

הרב ד"ר דוד אוקס
משכיל לדוד

הרב ד"ר דוד אוקס

משכיל לדוד

דרשות בהלכה לשבת שובה ולשבת הגדול
תרצ"ד — תשל"ה

כרך שני

הקדן ע"ש הרב דוד וגרדה אוקס
ירושלים תשנ"ח

Rabbi Dr. David Ochs

Maskil le-David

Halakhic Lectures For
Shabbat Shuvah and Shabbat ha-Gadol
1933-1974

ערך והביא לדפוס
הרב יעקב אפשטיין

הספר יצא לאור בסיוע של קרן הזכרון לתרבות יהודית, ניו-יורק

מסת"ב 965-219-019-5 ISBN

©

1998

כל הזכויות שמורות לקרן ע"ש הרב דוד וגרדה אוקס

עיצוב, סדר ועימוד: פוזנר ובניו בע"מ

לוחות: טפשר בע"מ

הדפסה: דפוס גרפית ('גרף חן') בע"מ

כולם בירושלים

Printed in Israel

תוכן הענינים

כרך שני

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

483	כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל	לט
496	כלאי אילן וזרעים	מ
506	אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים	מא
519	נטע רבעי	מב
534	ראש השנה למעשרות	מג
549	פסח בשנה השביעית ביחס לזיווי מעשרות	מד
564	תוספת שביעית	מה
577	פסח ועצרת וזמנים אחרים בערב שביעית	מו
593	ראש השנה לשמיטין ולזיבולות	מז
607	פירות שביעית	מח
613	מלאכות ע"י בהמה בשמיטה	מט
625	שמיטת כספים	נ
640	ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי	נא
652	ביטול מעשר בהמה בזמן הזה	נב

שער שלישי: דיני קטן

665	קטן שהגיע לחינוך	נג
679	נאמנות קטן	נד
692	תענית קטנים ביום כיפור	נה
701	הקטן במצות קרבן פסח	נו

שער רביעי: כללי הלכה

715	שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)	נז
727	נוסח ברכות המצוות	נח
739	ברכת שהחיינו על מצוות	נט
749	מצוות צריכות כונה	ס
756	העוסק במצוה פטור מן המצוה	סא

766	מצות עשה שהזמן גרמה	סב
776	אין מבטלין איסור לכתחילה	סג
790	עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה	סד
801	מצוות בחפצים האסורים בהנאה	סה
809	תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם	סו
821	בכדי אכילת פרס	סז
834	עראי וקבע	סח
846	לאו שבכללות	סט
863	אוכל שאינו ראוי	ע
874	אין עד נעשה דיין	עא

שונות:

886	הדרן על מסכת שבועות	עב
-----	---------------------	----

שאלות ותשובות (תרצ"ב – תרצ"ו)

893	אורח חיים
904	אבן העזר
906	יורה דעה

מפתחות (לפי סימוני השיעורים)

929	מפתח תנ"ך
931	מפתח משנה
932	מפתח תוספתא
933	מפתח מדרשים
934	מפתח תלמוד בבלי
939	מפתח תלמוד ירושלמי
941	מפתח ראשונים
954	מפתח אחרונים

967	קווים לדמותו של הרב ד"ר דוד אוקס
981	רשימת פרסומים

שיעור ל

מצה של מעשר שני

בין זוגות הדברים שיוצאים ואין יוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח מעשר שני והקדש שנפדו ושלא נפדו • בתוספתא זוג נוסף מעשר שני בירושלים שיוצאים בו וביכורים בירושלים שאין יוצאים בהם • נראה שהושמטו ביכורים מפני שהמשנה בנויה עפ"י מבנה קבוע של משניות בברכות ובשבת • טבול למעשר שני אין יוצאים בו ידי חובת מצה • הראשונים התקשו שהקביעה שאין יוצאים בטבול למע"ש מופיעה בגמרא אליבא דר"ש שאין הלכה כמותו • יש מהראשונים שתרצו שדחיית ההעמדות אליבא דחכמים אינה אלא לשוב הסוגיא • גם אם נקבל את איסור טבל אליבא דר"ש ניתן לאסור משום מצוה הבאה בעבירה • בטבל עבירה כפולה של לאו (ואולי עשה) וביטול הפרשת תרומות ומעשרות • הרמב"ם מביא איסור טבל למצה בלי להביא דרשה מהתורה • האוכל מעשר שני טמא בטומאה בירושלים או מעשר שני שלא נפדה שנכנס לירושלים ויצא ממנה מחוץ לחומה לוקה • תוס' אומרים שאכילת מע"ש בלא פדיון מחוץ לירושלים אסורה משום ביטול עשה. מעשר שני שנפדה חוץ לירושלים ללא הוספת החומש אינו מעכב את הפדיון • ר' אליעזר מתיר אכילת מע"ש שנפדה בחסרון חומש ור' יהושע אוסר • רבי הכריע כר' אליעזר בשבת וכו' יהושע בחול • פרשו את טעמו של ר' יהושע מחשש שמא יפשע ולא יוסיף • בירושלמי פסקו שמעשר שני שפדאו ללא הוספת חומש אינו פדוי • יש שפסקו כרבי וע"כ ניתן לצאת י"ח במצה כזו בליל הסדר • רוב הראשונים ובתוכם הרמב"ם פסקו כר' יהושע שאף בשבת אסור שמא יפשע • הכרעה שלישית אינה מכרעת פירושה שאם מכריע מכניס גורם שהחולקים עצמם לא הזכירוהו הכרעתו אינה מתקבלת להלכה • לפי המסבירים הלכה כדברי המכריע דוקא במשניות, אצלנו זוהי הכרעה בברייתא ואין להתחשב בה • רק לפי המסבירים הכרעה שלישית אינה מכרעת כהכרעה של דור שלישי אולי אפשר לראות את דברי רבי כמכריע.

יוצאים י"ח במעשר שני בירושלים שיש לו היתר בכל מושבות • מחלוקת תנאים אם מעשר שני ממון גבוה או ממון הדיוט ולפי מ"ד ממון גבוה אין יוצאים במצה של מע"ש • מרש"י משמע שלמ"ד מע"ש ממון גבוה מצה הושתה לחלה וצריך בה שלכם מן החולין • רבנו חננאל סובר שרק בחלה דורשים מן החולין ולא במצה וכע"ז תירוצו הצ"ח • הרמב"ם פוסק שמע"ש ממון גבוה ויוצאים י"ח במצה של מע"ש ולפי הסבר רבנו חננאל דבריו לא יתפרשו כסותרים • רבנו מנחם תרץ שהרמב"ם פסק לפי שיטת ר' חייא בר אבא באתרוג של ערלה שפסול משום שאין היתר אכילה ובמצה של מע"ש אע"פ שהיא ממון גבוה יש היתר.

לקוח בכסף מעשר במזיד יעלה ויאכל בירושלים ויוצאים בו י"ח מצה • יוצאים י"ח במצת דמאי כיון שהותר לעניים וכ"א יכול להפקיר רכושו ולהיות עני • מירושלמי משמע

* שבת הגדול תשכ"ד

שער ראשון: שבת ומועדים

שהאכלת עניים בדמאי היא רשות שניתנה לבעה"ב אבל העניים צריכים להפריש קודם אכילתם • לפי הירושלמי הסיבה שיוצאים במצת מע"ש של דמאי שרוב עמי ארצות מעשרים • שאר דיני דמאי רובם כדיני ודאי.

הזוגות בענין מצה שיוצאים בה י"ח בפסח

הקטלוג של הדברים שיוצאים בהם ידי חובה בפסח [פסחים ל"ה ע"א] כולל מספר מושגים, מחוץ למיני תבואה, שהם זוגות, כאשר הדבר האחד של "הזוג" שייך לדברים שיוצא בהם אדם ידי חובה בפסח ו"בן זוגו" שייך לדברים שאין יוצאים בהם. זוגות אלה הם: הדמאי והטבל, מעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, מעשר שני והקדש שנפדו ומעשר שני והקדש שלא נפדו. אנו תמהים שמאותו המושג הנזכר בהופעה זוגית במצה ממעשר שני, ישנו מצב שלישי שגם הוא יש לו דין אחר באותה השאלה, והיו יכולים וצריכים להזכירו, והוא מעשר שני בירושלים. לשאלה של מעשר שני בירושלים ישנו איזכור בתוספתא [פ"ב ה"ז]: "יוצאים במעשר שני בירושלים אבל לא בביכורים", מה הפרש בין מעשר שני לביכורים? "מעשר שני יש לו היתר אכילה בגבולין וביכורים אין להן היתר אכילה בגבולין". ולפי זה היה אפילו אפשר ליצור זוג נוסף של ראויים לצאת ידי חובה (מעשר שני) ואין ראויים לצאת ידי חובה (ביכורים).

נעלה שאלה נוספת המתבקשת מתוך דברי המכילתא [מסכתא דפסחא פ"ר י'] לפסוק "כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות" [שמות י"ב כ'], כי לפסוק זה מצרפת המכילתא את הפיסקה הבאה: "למה נאמר? לפי שנאמר: 'ואכלת לפני ה' א' מעשר דגנך' וכו' הרי שהעלה מעשר שני לירושלים שומע אני יוצא בה ידי חובה משום מצה, ת"ל: 'בכל מושבותיכם' יצא זה שאינו נאכל בכל מקום, ומנין שלא יצא לא בלחם הפנים ולא בשירי מנחות ולא בחלות תודה ולא ברקיקי נזיר ולא בביכורים ת"ל: 'בכל מושבותיכם' תאכלו מצות' יצאו אלו שאינן נאכלים בכל מושבותיכם, משמע מוציא אני את אלו ומביא האספגנים וכדומה, ת"ל: 'לחם עוני' דברי ר' ישמעאל, וחכמים (ג' הגר"א ר' יוסי הגלילי) אומרים: יוצא בהם (אספגנים וכדו') ובמעשר שני, מה ת"ל לחם עוני שלא ילוש לא ביין וכו', ר' אליעזר אומר: יוצא בהם ובמעשר שני, ומה ת"ל 'לחם עוני' אלא מה לחמו של עני כל השנה אשתו לשה והוא מסיק בתנור אף כאן היא לשה והוא מסיק, ר' יוסי אומר: הרי הוא אומר 'שבעת ימים תאכלו מצות' שומע אני אף מעשר שני במשמע, ת"ל: 'לחם עוני' – יצא זה שאינו נאכל אלא בשמחה".

מצד אחד מעבירה מכילתא זו את השאלה על כל אלה שלא הוזכרו במשנה וגם אצלם יש להשמיענו שאין יוצאים בהם ידי חובה, נוסף לאלה המוזכרים במשנתנו (חלות תודה ורקיקי נזיר). אבל מצד שני פותחת מכילתא זאת לפנינו דרך של תשובה לשאלה אשר תתבסס גם על סוגיות הגמרא בדף ל"ו ע"א ובדף ל"ח, (בדף ל"ו החולקים ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי [לא נזכרים במכילתא] ובדף ל"ח ר' מאיר וחכמים [ר' יהודה]), והיא שהמשנה נמנעת

שיעור ל: מצה של מעשר שני

מלהשמיענו דין בדבר השנוי במחלוקת ורואים שחולקים בדבר ר' ישמעאל ור' יוסי כמוציאים מכלל אפשרות של יציאה ידי חובה, וחכמים (רבן יוחנן בן זכאי ור' אליעזר) כנותנים אפשרות זו, וא"כ יהיה במשנתנו העקרון של "בפולגתא לא קמיירי". אלא שאם כך האחרים ובראשם ביכורים שלגביהם אין מחלוקת היו צריכים להיאמר. גם כאן נוכל למעט את עוצמת הקושיה ולומר ששיירי המנחות ולחם הפנים אינם צריכים להיאמר, מכיון שבדומה להם נאמר במשנה והם: חלות התודה ורקיקי הנזיר. אמנם הם נאמרים במשנה שלא מן הטעם המובא במכילתא (ענין "הנאכל בכל מושבותיכם"), אלא הם מוצאים משום הסיבה של "שמירה לשם מצה ולא לשם קרבן" ע"ס הפסוק "ושמרתם את המצות", (לפי הסוגיא ל"ח ע"ב), כי בלי טעם זה אין להבין את ההבדל בדין בין עשאן לעצמו לבין עשאן למכור בשוק. (כי אם הסיבה דבר שאינו נאכל בכל מושבותיכם, גם הנעשה למכור בשוק ומקודש לשם חלת תודה וכו' ישאר מחוץ לאפשרות, ורק כאשר הסיבה היא השמירה המיוחדת נוכל לומר שהנעשה לשוק נשמר על תנאי גם לשם מצה סתם). אבל אותה סברא חלה כמובן גם על כל הנעשה לפי דין תורה במצב של מצה, וז"א כל מה שקשור לדין מנחה, שכלם אסור לאפות ולאכול בחמץ אלא במצה. ומותר להניח שמסיבה טובה מאד לא הזכירו במשנתנו אלא חלות תודה ורקיקי נזיר, כי אצל לחם הפנים ואצל שיירי מנחה האפשרות של עשאן למכור בשוק הרי יורדת, כי לחם הפנים נעשה לצורך המקדש, ושיירי המנחה מעלים אותם לאכילה רק אחרי שכבר הוקרבה המנחה, וז"א הקומץ, ואין איפוא שום שאלה שהשמירה על המאפה לא תהיה אלא לשם מנחה ולא לשם מצת מצוה.

נשאר רק השאלה של ביכורים שהיו צריכים להזכר במשנתנו כדבר שאין יוצאים בו ידי חובתו. לולא דמסתפינא הייתי אומר, ובוזה יהא מתורץ תירוצן נוסף גם על העדר מעשר שני בירושלים, שמשנתנו בנויה לפי המתכונת של המשנה בפ"ז מ"א בברכות, שם מדובר על מה מזמנים, ושם כמובן אין שום מקום להזכיר את הביכורים (ולא את מעשר שני), כי מאחר שמצותם לאכול אותם בירושלים למה לא תזמן חבורה של אוכלים? (אצל ביכורים כהנים, ואצל מעשר שני אחרים האוכלים בירושלים). וכן המשנה בפרק מפנים בשבת [פ"ה מ"א] וגם שם אין שום מקום להזכיר שאכן מפנים ביכורים או מעשר שני בירושלים, שהרי בודאי נקראים שם ראויים כן ומותר לפנותם, וכל המשניות הללו הן בנויות ומנוסחות זו ע"י זו, וא"כ נראה שזאת הסיבה שלא הובא דין ביכורים במשנתנו.

טבל למעשר שני

עד עתה לא עסקנו אלא בשתיקת המשנה על הדין של מצת מעשר שני ועוד לא על הדין בעצמו, אליו נגש עתה ונכיר קודם כל שבהתאם למצוות הרבות הנעשות בענין מעשר שני מתרבים גם המצבים שבהם צריך להתחשב כשרוצים להעלות את הדין של מצה של מעשר שני. הדין של מעשר שני יכול להופיע בצורה של תבואה שהיא טבולה למעשר שני

דהיינו שהפרישו ממנה את ההפרשות הדרושות של תרומה ומעשר ראשון ולא נשאר להפריש אלא מעשר שני. ומחויב לסיבה ההגיונית הכללית, שדין זה שייך לדין מעשר שני, מכיון שטבל זה הוא טבל למעשר שני, יש לצרף עוד סברא נוספת: סוגיות הגמרא במכות [ט"ז ע"ב ובסנהדרין פ"ג ע"א] המראות את הדין של טבל כדין של לאו שיש בו מלקות, מביאות את הפסוק בתורה [דברים י"ב י"ז] "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך..." כשהפסוק נדרש בכיוון לא תוכל לאכול בשעריך תבואה כשעדיין בתוכה מעשר דגנך.

דין טבל זה, טבל למעשר שני, כאסור גם לקיום מצות מצה מפורש בגמרא בבביתא המקישה חלק אחד של פסוק למשנהו. בדף ל"ה [ע"ב] מביאה הגמ' ברייתא שבה נאמר: "ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובה בטבל שלא נתקן, כל טבל נמי הא לא נתקן אלא בטבל שלא נתקן כל צרכו (היינו) שנטלה ממנו תרומה גדולה ולא נטלה ממנו תרומת מעשר, מעשר ראשון ולא מעשר שני, ואפילו מעשר עני מנין? ת"ל: 'לא תאכל עליו חמץ', מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל". ו"א אין יוצאים אלא בלחם מצה כזה אשר בהחמיצו האיסור שבו הוא חמץ לא איסור אחר. ושואלים במקרה של חמץ שהחמיץ ללחם—טבל: "ואיסורא דחמץ להיכן אזלא? א"ר ששת הא מני ר"ש היא, דאמר אין איסור חל על איסור (ובמקרה דנן איסור של חמץ על איסור של טבל). רבינא אמר אפילו תימא רבנן, מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, יצא זה... (שאיסורו) אף משום בל תאכל טבל". ומקשה הגמ' על רבינא: "מידי בלבד כתיב? אלא מחוורתא כרב ששת".

פתרון הקושי בהעמדת איסור טבל כר' שמעון

בפירוש נאמר בבביתא זו שאם יש לנו מצה שבה האיסור הוא טבל של מעשר שני לא יוצאים בה ידי חובה. אלא שהתעוררה קושיה כבדה מתוך הסוגיא שברייטא זו מועמדת כדברי ר' שמעון אשר אין אנו פוסקים כמותו בענין איסור חל על איסור, ולכל הפחות לא בסוגי איסור כאיסור חמץ שהוא כולל, מוסיף וחמור. ועי"כ מעלים את כל השאלה של איסור טבל במצה של מצוה. רק שהדבר לא נראה כלל וכלל, כי הרי היה זה גם מעמיד את משנתנו כיחידאה (ר' שמעון), והיה זה מעמיד את כל סוגית הגמרא שעל כל האיסורים (שהרי למעשה יהיו בני אותו הטיפול כמו טבל) שואלת פשיטא, והרי לפי הסוגיא כלל וכלל לא פשיטא, מאחר שכל האיסור אינו אלא לדברי ר' שמעון.

השאלה נשאלה כבר לראשונים, ורבנו המאירי פתר את הבעיה בצורה מקורית. אצלו מה שנאמר בסוגיא בסיכום של 'מחורתא כרב ששת' אינו אלא ל"שוב הסוגיא" אבל אין לזה השפעה על הגמרא, כי תירוץ-פירושו של רבינא שהברייתא תוכל להיות מפורשת גם כרבנן הוא פירוש טוב ותקין, וא"כ ישאר הטעם לאיסור טבל כמו שנאמר בבביתא: ההיקש של חמץ ומצה. המאירי אינו היחיד שכך צריך ללמוד את הסוגיא, אליו צריך לצרף את דברי התוספות בסוגיא [ל"ח ע"א ד"ה אתיא לחם] והתוס' במס' סוכה [ל' ע"א ד"ה משום] כי בשני

שיעור ל: מצה של מעשר שני

המקומות האלה (שבהם הגענו אל הענין של איסור מצה שאינה שלכם), שואלים התוס' מאחר שמצה של טבל אינה שלכם, (עיין ההוכחה שלהם בפנים), הרי מספיק כדי להוציא מצה של טבל מן המצוה מדין שלכם ע"י גזרה שוה של 'לחם עוני' – לחם הארץ', ולמה יש צורך בפסוק של "לא תאכל.. תאכל מצה", והרי היה פשוט מאד אפשר לומר שהפסוק אינו טוב אלא אליבא דר' שמעון, והג"ש לחם לחם המביאה איסור מצה שאינה שלכם תהיה אליבא דרבנן, ואמנם התוס' מקשים בצורה הפוכה מאחר שיש גזרה שוה 'לחם לחם' למה צריך היקש?

(א"כ נראית הקושיה רק אליבא דר' שמעון, לכל הפחות נשאל מאין המקרים שהתוס' מחדשים [שיש בו גם אחרי הפרשה כדי לצאת ידי חובה] אליבא דחכמים, שאינם יכולים לדייק, כמו שדייק ר' שמעון, והתירושים של התוס' אינם אלא ע"מ לתרץ אליבא דר' שמעון שלדעתו יש צורך גם בפסוק של "לכם", וגם בפסוק של "לא תאכל עליו חמץ". רק שלגבי תירושים אלה, לכל הפחות לגבי הראשון, קשה להבין שהופכים את האיסור של טבל לענין רכוש השותפין, אם לא נאמר שיש באיסור טבל שני צדדים: הצד האיסורי שאין בו כמובן שום התחשבות במשהו מחוץ לאיסור, והצד הממוני שבו טבל באמת יכול להקרא שלכם. אבל לפי מסקנת הגמרא בסוכה [ל"ה ע"א] ברור שע"מ להיות "שלכם" צריך להיות היתר אכילה והשאלה תוכל להיות רק אם יש צורך.)

איסור מצת טבל משום מצוה הבאה בעבירה

ואם גם נוותר על שיטת המאירי, ונקח איפוא ברצינות את דברי הגמרא שדברי ההיקש של "לא תאכל עליו חמץ", "ו' ימים תאכל עליו מצות" אינם אלא אליבא דר' שמעון, הרי בכ"ז נשארת סברה לאסור את קיום מצות אכילת מצה ע"י אכילת איסור של טבל משום המושג של מצוה הבאה בעבירה, מושג שלפי רוב הדעות הוא דאורייתא. השוה את דברי הירושלמי במס' חלה [פ"א ה"ה] ושבת [פ"ג ה"ג]. הניסוחים השונים הנתונים לענין הזה: ר' יונה אמר אין עבירה מצוה, ר' יוסי אמר אין מצוה עבירה, א"ר הילא אלה המצוות, אם עשיתן כמצותן הן מצוות ואם לא אינן מצוות (פני משה: ואם לא, אלא שבאו לידך ע"י עבירה). יש אמנם סברת התוס' [סוכה ט' ע"א ד"ה ההוא] שלפיה המושג של מצוה הבאה בעבירה אינו אלא דרבנן, אבל נראה שלגבי איסור כמו אכילת טבל יש יותר "עבירה" ממה שרגיל לגבי מצוות הבאות בעבירה (לולב הגזול או אפילו קרבן גזול וכדומה), כי בטבל שאוכל אדם חוץ ממה שבאכילתו עובר על לאו (ואולי גם על עשה, עיין שאגת אריה סי' צ"ב) הוא גם מבטל קיום המצוות של הפרשת תרומות ומעשרות. (בחינת בטלו ולא בטלו של לאו הניתק לעשה [מכות ט"ז ע"א]).

בסיכום הדברים האלה על האיסור של טבל (לתרומה, למעשר ראשון, למעשר שני, או אפילו למעשר עני) אצביע על העובדה המעניינת שהרמב"ם בפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ז, אמנם כותב שכל טבל אינו ראוי למצה (אבל בצורת השוואה לדין ברכת המזון, ורק דמאי

מזכיר בפירוש) ונמנע מלתת לדין זה ביסוס כל שהוא מן התורה, והרי דרכו היא להביא דרשה מן התורה כאשר רק יכול, והדבר בולט במיוחד כשבהלכה הבאה אחריה [ה] הרמב"ם מביא את הנימוק למצה של ביכורים שאין יוצאים בה ידי חובה, בגלל "בכל מושבותיכם תאכלו מצה, מצה הנאכלת בכל מושבותיכם" (בעינין). וא"כ יש מקום להנחה שאולי הרמב"ם לא רצה להכריע על סמך איזה מהנימוקים אינו יוצא ידי חובה בטבל. השו"ע אינו מעלה את הדינים כלל, אע"פ שדין טבל קיים גם אצלנו [י"ד ס' של"א], שנוהגים האידנא בתרומות ומעשרות ובמעשר שני, (ובמיוחד עיין סעיף ע' שמביא ע"פ הגמרא בחולין [ק"ל] אפילו חיוב מיתה, וכן בסעיף קט"ו) וצ"ע!

מעשר שני מחוץ לירושלים

המצב השני שבו אנו יכולים למצוא דגן (מצה) של מעשר שני הוא מעשר שני אשר הופרש כמצוה ונמצא עדיין מחוץ לירושלים, וטעון איפוא אחת משתיים: או העלאה לירושלים, או פדיה. מעשר שני זה גם הוא איסור וכל האמור בסעיף הראשון חל עליו. פעמיים אנו מוצאים במסכת מכות בין הלוקין עוברי עבירה בענין מעשר שני כזה, הראשון בדף י"ג [ע"א] אכל מעשר שני... שלא נפדה, והשני במשנה בדף י"ז [ע"ב] האוכל מעשר שני מחוץ לחומה. ועיין בדף י"ט ע"ב שהגמרא בהו"א רואה בשני המקומות אותו הדין, (לשון הקושיא "תנינא חדא זימנא"), ותרץ ר' יוסי בר' חנינא: "סיפא במעשר שני טהור וגברא טהור וקא אכיל ליה חוץ לחומה, רישא במעשר שני טמא וגברא טמא וקא אכיל ליה בירושלים". התירוץ נראה מבוסס על הביטויים השונים שברישא העיקר הוא שלא נפדה, (אע"פ שלא יהיה לו היתר בלי פדיה), ובסיפא הדגש נמצא על היותו מחוץ לחומה. לזה צריך להוסיף את דברי הגמרא בהמשך דף י"ט ע"ב "א"ר אסי אמר ר' יוחנן מעשר שני מאימתי חייבים עליו משראה פני החומה מאי טעמא לפני ה' א' תאכלנו... לא תוכל לאכל בשעריך" [דברים י"ב י"ז, י"ח], רק כשחל 'לפני ה' א' תאכלנו' – חל 'לא תוכל לאכול בשעריך', וכשא"א לומר 'לפני ה' א' תאכלנו' אין גם הלאו. יוצא לפי זה שהדין של מלקות לאוכל מעשר שני מחוץ לחומה (דברי רש"י), אינו אלא כשהכניסו את המעשר וקלטוהו מחיצות ירושלים. האם בכל המקומות שבמשניות מוזכר מעשר שני שלא נפדה מתכוונים ג"כ למעשר שני טמא וכו' שאוכל אותו בירושלים ואז יהיה בזה איסור, וא"כ קשה למה בכל הסוגיות [ברכות פ"ז מ"א, שבת קכ"ז ע"ב] הגמרא מחפשת לומר ש"לא נפדה" פירושו נפדה אבל לא נפדה כהלכתו, היו יכולים לומר לא נפדה, והחידוש בכלל יהיה שיש בזה האיסור שאנו לומדים כאן במכות, אלא ודאי במכות היה בדבר משום חידוש שבמעשר שני טמא בירושלים ואכלו בלי פדיון יש איסור, אבל לגבי שאלת איסור, בענין מצה של איסור ועוד דברים דומים אין זה נחשב כחידוש. אלא שבעקבות הגמרא ששמה את החיוב על מעשר שני מחוץ לירושלים רק אחרי שהיה בירושלים שואלים התוס' שא"כ אין חיוב ואין איסור כלל על מעשר שני מחוץ לירושלים. והם שואלים למה איפוא התורה מזיקתו לפדות.

שיעור ל: מצה של מעשר שני

ובעצם זאת אולי לא שאלה קשה, כי יכולנו לומר שהתורה למדה את גוף המצוה, אבל קשות תהיינה כל סוגיותינו, שבהן מעשר שני שלא נפדה מופיע כאיסור, והרי איסור ממש זה איננו! בכל אופן מתרצים התוס' [י"ט ע"ב ד"ה אמר] שיש מצות עשה של "וצרת בידך" אבל בלי פדייה לא, וא"כ רואים שוב שכעבירה הפוסלת ממצה נחשב גם איסור שאיננו לאו מלא. והיתה הגמרא יכולה לומר הוה אמינא כקושיית התוס' ולתרץ כתירוצי התוספות. (ומכיון שדבר זה בא לידינו נזכיר דבר על שתי הגירסאות. דברי ר"י נמסרים, וכן הבאנו אנחנו אותם, שאין מחויבים במעשר שני רק "אם ראה פני חומה" אבל יש גירסא שמחויבים מאימתי? משיראה פני הבית [כך היתה גירסת התוס' בדף י"ט ע"ב וג' ספר החינוך], ולפי כל הסימנים בסוגיא גם אם הגירסא היא זאת, הענין הוא כניסה לירושלים וראית פני בתי ירושלים [מנחת חינוך] או ראית הבית [המקדש – ספר החינוך (מצ' תמ"ב)]. וכך רוצה להבין המנ"ח את דברי ספר החינוך, אלא שזה פשוט יותר כי ספר החינוך כותב מיד אח"כ, שיתר עניני קביעות למעשר מובאים בפרשת קורח, וא"כ התכוון לביתו כרגיל וצע"ג. האמת תיאמר שיש "יראה פני הבית" במובן בית עולמים [ירושלים] עיין מכות י"ט ע"א "ביכורים מאימתי חייבים עליהן משיראו פני הבית").

מעשר שני שנפדה בלא הוספת חומש

המצב השלישי שבו מעשר שני יוכל להעסיק את ההלכה הוא מעשר שני אשר נמצא מחוץ לירושלים אבל נפדה. אם נפדה אבל לא נפדה כהלכתו, הרי למעשה ולהלכה הוא אז כאילו לא נפדה, וכל הדינים החלים על מעשר שני מחוץ לירושלים חלים עליו ואותם הסברנו מקודם. (אם נפדה כפי כל כללי הדין הרי הוא נהפך לחולין גמורים ואין לנו בו כל שאלה). לפי דברי הסוגיות המרובות המטפלות בהזכרת "מעשר שני שנפדה" כדבר שיש לו דין שוה לחולין (ברכות, שבת, עירובין [ל"א ע"א], פסחים) יש מצב מיוחד כאשר מעשר שני כזה נפדה, אבל לא קיימו בו דין הוספת החומש (ז"א הפודים היו הבעלים והם לא נתנו את הכסף השווה בהוספת החומש מלבד – שהוא רבע השווי המקורי כידוע). לפי דברי הסוגיות פועל העקרון שהחומש איננו מעכב ומכיון שכך הרי מעשר שני זה, אע"פ שלא קוימה המצוה של פדיונו עד לסופה, נחשב כפדוי וכחולין ואין לנו בו שום איסור אשר יפעיל אחת הסיבות שהסברנו אותן מקודם כגורמות לאיסור השימוש למצה של מצוה.

כאן יש צורך לנתח את הסוגיא הדנה בשאלת עיכוב הפדיון בגלל חומש [בבא מציעא נ"ד ע"א], שם שואלים בגמרא אם חומש מעכב או אינו מעכב, אם הפדיון הוא סכום שווה בשוה, וחומש איננו אלא הוספה עצמאית (אכנפשיה בניסוח הש"ס), או אם הפדיון לא יושג אלא בתשלום השני בתוספת ההוספה של חומש. רבינא משיב שאכן חומש אינו מעכב שלגבי דמאי קבעו חכמינו בתקנתם שאין מוסיפים חומש [דמאי פ"א מ"ב], ולא היו מתקנים תקנה זו (מדרבנן) אם הדין של ההוספה בפדית קרן רגיל היתה מעכבת. בכך שאלתנו להלכה כבר תורצה, כי מי לנו גדול בהוראה בגמרא מרבינא. אלא הגמרא ממשיכה: "לימא כתנאי נתן

את הקרן, ולא נתן את החומש ר' אליעזר אומר: יאכל, ר' יהושע אומר: לא יאכל. אמר רבי נראין דברי ר' אליעזר (יאכל) בשבת, ודברי ר"י (לא יאכל) בחול. דברי רבי האחרונים מתפרשים ע"י הגמרא כהוכחה לכך שאכן החכמים החולקים בעצמם, ר' אליעזר ור' יהושע, חולקים במלא החזית, וז"א ר' אליעזר אומר יאכל גם בחול, ור' יהושע אוסר לאכול גם בשבת. הסברא הקרובה לפרש בה את המחלוקת שלהם היא הסברא של חומש מעכב או לא מעכב. (וא"כ קרובים דברי ר' יהושע להיות הלכה כי ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע, וא"כ קשה על החלטתו של רבינא או על הוכחתו, והיינו צריכים להסביר למה בפדיון מעשר שני של דמאי אין דרישה של חומש). מתרץ רב פפא: כו"ע סברי חומש לא מעכב (כדברי רבינא!) "והכא בחיישינן לפשיעותא קמפלגי, מר סבר חיישינן" וע"כ ר' יהושע אוסר לאכול, "ומ"ס לא חיישינן" וע"כ ר"א מתיר לאכול. זאת אומרת (כפירוש רש"י) מה שאומר ר' יהושע לא יאכל, מדרבנן שמא יפשע ויתיאש ולא יתן חומש עוד. וא"כ מאחר שנניח לרגע שההלכה היא כרבינא וכפירושו של רב פפא הרי יהיה אסור לאכול מעשר שני שנפדה ללא הוספת חומש באיסור מדרבנן, והרי בסוגייתנו אנו מוצאים שגם איסורים מדרבנן נחשבים כדברים אסורים כי הרי לגבי טבל ששאלנו 'פשיטא' ענתה הגמרא שהמשנה מתכוונת לטבל שאיסורו אינו אלא דרבנן (עציץ שאינו נקוב). והשוה גם דברי התוס' בפסחים [בדף קי"ד ע"ב ד"ה אכלן דמאי] שאומרים שמוזה משמע שדמאי מרור אסור אע"פ שמרור הוא רק ירק ומעשר ירק רק דרבנן. ובדוחק נוכל לענות שיש הבדל בין איסור דרבנן שהוא משום חשש כל שהוא (מה שהסוגיא מכנה חשש משום פשיעותא), לבין איסור שהוא הוספה לעצם האיסורים של התורה (טבל דרבנן כהוספה לטבל דאורייתא). והקושיא שהקשינו תהיה עוד יותר קשה כשנעלה את סוגית הירושלמי [מעשר שני פ"ד ה"ב] שאומרת: "הקדש פדיו ולא הוסיף חומש ה"ז פדוי, מעשר שני שפדיו ולא הוסיף חומש ה"ז אינו פדוי. מה בין הקדש מה בין מעשר שני? א"ר הילא: הקדש יש לו תובעין (הגזבר ידרוש את הוספת החומש), מעשר שני אין לו תובעין", ועוד רצו שם (ר' יונה) להסביר את דברי הגמרא רק כפי השיטה שמעשר שני אינו כנכסיו, אלא שבסוף קובעים עוד פעם בפירוש שההבדל הוא כך, לפי הסברא שמבדילה בין הקדש שיש לו תובעין לבין מעשר שני שאין לו תובעין. א"כ כאן יש אפילו סברא שאינו פדוי ונניח אפילו (כהסברת הרב ש. ליברמן) שה"אינו פדוי" הוא מדרבנן, עם זה הביטוי שאינו פדוי הוא הרבה יותר חזק מאשר "חיישינן לפשיעותא" של הש"ס שלנו.

משמעות פסיקת ההלכה כמכריע

לו יכולנו להכריע כאן להלכה שלא כר' יהושע (לא יאכל) ולא כר' אליעזר (יאכל) אלא כדברי רבי שאומר נראין דברי ר' אליעזר בשבת ודברי ר' יהושע בחול, בחינת 'הלכה כדברי המכריע', הרי אז הענין שלנו עובר ללא כל קושי, כי מה לנו יותר כשבת מליל התקדש חג הפסח שבו זקוקים למצה, לא רק לשם קיום כבוד שבת (דברי רש"י לבבא מציעא) אלא

שיעור ל: מצה של מעשר שני

גם לקיום מצות עשה של אכילת מצה, הרי אז היינו יוצאים בסדר (אם גם אז היינו צריכים להסכים לכך שיש כעין מחלוקת בין בבלי לירושלמי). והמחשבה לומר כן, על הלכה כדברי רבי איננה פרי דמיון, היא קיימת בדברי המאירי שכותב בפירוש שיש חולקים על הפסק של גדולי המפרשים והרמב"ם (המחברים) [הל' מעשר שני פ"ה ה"ב] ואומרים להתיר מיהא בשבת, מפני שהם דברי המכריע בסוגיא זו. (אע"פ שגם המהדיר את המאירי לבבא מציעא ר' קלמן שלזינגר אינו מעיר למי דברי המאירי כאן מכוונים). אלא שראשית לא נימצא בזה מפסק דינו של הרמב"ם, וכנראה רוב הפוסקים, שאסור לאכול אף בחול, ולא תהיה לנו ברירה אלא להשיב אותה תשובה של דוחק שהשבנו שהבדל יש בין איסור משום חשש, לבין איסור שהטילו חכמים על דברים שמהתורה אינם אסורים, (כעין ההבדל בברכה על מצוות דרבנן שאכן מברכים על מצוה שתקנו חכמים מצות נר-חנוכה וכד' [שבת כ"ג ע"א], ולא מברכים על הפרשת תרומות ומעשרות מדמאי שאיננו אלא משום ספק דבריהם, וצ"ע).

אבל חושש אני לומר שגם המשענת שיכולנו למצוא בדברי ה"א של המאירי אינה חזקה, כי לפי כמה סוגיות בגמרא, ההחלטה של הלכה כדברי המכריע, איננה פועלת אלא במקרים מאד מסויגים, ולהיפך העיקר מקובל הוא שאין הכרעה שלישית מכרעת, וז"א הכרעה כמו דעתו של רבי כאן, הבנויה על הבחנה שהמכריע השלישי כאן מכניס, בלי שהחולקים הזכירו אפשרות של התחשבות בגורמים שהוא הזכיר (במקרה שלנו שבת וחול), איננה הכרעה קובעת, עיין ברכות [מ"ג ע"ב] ודברי התוספות בסוגיות הגמרא בפסחים [כ"א ע"א ד"ה אין] ותוס' ב"ק [קט"ז ע"א ד"ה הכרעה]. ואדרבה לפי שיטות אלה של התוספות, יהיה קשה על י"א של המאירי, על מה סומכים לפסוק הלכה כמכריע, וגם לפי פירוש אחר של 'הלכה כדברי המכריע' שזה אך ורק על משניות, הרי במקרה שלנו לפנינו תוספתא ושוב אין מקום להכרעה זו. רק לפי הפירוש המיוחד ש'הכרעה שלישית אינה מכרעת' הכוונה להכרעה בדור שלישי יכולנו לומר שבמקרה שלנו קיימת אפשרות של פסק הלכה המכריע, אע"פ שלגבי ר' אליעזר ור' יהושע רבי המכריע נראה כבן דור שלישי שלהם, וא"כ כל הדבר צ"ע. ודבר זה תלוי בשאלת הדורות, אם רבן גמליאל דיבנה ר' אליעזר ור' יהושע הם דור אחד, הרי רבן שמעון בן גמליאל בנו של רבן גמליאל הוא דור שני ורבי בנו של רבן שמעון בן גמליאל דור שלישי, וזה שעליו נאמר בפסחים שהכרעה שלישית אינה מכרעת הוא ר' ישמעאל בנו של ר' יוסי לגבי בית הלל ובית שמאי, ורבנו חננאל עושה את החשבון שרבן יוחנן בן זכאי הוא דור ב' להלל עצמו, ר' ישמעאל ור' יוסי הם תלמידי רבן יוחנן בן זכאי כידוע, ור' ישמעאל בר' יוסי הוא איפוא דור ג' לרבן יוחנן בן זכאי (שהוא בית הלל).

מצת מעשר שני בירושלים

ועכשיו נפנה למצב הרביעי שבו שאלת מצה של מעשר שני תוכל להעסיקנו והוא מעשר

שני אשר הובא לירושלים כהלכתו ורוצים לאכול מצה שנאפתה מחיטת מעשר שני בליל הפסח. בשתי סוגיות בפסחים מטפלת הגמרא שלנו בשאלה, ולאחת מאלה יש סוגיה תאומה בסוכה שבה יש תוספת מסוימת. הראשונה בפסחים ל"ו ע"א שכבר הזכרנו אותה בענין מצת ביכורים שאסורה משום מצה שאינה נאכלת בכל מקום ("בכל מושבותיכם תאכלו מצות"). ושם נאמר: "יכול שאני מוציא גם מעשר שני ת"ל: מצות מצות ריבה", שלמעשה שני יש לו היתר בכל המושבות ואלה הם דברי ר' עקיבא שאומר בסוגיא שלפני כן שיוצאים במצה של מעשר שני, לעומת ר' יוסי הגלילי אשר דוחה מצה של מעשר שני מקיום המצה בגלל איסור אונן שלדעתו פוסל מצה של מעשר שני בגלל לחם עוני, צריך להיות לחם שאפשר לאכול באנינות ומעשר שני אסור באנינות לפי הכתוב: "לא אכלתי באוני ממנו". לר' עקיבא יש דרשה אחרת עבור לחם עוני – לחם שלא נילוש ביין, כי לחם שנילוש ביין וכדו' אינו ראוי להיקרא לחם עוני. ור' עקיבא דוחה את הרעיון של אנינות (מכיון שכתוב עוני בעי"ן ולא אוני באל"ף, אבל גם לר' עקיבא לא נשמע הבדל מבטא בין ע' וא'. כי הוא דורש את ענין עוני [בו' חולם] על שעונים עליו דברים, וההבדל בין א' לע' אינו נשמע והשוה ענין המחליפים עי"ן ואל"ף בתפילה, [עיין ברכות ל"ב ע"א]). בסוגיא זו המחלוקת היא מבחינת דין מצה ואין ספק שההלכה היא כר' עקיבא ויוצאים במצה של מעשר שני בירושלים.

אלא שישנה הסוגיא השניה של מס' פסחים [ל"ז ע"ב] שבה הענין נידון מבחינת הלכות מעשר שני, אם ממון גבוה הוא או ממון הדיוט, מחלוקת ר' מאיר וחכמים, (בקידושין נ"ב מופיע במקום חכמים, ר' יהודה) ולמחלוקת זו נותנים בסוגיא יישום שלפי זה לדברי ר' מאיר מצה של מעשר שני אין יוצאים בה בפסח ולדברי חכמים יוצאים בה, ורש"י מרגיש שצריך ליחס מחלוקת זו למחלוקת הקודמת, וכותב שאפילו אם אין אנו פוסלים משום לחם אוני שצריך להיות לחם הנאכל בשמחה, נשאר השאלה של ממון גבוה וממון הדיוט, ועוד נראה אי"ה שיש נ"מ ליישום הזה מעבר לשאלות מעשר שני.

הגמרא מסבירה את עמדת ר' מאיר (מעשר שני ממון גבוה) בקידושין עי"ש, וכאן היא מעלה את הסיבה למה לדעת ר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה הוא, אין יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח כי בניגוד לדין חלה ואתרוג, שבשניהם אנו מוצאים את המקור למניעת השימוש במה שממון גבוה, (לכם, עריסותיכם) אין פסוק כזה במצה (מי מצתכם כתיב?) "אמר רבא ואיתימא ר' יימר בר שלמיא: אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עוני, וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ מה להלן משלכם, אף כאן בשלכם". אח"כ מוסיפה הגמרא לימא מסייע ליה (לר' אסי) אשר מוסר שר' מאיר וחכמים חולקים בשלושה שלבי הלכה בגלל המחלוקת העקרונית שלהם בענין מעשר שני אתרוג, חלה ומצה. עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים חייבת, ומקשים וכי יש כאן לשאול מתוך ספק לימא מסייעא ליה, הרי זה באמת בדיוק מה שאמר ר' אסי, ועונים שהפירוש של השאלה הוא: האם נאמר שכמו שחולקים בביריתא בעיסה-חלה כך גם יחלקו באתרוג

שיעור ל: מצה של מעשר שני

ובמצה, או דילמא שאני התם דכתיב עריסותיכם תרי זמני, אחד לסתם שלכם ואחד לשלכם מיוחד (מעשר שני), ורש"י מסביר שלפי האפשרות השניה (או דילמא) כוונת הגמרא לומר שבמקום שכתוב תרי זמני נמעט גם מעשר שני אבל התם לכם בא למעט גזול-שאול, אבל מעשר שני דאיתיהיב לאכילה נפיק ביה אפילו לר' מאיר, ודייק רש"י היטב היטב, ולא דיבר על כשרות מעשר שני אלא לגבי אתרוג כי אם הדבר קיים לגבי חלה, אז לפי הגזירה שוה של לחם לחם זה מועבר אוטומטית למצה, ודברי ר' אסי קיימים גם לגבי מצה ורק מוצאים מדין אתרוג.

לעומת זאת יש סברא אחרת בדברי רבנו חננאל דרך בחלה אנו דורשים עריסותיכם ממש של חולין, ולא של מעשר שני (זה אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים), אבל אתרוג אע"ג דכתיב "ולקחתם לכם" למעוטי שאול-גזול הוא דאיתא ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני, מצה נמי לא כתיב מצתכם ולחם לחם מחלה לא יליף. רבנו חננאל כנראה סבור שאם אין הברייא מסייעת לדברי ר' אסי הרי חיפוש אחרי הסבר למצה של מעשר שני שלא לצאת בה בטל, כי הג"ש העלינו רק אם באמת יחלוק, והוכח שג"ש זו לא קיבלו רבותינו. (במיוחד כשג"ש זו באמת קשה להבינה כי אם גם לחם עוני הוא מפסוקי המצוה, הרי "והיה באכלכם מלחם הארץ" איננו פסוק הלכתי-מצוותי אלא יותר פסוק המתאר מציאות).

יישוב שיטת הרמב"ם

לפי דברי רבנו חננאל קל יהיה לנו להבין את פסקיו של הרמב"ם בנידון אשר עוררו תמיהה. מצד אחד פוסק הרמב"ם שמעשר שני ממון גבוה הוא בהלכות מעשר שני [פ"ג ה"ז] ובכל זאת פוסק הוא בהל' חמץ ומצה [פ"ו ה"ח] שיוצאים במצה של מעשר שני, ולפי דברי הגמרא הרי כאשר סוברים שמעשר שני ממון גבוה הוא אין יוצאים בו ידי חובה. אלא לפי שיטת רבנו חננאל אין לנו לפסוק כך, כי אין לפי שיטתו, (בכל אופן זאת שאלת הגמרא!), יותר מקום לפסול. כי הרי מבחינת המחלוקת הקודמת (ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי) אין לנו ספק שאפשר לצאת ידי חובה במצה.

עם זה אין דברי רבנו חננאל אלא לפי אפשרות אחת בגמרא, וחייבים אנו גם למצוא תירוצים אחרים לדברי הרמב"ם שמצד אחד פוסק שיוצאים ידי חובת מצה (אע"פ שנניח שצריך לכם) ומעשר שני ממון גבוה הוא. ותירוצים ניתנים ע"י רבנו מנחם והר"י קורקוס. בהל' חמץ ומצה אומר הכסף משנה בשם רבנו מנחם שכנראה הרמב"ם סובר כר' חייא בר אבא ב' לולב הגזול, ובזה אנו מכניסים את הסוגיא השלישית שהזכרתי. היא מתחילה בדין אתרוג של ערלה וחולקים על הפסול של ערלה, למה? חד אמר אומר הפסול בא מכיון שאין בו היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בו היתר ממון, והגמרא מוכיחה שר' אסי הוא זה אשר דורש שיהיה היתר ממון, כי ר' אסי הוא אשר מביא אח"כ שגם מעשר שני שיש בו היתר אכילה ואין בו היתר ממון, אינו יכול להיחשב שלכם כמו שערלה אינה יכולה

להיחשב. ועכשיו אם נפסוק כדברי ר' אסי נצטרך לפסול מצה של מעשר שני, אבל אם נפסוק כר' חייא בר אבא, הרי ברור ששלכם תלוי בהיתר אכילה וא"כ גם אם ממון גבוה הוא נשאר מותר באכילה וראוי לצאת בו ידי חובה, ופי' הדבר שגם הרמב"ם יוכל לפסוק שיוצאים במצה של מעשר שני. בדומה לזה מתרץ מהר"י קורקוס בה' ביכורים ומביאו הכ"מ [פ"ו ה"ד] כאשר הרמב"ם פסק שאפילו עיסה של מעשר שני באמת חייבת בחלה והביא הוכחה מן התוספתא חלה [פ"א ה"ה] וכן בספרי [שלח סי' ק"י] לא הסכים לתירוץ רבנו מנוח והר"י קורקוס – רבנו הצ"ח [פסחים ל"ח ע"א], שלדעתו ר' חייא בר אבא בכלל לא חולק בענין מצה וחלה והוא מפרש שאע"פ שקיי"ל כר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה הוא, מ"מ כיון שפוסקים גם כר' חייא בר אבא שהיתר אכילה נקרא לכם, אלא דס"ל דתרי עריסותיכם ממעטים בם כשיש היתר אכילה (רק חסר היתר ממון) ובוה לא נלמד כר' מאיר (אף שבזה לא חולקים עליו החכמים החולקים עליו). ויש בדברי הצ"ח כעין סיוע למה שאמרנו על הדרשה הנ"ל לפי דברי רבנו חננאל.

אם נלך בשיטות רבנו מנוח והר"י קורקוס הרי מבינים אנו את כשרותו של מעשר שני למצה (בגלל שיש היתר אכילה), אבל הדרישה של 'שלכם' תישאר, ורק מה שמותר באכילה יקרא בשם 'שלכם', וא"כ תהיה השאלה מה יהיה דינה של מצה גזולה, הרי הירושלמי פוסל בפירוש, ומביא את הדין הזה השו"ע [סי' תנ"ד] וכן הרמב"ם [פ"ו מה' חו"מ ה"ז]. אין לראות במה שמביאים אם בגלל 'שלכם' או בגלל מהב"ע, כך נראה בירושלמי שקושר הדבר לפסול הפוסל מצוה הבאה בעבירה. אבל יכולנו לומר שגם מבחינת 'שלכם' יהיה כאן פסול אע"פ שאנו פוסקים שבקיום היתר אכילה יקרא דבר 'שלכם', כי במה דברים אמורים בדברים של איסור כמו ערלה, מעשר שני וכדומה, כמו שאמר אותם ר' חייא בר אבא, אבל בדברים שהם בעיקרם שלא 'שלכם' (ולא בגלל איסור שבהם אלא בגלל עבירה בשטח הבעלות) יתכן שחל דין 'שלכם' גם אם יש היתר אכילה וצ"ע.

כהוספה נדון עוד בדיני מעשר שני כאשר מופיעים הם לא בתבואה שחויבי תרו"מ מוטלים עליה כמצות ודאי, אלא כמצות ספק דהיינו תבואה של דמאי (שנקנתה אצל ע"ה וספק אם הופרשו תרו"מ או לא ובגלל זה חייבו חז"ל בפעולת הפרשה מסויימת).

מצת מעשר שני בלקוח בכסף מעשר

ולפני שנעסוק בדיני מעשר שני בתבואה שלגביה יש הספק של החיוב (דמאי), נזכיר דינים של מצב שגם הוא קשור למעשר שני והוא הלקוח בכסף מעשר שני שכמובן גם הוא יכול להופיע לפנינו בצורת מצה כאשר קנה אדם בכסף מעשר (בו פדה את התבואה המקורית) חטה ועשה ממנה מצה. ע"פ המשנה במעשר שני [פ"א מ"ה] הרי הלקוח פירות בכסף מעשר שני מחוץ לירושלים, שוגג יחזור דמים למקומם, מזיד (דהיינו שידעו שאלו מעות מעשר) יעלו ויאכלו במקום (ירושלים), ואם אין מקדש ירקבו. רואים שפירות שנקנו בכסף מעשר דינם כמעשר מחוץ לירושלים וחייבים להעלותם. (עיין רמב"ם הל' מעשר

שיעור ל: מצה של מעשר שני

שני פ"ז הט"ו, וספרי ראה [ס' ע"ב] מכניס את הלקוח בכסף מעשר אפילו באיסור: 'לא תוכל לאכל בשעריך', וממילא כמו שמחויץ לירושלים אין לצאת במצה שנאפתה ממעשר שני שלא נפדה, כך יהיה הדין גם בלקוח בכסף מעשר (שהרי כל דין מעשר חל עליו), עיין ביטוי הגמרא בפסחים ל"ח ע"א (בענין לקוח כיון שלרבנן, אם נטמא בירושלים נטמא, יפדה היינו מעשר ורק על לקוח שלא נטמא הטילו חומרה שלא יפדה), א"כ עאכו"כ שחומרה של מעשר שני מחויץ לירושלים שלא נפדה יחול על הלקוח. (השוה מעשר שני פ"ג מ"י, רמב"ם הל' מעשר שני פ"ז ה"א). עיין דברי המשנה שאליבא דרבנן לקוח בכסף מעשר שני נטמא אפשר לפדותו, וא"כ נכנס לקוח זה לדין מעשר שני שכבר אמרנו עליו שבגלל אפשרות זו של פדייה בהיותו טמא ייחשב כנאכל בכל המושבות ויצאו בו ידי חובת מצה כמו במצה של מעשר שני עצמו. ולפי הגמרא נראה שלא רק זה אלא אפילו חלה של לקוח בכסף מעשר זה יהיה ראוי לצאת בו ידי חובה – עיין באיבעיא שבגמרא לפי שתי לשונותיה, בלשון הראשון על חלת מעשר שני בירושלים (שיוצאים בה "הואיל ולא קרא לה שם ואיטמא, אית ליה היתר בכל המושבות"), והלשון השני חלה של לקוח בכסף מעשר שני (אליבא דר' יהודה שאין לקוח שנטמא נפדה בכלל). ואפילו לשיטת ר' יהודה מסקנת הגמרא היא שיצאו ידי חובת מצה בחלה של הלקוח ממעשר שני, מן הסיבה ש"שם מעשר חד הוא", וכ"ש שיוצאים בחלת "הלקוח" אליבא דרבנן.

פלא על הרמב"ם שלא הזכיר לא את המסקנא של הלשון הראשונה של האיבעיא, וגם לא את מסקנת הלשון השניה. אולי סמך על שני פסקי המסגרת שפסק שיוצאים במצה של מעשר שני, ושיוצאים במצה של חלה (כהן), אבל היה צריך להשמיע את החידוש שנאמר את סברת ההואיל, ואם לגבי האיבעיא השניה, אפשר להבין את דברי הרמב"ם שאין השאלה שאלה אלא אליבא דר' יהודה שהרמב"ם לא פוסק כמותו, הרי בחלק הראשון שמדובר על חלת מעשר שני הרי היה צריך לומר את הפסק שאפשר לצאת בה, מכיון שכאן השאלה היא אליבא דר' עקיבא שהלכה כמותו. וצע"ג. (ואולי הרמב"ם היסס לפסוק בגלל שבירושלמי מביאים את דברי ר' שמעון בן לקיש בלי הכרעה לקולא).

מצת מעשר שני של דמאי

ונחזור לענין התבואה של דמאי בה נוכל לראות את כל המצבים של תבואת חיוב ודאי אבל דיניהם יהיו שונים, הראשון הדמאי שהרי חייבים להפריש ממנו גם מעשר שני (ובפדייתו ישנם דיני קולא רבים!), אבל דווקא בפרט זה אנו מוצאים דין מיקל חשוב כי הרי הדמאי בין הדברים שבהם יוצא אדם ידי חובה בפסח, והסיבה המפורשת בגמרא שהדמאי דבר היתר הוא שהדמאי ראוי לכל אדם לאכול, בגלל שראוי הוא לעניים (דמאי פ"ג מ"א "מאכילין את העניים דמאי"), והאדם עצמו יוכל תמיד להפוך את עצמו לעני שמותר לו לאכול דמאי ע"ז שהוא יפקיר את נכסיו וישאר עני. ונניח פעם את המקרה שמילאו כל מה שתיקנו חכמים בדמאי פרט להפרשת מעשר שני. ואין זה מקרה דמיוני,

כי יש בהלכה מקרה אחד שאין על האדם להפריש אלא מעשר שני (דמאי) רמב"ם הל' מעשר [פ"א ה"ה] מוכר ולוקח שאחד אמר בא ותקן... המוכר מפריש תרומות ומעשרות, והלוקח מפריש מעשר שני. וזה או תנאי ב"ד (רמב"ם) או לפי דברי הראב"ד ירושלמי [פ"ב]. בירושלמי במקום יש לראות שבעצם ההיתר שניתן בענין האכלת העניים הוא היתר לבעה"ב לתת, אבל לא לעניים לאכול. ולפי זה נצטרך לומר שחולק הירושלמי בזה על הבבלי, אשר בפירוש מראה שברגע שאדם יהיה עני מותר לו לאכול דמאי, כן מעיר הגר"א. (ועיין הערת החזון איש דמאי ו' י"ג). למעשה הקדים אותו בשאלה הרדב"ז [מעשר פ"י ה"ב] אשר הרגיש בסתירה שאומרים שמאכילים את העניים (וא"כ מותר להם) לעומת מה שנאמר אח"כ שהגבאים גובים סתם ומחלקים סתם, והקשה: הרי תנן לעיל שמאכילים, ותרין שיש הבדל בין מאכילים (פעם אחת) לבין אוכלים כשמחלקים לקחת הביתה. א"כ נצטרך למצוא לדעת הירושלמי מה הסיבה שמותר לצאת ידי חובה בדמאי. והנראה מן הירושלמי בכל המקומות שבהם יש הצורך להסביר קולות שניתנות לדמאי, נראה שקולות אלה מתבססות על הסברא העיקרית שרוב עמי הארץ מעשרים וע"כ אפשר לסמוך על הרוב הזה והחזקה הנובעת ממנה, ולהחשיב את הדמאי כדבר מותר אשר גם יצא בו ידי חובה בפסח. (זכר לסברא זו יש גם בבבלי בענין הברכה על הפרשת תרומות ומעשרות מדמאי [שבת כ"ג ע"א] שהגמרא מנמקת שאין לברך), והירושלמי מראה את דעתו במפורש במס' ברכות פ"ז ה"א ומדגיש את ההבדל בין כל ספק נתקן וספק לא ניתקן ובין דמאי, שבספק רגיל אין מזמנים אבל בדמאי מזמנים, ואותו מעשר שני של דמאי אשר מפריש האדם הקונה דמאי מע"ה מוטלים עליו רוב דיני מעשר שני, כך שגם מבחינת השאלה שלנו בודאי אין סטיה מן ההלכה כי אם לא פדה (כהלכתו) אין הפדיה פדיה וע"כ נשאר מעשר שני זה אסור מחוץ לירושלים, כי בעיקר הדין גם מעשר שני של דמאי חייבים להעלותו לירושלים. שאלת החומש אינה יכולה להתעורר כי מעשר שני של דמאי אינו חייב בחומש כשיובא לירושלים, וכמובן שיצאו בו ידי חובה כי אפילו במעשר שני של ודאי יצאו, עאכ"כ במעשר שני של דמאי. וגם בלקוח בכסף מעשר שני של דמאי אין להניח דינים אחרים ושונים מאלה שהזכרנו.

היוצא לנו שניתן לאדם לקיים ביחד מצות מצה ומצות אכילת מעשר שני בירושלים ושתי המצוות העולות בבת אחת מעבירות לאדם בפעולה בלתי מיוחדת – אכילה – את הרגשת הסמליות ההיסטורית והמוסרית של קיום מצוות התורה. (ועיין בספר החינוך).

שיעור לא

ארבע כוסות

מצות ארבע כוסות שלא כמצוות דרבנן אחרות לא נאמר טעמה במפורש • מהבבלי אפשר לקשר זאת לחירות אולם אין זה ברור • בירושלמי ארבעה טעמים למצות ד' כוסות • טעמי הירושלמי אינם טעמים לתיקון אלא כעין סימן למספר ארבע • לחלקים השונים של ליל הסדר תקנו כוס שאין שירה אלא על היין והם ליווי לליל הסדר • הגמרא מעלה את שאלת הזוגות בכוסות שיש בה סכנה ומביאה תרוצים שנתנו הר"ף והרא"ש מביאים את ענין הזוגות, הרמב"ם והשו"ע משמיטים אותו • נשים חייבות ג"כ בארבע כוסות אע"ג שהיא מ"ע שהזמן גרמה ולגבי תינוקות מחלוקת תנאים • מתמיה מדוע ריב"ל משמיע שנשים חייבות שאף הן היו באותו הנס הרי חייבות בכל מצוות הלילה ומה מוסיף על הברייתא • לפי גירסת הר"ח הברייתא משמיעה שנשים צריכות רביעית לכל כוס ולא לעצם חיובן • המשנה ברורה פוסק שרק לתינוקות שהגיעו לחינוך צריך לתת ד' כוסות אבל המהרי"ל כתב שצריך לתת אף לקטנים ממש • לא די בד' כוסות של עורך הסדר אלא כ"א צריך ד' כוסות • שיעור כל כוס רביעית וצריך לשתות לכתחילה כולו ובדיעבד רובו • אין מברכים ברכת המצוות על כל ארבע הכוסות מפני שיש הפסקה בשתייתם או מפני שעל כוס של קידוש ממילא חייב לברך • מחלוקת בראשונים אם מברכים גפן על כל כוס או רק על ראשונה או ראשונה ושלישית ונחלקו בה אף השו"ע והרמ"א • ברכה אחרונה על הגפן מברכים אך בסוף • נהגו לכתחילה ביין אדום • ד' כוסות לכתחילה צריך לשתותן מזוגים • שתה ד' כוסות בב"א לא יצא ידי ד' כוסות • הירושלמי שואל מהו לשתות מפוסקין (בשהיה גדולה ביניהן) ונפסק שלא יצא • אין צריך לשתות ד' כוסות במקום אחד (והראב"ד חולק) • הגר"א כתב שאף הלל צריך לגמור קודם חצות כדי לשתות כוס רביעי • מן התוספתא עולה שיש זמן מוגבל לקריאת ההלל • מסקנת הגמרא שד' כוסות צריכות הסבה • שתית משקה אחר ד' כוסות נאסר והטעם בעיקר שישתכר ולא יוכל לעסוק בשירות ותשבחות כל הלילה.

יש גרסאות בהן כתוב שעל כוס חמישי גומר את ההלל לר' טרפון • יש ראשונים המביאים גירסא זו ויש שדוחים אותה • בעל המאור פוסק שכוס חמישית שתייתה רשות • הראשונים דוחים דעתו וטוענים שעל כוס חמישי אם רצה לשתותו צריך לומר הלל הגדול ולא שתיה בעלמא • תמוה על הדוחים (רש"י ורשב"ם) את גירסת הכוס החמישית שהיתה נפוצה מאד, ואף בסידור המיוחס לרש"י ובמחזור ויטרי נזכרה • ניתן לתרץ את רש"י שכיון שדברי ר' טרפון נזכרו מיד אחרי הכמות הניתנת לעני לא מסתבר לו שיחייבו לתת לו עוד כוס שאינה חובה.

* שבת הגדול תשי"ח

טעמי מצוות דרבנן

בין המצוות של ליל הסדר בולטת מצות ד' הכוסות שאיננה מאלה הכתובות בתורה אלא שמקורה מדרבנן ברור ומוסכם. אולי דוקא בגלל זה מעניין מאד לרדת אל עומק המקור של המצוה-התקנה הזאת כי ברוב המצוות מדרבנן טעם התקנה נאמר ומוסבר היטב: נר חנוכה – לפרסומי ניסא. מגילה – "והדברים האלה נזכרים ונעשים". הלל – עיין פסחים [ק"ז ע"א] "נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא" וכו'. מה, איפוא, ראו חכמינו ז"ל לתקן את המצוה הזאת של ד' הכוסות. ובאמת היא שאלה על ד' הכוסות, ואין לצמצם אותה לב' הכוסות חוץ מכוס קידוש וכוס ברכת המזון, כי הרי ע"פ דין קידוש, בקידוש אפשר גם על הפת. וברכת המזון – שלא בליל פסח – אפשר גם שלא על הכוס, עיין בהכרעת הגמרא עצמה דף ק"ז ע"ב.

רמזי הבבלי

אליבא דאמת לא נראה ולא נשמע בבבלי שום נימוק לתקנה, בשני מקומות נשמע כאילו רמז שבתקנה יש משום "חירות", בדף ק"ח ע"א, אבל שם המדובר בהחלט לא בעצם התקנה אלא בהוראת ביצוע הניתנת כלפיה אם לשתות בהסבה או לא, ואי אלה כוסות ודאי טעונות הסבה ומה הפסק הסופי בנידון. יותר נראה הרמז בדף ק"ט ע"ב בתירוץ רבינא על השאלה של זוגות שאומר "ד' כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא". רק שכבר הראשונים (רי"ף ורא"ש) לא גרסו בכלל את המילים "דרך חירות" ואין גם לראות כלל איך דוקא ד' הכוסות יש בהן משום ביטוי חירות. כי החירות באה לביטוי בצורות הקיום של המצוה, השוה דברי הגמרא גם בענין שתה חי בו אין קשר ל"חירות", ושתה בבת אחת שמדברים על "חירות" שידיה הוא יוצא (בבת אחת לגי' הרי"ף!) או אינו יוצא (בשתית חי לפי הגירסא הכללית), אבל אין שם משהו על עצם התקנה. וכן במקום השני שנמצאות המלים בסוגיה: הקטע של הכוס השלישי (כוס ברכת המזון – ק"ז ע"ב), אין להבין במלים כל משמעות של ממש, אלא להוכיח שאף אם אין ברכת המזון טעונה כוס, ובליל הסדר תיקנו בכל זאת את הכוס גם לברכת המזון. גירסת הרי"ף והרא"ש מתאמת עם כתבי היד שהיו לפני בעל "דקדוקי סופרים" ועיין הערתו על שורת הראשונים שאינם גורסים גירסא זאת.

טעמי הירושלמי

מן הבבלי אנו יוצאים לפי זה ללא הסברה ממשית על טעם ארבע כוסות. מן המקורות הקדומים אין לנו אלא לפנות אל התלמוד הירושלמי ושם אמנם אנו מוצאים בהלכה א' של פרק י' מיד שורה של הסברים הניתנים למצוה:

1. ר' יוחנן בשם ר' בנייה: כנגד ד' גאולות, ההסבר הידוע ביותר הקושר את הענין לפסוק שבראש פרשת וארא [פרק ו' פס' ו']: "והוצאתי... והצלתי... וגאלתי... ולקחתי...".

שיעור לא: ארבע כוסות

2. ר' יהושע בן לוי: כנגד ארבע כוסות של פרעה (הכוונה לפסוקים בהם מספר שר המשקים ליוסף את חלמו ויוסף פותר לו את החלום). "כוסות" אלה שמופיעות בחלום ובפתרונו הם בחיים הנראים לעין הגורם הראשון שהביא לגאולת יוסף משעבודו במצרים – רמז לגאולה העתידה מן השעבוד הכללי.
3. ר' לוי: כנגד ד' מלכויות.
4. רבנן: כנגד ארבע כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם [ירמיה כ"ה, ט"ו; נ"א, ז'; תהילים ע"ה, ט'; תהילים י"א, ו'] וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ארבע כוסות נחמות [תהילים ט"ו, ה'; שם כ"ג, ה'; קט"ו, י"ג הנחשב לשתיים]. מקור זה שנמצא בירושלמי יש לו מקור מקביל בשינויים קלים בבראשית רבה פ' פ"ח [פיס' ה'] עיי"ש.

טעמים כסימנים ולא כסיבות

מורגש מתוך עצם לימוד המקורות האלה שאין המקור יכול להיות הגורם לתקנה, אלא רק הסבר לתקנה שנתקנה, ואפילו לשון המקורות של "כנגד" בא ללמדנו שלא חפשו אלא את ההקבלה שבמספר, אבל לא את עצם הסיבה העובדתית של התקנה, כי למען ד' לשונות הגאולה וכו' היה יכול להיות מתוקן גם כל נוהג אחר שיש בו משום "ארבע". רמז לתפישה זאת המפרידה את עצם התקנה מן הרמזים שלהם היא מוצמדת בירושלמי – נמצא בדברי הר"ן למשנה הראשונה של פ' ערבי פסחים, וז"ל: "תקנו חכמים לד' ברכות ארבע כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד, ובירושלמי משמע..." נראה וניכר שהר"ן הפריד כאמור אלא שכסה יותר ממה שגילה, כי מה גרם לכך שתקנו לכל כוס ברכה?!

סידור ברכה על היין

ההלכה אינה חסרה מקרים אחרים שבהם אנו מוצאים קשירת ברכה עם ברכה על היין – חופה וקידושין, ברית מילה ופדיון הבן. אע"פ שאין קשירה זאת נזכרת בפירוש בגמרא, מוסכם הוא בין פוסקים ראשונים שאכן במילה ובחופה וקידושין יש חיוב ברכת הגפן. [עיי' שו"ע יו"ד רס"ה א', ואה"ע סי' ס"ב א']. והדברים מנומקים בב"י במקום הראשון הנ"ל [יו"ד רס"ה] ע"י הבאת מרדכי ממסכת יומא שמקשר בין הנוהג הברור הזה ובין ההלכה העקרונית של "אין שירה אלא ביין" – עקרון המובא מספר פעמים בגמרא שלנו: ברכות [ל"ה ע"א] וערכין [י"א ע"א]. אין ספק שמקומו של עקרון זה הוא בענייני עבודות שבבית המקדש, שאין הלויים שרים בשום עבודה (אכילה) אחרת מעבודות המזבח אלא בעבודת ניסוך היין. אבל דוקא הפסוק המובא בשני המקומות להוכחת העקרון "יין המשמח אלקים ואנשים" כוחו יפה לגבי כל שירה שלפי זה תהא קשורה עם ברכת היין. ואם גם התוספות גם בברכות במקום [ד"ה שאין], וגם בפסחים [ס"ד ע"א ד"ה קראו] מגבילים – ע"פ הוכחות עובדתיות – את העקרון להבאת קרבנות, אפשר לומר שעובדות אלה הן ההלל של שחיטת פסח, וההלל

של הוספה על העיר ועל העזרות. ושם אין תימה, כי לפסח יש עוד הלל בזמן אכילתו [פסחים ק"ז ע"ב], ולגבי הוספה על העיר מביאים קרבן תודה אשר בהקרבנו יהיה שיר על היין בקשר עם הנסכים.

מה שאין כן באכילת הפסח שהיא המשך ישיר של "אכילת המזבח" אשר במקרה קרבן הפסח לא היתה מלווה שירה שאין בו נסך, וא"כ נוכל לקשור את השירה של סדר אכילת הפסח עם היין ולהבין את תקנת החכמים כנובעת מן העקרון הנ"ל. למעשה, הצורך בהסבר זה קיים רק לגבי הכוס השני השלישי והרביעי, כי הראשון הוא כוס של קידוש [זכרנו על היין] – פסחים ק"ו ע"א. ביחס לשני יכולנו לומר: היא הנותנת אין יין בשחיטה אבל יהיה בשעת האכילה. והשלישי, הכוס של ברכת המזון שאמנם לפי מסקנת הגמרא איננה מחויבת המציאות בכל הזדמנות, אבל נלקחה לליל הסדר כחובית תוך הסבה כפי שהזכרנו. יוצא איפוא, שלפרקי השירה השונים של ליל הסדר תיקנו לכל אחד כוס של יין והם "שיר הגאולה" (עם או בלי הלל) – כוס שניה, שיר ברכת המזון – כוס שלישית והלל עצמו – לכוס רביעית. ונוכל לראות סברא זו שהבאנו בדברי המרדכי [חלק הסדר בקצרה], שמדבר על הצורך לחלק את ההלל לחלק שלפני האכילה כדי "להדר את הכוס הב', מאחר שהראשון מהודר הוא בקידוש, הג' בברכת המזון, והד' בהלל. היתה נשאלת השאלה: במה יהודר הכוס הב' כי "ההגדה אינה הידור מאחר שאינה אלא ספור בעלמא". והדברים נראים כאילו הדין של ארבע כוסות היה קיים כדבר ראשון, שלפיו מתקנים דברים אחרים. ולא נראה כך, אלא להיפך. והכוסות תוקנו לפי הדברים הנאמרים ואמירת חלק של הלל לכוס ב' קשור לנוסח האמירה "ונאמר לפנינו הללויה". השווה את דברי ה"ארחות חיים" (לא מצאתי) שכתב: "ואומרים הלל עד למעינו מים, כמו שעשו אבותינו במצרים על אכילת הפסח, שנאמר: 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'..."

אבל בעצם דברי המרדכי נמצא עוד רמז לנכונות השיטה שבה פעלנו. כי הוא בהתחלת החלק הנקרא "הסדר בקצרה" [סוף פסחים], מדבר על "שירה על היין", אע"פ שממשיך גם שם את הענין של חלוקת הלל כדי שיהודר הכוס הב', ולפי דרכנו היה להיפך שהכוס נתקן על ה"שירה". ונמצא גם במחזור ויטרי [סעיף ע'] "כל או"א נוטל כוסו בידו מפני שצריך לפתוח בהלל ושיר ומצינו באגדה... אין שירה אלא על היין".

בעניננו עוד צריך להשמיע דבר "ארחות חיים" [הל' ליל הסדר סי' כ"ב] שמעלה את השאלה, שאם ברכת הגאולה נתקנה על היין היה הסדר צריך להיות יין וגאולה. אלא ברכת הגאולה היא ברכה לעצמה. בכל אופן יוצא מהעמדת השאלה שביסודו של הדבר נלקחה כאן נקודת מוצא המעמידה את הברכה של גאולה בקשר עם היין. רק השאלה איננה נראית כ"כ קשה, כי הברכה של גאל ישראל צריכה להיות המשך והסיום של דברי ההגדה כמו שיוצא באופן טבעי מן המשנה והגמרא. ועוד כל השאלה איננה אלא אם מברכים על היין בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס, וא"כ אין קושיה לגבי כל אלה הראשונים שאינם דורשים ברכת היין בכל כוס. אבל גם לאלה שדורשים אין קושיה, כי טעם העמדת ברכת היין לכל כוס

שיעור לא: ארבע כוסות

באה בגלל שהכוס מצוה בפני עצמה, ודבר זה לא יזכר ביותר כשתקדם ברכת היין לברכת המאורע, אלא ה"מאורע" צריך לקבוע את המעשה. וכל הטעם שלמשל בקידוש ברכת היין קודמת היא מחמת תדיר ושאינו תדיר קודם, או מחמת שהיין קובע את הברכה שתאמר. ואם גם הטעם הראשון מתאים גם כאן, הטעם השני ודאי אינו נוגע, אלא להיפך, דוקא הברכה (השיר) גורמת ליין שיבוא. (רק הרי כבר הפעלנו נימוק זה בקידוש וע"כ בהזדמנות השניה יגבר הגורם השני).

כל מה שאמרנו אינו גורע מן הסמליות הרבה מאד המסתתרת מאחרי ההקבלות השונות שנתנו לד' הכוסות, ומהקבלות ומרמזים נוספים שבספרות העשירה של פירושים להגדה וכדומה שנתווספו לנושא הזה. סקירה על כך ימצא המתעניין בפרק המתאים של ההגדה השלמה להרב כשר.

בעיית הזוגות

בעיה מיוחדת במינה הקשורה דוקא למספר ארבע מועלית ע"י הגמרא בקשר עם ארבע הכוסות. השאלה היא שאלת ה"זוגות". הגמרא בדף ק"ט ע"ב שואלת איך יכלו חכמינו לתקן דבר שיביא לידי סכנה. סכנה זו מוסברת ע"י ברייתא בה נאמר שלא יאכל אדם שתים ולא ישתה שתים וכו'. לשאלה נתנים שלושה תירושים:

ר"נ: שליל שמורים הוא המשומר מכל המזיקים, (אין בלילה הזה כל סכנה).

רבא: כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, (סתם זוגות גם בלילה הזה מסוכנים) אבל כוסות, שביניהן כוס ברכה, אין בהם סכנה.

רבינא: ארבע כוסות תקינו רבנן (דרך חירות) כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא. (הסכנה דוקא בזוגות כאן כ"א עומד בפני עצמו במצוה עצמית).

מן הראוי להעמיד את המחשבה על העובדה שהרי"ף [כ"ג ע"ב] והרא"ש [פ"י ס"ו כ"א] מביאים את הקושיה על תירוציה. הפוסקים הבאים אחריהם עוברים בשתיקה גמורה, הן הרמב"ם והן השו"ע. והסיבה בודאי נעוצה בהמשך הסוגיא שגומרים שם: "כל דקפיד קפדי בהדיה וכל דלא קפיד לא קפדי בהדיה". ועיין בדברי ערוך השולחן (לא מצאתי) שמצד אחד מעיר שאין מקפידים בזמננו על זוגות, ומצד שני נותן עצות איך להתנהג כדי לא להגיע לענין של זוגות.

מן הראוי עוד להסביר שאכן צריך יותר מתירוצו אחד (מתירוצו "ליל שימורים"). מפני שבגמרא ראש השנה י"א ע"ב מנמק ר' יהושע את דעתו שבניסן עתידין להגאל מן המקרא "ליל שימורים", והחולקים עליו (שסוברים בתשרי עתידיים להגאל) לומדים מן הפסוק את הרעיון של ליל המשומר מן המזיקים. וכנראה, לא דעת כו"ע ללמוד את הסברא הזאת של ליל שימורים, ותימה על התוספות (שם ד"ה לילה) שאומרים לר' יהושע תרתי נשמע מינה, עפ"י הגמרא בפסחים ק"ט, הרי כאן דוקא יש חולקים.

החייבים במצות ארבע כוסות

כמו לגבי כל מצוה, נשאלת גם לגבי מצוה-תקנה זאת שלנו, השאלה: מי הם החייבים בה. לגבי אנשים צריך לקבוע רק שהם נזכרים אבל הענין ברור לגמרי. השאלה הראשונה בנידון נוגעת לנשים, ואכן אנו מוצאים בדף ק"ח, שני מקורות המסדרים את השאלה הזאת. נזכיר כראשונה את הברייתא בק"ח ע"ב האומרת: "הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו". נוסף לברייתא הברורה והגלויה הזאת יש מימרא באותו הדף בע"א: "אמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". נזכיר רק את המחלוקת שבין רש"י לתוספות בענין. רש"י רואה בנימוק שאף הן היו באותו הנס את העובדה שהן היו העיקר ("בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים"), והתוס' סוברים [ק"ח ע"ב ד"ה היו] שהכוונה לאותה הסכנה שהיתה מרחפת גם על הנשים, (עפ"י המלה "אף" וגירסת הירושלמי שאף הן היו באותו הספק). מובן מה צורך היה להשמיע את חיוב הנשים במיוחד, כי הכוסות הן מצוות עשה שהזמן גרמה. ובמצוות אלה נשים פטורות וכל מצוה דרבנן תקנו כרגיל כעין דאורייתא.

נשארות שתי שאלות בענין: א) מאחר שחיוב הנשים נמצא כתוב בברייתא, לשם מה ר' יהושע בן לוי צריך גם הוא לומר את הדין. ב) קשה להבין שהיה עולה בדעתנו לומר שהנשים תהיינה פטורות מארבע כוסות, מאחר שהמצוה שייכת למצוות של ליל הפסח וכבר נפסקה הלכה שלגבי מצוות אלה הנשים שוות בכל לאנשים. וא"כ למה תצא מצות ארבע כוסות מן הכלל ההוא שנאמר בשו"ע סי' תע"ב סעיף י"ד: "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצוות הנוהגות באותו לילה". (החיוב לנשים במצה ע"פ דף מ"ג ע"ב החיוב לנשים בפסח ע"פ דף צ"א ע"ב). וראה ספר החינוך [מצוה כ"א] שמחייב במצות ספור יציאת מצרים נשים, תמה עליו בעל מנחת חינוך. ואם כך מובן ממילא החיוב בכל אביזרי המצוה (ארבע כוסות), ודברינו למעשה ראייה לקושית המנחת חינוך נגד ספר החינוך. ואולי דברי ר' יהושע בן לוי ("שאף הן היו באותו הנס"), למען בסס את המצוה גם על פסח! ואולי לזה התכוון הגר"א בכתבו על המשפט האחרון (חיוב נשים במצוות הלילה): "מאותו הטעם שנאמר לארבע כוסות", זאת אומרת אין כאן כלל קודם לדין המיוחד אלא להיפך. ולגבי השאלה של כפילות הענין בין הברייתא לר' יהושע בן לוי, נראה לומר או שר' יהושע בן לוי בא להוסיף לברייתא את הנימוק, או שדברי ר' יהושע בן לוי בעצם נאמרים על מצוות אחרות – נר חנוכה וקריאת מגילה, וצרפו אליהן מפני טעם שזה גם את ד' הכוסות.

וצא ובדוק שבסוגיא של ערכין ג' ע"א על המשנה: "הכל חייבין במקרא מגילה" אומרים: "לאיתויי מאי? לאיתויי נשים כדר' יהושע בן לוי", ונמסר דין ר' יהושע בן לוי רק על מגילה. ועוד אפשרות אני מעלה להבין את הכפילות של הברייתא ור' יהושע בן

שיעור לא: ארבע כוסות

לוי ע"י גירסת רבנו חננאל (ונמצאת גם בכת"י של דקדוקי סופרים). שאמנם רבנו חננאל מביא את הברייתא בצורה זאת: "ארבע כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות" וכו'. אם גירסא זו נכונה הרי ברייתא זו כלל אינה באה כדי לקבוע את הדין, אלא ללמד נגד הוה אמינא שהיה יכול השואל לשאול, אולי שיעור המצוה שונה לגבי נשים ולגבי אנשים (מכיון שהשתיה צריכה להיות "דרך חירות"). השוה עוד דברי המשנה ברורה [ס"ק מ"ז] שלקטנים מספיקה שתיה מלא לוגמיו דידהו! ועוד בירושלמי אמרו בפירוש "כלום אמרו שישתה ולא שישתכר", באה הברייתא להשמיענו שאין בזה הבדל בין אנשים ונשים. ואם הברייתא אינה באה כדי לפסוק את ההלכה של חיוב הנשים בודאי יותר קל להבין שר' יהושע בן לוי בא כדי לבסס את הדין שאנו תוך דיוק נשמע מן הברייתא.

לגבי ה"תינוקות" יש להעלות את השאלה אם רק בהגיעו לחינוך חייבים לתת להם או גם בלא הגיעו לחינוך. למעשה פסקו בשו"ע [סי' תע"ב ס"ק ט"ז] כי רק בהגיעו לחינוך צריך לתת. אבל בעל חק יעקב [ס"ק כ"ז] העיר כבר שהמהרי"ל כותב שמן הסוגיא משמע שחייבים לתת גם לקטנים ממש. (כנראה מתוך ששואל ר"י וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין משמע שאין להם להבין את פשר הדבר. זאת אומרת שלא הגיעו לחינוך והוא מסיק שלקטנים נותנים רביעית כשהגיעו לחינוך ולקטנים יותר נותנים בדרך "משקה את בניו ובני ביתו". זאת אומרת שלא כשיעור ממש ולהם מספיק שיעור יותר קטן. עיין משנה ברורה [סי' תע"ב שער ציון ס"ק א"].

חיוב כל המשתתפים בסדר

בענין חיוב המשתתפים יש עוד שאלה נוספת לשאלת החייבים לפי מינם וגילם. הרי בסדר יש מוסד ה"נותן את הסדר", האם חייב בארבע כוסות ממש רק ה"נותן" או כל אחד ואחד מבין היושבים, תוך מחשבה שיצא ידי חובה המצוה של ארבע כוסות ע"י שישמע כל מה ששייך אליהם מפי הנותן. השאלה נידונה בתוס' [דף צ"ט ע"ב ד"ה לא] ומסקנתם לחייב לתת לכל אחד ואחד. ראייתם בעיקר מדברי ר' יהודה: "וכי מה תועלת לתינוקות ביין", משמע שלת"ק נותנים באמת לתינוקות וחייבים לתת להם – זאת אומרת כל היושבים חייבים. וקצת קשה כי דברי ר' יהודה מוצדקים. (גם אם היינו מניחים שבמקרה שאין לך אלא תינוקות גם כן יהיו חייבים לשתות ועל כגון זה היה שואל ר"י את שאלתו שלו, אע"פ שצריך להודות שזה איננו נראה כהולם את המציאות).

שיעור כוס בארבע כוסות

על שיעור המצוה של ארבע כוסות יש תשובה פסוקה בכל הבהירות: בכוס רביעית לאחר מזיגה (אם רוצה או צריך למזוג). ובשתיה – לכתחילה כולו, ובדיעבד רובו. עיין דברי המשנה ברורה [סי' תע"ב ס"ק ל'] על מדינות שבהן היין ביוקר, שגם לכתחילה יספיק רובו.

שער ראשון: שבת ומועדים

ואף שהדבר יוצא בגמרא בסוגיא של קושיות והבהרות, פסקו של ענין כ"כ ברור שאין כאן מקום להאריך יותר. ורביעית הוא כביצה ומחצה ואולי יותר [משנה ברורה סי' רע"א ס"ק ס"א], ומסתכם במידות זמננו בערך בשביעית ליטר (138 חלקי 1000).

מדוע אין ברכה למצות ארבע כוסות

מספר שאלות מתעוררות בקיום מצוה זו הלכה למעשה. נזכיר בראשונה שוב את השאלות הקשורות בברכות. (נאמר שבענין דנין בהרחבה ספרי הפוסקים והמפרשים). השאלה הקודמת לאחרות היא זאת, למה לא נקבעה ברכה למצוה זאת כמו ליתר מצוות שתקנו חז"ל (נר חנוכה, הלל, נטילת ידיים, מקרא מגילה, הדלקת הנרות וכו'). שאלה זו נשאלה כבר ע"י ראשונים, (הרוקח סי' רפ"ג), ומביא אותה הארחות חיים [הל' ליל הסדר סי' ז']. ותשובתו: לפי שאינו עושה ביחד, או מטעם ספר המנהיג [סדר לילות של פסח סי' פ'] שאומר שהרי בין ד' הכוסות יש אחד שחייבים בהן תמיד (קידוש) ולומר אקב"ו לשתות ג' כוסות שוב לא יתכן שהרי שותה ארבע, ע"כ לא אפשר. אין תשובות אלה מספקות. לגבי קיום בבת אחת לא נראה, בגלל "ביעור חמץ" שמברך ברכה אחת על פעולות נפרדות בזמן רב (בדיקה וביעור). וכוס של קידוש אי אפשר לומר עליו שמצווה ועומד מכיון שאפשר גם לקדש על הפת. אבל לפי הסברה שפיתחנו בהסברת ד' הכוסות שאין הן מצוה עצמאית אלא באות באמת רק כליווי, הרי אין הן צריכות לקבוע ברכה לעצמן.

ברכת הגפן על כל כוס

כידוע יש בענין הברכות שבארבע כוסות עוד שאלה, והיא: האם יש לברך על כל כוס ברכה ראשונה, או רק על ראשון, או אולי על הראשון והשלישי, אבל לא על השני והרביעי. המחלוקת הזאת היא עתיקת ימים, היא היתה נטושה כבר בזמן הגאונים ונמצאת בין גדולי הפוסקים הראשונים, ולאמיתו של דבר מצאה את דרכה אף אל דברי השו"ע [סי' תע"ד], שבו המחבר פוסק פסק שונה מן הרמ"א. השו"ע פסק לחייב בברכה ראשונה רק את הכוס הראשון ואת השלישי, והרמ"א מחייב בכל הכוסות. ידוע בינינו שהמנהג תפס את מקומו, ובכל ההגדות שלנו מודפסת ברכת הגפן על כל כוס וכוס. לעומת זאת נפסקה הלכה אחידה ע"י ר' יוסף קארו וע"י ר' משה איסרליש בענין הברכה האחרונה שאין מברכים אותה רק אחרי הכוס האחרון, וכן נמצא בכל ההגדות שלפנינו. רב מאד הוא מספר הענינים בביצוע המצוה שבצורה זאת או אחרת נגעה בהם הגמרא ואחרים מהם נעלה כאן לדיון.

יין אדום

איזה יין לוקחים לקיום המצוה? אין להרבות בענין של יין אדום ע"פ הירושלמי בפרקנו [פ"ה ה"א]: "א"ר ירמיה מצוה ביין אדום שנאמר: 'אל תרא יין כי יתאדם' [משלי כ"ג לא]. ורק

שיעור לא: ארבע כוסות

דבר קטן ברצוני להוסיף שיש גם בבבלי סימוכין לכל הפחות לעובדה שהנוהג היה לקחת יין אדום. כי הגמרא בנזיר [ל"ח ע"א] מונה עשר רביעיות (זאת אומרת הלכות שבהן השיעור הוא רביעית הלוג), ומחלקת אותן לה' חיוורתא ולה' סומקתא (אדומות), ומונה ביניהן "עושה פסח" ומביאה את הדין של ארבע כוסות.

מזוג

מן הגמרא נוכל לשמוע שלקיום המצוה כדבעי צריך לקחת יין מזוג ולא חי כי בגמרא ק"ח ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל... ארבעה כוסות הללו שתאן חי יצא" ומסביר רבא: "ידי יין יצא אבל ידי חירות לא יצא". וג' הרי"ף: "יצא ידי ארבע כוסות ולא יצא ידי חירות". וגם את הגירסא: "יצא ידי יין", מפרשים רש"י ורשב"ם בהתאם למה שאומר הרי"ף.

לדברי רבא נשוע עוד שני דברים: בגמרא מביאים אח"כ ברייתא וז"ל: "ארבע כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד חי ואחד מזוג, אחד חדש ואחד ישן". וצריך לומר שאין ברייתא זו אומרת יותר ממה שגם רבא אומר ש"יוצאים", כי אין היא אומרת לצאת בזה לכתחילה, אלא קובעת שיעור ופוסקת שבשיעור אין כל הבדל אע"פ שיין חי הרי עומד להמזג, וא"כ הייתי יכול לחשוב שיספיק שיעור יותר קטן. יותר קשה להסביר בקו זה את הברייתא כמו שהיא שנויה בירושלמי ששם אומרים: "מהו לצאת בהן מזוגין" ועונים: "מן מה דתני ר' חייא: ארבע כוסות שאמרו יוצאים בהן בין חיין בין מזוגין והוא שיהא בהן טעם ומראה יין". וכאן הרי הכל הובא לאותו הביטוי "יוצא". גם העמדת השאלה במזוגין נראית משונה, כי מן הגמרא שלנו הרי משמע שמזוג הוא היותר נכון אליבא דהילכתא. ועיין בפירוש קרבן העדה שמסביר שענין "מזוגין" כאן ביחס העולה על 3:1, ולפי התשובה גם אז "יוצאים". ואם כך שוב גם מבחינת "חי" נמסר כאן דין שתחולתו איננה אלא בדיעבד (כמו המזוג של כאן). הקושי של הסברה זו הוא בזה שצריכים לתת לאותו ביטוי מובנים שונים.

בירושלמי בהלכה הראשונה של הפרק ישנן עוד מספר שאלות הנוגעות למהות החומר שצריך לקחת למצוה (קונדיטון, יין של שביעית, בענין האחרון דוקא ניתנו הסברים שונים מאד למען הסביר את הצורך להשמיע את הדין באופן מיוחד). בכל אופן טעון עיון, למה הרמב"ם לא העלה כלל את הדין שיוצאים ביין של שביעית.

דרך השתיה

כמו שבגמרא מדברים על החומר לשתיית ד' הכוסות כך מדברים גם על צורת השתיה. מופיעות שתי שאלות בענין, האחת היא "שתה את הכוסות בבת אחת", והשניה היא ב"שתיית מפוסקין". (שאלות שהן במדה מסוימת דבר והיפוכו). השאלה הראשונה נמצאת בפסחים ק"ח ע"ב בדברי רב יהודה אמר שמואל: "שתאן בב"א יצא", ומסביר רב: "ידי

יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא". (במקום גירסא זו גורס הרי"ף: "יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות").

בענין יש ראשית כל הבדל בהסברת העובדות: רש"י מסביר: "בבת אחת שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד". רשב"ם וכל יתר המפרשים הנוגעים בבעיה (ר"ן, תוס' נק"ח ע"ב ד"ה בבת) קובלים על רש"י שבצורה המוסברת על ידו לא תוכל להתעורר אפילו שאלה כי אין לכוסות שיעור למעלה, וא"כ ברור שמה שגם יכניס האדם לתוך כוס את שיעור ד' הכוסות אין כאן אלא כוס אחד. מה הניע את רש"י להסביר הסברו המוזר? – חוץ מן הקושיה של המפרשים, עומדת נגד הסבר רש"י, גם דרך הירושלמי בשהתה בכרך אחד, שמוכיח מאמר רבי יוחנן "הלל אם שמען בבית הכנסת יצא", זאת אומרת שאין מפסיק בשום דבר בין כוס ג' לכוס ד', אבל אין לשמוע מדין זה כלום לענין, כשנשאל בפירוש סברת רש"י, רק קשה שמדברי ר' יוחנן אין בעצם להוכיח אלא על שתית כוס ג' וד' ב"כרך אחד".

על רשב"ם ותוס' אפשר עוד לשאול שלפי הגירסא הקיימת אצלם "ידי יין יצא" הם מסבירים ידי שמחת יום טוב (הקשורה ליין) יצא, והתוס' [נק"ח ע"ב ד"ה ידי] גם מסבירים שהיינו יכולים לחשוב שמכיון שלשתיית היין נקבעה צורת "ארבע כוסות" לא יצא אדם אפילו ידי שמחת יו"ט אלא אם שתה באמת ארבע כוסות וקמ"ל שבכל זאת יצא. ולכאורה קשה מה להם להסביר שיוצאים ידי שמחת יום טוב, למה לא מסבירים דבר פשוט יותר (הנאמר על ידי עצמם), שיוצא השותה בבת אחת ידי הכוס הראשונה. ונראה שזה היה נראה להם פשוט מדי גם על פי הלשון "ידי ארבע כוסות לא יצא", משמע ידי כוס אחת יצא, וגם על פי הענין שאין כל מחשבה שהיתה יכולה לעלות על דעתנו למנוע מן השותה בבת אחת את יציאת ידי החובה של כוס ראשונה.

אעיר עוד את תשומת הלב לעובדה ששוב מלה המציינת דין משמשת בסוגיה זו בשני מובנים והיא המלה "יצא". כי בחי ה"יצא" הוא "יצא" ידי חובה וחסרה לו ה"מצוה מן המובחר", זאת אומרת בדיעבד לא תחול על השותה החובה עוד לשתות. לעומת זאת לגבי בב"א, מה שכתוב יצא הוא יצא בדבר שאיננו שייך לענין הסוגיא (יין, שמחת יום טוב), ולגבי המצוה העיקרית איננו יוצא, זאת אומרת חייב עוד לשתות ג' כוסות של ממש כדי לצאת ידי חובתו של ארבע כוסות.

הפסק בשתיית הכוסות

השאלה המשלימה את הבעיה של בבת אחת היא שאלת "הפסקה". שאלה בנידון נמצאת בירושלמי – אמנם לא כל מפרשי הירושלמי מפרשים כך, השה את דברי הרב שאול ליברמן בירושלמי כפשוטו, אבל הפירוש הפשוט הוא בודאי כך: מהו לשתותן מפוסקין? והתשובה "כלום אמרו שישתה לא שישתכר אם שותה הוא מפוסקים אינו משתכר". הדבר הוא בלתי ברור כי לפי מה שיוצא מדברי ירושלמי אלה, דוקא מפוסקים הוא טוב ולשתות

שיעור לא: ארבע כוסות

בלגימה אחת יש בו משום חשש שיכרות וזה צ"ע. עיין בפירוש פני משה בסוגיא המקבילה בשבת פ"ח ה"א שמפרש שדברי אזהרה אלה לא שישתכר מוכיחים שכוונת האומרים היא לאסור מפוסקים כי אם היה מותר לשם מה היה צריך להזהיר, וצע"ג.
הב"י [סי' תע"ב ד"ה כתב] בשם הרוקח מביא מקור של תוספתא "שתאן כפוסין לא יצא" – ומזכירו גם הגר"א [שם ס"ט] והוא מפרש: ר"ל בהפסק (ב"י כותב ששהה שעה גדולה ביניהם). והגר"א עוד מבסס את הדין ע"י שמביא את הגמרא מפסחים [ק"ד ע"ב] שבנוגע למצה ולמרור נאמר שאכל לחצאין יצא אם לא שהה מתחילה עד סוף כדי אכילת פרס. התוספתא המצוטטת אינה מופיעה לא בתוספתא הוצאת צוקרמנדל ולא בתוספתא המודפסת עם הרי"ף. בכל אופן ע"פ דברי הב"י בשם הרוקח נכנס דין זה לדיני ארבע כוסות בסי' תע"ב סעי' ט' בהג"ה.

שינוי מקום בשתיית הכוסות

לענין זה של הפסקה אני רוצה לקשור ענין שני של הפסקה דהיינו הפסקה במקומות השתיה. דין זה קיים כנקודת מוצא בדין קרבן פסח שאסור לאכול בשני מקומות, ובא לדי ביטוי גם בפירוש רב על אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. "אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה", עיין רשב"ם במקום. ואמנם נמצא בגמרא שם [ק"ט ע"ב] לשון אחד אשר אומר שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן ואע"פ שדעת התוספות שם שבענין "שני מקומות" אין ללמוד מצה מפסח – ואם משום מצה לפסח בנוגע לדין אפיקומן, הרי זה רק בענין אכילת דברים אחרי אכילת מצה – בכל זאת הר"ן ואחריו הטור [סי' תע"ח] סוברים שדין שני מקומות נאמר גם על מצה. ובהתאם לכך יש פסק דין ברמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד] ובשו"ע [סי' תע"ח ס"ק א'] על מקרה של ישתן שאינו יכול עוד לאכול אפיקומן הואיל וזה דומה לאוכל בשני מקומות. אם אפילו הדין הזה חל על מצה, אין הוא צריך לחול על ד' הכוסות, בה במדה שברור שבמצה הוא אינו אלא על אפיקומן ולא על האכילה הקודמת לאפיקומן, עיין דברי השו"ע בסימן תע"ח ובגר"א שם. לא נראית איפוא מניעה של הפסקת המקום לגבי הכוסות, וכך אנו מוצאים פסק מפורש בדברי הרמב"ם [פ"ח ה"ה] שכתב: "ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה, אע"פ שאינו מקום סעודה". וזה אומר כמוכח גם שאין קפידא בענין ד' הכוסות, וכך קובע במפורש המשנה ברורה בשו"ע [סי' ת"פ ס"ק י"א] על הרמ"א בסוף הסימן. וראה זה פלא שעל ההלכה הזאת של הרמב"ם מתעורר הראב"ד וכותב "אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינן במקום אחד". ע"פ סברא פשוטה מובנים דברי הראב"ד שענין ארבע כוסות דורש רציפות גם מקומית, וכשזאת איננה, אין כאן כביכול ענין שלם של ארבע כוסות. אבל לגופו של ענין, דברי הראב"ד קשים ביותר, כי הרי ברמב"ם העיקר הוא הלל, ולהלל אפשר להביא אפילו ראייה מן הגמרא שמותר לאמרו שלא במקום האכילה ואם מותר, הרי ברור שגם החשש של הפרדה בין ד' הכוסות איננו.

וזו הראיה: בסוגיה בפסחים [פ"ה ע"ב] על הגגין שלא הוקדשו לדברי רב שואלת הגמרא מן האמרה: "כזית פסחא והלילא פקע איגרא". זאת אומרת קריאת ההלל בקעה את הגג, והבנו שאכן בזמן אכילת הקרבן כבר עלו על הגג וא"כ מוכח שאין מניעה של חוסר קדושה בגג. והגמרא מתרצת לעולם לא נתקדשו – וזה בזמן אכילה אבל מה שנאמר על הלילא באיגרא זה שלא בזמן אכילה, פירוש הלל אחר האכילה מותר לומר גם על הגג. הראיה נראית חזקה מאד, ושוב יאמר שאם את ההלל אפשר לקרא במקום אחר, ממילא גם כוס זה שקשור להלל אפשר לשתות במקום אחר, ואיך א"כ מבין הראב"ד את הגמרא הזאת המאפשרת קריאת הלל במקום אחר. נראה שהראב"ד מסביר את הלילא באיגרא, ע"פ התוספתא [פסחים פ"י י"א] שבגירסאות שונות כוללת את ההוראה: "וחייב אדם לעסוק בהלכות פסח ובשירות ותשבחות כל הלילה". ואם גם בכ"י שהוציא צוקרמנדל גירסא זאת אינה קיימת, הרי בכל זאת הזכיר אותה המהדיר בהערותיו כנתונה בכ"י תוספתא מוינה. וא"כ בהחלט אפשר להבין שהראב"ד לא ראה בגמרא ההיא אחרי התירוץ שלא בשעת אכילה דבר שמסדר דיני ליל הפסח המאורגנים והמסודרים, אלא יותר את הצד ההתנדבותי. ממילא חוזרת הסברה של ד' הכוסות למקומה ויוכל הוא לאסור כדבריו. אזכיר רק עוד פירוש אחר לגמרי של איסור הפסקה של המהרי"ל לא להפסיק בדברים בטלים (חק יעקב [סי' תע"ב ס"ק כ"א]).

סוף זמן שתיית ארבע כוסות

וקיימת לגבי המצוה הזאת גם שאלה של זמן קיומה. ובמידה שאין בעיה לזמן התחלתה כי לכל מצוות הלילה הזמן להתחיל רק משתחשך – כפי המשנה הראשונה של פרק ערבי פסחים [צ"ט ע"ב] – נשאלת שאלה לגבי סוף זמן קיום המצוה. אנו מכירים למעשה הגבלה של זמן המצוה לליל הפסח בעיקר בשביל הפסח עצמו, ובעקבות הפסח גם בשביל מצוה ואע"פ שאפילו בענין פסח ומצת המצוה לרבות אפיקומן, תלוי הדבר בזה אם נפסוק הלכה כר' אלעזר בן עזריה שמותר רק עד חצות או כר' עקיבא שמותר כל הלילה – ועיין את דברי התוספות במקומות שונים: ברכות [ט' ע"א ד"ה ראב"ע], פסחים [ק"כ ע"ב ד"ה אמר], מגילה [כ"א ע"א ד"ה לאתויי], זבחים [נ"ז ע"ב ד"ה ואיבעית], על שאלה זו. מבין הראשונים צרף לדרישה לגמור לכתחילה עד חצות גם את אמירת הלל – הר"ן – בשני מקומות: במגילה [סוף פרק ב'] ובפסחים [סוף פ"י]. לעומת זאת אומרים התוספות במגילה בפירוש שאין הדין חל על הלל וכך כותב גם הרב המאירי. את דרישת הר"ן בנוגע להלל קבל הרמ"א [סי' תע"ז ס"א] והוסיף בדין של אפיקומן שצריך לגמרו עד חצות גם את הדין "ויקדים עצמו שגם הלל יקרא קודם חצות". את דברי הרמ"א אלה מנמק הגר"א בזה שצריך לגמור הלל עד חצות בגלל הכוס הרביעי, וא"כ קבע הגאון בזה עמדה שגם לכוסות יש גבול וזמן עד חצות כמו לפסח. ואיני יודע למה צריך לקשר את ענין הלל לכוסות, ואין מקום שמפורש שהכוסות מוגבלות גם הן בזמן. עצם הדין של הלל מובא בס' ערוך השולחן [סי' תע"ז ס"ק ד'] תוך הערה שאין טעם

לדרישה הזאת להקדים הלל עד חצות, והעיר את תשומת לב הלומד לתוספתא בערבי פסחים, שלפי דעתו, יוצא ממנה שדוקא זמן הלל בלתי מוגבל. ועוד נראה. קודם כל צריך להזכיר שהר"ן מסתמך בדבריו על תוספ' ואם הכוונה לתוספות – וכך כותב בפירוש החק יעקב [ס' תע"ז ס"ק ב'] בשם הרשב"א בתשובה תמ"ה שמסתמך גם הוא על תוספות, הרי אין בתוספות שלפנינו זכר לזה. חוץ מזה הדבר הראשון להסתמך עליו בקביעת דין הלל עד חצות, היה צריך להיות הדין של המשנה [דף צ"ה ע"א] שהפסח הראשון טעון הלל על אכילתו. פסק אשר פשוטו דורש שההלל יאמר בזמן האכילה, ואם האכילה איננה אלא עד חצות הרי גם אמירת הלל מוגבלת לאותו הזמן. אם הר"ן והרשב"א בתשובה אינם מביאים את המשנה הפשוטה הזאת, ישמש לנו דבר זה לסימן שמצאו מקור יותר מוסמך, וע"כ מניח אני שצריך להשלים תוספ' לתוספתא ולא לתוספות, ובתוספתא פ"י דפסחים נמצא באמת דין וויכוח שמראה על הגבלת הלל בזמן, ולגמרי דלא כערך השולחן. וכך לשון התוספתא, (המובאת גם בירושלמי ה"ה): "עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים: עד חלמיש... וחזרתם בגאולה. אמרו בית שמאי לבית הלל: וכי כבר יצאו שמזכירין יצ"מ, אמרו להם בית הלל: אפילו הוא ממתין עד קריאת הגבר הרי אלו לא יצאו עד שש שעות ביום, האיך אומר את הגאולה ועדיין לא נגאלו". מדברי בית שמאי ובית הלל גם יחד נבין שהבינו שאומרים את הלל לא עד קריאת הגבר אלא יותר מוקדם והזמן של אמירת ההלל במצרים לפי דברי בית שמאי בזמן הגאולה דהיינו בחצי הלילה, ולא לפני זה כמו שנראה מתוך הסדר, וע"כ רוצים בית שמאי ש"בצאת ישראל ממצרים" יידחה ליותר מאוחר. ובית הלל רק מקדימים, מכיון שבין כה וכה אפילו זמן חצות מוקדם מדי עבור עצם הגאולה, שהיתה רק ביום המחרת. רק שאין ההוכחה תופשת בשלמות, מכיון שבתוספתא מדובר בעצם רק על פרקי הלל הראשונים שכוללים "יציאת מצרים" ולא בכל פרקי הלל, רק שאם מצרפים לכל זה עוד את העובדה של קשירת הלל לאכילת פסח, יצא הדבר בכ"ז על בוריו. ומכיון שלגמר הלל קשור הכוס הרביעי יצא לכוס ד' הדין של זמן מוגבל. רק שאין להבין למה קשר הגר"א את דין הלל לדין הכוסות. אלא שלזמן התוספתא הרי למעשה אכלו מכבר את הפסח ואמרו עליו אח"כ את ההגדה עם הלל, וא"כ ממילא הכל בא יחד. (עיי' הערות גולדשמידט למשנה ג').

הסבה בארבע כוסות

למען שלמות הסקירה יוזכר גם דין הסבה הניתן בגמרא ק"ח ע"א בצורה של מחלוקת האם לשני הכוסות הראשונים או לשני האחרונים מגיעה הסבה, ומסקנת הגמרא שמכיון שכך ניתן דין הסבה לארבעתם. מעניינת קושית הר"ן שמכיון שהענין הוא דרבנן איך יכולנו לפסוק להסב בד' היינו צריכים להקל. לשאלה זו הוא עונה שלא היינו יודעים לאי אלה להקל ולהחמיר, וחוץ מזה אין הדרישה להסב חומרה מורגשת ממש.

שתיה אחר ארבע כוסות

אם נמשיך בהשוואה בין כוסות אלה לבין המצוות האחרות ה"ראשיות" אנו מגיעים לשאלה שבה נוגעים שוב הראשונים, בלי שתזכר בגמרא עצמה והיא השאלה: האם מותר לשתות עוד אחרי ד' הכוסות? אין תשובה על השאלה הזאת במשנה ובגמרא כי שם אין אלא הדין שבין כוס ג' לד' אסור לשתות [ק"ז ע"ב], איסור המנומק בירושלמי [פ"י ה"ו] משום שישתכר, (ולא יוכל לגמור בסדר את אמירת ההלל וכו'). נראה שאחרי גמר שתית כל הכוסות וגמר כל ההגדה כבר לא איכפת לנו אם עוד ישתה. אבל קבעו כבר ראשוני הראשונים עמדה לאסור, וטרחו לנמק את האיסור מאחר שאין לבססו בגמרא. המשכנע שבין הנימוקים הוא שע"פ הדין שבתוספתא, שכבר הזכרנו, חייב אדם לעסוק בהלכות פסח ובשירות ותשבחות כל הלילה, ולגבי מילוי חיוב זה אנו חוששים אם נרשה לו לשתות גם אחרי הכוסות כאוות נפשו. ממילא מובן שאין האיסור יכול לחול אלא לגבי יין ושאר משקה משכר, אבל לא על מים. בסיכום אין להשוות איסור שתיה זה, לאיסור של אין מפטירין אחר אפיקומן, שיש בו או משום שמירה על איחוד המקום של אכילת פסח (ובמובן זה היה אולי גם מקום לגבי הכוסות כמו שפירשנו מקודם), ובעיקר משום שמירת הטעם של הפסח ושל המצה בזמן הזה, ענין שאינו תופש אצל הכוסות.

כוס חמישי

וכענין אחרון נעלה את הענין המפורסם של הכוס החמישי, ומפני חשיבותו הרבה נציע כאן את כל הבעיה החל מהופעתה בגמרא (או בחלק אי הופעתה) עד לפסק האחרון. הענין עולה על הפרק בסוגיא של הכוס הד' בדף ק"ח שבגמרא שלנו. כך מסודרת הגמרא: "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר, רב יהודה אומר יהללך וכו', ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. ת"ר רביעי (ויש גורסים חמישי) גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר' טרפון וי"א ה' רועי לא אחסר". את הגירסא הזאת כמו שנמצאת בפנינו מדגישים ומחזיקים רש"י והרשב"ם והתוס' [ק"ז ע"ב ד"ה רביעי]. התוספות כבר תוך תמיהה על ר' יוסף טוב עלם, בעל תוספות, פייטן שחבר פיוט קרובות לשבת הגדול, ובתוכו השמיע חרוזים המדברים על הכוס החמישי.

הגירסא הזאת הנדחית ע"י רש"י רשב"ם ותוספות קיימת הן בכתבי יד, הן בפירושי גאונים והן בפירושי ראשונים. היא מובאת ע"י מהדיר דקדוקי סופרים בשם כתב יד ב', גורס אותה רבנו חננאל, הר"ף והרא"ש, מציינים אותה ר' זרחיה הלוי בעל המאור, הרמב"ן במלחמות ה' והראב"ד בהערותיו [כולם כ"ו ע"ב ברי"ף]. וגם לפני הגאונים (גאוני סורא) היתה כפי עדות אוצר הגאונים [ס' שנ"א] במדור התשובות.

קיום הגירסא המיחסת לר' טרפון דרישת הכוס החמישי הנוסף עוד לא קובע הלכה גם בפי אלה הראשונים המביאים את הענין כקיים להלכה למעשה. בעל המאור רואה בר' טרפון חולק על משנתנו ופוסק כתנא דמשנתנו, אלא שגם הוא מוסיף שאם רצה להוסיף

שיעור לא: ארבע כוסות

כוס חמישי ולעשות כר' טרפון אין אנו מונעים אותו ואומר עליו מה שירצה, ואם בא לשתותו בלא כלום אין בנו כח למחות בידו, וכן אם רצה לשתות כוסות הרבה.

חולקים על בעל המאור בתפיסה זו הר"ן, הרמב"ן (בחלקן הטענות מובאות בדברי הר"ן) והראב"ד ומעלים טענות שונות:

(א) שכל הראשונים פירשו דארבע כוסות חובה והחמישי רשות, ואם רצה לשתות אותו צריך לומר עליו הלל הגדול.

(ב) אם באמת בברייתא יש משום מחלוקת על המשנה היה צריך לומר מתני' לא כר' טרפון ולא כיש אומרים.

(ג) אין להבין שלא תמצא מסירת הדבר בצורה המבטאת את המחלוקת: ולא יפחתו לו מארבע כוסות... ר' טרפון אומר חמישה.

(ד) האמוראים נושאים ונותנים בדברי ר' טרפון מה זה הלל הגדול וא"כ סימן שקבלו את דעתו. ומכיון שסוגייתנו תמיד מדברת על ארבע כוסות סימן שהלכה כדברי הגאונים דארבע כוסות חובה והה' רשות.

מעניינת ביותר היא טענתו של הראב"ד שבדברים חריפים דוחה את דעת בעל המאור כאילו "לא ידע על מה הוקבעו הכוסות שבאגדה ושסמך אפילו לחמישי כנגד והבאתי". (כך היתה גירסת הראב"ד בירושלמי כך מצטט אותו גם הארחות חיים), ועוד לשון המשנה אינה יותר מאשר 'לא יפחתו לו מארבע כוסות', אבל אין איסור בהוספה. ולהיפך המוסיף הרי זה משובח, וטעם יש למה אם שותה כוס ה' צריך לומר הלל הגדול כדי שלא ימשכו סתם אחרי שתיה ויניחו פסח שנותר, וגם בימינו לתת היכר לארבע כוסות שכנגד הגאולה כי ד' הכוסות הן אלה שמחוק לסעודה.

בין הפוסקים נשמע דין הכוס החמישי בצורות שונות. בו בזמן שהרמב"ם מביא עליו [פ"ח ה"י] בלשון "ויש לו למזוג כוס ה' ולומר עליו הלל הגדול וכו'", לשון שיש בו קצת יותר משמעות חובה, כותב הרמ"א [תפ"א ס"א] בצורה מצמצמת על איסתניס וכדו' שרוצה עוד לשתות כוס ה' צריך כך וכך לעשות. זאת אומרת לשון הנוטה הרבה יותר לקבלת רשות מאשר חובה. השוה דברי הגר"א שכתב שהרי אי אפשר לומר שר' טרפון חובה קאמר, שמחד גיסא נשמע שפוסקים כר' טרפון – הוא מתכוון להוכחות של הר"ן והרמב"ן נגד בעל המאור – ומאידך גיסא בכל מקום מדברים תמיד רק על ארבע כוסות. ועיין במשנה ברורה [סי' תפ"א ס"ק ג'] ההגבלה: שרק אם לא אמר הלל הגדול וברכה על כוס ד' אפשר לנהוג כוס ה' עם הלל גדול, בלי זה אי אפשר.

הקשיים בשיטת הדוחים גירסת חמישי

את ענין הכוס החמישי מביאים בקשר עם כוסו של אליהו, כביכול כוס שבו חלה מחלוקת אשר צריך להכריע בה אליהו הנביא והתשבי, לקיים מה שנאמר בגמרא בשאלות אחרות שנשארו פתוחות. (תיק"ו – תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות. עיין הערות גולדשמידט

בסדר ההגדה דף 22 הערה 5 המבוססות על דברי הגר"א בס' דברי אליהו פ' וארא. אין להפרד מענין הכוס החמישי בלי לחזור עוד הפעם אל דברי רש"י ורשב"ם שדוחים את הגירסא המזכירה את הכוס החמישי ודבר פלא הוא דבר דחיה זו מכמה סיבות: (א) גירסא שהיתה קיימת אצל גאונים וגדולים כה רבים, איך נראית כראויה לדחיה לרש"י ולסיעתו?

(ב) הענין הנידון בגירסא היה רווח עד כדי העלאתו בפיוטים השונים של המסגרות השונות ביותר של העם היהודי. לא רק ר' יוסף טוב עלם בן הדור שאחרי רש"י העלה את הכוס החמישי (כמובא בתוספות), אלא הדבר נזכר בפיוטי בנימין בן שמואל מקוטוס הכותב: "ומה טעם בחמישי הלל גדול אומרין, זכר לכוס ישועות אשא וארים". וגם פייטן זה הוא דור אחד אחרי רש"י. ונמצא כמובן זכר לענין בפיוט בעל מוצא ספרדי במחזור אלג'יר מפרי עטו של קלונימוס נשיא (נולד 1286 לסה"נ) הכותב: "גמור הלל על כוס רביעי ואם לכוס חמישי יתן עינים – יאמר עליו הלל הגדול"...

(ג) לא רק הפייטנים העלו את הענין, אלא גם תלמידו המפורסם של רש"י ר' שמחה מויתרי במחזור ויטרי מביא אותו, והרי הוא לפי דברי ספר היוחסין מת זמן קצר אחרי מות רש"י. ולפי הכתובת שעל ראש מחזור ויטרי חובר הספר כמאה שנה אחרי רש"י.

(ד) אפילו בסידור המיוחס לרש"י עצמו נזכר הכוס החמישי. האם לפי מצב זה אפשר להניח שרש"י ורשב"ם נכדו ידחו גירסא זאת בשתי ידיים כאילו לא ידעו את יוסף!

הסבר שיטת הדוחים גירסת כוס חמישי

אני רוצה לנסות להבין את תגובת רש"י והרשב"ם על הגירסא. רש"י וסיעתו כנראה סברו שגם הברייא מדרבת כהשלמה למשנה, במשנה מדובר על מקרה מיוחד במינו שהרי כתוב: "ולא יפחתו לו מארבע כוסות..." ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה". נראה שלמקרה מיוחד זה ברור שאין דברי ר' טרפון תופשים כלל וכלל. ואפילו אם ר' טרפון דורש ה' כוסות כרשות אין הוא רוצה אותן לגבי מי שהוצאותיהם תהיינה מוטלות על כיס אחרים. שלמתפרנסים מן הצדקה מקציבים תמיד את המינימום. יש להוכיח ממשנה פאה [פ"ה מ"ז] הקובעת בדיוק כמה צריך לתת ובין היתר קובעת שבשבת נותנים מזון שלוש סעודות דלא כר' חידקא [כתובות ס"ד ע"ב] האומר שצריך לאכול ארבע סעודות, בגמרא שבת קי"ז ע"ב, אבל אין הלכה כר' חידקא. (ובודאי שלענין אין צריך להוסיף הוספה שאצל אחרים איננה אלא רשות).

אבל יש הוכחה יותר טובה שאפילו לדעת ר' חידקא אין דרישתו אלא לגבי בני אדם רגילים המוציאים על חשבונם הם ולא על עניים. כי בגמרא בשבת מזכירים את המשנה שמי שיש לו מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה ושואלים שלר' חידקא היה צריך להיות בידו מזון של שש עשרה סעודות כדי לאסור לו לקיחה מן הקופה, ועונים בסופו של

שיעור לא: ארבע כוסות

דבר, שאליבא דר' עקיבא שאומר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ופי' הר"ן שגם ר' חידקא מודה שלגבי עני מצמצמים את הדרישה לפחות סעודות. וא"כ אותה הסברא תהיה לר' טרפון לגבי ד' הכוסות ומזה מודרך רש"י. בתגובה על הגירסא שהזכרנו, וע"כ דוחה הוא את הגירסא בלי לנגוע בעצם הנוהג והדין, ור' טרפון יעביר לזה העני – לדברי רש"י – אפילו אמירת הלל הגדול אל הכוס הרביעית. וע"כ גם אליבא דדרך זו יש מקום לדברי החולקים בענין אליבא דר' טרפון. ואין שאלה של מתניתין מני? כי המשנה אליבא דכו"ע ונכון שבכל הגמרא מדברים על ארבע כוסות, ולא היה מקום להביא ר' טרפון כחולק על תנא קמא הכל כמו אצל האחרים. וראוי רבנו הגדול רש"י שנחשוב על הגנת עמדתו לגבי גירסא זו ולגבי ענין זה.

שיעור לב

ענין אפיקומן

לפי האמוראים ופירושי הראשונים מובן המלה אפיקומן דברים הנעשים לאחר הסעודה ע"י אכילה או בדברים אחרים • המובן ביונית הוא דברים הנאכלים אחר האכילה • כשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כך אין מפטירין אחר המצה ונדחו דברי החולק • יש אומרים שטעם לאכילת מצה בסוף שהיא מצה של מצוה • ויש אומרים שהמצה בסוף זכר לקרבן פסח וכן פסקו רוב האחרונים • הנ"מ בין הטעמים שלמ"ד מצת מצוה צריך לעשות עימה אף כורך • מי שאין לו אלא כזית מצה שמורה לרא"ש יאכלנה בתחילה ולרי"ף ולרמב"ם יאכלנה בסוף • הרי"ף פסק שמי שאין לו אלא כזית מצה שמורה יאכל את המרור בסוף אחר המצה • הקשו על הרי"ף שיאבד טעם המצה, ועליהם קשה שצריך דוקא לפי הסדר קודם מצה ואח"כ מרור • אולי הסדר מצה ואח"כ מרור הוא דוקא בזמן הבית כשמרור דאורייתא • מהרי"ף משמע כטעם של זכר לפסח וכן הוכיח הרמב"ן בטעמה של מצה באחרונה.

סוף זמן אכילת מצה כאכילת הפסח ובו נחלקו: ראב"ע סובר עד חצות ור"ע כל הלילה • יש ראיות ממשניות שנשנו בדעת שני החולקים • נחלקו הראשונים כמי לפסוק וראיות לכל צד כשיטתו • הרמב"ם פסק שפסח נאכל עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אליבא דר"ע ולגבי מצה פסק שמותר לאוכלה כל הלילה • השו"ע פסק שהאוכל מצה אחר חצות לא יברך עליה • הרשב"ם סובר שמצה כפסח אינה נאכלת בשני מקומות וחלקו עליו התוס' • שינה תוך כדי אכילת אפיקומן דינה כעוקר מחבורה לחבורה ולא יחזור ויאכל • יש לפני האפיקומן יחזור ויאכל.

בבבלי נראה הטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שישאר טעם הפסח בפיו • בירושלמי משמע שהטעם כדי שלא יבואו לשבירת עצם והראשונים ניסו לתאם בין שני הטעמים • לענין שתיה לאחר האפיקומן מחלוקת בין הראשונים והפוסקים ונפסק שמשקה משכר לא ישתה • אם אכל אחר אפיקומן דבר מה חק יעקב פסק שאי"צ לאכול מצה באחרונה אבל נפסק שצריך לאכול מצה באחרונה אם לא ברך ברכת המזון • מהרי"ל כתב לקחת שני זיתים לאפיקומן אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו • האחרונים כתבו עוד מנהגים לאכילת האפיקומן.

אפיקומן פירושיו וההשלכה על מצה

דבר ידוע שבסדר, בסוף הסעודה, קודם שמברכים ברכת המזון נוטלים עוד פעם מצה, וקוראים אותה מצה בשם אפיקומן. ובתחלה נדבר על מקור ההנהגה הזאת בש"ס ובפוסקים, ומתוך ביאור זה יבא לנו גם פירוש השם "אפיקומן". הנה במשנה פסחים [ק"ט

* שבת הגדול תרצ"ד בקניגסברג

ע"ב] איתא: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ובגמרא שם פירשו האמוראים פירושים שונים: רב אמר: "שלא יעקרו מחבורה לחבורה" אחר אכילת הפסח, ושמואל אמר: "כגון אורדילאי לי וגוזליא לאבא", ור' יוחנן אמר: "כגון תמרים קליות" וכיוצא בזה, ותניא כותיה דרבי יוחנן. ובירושלמי [פסחים פ"י סוף ה"ן] נמצא עוד פירוש: מיני זמר לבד מפירוש הבבלי. ומכל אלו הפירושים משמע שענין אפיקומן הוא שייך לאחר האכילה, הן שיבאו אחר אכלם בבית זה אל מקום אחר, הן שיאכלו שם באותו מקום עוד דברים לסוף האכילה. ובוזה פירשו גדולי הראשונים גם את השם אפיקומן, כי לפי דברי רב הם מפרשים [רשב"ם] שאפיקומן הוא "אפיקו מניכו" פירושו הוציאו את הכלים ממקום למקום, ואין מפטירים היינו אין נפטרים בדרך זה שיוציאו עוד את הכלים. ולפי דברי שאר האמוראים פירוש המלה בנוטריקון: אפיקו מיני (מתיקה) – היינו הוציאו עוד מינים ומגדים, וזה יהיה אסור לעשות אחר הפסח מטעמים שונים. וידוע שפירושים כאלו אינם מיוסדים על חקרי המדע וכבר ראשוני וגדולי מחברינו עמדו על זה ופירשו בענין אחר. כבר בעל הערוך [ערך אפיקומן] מראה שמלת אפיקומן היא מלה יונית ותרגומה "מה שאוכלים אחר האכילה", ונכללים בוזה הפירוש ממילא כל פירושי האמוראים ז"ל. (פירוש זה הוא לבעל מוסף הערוך ולא של הערוך עצמו.) ויותר מבעל הערוך מפרש בזו הדרך בעל תפארת ישראל [פ"י אות נ"ב] שכדרכו בקודש מפרש גם מלת מפטירין גם מלת אפיקומן ממלות יוניות עיי"ש טעמו ונימוקו. והגאון ר' עקיבא איגר בתוספותיו על המשנה עמד על דברי ר' עובדיה מברטנורה שמפרש מלת "אפיקומן" בדרך הראשונים – אפיקו מיני מתיקה, והביא ספר התשבי שתמה איך לא ידעו שהוא לשון יון ממש. וקושינו נראה לתרץ במה שכתב בעל תפארת ישראל בפירוש בועז [אות ג'] שחז"ל בקבלם מלה זרה אל תוך לשון הקודש "ייהדו" את המלה תחלה ונתנו לה צורה חדשה, ובזו הצורה קשרו גם את פירוש המלה והענין בלשונם ובמלותיהם, וכל זה כדי שגם המוני עם שאינם יודעים בלשון עם זר יבינו את ענין המלות החדשות והדינים הנקשרים להם, ובוזה יצאנו ידי כבוד חז"ל ואמונתם.

וידוע יהא שכל מה שנמצא בגמרא אחר המשנה מעיקרא אינו מדבר רק על קרבן פסח ומה שצריך לזוהר אחר אכילתו, רק יש לדינים אלו ענין גם לזמננו כמו שנבאר אח"כ. אבל יש גם לדיננו מקור בש"ס, כי סמוך לדינים אלו אמר רב יהודה אמר שמואל: "אין מפטירין אחר מצה אפיקומן", דהיינו שכמו שצריך לאכל את הפסח בסוף כל האכילה על השובע כן צריך לזוהר במצה ולאכלה בסוף. כן הדברים לפי פשוטם, וכן פירשו גם גדולי המפרשים והם רש"י ורשב"ם שזהו המצה הנאכלת אחר הסעודה הבצועה כבר מקודם כמנהג ופרוסה תחת המפה, ויש בגמרא עוד לשון אחרת: מר זוטרא בשם ר' יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל שמותר להפטיר אחר מצה אפיקומן. וכל הפוסקים פה אחד אמרו שדברי מר זוטרא דחויים הם מן ההלכה, וכן הם דברי בעל הלכות גדולות [סוף הל' פסח] "ובתר כל מילי אכיל כזית מצה משום דאמרי רבנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ומה שהביאו הפוסקים עוד הוא כבר ההנהגה באכילת אפיקומן או אחריו. ובוזה בא הדין בכל הספרים

עד השו"ע [או"ח סי' תע"ח ס"א] והבאים אחריו, וכן המנהג בכל ישראל. ובגמרא שקלו וטרו קצת בזה הדין שאין מפטירין גם אחר מצה ומן השקלא וטריא יוצא לנו טעם הדין. הקשו לרב יהודה אמר שמואל ממתניתין שלא אסרו בו רק אחר הפסח ותירצו דלא מבעיא קאמר, לא מבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמיה שאין מפטירין אלא אפילו לאחר פסח שנפיש טעמיה ג"כ אין מפטירין. ותירוצו דומה נתנו על מה שרצו להביא סיוע מברייטא אחרת שמתירה לאכל סופגנים ושאר מצה עשירה רק שיאכל כזית מצה באחרונה, ונשמע מזה בהדיא שהאחרון מכל המאכלים שאוכל בליל פסח יהיה דוקא מצה. ואמרו שלא מבעיא קאמר בראשונה שאפשר לקיים בזה מצות מצה, אלא אפילו באחרונה שחשש אכילה גסה קרוב להיות אפשר לצאת ידי חובת מצה, אבל אין מזה ראייה שאין מפטירין אחר מצה דהיינו שצריך לאכול כזית מצה דוקא באחרונה. ולהיפך עשו בש"ס למר זוטרא, כי ממשנתנו הביאו לו סיוע ומן הברייטא הקשו עליו ותירצו כמקודם. ועתה מאחר שבין הקושיה שהקשו מתורצת, בין הסיוע שהביאו נדחו – מנא לן לפסוק כרב יהודה ולא כמר זוטרא.

והקרבן נתנאל [סי' ל"ד אות כ'] מוכיח שהרא"ש גם במקום אחר פרש דוקא כלישנא קמא, רק הרי"ף במקום אחר הלך אחר לישנא בתרא. ותרץ דכאן לישנא בתרא היא אליבא דיחיד, וא"כ לכל הפחות ספיקא הוי ואזלינן הכא לחומרא והתם לחומרא. רק חוזר להקשות דכאן הוא דין דרבנן א"כ הו"ל ליזיל לקולא, אבל לשון הרי"ף משמע שהולך יותר מהקרבן נתנאל דהכי קאמר דלישנא קמא אליבא דגמרא, ולישנא בתרא אליבא דמר זוטרא, א"כ אין כאן מקום לכלל של לישנא בתרא, ואין כאן אפילו ספק אלא ודאי לילך אחר לישנא קמא.

טעמי אכילת מצה כאפיקומן

שתי שיטות יש בין הראשונים מה ענין אכילת מצה זו שאוכלים באחרונה, רש"י והרשב"ם אומרים שמצה זו הנאכלת בסוף היא מצה של מצוה, ומה שאין מברכים עליה מפני שבתחלה כבר מלא את כריסו ממצה והאיך יברך רק לבסוף, ולנגדם עומד הרא"ש שמקשה על פירוש הרשב"ם דא"כ גם כריכה לא תהא אלא לבסוף ולמה נעשה כריכה מקודם כלל. ע"כ דעתו דאין למצת אפיקומן טעם אלא זכר לפסח אבל חובת מצה מקיים מקודם באותה שאוכל אחר ברכת אכילת מצה. והתוספות כנראה מסתפקים בדבר, כי כתבו [ק"כ ע"א ד"ה באחרונה] שאם יש לו מצה די שתי אכילות שטוב לאכול מצה בתחלה לתאבון, ואח"כ בגמר אכילה יאכל כזית מצה ויהיה טעם מצה בפיו ועיקר מצוה על הראשונה שהיא באה לתאבון, ואפילו אם עיקר המצוה באחרונה אין זה תימה אם אנו מברכים על הראשונה כדי לפטור האחרונה שאין לברך על האחרונה מאחר שמלא כרסו ממנה. והפוסקים האחרונים כמעט כולם כתבו שהמצה שאוכלים באחרונה היא באה זכר לפסח כשטת הרא"ש והם: הטור [סי' תע"ז] והשו"ע [סי' תע"ז ס"א], רק הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה [פ"ו הלכה י"א] לא כתב רק שאין

שיעור לב: ענין אפיקומן

מפטירין, ושעל כן אע"פ שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיוצא בו חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק, וכמעט נראה שאכילת מצה זו היא לו כמצוה בפני עצמה דהיינו מצות מצה ולא מטעם זכר לפסח, ויותר ברורים הם דברי הרמב"ם [פ"ח ה"ט] שכתב שהם (פסח ומצה) המצוות, הגם שאפשר לומר כב"ח [סי' תע"ח] שמצוה מטעם זכר לפסח קאמר. והלך בזה כדרכו בקדש אחר הרי"ף רבו ואחר בעל הלכות גדולות שגם כן לא הזכירו מה לפי דעתם אכילת אותה מצה שלבסוף.

החילוק בין שני הטעמים

וננסה להוציא מדברי הרי"ף בדין אחר מה דעתו בענין זה, כי צריך לחקור מאי נפקא מינה בין שני הטעמים של אכילת מצה בסוף, אם מטעם מצות מצה אם מטעם זכר לפסח. חילוק אחד בין שני הפירושים כתב הרא"ש האם אותה מצה שאוכלים לבסוף היא עיקר המצוה א"כ צריך לאכל אז גם את הכריכה, וע"כ כתב הטור בשם י"א בסי' תע"ז שבאמת צריך לאכל את המצה האחרונה עם מרור וחרוסת וזו דעת הרשב"ם (כ"כ הב"י), אבל לדעת הרא"ש אינו צריך לאכל אלא כזית אחד. והרי"ף והרמב"ם לא פסקו בזה, ומ"מ מדכתב הרמב"ם שאוכל כזית מצה באחרונה ולא כתב כלום שצריך לאכלה עם מרור וחרוסת משמע שעיקר המצוה לדידיה קודם האכילה. (ונ"מ עוד לב' חבורות וב' מקומות דאם זכר לפסח דינו כפסח – ב"ח [סי' תע"ח]. ואינו נכון, כי רשב"ם שסובר שאפיקומן עיקר מצוה ס"ל שדין ב' מקומות יש בו). והחילוק היותר נראה היה אם נתקן הברכה של מצוה לאותה מצה שהיא אכילת חובה, אבל זה אי אפשר רק אם האכילה הראשונה היא החובה אבל אם האכילה השניה שאחר הסעודה היא העיקר א"כ כבר כתבו כל הפוסקים שחושבים אותה אכילה לעיקר, שהברכה אעפ"כ תהיה מקודם משום דאי אפשר לברך על מצה מאחר שכבר מלא כריסו ממנה, כמו שמצינו בגמרא לגבי מרור במי שאין לו אלא מין אחד שצריך לקחתו הן לכרפס הן למרור.

אבל ענין מי שאין לו אלא כזית מצה שמורה אין לה ענין לכאן, שאע"פ שיש בזה חילוקי דעות בין הרא"ש [פ"י סי' ל"ה] ובין שאר הפוסקים, דלהרא"ש יאכל אותה כזית בברכה בתחלה לתאבון, ולרי"ף [דף כ"ז ע"א], לרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ג] וגם לשו"ע [תפ"ב] יאכלנה לבסוף כדי שישאר טעם מצה בפיו, מכל מקום אין מכאן להביא שום ראיה כי הגם שלרא"ש מתאים דינו למה שאמר שעיקר הדין של מצה היא האכילה הראשונה, מכל מקום כל זה אפשר לומר כשיש שתי אכילות, אבל אם רק כדי אכילה אחת יש לו, א"כ הסוברים שיאכלנה אחר הסעודה עדיין יכולים לסבור שבאם יש לו די לשתי אכילות העיקר האכילה הראשונה, ורק כדי לקיים גם הך דישאר טעם מצה בפיו תקנו שיאכל את הכזית באחרונה. ובאמת לא פשוט כל כך הוא זה הדין, כי צריך לחקור גם מתי יאכל מי שאין לו רק כזית מצה שמורה את המרור, והנה הרי"ף באמת פסק שיאכלנה אחר המצה, והאחרים תמחו עליו דא"כ יאבד טעם מצה שבפיו ואמרו לאכל מרור מקודם, וזה קשה מטעם שמצה ומרור

צריכים להיות בסדר זה אחר זה, וכן פסק השו"ע [סי' תע"ה ס"א], והרמב"ם לא כתב שום דבר על הסדר. ונראה שהשו"ע ס"ל דזה הסדר אינו רק בזמן הבית שגם מצה גם מרור הם דאורייתא, אבל בזמן הזה שרק מצה דאורייתא אין לסדר חשיבות יתרה מלדין של אין מפטירין. והרי"ף אפשר דס"ל דלעולם אותה אכילה האחרונה היא העיקר ולעולם אוכלים אותה עם מרור א"כ גם בנידון זה אין בזה בית מיוחד. (וא"כ רואים שהרי"ף סבירא ליה כרשב"ם ורש"י), ולא היה דומה נידון דמרור רק אם לא היה לו רק כזית אחד של מרור. ואחד מן הראשונים – הרמב"ן [מלחמות ה' כ"ו ע"ב בדפי הרי"ף] מוכיח מן הגמרא דטעם מצה אחרונה רק זכר לפסח, דאם לא כן היה להם לרב הונא ולרב חסדא [ק"ד ע"ב] לחלוק לענין ברכה גם במי שאין לו אלא מצה אחת כמו שחלקו במרור במי שאין לו אלא חסא. אבל ראייה זו איננה חזקה, חדא דאפשר לומר כמו שכתבו רש"י ורשב"ם באמת שמפולגתם גבי מרור נשמע גם למצה (ועוד אם באמת אין לו רק פת כל האכילה נעשית אחת, ואינו דומה לכרפס ומרור שמופרדים הם ע"י הגדה, הגע עצמך מי שאין לו אלא פסח ולא חגיגה).

עד מתי זמן אכילת אפיקומן

יהא מה שיהא צריך לאכול כזית מצה בסוף הסעודה, וקודם שנדבר על מנהגי אכילתה נחקור עד מתי יאכל את האפיקומן. ותשובת שאלה זו יש לה מקור בגמרא דהנה יסוד מוסד שדין מצה של אפיקומן כדין פסח (דדין פסח ומצה מקושרים ומוקשים יחד זה לזה), וא"כ דיני פסח ואכילתו והגבול שנתנו לאכילתו נוהגין גם לאכילת מצה ואפיקומן. וכן נראה בפירוש ממימרא דרבא ודברי הגמרא עליה [ק"כ ע"ב] "אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובה", פשיטא דהא ידעינן דלר' אלעזר בן עזריה זמן אכילת פסח אינו אלא עד חצות ומצה איתקש לפסח, מהו דתימא דהא אפקיה מהיקשא, "קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה". ועתה אי הלכה כרבא בדבר – זה תלוי בהלכה של פסח אי כר' אלעזר בן עזריה או בעל מחלוקתו ר' עקיבא. והנה התוספות במקום [ד"ה אמר] סוברים דהלכה כר' אלעזר בן עזריה דהא סתם מתניתין שם בפסחים כר' אלעזר בן עזריה דתנן: "הפסח אחר חצות מטמא את הידים", משמע שזמנו רק עד חצות והיינו כר' אלעזר בן עזריה, מיהו אשכחן סתמא אחרינא במגילה [כ' ע"ב] כל דבר שמצותו בלילה זמנו כל הלילה, וקאמר בגמרא: לאתווי אכילת פסח דלא כר' אלעזר בן עזריה, ולסוף מראים התוס' שיש עוד מתניתין כר' אלעזר בן עזריה והיינו מתניתין דפרק איזהו מקומן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ושם דוקא מדאורייתא כדמוכח בגמרא בזבחים [נ"ו ע"ב], ובמגילה במקום הנזכר קאמרי התוספות שיש עוד סתם מתניתין כר' אלעזר בן עזריה, והיינו מתניתין דברכות דקתני על כמה דברים שדינם כל הלילה ועל אכילת פסח לא קתני, ועל כן צריך ליזהר באכילת מצה לגמרה קודם חצות, ושם בברכות הביאו בגמרא שפלוגתא דר' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה היא באמת כבר פלוגתא בין ר' אליעזר ור' יהושע עיי"ש.

ונראה שיטות הראשונים בזה. יש מהם כתוספות וטעמים שמצאנו סתמא דמתניתין כר' אלעזר בן עזריה, ואחרים (רא"ש [פ"י סי' ל"ח] תוס' ר"י החסיד על ברכות [ט' ע"א]) אומרים דמצינו סתם מתניתין במגילה דלא כר' אלעזר בן עזריה ומאי אולמיה דתרי או תלתא סתמי מחד, ויצא להם זה מגמרא יבמות [ק"א ע"ב] מה לי תרי סתמי מה לי חד. וסמכו את פסקם עוד שסתמא דמגילה גבי הלכתא פסיקתא מיתניא, אבל אין זה ראיה! דגם באיזהו מקומן הלכה פסוקה היא לכל הקרבנות. ועוד סמכו דר' יהושע כר' עקיבא והלכה כר' יהושע מר' אליעזר, ועוד דהלכה כר' עקיבא מחברו. ועוד דגם רבא בעצמו אינו אומר רק לר' אלעזר בן עזריה משמע אבל לא לדידן, וזה האחרון אינו כלום דאטו רבא טעמא דמי שאין הלכה כמותו אתא לאשמועינן, אלא ודאי רבא ס"ל דהלכה כר' אלעזר בן עזריה והוא בר סמכא מפורסם מאחר שהוא מן בתראי. וענין הלכה כר' עקיבא מחברו אפשר לומר דהיינו דוקא במקום שאין שם רק הפלוגתא אבל כאן שיש עוד סתם מתניתין נחזור לחשבון אחר, וכן דעת ר' יהושע, רק נשאר ענין הסתם מתניתין.

וראיתי ברשב"א על ברכות שם שרוצה לפסוק בפירוש כר' אלעזר בן עזריה מטעם דכתייה אשכחן תלתא סתמי, וכר' עקיבא רק אחת אף שביבמות אמרין מה לי תרי מה לי חד. והאמת תעשה דרכה דהסברא נותנת כהרשב"א, דביבמות אנו פוסקים שהחליצה בשלושה מכח סתם משנה, ומקשינן א"כ גם אצל מיאון נפסוק כך שנמצא ג"כ סתם משנה, ואמרין בחליצה יש תרי או תלתא סתמי, אבל במיאון פחות, ועל זה קאמר בגמרא מה לי תרי מה לי חד מכדי דסתמא היא, דשם אין הענין להוכיח כאחד מן המחולקים נגד האחר רק להוכיח ששני ענינים דומים יהיו נפסקים גם בשוה, וא"כ מיד כשנמצא בענין אחד שמטעם סתם משנה פסקינן כאחד מן המחולקים למה לא נעשה כך גם בענין שני, דכאן באמת מה כח יותר בשני סתם משנה מבאחד כל זמן שלא נמצא סתם משנה כבעל מחלוקתו. (נוסף ג' כסלו תרצ"ו: אבל עיין קידושין [נ"ד ע"ב] שגם לענין סתם משנה דמחלוקת תנאים אמרו מה לי חד מה לי תרי וצ"ע), אבל אם הוא כנידון דידן שמצינו סתם משנה כזה וכוה ממילא צריך למנות לדעות וכתוב משניות נפסוק כל זה להלכה. אבל למעשה גם הפוסקים כר' עקיבא חוששים לחצות שאומרים שגם אליבא דר' עקיבא צריך ליהדר בזמן חצות שצריך להרחיק את האדם מן העברה, ונ"מ לא יהיה אלא בדיעבד ונראה קצת בפוסקים.

הרמב"ם בהלכות קרבן פסח [פ"ח ה"ט] פסק בפירוש שאין קרבן פסח נאכל אלא עד חצות אבל מטעם להרחיק את האדם מן העברה, אבל דין תורה שיאכל כל הלילה משמע דסבירא ליה דר' עקיבא ג"כ חייש להרחקת אדם מן העברה. וכן נראה מזבחים שסלקא דעתין לאוקמי מתניתין דעד חצות כר' עקיבא ומדרבנן, ולסתם משנה לא חייש הרמב"ם. והנה בהלכות חמץ ומצה [פ"י ה"א] פסק גבי מצה דזמן אכילתה כל הלילה, והרב המגיד שם פרש מטעם דמה לי תרי סתמא מה לי חד סתמא. (ואפשר שהרמב"ם צירף עוד סתם משנה שהעיר עליה התוס' יום טוב בפ"ט מ"ה "פסח מצרים לילה אחד", עיין בתוס' יום טוב שדחה שאפשר לאוקמי כר' אלעזר בן עזריה. ואף שעדיין לא נמצאים רק תרי סתמי הא

בירושלמי אוקמו משנה דפסח אחר חצות מטמא ידים כר' עקיבא מטעם הרחקה, ויותר מובן היה שבמצה שאין בה דין נותר לא החמירו כמו שאמרנו).

ומן התימה שלא פסק הרמב"ם גם במצה להרחיק את האדם מן העברה, ולתרץ האי תמיהה נראה כמו שכותב תוס' הרא"ש בברכות, דהך הרחקה רק לגבי פסח לא לגבי מצה, ולמה? נ"ל שבפסח לבד ממצות אכילה באה לידי נותר ועוד מי שאינו אוכל פסח חייב כרת, מה שאין כן במצה, וכ"ז נכון ביותר אם מצת אפיקומן שיש לה זה הגבול היא מצוה בפני עצמה בלי זכר לפסח, אבל גם אם היא זכר לפסח אפשר לפרש שאין מחמירים בה כ"כ, ועוד אפשר לומר שהרמב"ם סמך על מה שכתב בקרבן פסח. והשו"ע פסק [ס' תע"ז ס"א] דיהא זהיר לאכל מקודם חצות וכן בהלל, והמשנה ברורה [ס' תע"ז בה"ל ד"ה ויהא] כתב דכל כך נראה שהלכה כר' אלעזר בן עזריה שמי שלא אכל עד חצות הגם שצריך לאכול אחר חצות מכל מקום לא יברך. וידוע שמימרא דרבא איירי במצת מצוה שמברכין עליה, אבל ממילא הדין גם לאפיקומן הן שיהא מטעם מצת מצוה הן מטעם זכר לפסח (כ"כ הב"ח).

דינים נוספים באכילת מצה שמקורם בקרבן פסח

וכמו שיש דינים לאכילת אפיקומן מצד זמן אכילתו כמו כן יש מצד מקום אכילתו וכמו שלגבי הזמן מקור הדינים בגמרא לא מיירי רק בקרבן פסח, כמו כן לגבי מקום האכילה. כי הפירוש הראשון שנתן רב לדין "אין מפטירין אחר הפסח" מראה שאסור לאכול את הפסח בב' מקומות, דאסור לעקר מחבורה לחבורה דוקא מהאי טעמא כדפרש רשב"ם בהדיא. ועוד איתא מתניתין דף ק"כ דישנו לא יאכלו משום דנראה כאוכל פסח בב' מקומות, ושהפסח לא יאכל בב' מקומות זה דין ידוע ומפורסם גם ממשניות מפורשות יותר. והשאלה היא רק אם דיני פסח נוהגים גם במצה הנאכלת בזמן הזה במקום פסח הן זכר לפסח הן למצות מצה הנאכלת עם הפסח. ודעת הרשב"ם שדין אכילת ב' מקומות נוהג גם בזמן הזה, חדא מסברא, ועוד דבגמרא איירו על מתניתין בפירוש נתנמנו וספרו מעשה דאביי ורבה והם בלי שום ספק איירו בזמן הזה. ומנגד לרשב"ם עומדים התוספות [ק"ט ע"ב ד"ה שאמר] שכתבו דדוקא בפסח אסור לאכול בב' מקומות אבל לא במצה, והא דאביי ורבה לא איירו בליל פסח רק בליל תענית כדמוכח מירושלמי, ורק לפירוש ענין נמנו הביאו את המעשה. ואדרבה, התוס' מוכיחים שגבי מצה אין דין ב' מקומות שייך, דאל"כ בגמרא דאין מפטירין אחר המצה דהקשינו ממתניתין דאין מפטירין אחר הפסח הא אחר המצה אנו מפטירין, ותרצנו מה שתמצנו, ואם לגבי מצה יהיה שייך איסור אכילה דב' מקומות א"כ תקשה ממתניתין בפירוש רב, דהאיסור של אין מפטירין הוא מחמת ב' מקומות וא"כ גבי מצה כמו כן, ואם היינו מקשים עתה ממתניתין, אין לתרץ לא מבעיא קאמר רב לגבי ב' מקומות מחמת ענין הטעם אי נפיש אי לא, הא אין פירושו כלל מחמת שלא לשכח את הטעם. (ולפירוש הר"ן [על הרי"ף כ"ז ע"א ד"ה מאי אפיקומן] דכל איסורים של הפטרה מטעם ב'

שיעור לב: ענין אפיקומן

מקומות אין כאן קושיא, דיש ענין לטעם לאיסור ב' מקומות כדי שלא יבא לאכל בב' מקומות ע"י היכר הטעם שיש בפיו).

ואני בעניי איני מבין קושיא התוס' דמי האומר אין מפטירין אחר המצה אפיקומן – שמואל, ואם מקשים ממתניתין לנגדו בודאי גם אליבא דפירוש מקשינן ופירוש נוגע לגבי הטעם, וא"כ קשה ואפשר לתרץ כמו שתרצו, ולעולם שמואל מודה גם לדין רב, רק אומר דענין המשנה לרבותא יתרא קאתי לאשמועינן דגם באותו מקום לא יאכלו כלום, וגבי מצה ג"כ אותה רבותא הוא דינו של שמואל לבד ממה שאסור גם בב' מקומות. הרמב"ם פסק את הדבר רק לענין פסח, אבל זה דרכו בקדש מה שלא נמצא בגמרא בפירוש אינו מביאו.

שינה לגבי אפיקומן

ופסקו הפוסקים כרשב"ם גם לענין ב' מקומות להדיא גם לענין שינה, עיין רמ"א [סי' תע"ח ס"א] שכתב דלא גרע ב' מקומות משינה, ובשינה פסק המחבר גופיה כרשב"ם.

ומוסכם מכל הפוסקים לבד ממהרי"ל ששינה באמצע הסעודה קודם אכילת אפיקומן אין בה כלום שחזור ואוכל אפיקומן, והוא הצד השלילי של מה שביארנו בתחלה כאשר הראינו מקור מנהגנו מגמרא. שם אמרנו, שהלכה מוסכמת שאין מפטירין גם אחר מצה כמו שאין מפטירין אחר הפסח, וא"כ כל הדינים והפירושים שנאמרו בגמרא על איסור זה שייכים גם לאיסור הפטירה אחר מצה, וא"כ הן איסור לעקר מחבורה לחבורה (כמו שאמרנו כבר), הן איסור אכילת מיני מתיקה וכדומה כפירוש שמואל ורבי יוחנן. וכן מבואר בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים מבעל הלכות גדולות עד מפרשי השו"ע בזמננו כבעל חק יעקב [סי' תפ"א ס"ק א'] או בעל משנה ברורה [סי' תע"ח ס"ק א'], ואין כאן מקום לחקירה רק מצד טעם זה האיסור, ובתחלה נחקור את הטעמים בענין פסח ומזה נבא לטעם גם לענין מצה.

טעם אין מפטירין לגבי פסח

בגמרא דילן נראה בפירוש שהטעם שאין מפטירין הוא כדי שישאר טעם אכילת המצה בפיו, דכאשר נעשתה הצריכותא בין פסח למצה קאמר בגמרא פסח דנפיש טעמיה, היה צריך לומר במשנה: אבל מצה דלא נפיש טעמיה אינה צריכה לומר במתניתין. ומן הירושלמי נראה טעם אחר והיינו: שיהא הפסח נאכל דוקא על השובע, וטעם לזה שלא יבא לידי שבירת עצמות. וטרחו הראשונים כל אחד כדרכו ליישב הני שני טעמים אהדדי, עיין דברי בעל המאור ודברי הרמב"ן [על רי"ף כ"ו ע"ב] שכתב שהכל מחמת אכילת שובע, והא דמצרכינן שישאר הטעם בפיו כדי שיהא לו היכר לברך מיד כדי שלא יבא לאכול עוד סעודה אחר אכילת פסח. והתוספות [ק"כ ע"א ד"ה מפטירין] אמרו בפירוש דגמרא דילן דקאסר בין להפטיר אחר מצה בין להפטיר אחר פסח ס"ל רק טעם שישאר טעם המצוות (פסח ומצה) בפיו ולא טעם הירושלמי. ובאמת אין זה מוכיח כ"כ מאחר שהראשונים השוו שני הטעמים אהדדי, ועוד מאחר שאפשר לומר שכל אכילת מצה אחרונה נתקנה זכר לפסח,

שער ראשון: שבת ומועדים

א"כ גם כל הדינים נתנו לה גם שלא להפטיר אחריה, וכן דברי הרא"ש באמת [סי' ל"ד]. א"כ לעולם אין פלוגתא בין בבלי לירושלמי. והרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט] מביא בפירוש טעם איסור הפטירה שלא יאבד טעם המצה והפסח מפיו. שאם לא נאמר כך עיקר החילוק שבין הבבלי והירושלמי יהיה אם מפטירין אחר מצה אפיקומן אם לא. ועוד נראה שכל ענין טעם אינו אלא לסימן של אכילת שובע, דבאמת אי טעם נשאר בפיו אינו תלוי בו כלל רק היכר הוי כדברי הרמב"ן. ומה שיוצא כעין ס"ד מגמרא דילן דלגבי פסח דנפיש טעמיה הוי שרי לאכל אף שבזה אינו נאכל על השובע אולי ענין שובע דוקא, ודברים שאין משביעין באמת לא גזרינן, דהא אי צריך לאכול להשביע ממילא גם הטעם נפכת, וצע"ק. ולענין שתיה אי שרי אחר אפיקומן ג"כ פלוגתא היא בין הפוסקים עיין ברי"ף ובעל המאור ורמב"ן [מגן אברהם כרי"ף, חק יעקב כמקילים [סי' תפ"א]], ונוגע דבר זה גם לדין שתיה אחר ד' כוסות והוספת כוסות עליהם שאין לו ענין לאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. והמסקנא שמשקין המשכרים לא ישתה אבל מים וכדומה בודאי שרי ועיין לזה בפירוש משנה ברורה [סי' תפ"א].

אכילה אחר אפיקומן לענין אכילתו שוב

ויש לשאול מה הדין אם אכל אחר אפיקומן שום דבר אי צריך לחזור לאכול, ונחלקו בזה האחרונים: החק יעקב [תע"ח ס"א] ס"ל דא"צ לחזור דהא חזינן דהרבה פעמים אנו סומכים על מה שאכל תוך הסעודה כגון אם שכח מלאכל מצת אפיקומן, ואף דאחר אכילת מצה שבתוך הסעודה הוסיף לאכל דברים אחרים, ועוד דלא אמרו רק אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ולא שאם הפטירו שצריך לעשות פסח שני. ואין הנידון דומה לראיה, דשם מחמת שכבר ברכו ברכת המזון אי אפשר להם לחזור ולאכל אפיקומן, ומה שלא אמרו בגמרא שאם הפטירו אין צריך לעשות פסח שני ג"כ אינו ראיה, דהא הגע עצמך אי היה נשאר להם עוד מפסח בודאי היה צריך לאכול, רק זה לא שכיח כי הפסח בא לידי נותר, ולפסח שני בודאי אינו ראוי כי מה היא העברה שעבר הא גם באם לא אכל כלל רק שעשה הפסח אינו צריך לעשות פסח שני, אבל כאן אם נשאר לו מצה למה לא יהא צריך לחזור ולאכלו. וראיה רבה לשון הרמב"ם [פ"ו ה"א] שכתב בפירוש: "אלא אע"פ שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיו"ב חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק". וכן פסק המשנה ברורה בפירוש [סי' תע"ח ס"א] שצריך לחזור לאכול. וכתב שאליהו רבה הוכיח כן, ואין ספר אליהו רבה תחת ידי, ואולי כונתי לדבריו ואוכל לומר ברוך שכונתי.

שכח לאכול אפיקומן

ומאחר שבא לידינו דין מי ששכח לאכול נימא בה מילתא. אם נזכר קודם ברכת המזון אוכל אפילו כבר אמר: הב לן ונברך. אם אחר ברכת המזון אי קודם בורא פרי הגפן יחזור ויאכל ויברך עם בורא פרי הגפן, ואם רק אחר בורא פרי הגפן נזכר אינו חוזר [סי' תע"ז ס"ב].

שיעור לב: ענין אפיקומן

ואם במקום הזה עושין שימור משעת קצירה אז אף אחר הלל חוזר ואוכל ומברך. ולדידן דכל השנה אין אנו מברכים ברכת המזון על הכוס דוקא, גם אם נזכר אחר בורא פרי הגפן יוכל לחזור ולאכול ולברך בלי כוס, ועיין בדברי הפוסקים בדינים אלו הרבה חילוקים, ואין כאן המקום להאריך.

כמות ודרך האכילה

ולסוף נדבר על מנהג אכילת אפיקומן בכמה ואיך אוכלים. מהרי"ל כתב והביאו האחרונים שצריך לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, ומה שבגמרא בברייטא כתוב ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה היינו בזמן הבית שרק כזית נאכל עם הפסח. וכתב עוד חק יעקב [סי' תע"ז ס"א] בשם מהרש"ל שיוציא האפיקומן כרוך במפה, זכר למשארותם צרורות בשמלותם על שכמם, וישלשל לאחוריו וילך ארבע אמות בבית ויאמר כך הלכו אבותינו... ובפ"מ [מובא שם בחק יעקב]: "מנהגי ליקח מקל בידי ומנעלי ברגלי ולומר וככה אכלו אבותינו... ובמדינות אלו אין נוהגים כל זה". וצ"ע על לקיחת המקל האסור משום מוקצה כאו"ח [סימן ש"א] אבל במקום שיש עירוב (א"כ גם בתוך הבית) מותר ביש צורך קצת עיי"ש.

שיעור לג

זמני הקרבנות של ערב פסח

בערב פסח קיימת בעית הבאת קרבנות בגלל ריבויים • בחלק הראשון של היום היתה הבאת הקרבנות כסדרה הרגיל בתוספת חובות ונדבות של יחידים • ערב פסח שחל בשבת מביאים מוסף שבת מיד אחר תמיד של שחר • הקרבנות שלאחר חצות הם פסח, תמיד של בין הערבים, וקרבן מחוסר כיפורים • זמן בין הערבים הוא משש שעות ומעלה • במכילתא דעת בן בתירא שפסח ששחטו שחרית כשר ולומד זאת מגזירת הכתוב • שיטת המכילתא בדעת בן בתירא היתה דעת ר' אושעיא בסוגית זבחים ונדחתה שאף לבן בתירא כשר מחצות ואילך • אע"פ ששיטת ר' אושעיא בבן בתירא נדחתה מצאנו סוגיות בבבלי ובירושלמי שסברו כן • הגמרא מסיקה שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים חצי שעה לאחר חצות ומדרבנן קבעו שעות לפי סדרי קרבנות היום • גם מפרשי התורה פרשו את בין הערבים בדומה למונח ההלכתי • פסח שנשחט קודם חצות פסול ופסולו עפ"י המאירי משום מחוסר זמן בפעולה • עפ"י כללי ההלכה יש צד להקדים פסח ויש צד להקדים תמיד ונלמד בגזרת הכתוב שתמיד קודם • אע"פ שתמיד קודם אין הפסח נפסל אם שחטו קודם תמיד של בין הערבים • הרמב"ם מנמק הקדמת תמיד לפסח בטענה שאחרת לא יספיקו כל ישראל להקריב תמידיהם ולא מביא את גזרת הכתוב • נראה שהרמב"ם סמך על ברייתא אחרת באותה סוגיא ועל דרשה בספרי • ערב פסח שחל בשבת ניתן היה להקדים את התמיד וממילא את הפסח כיון שאין נדרים ונדבות • ערב פסח שחל בערב שבת הוקדמה הבאת התמיד כדי שיספיקו לצלותו לפני חשכה אע"פ שלפי משנת שבת ניתן לשלשלו לתנור עם חשכה • רב אשי לומד בשתי סוגיות שחגיגת י"ד אינה חובה ואין חייבים להביאה מן התורה • מכך שאינה חובה נגזר שאינה באה בטומאה ובשבת • מכך שאינה מהתורה נגזר שיכולים להביאה מן המעשר וע"כ לא תדחה עשה דהשלמה • המשנה למלך העלה שחגיגת י"ד באה אחר חצות אבל לפני תמיד של בין הערבים • הצ"ח הקשה אימתי יספיקו בערב פסח שחל בערב שבת להקריב ומתרץ שלמ"ד חגיגה לאו דאורייתא זמנה כל היום • אם מסבירים שחגיגה אינה חובה אבל מצוה ניתן להבין שאף חגיגה תדחה עשה דהשלמה • מכיון שחגיגה באה רק כשאוכלי הפסח מועטים חשוב היתר שחיתתה עם הפסח כיון שאך בשחיתתו ידעו כמה אוכלים יש לו • בחגיגה בניגוד לפסח מותר לשבור עצם • יש דעה שחגיגה מובאת כדי שיאכלו פסח לשובע ואין לדעה זו בסיס ברור.

הבעיות בזמני הקרבנות בערב פסח

מעטים הימים שבהם שאלת סידור הקרבנות של אותו היום כל כך עשויה להעמיד בעיות של זמן וסדר ביניהם כמו ערב פסח. למעשה זה היום היחיד אשר בו כל כך רבים מחוייבים

* שבת הגדול תשכ"ה

להביא קרבן בנוסף לקרבנות שזמנם קבוע לכל יום. והסברא נותנת עוד שמחוץ לאותו החיוב – לקרבן פסח, הפועל כדי להרבות הבאת קרבנות לאותו היום, יפעל גם החיוב הרב שיחול על טמאים אשר זמן טומאתם יסתיים בערב פסח ואשר ירצו להכין את עצמם להיות טהורים ומכופרים לקראת ליל הפסח. סימן לדבר האחרון אותו הדין שעוד יעסיקנו שמי שמחוסר כפרה (זאת אומרת חייב בקרבן על מנת להכשירו) בערב פסח, יוכל אפילו להביא את קרבנו בזמן שבדרך כלל אין כבר להביא קרבן, דהיינו אחרי קרבן תמיד של בין הערבים. והרי המקרים האלה אינם מחויבי המציאות אלא רק תוצאה של הצטברות מקרי חיוב קרבנות שתביא איתה את הצורך להשתמש בסברא מיוחדת או לימוד מיוחד (עשה דפסח דוחה עשה דהשלמה) על מנת לאפשר את הבאת הקרבן בזמנו. כל זה סימן לעובדה שבאותו היום עומדים בפני שאלה מיוחדת בגלל ריבוי הקרבנות.

הבעיות הקשורות לריבוי זה והדורשות שימוש נכון בזמנים הקבועים אינן במחצית הראשונה של היום, כי רשאים אנו להניח שבאותו החלק של היום מתנהלת עבודת הקרבנות כפי הדינים הקבועים. ביום זה, כמו בכל יום, מקריבים את קרבן התמיד של שחר בזמן הקבוע לו ע"פ דין – עיין רמב"ם [הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ב] ע"פ הסוגיות יומא [ריש פ"ג], מסכת תמיד [ריש פ"ג] וע"פ הנאמר בברכות בדף כ"ז בענין הגבול הסופי בארבע שעות (זמניות). ובאותו החלק של היום שבא אחר התמיד של שחר, חייבים להביא כל קרבנות של יחידים ושל ציבור (יומא ל"ג, ל"ד), רמב"ם [שם ה"ג] ע"פ סוגית הגמרא בפסחים [נ"ה ע"ב] וסוגיות אחרות). ואין כל ספק שדין זה פעל גם בערב פסח, שכל קרבן של יחיד במיוחד נדרים ונדבות הובאו בהפסקה שבין קרבן של שחר לקרבן של בין הערבים, כי רק בשבת אין נדרים ונדבות אבל כל יום אחר כמובן שהיו, ובודאי דוקא ביום כמו ערב פסח שבו היו עולי רגל רבים אשר ינצלו את היותם על יד המקדש כדי לשלם את נדריהם ונדבותיהם ולקיים בצורה זו את הדין של קיום נדרם ולהימנע מלעבור על עשה של "והבאתם שמה" או לאו של "בל תאחר". (והוזכר הדבר בפירוש באור זרוע [סי' רל"ו]). ורק למען הסדר והשלמות אזכיר שאם ערב פסח חל בשבת ייקרב אחר תמיד של שחר גם קרבן המוסף אשר זמנו מיד אחר קרבן תמיד של שחר, לפי אותו הדין של הקרבת קרבנות רק אחרי קרבן תמיד של שחר ולפני קרבן תמיד של בין הערבים. (בהקשר זה תעניין רק בעיה אחת שתעמוד לפנינו בשלב יותר מאוחר, והיא בעית קרבן השלמים אשר יובא בתור חגיגת י"ד כהשלמה לאכילה של פסח).

הלכות הנוהגות מחצות היום ואילך ובעיותיהן

השאלות היותר מעניינות בנדוננו מתעוררות כלפי אותו החלק של היום שהוא אחרי חצות היום. הקרבנות של אחר חצות של ערב הפסח הם: קרבן התמיד של בין הערבים, קרבן הפסח וקרבן הכפרה של מחוסר-כפרה אשר הבאתו מאפשרת למחוסר-כפרה לאכול בערב את קרבן הפסח בטהרה ובכפרה. בענין זה יש לדון משתי נקודות מבט: האחת זאת של

קביעת הזמן בערב פסח לחוק שקבעה התורה, והשניה – מאחר שבשני העניינים חוק התורה מנוסח בצורה שוה ואחידה איזה מהם הוא הקודם את השני. במלים אחרות מהו המושג שקבעה התורה הן להקרבת קרבן תמיד השני והן להקרבת הפסח והוא המושג בין הערבים. מושג זה קובע את זמן הקרבת קרבן התמיד ושל הפסח ביחיד, במה שנוגע ליחסם אל הזמנים האסטרונומיים של היום. כי אין ספק שהזמן שהתורה קבעה לשניהם הוא אותו הזמן כי הרי היא בחרה באותה המלה. ושאלה שניה תהיה, איפה, איזה מן הקרבות א"כ יוקדם בפועל.

זמן ההקרבה מדין תורה

מדרש ההלכה קבע את עמדתו בפירוש המושג שלא בדין התמיד אלא בדין הפסח, מכיון שבפסח נזכר המושג בראשונה. אלא שדרשת המושג מתמזגת בהכרח שם עם יתר המושגים שבהם התורה קובעת את זמן הפסח [דברים ט"ז ו'], ואולי משום כך אין מקומות אלה או חלקים אלה של מדרש ההלכה, יכולים להיחשב כקובעים עבור זמן קרבן תמיד של בין הערבים. מתוך כך הלימוד הפשוט ביותר הוא זה של סתם הספרא בפ' אמור [ס' קמ"ט] אשר אומר: "בין הערבים יכול משתחשך ת"ל 'יום'. או יום יכול משתי שעות ת"ל: 'בין הערבים', מה בין הערבים מיוחד משפנה יום אף יום משפנה יום משש שעות ולמעלה, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר 'קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהריים, או לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב' [ירמיה ו' ד']". (כנראה ראית הדרשה היא ע"פ הכתוב: בצהריים ואחריו מיד: כי ינטו צללי ערב – זאת אומרת שעה שאחרי חצות היום שבה מתחילים צללי ערב לנטות).

יש לומר שבדברי המכילתא לפ' בא [מס' דפסחא פר' ה'] מופיעה אותה ההוכחה בשם ר' נתן. "מנין לבין הערבים שהוא משש שעות ולמעלה" ומובאת ההוכחה מירמיה. מגיעים למעשה לאותה מסקנה גם יתר תנאי המכילתא, אם גם כאמור מתוך השוואה ליתר הזמנים שבחרה התורה, לקבוע בהם זמן קרבן פסח – הזמנים: בערב, כבוא השמש, מועד צאתך ממצרים [דברים ט"ז ו'], אשר כלם יחד מביאים אותנו גם כן לקביעת הזמן של בין הערבים לשעה משש ומעלה, בפירוש הדבר נאמר בדברי רבי במכילתא, שלא במפורש אצל היתר. וספק קטן יכול להתעורר, אם באמת לגבי תמיד תהיה אותה הקביעה.

דעת בן בתירא

מקום מיוחד תופסים בין הדברים המובאים במכילתא דברי בן בתירא אשר נאמרים שם בצורה: "בין הערבים בין שני ערבים". וע"פ המבט הראשון לא נחשוב אחרת אלא שגם זו היא צורה הרוצה לקבוע את הזמן של בין הערבים לזמן שבאמצע היום, ולפי זה גם דעה זו באה לקבוע את הזמן של בין הערבים כמשש שעות ולמעלה, ולא ע"פ "זכר" מפסוק שבמקום אחר בתנ"ך אלא מפסוק זה עצמו ע"פ משמעותו. (ובזה טובה דעת בן בתירא גם

לשאלה שאנו כרגע עוסקים בה, שאלת הזמן של הקרבת תמיד של בין הערבים. אמנם זה ישתנה כשנשים לב לגירסא המסיימת את דברי בן בתירא: תן ערב לשחיטתו "תן ערב לאכילתו" כי אז מדובר בפירוש על פסח). אלא שדוקא דעה זו היא המעוררת דיון רב וגדול עקב הופעת התנא בין בתירא עצמו בסוגיה מסוגיות הש"ס, כמיצג דעה אחרת ע"פ פירוש אחד שניתן לו בגמרא.

בסוגיא של זבחים [י"א ע"ב], בה מדובר על השאלה של פסח שנשחט שלא לשמו, עומד העקרון ששחיטת פסח שלא לשמו פוסלת את הקרבן רק כשנשחט במועדו של הפסח, זאת אומרת ראשית כל ביום ארבעה עשר בניסן אחר חצות. במשנה שם עולה הבעיה של שחיטת פסח שלא לשמו ב"ד בבוקר, ודעת תנא קמא היא שזה כשנשחט ביום י"ג בניסן, זאת אומרת שלא בזמנו וע"כ פסח שנשחט בזמן שהוא שלא לשמו אינו פסול, אלא דינו כקרבן אחר שנשחט שלא לשמו. אבל בן בתירא אומר שנשחט ביום י"ד בבוקר הרי הוא כנשחט אחרי חצות, וע"כ נשחט באותו הזמן שלא לשמו פסול. בסוגיא מופיעה ראשונה דעת ר' אלעזר בשם ר' אושעיא אשר קובע שלדעת בן בתירא פסח ששחטו ב"ד שחרית לשמו כשר, וזאת הסיבה שבשחטו פסח באותו הזמן שלא לשמו נפסל, ככל פסח שנשחט שלא לשמו. ועוד מוסיפה הגמרא: "דכוליה יומא זמניה הוא". ולשון "כאלו נשחט בין הערבים" (זאת אומרת ששחרית אינה בשום פנים ראויה להיקרא בין הערבים), מוסבר בשיטת אידי כדי להתאים דברי בן בתירא לסגנון דברי ר' יהושע שצריכים להיות מסוגגנים בצורה כאלו נשחט ב"ג. בבדיקת הענין מעלה הגמרא את השאלה למה, א"כ, אין חולקים ר' יהושע ובן בתירא במקרה של שחיטה לשמו בשחרית אם כשר או לא, ועונה, שאם כך היינו מוצאים את המחלוקת, היינו חושבים שבלא לשמו גם ר' יהושע מודה שפסול, מכיון שיום שחיטתו לכל הפחות מקצתו ראוי, וע"כ לא בחרו במחלוקת על 'לשמו' אלא על 'שלא לשמו', כדי להבהיר עד לאן הולך ר' יהושע בהכשירו את הפסח שנשחט ב"ד בשחרית שלא לשמו. בהמשך מסבירים לדעתו של בן בתירא את הביטוי 'בין הערבים' כביטוי עבור בין שני הערבים זה של אור לי"ד וזה של אור לט"ו. אח"כ בודקים את המשמעות ה"חדשה" של המונח בין הערבים לגבי יתר המקומות בתורה שבהם המונח בא: תמיד, נרות, קטורת ולכל ענין נמצאת תשובה המיוחדת למצוה זו או אחרת שענין בין הערבים כענין "בין הערבים ממש" (כביטוי הסוגיא עצמה), בו בזמן שלגבי פסח נשאר הפירוש אפשרי של כל היום. ואפילו הימצאות הלשון "שם תזבח את הפסח בערב", אינה משפיעה שלפסוק זה יש לנו דרשה של "יאחר" וכו'. (עיין עוד הו"א של הסבר זה בירושלמי, פ"ה ה"א). והגמרא מתמיהה: וכי מן ההגיון יהיה שכל עוד שישחטו פסח כבן בתירא בשחרית יחשב הדבר לזמנו, אבל כאשר יגיע זמן חצות יחול דין יאחר דבר שנאמר בו בין הערבים ובערב (פסח) מלגבי דבר שנאמר בו רק בין הערבים (תמיד), ויצטרכו לאחר? והגמרא עונה שאכן נמצאת סברא כזו לגבי מי שלא התפלל מוסף וכבר הגיע זמן תפילת מנחה שאכן צריך להקדים מנחה ולאחר מוסף. אח"כ שואלים למה א"כ גבי קטורת

וגבי נרות כתבה התורה את הלשון של בין הערבים, כשאינה אומרת את מה שהיא אומרת לגבי פסח וגם אינה מוסברת לדין "בין הערבים ממש" בלי תוספת פסוק? (שממנו נדרוש את המשמעות המיוחדת. עיין דברי התוספות, אשר מסבירים שלגבי התמיד לא שואלים בגמרא אותה שאלה, ששם אנו מפרשים את ענין בין הערבים לענין 'כי ינטו צללי ערב' כדברי מספר תנאים המובאים במכילתא שהזכרנו). ולפני שנוסיף את הקושיה השניה של הגמרא נגד תפיסת ר' אושעיא את דברי בן בתירא נעלה עוד לרגע את המחשבה: מה, לדברי בן בתירא לפי דברי ר' אושעיא, רצתה בכלל התורה בכתבה עבור הפסח את קביעת הזמן של בין הערבים כשכונתה באמת לכל היום כולו? ושם נאמר שכוונת התורה היתה כאן להשתמש בביטוי אשר משמעותו כפולה במובן של ממש (כי ינטו צללי ערב) ושל מורחב (בין ערב לערב), כדי למסור לנו שני דינים של לכתחילה ושל דיעבד, אבל אם כך כל הקושיה של הגמרא "ומי איכא מידי דאילו שחית ליה מצפרא אמרת זימניה הוא וכי מטי בין הערבים אמרת יאחר דבר" בעצם נופלת, כי הרי אינו שוה מי ששוחט שחרית וכשר בדיעבד למי ששוחט בין הערבים ממש ועושה מצות התורה לכתחילה. ונראה שהגמרא הניחה שהכשרו של ר' אושעיא אליבא דבן בתירא הוא הכשר אפילו לכתחילה כמו שבעצם נובע מלשונו ומדרשתו מן הפסוק בין הערבים, לפי תפיסתו שקובעת לפי כל הנראה את הדרך לכתחילה, (וחוזרת שאלתנו למה כתבה התורה "בין הערבים").

נחזור למהלך הגמרא: נגד תפיסתו של ר' אושעיא בדבר בן בתירא מביאים עכשיו קושיה ניצחת: בתוספתא השיב רבי תחת בן בתירא לדברי ר' יהושע: "לא אם אמרת בי"ג שאין מקצתו ראוי (וע"כ ברור שאין זה זמן פסח בשום פנים ואופן) תאמר בי"ד שמקצתו ראוי (וע"כ מן הראוי לקרא לו זמן פסח)". ולפי דברי בן בתירא (בתפישת ר' אושעיא), הרי יום זה כלו ראוי הוא, "אלא א"ר יוחנן פוסל היה בן בתירא פסח ששחטו שחרית שלא לשמו וגם לשמו". ע"י דברי ר' יוחנן אלה החזרנו למלים בין הערבים הכתובות לגבי פסח את משמעותן הרגילה של בין שני הערבים – האחד של כי ינטו צללי ערב והשני של ערב ממש המבשר את בא הלילה. וכמה מפליא איפוא לראות שתי סוגיות בבבלי ובירושלמי אשר בהן דברי בן בתירא משמשים בצורה שהובנו ופורשו ע"י ר' אלעזר בשם ר' אושעיא, הראשונה בבבלי בערבי פסחים [ק"ח ע"א] תעניתו של רב ששת בערב פסח כלו, ומעלים הסבר שכל הימנעות מאכילה בערב פסח באה בגלל קרבן פסח וא"כ תענית של היום כלו צריכה להיות מבוססת על דין הנותן את היום כלו לקרבן פסח, וזו היא שיטת בן בתירא לפי הסבר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא שכל היום כלו בכלל זמן הקרבן. ("בין הערבים בין ערב דאתמול וערב דהאידנא", ושם לב שאין לשון מסבירה זו מובאת בסוגיא בזבחים י"א ע"ב וצ"ע). ומתרצים שאין הסבר זה לצומו של רב ששת נכון, אלא רב ששת היה איסתניס ואם היה אוכל משהו בבוקר כבר לא היה יכול לאכול בערב כלום. מן הגמרא הזו רואים כאילו דברי בן בתירא בפירושם ע"י ר' אלעזר אמר ר' אושעיא, קיימים.

ובאותו הכיוון נראה גם מה שמביא הירושלמי [פסחים פ"ה ה"א]: "תני ר' יודה בן בתירה אומר:

בין חמץ ובין מצה אסור. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: רבי לא היה אוכל לא חמץ ולא מצה; לא מצה, מן הדא דר' לוי, ולא חמץ מן הדא דר' יודה בן בתירה". ומפרשי הירושלמי מסבירים שר' יהודה בן בתירה נמנע מחמץ משום "לא תזבח על חמץ דם זבחי", מכיון שלפי דעתו כל היום יום שחיטת פסח הוא, וכאן בפירוש נאמרו דברים על ר' יהודה בן בתירה עצמו שנהג איסור חמץ. אח"כ דוחים את ההסבר שרבי לא אכל משום כך שרבי לא היה בכלל תלמידו של בן בתירה, ולא פסק כמותו, אלא לא אכל משום שהיה בכור (או משום שהיה איסתניס). וכאן באמת מובא ר' יהודה בן בתירה כסובר ממש כמו ר' אלעזר אמר ר' אושעיא בזבחים שזמן הקרבת קרבן פסח כל היום כלו. וא"כ לפי מסקנת הגמרא שלנו בזבחים אין דברי הגמרא הירושלמית בכלל עומדים, ולכל הפחות היו צריכים להסביר למה ר' יהודה בן בתירה אומר שבין חמץ ובין מצה אסור, וצע"ג. ונצטרך לומר שברייטא זו נמסרה בפי ר' אושעיא לשיטתו ולא אליבא דר' יוחנן.

זמני התמיד

ואחרי כל הדברים הרבים ההם נחזור לענין קביעת הזמן לשחיטת תמיד של בין הערבים ולהקרבתו, שאמנם זמני התורה של בין הערבים הנאמרים לגבי פסח יעזרו לנו, שהרי הביטוי אחד הוא. לא נשאר לנו ספק שהזמן הוא בניגוד לבוקר, זאת אומרת אחר חצות, ועלינו לקבוע אם מיד אחר חצות או אם יש לתת לזמן מסוים אחר חצות מקודם לעבור. תשובה לשאלה זו נמצאת בשתי הסוגיות בפסחים [ריש פרק ה'] וביומא [התחלת פרק ג']. הרי לפי דברי הגמרא בפסחים רצינו להבין בהתחלה את דברי התורה של בין הערבים כמלמדת על יותר מאשר על התקופה של ערב ראשון – ינטו צללי ערב וערב שני – שקיעת השמש או צאת הכוכבים, אלא רצינו להבין שאכן יש כאן קביעה של שעה מדויקת שהתורה באומרה 'בין הערבים' חילקה את תקופות היום של אחר חצות, ונותנת לחלק ראשון לעבור ומפרישה חלק שני באותו הגודל מזמן הלילה, ואת הזמן שבאמצע היא רוצה לקבוע כזמן התמיד, זאת אומרת שעות וחצי עד להקרבתו ושעות וחצי לפני לילה צריך להסתיים, ושעה להקרבתו. אלא שלגמרא קשה שאם בצורה זאת התורה קבעה את זמנו של התמיד איך יכלו להעלות אפשרויות של הזנת הזמן לצורך ערב פסח ולצורך ערב פסח שחל להיות בשבת (לפי משנתנו בדף נ"ח ע"א)? אלא מסקנת הגמרא שמן התורה בין הערבים מתחיל באמת עם חצות או יותר טוב 'כי ינטו צללי ערב'. ועיין דברי הגמרא ביומא שזמן זה הוא מחצית השעה אחרי נקודת חצות האסטרונומית בגלל הקושי להכיר נטית צללי הערב בכתלי בית המקדש שהיו בנויים בצורה מיוחדת עי"ש. וכל השעות המיוחדות והמדויקות הן של כל יום שמונה וחצי ותשע וחצי שעות, והן של ערב פסח שבע וחצי ושמונה וחצי שעות, והן של ערב פסח שחל בערב שבת שש וחצי ושבע וחצי שעות אינן אלא תקנות חכמים משום מתן אפשרות להקריב נדרים ונדבות, וע"כ היה צורך לאחר או משום המצאת זמן מספיק להקרבת הפסחים וע"כ חייבים להקדים, או משום צורך לתת זמן גם להקרבת

שער ראשון: שבת ומועדים

פסח וגם לשחיטתו, וע"כ צריך להקדים עוד יותר. והשוה בענין זה את סוגית הירושלמי [ריש פ"ה ה"א] שגם שם מנסים לקבוע את הזמנים המדויקים של תשע וחצי כאלו ע"פ לשון הכתוב.

בין הערבים אצל מפרשי המקרא

בבואה של דיוני המדרשים והגמרא למושג בין הערבים עבור הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים, מוצאים בדברי מפרשי התורה אשר נותנים את פירושם למושג. טבע הדברים ששוב נמצאים דבריהם של המפרשים בפרשת בא, אבל כוחם יפה כמובן גם כלפי תמיד או מקומות אחרים שבהם הזמן של בין הערבים הוא הקובע (נרות, קטורת).

רש"י פרש [שמות י"ב ו'] משש שעות ולמעלה – אותן השעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה, עריבת היום בתחלת שבע שעות (מכי ינטו צללי ערב) ועריבת הלילה בתחלת הלילה.

אבן עזרא [שם] כותב שמלת בין הערבים קשה, ורש"י לא נתן טעם למה ערבים שניים (ובנרות זה זמן אחד בשקיעת השמש). ובסופו כותב שיש שני ערבים זמן עריבת השמש – ביאתו תחת הארץ, והשני ביאת אורו הנראה בעבים, וההפרש ביניהם קרוב לשעה ושליש שעה. והפסוק מוכיר בין הערבים שבאותו הזמן כבר רוב הפסחים נשחטים. והוא סוף הזמן, ושוב מן הפירוש של פסח לענין תמיד. רמב"ן: מחצות היום יערוב השמש משני צדדים, משקיעה אינו זמן שחיטה.

פסול פסח קודם חצות

ברור לפי מה שכתבנו שעיקרו של זמן הפסח לפי דין התורה אינו אלא אותה העת של היממה הנקראת בשם בין הערבים, וברור לנו מעל לכל ספק שזמן זה אינו אלא אחר חצות עד כדי דין המשנה: "השוחט את הפסח לפני חצות פסול שנאמר בין הערבים" [פסחים ס"א ע"א]. משמע שבין הערבים הינו בודאי אחר חצות וכל מה שהוכחנו עד כה מוכיח בכיוון זה. עם זה יש לשאול מה הפסול של שחיטה לפני חצות או מאיזה שם ייפסל. ומעניין שמכל המפרשים לא נמצא אלא המאירי שהעיר שהפסול של הפסח לפני חצות הוא משום מחוסר זמן. ומעניין שבבירור המושג הזה במסכת זבחים (קי"ב ע"ב) במקום שמדובר עליו מבחינים בין מחוסר זמן בגופו למחוסר זמן בבעליו. ומחוסר זמן בגופו הוא קרבן שלא מלאו לו עדיין שבעה ימים, ומחוסר זמן בבעליו הם הזב וכו' בתוך ימי ספרו וטומאתו שלא הגיע זמנו להקרבה. ולא מושג זה, ולא מושג זה מתאים למקרה דנן. ואיני יודע, איפוא, איך לכנות לפסול זה, כי בכל זאת "לא הגיע זמנם להקרבה". ויתר על כן בסוגיה בזבחים [י"ב ע"א] שהזכרנו אותה מקודם, נמצאת הקביעה "אין מחוסר זמן לאותו היום" בבירור של אפשרות הקדשת פסח לדעת בן בתירא, שבשחיטתו בבוקר הוא פסול בשלא לשמו כמו בלשמו, וע"כ כאשר יקדיש אדם קרבן פסח כזה בבוקר הוא מראש "דחוי", וע"ז התשובה

היא ש"אין מחוסר זמן לאותו היום" וא"כ מקרה כמו המקרה שלנו הרי הוא כענין מחוסר זמן לאותו היום שלפי זה איננו מחוסר זמן, וא"כ אין המאירי יכול לקרא לפסול של לפני חצות בשם מחוסר זמן.

אבל האמת היא שהמושג מחוסר זמן יש לו עוד מובנים מחוץ לאלה של זבחים [ק"ב] וזה במנחות [ה' ע"א]. בסוגיא ההיא נמצא שדוקא רב פפא אשר בזבחים [י"ב] אומר שאין מחוסר זמן לאותו היום סובר שם שהמושג קיים בהקרבת קרבנות לפני זמנם, ולומד את הסברא כשמדובר לא על הקדשה אלא על הקרבה, (והשוה גם דברי השיטה מקובצת בזבחים). ואם כן התוסף לנו מושג נוסף של מחוסר זמן שאינו במקריב (או זה אשר עבדו מקריבים), ולא בנקרב, אלא בפעולה. אמת היא שגם מושג זה היה יכול להימצא במשנה זבחים [ק"ב ע"ב] המסדרת דיני שחיטת חוץ ואומרת שכל מה שאינו ראוי למזבח אין בו חיוב כלל, או לכל הפחות אין בו חיוב כרת. ואולי לא יכלה המשנה להביא מקרה כזה (כמו שחיתת פסח בי"ד שחריית) מכיון שזה היה מכניס למחלוקת של תנא קמא ובן בתירא. (אם גם רק לפי דעת ר' אלעזר אמר ר' אושעיא שלא כר' יוחנן).

תמיד או פסח מי קודם להקרבה

מחוץ לקביעת הזמן שקבעה התורה ע"י "בין הערבים" היא יצרה בעיה ע"י מתן אותו הזמן לשני קרבנות, והיא איזה מקרבנות אלה יהיה הראשון ואיזה השני? היינו יכולים להגיע לשתי הכרעות סותרות ע"פ שימוש בנתונים רגילים של הלכה! מצד אחד יכולנו לפסוק ע"פ הכלל "תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם" והיינו, איפוא, מחוייבים להקדים את התדיר דהיינו התמיד ולאחר את הפסח. מאידך גיסא יכולנו לטעון שכל קרבן אשר יהיה חייב להיות מוקרב לפני התמיד מטעם הדין הנקרא "עשה דהשלמה" – עיין שיקול זה בדברי התוספות [נ"ט ע"א ד"ה יאחר]. את ההכרעה, לפי דברי התוס', הכריעה הגמרא בבביתא הקובעת: "יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים אחר דבר שאין בו אלא בין הערבים", הוה אומר הפסח מתאחר אחרי התמיד.

התמיהה באיחור הפסח

מעורר כבר תמיהה מסוימת הדין שכאשר שחטו פסח לפני התמיד אין הוא נפסל [במשנה דף ס"א ע"א] ואם הדין של מאוחר אחר תמיד היה דין היוצא ממש מן הפסוקים, לכל הפחות היינו צריכים לעיין בשאלה אם אין זה מעכב כמו דין בין הערבים (שאי-שמירה עליו – שחיטה לפני חצות) פוסלת את הפסח. אבל התמיהה בנדון תלך ותגדל כאשר נראה שהרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין [פ"א ה"ג] ג"כ פוסק את הדין ומנסח אותו וז"ל: "ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות". ובה"ד: "אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים וכן מחוסרי מקריבין כפרתן אחר תמיד של בין הערבים ביום ארבעה עשר

כדי שיהיו טהורין לאכול פסחיהן לערב". והרמב"ם חוזר על דין שחיטת הפסח אחר התמיד בהל' קרבן פסח [פ"א ה"ד] "אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים", מפליא ביותר שהרמב"ם משמיע טעם שאינו נזכר בגמרא ובמקום שקובע את הדין בביצועו (ששם הוא למעשה) נראה כחזרה על הקודם אין הוא מזכיר כל טעם.

יש שמנסים להביא לתיאום בין הרמב"ם לבין הגמרא על ידי שמגייסים סברא גדולה ומקיפה של "דרשינן טעמא דקרא" (הצל"ח במקומנו). אבל קשה מאד יהיה לעכל פירוש זה, כי אם זה טעם הפסוק הרי צודקת קושיית הלחם משנה [תמידין ומוספין פ"א ה"ג], שא"כ לכל הפחות היתה צריכה להיות אפשרית ואפילו מחויבת ההלכה שיקריבו את פסחיהם לפני התמיד, ורק בגלל שלא יספיקו יהיה גם אפשר להקריב אחר התמיד, ומה איפוא האיסור המוחלט אין שוחטין את הפסח אלא אחר התמיד.

הסבר דברי הרמב"ם

ננסה לפתור את החידה בכמה דרכים שיתלכדו לאחת. עיון בגמרא יראה שיש שם שתי ברייתות המארגנות את סדר הקרבנות: הראשונה המזכירה את הענין של "אחר", והשניה המובאת אח"כ המתחילה לדבר על מה שקודם לתמיד של שחר – קטורת – על אשר נאמר בה 'בבקר בבקר' ועל מה שמתאחר מאחר תמיד של בין הערבים – הפסח, מחוסרי כפרה וכו', ושם אין אנו מוצאים שום סיבה ופסוק. וזאת היא הברייתא השניה בסוגיא. יתכן איפוא שהרמב"ם סיגל לעצמו קודם כל שדין האיחור אינו קשור לאותה מימרא "אחר". קיימת דרשה שניה במדרשי ההלכה המסדרת את הסדר בין קרבן תמיד לקרבן פסח והיא הלכה ודרישה בספרי פרשת פנחס [פיס' קמ"ג] בפרשת התמיד "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" שני לתמיד ולא שני לפסחים". זאת אומרת אחרי כבש של בוקר חייב לבוא כבש שני של תמיד של בין הערבים אבל לא כבש שני שהוא פסח, (השוה ירושלמי [פ"ה ה"א] – "כבש שני אין פסח שני") שמביא דרשה זו כדי לפסול אפשרות של הבאת הקרבנות באותו הזמן, ואם כך הרי הרמב"ם ראה שאותו הדין מופק משני פסוקים. דבר זה מעורר מחשבה שאין כאן פסק שיוצא מן הדרשה אלא מאיזה טעם הגיוני כמו שמביא הרמב"ם. והדבר נראה עוד יותר סביר אם נחשוב כך שיש כאן שני צדדים של הדין: האחד היתר הבאת פסח אחרי תמיד, השני: חיוב הבאת פסח אחרי תמיד. הראשון הוא מהלך המחשבה לעומת עשה דהשלמה וכאן אנו מודרכים ע"י הברייתא השניה דוקא. נניח שעשה דהשלמה היה דורש להביא את הפסח לפני התמיד ולא היו מספיקים את כל קרבנות הפסח (ההו"א של לחם משנה), הרי בודאי היינו מרשים להם להקריב אחר התמיד כמו למחוסרי הכפרה שצריכים עוד להיטהר כדי להיות מוכנים לערב (שעשה שיש בו כרת דוחה את עשה דהשלמה!). אבל אין זה הכל: קיים בכל זאת גם דין של תדיר ושאינו תדיר המארגן את הסדר בין שני קרבנות שזמנם חופף וע"פ דין זה אין לנו להקדים בשום פנים את הפסח אלא רק לאחריו, אלא שכל דין של תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, בדיעבד אינו מביא

שיעור לג: זמני הקרבנות של ערב פסח

לשום פסול שבעולם, וע"כ מובן כל כך הדין של דיעבד, ולפי זה יוצא שההלכה הראשונה (ג') של הרמב"ם היא היפותטית ויוצרת את היסוד להיתר הבאת קרבן אחרי תמיד, והדין השני הוא ריאלי וביצועי ודורש מה שחייבים לעשות עם ההגבלה שאם נעשה אחרת, אין בזה פסול ויש תקנה של ממרס בדמו.

בעיות הקרבת הפסח בשבת ובערב שבת

בדברנו על זמני הקרבנות שמקריבים אותם בערבי פסחים יש עוד לדבר על שאלה המתעוררת בימים מיוחדים בשבוע שחל עליהם ערב-פסח דהיינו שבת וערב שבת. בנוגע לשבת נשאלת השאלה, אם גם בשבת יש מקום לדחות את הקרבת התמיד של בין הערבים כמו בחול והפסח אחריו, כשלמעשה הרי אין בכלל הסיבה של איחור הזמנים קיימת, כי הרי אין נדרים ונדבות, אלא שמשמיעים את הסברא שבכל יום כולל שבת פועל הרעיון שמקדימים בגלל נדרים ונדבות, זאת אומרת אם לא נדחה את הקרבת התמיד בשבת לא נוכל לדחות ביתר הימים. בערב שבת יש בעיה נוספת לפי מה שאומרת המשנה הרי אין צלית הפסח דוחה שבת, וע"כ צריכים להקדים את זמני הקרבנות כדי שעם גמר כל המעשים הקשורים לקרבן יוכלו לצלותו בעוד היום הגדול. אם באמת הקדמה זו נחוצה, כי לפי הסוגיא בשבת [כ' ע"א] מותר לשלשל את הפסח לתנור עם חשיכה ממש, כי אין אנו חוששים דוקא שאם כן יעשו יבואו לאיזה חילול שבת של ממש, ואם כך באמת השאלה היא, למה צריך לשנות עד כדי כך את הסדרים והזמנים כשחל ערב פסח להיות בערב שבת (כאשר בודאי ישנם נדרים ונדבות). כמובן שנוכל לומר שאין אותה המשנה בשבת אלא מסירת היתר למקרה הצורך ואין זמן זה בכלל המקובל ונחוץ, אבל בכ"ז הדבר טעון קצת עיון.

זמן הקרבת חגיגת י"ד

לקרבנות יום ערב פסח שייך עוד, מחוץ ל"נדרים ונדבות" שאין בהם כל התחייבות של המביאים, קרבן מיוחד אחד הנקרא חגיגת י"ד (קשורה לזמן) ולנושא שלנו מעניין בעצם, מתי צריכים להקריבו, אם במשך כל היום עד לקרבן תמיד של בין הערבים, אם רק אחר חצות היום ועד לקרבן תמיד של בין הערבים, או אם אולי זמנו קשור לזמן קרבן הפסח דהיינו אחר התמיד של בין הערבים. גם לגבי שאלה מוגדרת זו של זמן ההקרבה יש משמעות לשאלה של עצם מעמד קרבן זה, והיא אם הוא דאורייתא או דרבנן, חובה או לא חובה.

בשתי סוגיות הגמרא העוסקת בחגיגה מסיק רב אשי, ובשתייהן הוא, מסקנות מתוך מקורות תנאיים נתונים. בפסחים ס"ט/ע' מסיק רב אשי שחגיגת י"ד לאו חובה, מזה שהמשנה קבעה שחגיגה אין מביאים עמה (עם הפסח) אלא במועט (כשחברת המנויים על הפסח מועטת) בחול ובטהרה, זאת אומרת אין הבאת קרבן חגיגה זו דוחה לא שבת ולא

טומאה, דינים שהיו צריכים להיות דיני הקרבן אילו היה חובה. קרוב לחשוב שבאותה המדה של הגיון גם אפשר לומר שבהיות קרבן זה אינו חובה, אין גם הקרבתו אפשרית אלא בשעה הקבועה בשביל כל הקרבנות שמביאים בני אדם דהיינו נדרים ונדבות עד זמן תמיד של בין הערבים. אבל בחגיגה ז'–ט' מסיק רב אשי מן הדין האוסר להביא חגיגת ט"ו בניסן מן המעשר, שחגיגת י"ד מותר להביא מן המעשר, שא"כ חגיגה זו לאו דאורייתא, כי אילו היתה מן התורה הרי היה צריך לפעול הכלל: אין אדם יכול להביא בשביל דבר שבחובה רק מן החולין ולא מה שבין כך הוא חייב להביא. עוד פחות אפשר להעלות על הדעת שקרבן שנקרא אינו דאורייתא יהא לו דין אשר בו יהיה משום פגיעה בחוק אחר מהתורה, דהיינו עשה דהשלמה (צל"ח).

שתי הסוגיות או שתי המסקנות של רב אשי אינן זהות. המשנה אשר ממנה לומדים שאינה חובה אינה חייבת ללמד שאינה מן התורה, כי יש מחוץ לחובה עוד המושג של מצוה. (בדומה לרעיון שאכילת מצה כל שבעת הימים מצוה – הגר"א) ובענין שלנו הוא בודאי קיים כי הרי הספרי [ראה סי' קכ"ט] מביא כהסבר לפסוק "וזבחת פסח לה'... צאן ובקר" את ההסבר: "צאן לפסח ובקר לחגיגה". וא"כ לכל הפחות מצוה להביא קרבן חגיגה ע"מ לקיים את דין אכילת הפסח על השובע, עיין מכילתא בא [מסכתא דפסחא פרשה ו'] "על מצות ומרורים יאכלו" מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע". ועיין בפירוש המלבי"ם שדברי המכילתא נובעים מן השוני שבין הנוסח בפסח ראשון ("ומצות על מרורים יאכלו" [שמות י"ב ח']) לבין הנוסח של פסח שני ששם נאמר "על מצות ומרורים יאכלו" [במדבר ט' י"א], כי הפסח השני אין בו חגיגה וע"כ אין הוא נאכל על שובע רק אם יאכל על מצות ומרורים, בו בזמן שפסח ראשון שאוכלים עמו חגיגה נאכל "מצות על מרורים" ביחד עם פסח שבא כבר שבע מן החגיגה.

איך שנסיב, בפסוקים ובדרשות אלה נרמז בצורה די נכרת על החגיגה – ובמיוחד הדרשה האחרונה מראה שלא טעם הירושלמי המובא בתוספות [ע' ע"א ד"ה לאו חובה] לנאכל על השובע, שלא יבוא לשבור עצם מוכרח להיות הטעם הנכון. ואם כך, החגיגה לכל הפחות מצוה היא, משום השובע של אכילת פסח המראה על עובדת חרות וחופש הרי יהיה לקרבן מעמד בנוגע לשאלה ששאלנו. אמנם נראה לפי דברי המפרשים בגמרא שאם באמת החגיגה חובה הרי גם תדחה את השבת ואת הטומאה (כנראה גם בן תימא כך יסבור), אבל היותה מצוה לא מעניקה לה זכות וכח אלה. כדי למנוע אכילת חמץ ורק בליל ראשון דוקא חובה הקבועה לאותו הזמן, אם הקרבן הוא מצוה לשם הבטחה של אכילה לשובע, הרי שייך קרבן זה לצרכי פסח ויתכן ששאלת הקרבה אחרי קרבן תמיד לא צריכה לעלות כלל מכיון שמכל סיבה אשר בגללה מקריבין את הפסח אחרי התמיד, יקריבו גם את החגיגה אחרי קרבן התמיד.

לשיקולים אלה נוסף הביטוי אימתי מביאים עמו וכו'. השאלה הנשאלת היא למה א"כ לא תדחה הבאת קרבן זה את השבת ואת הטומאה. על זה אפשר לומר שלדחית שבת וטומאה

אין לנו זכות לגבי קרבן שאמנם זמנו קבוע אבל הוא מובא באותו הזמן כעזר לקרבן העיקרי שמועדו הוא המועד הקצוב. מזה משמע שחגיגה זו, כאשר היא תיקרא חובה ע"פ הפסוק המובא בגמרא פסחים [ע'] יש בה גם משום דחית שבת וטומאה, מכל הנ"ל יוצא שלפי התחלת הסוגיא שאפשרי שהחגיגה תוקרב גם אחר תמיד. את השאלה העלה בצורה ברורה ומקיפה המשנה למלך על הרמב"ם [הלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט] ומילא אחריו הצ"ח. המשנה למלך מוכיח קודם כל שהחגיגה הזאת של י"ד זמן הקרבתה לא כל היום אלא "עם הפסח", כי כאשר שאלו [ע' ע"א] אליבא דבן-תימא את השאלות על דמיון חגיגה זו לפסח לדיניו השונים (צלי, שבירת עצמות וכו') לא שאלו על הקרבה בזמן הפסח (אחר התמיד), ומזה נשמע שבוזה אפילו רבנן מודים. אך לפי זה קשה הדין [פסחים נ"ט ע"א] שאין לאחר אחר תמיד של בין הערבים רק פסח ולא חגיגה. בכל אופן, מסכם המשנה למלך, שאין חגיגה זו נשחטת כל היום כי הרי עליה בפסחים [ע"א ע"א] מביאים את הפסוק "אשר תזבח בערב" וא"כ ברור שרק "בערב" נשחטת, ושוב קשה לגבי הדין שאין לאחר אחר תמיד בין הערבים. וסיכומו אין לשחוט אלא אחר חצות אבל גם לא אחר תמיד של בין הערבים, וטעם הדבר שרק פסח שכתוב בו בערב ובין הערבים יאחר, אבל חגיגה שבה יש רק בערב אין לאחר אחר התמיד, ומה שלא שאלו לבן תימא על שחיטה אחר תמיד משום שראו שכתוב בה בערב. אע"פ שכבר הוקשה לפסח רק בענין זה (אחר חצות) הוקשה ולא יותר. ובהמשך הדברים עוד מברר אפשרות של זמן חגיגה כל היום או רק אחר חצות ואחר חצות לפני התמיד או אחריו. ורק מקשה על מי שסבר שזמנה כל היום שהרי בגמרא מיחסים את הפסוק 'אשר תזבח בערב' לחגיגת י"ד, וא"כ אין כל אפשרות לסברא שאפשר להקריב חגיגת י"ד לפני חצות.

קושינו מן הפסוק שמביאים בגמרא [ע"א] "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב" וכו' נראית חזקה אלא שצריך לזכור, שבסוגיא על בן תימא הוכחנו דברים מפסוק אחר: "ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח" (שאין בו הערב) זבח חגיגת הפסח כמשמעו, וא"כ נאמר שהפסוק של דף ע"א הוא מתיחס לפסוק הקודם (ולא כרש"י שמסביר אשר תזבח בערב ממש בערב ושמא תזבח פירושו בכלל תזבח ותאכל בערב, כרמב"ן עה"ת שמות י"ב ו'). התיחס לדברי המשנה למלך – הצ"ח [בדף נ"ט] במקום שדובר על איחור הפסח אחרי התמיד, ומסיק בסיכום כדברי המשנה למלך שחגיגה זו זמנה אחר חצות אבל לפני התמיד מפני שבחגיגה יש רק בערב. וע"ז הוא מקשה לפי המשנה שבערב פסח שחל בערב שבת התמיד נשחט כבר בשש ומחצה ואימתי יהיה זמן לחגיגה? שלפני חצות אי אפשר בגלל הערב ואחר חצות אין כבר זמן? והוא חושב לדחות קושיה זו שהתנא הזה סובר חגיגה לא דאורייתא, וא"כ אין בה גם בערב, ורבנן ודאי לא תקנוה לעשותה ע"י עבירה על עשה דהשלמה. אלא זמנה כל היום גם לפני חצות. אלא רב אשי שמסיק אח"כ "חגיגה לאו דאורייתא" לא היה צריך לומר דבריו על המשנה של ס"ט ע"ב אלא כבר על משנתנו שזה לא דאורייתא ואין לה זמן להיות נקרבת. ועוד מקשה ועיין שם.

פירוק הבעיות לגבי חגיגת י"ד

וכל זה בנוי על ההנחה שדברי רב אשי של לאו חובה ולא דאורייתא שוים הם, ואין לחשוב כך. ואם לא חובה פירושה שמצוה תוכל להיות, שוב אנו יכולים לחזור לאפשרות של הקרבה גם אחר התמיד, כי לשם המצוה של סידור אכילה על השובע צרפיה לפסח גם אחר התמיד, כמו שכבר אמרנו, ואין רב אשי יכול להסיק שום דבר מן המשנה שלנו שאינה מדברת כלל על עניני חגיגה זו ויש לה זמן להיקרב. ואוסיף ראייה נוספת למחשבה שאכן יקריבו את החגיגה אחר התמיד דוקא יחד עם הפסח. ע"פ הדין מותר למנויים על הפסח לחזור בהם ממנויים עד לשחיטת הפסח. ההכרעה אם תהיה חגיגה או לא, תלויה בשאלת מספר המנויים של הפסח, ומספר זה לא יתברר אלא עם הפסח ביחד. וסברא זו איננה ללא בסיס, כי בגמרא שלנו דף ע' ע"א אנו רוצים להראות מקרה שלא מביאים חגיגת י"ד, מקודם רוצים להעמיד בשבת ודוחים אח"כ במרובה, ושואלים בפירוש: "מנא ידעי?" ורש"י פירש: "הבעלים לא ידעו (בי"ג) שתהא החבורה מועטת, הרי כל השעה נמנים ובאים וקונים להם חלק מן הבעלים עד שעת השחיטה הלכך לא קים להו שתהא חבורה לאכילה 'מועטת'". וכמו שכאן אומרים בכיוון שיתכן שיהיה צורך בחגיגה בגלל רבוי מספר המנויים, כך יכול להיות שמספר המנויים לא יהיה גדול ולא יהיה צורך בחגיגה, וא"כ רק בעת זביחת הפסח ידעו אם יהיה צורך בחגיגה, וע"כ יהיה נחוץ לקבוע זמן השחיטה לחגיגה באותו הזמן ששוחטים את הפסח. אבל למעשה כמובן צריכים לפחד לפסוק הלכה בענין, וצ"ע.

אכילה על השובע

ולכל הענין יש עוד שאלה הנובעת מן הענין של אכילה על השובע שרצינו לראותו כקובע את הדבר של חגיגה לכל הפחות למצוה. נשאלת השאלה (עיין בפירוש הארוך של ר' שאול ליברמן) שדין "אכילה על השובע" הוא שייך גם לחגיגה עצמה וההכרעה בין קיום האכילה על השובע הדרושה לפסח, והאכילה על השובע הדרושה לחגיגה באה לפי הנחיות הירושלמי בענין שבירת עצם, וקשה בזה א"כ לומר שחגיגה זו היא מובאת כדי לאפשר קיום אכילה על השובע של הפסח (עיין תוס' ע' ע"א ד"ה לאו חובה), וקשה להניח שזה יספיק לקביעת מצוה להביא חגיגה כדי "שיוכלו לאכל מקודם חגיגה כדי שלא ישברו עצמות פסח".

אבל כל זה בנוי על דברים של רש"י שקושר ענין אכילה על השובע לכל הקרבנות ע"פ הכתוב למשחה – לגדולה הכתוב בשיירי מנחות ומאפשר לאכלם בכל צורה של אוכל, והרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות [פ"י הי"א] פוסק באמת שדין זה נוהג באכילת כל הקרבנות "וכן בשיירי מנחות וכו'", [עיין הערת לחם משנה שם]. והאמת היא שאין בגמרא שום מקור לדין זה אלא זה של גדולה בשיירי המנחות המדבר לא על אכילה על השובע אלא על הצורה החופשית של הכנת שיירי המנחות, וייתכן איפוא שאין לנו דין אכילה על

שיעור לג: זמני הקרבנות של ערב פסח

השובע בקרבנות אחרים (כאן בחגיגה של י"ד), וממילא מביאים את החגיגה לשם אכילה על השובע עבור הפסח לשם קיום מצוה. וקצת סמך לענין שהמכילתא עוד מוסיפה "מכאן אמרו שפסח נאכל על השובע ולא מצה ומרור" כי לגבי מצה היתה יכולה להיות סברא כלשהיא לחייב גם אכילתה על השובע כמו במנחות מאחר שגם המצה היא כעין חלק של הקרבן ודומה למנחות. אבל אם כך נפרש צ"ע מן הרמב"ם ומדברי רש"י.

שיעור לד

בענין מקדיש את פסחו בשבת

משנה בביצה שאין מקדישין בשבת • הקדש נאסר או משום שדומה למקח וממכר או משום חשש כתיבה • יש קושי לראות בהקדשה הוצאה מרשות הדיוט לרשות גבוה כיון שלא העביר עדיין ליד גזבר • במשנה האוסרת הקדשה קבוצות של איסורים: משום שבות, רשות ומצוה • לגבי האסורים משום רשות הגמרא שואלת שיש בהם עשיית מצוה ולפי רש"י וסיעתו זו אך שאלה סגנונית, לפי ר"ת מצוה לעשותם במצבים מסוימים • על ר"ת קשה מדוע אסורים בכלל את הקבוצה שמשום מצוה • אין מגביהים תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט והסיבה לרש"י משום מתקן מנא והרמב"ם בנוסף לטעם זה מוסיף משום שדומה למקדיש • במעשר בהמה קיים הטעם של הקדשה אבל לא של תיקון מפני שאפשר לאכול מהבהמות קודם המעשר ואעפ"כ כתב הרמב"ם בטעמים משום סיקרא • לפי הרמב"ם הגמרא התקשתה במה מעשר בהמה דומה למקדישים ואסרה סיקרא משום הקדש • בירושלמי נחלקו אם מקדישים בשבת ועל האיסור של המשנה תרצו או שבא לאסור להקדיש קרבן שיקרב אך מחר, או לאסור מקדיש לבדק הבית או לאסור הקדשה מחוץ למקדש (במקדש לא נאסרה שבות) • ר' יוחנן סובר שמקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב • בבבלי כתבו שמקדיש אדם פסחו בשבת כיון שקבוע זמן להקרבתו ואגב הקרבה הותרה הקדשה • המשנה בשבת אומרת שערב פסח שחל בשבת אדם יכול להמנות בשבת על פסח ע"י שהמוכר יטול משכון ממנו ויתחשבנו אחר השבת • את דרך משנת שבת מסביר רש"י כדיעבד אם שכח • הרמב"ם לאחר שמביא דין מקדיש אדם פסחו בשבת מביא שהשוחט ונמצא בעל מום או טריפה הולך ושוחט עד שיכשיר אחד או שתחשך • מקורו של הרמב"ם לדין השני אינו ברור ואולי עולה מההשואה לשעירי יום הכיפורים • ניתן לומר שהבבלי לא נקט טעמו של הירושלמי במקדיש לבדק הבית משום שניכר בו העברה מרשות לרשות • הבבלי לא מתיר כירושלמי בענין הקדשה חוץ לעזרה כי לא ראה בכך חובה אלא מנהג טוב • הכלל של אין שבות במקדש אינו נוהג בפעולות המביאות או נראות כמלאכה דאורייתא וע"כ מובן מדוע הבבלי לא נקט תירוץ זה • הסוגיא בשבת הסבירה בתחילה שנטילת המשכון היא לצורך מינוי ולא לצורך קניה והקדשה ובסוף קבעה שמקדישים בשבת חובות שקריבים בשבת • העדפת הגמרא בממנה על מקדיש מפני שמינוי היא פעולה הנעשית בחבורה ובני חבורה זריזים וע"כ בשבות כזו לא גזרו.

איסור הקדשה בשבת וסיבתו

לפני מספר שנים כשחל י"ד בניסן להיות בשבת עסקנו בבעיות הגדולות הקשורות בחלות זו של תאריך חשוב כל כך בלוח דהיינו בבעיות הקרבת קרבן הפסח בעצמו ביום שבת

* שבת הגדול תשי"ד

שיעור לד: בענין מקדיש את פסחו בשבת

קדש. עצם הפגישה של תאריך שנתי זה – י"ד ניסן, עם תאריך שבועי זה – שבת קודש מעלה בעיות נוספות מהן בשטח הקרבן, ומהן בשטח יתר הדינים הקשורים לערב פסח. הפעם בע"ה נרצה לעסוק בבעיה אחת מן הסוג הראשון היא בעית הקדשת הקרבן ביום שבת קדש. ואל נחשוב כי בקלות נוכל לפתור את הבעיה, כי עם כל דחית הפסח את השבת הרי קבעה המשנה [פסחים ס"ה ע"ב] דברים שאינם דוחים (הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום), ועל כן אין להתפלא שתתעורר השאלה בנוגע להקדשה אשר לגביה, דהיינו עצם הפעולה, יש איסור מפורש בביצה [ל"ז ע"ב] במשנה הידועה "כל שחייבין עליו משום שבות וכו' בשבת – חייבין עליו ביום טוב. ואלו הן משום שבות... ואלו הן משום רשות... ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין, ולא מגביהין תרומה ומעשר". לפני שנקדיש תשומת לב למקום האיסור של אין מקדישין בשורת יתר האיסורים הכלולים במשנה, נבין את סיבת האיסור כפי שנמסרה במפורש בגמרא דף ל"ז [ע"א] במלים "גזרה משום מקח וממכר", גם רש"י וגם התוספות ראו צורך בפירושם הראשון כאן להראות שאכן יש במקח וממכר משהו אשר עלול לשמש גורם לאיסור פעולה אחרת, במקרה שלנו הקדשה מחמתה דהיינו שמקח וממכר הוא דבר האסור כבר במקרא, זאת אומרת דברי קבלה [ישעיהו נ"ח י"ג, נחמיה י' ל"ב]. אבל בפירושם השני שניהם מוסיפים שמקח וממכר נאסר גזרה שמא יכתוב שטרי מכירה, ועל הקושיה שא"כ איסור אין מקדישין מהוה גזרה לגזרה עונים שכולה חדא גזרה היא. זאת אומרת שעצם הפעולה של הקדשה הרי דומה היא למקח וממכר, ואם יש לנו לאסור מקח וממכר מחשש איסור כתיבה נאסור גם הקדשה מאותו חשש ואין כאן שלב ביניים. (אפילו אם חשש כתיבה אינו נראה קרוב). וטוב מה שהסבירו בהתחלת פירושם שהקדשה דומה היא למקח וממכר שמוציא מרשותו לרשות הקדש. הסיבה שחפשו הראשונים מקודם את הנקודה שתשוה למקח וממכר מעמד יותר חמור, ולא הסתפקו תיכף ברעיון של 'כולה חדא גזרה היא', טמונה בזה שאין העברת הרשות של הקדשה דומה להעברה בדרך מקח וממכר רגיל, וראיה לכך שהמאירי ע"פ הבדל כזה בונה את ההיתר לפסוק צדקה לעניים, הואיל ואינו מוציא מרשותו עד שלא ימסר לגזבר. וא"כ מובן שלגבי הקדש חל היסוס מסוים לראות בהעברה אליו מין מקח וממכר.

דרך איזכור האיסור במשנה ומשמעותו

בכל אופן האיסור קיים על סיבתו, וכעת נשים לב קצת לאיסור בהמצאו בשורה של האיסורים הנמנים במשנה ההיא בביצה. מחשבה זו תביא אותנו לשני כיוונים: הראשון האיסור בהשואה עם הקודמים לו ומחשבות על היקף האיסורים האלה בכלל עקב השואה זו, והשני האיסור כגורם מבסס לאיסור שבא אחריו.

במשנה מגויים כידוע ראשית כל האיסורים משום שבות גרידא: אין רוכבים וכו', ואח"כ האיסורים "משום רשות": לא דנין, לא מקדשים אשה וכדו'. אצל כל אלה נמצאת בגמרא שאלה: "והא מצוה קעביד!" לפי פירש"י, ואליו מצטרפים גדולי ההוראה הר"ן, הרא"ש

[ביצה פ"ה סי' ב'] וגם הרשב"א בחידושו, אין שאלה זו אלא שאלה למבנה המשנה ולסגנונה, למה איסורים אלה נמנים תחת הכותרת "רשות" כששייכים הם לכותרת "מצוה", אבל אין לשאלה כוונה מעשית לומר שבגלל מצוה שבפעולה יהיה מותר למשל: לדון – כשאין גדול ממנו, ולקדש אשה – כשאין לו אשה ובנים, וליבם – כשהוא הגדול בין האחים. לעומת זאת סובר ר"ת ששאלת הגמרא מתכוונת גם לתוצאות מעשיות הלכתיות וכשיש מצוה בדין בקידושין יהיה מותר לעשות כך בשבת בגלל ש"מצוה קעביד". הוכחות לשתי השיטות מובאות מגמרא סנהדרין [ל"ה ע"א] ומגמרא ירושלמית יומא [פ"א ה"א], עיין בדברי התוס' [ד"ה והא מצוה] כי כל הוכחה תשובתה בצידה.

בקשר לחלק השלישי של המשנה (האיסורים משום מצוה) נעמיד שאלה אחרת לגמרי על דברי ר"ת. אם באמת עובדת הפעולה המצותית הממשית היא המאפשרת לעשות את הדבר בשבת קודש למה קיימים בכלל איסורים של דברים משום מצוה, יותר ויותר נשאל אצלם את קושית הגמרא: 'והא מצוה קעביד'. מעמיד למעשה שאלה זו המהר"ם שיף ומנסה לתרץ ותירוצו די תמוה. כי הוא כותב שאין הקידושין, היבום, הדין במקרים אשר יהיו מותרים לר"ת בהיותם מצוה גמורה, דומים להקדשה וכו' של החלק השלישי של המשנה, שבקידושין וכד' יש מצות עשה כך לעשות, אבל במקדישין וכו' יש אמנם מצוה שכך יעשו כשירצו להקדיש, אבל אין כאן צו להקדיש להעריך וכו'. (קדם למהר"ם שיף השיטה מקובצת ותירוצו לא פחות תמוה כי הוא כותב שאלה [אין מקדישין] יותר דומים למקח וממכר ואלה [קידושין] יותר "חפצי שמים" וצ"ע). וכל זה ניחא לגבי מקדישין, מעריכין ומחרימים אבל מה יאמר ומה יגיד המהר"ם שיף לגבי מפרשים תרומות ומעשרות, שבהם בלי כל ספק קיים ג"כ קום ועשה, ואין אני יכול לומר אלא שגם קושיה זו על החלק השלישי של המשנה מצטרפת שוב לטובת פירוש רש"י.

עוד שאלה לר"ת המצדדת לטובת פירוש רש"י, יכולנו לשאול שלר"ת יוצא שלמלים אין דנים וכו' יש פתאום משמעות מוגבלת מאד, ולא יתכן כך להבין את המשנה. אבל אין זה קשה, כי הגמרא בעצמה כאן ובמקום אחר [לעיל ט' ע"א] מצמצמת את חלות האיסור הנאמר במשנה לגבי מקרים מסוימים, למשל איסור אין מפרשין תרומות ומעשרות מוגבל לדברים שהיו טבל מאתמול (למעט חלה שחיובה נוצר רק היום), ואיסור אין מקדישין שבצמצומו אנו דוקא נדון בע"ה. (כידוע גם ר"ת צמצם את היתרו לשעת הדחק ממש!) נראה איפוא ש"איסורי מצוה" משפיעים על הבנת שורת האיסורים הקודמים להם במשנה, זאת אומרת אם הראשון "אין מקדישים" יש לקשר אותם גם לאיסור הנאמר בשורתם כאחרון האיסור "אין מגביהים תרומות ומעשרות". הגמרא באף מקום אינה מסבירה במלים מפורשות מה היא סיבת האיסור 'אין מגביהים', אלא שואלת כאן רק "פשיטא!" המפרשים (מסתמכים אולי על גיטין נ"ד ע"א) מפרשים לנו את סיבת האיסור בשני אופנים. המקובל ביותר הוא מה שכותב או רומז רש"י שבהפרשת תרומות ומעשרות יש משום מתקן מנא, וכך מפרש גם המאירי, שמציין עוד מצב מיוחד שאין בהפרשת תרומות ומעשרות מקח

שיעור לד: בענין מקדיש את פסחו בשבת

וממכר – כי גם כהן בעל שדה חייב להפריש ולוקח לעצמו, עד שאין העברה מרשות לרשות כלל. אבל לרמב"ם יש שיטה משלו ובפרק כ"ג מה' שבת [ה"ט] הוא כותב: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן". אבל באותו פרק עצמו [ה' י"ד] הוא מוסיף לשורת האיסורים: "אין דנין... ואין מקדישין" גם את האיסור "ואין מגביהין תרומות ומעשרות", ומנמק שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש ועוד מפני שהוא מתקן אותן בשבת. ועל הישנות הדין ברמב"ם בשני טעמים שונים מעיר כבר המגיד משנה במקום ללא מתן הסבר.

סיבת איסור מעשר בהמה בשבת

המעשר היחיד שבו היה מקום להבדיל בין הסיבה משום 'מתקן' ובין הסיבה משום 'מקדישין' היה מעשר בהמה שאין איסור לאכול מן הבהמות לפני הפרשת המעשר, ודוקא לגבי מעשר זה מביא הרמב"ם בעקבות הגמרא בחגיגה [ח' ע"א] ובכורות [ג"ח ע"א] את הסיבה המיוחדת משום סיקרא. ובכל זאת נראה לי שכאן הדרך לפתרון הבעיה של הטעם הכפול כביכול. בשני המקומות הנזכרים שואלים התוס' על הגמרא שמביאים לאיסור לעשר ביום טוב משום סקרתא (הרושם בצבע אדום שעושים על הבהמה היוצאת עשירית לשם הכרתה), ומקשים: למה אין אומרים משום אין מקדישים ומתרצים מה שמתרצים, (שכיון שחייב מהתורה לקדשו לא שייך בו איסור; שאין מקדישין אינו אלא דרבנן אבל סקרתא דאורייתא; שהיה מותר להקדיש לצורך שלמי שמחה בגלל חובת היום [אלא שאז גם נדרים ונדבות היה צריך להתיר הקדשתם וזה איננו]). וכפי ראית הרמב"ם את האיסור של אין מפרישים שהוא דומה לאין מקדישים בגלל ש"מקדיש את אותם הפירות" למעשה אין בכלל כל שאלה בשאלת התוס', כי עצם האיסור הוא איסור של אין מקדישין, ורק נראה שהגמרא התקשתה לראות באיזה מובן יהיה במעשר בהמה משום אין מקדישין דהיינו מקח וממכר כלומר העברה מרשות לרשות, מאחר שאין מעשר בהמה דומה בזה ליתר המעשרות כי הבעלים אוכלים אותו ואין לכהנים חלק בו! וע"ז מתרצים שגם אצל מעשר בהמה יש פעולה המעמידה את הפרשת מעשר בהמה בשורה אחת עם פעולות הקדשה אחרות (הדומות למקח וממכר), דהיינו הרישום בצבע האדום שהוא צביעה, או אולי רשימה כתיבה (וזה הגורם של איסור מקח וממכר). והרמב"ם כדרכו העביר בנאמנות את דברי הגמרא, (וברוך שכיוונתי לדעת גדולים – בירור הלכה של תלמידי הרב קוק, אם גם לא לאותה קושיה ולאותו ענין).

איסור הקדשה בירושלמי

דוגמת האיסור של אין מגביהים תרומות ומעשרות, אשר אותו מצמצמת הגמרא ביצה עצמה [ל"ז], אנו רואים שאלת צמצום האיסור של אין מקדישים גם כן, ואם בבבלי הדבר מופיע בצורה מיוחדת במינה בקשר עם סוגית הפסח שמקריבים אותו בשבת, הנה

בירושלמי נזכר הדבר במלוא היקפו במקום בביצה [פ"ה ה"ב], ונשנה בפסחים [פ"ה ה"ג]. מוצאים אנו שם בשם ר' יעקב בר אחא בשם ר' אימי שנחלקו ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש, ש"חד" אמר מקדישין ו"חורנה" אמר אין מקדישין, ורבנן דקיסרין מפרשים שר' יוחנן הוא שאומר מקדישין בתחילה ביום טוב, ור' שמעון בן לקיש אומר אין מקדישין בתחילה ביום טוב. ומביאים עוד שתי ברייתות שגם הן משקפות כדברי הגמרא את העובדה של שתי דעות בענין זה של מקדישים, ברייתא אחת כותבת: "הולך לו (זה שצריך להקריב פסח בערב פסח שחל להיות בשבת) אצל מוכרי טלאים", וברייתא אחרת כותבת ש"הולך אצל מוכרי פסחים". הברייתא של טלאים כמאן דאמר מקדישין, והברייתא של פסחים כמאן דאמר אין מקדישין. ועוד מוסיפים שהנותן לאחר חלק בפסחו אין כאן ענין של יציאת חלק של הפסח של ראובן לחולין כדי להתקדש שוב ע"י מעותיו של שמעון. ובסוף שואלים את השאלה מן המשנה המפורשת שבראש הסוגיא בה נאמר אין מקדישין, ונותנים לקושיה הזאת שלושה תירוצים:

(א) "במקדיש למחר" – שהמשנה האוסרת מדברת רק במקדיש דבר שזמן הקרבתו איננו באותו היום.

(ב) "במקדיש לבדק הבית" – שהאיסור איננו בקרבנות (מזבח) אלא רק בהקדשה לבדק הבית, (שבה כנראה יותר נראית לעין ולמחשבה ההעברה מרשות לרשות בו בזמן שבהקדש קרבן יש משום השארת שם הבעלים – שור ראובן – שור ראובן [ב"ק ע"ו ע"א], עיין להלן).

(ג) כמאן דאמר מקדישים בעזרה "משום שבות שהתירו במקדש", והמשנה אינה אוסרת אלא להקדיש מחוץ למקדש ששם אין נהנים מהיתר כל פעולה האסורה משום שבות. בהסברים אלה של הירושלמי נטפל להלן.

צמצום האיסור במשנה בבבלי

עמדת הבבלי ביחס לאיסור הקדשה שבמשנתנו נמצא בשני מקומות בבבלי בפסחים [ס"ו ע"ב] ובשבת [קמ"ח ע"ב]. גם בבבלי ר' יוחנן הוא בעל הדעה המתירה באמרו: "מקדש אדם את פסחו בשבת ואת חגיגתו ביום טוב". ומעיר רש"י שכמוכן בכוונה מדובר על פסחו בשבת ועל חגיגתו ביום טוב שאין פסח ביום טוב ואין חגיגה בשבת. הדין נמצא בשני המקומות במסיבות קצת שונות. בפסחים מסופר על ענין ערב פסח שחל להיות בשבת בימי הלל וכו', וכשהיתה שאלת הבאת הסכינים אמר הלל לסמוך על בני ישראל שאם אינם נביאים בני נביאים הם, והנה למחרת הביאו את הסכינים זה בקרנו של פסחו וזה בצמרו של פסחו. ועל השאלה שהרי בזה א"כ עושה עבודה במוקדשים, עונים שאין מקדישים את הקרבנות אלא בעזרה כהלל שאמרו עליו שמעולם לא מעל איש בעולתו, ע"י שהביא את הבהמה לעזרה ושם הקדישה. וע"ז שואלים ואיך יכולים להקדיש את הפסח בשבת הרי יש משנה שלא מקדישים ועונים ש"הני מילי (מתניתין) בחובות שאין קבוע להם זמן, אבל

שיעור לד: בענין מקדיש את פסחו בשבת

בחובות שקבוע להם זמן מקדישים, דאמר ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת". פרש רש"י: דהואיל ונשחטין היום יכול להקדישן היום (כעין כיון דאדחי אדחי).

בשבת [קמ"ח ע"ב] הגמרא מתחילה בדין ר' יוחנן ורוצה לסייעו ע"י המשנה שבעמוד הקודם – וכן – ערב פסח שחל להיות בירושלים מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב. הגמרא דוחה את אפשרות הסיוע ע"י משנה זו באמרה שהמשנה מדברת בפסח שאכן כבר הוקדש וממנה בעל הפסח אותו על פסחו. ואחרי קושיית ביניים ותירוץ שהתוס' [ד"ה והא] מנמקים בענין נמנים, שואלים: איך יכול ר' יוחנן לומר מה שאמר הרי הוא פוסק כסתם משנה בביצה שאין מקדישים, ועונים: "לא קשיא כאן בחובות שקבוע להן זמן, וכאן בחובות שאין קבוע להן זמן". ושוב רש"י מסביר שאין הקרבנות דוחה שבת. לרגע קל נקבע שאין שני הדינים שמתירים בהם דבר של המשנה בשבת וזה שבמימרא של ר' יוחנן שוין, כי המשנה מרשה דבר בענין קניה במשכון במקום כסף, ור' יוחנן מרשה דבר של הקדשת קרבן, זאת אומרת דברי ר' יוחנן מקומם אפשרי גם בלי ההיתר של המשנה, לעומת זאת משמע בגמרא שאין היתר הקניה הניתן במשנה מסתבר בלי שגם יהיה דינו של ר' יוחנן קיים.

(ואל תשאל איך יקח משהו פסח רק ב"ד, כי מה שנאמר בתורה על מקחו בעשור זה רק בפסח מצרים והמשנה דוקא מוציאה דין זה מדיני פסח דורות. רק שקשה שאותן ברייתות [תוספתא פסחים פ"ח ו', ה'] המביאות פרטי דינים מדין פסח מצרים לפסח דורות אינן מעלות דוקא דין זה, אם גם מדיני המשנה מוזכר רק משקוף ומוזוות. ואגב נזכיר קושיא על המכילתא כי לפני שהמכילתא [מסכתא דפסחא פר' ד'] מוכיחה שאין בפסח דורות מקחו מעשור היא מוכיחה שדין זה של מקחו בעשור אינו מעכב בדיעבד. וצ"ע כי מאי דהוי הוי. ואולי זה מכוון לדין ביקור של ד' ימים שאינו מעכב בדיעבד ואינו נזכר. עיין מנחת חינוך מצוה ה' ס"ק א'!)

ההבדל בין קניה להקדשה

לדין המשנה מסביר רש"י שבאים לצורך זה לקנות בשבת את הקרבן ע"י כך שלא נזכר מערב שבת לקנייתו, ונמנע מלהסביר הסברה דומה את דברי ר' יוחנן בגלל שדברי ר' יוחנן נאמרים בצורה של לכתחילה שהדבר מותר ואיננו רק אפשר בצורך דחוף. הסיבה לכך היא שיכולים אנו להראות מקרים או מצבים (דעות) שבהם הדין הזה שמותר להקדיש הכרחי הוא. הסיבה האחת טמונה היא במהלך הסוגיא בפסחים ס"ו ע"ב שאם אדם רוצה לקדש את קרבנו רק בעזרה קרוב לשחיטתו יכול להקדישו באותו היום ששוחטים, דהיינו במקרה שלנו בשבת. והדבר בגמרא מתקבל לכל הפחות כעמדה נכונה של אדם, כי הרי גם הלל הזקן כך נהג לעשות ומעשה רב!

פסק הרמב"ם ומקורו

הסיבה השניה טמונה בפסק דין שפוסק הרמב"ם בפ"א מהל' קרבן פסח [ה"ב]: "השוחט את

הפסח, ונמצא בעל מום או טריפה הרי זה שוחט אחר בין בחול בין בשבת אפילו מאה זה אחר זה, שוחט והולך עד שיכשר אחד, או עד שתחשך וידחה לשני שהרי אנוס הוא". כשיקרה מה שמתאר הרמב"ם כאן הרי לא יתכן אחרת אלא ע"י הקדשה בו ביום כי אם אפילו יש למישהו מלאי של "פסחים מוקדשים", דוגמת מוכרי הפסחים שבבירייתא שבירושלמי, הרי בכל זאת יהיה לזה גבול שאינו יכול לעמוד בפני הדין של אפילו עד מאה ודי למבין. אלא שיש כאן ענין אחר לגמרי שהדין הזה שהרמב"ם מביא אותו, לדעתי באופן די ניכר תיכף אחרי הדין של מקדיש אדם את פסחו בשבת, אין לו מקור של ממש בגמרא וצורת הדין וניסוחו אינם כאלה שעושים רושם כחסי מקור. עיין בכסף משנה שכותב ש"מתבאר קצת בסוף פרק אלו דברים". ואם מעיינים במשנה שם המביאה דין של שחט ונמצא טרפה הרי זה נאמר שם בענין שחט בשבת אם עבור שחיתו זאת יהיה חייב חטאת או פטור, ואין למשנה כל ענין לקבוע מה יהיה דינו של הפסח, ועוד פחות מה יהיה על השוחט את הפסח הזה לעשות. ובלתי רגיל לגמרי אצל הרמב"ם שיביא דבר שאין לו מקור בגמרא, ובכל מסכת פסחים לא מצאתי כמעט זכר לדין זה אלא במקרה של "החבורות שנתערבו פסחיהם ונמצאה יבלת בעור של אחד מהם [דף פ"ח ע"ב] – כולן יוצאים לבית השרפה ופטורים מלעשות פסח שני", ומסביר שם אביי: "לא שנו (שפטורים מפסח שני) אלא שנתערבו לאחר זריקה" שבזמן הזריקה היה הכל ראוי, "אבל נתערבו לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני". ומשמע שכל דין זה אינו אלא במקרה של התערבות, ובמקרה שאכן כבר נזרק הדם ובאותו יום אין כבר מה לתקן, אבל אם יש אפשרות לתקן מתקנים בצורה אחרת ואין צורך לדבר על פסח שני. (התערבות משפיעה שלא נוכל בשום פנים כעת לצוות עליהם להביא פסח נוסף כי הרי ארבעה מהם הם לגמרי בסדר, רק כשעובר זמן הפסח ולא יכלו לאכל מפסחם או לא יצאו ידי חובה ונצוה עליהם להביא פסח שני). ורוצה אני להוסיף עוד מקרה מדין אחר לגמרי שאנו מוצאים שעושים כדין הרמב"ם, וזה בשני שעירי יום הכיפורים כשאחד מת לפני הגרלה (או אחריה) ומביאים אחר במקומו [יומא ס"ב ע"ב], ואין הדבר אפשרי אלא ע"י שמקדישים באותו היום שהוא יום הכיפורים ומסדרים את הסידור כדי שיצאו ידי חובה באותו היום בדומה למקרה שהרמב"ם מביאו. ויגדתי ומצאתי שהריטב"א בחידושי ביומא מעלה את ההשוואה הזאת, שאכן מה שמקדישים שם את המחליף עבור השעיר הראשון שמת ע"י הגרלה חדשה וכו' דומה הוא לדיננו, כי הריטב"א מזכיר במפורש את הגמרא בפסחים ס"ו, ואין הוא יכול להתכוון אלא לדיננו שלנו (שמקדישים חובה שקבוע לה זמן בשבת), וא"כ יוצא שלכל הפחות דין הרמב"ם אינו בלי בסיס בגמרא (אם גם לא מפורש כרגיל).

בין בבלי וירושלמי באיסור הקדשה

ועכשיו עלינו להעריך את סיבת ההיתר שניתן ע"י ר' יוחנן במקרה של פסח בניגוד למשנה, ובוזה גם להבין את ההבדל בין הבבלי לירושלמי בענין. לדעת הגמרא שלנו הסיבה

שיעור לד: בענין מקדיש את פסחו בשבת

היא שמדובר ב"חובות שקבוע להן זמן" ופרש רש"י [שבת קמ"ח ע"ב ד"ה הא] הואיל ושחיטתן (הקרבתן) דוחה גם הקדשתן (קדושתן) דוחה. ואע"פ שיש פעולות שאין אנו מתירים גם בקרבנות ששחיטתן דוחה שבת כבר רמזנו למעלה שבהקדשתן יש משהו מיוחד שהיה לנו ענין להשהות את ההקדשה, או שלא יכולנו בשום פנים להקדיש מקודם, משא"כ ביחס לפעולות שעליהן מדובר.

טעון עיון למה בבבלי במקום שלושת התירוצים של הירושלמי להיתר (בניגוד למשנה האוסרת) ניתן רק גורם אחד. תירוץ הבבלי זהה עם תירוץ הירושלמי של המקדיש למחר ואין צורך לדבר עליו יותר. במה שנוגע לתירוץ השני "במקדיש לבדק הבית" תירוץ זה היה בעצם מנוגד לגמרי לסברא שרש"י מסביר, וקשה למצוא לו סברא, איך יעלה על דעתנו – מה שהיה יוצא לפי סברא זו להתיר להקדיש איזו עולה של נדבה שאדם יקריב מחר ביום חול ולשם מה?!

אולי נסביר שבמקדיש לבדק הבית ניכרת ההעברה מרשות לרשות יותר מאשר בהקדשה למזבח, כמו שאמרנו ברמז למעלה. ובנוגע לסברת הבבלי שאין לראות בזה סברא להתיר, עיין את דברי התוס' בבבא קמא [ע"ו ע"א ד"ה השתא] שמעירים שבכל זאת גם בקדשי מזבח יש בענין דינים של יאוש ושינוי רשות, וא"כ דבר התלוי בסברא הוא, שיכול להיות שנוי במחלוקת בין הבבלי ובין הירושלמי. רק צ"ע שבגמרא בב"ק בו בזמן שהבבלי גומר את השאלה של גנב והקדיש למה לא יחשב כגנב ומכר ("מה לי מכרו להדיט מה לי מכרו לשמים"), בתשובה של "מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן" הנה בירושלמי גומרים את השאלה בתשובה הנדחית בבבלי, שמדובר שמקדיש לקדשים קלים שהם לדעת ר' שמעון ממון בעלים, ולא מקשים שמדסיפא ר' שמעון רישא לא ר' שמעון (כדמקשינן בבבלי), אלא כעין כולה ר' שמעון היא, עיין פני משה המסביר שאת הדין צריך לגמור ב"דברי ר' שמעון שר' שמעון אומר". (ויוצא איפוא שדוקא בבבלי שאין מכירים בהיתר בקדושת "קדשי מזבח" מדגישים את חסר ההעברה, ובירושלמי לא מביאים את הסברא הזאת). וצ"ל שסוגיא זו של ירושלמי דלא כמאן דאמר דמקדיש ל"בדק הבית", ועיין בסוף הסוגיא שריש לקיש קובע "מקדיש אינו כמוכר!" קדשים שחייב באחריותן עדיין ברשות בעליהם קיימים.

כעת צריך לבאר למה אין הבבלי נותן את התירוץ השלישי של הירושלמי בענין אין שבות במקדש. ראשית כל רואים מדברי הסוגיא בפסחים ס"ו שעם כל ההערכה החיובית שהגמרא מעריכה את הנוהג להקדיש רק בעזרה, אין הדבר נראה כנוהג בלעדי, כי לפי הירושלמי (בתירוץ שלישי זה) הרי כל הקדשה מחוץ לעזרה תהיה אסורה מטעם המשנה ש"אין מקדישין", ורק הקדשה בעזרה מותרת ולא משמע לחכמי הבבלי כך, הדין האמור מפי ר' יוחנן. והרי יתכן מאד שלבבלי היה נראה שאז בימי הלל נהגו כהלל גם בענין הקדשת ההקדש רק בעזרה בלי שזה יוכל להגיע למעמד של דין. (והא ראיה שהרמב"ם אפילו לא מציין את נוהגו של הלל כרצוי רק מטפל בדבר בצורת במה דברים אמורים).

רק אגב נציין כי התירוץ של 'אין שבות במקדש' ממילא אינו תירוץ כל כך חזק בגלל ההסתייגויות שיש הן בבבלי והן בירושלמי מן הכלל "אין שבות במקדש". עיין פסחים [ס"ה ע"א] האבחנה בין שבות צריכה לשבות שאינה צריכה, ועירובין [ק"ב ע"ב] ע"פ מנחות [צ"ז ע"א] ושבת [קכ"ג ע"ב]. ועיין דברי הירושלמי המפורשים בעירובין [פ"ה ה"א] בשם ר' יוסי בר ר' בון "לא כל שבות התירו במקדש". כהגדרת הריטב"א [עירובין ק"ב ע"א ד"ה כאן וכאן] שרק שבות שיש בו צורך התירו, ואסרו שבות שנראה כמלאכה דאורייתא או שיש חשש קרוב שיבוא למלאכה דאורייתא. כפי זה אין בכך כלום שהתירוץ הזה אינו מופיע בדברי הבבלי בכלל.

בירור הסוגיא בשבת

ומאחר שהסברנו את הדין הכללי של אין מקדישין, ואת היוצא מן הכלל של ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וכו' נשים עוד לב למהלך הסוגיא המטפלת בענין בשבת קמ"ח [ע"ב]. כמו שכבר ראינו מתחילה שם הסוגיא במימרא של ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב, ושואלת הגמרא: נימא מסייע ליה וכן ערב פסח שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב, ואת הנסיון הזה להוכיח את צדקת דברי ר' יוחנן מן המשנה דוחה הגמרא ע"י התירוץ: "הכא במאי עסקינן בממנה אחרים עמו על פסחו". (רש"י: שהיה קדוש ועומד מאתמול). ואם גם עם סוף הסוגיא והתירוץ הסופי שניתן להתאים את דברי ר' יוחנן למשנה בביצה, יש להניח שדעת הגמרא בסופו של הדבר באמת שגם במשנתנו יהיה מדובר במקרה של מקדיש אדם פסחו בשבת, הרי בכל זאת אין ספק שבשלב המוקדם של הסוגיא היתה דעת הגמרא שהתירוץ "דממנה אחרים על פסחו" ניתן להבינו ולהעבירו אם גם לא נסכים לדברי ר' יוחנן מקדיש אדם וכו'. דהיינו למעשה אם נקבל את דברי האיסור של המשנה בביצה בשלמות. וכאן מתעוררות קושיות:

א. גם בלי ענין האיסור הרי המשנה מזכירה "ונוטל את פסחו" איך מילים אלה תתפרנסנה כפי האוקימתא של ממנה אחרים עמו על פסחו.

ב. וכי בפעולה הזאת של מנוי אחר עמו על חלקו אין משום אחת מאותן הפעולות הנאסרות ואם לא משום אין מקדישין, הרי למעשה גרוע מזה שיש משום פעולה עסקית של מנוי אחר על פסחו, המתוארת בפסחים פ"ט/צ' שאחד הפריש טלה לפסחו, והאחר מעות לפסחו, ובברייתא האומרת דממנה אחרים על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין.

לשאלה הראשונה צריך לומר שהרי מסגרת המשנה הם מקרים של "שואל" ולא של מכירה ממשית "שואל אדם כדי יין וכן אשה מחברתה ככרות", א"כ מצטרף לזה בצורה מתקבלת על הדעת במקרה של פסח כמקרה שלא של מכירה ממש. חוץ מזה כדאי לשים לב לגירסא אחת (גירסת דפוס נפולי!) שהיתה כאן במשנה, לפיה לא כתוב "ונוטל" את פסחו אלא ו"אוכל" את פסחו בערב, נוסחה שמתאימה בדיוק לתיאור 'ממנה אחרים על

שיעור לד: בענין מקדיש את פסחו בשבת

פסחו' (אם גם אינה מנוגדת למכירת בהמה לקרבן ממש). אשר לשאלה השניה רק בדוחק נצא אם נאמר שאכן אין כאן העברה של כסף ממש מיד ליד (דוגמת המקרים הקודמים) ועל כן אין כאן מן החששות, כי הרי שונה פעולה זו של מנוי אחר עמו על פסחו מפעולת מקח וממכר רגילה. אם נראה בפעולה, כצד אחד של שאלת הירושלמי, את ה"יציאה של חלק אחד של הפסח לחולין שיחזור ויקדש ע"ס המעות של השני" הרי יהיה זה בדיוק ענין הקדשה כמו כל הקדשה וכך הם באמת דברי הירושלמי בפ"ח ה"ג. ואכן כזו היא הדעה הסופית של ההלכה כמו שהיא מצטיירת בגמרא בבבלי, כי דברי ההסבר של אביי [פסחים ז' ע"א], אחרי מה שהסביר ר' אושעיא את הגמרא בתמורה כרבי: שמשאיר האדם לעצמו זכות בפסחו, שיש להסביר כך גם את הברייתא של הממנה אחר עמו בפסחו – מעות שבידו חולין, על אשר יש בפסחו שיור שיוכל למסור ע"ס מעותיו של השני ואשר יתפש כביכול עכשיו לקדשה, וא"כ מה הועילו בתירוצם שתירצו שמדובר בממנה אחר על פסחו, אם במינוי זה יש גם בו משום אותו עקרון של הקדשה (אם גם רק חלקית), שלא רצו להכיר בו.

מזכותנו כמובן לומר שבדחיה זו הסוגיא בשבת סוברת כאותה אפשרות שרואה הגמרא בפסחים ז' – שאין שום שיור בפסח עצמו, אלא במעות שמפריש האחר לפסחו יש בהן משום הסתייגות זו שיוכל עוד לתת אותם גם למתנה, וא"כ אין בענין משום פעולת הקדשה איזו שהיא, אבל אין סוגיית הגמרא בפסחים ז' מסיקה להלכה כך, אלא להלכה נראים שם דברי רבי שיש שיור בפסח עצמו אשר עברו המעות של המתמנה יצאו לחולין. (עד כדי זכות קנית חלוק עבורם! ודברי הרמב"ם [קרבן פסח פ"ד ה"י] בענין זה קשים להולמם וכך הגדירים כבר המאירי). וא"כ לפי דרך המסקנה קשה להבין את עדיפות התירוצן של ממנה אחרים עמו על פסחו. ואולי ניתן להבין את התירוצן מתוך הסברא הניתנת בגמרא במספר מקומות (שבת כ' ע"א, עירובין ק"ג ע"א) שבני חבורה זריזים הם, וע"כ הגבלות מסוימות באיסורי שבות לא צריך להטיל עליהם והרי כאן בממנה על פסחו יוצר דוקא חבורה וא"כ לגבי זה אין חששות כלל. ואל נשאל שאביי בעירובין ק"ג ס"ל שאין אומרים "בני חבורה זריזים הם", אלא רק כהנים זריזים הם (כעין הסבר ל"אין שבות במקדש"), כי דוקא אביי הוא אשר אומר שהיה אפשרי להסביר את כל הענין של ממנה בלי שיור בפסח שמעבירים אל המתמנה, ולא ע"י הסברא שהמתמנה כך הקדיש כביכול על תנאי את מעותיו שיוכל לתיתם במתנה, וא"כ יש כאן כעין אביי לשיטתו.

שיעור לה

ערב פסח שחל בשבת

המשנה מציינת כמה דברים מיוחדים לגבי ערב פסח שחל בשבת: הדחת העזרה היתה שלא ברצון חכמים (ר"א או ר"נ), הפשט הקרבן נעשה בצורה שונה לר"א, יצאו מהר הבית לירושלים לצלות את הפסח רק אחר שיצאה השבת • תוס' שואלים מדוע לא התירו להביא את הפסחים לבתיהם לפחות ע"י עירוב • לפי הרמב"ם אין מערבים עיר של רבים • לפי רש"י מותר לערב ואולי לא ערבו כדי שלא יבואו לצלותם קודם צאת השבת • דעת ר"א על הפשט בדרך מיוחדת נדחתה מסוגיות אחרות • הרמב"ם העביר את האמירה "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת" לאחר שמדבר בהפשטה ובניגוד למשנה • ברמב"ם יש באותו פרק חזרה וצריך להבין את טעמה.

במשנה נזכרות מלאכות בהקרבה שדוחות את השבת, מלאכות שאינן דוחות ומחלוקת תנאים בנידון • קשה מה יכול להאסר בזריקה שצריכים למנותה והמפרשים תרצו תירוצים שונים • מסוגיית ביצה משמע שאע"פ שזריקה היא שבות מחמירים לאוסרה • ניתן לומר שהמלאכות המנויות נמנו אף לגבי דחיית הטומאה • הפשט אינו נמנה במשנה ותוס' הסבירו משום שכלול בהקטר • הרמב"ם אינו פוסק שמוציאים את הבשר בחתיכות אלא מפשיטים את כולו • תוס' הסבירו את מסקנת סוגיית הפשט בכמה דרכים חלוקות • המקור לכך שפשט דוחה שבת נלמד ממעשה הלל ובני בתירא • בבבלי מובא שהלל הוכיח זאת מק"ו ומג"ש • בירושלמי הלל הוכיח מהיקש, מק"ו, מג"ש, ומקבלת רבותיו • צריך לעיין האם הג"ש היא מוחלטת או בנויה על השוואת מלים • בסוגיא מובא שאין מביאים חגיגת ט"ו בטומאה • רש"י כותב מפני שיש לה תשלומין ותוס' חולקים • הירושלמי מסביר את סיבת העלמות ההלכה מבני בתירא כדי שיעלה הלל לגדולה • יש המסבירים שלא ההלכה עצמה נעלמה מבני בתירא אלא מקורה • דברי הירושלמי שאחת לשבע שנים או ארבע עשרה צריך להיות ערב פסח בשבת אינם מובנים.

אם בעקבות הלוח היהודי היה לנו לעסוק בשבת שובה שנה זו בשאלת מצות (לולב ושופר) אשר בחלות חגם בשבת נדחות הן, הרי הפעם כשערב פסח חל בשבת יש לנו לדון בתופעה הפוכה שהשבת נדחית מפני מצות היום, מצות קרבן הפסח. ואין כאן צורך להאריך בעצם הדין היסודי שפשט דוחה שבת כי הרי הדבר ידוע וברור, אלא נעסוק בתאור הדברים במשנה ובגמרא ובבסוסם בצורות שונות של למודים והוכחות.

* שבת הגדול תש"י

המקורות לדיני ערב פסח שחל בשבת

הדבר הראשון בענין זה נשמע במשנה פסחים [ס"ד ע"א] דוקא לא בצורת דין עקרוני אלא מתוך תאור מהלך הקרבת קרבן פסח. המשנה שם מתארת את פרטי הסדור של שלוש הכתות, את סדורי התקיעות, העמדת שורות הכהנים להעברת הדם אל המזבח למען קיים בו מצות זריקה דהיינו שפיכה אל היסוד, עניני הלל, ויציאת הכתות מן העזרה; ומוסיפה במקום הזה את המשפט: "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים" – ובגמרא בדף ס"ה ע"א מתברר שאמנם שלא ברצון חכמים עשו הכהנים מה שעשו, אבל אלה הם רק חכמים מסוימים – ר' אליעזר או ר' נתן – אשר נגד רצונם ודעותיהם עשו, אבל יתר החכמים (או ההלכה המקובלת) אשר גם ההלכה כמותם, גם לשטיפת העזרה לא התנגדו. אחרי המשפט הזה מוסרת המשנה את סדרי ההפשטה וההקטרה של החלבים, וכאן יש בנוגע להפשט שוב ענין מיוחד לי"ד שחל להיות בשבת, שלפי דעת ר' אליעזר צריך לעשות את הפעולה בצורה אחרת (מניח ידו על כתף חברו וכו') הואיל ואינו יכול "לתקן" (כדברי רש"י שאינם מובנים ע"פ הגמרא שבת קכ"ד, ויותר ברורים דברי רמב"ם לגבי טלטול, וכך פרש גם ר' עובדיה מברטנורה [פ"ה ה"ט]) את אותם המקלות ששמשו לפעולת ההפשט בדרך כלל עבור אלה האנשים שלא מצאו מקום באונקליות הקבועות בקיר. וגם הסוף של המשנה אם גם אין הדבר בא לביטוי מפורש מדבר בערב פסח שחל להיות בשבת, כי קובעים שאין האנשים שנכנסו לעזרה להביא את פסחיהם יכולים אח"כ לצאת עם הקרבן השחוט הביתה אלא נשארו במקומות שונים בהר הבית, בחיל, ואפילו בעזרה עד שחשכה ויכלו לצאת להביא את פסחיהם הביתה ולצלותם. והיה כאן מקום לשאלת התוספות בסוגיא שאח"כ [ס"ו ע"א ד"ה תוחב] שהרי ירושלים אין לה דין רשות הרבים ולמה א"כ לא הרשו להביא את הקרבנות מן המקדש לבית כל אחד לכל הפחות ע"י ערוב (אם כבר לא נאמר "שאינן שבות במקדש" שייך רק במקדש עצמו ולא בדברים מקודשים אע"פ שאנו מוצאים שימוש בכלל גם כלפי כתבי הקדש). ועיין תוספות יום טוב לערובין [פ"י מ"ט] שמביא בזה מחלוקת רש"י ורמב"ם אם מותר לערב בעיר כזו של רבים, שלדעת הרמב"ם אסור וכך לדעת התוספות יום טוב מוכח מן המשנה שלנו, ולרש"י (לפירוש רבים – רבים בוקעים בה וכאן ירושלים ננעלות דלתותיה) לא היה אסור אלא שלא עשו, ותוספות יום טוב בצדק קורא לזה דוחק, ונראה לומר שאולי לא ערבו דוקא בערב פסח שחל להיות בשבת קודש כדי שלא יביאו את פסחיהם הביתה ומתוך בהלת המצוה יתחילו לצלות מבעוד יום ויכשלו באיסור חמור של מבשל וצולה וצע"ק.

בתאור המעשי נשארה שאלה אחת יחידה עדיין שנויה במחלוקת והיא שאלת צורת ההפשט אבל גם לה יש פותרים, אם גם לא בסוגית הגמרא שעליה בבבלי, אבל במקום אחר במסכת שבת [דף קכ"ד ע"א] ובמקום בירושלמי [פ"ה ה"ט] ע"י ההלכה הכללית שמותר להשתמש בכל הכלים לצרכי דברים המותרים, בטלה גם ההלכה הזאת של ר' אליעזר שצריך בצורה מיוחדת להפשיט ללא שמוש במקלות, גם בלי להזדקק לסברא הכללית של אין שבות במקדש.

פסיקת הרמב"ם

וע"פ כל הנאמר יצא לרמב"ם פסק ברור בענין קרבן פסח בשבת, כי אחרי שמתאר את כל הפעולות של הקרבת הקרבן לרבות הפשטת עורו, (ו"ל בה' י"ד: "ותולין ומפשיטין את כולו ... וכיצד תולין ומפשיטין: מסמרות של ברזל היו קבועין... שבהן תולין ומפשיטין וכל מי שלא מצא מקום לתלות – מקלות דקים וחלקים היו שם מניח על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט"). פוסק הרמב"ם בהלכה ט"ז: "חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש, אפילו בדבר שאינו צורך עבודה – איסור שבות במקדש היתר הוא". ויש לשים לב לעובדה שהרמב"ם עם כל השתמשותו בלשון המשנה העתיקה את מקום ההערה של "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת" למקום שאחרי ענין הפשט, ובוה שונה דרכו מדרך המשנה שבה בדבר הזה עדיין היתה שנויה מחלוקת, וזה חשוב בגלל שיהיה לנו לעסוק עם דברי אחד האחרונים (חידושי מהרי"ח על המשנה) שרצה לומר בענין אחר הקשור למעשה הפשט שהרמב"ם השתמש בלשון המשנה בלי להתכוון בדיוק לאותו הדבר (אם גם איננו מזכיר את הדבר בפירושו), ואם רואים שהרמב"ם יפה יפה בדק וחקר את המשנה ואת הגמרא שעליה, לא יתכן לומר שלא ישים לב גם לשינוי תוכן הלשון כמו ששם לב לשינוי מקומה של הערה.

ונזכיר דרך אגב עוד תמיהה אחרת על דברי הרמב"ם שלעת עתה אין אני יודע לה תשובה. והיא שהרמב"ם דברים מסויימים מדיני הקרבת קרבן הפסח כותב ממש פעמיים באותו הפרק, בהלכה ו': "דם הפסח טעון שפיכה כנגד היסוד ואחר ששופכים את דמו מפשיטים אותו וקורעין את בטנו ומוציאין את אמוריו ומקטירין אותן חלבין כל זבח וזבח לבדו". ומקום שני בהלכה י"ד: "שחט השוחט... עד שיגיע הדם אצל הכהן הקרוב למזבח שופכו שפיכה אחת כנגד היסוד... ותולין ומפשיטין את כולו... ומוציא את האמורין... ומקטירין הכהן ע"ג המזבח". – והדבר צ"ע. ואינני יודע אם כלפי הרמב"ם מותר לומר שיש כאן כעין כלל והפרטים אחריו.

פעולות הדוחות את השבת ודיון עליהן

הדינים המעשיים האלה ששינו במשנה המתארת את הקרבת הקרבן נמצאים בצורת כללים עקרוניים יותר במשנה הראשונה של הפרק הבא אחר פרק התאור היינו פרק ו' – לקיים כאילו את הדבר שהמעשה עדיף מן הלמוד. המשנה הזאת מונה בהתחלתה את הדברים בפסח שדוחים את השבת, ולעומתם את הדברים שאינם דוחים ודברים שאצלם יש שאלה אם דוחים או לא, ובהם ישנה מחלוקת התנאים ר' אליעזר וחכמים. החלק השני של המשנה הוא מהוה ויכוח בין ר' יהושע ובין ר' אליעזר על שאלת הדברים האלה, ועל ההוכחות השונות שאפשר להביא לטובת הכרעה זו או אחרת, ועל דחית הוכחות אלה וכו', עד שלבסוף המשנה משמיעה גם כאן כלל ידוע של ר' עקיבא: "כל מלאכה שאפשר

שיעור לה: ערב פסח שחל בשבת

לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת", וכל מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה שבת.

ומעתה נשים לב בהשואה עם התאור המעשי מה המשנה העקרונית הזאת מביאה בפירושה ומה היא משמיתה.

זריקה

לפלא הדבר בעיני התוס' [ס"ה ע"ב ד"ה אלו] למה המשנה מזכירה בין הדוחין את השבת זריקה שאין בפעולתה למעשה שום דבר אשר עלול להיות אסור בשבת לכאורה וא"כ מה לה להזכיר אותה בין הדוחין? ותירושו הפשוט של ר' ישמעאל הוא באמת ש"זריקת דמו תנא אגב שחיטתו", זאת אומרת לא היה צורך להזכיר זאת, אלא אגב ריהטא דלישנא כתבו יחד עם שחיטה גם זריקה. ואין דעה זו מתקבלת על הדעת ביותר, שא"כ למה לא הזכירו במשנה גם את דבר קבלת הדם שגם היא שנויה בתאור הקרבן, או את דבר הולכת הדם למזבח. וע"כ כנראה טרחו מפרשים למצוא מה יכול להיות הס"ד לתת לזריקה מעמד שלא תדחה השבת מפניה. התפארת ישראל בפירושו למשנה [אות א'] כתב: "אף דאמרינן בשבת ע"ה ב' דמתכוון דלתווס בשר בית השחיטה בדם חייב בשחיטה משום צובע, אם כן הכי נמי ס"ד א' מדמתכוון בזריקה דלתווס מזבח בדם לתסר".

והדבר נראה די בדוי מן הלב, כי אם לגבי שוחט אמרנו את הדבר היינו משום דניחא ליה שיראה בית השחיטה אדום, כדי שיבואו לקנות אצלו בשר טרי, אבל מה ניחא ליה כה"ג לגבי זריקה, וכי אכפת לזורק שיראה הדם על המזבח, ואם לא ישאר הדם במקום שזורק שמה וכי יש בזה משום הורדת מעשה הזריקה. (ובמיוחד שבפסח אין אלא שפיכה ליסוד ואין הסברא בכלל מוצאת את מקומה), וחוצץ מזה טוען התפארת יעקב בנו של התפארת ישראל שרש"י בביצה כ' ע"ב כותב במפורש על זריקה שהיא רק שבות, וא"כ לא יתכן לומר ס"ד כדברי התפא"י.

ויש עוד סברא המובאת בס' אור חדש בשם קודמו (רמ"ז) דהוה אמינא דיש בזריקה איסור משום דמחזי כמתקן שהיא עיקר הכשר הקרבן, וא"כ צריך לומר שהיתה קיימת סברא שגם דבר שלא יכול להיות יותר מאשר גזירה או שבות יהא אסור, ולזה צריך להביא עוד סמוכין מן הגמרא.

ונראה לי שאותה סוגיא שהביא התפארת יעקב כדי לדחות דברי התפארת ישראל דוקא בכוחה לשמש כאן בסיס למשנה זו. כי שם בביצה [כ' ע"ב] מדובר על שיטת האומר נדרים וגדבות אין קרבין ביום טוב, ושואלים אם עבר ושחט מה בנוגע לזריקת הדם? ועונים רבא ורבה בר רב הונא תשובות שונות, ותשובת שניהם כוללת היתר לזרוק בכוננות שונות, ושואלים מברייטא של כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או שלא בזמן שהדין הוא שהדם יזרק והבשר יאכל, ואם היתה שבת לא יזרוק ואם זרק הורצה... ואם זרק דיעבד אין אבל לכתחלה לא, בשלמא לרבא (שהכונה צריכה להיות לאכול בשר) ניחא שאין אוכלים מזה,

אלא לרבה בר רב הונא (שהכונה להקטיר אמורים בערב) קשיא, ועונים קשיא! אי נמי שאני שבות שבת משובת יום טוב. רואים שבענין זריקה קיימת גם במקדש סברא להחמיר במקום שיש להחמיר, ואם סברא כזאת מופיעה בברייתא, היינו במקור תנאי, ראוי למשנה המחדשת חדוש של דחית שבת להדגיש שאין כל סברא של חומרא כזו כלפי זריקת דם הפסח.

ורק בדרך רמז אני רוצה להזכיר שיכולנו לומר שבמשנה נזכרות אותן הפעולות של הקרבת קרבן הפסח אשר עליהן הגמרא בסוגיות הקודמות הביאה פסוקים מיוחדים כשייכים למעשי ההקרבה היינו שחיטה וזריקה – כי הרי בתורה עצמה לא נכתב על זריקת הדם ועל הקטרת חלבים הפסח (או שפיכתו), ורק ברבוי דרשה הכנסנו את הדין הזה. וא"כ ראוי היה למשנה להזכיר שאלה גם הם דוחים את השבת.

ויש לי עוד רעיון נוסף שהמשנה בהזכירה מלאכות הדוחות את השבת מתכוונת גם כבר לדחית הטומאה, שהרי קרוב דין דחית טומאה לדין דחית שבת, ולגבי טומאה בודאי חשוב לקבוע שכל העבודות תעשינה בטומאה ללא שנוי. ואם ישאל השואל לשתי הסברות האחרונות האלה למה הזכירו א"כ שמחוי קרביו דוחה שבת? הרי יש לומר שכאן הכונה העיקרית של המשנה היא להעמיד את מחוי הקרבים מול הדחת הקרבים שאינה דוחה שבת.

הפשט

וכמו שיש במשנה לדון על ה"זריקה" הנזכרת במשנה ויש לטעון שאין זה נחוץ להביאה, כך יש טענים על המשנה שחסר מה שהיה צריך להביא כדוחה שבת והיינו הפשט, ושוב המעצרים הם התוספות [ס"ה ע"ב ד"ה אלו], ולהוכחת צדקת טענתם שהפשט דוחה שבת הם מביאים את דברי המשנה מן התאור בה יוצא שגם המחמיר (ר' אליעזר) בצורת ההפשט, את עצם המלאכה של מפשיט מתיר.

ותירוצם שהפשט בכלל הקטר הנזכר המשנה כי אין להקטיר בלי להפשיט. ואת הסברא הזאת מחזקים התוס' ע"י הסוגיא דשבת קט"ז בה רשומה המחלוקת בין ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה וחכמים בענין הפשט, שלר' ישמעאל מפשיטו רק עד החזה (= לצורך הוצאת האמורים כי בלי זה בהוצאתם יש חשש נימין), ולחכמים מותר להפשיט כולו, וא"כ בהיתר הקטר חלביו כלול היתר הפשט העור עד לחזה לכל הפחות. ודוקא זה קצת צ"ע, שהרי בלי הגמרא של חשש נימין היינו נוטים גם לומר שלא יפשיטו אלא יוציא את החלבים כך, וא"כ בדין הקטר לבדו בעצם עדיין אין שומעים על הפשט. ולרבנן המתירים גם הפשט כולו, כותבים התוס' שאין ההמשך של הפשט בכלל מלאכה, שכפי הגמרא של שבת את החלק השני של הפשט מן החזה והלאה עשו בצורה של חתיכת חתיכות חתיכות קטנות שאין בה אפילו שבות לדעת התוס' בשבת שם [ק"ז ע"א ד"ה דשקיל]. כפי פרוש זה של התוס' לא הזכירו את הפשט העור כדוחה שבת בחלקו בגלל שהוא נכלל בהקטר, ובחלקו בגלל שאין בו מלאכה, ולפי זה לדעת התוספות אותו תירוצ' אחרון של הגמ' בשבת:

"דשקיל ליה בברזי" הוא התירוץ הלכה למעשה. ומן התימה איפא שהרמב"ם שכבר הזכרנו אותו אינו פוסק את התירוץ הזה הלכה למעשה אלא כתב: "ומפשיטין כולו" ללא הזכרת כל צורך בשנוי בזה ביום שבת. וע"כ צריך לחפש אפשרות אחרת לבאר את הסוגיא דאין תירוץ זה תירוץ של הלכה למעשה.

וכדי להראות זאת עלינו להציג כאן בקצרה את מהלך אותה הסוגיא. שם מביאים מקודם את המחלוקת של ר' ישמעאל וחכמים של ר' ישמעאל עד החזה בגלל שבזה איתעביד צורך גבוה, ולרבנן כל פועל ה' למענהו היינו שלא יסריח ולא יהיו קדשים מוטלים כנבלות, (ויש גם נ"מ בין שני הנימוקים האחרונים האלה). אח"כ מביאים כאילו מן המשנה של מצילין תיק עם הספר קושית חכמים לרבי ישמעאל והוא עונה והם עונים, עד שלבסוף מגיעים לכך שר' ישמעאל עונה שבשבת התירו ענין טלטול ובשבת זהו ענין מלאכה (כדאמר גם מעיקרא), ולחכמים יש תשובה שגם בשבת אין מלאכה דלא בעי לעור (וע"כ אין כאן כבר מלאכת מחשבת!). ושואלים: "והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות" והתירוץ: "דשקיל ליה בברזי" – רש"י: "ולאו מלאכה היא". עיין את דברי התוס' [ק"ז ע"א ד"ה דשקיל] שקובעים שכאן אפילו שבות איננו אלא בכלל לא מלאכה. זה מה שגם התכוונו אליו התוס' במסכת פסחים וא"כ תירוץ זה צריך להתחשב בו אליבא דהילכתא. אלא שאז קשה מה שכבר הבאנו מפסק הרמב"ם.

ויש עוד דעה בדברי התוס' שחכמים אינם אומרים את התירוץ של ברזי אלא אליבא דר' ישמעאל ולהם לא מסתבר כך, כי כל הויכוח הזה הרי מדומה הוא מעיקרו, כי אין שואלים שם נגד ר' ישמעאל ממש מן המשנה בשבת אלא הלשון היא: "א"ר חסדא אמר מר עוקבא מאי אהדרו ליה חברייא לר' ישמעאל" וכו'. וא"כ יתכן שדעתן נשארה שאין כל צורך בשנוי ובהגבלת ההפשט כמו שמשמע למעשה מהתחלת הסוגיא שדברו על המחלוקת בלי להזכיר שיש צורך באיזה שנוי, ורק לדבריו המדומים של ר' ישמעאל עונים חכמים תירוץ מדומה וזהו התירוץ השני של התוס' [שבת שם], וכך סובר גם המאירי שכותב מצד אחד את פסק הרמב"ם של מפשיטין כולו, ומצד שני כתב שאין צורך במסקנא של ברזי. רק שלפי זה מתחדשת גם לתוס' בשבת השאלה שא"כ היה צריך להזכיר את פעולת ההפשט בין הדוחות שבת, ועונים התוס' שלא רצו לדבר במשנה על פעולות אשר עליהן ישנה עוד מחלוקת כמו כאן בין ר' ישמעאל לחכמים. ושואלים התוס' דא"כ קשה שהביא במשנה את הבאתו וכד' שעליהן חולקים ר' אליעזר וחכמים, ועונים שאין מחלוקת ר' אליעזר חשובה מחלוקת ששמותי הוא, וע"כ לא יתעורר בלב שומע או קורא ספק על פסק ההלכה, משא"כ אצל אחרים שיתכן שיתחילו להסתפק איך לפסוק להלכה, ועוד אומרים התוס' שמחלוקת זו של הבאה וכד' חשובה בגלל שמתוכה מתברר שגם הזאה אינה דוחה שבת.

ואני רוצה להוסיף שיש הבדל שכאן בהבאה וכו' יש מחלוקת אם בכלל דוחה, ולגבי הפשט תהיה המחלוקת איך או באיזה היקף הפשט ידחה את השבת, ומחלוקת כזאת נמנעו מלהביאה כי בעקרון שגם הפשט יש בו משום דחית שבת גם ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן

בן ברוקה אינו חולק! וכאן המקום שאת דברי הרמב"ם הכותב: "ומפשיטין כלו" וממשיך: "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת" רוצה חידושי המהרי"ח להציל מן הקושיה שהוא מזניח את דברי הגמרא בענין ברזי, ע"י שהוא אומר שהרמב"ם בכתבו מפשיטין כולו דיבר רק על חול, ודבריו "כמעשה" ... הם דברי המשנה כצורתם בלי להתכוון בדיוק לכל מה שהוא כתב. וכבר כתבתי שלדעתי אין לטעון טענה זאת לגבי הרמב"ם אשר חקר את המשנה לכל פרטיה ושינה מה שהיה צריך לשנות, ובודאי היה גם מזכיר את הדין של ברזי לו היתה דעתו לפסוק כך, אלא ודאי הוא פסק כחכמים נגד ר' ישמעאל וכפשט הסוגיה בחלקה הראשון, וכדברי הירושלמי הפשוטים כאן בפסחים שאומרים שם הפשט דוחה שבת ע"פ הפסוק "כל פועל ה' למענהו", (כדברי קרבן העדה, לדברי הפני משה הפסוק מובא לענין מחוי קרבי).

המקורות לפסח דוחה שבת

מאין בתורה נובע העקרון הזה ש"פסח דוחה שבת"? התשובה ניתנת מתוך סוגיות שונות שבגמרא בבבלי ובירושלמי, ואת הציר של כל המשא ומתן הזה אפשר כבר לראות במשנה בשיחה בין ר' עקיבא לר' אליעזר והיא המלה "מועדו" כשר' עקיבא מנסה – ע"פ הגמרא כדי להזכיר לרבו את דבר דחית הזאה ע"י השבת – את הקל וחומר ההפוך, עונה לו ר' אליעזר: "עקרת מה שכתוב בתורה 'במועדו' – בין בחול בין בשבת", ור' עקיבא עונה: "הבא לי מועד לאלה" (הפעולות שאפשר לעשותן מערב שבת). דברים אלה נותנים להבין שעצם הלשון במועדו יש בה משום קביעת דחית שבת. אבל יש בגמרא גם דרך אחרת, וע"כ נקבל כאן את דעת המאירי אשר מעיר שכשר' אליעזר במשנה מזכיר במועדו איננו מתכוון אלא להראות על המלה שמהוה את המקור לדין אם במשמעותה או כמקור לגזרה שוה כמו שתיכף נראה. ודאי גם התוס' [ס"ז ע"א ד"ה מה] סוברים כמאירי (כשמעמידים שתי הסברות זו מול זו), כי הם מעמידים בענין זה שאלה רק ממקום שממנו הם יכולים להוכיח ללא ספק שאינו לומד מגזרה שוה אלא ממשמעות הלשון, ואת המשנה עוזבים לגמרי. הדברים נשמעים בגמרא בברייתא המפורסמת על הלל ובני בתירא שיש לה צורה בבליית וצורה ירושלמית. בבבלי כשנשאל הלל עונה: וכי פסח אחד יש לנו בשנה? הלא יותר ממאתיים מקריבים בשבת. וע"ז ענו לו: מנין? והוא מביא את הגזרה שוה מתמיד המבוססת על המלה 'במועדו' ומוסיף עוד את הקושיה מתמיד הקל שאין בו כרת והספור ההיסטורי. בהמשך הסוגיא מעיינת הגמרא בלימוד הזה ושואלת ובתמיד עצמו מאין? וקובעת שלא יכול להיות המקור במשמעות המלה, אחרת היתה המלה מספיקה גם בפסח, אלא ישנו פסוק "על עולת התמיד ונסכה" [במדבר כ"ו ט'] שאומר בפירוש שתמיד דוחה שבת. ומטפלים עוד בקושיה ומפריכים אותה מה לתמיד שכן תדיר וכליל?! ומסיקים שהלל אמר מקודם את הקל וחומר, אלא אחר שהיתה נגד הקל וחומר פירכא הביא את הגזרה שוה ואת הקל וחומר רק השמיע מתוך התחשבות בסברא שאין אדם דן גזרה שוה אא"כ קבל מרבו. (והשוה את התוספתא [פ"ד ה"א] שיותר מתאימה למסורת הירושלמי).

מקביל לבבלי זה הירושלמי שנותן את אותו המאורע בצורה קצת שונה, גם שם עונה הלל ראשית כל ע"י זה שאומר שיש מספר גדול של "פסחים" שדוחים שבת (י"א מאה י"א מאתיים י"א שלוש מאות – כפי מה שמחשבים אם תמידים או גם מוספים או גם קורבנות מועדות). "התחיל דורש להם מהיקש, מקל וחומר מגזרה שוה". מהיקש: מה תמיד קרבן צבור ודוחה שבת אף פסח קרבן צבור ודוחה שבת. קל וחומר: מה תמיד שאין בו כרת – פסח לא כל שכן. גזרה שוה: מועדו בתמיד מועדו בפסח. "אמרו לו (בני בתירא) כבר אמרנו אם יש תוחלת מבללי", הלא יש לשאול נגד כל למוד. היקש – אם אמרת בתמיד שכן יש לו קצבה (פני משה: שנים בכלל ולא יותר; פירוש הצ"ח: שצריך להביאו יום יום ואין לשנות זאת), תאמר בפסח שאין לו קצבה (פני משה: שיש כמספר הבאים; צל"ח: שאפשר ע"י עבור החדש להעבירו מיום השבת שחל עליו ערב פסח). קל וחומר – תמיד הוא קדשי קודשים! גזרה שוה – אין אדם דן גזרה שוה מעצמו. "אע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קבלו ממנו, עד שאמר להם יבוא עלי כך שמעתי משמעה ואבטליון. כיון ששמעו ממנו כך מינו אותו נשיא". בדברי הירושלמי יש תשובה לשאלה שהעמדתי בסוף הדברים על הבבלי, כי במפורש נקבע כמקור אחרון ומכריע לדין שפסח דוחה שבת הקבלה שקבל הלל מרבותיו: שמעיה ואבטליון. יש להעיר עוד שבבבלי אין מה שהירושלמי קורא היקש, (מה שלמעשה הוא בנין אב – פני משה), אם לא נאמר שיש רמז על זה בתשובה הראשונה שהלל נותן שהרי יותר ממאתים פסחים ישנם שמקריבין אותם בשבת, אלא אם כן נאמר הרי שוב יהיה קשה על הירושלמי שא"כ חוזר על הדברים פעמיים.

אין הפירכות על הקל וחומר שוות בשני התלמודים, כשבבבלי הפירכא היא "תדיר וכליל" בירושלמי היא "קדשי קדשים", וכדאי להזכר שע"י פירכא זו קל וחומר גם יהיה נפרך אם ירצו למשל לבנות אותו על שעירי רגלים (שבהם אין פירכת הבבלי כליל ותדיר במקומה – קושית המהרש"א), ולומר מה אלה שאין בהם כרת דוחה שבת, פסח שיש כרת על אחת כמה וכמה. ונוכל לפרק מה לשעירי רגלים... ואחרי מחילת כבודו של הצ"ח קשה להבין אותו שמזהה את פירכת הירושלמי שיש לו קצבה עם פירכת הבבלי "תדיר", הרי הפירכא של קצבה בירושלמי באה כדי לדחות את ההיקש – "מה מצינו" והפירכא תדיר בבבלי היא נגד הקל וחומר וא"כ הפירכא בירושלמי אינה צריכה להיות חמורה ואין להניח שביירושלמי נגר ההיקש יביאו פירכא שכחה יפה גם נגד הקל וחומר. (עיין ספר מנחת ביכורים על התוספתא). הצ"ח כדרכו (בהסברת הירושלמי "קצבה" – ראה לפשט של קצבה זבחים י' ע"ב [אשם]; ב"ק קי"ג ע"א [מוכס]; ב"מ ק"ה ע"א [כרי]) מתרץ את קושית המהרש"א שהזכרתי בזה שמראה שלסברת "אין קצבה" שצריך לסדר אותו יום יום, יצא גם לשעיר הרגלים תמיד שיום אחד של הרגל צריך להיות שבת שאפילו אם ידחו את קביעת החודש הרי יום אחד בין שבעה ימים תמיד יהיה יום שבת ע"ש.

עיון בגזרה שוה של מועדו

אבל הלמודים האחרים הן היקש-בנין אב והן קל וחומר הם אפיוזדיים בהשוואה לגזרה שוה המבוססת על המלים 'מועדו', מאחר שגם אין נגדה למעשה שום תשובה של ממש, רק שאלה אחת מתעוררת כאן והיא אשר התוספות מביאים אותה, אם יש כאן למוד ממשמעות המלה במועדו, או למוד מוחלט של גזרה שוה הבנוי על השוואת המלים ללא כל התחשבות עם פירוש המלים בעצמן. מן הגמרא שלנו יוצא בברור גמור שהיא מתכוונת לגזרה שוה ולא לפירוש משמעות המלה במועדו, ונגד תפישה זו מביאים התוספות קל וחומר מסוגיא שניה בפסחים ע"ז [ע"א] החוזרת במנחות וביומא. כי שם מביאים ברייתא וז"ל: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" מה ת"ל לפי שלא למדנו (במועדו) אלא לתמיד ופסח (שפירושו אפילו בשבת אפילו בטומאה) שאר קרבנות ציבור מניין? משמע דמשמעות דרש, ועוד שם מביאים צריכותא לכל הפסוקים, ואם גזרה שוה ברור שצריכים בשני המקומות את המלה ללמוד בגזרה שוה. ומסקנת התוס' א"כ ודאי ששם ממשמעותיה דריש, וע"כ לפנינו מחלוקת תנאים. ולתוס' יש נגד שני התנאים של מועדו (אם מותר כך לומר) קושיה ממנחות [ע"ג ע"א] אשר עוד נדבר עליה בע"ה.

ואין שיטת התוספות בכל הסוגיות שוה, כי במנחות [ע"ב ע"ב ד"ה שנאמר בהן] התוס' כאילו רוצים להעביר מה שבברייתא של 'וידבר'... נאמר על מועדו לענין הגזרה שוה, וכך ישנו גם בתוס' ישנים ביומא [מ"ו ע"ב] אבל אין כל אפשרות להסביר כך וגם אין כל יסוד, כי שיש כאן מחלוקת תנאים זה ברור וגמור. והראיה הטובה ביותר שאפשר להביא היא מן המכילתא [החזרת גם בספרי בהעלותך ס"ה, בלק ס"י קמ"ב] שמראה על מחלוקת כזאת גם עם שמות התנאים החולקים, ועוד ראייה מן הירושלמי שגם מראה שני תנאים זה על יד זה במחלוקת זו. המכילתא על שמות פי"ב פס' ז' [מסכתא דפסחא פר' ה'] "ושחטו אותו... בין בחול בין בשבת, ומה אני מקיים 'מחלליה מות יומת' בשאר מלאכות חוץ משחיטת הפסח, או אף בשחיטת פסח, הא מה אני מקיים 'ושחטו אותו' בשאר כל הימים... ת"ל 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' ואפילו בשבת דברי ר' יאשיה, א"ל ר' יונתן עדיין לא שמענו, נם לו ר' יאשיה הרי הוא אומר 'צו את בני ישראל'... 'את קרבני לחמי'... אם ללמד על התמיד שתדחה את השבת והלא כבר נאמר 'וביום השבת'... ומה ת"ל 'במועדו' אלא להקיש ולדון גזרה שוה, נאמר כאן מועדו ונאמר להלן במועדו, מה כאן דוחה שבת אף להלן דוחה שבת". הרי שר' יאשיה ור' יונתן חולקים על גזרה שוה או משמעות, וכך בירושלמי [פ"ז ה"ד] נמצא: "אית תני כלהום (כל הקרבנות) למדין מן הפסח"... – 'מועדו' – 'מועדו' (המדובר שם ענין טומאה, שאצל פסח נאמרה דחיתה בפירוש איש נדחה אבל אין צבור נדחים – ומה שנכון לגבי טומאה נכון באופן עקרוני גם גבי שבת ששני הדינים נלמדים תמיד יחד בגמרא, והגיוני שפסח ילמד מועדו/מועדו מתמיד). "ואית תניי כל אחד ואחד למד במקומו", ומביאים את הברייתא "וידבר משה את מועדי ה'". וא"כ ברור שיש בענין הזה מחלוקת התנאים.

שיעור לה: ערב פסח שחל בשבת

אגב נכון להזכיר את דברי המלבי"ם למכילתא הנ"ל כשהוא כותב שדברי ר' יאשיה בנויים הם על אדני פו, כי בשנה ההיא ערב פסח חל להיות בשבת וע"כ כשנאמר להם "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" ברור שמשמעות הצו גם בשבת, אלא שאין זה מחייב: מפני שזאת האגדה של אותו יום א' ניסן נטל עשר עטרות, וא"כ לכאורה על אגדה כזאת נבנה הלכה? וחזק מזה אין זה ברשותנו ע"י הפגשות מקרית של צו עם מצב מיוחד שבלוח לקבוע הלכות.

לתוס' אצלנו ישנה קושיה נגד שני התנאים של "מועדו" מגמרא מנחות ע"ב ע"א שם מביאים בנוגע למנחת העומר שדוחה שבת מספרא מריש ס' ויקרא, אשר בסופו כתוב: "תקריב" אפילו בשבת, 'תקריב' אפילו בטומאה", (הכונה לפסוק "אם תקריב מנחת בכורים... תקריב") ומקשים התוס' למה לנו לקרוב העומר ללמוד מתקריב הרי יכלנו ללמוד ממועדו או בגזרה שוה או ממשמעות המלה – כי על עומר הנזכר בפרשת המועדות [ויקרא כ"ב ט"ז–י"ד] נאמר גם כן: "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל" [שם פס' מ"ד] והתוס' משאירים את הקושיה בצ"ע, וחוזרים בצורה קצת שונה עליה במנחות ע"ב ע"א ע"י ששואלים איך זה שכאן בע"א לומדים מתקריב ובע"ב מן הפסוק של מועדים. ואחרי עיון נראה שאין לקושיה בעצם כל יסוד בגלל שהלמוד הזה איננו קיים מעיקרו. והדבר ניכר (א) בלשון הברייטא (ספרא) כמו שמביאים אותו בגמרא. (ב) בתגובת המפרשים רש"י ורבנו חננאל על הברייטא (ואפילו תוספות במקום אחר ע"י שתיקה). (ג) בנוסח הספרא כמו שהוא מופיע בהוצאת המלבי"ם או בהוצאה מדעית (א.ה. וייס) וזה לשון הברייטא בגמרא: "מצות העומר להביא מן הקמה מנין שאם לא מצא קמה יביא מן העומרין ת"ל 'תקריב'. ד"א לפי שמצוה להביא מן הלח מנין שאם לא מצא מן הלח יביא מן היבש – ת"ל 'תקריב', מנין שאם נקצר ביום כשר – ת"ל 'תקריב'... תקריב כל שהוא, תקריב מכל מקום, תקריב אפילו בשבת, תקריב אפילו בטומאה". הרי בולט ההבדל במבנה הספרא שהרי בלמודים הראשונים היתה כעין סברא קודמת אשר נגדה בא הלמוד מתקריב ומתאימים מאד הבטוים מכל מקום (גם מן העומרים, גם מן הרחוק) וכל שהוא (גם היבש) ואין התאמה כזו כלל וכלל בענין שבת וטומאה, זה כבר מעורר את החשד שכאן הוסיפו משהו בלתי אורגני לברייטא. וראה בדברי רש"י ורבנו גרשום שהם מסבירים שניהם רק ענין מכל מקום וכל שהוא בלי להסביר במלה אחת שבת וטומאה, אע"פ שלא היו יותר מובנים כאן מאשר ענין היבש. (וראה שגם התוס' בדף נ' ע"ב כשמעמידים שאלה למה גבי חביתי כהן גדול אפשר לצרף מתמיד גם שבת וגם טומאה [היינו שתי דרשות ממלה אחת] אינם נתקלים בקושי שבעצם גם בתקריב הדבר כך כפי מה שהם כותבים וגורסים).

והנה כשפתחתי את הספרא במקומו [ויקרא ס' קמ"ח] התברר שעל הפסוק "אם מנחת בכורים תקריב" לא נאמר כלום על שבת ולא על טומאה, וחושבני שאפשר אפילו להצביע על המקום אשר ממנו התגנבה הדרשה הזו 'תקריב אפילו בשבת, תקריב אפילו בטומאה' לתוך הגמרא. כי הפרשה שלפני פרשה זו של מנחת בכורים (עומר) מסתיימת במלים "על כל

קרבנך תקריב מלח", ושם כתוב בספרא 'תקריב אפילו בשבת, תקריב אפילו בטומאה'. וא"כ אין מקום לקושית התוספות והכל על מקומו יבא בשלום. לשאלה הזאת אם לומדים את הדין מגזרה שוה או ממשמעות המלה אין כל תוצאות מעשיות. הרמב"ם כותב בהלכה י"ח כאילו הוא דורש את המלה כשלעצמה ולא גזרה שוה. אבל אצל הרמב"ם הרי ידוע שמה שהוא מביא דרשות מן התורה הרבה פעמים הוא כותב מה שנראה לו כמתקבל ביותר על דעת הלומד, גם אם אין זו הדרשה הנשארת בתירוצו אחרון בגמרא.

חגיגת ט"ו

וכנספח לחלק הזה הריני רוצה לדבר עוד על סברא אחת המופיע בדף ע"ו ע"ב והטפול בה בדברי התוספות.

הסוגיא עוסקת בענין הקרבנות שמביאים אותם בטומאה ואינם נאכלים בטומאה ומנינם חמשה "למעוטי חגיגת ט"ו, דסד"א כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קמ"ל כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא – לא דחיא טומאה". זאת גירסת רש"י וממנה יוצא שיש חשיבות מרובה לעובדה ההלכתית שלקרבן זה (חגיגת ט"ו) יש תשלומים וע"כ אין הוא דוחה שבת – משמע שקרבן שאין לו תשלומין יוכל לדחות שבת. וכאן שואלים התוס' [ד"ה קא] כדי למחוק את הגירסא הזאת:

(א) דלחגיגה לומדים במקום אחר בגמרא שאין דוחה שבת מ"והגתם אותו חג לה' שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ"א] (ולא שמונת ימים אע"פ שמדובר בחג הסוכות שיש לו שמונה ימים), הנה שיום אחד איננו לחגיגה (אע"פ שאולי – אין לה תשלומים).

(ב) הפסח יש לו תשלומין וכפי סברא זו היה צריך ג"כ לא לדחות את השבת.

(ג) איכא מאן דאמר שחגיגת ט"ו באמת אין לה תשלומים שאם נטמאו הבעלים בט"ו ולא היו ראויים ביום קביעת החובה כהאי גונא לית לה תשלומים. אבל אין בקושיות אלה כדי למחוק את הגירסא – כמו שהיא נמצאת גם למאירי במקום. ונלענ"ד לתרץ קושיות התוס':

(א) כאן מביאים סברא זו של יש לה תשלומים כדי לצאת ידי מי שמקשה בסוגיא הקודמת על הדרשה של שבעת ימים שהיה צריך להיות בעצם ששה שרק ששה ימים אפשר יהיה לחוג חגיגה. ואם גם יש בסוגיא תירוצו לקושיה שרוב השנים הם שבעה ולא ששה בכל זאת אפשר שלא רצו לסמוך רק על תירוצו זה.

(ב) אין הפסח דבר שיש לו תשלומים כי אין לפסח שני באותה המדה תשלומים כמו חגיגה שמביאים ביתר ימי החג שהיא תשלומים לחגיגת היום הראשון – הרי יש דינים שונים שישנם בפסח ראשון ואינם בפסח שני.

(ג) הרי לכאורה זה רק ענין של "מאן דאמר" והוא יסבור כפי הדרשה של 'והגתם חג לה' שבעת ימים'.

שיעור לה: ערב פסח שחל בשבת

(ונוסף לזה הענין העקרוני של תשלומים נשאר פרט ומקרה המיוחד של מי שאינו ראוי ביום א' [אבל גם מי שאינו מביא בהיותו ראוי יכול להביא תשלומים!]).

עיון במקרה הלל ובני בתירא

ונשאר לנו עוד להקדיש כמה מלים ומשפטים לעצם המאורע של הלל אשר תכנו הרוחני הוא שאלת פסח דוחה שבת.

יש בדבר מספר שאלות: איך יתכן שהלכה כזאת המונית צבורית תשכח, ולמעשה כך שואלים אפילו בירושלמי בגמרא: איך יתכן שהעם אח"כ פרט של הבאת סכין ידעו ואת הדבר העקרי של קרבן פסח דוחה שבת לא ידעו.

הירושלמי נותן תשובה פשוטה ביותר: נעלמה מהם ההלכה כדי שהלל יעלה לגדולה, זאת אומרת שכאן ענין השגחתי בהיסטוריה אשר עליו כל חלקי ההגיון אינם חלים כלל. וכן אומר הירושלמי עוד בהדגשה מיוחדת שלמעשה לא יתכן שערב פסח לא יחול בשבת, שהרי יש זמן מסוים (שבועים שנים) שבהן ערב פסח צריך לחול בשבת.

במאירי אנו מוצאים שההעלמות של ההלכה לא היתה העלמות של עצם הדין אלא העלמות של מקור ההלכה, ובזה דוקא קל לתרץ את הקל וחומר השני שלנו שהעם ודאי וודאי ידע את הדין אלא שלא יכלו לנמקו ולבססו, ולכך שייכים דברי הצ"ח שמסתמך על הלשון המיוחדת של הברייתא: "הלכה זו נתעלמה מבני בתירא", היינו לא עצם ההלכה שדוחה שבת או לא, אלא ההלכה שאפשר היה למנוע את חלות ערב פסח בשבת ע"י קביעת עבור השנה וכדומה. ועל העלמות עצם ההלכה צריך לומר מה שכבר אמרנו.

ומה שאומר הירושלמי שם על התקופה של שבוע שנים או שבועים שנים שבה צריך להתרחש ערב פסח שחל להיות בשבת, אני רק יכול לומר שלא הבנתי כלל וכלל, כי או בזמן שמקדשים ע"פ הראיה אז אין שום אפשרות לקבוע איזה דבר בענין זה מראש, או בזמן אחרי פרסום סוד העבור ואז התקופה הארוכה ביותר שבין מקרה אחד למשנהו של ערב פסח שחל להיות בשבת היא עשרים שנה (אבל יש גם שלוש עשרה ושלוש וארבע שנים כמו כעת), אבל השאלה הרי צריכה להיות מכוונת על זמן הלל היינו זמן בית המקדש שהוא בודאי זמן קידוש על פי הראיה, וא"כ קשה וקשה יותר להבין את כונת הירושלמי וצ"ע.

וה' יאיר את עינינו להבין את דברי מאור דרכינו חכמי התלמוד זי"ע, ונזכה להביא את קרבנות חובותינו כמצווה עלינו בקדושה ובטהרה ובשלמות קיום המצוות הקדושות הקשורות בהן גם אם יהיה בזה דחית שבת קדש בב"א.

שיעור לו

פסח ששחטו שלא לשמו

כל הקרבנות שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתן פרט לחטאת ופסח • גם מחשבה פסולה בחלק מפעולות הקרבן הקובעות פוסלת • שתי דרכים ללימוד לגבי פסח החלוקות האם אומרים "הואיל וגלי גלי" או לא • במספר מקורות נוספים ישנם לימודים חלקיים או שונים וצריך לישבם עם הסוגיא • אף הרמב"ם במקומות שונים נותן מקורות שונים דבר המלמד שהדין עכ"פ מקובל אם גם מקורותיו במחלוקת • במחשבת פסול ופיגול המחשב עובר בלאו • מהרמב"ם ניתן להבין שאף בפסח ששחטו שלא לשמו עובר בלאו שאין לוקים עליו מפני שאין בו מעשה • הרמב"ן בהוספות למגין המצוות משמיט פסח ששחטו שלא לשמו • שחטו סתם בפסח נראה שדינו יהיה כחטאת שכשר • מהרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות משמע ששחטו סתם בפסח פסול אבל בהל' קרבן פסח משמע שסתם כשר • הרמב"ם מסביר שתנאי בי"ד שאין פוסלת אלא מחשבת העובר ואינו מביא את מסקנת הסוגיא המסיקה שתנאי בי"ד שלא ישחטו בפירוש לשמו וצ"ע • בניגוד לחטאת שנובחה לשם חולין שכשרה פסח ששחטו לשם חולין פוסק הרמב"ם שפסול • הרמב"ם פוסק עפ"י הסוגיא בפסחים שפסח שעקר שלא לשמו בטעות אין זו עקירה והקרבן כשר וכן מסקנת הירושלמי • האור זרוע חולק שעקירה בטעות היא עקירה • תוס' סוברים שפסולי מחשבה הם דוקא שיצאו בדיבור העובד • הרמב"ם בכל מקום דיבר במחשב ולא במדבר וכן כתב המאירי • השוחט שלא לשמו בשבת חייב חטאת • לפי רש"י השוחט פסח שלא לשמו על החמץ פטור רק לדעת ר' שמעון אבל לדעת חכמים חייב • הרמב"ם שתק ולא פסק לגבי שחיטה שאינה ראויה בקרבן פסח האם עובר בלאו • השוחט פסח והודיע למנויים ששחט שלא לשמו לת"ק אינו נאמן לר' יהודה נאמן קודם שהתחילו ובשורת מקרים דומים ג"כ נחלקו • הרמב"ם פוסק שאם נאמן עליהם סומכים עליו ואם לאו אינו נאמן ואם רוצים להחמיר על עצמם רשאים ויביאו פסח שני • הראב"ד חולק שאי אפשר להביא פסח שני בנדבה והאחרונים מצדדים לדבריו ומנסים לתרץ את הרמב"ם.

יחודיות קרבן פסח

בדינים רבים ושונים מובדל קרבן הפסח בפני קרבנות אחרים ובמספר מקומות באה עובדה זו לביטוי, כמו במשנה האחרונה של הפרק החמישי של מסכת זבחים אשר שם מנויים ההבדלים שבין קרבן הפסח לבין קרבנות אחרים השייכים לסוג קדשים קלים (נתונים לאכילה). קביעת דין מיוחד לקרבן פסח בין הקרבנות (הזבחים) כולם אנו מוצאים במשנה הראשונה של מסכת זבחים ובסוגיות הקשורות אליה: "כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן החטאת ומן הפסח". זאת אומרת כל

* שבת הגדול תשכ"ט

שיעור לו: פסח ששחטו שלא לשמו

יתר הקרבנות ששם וכינוי להם (שלמים עולה וכיו"ב) גם אם בעת הקרבנותם נשחטו, או כמו שיוצא מתוך סוגית הגמרא בזבחים, נעשתה אחת העבודות הראשיות של הקרבן שלא לשמו של הקרבן, זאת אומרת נשחטה עולה למשל לשם שלמים, אין זה מפחית את כשרותו של הקרבן, רק למילוי החובה אשר קבלו על עצמם בעלי הקרבן אין הקרבן הזה עולה, אבל הוא קרבן אשר יתר הדינים של קרבן כשר חלים עליו. כמו שהסוגיא התלמודית שם בזבחים קובעת מראש דין זה של קרבן שלא נזבח לשמו שכשר כקרבן ופגום רק מבחינת עליתו לחשבון הבעלים, אינו קיים בשני סוגי קרבן שייחודם טעון הסבר שניתן אי"ה יותר מאוחר, בחטאת ובפסח.

מתוך דין כולל זה הניתן בריש מסכת זבחים בא הדין המעשי כמו שהוא שייך למסכת פסחים שבה דין זה מופיע רק לגבי הפסח [נ"ט ע"ב]: "הפסח ששחטו שלא לשמו" או עשה (אחת העבודות הקובעות קבלה הולכה וזריקה) שלא לשמו פסול, אלא שהמשנה מצרפת מיד מקרה מיוחד: שחיטה לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו, שגם במקרים אלה הקרבן נפסל. מקרים אשר דינם מתואר בצורה קולעת בפסקי הרי"ד (ר' ישעיה דטראני) בהסבר "מקצת המחשבה פוסלת ככל המחשבה" הסבר אשר רוצה במלים אחדות כנראה להעמידנו על אמיתת הסברא בה הסוגיא התלמודית מסבירה את המיוחד של לשמו ושלא לשמו (לפני לאוכליו ושלא לאוכליו וכו'), "שאי אפשר לברר איסורו" [ס"ב ע"ב] שאין אפשרות לקבוע מה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, וע"כ אם גם רק מחשבה חלקית של שלא לשמו פעלה הרי זה צריך להיות בעל אותן התוצאות כמו כל המחשבה.

למודי תורה שבעל פה מתורה שבכתב

דין כל כך חשוב ומציין ייחודו של קרבן זה כמובן צריך להיות מעוגן היטב בתורה. אנחנו יכולים לציין לכאורה דרכים שונות של הוכחת הדין של פסח שנשחט שלא לשמו פסול מן התורה. לשם הבנת מקורות אלה מן הראוי להקדים ניתוח המושג כמו שהוא עולה מתוך דיוני הסוגיות. אין ספק שנתפשו במושג שני מושגים יסודיים האחד שחיטה (או פעולת קרבן אחרת) לשם קרבן אחר, מושג זה מכונה בסוגיות השונות בשם שינוי קודש. אבל מופיע כשוה בדין גם המושג השני שינוי בעלים זאת אומרת שחיטה (וכדו') שלא לשם בעליו, המושג מכונה שינוי בעלים. בשני המושגים פועל אותו הדין של פסול, ומקורות הדין בתורה יהיו צריכים לכסות את שני השטחים האלה גם יחד. נוסף לזה בהתאם לדין היסודי שאין כאן הדין של כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, יהיה צורך להוכיח שגם בדיעבד הקרבן פסול. על הצורך המרובע הזה להראות פסול עד כדי פסילה גם בדיעבד הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים בנויה הסוגיא העוסקת בדין הזבחים [ו' ע"ב] שאפשר להראות בה שתי צורות עקרוניות שונות, האחת של הסוגיא סתם, והשנייה של רב אשי הנכנס לקראת סוף הסוגיא. הדרך הראשונה של הסוגיא מפתחת את הלימוד בדרך זו: הפסוק [דברים ט"ז א'] "שמור את חודש האביב ועשית פסח", שיהו כל עשיותיו לשם פסח" לדין שינוי קודש

(קודם כל למצוה זאת אומרת לכתחילה). 'ואמרתם זבח פסח', לשם שינוי בעלים, בדרך של "אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים". כדי לפסול גם בדיעבד "לעכב" מביאים מקודם את הפסוק "וזבחת פסח לה'" ואחרי שמוציאים אותו ללימוד אחר מסכם רב ספרא "ועשית פסח" – למצוה בשינוי קודש, "ואמרתם זבח פסח" למצוה בשינוי בעלים, "והוא" לעכב בין בשינוי קודש בין בשינוי בעלים. ועל השאלה שא"כ יש לנו פסילה רק ב"זביחה" ועל השאלה "בשאר עבודות מנלן" עונים "הואיל וגלי גלי". לתשובה זו מתיחס רב אשי בדברים "הואיל וגלי גלי לא אמרינן". אלא צריך לגשת גישה כללית אחרת: כל הענין מושתת קודם כל על הדין הכולל שבקרבנות צריך למצוה להקריבן לשמן (ע"פ הפסוקים [ויקרא ז' ל"ז]: "זאת התורה לעולה... על מנחה" עם ההמשך "ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם"), ואלו בכור ומעשר ופסח שהקישו הכתוב לשלמים קודם כל למצוה, הן בשינוי הקודש והן בשינוי בעלים, וכן מוקש לשלמים שכמו שבשלמים, לפי הדין הנוהג בהם, אין הבדל בין העבודות, כן בפסח אין הבדל בעבודות ע"פ הפסוקים המיוחדים הכתובים בהם, שמקבלים עכשיו את המשמעות של פסול עיכוב דיעבד. ונקבע איפוא שגם אם פסוק אחד מאלה מדבר רק על זביחה מופעל הפסול בכל זאת גם דיעבד. ועד כדי כך שונה גישת רב אשי מגישתו של רב ספרא שהסוגיא שואלת ומה משמעותו של המלה "הוא" שממנו דרשנו מקודם את עיקר העיכוב ולומדים ממנה עכשיו רק ייחודו של פסח (וחטאת) לעומת אשם.

יש מקום רב להעדיף את דברי רב אשי על גישת רב ספרא כי בכל מקום אחר בתלמוד שיש מקום דומה דוקא מודגש "היכא דגלי גלי", [מ"ק ז' ע"ב, קדושין כ' ע"ב, זבחים י"ד ע"ב, מנחות נ"ב ע"ב].

בסוגיא אחרת של פרק א' דזבחים [דף י' ע"ב] במקום שמובא דיונו של ר' אליעזר עם ר' יהושע על דינו של אשם (שלר' אליעזר גם כן פסול אם נשחט שלא לשמו), מובאת התוספתא [זבחים פ"א ה"א] אשר בה ר' אליעזר טוען לשיטתו שכמו שבחטאת נאמר היא [ויקרא ה' י"א] ע"מ לפסול בשלא לשמה, ובפסח נאמר 'הוא' לאותה הדרשה, יהיה אותו הדין גם לאשם אשר גם לגביו אנו מוצאים פסוק "אשם הוא" בתורה [ויקרא ז' ה'], ור' יהושע עונה מה שיש לענות שיש הבדל בין 'היא' אצל חטאת ו'הוא' אצל פסח ל'הוא' הכתוב אצל אשם, ואין תשובה זו שלו חשובה, אלא רק שלר' אליעזר ברור שפסולן של פסח שלא לשמו נובע מהוא. (ותופעה דומה בסוגיא ס"ב ע"ב "הוא – הוא בהויתו, לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו"). עיין תוס' [ד"ה חטאת נאמר בה היא] המעירים הערה לגבי חטאת שלומדים בסוגיא את הדין מפסוקים אחרים והיו יכולים להעיר הערה כעין זו גם לגבי האמור על פסח. אמנם בהבדל אחד בסוגיא זו מסיימים את הטעון שה'הוא' של פסח נאמר כדי להבליט את מקומו (הלא קובע פסול) של 'הוא' באשם, צורה שאינה אליבא דר' אליעזר, ומאחר שהטעון בתוספתא הוא טיעונו של ר' אליעזר אין לנו כאן קושי של ממש.

אבל יותר בעל משקל יהיה כשנשאל שבמקומות במדרשי ההלכה שמוזכר עניננו, במיוחד

שיעור לו: פסח ששחטו שלא לשמו

בספרי פר' ראה [סי' קס"ט] ניתן רק הדרש על סמך הפסוק 'ועשית פסח' והדרש ע"ס 'וזבחת פסח', בלי להזכיר את הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" בכלל, ואין בכלל זכר לשאלה של מצוה ועיכוב. ויתכן איפוא, שהספרי גם הוא מכוון לפי השלב האחרון של הסוגיא, אשר בה הדין "למצוה" מובא מן הדין הכולל שקרבן צריכים לשחטו ולטפל בו לשמו (הפסוקים זאת התורה וכו'), ופסוקים מיוחדים אשר מביאים אותם הם איפוא השלמה של המצוה לדין עיכוב. אי אזכרת הפסוק "ואמרתם" בספרי על פר' ראה אולי אינה צריכה להפליא, כשהספרי יוכל לגמור את הדינים כביכול בכוחות שלו. (זאת אומרת ש"ואמרתם זבח פסח הוא" הם דברים שהתורה שמה לפי המשיב לבן השואל ויתכן שאינם יכולים לחייב).

מן הראוי להזכיר שהסוגיא הירושלמית [פסחים פ"ה ה"ב] דוקא מביאה את הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" (שלגביו מכילתא אין שום דרשה בכיוון של פסול בשלא לשמו הן שינוי קודש והן שינוי בעלים). צ"ע שרש"י [דף נ"ט ע"ב ד"ה פסול] מזכיר כפסוק יחיד את הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" ובעקבותיו הולך ר' עובדיה מברטנורה כרגיל, בו בזמן שר' עובדיה מברטנורה בובחים [פ"א מ"א] מביא שני פסוקים האחד: "ועשית" והשני: "ואמרתם זבח פסח". ועיין דברי רעק"א שמעלה כאן רעיון, כמו שגם אנו בטאנו אותו, שפועלת כאן גם הסוגיא הקובעת מצוה מן ההיקף הכללי לשלמים ולעולה.

מן הראוי שעוד נזכיר מכילתא אחת [מסכתא דפסחא פר' י"א] המתחסלת לפסוק [שמות י"ב כ"א] "משכו וקחו לכם" ע"מ ללמוד שאם שחטו שלא לשמו, שנה עליו הכתוב לפסול. זאת אומרת ה"מצוה" נלמדת דוקא מ"שחטו הפסח" שבסוף הפסוק, והעיכוב מראש הפסוק 'משכו וקחו לכם' דבר שלעצמו צריך עיון רב. רוב המהדירים את המכילתא תיקנו באמת, בחלקם ע"פ כתב-יד במקום "משכו וקחו לכם שנה עליו הכתוב לעכב" מן הפסוק "ואמרתם זבח פסח". אלא שכבר הזכיר אחד מהם (ר' שאול הורביץ) שתמוה שאין המכילתא חוזרת על הדרשה לגבי "ואמרתם זבח פסח" כמו שנהוג אצלה. וא"כ כל הדרשה הזאת נשארת תמוהה. שמא יש כאן מקום המלמד על הפסול (כולל עיכוב) בשינוי בעלים "קחו לכם – משלכם", דין אשר לפי הנאמר בש"ס אין לו פסוק משלו, אלא נלמד בדרך: 'אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים' וכאן היה זה פסוק מיוחד. רק שכמובן צע"ג, שאין דרשה זו בכלל נזכרת אפילו במלה או חצי מלה באחת הסוגיות.

הרמב"ם הביא את הדרשות השונות בצורות שונות בפירוש המשניות ובספר משנה תורה, בפירוש המשניות את הפסוקים: "ועשית פסח", "ואמרתם זבח פסח", וכנראה מחלק אותם במפורש לשני הדינים. אבל בהלכות פסולי המוקדשין [פס"י ה"ג] הביא את שני הפסוקים ללא ציון איזה פסוק למה, אבל יש לפני ספק, אם בפירושו לזבחים הוא באמת התכוון לציין דין זה לפסוק זה ודין שני לפסוק אחר, כי אין הציון "פסוק שני" ופסוק האחד צריך כאן לחלק באמת. בפסחים [פ"ה מ"ב] מזכיר הרמב"ם את הירושלמי (אולי מפני שזה המקור היחיד למשנה שם שיש במקורות תלמודיים כי בבבלי אין שם, עיין שגם רש"י מביא שם

את הפסוק "ואמרתם זבח פסח" שהוא גם מן הירושלמי). בסיכום: נראה שהדין קיים ומסור בכל אופן, והפסוקים יותר לשם קשירה לתורה שבכתב מאשר בעצם להיות מקור הדין. אולי מן הראוי להזכיר את הלשון המיוחד בה מעלה הרמב"ם בה' פסולי המוקדשין את המעמד המיוחד של פסח וחטאת שאם שחטן שלא לשמן שפסולין וכך הוא כותב [פס"ו ה"ג]: "ומפני מה נשתנה דין החטאת והפסח מכל הזבחים וכו' מפני שעייין עליהם הכתוב". ומביא בהמשך את הפסוקים: "ועשית פסח לה'", "ואמרתם זבח פסח" הוא שתהיה זביחתו לשם פסח, הא אם שינה שמו או שם בעליו פסול". אין ללשון המיוחד הזה אח ורע ברמב"ם עד כמה שבדקתי וחפשתי ואין אני יודע פשרו. (הביטוי מובא ברמב"ם ממקום אחד שבו הפעל גם בש"ס ענין "אין לו בן" בתרומה [יבמות ע' א]).

דין השוחט שלא לשמו

למדנו בכל אופן שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו ואם שחטו שלא לשמו הוא פסול [רמב"ם פ"ד מה' קרבן פסח ה"א, והל' פסולי המוקדשין פט"ו] ע"פ הסוגיות שהזכרנו. שאלה נוספת שנעמיד לעצמנו תהיה: מה דינו של העושה את המעשה ושוחט את הפסח שלא לשמו, האם מעשהו מעשה עובר על לאו וכדו'. אין בסוגיות העוסקות בפסח עצמו תשובה לשאלה זו. חייבים אנו, איפוא ללכת לשטחים דומים ואלו הן פסולי המחשבה האחרים, במיוחד הפסול של שוחט על מנת לאכול או להקריב שלא במקומו אשר כתוצאה ממעשיו (כלומר מחשבתו) הקרבן פסול, והשוחט במחשבה חוץ לזמן אשר כתוצאה ממעשיו (היינו מחשבתו) הקרבן פגול. בסוגיות העוסקות בזה בזבחים [כ"ט ע"ב] אנו מוצאים שמוכא הפסוק "לא יחשב" [ויקרא ז' י"ח] לדרשה מסוימת, ושואלים שם אליבא דתנא אחר (ר' אליעזר) מה ידרש מלא יחשב, וניתנת תשובה כפולה: או דרשות ר' ינאי ש"מחשבות מוציאות זו מזו" (שמחשבת פסול מוציאה מידי מחשבת פיגול) בקראו לא יחשב (במקום לא יחשב – עייין דברי רש"י) שלא לערב מחשבות זו בזו. ובהמשך נאמר: "רב מרי מתני: א"ר ינאי מניין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב". (אגב שואל רב אשי את רב מרי איך יכול להיות שהמחשב בקדשים לוקה הרי זה לאו שאין בו מעשה? וע"ז הוא עונה: מה שאמר לוקה זה רק לר' יהודה אשר לפי שיטתו לוקים על לאו שאין בו מעשה). מהו אותו "מחשב בקדשים" שלפי דברי ר' ינאי אפילו לוקה, ואם גם נניח שלדעת החולקים על ר' יהודה לא תהיה בלאו זה מלקות, אז לכל הפחות יישאר זה איסור לאו. לא רחוקה היא הסברה לומר שאין מדובר כאן אלא במחשב באותן המחשבות שעליהן מדובר בפרשה דהיינו מחשבת פסול ומחשבת פיגול (לפי הפשט הפשוט רק בפיגול).

דברי הרמב"ם בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"א אינם מנוסחים כך שיכולנו להגביל את תחולת הלאו לאלה, כי לשונו של הרמב"ם היא: "כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר 'לא יחשב', מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד קדשים במחשבה שה"ז דומה למטיל מום בקדשים, ואעפ"כ אינו לוקה

שאינן המחשבה מעשה". לשוננו של הרמב"ם ללא ספק פותחת פתח בפני הכללת מחשבות פוסלות מחוץ לאלה שבפרשה וגם הההשוואה למטיל מום בקדשים, הרי מקומו בודאי לא רק בפסולי מחשבת מקום וזמן אלא במחשבת שינויים הפוסלים (כמו הטלת מום בקודש). אבל עיין בדברי הרמב"ם במנין המצוות לאוין אשר לדעתו צריכים להוסיף לאלה אשר מנה הרמב"ם בספר המצוות [מצוה ד'] ושם הוא מדבר במפורש על שחיטת קדשים במחשבת פסול ובמחשבת פיגול. אלא שראיתו אינה הראיה שבגמרא אלא הפסוק [דברים י"ז א'] "לא תזבח לה' אלקיך שור או שה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' אלקיך הוא". אשר פירושו קרבן אשר יהיה בו מום או דבר רע והוא השוחט ע"מ לאכול ולזרוק חוץ למקומו וחוץ לזמנו, שזה דיבור רע אצל התורה, והוא מראה שיש בו גם עשה של "ביום ההוא יאכל" שתחילת שחיטתו צריכה להיות על מנת לאכול באותו היום... וכן נתרבו במניעה זו כל המניעות כגון רובע ונרבע וכו'. ומביא גם לשון ספרי: "מנין לקדשים ששחט חוץ למקומם וחוץ לזמנם שעובר בלאו ת"ל 'דבר' שתלוי בדיבור מנין לרוב וכו' ת"ל 'תועבה'". ובהמשך אומר: "וראוי לנו שנמנה מניעה אחת שלא לשחוט בעלי מום ומניעה אחרת שלא נשחוט שום קרבן פסול, לא תזבח כל דבר רע". הנה אע"פ שהדרשה "דבר" היא די כללית נמנע הרמב"ם מלהזכיר את הפסול של פסח (וחטאת) ששחט שלא לשמו שיהא נכלל בפסוק הדין שעובר בלא תעשה. רק מצאתי בספרא פר' צו [ס' קכ"ג] שבדבר אחד של אותו הפסוק "לא ירצה" אמרו בפירוש "יכול אף השוחט לעכו"ם ולטמאים יהיה בבל ירצה ת"ל 'אותו' – 'אותו' בבל ירצה ואין השוחט לעכו"ם וכו' בבל ירצה. יכול אין לי בלא ירצה אלא שנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו מנין שנשחט בלילה... והפסח והחטאת שנשחטו שלא לשמן ת"ל לא 'יאכל כי קודש הוא' (לא ירצה ולא יחשב לאוכל). הנה שלעניני אותו הכתוב מרבים בפירוש גם את ענין השוחט את הפסח שלא לשמו, ונוכל איפוא להניח שהרמב"ם באמת גם לזה התכוון. רק צ"ע שלא הרמב"ם ולא הרמב"ם הזכירו דין זה במפורש. (ועיין דברי המלבי"ם המתקן כאן גירסא מ'לא יחשב' ל'לא יאכל' מכיון שאין ללא ירצה הבנה. ואולי דוקא ההבנה באה מתוך מה שבררנו כאן).

פסח שנשחט סתם

הפסול הברור בו אנו עוסקים נוצר ע"י ששחט (או מבצע עבודה קובעת אחרת) שלא לשמו. מה יהיה דינו כאשר השוחט (וכו') אינו מתכוון בפירוש לשמו אבל גם אינו מתכוון שלא לשמו, אלא השחיטה (וכו') מתבצעת סתם. כלשון סוגית התלמוד בסוגיא הראשונה של מסכת זבחים, האם מותר לנו להחיל את הדין אשר אנו מוצאים בענין יתר הקרבנות שגם אצלם לכתחילה חייבים להקריב לשמן, אבל אם הקריב סתם כשרים (ש"סתמא נמי כלשמן דמי" [זבחים ב' ע"ב]) או אולי לגבי פסח אשר הדרישה של לשמו יש לה תוצאה יותר חמורה שבלא לשמו פסולה, לא מספיק סתם? הסוגיא בדף ב' מסיקה כמסקנה סופית שסתמא כלשמן דמי וההוכחה באה מאותה משנה

[זבחים פ"ד מ"ו, מ"ז ע"ב]: "לשם ששה דברים הזבח נזבח" ... "וא"ר יוסי: אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו כשר שתנאי בית דין הוא, אתנו בית דין דלא לימא לשמו דלמא אתי למימר שלא לשמו, ואי ס"ד סתמא פסול, קיימי בית דין ומתני מילתא דמיפסל ביה?" (עיין תוס' מה החשש הממשי). וענין זה של סתמא כלשמו בסוגיא רוצים מקודם להוכיח גם כשנוגע הדבר לפסח ענין לשמו ושלא לשמו, לשם פסח ולשם שלמים, הא לשם פסח וסתמא כשר או שלא לשמו ולשמו הא סתמא ולשם פסח כשר. ואמנם דוחים בסוגיא את הראיות האלה בסברות של: כל עושה על דעת ראשונה הוא עושה, או: יוכיח סופו על תחילתו. אבל אם היתה התנגדות עקרונית שבפסח דין סתם צריך להיות אחרת, היו יכולים להשמיע את הדבר. ואמנם במשנה של תנאי בית דין, אשר ממנה מוכיחים סופית, מדובר בפירוש גם על חטאת וגם אליה מתיחסים דברי ר' יוסי על תנאי בית דין. וחטאת במובן זה שייך לאותו הסוג של קרבן כמו פסח, וא"כ לפי מהלך הסוגיא נראה שסתם גם בפסח ובחטאת יהיה כמו לשמו.

הקושי ברמב"ם בענין פסח ששחטו סתם

וצ"ע על הרמב"ם אשר בהלכות מעשה הקרבנות [פ"ד ה"י] כותב: "ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים". ונשמע ממנו כאלו הוא מוציא מן הדין את החטאת ואת הפסח. ומקשה כך כבר הכסף משנה, ומשיב הלחם משנה שהרמב"ם ראה צורך להשמיע את מה שהוא כותב בעולה ובשלמים שבהם כתובים הפסוקים שצריך לשחוט לשמם ורוצה להשמיענו דאע"ג דכתוב בהדיא כיון שהיה סתם כשר. וצ"ע נוסף, שבהלכה אחר כן מביא הרמב"ם את דין ששת הדברים שלהם צריך להתכוון ובאמת גם בהם כתב: "ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו". ורק אח"ז כתב: "והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו". והיה נראה כאלו עליהם לא מדבר ענין סתם (אלא שאז קשה שמזכיר גם אשם שבו אין אנו פוסקים את הדין שאם שחט שלא לשמו פסול). לשון הרמב"ם בהלכות קרבן פסח מאפשר להניח שפסק שסתם ג"כ כשר, כי הוא כותב שם [פ"ד ה"א] "ואם שחטו במחשבת שינוי השם פסול", משמע שרק במחשבה גלויה פוסלת הא בסתם כשר.

ואידי דאתי לידן ענין זה שיש בו תנאי בית דין נימא בה מילתא. הרמב"ם במקום בפירוש המשניות [פ"ד מ"י] מסביר את תנאי בית הדין למה שנזכר בסוף המשנה שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד (ולא אחר בעל הקרבן). ואין פירושו כלל מתחשב בגמרא דף ב' אשר בפירוש מסבירה שתנאי בית דין היה שלא לשחוט בפירוש לשמו שמא יאמרו לשחוט שלא לשמו. וכך בפירושו בכלל נוקט שהמשנה של ששה דברים רוצה לחייב את בעל הקרבן נוסף לשוחט, ור' יוסי בא לחלוק ולקבוע שהכל תלוי רק בעובד. ואין הרמב"ם מזכיר כלל את תנאי בית הדין אע"פ שדרכו להזכירו בפירוש במקומות אחרים כשבמשנתנו מופיע תנאי בית דין, וצ"ע של ממש.

מה כלול בשלא לשמו

שאלה שניה אשר עומדת לפנינו בענין פסח ששחטו שלא לשמו היא השאלה מה נכלל בתוך שלא לשמו. נקדים כל הדוגמאות אשר מושמעות במשניות שונות [פסחים דף נ"ט ע"ב, זבחים י"ג ע"ב וכך לפי זה מסביר גם רש"י בזבחים ב' ע"א] תמיד מעלות שחיטה לשם שלמים היינו לשם קרבן אחר. מה יהיה כאשר תבטא השחיטה שלא לשמו בשחיטה לשם חולין שהרי בודאי היא שחיטה שלא לשם פסח. כבעיה דבר זה מתעורר, מכיון שלגבי 'חברו' של פסח בענין פסול בשחיטה שלא לשמו – בחטאת, יש לו בענין זה דין מיוחד הנמצא בזבחים [נ"ז ע"ב ודף ג' ע"א] דברי ר' יהודה אמר רב: "חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה, א"ר אלעזר מ"ט דרב: 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים". כפירוש רש"י: "אין דבר אחר מחלל את קדשים אלא מי מחללו קדשים מחללין קדשים, כדנפקא לן דבמחשבה שלא לשמו מתחללים מ'שחט אותה לחטאת'". אליבא דאמת אין לראות, במיוחד לאור פירושו של רש"י, למה לא יחול דינו של רב גם על פסח, והסיבה שהוא לא הזכיר זאת תתכן במיקום של דינו על יד המשנה של הכוונות של השוחט שבאחרונה מוזכר שם ענין חטאת ואשם. וא"כ מפתיע דינו המפורש שפוסק הרמב"ם [הל' פסולי המוקדשין פט"ו ה"א] שפסח ששחטו בשינוי השם בין ששינה שמו לזבח אחר, בין ששינה לשם חולין פסול שנאמר: "ואמרתם זבח פסח לה'". ואין לכסף משנה שם מה לומר אלא זאת ש"אפשר טעמיה מדכתיב ביה לה' משמע דלשם חולין פסול". מדברי המשנה למלך יוצא שבס' ברכת הזבח תמה על הרמב"ם בדין זה.

טועה ועוקר

לפי סוגיות הגמרא [פסחים ע"ב ע"א ומנחות מ"ט ע"א] יש שתי צורות שבהן מבוצעת שחיטה (או פעולה אחרת קובעת) שלא לשמו: האחת נקראת "טועה" והשניה "עוקר". וזאת משמעות שני המושגים האלה כפי הסבר המפרשים: הטועה כסבור שאותו קרבן בו הוא עוסק באמת אותו זבח אחר אשר את שמו הוא מזכיר [רש"י בפסחים ע"ב ע"א], ובהתאם לכך עוקר הכוונה אותו האדם יודע שאין הקרבן אשר תחת ידו הקרבן אשר לשמו הוא זוכה, ומתוך כוונת עקירה הוא מעלה את השם הלא נכון. תוספות לפירוש רש"י ממה שהוא כותב בסוגיא במנחות [ד"ה עקירה בטעות] הטועה "אי הוי ידע מה שלפניו היה שוחט לשם מה שזה באמת". במלים אחרות ה"טועה" פירוש האדם מבחינה סובייקטיבית עושה הכל על נכון. "עוקר" שהמצב האובייקטיבי אינו חופף את הדעה הסובייקטיבית והעושה בידעים אינו עושה נכון. בסוגיא במנחות מסביר רב חסדא את דעתו של רב שעקירה בטעות שמה עקירה, ורבא (רבה) סבר עקירה בטעות לא הויא עקירה. בסוגיא שואלים מכהנים שפיגלו שמזידים חייבים ושוגגים פטורים אבל פיגולן פיגול ומה השגגה שלהם? אי ידעו שחטאת בידיהם ושוחטים ע"מ לאכלו כשלמים (דהיינו מחוץ לזמנו הקצוב לו בתורה) – הרי זה לא שוגג אלא מזיד (כלומר עוקר) אלא חשבו שאלה שלמים ושוחט לשם שלמים (היינו טועה) –

הרי חישובנו עקירת טעות זאת כעקירה בעלת תוצאות (עקירה בטעות היא עקירה). עונה אביי האדם ידע שחטאת בידו ושוחט בידעו שחטאת בידו בכוונת אכילה חוץ לזמנו, ונקרא בכל זאת שוגג כי אומר מותר וזאת שגגתו (שחושב שמותר לשנות – רש"י), מביאים הוכחה שניה ממנחות שאנו סומכים על "מעשיה מוכיחין" על היותה מנחת מרחשת או מחבת, חרבה או בלולה. ואם במקרה ידע שזו מנחה אחרת גם מעשיה המוכיחים אינם מועילים כי הרי עוקר בידעם, אלא כסבור מרחשת וקומץ לשם מרחשת מתוך טעות וכאן אנו נותנים להם דין לעלות לחובה משום מעשיה מוכיחין, אבל בכל מקרה דומה בזבחים שאין מעשים מוכיחים העקירה המבוססת על טעות תיחשב כעקירה. שוב עונה אביי עקירה בטעות אינה עקירה ומדברים על המקרה שידוע שזו מנחת מחבת וקומץ לשם מרחשת (שבעצם יש כאן עקירה מדעת ומה מועיל שמעשיה מוכיחים), וכאן יש סברא מיוחדת שפועלת לטובה: רבא לטעמו, מחשבה שלא ניכר הפסול שבה פוסלת, אבל מחשבה (גם מדעת) שהפסול שבה ניכר לעין אינה פוסלת. אבל בדרך כלל א"כ אביי סובר שוב עקירה בטעות אינה עקירה. (לפי הנראה לעין בסוגיא סובר רבה [רבא] שעקירה בטעות אינה עקירה ומצטרף אליו כל פעם בשני תירוציו אביי לאותה סברא).

בפסחים [ע"ב ע"א] בסוגיא של "שחט פסח שלא לשמו בשבת (זאת אומרת שחיטה שאינה ראויה) ה"ז חייב", בודקת הסוגיא במה מדובר האם בטועה א"כ נשמע מן המשנה שעקירה בטעות תהיה עקירה, אלא ודאי בעוקר וע"כ העקירה היא עקירה. מצטרף לזה עוד שקלא וטריא בסוגיא איך לפי זה נבין את הסיפא של המשנה שאינה ניתנת להבין אלא בטועה, ומסיקים באמת שרישא בעוקר וסיפא בטועה. הנשמע מטיפולה של הסוגיא הוא שעקירה בטעות לא תיחשב עקירה, ומתוך ראית מסקנא זאת פוסק הרמב"ם [פסוה"מ פט"ו ה"א] בעניננו שפסח שעקר לשלא לשמו בטעות אין זו עקירה והקרבת נחשב כלשמו. (ודברי הכסף משנה עולים בהסברם למה שהוכחנו). אלא שיש טעם להוסיף את סוגית הירושלמי [פ"ו ה"ה] שמעמידה בפשטות את משנתנו של שחט פסח בשבת שלא לשמו בידע שזה פסח ושחטו לשם שלמים, זאת אומרת בפשטות מעמידים את המשנה לפי הסברא עקירה בטעות לא הוי עקירה ולא היה מתחייב בכרת אלא רק כשעוקר בכונה.

חולק עליו האור זרוע [פסחים ס"רכ"ג], ואמר שגם עקירה בטעות היא עקירה וטעמו: הסוגיא בפסחים ע"ב והסברת המשנה בפשטות עולה בעקירה בטעות שהיא עקירה כמו שיוצא מהסיפא של המשנה, (ועדיף להעמיד רישא וסיפא באותו הענין דהיינו בטועה), ומה שהסוגיא מעוניינת להעמיד רישא בעוקר וסיפא בטועה וכדי שלא נתקשה בעקירה בטעות בא רק בגלל שרצו למנוע קושיא על הסובר עקירה בטעות לא הוי עקירה (רבה) מן הסוגיא במנחות, אבל רבה איננו היחיד שם, ויש אחרים (רב חסדא) שסוברים עקירה בטעות הוי עקירה. והוא סובר אפילו שדברי אביי המעמידים בסוגיא לסברא דלא הוי עקירה הם רק כשמתקבלת דעתו של רבה רק לטעמיה, בענין של מחשבה דלא מינכרא ומחשבה דלא מינכרא פסל, ומחשבה דמינכרא לא פסל. ואין סברא זו של רבה ללא חולקים

שיעור לו: פסח ששחטו שלא לשמו

אלא יש עליה חולקים בסוגיא הראשונה של מנחות. והוסיף האור זרוע הוכחה מן התוספתא שעוד תעסיקנו בהקשר אחר, "השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר שלא לשמו שחטתיו שורת הדין אינו נאמן, רבי יהודה אומר עד שלא יתחילו בו נאמן משהתחילו בו אין נאמן", [תוספתא תרומות פ"ב ה"ג; פסחים פ"ד ה"ז] ומוכיח האור זרוע שהרי מי שאומר כך מרשיע את עצמו בפעולה אסורה, אם עשיתו (שחטתו שלא לשמו) היתה בצורת עוקר, דהיינו בידעו שזה פסח שחט שלא לשם פסח אלא ודאי היה בצורת טועה, זאת אומרת בחשבו שזה אינו פסח שחט שלא לשם פסח, וא"כ מכיון שלר' יהודה הוא יכול להיות נאמן, וגם לרבנן מה שאינו נאמן לא מפני שאין אנו מכירים בעקירתו, אלא אין אנו מאמינים באמירתו, אבל אם מה שאמר באמת נעשה היתה זאת עקירה, וע"כ עקירה בטעות שמה עקירה, ודוחה הוא כבלתי מתקבלת על הדעת אפשרות של פירוש המקרה שבכ"ז היתה עקירה ושחיטה שלא לשם פסח ובכל זאת לשגגה תחשב כי טועה הוא בחשבו שמוותר לשחוט שלא לשמו. ואין להבין דחיתו זו כלל וכלל, כי בסוגיא של מנחות הגמרא בעצמה מעמידה ברייתא אחת שממנה מביאים ראיה בצורה שהשגגה היא שגגת אומר מותר, והשוה גם רש"י בפסחים [ע"א ע"ב] שג"כ מסביר מיד במשנה שזה קרה בצורה של אומר מותר. וא"כ אחד מיסודות עמדתו של האור זרוע אינו עומד. ואם יצטרף לזה עכשיו מה שהבאנו מן הירושלמי פסחים הרי ברור שסוגית התלמוד כדברי הרמב"ם יותר מאשר כדברי רבי יצחק אור זרוע.

פסול שלא לשמו בדיבור או במחשבה

ואחרי שבררנו לעצמנו את כיוון הפסול ותוכנו של שלא לשמו נשאר לנו עוד להעלות שאלה הנוגעת לצורה בה הכוונה של שלא לשמו באה לביטוי, היינו השאלה אם כוונה זו טעונה הבעה בפה או היא כוונה של מחשבה (שבלב). דברים מפורשים בשאלה זו אמרו בעיקר רש"י [זבחים מ"א ע"ב ד"ה כגון; מנחות ב' ע"ב ד"ה או שלא], וכמו כן התוספות במקומות שונים, [הלא הם זבחים ב' ע"א ד"ה כל הזבחים בסוף; ד' ע"ב ד"ה מחשבה; פסחים דף ס"ג ע"א ד"ה ר"מ; בבא מציעא סוף פ' המפקיד ד"ה החושב]. על סוגיות שונות מצביעים התוספות לשם הוכחת שיטתם שאכן הכוונה היא דיבור ולא מחשבה גרידא, ביניהן על הסוגיא בפסחים [ס"ג ע"א] אשר בה נמצא בענין שאלה של פסול "גמר בלבו לתרוייהו" (למולין ולערלים) והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר ולמולין, וחולקים תנאים החולקים בדבר בסברא אם בעינן פיו ולבו שוין. עיין את דברי התוס'.

סוגיא אחרת שנראית מוכיחה היא הסוגיא בגיטין [נ"ד ע"ב] שמוכיחים נאמנותו של כהן האומר פגלתי ממקרהו של הכהן הגדול ביום הכפורים אשר התורה האמינתו על מה שיאמר פיגול, ואין לנו אלא להאמין לו כי הרי כל אדם לא יהיה באהל מועד וכו', וע"ז מקשים ודילמא דשמעיניה (שפיגל בקול רם) ובזה מדבר הפסוק משמע שמקובל שענין פיגול ייאמר, והדחיה היא רק שאפילו אם שמענו עדיין זקוקים אנו לנאמנותו שבלי זה תמיד יש

אפשרות לומר שאמר מה שאמר בשעה שאין זה כבר פוסל. לראיות ולהוכחות של התוספות נוסף עוד כמה מחשבות מבוססות על מקומם. בסוגיא [דף ס' ע"א] העיקרית של שחיטת פסח שלא לשמו בא בגמרא עצמה הביטוי "דאמר הריני שוחט את הפסח וכו'" וכן בסוף ע"ב הרעיון להבדיל בין שני מקרים "היכא דאמר להיכא דלא אמר". שמא מותר להוסיף עוד את השימוש הנפוץ של הביטוי שתיקה עבור פעולה של שחיטה או עבודה אחרת ללא מחשבה פוסלת [משניות זבחים פ"ב מ"ד; מנחות פ"א מ"ג; סוגית הירושלמי פסחים פ"ה ה"ב]. אולי גם יש ללמוד משהו ממה שהסוגיא השתמשה בסברא של תפוס לשון ראשון, או בגמרא דבריו אדם נתפס, סברות אשר מקורן במקרים של אמירה ללא כל ספק. עם זה אין אף מקום ברמב"ם שהוא אומר משהו בענין הלכה זו, אין הוא משתמש אלא בלשון מחשבה למשל בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשין הענין של המחשב מחשבה לא נכונה שעובר בלאו שאמנם מסביר שאינו לוקה מפני שאין בו מעשה. אבל אין בו מעשה מתאים במידה שוה לחושב כמו למדבר. ונראה שעקביותו של הרמב"ם המדבר רק על חושב בכ"ז אומרת משהו, במיוחד אם רואים את פירוש המשניות שלו שבו הוא [זבחים פ"ב מ"ד] מפרש שתיקה בצורה בולטת ללא כל מחשבה, אלא עשאו סתם והוא אמרו בשתיקה. ויש להניח שכן הבין את הרמב"ם המאירי, שמפרש במלים מפורשות שמחשבה ולא דיבור.

השלכות של פסול שלא לשמו

עסקנו עד עכשיו בתאור המעשה "עבודה שלא לשמו" (שחיטה וכו') ומצאנו מה שמצאנו. מעכשיו עלינו להראות שמחוץ לתוצאה הישירה שפסח ששחטו שלא לשמו פסול, יש לדין זה ולעובדה זו עוד השלכות בתחומים שונים של ההלכה הקשורה לפסח. ולא לפי סדר הזכרת הענינים במסכת פסחים נעלה כאן קודם כל את ענין השוחט פסח שלא לשמו בשבת, שלפי המשנה והגמרא בדף ע"א ע"ב חייב חטאת והדברים נראים באמת פשוטים ביותר, כי כל שפסח דוחה שבת אינו יכול להיות אלא פסח שהוא כשר, ומוכן שברגע שאותו פסח איננו כשר גם אינו דוחה את השבת ועלייתו בשבת כשהוא פסול יש בה משום חילול שבת ברור. מה שמעורר ענין לגבי הלכה זו מהלכות פסח היא הצורה בה הרמב"ם פוסק את ההלכה הזאת. (ומצאתי שבה כיונתי לדעת גדול כצל"ח). אע"פ שבמשנה נאמר "הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת" והגמרא מעמידה דין זה בעוקר (ולא בטועה, כמו שכבר הזכרנו עם הצורך לקבוע שהשגגה שהיתה כאן היא שגגת אומר מותר או שגגת היום, מדברי המפרש). על אף כל זה הפסק היחיד שמתירחם לענין זה בדברי הרמב"ם הוא בה' שגגות [פ"ב הי"א] "שחט את הפסח בשבת שלא לשמו בטעות פטור, מפני שהזבח כשר שעקירת שמו בטעות אינו עקירה כמו שבארנו בהלכות פסולי המוקדשין". והשוה ששתי הלכות אחרי הלכה זו פוסק הרמב"ם ללא היסוס את המקרה של חייב (גבי שחטו שלא לאוכליו וכו'), האם העדיף לפסוק את הפטור של שוחט שלא לשמו בטעות משום שבו היה צריך (והיה מעונין) לנקוט עמדה בבעיה שבסוגיות

התלמוד שנויה במחלוקת, (ואשר לגביה מצאנו את הר"י אור זרוע חולק על דברי הרמב"ם מפסקו בענין שחט בטעות ממילא תשמע את הדין המוחלט של שחט שלא לשמו תוך כדי עקירה שיהיה חייב וצ"ע).

בדין האחרון שכאן הבאנו היתה השפעת העובדה של "שלא לשמו" מחייבת חטאת. עתה נראה דין שבו התוצאה של העובדה של שחיטה שלא לשמו היא דוקא מקילה ופוטרת. המדובר בדין השוחט את הפסח על חמץ, שהמשנה בדף ס"ג מביאה אותו: "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה", עיין פסק דינו של הרמב"ם בה' קרבן פסח [פ"א ה"ה]. ואחרי דין כולל זה מביאה המשנה כדברי רבי שמעון דין מבחין בין שוחט פסח (על חמץ) לשמו חייב, ושלא לשמו פטור. ודין הפוך לשאר זבחים. בתוספתא [פ"ה ה"ה] נמסרים הדברים במספר כתבי יד ללא ציון שמו של רבי שמעון ורק בהמשך ההלכה נאמר שמו של רבי שמעון על הדין הזה. והנה נרשום שתי תמיהות גדולות לגבי ענין זה אחת כלפי רש"י ושניה כלפי הרמב"ם, כלפי רש"י כי הוא מזכיר בדבור המתחיל ר"ש, כי רבי שמעון גם כאן לשיטתו הסוברת שחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה [כתובות ל"ד ע"א], וא"כ היה יוצא לרש"י שלדברי החכמים הסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, צריך היה להיות השוחט פסח על חמץ שלא לשמו חייב בעובר על הלאו של "לא תזבח על חמץ דם זבח".

וכאן מתחילה התמיהה על הרמב"ם שמכל הדינים האלה אינו פוסק אפילו מלה אחת. ויש לשער ששתיקה זו באה מניתוח המקורות לגבי שחיטה שאינה ראויה. בענין אותו ואת בנו [חולין פ"א ע"ב] אומרת המשנה שהשוחט ונמצאת טרפה וכדומה רבי שמעון פטור וחכמים מחייבים, השוחט ונתנבלה בידו, פטור. ורש"י מסביר את ההבדל בין שני סוגי השחיטה שהראשונה היא שחיטה אם גם שחיטה שאינה ראויה, בשניה אין בכלל מדובר בשחיטה (כי נתנבלה וכו') כאן הפסק הוא לדברי החכמים. ועתה נראה בחולין [דף פ"ה ע"א] מביאה המשנה דין השוחט ונמצאת טרפה ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרים, וכאן רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מעיר שראה רבי את דברי ר' שמעון בכיסוי הדם, ואת דברי ר' מאיר באותו ואת בנו. ובהתאם לזה פסק גם הרמב"ם. וגם כאן ברור הפסק לשחט ונתנבלה בידו שהוא פטור.

המקרה השלישי אשר רש"י מזכיר אותו כמקום לר' שמעון ללכת לשיטתו הוא ענין תשלומי ארבעה וחמישה בגנב וטבח [ב"ק דף ע' ע"א] השוחט ונמצאת טרפה וכו' משלם תשלומי ארבעה וחמישה ור' שמעון פוטור בשנים אלה טרפה וחולין בעזרה, ולעומת זאת בדף ע"ח ע"ב השוחט ונתנבלה בידו, אינו משלם ד' ה' (עיין דברי רש"י שמצביע ע"כ שבנתנבלה גם רבנן מודו) ובענין ארבעה וחמישה שוב הרמב"ם פוסק את דברי חכמים (רבי מאיר). ועתה יש לתהות לאיזה מן הענינים שבחולין ובבבא קמא יש להשוות את מקרהו של שוחט פסח שלא לשמו האם לשוחט ונתנבלה בידו, מאחר ששחיטת פסח שלא לשמו לא תיקרא שחיטה בכלל, או אולי בכ"ז לשוחט ונמצאה טרפה מכיון שהפעולה של

שחיטה נעשתה כצורתה המקובלת, ואם כך יתכן שרש"י היה מוכן להשוות את הפעולה לפעולה של שחיטה שהיא שחיטה אבל אינה ראויה. לעומת זאת יתכן שהרמב"ם לכל הפחות מטיל ספק בזה למה להשוות, וא"כ נשאר ספק והרמב"ם העדיף כאן לא לפסוק, במיוחד שאין המשנה מזכירה את דברי ר' שמעון סתם אבל גם אינה מביאה את דברי החולקים על ר' שמעון במפורש. והדבר נשאר איפוא בצע"ג.

נאמנות שלא עשה כדין

נראה עוד השלכה של הדין שעבודה בפסח שלא לשמו פוסלת את הקרבן. המקרה הוא זה של השוחט את הפסח על בני החבורה ואח"כ אומר להם שלא לשמו שחטתי [תוספתא תרומות פ"ב ה"ג; פסחים פ"ד ה"ז] ההלכה היא: "שורת הדין אין נאמן רבי יהודה אומר עד שלא יתחילו בו נאמן משהתחילו בו אין נאמן". הדין ניתן [תוספתא תרומות פ"ב] תוך שורה של דינים דומים: (א) מי שמכר פירות ואמר לו פירות אלה טבלים הם, בשר – בשר בכור, יין – יין נסך, שורת הדין אינו נאמן, רבי יהודה אומר: לא נחשדו ישראל על כך אלא הכל לפי משהוא איש.

(ב) היה מקריב עמו זבחים ואמר לו נתפגלו, היה עושה בטהרות וא"ל נטמאו לא נחשדו ישראל על כך. אבל א"ל זבחים שהקרבתי עמך באותו היום נטמאו (נתפגלו, עיין תוספתא כפשוטה ר' שאול ליברמן) שורת הדין אינו נאמן, רבי יהודה אומר לא נחשדו ישראל על כך.

השאלה בכל המקרים היא שאלת הנאמנות של אדם אשר תולה בעצמו עשית מעשה בלתי-נכון (מכירת פירות טבל וכד' או שחיטת פסח שלא לשמו), או מוסר על מעשה שנעשה בחפצים (פגול בקרבן, טומאה בטהרות). ונכללו ביחד כנראה בגלל התגובה הדומה בהלכה: הפסיקה שורת הדין אינו נאמן, ומחלוקת רבי יהודה על הדין בצורה זו (לא נחשדו ישראל על כך) או אחרת (הבדל בין עד שלא יתחילו לבין משהתחילו). דברי רבי יהודה מוסברים ע"י כיוון הסוגיא בגיטין נ"ד ששם אנו מוצאים בהסברת המקרה השני מתוספתא תרומות (ענין הפיגול שנעשה במעשה משותף וענין הפיגול שקרה לפני זמן מה והגמרא מסבירה את ההבדל בדברי אביי ע"י ההבדל של בידו ולא בידו, או בדברי רבא לפי הזמן שבו הוא מודיע לבעלים על המקרה שפיגל אם בפעם הראשונה שמצאם או יותר מאוחר). השאלה העיקרית בענין השוחט את הפסח היא שאלת הנאמנות של אדם המשים את עצמו לרשע או לפושע, בטפלו על עצמו אשמת שחיטת פסח שלא לשמו, פעולה שבה הוא עובר גם איסור לאו [רמב"ם פסולי המוקדשין פ"ח ה"א]. ת"ק סובר שאין להאמין למעיד זה כי אין אדם משים עצמו רשע, אך רבי יהודה מבדיל בין התחילו ללא התחילו (עיין דברי אור זרוע על פירוש "התחילו"), ורבי יהודה סובר שיש להפעיל כאן את העקרון של הבדלה בין בידו לשלא בידו. תמיהה מעורר פסקו של הרמב"ם אשר פוסק [הל' קרבן פסח פ"ד ה"א] שהאומר "פסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטיו אם היה נאמן להן סומכין על דבריו,

ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן והרוצה להחמיר על עצמו ה"ז משובח ויביא פסח שני". השיג הראב"ד: "אין כאן שבת שאם היה פטור אינו יכול להביא פסחו נדבה על תנאי שלמים".

ודברי הרמב"ם בכל אופן צריכים עיון כי דינו הראשון ודינו האחרון בעצם נראים זהים לכל הפחות בתוצאה שאם מאמין הרי פסחו נפסל וחייב להביא פסח שני. אלא נראה שיש שלוש דרגות: א) הנאמן ואז לא נוצר ספק. ב) ההולך לפי שורת הדין. ג) הרוצה להחמיר על עצמו זאת אומרת שאינו מאמין במוסר אלא מתוך רצון להחמיר ע"ע. (נעיר הערה קודמת: תוך דיוק רב קבע כאן הרמב"ם שהמודיע מודיע את הודעתו אח"כ, זאת אומרת אנו כבר אחרי "בידו" ואין השאלה אלא הנאמנות). וכאן נכנסת השגת הראב"ד אשר מעיר אין כאן מקום לשבת, כי אם הוא פטור מפסח שני אין הוא יכול להביא פסח שני תוך התניה בשלמים. נשאלת גם השאלה מאין לרמב"ם הפסק הראשון שאם היה נאמן עליהם, סומכים על דבריו, וכן מאין השבת למחמיר על עצמו שאין דין זה מוזכר בתוספתא. נושאי כליו של הרמב"ם מצביעים על שתי סיבות אפשריות לספק זה, הראשונה (של המחמיר, כסף משנה) שהפסק שבתוספתא שורת הדין מראה שיש לפנים משורת הדין בדרך של נאמנות אישית, אבל זה בעצם הדין של הרוצה להחמיר. ואותו מחבר (הכסף משנה) מצביע בהלכות פסולי המוקדשין [פי"ט הט"ו] על מקור לנאמנות של "הנאמן להם" והוא הגמרא בקידושין [דף ס"ה ע"ב] דבין לאביי בין לרבא אם אמר לו עד אחד "נטמאו טהרותיך והלה שותק נאמן" גם כשאין בידו וניחא לי כשזה נאמן עליו. ודברים רבים אחרים המתעוררים בפסקי הרמב"ם בה' מעשר ובה' מטמאי משכב ומושב לא נוכל כאן להעלותם אלא רק לומר שקשים ומעוררים שאלות.

נחזור לשאלת הראב"ד. איך יתנה בפסח שני, ענה הכסף משנה שהוא לא יביא פסח שני של עצמו לבדו אלא ימנה על פסח שני של אחר. ממשיך הלחם משנה שא"כ אין לעשות כך, כי בפרק שלפני כן פסק הרמב"ם במקרה של החמשה שנתערבו עורות פסחיהם ובעור אחד מהם התגלה מום שאין כל אפשרות להביא פסח שני כי בסופו של הדבר הפסחים בשפיכה והשלמים בנתינה ואין לטפל בנשפכים בנתינה וכן להיפך. הלחם משנה עונה ע"י שמבדיל בין רבים שצריכים במקרה של ספק והתנית תנאי לעשות דבר בלתי נכון, לבין מקרנו שהסיכון הוא לגבי אחד יחיד, לאחד נרשה לעשות לכתחלה מעשה שיש בו משום עבירה ע"מ להצילו מעבירה שיש בה כרת, אבל גם בזה לא נתקרה דעתו כי הוא מביא מקרה שגם במדובר באחד שיש בו ספק (ספק אם עמד על טומאה), אין אנו מחייבים מספק בפסח שני, והלח"מ משאיר קושיה זו בצ"ע. אבל ארשה לי להעלות רעיון להבדיל בין ספק אוביקטיבי (עמד על טומאה), לבין ספק סוביקטיבי של מחמיר להאמין למי שאומר, כי את הענין של העמידה על טומאה אין אנו יכולים להבהיר אף פעם. בענין נאמנות תלוי הדבר בכל זאת ברצונו ובהחלטתו של זה שאומרים לו ואם הוא מחליט לא לראות יותר את הספק, אין כאן יותר ספק אלא ודאי מתוך חומרה.

שיעור לז

שחיטת פסח על היחיד

קרבת פסח הוא קרבן של חבורה ונאכל למנוייו בלבד • מכמה מקורות עולה שהמספר הרגיל בחבורת הפסח היה לפחות עשרה • מחלוקת תנאים האם שוחטים את הפסח על היחיד • מצאנו שלגבי פסח שני למדו חכמים מפסוק אחר • ניתן לראות בלימוד של ר' יהודה אסמכתא וגזירה שלא יגיע הפסח לידי פסול וכך נראה מהמאירי • במכילתא מחלוקת נוספת בנושא שחיטת פסח על היחיד המשפיעה על פסק ההלכה • מספר הסברים וגירסאות למכילתא הגורמים לשנוי הבנה במחלוקת ושינוי בפסק ההלכה • המכילתא דרשב"י מסייעת להבנת המחלוקת בסוגיא • המשמעות ההלכתית לכך שאין שוחטים פסח על היחיד שאף אם מנוי מאוחר נשאר יחידי מנוי על הפסח – הקרבן כשר • תוצאה שניה שהפסח אינו נחשב קרבן יחיד • רש"י מסביר שלפי ר' יוסי אפילו מאה מנויים ואינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם • תוס' כותבים שאף ר' יהודה יסכים שאם אינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם • דברי רש"י שחבורה שאינה יכולה לאכול כזית יחדיו אין שוחטים עליה מחודשים ומעוררים קושי והסבר שונה בהבנת לאוכליו ושלא לאוכליו • הרמב"ם פוסק לכתחילה כר' יהודה ובדיעבד כר' יוסי • ר' אברהם בן הרמב"ם הסביר את שיטת אביו שפסק כר' יוסי ואעפ"כ לכתחילה לא ישחט על היחיד • הכסף משנה דוחה שלר' יוסי שוחטים על היחיד אף לכתחילה ואין לרמב"ם לחוש למה שר' יוסי עצמו לא חש • הכסף משנה מסביר שגם לר' יוסי לכתחילה לא ישחט על היחיד ומביא מקור לדבריו • ניתן להסביר שמקור פסק הרמב"ם במכילתא ובמח' ר' עקיבא ור' ישמעאל • התוס' יו"ט מעיר שיש סתם משנה בהמשך המסכת כר' יהודה ואולי עוד סתם כר' יוסי • גם המהרי"ח מעיר על סתם משנה כר' יוסי • בהקבלה שבין פסח שני לראשון לא נזכרה שחיטת פסח על יחיד להיתר או לאיסור • מסוגיא ביומא עולה שבפסח שני שוחטים על היחיד אף לר' יהודה.

קרבת פסח כקרבת ציבור

מסמני היכר של מצות קרבן פסח שהיא מצוה של החברה, יותר ממצות היחיד. הדבר מוכר בזה שהפסח יש לו היכר אחד של קרבן של ציבור [יומא נ"א ע"א] על אשר "בא בכנופיא", עוד יותר מתבטא הרעיון בהגבלה המוטלת על האוכלין שצריכים להיות מן ה'מנויים' עליו לקיים מה שכתוב בפרשת קרבן-פסח "תכוסו על השה" [שמות י"ב ד']. הדברים האלה אינם נשארים בגדר הוראה בעלמא, אלא הם מצד אחד לובשים צורה מוחשית מאד בקביעת מספר מינימלי של ה"חבורה המנויה על פסח אחד", ומצד שני במסירת עובדה היסטורית הבנויה על אותו המספר הקבוע (להלן). התרגום של יונתן בן עוזיאל מתרגם את הפסוק

* שבת הגדול תש"ך

שיעור לז: שחיטת פסח על היחיד

בספר שמות נ"ב ד' "ואם ימעט הבית מהיות משה וכו', בתרגום: "ואם זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא", ומוסר עי"כ על המספר עשרה כעל המספר המהווה את חברות הפסח. וחבורה זו היתה לעובדה ידועה, ובפסחים [דף פ"ה ע"ב] מוסרת הגמרא על המפקד שערך אגריפס המלך בדרך המקורית המפורסמת: הוא הורה שמכל קרבן פסח תימסר כוליא אחת לשם קביעת מספר קרבנות הפסח שהובאו אותה שנה. (למותר להעיר שלא נשארה כוליא זו מחוץ ליעודה להיות עולה על המזבח, אלא כמו שמעירה הגמרא היא הוחלפה אח"כ בדבר אחר). ומנין כל החפצים האלה נתן לאגריפס המלך את האפשרות לקבוע את מספר הקרבנות, ועי"ז את מספר החבורות. ועי"י שימוש במספר הקבוע של עשרה לחבורה שהזכרנו, מספר המתקרב למספר הממשי של כל האוכלוסיה שהשתתפה בקרבן פסח. (כי הרי לא נמנו כמו שמעירה הברייתא הטמאים והיוצאים לדרך רחוקה שנדחו לפסח שני). ועל הרקע של העובדות ההיסטוריות הקשורות לקיום המצוה מתעוררת השאלה אשר בה אנו רוצים לעסוק: שאלת שחיטת הפסח על היחיד. לשון אחרת: האם באמת לפנינו כאן יותר מאשר נוהג מקובל, שבמקרה כאן משתקף בדברי התרגום, שהרי איננו מקור הלכתי?

המחלוקת בשחיטה על היחיד

התשובה הפשוטה נמצאת בפסחים במשנה [דף צ"א ע"א] אשר שם שאלתנו שנויה במחלוקת בין ר' יהודה האוסר ור' יוסי המתיר. והכלל הידוע מן הגמרא עירובין [דף מ"ו ע"ב] הרי הוא שר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ובוה לכאורה הענין נגמר. אלא שהדברים כרגיל אינם פשוטים כל כך, ויש לחקור את דברי שני החולקים על מקורותיהם, וגם את ההכרעה הלכה למעשה. הסוגיא שם קובעת את סיבת דעות החולקים, ובוה אנו מגיעים ליסודות מחלוקתם. לפי הגמרא דעת ר' יהודה האומר שאין שוחטים את הפסח על היחיד נובעת מן הדרשה של הפסוק [דברים ט"ז ה'] "לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך" וכו'. והגמרא דורשת את הפסוק בחלקו: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד" – דהיינו על יחיד. עד כמה שדרשה זו במבט הראשון נראית לנו כקשה וכמוציאה את הפסוק מפשוטו, הרי בכל זאת אומר רש"י באותו הדף [ע"ב ד"ה ר"ש] דר"ש נמי סבר ליה כר' יוסי שאין להקריב קרבן פסח בבמת יחיד. ר' יוסי ודאי צריך טעם מיוחד שלא לדרוש מן הפסוק את דינו של ר' יהודה "הא טפי משמע שפיר כר' יהודה דאין שוחטים על היחיד".

הסבר הפסוק לר' יהודה

האמת היא שהתורה, כאשר מדברת על מקומות מחוץ למקדש בספר דברים כותבת בעקביות "בשעריך" [כגון י"ב כ"א: "ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", וכן שם י"ז: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך"]. יוצא שהמלה הנוספת 'באחד שעריך' יש בה גם משום תוספת משמעות להלכה, והגמרא קובעת אליבא דר' יהודה "תרתי שמעת מינה", כי הפסוק נחשב כמחולק לשני

פסוקים מלאים: "לא תוכל לזבח באחד" ו"לא תוכל לזבח בשעריך". ואמנם גם לדרשה השניה זקוקים למלים באחד שעריך: "לא תוכל לזבח את הפסח בשעריך" – בזמן שכל ישראל נכנסים בשער אחד, וא"כ החיבור לראש הפסוק: לא תוכל לזבח את הפסח מתחבר פעמיים כמו שאמרנו, וכן המשמעות של באחד שעריך היא לר' יהודה כפולה: פעם בקשר עם לא תוכל לזבח ללמד שאין שוחטים את הפסח על היחיד, ופעם כמשפט נפרד "באחד שעריך" כשכולם נכנסים לשער אחד. עיין עוד דברי רש"י על הגמרא ולר' יוסי ממאי וכו' [ד"ה ופריכין] שמפרש שבעצם אין שאלת הגמרא שאלה, שתנא א' יכול לדרש אחרת מתנא ב', אלא כוונת הגמרא להוכיח שלר' יוסי שוחטים את הפסח על היחיד מ"איש לפי אכלו". והשוה עוד את פסקו של הרמב"ם [הל' קרבן פסח פ"א ה"ג] שמפי השמועה למדנו שהאיסור להקריב פסח בבמת יחיד חל רק בשעת היתר הבמות. וא"כ אין בדרשה הזאת עיכוב מיוחד, כי באחד שעריך מגדיר זמן ומקום ביחס להקרבת הפסח, והלימוד לאיסור שחיטה על היחיד אולי באמת אסמכתא. ויש לשים לב לכך כי בירושלמי [פ"ח ה"ז] דורש ר' יוסי כר' אלעזר בן מתיא, שגם אצלו עיקר ההדגשה היא על השמוש במלה אחד במשמעות יחיד (ואינו מכריע בענין קרבן פסח בטומאה).

מקור נוסף לאיסור שחיטת פסח על היחיד

שהפסוק הזה איננו המקור היחיד האפשרי לכך שאין שוחטים את הפסח על היחיד, יוצא מסוגית הגמרא בדף צ"ה [ע"א]. בסוגיא של דיני פסח שני אומרת הגמרא במחלוקת של איסי בן יהודה ורבנן, שאיסי בן יהודה דורש דרשה בענין מן הפסוק "יעשו אותו", ושאלת מה יעשו רבנן בפסוק זה, ועונה: מזה לומדים חכמים שאין שוחטים את הפסח על היחיד – "דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן". התוספות הרגישו בדבר והקשו [ד"ה מיבעי] שהרי כבר בסוגיא של דף צ"א הוכחנו את הדין מן הפסוק: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד", וא"כ יועבר הדין לפסח שני ע"י הפסוק המשווה ביניהם: "ככל חוקת הפסח יעשו אותו". תשובת התוס' היא שהתנא של הסוגיא (חכמים של איסי) אינו סובר את הדרשה של "לא תוכל לזבח באחד", שהרי יש חולקים על דרשת ר' יהודה, ולא רק ר' יוסי אלא גם ר' אלעזר בן מתיא שדורש מן הפסוק שאין יחיד מכריע בענין רוב טמאים להקריב את הפסח בטומאה, דרשה המוכיחה גם את השימוש המיוחד במלה באחד – ובאמת הדרשה של: 'אין שוחטין את הפסח על היחיד' כתובה בפסח שני, ולפסח ראשון נלמד משום דלא גרע מפסח שני, (ע"כ תירוץ תוס'). וא"כ כפי זה יש כאן לימוד שני מפסוק אחר. ובאמת קצת תימה שעל קושיית התוספות (רשב"א) היה אפשר לענות שדין זה דוקא לגבי פסח שני צריך פסוק מיוחד יותר מכל הדינים האחרים, מאחר שמטבע הדברים היה אפשר לומר שלפסח שני יהיה דין אחר, מכיון שהוא ניתן למעשה לתיקון היחיד: הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה. עיין עוד דברי רש"י על: "עד כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן", שמסביר שנוקטים אפילו אמצעים מיוחדים ע"מ להבטיח השתתפותם של רבים בפסח שני. בדוחק יש לומר שלגמרא

שיעור לז: שחיטת פסח על היחיד

ברור שבכל זאת תמיד לא חסרים אפילו רבים שחייבים בפסח שני, והוכחה לכך אותה ברייתא שהזכרנו על מפקד אגריפס שקבעו לגבי המנין שנשען על הפסחים, שחסרו עוד "טמאים ואשר יצאו לדרך רחוקה".

הדרשות מקור או אסמכתא

ככל אשר נראה את הדרשה כקשורה לדין, בכל זאת מתעוררת שאלה אם דרשות אלה הן הסיבה לדין, או אם הן ממלאות יותר תפקיד אסמכתא והסיבה האמיתית לדין היא אחרת, והיא נובעת מן ההגיון המשתמע מתוך דברי החולק על ר' יהודה (ר' יוסי), שכל שלא יוכלו לאכול את הפסח והוא יבוא לידי נותר אין לשחוט אותו כך. אלא שאין בגמרא זכר לכך שר' יהודה מכניס באיסור של: 'אין שוחטים את הפסח על היחיד' גורם של גזרה שמא יבא לידי פסול. אבל ראוי לתשומת לב, שהמאירי בפירושו לסוגיא כותב במפורש שהאיסור נובע מן החשש הקרוב שפסח אשר נשחט על יחיד, יבוא לידי פסול, והצלת פסח מלבוא לידי פסול הוא דין כללי הניכר גם מהמשנה שקודמת למשנתנו [צ"א ע"א] בענין האונן, המפקח על הגל וכו'. אבל בכל זאת בדיננו בגמרא, נראה שלר' יהודה הטעם הוא מהפסוקים ולא מסברא זאת, ויתכן שלדברי המאירי משמש יסוד – הפסוק הסופי (שהוא בעצמו מביא), שבו דברי ר' יהודה מתקבלים רק לכתחילה ולא בדיעבד. וא"כ קרוב יותר לראות בדין כעין גזרה או דרך למניעה אשר הפסוקים אינם משמשים לו אלא כאסמכתא וצ"ע.

המקור מהמכילתא לשחיטה על היחיד וקשייו

ההוראה בנוגע לפסח המובא ע"י יחיד עולה גם במקום אחר לגמרי בספרות ההלכה, והיא במכילתא לפרשת בא [מסכתא דפסחא פרשה ג']. הפסוק אומר: "ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשת, איש לפי אכלו תכסו על השם". ועל פסוק זה מעירה המכילתא: "ר' עקיבא אומר: מנין אתה אומר שאם רוצה אדם לעשות פסחו יחידי שהוא רשאי שנאמר 'ולקח הוא ושכנו'. ר' ישמעאל אומר: מנין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי שנאמר: 'ולקח הוא ושכנו'".

ולכאורה דברי המכילתא קשים, כי אם נסביר את דברי ר' עקיבא שנשמע מהם שרשאי האדם לעשות פסחו יחידי, וזאת הדרך השניה לקיום המצוה, בו בזמן שהדרך הראשונה והנבחרת ודאי תהיה זאת של שחיטה בחבורה, ואז תהיה התאמה בדברי ר' עקיבא עם דברי האוסר במשנתנו – ר' יהודה (ועל זה עוד נבאר להלן שיש בזה משום קושי). אבל קושי של ממש יצא גם מתוך כך שאז ר' ישמעאל יסבור שקביעת חבורה היא דרך שניה, ודרך נבחרת היא דרך של שחיטה על כל אחד ואחד וסברא זאת לא מתקבלת על הדעת ולא מתאימה לתוכן הפסוקים. לא מתקבלת על הדעת כי אז מקרבים את המעשה של הבאת פסח לידי פסול, ולא לרוח הפסוקים המדברים על מקרה של "ימעט הבית מהיות משה",

מקרה שבהכרח דורש כפתרון הוספת אוכלים ולא הצעה להביא כל אחד ואחד. על אף הקשיים האלה, הסביר את המכילתא כך א.ה וויס בהוצאתו. הקושי שרמזתי עליו למעלה הוא בזה שאז ר' עקיבא יהיה בעל השיטה של ר' יהודה וא"כ ההלכה היתה צריכה להיות קבועה כר' יהודה, דבר שאיננו נשמע מדברי הרמב"ם, וגם מתנגד לכלל הידוע של ר' יהודה ור' יוסי. שינוי בגירסת המכילתא הכניס הגר"א, ובדברי ר' עקיבא גרס שאינו רשאי, וא"כ ר' עקיבא בפירוש אמר שאין שוחטים על היחיד, ור' ישמעאל אמר שרשאי למנות אחרים ורשאי גם לשחוט על היחיד. במשמעות הדברים יוצא שלפי שינוי הגירסא ע"י הגר"א, יחס המחלוקת בין ר' עקיבא ור' ישמעאל נשאר דומה כמו במשנה ובגמרא.

הסבר אחר למכילתא

לכאורה אפשר היה, להסביר את המכילתא מן היסוד בדרך קצת שונה לפי המשמעות הקרובה של הפסוקים. התורה מדברת כאן על שחיטה על ה"יחיד" במובן שונה מסוגית הגמרא. כי נקודת המוצא היא הפסוק "ואם ימעט הבית מהיות משה", ועל המקרה הזה כותבת התורה מה שכותבת, מקרה זה אינו בכלל מקרה של אדם יחיד אלא של בית יחיד, אם גם הלשון אינה מבוררת דוקא כן. אולם הוכחה שבלתי אפשרי להסביר בכיוון זה נובעת מן המכילתא של רשב"י הקושרת בפירוש את הדין של הסוגיא בפסחים [צ"א ע"א] לפסוקים האלה: "ולקח הוא מלמד שכל חבורה וחבורה לוקחת לעצמה, מכאן אמרו: שאין שוחטין את הפסח לכתחילה על היחיד, שנא': 'לא תוכל' וכו' דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר: פעמים שהוא אחד ושוחטין אותו עליו, פעמים שהן עשרה ואין שוחטין אותו עליהן". ואין להניח שדברי המכילתא דר' ישמעאל יהיו רחוקים מאד מדברי המכילתא דרשב"י.

ביאור המלבי"ם למכילתא

את גירסת הגר"א מקבל כנכונה המלבי"ם, רק שהוא אינו רוצה שיהא ר' עקיבא – האומר אינו רשאי – סובר כר' יהודה, בגלל שאז היתה צריכה להיות ההלכה כר' עקיבא, וע"כ מסביר שר' עקיבא ור' ישמעאל חולקים אליבא דר' יוסי שמתיר לשחוט את הפסח על היחיד, אלא שיש עוד מקום להשתדל שלא ישחט על יחיד רק שהשתדלות זאת לדעת ר' עקיבא מופיעה בצורת חובה ולדעת ר' ישמעאל בצורת רשות. ויהיו עמדותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל בענין זה כעמדותיהם בכמה ענינים דומים שגם בהם ר' עקיבא דורש חובה ור' ישמעאל דורש רשות. (שאלת טומאת הכהן לקרובים, שאלת איסור שחרור עבד כנעני ושאלת קינוי הבעל לאשתו החשודה כסוטה כולם בסוטה ג' ע"א). לכאורה יש להקשות מה תיקן המלבי"ם בהצעתו, כי אם ר' עקיבא אומר חובה, הרי זאת חובה והיא איננה יכולה להסתפק בהשתדלות גרידא. והראיה שלגבי שחרור העבד הכנעני [עבדים פ"ט ה"ו] וטומאת הכהן לקרוביו [אבל פ"ב ה"ו], הרמב"ם פוסק במפורש כר' עקיבא שיש בענין

שיעור לז: שחיטת פסח על היחיד

משום מצוה וחובה ממש שלא לשחרר ולהיטמא לקרוביו, עד שמצאתי שלענין קנוי הבעל לאשתו שחשודה כסוטה גם כן כותב הרמב"ם [סוטה פ"ד ה"ח] את פסק דינו – שהוא צריך להיות כר' עקיבא בצורה שאין בה אלא "דרישה להשתדלות" ולא הטלת חובה.

דרך הכתיבה בתורה כיסוד לחובה או רשות

עיינתי ומצאתי שאולי תלוי הדבר בצורת הופעת המצוות בפסוקי התורה. דין איסור שחרור העבד, ודין טומאת הכהן לקרובים כתובים בצורת מצוה של ממש: "לה יטמא" [ויקרא כ"ג ג'], "לעולם בהם תעבדו" [ויקרא כ"ה מ"ו]. לעומת זאת גם דין הבאת הפסח בחבורה וגם דין קינוי לאשה כתובים בצורה של סיפור דברים, צורה המאפשרת גם פירוש שונה. היינו: "איש כי תשטה אשתו ועבר עליו רוח קנאה" [במדבר ה' י"ד] – אם יקרה המקרה שתסטה אשתו ויתוסף לזה שהוא גם בעל קנאה, היינו אין התורה בעצמה כותבת בצורה של מצוה, וע"כ אפילו ר' עקיבא הסובר חובה אינו מטיל חובה מלאה. וכך אנו מוצאים גם כאן אפשרות להבין את הפסוקים – ויהא בזה גם משום תשובה למה שאמרנו מקודם שמשמעות הפסוקים בהכרח מעבירה אל תוספת אנשים – שאין קובעים את הדרך הזאת כחובה אלא כאפשרות, ופירוש הפסוק יהיה אז כך: אם ימעט הבית מהיות משה, ועי"ז יחליטו הוא ושכנו לקחת ביחד, דבר שגם יכלו שלא לעשות – עליהם להקפיד על איש לפי אוכלו וכו'. ושוב לדברי ר' עקיבא הענין קרוב יותר לחובה וע"כ כדרישה להשתדלות הטילה התורה את ענין התוספת על האדם, ולר' ישמעאל אפילו זה איננו.

סטינו כבר מן הדרך ונכנסנו במקצת להסברת פסק הדין בסוגיתנו, אבל היה הכרח לעשות כך ע"מ להבין את יחס המכילתא אל סוגית הגמרא. לדעת כל המהדירים קיים קשר בין המכילתא ובין הסוגיות. הקשר הוכח בעיקרו ע"י המכילתא דרשב"י, יש מן המהדירים שמוזהים את המחלוקת שבין ר' עקיבא לר' ישמעאל למחלוקת שבין ר' יהודה ור' יוסי, ויש שמסבים את המחלוקת של ר' עקיבא ור' ישמעאל אליבא דשיטה אחרת משיטת התנאים של סוגיתנו. הדבר עוד יעסיקנו כשנסביר את דברי הרמב"ם ביתר פירוט.

משמעות הדין שפסח אינו נשחט על היחיד

כעת עלינו לחזור להכרת השיטה של ר' יהודה שאין שוחטים את הפסח על היחיד ולקבוע על-פי הסוגיות שבידינו מה היא משמעות דין זה – חוץ מן המשמעות הפשוטה להלכה הקובעת את דיני קרבן הפסח. בשני דברים נותן הדין הזה לפסח מעמד מיוחד:

(א) פסח אשר עליו נמצא רק מנוי אחד ובגלל סיבה מסוימת (של תערובות פסחים של בעלים שונים) גם על אותו איש לסלק את ידו מן הפסח ע"י הצהרה כל שהיא, (עיי' בסוגיא הקצרה דף צ"ט ע"א), ולפני שיעשה זאת מצטרף אליו איש מן השוק ע"מ שלא להשאיר את הפסח בלי בעלים, קובעת הגמרא למקרה זה שהמצטרף הנ"ל מן השוק נחשב לא רק כחבר חדש של החבורה, שימלא את הדרישה המינימלית שלא יישאר הפסח כמות שהוא

בלי בעלים כלל. אלא בכוחו אפילו להחשב כחבר מן החבורה המקורית שמכיון ש"אין שוחטים את הפסח על היחיד" ייחשב מנוי מאוחר זה כמנוי מראש. מפני שפסח זה עמד מראש תחת הצו שימונו עליו עוד חברים. (ברגע שלא היה עליו אלא אחד.)

(ב) תוצאה דומה לדין הזה ש"אין שוחטים את הפסח על היחיד" יש בזה, שהודות לדין זה פסח איננו נחשב במלא מובן המלה כ"קרבן יחיד", כך יוצא מן הסוגיא ביומא [נ"א ע"א], והגמרא רוצה לקבוע קרבן שהוא של יחיד ויש בו תכונות מסוימות, ושוללים את האפשרות שקרבן זה יהיה פסח שאינו יכול להקרא קרבן יחיד, על אשר אין שוחטים על היחיד וא"כ איננו של יחיד. (בסוגיא בקידושין ריש פ"ב נמצא ג"כ הדין שלנו, אבל אע"פ שגם שם מדובר על כך שבפסח יש שותפים, אין שם ההכרח בסוגיא ובמושגיה להסביר כהסבר זה בקשר עם דיננו, אלא רק מצד דרשות הפסוקים).

שיטת ר' יוסי

ועתה נפנה אל דברי בעל המחלוקת של ר' יהודה, ר' יוסי. את דברי ר' יוסי אנו מוצאים בצורות קצת שונות במשנה ובברייתא שבגמרא אחרי כן. במשנה אחרי שנאמר שר"י מתיר ממשיכים: "ואפילו חבורה של מאה שאינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם". ורש"י מיחס דברים אלה בפירוש לר' יוסי, ומסביר כשיטת ר' יוסי שלא תליא מילתא דפסח אלא באכילה, יחיד ויכול לאכול כזית – שוחטים עליו (נגד דברי ר' יהודה), מאה ואין יכולים לאכול כזית, בין כולם – אין שוחטים עליהם! בברייתא שבגמרא נמסרים דברי ר' יוסי בזה הלשון: "יחיד ויכול לאכול שוחטים עליו, עשרה ואין יכולים לאכול אין שוחטים עליהם". רש"י הרגיש בהבדל הקטן בלשון, שבמשנה נאמר "אינם יכולים לאכול כזית" ובגמרא נאמר שאינם יכולים לאכול, ומסביר גם בגמרא בהתאם למה שהסביר במשנה שלאכלו זאת אומרת לאכול כזית ממנו. התוספות העירו [ד"ה ר' יהודה] שהדברים שאמר ר' יוסי על עשרה שאינם יכולים לאכול, שאין שוחטים עליהם הם גם אליבא דר' יהודה, שלא יתכן שר' יהודה לא יאסור את השחיטה של פסח על חבורה כזו שבה בהכרח יגיע לידי פסול, מאחר שבמשנה הקודמת מצאנו את הסברא הזאת כסברא שאין עליה חולקים. בעקבות התוס' מוצאים אותה ההערה גם אצל מפרשים אחרים (הרשב"א). קצת מעורר תמיהה שהתוס' חיכו בהערתם זו לדברי ר' יוסי בברייתא, ולא כתבום כבר למשנה. וי"ל שלתוס' אולי היה נראה שבמשנה פחות יש להניח שהמלים: "ואפילו חבורה של מאה" הם דברי ר' יוסי, מכיון שלא נזכר במשפט הזה הצד החיובי של: "יחיד ויכול לאכול". (גם דברי המשנה נותנים יותר מקום להסבר של "אינם יכולים לאכול כזית" כהסברו של רש"י – בין כולם, הסבר ודין שבשום אופן ר' יהודה לא יסכים לו).

באור סברת רש"י בדברי ר' יוסי

ובזה נגיע לטפול בהסברה זאת שמסביר רש"י את דברי ר' יוסי. והסברה זאת קשה ביותר,

שיעור לז: שחיטת פסח על היחיד

כי בכל מקום שמדובר בגמרא על שיעור האכילה של קרבן פסח תמיד מדובר על אכילת כזית של הפרט למשל בחולה ובזקן הן בסוגיות של לאוכליו ושלא לאוכליו [ס"א ע"א], וכן בסוגיא של האונן [צ"א ע"א] וכו' שבקשר אתו נזכרים גם החולה והזקן שיכולים לאכול כזית ושעליהם אפילו לא שוחטים לכתחילה בפני עצמן, אבל בדיעבד משמע שהשחיטה כשרה. והנה בא רש"י כאן ומכניס לנו שיעור חדש שחבורה שיכולה לאכול בין כולם כזית, נחשבת כחבורה של אוכלים כשרים. והדבר מתמיה עוד יותר אם נתאר לעצמנו את תוצאות הדין הזה לגבי הבעיות של הסוגיות של שחטו שלא לאוכליו וכו'. כי שם יש לנו שני מושגים: שחטו שלא לאוכליו פסול, שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר (עיי' דף ס"א ע"א וס"ב ע"ב בהסבר של הגמרא על ההבדל בין המקרה של לשמו ושלא לשמו, למקרה של לאוכליו ושלא לאוכליו). ועתה לדברי רש"י "לאוכליו" צריך להפך לענין שבין כולם יאכלו כזית, וא"כ איך יתואר המקרה של לאוכליו ושלא לאוכליו, כי באותו רגע שיגיעו לכושר אכילה של כזית בין כולם לרש"י אין זה כבר מקרה של לא-אוכלים ונהפך למקרה של אוכלים, ועובדה של שחיטה לאוכליו ושלא לאוכליו אינה נראית אפשרית. גם בשום מפרש אחר לא מצאתי פירוש כשיטת רש"י בזה.

עלתה בדעתי אפשרות של הסברה לומר שרש"י יבחין בין "שחט לאוכליו ושלא לאוכליו", פירוש הדבר שבעת השחיטה מוכיר השוחט בפירוש ששוחט לשם פלוני ואז יהיה צורך שאותו אדם אשר לשמו – ע"י הזכרת שמו שוחטים, יהא ראוי לאכול כזית מן הפסח. (ראה שגם התוספות [ד"ה שחטו שלא לאוכליו דף ס' ע"א] מבינים שבמקרה של "שלא לאוכליו" יש בפסח עוד מנויים שאינם נזכרים [סתם]), כי אם ישנם רק ה"לא אוכלים" יפסל הפסח אפילו אם לא שחטו לשם הלא אוכלים במפורש אלא גם בשחיטת סתם, וא"כ יתכן שהמקרה שלנו [צ"א ע"א] אינו מתכוון לשחיטה לשם כי אז באמת יהיה הקושי שעליו דברנו, אלא הענין הוא בשחיטה על ושלא לשם דהיינו שחיטה סתם, ואז חל דין אחר של יכולים לאכול ולא יכולים לאכול. (ואין לי כל בטחון שפירוש זה בכלל אפשרי ואם רש"י התכוון לדבר כעין זה.)

פסק הרמב"ם

פסק ההלכה במחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי נמצא בדברי הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"ב בהלכות הראשונות ובמיוחד בהלכה ב'. וז"ל: "יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו, ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד שנאמר יעשו אותו".

פסק זה של הרמב"ם מכיל יסודות של שני התנאים של משנתנו, כי דברי ר' יהודה מופיעים בחלק השני ש"משתדלין שלא ישחט לכתחילה על היחיד" אע"פ שדברי ר' יהודה עצמו הם יותר תקיפים: "אין שוחטים את הפסח על היחיד". מדברי ר' יוסי מופיע התנאי שהיחיד הזה צריך להיות בעל כושר של אכילה לכולו. אין מתאים לדברי ר' יוסי הפסק שרק

בדיעבד כששחט על היחיד יהא כשר, בו בזמן שמן המשנה ומן הגמרא יוצא בצורה די ברורה שר' יוסי מתיר ממש גם לכתחילה. ועוד יותר משמע שר' יוסי באמת מתיר לכתחילה כשנלקח בחשבון את דברי הירושלמי [פ"ה ה"ז] שקובע שבדיעבד גם ר' יהודה מתיר, וא"כ לא נשאר לר' יוסי כחולק אלא השטח של לכתחילה. ואם לפי הכלל של הש"ס בערובין [מ"ז ע"ב] פוסקים כר' יוסי היה צריך לפסוק שמותר לכתחילה. הכסף משנה מביא בראשית דבריו את דברי ר' אברהם בנו של הרמב"ם שמעיר כי אביו לא פסק בצורה גלויה שאין שוחטים לכתחילה, אלא שמשדלים לא לשחוט על היחיד, וזה פחות ממה שר' יהודה כותב ודבר זה נאמר גם אליבא דר' יוסי. והפסוק "יעשו אותו" אשר מביא הרמב"ם הוא המקור לדין והוא הפסוק הכללי "כל עדת ישראל יעשו אותו". הכסף משנה דוחה את דברי רבנו אברהם באמרו כי אם ר' יוסי התיר לכתחילה, התיר ללא הגבלה ומאין לרמב"ם לחוש לדבר שר' יוסי לא חש לו". אוסיף כי גם לא רגיל שלרמב"ם יצאו דינים ישר מפסוקי תורה. גם לא נראה שהרמב"ם יגייס פסוק שלא נזכר בגמרא כמקור לדרשה.

הסבר הכסף משנה לפסק הרמב"ם

הכסף משנה מצדו מסביר את דברי הרמב"ם ע"פ הסוגיא בדף צ"ה שכתבה שלרבנן "יעשו אותו" בא להשמיענו ש"אין שוחטים את הפסח על היחיד וכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן". וסובר הכסף משנה שדברים אלה אינם יכולים להיות שיטת ר' יהודה, כי לר' יהודה מה פירוש של כל כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן, הרי אמר בפירוש: אין שוחטים את הפסח על היחיד. אלא חושב הכסף משנה שסוגיא זו באה אליבא דר' יוסי שאע"פ שמתיר בכ"ז צריך להשתדל שלא ישחט לכתחילה על היחיד. וקשה על הכסף משנה כי הגמרא משתמשת בסוגיא במושג של "אין שוחטים את הפסח על היחיד" וזה מושגו של ר' יהודה ולא של ר' יוסי. כמו כן כבר אמרנו סברא מדוע יתכן שלר' יהודה בסוגיא בדף צ"ה צריך לומר דכמה דאפשר לאהדורי וכו' – והיינו ששם מדובר בפסח שני, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

הסבר אחר לפסק הרמב"ם

ואולי הפתרון הוא בדברים שהזכרנו מקודם בענין ר' עקיבא ור' ישמעאל. שר' עקיבא מטיל חובה בענין צרוף חבורה, וא"כ דברי ר' יהודה נתמכו ע"י אילנא רברבא – ר' עקיבא, אלא שר' עקיבא אינו מגיע לפסק ברור ומוחלט של אין שוחטים אלא לדרישת השתדלות כמו שהסברנו למעלה. ודרך זו של הסברה תהיה יותר בטוחה, מאשר לומר שיש כאן סטיה מן הכלל של ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי ע"ס עובדות, אחרות והיינו על סמך מחלוקת ואח"כ סתם דאז הלכה כסתם, כי אם נמצא סתם כר' יהודה הרי נצטרך שוב לפסוק כר' יהודה בשלמות ולא להגיע להשתדלות בלבד. כי יכולנו לחשוב על סתם כר' יהודה, במשנה של דף צ"ט שהעמדנו בפירוש כר' יהודה. אמנם בהכרח רק בגלל עמדתו בענין

שיעור לז: שחיטת פסח על היחיד

הפסח שלא ישאר בלי חבר החבורה המקורית (חבורות של ה' וד'), אבל קשור לדבר גם הדין של אין שוחטים את הפסח על היחיד.

הסבר מפרשי המשנה

ראה כל זאת רבנו התוס' יום טוב [פ"ט מ"א] והעיר כי הרי דין המשנה בדף צ"ט נשאר דין גם אליבא דר' יהודה, אלא רק חלוק בענין החבורות של חמישה חמישה ולא ארבעה וחמישה, והרמב"ם [פ"ג ה"ט] מביא אמנם ה' ה' כי בענין זה דהיינו שאלת השארת הפסח עם אחד מבעליו המקוריים או לכה"פ עם אחד מבעליו, יש מחלוקת בברייתא וסתם במשנה והלכה כסתם משנה.

הערה דומה – בכונן של מציאת סתם משנה (כתנאים של המשנה בדף צ"א ר' יהודה ור' יוסי), מעיר התוס' יום טוב [שם מ"ט] גם לחלק הראשון של המשנה צ"ח ע"ב – ענין השליח ששלחו אותו חבריו, וגם הוא מינה אותם לשלוחיו, שבין המקרים היוצאים מתוך כך שנו אחד שדינו: "הוא אוכל משלו והם אינם אוכלים עמו" משמע שהוא – יחיד – אוכל פסח שנשחט עליו – על יחיד, וא"כ יש משנה נוספת כר' יוסי (או כר' יהודה וכגון שהמנה אחרים על פסחו). צ"ע מה היה קשה לרבנו תוי"ט אם אפילו משנה זו תהא סתמא כר' יוסי, שהרי הוא בודאי סבור שהלכה כר' יוסי כמו שאומר בפירושו. ואולי מפני שמשנה זו היא נקודת המוצא לסוגיא של שליחות בקדשים שבקידושין. ובהמשך הסוגיא שם מובאת לענין זה הסברא של 'אין שוחטין את הפסח על היחיד', שאמנם אינה נאמרת בפירוש למשנה אלא לענין של פסח בכלל, אבל בכ"ז בסוגיא שיוצאת ממשנה זו.

הערה מעין זו – אנו מוצאים עוד בדברי חדושי המהרי"ח [פ"ה מ"ו] (שכבר הזכרנו כמה פעמים) האונן וכו' אין שוחטים עליהם בפני עצמם – משמע שעל יחיד שאיננו מאלה הנזכרים מותר לשחוט, וא"כ יש כאן אמנם סתם משנה אבל אחריה באה המחלוקת במשנתנו, ובזה יחול הכלל סתם ואח"כ מחלוקת הלכה כמחלוקת. ותירץ ש"בפני עצמן" הכונה היא חבורה של אנשים מסוג זה, היינו חבורה של אנשים רגילים תוכל לשחוט לעצמם, ובזה אין שאלה.

שחיטה על היחיד בפסח שני

נשארת לנו לברור שאלה אחרונה: האם דיני שחיטת הפסח על היחיד חלים גם על פסח שני או לא?

בסוגיא שהזכרנו כבר מספר פעמים בפסחים צ"ה ע"א – סוגית ההבדלים בין פסח שני לפסח ראשון, מובא שאת הפסוק הכתוב לגבי פסח שני: "יעשו אותו" דורשים החכמים לדין שאין שוחטים את הפסח על היחיד. זאת אומרת ברור וגלוי נאמר שלמ"ד אין שוחטים את הפסח על היחיד, חל הדיון גם על פסח שני, ומכיון שלפי פסק דינו של הרמב"ם אפילו למ"ד שוחטים את הפסח על היחיד, יש בכ"ז צורך להשתדל ולהזדרז שלא ישחט על

היחיד, יש לדין אפילו משמעות למעשה. במשנה בדף צ"ה בין כה וכה אין מונים את כל הדינים השונים והשונים, וע"כ ממנה אין להסיק אם דין זה נזכר או לא נזכר. (עיי' דברי התוס' יום טוב על תנא ושייר). יותר יש לחשוב על התוספתא [פ"ח ה"ג וד'] למנין שמונה גם בברייתא אחת את הדברים השונים, ובברייתא אחרת את הדינים השונים, ואינה מזכירה את דיננו לא שם ולא שם, כי בדברים שאינם שוים מזכירים: שלוש כיתות, דוחה טומאה, כרת, (לר' נתן אף בשני יש כרת), חגיגה, כל שבעה.

והדברים השונים: שה, תמים, זכר בן־שנה, לא נא, לא תותירו, טעון הלל. ובעקבות המקורות של הגמרא גם הרמב"ם בפ"י הלכה ט"ו לא הזכיר את הדין לא לצד זה ולא לצד זה, אלא כתב את הכלל של מצוות שבגופו והם חוקת הפסח. (מקצת שבמקצת של רמז יש שמוזכר הדין של "יוצא מבית חבורתו" בטוי המלמד לכל הפחות על קיום חבורה ודיננו קשור לחבורה).

ועם כל זה יש לתמוה על סוגיא אחרת בגמרא שממנה נשמע כמעט בפירוש שאפילו למ"ד אין שוחטים את הפסח על היחיד, בפסח שני הדין אינו נוהג. בגמרא יומא [נ"א ע"א] כשהגמרא צריכה למצוא פירוש לברייתא האומרת: "חומר בזבח מבתמורה וחומר בתמורה מבזבח. חומר בזבח: שהזבח נוהג ביחיד כבצבור, ודוחה את השבת ואת הטומאה ועושה תמורה משא"כ בתמורה. חומר בתמורה..." שואלים שם: "האי זבח היכי דמי? אי לימא דיחיד? ומי דחי שבת וטומאה? אלא דצבור, מי עושה תמורה? א"ר ששת לא, באילו של אהרן של יום הכיפורים", ושואלת הגמרא: ולרב ששת במקום להעמיד באילו של אהרן יעמיד בפסח (שגם הוא דוחה שבת וטומאה והוא קרבן יחיד), והתשובה היא: "קסבר אין שוחטין פסח על היחיד" – ע"כ אין הוא קרבן יחיד. על זה שואלת הגמרא: יעמיד בפסח שני (שכנראה דוחה שבת וטומאה והוא ממש קרבן יחיד), ועונה הגמרא: "מי דחי טומאה" וכו'. משמע שהגמרא מקבלת את הדין שפסח שני שוחטים על היחיד גם בשיטת ר' יהודה שאומר שבדרך כלל שאין שוחטים פסח על היחיד, וצע"ג.

שיעור לח

פסח חזקיה

בדבה"י מסופר שחזקיה עשה את הפסח בחודש השני והתפלל שה' יכפר על הציבור ועשו את החג שבעה ימים והוסיפו עוד שבעה • במלכים לא נזכר מאומה מענין הפסח בימי חזקיה ולגבי יאשיה נזכר לגבי פסחו שלא עשו כפסח הזה מימי השופטים כשבדה"י נאמר מימי שמואל הנביא • הראשונים מסבירים את ההבדלים שבין פסח חזקיה לפסח יאשיה • סוגיות הלכתיות עוסקות בעשיית הפסח בחודש השני • בסיפור המעשה מצויין שחזקיה נועץ עם שריו והקהל והפסח נעשה "ככתוב" • יש הדגשה על שתי עובדות שהפסח נעשה בחודש השני ושנאכל שלא ככתוב • יש תנאים וראשונים המסבירים שכל פסח חזקיה נעשה באייר כפסח שני • דרך שניה להסביר את פסח חזקיה שנעשה חודש מאוחר ממה שחשבו תחילה ע"י עיבור השנה.

הסבר האכילה שלא ככתוב מוסבר שחזקיה כפה את העם לפסח שני ובסופו של דבר רוב הציבור היה טמא ואך יחידים ולא רוב ציבור נדחים לפסח שני • נראה להסביר בדה"י שעשו פסח שני בטומאה דבר האסור • בירושלמי מוסבר שטומאת המת שגרמה לפסח שני היתה גולגולת ארונה היבוס שמצאו תחת המזבח ויותר נראה שהטומאה היתה טומאת עבודה זרה • בירושלמי משוים טומאת עבודה זרה לטומאת זיבה וצרת ומשמע שאף ציבור טמא נדחה לפסח שני • בש"ס בבלי לא מובא שציבור טמא זיבה נדחה לפסח שני • המאירי הסיק שטמאי זיבה אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני והרמב"ם לא מזכיר זאת כלל • עשיית פסח שני שבעה ימים אינה עבירה המצריכה כפרה.

לפי הדעה שחזקיה עיבר את השנה עבירתו היתה שעובר מפני הטומאה אע"פ שיכל לעשות בטומאה • הסבר שני שחזקיה עיבר ניסן בניסן • בגמרא מסבירים שעובר את השנה בל' אדר הראוי כבר להיות ניסן • צורך הכפרה היה או מחמת שכבר הגיעו עדים וקדשו את חודש ניסן (מהרש"א) או שהעיבור מפני טומאת הקהל לא הועיל והקהל נשאר טמא (כס"מ) • הרמב"ם מביא את פסח חזקיה כנעשה בטומאה ותפילתו על כך שעובר מפני הטומאה דבר האסור לכתחילה • הרמב"ם מוסיף שחזקיה עיבר את השנה בל' אדר ואף על זה ביקש כפרה • הכסף משנה הקשה על הרמב"ם ותרצו, ולאחר תירוציו נראה שלפי הרמב"ם חזקיה עיבר ניסן בניסן וסיבת העיבור היתה מפני הטומאה • הסוגיא בערכין מתעלמת לגמרי מכל הדיון בענין פסח חזקיה וכותבת שמעמד טהרת המקדש קודם הפסח היה בחודש ניסן • רבנו גרשום מקשה על הגמרא בערכין שהרי עברו ניסן בניסן וא"כ מעמד טהרת המקדש לא יכול היה להיות בניסן • הרד"ק כותב שאין במקרא עצמו רמז לעיבור ניסן בניסן ולא בל' אדר • פתיחת שערי ההיכל ע"י חזקיה מתוארת בחודש הראשון שמשמעותו במקרא ראש חודש • בהמשך כתוב שבאחד לחודש הראשון התחילו לקדש את המקדש ביום שמיני לחודש טהרו את האולם וביום ששה עשר לחודש הראשון סיימו • אפשר למצוא בכתוב שני התאריכים הראשונים רמז לעיבור ניסן בניסן

* שבת הגדול תשי"ז

שער ראשון: שבת ומועדים

- וכנראה שליחת שליחים לכל המקומות על עשיית הפסח • אין בכתוב רמז לפסח שני • פסח נוסף הקשור לחזקיה הוא ליל תבוסת סנחריב וצבאו מול חומת ירושלים שהיה בזמן אכילת הפסחים ע"י חזקיה ועמו.

התיאור בדברי הימים

בספר דברי הימים מסופר על חזקיה מלך יהודה ועל פעלו הרב לטיהור בית המקדש [דבה"ב פרק כ"ט], פעולה הנעשית בין ה"אחד לחודש הראשון" ל"יום ששה עשר לחודש הראשון". הספר מוסר שאחרי גמר הטיהור העלו קרבנות לרוב תוך שמחה כללית המלווית שירה וזמרה. בפרק הבא נמסר על חגיגת הפסח בזמנו וביזמתו של המלך הצדיק אשר עורר גם את בני ישראל הגרים מעבר לגבולות מלכות יהודה המצומצמת לבוא ולהשתתף בחגיגה. בין העובדות המסופרות [פרק ל' פס' ב']: "ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני". הכרוז של המלך – ממשיך המספר – הועבר ומצא יחס בחלקו לועג ובחלקו אוהד בין אנשי מלכות אפרים. בכל אופן התאסף קהל רב לעשות את הפסח "בארבעה עשר לחודש השני" [פס' ט"ו]. תוך כדי שמחת החג הכללית התפלל המלך תפילה: "ה' הטוב יכפר בעד" [פס' י"ח]. וה' שמע את תפילתו. העם המשיך את החג שבעה ימים ואחרי היועצות כל הקהל הוסיפו עוד שבעה ימים. "ותהי שמחה גדולה בירושלם כי מימי שלמה בן דויד מלך ישראל לא כזאת בירושלם" [פרק ל' פס' כ"ו]. הפרקים הבאים בדבה"י מוסיפים לספר על מלכות חזקיה ועל פעולותיו למען המקדש והכהנים וכו', עד שבסוף מספר הספר גם על מלחמת סנחריב מלך אשור בחזקיה, ועל ההצלה הגדולה שהציל ה' את עמו ועל מחלת חזקיה. הספר מקדיש בשני הסיפורים האחרונים האלה את המקום המגיע לישעיה הנביא.

הקשיים מהמסופר במלכים

מפליא הדבר שבספר מלכים ב', בפרקים [י"ח-כ'] שבהם מסופר על חזקיה כעל מלך שלא היה כמוהו ואחריו בכל מלכי יהודה וכו' לא נזכר דבר הפסח ולא שידולו את בני ישראל מממלכת אפרים, בצורה כללית ביותר נאמר על שמירתו את דבר ה', וכל המקום בסיפור מוקדש לענין מלחמת סנחריב והענינים הקשורים בה לרבות מחלת חזקיה וענין המשלחת הבבלית.

ונוסף קושי על הנאמר: בספר מלכים ב' במקום אשר מספרים על יאשיה מלך יהודה ועל הפסח שצוה לעשות כותב הספר [מלכים ב' כ"ג כ"ב]: "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השפטים אשר שפטו את ישראל וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה". וכאילו להוסיף קושי על קושי אנו מוצאים שגם בתיאור חיי המלך יאשיה הניתן בספר דברי הימים ב' [פרק ל"ה פס' י"ח] נמסר "ולא נעשה פסח כמוהו בישראל מימי שמואל הנביא וכל מלכי ישראל לא עשו כפסח אשר עשה יאשיה והכהנים והלויים וכל יהודה וישראל הנמצא ויושבי ירושלם". אין לנו

תשובה לשאלה הגדולה למה מוזכר בדברי הימים דבר פסח חזקיה ולא נזכר כלל במלכים, לעומת זאת עמדו מפרשנו הן הישנים והן החדשים, רש"י, רד"ק ומלבי"ם על: (א) ההבדל שניתן לפרק זמן בו "לא נעשה פסח כמהו" בס' מלכים ובס' דבה"י. וכן (ב) על הציון שניתן לפסח יאשיה כדבר חד פעמי, בו בזמן שאפשר היה להצביע על חזקיה כעל דוגמא של פסח שנעשה ברוב פאר. רש"י רואה את המיוחד של פסח יאשיה לא כמו שרצו אחרים לפניו באיחוד העם לפסח – דבר שאצל חזקיה בפירוש הועמד כאיננו, ("מלעיגים"), אלא ביד הנדיבה של המלך להעמיד לרשות הזובחים את הבהמות הדרושות להם. רד"ק ואחריו מלבי"ם מוצאים את ההערה של מלכים ב' כ"ג מוצדקת מתוך הראיה שלא כמו אצל חזקיה היו עוד חלקי עם סוטים מן הדרך. על השאלה של הבדל קביעת הזמן (שופטים – שמואל) עונים שזה בעצם חופף.

עשיית הפסח בחודש השני

ארשה להוסיף עוד רעיון. לא כפסח יאשיה פסח חזקיה גם במובן הזמן המדויק כפי הזמן המצווה שבתורה, ואין פסח המובא בחודש השני שזה לפסח המובא בחודש הראשון. סיפור זה אשר חתום עליו במספר מקומות החותם של ה"כתוב" או של ה"משפט כתורת משה איש האלקים" עורר את תשומת לב חכמינו, ובניגוד למה שאמרו על חגיגת חנוכה בית המקדש שנמשכה בחודש השביעי (בתשרי) בימים הכוללים את יום הכיפורים, שבאותה שנה לא שמרו ישראל על יום הכיפורים (מלכים א' ח', ס"ה; מועד קטן ט' ע"א עם ההסבר של ק"ו הניתן שם). לא ניסו אפילו לראות בפעולת חזקיה דבר הנוגד את מצות התורה, אלא להיפך פעולת חזקיה וכל הקשור בה מוסברת ע"י חכמינו, אם גם באופנים שונים, במושגי ההלכה הקבועה במשנה ובגמרא. עוררה את החכמים לנקיטת דרך זו הצורה בה נמסרים הדברים בספר. אין המלך עושה מעשה ספונטני אולי בלתי אחראי אלא "ויועץ המלך וכל שריו וכל הקהל". ושנית, בתוך תיאור הפעולה אנו מוצאים מדי פעם בפעם מדידת הדברים בקנה המידה "ככתוב", וע"כ מובן הוא שהעובדות המסופרות צריכות להכנס למסגרת הלכתית. שתיים הן העובדות שלהן המסגרת הזאת מתייחסת, האחת עצם עשיית הפסח בחודש השני, והשניה "אכילת הפסח בלא ככתוב" זאת אומרת עשיית דבר שלא כתיקונו. שני מושגים של הלכה עמדו לרשות חכמינו כדי להסביר את עשיית הפסח בחודש השני, וביחס אל שני המושגים האלה נמצאים מושגי השלמה המסבירים את ה"לא ככתוב" שהיה במאורע.

דרך אחת היא לראות במעשה חזקיה מעשה פסח שני (ע"פ במדבר פ"ט, ר' יהודה בתוספתא פסחים [פ"ח ה"ב], ר' שמעון בן יהודה בשם ר"ש בכל המקומות שבהם הדבר נדון. ממפרשי המקרא שלנו מזכיר פירוש זה רק אברבנאל). לפי תפישה זו החודש השני של הסיפור הוא החודש השני למנין חודשי השנה.

דרך אחרת היא להבין את המעשה כמעשה פסח ראשון רגיל אשר זמנו מועבר ומתאחר

בחודש אחד ממה שצפו מקודם ע"י עיבור שנה. לפי תפישה זו החודש השני הוא שני רק למנין חודשי הסיפור, אבל בלוח השנה הוא החודש הראשון ניסן. לפי פירוש זה פועל חזקיה כאן, ואתו ה"נועצים" ואולי דוקא ויותר הם המכריעים, ע"פ הצורך של עיבור שנה, וע"פ הסמכות לעיבור שנה הנמצאים בתורה בצורה מפורשת. את הצורך בעיבור שנה לימדה התורה בפסוק "שמור את חודש האביב" [דברים ט"ז א']. ופירושו בספרי [פ' ראה ס' קכ"ז]: "שמור החודש שהוא סמוך לאביב מפני אביב שיהא בזמנו", או דרשות דומות בגמ' ר"ה [כ"א ע"א] "שמור אביב של תקופה שיהיה בחודש ניסן". ואת הסמכות לעיבור השנה מסרה בפסוק הכולל את זכות קביעת המועדות: "מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי" [ויקרא כ"ג ב'], עם פירוש הספרא [אמור ס' קמ"ג]: "ומנין שמעברין את השנה מפני הצורך? ת"ל: 'מועדי ה' אשר תקראו אותם' (אותם וכתוב – אתם), הסמכות הזאת היא אמנם לא בלתי מוגבלת כמו שעוד נראה בע"ה, אבל היא קיימת ועשויה להסביר בהחלט את הנעשה בימי חזקיה (דברי ר' יהודה בתוספתא סנהדרין [פ"ב ה"י] המובאת גם בגמרא סנהדרין [י"ב ע"א]). ועבור קביעת העובדה שכך פעלו בימי חזקיה, אין כל הבדל אם להתחשב בשינוי שמשנה הגמרא שלנו את התוספתא הזאת, כי תמיד ישאר שר' יהודה הוא המסביר את העובדות של חזקיה בדרך זאת, וכן דברי ר' שמעון בכל המקומות בהם העניין נזכר.

אכילה שלא ככתוב

הרבה יותר מסובך מאשר ההסבר ההלכתי להופעת הפסח בחודש השני הוא ההסבר לעובדה שאכלו לא ככתוב ולתפילת חזקיה המבקשת כפרה בעד העם אנו חייבים לראות את הדברים האלה לפי ההסברים שניתנו לתופעה הראשונה. זאת אומרת להסבר של פסח שני צריך להמצא הסבר מתאים לקביעת עבירה בתוך דיני פסח שני או כעין שינוי בדעת המכריעים, שלפיו פעולתו היתה מקודם נראית כהלכה, ורק אח"כ היא מוערכת הערכה אחרת שלילית. וכן צריך לטפל בהסבר השני של עיבור שנה ובו יתגלה הסבר כפול לעבירה שהיתה בפעולה, או לטעות שטעו בהחלטה הראשונה. מן הגמ' בסנהדרין [י"ב ע"ב] אפשר להבין שהענין בפסח שני הוא בדין "יחיד נדחה ואין ציבור נדחים" (אלא עושים בטומאה) כי הגמרא מסבירה את הסברו של ר' שמעון בן יהודה בשם ר' שמעון שחזקיה עישה (כפה) את העם לפסח שני, ואת הרגשתו של צורך תפילה וכפרה במתן עובדות על מצב הטומאה של העם והיקפה בעם. ועובדות אלה אינן עשויות אלא להראות שבעת ההחלטה על עשית פסח שני היה מצב של מעוט, ובעית ההחלטה על בקשת כפרה היה מצב של רוב. הגמרא משיגה את המצב השונה ע"י הכנסת הגורם של הנשים שחיובן לגבי פסח ראשון ופסח שני שונה.

ביתר פירוט אפשר לראות את הדברים האלה בסוגיא של פסחים דף ע"ט וחולין דף כ"ט [ע"א]. הגבלה זו של עשית פסח שני ליחידים ולא לציבור מבוססת על לימוד ישיר מן התורה בשתי צורות. בספרי [בהעלותך ס' ע'] אנו מוצאים: "... 'יעשו אותו' (תיקון הגר"א

במקום "והאיש אשר הוא טהור" שומע אני אחד יחיד ואחד ציבור עושה פסח שני, ת"ל: 'ויהי אנשים' היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים פסח שני! רבי נתן אומר: אין צריך, שהרי כבר נאמר 'איש' וגו' – היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים פסח שני". בסוגיא בגמרא פסחים [ס"ו-ס"ז] מביאים רק את הלימוד של ר' נתן: "איש" וגו'. (והוא לפי הענין גם הלימוד היותר חזק, כי הלימוד של תנא דספרי איננו אלא להסביר למה נאמר לשון רבים 'יעשו', ולא יוצא לענין "רבים" לא לצד זה ולא לצד זה כדברי המלבי"ם. וכן הלימוד מ'ויהי אנשים' איננו אלא לימוד ע"פ מעשה ויתכן שיבא מעשה שני ויסתור). וכך אפשר להבין את הסברת ר' יהודה בתוספתא פסחים [פ"ה ה"ב] ובירושלמי [פסחים פ"ט ה"א] את מעשה חזקיה כמעשה שנעשה בחלל חפשי הלכתי שלא אליבא דר' נתן שאלבא ידידיה יש הלכה קבועה. לפי זה עלינו לדעה זו, להבין על מה הרגשת העבירה של חזקיה מבוססת. ממפרישי הירושלמי העמיד את השאלה הזאת הפני משה שמפרש ש"לא ככתוב" מתיחס גם בדברי ר' יהודה: שעשה פסח שני – לענין עיבור ולליקוי שהיה בסידור העיבור. העיון הקטן ביותר בדבה"י ובגמרא ובמקורות האחרים מראה שזה לא יכול להיות הפירוש הנכון, כי אם כך הרי זה אומר שלא מדובר רק בשני מחודשי השנה, אלא גם בשני מחודשי הסיפור ואין לזה שום זכר בסיפור.

מתקבל יותר על הדעת הסבר אחר שאני רוצה להציע והוא תואם את הנמסר בדבה"י. כשהגיע הזמן של הפסח השני עדיין רוב העם היה טמא ועשו את הפסח השני בטומאה. הדבר הזה הוא נגד הדין שאמרו בברייתא המובאת בפסחים [צ"ה ע"ב] כדעת חכמים שלא כדעת ר' יהודה המתיר אפילו בטומאה, וא"כ שוב מה לחזקיה לבקש כפרה. עיין ודייק בדברי ר' יהודה שבפירוש קורא למצב של מי שנדחה לפסח שני ועדיין הוא טמא בכינוי "לא זכה – יעשה בטומאה". (ואל תאמר שר' יהודה לטעמיה, שהרי כל עיקר הסובר פתרון פסח שני הוא ר"ש, עיין ודייק).

הטומאה בימי חזקיה

כל הנאמר עד עכשיו מבוסס על כך שהטומאה עליה מדובר בזמן חזקיה היתה אותה טומאה הנזכרת בענין דחיה לפסח שני דהיינו טומאת מת, ואצלה אנו מוצאים גם את ההגבלה שרק יחיד עושה פסח שני אבל ציבור אינו עושה פסח שני. הסבר של טומאת מת ניתן לתקופת חזקיה בירושלמי, ע"י ההערה שנמצאה גולגולתו של ארנן היבוסית תחת המזבח וצ"ל שנגעו בה ובכך נטמאו בטומאת מת. (אותו מאורע של מציאת הגולגולת מיוחס בירושלמי סוטה [פ"ה ה"ב] לתקופה אחרת ועבר כבר את תמיחת השיירי קרבן ואת ההסברה ששם מדובר רק להראות "כעין מה שקרה בענין הגולגולת"?). אבל באמת נראה שטומאת העם בזמן חזקיה היתה הטומאה הנגרמת ע"י עבודה זרה (עיין גם רש"י בסנהדרין י"ב ותוס' ע"א ד"ה שעובר).

אמנם מנסה הערוך לנר בחידושו להבין את דברי רש"י תוך שינוי מה בלשונם –

שער ראשון: שבת ומועדים

השמטת המלה בעבודה זרה וגם מזכיר את פירוש הר"ן בשם ר"נ (גאון?) שהמדובר בע"ז שהיתה במקדש ולא הוציאוה עד ט"ז ניסן, אבל אין זה עומד בפני העובדה שבירושלמי מובאת טומאת עבודה זרה כמעט בצורה בולטת בקשר עם פסח שני ופסח חזקיה, וזאת הסוגיא בפסחים [פ"ט ה"א].

פסח שני מחמת טומאת זבים

וא"כ עלינו להתייחס לענין טומאה זו בקשר עם פסח שני כמו שהוא בולט מן המקום בירושלמי פסחים [פ"ט ה"א]. שם אנו מוצאים שקובעים בפירוש את הדין ש"איש טמא נפש נדחה לפסח שני ואין ציבור טמא נפש נדחה לפסח שני" וממשיכים בדין "טמא זיבה וצרעת נדחין לפסח שני, טומאת ע"ז עשו אותה כטומאת זיבה וטמא צרעת". ואין הדין האחרון ניתן לשם קביעת האפשרות של דחית טמאי זוב וצרעת לפסח שני בכלל כי זה נאמר לפני כן כבר. נראה איפוא שהמקור המובא בירושלמי רוצה לחדש את הדין שבטומאת זוב וצרעת (ולפי ההמשך גם בטומאת עבודה זרה) יש גם לציבור פסח שני. אם כי מיד אח"כ מביאה הגמרא את מחלוקת חכמים ור' יהודה על: "יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושה פסח שני, ור' יהודה אומר ציבור עושה פסח שני, שכן חזקיה עשה פסח שני". הרי יתכן מאד שר' יהודה אינו מתכוון אלא לדברים הנאמרים לפני כן, דהיינו רק לציבור בטומאת זיבה או עבודה זרה דוגמת הקהל של חזקיה, ורק נצטרך להסביר את סברת החכמים שגם בטומאות אלה מחזיקים בכלל הגדול של: "יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושה פסח שני".

כשנדייק בש"ס שלנו נראה שלכל הפחות אין שום מקום שבאופן ברור הש"ס פסק שציבור טמא זיבה יעשה פסח שני. השוה את הסוגיא ס"ז ע"א ששם לא נאמר יותר אלא שציבור טמאי מתים לבד עושה פסח ראשון בטומאה אבל לא נאמר כלל מה יהיה דינו של ציבור טמאי זיבה (פרט לדין השלילי שנדחים בלי לתת להבין אם נדחים לפסח שני או לגמרי), והשוה עוד את הסוגיא בדף פ' ע"א: "איתמר היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, רב אמר אותן טמאי מתים אינם עושים לא בראשון ולא בשני" עיי"ש. ולא נאמר כלל אם הזבים עושים פסח שני. ויותר נשמע מן הגמרא שבאמת אין עושים, כי מסבירים שראשון לא עבדי טמאי מתים דהוי מיעוטא, ושני לא עבדי כי שני רק ניתן כשנעשה ראשון בציבור או "עבדי יחיד בשני, אבל כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני", משמע דענין שני אינה שאלה אלא כלפי המיעוט של טמאי מתים. (ועיין גם בהמשך תשובת שמואל ומענה רב, ומה אם כולם זבים? אלא "כיון דלא אפשר לא אפשר". זאת אומרת אין להם תקנה! עיי"ש). וכך הסיק מן הגמרא את המסקנא המאירי שבמלים מפורשות כותב שאלה הזבים שמהוים את רוב הציבור אינם עושים לא את הראשון ולא את השני. והשוה עוד את דברי הרמב"ם [הל' קרבן פסח פ"ז ה"ד] שגם כן אינו כותב אלא את דין הטמאים טמאי מתים ואינו מזכיר את דין הזבים. והרי לפנינו הדעה של חכמים

בירושלמי. אותם חכמים צריכים לתת לשיטתם בכלל הסבר אחר למעשה חזקיה עבור הפסח בחודש השני. אבל זה הרי קל להסבר, ניתן לומר שלפי השיטה שהעברת הפסח לחודש השני היינו פסח שני, ישנו החטא: או בעשיית ציבור פסח שני שלא כדין, או בעובדא של פסח שני זה בטומאה.

כדאי עוד רגע לחשוב על כך, אם אולי לדעה שפסח חזקיה היה פסח שני, היה דבר שאיננו כשורה בזה שחגגו ז' ימים בו בזמן שפסח שני אינו אלא בערב (שאלת הרש"ש על השיטה של פסח שני בכלל). ויש לומר שאין להקשות קושיה זו, כי מי יעכב בעד העם להטיל על עצמם עוד שבעה ימים של שמחה וחג, ואפילו אם נאמר שהדין שרק יום אחד הוא דין קובע משהו, עדיין ניתן לומר שזה רק לפסח שני המובא ע"י יחיד, אבל לא לפסח שני המובא, כפי ההסברים שניתנו, ע"י ציבור.

עיבור מפני הטומאה

עלינו עכשיו לברר את הגורמים להרגשת הצורך בכפרה ובתפילה לפי ההסבר השני שהדחיה לחודש השני אינה דחיה לפסח שני אלא עיבור שנה. כגורם ראשון – זאת אומרת כדעה אחת – מוזכר שחזקיה עבר על הכלל "אין מעברין מפני הטומאה" – דעת ר' יהודה (ת"ק לפי תיקון הגמ' בסנהדרין י"ב, שלפיו ר' יהודה אפי' בדיעבד אומר שבשנה שעברוה מפני הטומאה אינה מעוברת – ודעת הת"ק בתוספתא סנהדרין). ות"ק זה סובר שבדיעבד מעוברת, וכן דעת ברייתא אחת מן הברייתות המובאות בירושלמי בשלושת המקומות: בפסחים [פ"ט ה"א], בנדרים [פ"ו ה"ח] ובסנהדרין [פ"א ה"ב]. סיבת הדין שאין מעברין מפני הטומאה היא בזה שלמקרה של טומאה בציבור הרי יצרה התורה מוצא אחר – את הדחיה של הטומאה וא"כ אם חזקיה עיבר מפני שהעם היה טמא (באיזו טומאה שהיה טמא) לא עשה נכון, כי לא נתנה הסמכות לעבר למקרה הזה. וצ"ע הלימוד שממנו לומדים את הדין בספרא אמור [סי' קמ"ג]: "יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך כך יעברוה מפני הטומאה ת"ל: (הגהה: 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדים') 'ובחודש הראשון פסח' – אל יצא חודש הראשון בלא פסח". כי אין הפסוק שממנו מביאים ראייה לדין נראה מתאים כי פסוק זה נראה כמדבר במקרה שכבר הגיע ה"ראשון" ואז מבינים שאין מבטלים אותו בגלל טומאה – אלא יש לקיים את הפסח בטומאה בראשון וצ"ע ק. איך שיהיה יש משום ענין זה כדי להסביר את תפילת חזקיה.

עיבר ניסן בניסן

קיימת אפשרות שניה להסביר אותה והיא הנזכרת ברוב הפעמים – שחזקיה עיבר ניסן בניסן, זאת אומרת לא עשה כמו שצריך לעשות: לעבר את השנה עוד בחודש אדר, דבר המתקבל גם מן הפסוק "שמור את חודש האביב", אלא כשנכנס כבר חודש ניסן הכריז על עיבור (דברי ר' שמעון בסנהדרין י"ב ע"ב ובכל המקורות). יש שני מקורות מן התורה

לאיסור זה, האחד המובא בברכות [י' ע"ב] ובסנהדרין [י"ב ע"ב] והשני המוזכר במכילתא [מסכתא דפסחא פ"א]. האחד מבוסס על הפסוק: "החודש הזה לכם" – זה ניסן ואין אחר ניסן". השני מובא במכילתא [שם פר' ב'] לאותו פסוק אבל לקטע אחר שבפסוק: "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" – הרי שעברו את אדר ולא בא אביב בזמנו שומעני שיעברו ר"ח ניסן, היה ר"ש אומר: הא אם אמרת כן נמצאת אתה עושה ניסן שני ואמרה תורה ראשון הוא לכם". למעשה לימוד המכילתא איננו אותו הדבר שלמדנו מ"זה ניסן ואין אחר ניסן" כי מדובר במכילתא על המקרה שהיה כבר אדר מעובר ורוצים לעשות עוד חודש עיבור דהיינו גם שני חודשים ניסן, דבר, שהוא באופן מהותי שונה מן המקרה של עיבור חודש ניסן בניסן דהיינו להכריז על ניסן שנכנס שיהיה אדר שני. וע"כ צ"ע על המהדירים המלומדים שהוציאו את המכילתא, והעירו שהלימוד הנלמד במכילתא מ"ראשון הוא לכם" וכו' הוא מה שלומדים בדרך כלל מהחודש הזה וכו'. וצ"ע.

ראוי להזכיר שבשתי הסוגיות (ברכות וסנהדרין) שואלים על ההסבר שחזקיה עיבר ניסן בניסן שלא מתקבל על הדעת שאכן פעל נגד דבר שכאלו מפורש בתורה, והתשובה הניתנת שחזקיה טעה(!) בהסבר הניתן לדין של איסור עיבור ניסן בניסן. דהיינו אם נעשה צעד זה ביום שלוש באדר, יום שהוא אינו בהכרח ניסן אלא יכול להיות ניסן ורק בזמן התפילה חשב חזקיה שמעשיו בענין זה לא היו כשורה, אבל בעת עיבורו את השנה סבר אחרת. בהמשך הגמ' בסנהדרין מתברר שבמקרה של עיבר ניסן בל' אדר השנה מעוברת, וע"כ יש לשאול שלפי מה שמכירים בדברי הגמ' והברייתות, כל עוד שבדיעבד מעוברת אין בעצם מקום לתפילה (דברי ר' שמעון: "אם מפני הטומאה כבר מעוברת, ומפני מה בקש רחמים"... משמע שכשבדיעבד מעוברת אין מקום לבקשת הכפרה), וא"כ מה פשר בקשת הכפרה כשאנו בענין עיבור ביום ל' אדר פוסקים שמעוברת. ישנו תירוץ המהרש"א שמדובר בעיבר אחרי שביום ל' אדר כבר הגיעו העדים וכבר קידשו, מצב שבו גם בדיעבד אינה מקודשת. (כאן מעירים על דיוקו של רש"י במקום שכותב שאחרי שקדשו לניסן חזר ועיבר). מדברי הרב המלבי"ם בשם הכסף משנה (על הרמב"ם, עי' להלן) מתברר שהמקום של בקשת הכפרה מוסבר על ידי זה שאמנם בדיעבד מעוברת, אבל אם בסופו של הדבר העיבור לא השיג את מבוקשו, והקהל נשאר טמא והיה צריך להביא שוב את הקרבן בטומאה, אזי גם העיבור מתברר מחדש כבלתי מוצדק וטעון כפרה. וצ"ע.

דעות התנאים בנושא חזקיה

מעניינת ביותר בסוגיא זו היא סקירה על דעות התנאים בענין, וטיפול הגמרא במקורות התנאיים. בכל המקומות בהם מופיע ענייננו נוקט ר' שמעון בעמדה שחזקיה עיבר ניסן בניסן. דיבורו שונה לפי המקורות אבל ענינו תמיד אחד. כמו כן יש יציבות מוחלטת במה שהובא מטעם ר' שמעון בן יהודה בשם ר"ש שאומר בכל המקומות שיש במעשה חזקיה משום עשית פסח שני. שוב נמצאות וריאציות קלות בלשון, אבל הענין בעיקרו נשאר

אחד. לעומת זאת יש אי־אחידות לגבי דברי ר' יהודה. ר' יהודה נוקט בתוספתא פסחים עמדה נגד דעת חכמים האומרים שאין ציבור עושה פסח שני, ואומר שאף ציבור עושה פסח שני ומעשה בחזקיה וכו'. ובתוספתא סנהדרין חולק ר' יהודה על דעת ת"ק שאומר אין מעברין מפני הטומאה ופוסק מעברין ומעשה בחזקיה וכו', כך צריך לתקן כפי גירסאות אחדות. שוב בירושלמי בפסחים מופיע ר' יהודה כבעל פלוגתא של הדעה אין ציבור עושה פסח שני, והוא טוען שציבור עושה פסח שני שכן מצינו בחזקיה, ולעומת זאת בסנהדרין המחלוקת היא על מעברין מפני הטומאה ואין מעברין מפני הטומאה. נראה לעין שיש לפנינו בצורה ברורה מה שאנחנו מוצאים לא פעם בגמרא – ואנחנו בודאי מתיחסים אל תירוץ כזה בספקנות מסוימת – תרי תנאי אליבא דר' יהודה.

והצורה של דעת ר' יהודה כמו שהיא מופיעה בתוספתא סנהדרין, היא המובאת בגמרא שלנו בסוגיא דסנהדרין, אלא תוך הוספה מסוימת "ובקש רחמים על עצמו", דבר שגורם לגמרא למצא סתירה פנימית בדברי ר' יהודה ולשנות את מה שהוא אומר ובעקבות זה גם מה שאומר ר' שמעון.

בשלושת המקומות שבירושלמי יש בכל אחת עוד שתי ברייתות קצרות, אחת מעברין מפני הטומאה ואחת אין מעברין מפני הטומאה, שענינן העיקרי ודאי בסוגיא של פסחים שבתוספתא מחלוקת התנאים נסבה מסביב לשאלה של ציבור ופסח שני, ולא נוגעת לעיבור מפני הטומאה.

פסח חזקיה בפסקי הרמב"ם

זכה מאורע "פסח חזקיה" והובא גם בפסקי הרמב"ם. בהלכות ביאת המקדש בפ"ד דן הרמב"ם על דחית טומאה ע"י קרבן שזמנו קבוע, ומביא את הלימוד מדין פסח שבו רק יחיד נדחה אבל ציבור שהיו טמאי מתים אינם נדחים אלא תדחה הטומאה ויעשו הפסח בטומאה, וכן הדין לכל קרבן שזמנו קבוע כמו פסח. ולזה מביא הרמב"ם כהוכחה של עובדות היסטוריות בהל' י"ז את מאורענו. זה "דבר מפורש בכתובים" ומצטט את הפסוק "כי רבת בקהל אשר לא התקדשו... כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה... לא היטהרו". מדברי רמב"ם אלו עלינו ללמוד ראשית כל שסובר הוא שכשהביאו את הפסח בתקופת חזקיה הביאו אותו בטומאה וזה ללא ספק גם פשוטם של פסוקי המקרא.

ואח"כ ממשך הרמב"ם: "ומהו זה שנאמר: 'כי אכלו את הפסח בלא ככתוב' מפני שעברו אותה השנה מפני הטומאה שנאמר: 'ויועץ המלך... לא התקדשו למדי', וכבר ביארנו בקידוש החודש שאין מעברים את השנה לכתחילה מפני הטומאה". עיין בכסף משנה שמסביר בצורה ברורה את דברי הרמב"ם שהוא שואל: כביכול הרי חזקיה דחה את טומאה מפני קרבן פסח ואח"כ מצא את עצמו נאלץ לבקש רחמים על עצמו, וא"כ על מה ביקש, והתשובה היא בגלל עיבור השנה מפני הטומאה. גם הרמב"ם מקבל בפירוש זה את ראית התנאים שתפילת חזקיה היא תפילה על מעשהו שלו (דבר שתפילה זו עצמה אינה משמיעה).

הפלא הממשי בדברי הרמב"ם בא בדבריו בהלכה י"ח. שם הוא כתב "עוד אחרת היתה שם באותה שנה שעבר חזקיה המלך את השנה ביום שלוששים של אדר שראוי להיות ר"ח ניסן ועשה אותו החודש אדר שני, ולא הודו לו חכמים שאין מעברין ביום זה כמו שביארנו בקידוש החודש ומפני דברים אלה... ביקש רחמים על עצמו... ונאמר: 'וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם' שנרצה קרבנם".

השאלות על הלכה זו מרובות, בחלקן נמצאות בדברי הכסף משנה: (א) מן הגמרא משמע שלדברי ר' יהודה ביקש חזקיה רחמים על שעבר בטומאה (ולא בגלל שעבר "ניסן בניסן"), ולר"ש ביקש רחמים על שעבר ניסן בניסן לא מפני שעבר מפני הטומאה, וא"כ הרמב"ם כאילו מזכה שטרא לבי תרי!

(ב) מאחר שבדיעבד מעוברת, למה הוצרך לבקש רחמים? הרי מן הגמ' (דברי ר"ש) נשמע שאם בדיעבד מעוברת אין צורך לבקש רחמים?

(ג) מה זה שהרמב"ם כתב שבקש רחמים על עצמו ועל החכמים שהסכימו עמו. הרי מן התוספתא-משנה של ששת הדברים [ברכות, פסחים] ידוע דוקא שבענין עיבור ניסן בניסן לא הודו לו.

(ד) למה השמיט טעמו של ר' שמעון בן יהודה.

וארשה לי להוסיף ענין נוסף שטעון הנמקה:

(ה) למה מזכיר הרמב"ם גם את הפסוק האחרון של קבלת הבקשה.

תמצית התשובות של הכסף משנה היא: על קושיה (ג) הוא עונה שחלק של החכמים הסכים לחזקיה ומביא גם גירסא מטעם הסמ"ג שברמב"ם היה כתוב "על שריו", מושג שאיננו חופף את החכמים. לקושיה (א) הוא מתרץ שבאמת הרמב"ם מקבל את דברי שניהם, ר' יהודה מכיון שר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה וגם פשוטו של מקרא כך מוכיח, ור' שמעון, מכיון שהתוספתא של ששה דברים כמותו וסבור איפוא שהיו שם שני הדברים. ולקושיה (ב) מתרץ שבזה חולקים ר' יהודה ור' שמעון שר' שמעון סובר שאם בדיעבד מעוברת אין מקום לבקש רחמים, ור' יהודה סבר שאפילו אילו היתה בדיעבד מעוברת, ג"כ היה מקום לבקש רחמים על העבירה על האיסור שאסור לכתחילה. ול- (ד) הוא מעיר שלא היה כל מקום לכתוב את דברי ר' שמעון בן יהודה שהוא יחיד מכיון שר' שמעון ור' יהודה חולקים עליו. ותימה על הכסף משנה במה שכתב באחרונה כי מ"מ ר' שמעון בן יהודה משנה את עצם העובדות, ואם הרמב"ם סיגל לעצמו את תיאור העובדות של ר' יהודה ור' שמעון אין הוא יכול להוסיף את תיאור העובדות השונה של ר' שמעון בן יהודה שנוסף לכל סותר את כל ההלכות שהרמב"ם כותב בענין פסח שני שאין ציבור עושה פסח שני, בו בזמן שהסברים האחרים תואמים יפה את ההלכות, ויש לשים לב באיזו מדה של דיוק הרמב"ם עומד על ההתאמה בין המקרה כמו שהוא מתאר אותו ובין ההלכה שהוא פוסק במקומה, כי לגבי אין מעברים מפני הטומאה הוא מזכיר במפורש "שאיין מעברים את השנה לכתחילה מפני הטומאה", אבל בענין אין מעברין ניסן בניסן – שיש דין שאם

עיבר מעוברת, ויש שאם עיבר אינה מעוברת (עיין פרק ה' מהלכות קידוש החודש), הוא כותב ש"אין מעברין ביום זה" בלי להוסיף את המלה לכתחילה. וקשה גם תירוצו כמו שניתן על ידו בענין ר' יהודה ור' שמעון, והסברא של דיעבד, (זאת אומרת שאין כאן הסובר דיעבד אינה מעוברת), כי בפירוש הוא מזכיר את ה"אין מעברין לכתחילה מפני הטומאה". וע"כ נראה לומר שהרמב"ם סובר למעשה לגמרי כתוספתא שעיקר הדבר היה עיבר ניסן בניסן רק לא נשאר בלבו ספק שעיבור ניסן זה נעשה מתוך איזו סיבה, וסיבה זו היא המסורה בספר דברי הימים דהיינו הטומאה.

ודברי ר' שמעון מוכיחים שאין הוא חולק על העובדות כי אומר הוא "אם מפני הטומאה מעוברת אלא מפני מה ביקש רחמים"... סימן שאת התיאור של העובדות הוא מקבל ורק מוסיף שלבקש רחמים לא היה מספיק הדבר הזה, רק אחרי שמוסיף את ענין ניסן בניסן שבו יש גם מקום לפסול דיעבד, מצטרף בודאי גם הדבר ואיסורו איננו מביא לביטול דיעבד כנימוק לבקשת רחמים. וזאת רצה הרמב"ם כנראה לחזק ע"י שהביא את הפסוק "וירפא את העם", פסוק המלמד שמדובר במקרה שיש מה לרפא זאת אומרת שגם ה"דיעבד" אינו בסדר. ויש לנו איפוא לומר שכל מה שמביאים את הפסוקים הכוונה תמיד לכל הסיפור עד לסופו ולא רק לעצם התפילה. וצ"ע קצת שהרמב"ם מזכיר כדבר ראשון את ענין הטומאה כשהעיקר הוא ענין עיבור ניסן בניסן, אבל יש להבין שהוא רצה לתת את הדברים כפי סדר הברייתא, ועוד בדרך לא זו (שאין בו פסול דיעבד) אלא אף זו (שיש בו פסול דיעבד) עשו.

סוגיית ערכין וקשייה

לא נשאר לנו ספק שאין החודש הראשון הנזכר בדברי הימים הוא חודש ניסן רגיל, כי לפי השיטה של "חזקיה עשה פסח שני", הוא אמנם מבחינת הלוח חודש ראשון אבל לא מבחינת תכנו הרגיל, ובודאי כפי הסברא של עיבור שהראשון נהפך לאחרון (אדר ב') ורק השני נעשה ראשון. איך נבין לפי זה את הסוגיא בערכין [י"א ע"ב] שבה נמצאת התעלמות מוחלטת מכל הדיון המסועף על פסח חזקיה. וזאת הסוגיא: רבי אבין שואל שם עולת נדבת ציבור (ק"ץ למזבח) האם טעונה שירה או לא. ורוצים להוכיח ממעשה חזקיה המסופר בפרק כ"ט של ספר דבה"י פס' כ"ז "ויאמר חזקיה להעלות העולה... ובעת החל העולה החל שיר ה'" וכו' ואנו מוכיחים שאם היו אלה עולות חובה הרי אין כל צורך בהימלכות, (כמו שאנו מבינים שהיתה מתוך דברי הספר 'ויאמר' זאת אומרת שהיה צורך בפקודה מיוחדת), אלא מדובר בעולות נדבה ומוכח שטעונה שירה. ע"ז עונה רב יוסף שמדובר בעולת חובה דהיינו עולת ר"ח וההוכחה היתה נחוצה בגלל שקיים היה ספק מחוץ לדין שירה, וזה אם הוקבע ר"ח בזמנו או לא. נגד זה מקשה אביי שאי אפשר לומר כן מכיון שבפרק נאמר שהיה הענין ביום ששה עשר לחודש (לכל המוקדם), אלא מפרש רמי בריה דרב ייבא שהשאלה שהצריכה הוראה מיוחדת היתה בנוגע לעולת חובה שזמנה דוקא ביום ששה עשר בחודש

הראשון, דהיינו: כבש הבא עם העומר. גם לפי זה עיקר הספק היה אם נקבע החודש בזמנו או לא (ושוב לא השאלה אם טעונה שירה או לא כי בזמנה הרי ודאי שטעונה שירה). נגד תירוץ זה מקשה רב אויא "ולחזי פסח היכי עביד, מצה היכי אכיל" (פירוש: אם היה ספק בנוגע לקביעת החודש נראה איך עשו פסח, איך אכלו מצה, והספק לא צריך להתעורר דוקא בששה עשר בחודש אלא מלפני זה בנוגע לפסח ולמצה). אלא כל ההוראה של חזקיה בנוגע לשירה לא היתה הוראה העונה על איזה ספק מן הספקות שהזכרנו, כי גם אם הכל היה בטוח, ודאי יכול להיות קיים הצורך להוראה מיוחדת שהיא למעשה איננה הוראה אלא כעין הקדמה, מה שהגמרא מכנה בשם נטילת רשות (מידי דהוי אשליח ציבורא דממליך). ועונים שלפי זה שאפשר להבין את אמירת חזקיה בצורה זאת, יכול להיות כל הענין בעולות חובה רגילות, ודיבור של חזקיה הוא דיבור של "מימליך".

שלוש קושיות מקשים על הסוגיא. הראשונה היא קושית רבנו גרשום והיא זאת שאנחנו בעיקר מתכוונים אליה. רבנו גרשום אומר: "תימה בדבר היכי מצי אמר דאקרויב עומר בט"ז ניסן והרי עיבר חזקיהו ניסן בניסן כדמפורש בדה"י". ולמעשה דברי רבנו גרשום קשים גם על שאלתו של ר' אויא "פסח היכי עביד, מצה היכי אכיל", כי אם עיבר את השנה שום דבר ממצוות אלה עוד לא היה בחודש הראשון ההוא. ורק רבנו גרשום שואל על הראשון הנזכר בגמרא. ואולי זאת היא תשובת ר' אויא בפירכא: נראה איך אכלו מצה ועשו פסח, הרי רק בדחיה עשו וא"כ לא יכול להיות שבט"ז בניסן היה עומר, רק שכמובן היינו מצפים לקושיה בלשון שבה העובדות האלה נמסרות בגמרא בכל מקום. ועוד הרי במסקנא הגמרא מחזיקה באפשרות של כבש הבא עם העומר והשירה היא על פי נטילת רשות, ורק בסוף ללא הכרח כאילו עונים שהדין יכול להמצא עכשיו גם בעולות חובה. (שאינן פירוש השתא דאתית להכי וכו' כעזיבת הפירוש הקודם). אבל אין זה הכרח, וא"כ חוזרת קושית רבנו גרשום למקומה.

קיימת אולי אפשרות רחוקה להבין את הגמ' לפי ההנחה שחזקיה לא עיבר אלא עשה פסח שני, ואז התארכים של החודש הראשון נשארים בתקפם, אלא שאז עוד פחות נבין את קושית ר' אויא על פסח ומצה, אם לא נאמר שפסח כאן פירושו לא פסח הקרבן אלא פסח החג, שנאמר שגם כשמביאים פסח שני המצוות של מצה וחג הפסח נשארות במקומן ובזמנן, ומכיון שלא נמסר לנו על שום פקפוק בענין אנו שואלים מה ששואלים, אבל ברור שזה דחוק ביותר ואפילו נגד הכתוב אשר ממנו בעצם נשמע בבירור רב שכל החגיגה של החג ג"כ לא היתה אלא בחודש "השני". קצת נצטרך להבין כך מכיון שבספר נמסר שהיום בו כילו את טיהור המקדש היה רק ט"ז ניסן ואין שום אפשרות פיסית לקרבן לפני כן. מזה גם תשובה לקושית התוספות [ד"ה אלא אמר רמי] ששואלים איך ס"ד דגמרא לומר שרק בט"ז בניסן התעורר ספק ולמה לא בט"ו בניסן, וע"ז בודאי נוכל לומר שהגמ' כאן דבקה מאד בנמסר בפסוק.

אין גם קושי במה שמוסיפים התוס' בקושית רש"י ששואל על מה שנאמר שהספק היה אם

נקבע החודש בזמנו או לא, שענין 'ויועץ המלך' כתוב רק אח"כ, זאת אומרת רש"י הניח שהספק הנזכר בגמרא קשור לענין ההתיעצות של המלך ותוצאותיה לדחות את הפסח ואין הכרח לומר כך שהספק מבוסס על זה, יתכן מאד שהספק שעליו מדובר כאן הוא ספק בלתי תלוי בענין של פרק ל' ואז אין קושיה זאת קושיה. ועיין דברי ר' יעקב עמדין [בסוף מס' ערכין] שג"כ סובר שהספק הוא הספק של עיבר ניסן בניסן ובונה תיאוריה שמכאן יודעים שלא הודו לו, והרי הגמ' עוזבת את ביאור הספק לגמרי ומפרשת את "ויאמר" כנטילת רשות!

שאלות הרד"ק

ובסיום דברינו אנו חוזרים אל המקור, וניתן עוד הפעם את רשות הדיבור לרד"ק הכותב שקשה להבין את פירוש החכמים למעשה חזקיה מאחר שבפסוק אין למצא מקור לענין של עיבר ניסן בניסן, ובמיוחד לעיבור בל' אדר! וגם מתברר שבקשתו ותפילתו היו בגלל טומאה כמו שמוזכר במלים מפורשות בספרי בנוגע לשאלה האחרונה. הרי כבר בפירוש דברי הרמב"ם הראינו ששני הדברים ניסן בניסן וטומאה וגם הבאת הקרבן בטומאה משולבים הם, ושבסופו של הדבר מתקבל על הדעת שעל אף כל הדחיות הקריבו את הקרבן בטומאה, אלא שאין בזה לבד משום מקום לבקש רחמים. אבל שאלתו בנוגע לעיבור ניסן בניסן באמת שאלה. במקצת ננסה לענות עליה כדי להגן על כבוד חכמינו התנאים במשנה ובגמרא. (דעת ר' יעקב עמדין לערכין נ"א) נראית כאילו רוצה לומר שהדבר נודע מתוך כך שהגמרא מניחה שם שהיה ספק אם לשיר בגלל הספק אם נקבע החודש בזמנו או לא וזה עיבור ניסן בניסן. ואי אפשר להבינו כי הגמ' עוזבת את הרעיון הזה, ואומרת שלא היה שום ספק כזה אלא ויאמר בדומה לש"ץ הנוטל רשות, וצע"ג על ר' יעקב עמדין (החריף).

תאריכי הפעולות של חזקיה

בדברי הימים בפרקי חזקיה אין לנו הרבה תאריכים. מסופר בפרק כ"ט פסוק ג' שבשנה הראשונה בחודש הראשון פתח את דלתות בית ה' – כמעשה ראשון של מלכותו! יש לנו, איפוא, לכל פעולה אפשרית מצד חזקיה "נקודת הפתיחה": בחודש הראשון. ואנו יודעים שדרך התנ"ך כך לכנות את יום ראש החודש כמו בשמות נ"ט א' בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני, תאריך שפירושו הוא ר"ח סיון לכל הדעות [שבת פ"ז ע"ב].

בדברי הימים [ב' כ"ט י"ז] אנו מוצאים קביעת תאריך שני: "ויחלו באחד לחודש לקדש וביום שמונה לחודש באו לאולם ה'... וביום ששה עשר לחודש הראשון כלו". אין אחרי זה שום תאריכים נוספים, למשל אין בפרק ל' שום זכר מתי שלח המלך את האיגרות, מתי התייעץ עם השרים והקהל וכו' וכו'. עלינו לחשב: א) את ההתיעצות צריך

היה לקיים לפני ששלח, אע"פ שבפסוקים זה מסופר אח"כ, ודאי אין מוקדם ומאוחר בתורה. ב) את ההודעה צריך לשלוח בתאריך המוקדם ביותר האפשרי כי הרי כל החושבים על פסח בזמנו מתכוונים לצאת כפי מרחק הדרך אשר לפניהם. ג) אנו יודעים ע"פ הסוגיות בתענית י' ע"א ובמיוחד בבבא מציעא כ"ח ע"א שחז"ל חישבו את המרחק המקסימלי מירושלים עד לגבולות הארץ בחמישה עשר יום הליכה. ד) הספר מוסר את שני התאריכים הראשונים בשתי צורות, בראשונה כתוב בחודש הראשון בשניה באחד לחודש הראשון. וכי לא מתקבל על הדעת, שבשינוי הזה טמון ההבדל בין מה שקוראים בגמ' יום הראוי להיות ר"ח ניסן-ל' אדר ובין יום הראשון (אחד בניסן) בפועל. אם אנחנו לא טועים התקיימה ההתיעצות לקביעת הנוהג בשנה ההיא מיד כשחזקיה רצה לחדש את עבודת ה' ולזמן גם את בני ישראל מאפרים וממנשה. זאת אומרת באמת ב"חודש הראשון" (ל' אדר) ומיד שלחו את השלוחים עם ההודעה על "פסח בחודש השני" כדי שיגיעו למרחקים הכי גדולים האפשריים בארץ עוד לפני התאריך הרגיל, וכל היתר היה כמו שהיה וכמו שידוע לנו, ואין בדברי חכמינו דבר שאין לו לכל הפחות רמז של ביסוס בכתוב. הרבה יותר קשה, וכמעט חסר סיכויים, יהיה לנסות למצוא בפסוקי דברי הימים אפילו רמיזה קלה שבקלות לתיאורי החכמים את הענין כפסח שני עם הרכבים שונים של הרוב והמיעוט ע"י אנשים ונשים. עיין בסנהדרין י"ג^ג ובפסחים ע"ט^ט, ואם גם העובדה של "רוב" נזכרת בספר בצורות שונות מאד אין בכל זאת למצוא שם זכר לדברים על נשים הנזכרות בגמרא וזה ישאר בצ"ע.

ולבסוף נזכיר שקיים במסורת עוד פסח הקשור לחזקיה וזה זמן התקפת סנחריב שלפי המסורת גם היתה בימי הפסח. ועל הפסח הזה נאמר במדרש שיר השירים רבה פ"א ז': "עד שהמלך במסיבו' עד שחזקיה וסיעתו מסבים ואוכלים פסחיהם בירושלים כבר הקדים הקב"ה בלילה ההוא שנאמר: 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור'". ובאיכה רבה [פתיחתא דאיכה רבתי ל']: "עמד חזקיה ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן במיטתי ואתה עושה, אמר לו הקב"ה אני עושה כן שנאמר: 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור'". הסתירה בין שני המדרשים איננה אלא שטחית, כי ביסוד הדברים מתכוונים לאותו הדבר: לישועת ה' כהרף עין.

שער שני

מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

שיעור לט

כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

דרגות הקדושה של ארץ ישראל לענין קיום המצוות שונות בדורות השונים ובמקומות השונים • קדושה ראשונה מימות יהושע בטלה וקדושה ראשונה לא בטלה • גבולות קדושה ראשונה היו רחבים מגבולות קדושה שניה • בירושלמי לא נזכר ענין קדושה ראשונה וקדושה שניה אבל צוינו מקומות נוספים שלא נהגו בהם מצוות התלויות בארץ בבית שני • יש בירושלמי ברייתא המציינת תחומים ששייכים לקיום מצוות התלויות בארץ בבית שני • החלוקה בין מה שכבשו עולי בבל לכיבוש עולי מצרים מופיעה ברמב"ם.

הרמב"ם בפירוש המשניות מסביר לגבי שביעית: אינו נאכל ואינו נעבד היינו אסור בעבודה ומה שנעבד אסור באכילה • לגבי עולי מצרים נאכל ולא נעבד היינו אסור בעבודה אבל מה שנעבד מותר באכילה בקדושת שביעית • ביד החזקה מסביר שנאכל ולא נאכל הוא לגבי מה שתוציא הארץ מעצמה היינו ספיחין • הר"ן עובדיה מברטנורה מסביר כרמב"ם בפה"מ ומוסיף פירוש שני שנאכל היינו אחר הביעור • האיסור לעבוד בכיבוש עולי מצרים מוקשה ממה שכתוב שהרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל והניחום כדי שיסמכו עליהם בשביעית • המשנה למלך מתיר שסמיכת העניים תהיה על הספיחים אבל העבודה אסורה • החזון איש מתיר שיש סוג מקומות שהפקיעו אף מאיסור עבודה ויש סוג מקומות שהשאירו באיסור עבודה • המור וקציעה סובר שכיבוש מאוחר בימי בית שני מטיל חיוב מצוות כמו הכיבוש הראשון של עולי בבל ודבריו מתבארים עפ"י החזון איש.

לגבי חלה: בכיבוש עולי בבל מפרישים חלה אחת • בכיבוש עולי מצרים שמחוץ לעולי בבל נותנים שתי חלות אחת כשיעור שנשרפת בגלל טומאה ואחת שאין לה שיעור שניתנת לכהן, ומחוץ לגבולות ארץ ישראל שתי חלות האחת אין לה שיעור ונשרפת והשניה ניתנת לכהן ונאכלת • היום מפרישים רק חלה אחת שנשרפת • מן הסוגיות משמע שבתחום עולי בבל תרו"מ מהתורה ובתחום עולי מצרים תרו"מ מדרבנן • את העובדה שר"מ אכל עלה של ירק בבית שאן ניתן להסביר שפטרוה ממעשר ירק וניתן להסביר שהמקום פטור לגמרי ממעשרות • רק שטח עולי בבל חייב בדמאי • מתחום עולי מצרים והלאה יש גזרת טומאת ארץ העמים.

הרמב"ם מזכיר כיוצאים מחוץ לתחום עולי בבל אך את אשקלון ובית שאן ולא מזכיר את כל המקומות הרבים שנזכרו בירושלמי • הרמב"ם מציין גבולות עולי מצרים ע"י משנה בגיטין לגבי הבאת גט ודבריו קשים • הנהר המצויין במשנה יש שניסו להסבירו על נחל מצרים ויש בהסבר זה קשיים • הר"ש מסביר את הנהר כנהר צפוני ודרום הארץ לא מפורט במשנה • בגיטין נמסר שבין עכו לכזיב דרך שממערב לה טהור וממזרח לה טמא • בירושלמי ובתוספתא נמסר להיפך שממערב טמא וממזרח טהור • הרמב"ם מביא את נוסח

* שבת הגדול תש"ו

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

- הבבלי • כמה פירושים לשביל ולרצועה בין עכו לכזיב ולמקומות הטמאים והטהורים • החוקרים ניסו להגדיר גבול עולי בבל ע"י הברייתא של תחומין • הרמב"ם לא הזכיר את הברייתא של תחומין אבל נושאי כליו הזכירה • הכפ"פ מסר שנהגו לעשר בבית שאן ונעשו חקירות לברר היכן היו בדיוק הגבולות.

המקורות בש"ס לחלוקי המקומות השונים

דרגת הקדושה של ארץ ישראל איננה שווה בכל זמן ובכל מקום. הנה בנוגע לזמן מבדילים בגמרא ובפוסקים בין המושג של הקדושה הראשונה (כפי רוב הדעות הקדושה שקידש יהושע את הארץ) ובין הקדושה השניה (של עזרא וסיעתו), וקבעו ואמרו [מגילה י' ע"א, זבחים ס' ע"ב] שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, אבל קדושה שניה קדשה לשעתה וגם קדשה לעתיד לבוא. ולא היה בזה משום שינוי למעשה אם בדיוק מה שנתקדש בקדושה הראשונה גם התקדש בקדושה השניה. אבל כפי כל מקורות ההלכה העובדות הן אחרות, כי מתוך קדושות שונות יש גם מקומות שונים בקדושתם וזהו ההבדל הנזכר במשנה ובגמרא ובפוסקים בין כיבוש עולי מצרים ובין כיבוש עולי בבל. בצורה בולטת נמצא הדין הזה של הבדל בין המקומות במשניות שביעית [פ"ו מ"א] וחלה [פ"ד מ"ט]. בשביעית נאמר: "שלוש ארצות לשביעית כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד, וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד, מן הנהר ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד". אין כאן עדיין המקום להכנס לפרטי קביעת הגבולות אלא לקביעת העובדה ההלכתית שיש הבדל בדין שביעית (וגם את ההבדל עצמו עוד נברר) בין שטחים שונים, אשר מהם אחד מצוין כמה שהחזיקו עולי בבל והשני כמה שהחזיקו עולי מצרים. ומשנה דומה מאד במבנה היא בחלה, אשר שם נמסר בשם רבן גמליאל על שלוש ארצות לחלה מארץ ישראל עד כזיב חלה אחת, מכזיב עד הנהר ועד אמנה שתי חלות – אחת לאור ואחת לכהן, של אור יש לה שיעור ושל כהן אין לה שיעור, מן הנהר ועד אמנה ולפנים שתי חלות – אחת לאור ואחת לכהן, של אור אין לה שיעור ושל כהן יש לה שיעור... ומאחר שנזכרים כאן אותם התחומים כמו במשנה במס' שביעית ההגיון מחייב שסיבת ההבדל בדין של חלה שוב העובדה ההיסטורית ההלכתית של כיבוש עולי מצרים ועולי בבל גם אם זה לא נזכר בפירוש במשנה הזאת. (גם אם משנה זו נאמרת בשם יחיד (רבן גמליאל) כי הלא אין לחשוב על כל נימוק אחר לאותם ההבדלים). ונוסיף לכאן עוד את המשנה בדמאי [פ"א מ"ג] ש"מכזיב ולהלן פטור מן הדמאי", זאת אומרת ששוב קובעים לשטח אשר נראה בהחלט מזדהה עם השטחים הנקבעים גם במשניות הנזכרות דין יותר קל בענין חשוב מעניני המצוות התלויות בארץ, היינו בענין הפרשת מעשר של דמאי, זאת אומרת למקרה של ספק אם הופרשו תרומות ומעשרות בסדר או לא. ואת הקשירה של ההבדל הנזכר עם ההסברה הכללית של קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא וקדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא אנו

שיעור לט: כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

מוצאים בשתי סוגיות גמרא המופיעות אחת בחולין [נ' ע"א] ואחת בשני מקומות היינו בחגיגה וביבמות. בחולין מסופר שהעיד תנא לפני רבי (יהודה הנשיא) על ר' מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן (היינו שאכל בלי מעשר), והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו, זאת אומרת הכריז עליה כיוצאת מכלל ארץ ישראל בנוגע לדיני תרומות ומעשרות. שאלו את רבי איך הוא יכול להחליט החלטה כזאת במקום שתמיד התייחסו אליו כמקום אשר נכלל בתוך הארץ? והוא ענה בתשובה המפורסמת של "מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו", (כמו נחש הנחושת שכיתת אותו רק חזקיה ולא אחד המלכים שקדמו לו). ואחרי עוד הערות שואלת הגמרא: וכי יש מי שסובר שבית שאן אינה שייכת לארץ ישראל, והלא כתוב ומנשה לא הוריש את בית שאן ואת בנותיה, (ועובדה זו אם מציינים אותה במיוחד מראה על כך שהמקום הזה בעצם שייך לארץ ישראל). ע"ז עונים שנעלם מן השואל מה שאמר ר' יהודה בנו של ר' שמעון בן פזי בשם תנאים קודמים לו: "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא והניחום כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית". ורש"י מסביר [ד"ה הרבה כרכים]: "ולא רצו להחזיר קדושתה כדי שיהא מותר לחרוש ולזרוע שם בשביעית שאין נוהגת בחו"ל, ויסמכו עליהן עניים ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני ובית שאן מהן היתה, ואותן שקדשו הן (עולי בבל) לא בטלו בחורבן שני כדאמרין ביבמות בפ' הערל [פ"ב ע"ב]". וכך פירש גם רבנו גרשום שהוסיף לדברי רש"י שאלה שהניחום ולא קדשום עולי בבל לא יהו לא בכלל מעשר ולא בכלל שביעית שיחרשו וזרעו בשביעית כדי שיסמכו עניים עליהם בשביעית. בכל אופן כאן בא לביטוי ברור מאד שיש הבדל בין מה שכבשו עולי מצרים ואח"כ גם כבשו עולי בבל בענין המצוות של שביעית ושל תרומות ומעשרות. והגמרא השניה של הבבלי המטפלת בדבר הזה היא בחגיגה [ג' ע"ב] שסיפר ר' יוסי בן דורמסקית לר' אליעזר בלוד ש"נמנו וגמרו על עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית", ובהמשך השיחה מוסר ר' אליעזר שקבלה בידו מרבו רבן יוחנן בן זכאי הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, מה טעם הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל ומפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא הניחום כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית. מבחינה עקרונית סוגיא זו, (אשר חוזרים עליה ביבמות [ט"ז ע"א]), אינה מוסיפה ולא כלום כי הלא גם היא מלמדת את העקרון הנ"ל, ורק מבחינה מעשית בנוגע לשאלה: מה הם התחומים והכרכים שכבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, יש כאן מקום לעיון נוסף בו עסקו התוספות והמפרשים הראשונים.

קדושה ראשונה וקדושה שניה בירושלמי

מעניין שאע"פ שלמשל העובדה ההיסטורית של היתר בית שאן אפילו עם פרטים מציינים כמו תשובת רבי "מקום הניחו לי וכו'" גם מסופרת בירושלמי, אין שם לא במקום אותו הסיפור [דמאי פ"ב ה"א], ולא במקום אחר בגמרא זכר למושג של כיבוש עולי מצרים ועולי

בבל שהזכרנו. לעומת זה כדאי לציין שבירושלמי לבד מבית שאן נזכרים עוד מקומות אחרים שלהם דין כמו לבית שאן (אשקלון, קיסרין ועוד), וכמובן מה יכולה להיות הסיבה אם לא מה שלמדנו בבבלי. ויש ומפרשי הירושלמי הראשונים מצאו לנכון לפרש מקומות מסוימים בגמרא ע"פ הסברא של כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל.

בגמרא בשביעית [פ"ו ה"א] אחרי שנמסר שפטרו את אשקלון נמצא שישבו שני אמוראים ושאלו הלא כתוב: "וילכד יהודה את עזה ואת גבולה" (ואמאי לא החזיקו בה כמחויבת במעשר?) ועונים: "ליתי עזה" (אין זו עזה שבכתוב), ושואלים עוד מאשקלון ועונים: "ליתי אשקלון" וממשיכים מעתה ההן נחל מצרים "ליתי נחל מצרים". ופרש המהרי"ט [ה"א ס' מ"ז] את השאלה האחרונה כשאלה בתמיהא, היינו: דאין ראייה מן הכתובים שהרי גם נחל מצרים מתחומי ארץ ישראל הוא, אלא שלא נכבש בכיבוש שני וקדושה ראשונה לא קדושה לעתיד לבא, ואם כך צריך להבין, גם אין מה לתמוה על עזה ואשקלון אם מוציאים אותם מן הדין מאחר שגם להם יכול להיות בזמן הכיבוש השני דין ששונה מדינם אחרי הכיבוש הראשון. ואין אני בטוח אם הפירוש כך לגמרי מתקבל על הדעת כי הלא אין הנידון דומה לראיה לפי דברי המהרי"ט, כי הלא הוא מניח שלא נכבש נחל מצרים אף פעם אלא שהוא מתחומי ארץ ישראל, וכמו שהוא על אף היותו מתחומי הארץ לא נתקדש בודאי בכיבוש שני כך יכולים גם מקומות שנכבשו בכיבוש עולי מצרים להיות מחוץ לכיבוש עולי בבל, וא"כ אין הנידון דומה לראיה.

ולי נראה שכאן צריך להבין את הפסוק הנזכר בירושלמי [שופטים א' י"ה] בקשר עם יהושע [ט"ז מ"ז]. כי שם נאמר ש"עזה בנותיה וחצריה עד נחל מצרים" שייכים לגבול שבט יהודה, וא"כ שאלת הירושלמי היא שכפי מה שכתוב בשופטים שיהודה לכד את עזה ואת גבולה, השכל מחייב שזה הגבול הנזכר ביהושע במקום שקבעו את המקומות על גבולותיהם. וא"כ כל השאלות הן באמת בעלות אופי שווה ששואלים על כל המקומות שהם נזכרים בדברי הנביאים כנכבשים וא"כ יהיו מצויידיים גם בקדושה. ועיין עוד פירוש הגר"א שמוסיף שהלא בעלית עזרא כתוב שכבשו את "ארץ יהודה" וא"כ ס"ד שכבשו כל מה ששייך ליהודה לרבות את אשקלון, עזה ונחל מצרים, וא"כ למה תהיה אשקלון בעלת עמדה יוצאת מן הכלל. ולמה לא נבין את דברי התירוצ' שבירושלמי בצורה פשוטה ביותר 'ליתי עזה, אשקלון, נחל מצרים' בכיבוש עולי בבל, ועל כן דינם באמת שונה מדין מקומות אחרים (והיה אפשרי לתת להם [לדוגמא לאשקלון] דין של פטור במעשרות). כי הפירוש הרגיל שיש שני עזה וכו' הלא קשה מאד להולמו. עיין נסיון אחר להבין את דברי הירושלמי לא בצורה המקובלת בספר אדמת הקדש שרוצה לפרש 'ליתי עזה'... "שלא נכבשו ממש גם בכיבוש הראשון אלא רק נלכדו כמו שכתוב "וילכד יהודה"... וצ"ע אם פירוש כזה אפשרי.

אבל חשוב שבמקום אחד בירושלמי שביעית [פ"ו ה"א] נאמר על תחום עולי בבל עם רשימה רחבה של ציון מקומות, ואם גם מימרא זו רק גיאוגרפית כאילו, ואינה מציינת

שיעור לט: כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

שום סיבה למה רושמים את כל הפרטים הגיאוגרפיים האלה, הלא כמעט בטוח – ע"פ כל גישת התלמודים לדברים כאלה שאין מוסרים עובדות היסטוריות או גיאוגרפיות בלי שיהא להם קשר להלכה, וכאן ההלכה הלא יכולה להיות רק ההלכה של מצוות התלויות בארץ בדיניה השונים לשטחים השונים. (השוה עוד את דברי הספרי לסוף פ' עקב [סי' נ"א] ששם מצטטים את המשנה בשביעית פ"ו ה"א).

חלוקת הרמב"ם

ולקביעה של הלכה בא העקרון הזה גם בדברי הפוסקים בעיקר בדברי הרמב"ם בפרק הראשון של הלכות תרומות ומעשרות כשהוא אומר על חלוקת כל העולם כולו לאיזורים שונים בנוגע לדיני המצוות התלויות בארץ, והאיזור הקדוש ביותר זהו ארץ ישראל והיא מתחלקת גם היא לשני חלקים: אחד מה שכבשו עולי מצרים, ואחד שכבשו עולי בבל, ואם גם אחרי כן הוא למעשה משה את האיזורים בענין תרומות ומעשרות בכל זאת נשאר ההבדל העקרוני קיים ואם לא למצות תרומות ומעשרות אז למצוות אחרות כמו שביעית [שמיטה ויובל פ"ד הכ"ו]. והשוה את הדין של חלה [ביכורים פ"ה ה"ח] שגם שם מופיעות שלוש הארצות. ובשו"ע מאחר שאין לו הלכות שמיטה הדבר מופיע רק אגב בהלכות חלה [י"ד שכ"ב ס"ד], ע"י הזכרת העובדה שיש גם שטח שכבשו עולי בבל אם גם למעשה דינו שוה לשטחים אחרים.

החילוקים ההלכתיים בין שטח שני הכיבושים לגבי שביעית

אחרי ההכרה העקרונית שקיים הבדל בין שני הכיבושים מתעוררת שאלה שניה מה הם ההבדלים בין השטחים האלה למעשה? מן המשנה בשביעית [פ"ו מ"א] רואים שההבדל הוא בדין הנקרא "נאכל ונעבד". ויש למושגים האלה פירושים שונים. לפירוש הרמב"ם בפירוש המשניות: בשטח כיבוש עולי בבל לא נאכל ולא נעבד היינו שאסור לעבוד, ואם נעבדה האדמה ע"י אחר אסור לאכול ממנה שתוציא. ובשטח עולי מצרים אסור לעבוד אבל אם נעבדה מה שתצמיח האדמה מותר לאכול אמנם בקדושת שביעית. הרמב"ם ביד החזקה [פ"ד הכ"ו] מסביר את המושג של נאכל בכיבוש עולי מצרים על הספחים. את הפירוש של הרמב"ם בפירוש המשניות נוקט גם הר' עובדיה מברטנורה בפירוש הראשון שהוא מביא, אבל הוא מוסיף פירוש שני ש"נאכל" פירוש גם אחרי זמן הביעור מותר לאכול מן הפירות של אותו האיזור, משא"כ באיזור הראשון שאחרי הביעור אין לאכול, או לכל הפחות מותר לאכול רק בתנאים מיוחדים את הפירות. את פירוש הרמב"ם מתוך היד החזקה נוקט רבנו התפארת ישראל בפירושו למשניות.

עבודה בשביעית בגבולות עולי מצרים

ומאחר שבענין נעבד הלא אין כל הבדל בין המפרשים, נרשום כאן דבר הנראה באמת

כקושיה רבה. מן המשנה בשביעית מתברר כדברינו שעבודה בשביעית אסורה גם בשטח עולי מצרים, והנה רוב המפרשים בסוגיא של הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל, הלא קבעו שבשטח של עולי מצרים מותר לחרוש ולזרוע בשביעית כדי שיהיה לעניים על מה לסמוך בשביעית. את הקושיה הזאת מעלה המשנה למלך בהלכות שמיטה ויובל [פ"ד הכ"ז], ודעתו שאין מן הסוגיות להסיק בודאי שמותר לחרוש ולזרוע אלא החיוב של מעשר יכול לחול גם על מה שקוצרים ממה שצמח ממילא וא"כ אין כאן סתירה. תירוצו אחר הרבה יותר מעניין נותן החזון איש [ס' ד' ס"ק ג']. הוא מבדיל בין "הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל והניחו אותם כדי שיסמכו עליהם עניים", שאלה הם שטחים שבכוונה מלאה השאירו אותם החכמים מחוץ לקדושה והרשו גם לעבוד בהם כדי וכו'. לעומת זאת אלה השטחים הנזכרים בשביעית [ו' א'] מכויב עד אמנה ועד הנהר הם רק לא יושבו באותה המידה התישבות יהודית כמו השטחים עד כזיב, ועל כן דינם יותר חמור מאלה שבאופן מיוחד השאירו אותם מחוץ לדין. ואם תירוצו זה נכון יהיה בזה משום סיעתא לדברי תשובות מור וקציעה [א"ח ס' ש"ו] לכל הפחות בחלקם. הוא כותב ששטחים אלה שהשאירו עולי בבל ולא קדשו אם באו אח"כ מלכי החשמונאים וכבשו אותם נתקדשו ע"י זה. והתקיף את בעל השו"ת מור וקציעה מחבר הספר אדמת הקדש בטענה שאם נביאים אחרונים וחכמים קדמונים עשו מעשה לטובת עניי ישראל, אין בידי מעשה כיבוש של מלך אפילו שומר תורה לבטל את תקנתם שתקנו לטובת העניים. אבל לפי דברי החזון איש הלא רק על שטחי המקומות הנזכרים בגמרא כמו בית שאן (בעצם המקום היחיד אשר עליו נאמר הדבר בפירוש כי לגבי עמון ומואב יש הלא כבר פירושים שונים בש"ס) נאמר שמטעם תקנת העניים השאירו אותם אבל לא על היתר שבו העיקר חוסר התישבות, וא"כ יתכן ויתכן שבהתגבר השלטון והכיבוש היהודי בימי מלכי החשמונאים גם הקדושה שמה תתפשט.

לגבי חלה

הבדל שני הוא ההבדל בדיני חלה שבשטח עולי בבל מפרישים חלה אחת ובשטח עולי מצרים שתי חלות אשר מהן אחת נשרפת ואחת נתנת לכהן, ודוקא זאת של האור צריכה שיעור והשניה אין לה שיעור, והאיזור השלישי שוב שתי חלות, אלא שכאן אחת הנתנת לכהן נתנת בשיעור והשניה אין לה שיעור. ואת הדין הזה מסביר הירושלמי [פ"ד ה"ד] שבכיבוש עולי מצרים: הראשונה (של שיעור) נשרפת שטמאה בטומאת ארץ העמים שלא כבשו את המקום עולי בבל, והשניה (שאין לה שיעור) נתנת לכהן שאין הטומאה הזאת מפורסמת, שהרי אין זאת ארץ העמים גמורה ואם לא היו מפרישים עוד חלה היו אומרים ששורפים תרומה טהורה. עכשיו כבר הרואה עוד הפרשת חלה יתן אל לבו. אבל בשטח השלישי של אור אין לה שיעור ושל כהן יש לה שיעור שלא תשתכח תורת חלה – היינו מדברי סופרים ונותנים מטעם זה אחת לכהן אבל את השניה שורפים, כי סוף סוף כאן

שיעור לט: כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

טומאת ארץ העמים ומאחר ששתייהן דרבנן כדאי יותר להרבות בזאת שאוכלין אותה. אזכיר אגב שהיום אין כל הדברים קיימים אלא מפרישים רק חלה אחת לאור מפני שסתם כהנים טמאים הם ואין לתת להם.

לגבי תרומות ומעשרות

הבדל שלישי יוצא מתוך דברי הגמרות בחגיגה, חולין וכו' ששם עוסקים בעניני מעשר שר' מאיר אכל בלי מעשר ורבי התיר היינו פטר ממעשרות, (וכך נזכרים בירושלמי עוד מקומות כמו קיסרין שכנראה אותו היסוד לקדושתם היותר נמוכה).

מקום כיבוש עולי בבל כפי זה יותר מחוייב בתרומות ומעשרות ממקום עולי מצרים, זאת אומרת: הראשון דאורייתא ע"פ קדושה שניה קדושה לשעתה וגם לעתיד לבא, ובשטח השני דרבנן. יש עוד דבר שאפשר לעמוד עליו, וזה שרבי מאיר אכל עלה ירק וא"כ לפי חומר ההגיון אין אפשרות ללמוד מן העובדות יותר מאשר פטור כיבוש עולי מצרים אלא ממעשר של ירק, וכך באמת מפרש רש"י במקום. ואת הדעה הזאת משמיע בהלכות תרומות [פ"א ה"ה] גם הראב"ד בחולקו על הרמב"ם שכתב שרבי התיר את בית שאן מן הכל. מפרשי הרמב"ם מסבירים בשיטתו, או שדייק ממה שנאמר בגמרא: התיר את בית שאן כולה, או שמעבירים את המחלוקת לדברי הרמב"ם בסוף הפרק [הכ"ו] שגם בימי עזרא אפילו שטח עולי בבל לא התחייב בדאורייתא, וא"כ אין כל הבדל בין ירק לבין גידולים אחרים כתבואה שחיובם יותר חמור. והראב"ד שחולק על הרמב"ם בזה, כמוכן שחולק עליו כאן ג"כ. לדעת הראב"ד יש בעובדה של "ירק" משום הדגשה ולדעת הרמב"ם עובדה כמו שהיתה, בלי שיש בסיפור משהו מיוחד שרוצים להדגיש. צריך עוד לציין שכפי דברי הרמב"ם בסוף הפרק לגבי דיני תרומות ומעשרות אין א"כ כל הבדל בין כיבוש עולי מצרים ובין כיבוש עולי בבל, דבר שמן הגמרא איננו נשמע לכל הפחות בפשטות.

לגבי דמאי

וענין אחרון זה דין דמאי שנקבע רק עד כזיב מצד עולי בבל ומכזיב והלאה פטורים, זאת אומרת הפרשת מעשר ותרומת מעשר מתבואה שקונים אצל עם הארץ שאין יודעים בודאי אם תיקן את תבואותיו אם לא, עיין בפירוש המשניות לרמב"ם שבמפורש מעביר את דברי המשנה לענין עולי בבל ועולי מצרים.

לגבי טומאת ארץ העמים

ויש עוד הבדל בין שני השטחים וזהו הבדל מבחינת טומאת ארץ העמים כמו שרואים מגמרא גיטין [ו' ע"ב] שכל מה שנחשב לארץ ישראל אין בו משום טומאת ארץ העמים ומה שאיננו ארץ ישראל יש בו משום טומאה זו, ורואים הלא מן המשנה של חלה שהדין הזה מבדיל בין עולי מצרים לעולי בבל.

זהו תחום עולי מצרים ובעיותיו

כל ההכרה העקרונית וגם ההלכתית היא כאבן שאין לה הופכין בלי ידיעה ממשית איזה הם השטחים שיש להם דין זה או אחר.

דבר אחד ברור אפשר להקדים שדוגמת בית שאן והמימרא שבגמרא על "הרבה הכרכים"... מראה שאין מה שמונים במשניות שביעית וחלה השטחים היחידים שיש בהם הבדל בין כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל, אלא כמו שהראינו כבר לפני זה, להיפך שיש אפילו דין שונה לכיבושים אלה של עולי מצרים הנזכרים במשנה, ולמקומות אלה אשר מתכוונים אליהם בגמרא.

וכאן יש להעיר עוד דבר, בגמרא שלנו הבבליה המקום בית שאן הוא היחיד שנזכר בפירוש כמוצא מן הדינים, בירושלמי יש רשימה יותר גדולה של מקומות ביניהם עוד קיסרין, בית גוברין, אשקלון. ויש להתפלל על הרמב"ם שמכל המקומות האלה מזכיר את בית שאן ואת אשקלון אבל אינו מזכיר את האחרים. וכבר שאל את השאלה הזאת הכסף משנה [תרומות פ"א ה"ה] בלי לתרץ אותה, ועיין משנה למלך שמצא לגבי קיסרין אפשרות של תירוץ שכפי המסופר בתוספתא בקיסרין התחילו מעצמן בלי מניין להתיר, אבל אין זה מספיק, כי הלא בכל זאת נאמר בירושלמי שהתיר את קיסרין, ומה לגבי יתר המקומות. ועיין גם בתוספתא הנזכרת שבסופו של הדבר התירו. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שרק היתר בית שאן והיתר אשקלון התקבל, כי בית שאן הננו רואים שרבי התיר ע"פ עדויות על מעשים של ר' מאיר – זאת אומרת מעשה רב, ואשקלון הגמרא בירושלמי בשביעית מביאה ראיות מתוך ברייתות משא"כ אצל כל המקומות האחרים ולפיכך רואים שבקיסרין היתה התנגדות, ומי יאמר לנו אם לא אותו ההיתר שרבי התיר לא התבטל תיכף מאחר שלא נמסר לנו שום דבר נוסף המבסס את ההיתר, וצע"ג! (וקרוב הדבר שתקנות אלה של קיסרין וכו' הם באמת זמניות בגלל שיש שם שאלות אוכלוסיה). לעת עתה נשאיר את השאלה המעשית של נקודות עמק בית שאן בלי טיפול מפני שהיא מסובכת מאד.

הידיעות על מקומות בודדים כאלה עדיין אינן מספקות לנו תשובה לענין העיקרי המעסיק אותנו, לדעת מה הם השטחים הרצופים שעליהם יקרא השם כיבוש עולי בבל וכיבוש עולי מצרים, כי המקומות הנזכרים הם פחות או יותר בגדר מובלעות בתוך שטח אחר מקיף.

לחינם נחפש במקורות תיחום ברור של כיבוש עולי מצרים. המקום היחיד שבכלל מזכיר את הגבול הזה ביחד עם הודעות טופוגרפיות זוהי המשנה בשביעית על מכזיב עד אמנה ועד הנהר, ועליה עוד נדון.

מקודם נביא את הדעה של הרמב"ם, שכנראה החליט לתאר בתיאור מדויק את גבולות ארץ ישראל בכיבוש עולי מצרים, וזהו בהלכות תרומות [פ"א ה"ז] ומה שהוא שם מביא זוהי המשנה של גיטין "מרקם שהוא במזרח ארץ ישראל עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום

שיעור לט: כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

ארץ ישראל עד עכו שהיא בצפון". ועל קביעה הלכתית זו יש לשאול שני סוגים של שאלות. ראשית קביעה כזאת של תחומים איננה מעשית (קושיית החזון איש [שביעית ג' כ"ו] שכמובן כל לומד בן דעת צריך לשאול כי אין נקודה אחת יכולה לשמש קו גבול), והחזון איש מוסיף שם שאמנם במקום שהתחום הזה ניתן יתכן שהיה לו מובן מיוחד, הלא קובעים את המקומות האלה כמקומות המדינה אשר בהביא שליח גט מהם הוא צריך כבר לומר בפני נכתב ובפני נחתם, והטעם הלא הוא או שאין בקיאים לשמה או אין עדים מצויים לקיימו; וא"כ, אומר החזון איש, יתכן שמראים לנו במשנה על מרחק מסוים ממקומות התורה והישוב אשר קובע את החובה לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אבל עד כמה שהמחשבה היא טובה בכ"ז גם היא אינה מניחה את הדעת: וכי תמיד מקומות התורה והישוב קבועים? וא"כ האם תמיד מרחק קבוע קיים בין מקומות המרכז לבין מקומות כאלה? כדי לתת דוגמה ברורה על אי אפשרות זאת, עכו קרובה מאד למרכזי התורה שבגליל – אשקלון רחוקה מאד מה א"כ קובע? וא"כ איך שגם יהיה התיאור אפילו במקומו, צ"ע על אחת כמה וכמה בענייננו שצריך דבר אחר לגמרי. ועוד אפילו אם נקבל שיש כאן משום קביעת גבול באיזו צורה שהיא, יש קושיות פנימיות שצריכות עיון רב:

א. מאין לרמב"ם שמה שהוא ארץ ישראל לגיטין זה גם לתרומות ומעשרות, (אמנם ע"ז אפשר לענות שהלא הגמרא בגיטין שואלת על המשנה מעניני מצוות התלויות בארץ).
ב. לכל הפחות מאין לרמב"ם שזה הגבול של עולי מצרים. הגמרא שואלת על התחום הזה מעניני טומאת ארץ העמים וטומאה זו תוקנה בימי הזוגות [שבת י"ד ע"ב] היינו אחרי כיבוש עולי בבל. (אין קושיה זו חמורה בגלל שמה שארץ ישראל לעולי בבל ודאי לעולי מצרים כפי כל מה שיוצא מן הסוגיות).

ג. אין זכר בגבולות אלה לאותם המקומות שכפי המשניות הם שייכים לתחום עולי מצרים (אמנה, נהר) ולהיפך המקומות האלה שנוכחים במשנה הם מצמצמים לכל הפחות בצפון (עכו) יותר ממה שכיבוש עולי בבל מצמצם. אמנם לזה הרמב"ם מביא תיכף את הדין של המהלך מעכו לכזיב שיש משמאלו עוד ארץ ישראל כפי גירסתו, אבל בכ"ז היה לו לברר את הדברים הרבה יותר. (כי אז לכל הפחות היה צריך להזכיר שיש כאן ענין של רצועה).

ד. ר' יהודה שהוא בעל הלכה טופוגרפית זו בגיטין מראה בעצמו שיש לו קצות גבול אחרים כשמדובר על קדושת ארץ ישראל, עיין גיטין [ח' ע"א] קפלוריא ונחל מצרים ולא עכו ואשקלון.

ה. הרמב"ם בהלכות גיטין כותב שאת גבולות הארץ שבתוכם אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא כבר כתב בהלכות תרומות ומעשרות, וא"כ יש לשאול עליו ש"תלי תניא בדלא תניא".

יוצא שמאד אנחנו במבוכה בענין זה.

כזיב עד אמנה עד הנהר

קביעת השטח 'כזיב עד אמנה עד הנהר' גורמת לא פחות דאגות. כי אם אמנם כזיב ידועה לנו כאותו המקום שגם היום נקרא באותו השם אבל מה השטח המתואר בתיאור הזה 'עד אמנה ועד הנהר'. לרמב"ם [תרומות פ"א ה"ח] אמנה היינו טורי אמנון (מה שהתרגום קורא הור-ההר של התורה), והנהר זה נחל מצרים, ואין הדעת תופשת מה כוונתו של הרמב"ם האם דעתו שא"כ באמת כל חוף הים לא יהיה כיבוש עולי בבל, א"כ באיזה רוחב ומה נחשב כיבוש עולי בבל עד כזיב. ועוד יש להוכיח שחוף הים בין כזיב לנחל מצרים יש בו משום קדושה הלא היה צורך להתיר את קיסרין, ע"ז אמנם אפשר לענות שהתירו אותה מדין עולי מצרים זאת אומרת מן הדין של הדרגה השניה של הקדושה, אבל מן המשנה בשביעית [פ"ט מ"ה], יוצא שמאמצות ביעור, אחת (בעצם כפי דברי הירושלמי הרביעית) מגיעה עד לים בקרבת לוד, ושם מדובר על ביעור שא"כ הוא מדיני כיבוש עולי בבל.

שני מפרשים לפי הבנתי ניסו להעביר את דברי הרמב"ם בהשאירם את נחל מצרים על מקומו היינו נחל אל-עריש (כפי המסורת של רב סעדיה גאון בספר כפתור ופרח). הכפתור ופרח מבין שהמשנה קובעת את כל ארץ ישראל לכיבוש עולי בבל ואומרת שמארץ ישראל עד כזיב כיבוש עולי בבל ובתוך השטח מכזיב עד הנהר יש כמו שיש מכזיב עד אמנה בצפון מקומות ואיזורים שהם רק כיבוש עולי מצרים דוגמת בית שאן אשר אותם צריך להזכיר באופן מיוחד. הדבר הזה אפשר לאמרו כרעיון, במלים של המשנה קשה להכניסו, וחוף מזה שוב זה מתנגד לדברי הרמב"ם שאשקלון הגבול הדרומי של עולי מצרים, א"כ איך יתכן שגבול עולי בבל יהא יותר מדרום? החזון איש מנסה להבין שכאן נמסר קו כזיב – אמנה, כזיב – נחל מצרים ומן הקו ולחוץ אין זה כיבוש עולי בבל. הוא בעצמו מרגיש את הקושי שבמציאות א"כ מחוץ לקו הזה כמעט שרק ים, וחוף מזה מאין הזכות לומר שכאן מדובר על קו ולא על שטח ממש?

הרבה יותר קרוב לאמת נראים הדברים שנרמזים ע"י הר"ש, המובאים ע"י הר' עובדיה מברטנורה [פ"ו מ"א] שה"נהר" של המשנה הוא איזה נהר בצפון-מזרח הארץ. אצל מפרשים חדשים יותר יש שמציעים את "הפרת" (תפארת ישראל), או את הנהר קסמיה שהוא בצפון הארץ בין הגבול לצידון (ספר אדמת הקדש), אמנם תחסר אז כל הודעה על הדרום אבל ספר אדמת הקדש טוען שבאמת בדרום נשארו גבולות עולי מצרים גם לכיבוש עולי בבל – הקו מאשקלון עד דרומה לבאר שבע.

להלכה המעשית אין מן הפירושים השונים הרבה נ"מ אלא שלפירוש כפתור ופרח בענין בין כזיב לנחל מצרים אין לנו לפטור אף נקודה בלי שהודיעו חז"ל על זה בפירוש. וזה חשוב מאד לקרבת עזה (למשל בארות יצחק – שהיתה קודם מלחמת השחרור וליד קיבוץ עלומים עתה)), ומאחר שהרמב"ם צירף את ענין המהלך מעכו לכזיב עוד לכיבוש עולי מצרים נטפל גם אנחנו בדבר בפרק הזה.

שיעור לט: כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

הרצועה מעכו לכזיב

על המשנה של גיטין הקובעת את עכו כגבול צפוני, שואלים בגמרא שיש עוד לצפון עכו ארץ ישראל כי המהלך מעכו לכזיב משמאלו למערב הדרך ארץ ישראל ומימינו למזרח הדרך חו"ל, ועונים שיש רצועה המשתרעת מעכו עד לכזיב וביחס לזה עכו באמת בצפון. הדבר כמו שהוא נמסר הוא תמוה, כי מבט למפה מראה שאין הדברים נראים כך. אבל אע"פ שהדבר הזה נמצא בתוספתא אוהלות [פ"ח ח'] ובירושלמי שביעית [פ"ו ה"א] באמת בדברים הפוכים היינו מימינו למזרח טהור ומשמאלו למערב טמא, הנה הרמב"ם בכ"ז מוסר כדברי הגמרא בגיטין, והמאירי בהזכירו את השינוי שבאהלות בכ"ז קובע שאיננו כדאי כפי דעתו לשנות.

בדבר הזה נאמרו דברים מוזרים בדברי הר' עובדיה מברטנורה והר"ש על מצבה של עכו כאילו היא במזרח הארץ דבר שכבר מקשים עליו מדברים שנאמרים על עכו כיושבת בחוף הים, ועיין עוד הגר"א שבפשוטות מתקן את הגמרא בגיטין ע"פ התוספתא והירושלמי. יש עצות לתקן את הקושיה שברצועה המחברת את עכו עם כזיב שני שבילים אחד משמאל הרצועה (שהיא כפי זה ארץ ישראל) ואחר מימין הרצועה – פירוש הר"ש, או מה שמקל הרבה יותר אם נפרש כפי דברי אותו כת"י של הרמב"ם שראה הכפתור ופרח בהיותו בארץ ישראל, שרצועה זו חו"ל היא וא"כ השביל הוא למערב הרצועה וממזרחו חו"ל עד שידוע שזה ארץ ישראל, ואין גם מן המציאות כל קושיה, התוספתא והירושלמי מדברים על שביל שני שבמזרח הרצועה ממנו מערבה חו"ל, ממנו מזרחה ארץ ישראל. תמיד הדיבור – 'עד שידוע לך' רק בצד אחד בעל מובן ממשי – אע"פ שהרמב"ם מזכיר את שאלת הרצועה הוזהר אצל כיבוש עולי מצרים נראה שגם עולי בבל נוגעים בה כי קובעים שכזיב עצמה לא נכבשה על ידיהם. (ומדברים בענין הדרך על ארץ העמים ומדברנן הלא בודאי יש לחייב). פירושי הרצועה הזאת והשבילים הם הקובעים את דינם של אותם הישובים הנמצאים בין עכו לכזיב, למשל שבי ציון ונהריה. אפילו אם נניח שהגר"א צודק עדיין אין לדעת אם הנקודות האלה נמצאות בצד מערב השביל או בצד מזרח. לדעת הרמב"ם צריך היה לדעת אם נקודות אלה בתוך הרצועה או לא. וא"כ שוב יתכן ויתכן שיש לנקודות האלה דין של ארץ ישראל אע"פ שנמצאות צפונה לעכו.

זהו שטח עולי בבל

שטח עולי בבל, כדי לקבוע במדויק נצטרך לצאת מן המשנה שקובעת "מארץ ישראל עד כזיב", וצריך לשאול מאין ומה מועילה נקודה אחת כנקודה לקביעות. ורק אחד בין המפרשים מצאתי שנותן נקודת מוצא וזה תפארת ישראל בהילכתא גבירתא שכותב מן הירדן עד לכזיב, וגם זה קשה מאד כי הלא הירדן קו וכזיב נקודה. וא"כ אין בעצם להתפלל שיש תוספתא בשביעית [פ"ד ה"ה] שקובעת בפירוט גדול את התחום של עולי בבל החל מפרשת אשקלון עד לגיניא דאשקלון, דרך נקודות שונות. התוספתא הזאת חוזרת

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

בשניונים קלים בספרי עקב [פיס' נ"א], בירושלמי שביעית [פ"ו ה"א] ובילקוט שמעוני [דברים ס' תתע"ד]. טרחו ועבדו החוקרים כדי לעמוד על הזהות של המקומות הנזכרים שם והתוצאות הן שונות מאד. לפי החקירות של שמואל קליין ז"ל ואחרים בעיקר יש כאן גבול שפונה מעכו צפונה מזרחה לגליל, מבליט עוד בליטה בגליל ועובר את הירדן כולל חלק לא קטן של עבר הירדן מזרחה וחוזר לנקודה דרומה לבאר שבע, ועולה משם באלכסון גדול לאשקלון או יותר טוב לגנות אשקלון. יש כפי החקירות האלה מקומות לא מעטים שאינם בתוך הגבולות הנוכחיים של ארץ ישראל ובכ"ז כנראה נכללים בקדושתה. בעיקר שאלת עבר הירדן מתעוררת בזה והיא דורשת עיון מיוחד. מה שמתוך רשימה זו וטיפול מסוים בירושלמי יוצא זה שהגבול באמת יורד מאשקלון בכיוון מזרחה דרומה ומוציא למשל את עזה מתוך הגבולות, עיין כפתור ופרח שנתן לעזה דין ארץ ישראל, ומהרי"ט שחולק עליו אפילו בענין עזה בתוך גבול עולי מצרים.

צריך להתפלא שאין לרמב"ם כל זכר של תוספתא זו האם הוא לא תפש אותה כקובעת הלכה? או האם הוא אולי חשב שמאחר שאין מי שידע מה הם המקומות הנזכרים שלא כדאי לו להביאם? בכל אופן מנושאי כליו הביאו והזכירו את הרשימה. הרשימה עושה רושם מותאם למשנה כי היא אינה מזכירה את כזיב והיא הלא באמת גם כפי המשנה מוצאת. לעמוד עוד אני רוצה על הסגנון השונה בדברי הרמב"ם. בהלכות תרומות הוא מתבטא "מהיכן החזיקו עולי בבל מכוזב ולפנים כנגד המזרח". ובהלכות שמיטה: "כל שהחזיקו עולי בבל עד כזיב" כאילו פעם כזיב היא נקודת המוצא ופעם נקודת המטרה. וצ"ע.

היקף שטח בית שאן

למעשה עדיין לא דברנו על בית שאן. ספר כפתור ופרח מוסר שנוהגים גם בבית שאן לעשר. איך זה אפשר? בגלל שאין בטחון איפה היתה העיר העתיקה. ובעיקר שאין היום סיבה ממשית לחשוב על נקודות בעמק בית שאן שהם יצאו את חומר הדינים של מצוות התלויות בארץ. כי אפילו אם נקח את בית שאן כפטורה אבל מאין לנו על סביבותיה. טרח בזה הפרופ' קליין לאסוף חומר על עמק בית שאן אבל אינני חושב שדבריו מספיקים כדי לתת בסיס לפסק מקל, כי אינו יכול להוכיח שבית שאן זאת אומרת גם הסביבה, אלא לסביבה מצא הוא רק ביטוי, בגלל שבענין אחר במגילת תענית מסופר שחגגו חג כשגירשו את הגויים מבקעת בית שאן, סימן א"כ שעולי בבל לא כבשו. אבל מה שיותר חלש עוד שבסוף דבריו הוא כותב שאפילו אם נאמר שנקודות עמק בית שאן אין שייכות למושג בית שאן אבל אז מגיעים לתחום שכם שבודאי לא כבשו עולי בבל וכאן מתעוררת שאלה קשה וחשובה, אם ע"פ ידיעות היסטוריות גרידא מותר לנו לפסוק דינים הנוגעים בסידור היסטורי זה או אחר.

דברי הפרופ' קליין שהבאתי מראים שכיבוש יותר מאוחר כפי דעתו אין בכוחו להפוך מקום לבעל קדושה יתירה. עיין מה שכבר הזכרתי משו"ת מור וקציעה. ומצאתי סיוע

שיעור לט: כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל

לדעת מור וקציעה בדברי הכסף משנה בהלכות שמיטה ויובל בהשגה להלכה כ"ח בפ"ד "שהיו בבית שני מלכים תקיפים כמו ינאי שכבש ששים עיר". סימן שהוא (הכסף משנה) מייחס לכיבוש יותר מאוחר כזה את הכח להעלות מקום לקדושת דרגת עולי בבל. (ויש גם בירושלמי דמאי [פ"ג ה"א] גירסא שמראה שיש ומקום שהיה מותר נאסר). וא"כ יש גם בזה משום רעיון אשר יחייב נקודות חדשות אפילו במקומות שכמעט אין ספק על היותם בעצם מחוץ לגבול בדיני מצוות התלויות בארץ, לכל הפחות מבחינת ספק. והלואי שלא ישאר לנו כל ספק בענינים אלה ותהיה קדושה שלמה על כל הארץ, בעלות כל ישראל לארצו, ופדויי ה' ישובו לציון ברינה.

שיעור מ

כלאי אילן וזרעים

כלאי אילן נלמדים מגזרת הכתוב וענינם הרכבת מין בשאינו מינו • אין איסור כלאים לא בזריעת זרעי אילן עם אילן אחר ולא עם מין ממיני צמחים אחרים • הראב"ד חולק לגבי זריעת אילן עם זרעים אחרים וכנראה סובר שיש מחלוקת בבלי וירושלמי בנידון • בכלאי זרעים יש לאו אף בקיום • בירושלמי נאמר שבכלאי זרעים אם קיים ע"י מעשה לוקה • בבבלי נאמר שמקיים ומחפה לוקים משום מקיים • הרמב"ם פסק שמחפה ומנכש לוקים משום זורע ולא הזכיר כלל מקיים • האחרונים הסבירו את שיטת הרמב"ם ותאמו דברי הירושלמי לבבלי • בגמרא לא נאמרו כללי קביעת המינים אלא הדבר נלמד מסידור המינים במשנה • ההלכה היא שהמינים שנוכרו בראש מסכת כלאים בזוגות אך הם מותרים זה עם זה • מן הירושלמי עולה שאותם המינים השווים בעלים או בפרי מותרים בכלאי זרעים • צנן ונפוס אע"פ שדומים בעלים ובפרי כיון שטעמם שונה לא התירו והרי הם כלאים • הר"ש משאנץ כתב שהלכו אחר הפרי ואחר העלים ואחר הטעם להחמיר ודבריו מוקשים מגוף הגמרא ומדבריו עצמו • איסור הרכבת אילן נוהג אף בחו"ל ואסורים בו אף נכרים • הרמב"ם פוסק שבני נח אסורים בהרכבת אילן אבל אין נהרגים עליו ונו"כ מבררים מקורו • הרמב"ם פוסק שאסור שנכרי ירכיב לישראל כלאים אבל מותר שיזרע לו כלאי זרעים ואסור לתת לנכרי בהמת ישראל להרבעה • הירושלמי כותב שאסור לישראל להניח לגוי להרכיב עבדו אבל מותר לו ליטול יחור ולקיים מהאילן המורכב • הכסף משנה מסביר את פסק הרמב"ם עפ"י איסור אמירה לנכרי ולא משום לפני עוור • המל"מ והגר"א מסבירים את הרמב"ם עפ"י לפני עוור ולא משום אמירה לנכרי • יש שהסבירו את האיסור להניח לנכרי להרכיב באילנו של ישראל משום איסור קיום בכלאי אילן • זריעת כלאים של נכרי לישראל הוסברה בשדהו של נכרי ושם אין איסור קיום • נראה שאצל הרכבה יהיה הן איסור לפני עוור והן איסור אמירה לנכרי • מותר למכור שתילים מורכבים לנכרי כי אין כאן לפ"ע ואין לפ"ע בקיום ע"י נכרי וזוהי רק הנאה שמותרת.

מקורות כלאים בתורה

פעמיים כתוב בתורה דין כלאים, בפ' קדושים [ויקרא י"ט י"ט] נאמר הפסוק: "את חקתי תשמרו, בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים, ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך". ובפ' כי תצא [דברים כ"ב ח'-י']: "לא תחרש בשור ובחמר יחדו. לא תזרע כרמך כלאים... לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו".

* שבת שובה תש"ב

שיעור מ: כלאי אילן וזרעים

מתברר שיש בעצם שלושה סוגים של כלאים:

1. כלאים בגידול החי, בטיפול ובשימוש בו היינו כלאי הרבעה והנהגה.
 2. כלאים בגידול הצמחים, היינו כלאי זרעים וכלאי הכרם.
 3. כלאי בגדים – שעטנז.
- ברשימה הזאת אין נזכרים כלאי אילנות, אבל גם להם יש מקום בין כלאי זרעים, שבמקומות שמובאים במקורות מובאים מן הפסוק של כלאי זרעים.

מקורות איסור כלאי אילן

בספרא [קדושים ס' מ"ט]: "מניין שאין מרכיבים עץ סרק ע"ג עץ מאכל, ולא עץ מאכל ע"ג סרק, ולא מאכל על מאכל ת"ל את חקתי תשמרו". פירש המלבי"ם ששדה פירשו גם מקום אילנות, ומאחר שכאן מדובר על "חוקותי" מתכוונים לחוקי העולם או הטבע הניתנים בששת ימי בראשית. ושם, באופן מיוחד אצל העצים, נמצאת הבריאה "למינו" ו"למינהו". המלבי"ם מוסיף שזריעה אצל אילנות היינו הרכבה, וא"כ כלל באזהרה גם הרכבת אילנות מין בשאינו מינו.

בתלמוד הבבלי יש דרשה לפסוק הנזכר ע"י שמואל, המובאת בקידושין [ל"ט ע"א] היקש בין חלקי הפסוק: "בהמתך לא תרביע... שדך לא תזרע", מה בהמתך בהרבעה, אף שדך בהרכבה, ומה בהמתך נוהג בין בארץ בין בחו"ל, אף שדך נוהג בין בארץ ובין בחו"ל". יוצא שלומדים להכניס דין הרכבה לתוך הפסוק ע"י היקש, כלומר: מה בהמה דבר מסוים על דבר מסוים, כך גם בשדך. וזה ישנו רק אצל הרכבת עץ על עץ. אותו הלימוד נמצא פעם נוספת בסנהדרין [ס' ע"א] להוכיח שכלאים נוהגים אצל בני נח. וביתר היקף מביא הירושלמי את הברייתא שבספרא בכלאים [פ"א ה"ז] ומוסיפים שאיסור זה הוא בב' מינים ויוצא מכלאי בגדים, שכתוב בפירוש על שני מינים (צמר ופשתים).

גדרי האיסור

אין לפי זה שום ספק בדבר איסורם של כלאי אילנות מדאורייתא, ורק יש מקום לעיין אם האיסור מצטמצם בהרכבה, או שיש איסור גם בזריעה, ואיך הדין בזריעת זרעי אילן על פני זרעים אחרים.

לשאלה הראשונה יש גמרא מפורשת בפרק האחרון של בכורות [נ"ד ע"א] שאומרים שתירוש כלומר גפן, ויצהר כלומר זית – אינם כלאים זה עם זה. בנוגע לשאלה השניה יש מקור בירושלמי פ"א מפאה [ה"ד] שיש תוספתא [כלאים פ"א ה"י בשנויי גירסא] מפורשת: "זרעים זרעים וזרעי אילן כאחד". והירושלמי נושא ונותן בדבר זה שכאן זרעי אילנות אינם נקראים זרעים, ואצל הכשר זרעים לטומאה נקראים זרעים, בגלל פסוק [ויקרא ל"א ל"ז] שמרבה "על כל זרע זרוע אשר יזרע". על-פי הגמרא הזאת פסק הרמב"ם [הלכות כלאים פ"א ה"ו], ואחריו השולחן ערוך [יו"ד ס' רצ"ה ס"ג] דין פשוט שאצל אילנות אין כלאים רק

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

בהרכבה, ומותר לזרוע אילנות שונים יחד, וגם זרעי אילנות עם זרע של זרעים אחרים. על הדין האחרון חולק הראב"ד ע"פ משנה אחת והגמרא שעליה בפ"א של כלאים. (עיי' במפרשי הרמב"ם איך שמסדרים את הרמב"ם עם המקור של הראב"ד).

מקורות מחלוקת הפוסקים

בשבילנו עומדת הבעיה איך יפרנס הראב"ד את הגמרא המפורשת שבירושלמי פאה שבה בפירוש נזכר שמותר לזרוע אילן עם זרעים יחד. ונדמה לי שע"פ המקורות השונים שהבאנו למעלה מתברר גם הדבר הזה. הירושלמי בפאה, כך יגיד הראב"ד, לשיטתו ולמקורו שמביא בכלאים, ענין הרכבת אילנות נלמד מ"את חקותי תשמרו", ולא נכנס כלל ל"שדך לא תזרע כלאים". א"כ אין מקום לכלאים של זריעה בקשר עם זרעי אילנות. לעומת זאת הבבלי לומד את איסור הרכבת אילן מן ההיקש של שדך לבהמתך, א"כ בכל זאת יכולים לתת מקום לענין זריעה גם אצל אילנות. (וראה שמן האחרונים הפרישה נ"ד סי' רצ"ה ס"ק ד' רוצה אפילו לאסור זריעת אילנות בכלאים!) אם כן, אם יש מחלוקת בין הירושלמי והבבלי, אז ההלכה כבבלי. הרמב"ם לא רואה כאן מחלוקת בבלי וירושלמי אלא מקור שיטתו בספרא! (כמובן שאין הפשט הזה מוכרח, אבל להבין את עמדת הראב"ד אולי מותר לבאר כך).

איסור קיום בכלאי זרעים

כלאים של זרעים דינם כדין כלאי הכרם ואסורים גם מלקיים, כמו שנאמר במשנה כלאים [פ"ח מ"א], והביאו על זה בירושלמי גמרא מפורשת שדורשת מפסוק שקיום אסור. והירושלמי שואל אם המשנה הזאת באה רק בשיטת ר' עקיבא שאומר אף המקיים עובר בלא תעשה, ומתריך דכו"ע סוברים שאסור. ומוסיף הירושלמי ואומר: "בשלא קיים ע"י מעשה, אבל אם קיים ע"י מעשה לוקה". כמו ששנינו: "המחפה בכלאים לוקה". בנוגע לענין זה בבבלי בשני מקומות במכות [כ"א ע"ב] ובמועד קטן [ב' ע"ב], מובאת ברייתא: "המנכש והמחפה לוקה, ר' עקיבא אומר אף המקיים". ועל אותה הברייתא אומרים במועד קטן שכולה ר' עקיבא היא, והחייב אצל מנכש ומחפה הוא משום מקיים, ויוצא שר' עקיבא במקיים ע"י מעשה מחייב מלקות, הרמב"ם [כלאים פ"א ה"ב] פוסק: "אחד הזורע או המנכש או המחפה... הרי זה לוקה"... (ואין זכר למקיים בלא מעשה). חוץ מזה יהיה צורך להסביר את הירושלמי הנ"ל עם דעת הבבלי. לתפקיד זה התמסר החת"ס [שו"ת יו"ד סי' רפ"ח] שמדייק בירושלמי שאומרים שמקיים של ר' עקיבא הוא בלא תעשה (ולא לוקה), ואח"כ אומרים שבמעשה לוקים גם כן. והיה צורך להביא את הסברא הזאת בגלל שיש סברא שחייבים בלאו שאין בו מעשה בכל מקרה, אם באופן עקרוני בלאו הזה יש מעשה. הכסף משנה מבאר את הרמב"ם לפי פשוטם של דברים שבין ת"ק לר' עקיבא מחלוקת אם לוקה, אבל אסור לכו"ע. אמנם מביא את הגמרא במועד קטן שכל הברייתא היא מדברי

ר' עקיבא, ואם הרמב"ם אצל מנכש מחייב, אז גם אצל מקיים צריך לחייב במלקות. לזה הוא אומר שהגמרא במועד קטן תרצה אליבא דרבה שלת"ק מנכש הוא תולדת חורש, אבל לרב יוסף, אף לת"ק, מנכש הוא מתולדות זורע, וא"כ אין צורך שם באוקימתא של 'כולה ר' עקיבא'. רק קשה לו שהרמב"ם פוסק כרבה, וא"כ הקושיה חוזרת. ומתריך שגם אחר שאומרים: "כולה ר' עקיבא היא", יש עוד חכמים שחולקים עליו והלכה כמותם שאין לוקים ואסור. הכסף משנה מביא עוד מי שסובר שלר' עקיבא גם מקיים מחייב רק בעושה מעשה קיום, וא"כ על זה חלקו רבנן, ובמקיים בלי מעשה מאין לנו מקור בכלל לאסור. וחוצה מזה קשה מן הירושלמי. הקושיה השניה מתורצת עפ"י פירושו של החתם סופר, שיש להבדיל בין ע"י מעשה שלוקה, ובלי מעשה באמת אין איסור רק מדרבנן.

קצת קשה הרדב"ז ששואל: והלא מקיים אין בו מעשה? ומתריך שמקיים ע"י הקמת גדר! כנראה הוא שואל: מדוע צריכים להזכיר בכלל שאינו לוקה והלא זה מובן מעצמו, או ששואל על ר' עקיבא מדוע אצלו מקיים לוקה. ותירוצו קצת קשה כי מה שהוא אומר זה א"כ מעשה, וכפי הפירוש הרגיל של הירושלמי בקיים ע"י מעשה, כן לוקים. וא"כ אין להבין מדוע לא ילקה?! וכפי הפירוש של החת"ס גם לר' עקיבא רק מקיים ע"י מעשה לוקים, ומה מוסיף הוא בתירוץ. אם לא שנבדיל בין קיום מעשי בגוף הזרע (מנכש ומחפה), וקיום מבחוץ (הגודר גדר). חוץ מזה אין השאלה שאלה, אם היא מכוונת לרבנן, מדוע מזכירים בכלל שאין לוקים, אם נקח כהוה אמינא של החת"ס שלוקים בכל מקרה של לאו שאין בו מעשה, אם באופן אחד או אחר יש מעשה בעבירה הזו.

הגדרת מינים שונים ושונים

המושג השולט בכל דיני כלאים הוא המושג של שני מינים כי בכל הדינים הולך וחוזר תמיד הענין הזה.

השאלה החשובה ביותר בנוגע לזה היא שאלת ההגדרה של ה"מין" אשר לפי אותה ההגדרה היה צריך להיות אפשרי למצוא בדיוק אם ממין זה הוא או ממין אחר. אבל אין דיון במקורות ההלכה בכך, רק מה שאנחנו מוצאים על זה מספר משניות, או יותר נכון מספר מקרים שעליהם המשנה פוסקת: אלו ואלו אינם כלאים זה בזה, ואלו עם אלו הם כלאים זה עם זה.

ברור שכאן הכוונה לתת את הדוגמאות הקיצוניות כשלקבוצה הראשונה מכניסים מינים שהיינו חושבים לב' מינים ופוסקים עליהם שהם מין אחד, ולקבוצה השניה מכניסים מינים שחושבים כב' מינים והם מין אחד. אבל בכל זאת אין לנו הרבה הדרכה מן הדוגמאות למצא את ההגדרה הסופית, כי כמובן מספר המינים עולה פי כמה על מספר המנויים במשנה, וא"כ נשאר החלק הכי גדול של המינים מחוץ לדין הנפסק. חוץ מזה אפילו הדינים המנויים בשבילנו עוד אינם חומר הנתון לעיבוד מידי, כי בכמה מן המינים הפירושים אינם מדויקים, או אינם ידועים בכלל, וא"כ עוד יורדת אפשרותנו לקבוע ע"פ המשניות דבר מה מכריע.

מקור פסק זוגות זוגות

כדאי להזכיר שיש כאן עוד דעה אמוראית בירושלמי שכל הנזכרים במשנת האילנות, וכתוב עליהם שאינם כלאים זה עם זה, אינם רק מותרים זה עם זה כזוגות, ולא כולם. ונגד זה דעה אחרת שכולם מותרים זה עם זה. מביאים שם קושיה מברייטא שמוסיפה עוד מין וא"כ אין מקום לזוג, ומביאים שתי ברייתות של מעשים שהיו, שמראים כעין קושיה או סייעתא לאחד האמוראים, ומתרצים בסוף שמעשה שהיה כך היה, ואין מן המעשים להביא ראיה. ורק מאין לכל הפוסקים שפסקו שרק זוגות-זוגות מותרים? ונראה מתוך השקלא וטריא בה"ד על רב במין ירקות, יוצא שההלכה היא זוגות-זוגות. וחזק מזה כדי שלא נגיד שיש פירכא על רב האומר זוגות-זוגות, יתכן שהברייטא השניה שממנה שואלים נגד רב שמוסיפים עוד אחד, דוקא מראה על זוג חדש של ההוספה הראשונה והשניה עיי"ש. (זאת אומרת שה"זוג השני" הוא כעין פירכא לראשון). והוכחה ברורה לזוגות – זוגות התוספתא [פ"א ה"א].

המקור בש"ס להגדרת מינים

בנוגע להגדרה ממשית של "מין אחד" ו"שני מינים" יש רק מקום אחד בירושלמי שר' יונתן אומר [פ"א ה"ה] דכלאים "יש מהן שהלכו אחר הפרי, ויש מהן שהלכו אחר העלין. הלפת והצנון הלכו אחר הפרי, הלפת והנפוס אחר העלין. התיבון הרי צנון ונפוס הרי פרי דומה והעלין דומים ותימר כלאים? א"ר יונה בזה הלכו בהן אחר טעם הפרי". מבארים כולם – וזה יוצא גם מפשטות הסוגיא שכללו של ר' יונתן בא להקל. אלא שרוצים גם להקל בזוג האחרון שנזכר, וקובעים שבזוג הזה הכלל אינו נכנס לתוקפו בגלל שהם רחוקים מאד בטעם הפרי (פני משה). הפירושים הם מקובלים, כי כך באר גם הרמב"ם [פ"ג ה"ה ו-ו] שמפני ששווין בעלין ובפרי הקילו, ואצל צנון ונפוס החמירו בגלל טעם הפרי. תיכף אני מוכרח להעיר שאין כאן רשות למסקנות חפשיות, כי רואים שר' יונתן ואחריו המפרשים, לא נתנו כאן קו להגדרה, אלא רק לבאור דוגמאות ומקרים מסוימים הנפסקים במשנה. (עיי' בהלכות שקודמות להלכה זו ברמב"ם, עד כמה הוא יורד לפרטים בכל צד, עד שלא נשאר שום דבר כללי).

פירוש המוקשה של הר"ש משאנץ

בקשר עם הירושלמי הזה יש מקום לתמהון כללי על הר"ש בפ"י למשניות [כלאים פ"א מ"ה] שמביא את הירושלמי בלשונו וסגנונו ומסיים אחרי דברי ר' יונה: "פירוש: אחר פרי להחמיר, וכן אחר העלין להחמיר, וכן אחר הטעם להחמיר". ואין לראות שום אפשרות לבאר את דבריו הלא בפירוש מנמקים ב"פרי" וב"עלין" בירושלמי מקרים שאינם כלאים זב"ז, ונוסף לזה עיין בר"ש למ"ג שהוא בעצמו מביא דינו של ר' יונתן לבאר לקולא. ומעניין שבמ"ג הוא מביא ר' יונתן ובמ"ה רבי, ואולי היתה גירסא מיוחדת לפניו, או שיש בכלל שיבוש בגירסאות?

יש נסיון של המהרי"ח להציל את הר"ש ולבאר כך: לפת וצנון אחר פרי להחמיר, דהעלים דומים. שמוצאים שעלי לפת דומים לעלי נפוס, ועלי נפוס דומים לעלי צנון א"כ גם עלי לפת דומים לעלי צנון, וא"כ הם כלאים בגלל שאינם שוים בפרי, א"כ בלפת ונפוס אינם כלאים בגלל העלים, שהפרי ג"כ שוה. זאת אומרת: הגם שאצל לפת וצנון לא הלכנו אחר העלין, בלפת ונפוס נלך אחר העלין בפירות שוים, וע"ז מקשה: אם כן במקום שעלים ופרי שוים ודאי אינן כלאים, ומזה מסיק הר"ש שגם הפרי וגם העלין לחומרא. הפירוש דחוק. הוא מניח שלפת וצנון אינן כלאים זב"ז, ולכל הפחות יש בזה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד [פ"ג ה"ו]. ואמנם נראה כאילו הר"ש סובר שלפת וצנון הם כלאים, כי במשנה ט' הוא מבאר "אין בהם משום כלאים" בנוגע לכלאי הכרם. זאת אומרת שכלאי זרעים ישנם! אבל הלא הר"ש בעצמו מביא במ"ג שמשום עלין הקילו, ואינו מזכיר את הפרי כלל, והלא העלין אינם מכריעים כלל! וחוז' מזה איך יתכן פשט שונה לשני ביטויים שוים? כי השלישי כמובן מובא בניגודו. ומה שטוענים שהראב"ד שמשגיג על הרמב"ם בענין לפת וצנון בדעה אחת עם הר"ש אינו נכון, כי היה לו להשיג גם על הלפת עם הנפוס! (כן הקשה ברדב"ז ה"ה). שאלה שלא ניתן לתרץ, כי הלא זאת היא משנה שלמה, וגם הר"ש אינו חולק ולא יכול לחלוק בזה. וחוז' מזה, בפירוש מהרי"ח, הר"ש גם מכניס את זה לתוך הגמרא. אבל כל הפירוש אינו מניח את הדעת. ויתכן שהר"ש כאן מכניס ל"פרי" ול"עלין" מה שכנראה הרמב"ם הביין ב"טעם הפרי" שרחוקים מאוד, הגם שלשון הגמרא בירושלמי כמעט שאינו סובל פירוש כזה.

יחודיות איסור כלאי אילן

לא כיתר המצוות המצוה הזאת. סתם מצוה וכן לאו ניתן רק לישראל, ויש רק מספר מצומצם של ז' מצוות שמוטלות גם על בני נח. איסור זה של הרכבת אילנות מופיע בסנהדרין נ"ז ע"ב בין אלה שנצטוו גם בני נח. עד כמה, עוד נברר. מצוה כזו שעניינה הקרקע וגידוליה נוגתה בדרך כלל רק בא"י. איסור הרכבת אילנות נוגת גם בחו"ל. ההרחבה הזאת לחו"ל, נמצאת בדברים מפורשים באותה הגמרא בקידושין שכבר הזכרנו. שם קובעים שעל כלאי אילנות לוקים גם בחו"ל, ע"פ ההיקש של "שדך לא תזרע" עם "בהמתך לא תרביע כלאים". שאומר שכמו שבהמה איסורה נוגת הן בא"י והן בחו"ל, כך אילנות. וכבר דברנו לעיל ש'שדך' כאן מתבאר כאילנות. והדין הזה נמצא בפשטות גמורה ברמב"ם ה' כלאים [פ"א ה"ה], ובשו"ע יו"ד [סי' רצ"ה סעיף א'].

איסור בן נח בהרכבת אילן

אם בהרחבת האיסור לחו"ל לישראל אין שום מחלוקת, בנוגע להכללת בן נח לתוך חוג המצווים, יש מחלוקת תנאית בסנהדרין [נ"ז ע"ב]. בתור הוספה על הברייתא הרגילה וידועה של שבע מצוות בני נח חולק ר' אלעזר ומוסיף אף הכלאים. ומבאר תיכף: "מותרים בני נח

ללבוש כלאים ולזרוע כלאים, אין אסורים אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן". הגמרא מנמקת את הדין בדף ס' [ע"א] ע"י הפסוק של "את חוקותי תשמרו... חוקים שחקקתי לך כבר. 'בהמתך'... 'שדך'..." בדף הראשון של הסוגיא שם מובאת עוד ברייתא של ר' מנשה שמונה ז' מצוות אחרות ממה שרגילים לספור, ואצלו בתוך המספר גם כלאים וסירוס במקום שתי מצוות אחרות. ר' מנשה מוציא את דינו מ"למינהו" דכתיב אצל עופות. (עיי' בתוספות דף ס' ע"א ד"ה חקים, איך מתרצים את ב' הדרשות יחד, שמבין שניהם יצא הדבר).

נוסיף עוד מקור לענין זה מתוך הירושלמי [פ"א ה"ז] על הדרש שהבאנו כבר "את חוקותי תשמרו" אומרים שזו ר' אלעזר ויהא אסור גם אדם הראשון. אחרי כן תני שלר' אלעזר "מותר הוא גוי לזרוע וללבוש כלאים, אבל לא להרביע בהמתו כלאים ולא להרכיב אילנו כלאים, למה מפני שכתוב בהן למיניהן". (אצל דשאים רק בהוצאה לפועל ולא בצו). הרושם המתקבל מתוך הגמרא הוא בלי ספק שדעת ר' אלעזר אמנם שכן נח מזהירים על כלאים אבל חכמים חולקים עליו. וא"כ ההלכה צריכה להיות כרבנן. והנה גם הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים [ה"א] אינו מונה בתוך המצוות שנצטוו בהם בני נח את ענין הכלאים. ובכל זאת מביא הרמב"ם בפ"י ה"ו: "מפי הקבלה שבני נח אסורים בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן בלבד. ואין נהרגין עליהן". הכסף משנה מנמק את דעת הרמב"ם בזה ששמואל מבאר את דעת ר"א א"כ לכל הפחות סבר כמותו שאסור. והלחם משנה שאל: הלא גם דברי יתר התנאים שהוסיפו על מצות בני נח בארו בגמרא את דיניהם, ולא הכניס אותם הרמב"ם. אלא מדמביאים את דינו של שמואל בקידושין, מכלל ששמואל הלכה היא. ולי קשה ההנמקה הזאת, כי היקשו של שמואל הלא גם נחוי' לעוד דברים, למשל שדין כלאי אילנות נוהג בחו"ל, וזו נראית עיקר כוונתו של שמואל, ובגלל זה מביאין אותו בקידושין.

ויתכן מאד שלדעת חכמים מה ששמואל קורא חוקים שמעולם, אלה הם חוקי הטבע, כמו שיש בירושלמי על הדרוש של 'חוקותי תשמרו'. וא"כ שוב נשארת השאלה על מה מבוסס פסקן של הרמב"ם? והדבר הפשוט ביותר נראה שאפושי פלוגתא לא מפשינן. כי בין חכמים לר' אלעזר, כנראה, אין מחלוקת אם הצטוו על כלאים, אלא אם גם נהרגים. אבל לא היתה שאלה אם כלאים אסורים לבן נח. וא"כ צודק הרדב"ז ששואל מדוע הרמב"ם אינו מביא גם סירוס שנוכח באותה הברייטא. וכמובן לפי פירושו של הכסף משנה והלחם משנה לא היה שום מקום לשאלה זו של הרדב"ז. רק שצריכים לשאול מדוע לרדב"ז לא קשה גם מיתר הדברים שנזכרים שם בברייטא כדם מן החי, כישוף וכו'. וכנראה יוצא לו מן הגמרא היתר ברור לדם מן החי בגמרא [נ"ט ע"א]. ואצל כישוף, אפשר לטעון שהרמב"ם לא יכיר בדרשה שממנה יוצא הדין, שזו היא דרשה של סמוכים בספר שמות. אבל אצל סירוס שג"כ בכלל לא מדברים עליו בגמרא (וזה אולי פלא בפני עצמו), השאלה במקום. בכל אופן יוצא מזה שאולי המקור הפשוט ביותר, הוא המקור האמיתי לדינו של הרמב"ם.

הרכבת נכרי לצורך ישראל

ועתה נבוא לדון על דין של כלאי אילנות שמקשר את הנכרי עם הישראל. הרמב"ם [פ"א ה"ו] מביא דין זה: "ואסור לישראל להניח לנכרי שירכיב לו אילנו כלאים". והשו"ע [ס"ר רצ"ה ס"ב] הביא אותו דין באותן המלים. ונשים לדין הזה בצידו שני דינים אחרים:

- (א) פ"א ה"ג: "אסור לזרוע כלאים לנכרי, ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים".
(ב) פ"ט ה"ב: "ואסור לישראל ליתן בהמתו לעכו"ם להרביעה לו".

והשו"ע מביא אותם הדינים בסי' רצ"ז [ס"ב] ורצ"ז [ס"ד] וסימן רצ"ז כפול בשו"ע יו"ד כלאי זרעים וכלאי בהמה. בגמרא יש לדינים אלה זכר מפורש רק בירושלמי [פ"א ה"ד] אם מבארים את המקום כך: "תני גוי שהרכיב אגוז ע"ג פרסק אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן, נוטל ממנו יחור והולך ונוטע במקום אחר". והכל תלוי בפירוש המלים "אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן". הפירוש הפשוט יותר יהיה: אע"פ שישראל אסור להרכיב הרכבה כזאת. אבל המראה פנים מבאר אע"פ שלישאל אסור להניח גוי להרכיב לו אילנות. ואחר עיון, הפירוש השני הוא הנכון, כי יותר חידוש יהיה ממה שיגידו: אע"פ שלישאל אסור להרכיב, אם הרכיב גוי מותר לקחת יחור – כי בכך אין הרבה הו"א לאסור. אבל אם יש לישראל חלק בענין, שאסור לו לעשות אותו, יש צורך להודיענו את ההיתר. אם כן, גם אם מצאנו עכשיו מקור לדין הזה, עוד לא מספיק הדבר לנמק את עצם הדין.

בוזה נוכל להבדיל בין שתי שיטות: שיטת המשנה למלך הגר"א והש"ך, ושיטת הרדב"ז, הכסף משנה והרמ"א.

באורי הפוסקים להרכבת לצורך ישראל

הכסף משנה שולל את הנימוק של "לפני עוור לא תתן מכשול", שאיסור הרכבת אילן אצל בן נח קיים רק אליבא דר' אלעזר, והרמב"ם לא פסק כמוהו. אלא טעמו של הרמב"ם ומקור הדין מגמרא [ב"מ ז' ע"א] בענין אמירה לעכו"ם בשאר איסורים. ואת ההבדל בין דין ג' ובין דין ו' מסביר הכסף משנה ע"פ הר"י קורקוס ע"י הבדל של גוי בשלו וגוי בשל ישראל. וביתר בירור כותב הרדב"ז את הדברים האלה. והרמ"א נוקט כנראה כשיטה זו, כי בענין הדין של בהמה הוא מוסיף ואומר: "וכן כל אמירה לנכרי אפילו באיסור לאו אסורה...". המשנה למלך מקשה על הכסף משנה כי הלא הרמב"ם פוסק שבכל זאת הרכבת אילנות אסורה לבן נח מפי קבלה, וא"כ יש ויש מקום לאסור כאן מטעם לפני עוור. והוא שואל עוד על הכסף משנה: אם דעתו היתה לאסור משום אמירה לגוי מדוע אינו כותב ואסור לומר לנכרי. והוא מוסיף: נראה דאסור אפילו אם אינו אומר לו אלא אך מניח לו, שמאחר שנכרי מוזהר אם יניחנו עובר בלפני עוור. גם הגר"א כתב שזה ענין של לפני עוור ושואל ג"כ מדוע הביאו את הדבר, אם זה ענין של אמירה לנכרי רק אצל אילנות ולא אצל זרעים, והיה לרמב"ם להגיד: אסור לומר. (ודברי הרמ"א מתבארים בצורה של "לא מיבעיא").

הקושיות על שיטת המשנה למלך

ואם שיש להודות שקושיות המקשים על הכסף משנה הן חזקות מאד, לא פחות אפשר להקשות על מצדדי השיטה הזו.

(א) מדוע סגנון הדין אצל בהמה אחר, הלא דינים אלה לגמרי שווים, וא"כ לפני עוור שייך גם כאן וגם שם באותה המדה. וכמו שכאן יהיה אסור להניח כך גם בבהמה!

(ב) הרא"ש בדבריו בהל' כלאים [הלכות קטנות ס' ג'] מביא את הדין בפורש: "אסור להניח לנכרי להרכיב באילן של ישראל". וא"כ אילו היה זה טעם של אסורי בן נח ולפני עוור, אין שום הבדל בין של ישראל ושל נכרי. ומרגישים שדעת הרא"ש קרובה מאד לפירוש הכסף משנה והרדב"ז.

(ג) לא המקרה של הרמב"ם, ולא המקרה שבגמרא, שסוברים אנו כמקור לדין, סובלים את הפירוש של לפני עוור. כי 'להניח' זאת אומרת שהנכרי עושה מעצמו, ויכול לעשות מעצמו, ולא אנו הגורמים של העבירה. והנה גמרא מפורשת בע"ז [ו' ע"ב] שבמקרה כזה אין לפני עוור, שאומרים שאיסור לפני עוור רק במושיט כוס יין לנזיר, זאת אומרת שבלי עזרתנו הוא אינו יכול להגיע לאיסור. ואמנם הר"נ [בראש המסכת] והתוס' בשבת [ג' ע"א ד"ה בבא] קובעים שיש איסור אפילו במקרה כזה בגלל מסייע לע"ע, ואסור להשאיר עובר בעבירתו כי כלם ערבים זב"ז. וכמובן דבר כזה ישנו רק לגבי ישראל ולא לגבי גוי. חוץ מזה אפשר להביא ראיה ברורה מן הגמרא שבגוי דבר כזה מותר. כי בגמרא בעבודה זרה [ו' ע"א] על המשנה [ב' ע"א] שאסור לשאת ולתת עם הגוים לפני אידיהם, שואלים מה הטעם משום לפני עוור או הרוחה, ואומרים שאם משום לפני עוור מותר בדאית ליה בהמה, רואים שאצל גוי אין ענין אחריות וסיוע לעוברי עבירה. וא"כ איך יהיה אסור להניח אותו מרכיב. ועוד יותר לשיטת הריטב"א [ע"ז ו' ע"ב ד"ה ת"ל] שמתיר בפירוש אפילו בישראל אם לא תבע בפירוש את האיסור. וגם המרדכי [ע"ז ס' תשצ"ה] התיר אצל גוי במקרה של תרי עברי דנהרא. הקושיות של המשנה למלך על הכסף משנה קשות לתרץ, כי מה שנמצא ברמב"ם אי אפשר להכחיש, וגם באופן עקרוני יש לפני עוור בדברים שהם מדרבנן. ובדאי בדברים שהם מדברי קבלה. אמנם מה ששואל הגר"א שהיה לו לומר: 'אסור לומר', בזה אפשר לתרץ שנתן את הדוגמאות כפי המקרים שמצא. אבל אי אפשר להבין מה שהקשה המשנה למלך שגם המניח אותו לעבור יהיה בו משום לפני עוור.

הסבר לאיסור נכרי בהרכבה לישראל

והנה נבוא לדבר על קושיותינו: בנוגע לקושיה ששאלנו על שינוי הסגנון מבהמה לאילן, הדרישה [ס' רצ"ז ס"ק א'] הרגיש בזה ואמר שאצל אילנות שיש איסור קיום שייך איסור להניח, אבל אצל בהמה אין הדבר הזה. ואני מוסיף לבאר את דבריו שאצל בהמה אפילו אם ראה בהמות האסורות בכלאים מזדווגות, לא צריך להפריד, א"כ נכרי לא יהיה פחות, אם לא שנותן לו ואומר לו בפירוש לעשות הרבעה.

שיעור מ: כלאי אילן וזרעים

ע"פ הדרך זו אני רוצה למצוא כעין פירוש שלישי לעצם הדינים. אצל אילנות אסור להניח לנכרי בגלל שזה קיום, וא"כ אי אפשר לכתוב אותו הסגנון אצל בהמה שאין בה איסור קיום אחרי ההרבעה. מובן מאד מה שהרא"ש מדגיש את האיסור להניח בכרמו של ישראל, כי כמובן שאין שום ענין של קיום אצל כרמו של גוי. ומובן שהרא"ש כותב את טעמו מן הגמרא בצורה של "אפילו", זאת אומרת הלא יש עוד ענין ואפילו בלי הענין הידוע יש עוד טעם.

והקושיה השלישית שלנו גם היא מתורצת, כי הגם שאין כאן יותר ממסייע בכל זאת האיסור של קיום עומד וקיים. וע"כ לא דברו על לאסור "לומר" אלא אפילו "להניח", וא"כ אצל בהמה כנראה יש לנו איסור של אמירה לגוי, או איסור לפני עוור, הגם שכל הצורה של הדין מראה על אמירה לגוי. ומה שמתיר הרמב"ם שגוי יזרע וזרעים, זה כנראה מדבר באמת בשדה של גוי, כמו שלפני זה בדין הסמוך אסר לישראל לזרוע כלאים בשדהו של גוי, (והלא גם כלאי זרעים אסורים מלקיים).

מכירת שתילים מורכבים לנכרי

והשאלה אם אצל הרכבה יש לפני עוור ויש אמירה לנכרי, צריכים לפתור כפי הדינים הכלליים שיש ברמב"ם. למשל הדין הכללי בהלכות רוצח [פי"ב הי"ד]... "וכן כל המכשיל עוור בדבר... או שחזק ידי עוברי עבירה... הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולפני עוור לא תתן מכשול". ובאמירה לנכרי נפסק לחומרא כמו אצל בהמה וכמו אצל סירוס. (ומה שמתיר בכלאי זרעים גבין כפירוש הרדב"ז והכסף משנה בשדהו של גוי). זאת אומרת שבמקרים ממשניים: הן של אמירה לנכרי, והן לפני עור נהיה נאלצים לפסוק לחומרא.

השאלה מקבלת צורה מעשית מאד אצל מכירת שתילים מורכבים לנכרי. אבל מאחר שבדרך כלל כל גוי יכול לקבל שתילים כאלה אצל הרבה מאד אנשים, ואף אצל גוים אין כאן לפני עוור. (ובזה נצא דעת המשנה למלך שסובר שקאי בתרי עברי דנהרא יהיה שגוי יוכל לספק לו). עוד קשה אליבא דהריטב"א, שבתבע בפירוש אוסר אפילו בדאית ליה. אבל יתכן שאצל בן נח מיקל במה שאסור לו רק מפי קבלה. איסור מכירה מצאתי במלמד להועיל [יו"ד ס' צ"ג] שרוצה לקרא לזה קיום – שהוא מעונין בקיומו. אבל זה דוחק, כי מכירה היא הנאה, ובשביל המוכר זו הנאה של כלוי ולא קיום, ואף אחרון אחר אינו מזכיר את האיסור הזה. ולגבי לפני עוור בקיום ודאי שאין לנו אחריות במה שהנכרי יקיים את הכלאים. ע"כ מותר למכור, ולזה הסכים ה"חזון איש" (כלאים ס' ב' ס"ט) אם כי משום שנוטה לכך שאין איסור קיום בהרכבת אילן).

שיעור מא

אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

גזל ולא נתיאשו הבעלים הגזלן אינו יכול להקדיש משום שאין הגזלה שלו • אף בנדרים אין אדם יכול להטיל איסורים על פירות של חברו לגבי חברו • השוחט בהמת חברו לעכו"ם אסרה אבל המשתחוה לה לא אסרה והריטב"א מסביר שבשחיטה קניינו ואיסורו באים כאחד • לגבי ישראל המנסך את של חברו חשובה אף הכונה ולא רק הבעלות • נשנה בכלאים: המסכך גפנו ע"ג תבואתו של חברו ר"מ אומר שנתקדש ור' יוסי ור' שמעון אומרים שלא נתקדש • לפי שמואל הלכה כר' יוסי ולפי רב אין הלכה כר' יוסי • הר"ש משאנץ מסביר שבכלאים לא נאסר משום שלא ניהא ליה • ניתן להסביר לגבי כלאים וע"ז שענינם חלות ולא מעשה • הרא"ש פוסק בכלאים שהמסכך על של חברו נאסר אבל לגבי עכו"ם פסק שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו • הרמב"ם בפירוש המשניות פסק שבכלאים מקדש שאינו שלו אבל ביד החזקה פסק שאינו מקדש • הירושלמי מסיק שבמסכך של חברו על תבואת עצמו התבואה נאסרת לכו"ע, במקרה הפוך ר"א מיקל שכיון שהתבואה (של חברו) לא נאסרת אף גפנו לא נאסרת • תוס' ביבמות סוברים שלר' יוסי גם התבואה שלו אינה נאסרת וחולק על הירושלמי • הרמב"ם והשו"ע פסקו ששלו נאסר אבל אין אוסר את של חברו והאחרונים ישבו זאת עם הסוגיות השונות.

המשנה בכלאים מזכירה היתרי סמיכה בכלאי זרעים ע"י ראש תור, ע"י סמיכת אותו המין וע"י סמיכת תלם פשתן או אף מין אחר בין שדות שוים • לפי הירושלמי עפ"י פירוש הר"ש כיון שהתלם אינו אוסר את של חברו אינו אוסר אף את שלו • הרמב"ם פסק שמותר לסמוך לשל חברו מין אחר או למשוך את מין חברו עד לשלו מפני שנראה כשל חברו • לגבי הבאת תלם פסק הרמב"ם שמותר אך פשתן ולא מין אחר • הראב"ד משיג על הרמב"ם שלא הותר לסמוך אלא אך הותר להמשיך שדות זרועות • נראה שדין סמיכת שדות אינו שייך לדין מקדש דבר שאינו שלו • גם הרמב"ם לא התיר להתחיל ע"י חברו אלא אך להתחיל משלו ולמשוך לשדה חברו • שיטת הרא"ש מסופקת האם גם בזרעים אוסר לסמוך ולהכניס תלם • לפי"ז בשדה שעורה שקיבוץ אחר סמך לה פול אי"צ להרחיק שום הרחקה.

מקור המושג וחשיבות ענין הבעלות

כלל גדול נמצא בדיני איסור והיתר בגמרא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. חושבני ששרשים שונים יש לכלל הזה שיתבררו מתוך הלמוד. כשורש ראשון נדמה לי לחקור בדרך קביעת מקרים יסודיים באופן מיוחד כאלה שבצורה ברורה משתמשים בבטוי ובמושג. והנה זה ענין אחד מתוך דיני גזלה והקדש ואחד מתוך דיני נדרים. בבבא קמא

* שבת הגדול תש"ג

שיעור מא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

[ס"ט ע"א] לומדים: "אמר ר' יוחנן: גזל ולא נתיאשו בעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו". ומביאים בגמרא [ס"ח ע"ב] גם פסוק להוכיח את הדין הזה "איש כי יקדיש את ביתו קדש" [ויקרא כ"ז י"ד] מה ביתו שלו (ברשותו) אף כל שלו (ברשותו)". ברורים הדברים שכאן שמדברים על העברה מרשות בעלות אחת לבעלות אחרת, הלקוי הוא בזה שאותה הבעלות הנחוצה להעברה כזאת איננה יכולה להיות אצל זה שאין הדברים שלו או אינם ברשותו. ודומה לכך אנחנו מוצאים בנדרים [מ"ז ע"א] ובכתובות [נ"ט ע"א] את הדין אין אדם אוסר פירותיו של חברו על חברו. שוב הדין בנוי על זה שהאיסור של הנאה שהוא מטיל על הפירות מהוה כעין רשות מיוחדת ואין ביכולתו של זה שאינו בעל הפירות להכניסם לאופי של איסור, באופן מיוחד מאחר שכל עצם היותו לאיסור כאן נובע מתוך קביעותו הוא. (והאיסור עצמו הוא איסור של "הפלאה"). יוצא לנו ממקרים ודינים אלה שהמכריע הוא ענין הבעלות החסרה שמונעת מלהעביר שנוי.

עפ"י זה ננסה נא להבין מקרים אחרים המובאים בגמרא בשטח הכללי וגם בשטח המיוחד של דיני כלאים. הסוגיא העיקרית היא בחולין [מ' ע"א-מ"א ע"א] והיא קשורה לסוגיא צדדית במסכת עבודה זרה [נ"ד ע"א]. דינו של רב הונא: "היתה בהמת חברו רבוצה לפני עבודת כוכבים כיון ששחט בה סימן אחד אסרה", והגמרא קובעת שרב הונא א"כ סובר כעולא אמר ר' יוחנן: "אע"פ שאמרו המשתחוה לבהמת חברו לא אסרה עשה בה מעשה אסרה". וכאן אמיתיות דברינו מתבררת בירור שלם. כי במקרה היסודי של המשתחוה אין אנחנו אוסרים בגלל שאין ביכולתו של בן אדם שאין לו שום בעלות לקבוע רשות אחרת לבהמת חברו, ולעומת זה אם עשה בה מעשה (שחיטה אפילו בסימן אחד דהיינו מעשה זוטא=קטן), סובר רב הונא שכח בידי החבר לאסור גם בהמת אחר. והנה הריטב"א מסביר את הדין הזה בעבודה זרה ע"י נתינת הסברא שבעשה מעשה יש שנוי מעשה המקנה לו קנין בבהמה עד שיש בידו האפשרות גם לאסור. וצריך לומר א"כ שרב הונא סובר שאומרים קניינו ואיסורו באים כאחד, ואלה שאנחנו מוצאים חולקים עליו ואומרים אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואפילו ע"י מעשה גם הם יודו בעצם ההסבר הזה, וגם הם יכירו בעצם האפשרות לקנות ע"י שנוי מעשה, רק כאן לא יאמרו איסור וקנין באים כאחד.

וכראיה ברורה שעניני בעלות חשובים כאן ביותר אני קובע את תירוצה של הגמרא בהמשך הסוגיא כששואלים נגד רב נחמן וחבריו הסוברים אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ממשנת חולין [ל' ע"ב] "שנים אווזים בסכין... שחיטתו פסולה", וא"כ אוסר אדם דבר שאינו שלו, ועונים: "בדאית ליה שותפות בגוה", וזה נותן לו את האפשרות כבעל החפץ לקבוע מה שהוא, ובאופן מיוחד בשחיטה שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, ששותפותו כבר מספיקה לתת לו כח בעלות לאסור. ונותנים אותו התירוץ כששאלו נגד הסברא מן המשנה של גיטין [נ"ב ע"ב] "המטמא... והמנסך בשוגג פטור ובמזיד חייב".

ומעיו אני לומר שע"י סברתנו זאת של הבעלות, שבשותפות היא באה לבטוי, מתורצת קושיה של תוס' [חולין מ"א ע"א ד"ה ת"ש המטמא] השואלים מזה שמסביר 'מנסך היינו מנסך'

פריך, ולא מ'מנסך היינו מדמע'. ושואלים בתוס' מה עונים כפי זה בשיש לו שותפות, א"כ זה שוב מדמע היינו מערב דלא נאסר חלק חברו אלא משום שמעורב הוא בשלו, ומתרצים התוס' דקמ"ל דאע"ג דחייב מיתה, לא אמרינן קים ליה בדרכה מיניה, ואי לא תנא מדמע הוה אמינא דבדבר מועט לא מיחייב. והנה כפי הסברתנו אין מקום לקושית התוס' כי אין כאן איסור רק בגלל ערוב חלקו עם חלק חברו, אלא בגלל שהיותו שותף מבטיח לו בעלות מסוימת בכל חלק וחלק ויכול הוא עפ"י זה לאסור, ואין לשאול שחלקו אולי בטל ברוב, כי לגבי בעלות אין ביטול כמו שלומדים מגמרא ביצה [ל"ח ע"א].

חשיבות כוונה לאיסור

נימה חדשה נכנסת לתוך הענין ע"י שאלה נוספת של הגמרא, שהנה הגמרא שואלת: "נימא כתנאי" ומביאה ברייתא של "עכו"ם שניסך יינו של ישראל שלא בפני עבודת כוכבים אסרו. ור' יהודה בן בתירא ור' יהודה בן בבא מתירין אותו מפני שני דברים, אחד שאין מנסכין יין אלא בפני עבודת כוכבים, ואחד שיכול לומר לו לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי". וא"כ רוצים לומר שרוב הונא יסבור כת"ק ולא כר' יהודה בן בתירא ור' יהודה בן בבא, ורב נחמן וחבריו יסברו כמותם. ולזה עונים שרב נחמן וחבריו יאמרו: אפילו למ"ד אוסר אדם דבר שאינו שלו הני מילי כותי, אבל ישראל לצעוריה קא מכיין, ושואלים נגד הקביעה הזאת מאותן הבריות עוד פעם, ומתרצים את כולן בישראל מומר שדינו כעכו"ם וע"כ אוסר. והנה כאן כל הסברא היא אחרת לגמרי, אנחנו כאן עומדים בצד השני של המושג שנאמר אדם אוסר דבר שאינו שלו (אמנם כנראה רק ע"י מעשה כמו שוחט ומנסך). וכפי הגמרא עיקר היסוד שאוסר הוא בזה שהבדל יש בכונת ישראל שעושה מעשה כזה וכותי במצב דומה. ויוצא שאצל ישראל אנחנו מסתפקים לומר שאינו אוסר בגלל שלכלל כונה לאסור הוא אפילו אינו מגיע, אבל אילו היתה כונתו לאסור היה יכול לאסר כמו ישראל מומר וגוי, ואלה הסוברים כך יבדילו יפה בין אותם המקרים היסודיים הראשונים שהוכרנו של מקדיש דבר שאינו שלו, או שאוסר פירות חברו על חברו, ששם הוא לא רק האוסר באיסור קבוע באופן כללי אלא גם יוצר את (דרגת) האיסור, ובלי דבריו לא היתה עומדת שאלת איסור זה, מה שאין כן כאן אצל עבודה זרה שהאיסור הוא איסור קבוע, והוא אינו יוצר אותו, בזה אנחנו לא תולים את הכל בבעלות אלא בכונה. ועכשו ברורה שיטת התוספות ורש"י בענין התשובה של ישראל מומר, שרש"י אמר: שהיו יכולים גם בשורה השניה של קושיות לענות בשיש שותפות (שהוא קשר את שני חלקי הסוגיא וחושב שדעת הגמרא שרב נחמן משנה דעתו), והתוס' [ד"ה בישראל מומר] אומרים שאע"ג שיש לו שותפות עוד אפשר לומר שלצער מתכוון וע"כ אינו אוסר, וכפי מה שאמרנו בשיטת "אדם אוסר דבר שאינו שלו" שאין הענין תלוי בבעלות אין התירוץ של שותפות קובע ומכריע שום הכרעה, וע"כ חוזרים ושואלים את כל השאלות ועונים כפי הצד השני של הברור.

שיעור מא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

פסק ההלכה בדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

מסובך מאד בענין זה הפסק של הפוסקים, ויש להכיר כקוים בולטים ומוסכמים שאדם מישראל אינו יכול לאסור דבר של חברו הן בשחיטה הן בניסוך וכו' ועכו"ם וישראל מומר יכול לאסור. וגם בענין שותפות אנו מוצאים שפוסקים שביש שותפות יכול ישראל לאסור על חברו, וחולקים על זה ששותף שיש לו חלק לא יכול לאסור על חברו את חלקו של חברו, והיינו מחלוקת רש"י ותוס'. וכדי למסור רושם כללי של הפסק אומר שפסקו בעצם כרב נחמן שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו, אבל גוי אוסר וכן ישראל מומר, ואם פסקו שגם ביש לו שותפות אוסר, זה כעין חומרא מתוך הסוגיא כל עוד שלא אמר רב נחמן מה שאמר כדי להיות בשיטת כל התנאים ותיירץ שלשותפות יש השפעה אוסרת, כי לפי השיטה הסופית שאדם אוסר הכל תלוי בכונה ולמה שותף בעצם לא יתכוון לצער, אלא מתוך שזה נאמר רק כתירוץ חושבני שפחדו לפסוק לגמרי כך גם בקולא היוצאת מתוך השיטה הזו.

אין אדם אוסר בכלאים

והנה מתוך העיון והנתוח של הסוגיא כבר יצא לנו שאין המשפט אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בלתי מוגבל הוא אלא יש ויש יוצאים מן הכלל, הן מסברת הבעלות – ענין השוחטים, הן מסברת הכונה – ענין עכו"ם. אבל את הפוסקים העסיקה עוד שאלה במובן זה של הצטמצמות הדין לגבולותיו, והשאלה נשאלת לא בסוגיא זו אלא בקשר עם דינים שהם עיקר הבעיה בשבילנו – בקשר עם דינים של כלאים.

וע"כ לכל הפחות אחד הדינים האלה צריך כבר להביא, באופן מיוחד בגלל שיש לו גם סוגיא בגמרא הבבלי חוץ ממה שנמצא בירושלמי, וזאת היא משנה ד' פ"ז דכלאים: "המסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו ה"ז קדש וחייב באחריותו (דברי ר' מאיר), ר' יוסי ור' שמעון אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו". ועל משנה זו יש ביבמות [פ"ג ע"א] מחלוקת: שמואל אומר שם הלכה כר' יוסי בקידוש (ועוד דין), ומביאים כ"קידוש" את המשנה הנזכרת, ושואלים בקידוש מה אומר רב? ומביאים תשובת רב יוסף שרב הונא אמר רב אין הלכה כר' יוסי. ומקשים שרב אדא א"ר הלכה כר' יוסי ומחליטים שמאחר ש'בי רב' תמיד רב הונא, ורב הונא אמר אין הלכה א"כ נעמוד בזה שלרב אין הלכה כר' יוסי.

לא נדבר עדיין על ההלכה בשאלה זו של מסכך, אלא נביא רק את שאלת הראשונים על מסכך שלר' יוסי אין אדם מקדש דבר שאינו שלו, ושואלים: ומאי שנא מנותן נבלה או חלב לתוך תבשיל חברו שנאסר – שואלים כך ר"ש משאנץ [כלאים פ"ז מ"ד], תוס' [יבמות פ"ג ע"ב ד"ה אין אדם], והרב עובדיה מברטנורה. הר"ש מתיר ע"י סברא של נתינת טעם, אבל שואל מכלאי בגדים שודאי ג"כ אסורים אם יעשה בגדי חברו כלאים. ויש מחלוקים בין דבר התלוי במחשבה וכלאים תלויים במחשבה, היינו בניחותא דבעלים וכל עוד שהבעלים לא הסכימו (או לכל הפחות לא מחו במעשה) אין אוסר שאינו שלו, וכך במשתחוה לע"ז שתלי

הדבר במחשבה, ושואלים שאפילו דבר התלוי במחשבה (=ניחותא) אנחנו מוצאים שאוסרים זה העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, אלא מתוך הר"ש סופית: שלעבודה זרה לא ניתן השם תקרובת עבודה זרה אם זה אינו שלו, ואצל פרה תלוי בניחותא של העושה את המלאכה, ואצל כלאים מדכתיב "לא תזרע" פירוש דניחא ליה ואין אדם נהנה ולא ניחא ליה בשל אחרים, או שאני הכא דכתיב 'כרמך' ולת"ק יש רבוי בפסוק זה כמו שהירושלמי מסביר. יוצא מכל זה שבמקרה של בשר בחלב של חברו וכד' אדם ודאי אוסר דבר שאינו שלו. ומן הר"ש מתקבל כמעט הרושם כאלו הכלל הוא שאוסר ורק במקרים מיוחדים פוסקים אין אדם אוסר.

וכשנעניין בפירוש הרב עובדיה מברטנורה נראה שרק מביא את התירוץ של "כרמך", ור"ע איגר שם מעיר שהתוספות ביבמות כששאלו את השאלה נתנו את התירוץ של מחשבה. והנה צריך לחשוב על זה מדוע השאלה בכלל אינה נשאלת בסוגיא דחולין גבי רב נחמן וחבריו שאמרו: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ובאופן מיוחד זה קשה כפי תירוצם של התוספות שענין זה של כלאים וענין של שחיטה לעבודה זרה יש להם ענין מיוחד של מחשבה? וחושבני שלא קשה היה להם כלל וכלל מכל המקרים של הסוגיא דחולין (שוחט לעבודה זרה ומנסך יין חברו לעכו"ם) מטעם פשוט מאד: וזה הטעם הראשון שהר"ש מזכיר כענין של "נתינת טעם", והוא שוב חוזר מזה בגלל השאלה של כלאי בגדים; ואני אומר שלא צריך לחזור מן התירוץ אלא לתת לו צורה קצת אחרת, ולומר שבשר בחלב ובחלב וכו' הנה נוצרת עובדה, ואותו הדבר הוא בכלאי בגדים וברובע ונרבע, שהלא אם אוסר חלב בבשר עי"ז שזה החלב של אותו האיש זה לא יכול להיות מותר יותר, ואותו הדבר בענין כלאי בגדים וכו', ואולי אפילו בענין מלאכה במי חטאת שכל אלה הם מצבים אובייקטיביים שנוצרו ואוסרים, משא"כ בעבודה זרה שיש מצב סובייקטיבי (ענין מחשבה), ושואלים ע"כ רק מכלאים, כי שם ג"כ נוצר מצב אובייקטיבי של סכך הגפנים מעל לתבואה, והנה התירוצים השונים של הסובייקטיביות או של הפסוק המיוחד.

אם כך הדבר נלך כפי זה לבדוק ענין מעניין של הגמרא בחולין. אפשר לשאול (השאלה מובאת במקצת אצל הרש"ש) מדוע הגמרא אינה מביאה כהוכחה לכך שהתנאים חולקים בענין דבר שאינו שלו את המשנה של המסכת (המשנה הזאת בעצם ודאי מדברת על ישראל הלא ה"ז קידש וחייב" דין ששייך רק לישראל). ומתוך שלא שואלים ממנה, מוכיח הרש"ש שאין מקום להשוואה שאפשר לומר בדרך כלל אוסר דבר שאינו שלו ואצל כלאים לא, ועפ"י זה הרש"ש דוחה פירוש התוס' יום טוב בחולין [פ"ב מ"ח] שמטפל במשנה של המסכת. אבל לדעת אלה הראשונים (תוס' ואחרים) שיוצרים דבר שזה בין שני הדינים של עבודה זרה וכלאים – ענין המחשבה, היו צריכים לשאול. ונשאל א"כ מקודם האם צודקים אלה או אלה, ז"א האם יש השוואה בין עבודה זרה לכלאים או לא, ודומני שהדבר תלוי בהבנת סוגיה בגמרא ירושלמית, שלמשנה הזאת שם מביאים שתי ברייתות על נעבד

שיעור מא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

שלו ושל חברו, שאחת אוסרת גם של חברו, ושניה מתירה זאת של חברו, ורוצים שם לומר שזאת היא המחלוקת של ר' מאיר ור' יוסי ור' שמעון, דהיינו אותה המחלוקת בענין כלאים ובענין עבודה זרה, ומתרצים שם שענין נעבד שיהיה אסור יכול להיות גם לר' יוסי ור' שמעון בגלל שלגבוה יש יותר צורך להחמיר, וא"כ נראה לעין שעצם ההשואה היא ברורה, וצודקים כל אלה שמשוים הן התוס' יום טוב הן הראשונים שנתנו תירוץ משותף לכלאים ולעבודה זרה, וקשה מאד יהיה: א) מדוע לא שאלו את השאלה של בשר בחלב על עבודה זרה אם אין דבר מיוחד שמשוים כלאים לבשר בחלב, ו-ב) מדוע לא הביאו מן המשנה הוכחה שיש מחלוקת תנאים? לשאלה הראשונה לא צריך לתת תירוץ, אלא חושבים כלאים ועבודה זרה לדבר הנתון להשואה, ואז גם בבשר בחלב ועבודה זרה ניתן להשואה. לשאלה השניה אני אומר שלמשנה הזאת הלא ידועה מחלוקת אמוראים בפסק הלכתא ביבמות ודוקא רב הונא פסק נגד ר' יוסי, וא"כ אין לגמרא כאן כל תועלת להביא את המשנה הזאת ורק מן הברייטא היה כדאי לשאול.

אלה שיאמרו שכלאים לגמרי לחוד, יאמרו שההשואה היתה שיטת הסלקא דעתין של הירושלמי, אבל לפי התירוץ אין אנחנו משוים, ואפילו שהירושלמי נותן תירוץ מיוחד שמדגיש את המיוחד של נעבד, ולא את המיוחד של כלאים אינו משפיע, כי היה יכול לתרץ גם כך, אבל לפי שבסלקא דעתין שאלו כך, ע"כ תירצו כפי זה.

פסיקת הרא"ש

כנראה מבין תופשי השיטה של הפרדה בין כלאים ועבודה זרה או איסורים דומים – הרא"ש, כי הוא ביבמות [פ"ח ס"ח] פוסק כרב נגד שמואל בגלל שהלכתא כרב באיסורא, ובחולין [פ"ב ס"י י"ד] פוסק כרב נחמן שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא ודאי הוא חושב שאין להשוות את הדינים. רק קשה, שיותר סביר להקל בענין קידוש כלאים בגלל הפסוק של כרמך, אם לא נאמר את סברתנו שאמרנו למעלה שלרא"ש כלאים נכנסים לגדר של בשר בחלב וכדומה, ורק ר' יוסי ור' שמעון באופן יוצא מן הכלל מקילים. אחרת קשה, שאף אחד אינו מעיר את הקושיה הזאת שהרא"ש סותר את עצמו מחולין ליבמות. איך שיקבע נשאר שדינים כמו בשר בחלב אינם נעצרים ע"י אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולרא"ש שייך לסוג הזה גם ענין זה של כלאים.

הירושלמי בכלאים

אבל כדי להבין את הדברים האלה על בוריים אנחנו צריכים להעביר בשלמות את הסוגיות של כלאים השייכות הנה, ונתחיל א"כ באותה הסוגיה שכבר הזכרנו אותה אע"ג שהיא בסדר באה כאחרונה, זאת היא משנה ד' של פ"ז, וזהו הדין של המסכך גפנו ע"ג תבואתו של חברו, שלת"ק הרי זה קידש וחייב באחריות, ור' יוסי ור' שמעון אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו. ומביא ר' יוסי עוד מעשה של אחד שזרע את כרמו בשביעית ור'

עקיבא התיר בגלל שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו. הגמרא הירושלמית מביאה כדבר ראשון פסוק בשביל סברת ת"ק ("כרם מיותר").

ועיין ספר מראה הפנים שמעלה כאן על המשנה את השאלה של סתירת הרמב"ם מפירוש המשניות למשנה [פ"ה ה"ח] שבפירוש פסק נגד ר' יוסי, ורוצה לתרץ שבמשנה תורה הרמב"ם סמך על הסוגיא דחולין. בגמרא אחרי זה מטפלים בענין של נעבד והשואתו לכלאים כמו שהזכרנו כבר למעלה. אח"ז פונים אל שאלה חשובה: הנה אפילו ר' יוסי ור' שמעון לא אומרים יותר ממה שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו, אבל מה שהוא שלו הוא יקדש, וע"כ אמר ר' יוחנן הכל מודים בענבים שהן אסורות, שואל נגד זה ר' אלעזר האוסר (=תבואה) אינו נאסר, ושאנו אוסר נאסר? מוסיף גם ר' אלעזר שאם סיכך את גפנו של חברו על תבואתו שתבואתו נאסרת, ושואלים עוד מה יהיה דינו במסכך גפנו של חברו על תבואתו של חברו, אם גם בזה חולקים ר' יוסי ור' שמעון, ומוכיחים מר' עקיבא בענין שביעית שחולקים שביעית זה גפנו של חברו ותבואת חברו.

וראיה לכך שעלינו לדייק בדבר "שאנו שלו" ובאמת לאסור את שלו, תמצא בגמרא מנחות [ט"ז ע"ב] שמביאים ברייתא על אחד שזרע כרמו של חברו והתירו את הגפנים ואסרו את הזרעים, ומביאים את הדבר לשם הוכחה שקל וחומר האוסר אינו נאסר – הבא לאסור ולא אסר אינו דין שלא יאסר, ועונים שקנבוס ולוף אסרה תורה, שאר זרעים רק מדרבנן אסורים, ורק לזה שעשה איסור קנסו. והתוס' שם [ד"ה והתירו] קובעים שמה שמתירים את הגפנים זה כפי שיטת ר' יוסי ור' שמעון, ורק קובעים שכפי זה אם מדברים על מסכך גפנו על תבואתו של חברו כפי הגמרא דמנחות צ"ל שתבואה זו איננה תבואה שאצלה יש דין כלאי הכרם דאורייתא, כי אצלה היינו מוצאים מן הגמרא במנחות לאסור אפילו שאינו שלו, אלא מדברים במקרה שענין הסידור כבר היה באיסור רק דרבנן. אבל צריך לדעת שלסוגיה הזאת במנחות יש פירושים שונים, וגם כאלה שלפיהם אינו יוצא כלל וכלל שבזרעים דאורייתא יהיה דין אחר מאשר אצל זרעים שיש בהם איסור דרבנן, עיין בשיטה מקובצת שם (וכך כותב גם המאירי שתבואתו נתקדשה במקרה שסכך גפן חברו על תבואתו). בכל אופן פשט הברייתא ג"כ מבדיל את ההבדל בין שלו ושל חברו. ועיין תוס' ביבמות [פ"ג ע"א ד"ה ר' יוסי] שג"כ מביאים את הסוגיא במנחות וקובעים שאם ר' יוסי מדבר בתבואה דאורייתא הגמרא דמנחות שאוסרת את הזרעים איננה כר' יוסי. ושואלים התוס' מדוע שם לא אומרים שהברייתא ר' יוסי היא וע"כ התירו את הגפנים? ועונים שלר' יוסי אפילו זרעים יהיו מותרים שכיון שמן התורה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אין כאן כלאים. והדבר הזה מתנגד באופן בולט לדעת הירושלמי ולא רק לר' יוחנן אלא גם לר' אלעזר שבתבואה שלו בכל אופן מחמיר, וצע"ג! ההלכה של המשנה הזאת היא א"כ נתונה לגמרא יבמות ומוצאים שם כמו שכתבנו כבר ששמואל פסק כר' יוסי, ורב פסק אין הלכה כר' יוסי. ועיין פסק כזה בס' בית הבחירה להרב המאירי בשם גאוני ספרד (כנראה הרא"ש). והנה יש דבר תמוה בריטב"א, שהסביר את דעת ת"ק "הרי זה קידש" במקרה שהשהה

שיעור מא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

אותם לדעתו עד שהוסיף כשיעור אחד ממאתים, וידוע שבדיני כלאי הכרם אפילו השאיר את הכלאים לדעתו הם נאסרים – אפילו אם באו לשדה ע"י אחר. השוה את המשנה [פ"ה מ"ו] של הרואה ירק בכרם ואומר כשאחזור אלקטנו אסור, ואם נאמר שכאן עוד אפשר לומר שמדברים בזרעו הרוח, אבל הנה יש גם משנה על האנס שזרע [פ"ז מ"ו] שיוצא שתיכף אם הדבר חוזר לידי בעל השדה ויש בידו לסדר יאסר אם לא סודר, וא"כ תימה על הריטב"א שלפי דבריו ר' יוסי ור' שמעון מתירים אפילו בהשאיר לדעתו של בעל השדה וצע"ג! והפוסקים האחרים [רמב"ם פ"ה ה"ח; שו"ע סימן רצ"ו סעיף ד'] פוסקים כר' יוסי ור' שמעון בהגבלה של התלמוד הירושלמי לגבי שלו. והמבארים כסף משנה והגר"א מעוררים עוד את שאלת הסוגיא ביבמות שרב שהלכה כמותו באיסורים פסק כת"ק, ורק שמואל פסק כר' יוסי. הגר"א מכניס שיש רב אדא אמר רב שגם רב כר' יוסי וא"כ שנים נגד אחד – ההלכה כשנים. והכסף משנה ג"כ רואה עמדתו של רב בענין זה כמסופקת ועמדתו של שמואל ברורה, נוסף לזה מירושלמי שעוד נביא יוצא שגם רב סובר כר' שמעון, ור' עקיבא ג"כ כמו ר' שמעון ומעשה רב. ורדב"ז תירץ מה ששאלו מהלכתא כרב באיסורי – שזה רק במחלוקתם הם, אבל לא אם חולקים בהלכות של תנאים אם הלכה כפלוני או אלמוני. וכדאי לציין שבכל הדיון לא נזכר ענין הסוגיא דחולין, כלומר שהרושם מתקבל שאין רוצים לקשר את הסוגיות וקולא שפוסקים אותה אצל כלאים, אינה קובעת דין בסוגיא הראשית, וכן להיפך קולא שפוסקים בסוגיא אינה מכריחה קולא בכלאים, מאחר שבכלאים יש ענין של יצירת עובדה כמו בבשר בחלב וכדומה.

אופנים המותרים בסמיכה בכלאי זרעים

והענין השני שמתקשר בדיוני הגמרא עם הענין הראשון הזה של מסכך זה הנזכר בפ"ב מ"ז, אחרי שפסקו את הדין של ראש תור שמותר הביאו דין שני, וזה לשון המשנה: "שלו חטים ושל חברו מין אחד מותר לסמוך לו מאותו המין". דין שלישי: "שלו חטים ושל חברו חטים מותר לסמוך לו תלם של פשתן ולא תלם של מין אחר, ר' שמעון אומר אחד זרע פשתן ואחד זרע כל המינים, ר' יוסי אומר אף באמצע שדהו מותר לבדוק בתלם של פשתן". וזאת היא המשנה המעניינת אותנו באופן מעשי.

ופירושים שונים יש לדין השני: א) פירוש ראשון של הר"ש שלבעל השדה של חטים מותר לסמוך חטים אצל שדה מין אחר של חברו, ואין נראה ככלאים בשדה חברו אלא נראה כסוף שדה חטין. ופירוש שני של הר"ש (שעליו אומר הר"ש שהוא יותר נראה) שמוותר לסמוך אצל שדה חטים שלו מאותו המין של שדה חברו ואין נראה ככלאים בשדהו משום דנראה כסוף שדה חברו. וכפירוש שני זה של הר"ש מבאר הרב עובדיה מברטנורה. בנוגע לדין השלישי "התלם בין השדות" יוצא מן המפרשים שיש כאן רבותא מיוחדת בתלם בין מינים שונים שיש חשש מראית העין, שאצל פשתן לכל הפחות איננו כפי כל הדעות.

הירושלמי בכלאים למשנה זו

ועכשו נביא את הירושלמי מלה במלה לדברי ר' שמעון בגלל שהערת הירושלמי חשובה כאן ביותר לפסיקת ההלכה. וזו לשון הירושלמי: "ר' שמואל בשם ר' זעירא דר' שמעון היא דר' שמעון אמר: אין אדם מקדש דבר שאינו שלו, רב אמר: אין אדם חובש דבר שאינו שלו. אמר ר' יונה אתיא דרב כר' שמעון (וזה המקום שרמזתי עליו בענין הרדב"ז להרמב"ם לגבי ה"מסכך"), כמה דר' שמעון אמר אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כן רב אמר אין אדם חובש דבר שאינו שלו, ברם כרבנן לא אתיא". ופירשו המפרשים שדברי ר' שמואל בשם ר' זעירא על דברי ר' שמעון במשנה שמרשה לזרוע תלם של כל מין בין שתי שדות שלו ושל חברו. וכאן חשוב פירוש הר"ש שמפרש שזריעת התלם בין שתי השדות לר' שמעון מותרת בלי שום הרחקה כי מאחר שלא נאסר אליבא דר' שמעון (התלם האמצעי) מפאת חברו ע"פ סברת ר' שמעון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו – לא נאסר ג"כ משום שדהו הוא. וס"ל א"כ לר' שמעון שניחא להו לכל הבעלים דורשים, וכיון דלא ניחא לחבר לא נאסר כלל אפילו שלו, וכאן אין ענין של זמן שעובר, ובתוך אותו הזמן זה נכנס שוב לרשותו ולאחריותו, כי דבר כזה ישנו רק אצל כלאי הכרם ולא אצל כלאי זרעים. (והסוברים כך לא יכניסו הנה את הדין של שלו אסור כמו שר' שמעון בעצמו פוסק גבי מסכך בגלל ההבדל שבין איסור החומר ואיסור פעולה זאת אומרת הכרח הסתלקות). וצריכים אנחנו א"כ לומר שחכמים אלה שאינם מתירים כל מין אחר רק פשתן, יסברו שאין להתיר כאן ע"פ אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא אוסר ואוסר, ז"א מכריח הוא בתלם כזה בין שתי השדות את חברו להתרחק מן המין האמצעי וצריך עיון עכשיו האם דין הרישא עוד עומד כדין כללי, או אם גם הוא תלוי בדין של ר' שמעון, כי בעצם גם ברישא אנחנו מתירים לקרב מאד מין אחד למין שני על סמך ענין שני בעלים, ואמנם יש הבדל גדול אחד וזהו שיש רק שני גושים בני שני מינים ברישא, ולעומת זה בסיפא יש שלושה גושים בני שני מינים, וא"כ שאלת מראית העין שזה נראה כזורע כלאים בשדהו של עצמו, הרבה יותר חריפה.

פסק הרמב"ם בכלאים

ונביא עכשו כדי למצא את פסק ההלכה בענינים אלה הנוגעים גם למעשה את פסקו של הרמב"ם [פ"ג הט"ז], לאחר שדבר על צורך בהרחקות ובהבדלות: "בד"א שצריך הרחקה או דבר המבדיל בשזרע בתוך שדהו, אבל אם היתה שדהו זרועה חטים מותר לחברו לזרוע בצדה שעורים, שנאמר: 'שדך לא תזרע כלאים', אין האיסור אלא שיזרע שדהו כלאים, שלא נאמר הארץ לא תזרע כלאים, ולא עוד אלא אפילו זרע בתוך שדהו שעורים סמוך לחטים ומשך זרע השעורים עד שסמכו לשדה חברו שהיא זרועה שעורים ה"ז מותר מפני שנראו השעורים שבתוך שדהו שהן סוף שדה חברו".

הלכה י"ז: "היתה שדהו זרועה חטים ושדה חברו בצדה זרועה חטים מותר לו לזרוע תלם

שיעור מא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

אחד של פשתן בצד חטים שלו סמוך לשדה חבירו, שהרואה יודע שאין דרך העם לזרוע תלם אחד של פשתן, ולא נתכוון זה אלא לבדוק שדהו... ונמצא כזורע להשחתה. לפיכך אסור לזרוע מין אחר בין שתי שורות אלו שהן ממין אחד עד שירחיק בתוך שלו". בהסתכלות על דין הרמב"ם מתקבל הרושם שבהתחלה פסק את הדין השני של המשנה בשני אופנים המובאים בפירושי הראשונים, זאת אומרת כמו שמתבטא הכסף משנה שראה במשנה את הדין השני שמותר להביא אפילו לתוך שדהו מ"אותו המין" של חברו, והדין שמותר לו לעשות כך גם במינו של עצמו, ולסמוך על זריעתו סמוך לשדה חברו יוצא לו בק"ו. בנוגע לתלם של פשתן ושל מין אחר נראו הדברים כאילו הרמב"ם פוסק לא כר' שמעון. וא"כ כדבר ראשון נשאל כבר שאלה אחת: הלא בפ"ה גבי מסכך פסק כר' יוסי ור' שמעון, ומאחר שהגמרא כאן מקשרת את שני הדינים מדוע לא יפסוק גם כאן כר' שמעון.

השגת הראב"ד ועיון בה

והנה הראב"ד משיג על דברי הרמב"ם לגבי הדין של סמיכה לשדה חברו וכותב: "לי נראה מן הגמרא וכן המשנה שאינו מותר לעשות כך לכתחלה אלא לדעת ר' שמעון דאמר אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו בכרם, וכן אין אדם חובש דבר שאינו שלו בזרעים, אבל לרבנן אינו רשאי לחרוש אבל מותר להמשיך בשדות זרועות כמו שמפורש בסוף, וכן המשנה בשדות זרועות היא שנויה ובהמשכה שבתחלה בהיתר נזרעו ולבסוף נראים כסוף שדהו". ולכאורה נראה כאלו הראב"ד סובר שמה שהירושלמי אומר דר' שמעון היא לא נאמר רק על דברי ר' שמעון בנוגע לתלם שבין השדות אלא גם על סמיכת שדות. נוסף לזה שהלכה איננה כר' שמעון אלא כרבנן. מצד נושאי כלי הרמב"ם הגיב לדברי הראב"ד, הנוגעים למעשה השדות הזרועות, הכסף משנה, שכותב שגם רבינו לא התיר אלא בשדות זרועות כשבתחלה נזרעו שתי השדות בהיתר ואח"כ בתוך שדהו הזרועה חטים זרע שעורים והמשיכם עד שדה חברו הזרועה שעורים וזה מבואר בלשונו. ודברי הכסף משנה בצורתן זו אין להם פירוש, כי הרמב"ם בפירוש מדבר גם על סמיכות שני מינים בתוך שתי שדות שכל שדה תהיה זרועה כולה מין אחד, ובזה באמת קל וחומר הם הדברים.

אבל נעייין נא בדברי הראב"ד במה שהוא כותב שמשמע שזה כר' שמעון מן הגמרא ומן המשנה: (א) במשנה אין כל סימנים לכך שהדין של סומך לו מאותו המין שייך לר' שמעון. (ב) להיפך המשנה יותר מראה שר' שמעון מופיע רק בדין הסיפא ולפני זה סברת כו"ע היא. (ג) גם בגמרא מביאים את ההערה זאת רק אחרי שכבר מקודם שקלו וטרו בענין זריעת התלם של פשתן, וא"כ הנחות הראב"ד קלושות.

ונוסיף תכף להקשות כי אם לדברי הראב"ד משמע כאן שהמשנה כר' שמעון ואסור לפסוק כר' שמעון, א"כ איך זה שבמקום עיקר דינו של ר' שמעון, אצל המסכך גפנו ע"ג תבואתו של חברו, הוא עובר בשתיקה על פסק הרמב"ם כר' יוסי ור' שמעון.

סמיכות שדות הותרה לכו"ע

ונצטרך להראות מה כפי דעתנו שנאמר: שרק דינו של ר' שמעון הוא תלוי באין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וא"כ דין הסמיכה יהיה לכו"ע אפילו לרבנן של פ"ז מ"ד אצל המסכך, מה נימוקם? נראה שיש כאן דין מיוחד היתר של ב' שדות של שני בעלי בתים כמו ענין ראש תור שהובא בראשית המשנה, וכמו שאצל ראש תור אנחנו אומרים שעצם הצורה הזאת מהווה הבדלה מספיקה בין שני המינים אפילו בשדה אחת, כך נוכל לומר שעצם הבדל הבעלות או אפילו הראות המצב כאלו הבדל בבעלות מספיק להתיר כי זה איננו בכלל "שדך לא תזרע", ויודו בזה גם חכמים שאומרים שאוסר אדם דבר שאינו שלו, כי הנה אילו היינו אומרים כאן אוסר וכו', א"כ היינו מחייבים את השני להתרחק והוא הזורע המביא את המין השני האוסר יהא מרויח ויהא חוטא נשכר, ואי אפשר לחשוב שכך יפסקו רבנן שאומרים שם קדש, כי הלא אפילו לר' שמעון למדנו שפירותיו של האוסר אסורים לכו"ע, והנה דבר כזה יהיה אפשרי לכל הפחות אצל המקרה של ב' השורות והשורה האמצעית אשר ביניהם, ששם נוכל להטיל הן עליו והן על השני להתרחק, וגם כמו שאמרנו יש כאן שאלה חמורה של מראית העין שהיא חשובה מאד בדיני כלאים. (והנה לדין הזה באמת מכניס הירושלמי את המחלוקת של ר' שמעון ורבנן). עד כאן לעצם הדין, אבל מה היתה דעתו של הראב"ד באמת במה שאמר.

נדמה לי שהראב"ד הבין מן הרמב"ם שהוא מרשה בכל אופן של זריעה ושל התחלה לזרוע מין שני כלומר גם לזרוע את התלם הראשון של המין השני ע"י המין האחר הראשון של חברו, על זה חולק הראב"ד ורוצה לומר שזריעת תלם כזה ע"י שדה חברו זה הדין של ר' שמעון, ורק הוא מרשה את זה ואינו מתחשב עם מראית העין שהלא גם במקרה כזה יהיה מאחר שרק תלם אחד ע"י שדה שלמה ודאי יראה לא כסוף שדות אלא כזריעה מעורבת ממש. וע"כ הוא מעיר שדין כזה של היתר מרחיק לכת עד כדי כך איננו במשנה אלא לר' שמעון, והגמרא קובעת שזה כפי סברת ר' שמעון של אין מקדש דבר שאינו שלו, וכן אין אדם חורש או חובש דבר שאינו שלו, והראב"ד סובר שדוקא קביעת הגמרא שדברי ר' שמעון הם לדעתו בפ"ז מראה יחד עם קביעת הגמרא שרבנן אינם סוברים כך ורבנן היינו ר' יוסי שההלכה אינה יכולה להיות כר' שמעון בענין זה. וא"כ מתורצות כל הקושיות על הראב"ד שבצדק הוא אומר שמן המשנה ומן הגמרא נשמע כך כפי שהוא הבין את דברי הרמב"ם, והירושלמי באמת רק מכוון לדברי ר' שמעון, אבל דינו של הרמב"ם בהבנת הראב"ד יצא כך. רק עוד נענה על הקושיה שהראב"ד בדין מסכך אינו משיג על הרמב"ם שפוסק כר' שמעון, ואומר אני שהבדל גדול ישנו בין שני הדינים כמו שכמה פעמים כבר אמרתי: הנה כשהגמרא ביבמות מטפלת בפסק הלכה זו היא רק קובעת הלכה כר' יוסי, פירוש שהוא המכריע, וא"כ מאחר שהוא כאן אינו משתתף בהרחבה חדשה של המושג של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפשרי ואפשרי שהראב"ד כאן לא יפסוק כר' שמעון אבל שיפסוק כר' שמעון וכו' יוסי, וההבדל בסברא הלא הובא ע"י מפרשי הירושלמי שאומרים

שיעור מא: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים

סוף סוף כאן הוא אינו עושה שום דבר בחפצי חברו אלא כאלו מעמיד אותו בפני עובדה שהוא נמצא על ידו, והשני צריך להתחשב בזה.

הסבר הרמב"ם

אבל לאמתו של דבר הרמב"ם לא רצה להתיר כל היתר של זריעה סמוכה אלא תמיד הוא חושב להרשות רק להתחיל ע"י השדה שלו ולהמשיך בחטה עד גבול שדהו וכן להיפך להמשיך בשעורה עד גבול השדה של חברו כדי שיראה המצב של סוף שדהו (והנה גם הסמיכה של אותו המין היא בנויה על זה שלפני הזריעה השניה יש היכר ניכר של שתי שדות וזה העיקר), וזה יהיה מותר לכו"ע, ואפילו הראב"ד אילו היה מבין את הרמב"ם כך היה מסכים להיתר הזה, ואלה הן גם כונות הכסף משנה אם גם מלשונו אינו יוצא כך ברור (והבין אותו כך כנראה רעק"א בחידושו למשנה עיין שם). ומה שהרדב"ז כותב נגד הראב"ד שדברי הרמב"ם בק"ו הם באים הכל אמת ויציב ותלוי רק בתפישת דברי הרמב"ם. ומדוע הרמב"ם אינו מרשה לזרוע תלם של כל מין ע"י שורה של חטה של חברו, אם גם שלו חטה היא, הלא זה ברור למדי שכאן יש ענין של מראית העין גלויה וברורה אשר אין להמנע ממנה, ורק הרמב"ם, ועכשו נבין את דבריו שאינו מתיר לזרוע מין אחר אם לא שירחיק לתוך שלו, ושאלנו שזה איננה כנראה דעת ר' שמעון, ואומר אני שדוקא זו דעת ר' שמעון שלמדנו עליו בירושלמי פ"ז ששלו נאסר בכל אופן, ע"כ כאן שיש אפשרות לדרוש משלו נדרש ונדרש, אבל אליבא דרבנן היינו כאן אפילו דורשים הסתלקות השני בגלל מראית העין הברורה ביותר, ומאחר שע"י חשש זה מראית העין אין לנו כאן המפלט של דין ב' השדות. ונוכל לומר שהרמב"ם אינו חושב את הערת הגמרא שר' שמעון לטעמיה כהערה המראה שאין הלכה כמותו, אלא כהוראה שכל הדינים שר' שמעון דורש את שמירתם לגבי המסכך צריך לדרוש גם כאן כפי המצב של כאן דהיינו התרחקות לתוך שלו.

ויצא א"כ למעשה שאפילו הראב"ד היה מסכים לדין היתר כזה להמשיך את השדה שלו עד שמגיע עד שדה חברו, ואם לא נאמר כך, כל כך קשה להסביר את דברי הראב"ד לתוך סוגיות הלמוד שקשה להתחשב בהם.

שיטת הרא"ש בכלאי זרעים

ורק עוד דבר צריך עיון, שאחד האוספים הלכות למעשה בעניני כלאים כתב שמאחר שאמנם הרמב"ם מתיר אבל הראב"ד מחמיר וגם הרא"ש מחמיר צריך למעשה להחמיר. וענין הרא"ש כנראה מתכוון למה שהרא"ש ביבמות פסק אין הלכה כר' יוסי, וא"כ רוצה הוא כנראה להסיק מזה מסקנא שודאי גם אין הלכה כר' שמעון, וגם אין הלכה כר' שמעון לגבי התלם, וא"כ כפי התפישת הזאת גם לא במה שמרשה הרמב"ם כפי דעת הראב"ד בדרכו של ר' שמעון, אבל כבר הראינו שאין הדבר כך. ועוד, אין הוכחה שאם הרא"ש

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

גבי מסכך פוסק לא כר' יוסי גם בענין סמיכת זרעים יפסוק נגד ר' שמעון, כי יש גם סברא הפוכה שכאן אצל כלאי זרעים הדין צריך להיות יותר קל, כי אם אצל מסכך גפן על תבואה יש משהו דומה לבשר בחלב אין הדבר כך אצל זרעים שכל השאלה היא תמיד רק שאלת ההרחקה, ואם גם הסברא קלושה כי הלא ר' יוסי שותפו של ר' שמעון גבי סיכוך כאן עוזב את דעתו לחומרא, וא"כ גם לגבי ר' שמעון נחשוב שאם כבר שם אין הלכה כמותו על אחת כמה וכמה כאן, בכל זאת נשאר לנו הדבר בספק, ואין ספקו של הרא"ש מוציא מיד ודאי של הרמב"ם באופן מיוחד, מאחר שכפי הסברתנו גם הראב"ד יצטרף לדברי הרמב"ם, וודאי גם הרא"ש ע"ז לא יחלוק.

וכפי תוצאות החקירה הזאת אפשרי לפסוק הלכה למעשה בשאלת שדותינו הגובלות עם שדה שער העמקים. והנה אנשי שער העמקים זרעו בשדה שלהם פול ואנחנו בשדנו שעורה, והיתה שאלה אם עלינו לשמור על מרחק ידוע בין השדות או לסדר סדור הבחנה ע"י מחיצה או צורת הפתח וכו'. וע"פ הדברים שלמדנו החלטתי לא לדרוש שום סדור, ואפילו אם היו אולי מתחילים לזרוע ע"י השדה של השכן יש עוד לחשוב שיש היתר ובאופן מיוחד מאחר שפול זה אינו נזרע לשם מאכל אדם אלא רק למאכל בהמות, וא"כ היה המקרה כפי הדין הראשון של הרמב"ם והפירוש הראשון של הר"ש במשנה, ובנוגע להשגת הראב"ד והספק בנוגע לדברי הרא"ש חויתי את דעתי שאין צורך להחמיר.

שיעור מב

נטע רבעי

מפשט התורה עולה שמצב של רבעי הוא מצב של קדושה המותר באכילה • מכמה מקורות עולה שבכרם יש פעולה של חילול או חילול היינו או הנאה בקדושה בירושלים או חילול על מעות והעלאתם לירושלים • המלה רבעי מציינת רביעי בשנות גידולו • מחלוקת תנאים אם רבעי נוהג אך בכרם או גם בשאר אילנות • בירושלמי נכתב שאמנם בחלק מהמשניות גורסים כרם רבעי אבל הדין נוהג אף בשאר אילנות • הראשונים הסבירו מדוע לשיטת כרם רבעי דוקא בכרם • לפי השאלות לשיטת כרם רבעי אין זה נוהג אלא בכרם החייב בכלאי הכרם וכדבריו כתב רש"י בסוטה • להלכה נפסק שרבעי נוהג בכל האילנות • לגבי רבעי בחו"ל שיטת הרמב"ם שאין רבעי נוהג בחו"ל • שיטת רבנו יונה שחייבים ברבעי אף בחו"ל • שיטת הגאונים שרבעי נוהג בכרם בחו"ל אך לא בשאר אילנות • הש"ך פוסק שיש לפדות בחו"ל ללא ברכה • החינוך מביא מחלוקת ראשונים האם רבעי נוהג אף שלא בפני הבית • ל' יום לפני ר"ה נחשבים שנה לענין מנין שנות ערלה ורבעי ונחלקו התנאים אם יום אחד חשוב כשנה ושלושים יום לקליטה או שלושים חשובים כשנה וצריך עוד ימי קליטה • סיום שנות ערלה ורבעי משמע לפי הבבלי שבט"ו בשבט • מהירושלמי עולה שבמידה והקלו לסמוך על ל' יום לפני ר"ה בתחילתו נחמיר בסופו עד ט"ו בשבט אבל אם ניטע אחר ר"ה יוצא לרבעי וחולין בר"ה • כדעת הירושלמי סוברים הרמב"ם והראב"ד • בעל המאור לפי גירסא אחרת בירושלמי פוסק שכל הפירות יוצאים לחולין רק בט"ו בשבט • הטור פוסק כבעל המאור והשו"ע נוטה לדעת הרמב"ם • הרמב"ם פוסק שהנטע בין ר"ה לט"ו בשבט מונים לו ג' שנים מיום אל יום • הכס"מ מבאר את הרמב"ם ג' שנים מיום אל יום לעומת זאת הראב"ד והרדב"ז מסבירים מט"ו בשבט.

פירות רבעי קדושים וצריכים לאכלם בירושלים ופטורים מתרומות ומעשרות והם ממון גבוה • יש דעה תמוהה בהלכות גדולות שפירות רבעי שנפדו אסורים עד השנה החמישית והראשונים הוכיחו שהיא מוטעית • הראשונים משוים פדיון מעשר שני לפדיון הקדש ששוה מנה נפדה בפרוטה • הרמב"ם כותב וכן מובא בירושלמי שראוי לפדות גם בזה"ז בשווי • נחלקו הרמב"ם והראב"ד אם מותר לכתחילה לפדות על פירות ובזמננו מותר על פירות שוה פרוטה • מן התוספתא והירושלמי עולה שאין פודים במחובר • מהבבלי עולה שניתן לפדות במחובר • מחלוקת ראשונים האם מותר לפדות במחובר • הב"י מטיל פשרה שפודה בתנאי לכשיתלש • ברכת הפדיון לפני דברי הפדיון והש"ך כתב לפני שישליך לים המלח • מברכים "על" • את פרוטת הפדיון צריך לבער • השו"ע לא מזכיר בביעור הפדיון שרפה.

* שבת שובה תש"ב

המקורות המזכירים חילול

בין המצוות המעשיות המתוות את הקיום של החיים כפי ההלכה בולטת מצות ערלה עם כל הקשור בה. התורה, במצוה זו, אוסרת בשלוש השנים הראשונות כל הנאה בפירות העצים, ונוסף לזה היא קובעת גם סדור מיוחד לפירות השנה הרביעית בכותבה: "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה" [ויקרא י"ט כ"ד]. ועד כמה שפסוק זה אינו ברור לגמרי, בכל אופן יוצא שהתורה דורשת לפירות השנה הרביעית מצב מיוחד שמתבטא במלים של "קדש הלולים". מבט פשוט לשני הפסוקים הסמוכים לפסוק הזה מלפניו ומאחריו מראה, בכל אופן, איזה דין איננו לפירות השנה הרביעית. לא יכול להיות הדין של "לא יאכל" ולא יכול להיות הדין של "תאכלו את פרי" [שם כ"ה], וא"כ מפשט הפסוקים נתון כבר איזה מצב ביניים שאמנם משאיר קדושה על הפירות, אבל בכל זאת פותח גם אפשרות של הנאה.

והנה אנחנו מוצאים על כרם גם בתורה וגם בדברי הנביאים שמדברים על פעולה שקוראים לה חילול. אצל דברי הכהן לפני מערכות המלחמה "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו וכו'" [דברים כ"ה ו']. ובתוכחה "כרם תטע ולא תחללנו" [דברים כ"ח ל'], ובירמיה [ל"א ד'] כנבואת נחמה לעתיד "נטעו נטעים וחללו", זה מראה שבהנאת הכרם יש פעולה של העברה מקדש לחול, וא"כ גם מבחינה זו כבר הולך ומצטמצם פירוש הפסוק של קדש הלולים. מצד אחר כתוב בשופטים [ט' כ"ז] "ויבצרו... ויעשו הלולים", פסוק שמפיץ אור על המלה הלולים ומבאר אותה כשבחים לה'. שני הקיום יחד נותנים את הדין המקובל לפירות השנה הרביעית: או ליהנות מהם מתוך שירות ותשבחות בעיר הקודש – להעלותם לירושלים, או לחלל אותם כדי להעלות את הכסף לירושלים.

וכדרשות לעזר המסקנות האלה, מסקנות מתוך קבלה ועיון, נוכל לקחת מה שדורשים בגמרא בברכות [ל"ה ע"א] במלים קדש הלולים "אחליה והדר אכליה". או מה שדורשים בספרא [קדושים ס' ט"ח] במקום: "ר' יוסי הגלילי אומר הרי אתה כמוסיף פירות חמישית על פירות רביעית, מה פירות חמישית לבעלים אף פירות רביעית לבעלים", אבל כמוכן בצמצום מסוים. הירושלמי (ולא מצאתי) עוד תומך בדרשה של אחליה והדר אכליה בצינו שה' וח' מתחלפים. הרמב"ם [הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"א] עוד הרחיק לכת והביא פסוק "ואיש את קדשיו לא יהיו" [במדבר ה' י'], ויוצא כפי דעתו שזה צריך לדבר בקדש זה של פירות השנה הרביעית שבכל יתר הקדשים מפורש בתורה למי הם. הנה שייך גם ענין הלמוד של גזרה שוה מקדש ממעשר שני שקובע ג"כ את עצם הדין של פירות השנה הרביעית. עד שהתוס' בכמה מקומות [ברכות ל"א ע"א ד"ה אחליה, קידושין נ"ד ע"ב ד"ה גמר] שואלים מדוע יש צורך בשתי דרשות ומראים שבלי אחליה וכו' לא היינו יודעים שגם בשנים שאין מעשר שני, נוהג דין פירות רביעית = רבעי, ולפיכך בלי הגזרה שוה הרבה דינים של הקדושה לא היינו יודעים. והנה בירושלמי שואל אחד המפרשים (ולא מצאתי) מדוע לא נוציא את הכל ממה שהתורה כותבת על חילול במערכי מלחמה, ומתרץ שאולי שם זה כתוב רק

למצוה אבל לא לתלות בזה את האפשרות של אכילת הפירות. והנה זה דוחק, והמקשה הוזה שכח שאם כן היינו שומעים רק דין של חילול, ולא היינו יודעים שיש גם דין של קדושה לאכול בירושלים.

עוד מלה על שם המצוה, מדברים על "רבעי" והמשנה בפרה [פ"א מ"א] קובעת שזה מספר סדורי מיוחד, זאת אומרת לא רבעי במספר המטעים של בן אדם אלא במספר שנות גדולו.

כרם או נטע רבעי

בדין הזה שקובעת התורה לפירות השנה הרביעית, אנחנו מוצאים כמה חילוקי דעות על היקף הדין הזה, ובמקום הראשון נעמיד כאן מחלוקת המובאת כבר בגמרא כמחלוקת של תנאים, המחלוקת אי תני "כרם רבעי" או "נטע רבעי".

המחלוקת הזאת הובאה בגמרא שלנו ברא"ש [ברכות פ"ו ס"א] בקשר עם הדרשה: "קדש הלולים מלמד שטעון ברכה לפניו ולאחריו", והגמרא בודקת אם הפסוק עומד לרשות דרשה זאת, על פי מי שלמד "כרם רבעי" יהיה נחוץ ללמוד מכאן שהדין נהג בדבר שאומרים עליו שירה דהיינו יין, אם אינו לומד מ"להוסיף לכם תבואתו" בגזרה שוה מתבואת הכרם. את הפלוגתא הזאת מצטטים כל הראשונים כמחלוקת יסודית מאוד. את הלשון המיוחד של "תני" מסבירים תוס' [קידושין ב' ע"ב ד"ה אתרוג] בזה שחולקים איך יהיה הסגנון של אותן המשניות בסוף מסכת מעשר שני שמדברים על פירות רבעי אם כרם או נטע, וכפי זה כמובן תהיה ההלכה שונה.

מענין ביותר לראות את צורת הענין הזה בירושלמי התחלת פ"ה דמעשר שני שם מסופר שזוגא שאל את רבינו הקדוש איך לשנות במשנה, ורבי שלח אותו אל ר' יצחק הגדול שבחן את כל המשניות, ור' יצחק הגדול ענה שבשלוש המשניות הראשונות של הפרק צריך להיות כרם רבעי והאחרונות נטע, ומתקבל א"כ רושם ברור שדעת הירושלמי להלכה ברורה וקבועה להכניס גם נטע רבעי לתוך הדינים ורק מנימוקים מסוימים סגנון את המשניות הראשונות כרם רבעי. מראה הפנים שם מנסה שם להראות מדוע. במשנה ב' הענין הוא העלאה לירושלים בעיני דוקא יין, בגלל ששם יוצא שבאופן מיוחד התכוונו לענבים כדי לעשות יין לנסכים. הוא רוצה גם לנמק למשנה ג' שבגלל פרט ועוללות הזכירו שם כרם, כי המתנות האלה הן רק אצל כרם. אבל זה כבר חלש כי המשנה היתה יכולה להביא גם פאה, כי גם על פאה היו בית הלל ובית שמאי חולקים, ופאה ישנה גם אצל יתר האילנות. כפי דברי מראה הפנים המשנה הראשונה סוגגנה כפי הצורך של שתי המשניות הבאות גם בכרם רבעי. הדבר איננו קובע כלום כי להלכה אין הבדל.

ראשוני הראשונים (שאלות דרב אחאי גאון [שאלתא ק'] ובעל הלכות גדולות [סוף הל' ערלה] וכמו כן רבינו יונה [על ר"ף ברכות ריש פ"ו]), מביאים את הפלוגתא ומוסיפים הסברה, למאן דאמר כרם רבעי מביאים את שתי הסברות שישנן כבר בגמרא שלנו, של "דבר שאומרים עליו שירה", או "הגזרה שוה כתבואת הכרם". והשיטה האחרת מסתמכת באופן

פשוט מאד על המשך פסוקי התורה שאצל ערלה דברה על כל העצים, וממשיכה בנוגע לשנה הרביעית ג"כ לתת דינים לכל העצים. וצריכים להודות שדעה זאת יותר מתקבלת מתוך קריאת הפסוקים.

גפן אחת או כרם

ומתוך ההנחה הזאת אני רוצה לגשת לדבר על נסיון להכניס עוד חלוקה או עוד מושג אחד לתוך החלוקה הזאת של כרם ונטע. מקורה אצל רב אחאי בעל השאלות שכותב שלפי מאן דאמר כרם רבעי מתבואת הכרם אין הדין נוהג רק אצל כרם בצורת כרם כהלכה בכלאים שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאת זנב, אבל גפן יחידה אין לה דין רבעי. והקשה עליו הרמב"ן דגבי כלאים ג"כ לא בעינן דוקא כרם כזה ומאן דאמר "דבר שאומרים עליו שירה", לא יוכל ללמוד את ההגבלה הזאת, ואנחנו לא מוצאים שבין שתי השיטות האלה, זאת אומרת של דרשות שונות, יש נ"מ למעשה.

והנה אם רב אחאי הכניס את ההבדל הזה לתוך שיטת מאן דאמר כרם רבעי, הנה יש רש"י בסוטה [מ"ג ע"ב ד"ה קלא] האומר בפירוש שהמובן של הפלוגתא של כרם רבעי ונטע רבעי הלא בזה שהמאן דאמר כרם רבעי יגיד שהדין רק אצל כרם, זאת אומרת נטיעה כהלכה שתיים נגד שתיים ואחת יוצאת זנב, ומאן דאמר נטע רבעי נותן את הדין לכל צורה של גידול. ומקשה על רש"י זה רעק"א [בברכות] שהדבר מתנגד לגמרא ברכות אשר שם רואים שהכונה היא למין, מהפסוק "דבר שאומרים עליו שירה" וכו', עיי"ש שמסיים וצע"ג.

ואני רוצה לנסות להראות שיש כאן שיטה אחרת. הנה בסוטה אנחנו מוצאים אצל דבר הכהן לפני המלחמה שמרבים ב"כרם" את הכל, זאת אומרת גם חמישה אילני מאכל אחרים ורק שלא יהיו סרק. ורק ר' אליעזר בן יעקב סובר כרם כמשמעו ומשמע שהמלה כרם לפי דעת חכמים אינה מצטמצמת במין הגפן. אמנם ענין זה עוד לא מוכיח כלום לעניננו כי יתכן שאמנם לחזור מן המלחמה צריך להיות "כרם" אבל לפדיון ולדין רבעי יספיק נטע. אבל הנה יש תוספתא בפ"ה ממעשר שני [ה"י] שבפירוש בדין מדיני רבעי בנוגע לדין העלאת הפירות כמות שהם ירושלימה, יש פלוגתא: שרבנן אומרים שדין זה רק אצל כרם בן חמישה גפנים, ורשב"ג אומר אין הבדל כזה. וא"כ נראה שמחלוקתם היתה באמת באותה השאלה אם כרם או נטע לכונה זו, (או בתבואת הכרם ילמוד משירה), ובגמרא דברכות קשה יהיה רק אם נלמד כרם רבעי מדבר שאומרים עליו שירה, אבל אם לומדים מתבואת הכרם כבר אין שום קושי. וא"כ רש"י שם בסוטה התכוון לזה שעצם המחלוקת יכול להיות מסביב לשאלה הזו (או מחלוקת הלמוד כמו שהסברתי), ורק לשיטה אחת המנמקת את הדעה של כרם רבעי יהיה קשה. (ועיין רי"ף שהביא את הפסוק לדרשה של ברכה). וכפי דברי רב אחאי לדעת מאן דאמר נטע רבעי ברור שגם כל צורה בכלל, כי הלא לדעה זו אין פסוק מצמצם, ומה שרב אחאי דבר א"כ על זה רק במאן דאמר כרם רבעי, גם בגלל שמקודם כבר הוציא את המאן דאמר נטע רבעי מן ההלכה.

שיעור מב: נטע רבעי

להלכה פסקו גם הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"א] וגם השו"ע [י"ד רצ"ד ס"א] שדין נטע רבעי נוהג גם בלי הגבלה של צורה. ומה שהקשה רמב"ן על רב אחאי ג"כ לפי זה איננו, כי הנה הראינו שיש מחלוקת בתוך "כרם רבעי" בין רשב"ג ורבנן. וא"כ גם רש"י וגם רב אחאי כולם על מקומם באו בשלום.

רבעי בחוצה לארץ

שאלה שניה בנוגע להיקף הדין של פירות רבעי היא שאלת המקום. הנה דבר ברור שדין ערלה נוהג בכל מקום לפי משנה בסוף מסכת ערלה ובפרק ראשון של קידושין [ל"ח ע"ב], וא"כ תיכף נשאלה אם אותו הדין בשביל פירות רבעי או לא. אין בגמרא עצמה דברים בנידון וא"כ הדבר נמסר לידי הפוסקים והראשונים. מתבלטות בענין זה שלוש שיטות: (1) שיטת הרמב"ם הפוטרת לגמרי בחו"ל מדין רבעי [מאכלות אסורות פ"י ה"ו, מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"א]. (2) שיטה המחייבת בכל גם בחו"ל – שיטת רבנו יונה [על ר"ף ברכות ריש פ"ו]. (3) שיטת הגאונים והשאלות מוזכרים אותה הר"ן, התוס' והרא"ש שמפשרת ואומרת שבחו"ל דין רבעי נוהג בכרם לבד ולא ביתר הפירות. הנימוקים הם:

א. לרמב"ם יוצא דינו ע"פ ק"ו מסוריא שמובא בירושלמי. ובדעתו גם ר' משה הזקן מובא ברבנו יונה שכתב שאע"פ שנקרא קודש הלא גם במעשר כתוב כן ואינו נוהג בחו"ל. ב. רבנו יונה בשם ר"י הזקן השיטה יוצאת בפולמוס עם השיטה השלישית שמסתמכת על הכלל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, וא"כ מאחר שיש בארץ המחלוקת שהסברנו בענין כרם/נטע רבעי בחו"ל הלכה כמיקל שרק כרם נוהג. ע"ז שואל ר"י שהכלל הזה לא נאמר רק לגבי צלף של ערלה במקום שהכלל נאמר בגמרא, וחזק מזה במקרה של הדין בחו"ל בגמ' בקידושין, היתה הגמרא יכולה לשאול ג"כ מן הכלל הזה, ולא שאלה אלא מהלכה של אותו הדין, א"כ ראייה שהכלל הזה איננו קיים.

והנה לשיטת המפרשים היה בעצם צורך לשאול מדוע לא מקילים גם הלאה בענין המחלוקת של צורת המטע (פלוגתת רב אחאי והרמב"ן), ועל זה אפשר להגיד שאם זו היא רק פלוגתא בין הפוסקים אין הכלל הזה נוהג כי הוא נאמר רק על החולקים בגמרא. אמנם אם נעמוד בפירושו שהפלוגתא הזאת נמצאת כבר בתוספתא, או היא פלוגתת הלמוד של כרם או שירה אז השאלה תעמוד ביתר קושי, ונראה שכאן אין תירוץ אחר מאשר סברת התוספות בקידושין שכותבין שבעצם כל המחלוקת היא רק מדאורייתא, אבל מדרבנן כו"ע אית להו גם כרם רבעי וגם נטע רבעי, וא"כ אין כאן מיקל ממש בארץ ישראל. אבל עיין הערות רעק"א לשו"ע [י"ד סימן רצ"ד סעיף ז'] שמביא גם את השאלות, והלכה למעשה מביא השו"ע את כל הדעות, זאת אומרת את הפשרה מביא הרמ"א, והגר"א [אות כ"ח] פוסק כך, כנראה באופן מיוחד ע"פ סברת התוספות הנזכרת, אשר מביא אותה אחרונה, וגם הש"ך [ס"ק י"ז] פוסק שיש לפדות בחו"ל את הכל בלי ברכה – שספק ברכות להקל.

מתי נוהג רבעי

שאלה נוספת היא אם יש הבדלי הזמן של תוקף דין פירות רבעי. בגמרא יש לנו דין על ערלה שנוהגת בכל זמן, בקידושין [ל"ט ע"א] האמוראים מדברים על דיני ערלה כנוהגים בזמנם (אבל משניות מפורשות ישנן בפ"ה דמעשר שני שמראות על כרם רבעי גם אחרי חורבן הבית שמדברות על הזמן שאין צורך להביא פירות לעטר שווקי ירושלים). אבל פלוגתא בענין זה מצאתי רק בספר החינוך [מצוה רמ"ז] שמביא שתי שיטות: אחת שאין כרם רבעי נוהג שלא בפני הבית אף בארץ ישראל (מדאורייתא – רמב"ם), ושניה שכרם רבעי נוהג גם עכשיו. וקשה לקבוע אם הוא סובר שלפי שיטה זו כרם רבעי בארץ ישראל היום דאורייתא או דרבנן, שהלשון אינו די ברור, כי מה שכתוב שם דרבנן אפשר להעמיד על חו"ל. ומאחר שאין בגמרא שום דבר על שיטות אלה (אלא המשנה מראה את ההיפך), צריכים לשאול מאין להם דעות אלה. והמנחת חינוך נסה להסביר: ראשית ע"י סברת הצ"ח שאפילו ערלה בזמן הזה איננה אלא דרבנן, בגלל שאצל ערלה כתוב "כי תבואו" פירוש כי תבואו כלכם, וזה כמובן גם קאי על כרם רבעי. ומוסיף המנחת חינוך אפילו בלי שיטת הצ"ח מאחר שנראה שכל דיני כרם רבעי יוצאים ממעשר שני, א"כ כמו שמעשר שני איננו כעת מדאורייתא, כך כרם רבעי לא יהיה דאורייתא אפילו בארץ ישראל.

הרמב"ם פסק בפירוש שרבעי נוהג בין בפני הבית בין לאחר חורבן הבית [הל' מאכלות אסורות פ"י הט"ז] וזה יצא לו מפ"ה של מעשר שני [מ"ב] על דין הפירות של רבעי גם אחר חורבן הבית. וא"כ קשה מכאן נגד היש אומרים בספר החינוך אם לא נגיד שהמשנה קובעת את הדין מדרבנן. וקשה שלמשל במשנה ז' היא מדברת על מי שיש לו פירות (מעשר שני או נטע רבעי) בזמן הזה, למחלוקת בין בית שמאי ובית הלל שם, מביא הירושלמי פסוקים מהתורה משמע שרואה את הענין כענין דאורייתא. וחזק מזה לא ניתן בידינו ללמוד כך בלי גבול מגזרה שזה כזאת דינים, כי הלא רואים אנו שלמשל בשמיטה שודאי מעשר אינו נוהג, בכ"ז כרם רבעי נוהג, ואפילו בירושלמי שמדברים על למוד כרם רבעי ממעשר שני, בענין שביעית אינם רוצים ללמוד סתם שהדין של רבעי לא יהיה חל, אלא רק דינים מסוימים עיין פאה [פ"ז ה"ה]. אלא כנראה שהגזרה שזה אינה מעבירה לכרם רבעי ממעשר שני רק דינים שהם דיני מעשר אופיניים (ביעור, חומש), אבל לא דינים שאינם אופיניים למעשר אלא לשביעית או לזמן שאחרי חורבן. רק קשה שענין פטורה של סוריא ועל סמך זה של חו"ל, נלמד ע"י הרמב"ן ע"פ ירושלמי בכל זאת מן ההשואה למעשר שני, והלא דין זה בהכרח דין שאיננו אופיני למעשר שני אלא דין חו"ל הוא. ולהלכה נראה שבארץ ישראל כרם רבעי היום דאורייתא זאת אומרת שאצל ספק נצטרך להחמיר.

ובכל זאת אפשר להבדיל בין חו"ל ובין זמן הבית ושמיטה – שההבדל של לפני הבית ואחרי הבית ובין שמיטה ליתר השנים מתבטא בהרבה דברים, ואין הדין של מעשר הדין

העיקרי, לעומת זה ההבדל בין חו"ל לארץ ישראל נקבע באופן מיוחד ע"י דין תרומות ומעשרות. אז מה שלא לומדים כרם רבעי ממעשר שני בשביעית בגלל שע"פ דין אין מעשר בשביעית שאין בעלים לפירות, וא"כ אין בכלל מה ללמוד ממנו (כעין אין דנים אפשר משאי אפשר). וכן בנוגע לאחר החורבן שפירות אחר החורבן אינם דומים לפירות שלפני החורבן בגלל חוסר האפשרות של קיום המצוות למעשה.

דרך מניית השנים לנטע רבעי

ענין דין פירות רבעי הוא בהחלט קשור לקביעת זמנים כי הלא הכל תלוי במספר השנים אחרי הנטיעה. וכאן מקור עשיר לפנינו בגמרא על המשנה הידועה בפרק הראשון של ר"ה: א' בתשרי ר"ה... לנטיעה וט"ו בשבט ר"ה לאילנות. ובגמרא דף ט' ע"ב מקודם מוכיחים שר"ה לנטיעות זהו א' בתשרי, עיי"ש שלומדים שנים של ערלה משנים של השנה הרגילה. ומוסיפים שם דין חשוב בברייתא אחת: אם נטע נטיעה שלוששים יום לפני ר"ה עלתה להם שנה, אבל פירות נטיעה זו אסורים עד ט"ו בשבט. פירש"י: פירות החונטים אחרי ר"ה של השנה "הרביעית" (זאת אומרת ר"ה הרביעי), נשארים אסורים עד אחרי ט"ו בשבט בגלל שבינתיים גדל העץ ונקרא אילן, ור"ה שלו ט"ו בשבט. הגמרא נותנת נימוק לדין הזה שבעצם כבר התחילה השנה הרביעית, ובכ"ז עוד איסור ערלה על הפירות, וכן התחילה השנה החמישית ובכ"ז עוד איסור רבעי על הפירות, ומביאה את הפוסקים: "...ובשנה הרביעית... ובשנה החמישית". ודורשת שפוסקים אלה מחוברים ע"י וא"ו החיבור עם מה שלפני זה, זאת אומרת פעמים שברביעית עדיין אסורים משום ערלה, ופעמים שבחמישית עוד אסורים משום רבעי. ונעיר כבר כאן שלשון הברייתא הזאת נתונה לבאורים שונים, כי היא אומרת 'נטיעה זו' זאת אומרת: ולא אחרת, וכתוב 'פעמים' זאת אומרת: שלעתיים אין הדבר כך.

בגמרא בודקים דעת מי היא הברייתא הזאת שבל' יום כבר נחשבת שנה שלמה. ומוציאים שהיא ר' מאיר, ובעצם לשנה נחשב לדעתו גם יום אחד. ול' יום הם רק לקליטה. ומה שלא צריכים ל' יום ועוד יום בגלל שהיום האחרון נחשב מקצתו לכאן ומקצתו לכאן. ואם גם יש דעות שונות על הזמן הדרוש לקליטה מג' ימים עד שתי שבתות ואפילו שלוששים יום, חולק על ר' מאיר בענין מה שנחשב לשנה זה ר' אליעזר שדעתו של' יום נחשבים לשנה. שניהם לומדים מפסוק הכתוב אצל המבול. שני דברים צריכים להתברר: (1) כמה ימים בשנה נחשב לשנה, (2) כמה זמן צריכים לקליטה. על הדבר השני התשובה ברורה ביבמות שפוסקים כר' יוסי בהרכבה זאת אומרת קליטה [רמב"ם שמיטה ויובל פ"ג הי"א]. וגם הדבר הראשון די ברור, כי בגמרא רב נחמן אומר לדברי האומר לקליטה כך צריכים ל' יום וכך וכו', משמע שרב נחמן שהוא בתרא סובר כך. ואת הדברים האלה מביאים גם הפוסקים הרי"ף [ר"ה ב' ע"א] והרא"ש [ר"ה פ"א סי' ב']. ואין בענין זה שום מחלוקת הפוסקים, מה שאין כן בנוגע לפירוש המעבר מדין ערלה לדין רבעי בקשר עם כניסת התאריך החדש של ט"ו בשבט.

מתי מסתיימות שנות הערלה והרבעי

לבסוס השיטות שישנן בדבר הזה נחוץ לראות בדיוק את המקורות הן בבבלי והן בירושלמי. מן הבבלי אני מזכיר עוד פעם את הברייתא [ר"ה ט' ע"ב] שמדברת על דין השלושים יום לפני ראש השנה, ומסתיימת: "ופירות נטיעה זו אסורים עד ט"ו בשבט". וגם את הדרשה מן הפסוקים "ובשנה הרביעית... ובשנה החמישית" שקובעת: פעמים שפירות הגדלים בשנה הרביעית הם עוד ערלה, ופירות הצומחים בשנה הזו הם עוד בגדר של רבעי.

ויותר חשוב, בגלל שיותר מפרט, הירושלמי [ראש השנה פ"א ה"ב] שגם שם מביאים את הברייתא של: "הנוטע ל' יום לפני ראש השנה" עד הסוף: "אבל אמרו פירות נטיעה זו אסורים עד ט"ו בשבט", עם הנמקת ר' יוחנן ובשנה הרביעית כהוספה לדין של הג' השנים הראשונות.

הוסיף שם ר' בא לפני ר' זעירא: "נראים דברים בשנטעו שלושים יום לפני ראש השנה, אבל אם נטעו פחות מל' יום לפני ראש השנה – איתא חמי שנה שלימה לא עלתה לו, ואת אמר הכין". פירוש הלא עברו שנים שלמות מדוע עוד יאסרו עד ט"ו בשבט. "א"ל: ואין כיני אפילו נטעו ל' יום לפני ראש השנה יהא אסור עד ל' יום לפני ראש השנה". פירוש: ענה ר' זעירא אם כן מדוע אנו לא נחמיר בנטע ל' יום לפני ראש השנה לאסרם אחרי ט"ו בשבט עד שיגיע בחזרה יום נטיעתם ולא נסתפק בשתי השנים, ועוד מאן דאמר יום ועוד החדשים עד ט"ו בשבט. "מאי כדון"? (=מה טעם הדין) "א"ר מנא: מכיון שהוא עומד בתוך שנתו של אילן משלים שנתו", פירוש אם מגיע סוף שנת אילן זה מספיק.

היוצא מן הירושלמי, כפי הגירסאות הנזכרות, הוא שר' אבא הבדיל בין המקרה של נטע ל' יום לפני ראש השנה, ונטע פחות מל' יום לפני ראש השנה. ור"ו רצה לדחות ע"י שאלה נגדית, אבל ענו לו. זאת אומרת שדינו של ר' אבא קיים רק במקרה שהקלנו מראש בענין ל' יום (זאת אומרת מאן דאמר יום) אנחנו צריכים להחמיר בסוף, אבל לא אם מהתחלה אין אנחנו מקילים.

וסימוכין לשיטה זו בברייתא עצמה ההדגשה "פירות נטיעה זו אסורים עד ט"ו בשבט" – אבל לא של אחרת, ועוד הבטוי "פעמים", זאת אומרת לא בכל פעם כך הדין אלא רק במקרה זה של נטיעה זמן כך ורק לפני ראש השנה. והנה בעל הדעה הזאת הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ט–י"ב] יחד עם הראב"ד שמביא לו את הירושלמי לנמקו לבסס, אבל יש דעה נגדית של ר' זרחיה הלוי בעל המאור [ד' ע"ב בדפי הרי"ף] שהיא בנויה על גירסא אחרת בירושלמי שאחרי השאלה או ההערה של ר' אבא מביא תיכף תשובה שבאמת כך הדבר שאסור עד ט"ו בשבט אפילו נטעו פחות מל' יום לפני ראש השנה בגלל הנימוק הטבעי של ר' מנא. ור' זרחיה הלוי גם מסתדר עם הסמוכות שבברייתא שמה שאומרים "פעמים" לא כדי להוציא פעמים אחרות, אלא כדי להדגיש שכל הדבר שתהיה חנטת פירות עד ט"ו בשבט היא בכלל רק "לפעמים" ולא שכיחה. ומה שאומרים פירות נטיעה זו לא להוציא

אחרת אלא להגיד שע"י הנטיעה נגרם האיסור שנמשך משנה לשנה. מן הפוסקים הטור [י"ד סי' רצ"ד] עומד בדעת בעל המאור להחמיר. השו"ע [סי' רצ"ד ס"ד וה'] מביא את שתי הדעות אבל ניכר שנוטה להקל כרמב"ם.

הרא"ש בהלכותיו [הל' ערלה סי' ט'] קובע שלמעשה אין במחלוקת הרבה ענין בגלל שכעת אין חנטה בשום אילן קודם ט"ו בשבט ולכך אין נוהרים אלא שלוש שנים. ונראה אם ההנחה באמת נותנת ביסוס שלם. אם נטע עד ט"ז אב א"כ אחרי ג' שנים בט"ז אב אין פירות ודעת הרא"ש שגם לא יהיו עד אחרי ט"ו בשבט, ואם נטע אחרי ט"ז אב ודאי אחרי שלוש שנים הכל בסדר אם אין חנטה עד אחרי ט"ו בשבט.

אבל מה יהיה במי שנטע אחרי ראש השנה עד ט"ו בשבט שאז כעבור שלוש שנים עוד לא הגיע זמנם, כי הלא ראש השנה כבר עבר כאשר נטעו וא"כ שלוש שנותיהן של אלו רק נגמרות בראש השנה הבא. קושיה זאת שואל הש"ך [סי' רצ"ד ס"ק י'] על מה שרוצים להכניס את דברי הרא"ש רק לשיטת רז"ה, אבל לשיטת הרמב"ם אין צורך בדבריו – והנה יש צורך. והוא עונה שאין דרך לנטוע מראש השנה עד ט"ו בשבט. (ובדרך כלל אפשר להגיד שאין דברי הרא"ש מוחלטים מאחר שיש היום ארצות שונות ידועות שודאי החנטה תהיה בעונה אחרת מאשר בארצות הידועות לרא"ש).

הש"ך גם קובע שאפילו נטע הרבה יותר ממאן דאמר יום לפני ראש השנה אפילו מט"ו בשבט ועוד יותר מוקדם הכל נקרא הקלנו מתחילה ועל זה בנוי מה ששאל. אבל בדברים אלה יש עוד דעות היוצאות מתוך דברי הרמב"ם.

מתוך דברי הרמב"ם אמנם יוצא עוד חילוק אחר כי הוא פוסק בהלכה י"ב: "נטע מר"ח תשרי עד ט"ו בשבט מונה שלוש שנים מיום ליום". ומבארים הראב"ד והרדב"ז שפירוש הדבר רק מט"ו בשבט עד ט"ו בשבט, והכסף משנה כותב באמת מיום הנטיעה שלוש שנים. והרדב"ז מנמק באופן מיוחד שאם נגיד ככסף משנה מיום נטיעה מיום ליום למאי הילכתא א"כ יש ראש השנה לאילנות, וא"כ לדוגמא אם נטעו בטבת שנת ת"ש יהיה אסור כל ת"ש/תש"א/תש"ב עד ט"ו בשבט תש"ג ולא בבא יום השנה של הנטיעה.

למעשה בפלוגתא הגדולה הראשונה בין הרמב"ם ובעל המאור, הלכה אחרונה באותם המקרים המעטים שזה מגיע לנו כפי תנאי ארצנו כדאי להחמיר בדין תורה (על אף שיותר חזקה דעת הרמב"ם). אבל במחלוקת השניה אין להקל בשום אופן, מאחר שבעצם אין ראייה מתוך המקורות וכך נראה גם מן הש"ך. עוד דבר אחד נזכיר כי השעור של ב' שבועות לקליטה הוא בסתם, אבל אם פעם יתברר שמטע לא נקלט נצטרך לתת לו את הדין מזמן הקליטה ואילך.

דין פירות נטע רבעי

ועכשו נדון על אופיים של פירות אלה של השנה הרביעית הן לפני שפודים אותם הן אחרי זה. את עצם התשובה בדבר הזה קובע הלמוד "קדש" – "קדש" ממעשר אשר קובע לפירות

רבעי את הדין של מעשר שני לכל מה שקשור עם זה, מאחר שע"פ הגמרא בקידושין נ"ד ע"ב מסקנת הגמרא שמעשר שני ממון גבוה הוא כדעת ר' מאיר, בגלל שבעדויות [פ"ד מ"ה] פוסקים כמוהו, זאת אומרת מביאים דעת בית הלל שהיא רק אפשרית לפי דעת ר' מאיר. ודעת בית הלל זו היא המשנה על כרם רבעי: "בית שמאי אומרים אין לו חומש וביעור, ובית הלל יש לו, בית שמאי אין לו פרט ועוללות ובית הלל אומרים כולן לגת". ושייך לאופי הזה של פירות רבעי גם התכונה של מעשר שני להיות פטור מהפרשת תרומות ומעשרות. ומאחר שפירות אלו בהיותם שוים למעשר שני נחשבים ממון גבוה אי אפשר לקדש בהם אשה, והם פשוט אסורים עד שפודה אותם (לשון השאלות), ואינו נקנה גם במתנה, אלא א"כ נתנו לפני הזמן של התחלת החיוב (בוסר/סמדר) – דברי הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ב]. וא"כ כל אופי הפירות מתרכז סביב הפדיון, או העלאתם לירושלים. והנה כבר במשנה מזכירים שהיו תקנות שונות בנוגע להעלאה לירושלים שהיו שונות כפי תקופות שונות, וגם במקצת כפי הפירות, ראה ברמב"ם בה"ה שלא לכל הפירות התקנה להעלותם לירושלים.

ונשאלת השאלה על האפשרות של פדיון בזמן הזה שמופיעה בעליל מתוך משניות שונות (ז'), איך זה משתווה עם גמרא עבודה זרה נ"ג ע"א שאין מקדישים בזמן הזה ואם הקדיש ירקבו, וכפי התירוץ שהתוס' נותנים בערכין [כ"ט ע"א ד"ה שקול] בשאלם את הגמרא הזאת על הגמרא שם שמדברת על פדיון קרקעות שהבדל יש בין קרקעות ופירות, שבקרקעות קיים חשש של מכשול אבל נטע רבעי שפירות הם מדוע לא נתן להם את הדין "ירקבו", והנה הר"ן באמת אומר שהדין הוא "ירקבו" ושם שרואים אפשרות של פדיון, זו היא תקנתא. אבל עצם השאלה איננה, כי רק אחרי אין מקדישים ישנו דין של אם הקדיש ירקבו, אבל מה שקדוש מעצמו אין לו דין כזה. וסימוכין לזה בתוס' בכורות נ"ג ע"א ד"ה ואיזהו ששואלים מדוע לא מטעם חשש תקלה שמים בכור מאחורי דלת נעולה, ועונים כי בקדוש מאליו ולא הקדישו בחנם אין מה לקנוס, וקדוש מאליו זה נטע רבעי, ולא הקדיש בחנם זה מעשר שני, שאמנם הוא מקדיש – קורא שם אבל לא לחנם. נשאר א"כ דינם של הפירות רק בקדושה עד שהם יפדו אחרי הפדיון.

יוצא מכל המקורות שאין שום דבר מיוחד, ורק ישנו מקום אחד תמוה, וזוהי דעת הלכות גדולות שמדבר על זה שפירות רביעית אחרי שנפדו אסורים עד בוא השנה החמישית. וכל הראשונים מתייחסים לדברי בעל הלכות גדולות בשלילה גמורה, והרמב"ם [מאכלות אסורות פ"י ה"ח] מייחס אותם לטעות בכתב. הטעות יצאה כנראה מגמרא ראש השנה שדברה על איסור שחל עוד על פירות רביעית אבל הלא מבחינה לגמרי אחרת, כך כתב הרא"ש [הל' ערלה סי' ט']. והתוס' [ראש השנה י' ע"א ד"ה ופירות] והר"ש [מעשר שני פ"ה מ"א] מביאים ראיה נגד הלכות גדולות מצנועים שפודים לאפשר לאנשים לאכול תיכף, ואי כדברי הלכות גדולות מה הועילו צנועים בפדיונם. גם השו"ע [סי' רצ"ד ס"ו] כתב שאחרי הפדיון הם מותרים תיכף ומיד.

דרך הפדיון בנטע רבעי

ועכשו נגש לדין המעשי, דין פדיון, שפותח לפנינו את הדרך ליהנות בפירות. קצת מסונף ומסועף היה הדין הזה בזמני הבית כמו שיוצא ממשניות ד' וה' שהיה דרוש לעמוד על ערך הפירות אחרי ניכויים מסוימים בעד הוצאות שונות וכו'. המשנה אינה נותנת הוראה איך לפדות היום, כי משנה ז' שאמנם מדברת על זמן הזה ענינה הוא מי שהשאיר פירות והגיע זמן הביעור, והמשנה הזאת עוד תבא לדין. והנה לשאלה איך פודים היום כדאי להשוות דיני הקדש בזמן הזה, ובזה נמצא בגמרא דין מפורש שבזמן הזה פודים הקדש שוה מנה בפרוטה, כי דינו של שמואל המובא בבבא מציעא [נ"ז ע"א] "הקדש שוה מנה שפדאו בפרוטה מחולל", הגם שצורתו היא של דיעבד – בכ"ז בזמן הזה גם לכתחילה מותר כך לעשות כמו שיוצא מפורש מגמרא ערכין [כ"ט ע"א] אצל זה שהחרים שדות בזמן הזה ואמרו לו לפדות בפחות מערכם. וכל הפוסקים מן הראשונים עד האחרונים מביאים ע"פ זה את הדין שאפשר לפדות אפילו הרבה במעט, זאת אומרת: כולם משוים פדיון פירות רבעי ופדיון מעשר שני לפדיון הקדש.

והנה נביא דבר אחד מעניין שבירושלמי מסכת מעשר שני [פ"ד ה"א] משמע שבכמה מקומות ומקרים הקפידו חכמים מאד על פדיון מעשר שני שיהיה בלי זלזול אלא כערכו בשוויו עי"ש. ובהלכות מעשר שני [פ"ב ה"ב] גם הרמב"ם מביא שמתוך חסידות גם היום כדאי לפדות פירות בשווין המלא, ורק אפשר גם בפרוטה (ונוסף לזה משנה ז' שהזכרתי שמדברת על חילול כנראה מלא, כי אחרת מה לבית הלל להגיד או פירות או כסף, אם כסף בפרוטה אפשר מה לו להפסיד את הכל). וע"פ הדברים האלה יצא הגר"א בביאוריו [רצ"ד אות כ'] בקושיה נגד הפוסקים, ושואל סוף סוף רואים אנחנו בבבא מציעא שדינו של שמואל מבוסס על הכלל אין אונאה להקדש, וא"כ מאין לנו הזכות להעביר את הדברים לגבי מעשר שני וכרם רבעי, ונוסף לזה הלא הירושלמי מראה שהקפידו ממש, ולמעשה אין דברי הרמב"ם מספיקים שיש כאן מדת חסידות, שהלא רואים שלדינא הקפידו. ורוצה הגר"א למצוא תירוץ כללי שבאמת דעת הבבלי שמעשר שני ונטע רבעי דין הקדש להם שמעשר שני ממון גבוה כר' מאיר, שפסקנו כמותו באופן מיוחד בקידושין ע"פ המשנה שנישנית בשיטתו בעדויות. לעומת זה הירושלמי ראה בנטע רבעי ובמעשר שני ממון הדיוט, וע"כ יש אונאה וע"כ אין לפדות מתחת לערך. (רק קשה איך אפשר להבין לפי זה דעת בית הלל שאומרים "כלו לגת", שהלא בית הלל צריכים להיות בשיטת ההלכה ואם נטע רבעי ממון הדיוט אמאי לא יהיה ע"ז חיוב פרט וכו', כפי הגמרא בקידושין, ואם להגיד שאפשרי לסדר את שיטת בית הלל גם עם ר' יהודה א"כ מה קובעת הגמרא כודאי בית הלל רק כר"מ שממון גבוה הוא. אמנם בהרבה מקומות כאלה אומרים הראשונים שר' יהודה ודאי לא יגרוס מחלוקת בית שמאי ובית הלל בזה, אחרת קשה לנו גם לסדר את סתם המשניות שהן כר' יהודה נגד בית הלל! וחוקר מזה מה יגיד הגר"א לזה שבעדויות המשנה של בית הלל כר"מ, זאת אומרת דינו של ר"מ בעדויות. והנה אפילו בירושלמי מוצאים

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

הערה על ערך משנה שבעדויות ביבמות [פ"ג ה"א] שעל עדות אין חולקים! ואולי זה נאמר באמת רק על העדויות שבמסכתא ולא סתם על עדויות כמסכתא. להלכה אין שום שאלה שאפשר לפדות אפילו בפרוטה כמו שפודין היום גם מעשר שני.

פדיון על פירות

שאלה פחות מעשית היא שאלת פדיון נגד פירות שוי פרוטה ונקצר בה בגלל שלמעשה אינה כ"כ חשובה. נביא רק שני מקומות: גמרא בכורות [מ"ט ע"ב] על משנה שיש בה "הכל נפדה בשוה כסף חוץ משקלים", מביאה הגמרא ברייתא שגם מעשר אינו נפדה בשוה פרוטה, לעומת זה משנה [ה'] מפ' בתרא דטבול יום שאומרים "בראשונה היו אומרים: מחללים על פירות ע"ה" ... משמע שפודים גם על שוה פרוטה. לא צריך להיות קשה ממקום אחד על השני, שאפשר להגיד שהמשנה בטבול יום מדברת במעשר שני של דמאי, עיין תוס' יום טוב, ובמעשר שני של דמאי כמובן דין אחר ישנו. או עיין תפארת ישראל שמחללין כאן כמו קונים בירושלים.

בין הפוסקים יש כאן מחלוקת בין הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פ"ד ה"ג] והראב"ד, שהרמב"ם פוסק שאפשר לפדות גם בשוה כסף, והראב"ד חולק, והנה לפנינו המקורות. הגר"א [רצ"ד ס"ק כ"ד] חושב את דברי הראב"ד ליותר צודקים כי יש לו הראיות היותר חותכות. מצד ההלכה נדמה לי כי בפדיון בזמן הזה יהיה מותר אפילו לפדות בשוה פרוטה, וא"כ בזמן הזה יהיה לפדיון זה אותו הדין כמו לפדיון של מנה בפרוטה, עיין דעת השו"ע [ס' של"א סעיף קל"ח] "אין להקפיד בכך" (דיני פדיה), אמנם בסוף כתב יש לחוש אבל משמע שדיעבד פדוי.

פדיון נטע רבעי בעוד הפירות מחוברים

שאלה מאד מעשית היא שאלת הפדיון של הפירות בעודן מחוברים. כי כאן תהיה דרך נוחה של סידור מטע או כרם שלם מה שתמיד לתועלת לכל הענין.

כרגיל נביא בהתחלה כמה מקורות. ראשון תוספתא בסוף מעשר שני [ה"א]: פלוגתא בין בית שמאי ובית הלל אם לפדות ענבים או יין, והכל מודים שאין פודים במחובר. מקור שני הירושלמי [מעשר שני פ"ה ה"א] על המשנה של צנועים, שאם פירושה שפודים הצנועים לקראת העתיד בבוקר אז זה רק בדעת רשב"ג שאפשר להוכיח עליו שפודים במחובר, משמע שהדעה הרגילה שאין פודים במחובר. מקור שלישי (שהביא גם הגר"א [רצ"ד ס"ק י"ט] כמו הראשון, אבל לא השני) כשאומרים בירושלמי [פ"ה ה"ב] שטעמם של בית שמאי שנותנים לכרם רבעי דינים מסוימים שאין לומדים ממעשר שני, שואלים א"כ יפדה במחובר, משמע אבל אם לומדים ממעשר שני כמו בית הלל – אין פודים במחובר. מן הירושלמי גם אפשר לראות שעצם טעם הדבר בגלל שמשוים פדיון רבעי לפדיון מעשר

שני, מה מעשר שני אינו נפדה במחבור כך נטע רבעי אינו נפדה במחבור. כללן של אותם המקורות שאין פודים במחבור.

לעומתם עומד מקור אחד מגמרא בבא קמא [ס"ט ע"א] בדינו של ר' יוחנן: גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש... מביאים דין הצנועים וקובעים שאם הצנועים יכולים להגיד: 'מחולל יהא מה שנלקט' סימן שגם מה שאיננו ברשות המקדיש מותר לפדות ונגד ר' יוחנן, ומתריצים שצנועים אומרים כל המתלקט, זאת אומרת: לפני שלוקטים אומרים כך, משמע שאפשר לפדות גם במחבור. והגם שהגמרא אחרי כן חוזרת מכל המתלקט לכל הנלקט לאו מכח קושיה של מחבור היא באה לכך אלא מטעם אחר, זאת אומרת שעצם הדין שפודים במחבור הוסכם. כמוכן קשה עכשיו על התוספתא מן הגמרא הזאת. תירוץ קל למדי להגיד שהגמרא היתה יכולה להקשות גם קושיה זאת. תירוץ אחר שמביאים התוס' [ד"ה אימא] שכל האיסור לפדות במחבור הוא רק בגלל שלמחבור אין דמיו ידועים, וזה גם טעמם של בית שמאי בענבים, ולצנועים עשו תקנה שגלל שרצו להציל את העבריינים מעבירות. אני רואה ע"פ הירושלמי עוד אפשרות פשוטה: שורה לפני התירוץ אומרת הגמרא: יתכן שצנועים הם רבן שמעון בן גמליאל, וא"כ כל התירוץ הוא מובן שלפי הירושלמי משמע שרבן שמעון בן גמליאל סובר פודים במחבור. ואין מה להקשות. ההבדל אם נימוק האיסור הוא שמשוים למעשר או מטעם חשש שאין דמיו ידועים הוא: א) בשאלת תקנה של הצנועים, ב) שאלה של זמן הזה, אם כאן שאלה פרינציפיונית של מעשר שני אז אין אפילו היום היתר לפדות במחבור, אבל אם זה רק מחשש שלא יפדו במספיק כסף אז היום השאלה אינה עומדת. ג) שאלה אם מועיל לכשיתלש כפי מעשר – כן, כפי חשש בסתם – לא, רק לשם תקנה!.

בין הפוסקים יש מחלוקת: הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ב] סובר שאין פודים במחבור בגלל הלמוד ממעשר שני. הר"ש [מעשר שני פ"ה מ"ב] והרמב"ן [והרשב"א [בתשובות ומובאים בב"י סי' רצ"ד] כותבים שהטעם רק בגלל שאין בקיאים, ואם כן אין בזמן הזה מה לפחד ופודים במחבור. רבנו יונה [על רי"ף ברכות מובא בב"י] מתנגד להם ולומד כרמב"ם, וקורא לאלה שפודים במחבור אפילו טועים. הב"י כאלו בא בפשרה ואומר שאמנם אין הפירות פדויים במחבור, אבל לכשיתלשו ודאי אפשר לפדותם וכך עשו הצנועים, ובאופן מיוחד בזמן הזה, ע"כ הוא פוסק אפילו להלכה שאפשר לפדות במחבור לכשיתלש, ולא ישליך את הפדיון לפני שאסף את כל הפירות. הב"ח שוב חולק עליו ובין היתר שואל שודאי לא נוכל לתת לפדות במחבור, כי במהרה יבנה בית המקדש ויגידו אשתקד וכי לא פדינו במחבור... ע"ז כבר שואל הש"ך [ס"ק י"ב] וכי זה גרוע מפדיון בפרוטה וע"ז לא יגידו אשתקד לא פדינו בפרוטה. והגם שיש הבדל, שענין פרוטה נגד מנה כל אחד ראה שיש כאן תקנת שעה, אבל פדיון במחבור נראה לאנשים כחוקי בהחלט וע"כ בזה יותר חשש ישנו. הש"ך דן באריכות בדבר ומסיק שרק בשעת הדחק יש לפדות במחבור בגלל שלטעם שאין בקיאים בשומא אפילו "לכשיתלש" אינו מועיל, כי גם לזה אין בקיאים הגם שלמעשה של היום

זה לא מוריד ולא כלום. מענין עוד לשאול נגד דעת הר"ש מן הירושלמי, שרואה את טעמו של "אין פודים" בענין מעשר, רק שכמובן אפשר להגיד שהם יבארו שגם אם הטעם בגלל אין בקיאים אם לא לומדים ממעשר שזה לא כל כך חשוב, וא"כ אולי מטעם זה שואלים ויפדה במחבור. וענין הצנועים בירושלמי מראה רק את הדין ולדין מסכימים הלא.

שאלה אחת יש עוד להגר"א [ס"ק י"ט] נגד הר"ש, שאם הטעם של אין בקיאים נכון מדוע א"כ אפשר לפדות הקדש במחבור כדמשמע מכמה משניות שהוא מביא? אבל אין הקושיה חזקה מדי, כי הלא הקדש באופן טבעי מתקדש כמחבור, וא"כ גם נפדה כמחבור. אבל אין הדבר כך אצל מעשר שני ונטע רבעי שהמצב הטבעי שלהם לעמוד לפדיון ודאי בתלוש ואין אפשרות להגיד כהקדשן פדיונם. למעשה נראה (לגר"א) יותר לא לפדות במחבור בגלל הרמב"ם, אם לא שאומרים בפירוש לכשיתלש, והפירות יהיו גמורים כלם והפדיון נשאר קיים עד הסוף.

ברכת הפדיון

נשאר עוד להזכיר שלמצוה זו כמו על יתר המצוות מברכים ואת הברכה מברכים עובר לעשייתם, ומה נחשב כאן עובר לעשייתם? כפי דברי הש"ך [ס"ק י"ד] לפני שישליך לים המלח, כמו שגם הרמב"ם מזכיר מברך ואח"כ פודה [מאכלות אסורות פ"י ה"ד]. ובעצם קשה להבין את הש"ך – היה צריך לקבוע את הברכה לפני פדיון שהוא צריך להגיד, וכן משמע גם מן השאלות: "כד מפריק... חייב לברוכי", ואם גם נכון שהשלכת הפרוטה לים שייכת עוד למצוה, עכ"ז מדוע לנו לאחר את הברכה ולא להגיד אותה ממש לפני קיום המצוה. אבל כלשון הש"ך (וכן כתב גם בספר משפטי ארץ פ"ו הלכות ערלה) נראה דלא חשוב להם כלל דבורו בענין הפדיון.

נוסח הברכה "על פדיון" כיתר המצוות שמברכים על (שחיטה מילה וכו') שאפשר לקיימם ע"י האחר, זאת אומרת שהפעולה העיקר, או מצוה שאין בה שהוי (ר"ת).

כילוי פרוטת הפדיון

מה עושים עם פרוטת הפדיון? ברור שבאיזה אופן צריכים לאבדה מן העולם, וא"כ הדוגמאות לזה הם יתר הדברים שצריכים ג"כ לבערם מן העולם כחמץ כי הלא הפדיון הזה אסור בהנאה כמותם. ויש דוגמא של חמץ ועבודה זרה, שבחמץ הדין בשו"ע [תמ"ה ס"א]: "חמץ שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים", וחמץ קשה גם לפני זריקה לים צריכים עוד לפורר. ואצל עבודה זרה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים.

ואותם הדינים נמצאים כאן, שכתב השו"ע [רצ"ד ס"ו] "וישליך הפרוטה לים הגדול או ישחקה לרוח או ישליכנה בנהר אחר שחיקה", משמע בפירוש שלים אין צורך בפירור או שחיקה. רק קשה שאינו מזכיר שריפה, והנה ראשוני הראשונים הזכירו דוקא שריפה (שאלות ובעל הלכות גדולות, וגם רמב"ם), ואין לומר שזה רק בשוה פרוטה

שיעור מב: נטע רבעי

אפשרי ולא בפרוטה, כי הלא הם כולם סוברים שאפשר לפדות בשוה פרוטה. ועוד דבר מעניין: הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי [פ"א ה"ח] בדברו על פירות או מעות שנשארו משלוש שנים ושצריכים ביעור כותב: "נשארו... ה"ז מבער אותן ומשליך לים או שורף". ובהלכות מאכלות אסורות [פ"י ה"ז] בדברו על פדיון רבעי כותב "ומשליך אותה פרוטה לים המלח... או מחללן על שוה פרוטה ושורף". ואינו נותן אפשרויות אחרות של ביעור, וחוזק מזה ע"י שדורש ים המלח כאלו דורש מפרר ומשליך לים אחר, וא"כ סותר את עצמו.

מה שאינו נותן אפשרות אחרת אינו אומר כלום, כי בזה הוא סומך על מקומות של חמץ ועבודה זרה, אבל מה שפעם הוא מזכיר ים המלח ופעם ים סתם באמת קשה, ואולי יש להבדיל בין ביעור בשעת ביעור שכולם מבערים וחשש תקלה לא גדול שכלם יודעים שמטבע בים או בנהר ממעות מבווערות הוא, משא"כ בזמן פדיון סתם. כמובן שיש סברא להיפך שבזמן ביעור יש יותר מבווער, וע"כ גם יותר חשש.

והשוה עוד דין פדיון מעשר שני [ס' של"א סעיף קל"ג] שג"כ כתב 'לים הגדול' אבל לשאר נהרות צריכים עוד לשחוק תחלה, יוצא שים הגדול שוה לים המלח ואולי בזה יש תשובה לקושיתנו לרמב"ם, ואצל מעשר שני בפ"ב ה"ב הרמב"ם כתב "ומשליך הפרוטה לים הגדול", וכמעט שנראה שאצל נטע רבעי בהלכות מאכלות אסורות טעות ישנה.

שיעור מג

ראש השנה למעשרות

משמעות המושג ראש השנה לגבי דיני מעשרות הוא התחלת שנה לגבי דיני מעשר • אין מעשרים מגדולי שנה אחת על גדולי שנה אחרת • המעשרות משתנים לפי סדר השנים כל שבע שנים • דוקא דינים אלו מובאים בוידוי מעשר מפני שהם מהתורה • באילן שלב הגידול המשייכו לשנה מסוימת הוא החנטה כשראש השנה הוא ט"ו בשבט • בירק השלב הקובע היא הלקיטה • בתבואה וזיתים הבאת שליש שהוא השלב שבו אם יזרע הפרי כבר יצמיח והוא הקרוי עונת המעשרות • קשה מדוע בכל הפירות שלב הגידול לקביעת השנה הוא חנטה ואילו בזיתים עונת המעשרות • קשה פסק הרמב"ם והשו"ע שכתבו שהשלב הקובע לקביעת שנה הוא עונת המעשרות ומספר תרוצים לכך • הברייתא מביאה מקרה שבו לקט בראש השנה ואין כונתה דוקא ללקט בעבירה אלא להבליט את המעבר משנה לחברתה • בירושלמי מובא שלקט נכרי בראש השנה והפנ"י מתרץ שלא הלקיטה קובעת אלא סיום הגידול אלא שהוא קשה להבחנה • ניתן להבין את אי הליכת הבבלי אחר לקיטת נכרי בגלל שאלת מירוח נכרי הפוטר ממעשרות • שני מקורות ללמוד איסור הפרשה משנה על חברתה וממין על שאינו מינו • הרמב"ם הביא אך את הדרשה בפרשת קרח כמקור לשני הדינים • יש מסבירים את הצורך לשני פסוקים לענין לכתחילה ובדיעבד דבר שבמעשר בהמה אינו נוהג • תוס' מעוררים את שאלת קביעת א' בתשרי כראש השנה למעשרות ומביאים לכך מספר מקורות • ניתן ללמוד את דין א' בתשרי כראש השנה ממעשר בהמה • הברייתא מקדימה דין ירקות שהוא דרבנן לפני דאורייתא מחמת חביבות דברים מדרבנן והחידוש שבהם ומקרים דומים לכך בש"ס • במקומות אחרים נבנה סדר שונה לפי ענינים או דברים שדיניהם מועטים בתחילה ודרכי סידור נוספות • הבאת הירק כענין העיקרי ניתנת להבנה מצד קלות ההבחנה בו בין שנה לחברתה ומצד שממעשר בהמה לא ניתן ללמוד על מעשרות שונים בשנים שונות.

א' תשרי ראש השנה למעשרות

המושג ראש השנה איננו רק בעל אותה משמעות דתית ומוסרית שאנו רואים בו היום בהתאם להסברת הגמרא בראש השנה דף ה' [ע"א, ע"ב] כראש השנה לדין. יש למושג משמעויות אחרות והן קשורות לשטחי חיים שונים הן לשטחים שהם רשות לאדם, היינו שישנן פעולות שאדם יכול לבצען אבל גם יכול לחדול מלעסוק בהן, אבל בכל אופן קשורות הן בחשבונות שנתיים ויש צורך לקבוע מה הוא התאריך הקובע בחשבונות שנתיים כאלה. (אותו "ראש השנה למלכים" של א' בניסן או ראש השנה לשנים לפי

* שבת שובה תש"ב

ההסבר הראשון הניתן שם בגמרא). השימוש הזה ב"ראש השנה" הוא גם השימוש המעניין אותנו בבירורים שלפנינו. אלא שלא מדובר בפעולות רשות שהן מסורות לרצונו של אדם אלא במקרה שלנו מדובר במצוות שהאדם חייב לבצע, וגם בהן קיים הצורך בקביעת תאריך אשר הוא המתחיל את השנה ומסיים אותה. בכיוון זה יש להבין את המושג שלנו "ראש השנה למעשרות" שאמנם בניסוח זה אינו מצוי במשנתנו, ודבר זה עוד ידרוש את הסברו, כי במשנה המושג ניתן בלשון ראש השנה לירקות, אבל קיים המושג בברייתא בדף י"ב [ע"א] שבו הוא צמוד לעוד דינים ולכולם נקבע כיום ראש השנה א' בתשרי, ראש השנה הרגיל שלנו. לפי האמור הרי פירוש הדבר של קביעת ראש השנה למעשרות שכאשר בדיני מעשרות מדובר על שנה, הרי התחלת שנה זו לדיני מעשרות תחול באופן קבוע בא' בתשרי, ולכל הדינים שענין יהיה ויש להם עם שנה, התאריך הקובע את התחלת השנה הרי הוא א' בתשרי.

הדינים התלויים בראש השנה למעשרות

בשני דינים עיקריים ניכר ענין שנה בדיני מעשרות. האחד הוא הדין שאין מעשרין מן החדש על הישן כלשון המשנה במסכת תרומות [פ"א מ"ה], דהיינו שאין לעשר מפירות שנה זו על פירות שנה חברתה ולהיפך. והשני הוא הדין של הפרשות מעשרות שונים בשנים שונות, הדין אשר נוגע למעשה רק בשנה השלישית והששית של שנות המחזור השבע-שנתי (מחזור השמיטה), ע"י זה שבשנה הראשונה והשניה, הרביעית והחמישית של מחזור זה מפרישים חוץ מתרומה גדולה (לכהן) ומעשר ראשון עבור הלוי גם מעשר שני (אשר חייבים להביאו לירושלים ולאכלו שם או לפדותו ולהביא דמי פדיונו ולקנות בהם אוכל ולאוכלו בירושלים). אבל בשנים השלישית והששית של המחזור מפריש האדם במקום אותו מעשר שני הנזכר, את המעשר הנקרא מעשר עני וייעודו כשמו.

חשיבות דינים אלה

דינים אלה של הפרשה על פירות שנה מסוימת מפירות אותה שנה, וכן שמירה מעולה של העברת הפירות המופרשים אל ייעודם המצווה לפי השנים שייכים ליסודות במערכת דיני מעשרות, ואפשר להוכיח זאת מכך שבהסברת פסוקי וידוי המעשר [דברים כ"ו י"ב-ט"ז] במסכת מעשר שני [פ"ה משניות י', י"א] ניתן מקום מפורש לקיום הדינים האלה כמו שנאמר שם: "בערתי הקודש מן הבית" – זה מעשר שני ונטע רבעי, 'וגם נתתיו ללוי' – זה מעשר לוי (ראשון), 'וגם נתתיו' – זו תרומה ותרומת מעשר, 'לגר וליתום ולאלמנה' – זה מעשר עני. וכן בהמשך: 'לא עברתי ממצוותיך' – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו ולא מן התלוש על המחובר – ולא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש. והרי נדרש ביאור למה בחרו בספרי – כי המשנה הנ"ל היא העתקה מילולית של דברי הספרי [כי תבוא סי' ש"ג] – דוקא בדינים הללו ע"מ להסביר את דברי הוידוי: "לא עברתי ממצוותיך". כי העפת עין אל פרק

א' וב' של תרומות תראה שיש יותר דינים שהם בחינת "מצוותיך" למשל: מן החיוב על הפטור, מפירות הארץ על פירות חו"ל, שגם באלה דין התורם כך הוא, ואם תרם אין תרומתו תרומה. (עפ"י ההבדל בין דין לכתחילה [שאסור] לדיעבד [שמותר] יכולנו לתרץ שלא הוזכר שם כלל דין מפריש מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו). אלא נראה שבמושג "מצוותיך" רצו לכלול דינים שהם באמת בחינת מצוה ישירה, למעט חיוב על הפטור או פטור על החיוב שסברא היא שבזה למעשה אינו נכנס לתחום קיום המצווה אלא להיפך מתרחק ממנה, וכן פירות חו"ל והארץ מערב בקיום מצוותו יסוד שחיובו אינו אלא דרבנן (חו"ל). ולא כהסברת המלבי"ם הדחוקה שיש כאן הסתמכות על לשון הפסוק "לא עברתי ממצוותיך" – לשון אין מעבירין על המצוות, "שמניח מצוה שבידו ועושה מצוה אחרת, וכן כאן שלא הניח מלעשר ממין שהוא לעשר עליו ממין אחר, או שהניח את התלוש והפריש עליו מן המחובר".

הדינים בתוספתא

פרטי הדין של הפרדת פירות שנה אחת מפירות שנה אחרת מובאים בגמרא שלנו [י"ב ע"א] ע"פ התוספתא, כשהיא מצידה רשמה את הדינים הללו בשני מקומות, הן בתרומות [פ"ב ה"ה וה"ו] והן בראש השנה [פ"א ה"ח] והשוה גם תוספתא שביעית [פ"ב ה"ה].

הדינים הנאמרים בתוספתא (בגמרא) ברורים מאד לפי מבט ראשון. נוסח התוספתא בתרומות: "כיצד אין תורמין מן חדש על הישן? אין תורמין מפירות שנה זו על פירות שנה שעברה, ולא מפירות שנה שעברה על פירות שנה זו – אבל שדה שעושה שתי גרנות בשנה כגון שדה בית השלחין תורמין ומעשרין מזה על זה. ליקט ירק בערב ראש השנה עד שלא בא השמש וחזר וליקט משבא השמש אין תורמין ואין מעשרין מזה על זה מפני שזה חדש וזה ישן. היתה שניה ונכנסה לשלישית הראשון מתעשר מעשר שני והשני מתעשר מעשר עני". והתוספתא חוזרת על אותו הדין לגבי אתרוג, עם הצבת ט"ו בשבט כתאריך ראש השנה מאחר שזה ראש השנה לאילנות, והאתרוג רק מוזכר ביחוד כפרי אשר שנת השתייכותו נקבעת כפי לקיטתו (ולא כפי זמן אחר בהתפתחותו – חנטה, או התפתחות למצב הנקרא 'עונת המעשרות' דהיינו שיהא ראוי להיקרא פרי). ההבדל היחידי שבין התוספתא הנ"ל לבין התוספתא בראש השנה הוא בפתיחה. בראש השנה, התוספתא פותחת בשאלה: "כיצד לירקות? (ציטטה מן המשנה) ליקט ירק ערב ראש השנה" וכו'. והבדל זה ברור מאחר שבהרבה מקומות התוספתא באה לבאר מושגים שהוזכרו במשנה ואינם ברורים די הצורך. וע"כ בתרומות כדי להבהיר את המושג חדש וישן שיש לו בהלכה משמעות ברורה אחרת, דהיינו: תבואה שנקצרה לפני הבאת העומר בט"ז בניסן, באה התוספתא למעט פירוש זה במקום זה (אע"פ שלמעשה הדברים עלולים להיות זהים כמעט – כן חידש ר' שאול ליברמן בתוספתא כפשוטה). בו בזמן שבראש השנה אין לתוספתא אלא להסביר בצורה מוחשית את המושג ראש השנה לירקות. מבנה הדין בתוספתא מראה

שיעור מג: ראש השנה למעשרות

שהדין שלא לעשר מחדש על ישן, ודיוק בהפרשות של שנה שנה לפי דיניה, קשורים קשר חזק מאד. צריך לומר שהדינים הכלולים בתוספתא בראש השנה והמובאים בגמרא הם ממצים את הנדרש במקום. כאשר יש להבין את המשמעות של המושג ראש השנה לירקות, ומובא הפירוט כמובא בתוספתא, בקביעה שפירות שנה אחת הן הירקות שלוקטו לפני ראש השנה, כל הדרישות שאפשר להעמיד באו על סיפוקן.

הקשיים בתוספתא תרומות

לא כ"כ ברור הדבר לגבי התוספתא בתרומות שמענינה היה להבהיר בצורה כללית את המושג "פירות שנה זו", הן בענין קביעת ההבדל חדש-ישן, והן בענין קביעת החישוב לשנות המחזור הרגיל של מעשרות. כמובן שבענין ירקות גם התוספתא בתרומות ברורה היא כי הכל הולך אחר הלקיטה. אבל בענין פירות אחרים לרבות תבואות הרי תישאל השאלה: מה נקרא בשם "פירות של שנה זו"? לאיזה שלב הפירות-התבואה היו צריכים להגיע ע"מ להיקרא פירות השנה האחת? וכאן התוספתא שותקת ואינה קובעת כלום. הגיון פשוט מחייב אמנם נקיטת עמדה דומה לגבי כל תבואה כמו שננקטה העמדה לגבי ירקות, דהיינו ייחשבו כפירות השנה אלה אשר הגיעו לאותו שלב המקביל בהלכה ללקיטה לגבי ירקות, שרק עבורם יש הדין הידוע "ירקות עישורם בתר לקיטתם" (או "בשעת לקיטתם עישורם" [עיין ראש השנה דף י"ז ע"ב]). לפי הדין המובא שם כדין שאין עליו חולקים, יש לנו ללמוד שלפירות (הכוונה בדרך כלל לפירות אילן) השלב הקובע את השתייכותם לשנה מסוימת יהיה שלב החנטה, ולתבואה ולזיתים יהיה זה שלב ההתפתחות של הבאת שליש (כדברי רבה "אמור רבנן: אילן בתר חנטה, תבואה וזיתים בתר שליש, ירק בתר לקיטה"). במלים אחרות כאשר תבואה בשנה מסוימת התפתחה עד כדי שליש (דהיינו שיש בה הכח להצמיח – ירושלמי מעשרות פ"א, ה"ב), הרי היא נחשבת כשייכת לשנה זו גם אם נקצרה בשנה הבאה אח"כ, וכן אם פירות חנטו בשנה מסוימת לפני התאריך של ראש השנה שלהם, ט"ו בשבט, יחשבו כפירות שנה זו.

הקושי בפסק הרמב"ם בעונת המעשרות

ההרהור אחרי קביעה זו מתחיל בשני מישורים הלכתי – מחשבתי ומישור הלכתי – מעשי. מחד גיסא ידוע שהבאת שליש בתבואה ובזיתים זהו השלב הנקרא "עונת המעשרות", דהיינו שבלעדי הגיעו לשלב זה לא יחול דין תרומות ומעשרות על הגידול מחוסר היקראו פרי-זרע וכו'. ואם כך הדבר לגבי תבואה וזיתים, תמוה הדבר שלא יהיה אותו השלב קובע גם לגבי פירות שלרבים מהם יש "עונת מעשרות" מיוחדת שהוזכרה במס' מעשרות [פ"א מ"ב והלאה]. אלא שא"כ באמת הלכתו של רבה היתה יכולה להיאמר בצורה אחת הכוללת את כל הדינים: "תבואה וכו', פירות בתר עונת המעשרות שלהם". וא"כ נראה כמתקבל על הדעת שהשלב ההתפתחותי הקובע לא יהיה בפירות שלב עונת

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

המעשרות, אלא שלב החנטה. אם כן, קשה להבין את פסקי הפוסקים: הרמב"ם [הלכות מע"ש פ"א ה"ב] והשו"ע [יו"ד סי' של"א סעיף ק"ב] שפסקו במפורש שהשתייכות פירות לשנה מסוימת נדונה לפי זה: אם הגיעו באותה שנה לשלב עונת המעשרות או לא. הקשה במיוחד על הרמב"ם רעק"א בהערותיו למשנה במעשרות [פ"א מ"ב] והשאיר את הדברים בצ"ע של "וה' יאיר עיני". הקושיה הורגשה כמובן גם ע"י נושאי כלי הרמב"ם ובמקום הנזכר עונה הרדב"ז מה שעונה.

תירוצים לשיטת הרמב"ם בעונת המעשרות

נראה שהרמב"ם לקח כסברא פשוטה ביותר שהשתייכות פרי לשנה תיקבע כפי הגיע גידול הפרי לדרגת התפתחותו שתחייב אותו במעשר, והגמרא בראש השנה ודברי רבה שם אינם מדברים אך בזה, אלא גם בדברים אחרים. כמו שרואים שם שדברי רבה מובאים אחר שאמרו את הדין של אורז וכו', שהשרישו לפני ראש השנה שמתעשרים לשעבר ומותרין בשביעית (וכנראה גם לעניני ערלה). וא"כ יכולנו לומר שדברי רבה באילן, בכלל לא מתיחסים לשאלת מעשר, מאחר שבזה נפסק שהולכים עפ"י עונת המעשרות, אלא רק לדברים אחרים – מהם דין ביכורים שציין אותו מסורת הש"ס כמש"כ הרמב"ם [הל' בכורים פ"ב ה"ז]: "לא יביא מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו אחרי ט"ו בו". וכל זה צ"ע, כי עיין בדברי המאירי לראש השנה [י"ג ע"א סד"ה האורז] שמוסר את פסקו של הרמב"ם תוך הדגשה: "ויש מורים בענין זה אחר חנטה, וגדולי המחברים כתבו על הדרך שפסקנו". (ושמא רבה היה מעונין במסירת הוראה מעשית שאינה כלולה בביטוי "עונת המעשרות" הדורש הסבר רחב). ועמד על מדוכה הזאת גם רבנו הפני יהושע [ד"ה בגמרא שמוזהה בפה מלא את השלב של חנטה עם השלב של עונת המעשרות, ומה שקשה שא"כ לא היה צריך בדברי רבה להזכיר שני שלבים שהם זהים, כתב הפני יהושע שבפירות שניכרת עונת המעשרות שלהם ע"י סימן זה נקרא חנטה (התחלת גמר הפרי), משא"כ בתבואה ובזיתים שלא ניכר וצריך איפוא להזכיר את השליש. וכן מזכיר שליש בגלל שזה לשון המשנה והפסוק. והפני יהושע מביא מהירושלמי לחיזוק דברי הרמב"ם שהירושלמי כתב שגם בפירות בתר שליש, דהיינו שעונת המעשרות של כולם הוא למעשה שלב הבאת שליש וכאן פירות בתר חנטה – מכאן שחנטה ועונת מעשרות זהים.

ראש השנה לענין לקיטה בירקות

גם בדין הנאמר בתוספתא באותה צורה פשוטה וברורה – דין הירקות על ההוראה להבדיל בין ליקט ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט משתבא השמש וכו', יש להעיר, כי ללשון המדויקת של אותה תוספתא הרי מתעוררת תמיהה, וכי בפושעי ישראל עסקינן אשר ילכו ללקט בראש השנה, אחרי שתבא השמש וקדושת החג חלה על ישראל? התירוץ הפשוט לשאלה זו הוא כמובן שכאן "הלך וליקט אחרי שתבא השמש" אינו ניתן

לדיוק במלים אלה, ואין כאן הכוונה אלא ליצור את המצב המשפטי שמבחינה עקרונית החל משקיעת השמש בראש השנה מתחילה השנה החדשה, וכל מי שילקט אחרי זמן זה יחשב כמלקט בשנה החדשה ופירותיו שליקט הם פירות השנה החדשה. וכך פירשו (בלי לומר זאת בפירוש) הר"ן [נ"ה ב' ע"ב בדפי הרי"ף], והמאירי שעמד על כך שהזכיר: "אע"פ שלקטתו בעברה שהרי יום טוב הוא, מ"מ עבר וליקט". אבל הריטב"א בפירוש אומר לאו דוקא (ולא בנלקט בשוגג או במזיד או ע"י גוי) כי כאן הכוונה רק שלא לפני ראש השנה (והלשון "משתבא השמש" רק אגב דרישא "עד שלא תבא השמש"). והפירוש של "אחד מגאונים" שתורגם מערבית לעברית ופורסם בהוצאת אל המקורות כותב בפירוש שליקט בג' בתשרי (דהיינו ביום הראשון שמותר), וגם זה כמוהו רק סמלי ע"מ להראות את הזמן המוקדם ביותר האפשרי. וכל הענין חשוב מכיון שבירושלמי מביאים את התוספתא שלנו (ואחריו כנראה רבנו חננאל), שליקט לפני שתבא השמש וליקט נכרי אחרי שתבא השמש וכו' – אותו פירוש אשר הריטב"א דוחה אותו בפירוש. (ועיין גירסאות שונות בתוספתא וליקט אחר משתבא השמש גירסאות המובאות ב"תוספתא כפשוטה" של ר"ש ליברמן). העמיד את השאלה למה פירוש זה לא הוזכר בבבלי ה"פני יהושע" [י"ב תחילת עמ' ב'], וכתב דלשיטת תוספות בדף י"ד ע"ב שאין הכוונה ב"בתר לקיטה" בתר לקיטה ממש אלא בתר "גמר הפרי ללקיטה" בודאי אין צורך בהעמדת הירושלמי את הענין בליקט נכרי ממש, אלא בהגיע הפירות אחרי שתבא השמש למצב שיהא ראוי ללקיטה. רק הירושלמי לא הסתפק בדרך זו, מכיון שאין כ"כ קל להבחין בין מצב שהגיעו פירות להיות ראויים ללקיטה, לבין מצב שטרם התפתחו עד כדי כך. (עיין דבריו, שא"א להבחין בין הנך שנגמרו קודם ביאת השמש ובין הנך שנגמרו לאחר ביאת השמש שהוא כהרף עין ולא קים לן שפיר בהא מילתא).

ביאור להסתייגות הבבלי מהסבר הירושלמי

ואני בעניי רוצה להוסיף עיון בדברי הירושלמי שאולי יביא להסבר נוסף את אי הסברת הבבלי וכל המפרשים – לפי שיטת הירושלמי. הרי כאשר נכרי יעשה מלאכה בלקיטת הפירות ניכנס לשאלה חשובה מאד: אם אין למעשי הנכרי השפעה על חיוב הפירות (הירקות) האלה בכלל?! והנה נראה ברור ע"פ הגמרא (בבכורות י"א ע"ב ומנחות ס"ז ע"א) שישנו דין שכאשר גוי יעשה בתבואת דגן את המלאכה הנקראת מירוח, הרי מעשיו עלולים לפטור את הדגן מחיוב מעשרות ע"פ הפסוק: "דגנך" – דיגונך ולא דיגון עכו"ם". כי מירוח זה הוא הנקרא גמר מלאכה ("גרנן למעשרות" ע"פ ביטוי המשנה במס' מעשרות פ"א מ"ה), וע"פ ההלכה כל חיוב מעשרות אינו נוצר אלא כאשר יגיע היבול למה שנקרא גורן למעשרות. ואם כך הדבר, הרי לגבי ירקות שבהם מדובר אצלנו גם כן קיים גורן זה של מעשרות והוא אמנם שונה לגבי ירק שנאגד, וירק שאינו נאגד במעשה מילוי הכלי, ואם אינו ממלא כלי במעשה הלקיטה כל צרכו. ומכיון שהלקיטה בה אנו מדברים חזקה ליצור חיוב הפרשת תרומות ומעשרות, הרי בהחלט יתכן שמדובר בירקות אשר "גרנן

למעשר" יהיה הלקיטה כל הצורך, וא"כ אם יעשה הנכרי במקרה זה את מעשה גמר המלאכה, מעשהו לפי הסוגיות הנזכרות פוטר מחיוב מעשר – לכל הפחות מדאורייתא, ומשאייר רק חיוב דרבנן. (דברי הרמב"ם פ"א מה' תרומות ה' י"ג בסופה: "וכן העכו"ם שגמר פירות ישראל, הואיל ודיגונן ביד עכו"ם אינן חייבין בתרומות ומעשרות אלא מדבריהן"). ומאחר שבירקות מדובר בחיוב שמיסודו אינו אלא דרבנן, אנו נכנסים בזה לענין של תרתי דרבנן הירק כשלעצמו, ועוד נגמרה מלאכתו ע"י נכרי, וא"כ צ"ע רב אם על כעין זה התוספתא היתה אומרת בפשטות מה שהיא אומרת. וע"כ מאד מובנים דרכי הבבלי שאינו מזכיר את הענין של לקיטת הנכרי. ודרכי המפרשים שמחפשים דרכים שונות להסברת המקרה בלי להזדקק לדברי הירושלמי שרצה כדרכו לתפוש את הענין לפי הפירוש הפשוט הנובע מן המלים.

מקור ההבדלה לענין מעשרות בין יבול שנה לחברתה

לדין היסודי הזה של הפרדת יבולי שנה שנה בדיני מעשרות (הן מבחינת ישן-חדש, והן מבחינת חיובי מעשרות שונים) חייב להיות כמובן יסוד מוצק בדברי התורה, והנה הוא לפנינו בדברי הפסוק [דברים י"ד כ"ב] ודרשתו במדרש ההלכה שבידינו. "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה". למלים האחרונות האלה של הפסוק מעיר הספרי [ראה ס' ק"ה]: "מלמד שאין מעשרים משנה לחברתה אין לי אלא מעשר שני שבו דבר הכתוב, מנין לרבות שאר המעשרות, ת"ל: 'עשר תעשר', מנין למעשר בהמה שאין מעשרים אותה משנה לחברתה, ת"ל: 'עשר תעשר'". (מה שבגמרא נקרא הוקשו כל המעשרות זל"ז ודין השייך באחד שייך גם בשני). ופסוק זה בפשטותו הברורה הוא המובא כמעט בכל מקום בו אנו דנים בשאלה שלנו, [עיין ספרא בחוקותי ס' י"ג], גם ע"י פוסקים: רמב"ם [ה' תרומות פ"ה ה"ד]. אלא שהתגלה מסלול אחר של לימוד מפסוק המבוסס גם הוא על דברים הנאמרים במדרש הלכה בספרי [פר' קורח ס' ק"כ] והמדובר בפסוק הבא: [במדבר י"ח, כ"ו]: "ואל הלויים תדבר ואמרת אלהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם, והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר". ודברי הספרי לזה: "'ממנו' – ממין על מינו, ולא ממין על שאינו מינו, 'והרמתם ממנו' מופנה להקיש ולדון ממנו גזרה שוה, 'והרמתם ממנו' שלא יתרום מן המחובר על התלוש ולא מן התלוש על המחובר ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש".

בהסתכלות ראשונה היינו אומרים שכיון שבפרשה זו מדובר במעשר מן המעשר – תרומת המעשר המוטלת על הלוי להפריש מן המעשר אשר הוא מקבל, וא"כ אולי היתה יכולה להיות סברא שלגבי הלוי שאצלו מתאספים פירות מהפרשות שונות מאד מאנשים שונים, שמא יהא בטל דין כמו חדש וישן, וע"כ יש צורך להשמיענו דין זה גם כלפיו. אבל אין הדבר נראה כלל מכיון שגם מזכירים דין כמו תלוש ומחובר שבמובן הרגיל אין לו אחיזה לגבי מה שקיבל לוי (שהרי מאין יהיה דוקא לו להפריש תרומות ומעשרות

שיעור מג: ראש השנה למעשרות

ממחבר על תלוש?!). ויש, איפוא, לומר שאותה הוה אמינא שללוי יהיה דין אחר אינה תופסת מכיון שכל ההפרשות מושוים זה לזה, וא"כ גם הדרשה אשר מובאת כאן משמעותה צריכה להיות כללית. ובכלל נראה לדחות דרך זו כי גם הישראל יוכל להפריש תרומות ומעשרות [גישין ל"א ע"א, רמב"ם פ"ב מה' תרומות ה"ב] וא"כ מובן שמדובר בהפרשה רגילה על כל דיניה.

השתקפות הלמודים בפירוש המשנה לרמב"ם

הדגשה יתרה ניתנת לתפישת זו ע"י העובדה המתמיהה שהרמב"ם בפירוש המשניות במס' תרומות [פ"א מ"ה] פוסק בכל הדינים הנאמרים שם "שאיין תורמים מזה על זה ואם תרם תרומתם אינה תרומה", ומביא כמקור דוקא את הפסוק הזה ('ממנו') עם הפירוש מספרי שאין מפרישים ממין על שאינו מינו. תמוה במיוחד מכיון שבמשנתנו דין זה במקום שהרמב"ם מדבר עליו, כביכול אינו נזכר כלל, אלא רק בפ"ב מ"ד. והשוה את דברי הרמב"ם במקום: "וישן וחדש הוא זרע זו השנה עם זרע השנה הבאה, ואין ראוי להוציא מאחד מן הזרעים תרומה החייבת לשניהם וכל זה למאמר השם: 'והרמתם ממנו תרומת ה' ר"ל ממנו בעינו, שיוציא החוק שחייב לו מאותו המין ולא ממין אחר". והרי קשה שפתח בחדש-ישן וסיים במין-ושאינו מינו (דבר שאמנם מסתבר במקצת מתוך הספרי וכנראה עמד בפני הרמב"ם כאשר כתב את פירושו (אע"פ שנשאר תמוה שמין ושא"מ אינם נזכרים בפ"א!). וקרוב לשער שבעצם גם במשנה בפ"א הוזכר הדין של אין תורמים ממין על שאינו מינו, מאחר ששייך הוא לכלל הדינים המובאים שם. והשערה דומה לנאמר כאן שיער גם הר"ש ליברמן בהערותיו לתוספתא, שמן הסוד של התוספתא מוכח שלפני התוספתא היתה משנה ששנתה כבר בפ"א: אין תורמים ממין על שאינו מינו. וראוי לתמוה שלא הזכיר את דברי הרמב"ם בפירושו שכמעט בעליל מראים שאפילו בידי הרמב"ם עוד היתה משנה כזאת. אם אכן צודקת השערה זו, הרי עכשיו מובן, הרמב"ם רצה ביחס לדין ממין על שאינו מינו, להביא פסוק קצר וחותר (כי אחרת חייב היה להביא פסוק אחר שממנו לומדים את הדין שחייבים להפריש אך ורק ממינו: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש וכו'") שנותנים חלב מכל אחד לחוד, אלא שמכיון שבמדרש זה מצרפים מיד את כל יתר הדינים, הסתפק כאן הרמב"ם והביא את כולם כביכול ג"כ מן הפסוק הזה דוגמת הספרי הנזכר.

הצורך בשני פסוקים ללימוד ענין אחד

בכל אופן נשאלת השאלה שני פסוקים למה לנו? (אם לא נבדיל כאמור בין תרומות ומעשרות ליתר המעשרות). תשובה על כך אולי ניתנת ע"י הערת ר' דוד צבי הופמן בהוצאת מדרש התנאים שלו, שנחוצים לנו שני פסוקים ע"מ לקבע את הדין של איסור הפרשה מישן על חדש ולהיפך הן לכתחילה והן בדרגת דיעבד, דין אשר מובא במשנה ובאמת טעון יסוד.

אם צודקת ההנחה הזו שלגבי דיעבד יש צורך בפסוק מיוחד יקל הדבר עלינו להבין פסק הלכה תמוה אבל מענין מאד של הרמב"ם בנוגע למעשר בהמה. בהל' בכורות [פ"ז ה"ה] הרמב"ם פוסק – זה בהתאם לכל סוגיות הגמרא והמדרשים – שדין חדש על ישתן חל גם על מעשר בהמה – עיין סוגיא מפורשת ומבוארת בבכורות [נ"ג ע"א]. אלא שמוסיף הרמב"ם שאם בדיעבד עישר מן החדש על ישתן או להיפך הרי מעשרו מעשר – פסק אשר נוגד את פסקו הוא בתרומות ומעשרות על דגן, וכנראה נוגד גם את מהלך העיון שבגמרא אשר לפי ההיקש 'עשר תעשר' משווה כליל את דין מעשר בהמה למעשר דגן. הרמב"ם בעצמו מסביר שדין החדש והישן גבי מעשר בהמה אינו כתוב במפורש, וזה תמוה מאד, כי היקש הרי בודאי צריך להיחשב כאילו הדבר כתוב. אבל לפי מה שהסברנו יכולנו לומר שלהיקש יש מקום יפה לתלות דהיינו לדין לכתחילה, אבל לדיעבד שהוא יוצא מפסוק נוסף שלא ממקום ההיקש (לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר), קיימת אפשרות טובה וברורה לראות דין דיעבד של מעשר בהמה באור אחר וצ"ע.

(רק דרך אגב נזכיר שישנה תוספתא בבכורות [פ"ז א'] המעוררת רושם כאילו במעשר בהמה קיים תנא (ר"ע) שסובר שמעשרים משנה לשנה לכל הפחות לפי גירסאות מסוימות אשר בתוספתא שאומרת: "ומעשרין אותן משנה לחברתה שנאמר עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר א' מעשר דגן וא' מעשר בהמה דברי ר"ע, וחכמים אומרים: 'שנה שנה' של שנה אתה מעשר, ואי אתה מעשר משנה לחברתה". וכל הלשון קשה ותמוה וע"כ יש מתקנים פשוט לדין אין מעשרים משנה לשנה. רק שאז קשה להבין במה חולקים חכמים על ר' עקיבא? והרב הורביץ בהוצאת הספרי רוצה לצמצם מחלוקת ר"ע וחכמים כאן רק על מעשר בהמה דבר אשר יחזק את עמדת הרמב"ם בענין דיעבד שהזכרנו.)

נראה שאין צורך במקור מיוחד עבור הקביעה שגם מבחינת השנים שבמחזור המעשרות אנו זקוקים להפרדה, כי הסברא נותנת שהפסוק הקובע את ההפרדה בדין חדש-ישן, כחו יפה גם לגבי דין זה שהוא למעשה רק פועל יוצא של אותו הרעיון, – דבר המתברר גם מתוך הבאת הדברים בתוך התוספתא.

מקור קביעת א' בתשרי כראש השנה למעשרות

ומאחר שמצאנו שיסוד חזק עומד לדין המפריד בין חדש וישן, חייבים אנו לחפש את היסוד לקביעת התאריך א' בתשרי דוקא כתאריך הקובע. והתימה בדבר שבו בזמן שלכל הענינים הרבים שלהם המשנה קובעת תאריך זה או אחר כראש השנה הגמרא מטפלת לגבי כל אחד ואחד בהוכחה למה התאריך המיוחד נקבע. (השווה סוגיות הגמרא המבארות קביעת א' בניסן כתאריך קובע למלכים [ב' ע"ב], א' באלול לדעת תנאים כראש השנה למעשר בהמה [ח' ע"א], א' בתשרי כראש השנה לשמיטין [ח' ע"ב] לנטיעות [ט' ע"ב] וכו'), לא נעשה כדבר הזה כלל לגבי דין כה חשוב וכה מעשי כמו קביעת א' בתשרי כראש השנה למעשרות. והדבר הובא לטיפול מחשבתי בראשונה ע"י התוספות (שלא בסוגיתנו אלא בדף ח' ע"א

ד"ה "מה" בסוגית מעשר בהמה). פשוטה מאד יחסית היא סברת התוס' כאשר הם אומרים שקביעת התאריך א' תשרי למעשרות נלמד מזה שהדין כתוב בתורה במלים "היוצא השדה שנה שנה", והמלה שנה כבר נלמדת במספר סוגיות ממקומות אחרים שבהם יש לשנה משמעות ברורה. במקרה דנן (שמדובר בשנה שאין עמה חדשים – להפריד משנה שיש עמה חדשים בענין תרומת שקלים שלומדים מ"ראשון הוא לכם לחדשי השנה" [שמות י"ב ב'] – ר"ח ניסן) המקור ללמוד ממנו לפי התוס' הוא הפסוק: "ארץ אשר... עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" [דברים י"א י"ב], פסוק אשר לפי תכנו אומר שמראשית שנה קיים דין על אחרית שנה. וראשית שנה זו שיש בה גם דין אינו יכול להיות אלא החג של ראש השנה, חג שיש בו משום מלוי התאור "בכסה ליום חגנו" [תהילים פ"א ד'] לפי ההסברים השונים שנתנים לביטוי טעון הסבר זה. וא"כ לפ"ז למד "שנה שנה" ונאמר ששנה שנה של מעשר, היא השנה של ראשית שנה והיא השנה הפותחת בא' בתשרי. התוספות בעצמם מוסיפים הסבר שני: הואיל וכל ענין מעשרות קשור הוא לענין שביעית (שאינן חיוב בהפרשת תרומות ומעשרות אלא החל מן הזמן שגם התחייבו ישראל בשביעית). א"כ כמו ששביעית ראש השנה שלה הוא א' בתשרי כך גם לענין מעשרות ראש השנה יהיה א' בתשרי. אלא שיש לתמוה מה הועילו ומה הוסיפו התוספות בהסבר השני הזה מאחר שברור מן הגמרא שקביעת ראש השנה א' בתשרי לשביעית הוא מבוסס על לימוד גזרה שזהו של השנה השביעית מהפסוק של 'מראשית השנה'. פורמלית יש משהו מיוחד במה שמביאים התוספות את דרכם השניה, מכיון שאין הגזרה שזה נזכרת בגמרא אלא לגבי שנת השביעית ולא לגבי מעשרות ואין אדם דן גזרה שזה לעצמו וצ"ע! ונראה שכל השאלה של קביעת א' בתשרי כראש השנה למעשרות יכולה למצא פירוש פשוט ע"פ סברא (דרך שדומה לה מצאתי אחרי כן נזכרת כמעט במפורש בדברי התוס' יום טוב למשנה וברוך שכוונתי). הרי באותה סוגיא של ראש השנה למעשר בהמה אשר חולקים בו תנאים אם ראש חודש אלול או א' בתשרי מסבירים אנו את המחלוקת בסוף הסוגיא בצורה זו שמעשר בהמה מושהו הוא למעשר דגן, וכל המחלוקת היא באיזו צורה מושהו הדין אם בקביעת תאריך זה או בקביעת תאריך המקביל לפי עקרונות הלכתיים-עובדתיים. דהיינו אם לומר כמו שבמעשר דגן אנו אומרים סמוך לגמרו עישורו (דהיינו אחרי חדשי הקיץ – א' בתשרי), כך למעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו דהיינו א' באלול, או לומר שהתאריך יהיה בדיוק זהה דהיינו א' בתשרי וזהות התאריך קודמת את הסברא סמוך לגמרו עישורו הקיימת, וטובה גם לדברי הסובר א' תשרי. מה הסברא של שני החולקים: מי שאומר א' באלול סברתו ברורה: ההגיון אומר לחייב החל מזמן גמרו. מי שסובר א' בתשרי חושב שההלכה יותר נוחה לביצוע כאשר כל תאריכי ההפרשות יהיו זהים. וא"כ הרי ניתן לנו התאריך א' בתשרי מדרך הטבע – ואין לנו להעמיק בשאלה (פנ"י) שא"כ היה התאריך יכול להיות גם באמצע אלול, כי אין זה מתקבל על הדעת כלל שתאריך קובע יהיה באמצע חודש בלי הכרח (כמו שישנו בנדירים בפסח בגלל העליה לרגל בשלושת הרגלים).

שאלות מבנה בסוגיא בראש השנה

הסוגיא הקצרה הדנה בראש השנה נ"ב ע"א¹ בענין של ראש השנה למעשרות, יש בה לא מעט שאלות שאינן נוגעות ישירות להלכה, אלא הן שאלות הקשורות למבנה הסוגיא, ובחלק נכבד יש להן גם משמעות לגבי סוגיות אחרות שבהן יש בעיות דומות. הבעיה הראשונה היא פנימית למבנה סוגיתנו. והיא זאת: כזכור מביאה הגמרא להסברת הדין שבמשנה "א' בתשרי ראש השנה לירקות" תוספתא שלשונה: "א' תשרי ראש השנה לירקות ולמעשרות ולנדרים". ושואלים הרי לירקות הכונה לענין מעשר מן הירק א"כ נאמר ענין פעמיים! התשובה היא שהתנא מביא דין דרבנן ודין דאורייתא. תשובה זו מביאה לקביעת כמה ענינים עקרוניים על הסדר הנכון בהשמעת דינים בעלי עקרון אחד. שאלה נוספת על הסגנון שבמקורות ההלכה הזו, כי הגמרא שואלת וליתני מעשר (ל' יחיד) במקום מעשרות (בל' רבים)! והתשובה היא: "אחד מעשר דגן וא' מעשר בהמה", ע"כ הלשון הנכונה היא ל' רבים (לשון זו מצויה בתוספתא ע"כ לפי הפירוש המובא השאלה נשאלה על לשון התוספתא). השאלה השניה שבגמרא וליתני ירק (במקום ירקות) והתשובה יש שני סוגי ירק: ירק הנאגד וירק שאינו נאגד ולשניהם מתכוונים בלשון ירקות ל' רבים! גם כפי פירוש זה (רש"י) הכונה של הקושיא היא ללשון התוספתא.

התוספות [ד"ה אחד] קובעים שלפי הפירוש הנ"ל הרי נקבע בתוספתא ראש השנה למעשרות (כולל מעשר בהמה) בא' בתשרי וזה יהיה א"כ אליבא דר' אלעזר ור' שמעון שבמשנתנו ודלא כת"ק. אח"כ מוסיפים התוס' שאלה שהיה אפשר להסביר לשון רבים 'מעשרות' ע"י פירוש מעשר ראשון ושני ועני כמו בסוגיא בראש השנה דף ד' ע"א, ועוד מקשים שאם על התוספתא שואלים היה צריך להקשות קושיא ראשונה מירקות השנויים ראשונה ולא על מעשרות הבאים במקום השני. וע"כ מסבירים התוס': הקושיא כלל אינה על התוספתא אלא על המשנה, ושואלים שבמקום ירקות המשנה היתה יכולה וצריכה לומר מעשר וביטוי זה היה כולל את הכל (דגן וירק), ותרצו שא"כ זה היה כולל גם מעשר בהמה וקובע הלכה כר' אלעזר ור' שמעון (דבר שאין רוצים), ורק אח"כ (ושוב על המשנה) שואלים: למה אומרים ירקות ולא ירק ומתרצים מה שמתרצים. אגב, מעירים התוס' שהבעיה של לשון רבים היא בעצם אצל ביטויים רבים שבמשנה, אלא לא לכולם יודעים תירוץ ועל אלה שאין להם במה לתרוץ אין שואלים.

גוון מעניין של פירוש נמצא בדברי רבנו חננאל שלפיו נראה שהשאלה אמנם נשאלה על התוספתא אבל רק בענין הלשון ירקות, ומעשרות לפי דברי ר"ח מוסברת ל' הרבים שלהם ע"י הסברא של: "אידי דתני ירקות תנא (גם) מעשרות". את שתי השיטות מבהיר גם הריטב"א בלי שבדבריו יהיה שוני עקרוני. לפי התפישות השונות של הבעיה המבנית הנדונה – לאן מתיחסות הקושיות "ליתני מעשר" "ליתני ירק" ההבדל איננו הלכתי לגבי השאלה של תאריך ראש השנה למעשרות, תבואה וכדומה אלא אך ורק לגבי ראש השנה למעשר בהמה, שאלה שאין בדעתנו כאן לטפל בה (עיין שיעור נא).

סדר הבאת הלכות במשנה

יש בסוגיא שתי בעיות פורמליות נוספות שעלולות להיות חשובות גם בהקשרים אחרים, והן: מה הוא הסדר הנכון של עניני הלכה שונים המובאים במקום אחד – האם הסדר לפי תשובות ההלכה המתבטאת במקורה של הלכה זו (דאורייתא, דרבנן, מקרא, דרשה) בכיוון הישיר וההפוך (זאת אומרת, ההלכה הנובעת ממקור חשוב יותר קודמת, או להיפך: ההלכה הנובעת ממקור פחות חשוב קודמת). יחד עם זה מתעוררת בסוגיא השאלה של השמעת דוגמא (דוגמאות) של סוג מסויים בשורת ההלכות, ודוקא השמעת הסוג הפחות מובן של ענינים. תופעה זו טעונה הסבר מיוחד.

לימוד מדרשה בתחילה

את השאלה הראשונה יש להכיר בסדר הענינים שבתוספתא, אשר מקדימה את דין הירקות ע"פ דין "המעשרות" דהיינו דרבנן לפני דאורייתא. הסיבה לפי דברי הגמרא: "אידי דרבנן חביבא ליה", דהיינו אותו ענין אשר כוחו פחות חזק הוא ניתן דוקא במוקדם מכיון שבו יש משום חידוש יותר גדול, והדברים של חיוב מהתורה באו יותר מאוחר כי אצלם אין חידוש, היינו אין חידוש הלכה שלא ציפינו לה. העקרון הזה אינו רק כאן, הוא נראה מופיע בסוגיות אחרות בצורה שונה במקצת. יש והענין נקשר בזה שההלכה באה מדרשה [יבמות ב' ע"ב, נדרים ג' ע"א, נזיר ב' ע"ב, ב"ב ק"ח ע"ב, זבחים מ"ח ע"א]. אבל יש בסוגיות השונות משמעות שונה לענין של הדרשה. השווה למשל את המקרה של זבחים שהענין של שחיטת קרבן חטאת בצפון העזרה כתוב במפורש בתורה, אלא שהו"א שדין זה נאמר על שעירה – ורק בצורת דרשה הדין מורחב לכל החטאות. יש והענין נקשר לזה שלהלכה מסוימת יש קשר אל איזו דרשה, לא כמקור ההלכה אלא כמבסס את ההלכה [בכורות]. יש והענין מתבטא בכך שהדין אשר המשנה מקדימה אותו פשוט מהווה חידוש שבמחשבה קודמת לא היו פוסקים בו כמו שנפסק במשנה [יבמות ל' ע"א, ל"ב ע"א]. עלינו לברר, אם הרעיון אפילו אם הועלה, נשאר בתקפו בסוגיא עד לסופה. וכן אם אין לגביו סתירה מסוגיא זאת או אחרת, או מחלק סוגיא זו או אחרת.

יש סוגיות המוכיחות גם הן את תחולת העקרון שבסדר ענינים מסדרים אותם לפי ה"חידוש" שבהם דהיינו קודם דין דרבנן, דין שבא מדרשה, דין שיש משום חידוש בלתי צפוי, והן שתי הסוגיות ביבמות [ל' ול"ב] שאמנם בהן נקבע שמשנה שכוללת חידוש גדול – עד כדי כך שמקודם עלה על דעת ר' יהודה הנשיא לפסוק למקרים אלה דין אחר, הוקדמה (ובעצם עשו בזה את המצוות הקיימות למיותרות). מדובר במקרה זה על בבות שלמות ולא על פריטים ברשימה, אבל אין זה משנה את הצד העקרוני. כמו כן מהווה סוגיא לטהרת העקרון הסוגיא בזבחים שהזכרנו והסוגיא בבבא בתרא. בשתייהן הדין שנאמר ראשון במשנה (שחיטת חטאות בצפון העזרה, ירושת האב את בניו), הוקדם עקב בואו מדרשה ולא מפסוק ישיר.

סדר אחר של הבאת הלכות

לעומת סוגיות מחדשות אלה עלינו לראות גם סוגיות בעלות כיוון אחר, אשר בהן לכל הפחות מסתמנת עמדה אחרת כאפשרות לפי שיטה אחת מבין שיטות או תירוצים. ויש אפילו סימנים של דעה מנוגדת לעקרון. מעניינת במובן זה במיוחד הסוגיה ביבמות דפים ב' וג' הבנויה על המשנה של חמש עשרה העריות שפוטרות צרותיהן וכו'. לא נרשם ברשימה זו כראשונה אותה ערוה שצפינו לראותה קודמת מכיון שאצלה הדין כתוב בתורה – את אחות אשתו. הגמרא מסבירה זאת ע"י זה שקידמו את בתו הואיל ואתיא מדרשה (ויש, איפוא, בה יותר חידוש). רק שאין הגמרא משאירה עמדה זו לסוף כי לפי העקרון שלחידוש היותר גדול – מגיע המקום הקודם, א"כ לחידוש הפחות מכולם מגיע המקום האחרון, וא"כ אחות אשתו צריכה היתה להופיע בסוף הרשימה, ומאחר שלא כך נרשם במשנה, הרי כל העקרון התערער. והגמרא באמת עוזבת אותו, ורואה סידור המשנה לפי עקרון אחר: קורבי קורבי נקט (קורבות, קורבות). לפי מסקנת הגמרא ביבמות אין איפוא השפעה למידת החידוש שבאיזה דין על סידורו ברשימת איסורים – א"כ אין תירוץ הגמרא בראש השנה בלעדי. מצב דומה נראה בסוגיא בבכורות [ג"ע א] אשר בה מראש ניתנו שתי הסברות על הקדמת עובר חמור לדין עובר פרה, אחת משום שיש בעובר החמור דרשה. (אפילו לא דרשה שמהווה יסוד לדין), והשניה משום שדיני עובר (פטר) חמור מועטים הם. לפי האיבעית אימא שוב אין למצוא שסוגיא זו מחשיבה את ענין הדרשה כגורם בסידור הענינים.

גם בסוגיא של נדרים ג' אנו יכולים לגלות שתי עמדות בשאלתנו – הן למעשה נובעות מדרכי הסברה לפי שיטות שונות בענין אחר. בהתחלה אין לסוגיא עמדה לגבי סדר הענינים במשנה, כי המשנה הכוללת רק כל כינויי נדרים כנדרים ומקבלת תיקון של "חסורי מחסרא" בכיוון כל ידות נדרים כנדרים, (וכאן עדיין נחשב כברור כי בחסורי מחסרא אין לסדר אלא במקום שני). והעובדה שבמשנה אח"כ מסבירים ענין ידות אין לה משמעות לגבי סדר הענינים, כי הדבר מבוסס יותר על מאי דסליק מינה או מה שהתחיל בו. רק באי בעית אימא מדגישה הסוגיא את הצורך של הקדמת הסברת ידות להסברת כינויים, מכיון שידות הן דבר שבא מדרשה. זה העקרון שלנו, אלא שמיד הוא מקבל כאן הגבלה ניכרת שהגמרא מעלה את השאלה שא"כ היה צריך להתחיל בכלל בידות במשנה, שאכן בהתחלה נותנים את הדין היסודי ובהסברת היסודות אנו קובעים מקום ראשון למה שבא מדרשה. בהמשך הסוגיא מוצאים שלפי הסבר אחד הניתן למושג "כינויים" צריך להכיר בידות ובכינויים כשונים מבחינת "חידושם וחשיבותם", ובאמת הגמרא לפי שיטה זו עונה בסוף שהחסורי מחסרא אפילו פועל בהכנסת פריט בראש הרשימה ואז יפעל כאן בצורה שלמה עקרונו שלנו. אבל אל נשכח שהוא כאן ניתן כפתרון לפי שיטה אחת ולא כעקרון שליט. יש ענין לקבע שהגמרא המקבילה בנזיר אינה מעלה את העמדה האחרונה. נעמיד להשוואה עוד סוגיא בבבא קמא התחלת פרק שני "כיצד הרגל". במשנה היא

אנו מוצאים שני מקרים של רגל ובהמה (אב – תולדה), ובמשנה השניה בפרק ניתן לנו דין שן ובהמה (שהם שניהם מדברים באכילה כך שאין מקום לדבר על תולדה כי תולדה היא "התחככות בכותל"). התירוץ הוא ששם הכוונה לשן – (חיה) ולשן בהמה. והוקדמה שן חיה שאינה אלא דרשה. לשאלה למה במשנה של רגל גם כן סידרו לפי הסדר הזה (לשייר את המובן ביותר לסוף), עונים ששם ברגל מדובר בהליכה מאב לתולדה וזה חייב להיות כך, בו בזמן שבמשנה השניה גם חיה וגם בהמה הן אבות וע"כ העקרון של חידוש מחייב. יוצא איפוא שהסדר של חידוש פועל רק בדינים שווי ערך אבל לא כשיש דינים שביניהם קיים הבדל משקל כמו אב ותולדה. צ"ע למה יש משקל שווה לדאורייתא ולדרבנן. בכל אופן היוצא לנו מהשוואת הסוגיות הוא בודאי שאין לדבר על העקרון של הקדמת דבר שיש בו יותר חידוש כעל עקרון מקודש שאין זים ממנו. לפי אותן הסוגיות או עמדות שאינן מכירות בעיקרון, מה היא ההסברה של סדר הבריייתא אצלנו? התשובה היא בדברי התוספות ביבמות ל' [ע"א ד"ה חביבא] שקובעים שרק במקום שיש בבא מיותרת יש צורך בהסברה מיוחדת של חביבא ליה ע"כ אקדמיה, אבל בשורה של דינים סתם אין בכלל תמיהה, ונוכל תמיד לומר זו ואין צריך לומר זו, וחוקי בהחלט שכך יהיה במשנה או בבריייתא.

הקשיים בתירוץ הגמרא בענין ירק וישובם

נשארה עוד בעיה אחת שטרם נגענו בה. הגמרא אצלנו טוענת שמשנתנו שונה את הדין דרבנן (ירקות) ובדרך של כש"כ נשמע את הדין דאורייתא. לפי אותה עמדה בסוגיות שהדין הידוע קודם, בודאי יקשה להבין את תשובת הגמרא. מאידך נעמיד שאלה אחרת האם לא במשנתנו נמצא גם הדין דאורייתא של מעשר בהמה שהוא דאורייתא, גם מבחינת קביעת ראש השנה עבורו. כמו כן יש קושי בגמרא בכך שכתבה שאך ורק ירקות הם דרבנן, בו בזמן שגם גידולים רבים אחרים הם רק מדרבנן, והיו יכולים להזכר במשנה באותה המידה של צדק. כש"כ שישנה אפשרות ראיית אף ירק כחייב מדאורייתא כמו שיוצא מן הפסוקים הנדרשים בספרי [ראה ק"ה], עיין בירושלמי מעשרות [פ"א ה"א] שאיסי בן יהודה אומר ירק מדבריהם משמע שתנא קמא חולק.

לא קשה לענות לשתי הקושיות:

(א) אפילו אם נניח שיש צורך להסביר את הופעת הירק במשנתנו בדרך אחרת (ולא כחייב דרבנן) יכולנו לומר אין לך כירק שהוא דבר שההבדל בין לפני ראש השנה לבין אחרי ראש השנה כל כך פשוט וקל, כיון שבו השנה נקבעת לפי הלקיטה (עי' לעיל בדברי הפני יהושע שנאמרו בענין זה).

(ב) אין בדין מעשר בהמה מספיק כדי ללמד את הדינים של תבואות וירקות וכדומה, כי במעשר בהמה אין ענין של מחזור השנים (כי מעשר בהמה שוה הוא בכל שנות המחזור), ועוד הרי במעשר בהמה יש דין שמבדיל בינו לבין מעשר דגן והוא הדין של דיעבד שלדעת

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

הרמב"ם אם עישר בדיעבד הוא מעשר – דבר שאיננו בדגן. א"כ אפילו אם למדנו את הדין של ראש השנה למעשר בהמה, אין אנו יודעים מזה את הדין במעשר של תבואה ופירות במלואו עד כדי הפסק שאם תרם מן החדש על הישן או להיפך אין תרומתו תרומה.

שיעור מד

פסח בשנה השביעית ביחס לוידי מעשרות

בשנה השביעית אין תרומות ומעשרות ויד כולם שוה בפירות הארץ • בשנה הרביעית והשביעית בפסח מסתיימים מחזורים תלת שנתיים של תרומות ומעשרות • ענין המצוה אמירה בבית המקדש • במשנה שם המצוה הודית מעשר ובספר האגודה קורא זאת בשם וידי מעשר • ישנן כמה מצוות בעלות מספר שמות • השם וידי מעשר אינו בפירוש של וידי על חטא • אע"פ שלוידי קודם ביעור מעשרות – הרמב"ם לא מונה את הביעור כמצוה בפני עצמה • ניתן להסביר את הרמב"ם שאמנם הלכות הביעור נלמדות מלשון הידי אבל אינן מצוה בפנ"ע • כיון שתרו"מ במחלוקת אם חיובן מהתורה בימינו גם הביעור וממילא הידי שנוי במחלוקת • הרמב"ם והראב"ד נחלקו בחיוב מצות וידי שלא בפני הבית • האחרונים כתבו שסיבת ביטול אמירת הידי בימינו מפני שאיננו מקיימים את הנאמר בוידוי במלואו ומפני שיטת הראשונים שהביעור בפני הבית בלבד • ניתן להסביר לפי הרמב"ם שוידוי נהג שלא בפני הבית היינו קודם שנבנה הבית • לפי הגירסאות השונות ערב יום טוב הראשון או ערב יום טוב האחרון היה הביעור והוידוי ביום טוב האחרון של פסח • הגר"א מקשה שעדיף ביעור בערב יום טוב אחרון כדי להסמיך ביעור לוידי וכדי שלא יהא מצב שהוא צריך לשייר אחר הביעור • דחיית המצוה לזמן האחרון שניתן היא מתוך הצורך לבער וע"כ גורמת לדחיית מצות זריזים • מצות וידי אינה כשרה אלא ביום • שתי דרכים לביעור: נתינת המתנות לבעליהן או כילויין מהעולם • תבשיל של מעשר שני אין צריך לבער וטעמו או משום שהמעשר מעורב או משום שהוא צפוי להתקלקל וצריך להבין את החילוק בין תבשיל ליין ותבלין • פטורים מביעור דמאי ופירות שלא הגיעו לעונת המעשרות • בגלל קושי בהסבר, עונת המעשרות מוסברת כמצב של פירות לפני גמר מלאכה ולא מצב מוקדם יותר, ויש לכך דוגמאות נוספות בש"ס • נשים פטורות מוידוי כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמה • גרים פטורים מוידוי אע"פ שחייבים במקרא ביכורים וסיבת החילוק אינה ברורה וניתנו לכך כמה תירוצים • מי שלא הפריש מתנותיו כראוי אינו יכול לומר וידי • מעכב את הידי אף דרך הפרשה שאף לכתחילה היא אסורה ובדיעבד אינה מעכבת • יש דעה בירושלמי שכל מצוה שבתורה שלא עשה כהלכתה מעכבת מוידוי • מחלוקת בגירסאות האם הידי נאמר בכל לשון אף שהאומר אינו מבין או דוקא בשפה שמבין • הרמב"ם כתב שכ"א מתודה בעצמו או כולם יחד ונותן לוידוי דין תפילה • בספרי נוסף שלא נתתי ממנו למי שאינו ראוי ואולי קשור משפט זה לכל הביטול של הודיית מעשר ע"י יוחנן כהן גדול.

יחודה של השנה השביעית מבחינת תרו"מ

לשנה השביעית ניתן מקום מיוחד במערכת המצוות של הפרשת תרומות ומעשרות בשני

* שבת הגדול תשכ"ו

מובנים, האחד: שנה זו היא שנה אשר כל פירותיה פטורים מתרומות ומעשרות כפירות הפקר ע"פ הכלל הידוע שהמעשרות נועדו לשמש מקור הכנסה לאלה בעם אשר ע"פ דין התורה "אין להם נחלה" וע"כ אין להם גם פירות. אין מצב זה קיים עבורם בשנת השמיטה כאשר כולם שוים. המובן השני בשנה השביעית, ובזה היא שנה הרביעית, מסתכם המחזור הידוע התלת-שנתי של מערכת המעשרות של התורה, כאשר כידוע בכל שנה ראשונה ושניה, רביעית וחמישית של התקופה של שבוע-שנים ("שמיטה") חייבים להפריש פרט לתרומה גדולה לכהן גם מעשר ראשון המיועד ללוי, וגם מעשר שני אשר אותו או את פדיונו חייבים להביא לירושלים, וכאשר כל שנה שלישית וששית חייבים לתת את אותו המעשר שיש לו דין מעשר שני לעניים בתור מעשר עני [דברים י"ד כ"ח, כ"ט]. לציון סיום תקופה תלת-שנתית זו קבעה התורה מצוה או מצוות אשר, כמו שאי"ה עוד נראה, מרכוז הזמני הוא חג הפסח ועל כן יש הצדקה לקביעת מעמד מיוחד ליום טוב של פסח בשביעית.

המקור בתורה למצות ביעור וידוי

התורה כותבת למצוות אלה פרשה מיוחדת בדברים [כ"ו י"ב-ט"ז]. מדובר שם בעיקר בהודעה חגיגית של החייב במעשרות שקיים את חובותיו ושומר על המצוות הקשורות למערכת ההפרשות. ההודעה מסתיימת בתפילה ובבקשה: "השקיפה" וכו' לפנינו מצוה מיוחדת של אמירה, איפוא, אשר שמה בהלכה בדרך כלל הוא וידוי מעשר. שם זה מופיע הן בספרי לפרשה והן במשנה במקומות שונים [מעשר שני פ"ה מ"י, מגילה פ"ב מ"ה דף כ' ע"ב; וסוטה פ"ז מ"א, דף ל"ב ע"א]. אבל כבר במשנה נמצא למצוה שם אחר והוא הודיית מעשר [סוטה מ"ז ע"ב, מעשר שני פ"ה מט"ז] ובשם זה היא נקראת רק במקומות שמדובר על מה שעשה לה יוחנן כהן גדול אשר "העביר" אותו ואי"ה עוד נעסוק בזה. רק ראשון אחד, האגודה, המיר במקום גם אצל מסירה זו את השם "הודיה" ב"וידוי" המקובל בכל יתר המקומות שבהם עסקו במצוה. במידה רבה השמות האלה עדיין זהים, כי לפי כללי הלשון של המשנה "הודיה" היא כמו הודאה, והודאה פירושה הסכמה או מסירת דבר אשר אדם עשה או לא עשה. אבל אין להתעלם גם מאפשרות שלמצוה אחת יהיו באמת שני כינויים. יכולים אנחנו להצביע דוקא בתוך המערכת של הפרשות המצוות ע"י התורה, שלמצוה דומה ניתנו שני שמות אשר זהותם אינה ניתנת להכרה. אותה מצוה, קרובה גם במקום בתורה וגם בענינה, מקרא ביכורים נקראת במסכת ביכורים [פ"ב מ"ב] בעצמה בשם וידוי ע"פ פירוש הירושלמי [פ"ב ה"ב] לכל הפחות לדעה אחת, עיין גם תוספתא ביכורים [פ"א ה"ז], ופירוש זה מוכח בירושלמי כנכון שבענין ביכורים והבדלתם בהרבה דינים ממעשר חולק ר"ש, אבל בענין הוידוי אינו חולק, סימן שכאן מדובר במצוה שבדאי ישנה בביכורים אליבא דכו"ע, וא"כ מצאנו שמות שונים למצוה אחת. ושם בירושלמי בפירוש אומרים "וידוי זו קריה" ועיין דברי הרמב"ם [הלכות ביכורים פ"ג ה"י] שסיגל לעצמו דוקא לגבי ביכורים את הלשון "להתודות"

אע"פ שענין הקריאה שקורא האדם בהבאת ביכורים רחוק ממה שאנו מבינים בדרך כלל בלשון "וידי". וצ"ע במיוחד כשבמשנה במקום העיקרי העוסק בביכורים מדובר תמיד על "קורא" וגם בסוטה פ"ו כשמדובר על לשון הקריאה המצוה אינה נקראת אלא בשם 'מקרא ביכורים'. יהא אשר יהא ענין זה, לפנינו הוכחות שבלשון חכמינו ופרשנינו אין השימוש בלשון וידי משמש דוקא עבור הודאה על חטא. ואם כך אין בסיס עיוני לדברים שמעלה אותם בקשר ל"וידי מעשר" שלנו ר' עובדיה ספורנו במקרא, ומצטט אותו התוס' יום טוב במשנה [מעשר שני פ"ה מ"י] כי רק ע"י מלאכתיות מחשבתית מגיע הספורנו להשוואה בין וידי מעשר לוידי על חטא, באמרו שאנחנו כאן מתודים על כך שאכן באיחור מסרנו את חובותינו לכהנים וכו', ואעפ"כ אנו מבקשים את עזרת ה' המיוחדת, ולפי הנ"ל אין בנו צורך בהסבר הזה.

ההסבר להשמטת ביעור כמצוה מתרי"ג

יחד עם זה מכוונים דברי הספורנו זרקור של מחשבה על קשר מצותנו זו של וידי מעשר למצוה אחרת הקודמת לה, והמכשירה לה את הקרקע, והיא הנקראת ביעור מעשר, ע"פ הפסוק אשר אומר האדם בוידי המעשר "בערתי הקודש מן הבית". סימן שאין מקום לומר את הפסוקים המצווים לפי מצוות וידי מעשר ללא פעולה קודמת של ביעור מעשר, שגם היא נראית כמצווה עלינו מפי הגבורה. וא"כ לא לחנם שאלו השואלים למה הרמב"ם, ויתר מוני המצוות למילוי המספר של תרי"ג, פסחו על מצוה זו של ביעור מעשר? עיין פלפול עמוק ויפה על זה בספר משפט כהן [ס' נ"ה] להרב ראי"ה קוק ז"ל, שתמצית דבריו הוא שאין הביעור הזה אלא גבול לקיום המצוה העיקרית שעליה מצוה התורה בפרשה דהיינו מצות וידי מעשר. ומצוות כגון אלה, לפי השרשים של הרמב"ם בספר המצוות אינן נמנות, ועיין שם באריכות הדברים.

ואחרי בקשת מחילה רבה מכת"ה של הכותב, איני יודע למה לא נענה בפשטות יתר: כל האמת הפשוטה היא שאכן המצוה בלשון "עשה כך" שהתורה מצוה אותנו שם היא מצוות וידי מעשר. נכון שמלשון וידי מעשר אנו לומדים דינים לא מועטים, אבל האם זה יגיע עד כדי הקניית מעמד של מצוה ע"י כך? ואם תאמר שאכן לפני מצות: "ואמרת לפי ה' א' בערתי" וכו' נאמר "כי תכלה ... ונתת וכו'" וא"כ נאמר בתורה חוק המצוה לתת לפני אמירת הוידי. כל זה אינו משנה כלל כי אין בפקודות אלה אלא חזרה על מצוות שכבר צוו לרבות מעשר עני, שלפי דברי הרב קוק עצמו היא העיקר של הדברים הנאמרים שם, וגם היא כבר נאמרה מקודם בפרשת ראה. וא"כ ודאי חזרה על דרישה ואזהרה נחשבת כמצוה, ועצם הדרישה "לבער את הקודש מן הבית" אינה נאמרת בשום מקום בלשון של מצוה ופקודה לבער להוציא וכו'.

(וקשה באמת שעל האוכל מעשר שני בטומאה לוקים על פי הכתוב "לא בערתי ממנו בטמא" [רמב"ם מעשר שני פ"ג ה"א], וזה תמיד היה קשה לי שלשון הודעה כזאת ייחשב כמצוה

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

לא תעשה שיש בה אפילו מלקות. והאמת היא שבגמרא ביבמות [ע"ג ע"א] אמנם מובא הפסוק, אבל לאזהרה של לאו מובאים פסוקים נוספים, ונשאר רק ענין האוכל באנינות שג"כ פוסק הרמב"ם שהאוכל אונן לוקה, עיין דברי הרדב"ז שם שכיון שהתורה מצווה להתודות א"כ יש בזה משום איסור, אבל מאחר שבטומאה הגמרא מחפשת מקורות מה יהיה באנינות וגם אפשר שבלי מנין מצוה יהיה חיוב מלקות. וצ"ע כי הרמב"ם במקומות שונים הבהיר את שיטתו בפירוש בס' המצוות [שורש ח'], וא"כ לדעתו גם שאלת הגמרא למקור המלקות של טומאה איננה במקומה. [והרמב"ן חולק עליו].

חיוב ביעור בזמן הזה

החיוב לבער לפני הוידוי גורם שלא יכול להיות ספק קטן ביותר שאין אפשרות להתוודות אם לא ביעור, ואם משהו נשנה בספק הרי זה רק ענין תחולת המצוה של וידוי בזמן שאין בית המקדש קיים. לא נמצא מי שאינו מחייב גם שלא בפני הבית בביעור-מעשר, גם אם שלא בפני הבית פירושו בזמן הזה. כי גם הראב"ד שחולק בענין וידוי בנוגע לתחולת המצוה בשלא בפני הבית מצטמצם במחלוקתו במפורש בענין וידוי, אבל כנראה אינו חולק על החיוב בביעור. מה שרשאים אנו להעלות כשאלה לזמן שלא בפני הבית של הזמן הזה, הרי היא השאלה של חלות כל מערכת המצוות של תרומות ומעשרות בזמן הזה, והרי ידוע שרבינו הרמב"ם פוסק בהלכות תרומות [פ"א הכ"ז] שתרומה בזמן הזה אינה דאורייתא, וה"ה כמובן מעשרות, וא"כ גם המצוה של ביעור מעשרות אינה יכולה להיות מן התורה, כי לכל היותר יכולנו לומר שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אלא שיש חולקים ובראשם שוב הראב"ד שתרומה ומעשרות בזמן הזה דאורייתא, ואז מבחינה זו גם מצות הביעור תחול מדאורייתא.

מצות וידוי בזמן הזה

כבר אמרתי: מצות וידוי ותחולתה שלא בפני הבית מוטלת במחלוקת בין הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ד] לבין הראב"ד, כשלצדו של הראב"ד קם גם ספר החינוך [מצ' תר"ז] בו בזמן שלדעת הרמב"ם נוטה דעת ספר כפתור ופרח [פרק מ"ב]. שורש המחלוקת בהסברת המונח לפני ה' אשר כתוב במצות וידוי: "ואמרת לפני ה'". הראב"ד מסתמך על ביטוי זה וקובע שהוא אשר מגביל מצוה זו רק לקיום לפני הבית כי בלי בית המקדש אין לקיים ואמרת לפני ה'. הרמב"ם מצדו אינו מעלים עין ממה שכתוב לפני ה' כי גם הוא אומר שמקום הוידוי לכתחילה בבית המקדש אלא בדיעבד בכל מקום אשר התודה בו יצא ידי חובה. ועל עצם דין זה שבדיעבד גם אם התודה שלא "לפני ה'" אין הראב"ד חולק. ונראים הדברים כאילו לראב"ד יש כאן סברא כעין 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', זאת אומרת כשיש בית, אפשר בדיעבד לצאת י"ח גם שלא לפני ה', אבל כשאין בית, אין זה ניתן. והרמב"ם אינו רואה בכלל בהוראה לפני ה' הוראה מחייבת עד כדי כך, כי אחרי

ככלות הכל וכי יש מקום בעולם שאינו לפני ה'. עיין מה שדרשו חז"ל על "לא יהיה לך"...
 "על פני", דהיינו בכל מקום.

אלא מאין לרמב"ם שלכתחילה יהא וידוי זה בבית המקדש. על זה יש להצביע על אחת הדרשות המסבירות את המלים של הוידוי "שמעתי בקול ה' אלקי", הבאתי לבית הבחירה, ואם גם די ברור שכאן באמת אין מה לעכב, כי הרי באותו הוידוי מדבר המתודה על הרבה דברים שנתן למי שמגיע שאין להם כל ענין כל שהוא לבית המקדש, הרי בכל זאת כדי לחייב את הביאה לכתחילה לבית המקדש הענין ודאי מספיק. רמז לדעתו של הרמב"ם נראה לי עוד בהערה של הספרי שאין לה בעצם כל מובן. למלים: "ואמרת לפני ה'א", בהתחלת הוידוי, מעיר הספרי [כי תבוא סי' ש"ג] "זה וידוי מעשר!", מה הקשר שבין המלים 'ואמרת לפני ה' לבין הסבר זה. אלא שמא כאן המדרש רצה לומר הדגשת המלים 'לפני ה' אצל 'ואמרת' באה כדי להבליט את ענין האחריות שקשורה לכל וידוי שיהא בו רק אמת. וא"כ בכוונה מלאה העלה הספרי כאן רעיון של הנוכחות העל מקומית של הקב"ה על מנת לומר לנו דין בענין הוידוי. אבל כמובן אין הערה זו אלא השערה גרידא, כי אליבא דאמת את הדין שלכתחילה לפני ה', דהיינו בבית המקדש, מנמק גם הרמב"ם במלים 'לפני ה' וצע"ק. האמת היא, כך מתברר מתוך מחקר מחקר המלבי"ם, שהמלים לפני ה' פירושה תמיד לפי ענינם מ'לפני ה' שפירושו בעולם כולו שבו עומד האדם לפני בוראו, עד למקום במקדש המקורב יותר ללפני ה' מאשר מקומות אחרים, ועל כן קשה לקבל את הדין של לפני ה' כמכריע, אע"פ שגם ספר החינוך הצטרף אל הראב"ד נגד הרמב"ם. (והסוגיה בירושלמי תענית [פ"א ה"ד] שר' מנא ציוה למי שהפריש מעשרות לומר בערתי [לפי המפרש עד השקיפה], אבל קרבן העדה מעיד שזה לא מטעם וידוי מעשרות שהרי לא מדובר בזמן הביעור אלא בתענית).

סיבת המניעה ממצות וידוי בימינו

גדולי האחרונים שלנו, משפט כהן [ס' נ"ו] והחזון איש בדמאי [ס' ב'] התנבאו שניהם כמעט בסגנון אחד ומצביעים על סיבה אחרת, למה אפילו לדעת הרמב"ם, שסובר שלפני הבית וגם שלא בפני הבית מצות וידוי נוהגת, אין לדבר על מצוה זו וקיומה בזמן הזה שלנו. כבר בספר משפט כהן מצביע על כך שהרבה מאותם הדברים אשר המתודה אומר אותם אינו יכול לומר אותם בזמננו, הן במה שנוגע לכהן, והן במה שנוגע לטומאה, והן במה שנוגע לשמחה אשר נעלמה ונלקחה מבית ישראל כשאין בית הבחירה קיים, כך שהאמירה הכוללת "ככל מצותך אשר צויתני" אינה יכולה להאמר ע"י המתודה.

מחזיק אחריו החזון איש, בברור מעמיק ומקיף להלכה, שבו הוא מגיע למסקנא שאפילו אם לא קיים האדם דין מדיני מערכת תרומות ומעשרות באונס, אין הוא יכול להתודות; וראה ועיין בהוכחותיו המרובות והחדות המבוססות על ניתוח הדברים במיוחד בירושלמי, ביניהם הדין נשרף טבלו אינו יכול להתודות, דין המוכיח שאם רק ע"י אונס לא הגיע

האדם לקיום מצוות תרומות ומעשרות, כבר מעכבו הדבר מלהתודות בוידי מעשר. מתוך כך מגיע החזון איש למסקנות: (א) למעשה מכיון שהראב"ד והחינוך מסכימים שאין המצוה חלה יש ללכת אחריהם (בשב ואל תעשה). (ב) אפילו לדעת הרמב"ם שסובר שהמצוה נוהגת גם שלא בפני הבית זאת אומרת גם בזמן הזה. הרי עם כל זה אין כל סיכוי שיהא מקרה מעשי שבו אדם יכול להתודות בזמן הזה, אלא אם קיים את כל דיני מעשר, לרבות אכילת מעשר שני בירושלים, בפני הבית, ובינתיים נחרב הבית ועכשיו הוא יבוא להתודות (לרמב"ם בכל מקום ע"פ דין), ויוכל לטעון "עשיתי ככל אשר צויתני".

תמהתי לעיל שלא יהיו דברי הרמב"ם קיימים, גם בהתחשב עם הרעיון של עיכוב הוידי בגלל העדר הכשירות לאמירת כל הדברים שבידי, והנה מרשה אני לעצמי להציע הסבר אחר לחלות המצוה "בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית". ויהיה הסבר זה ההסבר אשר לפע"ד טבעי הוא מאחר שתואם הוא את אותו הביטוי, בפני הבית ושלא בפני הבית, בריש הלכות תרומות של הרמב"ם, שם נאמר ג"כ תרומות נוהגות רק בא"י אבל בפני הבית ושלא בפני הבית. ומסביר שם הרב המגיד שהכוונה לזמן שלפני הקמת בית העולמים, תקופה אשר בה ללא כל ספק כבר חלו כל המצוות שהן תלויות בארץ, שאחרי ארבע עשרה שנה שכבשו וחלקו התחילו מצוות אלה לפעול, והאחרונה שהתחילה לחול היא מצוות יובל שבאה לקיומה מאה וארבע שנה אחר מתן תורה, אבל גם זה הרי כמובן הרבה הרבה זמן לפני הבית. וא"כ נסביר גם דברי הרמב"ם שוידי שייך שלא בפני הבית לאותה תקופה שלפני הקמת הבית, ובה קיום המצוות כולן יתכן בהחלט, כי למשל אכילת מעשר שני קשורה באותה תקופה בנוב ובגבעון, מקומות הבמה הגדולה. עיין לכל זה מצד אחד קידושין [מ' ע"ב] על תקופות המצוות התלויות בארץ, ומצד שני זבחים [ק"ב, ק"ט] על ענין מקומות הקדושה לקודשים קלים ולמעשר שני בתקופות השונות.

אחרי שקבענו לנו ידיעה ועמדה בענין חלות המצוה בתקופות השונות של דברי ימי ישראל, למעשה בודאי נימנע מלומר יותר מאשר את הפרשה בדברי תורה כדי שלא להכשל ח"ו באמירת דברי שקר לפי חששותיהם של הרב קוק והחזון איש. בכל זאת נטרח ללמוד פרטים מיוחדים לעצם קיום המצוה. פרט ראשון: קביעת המועד המדויק, וכאן נחזור עוד פעם אל מצוה אשר אנו מוכרחים להניח את חלוקתה כדבר של ודאי, מצוה ביעור מעשרות שגם לקיומה הממשי יש השלכות בזמן הזה. (עיין באלו כפסק אחרון להלכה קונטרס מצוות התלויות בארץ לרב ח.ז. גרוסברג).

זמן קיום המצוות

הפרט החשוב ביותר לביצוע של המצוה הוא התאריך המדויק והזמן שבו צריך לקיימה. ואכן נמצאות תשובות מדויקות לקביעת הן התאריך והן הזמן שבתאריך, אלא שנראה שעם כל הדיוק בקביעת המקורות כאן נתקלים אנו באי-ודאות עקב חילופי גירסאות שאין לנו שליטה עליהם. התורה עצמה הסתפקה בקביעה עובדתית "כי תכלה לעשר את כל

מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר". מכיון שקביעת זמן כזאת היתה נתינת תורת כל אחד ואחד בידו ברור שהתורה שבע"פ צריכה ליצור תאריך אחיד מחייב, ואכן נמצא במספר מקומות של התורה שבע"פ בצורה כמעט זהה לימוד אשר מעביר אותנו אל המטרה. ואמסור על הדברים לא בדיוק כפי לשונם אלא לפי קישורם ההגיוני והענייני.

המקורות: הספרי לשני מקומות בדברים [כ"ו י"ב – כי תבוא סי' ש"ב; וי"ד כ"ח, כ"ט – ראה סי' ק"ט], ובירושלמי מעשר שני [פ"ה ה"ג]. צרוף שני המקומות שבתורה מברר לנו את הזמן העובדתי של גמר הפעולה של הפרשות המעשרות בשנה השלישית, פעולה שבהכרח נמשכת בתוך השנה שאחרי השלישית דהיינו הרביעית והשביעית, זמן מתאים למילוי תנאי זה יהיה חנוכה של אותה שנה. אלא שכאמור צירוף שני המקומות שקרבם הענייני ניכרת לעין ולאוזן, מוסיף לקביעת הזמן את הביטוי "מקצה שלוש שנים", אשר פירושו איננו אלא אחרי גמר השנה שהיא סוף מחזור אחד של מעשרות, (אם גם עבור שנה זו עצמה התורה קובעת דין מיוחד [מעשר עני במקום מעשר שני] ע"י כותבה "בשנה ההיא"). אבל "מקצה שלוש שנים" מעביר אותנו לדיוק יותר רב בקביעה מאשר הביטוי של כי תכלה, מאחר והביטוי הזה כתוב לשם גזרה שוה (והדרישה הידועה שהביטוי חייב להיות פנוי מופנה ניכרת כאן כמוצדקת בהחלט מאחר שלמצוה שבמקום אין המלים: 'מקצה שלוש שנים' מתאימות). ובענין המצוה הנוספת של פרק כ"ו פסוק י"ב וכו' אין אנו זקוקים למקצה שלוש שנים, אלא ביטוי זה בא להצמידנו אל מקום אחר בתורה שבו יש ג"כ קביעת זמן למקץ – זמן, בצורה של "מקץ שבע שנים" [דברים ל"א י'] – מצות הקהל. ה"מקץ" שם נקבע ע"י התורה עצמה במפורש לזמן מועד, אלא ששם זה זמן חג הסוכות, ומסיבת העובדה של "כי תכלה" וכו' סוכות אינו יכול להיות הזמן, אלא מועד אחר הקרוב לגמר הפרשת המעשרות והוא א"כ בהכרח ההגיון יום טוב של פסח.

אין בלבי ספק שמאחרי כל הלימוד של המידות שהתורה נדרשת בהן עומדת כאן גם ההכרה שמצוה חד-פעמית זו של שנה רביעית ושביעית צריכה להיעשות באופן הטוב ביותר, בזמן, ובהזדמנות שכל ישראל מתאספים במקום אשר יבחר ה', אשר הוא לכתחילה גם מקום קיום המצוה, או אולי אפילו דיעבד (ראב"ד), והגענו איפוא לקביעת התאריך המדויק יום טוב של פסח. רק יום טוב של פסח הוא יום טוב בעל שבעה ימים. מתי ביום טוב של פסח יש לקיים את המצוות, נדייק מיד ונצביע על שתיהן מצות הביעור ומצות הוידוי. מטבע מצות ביעור כמו שהיא מופיעה הוא, שאין זמנה העיקרי יכול להיות ביום טוב עצמו, מאחר שהמצוה כוללת גם ביעור מן העולם (שריפה) שאין לקיים ביום טוב עצמו. קיימות שתי גירסאות על עיתוי מצות ביעור: הגירסא שבספרי המשניות שלנו: (כולל גם את המשנה בגירסת הירושלמי) מעשר שני [פ"ה מ"ו]: "ערב יום טוב הראשון היה הביעור", והגירסא שלפי כל הסימנים היתה לפני הרמב"ם, לכל הפחות בסכמו את ההלכה שבהלכות מעשר שני [פ"א ה"ז] שמצות ביעור קשורה לערב יום טוב האחרון של פסח. אין חלוקי גירסות כלל לגבי מצות וידוי שזמנו נקבע למנחה של יום טוב האחרון של פסח.

הסברות לזמני הביעור

ננסה להבין את הגירסאות השונות: הגירסא אשר קובעת את הביעור לערב יום טוב האחרון מקרבת את הביעור לידיו, ומכיון שהידי אינו אלא מסקנה וסיכום הביעור טוב יהיה לקרב קיום שתי מצוות אלה זו לזו עד כמה שאפשר. ומה שברור שאין המעשר השני למשל, שמחויבים לדאוג לו, אסור באכילה אלא מזמן הידי (לפי דברי הירושלמי הברורים [פ"ה ה"ה]: "ויתודה בראשון כדי שיהא לו מה לאכול ברגל"), וא"כ כאשר יקיימו ביעור בערב פסח וישיאר עוד בידו לאכילת כל החג איזה ביעור זה יהיה? כך בערך הטיעון של הגר"א בשנות אליהו [פ"ה מ"ו] למשנה. בגירסאות המדויקות של פירוש המשניות של הרמב"ם, עיין הוצאת הרב קאפח, גם נמצאת גירסא זו "ערב יום טוב האחרון" במשנה ו' בפירוש. עם זה דוחה הגאון (בצדק) נסיון הוכחת קיום הגירסא ע"י הכסף משנה שמסתמך על הקושיה של הירושלמי שהזכרנו על מנחה ביום טוב האחרון אשר בה היה וידיו, הירושלמי שואל כאמור "ויתודה ביום טוב הראשון"? וא"כ ברור שהגירסא היתה "יום טוב האחרון". אלא שדברי הכסף משנה באמת תמוהים, שמשם אין להוכיח על הגירסא בענין הביעור, אם לא נאמר שהכסף משנה יטען שאם שואלים על וידיו שצריך לקיימו ביום טוב ראשון (נגד אחרון שכתוב במשנה), אז נשמעת ממילא כאן גם שאלה על ביעור הקשור לידיו, אבל צ"ע.

אין אפשר להבין בכל זאת גירסת כל הספרים כמעט שביעור בערב יום טוב, והשוה עוד גרסאות שבתוספות בסוגיות שונות בבבלי [נ"ה ד' ע"א ד"ה ומעשרות; ב"מ י"א ע"ב ד"ה עישור שאני] שגם שם כמעט תמיד נמצאת גירסה המעידה על ערב יום טוב ראשון (ערב פסח). הסברות האפשריות הן: א) מכיון שקבענו שהזמן מן התורה נקשר ליום טוב של פסח – דעת תורה שזריזין מקדימין למצוות, ואם גם משום הסיבה הנמסרת בירושלמי אין להקדים את הידי על מנת לאפשר אכילת הפירות עוד בזמן הרגל, הרי המצוה של ביעור אשר אפשר לקיימו בזריזות תתקיים בתאריך של "זריזים". ועל שאלת הגאון שהרי צריך להשאיר נענה: מה לי, עקרונית, בין ביעור שבו אשאר ליום אחד, לבין ביעור שבו אשאר למספר ימים אם בין כה וכה אני חייב, ולכל הפחות רשאי להשאיר. למה הדבר דומה לביעור החמץ של ערב פסח שחל להיות בשבת ש"מבערים את הכל לפני השבת", ובכל זאת משאירים את הדרוש לשבת, עיין סוגית הגמרא בפסחים [מ"ט ע"א] והפירושים שעליה.

שמא מותר להוסיף עוד סניף לסברא של קביעת ביעור בערב יום טוב של פסח. בתאריך זה ייקשר ביעור זה עם ביעור אחר ידוע וקבוע – ביעור חמץ, ויהיה איפוא, לציבור היכר וסימן טוב לזכור את חובתו גם לביעור אחר. וענין המושג ביעור שקשור להשארת די צרכו אל יפחידנו כלל, כי באשר רק יופיע המושג ביעור בדרך כלל קשור הוא להשארה כמו שהראינו בענין פסח (שחל להיות בערב שבת), וכמו שנראה לעין בביעור פירות שביעית (אחרי שהמין כלה לחיה מן השדה) שגם מחלקים כדי מזון ג' סעודות, וגם לגורסים ערב יום טוב האחרון תמיד יהיה ענין של השארת די צורך קרוב. תמוהה רק צורת ניסוח דין

שיעור מד: פסח בשנה השביעית ביחס לוידי מעשרות

אחד ברמב"ם [הל' מעשר שני פי"א ה"ט] אשר מבדיל בין דין ביעור לתבשיל (שעליו אי"ה עוד נדבר) לבין פירות, וכותב: בד"א שחייב לבער פירות בערב יום טוב "שאינו יכול לאכול כולן קודם שייכנס יום טוב" אבל לתבשיל דין אחר. ונראה ונשמע מדבריו שהזכות להשאיר אינה אלא למה שיכול האדם לאכול לפני בין השמשות של כניסת החג, ודבר זה תמוה ביותר מכיון שברור מכל מה שהראינו, סוגית הירושלמי ומושג הביעור במקומות השונים, שאין ההגבלה היא עד שייכנס יום טוב, ולא ראיתי מי שהעיר על כך וצע"ג. (עיין גם דברי הר"ש בפירוש למשנה פ"ה מ"ו).

הניגוד בין איחור הוידי למצות זריזות

במה שכתבנו ואמרנו כבר ענינו לשאלה אפשרית שבמערכת קיום המצוות אנו דוגלים ברעיון זריזים מקדימים במצוות וכאן אנו מאחרים את מצות הוידי, במדת האפשר, עיין מפרשים שבפירוש כותבים שקבעו את המצוה לזמן האחרון האפשרי. אבל כאן יש לפנינו ניגוד פנימי בין הזריזות לבין צרכי מצוה חוקיים אחרים ואז קודמים צרכי מצוה האחרים. ואל יפחידנו מה שאומר רש"י בריש פירושו למשנה [מגילה כ' ע"ב כל היום] "כל היום כשר לקריאת המגילה ואע"ג דקי"ל זריזין מקדימין למצות אפ"ה כשר כל היום", שבתוך משנה זו יש מצוות שאין מצוותן מתחילה אלא באמצע היום (קרבן מוסף ותפלת מוסף), וא"כ כמו שלגבי אלה ע"פ דין הזריזים יתחילו רק בזמן תחולתן כך נאמר לגבי וידי מעשר לשעה שנקבעת לו מתוך צרכי המצוה.

עוד הערה ללימוד שהמצוה כשרה ביום ורק ביום (להוציא לילה), בבבלי מגילה [כ' ע"ב] מובאת דרשת סמוכין מן הפסוק של מצות וידי "בערתי וכו' וסמך ליה כתוב היום הוה ה"א מצוך". וכמה תמוהה דרשת סמיכות זו כאשר רואים שאין כל קשר בין שתי הפרשיות האלה! ובמיוחד שהמלים 'היום הוה' אינן מלים של מצוה אלא של אזהרה. והשוה בירושלמי מגילה [פ"ב ה"ו] שלכל יתר הדברים הנאמרים במשנה מובאת הוכחה מן הפסוק, אבל לא לוידי מעשר ונראה שלסוגית הירושלמי התשובה תהיה, או שמצוה זו המתקיימת (לכל הפחות לכתחילה) במסגרת ההופעה של העם במקדש קשורה היא לדיני קרבנות ועל כן תביעת היום מכוסה היא ע"י הפסוק של הקרבן "ביום צוותו", או שדווקא נאמר שהירושלמי כביכול לשיטתו במסכת מעשר שני [פ"ה ה"ה] שבו הוכיח שזה לא יכול להיות אלא במנחה של יום טוב האחרון, אבל בחג זה עוד צריך להיות, זאת אומרת ביום.

דרכי הביעור

את מצות הביעור מקיימים ע"פ מה שכתוב במשנה בשתי צורות: נתינת הפירות המופרשים בשמות השונים של הפרשות למי שמגיע (לשון המשנה: לבעליו, כנראה בכוונה מלאה בצורה קצת בלתי ברורה), וביעור מן העולם לפירות שאינם מגיעים למי שהוא, אלא שאדם חייב להביאם לירושלים. וא"כ בהגיע זמן הביעור ולא קיים את דין

התורה אין לו ברירה אלא לבערם מן העולם. מן הראוי לציין שבמשנה משתמשים בלשון "ביעור" בשביל שתי הצורות, וע"י כך יכול לצאת שנמצא דין כילוי וע"כ לתרומה אין ביעור, בו בזמן שבמשנה "כיצד היה הביעור" אנו שומעים בפירוש על הביעור ע"י מתן לבעליו, (עיין הערות התוספות במקומות שונים). לפנינו, איפוא, אחד המקרים שמושג אחד משמש במשנה בשני מובנים שונים! (גם בלי שהגמרא מעירה על כך, אנו נראה אי"ה מקום אחד שגם הגמרא, אמנם הירושלמית, העירה ופותרת).

מקרה אחד (עם הרחבה מסוימת) שבו לדין זה של ביעור בצורת העברה מן העולם נמצא תחליף או פטור, וזהו הדין של תבשיל [מעשר שני פ"ה מ"ו]: "התבשיל בית שמאי אומרים צריך לבער ובית הלל אומרים הרי הוא כמבוער". ועל זה יש עוד הערה בירושלמי: "הכל מודין בפת ושמן שהוא צריך לבער, יין ותבלין אינו צריך לבער. מה פליגין בתבשיל". הרבה פירושים ניתנו לדין הזה וקשה לומר שניתן פירוש אשר באמת משביע רצון. הר"ש (ואחריו, כמו הרבה פעמים, הר' עובדיה מברטנורה): אין המעשר של מה שצריך לבער בתבשיל ניכר (זאת אומרת תבשיל הוא רק תערובת!) איך נבין אז את דינם של יין ותבלין שהם בעין?! (לכל הפחות יין!). הרמב"ם בפירוש המשניות: "לפי שאם יישאר (התבשיל) וישהה יפסיד". (תרגום הרב קפאח: "מפני שהוא מתקלקל אם נשאר"). זאת אומרת לא מדובר על ענין תערובת אלא על ענין שמבושל כבר נחשב מבוער מן העולם, למה נאמר דין זה גם לגבי יין ותבלין. (המפרש מראה פנים בירושלמי אומר כי שמן שונה מיין שאינו נבלע זאת אומרת שוב מועבר הענין לענין תערובת והיבלעות). השאלה נדונה גם בדברי הרב קוק במשפט כהן [ס' נ"ח] שמצטט דברי הגר"א שבביעור אין הולכים אחר טעם אלא רק אחרי ממשות, וא"כ נהיה זקוקים לקביעת שיעור כמה נקרא שלא ממשות. חוץ מזה מחדש תעלה שאלת יין (ותבלין), והוא מנסה להסביר שאולי יין אינו עומד לקיום כמו שמן או נשתנה יותר ממצבו המקורי משמן, שייך צריך גם תסיסה ותיקונים יותר משמן וסופו הוא ש"הלכה מיוחדת כאן בביעור שונה משאר כל איסור", וא"כ נשאר בצע"ג. והמנחת חינוך בפשטות של גאון מעיר בסוף דיונו ש"אינו יודע" טעמו של הדבר.

(עיין גם דברי החזון-איש [דמאי ב' ח'] "שע"י שבושל אין כאן משום חסרון גמרו וכל ענין מצות הביעור [אינה אלא] זריזות לקיום מצותן. וכן יין ותבלין מיירי במבושל או שאר הכנה לשתיה מיד". וא"כ צ"ע למה צריך להזכיר יין במיוחד, הרי זה תבשיל וגם כאן לא נושענו.)

פירות הפטורים מביעור

יש דברים שמראש אינם חייבים בביעור, בראשם פירות של דמאי זאת אומרת שנקנו אצל ע"ה שאין לו חזקת נאמנות להפרשת תרומות ומעשרות [דמאי פ"א, מ"ב, וירושלמי שם], אבל פטורים גם פירות שלא הגיעו לעונת המעשרות [מעשר שני פ"ה מ"ח]. המשנה מבדילה בין מצב שהיה קיים בזמן הנקרא "בראשונה", לזמן שלימד ר' עקיבא שכל הפירות שלא הגיעו

לעונת המעשרות פטורים. להסבר משנה זו נוסף קודם כל דברי הסוגיא בירושלמי [פ"ה ה"ד] ששואלים: "ולא טבל הוא (גם אם יגיעו לעונת המעשרות), ומתרצים ש"טבל נקרא קודש", ולדעת תנא "בראשונה" הכוונה גם לטבל שלא הגיע לעונת המעשרות. כאן נתחיל לבאר לעצמנו מה כאן ענין עונת המעשרות.

אם יהיה מושג זה המושג המקובל [מעשרות פ"א מ"ב-מ"ד] יהיה מדובר בפירות שהגיעו למצב מוקדם של בשלות אשר החל מהגיעם אליו רק יתחילו בכלל להיקרא חייבים במעשרות. אבל עדיין יהיו מותרים כידוע באכילת עראי. אין הדעת סובלת שפירות כאלה (לפני עונת המעשרות) ייחשבו על מי שהוא אף בראשונה כטבל ממש. אפילו אם לא נקח בחשבון שעבורם קיים היתר רשמי לאכלם. ולא נהיה מוכנים לקבל פירוש מוזר לקריאה "התקינו", זאת אומרת הכינו היטב ועשו שהפירות יגדלו ויהיו כבר במצב של עונת המעשרות ע"מ שיהיו חייבים. כי אין פירוש זה מתקבל למושג התקינו שפירושו בכל מקום 'הפרישו תרומות ומעשרות'.

הקושי הביא מפרשים שונים להסביר את המושג "עונת המעשרות" כאן כזה למושג גורן למעשרות [מעשרות פ"א מ"ה], זאת אומרת לא מצב של פירות בלתי בשלים, אלא פירות שלא נגמרה מלאכתם, אבל חיוב מעשר (כאשר רק "תיגמר מלאכתם") כבר חל עליהם במלוא מובן המלה עד לאיסור אכילה בקבוע, (ולא נשכח שקובעים למשל גם שבת וחג וא"כ בשעת הביעור ערב יום טוב ה"קביעות" עומדת כביכול אחרי הכתלים!). תוך הצבעה על השימוש הבלתי רגיל במונח מסביר כך ר' שלמה סירליאו, (מובא גם ע"י מלאכת שלמה). מסביר כן בלי להסביר את עצמו כסוטה מן הפירוש המקובל לעונת המעשרות הר"ש וגם ס' יראים [סי' רס"ד] (תוך הצבעה על הפסוק: "כי תכלה לעשר" בראוי למעשר", כפי מה שאמרנו ראוי לעשר בכל מקרה גם עראי, ואחריו הלכו אחרונים בראשם החזון איש שמעלה אפילו את הספק, אם לא, פרט לדרישה שיגיעו הפירות ל"עונת המעשרות" במובן של גמר המלאכה מירוח בגורן, גם יהיה דרוש שיראו את פני הבית כדי שבאמת בכל תנאי יהיו חייבים בתרומות ומעשרות.

מתוך בטחון מלא שהפירוש כן חייב להיות, חפשתי לו סמוכין בסוגיות הגמרא הירושלמית, טרחתי וב"ה מצאתי. בשני מקומות בחלה [פ"ג מ"ד, מ"ה] ובפאה [פ"ד מ"ח] קובעת המשנה את הדין דלקמן: "המקדיש פירותיו עד שלא באו לעונת המעשרות ופדאן חייבין, משבאו לעונת המעשרות ופדאן חייבין". בירושלמי שואלים: "ולמה תנינן תרי זימנין?" ומשיבים: "אחת למירוח ואחת לשליש". ויש בסוגיא גם פירוש איזה מקום ימצא את פירושו בפירות מחוברים (שלגביהם הענין הוא שיגיעו לשליש בישולם), ואיזה בחלה שבה הענין בתלוש (דהיינו ענין המירוח, גורן, גמר מלאכה). מזה מתברר שהמושג עונת המעשרות הוא מושג כולל יותר אשר כולל הן עונת המעשרות הראשונה – כמעשרות פ"א משניות ב'–ד' ו"עונת המעשרות השניה" זאת אומרת ה"גורן למעשר". השימוש בביטויים תואם את העובדות יפה מאחר שגורן הוא ביטוי ייחודי אשר כוחו ותוקפו למעשה מתאים

לסוג פירות מסוים, תבואות דגן, בו בזמן שהביטוי עונת מעשרות בעצם משמעותו יוכל להיות מיועד לבסיס רחב יותר.

אנשים הפטורים מוידוי מעשרות

כמו שיש פירות הפטורים מחובת הביעור ועי"ז גם מחובת הצהרת הוידוי, כך יש סוגי בני אדם אשר גם כן פטורים מן החובה של וידוי לכל הפחות. לא אכנס לשאלת פטור הנשים שקובע אותו החינוך ללא כל ספק, אע"פ שבמשנה נזכרים כפטורים רק גרים ועבדים משוחררים. ונראה שהסיבה שפטור הנשים נובע מענין כולל שתופס לא רק במצות וידוי (מצות עשה שהזמן גרמה), בו בזמן שפטור גרים ועבדים משוחררים תופס כאן מסיבת אי-שיתופם בנחלה שבארץ ושאינם יכולים לומר "אשר נתת לנו". ספק בזה העלה הרב קוק אבל רק בענין "אשר נתת לנו" משום ניסוח רבים (שותפות) שבצורה זו גם להן יש חלק בארץ יחד עם בעליהן. מתוך כך מעלה בשו"ת משפט הכהן את עצם שאלת חיובן של נשים בתרומות ומעשרות מכיון שאין חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בשנה השביעית, ועיין בסי' נ"ו את פלפולו הרב, אם מבחינת מצות עשה שהזמן גרמה יחול אותו הענין גם על מצוות הביעור.

התעוררה שאלה בקשר עם אחד הסוגים שבמשנה הוכרו כפטורים: גרים. במשנתנו הם הוכרו כפטורים בגלל שלא נטלו חלק בארץ, זאת אומרת: לאבותיהם לא היה חלק בארץ. לעומת זאת לגבי מקרא ביכורים, שבו גם כן כתוב: "הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" [דברים כ"ו ג'], אף על פי כן אנו פוסקים כאותו תנא האומר: גר יכול להביא ביכורים וגם לקרוא פרשת ביכורים [רמב"ם ביכורים פ"ד ה"ג, ועי' פירוש המשנה פ"א מ"ד] מכיון שאברהם אבינו היה אב המון גויים, הוא גם אביו של גר זה העומד ואומר את פרשת מקרא הביכורים. עיין במשנה למלך [הל' ביכורים פ"ד ה"ג]. ניסה לתרץ זאת המשך חכמה [דברים כ"ו ט"ז] שגם מעיר שהרי ר' יהודה החולק בביכורים בגלל אברהם אבינו אב הגרים, הרי כאן חייב לומר "ה' אלקי" ולא נראה נכון לומר כך במקדש, מכיון שלגר שהיה לו בעודו גוי אלהים אחרים לכן בביכורים שאומר: "ה' אלקיך" אל הכהן יכול הוא לומר כך.

ועל אף שהמשך חכמה אומר שזה נכון, עדיין קשה קצת שהדבר מודגש ע"י ר' יהודה הוא ענין "אלקי אבותינו". שמא מותר לחשוב על עוד תירוץ, בפי' ביכורים מדובר סתם על הבטחת הארץ לאבות והיא היתה לאברהם וכו'. בפרשת וידוי המעשר נאמר הדבר בקשר עם ארץ זבת חלב ודבש, הבטחה זו אינה מופיעה אף פעם אצל הבטחת הארץ לאבות אלא רק החל מיציאת מצרים והלאה, היא איפוא לא הובטחה לאביהם של הגרים. ואולי מזה יתבאר משהו שאיננו קשה ממש אבל קצת צריך עיון. משנה י"ד מביאה את ענין פטור הגרים בתוספת פתיחה "מכאן" וכו', אע"פ שהדבר האחרון שהוזכר לפני כן לא היה כלל משהו שמצריך את המלה "מכאן" בכל אופן לא בקשר ישיר. אם נקבל את הדגשת

ההבטחה של "זבת חלב ודבש" כדבר מיוחד, הרי אלה היו המלים האחרונות של משנה י"ג בה פורשו כל המלים של הוידוי.

המנועים מוידוי מחמת אי־הפרשה כראוי

אם האנשים שהזכרנו באחרונה פטורים מן הוידוי בהיותם במצב שאינו מאפשר להם לומר ללא "דברי שקר" את דברי הוידוי, אבל עצם אי־כשירותם איננה באשמתם ובאחריותם, קיים סוג נוסף של אנשים שאינם יכולים להתודות וידוי מעשר מכיון שהם לא קיימו את אשר מוטל וע"כ יש מילים בוידוי שאינם יכולים לומר. וכבר הזכרנו ענין זה בחלק הראשון כאשר הצבענו על אי־יכולת לומר את דברי הוידוי למי שלא יכול לומר "ככל מצותך אשר צויתני, לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי, עשיתי כל אשר צויתני". והמשנה במעשר שני [פ"ה מ"א-י"ב] יצרה את הדפוסים אשר אליהם מתיחסות אמרות אלה: "אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות" וכך לשון המשנה לגבי הפרשה בטומאה.

נעמוד על ההבדל בין ניסוח הדין שרק בשני מקרים אלה אומרת המשנה בפירוש שאינו יכול להתודות, וביתר המקרים מסתפקת בהסבר של מה שאסור לעשות. ברור שלמשל כאשר יפריש מטמא על טהור או להיפך הרי כאלו לא הפריש, וא"כ לא בגלל שכך עשה מעוכב הוא מלהתודות אלא משום שלא הוציא את המתנות שחייב היה להוציאן. וכן נראים ונשמעים הדברים בפסקי הרמב"ם שבה' י"ב פוסק: "מניין שאינו יכול להתודות עד שיוציא כל המתנות וכו' שנאמר בערתי" וכו'. וכן פוסק בהלכה י"ג: "וצריך להפריש המתנות על הסדר" (מעשה שלא שולל את תוקפה של ההפרשה) – הא אם לא הפריש לפי הסדר אינו יכול להתודות. עפ"י ראייה זו מתברר שכל אותם הדברים שנאמרו בפירוש "לא עברתי" ועליהם נאמר: "לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה" אלה שייכים לטיפוס של הקדמת מעשר אחד למשנהו שלא לפי הסדר. ואלה ש"לא יתרום ואם תרם אין תרומתו תרומה" לא הוזכרו כאן בהקשר זה.

נצביע על ענין מעניין מן הירושלמי שלמלים "עשיתי ככל אשר צויתני" שלהן במשנה ניתן הרי פירוש מוגדר ומסוים, יש שם שתי מסורות: "אית תניי תני כל מצוות שבתורה מעכבות, ואית תניי תני כל המצוות שבפרשה מעכבות". ושאלו לפי הדעה הראשונה אם אפילו הקדמת תפילה של ראש לתפילה של יד ייחשב כדבר מעכב והנשאל ענה בחיוב. קשה להבין, איך הגיעו אנשי השיטה הראשונה לשיטתם, כשבמשנה רואים מפורשות את הפירוש רק בדברים של הפרשה. כל הדבר מזכיר את "הירא ורך הלבב" שחוזר ממערכי המלחמה [סוטה מ"ד ע"ב], כשכהנים דברו אל העם ונחשב שם בפירוש ג"כ כעבירה בידו "שח בין תפילה לתפילה". ויש מעט סתירה שבענין האחד מנו סדר ההנחה, ובענין השני רק שיחה בין יד לראש. נכון שבסוגיא אחרת [מנחות ל"ו ע"א] קוראים ל"סח" עבירה ואח"כ מזכירים את ענין הסדר בלי לקרוא לו עבירה וההבדל הוא איפוא בין הירא מעבירה שבידו, זאת אומרת שעשה משהו ובין הצהרה על "עשיתי ככל אשר צויתני" שלפי זה לא ייתכן

גם שלא קיים משהו שלא כפי ההלכה המדויקת. אנו מוצאים גם ירושלמי [חגיגה פ"ב ה"ב וסנהדרין פ"ו ה"ו] שהקדים ראש ליד נחשב לחטא שבגללו נענש אדם אחר מותו. (לפי יפה עינים).

דרך אמירת הוידוי

איך אומרים את דברי הוידוי? התשובה הפשוטה ניתנת במשנה סוטה [פ"ו מ"א] "בכל לשון". אבל גם להלכה פשוטה פסוקה זו יש שני צדדים האם כל לשון שמבינים או כל לשון פשוטו כמשמעו? לפי דעת התוספות בסוטה [ל"ב ע"א ד"ה אלו נאמרין] תלוי הדבר בגירסא אם נאמר במשנה "אלו נאמרים בלשונם", דעת התוספות שפירוש הדבר שלכל הפחות נדרש שהאומר יאמר בלשון שלו, זאת אומרת: מדי במדיית וכו' אבל אם הגירסא תהיה "בכל לשון" כולל הדבר גם לשון שאינו מבין. התוס' בעצמם מצביעים על כך שבגמרא לא משמע הכי, ואיני יודע למה, כי אם כוונתם למה שבגמרא מביאים "בכל לשון" ואח"כ מסבירים שבפרשת סוטה מדבר אל האשה תוך הסברה הרי אין זה סתם לשון "בכל לשון" אלא תוך הוספת הסברה המבוססת על "ואמר אל האשה", דבר שלגבי וידוי מעשר אינו נמצא. לפי הגירסא שלנו גם קשים דברי התוספות הישנים שעל אי הזכרת קריאת שמע והלל עונים שאלה נאמרים באמת בכל לשון, ולפי הגירסא צריך לתרץ למה לא הוזכרו, ולא היה צריך אלא לתרץ שאלה קריאת שמע והלל וכו' כלולים בתפילות, לפי מה שאמרו [ברכות ל"ג ע"א] שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לישראל תפילות ברכות והבדלות (והבדלה אפילו התוס' לא הזכירו), וקידוש בודאי מקומו בתפילה כי בקידוש בתפילה יוצאים המקור בגמרא הוא השימוש במלה אמירה – בכל לשון שהוא אומר, גזירה שוה "אמר-אמר" מסוטה. גם ראשונים אחרים (המאירי) דורשים בכל לשון שהוא יודע. ורמז נוכל כאן למצא במה שכבר פעם הזכרנו כי דוקא לפסוק "ואמרת" וכו' מעיר הספרי "זה וידוי מעשר", לומר שאין מקום לדבר על וידוי אם אינו מבין מה שהוא אומר. הרמב"ם כדרכו פוסק את ההלכה לפי לשון המשנה בלי להזכיר למה הוא מתכוון אבל נלמד סתום כאן מן המפורש בהל' קריאת שמע [פ"ב ה"י] שצריך לומר בכל לשון שהוא מבין.

בין פסקי הרמב"ם על ענין האמירה מופיע הדין שכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודים [פי"א ה"ה]. נושאי כליו של הרמב"ם לא מסרו מקור לדין זה לשני חלקיו. לדין הראשון נתן נימוק הרב קוק במשפט כהן שכל אחד צריך להתודות מכיון שאין אחר יודע את מטמונות הנפש של חברו וגם אם יאמרו ביחד יאמר כל אחד את וידויו, אלא, כך הוא ממשיך ומקשה מה החידוש שיכולים כלם יחד לומר, כי פשיטא מאחר שאין כאן ענין של שמיעה (ואז היה הדבר של תרי קלי לא משתמע) אלא אף דיבור למה לא ידברו ביחד. גם אין הוה אמינא שכל ישראל ימתינו זה לזה, כי לא יספיקו! אלא בכל זאת אחד יאמר והאחרים יצאו ע"י שמיעה, ושומע כעונה כולל א"כ גם "מטמוניות הלב" וזה צ"ע היטב מה מקור הדין. איך דין וידוי זה מקבל דין תפילה? עיין תוספתא מעשר שני

[פ"ה ה"ד] שנקרא הוידי בפירוש בשם – "תפילה", (והשוה ירושלמי תענית [פ"א ה"ד] שפסקו בפירוש תפילה). ויש גם טעם לומר שחל עליו הענין שאחד מוציא אחרים ידי חובה ע"פ הפסק של הרמב"ם הל' תפילה [פ"א ה"ט] ושל השו"ע [או"ח סי' קכ"ד ס"א] שיש הוצאת ידי חובה ע"י אחר, אמנם רק בתפלת המוסף של ראש השנה ויום כיפור מטעם האורך של הברכות, והעובדה שאין כלם יכולים להיות בקיאים בהן. ושמה זה גם טוב לוידי מעשר, ולזה מתאים הדין של הרמב"ם.

(עוד נעיר על דבר מעניין שהעמיד אותו רבנו התורה תמימה בספרו, בספרי נוסף למלים 'ככל מצותך אשר צויתני' הפירוש: "לא נתתי למי שאינו ראוי לו", ואע"פ שכל יתר הפירושים שהמשנה מעלה למלים של הוידי עד למלה האחרונה הוזכרו בירושלמי ובספרי קטע זה הוא היחיד שנפל ולא הוזכר. גם התורה תמימה אינו אלא שואל בלי לתרץ תירוץ כלשהו.)

השערה כל שהיא אשמיע: במשנה האחרונה מסופר לנו על ההיסטוריה של קיום מצות וידי שבימי יוחנן כהן גדול "העביר הודיית מעשר" ולפי דברי הפירוש של הגמרא בסוטה [פ"ז] הסיבה היתה בתקנת עזרא לתת לכהנים (גם) מעשר ראשון. קנס זה בתקנת עזרא מפורש בצורות שונות בסוגית הבבלי בכתובות [כ"ז ע"א] אליבא דתנאים החולקים בכך (ר' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה), אם אולי לכהנים מגיע מעשר ראשון גם מן התורה על אשר גם כהנים נקראים לויים. וא"כ הקנס צריך להיות שרק לכהנים יתנו, או מן התורה אין לכהנים מעשר ראשון (דעת ר' עקיבא) והקנס שגם לכהנים אפשר לתת. התוס' [שם ד"ה אין בתר] מוכיחים בראיות טובות שלא תפס אותו קנס שקנס עזרא בצורה מלאה אפילו בזמנים מאוחרים, בודאי לא בין זמן עזרא לזמן יוחנן כהן גדול. יתכן, איפוא, שהיתה תקופה שכבר התחילו לתת מעשר ראשון לכהנים אבל עדיין לא היו בטוחים אם יוכלו לומר או להתכוון "לא נתתי למי שאינו ראוי", (כי כבר הוזכרנו דברי הרמב"ם בפירוש המשנה ואחרים שנאמרו רק הפסוקים ולא הפירושים), מכיון שהרי לכהן נתנו מה שראשית כל יקבל הלוי. בספרי שהוא כידוע ר' שמעון אליבא דר"ע [סנהדרין פ"ו ע"א] המבדיל בפירוש בין זכות כהן לזכות לוי מזכירים גם את הפסקה הזאת. במשנה שסתם משנה ר' מאיר (אבל ג"כ אליבא דר' עקיבא) יש חשש שנתן למי שאינו ראוי לתת, וע"כ חלק זה ביטלו על מנת לקיים תקנת חכמים ולא להכשיל את האומר בדבר לא נכון. יוחנן כהן גדול החליט שעם התגבר קיום הקנס יש מקום לבטל את האמירה לגמרי. מן הסוגיות הירושלמיות נשמע עוד שיש גם פירוש אחר להחלטת יוחנן כהן גדול, פירוש שאינו מעמיד את ההחלטה כדבר הראוי לשבח, דהיינו שלקחו אנשים מתנות בכה, ויוחנן כהן גדול היה יכול למחות ולא מחה אלא ביטל ויתר וזה לגנאי.

שיעור מה

תוספת שביעית

דין תוספת שביעית נאמר בחריש בשדה לבן עד הפסח ובשדה אילן עד העצרת ונטיעה עד ל' יום קודם ר"ה • כן יש הגבלה על בנית מדרגות משפסקו הגשמים בערב שביעית והשקיית בית השלחין עד ל' יום לפני ר"ה • דין תוספת שביעית נלמד לפי ר"ע מפסוק • במועד קטן עולה שלר' ישמעאל נלמדת תוספת שביעית מהלמ"מ ומר"ה יוצא שנלמד מפסוק לכל התוספות מחול על הקודש • בסוגיית מו"ק נזכר שמהלמ"מ נלמד לתוספת שביעית ל' יום ומעצרת ופסח הן תקנות ב"ש וב"ה • רע"ק א' מקשה כיצד נלמד מתוספת שביעית לתוספת יוה"כ ונראה שנלמד עקרון התוספת ולא פרטיו • אף לגבי יובל יש דין תוספת והשאלה היא באלו מדיניו • איסור תוספת שביעית נזכר במפורש על חרישה ועל נטיעה • הראשונים סוברים שאך מלאכה שאסורה בשביעית אסורה בתוספת שביעית פרט לחרישה שהחמירו בה ונחלקו האם נטיעה אסורה מהתורה או לא • החמירו בחרישה מפני שהיא מהתורה לפי ר"ע, או מפני שהיא מועילה לשביעית, או מפני שנראה כמכין את שדהו לשביעית • מלאכות בפירות ששית מותרות בתוספת שביעית • בתלמודים נזכר שרבן גמליאל ובית דינו בטלו דין תוספת שביעית • מקור כוחו של ר"ג לבטל הוא מפני שכך התנו מלכתחילה • בבבלי מסבירים שר"ג סבר כר' ישמעאל והלמ"מ ניתנה אך לזמן שביעית • קיים • לגבי חריש עבור ג' אילנות של ג' אנשים מחלוקת בראשונים האם נאמרה המשנה לאחר ביטול תוספת שביעית או קודם לכן • עפ"י הברייתא בר"ה צריך לנטוע עד ל' יום קודם ר"ה של שביעית ורב נחמן מוסיף עוד ל' יום לימי קליטה • לפי רש"י ור"ח איסור הנטיעה הוא משום תוספת שביעית • לפי תוס' איסור הנטיעה משום שהקליטה תהא בשביעית • לפי הרמב"ם יש כאן מראית עין של עבודה בשביעית כי יספרו שנותיו משביעית • לפי הרמב"ם והתוס' הדין קיים אף בזמננו ולפי רש"י הוא בטל • בדיעבד מי שנטע קודם ט"ו באלול ניתן להסתמך על דעת הסוברים שתו"ש בטלה ועל דעת החוששים לקליטה בשביעית בלבד • לגבי בנית מדרגות אם הן מפני מראית עין אסור אף בזמננו והרמב"ם פוסק שאך בזמן המקדש • סיכת ונקיבת פגים של ע"ש אינן קשורות לתו"ש.

תאריכים בתוספת שביעית

שלושה הם התאריכים החוזרים במשנה ובגמרא באותם המקומות אשר בהם מדובר על דין ערב שביעית היינו השנה הששית ואלו הם: פסח, עצרת ושלושים יום לפני ראש השנה. וכמובן ראש השנה עצמו.

במשנה א' [שביעית פ"א] מדובר על חרישה בשדה־אילן שהיא לב"ה מותרת עד העצרת,

* שבת הגדול תש"ד

ובשאלה זו לכל ענפיה מטפל כל הפרק. במשנה א' בפ"ב נקבע (דעת ר' שמעון) ששדה לבן ניתן לחרוש עד פסח.

במ"ו [פ"ב] נאמר שאסור לנטוע וכדומה בע"ש פחות משלושים יום לפני ראש השנה. ואם נטע וכו' יעקור. על המספר הנזכר של ימים (שלושים) אמנם יש מחלוקת אבל כל מספר של ימים שגם נזכר עוד נמצא בתוך השנה הששית. נוכל עוד להוסיף שבמשניות האחרונות (ז' – י') של פ"ב מדובר על מספר צמחים שמותר לקיימם בשביעית כשהשרישו לפני ראש השנה, היינו שאם גם אין לנו תאריך מסוים, עם כל זה ג"כ ברור שאיסור מתהווה אם מביאים את הגידולים האלה להשרשה בשביעית עצמה, (אבל חלק של העבודה בהם נעשה בערב שביעית), ויש גם הענין של בנית המדרגות שאסור ערב שביעית משפסקו הגשמים [פ"ג מ"ח], ודין בית השלחין שמותר להשקות שלושים יום לפני ראש השנה [תוספתא פ"א י"א], וא"כ ברורה לפנינו התמונה של הדין שבתוך השנה שלפני השביעית עבודת האדמה כבר מוגבלת בפעולות שונות ולזמנים שונים.

מקור דין תוספת שביעית ודרך למודו

מאין נובע הדין הזה. התשובה נמצאת כפי המבט הראשון בפ"א מ"ד שמביאה בסופה את הדרשה על הפסוק: "בחריש ובקציר תשבות" [שמות ל"ד כ"א] אצ"ל חריש וקציר של שביעית, אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית, וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית. ר' ישמעאל אומר: מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר... מן הגמרא בראש השנה [ט' ע"א] ובמועד קטן [ג' ע"א] יוצא שת"ק החולק כאן על ר' ישמעאל היינו ר' עקיבא. הסברה לדרשה זו של ר' עקיבא ג"כ נמצאת בראש השנה – לחריש ולקציר של שביעית אין צורך שהרי נאמר "שדך לא תזרע וכו' אלא..." ושם מוסיף רש"י שבנוגע לשבת בראשית ודאי לא נאמר הפסוק כי הלא לא רק חריש וקציר אסורים. ודברים אלו של רש"י נמצאים במפורש בירושלמי [פ"א ה"א]. (עיין שם שנאמר שעל שבת כתוב: "וביום השביעי תשבת", ועל שביעית נאמר: "שש שנים" וכו' אלא אם אינו ענין). הראשונים הר"ש [שביעית פ"א מ"ד] וריטב"א מסבירים ביתר הסברה איך הדין נלמד מן הפסוק הנזכר. כתוב [שמות ל"ד כ"א]: "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת, בחריש ובקציר תשבת", היינו בדרך כלל תשבות ביום השביעי, אבל יש שאפילו בימים האחרים תשבות בחריש ובקציר, והיינו בעצם בשביעית, אבל אם אינו ענין לשביעית תנהו ענין לערב שביעית. ומדוע אינו ענין לשביעית? כפי דברי הר"ש עצמו בגלל שאנו דורשים במועד קטן [ג' ע"ב] "שדך לא תזרע" – כל שבשדך לא תעשה". וקשה ביותר שדרשה זו מצוינת בגמרא במועד קטן בפירוש כסמכתא, חוץ מאותן המלאכות הנזכרות בפירוש בתורה (קצירה, בצירה, זמירה, זריעה). ואולי אפשר לומר שהר"ש כאן לא דק שמצטט את הגמרא בלשונה המבורר ביותר, אבל עיקר הכונה למה שכתוב: "שדך לא תזרע וכרמך..." וזה ברור. עיין בזה בתוס' מועד קטן [ג' ע"ב ד"ה שהרי].

והנה מאחר שיש מחלוקת התנאים (ר' עקיבא ור' ישמעאל) ור' עקיבא דורש את הפסוקים בכיוון הדרוש, נשאלת ממילא השאלה: ולר' ישמעאל מאין לו אותו הדין של תוספת שביעית שעליו כפי הנראה הוא אינו חולק למעשה. התשובה לשאלה זו נתונה בגמרא במועד קטן ובראש השנה בצורה שאיננה שוה.

הגמרא במועד קטן מבליטה מתוך רצון להקשות קושיה את הלכה למשה מסיני שנמסרה בענין ערב שביעית ושהיא פוסקת שאצל נטיעות, זאת אומרת גידולים צעירים, מותר לחרוש עד ראש השנה, והגמרא עצמה קובעת שמתוך היתר זה נשמע איסור לגידולים זקנים, ומסיקה הגמרא שההלכה הזאת נאמרה לדעתו של ר' ישמעאל שמתוך פסוק אינו יכול ללמוד את הדין של תוספת שביעית. קשה כאן הלכה זו, אם נאמרה (וכפי דברי הגמרא בסוף כך היה) בצורה של היתר לנטיעות הצעירות לחרוש עד ראש השנה, מאין לנו לזקנות כל הגבלה זמנית, הלא לא יכולנו לדייק יותר מאשר לזקנות אינו מותר עד ראש השנה, אבל אין אנו יודעים מאיזה זמן. בשלמא לפני זה הגמרא מדברת על הילכתא ל' יום אבל זה לפני שרצו לומר שההלכה רק מדברת על היתר הצעירות, אבל אחרי שרוצים לשמוע מן ההלכה שמרשה לצעירות את האיסור לזקנות, מאין הזמן? ונראה שבאמת חוזרים למה שנאמר מקודם, שאם אנחנו אומרים הלכתא לר"י באמת הלכה זו כוללת צד איסור וצד היתר. או שנאמר שסוף-סוף גם הפסוק של רבי עקיבא אינו מלמד ממש על זמן אלא גם יוצא כפי הסברא, "שהחריש הנעשה בששית מועיל לשביעית". וא"כ אין הלכה צריכה למסור יותר מאשר הפסוק וההגבלה מאין – מתוך סברא? סברא זו נמצאת בראשונים, ואין מחלוקת בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל בגמרא.

וכנראה אין זו דרך הגמרא בראש השנה [ט' ע"א], כי שם בסוגיא הכללית של מוסיפין מחול על הקודש רוצים להשיב כתשובה ראשונה (על השאלה מאין שמוסיפין מחול על הקודש) מתוך המשנה של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ובזה מגיעים לשאלה מאין לרבי ישמעאל הדין של רבי עקיבא, (שכנראה היה ברור מאד לגמרא שמודה בו גם בגלל הברייתא מתורת כהנים גבי יובל הנזכרת לפני זה בגמרא ושכתוב בה בפירוש שהרי מוסיפין מחול על הקודש), ועונים מן הברייתא של "ועניתם את נפשותיכם בתשעה" יכול בתשעה? ת"ל: 'בערב', אי בערב יכול משתחשך? ת"ל: 'בתשעה', הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום – מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין? ת"ל 'מערב עד ערב', אין לי אלא יום הכפורים שבתות מנין? ת"ל: 'תשבתו', ימים טובים מנין? ת"ל: 'שבתכם', הא כיצד כל מקום שנאמר שבות מוסיפים מהחול על הקודש". ופירשו תוס' [שם ד"ה כל] כל מקום – שביעית. הלימוד הזה הוא כללי ומדבר בעיקר על לימוד הוספה מהחול על הקודש בכל הימים אבל בעצם כפי מהלך הגמרא, אין ספק שהכוונה היא באמת כדברי התוס' שמגמת הגמרא הלא להראות מה שרבי עקיבא למד מ"בחריש" וכו' ילמד רבי ישמעאל מפסוק זה. וכפי הבנה זו שאלו הראשונים (התוספות הריטב"א ובעל המאור [נ"ה ב' ע"א בדפי הרי"ף]) מה בכלל שואלת הגמרא, הלא ברור מנא ליה

לר' ישמעאל מוסיפין – מהלכה למשה מסיני, ור"ת מתרץ שכאן השאלה על התוספת אחרי שביעית שאין לה זכר בהלכה למשה מסיני. אבל תוס' דוחים שמהלכה למשה מסיני לא היה אפשרי ללמוד משהו ליתר הדינים (הכוונה לשבת וליום טוב) שאין דנים קל וחומר מהלכה בגלל הדין הכללי, ע"כ כאן השאלה בסוגיא הכללית היא מוצדקת. ואין אנחנו יכולים לשאול לא תמסר הלכה למשה מסיני ונדע את הכל מן הפסוק? כי הלא ההלכה היא דוקא ההיתר שאינו יכול להיות בתוך הלימוד מן הפסוק. ואולי כך אפשר להבין שבכלל התוס' רוצים ללמוד כאן לשביעית מן הפסוק.

בתוך הסוגיא במועד קטן נזכר שאיסור זה של תוספת שביעית מהלכה למשה מסיני שיעור של שלושים יום, ואין בעצם בגמרא כל הנמקה לקביעת שיעור זה, אבל רבנו חננאל קושר את השיעור הזה של זמן למשנה ו' [פ"ב] אין נוטעים וכו'. (אגב סימן על תפיסת רבנו חננאל לגבי משנה זאת כקביעה של זמן תוספת שביעית, ועל הנושא הזה יהיה לנו עוד לדון בע"ה). וא"כ אם התוספת היא מונה שלושים יום אין זה הדין של המשניות של שני הפרקים הראשונים שבהם מדובר על פסח ועצרת. את הזמנים האלה קוראת הגמרא במועד קטן כתקנות של בית הלל ובית שמאי בגלל שבמשנה א' [פ"א] חולקים הם על הזמנים.

הוספות מחול על הקודש בשאר הלכות

ומאחר שבגמרא בראש השנה הועמדה שאלת תוספת שביעית בתוך הסוגיא הכללית של תוספת מחול על הקודש, נראה גם כאן על אי אלה קשרים וקישורים בין הדברים. יש בענין זה קושיה אחת של הגאון ר' עקיבא איגר במקום, שהגמרא רוצה ללמוד לרבי עקיבא תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית. איך אפשר ללמוד תוספת עינוי של יום הכפורים מתוספת שביעית שאפשר לשאול: מה למלאכה שכן נוהגת גם בשבתות וימים טובים תאמר בעינוי שאינו נוהג בשבת ויום טוב. ורעק"א מוסיף שאפילו למלאכה יש להקשות כל האיסור בתוספת שביעית אינו רק בזריעה וקצירה אבל לא נטיעה, (כפי דעת התוס' לכל הפחות), ואם כן ביום כיפור ובשבת מנא ליה תוספת בשאר המלאכות?

ונדמה לי שאותה הקושיה בכיוון הפוך אפשר לשאול אם רוצים ללמוד שביעית מתוספת שבת ויום טוב שקשה להשוות את הדינים. (וגם אפשר לומר מה לשבת שיש כרת תאמר בשביעית שאין כרת. ונראה שזה אי אפשר לומר בגלל שהלימוד הוא לא היקש ולא גזרה שוה אלא לימוד מפורש). אלא הכל מראה שיש כאן לימוד לגבי העקרון של הוספה מחול על הקודש שרואים אנו אצל שבת ויום טוב, וא"כ יהיה גם אצל שביעית שיש לה ענין של קדושה, אבל לכל דין כראוי לו. וכן להיפך יש מקום לקל וחומר משביעית לשבת ויום טוב, לומר: מה שביעית שאין בה כרת מוסיפין לה – שבת ויום טוב שיש כרת ודאי מוסיפין להם! ואותו הדבר ליום כיפור כי לא עינוי ממלאכה אנו לומדים, אלא יום כיפור משביעית וכל הדברים כאן "שאיין עינוי" נוכל דוקא להכניס לתוך הק"ו, וא"כ קושית הגרעק"א איננה מובנת ביותר וצ"ע.

מקרה מיוחד מהווה שנת היובל אשר עליה מדובר בראש השנה עם התחלת הסוגיא. שם השאלה מתי יובל יתחיל אם מראש השנה או מיום כיפור והגמרא עונה שמראש השנה, ("מראש השנה עד יום הכיפורים לא היו" ... וכו'). ע"ז שואלים אם כן נאמר שגם תתקדש ותלך בסופה שנת היובל כמו בכניסתה "שהרי מוסיפין מחול על הקודש" היינו ששני נימוקים רואה הגמרא להוה אמינא זו. נגד זה היא מביאה פסוק: "שנת חמישים" ניקרא כ"ה י"א] אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת חמישים ואחד". כל הדין הזה צ"ע, כי גבי יובל אין השאלה רק שאלה של הוספה לזמן אלא גם שאלה של פעולה חד פעמית של הפקעת השדות, ולגבי זה אין המושג הוספה שייך אלא הקדמה או איחור. וזוהי גם דחיית הגמרא שאותה הפעולה המיוחדת תתחיל או תגמר במוקדם או במאוחר, אבל לגבי קדושת הזמן עוד לא נקבע בזה כלום. ורק בזה יהיו מובנים דברי הריטב"א שאומר באותו המקום: "שנת חמישים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת חמישים ואחד", פירוש: שיהא עיקר קדושה להשמיט הארץ – אבל מדין התוספת איכא כדלקמן". (ואין לדברים אלה פירוש רק בדרך שכתבתי שיש הבדל בין פעולה מוקדמת ובין תוספת, ובין תוספת לבין פעולה מאוחרת).

איסורי תוספת שביעית

נשאלת עוד השאלה מה נכנס לתוך אותו האיסור של תוספת, כי ע"י אותן המשניות בפ"ב שמרשות מספר לא קטן של מלאכות עד ראש השנה של שביעית מתברר כבר שאין הדין כולל ומקיף את כל העבודות בהיקף מקסימלי כמו שמקיף דין תוספת שבת את המלאכות בלי יוצא מן הכלל. בודאות נוכל לקבוע ע"פ הגמרות והמשניות שאסור בזמן מסוים לחרוש (כפי הדרשה בחריש ובקציר תשבות), והסברא נותנת שאותן המלאכות שלומד רבי עקיבא מן הפסוק לומד רבי ישמעאל מן ההלכה, וא"כ באופן מיוחד מאחר שפסוק זה נדרש בדרשה המציינת חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית. ובדרך זו נבין הוספה אחת בלשונו של הרמב"ם [הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א] שאומר: "עבודת הארץ שלושים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני מפני שהוא מתקנה לשביעית", וכבר העיר הרב קוק [בספר שבת הארץ] שיש משמעות מיוחדת בזה שהרמב"ם מנמק כך הלכה למשה מסיני "מפני שהוא מתקנה לשביעית", ונוסף לזה צריך לשאול בעצם מאין לו הדבר הזה, אלא כפי מה שאמרנו הכל ברור כי הגמרא משוה בדיוק את תוצאות הדרשה להלכה למשה מסיני. (כי הלא אין לגמרא כל ענין לקבוע מחלוקת אחרת בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל רק השאלה מאין). וא"כ גם זה בעצם מובן שלא רק חרישה יכולה להיות אסורה וצריך האיסור במסיבות דומות לחול גם על עבודות אחרות.

אמנם במקורות נזכר איסור באופן מפורש רק עוד על הנטיעה בזמן שלפני ל' יום (או כפי שיצא בגמרא), אבל דוקא על משמעות איסור זה יש מחלוקת בין הראשונים. המחלוקת הזאת מתבטאת בערך בצורה כזאת: יש סוברים שכל אותן המלאכות שבשנה

השביעית הן דאורייתא הן בתוספת שביעית אסורות, אבל אותן המלאכות שהן מדרבנן מותרות הן בתוספת שביעית. חוץ מחומרא שהחמירו לגבי חורש שאסרו אפילו מעצרת או מפסח. שיטה זו היא שיטת ר"ת [בפירוש הר"ש פ"ב מ"ו] (בעצם ר"ת משמיע בפירוש שנטיעה מותרת בתוספת שביעית בגלל שבשביעית עצמה אינה אסורה מהתורה), וביסודה גם של הר"ש [שם]. רק יש ביניהם עוד מחלוקת בנוגע לנוטע, שהר"ש רואה אותו כעושה מלאכה דאורייתא וע"כ גם בתוך האיסורים של שביעית ושל תוספת שביעית, וכך הוא מסביר את המשנה של "אין נוטעים" המבוססת על איסור של נוטע בתוספת שביעית. וכך גם דעתו של רבנו חננאל שמכניס גם הוא את המשנה הנ"ל כדוגמא לתוספת שביעית – ל' יום. לפי שיטות אלה כמובן גם זריעה צריכה להיות אסורה בזמן תוספת שביעית. (ונזכר דבר זה בדברי התוס' בראש השנה ט' ע"ב ד"ה מותר). הר"ש אמנם בפ"ב מ"ב מצמצם את האיסור אפילו של עבודות דאורייתא ואלה שאין בהם תועלת לפירות השנה הששית ונימוק לזה שוב כפי שהסברתי למעלה ע"פ הגמרא לגבי חריש הנכנס לשביעית (המתקן לשביעית). קצת צריך עיון מאין לכל אלה הראשונים הבטחון הזה להבדיל לגבי עבודות תוספת שביעית בין מלאכות דאורייתא או מלאכות דרבנן של שביעית עצמה. והם כולם רק מצביעים על הגמרא של מועד קטן ובעצם שם לא נמצא יותר מאשר עצם ההבדלה. ונראה שיצא להם הדבר ע"י השוואה של המשניות בפ"ב בשביעית המרשות עבודות רבות בערב שביעית עם הגמרא במועד קטן שמביאים אסמכתא מן הפסוק בדיוק לאותן העבודות. לדוגמא: ניקוש, עידור, כיסוח, קרסום, זרוד, פיסוג, זיבול, פירוק, עישון ועיין משניות ב' וג' בפ"ב.

החומרא בחרישה

יש בענין זה עוד שאלה אחת שעמדה בפני הראשונים, והיא: מדוע החמירו עד כדי כך בחרישה שאפילו נניח את הנימוקים שמובאים בירושלמי לקביעת אותם הזמנים עצרת ופסח, אבל (לכל הפחות) לאלו שלפי דעתם נטיעה אסורה מדאורייתא מטעם תוספת שביעית מדוע לא משווים את המדות. לר"ת השאלה הזאת גורמת להכריז על נטיעה שהיא ג"כ רק מדרבנן בתוספת שביעית מטעם שעוד נסבירהו (בגלל שכתוב רק בחריש וכו'), וזה כמובן לא מספיק, כי הלא זה טוב רק לרבי עקיבא ולהלכה דוקא פוסקים כרבי ישמעאל. אלא שבאמת מוסיפים עוד נימוקים שכל חורש בערב שביעית מועיל בשביעית מה שאמנם כן גם בנטיעה, כך שאם רוצים להתחשב בזה אין לך אפשרות לנטוע אף פעם כי כל אילן גדל כל הזמן גם בשביעית, ותירוצי שלישי מתוך הירושלמי כי לאחר פסח ועצרת נהיה כמתקן שדהו לשביעית מה שאין כן גבי נוטע. כמובן מתוך תירוצים האלה יכול הר"ש בעל השיטה שנטיעה אסורה בתוספת שביעית רק לקבל את השניים האחרונים וגם מתוך שאלתנו אנו. (עיין ר"ש פ"א מ"א, עיין תו"ט בפ"ב מ"ו ועיין שם הגרעק"א). אבל לא מצאתי שום זכר לאיסור קצירה בזמן תוספת שביעית, ונראה הדבר שלזה גם מתכוון הר"ש בכתבו שאפילו מלאכות דאורייתא כשהן לצורך פירות השנה הששית מותרות הן,

ואיזו מלאכה תהיה יותר לשם פירות השנה הששית מאשר קצירת הפירות. ושוב הא לך אותה הראיה מן המשנה של "נכנס לשביעית הא מה שלא נכנס לא נאסר". וחזק מזה "שש שנים תזרע שדך ואספת את תבואתה" כתוב, ודורשים שש האסיפים הם חוקיים.

ביטול תוספת שביעית

הדין הזה של תוספת שביעית איננו קיים בימינו אע"פ שזה במשנה לא נזכר, אבל באה על כך ידיעה בתוספתא ובשני התלמודים.

התוספתא בסוף הלכה א' בפרק הראשון אומרת: רבן גמליאל ובית דין התקינו שיהיו מותרים בעבודת הקרקע עד ראש השנה.

התלמוד הבבלי מביא את הידיעה במועד קטן ג' [ע"ב] בשם ר' שמעון בן פזי שרבן גמליאל ובית דין נמנו על שני פרקים הללו ובטלו. והירושלמי מביא את הדבר בפרק א' ה"א וה"ה. בה"א נמסר גם שם על שני הפרקים הראשונים שהתירו רבן גמליאל ובית דין – ר' קרוספדאי בשם ר' יוחנן. בה"ה נמסר רק על עובדה שעכשיו חורשים עד ראש השנה גם נטיעות זקנות (ולא רק נטיעות). השאלה הראשונה שדורשת בענין זה תשובה, היא: מאין לרבן גמליאל ולבית דין סמכות לבטל, ואפילו תקנות בית הלל ובית שמאי הם בחינת אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אא"כ הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין. הן בבבלי והן בירושלמי נמצא על זה כתשובה שכך התנו ש"אם בקשו לחרוש יחרשו" (לשון הירושלמי), או "כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל" (בבלי). בבבלי מתפתח הענין בגמרא שמראים שאין כאן רק תקנת בית הלל ובית שמאי אלא פסוק (רבי עקיבא), או הלכה למשה מסיני (רבי ישמעאל), ויש בגמרא דעה שרבן גמליאל כשביטל ביטל רק מה שאסרו בנוסף לאיסור המקורי אבל את השלושים יום ודאי גם הוא השאיר. וכך צריך להבין בעצם גם את התירוץ הראשון של הירושלמי, רק שאז קשה ביותר התוספתא שבפירוש אומרת שרבן גמליאל התקין להתיר עד ראש השנה, ותימה שלא שואלים כלל נגד שיטה זו אלא נותנים את התירוצים הבאים לא כמתוך הכרח אלא כמתוך ויכוח שיכולים גם לומר אחרת. (עי' בירושלמי בה"ו שאומר שבשעה שנתנה הלכה כך נתנה שאם בקשו לחרוש כך יחרשו). (עיין ברדב"ז פ"א ה"א שכתב שבזמן שאין בית מקדש אין הלכה למשה מסיני ואין פרקים הנזכרים ולא הוצרכו לביטולם שהכל מותר עד ראש השנה בדין תורה ואין כך משמעות הגמרא! וכך גם כותב הכסף משנה בה' שמיטה להרמב"ם).

וזהו המשך הגמרא במועד קטן: אמר ר' יוחנן: רבן גמליאל מן התורה ביטל (שיעור התוספת מן התורה), גמר שבת שבת משבת בראשית, כמו ששבת בראשית מותרת לפניה ולאחריה, כך תהיה גם שביעית. נגד זה מתקיף רב אשי איך גזרה שוה זו יכולה לבטל פסוק לרבי עקיבא או הלכה למשה מסיני לרבי ישמעאל? אלא אמר רב אשי רבן גמליאל ובית דין סבירא להו כרבי ישמעאל שיש לנו הלכה למשה מסיני, והלכה זו נמסרה רק לזמן שבית המקדש קיים (ע"י זווג ההלכה לנסוך המים – רש"י), וא"כ רבן גמליאל רק

לזמן שאין בית המקדש ביטל. וכן סוברים התוס' שכותבים שודאי רבן גמליאל מדאורייתא ביטל רק לא מן הטעם הנאמר מקודם אלא מטעם אחר. (ולשון רבן גמליאל התקין כפי זה איננו "תקנה" גרידא אלא בחינת דרש והתקין של רבן יוחנן בן זכאי גבי יום הנף לשיטות אחדות).

בצורה דומה מאד הגמרא הירושלמית שג"כ אחרי ההסבר הראשון של "התנו" מביאה ר' אחא בשם ר' יונתן שאומר: "בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו" ... "בחריש ובקציר", ו"ששת ימים... עד שתשקע החמה". וקשה להבין איך עובר ומתגבר הירושלמי על קושית רב אשי בגמרא שלנו שאין פסוק מבטל בצורה זאת פסוק אחר. ואולי צריך מאד להדגיש את הביטוי "סמכו".

ובמה שכתבנו על הירושלמי בהלכה ה' בענין השאלה למה עכשיו גם חורשים בזקנות, ועונים: בגלל שהלכה כך ניתנה "שאם בקשו לחרוש יחרשו". ומקשה הר"ש [פ"א מ"ו]: "ותימה למה לא קאמר משום דנמנו על ב' פרקים הללו". ותימה רבה לתמיהתו כי היא הנותנת. (והר"ש הבין את הירושלמי של "התנו" כפירוש הדבר בבבלי). אותה ההלכה שאם בקשו לחרוש יחרשו, היא שנתנה לרבן גמליאל את הסמכות להתיר בכלל והיינו הך, ורק שלא מביאים את הדעה השניה של הסוגיא בהוה אמינא אלא רק את הראשונה, ולא מזכירים את רבן גמליאל. וזה אפשרי רק כפי תיאור הירושלמי של "התנו" אבל כפי הבבלי "התנו" שרק לגבי בית הלל ובית שמאי, ולגבי תירוץ זה באמת קשה התוספתא.

היקף ביטול דין תוספת שביעית

היקף הביטול הוא כולל ומקיף ולא נשאר אחרי הביטול של רבן גמליאל ובית דינו כל איסור בשנה הששית שהוא משום תוספת שביעית, מה שאינו אומר שלא נשאר למעשה איסורים רבים או מעטים. וגם עצם הדין של תוספת בוטל בכל היקפו הזמני היינו עד ראש השנה של שביעית, לא נמצא יום שחל עליו איסור משום תוספת שביעית.

וישנו דין אחד [פ"א מ"ה] שעליו נמצאת גירסת ברייתא בירושלמי [פ"א ה"ה] שמעוררת ספק אם אותו הדין נאמר אחרי הביטול או בזמן שהדין של תוספת שביעית נהג. וזהו הדין: "ג' אילנות של ג' אנשים הרי אלו מצטרפים וחורשים כל בית סאה בשבילם". ועל זה יש ברייתא המובאת בירושלמי: "חורשים עד ראש השנה". (בפירוש הרא"ש כתב: "ולא ידענא למה עדיפא ליה משאם היה הכל של איש אחד"). ור"ש הביא לפני שמביא את פירוש הירושלמי: יש מפרשים שאומרים עד עצרת, והחידוש יהיה בזה שמרשים לחרוש כל השדה של בית סאה אע"פ שאין כאן ממש שדה מאחר שג' העצים הם של שלושה בני אדם. רש"י (כפי ציטוט התוס' יום טוב) מסביר במסכת בבא בתרא [כ"ו ע"ב ד"ה ואלא] את המשנה בפירוש עד עצרת כיתר שדה אילן. וע"כ מציע התוס' יום טוב לפרש את הברייתא של הירושלמי שמתירה עד ראש השנה כאמרה אחר תקנת רבן גמליאל ובית דינו, וכן גם תפארת ישראל. הקשה על תוס' יום טוב הגרעק"א דלמה לי שלושה אילנות עושים ככר

הא אפילו בפחות לשתרי, דהא גם בשדה לבן שרי עד ראש השנה אחר תקנת רבן גמליאל ובית דינו. אבל אין קושייתו קשה כל כך. (אגב, מה שהכניס רעק"א "עושות ככר" משונה דלא נאמר על כך כלום). כי גם לגבי היתר רבן גמליאל יש חידוש בזה שמצטרפים שלושה אילנות של שלושה אנשים להתיר עד הזמן שמתירים, ולא אומר שלא יחרשו יותר מצורך העץ אלא יחרשו את כל השטח. הרי גם שדה הלבן בכל זאת צריך להיות בעל זריעה, (עיין שנות אליהו שמדובר שהיא זרועה כבר). וא"כ חוזר פירוש התוס' יום טוב למקומו ומתיצב, וא"כ גם אין מקום אחר לסברא זו שהו"א כזאת עומדת גם אחרי תקנת רבן גמליאל, בכל זאת כדאי להשיענו שאיננה צודקת. (לרמב"ם ברור שאפילו של שלושה אנשים עד עצרת).

אוסף כאן עוד פלא מדברי ה"שאלות" [בהר קי"ב] שכשאומר שאין כבר הדין של תוספת שביעית קיים בגלל ביטולו של רבן גמליאל, מביא כאילו שני נימוקים (א) אמר ר' יוחנן: מאי טעמא דבי רבי נאמר כאן 'שבת' ונאמר בשבת בראשית 'שבת' מה שם בלי תוספת אף כאן בלי תוספת. (ב) כדבר אשי כי גמירי הילכתא בזמן המקדש. וכל הדבר הזה מתקבל רק כפי שיטת הירושלמי אבל בבבלי נתנה דעת רב אשי כמתנגדת בתוקף לדעת ר' יוחנן שרצה לנמק בגזרה שוה של שבת.

ונזכיר רק אגב את השאלה שנשאלת נגד ר' יוחנן והסברתו לרבן גמליאל שלומדים משבת, כי הלא לגבי שבת כו"ע מודו שיש תוספת ואיך הוא אומר מה שבת בראשית אין בו קדושה עד שתשקע החמה. תירצו התוספות [ט' ע"א ד"ה ור' עקיבא] שהתוספת בשבת היא של כל שהוא וזה לא נחשב, וגם רבן גמליאל מודה בזה. ומוסיף אני שהלא ממילא תוספת כזו ישנה גם לרבן גמליאל בשביעית בגלל שהיא מתחילה עם ראש השנה שהוא יום טוב ונגמרת עם ראש השנה שהוא יום טוב. תירוץ אחר יש בריטב"א שכתב שכאן רוצים רק להראות שהמלה שבת(ון) כשלעצמה אין לה פירוש של יום ותוספתו, וע"כ גם לגבי שביעית אין לנו מקום לתוספת. וקשה להבין מה דעת הריטב"א כי הלא גם לגבי שביעית יש לנו פסוק לרבי עקיבא (בחריש...) והלכה למשה מסיני לרבי ישמעאל. וא"כ אין הגזרה שוה באמת מועילה ולא כלום, וקשה לחשוב שזה מה שמקשה רב אשי על רבי יוחנן, כי דקא ארי מאי קארי ליה.

דיני תוספת שביעית בזמן הזה

ושאלה אחרונה חשובה: האם כפי זה אין כל דינים השייכים גם בזמן הזה? יש, בדברי הרמב"ם [פ"ג ה"א] – כנראה כאצל ראשון הפוסקים באופן מפורש – נאמר שדין המשנה ו' של פרק ב' "אין נוטעים" וכו' שייך גם בזמן הזה. וחושבני שגם משאלות אפשר להראות שדעתו היא שאותה המשנה תהיה גם בזמן הזה, שאחרי שדיבר על ביטול דין התוספת ע"י רבן גמליאל ובית דינו הוא ממשיך וכותב: "ואסור למשתל... לפני ראש השנה", פירוש אע"פ שדין התוספת בטל, דין זה קיים. כדי להבין את כל הדבר הזה, צריך להביא סוגית

הגמרא של ראש השנה המטפלת בענין הזה עם שיטות הראשונים שבה, אשר על פיהן יצא דין שונה לגבי איסור הנטיעות. (אמנם נוכל להוכיח שאיזה דין שהוא יהיה מכל מקום). הגמרא בראש השנה ט' ע"ב מתחילה עם ברייתא וז"ל: "אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלושים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה, ומותר לקיימן בשביעית, פחות משלושים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית. ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט אם לערלה ערלה אם לרבעי רבעי". ורש"י מבאר כבר כאן שבמקרה ב' אסור לקיימו בשביעית בגלל תוספת שביעית שמוסיפין מחול על הקודש. הגמרא בודקת כמי ברייתא זו יכולה להיות. אחרי שהראתה שלא כר' מאיר (יום אחד בשנה נחשב שנה), שואלים: א"כ אולי כרבי אליעזר, אבל אם כן לא שלושים אלא שלושים ועוד שלושים ע"פ משנתנו: אין נוטעים ערב שביעית בפחות משלושים יום ואם נטע יעקור דברי רבי אליעזר, ר' יהודה: בהרכבה שלושה ימים, ר' יוסי ורבי שמעון: ארבעה עשר יום, ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא דלדברי האומר שלושים, צריך שלושים ועוד שלושים וכו'... ואפילו אם נרצה לסבור כר' יהודה צריך לכל הפחות שלושים ושלושה יום אבל בשום אופן שלושים אינם מספיקים. אלא לעולם ר' מאיר דיום אחד מספיק ומדברים על שלושים בגלל שיום שלושים עולה לכאן ולכאן.

תיכף נוסף: הגמרא ביבמות [פ"ג ע"א] פוסקת הלכה למעשה שבפלוגתא של התנאים במשנתנו ההלכה היא כר' יוסי ור' שמעון כלומר: זמן קליטה שבועיים. שתי שאלות ישנן בקשר עם משנה זו והגמרא הזאת שעליה. (א) איזה איסור האיסור הזה – וכפי התשובה על שאלה זו יצא גם אם דין זה נוהג כך או אחרת בזמן הזה. (ב) איך צריך להבין את דברי רב נחמן על שלושים ועוד שלושים.

(תשובות לדבר: א) צטטתי כבר את דברי רבנו חננאל שכדוגמא להלכה למשה מסיני במועד קטן נתן משנה זו, וכפי זה האיסור כאן הוא איסור של תוספת שביעית. קצת קשה שבעצם להלכה דוקא לא לוקחים את השלושים של המשנה אלא רק את השבועיים עם תוספת שלושים כתוספת. יתכן שר"ח רק מצטט את ההתחלה ומתכוון באופן מיוחד לדברי רב נחמן א"ר בר אבוא. כך לכל הנראה גם דעתו של רש"י, שגם מפרש אצל רב נחמן דבעינן שלא תהא קליטה בתוספת שביעית, פירוש: אסור לנטוע בצורה כזאת שהקליטה בתוספת שביעית, לעומת זה יש תוס' (ר"ת [ראש השנה י' ע"ב ד"ה שלשים]) שדעתם שכאן בכלל לא דובר על נטיעה אסורה בתוספת שביעית, אלא רק צריך לדאוג לכך שלא לנטוע באיחור כזה שהקליטה מתקיימת בתוך השנה השביעית עצמה, אבל נטיעה בתוך השלושים שלפני ראש השנה של שביעית מותרת. דעה שלישית יש והיא דעת הרמב"ם (מובאת גם בפירוש המשניות [שביעית פ"ב מ"ו] וגם במשנה תורה), שדין זה איננו ענין של תוספת שביעית ובכל זאת אסור שתקלט בתוך השלושים שלפני שביעית, והרמב"ם קורא לאיסור הזה "מראית העין", ומבאר ביתר ביאור בפירוש המשניות, כי אין זה אפשרי שיהיה נטוע איזה עץ שלפי דיני ערלה יחשב כנטוע בשנה השביעית, וע"פ הדינים של ערלה אין מי שחולק שהנטוע

אחרי ארבעים וארבעה יום לפני ראש השנה נחשב לשנה הבאה, וא"כ יראה הדבר שנטע את העץ בשביעית.

כפי הדעות השונות האלה שונה התשובה לשאלה של חלות דין זה. מי שרואה בו תוצאה של תוספת שביעית ברור שצריך לראות את הדין כבטל עם תקנת רבן גמליאל ובית דינו (גם לפי סברתם על תוקף הלכה למשה מסיני רק לזמן קיום בית המקדש), ולא יכול להשאיר כאיסור. רק שצריך להקדים נטיעה עד כדי כך שלא תקלט בשביעית עצמה. אבל לדעת הרמב"ם ברור שענין מראית העין או ענין "מונים" (כך נקרא החשש למנין שנות הערלה בגיטין נ"ד ע"א במקום שמדברים על הטעם מדוע מחמירים בעץ שנטע בשביעית אפילו בשוגג, לעומת עץ שנטע בשבת שמחמירים רק במזיד) הוא ענין שנוהג גם בזמן הזה, וא"כ באמת אסור גם בזמן הזה לנטוע באותו הזמן שחשבון הנטיעה כבר על שנות השמיטה. מאין לרמב"ם שמשנה זו יסודה באיסור מראית העין? אני חושב שבעיקר מתוך כך שבגמרא שלנו בראש השנה פעמים נתנו דין אחד לשביעית ולערלה סימן שיש כאן צד משותף, היינו שבגלל שעלתה שנה לערלה מותר לקיימו בשביעית וכל עוד שלא עלתה שנה לערלה גם אסור לקיים בשביעית. ואולי הא ראייה שבמשנה שאחרי משנה זו מדובר על אורז, ותלוי שם אם מותר לקיימו בשביעית בזה אם השריש קודם ראש השנה או לא, וכאן ודאי העקרון הוא שזה שאין אנחנו רוצים שיהיה צמח הנזרע או השתרש בשביעית, ורק בגלל שזה אורז ודוחן התאריך המכריע הוא ראש השנה. (ועיין שבתוספתא הובאו הדינים לא בסדר עצים ואח"כ אורז עד שיש אפשרות להטיל ספק בהשוואה של עצים לאורז שהשוונו, אלא דברים דומים לדיני אורז קודמים, אח"כ עצים ואח"כ שוב דינים כמו אורז ודוחן).

משא ומתן בענין שלושים ושלושים

ובעצם כל הענין של שיטות אלה תלוי ומעורה גם בפירוש דברי רב נחמן לדברי האומר שלושים צריך שלושים ועוד שלושים.

כי רש"י מבין שרב נחמן בא לומר שצריך גם בנוגע להיתר קיום בשביעית שלושים ועוד שלושים, כדי שלא תהיה נטיעה בתוספת שביעית. (כי כל זמן שלא נקלט כמונה בקופסה דמי – רש"י). והחולקים עליו, ר"ת, סוברים שאין רב נחמן מדבר על שביעית אלא על ערלה ("לדברי האומר לגבי שביעית שלושים צריך לגבי ערלה שלושים ועוד שלושים!") כי לשביעית יש רק שאלה של קליטה בשנה השביעית עצמה. הרמב"ם כמוכן תופס את רב נחמן כפשוטו שצריך שלושים ועוד שלושים כרש"י רק לא מטעמו.

נבדוק את קושיות ר"ת נגד רש"י מתוך תוספות (וכך הם מצוטטים גם אצל הר"ש). (א) אין הלשון משמע שצריך שלושים ועוד שלושים אלא הפשט של המשנה מראה שמדובר על זמנים כמו שהם של קליטה ובכלל לא על תוספת. (ב) אם אפשר על המשנה הזאת לומר ששלושים היינו שלושים ועוד שלושים, מה אם כן קשה לגמרא על הברייתא שלמעלה להעמידה כרבי אליעזר, נאמר גם על שלושים של ברייתא זו שפירושם שלושים ועוד

שלושים. ג) אצל אורז ודוחן אנחנו רק מחלקים בין השרישו לפני ראש השנה או לא אע"פ שהשרישו בזמן התוספת. מתוך קושיות אלה בא ר"ת ומפרש שרב נחמן אומר לדברי האומר גבי שביעית שלושים צריך גבי ערלה שלושים (של קליטה) ושלושים של חשיבות שנה וכו', ואין דבר רב נחמן אומר אלא על ערלה ואורז הלא איך שנזרע באיסור לא חיישינן ובלבד שהשרישו לפני ראש השנה.

על הקושיה השניה יש תירוץ בדברי הריטב"א שאומר שלברייטא ההיא לא אפשרי להכניס רעיון שלושים ועוד שלושים שברייטא זו "דינא קתני", שהלא מדברת היא בכפל לשון 'הנוטע בשלושים יום'... 'פחות מל' יום'... אבל הוא עצמו כותב שיתר הקושיות מכריעות בעד ר"ת. נסיון אחר להצדיק את רש"י לגבי קושיות ר"ת נעשה ע"י הפני יהושע במקום. לדעתו רש"י מתכוון לומר ששלושים ועוד שלושים צריך לכתחילה, אבל לגבי דיעבד יעקור רק בנטע בתוך זמן התוספת, וגם אם יש בדבר חשש מונים לענין ערלה היינו גבי עצים בתוך שלושים או שבועיים וכו'. הלשון אז אינה קשה כי ברייתא ומשנה מדברים על דיעבד שיש דין רק באמת בשלושים. גם הקושיה השניה איננה כי הלא איננו רוצים לגבי שלושים בכלל להכניס עוד שלושים, א"כ גם אצל רבי אליעזר וברייטא איננו יכולים להעלות את זאת על הדעת. הקושיה השלישית מאורז איננה, כי אצל גידולים אלה אין אף פעם שאלה של מנין שנים, וע"כ אין אצלם כל חשש משא"כ גבי נטיעות. (ופירש דברי רב נחמן לדברי האומר בדיעבד שלושים צריך לכתחילה ועוד שלושים!) הפני יהושע נאלץ להודות שבעצם הלשון של המשנה של אין נוטעים שלושים יום הלא לשון לכתחילה הוא, ולזה הוא מתרץ שאידי דבסיפא של המשנה מדובר על הדיעבד תני רישא אין נוטעים, אבל רצונו לאסור גם ששים יום לפני ראש השנה. התירוץ הזה הוא חלש מאד באופן מיוחד שודאי אסור בגלל "אידי" להשמיע לנו דין שמטעה למעשה, כי אם היה נשמע מתוך מה שנאמר אידי חומרא שפיר דמי, כי הגרוע ביותר שיצא שיחמירו מעל למדה, אבל כאן יכול לצאת שיקלו ויטעו בלפני שלושים אבל בתוך ששים וזה ודאי אי אפשרי, חוץ מזה איננו הגיוני לומר שטעם של מונים לערלה ישפיע רק אם גם נטע בתוך שלושים, שאם נתחשב בנימוק זה הוא צריך להיות מכריע מן הרגע שמונים והלאה, כי למונים לא יהיה כבר הבדל אם שלושים או שלושים ואחד יום לפני ראש השנה נטע. וחוק מזה לפי דברי פני יהושע אלה אין דעת רש"י והרמב"ם למעשה שוים, כי הרמב"ם פוסק בפירוש שמה שנטע בתוך ארבעים וארבעה יום יעקור, ולרש"י כפי דברי הפני יהושע רק מה שנטע בתוך שלושים יום (או ארבעה עשר יום) יעקור.

תירוצים לקושיות ר"ת

אנסה לתרץ את הקושיות הראשונות של ר"ת אחרת. התירוץ על הקושיה השלישית הוא נכון וברור. על אף שיש לי להוסיף עוד אפשרות נוספת. כי הנה ענין האורז אצל הרמב"ם נפסק לא כבמשנה אלא ע"פ הגמרא, והפשט שהרמב"ם מכניס נפסק שהמכריע הוא אם

נגמר פרים לפני ראש השנה, וא"כ אין כאן כל שאלה שלא נזרעו ולא נשתרשו בתוספת, ואין הדבר בכלל נתון להשוואה עם נטיעות.

לענין של הלשון והשאלה מדוע אצל רבי אליעזר הגמרא אינה חושבת על פשט שלושים ועוד שלושים אענה כך: משנתנו מוסרת על מחלוקת התנאים בענין קליטה ויש בזה שלוש דעות. בהחלט מתאים להגיון לומר שלכל דעה בענין קליטה יש להוסיף עוד שיעור של זמן אחיד שאיננו נזכר במשנה בגלל שלמשנה אין כל ענין עם זה אלא היא רק מטפלת בשאלת הקליטה. אין הדבר כך לגבי הברייתא שבה נמסר דין אחד בדעה אחת ושם אין להבין מדוע לא היו מוסרים את כל הדין בצורתו המלאה היינו שלושים ועוד שלושים. וכפי זה גם שאלת הלשון ברורה מאד. אמת שהלשון של המשנה רק מראה על שלושים אבל המדובר הוא על קליטה, והתוספת מתווספת על שיעור הקליטה. וא"כ דברי רש"י ניצולים ואיתם א"כ גם דברי הרמב"ם, כי אם הוכחות ר"ת נגד רש"י היו חותכות אז גם עמדתו של הרמב"ם היתה נחלשת, כי איך הוא פוסק כרב נחמן אם אין רב נחמן מתכוון בכלל לזה, להכניס דין של שלושים ועוד שלושים אם יש נגד זה קושיות כה חזקות.

(אגב רוצה אני להזכיר כאן שלפני יהושע כנראה קרה כאן אגב חורפיה שבשתא, כי הוא שואל על הרמב"ם: מדוע הוא אצל נוטע בתוספת שביעית פוסק יעקור, ואיננו פוסק דין כזה לגבי אורז אם השריש לפני ראש השנה אם אפילו נזרע בתוספת שביעית? ואין בכלל קושיה, כי הרמב"ם אינו פוסק גבי אורז כך כמשנה אלא תולה הכל בגמר הפרי, ואין כל שאלה שגמר הפרי אצל אורז ודוחן דורש יותר זמן מאשר תוספת שביעית.)

למעשה אין כל שאלה שאנחנו נקבל את פסק הרמב"ם ונפסיק לנטוע להבריך וכו' החל מט"ו באב, רק בדיעבד אם מי שהוא נוטע וכו' אפשר להתחשב בפוסקים החשובים הפוסקים שיש כאן דין תוספת שביעית שבטל בינתיים (רש"י ור"ח), או שבכלל לא היה דין כזה ויש תמיד רק דין של ארבעה עשר יום (ר"ת). אחרת יהיה דין לגבי נוטע בתוך ארבעה עשר יום אלה שאפילו לרמב"ם אנו רשאים להקל, יוצא גם מתוך זה שהוא בעצמו ע"פ הירושלמי פסק שאם לא עקר הפירות מותרים.

יש עוד דברים שיהיו אסורים בשנה הששית אם יש בהם חשש מראית העין והיינו בנית מדרגות בגאיות [פ"ג מ"א] ונפסק ברמב"ם [פ"ג הלכה י'], והעיר הרב קוק בספר שבת הארץ שאם זה מפני מראית העין או אסור גם בזמן הזה. קצת קשה איזה מראית העין תהיה בזה יותר מביתר העבודות. עיין בספר שבת הארץ שנראה כמתקן שדהו להשקות שדותיו בשביעית. אמנם הרמב"ם כותב בפירוש שאיסור זה הוא רק בזמן המקדש. כנראה בגלל שכל ההיתרים בתוספת שביעית מראים שכמעט שלא מתחשבים עם מראית עין זו, אם זה לא ענין של "מונים" (כמו שהוא בעצמו מסביר אותו בפירוש המשניות). ודבר אחרון טיפול מיוחד הנקרא סיכה ונקיבה [הנזכר במ"ה פ"ו] גבי פגין של ערב שביעית שצריכים להתבשל לא יתבשלו רק בשביעית, יש בזה דעה אחת שטיפול הזה ג"כ אסור בזמן הזה ואינו קשור לדין תוספת שביעית שבטל.

שיעור מז

פסח ועצרת וזמנים אחרים בערב שביעית

מתוך מדרש רבה עולה שסיבת ההוספה מחול על הקודש מפני שאין אדם יכול לצמצם בזמנו • הגמרא בר"ה לומדת מתו"ש לגבי תוספות אחרות מחול על הקודש לפי ר"ע • לפי ר' ישמעאל לומדים מהפסוק של תוספת יו"כ • במכילתא נלמד שאין תוספת שבת דומה לתוספת שביעית לאסור הכנה מערב שבת לשבת • בכל המקורות נלמד דין התוספת ממקום למקום ללא אבחנה בין הדינים השונים בכל תוספת ובכך נסתרת קושיית רעק"א • הלמ"מ מתירה לחרוש בנטיעות עד ר"ה של שביעית ואוסרת באילנות שלוש יום קודם ר"ה • גם הלומדים תוספת שביעית מפסוקי התורה נראה שלמדו דין התוספת לשלושים יום קודם ר"ה • אף ממדרשי ההלכה ניתן ללמוד שתוספת שביעית שלוש יום קודם שביעית • אף הרחבת הזמן של תו"ש ע"י ב"ש וב"ה מלמדת על זמן עבודה שאינו מועיל עוד לפירות ששית • נטיעה לא נאסרה מפסח ועצרת ובטעם הדבר י"א משום שאינה מתולדות האסורות • י"א שכל נטיעה נכנסת לשביעית וא"א לאוסרה וע"כ רק נאסרה כזו שיש בה מראית עין שנטעה או נשתרשה בשביעית • חריש המועיל לפירות ששית הותר ובשדה שלחין עד ר"ה • שלושה אילנות ועשר נטיעות הותר לחרוש כל בית סאה בשבילם עד ר"ה • יש שפרשו שלגבי שדה לבן אין כלל מחלוקת ב"ש וב"ה • המשנה של איסור בנית מדרגות בערב שביעית והיתרן בשביעית נכנסה לפרק ג' מצד דבריה על שביעית ומצד עיסוק הפרק במחצב • זמן היתר העבודות הוא כנראה מעצרת שאז כבר פסקו הגשמים בכל א"י • בתוספתא נאמר שר"ג ובית דינו התירו עבודת הארץ עד ר"ה • בגמרא בתחילה סברו שר"ג ביטל אך את הזמנים של פסח ועצרת ולבסוף קבלו שר"ג ביטל את כל התוספת • אף בירושלמי הסיקו שכל תוספת שביעית בטלה • ר"ג מבטל תו"ש הוא לפי ר"ח בן עטר ר"ג דיבנה והוא שולל את הדעה שהוא ר"ג הזקן • נראה יותר שזהו ר"ג בנו של ר"י הנשיא • את הסמכות לבטל הסבירו בבבלי כהתנאה מעיקרא של המתקנים ואת ביטול הלמ"מ בכך שניתנה אך לזמן הבית • לפי הירושלמי הלמ"מ מעצמה היתה עם התנאה • בירושלמי הסבירו את סמכות הביטול לגבי הלומדים מפסוקים בכך שגם את הביטול למדו מפסוק ובבבלי למדו מגזרה שוה • יש דינים שיש בהם מראית עין של עבודה בשביעית ובהם איסור העבודה בשביעית לא בטל • דין שנוהג אף עתה הוא נטיעה קודם השביעית בזמן מספיק שלא יחשד כנוטע בשביעית • הראשונים מביאים ראיות מסוגיות בבבלי וירושלמי המוכיחות שנהגו איסור במלאכות גם לאחר שבטלה תוספת שביעית • הרמב"ם פוסק את איסור בנית המדרגות דוקא בזמן שנוהגת תוספת שביעית • הר"ש פוסק שאיסור בנית מדרגות נוהג אף לאחר ביטול תוספת שביעית.

כל העוסק בתורת חטאת ואשם כאילו הקריב, שנאמר: "זאת תורת החטאת" [מנחות ק' ע"ב].
כך העוסק בתורת מצוה שאיננה נתונה למילוי כאילו קיים.

* שבת הגדול תשל"ב

מוסיפין מחול על הקודש

כלל גדול למדנו בעניני זמנים קדושים "מוסיפין מחול על הקודש". כלל זה מופיע כנתון ומונח קבוע בסוגית ר"ה לשמיטה וליובל [ר"ה דף ח' ע"ב מובא בספרא בפרשת בהר סי' כ"ג] "שכן מוסיפים מחול על הקדש", והיה עפ"ז מובן להניח שיוכל ימשיך להיות עד ליום כיפור של השנה שאחריו, אם עיקר היובל בשנתו חל ומתחיל רק ביום כיפור. בצורה אחרת מופיע הרעיון תוך מתן ביסוס עיוני במדרש רבה בפ' בראשית על הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי" [פרק ב' פסוק ב'] (מה שתרגמו השבעים לתלמי המלך "ביום הששי" [מגילה ט' ע"א]). והמדרש [פר' י' פסוק ט'] קובע שרק הקב"ה יודע לכוון עתים ורגעים מה שאין בשר ודם יכול לעשות, ועליו אמר במדרש רשב"י: "בשר ודם שאינו יודע לא עתיו וכו' הוא מוסיף מחול על הקודש". ויש לשקול שלפי הנראה הסיבה היא אי-יכולתו של האדם לצמצם, וא"כ לא בטוח והדבר יהיה בגדר ספק. ונראה שענין זה הוא קובע מבחינה מצותית אבל מאידך גיסא יש לומר שעצם כתיבת התורה את ענין כיוון השעות וכו' על הקב"ה משמע שלאדם זה לא ניתן, ואם כך נברא האדם וכך חולשתו האנושית הרי ההוספה מחול על הקודש מהווה דבר שבטבעו של האדם מבוסס, וא"כ שייך לדברים שבהם הוא מחויב. יחד עם זה אין שיטת התלמוד להסתפק בעיון כזה אלא גם למצוא בסיס בדברי המצוה שהתורה קובעת, ובתוך מכלול זה אנו נגלה גם את הדין או מערכת הדינים אשר עליהם אנו נדון היום – הדין של תוספת שביעית, זאת אומרת הדין שבדברים מסוימים תופסת קדושת שביעית כבר חלק של השנה הששית בשם תוספת שביעית.

תוספת שביעית כחלק מהמערכה הכללית של הוספה מחול על הקודש

הכללת תוספת שביעית במערכת הכללית של הוספה מחול על הקודש בולטת לעין בסוגיא בר"ה שלשאלה הכללית של הגמרא: "ודמוסיפין מחול על הקודש מנא לן?" עונה הגמרא ע"י הבאת הלימוד מן המשנה [שביעית פ"א מ"ד; מו"ק ג' ע"ב] מן הפסוק מפרשת כי תשא: "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש ובקציר תשבת" [ל"ד כ"א] – "ר"ע אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר: 'שדך לא תזרע' וכו', אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית". ולימוד זה לגמרא מספיק בהחלט כדי לענות על השאלה "מנ"ל שמוסיפין מחול על הקודש"? הוה אומר שעובדה זו של "תוספת שביעית" יכולה להחשב לתשובה לשאלה הכללית.

והשאלה היא באמת כללית לפי ניסוחה לגבי יובל ש"כן מוסיפין מחול על הקודש". אין סוגית התלמוד מוצאת בתשובה הניתנת שום פסול אלא שאלה הם רק דברי רבי עקיבא, אבל קימת דעת ר' ישמעאל הלומד מן הפסוק דין קצירת העומר שדוחה שבת, כי "תשבות" נאמר רק על קציר הדומה לחריש במובן שהוא של רשות, (שאם מצא חרוש לא חייב לחרוש), למעט קציר שאיננו של רשות שחייבים בזמן הקבוע בתורה לקצור היינו קציר

העומר. וא"כ לר' ישמעאל מאין לנו שמוסיפים מחול על הקודש, וניתנה התשובה שזה נלמד מיום כיפור מן הפסוק: "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב תשבתו שבתכם" [ויקרא כ"ג ל"ב], שנלמד כך: מתשעה בערב אנו נלמד שמוסיפין בכניסתו – שזה בתשעה בערב "גם בט' וגם בערב", וביציאתו נלמד מן המלים מערב עד ערב, שבתות למדים מתשבתו, ימים טובים משבתכם, ומסיימת הדרשה: "הא כיצד? כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקודש". וגירסת התוספות במקום: "כל מקום שנאמר בו שבות" ומפרשים שזה בא לרבות שביעית. הנה לפנינו הוכחה ברורה שמה שחשבנו לר' עקיבא ללמוד מדין תוספת שביעית נוכל ללמוד מדין יום כיפור לר' ישמעאל. ולא עלה על דעת חכמי הסוגיא לשאול שקיים הבדל בין משמעות התוספת בשני הנושאים. ורק מן הסיבה שר' ישמעאל דורש פסוק הנאמר בכי תשא לדרשה אחרת מביאים פסוק מיום כיפור.

והנה אנו מוצאים פעם נוספת קשר בין לימוד (רבי עקיבא) מ"בחריש ובקציר תשבות" שבא ללמדנו על דין תוספת שביעית לדין תוספת שבת במכילתא לפרשת ויקהל לפסוק: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" [ל"ה ג'; ויקהל פר' א']. פסוק זה עקרונית מיותר (שהרי הבערה אסורה כמו כל מלאכה), ונשאלת איפוא השאלה לשם מה הוא כתוב, תוך הנחה שאותם הלימודים שלהם אנו רגילים "לחלק" או ל"לאו", נלמד ממקור אחר או לא נלמד, והמכילתא באה ומלמדת אותנו שאין מצווים לשבות מערב שבת לשבת כמו שמצווין לשבות מערב שביעית לשביעית. (אחרי שלפי גירסא אחת התוספת הרגילה בודאי נלמדת, עיין ההוצאות של איש-שלום והורביץ עם פירוש איפת צדק. "שבות מחריש בשעת קציר" – דהיינו לא לחרוש בשנה הששית כשקוצרים את יכול הששית) – ומחזקים תפישת לימוד זה כבעצם מתקבל על הדעת, ע"י העמדה על בסיס שזה: שביעית שהיא לשם ה' לשבת שהיא לשם ה', והוספת ק"ו – שביעית אין בה כרת ומיתת בית דין, ק"ו שבת שיש בה כרת ומיתת בית דין. וא"כ דין הוא שישבות מערב שבת לשבת גם בצורה של שביעית שאסור הרבה זמן (חריש בשעת קציר) לפני כניסתה לעבוד עבודה שתועיל בשביעית, וכך בשבת יצא שאסור להדליק נר או להטמין חמין או לעשות מדורה "ת"ל לא תבערו... ביום השבת" רק ביום השבת – "אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת".

שוב עולה לפנינו המחשבה שאכן תוספת הנאמרת בשביעית מועברת בהוה אמינא לשבת ורק פסוק מפורש קובע שאין לנהוג כך למעשה; והרי קיימים הבדלים גדולים ביותר בין האיסורים המהווים את האיסור של שביעית לבין אלה המהווים את איסור השבת ואת איסור יום כיפור, ואיך יעלה על דעתנו ללמוד זה מזה. ובעצם זו היא קושיית רעק"א בסוגיא דר"ה [דף ס' ע"ב] על המקום [בגליון הש"ס], שהתוספות העירו שהפסוק של יום כיפור נותן לר' ישמעאל את כל התוספות כולל שביעית, מקשה הוא לר' עקיבא שלומד הכל משביעית, איך יתכן ללמוד יום כיפור משביעית בענין עיגול, ואפילו איך יתכן ללמוד איסור שבת ויום טוב משביעית שהיקף האיסור של שביעית הרבה יותר מצומצם (שהרי בשביעית מדאורייתא חייבים רק על ארבע מלאכות ואולי על חמישית – חורש) ומשאייר

את הקושיה הזאת בצ"ע. ולפי מה שיוצא לנו בניתוח סוגית הגמרא בראש השנה ודברי המכילתא אין לכאורה שום קושיא, כי סוגית הגמרא ומהלך המכילתא מראים שהמושג "מוסיפין מחול על הקודש" הוא מושג כללי ויסודי אשר מתייחס לכל קודש כמו שהוא מופיע ולכל קודש לפי דיניו, ואם נלמד את העקרון במקום אחד הרי הוא ניתן לנו כעקרון ונעביר אותו לשטחים האחרים ושם הוא מקבל את הלבוש של המקום אליו מועבר, (למשל ביום כיפור לכלול עינוי), והיינו אפילו מוכנים להעביר לשבת דיני תוספת שביעית בצורתם הנהוגה בשביעית אליבא דרבי עקיבא, אם לא הפסוק היה ממעט, וזה מכיון שעקרונית אין הרעיון של שבת מובדל מדין שביעית (למעט יום כיפור שיש לו עקרונית תוספת אופי מיוחד). וע"כ נראה שלקושיית רעק"א אין יסוד וצ"ע. וכסיוע קטן נוסף שבסוגיות השונות בתלמודים משתמשים באותו מונח "תוספת" בצורה שוה הן לגבי תוספת יום כיפור – שבת [קמ"ו ע"ב], יומא [פ"א ע"א/ע"ב], ביצה [ל' ע"א] – בצורה של תוספת מלאכה ותוספת עינוי (ותוספת שבת); ותוספת שביעית – בבלי: מו"ק [ג'–ד']. ירושלמי: כלאים [פ"ח]. ולגבי שבת, המושג נמצא החל מן הראשונים ע"פ המושגים הנתונים בגמרא [יומא פ"א] ששם מושווית שבת ליום כיפור (תוספת מחול על הקודש), [מגיד משנה שביית עשור פ"א ה"ו ועיין כס"מ שבת פ"ה ה"ג].

התקופות בתוספת שביעית

המסקנה ממה שלמדנו ודנו עד כה היא שקיימת הלכה ברורה שיש להוסיף על השביעית, וענין זה נתפס בדיוני מדרשי ההלכה והגמרא כמשתייך לכלל של מוסיפין מחול על הקודש. מעכשיו נעסוק בפרטים של תוספת זו. וקודם כל נעלה במחשבותינו שבענין זה יש להבדיל בין שתיים או שלוש תקופות מבחינת קיום האיסור והיקפו. תקופת קיום האיסור היא אחת ויתכן שאפשר לפצלה לשתי תקופות, אחת בת קיום האיסור בצורה מצומצמת לפי מה שנדרש מן המקראות, או ממקור הלכתי שוה-ערך למקרא דהיינו הלכה למשה מסיני; שניה בה הורחב האיסור ע"י תקנת חכמים במדה ניכרת מאד, ועוד נראה זאת בפרטים, ולעומת תקופות אלה של קיום האיסור אנו מבחינים בתקופה בה בטל כל הדין של תוספת שביעית – וכאן ספק רב אם נוכל גם להגיע להכרה של ביטול הדרגתי של האיסורים, כעובדות היסטוריות מוכחות ממקורות, (מקודם של הזמן המורחב, ואח"כ גם של הזמנים הקבועים בתורה או בהלכה למשה מסיני).

ההלכה מהתורה או מהלכה למשה מסיני

נפנה ראשונה לטיפול בשטח קיום האיסור ע"פ הכתוב בתורה, או ע"פ הנמסר בהלכה למשה מסיני. מתוך הסוגיא במו"ק [ג'–ד'] ידוע לנו ענין אחד בודאות: ההלכה למשה מסיני אוסרת לחרוש בשדה-אילן בשלושים היום האחרונים של השנה, כשלגבי נטיעות אותה ההלכה מתירה לחרוש עד ראש השנה של שביעית. דברים אלה נאמרים בסוגיא בשלב

המסביר איך הביטול המאוחר יותר של האיסור יכול היה בכלל להתבצע. וההסברה היא שאכן נותר קיים האיסור של ההלכה למשה מסיני, ורק בוטל מה שתיקנו חכמים יותר מאוחרים (בית שמאי ובית הלל כמו שזה נקרא בסוגיא).

אלא שאין זה השלב הסופי, כי הסוגיא מעמידה אותנו על כך שלא רק הלכה למשה מסיני כאן לפנינו, (כך צריך לתפוס את השלב הזה של מו"מ הסוגיא), אלא מקרא, ומובאים דברי הדרשה על "בחריש ובקציר תשבות", בדרשתו של רבי עקיבא שאוסר ע"פ מקרא זה חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית. בקראנו את דברי הגמרא לפי תומנו מותר לנו להניח שאכן גם כאשר הדין נלמד מדברי התורה (רבי עקיבא) מתכוונים לאותם שלושים היום שלפני ראש השנה של שביעית, (לשון הגמרא: והני הילכתא נינהו, קראי נינהו!) כך לכה"פ הבין את דברי הסוגיא המלאכת שלמה (או יותר נכון לומר הר"ש שיריליאו אשר בשמו הוא מביא), שמבחינת היקף הימים הנתפסים באיסור שוה מה שיוצא בדרשה למה שיוצא בהלכה למשה מסיני. ואע"פ שלשון הסוגיא ניתן לפירוש אחר גם כן, נראה בכ"ז שחכמה גדולה עומדת בסברה ההיא. וצריך לקחת בחשבון את השיקולים הבאים: בספרא פרשת בהר [סי' ו'] מובא הדין ששלושים יום בשנה נחשבים שנה לגבי שביעית, והן הענין וההקשר בו נאמרו הדברים, והן פירושי הראשונים לספרא (הר"ש והראב"ד) מסבירים את הדין על שלושים היום של סוף ערב שביעית (שנה ששית), ומתיחסים במיוחד לאיסור הנטיעה המוזכר במשנה פ"א מ"ו.

מצאנו, איפוא, שלושים יום גם במדרש ההלכה – אם גם לא באותו המקום בו נדרש הפסוק: "בחריש ובקציר תשבות" – אשר במקומו שלו בכלל לא נדרש, אלא רק במכילתא ויקהל שכבר הזכרנו ושם אין רמז לזמן, לכל הפחות לא רמז ברור. לזמן רומזים לדעתי הביטויים השונים שבהם דרשה זו ניתנת במקומות שונים: במשנה בשביעית, בסוגיות בראש השנה ובמועד קטן הלשון היא: "חריש – שנכנס לשביעית וקציר שיצא למוצאי שביעית". ובירושלמי מכנים את אותה התופעה במלים "בחריש שקצירו אסור ובקציר שחרישו אסור" – עיין דברי רש"י בראש השנה ט' ע"א [ד"ה וקציר של שביעית] שהעמיד ענין אחרון זה על פירוש שהביאו שליש בשביעית, זאת אומרת שלאמיתם של דברים פירות שביעית הם, ולפ"ז באותה המדה צריכים אנו להניח שגם החריש שקצירו אסור צריך להיות כזה שללא ספק יש בו משום יצירת תועלת לשביעית (דברי רש"י), או שמתקן לשביעית – דברי הרמב"ם להסברת הלכה למשה מסיני, (לשון הרמב"ם נראית מושפעת מפ"ג מ"ח). אנו מגיעים לנקודה בה ענין של סברא זו – תיקון תועלת לקראת השביעית, חריש שקצירו אסור – צריך לקבל צורה הלכתית מוגדרת במונחים של זמן ממש, ואז מועיל שוב דין הספרא ששלושים יום בשנה הם כשנה, (עד שלושים יום לפני ראש השנה אפשר עוד לחשוב על השנה החולפת), זאת אומרת: תוך שלושים יום האחרונים אין אנו נמצאים יותר בתחום השנה הששית (ערב שביעית). וההגדרה הטכנית תהיה האיסור חל

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

על אותו הזמן אשר בו ללא כל ספק העבודה כבר בהכרח נעשית לקראת תועלתה לשנה השביעית.

זמני תוספת שביעית מדרבנן וזיקתם לתוספת מהתורה

לעזרה, בהכרת הזמן המצומצם הזה לאופיו, יהיו לנו הזמנים שבהם הורחב האיסור ע"י תקנת בית הלל ובית שמאי שאמנם אינם נותנים שניהם בדיוק אותו הזמן, ובעצם מופיעים כחולקים רק בפ"א מ"א בענין שדה אילן, אבל עוד נעלה בזה סברא והסבר. בזמנים האלה אנו מוצאים את המועדים – "כל זמן שיפה לפרי" [פ"א מ"א]. "עד שתכלה הלחה" ו"כל זמן שבני אדם חורשים ליטע במקשאות ובמדלעות" [פ"ב מ"א]. כל הביטויים האלה בצורה ברורה מצביעים על זמנים שבהם בעבודה זו יהיה ערך עוד לפירות השנה הששית, ואם גם בית הלל במ"א פ"א ואולי ר' שמעון במ"א בפ"ב (אליבא דבית הלל ובית שמאי לפי דברי מסבירים שונים את הלכה א' של פ"ב בירושלמי) מעלים זמן קבוע (פסח ועצרת), הרי לכל הפחות בפ"א מ"א יש לנו עדות המשנה שקרובים דברי אלו לדברי אלו (!) והסברא שכתבנו נראית מסבירה היטב את ההרחבה של האיסור לזמנים שבהם הרעיון של עבודה לפירות ששית אינו יותר אקטואלי.

מקורות שבהם מראים על הזמן של שלושים יום הם מעטים מאוד: אחד – המשנה שביעית, והשני – התוספתא [פ"א ה"א]. ודוקא לגבי המשנה [פ"א מ"א], קיימת דעת הרמב"ם שהיא נאמרת לכל הזמנים ולא כדין תוספת שביעית, ואז מתוך שיקולים אחרים, חששות וחשדות וכדו' כפירוש הסוגיא הירושלמית במקום וסוגית הבבלי בגיטין נ"ד [ע"א], לעומת זאת רבנו חננאל בפירוש מצביע על משנה זו כעל מקום בו באה לביטוי הלכה למשה מסיני של שלושים יום. וכך עושים הר"ש והראב"ד בפירושיהם לספרא. בעצם היה צריך, להראב"ד לכל הפחות, להשיג השגה כל שהיא על הרמב"ם בענין של אין נוטעים, כשהרמב"ם כותב על זה שדין זה נוהג גם בזמן הזה. (כאילו רוצה לומר שאין בו אלא חשש "מראית העין", ולדעת הראב"ד בזמן המקדש לכל הפחות הסיבה היא הלכה למשה מסיני. שמא הראב"ד תפס את הר"מ כאומר דין זה הוא קיים, וגם קיים בזמן הזה ורק אז מסיבות אחרות, ולזה הראב"ד בודאי גם יסכים, [זמן שלושים יום מופיע גם בתוספתא א', י"א כדעת רבי]).

נטיעה בתוספת שביעית מדרבנן

שאלה אחרת שמתעוררת, אם נראה במשנה של אין נוטעין [פ"ב מ"א] הלכה שנקבעה לזמן תחילת האיסור בהיקף של ל' יום, היא: למה כאשר החמירו בשלב השני באיסור חרישה כבר מזמן פסח ועצרת, לא החמירו גם באיסור נטיעה? שאלה זו נמצאת בראשונים, ותשובה אחת היא שבעצם נטיעה שייכת למלאכות שמן התורה אינן אסורות בשביעית עצמה, מאחר שאין התורה אוסרת אלא ארבע מלאכות ששתיים מהן אבות (זריעה וקצירה)

ושתים תולדות (זמירה ובצירה), ללמדך שאין תולדות נוספות אסורות חוץ מן המזכרות בפירוש בתורה, פירוש אשר מוציא מן הכלל גם את מלאכת הנטיעה (כמו כל המלאכות הרבות האחרות המוזכרות במשניות השונות של פ"א). ויש לשים לב שאלה המותרות הן דוקא אלה שבספרא מוכנסות לאיסור ע"י דרשות שונות אשר עליהן סוגית הגמרא במועד קטן מכריזה בפירוש ש"אסמכתא בעלמא" הן. תירוץ אחר הוא שכל חורש בערב שביעית בזמנים עליהם הוטל האיסור המורחב, מועיל לשנה השביעית, ואם בנטיעה היו רוצים להתחשב בעובדה זו שהפעולה שלפני זמן מועילה לתקופה שלאחר זמן, הרי לא תהיה אף פעם אפשרות לנטוע שהרי עץ גדל כל הזמן, כך שהיה צריך להכריע באיזה זמן נסתפק ואז הכריעה אותה הסברה אשר הסברנו, שרק בזמן שהפעולה ללא ספק ניכרת בשביעית נאסר אותה, וזה בנטיעה רק כאשר היא תתבצע, כך שתביא להשתרשות בתוך הזמן ששייך כבר לתחום השביעית. (כאן אנו מדברים לפי שיטת רש"י והרמב"ם ולא ר"ת בענין החישובים של הזמן שלפני ראש השנה). ובודאי אין נטיעה יכולה להיחשב כתיקון השדה לקראת השביעית כזמנים מוקדמים של השנה הקודמת.

החריש ופירטי איסורו בתוספת שביעית

בדברים הקודמים כבר עמדנו על כך שלא כל המלאכות והעבודות אסורות בערב שביעית אלא בעיקר חריש. דברים עקרוניים בנידון כותב הר"ש [פ"ב מ"ב] ומבחין בין פעולות המועילות עוד לפירות ששית שהן בודאי מותרות, אבל פעולות שעליהן אי אפשר לומר זאת תהיינה אסורות. כאן נצרף למען נתון סקירה מלאה, עד כמה שאפשר, שיש הבדל בין סוגי שטח שונים כי יותר יש להתיר, אפילו חרישה, בשדה בית השלחין מאשר בשדה בעל, שבשלחין – שדה התלויה בהשקאה בנוסף למי הגשמים, מותר לחרוש עד ראש השנה, אמנם במשנה [פ"ב מ"ב] מוזכר היתר עידור, אבל הירושלמי [פ"ב ה"ב] משווה את החרישה לעידור.

כמו כן יש להבדיל בין היקף השטח לגביו ניתן היתר. מותר יהיה לחרוש עבור שלושה אילנות שטח של בית סאה (50×50 אמה) עד לזמן התחלת האיסור. (בנקודה זו מן הראוי להזכיר את הירושלמי פ"א ה"ד שמביא ברייתא דר' חייא רבה ששלושה אילנות של שלושה בני אדם, הרי אלו מצטרפים וחורשים עד ראש השנה, ברייתא המעוררת תמיהה התוי"ט עד שמסביר שהיא שנויה בזמן היתר התוספת שביעית), אבל אם אין לכה"פ שלושה אילנות לא יהיה מותר אלא לחרוש מלוא אורה וסלו, זאת אומרת השטח המינימלי הנדרש לעיבוד העץ. נעיר שענין דומה של היקף השטח שעיבודו־חרישו ניתן, אנו מוצאים בענין שחרישת עשר נטיעות (גידולים צעירים) שמותרת עד ראש השנה של שביעית מתיחסת גם כן לשטח של בית סאה, ובפחות ממספר עשר אין רשות לחרוש את כל השטח של בית סאה, וביותר מזה אין היתר לחרוש מכיון שזו תהיה נטיעה בעלת צפיפות יתרה, אשר ממנה בין כה וכה יעקרו חלק מהנטיעות.

איסור תוספת שביעית המורחב

כמו שכבר הזכרנו מדברת סוגית הבבלי במו"ק על זמן האיסור המורחב כעל "תקנות בית הלל ובית שמאי". בבדיקת המשניות הראשונות של פרק א' ופרק ב' יתגלה, שבית שמאי ובית הלל למעשה אינם מוזכרים כחולקים ביניהם אלא בענין של חרישה בשדה אילן, אבל בחרישה של שדה לבן (שדה תבואה שאין בו צל אילנות וע"כ נקרא בשם שדה לבן). שהחולקים הם תנא קמא אנונימי ור' שמעון, אשר משמיע נגד אותו תנא קמא (הקובע כזמן את הזמן "משכתלה הליחה מן השדות"), את הטענה: "א"כ נתת תורת כל אחד ואחד בידו", ופירש הירושלמי: זה יאמר אצלי עוד לא כלתה הליחה וזה יאמר אצלי עוד לא כלתה הליחה. לפירצה הזאת מתכוונת בודאי סוגית הירושלמי בפ"ב ה"א, שאגב, מזהה את התנא קמא כר' מאיר, ומדברת על ההמשך כדעת בית הלל, לפי הפירוש הרגיל שניתן ע"י פני משה, ובמקצת של קרבן העדה. אבל יותר מענין פירושו של בעל "הון עשיר", (הלא הוא ר' עמנואל ריקי, בעל קבלה והלכה מבין חכמי איטליה במאה ה-18-17), אשר תמצית דבריו שר' שמעון רוצה לומר שבענין שדה לבן (אולי אפילו בשדה אילן) אין בכלל מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, ורק תנא קמא של פ"ב מ"א (ר"מ) יש לו דעה אחרת. קושייה שלפי זה היה צריך להקשות גם על דעת בית שמאי בפ"א את הטענה של נתת תורת כל אחד ואחד בידו ואולי באמת כך הכוונה של ר' שמעון לפי פירוש זה. לפי הפירושים האחרים יש לדחות בזה שהמשנה ראתה צורך להדגיש שקרובים דברי אלו לדברי אלו, וא"כ אין לפנינו מקרה דומה למקרה של פ"ב מ"א שבו ההבדלים כנראה גדולים מאד. עדות לכך שהירושלמי, גם עוד נוסף למה שכבר הזכרנו, מלמד שהזמן השני שנמסר עליו במשנה, "כל זמן שחורשים למקשאות" וכו', מסביר שהכוונה אינה בדיוק שאותו האדם בו עוסקים יחורש, אלא בני האדם עדיין חורשים למקשאות ולמדלעות שלהם. (פירוש המאחד דעות ב"ש וב"ה בפ"ב). לפי זה עוד יותר מוצדקת קריאת השם של בית שמאי ובית הלל על הדינים האלה.

בתוך הסוגיא הנזכרת [ירושלמי פ"ב ה"א] מופיע גם מושג שהמפרשים רוצים להבינו כמתיחס אל ענין הנוגע גם הוא לשני הזמנים פסח ועצרת, הלא הוא המושג של "משנה אחרונה", זאת אומרת תקופה בה ההלכה הקודמת שונתה. והיא ההלכה של איסור עבודת הקרקע בשנה הששית, במיוחד בפעולות העיקריות שאסרנו. כי כל האיסורים (להוציא מעט מאד) בוטלו, ועל זה נמסרו לנו עדויות שונות בתוספתא ובסוגיות שונות של התלמודים אליהם אי"ה נגיע.

מאחר שכל הנוגע לדיני ערב שביעית מרוכז בשני הפרקים הראשונים של המסכת מעוררת תמיהה מסוימת משנה ח' בפרק ג': "אין בונין מדרגות על פי הגאיות ערב שביעית משפסקו הגשמים, מפני שהוא מתקנן לשביעית, אבל בונה הוא בשביעית משפסקו הגשמים, מפני שהוא מתקנן למוצאי שביעית". וניתנים בהמשך המשנה עוד דינים המתיחסים לבניה בשנה השביעית עצמה. נראה הדבר שכאן מפני שמשקלה העיקרי של

משנה זו היה במה שהיא מלמדת עבור השביעית נכתב גם הדין של ערב שביעית למקום זה. נימוק נוסף לצירוף משנה זו לפרק ג' הוא שפרק זה עוסק בענייני בניה החל ממשנה ה' – מחצב, הורדת גדר, גם שם מוזכר דין של התחיל ערב שביעית, אבנים שזועזעו ע"י המחרישה, ואחרי כן המשנה של בנית המדרגות ענין אבני כתף והקמת גדר. נצטרך לשאול את עצמנו, אם מיקום המשנה בפ"ג יתן לה מעמד מיוחד לתקופה בה דיני ערב שביעית לא יהיו יותר קיימים, (על זה נענה יותר מאוחר).

שאלה המתעוררת בקשר למשנה זו היא התקופה אשר בה תולים במשנה זו את הדין – "משפסקו גשמים", למה לא תתעורר לגבי קביעת זמן זה אותה שאלה שעורר ר' שמעון במשנה [פ"ב מ"א], א"כ "נתת תורת כל אחד ואחד בידו", כי זה יאמר, טרם נגמרו ופסקו הגשמים אצלי, ויהיה בטענה משום צדק כי ידוע לנו כי איזורים שונים בא"י מקבלים גשמים בזמנים שונים. אמנם לגבי פסיקת גשמים יש למעשה קביעה חד-משמעית במסכת תענית [פ"א מ"ז] "חוזרים ומתענים (בעת בצורת) עד שיצא ניסן; יצא ניסן ולא ירדו גשמים סימן קללה שנאמר "הלא קציר חטים היום" [שמואל א' י"ב ז]. היינו: צריכים כאן לשקול בין שני זמנים האחד סיום חודש ניסן, השני זמנו של קציר חטים שבו שמואל רואה בגשמים סימן קללה. בין המפרשים מתיחס לענין זה אך ורק ר' יצחק בן מלכי צדק (מסימפונט אחרי 1140), שקובע כזמן את חג העצרת, זאת אומרת מיקל הוא להאריך את תקופת היתר העשיה עד אחרי שבועות ואחרי זמן זה הספק של גשמים יוצא מן הלב לגמרי. לשאלת תחולת דין משנה זו אי"ה עוד נחזור.

תקופת ביטול תוספת שביעית

כעת אנו פונים לתקופה האחרונה שהזכרנו כאשר דברנו על תקופות שונות בענין תוספת שביעית. תקופת הביטול של האיסור. מן הראוי לסקור קודם כל את המקורות לעובדה שאכן דין האיסורים שבשנה הששית, כולל הזמנים של פסח עצרת והתקופה של שלושים יום, נתבטלו. המקור החשוב ביותר, נראה התוספתא במס' שביעית [פ"א ה"א] אשר בסופה נאמר: "רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה". המקור הזה מצטיין בלשונו המרחיבה מבחינת היקף ההיתר ("עבודת הארץ") והיקף הזמן (עד ראש השנה), למרבית הפליאה לא הוכנסה תקנה זו של רבן גמליאל ובית דינו אל משנתנו, בניגוד למה שקרה להיתר שנתן ר' יהודה נשיאה נכדו של ר' יהודה הנשיא וכנראה בנו של ר"ג זה שעליו אנו מדברים בנוגע להיתר שמן של עכו"ם, עיין מס' עבודה זרה [ל"ז ע"א] וראה תוספתא עבודה זרה [פ"ה ה"ה] ושם העירו מפרשינו הראשונים, בראשם רש"י שאנשי זמנו של ר' יהודה נשיאה זה הם שהוסיפו הלכה מאוחרת זו למשנתו של סבו, ולעת עתה אין לנו אלא להביע את תמיהתנו.

אנו לפני כן נעלה עוד את המקורות הנוגעים לשאלת ביטול איסור תוספת שביעית המצויים בסוגיות התלמוד, הן בבבלי והן בירושלמי. בבבלי היא הסוגיא שכבר הזכרנוה

כמה פעמים: מו"ק ג'-ד' נכון להזכיר את הפרטים של הבאת עובדת הביטול לתוך הסוגיא. המסגרת היא: הבאת מידע של רב דימי על העלאת דעה שיהיו מלקות על "תוספת זו" אשר לגביה נמסר שבסוף נסיב תלמודא לפטורא. ומסביר בסוגיתנו ר' יוחנן (מסורות אחרות לאותו הענין בירושלמי כלאים פ"ח ה"א) שאותה תוספת עליה מעלים את הרעיון של מלקות היא התוספת של ימי האיסור בשנה הששית, והפטור שהתלמוד מביא אותו אלה הם דברי ר' שמעון בן פזי בשם ר"י בן לוי בשם בר קפרא: "רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום".

ובשלב הראשון של הסוגיא יוצא שסברו חכמי הסוגיא, כך בכל אופן מסביר רש"י, שאכן רבן גמליאל ובית דינו לא בטלו אלא את האיסורים המורחבים הנקראים על שם בית שמאי ובית הלל. בשלב יותר מאוחר של הסוגיא מתברר שהסוגיא תופסת את ביטול האיסור ע"י רבן גמליאל ובית דינו כביטול מוחלט כולל כל הזמן עד לפני ראש השנה, ויהיה טעם וצורך לתקן את לשון הדברים הנמסרים מפי ר' שמעון בן פזי שרבן גמליאל ובית דינו ביטלו את שני הפרקים הללו (לדברי רש"י פסח ועצרת), שלא אך אלו אלא את כל הזמן. יתכן שמספיק להבין ש"פרקים" אינו יותר לשון תאריכים כמו שרש"י רצה להסביר, אלא באמת הפרקים במובן פרקי ההלכה הנאספים בשני הפרקים הראשונים של מסכת שביעית. ואכן לשון זו נמצאת במפורש בסוגית הירושלמי [פ"א ה"א] אשר צמודים אל לימוד הדין של תוספת שביעית מן הפסוק "בחריש ובקציר תשבות", והפעם בלי להזכיר שאכן לימוד זה שנוי במחלוקת בין ר' עקיבא שאכן לומד מן המקרא הנ"ל, לבין ר' ישמעאל שלומד מן המקרא דין של דחית קצירת העומר אחר השבת השבונית. ובהמשך מועלית השאלה: וא"כ, שיש איסור לשני הפרקים הראשונים, כיצד נאמר חורשים עד ראש השנה ועל זה ניתנת תשובה: "ר' קרוספי בשם ר' יוחנן רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים", ובהמשך הסוגיא עוסקת בביסוס ביטול זה ע"פ דיני סמכות לביטול, ואין בסוגית ירושלמי זו זכר להבדל בין תקופת פסח/עצרת לתקופה יותר ארוכה. אבל עיין וראה שגם בדברי הירושלמי יש זכר לענין שהעלה אותו הבבלי בסוגיא במו"ק – ענין שלושים היום האחרונים שהם הלכה, כי בפ"א מ"ה אשר שם מדובר על ענין "עשר הנטיעות" שהלכה הוא שבגללן מותר לחרוש כל השדה של בית סאה כולה עד ראש השנה, וע"פ ההלכה (למ"מ) היתר זה אינו ניתן אלא לנטיעות צעירות (שהימנעות מטיפול בהן תגרום הפסד גדול), אבל לזקנות היה אסור, ועפ"י, נמצאת בסוגיא הירושלמית שם השאלה שנשאלה לפני ר' יוחנן: "ועכשיו למה הן חורשין בזקנות"? והוא ענה: "בשעה שניתנה הלכה ניתנה שאם בקשו לחרוש יחרשו". בולט שבסוגיא זו לא הוזכר שמו של מתקן תקנת הביטול, אלא שהשכל מחייב שהחלטה כזאת להשתמש בדיעה ש"הלכה ניתנה כך וכך" איננה יכולה להיות החלטה של "הרוצה לחרוש" אלא של מישוה אחראי אשר "הרוצה לחרוש" חייב לקבל ממנו הדרכה והנחיה. ונניח שזה אותו האדם המוזכר בה"א, מאחר שלשון ההיתר והיקפו נראים שונים.

מיהו רבן גמליאל מבטל תוספת שביעית

נעמיד מקודם את השאלה מי הוא אותו רבן גמליאל המתקן את ביטול האיסור. כל הסימנים קובעים קודם כל שצריך להיות זה רבן גמליאל שחי אחרי חורבן הבית; המוקדם ביותר שבא בחשבון הוא איפוא רבן גמליאל דיבנה, וכן רוצה לזהותו ר' חיים בן עטר (בעל אור החיים לתורה) בספרו ראשון לציון, תוך הצבעה על כך שלא יכול להיות השלישי להלל (ר' גמליאל הזקן), מכיון שלא יתכן שאם רבן גמליאל זה נקט עמדה כר' ישמעאל יחלוק עליו ר' עקיבא. והדברים תמוהים ביותר שרבן גמליאל הזקן (ג' להלל) קודם בהרבה את חורבן הבית [שבת ט"ו ע"א], עליו עוד מסופר שישב על מעלות הר הבית וכד' [סנהדרין י"א ע"ב]. ואין בכלל זמנו המתאים לתיאורי הגמרא על הביטול. בזמנו, עדיין לא חלקו ר' ישמעאל ורבי עקיבא. וע"כ סביר שרבן גמליאל כאן הוא ר' גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא שהוא שביעי להלל, והוא חי זמן ניכר אחרי חורבן הבית, עובדה שאיפשרה לו התבוננות במצב העם ולהגיע לאותן ההחלטות שהתוספות במועד קטן רומזים עליהם, שהשדות יזוקו. הוא חי גם זמן ניכר אחרי החולקים ר' ישמעאל ורבי עקיבא ונקיטת עמדה שלו כאחד החולקים היא נקיטת עמדה אחרי מעשה, שאין לה כל השפעה על החולקים. ונוסיף כסיוע לקביעה זו עוד שתי הערות: במשנה המסבירה מה נקרא נטיעה, לצרכי ההלכה של עשר נטיעות מופיעות דעות תנאים שבזמנו של רבן גמליאל דיבנה או אחריו (בתוספתא גם של רבן שמעון בן גמליאל) והנחה גדולה, נתמכת ע"י דברי הנודע ביהודה [תניינא חלק א"ח סי' פ"ד] היא, שתנא האומר דבר מה אומר אותו לזמנו ולמסיבותיו. (נשים גם לב שאפילו רבי בעצמו מתיחס לאיסור של שלושים יום בענין חרישה לפני ראש השנה בתוספתא א', י"א. לכל הפחות לפי גירסאות כתבי יד אחדים). כל הדברים האלה מראים על תקופת רבן גמליאל דיבנה כתקופה מוקדמת מדי, ונשאר רק רבן גמליאל בנו של רבי שקיבל את הנשיאות מאביו. ר' שאול ליברמן ב"תוספתא כפשוטה" מביא אמנם דעת הרבה ראשונים שאכן רבן גמליאל הוא רבן גמליאל דיבנה, ובלי להזדקק לראיות מן הסוג שאנו העלינו, הוא מכריע ע"פ גירסת הירושלמי שנאמר "ר' גמליאל הנשיא" שמדובר ברבן גמליאל בן רבי, וכן כותב לפי מסירת ר"ש ליברמן גם ר"ש בן היתום בפירושו למועד קטן [עמוד 8].

הפקעת האיסור והסמכות לכך

אחרי שזיהינו את בעל התקנה נטפל עוד בשאלה המתעוררת כמעט תמיד במקרי ביטול תקנות קודמות, ובודאי בהפקעת איסור יותר קדום מאשר גזרות בית שמאי ובית הלל: הלא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, שאלה שנשאלת פעמים אחדות בתלמוד [גיטין ל"ו ע"ב, עבודה זרה ל"ו ע"א] זאת אומרת שאלת הסמכות לבטל. בשלב הראשון של סוגית מועד קטן ובסוגיא הראשונה בירושלמי, התשובה היא שכך היה רצון המתקנים ש"אם ירצו לבטל (לחרוש) יבטלו (יחרשו)", כעין

הפעלה עקרונית מוקדמת של העובדה החשובה שהגזרה לא נתקבלה. חשיבות מעשית יש לדברי התוספות בנידון, שלא על סתם "אם ירצו" נאמרו הדברים אלא רק על הכרה ותחושה של הפסד. שונה הדבר אם האיסור עצמו בוסס על הלכה למשה מסיני, על סמך מה היא מתבטלת? חלוקות כאן סוגיות הבבלי והירושלמי בתשובותיהן. בבבלי נתלה תוקפה של הלכה למשה מסיני זו בקיום בית המקדש, והוכחה לכך שהלכה זו של עשר נטיעות תמיד מופיעה קשורה יחד עם ההלכות של ערבה וניסוך המים שהן עצמן קשורות בצורה בולטת לקיום בית המקדש, וכמו שאלה עם חורבן הבית פסקו, כך גם ההלכה של עשר נטיעות (שהיא הלכה מתירה אבל ממנה נשמע אוטומטית האיסור ל"זקנות") מתבטלת עם חורבן הבית. לא כך הסוגיא הירושלמית אשר משיבה ש"הלכה שניתנה כך ניתנה שאם בקשו לחרוש יחרשו". בעל "אהבת ציון וירושלים" (ר' דב בער רטנר) מעיר על כך שאין זאת ההלכה למשה מסיני היחידה שניתנה עם תנאים מגבילים אותה, למשל הלכה למשה מסיני על קיום איסור ערלה [פ"ג מ"ט] [ענין איסור ודאי ערלה בחו"ל] ובבלי קידושין [ל"ח ע"ב] ערלה בחו"ל ספקה מותר ודאה אסור. ראה עוד סמ"ג [ל"ח קמ"ו].

אעיר כאן על דבר מפליא הקשור לענין זה של הלכה למשה מסיני. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, בו הוא מונה את כל ההלכות למשה מסיני מונה בהפרדה גמורה זו מזו את שלוש ההלכות האלה ערבה, ניסוך המים ובמקום אחר לגמרי ענין עשר נטיעות, בו בזמן שקבוצה אחרת של הלכה למשה מסיני – "שעורין חציצין ומחיצין" השאיר במנינו ביחד. ומפליא עוד יותר שמהדירו של פירוש המשניות של הרמב"ם – ר' יוסף קאפה נ"י, מעלה את השאלה שהרמב"ם השמיט הלכה למשה מסיני של איסור שלושים יום של עבודת הקרקע, ותמוה, הרי לפי הגמרא בסוגיא במו"ק הרי זו הכל הלכה למשה מסיני אחת, שהאיסור נשמע מן ההיתר.

אגב נזכיר שבשני התלמודים מוזכרת דרך אחרת לפיה קיימת הסמכות של הפקעת האיסור והיא הסתמכות על מקרא. בירושלמי בסוגיא הראשונה הדברים נאמרים: כשאסרו על מקרא סמכו, וכשהתירו על מקרא סמכו. אסרו לפי הפסוק של "בחריש ובקציר תשבות"; והתירו לפי הפסוק "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך", מה שבת בראשית אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה אף ערב שבתות השנים אתה מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה. בירושלמי נשאת תשובה זו ללא קושיה. בבבלי ניתנת תשובה זו ע"י ר' יוחנן [דף ג' ע"ב] בצורה של "גמר שבת שבת משבת בראשית", ורב אשי שם מתקיף שאין באפשרות של גזרה שוה לבטל לר' ישמעאל הלכה למשה מסיני, ולרבי עקיבא איסור היוצא מן המקרא, ואז נותן רב אשי את תירוצו הסופי של הגבלת הלכה למשה מסיני לזמן בית המקדש. רש"י מנמק את קושיתו של רב אשי בזה שהוא רואה את הגזרה שוה כגזרה שוה שאדם דרש מעצמו. כנראה אין הירושלמי סבור כך או אינו רואה את הדרשה כגזרה שוה אלא יותר כבנין אב. בקשר לזה נעיר דבר שבלימוד הראשון מפליא רש"י, בפתיחת הסוגיא אומר ש"נסיב תלמודא לפטורא כדבעינן למימר לקמן", ומפרש שזה מתכוון ל"גמר

שבת־שבת משבת בראשית", והיה נראה קשה שהרי לימוד זה נדחה, אבל באמת דברי רש"י נראים נכונים לפי זה שכל זה נאמר ע"י ר' יוחנן שמביא את פירושו שלו ע"י רב דימי, והוא הוא גם המתיר בתוך הסוגיא את הביטול ע"י הלימוד שבת־שבת, ואינו מקבל את קושית רב אשי כמו שהדבר קיים בירושלמי.

כעין ראייה לראיתנו שלנו בענין אחרון זה מותר להביא את דברי השאלות פרשת בהר [ס' ק"ב] שלהיתר של הזמן הזה מביא בזה אחר זה את שני הלימודים, האחד את דברי ר' יוחנן: "נאמר כאן שבת ונאמר בשבת בראשית שבת, מה להלן היא אסורה לפניך ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה ולפניה ולאחריה מותרין". (ונעיר שמה שנאמר כאן שאין לפניך ולאחריה, אינו צריך להתנגש עם הכלל הידוע של מוסיפין מחול על הקודש לגבי שבת, כפי שלמדנוהו בסוגית ראש השנה ויומא, כי שם מדובר על התוספת האחרונה הנותנת לזמן כל שהוא שלפני השבת את הדין המלא של שבת, כי אין בזה ספק אלא הכוונה כנראה כפי מה שהיתה ההו"א במכילתא בויקהל שהעלינו, שיהיה אסור לעשות מלאכות בערב שבת כמו שאסור בערב שביעית, מלאכות שתוצאותיהן יהיו ניכרות ביום עצמו [הדלקת אש וכיו"ב], ועי"כ נעשה מיותר המושא ומתן שמנהל בענין זה העמק שאלה לגבי דברי השאלות). ואחרי זה מוסיף בעל השאלות את דברי רב אשי שההלכה למשה מסיני אינה אלא בזמן שבית המקדש קיים, ולפי התפתחות הסוגיא במועד קטן הרי נראה שדברי רב אשי מבטלים את דברי ר' יוחנן, אבל לפי מה שגם העלינו ולפי תפיסת השאלות ובמיוחד בהסתמכות על הירושלמי שאין בו אתקפתא על דברי ר' יוחנן, נותר גם לימודו של ר' יוחנן בתקפו; אם גם הרמב"ם רק על דברי רב אשי מסתמך בפסקו שאחרי חורבן הבית אין תוקף להלכה למשה מסיני [הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א וט'].⁵⁸⁹

עבודות האסורות על אף ביטול תוספת שביעית

אין הביטול של דין תוספת שביעית ע"י רבן גמליאל ובית דינו משמעותו סילוק של כל איסור המוטל על מלאכות בשנה הששית. עקרונית יהיה הקריטריון של האיסור שימשך קיום חשש שהעבודה הנעשית תחשב ע"י אנשים כעבודה שנעשתה בשביעית בזמן האיסור הכללי של שנת השמיטה. תנאי זה מתמלא בודאות, ואפשר להוכיח זאת מתוך הסוגיות המטפלות בענין, בדין המשנה [פ"ב מ"ו] שבה נאמר, (כבר דברנו עליה): "אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה, ואם נטע או הבריך או הרכיב יעקור". על המשנה הזאת כותב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל [פ"ג ה"א] בפירוש שדין זה נוהג גם בזמן הזה, (והוא הזכיר את פסק ההלכה הזה כבר בפירוש המשניות, אך בדפוסים שלנו משפט זה אינו קיים, אבל בכת"י שהיה לפני המהדיר מחדש את פירוש המשנה, הרב יוסף קאפח נ"י, היה משפט כזה). מאין לרמב"ם, ואגב גם לסמ"ג [לאין ס' רס"ז] דין זה, לשונו של הרמב"ם עצמו מראה על כיוון ההנמקה שהוא מנמק את

קיום הדין הזה גם בזמן הזה, כי הוא מזכיר שדבר זה אסור משום מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו.

מראית עין זו היא למעשה מה שיוצא בסוגית הגמרא הבבליה בגיטין [נ"ד ע"א] ששם הגמרא בודקת את ההבדל בין נוטע בשבת לנוטע בשביעית, ומעלה שהדבר תלוי או בחשד – "נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבת", ובגלל זה צריך להחמיר בשביעית. או במונים לשביעית ולא לשבת, זאת אומרת מנין שנות הערלה אשר לפיה מתירים לאכול מפרי השנה הרביעית יראה את מספר השנים שעץ זה כבר נטוע, ויגלה איפוא את שנת הנטיעה. מאחר שאין כל ספק שבדיני ערלה צריכים זמן מסוים לפני ראש השנה, וזמן זה הוא בהלכה הפסוקה אליבא דכו"ע ארבעים וחמישה יום, והרי מה שינטע אחרי היום המ"ד לפני ראש השנה במנין שנות הערלה שלו יקבל אותו הטיפול כאילו נטע אחרי ראש השנה, והיתרן יתחיל רק עם גמר שלוש השנים אחרי ראש השנה. והיה אם השנה הזאת היא שנת שמיטה ונטע עץ פחות מארבעים וחמישה יום לפני ראש השנה לא ידעו להבחין בין אם נטעו אחרי ראש השנה או לפני ראש השנה. (ובירושלמי בתרומות פ"ב ה"א, ששני הטעמים נקראים "נחשדו" והשני "מונים", ואיכא ביניהם נטע פחות משלושים לפני ראש השנה חשד – אין, מונים – יש). ראה שהסוגיא אפילו שואלת שבגלל זה היינו צריכים גם בענין שבת להחמיר כמו לשביעית מכיון שיוכל להיות שהחשבון המדויק יראה לאנשים שדוקא נטעו ביום האחרון האפשרי, השלושים ועוד ימי הקליטה של העץ, ואם זה היום היה שבת, הרי גם מונים לשבת. בצורה דומה אם גם תוך שימוש במונחים קצת שונים נאמרים הדברים בסוגיא המקבילה הירושלמית [פ"ב ה"ד]. (ואין מבחינה עקרונית שום הבדל אם נאמץ את שיטת ר"ת החולק על השיטה שתארנו מקודם, שדורש רק שהקליטה לא תארע בשביעית עצמה, ולפי שיטתו ענין שלושים יום הוא עקרונית ענין של ערלה, גם לשיטתו יכול לצאת אותו הדבר שבחשבון העשוי אחורה יראה הדבר כניטע בשמיטה). כאמור מחייב ההגיון הפשוט שכאשר אוסרים משהו משום מראית העין היינו חשד שייראה הדבר כנעשה בזמן האסור, גם בזמן הזה יש מקום לאסור.

דינים הנוהגים אף בזמן הזה

אין המפרשים מסתפקים בהסבר פשוט זה אלא עומדים על כך שמעלים את הענין של חשבון הנטיעה בסוגיות תלמוד שונות וזה משמש סימן שמדובר בהלכה שאינה קשורה רק לזמן בית המקדש. למשל הנצי"ב בהעמק שאלה מצביע ביבמות פ"ג [ע"א] על פסקו של רב כר' שמעון וכו' יוסי שצריך להיות לזמן הזה, שמימרא של רב נחמן (שלושים ושלושים) אין לה שם ענין אם לא להלכה בזמן הזה. במיוחד נראה להוסיף שבסוגיא הירושלמית מובאת שאלה מעשית בדינים שנשאלה בצורה שאין להטיל בה ספק שמדובר בענין מעשי לזמן שואלו: בא מעשה (של מקרה שנטע וכו' ולא עקר את העץ מה דין הפירות) לפנייהם (ר' אבא ור' אילא שישבו בצור) והורה ר' אילא ישפכו פירותיו, ואמר ר' אבא אני לא נמנית

עמהם בעליה, אמרו נצא לחוץ נלמד, יצאו ושמעו בשם ר' אלעזר "אין מחדשים על הגזרה", או "אין מוסיפים על הגזרה", עיין את הפירושים השונים. בכל אופן ברור שבזמנם היה הדבר נחשב כאקטואלי וזמנם הוא זמן רב אחרי ביטול הדין של תוספת שביעית ע"י רבן גמליאל ובית דינו. (דור שלישי של אמוראי ארץ ישראל. נדמה לי שבזה כיוונתי לדעת גדול דורנו החזון איש ז"ל [ס' י"ז, ל"א]).

יש אפשרות להוכיח שהרמב"ם הכיר את הירושלמי הנ"ל מכיון שהערה שבדבריו מצביע על הכרה מדויקת של לשון הירושלמי. הרמב"ם כותב: "סתם" קליטה הוא שני שבועות" [שמיטה ויובל פ"ג ה"א]. ההוספה של המלה סתם מצביעה על כך שהרמב"ם התחשב במשפט הראשון של אותה סוגיא שמלמד שכל הנאמר הוא רק בסתם אבל בהכי שנקלט לפני ראש השנה הזמנים הם אחרים. מכיון שסוגיא זו מראה את תחולת הדין גם בזמן הזה לא ראו עורכי הירושלמי צורך להעלות בכלל כשאלה את הבעיה אם דין זה של נוטעים אין חל גם בזמן הזה.

אחרת נוהגת הסוגיא בפ"ג [ה"ו] בענין בנית המדרגות ששם סוגית הירושלמי מטפלת בבעיה, אם דין זה נאמר בזמן היתר שני הפרקים, זאת אומרת בזמן הזה, או בזמן איסור שני הפרקים, זאת אומרת רק בזמן שבית המקדש קיים. ומתעוררות בעיות מסויימות בכל כיוון. (אגב מענין שבסוגיא זו הירושלמי אינו משתמש במונח 'משנה אחרונה וראשונה' כמו שרצו לפרש מפרשי הירושלמי את דבריו לפ"ב [ה"א] ששם מופיעים המונחים הנ"ל, וא"כ יש להניח שפירושים אלה הניתנים שם בענין משנה ראשונה ומשנה אחרונה אינם נכונים לפי שימוש הירושלמי במונחים). הרמב"ם בכל אופן פסק כדעה שבסוגיא, שהדין נאמר בזמן איסור הפרקים, וע"כ מזכיר דין זה במיוחד כדין שנוהגים בזמן המקדש, דבר שאינו מזכיר אצל יתר האיסורים, סימן שזכר את התלבטות הסוגיא הירושלמית בדבר, ופסק כאוקימתא הראשונה הנמצאת בירושלמי: "ר' קריספא בשם ר' יוחנן חנני בן גמליאל באיסור שני פרקים היא מתניתא", ולדעה זו מובאת גם הוכחה מן התוספתא פ"ג [ה"ב]. אמנם יש שם "בעייתא" של ר' שמאי אם הדין של המשנה נאמר בזמן איסור שני הפרקים או בזמן היתר שני הפרקים. ואולי מותר לנו לומר שהרמב"ם פסק כודאו של ר' קריספא בשם ר' יוחנן ולא כספקו של ר' שמאי (אם גם בהמשך הסוגיא ר' מנא מצדד בדברי ר' שמאי).

(ברוך שכיוונתי בעיקרם של הדברים למה שאמר החזון איש [ס' י"ט ס"ק י"א] שמקשה גם כן על הרמב"ם, ואומר שפסק כר' יוחנן בשם חנני בן גמליאל שאמר בדרך הלכה ור' מנא בדרך מו"מ וגם הוא דרבנן קאזלינן לקולא).

לא אעלים שהרב קוק ז"ל בפירושו "שבת הארץ" לדברי הרמב"ם מזכיר דעה שבניגוד לדברי הרמב"ם רואה באיסור איסור המבוסס על מראית העין (ר"ש), ואז יהיה אסור גם בזמן הזה. אלא שבאמת קשה להבין למה דוקא בבנית מדרגות אלה יהיה יותר חשש מראית העין מאשר בעבודות אחרות, שלגביהן בפירוש הרמב"ם מסביר את עצם ההלכה למשה

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

מסיני משום מתקנן לשביעית, וא"כ וכי יתכן איזו שהיא עבודה שאין בה מראית העין אלא כנראה אחרי הביטול אין להתחשב בזה. וא"א לומר כך שהר"ש גם למשל בפ"ב מ"א משתמש בביטוי מיחזי וצ"ע"ג.

אין דין זה של ביטול דין היחיד שקיים בהלכה, אע"פ שבדרך כלל במקרים כאלה מדובר בתקנות (דוגמת תקנת עזרא על בעלי קרי), או גזרות (כמו איסור שמנם של עכו"ם), שעליהם ידוע לנו על ביטולם ולא על מקרה של דבר שנאסר ע"פ הלכה למשה מסיני (ואם היינו פוסקים כרבי עקיבא ספק אם היה רבן גמליאל יכול לבטל את האיסור שיוצא מפסוקים אם לא יקבל את דרכו של ר' יוחנן שבאיסור על מקרא סמכו ובביטול על מקרא סמכו).

ולשם השלמת התמונה נזכיר עוד את דינם של הצמחים והגידולים המוזכרים בפ"ב מ"ז שקבעו להם דין שמותרים אם השרישו לפני ראש השנה, זאת אומרת תאריך עובדתי ולא לוחי. בדין זה, אגב, פוסק הרמב"ם שהכל תלוי בגמר הפרי ורק אם נגמר הפרי בששית מותר. אם נפסוק לפי הפשט של המשנה יהיה לפנינו עוד מקרה שבעצם עליו יהיה מקום לשאול: נתת תורת כל אחד ואחד בידו, וצ"ע.

ראש השנה לשמיטין וליובלות

א' תשרי הוא ראש השנה לשמיטין וליובלות אע"פ שאין לכך ציווי מפורש בתורה • ביחזקאל נבואה שנאמרה לו בראש השנה בעשור לחודש ומתפרשת בראשית השנה • יש עוד מספר מקומות בש"ס ומדרשים שרומזים על תחילת השנה בתשרי אך אין הם אלא רמזים • בבבלי נלמד ראש השנה לשמיטין בג"ש בירושלמי בהיקש • הירושלמי לומד את ראש השנה לשמיטין משמיטת כספים המשמטת בסוף השנה ולימוד מיוחד לגבי יובל • בבבלי ובמכילתא אין לימוד מיוחד לגבי יובל • חשיבות קביעת ראש השנה היא לשם המנין ליובל ולזמני השמיטות ולאיסור מלאכה בשמיטין ויובלות • הפנ"י מקשה מדוע לא מזכירים שבעצם השמיטה מתחילה עפ"י הלמ"מ מא' אלול בגלל דין תוספת שביעית וניתן להרחיב שאלתו על חריש מפסח ועצרת • בצורה פשוטה ניתן לתרץ שאין מובאים מספר תאריכים כראש השנה למצוה אחת • א' תשרי קובע לקדושת פירות שביעית במעבר בין ששית לשביעית • א' תשרי של שמינית הוא ראש השנה לשמיטת כספים • היובל שוה לשמיטה בחיוביו להוציא שמיטת כספים ומוסיף עליו בתקיעה ביו"כ בשמיטת קרקעות ויצאת עבדים • הגמרא מעוררת את השאלה אם ראש השנה ליובל אינו י' בתשרי • המשנה הקובעת את א' בתשרי לראש השנה ליובלות מוסברת לשיטת ר"י בריב"ב שהיובל מתחיל בא' ובי' עבדים יוצאים וקרקעות חוזרות • ניתן להסביר שפעולת היובל לגבי שדות ועבדים מתחילה בא' תשרי ונקבעת למפרע בי' בתשרי • הפנ"י מקשה שחשוב למנות את א' תשרי לענין יובל כיון שאז מתחילה תוספת יובל כדוגמת תוספת שביעית • נקבעה הלכה שיובל מתקדש מתחילתו.

אימתי מתחילות השנים

שתי מצוות ישנן בתורה אשר קיומן נמשך שנה שלמה, מצות שנת השמיטה ומצות שנת היובל, אם גם במצוה האחרונה קיימים יסודות של קיום חד-פעמי בהזדמנות אחת (כגון התקיעה ביום הכפורים על תוצאותיה, אבל השווה דין קונה שדה ביובל שאין נראה שהכוונה רק לקונה עד יום הכפורים), הרי יחד עם זה ישנן מצוות שזמנן כל השנה כלה. טבעי הדבר שלמצוה כזו צריך לקבוע בדיוק את זמן תחולתה ובעצם מובן מעצמו שהתאריך המדויק של התחלת תחולת המצוה תלוי ומותנה ע"י "ראש השנה" בכלל, במלים אחרות אין להניח שראש השנה לשמיטין וליובלות יוכל להיות תאריך שאיננו זהה עם "ראש" השנה בכלל. לפי זה ההלכה שנקבעה במשנתנו בראש השנה דף ב' ע"א שא' *

* שבת שובה תשכ"ו

בתשרי הוא ראש השנה לשנים לשמיטין וליובלות היא הלכה מובנת מאד במה שנוגע לקשר שבין שלושת הסוגים (שנים, שמיטין, יובלות).

היא אינה מובנת מיד בנוגע לתאריך, מכיון שאין למעשה בתורה אפילו פסוק או חצי פסוק אשר יקבע תאריך להתחלת השנה. הדבר נקבע בתורה כבר לענין החדשים בשמות [י"ב, א'] והתורה שבע"פ בצורת המכילתא [מסכתא דפסחא פר' א'] באה והדגישה את דברי הפסוק של התורה "ראשון הוא לכם לחדשי השנה" לחדשים ניתן כאן ראש אבל לא לשנים, זאת אומרת מודגש בזה שלעצם תאריך להתחלת השנה לא קבלנו בפסוק זה את אשר רוצים היינו. גם כאשר נחפש בספרי הנביאים, ימצא מקום אחד ויחיד שבו הביטוי המבוקש בשימושי הנביא. יחזקאל הנביא בפרק מ' פסוק א' מדבר על נבואה שבאה לו "בראש השנה בעשור לחודש" ודבריו א"כ מפתיעים ביותר אם נקח אותם במובנם הפשוט, ופירושם יהיה שבעשור לחודש (לא נאמר במקום באיזה חודש!) חל ראש השנה! ולענין הבנת פסוק זה ביחזקאל עוד נגיע מתוך סוגית הגמרא במסכת ערכין שרואה כאן מקרה מיוחד של קביעת ראש השנה לשנה אשר בה ל' בחודש (בהנחה שזה תשרי) יש תפקיד וזה שנת היובל. גם יתכן שאין למלים ראש השנה אצל יחזקאל אותה המשמעות המדויקת אשר אנחנו נותנים למלים אלה, אלא הכוונה היא יותר ראשית שנה, והמשך ראשית זו יוכל להיות הרבה יותר מאשר יום אחד.

מושג המתקרב לענין (בלי להיות בדיוק הענין) בא בתורה עצמה, וכאן אנו נכנסים לשטח שבו כבר מדברת גם הגמרא שלנו בראש השנה. בדברים אומרת התורה [דברים י"א] על ארץ ישראל שהיא ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה תמיד מראשית שנה עד אחרית שנה. נכון שגם פסוק זה אינו קובע יותר מאשר את קיום המושג 'ראשית שנה' אשר לא צריך להיות יום מסוים אבל יכול הוא להיות יום מוגדר.

ההכרעה – בא' בתשרי

מה הזמן, מה היום אשר הבינו חז"ל כמפרשי התורה החוקיים בביאור "ראשית השנה". במסכתנו קבעו את קשר הפסוקים הנ"ל לענין דין ה' על בני האדם, ומצאו שבמקום נוסף בתנ"ך הובהר לנו כי "משפט וחוק לישראל" הם בזמן שבו "תוקעים בחודש שופר ובכסה ליום חגנו" [תהילים פ"א ד'], איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה א' בתשרי, וא"כ אותה ראשית השנה שבה קובע ה' מה יהיה באחריתה היא לפי זה בא' בתשרי. ההוכחה הזו איננה חזקה ביותר, ולא קשה להבין שאין היא עומדת אלא מכח המסורת שנמסרה מדורי דורות שאכן א' בתשרי נחשב ליום התחלת השנה. נוסף לזה עוד קו לעיון. דברי התורה על "עיני ה' אלקיך" נאמרים שם בקשר עם ברכת הגשמים לארץ ישראל. אין לשנת הגשמים ראשית אלא עם התחלת עונת הגשמים אשר חלה בדרך כלל בחודש תשרי. וההגיון הרגיל מביא אתו שלא לכל שנה יש לקבע ראשית כפי התחלה מקרית של עונת הגשמים אשר לה, אלא צריך לתת תאריך אחד קובע כללי להתחלת אותו החודש. רק אחרי כל מה

שיעור מז: ראש השנה לשמיטין וליובלות

שאמרנו שיסביר היטב את קביעת א' בתשרי כראשית שנה, מותר יהיה לנו להזכיר את דברי אותו מפרש הגמרא אשר מצביע על כך שבתורה נכתבה המלה מראשית בצורה חסרה 'מרשית', ואותיות המלה ראשית (בלי הא') הן אותיות החודש תשרי, ואין בזה יותר מאשר רמז וסגולה נגד שכחה.

קביעת ההתחלה לשנה בא' בחודש תשרי (החודש השביעי) מתבססת לפי סוגית הירושלמי על נתונים נוספים בתורה. והדבר הובא לירושלמי, לפי הנראה מן המכילתא בפרשת בא [מס' דפסחא פרשה א'], על נתונים עובדתיים-מציאותיים. התורה, כך אמרה המכילתא במקום הנ"ל, קוראת בשם החודש השביעי חודש שבו היא מדברת גם על תקופת שנה, וגם על אסיף, ועל חג, ואין חודש אשר בו ישנם ביחד כל הסימנים האלה: גם חג וגם תקופה וגם אסיף אלא בתשרי, והתורה עצמה גם מדברת עליו כעל צאת השנה. בדיקת הדברים שבמכילתא מראה שעיקר הכוונה שם היתה לקבוע את ניסן – ראשון, ורק אגב יוצא הדין שאנו מעונינים בו.

הלימוד לתחילת שמיטין ויובלות

עם קביעת התאריך לראש השנה בכלל ניתן, כך אנו יכולים לחשוב, גם התאריך להתחלת שנה של שמיטה ושל יובל כי שנה זו שנה, וראש שנה הרי הוא ראש השנה. אין סוגיות הגמרא הן בבבלי והן בירושלמי נותנות לנו את הענין באותה המידה של פשטות שאנו מצפים לה. הן מלבישות את הקביעה הזו לבוש של הוכחה בדרך של דרשה זו או אחרת ואנו נהיה חייבים להבין מה הסבה לדרך זו של לימוד. הבבלי [ה' ע"ב] מביא לנו את הידיעה על א' בתשרי ראש השנה לשמיטין ע"י גזרה שוה: "דכתיב: 'ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ' וכו' [ויקרא כ"ה ד'] וגמר 'שנה' 'שנה' 'שנה' מתשרי דכתיב: 'מראשית השנה'". (וכבר הראינו שאכן שם הכוונה לא' בתשרי). עוד דוחה הגמרא אפשרות של לימוד מניסן ("ראשון הוא לכם לחדשי השנה") מכיון שדנים שנה שאין בה חדשים משנה שאין בה חדשים, ולא דנים שנה שאין בה חדשים משנה שיש בה חדשים.

בירושלמי [פרק א' ה"ב בהתחלתו], מובא אחרי ההוכחות שהזכרנו על תשרי כראש השנה לשנים, לימוד לתאריך זה עבור ראש השנה לשמיטין "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" [דברים ט"ו א'] מה שנים מתשרי – אף שמיטות מתשרי". וכבר העיר המפרש יפה עינים על הבבלי שדברי הירושלמי הם בחינת היקש (לעומת הבבלי אשר מסתמך על גזרה שוה). אבל עיין בדברי הפני משה בירושלמי שכותב דילפינן שנה שנה כאלו רוצה לתאם את דברי הירושלמי לדברי הבבלי. מה שבאמת צריך עיון הוא שהירושלמי בוחר מכל הפסוקים הקובעים מדוע שנת השמיטה דוקא, את הפסוק אשר ענינו לא השמיטה הרגילה של איסור עבודת הקרקע והפקרת הפירות וכו' אלא את הפסוק המביא את מצות השמטת כספים [דברים ט"ו]. וקשה מזה, ההלכה המקובלת קובעת שפסוק זה הנזכר "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" [דברים ט"ו א'] אומר שהשמטת הכספים תחול מקץ שבע השנים דהיינו עם ראש

השנה של השנה השמינית, ורק בצורת העברת הענין נגיע גם דרך פסוק זה אל המטרה שנאמר מקץ שבע שנים, זאת אומרת גם השנה השביעית חייבת להיות שנה כמו כל השנים. אבל צ"ע למה לא מביאים פסוק מפסוקי השמיטה כמו "שש שנים תזרע שדך... ואספת את תבואתה ובשנה השביעית" וכו' פסוק שנמצא גם בשמות [כ"ג י'] וגם בויקרא [כ"ה ג']. אין אני יודע סבה אחרת להעדפת הירושלמי את הפסוק מדברים ט"ו אלא ששם אנו מוצאים את המושג שמיטה כמו שהוא נאמר גם במשנה ובהלכה אשר עברה מביאים, והשוה את דברי המכילתא [מסכתא דכספא פרשה כ']. במקום הנזכר הובא פסוק מפרשת הקהל "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בבא כל ישראל" [דברים ל"א י'], פסוק אשר גם מזכיר את המושג שמיטה ומדבר למעשה מעט משמיטה בכלל. הגר"א באמת מחק את הפסוקים המובאים במכילתא אבל בכתבי היד השונים הגירסא קיימת והיא תואמת את דברי הירושלמי. אין הדבר שכעת הזכרנו הדבר היחיד שבו סוגית הירושלמי כל כך בולטת כנבדלת מסוגית הבבלי, הרי קביעת ראש השנה כאן נעשית גם לשמיטין וגם לויבלות, הבבלי מוכיח בצורה אשר בה הוא מוכיח את דין א' בתשרי כראש השנה לשמיטין, ועובר בשתיקה גמורה על א' בתשרי כראש השנה לויבלות, ולא נוכל אלא להניח שסברא מאחורי שתיקה זו. כמו שהגמרא מעבירה את המושג ראש שנה שבתשרי משנה סתם אל שנת השמיטה – כך גם תחול העברת המושג ראש השנה בא' בתשרי משמיטה סתם לשנת היובל, וזמן שנת היובל הרי הוא תוצאה ישירה של חשבונות שנות שמיטה ע"פ עדות הפסוקים בויקרא [כ"ה ח'] "וספרת לך שבע שנים" וכו' וכו'. אבל בכל זאת מאחר שבבבלי מדובר בלימוד בדרך של גזרה שוה, טעון הדבר עיון. והנה בירושלמי, בהמשך הסוגיא של שמיטין הביאו את הלימוד הפשוט מן הפסוק "וספרת לך שבע שנים שבע פעמים" אשר בא ללמדנו: מה שנים ושמיטין מתשרי אף יובלות מתשרי, (המשך דברי הירושלמי, שאלת יחס בין יום כיפור של יובל לראש השנה של יובל, יעסיקנו יותר מאוחר). שאין כאן שאלה חמורה על זה שעובר הבבלי על ענין היובל ללא הבאת לימוד מיוחד, יתברר לנו ע"י שנשים לב לזה שגם במכילתא אשר הבאנו מסתפקים בפסוק אחד בשביל יובל ושמיטה.

מה המשמעות למעשה בקביעת ראש השנה לשמיטין וליובלות

שאלה גדולה וחשובה נשאל, עכשיו שאנו יודעים שנקבע א' בתשרי כראש השנה לשמיטין וליובלות: מה משמעות קביעה זו ומה היא אומרת הלכה למעשה? והעמדת שאלה זו היא ברוח סוגית הגמרא בראש השנה, כי אנו מוצאים שאלה מעין זו נשאלת על ראש השנה למלכים של א' בניסן, דיון על השאלה: מאי נפקא מינה בקביעת יום מסוים לתאריך ראש השנה לגבי א' בניסן ראש השנה לנדרים [ד' ע"א], ודיון ועיון זה לגבי המובנים הנוספים של א' בניסן בסוגיא דף ז' ע"א. והשוה במיוחד את שאלת הגמרא על א' בתשרי ראש השנה לשנים למאי הילכתא [ב' ע"א]. אין זה מיותר להעמיד את השאלה, כי אין לנו כאן תשובה מובנת מעצמה כמו שיש אולי לגבי ענינים כמו ט"ו בניסן – ראש השנה לעומר, ו' בסיון

– ראש השנה לשתי הלחם, אשר שם עצם הניסוח מראה במה מדובר, ועם זה עלינו לציין שאין סוגית הגמרא מעמידה שאלה זו ואפילו דיון אינה מקיימת. לפי זה עלינו להניח שלסוגית הגמרא לא היה כל ספק במשמעות ההלכה. שמא מותר לנו לחשוב שסוגית הגמרא חושבת כפי דברי התוספתא אשר אמנם מסבירה כל קביעה וקביעה של ראש השנה בצורה המראה את המשמעות המעשית, וכאן [ראש השנה פ"א ה"ז] היא כותבת וזה לשונה: "תשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות... אין מתחילין למנות לשנים לשמיטין וליובלות אלא מתשרי". בהמשך, בהסבירה "ראש השנה לנטיעה" נמצאת גם בתוספתא [ראש השנה פ"א ה"ז] השאלה "כיצד לנטיעה? וכן בירקות" וכו'. התוספתא הזאת מלמדת אותנו דין יסודי ועקרוני: את השנים מונים מא' בתשרי בכל ולכל אשר צריך למנות.

ראש השנה לשמיטין כדי לקדש יובלות

שנים חייבים או צריכים למנות כדי לדעת זמנים ותאריכים, שנים צריכים למנות גם כדי לדעת את חלות שנות שמיטה ויובל. ושמיטין במיוחד מונים ע"פ דין מפורש הכתוב בתורה, גלויה לעין כל המצוה: "וספרת לך שבע שבתות שנים" וכו' [ויקרא כ"ה ח']. מצוה מפורשת החלה על בית דין לספור. השוה דברי ספר החינוך [מצוה ש"ל] על מצוה זו, אשר מעלה את הניגוד לגבי מצות ספירה, אשר גם היא כתובה בתורה: מצות ספירת שבעת הימים הנקיים בניה שאין אנו מכירים אותה כמצות ספירה בפועל. (וכאן אנו מדגישים: ספירה זו לפי מצוה זו אין מתחילים אותה אלא בתשרי, זאת אומרת התאריך שבו מתחילה השנה להימנות הוא תאריך א' בתשרי).

המושג של ספירת שמיטין לקראת היובל הוא מושג קיים ועומד בהלכה אשר נשאר קיים אפילו בזמן שהיובל אינו נוהג, (ועיין כתובות [ע"ב ע"א ד"ה וספרה] שהתוס' מעמידים דין הברכה כודאי, וכן שאלת הברכה על מצוה זו בדברי התוספות מנחות [ס"ה ע"ב תוס' ד"ה וספרתם] גבי יובל כתיב וספרת לך דעל בית דין קאמר להו, ושמא בית דין סופרין ומברכין כמו שאנו מברכין על ספירת העומר, וגבי זבה... לא שייך בה ברכה" שמא תסתור). כך אומרים לנו בפירוש בגמרא ערכין [ל"ב ע"ב] ש"מנו שמיטין לקדש יובלות" (אפילו לזמן שאין יובל נוהג), או מלפני כן: "מנו שמיטין ויובלות בימי יהושע", עיין במקום דברי רש"י המפורשים. ולפי כל זה יש לנו תשובה מצוינת לשאלה שהעמדנו, מה משמש לנו תאריך ראש השנה של שמיטין. ועיין גם את דברי הרמב"ם בס' המצוות [מצוה ק"מ] "שצונו למנות השנים והשמיטין שבע שבע עד שנת היובל", לשון המעידה על ספירה כפולה ומכופלת של שנים ושמיטין וכמעט אין ספק שדברי התוספתא מכוונים למצוה זו.

ראש השנה לקביעת תחילת זמן השמיטה

על אף הסבר פשוט זה שהבאנו לא הסתפקו בו מפרשי הש"ס והעלו ענין נוסף אשר בגללו צריך לקבוע תאריך (א' בתשרי) כראש השנה לשמיטין וליובלות. ונזכיר את דברי רש"י

בראש המסכת, ואת דברי המאירי בפירושו למשנה הראשונה. שניהם מדברים על ראש השנה כעל הזמן שהחל ממנו חל האיסור לזרוע ולחרוש מדאורייתא. הסיבה האחרונה מוזכרת במפורש בדברי רש"י. המאירי מזכיר אותה בצורה אחרת ע"י שיחד עם קביעת הדין שהחל מראש השנה מתקדשת השנה שלא לעבוד שום עבודת קרקע אלא שחכמים הוסיפו בה שלושים יום לפניו כמו שהתבאר, (הכוונה לסוגית הגמרא במו"ק ג'-ד'). המשמעות המעשית של קביעת התאריך היא איפוא לדעת מאימתי חל האיסור הממשי ע"פ דין תורה, ויש בדברי המשנה לפי זה קביעת עמדה כביכול בנוגע לזמן שהוסיפו חכמינו לקדושת שביעית בצורת "תוספת שביעית", כמו שהדבר נקרא בהלכה.

השאלה שעלינו לשאול בענין זה היא: האם המשנה כאן קובעת הלכה גם לזמן שדין תוספת שביעית נוהג? וכן נראים דברי המפרשים שרוצים לקבוע שמשנתנו מדברת במישור דין-תורה, או אולי המשנה בכוונה תחילה מדברת במישור הדין המעשי, ונוקטת עמדה בזמן שאין בית המקדש קיים ואין תוספת שביעית נוהגת בכלל. וההבדל בין שתי התפישות הנ"ל יהיה אם רשאים נהיה להקשות על המשנה בנוגע לאי-הזכרת תאריכי התחלת איסור העבודה בעבודות מסוימות, עוד יותר מוקדם. כי אם המשנה מתכוונת למסור את המצב העובדתי שלאחר ביטול תוספת שביעית ("רבן גמליאל ובית דין" והמסקנה של הגמרא כי תוספת שביעית בכלל נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים – מו"ק ג'-ד'), אין לנו רשות לשאול שהיה צריך להזכיר גם תאריכים מוקדמים יותר. אבל אם המשנה מבחינה בין דאורייתא לדרבנן ומזכירה את הדין דאורייתא תוך ידיעה שגם הדין דרבנן קיים וניתן לקיימו, הרי תתעורר השאלה: למה לא יזכירו את הדין של התחלת השנה באיסורה בשלב יותר מוקדם? והיא שאלת הפני יהושע, אשר שם בחידושים למשנה מצאתי אותה (כאישור לראייה נכונה של המשנה).

לא יכול להיות כמעט ספק שהמשנה רוצה להעלות את הדין בזמן שגם תוספת שביעית קימת, כי הרי אותה המשנה במס' שביעית (אשר יצאה מאותה "עריכה") מביאה את הדין של תוספת שביעית שכל היקפו, לא רק אותם שלושים יום שמזכירה הגמרא במועד קטן כנתונים בהלכה למשה מסיני אלא גם את ההרחבות הנוספות, עצרת ופסח, ובאף מקום במשנה אפילו לא מוזכר ביטול התוספת ע"י רבן גמליאל ובית דין, דבר שהיה צריך להיזכר אם נקבל את הדעה שרבן גמליאל המוזכר בתוספתא שביעית פ"א הוא רבן גמליאל דיבנה (עיי' מאמר שנכתב על שאלה זו ב"מעין" תשכ"ה).

הקריטריונים להכללת תאריך כראש השנה

בצדק, איפוא, מניח הפני יהושע שהדין בזמן שהמשנה מדברת עליו קיים, וא"כ מקשה הוא למה לא יזכירו את העובדה שלמעשה מתחילה השנה, מדרבנן, יותר מוקדם, והוא מקשה על אותם שלושים היום, שהם לפי דברי הגמרא, וראה גם את המשניות במס' שביעית [פ"א ופ"ב] המדברות על תוספת שביעית – הלכה למשה מסיני, למה אינם מובאים

בחשבון ומוזכרים כראש השנה לתוספת שביעית? אמת שהפני יהושע מוכן להשלים בזה שהמשנה תזכיר רק דין דאורייתא אלא שמקשה שאלבא דרבי תוספת שביעית דאורייתא והיה צריך לפתוח גם בזה. ומכיון שכך, הוא מחפש לתרץ את קושיתו למה אין מוזכרים גם את התאריך של א' באלול, זאת אומרת שלושים יום שלפני ראש השנה, ותירוצו האחד הוא שזריעת שלושים יום שלפני ראש השנה אינה אוסרת בדיעבד, בו בזמן שזריעה אחר ראש השנה תאסור, ועל כן המשנה לא מביאה זאת כראש השנה. ולגבי איסור תוספת בכלל הוא דוחה שאי אפשר לכתוב א' באלול שאין הדבר בטוח ששלושים יום לפני ראש השנה תמיד א' באלול, כי אלול זמנין מלא זמנין חסר.

ומעיקרא קשה, למה שאלותיו יהיו רק על הזמן של שלושים יום מאחר שתוספת נראית פסוקה גם לזמנים עצרת ופסח, והתשובה צריכה להיות טובה גם לגבי זמנים אלה. והנראה הוא שאי אפשר לקבוע ראש השנה לתוספת שביעית פסח ועצרת מכיון שבאותה התקופה הרבה עבודות מותרות עד ראש השנה, ודבר אשר בו יש כל כך הרבה דינים שונים ואינו מוגדר הגדרה ברורה לא הביאו במשנה. יש עוד להעיר שבעצם אין להגביל דיני משנתנו בדאורייתא בהתאם לגמרא לירקות ולמעשרות [י"ב ע"א]. ענין שלושים היום נראה יותר ברור וע"כ עליו שואל הפני יהושע. אבל אם כן, יותר קל לתרץ את קושיתו, כי שלושים יום שקיים אגב בנטיעת עצים גם בזמן הזה בצורה של שלושים יום בתוספת ימי קליטה, וא"כ נוצר עוד תאריך! אלא ודאי נכונה תשובתנו של ה"פונקציה" לראש השנה. אלו הם פונקציה ברורה של זמן ראש השנה, ובקבוע המשנה את א' בתשרי לראש השנה לשביעית היא ממילא מוסרת על שלושים יום שלפני זה כהתחלת האיסור של תוספת שביעית.

תירוצו של הפירוש הראשון, ההבדל בין דין שכוחו גם דייעבד לבין דין שכוחו רק לכתחילה, הוא טוב לפי דברי הגמרא בענין תוספת התוספתא לגבי תכני התאריך א' בניסן שלפי דברי התנא שבתוספתא [פ"א ה"ד] יש לא' בניסן גם המשמעות לתרומת הלשכה זאת אומרת להבאת קרבנות מן התרומה החדשה לבדה. והגמרא שלנו [ו' ע"ב] מסבירה שהמשנה לא הכניסה את המשמעות הזו לא' בניסן מכיון שתנא אם הביא מן הכסף הישן יצא לא פסיקא ליה. זאת אומרת כראש השנה נתפש רק דין אשר הוא מלא במשמעותו גם לכתחילה וגם בדיעבד. רק דבר אחד נוכל להקשות על הפירוש: אותו תנא שבתוספתא, אשר מונה לא' בניסן גם את המשמעות של תרומת הלשכה על אף היות כשר קרבן אשר הובא מן התרומה ישנה, אותו תנא היה צריך איפוא להזכיר גם את הדין של תוספת שביעית על אף שבדיעבד אין העבודה הזאת עוד אוסרת. שמא יש הבדל בין תירוצים שבהם בגמרא דוחים את אי-הכללתו של מובן מסוים לתאריך נתון בין משמעויותיו של תאריך (א' ניסן), לבין אי-הכללת תאריך נוסף (א' באלול) בין תאריכי ראשי השנים. רמז לספק זה אולי ניכר בדברי התוספות בד"ה "לא פסיקא ליה", שבענין התירוץ לגבי אי הזכרת המשנה ראש השנה לתרומת הלשכה לגבי א' בניסן והתירוץ "לא פסיקא ליה" – כיון דדיעבד כשר, כותבים צריך לדקדק מי הוי מצי לשנויי כדמשני לקמן, בסוגיא של הוספת תאריכים ט"ז

בניסן (עומר) ו' בסיון (שתי הלחם) "כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה", כי כנראה דעת התוס' לחשוב ש"ענין תלוי במעשה", לא יספיק לתרץ אי-הכללת דין נוסף בתאריך שנזכר כבר, ותירוץ שניתן על אי הכללת דין נוסף (תרומת הלשכה), ודאי מספיק להסביר אי-הוספת תאריך חדש ברשימה.

אי"ה תהיה לנו נגיעה נוספת בשאלת הכנסת זמן תוספת בענין דיני היובל. ובצורה הפשוטה ביותר אפשר אולי לומר שאין המשנה מוכנה למנות מספר תאריכי ראש השנה לענין של מצוה אחת, זאת אומרת: גם לעיקר הדין וגם לתוספת, ואין זה דומה כלל וכלל לדין מעשרות שהמשנה מעלה עבורם כמה תאריכים (א' באלול למעשר בהמה וא' בתשרי ליתר המעשרות) כי המדובר במצוות שונות. ואפילו לגבי דיני נטיעה ודיני הפירות לאיסור רבעי אנו נותנים שני תאריכים מאחר שהמדובר במצוות שונות, משא"כ שביעית והתוספת שלה שהן מצוה אחת המסתעפת להלכות ולהוראות שונות.

א' תשרי לקביעת קדושת הפירות

אבל נסיף לשאלה מה המשמעות של קביעת תאריך א' בתשרי לראש השנה לשמיטין עוד תשובה על התשובות שכבר מצאנו (מונין להתחלת איסור העבודה שבקרקע). הדין ניתן גם כדי להפריד ע"י תאריך אחד קבוע אצל גידולים שונים בין גידול אשר נחשב לגידול השנה הששית ויהיה מותר, לבין גידול של השנה השביעית ויהיה בו משום איסור וקדושה. וכוונתי לאותם הדינים הרשומים במשניות שביעית [פ"ב משניות ז'-ט'] המפורשות בסוגית הגמרא בראש השנה דף י"ג ע"ב ואשר להם יש זכר גם בדברי הספרא בפרשת בהר [סי' ה'] והדבר נמצא גם בתוספתא [פ"ב] וגם במכילתא דר' שמעון בר יוחאי [כ"ג י']. לפי הנתונים של המשניות היה קובע לגבי שאלת איסור הפירות הנ"ל אם השרישו לפני ראש השנה או לא, זאת אומרת א' בתשרי הוא התאריך הקובע בין פירות ששית לפירות שביעית מבחינה עקרונית. לגבי ראיית משמעות זו להלכה של קביעת ראש השנה לשביעית אין זה משנה כלל שאפשר להעלות מסוגית הגמרא ראש השנה [י"ג] את המסקנא שהכל תלוי לא בהשרשה אלא בהשגת המצב של גמר פרי. הלכה אחת אשר בגמרא אומר אותה שמואל. ולא בלי קושי אפשר להתאים אותה להלכות אחרות אשר הוא אומר אותן בעצמו. עיין הצריכותא של סוגית הגמרא בדף י"ד ע"א, ועוד שדין זה נראה כסותר את דברי המשניות ומדרשיי ההלכה הן המכילתא דרשב"י הנזכרת וגם הספרא, עיין בזה דברי רש"י והתוספות ויתר הראשונים וגם דברי נושאי כלי הרמב"ם להלכות שמיטה ויובל [פ"ד ה"ט], אין כל זה משנה לגבי מה שאנחנו כאן מעלים על משמעות פסיקת היום הקובע. אין מפרש מבין מפרשי הש"ס מעלה את המשמעות הזאת, ועם זה טוען אני לנכונות הפירוש על סמך העובדה המפתיעה שהרמב"ם מזכיר את הדין של א' בתשרי ראש השנה לשמיטין, דוקא בקשר עם פסקי דיניו בנוגע לאותם הגידולים שלהם יש דינים שונים בהתאם למצב שבו היו לפני ראש השנה או אחר ראש השנה (השרישו או גמר פרי). ויתרון מיוחד יהיה לפירוש

שיעור מז: ראש השנה לשמיטין וליובלות

זה שהוא קושר את דין קביעת ראש השנה לשמיטה עם דין אשר בו במדרש ההלכה המוסמך הוזכר התאריך הזה של ראש השנה בצורה בולטת וברורה (משא"כ בענין אחר).

ראש השנה לשמיטת כספים

נשאר לנו בשטח ההלכה של שמיטה להצביע עוד על "ראש השנה לשמיטין" בנוגע לדין המיוחד והמציין את שנת השמיטה מעבר לתחום דיני הקרקעות והוא דין שמיטת כספים. אלא כאן יהיה ראש השנה זה ראש השנה של השנה השמינית, כי כידוע אין השביעית משמיטה הלוואות אלא בסופה, כמו שנאמר בפירוש בספרי [ראה ס' קכ"ב], ועיין דברי הרמב"ם [הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ד] והשו"ע [ס' ס"ז ס"ל] בנדון. וקשה לקרוא לתאריך זה בשם ראש השנה כי המדובר בזה בעצם בתאריך אשר קובע התרחשות חד-פעמית של השמטת החוב לא שמתחיל משהו ואפילו לא שבזה מסתיימת תקופה, ואפילו אם היינו אומרים שמסתיימת תקופת הלוואות אחת, הרי כבר אמרה סוגית הגמרא [ראש השנה ז' ע"א] שב"הפסקה לא קמייירי", לכל הפחות על משנתנו בראש השנה שלא הזכירה לא' בניסן גם את החשיבות של התאריך לגבי עיבור שנים (שאחרי א' בניסן אין כשר כבר לעבר את השנה שעברה ולהפוך חודש ניסן שכבר התחיל שוב לאדר).

לפי כל זה לא היינו צריכים לדבר על הצד הזה של ראש השנה לשמיטין, אלא שהמאירי הזכיר את הדבר וכתב שאם רוצים לדבר גם על הצד הזה הרי יכול להיות מדובר רק על ראש השנה לשנה שבאה אחרי שביעית, ולפי מה שבררנו עתה, קשה קצת איך עלה בכלל בדעתו של המאירי לדבר על זה. ונראה שגרמה לו למאירי להעלות את הענין במחשבה הסוגית בגיטין [ל"ו ע"א] אשר מעמידה בצורה בולטת זה מול זה את הדין של השמטת קרקעות ביובל, שחל בהתחלת השנה, ראש השנה המתחיל את השנה, ואת דין השמטת כספים אשר תקפו בא בדיוק עם צאת השנה כמו שאמרנו. הצמדה זו של שני הדינים בתוך סוגיא אחת היא אשר העלתה אצל המאירי את הענין לדבר בו, אבל לדחותו בפירוש ולקבוע שאין המשנה שלנו מדברת אלא בראש השנה לענין דין האדמה תוך ציון שסוגית הגמרא מוכיחה שאין מדובר אלא בשמיטת הקרקע הכוונה להוכחות שהגמרא מביאה דוקא מפסוקים של שמיטת קרקע. ולפי מה שכתבנו על ההוכחה המובאת בירושלמי מפסוק המטפל בשמיטת כספים יש עוד לראות מקור נוסף להעלאת הענין ע"י המאירי.

חשיבות ראש השנה לגבי יובל

שונה היא הבעיה שלה מקדישה הגמרא את בירוריה בענין ראש השנה ליובל. לא למה קביעת תאריך ראש השנה ליובל חשובה אנו צריכים לשאול, כי הדברים ברורים בעצם בתורה והולכים ומתבררים בתורה שבעל פה. בתורה אנו מוצאים את המצוות שבקשר עם היובל חייבים לקיים ואת האיסורים שהתורה הטילה בשנה זו, ומכיון שכתבה בדיוק נמרץ את אותה הלשון שכתבה במצוות שביעית, העיר הספרא [בהר ס' כ"ד]: "כשם שנאמר

בשביעית כך נאמר ביובל". הערה שלכאורה אין לה כל משמעות, כי מי שיודע לקרוא ולשמוע, יבין דבר זה מעצמו. מה, איפוא, רוצה הספרא? תשובה ניתנת ע"י הרמב"ם, בלי כמובן להזכיר את הספרא, כשבפ"י מהלכות שמיטה ויובל הוא אומר בהלכה ט"ו: "דין היובל בשביית הארץ ודין השמיטה אחד הוא לכל דבר. כל שאסור בשביעית מעבודת הארץ אסור בשנת היובל, וכל שמותר בשביעית מותר ביובל. ומלאכות שלוקין עליהן בשביעית לוקין עליהן ביובל ודין פירות שנת יובל באכילה ובמכירה ובביעור כדין פירות שביעית לכל דבר". דין כל כך כולל צריך לכלול גם מן הדברים שבררנו אנחנו מדיני שמיטה, אע"פ שדין ההתחלות של איסורי עבודה ודין פירות שהתחילו לפני ראש השנה אינן ברחשיבות, מכיון שלפני השנה החמישים הרי ישנה תמיד שנת שמיטה, החידוש כנראה בעיקר בעניני פירות שעליהם בתורה בעצם אין כתוב כלום. קשה גם להכיר איזה לימוד כאן לפנינו, הוא לא נמסר לא בצורת גזרה שוה (אשר לשונה: "נאמר כאן .. ונאמר שם ... מה... כן...") וגם לא בצורת בנין אב – מה מצינו (אשר לשונו מבליטה את ההקבלה הענינית).

הבעיה העיקרית המתעוררת בגמרא בקשר לראש השנה ליובל הוא התאריך עצמו, וכל הקשור לתאריך ולקביעתו. סוגית הגמרא בדף ח' ע"ב מעוררת את השאלה, אם באמת ראש השנה ליובל הוא א' בתשרי, אם זה לא י' בתשרי ע"פ מה שכתוב בתורה ויקרא כ"ה ח' והלאה] "וספרת לך... והעברת שופר תרועה... וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה"... ובהמשך משמיעה התורה את כל מצוותיה בנוגע ליובל החל מן השיחרור ("דרור") של העבדים, דרך החזרת השדות ("ושבתם איש אל אחוזתו") וגמור בהשבת העבודה שבשדות ("לא תזרעו" וכו') ודיני פירות היובל ("מן השדה תאכלו את תבואתה" ועוד השוה את דברי הספרא שהבאנו מקודם). וצריך עכשיו עיון שהרי הוכחנו לכל הפחות לפי דרך התלמוד הירושלמי שאין שנת היובל מתחילה אלא כמו כל השנים בא' בתשרי, ומה איפוא קושית הגמרא כאן, כשלימוד ערוך בידינו שלא יכול להיות כקושיה הזאת? רק בדוחק נוכל לומר שאכן לפי הבבלי אין לימוד נמסר על יובל כמו שאמרנו כבר בהתחלה, וע"כ רשאית היתה הגמרא עוד לשאול אם לא ראש השנה ליובל צריך לקבוע אחרת. אבל בירושלמי באמת מוסר דרשה שלמה (היקש) לקביעת א' בתשרי כתאריך ראש השנה גם ליובל. (אלא יוצאים מן ההנחה שהמשך "שנים" יהיה כמו השנים המוזכרות מקודם).

לקושיה שהזכרנו היוצאת מן הפסוקים ממש הכתובים בתורה, משיבה הגמרא שמשנתנו הקובעת א' בתשרי ראש השנה ליובל באה בשיטת ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא, אשר מלמד שהמצוה של היובל מתחילה לא רק ביום הכפורים אלא כבר מהתחלת השנה (ראש השנה-א' בתשרי), כאשר העבדים עוד לא נפטרים לביתם אבל אינם כבר עובדים והשדות טרם חוזרות, (ולא נאמר מה לגבי שדה יכול להיות המצב המקביל ל"אוכלים ושותין וכו'"). ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אינו אומר דברים אלה סתם, אלא

מסמיך אותם לפסוק הכתוב בתורה: "וקדשתם את שנת החמשים שנה" מלמד שמתקדשת (השנה) והולכת מתחילתה". ולדרשה הזאת מוסיפים 'מכאן אמר ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא' את דינו הנזכר, ראה גם את לשון דברי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא בדברי הספרא [בהר סי' י"ז].

המלבי"ם קושר את דינו של ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא בהלכה שלפי דברי חכמים (מובאים רק בגמרא ולא בספרא) תלוי תוקפה של שנת יובל בקיום שלושה דינים: שילוח עבדים, תקיעת שופר ושמיטת הקרקעות (פי' החזרתן). ומכיון שתקיעת השופר איננה יכולה לצאת אל הפועל אלא ביום הכפורים, ממילא כל הימים שבין ראש השנה ליום כיפור אינם אלא בגדר של ספק שמא לא יתקעו בשופר ולא יהיה יובל. אין הסבר זה נראה כמתקבל מתוך דברי ר' ישמעאל בנו של ריב"ב, כי הוא קושר את דינו בפסוק מפורש הנאמר: "וקדשתם את שנת החמשים שנה", אלא נראה שאמנם הקדושה חלה אבל היא מקבלת תוקף למפרע אחרי שביום הכפורים תהיה תקיעת השופר ויתברר, איפוא, ביום הכפורים אם העבד בימים שלפני יום כיפור היה חופשי בן חורין או היה משועבד ורק משום ספק לא עבד. ויהיה נ"מ גדולה ורבה לענין זה כי כשעבד אינו עובד משום ספק ויקדש למשל אשה – גם קידושיו אינן תופסין אלא מתוך ספק לחומרא, אבל אם זה שחרור (רק שמתעכב ואינו יכול לצאת לפועל!) הרי קידושי איש כזה בודאי יתפסו למפרע. וזה לכאורה היה אפשרי לחשוב בהתחלה, שהגמרא מעמידה את הקושיא על התאריך של ראש השנה ליובל יותר לשם עיון ולשם הבהרה מאשר לשם הכרעה שאכן יש דעה שקיים תאריך אחר. אבל בהמשך מעלה הגמרא בהחלט קיום דעה שניה שסוברת שאכן ראש השנה חל רק ב' בתשרי, כי מהפסוק שדורש אותו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא לדין שלו מבררת הגמרא את הדרשה של "שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים".

כל מה שכתבנו לדחות דעת המלבי"ם אינו נחוץ לשיטת רש"י התוס' והמאירי שערכוב שלוש הפעולות את "היובל" כוונתו אינו אלא לענין תחולת איסור חרישה זריעה וקצירה (לא לחלות דינים אלה של עבדים עצמם), לרמב"ם אמנם לשון אשר יכול להביא לתפיסת המלבי"ם "שלושה דברים מעכבים ביובל" [פ"י הי"ג]. אם כך חייבים אנו לחזור לדעות שהרצינו כי הפעולה של שחרור והחזרת שדות מתחילה עם ראש השנה ומסתיימת תוך מתן תוקף למפרע ביום הכפורים. ראייה לכך הם דברי הרמב"ם [הל' ערכין וחרמין פ"ד הכ"ד] על צאת שדה אחוזה שהוקדשה למשמרות כהונה ביובל, ומתנה הרמב"ם אם ראש השנה של יובל בשבת תינתן למשמר היוצא בשבת זו, והרי היום המשחרר הוא יום כיפור! אלא ברור שגם לראש השנה יש כאן כח עד כדי נתינה למשמר של אותו יום ראש השנה שחל בשבת. בזה גם תשובה לשאלה אפשרית מה בשדות במקום שלב הביניים של עבדים, והנה השדה מתחילה להיות "מוחזרת" בראש השנה אם לבעלים אם לכהנים (בשדה אחוזה במקרים מיוחדים), והשוה לזה את סוגית הגמרא בערכין [י"ב ע"א] שעל הפסוק מיוחדקאל אומרים כדבר מובן מעצמו: "איזו היא שנה שראש השנה שלה בעשור לחדש הוי אומר זה

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

יובל". ועובדה זו ניכרת גם ביתר סוגיות הגמרא שבהן מועלה ענינו של ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא.

ראש השנה ליובלות י' בתשרי ומא' בתשרי תוספת

בנקודה זו שא"כ עולה גם למעשה הרעיון של התחלת שנת היובל רק מיום כיפור ואילך, מקשה הפני יהושע קושיה שאפילו אם היה ראש השנה של יובל רק ביום כיפור בכל זאת נכון היה שהמשנה תכתוב ראש השנה ליובל בא' בתשרי כי איסור עבודה של יובל יהיה חל מא' בתשרי בתור תוספת יובל שהיא ניתנה מאחר שיש גם תוספת שביעית (ודיני יובל שוים לדיני שביעית בכל המובנים – הרמב"ם ע"פ הספרא). ואמנם האיסור צריך להתחיל יותר מוקדם אבל אינו מורגש קיומו לפני א' בתשרי כי לפני כן אסור באיסור יותר חמור מהתורה, מכיון שזה בתוך השמיטה של השנה המ"ט, אבל החל מא' בתשרי זה יהיה מטעם איסור תוספת יובל, ועיין שם עוד את רוב חריפותו של הפני יהושע שכמו שבכלל היובל אינו אלא בזמן שבית המקדש קיים כן גם התוספת תהיה קיימת, כך שהיובל עם התאריך א' בתשרי אמנם מכוון לזמן בית המקדש. ומוסיף הפני יהושע שיקול שלא תוכל להיות כוונת הקושיה שגם יוזכר התאריך י' בתשרי, לפי ההסברים הקיימים בסוגיא המטפלת בדחית מובנים נוספים לתאריכים, או הוספה של תאריכים נוספים בכלל.

ומתוך הפני יהושע שהקושיה היא לפי שיטה אחת מבין השיטות על חישוב היובל (שנת ה') גם כשנת יובל וגם כשנה ראשונה של השמיטה הבאה. אבל מעיקרה הקושיה נראית פריכה. איך יקרא בשם ראש השנה תאריך אשר אינו מסמן התחלה הלכתית אלא התחלה מקרית הנתונה ע"י שינוי במהות הדין המתקיים, חוץ מזה כלל לא יתכן שלגבי כל הדינים הנאמרים בהקשר יהא מובנו של ראש השנה ההתחלה של הדין העיקרי, ורק לגבי יובל יסומן כאן התאריך שבו מתחיל האיסור של התוספת. וכמו שאמרנו לגבי שביעית גם לגבי יובל אין זה ענינה של משנתנו זו לציין במיוחד תאריך אשר יתברר בצורה הפשוטה ביותר כפונקציה של תאריך העיקרי, במקרה זה של י' בתשרי והקושיה של הגמרא עומדת וקיימת.

ההלכה הברורה הנובעת מתוך הגמרא היא שאנו מקבלים את דעתו של ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא שגם ראש השנה של יובל הוא בא' בתשרי וכו' ועבדים לא יעבדו ושדות עוד לא יוחזרו, אבל ודאי לא תהיה עבודה בשדות והימנעות זו מעבודה, דומה לאותה הימנעות מעבודה שאנו מכירים דוקא מראש השנה כשטרם באו עדים, אבל מתוך הנחה שייבאו מקיימים כבר איסור המלאכה של החג, ואם יבאו עדים לפני מנחה הרי בודאי מתברר למפרע שאכן היה זה יום טוב דאורייתא, וכן גם פוסק הרמב"ם. ויש להניח שגם באיסור המלאכה הוא פוסק דין זה בתוך אותה השואה כללית בה הוא משווה דיני יובל לדיני שמיטה. אם כך הרי נראה לעין שהרמב"ם פסק לפי הפסוק "וקדשתם את שנת החמישים".

הסתירה ברמב"ם

ונראה לפי המשך סוגית הגמרא שמי שדורש כמו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא מהפסוק: "וקדשתם את שנת החמשים שנה" שכל השנה (החל מר"ח) היא יובל, צריך כנראה פסוק שני כדי לומר שנת חמשים אתה מקדש את היובל, ואי אתה מקדש גם שנת חמשים ואחת. זאת אומרת שנה ראשונה של השמיטה הבאה. ופלא שהרמב"ם פוסק את שתי ההלכות המנוגדות האלה ושואל את הדבר כבר המלבי"ם, ויש הרגשה שלענין שם לב גם הפני יהושע. אלא שנראה לפתור את הבעיה ע"י עיון בסוגיא בראש השנה ובמקורותיה בספרא ובנוסח המדויק של מקורות אלה.

בגמרא מביאים ראשונה את הדין שהשנה ביובל מתקדשת והולכת מראשיתה ע"פ הפסוק "וקדשתם את שנת החמשים שנה". אח"כ באה הגמרא ומעלה תניא אידך: "יובל היא מה ת"ל? לפי שנאמר: 'וקדשתם' וכו' יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה, ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קודש, ת"ל 'יובל היא שנת החמשים שנה' וכו' – שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת. ורבנן: שנת חמשים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת". לפי גירסא זו אין ספק שמי שדורש את הפסוק שנת חמשים אתה מונה אינו יכול להשתמש באותו הפסוק כדי לדחות את ההו"א של התקדשות הולכת בסופה דהיינו עד י' בתשרי של שנת נ"א. ואין ספק שכך היתה גירסתו של רש"י, [עיין ד"ה ורבנן דף ט' ע"א]. אבל הגירסא הזאת כמו שהיא לפנינו קשה, כי היא מרכיבה את ההוה אמינא ("יכול") על שני יסודות: על הפסוק "וקדשתם את שנת החמשים", וגם על הסברא של מוסיפים מחול על הקודש, ואין זה נראה שיהיו שני יסודות שגם כמובן אינם שווים בחשיבותם. הגירסא במקור ה"תניא אידך" בספרא היא בלי להזכיר את הפסוק "וקדשתם" כלל רק הסברא של מוסיפים מחול על הקודש. אם דוחים את הסברא של מוסיפים מחול על הקודש בצורה כמו שזה נעשה בספרא, הכוונה היא לדחיה של המשכת השנה ממש לתוך השנה החמישים ואחת. ז"א לכה"פ ביום ולפי הס"ד בעשרה ימים. לזה נחוצה באמת הסברא של הפסוק: "יובל היא שנת החמשים שנה", אין הפסוק נדרש כשהוספה בהתחלה מבוססת על פסוק שבצורה בולטת מתכוון לתחילת השנה, אבל היסוד של מוסיפין מחול על הקודש שייך גם ללפני השנה וגם לאחריה. והפסוק שנת החמשים (ולא חמישים ואחת מוציא רק מהוספה של אחת עשר היום, דוגמת ההתחלה אם היא הוספה מחול על קודש), אבל ודאי לא מן הרעיון העקרוני של מוסיפין וכו' שהוא כללי לגמרי ולא צריך למעטו. א"כ רשאי היה הרמב"ם לפסוק גם אין מונים חמישים וגם אחת, אע"פ שדורש כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא שהשנה מתקדשת והולכת מתחלתה. עיין דברי הפני יהושע שנוטים להסבר הזה, אבל דוחים אותו מכיון שרש"י מראה שברייטא זו היא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא, ואין זה צריך להיות כדפירשנו.

בענין זה שבכל אופן נקבעה הלכה למעשה שיובל מתחיל עם ראש השנה (מתקדש

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

מתחלתו) מענין לראות עוד סוגיות בגמרא אשר מעלות ענין זה. הסוגיה הקצרה בקידושין [מ' ע"ב] בשם ר' יוסי על קדמות המצוות השונות: תלמוד תורה קדמה לכולן לחלה לתרומות ומעשרות לשמיטין וליובלות מאה ושלוש שנים, ועל השאלה שלפי חשבון יצא סכום של מאה וארבע שנה, עונים: קסבר "יובל מתחילתו הוא משמט" וע"כ אין היובל עצמו בחשבון, ועיין ברש"י שמסביר: "מתחילתו" "מתחילת השנה מיום כיפור עבדים נפטרים" וכו' ולפי פירושן של יתר הסוגיות "מתחילתו" פירושו באמת מתחילת השנה. אין בזה קושיה רבתי כי לגבי החישובים שעליהם מדובר בסוגיא גם יום כיפור יכול עוד להיחשב כ"תחילתה" של שנה. צ"ע רק שבדיוק לגבי אותו ניסוח 'יובל מתחלתו משמט', אין הגמרא בערכין מעמידה אלא בשיטת ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא, דהיינו שבאמת מתחילתו מראש השנה. אמנם אין ענין סוגיה זו בערכין דומה לענין הסוגיה בקידושין מאחר ששם מדובר על תאריך מדויק לחלות ההשמטה ההחזרה של הקרקעות.

שיעור מח

פירות שביעית

בספרא נלמד איסור לקצור בשביעית מן השמור ומותר מן ההפקר • עוד נלמד בספרא על מלאכות קצירה ותולדותיה בשביעית בשינוי • שאלה היא האם חיוב הקצירה בשינוי הוא בפירות הפקר ונחלקו בכך הראשונים • רש"י לגבי פירות עזיקה טוען שאין שום איסור בפירות שביעית לפני הביעור אלא אך אחריו • תוס' חלקו וסברו שמן השמור אסור • הערוך הסביר עזיקה בשדה שנעבדה בשביעית ופירותיה אסורים • רש"י בסוגיית קנית אתרוג כתב שאם לקח מן המופקר מותר למסור לו דמי שלוש סעודות ואם מן השמור אסורה מסירת הדמים והאתרוג עצמו מותר • ר"ת לשיטתו שפירות שמורים אסורים בשביעית אף האתרוג אסור • הקשו על שיטת ר"ת משומרי ספיחים, וכן שאף אחד לא יקנה אתרוג האסור, ועוד אם פירות שנעבדו מותרים כש"כ פירות שנשמרו • הספרא מסייע לר"ת • את הקושיות על ר"ת ניתן לתרץ שדוקא לשומר עצמו ולמי שנשתמרו לו נאסרו הפירות אבל לא לאחרים • שיטת רש"י והרמב"ם שפירות שמורים מותרים • הרמב"ם ורע"ב פרשו שבלולב אין קדושת שביעית ודבריהם קשים מדברי הגמרא • הכפות תמרים תרץ שהגמרא חזרה בה ואף דבריו קשים.

דין התורה בקציר שביעית

כתוב בתורה בפרשת בהר [כ"ה ה'] "את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור שנת שבתון יהיה לארץ". ועל החלק השני של פסוק זה דרשו בספרא [בהר סי' ח'] "מן השמור בארץ אין אתה בוצר אבל אתה בוצר מן ההפקר" – ועוד "לא תבצור כדרך הבוצרים מכאן אמרו תאנים של שביעית אין קוצין אותם במוקצה אבל קוצה אותה בחורבה", וכן אין עושים את מלאכות הקצירה בדרך הרגילה אלא ע"י שינוי.

השאלות העולות מדברי הספרא בפירוש התורה

וכבר בראית דרשה זו בפשטותה נולדו איזו שאלות, בפרט במה שדרשו שנית אם זה הדין לקצור דרך שנוי הוא השלמה למה שנדרש ראשונה דהיינו אם מה שהתירו לקצור – הפקר – התירו דוקא דרך שינוי, או אם זה הדין הוא צד אחר לאיסור בצירת שמור, אבל בהפקר כל בצירה מותרת. ודבר זה שנוי במחלוקת בלי מסקנה בדברי התוספות בסוכה [ל"ט ע"ב ד"ה בד"א], ונפסק לחומרא בתוס' בבבא מציעא [נ"ח ע"א ד"ה לשמור], ולקולא בדברי שאר ראשונים. ויותר חשובה היא השאלה איך דעת הספרא בדרשתו הראשונה אם לאסור את

* סוכות תרח"ץ

השמירה או את הבצירה בשמור הגם שאם בצר יהא מותר באכילה, או לאסור אפילו את האכילה של פירות שמורים בשביעית. והתוס' במנחות [פ"ד ע"א ד"ה שומרי ספיחים] בחד תירוצא סבירא ליה כפשט הראשון (לאסור בצירה בשמור ולהתיר האכילה), ור"ת ורבותיו של רש"י סבירא ליה כפשט השני (לאסור אכילה משמור), ורש"י עצמו נראה מכל דבריו ודברי הראשונים על שיטתו שס"ל כפשט הראשון, רק לפי מה שבקשו התוס' במנחות בתירוצם הנזכר לפרש שיטת ר"ת לאסור בצירה בלי לאסור האכילה א"כ ישאר לשיטת רש"י החלוק עם ר"ת לסבור שאסורה רק השמירה אבל כבר הבצירה תהא מותרת, דאל"כ מה מחלוקת תשאר בין שניהם.

ועל הפסוק הבא אח"כ בתורה "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך" דרשו בספרא: "מן השבות בארץ אתה אוכל ואין אתה אוכל מן השמור". ודרשה זו נראית יותר מפורשת מן הראשונה בענין איסור הפירות הבאים מן השמור. והוסיפו על הדרשה: "מכאן אמרו שדה שניטיבה (בשביעית) בית שמאי אומרים אין אוכלים פירותיה בשביעית ובית הלל אומרים אוכלים... ר' יהודה אומר חילוף הדברים זה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל". ולכאורה, וכן פירש המלבי"ם דמה שהזכירו זה הדין היינו אליבא דבית שמאי שאוסרים או אליבא דר' יהודה שלפי החילוף שהחליף בית הלל ג"כ אוסרים. וצריך לשמור אלו הדרשות בזכרון כי צריכים אנו לחזור עליהם במשך דברינו על הסוגיות בגמרא.

בגמרא לא הביאו אותן דרשות בשום מקום, רק הראשונים הזכירו אותן בכל מקום אשר בגמרא המשא ומתן נוגע לענין הדרשות.

פירושי הראשונים ביחס לפירות שביעית

והמקום אשר נזכיר בתחילה הוא סוף יבמות [קכ"ב ע"א] בענין עדות נכרי שמגזים, הביאו שם תוספתא דדמאי: "עכו"ם שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזיקה הן, של נטע רבעי הן, לא אמר כלום לא נתכוון אלא להשביח מקחו". ונראה לכל שמה שאומר הנכרי על הפירות הם דברי עדות שאין שום איסור בפירות רק אינו נאמן עליהם, ושם מביא רש"י [ד"ה של עזיקה] פירוש רבותיו על עזיקה – מפרדס מעוזק וגדר סביב לו ובשנה השביעית. והקשה רש"י על פירוש זה דאיזה איסור יהא תלוי במה שפירות אלו באות מפרדס מעוזק הלא כל האיסור תלוי בזמן ביעור בשביעית – אם לפני הביעור מותרים גם פירות של פרדס שמור, ולאחר ביעור גם פירות אחרים אסורים, ע"כ פירש הוא דעזיקה הוא שם עיר בארץ ישראל, והנכרי אומר על פירותיו שהם פירות ארץ ישראל ויש בהם כל החומרות של ארץ ישראל לענין שביעית ומעשר וכו' ע"ש.

וכאן בתוס' [ד"ה של עזיקה] כתב דלר"ת נראה כפירוש רבותיו של רש"י, דשמור אסור ע"פ הספרא שהזכרנו בתחילה. והקשה בתוס' עליו משומרי ספיחים לעומר בשביעית דא"כ יהא מאיסור ובעינן "ממשקה ישראל", ותירצו דלא שמרו מבני אדם רק מבהמה חיה ועוף.

והוסיפו דלפי פירוש ר"ת מה שאמרו בספרא 'אי אתה בוצר' היינו אי אתה אוכל. וביתר ביאור נראית שיטת ר"ת בספר הישר [ס' נ"ט]. ויש בדברי הראשונים שקלא וטריא בזו המחלוקת ובמקורה ואיזה קושיות על שיטתו, ונדבר עליהם אח"כ בע"ה.

רק נזכיר כאן שיש פירושים אחרים לעזיקה ואחד מהם מן הרמב"ן [יבמות שם] דעזיקה אינה מעלה ואינה מורידה לענין איסור, רק באמת נזכר להודיע שלהשביח מקחו ואמר הנכרי, והקשו עליו האחרים דא"כ אם לא יאמר הנכרי אלא של ערלה יהא נאמן, וכי יש לו נאמנות על זה?

והערוך [ערך עזק] פירש בענין אחר, דעזיקה היינו משדה שחפורה ועבודה בשביעית, וע"כ הפירות אסורים אי לאו דנכרי לא מהימן, וראיתו (שהפירות אם נאמין לנכרי אסורים) ממשנה דשביעית [פ"ב מ"ו] אשר נשנה שם דאין נוטעין (היינו בתוספת שביעית) ואם נטע יעקור. גם הזכרנו הך משנה דפ"ד מ"ב דשדה שניטיבה לא תזרע במוצאי שביעית, אשר נראה ממנה שמן העבודה שנעבדה השדה נולד איסור. וקשה מאד דבאותה משנה שנינו דשדה שניטיבה לב"ה אוכלין פירותיה, וכבר הרגיש בקושיה זו בספר כפות תמרים ומרמז שאולי הערוך סובר כר' יהודה דמחליף, אבל מנא ליה הא. ואי משום הא אפשר לתרץ במה שהזכרנו לגבי הך דרשה דאמרו בספרא "מיכן אמרו" והזכירו כל הך משנה עם חילוף של ר' יהודה והקשינו לעיל מהו "מיכן אמרו" ואם נאמר שהספרא מכון על דברי ר' יהודה הכל יהיה כפירוש הערוך על נכון.

ור"ת בס' הישר כתב דכדעתו וכסברתו יש לפרש גם את הסוגיא דסוכה ל"ט ע"ב ועליה נדבר עתה בדברים קצרים.

הסוגיא בסוכה ושיטת ר"ת

במשנה איתא שם דהלוקח לולב מעם הארץ בשביעית צריך שיתן לו אתרוג במתנה. ופירשו הטעם לפי שאין מוסרים דמי פירות שביעית ליד עם הארץ, "דתניא אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלוש סעודות ואם מסר וכו', בד"א בלוקח מן המופקר אבל בלוקח מן המשומר אפילו בכחצי איסור אסור". ופרש רש"י דברים כפשוטם דבלקח מן המופקר אז מותר למסור ליד עם הארץ דמי ג' סעודות, אבל בלקח מן המשומר ששדה זו היתה משומרת בגדר ופתח נעול, זה נחשב שאינו מפקיר לעניים דכתיב ואכלו אביוני עמך, והערמה היא שמוכרן על יד על יד. (ומה שמזכיר רש"י רק הפקר לעניים והא שביעית גם לעשירים עיין פירוש רש"י דקרא נקט). ונראה מדברי רש"י שהאיסור הוא מסירת הדמים ליד עם הארץ אבל הפירות בעצמן מותרים.

והתוס' כתבו דלדברי ר"ת, אי לאו דעם הארץ חשוד גמור אין חושדים אותו בסתם ואי חשוד גמור הוא גם במופקר יהא חשוד, ע"כ ר"ת פרש את הדינים באופן אחר דפירות הבאים מן המשומר אסורים ולא מחמת חשד שאנו חושדים למוכר אותן אלא מחמת עצמן, ואיסור זה יוצא מן הדרשה של ספרא שנויך היינו שנזר מהן בני אדם, וזהו פירוש רבותיו

של רש"י על עזיקה ביבמות. והקשו גם כאן בתוס' משומרי ספיחים לעומר בשביעית, ותרצו דשמירה זו נגד בהמות לא נגד בני אדם. אח"כ שקלו וטרו בתוס' האם מדברי הספרא בענין בצירה כדרכה ושלא כדרכה מוכח אם הספרא רוצה לאסור או לא. וזו אינה קושיא כל כך, כמו שאמרו התוס' עצמם עי"ש דהמשנה האוסרת קצירה כדרכה שנויה על סתם שביעית שהיא הפקר. ואח"כ מקשה קושיה עצומה, דמסוגיתנו כאן משמע דלאסור מסירת הדמים כווננו – דמי יקח פירות האסורים וכי צריך לאסור ליקח דברים אסורים? ונוסיף מיד מה שמקשה על שיטת ר"ת הרשב"א ממשנה דשדה שניטיבה: דבודאי לא יגרע ניטיבה יותר מנשמרה, ואם ניטיבה פירותיה מותרים כ"ש שמורה. ועומדים בשיטת ר"ת גם רז"ה, גם הראב"ד (הגם שלענין פירוש הסוגיא דעזיקה אינו מסכים לפי ר"ת אלא כערוך, אבל לדין פירות שמורים נראה מדבריו בפירוש שמסכים לו).

(ולענין פירוש עזיקה דפשוטו לערוך היינו בעבודה עיין כאן ברשב"א ותמצא סתירה אשר אין להבינה, דעל שיטת ר"ת דשמורים אסורים מקשה ממשנה דשדה שניטיבה שפירותיה מותרים, ולפירוש הערוך דעזיקה היא עבודה מביא הוא בעצמו ראיה מהך מתניתין ברישא דשדה שניטיבה לא תזרע במוצאי שביעית, והלא סיפא דהך מתניתין הויה קשיא גם נגד הפשט של הערוך? ורק בדוחק גמור יש לתרץ דאינו כי אם מביא דברי זה המפרש המביא לעצמו ראיה מזו המשנה, ומה שהמפרש עצמו ושאר מסייעיו מביאים ראיה מזו המשנה ולא הרגישו בסיפא, אולי לא היתה להם הך בבא כלל כדמוזכר במשניות בשינוי נוסחאות וצ"ג).

נחזור לעניננו על פירוש ר"ת יש לנו שלוש קושיות: משומרי ספיחים, ומגמרא סוכה, וממשנה דשדה שניטיבה, וסמך לו מאד מן הספרא (ויותר, לפי עניות דעתי מן הספרא של: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" – "מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור", ממה שיש לו ראיה מן הספרא של "ענבי נזירך לא תבצור"). ולשיטת רש"י נפרש את הספרא שמביא ר"ת כפשוטו, שאוסר הבצירה של שמור כל זמן שהוא שמור אלא צריך להפקיר, וכמו כן נוכל לפרש לדידיה את הספרא השני ד'מן השבות אתה אוכל ולא מן השמור' – כל זמן שהוא שמור.

התירוצים לשיטת ר"ת

ועתה נבוא לתרץ את הקושיות אליבא דשיטת ר"ת, וביותר מאחר שנראה מפירוש שנות אליהו של הגר"א על מסכת שביעית דס"ל ג"כ כר"ת, ונקדים שני דברים. על הקושיא דשומרי ספיחים תרצו בתוס' מנחות [פ"ד] בחד תירוצא דאולי כל האיסור של 'ענבי נזירך לא תבצור' הוי רק ב'נזירך' או ב'קצירך' ולא בקציר של הקדש. ועל המשנה דשדה שניטיבה הובא בירושלמי שלנו ב'תורתם של ראשונים' פי' מהרש"ס: "דכין דשדה שביעית הפקר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולא כל כמיניה להפקיע כח העניים וכח כל עלמא". (ובזה יש לתרץ קודם כל קושיה עצומה שהקשה תפארת ישראל בבעז על

המשנה [פ"ב מ"ו] דאם נטע או הבריך ערב שביעית יעקור, והקשה מאי שנא מפירות שדה שניטיבה שמותרים לבית הלל אפילו בשביעית עצמה, ולפירוש רש"ס אין זו קושיא דבשביעית גופיה אין לו כח לאסור, אבל בתוספת שביעית אינו עדיין הפקר וממילא בעשה איסור, חל האיסור על השדה הגם שאח"כ יופקר. ויותר מזה יש לתרץ שהנה לרמב"ם ע"פ הירושלמי אם נטע ולא עקר אין הפירות נאסרים א"כ אין עוד קושיא מניטיבה.

והנה ע"פ שתי ההקדמות הנזכרות נראה לי לומר להצדיק את התם ואת הצדיק דמעיכא היינו רבנו יעקב תם, דכמו שבקשו בתוס' לומר "קצירך – ולא קציר של הקדש" כך יש לדרוש "קצירך – ולא קציר של אחרים", וכן יש סברא לסיוע הך סברא דמהרש"ס דאין כח בידו להפקיע זכות האחרים, וא"כ אם גם שמר ואם גם לו אסורים מ"מ לאחרים אין האיסור חל כלל דלאו כל כמיניה, וממילא תבטל הקושיא של שדה שניטיבה דהתם ע"פ דברי המהרש"ס ההיתר מסברתו. ורישא דהך מתניתין דלא תזרע במוצאי שביעית לא קשה, דזה האיסור לדידיה. וכמו כן תיבטל הקושיא דשומרי ספיחים שאינם שומרים לעצמם כלל וכלל. ורק תשארנה הסוגיות דיבמות ודסוכה אשר הקשו על פירוש ר"ת. אבל האמת תעשה דרכה דנראה לומר כך: הלא בשני המקומות הנזכרים איירי בלוקח מאחר או מן הנכרי או מעם הארץ, והדבר נראה לעין שלוקח דעתו על הפירות להשיג הפירות היותר טובים, וכבר פירשו התוס' דפירות מפרדס שמור הם טובים יותר מפירות של פרדס שאינו שמור שיד הכל ממשמש בו, ומעתה יש לומר דכמו שלשומר עצמו יש איסור לר"ת, כמו כן למי ששומר בשבילו שלדידיה הוי כקצירך, ולדידיה גם כח בידו לאסור מאחר שהוא רוצה ליהנות דוקא משמירתו. ומעתה אין להקשות עוד מגמרא סוכה וכי יקח דברים האסורים? דבר זה עצמו קמ"ל דאיסור זה שייך גם בלוקח ואוסרת לו הברייתא לקחת אותם אם הם משומרים. ומעתה נבין שנותנת הברייתא שיעור שאין בנמצא בשום מקום אחר של חצי איסור, אבל נראה דבפחות מחצי איסור אין לו לענין זה דין לוקח לפי שבפחות מזה אינו מקפיד כלל על הפירות שלוקח, ואין לו א"כ דין לוקח. ואם נפרש שיטת ר"ת כך הכל יהיה כהוגן וכראוי, והכל על מקומו יבא בשלום בפרט הדרשה השניה דספרא "מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור", ופירושו: אתה – אבל אחרים יכולים לאכול גם מה שלך שמור הוא, ופשט הפסוק כך הוא, דכתוב אח"כ לך ולעבדך וכו' כי אתה והאחרים שוים רק במופקר.

ורחוק אני כמזרח ממערב מלפסוק כאן הלכה בענין פירות שביעית לא לאיסור ולא להיתר, כי כל זה יורו רבותינו הגאונים שבארץ ישראל ורק כדי שלא יהא לבנו נוקף צריך לדעת משיטת רש"י ורמב"ם [שמיטה ויובל פ"ד הכ"ד] ושאר הראשונים שסבירא להו דאף אם שמר את הפרדס אין הפירות אסורים. ובפרט מאחר ששביעית בזמן הזה הרבה פוסקים רק דרבנן.

הערות למשנה בסוכה

ונוסף איזה דברים לפירוש המשנה דסוכה. הנה רש"י גרס במקום מ'חברו' מ'עם הארץ',

דעם הארץ לגבי חבר לא מקרי חבר ולוקח עם הארץ לא ציית לדברינו, התוס' [ל"ט ע"א ד"ה הלוקח] הקשו דגם עם הארץ נקרא חבר גבי משאלת אשה לחברתה החשודה [גיטין ס"א ע"א] – וכן האומר לחברו צא ולקט וקתני בסיפא: "במה דברים אמורים בעם הארץ", ובשבת לא יאמר אדם לחברו שכור לי פועלים ומוקי בנכרי [עירובין ל"ב ע"א]. ובספר כפות תמרים רוצה להגן על רש"י דגבי אשה קתני בהדיא החשודה, בעירובין מיירי בעם הארץ האומר לחבר והוא בלי ספק קורא לחבר חבר, ובפ' השואל אוקימתא דנכרי לא קיימא במסקנא והוי מצי למקשי עליה, רק פריך קושיות אחרות – וראית התוס' מדמאי ג"כ אינה ראייה דהתם הנקרא חבר הוא חבר באמת. אבל הגרעק"א [בגליון הש"ס] מרמז על ברכות [י"ז ע"א]: "מרגלא בפומיהו דרבנן אני בריה וחברי בריה" והתם חבר קאי אמי שאינו תלמיד חכם, עיין רש"י שם שבעצמו כתב "חברי עם הארץ קאמר", וא"כ אין תירוצו של ר"ת מספיק כאן. אבל נ"ל לומר דשם נמסר לנו לשון המתפלל בדבריו שהוא אומר עצמו והוא דרך ענוה משתמש בזה הלשון.

ועוד נעיר על קושיה של הרש"ש גבי מה דאמרו בגמרא [סוכה שם] דאין מוסרין לעם הארץ יותר ממזון ג' סעודות, פרש רש"י: "דילמא בעי להו לשבת וכיון שהותר לשבת הותר לכל ימות השבוע". והקשה רש"ש דוהי סברת ר' יוסי בשבת [ק"ז ע"ב] לענין הצלה ורבנן פליגי עליה, ואין זה קושיא דהתם מיירי בהצלה בשבת גופיה שיש במעשה ההצלה פעולה שיש לגזור עליה, וא"כ כל היכא דאפשר למעט ממעטינן, אבל הכא במעשה גופיה אין עוד פעולה של גזרת איסור ומצו גם רבנן להגביל כאן שיעור של ג' סעודות ועוד טעם רבנן דממעטי שכבר אכל סעודה אחת, וכאן איך יהיה כך הלא אם מוסר בערב שביעית שפיר דמי, ובשבת גופיה לא ימסור ובשאר ימים א"כ אפילו סעודה אחת לא, דרק בשבת צריך לתת גבול כדלעיל.

ועל פירוש הרב ברטנורה ועל פירוש הרמב"ם למשניות שפירשו דלולב אין בו דין שביעית מחמת דהוי עץ בעלמא, קשה, דזה נגד הגמרא שמסיקה דלולב אין לו דין עץ בעלמא, וטעם היתרו במתניתין הוא מפני שהוא בר ששית הנכנס לשביעית, וכן הר"ן [סוכה י"ט ע"ב בדפי הר"ף] מביא הך טעם בלשון אי נמי, ותרץ כפות תמרים דמאחר שתירצו בגמרא על הקושיה בעצים דמשחן, דסתם עצים להסקה ניתנו ואין לנו יוצא מן הכלל לענין דין שביעית, א"כ לגבי לולב כמו כן נימא הכי, אבל קצת קשה דמגמרא לא משמע כלל שחזור מדין לולב של שביעית להפקיעו מקדושת שביעית, וגם רבנו חננאל במסקנה נשאר דלולב מותר במתניתין רק משום שהוא בר ששית הנכנס לשביעית, וככפות תמרים הקשה גם רעק"א, והרמב"ם בספרו פוסק מתניתין כצורתה ואולי אחר שאמרו 'תנאי היא' הוי הדבר מחודש.

שיעור מט

מלאכות ע"י בהמה בשמיטה

דמיון מצות שביעית למצות שבת גורם להגדרת המלאכות בצורה שוה • גדר המלאכות השוים עולים מסוגית מו"ק • לדעת רבא הדמיון הוא רק בארבע מלאכות האסורות בשביעית (זורע, זומר, קוצר ובוצר) • לפי אביי שמיטה בזה"ז דרבנן וע"כ הקלו בה • היתר השקאה הוא בגלל שאך מלאכות חשובות נאסרו • לאביי ניתן לתרץ את חזרת המלאכות שניתנו ללאו נוסף וכן שא"א ללמוד כרם משדה • מסקנת הירושלמי כבבלי שבחרישה אין אפילו עשה בשביעית • הרמב"ם פסק ג"כ שיש רק ארבע מלאכות האסורות מן התורה בשביעית ואין זה תלוי אם שביעית בזה"ז מהתורה. מסוגית שבת עולה שמחמיר היינו מנהיג בהמה טעונה ויש מחלוקת אם חייב סקילה או פטור לגמרי ועובר בלאו שאין בו מעשה • חיוב נוסף בבהמה שלו הוא שביתתה • אין חיוב שביתת בהמתו בשביעית • הראשונים מסיקים שאיסור מחמר הוא אף במלאכות נוספות כגון חורש וטוחן ולא אך הוצאת משא • לגבי יו"ט מחלוקת האם חלים איסורי מחמר ושביתת בהמתו • מתוך השוואת הראשונים איסור מחמר לשביתת בהמתו יהיה פטור על מלאכות ע"י בהמה בשביעית • מהרמב"ם עולה שבחרישה ע"י בהמה אינו לוקה כיון שאינו עושה מעשה וניתן למיתת ב"ד • הרמב"ן מקשה על הרמב"ם שהבהמה בחרישה לא תחשב כעושה מעצמה אלא ככלי ביד החורש ויתחייב • לפי הרמב"ן יהיה אסור לזרוע ולקצור ע"י מכוונות הנמשכות ע"י בהמה ולפי היתר המכירה של הרב קוק זריעה וקצירה כאלו תהיינה אסורות • נראה שגם לפי הרמב"ן יש הבדל בין חורש ע"י בהמה שהיא נחשבת ככלי לבין שאר מלאכות שהאיסור משום מחמר ותהיינה מותרות לאחר מכירת הקרקעות לנכרי.

הקשר בין שבת לשביעית

כל ענין מצות שמיטה כמו שהיא נתונה בתורה, מראה על קרבה רעיונית רבה למצות שבת הן בביטויים (שבת לה'), הן במקומות הכתיבה [בשמות כ"ג י' – י"ב, ל"ד כ"א] וכן עיין בספרא [בהר סי' ז']: "כשם שנאמר בשבת בראשית שבת לה' כך נאמר בשביעית..." ואם גם הביטוי המכריע לגבי שבת "לא תעשה כל מלאכה" [שמות כ' י'; דברים ה' י"ד] איננו נמצא לגבי שמיטה, מספיקה ההשוואה הקיימת להצדיק בפנינו את העובדה שבגמרא היה ברור לחכמים שבאותן העבודות האסורות בשנת השמיטה יהיה איסורן דומה לאיסורן בשבת. הדבר הזה בולט בעיקר בגמרא החשובה בכל עניני השמיטה – מועד קטן [ב' ע"ב – ד' ע"ב]. שם אנו מוצאים מחלוקת בין רבה לרב יוסף מה "שם" האיסור של ה"משקה"

שבת הגדול תש"ה

ו"המנכש" בשבת, רבה סובר צריך להתרות בו (בשבת) משום חורש, ור"י סובר משום זורע. ויש דיון בגמרא על סברתם, ועל הצורך לחייב בעצם משום שני השמות. אחרי זה מביאים את המשנה הראשונה של מועד קטן: "משקין בית השלחין במועד ובשביעית", ואומרים: במועד אפשר להבין שאע"פ שיהיה במשקה משום איסור או חורש או זורע (או אפילו שניהם) – מתירים משום טרחא, אלא בשביעית שתייהן אינן מותרות לא חרישה ולא זריעה, (סימן שלגמרא בשבת ובשביעית המלאכות האסורות שוות). לתרץ שאלה זו יש בגמרא שתי תשובות: אביי אומר: משנה זו המתירה להשקות בית השלחין בשביעית מדברת בשמיטה בזמן הזה אליבא דרבי שבביעית בזמן הזה רק דרבנן, ועל-כן יכלו חכמים להתיר כמו בחול המועד. רבא: אפילו אם נאמר כרבנן ושביעית בזמן הזה גם-כן דאורייתא המשנה מובנת, כי רק מספר מסוים של מלאכות אסרה התורה ואת היתר אסרו חכמים. והראיה לכך על-פי הפסוק: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה", שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" וכו' [ויקרא כ"ה ד'] – "מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא – למימרא דאהני תולדות מיחייב, אאחרנייתא לא מחייב". עיין עוד ברש"י שכותב 'על תולדות לא אמר רחמנא' – "כגון משקה זרעים שלא היה במשכן". הנה שלגמרי משוים את שביעית לשבת. ואם גם ממשיכים אחר כך בגמרא להקשות מדרשה שדרשו בספרא [בהר סי' ג'] להכניס גם עוד עבודות לתוך משמעות התורה חוץ מזמירה וזריעה וכו', על כל זה עונה הגמרא שכל זה אסמכתא ועצם איסורם של אלה המלאכות הוא רק מדרבנן. ועל כן במקום הפסד כמו בית השלחין יכלו חכמים להתיר ככתוב במשנה.

באותה הגמרא יש אחר-כך מחלוקת על החורש בשביעית אם לוקה או אינו לוקה בין ר' אלעזר ובין ר' יוחנן, ואין הכרעה בבבלי מי המקל ומי המחמיר. (אמנם בשלושה מקומות בירושלמי [כלאים פ"ח ה"א; שבת פ"ז ה"ב; סנהדרין פ"ז ה"ה] יוצא שר' יוחנן זה שאומר אינו לוקה ור' אלעזר מחמיר). הגמרא מקודם רוצה להסביר את המחלוקת על יסוד אפשרות של דרשה של כלל ופרט וכלל כשהכללים בעשה (א. ושבתה הארץ [ויקרא כ"ה ב']. ב. שבת שבתון [יהיה] [שם פס' ד']). והפרט בלא תעשה (לא תזרע [שם]). שהמחמיר יסבור דרשינן, ויהא כאן ללמוד כעין הפרט ולרבות גם החורש, והמיקל יסבור שאין כאן כלל ופרט וכלל אלא רק כלל ופרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט ואין לרבות חורש. מהסבר זה מסתלקים ואומרים שלכו"ע יש כאן בעצם לדרוש כלל ופרט וכלל, וא"כ המחמיר הוא בסדר, והמיקל הוא יסמוך את דינו על העובדה של בחירת הפרטים "זמירה" ו"בצירה" נוסף לזריעה וקצירה. אשר מזה יוצא שאין התורה רוצה לחייב יותר מאשר המקרים הכתובים. שוב שואלים מן הדרשה המרבה גם עבודות אחרות כאלו מן התורה, ועונים שוב הכל אסמכתא, והאיסורים הם דרבנן. (ונשארה השאלה: למה אם כן בכלל כללא בתרא מאחר שכאן לפנינו "אין בכלל אלא מה שבפרט").

תוצאות הדיונים בגמרא הזאת בשבילנו הם:

שיעור מט: מלאכות ע"י בהמה בשמיטה

(א) איסורי המלאכה של שביעית המוטלים עלינו מן התורה הם דומים לאיסורי המלאכה של שבת לדעתו של אב"י (ושל המחמיר בפלוגתא על החורש). אלה הם כל האיסורים הדומים לנזכרים בתורה. לדעתם של רבא ושל המיקל בפלוגתא החורש (ר' יוחנן) אלה הם רק זורע, זומר, קוצר ובוצר.

(ב) לדעתו של אב"י פסקה המשנה הלכה למעשה כרבי ששמיטה בזמן הזה רק דרבנן וע"כ הקלה.

עיון בשיטות השונות

נוכל לשאול מדוע לרבא התירו חכמים מכל המלאכות האסורות מדבריהם את ההשקאה, ואותו הדבר לאב"י: מדוע בזמן הזה התירו להשקות ולא מלאכה אחרת. תירוץ על זה נמצא בדברי הר"ן [על הרי"ף] שעבודות חשובות – שהן דומות לזריעה בזה שהן נעשות רק פעם אחת בשנה אסורות, אבל השקאה שהיא עבודה בלתי חשובה בגלל שהיא חוזרת תמיד התירו. נוכל עוד לשאול את שאלת הריטב"א: לדעתו של אב"י שבעצם אסורות כל המלאכות מן התורה – למה התורה הצטרפה לכתוב את הפרטים כולם, ולא הסתפקה בזריעה ובזמירה אשר בכללן כל היתר? קושיה דומה מביאים התוס' [ג' ע"א ד"ה אין דנין] ואומרים כדי לתרצה: "שלא קסבר ללאו יתירא אתי, אי נמי קסבר כרם משדה לא הוה יליף, הלכך הוצרך למכתב בין בשדה ובין בכרם".

התירוץ השני הזה אפשר עוד להולמו ולומר: שאם היו כותבים רק זריעה בשדה לא היינו יודעים זמירה בכרם שאיננה יוצרת גידול חדש אלא רק מפתחת. ואם היה משמיע לנו קצירה לא היינו יודעים בצירה כי אחרי קציר אין עוד גידול, משא"כ בבציר שחוזרת הגפן ומגדלת. ולהיפך אולי לא נצטרך אפילו להראות צריכותא כי התורה צריכה להתחיל בשדה. (עיין סברא כזאת במנחות [י"א ע"א] ברש"י בהסברת המשנה שמביאה לבונה וצרור מלח... ובגלל שמתחילה עם דבר אחד יש צריכותא שהיתה מיותרת אילו הגמרא היתה מתחילה באחר). והתירוץ הראשון של התוס' "ללאו יתירא קאתי" קצת קשה, כי על מי יחול הלאו הזה היתר? על הזומר שיתחייב גם משום זורע וגם משום זומר? זה לא דומה לגמרי למה שאנחנו מוצאים לחייב בשני לאוין, למשל: המסיג גבול שיתחייב גם משום לא תגזול, וגם משום לא תסיג. ששם יש שם אחד כללי מאד (גזול), ושם שני מיוחד (הסגת גבול), מה שאין כן כאן ששני השמות הם בעצם מיוחדים, ורק ע"י כח ההשוואה אנו מרבים לשם הראשון יותר מובנים.

שיטת הירושלמי בהסברת מלאכות שביעית

לפני שנציין את ההלכה למעשה מתוך סוגיא זו נעמיד עוד על ידה את הירושלמי כפי שהוא נמסר בשלושת המקומות הנזכרים. מחלוקת קיימת בין ר' יוחנן שאומר אין לוקין על חרישה בשביעית ור' אלעזר שאומר לוקין. טעמו של ר' אלעזר: "ושבתה" – כלל...

'לא תזרע'... פרט. הזרע והזמר היו בכלל ולמה יצאו להקיש ולומר מה... עבודה בארץ ובאילן אף כל דבר... מה עבד לה ר' יוחנן: שני דברים הן ושני דברים יצאו מן הכלל אינן חולקין, (לקבוע לאו לכל דבר). ולית ליה לר' אלעזר חולקין? אית ליה! לחלוק אינן חולקין הא ללמד מלמדין. ולית ליה לר' יוחנן מלמדין? שניא היא שהכלל בעשה ופרט בלא תעשה אין עשה מלמד על לא תעשה, ואין לא תעשה מלמד על עשה. א"ר בא קרטיגייא טעם דר' יוחנן שש שנים תזרע... לא בשביעית, כל לא תעשה שהוא בא מכח עשה עשה הוא. ועובר בעשה? ר' ירמיה אמר עובר בעשה, ר' יוסה אומר אפילו עשה אין בו.

רואים שהמחלוקת היא כפי דעת ר' אלעזר אם יש כאן בחרישה לא תעשה שיש בו מלקות, אבל עשה ודאי (לדעת ר' בא ולדעת ר' ירמיה) יש, ויש דעה שאפילו עשה אין. הירושלמי מוסיף ידיעה חשובה שבעל הדעה אין לוקין זהו ר' יוחנן. אמנם אין סוגית הירושלמי שוה לסוגיית הבבלי בזה שבבבלי דוחין את פירוש המחלוקת בענין הכלל והפרט בעשה ובלא תעשה, ובירושלמי משאירים את ההסבר הזה של המחלוקת אבל זה דבר רגיל מאד. והלכה למעשה אין כל הבדל בין הירושלמי לבבלי שגם הירושלמי מביא כדעה אחרונה את דעת ר' יוסי שאין בחרישה אפילו עשה, אותה התוצאה שיוצאת לבבלי מן ההסבר של דברי ר' יוחנן ע"י סברת רבא בנוגע למלאכות דאורייתא ודרבנן. (ודעת ר' יוסי בירושלמי נאמרה לשיטתו של ר' יוחנן).

וע"כ אין להתפלל על הרמב"ם שפסק בפ"א ה"ג שיש רק ארבע מלאכות שהן דאורייתא, ועל יתר המלאכות אין לוקין אלא מכת מרדות מדבריהם, וביניהן גם החורש. ובהלכה ח' הוא מביא את ההיתר של משקין בית השלחין ויתר המקרים, ומנמק אותם בסוף הלכה י' בזה שאין איסור תורה אלא שני אבות ושתי תולדות שלהם כמו שביארנו. ואין להקשות עליו (קושית ערוך השולחן העתיד [י"ט ג']) שהיה צריך לפסוק שאיסור עשה יש בחורש וביתר מלאכות, כי למסקנת הבבלי אין כל ספק שאין הדבר כך כי הלא בפירוש אומרים שיתר המלאכות דרבנן הן. ואפילו אם נאמר שיש מחלוקת בין בבלי לירושלמי צדק הרמב"ם שפסק כמסקנת הבבלי, אבל נוסף לכך הלא בירושלמי עצמו יש דעת ר' יוסי (בשיטת ר' יוחנן) שאומרת שאין אפילו עשה, ואין להקשות שא"כ הוא היה צריך לכתוב כך לגבי חורש שאפילו אין עשה, ולא רק שאין לוקין; זה איננו קשה, כי כך דרכו של הרמב"ם להזכיר דברים כמו שמובאים בגמרא (היינו כאן שאלת המלקות של חורש) אף אם אח"כ מתוך הדיון היה יוצא דבר יותר מרחיק לכת.

וברור היה להרמב"ם שצריך לפסוק כרבא, שהיתר המשנה במועד קטן בנוגע להשקאה בנוי על הבדל המלאכות באיסורן, ולא על הבדל הזמנים בזמן הזה והזמן הקדום, כי במחלוקת רבא ואביי יותר אנו נוטים לדברי רבא, בעיקר שרבא איננו בא ממש לחלוק על דברי אביי אלא להוסיף, וכך מובנים דבריו אפילו תימא רבנן בכל זאת יש עוד תירוץ. ומזה כבר מתברר שאין בפסק זה של הרמב"ם סמוכין לכך לומר שהנה הוא פסק ששמיטה בזמן הזה דאורייתא כי אין כך משמעות הגמרא, ונוסף לכך ודאי סבר הר"ם שהמשנה היתה

שיעור מט: מלאכות ע"י בהמה בשמיטה

צריכה להזכיר את זאת לו היתרה היה מוגבל לזמן הזה. הרוחנו א"כ שיש עבודות רבות (יותר מאשר אחרות כמובן) שאין אצלן איסור דאורייתא, וכדעת הרמב"ם אפילו אין עשה ויהיה הדבר הזה חשוב ביותר כשנרצה לבנות איזה הוראה מקילה על כך להקל רק באיסורים שהם מדרבנן.

המשנה במכות ופירושה

ענין המשנה במכות [כ"א ע"ב] שחורש תלם וחייב משום ח' שמות וביניהם החורש בשביעית גרם לקושיה מצד בעל התורה תמימה [ויקרא כ"ה אות י"ד] שכאן המשנה מחייבת בחורש, וסמך על רש"י שכתב משום זורע בשביעית ע"ש, ואני חושב שמן הגמרא דוקא יוצא שלגמרא היה מראש ברור שרק זורע כאן האיסור, כי אחרי שקובעים בגמרא שמה שחייב משום כלאים זה משום זורע שואלים: "ולילקי נמי משום זורע ביום טוב?" משמע שלגבי יום טוב חשב עד אז שבאמת אין אלא חורש, אבל עכשיו מגלה שיש כאן גם זורע. אבל לגבי שביעית כנראה ידעו בעלי הש"ס מראש שכל החיוב רק משום זורע כי אחרת גם בזה היו צריכים לשאול ראשונה, כי שביעית נזכרת במשנה לפני יום טוב.

ובכ"ז צ"ע שא"כ מתוך הכרה זו שהחורש בשביעית היינו זורע היו צריכים לשאול כבר על יום טוב "לילקי נמי משום זורע". וי"ל שרצו לשאול שאלה זו מתוך דבר שיצא להם בהכרח מתוך איסורי יום טוב שבגמרא וגם שאין עליו כל מחלוקת, וחוק מזה הלא יש דעה מחמירה.

האיסורים בעשיית מלאכה ע"י בהמה בשבת

כפי התוצאה הראשונה שיצאה לנו מסוגית הגמרא שאיסורי שביעית דומים לאיסורי שבת המקבילים, עלינו לבדוק כפי קו זה גם מצב עבודה שאנחנו נעשה אותה עם בהמות כמו שרגיל וגם הוצע בהוראות.

החקירה צריכה קודם לכל לברר מה הדין קובע בנוגע למלאכת הבהמה בשבת ואחרי זה לבדוק מה דין אותן המלאכות לגבי שביעית.

שני מקומות עיקריים ישנם בגמרא המטפלים בשאלה זאת לגבי שבת, שבת [קנ"ג, קנ"ד] ועבודה זרה [ט"ז]. בשבת למדנו (ריש הפרק האחרון) שמי שהחשיך בליל שבת ויש אתו עוד חפצים שאסור לטלטלם יהא נותן אותם לנכרי, ואם אין נכרי נותנם על החומר. ושואלת הגמרא אם כך עושה הלא מחמר, והתורה אמרה "לא תעשה כל מלאכה אתה..." ובהמתך". ועונים שמסדר נתינה אחרי שגופה נעקר, ולפני שעומדת לוקח ממנה שלא תהיה עקירה והנחה נגרמת ע"י חימורו. מחמר מפרש רש"י: מנהיג בהמה טעונה. ולפסוק שמביאים מסביר רש"י: ואיזוהי סתם מלאכה שעשויה ע"י שניהם זו היא שהיא טעונה והוא מחמר. כאן לעת עתה אנחנו נשים את הדגש על האיסור של עבודה שבה משותפים האדם והבהמה. הגמרא מוסיפה לדון על המחמר בנוגע לתוצאת פעולתו של המחמר. ונגד דעת

רמי בר חמא שמחייב אותו כעושה כל העבודות בחטאת או בסקילה, (או בלשון שניה במזיד סקילה אבל שוגג פטור), ישנה דעה של ר' יוחנן שהמחמר פטור לגמרי, שבשוגג דרוש שעשה הוא מעשה, (דומיא דעבודה זרה), סקילה לא מתחייב אלא מי שיכול להתחייב בשוגג חטאת, ואפילו לאו איננו למלקות שהוא ניתן לאזהרת מיתת בית דין, ואפילו למאן דאמר לוקין על לאו שיש בו מיתת בית דין, כאן הכתוב מעיד בצורתו המיוחדת (המלה המיותרת "אתה") שרק הוא בעשותו מחייב לא כשעושה עם בהמתו.

וכבר לפני זה מביאה הגמרא עוד רעיון: כתוב במשנה כשאין עמו נכרי רק אז מניחו על החמור, אבל מדייקים: אם יש נכרי צריך לתת עליו, מפני שחמור מצווה אני על שביתתו, אבל נכרי אין אני מצווה על שביתתו. כאן מגלה הגמרא א"כ שיש דין הנקרא "שביתת בהמתו", ומאחר שהדין הזה נאמר באותה הסוגיא לפני החלק השני מובן ששואלים מאותו המושג שרק זה עכשיו הבאנו – "שביתת בהמתו". ומתרחים תירוצים שונים והעיקר ששביתת בהמתו שייך רק בבהמתו שלו, אבל מחמר גם בבהמה שאיננה שלו. או שמחמר היא פעולה שעושה אדם בעצמו משא"כ שביתת בהמתו. אבל ברור מאד שאותה הפעולה (במקרה המשנה: העברת המשא) נבדקת לגמרא הן מבחינת שביתת בהמתו והן מבחינת איסור מחמר.

את אותם הרעיונות אפשר למצוא בגמרא אחרת בעבודה זרה [ט"ז] שם הגמרא מסבירה את דין המשנה שאסור למכור לגויים בהמה גסה, ע"י שהיא מסבירה את החשש שהלא הבהמה תעבוד אצל הגוי ואע"פ שכמורה היא עוברת לרשותו, אבל יש הלא שכירות ושאלה שבהן הבהמה נשארת קנין היהודי ועובדת, וא"כ האיש אינו שומר על שביתת בהמתו (רש"י: ועובר בלאו של לא תעשה כל מלאכה... ובהמתך), ועוד נימוק יש והיינו נסיון, שבערב שבת ימכור את הבהמה סמוך ללילה, והנכרי ירצה לנסותה, והבהמה תשמע את קול הבעל הקודם ותלך מחמתו ויעבור משום מחמר. ושם אח"כ בגמרא מסופר על אמורא אחד שמכר בהמה לגוי ותלה את הקניה בשחיטה, ורצו להוכיח שכך אפשרי, שאנו רואים משנה לגבי שביעית שמותר למכור פרה חורשת וחשוב שנאמר שלשחיטה הוא קונה, ועונים שאין להוכיח מכאן (מותר היה לו למכור פרה ולתלות שהקונה יקח אותה לשחיטה, ולא לחוש לאפשרות של עבודת בהמתו בשבת), שבשמיטה אין אדם מצווה על שביתת בהמתו. הנה לפנינו שוב שני הדינים המחמר שעובר כשהוא יעשה פעולה עם הבהמה וגורם לה (למשל ע"י קולו) לעשות, ושביתת בהמתו שהבהמה עובדת אפילו בלי הבעל כמושאלת או מושכרת לנכרי.

ורק קשים דברי רש"י, שלגבי שביתת בהמתו מביא כאילו את הלאו של 'לא תעשה'... שבכל המקומות ובין כל המפרשים מובא תמיד כך שעושה מלאכה ע"י בהמתו היינו מחמר. (כי אם הלאו הזה היה נאמר על מקרה של בהמתו עובדת ברשות נכרי שהשאלה לו, א"כ לו אין כאן שום מעשה, ואין כך המובן הפשוט של דברי התורה "לא תעשה"). ולעומת זאת בשביל שביתת בהמה רגילים להביא את הפסוק "למען ינוח שורך וחמורך

כמוך". וצריך לומר שרש"י כאן יותר מתכוון למה שאח"כ מובא בגמרא על מחמר, ומזכיר רק פסוק אחד שבכל אופן מראה על דאגת התורה לבהמה. ואת הפסוק שאני הזכרתי, כמקור לשביתת בהמתו אצל המפרשים מביא גם הירושלמי בשבת [פ"ה ה"ג]. היינו שנוכל לומר שהמפרשים מסתמכים על הירושלמי בזה.

גדרי מחמר ושביתת בהמתו

בנוגע להיקף האיסורים האלה, בפעולות האסורות על ידיהם יש לומר שהמושג של שביתת בהמתו הוא ודאי רחב, שהנה הגמרא בעבודה זרה הביאה אותו לגבי פרה חורשת ובכלל אצל פרה בהשוואה שלמה משבת לשמיטה, וא"כ ודאי אם בהמה תעשה איזו עבודה כמו חריש עובר בעלה על הדין של שביתת בהמתו. (עיין גם תוס' עבודה זרה ט"ו ע"א ד"ה אימור שמזכירים חורש). ראייה נוספת לכך מהמכילתא [משפטים פר' דכספא פרשה כ'] הדורשת את הפסוק "למען ינוח שורך", שמותר לשור לתלוש ירק בגלל ש"הוסף לו נייח", פירוש: שבלי פסוק זה שמבטא את מצב השור הרצוי לנו לשבת כ"נוח" היינו חושבים שאסור לו מה שאסור לנו היינו גם לתלוש עשבים, וא"כ מותר יהיה רק מה שבאמת נייח לו אבל כל עבודה שגם תהיה, צריכה להיות אסורה. אבל בנוגע למחמר אין הדברים ברורים כל כך. כל המקרים שישנם בגמרא ומזכירים את המחמר הם מקרים של העברת משא על בהמה טעונה הן בשבת והן בעבודה זרה, ואצל המפרשים נמצא ג"כ שעל מחמר אומרים: ואיזוהי מלאכה שעושה אדם עם הבהמה היינו מחמר אחר חמור טעון (רש"י בעבודה זרה), ויש אמנם שהמפרשים מוסיפים את המלה "סתם מלאכה" שעושה אדם יחד עם בהמתו, היינו המחמר אחר בהמה טעונה, ובהוספה זו פותחים שער להרחבת המושג ולהכנסת גם חמור אחר בהמה העובדת בעבודה אחרת. מן הגמרא עצמה נוכל ללמוד שהיא אומרת "שביתת בהמתו" על אותו המקרה שאח"כ היא קוראת לו מחמר בשבת [קנ"ה], אבל זה אינו קובע הרבה כי הלא שם המקרה הוא באמת מקרה של מחמר אחר בהמה טעונה, ואם גם בעבודה זרה קשה לצמצם שעבודה שמתכוונת אליה הגמרא באסרה בגללה את המכירה של בהמה גסה לגוי (היינו רק הגבלה), מ"מ עדיין אפשרי כך להבין. גם מחלוקתו של בן בתירא בסוס בגלל שעומד לרכיבה רק מראה שאצל בהמות אחרות מתכוונים לכל מיני מלאכות. ועיין לשון התוספתא [עבודה זרה פ"ב ה"א]: "מתיר בסוס שאינו עושה מלאכה בשבת שחייבים עליה חטאת", משמע אחרים עושים מלאכה שחייבים עליה. מובן שזה הכל יכול להיות מכוון גם לטלטול.

אבל מתוך דברי ראשונים ואחרונים אפשר להוכיח שמחמר נקרא גם המחמר אחר בהמה העובדת בעבודה אחרת ולא במשא.

הרשב"א בשבת [קנ"ג ע"ב] קובע שאם אין איסור משום מחמר גם אין משום שביתת בהמתו, וא"כ דעתו צריכה להיות שמחמר נאמר גם על מלאכות אחרות, אחרת, הלא היו נמצאים מקרים לרוב שיש בהם שביתת בהמתו ואין בהן מחמר. ודוחק לומר שהוא מתכוון

רק למקרה של "הוצאה", ובו צריך להיות המקרה כך שיש בו משום מחמר ושביית בהמתו.

אבל ראייה ברורה יש בדברי הרמב"ן לשורש י"ד של ספר המצוות לרמב"ם שכותב בפירוש שמחמר זהו המחמר אחר בהמה הנושאת משוי או הטוחנת, היינו מלאכה אחרת ולא רק הוצאת משא.

וכפי זה מובנים האחרונים שכותבים כדבר ברור שמחמר היינו ההולך אחרי בהמה שעוסקת באחת מן המלאכות האסורות לאדם בשבת – ערוך השולחן [או"ח סי' רמ"ו סעיף ט"ז], תפארת ישראל [בכלכלת השבת]. וגם הגרעק"א סובר כך בקושיה שמקשה על הגמרא במכות [כ"א ע"ב], במשנה של חורש תלם א' וחייב משום שמונה לאוין, שהגמרא שואלת ויהיה נמנה גם חיובו משום זורע ביום טוב, ועונה מה שעונה. ומקשה רעק"א שהיה צריך לשאול גם כן 'ולילקי' משום מחמר אחר בהמתו' חוץ מאיסור חורש, כי הלא בעצם כל חורש כפי זה עושה גם מעשה מחמר, ועונה שמזה יש להביא ראייה שענין מחמר ביום טוב איננו קיים. הוכחה ברורה שגם חימור אחר בהמה שעוסקת במלאכת חורש היה נקרא לרעק"א מחמר. (ורק אגב נברר כאן שאלה: איך יכול רעק"א להקשות שהגמרא היתה צריכה לשאול שילקה משום מחמר, הלא בשבת אמרנו שבחימור אין מלקות בגלל שזהו לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו, על זה י"ל שהלא משנה זו מדברת ביום טוב וביום טוב אין מיתת בית דין, רק לטעם האחרון שם שבגלל המלה 'אתה' אין מחייבים במלקות קצת קשה, שאם גם נכניס ליום טוב את המושג של מחמר כלאו הלא רק בהעברה משבת נוכל לעשות את זאת, ואם כן אם בשבת בגלל הפסוק הזה אין מלקות ודאי גם ביום טוב אין מלקות, וקשה לומר, וכך כותב גם הב"י [סי' תצ"ה], שכל המלאכות הוקשו משבת ליום טוב, וא"כ ודאי גם בעונשם בעיקר שלא להחמיר ביום טוב יותר. ואפילו הב"י מוסיף שאולי בכל זאת אין מחמר ביום טוב בכלל "לא תעשה כל מלאכה" מאחר שאינו בשבת ג"כ בכלל ל"ט אבות מלאכות, וא"כ מאד צדקה הגמרא שלא הביאה קושיה זו ולילקו משום מחמר, גם בלי סברת רעק"א שאין מחמר ואין שביית בהמתו ביום טוב.)

דין מחמר ושביית בהמתו ביום טוב ובשביעית

וכעת נצטרך לענות על השאלה מה בנוגע לאיסורים אלה בזמן אחר של איסור מלאכה היינו יום טוב ושביעית באותן המלאכות האסורות.

בנוגע ליום טוב יש מחלוקת בין הראשונים והפוסקים עד לפוסקים האחרונים אם יש דין שביית בהמתו ודין מחמר ביום טוב כמו שהזכרתי את הגרעק"א. ומהראשונים נזכיר את הכלבו [מובא בב"י] כמחמיר, והי"א שהכלבו מזכיר כמקילים (ואינו הרמב"ן). ובין האחרונים הגר"א [סי' תצ"ה ס"ג] כמחמיר (ואחריו החי' אדם [כלל צ"ז ס"ב], המשנה ברורה [סי' תצ"ה ס"ק י"ד], תפארת ישראל [בכלכלת שבת]), וערוך השולחן [סי' רמ"ו סעיף ט"ז] כמיקל בעיקר

בגלל שיש בדברי הרמב"ן שהזכרנו למעלה כהוכחה להיקף המושג מחמר, גם זכר מפורש שאין מחמר ביום טוב.

ובנוגע לשביעית הנה בגמרא בעבודה זרה [ט"ו ע"ב] אמרו במפורש שאין שביעית בהמתו בשביעית. (אם אין מחמר ביום טוב ודאי אין בשביעית שאין בו הביטוי של לא תעשה מלאכה והוא הקובע למרבים מחמר ביום טוב!) ואין לומר שאח"כ הגמרא מסתלקת מסברא זו ואומרת שהכל תלוי בזה אם יש במה לתלות את הקניה היינו רצון הקונה להשתמש לדבר מותר, או מרשים למכור (פרה לזה), ואם אין במה לתלות לא מרשים (כלים); כי בזה הגמרא איננה רוצה לשנות מה שהיא אמרה בנוגע ל"מצוה על השביטה", כי הלא ודאי גם נשאר במקומה את הסברא שאדם מצווה על שביעית קרקעו ואינו מצווה על שביעית כליו, וכך נשאר גם את הסברא שאינו מצווה על שביעית בהמתו. וא"כ בעובדה שבהמתו של אדם עובדת בשביעית עבודה אסורה, הוא אינו עובר עברה של שביעית בהמה. ואפשר להביא ראיה נוספת לזה מן הירושלמי [פ"ו ה"ב] ששני אמוראים אסרו להעסיק בהמה אצל גוי מחשש שמא תעבוד, ואחר מסר לגוי לא את בהמתו אלא כסף שיעשה את העבודה בעצמו. אבל – מוסיף הירושלמי – לא בגלל שאסור לגרום לעבודת בהמתו בשביעית אלא מחשש ייחוד הבהמה עם גוי, סימן שהירושלמי סובר שאין בעצם עבודת בהמת ישראל אצל גוי אסורה משום איסור מחמר ושביעית בהמתו.

ומאחר שאנחנו רואים בגמרא ששביעית בהמתו ומחמר הם מושגים מקבילים, וההבדלים הם בדינים מסוימים כמו בהמה שאינה שלו, או שיתוף בן אדם עם הבהמה וכו' אבל בעצם המושגים הם שווים, אם כן גם מחמר לא יהיה בו משום איסור שביעית אם מחמר אחר בהמה העושה מלאכה אסורה מן התורה, אין בו איסור מן התורה ולכל היותר איסור דרבנן כמו כל יתר העבודות האסורות מדרבנן חוץ מן העבודות הכתובות בתורה. והמחמר אחרי עבודה דרבנן יכול להיות לכל היותר איסור דרבנן. (אמנם בלי ידיעה זאת שאין מחמר בשביעית, היינו אולי אומרים שאם התורה אסרה זריעה אסרה גם את הזריעה ע"י חימור, ומה שהגמרא אומרת אלה אסורים והיתר רק מדרבנן, היינו מייחסים לעבודות האחרות שעושה בן אדם עצמו). ופסק זה של הרמב"ן שאין מחמר בשביעית מוציא את המחמר למשל לדעת אותם הפוסקים שביתר המלאכות מחייבים משום עשה גם מכלל זה, ויהיה במחמר ודאי פחות חיוב מאשר במי שעושה מלאכה אחרת האסורה למסקנת הגמרא רק כ"תולדה" היינו לא בלאו.

זריעה וקצירה בסיוע בהמה

וא"כ נשאר עכשיו למעשה לברר אם עבודה כמו שעושים במכונת זריעה המופעלת ע"י כח בהמה, או במקצרה המונעת ע"י בהמה יש בה הדין של מחמר, ואם כן לכל היותר תהיה אסורה מדרבנן; או אולי יש בעבודות אלה איסור יותר חמור מאשר מחמר שהן תחשבה לתולדת האבות או אולי למלאכות עצמן. ולכאורה אין הלא השאלה קיימת אחרי שהראינו

שמושג מחמר ישנו גם במחמר אחר בהמה העובדת במלאכות אחרות (ולא רק במובלת משא), וכל השאלה נשאלת רק בגלל דיון שדן הרמב"ן בחידושו לשבת על דברי הרמב"ם בפ"כ מה' שבת. ועליהם נצטרך עכשיו קצת לעמוד.

דברי הרמב"ם והשגת הרמב"ן

הרמב"ם בפ"כ מהלכות שבת [ה"א ו"ב] כותב כך: "אסור להוציא משא על הבהמה בשבת שנאמר למען ינוח שורך וחמורך וכל בהמתך... ואם הוציא על הבהמה אף ע"פ שהוא מצווה על שביתתה אינו לוקה לפי שאיסורו בא מכלל עשה, לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משאוי פטור. והלא לאו מפורש בתורה שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה... ובהמתך שלא יחרוש בה, וכיוצא בחרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו". ובעצם דברי הרמב"ם הם תמונה נאמנת של סוגית הגמרא בשבת שמחמר אין בו עונש בגלל שהוא לאו שיש בו אזהרת מיתת בית דין. ורק שהרמב"ם החליט לפסוק כמ"ד לאו שיש בו מיתת בית דין אין לוקין עליו. ועיין בדברי המגיד משנה פירוש מתאים לדברי הרמב"ם בנוגע לחרישה, שרצונו היה להראות שאפילו בעבודות אלה שאדם עשה גם עם בהמה, יש כאלה שיש בהן מיתת בית דין וע"כ גם פעולה אחרת כמו מחמר איננה יכולה להיות בחיוב מלקות כאזהרה שיש בה מיתת בית דין. וזה לא כדברי רש"י שאזהרת מיתת ב"ד כבר בזה שהלאו בכלל נאמר על מלאכת שבת גם בלי בהמה באותו הלאו הנאמר בשביל עבודה עם הבהמה.

והרמב"ן מבין את דברי הרמב"ם אחרת, כאילו הרמב"ם רצה לקבוע שבמחמר אין בו לאו רק דין שביתת בהמה. והרמב"ן מקשה מדעתו על דברי הרמב"ם כפי הבנתו. ואין כאן המקום לדון בהבנת הדבר הזה בכיוון זה או אחר, רק חשוב מה שהרמב"ן מוסיף על מחמר שצריך טעם בדבר, שהרי החורש – שלרמב"ם מהווה את הדוגמא של עובד יחד עם בהמתו האסור ע"פ מה שכתוב בתורה "לא תעשה כל מלאכה אתה... ובהמתך" – הוא כמחמר, שהחרישה בכח הבהמה היא נעשית, ונאמר בזה שמפני שהחורש בבהמה הוא נותן עליה עול והוא כובש אותה תחת ידו וברשותו היא עומדת – כל המלאכה על שם האדם היא ובו היא תלויה, ואין הבהמה אלא כלי ביד אומן ואינו דומה למחמר שהבהמה היא הולכת לנפשה אלא שיש לה התעוררות מעט מן המחמר.

מסקנות מעשיות לגבי עבודה עם בהמה בשביעית

והנה צריך לשאול את השאלה לגבי שמושנו במכונות המונעות ע"י בהמות, אם לא גם כאן אותו המצב שהרמב"ן רואה אותו לגבי חורש היינו שהזורע במכונת הזריעה שלנו, שהפעלת מנגנון הזריעה היא באה ע"י כח משיכת הבהמה המושכת את הכלי ומסובבת את הגלגלים, וסבוב הגלגלים מועבר ומסובב את הצנור הסוגר את ארגז הזרעים, ורק מדי פעם בפעם נותן לגרעין ליפול דרך החורים. וכן האדם מכניס את הבהמה לעבודה – וכדי

להשתמש בלשון הרמב"ן: כובש אותה והיא בידי ככלי ביד האומן וכו' – שהזרע במכונת זריעה זו יחשב כזרע ולא כמחמר. וכן הקוצר במקצרה – אשר עבודתה היא בנויה על אותו העקרון – יחשב כקוצר הוא עצמו, וא"כ נפל היתרא לבירא! כי הלא דוקא עבודות אלה זרע וקוצר הן העבודות החשובות ביותר האסורות במפורש מן התורה, וכידוע על-פי הוראת מרן הרב קוק ז"ל אנחנו משתדלים למנוע כל איסור דאורייתא אחרי התיקון הכללי של הפקעת הקרקעות – כמו שהזכרנו בשבת חנוכה שעברה – וא"כ לא נשארה לנו אפשרות זאת, אלא היה צריך אך ורק לחפש אחרי האפשרות של הכנסת ידים עובדות לא יהודיות. והיה הדבר הזה מכביד עלינו מכמה בחינות.

אבל אם נגשים לענין ביתר עיון הדין יהיה אחרת: (א) אם כפי דברי הרמב"ן אלה קשה לתאר א"כ עוד מחמר בעבודה אחרת חוץ מן המחמר אחרי בהמה טעונה משא, וכבר הבאנו שאין כן דעת הרמב"ן דוקא, שבעצמו קבע שיש מחמר גם בבהמה העושה מלאכה אחרת כגון טחינה. (ב) וא"כ צריך להבין את הרמב"ן יותר בכיוון הסברו את העבודה של חורש. ואז נקבע שבאמת תפקיד הבהמה לגבי חורש הוא לגמרי שונה מתפקידה של כל עבודה אחרת. כי כן דרך החרישה שילך אדם עם הבהמה ויעבוד, והבהמה שייכת כאילו לצידוד ההכרחי לחריש נורמלי ואין כל חריש אפשרי בלי הבהמה והיא באמת ככלי ביד האומן, שאינו יכול לעשות עבודתו בלי הצידוד הזה. והנה גם המשנה במכות המראה את ה"חורש" שבתור שכזה יתחייב שמונה לאוין, כאדם ההולך אחרי בהמתו בשדה, והלאוין ע"י שקובעים שהמלאכה נעשתה בבהמות מסוימות (שור וחמור) ביום מסוים (בשבת, יו"ט, שביעית) ואינו מזכיר כלל וכלל שהיתה גם צורה אחרת של חריש היינו בלי בהמות. (ופסוקים רבים ומשניות רבות המראות את החורש עם הבהמה החורשת). (ג) הרמב"ן בעצמו במקום האחר (בשורש י"ד לספר המצוות) מתבטא בצורה שונה ואומר: "חורש בבהמתו מלאכת עצמו היא, ובהמה עמו ככלי ביד האומן כגון הגרון ביד החוצב בו והמשור ביד מניפו, תדע שהרי חייבין על זדונו סקילה ובשוגג חטאת, ואף ע"ג דבעיא דומיא דעבודה זרה דעביד מעשה בגופיה". ואם כן זה בדיוק מה שאמרנו שהבהמה בחורש היא באמת לא תתואר כאיננה נמצאת, מה שאין כן כלל וכלל בזרע במכונת זריעה ובקוצר במקצרה שאין זאת הצורה הרגילה של העבודה במקוריותה, ואפשר להעביר את העבודה בהחלט גם בלי הבהמה באותם הכלים שהוא צריך, רק לקחת את הזרעים ביד ולפזרם או לקצור ביד כנהוג.

וא"כ חוזר המצב כמו שהסברנו שעבודות אלה כשעושים אותם בדרך מכונת הן בגדר מחמר, ואינן יותר מאשר איסור דרבנן (לכל היותר). ויהיה בדבר הזה סניף חשוב להיתר הסידורים שסידרנו, למשל כסניף נוסף בשאלת הקצירה שיש דעה חשובה שקצירת פירות שגדלו על קרקע שהופקעה אין בה בכלל איסור בגלל שיש כבר בפירות אלה מצב שאין בהם קדושת שביעית, ואין איסור קצירה רק במקום שיש קדושת שביעית. ואפילו אם יבוא מי שיבוא להתעקש ע"פ דברי הרמב"ן, לא נוכל לתת לעבודה זאת תואר אחר מאשר

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

תולדה, ובתור שכזאת ג"כ תהיה רק אסורה מדרבנן, וכפי הוראת רבותינו ז"ל מותרת אחרי ההפקעה. וע"כ לא לשוא ולא לחינם הכנסנו את הצעתנו זאת – שימוש במכונות זריעה ובמקצרות לתוך ההוראות הנתנות למשקים שלנו לשנה זאת שנת השמיטה תש"ה, (שנה ששית של מלחמת העולם השנייה 1939–1945).

שיעור נ

שמיטת כספים

אע"פ שמצות שמיטת כספים אינה תלויה בקרקע ענינה קשור מאוד לשמיטת קרקעות • מצוה זו קשורה ליובל וע"כ בזה"ז היא מדרבנן • מצוה זו נוהגת בחו"ל מן התורה ואעפ"כ לא נהגה שם מסיבות שונות • מנין השנים משותף לכל ישראל ולא לכ"א בפני עצמו • מספר מקורות כותבים ששביעית משמטת בסופה ויש ראשונים הכותבים שדוקא בתחילתה וכן בירושלמי • ניתן להבין ששביעית משמטת כל שנתה וכל השנה יש איסור נגישה ומשמטת בסופה וכן כתב הרא"ש • שמיטת כספים לא תחשב מ"ע שהז"ג מפני שיש בה גם לאו ועוד שהיא מתחילה בזמן מסוים ואינה מפסיקה אחרי כן • לכאורה כתיבת הפרובול תמיד לפני חלות שמיטת הכספים לכל דעה לפי זמנה • מהתוספתא והראשונים נראה שיש מקרה שפרובול יועיל למפרע • הקריעה בתוספתא היא משום שעת הסכנה • פרוובול מועיל אך למלוה שקדם לו זמן הכתיבה לפי הפסק עד ערב ראש השנה של שמינית • פרוובול המוקדם שכתבו בשטר זמן הקודם לכתיבתו כשר, והמאוחר פסול • יש בגאונים שפרשו: פרוובול מוקדם הקודם להלוואה ומאוחר שלאחר ההלוואה, והרמב"ם דחה פירוש זה • שטרי חוב המוקדמים פסולים אף לגבי גביה מתאריך ההלוואה עצמה ואף מבני חורין • בירושלמי פוסל ר' יוחנן כל מלוה שיש עליו פרוובול מאוחר • אע"פ שמסקנת הירושלמי להתיר השמטה עפ"י פרוובול מאוחר מעת כתיבתו ולא משעה הכתובה בו לא נפסק כן אלא פסול לגמרי • נפסק שאף הטוען פרוובול היה לי ואבד נאמן דלא שביק היתרא ואכל איסורא • סיבה נוספת לנאמנות מלוה היא שבשעת הסכנה היו קורעים פרוובוליהם.

"שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו, לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה" [דברים ט"ו כ].

"והזרתם את בני"י מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם" [ויקרא ט"ז ל"א].

אע"פ שהם טמאים שכינה ביניהם [ספרא מצורע סי' קצ"ו].

מצות שמיטת כספים מצוה ממצעת

"מקץ שבע שנים תעשה שמטה" [דברים ט"ו א]. פסוק זה ובמיוחד מה שהתורה כותבת בהמשך הדברים – נותן למצות שביעית, שהיא הרי בעיקרה מצוה התלויה בארץ, כדברי רש"י בסוגיא בקידושין [ל"ז ע"א] בהגדרתו הקולעת את המושג "מצוה התלויה בארץ" –

* שבת הגדול תשל"ג

מצוה המוטלת על הקרקע או על גידוליו [שם ד"ה חובת קרקע] – גוון נוסף, את מצוות השמטת כספים, שאמנם מבחינה רעיונית מצטרפת היטב למה שציוותה מצוות שמיטה בכללה: הסרת הרגשת הרבונות של האדם ממה שכביכול יש לו, ובמצוה זו גם מן הכסף שלו. אם נתן אותו בהלוואה לנזקק לו, באה התורה להקל על העני ומטילה על בעל ההון לוותר ומעוררת בו, כדברי ספר החינוך [מצ' תע"ז], רגשי חמלה ורחמים בין אדם לחברו. במדה מסוימת אפשר לראות (ורואים מפרשים ראשונים כך) במצוה זו מצוות ביניים בין מה שתלוי בארץ ומה שהוא חובת הגוף, כי מצד אחד הן מבחינת דברי התורה, דברים פשוטים כמשמעם, והן מבחינת רעיונה קשורה המצוה למצוה שהיא ללא ספק תלויה בארץ, הכוונה או ליובל בחינת הענין הפסקת בעלות (ר"ת), או לשמיטה בחינת השם המשותף (רש"י), ומן הצד השני היא מצוות הגוף. עמדת ביניים זו מתבטאת בהלכה פסוקה על תחולת המצוה הן בזמן והן במקום [רמב"ם שמיטה ויובל פ"ט ה"ב וג', שו"ע חו"מ סי' ס"ז ס"א]. מצד אחד ברור לפוסקים החשובים ביותר (הרמב"ם והשו"ע) שמצוה זו בזמן הזה אינה אלא מדבריהם, מכיון שהיא קשורה, או קשר ישיר (ר"ת) או קשר עקיף (רש"י) ליובל, וכשם שיובל אינו נוהג בזמן הזה, שאין יובל נוהג אלא כשכל יושביה עליה, כך מצוה זו של שמיטת כספים אינה נוהגת בזמן הזה אלא מדבריהם.

דעה זו היא דעתו של רבי [גיטין ל"ו ע"ב] ונראה שפוסקים כרבי. כי אמנם בסוגיא יש בנוסף למה שמתרצים בשיטת רבי (אביי), עוד פתרון של רבא "הפקר בי"ד הפקר" תירוצו אשר לדעת רש"י גם עונה על הקושי איך הלל תיקן פרוזבול, אם שמיטה נוהגת. אבל כבר התוספות [ל"ו ע"א ד"ה מי] אינם סוברים שרבא כאן יתן את התירוצו הזה, ואת דברי התוס' יש לחזק ע"י השוואה לסוגיא דמועד קטן [ב' ע"ב] שגם שם מופיעים אביי ורבא לתרוץ קושיא של "משקין בשביעית", ורבא שם אומר בפירוש: "אפילו תימא אליבא דרבנן" (החולקים על רבי) ונותן את תירוצו. מכיון שכאן בגיטין הוא אינו מובא כך, נראה שכלל אינו רוצה לחלוק על אביי, ועי"כ נוסף לכל אנו משתחררים מן הקושי שהלכה חייבת להיות כרבא ואומרים שאין כאן מחלוקת גמורה (לשון המאירי), מכיון שאין חולקים בדין אלא בפירוש דברי אחרים, ואחרי הכל הרי יש לתירוצו השלכה מעשית וא"כ תירוצו שלוקח מן הענין את הקושי נוח לנו מאד. (כך יוצא בבירור מן הסוגיא העיקרית של גיטין, סוגית פרוזבול). ומאידך מצוה זו נוהגת גם בחו"ל וכמובן בחו"ל תנהג כשיובל נוהג מן התורה, וכשאין היובל נוהג בארץ גם מצוה זו בחו"ל תנהג רק מדבריהם. ואע"פ שכמובא בהגהת הרמ"א בשו"ע חו"מ [סי' ס"ז סעיף א'] ישנה דעה ולכל הפחות התנהגות שלא לקיים מצוה זו בחו"ל, אפשר לראות היטב בהסברים שניתנים לנוהג שהתקבל ע"י ראשונים שונים (תרומת הדשן [סי' ד"ש], מהרי"ל ואחרים), שאין נוהג זה עקרוני לא לנהוג מצוה זו בחו"ל מכיון שאינה נוהגת, אלא ההסברים ניתנים על בסיס של קיום המצוה, ובתוך מסגרתה נמצאות סברות מסברות שונות המעמידות כעין בסיס שלא לקיים, אבל אין אומרים שהמצוה אינה נוהגת כלל. את הרקע הזה של המצוה נשמור היטב בזכרוננו כאשר נגיש עכשיו לשאלות השונות

הקשורות למצוה וקיומה במיוחד מבחינת קביעת זמנים כמו שהפסוק המתחיל והמנחה פורש אותם לפנינו.

שבע שנים לפי שנות העולם

לכאורה ההוראה הכלולה בפסוק היא חד־משמעית "מקץ שבע שנים", אלא שהדיון הראשון בספרי ראה [ס' ק"א] כבר מעמיד אותנו על כך, שאין ביטוי זה ברור ומוכן בלי להשאיר מקום לספק; והוא הספק בין "שבע שנים לכל אחד ואחד", תלית חלות המספר שבע לזמן התחלת ההלואה, לבין "שבע שנים לכל העולם" דהיינו תלית הזמן של שבע שנים בלוח הכללי של שמיטין ויובלות. מה שקודם בספרי להכרעה זו הוא השיקול אם ללמוד שמיטת כספים משמיטת קרקעות ששתיהן חייבים שבע שנים (הכוונה צריכה להיות ללימוד בנין־אב – מה מצינו, ולא גזרה שוה, כי אין בעבד עברי שהוא הטיפוס של "שבע שנים לכל אחד" אף מקום בו כתוב "שבע שנים", וז' שנים רק יוצאות ע"י הדינים: "שש שנים יעבד ובשביעת יצא"...) לספק הזה הספרי נותן הכרעתו בצורה ברורה שהכוונה היא "שבע שנים לכל העולם", והכרעה זו מסתמכת לפי דעה הראשונה על גזרה שוה מן הביטוי שבע שנים השוה כאן ובמצות שמיטת קרקעות שהכוונה ל"שבע שנים לכל העולם", (כנראה הכוונה ל"שבע שנים שבע פעמים" הכתוב במצות מנין שמיטין ויובלות).

(ונשמיע הערת אגב שבין הגירסאות השונות שבספרי ישנה אחת שלפיה המצוה [שמיטת כספים] אינה תלויה ביובל בניגוד למה שהסברנו מקודם, ואפשר להתיר לגירסה זו כגירסת החכמים החולקים על רבי ודעתם, מזכיר דעה זו כקיימת גם בספרא בפ' בהר [ס' י"ד] רש"י בפירושו בסוגיא דפרובול בגיטין [ד"ה בשביעת בזמן הזה], ובכל אופן כדעה שאינה מתקבלת, או אפשר להתיר לגירסה זו כאל גירסה טעונה תיקון, וזוהי דרכו של הגר"א שהכניס לגירסה תיקון שמוציא אי־תלות מצות השמטת כספים ביובל, וגורס במקום זה אי־תלות שמיטת כספים–שמיטת קרקעות.)

ראיה מספרי לשבע שנות עולם

הוכחה אחרת לסברא "שבע לשנות העולם" בדברי ר' יוסי הגלילי שמן התורה עצמה במקום מוכיח שאין כוונת התורה במצוה אפשרית ככוונה ל"שבע שנים לכל אחד ואחד" שהרי התורה במקום הכתוב קצת אחרי פסוקנו [פרק ט"ו ט'], מזהירה "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה". ואזהרה זו המבוססת על מחשבה היכולה להתעורר בלב האדם המלוה, אין לה מקום כשמראש יודע המלוה בדיוק שזמן הפקעת המלוה הוא אחרי שבע שנים ויעשה חשבונותיו בהתאם לכך, אבל כאשר באה שנת השמיטה הכללית ("לכל העולם כלו") תוכל ההפקעה לבא לו בלתי צפויה, או לכל הפחות להיות קרובה יותר מדי לפי החישובים של מלוה (אם הלווה לא שילם בזמן), ולמקרה כזה מזהירה התורה מחשבת בליעל קרבה שנת השבע העלולה להפריע ולהפקיע. (מצאתי

רעיון זה אח"כ בדברי מחבר ספר שביעית כהלכתה הרב משה שטרנבוך). משמע שר' יוסי הגלילי בפרשו את התורה מתחשב בהתייחסות העסקית של כל אדם תוך כדי פירוש המצוה בכיוון של ז' שנים "לכל העולם", הפירוש המקובל גם בהלכה. קצת צ"ע לפי זה מתי חל הלאו הזה של "השמר לך פן" וכו', כי הלשון "קרבה" מצביעה על פחות מן הזמן של שבע לכל אחד ואחד, ונראה שעקרונית מחשבה כזאת עלולה להתעורר מיד עם יציאת שנת השמיטה הקודמת. נציין רק שספר החינוך [מצוה ת"פ] המביא את הלאו של השמר לך אינו קובע לו שום זמן דבר שכרגיל הוא עושה, הרי יש בזה ג"כ סימן שאין למעשה הגבלה על חלוקתה של המצוה. והשוה עוד לשון ספר המצוות לרמב"ם [מצוה ל"ח רל"א] שמתבטא "מפני השמיטה" שהוא ביטוי של קשר נימוק ולא קשר זמן.

שעת השמטת החוב

לא נפתרו בתשובה זאת כל השאלות הנוגעות לזמני המצוה ואשר עליהן התשובה צריכה להימצא בפסוק שהעמדנו בראש הלימוד. והנה השאלה הבאה: מה היא השעה הקובעת את השמטת החוב? (מצב, אשר הרמב"ם [הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ד] מכנה בשם אבדן החוב ויש להניח שנימוקו עמו), האם שעה זו היא סוף שנת השמיטה, תוך כדי דיוק מדויק של המלים של הפסוק מקץ שבע שנים, בסופן של שבע שנות השמיטה או האם השעה היא כניסת השמיטה. בפירוש הרמב"ן במקום נאמר שהמלה קץ ניתנת לתאר בה שתי הקצוות הן זו שבסוף והן זו שבהתחלה, ע"כ לדעת הרמב"ן אין ללמוד דבר מן הלשון אלא רק מדברי המקורות ומה שהם קובעים. זה בניגוד לדברי מפרשים רבים שחוזרים על כך חזור ואומר שמקץ שבע שנים פירושו הפשוט לא יוכל להיות אלא שהשביעית משמטת בסופה למשל הרא"ש ונושאי כליו של השו"ע. אליבא דאמת אם נלמד לדינא שהשביעית משמטת בתחילתה, הרי גם אז בתחילת השמיטה הבאה עברו שבע שנים והשמיטה הבאה תחול "מקץ שבע שנים".

קיימת אמנם אפשרות נוספת וגם אותה נמצא בין עמדות המפרשים והפוסקים הראשונים והיא שהשמיטה משמטת במשך כל הזמן, ונ"מ לזה, שאם ילוה כסף באמצע השנה לפי שיטה זו ג"כ כל יום ויום עשוי לשמט את החלואה. אור לא רב שופכים בשאלה זו המקורות. מדרש ספרי לדברים [סי' קי"א] עונה אחרי בירור קצר שהלשון מקץ שבע שנים הנאמר כאן מושווה לאותה הלשון במצות הקהל, ושם ברור שמתכוונים לזמן סוף השמיטה, כך דעת הספרי וא"כ גם כאן כך נבין, אגב סימן שלא הלשון כשלעצמה היתה מחייבת את הפירוש הניתן וצ"ע. כמו כן משמיעה דעה זו, ששביעית משמטת בסופה, המכילתא דרשב"י לענין עבד עברי בפרשת משפטים, ואין צורך להאריך כאן בהבאת כל הדברים הנאמרים בזה. בגמרא הבבלי נאמרו הדברים במפורש במס' ערכין [כ"ה ע"ב] כשמדובר על המקרה של היפגשות שביעית ויובל בשבת אחת (לענין העברת שדה אחוזה לכהני המשמר התורן), ותוך כדי בירור המקרה המיוחד הנ"ל אנו שומעים בבירור המובאת

בגמרא שביעית משמטת בסופה ויובל משמט בתחילתו, כך ששתי השמיטות האלו ממש נפגשות.

במשנה מסכת שביעית הדברים מופיעים רק בצורה נסתרת ואנו נהיה תלויים בפירושי המפרשים למשנה זו וכאן נצטרך קצת לפרט. המשנה בפ"י מ"ב מעלה את המקרה של "השוחר פרה וחילקה בראש השנה אם היה החדש מעובר, משמט, ואם לאו אינו משמט". סתמה המשנה ולא פירשה באיזה ראש השנה מדובר אם בראש השנה של מוצאי שביעית או בראש השנה של שביעית, ומיד יהיה מובן שבהבהרת נעלם זה תלוי מה פוסקת משנה זו, אם ראש השנה הוא ראש השנה של מוצאי שביעית, הרי המשנה אומרת, אם חל מקרה החלוקה ויצירת החוב ביום ראש השנה שמתברר אח"כ כיום שלושים לאלול, "אם יקרה" אע"פ שבדרך כלל אלול אינו מעובר לפי דברי הירושלמי בסוגיא. ואנו מבינים שהמקרה יתכן ונבחר כנושא למשנה ע"מ להראות מה דעת המשנה בסוגיתנו, הרי אז החוב מושמט הוי אומר שביעית בסופה משמטת. אם הכוונה לראש השנה של שביעית והמשנה קובעת שבאלול מעובר וביצירת החוב עוד באחרון של אלול של השנה הששית מדובר ואז חלה על החוב השמטה הרי בצורה ברורה נוקטת המשנה עמדה של "שביעית משמטת בכניסתה". נחלקים המפרשים במתן הסבר למשנה וצריך מיד לומר שהרוב המכריע (הרי הם הר"ש, ר' עובדיה מברטנורה, ר"י בן מלכי צדק, רש"י בגמרא בשבת קמ"ח ע"ב והתפארת ישראל) של המפרשים מסביר בכיוון הדעה שביעית משמטת בסופה, ולא קשה להבין למה נוטים המפרשים להסבר זה, הרי בסוגיות שהזכרנו לא מועלית הדעה האחרת כלל והמשנה הזאת הרי ניתנת בקלות להסברה בכיוון של הסוגיות. עם זה צריך לראות שהרמב"ם לכל הפחות בפירוש אחד מן הפירושים שכתב למשנה, (עיין את בירוור המקיף של הרב יוסף קפאח לפירוש המשנה הזאת), כתב את הפירוש בכיוון המתאים לסברא "שביעית משמטת בכניסתה". מאחר שבמדרשי ההלכה שהזכרנו ובסוגיא התלמודית של מסכת ערכין ננקטה עמדה ברורה לטובת הפסק, "שביעית משמטת בסופה", הרי מתעוררת השאלה על מה הסתמך רבנו הרמב"ם כאשר בפירוש קודם לניסוח הסופי החליט להסביר בקו "שביעית משמטת בכניסתה". במקצת תעזור לנו העובדה שרבנו חננאל בסוגיא בשבת, בה מובאת המשנה שלנו, מסביר בכיוון הזה, והרי רבנו חננאל מקדומי המפרשים ודבריו קרובים לדברי הגאונים.

מקור בירושלמי לשיטת שביעית משמטת בכניסתה

נראה לי שאפשר להעמיד מקור עוד יותר חשוב והיא סוגית הירושלמי בשביעית פ"י ה"א (נזכיר את התוספתא של המסכת פ"ח ה"א לפי גירסת כ"י וינה הקובעת פתיחת הפרוזבול לערב ראש השנה של השביעית, אבל תוספתא זו פתוחה גם לפי שיטת הביניים [הרא"ש]). בשני התיאורים הניתנים כתשובה לשאלה הנשאלת על הכפל בביטוי של הפסוק. "קרבה שנת השבע שנת השמיטה" שזהו היינו הך כלשון הירושלמי "לא היא שנת השבע ולא היא

שנת השמיטה!" והתשובה הראשונה היא, ובעל התשובה רב יהודה, ע"פ המימרא של שמואל שהמלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו עד שלושים יום, "שלא תאמר כל שלושים יום אינו (איני) רשאי לתובעו, לאחר שלושים יום בהשמיט כספים הוא ולא יגבנו, לפום כן צריך למימר (באזהרת התורה ממחשבת בליעל), קרבה שנת השבע שנת השמיטה". כלומר המתלונן והחושי נותן בדברי התורה ביטוי להרגשה כפולה של תיסכול לגבי האפשרות לגבות: ביטוי אחד בעקבות המניעה לתבוע לפני זמן מסוים, וביטוי שני בגלל השמיטה, ואע"פ שלשון התורה בפירוש רב יהודה אינו מותאם ביותר לביטוי הניתן הרי לא פעם אנו מוצאים דרשה כעין זאת מבוססת על הרעיון של "שמיטה אחרת" זאת של ל' יום.

הדרשה כולה מתבארת כמפרשת את הרהורי המלוה עם התקרבות שנת השמיטה, ומבטאת אותם כמתיחסים אל השנה דהיינו אל התחלתה (ולא אל יום מסוים בשנה בסופה). יש להודות שהדרשה עם הפסוק יחד ניתנים לפרש בכיוון לכל הפחות של שנה משמטת, הפירוש השלישי שהזכרנו, יותר קשה יהיה לפרש את הדרשה כמתיחסת למועד סוף השביעית אבל הדבר ניתן.

בגלל קושיה שישנה נגד הפירוש הראשון מביאה סוגית הירושלמי פירוש שני לכפל הלשון "שנת השבע שנת השמיטה" והוא ר' ישמעאל: "שלא תאמר כל שש שנים שדהו לפני, כרמו לפני, ולאחר שש שנים בהשמיט כספים הוא ולא יגבנו לפום כן צריך למימר קרבה שנת השבע (המטילה על כולנו הגבלות בניצול שדה וכרם) שנת השמיטה (השמיטת הכספים ע"פ דין שמוט כל בעל משה ידו)". וכאן כמעט בצורה מפורשת נאמר שהשמיטת הכספים מופעלת אחרי שש שנים של "כרמו לפני ושדהו לפני", ואפילו אם תהיה הגירסא "כרמי לפני" וכו' נשאר הדבר שוה, שכאן מראים לנו את התמונה של המלוה ש"מתלונן" (פני משה) על מצבו שבגלל "שנת השבע" (איסור עבודת הקרקע) אין לו ממה להתפרנס (כרמי), או אין לו ממה לגבות (כרמו), ושנת השמיטה מביאה גם השמיטת כספים, והוא דואג לכספו ואינו מוכן להלוות, והתורה מזהירה ומעודדת אותו להתגבר. כאן כמעט לא ניתן להסביר אחרת אפילו בדוחק גדול, ונראה שאכן כאן מצאנו מקור קדום ראשוני הנותן את ביטוי לסברא "שמיטה משמטת בכניסתה".

ואמנם ישנה הגהה של הגר"א ע"פ העתק הרד"ל "שלא תאמר שנת שבע שדהו לפני, כרמו לפני ולאחר שבע בהשמיט". זהו פתרון קסם של שינוי הגירסא ואי אפשר שלא לראות שתיקון זה הולם ממש את לשון הכתוב המבוטא במלים שנת השבע, רעיון שיש לו קשר עם ההלואה ובטחונה. מאד נראה שהגאון רצה להתאים את דברי הירושלמי להלכה הפסוקה של אין שביעית משמטת אלא בסופה, ונראה אדרבה, מאחר שלפי ר' יהודה יכולנו לתת בסיס גם בלי לזהות אותו עם שביעית משמטת בכניסתה, מאד מתקבל על הדעת, שתני דבי ר' ישמעאל באמת סובר אחרת, מה שבפירוש הפסוק הניתן כאן לא תלוי שום פסק הלכה ודין, ולבעלי הסברא: אין שביעית משמטת אלא בסופה לא יקשה להסביר את

הפסוק כפי סברתם (או בדרכו של ר' יהודה) או כ"דיבור התורה בלשון בני אדם" שבו יש כפילויות כעין אלה.

שביעית משמטת כל שנתה

עלינו עוד לזהות את בעל הדעה ה"שלישית" שמכירה בקיום דין השמיטה הן תוך השנה והן בסופה ובמתן המשקל העיקרי לתאריך של סוף השנה. הרי זה רבנו הרא"ש בפסקיו למס' גיטין [פרק ד' סימן י"ח וכו'] שביחד נותנים את התמונה הבאה מדעת הרא"ש. מפשט דברי הכתוב יש ללמוד שאין שביעית משמטת אלא בסופה, אבל מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין בית דין בודקין לגבות שום חוב וגם המלוה עצמו אין לו ליגוש דכתיב: "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה'", משמעותו של פסוק זה שבהכנס שנת השמיטה יש כבר איסור נגישה (אבל אם יפרע הלווה מעצמו לא חייב לומר משמט אני עד סוף השנה), ויש לדין גם מסקנה בנוגע לזמן כתיבת המסמך פרוזבול המאריך תוקף ההלוואות מעבר לשמיטה, ועליו אי"ה עוד נדון.

שמיטת כספים כמצות עשה שהזמן גרמה

התעוררה בלבי שאלה אשר לכל הפחות טעונה תשובה, אם גם התשובה איננה קשה, מכיון שכביכול היא כבר מוכנה בדברי מפרשים ראשונים והיא שאלת המצוה של השמטת כספים כמצוה שהזמן גרמה, וא"כ יש לכל הפחות לדון בדבר למה לא יוטלו עליה גם הדינים של מצות עשה שהזמן גרמה בנוגע לפטור הנשים. אמנם לא ידועה לי מצוה אחרת שהז"ג במצוות מן הסוג של השמטת כספים, דברים שבין אדם לחברו ודברים שבממון, אבל נראה ע"פ הדוגמאות המובאות בסוגיא של מצות עשה שהזמן גרמה בקידושין שאין להוציא משום כך מצוה מן הדיון על שאלת השפעת הגורם "שהזמן גרמן". כי בסוגיא ההיא רשומה ברשימת המצוות שלא הזמן גרמן מצות השבת אבדה, זאת אומרת גם היא מצוה שבין אדם לחברו ומצוה בעניני ממון, ואנחנו רשאים ללמוד שאותה ברייתא המונה מצוה זו בין מצות עשה שלא הזמן גרמה מדגישה בזה שבגלל זה תהיינה נשים חייבות; והיה אם במצוה כזאת יפעל גורם הזמן, הרי היא תיחשב כמצות עשה שהזמן גרמה, ומצות השמטת כספים כמו שראינו יש לה זמן קבוע בהחלט.

נראה להשיב בכמה דרכים ע"פ סברות המפרשים שהובאו בסוגיא מצות עשה שהזמן גרמה. סברא ראשונה ומכריעה, כמה מקרים ידועים לנו שמצות עשה שהזמן גרמה אין לה הדין של פטור בנשים כאשר באותה מצוה יש גם מצות לא תעשה. בגמרא מזכירים לכיוון זה מצות: "זכור את יום השבת לקדשו" ע"י "שמור" שהיא מצות ל"ת, וכל מי שמצווה על "שמירה" מצווה גם על ה"זכירה". או מצות אכילת מצה שקימת יחד עם מצות איסור אכילת חמץ. ועל זה בנו התוספות בקידושין [דף ל"ד ע"א ד"ה מעקה] דיון שלם בנוגע לאותן מצוות עשה שחוייבו בהן נשים, ושואלים שמא החיוב מבוסס על כך שיש בענין גם

מצוות לא תעשה [קידושין ל"ד ע"א ד"ה מעקה]. בדיון לפי סברא זאת נוכל לומר כאן: על יד מצוות שמוט כל בעל משה ידו אנו מוצאים גם את המצוה לא יגוש ומי שמצווה על לא יגוש יהיה מצווה על שמוט וכו'.

סברא שניה גם היא מובאת בדברי התוספות [קידושין דף כ"ט ע"א ד"ה אותו ולא אותה] לגבי מילה שנשים פטורות על פי דרשה מיוחדת. שם הקושיא למה צריכים פסוק מיוחד הרי המצוה היא מצוות עשה שהזמן גרמה ותהיינה הנשים פטורות משום כך. תשובת התוספות: אמנם המצוה באה לחייב בזמן מסויים ואין לפני זה כל חיוב. אבל אחרי שהחיוב נכנס לתקפו אין לו הפסק לעולמים ואם לא נימול אחרי שמונה ימים כל רגע מצווה ועומד הוא. ואותו הדין לגבי השמטת כספים כי אחרי שבא רגע ההשמטה החוב אינו מתעורר בשום פנים ואופן. ונראה לי שזאת רצה הרמב"ם לבטא כאשר כתב: שעם סוף השנה השביעית החוב אבד, ביטוי שאינו נמצא באף מקור אחר, והרמב"ם סיגל אותו למצב, וכאמור אולי ע"מ להדגיש שחוב זה בטל ושמוט לעולמים, וגם משום כך אין למצוה זאת זמן אחרי כניסתה. לסיוע נעלה את העובדה שלדעת רבי הוקשה שמיטת כספים לשמיטת קרקע (הן אם הכוונה לשמיטת קרקע כאיסור עבודה בשנה השביעית, הן אם הכוונה להחזרת שדות וכו' ביובל), ועל שמיטת קרקע בודאי גם נשים מצוות, כי שם העיקר הן מצוות לא תעשה: לא תקצור, ולא תבצור, לא תזרע, ולא תזמור, וגם מתאימה להפעיל סברת "אפקעתא דמלכא" [מנחת חינוך מצוה תע"ז], וכך תהיינה מצוות על שמיטת הכספים המשוויות לשמיטת קרקעות.

אחרי העלאת דיון זה שבתי וראיתי את הפסק העקרוני של הרמב"ם בה' ע"ז [פי"ב ה"ג], אשר שם הוא פוסק: "וכל מצוות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות", ואין הוא מזכיר כלל את המצוות של שמיטה שעצם החיוב של הנשים בהם נראה בטוח. עיין דברי המנחת חינוך על החינוך [מצוה פ"ד] שמוכיח את חלות המצוה על נשים מסוגית הגמרא והמשנה בקידושין [דף נ"ו ע"ב] לגבי קידושין בפירות שביעית ("ושלהן היתה") שעקרונית חלים משום דפירות שביעית הפקר ואינן גזל, משמע שעל קרקעות שלהן חל דין שביעית. והוכחה לחלות דין שמיטת כספים על נשים הוא ענין כתובה שנפגמה ונזקפה כמלוה [תוספתא שביעית פ"ח ה"ו, גיטין י"ח ע"א, ירושלמי שביעית פ"י ה"א]. בדוחק יש לומר שהרמב"ם מוסר רק מה שנאמר בפירוש בגמרא שהרמב"ם פוסק דין חיוב האשה בפסח. בפסחים [צ"א ע"ב] אנו שומעים את דעות התנאים על נשים בראשון חובה (דעת ר' יהודה ור' יוסי) ורק בשני יש ביניהם מחלוקת ואין זה דומה לחיוב נשים בשביעית שמובא מאד "אגב". כאן שזה לא תעשה ועשה, למה לא יסיק הרמב"ם מסקנות לגבי חיוב נשים! ואמנם לעצם הענין שבספר החינוך מחייב את הנשים בדין הפקרת פירות שביעית וכן במצוות השמטת כספים [חינוך מצוה תע"ז] מביא המנחת חינוך [מצ' פ"ד ומצוה שכ"ט] סברתנו שלנו לגבי פירות שביעית לומר שאין בהם דין זמן גרמה, מכיון שאחרי שנאסרו הם נשארים

אסורים. וברוך שכיוונו (ולא אכחיש ששמחתי בעצם העובדה שמצאתי שהמנחת חינוך מזדקק בכלל לענין של מצות עשה שהזמן גרמה, כי שתיקתם של כל הראשונים בענין גרמה לי אי נחת שמא הדיון בכלל איננו נכון.) לדעת גדול כמו מנחת חינוך. יש להתפלא שלא הזדקק לסברתנו השניה: שמצות עשה שיש בה לאו חלה על נשים, ולסברא זו יש יתרון שהיא מובאת בגמרא, מה שאין כן בסברא שהאיסור נשאר בעינו גם אחרי הזמן, שאיננה אלא סברת התוספות, ולקושיא אשר מקשים התוספות יש תירוצים אחרים למשל בריטב"א (דמצוה של בנה – מילה תהיה חייבת). מדברי המנחת חינוך עוד מן הראוי להזכיר סברא נוספת לחיוב הנשים בדיני שביעית (תוך כדי העברת סברתו מענין שמיטת קרקע ופירות שביעית להשמטת כספים) והיא הסברא של "אפקעתא דמלכא", ו"א שהשמטת החוב נעשית ללא פעולה מצד המלוה אלא ע"י צו התורה והקב"ה וע"כ גם נשים יכולות להיות חייבות. אלא שקשה ללמוד סברא זו על מצות שמיטת כספים, שכבר המשנה [פ"י מ"ח] לומדת מעצם הכתוב "וזה דבר השמיטה" שעל בעל החוב לומר דבר: משמט אני, וע"כ אין להפעיל את הסברא כאן.

המועד לכתיבת פרוזבול

קביעת המועד המדויק של חלות דין השמטת החוב מביאה איתה ענין חשוב מאד בהלכות שמיטת כספים והוא קביעת המועד לכתיבת פרוזבול, הוא המסמך שע"פ תקנת הלל הזקן נתן לבעלי חוב את האפשרות למנוע את השמטת חובותיהם שבלי מסמך זה היו אובדים. אין אנו בלימוד זה רוצים לדון בתקנת הלל כשלעצמה אלא נקבל אותה כמו שהיא ונדון עליה רק מבחינת הנושא שלנו, בחינת הזמנים במדה שאלה יש להם מקום בענין. וברור שיש, כי ההגיון הקטן ביותר אומר שאין לפרוזבול מקום אלא לפני שהיתה חלה ההשמטה שהוטלה עלינו מדין התורה, וא"כ לא יהיה אפשרי לכתוב פרוזבול אחרי אותו הזמן שבו השביעית היתה משמטת את החוב. מהנ"ל יוצא שתאריך כתיבת הפרוזבול תלוי בהכרח בהכרעת הענין, מתי שביעית משמטת. זאת אומרת לפי דעת הסוברים ששביעית בכניסתה משמטת צריכים לכתוב גם את הפרוזבול לכל המאוחר ערב ראש השנה של השנה השביעית. ולפי הדעה שאין השביעית משמטת אלא בסופה צריכים לכתוב את הפרוזבול לכל המאוחר בערב ראש השנה של השמינית. וגם לדעתו של המפשר בין הסברות – הרא"ש, יש להקדים את כתיבת הפרוזבול לערב ראש השנה של השביעית, כי לפי דעתו החל מראש השנה של שביעית הרי חל על ביה"ד הדין שאין נוגשים ואין גובין, וע"כ גם בית הדין לא יזדקקו לתביעה בכתיבת פרוזבול, שהיא הרי לפי עצם טיבה מסירת חוב לרשותם של בית דין שהם יהיו הגובים והנוגשים.

המקור היחיד העונה על שאלה זו הוא בתוספתא שביעית [פ"ח ה"י] ובשני כתבי היד העיקריים אשר בידינו נמצאות תשובות שונות לשאלה, אימתי כותבים פרוזבול: כ"י וינה (וע"פ כת"י זה מספר מאד לא קטן של ראשונים, בראשם הרא"ש הנ"ל, העיטור, והטור

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

בן הרא"ש כותבים גירסת התוספתא כך: "ערב ראש השנה של שביעית". כת"י ערפורט: "ערב ראש השנה של מוצאי שביעית". (שגם אותו יש מזכירים הראשונים כגון הר"ש לפי מקום הזכרה אחד).

פרוזבול מועיל למפרע:

מעניין שבאותה התוספתא שיש לה הגירסא הדורשת כתיבת הפרוזבול לפני ראש השנה של שביעית ישנו המשך לדין דיעבד: "כתבו ערב ראש השנה של מוצאי שביעית אע"פ שחוזר וקורעו לאחר מכן גובה עליו והולך אפילו לזמן מרובה". הלכה זו למ"ד שביעית משמטת בכניסתה, כמעט אין להבין אותה, כי אחרי שחלה השמיטה מה יועיל עוד לכתוב פרוזבול ואיך יודקק לו בית דין כל שהוא לכתוב לו פרוזבול לחוב שכבר הושמט. מתבקש איפוא להסביר את גירסת כת"י זה בכיוון הסברת הרא"ש, ואפילו אליבא דבעל סברא זו די קשה לקבל את ההלכה שישנה כתיבת פרוזבול בדיעבד אחרי שמראש השנה של שביעית אם גם עוד לא הושמטה ההלואה הרי לכל הפחות חל עליה איסור נגישה. יש להציע כאן שני פתרונות האחד כדברי התשב"ץ [ח"ב סי' צ"ט] שבשביעית אין הלאו של לא יגוש, אע"פ שלכתחילה צריך לכתוב כבר בערב ראש השנה של שביעית וע"כ יש לכל הפחות מקום למקרה של דיעבד שכתבו. פתרון שני נראה רמוז בדברי התוספתא: "אע"פ שחוזר וקורעו לאחר מכן", ויש לשים לב לבחירת הזמנים שבפועל "חוזר וקורע" ולא: חוזר וקורעו, כמו שאכן נמצא בכת"י ערפורט, אשר בו הזמן הוא ערב ראש השנה של מוצאי שביעית בלי ענין דיעבד של כתבו כמובן. האם לא כאן התוספתא רומזת על מצב מיוחד שבו מובן מעצמו שאחרי כתיבת הפרוזבול האדם שעבורו כותבים את הפרוזבול קורע אותו כדבר מובן מעצמו דהיינו שעת סכנה, כמו שהיא מוזכרת בדברי רבן שמעון בן גמליאל במשנה במסכת כתובות [פ"ט ע"ב], ושעת סכנה כזאת נותנת לנו גם אפשרות להבין את העובדה שאע"פ שצריך לכתוב לכתחילה בערב ראש השנה של השביעית יש וקרה שכתבו עד ערב ראש השנה של מוצאי שביעית. הכל על מנת לעמוד לצד שומרי המצוות בדרך של תקנת החכמים (תקנת הלל) בשעת סכנה, ולאפשר להם במינימום של סיכון את שמירת התורה. (ששעת סכנה היא שעה אשר בה אנשים מעלימים מיד את המסמכים הרשמיים שבידיהם יוצא הבירור מדברי רש"י ואחרים למשנה בכתובות שהזכרנו). ואולי זכר לסידור כעין זה בתוספתא בבא בתרא [פ"א ה"ז] שכותבים פרוזבולים בלי שניהם (ז"א מלוה ולוה) דבר שנראה ג"כ כפתרון למצב בו מופיעים לפני בית דין מוסרים בעל פה, ועל-פי זה בית דין כותבים אחר כן כשכבר הסתלקו, דומיא דגזר דין שגם כותבים אותו אחר שהתנהל הדיון לפני בית דין בעל פה.

פסק ההלכה לזמן כתיבת פרוזבול

בענין תאריך כתיבת הפרוזבול מכריע רבנו הרמב"ם ואחריו מרן השו"ע בצורה חד

משמעית לטובת התאריך ערב ראש השנה של שמינית בהתאם לשיטתם שאין שביעית משמטת אלא בסופה [רמב"ם ה' שמיטה ויובל פ"ט ה"ד, שו"ע חו"מ סי' ס"ז סעיף ל']. מאחר שיש זמן לכתוב עד ערב ראש השנה של מוצאי שביעית, הרי בודאי קיימים מקרים שבהם מלוים מקדימים לכתוב פרוזבול ומאחר שלפי ההגיון ראשון אין פרוזבול מועיל אלא למלוה שקדם לו, הרי מלוה שלווה אחרי כתיבת הפרוזבול יושמט אם לא כתב פרוזבול שני, כך מובן מדברי הרמב"ם בפרק הנ"ל הלכה כ"ב, ובשו"ע בסי' ס"ז סעיף ל"א בלי אותו ביטוי מפורש כרמב"ם. לדעתם גם אפשר להלוות בשנת השמיטה עצמה ולתבוע את החזרת הכסף עד לערב ראש השנה של מוצאי שביעית [רמב"ם שם ה"ד, ושו"ע שם].

פרוזבול מוקדם ומאוחר

בהתאם לנאמר על פרוזבול כמועיל להלוואות שקדמו לו, מתעוררת בעייתם של פרוזבולים שנכתבו בזמן מסוים, אלא שמשום מה רשמו הכותבים בהם לא את זמן כתיבתם אלא שינו את הזמן והקדימו אותו, כלומר פרוזבול שנכתב בא' באלול קבל תאריך יותר מוקדם א' באב, והרי הוא פרוזבול מוקדם. ולעומת זאת פרוזבול שנכתב כאמור בא' באלול, אבל איחרו את זמני הרישום לכ"ט באלול הרי הוא פרוזבול מאוחר. על פרוזבולים אלה, המוקדם והמאוחר, ישנה משנה מפורשת במס' שביעית [פ"י מ"ה] הקובעת: "פרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול". בהתאם לתפיסתנו המתוארת מקודם קל להסביר את הדין הנזכר. הפרוזבול המוקדם הוא כשר כי הוא "מכסה" פחות חובות ע"י כך, שנתנו לו תאריך הקודם את כתיבתו הריאלית ומכיון שכך הוא מוריד מכוחו של המלוה, וע"כ הוא כשר, שהרי אין בו חשש כלשהוא של עשיית עוול למישהו (כי המלוה אם כך כתב, או נתן לכתוב, גרם את ההפסד הצפוי לו בעצמו). לעומת זאת ברור שהפרוזבול המאוחר שכתבו בו תאריך שהוא מאוחר יותר מאשר עצם יום כתיבתו נותן הגנה להלוואות שהלוה אחרי יום כתיבת הפרוזבול, זאת הגנה בלתי חוקית ופוגעת בלווה וצריך להיות בגלל זה פסול. כל זה אשר הובא כאן הוא בהתאם גמור לדברי הירושלמי על המשנה המוזכרת: פרוזבול המוקדם כשר מפני שהוא מרע כוחו והמאוחר פסול מפני שהוא מיפה כוחו. פירוש זה של מוקדם ומאוחר לגבי פרוזבול ניתן גם ע"י הרמב"ם לכל הפחות בצורה האחרונה של פירוש המשניות שלו, כשמהדורות קודמות מראות פירושים אחרים אליהם עוד נגיע אי"ה, כמו הר"ש, הרב עובדיה מברטנורה, תפארת ישראל.

מושג אחר של "מוקדם" ו"מאוחר" יצרו מפרשים גאונים, בראשם ר' חפץ גאון המוזכר ע"י הר"י קאפה בפירוש המשניות לרמב"ם כיסוד למה שהוא קורא מהדורה קמא של פירוש המשניות והן ע"י ר"ש ליברמן [תוספתא פ"ח ה"י], למשנתנו שלגביהם מוקדם איננו מתיחס למועד הכתיבה אלא מתיחס למועד ההלוואה ולפי זה יקבע הדין, שפרוזבול הקודם בכתיבתו את מתן ההלוואה כשר אבל פרוזבול הנכתב אחרי קיום ההלוואה פסול. דברי הירושלמי טעונים לפי פירוש זה גם הם הסבר אחר ולא קשה לתנו. סברת המפרשים

צריכה להיות כך, שהפרוזבול צריך להיות קיים לפני שיתן המלוה הלואה, ובמקרה של קיום פרוזבול ההלוואה כביכול ניתנת בתנאי שהפרוזבול יפעל. על הלוואות קודמות לפרוזבול לא הותנה תנאי כזה, וע"כ הן מושמשות ע"י השמיטה בבוא הזמן. קשה שלא להתייחס לניסוח הפרוזבול כמו שהוא כתוב במשנתנו "כל חוב שיש לי" (ולא שיהיה לי) ניסוח המעיד בעצם על הפירוש הראשון, דברים ברוח זו מובאים ול"מ היכן וע"י אוצר הגאונים פירושים אות צ"ה) בשם רב נטרונאי גאון. למפרשים של ההסבר השני לא תהיה ברירה אלא לפרש "יש לי" במובן של "שיהיה לי". מן המפרשים מוקדם בפירוש השני מנמקים את דבריהם בזה שדברי המשנה צריכים להיות תואמים לדברי רבן שמעון בן גמליאל בתוספתא על כתיבת פרוזבול [פ"ח ה"י], שם נאמר: רבן שמעון בן גמליאל אומר: "כל מלוה שלאחר פרוזבול הרי זה אין משמית". כך יוצא מדברי הרמב"ם שאמר אותם על פירוש הראשון למשנה שאח"כ דחה אותו בעברו אל הפירוש השני שהבאנו מקודם, והוא פירושם של רוב המפרשים. לדעתם דברי רבן שמעון בן גמליאל אינם אלא דברי חולק על משנתנו בדין מוקדם ומאוחר. (עיין דבריו המפורשים של ריבמ"ץ במקום, שגם להלכה למעשה מסכם שלפנינו מקרה של סתם במשנה ומחלוקת בברייתא (תוספתא) ואין ספק שבמקרה כזה הלכה כסתם משנה).

(ואין כאן המקום להתעכב כראוי בפירושים השונים הניתנים עוד לדברי רבן שמעון בן גמליאל בתוספתא כגון "מלוה שלאחר פרוזבול" – מלוה לאחר שהיה לו פרוזבול, או אחר שתוקנה תקנת פרוזבול גם אם אין לו כעת, ורבן שמעון בן גמליאל לשיטתו בכתובות שיש זמן [סכנה] שבו אדם לא צריך להיות מצויד בפרוזבול אלא לבוא ולטעון שהיה לו [ריבמ"ץ ור"ש].)

היקף הפסול בפרוזבול מאוחר

דינים מעשיים בנוגע למוקדם ולמאוחר יוצאים עבורנו לפי התפישה של רוב המפרשים, ברמב"ם ובשו"ע במקומם, שהזכרנו כבר ואין ספק ששני הפוסקים הקובעים נאמנים לפירוש רוב הפוסקים, אלא שיש שאלות במשנה לגבי פרוזבול המאוחר שפסול, שאע"פ שיש לשאלה טיפול בירושלמי לא מוזכרת היא אפילו במאומה בפוסקים, והיא שאלת היקף הפסול של המסמך המאוחר הפסול. האם על אף פסולו אנו פוסלים אותו רק לתוקף מן הזמן שהוא בלתי חוקי, דהיינו לאותן ההלוואות שניתנו בין התאריך הריאלי של מתן ההלוואות והתאריך הנקוב במסמך, אבל לגבי ההלוואות שקודמות את הזמן הריאלי שכתבת הפרוזבול נתן לפרוזבול מעמד כשרות או לא נחלוק וכאשר פסלנו, פסלנו. דימוי לשאלה זו נמצא בדיני שטר חוב מוקדם שנפסל על אשר פוגע בלקוחות שקנו בין התאריך הנמצא בשטר ובין התאריך הממשי והמלוה ע"פ השטר יטרף מהם, ואנו פוסלים שטר זה גם לגבי אלו הנכסים שבעצם בלי ספק משועבדים היו למלוה מחשש שמא יטרף גם מן המוכנסים בכח התאריך הבלתי נכון. עיין סוגית הגמרא בבא מציעא [ע"ב ע"א] מחלוקת ריש לקיש

ור' יוחנן ודעת ר' יוחנן להחמיר מן הגזרה הנ"ל, וכידוע ר' יוחנן וריש לקיש הלכה כר' יוחנן. ולדינא אפילו לגבי בני חורין שטר כזה פסול [הו"מ סימן מ"ג סעיף י"ב], ועתה בסוגית הירושלמי חולקים בענין ג"כ ר' יוחנן וריש לקיש, אם השטר הפסול פסול לכל זמן אשר יהיה או רק לזמן שיש בו פסול ור' יוחנן כמו בבבלי פוסל כולו, ועל זה מקשים שבפרובול יש לנו ברייתא האומרת גם מוקדם וגם מאוחר כשר ואינו מונה אלא משעת הכתב ואם נאמר בשטר חוב כדברי ר"ל היה גם בשטרות הדין כמו בפרובול שבברייתא. ולפי זה לסוגית הירושלמי בשטר מוקדם אמנם היינו צריכים לפסוק כר' יוחנן (כדעתו גם בבבלי), אבל בפרובול קיימת ההלכה של אותה ברייתא לפסול רק מן הזמן הפוסל ואילך. פסק כזה לא הובא כלל ע"י הפוסקים הרמב"ם והשו"ע, ומזה מסיק התוס' יום טוב במשנה שאכן החליטו לא להתחשב בסוגית הירושלמי, אחרי שהדברים לא הוזכרו בבבלי ומכיון שגם לא נמצאת אותה ברייתא בתוספתא אשר בידינו. וכמו ששטר חוב מוקדם פסול כולו כך גם פרובול פסול כולו.

מה שצריך להסביר הוא מה ההבדל בין שטר חוב לפרובול לפי הדעה שבירושלמי. שמא מותר לומר שבשטר חוב אנו דואגים לטריפה מלקוחות שאינם משועבדים כלל. במקרה של הפרובול הלקוחות משתעבדים לפי זמן שטר החוב שלהם וצריכים להיות מוכנים שיטרפו מהם. הם גם אינם יכולים לדעת כלל שיקרה שבפרובול יהיה איזה פסול שהוא, ואחרי הכל הרי למעשה נפסוק שלפרובול תוקף רק מן היום הכשר והלאה, ולחשוש כאן אטו הזמן הקודם יהיה כעין גזרה לגזרה. חיובו של הלווה עצמו לכל הפחות מן הזמן הכשר בכלל לא צריך להפחידנו, כי גם אם יקח ממנו ע"פ הפרובול על הלוואה שאחרי הפרובול לא נפגע מי שאיננו לכל הפחות היה חייב. (סברא כעין זאת בנקודה האחרונה מסתמכת עוד במיוחד על כך שהרי בזמן הזה, זמן שיש בו פרובול החיוב מה"ת בודאי קיים, וההשמטה שחלה אינה אלא מדבריהם, וע"כ אין לנו לחוש לתת לפרובול תוקף לכל הפחות למה שהזמן שלו בעל תוקף (עיין "פני משה" לסוגיא), המתנגדים סוברים שיש להפעיל כאן את הסברא של "לא פלוג".

פרובול היה לי ואבד

לדין של זמן, שיכול ליהפך לפוסל במקרה של פרובול מאוחר, יש הד במסגרת דינים ששייכים לדין מסתעף מדיני פרובול בכללם, ומסתעף בצורה של מסקנות הגיוניות מדין אחד הניתן בגמרא. הדין שאני מתכוון אליו הוא הדין האחרון המובא בסוגית פרובול במס' גיטין דף ל"ז והוא דינו של רב נחמן (אמר רב יהודה אמר רב נחמן) "נאמן אדם לומר פרובול היה בידי ואבד ממני, מ"ט? כיון דתקיננו פרובול לא שביק היתרא ואכיל איסורא". לפני הכל נעיר הערה לתשומת לב: רב נחמן הוא זה אשר בראש הסוגיא אומר "אקיימנה". ז"א לפי פירוש הגמרא, שמקשה הרי קיים! מתכוון רב נחמן לומר: אומר בה דבר של תקנה נוספת שאפילו אם לא כתוב יהיה כאילו הוא כתוב. (רש"י: אתקן שסתם

מלוי ייחשבו כאילו מוסרים שטרותיהם לבית דין ואע"פ שלא כתוב ייחשב ככתוב). דברי רב נחמן אלה המרחיקים לכת אשר מובאים ברי"ף [י"ט ע"ב], מובאים ברא"ש [פ"ד סי' י"ג] ובר"ן ומובנים שמספיק למסור דברים בע"פ דוגמת ת"ח המובאים בסוגיא. צריך עיון לפ"ז הדין האחרון של רב נחמן שמוסר אותם רב יהודה שנאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד כשלבדרי רב נחמן הראשונים אפילו לא צריך להיות פרוזבול של ממש אלא "מסירת דברים בעל פה". שמא זה תוכן ההנמקה הניתנת לא שביק היתרא (כ"כ פשוט) ואכיל איסורא. לולא דמסתפינא מרבתינו הראשונים הייתי אומר שלא קיימו דברי רב נחמן המרחיקים לכת, וכביכול כפרעון חלקי נשארה הנאמנות לטענה: פרוזבול היה לי ואבד... אין לפתור בעיה ע"י סימון שני "רב נחמן", כי המסירה של רב נחמן כחולק על שמואל הראשון וכמוסר ע"י רב יהודה מעידה על אותו רב נחמן. בכל אופן יוצר רב נחמן נאמנות לטענת מלוה על סמך סברא כללית לא שביק היתרא (פרוזבול), ואכיל איסורא (בלי פרוזבול). ע"י דינו של רב נחמן טענה זו (פרוזבול היה לי ואבד) נעשית טענה חזקה והיא נותנת בסיס לקביעת נאמנות טענות אחרות שהן יותר מסובכות ע"פ העקרון של מיגו דאי בעי היה טוען: "פרוזבול היה לי ואבד", שבה היה נאמן ע"פ פסק רב נחמן. הדינים האלה נשמעים הן ברמב"ם והן בשו"ע. הרמב"ם [פ"ט הלכה כ"ד] פוסק את דינו של רב נחמן. אמנם בצורה שעוד אי"ה נברר אותה, וממשיך בהלכה כ"ה: "הוציא פרוזבול וטען הנתבע ואמר מלוה זו שהוא תובע אחר פרוזבול זה היתה, והתובע אומר קודם פרוזבול היתה התובע נאמן, שאילו אמר היה לי ואבד נאמן ואע"פ שאין אנו יודעים זמן הפרוזבול שאבד". הנה אנו בגלל הסברא שבדינו של רב נחמן דוחים טענת הלווה הנוגעת לענין של זמן. וכמו כן בהלכה כ"ו: אם הלווה טען הכסף היה כבר מלוה (הקפת חנות שנוקפה) והמלוה טען היתה הקפת חנות (בתור שכזו אין שביעית משמטת) ומאמינים שוב למלוה שאם ירצה יאמר: מלוה הייתי ופרוזבול היה לי ואבד. א"כ הרמב"ם מוסיף בצורה מפורשת את נימוקיה של הגמרא מפי רב נחמן: "שכיון שתקנו חכמים פרוזבול חזקה היא שאין אדם מניח דבר מותר ואוכל דבר אסור". אגב בהנמקה זו הרמב"ם כביכול מתקן את נימוקו שלו על עצם הנאמנות של הטוען פרוזבול היה לי ואבד, שתולו "בשעת הסכנה".

ענין זה תלוי בסוגיא של כתובות [פ"ט ע"א] שם במשנה נאמר שמי שבא לגבות חובו (אחרי שנת השמיטה ללא פרוזבול) אינו נאמן, ורבן שמעון בן גמליאל אומר משעת הסכנה ואילך נאמן, שהחל משעת הסכנה שאסרו הגוים לשמור מצוות לא שומר איש על מסמכים המעידים על קיום מצוה. לפי סברא זו אין אנו זקוקים לסברתו של רב נחמן לא שביק היתרא ואכיל איסורא, והמלוה נאמן גם ללא שום סברא ע"פ עצם העובדה הידועה לנו שאין שומרים פרוזבול. צריך עיון רב למה בסוגיא בגיטין כששואלים על רב נחמן מן המשנה בכתובות לא עונים שאכן שם מדובר שלא בשעת סכנה וע"כ אינו נאמן, ולזה אפשר להביא הוכחה מן המשנה עצמה שם. לגמרא אפשר כמובן לומר שהיא רוצה להראות את דינו של רב נחמן כבלתי תלוי ב"סכנה", והראיה שמביאים מחלוקת תנאים מברייטא

שיעור נ: שמיטת כספים

שהיא איננה מחלוקת חכמים ורבן שמעון בן גמליאל בכתובות. קשה רק אליבא דרמב"ם דמוכי שטרי לבי תרי ופוסק הן נאמנות למלוה בלי פרוזבול, והן נאמנות לטענה היה לי ואבד, ע"ס הסברא לא שביק היתרא ואכיל איסורא. (וכנראה העדיף את הנאמנות הכללית המבוססת על "שעת סכנה ואילך" על הנימוק לא שביק היתרא וכו'). האם מודרך הרמב"ם ע"י כך שבמקרה בו הוא מביא גם את הסברא "לא שביק" וכו' אנו צריכים להוסיף לטענה "האפשרית" והיותר קבילה (מיגו) גם את היסוד של "מלוה היתה והיה לי פרוזבול ואבד", כשמצב העיסקא לפי טענתו בכלל לא נגע לקשר מלוה-לווה וענין סכנה לטענתו שלו בכלל לא נגע.

סיכום למעשה: צריך לכתוב פרוזבול לפני ראש השנה של מוצאי שביעית.
להבין את הלקח:

- (1) הקלה על מצב הזקוקים לעזרה.
- (2) העמדת הרשות, השלטון לשירות האזרח, תקנת הלל.
- (3) הכרת הנאמנות של האדם הקטן על סמך לא שביק היתרא ואכיל איסורא, עיין דברי הרא"ש על נטייתו שלא לקבל דרך זו של חזקה כוללת.

שיעור נא

ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

מחלוקת תנאים מתי ר"ה למעשר בהמה א' אלול, א' תשרי, או ספק בפסק • רבנו חננאל מקשה מדוע במשנת ר"ה עזבו את דברי ר' עקיבא ושנו דעתו משמו של תלמידו ר' מאיר • בדר"כ משמעות התירוץ רבי נסיב לה אליבא דתנאי שאין כונה שרבי פסק הלכה כך אלא אך השמיע מספר דעות • בסוגיא מקשים מדוע המשנה שנתה דוקא ארבעה אלו ודיון גדול בגמרא ובראשונים בתירוץ • המקור לתאריכי ר"ה נלמד בבבלי בהיקש ממעשר שני וכך מפורשת המסורת מנביאים אחרונים • הירושלמי לומד מסברא שהולדות עד א' אלול התעברו קודם א' ניסן • מובאת בבבכורות דעת בן עזאי והתוצאות ההלכתיות מדעתו • פה"מ לרמב"ם בבכורות קשה וכנראה נפלה בו טעות • נחלקו הפוסקים האם ר"ה למעשר בהמה א' בתשרי או א' באלול • הרמב"ם פוסק שאם עישר מעשר בהמה מן החדש על הישן או להיפך בדיעבד חל המעשר • הרמב"ם מנמק דעתו בגלל חומרת קודשים ובגלל שאין מקור לאיסור ישן וחדש במעשר בהמה ואולי כונתו שההיקש נדרש בצורות אחרות • התירוץ: סבר לה כחדא ופליג עליה בחדא ניתן במקום שהובאו דינים באותו ענין וצריך לישבם • הראשונים כותבים שהקושיה ממציעתא אינה נכונה כי בעצם אין זו מציעתא אלא סיפא במחלוקת וכן יש בסוגיא ביומא • יש סוגיות נוספות הדומות לתופעה זאת אך אינן זהות וע"כ לא הביאון הראשונים.

ראש השנה למעשר בהמה במשנת ראש השנה

בחלק הראשון של מסכת ראש השנה הרינו מוצאים את הבירור של התאריכים השונים של "ראשי השנים" השונים על דיניהם ועניניהם; מכיון שבהלכה יש מספר ניכר של ענינים אשר קשורים הם למושג של "שנה", ממילא קיים הצורך של קביעת תאריך קובע את התחלת שנה זו, שבהלכה קרויה ראש השנה, ומבט אל המשנה מלמד כל זאת. בין הענינים המבוררים במשנה נמצא גם "ראש השנה למעשר בהמה" שמבחינה עקרונית אינו שונה במאומה מראש השנה אחר שדינו נזכר במשנה. מיוחד לו ששנוי הוא במחלוקת כפולה במשנתנו בראש השנה החולקים ה"תנא קמא" (רבי מאיר) ורבי אלעזר ורבי שמעון, ובמסכת בכורות [נ"ז ע"א] בסוגיא המשלימה, אפילו משולשת כשמצטרף בדעה שלישית אל הנ"ל, התנא בן-עזאי בעמדת ביניים שנולדה מספק בקביעת ההלכה בין שני החולקים הראשונים.

בחלוקה טבעית מטפלת הסוגיא בראש השנה יותר בשלוב התאריך של ראש השנה

* שבת שובה תשט"ז

שיעור נא: ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

למעשר בהמה במערכת "ראשי השנה" ורק בחלקה השני בהנמקה לתאריכים השונים הניתנים. לעומת זאת מראה הסוגיא בבכורות את הצדדים המעשיים של התאריכים השונים, תוך השמעת בירורים מיוחדים גם לדעה השלישית.

אמנם השאלה הראשונה שמעמידה הגמרא בראש השנה היא קושרת מיד את שתי הסוגיות בהסבירה את "אחריות" התנאים לדברי המשנה: בא' באלול ראש השנה למעשר בהמה לר' מאיר, האומר בבכורות במפורש שא' באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה. דיון של שקלא וטריא יוצא מזה מיד מכיון שהגמרא מעלה מתוך הסוגיא הקודמת את המסקנה על האחריות התנאית לקביעת "ראש השנה לרגלים בניסן" לר' שמעון, שהנה לפנינו רישא (רגלים) רבי שמעון, סיפא (= מציעתא) רבי מאיר, וסיפא שוב רבי אלעזר ורבי שמעון. מכיון שמשנתנו גם רשמה את דעת רבי אלעזר ורבי שמעון האומרים שראש השנה למעשר בהמה הוא א' בתשרי. התירוץ ניתן בגמרא מפי רב יוסף: "רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי ברגלים סבר לה כרבי שמעון ובמעשר בהמה סבר לה כרבי מאיר".

קושיות רבנו חננאל ועיון בהן

לפני שנמשיך בבירור הסוגיא נברר לעצמנו קושיה אחת של רבנו חננאל על התירוץ שניתן מפי רב יוסף. הרבה קושיות, הוא אומר, יש לי להקשות על זה ש"שביק ר' עקיבא דדייק דבריו בבכורות פרק מעשר בהמה: באחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה, וסתים לן סתמא כרבי מאיר דפליג עליה. חדא דרבי מאיר תלמיד רבי עקיבא הוא, ועוד קי"ל בכל מקום הלכה כרבי עקיבא אפילו מחברו (כ"ש מתלמידו), ואשכחנא בהדיא תמן: אמר ר' יוחנן: מפי שמועה אמרה, מפי חגי וכו', ולפיכך לא דחאה בן עזאי לגמרי אלא אמר האלוהין מתעשרין בפני עצמן". וקשה להבין את הקושיה האחרונה כי שם בבכורות ברור שהתואר "מפי השמועה" נאמר במדה שוה לדברי רבי מאיר כמו לדברי החולקים עליו (רבי אלעזר ורבי שמעון), וא"כ כמו שהיתה אמרה זו יכולה לנמק לפני רבי לסתום על א' תשרי, כך היא יכולה לבסס את התאריך א' אלול, ואין להעלות על הדעת שרבנו חננאל בטענה הזאת ש"לפי השמועה" רואה החלשת הענין, כי בסוגיא בבכורות הדבר מובא ללא כל ספק לחיזוק ולביסוס. הקושיה האחרת קשורה בשאלה אם באמת קביעת דעת רבי מאיר ב"סתם משנה" היא הכרעה של הלכה, ואין הדבר נראה מאחר שסתם משנה אחרת בבכורות דוקא ניתנה בדעת רבי עקיבא (רבי אלעזר ורבי שמעון).

פירוש התירוץ רבי נסיב לה אליבא דתנאי

בזה אנו נכנסים לבעיה אחרת ורבתי-חשיבות והיא פירוש התירוץ "רבי נסיב לה אליבא דתנאי", האם הכונה לומר שרבי באמת כך סובר להלכה, או האם יש כאן תירוץ יותר ספרותי שקובע את שיטת רבי של הליכה בתלמים שונים מתוך סיבות שנצטרך לבארן, אבל בלי לקבוע בזה גם עמדה הלכתית מעשית. הרי כשבודקים את הסוגיות בהן ניתן

התירוץ הזה בולט צד שוה אחד: הן כמעט כולן משניות שבהן העורך של המשנה היה מעונין לסכם דברים משטחים שונים מסביב לנושא מרכזי מסוים או מסביב לצורת מסירת הלכה מסוימת. למשל, בחולין [ק"ד ע"א] הנושא המרכזי "בשר" ומסביב לנושא זה מתקממות הלכות שונות, ולהגדיל הלכות ולהרבותן אפשר היה לשנות הלכות שונות אליבא דדעות שונות ועי"ז להשיג מספר יותר גדול של הלכות. או בהוריות [י"ב ע"ב] שהענין הוא הצבעה על דינים שונים של כהנים שונים, או סוגית מגילה [ט' ע"ב] שהענין הוא צרוף משניות שונות בפתיחה של "אין בין", האם קשה להראות שאכן במשנתנו בראש השנה יש מקרה דומה שמסביב למושג "ראשי שנים" מרכזת המשנה הלכות במדה האפשרית, וע"כ גם רצויה היתה דעת רבי מאיר של א' אלול כדי שע"י כך ינתן עוד תאריך להוספה על התאריכים האחרים.

בלתי מתאימה לשיטה זו של ראית הדברים נראית אך ורק הסוגיא בחולין [פ"ד ע"א], ובירור טעונה הסוגיא בשבועות [ד' ע"א]. כי בחולין אמנם המדובר גם כן במשנה מסכמת ומצרפת דינים לנושא "כיסוי הדם" אבל בניגוד ליתר הסוגיות לא ניתן שם התירוץ "רבי היא" וכו', למען פשר בין שני דינים שונים שאחד מהם אליבא דתנא אחד (דוגמת ראש השנה לרגלים כרבי שמעון), והשני אליבא דתנא אחר (דוגמת ראש השנה למעשר בהמה כרבי מאיר). אלא בדין אחד מתרכזות כביכול שתי השיטות בדין של "בחולין" (נוהג כסוי הדם) ולא במוקדשים, דין שרק אפשרי ע"פ שתי סברות, שגם קדשי בדק הבית טעונים העמדה והערכה, וששחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, ודוחק יהיה לומר שאפילו בזה בחר בשיטת הרכבת הלכה מבוססת על סברות שני תנאים רק כדי להכניס למשנה עוד דין מחודד כזה "חולין ומוקדשים" כנגוד לדינים החיוביים: נוהג בארץ ובחו"ל, בפני הבית ושלא בפני הבית וכו'. ואליבא דאמת הסברא היתה צריכה להיות דוקא הפוכה כי מכיון שכל חלקי המשנה מונים את חלות הדין של כסוי הדם בחיוב, מתקבל היה על הדעת יותר לשנות במשנה דין חיובי גם בנוגע לחולין ומוקדשים אליבא דתנא אחד, ובאופן מיוחד כשבפרק הקודם "אותו ואת בנו" [חולין ע"ח ע"א] המשנה דוקא מונה גם את הדין "בחולין ובמוקדשים" וכן בפרק הבא אחריו "גיד הנשה" [חולין פ"ט ע"ב]. כל זה מראה שכאן לפנינו יותר מאשר תכסיס סיכום אלא דעה של אמת, אלא שדוקא בסוגיא של חולין אין אנו מחויבים כלל לקבל כסופי את ההסבר הזה מכיון שהגמרא מביאה אחריו עוד שני הסברים טובים ויעילים למשנה מפני רב יוסף עצמו ("ואי בעית אימא") דבר חשוב מאד, ומפי מר בר רב אשי. (לעומת זאת נציין כי בפרק י' [ק"ל ע"א] י"א [קל"ה ע"א] וי"ב [קל"ח ע"ב] נאמר בחולין אבל לא במוקדשים (כך גם בבכורות [ג' ע"א] על מעשר בהמה).

וכמפתח לכל הסוגיות האלה יכולה להחשב הסוגיא בשבועות [ד' ע"א] המעלה לפנינו את המשנה של שבועות [פ"א מ"א] המסודרת למען הביא דוגמאות במספר (כנראה עד כמה שאפשר יותר גדול) של הלכות בהן מתאים לומר "שתים שהן ארבע". ומופיע שם ענין שבועות וענין ידיעות הטומאה, ומתברר שאין בשני השטחים הנאמר במשנה אפשרי וקיים

שיעור נא: ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

אלא בתירוץ של 'רבי ונסיב לה אליבא דא' ונסיב לה אליבא דב'. וראה שרב אשי מוסיף שלא נאמר "רבי נסיב לה ולא ס"ל" אלא טעמא דנפשיה מפרש. ואחרי טורח רב ושקלא וטריא מענינת ורחבה מגיעה הגמרא [ה' ע"א] למסקנה שבענין ידיעות רבי נסיב לה וסבירא ליה כותיה, ובענין שבועות נסיב לה ולא ס"ל כותיה.

ועכשיו לפנינו שתי דרכים אפשריות: יכולנו לומר שסוגיא זו בשבועות מוכיחה שבכל מקום חייבים אנו להבין שאכן רבי נסיב לה וסבירא ליה, כי כך טוען רב אשי ונסוג רק אחרי שאין כל אפשרות, וא"כ תקשה קושית רבנו חננאל בסוגיא שלנו בצדק. או שנאמר שרב אשי בסוגיא דשבועות ראה צורך להדגיש שרבי נסיב וגם סבר (אם גם לא יכול היה להחזיק בדעה), אבל במקום אחר ובסוגיא אחרת אין לא בטחון ולא הכרח שאכן רבי נסיב וסבר, אלא יתכן ויתכן ואין הוא סבור אלא רק נסיב מן הסיבות שהעלינו מקודם, ואז לא קשה כלל קושית רבנו חננאל. ותימה על דברי תוספות הרא"ש בהוריות שקובע במפורש כדבר קבוע שאין כונת התירוץ לומר שרבי כך סבירא ליה, אלא באמת רק רצה להרבות בדינים שונים בעניני הכהנים, וע"י הבאת שתי השיטות יכול להוסיף עוד דין של "אין בין" בין הסוגים של הכהנים עיין שם. ותימה שאין תוס' הרא"ש בכלל מתחשב ומתדיין בסוגיא בשבועות הדנה בשאלה ואינו מעלה גם את הסוגיות האחרות המראות או בעד פתרון-פירוש זה של התירוץ 'רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי' (כמו סוגייתנו בראש השנה לשם מניעת קושית רבנו חננאל), או נגד פתרון-פירוש זה (כמו הסוגיא דחולין פ"ד). בשיקול זהיר של כל הגורמים נראה הפירוש שנותן לתירוץ הזה כוח ספרותי בלבד ולא כוח הלכתי יותר נכון. ועם הסוגיא דחולין פ"ד צריך להשלים באחת הדרכים שהזכרנו למעלה (התירוצים האחרים או הוספת דין מנוגד בכונה. ועיין עוד סברת הר"י קורקוס פי"ד מה' מעשה הקרבנות ה' י"ג [כסף משנה שם] בענין רבי שמעון לרגלים).

נוסיף כאן עוד גורם בעד סידור הדברים כמו שסודרו. המשנה היתה כמובן מעונינת לתת את התאריכים כפי סדר הלוח הרגיל וגם בכלל זה עדיפה היתה מטעם סדורי דעת ר' מאיר להיות נזכרת. אגב נזכיר שאין לרבי עקיבא זכר בגמרא שלנו לגבי עמדה על ראש השנה למעשר בהמה, אלא שאנחנו יכולים להסיק שהוא סובר כרבי אלעזר ורבי שמעון מתוך שתי סיבות: א) בענין הדין של הגרנות למעשר בהמה (זמני ההפרשה) דעתו זהה עם דעת רבי אלעזר ורבי שמעון שמסבירים אותה ע"י סברת קביעת התאריך לראש השנה בא' תשרי, עיין גמרא בכורות. ב) מן הירושלמי [שקלים פ"ג ה"א] שמטפל בקביעת העמדה של בן עזאי ותוך כדי כך מזכיר שבן עזאי כאן מצא כחולקים לא רק את רבי מאיר, רבי אלעזר ורבי שמעון שהם חבריו, אלא את רבותיו אבות העולם: ר' עקיבא ור' ישמעאל. וכמובן ש"גורן" אחד צריך להיות עם סוף השנה!

ארבעה ראשי שנים

איך שנקבע את המשקל הממשי של התירוץ רבי היא ונסיב לה, בודאי דבר אחד הוא

ממלא, הוא מאחד קטעים שונים של משנה ועל כן יפה ומתאים הוא המשך סוגיתנו המעלה את השאלה: אם כך, שהמשנה דעת אחת היא, המאחדת את הפרקים על רגלים ועל מעשר בהמה בעמדתו, למה המשנה נוקטת את המספר של ארבעה ראש השנה, הרי חמישה צריכים להיות: א' ניסן (מלכים), ט"ו ניסן (רגלים), א' אלול (מעשר בהמה), א' תשרי (שנים), וא' / ט"ו שבט (אילנות). וניתנים תירוצים שונים המעוררים כשלעצמם שוב דיון. רבא מתריך: ארבעה לדברי הכל: לרבי מאיר בלי ט"ו ניסן, ולרבי אלעזר ורבי שמעון בלי א' אלול. רב נחמן בר יצחק: ארבעה חדשים הן בראש חודש: ניסן, אלול, תשרי, שבט. כאן שואלים מברייטא שעוד נוסף ט"ז ניסן לעומר, ו' סיון כראש השנה לשתי הלחם, לרבא ישנם לפי זה ששה ראשי שנים ולרב נחמן בר יצחק חמישה (ניסן כבר נכלל), מתריך רב פפא: רק מידי דחייל מאורתא נחשב, זה מוציא עומר ושתי הלחם שאינם אלא ביום. מקשים שגם רגלים (הבאת קרבנות) אינם אלא ביום, ועונים: כיון שצריך לאיתווי מעיקרא מחייב וקאי. ופרש רש"י שחייב היה להביא את קרבן נדר ונדבה שלו, כבר מקודם, ולא נאמר רגל לענין כל תאחר לענין הקרבת הקרבן אלא לקביעת תחולת הלאו של כל תאחר וזה חל כבר מבערב. על דברי רש"י אלה חולקים התוספות [ד' ע"ב ד"ה והרין המוכיחים שעדיין ניתן גם להביא את הקרבנות בימי החג. עיין ראיותיו, והפירוש לדברי הגמרא הוא שאם מחויב ועומד לפני הרגל, יש לו כל הרגל, ועולה הרגל לפי זה כבר למנין שלושת הרגלים הדרושים, אבל אם נכנס כבר הרגל ונדר אפילו בלילה הראשון אין כבר כל הרגל לפני הנדר ואינו עולה למנין שלושה רגלים. ודוחק מסוים להלום לפירושם זה של התוספות את לשון הגמרא: "כיון שצריך לאיתווי מעיקרא מחייב וקאי", כי פירוש הדברים לתוס' צריך להיות כך: כיון שחייב להביא נדרו כבר מלפני החג (שנדר עוד לפני החג), הרי כבר היה מחויב ועומד, והרי שני חלקי המשפט אומרים למעשה אותו הדבר? חוץ מזה הבדל גדול בין דעת המקשן ודעת התרצן, כי למקשה בודאי הכונה ש"רגלים" – זאת אומרת הבאת הקרבן רק ביום, והנה התשובה אינה מזכירה כלל את הבאת הקרבן מבעוד יום אלא את חיובו של הנדר, או במלים אחרות: כשלדעת השואל הכונה היתה לחג הקובע ענין כל תאחר לענין עבירה, לפי התירוץ הכונה היא לחג הקובע את התחלת חלות דין בל־תאחר ולא את תחולת העבירה. וצע"ק.

(ואחרי שהקשיתי קושיה זאת ראיתי שכנראה ב"ה כונתי לדעת גדול בעל טורי אבן [הוא "השאגת אריה"] שמסביר שגם לדעת המקשן השאלה גם היא מוסבת לחג הראשון – לחג נדירת הנדר. וראוי לציין שרבנו חננאל מסביר כרש"י שאם בא לחוג ולא הביא כאילו עבר עליה מעיקרא. וכנראה רוצה לומר שאכן אם כבר הפריש והביא לפני החג [עם בואו], ניצל מבל תאחר אפילו אם בפועל יביא רק בחג עצמו, כהוכחות התוס' נגד רש"י, וצ"ע שזה חדוש בדין! ואולי לשון הגמרא לאיתווי [=להביא] באה ללמד שיש שני דברים [אפריש ואקריב] עיין ראש השנה ו' ע"א.)

שאינ בעצם עוברים ליום אחר בין קושיה לתירוץ אפשר לראות מן השאלה והתשובה

שיעור נא: ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

הבאה מיד אחרי זה בגמרא, כי מקשים: והרי יובל דלא חל מאורתא (אלא ביום כשתוקעים שופר), ועונים שדעת התנא השונה משנה זו (ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה) היא שיובל מתחיל עם ראש השנה ואז מתחיל עם לילה. הגמרא מוסיפה עוד תשובה, למה לא חושבים ראש השנה לעומר ולשתי הלחם, והיא שחושבים רק דברים שאינם תלויים בשום מעשה, וכשמקשים מרגלים שתלויים במעשה (קרבן), עונים בל תאחר חל ממילא ומקשים מיובל, עונים שזו דעת ר' ישמעאל בנו של ריב"ב. לדברי רש"י "המעשה" שרגלים תלויים בו הוא מעשה קרבן תמיד של שחר, מכיון שאין להביא נדרים ונדבות אלא אחרי קרבן תמיד של שחר. לפי רבנו חננאל נראה שחושב כ"מעשה" את עצם ההקרבה, וכפי זה עולה יפה התירוץ, כי המנעות מלהביא או איחור מהבאת הקרבן אינו מעשה, וא"כ עצם החיוב של כל תאחר אינו קשור במעשה. בגמרא ניתן בסוף תירוץ אחרון ע"י רב אשי, מיועד גם לענות למה ארבעה ולא חמישה וגם למה לא יותר! שארבעה ראשי שנים הם בארבעה ראשי חדשים ניסן, אלול, תשרי, שבט. ושואלים מיד שא"כ זה לדברי בית שמאי ועונים ששלושה (ראש השנה – ר"ח), לדברי הכל, והרביעי מחלוקת בית שמאי ובית הלל. ועיין דברי רש"י [ח' ע"א ד"ה שלשה], והתוס' [שם ד"ה שלשה] ש"דברי הכל" אינו נכון, כי הרי לדעת רבי שמעון אין א' באלול בכלל. ועוד עיין דברי התוס' שעדיין נצטרך להשאיר למשנה את התירוץ של נסיב לה אליבא דתנאי, כי למשנה על רגלים אין הסבר בלי זה, בלי להכניס את דעת רבי שמעון. (רק שזה אינו נוגע למשפט של ארבעה ראש השנה שהם ר"ח!)

מקור התאריך לראש השנה למעשר בהמה ומשמעותו להלכה

החלק השני של סוגייתנו בראש השנה מוקדש להוכחה של שתי שיטות התנאים רבי מאיר – ורבי שמעון ורבי אלעזר בנוגע לתאריכים שקבעו לראש השנה למעשר בהמה. ההוכחות מתרכזות מקודם מסביב לפסוק בתהלים "לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו" [תהלים ס"ה י"ד], עיין דרשותיהם השונות של התנאים השונים, ואת הקושיה שיש להקשות על פירושיהם. עד שפורשים מפירוש פסוק זה, ומראים כסמיכות את הפסוק שבתורה [דברים י"ד כ"ב] "עשר תעשר", בשני מעשרות הכתוב מדבר, מעשר שני ומעשר בהמה. והם איפוא הוקשו זה לזה, לשיטת רבי מאיר: מוקש מבחינת "סמוך לגמרו עשורו", דהיינו אחרי אב באלול, ורבי אלעזר ורבי שמעון מקישים את זמן חידוש השנה פשוטו כמשמעו א' בתשרי לשניהם, ע"פ היקש זה. השלמה לדברי סוגיא זו נותנת הסוגיא בבכורות שאינה מזכירה את הפסוקים אלא מעלה את המחלוקת כאלו בנויה על דברים "ששמעו מפי שמועה מפי חגי, זכריה ומלאכי", וע"כ שואלים שם התוספות איך אפשר לדבר על "מפי השמועה" כשיש פסוקים ודרשות, ועונים שעצם אלה הדרשות נאמרו מפי השמועה מפי הנביאים. עוד ראוי להוסיף את דרך הירושלמי [ראש השנה פ"א ה"א; שקלים פ"ג ה"א] שאת הפסוק "לבשו כרים הצאן" מביא רק להנמקת דעת רבי אלעזר ורבי שמעון תוך

הוספת נימה חדשה: לבשו כרים הצאן – הבכירות; עמקים יעטפו בר – האפילות; יתרועעו אף ישירו – יכנסו יחד (לשון "רעים" – ידידים) לדיר להתעשר (ישירו – יעשירו). לעומת זאת מביא הירושלמי להנמקת שיטת ר' מאיר דבר עובדתי יותר מפ' ר' חונא "עד כאן (א' אלול) הן מתמצות לילד מן הישנות, מכאן ואילך הן מתחילות לילד מן החדשות". זאת אומרת המתעברות עד א' ניסן יולדות עד תוך אב, כפי זה נקשר ראש השנה למעשר בהמה של א' באלול בתאריך הראשון של המשנה א' ניסן. השלמה טבעית ניתנת לגמרא שלנו בבכורות ע"י הבאת הדעה השלישית של בן-עזאי שהאלולין מתעשרים לעצמם, בגלל הספק אם ההלכה כרבי מאיר או כרבי אלעזר ורבי שמעון. הגמרא מראה עוד למה בן עזאי לא הכריע בין החולקים (מפי השמועה). ומביאה ברייתא איך נראה הפסק לבן עזאי: חמש באב ועוד חמש באלול, או חמש באלול ועוד חמש בתשרי אין מצטרפים. חמש בתשרי ועוד חמש באב מצטרפים אע"פ שבאמצע יש גרנות. אח"כ אמר רבא לדברי בן עזאי חמש באב ועוד חמש באלול ועוד חמש בתשרי כונסן לדיר להתעשר, ונוטל אחד האלולים והשאר פטורים ממה נפשך. ושואלים שפשוט שצריך לקחת מן האלולים, עונים: שס"ד שגם זה אסור שמא יקח מן האחרים. מעורר תמיהה שרבא עד כדי כך מטפל בהלכה מעשית לפי עמדת בן עזאי, ואין להלכה הזאת של חמש ועוד חמש ועוד חמש שלוקח מן האלולים שום משמעות מעשית בהלכה שלא כבן עזאי וצע"ג. (השוה דבר רבא על דין לשיטת רבא"ע בענין פסח עד חצות למצה בזמן הזה [פסחים ק"כ] ששם נושאים ונותנים שכן גם הלכה, [אע"פ שלא מזכירים את ענין עסוק רבא בדבר, אבל מוצאים טענה כזאת]).

תמיהה שניה: נרשום כאן את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות [בכורות פ"ט מ"ו] לדברי בן-עזאי וז"ל: "ולפי ששמע בן עזאי דברי התנאים ומחלוקתם אחד בחדש אלול אם הוא מסוף הגורן, והב' כמו שאמר רבי אלעזר ורבי שמעון ט"ו מן האלול, השלישי כמו שמגיד רבי מאיר אומר דרך ההצלה שיוציא מעשר מכל הנולדים באלול בפני עצמן (והלכה כר' עקיבא)". ואין קץ לתמיהה כי לפני בן עזאי לא ידוע על יותר משתי דעות: רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, כי רבי עקיבא המדבר על הגרנות הולך בשיטות של רבי אלעזר ורבי שמעון. ועוד, מה זה ט"ו מן אלול, ונראה שחל איזה שיבוש בדברים, וכשתשוה את דברי הרמב"ם במשנה תורה [בכורות פ"ז ה"ו] רואים שאין להבין את דבריו בפירוש המשניות כך.

ההלכה בתאריך מעשר בהמה

עם גמר בדיקת הסוגיות מתעוררת השאלה של ההלכה למעשה, וכמובן השאלה הראשונה היא מה הוא התאריך שנקבע הלכה למעשה כראש השנה למעשר בהמה, ז"א שיצטרפו אלה שנולדו עד לתאריך לצרכי מעשר ולא יצטרפו אלה שיוולדו אחרי התאריך. בין הפוסקים יש שקובעים הלכה: א' בתשרי כדעת רבי אלעזר ורבי שמעון – הרמב"ם, ויש שפוסקים כרבי מאיר א' באלול – הסמ"ג [מ"ע ר"ב]. ואליו מצטרף ר' עובדיה

שיעור נא: ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

מברטנורה (בפירוש על ראש השנה, בפירוש על מסכת בכורות אינו פוסק הלכה). מן החולקים הסמ"ג מעלה גם בעצמו את סיבת פסק ההלכה שלו. מפני שסתם משנה בראש השנה כמותו והלכה כסתם משנה. את נמוקי הרמב"ם מעלה הלחם-משנה [פ"ז ה"ז] שהרמב"ם פוסק א' בתשרי כרבי אלעזר ורבי שמעון בגלל שהם רבים, ועוד דהוי בבכורות מחלוקת ואח"כ סתם, שהרי אחרי המשנה המביאה את המחלוקת בין רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, באה משנה שניה הכותבת שכל הנולדים מא' תשרי עד כ"ט אלול מצטרפים (ללא התחשבות בגרנות שבאמצע), ומחלוקת ואח"כ סתם ודאי הלכה כסתם. לשיקול הזה של הלחם משנה יש להוסיף את השיקול של דיונו הראשון שסתם המשנה בראש השנה אינה בעלת משקל של סתם משנה רגילה, מכיון שהיו כוונות מיוחדות בעריכתה. מה שגרם לסמ"ג לראות דוקא במשנה בראש השנה את הקובעת, יכול להיות שהוא דוקא רואה במשנה מעין זאת "הילכתא פסיקתא", וקיימת סברא שמשנה הזאת כוחה יותר רב (עיין דברי הראשונים בהלכה של פסח אחר חצות, ברכות [ט' ע"ב] מגילה [כ"א ע"א] פסחים [ק"כ]).

יתכן ונשאת מסברות הלחם משנה רק ההסתמכות על סתם משנה בבכורות, כי טענת ה"רבים" מפוקפקת; כי קיימת גירסא שעל רבי מאיר חולק רבי אלעזר ברבי שמעון (לא רבי אלעזר ורבי שמעון, עיין חלופי גירסאות עיין גם רש"י כת"י המובא בבכורות. אמנם אין לקבל גירסא זו כנכונה, כי אם כך תפול קושית הגמרא בראש השנה רישא רבי שמעון, מציעתא רבי מאיר, וסיפא רבי שמעון).

ותימה למה לא מעלים בקביעת ההלכה את הרעיון של "רבי עקיבא" כמו שעושה זאת רבנו חננאל בקושייתו בראש השנה, ואין לומר שאין לנו עמדה מרבי עקיבא בענין ראש השנה, כי הרי מתברר מן הירושלמי (כמו שכבר הראינו) שרבי עקיבא הוא בעל אחת הדעות שעמדו בפני בן עזאי, וא"כ אין הוא יכול לנקוט אלא את העמדה העולה בד בבד עם קביעת הגרנות שהוא קובע; כי רחוקה ובלתי נכונה סברא שיקבע גורן ב"פרוס החג", אבל ראש השנה יהיה בא' באלול, וא"כ חיווק נוסף לפסק ההלכה שבדברי הרמב"ם. שאלה שניה מעשית היא באיזו מדה של קביעות פוסקים את דין ראש השנה למעשר בהמה, האם עד כדי ביטול המעשר כשהפריש מן החדש על הישן או להיפך או אולי בדיעבד לא.

פסקו המוקשה של הרמב"ם

לכאורה, מכיון שבגמרא יוצא הכל מן ההשוואה למעשר דגן, היה נראה לומר שיהיה חל אותו כלל כמו בתרומות ומעשרות, בהם פסק הרמב"ם הל' תרומות [פ"ה ה"א] ש"אין תורמים מפירות שנה זו על פירות שנה שעברה, ואם תרם אינה תרומה שנאמר "שנה שנה", (ע"פ משנה בפ"ק דתרומה ואם גם הפסוק מדבר במעשר הרי לומדים זה מזה – רדב"ז). וכאן מחכה לנו הפתעה, כי הרמב"ם בהלכות בכורות [פ"ז ה"ה] פוסק, אחרי שהביא את הפסק לכתחילה שאין מעשרים מ"חדש על ישן". "ויראה לי שאם עישר בהמה משנה

על שנה הרי זה מעשר מפני חומרת הקדשים שהרי לא הקפידה תורה על מעשר בהמה בפירוש שיהיה שנה שנה". אין נושאי כליו של הרמב"ם משמיעים שום דבר להסברת פסק זה. וע"כ עלינו בעצמנו לנסות להבינו.

שני גורמים מעלה הרמב"ם: (תוך כדי קביעה שבעצם הדבר סברא שלו – "יראה לי") (א) חומרת הקדשים. (ב) שלא הקפידה התורה על מעשר בהמה בפירוש "שנה שנה". בטעמו הראשון אולי הוא רוצה לומר שהרי אם הפריש קרא על הבהמה שהופרשה שם של מעשר בהמה שהוא שם של קדשים, וע"כ בדיעבד ההפרשה חלה, אם כי דוקא גורם זה היה מיקל מכיון שכאן קיימת סכנה של הבאת חולין לעזרה. וע"כ נראה שנצטרך לצרף את הגורם השני והוא לא פחות קשה, כי הרי בגמרא בסוגייתנו למדנו כדבר שאיננו שנוי בשום מחלוקת שלומדים בהיקש של 'עשר תעשר' מעשר בהמה ממעשר דגן, וא"כ אין היקש למחצה, ומה שדין אצל מעשר דגן בהכרח דין גם אצל מעשר בהמה. אבל נראה לי שהרמב"ם רצה לרמוז על כך שאין ההיקש הזה מוסכם לכל התנאים. כי בספרי [ראה סי' ק"ה] במקום מתגלות שתי דרשות היקש איך עלינו ללמד את ההיקש כאן, לפי אחת מוקש כאן מעשר ראשון למעשר שני בו מדובר בפרשה, ודיני שנה־שנה חלים איפוא על מעשר ראשון (ענין) כמו שחלים בפירוש מן התורה על מעשר שני, ולפי הדרשה השניה מוקש מעשר בהמה למעשר דגן וזה בהתאם לסוגית הגמרא בראש השנה. ולזה השווה את דברי התוספתא [פ"ז ה"א] שבגירסא שלנו (צוקרמנדל) האומרת בפירוש: "ומעשרים אותן משנה לחברתה, שנאמר: 'עשר תעשר' בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר ראשון ואחד מעשר בהמה דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים: 'שנה שנה' של שנה אתה מעשר, ואי אתה מעשר משנה לחברתה".

ואם גם תמוהה דעת רבי עקיבא כאן, לא יכול להיות ספק בתוכנה, כי הרי דברי החכמים החולקים באים כפירוש שלדעת התנא הראשון צריך להיות אפשרי לעשר משנה לשנה כי חכמים חולקים ע"ז ע"ס הדרשה שנה־שנה. ונראה שדרשת רבי עקיבא מ'עשר תעשר' באה כדי לתת מקור של מצות עשה בתורה בכלל למצות הפרשת מעשר בהמה שאינה כתובה אלא בצורה של "העשירי יהיה קדש", עיין דברי המלב"ם לפסוק עשר תעשר. וא"כ יש מקום רחב ומוצק לרמב"ם לטעון "שלא הקפידה התורה בפירוש על מעשר בהמה שיהיה שנה שנה". אמנם בילקוט שמעוני בפסוק "עשר תעשר" דרשו רק את האיסור של הפרשה משנה לשנה, אבל אין זה יכול לשנות את העובדות שלפנינו בספרי ובתוספתא.

אחרי שיסוד ממשי לדין ישנו, מותר יהיה להוסיף מסברא עוד מחשבה לבסס הבדל בדין בין מעשר בהמה למעשר דגן. כי רק במעשר בהמה אין המצוה חלה אלא במספר מסוים של יחידות העומדות להפרשה, משא"כ במעשר דגן ופירות וירקות שכל כמות שתהיה ראויה היא לקיום המצוה. איני יכול לטעון שסברא זאת היא פירוש לדברי הרמב"ם אבל סברא היא בודאי.

שיעור נא: ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

קושיה על פסק הרמב"ם

על סמך פסק זה של הרמב"ם הקשו קושיה על עצם המשנה והגמרא. כי הנה לפני הסוגיא של מעשר בהמה דנו בגמרא על תוספתא אחת שהוסיפה כמה ענינים לראש השנה שחל בא' ניסן, ענין תרומת שקלים, ענין שכירות וכדו', והגמרא תוך הדיון הזה קובעת למה ענינים הלכתיים אלה של א' ניסן לא הוזכרו במשנה שלנו כענינים של א' ניסן ראש השנה עוד לזה ולזה. בדיון על ענין תרומת הלשכה עונה הגמרא כי היות ובדיעבד אם הביא אחרי א' ניסן מתרומה ישנה הכל כשר "לא פסיקה ליה מילתא" לכלול גם דבר זה בשורת הענינים שבמשנה. ועכשיו, אם במעשר בהמה הדין שבדיעבד אם הפריש משנה זו על שעבר או להיפך המעשר מעשר, הרי גם כאן "לא פסיקא ליה מילתא" ואין יובא הדין במשנה. ראיתי קושיה זו מובאת בספר מנחת חינוך [מצוה ש"ס] בשם טורי אבן ושואל קושיה דומה הפני יהושע בסוגיא. (בטורי אבן לא מצאתי את השאלה במפורש אלא בקשר עם שאלת ההוספה של ט"ז ניסן לו' סיון).

אפשר לנסות לתרץ את הקושיה: (א) ע"י כך שקובעים שדין הקרבנות מן התרומה הישנה הוא ענין שאנחנו הופכים בעצמנו מ"דיעבד" לכתחילה כי צריכים להתיר להביא את הקרבנות מן התרומה החדשה. (ומצאתי שכיונתי בזה שוב לדעת הטורי אבן).

(ב) יש פירושים שונים לדיעבד הזה, השווה תוספתא שקלים וראש השנה.

אבל נראית לי דרך פשוטה מאד לתירוץ הקושיה. נכיר נא על מה אומרת הגמרא שמשום שבדיעבד כשר לא פסיקא ליה וכו'. על הוספת עוד ענינים לתאריך של ראש השנה שכבר נמצא מבוסס ומחוזק במשנה (א' ניסן), ואילו כאן במעשר בהמה מדובר על הוספת תאריך חדש לגמרי או על בטולו מן הרשימה. וכי לא מובן שבמקרה זה, למען עטר את הרשימה בעוד תאריך, ודאי נציין גם דין שיש בו רק דין לכתחילה. ותירוצי זה כוחו יפה גם לגבי השאלות ששואל הפני יהושע על הגמרא שמכניסה או רוצה להכניס ענין עומר ושתי הלחם עם תאריכיהם לרשימת ראשי השנה, ומקשה הפני יהושע שהרי אצלם (שתי הלחם) יש איזה דין שבדיעבד כשר וע"כ אין להכלילן ברשימה. לפי סברתנו אין הקושיה קושיה כלל, כי גם שם מדובר בהוספת תאריך חדש לרשימה של המשנה!

תרוצים שונים בש"ס מנסיב לה וכו'

בחלק הראשון של הדברים הנאמרים כאן העלינו את ענין התירוץ: "רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי", ויכולנו והוכחנו לקשר את באור התרוץ לעצם בעית הלכה והבנה של השקלא וטריא, עקב קושית רבנו חננאל. ברצוני להוסיף כאן עוד קורטוב לבאור הענין שהוא ללא קשר עם השאלה המיוחדת שלנו, אלא מבחינת גישת התלמוד לקשיים מעין הקושי שהתגלה במשנה שלנו – סתירה בין שני חלקי משנה מבחינת האחריות התנאית (בנגוד לסתירות מבחינת הענין, המסיבות וכדומה). עיון בגמרא מראה שבמספר מסוים של מקרים, (ואני חושב שהודות למסורת הש"ס, יכולתי את אלה למסור במלואם), נתן

התירוף כמו שהוא מופיע בסוגייתנו: "רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי", אם גם הגמרא מתאמצת להעביר את התירוף אל פסים אחרים [שבועות, הוריות, חולין פ"ד וחולין ק"ד]. לעומת זאת יש גם כן לפני תירוף השואף ליצירת הרמוניזציה, תרוץ בסיסמא של "תברא" מי ששנה זו לא שנה זו, למשל בבא קמא [מ"ז ע"ב]. עיון בסוגיא כעין זאת וחברותיה תראה מיד כי תירוף זה או כזה יכול וצריך להינתן כשאין כל סכוי להסביר את המשנה בצורת תנא אחד שסובר כשני תנאים, כי בב"ק מ"ז הרישא, המציעתא, והסיפא מדברים בדיוק באותו הענין, ולא יכול להיות תנא אחד סובר כך וגם אחרת. אבל מענינת צורת התירוף בשבת [ל"ז ע"א] שמופיע תרוץ על סתירה פנימית במשנה שאינה עולה לא לשיטת תנא א' (ר' יהודה) ולא לשיטת תנא ב' (רבי מאיר) בצורה: "תנא דידן סבר לה כר"י בחדא ופליג עליה בחדא". התירוף דומה במקצת לתירוף של "רבי היא ונסיב לה", אלא שרואים שהוא ניתן במקום שאין צירוף דינים משטחים שונים אלא דין אחד מורכב מהוראות למצבים מעשיים שונים ובהם התנא בוחר לעצמו את עמדתו. דוקא הצורה מיוחדת שנבחרה לתירוף במקרה כזה מוסיפה כוח לראיה בה ראינו אנחנו את התירוף: "רבי היא ונסיב לה" וכו' כשהוא מופיע בטפול במשניות אשר מרכוזות חומר כמו שהסברנו מקודם.

יש עוד ענין לשאול על הסוגיא בבא מציעא [צ"ד ע"א] משנה שבה מעלים דינים שונים על תוקף או אי-תוקף של תנאים שהתנו בני אדם ביניהם. ותוך כדי דיון בגמרא מתקבלת תמונה שרישא ר' יהודה, המשך רבי מאיר (או ר' יהודה, אם מגבילים תוקף המשפט השנוי בחלק זה של המשנה) וסוף רבי מאיר באופן מוחלט, ומכיון שכאן מרוכזים דינים שונים על ביטול תנאי היה אפשר לחשב שכאן יהיה מקום לישב את הסתירות בדרך של תנא אליבא דתנאי. ועיין הערת הריטב"א בסוגיא שאין עונים כך מכיון שמעדיפים אחדות במשנה. ואין דבריו לבדם משכנעים, כי הרי בסוגיות שנותנים את התירוף תנא אליבא דתנאי, ג"כ ברוב המקרים עוד מנסים תירוף מאחד את הקרעים. ע"כ צריך להבין שלמערכת הגמרא סוגיא זאת לא נראתה לתמרון תירוף תנא אליבא דתנאי. למה? בגלל שהחלק הראשון של המשנה איננו כלל אלא שימוש מעשי באחד העקרונות, ודוקא הוא הקובע את הקושי שבין שני הדינים הבאים. כי בלי הדין הראשון (מתנה שומר חנם וכו') היינו מבינים בקלות את הכלל "כל המתנה ע"מ שכתוב" וכו' בהיקף מלא כרבי מאיר, והדין של "מעשה קודם בטל" שגם הוא אליבא דרבי מאיר היה עולה יפה, למשנה ערוכה בצורה כמו זאת שלפנינו לא נראה התירוף של נסיב אליבא דתנאי בגלל שחסרה היא את סימן ההיכר: הצירוף של ענינים כלליים מסביב לנושא המביא איתו את הרצון לצבור דינים רבים אפילו מאסכולות מנוגדות (דבר שהיה צריך להביא כאן לתוצאות הפוכות).

נזכיר עוד בעיא שבשיטת השקלא וטריא שבסוגיא [בראש השנה]. הגמרא מעוררת את הסתירה הכפולה שבמשנה רישא רבי שמעון, מציעתא רבי מאיר, סיפא רבי שמעון (ורבי אלעזר), ומעירים הרשב"א והריטב"א שהעמדת הקושיה בצורה זאת איננה מדויקת מכיון שאין כאן בעצם מציעתא וסיפא, אלא סיפא שנויה במחלוקת לעומת רישא בעלת דעה

שיעור נא: ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי

אחת יחידה. ומצביעים על סוגיא אחרת שבה אותה התופעה היא הסוגיא ביומא [י"ז ע"ב]. והיו יכולים להצביע עוד על הסוגיא [ב"ק מ"ז ע"ב] ולא עשו זאת וקשה להניח שלא רצו להביא אלא דוגמא אחת, כי למרבית ההפתעה, אין תופעה זאת שכיחה מאד ועל אף נסיון לחפש הרבה לא מצאתי אלא שלוש סוגיות כאלה [ראש השנה, יומא ובבא קמא]. והסיבה שלא השוו את סוגית בבא קמא ג"כ כנראה בזה שבבבא קמא אותה סיפא (רבי) היא באמת עוד פעם מביאה את אותו הענין עם דין אחד התנאים, וע"כ יש באמת משום קושיא רבה בדבר שהזכירו אותה דעה פעם שניה. אין הדבר בהחלט כך בסוגייתנו בראש השנה שהרישא ענין נדרים והסיפא ענין מעשר בהמה והופעת חולקים במעשר בהמה מקרית היא לגבי המשנה, ואין בהופעת רבי שמעון במחלוקת שום גורם המקשה על המשנה אם לא נאמר שהקושיא היא שהיה אז צורך לחבר ר' שמעון (של נדרים) אל רבי שמעון של מעשר בהמה, סידור שבודאי לא היה מתאים לסדור המשנה המסודר כפי תאריכי הלוח המתחיל בניסן וגומר באדר.

בקושי אפשר להבין את הסוגיא ביומא בדרך שיש מקום לשאלת הריטב"א, כי למעשה שם באמת חוזר רבי בסוף באותו הענין בו התחילו, לכל הפחות לפי דעת המקשה שבגמרא, כי אם נדבר על הסיפא בה מופיע רבי כעל ענין דיני מיוחד (מערכת לחם הפנים) הרי מראש פיצלנו את המשנה ואין בה למעשה מקום להקשות, ואם יש מקום, ה"ז בגלל הבטוי של רבי "לעולם חמש" כמו שיוצא בגמרא. ע"כ נראה שרק כאן אין באמת מקום לשאלה ומזכירים את ה"סיפא" כדי לקבוע שאין לתרץ באיזו צורה שתמצא (שבאמת אינה יכולה להמצא!) שהכל רבי שמעון, שהרי רבי שמעון נזכר עוד פעם בפירוש בסיפא. (השימוש במושג סיפא עבור דברי חולק אינו בלתי רגיל עיין להשוואה שבת [מ"ד ע"א] בבא קמא [ל"ז ע"ב]).

שיעור נב

ביטול מעשר בהמה בזמן הזה

דיני מעשר בהמה מחולקים בין מס' זבחים שם מרוכזים דיניו כקרבן לבין מסכת בכורות שם יתר דיני המצוה • המצוה נוהגת בא"י ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית ואעפ"כ אינה נוהגת בזמן הזה משום חשש תקלה • נפסק להלכה שאין מעשרין בזמן הזה שמא ישחט בחוץ ויבוא לאיסור כרת ואם עשה מעשר בהמה בזמן הזה ה"ז מעשר ויאכל במומו • צריך להבין מדוע לא יהיה למעשר בהמה דין כהקדש בזמן הזה שבהמה תעקר • ניתן להסביר את יחודו של מעשר בהמה עפ"י גירסא בברייתא ועפ"י הדין שהקדש שנפל בו מום ונפדה עדיין חשש תקלה במעותיו אבל מעשר בהמה שנפל בו מום יכול להאכל במומו בכל מקום • זמן ביטול מעשר בהמה נראה עם חורבן הבית • תוס' שואלים מעדויות על מעשר בהמה לאחר החורבן ועונים כמה תרוצים ביניהם שהמעשר בוטל זמן מה לאחר החורבן • ביטול מעשר בהמה נראה שהיה לאחר ביטול הפרשת קרבן גרים • התויו"ט מסביר שכת חכמים לבטל הוא בשב ווא"ת • הסבר זה קשה בגלל שהביטול הוא לכל המצוה • תירוץ נוסף של בעל תויו"ט שכיון שאין הבהמות נאסרות קודם עישורן חכמים אך דחו את קיום המצוה • ניתן לומר שהכת לביטול הוא מחמת שהמצוה מדרבנן בזמן הזה עפ"י ההיקש למעשר דגן • ניתן היה לומר עפ"י הפקר בי"ד הפקר כח ביד חכמים לקבוע שהבהמות הן זכיה מן ההפקר ופטורים ממעשר בהמה אבל אין לכך רמז בפוסקים • הטעמים לביטול מעשר בהמה הם: שמא יכניסו בהמות הפטורות ממעשרות, ומשום תקלה • התקלה היא חשש גיזה ועבודה קודם שיפול מום או שמא ישחטנה ללא מום • הרמב"ם מוסיף חשש שחיתת חוץ • התוס' סוברים שהשוחט בחוץ בזמן הזה אינו חייב כרת • ממס' יומא ניתן להוכיח שחשש גיזה ועבודה לבדו לא יספיק לבטל מעשר בהמה בזמן הזה • אצל כל הקדשים שעומדים להיות מוקרבים ומותרים יש חשש תקלה • חשש תקלה קיים רק במה שמששים אותו זמן רב ובכמות גדולה.

מצות מעשר בהמה ואי קיומה בימינו

ממצוות התורה הנתונות לעובד האדמה ומגדל עליה את בהמתו מצות מעשר בהמה [ויקרא כ"ז ל"ב]. דיני המצוה הזאת מבוארים בחלקם בפרק האחרון של בכורות ובחלקם בפרק החמישי של זבחים. במקום השני נמצא כל מה שנוגע למעשר בהמה כל דבר המובא למקדש, כל יתר הדינים (מה חייב, מתי החיוב ואיך הוצאתו לפועל) נמצאים בבכורות ע"פ הקישור שאותה המשנה בזבחים מקשרת דיני בכור ומעשר יחד. (עיין תוס' ריש פרק אחרון של בכורות [ד"ה מעשר] שפסח מהוה חומר כה רב שהקדישו לו מסכתא מיוחדת!)

* שבת חנוכה תש"ה (במקום שבת שובה עקב מחלה)

הדין כמו שהוא מתבטא במשנה [בכורות נ"ג ע"א] הוא בעל היקף רב הן מבחינת המקום (א"י וחור"ל), והן מבחינת הזמן (בפני הבית ושלא בפני הבית). ופסקה אחרונה זו היא שהעירה בגמרא דיון על המצוה בזמן הזה. כי מן המשנה, ללא כל ספק, צריך להסיק שהמצוה נוהגת גם בזמן הזה, ומאידך לחכמי הגמרא לכל הפחות היה ברור ביותר שאין שומרים על המצוה, כי הם שואלים [בכורות שם] על דברי המשנה "האידינא נמי"? וצורת שאלתם מראה שמה שראו שלא נהגו אין זה מנהג לא חוקי, אלא דבר שנעשה בהסכמת חכמים. נושא הדיון שבגמרא למצוא את הנימוק לביטול הדין, ואחרי נסיון אחד לנמק באופן אחר מקבלת הגמרא את נימוקו של רבה "משום תקלה", היינו חששו שמא יבוא לידי עבירה, (נדבר עוד על השאלה איזו עבירה!) וע"כ בטלו את קיום המצוה. והוכיחו את העובדה שמשום חשש כזה מתקנים מברייטא ידועה האוסרת להקדיש וכו' בזמן הזה, וקובעת שאם הקדיש בהמה תעקר, ומפרשים עיקור היינו נעילת דלת והיא מתה מאליה, והכל משום חשש תקלה. בהמשך הדיון דנים על ההבדל בין בכור למעשר בהמה ומדוע אצל בכור לא ביטלו.

סוגיא זו הקובעת שאין הפרשת מעשר בהמה נוהגת בזמן הזה מובאת להלכה בדברי הרמב"ם [הל' בכורות פ"ו ה"ב] שכותב: מעשר בהמה נוהג בין בפני הבית בין שלא בפני הבית – "אבל חכמים אסרו לעשר בהמה בזמן הזה ותקנו שאין מעשרין אלא בפני הבית – גזירה שמא יאכלוהו תמים ונמצא בא לידי איסור כרת שהיא שחיטת קדשים בחוץ, ואם עבר ועשה בזמן הזה הרי זה מעשר ויאכל במומו".

הסתירות בין המוסקים השונים

יש כאן ברמב"ם תמונה ברורה של סוגיא זו ורק דינו האחרון (יאכל במומו) עוד דורש מקור. והכסף משנה מסביר שמאחר שכל האיסור רק משום גזירה הוא א"כ כשעבר ועישר למה לא יהא קדוש? ותהליך מחשבתי זה נכון מאד לגבי עצם הדין שבהמה כזאת המופרשת למעשר בהמה בזמן הזה תתפש לקדושה, אבל איננו מסביר מדוע דינו יהא שיאכל במומו, הלא היה אפשרי לחשוב שצריך לתת לו את הדינים הנזכרים בברייטא בגמרא שקובעת שאין מקדישים ואם הקדיש בהמה תעקר וכו'. ועוד יותר קשה קושיה זו על הלחם משנה שאפילו מביא את דברי הברייטא הזאת להסברת דברי הרמב"ם כאילו אין כל סתירה בין הדין יאכל במומו ובין הדין תעקר. והרמב"ם בעצמו מביא בהלכות ערכין [פ"ה ה"ח] את דין הברייטא בשלמותו, היינו לרבות דין המיתה. וקושייתנו עוד יותר קשה בהתחשבות עם גמרא מפורשת בסוף המסכתא דף ס"א [ע"א], ששם מסבירים ברייתא אחת האומרת במקרה מסוים (יצאו שנים כעשירי ימותו), שברייטא זו עוסקת בזמן הזה ומשום תקלה כונסים לכיפה עד שימותו. ואמנם קובע רש"י [שם ד"ה בזמן הזה] שסוגיא זו אינה סוברת כרב הונא דמשום נימוק של גזירה לא נוהגים מעשר, וא"כ גמרא זו כאילו איננה מן ההלכה. אבל דברי רש"י קשים הם מתחילה ועד סוף, כי ראשית אין כל סיבה לומר שגמרא זו המדברת

במקרה של דיעבד חולקת על סוגיא שקובעת את הדין שלכתחילה, וכך גם לכאורה דברי התוספות במקום. ועוד רש"י מדבר על סוגיא זו שאינה סוברת את דברי רב הונא, והנה בסוגיא של בטול המצוה דוקא מנימוק רב הונא (גזרה משום לקוח ויתום) מסתלקים, ונוסף לזה דברי רב הונא בכלל לא נאמרו על ביטול המצוה אלא הובאו רק כמו שניכר מניסוח הגמרא שכתוב שם "כדרב הונא", ואין לתרץ ששם יש שלוש ברייתות (דין ירעו, יקריבו וימותו), כי מתוך הגמרא נראה שאת שתי הברייתות הראשונות "ירעו" ו"יקריבו" היא תופשת לזמן הבית כחולקות בפלוגתא ידועה של ר' שמעון ורבנן, אבל הברייתא השלישית עוסקת בזמן הזה ואין עליה בעצם חולק, א"כ מאין לסלק אותה מן ההלכה?

אני רוצה לנסות לתרץ: בברייתא של אין מקדישים המובאת גם בשקלים ובמקומות אחרים יש ע"פ כ"י מינכן (ספר דקדוקי סופרים) גירסא אחת "ואין מגביהין", וגירסה זו במלואה היא 'ואין מגביהין תרומות ומעשרות'. את המלים האלה מוחקים כל המוחקים והגר"א בראשם (וברור מדוע כי ידוע שמגביהים תרומות ומעשרות גם בזמן הזה), אבל גירסת הברייתא בכתב יד נשארת 'אין מגביהים', ובעל דקדוקי סופרים מעיר שאולי כוונת הברייתא על מעשר בהמה, וא"כ גם דין מיתה יהיה למעשר בהמה שעבר והפריש בזמן הזה. ועכשיו יתכן שלפני הרמב"ם היתה גירסא בלי הפסקא 'אין מגביהים', וא"כ בברייתא אין זכר מפורש למעשר בהמה, א"כ יכול הרמב"ם להבין שלא צריך להיות הדין של מיתה לגבי מעשר בהמה, דלא כמו אצל יתר ההקדשות מטעם שעוד נסביר, וא"כ הוא כפי דעתו זו צריך באמת להסביר שסוגית הגמרא בדף ס"א איננה כסוגיא בדף נ"ג שאין בה אותו הדין של ימותו במפורש. לעומת זאת כנראה התוס' יסברו שגירסת הברייתא כללה גם 'אין מגביהין' וא"כ אין להשתומם עליהם שישוו את שתי הסוגיות. לגביהם בכלל אין לנו שאלה קשה כי אפשר לאחד את שתי הסוגיות גם כך. ומה נימוק הכסף משנה להבדיל בין מעשר בהמה ליתר קדשים? נ"ל שאצל יתר קדשים אם נניח שיהיה הדין לאכול במום כמו שהרמב"ם אומר לגבי מעשר בהמה, אז גם בנפל המום בהם צריך לפדות, ואותו כסף של פדיון יעמוד לפנינו לטפל בו כדין ישרליך לים המלח, וגם בכסף הזה יש משום תקלה. וא"כ כשנפסק לאכול במום לא נצא בדרך רגילה (בלי השלכה לים) מחשש תקלה, מה שאין כן אצל מעשר בהמה שבנפל בו מום יוכשר תכף ומיד לאכילה, ויגמר בזה כל הענין והחשש. ונראה לי באמת שע"פ סברא זו, שהיא חזקה אפילו בלי ענין הגירסא, נוכל להבין שהרמב"ם בשום אופן לא רצה להבין שסוגית הגמרא בדף ס"א משלימה את סוגית הגמרא בדף נ"ג. אבל מקושיותינו על רש"י נשארת לכל הפחות השניה: שלרש"י יש כאן ענין של רב הונא וגזרתו משום לקוח ויתום, ולא גזרת רבה משום תקלה. רק שוב אולי נאמר שרש"י מביא את רב הונא כדי להראות על טיב החשש של תקלה שאינו עובר את ההיקף של החשש של רב הונא, ואצל רב הונא אין לנו כל סיבה לומר בדיעבד שהפריש שימות. אבל ברש"י מכתב יד המובא בש"ס וילנא משנה בכלל את דברי רש"י ואלו הם: "בזמן הזה דאין ראוי להקריב ומשום תקלה דלא ליתו למיכליה בלא מום לא אמרינן ירעו אלא

שיעור נב: ביטול מעשר בהמה בזמן הזה

ימותו", וכפי זה דברי רש"י הם סתומים מאד, ונותנים מקום אפילו לפרשם כדברי התוספות.

מתי תוקן ביטול מעשר בהמה

סוגית הגמרא [דף נ"ג] אינה עונה על השאלה ההיסטורית מתי תקנו תקנה זאת של ביטול הפרשת מעשר בהמה רק אומרת "האידינא". הנקודה אשר אפשר לחשוב עליה כעל נקודת התחלת האיסור היא נקודת חורבן הבית, וע"פ הנחה זו אפשר להבין את שאלת התוספות ששואלים בכמה מקומות מגמרא שבת [נ"ד ע"ב] וביצה [כ"ג ע"א] שר' אלעזר בן עזריה עישר שנה שנה שנים עשר אלף עגלים מעדרו, והתוס' מעבירים חשבון מפורט שכמעט שאין כל זמן לר' אלעזר בן עזריה בפני הבית לכל הפחות כבן אדם מבוגר מחויב במצוות, וא"כ נשמע מעובדה זו משהו מתנגד לגמרא בבכורות. חוץ ממקומנו בבכורות מנסים התוס' [שבת שם ד"ה הוה, ביצה שם ד"ה תליסר] תירוצים שונים:

(א) שבזמן קטנותו של ר' אלעזר בן עזריה עישר בעבורו אפוטרופוס.

(ב) המעשר הנזכר אצל ר' אלעזר בן עזריה היינו מעשר המלכות.

(ג) שהתקנה לבטל מעשר בהמה תקנה לא תיכף אחרי חורבן הבית אלא כעבור זמן מה

וע"כ היה זמן בו ר' אלעזר בן עזריה עישר.

בבכורות דוחים התוס' בלי נימוק את שני התירוצים הראשונים, כנראה לשון "עשר" לא מתאימה לדעתם לא להפרשה ע"י אפוטרופוס ולא להפרשה לשם המלך וע"כ מקיימים רק את התירוץ האחרון. וקצת נראה שהצדק אתם. כי לי נדמה שהמלה 'האידינא' בגמרא בקשר עם קביעת זמנים כזאת איננה בשימוש רק על זמן הגמרא עצמה; עיין ביצה [ו' ע"א]: "והאידינא דאיכא חברי" (זמנו של שמואל!); ביצה [ד' ע"ב] "האידינא ידעינן בקביעא דירחא" (זמנו של הלל השני – אביי ורבא); דוגמא נגדית: גמרא כריתות [ט' ע"ב] והאידינא (פירוש דאין בית המקדש) לא נקבל גרים! ובעצם גם השכל מחייב עמדה כזאת כי ודאי לא מייד אחרי החורבן כבר הכירו שחשש תקלה עומד בפני ההפרשה של מעשר בהמה, אלא כמעט בודאות אפשר להניח שזמן מה עבר עד שהחליטו לתקן תקנה כזאת.

ואם נשאל שאנחנו מוצאים תקנה דומה לזאת הבה נבדוק את הדבר הזה. בשקלים [פ"ה ה"ד], בראש השנה [ל"א ע"ב] ובכריתות [ט' ע"א] מסופר בגמרא על תקנה שתיקן רבן יוחנן בן זכאי בענין גר בזמן הזה, שהיו דורשים שגר שמתגייר בזמן הזה יפריש את קרבנו שיהא מוכן כשיבנה בית המקדש, עד שבא רבן יוחנן בן זכאי וביטל את הדין מפני חשש תקלה. והנה רבן יוחנן בן זכאי גם הוא זמן קצר אחרי החורבן כידוע. אין מתקנה זאת לגבינו קושיה גדולה. כי אפילו כשנניח שרבן יוחנן בן זכאי רק שנים מועטות אחרי החורבן עוד חיה ותיקן את תקנותיו, עם כל זאת כבר אנחנו מרויחים לענין ביטול מעשר בהמה מספר שנים שאין להניח בשום אופן שביטלו את המצוה לפני הדין של גר בזמן הזה. ותו, וכי לא נניח שאפילו אם ביטלו דין נדיר כמו הפרשת הקרבן של גר שיתגייר בזמן הזה, ביטלו

כבר גם מצוה שלמה. וכמעט בודאות אפשר לקבוע שביטול זה בא יותר מאוחר, כי אחרת הוא היה צריך להחשב בין התקנות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי, עיין גמרא ראש השנה הנזכרת ששם מונים וטורחים בענין זה, אלא ודאי ביטול זה תוקן יותר מאוחר. ואוסיף עוד ראייה שלישית כזאת על ראייתי. אין לביטול מעשר בהמה זכר במקורות מזמן התנאים לא במשנה ולא בברייתא ולא בתוספתא אם לא נרצה לסמוך על אותו קנה רצון שאולי גירסת הברייתא של "אין מקדישים" מוסיפה גם פסקה "אין מגביהין", ופירוש הפסקה כפי השערת בעל דקדוקי סופרים (שהוא קורא לה דוחק) מכון לגבי מעשר בהמה. היוצא מזה שאפשר לבסס יפה יפה את התירוץ האחרון של התוס', שהוא גם המתקבל ביותר על הדעת.

מניין כח חכמים לבטל מעשר בהמה

שאלה אחרת, שגם היא בעצם נשאלת מעצמה לגבי גמרא כזאת כביטול מצוות מעשר בהמה, היא השאלה: איך היה ביד חכמים לבטל מצוה שלמה מן התורה, ופלא הדבר ששאלה זאת אינה נשאלת אלא ע"י מפרש אחד ממפרשי המשנה רבנו התוס' יו"ט [בכורות פ"ט מ"א], שקבע דבשב ואל תעשה מצי למיעקר דברי תורה [כיבמות ז' ע"ב], וגם כאן חז"ל לא עשו יותר מאשר לומר לאדם אל תעשר. התירוץ נאמר ביבמות על ענין שחכמים אמרו על קרבן שלא הורצה ע"י הציץ במקום שמן התורה היינו צריכים לומר שהציץ מרצה, ושואלים א"כ יביאו חולין לעזרה, כי יביאו קרבן שני חדש, ועונים לא הורצה להתיר בשר אבל בעלים מתכפרים, ושואלים א"כ נעקרת אכילת הבשר שגם היא מצוה ("ואכלו אותם אשר כפר בהם...") ועונים שב ואל תעשה שאני, עיין שם ברש"י. אח"כ הגמרא משתמשת בעקרון הזה של שב ואל תעשה לבאר דחית מספר מצוות ע"י רבנן משום גזרות כמו שופר, לולב, מילה אם אין איזמל וכו' וכו'. מקור אחר לשימוש בשב ואל תעשה עיין בגיטין בסוגית פרוזבול [ל"ז ע"ב] שבמקום שמדברים על שמיטה בזמן הזה דרבנן, שואלים: איך יכלו חכמים לתקן השמטת כסף כשהמצוה היא לשלם, ועונים בתירוץ אחד: שב ואל תעשה שאני, שרק לא מקיימים מצוות פריעת בעל חוב. ולפי עניות דעתי רק המקום השני שהזכרתי בענין שמיטה כתקנת חכמים בזמן הזה מבסס די את דברי התוס' יום טוב בענין ביטול מעשר בהמה, כי כל אותם המקרים הנזכרים ביבמות, הם רק מקרים שבהם עשיית המצוה פעם מתבטלת ע"פ פקודת החכמים, אבל אין שם אף מקרה שמצוה שלמה תתבטל לחלוטין ללא כל שריד ופליט, ואפילו הסוגיא שבגיטין עוד איננה מוכיחה די, כי גם שם הלא אין כל מחשבה של ביטול מצוות פריעת חוב בכלל, אלא רק בשנה אחת מבין שבע שנים או בסוף השנה השביעית, ונוסף לזה הלא נשארת, אפילו בהיות השמיטה בתוקפה, המימרא של המשנה [שביעית פ"י מ"ט] שהפורע חובו על אף השמיטה דעת (רוח) חכמים נוחה הימנו, וא"כ אין עוד הוכחה מספיקה שיש כח ביד חכמים לבטל אפילו מצוה שלמה. ואמנם מביא התוס' יום טוב תירוץ שני שאין איסור אכילה קודם עישור אלא חכמים קבעו זמן, היינו שביטול המצוה אינו מביא לשום עבירה נוספת, כי אין הבהמות העומדות

שיעור נב: ביטול מעשר בהמה בזמן הזה

והמחויבות להתעשר הן בחינת טבל שיאסרו לאכילה אלא כלפני המעשר כאחרי ההפרשה הן מותרות, ודחית המצוה הרי היא כפי תירוץ זה לא יותר מאשר דחיה של זמן ההפרשה – אמנם לעתיד לא ידוע. גם תירוץ זה בקושי נותן מרגוע לגבי ביטול שלם של מצוה שלמה כשיודעים שדחיה זאת היא מוחלטת ואין גם כונה עוד לחזור ולעשר אלה שעכשיו מחויבות היו. חשבתי עוד לשאול על התירוץ הראשון שאם הוא היה נכון היתה הגמרא ביבמות באותו המקום צריכה להזכיר גם את התקנה הזאת שיש בה משום הוכחה בעד העקרון של שב ואל תעשה, אבל קושיה זו איננה קשה, כי א"כ היינו יכולים לשאול מדוע הגמרא אינה מזכירה גם את תקנת השמטת הכספים בזמן הזה כתקנה דרבנן שיש בה משום עקירת דין תורה בשב ואל תעשה, אלא ודאי תני ושייר. אמנם יכולנו לומר שהגמרא ביבמות לא רצתה להביא את הדוגמא של שמיטה שהיא כפי דברי הגמרא בגיטין רק דעתו של רבי (ולא של חכמים החולקים עליו), אם גם דעה זו היא הלכה פסוקה לרוב הפוסקים, אבל אולי בפלוגתא לא קמייירי, וא"כ חוזרת קושייתנו למקומה מדוע אין מזכירים את ביטול מעשר בהמה? וי"ל שדין כזה שאינו נזכר באף ברייתא ומשנה לא רצו לשאול שם, מאחר שכל יתר המקרים הם נזכרים במקורות כאלה. בכל זאת נשאר לעיין, איך ע"פ רעיון של שב ואל תעשה יבטלו חז"ל מצוה שלמה.

ביטול מעשר בהמה בזמן שהמצוה מדרבנן

ולוא דמסתפינא הייתי מנסה ללכת כאן כדרך הגמרא בהתחלת הסוגיא דפרוזבול ששואלת איך תקן הלל פרוזבול ומבטל שמיטה דאורייתא, ועונה אביי סבר כרבי ששמיטה בזמן הזה דרבנן, ויכול הוא (אחד מן הרבנן) לבטל את תקנתם מתוך אותם הנימוקים שראה למספיקים שם. ותקנת הלל דומה באמת לביטול שלם של מצות השמטת כסף כמו שמורגש בכל סוגית הגמרא וכמו שגם השכל הפשוט מחייב, וא"כ כאן הגמרא נותנת לנו כעין קו למצוא תשובה שביטול מצוה ממש ע"י חכמים רק אפשרי במצוה שהיא עצמה היא רק מדרבנן. ואפשר לומר "הם אמרו והם אמרו". ועכשיו הנה בגמרא שלנו בכורות נ"ג נזכר היקש אחד שנדרש על הפסוק בדברים [י"ב ו'] "מעשרותיכם" איתקש מעשר בהמה למעשר דגן (עיי"ש למה הביאו בגמרא את ההיקש), ואם כן נאמר שאין היקש למחצה ונקיש לזה ונאמר מה מעשר דגן אינו נוהג מן התורה אלא בזמן הבית, או יותר מדויק בזמן שכל יושביה עליה (עיי"ן יו"ד [ס"א ו'] וכך ברמב"ם [הל' תרומות ומעשרות פ"א הכ"ו]), כך הדין גם לגבי מעשר בהמה. וכשדין מעשר בהמה שלא בפני הבית הוא רק מדרבנן יש ויש כח ביד חכמים לעקור את המצוה באופן מיוחד כשהביטול הוא ביטול של שב ואל תעשה, (מה שאין הדבר בביטולו של הלל את השמטת הכספים שיש בו משום קום ועשה כי הוא מרשה לבעל חוב גם "לנגוש"). ואין לשאול הלא המשנה אומרת שמעשר בהמה נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית וכנראה שתי התקופות שוות, זה איננו, כי הנה מה שכתוב במשנה בארץ ובחו"ל גם כן איננו שווה לדברי הגמרא, לכל הפחות לדעת ר' עקיבא שבארץ ישראל

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

קדושה בהמת המעשר גם ליקרב ומחו"ל רק לאכול במומה לבעלים, וא"כ נאמר שיש הבדל גם בין בפני הבית ושלא בפני הבית.

(ע"פ הכרת מצב מיוחד של מצוה שהיא רק מדרבנן וכח חכמים לתקן נגדה נוכל לתפוש גם מדברי הגדולים בדורות שקדמו שהרשו ע"י פעולת הפקעת הבעלות לבטל במידה מסוימת את דיני שנת השמיטה. דרכם במובן מה דומה לדרך הלל, כי גם הוא בתקנו מה שתיקן לא ביטל סתם אפילו דרבנן, אלא דרש סידור של פרוזבול שהוא בחינת "המוסר שטרותיו לב"ד" שבעצמו אינו חל עליו דין שמיטה, וכך נוכל לומר יוצרת ההפקעה מצב שאין בו כבר דין שמיטה בזמן שהשמיטה בכללה רק דרבנן כדעת הרוב המכריע של הפוסקים [ובעיקר כשיש דעות בין הראשונים שלא מצוה דרבנן ישנה לפנינו כיום בדין שמיטה אלא מידת חסידות גרידא]. ליתר זהירות קבעו תמיד מתירי ההיתר, כמו הרב קוק שמלאכות דאורייתא לא תיעשינה ע"י יהודי, וע"כ עבודתנו שהכינה לפני שנת השמיטה את הדרכים לעבודה החקלאית היתה מכוונת לזה, למצוא את הדרכים לעבודה שאינן אסורות כמלאכות דאורייתא.)

הפקר בית דין הפקר

ועיין עוד יבמות [פ"ט ע"ב] על ענין ירושת הבעל באשתו קטנה, וכן בגמרא גיטין [ל"ו ע"ב] שנמצא שם עוד תירוץ רבא (כפי דברי רש"י הן לתרוץ קושית הגמרא על הלל איך מתקן תקנה לבטל השמטת כספים דאורייתא, והן לתרוץ את הקושיה השניה איך לרבי שהשמיטה רק דרבנן, איך יכלו הם לתקן ולומר ללווה אל תפרע כשמחויב) הפקר ב"ד הפקר היינו שבכל הסידורים הכספיים חפשיים הם חכמים לתקן מה שירצו, ויכולים לתת כספו של זה לזה (כספו של הלוה למלוה ולהיפך). וא"כ לחידודי בעלמא נוכל לומר שעשו חכמים את רכושו של זה בעל הבהמות כאילו זכה ממקור אחר היינו מן ההפקר, והנה הלקוח פטור מן המעשר ונראה שה"ה בזוכה מן ההפקר, כי לשון הרמב"ם [בכורות פ"ו ה"י]: "הלוקח טלאים שנולדו בשנה זו או שניתנו לו במתנה הרי הם פטורים מן המעשר עד שיוולדו ברשותו לפיכך השותפין... פטורים". וא"כ נוכל גם לומר שעשו חכמים כאילו יש בבהמות שותפות של מי שהוא ע"י הפקר ב"ד הפקר. אבל כמובן דבר כזה שאין לו זכר בדברי הש"ס והראשונים רק לחידודי בעלמא נאמר. ואמנם עיין תוס' יבמות [פ"ט ע"ב ד"ה שהפקר] ששואלים למה לא נתרץ גם ענין תרומתו לא תרומה ע"י הפקר ב"ד שאפקוה מרשותו בשעת ההפרשה, ותוס' מתרצים שאח"כ ג"כ הפירות ברשותו ושלו ועליו לתקנם. משמע אם קניה מן הפקר כשלעצמה היתה עוזרת היה זה תירוץ! וכנראה התוס' נוקטים בשיטת הראב"ד שיש בהפקר לאחר שהעמיד כרי חיוב גם בשדה וגם בעיר [הל' מעשר פ"ג ה"א בהשגה].

הטעמים לביטול מעשר בהמה בזמן הזה

ענין כה גדול כמו ביטול מצוה שלמה צריך להיות מנומק בנימוקים מספיקים. וכל מגמת

שיעור נב: ביטול מעשר בהמה בזמן הזה

הגמרא בהעמידה את השאלה למצוא את הגורם המנמק: בגמרא יש תירוץ ראשון שנגזור שמא יכניסו לדיר פטורים ממעשר בהמה, ומזכירים במיוחד את המקרה של יתום (ועיין רש"י ותוס' במחלוקתם אם מצד הגמרא בוחרים במקרה של יתום כאן בדוקא ואין חשש אחר, או כדוגמא ליתר הפטורים הנזכרים במשנה בדף נ"ז ורק בגלל שבמקום שני ישנו רק חשש משום יתום במקום מזכירים גם כאן רק את היתום). אבל גזרה זו איננה נראית לגמרא מספיקה כדי לנמק את הביטול, כי היה אפשרי להכריז שלא יכניסו פטור כזה לדיר, ובכל זאת להפריש מעשר בהמה, וע"כ הגמרא משמיעה את הנימוק הסופי שחוששים משום תקלה.

(ועצם הבאת הנימוק הראשון וקשירתו למקום השני בו רב הונא גזור גזרה זאת כל כך קשה שכמעט שאין להבינה. ששם בדף נ"ח שואלים מדוע לא מרשים לתת מחוץ לדיר ירק וע"י כך תצאנה הבהמות, ולא נצטרך לסדר מה שהברייתא שם דורשת אמהותיהן בחוץ והם מבפנים וגועות ויוצאות, וע"ז עונה רב הונא שחוששים שיהיה יתום ולקוח, היינו שאמו איננה יחד אתו וגם הם ירוצו לירק ואיזה קשר יש לגזרה זו, ולמה היא מנמקת את ביטול מצות מעשר בהמה.)

מה היא התקלה שאנחנו חוששים לה? כפי דבר רש"י: אנו צריכים להשהות את הבהמה זמן רב עד שתומם ויבואו לידי תקלה של גיזה ועבודה, או שישחט אותה בלי מום. ואת החשש השני מביא גם רבנו גרשום שכתב שמא לא יוכל להמתין עד שתומם ויאכלנו בתומתו. בקיצור, שני המפרשים חוששים לשימוש בבהמה נגד דינה כבהמה קדושה. והרמב"ם כתב בפירוש המשניות [פ"ט מ"א] "שמא לא יהא שם מקדש ויאכל חוצה לארץ בלא מום". ותמוה מה שכתב על חו"ל כי מה זה מוסיף לחשש, ומה היה מוריד מן החשש כשהיינו צריכים לחוש שיאכל בלא מום בא"י?

ועוד יותר תמוה הרמב"ם בספר משנה תורה [הל' בכורות פ"ו ה"ב] וז"ל: "אבל חכמים אסרו לעשר בהמה בזמן הזה, ותקנו שאין מעשרין אלא בפני הבית גזירה שמא יאכלו תמים ונמצא בא לידי איסור כרת שהוא שחיטת קדשים בחוץ". כאן צריך לשאול מדוע הוא אינו מזכיר כלל את הנימוקים הפשוטים של גיזה ועבודה, ומדוע הוא מוסיף את החשש של שחיטת חוץ שיש בה כרת. ואם על זה קל לענות שהוא רוצה להביא את החשש החמור ביותר, אין בזה תשובה למה אינו מזכיר את החשש היותר רגיל וקרוב של גיזה ועבודה, והלא היינו יכולים לשמוע מדברי הרמב"ם שכשיהיה מקרה שאין לחוש לענין שחיטת חוץ אין לנו חשש, והלא רוב המקרים של תקלה שבש"ס הם חששות פשוטים לאכילה אסורה או לשימוש אסור.

וכדי להוסיף שאלה על דברי הרמב"ם, הנה הוא אומר שהחשש הוא שמא יעבור על איסור כרת של שחיטת חוץ. ובזה הרי הוא כמנחם הנחה שהשוחט בחוץ בזמן הזה חייב כרת (שקשה לומר שהוא ידבר בעובר איסור שיש בו משום כרת בזמן המקדש), ודעת התוספות בזבחים [נ"ט ע"ב ד"ה עד שלא], ביומא [ס"ו ע"א ד"ה ואין מחרימין] ובע"ז [י"ג ע"א ד"ה אין מקדישין]

איננה כן, אלא אומרים ומוכיחים גם מדברי הש"ס בכמה מקומות שהשוחט בזמן הזה בחוץ איננו חייב כרת אלא הרי הוא כמי ששוחט ונעולים שערי המקדש שאינו ראוי להביא קרבן לאוהל מועד, כך בזמן הזה באין מקדש ואין מזבח אינו ראוי לביאת אוהל מועד, ור' יוחנן שאומר בזבחים [פ"ד ע"ב] שהמעלה בזמן הזה בחוץ חייב, אומר את דינו דוקא במקטיר קטורת שאין צורך במזבח או בזמן שלכל הפחות מזבח בנוי.

והרמב"ם בעצמו פוסק את דברי ר' יוחנן בצורה כזאת שגרמה למשנה למלך לעמוד עליה ולשאול אם לא הרמב"ם סבר כדברי התוס', כי הנה בפ"ט מהלכות מעשה הקרבנות [הט"ז] הוא פוסק וז"ל: "מי ששחט קדשים בזמן הזה והעלם חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אע"פ שאין בית"... וכתב המשנה למלך מדוע הוא כותב בלשון כאילו רוצה לדרוש ששתי הפעולות רק כשתהיינה יחד תחייבנה, והנה בהלכה הבאה הוא בפירוש מפריד בין הפעולות, וכתב "השוחט קדשי נכרים בחוץ חייב, וכן המעלה אותן בחוץ". ואם גם קשה לחשוב שהפירוש הוא כדברי המשנה למלך שהלא אצלנו בפירוש אומר הרמב"ם שהשוחט חייב כרת, ואומר גם בעוד מקום שבאמת מקריבים אף אם אין מקדש, בכל זאת נשאר כאן משהו שצריך עיון רב. כי כדברי התוס' הוא ודאי אינו סובר, כי אצל המעלה שנאמר ע"י ר' יוחנן ג"כ רק בקטורת אבל לא קרבנות, וא"כ מאין יצא לרמב"ם דינו. מקומנו לא יהיה כ"כ קשה בגלל שנוכל לומר שבא לידי חיוב כרת כשישחט ויעלה אפילו הרמב"ם יסבור שרק כך יתחייב, וזה יותר מתקבל על הדעת מן האפשרות שרמזנו עליה מקודם שזה דבר שיש בו כרת בזמן המקדש.

ביאור שתיקת הרמב"ם בחשש גיזה ועבודה

אבל בכל זאת נשאר לנו עוד לענות על שתיקת הרמב"ם מגיזה ועבודה, ונראה לי לתרץ מתוך הגמרא ביומא [ס"ז ע"א] שגם כן משמיעה נימוק של חשש תקלה לגבי שעירים שאבדו והקריבו אחרים תחתם ואוסרים להשאירם לשנה הבאה ולא ימותו מחשש תקלה, והגמרא שואלת איזו תקלה: אי דהקרבה כל הרעיות ג"כ צריך לחוש, ואי דגיזה ועבודה כל הרעיות ג"כ נחוש, ומשיבים: "לעולם תקלה דהקרבה והנך דלאו בני הקרבה נינהו לא טריד בהו הך דבת הקרבה היא (בשנה הבאה) טריד". משמע בפירוש דחשש גיזה ועבודה לבד איננו חשש שירשה להוציא דין שיהיה מבוסס על חשש תקלה, וע"כ אין חשש ואיסור אצל כל הרעיות שישנם, שאף פעם אינם עומדים להקרבה, וישנו חשש זה אצל כל העומדים איך שהוא להקרבה היינו קדשי זמן הזה, מעשר בהמה כשיפרישנו, השעירים האלה וכו'. וא"כ לא ראה הרמב"ם בענין שבקודש די חשש בגיזה ועבודה לאסור בגלל זה מעשר בהמה, כמו שהגמרא מוצאת שאין בזה די חשש להניח שעירים למות, כי אחרת כל הרעיות היינו צריכים לאסור בגלל זה. וקצת ראייה לדבר שבכל יתר המקומות שבש"ס שמבססים איסור על חשש תקלה יש או חשש של שימוש בתרומה טמאה ע"י זרים, או בכלל חשש שתקרה טמאה לתרומה, או ממש חשש אכילה של ספק טריפה למשל, ואין אף פעם חשש לגיזה

ועבודה. (היינו ע"י שחיטה לגבי קרבנות כבר קשור לדעת הרמב"ם באיסור כרת של שחיטת חוץ). ועכשיו נשאל להיפך לפי הגמרא ביומא שעל חשש כמו גיזה ועבודה שואלת: א"כ כל הרעיות נמי, צריך עכשיו לשאול לפי דעות אלה שאין אצל קדשים בזמן הזה חשש של שחיטת חוץ, א"כ מה ההבדל בין כל הרעיות שאין חוששים ובין אלה שאנחנו חוששים כמו קדשים בזמן הזה, קרבן גר שהפריש לגיורו, מעשר בהמה כשיפריש בזמן הזה וכו'. וצ"ל שבאמת חשש האכילה בלי מום אצל אלה שבאיזה אופן עומדים להיקרב ולהיות פעם מותרים ג"כ יותר קרוב מאשר אצל רעיה שנפסלה מלהקריבה, ולרש"י שמושה אצלנו דוקא חשש גיזה ועבודה לחשש אכילה בלי מום נצטרך לומר שיבדיל בין תוצאות החשש שיהיו במקרה של יומא – הטלת מיתה על בהמת קדשים, ובין תוצאות החשש כאן שרק דורשים לא להביא לידי הפרשה והקדשה. והחשש של גיזה ועבודה מתקבל בשביל דבר כזה יותר מאשר שחיטת קדשים, שרק מרשים ע"פ חשש חמור של הקרבה בלתי חוקית, כי אחרת כל הרעיות גם כן!

גדרים בחשש תקלה

ונוסיף רק עוד לגבי חשש תקלה מספר דברים מעשיים. אין חשש תקלה בכל הש"ס אלא במקרה שיש צורך להשהות זמן רב, ובמשך אותו הזמן הארוך חוששים שיבוא לשימוש אסור. (גידולי תרומה – עד שעת זריעה; ספק טריפה – י"ב חודש; קדשים: קרבן גר ומעשר בהמה עד שיבנה המקדש, תרומה טמאה – עד שתקבל אותה הצורה שאפשר להשתמש לשימוש מסוים או עד שיגמרו להשתמש בה). ועיין דברי החתם סופר [יו"ד ס' נ"ז] שהחשש בתקפו אפילו כשיש זמן של חצי שנה, ע"פ גמרא ביצה [י"ח ע"א] שחוששים לטבול כלים ביום טוב שמא ישהה אותם ליום טוב הבא היינו כחצי שנה בין סוכות לפסח. אבל אין חשש בזמן קצר כמו זמן טעינת ביצים אצל תרנגולת ספק טריפה ששם יש זמן יסודי של כ"א יום, ועוד זמן עד הפסקת הטעינה הנוכחית של קרות המקרה.

ויש עוד דבר כללי, מגמרא חולין [נ"ג ע"ב] יוצא שגבי ספק טריפה ישנו חשש רק בהרבה עופות, וכך כתבו רש"י ורשב"א שבגלל שהם הרבה חוששים שמא לא יוכל לשמור עליהם. ומענין הרבה שאצל עניננו ויתר הענינים של חשש תקלה אין אנו שומעים באף מקרה על הבדל בכמות, אלא בכל כמות שתהיה חוששים. וכך פסקו באמת גם בספק טריפה של חולין הרבה ראשונים: ההגהות מיימוניות, המרדכי ומובאים ברמ"א [יו"ד ס' נ"ז ס"ח]. ולהלכה באמת פוסקים כמותם היינו להחמיר. על הרמב"ם קשה כי הוא אינו מביא את האיסור משום חשש תקלה להשהות י"ב חודש, ויתכן שסובר שהתירוץ האחרון שבגמרא בחולין "אלא לפרסומי מילתא דאיסורא" מבטל גם את החשש של תקלה כמו את השאלה למה זה שחנק וזרק את הספק טריפה לנהר לא נתן אותם לכלבים או לאשפה. עיין דעת התוס' שם [ד"ה אתי] בתירוצם האחרון. אבל על הרמב"ם קשה, כי א"כ מתבטל גם החשש הנזכר בגמרא כיסוד לאיסור למכור לגוי שמא אותו גוי יחזור וימכרנו ליהודי, ולמה

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

יגרע דין זה מדין אחר, והלחם משנה רוצה לתרץ כפי דברי רש"י בהבדל בין הרבה ואחד, שהרמב"ם מדבר באחד שאצלו חשש של מכירת נכרי יהיה, אבל חשש תקלה איננו, אבל בהרבה יסבור הרמב"ם כחשש הגמרא, אבל נגד זה צריך להקשות א"כ העיקר חסר מן הספר, כי היה להרמב"ם להביא גם את הדין בו יש חשש תקלה ולא רק לשתוק – ודוחק רב לומר שהרמב"ם סומך את עצמו על אותם המקומות המרובים בהם הוא משמיע חשש תקלה כי מי יעשה מעצמו להשוות חולין של ספק טרפה לקדשים או תרומה, וצע"ג. במיוחד שבדינים אלה אין זכר להבדל בין אחד לרבים שהלחם משנה רוצה להכניס.

שיעור נב: ביטול מעשר בהמה בזמן הזה

שער שלישי דיני קטן

שיעור נג

קטן שהגיע לחינוך

ממצות הקהל אפשר ללמוד רבות על קטן בהלכה • מוצאים בפסוקי הקהל הבחנה בין קטן שהגיע לחינוך לקטן שלא הגיע לחינוך • אף מפרשי התורה הבחינו בעניני קטן בפרשת הקהל • מסוגיות בנויר בחגיגה ובסוכה עולה שמצות חינוך מדרבנן • אף מיומא וברכות ניתן ללמוד כן • בדברי הרמב"ן והמאירי יש משמעות שחיוב חינוך מהתורה • ניתן לומר שבהקהל בראויים לחינוך יש מצוה על הגדולים להביאם • ניתן לומר שיש מצוה על האב ללמד בנו תורה מדין חינוך • מצות הגדה בליל הסדר ניתן להסביר שמוטלת על האב לגבי בנו • מסוגיית יבמות עולה שלפחות חינוך למנוע קטן מלהאכילו נבלות מוטל על האב • הרמב"ם פוסק שבי"ד אינו מצווה להפריש קטן אוכל נבלות אבל האב מצווה להפרישו • בהל' טומאה פוסק הרמב"ם שאביו צריך לחנכו לקדושה ואחרים אי"צ להפרישו מטומאה • בהל' שבת משמע מהרמב"ם שחיוב ההפרשה מדרבנן בלבד ובכיוני כתב שאין מוחין בקטן • הטור פוסק שכל ישראל מצווים להרחיק קטן מן הטומאה • הרמב"ם פוסק שאב מצווה להעלות בנו להראות בביהמ"ק בניגוד לסוגיה בחגיגה ומרבה אף מקמצי נחושת ונושאי כליו פרשוהו בדרכים שונות • שני ענינים לגבי חובת קטן חיובו בעצמו שהוא מדרבנן וחיוב האב להביאו בעול מצוה הוא בחלק מהמצוות מהתורה • עפ"י הבחנה זו תתפרש היטב הברייתא מתוספתא חגיגה ואף המצוות שלא נזכרו בה • יש דעת תנאים שקטן חייב בקריאת מגילה ומוציא אחרים ידי חובתם ויש ראשונים שפסקו כך • שמאי עשה סוכה לכלתו כשילדה ומספר דרכים לפרש מעשהו • גיל חינוך שונה ממצוה למצוה לפי יכולתו הפיזית והרוחנית • במצות צום יום הכיפורים קביעות הלכתיות ברורות לגבי הגיל בו מתחיל קיום המצוה • בסוכה ועירוב הקטן נפעל וע"כ נתנו שיעור במידת הזדקקותו לאמו • רש"י וכן המאירי נתנו גיל בשנים ולא הסתפקו בשיעור זקוק לאמו וכד' • מטרת החינוך להכניס את הנער בצורה הדרגתית לקיום המצוות.

אבחנת התורה וחז"ל בדיון קטן

חלוקת פרשיות השבוע בשנה זו הביאה לכך שבשבט שובה נקראת פרשת וילך ובה המצוה שלפני האחרונה מבין מצוות התורה, מצות הקהל. אין לך כמצוה זו שבתורה אשר בה מובעת דעת התורה על הצורך בחינוך בנים בצורה יותר ברורה. ובצירוף אל עצם נוסח המצוה שבתורה, את אשר פירשו עליה או על הערות שבה, אנשי התורה שבע"פ או המפרשים הגדולים, תתגלנה במצוה זו הבעיות המרכזיות של החינוך במידה שהן בעיות של הלכה תורנית.

* שבת שובה תשכ"ב

דבר התורה: "הקהל את העם האנשים הנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה" [דברים ל"א י"ב, י"ג]. פשוטו של מקרא קובע כאן גם את העובדה של הכנסת הילדים למעגל מצוה, ("האנשים הנשים והטף" – להגדרת "טף" עיין בדברי הכתב והקבלה במקום ע"פ מקורות תנ"כיים – הילד הקטן ממש), וכמו כן מטרה להכנסת הילד למצוה – וזה אם כן, יותר מכוון לילד המבין – המטרה של "ושמעו ולמדו וכו'". פשוטו זה של מקרא כפי הנראה עומד גם מאחורי האמרה המפורסמת של הגמרא בחגיגה [ג' ע"א] הקובעת לכל סוג של באי הקהל את מטרתו. ועל הטף אומרים שם "למה הם באים – לתת שכר למביאיהן". זאת אומרת אין בהבאתם ובבואם מטרה עצמית אלא הם מובאים מפאת מביאיהם ול"צורך שחרם". אימרה זו עוררה מתמיד אצל המפרשים שאלה: וכי לא התורה בעצמה מסרה בפסוק השני במפורש את מטרת המצוה? אלא מדובר בשני סוגים של ילדים מובאים: הטף אשר באמת אינו מובא אלא לתת שכר למביאיו, והבנים אשר יוכלו ללמוד. והיה אם כן, הרי מוסרת התורה בעצמה בזה לידינו אבחנה בין הילד שטרם הגיע למצב של אפשרות של התחנכות לבין אותו ילד "אשר הגיע לחינוך", אבחנה שאנו מוצאים בארבע סוגיות של הגמרא, בסוכה, בר"ה, במגילה ובחגיגה ובכל המקומות משמשת ההבחנה יישוב קושיה של שני מקורות המוסרים דינים מנוגדים, או ישוב להבנת משנה שקשה ליחסה לתנא זה או אחר.

אבחנות המפרשים בדיון קטן בהקהל

מרבתינו המפורסמים מפרשי התורה הותיקים, אינו מקבל פירוש מבחין זה לשני הפסוקים, רבנו הרמב"ן, אשר לפסוק השני ("ובניהם אשר...") מעיר: "הם הטף (של פסוק י"ב) כי ישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם, כי אין הטף הזה יונקי שדיים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך וזה טעם ולמדו ליראה – בעתיד, כי למעלה אמר: ולמדו ויראו", דהיינו קרובים כבר לחינוך "אבל רבתינו אמרו... הטף למה בא ליתן שכר למביאיהם". רוב אחרוני המפרשים אינם מצדיקים את קושיית הרמב"ן ונוקטים כדעה המבחינה בין תוכן שני הפסוקים. גם מדברי הרמב"ן נשמע שיש להבחין בין שני סוגי מתחנכים, אף שלפי דעתו הסופית לא הביעו את האבחנה דוקא כאן.

עוד יותר לתוך הבעיות ההלכתיות של המצוה כמו שהיא כתובה כאן לפנינו נכנס ספר "משך חכמה" אשר חברו ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק. הערותיו החריפות במקום מגלות את מכלול הענינים המיוחדים הקיימים בשטח המצוה הקשורה לחינוך הבנים. ר' מאיר שמחה מעיר שאצל הבנים לא נאמר "ישמרו לעשות" אלא רק "ישמעו ולמדו ליראה את ה'". ונימוקו: בתורה יש מצוות עשה ומצוות לא תעשה. "על הגדולים אמרה התורה: 'ילמדו ויראו את ה' וזה סוד מרע שמירת לא תעשה שעל זה שייך מורא 'ושמרו לעשות'".

זה עשה טוב קיים מצות עשה. אבל הקטנים אם כי הגיעו לחינוך (ואין זה יכול להיות אחרת כאשר התורה מתחשבת בזה ש'ישמעו וילמדו') בקום ועשה אינם מן התורה דחינוך דרבנן כדאיתא בנזיר, אבל קטן האוכל נבלות, אמרינן סוף פרק חרש, דבית דין מצווין להפרישו, ולכן אמר 'ישמעו וילמדו ליראה' – לפרוש מן האיסור, אבל קיום עשה ליכא בהו מן התורה".

אין אני רוצה להכנס לפרטים לשם בדיקת פירושו – כי יש ויש מה לבדוק בבחירת ההוכחה לסברא שחינוך דרבנן דוקא את הסוגיא דנזיר, ולא אלה דסוכה ודחגיגה, כמו כן במסירת תמצית הסוגיא דהחרש דוקא בכיוון חיובי שבית דין מצווין להפריש קטן אוכל נבלות וטריפות, בו בזמן שדעת הרוב המוחלט של הפוסקים סובר אחרת וגם משמעות הגמרא איננה כן. אבל כאן, לא בזה אני רוצה לדון, אלא להעמידנו על כך שדברי הגאון הבחינו בטיפול בפרשת הקהל כמה מן האבחנות העיקריות שישנן בהלכה בסוגיית החינוך: (א) ש"חינוך" אינו אלא דרבנן. (ב) שקיים הבדל בין קטן שהגיע לחינוך לבין קטן שלא הגיע לחינוך. (ג) שקיימת סברא להבדיל בין החינוך לקיום מצוות לא תעשה – קטן אוכל נבלות וטריפות, לבין חינוך לקיום מצות עשה – חינוך.

(השוה דברי התוספות בתירוץ אחד בנזיר [כ"ח ע"ב ד"ה בנז], עם ניגוד בדברי התוס' בשבת [קכ"א ע"א ד"ה שמע], שאת הדין של קטן אוכל נבלות וטריפות רוצים לקבוע ללא הגיע לחינוך כי בהגיע לחינוך מאחר שמחנכים לעשה ודאי שצריכים למנוע עבירה על לא תעשה. שלפיהם הגישה תצא דוקא הפוכה מן הסברא המושמעת כאן – שיותר יש לחייב בקיום לא תעשה מאשר בקיום עשה. הבדל זה קשור למה שהקשינו מקודם על המשך חכמה.)

מצות חינוך מדרבנן במצוות הש"ס

כדבר מוחלט שומעים כאן את ההכרעה שחינוך רק דרבנן ע"פ סוגיית גמרא בנזיר. ונודה על האמת מאד מפורשות וברורות הן סוגיות הגמרא המעידות על נכונות פסק זה הלא הן הגמרא בנזיר, בחגיגה ובסוכה. ומן הראוי להעלות את שלוש הסוגיות הללו לעיון יתר, ע"מ לראות מה אפשר ללמוד מהן. סוגיית הגמרא בנזיר עוסקת בהלכה של המשנה ש"מדיר איש את בנו בנזיר". הלכה זו מוסברת בגמרא ע"י ר' יוחנן כ"הלכה" דהיינו הלכה למשה מסיני, וע"י ר' שמעון בן לקיש "כדי לחנכו במצוות". ונכון שבהמשך הסוגיא רואים את נימוקו של ר' יוחנן מועמד מול נימוקו של ריש לקיש כבעל משקל רב יותר, דהיינו כנימוק דאורייתא המאפשר שע"פ הלכה זו נדחים איסורים מסוימים שבתורה וכו' וכו'. ולעומת זאת מעלים קושיה אחר קושיה לפי הסברא של "חינוך". כי איך דבר שאינו אלא דרבנן יכול לדחות דינים דאורייתא, והגמרא מגיעה עד לתירוץ שגם האיסור המוקשה אינו אלא דרבנן, ואתי דרבנן ודחי דרבנן. אין ר' יוחנן חולק על עצם קביעת עובדה זו ש"חינוך דרבנן", אלא על הפעלת הסברא במקרה המיוחד על התוצאות שמסומנות, שא"כ יש מספר דברים הנעשים בענין שקשה להסבירם, וע"כ לר' יוחנן הדברים מבוססים על

הלכה (למשה מסיני) שהיא מתירה את כל הספקות. גם פסק ההלכה שפוסק הרמב"ם בענין בהלכות נזירות [פ"ב ה"ג] כר' יוחנן, איננו משנה בקיום דין החינוך דרבנן אלא קובע מעשה זה של נזיר כבלתי תלוי בשאלת חינוך. בצורה יותר קצרה וללא ענין של מחלוקת כל שהיא מובאת הסברא בשתי הסוגיות בסוכה [כ"ח ע"ב] וחגיגה [ד' ע"א] ששתיהן בנויות לפי אותה המתכונת. מובאת ברייתא (לשם הדיוק ספרא מפ' אמור [ס' ר"ה] וספרי מפ' ראה ולא מצאתי) בעלת דרשה המחייבת קטן במצוה מסוימת.

בסוכה: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" – כל לרבות את הקטן. נגד זה מקשים מן המשנה הפוטרת בפירוש נשים ועבדים וקטנים. תירוץ הגמרא: "לא קשיא כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך", קושיית הגמרא: "קטן שהגיע לחינוך דרבנן"? והתירוץ: "מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא".

בחגיגה: "יראה כל זכורך את פני האדון ה'" כל לרבות קטן. ע"ז שואלים מן המשנה: "הכל חייבים בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן". מתרץ אביי: "כאן בקטן שהגיע לחינוך וכאן בקטן שלא הגיע לחינוך". גם כאן השאלה: "קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא"? והתשובה: דרבנן – "וקרא אסמכתא בעלמא".

פירוש הדבר בצורה הפסקנית והברורה ביותר מעמידה סוגיית הגמרא פעמיים את הכלל: חינוך דרבנן. ויש הד לקביעה זו במסכת יומא [פ"ב] שמדובר על החינוך "מדבריהם" (השלמה ושעות), וכן מן הסוגיא ברכות [כ' ע"ב] בענין "בן מברך לאביו ואשה לבעלה" – "קטן בר חיובא", בתמיה! אלא האב אכל שיעור דרבנן, ואתי דרבנן (של בן) ומפיק דרבנן (של אב). ויש להניח שבעוד סוגיות דבר זה נזכר. (לפ"ז תחזור אותה שאלה ששאלנו על בעל המשך חכמה למה מסתמך דוקא על הסוגיא דנזיר).

יסודות בראשונים לענין מצות חינוך

האם בזה תם הדבר? קשה להניח, נביא כמה יסודות למחשבה בענין הזה שיעוררו לכל הפחות עיון מחדש. נתחיל בהערות כלליות:

רבנו הרמב"ן בפירוש על התורה לפסוקים שבפרשה הראשונה של קריאת שמע [דברים ו' ז'] כותב: "ושננתם לבניך" גם אלה מצוות מבוארות נרמזו כאן כי מאחר שצוה במצות 'חוקת עולם לדורותיכם' ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם. 'זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך' הנה אנחנו מצווים שידעו בנינו המצוות, ואין ידעו אותם אם לא נלמדם וכן וקשרתם וכו'". הוה אומר שלדעת הרמב"ן באותה המדה שמצות תפילין כאן חוזרת על אותה המצוה מספר שמות, כן יש ב'ושננתם' וכו' משום חזרה על "זאת בריתי אשר ישמרו" וכדו', שכוללים בצורה ברורה גם את השימוש למעשה. אבל נניח שאפשר לדחוק את דברי הרמב"ן ולהבין בהם רק צד הוראתי ולא צד המחייב הכנסה לקיום מעשי, הרי אזכיר ראשון אחר הלא הוא הרב המאירי החוזר ומשמיע בסוגיות שלנו הערה אחת מתמיהה. במקרי חיוב זה או אחר "אביו חייב לחנכו מדברי סופרים ומתורת חינוך"

[סוכה מ"ב], ועוד בסוכה [כ"ה ע"ב] כתב המאירי: "קטן שא"צ לאמו חייבים מתורת חינוך". או המאירי בעירובין [פ"ב ע"א] על חיוב סוכה מתורת החינוך. ונזכרת איפוא "תורת החינוך" זו על יד דברי סופרים וניתן להבין שהרב לא ראה אותה כנתינת מדברי סופרים.

מצוות שיש חיוב חינוך ברור

קיימות מצוות אחדות שבהן החיוב של האב לעשות מעשה חינוך לקטן מוכר וברור. (1) שוב אזכיר בראשונה את מצות הקהל על פירוש הגמרא בחגיגה, שמאפשר דוקא לומר שלגבי טף (דהיינו הלא ראויים לחינוך) אין סברא אלא לתת שכר למביאייהם, אבל לגבי הראויים לחינוך תתכן המצוה בקיום מלא. ואם אולי אין ללמוד מהקהל ישירות, בכ"ז יש חשיבות בעצם קביעת העובדה. למה אין ללמוד? תוספות בחגיגה [ג' ע"א ד"ה גמר] כתבו מכיון שלמשל לראיה נאמר שנשים פטורות מ"זכור" להוציא נשים (טפלים לא כש"כ). המאירי [ב' ע"א ד"ה חנוך]: הקהל חידוש הוא בענין הוספת טף גם כן שאיננו באף מקום, וא"כ לגבי אלה שאינם טף שמא יש ללמוד.

(2) מצוה נוספת: תלמוד תורה [קידושין כ"ט ע"ב] שהגמרא מעמידה אותנו על כך שהמצוה מוטלת על האב, ובהמשך נאמר שאם לא לימדו האב חייב ללמוד בעצמו שנא' "ולמדתם". בכל אופן ברור שתלמוד תורה מהתורה גם לגבי קטנים, כי הלימוד העצמי במצוה יתחיל כשיגיע למצוות. (השוה מס' אבות [פ"ה מ"א] בן חמש למקרא והסוגיא של ב"ב [כ"א ע"א]). שוב אין ללמוד מזה, כי שאני מצות תלמוד תורה שאינה אלא לימודית עיונית, אבל בתוך שורה של מצוות יהיה בזה משום ערך.

(3) דומה למצוות תלמוד תורה מצות "הגדת לבנך" של ליל פסח, שעליה נאמר בקביעת ההלכה של הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב] "לפי דעתו של הבן מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו וכו' – הכל לפי דעתו של הבן". ובמצוה זו אנחנו כבר נוגעים גם בקיום המעשי: "בעבור זה" לא נאמר אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך [הגדה של פסח], אם גם עיקר המצוה שוב הצד ההסברתי והלימודי.

(4) לזה נצרף את ענין הסוגיא דיבמות [ק"ג ע"ב] של קטן אוכל נבלות וטרפות. גמרא זו – כמו שכבר הזכרנו וכמו שמסכמים כל הפוסקים – נוקטת עמדה שקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, (מאחר שמתחילה במעשה רב של ר' פדת). עם זה יש בסוגיא קטע שממנו נובעת עמדה חיובית לגבי השאלה, וזה התירוץ בו הגמרא משיבה על ההוכחה ממניחו תולש מניחו זורק, כשאבי עונה תולש בעציץ שאינו נקוב זורק בכרמלית דרבנן. מן התירוץ הזה נשמע שבענינים דאורייתא ההלכה תהיה שחייבים להפריש, אלא שלפי דעת המפרשים אין תירוצים אלה אלא תירוצים ע"מ להראות שאין בברייתא משום הוכחה. בכל אופן אביי נראה כסובר שמצווין להפרישו ללא הבאת הוכחה – אלא כנראה מתוך סברא כללית. יכולנו כמובן לומר שהסובר כך מסתמך על אותם שלושה פסוקים המובאים בהמשך הסוגיא: "כל נפש מכם לא תאכל דם" – "לא תאכלום כי שקץ הם" – "אמור ואמרת"

להזהיר גדולים על הקטנים, בשלושת הפסוקים הגמרא מעבירה צריכותא ויהיה איפוא אפשרי ללמוד מהם כאילו זה פסוק אחד. (בלי הצריכותא היינו רואים כאן ג' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדין) – אבל סוגיית הגמרא הרי מעמידה את שלוש הדרשות האלה על האיסור של ספינן ליה בידים. איך שיהיה לכל הפחות לאיסור זה יש לנו, איפוא, פסוקים מפורשים בתורה המחייבים את הגדולים בחינוך – אמנם רק בחינוך מונע (לא תעשה), ושמא אין להביא מכאן ראייה לחינוך מחייב (עשה), אע"פ שהסברא קרובה מאד.

פסקי הרמב"ם בעניני חינוך

לסוגיא הזאת יש פסקים ראויים לעיון בדברי הרמב"ם והשו"ע. כי בהל' מאכלות אסורות [פי"ז הכ"ח] פוסק הרמב"ם בפירוש שאין בית דין מצווין להפריש קטן אוכל נבלות וטרפות, אבל האב מצווה "לגער בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר: חנוך לנער ע"פ דרכו". כמו כן בהל' אבל [פ"ג ה"ב] פוסק הרמב"ם שאין חייבים להפריש את הכהן הקטן מטומאה "אלא אביו צריך לחנכו בקדושה", (יש לשים לב לבחירת הלשון השונה בצד החיוב הזה), ובהל' שבת מובא פסק משונה, כאילו לרמב"ם יש דעה שאין מצווים להפריש רק באיסור דרבנן, אבל באיסור מן התורה הרי חייבים להפרישו. עיין בהל' שבת [פ' כ"ד ה"א] שבו מודגש הענין של איסור משום שבות. הסבירו המפרשים מה שהסבירו על שהתיחסות ההגבלה היא למה שנאמר אח"כ על האב, שמא נאמר שכאן הרמב"ם מצא לנכון את תירוצו של אביו אשר במפורש כך מעמיד את דברי הבריייתא. ענין ר' פדת אפשר בקלות להבין כך – מאחר שבין כה וכה קשה יהיה להניח שדוקא הרחוב בשכונת ר' פדת היה רשות הרבים אמיתית. וא"כ יהיה בפנינו מצב שלגבי שבת משום מה – משום חומרת האיסור – החמירו יותר ואמרו שצריך בדאורייתא אפילו להפריש ממש. אין להבין מזה שיתר האיסורים שבהם נשאר הפסק הכללי המבוסס גם על הגמרא בנדה [מ"ו ע"ב] שבית דין אין מצווים להפריש קטן אוכל נבלות וטרפות. כך שקשה מדברי הרמב"ם עצמו [שבת פ"ב, ה"ז] שפסק שקטן שבא לכבות על דעת עצמו אין מצווין להפרישו וצ"ע. שמא כל כיבוי כעין זה איננו אלא דרבנן, מאחר שהוא בודאי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ושמא דוקא בכיבוי יש להבין שאין חייבים למחות, מכיון שהפעולה אינה נחשבת כפעולה דאורייתא אלא אם היא נעשית מתוך כוונה-דעה מסויימת, וקטן ע"ד עצמו אינו מסוגל לזה כנאמר. (התוס' בשבת קכ"א [ד"ה שמע] מעירים לעומת זאת שדוקא צריכים להניח שהסוגיא אליבא דר' יהודה שמלאכה שאין צריך לגופה חייבים עליה אבל הכיבוי הוא לצורך פחמים, וא"כ צע"ג).

כבר הזכרנו שבשניים מן המקומות הזכיר הרמב"ם בפירוש את חיובו המיוחד של האב לחנך (הל' מאכלות אסורות והל' אבל), בהל' שבת הדבר נכלל בעובדה שמוחין כשהקטן יעשה על דעת אביו, ק"ו שאביו עצמו חייב למנוע ממנו. בלי להכנס לענין לעומקו אזכיר את פסקו של הטור בענין טומאת כהן [י"ד שע"ג] שחורג מן המסגרת הרגילה של הפסק

ורוצה להטיל בענין טומאת כהנים חוב הפרשה מן האיסור גם על הכלל. נסיונות להסברת פסק דינו בדברי הב"י והט"ז ואחרים.

עלינו לטפל פעם נוספת בשתי הסוגיות: סוכה וחגיגה מכיון שגם בשתי הסוגיות האלה הגמרא מעלה דרשה המרבה קטן, ואמנם היא מורידה מיד את האפשרות של הדרשה רק כאסמכתא מכיון שהענין הוא דרבנן, אבל בפסק ההלכה על שתי הסוגיות האלה בדברי הרמב"ם יש דבר שהוא הפלא ופלא. כי בהלכות סוכה [פ"ו ה"א] פוסק הרמב"ם הלכה שהיא בבואה נאמנה של הסוגיא בסוכה [כ"ה] "נשים וקטנים פטורים מן הסוכה... קטן שאינו צריך לאמו כבן חמש כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות".

לעומת זאת בהל' חגיגה [פ"ב ה"ג] נמצא הפסק הבא: "כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים לחר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצוות שנאמר יראה כל זכורך", והפסק הזה איננו נראה כלל כעולה בד בבד עם הסוגיא, כי הרי בסוגיא דוחים גם כאן את הדרשה כאסמכתא והחייב לא יוכל להיות יותר מדרבנן – והוכחה לכך שבסוגיא חיפשו לפסוק של "כל זכורך" (שבא "לרבות את הקטנים"), אוקימתא אחרת דהיינו כאחרים: את דין מקמצי צואת כלבים ומצרפי נחושת ממעטים מן הפסוק "כל זכורך", מכיון שבגלל ריחם הרע אינם יכולים לעלות עם כל ישראל ביחד. וגם בחלק הזה של סוגיית הגמרא הרמב"ם פוסק את פסקו שלא כנראה בסוגיא. כי בהלכה ב' כותב שהמקמץ... וכן המצרפים נחושת "אע"פ שהן מאוסין מפני מלאכתן הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולין בכלל ישראל ליראות". נושאי כלי הרמב"ם נוקטים עמדה ביחס לשני הפסקים הגמורים הנראים נוגדים את דברי הגמרא. בענין מצרפי הנחושת וכו', כותב הכסף משנה שהדרשה של "כל זכורך" למעט את האנשים המיוחדים האלה נמסרת בשם אחרים ללמדנו שתנאים חולקים על דעת יחיד זו ואין ההלכה כמותו ולא להא להיה דרשה אחרת לדרוש מ"כל זכורך". קשה על פירוש זה שא"כ הגמרא מוסרת את הדרשה שאינה עומדת וקיימת, וא"כ תחזור הקושיה לדוכתא, מה יעשו בפסוק "כל זכורך".

מהר"י קורקוס מסביר בדרך אחרת: הדרשה אינה קובעת אלא את אי הכשרם של האנשים המצרפים כל עוד שאינם יכולים לעלות יחד עם אחרים, אבל אם ניקן את עצמם ואת בגדיהם, יהיו כשרים לעלות עם כל ישראל. ההגיון מחייב את הרעיון – ואכן דברי הרמב"ם בלשונם נראים להיות מובנים בכיוון זה, אלא ששוב הדרשה כמו שהיא כתובה בגמרא אינה משמיעה את משמעותה העיקרית. אבל לסוגיא סברא זו יותר קרובה כי היא משאירה את התנאים הקודמים ללא שינוי.

את העובדה שהרמב"ם פוסק את חובת האב להעלות את בנו ע"פ הפסוק של "כל זכורך" מסביר הלחם משנה בזה שאכן גם הרמב"ם סובר שהחייב אינו אלא דרבנן, והרמב"ם כאן מביא את דברי הברייטא כמו שהם נמצאים בגמרא. והסבר זה הוא עוד יותר קשה מאשר כל הנאמר מקודם, כי איך נבין את הרמב"ם שבמקום זה מביא את דברי הגמרא, גם אם אח"כ נדחים ואינם נחשבים אלא כאסמכתא, ובמקום אחר מקביל בו מבנה הסוגיא הוא

בדיוק כמבנה הסוגיא שלנו, הוא עובר על הענין בשתיקה גמורה, כוונתי לסוגיא של סוכה.

מצות חינוך על אב מהתורה

עלינו לראות את הקשיים האלה בתוך מערכת ההלכה לגבי השאלה של החינוך בכללו. נשים לב לדבר אחד: הרמב"ם בפסקיו מעלה בענין מצות הראיה של חגיגה בצורה בולטת ביותר את חובתו של האב להעלות את הבן ולהראות עמו. חובה שבצורה זו אינה נשמעת באף מקום הידוע לי. שמא יש כאן בפנינו מפתח להבנת הענין כולו. בענין מצות החינוך יש שני מישורים שבהם מתנהלת המערכה, המישור האחד הוא מישור המחנך – האב, השני מישור המתחנך הבן – הקטן. ע"פ כל כללי התורה מצוה וחובה אינן יכולות לחול על קטן פחות מי"ג שנה, עיין אבות פ"ה: "בן שלוש-עשרה למצוות". במובן זה עלינו להבין את כל אותן הסוגיות הרבות והחשובות שבהן מדי פעם בפעם קובעים שחינוך – אפילו קטן שהגיע לחינוך אינו אלא מדרבנן. כך מובנת הסוגיא בסוכה המבוססת על משנה האומרת: "קטנים פטורים מסוכה, קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה". ואם גם נותנים על קושיה זאת את הלבוש של סתירה בין הדרשה "כל האזרח לרבות קטנים" לבין המשנה: "קטנים פטורים", הרי כבר התוספות [כ"ח ע"ב ד"ה כאן] העירו שזו בעצם הסתירה שבמשנה. כך מובנת גם הסוגיא בחגיגה שמעלה מן המשנה את הדין הנשמע ממנו בפשטות: הכל חייבים חוץ מחרש שוטה וקטן, וז"ל קטן אינו חייב (וניתן אח"כ ההסבר לקטן שאינו חייב). ולזה מנוגד מה שאפשר לשמוע מן הדרשה "יראה כל זכורך לרבות הקטנים", והתשובה הניתנת והעמדה הננקטת הכל עולה בסדר. אלא שקיים המישור השני והוא הפעולה הנדרשת מן האב להעלות (לעשות לחינוך), וכאן יתכן מאד שהחובה נחשבת לחובה מהתורה. ואין כאן כל סתירה כי המשנה פטרה הרי רק את הקטן שאינו חייב, והדיוק על קטן המתואר שם, אלא שהדיוק עשוי להביאנו גם אל החיוב של האב להעלותו, והרמב"ם הבין שאכן בכיוון זה יש לחשוב, וכל עוד שהגמרא עסקה בחיוב הקטן עצמו ענתה מה שענתה. כשהמדובר הוא בחיוב האב אין כל סתירה ואין כל צורך בתירוץ איזה שהוא, והדרשה נשארת כמו שהיא "יראה כל זכורך לרבות את הקטנים". ונוסיף שבחגיגה סוף-סוף תירוץ של הבחנה בין הגיע לחינוך ללא הגיע לחינוך עם ההמשך, קשורים לאביי ולא לסוגיית הגמרא כמו בסוכה וממילא אין מקום לדרשה המוציאה את המצרפים וכו' מן הראיה.

תישאל השאלה איך זה שבכל זאת רק בענין ראיה אנו פוסקים פסק דין כזה בחיובו של אב, ואין הוא מובא גם בענין הסוכה. נראה הדבר כמובן, רק בזהירות אומר כך – שיש הבדל בין משמעות דברי התורה במצות ראיה לבין משמעותן למשל בענין סוכה. בראיה כתוב "יראה כל זכורך" וכאן אינו מודגש כל כך החיוב של הנראה אלא העובדה שכל זכר יובא בצורה זו או אחרת להיראות לפני ה'. דוקא זה מרבה את הקטן המובא ע"י אביו.

שיעור נג: קטן שהגיע לחינוך

לעומת זאת הפסוק של סוכה מדבר ישירות על חובת הישיבה של היושב – "בסוכות תשבו... כל האזרח... ישובו בסוכות" [ויקרא כ"ג מ"ב], פסוק שאינו משמיע על חובת המבוגר להושיב. (פעל כאן גם שבתאיאור של הקטן שאינו חייב נזכר האב כמעלה את הקטן מירושלים להר הבית, ורק חולקים על מדת ההבאה עיין גם ירושלמי אשר בו נשארת הדרשה של "זכורך" לרבות את הקטן ורק "רגלים" מצמצם את התוקף). החובה הזאת של המחנך לחנך היא לפי זה מושמעת בענין זה של ראייה, היא נכללת במצות הקהל, היא קיימת במצוות שהזכרנו אותן: תלמוד תורה, הגדה, והיא היא "תורת החינוך" המוזכרת ע"י רבנו המאירי על יד חיוב מדברי סופרים, והיא היא אותה חובה עליה מדבר הרמב"ם בנוגע לאב בהלכות מאכלות אסורות ובהלכות אבל. ותמיד אינה מובנת אלא בקטן שהגיע לחינוך, כי אחר אינו מגיע כלל למצבים אלה.

הסבר סוגיות שחובת חינוך על אב מהתורה

שני מקומות בסוגיות הגמרא טעונים בירור מיוחד לפי סברא זו. האחד חגיגה ו' בו מדברים על החובה של החיגר והעיוור ומסקנת הגמרא שלגבי ילד כזה – אשר גדול במצבו הגופני היה פטור מהתורה – גם לא מחנכינן ליה מדרבנן, לפי דברינן חיוב זה אינו מדרבנן. אבל אין קושי להסביר כך שבמקרים שבהם במצבם של עכשיו אף פעם לא יוכלו להיות חייבים מן התורה – גם כשהם קטנים אפילו חכמים לא יחייבו את החייבים בחינוך, קל וחומר שלא מן התורה כמו אצל אחרים. כמו כן טעונה בירור הגמרא בזיר [כ"ט] אשר בה מדובר בפירוש על פעולת האב המחנך והיא נחשבת בצורה גלויה וברורה כדרבנן. גם סוגיא זו אינה קשה כי החינוך הניתן כאן הוא פחות בעל משמעות מאשר החינוך לכל המצוות הנזכר תמיד בגמרא – כי בכל המצוות מדובר על מצוה זו או אחרת מן המצוות הנאמרות בתורה (סוכה, ציצית, לולב וכו' וכו'), בסוגיית נזיר מדובר על הכנסת הילד למצוה שלשם קבלתה צריכים נדר מיוחד (הפלאה). אין אנו צריכים לקבוע חינוך זה, המתבטא בהכנסת הקטן למערכות ההפלאה, כחינוך הנדרש ע"י התורה או לשון אחרת. קביעת פעולה זו כפעולה דרבנן, עדיין אינה אומרת שפעולות מחנכות למצוות כלליות בלתי תלויות בנדר האדם תהיינה מדרבנן. (יש להניח שמה שהניע את ר' מאיר שמחה להביא דוקא את המקור של הסברא דנזיר כמקור הדין שחינוך הוא דרבנן, הוא גם כן בזה שבסוגיא זו מפורש נאמר שחינוך כפעולת המחנך הוא דרבנן. אלא שלא שם לב להבדל שהבדלנו אנחנו, בין חינוך למצוה הקיימת תמיד לבין מצוה הנוצרת ע"י הפלאה).

הסבר פסקי הרמב"ם

כאשר כך נסביר את דברי הרמב"ם קל יהיה להבין שבענין הצורפים היה צריך לפסוק מה שפסק – ורק מצדו הוסיף את העצה של הנקיון האישי של הבגדים (צע"ק). קצת יש להיעזר בהבנת הסוגיא בחגיגה בכיוון שנתנו לה ע"י זה שבחגיגה מופיע כבעל הסוגיא

אביי בו בזמן שבסוכה היא סוגיית הגמרא סתם. אבל אין לתלות בזה הרבה. לפי עקרונו יקל לנו להבין מספר מקומות מלשון הרמב"ם שבהם מדי פעם מודגש תפקידו של האב, (לרבות אפילו את הפסק שלו במאכלות אסורות שהאב חייב להפריש את הקטן מאכילת נבלות וטרפות, גם אם בית דין אינם מצווים, ואם גם הפסוק המובא שם הוא הפסוק "חנוך לנער ע"פ דרכו" [משלי כ"ב ו'] – הרעיון הוא כללי).

מצוות הקטן בתוספתא חגיגה

לאור הסברה שפיתחנו צריך לראות עכשיו מחדש את התוספתא של חגיגה פ"א המובאת בסוכה [מ"ב] ולנסות להעמיד שאלות וגם לתת תשובות. תוספתא זו מוסרת על מספר מצוות את דין הקטן לגביהן, ויש כמה דברים מתמיהים. לפי איזה עקרון הורכבה רשימה זו? הרי יש בה מצוות שבהן עצם החיוב של המחנך לחנך כתוב במפורש בתורה: לימוד תורה – ("ולמדתם אותם"...) לעומת זאת חסרות ברשימה מצוות אחרות שהיינו מצפים להם גם כן: הגדה של סיפור יציאת מצרים, אבל גם אין ברשימה זו מקומן של מצוות אחרות: לא – ראייה, צום יום הכפורים, שופר, מגילה. כרגיל לכל שאלה כשרואין אותה בודדת יש תשובה: הגדה – לא נזכרת מכיון שעל פסח מדובר בתוספתא, וכל המצוות של אותו לילה הן אחד. ראייה – אולי באמת אין לה מקום בתוספתא הזאת מכיון שזאת תוספת למסכת חגיגה אשר בה במשנתה הענין של מצוות הראיה כבר קיבל את טיפולו. שלא הוזכר דין הצום של יום הכיפורים הוא או בזה שהתוספתא מדברת על חינוכים חיוביים (אע"פ שהתוספות בנוזיר [כ"ח ע"ב ד"ה בנו] קבעו שהחינוך של יום הכיפורים הוא דוקא החינוך למצות עיניו), או – ואולי זה היותר נכון – אין ברייתא זו מונה אלא דברים שהחינוך בהם קשור הוא בכושר רוחני או מוסרי אבל לא דברים שבהם הכושר אינו אלא פיזי דוגמת יום הכיפורים. עיין בסוגיית הגמרא שבה הכל נתלה בעובדת היות הקטן בריא או חולה, וגם ניתן לא לפי דרגת הישג רוחני אלא לפי דרגה אובייקטיבית של זמן (לפני שנה, לפני שנתים), והאחרון הוא בעל המשקל הגדול ביותר כי בנוגע לכושר פיזי יכולנו לשאול שנזכר פסח שבו השאלה היא שאלת יכול לאכל כזית צלי. אמנם יש בפסח [סוכה מ"ב ע"ב] מחלוקת, דעה אחת אומרת כי תלוי הדבר בכושר הבחנה בעניני אוכל וזהו כושר רוחני, אבל נשאלת השאלה של הכושר הפיזי – בעניני הרחקה מצואה. אחרי כל זה יש לקשר על דברי הירושלמי בברכות [פ"ג ה'] שענין היכול לאכל כזית דגן קשור הוא לכושר למחשבות רעות. אלא מחזורתא כדמעיקרא שלכל הפחות בודאות אפשר לומר שאין בו קביעת זמן אובייקטיבי.

הבה נשים עוד לב לסגנון השונה מאד – כאן נתחשב רק בעניני חינוך ולא באלה כמו אוכלין על ידו. ואז נראה שמוחלפים בתוספתא מביטויי חיוב המבוגר: לוקח לו תפילין, מלמדו, (שוחטים על ידו), לבטויי חיוב עצמי: חייב בסוכה וכדו'. מן הראוי לשים לב שלראב"ד [הל' שופר פ"ב ה"ז בהשגתו] היתה גירסא שגם בענין לולב היה כתוב "לוקח לו לולב",

ולט"ז [סי' תרנ"ז ס"ק א'] נזכרת גירסא זו בענין ציצית, ואם כך מתקרבם אנו מאד לאחידות (פרט לסוכה) לתיאור חובת המחנך, והן שוב דומות לענין תלמוד תורה שהוא בודאי מצוה מן התורה. (וע"כ אין תמיהה כה רבה על דברי השו"ע בסי' תרנ"ז – עיין מ"א וט"ז). ודאי יש עוד לשים לב שבתוספתא זו נפקד מקומן של שתי מצוות – שגם עליהן מדובר בסוגיות שונות בקשר עם חינוך הקטן שהגיע לחינוך דהיינו מצות שופר ומצות מגילה – בשתייהן הסוגיות השונות ר"ה [ל"ג] ומגילה [י"ט] מזכירות את הענין, אלא שבשתייהן יש מה שאין ביתר המצוות – מקיימים את המצוה בדרך כלל בצורה של יציאה ידי חובה ע"י אחר שיתקע או יקרא, וא"כ ענין הקטנים בשתי מצוות אלה מעורר ענין של הלכה ממש בנוגע לשאלת הוצאת אחרים ידי חובתם – ובזה המצב ברור למדי שכל שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם [משנה ר"ה סוף פ"ג]. ובזה גם הקטן שהגיע לחינוך אינו שונה כלל וכלל, וכשם שהאחרים יוצאים ידי חובת מצוות, שוב אף הם יוצאים ידי חובה, ואין בו ספק ואין זה דורש פעולה מיוחדת – וע"כ אין זה נזכר בתוספתא. ועיין בדברי הירושלמי בפ"ב ה"ה דמגילה שבר קפרא אומר: שצריך לקרותה בפני נשים וקטנים, מפני שאף אתם היה הספק. ובסוף נמסר על ר' יהושע בן לוי שאסף את בניו ובני ביתו וקרא בפניהם, ואין אלה כמובן רק הקטנים אלא כלם שהם בני ביתו.

דעות יחידאיות בעניני קטן

בדבר הזה קריאת המגילה ע"י קטן יש סטיה אחת מעניינת בדעות ובהלכות. התנא ר' יהודה סובר שהקטן אפילו מוציא אחרים ידי חובתו ואין זה יכול להיות אלא בקטן שהגיע לחינוך, עיין דברי התוספות במגילה [י"ט ע"ב ד"ה ורב]. וסברת ר' יהודה אולי נעוצה בהסברו של בר קפרא, שכמידת הסיכון שהיה במציאות ההיסטורית כך מידת התחייבותם ואפילו כשירותם לגבי הוצאת אחרים ידי חובה, מאחר שלפי זה לגבי כולם מידת החובה שיהיה, ולא כדברי התוספות שיש כאן כביכול לגבי הקטן תרתי דרבנן, אלא תקנת חכמים מראש כך היתה שגם קטנים יחויבו – כך לכל הפחות יסבור ר' יהודה. למעשה אין פוסקים כר' יהודה אע"פ שבתוספתא מסיימים את הסיפור על קריאה של קטן לפני חכמים – עליהם אומרים שאין מביאים ראיה מן הקטן ואין מביאים ראיה מן המתיר – בזה שמוסרים שהנהיגו לקרא קטנים בבית הכנסת. עיין ירושלמי שעובדה זו מובאת בצורה פחות ברורה, ודברי פני משה ועמודי ירושלים החולקים בענין. במיוחד דברי עמודי ירושלים שמזכירים פוסקים שפוסקים בקריאת מגילה כר' יהודה – אור זרוע ובעל העיטור [הל' מגילה], אבל אין זה ההלכה הנהוגה שלנו.

ומכיון שהבאנו את היוצא מן הכלל האחד – ר' יהודה שמכשיר קטן להוציא אחרים ידי חובה במגילה – נזכיר עוד יוצא מן הכלל – שמאי בסוכה [כ"ה ע"א] שעשה אפילו סוכה כשילדה כלתו. רבו הפירושים על מעשה שמאי זה מכיון שהפירוש הנשמע מדברי המשנה שמאי עשה מה שעשה בשביל הנוול שילדה כלתו, וא"כ תינוק שנוול הרי בשום פנים

איננו ראוי לחינוך. העלו בזה את השאלה אם אולי הגירסא או הפירוש ששמאי החמיר על עצמו כלומר מעבר לדין, הרי גם זה קשה כי להחמיר בענין זה בלתי מתקבל על הדעת, (עיין דברי הרשב"א). אלא נראה ששמאי החמיר משום "תשבו כעין תדורו" שאיש עם ביתו יחד, וע"כ גם הקטן הנולד הזה כבר בכלל. או פירוש שני: שמאי החמיר משום שענין החינוך אינו ניתן לצמצום כלל. כאן יש להזכיר את מעשי אמו של ר' יהושע שהכניסה אותו כתינוק לבית המדרש ע"מ שאזניו תקלוטנה את דברי בית המדרש. פירוש אחר לגמרי נתנו ערוך לנר ופני יהושע שהעלו את האפשרות שבמקרה של שמאי נעשה הדבר בגלל קטן אחר לא הנולד שהיה צריך לאמו, וערוך לנר חושב שבגלל זה כתבו את הענין של היולדת כדי שנבין למה לא היה אפשרי להביא את הילד אל הסוכה והיה צריך לעשות סוכה בחדר האם – היולדת. בכל אופן יש הבדל בין דברי שמאי לר' יהודה במגילה, כי דעת ר' יהודה במגילה אינה אלא לגבי מצוה זו כמו שהזכרנו משום שגם הקטנים היו באותו סיכון, בו בזמן שדעת שמאי היא חומרא כללית ותופיע גם במצוות אחרות (משום חינוך). אם הסיבה היא "תשבו כעין תדורו" אז גם דברי שמאי אינם אלא למצוה זו.

גיל מצות חינוך

מן הסוגיות השונות שהעלינו, במיוחד מסוגיית סוכה וחגיגה מתבררת העובדה שקביעת הזמן בו קטן הגיע לחינוך איננה שווה בכל המצוות, ובודאי גם לא לגבי כל הילדים, כי נמסרים סימנים שמטבע הדברים הם שונים אצל הקטנים השונים, וע"פ ההלכה הנמסרת שונים בכל מצוה ומצוה. עמדו על כך הראשונים (התוספות המאירי ואחרים) שברור להם כי האבחנה שבגמרא בין הגיע לחינוך ללא הגיע לחינוך היא עצם האבחנה שישנה במשניות. היינו: בסוכה – בין קטן שצריך לאמו לקטן שאינו צריך לאמו, בראיה – בין קטן שיכול לאחוז ביד אביו ולהגיע מירושלים להר הבית לקטן שאינו מסוגל לזה. בסוגיא השלישית והרביעית המזכירה את האבחנה בין הגיע לחינוך ללא הגיע לחינוך – ר"ה [ל"ד], ומגילה [י"ה ע"ב] אמנם אין לנו סימנים שיעידו על הגעתו של הקטן לחינוך, אבל כאשר כבר כתבנו ואמרנו במצוה זו של שופר בכלל לא נמסר לנו שום דבר על הזמן אשר החל ממנו הקטן צריך לשמוע שופר, ואין אנחנו יכולים אלא ללמוד למצוה זו קביעת זמן ממצוות אחרות בהן אנו רואים את העקרון שתמיד כפי מצב הבנתו ויכולתו הרוחנית (הפיזית) של הקטן מכניסים אותו למצוות, וכך יהיה גם בנוגע לשופר. טבעי הדבר שהוראות כאלה שהן סובייקטיביות במדה רבה מאד, מעוררות את המחשבה של החלפתן בהוראות גיל ברורות שתעמודנה מוכנות לכל דורש ושואל וחוקר.

במצוה אחת קיימות הוראות ברורות כבר במשנה ובגמרא, זאת היא מצות הצום ביום הכפורים. שם ע"פ הסוגיא ביומא [פ"ב] אנו רואים את הקביעה של "לפני שנה לפני שנתים", שהיא מיתרגמת אמנם תרגומים שונים אבל תמיד קבועים לפי המין (מאחר שכידוע יש הבדל בין בן ובת בענין מצוות), ולפי מצב הבריאות ("הא בחולה הא בבריא"),

וגם לפי קביעת הדרך של "חינוך" (שעות או השלמה דרבנן). אבל בכל אופן קיימים חישובים אובייקטיביים ואין מקום לשאלות סובייקטיביות של בדיקת ההתפתחות החינוכית (להוציא ההתפתחות הפיזית).

יש מקום שני שנעשה אותו נסיון והוא בסוגיא דעירובין [פ"ב] והדבר נוגע למושג "קטן הצריך לאמו" הקובע את הענין של חיוב סוכה. אמנם נמצאות שתי הערכות של הגיל המקביל למושג של אינו צריך לאמו – זו של ר' אסי הקובע שש שנים וזו של ר' ינאי וכל הקובעים גיל יותר מוקדם כבן ארבע, כבן חמש – והערכה זו אמנם קשורה אח"כ בסוגיית הגמרא בתנאים מיוחדים של אבוב במתא או ליתיה לאבוב במתא, כל הפרטים האלה אינם מעניינים, אלא העקרון שכאן הועבר ע"י האמוראים מושג יחסי למימדים אובייקטיביים, אם גם רופפים במקצת שנתנו אח"כ אפשרויות שונות מאד לפסקי הלכה – אם לפי המספר שש, אם לפי המספרים הקובעים גיל יותר מוקדם תוך התחשבות בתנאים של המצאות האב ובמקום וכו' וכו'. נשאלת השאלה למה האמוראים ראו דוקא בענין זה של סוכה ועירוב לחפש קביעת גיל במקום הקביעה התלויה במצב של הקטן. נראה שביתר המצוות אנו מוצאים בכל אחת קביעה כזאת שהיא קשורה בעצם המצוה וקיומה ותוך כדי חינוך הקטן או נסיון חינוכו אפשר מיד לעמוד על כך אם הגיע לחינוך או לא. בסוכה נדרשת ידיעה אם הוא צריך לאמו, ואם יתקיימו בו אותם הדברים שבהם האמוראים מסבירים את המשנה של צריך לאמו או לא (אמו מקנחתו, מתעורר וקורא אמא אמא). לא קל יהיה לקבוע אם תנאים אלה מתקיימים או לא, הרבה יותר מאשר "יודע לשמור על תפילין" – דבר שיכולים אפילו לשאול אותו, (כל השאלה היא שאלה של תפילין. אבל השהו את דעת הפוסקים שבין כה וכה בתפילין "קטן" פירושו קטן שכבר בן י"ג, שו"ע ל"ז ג', בעל העיטור, הגר"א). ע"כ ראו ר' אסי ואחרים את המקום לחפש קביעה בגיל. וכך הדבר נראה קבוע בגמרא בעירובין ובירושלמי בסוכה (ב', ט'). הדבר האחרון חשוב במיוחד לגבי השאלה האפשרית שאם הדבר היה נכון היו צריכים להשמיענו על כך במקום בסוכה ולא בעירובין. והנה הירושלמי ממלא אחרי דרישה זו (חוץ ממה שמותר לנו לומר שדברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר). ועפ"י זה יראה למה אנו רק במקום אחד מוצאים שמראשוני המפרשים צעדו אך צעד אחד, ובמקום שהגמרא סתמה ואמרה "הגיע לחינוך" הכניס גיל מסוים, כך עשה לא פחות ולא יותר מאשר רש"י בסוגיא דמגילה והסביר שם כפי המושגים של מס' יומא כבן ט' כבן י'. הוזכר דרכו זו המאירי בסוכה כשהוא רוצה להראות את הגבולות השונים של הגיע לחינוך. צע"ג למה בחר רש"י דוקא בגיל הניתן בעניני יום הכיפורים. ונראה שרש"י רצה כאן לבחור בגיל הגבוה ביותר האפשרי מאחר שבסוגיא הזאת הדין אפילו מביא למצב שהקטן יוציא אחרים ידי חובתם, דבר שעסקנו בו מקודם.

אפשר להבין שרש"י רצה כאן להחמיר ולא להשאיר את הדבר להכרעה סובייקטיבית, אם הקטן נראה כבר כהגיע לחינוך. בכל זאת צ"ע, וכמובן אם בגיל של רש"י הקטן אינו

שער שלישי: דיני קטן

מתאים בודאי לא יוכל להוציא אחרים ידי חובה. מאחר שענין זה של ר' יהודה לדידן איננו הלכה, הדבר אינו מעשי.

מטרת מצות חינוך

נוסיף עוד דברים קצרים על מטרת המצוה לתת חינוך לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שהדברים מובנים מעצמם. מן הראוי עוד פעם לרשום את הדברים הברורים שאומר בענין רש"י בחגיגה דף ו' כשמדובר על כך שחינוך אינו יכול לחול על מי שלא יהיה גם אח"כ במצב שיהיה חייב במצוה, כי החינוך אינו אלא להכין את הקטן למה שעליו לקיים אח"כ כשיגדל דהיינו הכנה מעשית לקיום המצוה – ההכנה העיונית ניתנת בדרך של לימוד תורה והצד המעשי הזה ניכר גם מן ההוראות איך לבצע את מבצע החינוך. נדרשת מצד אחד ההכנה של חפצי המצוה (לולב, טלית, תפילין), מצד שני ההקפדה אפילו על דיוקם של הפרטים בקיום המצוה (נענוע של לולב, התעטפות בצורה הנהוגה בטלית – ירושלמי). ובמקום שקיימת אפשרות כזאת הדרגה בהכנסת הקטן לעולם המצוה – ענין היום של יום הכיפורים שהוא ניתן בודאי בצורה של שעות, אולי גם בצורה של השלמה מדרבנן עוד לפני שמגיעים להשלמה מדאורייתא, גם אם יש סברא שהשלמה דרבנן איננה.

שיעור נד

נאמנות קטן

צריך לדון על נאמנות קטן הן במעשה והן בדיבור • מוכח מגיטין שנאמנות שייכת גם במעשה • קטן אינו כשר לעדות • קטן אינו יכול לקיים מצוות עבד אחרים בשליחות ושלא בשליחות • רש"י כותב שכל עדות קטן היא עדות שאי אתה יכול להזימה • המאירי כתב שקטן פסול לעדות מפני שאיננו בכלל מצוות • מהירושלמי רואים שחוששים בקטן שישנה עדותו בגלל פיתויים ואיומים • הירושלמי כותב שכל מצוה שהתורה כתבה מחשבה אין מעשה מוכיח עליה, וכל מצוה שאין כתוב בה מחשבה מעשיו מוכיחים על מחשבתו ואולי קטן כשר בה • קטן נאמן בבדיקת חמץ ובלבד שיהא בו דעת לבדוק • קטן כשר כמבצע פעולה כגון במעילה • קטן כשר בגביית עירובי חצרות • קטן היודע לשמור גופו נאמן על טהרות והגר"א כותב משום "בידו" • קטן נאמן מדרבנן בדינים דרבנן וע"כ נאמן על בדיקת חמץ • קטן נאמן לומר מאין יצא נחיל דבורים כיון שקניינו מדרבנן ובתנאי שבעלים מרדפים והקטן מסל"ת • בחלק מהעדויות נאמן להעיד בגודלו על מה שראה בקוטנו אבל אינו נאמן להעיד כן בקטנותו והראשונים האם אחרים רואים את הקטן בין מקרים אלו לבדיקת חמץ • בשחיטה נחלקו הראשונים האם אחרים רואים את הקטן מועיל לכתחילה • כתיבת גט ע"י קטן כשרה בגדול עומד על גביו ובמספר הגבלות נוספות • אף גדול פסול בעדות קרקע • קטן אם שואל מעצמו פוטר את אביו מלומר מה נשתנה.

תוקף מעשה קטן בשביל אחרים

כאשר דנו באחרונה בעניני הלכה הקשורים למעמדו של הקטן בעולם המצוות, היה הנושא של דיונו הקטן כאשר מופיע כמקיים מצוה או יותר נכון לפי מה שראינו כמתחנך לקיום מצוות, בכך נגענו בשאלה הנובעת מתוך הדיון הנ"ל והיא השאלה של הקטן כשבפעולתו – תהיה זו פעולת מעשה או פעולת דיבור – תלוים אחרים, זאת אומרת הקטן:

- (1) כעד המעיד בפנינו על מעשה שהיה או על מצב שקיים.
- (2) כמבצע פעולה שקשורה בהצהרה, כי לפעמים הצהרה זו אינה ניתנת בצורת מילים אלא מובנת מעצמה, על כשרותה במובן הרחב של הביטוי, ז"א לא רק במובן הקשור לדיני כשרות של איסור והיתר, אלא גם במובן הרשות המשפטית או המצייתת.
- (3) המבצע פעולה אשר אחרים רוצים לראות בביצוע (גם) את מילוי חובתם או מילוי משימה כל שהיא.

* שבת הגדול תשכ"ב

שער שלישי: דיני קטן

נרשה לעצמנו להשתמש בשביל כל השטח במונח "נאמנות".
אין ספק שנאמנות מתאימה לכל אותם המקרים שבהם באמת יש מקום לדיבור או בדומה לדיבור, אבל כאשר יש לסמוך על מעשה של משהו גם כן מתאים לדבר על נאמנות, כך שמבחינת ההגיון במלים אין פסול בשימוש במונח.

המושג נאמנות בהסתמכות על מעשה

ברצוני להוכיח שגם חז"ל ראו את המושג "נאמנות" בצורה המורחבת עליה מדובר כאן. המקור במסכת גיטין [כ"ג ע"ב] במשנה שאומרת: "הנשים שאינן נאמנות להעיד מת בעלה נאמנות להביא את גיטה מה בין גט ומיתה שהכתב מוכיח. האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שהיא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם". יש שקלא וטריא בגמרא אם המדובר כאן במביאה מחו"ל שעליה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וע"כ מתאים לומר עליה נאמנות גם במוכן של מאמינים לה, אבל יש בגמ' דעה שמדובר גם במקרה של ארץ ישראל – שאין אצלה לפי לשון הגמרא אמירת פה אלא רק הכתב (הגט), וגם בזה נראית הלשון נאמנות מתאימה, וכן נאמר שהמביאה מחו"ל שצריכה לומר נאמנות, אבל המביאה בארץ שאינה אומרת אינה נאמנת, ו"א המושג קיים גם עבור מעשה לבדו.

אי-נאמנות הקטן

במספר דינים יסודיים נמצא הבסיס לדיון בשאלת הנאמנות של הקטן. נזכיר אחדים ע"מ להראות את הקשת הרחבה בה ניתן הבסיס החד משמעי של אי נאמנות הקטן בכל שלושת השטחים שהזכרנו:

אמנם לא נאמר באף משנה אחת – וגם לא בגמ' בצורה של הלכה מפורשת – שאין הקטן נאמן כעד, אבל אנו מוצאים משנה בכתובות [י"ח ע"ב]: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל... קטנים היינו... הרי אלו נאמנים". פירוש הדבר שקטנים לא יכולים להיות עדים.

אין הקטן יכול לבצע מצוות עבור אחרים: "חמישה לא יתרומו, ואם תרמו אין תרומתן תרומה, החרש השוטה והקטן" וכו' (תרומות א,א), דין שכמובן מקביל לו הדין בנוגע לכל הפרשות. או: "הכל שוחטין... חוץ מחרש שוטה וקטן" [חולין ב' ע"א]. או: "הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן" [מגילה י"ט ע"ב]. פסול הקטן בענינים הקשורים לשליחות: "השולח את עירובו ביד חרש שוטה וקטן... אינו עירוב" [עירובין ל"א ע"ב]. וכן: "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן" [גיטין כ"ג ע"א ועוד]. ולפי התוספתא [גיטין פ"ב ה"ח]: "הכל מקבלים גט חוץ מחרש שוטה וקטן". וע"מ להראות שהדין מוסק גם כשלא נזכר בפירוש במשנה ובגמרא, ע"פ ההשוואה לנתונים כדלעיל, הדין ביורה דעה [ס"ו ק"כ סעיף י"ד]: אין מאמינים קטן על טבילת כלים, דין המוסק ע"י תרומת הדשן בסי' רנ"ז. חשובים יותר המקומות בסוגיות רבות מאד שבהם מופיעה הנחה ברורה ומוסכמת שאין

נאמנות לקטן כעד ולא כשליח המבצע דבר, וההנחה היסודית הזאת מופיעה באמת בצורות שונות בפסחים ד' ע"ב כשבשלב מסוים של המשא ומתן אנו מניחים שחזקתו של בית להיחשב כבדוק מבוססת על מה שאמרו אשה, עבד וקטן, מקשה הגמרא: "אטו אמירה דהני מידי מששא אית בה", או כשהגמרא בבבא קמא [פ"ח ע"א] מעלה אפשרות של כשרות עבד לעדות (מפני שאחיק הוא במצוות ולגבי עדות נמצא כתוב: "שקר ענה באחיו"), מוכיחה הגמרא מקל וחומר מאשה שאין הדבר אפשרי, אלא שקיימת פירכא: מה לאשה שאינה במילה! בנקודה זו מכניסה הגמרא הוכחה נגדית: קטן יוכיח שישנו במילה ופסול לעדות (כך גם העבד על אף היותו במילה יכול להיות פסול לעדות וההמשך איננו חשוב לענייננו). בכל אופן במשא ומתן הטענה של קטן פסול לעדות בעלת משקל בלתי מעורער, כך אנו מוצאים תמיהת הגמרא במעילה [כ"א ע"ב] כשנחשב בעל הבית ששלח ע"י חרש שוטה וקטן כמועל, אם "נעשתה שליחותו" בזו הלשון: "והא לאו בני שליחותא נינהו", ומתריצים מה שמתריצים, או בסוגית בבא קמא [ק"ד ע"ב] בענין נאמנות האשה והקטן על מקום מוצאו של נחיל דבורים השאלה: וכי: אשה וקטן בני עדות נינהו, ושוב תרצו מה שתמצאו שם.

בגבול בין השמעת הנחה בלתי מעורערת לבין השמעת דין מנומק עומדת הגמרא בסוגית בבא בתרא קנ"ה-קנ"ו. שם מדובר על אי-כשרות של "מי שאינו יודע בטיב משא ומתן", ונאמר מפי רב הונא בריה דרב יהושע: ולעדות עדותו עדות, וכאשר מקשים על מר זוטרא המצמצם את דברי רב הונא בריה דרב יהושע למטלטלים, שההבדל הוא בזה שבמטלטלים גם זביניה זביני (מקחו מקח), א"כ גם פעוטות שמקחן מקח יהו כשרים לעדות, ועונים: התם בעינא "ועמדו שני האנשים" וליכא (הכונה לפסוק בדברים י"ט י"ז המדבר על ענין עדים זוממים). כאמור כאן לא רק הנחה מושמעת שקטן אינו יכול להיות עד, אלא לדין הזה ניתן מיד יסודו בדברי התורה: אנשים ולא קטנים. אין פסוק זה הנימוק היחיד שאנו שומעים אותו בהנמקת הדין שקטן פסול ואינו נאמן לעדות (בלי לדבר עוד על פסול הקטן לפעולות-מצוה אחרות).

הסיבות לפסול קטן ברש"י

מפי שני ראשונים מושמעות סברות על פסול הקטן לעדות, מפי רש"י בבבא קמא [פ"ח ע"א] ומפי המאירי באותה הסוגיא. רש"י שם מזכיר אחרי שהביא את הגמרא בשבועות (בלי להזכיר שזאת גמרא בבבא בתרא) עם הפסוק של "אנשים ולא קטנים" (כשהוא מזכיר זאת בעצם אגב הדרשה אנשים ולא נשים), את הנימוק הנוסף, וז"ל: "ועוד דעדות שאי אתה יכול להזימה היא דלאו בר עונשין הוא", כי עד קטן כשיזימוהו הרי לא יהיה חייב בעונש של: "ועשיתם לו" וכו', וכאן מכיון שאין מענישים כל עדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות. (כידוע מסנהדרין בעניני חקירות!). רעק"א מעיר למה לא הזכירו בגמרא בב"ב ג"כ את הסבה השניה שרש"י מעלה, ועונה שבדיני ממונות (עניני הסוגיא בבבא בתרא) יתכן

שמכיון שאין ע"פ תקנת חכמינו צורך בדרישה וחקירה, גם אין צורך שהעדות תהיה מסוג עדות שאתה יכול להזימה, ולפי"ז גם קטן היה יכול להיות כשר לעדות, לולא פסוק מפורש "אנשים ולא קטנים", רק מקשה רעק"א, שלפי הטעם הזה לא שייך לומר בגמרא קטן יוכיח, שהוא במילה ופסול לעדות מאחר שפסולו אינו משום קטנו, אלא משום כלל גדול בדיני עדות, ואין זה הולם לומר בכגון דא "קטן יוכיח".

אבל לי קשה להבין את הגרעק"א, כי כך דרך המשא ומתן לגבי קל וחומר ופירכתו שכנגדו מביאים גם דברים שמסתפחים אל הדין מסיבות צדדיות או שרק מסיבות פיסולוגיות כך הם (אשה אינה במילה – עיין דברי התוס' [ב"ק פ"ח ע"א ד"ה שכן]: "אע"ג דלא שייכא במילה פירכא היא", כמובן תהיה זאת הוכחה טובה שקטן אינו ראוי להעיד מפני כלל מכללי העדות שבכל עת ובכל מקרה יחול דוקא עליו וצ"ע). גם שאלתו על הגמרא בבבא בתרא בעצם אינה קשה, כי סוגית הגמרא תמיד תעדיף הבאת פסוק, במיוחד כך הדבר תוך כדי הויכוח ולא בהנחת יסודות. כמו כן שמא יש לומר שהמושג עדות שאי אתה יכול להזימה אינו אלא בעניני החקירות, אבל לא משום פסול בגיל, ואז קשה לרש"י וצ"ע. אבל זה אי אפשר להוכיח. ועוד יותר יש להקשות שאם אין פסול קטן לעדות מהתורה, הרי ברור שגם דין הזמה צריך לחול על הקטן מאחר שאין זה אלא השלמה של מצות עדות (עיין רש"י בבא קמא ע"ה ע"ב).

נמוקי המאירי לפסול קטן

תמוהים במקצת הם דברי המאירי באותה הסוגיא אשר כותב שם שהקטן פסול לעשות מכיון שאינו בכלל המצוות. כאילו אי כשרותו של הקטן בעדות מהווה תופעה הדומה לאי-כשרותו של הקטן לביצוע מצוות אחרות. ומתעורר הרושם כאילו דברי המאירי אלה הם תמצית דברי הגמרא במקום, אשר מקשה על מה שנאמר קטן יוכיח שישנו במילה ופסול להעיד, בשאלה זאת: מה לקטן שאינו חייב במצוות? (וע"כ גם פסול להעיד). אבל הרי ידוע ממו"מ כעין זה בסוגיות הש"ס ששאלות וקושיות פירכות והוכחות כאלה מובאות שלא כנימוק לדין הנאמר מקודם, אלא כהנמקה למה אין ללמוד מדין מסוים נתון, מכיון שלנושא את הדין המיוחד יש תכונות אחרות שאינן אצל הנושא השלישי שעליו אנו רוצים ללמוד וצ"ע ג.

בסוגיות בהן מציאנו את הדינים ואת ההנחות על אי נאמנות הקטן, אנו מוצאים נימוקים שונים גם לאי-נאמנותו שלא כעד אלא כמבצע. הסוגיות בגיטין (וסוגיא שאין לה שייכות אל ענינו מנחות צ"ג) קובעות שקטן אינו בן דעה ובגלל זה אינו יכול להיות בן שליחות. והגמרא הירושלמית בתרומות [פ"א ה"א] מנמקת את פסול הקטן מלתרום תרומה בהבאת פסוק המבוסס על כך שבתרומה הרי נחוצה מחשבה "ונחשב לכם תרומתכם" וקטן אינו בר-מחשבה וע"כ אין הוא יכול לתרום, לכל הפחות לא הקטן שלא הגיע לעונת נדרים בה הוא כבר בעל מחשבה [תרומות פ"א ה"ג]. מה עומד למעשה מאחורי כל הנימוקים, ניכר היטב

בבבלי בבא בתרא כשרואים שהחשש קיים שמא הקטן במקום שאין מאמינים לו יימשך אחרי זווי שמקרקשים לו, עיין תוס' [בבא בתרא קנ"ה ע"ב ד"ה לא] "דמקרבא דעתיה לגבי זוזא". וכמו כן רואים בסוגיא של בבא קמא [פ"י ה"ב] בירושלמי שקיימים חששות מיוחדים של פיתוי ויראה, גם אם רק במקרים מיוחדים כשאותה עדות על הנחיל אינה ניתנת "על אתר, אבל אם יצא וחזר אני אומר מפני יראה ופיתוי".

מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו

הקטן כמבצע (מצהיר או לא מצהיר) נפסל להפרשת תרומה בסוגית הירושלמי תרומות [פ"א ה"א] שם מוכיחים את כל חמשת הפסולים בפ"א מ"א מפסוק אחד, הפסוק הפותח את פרשת תרומה בתורה: "...מאת כל איש אשר ידבנו לבו" [שמות כ"ה ב'] איש פרט לקטן, אבל נוסף לזה דנה הסוגיא ברעיון להכיר כאן במעשה המוכיח על מחשבה וממועט, נוסף לפסוק הנ"ל, מן הפסוק "ונחשב לכם תרומתכם" "את שכתוב בו מחשבה אין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו, ואת שאין כתוב בו מחשבה מעשה שלו מוכיח על מחשבתו", כאן מתעורר קושי הלשון, הצביע עליו התורה תמימה (אות צ"ז) אבל רק כפי לשון הדרשה כמו שהוא מביא), באמת נראה שהירושלמי רצה כאן לומר במצוה אשר בה התורה מדגישה את המחשבה, אין מעשה מוכיח יכול לבוא במקומה, ולא כפירוש התורה תמימה שרצה להבין את שכתוב בו מחשבה דהיינו הגדול מאחר שבכל נודר נראה בתורה שנדרשת מחשבה וצ"ע. אין גם להקשות שעכשיו אנו מגייסים שני פסוקים – "מאת כל איש" וגם "ונחשב" – כי ברור ששניהם נחוצים. "כל איש" לבדו היה משאיר את הקושיה על מעשה שמוכיח על מחשבה. "ונחשב" לבדו היה נותן לנו רק את הדין של מחשבה ללא שום הפניה אל דין הקטן. רק מבין שניהם יוצא הדין כמו שאנחנו זקוקים לו. שמא נשאלת השאלה למה בכלל צריכים פסוק לפסול קטן מהפרשת תרומה, מאחר שבשום מצוה אין הקטן חייב ואינו מקיים, ע"ז אפשר לענות שהיינו אולי חושבים שבהפרשת תרומה יהא דינו כמבצע, כמו למשל אם היה יוצר איזה מצב של עובדה הלכתית איסורית (היה משליך איסור לתוך היתר וכדומה), בודאי היינו אוסרים, וע"כ שמא בתרומה היינו רואים את המצב דומה לזה לחיוב, ע"כ יש צורך בפסוק שמשמיע לנו בפירוש שאין לו כוח זה.

מן הכלל העקרוני שאנו רואים כמונח ומבוסס, יש סטיות מרובות הנוגעות כמעט לכל השטחים שבהם ראינו מופעל העקרון של חוסר נאמנות של הקטן. זאת אומרת גם כשמופיע הקטן כ"עד", וגם כשתפקידו ביצוע מעשה שתקפו חשוב לאחרים. יכולנו להראות את הסטיות מסודרות כפי השטח לו הן נוגעות, נראה יותר מעניין להראות עקרונות בסטיות על ידי הכרת עקרונות, אולי גם להבין קשיים המתעוררים בהשוואת מקרים.

פעולת קטן המועילה לגדולים

בראשונה נטפל במקרים שבהם פעולתו של הקטן מוכרת בשביל הגדול (או הגדולים) ללא

הגבלה מבחינת גורמים חיצוניים, להוציא את הגורם (המובן מעצמו) שהקטן הפועל והוא מבין מה שהוא עושה. את העובדה שהדבר מובן מעצמו מבטא המגיד משנה, לגבי הדרישה שמעלה הרמב"ם בדין נאמנות הקטן בבדיקת חמץ [הל' חו"מ פ"ב הי"ז] שיהא בו דעת לבדוק. ואפילו דרישה זו נראית כמבוטלת במקרה מעניין אחד דהיינו במעילה. שם [כ"א ע"ב] אנו מוצאים את הדין של שילח ביד חרש שוטה וקטן אם עשו שליחותו בעל הבית מעל, ואם לא עשו שליחותו לא מעל, ובגמרא, כמו שכבר הזכרנו, נשאלת השאלה וכי אלה בני שליחות הם? וניתנו שתי תשובות האחת (של ר' אלעזר) שפעולת החרש שוטה וקטן כאן דומה לענין (לשון הסוגיא "עשאו כ'") מעטן של זיתים בנוגע להכשר לקבל טומאה, גם שם יש פעולה ללא תודעה כל שהיא, וכן יכולה להיות כאן פעולה כזאת של החרש שוטה וקטן. ותשובה שניה של ר' יוחנן ("כאותה ששנינו") "נתנו ע"ג הקוף... ה"ז ערוב", והרי הקוף בודאי אין בו דעה, וא"כ לפי שני הדימוים אין צורך ביותר מאשר ביצוע אפילו ללא כל דעה, מכיון שאין לנו במקרה של מעילה צורך אלא בכלי, ובעירובין הובלה כביכול. והכרה זו תקל עלינו להבין ולתרץ קושיית תוספות בסוגיא [ד"ה נתנו], שמקשים מגמרא עירובין שבמקרה של קוף ופיל אין זה עירוב, ורוצים לתרץ תירוץ ראשון שמדובר כאן גם כן, כמו שדין זה קיים בעירובין, למשלח ע"י קוף ופיל לידי אחר המניח את העירוב, ושואלים התוספות שם שאם כך הרי אין הוכחה שהרי תוקף העירוב בגלל הנחתו ע"י ה"אחר", וע"כ מסבירים שבאמת האדם המשלח רואה את הולכת עירובו ע"י הפיל ואומר בהגיע העירוב למקום שהעירוב יחול עברו, ומתברר שאין עיכוב בגלל ביצוע הבאת העירוב למקום ע"י הפיל, כמו כן כאן אין הביצוע בלתי נחשב בגלל עשייתו ע"י חרש שוטה וקטן. לי נראה שאין כל הבדל, כי גם כאן כשהעירוב יובא לידי אחר ממלא הפיל-קוף "שליחות הובלה", ובמעילה שלא מדובר על קיום מצוה ע"י המשלח אלא על החשבת פעולה לחשבוננו שלו, כמו כן אנו רואים את השליחות כשליחות הובלה, ודוקא זאת רצה ר' יוחנן להדגיש, כי במעילה אין לנו צורך ביותר מאשר בפעולה הזאת הנעשית ע"י המביא את העירוב לידי האחר. וייתכן רק שבדומה למקרה יש צורך בקביעת העובדה שאכן נעשתה השליחות, אולי אפילו לא אחר המעשה אלא בשעת מעשה, ואז יהיה ברור למה מביאים שתי הוכחות שונות לענין, כי לפי ההשואה הראשונה אין צורך בשום ראיה. השוה כאן את דברי הרמב"ם בניסוחם הזהיר שבצד החיוב כותב בהלכות מעילה [פ"ז ה"א] "אם עשו כמאמרו", ובצד השלילי כתב "אם לא עשו שליחותם". שהרמב"ם לא דורש את הראיה של המשלח מוסבר ע"י העובדה שיש גם הסברה קודמת (ר' אלעזר), ודוקא ייתכן שהיא הנכונה – עיין בזה דברי התוס' בעירובין [ל"א ע"ב ד"ה והיכא איתמר].

גביית עירובי חצרות לעומת עירובי תחומין

דין שני שבו אנו מוצאים את הקטן פועל כמבצע הוא דין "גבית עירובי חצרות", בגמרא עירובין [ל"א ע"ב] כשמשוים את דין המשנה הפוסל את הקטן מלהיות שליח לעירובי תחומין

לדין רב הונא, ומתרצים: כאן (במניעה) בערובי תחומין כאן (בהיתר) בערובי חצרות. את ההסברים להבדל יש למצוא בדברי הראשונים אם בגלל החומרא של דין תחומין (שיש לו שורש דאורייתא) או בגלל שיש בתחומין ענין של קנין, ובערובי חצרות רק "עירוב רשות" שיכול להיעשות גם בלי אמירה וכו'. (חשיבות נודעת בזה לדברי הירושלמי בפ"ג ה"ב בענין עירובי חצרות משום דרכי שלום וע"כ גם בקטן – מחוץ למה שאומר שם שמואל שבכלל לגבי ערוב כבן תשע כבן עשר, עירובו עירוב). יש להניח שגם "גביית עירוב" כלשון רב הונא לא תתכן בלי יחס של הבנה אל העניין. קצת תמיהה יש בדבר שהגמרא בכלל מעלה אפשרות של משנה זו כמדברת גם בערובי חצרות, מאחר שכבר על המשנה הראשונה של פרק "בכל מערבים" מסבירים התוספות שאין אפשרות להעמידה אלא בעירובי תחומין, כי לחצרות דרושה פת. קצת הוכחה לכך שאותו קטן שכאן מוכשר בערובי חצרות יהיה בר־חינוך אפשר להביא מכך, שבתוספתא (ערובין פ"ב ה"ח) מוצאים אנו מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה על שליחת קטן, כנראה גם בתחומין "כדי לחנכם" (גירסא אחרת: לחבכם) במצוות "ר' מאיר), ור' יהודה חולק ודורש העברת העירוב לידי אחר.

שמירת טהרות ע"י קטן

המקרה הבולט ביותר של הכרת נאמנותו של הקטן הוא המקרה של שמירה על טהרות המובא באותה ברייתא כללית וחשובה שבמס' סוכה [מ"ב ע"א]. וז"ל: "היודע לשמור גופו אוכלין על גופו טהרות, לשמור את ידיו אוכלין על ידיו טהרות". כאן אנו מתקרבים למקרה של נאמנות ממשית של הקטן שהיא אינה מוגבלת ע"י תנאי חיצוני, אלא ע"י תנאי שבו ש"יודע לשמור". וטעון דין זה הסבר רחב וממשי, איך יתכן שכאן הותרה כביכול הרצועה החמורה של הסתמכות על מעשיו של קטן ודבריו (כי שניהם כאן גם יחד), על סמך מה הוכרה כאן נאמנותו של הקטן? הגר"א בהגהותיו לשו"ע [יו"ד ס' ק"כ וקכ"ז] מבסס על התוספתא הזאת אחת הסברות המובאות תכופות בראשונים בעניננו שכאשר הדבר "בידו" יש להאמין לקטן. הסברא טובה, אבל היא עצמה הרי צריכה ביסוס, מאחר שהיא נוגעת גם לדינים דאורייתא, כי בתוספתא בסוכה אין כל רמז שלא מדובר על טהרה וטומאה מן התורה. המקור לדין נמצא לענ"ד בירושלמי תרומות [פ"א ה"א] ששם מובאת תוספתא המדגישה עוד יותר את ענין התוספתא שמובאת בסוכה [ממס' טהרות פ"ג], שם נאמר: "ר' יהודה אומר חרש שתרם תרומתו תרומה, אמר ר' יהודה מעשה בבניו של ר' יוחנן בן גודגדא שהיו חרשים והיו כל הטהרות שבירושלים נעשות על גבם, אמרו לו משם ראייה שהטהרות אין צריכות מחשבה ונעשות ע"ג חרש שוטה וקטן, תרומות ומעשרות צריכות מחשבה". והירושלמי המטפל בתוספתא זו מבסס אותה על מה שהוא אומר בטהרה לא נאמר מחשבה אלא שמירה, ואין איפא צורך אלא לדעת אם קיימת שמירה ודבר זה נתון לנו לבדקו. התוספתא בטהרות [פ"ג ה"ה] בהמשך הדברים מראה איך הבדיקה הזאת תצא לפועל (מובאה גם ע"י רבנו חננאל ובעקבות כל זה ע"י הרמב"ם בהלכות אבות

שער שלישי: דיני קטן

הטומאות פט"ז ה"י) שמטבילין אותו ומוסרין לו חולין לשם תרומה, ורואים אם יודע לשמור את גופו אוכלין על גבי גופו, לשמור את ידיו אוכלים על גבי ידיו טהרות. הרי ברור שכאן דין מיוחד הדורש אצל הקטן מידה גבוהה וניכרת של "ידיעה" אשר ממנה אולי אפשר ללמוד את הסברא של בידו. (אבל לא בטוח, מכיון ש"בידו" קיים בלי בדיקה!) ועיין בדברי החכם ליברמן בפירושו המצוין לתוספתא שמסביר ענין השמירה על טהרות רק ע"י חרש, בו בזמן שמהלך הסוגיא בירושלמי ובתוספתא מראה שהדבר שייך לכל הפחות גם לקטן, כי הבדיקה הנזכרת הרבה יותר מתאימה לקטן. (שאפשר לומר לו שחולין אלו כביכול הן תרומה, ממה שהיא מתאימה למצב של חרש).

נאמנות קטן בדרבנן

אנחנו נגיע לשטחים בהם גם כן אנו נפגשים עם הכרה במעשי הקטן (ובדבריו) אבל תוך הטלת הגבלה פחות או יותר חמורה, הגבלה שאינה באישיותו של הקטן. נראה להעלות כסעיף ראשון הגבלה עקרונית בנוגע לשטח חלות ההכרה בקטן – דהיינו "הימנעותו רבנן בדרבנן", דבר הנאמר בלשון זו בפסחים [ד' ע"ב] בסוגית בדיקת חמץ ונאמנות הקטן בדין זה, והביסוס העקרוני יהיה בסברא הידועה של "הם אמרו והם אמרו". דהיינו, בידי חז"ל הכוח לתקן לאותן התקנות שתיקנו גם תקנות ביצוע מיוחדות הנוגדות כביכול את נוהג הקיום של הדינים בשטח התורה, מכיון שהם פועלים רק בשטח שלהם. לפי זה – כשנחק את הדברים בדיוקם, היה צריך לצאת שבכל דין העוסק בדבר דרבנן תהא קיימת נאמנות שלמה לקטן הן כמבצע והן כמוסר אינפורמציה, ונראה שאין הדבר כן כלל וכלל, אלא שקיימים הבדלים גדולים הטעונים הסבר.

נאמנות בבדיקת חמץ

נתחיל בענין בו מדובר בבדיקת חמץ. הברייתא המובאת בגמרא לשונה: "הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים... אפילו קטנים", מוסברת בסוף הסוגיא במקרה שחזקת המקום שאינו בדוק, ואלה (קטנים) אומרים: אנחנו בדקנוהו, ומכיון שבדיקת חמץ אינה אלא דרבנן, מאחר שמן התורה בביטול בעלמא סגי, הימנעותו רבנן בדרבנן. לא מושמעת כאן כל הגבלה איזו שהיא לקבל את הודעתם ואת ביצוע הפעולה על ידם בתוקף של ממש. התנאי שמוסיף אותו הרמב"ם [חמץ ומצה פ"ב הי"ז] הוא "שיהא קטן שיהיה בו דעת לבדוק", לא נמסר בגמרא אלא יתכן להוציאו מן ההשואה לנשים ועבדים, או לסוגיא של תינוק שנכנס ולחם בידו שאם מוצאים פירורים א"צ לבדוק משום שחזקת תינוק לפרר (משא"כ אצל עכבר), ודין זה דורש התאמה לדין הנאמנות של הקטן, כי גם שם היינו צריכים לקבוע שנשאל אותו אם החמץ בא מפירוירו או לא, אלא ודאי קיים הבדל בין יודע ללא יודע (תינוק) – על סמך דברי הגר"א בסי' תל"ז סעי' ד' ע"ש.

יש עוד ענין בגירסא נוספת בגמרא שלנו שהודעת הקטן (וחבריו) לא "אנחנו בדקנו"

אלא ש"בדוק הוא", דהיינו לא על מעשיהם לסמוך, אלא על דבריהם (עדותם). גירסא כזו קיימת ומובאת ע"י ספר דקדוקי סופרים כנוסח הכ"י של מינכן. וכן ברבנו חננאל, בדברי הראב"ד על הרז"ה בעל המאור, המסביר ומדייק בגירסא "בדיק" בפירוש נגד הגירסא "בדקיניה" (שבענין עשיה בין כה וכה נאמנים), וע"כ אצלו נראית גירסת בדוק היותר נועזת, בו בזמן שאחרים ודאי מוצאים את הגירסא "בדקנו" כהיותר מרחיקה לכת.

נאמנות בנחיל דבורים שפרח

לעומת מקרה זה ודינו מתיצבים מקרים לא מועטים אשר בהם אנו מוצאים נקיטת עמדה שונה מצד ההלכה, אע"פ שהתנאי היסודי של סוגיתנו בפסחים, היות הדין דרבנן, מתמלא גם אצלם. הניגוד הזה בולט בשתי סוגיות, אחת רחבה ומגוונת ואחת צרה ומצומצמת. נתחיל באחרונה תחילה: הסוגיא בבבא קמא [ק"ד ע"ב], העדות על מקום מוצאו של נחיל דבורים. במשנה אמר ר' יוחנן בן ברוקה שנאמנים אשה או קטן להעיד מכאן יצא נחיל דבורים זה. על קושית הגמרא וכי אשה וקטן בני עדות הם? עונה ר' יהודה בשם שמואל: הכא במאי עסקינן כשבעלים מרדפים אחריהם ואשה וקטן מסיחים לפי תומם. (זאת אומרת העובדות מדברות בעד אמיתות דבריהם, והם עצמם אינם אומרים את דבריהם אלא בצורת מסיח לפי תומו ולא כעדות ממש. נוסף לזה שואלת הגמרא שמסיח לפי תומו אינו מועיל אלא במקרה של עדות אשה (שמת בעלה), ועונה: "שאני נחיל של דבורים שקנין דרבנן הוא", וע"כ מועיל דברם כאן גם שלא בעדות אשה (וקושיה נוספת מדין שבוייה נדחית בגמרא ע"י התירוץ בשבוייה הקלו). ברור עכשיו שכאן פעל המושג של קנין דרבנן ע"מ לאפשר עדות שבדרך כלל לא היינו מקבלים, אבל תוך הטלת הגבלה נוספת, בעליו מרדפים ומסיח לפי תומו. מאחר שבאף אחד מן הראשונים לא נזכר ניגוד זה (ביחס לסוגיא בפסחים), מותר לנו להניח שלהם לא היה קשה שכאן אנו מפעילים דין שונה מן הגמרא בפסחים, שאינה מכירה דבר של מסיח לפי תומו למשל, משום שכאן מדובר בדברים של כסף, וכך נראה מתוך הסוגיא בכתובות בה אנו מחמירים בקבלת עדות קטן גם מבחינה אחרת.

עדות בגודלן מה שראו בקוטנן

קושיה אמיתית תתעורר, והיא גם הובאה כבר בצורה זאת או אחרת בראשונים, בהשוותינו את הסוגיא בכתובות כ"ח, עם העיקרון האחרון בסוגיא בפסחים של הימנוהו רבנן בדרבנן. בכתובות כ"ח מונה המשנה שורה של מקרים שלהם נאמנים מעידים מסוימים להעיד בגדלן מה שראו בקטנן. זאת אומרת שמעיקר הדין אין כל ספק שהן ראיית העובדות שעליהן יעיד העד, והן הגדת העדות, חייבות להיות כשהעד במצב של כשרות דהיינו רחוק, גדול, כשר וכו' וכו', עפ"י נמצאים דינים מסוימים בהם אנו מוותרים על הדרישה של כשרות העד בזמן קליטת העדות ומסתפקים בכשרותו בזמן שמופיע בפנינו. אבל

בפירוש אין אנו מוכנים לקבל גם עדויות אלה מקטן בהיותו קטן. והנה המקרים הם מקרים מוצהרים של ענינים דרבנן, כי הגמרא בעצמה מצהירה עליהם כעל "דרבנן", ומנמקת בזה את היות העדים שראו בקטנן כשרים, וא"כ הוטלה על האפשרות ש"קטן" יהא נאמן הגבלה חמורה מאד גם בשטחים דרבנן, כי בהיותו קטן ומעיד לא נקבלו. הדבר נאמר בצורה מפורשת באחד מהמקרים הנזכרים במשנה בכתובות, היינו בענין עדות תחומין "עד כאן תחום שבת", שבו בעירובין [נ"ח] אנו מוצאים דין מפורש שאשה ועבד נאמנים, אבל כך יוצא מהזכרתם של אלה בפירוש נוכח שתיקה על קטן שהקטן אינו נאמן. ואל נדגיש כאן יותר מדי את ההגבלה הנוספת המופיעה למקרה הראשון של מקרי המשנה, העדות על חתימת יד האב וכו', שבו הגמרא אפילו דורשת שיופיע עוד עד, וא"כ כל ההקלה היא בזה שכאן מכשירים עד אחד מבין שנים בהיותו כעת גדול ומעיד על מה שהוא זוכר מהיותו קטן. לא נדבר על זה, מאחר שבמקרה זה הוא שוב מקרה שנגיעה יש לו בעניני ממון, ונתרכז בקושי של דברים בתחומין ובית הפרס ותרומה דרבנן, כמו שהגמרא אומרת בפירוש.

הסתירה הזאת מועלית בדברי הראשונים ומתורצת בצורות שונות. הרבה ניתן התירוץ המבדיל בין מקרה בערובי חצרות שהוא בידם לבין מקרה של תחומין שאין זה בידם (התוספות [כ"ח ע"א ד"ה אלו], חידושי הרשב"א) תירוץ אחר ניתן ע"י המאירי המבדיל בין הגיע לחינוך (פסחים), ללא הגיע לחינוך (כתובות), אבל המאירי עצמו דוחה תירוץ זה כבלתי נראה. אפשרות אחרת רצינית מוזכרת במאירי להבדיל בין עדות לשעתו לבין עדות לרחוק זמן. (ושמא הכונה לומר שאם גם במקרה של בדיקת חמץ היינו דורשים את ההגבלה של נאמנים להעיד בגדלן מה שראו בקטנן היינו מבטלים למעשה את הנאמנות של הקטן בנדון כלל, וזה לא נראה). עוד שני תירוצים ניתנים: התוספות בעירובין [נ"ט ע"א ד"ה ותחומין] אומרים שיש הבדל בין עדות שהקטן מוסר על ביתו שלו לבין עדות בלתי אישית שהוא מוסר על בית הפרס ועל מדת תחום שבת. ובאחרונה תירוץ של הרי"ד (שלא עולה עם גירסה שמשמיע הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור), שיש להאמין להם בערובי חצרות בגלל שזה ענין של מעשה, לעומת הענינים המובאים בכתובות שהם ענינים של עדות, (עיין דברי רעק"א בעירובין ל"א ע"ב).

יש בעצם נפקא-מינה ניכרת בין התירוצים השונים, למשל אם התירוץ הוא בגלל בידם, או בגלל "לשעה", או בגלל ביתם אפשר לתאר מקרים של תחום שבת שבהם הדבר גם היה יכול להיות בידם, לשעה זו, או ענינם האישי, עדות שלהם בערב שבת "הנחנו עירוב" בזמן שעדיין שהות וכוח בידם עכשו להניח עירוב, ועירוב זה גם עירובם האישי. וא"כ היה צריך מישוהו להזכיר שלפי התירוצים השונים יצאו דינים שונים וצ"ג.

שאלה מענינת מסוג דומה נשאל ע"ס הסוגיא בכתובות, אשר בה במספר רב של ענינים דרבנן האמינו לקטן המעיד על מה שראה בקטנו בהיותו כבר גדול, והנה יש סוגיא המעידה שאפילו נאמנות זו, לגדול על מה שראה בקטנו איננה כללית. הסוגיא במגילה [י"ט ע"ב] המסבירה שם את המחלוקת בין ר' יהודה לרבנן מזכירה את דברי ר' יהודה שמעלה הוכחה

לשיטתו שקטן כשר לקרוא מגילה, עשיית מצוה להוציא אחרים ידי חובתם, בזה שהוא קרא לפני ר' טרפון בהיותו קטן, ודוחים את הוכחתו בזה שאין מביאין ראיה מן הקטן ולפי הנהוג בכתובות היה צריך להיות נאמן. ההבדל נראה (לרי"ד) בזה שבענין מגילה יש לנו עסק עם מצוה כעין דאורייתא, משא"כ ביתר הדברים. התירוף הזה הוא דוחק רב. האמת נראית שבענין מגילה נקבע משהו כהלכה לא למקרה מסוים, עד כאן תחום שבת, מקום זה בית הפרס וכו', אלא הכרעה עקרונית שתיפסק כהלכה כללית וכזאת אין אנו מוכנים לפסוק ע"פ עדות גדול שמעיד על מה שראה בקוטנו.

גדול עומד ורואהו

הגבלה מסוג אחר אנו מוצאים מוטלת על קטן בנאמנותו במקרים אחדים אחרים, והיא ההגבלה של פיקוח ע"י אדם אחר שהוא בעצמו "כשר". אין העובדה הזאת (של פיקוח על ההוצאה לפועל של משימה) קיימת במקרה הסיפא של המשנה בעירובין [ל"א ע"ב], אשר שם אנו שומעים שהשולח ערובו ע"י אחד הפסולים (חרש שוטה וקטן) אל אחר ואמר לאחר לקבלו ה"ז עירוב, כי במקרה זה אין השליח אלא מוליך ופעולת האחר היא הפעולה העיקרית, והוא האחר, גם השליח היחיד הפועל; ואפילו כשהגמרא מעמידה משנה זו, ע"פ הקושיה: "וניחוש שמא לא אייתי ליה", בעומד ורואהו, הרי גם אז אין הראיה אלא בדיקת ההוצאה לפועל של שליחות טכנית גרידא אשר בה עצמה אין עדיין מצוה. רק לדברי התוספות במעילה שהזכרנו כבר, שבברייתא שם הולוכו על הפיל הרי זה עירוב, והסברת הגמרא: דאיתעביד שליחותיה, והתוס' מסבירים שצריך להעמיד גם ענין זה בעומד ורואהו, ואין שם אחר המניח את העירוב אלא בעל העירוב הוא רואה את העברת העירוב למקום ואת הנחתו במקום והוא מלווה הנחה זו באמירת המלים הקובעות את העירוב, ולשליחות זו ולביצועה ע"י הפיל מדמים את שליחות החרש שוטה וקטן בענין מעילה, ולא יכול להיות ספק שכמו שהדבר לגבי פיל כן הדבר גם לגבי חרש שוטה וקטן בענין עירוב, הרי אז יש במקרה משום הסתמכות על מעשה הקטן תוך כדי ראית המשלח, אשר על סמך זה יכול להניח את עירובו ע"י המילים שהוא אומר. ברור שאין מקרה זה מתאים לגמרי לרעיון של "נאמנות" הקטן כמבצע מצוה בשביל אחר, שאין כאן אלא הכנת מצוה לאחר.

גדול עומד על-גביו

בצורה שאינה ניתנת לאי-הבנה מוצאים אנו הגבלה זו של פיקוח אחר על מעשה הקטן שאנו מעמידים כבעית נאמנות בשני ענינים חשובים ביותר ושניהם דאורייתא, האחד שחיטה (חולין ב' ע"ב), והשני כתיבת גט (גיטין כ"ג ע"א). כבר הזכרנו שהדין בחולין הוא: "הכל שוחטין ושחיטתן כשרה, חוץ מחרש שוטה וקטן שמא יקלקלו את שחיטתן, וכולן אם שחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה". כאן אין לנו שום ספק ורק בירור מתקיים בין הראשונים, אם אותו פיקוח ע"י אחר מספיק כדי לאפשר אפילו גישת קטן

לכתחילה לשחיטה, או אם גם בפיקוח כזה אין הדבר ניתן אלא בדיעבד, כמו שלמעשה נשמע מלשון המשנה האומרת ולכן אם שחטו וכו' שחיתתן כשרה דהיינו דיעבד. עיין תוס' חולין [ב' ע"ב ד"ה שמא]. מאד מענין הוא שלגבי כתיבת גט אנו מוצאים במשנה גיטין [כ"ב ע"ב] דוקא את הצורה ההפוכה. המשנה אומרת: "הכל כשרים לכתב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן", עיין בירושלמי תרומות [פ"א ה"א] שהמשנה מצוטטת בצורה בלתי נכונה כאילו גם שם כתוב הכל כשרים לכתוב את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן. מבט להמשך הדברים בירושלמי מראה כבר שגם להם לא היתה אלא הגירסא שלנו שבאמת במשנה כתוב "כולן כשרים" וגם חרש שוטה וקטן. אלא שניתן למשנה פירוש מצומצם ברור בבבלי והוא המוזכר גם בירושלמי בדברי רב הונא אשר אומר: "כשגדול עומד על גביו ורואהו". זאת אומרת אותו דין המכשיר את כתיבת הגט ע"י הקטן, מועמד במקרה של קיום פיקוח על מעשה הקטן ומותר להוסיף גם הכוונה למעשיו, במקרה של הגט שיכתב את הגט לשמה של האשה וכו'. זכור למצויים בסוגיא שיש שם עוד הגבלה (רב יהודה אמר שמואל), יש מפרשים כהגבלה מקבילה (שמתרצת את הקושיא שבמשנה: והלא לאו בני דעה נינהו!) והיא: שאין הקטן כותב אלא את אותו החלק של הגט הנקרא טופס, אבל את התורף (שם הבעל, שם האשה, המקום והזמן) לא הוא כותב אלא כותב כשר, זאת אומרת, אין לפי דעה זו הגבלה של פיקוח אלא הגבלה בכיוון של עצם עשיית הקטן שאינו מבצע את מעשה המצוה ההלכה אלא פעולה טכנית פחות או יותר (כמו הולכת העירוב למקום בלי הנחתו), ויש עוד הסברה למשנה (ר' זריקא אמר ר' יוחנן) והיא המרחיקה לכת ביותר, שדברי המשנה יש להבינם כפשוטם והמדובר הוא באמת בגט מלא, והעובדה של כתיבת הקטן (שאינו בר דעה) אינה מזיקה, מכיון שהוא הקטן כאן אינו עושה יותר מאשר דבר טכני, גם אם כותב את הכל, מאחר שהמשנה מוסברת כעומדת בשיטתו של ר' מאיר שהכתיבה לשמה מתיחסת אל העדים החותמים, ואין על כן בכתיבת המסמך פעולה בעלת חשיבות כל כך גדולה שתיפסל כתיבת חרש שוטה וקטן. לכל הפחות אליבא דהילכתא שאנו פוסקים שכתובת הגט גם היא צריכה להיות לשמה יהיה קשה מאד, למה המשנה במקרה של שחיטה מנסחת את דינה בצורת השמעת הפסול המוחלט, ואת הדין היוצא מן הכלל, פעולה בהשגחה ככשרה, ואלו לגבי גט המשנה מנסחת את הדין דוקא בצורה מכשירה ורק אנחנו ע"י העמדת קושיא צריכים להכניס את הרעיון המגביל. יש לעמוד גם על ההבדל שבין ניסוח הדרישה "גדול עומד על גביו" לגבי גט ו"אחרים רואים אותם" לגבי שחיטה, עיין תוספות חולין [י"ב ע"ב ד"ה מאן]. ויש לשים לב גם לסוגית הירושלמי גיטין [פ"ב ה"ה], ששם לפי דעת קצת מפרשים במאירי, השאלה של ר' יוחנן והכתיב לה' לשמה, מכוונת אליבא דר' מאיר, לומר שאין צורך בפירוש רב הונא של גדול עומד ע"ג ע"ש. איני יודע תשובה אחרת אלא זאת שלגבי גט שלכל הפחות באופן עיוני אפשר היה להבין את המשנה אליבא דר' מאיר שהכתיבה אינה עיקר וע"כ כשרה ע"י קטן, ניסח רבי את המשנה בצורה מכשירה סתמית, והשאיר בזה פתוח את הענין במה בעצם המשנה מדברת, כי אם אליבא

דר' מאיר הרי פשוטה כמשמעה יהיה, ואם אליבא דר' אלעזר הרי אז נבין אותה ע"י הכא במאי עסקינן, דבר שאנו פוגשים פעמים רבות במשניות, ודבר שכאן כביכול מובן ע"י ההלכה הנמצאת בדין שחיטה. אחרי הכל נשאר כאן חומר לעיון.

מקרי עדות שגדול פסול כקטן

תאורינו את הדברים לא נראה לי נכון ומלא בלי שנצביע גם על סטייה מן הבסיס העקרוני הראשון שקבענו, דהיינו קטן פסול לעדות ולקיום מצוות עבור אחרים, גם לצד השני דהיינו שאפילו גדול יכול במקרים מסוימים להפסל מסבות הקשורות לאותם הנימוקים שמצאנו אותם כפועלים לגבי הקטן. אני מתכוון להלכה היוצאת מבבא בתרא [קנ"ז] בענין כשרות אדם מבוגר (בן כ') לעדות קרקע כשהוא אינו יודע בטיב משא ומתן. אנו שוללים ממנו את הזכות בעדות קרקע מחשש שמא לא יתמצא בענינים, רק שיש מחלוקת בין ר"י [קנ"ה ע"ב ד"ה לא] ובין הרשב"ם באיזו עדות קרקע מדובר כאן, לדעת הרשב"ם עדות קרקע כמשמעות הדברים דהיינו כל עדות שנמסרת על עניני קרקעות. ר"י מקשה על זה: ומה הנפקא מינה בין זה לבין עדות מטלטלין, למה יהא במטלטלין יותר נאמן, אם יש חשש שאינו מתמצא, גם יהא חשש זה פועל לגבי מטלטלין. אלא מסביר ר"י מדובר רק בשומא של קרקעות דהיינו ערכן, בזה אין אנו חושבים את האדם גם המבוגר כבר סמכא שאינו מתמצא במשא ומתן, אבל לעדות סתם הוא כשר כמו כל אחד.

באחרונה נשאל: האם יש גם שקטן פוטר מבוגר ממה שעליו לעשות, ובלי שיהיה בדבר משום חשש או משום פגם? תשובה לשאלה זו ניתן חיובית, אמנם במקרה שאיננו מקרה רגיל של חובת המבוגר המצותית, ההלכתית. כידוע בליל הסדר חייב האדם להעביר את סיפור הנס והמצוה בצורת שאלה ותשובה על מנת לקיים את אשר התורה מרמזת. אין חובה זו מצוה מוחלטת כמובן, אבל עם כל זה כתובה היא גם במשנה, ואם אין בן, שואל את עצמו מה נשתנה וכו'. מחובה זו קטן יכול לפטור את אדם ע"י שיעמיד שאלות משלו גם אם אינו מנסח את השאלה בצורה המדויקת המקובלת במשנה. ועל כגון זה מוסרת לנו הגמרא [פסחים קט"ז ע"א] שאמוראים ענו, פעם הדבר נמסר על עבד שאמר "צריך להודות" וכו', ופעם על אביי לפני רבה: "פטרתי מלומר מה נשתנה". כאן נתהפכו התפקידים ואותו קטן אשר בדרך כלל אינו נאמן ואינו כשר הוא הקובע העיקרי, וניסוחו החפשי שלו אפילו לוקח מאביו את החובה לומר דברים שנתנו חכמינו להם את ניסוחם הקבוע, ללמדנו שבענין הפסח עיקר מחשבת התורה מכוונת היתה לקטן העומד להתחנך.

(השווה סוכה [ל"ח ע"א] בענין אמירת הלל, שם נאמר שתבוא על מי שמקרינ אותו מארה. ברכות [כ' ע"ב] לגבי ברכת המזון בן מברך לאביו, ג"כ הבטוי מארה. בשו"ע סי' קפ"ו המארה אינה נזכרת! אבל ברמב"ם [פ"ה הט"ו מה' ברכות] נזכרת! וכן השווה לקריאת התורה שקטן "קורא ומתרגם" [מגילה כ"ד ע"א], ובמאירי כתב שאין זו מצוה גמורה אלא להשמיע דברי תורה [תקנת משה רבינו], דע"כ אחרי שהיה גדול אחד "הכל עולין למנין ז'").

שיעור נה

תענית קטנים ביום כיפור

בכמה מקומות הגמרא קובעת שחובת קיום מצוות ע"י קטן היא מדרבנן • ניתן היה לומר שחובת הגדולים לחנך את הקטנים היא מדאורייתא • מניעתו מעשיית איסורים כלולה אף היא במצות חינוך • מצות תענית ביום כיפור היא ג"כ מניעה מאיסורים • מחלוקת בין האחרונים אם מניעה מאיסורים היא דוקא בגיל מסוים • מחובת תענית קטנים ביום כיפור לא ניתן להוכיח שמניעה באיסורים קשורה בגיל כיון שהגבלת הגיל היא מחמת הכושר הגופני להתענות • רש"י ורבנו חננאל פרשו שתענית קטן ביום כיפור הוא דוקא בהגיע לחינוך • מהמשנה והתוספתא עולה שיש גיל שמותרים בכל ויש גיל שמחנכים אותם • מחלוקת בראשונים האם כשם שמחנכים אותם לצום כך גם לשאר העניינים • מחלוקת אמוראים מתי גיל חינוך לשעות, מתי משלימים מדרבנן ומתי מדאורייתא • רש"י מסביר שרב הונא דיבר בתינוקות ור"נ בתינוק ור' יוחנן חולק שאין צום שלם מדרבנן • הרי"ף מסביר שר"ה ור"נ חלקו על גיל החינוך לשעות והשלמה לשניהם בגיל שתים עשרה ור' יוחנן חולק שאין השלמה מדרבנן • יש גירסאות נוספות במחלוקת • דעת הפוסקים מאוחדת שהחובה מהתורה בקטנה בת שתים עשרה ובקטן בן שלוש עשרה • הרי"ף הרמב"ם והרא"ש פסקו כר"נ שיש השלמה מדרבנן והרי"ז אבן גיאת כר' יוחנן שאין השלמה מדרבנן • בהלכות גדולות שבידינו המחלוקת מקוצרת ביותר אבל בסמ"ג מופיעים דברי הלכות גדולות בהרחבה שפוסק כר' יוחנן • ברבנו חננאל התיחסויות סותרות • בירושלמי מחלוקת האמוראים מובאת בהיפוך דעות ושמות • ממעשה ר' עקיבא ששלח את אנשי בית המדרש להאכיל את בניהם יש מביאים ראיה לרב נחמן שיש השלמה מדרבנן • השו"ע והרמ"א ג"כ נחלקו אם יש השלמה מדרבנן • למעשה האחרונים כתבו שלא נהגו בהשלמה דרבנן משום חולשה.

מצות חינוך קטנים בסוגיות השונות

התורה אשר בצורות מצורות שונות דואגת ללימוד הבנים אינה אלא צריכה באופן טבעי גם לדרוש שלמעשה הדתי הדרוש או למניעת המעשה האסור יובא הילד בדרכי חינוך. בשתי הצורות הנזכרות מופיעה ע"כ הדרישה הנזכרת. לסוג הראשון שייכות אותן הברייתות והמשניות השונות אשר לגבי מצוות רבות קובעות את "חובת הקטנים כשהגיעו לחינוך". לדוגמא אזכיר מגמרות ידועות רק את הסוגיא בסוכה נדף כ"ח ע"א, בקשר עם המשנה הקובעת גם היא את ההבדל בין קטן שצריך לאמו וקטן שאינו צריך לאמו, ואשר שם מוזכרים גם עוד דברים שהקטן מתחייב בהם. או הגמרא בערכין [ב' ע"ב] שמונה רשימה

* שבת שובה תשי"א

שלמה של מצוות שלהן צריך לחנך את הקטן בזמן שהוא יוכל להתחנך דוגמת ציצית כשידע להתעטף, תפילין כשידע לשמר על גופו שלא יפיה וכו'. או הגמרא בחגיגה [ו' ע"א] שנקודת מוצאה המשנה הפוסרת קטנים מחובת ראייה ומחייבת קטן שיכול לעלות ירושלימה. בשתי הגמרות האלה, סוכה וחגיגה, נמצאת אפילו בגמרא דרשה אשר רוצה לגלות את חיוב הקטנים בפסוק לגבי סוכה: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" כל לרבות קטנים, ולגבי ראייה: "יראה כל זכורך" כל לרבות קטנים. והגמרא בשני המקומות דוחה את האפשרות של דרשה כזאת המבססת את חיוב אפילו הקטנים שהגיעו לחינוך – כדבר מן התורה, ומסיימת בשני המקומות שהדבר דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. הדבר מובן במידה שחיוב הבנים הקטנים בעצמם הוא המדובר, וזה בעצם נותנת לשון התורה במקום, הדבר פחות ברור כשמדובר על חיוב המבוגרים לחנך קטנים שעבורו קביעת מעמדו כמצוה דאורייתא היה בהחלט אפשרי.

הפרשת קטנים מאיסור

לא באותו מספר הרב של דוגמאות, אנו מוצאים את הענין השני שמצות החינוך חלה גם על הרגלת המנעות מדברים אסורים: "קטן אוכל נבלות וטרפות מצווים להפרישו" [יבמות ק"ד ע"א]. אין כאן המקום להכנס לשאלה אם גם אחרים, היינו בית דין, מצווים להפרישו, כי על זה יש חילוקי דעות. אלא נשאיר את הדבר המובן והברור שהאחרים הטבעיים לחינוך הקטן הם גם בודאי מצווים להפרישו מעשיית איסור, ולכל הפחות לא לתת לו בידים, דוגמת החינוך למעלת קדושה: "להזהיר גדולים על הקטנים" הנזכר אצל טומאת כהן למת [יבמות שם] ועוד מצוות.

מצות עינוי וגיל חינוכה

בין המצוות או סוגי המצוות הנזכרים עומדת מצות עינוי של יום הכיפורים. בתורה היא מופיעה בצורה של מצות עשה: "תענו את נפשתכם" [ויקרא ט"ז כ"ט], אבל תוכנה וגם אימת העונש שבה מעידות שהיא שייכת לסוג השני – מניעת דבר אסור. וכן גם דרך הגמרא לגבי מצות עינוי של יום הכיפורים ביזמא [פ"א ע"א] ועפ"ז בסוכה [כ"ח ע"ב] שעינוי הוא אזהרה.

בעצם גם המחלוקת בין האחרונים מצד אחד, רבנו המגן אברהם [או"ח סימן שמ"ג ס"ק ב'], ומצד שני החיי אדם [כלל ס"ו סעיף ג'] אם המצוה להפריש קטן אוכל נבלות וטרפות גם היא קשורה לגיל הבנה או לא, ואפילו ילד קטן ביותר מצוה להפרישו. לכאורה אפשרי להביא ראיה מעצם הענין של יום הכיפורים והחינוך שבו לטובת דעת המגן אברהם שהרי רואים בעליל במשנה שהחינוך קשור לגיל. אלא שאין הראיה הזאת כל כך חזקה, היות וההגבלה ביום הכיפורים לגיל יותר גבוה אינה באה בהכרח בגלל שאלת ההבנה אלא מסיבה אחרת – סיבת הכושר הגופני. היינו: יכול להיות שאמנם היינו צריכים לדרוש את הפרשת הקטן

שער שלישי: דיני קטן

האוכל נבלות וטריפות אפילו בגיל הרך ביותר, אלא שביום הכיפורים לא נעשה כך בגלל שקיימת סכנה לגופו.

גיל חינוך בהתאמה לכושר הפיזי

אבל יש להביא כאן שרש"י ורבנו חננאל תפשו שהגיל הנזכר במשנה הוא ניתן דוקא כגיל הבנה. כי במגילה [י"ט ע"ב] במקום שלגמרא היה ענין לדבר על קטן שהגיע לחינוך, מפרשים רש"י ורבנו חננאל דוקא את המושג ע"י הענין של יום הכיפורים. הם מצטטים מן הגמרא ביומא את הגילים הנזכרים בה – בן ט' ובן י', ורוצים בזה בכלל לבאר את המושג של "הגיע לחינוך". וכי רש"י ורבנו חננאל לא עמדה בפניהם השאלה הפשוטה שכאן אין הענין של ההבנה קובע, אלא הענין של בריאות הגוף?! אלא, ברור היה להם שאמנם כושר גופני צריך, אבל יחד עם זה נדרשת הבנה. ובלי שיאמרו זאת במפורש יש להניח שסמכו על מה שכתוב במשנה [יומא פ"ב ע"א] במפורש: "בשביל שיהיו רגילים במצוות". וא"כ הגמרא שקובעת את הפירושים של הגילים הנזכרים יודעת שדרישת המשנה של הרגל המצוה קשורה בגיל זה, או לכל הפחות בטוחה בגיל זה. עד שנוכל גם במקום אחר להניח את הזמן של בן ט' בן י' כאשר בטוח שהגיע להבנה ולחינוך, אפילו אם למעשה יהיה יותר מוקדם. וא"כ יש להביא מכאן ראיה ממשית לדעת המגן אברהם.

המקורות לחינוך קטנים לעינוי ביום כיפור

בשני מקורות שונים המובאים בתלמוד קבעו חכמינו את דברם ביחס לקטנים וליום הכיפורים, אחד המשנה בדף פ"ב [ע"א], והשני התוספתא [פ"ד ה"ב] המובאת בגמרא בדף ע"ח ע"ב. (בשינוי מסוים של הגירסא נעיין עוד). המשנה קובעת: "אין מענים את הקטנים אבל מחנכים אותם (לפני שנה ולפני שנתיים)". את החלק האחרון של המשנה הכולל את שאלת הזמן בו מחנכים כעת לא נקח בחשבון.

התוספתא: הקטנים מותרים בכל חוץ מנעילת הסנדל. ובהמשך: "התינוקות מחנכים אותם" ... אגב גם מהשואת שני המקורות האלה, במיוחד מן התוספתא הכוללת את שני הדינים המותר והאסור משום החינוך, יש להוסיף הוכחה שקיים גיל אשר בו גם הקטן העוסק באיסור לא יופרע על ידינו, ויש זמן שבו נתחיל לחנך אותו.

חינוך קטן לשאר עינויים ביום כיפור

נעמיד כאן שאלה אחרת שגם היא עומדת ברום עולמם של הראשונים, למה מתכוונת המשנה כשהיא מצוה על חינוך הקטנים ביום הכיפורים. האם מתכוונת היא רק למצוות עינוי במובן היותר מצומצם, דהיינו צום אכילה ושתייה, או אולי דעתה גם על יתר העינויים הנזכרים הן במשנה והן בתוספתא: רחיצה, וסיכה, כי הרי על נעילת הנעל

התוספתא קובעת דין מיוחד משלה? חולקים בדבר גדולי הראשונים. הר"ן [נימא א' ע"א בדפי הרי"ף] בדיון על השאלה אם כל חמשת העינויים הם דאורייתא, מזכיר בין יתר ראיותיו לצד שאינן דאורייתא, את העובדה שהתוספתא קובעת שהקטנים מותרים בכל, וחינוך נמצא רק לגבי צום ולא נמצא מפורש בכל דבר אחר. כוונתו של הר"ן כנראה לברייתא המובאת בסוגיא שלנו בה שואלים: "איזהו חינוך? היה רגיל לאכול בשלוש שעות מאכילין אותו בשעה ארבע" וכו', וגם השקלא והטריא של הגמרא בו קובעים את הדרגות השונות של החינוך ושל הגילים המקבילים להן אינה מביאה אלא ענינים של עינוי אכילה ושתיה. לעומת זאת קובע הטור [סי' תרט"ז] שכשם שמחנכים לצום כך מחנכין גם לעינויים האחרים. מידת ההגיון של שיטה זו גדולה וברורה כי למה יגרע ענין המצוות האלה מענין של מצוות אחרות?! הלשון הפשוטה הן של המשנה והן של התוספתא מוכיחה שגם על העינויים האחרים חל ענין החינוך, כי המשנה אינה כותבת אלא: "אין מענין אבל מחנכים" היינו: מחנכים לעינוי, ובתוספתא [פ"ד ה"א וב']: "קטנים מותרים בכולן ואסורין בנעילת הסנדל" ... "תינוקות סמוך לפרקן מחנכין אותן" וכו'. זאת אומרת באותם הדינים שהקטנים מותרים חל דין החינוך. ואשר לטענת הר"ן שאין בברייתא ובגמרא אלא דיון על חינוך לעינוי של צום, הרי בנוגע לברייתא יש לומר שהיא בין כך אינה מדויקת היות והיא נותנת רק את החינוך של שעות ולא של השלמה, (אם אנו מעונינים ב"השלמה"), וא"כ איננה אלא חלקית. ועוד אין בכלל מן הברייתא והצמצום שבה להוכיח משהו, היות ורק באכילה מצאו אפשרות להראות את אותו ההבדל שרצו להראות, היינו חינוך לשעות בתור הכנה חלקית וחינוך להשלמה, מה שאין כן ביתר העינויים שאין בהם דבר דומה לזה. מן האחרונים מצדד במיוחד בטור הגר"א בהערותיו לשו"ע. יהא הפסק בשאלה זו מה שיהא, עיקר הענין שבסוגיא הגמרא הוא מרוכז לעינוי הצום וענין הקטנים בו. השאלות השונות המתעוררות בענין זה קשורות לניתוח הגמרא בסוגיא [דף פ"ב ע"א].

ביאור התוספתא

התוספתא הואיל ובאה לידינו נבאר משהו. הגירסא בתוספתא היא: "יום הכיפורים אסור... ואפילו באנפליא של בגד... הקטנים מותרים בכולן ואסורין בנעילת הסנדל משום מראית העין". המלים האחרונות אינן בגמרא בשום מקום ואינן בשום מפרש ואין להן באמת כל הסבר. יש להניח שהן ירדו ממקומן, והיו רשומות בעצם כדי להסביר למה נעל מסוימת זו ג"כ אסורה אע"פ שאיננה נעל של עור, אלא שיש משום מראית העין. ואז המלים שמקומן רק אח"כ, זו לסוף הברייתא כאילו שייכות לענין נעילת הסנדל של הילדים. (עיי' פירוש דחוק של מנחת ביכורים במקום).

שאלות החינוך שעולות

כבר מן המשנה יש לראות את עיקר הבעיות והן טיב ה"חינוך" שהמשנה קובעת: ראשית

האם במצות חינוך יש לכלול צום שלם לשם חינוך או רק חינוך של שעות? ועוד החל מאיזה גיל יש להתחיל בחינוך זה? (וגם אם המשנה נראית כקובעת דוקא בשאלה זו דברים ברורים (שהרי היא מזכירה לפני שנה ולפני שנתיים), הרי דוקא ביטויים אלה הם כל כך נתונים לפירושים שונים אפשריים היות ולא נאמר שנה לפני מה, ולא נאמר אלא: 'לפני שנתיים ולפני שנה' צורה שגם היא נותנת אפשרויות שונות של פירוש. נראה תחילה את מבנה הסוגיא.

מבנה הסוגיא

ראשית כל הגמרא קובעת את הסתירה הפנימית שאם החינוך נכנס לתקפו בשנתיים אז ק"ו שבתוך שנה הוא צריך להיות. לזה יש תירוץ מפי רב חסדא שיש להבחין בין חולה ובין בריא. חולה בפי כל המפרשים איננו כאן חולה ממש, כי אם חולה ממש הרי אין כל טעם לדבר על צום ועל חינוך לצום, כי להיפך לגבי החולה אנו מוצאים דינים מקילים אפילו לגבי מבוגרים. אלא חולה כאן הוא החלש שכוחו איננו שלם.

אחר זה מביאה הגמרא את דברי רב הונא ורב נחמן אשר כל אחד מהם קובע לגילים שונים דינים שונים בדרגות הצום, היינו צום שעות וצום שלם מדרבנן וצום שלם מדאורייתא. ואחריהם מופיע רבי יוחנן ונותן מצדו גילים שונים לחינוך צום שעות ולצום שלם מדאורייתא. אבל צום שלם מדרבנן איננו אצלו.

שיטות הראשונים בסוגיא

רבו מאד המחלוקות בדבר תפישת הפלוגתא שבין רב הונא ורב נחמן ורבי יוחנן. יש שסוברים (רש"י) שרב הונא ורב נחמן אין ביניהם כלום, אלא רב הונא אומר את הדינים של תינוקות (ע"כ מתחיל אצלו החיוב דאורייתא בבן שתים עשרה), ורב נחמן מוסר את הדינים על קטן (וע"כ החיוב דאורייתא אינו אלא לבן שלוש עשרה), ועל שניהם בא רבי יוחנן וחולק ע"י הוצאת הרעיון של צום השלמה דרבנן בכלל.

יש שתופשים (רי"ף [ג' ע"ב]) את דברי רב נחמן כהמשך השקלא וטריא של הגמרא, ורב נחמן חולק על דברי רב הונא לפי טיב הגירסא באיחור התחלת חינוך השעות ובקביעת מספר השנים לחינוך צום שלם דרבנן. ורבי יוחנן חולק על שניהם בהוצאת חינוך לצום שלם מדרבנן מן הדין. כדבר נוסף יש לציין בבעלי גירסא זו ופירוש זה, שגם לרב הונא וגם לרב נחמן מופיע כזמן של צום שלם דרבנן הגיל של שתים עשרה שנה הן לתינוק והן לתינוקת, ע"פ סברתו ששייכת לסוגיא של דין גדלות בנדה [מ"ו ע"א] "תוך זמן כלאחר זמן". דהיינו תוך השנה בה סימני הגדלות מופיעים נחשב כאילו באים הסימנים אחר הזמן דהיינו אחרי השנה השלוש עשרה, והגדלות א"כ אין בה כל ספק.

יש עוד גירסאות בענין זה (מאירי) אשר רואות מחלוקת בין רב הונא ורב נחמן רק בשאלה מתי מתחיל דין ההשלמה דרבנן אם שנה או שנתיים לפני הזמן דאורייתא.

שיעור נה: תענית קטנים ביום כיפור

וגירסא היוצאת מכ"י (בדקדוקי סופרים) מראה שדברי רב נחמן כפי שנמסרים בגמרא שלנו כלל אינם מאמרו, אלא רב הונא בעצמו ממשיך ובמקום רב נחמן אמר יש לגרוס "ותינוק בן"...

חשוב לדעת, חוץ מן התפיסות השונות שקיימות בנוגע לרב הונא ולרב נחמן שהגמרא אח"כ נושאת ונותנת בדברי האמוראים על סמך המשנה שלנו ועל סמך ברייתא אחת הקובעת ש"מחנכים שנה או שנים סמוך לפרקן".

המשנה עצמה נראית לגמרא יותר מתאימה לרב הונא ולרב נחמן ולא לרבי יוחנן שלדבריו אין אלא שנתיים לבריא ושנה לחולה, דבר שלפי המשנה אינו אלא שנתיים ושלוש שנים, ועונים לדברי רבי יוחנן ע"י תיקון ממשי בהסברת המשנה ומסבירים שחושבים על שנה ועל שנתיים סמוך לפרקן, ולא לפני שנה הכוונה שנתיים ולפני שנתיים הכוונה שלוש שנים.

בברייתא של רבה בר שמואל רואים תמיכה ברורה לדברי רבי יוחנן ותירוץ הגמרא באמת משאיר את דברי רבה בר שמואל כמו שהם, רק קובע שכוונת ברייתא זו לדעת רב הונא ורב נחמן צריכה להיות החינוך הניתן ע"י השלמה דרבנן שהוא שנה או שנתיים. ואם גם ברייתא שניה קובעת את המושג חינוך כחינוך הניתן במניעת האוכל בשעות הולכות ומתרבות מפי הילד, אין זה מספיק כדי לדחות את דעת הגמרא לטובת רב הונא ורב נחמן, כי הם יכולים לקבוע שקיימים שני סוגים של חינוך.

פסיקת ההלכה

ההלכה צריכה לקבוע כאן בשני ענינים שונים: גם בנוגע לגילים בהם החינוך מתחיל, גם בנוגע להתחלת הצום דאורייתא, וגם אם ישנו צום השלמה דרבנן או לא. יש לומר שדעת הפוסקים מאוחדת בקביעת ההתחלה של צום דאורייתא לתינוקת בהיותה בת שנים עשרה ויום אחד, ולתינוק בהיותו בן שלוש עשרה ויום אחד – דבר זה טעון הדגשה מיוחדת רק לפי הגירסא של הרי"ף שרב הונא ורב נחמן קובעים את גיל הגדלות מהתורה בשנה יותר מוקדם. והנימוק לאחדות דעות זו (אפילו אם יש גירסא המעמידה את רב הונא ואת רב נחמן בדעה אחרת), הוא שיש הלכה קבועה הנמסרת בכתובות [דף נ' ע"א] בשם אמו של אביי שבהגיע קטנה לגיל שנים עשרה וקטן לגיל שלוש עשרה יש להם צום שלם.

דעת המחייבים השלמה מדרבנן

אבל בשאלה אם יש צורך בהשלמה מדרבנן או לא חולקים גדולי הראשונים. מצד אחד הרי"ף, הרא"ש [פ"ח סי' י"ב] והרמב"ם [הל' שביתת עשור פ"ב ה"י-ה"א] פוסקים כרב הונא וכרב נחמן (ובמיוחד כרב נחמן). ולעומתם הרי"אבן גיאת פוסק כרבי יוחנן. ניתוח עיוני צריך להעביר כדי לקבוע את עמדתו של הלכות גדולות ושל רבנו חננאל.

מה הן הסיבות לעמדות השונות?

הרי"ף מנמק שרב הונא ורב נחמן הם בתראי והם מחמירים – שתי סברות ידועות מאד מאוצר הנימוקים של ההלכה. רק קצת קשה למה בחינוך שאינו אלא דרבנן תהא ההלכה כדעת המחמירים. בו בזמן שהרי"ף בעצמו קובע שהלכה כרב נחמן והר"ן מסבירו שפסק "מילתא מציעתא היות וזה דרבנן!". ונראה שכיון שעיקרה של המצוה מדאורייתא זה מעיב על הצדדים שבחינוך למצוה. לעומת זאת דבר כה צדדי כמו קביעת גיל לחינוך אינו כבר נהנה מן ה"דאורייתות" של עצם המצוה.

דעת השוללים השלמה מדרבנן

את הסברות לטובת הפסק השולל צום שלם מדרבנן מביא הר"י אבן גיאת. נראה שבענין העובדה שרבי יוחנן הוא בעל דעה קובע גם את פסיקת ההלכה. נוסף לזה מביא הר"י אבן גיאת את הגמרא כתובות [נ' ע"א] בה נקבעה הלכה כדברי רבי יוחנן בענין הגיל לצום דאורייתא. איך הר"י אבן גיאת רואה מכאן סימוכים לדברי רבי יוחנן גם בדינים האחרים – אין לראות מדבריו, אולי גירסתו היתה כגירסת הרי"ף שרב הונא ורב נחמן חולקים עם רבי יוחנן גם בענין קביעת הגיל דאורייתא, ואם כך יתכן שדעת הר"י אבן גיאת היא שאפילו קבעו הלכה בדין חלקי מדיני רבי יוחנן ונגד החולקים עליו, אז גם בדבר השני אין ההלכה יכולה להיות כמתנגדיו. כנימוק שלישי מביא הר"י אבן גיאת את הדיוק שלשון הברייתא מביאה לדברי רבי יוחנן, הכוונה כנראה בהתאמה לברייתא של רבה בר שמואל אשר לשונה: שנה או שנתיים סמוך לפרקן. ואם גם דברי רב הונא ורב נחמן מתקנים את דברי הברייתא גם לדעתם, נראה תירוץ בעיני הר"י אבן גיאת כדוחק. עלינו לשאול, למה לפי זה אין גם לטובת רב הונא ורב נחמן סמיכה ממקור תנאי דהיינו משנתנו, שבגמרא קובעים אותה כקשה לדברי רבי יוחנן. רק נראה שלשון הברייתא הרבה יותר מתאימה עם דברי רבי יוחנן, מאשר לשון המשנה עם רב הונא ורב נחמן, אשר בה למעשה אין זכר לפרטי דברי רב הונא ורב נחמן.

שיטת הלכות גדולות ורבנו חננאל

דברי הלכות גדולות בשאלה זו הם שונים בספר הלכות גדולות ובפירוש הסמ"ג. בהלכות גדולות עצמן לא נמצא יותר מאשר פסק הלכות גדולות כרבי יוחנן בענין גדלות הקטנה בת י"ב והקטן בן י"ג, בדיוק כמו שמוצאים גם בדברי הרי"ף. לעומת זאת הסמ"ג מביא בשם בעל הלכות גדולות פסק הלכה מקיף, אשר מוסר את כל ההלכה של רבי יוחנן, הן בענין מניעת צום השלמה דרבנן, והן בענין התחלת הגיל דאורייתא. ברור שלדברי הלכות גדולות יש משקל רב מאד.

נראה דבר דומה לזה גם בדברי רבנו חננאל. בסוגיא שלנו קובע ר"ח שהלכה היא כדברי רב הונא ורב נחמן שהם בתראים והם מחמירים. וראה ותמה שאותו רבנו חננאל בגמרא

שיעור נה: תענית קטנים ביום כיפור

מגילה [י"ט ע"ב] כשצריך להסביר את דברי הגמרא על המושג "קטן שהגיע לחינוך" אינו מביא מן הגמרא שלנו רק את דברי רבי יוחנן, היינו אותו אמורא שלפי דברי רבנו חננאל עצמו אינם הלכה. אין זה אלא מתמיה מאד!

יש בענין עוד דבר הנראה כמוסיף שאלה ובעיה. סוגייתנו נמסרת בירושלמי [יומא פ"ח ה"ג] בדיוק בהיפוך השמות. מה שאומר בבבלי רב הונא, אומר בירושלמי רבי יוחנן היינו משלים מדרבנן אחרי חינוך שעות. ומה שאומר רבי יוחנן בבבלי הם בירושלמי דברי רב הונא, דהיינו שאין לקטן אלא חינוך שעות ללא השלמה דרבנן. יכול להיות שבהפיכה זו של הדברים יש גם משום משקל.

המעשים בתוספתא והשפעתם על הפסיקה

דבר בפסק זה אשר אנחנו רוצים עוד לשקול היא התוספתא [פ"ד ה"ב] הממשיכה לספר בענין הצום של הקטנים עובדה מחיי רבי עקיבא. רבי עקיבא אף פעם לא היה מפטיר את השומעים לתורתו מבית המדרש פרט לערב יום כיפור כדי שיאכילו את התינוקות. והפירוש המתקבל ביותר על הדעת שרבי עקיבא התכוון להתכוון להכין את הילדים לצום שיצומו מחר. אם פירוש זה נכון, הרי מעובדה זו הוכחה שלכל הפחות לדעת רבי עקיבא קיים גם לתינוקות צום שעבורו כדאי להתכוון יום לפני זה. דבר זה אינו יכול להיות צום שעות. וא"כ תהיה כאן אמנם הוכחה לפסק הרי"ף והרא"ש. הרי"ף אכן גיאת יסביר את התוספתא, או שרבי עקיבא לא התכוון להאכיל את התינוקות ממש, אלא את הבנים ובני ביתם, כדברי רבנו חננאל בפסחים. או שיקראו תינוקות לאלה שכבר מחויבים מהתורה. כמו שגם בגמרא שלנו אחרי דברי רב הונא ורב נחמן המסתיימים הרי בצום מהתורה כותבים ג"כ תינוק ותינוקת. (מעניין שגירסת הגמרא שלנו בפסחים [ק"ט ע"א] היא: "כדי שיאכילו את בניהם" אחרי שקודם דבר על ערב פסח כדי שלא ישנו התינוקות). או שאולי כוונת רבי עקיבא למצוה המיוחדת של אכילת ערב יום כיפור.

כל הפירושים האלה האחרונים נראים די דחוקים אם נזכרים שאחרי ענין רבי עקיבא מסופר שם בתוספתא ענין שמאי הזקן אשר אין לו ענין אלא עם תינוק ממש, שאפילו אינו מחויב בצום כל שהוא, ואשר הגדול יכול ומחויב להאכילו כי הרי כפו עליו על שמאי להאכיל את התינוק ב"שתי ידיים", אחר שהוא סרב אפילו להאכילו ביד אחת. וע"כ יש להניח שפירוש התוספתא בכל המקרים בקטנים ממש. המתעקש יכול כמובן גם לומר שאפילו לצום של שעות אפשר להכין ע"י אכילה ביום שלפני כן. במיוחד כשהצום של שעות אינו קבוע. כי הברייתא הרי רק נותנת דוגמאות ומה שהיא נותנת דוגמאות שונות, דוקא גרם לפסק של הרמב"ם ושו"ע שכפי כח הבן מוסיפים.

מחלוקת הראשונים על הפסק נכנסה לשו"ע בסימן תרט"ז, שהמחבר פסק כרמב"ם אשר הלך בדרכי הרי"ף ופסק השלמה דרבנן, ולעומתו הרמ"א מזכיר את דעת הפוסקים שאין השלמה דרבנן. (למה מראה המקומות שברמ"א מיחס את הסברה שהשלמה דרבנן ליכא

שער שלישי: דיני קטן

גם לר"ן אינני יודע, כי אין הר"ן אלא מסכם את דברי הפוסקים, ואחרי שכתב שפסיקת הרי"ף נגד רבי יוחנן הוא כותב שהר"י אבן גיאת פסק כרבי יוחנן. ואולי תמיד הפוסק שאת דעתו הוא מביא באחרונה, הוא אשר כמוהו פוסק כמו שכתבו על הרא"ש.
האחרונים כולם מגינים על הנוהג שאין מקפידים כלל על השלמה שלפני הזמן בגלל חולשת הקטנים בזמננו הבאה מהתמסרותם ללמוד תורה, וא"כ למעשה קשה, כי הגנה זו אין כחה יפה אלא לגבי זכרים ולא לגבי נקבות ולא לגבי ילדים שאינם לומדים. אמנם דברי המשנה ברורה ש"ירדה חולשה" לעולם טובים לכל מקרה.

שיעור נו

הקטן במצות קרבן פסח

התורה קבעה שהפסח נשחט בחבורה ולשם חבורה ונאכל בחבורה – אם אין שלוש כיתות שבכ"א שלושים שוחטים, הפסח נשחט אך בדיעבד – המאירי סובר שבפחות מחמישים שוחטים אותו בכת אחת – קטן אינו יכול להביא קרבן פסח ולא לשחוט לא לעצמו ולא בשליחות אחרים – בתורה שתי אפשרויות של חבורות: משפחה או הצטרפות מספר אנשים – שוחט אדם עבור בנו ובתו הקטנים ועבור עבדיו ושפחותיו הכנענים אף ללא ידיעתם – בבנים ובנות גדולים מועילה שחיטה עבורם אם לא מיחו – לגבי אחר מועילה שחיטה עבורו אך בהסכמה מפורשת – לגבי עירוב תחומין הדין לגבי בן קטן, גדול ואחר שוה לדין פסח – אין שוחטים על האדם אלא מדעתו והגמ' בערכין כתבה משום שנוח לו להתכפר בממונו – המספר המינימלי לחבורה שניים – אין מספר קבוע מקסימלי לחבורה אלא צריך לפחות כזית לכל אחד – קטן אינו חייב בקרבן פסח – מח' תנאים בקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני האם חייב להביא קרבן בפסח שני – הרמב"ם פוסק שאם שחטו על הקטן בפסח ראשון והגדיל לפני פסח שני פטור – קטן ממועט מהתורה שמילת עבדיו וטבילת אמהותיו אינם מונעים ממנו מלהמנות על הפסח – הרמב"ם כ' בפ' המשנה שקטן שאוכל כזית מהזבח נחשב כיש לו אוכלים – מדברי הר"ן עולה שקטן בעצמו אינו חייב אבל אחרים מצווים לצרפו – יכולים למנות קטן: אביו, אפוטרופוס ואולי גם אחר – התנאי למינוי קטן יכולתו לאכול כזית – קטן שהצטרף ליחיד מתיר להקריב עליו ואין זו שחיטה על היחיד – צ"ע אם קטן יחשב כמנוי לענין חבורה שבעליה משכו ידיהם והוא נשאר – אין עושים חבורה של קטנים לבדם.

בשלושה דרכים קבעה התורה לקרבן פסח מסגרת של חבורה – ציבור: בביצוע שחיטתו בחבורה, בכוונת השחיטה לשם חבורה, ובאכילתו בחבורה.

שחיטה בציבור

בביצוע השחיטה כיצד? המשנה בדף ס"ד ע"א קובעת: "הפסח נשחט בשלוש כתות שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' [שמות י"ב ו'] קהל ועדה וישראל". והגמרא מוסיפה: "א"ר יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלוש כתות של שלושים שלושים בני אדם, מ"ט? 'קהל עדת ישראל' מספקא לן אי בבת אחת (ז"א שלושים), אי בזה אחר זה (ז"א שלוש פעמים עשר). הלכך בעינן שלוש כתות של שלושים שלושים בני אדם, דאי בבת אחת הא איכא, ואי בזה אחר זה הא איכא. ואפילו בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי,

* שבת הגדול תשכ"ג

שער שלישי: דיני קטן

עייילי עשרה ונפקי עשרה, עייילי עשרה ונפקי עשרה, (כך שבכל פעם יהיו בעזרה קהל של שלוששים איש). (השוה את מקור ההלכה הזאת במכילתא [מס' דפסחא פ"ה] לפסוק "ושחטו אותו" וכו'). חשיבותו של המספר הזה שלוש פעמים שלוש של ר' יצחק ניכרת בזה שהרמב"ם פסק [הל' קרבן פסח פ"א ה"ט-י"א], (וזה בדיוק מה שר' יצחק אמר), שאם אין אפשרות של קיום ההוראה של שלוש כתות של שלוששים כל אחת (גם בצורת חמישים שמתחלקים כנ"ל), לא ישחטו לכתחילה את הפסח, ורק בדיעבד אם שחטו כשר, כמו שגם כשר אם שחטו כולם ביחד, (במקרה של מספר יותר גדול בכלל). עיין דברי הכסף משנה שאם היה פסול גם בדיעבד, הרי היה ר' יצחק צריך לומר שאם שחט בפחות משלוש כתות יהיה פסול. והמאירי [דף ס"ד ע"א] חולק על דברי כסף משנה אלה וכותב: "כל שהיו פחותים מחמישים אין שוחטים אותו בכתות אלא בכת אחת ויוצאים בו". הבסיס להלכה זו הוא, כנראה לעיין, הרעיון של דבר שצריך עדה דהיינו עשרה, במקרה זה מוכפל בשלוש וללא הדגשת הקדושה, מכיון שמדובר בדבר שענינו לקדושה קבוע ועומד, ע"י היותו קרבן (עיין מגילה כ"ג ע"ב). כאן החשיבות היא במספרים ללא קביעת המסגרת החברתית מראש, כמו שנראה אי"ה בסעיפים השונים הבאים.

אעיר רק את תשומת הלב לפירש"י במשנה שכותב: "פסחי ציבור בין שהציבור מועטין ויכולין לישחט כולן בבת אחת מצוה ליחלק לשלוש כיתות זו אחר זו". מורגשת בלשון זו כבדות מסוימת שחסר בה קטע, כנראה: "בין שהציבור מרובין", וכן קשה הביטוי "פסחי ציבור" כאילו קיים גם פסח אחר, וצ"ע. ועיין דברי הרע"ב שמוסיף בסוגרים מרובעות את החלק "בין שהציבור מרובים" החסר ברש"י. ועיין לשונו של המאירי שכתב: כלומר פסחים של ציבור בכל שנה ושנה היו נשחטים בשלוש כתות. ונגרם הדבר ע"י לשון היחיד "פסח" שבמשנה, ועם כל זה צ"ע.

צירוף קטן לכיתות בשחיטה

לכאורה נראה שמספר המהווים כתה, עשרה – תלוי ב'עדה', 'קהל', 'ישראל', ואם כן, תלויה השאלה אם בענין זה של הכתות יש מקום לצירוף קטן, בהכרעת השאלה של צירוף הקטן למנין הדרושים לדבר שבקדושה. יש סוברים כידוע שעושין אותו סניף לעשרה נ"ת – ברכות מ"ח ע"א תוס' ד"ה ולית, מכיון ש"תוך עדת ישראל" קיים גם בהיות ביניהם אחד קטן (לא יותר משום כבוד הציבור). הרי הפוסקים כך בעצמם לא העיזו לעשות כך הלכה למעשה אלא בשעת הדחק הגדולה ביותר. ונוסף על כך כאן מספר המשתתפים בכת הרי בודאי נחשב לפי מביאי קרבן פסח, ואין ספק שאין הקטן יכול להיות המביא את הפסח לעזרה, אפילו אם נניח שיש לצרפו לאכילת הפסח, כמו שנראה, וגם יכול הוא להופיע בעזרה לשם "ראיה" (ע"פ חגיגה ו' ע"א, רמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ג, ביום הראיה דהיינו ט"ו בניסן ולא בערב פסח) – הרי כל זה רק אחרי שנשחט הפסח. ושקטן אינו יכול להיות המביא זה משמע מן הדין שאין הוא יכול להיות אלא בתוך החבורה כמו שעוד נראה,

שיעור נו: הקטן במצות קרבן פסח

ושיכולים לשחוט עליו – אבל בודאי לא הוא בעצמו יהיה המביא ועוד פחות השוחט (כי שחיטתו הרי אינה כשרה). והשוחט גם צריך להיות שלוחם של אחרים [קדושין מ"א ע"ב], וקטן אינו בר שליחות [שם מ"ב ע"א].

שחיטה לשם חבורה

בכונת השחיטה כיצד? אין הפסח נשחט אלא לחברת אנשים שנקבעו (קבעו את עצמם) עליו. דברי המכילתא [מס' דפסחא פר' ג'] המובאים בגמרא [דף ס"א ע"א]: "'במכסת' מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנוייו, יכול שחטו שלא למנוייו יהא כעובר על המצוה וכשר, ת"ל: 'במכסת' תכוסו' הכתוב שנה עליו לעכב. רבי אומר לשון סורסי הוא כאדם שאומר לחברו כוס לי טלה זה". (רש"י: "שחוט למימרא דבשעת שחיטה צריך להתכוין למנוייו"). ועיין דברי התוספות [נ"ה רבי] שדברי רבי כאן לא באו לחלוק, אלא להסביר שהפסול הנגרם בכונה שלא למנוייו הוא בשחיטה לבד ולא בעבודה אחרת שבקרבן. ברור מן הנאמר שבכונה הדרושה בשחיטה יש צורך לכוון לחבורה הקבועה הקשורה לקרבן, ועוד נראה, אי"ה, מי היא חבורה זו, ואיך היא נקבעת.

(מה שפסח נשחט רק לשמו [נ"ט ע"ב] הכונה גם לכונה לשם בעליו היינו המנויים עליו. פסחים ס"א ע"א, רמב"ם פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הל' י"א: היה "נעשה כמי שאין לו בעלים", הל' קרבן פסח פ"ב ה"א).

אכילה בחבורה

באכילה עצמה כיצד? אין הפסח נאכל אלא למנוייו [זבחים נ"ו ע"ב]. ולא בגמרא שם, ולא במכילתא – לא נאמרה הלכה זו במפורש כלימוד מפסוק, ורק רש"י בזבחים במקום הנ"ל כותב "כדכתיב לפי אכלו תכוסו". ולמעשה גם הרמב"ם לא פסק דין זה של אכילה אך למנוייו בצורה מפורשת, וצע"ג.

(ואולי סמך על מה שאמר בקשר להלכה של שחטו למנוייו ושלא למנוייו [פ"ב ה"ה] שאומר: "שאלו הראוים לו אוכלין כהלכה, והאחרים כאילו לא חשב עליהם", וענין שלא למנוייו תמיד שוה לשלא לאוכליו, ועיין במקור לזה "לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר" בגמרא [ס"ב ע"ב], ויתכן שסמך על זה שהקרבן שנשחט למי שלא מנוי עליו פסול, וע"כ גם אסור באכילה, אלא שיתכן שיהיה מחמת שחטו למנוייו ושלא למנוייו כשר ובודאי במקרה זה איסור האכילה של הבלתי מנויים בתקפו יהיה.)

מובן הבית בלשון התורה ובאורו בתורה שבעל פה

לפני שנגש לבידור השאלה של מקום הקטן בין המנויים האלה שהזכרנו אותם כמוסד חזק וחשוב לגבי הלכות פסח – הן בשחיטתו והן באכילתו – נעמיד לפנינו לרגע את המושגים של התורה בספר שמות פרק י"ב ואת המושגים כמו שהתגבשו בהלכה.

בנוגע לשחיטת הפסח אין לדבר על שוני של ממש, כי גם קשה לומר שהתורה בכתבה קהל – עדת – ישראל – משתמשת במושג ידוע ומסויים, אשר לו ניתנת אח"כ הצורה של כת. אבל אחרת הדבר לגבי המושגים של החבורה עבודה שוחטים ואשר היא האוכלת, ובה יופיע הקשר עם דין הקטן. בתורה מופיע כחבורה שלה שוחטים בשורה ראשונה – ה"בית" (שה לבית אבות, שה לבית [שם פסוק ג'], עיין במכילתא [מסכתא דפסחא פר' ג'] שכאן המושגים של משפחה מורחבת או מצומצמת יותר בפנינו. כמושג משני "ואם ימעט הבית מהיות משה" [שם ד'] מופיע הרעיון של: "ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השה". הוה אומר שהתורה כאן יוצרת את האפשרות של מסגרת על-ביתית, וסימן ההיכר של מסגרת זו הוא "במכסת נפשת איש לפי אכלו", דהיינו חבורת אוכלים לפי מספר המנות הקיימות בקרבן כמו שעוד נראה.

ההלכה התרכזה כמעט אך ורק בתופעה השניה (שהיא עקרונית כוללת את הראשונה) ויצרה עבודה את המושג "חבורה". ו"חבורה" משמשת במדרש ההלכה כבר כמחליף גם לבית. עיין דברי המכילתא על הפסוק: "ואם ימעט הבית מהיות משה" [מסכתא דפסחא פר' ג'] שאליו מצרפים את הדין של בני החבורה שנמנים ומושכין את ידיהם לפי התנאים שמתנה ת"ק (ר' יוסי) ור' יהודה עיין שם. וכן ראה את דברי המכילתא למצוה "בבית אחד יאכל – בחבורה אחת" [י"ב מ"ו, מכילתא לפר' ט"ו]. ועם כל ה"התפתחות" של המושג, נשאר בהלכה זכר ברור למעמד המיוחד של הבית בדין של חבורת הפסח (עי' הל' קרבן פסח פ"ט ה"א-ו').

צירוף בני משפחה לחבורה

אתחיל לציין דין והלכה שעוד נעסוק בה והיא ששוחט אדם על בנו ובתו הקטנים, ועל עבדו ושפחתו הכנענים את הפסח – גם בלי ידיעתם, ואין ידיעתם מעלה ומורידה. ואפילו אם שחט האב – האדון עליהם והם הלכו ושחטו לעצמם אוכלים רק משל רבם (או אביהם בקטנים). ראה בדף פ"ח ע"א, ורמב"ם הלכות קרבן פסח [פרק ב' ה"ח וט']. אבל יותר בולט שיש לבית (כלומר למשפחה) דין מיוחד בהלכה המטפלת בבנים ובבנות הגדולים. נאמר שאין לשחוט עליהם אלא מדעתם, אבל אם שתקו ולא מיחו, הרי זה "מדעתן", ורק מחאה של דיבור או של מעשה (שחיטה משלהם) נחשבת כמחאה. ודבר ברור הוא שאצל אחר כאשר שוחטים עליו את הפסח אין זה נחשב לו אלא מדעתו, ומדעתו היינו בהסכמתו המפורשת.

אמנם אין הדבר הזה נאמר במפורש בגמרא כי במקום שאנו מוצאים את הדין [נדרים ל"ז ע"א] לא נאמר יותר מאשר דברי ר' אלעזר: "הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום". והיה עוד אפשרי לדון גם בענין גדול אחר את שתיקתו כהסכמתו, אבל אנו מוצאים הלכה אחרת אשר בה הענין של בנים גדולים ובנים קטנים עומד באותו יחס הלכתי כמו שזה נמצא כאן לפנינו והיינו בעירובי תחומין.

צירוף בני משפחה לערובי תחומין

בערובי תחומין, מטעם אין חבים לאדם שלא בפניו שהרי מונעים מן האדם הליכה בכיוון אחר, א"א לערב על ידי אחר שלא מדעתו ואך בידיעתו המלאה. וגם שם אנו אומרים שבכל זאת בני קטנים אשר האב עירב עליהם, נקנה להם העירוב, ובנים גדולים דינם כמו שמוצאים בפסח שבלי ידיעתם אין העירוב מוקנה עבורם, אבל ידיעתם ושתיקתם מספיקה. לעומת זאת אצל כל אחד אחר אין אנו מסתפקים בידיעה ובשתיקה, אלא בקבלה מפורשת עוד לפני בין השמשות, כן דברי הגמרא בעירובין [פ"ב]. ועיין בדברי המשנה ברורה [ס' תי"ד] שכותב בפירוש שאצל אחר צריך להודיעו לפני לילה, אבל אצל העבד והאשה (והבן הגדול) מסתמא נתרצו לבעלם – אביהם, ואפילו אם שמעו אחרי לילה, העובדה של "מסתמא" סותמת את הפירצה שלא הודיעו. ומכיון שמלה במלה דומים הדינים (ולחיפך שם הרי ישנו הצד להחמיר של אין חבין לאדם שלא בפניו), ניכר שגם בדין קרבן פסח קיים המעמד המיוחד הזה של המשפחה – הבית. הוא מתבטא גם בהנחה שאנו מניחים בענין האשה הרדופה אחרי בית אביה [רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ב הי"א].

אין שוחטין על אדם אלא מדעתו

בכל אופן צ"ע שהרמב"ם לא פסק בפסק מיוחד את הדין שאין שוחטין על אדם אלא מדעתו, (ויש להרהר למה לא ישחט הרי הדבר יהיה כמין זכין לאדם שלא בפניו). תשובה אחת מסברא שמעלה הגמרא בערכין [דף כ"א ע"א] שבענין קרבן אנו אומרים: לא ניחא ליה לאדם דליתכפר בקרבן שאינו שלו. ונוסיף לזה עוד: שעיקר טיב ענין המינוי הוא ענין של עסק שיש בו דררא דממונא, ורווח ממון מצד אחד, הוא חובה לצד השני, כי בדרך כלל האחר צריך לשלם. כי ענין "נמנים" הוא ענין ההיקבעות המשותפת בקניית הקרבן. כך בכל אופן פירש רש"י בזבחים [נ"ו ע"ב] במקום שנאמר הדין: "אין הפסח נאכל אלא למנויו". (ועיין גם בדברי רש"י [דף ס"ב ע"ב ד"ה "אי אפשר"]): "ולשאינן ראויין יחזיר דמיהם". תמתי מאין לרש"י הודאות שזה הפירוש הממשי של נמנים, אבל כאשר המשנה מדברת על נמנים במס' ביצה [כ"ז ע"ב] או במס' בכורות [ל"ב ע"ב], תמיד המובן הוא ענין עסקי של שיתוף אנשים שונים בקניית בהמה ומכירתה, וא"כ אנו מבינים שאין המינוי חל אלא מדעתו. פרט לאנשים המוזכרים לעיל שאצלם השאלה הכספית או אינה קיימת (מכיון שהאב ירצה להמנות את בניו בדרך הזמנה), או הם מוכנים לשלם גם כן, מה שאין כן האחר הרחוק. זה שמשנתנו ראתה במינוי צד עסקי לכל הפחות, יוצא גם באותם הדינים של הממנה אחר עמו על חלקו, וזה אשר ידיו "יפות" שמפרידין אותו וכדומה [דף פ"ט ע"ב].

מספר המנויים בחבורה

האם למינוי יש הגבלות מספריות? יש מספר מינימלי לחבורה והוא – לפי ההלכה הפסוקה של הרמב"ם משתדלים שלא לשחוט פסח על יחיד [הל' קרבן פסח פ"ב ה"ב] – המספר שנים. אין

שער שלישי: דיני קטן

מספר מקסימלי קבוע, כי המספר המקסימלי תלוי בגודל הקרבן. אם הקרבן גדול ואפשר לחלק את בשרו למנות של כזית כל אחד, ואז מספר הזיתים הוא המספר המקסימלי של החברים שיכולים להיות מנויים עליו. (כדבר התורה: "איש לפי אכלו תכוסו על השה"). אבל קיים מספר ממוצע שמוסרת לנו התוספתא [פ"ד ה"ב], מביאה אותו הגמרא בפסחים [דף ס"ד ע"ב] בענין מפקד האוכלוסיה שערך אגריפס המלך ע"י שקבע קודם כל כמה פסחים הובאו אותה שנה, וע"י חישוב של מספר הקרבנות כפול בעשר (עשר נפשות לכל הפחות לכל קרבן), המספר היוצא שם הוא שנים עשר מליון, מספר גבוה מאד! ובענין המספרים נמסר עוד מספר אחד, שאמנם רק לפי פירוש ר"ח נוגע לחבורת קרבן פסח. המדובר בהלכה הקצרה של רב הונא בסוף פרק כיצד צולין [פסחים פ"ו ע"ב] נאמר שם: "בני חבורה נכנסים בשלושה ויוצאים אפילו באחד". ורבה אמר: "והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא". פרש רבנו חננאל: בני חבורה שנמנו על פסח ובאו רק מקצתם – שלושה, אוכלין את הפסח ואינם חייבים להמתין עד שיבואו, מכיון שאלו המאחרים נתאחרו מן הזמן שרגילים לבוא. אבל פחות משלושה לא יתחילו אלא ימתינו עד שיבואו שאר בני החבורה. אבל אם היו מקובצים כולם וראו מקצתן את מקצתן ויצאו ונתאחרו יתר מן השיעור והדר בא הדיילא ולא מצאם, אפילו לא נשאר מכל בני החבורה אלא אחד – אוכלו אפילו האחד. ורבינא אמר: "ונותן דמים". פרש רבנו חננאל: "האוכל הפסח, ולית הילכתא כוותיה. וה"מ דעל בעידנא דעיילי אינשי כרבה והדר בהו דיילא". כאן רואים, לפי פירוש רבנו חננאל שקיים מספר מינימלי של חבורה המאפשר את ההתחלה של עריכת מסיבת הקרבן, בלעדי מספר זה כנראה אין החבורה נחשבת לחבורה ממשית בפועל. (כמובן נוכל לומר שזה חל רק אם היו יותר. אבל אפשר גם לומר שהחידוש הוא שבמספר זה רואים את החבורה ביסודה וזה מינימום).

נציין עוד שלדברי רש"י, ואותם קיבל הראב"ד – כשהרמב"ם פוסק [הל' קרבן פסח פ"ט ה"ו] ומפרש כרבנו חננאל – אין בכל הסוגיא לדבר על חבורת קרבן פסח, אלא על סתם חבורה ויחסם אל שמשם!

השאלות במינוי קטן לחבורת הפסח

השאלה המיוחדת שאנו רוצים להעמיד בפנינו היא שאלת הקטן בין המנויים, ומתפרטת לשאלות אלה:

(1) אם למושג מיוחד במינו כמו זה של המנויים בחבורה שייך הקטן והוא נכלל בין המנויים גם ללא שאלת מספרים. ואם בעקבות תשובה חיובית אפשרית, יש להתמנותו כל המסקנות והתוצאות של היותו אדם מנוי.

(2) אם במקרים שיש מספרים בעלי חשיבות בחבורת הפסח, הקטן ייחשב כאחד מן הספורים (מנויים) ממש.

(3) מה דין חבורה שכל מנויה הם קטנים.

חייב עצמי של קטן בקרבן פסח

אם נרצה לשאול את השאלה הראשונה בצורה כללית וחד משמעית מאד: האם הקטן חייב באכילת פסח, ואם חייב הוא להמנות את עצמו על חבורה כל שהיא, הרי התשובה צריכה להיות ברורה וחד משמעית: לא. לא ייתכן שום חיוב מצוות על אדם שאינו מחוייב במצוות מחוסר גיל מתאים, והלכה חותכת היא בגמרא בסנהדרין ריש פ' סורר ומורה [ס"ח ע"ב] שהמשנה אומרת שם: "קטן פטור שלא בא לכלל מצוות", והגמרא מוסיפה אחרי שמתחילה בשאלה: "קטן מנ"ל דפטור? מנלן, כדקתני טעמא שלא בא לכלל מצוות, ותו היכא אשכחן דענש הכתוב דהכא ליבעי קרא למיפטריה!" ועל כן מאד מובן שגם במקומות שדובר על ענין הקטן שישנו בקרבן פסח, אין מדובר על חיובו שלו, אלא הדבר מופיע תמיד בצורת הפעולה של אחרים העושים להמנותו, לשחוט עליו וכד'. ונביא לזה קצת הוכחות: קודם כל הלימוד המובא הן בגמרא בשתי צורות "שה לבית" – מלמד ששוחט אדם על בנו ובתו הקטנים וכו' [פסחים פ"ט ע"א], או הגמרא בסוכה [מ"ב ע"ב] שנאמר שם שקטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטים עליו.

מיד נאמר שיש חשיבות רבה שלא רק הענין של האב ששוחט על בנו ובתו הקטנים יעמוד לפנינו, אלא דין יותר עקרוני שמבוגרים ממנים את הקטן ממש לפסחם, ויש מזה תוצאות לדינים דאורייתא. והנה הם: פסחים [צ"ג ע"א] ישנה מחלוקת בין רבי לר' נתן על גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים אם חייב בפסח שני (דברי רבי), או פטור מלעשות פסח שני (ר' נתן), והפוסט מוסבר בכך שאין חייבים בפסח שני אלא מי שהיה חייב בפסח ראשון. (ורבי שמחייב הוא בגלל היות פסח שני רגל בפני עצמו, זה ישמש הוכחה נוספת למה שהוכחנו למעלה מסנהדרין שקטן בעצמו פטור לגמרי).

אמנם בפסקו את ההלכה בסוגיא זו אומר הרמב"ם ש"אם שחטו עליו בפסח ראשון פטור" [פ"ה ה"ו], והדבר הזה איננו אפשרי אלא אם הצירוף אשר מצרפים אותו לפסח הוא צירוף בעל תוקף גם מדאורייתא. (סברת הר"י קורקוס בכסף משנה שם). איפה בדברי הגמרא מצא הרמב"ם את הסברה הזאת? יכולנו לומר שהעובדה שבכל מקום מביאים ששוחטים עליו, מראה ששחיטה על הקטן זה דבר מצוה. אני חושב שגם בעצם הברייתא שם יש משום רמז לדבר. כי הקטן מובא שם בנשימה אחת עם הגר שנתגייר. זאת אומרת: רק קטן אשר מצבו דומה למצב הגר, עליו חל הדין של חיוב בפסח שני. אותו קטן שהיה לו דין שונה מדין הגר (הרי בגוינותו לא יכלו להביא עליו פסח) גם דינו בפסח שני יהיה אחר. ועיין דברי המכילתא [מס' דפסחא ט"ו ו'] והספרי [בהעלותך ס' ס"ט, ע"א] בפסח שני, מה אורח שלא יעשה את הראשון יעשה את השני כך כל שלא עשה את הראשון יעשה את השני – וסתמא כרבי.

ראיה נוספת לחיובו המיוחד של הקטן ע"פ הגמרא יבמות ע' ע"ב אנו פוסקים [הל' קרבן פסח פ"ה ה"ה] כידוע שמילת עבדיו וטבילת אמהותיו מונעת מישראל מלעשות פסח אבל דין פסוק וברור [פ"ה ה"ו] הוא ש"קטן אין מילת עבדיו מעכבתו מלהמנות על הפסח שנאמר 'וכל עבד איש' – להוציא את הקטן". (וכי צריכים למעט את מי שאינו במצוה מדאורייתא?),

הרמב"ם קושר את דינו בדרשה: "וכל עבד איש' להוציא קטן". הכסף משנה מקשה שבמכילתא נאמר דוקא להיפך שגם עבד של קטן (ועבד של אשה) מעכבים את בעליהם ממצות פסח ממה שכתוב "מקנת כסף מכל מקום". ומתוך שלרמב"ם היתה באמת גירסא אחרת במכילתא. אותנו מעניין ביותר שלפי גירסת המכילתא הרי אפילו חיוב ומניעה לקטן נאמרים מלהמנות לפסח. (ושים לב להבדל הלשוני אצל הרמב"ם שלגדול הוא פוסק שמילת העבד מעכבתו מלעשות פסח ואצל הקטן אינה מעכבת מלהמנות על פסח). ונביא ראייה אחרונה (שלא נמצאת בכל הגירסאות), במקום שמדובר בסוגיות הגמרא בפסחים על שחטו שלא לאוכליו [דף ס"א ע"א] מביאה הגמרא את התוספתא [פ"ד ג'] המסבירה מה זה שלא לאוכליו "שחטו לזקן ולחולה שאין יכולין לאכול כזית". והנה הרמב"ם בפירוש המשניות הזכיר כאן את הקטן שאינו יכול לאכול יחד עם האחרים. יוצא מזה שהקטן אשר יכול לאכול כזית דינו כאוכל, ונחשב הפסח כשחוט לאוכליו אם נשחט לכאלה.

צירוף הקטן לחבורת הפסח

אנו רואים שמדאורייתא הקטן עומד להימנות על הפסח, ראשית כל על ידי אביו, כפי שמוצאים בדרשה של: "שה לבית", אבל אולי גם ע"י אחרים כמו שנדרש מ"לפי אכלו" – הכל תלוי ביכולת הפיזית לאכול. ואל יטענו כאן ענין אחד שבגמרא מופיע בשתי צורות מנוגדות והוא: "שה לבית (אבות) לאו דאורייתא", שהיינו יכולים לשמע ממנו כביכול כאילו אין הנשמע מתוך "שה לבית" מהווה דין מהתורה; ולאמיתו של דבר אין זה הענין, כי פסוק זה ודרשתו נמסרים בגמרות השונות רק בכיוון של תוקף המינוי, אבל לא בעצם הצורך שקטן יצורף ע"י משהו לפסח. הגמרא בפסחים שאומרת: "שה לבית מכל מקום", רוצה בזה רק לומר שגם מדעתו וגם שלא מדעתו נחשב הוא כמנוי – גם אם למעשה אינו מנוי הוא כפי כל כללי הדיוק. והגמרא בנדרים [ל"ו ע"א] שאומרת בלשון "שה לבית אבות לא דאורייתא" ג"כ רק מתכוונת לזה שאין פעולת הצירוף של קטן ע"י אביו נחשבת כפעולת מינוי של ממש (שממנה אפשר ללמוד משהו על מקרים אחרים), אבל אין משמעות הדברים בשום אופן לומר שאין הקטן שייך לחבורת הפסח! אלא שייך ושייך רק אולי לא כמנוי בדרך המנויים. ראיית המצב הזה יצרה את הקושיה של תוספות [פסחים פ"ה ע"א ד"ה שה]: אם אינו מנוי איך מותר להאכילו הרי הפסח אינו נאכל אלא למנוייו, והנה כאן יהיה אפילו מצב של "ספינו ליה בידים"! שני תירוצים ניתנים: האחד האיסור שלא יאכל פסח אלא למנוייו טוב רק כלפי אלה שמינוי שייך בהם, אבל קטן שמינוי אינו מעלה ואינו מוריד לא נכלל באיסור זה [ר"ן ותוס' בנדרים ל"ו ע"א ד"ה יביא], והשני שיש בהאכלתו משום חינוך [תוס' בפסחים]. התירוץ של תוס' קשה: וכי משום חינוך נעבור על האיסור להאכיל קטן איסור בידים, והאם התוס' לא מתכוונים למעשה לתירוץ של הר"ן?! כלומר מצב מיוחד יש בקטן זה שבעצמו אינו חייב אבל אחרים צריכים לצרפו אליהם. הגדיל לעשות בבירור חיובו של הקטן ע"י אחרים, המנחת חינוך במצות קרבן פסח [מצ']

ה', והלך בדרך זו גם בעל התורה תמימה [שמות י"ב אות כ'] שנתן לדבריו המחייבים את צירוף הקטן למנויי הפסח, ממה שכתוב בתורה "מכסת נפשות" כשלשון נפש פירושה לרבות אלה שאינם אלא קטנים. הוכחת התורה תמימה מסנהדרין [פ"ד ע"ב] שבהריגת אדם אנו דורשים שבמקום שכתוב נפש זה בא לרבות קטן. אוסף את דרשת הגמרא ביבמות קי"ד ע"א: "כל נפש מכם לא תאכל דם... להזהיר גדולים על הקטנים". קשה קצת להסביר כך כשדברי התורה ביום הכיפורים הם: "כל הנפש אשר לא תעונה... וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה" [ויקרא כ"ג כ"ט, ל'], והרי לא יתכן שפסוקים אלה גם כן ירבו את הקטן. נוכל לתרץ שביום הכיפורים התורה כותבת בלשון נפש מכיון שמקודם הביאה את המצוה בלשון "ועניתם את נפשותיכם" [שם כ"ז]. ועוד לשון התורה בגניבת נפש "כי ימצא איש גנב נפש מאחיו" [דברים כ"ד ז'], משמע בודאי גם קטן ואשה, שם מוצאים בפירוש כי ימצא איש (להוציא קטן) גונב נפש (כולל קטן). עיין דברי המלבי"ם המאשר את התפישה הזאת בפירוש ע"פ סנהדרין פ"ד ע"ב. (אבל יש גם נפש שפירושה צריך להיות רק גדול – בקרבנות, ויקרא ד' ב' וצ"ע).

מי יכול למנות את הקטן

בידי מי התפקיד של הזכות או החובה להמנות את הקטן. מצד אחד הסברא הפשוטה היא כמובן שחובה זו (זכות זו) חלה על המחנך הטבעי דהיינו האב, דבר שמתבטא גם בצורה הברורה באותו עקרון של: שוחטים על ידי בנו ובתו הקטנים (מצוטט ע"י הרמב"ם בפירוש המשניות בריש פ"ח!). הרחבה חשובה היא שאותו המעמד יועד במשנה [פ"ז ע"א] לאפטרופוס של היתומים, והרי על החלק הזה של המשנה נסמך כאן הכלל של שוחט אדם ע"י בנו ובתו הקטנים וכו'. וכל הסברות הטובות שאמרנו מקודם תופסות בעיקר לגבי האחראים הטבעיים או אפטרופוס. אגב, אין הגמרא, במקום שהיא קובעת את זכויותיו של האפטרופוס כלפי הנמסר לאפטרופסותו, מזכירה את ענין זכותו בענין קרבן פסח, אלא רק דברים אחרים שלענין מצוות האפטרופוס יוכל לעשות גם תוך כדי חיוב חשבונותיו של היתום [עיין גיטין נ"ב, שו"ע חו"מ סי' ר"צ סעי' י"ד, ט"ו ע"פ דברי הרמב"ם]. ועם כל ראייה זו הרושם המתקבל מן המקורות שיש אפשרות להמנות לקטן בידי אדם אחר שאיננו אב או אפטרופוס. כי אותם המקורות שבהם אנו רואים את הקטן (שיכול לאכל כזית) כסתם אחד מן החבורה, המשנה של "שחטו שלא לאוכליו" [ס"א ע"א] זה לפי הגירסאות המונחות כיסוד לרמב"ם בפירוש המשניות, והנובעות מן המכילתא, כוללות את הקטן שאינו יכול לאכל כזית. זאת אומרת הקטן שאוכל כזית נחשב ל"אוכל" ולא מזכירים שום הגבלה שאין המנאתו יוצאת לפועל אלא ע"י אב וכו'. גם לשון התוספתא המובאת בסוכה [מ"ב ע"ב] איננה קובעת בודאות שאין המדובר אלא באב־אפטרופוס. וגם הבאת הדינים האלה ברמב"ם נעשית בצורה כמקודם ברמב"ם [ה"ד] "ושואלים על הקטנים שיהיו מכלל בני החבורה"... ודין זה ע"פ כל הסימנים דומה ליתר הדינים שבאותה ההלכה בסתם חבורה ובסתם שוחט

על חבורתו. כי אחרי כן בהלכה ח' מביא את הדין של "שוחט אדם על ידי בנו ובתו הקטנים" וכו'. אמנם לפי מה שאמרנו היה צריך לצאת הבדל בין קטנים בחבורת אביהם, ובין קטנים בחבורה אחרת בענין של שחיטה שלא מדעתם, ושוב אין סברא של ממש שלקטן תהיה "דעת" מכריעה באיזו צורה שתהיה, וע"כ ענין זה אינו נראה מוכרע. מה התנאי לאפשרות להכניס קטן לבין המנויים? התשובה היא נמצאת בכל אותם המקומות שהזכרנו, סוכה [מ"ב ע"ב] ופסחים [ס"א ע"א] (לפי הגירסא שהיתה לפני הרמב"ם בכתבו את פירוש המשניות), ובמכילתא לפי הגירסא לפני תיקונה ע"י הגר"א. התנאי הוא יכולת לאכל כזית צלי – לא כזית מבושל, עיין דברי התוספות בסוכה [מ"ב ע"ב ד"ה יכול]. תנאי זה לפי כל הסימנים מתמלא בגיל מוקדם מאד, כי ר' יהודה החולק שם על ת"ק, סובר שהשיעור מושג רק כאשר הקטן ידע ל"ברר אכילה" דהיינו: "צרור וזורקו אגוז ונוטלו", ושיעור זה ע"פ גיטין [ס"ה ע"א] הוא גיל מתקדם בו ניתנת לו רשות לזכות לעצמו. ואח"כ עוד בא שלב הפעוטות, ורק אח"כ הגיע לעונת נדרים, וכל אלה קטנים בגיליהם. ברור שההלכה כת"ק. (ענין ר' יהודה עוד יעסיקנו בהמשך).

משמעות מינוי קטן בחבורה

מה המסקנות הנובעות מתוך כך שהקטן יכול להחשב כאחד מבין המנויים? נראים מספר ענינים שבהם יתכן ותהיה חשיבות מה, לעובדת היותו "מנוי גמור". אפשר לחשוב על קטן כמשלים את אותה ההשלמה הנדרשת לפי הפסק של הרמב"ם לגבי שחיטת הפסח על יחיד. שכתב כידוע שאמנם פסח כזה שנשחט על יחיד כשר, אלא משתדלים שלא לשחוט על היחיד, וכאן נראה בעליל שגם צירוף קטן אל היחיד כבר מוציא אותו מן המצב של יחיד. כמו כן מותר להניח שבאותו הדין של מספר שלושה לשם היתר התחלה, ג"כ ייחשב הקטן כממלא את המספר (עפ"י הגמרא בדף צ"א בפירוש רבנו חננאל והרמב"ם). הרבה פחות פשוט נראה הדבר בכל הענינים שנדרש חבר ממש מן החבורה וזוהי השאלה של המחלוקת בין ר' יהודה לבין ר' יוסי [תוספתא פ"ז ה"ה, גמרא דף צ"ט ע"א] שאם כלם בני החבורה שנמנו על פסח עזבו אותו, ר' יהודה דורש שישאר אחד מבני החבורה הקודמים, ור' יוסי מסתפק בזה שלא יניחו את הפסח כמות שהוא בלי בעלים, אבל החלפת החבורה אפשרית. ותישאל השאלה אליבא דר' יהודה שדורש שישאר אחד מבני החבורה הראשונה, האם הישארות קטן שהיה בין המנויים תספק את דרישתו או לא. קצת יש להרהר שלר' יהודה שלפי דעתו השיעור של מינוי קטן הוא לכל הפחות "בירור אכילה" דהיינו "צרור וזורקו אגוז ונוטלו", זאת אומרת לגבי גיל זכיה יוכל להיחשב הקטן באמת כאחד מן החבורה, בו בזמן שליתר התנאים הרי לא אכפת לנו אם לא ישאר. וא"כ גם לא מפריע לנו אם ישאר רק קטן, שלפי ת"ק הרי איננו בר זכיה, אלא רק יכול לאכול כזית.

אגב, בדין הזה השנוי במחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי אין פסק מפורש ברמב"ם. הלחם משנה העיר על זה בפ"ג ה"ז בענין החבורות שפסחיהן התערבו – הסוגיא שבה בגמרא

מעלין בפירוש את המחלוקת הזאת בין ר' יהודה לר' יוסי. הוא מנסה למצוא בדברי הרמב"ם את הפסק כר' יהודה, מכיון שמביא את מקרי המשניות שמובנים אליבא דר' יהודה וכן בסברא של אין שוחטים את הפסח על היחיד לכתחילה, ("משתדלין שלא לשחוט על היחיד" רמב"ם פ"ו ה"ב), יש גם זכר לדברי ר' יהודה. ושמא לרמב"ם היתה הסברא של רש"י שמוצא במשנה של: "לעולם נמנים עליו עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד". שבגמרא אומרים: "מאי קמ"ל הא קמ"ל דאע"ג דאימני עליו חבורה זו, חוזרת ונמנית עליו חבורה אחרת". פירש רש"י: דלא כר' יהודה, שאפילו חבורה שלמה אחרת יכולה להימנות על הפסח אחרי שיעזבו כל חברי החבורה האחרת. והרמב"ם לא הזכיר את הקמ"ל ההוא, אולי רוצה בזה לקבוע שהחלפת חבורה שלמה אסורה וצ"ע. אגב, הרב המאירי אינו רואה בקמ"ל זה בכלל מה שרש"י רואה, אלא סתם את האפשרות של הוספת חבורה שלמה נוספת, אם רק ישאר כזית בשביל כל חבר וחבר וצ"ע!

הד לשאלתנו, מה נובע ממעמד קטן כבין המנויים נמצא בדברי הירושלמי פ"ה ה"ג. ושם הגמרא מבארת: "שלא לאוכליו – שחטו לשם חולה, זקן שאינם יכולים לאכול כזית... הדא אמרה שהקטן יש לו מנין לפסול" ... שאפילו קטן שאינו יכול לאכול כזית יחשב כמנוי במובן ששחיטה אחרת שלא למנויו, אלא למנויים אחרים תיחשב שחיטה שלא למנויו, ואותו הדין יהיה גם לקטן שלא יכול לאכול כזית. והגמרא דוחה, אולם דחייתה אינה נוגעת אלא לקטן שאינו יכול לאכול כזית, אבל קטן אשר יכול לאכול כזית הוא בעל זכויות מלאות בכל חבורה. עוד נפקא מינה להתמנותו המלאה של קטן כזה, מזכיר רבנו המאירי בסוף פ"ג דסוכה. שם נמנה על חבורה אחת שוב אין יכול להימנות על חבורה אחרת. אגב, מכאן הוכחה שלא רק אב יכול להמנות, כי כמה חבורות אב יהיו?

חבורת קטנים

ונשארה רק שאלה אחת השאלה של חבורה שכולה מורכבת ממנויים קטנים. המקורות מדברים תמיד על "שוחטין עליו" ואין לראות בזה הכרעה לטובת חבורה של קטנים בלבד. חבורה שכולה קטנים מוזכרת בסוגיא של אין שוחטין את הפסח על היחיד [דף ז"א ע"א], כהסבר אפשרי של המשנה: "אין עושים חבורה נשים קטנים ועבדים", שהוה אמינא חבורה שכולה נשים כולה עבדים קטנים, וקמ"ל שאין תפישוה זו נכונה, והמשנה מתכוונת לחבורה מורכבת. אבל חבורה בלעדית של נשים, או עבדים מותרת. ולפי זה גם חבורה של קטנים לבדם היתה צריכה להיות מותרת לכל הפחות בדיעבד. וכידוע הרמב"ם פסק בפירוש שאין עושין חבורה שכולה קטנים [פ"ב ה"ד], ולפי לשונו גם בדיעבד אינו כשר. הרמב"ם בעצמו מנמק ע"י מה שכותב שאינם בני דעת, ונשאלת השאלה מאין לו הדבר הרי למעשה כבר אמרנו שאין דעת קובעת אצל קטנים – אלא זה מראה שחוסר דעת אינו גורע לענין פסח, רק כאשר שוחטים עליהם והם מצורפים, אבל לא כשהם היחידים. ולהיפך יכולנו לומר, שזה מוכיח לנו כבר את צדקת דברי הרמב"ם. הכסף משנה שואל

שער שלישי: דיני קטן

למה לא מוכיח הרמב"ם מ"איש ולא קטן" – ועונה שאם נלמד מ"איש ולא קטן" היינו צריכים למעט את הקטן גם מלהיות חבר בחבורה. והוא מנסה לנמק ע"י שאינם בני הקדש, וא"כ אלה שהם בני דעת היו יכולים להיות חבורה מלאה. ואולי הוכחה לזה ממה שאמרנו שהקטנים המצורפים באמת אינם בני דעה, כי הרי רק לפי ר' יהודה יצטרכו להיות מן הסוג שהגיע לבירור אכילתו (צרור וזורקן אגוז ונוטלו), וא"כ ברור שבשלב מתקדם יותר יהיה דין אחר וצ"ע. מקצת הוכחה לדברי הרמב"ם יש גם בזה שאין לנו במשנה "על כולם (אוננים וכו') אין שוחטין עליהן בפני עצמן שמא יביאו את הפסח לידי פסול" [צ"א ע"א], אבל בדיעבד הרי בודאי כשר, ושם אין מזכירים כלל את הקטן – אע"פ שלדברי הרמב"ם (המצרף לחולה ולזקן וכו') את הקטן לפי הדברים בגמרא דפים ס' וס"א) צריך היה להזכיר יחד אתם את הקטן. אלא ודאי הקטן איננו שוה להם. וא"כ הדברים ברורים שהקטן אינו יכול להוות חבורה בלעדית והדבר מאד הגיוני לפי מה שאמרנו.

שיעור נו: הקטן במצות קרבן פסח

שער רביעי כללי הלכה

שיעור נז

שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)

הרמב"ן סובר שמהתורה יש מקור לאיסורי דרבנן • ומקור לדבריו בברייתות במכילתא • מפרשים אחרים הסבירו ברייתות אלו כאסמכתא בלבד • בכמה מקומות ועינים מוזכר שאמירה לנכרי היא שבות ומקור לכך בברייתא במכילתא • בברייתא גירסאות שונות חלקן לאסור מלאכת נכרי עבור ישראל וחלקן להתיר מלאכת נכרי עבור ישראל • על האוסרים קשה איך מוסרים מלאכה לנכרי מערב שבת ואיך הותרה שבות של אמירה לנכרי במקום מצוה • רש"י כתב שלושה טעמים לאסור אמירה לנכרי: שבות, "דבר דבר" ומשום מחזי כשלוחו • הרמב"ם כתב בטעם איסור אמירה לנכרי שמא יבוא לעשות בעצמו • אף אמירה לנכרי בדברים דרבנן אסורה משום שבות • בה"ג מחלק בין אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא לצורך מילה שמותרת לבין שבות ע"י ישראל שאסורה • בעל העיטור מתיר עפ"י בה"ג כל אמירה לנכרי במקום מצוה • הרי"ף והרא"ש עפ"י הגירסא שלפניהם חלקו בין אמירה לנכרי במקום שבות (שבות דשבות) להתיר לבין אמירה במלאכה מהתורה לאיסור • שיטת הרמב"ן שלא הותר אלא שבות דשבות עבור מילה • קניית בית מן הנכרי בארץ ישראל בשבת תתפרש לבה"ג ובעל העיטור כראיה שבכל מצוה הותר • לרי"ף ולרמב"ן דוקא בית בא"י • האו"ז מפרש שאמירה לנכרי לכתוב בכתבתו היא שבות דשבות וע"כ הותרה קניה בשבת של בית בא"י, אמנם ראשונים ואחרונים מקשים על שיטתו • מהמשנה בר"ה עולה שאפילו בשבות לא דוחים את יו"ט עבור תק"ש • הגמ' נותנת טעם שיו"ט עשה ול"ת וע"כ לא נדחה מפני עשה של תק"ש • הר"ן מוסיף שאפילו היה יו"ט אך ל"ת הדחיה היא קודם המצוה ולא בעידניה • הרמב"ם פסק כרי"ף להתיר שבות דשבות במקום מצוה או קצת חולי או צורך הרבה • השו"ע דעתו להחמיר כרי"ף וברמ"א משמע דמיקל כבעל העיטור • בדבר האסור מצד מנהג מותרת אמירה לנכרי • נחלקו האחרונים באמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר ופסקו להקל במקום הפסד גדול.

שבות דרבנן מקורה מהתורה

כתב רבינו הריטב"א בשם הרמב"ן ראש השנה [ל"ב ע"ב] הרבה פעמים אנו מוצאים בש"ס שאמרינן "שבות דרבנן", ולא תימא שאין לנו שבות מן התורה דאם כן שבת כחול (עיי"ש אריכות ציורו), "אלא כך עיקרן של דברים כי בכלל מצוות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות, יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול, אבל בכל פרט ופרט כי עביד ליה וזהיר באידך דלא הוי שבת כחול הוי שבות דרבנן, נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה, לפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה. וזו

* שבת שובה תרצ"ה בקניגסברג

שער רביעי: כללי הלכה

מרגלית שבידינו מפי רבינו הרמב"ן ז"ל. כאן אנו רואים דעת אחד מגדולי הראשונים שלא נטעה בחשבון המצוות כי הגם שאנו יודעים שיש במצוות שבת חילוק בין דאורייתא ודרבנן, מ"מ לא תהא מצוות דרבנן קלה בעינינו כי מה יהיה השבת בלי איסורי דרבנן. וכנראה לדעת הרמב"ן סגיא הך סברא לתת טעם לדין שבות דאורייתא, כי מאחר שאנו רואים שהתורה רצתה שיום זה יהיה יום שביתה בודאי כונתה גם אלו הדברים.

וע"פ יסוד זה של דברי הרמב"ן אנו מבינים היטב ברייתות במכילתא המדברות בעניני איסור שבות כאלו הוי דאורייתא. בפרשת משפטים [מס' דכספא פר' כ'] על הפסוק "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" [כ"ג י"ג] – "אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה (יוצאים מן הפסוק "לא תעשה מלאכה") דברים שהם משום שבות מניין ת"ל ובכל... תשמרו". מה זה שבות פירש הרב הגאון בעל תורה תמימה ע"פ שימוש המלה בש"ס: שבות הם דברים האסורים – או משום גזרה שמא יבוא לעשות איזה דבר אסור, או פעולה הדומה ונראית כמלאכה עצמה, ושני המינים נכללו בכלל שבות ונאסרו. עוד ברייתא במכילתא בפרשת כי תשא [פר' א'] על הפסוק "אך את שבתתי תשמרו" [ל"א י"ג] קאמרה "להביא מה שהוא משום שבות". והגם שהרבה כתבו שכל אלו המכילות רק אסמכתות הן, מ"מ לדברי הרמב"ן והריטב"א נימא דכאן יש סמך גדול לסברתם שיש גם לשבות עיקר מן התורה.

ערוך השולחן בסי' רמ"ג [ס"א] מביא הנך ב' מכילות וכותב שתרויהו צריכי: חד לשבות שעושה הוא עצמו, והשני לשבות שעושה ע"י נכרי. ונראה שדעתו דצריכי: דאי שבות עצמו הא לא נעשית מלאכה גמורה, ואי שבות ע"י נכרי הא לא נעשית פעולה ע"י הישראל. אבל נראה אחר כך אם באמת שבות עכו"ם לא בא ממקום ומטעם אחר, ונימא דתרי פסוקי המכילות לשני מיני שבות שכתב תורה תמימה: דאי בראשון אפשר לגזור למלאכה חמורה, ואי בשני יש בו מראית עין. והעיר בעל ערוך השולחן עוד שהנביאים מזהירים בדברים על ענין השבת על דברים שהם רק שבות כגון ישעיהו על "ממצוא חפצך ודבר דבר" [נ"ח י"ג], ונחמיה בן חלקיה על משא ומתן ביום שבת קודש [י"ג ט"ז]. היוצא לנו מכל זה הגם שידוע הוא לנו שיש חילוק בין שבות לאיסור דאורייתא, והגם שידועים שהוא חילוק גם להלכה, (ענין אין שבות במקדש או בין השמשות וכו'). מכל מקום ניזהר זהירות יתרה שלא לעשות את יום קדשנו לחול, ושלא למוש ולסור מדברי הנביא "וכבדתו מעשות דרכיך" וכו', ובפרט שלא למכור ולא לקנות, שלא לטלפן בעניני משא ומתן, שלא ללכת אל החנות, ודברים כאלו שאי אפשר למנותם כי הזמן יכלה והם לא יכלו בעונותינו הרבים!

ונשמור דברים אלו היטב בזכרוננו כי נצטרך אח"כ שוב לסברות אלו של הריטב"א והרמב"ן.

המקורות לאיסור אמירה לנכרי

מי שלמד קצת, בודאי כבר ראה שגם אמירה לאינו יהודי נקראה בש"ס בשם "שבות". ולא

שיעור נז: שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)

לבד לענין שבת אנו מוצאים שעשיית דבר האסור לנו לעצמנו לעשותו ע"י נכרי נכללת בכלל "שבות", כי אם גם במצוות אחרות אנו מוצאים כזה כגון: בבבא מציעא [צ' ע"א] מובא דין אמירה לנכרי לגבי העבירה של "לא תחסום שור בדישו". והתוספות [שם ד"ה חסום פרטי וד"ה אבל הכא] מביאים שבות אמירה לנכרי לגבי חול המועד ושביעית (רש"ל גורס שבת). ועיין ראש השנה [כ"ד ע"ב] בתוס' [ד"ה שאני רבן] שמדברים על איסור אמירה לעכו"ם בענין עשיית צורות (עבודה זרה).

ועתה נבוא לחקור אחר טעם הדבר ומקורו. כבר הזכרנו דברי ערוך השולחן ששבות אמירה לנכרי נאסרה בתוך שאר איסורי שבות ונכלל גם בתוך האסמכתות המובאות שם. אבל באמת נראה שיש עוד מכילתא [מס' דפסחא פר' ט'] שבפירוש מדברת על שבות אמירה לעכו"ם. נקדים לזה שערך השולחן אינו רוצה להשתמש במכילתא זו מפני שיש שם גירסת הגר"א שלפיה אדרבה מסקנת המכילתא להתיר מלאכת עכו"ם בפירוש, ואם כן לדעת ערוך השולחן המכילתא תהיינה סותרות אשה את אחותה וצ"ע. ועתה נראה מה ענין המכילתא הזו המובאה גם ברבינו הב"י בשם סמ"ג [או"ח סי' רמ"ד].

בפרשת בא איתא "כל מלאכה לא יעשה בהם" [י"ב ט"ז] – ולא יעשה כותי מלאכתך בין ביום טוב בין בשבת. ונביא את הגירסא באריכות כמו שמצאה בעל המלבי"ם ברמב"ן: "כל מלאכה לא יעשה בהם" – לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך... או לא תעשה אתה ולא חברך ויעשה נכרי מלאכתך (מלבי"ם): היכא דתקיפא ידינו עליו ת"ל: 'ששת ימים תעשה מלאכה', הא למדת: ...לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר: אין צריך והלא כבר נאמר: 'זכור את יום השבת לקדשו' והלא דברים קל וחומר: מה שבת החמורה אין אתה מוזהר על מלאכת נכרי כמלאכתך, יום טוב הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת נכרי כמלאכתך. ולפי גירסא זו בפירוש אסרו במכילתא מלאכת נכרי אצל ישראל, ולא התירו רק מלאכתו בשלו.

הסמ"ג [ל"ת רע"ה] וגם הב"י כתבו שאעפ"כ המכילתא רק אסמכתא היא, שאם לא כן איך מותר למסור לנכרי מערב שבת, ואיך מותר בביתו של כותי. ודברים אלו יש ליישב שכן הם דברי התורה: לא יעשה היום בשבת ע"פ דברך! ויותר היה נראה להקשות ממה דמתירים במקום מצוה כאשר נראה אח"כ. תהא זאת כמו שתהא, בתחלה נראה עוד גירסת הגר"א [על המכילתא] שממנה ראייה מפורשת שאין אמירה לנכרי מדאורייתא: "כל מלאכה לא יעשה בהם" לא תעשה אתה, ולא יעשה חברך, אבל יעשה נכרי מלאכתך. אתה אומר כן או אינו אלא לא תעשה אתה, ולא חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך ת"ל: 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' הא למדת 'כל מלאכה לא יעשה בהם' לא תעשה אתה, ולא יעשה חברך, אבל יעשה נכרי מלאכתך דברי רבי יאשיה. ר' יונתן אומר אינו צריך והלא כבר נאמר: זכור את יום השבת לקדשו וכו' הלא דברים קל וחומר – ומה אם שבת חמורה אינו מוזהר על מלאכת נכרי כמלאכתך, יום טוב הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת נכרי

שער רביעי: כללי הלכה

במלאכתך, א"כ מה ת"ל 'כל מלאכה לא יעשה בהם' לא תעשה אתה, ולא יעשה חברך... ולגירסא זו צ"ע וכי צריך לר' יונתן רבוי יתרא למלאכת חברך, וכי מה ס"ד שתהא מלאכת חברך מותרת?! ובודאי לפי גירסת הגר"א ראייה מפורשת כאן שמלאכת נכרי מותרת, אבל מכל מקום הא תלוי כל זה בגירסא. ואם ערוך השולחן רוצה להוכיח כגירסת הגר"א אין זה נכון ובודאי לא ראה גירסת רמב"ן שלדידיה גם ר' יונתן אינו מתיר אלא מלאכת נכרי במלאכתו.

ואחר שקבענו שלפי חדא גירסא יש לכלל הפחות אסמכתא לאיסור אמירה לנכרי ניהוי מה כתבו המפרשים והפוסקים לטעם איסור זה.

טעם איסור אמירה לנכרי

רש"י נותן שלושה טעמים: בשבת [קכ"א ע"א ד"ה אין אומרים] כתב דאמירה לנכרי אסורה משום שבות, בעבודה זרה [ט"ו ע"א ד"ה כיון דזבנה] כתב דאמירה לעכו"ם אסורה מטעם 'דבר דבר' – דיבור אסור, ועוד בשבת [קכ"א ע"א] משמע דאם נכרי עושה מלאכה לישראל מיחזי כשולחו (הגם שאין שליחות לנכרי הלא רק משום דמיחזי חיישינן וחשש זה בודאי גם בנכרי). ועל תרי טעמי קמאי הקשה כבר הגאון רעק"א [גליין הש"ס שבת קכ"א ע"א] אהדדי, ולענין תרי טעמי בתראי כתב ערוך השולחן פירוש דאי משום 'דבר דבר' אינו אסור אלא בשבת עצמה, ומשום ערב שבת צריך טעם שליחות, ועל הטעם דשבות לא פרש מפני שנראה מדבריו שם ד'דבר דבר' נחשב לו כשבות, דהנביאים מזהירים על שבותים, ומונה גם דברי ישעיהו הנביא 'דבר דבר' ואין לו אלא תרי טעמי. ורעק"א כנראה אינו סובר כן. גם החילוקים של ערוך השולחן אינם עולין יפה לדידיה, דבין 'דבר דבר' בין שבות אינן אלא בשבת גופיה. אולי חילוק יוצא מלשון רש"י, דבעבודה זרה שפרש 'דבר דבר' קאמר: שהישראל אומר עשה לי מלאכה שהנאתו מפורסמת או הטעם משום 'דבר דבר', אבל בשבת אומר רק 'כבה' הגם שלהנאתו הוא, מכל מקום אינו מוכח כל כך וצ"ע. והרמב"ם [הל' שבת פ"ו ה"א] פרש שאסורה אמירה לעכו"ם שמא יבוא לעשות בעצמו וזה עיקר ענינו של שאר שבות ג"כ.

שבות דשבות באמירה לנכרי

ועתה נבוא לומר שגם אם מצוים לנכרי לעשות מלאכה שגופה לא נאסר רק מדרבנן מטעם שבות, מכל מקום גם זה נכלל מעיקרא דדינא בכלל האיסור, וזה יוצא מכמה מקומות בש"ס שדברו בענין אמירה לנכרי אצל דברים האסורים רק משום שבות כגון: גבי שכירת פועלים [שבת ק"ג ע"א] שאין ספק שאסור לשכור פועלים אפילו ע"י ישראל רק מדרבנן (משום 'דבר דבר'), ואפ"ה כאשר רוצים בש"ס להעמיד היתר בזה בנכרי, הקשו בפשיטות והא אמירה לנכרי שבות הויא? וכן משמע מדוכתי אחרוני (כגון: שאין אומרים לו כבה [שבת קכ"א ע"א] אף שכבוי מלאכה שאין צריכה לגופה היא), שמהם אנו רואים שרק בנידונים

שיעור נז: שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)

מיוחדים התירו חכמים שבות דאמירה לגוי אצל שאר שבותים, ומזה נראה שבנידון הרגיל אסור גם שבות דשבות כמו שקוראים את הנידון הזה. ורק דעה אחת בחידושי הר"ן [שבת ק"ג] מפרשת באופן שמשמע דשבות דשבות תהא מותרת לגמרי. והר"ן עצמו כתב דלא נהירא מכח הגמרא והדינים שהבאנו.

מקום מצוה לגבי שבות

ונדבר עוד על מושגים אחדים שיבאו אלינו דרך הלימוד הזה. והיינו "מקום מצוה". אם צריך לקיים מצוה אז אנו עומדים במקום מצוה כגון: בראש השנה שצריך תקיעת שופר, או ביום ח' אחר לידת ילד שצריך למולו, וכאן נחלק חילוק קטן בין מצוה הבאה בשעתה כגון: באותו יום הוא יום המילה ובין מצוה שבאה להתקיים אחר כך, כגון: אם צריך לשופר מחר לעשות מעשה היום זה ספק אם נחשב למקום מצוה. ונמנה עוד צורך גדול כגון: איזה הפסד מרובה וגם מצטער, (כגון: לאיזה דעות מה שצריך להכנת קטן קודם מילתו נחשב למקום מצטער). ואם אחד מאלו הנידונים פוגע באיסור שבות נולדה לפנינו השאלה מה חוק אם האיסור או המצוה או הצורך, ואם יש כח במצוה לדחות איסור איזה איסור נדחה אם שבות גמורה, או שבות דאמירה לגוי, או שבות דשבות. ולבאר על זאת צריך לחקור עד מקורו של דבר בש"ס ובפוסקים.

איסור שבות ע"י ישראל במקום מצוה

ונקדים תשובה אחת לשאלתנו, שנמצא שאינה מותרת שבות גמורה ע"י ישראל עצמו במקום מצוה, וזה משמע בבירור גמור ממתניתין ראש השנה [ל"ב ע"ב] שאין מחללין מחמת שופר את היום טוב אף בדברים שבודאי אינם אלא משום שבות כמו שמבואר במתניתין. רק במקום חולי אף שאין בו סכנה נמצא היתר אף לישראל עצמו [או"ח סי' שכ"ח סי"ז].

המקורות ודעות הראשונים בש"ס לשבות במקום מצוה

המקום העיקרי שבו ניכרות השיטות השונות של הראשונים ז"ל הוא הגמרא בעירובין [ס"ה, ס"ח]. שם ספרו לנו מעשה בילד שנשפכו המים החמים שהכינו למילתו שהיתה ביום שבת קודש. רצה רבה להתיר להביא מים מביתו שהיה ג"כ באותה חצר, ובתחלה רצה להתיר על סמך עירוב או שיתוף ע"י ישראלים, וכאשר הוגד לו שאין שם עירוב ושיתוף התיר להביא ע"י נכרי. ואחר המעשה הקשה אביי הא אמירה לגוי שבות היא כמו הזאה וגם כן לא תדחה את השבת (אפילו לגבי מצוה)! והשיב רבה: וכי לא תחלק בין שבות שיש בו מעשה – לשבות שאין בו מעשה, ובקצת ספרים נוסף כאן: "דהא מר לא אמר ליה (לנכרי) זיל אחים!" ומזה נולדות השיטות כמו שנראה אח"כ, כי לפי גירסא זו אינו מתיר אמירה במקום מלאכה דאורייתא כי להחם אסור. אבל בלי גירסא זו, לכאורה, מחלקים בין שבות שעושה מעשה בעצמו לשבות אמירה לנכרי. והביאו עוד מעשה בילד שנשפכו ג"כ

שער רביעי: כללי הלכה

החמין שלו ושם פסק רבא שישאלו לאם אם צריכה למים יחמו לה ע"י נכרי, ואגב אמו יחמו גם לילד, וביום המילה האם כבר אחר שבעה ימים מיום הלידה וא"כ גם בעדה אין עושין רק ע"י נכרי. וכאן כנראה משמע שבעד הילד לחודיה (היינו למצוות מילה) אין לומר אפילו לנכרי להחם חמים דהיינו לעשות מלאכה דאורייתא.

ועתה נראה שיטות הפוסקים הראשונים והמפרשים. ראש הנזכרים יהיה הך קמא דקמאי בעל הלכות גדולות [הלכות מילה] שאין לו הגירסא "דהא מר לא אמר ליה זיל אחים!" א"כ הוא מפרש שהחילוק שמחלק רבה היינו בין אמירה לגוי ובין כל שאר שבותין שיש בהם מעשה של ישראל עצמו, ומה שמתיר להביא היינו גם דרך רשות הרבים. וא"כ יצא לו לבעל הלכות גדולות שמותר לצוות לנכרי לעשות אפילו מלאכה גמורה דאורייתא במקום מצוות מילה, ויותר אין לשמוע מכאן דגדולה היא מילה שדוחה עצמה את השבת. ואם כן לדעת בעל הלכות גדולות יקשה עובדא בתרייתא שאמאי צריך שם להחם אגב האם דוקא, מאחר שגם שם רק ע"י נכרי התיר רבא. ויש לזה תירוץ שונים שנתנו הראשונים לדעת בעל הלכות גדולות: או שביום המילה עדיין אנחנו תוך שבעה ימים מעת לעת ללידה וע"י ישראל יעשה המעשה, ולזה קשה וכי יהיה מותר להוסיף בעד התינוק, ודוחק גדול לומר מה שאומר אחד מן הראשונים שבמקום מצוה ככאן מותר להוסיף. (הגהות אשרי [עירובין פ"ו ס' י"א] והביאו מהרש"א [גיטין ח']). והיותר נראה הוא פירוש הרא"ש [שבת פ"ט ס' ב'] שמיירי שם באמת אחר שבעה ימים וע"י נכרי, דמיירי שלושה ימים אחר המילה שאין עוד צורך כל כך לילד ואין עוד מקום מצוה. ולפירוש זה יקשה רק שהלשון של הגמרא שוה בתרי עובדי, וכי נפרש פעם כך ופעם כך, (מה דעת בעל הלכות גדולות במקום שאר מצוות אין לראות מכאן ונדבר ע"ז עוד).

על יסוד הך סברא דבעל הלכות גדולות בנה בעל העיטור [הל' מילה] (הנזכר בתוך דברי הר"ן) שיטתו, כי מדמה הוא כל מקום מצוה למילה, וא"כ לדידיה בכל מקום מצוה מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה אפילו מלאכה דאורייתא, ואת הגמרא דעירובין יפרש בעל העיטור כמו שמפרש בעל הלכות גדולות, ופשיטא שגם הוא אין לו את הגירסא 'דהא מר' וכו'.

ואחר המקילים האלה נבוא למחמירים. בראשם עומדים גדולי הפוסקים הראשונים הרי"ף [דף ב' ע"ב] והרא"ש [פ"ו ס' י"א, י"ב] (כמותם גם הריטב"א בראש השנה) אשר לשניהם הגירסא: "דהא מר" ... נראית אמיתית, וא"כ החילוק שעושה רבה היינו בין שבות של אמירת טלטול (כי רבה לדידהו לא התיר רק להביא דרך חצר וכו'), ובין שבות של אמירת מלאכה. ממילא למדו מזה כי מותר לומר לנכרי רק לעשות דבר שאינו אסור אלא משום שבות וא"כ המעשה השני צודק, כי אף אם איירינן ביום המילה, מ"מ להחם ע"י נכרי שהיא מלאכה דאורייתא אי אפשר כי אם אגב אמו, וע"י עכו"ם מותר להוסיף, ובדברים קצרים אינם מתירים במקום מצוה רק שבות דשבות.

יותר מאלה מחמיר הרמב"ן [חידושים לשבת ק"ל ע"ב] שכתב שגם הך היתרא דשבות דשבות

שיעור נז: שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)

במקום מצוה לא נאמר רק במילה שהיא עצמה דוחה שבת, אבל לא בשאר מצוות. וכן היא דעת התוספות במקום אחר בגיטין [ח' ע"ב ד"ה אע"ג] ובב"ק [פ' ע"ב ד"ה אומר] – אבל התוס' בעירובין דעתם כבעל הלכות גדולות כדמשמע מקושיתם בד"ה לשבות עיי"ש (ועיין מהרש"א). ושיש גם לשיטה זו יוצא מן הכלל נראה אח"כ.

אבל לדעתי שיטה זו קשה להבנה, כי איך אפשר לומר שמחמת דחיית מילה את השבת תדחה שבות דשבות במקומה, ושאר מצוות שאין בהן דחיית שבת אין בהן דחיית שבות דשבות, והלא בשאר המצוות אין בהן אפשרות לדחית שבת שאין בהן מלאכה כמו לגבי מילה, ומי יאמר לנו שלא היו דוחים את השבת אם היה הדבר בא לידי כך, וא"כ הך שבות דשבות יהא הראשון שבאים לדחות, וצ"ג. ופשיטא שבעלי שיטה זו גורסים בגמרא כגירסת הרי"ף והרא"ש. ואם נבוא לומר אדרבה המוציא מחברו עליו הראיה, כי בגמרא לא דברו רק על מילה ומניין לרי"ף ולרא"ש לרבות כל המצוות, נוכל לומר שהרא"ש והרי"ף סברו כהרמב"ם שמפרש (כדנחזי אח"כ) דבעירובין לגבי ילד התירו גם מטעם מצטער, א"כ דוחה שבת במקום מצוה גם בשאר מצוות, והרמב"ן פירשו דוקא משום מצוה.

קושיתנו הכי חמורה היתה על בעל הלכות גדולות מה יעשה בעובדא בתרייתא, ואולי אפשר לתרץ ע"י שיטת ראבי"ה שמובאת בב"י [או"ח סי' ש"ז] שמחלק בין מקום שאפשר למצא תקנה ע"י ישראל עצמו כמו הוצאה מרשות לרשות (שאפשר ע"י מחיצת בני אדם), ובין מקום שאין תקנה ע"י ישראל עצמו כגון: להחם חמים. ובוה מיושב הכל כהוגן. ותחלה נשאל מאין לראבי"ה מקור לחילוק זה? אבל נתרץ קושיה זאת בקושיה אחרת, כי מוציא את החילוק הזה מן הגמרא שמתירה להביא ואינה מתירה להחם, וכמו כן יסבור אולי בעל הלכות גדולות. אבל בעל הלכות גדולות מתיר בפירוש מלאכה דאורייתא כגון: אם נפגם איזמל לצבותיה (לתקנו), מ"מ דעת הראבי"ה נוכל לפרש ולהטעים מתוך הגמרא. (ואולי יש בזה ישוב למה שהעיר הר"ן ותרץ בדוחק דאמר שבות שיש בה מעשה [ולא אמר מלאכה] דמעשה היינו שיש בו אפשרות לעשות ע"י ישראל בהיתר).

ויש עוד מקום בש"ס שמדבר בעניננו והיינו הך דינא המובא בגיטין [ח' ע"ב] ובבבא קמא [פ' ע"ב] דקונים בית מן העכו"ם בארץ ישראל בשבת, ולענין הכתיבה אמרו שם אומר לנכרי ועושה, ואע"ג דאמירה לנכרי שבות משום ישוב ארץ ישראל לא גזור רבנן. ונראה איך לפרש מימרא זו לפי השיטות שמנינו למעלה. הנה בעל העיטור המיקל מכולם, יאמר שמכאן נולדה לו ראייה חדשה לדבריו, שגם בשאר מצוות התירו אמירה לנכרי, ומה שקאמר 'משום ישוב ארץ ישראל התירו' קושטא דמילתא קאמר והוא הדין לאינך. וכמו כן אפשר לומר לדעת בעל הלכות גדולות, ואם נדחוק את עצמנו לומר שבעל הלכות גדולות אינו מתיר אמירה בכל מצוות, א"כ נצטרך גם לשיטתו לומר ששאני מצות ישוב ארץ ישראל – כמו שמוכרחים אנו לומר אליבא דרי"ף וכ"ש אליבא דרמב"ן, דהנה לדידהו אינו מותר כך שבות דשבות, או אפילו גם זה אינו מותר רק במקום מילה, והם יאמרו דמצות ישוב ארץ ישראל יתרה על כולן. ושעם הגון לזה כתב הריטב"א ז"ל [ר"ה ל"ב ע"ב]:

שער רביעי: כללי הלכה

"שאינה מצוה לשעתה רק קיימת לעולם והיא תועלת לכל ישראל שלא תשתקע ארץ הקדושה ביד ערלים" וכו', וכולם אומרים שזה מה שדקדקו בגמרא וכתבו שאני ישוב ארץ ישראל ולא משום שאר מצוה, כן כתבו התוס' שם [גיטין ח' ע"ב ד"ה אע"ג] בהדיא.

רק ראשון אחד ראיתי שמפרש בענין אחר והוא האור זרוע [מובא בהג' אשרי מו"ק פ"ב] שכתב שכתבת הגוי בכתבתו אינה מדאורייתא, א"כ גם האמירה לגוי לכתוב אינה רק שבות דשבות. ומתאמת סוגיא זו לדעת הפוסקים בעירובין והנה גם לפי זה לשיטת רמב"ן צריך עדיין לחילוק בין ישוב ארץ ישראל ושאר מצוות. ועוד מכל הראשונים גם מגופא דגמרא משמע שמירי כאן בכתבה ממשית אשר יש בה איסור דאורייתא. ועוד כל הפוסקים והאחרונים תמחו תמיהה נפלאה על האור זרוע, איך יצא דבר זה מפיו כי דבר מסור בידינו שגם רשימת שתי רשימות היא איסור דאורייתא, כ"ש כתיבה בכתב שלהם דבודאי לא יגרע מרושם. רק הנודע ביהודה בתשובה אחת [מהדו"ת או"ח סי' כ"ט] מקיים את הסברא (המובאת גם ברמ"א), אבל בתשובה אחרת [מהדו"ק או"ח סי' ל"ג] דוחה את הסברא לגמרי, וצ"ע אמאי סותר את עצמו כל כך. ואולי בתשובה המקיימת רק לסניף דהיתרא מביאו, ובתשובה הראשונה אין לסמוך כך על היתר זה ומ"מ לשונו צע"ג. ועוד דבר ראיתי באחד מן האחרונים – ר' יעקב בן צבי עמדין [מור וקציעה סי' ש"ו] – שכתב כי גבי קניית בית הנכרי אדעתא דנכרי כותב, ואפילו הכי אינו מותר רק משום מצוה דישאל נהנה ממלאכתו, אבל מ"מ אין עוד להביא ראיה מכאן לשאר מצוות גם לשיטת המתירים, רק שבות דשבות אולי נקל לפרש עתה, כי נשוא שבות דשבות לשבות זו שמניח לכתוב אבל רק הנאה יש לו בגווה.

סדר המשנה בראש השנה ותוכן מקריה

המשנה בראש השנה [ל"ב ע"ב] בסקירה ראשונה אינה מדברת בענין שבות דשבות רק בענין שבות גרידא, וכבר אמרנו לעיל שמן המשנה הזאת משמע בפירוש שאין מחללין את יום טוב בשום אופן בין באיסור דרבנן בין באיסור דאורייתא כדי לתקוע שופר או לשמוע שופר כגון: אין מעבירין את התחום, אין מפקחים גל, אין עולין באילן וכו', ואין מבדילים בין דבר של לא תעשה לבין דבר של שבות. ובגמרא שם נתנו טעם דיום טוב עשה ולא תעשה ושופר רק עשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. הנה טעם זה אינו מספיק רק לאיסור דאורייתא (וצע"ג אם בכלל בתוך אלו האיסורים יש איסור דאורייתא) – אבל מ"מ גם לאיסור דרבנן אפשר ללמוד מזה הטעם, כי ידוע שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. והר"ן [על הר"ף] מוסיף דכל מה שנמצא בגמרא אינו אלא לרווחא דמילתא, דאפילו אם לא יהיה אלא לא תעשה לא היה דוחה שופר את היום טוב, כי כאן איירינן במכשירין ובעידנא דקא מעקף לאו לא מקיים עדיין העשה. בגמרא שקלו וטרו על סדר אלה הדינים, כי לפי גירסא שלפנינו הן ברישא הן בסיפא שאלו אם דרבנן אין עוברין כל שכן דאורייתא, ותירצו: "זו ואין צריך לומר זו קתני". א"כ הראשון הנשנה הוא האיסור דרבנן והשני (שאינו צריך לומר!) הוא דאורייתא, וע"כ נדחק רש"י לפרש

שיעור נז: שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)

שתחומין דרבנן, ואילן וכו' דאורייתא שיש בהם חשש איסור דאורייתא בגזרת חז"ל, והוא עצמו כתב שיש גמגום בדבר, וע"כ נ"ל דלא גרסינן ליה. והגמגום הוא איך אפשר לקרוא לתחומין דרבנן ולנגדם איסור גזרה דאורייתא. ורבנו חננאל מפרש להיפך: דבאמת דרבנן הם איסורי אילן וכו' דאורייתא היינו תחומין. והתירוץ הוא אם כן: לא מבעיא דאורייתא אלא אפילו דרבנן אין מחללין. ואין כתוב כן בגירסאות דילן. אבל לגבי סיפא הכל כהוגן דהראשון שנשנה הוא איסור שבות, א"כ זו ואין צריך לומר זו הוי, ואולי מפני שבסיפא בודאי זו ואין צריך לומר זו הוי קאמר כמו כן ברישא וכוונתו על לא מבעיא. ואם אנו מקבלים את הגירסא כמו שנראית לרש"י, ובדברים מפורשים דוחה גירסא זו גם הרשב"א וכן נראה דעת הריטב"א, וא"כ לדידהו צריך לשאול: אמאי קתני שני אופני איסור, ואמאי לא הקשו בגמרא ותירצו באמת לא מבעיא כדהוי להו למימר. ואולי יש לומר דלא בדרך לא מבעיא מתורץ כאן אלא הכל צריך מעצמו. או שנאמר כריטב"א שכתב דכל הני שבות דרבנן נינהו, א"כ אין כאן לא מבעיא. או שנאמר כך: אם היה שונה רק איסורי תחום וגל שיש בהם דאורייתא בקל היינו טועים להתיר איסורי גזרה, ואי היה להיפך מביא איסורי גזרה היו מפרשים אולי כפירש"י על דבר שיש בו גזרת איסור דאורייתא אין מחללין, אבל בדבר דרבנן גרידא מחללין, ועל כן צריכי תרוייהו באמת, ועל כן על אף אחד מן האופנים היה אפשר לומר שאין צריך לשנותו במתניתין, וגם זו ואין צריך לומר זו, וגם לא מבעיא בתרוייהו הכוונה שבאמת האחד נשנה ללא צורך.

ונחזור עוד פעם לתחלת הדברים כמו שכתב בעל הלכות גדולות [הלכות ראש השנה] שכתב טעם למה שאין מחללין דיום טוב הוא, והוסיף "והוקשו כל המועדים כולן זה לזה דכתיב אלה מועדי וכו', ויום טוב עשה ולא תעשה דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו וכתוב שבתון, אלמא עשה הוא, ותקיעת שופר עשה הוא ואין עשה" וכו'. וקשה אמאי צריך להיקש הא גם לאו ועשה כתובים לגבי ראש השנה בהדיא. ולא בגמרא רק בדברי הראשונים נכנס אל החקירות על גמרא זו בענין שבות דשבות. כי גם הריטב"א בחידושו לדוכתא, גם רבנו יונה, מפרשים שרק שבות גמורה ע"י ישראל אסור, אבל שבות דשבות דהיינו אמירה לעכו"ם מותרת, והריטב"א כתב מסתברא כך, ולראיה הביא הך גמרא דעירובין שכבר ביארנו באריכות. ונראה שלבד ממה שמצאו הך גמרא דעירובין, גם מראש השנה עצמו קצת ראייה לשיטה זו, כי אם היה אסור כאן גם שבות אמירה לנכרי בודאי היה צריך להזכיר גם זאת במתניתין מאחר שכמה דברים ואיסורים הובאו שם. ולראיה זו מתאים כמעט לשון רבנו יונה המובא בשלטי גבורים, שמשמע ממנו שר"י רוצה להתיר כל שבות דאמירה לנכרי, אפילו במקום מלאכה דאורייתא (וזה תהיה שטת בעל עיטור, או בעל הלכות גדולות). אבל לפי דברי הטור, ר"י אינו מתיר ג"כ רק שבות דשבות. ועיין בית יוסף שמקיים גירסא זו שאינו מתיר ר"י רק שבות דשבות (ותהיה שיטת רא"ש ורי"ף).

ולאחר שביארנו מקומות ומקורות לעניננו בש"ס ובראשונים נבוא לדברי הפוסקים המפורסמים היינו הרמב"ם והשו"ע ונושאי כליהם.

שער רביעי: כללי הלכה

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בפ"ו מהלכות שבת [הל' ט"ז] כתב שדבר שרק משום שבות הוא – מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת "והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה". ובהלכה י' כתב: "כיצד אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן... כדי להביא לו שופר או סכין למילה, או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהן מים חמין להרחיק בהם קטן ומצטער, וכן כיו"ב". הלכה י"א: "הלוקח בית בארץ ישראל מן הנכרי, מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדבריהם, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה, וכן הלוקח מהם בסוריא"... ובדברים מפורשים חזר על זה הרמב"ם בפ"ב מהלכות מילה הלכה ט' שכתב ג"כ שכל דבר שאינו אלא משם שבות אומר לנכרי לעשותו כדי לעשות מצוה בזמנה. והנה הרמב"ם עומד וסובר בשיטת הרי"ף רבו שאף לגבי מצוה אנו מתירים רק שבות דשבות ע"פ הגמרא עירובין עם הגירסא המובאת ברי"ף: "דהא מר לא אמר ליה זיל אחים".

ויש לדקדק ברמב"ם:

(א) שמביא כאן ענינים שאין להם זכר בגמרא ואין זה דרכו בקודש, הניחא סכין של מילה אפשר לומר ששאב ממקור בעל הלכות גדולות, רק משנה כפי שיטתו ואינו מתיר רק שבות, אבל מכל מקום ראה כזה כבר בספר שממנו הוא שואב לפעמים את דיניו. אבל הך דינא דשופר אינו נמצא רק בבאים אחריו, וא"כ מנא לן? לא שאנו שואלים על אמיתות הדין, רק על יסוד הרמב"ם בענין זה, כי דרכו להביא רק דברים שמצא בש"ס או בגאונים. (ב) מה זה שהוסיף לגבי שופר מלת "בשבת", הלא גם אם אין שבת מ"מ יש כאן שבות דיום טוב ועיקר מצוות שופר ביום טוב, ואם נאמר שכונתו על ראש השנה שחל להיות בשבת ומיירי בזמן שתקעו שופר בשבת, א"כ לשונו מטעה שיום טוב אינו מעכב כשבת ואולי אף מלאכה דאורייתא מותר לומר לו, וזה בודאי אינו, כי גם הרמב"ם בהלכות שופר [פ"א ה"ד] מביא הך מתניתין שאוסרת כל שבות לגבי שופר ביום טוב (א"כ גם אמירה לגוי). אבל אין לומר שדעת הרמב"ם גם על שבת שחלה לפני ראש השנה, ורצונו להתיר אמירה לנכרי גבי שבות גם למצוה הבאה אח"כ, כי לגבי הלכות מילה כתב בפירוש כי דוחין איסור שבות דשבות מחמת מצוה בזמנה דוקא.

(וקצת קשה קושית מהר"ץ חיות ולא מצאתי) שהרמב"ם בפ"ו מהלכות קרבן פסח [ה"ב וה"ו] כתב שהעמידו חכמים דבריהם דהזאה במקום כרת משום דאכתי לא מטא זמן פסח, דהיינו בחל י"ג ניסן בשבת ואינו רק גורם שלא יעשה פסח. וא"כ במטא זמן נתיר כל שבות כגון: במילה בזמנה גם שבות גמורה. ואולי אם זה הטעם לאיסור שבות נימא ששבות דשבות תהא מותרת גם בלא מטא זמניה. ובאמת, לקושיא השניה אין לנו מקור רק סברא היא, ולגביה אין לדייק מכח סברות. ועל הראשונה נוכל לומר שי"ג ניסן לפסח כמו יום מילה למילה, דאף אם מזים על טמא מת בי"ד ניסן אין שוחטים עליו, וא"כ הזמן היותר קרוב

שיעור נז: שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי)

שאפשר לשיטת הרמב"ם הוא י"ג ניסן. אבל לשונו לא משמע כן, שבפירוש כתב שמפני שלא הגיע זמן הקרבה העמידו דבריהם, והנה לפי דברים אלו, אם כגון: בי"ד ניסן אין לו סכין לשחוט היה מותר לומר לנכרי להביאו [ואולי גם לעשותו], ולגבי מילה לא כתב כן, ואולי יש לחלק שכרת דפסח עומד לחול מיד על המחוייב אבל כרת דמילה על האב לא חל כרת כלל, ועל הבן לא חל עד שיגדיל, א"כ מעולם מטא זימניה לכל הפחות מצד כרת. ולגבי הדחייה דשבות דשבות, קורא את המצוה מצוה בזמנה, כי מ"מ מצוה בזמנה נתקיימה ע"י מעשיו.)

ובענין שבת שחל לפני ראש השנה אי מותר לומר לנכרי לעשות שבות משום חילול שבת, כתב מחצית השקל [סי' ש"ז ס"ק ח'] שגם המחבר כתב מלת "בשבת" ולגביה אין לתרוץ משום זמן שתוקעים בשבת, שבאמת מותר גם בשבת שחל לפני ראש השנה שבות דשבות, דהנה השו"ע ביו"ד רס"ו אינו מתיר לגבי מילה רק למצוה בזמנה, ומחלק בין שופר ללולב (וצ"ל גם למילה) שזה מצוה דרבים מאחר שמתקיימת ברבים, ואולי גם אל הרמב"ם אפשר להכניס זה החילוק, כי כמו כן פסח מצות עשה המתקיימת ברבים (ואחד מוציא אחר בשחיטה), משא"כ מילה (וגם שופר ברבים).

שיטת השו"ע

בשו"ע נמצאים דינים אלו בהרבה מקומות, כמה פעמים בהלכות שבת, ופעם אחת בהלכות שופר [סי' תקפ"ו סכ"א] ופעם אחת בה' לולב [סי' תרנ"ה], ופעם אחת בהלכות מילה [סי' רס"ו]. הנה המקום הראשון הם דברי הרמ"א בסימן רע"ו [ס"ב] שמביא את השיטות בענין שבות אמירה לגבי איסור דאורייתא, והביא שם תחלה דעת בעל העיטור, וע"ז סמכו רבים להקל כגון: להדליק נרות לצורך סעודת מצוה, וכתב דיש להחמיר דרוב הפוסקים מחמירים. והמקום השני הוא סימן ש"ו [סי"א] שהמחבר מתיר לקנות בית בארץ ישראל ולגרום שיכתוב. ושם מוסיף הרמ"א בכתב שלהם דלא הוי אלא שבות דשבות – כשיטת אור זרוע. וכבר צווחו וחלקו עליו כמעט כל האחרונים הלא הם המשנה ברורה, ערוך השולחן, המגן אברהם, והבית שמואל באבן העזר [סי' קכ"ז ס"ק א']. גם הנודע ביהודה בתשובה אחת (אף שבתשובה אחרת עושה את שיטת הרמ"א סניף להתיר) כתב, שבכל כתב חייבים מדאורייתא. והמקום השלישי בהלכות שבת הוא המקום היסודי בסימן ש"ז [ס"ה], שהמחבר מביא שם לשון הרמב"ם המתיר כל שבות דשבות לגבי מצוה, וכתב דיש אוסרין אפילו בכה"ג, (וזוהי שיטת התוספות ורמב"ן). והרמ"א מראה על סי' תקפ"ו ששם מתיר בפשיטות לגבי שופר שבות דשבות, ושבסימן רע"ו יש מקילים אפילו שבות גבי דאורייתא. וגם המחבר כתב למשל ענין שופר והביא גם מלת "בשבת", ולדידה אין תקיעת שופר בשבת, א"כ מה רוצה להשמיענו? וצריך לומר שכוונתו על שבת שחלה לפני ראש השנה. ויהיה זה נגד דעת הט"ז בתרנ"ה [ס"ב] שאוסר כן לגבי לולב (והמגן אברהם שם מתיר). ומחצית השקל מחלק בין שופר ללולב דשופר הוי מצות עשה דרבים טפי.

שער רביעי: כללי הלכה

ודבר דומה נמצא עוד בסי' של"ח [ס"ב] בענין נגון בכלי שיר, שמותר לצוות לנכרי לנגן לכבוד חתן וכלה (כ"כ המחבר), והרמ"א כתב דיש מתירים לומר גם לתקן את הכלי שיר. (עיין משנה ברורה דחתן וכלה יותר משאר מצוות). ובסימן תקפ"ו הביא את הדינים לשופר ובתרנ"ה ללולב, ושם הרמ"א מראה על תקפ"ו שלענין אמירה לגוי שופר כלולב. ולענין הפסק בסימנים רע"ו וש"ז – ערוך השולחן וכן המשנה ברורה מחמירים דלא כבעל העיטור, וגם הגר"א מביא כמה ראיות לשיטת המחמירים שלא להתיר אפילו בשאר מצוות, רק לגבי מילה. והיינו דבש"ס קאמר דדוקא גבי ישוב ארץ ישראל הקילו, ועוד הביא ראיה מגמרא ביצה [דף כ"ב ע"א] דשם לא התירו אפילו שבות ע"י נכרי רק משום חולי ולא משום מצוות שמחת יום טוב. והחולקים יפרשו דמשום קושטא דמילתא קאמר, דיותר מטעם חולי שאין בו סכנה כחל אמימר את עינו מאשר מטעם דשמחת יום טוב, דאולי בזה אין בו משום עונג יום טוב.

ונביא עוד דבר תימה דבסימן תקפ"ו כתב ערוך השולחן דאין אומרים לנכרי לעשות איסור דאורייתא בשביל שופר, וכתב דאפילו לדעת רמ"א ברע"ו דמקילים בדבר גדול אפילו דאורייתא, במצוות שב ואל תעשה שאני. וצ"ע וכי שם לאו שב ואל תעשה היא? האם אין שמחים ויותר ויותר, ובדוחק בודאי אפשר לשמוח גם בלי נר – וע"כ יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ולענין יום שני של גלויות הביא דג"כ מותר שבות דשבות דלא יגרע מהפסד.

ולסוף נוסיף עוד איזה דברים פרטיים להלכה של ענין זה, הראשון דדבר שאינו אסור אלא מצד מנהג וחומרא מותר לומר לנכרי לעשותו. ולענין לומר לנכרי שיחזור ויאמר לנכרי אחר הביא משנה ברורה [סי' ש"ז ס"ק כ"ד] חולקים, שבעל עבודת הגרשוני אסור, והחוות יאיר מצדד להקל, וכ"ש בדבר שאינו אלא משום שבות, וספר החיים כתב דבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילים וא"כ בדבר של מצוה כמו כן, יש לנו בזה דרך המותר ללכת בו. והתפארת ישראל מביא קצת ראיה מעירובין [ס"ח] את הגירסא "דהא מר לא א"ל זיל אחים", דמשמע ליה דעיקר האיסור הוא לומר לו לעשות ולא אם אומר לאחר לאמרו! ובזה מחלק תפארת ישראל גם בין זה לרמיזה.

שיעור נח

נוסח ברכות המצוות

בברכות המצוות יש ברכות שמברכים 'על' העשייה ויש ברכות שמברכים 'לעשות'.

- בגמרא בפסחים תרצו שנוסח 'לעשות' חל דוקא על המצווה בדבר • אפשר לומר שאף בשליח לעשיית מצוה צריך לברך 'לעשות' • הרמב"ם פוסק שדוקא מי ששחט את קרבנו מברך 'לשחוט' • התלמודים פוסקים שמברכים 'על ביעור חמץ' • המפרשים התקשו מדוע צריך להשימיענו שמברכים 'על ביעור חמץ' ותרצו במספר דרכים • יש שכתבו שאפשר לברך גם 'על ביעור' וגם 'לבער' ויש אומרים שדוקא 'על ביעור' • בירושלמי נאמר שהעושה מכשיר מצוה לעצמו מברך 'לעשות', לאחרים 'לעשות לשמו', ובחלק מהמצוות כשמקימם מברך 'על' ובחלק 'ל' • נפסק עפ"י הבבלי שאין מברכים על עשיית חפץ מצוה שהוא קודם עשיית המצוה גופה • הגר"א תיקן את גירסת הירושלמי • לפי ר"ת מצוות הנגמרות במעשה אחד מברכים 'על' ומצוות שיש שיהיו בעשייתן מברך ב'על' • הראשונים הקשו על ברכות שברכתן אינה מתישבת עם טעמו של ר"ת וכמו כן על מקורו • מקור דבריו של ר"ת נראה החילוק בלשון הברכות עצמן • ריב"א חילק בין מצוות שבגופו שמברכים ב'ל' ובין מצוות שיכול לקימן ע"י שליח שמברכים ב'על' • טעמו של ריב"א שחכמים לא רצו לחלק בין נוסח בעל המצוה לאחר אם שניהם ראויים לקיים • לפי המאירי מברכים ב'על' כשאין מצוה חיובית (שחיטה), או אם העושה אינו מחויב במצוה, או אם המעשה מתחיל קודם קיום המצוה, או אם הברכה אף על מעשה נוסף • שיטת גדולי הדורות במאירי שכל מצוה שהוא חייב בה אף שאפשר ע"י שליח מברך ב'ל' ומצוה שאינה חובה עליו מברך ב'על' • שיטת חכמי הדורות מצוה שעליו או על שלוהו ומתחיל בה מיד מברך ב'ל', מצוות שאינן חובה עליו ואין עובר לעשייתן מברך ב'על' • לפי הרמב"ם עשאה לעצמו מברך ב'ל' לאחרים מברך ב'על', עשה מצוה לו ולאחרים במצוה שאינה חובה מברך ב'על', ואם היא חובה ונתכוין לצאת ולהוציא אחרים מברך מברך ב'ל', המברך אחר העשייה מברך ב'על' • הראשונים והאחרונים התקשו בכל שיטה מהשיטות השונות ותרצו.

דבר הנוגע בחיי היהודי בכל עת ובכל שעה, ובכל מעשה אשר יעשה, ובכל הנאה שיהנה גם בכל ראייה כמעט שיראה או בכל שמיעה אשר ישמע, הוא ענין הברכות שתקנו לנו אבותינו הקדמונים אנשי כנסת הגדולה. ובתוך מספר הברכות דבר מיוחד ביותר הוא ענין ברכות המצוה. וכל אחד ממנו אשר ברך כבר אלף פעמים את הברכות בעשיית המצוות, אולי כבר הרגיש בחילוק הגדול שיש בין קצת ברכות לקצתן; שעל חלק מהמצוות מברכים אקב"ו לעשות... ועל חלקם אומרים אקב"ו על העשייה או על מצות... ומאחר שדבר רגיל

* תרצ"ז (לא צויין באיזו שבת, כנראה לשבת הגדול)

שער רביעי: כללי הלכה

הוא במחשבותינו שאין בתקנות חכמינו ז"ל דבר ריק, בודאי גם בזה החילוק טעם נכון. ונבקש להעמיק בדבר זה ע"פ גמרא וראשונים. רבים הם המקומות בש"ס אשר דברו בהם על ברכות המצוות אבל ברובם אינו נמצא כי אם קביעת איזו ברכה על איזו מצוה, אבל על נוסח הברכות לא דברו הרבה באופן שיש לראות ממשא ומתן הש"ס טעמי החילוקים, רק מקום אחד בבבלי ומקום אחד בירושלמי יוצאים מן הכלל. ואותם המקומות נציג כאן בתחילה ונבארם ונדייקם כפי יכולתנו.

המקורות בש"ס לחלוקי הנוסחאות

בפסחים [דף ז' ע"א] "אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך", ושאלו מה מברך ועל זה נמצאת מחלוקת אמוראים, רב פפי בשם רבא: "לבער חמץ" ורב פפא בשם רבא: "על ביעור חמץ", ואמרו אח"כ: בלבער כו"ע לא פליגי דודאי משמע להבא (והברכה צריכה להיות במשמע על להבא דכל ברכה צריכה להיות קודם המצוה – רש"י), כי פליגי בעל ביעור מר סבר מעיקרא משמע ומר סבר להבא משמע. והקשו בתחילה מברכת מילה דתקנו על המילה, ותירצו דלא אפשר לתקן למול מפני שאין על המוהל הזה המצוה מוטלת, והלשון למול הו' משמעו כן, ורק באבי הבן שמוהל את בנו שייך למול, וכך אמרו בגמרא בלשון "אין הכי נמי". והוסיפו להקשות משחיטה אשר מצאו ג"כ ברכה על השחיטה, ותירצו כמו כן דהלשון לשחוט היה במשמעו שהשוחט הוה מצווה וזה אינו, ורק בפסח וקדשים אמרו אה"נ דיאמר לשחוט. וכבר נדייק כאן שהקושיה ממילה והקושיה משחיטה כמו שנמצאת עם תירוציהן בגמרא שלנו שוות, ואפשר לומר דרוצים להשמיענו דין דפסח וקדשים. ויותר נראה לפרש ע"פ הגירסה המובאת בחידושי המאירי, דעל השחיטה תירצו בגמרא בשאלם 'וכי לא סגי דלא שחיט'? ורוצים לומר בזה דשחיטה מכללה לאו מצוה חיובית היא שצריכים לקיימה, וע"כ בשום פעם לא שייך לשון לשחוט, והקשו אז מפסח וקדשים וכנראה לא מפסחו ולא מקדשיו לבד הקשו רק מסתם שחיטת פסח אשר בודאי צווי לשחוט, והא דלא שחט הבעל לגבי קדשים יש לומר שכאן יותר מבשאר מצוות שלוחו של אדם כמותו, דהרי פסח הוא אשר למדנו בו 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' – דבר אשר אי אפשר להתקיים, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו, ושייך ודאי לשון לשחוט בכל מי ששוחט. ויודע אני שדברי אלו אינם מסכימים לדברי הרמב"ם היוצאים מסוגיה זו שכתב [הל' ברכות פ"א ה"ב] דוקא בשחט פסחו או חגיגתו לומר לשחוט, אבל פשט הסוגיה יותר משמע כן. (ועיין דברי בעל דקדוקי סופרים שב"ה שכונתי כמעט אות באות לדברי קדשו, וב"ה שיש סמך לדברינו במאירי). וחזרו להקשות מלולב שמצאו בו לשון על נטילת לולב, ותירצו דכאן שייך לשון זה מפני שבהגביהו כבר יצא בו, והא דקתני לצאת הו' אידי דסיפא דהך ברייתא דאיירי בסוכה ובה קתני 'נכנס לישב בה'. והיה אפשר לבעלי הש"ס להקשות גם כאן גבי לולב כדרך שהקשו בתחילה דהיינו אם מברך קודם שנוטלו, והו"ל לומר ג"כ אה"נ, עיין ברמב"ם [הל' ברכות פ"א ה"ו] שבפירוש כתב כן, אלא דנראה לומר לפי שיטה זו

דלא חשו לזה דהוי מילתא דפשיטא מביעתא בכותחא. ופסקו אח"כ: "הילכתא על ביעור חמץ" ונאמר כבר כאן שבירושלמי [פ"ב ה"ב] לא הזכירו כלל את הדיון אלא רק שרב אמר צריך לומר אקב"ו על מצות ביעור חמץ.

טעם הצורך לברכה בבדיקת חמץ

והמפרשים דייקו בזה הסוגיא איזה דברים. בתחילה שאלו למה בכלל צריך רב יהודה להשמיענו חיוב ברכה בבדיקת חמץ. ותרצו תירוצים שונים. הרא"ש [פסחים פ"א סימן י'] כתב דלא תימא אין הבדיקה כל כך מצוה כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית ואינה רק להציל את עצמו מלעבור על בל יראה ובל ימצא, ומאחר שאין מפורש בזה מצות עשה לא ידענו שצריך לברך עליו. וכעין זה גם תירוצו של הצ"ח, דסלקא דעתין דבדיקת חמץ רק על הספק נתקנה ועל ספק של דבריהם אין מברכים (עפ"י סוגיית שבת בענין דמאי [כ"ג ע"א]), ומשמיענו ר' יהודה דאז שאומרים דביעור או ביטול הם מהתורה, או שפוסקים דאף בספק של דבריהם חיוב לברך, ורק בדמאי אין ברכה דשאני דמאי דרוב עמי הארץ מעשרים. ויותר נוטה לצד שאין חיוב כלל (שיטת רבא בסוגיא דשבת). ועוד מבקש הצ"ח לתרץ קושיה זו בטעמו של הרמב"ם על נוסח המתוקן בש"ס, שע"כ תקנו על ביעור (דהיינו לשון לשעבר) מפני שבנתן הבעל עיניו ולבו לבדוק כבר ביטול ונעשית המצוה, וסלקא דעתין דבכהאי גוונא לא יברך כלל, קמ"ל רב יהודה דצריך. אבל גם סלקא דעתין כוז קשה דכבר נמצאת ברכה כוז ומצוה כוז בטבילה, שגם שם יען כי אי אפשר לברך מקודם נתקנה הברכה אחר המצוה לכל הפחות בטבילת גר ומאי שנא מכאן, ונראה דהצ"ח יחלק דגבי טבילת גר העיכוב לא בענין קיום המצוה רק שקודם העשייה אין כאן אדם הראוי לברך שעדיין אינו ישראל, אבל כאן האדם אפשר לו לברך, רק אופן המצוה בענין שאין ביכולתנו לברך, וצ"ע. והפני יהושע מפרש דרוצה להשמיענו על איזה מעשה מן המעשים הנעשים לחמץ מברכים אם על בדיקה של עכשיו, או על ביטול שהוא עיקר, או על הביעור, ומשמיענו דבבדיקה יברך, אלא דצריך לפרש לשיטתו דבדיקה נעשית לקיים עשה של תשביתו דלא מתקיים בביטול היכא דאפשר לבער, וע"כ שייך לברך אשר ציונו שלא רק סייג או גדר הוא.

באור הפסיקה של ביעור חמץ

ושאלו עוד שאלה אחרת, מאחר דבתחלת הסוגיא אנו רואים דבלבער אין מחלוקת בין האמוראים, למה לבסוף בפסק הלכה פסקו על ביעור חמץ ומכניסים את ראשנו בין החולקים. והתירוץ היותר פשוט לקושיה זו הוא שלא הכניסו את הראש בין החולקים בפסקם אלא פסקו דאף על ביעור אפשר לומר, אבל לבער ג"כ נוסח טוב ויפה הוא. וכזה כתב התוספות דיכול לומר לשון זה שאף הוא משמעו להבא. וכן דעת הראב"ד המובאה בר"ן [על הרי"ף תחילת פסחים], וגם הרא"ש [פ"א סי' י'] נתן בזה טעם לדבר, אבל המאירי אמר

שער רביעי: כללי הלכה

דאפשר "אף על ביעור קאמר", ושמא כל הברכות כך, וע"כ נוסחתם אינה שווה ואין דקדוק בדבר. ואחרים (במאירי גדולי זקננו) אמרו, דההלכה הנפסקה בגמרא דוקא היא, ופירשו טעם כמו שפרש הראב"ד והרא"ש בכתבם דעכ"פ אף על ביעור מברכים, וגם התוס' [ו' ע"ב ד"ה והלכתא] רמזו לזה באי נמי וכתבו דדוקא על ביעור קאמר, ויש טעם בברכות. ויכול להיות שזה הטעם הוא מה שהביאו שאר הראשונים, ואפשר גם דברים אחרים (ותלוי בזה הרבה לפסק הלכה), והטעם שאמרו הוא שמברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא ונמצא דבר זה בברכות [ל"ח ע"א] בענין ברכת המוציא או מוציא, דבר רב זביד אשר שבחוהו לפני רבי זירא לאדם גדול אמר "מוציא לחם וכו'", ותמה רבי זירא דזה אדם גדול. מאחר שאומר דבר שאין בו פלוגתא, דרק אם משמיע טעם והלכה ניכר שהוא אדם גדול. וכמו כן כאן בעל ביעור נשמע שידע שגם על ביעור משמעו להבא ולא יטעו לומר בו שרק לשעבר משמע ולא יצא בו. אבל רבים אומרים שלא טעם כזה שהוא צדדי מביא אותנו לפסוק לברך על ביעור אלא טעמים שהם מיוסדים על עיקר הענין, והנ"מ בין הטעמים הוא אם יוצאים האידנא בברכה לבער חמץ, כי אם הטעם הוא רק מחמת הכרת גדלותו בודאי יצא, אבל אם יש טעם אחר או יהיה בלבער שינוי ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצא.

ונוגעים אנו בזה כבר בשאלה אחרת אם ע"י ההלכה: על ביעור חמץ, נסתרו דברי הגמרא אשר מתחילה בענין מילה ושחיטה, או נתנה הגמרא כאן רק דין פרטי ע"פ טעמים פרטיים לביעור חמץ. ומן הדיוקים האלו אנו באים אל עיקר חקירתנו בנוסח הברכות, כי אם יש בברכת על ביעור חמץ רק הטעם להראות שהוא תלמיד חכם, א"כ גם בשאר ברכות יראה דבר זה ונתקן בכולם לשון "על", וכן הקשה באמת המאירי ובא מזה אל השיטות של הראשונים המפרשים אלו החילוקים. אבל לא כל כך בקלות יש לסתור דברים שנאמרו מפי קדושים כרבינו הרא"ש והראב"ד, וכונתם שהגם שיש חילוקים או שיראה שידוע באיזה נוסח לסדר את הברכה, או שאע"פ שע"פ הכללים יש לומר בנוסח האחר, מותר מ"מ להראות שידוע שגם הנוסח האחר אפשר לאמרו; יאמר על ביעור מאחר שדוקא בזו הברכה אנו מוצאים את הפלוגתא בגמרא. ועיין כעין זה בפירוש קרבן נתנאל על הרא"ש [פ"ק דפסחים סימן י' ס"ק צ' ד"ה דכל].

דברי הירושלמי בברכת המצות

וקודם שנבוא לידי באור די הצורך לדבר גדול כזה, ענין נוסח הברכות, נביא עוד מקום בגמרא כדי שממנו נבין אח"כ ביתר הבנה שיטת הראשונים, והמקום הזה הוא ירושלמי ברכות [פ"ט ה"ג] דשם איתא: העושה סוכה לעצמו מברך לעשות סוכה, לאחרים... לעשות סוכה לשמו, ונכנס – לישב בסוכה. העושה לולב לעצמו... לעשות, לאחרים... לעשות לשמו, כשהוא נוטלו... על נטילת לולב. מזוזה לעצמו לעשות, לאחרים לעשות לשמו, וכשהוא קובע על מצות מזוזה. וכעין זה אמרו גם בתפילין, ציצית, תרומה ומעשר,

והוסיפו השוחט... על השחיטה, המכסה... על כיסוי הדם, המל... על המילה, ואבי הבן... להכניסו.

הירושלמי הזה נזכר בתורתם של ראשונים הלא הם התוס' [מ"ו ע"א ד"ה העושה] והרא"ש בסוכה [פ"ד סי' ג'], ופסקו כולם שאין הברכות שתיקן הירושלמי בעשיית חפצי המצוה אליבא דהילכתא מטעמים היוצאים בפירוש מגמרא מנחות [מ"ב ע"א] ובפרט מעשה אשר אין בו גמר למצוה ובא אחריה מעשה אחר – על האחרונה מברכים, עי"ש. וטרחו בפירוש הלשון של הירושלמי שתיקן בעשייה לאחרים לשון "לשמו" או "לשמה". ולא זהו הטעם שהבאנו כאן את הירושלמי הזה, אלא כדי לראות ממנו שחילוק גדול היה לחכמי הירושלמי בין עושה מצוה לעצמו לעושה אותה לאחרים, ונזכיר עוד שהגר"א בסוכה במקום שהזכירו התוספות את הירושלמי הנ"ל הגיה בעושה לאחרים שצ"ל על עשיית סוכה, ובודאי מאחד נשמע לאחרים. וגירסא זו כבר ברא"ש, ומי לא יראה כאן דבר גדול הנוגע הן בסוגיית הבבלי דפסחים, הן בעיקר שאלתנו.

שיטת ר"ת

ועתה נבוא אל שיטות הראשונים שעל ידיהם נתפרש חילוק הנוסחאות הנמצא בברכות, ובראש נביא כאן שיטת רבנו תם הנזכרת בשמו ברא"ש. לפי שיטתו כל המצוות הנעשות ונגמרות מיד באותו מעשה – מברכים בלשון על כגון מגילה, טבילה, הפרשת תרומות ומעשרות, אכילת מצה ומרור וכמו כן טבילה, שחיטה, אבל מצוות שיש שהיו בקיומן מברכין ב"ל" שהלשון משמע להיות במעשה המצוה (להניח תפילין, להתעטף בציצית, לישב בסוכה). ויש איזו מצוות שברכותיהן לפי שיטה זו אין מתיישבות יפה. כגון נר חנוכה שלפי סברא פשוטה היה צריך לומר "על", אלא פירשו לר"ת שיש שהיו במצוה שצריך להדליק באופן שיהא דולק עד שתכלה רגל מן השוק. ולשמוע קול שופר – יש במצוה זו שהיו להפסקה שבין התקיעות של עיקר המצוה בסדר הברכות. ולקרוא את ההלל אשר קשה בפרט נגד "על מקרא מגילה", פירשו שמגילה קוראים בלי שום הפסק, אבל הלל מפסיקים לענות ראשי פרקים, ועוד אמרו על זה שהלל נתקנה על כל צרה שלא תבוא וכל מצוה שאינה שייכת תמיד לא שייך בה "על". וענין על מצות תפילין מתפרש ממה שלא רצו חכמים לתקן ב' ברכות בסגנון אחד על מצוה אחת, ובשל ראש תקנו על מצות תפילין שהיא גמר המצוה. והעיר הקרבן נתנאל שלפירוש ר"ת צריך לברך במזוזה לקבוע מזוזה, ובמעקה לעשות מעקה שבעשייתן נגמרה כבר המצוה. ומה שהקשו אחרים על ר"ת מברכת מצה ומרור מיוסד על מה שקבלו שמברכין לאכול מצה, אבל כנראה ר"ת לא יניח לברך כך, ובמה שנוגע דבר זה אל גירסאות בגמרא, הלא יש בזה גירסאות שונות הגם שהגירסאות היותר מקובלות (בה"ג) הם לאכול. ואולי ר"ת יפרש שע"י שלושה זיתים שאוכלים בקצת הפסקה בא לברכת לאכול, והמאירי דוחה כל פירושי ר"ת ליוצאים מן הכלל כגון דבנר חנוכה הדלקה עושה מצוה, בתוספתא נמצא לתרומות ומעשרות בפירוש

שער רביעי: כללי הלכה

להפריש, לגבי מילת גרים ועבדים נמצא למול, שופר בתקיעות דמיושב הנתקעות בלי הפסק כבר יוצאים. ועוד, והוא קשה ביותר, לא נמצא לר"ת, זאת אנו מוסיפים או אומרים בביאור דברי הראשונים, סמך בגמרא לחילוקן שמחלק, אלא ר"ת נראה שסובר שאחר מסקנת הגמרא בפסחים דמברכים "על ביעור חמץ" כל החילוקים שבאו בשקלא וטריא בסוגיא אינם אמת ואפילו החילוק בין להבא ולשעבר אינו עוד בתקפו, (כן כתב בפירוש המאירי ב"אחרוני הרבנים" – ר"ת) והכל, וזה יוצא כמעט מדברי ר"ת עצמו, בנוי על חילוק משמעות הלשון שמצאנו בברכות שונות.

שיטת ריב"א

ונבוא לשיטה שניה והיא שיטת ריב"א המובאה ברא"ש ובשאר ראשונים, והיא מחלקת בין מצוה שאפשר לקיימה בעצמו וע"י שליח ובין מצוה שבעל כרחו צריך לקיימה בעצמו. שהראשונים מברכים בעל והשניות ב"ל" והשיטה הזאת חוששת קצת לסברת התלמוד האמורה לגבי מילה אלא שסוברת שאחר מסקנת הגמרא דמברכים על ביעור חמץ, גבי מצוות שאפשר לקיימן ע"י אחר אפילו אם עושה אותן בעל המצוה המחויב בתחילה מברכים על, והטעם נראה כמו שאומר הר"ן, שהוא לעצמו גם כן בעל סברא זו, שלא רצו חכמינו ז"ל לחלק במצוה אחת בענין הברכה בין עושה בעל המצוה את המצוה לבין עושה אותה אחר. וממילא אנו מבינים עתה את הנוסח דתפילין, סוכה, ציצית, פסח כמו שהובא בתוספתא לאכול פסח, מצה כדמשמע קצת מגירסאות בפרק ערבי פסחים לאכול מצה ומרור, שופר מאחר שצריך לשמוע באזנו, ומאחר שחוששת שיטה זו לחילוקי הש"ס בפסחים גם החילוק בין להבא ובין לשעבר עדיין בתקפו, ובוה מתיישבות איזה ברכות כגון לולב שאי אפשר ע"י שליח, אבל כיון דבהגבהה כבר יצא אין עוד הברכה להבא. וגם יש לפרש בזה הסברא שבברכת תפילין של ראש אומרים על מצות תפילין שמאחר שכבר הניח תפילין של יד אין עוד המצוה להבא. וכן מצאו בסברא זו טעם למה אומרים על ספירת העומר שאי אפשר ע"י שליח, ופירשו שמאחר שכבר הוקרב העומר זמנו מן המצוה ולהלן. (וזה תירוץ גם לכסוי הדם). והקשו עוד מלהדליק נר חנוכה שאפשר ע"י שליח ומברכין ב"ל" ואמרו דמאחר שצריך להשתתף בפרוטה הוי ממונו כגופו (ועיין בחידושי אנשי שם שמביא לנר חנוכה נוסח "על מצות הדלקת נר חנוכה"). והקשה הר"ן עוד מלהפריש תרו"מ שאפשר ע"י שליח, ופירש דמאחר שאין השליח כאן מקיים את המצוה אלא מדעת בעלים ("מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם"), הוי כמקיים הוא עצמו ואין לדמות למילה שאחר יכול לקיים את המצוה גם בלא דעתו של זה, והמילה קיימת ויצאו ידי מצוה. וטבילה הגם שבאדם אי אפשר ע"י שליח מכל מקום בטבילת כלים אפשר למנות שליח, וגם בלי דעת בעלים עולה הטבילה, וע"כ כנראה לא רצו לחלק בין טבילה לטבילה. ועוד היה אפשר לומר מאחר דיש טבילה שבודאי מברכין "על" (טבילת גר שהיא אחר מעשה המצוה), א"כ יכול ריב"א לסבור כאותה סברא שאין מוחין בנשים מלברך אחר הטבילה,

וא"כ בכל הטבילות שייכת ברכת "על". ובמגילה מאחר שהברכה היא על הקריאה שפיר דמי דקריאה מתקיימת ע"י אחר. אלא הר"ן הקשה לשיטה זו אם במגילה תקנו לשון המתפרש שאפשר ע"י אחר, למה בשופר תקנו לשון שמתפרש כך ע"י עצמו, יתקנו חכמים הכל בשוה, או להיפך מגילה בשמיעה ולשמוע ושופר בתקיעה ועל התקיעה, ותרץ שבמגילה ענין פיסוק אותיות דבר חשוב והוא צריך לשמוע ע"כ תקנו על הקריאה שלא בקול בלבד יצא (שבלשון קריאה משמעות פיסוק אותיות). אבל בשופר גם תקיעה אין משמע בו פיסוק קולות יותר משמיעה (הובא בר"ן בשם רמב"ן).

שיטת המאירי

המאירי מביא כמה שיטות ואחת מהן שיטת ר"ת, ואחת שיטת הרמב"ם (אשר נבארה להלן), ונשארה עוד שיטת המאירי עצמו. שיטת המאירי סוברת שגמרא פסחים עם כל המשא ומתן היא הלכה, ומה שפסקו דעל ביעור חמץ הוא מטעמים אחרים, ועל פי זה יצאו לו תנאים לחילוק נוסח הברכות ואלו הם: ב"על" מברכים: (1) אם המעשה אינו מצוה עכ"פ (ענין שחיטת חולין דגמרא). (2) אם המעשה אינו נעשה ע"י המחויב העיקרי (מילה). (3) אם המעשה הותחל מקודם (נטילת לולב). (4) אם הברכה שייכת גם על מעשה שהוא גמור אותו מעשה מברכים עליה ב"על" (ביעור שמחומר לביעור של מחר). ויוצא מזה שצריכים לברך בל' אב במילת בנו וכן בשחיטת פסח לבעליו (ואם אינו עושה כך אפילו שינוי ממטבע שטבעו חכמים הוא), וכל הברכות מתישבות: סוכה, תפילין, ציצית, מצה ומרור בלשון לאכול (וראיה חילוק בין הלשון בענין רב הונא ורב חסדא [פסחים ק"ד ע"ב] באכל כבר ירק לכרפס אשר יאכל גם למרור שתיקנו על אכילת מרור בכהאי גוונא שכבר אכל זה הירק, ולאכול בכל אופן אחר דלא אכל, וגירסא זו מצאתי גם בהלכות גדולות), לאכול פסח, לקרוא הלל ואף דברים שאפשר ע"י שליח אם עושה בעצמו מברך "ל" (תרומה, מילה, נר חנוכה, מזוזה), אבל בעושה מצוה בשביל אחר מברך ב"על" (מילת בן חברו), וטעם צריך לכסוי הדם שהוא נגרר אחר שחיטה שהיא ב"על" מטעם רשות, ולפדיון הבן – עיקר המצוה ע"י כהן שהוא אחר, ולטבילה – שהיא ברכת רשות אף יש מעשה קודם לברכה בטבילת גר, וספירת העומר – בזמן מקדש עיקר המעשה – הקצירה – קודם, ועירוב ברכת הרשות, ומקרא מגילה – הכפרים מקדימים וקורא להם בקי לשאינו מחויב, ואח"כ נשארה ברכה במקומה כמו שבירכו בתחילה, וכן בזמננו מצוי שהולכים אצל בקי, ובתפילין של ראש כבר הותחלה המצוה שבלא סח לא היה צריך לה.

שיטת גדולי הדורות

המאירי מביא עוד שיטה של גדולי הדורות שפוסקים כסוגיא דפסחים רק במצוות היוצאות מן הכלל נותנים טעמים אחרים וכוללים כך: מצוה שהוא חייב בה אף שאפשר ע"י שליח מברך "ל" (תקיעה, מילת בנו, נר חנוכה,

שער רביעי: כללי הלכה

תפילין, ציצית) ומתוך כך מנהגם לברך לאכול מצה, לולב יצא בהגבהה וכן ידיים וטבילה.

אבל מצוה שאין חובה עליו (עירוב, שחיטת חולין, מילת בן חבירו) מברך "על". ביעור – מן המין הראשון, אלא שהיא כברכת הרשות (שאם לא נשתמש בחמץ אי"צ בדיקה), על מקרא מגילה אין חובה לקרות אלא לשמוע, ושופר לשמוע היא החובה ולא יכלו לקבוע על התקיעה, שיש תקיעה שאין יוצא בה ידי חובה.

על ספירת העומר – מפני שהיא זכר בעלמא ורק רשות. ואין נראה דבזמן המקדש חובה ואף עכשיו לכל הפחות מצוה מדרבנן.

על מצות תפילין פירשו דבאם לא סח לא היה מברך כלל. ונשאר המאירי בצ"ע על פדיון הבן, וטעם דעל ביעור חמץ לא נראה, שבאמת לפי הגמרא בכל מקום חובה היא לבדוק.

שיטת חכמי הדורות

וחכמי הדורות מקיימים סוגיית הגמרא בלולב ודוחים אותה במילה וכוללים: מצוה שחובה עכ"פ או בגופו או בשלוחו הממונה ממנו ועובר לעשיית המצוה מברכין ואומרים "ל" (ציצית, תרומות ומעשרות).

מצוה שאין חובה על עצמו "על", וכן חובה עליו אבל יכולות להתקיים ע"י אחר שאינו ממונה (בדיקה, מילה, מגילה) "על", וכן שאין הברכה עובר לעשייתן "על" (נטילת ידיים, טבילה, לולב, תפילין של ראש). וקשה נר חנוכה שנעשה ע"י שליח מאליו דוחקים ואומרים בשמן יהא שלו וא"כ גבי פסח נמי השה יהא שלו, ועוד אמרו שבנר חנוכה הרואה מברך אבל ראה אינה מצוה וברכתה רק ברכת שבח, והחילוק בין שליח ממונה לשליח מאליו אין נכון שכל שאינו עושה בעצמו אין נופל לשון "ל". ולי נראה שדייקו בדרבנן מן הגמרא מאחר שבגמרא פסק "על ביעור" אמרו שנראה מזה שמצוות שאפשר ע"י שליח באופן של ביעור (שליח מאליו) הם דוקא ב"על", וע"כ רק ממילה חזרה להם סברת הש"ס ולא מלולב. והקשה המאירי עוד על שיטה זו ממילת עבדים שאפשר בשליח מאליו ואומרים למול, ונראה לתרץ דשם אין השליח עושה בתור שליחות אלא בתור מקיים. ועוד קשה משופר ומגילה, ושינוי נוסחתם המתנגדת זה לזה קשה ביותר שהלא שניהם ענין אחד הם לתקוע ולהשמיע ולקרוא ולהשמיע, ועוד לגבי מזוזה ומעקה שאפשר לקיימם בשליח מאליו ואעפ"כ אומרים "ל", אבל כנראה ממקורות אחרים כגון מן הירושלמי שהזכרנו אין הנוסח כבר קיים.

שיטת הרמב"ם

נשאר עלינו לבאר עוד את דעת הרמב"ם ושיטתו, ואחרון חביב. לרמב"ם יש מקום מיוחד לדבר בפרק י"א מהלכות ברכות, ועוד נמצאים דינים מפורטים באיזה הלכות כגון בהלכות חמץ ומצה.

בהלכות ברכות [פי"א בה"י] כתב דרך כלל: "אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך קודם עשייתה... לעשות", וכתב הכסף משנה דכאן אין כונתו להבחין בנוסח הברכה אלא לאפוקי שהחיינו, ובה"א כתב "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה". הלכה י"ב: תפילין – להניח, ציצית – להתעטף, סוכה – לישב, וכן להדליק נר של שבת, וכן חילוק בקביעת מזוזה בין ביתו לבית אחרים, וכן במעקה וכן במילה וכן בהפרשת תרומה ומעשר וכן בשחיטה (חילוק בין פסח לחולין).

ה"ד: עשה מצוה לו ולאחרים כאחד במצוה שאינה חובה מברך "על" (על מצות עירוב) – בחובה ונתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך "ל" לשמוע קול שופר. ה"ו: לולב "על" שכיון שהגביהו יצא ידי חובה, אבל אם בירך קודם שיטול – ליטול. ומכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה – אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל ובדברי רשות אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה, וכן על כסוי דם ועל נטילת ידים, וכן הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו נעשית מצות ביעור קודם שיבדוק. ורואים שהרמב"ם בנה יסודו על הגמרא דפסחים בכל חילוקי התירוצים והקושיות וסברותיהם, הן בחילוק שבין עצמו לאחרים, הן בלהבא ולשעבר, הן ברשות וחובה, וזוה נוגעת שיטתו לשיטת מאירי, רק שאצל ביעור למשל נותן טעם אחר. ועתה נראה קושיות שונות שהתקשו על הרמב"ם ונחלקם לקושיות על מקורו בש"ס וזוהי קושית הר"ן, וקושיות מיניה וביה, דהיינו שאינו פוסק בכל המקומות כמו שהיה צריך לחכות מצד שיטתו.

הקושיות על הרמב"ם ותירוציהן

הקשה עליו הר"ן דמה שפסק הבדל בין מל את בנו למל את בן חברו הוא דלא כמסקנת הש"ס שפסק הילכתא על ביעור חמץ. ונתנו על קושיה זו איזה תירוצים. בתחילה ובדרך פשוטה אפשר לומר (ב"ח) דהרמב"ם סובר דהסוגיא ותירוציה אמת ויציב אף למסקנא, ורק לענין ביעור חמץ פסקו בגמרא ולא רצו בזה ללמד על שאר המצוות, וכנראה דעת הרמב"ם לתת בעצמו סימן שסובר כך, דנותן טעם לברכת על ביעור חמץ במה שכותב שמשעה שגמר בלבו לבדוק כבר נעשית מצותו, וזהו דבר שאין אצל שאר מצוות, וא"כ בביעור חמץ אין חילוק בין לו ולאחרים משא"כ במילה. וכעין זה כתב הפני יהושע דאין קושית הר"ן קשה, דיכולים אנו לומר דדוקא בביעור חמץ נתקנה הברכה בנוסח "על" דלבער היה במשמעו המעשה שעושה עכשיו ובביעור היה במשמע זה הביטול, ועל ביטול אין מברכים, אבל אם אנו אומרים על ביעור במשמע הביעור של מחר משא"כ במילה. וקשה על הפני יהושע, וכי לא ראה שהרמב"ם בעצמו נתן טעם לנוסח על ביעור לא כדבריו.

שער רביעי: כללי הלכה

וע"פ פשוט אחר בסוגיא תירץ הכסף משנה את קושית הר"ן על הרמב"ם. הרמב"ם סובר דמ"ד לבער דעתו מתחילה אף לבער אבל גם על הביעור, ומ"ד על ביעור דוקא "על" דכאן שייך לשעבר דכביכול כבר נעשית המצוה. ועתה הקשו למ"ד על ביעור ממילה דלא שייך בה לשעבר ושקלו וטרו כידוע, ומסיק: 'הילכתא על ביעור' דשאני לן בין "ל" ל"על" ד"ל" להבא, וכיון שכן כל לשעבר, א"נ עושה בעד אחר מברך "על". וכתב עוד דמעיכרא סבירא ליה כרב פפי (על ביעור), והקשה לרב פפי, ומאחר שתירצו גבי לולב דכיון שיצא שייך על אף לרב פפי, מזה אנו שומעים דבכל הדומה אומרים 'על' אף לרב פפי, ופסק על ביעור חמץ הוי לכו"ע, ותירוצים אלו דומים לתירוץ הב"ח. ומאחר שנתן הרמב"ם טעם בעל ביעור חמץ מטעם שכבר יצא בביטול, הקשה הצ"ח עליו דזה לא שייך דוקא בבדוק אור לי"ד או בי"ד שחרית, אבל אחר שעה ו' שלא שייך עוד ביטול, ורק המצוה לבדוק ולבער באמת יהא צריך לברך לבער, וכן מי שנתחמץ לו חמץ בפסח, ונחלק כמו במילה בין אבי הבן לאחר, והרמב"ם כתב בפירוש דבכל זמן שיהיה שיבדוק הברכה שוה. ונראה לצ"ח שלא חילקו בנוסח הברכה, אבל א"כ קשה דבמילה חילק הרמב"ם, וצ"ל דבתרי גברי שפיר יש לחלק אבל בחד גברא ותרי עניני לא. ואני מוסיף להקשות דלהרמב"ם גם נמצא חילוק בחד גברא ותרי עניני והיינו גבי לולב דחילק בין ברך קודם שיטול ובירך אחר שנטל, והנראה דשם מקום הברכה הוא משונה ע"כ שפיר שייך לחלק משא"כ כאן שהברכה לעולם במקום השוה. ואולי בזה יש לישב את קושית השאגת אריה [ס' כ"ו] על הרמב"ם שהקשה דגם גבי טבילה יהא לפי דעת הרמב"ם חילוק נוסחאות בין גר לאינו גר, ולפי מה שכתבנו יהא ניהא, שהגם שיש כאן גם תרי גברי מ"מ גם חד גברא ותרי עניני יש דהיינו הגר בהתגיריו ואחר שנתגיר, והא דמקום הברכה ישתנה אין מעלה ואין מוריד כאן, דבטבילת גר איך יברך מקודם מאחר דאינו ישראל ואינו יכול לומר נוסח הברכה. ונבוא אל הקושיות שהקשו נגד הרמב"ם מצד תוצאות שיטתו והמקשים הם הראב"ד כמוכן, אבל גם המאירי מקשה עליו.

נציג בתחילה קושיה שאינה עצומה והיא קושית המאירי על טעמו של הרמב"ם גבי ביעור שכתב שאין טעמו נכון שהרי לא גמר עד שיבדוק ויצניע הצריך לו. והקשה הוא שם עוד מאיזו מצוות שמברכים ב"על" שלפי שיטת הרמב"ם היה צריך "ל": על מקרא מגילה, על פדיון הבן, על ספירת העומר, וכתב כבר שכמו שיישב נוסח ברכות אלו לשיטתו כן יש לישבן לשיטת הרמב"ם, דהיינו פדיון בעיקר המעשה ביד כהן, מגילה בענין הכפרים, וספירת העומר דמונין אחר שעיקר המצוה נגמרה, אבל המאירי הקשה ממצה ומרור שברמב"ם תיקן בפירוש ברכה בנוסח "על", ולדעתו צריך להיות ב"ל" וכן קשה בפסח וזבח, ולזאת יש להוסיף שבזה מתנגד הרמב"ם לתוספתא שמפורש גם בפסח "לאכול פסח".

והמקשה המפורסם על דברי הרמב"ם הוא כמו בכל מקום הראב"ד ז"ל [פי"א הט"ו], ונניח השגה אחת שיישב מיד בעל מגדל עוז בענין מברך אחר עשייה, ומברך בשעה שעדיין הוא

לבוש תפילין ומעוטף טלית עיי"ש. ורק נדבר על השגה בענין נוסחאות איזה ברכות. ושם הקשה בתחילה ממקרא מגילה, ואם תאמר מצוה של דבריהם מברכים ב"על" (שהוא כעין רשות), קשה לנו נר חנוכה ואולי יען כי אין לו קצבה, אי נמי מפני שזו הברכה הוקבעה על נרות שבמקדש עשאוהו כשל חובה (תורה). ובין כך ובין כך קשה על אכילת מצה ומרור. ושאל עוד למה לא שאלו מהן בגמרא למאן דאמר לבער ומסתברא דלאכול אמרינן בהני ורמיון בגמרא, ודברי הראב"ד הגם שקושיותיו על הרמב"ם הן אמת, קשים הם להבין: דאיך יעלה על הדעת שמצד היות מצוה מדבריהם מברכים "על" מאחר שלא לבד נר חנוכה אומרים "ל" (ובזו המצוה מבקש הראב"ד לתת טעם מיוחד) אלא אף בהלל, בנר שבת ובאחרים. ועוד מה דעתו במה שאומר תחילה לטעם שבנר חנוכה אומרים להדליק מפני שאין לה קצבה, וכי מכניס בכאן דעת ר"ת שמחלק בכעין זה.

ונושאי כלי הרמב"ם כדרכם טרחו לישב השגות הראב"ד. ובראשם בעל מגדל עוז: בענין מגילה כתב דעיקרה בעשרה ולכל הפחות לבני הכפרים שלא בזמנה בעי עשרה ואחד קורא לאחרים, וא"כ המברך מברך לאחרים, אבל נר חנוכה המצוה היא נר איש וביתו ובני הבית כאיש אחד וכלל הרמב"ם דהמברך לעצמו מברך ב"ל". ועל תירוץ זה הקשה הכסף משנה דמכל מקום מגילה נשאר בחובה, ואם גם להוציא אחרים מברך לרמב"ם ב"ל", אבל כנראה המגדל עוז מכוון לדברי המאירי דקודם פורים אין כאן להוציא עצמו וברכה שנאמרה אינה זזה עוד. ולענין מצה ומרור כתב המגדל עוז עיקר המצוה לאכול את הפסח על מצות ומרורים ובחבורה, ולגלויי מילתא דלהוציא אחרים מברך ב"על", וא"כ ניהא דלא הקשו מברכות אלו דלא נתקנו כדרך שאר הברכות, ועוד מאחר דלא קי"ל לבער אמאי לישקיל ולטרי ביה כולי האי. ובגמרא נרמז רק במרור שהוא מצוה ואינה חובה (בזמן הזה). והכסף משנה הקשה דתירוצו לענין מצה ומרור דנשארים בחובה, ואם להוציא אחרים מ"מ גם את עצמו הוא מוציא וא"כ נשאר בשיטת הרמב"ם לברך ב"ל". ולענ"ד יש להציל את דעת המגדל עוז דמה שכותב הרמב"ם שבלהוציא עצמו ואחרים מברך ב"ל", היינו אם אין עיקר המצוה בחבורה, וכמו כן טוב לברך לעצמו כמו לעצמו ולאחרים, (וכאלה הן כל הברכות דירושלמי אשר אין בהם מצוה כפסח, מצה ומרור) אבל אם מעיקר המצוה דוקא עם אחרים אז יותר טוב לפרסם זאת, וע"כ מביא המגדל עוז קרא דכתיב 'תכוסו על הש' שכבר מצוה מן התורה הוא לאכל בחבורה, לאפוקי שופר שגם כן מקיימים כפי הרגיל ברוב עם, אבל אין בו מעיקר המצוה לעשות כן. (ובתוספתא אפשר שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת).

וחשבתי הרבה על דברים אלו וראיתי דבר מתמיה שבכל המצות אשר מונה הרמב"ם בפרק י"א אין מצות אכילה, ואין לומר דאינו מונה מצוות שמונה במקום אחר, דהלא ברכת לולב נמצאת כאן ובמקומה בהלכות לולב. ואולי קצת ישוב לרמב"ם בזה שבמצה מברך תחילה המוציא ואח"כ ברכת מצה, ויותר מזה שלפניו שלמה ופרוסה ובתחילה מברך על השלמה המוציא, ועל הפרוסה אח"כ על אכילת מצה (ואידי דמצה גם מרור), והוי כעין

שער רביעי: כללי הלכה

ברכה אחר המצוה, ואין להקשות דהרמב"ם לא ס"ל כן מאחר דבתרומות כותב נהל' תרומות פט"ו הכ"ב] דמברכים על אותו המין ברכתו, וא"כ אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול... דשם אין שני מינים שלמה ופרוסה, ועוד כבר אמרו נושאי הכלים שאין ברכה זו כשאר ברכות דוכי זה האוכל מצווה דוקא, אלא כמו וצונו על העריות של קידושין. ועדיין צע"ג.

ומאחר שראינו דברים שהם קשים על הרמב"ם נזכיר עוד דבר שבלי חוק ומשפט הקשה עליו הלחם משנה [הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ו], דהקשה דכמו במילה יחלק רמב"ם בשחיטה בין חולין לפסח, וקשה וכי אישתמיטתיה ללחם משנה שבפירוש כתב הרמב"ם כך בהלכות ברכות פי"א? ובוה לכל הפחות משה אמת ותורתו אמת.

שיעור נט

ברכת שהחיינו על מצוות

יש מצוות שיש להן ברכה אחת ויש מצוות שמברכים עליהן שתי ברכות • מחלוקת בבבלי וירושלמי אם מברכים על הכנת חפץ מצוה • שיטת הרמב"ם שעל כל מצוה מברך עם עשיית חפץ המצוה שהחיינו ושיטת הראב"ד עפ"י המאירי שרק על מצוה שיש בעשיית חפצה הנאה מברך שהחיינו • המג"א כתב שבעשיית חפץ מצוה לשנים רבות או שאין ניכר בחפץ שנעשה למצוה אין לברך שהחיינו • מסקנת הגמ' במנחות שכל מצוה שעשייתה היא גמר מצותה אפילו כשרה בנכרי מברכים ומצוה שאין עשייתה גמר מצותה אפילו פסולה בנכרי אין מברכים על עשייתה • בבבלי מביאים ברייתא שבעשיית חפץ מצוה מברך שהחיינו • עפ"י ברייתא נוספת הסבירו הראשונים שאם לא ברך בעשייה מברך בעת קיום המצוה שהחיינו • הרשב"א הבין ששתי ברכות שהחיינו יש: אחת בעשיית חפץ המצוה ואחת בקיום המצוה ואם לא ברך בעשיית החפץ יפסור שני החיובים בברכה אחת • מהראשונים עולה שצריך לברך שהחיינו בעת עשיית חפץ המצוה והם נתנו טעמים מדוע לא נהגו כך • תוס' סוברים שברכת שהחיינו בעת העשייה היא אף על החג • בירושלמי מפורש שלא כתוס' שאע"פ שברך שהחיינו בזמן עשייה צריך לברך בחג • תוס' סוברים שאין מברכים על ציצית ותפילין שהחיינו מפני שאין באים מזמן לזמן אבל הרמב"ם פסק לברך • שיטת רב שרירא גאון שברכה על חפץ חדש היא רשות ולא מצוה • בבבלי יש הו"א שאין מברכים שהחיינו על ר"ה ויו"כ • הירושלמי מביא שתי ברייתות חולקות בדבר ומסיק שמברכים שהחיינו בר"ה ויו"כ.

מצוות בהן מספר ברכות

הפעולות המצוות עלינו בתור מצות דאורייתא או דרבנן מצוינות בביצוען לא רק ע"י צורות קבועות או זמנים קבועים וכדומה, אלא גם על ידי קביעת ברכה או ברכות לפני הוצאתן לפועל. כבר בציון העובדה שהזכרתי באחרונה יש משום מקום לחקירה מעניינת שישנן פעולות בהן אנו מכירים ברכה אחת, וישנן כאלה שבהן יודעים על יותר מברכה אחת, ודוקא מקומות שבהם באות שתי ברכות בצירוף יהיו מענין הדברים שיבואו פה. יסוד מונח אחד הוא שעל כל המצוות (כמעט ללא יוצא מן הכלל) מברכין עובר לעשייתן – ולא נעסוק בבעיות הקשורות בהנחה זו. לברכות כאלה שמברכים עובר לעשיית מצוה יש ניסוחים שונים מאוד, ולא אחת חולקים הפוסקים עוד על הניסוח הנכון של ברכת המצוה, וגם בשדה הזה לא נחרש אלא נניח כהלכה את הצורות בנוגע לברכות שעליהן

* שבת שובה תשי"ג

שער רביעי: כללי הלכה

נדבר שהתקבלו ע"פ פסק הש"ס והפוסקים, דהיינו: בציצית: להתעטף בציצית; בתפילין: להניח תפילין, וגם על מצות תפילין; בשופר: לשמוע קול שופר; בסוכה: לישב בסוכה; בלולב: על נטילת לולב; בנר חנוכה: להדליק נר של חנוכה; ובמגילה: על מקרא מגילה וכדו'. יחד עם רוב הברכות הנ"ל מופיעה לפעמים הברכה שהחיינו הנקראת "ברכת הזמן" והיא היא בגלוייה השונים שתצריך עיון במקורות. למען הענין רק יצוין שיש מקרים שיש גם שלוש ברכות (בפורים וחנוכה נוספת עוד ברכת על הנסים).

ברכה על הכנת המכשיר למצוה

אבל לפני שנגיע לזה ניחד מחשבה לשאלה אחרת השנויה במחלוקת בין הגמרא הירושלמית לבין הבבלי, והיא שאלת ברכה מיוחדת בעת "עשיית" המצוה היינו בעת הכנת המכשיר אשר בו מקיימים את המצוה. הדעה של הירושלמי על הדבר הזה נמצאת בצורה המפורשת ביותר בברכות [פ"ט ה"ג]. בברייתא המובאת שם נאמר: העושה סוכה לעצמו מברך אשר קדשנו... לעשות סוכה; עושה לאחרים מברך אשר קדשנו... לעשות סוכה לשמו; נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו... לישב בסוכה; ברך ליל ראשון אינו צריך לברך עליה עוד. ממשיך הירושלמי: מעתה העושה לולב לעצמו... מברך אשר קדשנו... לעשות לולב; לאחר לעשות לולב לשמו; נוטלו מברך אשר קדשנו... על נטילת לולב ואשר החיינו, ומברך בכל שעה שנוטלו... ודינים מקבילים מוסרים שם עוד בנוגע למזווה: לעשות מזווה ולקבוע מזווה, ולתפילין ולציצית, וללא כניסה לבעיה זו נציין את העובדה המפליאה שלגבי מצות לולב מזכיר הירושלמי את ברכת שהחיינו ולגבי המצוות האחרות אינו מזכיר – דבר שאיננו הגיוני! ובספר עמודי ירושלים תניינא כתב שברוקח [ס' שע"א] נמצאת גירסא אשר בה היה כתוב על ברכת שהחיינו גם בקשר עם מצות סוכה, ובכתב יד, המובא בדפוס הירושלמי בשם ר' שלמה סיריליא, נזכרת ברכת שהחיינו באמת גם בלולב וגם בסוכה.

כמסקנה פשוטה וברורה מן הירושלמי הנ"ל וממקומות מקבילים לו בסוכה [פ"א ה"ב ופ"ג ה"ד] מתברר שהירושלמי מחייב ברכת מצוה מיוחדת בעת "עשיית" מצוה כגון סוכה, לולב, תפילין, ציצית ומזווה. ועל הנחה זו יש לשאול כשאלה ראשונה אם אלה המצוות הנזכרות בירושלמי הן מבחר "דוקא" או "דוגמא" והוא הדין גם למצוות אחרות (שופר, מגילה, נר חנוכה, מצה וכדו').

ולא נוכל לתת כאן את התשובה שנמצא אח"כ בשאלה, אמנם דומה, היינו בשאלה של ברכת שהחיינו בעשיית חפץ מצוה שבמצות מסוימות – לולב/סוכה – נקבעת, ונשאלת השאלה אם גם בשופר, נר חנוכה וכדו' יש לברך אותה ונתנות תשובות שונות מביא אותן המאירי בסוכה [דף מ"ו] שגדולי המחברים (הרמב"ם) באמת דורשים [הל' ברכות פ"א ה"ט] שהחיינו גם בשופר, מצה, מגילה; וגדולי המפרשים (ראב"ד) קובעים שרק במצוה שיש בעשייתה הנאה (כסוכה ולולב) מברכים בעת עשייתה (הכנתה) זמן, אבל לא במצה ושופר

ומגילה שאין בעשייה הנאה של הרחבת לב אלא טורח. וכפי שתי הגישות האלה בהחלט היה אפשרי לומר שלגבי ברכת עשייה אם ישנה כזאת תהיה דעתם אחידה לחייב בברכה כזאת.

אך נמצאת תשובה אחרת בשאלה הנ"ל בדברי המגן אברהם [סימן תרמ"א] (והיא באה מדברי המרדכי) שברכת שהחיינו אין לומר בשופר ומגילה שאין עושין לשנה אחת אלא לכמה שנים, ובגר חנוכה אין ניכר שעושים למצוה. ויתכן שדוקא הסברא האחרונה הנזכרת כאן כוחה יפה גם בענין השאלה ששאלנו לירושלמי, כי אכן סוכה לולב, תפילין, ציצית ומזוזה הם חפצים מיועדים בצורה בלעדית לשימוש מצוות, משא"כ שופר, או מגילה שהיא ספר מספרי התנ"ך, וגר חנוכה.

(או שעלינו לדייק שהירושלמי קבע את דינו למצוות שמן התורה נשמע כעין צו "לעשותן" ו"א להכין. ברור מאד הדבר בענין ציצית שכתוב "ועשו להם ציצית" [במדבר ט"ו ל"ח]. בדרך זו נבין גם סוכה שמוצאים כתוב: "חג הסוכה תעשה לך" [דברים ט"ז י"ג], והכוונה המפורשת להקמת סוכה – הוכחה לכך הדין של "תעשה ולא מן העשוי" הנלמד מפסוק זה, וגם במצוות האחרות יש כתובים המוכיחים על הצורך של הכנת חפץ: "ולקחתם לכם" [ויקרא כ"ג מ'], "וקשרתם", "והיו לטטפת" [דברים ו' ח'] מצוה הדורשת את המצאם של "הדברים האלה" מקודם בצורה המאפשרת את קשירתם וכן "וכתבתם על מזוזות ביתך" [דברים ו' ט'] וכו'. אין פסוק כזה לא אצל מצה – אע"פ שיש פסוק "ושמרתם את המצות" [שמות י"ב ז'] זה רק שלא יחמיצו, בודאי לא אצל שופר, ואין מה לחשוב לגבי גר חנוכה ומגילה שהן רק מצוות דרבנן. ונבין אולי גם שסוכה, לולב, תפילין, מזוזה וציצית צריכים להיות עשויים "לשמך" אין הדבר כזה אצל שופר, מגילה וגר חנוכה כי גם שופר אשר במקרה נתלש יהיה כשר מה שאין כן סוכה שאינה יכולה להיות עשויה, וה"ה לולב – אבל עצם החקירה הזאת היא למעשה רק משחק היות ואין דברי הירושלמי מתקבלים בכלל להלכה, וחולק עליהם באופן מוחלט הבבלי בסוגיא חשובה במנחות [מ"ב ע"א/ב].)

שיטת הבבלי שאין מברכים על הכנת מכשיר מצוה

נקודת המוצא שם מעשה שרב אדא בר אהבה הטיל חוטי ציצית וברך לעשות ציצית, לעג לו רב נחמן ע"פ דברי רב "ציצית אין צריכה ברכה". אחרי פטירת רב הונא שאל רב חסדא מדרב אדרב שכאן מביאים דברי רב שעל ציצית אין ברכה, והוא אומר שציצית בעכו"ם פסולה – דהיינו שיין לברך "אשר קדשנו (ולא את הגויים)" – ומכניסים ענין מילה שנראית כשרה בעכו"ם ובכל זאת מברכים, ועונים שרב סובר שמילה ע"י עכו"ם פסולה וא"כ מבחינה זו אין קושי בברכה שמברכים, אבל מביאים אחר זה סיוע מ"סוכה" וקושיה מ"תפילין" שבסוכה של גויים כשרה וברכה לא מברכים אלא שהחיינו בעת העשייה ולא מברכים על העשייה. ותפילין שכתבן גוי פסולים ובברכות שמברכים אין מונים אלא "להניח תפילין" ו"על מצות תפילין" וג"כ לא ברכה על עשייתן. ומסיקים: כל מצוה

שער רביעי: כללי הלכה

שעשייתה גמר מצותה כגון מילה אפילו כשרה בעכו"ם מברכים, ואילו מצוה שעשייתה אינה גמר המצוה כגון תפילין וכדו' אפילו פסולות בעכו"ם אין מברכים. ובציצית באמת זו היא נקודת המחלוקת אם עשייתן גמר מצותן דהיינו ש"ציצית חובת מנא", או עשייתן לאו גמר מצותן – "ציצית חובת גברא", ואין המצוה אלא כשיתעטף.

בצורה בולטת ניכרת כאן המחלוקת בין הבבלי והירושלמי לעיקר הדין של הירושלמי שישנה מצות "עשיית המצוה" וכך תפשו גם כל הראשונים המביאים את דברי הירושלמי אלה: התוספות [מנחות מ"ב ע"ב ד"ה ואילו], המאירי [סוכה מ"ו ע"ב], בעל העיטור [הלכות ציצית שער שלישי חלק שני], ועוד.

בירור שיטת הירושלמי

אבל ישנה הרגשה שאם גם הדין במסקנת הבבלי שונה ממסקנת הירושלמי צריך לנסות להראות שהירושלמי לשיטתו צודק גם לפי עקרונותיו של הבבלי ולפי זה יש להבין הערה שנמצאת בדברי ראשונים ובדברי אחרונים. ראשונים אצל המאירי – כשאגב בשבת [כ"ה ע"ב] מביא את הירושלמי וכותב: "אמרו בירושלמי העושה סוכה לעצמו מברך אשר קדשנו... לעשות שהרי יש גמר מצוה בעשייתה אין הלכה כן, שהרי חולקת על זה סוגיא במנחות.* וקשה דאם באמת יש כאן גמר מצוה בעשייתה הרי אלה הם דברי הגמרא במנחות. והגמרא במנחות, דוקא קובעת במסקנא שסוכה שייכת למצוות שאין בהן גמר מצוה, ואם נאמר שיש לדעת הירושלמי בעשייה מצוה ע"פ מה שכתוב "חג הסוכות תעשה לך" שבעשייה יש לשמור על הוראות דוגמת "תעשה ולא מן העשוי", והיה אפשרי לומר שזה לדעת הבבלי אינו מספיק לקבוע את העשייה כמצוה אלא רק לתת הוראות לעשייה כשצריך לעשות והמצוה נשארת הישיבה, אזי עלינו לבדוק אם גם ביתר המצוות המובאות בירושלמי קיים נימוק כזה. ואם גם אולי אפשר לומר את הדבר לגבי סוכה אבל אין הוא מתאים לא ללולב, ולא למזוזה, ולא לתפילין, רק לציצית שיש בה דין דומה של "ועשו" שממנו אפשר ללמוד ג"כ "תעשה ולא מן העשוי". ואותו העיון צריך לגבי מה שמעיר לעניננו ערוך השולחן [סי' תרמ"א ס"ב] שכתב שדברי הירושלמי בסוכה נובעים מכך שסוכת גוי לירושלמי אינה כשרה בלי חידוש שיחדש בה (דברי הירושלמי נאמרים על סוכה ישנה), וא"כ הירושלמי לשיטתו ממלא את הסברא הראשונה של הגמרא במנחות שמצוה שפסולה בגוי מברכים עליה, והברייתא של הבבלי אינה הוכחה נגדית כי הרי לבבלי יש דעה אחרת בענין סוכה של גוי.

אבל איך תעמוד סברא זו (א) נגד העובדה שבגמרא מנחות אין אנו משאירים את הסברא

* לענ"ד נודמנה לר"ד אוקס גירסא משובשת במאירי, ובגירסא שלפנינו נכתב הפוך לגמרי. ז"ל: "ומ"מ מצוה שאין עשייתה גמר מצותה כגון סוכה ולולב אין מברכין על עשייתן. ומה שאמרו בירושלמי העושה סוכה לעצמו מברך אשר וכו' לעשות סוכה אין הלכה כן שהרי חולקת עם סוגיא שבמנחות" – העורך.

שיעור נט: ברכת שהחיינו על מצוות

של הגוי כסברא עיקרית, אלא אנו מסכמים את הסברא של גמר מצוה כסברא קובעת. ו-ב) מה יאמר ערוך השולחן על המצוות האחרות שבירושלמי ציצית ולולב שבהן אין שום פסול ע"י נכרי. ואם גם על א) אפשר עוד לענות, על ב) אין תשובה.

על שאלה א) נראה לי לענות כדרך דברי הרא"ש בסוכה שכתב את שני התירוצים של הגמרא במנחות כעומדים זה על ידי זה גם במסקנה, עיין בדבריו [סוכה פ"ד ס"ג ג']. ובודאי הוא סומך על מה שהעירו במנחות התוס' [מ"ב ע"ב ד"ה ואילו] שאין הראיה לסתור את הסברא מתפילין ראייה מכריעה, כי אין הוכחה שם אלא מן השתיקה והשתיקה שם אינה דומה לשתיקה בענין סוכה שממנה ג"כ מוכיחים, כי בסוכה הברייטא מדברת במפורש על "העושה סוכה", מה שאין כן בתפילין שרק מדברים על הברכות בכלל. ויש צורך בסברת התוספות שידע שכל עניני ברכת תפילין נשאלו שם ואין זאת הוכחה מדי חזקה. וקושיא ב) אין אני רואה אלא לומר שאולי דברי הירושלמי בברכות אינן להלכה גם לדעתו, ואז רק סוכה נשארת כדבר יחיד כי לשון הירושלמי בברכות היה: "אלא מעתה", אבל בדברי הירושלמי אין לראות סברא להבדיל בין סוכה למצוות האחרות במיוחד לציצית. ועיין רא"ש בסוכה שהביא אף לגבי ציצית להלכה, ובכן צע"ג.

(וי"ל גם שבמנחות הגמרא מביאה את הסברא השניה כדי לבאר תפילין וציצית השנויה במחלוקת, אבל לגבי סוכה נשארת רק הסברא הראשונה ועפ"ז מתבאר שהבבלי חולק על הירושלמי).

שהחיינו על העשיה

ואם אכן מצאנו שההלכה של הבבלי בענין ברכה ב"עשיית המצוה" מנוגדת לירושלמי ושוללת קיום ברכה כזאת, הרי אין זמן העשייה חפשי לגמרי מאמירת ברכה גם לדעת הבבלי ומקורותיו דהיינו התוספתא המובאת ע"י חכמי הגמרא. התוספתא בברכות [פ"ו ה"ד] קובעת: העושה כל מצוה מברך...; עושה לעצמו סוכה מברך שהחיינו; נכנס ... לישב, בירך יום א' א"צ לברך; העושה לולב ... אומר שהחיינו; נוטלו ... על נטילת לולב צריך לברך כל שבעה וכן בציצית וכן בתפילין.

ומביאים תוספתא זו בבבלי סוכה [מ"ו] בקשר עם השאלה אם צריך לברך כל ז' או לא, כי הלא בתוספתא יש גם פסק בענין הזה הן לגבי סוכה והן לגבי לולב. ודין ודברים בסוגיא סובבים בעיקר את השאלה אם צריך לברך כל שבעה או לא, וכידוע מן המעשה פסק ההלכה בשאלה זו הוא שגם סוכה וגם לולב מברכים כל שבעה. ואין בגמרא בכלל עוררין או מתוכחים על אותו תוכן של התוספתא המטפל בשאלה של הברכה, לגבי ברכת הזמן בעת עשיית הלולב או הסוכה.

בהמשך הסוגיא מביאה הגמרא עוד ברייתא: העושה סוכה לעצמו... שהחיינו; נכנס לישב בה... לישב; היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך, ואם לא כשיכנס וישב מברך שנים (מצוה זמן). אמר רב אשי: ראיתי בבית רב כהנא שאמר את כולן על

שער רביעי: כללי הלכה

כוס הקידוש. רוב המפרשים מבינים את התפתחות הענין מן הברייטא עד לרב כהנא בצורה כזאת שע"פ עצם דין הברייטא היה צריך לברך זמן בשעת עשיה, ובערב החג עת כניסתו לסוכה מברך ברכת המצוה – ושאלה תהיה אם בליל החג במקרה זה עוד פעם עליו לברך זמן בגלל הרגל. רק שרב אשי בא ומשמיע שגם ע"פ דין הברייטא אפשר לוותר על הברכה בשעת המעשה ולהשהותה עד לליל החג, ואז לצרף את כל הברכות יחד בעת הקידוש ולפטור ב"זמן" אחד הן את הסוכה והן את הרגל.

ותמה על פירוש זה של רוב המפרשים אשר קבלוהו למעשה גם המוני העם, הרשב"א (סוכה שם), כי לפי דבריו נוגד פירוש זה לדין המפורש פעמיים בברייטא. וע"כ פרש הרשב"א שבדאי ברכת הזמן בשעת המעשה במקומה עומדת, אלא שצריך בודאי לומר בליל החג ברכת זמן חדשה בגלל החג, ועל זה משמיע לנו רב אשי שכאן בליל החג יכול הוא לפטור בברכת זמן אחת את שתיהן, דהיינו כנראה את המקרה שיש לומר בליל החג גם זמן דסוכה (היתה עשויה ועומדת ואינו יכול לחדש בה דבר) ואת זמן החג ע"י שמצרף את כל הברכות לברכת הקידוש, ויאמר בסדר הנכון זמן אחרי כל הברכות לרבות ברכת סוכה ואז מוכח הדבר שהזמן גם מוסב על הסוכה. אבל חוזר ומדגיש הרשב"א פעם נוספת, הברכה של זמן שיש לומר בשעת עשיית המצוה אינה נפגעת ע"י כן כלל, וע"כ הוא נותן עצה מעשית לצאת ידי שתיהן (שתי הדעות) סוכה יעשה ויברך זמן, ובליל החג יקדש ויאמר זמן על סוכה ועל רגל ביחד, (לצאת ידי שתי הדעות). ובלולב שאי אפשר לעשות כך (שאינן ברכתו בזמן הקידוש), על כן יבקש אחר לעשות לו את לולבו ובזה יפטר מברכת הזמן בשעת העשייה, ויברך זמן בעת נטילת הלולב.

בכל אופן אפילו לדעת המפרשים הראשונים אין הברכה בזמן העשייה ממש בטלה, ובכ"ז נוהג העולם לבטלו, וכן נכנס הדבר לדין המעשי עד כדי שאחד הראשונים: המרדכי, גם הלך לחפש נימוק למה כעת אין מברכים בשעת העשייה, (מביאו המגן אברהם [תרמ"א ס"ק א']). לפי דבריו בזמנים קדומים כשכל אחד עשה סוכה כל אחד יכול היה לברך זמן בעת עשיית הסוכה, היום כשאחד עושה סוכה למאה אין זה מתקבל על הדעת שרק אחד יברך ואחרים לא. ודברי המרדכי בלשונם זו נראים תמוהים ביותר, וכי דינם של המאה שאחד עשה להם סוכה גרוע יותר ממי שמצא סוכה עשויה ועומדת אשר בהכנסו בליל החג יברך בה שתים: סוכה וזמן, וא"כ מה החשש שאחד יברך ולא כולם, הרי בזמן האחר כולם יבואו על הברכה. ורק בדוחק נוכל להבין שכוונת המרדכי היא שחז"ל רוצים שבעניני מצוה מעמד כולם באופן עקרוני יהיה שווה, ולא יתכן שרק אחד מבין מאה יברך ברכה בעת עשיית המצוה, והאחרים רק יברכו בעת הכנסם לסוכה ויצרפו אותה אז לקידוש וע"י כך כאילו יפסידו ברכה כדרך רב אשי ורב כהנא, אלא אז כבר יותר טוב שנתקן תקנה שעל כולם לברך באותו הזמן, ואז באותה הצורה כדברי רב כהנא שנובעים ודאי מן הרצון למנוע ברכה שאינה צריכה. (או נבין את המרדכי ע"פ הסבר שו"ע הרב [סי' תרמ"א ס"א], שברכת הזמן כברכת השמחה היא רק לבעל מכשיר המצוה).

שיעור נט: ברכת שהחיינו על מצוות

ברכת הזמן בליל החג שנאמרה כבר בעת העשיה

נגענו בהסבר הסוגיא והשאלה הטמונה בה כבר בשאלה מה יהיה על ברכת הזמן של החג, דוגמת יתר החגים, במקרה שנאמרה ברכת הזמן כבר בעת עשיית הסוכה. חולקים בשאלה זו הראשונים, ונראה הדבר שנוקט עמדה ברורה וגלויה לצד אחת הסיעות של הראשונים התלמוד הירושלמי, ורק פלא הדבר שלא מזכירים אותו יותר.

התוספות [סוכה מ"ו ע"א ד"ה נכנס] מדייקים (וכך גם הרא"ש [סוכה פ"ד סי' ג'] והר"ן [על הרי"ף דף כ"ב ע"ב ד"ה וכתבו]) מן הברייתא המובאת בסוכה שכתוב שם שהעושה סוכה מברך שהחיינו וכשיכנס לתוכה מברך לישב שאין הברייתא מזכירה לנכנס, (שנכנס הלא בעת התקדש החג) את ברכת הזמן שצריך לברך בגלל החג. וקושיה זו היא בגלל שראו שיש בברייתא השניה מקרה אשר בו מזכירים גם את העובדה של מברך שתיים (המוצא סוכה עשויה ואינו יכול לחדש בה דבר), וא"כ מדייקים התוס' שאם היה בדעת הברייתא להטיל על הנכנס לסוכה שתי ברכות לישב וזמן (גם מבחינת החג) היתה דורשת זאת, כמו שהברייתא השניה קובעת זאת למקרה הצורך. והתוס' מתרצים את תירוצם שאכן אין צורך בברכת הזמן עבור החג היות והברכה שברך על הסוכה בזמן עשייתה היתה למעשה גם בשביל החג כי חג וסוכה חד הוא, וליתר הוכחה מביאים התוס' גמרא מדף מ"ז ע"ב שממנה שומעים שאם לא ברך ברכת זמן בליל הראשון יברך מחר או ליומא אחרא, היינו שאין הברכה קשורה דוקא לליל התקדש החג. ואם בגלל ההוכחה האחרונה הרי אין ללמוד מכאן הרבה, ששם מדברים במקרה שלכל הפחות זמן חיוב לברכת הזמן גם לגבי החג כבר היה, וכל יום וכל רגע למעשה מחויב בברכה (אם לא היה יכול לברך בתחילה), מה שאין כן לגבי הסוכה שעושים אותה בערב החג.

וההוכחה שמוכיחים התוספות נראית טעונה עיון. אם התוס' מעירים את הערתם על הברייתא הראשונה ומה שהם קוראים "סיפא" היינו הברייתא השניה, הרי אין כל קשיא כי אין שתי הברייתות נשנות יחד, הראשונה היא חלק של התוספתא והשניה היא ברייתא שאינה שנויה בתוספתא, ואם כן אם אפילו בשניה יש דין כזה המחייב שתי ברכות אין עדיין כל הכרח שדין כזה – אפילו אם קיים, יצוין בתוספתא. אבל יש לומר שהתוס' העירו את הערתם לברייתא השניה (אמנם צריך אז לשנות את סדר הדבורים המתחילים בסוגיא עיי"ש), ואז המושג "סיפא" הוא אמיתי לסיפא של אותה ברייתא, ובתוך אותה ברייתא יהיה באמת קשה אם לא ישמיעו דין של שתי ברכות אחרי שרואים שדין כזה קיים בסיפא. אלא ודאי שדין כזה איננו (כך דנים גם הרא"ש והר"ן). אבל מוצאים את הרשב"א שכותב גם בשם הרמב"ן, שאין דעתם כך, אלא ברכת הזמן שאומרים בגלל החג נשארת בתוקפה גם אם אמר זמן כבר בעשיית הסוכה, כי למה יגרע חג זה מפסח ומעצרת ויתר החגים? ואת קושיית התוס' הראשונים הנ"ל אינם מתרצים. ולי נראה שבכלל לא ראו כאן קושיה, כי הם יאמרו שאין תוספתא וברייתא זו מדברות אלא על עניני ברכת סוכה (מצוה וזמן גם יחד), וע"כ אין מביאים דין שתי ברכות אלא במקום שיש לומר שתי ברכות על סוכה

שער רביעי: כללי הלכה

עצמה. ולהיפך, לו היתה הברייטא קובעת שבליל החג בהכנסו הוא צריך לומר שתי ברכות יש לחשוב שהיינו מבינים שצריך לומר עוד פעם ברכת הזמן בגלל הסוכה דהיינו בהתחשב עם חידוש מצות הישיבה בה, וכדי למנוע טעות זו נוסחו הברייטות כאשר נוסחו ואין מהן להוכיח שום דבר. ובנוגע לדין זמן החג חוזרים לדין הקבוע שאומרים זמן כליל כל חג (אפילו ראש השנה ויום הכיפורים) והעובדה שבמקרה זה או אחר פלוני כבר ברח זמן כשעשה את הסוכה אינה מעניינת במובן זה כלל.

והדבר נמצא בצורה שאינה נשמעת לשתי פנים בירושלמי סוכה [פ"א ה"ב]. ופלא שלא הזכירו יותר את הירושלמי הזה, למשל המשנה ברורה בסימן תרמ"א בביאור ההלכה [ד"ה אלא שאנו] שהביא את הספק של הפוסקים מאחר שיש כאן שתי סיעות. בין מצדדי התפילה שצריך לברך זמן על החג הוא מונה שם גם את הרמב"ם, ולמעשה לא מצאתי בדברי הרמב"ם בפירוש שיאמר את הדין הזה, אלא מה שמצאתי זהו שהרמב"ם כתב בפשטות [הל' שבת פכ"ט הכ"ג] שבכל ליל חג יש לברך שהיינו, הן בפסח [חמץ ומצה פ"ח ה"א] והן בסוכות [סוכה פ"ו ה"ב], ואינו מזכיר כלל וכלל אפשרות של דין במקרה שאין צריך לברך שהיינו דהיינו אם כבר זמן בזמן עשיית הסוכה. אחרי ירושלמי זה נראה לי בשאלה זו פחות מספק לטובת הדורשים את הברכה. למעשה, אחרי שביטלו את ברכת הזמן בעת עשיית הסוכה, אין כבר הבדל ממשי.

שהיינו בציצית ותפילין

נחזור נא לרגע לשאלת ברכת הזמן בעת הכנת החפץ למצוה. כפי התוספתא, שהגמרא סוכה מזכירה, יוצא ברור שגם בעשיית ציצית ותפילין יש לברך זמן וכך פוסק הרמב"ם [ברכות פ"א ה"ט], כי בגמרא אין שום דבר נגד הפסק של התוספתא, רק התוס' בסוכה [מ"ו] מגלים דעה נגדית בחקם את המצוות בהן מברכים שהיינו ואלה שאין בהן שהיינו. התוס' סוברים שבתפילין וציצית אין שהיינו, היות ואינן באות מזמן לזמן, הם מבססים את דעתם על הגמרא מנחות שכבר הזכרנו. מביאים שם את הדינים על ברכות התפילין ומסיקים שאין מברכים על עשייתם היות ולא מזכירים ברכת זמן בעשייתן בין הברכות שמברכים אותם. והוכחה זו היא שם בסוגיא הוכחה רגילה, כי גם בסוכה מוכיחים שאין מברכים על עשייתה מתוך שבברייטא לא הוזכרה ברכה על עשייתה בו בזמן שיתר הברכות הוזכרו. ואין הנדון דומה לגמרי לראיה, כי בסוכה הרי הברייטא מדברת על מקרה של העושה סוכה, וקובעת שצריך לברך זמן (ולא על עשיית סוכה). בתפילין אין מדברים אלא על הנחתן ולא על עשייתן וא"כ כל ההוכחה אינה חזקה ביותר, עיין מה שכבר כתבנו על זה למעלה שגם ההוכחה בענין "עשייה" אינה חזקה, בודאי שהעדר הדין של זמן אינו מוכיח הרבה, כי העדר עשייה לכל הפחות מהווה העדר מקביל לעצם הדין בו מטפלת הברייטא, דהיינו דין תפילין באשר הן תפילין. וכבר העיר הגר"א [או"ח סי' כ"ב ס"א] שדברי התוס' קצת סותרים אלו את אלו, כי בסוכה מדבר על העדר ברכת הזמן כענין מוכח מן

שיעור נט: ברכת שהחיינו על מצוות

הברייתא, ובמנחות מזכיר את התוספתא הדורשת שהחיינו כדבר משלים כי ברכה על עשייה היתה צריכה להזכר, אבל לא ברכת זמן שהיא גם במצוות אחרות באה, ויכולה להיות קשורה לעשייה ולהנחה. (לדברי הגמרא שאכן אין לברך על עשייה אלא רק זמן שהיא ברכה כללית לא "ספציפית"). בכל אופן הגר"א גם כן מצדד בהחלטתו לטובת הרמב"ם. השו"ע לא קבל את דעת הרמב"ם כי הוא מציין את הדין של שהחיינו רק אצל טלית שיש בה גם ענין של "בגד" חדש, אבל לא אצל תפילין שיש רק ענין המצוה.

שיטת רב שרירא גאון

אם הב"י [ס' כ"ב] מסביר את הברכה של שהחיינו לגבי טלית חדשה ע"י ברכת שהחיינו הנהוגה בכלים חדשים, הוא נוקט בזה עמדה נגד דעת רב שרירא גאון [תוס' סוכה מ"ו ע"א ד"ה העושה] אשר לכל הגמרא בברכות הדנה בענין כלים חדשים מייחס רק רשות ולא חיוב ע"פ הגמרא בעירובין [מ' ע"ב] ששם אין פוסקים ברכת הזמן אלא לדברים שבאים מזמן לזמן. המדובר שם בברכת זמן בחגים לרבות ראש השנה ויום הכיפורים. ודברי רב שרירא גאון קשים מאד להבינם, כי כבר העירו התוס' שאנו מוצאים ברכת שהחיינו לגבי פדיון הבן שגם כן אינו מזמן לזמן, ורק בדוחק מתרצים ראשונים אחרים (ר"ן [על רי"ף סוכה]) שפדיון הבן היות והוא בא לזמן קצוב של שלושים יום נחשב כבא מזמן לזמן. אבל עוד קשה כי רב שרירא גאון היה צריך לבטל או גם את הברכה של שהחיינו בראיית בן אדם את חבירו, אם לא נאמר גם שם היות והזמן הוא שלושים יום נחשב זה כדבר הבא מזמן לזמן. אבל כסברא אין דברי רב שרירא גאון מתקבלים, כי בכל דבר שיכול להיות מופיע מזמן לזמן אפשר לדבר על זמן בצורה זאת, אבל דברים שאינם תלויים כלל וכלל בזמן, כמו: כלים חדשים, בית חדש וכו' איך נפעיל שם הגיון כזה? כי לגבי הכלים הענין לא במרחק בין החדשים לבין הכלים שהיו אלא בחדש ממש, ודעת רב שרירא גאון באמת נראית כדעת יחיד.

ברכת הזמן במועדים

רק אידי דאתי גמרא דעירובין לידן הדנה בברכת הזמן של קידוש החגים נימא בה מילתא. שאלת שהחיינו בראש השנה וביום הכיפורים נידונה בגמרא כאיבעיא שצד אחד שלה הוא "דאתי מזמן לזמן" והצד השני שאלה אינם נקראים "רגלים". (לא מבואר בגמרא מדוע מה שנקרא רגל יותר ראוי לברכת הזמן מאשר יום שלא נקרא כך. אבל יש גמרא ירושלמית מקבילה בפסחים [פ"י ה"ה] שמביאה ראשית כל ברייתא: אין אומרים זמן אלא בשלושה רגלים בלבד (כס"ד אחד של הגמרא שלנו), ואחרי זה מוסיפה ברייתא שכל שכתוב בו מקרא קדש צריך להזכיר בו זמן. "א"ר תנחומא: ויאות, מי שראה תאנה בכורה שמא אינו צריך להזכיר זמן?!".

קרוב העדה מבאר שע"י מקרא קודש הגמרא מוסיפה ראש השנה ויום הכיפורים, ואמנם לכאורה יש לשאול ששבת בפרשת המועדות ג"כ נקראת מקרא קדש וא"כ יאמרו בשבת

שער רביעי: כללי הלכה

ג"כ ברכת הזמן. תירוץ אחד של בעל עמודי ירושלים הוא שמה שהפסוק קורא "שבת מקרא קדש" (= תלוי בקריאת האדם) זה רק במקרה של האדם הנמצא במדבר ואינו יודע מתי שבת שמונה שבעה ימים וכו', אבל תירוץ זה כמובן חלש שאין שבתו של איש זה שבת ממשית כלל אלא שבת מלאכותית שלא תשתכח תורת שבת מעליו. ויותר נראה כבר לומר מה שהוא מוסיף שאין המושג "זמן" חל אלא אחרי שלושים יום (כענין הרואה את חברו!) אבל לא אחרי שבעה ימים כמו בשבת – אלא שאם כן בכל זאת הירושלמי לא דק במה שקשר זמן לפסוק מקרא קודש.

ולולא דמסתפינא הייתי רואה בירושלמי קצת סיוע לפירוש כמעט הלצתי שמוסרים בשם הגר"א על הקטע הראשון של פרשת המועדות הדין לכאורה בשבת, וכפי הפירוש הזה אינו מדבר בכלל על שבת אלא על החגים והמועדות שגם בהם יש ששה ימים שבהם ישנה מלאכה, וימים שאין בהם מלאכה ראשון ושביעי של פסח, עצרת, ראש השנה, ראשון ושמניני של סוכות, ויום של איסור מלאכה – יום הכיפורים, וכפי זה מקרא קודש אינו נאמר אלא על חגים ממש וצע"ג!

ראינו מקודם שבמקרים לא מועטים באות שתי ברכות ברכת המצוה וברכת הזמן – יחד. ואע"פ שלנו מתוך השימוש הרגיל ברור לגמרי מה הסדר של הברכות בכל זאת בגמרא עדיין תורן וסדרן היה טעון דיון. דיון זה נמצא בגמרא סוכה נ"ז¹ והוא קושר את השאלה לדיון בבעיה בה עסקנו – דהיינו ענין תדיר ושאינו תדיר, כי ברכת המצוה תמיד אינה תדירה לגבי ברכת הזמן שחוזרת הרי למצוות ממצוות שונות, תמיד באותה הצורה.

מצוות צריכות כונה

לכתחילה צריך כונה בכל קיום מצוה • לכאורה שתי כונות בקיום מצוה: לכוון לענינה המיוחד של המצוה, ולכוון לעשות את המצוה • באינו מכיוון מספר מדרגות בין כונה מפורשת שלא לצאת לכונה סתומה לצאת • רבא מסיק בגמ' בר"ה שלצאת י"ח אי"צ כונה, לעבור בזמנו על ב"ת צריך כונה • מר' זירא מסיקים שסובר שצריך כונה ויש בדבר מח' תנאים • בגמ' בפסחים ג"כ מחלוקת אם מצוות צריכות כונה • הרי"ף הרא"ש והרמב"ם סוברים שמצוות צריכות כונה • הגאונים הרשב"ם והרשב"א סוברים שמצוות אין צריכות כונה • השו"ע פסק שמצוות צריכות כונה • הריטב"א סובר שיש שני מיני כונות: כונת הענין שהיא נצרכת לכו"ע וכונה לצאת י"ח שבה נחלקו • הרמב"ן חולק סובר שאם מצוות אי"צ כונה גם אין מצוה להתכוון לגוף המצוה • הרמב"ם פוסק שבכל קריאת שמע יוצא בקורא להגיה פרט לפסוק ראשון שצריך כונה • במצוות אכילה פוסק הרמב"ם שאינן צריכות כונה • הרמב"ם והשו"ע פסקו בשחיטה ובטבילת נדה שאי"צ כונה • יחודן של שחיטה וטבילת נדה בכך שהן הכשר ואינן מצוות חיוביות וע"כ אף אם בהן אי"צ כונה אין מכאן הוכחה לשאר מצוות • הרמב"ן כותב סברא שאולי דוקא מצוות אלו חמורות יותר וצריכות כונה וכנראה דוקא בגלל צד הרשות שבהן • בסברת הרמב"ן להחמיר ניתן לתרץ את בעית הראשונים ממברך על שיכר בלא כונה • טועה אינו נחשב אפילו כאינו מתכוין ואפילו במצוות האכילה לא תועיל טעותו • הירושלמי כותב שהמכניס עצמו לתוך סדר של קיום מצוה כגון עומד לשמוע שופר או מיסב בליל הסדר כונתו נכרת מתוך מעשיו ויצא.

לכתחילה צריך כונה בקיום מצוות

בהרבה מקומות דברו חכמינו ז"ל איך לעשות את מצוות בוראנו ברוך הוא, ובפרט הזהירו אותנו שלא לעשות את המצוות בלי לחשוב עליהן, וסמכו זאת על הפסוק הכתוב בנביא ישעיה [כ"ט י"ג] שלא תהא "יראתם אותי מצוות אנשים מלומדה", וע"כ אין ספק שהמקיים מצוה צריך לכוון עליה ולכלל הפחות לכתחילה. וכן הזהיר בראש כל מורינו הרב האי גאון [אולי כונתו למובא ברא"ש ברכות פ"ג ס' ט"ז] קדמון הקדמונים, ואם נשאו ונתנו בגמרא באיזו סוגיות על השאלה אם מצוות צריכות כונה, או לא כל זה רק אם המצוה נתקיימה כלל גם בלי כונה, או אם צריך לחזור עליה אם עשה בלי כונה.

* שבת הגדול תרח"ץ

סוגי כוונות

ולכאורה מושג זה של כונה מתחלק לשני אופנים: האחד אם צריך כונה בענין המצוה והוא לחשוב בקיום המצוה מה רצון הקב"ה בצוותו עלינו לעשות מצוה מן המצוות וענין זה שונה הוא לכל מצוה ומצוה כענינה, והשני אם צריך לכוון בקיום המצוה לצאת ידי מצות בוראנו שצוה לעשות איזה מעשה, וכונה זאת תהא שוה בכל המצוות.

וגם לענין של אינו מכוון יש אפשרויות שונות. יש אשר כונתו בפירוש שלא לצאת ידי חובתו; ולמעלה מזה יש אשר אינו מכוון למצוה יען כי טועה הוא בחיובו כגון שסובר שבזמן עשייתו אינו זמן המצוה, או שהחפץ שהוא עסוק בו אינו חפץ הראוי לקיום המצוה; ולמעלה מזה יש עוד מי שאינו מכוון כלום רק יודע הוא שזמן עשייתו הוא זמן מצוה וחפץ עסקו הוא חפץ לקיום המצוה; ולמעלה מזה מי שעושה איזה מעשה של מצוה או מדבר דיבורים של מצוה דרך סדר מתוקן ורגיל, רק חסרה כונתו המפורשת, אבל מענינו יש ללמוד על רצונו. ויצאו עוד מעלות לפי ענין המצוות, זאת אומרת לפי מה מצוה לעשות או לאיזו תכלית נעשית המצוה. וכנראה לכל אופן יש דינים שונים. וכדי שנוכל לדבר על דינים של מעלות אלה צריך להעמיד תחלה בקיצור נמרץ את הסוגיות היותר חשובות לעניננו דהיינו גמרא ראש השנה [כ"ה] וגמרא פסחים [ק"ד].

הסוגיות בנושא

בראש השנה שלחו לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, ופירשו שכפאוהו פרסיים. ואמר על זאת רבא: זאת אומרת התוקע לשיר יצא! ומקשים "פשיטא"! ומפרשים שהיינו סוברים שחילוק יש בין אכילה שנהנה בה בכל אופן, ובין תקיעה שהתורה צותה בלשון זכרון תרועה, אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כונה. הקשו מאיזו משניות ותירצו. ונוכיר רק את המשנה דברכות: היה קורא קריאת שמע והגיע זמן מקרא, אם כיון לבו יצא, משמע שמצוות צריכות כונה, ופירשו 'כיון לקרוא' שבתחילה קרא שלא כדרך קריאה אלא להגיה. ותירוצים דומים לזה נתנו גם על שאר משניות הנראות כמתנגדות. ולבסוף קאמר רבא: לצאת לא בעי כונה, רק לעבור שלא בזמנו על בל תוסיף בעי כונה. ואחר כל זה ספרו מעשה על ר' זירא שצוה לשמשו תקע והתכוון לי (להוציאני), ואחר קושיות ותירוצים העמידו כל זה כתנאי (מחלוקת תנאים) והוא אמר כר' יוסי שמצריך גבי תקיעת שופר כונת שומע ומשמיע.

ונביא עוד גמרא דערבי פסחים [ק"ד ע"ב] שבהתאמת שתי הסוגיות יצאו הפסקים השונים. שם במשנה דברו על סדר הפסח שבתחלה מטבילים בחזרת ואח"כ מביאים עוד פעם מצה וחזרת וחרוסת. ועל משנה זאת אמר ריש לקיש: "זאת אומרת מצוות צריכות כונה", שמאחר שאכל תחלה שלא בזמן חיובו של מרור (ובורא פרי האדמה מברך עליו) "ודילמא לא איכוון", על כן צריך לחזור ולאכול לשם מרור, שאם סוברים מצוות אין צריכות כונה בטיבול ראשון כבר יצא, ולמה צריך שני טיבולים, ותירצו שאפשר ששני טיבולים צריכים

מטעם היכר לתינוקות, אבל מטעם כונת המצוות לא היה צריך לחזור ולטבל, ומשמיענו זאת דוקא בחזרת כדי שלא נאמר שדין זה אך ורק אם יש שאר ירקות. ולבד מזה יש ברייתא מפורשת "אכלן שלא במתכוין יצא", והסובר מצוות צריכות כונה יש לו ג"כ תנא לסמוך עליו והוא ר' יוסי שבברייתא אמר שמצוה להביא עוד פעם חזרת, ומאחר שמשמש בלשון "מצוה" אין לפרש על היכר לתינוקות.

ופסקי הראשונים מיוסדים על פי אלה הסוגיות, יש אשר פוסקים מצוות צריכות כונה משום דר' זירא מעשה רב [ראב"ד – על הרי"ף], ובפרט שר' זירא כר' יוסי אמר את דבריו (אשר בגמרא פסחים מחולק על כלל הענין של מצוות צריכות כונה), ור' יוסי נימוקו עמו [רא"ש – ראש השנה פ"ג ס' י"א] ועוד ר' זירא אורא דארץ ישראל אחכמיה [מלחמות ה' ר"ה דף ז' ע"א], ועוד מפשטי המשניות כולן משמע שצריכות כונה, ומה שמתרצים בגמרא רק תירוצים הם, ועל תירוצים אין אנו סומכים, ועוד גם ריש לקיש ס"ל כר' זירא בגמרא פסחים. וראיה אחרת מגמרא ברכות לענין קריאת שמע שפסק רבא כר"מ שבפסוק ראשון צריך כונה [רמב"ן – ראש השנה ז' ע"ב בדפי הרי"ף במלחמות]. ולהקשות יש על שיטה זו דרבא שהוא בתרא סובר בראש השנה שמצוות אין צריכות כונה, ותירצו שרבא רק בשיטת אביו אמר להצילו מקושיות שמצוות אין צריכות כונה, ובתחילת הסוגיא או גורסים רבה, או מפרשים 'זאת אומרת' וליה לא סבירא ליה. ובזה מתורץ ג"כ שרבא סותר את עצמו בענין קריאת שמע, דנוכל לומר שכאן אינו אומר את סברתו האמיתית. ובתוך המצריכים כונה גם הרי"ף והרא"ש, וגם הרמב"ם רק שמחלק בין מצוות אכילה לשאר מצוות ופסק דין דאבוה דשמואל, וכן גם ראב"ד בהשגותיו על הרי"ף.

ולעומת זה הפוסקים שמצוות אין צריכות כונה [גאונים, רשב"ם, רשב"א] שסומכים תחילה על רבא שהוא בתרא וראוי לפסוק כמותו, ועוד נגד ר' יוסי שהוא יחיד עומדים רבנן שהם רבים, וכל המשניות אנו מתרצים, ור' זירא בדוחק אפשר לפרשו "כוון להשמיעני", וענין פסקו של רבא גבי קריאת שמע מפרשים על כונה אחרת אשר אינה אותה כונה שדברו עליה בסוגיות הש"ס [ריטב"א]. והגהות אשרי שג"כ עומד בשיטה זו הביא עוד ראיה מגמרא [חולין ל"א ע"א] בנדה שנאנסה וטבלה מותרת לבעלה, (ועל ראיה זו נדבר עוד באריכות). וכדי להראות תוצאות הדברים כבר פה נציג מסקנת השו"ע באו"ח ס' ס"ד [שכתב יש אומרים שמצוות צריכות כונה, ויש אומרים שאין צריכות כונה ופסק להלכה שמצוות צריכות כונה. ומתאים פסק זה לגמרי לפסקו של הרמב"ם אף ביוצאים מן הכלל כמו שנראה בע"ה.

שתי כוונות או אחת

ועתה נחזור לדבר על הכוונות השונות החילוק בין כונת הענין לכונה לצאת. לריטב"א [חידושים לראש השנה] הנה שמענו בסוגיא דראש השנה שהעמידו משנה דהיה קורא אם כיון לבו יצא בקורא להגיה וכונתו לקרות, והקשה, כמו שרמזנו כבר, שמוצאים אנחנו דוקא

שער רביעי: כללי הלכה

גבי קריאת שמע שמצות קריאת שמע צריכה כונה, ואפילו רבא פסק כר"מ לענין כונת הפסוק הראשון, וא"כ הנכון היה להעמיד המשנה דברכות אליבא דכו"ע לענין פסוק ראשון, ותירץ שיש לחלק בין שתי מיני כוונות: הכונה דר' מאיר היא כונת הענין והיא באמת דרושה לכו"ע, ומתניתין לא רצו להעמיד בכונה זו אלא בכונה לצאת, כי משמעות המשנה על כל הפרשיות, ובהן לא שייך כונת הענין והיא למ"ד מצוות אין צריכות כונה אינה צריכה. ומחולק על הריטב"א – הרמב"ן [מלחמות – ראש השנה] שאמר שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כונה גם בפסוק ראשון אין צריך כונה, דאם לא כן היה להם לתרץ מתניתין דהיה קורא בדרך זו להעמידה בפסוק ראשון (ורבא אינו סותר עצמו שלא את סברת עצמו קאמר), ואדרבה מפסקו של רבא לענין פסוק ראשון של קריאת שמע ראייה שמצוות צריכות כונה וכולה כונה חדא מילתא. ובפירוש אמר הרמב"ן שמי שרוצה לפרש שני מיני כוונות אינו מוכרח. ובאמת הסברא נותנת כך, כי בעיון היטב אין חילוק בין כוונות שונות כי יש בכלל מאתים מנה, ואם מכוון אדם את הענין ממילא ועל אחת כמה וכמה מכוון גם לצאת ידי חובה, כי מי צוה לו לחשוב על הענין.

שיטת הרמב"ם

ובאמת גם הרמב"ם אינו מחלק כלל בין מיני כוונות כמו שיש לשמוע מפסקו בהלכות קריאת שמע [פ"ב ה"א] שאמר שכל כונה הצריכה אינה רק בפסוק ראשון, ובשאר פסוקים ופרשיות יוצא בכל אופן אפילו בקורא להגיה, נראה שהוא פוסק בכל מקום שצריכות כונה סובר שזו היא הכונה הצריכה גם כאן, והיא הכונה של פסוק ראשון אשר דורשה גם ר' מאיר, ובפירוש דייק כן הכסף משנה מדברי הרמב"ם. ונשאל מה הכריח את הרמב"ם לפסוק כך לבד מן הסברא אשר נתנו. ונראה לי לומר כך: ידוע וכבר הזכרנו, שהרמב"ם מוציא מכלל פסקו של מצוות צריכות כונה מצוות אכילה שפסק מצד אחד כר' זירא שמצוות צריכות כונה, וכן פסק בכל מצוות שבאו בחבורו. ואף על פי כן פסק גם כן כהא ששלחו לאבוה דשמואל בכפאו ואכל מצה שיצא [הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג]. והנה בראית הגמרא בהשקפה ראשונה רואים שהשוו בתחילת הסוגיא כל המצוות זה לזה, כי רבא [או רבה] אמרו על דינו של אבוה דשמואל שמייירי במצוה של אכילה, זאת אומרת שהתוקע לשיר דהיינו מצוה שאינה של אכילה יצא, והחילוק שמחלקים בגמרא באמת אינו קיים וזה הוא מה שמשיענו רבה, ועתה מי שפוסק כר' זירא גם באכילה היה לו לפסוק כך דר' זירא כנראה מחולק על רבא, אבל לפי פירוש כל מפרשי הרמב"ם ובתוכם באחרונה גם הגר"א, הרמב"ם סובר שר' זירא אשר פסק כמותו אינו משוו מצוות זה לזה שהשוואה זו אינה רק אליבא דרבה, אבל ר' זירא סובר כ'מהו דתימה' שרוצה לחלק בין מיני מצוות ומקיים זה החילוק ובאכילה יהא מה שיהא אכל ונהנה, וכמו שבמצוות לא תעשה אנו אומרים האוכל אפילו במתעסק חייב באכילת חלב [שגגות פ"ב ה"ז], כמו כן במצוות עשה אנו אומרים האוכל אכל ונהנה כמצוות התורה ובזה יצא ידי חובה. ועתה אם אנחנו סוברים סברא זו שהרמב"ם

פוסק כמ"ד מצוות צריכות כונה (כך הם דברי הגר"א [או"ח סי' ס"ד] בפירוש), א"כ ממילא כונה האמורה כאן בשאר המצוות היא כונת הלב, כי חיוב כונה לתקיעת שופר יוצא מפסוק "וזכרון תרועה" וזה הפסוק לא שייך על כונה לצאת שהיא כונה כללית, אלא על כונה מיוחדת של זו המצוה.

ועל שאנחנו עוסקים בשיטת הרמב"ם לענין מצוות אכילה נאמר בה עוד דבר והוא שקצת קושיה נראית נגד שיטה זו. כי בגמרא פסחים קי"ד נשאו ונתנו בשאלת כונת המצוות והמחלוקת שעליה, ושם עוסקים בענין של אכילה, וא"כ הגם שר"ל שרוצה לדייק שמצוות צריכות כונה יכול לדייק מכח קל וחומר אם במצוות אכילה מצוות צריכות כונה קל וחומר בשאר המצוות, מכל מקום ממנו נראה שהסוברים מצוות צריכות כונה אינם מחלקים בין אכילה לשאר מצוות, ועוד המ"ד מצוות אין צריכות כונה מתרץ באופן כללי, וכדי שלא לעבור על "אפוי פלוגתא לא מפשינן" היה לו לתרץ שרק באכילה סוברים כאן שאין צריכות כונה. ואולי יש לתרץ קושיות אלו ע"י סברת הפרי מגדים שהביא הוא בצ"ע בפתיחתו [ח"ג סי' ה'], כי מה היה טעם החילוק שבאכילה מכל מקום נהנה – הנה זאת אי אפשר לומר במרור שמחמת מרירותו אינו נהנה. ובוזה התברר לי דברי רש"י שבסוגיא שם על הברייתא דאכלן שלא במתכוון [ד"ה אכלו לחצאין] פירוש דבמרור מיירי, ומלשון הברייתא אינו משמע כלל, אבל לפי הסוגיא דכאן לא לבד במצוות אכילה אנו עוסקים אלא בכל המצוות היה צריך לומר שהברייתא עסוקה באכילת מרור שהיא דומה ושוה לענין זה לשאר המצוות. (ואפשר לפרש רש"י גם אליבא דירושלמי ופירשו בקרבן עדה דחילוק יש בין מצוה ומרור דגבי מרור אינו מיסב ואינו מכוון וע"כ מרור כשאר מצוות).

מצוות שאין צריך כונה

ויען כי עתה דברנו כבר על חילוק שהוא בין מיני מצוות לענין כונה נוסף בזה עוד דבר. כבר הזכרנו שהרמב"ם והשו"ע פסקו להלכה שמצוות צריכות כונה, וא"כ צריך להתישב עליהם ששניהם בשני מקומות פסקו בפירוש על מצוה מן המצוות שאינה צריכה כונה, והוא בשחיטה ובטבילת נדה ופסקם בנוי ומיוסד על אדני פז בגמרא [חולין ל"א ע"א]. שם אנחנו רואים שלענין שחיטה היא משנה מפורשת שרק נפלה סכין שחיתתו אינה כשרה הא הפילה כשרה אף שאינו מכוון, ובגמרא דייקו שכו"ע מודים בזה מדבעי רחמנא כונה בשחיטת קדשים ממילא נשמע שבשחיטת חולין אין הדין כן. ולגבי טבילה אנו רואים תחילה מחלוקת בין רב ור' יוחנן, אמנם רב נחמן עומד בשיטת רב, וע"כ רוב הפוסקים ובתוכם גם הרא"ש והרי"ף והרמב"ם [מקואות פ"ט ה"ז] פסקו שנדה שנאנסה וטבלה טהורה לבעלה, בפרט מאחר שגם הגמרא דחגיגה סוברת מעיקרא שלחולין אינו צריך כונה. אבל חולק על סברא זו הגהות אשרי ודעתו שרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן – בפרט במקום שמחמיר, וע"כ לטבילת נדה בעי כונה. ונראה סברת רב ור' יוחנן לפרש בזה: רב סבר דמה שממעטים משחיטת קדשים לחולין אין צריך כונה לא לבד לשחיטה אנו מדייקים אלא

אף על כל המצוות הדומות לשחיטה, ודומה לה היא טבילה, ור' יוחנן סבר דמשחיטה אנחנו שומעים רק לשחיטה לא לשאר מצוות אפילו דומות. וראיה ממצוות שחיטה וטבילה לשאר מצוות אין להביא כמו שנבאר מיד, וא"כ גם הפוסקים שסוברים שהלכה על סמך הגמרא שמצוות אלו אין צריכות כונה, בשאר מצוות אין ההלכה כן. והסברא המחלקת בין מצוות אלו לשאר מצוות מצאתי אחר שחשבתי אותה בתחילה בעצמי בחידושי הרמב"ן על חולין בספר מזבח כפרה. הנה בין שחיטה ובין טבילה הן מצוות אשר במעשה שלהן נכשר איזה דבר לתשמיש האדם: בשחיטה לאכילה, ובטבילה לביאת הבעל, ואין במצוות אלו שום הכרח לעשותם שאם אינו רוצה אינו שוחט ואינו אוכל בשר, ואם אינו רוצה אינה טובלת ואינה באה לידי ביאה. וא"כ נוכל לומר שא"כ אם נעשה המעשה שפיר דמי, ומעשה המצוה פה אינו יותר משאר תקון והכנה. ועתה בדרך זו נבין מחדש את הגמרא ומחלוקת האמוראים והפוסקים, וממילא מי שסובר שבשחיטה ובטבילה אין צריכים כונה אינו צריך עדיין ללמוד גם בשאר מצוות שאין צריכות כונה. ומתורצת בסברא זו ממילא גם קושית ספר 'יום תרועה' שהקשה על פסקו של השו"ע מפסקו ביו"ד [ס' קצ"ח] לגבי טבילה. ורק את דברי הרמב"ן נפרש עוד ביתר ביאור. הוא מביא את סברתו לשני צדדים, ואמר שמצוות שחיטה וטבילה וכוונותיהן אינן שייכות כלל לכונת שאר המצוות דאף אם שאר מצוות צריכות כונה באלה לא צריך, דכיון "דבמעשה תלנהו רחמנא והא איתעביד ליה" וא"כ המצוות האלו הן קלות ביותר. אבל מוסיף הרמב"ן ואומר שאולי הן חמורות יותר, ואם אפילו בשאר מצוות אנו אומרים מצוות אין צריכות כונה, באלו צריכות כונה, ולצד זה אינו נותן שום סברא כמו שנותן לצד הקל ע"י ענין "מעשה". ונראה לי לפרש שבמצוה שהיא הכרחית, ההכרח דהיינו הורמנא דמלכא ממלא מקום חסרון כונה ועושה מאינו מתכוון מתכוון, אבל במצוות שאינן הכרחיות והן תלויות ברצונו של אדם אם אין האדם המקיימן שם לבו ומעשיו מה שעושה הוא דבר ריק ופורח באויר, וע"כ בהן הכונה דרושה יותר.

ובסברת הרמב"ן זאת אפשר לתרץ באופן חדש גמרא ברכות [י"ב ע"א] ומה שהקשו בה כבר הראשונים מענין מצוות צריכות כונה. שם שאלו על מי שרוצה לשתות ובידו כוס של שכר וחושב לעשות ברכת היין ונמלך ומברך ברכת השכר, וא"כ את ברכת השכר הראויה עשה בלי כונה, ועתה מאחר שהדבר נשאל נראה ממילא שמצוה בלי כונה אינה מצוה כלל, דאם לא כן נאמר מיד דאף בלי כונה נעשית המצוה. ותירצו הראשונים תירוץ שונים: רבנו יונה [על רי"ף ברכות] מחלק בין שאר מצוות שנפסקו בהם מצוות אין צריכות כונה ובין מצוות אמירה שצריכות כונה ביותר, ורבנו שמואל [רבנו יונה שם] תירץ דכאן שחשב בתחילה לברך ברכה שאינה ראויה היתה לפנינו כונה מפורשת שלא לצאת, ובכונה זו בודאי כו"ע מודים שאי אפשר לקיים מצוה כראוי. ובסברת הרמב"ן יש לומר תירוץ שלישי שכאן גבי ברכה שאינה מן המצוות ההכרחיות שאם רוצה אינו מברך ואינו אוכל, אולי צריך כונה ביותר כמו שפרשנו למעלה. ואף אם נאמר כך שקצת מרומזת א"כ סברא זו בגמרא ברכות

עדיין אין להקשות סתירה מזו לגמרא חולין בענין טבילה ושחיטה, כי אלו השתים לבד שהן מצוות רצוניות הן ג"כ מצוות מכשירות, וא"כ אולי שלוש מעלות יש בדבר מצוות הכרחיות שאינן מכשירות, ומצוות רצוניות שאינן מכשירות שתי אלו צריכות כונה, מצוות שאינן הכרחיות המכשירות אין צריכות כונה. וצ"ע על הגר"א (ולא לבד עליו אלא אף על הגהות אשרי בשם אור זרוע שמביא ג"כ ראייה כזו) שענין נדה שנאנסה מביא הוא לראיה למאן דאמר מצוות אין צריכות כונה, ולפי דברנו אין משם ראייה כלל, ויותר יש לתמוה עליו שאינו מדבר כלל על פירוש זה הפסק לפי המאן דאמר צריכות כונה, הלא מה שפוסק הרמב"ם נגד הפסק הכללי שמצוות צריכות כונה גבי מצוות אכילה מפרש ומבאר עיי"ש!

וממילא במה שהזכרנו באחרונה כבר יצא לאור על מה סמכו הפוסקים לחלק בין מיני מצוות לגבי שאלת כונה, וגם מה שהזכרנו בתחילת דברינו שבכונה מפורשת נגד כונת המצוה בודאי לא קיים המצוה ומקור לשני החילוקים הוא גמרא ברכות וגמרא חולין.

בין טועה לאינו מתכוון

ונשאר לנו רק לדבר עוד על החילוק השלישי שהזכרנו בראשית דברינו דהיינו החילוק בין טועה ובין אינו מתכוון, ורק כדי להשלים נציג כאן את מקור חילוק זה, והוא מאחר שלדוגמת אינו מתכוון נתנו בגמרא ראש השנה כפאו ואכל מצה ולא נתנו למשל מי שטועה וסובר שהוא ערב פסח, או שטועה וסובר שמה שאוכל הוא מאכל אחר, מזה נשמע שבכהאי גוונא אינו נקרא אפילו אינו מתכוון ואין בו שום שאלה, וצריכים אנו לומר לפי זה שבקיום מצוה כזו אפילו אכילה אינה מועלת, כי הגם שאוכל אנו אומרים שמאחר שטועה בזמן ובחפץ אין לומר עליו שקיים מצוה.

וחילוק האחר שהזכרנו בין עושה בסדר דברים מסודרים ובין עושה בלי סדר זה יצא על פי ירושלמי בפסחים [פ"י ה"ג] שהקשו שר' יוחנן שמצריך שני טיבולים סותר ברייתא שאומרת שאכל מצה בלי כונה יצא, ותיירץ הא שהיסב, ופירש שמה שעושה בסדר ליל פסח אף שאינו חושב בשעת מעשה מכל מקום סדרו מוכיח עליו, (וא"כ מה שמצריך ר' יוחנן שני טיבולים בלאו הכי לא משום כונה כי כונה בודאי יש לו), ודבר דומה נמצא לגבי קריאת שמע. וכמו כן מפרש הירושלמי בראש השנה [פ"ג ה"ז] שמחלק לגבי שומע שופר או מגילה בין עובר (שאינו יוצא) ובין עומד שיוצא, והפירוש הוא שהעומד בודאי עמד להתפלל עם צבור וממילא בסדר התפילות שמע גם תקיעת שופר וסדרו מוכיח על מחשבותיו ועל כן יצא.

שיעור סא

העוסק במצוה פטור מן המצוה

הגמרא לומדת מפסוקי ק"ש ומפסח שני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה • מספר דוגמאות רב בגמרא לכלל העוסק במצוה פטור מן המצוה • תוס' סוברים שאם העוסק יכול לקיים את שתי המצוות חייב בכך • הר"ן מקשה על תוס' וסובר שכל שהמצוה שעוסק בה דורשת טורח מיוחד הוא פטור מחברתה וכן אם עשית השניה היא טורח עבדו • ניתן להסביר את מחלוקתם של תוס' המצוה השניה דחוייה ולר"ן המצוה השניה כהוירה • מהרמב"ם משמע כתוס' וכן משמע בב"י והרמ"א חולק ודעתו כר"ן וכן פסק במשנה ברורה • ניתן לתרץ את קושיות הר"ן על תוס' ולהביא לדברי תוס' ראיות • עפ"י הצריכותא עולה שהעוסק במצוה פטור ממצוה שחייב על ביטולה כרת וגם על מצוה שכבר הגיע זמן קיומה והן על מצוה שלא הגיע זמן קיומה • תוס' מקשים שעפ"י תירוץ רבא בזבחים יש שמיטמא לקרובים גם אחר שהגיע זמן המצוה • מרש"י בזבחים עולה שסיבת עכו"ם מקרבן פסח אינה שעוסק במצוה אלא אי שלמותו מחמת אנינותו • לפי הרמב"ם אם מת אחר חצות מביא קרבן פסח ואפילו אם מת קודם חצות ושחטו עליו אוכל בקרבן פסח • יש מקרים שנראה שפוטרים מחמת עוסק במצוה וטעם הפטור הוא בגלל טירדא או צער או שכרות וכד' • הר"ף כתב בתשובה להוכיח שהלכה כחכמים ולא כרשב"ג בק"ש של חתן והראשונים הסבירו את דעתו.

המקורות בש"ס לכלל

בכמה מקומות בש"ס אנחנו רואים כלל גדול: העוסק במצוה פטור מן המצוה, ויען כי כלל כזה נוגע בכמה ענייני החיים כדאי מאד לעיין בו. כדי לחקור חקירה מקיפה בנוגע למושגי הכלל הזה אנחנו צריכים מקודם להביא לפנינו את הראיות אשר הגמרא מביאה מן התורה, שבאותו הזמן הם גם מקרים חשובים לקביעת המושגים, ולהוסיף מקרים בולטים מן הש"ס שאו להלכה או למעשה פטרו מטעם זה בן אדם ממצותו. ע"פ החומר שע"ז יעמוד לרשותנו נוכל להגיע לקביעת המושגים של עוסק ושל המצוה שהוא פטור ממנה, ויכולים אולי גם להגדיר מקרים מיוחדים כמקרים מדומים, שבעצם הפטור אצלם אינו נובע מתוך הכלל, אלא מתוך טעמים אחרים.

בעיקר הם שלושה מקומות מהם שניים שוים לגמרי שבהם הגמרא עוסקת בכללנו: בברכות [ט"ז ע"א] בנוגע לקריאת שמע לפטור את העוסק במצוה ובסוכה [כ"ה ע"א] לפטור את "שלוחי המצוה". בברכות הגמרא מביאה רק ראייה אחת מן התורה את הפסוק "ודברת

* שבת שובה תש"א

שיעור סא: העוסק במצוה פטור מן המצוה

בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" [דברים ו' ז']. פסוק אחד פרט לחתן הכונס את הבתולה, פסוק שני פרט לעוסק במצוה. ומתבאר שהדרוש בנוי על זה שהיה אפשרי לכתוב "בשבת בבית ובלכת בדרך", ואם כותבת התורה בשבתך ובלכתך היא בזה מדגישה שרק בעסקך בעסק פרטי אתה מחוייב, אבל בעסקך בעסק שאינו פרטי אלא של מצוה אתה פטור. ומה שהיה צורך לשני לימודים לחתן לחוד ולעוסק במצוה לחוד עיין רש"י [ברכות י"א ע"א] ותוס' [סוכה כ"ה ע"א ד"ה ובלכתך] שמבארים את הצורך בשניהם ע"י הענין של מעשה וטירדא, דבר שאצל כונס את האלמנה אינו, שאצלה אין טירדא במצוה.

בגמ' סוכה הביאו עוד לימוד לכללנו מן האנשים שהיו טמאים בזמן הפסח "ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא" [במדבר ט' ו'], ויש פירושים שונים של תנאים שונים מי היו אלה. ר' יוסי הגלילי: נושאי ארונו של יוסף, ר' עקיבא: מישאל ואלצפן שנטמאו בנדב ואביהוא, ר' יצחק: טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהם בערב פסח. ושוה לכולם שע"י שקיימו את המצוה הראשונה – להטמא, נפטרו מן המצוה השניה – קרבן פסח, וראיה לנו מכאן שעוסק במצוה פטור מן המצוה. הגמרא דנה בשאלה מדוע יש לנו צורך בשני פסוקים ובוה נדון אחרי זה.

וכדי להשלים את התמונה נביא עוד מקרים מתוך הש"ס שמראים על אופן שימושם של חכמינו בכלל הזה: שלוחי מצוה פטורים מסוכה כפי המשנה [סוכה כ"ה ע"א] כגון (כפירוש רש"י) הולכים ללמוד תורה, להקביל פני רבם, לפדות שבויים. באותה הגמרא [כ"ז ע"א] רב חסדא ורבה בר רב הונא שהלכו לשבתא דרגלא לבית ראש הגולה וגרו בלילה חוץ לסוכה מטעם "שלוחי מצוה אנן". ומקרה דומה [סוכה י' ע"ב] אצל אותם האנשים שרב נחמן הלין אותם בסוכה שלפי דעתם היתה פסולה וחשב כבר שהחכמים האלה חזרו מדעתם, עד שביארו שהם בעצם פטורים כ"שלוחי מצוה" וע"כ גרו בסוכה הפסולה בלי להגיד דבר מה.

דין הנוגע במצוה אחרת: כותבי סת"ם פטורים מקריאת שמע מתפילין מתפילה ומכל המצוות האמורות בתורה, ומהגמרא שבת [נ"א ע"א] שמפסיקים לקריאת שמע ואין מפסיקים לתפילה, ומבארת הגמרא שזה מדובר בעוסקים בתורה (ומה שלקריאת שמע כן מפסיקים עוד נבאר). שם באותה הגמרא אלה שעוסקים בעיבור השנה אינם מפסיקים אפילו לא לקריאת שמע.

דין אחר אשר בו תוצאות הכלל נוגעות אפילו לענין חומרי הוא ה"פרוטה דרב יוסף" המפורסמת בדין של שומר אבדה שנחשב לשומר שכר לדעת רב יוסף מפני שנהנה משמירתו את הפרוטה, דלא צריך לתת צדקה לעני שמבקש ממנו בזמן שומרו את האבדה. אמנם הגמרא בנדריים [ל"ג ע"ב] קוראת למקרה הזה "מילתא דלא שכיחא" מטעם שעוד נבאר, אבל בכל אופן הדין קיים שגם פוסקים כרב יוסף. דעה דומה לזה מובעת בשיטה מקובצת [בבא מציעא פ"ב ע"א] בנוגע למלוה על המשכון שכל זמן ששומר על המשכון נחשב לעוסק במצוה שהוא פטור ממצות צדקה. מקרים שאולי שייכים הנה הם פטורי חתן וחבורתו מסוכה [סוכה כ"ה ע"ב] ומקריאת שמע ותפילה (ברייטא דרבנן ור' שילא, שם).

גדר עוסק במצוה

ע"פ החומר הזה נוכל עכשיו לגשת לקביעת המושגים הדרושים בפנינו: המושג הראשון: מה נקרא עוסק במצוה? יש לנו בקביעת המושג מחלוקת הראשונים: התוספות והר"ן. התוספות [סוכה כ"ה ע"א ד"ה שלוחי מצוה] שואלים בנוגע לשלוחי מצוה שהם פטורים אף בשעת חנייתם מדוע יהיו פטורים אם יכולים לקיים את שתי המצוות? וכי מי שיש לו ציצית בבגדו יפטר מטעם זה מכל המצוות. וחז"ל מזה הפרטה דרב יוסף נקראה "מילתא דלא שכיחא", ואם באמת כל הזמן שהמצוה של שמירת אבדה ישנה אצלו הוא פטור זה שכיחא ושכיחא! אלא ודאי פטור רק אם הוא באמת עוסק במצוה ומעוכב מלקיים את האחרת ובמקרה של אבדה הפטור יוצא רק בזמן טיפולו באבדה, וזה ודאי לא שכיח שעני יבוא באותה השעה. בקיצור, אם אפשר לקיים שתיהן הוא מחויב. לדעת התוס' מצטרף הרא"ש [סוכה פ"ב ס' ו'] בנימוקיהם ובסגנוניהם הם.

לעומת זה מנמק הר"ן [סוכה דף י"א ע"א בדפי הרי"ף] (ובדעתו עומד גם הגהות אשר"י [סוכה פ"ב ס' ו']) שיטה אחרת: פשט הכלל לפי דעתו אינו משמע כדעת התוספות. ונוסף לזה: (א) אלה החכמים שהלכו בדרכי מצוה לא היו מתבטלים ממצוותיהם ע"י קיום מצות סוכה ובכל זאת חשבו את עצמם כפטורים בתור "שלוחי מצוה".

(ב) חתן פטור מקריאת שמע ואם אפשר לקיים את שתיהן הוא מחויב, הלא אפשר הוא כי יש משנה שאומרת: "חתן אם רוצה לקרא יקרא" [ברכות סוף פ"ב] זאת אומרת אנחנו מניחים את האפשרות של כוונה אצלו.

(ג) החופר קבר הוא פטור מקריאת שמע ובודאי שחופר כדרך החופרים שעושים גם הפסקות בהן היה אפשרי לקרוא קריאת שמע.

(ד) משמר את המת שאפשרי לו כן לקיים מצוות. מפרטה דרב יוסף אין הוכחה שמי שיש לו אבדה בביתו אינו נקרא עוסק במצוה אלא הוא מקיים מצוה, ואצלו אין כלל שאלה של אפשר לקיים או לא, רק בזמן שהוא באמת עוסק בנערו את הבגדים וכו' הוא גם במצב שאינו צריך להפסיק הגם שאפשר לו אח"כ לחזור לטיפול באבדה, וא"כ: כל שקיום המצוה השניה דורש טורח מיוחד הוא פטור. רק, מוסיף הר"ן, היכא דאין שום טורח בקיום השניה ודאי שיקיים את שתיהן. ואלה החכמים שהלכו לדרך מצוה טורח בשבילם למצוא סוכה כשרה.

להסביר את מחלוקתם נראה לי כך: כפי דעת התוס' יש בפטור הזה כעין ענין של "דחיה", ולפי דעת הר"ן ענין של "הותרה". התוס' בדעה שהמצב צריך להיות כך שבאמת אין פתרון אחר רק לשחרר אותו מן המצוה האחרת יען כי הוא תפוש ומעוכב ע"י המצוה הראשונה כאילו הוא טמא והטומאה מעכבת בעדו ומדחה את המצוה (של קרבן פסח בטהרה), והר"ן סובר כמו שאצל טומאה התורה נתנה רשות מלאה לטמא להקריב קרבן פסח אף אם תהיה איזו אפשרות רחוקה סידורית לסדר את הענין באופן אחר – כך אצל עוסק במצוה התורה הרשתה לעוסק במצוה לדחות לגמרי את המצוה השניה.

שיטות הפוסקים

מן הפוסקים נראה שהרמב"ם בדעת התוס' כי אצל שומר אבדה הוא פוסק [הל' גזילה ואבדה פי"ג ה"י] כרב יוסף שהוא שומר שכר בזה הלשון: "מפני שהוא עוסק במצוה ונפטור מכמה מצוות עשה כל זמן שהוא עוסק בשמירתה".

הבית יוסף נראה ג"כ כנוטה לדעת התוס' במה שפוסק שכותבי סת"ם הם פטורים מתפילין [סי' ל"ח] חוץ מבזמן קריאת שמע, אבל כבר בדרכי משה חולק עליו הרמ"א וכותב אם המצוה שלהם מתקיימת בזמן קריאת שמע אז גם פטורים דעוסק במצוה פטור מן המצוה, רק אם ללא שום טורח אפשר לקיים שתיהן – אז הם מחייבים וזו היא שיטת הר"ן. ואפשר שגם השו"ע [או"ח סי' ל"ח סעיף ח'] מודה לעיקר בזה, כי בבית יוסף הביא את דבריו אלה בצורה של "אולי", ואם גם בשו"ע המחלוקת מופיעה כמחלוקת גמורה יש מקומות כאלה שהרמ"א רק כמבאר את דברי המחבר. בכל אופן האחרונים ובראשם המשנה ברורה [סי' ל"ח ס"ק כ"ח ובאור הלכה ד"ה אם צריך לטרוח] פסקו ברורות כהר"ן כפי לשונו: "מפני הראיות העצומות" שהוא מביא.

תירוצים לקושיות הר"ן

ועכשיו הבה נחקור את הראיות האלה לאור שיטת התוספות אם הן באמת סותרות את דעת התוספות לחלוטין.

(א) מה שמביא הר"ן ראייה מן החכמים האלה כבר כתבו התוס' ברמיהו בסוף דבריהם שהמקרים היו באופן שאם טורח למצא סוכה מתבטלים ממצוותם. אמנם התוס' כותבים את דבריהם אלו על המשנה של שלוחי מצוה; אבל כפי פירושו המקובל ללא חולק של רש"י, שלוחי מצוה אלה הם הם יוצאים ללמוד תורה ולהקביל פני רבם, וזה מה שעשו רב חסדא ורבה בר רב הונא.

(ב) מה שמביא הר"ן ראייה מחתן בזה אני אומר שהתוס' הולכים לשיטתם במשנה של חתן אם רוצה לקרוא יקרא, שם יש לנו מחלוקת במשנה רבנן ורבן שמעון בן גמליאל שאומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ובשקלא וטריא של הגמרא בברכות [י"ז ע"ב] ובפסחים [נ"ה ע"א] יוצא לנו שר' שישא בריה דרב אידי מסביר את עמדות התנאים וביניהם זו של רבן שמעון בן גמליאל, דאצל קריאת שמע בכוונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי מכוון (משא"כ אצל עבודת תלמיד חכם בתשעה באב שרבן שמעון בן גמליאל אומר כל אחד יעשה את עצמו ת"ח ולא יעבוד, דמאן דחזי יגיד עבדתא הוא דלית ליה). והתוס' [ברכות ד"ה רב שישא] פוסקים במלים מפורשות כרב שישא בריה דרב אידי מפני שהוא בתרא (נגד ר' יוחנן שיש לו דעה אחרת), ומוסיפים ואומרים שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל שבכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מג' דברים, וא"כ הלא מפורש בגמרא שלשיטה זו אין באפשרותו של חתן לכוון דעתו לקריאת שמע, והוא הוא המקרה המאלף אפילו לשיטת התוספות שפטור מחוסר אפשרותו לקיים את המצוה השניה.

שער רביעי: כללי הלכה

ג) מה שמביא הר"ן ראייה מחופר קבר קשה להבין, וכי לא מדובר גם במקרה שחפירת הקבר מתקיימת בזמן שמצות קריאת שמע עומדת לעבור ורק אז מתחילה עד שאין הפסקה המאפשרת איזו מצוה אחרת, והא ראייה שהתוס' במקום מדברים על קריאת שמע כעל מצוה עוברת ובמקרה כזה הוא פטור ולא במקרה שאפשר לו. רק שכפי זה קשה קצת ששם בברייתא מוסיפים שאם היו שנים אחד חופר ואחד קורא, וא"כ לשיטת התוס' נשאל "לפלוג וליתני בדידה", במה דברים אמורים בדאי אפשר לו, אבל בדאפשר לו קורא וחוזר לחפור. לזה נראה לי לתרץ שהיא גופה רוצים להשמיענו שבמקרה שאין אפשרות אם מתחשבים רק עם האחד שעובד בכל זאת אנחנו לוקחים את השני לחשבון ודורשים מן הראשון שיפסיק עד שיקיים את המצוה וכן יעשה השני. ולהיפך שוב קשה לשיטת הר"ן מדוע בשנים עושים את המצוה ושניהם עוסקים בה אחד אחרי השני יפסיק ויקיים את המצוה האחרת? ולר"ן צריכים לתרץ בדוחק שמצוה שנעשית ומתקיימת ע"י שנים במקרה שאחד מספיק, לא נחשבים שנים אלה לעוסקים במצוה במלוא מובן המלה עד שיפטרו עי"ז ממצוות, וזאת הלא תהיה תוצאה חשובה מאד לדין.

ד) ובאותו האופן נדחה גם את הראייה ממשמר את המת, שדוקא שם ממה שפוטרים במקרה של שנים רואים כי במקרה שאחד שומר אין מה לפטור יען כי רק אם יש שמירה מובטחת ע"י השני הוא יכול להפסיק ולקרוא, וא"כ כאן אפילו אין שאלה של ליפלוג וליתני בדידה. ובעצם הגיוני מאד, כי ענין השמירה היא לשים לב למת שלא יגעו בו ח"ו עכברים וכדומה, ואיזו אפשרות נשארת לקיים מצוות המפנות את לבו מעבודתו עבודת השמירה.

ראיות לשיטת תוס'

ומעתה מאחר שדחינו את ראיות הר"ן נסיף אי"אלה ראיות לשיטת התוספות מתוך הגמרא. הלא במקום בשבת שכבר הזכרנו קובעת הגמרא שאפילו אלה שתורתן אומנותן מפסיקים לקריאת שמע, ושואל הר"ן בחידושו: מדוע, הלא היה לנו לפטור אותם מטעם עוסק במצוה? ותירץ הוא דשאני הכא דיכול לקיים את שתיהן וא"כ מטעם זה מחייבים אנחנו להפסיק את הלומד לקריאת שמע, ומפליא מאד שדוקא הר"ן משתמש כאן בסברא הזאת. ואמנם הראיה היא קלושה מאד כי איפה הגבול ל"אפשר" הזה בנוגע לתלמוד תורה? ויותר מסתבר לתרץ את קושיית הר"ן ע"פ הירושלמי בענין זה, שאמנם סובר שר' שמעון בר יוחאי וחבריו שתורתם אומנותם אינם מפסיקים לקריאת שמע מטעם מיוחד שמביאים שזה וזה לימוד. וע"פ תירוץ זה אפשר להבין גם את הבבלי שיגיד הלא קריאת שמע ג"כ תורה היא, וא"כ אין כאן הפסקת המצוה הראשונה ואין כאן שאלה של פטור ממצוה מטעם עוסק בזו כי הלא הוא נשאר במצותו. או שנגיד את שיטת הבבלי ע"פ עוד סברא בירושלמי, שם שואלים וכי לא חושב ר' שמעון בר יוחאי שלימוד בלי מעשה לאו כלום הוא, הלא ודאי שמצוות מעשיות צריכים לקיים כדי שלא להקרא לומד ואינו עושה. ואם

שיעור סא: העוסק במצוה פטור מן המצוה

גם ר' שמעון בר יוחאי יתן תשובתו של "זה שינון וזה שינון", אבל יכול להיות שבדעת הבבלי גם קריאת שמע בתוך יתר המצוות צריכים לקיים. ומה שבכלל קשה איך יסתור הבבלי את הירושלמי, תעיין ותמצא שבגמרא שלנו ר' יוחנן אומר שלפי דעתו גם ר' שמעון בר יוחאי וחבריו מפסיקים לקריאת שמע, ואומרים בשם ר' שמעון בר יוחאי עצמו שלא עשו כך. וא"כ אין כאן מחלוקת התלמודים (הגם שלא מן הנמנע הוא שתהיה מחלוקת כזאת). ואם תאמר עוד מדוע לר' שמעון בר יוחאי מצוות מעשיות כן צריכים לקיים גם אלה שתורתם אומנותם, ורק בקריאת שמע ע"פ התירוף ש"זה שינון וזה שינון" אינו דורש מהם שיפסיקו? נראה כך שאם היה אומר לפטור באמת מטעם עוסק במצוות תלמוד תורה מכל המצוות א"כ תתבטלנה כל המצוות שבתורה, כי תלמוד תורה זאת היא מצוה התופשת את האדם בכל רגע וא"כ תהיה סתירה הגיונית מינה ובה. (וסברא דומה לזה מצאתי בערוך השולחן [סי' ל"ח סט"ו]).

אבל ראייה יותר טובה לשיטת התוספות אפשר כנראה להביא מן הלימוד האחר שמביאים בגמרא מאלה שנפטרו מקרבן פסח יען כי היו טמאים ממת של מצוה, והלא כאן ברור למדי שהמצוה הראשונה תופשת אותם בצורה של עיכוב ממש ואינה משאירה להם שום אפשרות לקיים את השניה, וא"כ מאין לנו לפטור גם במקום שהמצוה הראשונה עדיין מאפשרת את קיום השניה? וכאן אינני יודע לתרץ את שיטת הר"ן.

נשאר לנו איפה דבר אחד ברור שבמקום שבלי שום טורח אפשר לקיים את שתי המצוות עלינו לקיים את שתיהן, וביתר המקרים מחלוקת התוס' והר"ן כנראה במקומה עומדת.

המצוה ממנה נפטרים

ונגש עכשיו לבידור השאלה השניה: מאיזו מצוה נפטרים על סמך התעסקותנו במצוה הראשונה, תהא ההלכה איך שתהא [כתוס' או כר"ן]. הדבר המובן מעצמו כאילו זה שאם באותו רגע שהוא עסוק במצוה אחת באה מצוה שניה ודורשת קיומה, זהו המקרה הכי פשוט, אבל מתוך הגמרא סוכה, זאת אומרת מתוך הצריכותא, איך שמצריכים את שני הפסוקים מקריאת שמע ומקרבן פסח, יוצא שיש עוד מקרה בו אנו פוטרים מטעם אותה הסברא. כי הגמרא הלא מצריכה כך: אם היה כתוב רק הפסוק של קריאת שמע היינו אומרים פטור רק ממצוות שאין בהן כרת אבל ממצוות שיש בהן כרת לא, ע"כ בא הפסוק שפוטט את הטמאים במצוה מקרבן פסח. ואם היה כתוב של קרבן פסח לבדו היינו אומרים זה מפני ששם עדיין לא הגיע זמן החיוב שהמצוה להטמא באה אליו שבוע לפני ערב פסח וע"כ הוא אח"כ פטור, אבל במצוה שהגיע זמנה הייתי אומר שאולי מצוה אחת אינה פוטרת מן השניה, ע"כ צריך גם הפסוק של קריאת שמע שהגיע זמנה. רואים שע"פ הכלל שלנו נפטרים גם למפרע כביכול, ומתירים לאדם לעשות מצוה אחת אפילו אם עי"ז הוא יהיה מעוכב ממצוה שניה.

כאן שואלים התוספות [כ"ה ע"ב ד"ה משום דלא מטא] מגמרא זבחים [ק'] שההולך לשחוט את

שער רביעי: כללי הלכה

פסחו מיטמא למת מצוה אע"ג דהגיע זמן חיובה של המצוה, וקובעים שמת מצוה שאני כמו בכמה ענינים, ואין מכאן ראייה למקום אחר שהגיע זמן המצוה ויש בה כרת. ופוסקים התוספות דדוקא אחר חצות הוא אינו מיטמא לקרובים אבל קודם חצות כן מיטמא כמעשה של יוסף הכהן. ומקשה רק לרבא שמתרץ שם בזבחים סתירת שתי ברייתות (האחת אונן טובל ואוכל את פסחו בערב, והשניה כשהוא שלם הוא מביא ולא כשהוא אונן), וגם בפסח דינא הכי – שתיהן מדברות אחר חצות והאחת קודם ששחטו וזרקו אינו מביא, והשניה אחר ששחטו וזרקו אונן טובל וכו'. וא"כ רואים מזה שלפי רבא יש שמיטמא לקרובים גם אחרי שהגיע זמן המצוה. ואין ללמוד את הדין הזה מקריאת שמע שאין בו כרת, ולא למדים משם לפסח שהגיע זמנו ויש בו כרת. וכדי להבין את הקושיה וכדי לנסות למצוא תירוץ נביא קצת מן הגמרא שם.

יש שם קושיה דר' שמעון אדר' שמעון פעם הוא אומר אונן טובל ואוכל את פסחו בערב ופעם "שלמים", זאת אומרת כשהוא שלם הוא מביא ולא כשהוא אונן, והדין הזה גם בנוגע לפסח. אחרי כמה תירוצים, ענה אב"י: לא קשיא כאן קודם חצות כאן לאחר חצות, זאת אומרת נעשה אונן קודם חצות אינו מביא, אחר חצות מביא, ומביאים ראייה לאב"י מחילוק הברייתות של "להיטמא" (יוסף הכהן) ושל "ולאחותו לא יטמא" רק למת מצוה אפילו ההולך לשחוט את פסחו. רבא: כאן וכאן לאחר חצות הא קודם ששחטו וזרקו עליו כאן אחר ששחטו וזרקו עליו. זאת אומרת כל עוד שלא שחטו חל עליו דין אנינות (רש"י "שלם"), אם כבר שחטו אינו חל עליו דין אנינות. וכפי דברי רש"י נראה שלפי פשוט הדברים קושיית התוספות בסוכה איננה, כי מה שאנחנו מעכבים בעד האונן להביא את קרבנו אינו שנותנים לו פשוט לקיים מצוה אחת שתעכב אותו אחרי זה לקיים שניה, אלא הדבר כאן נובע מעיכוב אחר של "שלמות" וחסרון שלמות ואפילו לא היה מיטמא להם מאיזה טעם שיהיה, בכל זאת מטעם זה היה בלתי אפשרי לו לקיים את המצוה האחרת של קרבן פסח.

שיטת הרמב"ם וביאורה

אבל יש עוד דרך אחרת בגמרא הנזכרת היוצאת לנו ע"פ פסקי הרמב"ם לסוגיא זו. הוא פוסק [קרבן פסח פ"ו ה"ט]: "האונן ראוי לאכול את הפסח לערב מפני שאנינות לילה מדבריהם, לא העמידו דבריהם במקום כרת בדבר זה, אלא שוחטין עליו וטובל ואח"כ אוכל כדי שיפרוש מאנינותו ולא יסיח דעתו, במה דברים אמורים שמת לו המת אחר חצות שכבר נתחייב בקרבן פסח אבל אם מת לו המת קודם חצות אין שוחטין עליו אלא ידחה לשני. ואם שחטו עליו וזרקו הדם טובל ואוכל לערב".

הכסף משנה מבאר שהרמב"ם למד משתי האוקימתות דאב"י ורבא, וס"ל שאב"י ורבא אינם חולקים לדינא אלא שניהם סוברים דבמת אחר חצות שוחטין, ובמת קודם חצות אין שוחטין ואם שחטו אוכל, וחלוקים ביניהם רק איך לבאר את הברייתות. הלחם משנה מביא

את רש"י שמפרש לרבא כאן שמת קודם ששחטו או אין שוחטין, כאן שמת אחרי ששחטו או אוכל. אבל אם מת קודם ששחטו ושחטו לא משמע מיניה אם אוכל או לא, והרמב"ם הלא כותב "אוכל". אלא הרמב"ם מבאר כאן שמת קודם ששחטו – לא יביא, כאן ששחטו – אבל גם אז מת מלפני זה – מותר לו לאכול בדיעבד. אבל קשה לו עוד שלדינא אביי ורבא חולקים, דלאביי מת אחר חצות לכתחילה מביא (לא יטמא) ולרבא מת אחר חצות רק בדיעבד אוכל אבל לא יביא לכתחילה, ע"כ נ"ל שרבא אמר את תירוצו רק אליבא דר' שמעון אבל בעצם סובר הוא כאביי. וקשה שהרמב"ם פוסק את שני הדינים של ר' שמעון ואם כן אם יש בפירוש דברי ר' שמעון מחלוקת מעשית בין אביי ורבא הוא צריך להחליט או כאביי או כרבא, וודאי לפי הכלל של הילכתא כאביי ביע"ל קג"ם הוא מוכרח לפסוק כרבא.

וע"כ כנראה גירסת הרמב"ם היתה: 'כאן וכאן קודם חצות וכאן לפני ששחטו כאן לאחר ששחטו', זאת אומרת במת אחר חצות ודאי מצוה להקריב קרבן פסח קודמת, אלא אפילו קודם חצות שלאביי אסור בא רבא ומוסיף בדיעבד אוכל מן הפסח אם כבר שחטו וזרקו, וכמובן הילכתא כרבא (שכאן מיקל). ואחרי שעלה בדעתי לתקן את גירסת הרמב"ם בגמרא נוכחתי לראות שהגר"א ג"כ תיקן וכן מצאתי אחרי זה בדפוסים ישנים. ולפי גירסא כזאת אין שום קושיא לתוס' כי מדברים רק על קודם חצות שלא הגיע זמן פסח. וגם זה יהא לראיה להגר"א לתיקון הגירסא.

ביאור למקרים מיוחדים ומדומים

ובצאתנו ממה שלמדנו מדין הטמאים אצל קרבן פסח נגש למקרים מיוחדים המובאים בסוגייתנו בסוכה [כ"ה ע"ב] שאמר ר' אבא בר זבדא שחתן ושושביניו וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל ז' הימים, מבארים מדוע לא אפשרי לשמוח בחופה ולאכול בסוכה. ומביאים בסוף מעשה דר' זירא שאכל בסוכה ושמח בחופה ואמר שכל שכן שמח שקיים את שתיהן. לכאורה נראה כאילו הפטור הזה ג"כ מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, כמו שאמר גם הר"ן שמה ששואלים כאן זה שחשבו שכאן אפשר לעשות את שתיהן בטורח אחד. ורק קשה קצת שאם כן ר' זירא נכנס לגדר של קיים מה שפטור ממנו ו"נקרא הדיוט" [ירושלמי ברכות פ"ב ה"ט, שבת פ"א ה"ב], או "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול" [ברכות ט"ז ע"ב] שרבן שמעון בן גמליאל אומר כך על דברי רבנן אצל חתן בקריאת שמע שאם רוצה לקרוא קורא. הקושיה הזאת אינה גדולה, כי הבדל יש בין קריאת שמע ובין סוכה, כי הלא לפי הגמרא אצל קריאת שמע בכונה תליא מילתא ואנן סהדי וכו' מה שאין כן אצל סוכה. חוץ מזה ר' זירא פסק כרבנן ומה שלמדנו הלכה כרבן שמעון בן גמליאל במשנתנו אמוראי נינהו ואולי ר' זירא מן החולקים. ונגיד שמכאן הוציא וסמך הרמב"ם את פסקו בנוגע לחתן אם רוצה לקרוא שמותר לו, שואלים מדוע הוא אינו פוסק כרבן שמעון בן גמליאל הלא יש ר' זירא שלמעשה לא פסק כרבן שמעון בן גמליאל, ומחזי כיוהרא לא יהיה כי הוא אינו

שער רביעי: כללי הלכה

עושה יותר ממה שכל האחרים עושים כמו שמנמקים בגמרא ברכות ופסחים [נ"ה ע"א] אליבא דרבנן את ההבדל בין מלאכת תשעה באב וקריאת שמע עיי"ש.

אחרי זה מביאים בגמרא ברייתא דחתן וכו' פטורים מתפילה ותפילין וחייבים בקריאת שמע (הפטורים יצאו מטעם שכרות וחסרון כוונה), משום רבי שילא אמרו חתן פטור ואחרים חייבים. ורש"י מבאר כאן שהתנאים האלה אינם סוברים עוסק במצוה פטור מן המצוה כי הלא מחייבים בקריאת שמע. והתוספות כותבים שזה קשה דא"כ חתן צריך להתחייב בסוכה. ויצא שחתן אצל רבי שילא יותר חמור מאצל תנא קמא ומשמע שמיקל אצל חתן יותר מתנא קמא, ע"כ התוס' מסבירים שרק בקריאת שמע חולקים שרבי שילא סבר חתן אינו יכול לכוון דעתו כלל אפילו בפסוק הראשון והיתר יכולים לכוון, ובכל יתר הדברים הוא מודה לת"ק.

והרא"ש [פ"ב סי' ה'] מבאר שיש כאן ענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אמנם מוסיף ואומר שמה שפוטרו רבי שילא את החתן וכו' מתפילה ותפילין לא מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דא"כ מקריאת שמע ג"כ יפטרו, אלא אינם נקראים עוסקים במצוה ופטורים מתפילה מטעם ששכיח אצל חופה שמחה וקלות ראש, ומסוכה פטורים משום שאם אינם שמחים עם החתן מצטערים. זאת אומרת רבי שילא יסבור עוסק במצוה פטור מן המצוה אבל אצל חתן ושושבינים לגבי תפילה אינם פטורים מטעם זה (ואז יהיו פטורים גם במקרה שהם צלולים בדעתם) אלא מטעמים אחרים. וגם הר"ן מבאר בסוף דבריו כך שאפילו חתן עצמו בשבעת ימי המשתה וכל שכן השושבינים אינם נקראים עוסקים במצוה ופטורים מן הטעמים שהזכרנו. את דברי הרא"ש מבאר יותר הקרבן נתנאל, כי בזמן עיסוקו בשמחת חתן וכלה אין אנחנו יכולים לפטור אותו מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא מטעם שהוא שיכור, רק שנתנו לו להשתכר ולא אסרנו לו להגיע למצב כזה שיעכב אחרי זה בעדו להתפלל, ולהניח תפילין זה אמנם מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה. ודומה זה לענין הטמאים בקרבן פסח שנתנו להם להטמא לפני זה. רק אצל הטמאים אפשר שקרא לזה עוסק במצוה פטור מן המצוה שבאמת אינם יכולים להקריב קרבן פסח, אבל כאן יכולים היו אילו לא היו שיכורים.

בכל אופן יוצא לנו כאן לפי דברי כמה ראשונים (שהלא מצטרפים לשיטות המבארים האלו גם בעל המאור, רמב"ן במלחמות וראב"ד [נ"א ע"ב בדפי הרי"ף]) שיש לפעמים שאנחנו פוטרים, והגם שנראה כאילו פטרנו מטעם עוסק במצוה אין זה נכון, ונ"מ למקרה שהטעמים האחרים לא יהיו שכן היה לנו לחייב. ולפי שיטה זו נבין יותר טוב את מעשה ר' זירא כי אם פטורו מן הסוכה רק מטעם מצטער א"כ הוא יגיד שאין אצלו צער אלא להיפך. והגם שגם אצל מצטער בנוגע לסוכה אנחנו מוצאים שמי שהוא פטור מטעם מצטער, למשל בנפילת גשמים ואינו יוצא נקרא הדיוט [סי' תרל"ט ס"ז], זה בגשמים שיש אפילו שיעור למצטער (גריסין של פול [שם ס"ה]), ומי שאומר שאינו מצטער בטלה דעתו אצל כל אדם מה שאינו כאן שודאי הצער ניתן לרגש כל אחד ואחד.

אימתי הלכה כרבן שמעון בן גמליאל

ואידי דברייטא דרבנן ורבי שילא אתיא לידן נימא בה מילתא. הלא כבר הזכרתי את המחלוקת בין רבנן לרבן שמעון בן גמליאל בנוגע לחתן שרוצה לקרוא שרבנן אומרים קורא ורבן שמעון בן גמליאל חולק. ומביא בעל המאור [סוכה דף י"א ע"ב בדפי הרי"ף] שראה תשובת הרי"ף, שהרי"ף מביא בה ראייה לשיטת חכמים מברייטא זאת שמחייבים חכמים את החתן, כי כאן חכמים ורבי שילא הלכה כרבים – כחכמים. ושואל בעל המאור איך הוא מוכיח לשם (שמדברים על "רשות") מכאן שמדברים על "חוב". הרמב"ן מתרץ לתשובות הרי"ף שאינו מכוון לדין רבנן דכאן אלא רק ליסוד דעתם בסברא שאמנם אפשרי שחתן יכול דעתו, ודוקא זו היא נקודת מחלוקתם שהלא רבן שמעון בן גמליאל אומר "אנן סהדי" וכו', אבל הרמב"ן שואל על הרי"ף מצד אחר, וכי איזה צורך היה בהוכחה לפסוק כרבנן נגד רבן שמעון בן גמליאל והלא יחיד ורבים הלכה כרבים. וכאן אני תמה כי הלא יש ענין גדול של: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בכל מקום ששנה במשנתנו חוץ מערב צידן וראיה אחרונה, וא"כ כדאי וכדאי להוכיח נגדו ולהוכיח שצודקים אלה האמוראים שאומרים שאין הכלל הזה נכון, כפי מה שמוסרים בגמרא כתובות [ע"ז ע"א] שאמוראי גינהו זאת אומרת מחלוקת האמוראים. ועיין תוס' יום טוב [פסחים פ"ד מ"ה] שהביא בשם רי"ף ור"ן ורא"ש שאין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל עד דאיכא טעמא, אבל כאן כפי הגמרא הלא טעמו עמו (אנן סהדי דלא מצי מכוון) וא"כ דרושה הוכחה נגדית. הראב"ד מתרץ את הרי"ף בתשובתו באופן בלתי מובן ש"חייבים" (שכולל את החתן ואת השושבינים בדין אחד) מראה שיש אצל חיוב בכלל אם מקבל על עצמו, אבל זה אינו משמע מפשוטם של הדברים.

מצות עשה שהזמן גרמה

גדר מצות עשה שהזמן גרמה הוא מצוה שקיומה או אי קיומה קשור לזמן מסוים • דעת תוס' שאפילו אם זמן החיוב לא מתרחב או מצטמצם עקב התלות בזמן המצוה היא מצוה עשה שהזמן גרמה • מצות עשה שמרגע חלוקת חיובה אינו פוסק אינה נחשבת מצוה עשה שהזמן גרמה • ל"ת או מצות עשה האחרות בל"ת אינן בכלל מצות עשה שהזמן גרמה • יש מצוות שנשים מחויבות על אף הכלל וממספר טעמים • תוס' פוטרים נשים ממצות עשה שהזמן גרמה מדרבנן עפ"י גירסת הסוגיא בברכות ביחס למצות תפילה וכן הרי"ף, אבל לפי רש"י ור"ת אין ראייה משם • הנ"מ בין שיטות הראשונים תהיה לגבי הלל של עצרת שאינו מקושר בשום מצוה • מחלוקת בראשונים אם נשים מותרות לקיים מצות עשה שהזמן גרמה ואף לברך עליהן • הרמ"א פסק שנשים מותרות לברך אבל בציצית מחזי כיוהרא ובתפילין מוחים בהן, במגילה חייבות ולא מוציאות, ובקידוש היום מוציאות אחרים • מחלוקת תנאים לגבי חובת אשה בקרבן פסח • הרמב"ם פוסק שנשים חייבות בקרבן פסח ובפסח שני בחבורה בפני עצמן ואעפ"כ אין שוחטים עליהן בשבת ונראה כאילו פסק כשתי שיטות תנאים • בעל אור חדש תרץ את הרמב"ם שפסק לפי ר' יהודה החולק על ר' יוסי לגבי שבת בלבד ודבריו מסתייעים מגירסא כזו בירושלמי.

אחד הכללים הידועים ביותר בין הכללים שבקיום המצוות זהו הכלל של מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות. כלל רב היקף ורב תוכן. משתמשים בכלל הזה בכמה מושגים, שדורשים הגדרה ברורה כפי סוגיות הגמרא והחומר הנכלל בהן.

הגדרת מצות עשה שהזמן גרמה

מה היא מצות עשה שהזמן גרמה? כפי התשובות שהמקורות ממציאים לנו, נקראה מצות עשה שהזמן גרמה כל מצוה שעצם התחיבותנו בה תלויה בזמן מיוחד, או שפטורים ממנה בזמן מיוחד וקבוע. לסוג הראשון ניתן כדוגמא מצוות כמו שופר, סוכה ולולב. לסוג השני מצוות כמו תפילין וציצית, שמצבן והכללן לתוך סוג מצוות עשה שהזמן גרמה או מצוות עשה שלא הזמן גרמה, תלויים בזה אם יש זמנים אשר בהם אין חיוב המצוה הזאת נוהג. למשל בנוגע לציצית, יש מחלוקת תנאים [מנחות מ"ג ע"א], ר' שמעון ורבנן, אם נשים פטורות מציצית, בגלל שכסות לילה אינה חייבת. חשובה כאן ההרחבה שנותנים התוס' [קידושין ל"ד ע"א ד"ה ותפילין] להגדרה זאת, שאפילו אם למעשה זמן החיוב אינו מצטמצם, אלא

* שבת הגדול תש"א

שרק ענין הנגרם ע"י גורם של "זמן" השפיע על הפטור או על החיוב, גם אז המצוה נחשבת למצות עשה שהזמן גרמה. ולכן ציצית לפי השיטה: חובת מנא, כלי קופסה חייבים. א"כ כסות יום הנמצאת במשך הלילה בקופסה – חייבת, וא"כ חייבת ללא הפסק, אבל כיון שהחיוב (אצל כסות יום), או הפטור (אצל כסות לילה) נגרמו ע"י זמן (יום, לילה) נחשבת המצוה למצות עשה שהזמן גרמה. אבל זאת היא רק דעת התוס', הר"ן נ"ד ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה איזו] מסרב להכיר בתירוץ זה, ומתרץ שבאמת כסות יום בלילה פטורה ש"וראיתם אותו" פירושו: "כסות המיוחד לראיה ובזמן ראיה". נראה כאן הבדל יסודי, תוס' מעריכים יותר את היסוד של מצב דיני, הר"ן את המצב המעשי.

ע"פ המושג היסודי הזה, מוצאות מן הכלל כל המצוות שאין להן גורם זמני. אמנם צריכים כאן להעיר שלמשל מצוה כמו פדיון הבן, שהיא בהחלט חלה רק בזמן ידוע, ולא לפני זה, בכל זאת נחשבת כמצות עשה שלא הזמן גרמה, יען כי אחרי שחל החיוב, אינו פוסק כלל.

לא תעשה עם מצות עשה שזמן גרמה

כמו כן אין בכלל כל מצוות לא תעשה. ואפילו מצוות עשה שיש בהן גם לא תעשה אינן בכלל המצוות שנשים פטורות מהן. הדוגמא הכי מאלפת שבת ויום טוב. על פי אותו הצו שניתן פעם בצורה שלילית (שמור) ופעם בצורה חיובית (זכור), אדם מישראל שובת ואינו עושה מלאכה בימים אלה.

(וחקירה ישנה רק אם במקרים אלה האשה שצריכה לעשות כפי צו התורה מקיימת או – באופן תאורטי – צריכה לקיים גם את העשה, או רק את הלאו. הר"ר יוסף מאריך ישראל בתוס' קידושין [ל"ד ע"א ד"ה מעקה] בדעה שבמקרה כזה העשה נחשב לחיוב הלאו זאת אומרת הוא נמצא. ולעומת זה נראה בתוס' בחולין [קמ"א ע"א ד"ה לא צריכא] שאין חשיבות להמצאו של עשה ע"י לאו. מתירוצים אלה עולה השאלה אם לאו ועשה שהזמן גרמה שנפגשים עם עשה אחר, אולי העשה האחר ידחה את הלאו כיון שהעשה שהזמן גרמה איננו קיים בשביל נשים. לזה ניתנים [בתוס' שם] שני תירוצים: או שלא אושר יש אתו עשה הוא חזק מדי להדחות ע"י עשה אחר, או שהלאו נדחה ע"י עשה רק לענין מלקות ולא לענין התקיימות האיסור. אולי נימוק לתירוצים השונים האלה שהתוס' נותנים, הוא כפי מה שמחשבים עשה כזה לגבי נשים. אבל יש להודות שלשונם של התוס' בקידושין מאפשרת ג"כ לבאר שהעשה בכלל כאילו לא נמצא, ובכל זאת נותן את כוחו ללאו. אבל אז חלה קושיית ר"ע איגר שפעם מתרצים בתוס' כך ופעם כך. אולם אם אומרים שהתוס' במסקנה חושבים שהעשה כאילו עוד נמצא ע"י הלאו, נבין שזאת היא סברתם כאן, ובחולין סוברים אחרת.)

האם נשים מותרות לקיים מצות עשה שהזמן גרמה

אין לדבר הרבה על הענין של "פטורות", רק כבר להעיר שכאן מתעוררת הבעיה אם

שער רביעי: כללי הלכה

פטורות, אבל מותרות לקיים, או לא, מטעמים שונים; זאת אומרת אם "פטורות" פירושו אין עבירה אם אינה מקיימת. (ועיין או"ח סי' תרנ"ח ס"ט שפטור זה יש לו צד כספי, שאשה אינה צריכה להשתתף בקניית אתרוג בקהילה).

מצוות עשה שהזמן גרמן שנשים חייבות

לכל כלל שייכים היוצאים מן הכלל, שאינם חסרים גם בכלל זה. בגמרא [קידושין ל"ד ע"ב] מביאים כיוצא מן הכלל שלנו את המצוות של מצה, שמחה, הקהל וקידוש היום בשבת. אלה הן המצוות שהגמרא מדברת עליהן כיוצאות מן הכלל כמצוות שאע"פ שהזמן גרמה נשים פטורות מהן.

ישנה עוד מצוה אחת שהזמן גרמה שאצלה יש שאלת גירסא אם היא נזכרת בגמרא בתור יוצאת מן הכלל, וזאת היא מצות תפילה. בקביעת הגירסא הנכונה בענין תפילה תלוי הרבה פתרון בעיה מקיפה אחת של כל הסוגיה.

והנה יש עוד סוג מצוה שהזמן גרמה שהגמרא קובעת בדברים מפורשים את חיוב הנשים בה, בלי שהיא מציינת את העובדה שנשים פטורות במצוה שהזמן גרמה. לסוג זה אכנס מצוה אחת מן התורה: קרבן פסח, ומספר מצוות דרבנן: מגילה, נר חנוכה, ארבע כוסות. מעניין לציין, כי גם אם במצוות האחרונות שהזכרתי, בכל אופן המפרשים התעסקו בתור מצות עשה שהזמן גרמה אשר נשים חייבות בהן, במצות פסח אין מתעסק אף אחד מהמבארים והמפרשים, חוץ מן הרמב"ם שקובע גם אותה בהל' עבודה זרה [פי"ב ה"ג] בין מצות עשה שהזמן גרמה שהנשים חייבות בהן.

סוגיית הגמרא בקידושין

אחרי הגדרת המושגים היסודיים וקביעתם, נגש להציע כאן בקיצור את הסוגיות היסודיות שמראות על מקורות הכלל. עיקר המקור בגמרא הסוגיא בקידושין, שהמשנה [קידושין כ"ט ע"ב] קובעת את הכלל, והגמרא צריכה להראות מאין לנו הדבר. כפי דברי הגמרא [שם ל"ד ע"א] לומדים במה מצינו מתפילין, ותפילין מתלמוד תורה, ופטור נשים מתלמוד תורה נלמד מ"בניכם" ולא בנותיכם" [שם כ"ט ע"ב]. למזוזה הוקשו תפילין רק בפרשה אחת, לעומת תלמוד תורה שבשתי פרשיות, וע"כ לא נלמדה מצות תפילין ממזוזה. ומזוזה אמנם הוקשה לתלמוד תורה והיתה הוה אמינא לומר שנשים פטורות ממנה, אלא שהגמרא דוחה שכתוב: "למען ירבו" היינו שזהו שכר המניח מזוזה בביתו (רש"י), וכי יעלה על הדעת ש"גברי בעי חיי, נשי לא בעו חיי?". בהמשך הגמרא מוצאת בניגוד לכלל (כל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות), את כל המקומות שבמצות עשה שהזמן גרמה דרשנו פסוק מיוחד להוציא את הנשים (סוכה וראיה), והיא מוצאת הוה אמינות לחיוב. (ט"ו-ט"ז ממצה, או תשבו כעין תדורו, או גזרה שוה מהקהל).

אח"כ חושבים ללמוד ככלל שנשים תתחייבנה אף במצות עשה שהזמן גרמה משמחה

ומהקהל, ומתמצים ששמחה אין המצוה על האשה עצמה אפילו באלמנה. ובהקהל מוסיפים את הפסוק של מצה שיהיו שני כתובים הבאים כאחד שאינם מלמדים. ומקשה הגמרא: אולי גם הציוויים הפוטרים (תפילין וראיה) יחשבו כך. ומתרת: הם צריכים ואין כאן שני כתובים הבאים כאחד. (ראיה: נשוא להקהל, ותפילין הוקשו למזוזה לחיוב). שוב מקשה הגמרא שמצה והקהל ג"כ צריכים ולא יחשבו כיוצאים מן הכלל שאין מלמדין. ומתרת: מצה והקהל אינם צריכים שניהם, כי אם היתה כתובה מצה בלבד, היינו לומדים מחיוב ילדים בהקהל – חיוב נשים במצות עשה שהזמן גרמה, (עיין תוספות והגרעק"א). ולבסוף רבא משם פפונאה (רב אחא בר יעקב) מביא דרשה חדשה: התורה כתבה את כל מצוות התורה בהיקש עם תפילין, ולמדה שמה שהוא כתפילין נשים פטורות. ויוצא שמה שאינו כתפילין נשים חייבות. והגם שזה תלוי בדעת התנאים בנוגע לתפילין ויש אפילו תנא אחד שסובר שתפילין אינה מצות עשה שהזמן גרמה, ואותו תנא ר' יהודה סובר ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים, אבל כאן לפנינו שלושה כתובים: שמחה, הקהל ומצה והם אינם מלמדים. ובוה מסתיימת הסוגיה בקידושין שיש לנו שלושה כתובים הבאים כאחד, המחייבים את הנשים במצות עשה שהזמן גרמה. וא"כ ברור לנו שאינן חייבות, אפילו אם תפילין יוצאים מגדר פסוק המלמד על פטורן של הנשים כיון שהם נחשבים למצות עשה שלא הזמן גרמה.

הסוגיא בברכות

הסוגיה השניה שישנה בברכות [כ"ע"ב] אינה כל כך יסודית, אלא היא יותר עוסקת בפרטים מעשיים. יש שם משנה שנשים וכו' פטורים מקריאת שמע ותפילין וחייבים במזוזה בתפילה ובברכת המזון.

הגמרא: פטורן מקריאת שמע מובן שהרי זו מצות עשה שהזמן גרמה, אבל סלקא דעתין בגלל קבלת עול מלכות שמים נשים תתחייבנה, ותפילין יכולנו להקיש למזוזה. יש הבדל גירסאות בין רש"י לתוספות, אם אצל תפילה שאלה הגמרא פשיטא שהיא חייבת בגלל שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמה. רש"י שולל את הגירסא בגלל שכל המושג מצות עשה אצל תפילה אינו במקום כיון שהיא מדרבנן. התוס' מחייבים את הגירסא. לבעיה זאת עוד נחזור לקמן.

שם אצל מזוזה שואלים פשיטא שהן חייבות, ועונים סלקא דעתין להקיש לתלמוד תורה. רעק"א מעיר על גמרא יומא [י"ע"ב] שגם שם שואלים פשיטא שחייבות במזוזה, ומביאה סלקא דעתין אחר של "ביתך" ולא ביתה". ונ"ל שהגמרא ביומא מביאה את הסלקא דעתין של "ביתך" ולא ביתה" כקשור עם הדרשה "ביתך" לא בתיהם", אבל עיקר הסלקא דעתין גם שם ענין ההיקש לתלמוד תורה, כי הרבה פעמים ההטיה –ך כולל גם נשים. הגמרא בברכות מביאה עוד את חיוב נשים בקידוש היום. ועל הקושיה שזאת היא מצות עשה שהזמן גרמה, עונה אביי: החיוב הוא רק מדרבנן. רבא שואל שרב אדא בר אבהה

שער רביעי: כללי הלכה

המחייב אמר בפירוש שהן חייבות מדאורייתא, וחזן מזה בכל המצוות האלה תתחייבנה מדרבנן. אלא מזכור ושמור אנחנו לומדים את החיוב. הערה של המרדכי על אתר [ס' ס"א] שלא היין בקידוש מדאורייתא אלא רק הדבור, דזכרהו על היין אסמכתא בעלמא. הראשונים: הרשב"א [בחדושי], הר"י החסיד בארו מדוע הדוגמאות האלה דוקא מופיעות במשנה הזאת. קודם עסקו בפטורים מקריאת שמע (משום אוננות ואבלות) וע"כ הביאו גם את אלה, ואגב קריאת שמע – תפילין, ותפילה אחר קריאת שמע, ומוזוזה וברכת המזון שתיהן כתובות בתוך פרשיות קריאת שמע.

בגמרא סוכה [כ"ה ע"א] משנה שפוטרת את הנשים. הגמרא מנמקת בפסוק [ויקרא כ"ג מ"ב]: "האזרח" להוציא את הנשים". בין היתר שואלים גם שסוכה היא מצות עשה שהזמן גרמה ונשים ופטורות ולמה צריך פסוק. ע"ז עונה אביי: יש סלקא דעתין של "תשבו" כעין תדורו, ורבא: שיש סלקא דעתין של ג"ש ט"ו–ט"ז ממצה. מעניין לציין שכאן בעצם מדברים על חיוב שיוצא מתוך הלכה למשה מסיני, (אחרי שהראו שהפסוק נדרש אחרת), ובקידושין מביאים את הפסוק של "האזרח" לפטור נשים ממצות סוכה.

עוד נזכיר סוגיה בראש השנה [ל"ג ע"א] שהמשנה כתבה שאין מעכבים ילדים מלתקוע בשבת, ומסיקה: הא נשים מעכבים. ושואלים מברייתא שגם נשים אין מעכבים, ומתרגמים שיש הבדל בין שיטת ר' יהודה: אין בנות ישראל סומכות (וע"כ מעכבים), ובין שיטת ר' יוסי ור' שמעון: בנות ישראל סומכות רשות (וע"כ אין מעכבים), וכן בכל מצות עשה שהזמן גרמה.

אלו הן הסוגיות היותר חשובות שעוסקות בשאלות של מצות עשה שהזמן גרמה מדאורייתא, חוץ ממצות פסח שעוד יבורר עליה באופן מיוחד.

פטור נשים במצות עשה שהזמן גרמה מדרבנן

בקשר עם המושגים העיקריים שבררנו בהתחלה מתעוררות בעיות חשובות. בעיה אחת: אם בכלל המצוות האלה שהזמן גרמה, ועל כן הנשים פטורות מלקיימן, גם מצוות שהזמן גרמה והן מדרבנן.

במדה רבה תלויה התשובה לבעיה הזאת בגירסא בברכות כ' ע"ב. המשנה שם מחייבת את הנשים בתפילה. בגמרא ישנה גירסא אחת ששואלת: "פשיטא!" (שחייבות, הלא מצות עשה שלא הזמן גרמה היא), ועונה: "מדכתיב ערב ובוקר וצהרים אשיחה וכו'..." (סלקא דעתין) כמצות עשה שהזמן גרמה היא (ופטורות), קמ"ל דרחמי נינהו". כפי גירסא זאת גם אצל מצוות דרבנן חושבים לפטור בהיות הזמן גורמן, כי תפילה או שהיא בכלל מצוה דרבנן, או שבכל אופן הסידורים הזמניים מדרבנן. את הגירסא שולל בהחלט רש"י ששולל במצוה כזאת את עצם המושגים האלה. נגדו מקיימים ומחייבים את הגירסא התוספות, והם בדעה שגם במצוות דרבנן אנחנו פוטרים נשים במצוות שהזמן גרמה, אם לא שיש טעם מיוחד. לראיה מביאים התוס' שגם מהלל פוטרים את הנשים מטעם זה, כמו שיוצא

מהגמרא בסוכה שאשה אינה יכולה להוציא איש במצות קריאת הלל, זאת אומרת שאינה חייבת.

הרי"ף [ברכות י"א ע"ב] מבאר כדעת התוס' שתפילה היא מצות עשה שלא הזמן גרמה, ורבינו יונה מסביר מדוע בתפילה נשים חייבות על אף שקבועה לה בזמן, בגלל האימרה הידועה: "הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו". באותה העמדה נוקט הרא"ש [פ"ג סי' י"א], והר"י החסיד מוסיף ראייה שאנחנו מוצאים בגמרא חיוב נשים בנר חנוכה, במגילה, בארבע כוסות מטעם ש'אף הן היו באותו הנס', ובלעדי נימוק מיוחד זה היינו פוטרים אותן, אלא ודאי שממצות עשה שהזמן גרמה בעצם הן פטורות. אמנם הוא בעצמו מזכיר שרש"י ור"ת גרסו אחרת, ומביא עוד גירסאות שונות לענין. את ראיתו מנר חנוכה וכו' לוקחים התוס' עצמם בסוכה [ל"ח ע"א ד"ה מ'] ופוסקים ממה ששם כתוב אצל הלל בסוכות שפטורה שכן הלל דעצרת נשים פטורות. ואע"ג דהלל בליל פסח היא חייבת עם ד' הכוסות, זה הלא ענין של 'אף הן היו באותו הנס'.

מן האחרונים עוסק בדבר המעדני יום טוב [ברכות פ"ג סי' י"ג אות צ'] בהביאו את הגירסאות השונות לענין תפילה, ומגן אברהם בסי' ע' [ס"ק א'] בדברו על מה שנשים פטורות מטעם זה מברכות קריאת שמע, ובסי' תכ"ו [ס"ק א'] בנוגע לברכת החודש. ועיין באותו ענין במשנה ברורה בסי' י"ז [ס"ק ג'].

העמדת שיטת רש"י

נראה שרוב הראשונים גרסו את הגירסא המביאה את המושגים של סוגיתנו בחשבון גם אצל מצוות עשה שהזמן גרמן שהן דרבנן. ורק רש"י ור"ת עומדים מנגד. ואם עושים חשבון, לא תשאר מצוה דרבנן שהזמן גרמה שאצלה יש שאלה, רק הלל של עצרת ואולי של יום טוב של פסח. ואפשר לחלוק על דברי התוס', שמכך שפטרו את הנשים מהלל בסוכות יצא גם פטורן לעצרת. כי אפשר להגיד שכל ההלל של סוכות הוא רק בקשר עם נטילת לולב, וכמו שהן פטורות מלולב עצמו, כך פטורות גם מהלל שנאמר אגבו. אבל בעצרת שלפנינו רק המצוה עצמה של הלל, ללא שום קשר למצוה אחרת, (לא ללולב כמו בסוכות, ולא לארבע כוסות כמו בפסח) עלינו לחייב את הנשים. וראיה לכך שבפסחים [צ"ה ע"ב] בגמרא ישנה ברייתא ולשונה: "אפשר ישראל שוחטין פסחיהם ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?" נראה מכאן שהלל מקושר למצוות אלה, ומכיון שאשה פטורה במצות בלולב פטורה גם בהלל המצורף לו, אבל לא בהלל כשהוא לעצמו. והראיה ממצוות שהן מדרבנן כמו נר חנוכה וכו', הלא זאת היא רק ראיה בלתי ישירה, ולמה לא נגיד שהגמרא מסבירה את עצם נתינת החיוב של המצוות האלה, שנתקנו מחדש גם על נשים. כי בין כך ובין כך אנחנו צריכים להציב פירוש כזה בשיטת רש"י ור"ת. וצריכים אנו לשאול מה היתה הסברה החיצונית אצל נר חנוכה, מגילה, ארבע כוסות וכו'. ונראה שאצל נר חנוכה שהמצוה נר איש וביתו, סלקא דעתין שבעל הבית הוא מחוייב ביותר, ואשה לא בתור אשה

שער רביעי: כללי הלכה

אלא לכל היותר בתור בעלת הבית תהיה חייבת. מגילה היינו מדמים לקריאת התורה, שאמנם נשים עולות ע"פ דינא דגמרא [מגילה כ"ג ע"א] למנין שבעה, אבל אין היא קוראה, ומדאצל מגילה העיקר פרסום הנס, שוב לא הייתי מחייב אצל אשה מן הסתם. והנה יש גם גירסת ברייתא בנוגע למגילה לפנינו [מגילה ד' ע"א, ערכין ג' ע"א] שאמנם מחייבת את האשה אבל קובעת שאינה מוציאה אחרים, וא"כ סלקא דעתין יש כבר, לפטור אותן. ואצל ארבע כוסות, הסברא החיצונה לא להכניס את האשה לתוך כל החיובים של אותו הלילה, ברור מן הצורך לחייב אותן אפילו במצה, ע"י ההיקש הידוע של חמץ ומצה אשר בו מציינים התוס' [פסחים ק"ח ע"ב ד"ה שאף] באופן מיוחד שאי אפשר להגיע לחיוב נשים במצה ע"י הסברא של: "אף הן היו באותו הנס", מפני שהכל אגב למצה שהיא מצות עשה שהזמן גרמה. ומאחר שאין כבר ראיות כ"כ חזקות ביד הראשונים – תוס' וסיעתו, שיטת רש"י שוב עומדת. כעין הוספה בכוון זה שהתוספתא בסוטה [פ"ב ה"ח] קובעת שבמצות עשה שהזמן גרמה "אנשים עוברים ולא נשים", בטוי ששייך רק במצוות דאורייתא.

קיום מצות עשה שהזמן גרמה ע"י נשים בברכה

בעיה שניה שרמזנו כבר עליה אם פטורות וגם אינן מקיימות מסיבות כמו "בל תוסיף", (עיין רש"י ראש השנה ל"ג ומהרש"א שם), או כל המקיים ואינו מצווה אין זה אלא הדיוט [ירושלמי ברכות פ"ב ה"ט]. או אם בכל זאת מקיימות אפילו בברכה. כאן מתלקחת מחלוקת יסודית בין הראשונים ובין הפוסקים, והמענין ביותר שאפילו החולקים להלכה למעשה מסכימים לקו אחד.

ראש המדברים בצד המחייב הוא רבנו תם שקובע בר"ה [ל"ג ע"א ד"ה הא] ההלכה כך היא וגם יכולות לברך. הוא ויתר הראשונים שלומדים כמוהו מביאים לראיה את הגמרא [בבא קמא פ"ז ע"א] מענין רב יוסף ששמח בהתחלה שהלכה כמאן דאמר סומא פטור ממצוות, והא רב יוסף עשה מצוות כאינו מצווה, ואיך שמח אם עשה בלי ברכה? ומענין מיכל בת שאול שהניחה תפילין ולא מיחו בה, והלא בגמרא בעירובין [צ"ו ע"א] מבארים את הדבר כפי מ"ד נשים סומכות רשות, אבל לפי מאן דאמר אין סומכות רשות, הוה ליה למחות, ולמה אם לא מפני הברכה.

ומענין הסומים שאמרו הגדה של פסח [פסחים קט"ז ע"ב] ושואלים רק על מה שהוציאו ידי חובה לביתם, ולא שברכו לעצמם. ומוסיף ר' יוסי בר' יהודה ראייה מאשה שעולה בין העולים לתורה הגם שאינה מצווה בתלמוד תורה.

דחיית הראיות שנשים מותרות לברך במצוות שהזמן גרמן

לעומת הראיות האלה קם הר"ן [ר"ה דף ט' ע"ב מדפי הרי"ף, ובחי' ל"ג ע"א] ושאל נגדן: מרב יוסף אין שום ראיה כי סומא מחוייב מדרבנן לברך. מה שהיו מוחים במיכל וויתרו לרגלי השיטה סומכות רשות זה מפני שצריכים גוף נקי, וא"כ ודאי שרק לא מיחו.

שיעור סב: מצות עשה שהזמן גרמה

בנוגע לפסחים בהגדה לא העיר הר"ן שום דבר, אולי חושב שאם תמהו רק על דבר אחד זה עוד לא אומר שעל דבר שני אין לתמוה. מברכות התורה אין ראייה, כי ברכה זאת אינה ברכת המצוה, הלא כהן שעולה פעמיים רצופות בכל זאת מברך וכדומה. אבל התשובה הזאת לא נראית חזקה כל כך, כי בכל זאת קריאת התורה נתקנה ללמוד, והברכה באה לרגל הלימוד הזה, ואם נותנים לאשה שאינה מחוייבת בלימוד לברך, זה אותו הדבר כמו ברכת המצוה על מצוה.

הרא"ש שואל עוד [קידושין פ"א ס' מ"ט] איך אפשרי לה להגיד וציונו? על זה נמצאה תשובה בדברי הר"ן [ר"ה שם] שמודה שכיון שאנשים נצטוו, אף נשים תקיימנה ותברכנה וציונו, כי שכר הן מקבלות. והלא גם להלכה רק אומרים שגדול מי שמצווה ועושה ממי שאינו מצווה, אבל גם האיננו מצווה ועושה מקבל שכר. (וצונו אפשר להבין על כלל ישראל המצווים).

בין הפוסקים הרמב"ם [ציצית פ"ג ה"ט] תופש שיטה שמותר לנשים להתעטף בציצית, ולקיים את יתר המצוות שהן פטורות מהן אבל בלא ברכה. הראב"ד מביא את החולקים שמרשים לנשים גם לברך. במגדל עוז שואל: מאין לנו שרב יוסף ברך הלא ברכות אינן מעכבות? ובהגהות מיימוניות מביאים עוד ראשונים שמרשים לברך.

ראיות שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמה

ואוסיף לשיטה זו של ר"ת שתי ראיות:

(א) התוספתא בסוטה שקובעת שההבדל בין נשים לאנשים, שאנשים עוברים על מצות עשה שהזמן גרמה ולא נשים, מראה שרק ענין העבירה במקרה של אי קיום עומד לדיון ולא הרשות לקיים.

(ב) הגמרא בפסחים [צ"א ע"ב] מדברת על חיוב הנשים בפסח ומביאה את ר' שמעון שלדעתו נשים אפילו בפסח ראשון עושים אותן טפלה (כלומר מצרפין אותן), ואת השיטה הזאת קוראים אח"כ בגמרא "רשות" שר' שמעון סובר שנשים רק רשות בקרבן פסח. א"כ רואים שעל אף שיש כאן חשש של שלא למנוי, מתיר ר' שמעון לצרף נשים ולתת להן לקיים את המצוה. אלא ודאי הפשט הוא כר"ת. ואם נאמר ששם לומד זאת ר' שמעון מפסוק, נגיד שמשם נלמד גם ליתר המקרים.

פסק ההלכה בקיום מצות עשה שהזמן גרמה ע"י נשים

מענינות ההכרעות של השו"ע ונושאי כליו: הרמ"א בה' ציצית [סי' י"ז ס"ב] פוסק אפילו שרשאות לברך, אך בציצית מיחזי כיוהרא, בגלל שגם לאנשים רק חובה שהוא מכניס עצמו אליה (להבדיל בין ציצית ללולב ושופר שמחוייבים לגמרי). הגר"א כנראה אינו רוצה שתברכנה. ואצל תפילין מוחין כדעת השו"ע [סי' ל"ח ס"ג].

שער רביעי: כללי הלכה

אצל קידוש [ס' רע"א ס"ב] הן חייבות ואפילו מוציאות. המג"א [ס' רע"א ס"ק ב'] קובע הבדל בין מגילה שאינן מוציאות וקידוש שכן מוציאות, שמגילה זילא בה מילתא ברבים. ואצל תקיעה [ס' תקפ"ט ס"ג וס"ו] פטורה, אבל יכולה לתקוע אך אין מברכת, והרמ"א מוסיף שלפי המנהג הנשים מברכות לעצמן, רק לא יברך להן אחר שכבר יצא.

נשים בקרבן פסח

ועכשיו נשים לב לסוגיה של נשים בקרבן פסח: בפסחים [צ"א] בקשר עם המשנה של: "אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר". שאלו בגמרא נגד ר' יהודה שבברייתא הוא אומר ש"אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושים אותה טפלה לאחרים".

ר' יהודה: אשה בראשון בפני עצמה, בשני טפלה – בגלל הפסוק: "במכסת נפשות", ואצל פסח שני "איש ולא אשה".

ר' יוסי: אשה בשני לעצמה, ואין צריך לומר בראשון שכתוב "נפש אפילו אשה". ר' שמעון: בראשון טפלה לאחרים, בשני אין נשים עושות כל עיקר. "איש ולא אשה". אחרי זה שואלים כמי בא מה שאמר ר' אלעזר אשה בראשון חובה ובשני רשות ודוחה שבת. ושואלים רשות ודוחה – זו סתירה! אלא בראשון חובה ודוחה, ובשני רשות, וזה נשנה בשיטת ר' יהודה.

בסוף הסוגיא מביאים ברייתא: "פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות, ר' שמעון אומר באנשים חובה בנשים רשות". על פסח לא אפשרי שזה נאמר, כי בפסח אין "מכאן ואילך" אלא על מצה ומרור, וכי ר' שמעון יגיד מצה בנשים רשות והלא הוקשה לחמץ. אלא אנחנו מבארים פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות, ר' שמעון אומר: פסח באנשים חובה בנשים רשות, ור' שמעון לטעמיה – אומרת הגמרא שמקודם אמר שבכל זאת עושין את הנשים טפלה לאנשים.

ההסתכלות הכי פשוטה בסוגיה מראה שנשים חייבות בפסח לדעת רוב התנאים (ר' יהודה ור' יוסי אשר נימוקו עמו), וא"כ קשה להבין שמצוה חשובה זאת לא נזכרה בכלל בסוגיה של מצות עשה שהזמן גרמה בקידושין, למשל, להביא אותה בסוף הסוגיא לשלושה כתובים הבאים כאחד, מאחר שיש לנו כנגד שמחה הקושיה שהקשו התוספות לאביי. ולתוספות צריכים לשאול מדוע במקום קידוש היום לא הביאו את המצוה הזאת. ונראה לי שבכל זאת התשובה נמצאת בעצם היות המחלוקת של התנאים בענין פסח, שאם היו מביאים את המצוה של פסח היו שואלים הניחא לר' יהודה ולר' יוסי, אבל לר' שמעון מאי איכא למימר? ואז בכל זאת היינו צריכים לבא לאותן המסקנות שמגיעים כעת בגמרא.

פסיקת הרמב"ם בנשים בקרבן פסח

ונסיים בדברי הרמב"ם לסוגיה הזאת. בהלכות עבודה זרה [פי"ב ה"ג] הוא פוסק: "וכל מצות

עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום, ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו, והקהל, ושמחה שהנשים חייבות".

ובפ"ב מהלכות קרבן פסח ה"ד הוא פוסק: "אין עושין חבורה נשים ועבדים או קטנים ועבדים, אבל עושים חבורה כלם נשים אפילו בפסח שני".

הכסף משנה מעיר כאן שזאת היא דעת ר' יוסי והרמב"ם פסק כמוהו.

ובפ"ה ה"ח הוא כותב: "נשים שנדחו לשני... הרי פסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין, לפיכך אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני, אבל אם היתה האשה אחת מבני החבורה מותר". וכאן הכסף משנה קובע שזאת היא דעת ר' יהודה והלכה כמותו בגלל שכך פסק גם ר' אלעזר. ותמה כבר הכסף משנה על הסתירה מן המקום הראשון בענין חבורה של כולן נשים שמשמע שעושים גם בפסח שני. ותירץ הוא שבענין שבת החמיר הרמב"ם כר' יהודה, יען כי סוגית הגמרא כמותו. אבל הלחם משנה שואל שאם כן מה להם בגמרא לקיים את ר' אלעזר רק אליבא דר' יהודה, היה להם להגיד שזה ר' יוסי, ורק לענין שבת הוא סובר אחרת, אלא נראה שהדברים תלויים זה בזה והוא השאיר את הדבר בצריך עיון.

והנה בספר אור חדש כותב תירוצו לזה, שר' יהודה האומר: בשני עושים אותה טפלה, אינו מדבר על חול, כי אם רשאית האשה לעשות פסח, צריכה להיות רשאית גם לעצמה, אלא בשבת. והוא בעצמו כבר שואל שבגמרא לא משמע הכי שאומרת מה שכתוב "ככל חקת הפסח יעשו אותו לרבות נשים" משמע גם על העשיה מדברים. בכל זאת מדברי ר' אלעזר משמע שההבדל היחיד בין פסח ראשון לפסח שני הוא רק דחית שבת ולא ענין של בפני עצמו וטפלה.

בנוסף לזה אני מקשה שדברי ר' שמעון שאומר בפסח שני "אין עושין כל עיקר", ג"כ פירושו בעצם בשבת, אבל בחול כן עושות, ומהדרשות משמע כאילו לר' שמעון אין האשה עושה כלל.

בכל זאת אינני רואה אפשרות אחרת לבאר את הרמב"ם, וא"כ כדאי למצא עזר לשיטה זו שנקט בה האור חדש. ויגעתי ומצאתי גירסא של ירושלמי [פ"ח ה"א] שכותב את דברי ר' יהודה לר' מאיר, ואחרי זה "ר' יוסה אומר: אשה עושה שני לעצמה אפי' בשבת וכו', ר' שמעון בן אלעזר אומר בפסח ראשון עושה טפלה לאחרים בשני אינה עושה". ונדמה שלרמב"ם היתה גירסא כזאת לפניו, ולמד ממנה שר' יוסי מתיר אפילו בשבת, ור' יהודה אינו מתיר דוקא בשבת, אבל במקרה של חול מתיר, וגם דברי ר' שמעון שאצלם אין את הסגנון של "כל עיקר" ניתנים כך יותר לביאור. ואפילו אם נניח שהרמב"ם גרס בגמרא שלנו כגירסתנו, בכל זאת גירסת הירושלמי שגם אינה נותנת מקום לדבר הבלתי הגיוני הזה של רשות מצד אחד, וצמצום לטפלה מצד שני, הניע אותו לבאר את הגמרא שלנו כפי גירסת הירושלמי.

ולפי זה עוד יותר ראייה גם לשיטת ר"ת בנוגע ל"מקיימות ומברכות".

אין מבטלין איסור לכתחילה

מהגמ' בביצה עולה שאסור לבטל איסורים לכתחילה • ר' יוחנן מלמד בירושלמי שכל האיסורים שריבה עליהם בשוגג מותרים במזיד אסורים • בתרומה צד להחמיר מפני שבטלה אך במאה וצד להקל שבטלה ביותר מנתינת טעם וניתן להשאל עליה • בזרוע בשלה של נזיר יש ביטול איסורים לכתחילה אולם א"א ללמוד ממנה למקורות אחרים • הלבוש כתב בטעם האיסור שמא יבוא להתיר כך את כל האיסורים • מערלה עולה שאיסור ביטול לכתחילה הוא משום מראית עין • מחלוקת ראשונים האם ביטול איסור אסור מהתורה או אך מדרבנן • יש מקרים של עירוב איסור בהיתר בידיים ויש מקרים שהאיסור נתערב כבר • ישנם דברים חשובים שלא בטלים ברוב ולאחר יציאתם מחשיבותם בטלים • יש היתר איסור מעורב בנפלה לאיבוד חלק מהתערובת ותולים שהאיסור נפל • לגבי היתר ע"י תליה אין מתירים אפילו בהפיל בשוגג וסותר למבטל איסור לכתחילה ע"י ריבוי שבשוגג מותר • הב"י והט"ז מחלקים בין ביטול בריבוי לתליה שבתליה הוא מעיד על מצב אסור שהתירו לדבריו אבל בריבוי הוא מעיד על מצב מותר שנוצר בשוגג • בביצה נאמר שבאיסורי דרבנן מבטלים איסור לכתחילה ולגבי דבר שיש לו מתירין עונים שהאיסור ע"י הריבוי נשרף • ניתן לומר שבכל איסור דרבנן תובעים שהאיסור ישרף וניתן לומר שרק בדבר שיש לו מתירין • תוס' טוענים שבדבר שיש לו שורש מהתורה אין מבטלים איסור לכתחילה • מבכורות עולה שתרומת חו"ל בטלה ברוב ושאלה היא אם רק לכהן מותר לבטלה או לכ"א • הרמב"ם פוסק שמותר לבטל לכתחילה כל איסור דרבנן • השו"ע והמהרש"ל פוסקים כרמב"ם והרמ"א אוסר אף בדרבנן • מהמקרה של נטיעות עולה שבדבר שאינו שכיח ניתן להקל • נתנו תירושים שונים לחלק בין ביטול סכך פסול לשאר דיני ביטול איסורים • חטים מתולעים מותר לטחנן לכתחילה ומספר הסברים נתנו לכך • בשו"ע מביא שאם אין כונתו לבטל את האיסור כגון מחמם דבש ובו נמלים מותר לכתחילה ומספר ראיות לכך • כלי שמשתמשים בו בשפע ולא יבוא האיסור לנתינת טעם מותר להשתמש בו ולבטל את האיסור המועט לכתחילה • יש ראשונים שמפרשים מקור הדין של שימוש בשפע בצורה אחרת וע"כ אין ממנו ראייה • על החולקים על שימוש בכלי בשפע ניתן להקשות מכמה משניות בתרומות ונראה לתרץ שבתרומה די בחטה אחת לכל הכרי והתוספת היא מדרבנן ובה הקלו • צד להקל זה שייך רק בתרומה ולא בתרומת מעשר • עפ"י הדברים מותר יהא לטחון תבואת תרומה עבור בהמה אע"פ שמעריבים איסור בהיתר.

במקומות בלי מספר נפגשים בדיני התורה באיסורים החלים על חומרים שונים בצורות שונות ודבר אסור כזה נקרא ג"כ איסור. לחומר הדין או הדינים האלה יש תיקון כלשהו

* שבת שובה תש"ג

שיעור סג: אין מבטלין איסור לכתחילה

ע"י דין שני של התורה ענין הביטול המבוסס על פסוקים וסברות. בבוא לפנינו כמות מסוימת של איסור בתוך כמות קבועה כפי הלכות שונות של חומר מותר אין עוד דין של איסור. ונשאלת השאלה: האם יהיה אפשרי להביא מצב כזה בכונה תחילה שאיסור יתבטל בתוך היתר? ואם הביא לידי מצב כזה מה הן התוצאות.

מקור ההלכה

התשובה לשאלה הראשונה היא פשוטה מאד. יש בגמרא בביצה [ד' ע"ב] דין מפורש מצוטט ע"י הגמרא כנשאב מתוך מקור של משנה "אין מבטלין איסור לכתחילה", ועיין רש"י שמברר את היחס של הדין הזה עם הדין של ביטול שכפי דבריו ניתן רק בדיעבד, אבל לא לכתחילה. המשנה שחושבים עליה בגמרא בביצה היא – מאחר שהדין בלשונו אינו נמצא באף מקום במשנה – המשנה בתרומות [פ"ה מ"ט]. אחרי דינים אחרים אם נפלה סאה תרומה לפחות ממאה סאה חולין (השיעור הקבוע לביטול) והוסיפו עוד חולין עד שיש יותר ממאה אם בשוגג מותר אם במזיד אסור, במשנה הזאת מעניין שהיא מדברת כבר על התוצאות של ביטול כזה שבטלו במעשה בן אדם, ומבדילה את ההבדל היסודי בין מזיד ובין שוגג, אבל אינה מזכירה גם היא את האיסור בשביל הפעולה של ביטול. ובתוך הירושלמי [תרומות פ"ה ה"ג] לאותה המשנה יש דין של ר' אבהו בשם ר' יוחנן: כל איסורים שבתורה שריבה עליהם שוגג מותרים מזיד אסורים. הירושלמי שואל עוד מה מחדש ר' יוחנן בדינו זה, ומתרץ שמן המשנה נדע רק תרומה, בא ר' יוחנן והוסיף גם יתר האיסורים. מתוך הגמרא איננו שומעים אם היינו חושבים שבתרומה הדין יהיה חמור יותר משאר איסורים, ואם כן בשאר איסורים סלקא דעתך שאפילו במזיד יהיה מותר, או להיפך שאצל תרומה היינו חושבים שהדין צריך להיות יותר קל אבל ביתר האיסורים נחמיר עד שנאסור אפילו בשוגג. הסברא שאצל תרומה נצפה לדין יותר חמור תהיה מבוססת על הדין הידוע שתרומה אינה בטלה רק במאה ולא כמו יתר האיסורים בששים. אבל יש דעת רשב"א בתשובה [ח"א נ"ג] שדוקא הדין הזה נותן את ההוה אמינא להקל לגבי תרומה, לפי שבין כך ובין כך השיעור של ביטול הוא מעל לגבול של נתינת טעם שהוא כידוע בששים. וקשה שאם זאת סברת הירושלמי אין הסברא נכונה רק במקרה שההיתר הוא ביחס לאיסור בין ששים למאה אבל בפחות מזה אין הבדל זה הגיוני.

אולם יש דוקא לגבי תרומה עוד דבר אחר שהאיסור הזה נקבע ע"י החלטת בן-האדם ואינו קבוע כמו חלב או דם, והוא בזה אפילו נתון להחזרה אם רוצה התורם להישאל על הרמתו, וא"כ היה אפשרי מטעם זה לחשוב על קולא לגבי תרומה מתוך סברא כזאת שכדאי להתיר לו אפילו במזיד, שאם לא נתיר לו כך הוא ישאל על תרומתו ויגיע בזה להיתר. במשך הלימוד עוד נפגש עם צד קולא מיוחד שיש אמנם אצל תרומה ושאלו ג"כ אפשר להכניסו כאן.

חוץ מהמקומות האלה יש עוד מקום בגמרא בחולין [צ"ח] שדיננו אם לא בפירוש בכל

שער רביעי: כללי הלכה

זאת ברמז ברור נזכר, וזוהי הסוגיא של זרוע בשלה. הגמרא שם מדברת על ביטול איסורים, ויש בכך דעות שונות: דעה אחת שאיסורים בטלים בששים, ודעה שניה שאיסורים בטלים במאה, ושניהם למדו את דינם מזרוע השלמים של הנזיר שמבטלים אותה עם כל הבשר הנתון אח"כ לאכילה אע"פ שאותה הזרוע היא מיועדת לקרבן, זאת אומרת איסור גמור. והנה אנחנו רואים שאיסור במדה קטנה בתוך איסור רב, כפי חשבון החומרים (בשר עצם וכו') יוצאים חשבוניות אלה של מאה או ששים – מתבטל. שואלים בגמרא שיש ברייתא שכתוב בה "זהו היתר הבא מכלל איסור" על ענין זרוע בשלה, ומתרצת הגמרא מה שמתרצת מדוע יש צורך לתורה לכתוב את ההיתר הזה באופן מיוחד. אז מעוררת הגמרא את השאלה: נלמד מזרוע בשלה למקומות אחרים ולא נקבל אותן הסברות שחשבנו שהברייתא באה למעט אותן רק לגבי זרוע בשלה, ועונים מזרוע בשלה אי אפשר ללמוד ד"חידוש הוא ומחידוש לא גמרינן". אגב שואלים עוד שא"כ ענין ששים או מאה ג"כ לא נלמד, ועונים שזאת לומדים רק לחומרא כי מעצם הדין היה מתבטל כבר ברוב רגיל. מה החידוש לגבי זרוע בשלה? רש"י אומר שלכתחילה מתירים לבטל כאן איסור לכתחילה, והר"ן כותב שאפילו מצוה כאן לעשות כך. (על ההבדל בין שתי הדעות האלה עוד נדבר). בכל אופן ניכר שהפעולה שנמצאת שם לגבי הזרוע היא מיוחדת במינה ויוצאת את הכלל לגמרי ואין להעביר אותה למקום אחר. וא"כ גם אם בגמרא לא הזכירו שם את הכלל שלנו, בכל זאת הכלל הזה ניכר מתוך דברי הש"ס.

טעם האיסור לבטל לכתחילה

ויאמר כאן שניכר הדבר מתוך עוד משניות וברורים בגמרא הן בירושלמי הן בבבלי בצורות מיוחדות של ביטול אשר עליהן עוד נדבר, אולם לעצם הדין והגדרתו אין המקומות האלה מוסיפים כלום. מה טעם הדין הזה או יותר טוב הדינים האלה, זאת אומרת האיסור לבטל והקביעה שאם בטל במזיד אסור בשוגג מותר. מילים מפורשות כתשובה לשאלה הזו נמצאות רק בלבוש [ס' צ"ט] שכותב שיש לגזור שמא יבוא להתיר כל איסור והדברים הם ברורים למדי, כי לא יכולה להיות כונת התורה להתיר לבטל את האיסורים. ואותו הנימוק הוא גם מתאים לתוצאה של איסור במזיד ובשוגג מותר. וכנראה לזה התכוונו גם בגמרא בגיטין [נ"ד] אם מדברים על תוצאות אחת הצורות של ביטול מבחינת קנס של מזיד וקנס של שוגג אטו מזיד. ותראה ותמצא אותו הדבר ברמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פט"ו הכ"ו] שבפירוש כותב שאסור לבטל לכתחילה ואם בטל מותר, רק במזיד קנסו חכמים ואסרו למבטל או למי שנתבטל בשבילו כדי שלא תצא הנאה ממעשי המבטל הרעים. רק יוצא בברור שעצם הנימוק הוא ענין של קנס וזה כדי שלא יבוא עוד פעם לעשות אותו הדבר. וא"כ מה מאד מעורר השתוממות דבר הירושלמי כפי פירושו של פני משה, אבל גם של הגר"א בערלה [פ"א ה"ד] בתוך דברי ההסברה שהירושלמי נותן בשביל דעת ר' יוסי אשר לפיה מותר לעשות פעולה מסוימת שהיא מביאה לידי ביטול איסור, (גבי נטיעה של ערלה

שיעור סג: אין מבטלין איסור לכתחילה

שנתערבה בנטיעות שאסור ללקט ור' יוסי אומר אף מתכוון ולוקט ומביא בזה לידי ביטול במאתים, מה שעד עכשיו לא היה אפשרי כל זמן שהנטיעות עוד היו מחוברות) "שכן דרכו של אדם להיות מדל בגפנים", ופירשו שהרואה אינו אומר שזה מבטל, משמע שבכל יתר המקומות איסורי ביטול לכתחילה על תוצאות האיסור שבמזיד אסור אינן אלא בגלל מראית עין של הרואה, וקשה כאן קושיה עצומה, וכי זה באמת הטעם של האיסור והדין, וכי אין הדבר נוגע באופן מיוחד ובראש ובראשונה לזה שמבטל, וכן מקשה החתם סופר (לא מצאתי היכן) כקושיה ראשונה לעוד קושיות. ואם עצם הגמרא בירושלמי סובלת עוד פירושים אחרים, קשים דבר הגר"א לפני משה שכך מפרשים (לשון הגאון "וא"כ אינו ניכר שעושה כן כדי לבטל האיסור ולכן מותר"). והפירוש אינו אך של המפרשים האלה אלא הם נמצאים כבר באור זרוע [ח"א סי' ש"כ]. והקושיה על הפני משה היא עוד יותר עצומה בגלל שבמשנה הוא מבאר את רבי יוסי כפי התפיסה הרגילה שמא יבוא לערב בתחילה עיי"ש.

(ויש לי השערה נועזת שדברי הירושלמי: "מ"ט דר' יוסי? שכן דרך בני אדם להיות מדל בכרמו", בכלל לא נאמרו על ר' יוסי של משנתנו אלא על ר' יוסי ברבי בון שמקודם בגמרא באר דינו של ריש לקיש "לוקט שלושה אשכולות ומתיר", ופירש הפני משה שלוקט את האשכולות משלוש מהן והן אסורות, ובכך הוא מתיר את כל האחרות. [הדין הזה סותר את המשנה שכתוב לא ילקוט ורק בדיעבד אם לקט יעלה במאתים], ומעמיד ר' יוסי בר' בון שבמשנה מדברים במקרה שלקטו את הכל [אז יש רק ביטול] והדין של ריש לקיש במקרה שלקטו רק שלושה אשכולות [אז תולים בהם], וע"ז שואלים בגמרא מה הטעם של הדין הזה? ואומרים שכאן יש חשש רק מצד הרואה שיחשוש שהוא לוקט ולזה אומרים הרואה כאן יחוש רק למדל, ובעצם הדין כבר קבעה הגמרא שגם ריש לקיש אינו מדבר רק בדיעבד, ובזה גם כל יתר הקושיות אינן, באופן מיוחד זאת של האור זרוע שלא יכול הרואה לטעות ולחשוב שהוא מדל, שמדל זה הוצאת הצמחים במחובר או לכל הפחות מתוך המחובר ואצל ר' יוסי של המשנה הוא הלא סתם לוקט, אבל לפי מה שאמרנו הוא מוריד את הפירות מגפן אחת או שתיים וזה בדיוק פעולת מדל. וצע"ג!)

דעות הראשונים בחומרת האיסור

מחלוקת ראשונים ישנה על השאלה אם האיסור הוזה שאין מבטלין איסור לכתחילה איסור דאורייתא הוא או לא, המחלוקת הזאת יוצאת מתוך הגמרא בחולין שכבר הזכרנו. מדברי רש"י גבי "חידוש הוא" משמע שעצם החידוש בזה שכאן התורה מרשה לבטל איסור לכתחילה – יוצא מזה שבכל מקום אחר התורה אוסרת, וכן דעת הראב"ד המובאת בר"ן, אבל התוס' [ד"ה לאו] והר"ן [על הרי"ף דף ל"ה ע"א ד"ה גרסינן] דעה אחרת יש להם. שמוציאים מתוך הגמרא. כשהגמרא מביאה את הברייתא של "זהו היתר הבא מכלל איסור" שואלים התוס': למה לא מתרצים שזהו היתר לבטל איסור לכתחילה מה שאין כן בכל יתר האיסורים,

שער רביעי: כללי הלכה

והתוס' נותנים תירוץ ש'זהו' משמע דבר שאסור לא מעשה שאסור. והר"ן כותב דמדאורייתא באמת יהיה מותר אפילו לבטל לכתחילה, וע"כ אין הפירוש של "זהו" יכול להיות כך. רק צריך לבאר את הפירוש מה החידוש שבכך, ואומר הר"ן שהחידוש שכאן יש מצוה לבטל, וכנראה לא יעלה על הדעת להגיד ש"זהו" יבוא למעט שאצל איסורים אחרים אין מצוה לבטלם. הר"ן מוסיף לשיטת הראב"ד שאיסור זה הוא דאורייתא ע"פ הפירוש ב"חידוש". ו"זהו" לשון זה אינו מתפרש כפי קושיית התוספות בכל זאת בדיעבד לראב"ד הביטול מועיל, ומדרבנן רק במזיד אינו בטל, ובשוגג בטל כדעת ר' יוסי נגד ר' יהודה. כר"ן סובר הרשב"א, והריטב"א כרש"י.

קצת קשה לתאר שתהיה דעת הר"ן שמדאורייתא יהיה מותר לבטל איסור לכתחילה כי אם כך למה כתבה התורה בכלל את האיסור, וחזק מזה מאי שנא מהטלת מום בבכור שאסור לכו"ע מדאורייתא כמו שלומדים מגמרא בכורות [ל"ג ע"ב] וספרא [אמור סי' קי"א] עי"ש. ואם גם נוכל למצא הבדלים בין הטלת מום בבכור ובין ביטול איסור לכתחילה בכל זאת עצם הרעיון קשה. בקושי יש לתרץ שהר"ן והראב"ד לא חולקים, וגם הראב"ד ידבר רק על האיסור של הפעולה והר"ן ידבר רק על התוצאות שבמזיד אסור, ואז החידוש יהיה שוב לראב"ד שבזרוע בשלה מבטלין בפעולה לכתחילה, משא"כ אצל איסורים אחרים ולכן החידוש, ולפירוש הזה יוכלו עכשיו הר"ן וחבריו להסכים, וא"כ אין בכלל כל קושיה מאחד על השני, ומאחר שאף אחד מן הראשונים אינו מפרש כך ודאי שדברים יש כאן בגו. ובכל זאת אוסיף לדעה הזאת עוד רעיון וזהו שעצם הדין כמו שראינו בכלל לא נזכר במשנה אלא רק בצורת דיעבד "איסורים שריבה עליהם" וכדומה – סימן שכל ענין השאלה רק המקרה אחרי מעשה. וגם מגמרא גיטין נ"ד שנימקו דעתו של ר' יוסי שמתיר כעין ביטול איסור לכתחילה, בחזקה: אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת, ומפרשים רש"י ואחרים: אין לנו לגזור כלום דמילתא דלא שכיחא היא שיכניס אחד נטיעה של איסור לתוך כרם, משמע שהכל רק גזרה דרבנן היא, ולדעת הר"ן זה נאמר על עצם הדין, לדעת הראב"ד על הקנס שקנסו את המזיד. ולפי רעיוננו הכל עולה יפה, כי הגמרא שם מדברת רק על הקנס, והגמרא בחולין מדברת על עצם האיסור. והא לך עוד ראייה שגם את שאלת התוספות היה אפשר לשאל עוד אחרי תירוצם, שלשון 'זהו' משמע איסור ממשי, שזה יהיה לגבי זרוע בשלה גם אחרי הביטול מותר, ואצל שאר איסורים אחרי הביטול איסור. אבל הסברה הזאת אינה עולה על דעת אף אחד, בגלל שאפילו אם מטילים מום בבכור אסור הבכור רק מטעם קנס, עיין בכורות [ל"ג ע"ב].

צורות שונות של ביטול איסורים

ועכשיו נביא לפנינו את הצורות השונות של דין זה כמו שהוא נזכר בש"ס ובפוסקים: הצורה ראשונה והיסודית היא זאת של ביטול ע"י עירוב איסור עם היתר, ודוגמתה הפעולה אצל זרוע בשלה שמבשלים את הזרוע הקדושה עם יתר הבשר.

שיעור סג: אין מבטלין איסור לכתחילה

צורה שניה היא הנזכרת בגמרא ביצה [ד' ע"ב] שאיסור נתערב כבר בהיתר רק שהכמות של ההיתר איננה מספיקה לבטל כפי הדין ורוצים להוסיף עד כדי ביטול. הדוגמא היא המימרא של רב מתנה: "עצים שנשרו מן הדקל לתוך תנור ביום טוב מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקין". והגמרא שואלת על זה: "והא אין מבטלין איסור לכתחילה". ואותה הצורה היא הנזכרת בגמרא ומשנה בתרומות שסאה תרומה נפלה לתוך מספר סאים אבל לא לתוך מאה כפי מה שנחויץ לביטול תרומה ומוסיפים.

צורה שלישית זאת שכבר הזכרנו אגב בענין ר' יוסי לגבי נטיעת ערלה שנתערבה בנטיעות. כידוע יש ע"פ דין דברים אסורים מסוימים שאין אצלם ביטול למשל דבר חשוב דוגמת חתיכה הראויה להתכבד, או פרי חשוב בצורתו העיקרית כברייתו וכו'. אם עכשיו דבר כזה נתערב בין היתר אין ביטול. ואם אחרי זה צורת הדבר החשוב משתנה עד שירד מחשיבותו יכול להתבטל ולהביא לידי מצב כזה אסור בדיוק כמו כל שאר ביטול איסור בגלל שהתוצאות הן דומות ושוות. דוגמת הדבר: נטיעת הערלה [ערלה פ"א מ"ו] שנתערבה בין נטיעות אחרות כל עוד שלא לקטו דנטיעה היא בגדר דבר חשוב, או כמו שאחרים אומרים קבוע. אם לוקטים את הפירות בטלה חשיבותה וקביעותה ובגלל זה צריך להיות כפי הכלל שלנו אסור ללקוט בכונה בגלל שזה מבטל את האיסור. או פירות ידועים כמו אגוזים וכו' שבשלמות נחשבים כחשובים אם מפצעים (משברים) אותם בטלה חשיבותם. עכשיו אחרי שנפלו לתוך אגוזים אחרים ולא בטלו ונתפצעו יש בזה אותם הדינים שישנם גבי כל איסור שמבטלים אותו, זאת אומרת ההבדל בין שוגג למזיד. וכך יוצא מתוך המשנה [ערלה ג' ח'] המובאת בגיטין [נ"ד ע"ב] ומחלוקת התנאים שם בברייתא שר' מאיר ור' יהודה אוסרים אפילו בשוגג, ור' יוסי ור' שמעון רק במזיד אוסרים ובשוגג מתירים. ודע שיש בירושלמי כאן ברייתא עם גירסא אחרת הן לפי חלוקת הסברות בין התנאים והן לפי הדעות, שאמנם ר' מאיר גם שם קונס שוגג אטו מזיד אבל ר' יהודה אומר שבין שוגג ובין מזיד בטלים, ור' יוסי מחלק בין שוגג למזיד כמו כאן. זאת אומרת ר' יהודה הוא שדעתו היא אחרת, ומוסיפים ע"י זה דעה חדשה ומנמקים אותה שקנסו בידו ע"י פציעת הפירות. פירוש הדבר שבעצם ר' יהודה מודה שצריך לקנס, והיה אולי אפילו מסכים לקנס שוגג אטו מזיד רק כאן כבר נקנס. בעצם העובדה שיש הבדלים כאלה בין הירושלמי ובין הבבלי אין מה להשתומם. ונרשה לנו להעיר אגב שגירסת הירושלמי נראית היותר נכונה שר' יהודה לא קנים אלא להיפך כאן אפילו מזיד מתיר, כי בגירסה זו תפול קושיית הגמרא בגיטין מר' יהודה אדר' יהודה (כי מה שר' יהודה שם לגבי שביעית קונס זה טוב כי כאן רק הטעם של קנסו בידו), אבל כמובן הבבלי כפי אותה הגירסא שקבל היה צריך לשאול. והצורה האחרונה של ביטול היא זאת של השלכת אחד מבין תערובת שהתערבו דברים שאינם מתבטלים, והדין הוא שאם נופל מן התערובת אחד לים המלח וכדומה שבזה התערובת תותר, כי תולים את האיסור בזה שנפל אבל להפיל אחד מביא את האיסור למצב של היתר, וא"כ כמובן אסור. רק שאלה תהיה אם זורק אבל בשוגג. כפי כללנו צריך להיות

שער רביעי: כללי הלכה

מותר במקרה של שוגג, והנה יש בפרק התערובות [זבחים ע"ד ע"א] דעת ר"י [בעל התוס'] שמובאת ברא"ש בתשובה [כלל כ' ס' י"ז] וממנו בסימן ק"י בשו"ע, שדין זה של היתר ע"י נפילה הוא רק בנפלה, אבל בשום אופן לא בהפילו אפילו לא אם הפיל בשוגג. ושואל כאן את הסתירה הזאת הב"י בסי' צ"ט, ומתריך רק ברמז שיש לחלק בין מבטל במרבה עליו ובין זורק. ומבאר כונתו הט"ז בביטול – לפנינו עובדה מותרת והוא מספר על ביטול על ידו בשוגג או מאמינים לו ומתירים. אצל מפיל – לפנינו תערובת אסורה והוא מספר על מעשה זריקה להקל בשוגג, או אנחנו מטילים ספק בדבריו.

איסורים שהותרו ע"י ביטול

אין הדין של אין מבטלים איסור לכתחילה על הופעותיו השונות בלתי מוגבל, אלא יש מקרים במספר לא קטן יוצאים מן הכלל, ולכולם צריך למצא את מקורם בדברי הגמרא. וכאן יש הבדלים רבים כפי הענין, שיש אשר ההגבלה לאיסור מבוססת על ענין האיסור המתבטל (תכונתו ומצבו), ויש שהדבר יוצא מתוך כונת האיש המבטל. ונחקור כל דבר לחוד כפי הסדר.

הבדל יסודי אחד הוכנס ע"י הגמרא בביצה שקובעת שכל האיסור הוא רק באיסורים דאורייתא אבל לא באיסורים דרבנן. אמנם מוסיפה הגמרא שם לשאול והלא העצים האלה דבר שיש לו מתירים הם כי בערב במוצאי יום טוב מעצמם יותרו, ודבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, ועל זה מתרצים: הני מילי באיסור הנשאר אבל כאן מקלא קלי איסורא, זאת אומרת עצם הנאתו מן האיסור המתבטל באה בזמן שהאיסור כבר נשרף, וע"כ אפילו בדבר שיש לו מתירין כאן בטל. ע"פ יסוד הגמרא הזאת אפשריות שתי תפישות בעניננו:

(א) ששני התירוצים האלה הם בלתי־תלויים אחד בשני, והתירוץ השני עונה רק לקושיה של דבר שיש לו מתירין, והתירוץ הראשון נשאר בתקפו. ובכל איסורים מדרבנן מותר לעשות מה שרוב מתנה הרשה בגמרא, זאת אומרת להרבות על התערובת עד כדי ביטול. (ב) שהתירוץ השני בא כהשלמה לתירוץ הראשון וא"כ גם איסור דרבנן מותר לבטל רק במקרה של מקלא קלי איסורא.

(ג) כעין פשרה בין שתי השיטות האלה נעמיד דעה היוצאת מדברי התוספות [ד' ע"ב ד"ה ותנן], ששם שואלים מדוע אצל כמה וכמה איסורי דרבנן אנחנו מוצאים שלא מבטלים בשום אופן כגון עגולי דבלה של תרומה או חצי שיעור של איסור אחר? ומתרצים שרק איסור שעצם איסורו הוא מדבריהם כמו עצים אלה של מוקצה מותר להרבות עליו ולבטל כדברי רב מתנה, אבל דבר שיש לו שורש בתורה אסור לבטל.

מקור נוסף לענין הזה בגמרא בבכורות [כ"ז ע"א] שמביאה שתרומת חו"ל בטלה ברוב ורבה היה מבטלה ברוב ואוכלה בימי טומאתו. ואחרי זה מביאה הגמרא דין של רב הונא בריה דרב יהושע איך התנהג ביין של תרומת חו"ל לבטלו אחד בשנים, זאת אומרת ברוב

פשוט ולעשות בידים, ולכאורה הגמרא הזאת ראייה ברורה לכל הפחות שאיסורים מדבריהם מבטלים אותם לכתחילה, וכנראה לא רק כפי עובדת רב מתנה שמוסיפים לתערובת אלא אפילו להכניס איסור לכתחילה לתוך היתר. וכאן נשאלת השאלה לראשונים לרשב"א וכו' אם הדינים האלה נאמרו רק בתרומת חוצה לארץ אבל לא באיסורים אחרים דרבנן אפילו שאין להם עיקר בתורה, או אם אפשר ללמוד ליתר איסורים גם כן, (ויש ר"ש שאומר שכל הביטול של תרומת חוצה לארץ הוא רק להיתר לכהן טמא, וא"כ בן כה וכה אין ללמוד משם).

ולי נדמה שבאמת רק בזהירות רבה מאד אפשר להביא הוכחה מבכורות כי מה שרואים שם זה שרבה ביטל, ורש"י ותוס' [כ"ז ע"א ד"ה ורבה] ורבנו גרשום מעירים שרבה היה כהן, א"כ יוצא שעצם מעשה ביטולו לא כלום הוא, כי בתור כהן זכאי ורשאי הוא לעשות מה שהוא רוצה, ואם ע"י זה התבטל אין ראייה בזה שמותר גם לטמא או לזר, אמנם אחרי זה מספרים על רב הונא בריה דרב יהושע ג"כ שבטל יין של תרומת חוצה לארץ ולא מסבירים שהוא כהן. והמפרשים והפוסקים תפסו את הגמרא כדין כללי, ואם נבאר כך לא יהיה מקום לקושיות ששואל הגר"א [סי' צ"ט ס"ק י"ג] על אלה שמגמרא זאת רוצים להוכיח שמותר אפילו לבטל לכתחילה במקרה שלא נפלה כבר לתוך היתר, ושואל שא"כ בהרבה מקומות שאומרים שאין תקון לתרומת חו"ל יש ויש ע"י ביטול, אלא אין ביטול כאן אלא ג"כ רק רבוי על מה שכבר התערב. וכפי מה שכתבתי אין בכלל שאלה כזאת, כי כאן רבה מבטל ככהן ולא יהיה כאן ביטול כמו במקומות אחרים. וקרוב לי הדבר שגם רב הונא בריה דרב יהושע כהן הוא, כי אחרת איך יגידו "כי מתרמי ליה תרומה" וכי למי מזדמנת תרומה אם לא לכהן. וחוקי מזה רבנו גרשום אחרי שאומר שרבה כהן כותב אמנם בגירסא קצת מקוטעת "ורב הונא בריה דרב יהושע" נמי ומביא את מעשהו. וקרוב הדבר שמשוה לגמרי את רב הונא בריה דרב יהושע לרבה.

אבל כל זה לפי גירסת הגמרא שלנו ששמואל אמר בטלה ברוב (למעט מאה) ואח"כ מספרים על רבה ורב הונא בריה דרב יהושע, אבל יש גירסא אחרת של הרמב"ן ששמואל אמר מבטלה ברוב, ועל זה מוסיפים עניני רבה ורב הונא בריה דרב יהושע, ולפי"ז כל דברינו אינם מבוססים, ויש מקום לכל מה שדברו על הגמרא הזאת ויש מקום גם לרמב"ם [תרומות פ"ג ה"א] ולשו"ע (לא מצאתי לגבי תרומה, ובחלה נזכר בסימן שכ"ג) לפסוק שתתרום חו"ל מותר לבטלה ברוב וכו'. (ועיין דבר מעניין בתוכן דברי רב הונא בריה דרב יהושע בין רמב"ם לראב"ד דבר שגם כן מקורו בגירסת הגמרא).

הפסיקה בביטול לכתחילה במקרים השונים

לגבי הפלוגתא הראשונה שהזכרתי, הרמב"ם [מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה] סובר שכל איסור מדבריהם מותר לבטל, ומפשטות דבריו נשמע שבכל איסור שאיננו מן התורה הוא מתיר אפילו לבטל, ובדוגמאות מביא חלב שנפל לתוך בשר עוף, ואינם לכאורה צודקים אלה

שורצים גם אצלו להכניס צמצום בהיתר לגבי איסור של דבריהם. קבוע לנו א"כ רק שאיסור דאורייתא אסור לבטל, ושכלל הפחות איסור דרבנן דמקלא קלי כגון עצים שנשרו מן הדקל מותר להוסיף עליהם. בכל מקרי ביניים יש מחלוקת הפוסקים גמורה מה מותר לבטל לכתחילה (לגבי מה שלומדים מחלת חו"ל, או לכל הפחות לתרומת חוצה לארץ. או מרב מתנה אם מבארים "מרב עלהם" – רק על עצי המוקצה) עד איסור אפילו רבוי אפילו איסורים שאינם מושרשים בתורה. והד נאמן למצב דברי השו"ע והרמ"א [סי' צ"ט ס"ו] שהבית יוסף מתיר כדברי הרמב"ם באיסור דבריהם להרבות ולבטל, והרמ"א כותב: "ויש אומרים דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו כמו באיסור דאורייתא וכן נוהגים ואין לשנות". ודי קשה על הרמ"א שאינו מזכיר את אותו ההיתר שאין לחלוק עליו של מקלא קלי שאמנם נזכר בשו"ע [או"ח סי' תק"ז סעי' ב'], אבל מכל מקום היה צריך להזכר גם כאן (מאחר שכמובן יש גם מקרים שדומים למקרה זה ויש בהם מקלא קלי).

ויהא ידוע שהמהרש"ל [יש"ש ביצה פ"ק סי' ו'] חולק בחריפות על הרמ"א בגלל שלפי דעתו פשט הגמרא בביצה מוכיח שכל הצמצום של מקלא קלי הוא לגבי דבר שיש לו מתירים. והצדק ההגיוני אתו כי התירוף הזה הוא תירוף נגד הסברא של דבר שיש לו מתירין עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ובמקלא קלי לא יהיה משהו לאכל, אבל לגבי ביטול אין התירוף הזה תירוף מתאים כל כך.

ענין נוסף שמהווה מקרה יוצא מכלל האיסור הן אותן הנטיעות של ערלה או של כלאי הכרם שהזכרנו כבר, אשר אצלן ר' יוסי אומר שאפילו יתכוון וילקוט (זה כפי גירסת הירושלמי, יש בבבלי גירסא ומביאה רעק"א למשנה "אף המתכון ולקוט עולה במאתים", וא"כ אין כאן היתר לבטול אלא בידעו שלא נצטרך לאסור במזיד מטעם קנס), במקרה זה דנה גם הגמרא שלנו גם הירושלמי שהזכרנו כבר. בגיטין [נ"ד ע"ב] קובעת הגמרא שענין הנטיעה הוא דבר מיוחד "חזקה אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת", ופירש"י [ד"ה אין אדם בגלל שמקרה זה הוא בגדר מילתא דלא שכיחא, ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, אבל איסור שנופל להיתר זה מילתא דשכיחא וגזרו רבנן. כללו של דבר בכל מילתא דלא שכיחא נוכל להקל, רק שלמעשה אין הדבר הזה מועיל לנו כלום כי מי יקבע מה ראוי להקרא מילתא דלא שכיחא אם לא הגמרא קבעה. פירוש אחר יש לאותה החזקה מדברי הרמב"ם [מאכ"א פט"ז הכ"ה] ולפי דבריו אין להיתר הזה מקום בין אותם המקרים שההיתר ניתן כפי תכונת הדבר המתבטל, ויהיה עלינו עוד לדבר על זה. ואותו הדבר לגבי פירוש הירושלמי על ההיתר של ר' יוסי כפי המקובל.

לחדוד השכל נשים עוד מקרה שכנראה אין מתחשבים בו עם האיסור לבטל דבר אסור לכתחילה, וזה לגבי סכך פסול באו"ח סי' תרכ"ו [ס"א]. ותירוצים שונים ניתנים שמראים על ההבדל שבין סכך ובין חומרי איסור אחרים, יש אומרים שכל הענין מדובר רק באיסורי אוכל ולא באיסורים אחרים, הבדל שאיננו נכון בהתחשבות עם גמרא ביצה. המגן אברהם [ס"ק ג'] תרץ: שם מרבים מלפני יום טוב שעוד לא היה שום איסור (ענין התרומה אצל

רבה), או מצוות לאו ליהנות נתנו, או דינו של הר"ן פרוץ כעומד בעצם מותר, אבל א"כ רק במקרה מסוים מותר לבטל אם יש כבר בשני. לבוש: כל הגזרה שמא יבוא לבטל איסור, במצוה אין לגזור, ועצם ההבדל (נזכר גם בט"ז) שכאן אין איסור בחומר אלא יש צו בצורת המצוה, ואם משנים את סדור החומר הכל בסדר כי אין איסור כאן הקשור לחמרים כשלעצמם אלא מצות ישיבת סוכה.

ויש מקרה אחרון מסוג זה שנתן בידינו לבטל וזה אם אולי אין בכלל איסור שיש צורך לבטלו. לדוגמא נקח דין השו"ע [ס' פ"ד סעי' י"ד] חטים מתולעים מותר לטחנם, שמבארים הפוסקים שהתולעים יברחו מקול הטחינה ואם נטחנו הלא יהיו בטלים. והגר"א מכניס כאן לראיה את הדין של המשנה בתרומות [פ"ה מ"ט] שאם נפלו חטים של תרומה לתוך חטים של חולין וחטי חולין הם יותר יפים, זאת אומרת שבטחינה אלה יפיקו יותר עד כדי כך שתהיה כמות החולין מספיקה לביטול מותרות, ויש בירושלמי [פ"ה ה"ג] ברייתא הקובעת שטוחן לכתחילה (מביאה גם הר"ש). בירושלמי מנמקים ע"י שאומרים שזוהי דעתו של ר' יוסי שהתיר גם אצל נטיעה, וזה קשה כי הלא שם יש טעמים מיוחדים כמו שראינו, אם לא נאמר שגם זה מילתא דלא שכיחא היא. ור' זעירא אומר שדרך כהנים לטחון המדומע, זאת אומרת לא נעשה דבר אחר רק מה שבין כך ובין כך יעשו ואז יבורר שאין כאן כבר איסור שכבר בטל, ולזה א"כ נדמה אם במעשה "הביטול" יבורר שהאיסור מתפרד. ואם נתעקש לומר שבכל זאת הבדל יש בין זה המקרה והשני, נגיד את סברת ס' היראים (לא מצאתי היכן) לגבי תרומה שתרומה הלא מצותה בחטה אחת ויותר הוא רק תקנה, וא"כ אפשר לומר תמיד שמה שעולה על מה שיתבטל לא ירצה מראש שיהיה תרומה, רק שאז אין צורך בטחינה כלל, רק נוכל לומר שהסברא הזאת טובה היא לגבי חלקים קטנים של תרומה כמו שיכולים לעמוד לשאלה אחרי ולפני טחינה דוקא ולא בכמויות גדולות. ועוד נדבר על סברא זאת.

השפעת כונת הביטול

מצד שני יש והכלל שאין מבטלין איסור לכתחילה מופר מצד אחר, מצד כונת המבטל בפעולתו, ונביא מקודם דוגמא ואח"כ נראה את המקור לדין בגמרא. השו"ע בסי' פ"ד [סעיף י"ג] מביא את דינו של האורחות חיים שאם נמלים נתערבו בתוך דבש מותר לחמם את הדבש ועי"ז ימסו ויתבטלו, ולא נקרא הדבר ביטול איסור לכתחילה בגלל שאין כאן כונתו לבטל את האיסור אלא לתקן את המאכל, ונשאלת השאלה מאין לאורחות חיים הדין הזה וגם אם נכון להדגיש את הצד הזה שכן במעשי המבטל יש גם כונה לתקן משהו. יש במדה מסוימת ראייה ממה שלמדנו אצל טחינת התערובת של תרומה כפי מה שהסביר בירושלמי ר' זעירא שאמר: הלא כל כהן יטחן את המדומע, כלומר אין לו כאן שום כונה לבטל רק לטחון את התבואה ובוה יוצא המצב של ביטול. ובעצם נכיר שתמיד אם אין כונתו לביטול תמיד תהיה לו כונה אחרת כלשהיא, והשאלה השניה שלנו בזה נפתרת כבר בכל אופן בהדרגה.

שער רביעי: כללי הלכה

ונוסיף לזה עוד ראייה בפירושו של הרמב"ם על החזקה של גיטין נ"ד [חזקה אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת], שפירש בפט"ז מהלכות מאכלות אסורות [הלכה כ"ה] שאלו יודעו היה עוקרו שבין כך הוא צריך להוציא גפנים כדי לעשות דילול, ודעת התפארת ישראל בפירוש בועז לתרומות [פ"ה מ"ט] שכך גם כונת הירושלמי שאומר שדרכו של אדם להיות מדל בכרמו, וא"כ אין כונתו בלקיטתו לבטל רק לדלל, וע"ז קשה רק שמעשה הלקיטה אינה מעשה דילול. אמנם מקיים ומחזק תפארת ישראל את דבריו ע"י זה שכותב שבעצם פירוש הרמב"ם שאלו היה יודעו היה מוציא שייך גם לכל דבר המתערב (אגוזים) ולפי דבריו זה רק ענין של דילול. וצ"ע אם באמת נוכל להכניס את הרעיון הזה. ואגב יהיה אז עוד יותר קשה, מדוע הרמב"ם אינו פוסק לגבי טוחן את החטים שמותר לעשות לכתחילה, כרגיל יש תירוצן שהוא סומך על דינו גבי נטיעה, או רואה איזה הבדל שיהיה. וחוצץ מזה עם הצורה של אותו הדין הקושיה מתמעטת בחריפותה, כי הענין של "וטחן" אצל הרמב"ם רק בא בתאור "כיצד" של דין כללי: פסולת חולין מצטרפת עם החולין להעלות, ומאחר שנפל כבר כל הטחינה אצלו אין בה פעולה של ביטול (כמו שאומר בעצם התוס' יום טוב וכמו שהיא ודאי דעתו של ר' זירא).

ראיות להשפעת כונת הביטול

ואם כל הראיות שהבאנו עד עכשיו הן פחות או יותר טובות נביא עכשיו שלוש משניות מפ"א דתרומות ובהן בעצם אין ספק על קיום הרעיון הזה שאם אין כונה לבטל וגם אין ענין למבטל בביטול אין הפעולה בגדר "ביטול איסור לכתחילה".

(א) משנה ו': מגורה שפינה ממנה חטים של תרומה אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין.

(ב) משנה ז': וכן חבית של שמן שנשפכה אין מחייבין אותו להיות יושב ומטפח אלא נוהג בה כדרך שנוהג בחולין.

(ג) משנה ח': המערה מכד לכד נוטף שלוש טפין ונותן לתוכה החולין ואם הרכינה ומיצה הרי זו תרומה.

בכל שלושת המקרים האלה רואים שמתירים להכניס חולין למקום או לכלי שבהם יתערבו עם שארית תרומה שנשארה, ואם גם עיקר הדינים האלה שנויים כאן בגלל הדין של איגוד תרומה שאין לחוש לו במסיבות כאלה, מ"מ הדבר נשמע בברור מתוך המשניות. והדבר העיקרי שבמשניות אלה אנחנו מגיעים לדבר הרבה יותר מרחיק לכת ממה שיש בכל דבר אחר, כי כאן באמת מתירים לכתחילה להכניס את החולין ולבטל את התרומה, והכל בגלל שאין למבטל שום כונה וענין לבטל.

ביטול מחמת שימוש בשפע

וכפי זה נוכל עכשיו לחבר עם המשניות האלה גם כן דין מפורסם מתשובות הריב"ש

שיעור סג: אין מבטלין איסור לכתחילה

והרשב"א [שו"ע יו"ד סי' צ"ט ס"ז] שאם נבלע איסור מועט לתוך כלי שדרכו של אותו כלי להשתמש בו רק בשפע, במדה שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם, מותר להשתמש בו כדרכו, אפילו לכתחילה, אפילו בן יומו. אבל, כך כותבים, בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט אסור להשתמש אפילו בשפע גזרה שמא ישתמש בו בדבר מועט ויבא לידי נתינת טעם, ויצא לרשב"א ולריב"ש הדין הזה מתוך גמרא בע"ז [ל"ג ע"ב] גבי כלים של נכרי מתירים לתת לתוכן שכר (או מים) וכיון שהכלי בלע רק מעט ומשתמשים בו בשפע, אף פעם לא יבואו לנתינת טעם וע"כ רואים שמותר להשתמש בו כך. זו היא תפישתו של הריב"ש והרשב"א ויש רגלים לכך שגם המשניות בתרומות הן בנויות על אותו היסוד, כי אחרת יהיה קשה להבין מדוע גבי כלים לא נתיר אם אין דרכו של הכלי בשפע אם רק בפעם הזו משתמשים בו בכמות כזאת שמבטיחה ביטול, והלא כונתו ודאי איננה לבטל רק להשתמש בכלי. ובזה כונתי לדעת ספר עשר תעשר להרב יוסף הלוי, מומחה גדול בהלכות התלויות בארץ.

אבל ידוע שבענין הדין הזה של הרשב"א והריב"ש יש חולקים ומסבירים את הגמרא בעבודה זרה בדרך אחרת, שטעם ההיתר שם שיש ענין של טעם לפגם ואין מכאן ללמוד לדברים אחרים, הלא הם הרמב"ן והרא"ה, ומן האחרונים עפ"י זה מתנגד לדברי השו"ע שהכניס את דינו של הריב"ש להלכה – הט"ז בסי' צ"ט [ס"ק ט"ו] באריכות עיי"ש. ועלינו להביא עוד הנה את דעת הנודע ביהודה בתשובה כ"ו [ח"א] ומ"ו [ח"ב] שבנוגע לדין של אין כונתו לתקן קובע שזה רק אם כבר מעורב אבל בשום אופן אסור יהיה לערב בידים, ולשואל אותו נגד דעתו זאת מדינו של ריב"ש, עונה ששם ענין לגמרי אחר בגלל שמדובר על השומן שבין נסרי החבית שאין אפילו שום נגיעה, עי"ש.

יחודיות תרומה בביטול לכתחילה

והנה גם נגד הט"ז וגם נגד הנודע ביהודה נשאל קושיות ממשניות אלה שבתרומות ששם הדבר בלי נותן טעם לפגם ושם ההיתר היתר לכתחילה. ודע שהשואל שאל את הנודע ביהודה קושיה כזאת, ואמנם לא מן המשנה בתרומות אלא רק ממה שהר"ש הוציא ממשניות אלה (ובזה צ"ע על השואל הזה), שלא צריך לכבד את הגת מחרצני היין נסך יותר ממה שאפשר ומותר להכניס היתר, ועונה הנודע ביהודה ששם אינו רואה את האיסור וע"כ אינו צריך לדאוג לו. וצ"ע שיאמר דבר כזה כי מאין לו סברא כזאת, וחוצץ מזה במשנה של המערה מכד לכל הפחות מדובר במקרה שגם רואים כי אם אחרי הרכנה ומצוי יש משוהו (שכדאי לקרוא לו תרומה), ודאי שזה גם לפני זה עוד ניכר, ועל זה גם החוש מעיד. אלא אם נרצה לדחוק בשביל הט"ז והנודע ביהודה את הדברים כדי להצילם מסתירה גלויה כזאת נצטרך להכניס סברא כזאת שיש כאן קולא מיוחדת, כמו שכבר פעם שמענו דעת הרמב"ן ומקולי תרומה שנו כאן. אבל קשה להבין את זאת כי תרומה היא בהרבה דברים דוקא קשה וחמורה, אלא יותר נראית סברא אחרת, שאחרי שעלתה על לבי מצאתי

שער רביעי: כללי הלכה

אותה ב"ה בס' יראים בדפוס (איננה בכ"י) ולא מצאתי מקומו שתרומה גדולה קדושתה תלויה בדעת הנותן ואין דעתו על אותן השאריות וא"כ אין בכלל כאן איסור. כי מהתורה במעט יוצאים, ורק צריך לתת יותר, א"כ ודאי אינו תורם את החלקים המועטים הנשארים האלה, ואין הסברא הזאת מועילה לגבי כמויות גדולות של תרומה כי אין לשער שאדם יקדיש תמיד, אם תורם כפי תקנת רז"ל, מעט, במקרה שיש תערובת של כמויות גדולות. בכל אופן, כפי זה אין אפשרות ללמוד מכאן לאיסורים אחרים, ותעלה כראוי דעת הט"ז והנודע ביהודה. רק מדברי ספר יראים משמע שלפי זה כל ההיתר נאמר כמובן רק על תרומה גדולה ולא תרומת מעשר ששיעורה קבוע מן התורה לעשרה אחוז של המעשר הראשון. וכך אומר ספר יראים בעצמו. וצע"ג כי בכל הדינים תרומה גדולה ותרומת מעשר שוים ללא שום יוצא מן הכלל, וא"כ לא היה לו לתנא להשתמש מזה והיה עליו להביא את החילוק החשוב הזה לביטוי. ויתכן שכך דרך למודו של ספר יראים בכ"י שלא נכנסה שם הסברא הזאת, אלא להיפך קובע את הדבר הכללי שמותר לבטל במקרה שאין כונתו כדי לאכול את השאריות וכו'.

בתרומות ומעשרות בימינו

אצל תרומות ומעשרות שלנו שעיקרם הוא תרומת מעשר הדבר איננו כל כך קל כפי דברי ספר יראים הנדפסים, הגם שכמובן הכלשהו שלנו לתרומה גדולה תמיד הרבה יותר מכלשהו, וא"כ תמיד נשאר מקום לחשוב שאותן השאריות אינן לא בכלל תרומה ואיסור. והבה ננתח לנו עכשיו את השאלה המעשית שנתנה דחיפה לכל החקירה הרבה הזאת: לכהן נותנים מה שמפרישים כפי הסדר הנהוג כעת זהו קצת יותר מאחד ממאה, וזה כולל הן תרומה גדולה והן תרומת מעשר, והכהן יכול להאכיל מזה את בהמותיו. מאחר שאי אפשר לו לתת לבהמות את התבואה כך, צריך לטחון אותה בריחים, וכפי כל נסיון וכפי דעת כל המומחים נשארה בריחים שארית ידועה של מה שטוחנים לפני זה שמתערב בהכרח עם מה שיטחנו אחרי זה, ואם גם הכמות היא זעומה, מכל מקום באנו כאן לשאלה של ערוב וביטול איסור לכתחילה, ואם כן לכאורה כפי הדינים הרגילים השנויים בסימן צ"ט בשו"ע אין כאן מקום לשום מוצא, כי כאן מדובר על ביטול לכתחילה ולא על מקרה שנפל כבר איסור לתוך היתר ורק מרבים עליו, ואפילו אם היינו רואים רק את הדין של הדבש והנמלים בסימן פ"ד לא היינו יכולים להתיר ע"פ הטעם שאין כונתו לבטל, כי היינו נתקלים בנודע ביהודה שמחמיר חוץ ממקרים שכבר נפל האיסור, רק בזה כבר היינו שומעים על אותם האחרונים שבזה בין כה חולקים על הנודע ביהודה. ונוסף לזה מתוך תשובתו של הנודע ביהודה [ח"ב סי' מ"ו] יוצא שהוא הכיר את המקרים של תרומה ותרץ מה שתרץ, ואם גם תירוצו אינו מספק אותנו, בכל זאת לגבי תרומה אין לנו שאלה שהדברים נאמרים בפירוש במשנה. ויהיה גם הטעם של קולת המשנה טעמו של ספר יראים (דפוס) והלא אז עניננו ענין של תרומת מעשר שאיננה בגדר אותה הקולא. ונוסף שנוכל לכל

שיעור סג: אין מבטלין איסור לכתחילה

הפחות ליצור מצב שגם לחלק גדול של הפוסקים העוסקים בענין הכללי יודו בהיתר. אם הכהן יערב בעצמו למשהו של תרומה הרבה חולין ויבטל, הוא אינו עושה כלום כמו שראינו אצל רבה שבטל תרומת חוצה לארץ, וא"כ אם יטחנו מקודם את התרומה ואח"כ את החולין של הכהן, א"כ אחרי זה כבר נוצר מצב של איסור שנפל לתוך היתר והוא כמעט בטוח כבר התבטל, ואם ע"ז עכשיו עוד מוסיפים, זה לכל הפחות רק הדין של רבוי, ואותה הפעולה מותרת היא לגבי איסורים דרבנן לפי דעת הרבה ראשונים ביניהם הרמב"ם, וגם המהרש"ל כך כותב.

ועוד סניף להיתר דוקא בצורה שמציעים עם טחינת חולין של הכהן אולי בכלל לא ימצא עוד איסור, וא"כ אין חשש כל שהוא להתיר לטחון בריחיים שטחנו בהם בשביל כהן אח"כ חולין בשביל ישראל.

עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה

לעתים יש שמצוות מתקיימות ע"י עבירות ובשני אופנים: עשה דוחה לא תעשה ומותר או מצוה הבאה בעבירה ואסור • במשנת פסחים רשימת מקרים שאין יוצאים בהם י"ח ורש"י מנמק בהסבר אחד בגלל מה"ב • איסור מצת טבל לרבנן מוסבר (שלא לפי הסבר הגמרא) מחמת מה"ב ויש ראשונים שנשארו גם בהסבר הגמרא עפ"י גזה"כ • לפי הטעם של גזה"כ הדין שייך לכל האיסורים כגון חדש וכלאי הכרם • אם הפסול מחמת מה"ב צריך לבדוק אם לא יאמר בו עשה דוחה לא תעשה • בירושלמי מועלית אפשרות שישאל בכניסתם לארץ קיימו מצה מאיסור חדש על סמך עשה דוחה ל"ת • מן המשנה בפסחים וכן מהרמב"ם נראה שאין יוצאים י"ח במצת חדש • ישנה דרשה מיוחדת שמצה נאכלת אך ששה ימים מן החדש ולא שבעה וגיתן לומר שדרשה זו לא נאמרה על שנת כניסתם לארץ • לפי שיטת רבנו חננאל אין לימוד מהכתוב לאסור מצה שאינה שלו • הרא"ש סובר שיש גזרה שוה ממנה נלמד שאין יוצאים במצה שאינה שלו • מהירושלמי עולה שאין יוצאים י"ח במצה גזולה משום מה"ב • יש ראשונים שפוסקים שיוצאים י"ח במצה גזולה מתוך שקנאה בשינוי מעשה בהכנסה לפיו ובבליעה יצא י"ח בממונו • המשנה ברורה פסק מתוך התחשבות בדעת ראשונים זו • צריך להקשות על הדעה שיוצאים י"ח במצה גזולה שכיון שלועס את המצה מקיים את המצוה מתחילה ועד סוף בעוד המצה גזולה • להלכה אין להשתמש במצה שנעשתה בה עבירה.

מצבי קיום מצוה ע"י עבירה וגדרם ההלכתי

יש והתורה מצוה דברים שאי אפשר לקיים אותם אלא ע"י עבירה על חוקים אחרים שאותם התורה נתנה, כדאי לתת דוגמא מפרשת השבוע. קיים ה"עשה דהשלמה" [ע"י יומא ל"ג ע"א] "וערך עליה (היינו על עולת הבוקר) העולה והקטיר עליה חלבי השלמים" [ויקרא ו' ה'], זאת אומרת לפני התמיד של בין הערבים כל הקרבנות צריכים להסתיים, ובאה מצות הפסח אשר בהכרח צריכה להיות ולהתקיים בשעה יותר מאוחרת מאשר שעת התמיד – הלא לשון התורה גבי תמיד "בין הערבים" [במדבר כ"ח ד'] ולגבי פסח "בין הערבים" [שמות י"ב ו'] (וגם בערב [דברים ט"ז ו']), וכאלה דוגמאות לא מעטות. ההתנגשות כזאת בין מצוה ועבירה יכולה ללבוש צורות שונות מאד ומקרים רבים מוצאים את תפולם במשנה ובגמרא. בדרך כלל אפשר לומר שבשני אופנים מתיחס הדין לבעית התנגשות כזאת האחד הוא ש"עשה דוחה

* שבת הגדול תש"ט

שיעור סד: עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה

לא תעשה" והשני שישנה "מצוה הבאה בעבירה". יש נסיונות לא מעטים להגדיר בדיוק את משמעות שני המושגים.

המקרים במצה

ננסה מתוך בדיקת כמה מקרים השונים כלפי מצות מצה בלילה הראשון של פסח לעמוד על טיב הענינים. בשתי דרכים אנו מוצאים טפול בשאלה. שורה אחת של מקרים נמצאת במשנה בפסחים [ל"ה ע"א] "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח... בדמאי, במעשר ראשון שנטלה תרומתו וכו' והכהנים בתרומה ובחלה... אבל לא בטבל ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו". על אף העובדה שהמדובר הוא במצות עשה של "בערב תאכלו מצות" [שמות י"ב ח'], אין אפשרות לצאת ידי חובה זו בדברים אסורים כגון טבל או תרומה בפי ישראל. ונוסיף תיכף כדבר חשוב שעל כל הדינים הגמרא שואלת "פשיטא", היינו: שאין לה כל סברא נראית לפסוק לאוכל מצה כזאת שיצא ידי חובה, ובדרך של חידוש צריכים ליצור הוה אמינא אשר בגללה היה נחוץ לשנות את הדין במשנה.

את הסבות האפשריות לדין הזה מגלה רש"י כבר במקומות שונים בפירושו על המשנה ובשקלא וטריא של הגמרא, עוד לפני שהגמרא בעצמה מביאה את דברה היא לנמק את האיסור. במשנה, לגבי תרומה שיוצאים בה רק כהנים אבל לא ישראל, מעיר רש"י על הדרשה שתמצא בגמרא; כשהגמרא שואלת שבעצם דמאי לא היה יכול להיות דינו שיוצאים בו בגלל ש"לא חזי" כלומר אינו ראוי – מסביר רש"י ג"כ בגלל הדרשה שעוד נדרש, או – וכאן הוא מגלה דבר חדש – שיש כאן מצוה הבאה בעבירה. שוב כשהגמרא מראה שהצורך בהשמעת דין טבל במשנה הוא בגלל טבל דרבנן מסביר רש"י שבכל זאת מצוה בעבירה הוא חשיב ליה. ויש ללא כל ספק בעצם השמוש בערבוביא שמשמש רש"י בנימוקים אלה, משום דבר תמוה מאד. ומקוה אני שהערבוביא הזאת תתבאר מתוך מה שנוציא מן הגמרא.

אחרי ההסברות השונות של חלקי המשנה הן החיוביים והן השליליים פונה הגמרא לברייטא המסבירה במיוחד את הדין של טבל: "ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובה בטבל שלא נתקן – מייד מתקנת הגמרא לטבל שלא תוקן כל צרכו – שנטלה ממנו תרומה גדולה ולא נטלה ממנו תרומת מעשר, ולא מעשר שני, ואפילו מעשר עני? "ת"ל לא תאכל עליו חמץ" מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל". פירוש הדבר: התורה מאשרת כמצה רק לחם אשר בהחמיצו יאסר באיסור האחד המנוגד לצורה המצווה של מצה – לחמץ, אבל לא אם יחול עליו איסור אחר כגון טבל. על הברייטא הזאת שואלת הגמרא: "ואיסורא דחמץ להיכן אזלא? אמר רב ששת: הא מני ר' שמעון דאמר אין איסור חל על איסור" (כמו שמוכח מן הברייטא שמביאים האוכל נבלה ביום הכיפורים פטור). "רבינא אמר אפילו תימא רבנן" – ואיסור חל על האיסור –

וההיקש בא למעט בצורה כזאת: מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד – תצא בה ידי חובה מצה, אבל יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, אלא אף משום בל תאכל טבל. על זה שואלים שוב: "מידי בלבד כתיב"? פירוש הדבר לפי רש"י: וכי נוכל על-פי פסוק זה לדחות מקיום המצוה לחם שבהחמיצו יהיה בו איסור חמץ יחד עם איסור אחר, הרי התורה משמיעה למעשה רק את הדרישה שיהיה בהחמיץ הבצק הזה איסור חמץ, ואם כן זה יהיה בסברנו איסור חל על איסור, ואם כן יצטרכו גם לתת לטבל להיות לחם המוציא ידי חובה, ועל כך עונים: "אלא מחוורתא כרב ששת", שהבחינת הנ"ל היא דעת ר' שמעון שסבר אין איסור חל על איסור ואינו קיים לדידיה דבר כזה כמו לחם שיש בו שני איסורים. המצב עכשיו הוא כזה: הברייתא בצורתה מסבירה יפה למה בטבל בשום אופן לא נאמר שנקיים בו מצות מצה, (על-פי סברא של עשה דוחה לא תעשה אפילו אם יהיו הלאוים כבר לאוים רגילים מאד שאין בהם שום הוספה [של איסור] כמו שישנה כזאת גבי טבל פשוט שהוא איסור מיתה או מעשר שני שיש בו גם עשה נוסף ללא תעשה – הערות השאגת אריה [ס' צ"ו]), אלא שאותה ברייתא מעמידים אותה כבטוי לשיטת ר' שמעון שבשום פנים ואופן איננה הלכה אלא דעת יחיד דחויה. ואם כן מתעוררת תיכף השאלה אם ע"י דחיה זו גם נדחה הדין של "אין יוצאים בטבל" מן ההלכה. וכמובן שאין זה יכול להיות, כי הרי משנה מלאה ישנה ו"פשיטא" דגמרא גם מראה על כך, וכאן נזכיר את הדרך השניה אשר רש"י הזכיר אותה – את הנימוק של מצוה הבאה בעבירה. ובאמת לא מעטים מן הראשונים רואים רק במצוה הבאה בעבירה את ההסבר הנכון של דין המשנה – בראשם הר"ן [על המשנה ט' ע"ב בדפי הר"ן], "גם יש מפרשים" שבמאירי וגם הרמב"ן במלחמות ה' (על-פי עדותו של השאגת אריה – כי אני בגירסאות שלנו לא מצאתי דעה זו לרמב"ן). דעת כל הראשונים האלה מתבססת על השאלה "מי בלבד כתיב" שבגמרא, המחזירה את הסברו של רב ששת כהסבר יחיד. אבל לעומת זאת קיימת דעה שאפילו הנימוק של הגמרא, זאת אומרת הברייתא, נשאר בתקפו ובשאלת הגמרא נדחה התירוץ של רבינא שאינו אלא לישוב הסוגיא, אבל בפסק ההלכה – ההלכה כרבינא שפירוש הטעם מפני שכל שאיסור אחר מעורב בו אין יוצאים משום מצה. פירוש הדבר שהטענה "מי בלבד כתיב" איננה חזרה ושהיא במיוחד מותאמת ללשון הברייתא: "יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל". אבל בלי לשון זו אפשר ואפשר לשמוע מן הפסוק את פירוש רבינא גם כן. דעה זו היא דעת הרב המאירי.

(וע"י מציאת ראשון חשוב זה, שסובר שאין לראות את קושית הגמרא כמכריעה כלפי עצם הסברא של הברייתא אלא רק נגד לשונה, מתורצת קושיה של ר' עקיבא איגר ששואל הוא נגד הר"ש בטהרות [פ"א מ"ג]. שם מדובר על הדין של נבלת עוף טמא שאיננה מטמאה בבית הבליעה ומביא הר"ש את הברייתא המובאת גם בבבלי חולין [ק"ב ע"ב] המפרשת את הפסוק: "נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה" [ויקרא כ"ב ח'] – מי שאיסורו משום בל תאכל נבלה יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טמא", כלומר דלא אתי איסור נבלה וחייל אאיסור

שיעור סד: עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה

טמא שאין איסור חל על איסור. וכאן מוסיף הר"ש: "ומאן דאית ליה איסור חל על איסור ידרש הכי: מי שאיסורו משום בל תאכל נבלה לחודיה – יצא זה שאיסורו משום בל תאכל נבלה וטמאה". הרי במפורש משמיע הר"ש סברא שהיא נגד הדרך של הגמרא שלנו שבמקרה כזה היתה שואלת 'מי לחודיה כתיב' – כל שיש איסור נבלה – אפילו במשותף עם איסור טמא, תהיה טומאת כזית בבית הבליעה! כפי סברת המאירי רואים שאין להכשל בגלל קושיה זו שבגמרא, ויכול הר"ש לכתב את סברתו, אף על פי שעליו באופן מיוחד קשה שבברייתא בתורת כהנים באחרי מות [ס' קכ"ו] ישנה דרשה נוספת מן המלים 'נבלה וטרפה' למעט טמא. ועיין מלבי"ם שדרשה זו באה אליבא דר' מאיר שהוא בעל הסברא של איסור חל על איסור. ומן האחרונים משמיע סברא דומה הצ"ח.)

באור למורכבות הסברי רש"י

בעצם על-פי מה שאמרנו נוכל גם להבין משהו מן הכפילות שנותן רש"י בסוגיה שלנו, היינו: שהוא נותן גם את ההסבר של הברייתא וגם את ההסבר הנוסף של מצוה הבאה בעבירה. אלא שדרוש הסבר חלוקתו את ההסברים, ומענין שבמשנה כשמדבר על תרומה מביא רק את הברייתא. ורעק"א בהערותיו על התוס' יום טוב תופש את דברי רש"י אלה רק כנאמרים להוה אמינא, ובאמת אין הדברים כך, כי נוכל לומר שרש"י סבור שהטעם קיים והדבר היחיד שבו הטעם לבדו מתאים זהו תרומה שיש בה איסור דאורייתא הבא ויכול להשתוות לאיסור חמץ. לעומת זאת בדמאי בהוה אמינא המעלה הטובה ביותר שיכולה להיות היא ספק איסור, וע"כ לרש"י כאן שתי הדרכים גם של הברייתא וגם של מצוה הבאה בעבירה כפי הדרגה שנתן לספק איסור. ולגבי טבל הרי רש"י מסביר מה שמסביר רק במה שהגמרא מעמידה את המשנה בטבל דרבנן, ומובן שעל-פי חומר הדין אין להשתמש בטעם הברייתא הבנוי על דרשה שבתורה לגבי איסור דרבנן, אלא באיסור כזה נוכל להשתמש רק בסברא של מצוה הבאה בעבירה (כמובן שתמיד יש גם לומר שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל נאמר זאת רק לגבי תקון של חיוב, אבל אם גם לגבי דרגה של איסור עד שאין לצאת בו מצוה דאורייתא צריך עיון רב. ולשון המשנה אין יוצאים משמע דאורייתא ולא רק דרבנן).

דין מצה מאיסור חדש

ולפי מה שהסברנו הרי לפנינו שני פירושים לאיסור של טבל וכו' וכדאי לראות מה יהיה הנפקא מינה בין שני הנמוקים. הנמוק של ההיקש הוא דרגת דין התורה, בודאי מה שאיננו בטוח כלפי מצוה הבאה בעבירה, עיין תוס' סוכה [ט' ע"א ד"ה ההוא] ואם מצוה הבאה בעבירה רק מדרבנן הרי כל הפסול מלוי-חובה כאן רק דרבנן יהיה, וזה צע"ג. אבל נוסף לזה עוד למעשה: אם הנמוק של הברייתא נשאר בתקפו הרי אז הנמוק כחו יפה לא רק לגבי טבל אלא לגבי כל האיסורים שאפשר לחשוב עליהם שמהם תאפה מצה. למשל מחטה שגדלה

באיסור כלאי הכרם או שהיא אסורה משום חדש. (גם אם קיימת סברא של דחית לאו מפני עשה). לעומת זאת הנמוק של מצוה הבאה בעבירה צריך להמדד יפה יפה בקנה־המדה של הסברא: עשה דוחה לא תעשה, שאם גם בטבל וכדומה אנו מוצאים די סבות לא להפעיל את הכלל של עשה דוחה לא תעשה כמו שאמרנו על־פי השאגת אריה, הרי בחדש למשל אין כל סבה (גלויה) למה לא ידחה העשה של מצה את הלא תעשה של חדש, ואם עשה דוחה לא תעשה אין לדבר על מצוה הבאה בעבירה.

ואם כן הרי לפנינו השאלה של מצה של חדש בכל חריפותה האם יצא בה אדם בליל פסח או לא? ואין השאלה הזאת כלל וכלל רק פרי הדמיון אלא יש לה מקום ומקור בירושלמי חלה [פ"ב ה"א]. שם הביאו שאלה (ר' יונה לפני ר' ירמיה) אם קמה שמצאו בני ישראל בכניסתם לארץ ישראל אסורה משום חדש, ומתוך שאלות ותשובות מתברר שגם חטים הנמצאים בעליה היו אוסרים משום חדש, ועל זה עונה השואל שלא יתכן שאם כן לא אכלו ישראל מצה בליל פסח! אחר כך אמר ר' יונה יתכן ויתכן כי ליל פסח אפשר להסביר את אכילתם ע"י עשה דוחה לא תעשה, והתלמוד מוסיף שדעתו של ר' יונה שעשה דוחה לא תעשה נאמר גם בעשה שאינו כתוב יחד עם הלאו (דוגמת מצות צצית הכתובה יחד עם הלאו של כלאים), אבל לדעת ר' יוסי שאין עשה דוחה לא תעשה אלא בתנאי שזה כתוב יחד חוזרת השאלה של אכילתם בליל פסח למקומה וכנראה אכלו מן החטים שבעליה, ע"ז עונים שאכלו ממה שמביאים גוים כי חדש אינו נוהג בכל מקום. (ובנוגע לחלות מצות חדש בכניסה לארץ ישראל, הפני משה אומר שבאמת לשטה זו חלה לאחר שבע שכבשו ושבע שחלקו, אלא שמתוך אליבא דאמת שלא היה לישראל כלום). ואם כן מאחר שסברת עשה דוחה לא תעשה כפי הסוגיות שבגמרא הבבליה בודאי קיימת גם של צרוף במקום, הרי כפי זה קיימת הסברא בהחלט שהיה אפשרי לקיים מצות מצה במצה של חדש שיש בו איסור (במקרה שאין ברירה!), ואין גם להביא סברא נגדית לאיסור. עיין שאגת אריה שבודק וחוקר את הדבר באופן יסודי מאד, הן מצד הפסוק וההיקש שלפי דעתו כדעת הרבה מפרשים איננו אלא לר"ש וגם אין לא תעשה חמור יותר (כרת וכדו'), וסברא שנאמר עשה דוחה לא תעשה רק כשאין כל אפשרות אחרת, אבל בהמצא אפשרות איזו שהיא לא נאמר – ג"כ נדחית ע"י שאגת אריה, (על־פי ראיות שונות שהוא מביא). וע"כ הוא בכל הרצינות גומר בדעה שיש לקיים את המצוה בשעת הדחק גם באיסור כחדש!

(ודעתו של השאגת אריה מצאה סימוכים – ששאגת אריה לא היה יכול לדעת עליהם בדברי האור זרוע [הלכות פסח סימן רל"ג]).

הבה נבדוק את הדין הזה לאור המקור היחיד של יציאה ידי חובת המצוה הזאת (היינו המשנה בדף ל"ה ע"א). המשנה מחולקת לשני חלקים, חלק ראשון המוסר על אלה שיוצאים בהם וחלק שני אלה שאין יוצאים בהם, מה דעת המשנה על חדש וכדומה שאין נזכרים? אם באמת היו יוצאים בחדש הרי היתה המשנה צריכה להשמיע זאת בחלק הראשון שלה, כי חדש עצום יש בזה שאפילו באיסור ממש אפשר לצאת (כמו שמשמיעה אפילו

שיעור סד: עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה

חדוש כמו דמאי וכדומה!), ולעומת זאת קל יותר להבין שאם דעת המשנה שאין יוצאים שלא היה צורך להזכיר כי אם כבר באלה הדברים הנזכרים אין יוצאים שביניהם יש איסורים דרבנן, אם כן קל וחומר איסורים דאורייתא ממש. ועוד: המשנה הזאת היא בנויה כמתכונת משנה א' בפ"ז דברכות או פ' י"ח [מ"א] דשבת, וניכר בכולם העקרון להביא בשני חלקי המשנה דברים המהוים זוג למשל דמאי/טבל; מעשר ראשון שנטלה תרומתו/ושלא נטלה תרומתו וכו'. אפשרות של זוג כזה לגבי חדש וכד' איננה ואם כן יש שוב ללמוד את הדין של חדש מן הצד שהוא דומה לו יותר, זאת אומרת שלמשל גבי ברכות (מקום שאין בו סברות של דחית איסור!) אין לנו הלא להעלות על הדעת שדין איסור כמו חדש יהא שונה מדין איסורים אחרים, ואם כן שוב יהיה אותו הדין גם לאותם הדברים מבחינת דין המשנה בפסחים.

פסיקת הרמב"ם במצת חדש

יש גם לומר שהרמב"ם פוסק שאין לצאת ידי חובה במצה של חדש, כי הוא מביא בפ"ו ה"ז שאין אדם יוצא ידי חובה במצה שהיא אסורה לו כגון טבל או גזלה, והוא מוסיף כלל: כל שמברכים עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובה וכל שאין מברכים עליו ברכת המזון אין יוצא ידי חובה. דברי הרמב"ם כשלעצמם די ברורים ע"י בטויו "מצה שהיא אסורה לו", אבל עוד יותר בכתבו את ההשוואה הכללית לדין ברכות ששם הוא כותב במפורש דברים של איסור סתם ומזכיר אחרי טבל גם נבלה ושקצים ואם כן הוא הדין חדש. וכפי ההכללה של הרמב"ם גם לגבי מצה דין החדש שלילי.

אגב, על מה סומך הרמב"ם את ההשוואה הכללית הזאת של ברכות ומצות מצה? המגיד משנה מעיר על שו"י הלשון והענין שבין המשניות בפ"ז דברכות ופ"ב דפסחים, אבל קשה לקבל שזה לבדו יספיק. אני חושב לומר שהרמב"ם ראה בירושלמי שבת [פ"ג ה"ג] את שני הדינים שנאמרים שם על מצה גזולה האחד שאין יוצאים בה, והשני שאין מברכים עליה ומציאת מקור זה המשוה את הדברים בצורה גלויה וברורה יחד עם השווי הניכר מביא לידי פסק דינו של הרמב"ם הנ"ל. נציין רק אגב את הפלא שלא הטור ולא השו"ע מזכירים דין זה של מצה של איסור אפילו לא זה של מצה של טבל.

מדוע לא נאמר עשה דוחה לא תעשה בחדש

ואם כמו שאמרנו שהמשנה והרמב"ם פוסקים שבחדש אין יוצאים ידי חובה, מה הטעם למה לא תדחה באמת המצוה של מצה את הלאו של חדש? נסיון לא מוצלח נמצא בדברי הת"פ (לא מצאתי מי האומר כן) על הירושלמי בחלה שרוצה לומר שבחדש היה צריך אז לדחות גם את הדין של איסור קצירת החטה לפני העומר, והרי בזה בודאי היו עוברים את האיסור לא באותו הזמן שמקיימים את המצוה, ואם כן אין על כגון דא לומר עשה דוחה לא תעשה. אלא שבמחילת כבודו לא מיבעיא שאין האיסור של קצירת התבואה לפני העומר הוא לאו,

שער רביעי: כללי הלכה

אלא בקושי אפשר לומר שהוא עשה כי האיסור נלמד בתורת כהנים [סי' קנ"ג] אך ורק ממה שכתוב: "ראשית קצירכם" [ויקרא כ"ג י'] גבי העומר, מלמד שאין לקצור שום קציר אחר לפני זה, ואם כן לכל היותר יש כאן עשה, כי לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, אבל למעשה זה פחות מעשה כי הדבר יוצא רק אגב. ואם כן אין כאן ההגבלות של עשה דוחה לא תעשה. כמו שאמרו התוס' [מנחות פ"ד ע"א ד"ה אלמא].

אבל מה שבאמת נראה לומר כטעם למה לא תדחה המצוה של מצה את הלאו של חדש, זה הלא מוצאים אנו פסוק שנדרש במפורש לאיסור הזה. על הסתירה המפורסמת של "ששת ימים תאכל מצות" [דברים ט"ז ח'] ו"שבעת ימים מצות תאכלו" [שמות י"ב ט"ו, ויקרא כ"ג ו'] מפרש הספרי [ראה סי' קל"ד] "ששה ימים מן החדש שבעה ימים מן הישן", היינו שאפילו ביום הראשון ולילו אין לאכל חדש אלא ישן. הדרשה מובאת גם בספרא בפ' אמור [סי' קס"ד] וגם בבבלי מנחות [ס"ו ע"א] ובירושלמי ריש פ"ו דפסחים. ואם ישאל השואל שהלא סתירה מפורסמת זו נדרשת בדרשה אחרת לגמרי – ענין הדבר היוצא מן הכלל המשוה לאכילת מצה ביתר הימים את האכילות של לא־חובה, יעיין נא בתוס' במנחות [ס"ו ע"א ד"ה כתוב] ששואלים את השאלה הזאת ומקיימים את שתי הדרשות. וראה־נא שדרשה זו מובאת בספרא אמור ובמנחות שם כדי לחזק את דעת חכמינו הפרושים נגד הצדוקים בענין ממחרת השבת. ובמיוחד ראה את דברי הירושלמי בפ"ו דפסחים שם מיחסים את הדרשה הזאת להלל כשעלה מבבל, ומוסיפים שהוא כך דרש והסכים (= היינו כמו להלכה) וקבל (= קבלו כלם ממנו) שכך הדרשה וכך הדין. ואם כן ברור מאד שיש פסוק מפורש שאין לצאת ידי חובת מצה במצה של חדש. ועם כל זה אין דברי הירושלמי שרוצים לומר את הסברה של עשה דוחה לא תעשה על חדש (אם חדש נוהג כבר בעת כניסתם לארץ – לדעת ר' יונה) צריכים להדחות ע"י כך מן האמת, כי דברי הירושלמי נאמרים על השנה של כניסת ישראל לארץ, ונאמרים לפי הסברה שאין שום היתר לאכול אז מפרי הארץ שהכל אסור, ואם כן ממילא בשנה זו גם אין מקום לדרשה של ששה מן החדש ושבעה מן הישן אלא הכל על עצם הדין, והעקרון של עשה דוחה לא תעשה בא על מקומו.

דוגמת סברא זו עיין בשאגת אריה בענין השאלה שאולי יש לומר עשה דוחה לא תעשה רק כשנוכל לטעון שאין כל אפשרות לקיים את העשה בלי דחית הלאו, ורוצה השאגת אריה לומר שהשנה של אז היתה מקרה כזה שמתוך הכרח המציאות לא היה היתר אלא איסור, ואינה דומה מציאות זו למציאות שאדם אינו מוצא במקרה מצה אחרת אלא של איסור, אבל בנמצא בעולם יש גם מצה שאינה של איסור לכל הפחות באופן תאורטי, ולפי זה חוזרים אנחנו ומבססים את המסקנה הפשוטה והברורה שיש להסיק מדברי המשנה והרמב"ם ולא כאור זרוע וכשאגת אריה.

מצה שאינה שלו

ואחרונה נעסוק עוד באותו מקרה אחרון שהרמב"ם מזכיר אותו במקום בו הוא קובע את

שיעור סד: עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה

דין כל מצה של איסור, היינו מצה של גזלה, או ננסח ביתר זהירות מצה שאינה שלו. יש מקור מפורש בירושלמי לדין שכבר הזכרנו בשל העקרון של דין שוה לברכה וליציאה ידי חובה בליל הפסח, ומקור במקצת מוסתר בבבלי, אשר לדעת ראשונים אחרים איננו משמיע בזה כלום. והבה נתחילה בסוגית הבבלי פסחים [ל"ז ע"ב-ל"ח ע"א], סוגיה שאגב גם חוזרת בסוכה.

בדף ל"ז ע"ב: "אמר רב אסי עיסה של מעשר שני לדברי ר' מאיר (שסבר מעשר ממון גבוה) פטורה מן החלה לדברי חכמים חייבת בחלה", מצה של מעשר שני לר' מאיר אין יוצא בה לחכמים יוצא בה, אתרוג של מעשר שני לר' מאיר אין יוצא בו לחכמים יוצא בו. (רש"י [ל"ח ע"א ד"ה ומצה] מסביר שאין כאן קשר לעוני ואין לחבר בין עוני לאנינות כדוגמת: "לא אכלתי באוני ממנו"). מתקיף רב פפא: בעיסה יש פסוק "עריסותיכם", באתרוג כתוב "ולקחתם לכם", מצה וכי נאמר מצתכם? מתרץ רבא ויש אומרים רב ימר בר שלמיא: יש גזרה שוה 'לחם'-'לחם' מחלה ("לחם עוני" [דברים ט"ז ג'] – "באכלכם מלחם הארץ" [במדבר ט"ו י"ט]). שואלים שיש סיוע בברייתא עיסה של מעשר שני פטורה מחלה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים חייבת, והגמרא שואלת מה השאלה אם זה סיוע הלא זה באמת אותו הדבר, ועונים: השאלה היא אם רק בחלה אפשר למעט גם מעשר שני לר' מאיר והאיל וכתוב פעמיים עריסותיכם, אבל אולי באתרוג שיש רק 'לכם' אחד נוציא רק גזול-שואל (היינו הדבר שאינו שלו מבחינת הרכוש), אבל מעשר שני יצא בו ידי חובה דנחשב שלו מאחר שניתן לאכילה, עיין רבנו חננאל ש"לכם" היינו ממש של חולין, דהרי מעשר שני יכול להחשב כלא לכם בגלל היותו דומה לשלמים, אבל אתרוג לא נתמעט רק גזול ושואל. ומוסיף רבנו חננאל מצה נמי לא כתיב 'מצתכם' ולחם לחם מחלה לא יליף. מדברי רבנו חננאל נשמע בפירוש שאין גזרה שוה זו קובעת שום דבר אפילו כלפי מצה של מעשר שני, כי אפילו ר' מאיר יכול לפי ברייתא זו לסבור שיצאו במצה של מעשר שני. וכפי דברי רבנו חננאל כשגם לר' מאיר וגם לרבנן, שאנחנו פוסקים כמותם, אין להם גזרה שוה של מצה לחלה, הרי על-פי הגמרא הזאת אין גם טענה להוציא לחם מצה שאינו שלו על-פי דין זה.

אחרת סובר הרא"ש [פ"ב ס"י י"ח] שכתב: אף על פי שאין כתוב 'מצתכם' אבל ישנה גזרה שוה 'לחם'-'לחם' וממנה משמע שאין לצאת במצה גזולה שרבנן דר' מאיר לומדים גם הם גזרה שוה זו [מנחות ע"ב], אלא לגבי מעשר שני סוברים כידוע שממון הדיוט הוא, והרא"ש מוכיח כך גם מסוף הסוגיא, שרק כלפי אתרוג מבדיל חלה "בעריסותיכם תרי זימני" ואתרוג שיש פסוק אחד ממעטים רק גזול, אבל מעשר שני שנתן לאכילה יצא בו, אלמא לכו"ע גזול לא חשוב 'לכם' וע"י הגזרה שוה כאלו כתוב 'מצתכם' במפורש. וכבר מזכיר הרא"ש שגם הרמב"ם כך כתב שאין יוצאים במצה גזולה. וכפי דברי הרא"ש שתומך את דבריו ע"י העובדה שגזרה שוה 'לחם'-'לחם' זו היא גזרה שוה של הגמרא (ולא כמו שיכולנו כאן לומר של אמורא אחד שרוצה בזה להסביר את דברי ר' מאיר), קשה להבין

את דברי רבנו חננאל, ולא נראה ביותר לתרץ בצורה זו שהגמרא במנחות מביאה את הגזירה שוה ללמוד בכוון הפוך, שלומדים את החיוב בחלה של חמשת המינים בגזירה שוה ממצה שכתובה עם חמץ, שכידוע אין גזירה שוה למחצה. (אם גם בכל המקומות שכלל זה נמצא בש"ס כונתו רק שמוזה לזה לומדים את הכל, אבל המבאר את הכללים בש"ס ווילנא מבאר שאין גזירה שוה למחצה היינו ילמוד זה מזה וזה מזה. עיין מנחות ד' ע"א, זבחים מ"ח ע"א, כריתות כ"ב ע"א). בכל אופן – אין דעת הראשונים תמימה אם הגזירה שוה קיימת, ואם כן גם אין דעתם יכולה להיות תמימה לגבי הדין של מצה גזולה על פי הגמרא הזאת, לכה"פ לא על-פי דין עקרוני של "מצתכם", ועיין עוד את השאלות של השאגת אריה שבחלה עצמה אין פטור לגזל. (לזה יש לתרץ ש'לחם'–'לחם' מביא לחלה שאין לתרום, זאת אומרת להפריש חלה מבצק שאינו שלו, כי בין כך וכך אין להשוות מצוה החלה על הבצק למצוה שיוצאים ידי חובה ע"י הבצק).

אבל יש מקור שני לדין מצה גזולה והוא הירושלמי בשני מקומות. מקום אחד מלא וגדוש ומקום אחד המביא חלק של הדין. המקום הראשון הוא שבת פ"ג ה"ג. על המשנה הקורע קריעת אבל בשבת פטור קובעים בגמרא שאמנם ידי קריעה יצא. שואלים בגמרא לפני ר' יוסה וכי לא אמר ר' יוחנן: מצה גזולה אין יוצא בה ידי חובה בפסח (כך כאן גם כן לא יצא ידי חובת קריעה)? א"ל: תמן (מצה) גופה עבירה, הכא (קריעה) הוא עבר עבירה, ומשום עוד להוציא מצה מרשות לרשות וכי אינו יוצא בה ידי חובה בפסח?! 'גופה' – פירוש המצה עצמה עבר עליה תהליך אסור (= גזולה), שאם לא גזלה לא היה מקיים את המצוה, ובאכילתה נעשית גם עיקר עבירה שאין הוא יכול לקיים מצות השבת גזלה; 'הוא' שבקריעה אין עבירה אלא במסגרת הזמן בו קרע [שבת]. (ראיה לפנינו לדברי התוס' בסוכה [ל' ע"א ד"ה משום] שמבחינים בין לולב גזול ללולב של עיר הנדחת, ושואלים על מצה של טבל מלולב הגזול, אף על פי שהיה נראה לומר שיש הבדל בין עבירה זו של אכילת איסור ובין עבירה זו של שמוש בגזל – לפי ירושלמי זה אין הבדל!).

בירושלמי ממשיכים: "תני מצה גזולה אסור לברך עליה, אמר ר' הושעיה על שם ובוצע ברך נאץ ה'", אמר ר' יונה: מה שאתה אומר בתחלה אבל בסוף לא – דמים חייב לו, ר' יונה: אין עבירה מצוה, ר' יוסי: אין מצוה עבירה, "אמר ר' אילא: אלה המצות... אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לא אינן מצות". הלשון תחלה וסוף מוסברת בצורות שונות: הפני משה מכניס כאן את ההבדל בין לפני קנין ע"י שנוי מעשה ואחרי שנוי מעשה. קרבן העדה תחלה – לפני, סוף – ברכה שלאחריה.

בתוך ירושלמי זה יש לקבוע אם הבריייתא המדברת על דבר הברכה חולקת על הדין של ר' יוחנן בענין לצאת ידי חובה ורק קובעת שאין לברך. ואפילו אם כך נאמר הרי אחרי ברייתא זו שוב מביאים את דברי האמוראים השונים שמהם נשמע כמעט ללא ספק שאין יוצאים במצה של גזל, והטעם הוא בהדגשת יתר של שלושת האמוראים: ר' יונה, ר' יוסי ור' אילא את הטעם של מצוה הבאה בעבירה.

פסיקת הראשונים במצה גזולה

כבר הזכרנו שהרא"ש פוסק את דבר הירושלמי, גם על פי סוגית הבבלי הוא ג"כ מדגיש במיוחד את דבר האמוראים האחרונים, אחרי שמקודם העיר על דבר הברייתא שאסור לברך, ועל דבר ההבדל בין תחלה וסוף שהוא מפרש אותו כלכתחלה ובדיעבד, היינו שבדיעבד יצא. ואם הרא"ש משמיע עוד את שני הצדדים, הרמב"ם, אשר גם כן הרא"ש מזכיר אותו, מביא ללא כל ספק פסק ברור שאין אדם יוצא במצה גזולה, זאת אומרת: שפסק את הירושלמי במלואו או כבבלי כפי תפישת הרא"ש, ובודאי לא כתפישת רבנו חננאל. רבנו חננאל כפי דרכו אינו משמיע כאן במפורש שבמצה גזולה אין הוא סובר שאינו יצא, אבל יש מן הראשונים שבפירוש אמרו כך. הרשב"א מביא סברא בסוכה [כ"ט] והיא נזכרת ע"י בעל שאגת אריה כסברת הריטב"א שאין ללמד מצה גזולה כלל וכלל, ואין אפילו הגזרה שוה מחלה (אם היא קיימת) פועלת אלא לפסול מעשר שני לר' מאיר, אבל מצה גזולה ע"י כך לא תצא. והם במיוחד סומכים ומעירים על כך שהבבלי דין חשוב כזה איננו מזכיר. סימן שהוא גם את הדין באמת אינו מקבל. ומה היא סברתם? בכתובות [ל' ע"ב] יש סברא לגבי זר שאוכל תרומה במזיד שבזמן שלעס הוא כבר קונה ב"גזול" אבל חיוב אכילת תרומה (שהוא חיוב מיתה בידי שמים שפוטר מתשלום) לא יהיה עד שתהיה הנאת גרונו ומעיו, וכמו כן אצל המקרה של אוכל מצה כשטועם הוא משנה שנוי מעשה ואין כבר איסור 'שלכם'. ועפ"י סברת הריטב"א והרשב"א בסוכה גם אין כבר מצוה הבאה בעבירה במצה, והיציאה ידי חובה תתקיים כשבולע את המצה (על-פי מה שלמדנו בלע מצה יצא), ולא באותו הזמן שהוא עובר את העבירה הוא הולך לקיים את המצוה, אלא להיפך לפני קיום המצוה כבר נהפכה המצה מאיסור גזול לדבר שקנה ורק כסף חייב עבודה. וכפי זה אין כל סברא לפסול מצה גזולה מלצאת ידי החובה על ידה כמתכונת הדין של גזול חיטה ואפאה. עד כדי כך סברא זו נראית שאפילו המשנה ברורה פוסק בביאור הלכה [ס' תנ"ד ד"ה אין אדם] לכל הפחות שמי שאכל כאכילה ראשונה של מצה כזית מצה גזולה, כשאח"כ יאכל על פי דין הרמב"ם מצה בפעם השניה כדי לצאת ידי חובה כדעת הרמב"ם – לא יברך.

ולא באתי לחלוק ח"ו על גדולי הגדולים אבל להבין לא זכיתי, כי הנה מסתמך כל זה על הדין שבלע מצה יצא, וטוב וישר שבלע מצה יצא אם תיכף רק בלע ואז יש בזה חדוש גדול שלא אכל כדרך האוכלים המרגישים גם את טעם האוכל. אבל מי שמתחיל ללעוס ולועס והולך עד שבולע ועושה כדרך האוכלים ומקיימי המצוה הרגילים וכי עליו נאמר שקיום המצוה אינה באה אלא לבסוף, וכי לא נאמר לכל הפחות שקיום המצוה נמשך מתחלה עד הסוף, ואם כן שוב חלק של המצוה שבאותה פעולה הוא רצה לקיים את המצוה נעשה בדבר שבהחלט עדיין היה גזול ואין בו דין שלכם, ויש בו דין של מצוה הבאה בעבירה על-פי הירושלמי. בנוסף לזה לטענת הראשונים שמסבירים למה הבבלי אינו מזכיר את הדין של הירושלמי, הרי לדעתם צריך היה הבבלי לכל הפחות דין אחד להזכיר והיינו בלע מצה גזולה שבמקרה זה ללא כל ספק הוא בולע ללא שנוי מעשה, ואם כן עומד

שער רביעי: כללי הלכה

לצאת בדבר גזול שלא שונה עדיין ויש גם מצוה הבאה בעבירה, ומאחר שמקרה זה לא נזכר בבבלי נופלת כל ההוכחה, ואין לומר שזה מקרה רחוק (וע"כ אין צורך להשמיעו), וכי הוא יותר רחוק ממקרים אחרים אשר הגמרא מזכירה אותם למען למד אותנו עקרונות של ההלכה.

אלא ודאי אין לנו לנגוע בפסקם של רבותינו הגדולים הרמב"ם והשו"ע שאין לצאת במצה גזולה, ובכל הדינים המעשיים הנובעים מתוך זה בענין ההפקר של חלקי בצק הנשארים וכו'. ודיון מיוחד טעונים הדינים של גזל חטה ועשאה מצה ואין כאן המקום להאריך בזה.

הסיכום של חקירותינו שאין לצאת בשום מקרה במצה שיש בה עבירה, שמצוה צריכה להיות מהודרת ונקיה כדברי המשלים שמשלו חכמינו בבבלי ובירושלמי בסוכה למלך שאינו מסכים להברית מכס, ולאותו אדם שמגיש למלך מתנה ומתברר שהמתנה שייכת כבר למלך ונהפך סגורו לקטיגור. ומזה נלמד לדייק ולדקדק במצוות כדי שסגורינו באמת ילמדו עלינו זכות לפני אבינו שבשמים! אמן.

שיעור סה

מצוות בחפצים האסורים בהנאה

מהגמרא בר"ה עולה שיוצאים י"ח בדר"כ בחפצים האסורים בהנאה משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו • את הכפילות של מודר הנאה ממעין ומודר הנאה מחברו מסבירים תוס' בכך שלגבי חברו בסתמא אינו מתכוין לדבר מצוה • המהרש"א מסביר את ריבוי המקרים בכך שבכל מקרה יש חידוש כגון במעין ימי הגשמים והחמה • הרז"ה כותב שהותרה תקיעה במודר הנאה דוקא של מצוה ולא של רשות כגון בחצוצרות בתענית והר"ן חולק • משמעות הכלל שמצוות לאו ליהנות ניתנו שהמצוות ניתנו לעול על ישראל ולא לשם הנאה • הראשונים שאלו מהנאה המצטרפת למצוה כגון רווח ממוני ותוצו שזהו מחמת המצוה אבל הרווח אינו בגופה • ניתן לשאול על תירוץ הראשונים מעניני עירובין וצריך לחלק בדוחק בין המקרים • בחפצי מצוה הזוקקים שיעור לקיים בהם רואים את החפצים כחסרים בשיעורם וע"כ אין יוצאים בהם • בירושלמי לולב של עיה"נ וע"ז פסול לכו"ע, בשופר של עיה"נ וע"ז יש מחלוקת אם כשרה התקיעה בו וסנדל של עיה"נ וע"ז כשר לחליצה • הבבלי פוסל לגמרי חליצה בסנדל של עיה"נ וע"ז • יש שהסבירו את הירושלמי שבסנדל ושופר אין שיעור מוחלט אלא יחסי וע"כ אין אומרים בהם מיכתת שיעוריה • נראה שהירושלמי למד לאסור איסורי הנאה למצוות פרט למקרים בהם למד מפסוקים להתיר • השו"ע באו"ח פסק שהמודר הנאה משופר אחר תוקע לו וביו"ד פסק שמותר אף לו עצמו לתקוע • הרמב"ם השמיט דין טבילה והזאה במודר הנאה ודבריו צריכים עיון.

מקרים האסורים בהנאה

בשורה של מקרים מבררת הגמרא בר"ה [כ"ח ע"א] את הדין של קיום מצוה ע"י חפץ שעליו חל איסור שימוש הבה נראה את השורה הזאת:

אמר רב יהודה: "בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא, בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא". מנסים להסביר את ההבדל ע"י דין המעילה (כיון דתקע נפקא ליה לחולין) אבל בשלמים שאין מעילה האיסור נשאר, אלא שרובא שואל שמעל רק אחרי שתקע וא"כ תקיעתו היתה באיסור, ע"כ חוזר רבא ומשנה את הדין ואומר: "אחד זה ואחד זה (היינו עולה ושלמים אם תקע) לא יצא", ואח"כ חזר מדעה זו ואמר: "אחד זה ואחד זה אם תקע יצא – מצוות לאו ליהנות ניתנו". אח"כ מביאה הגמרא דין מפי רב יהודה: "בשופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא, בשופר של עיר הנדחת לא יתקע ואם תקע לא יצא, מ"ט עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה".

* שבת שובה תשי"א

שער רביעי: כללי הלכה

ומוסיפים שוב דינים בענין איסור הנאה בחפץ של קיום מצוה: "אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה". ומצרפים עוד דינים מאותו הסוג שחידושם לא ברעיון אלא בתוכן החדש: "אמר רבא המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה".

דיוקים מהגמרא ותשובותיהן

לפני שנכנס לבדיקת הסברות שבגמרא זו נדייק בה כמה דיוקים, היינו: נלך עם הראשונים המדייקים או נדייק בעצמנו. יש לשאול קודם כל שאלה שהעמידו התוספות [ר"ה שם ד"ה אמר]: איך יתכן שרב יהודה שהוא בעל המימרא הראשונה על שופר של קדשים (האוסר ופוסל את השימוש בשופר של שלמים וסובר א"כ קיום מצוות הוא הנאה ואסור באסורי הנאה!) יוכל אח"כ להביא את הדין של שופר של עבודה זרה אם תקע יצא, דין אשר גם הוא מבוסס על הסברה שהיפוכה מצאנו גבי שופר של שלמים, היינו: מצוות לאו ליהנות ניתנו. ועל כן מוצאים התוס' לנכון להזכיר גירסא שהיא אגב מוצעת ע"י רבנו חננאל, והיתה גם בכ"י שהיה לפני בעל "דקדוקי סופרים", שבמקום רב יהודה בשופר של עבודה זרה נאמר רבא (אלא שבזה עוד לא נצלנו מכל הקושיות שישנן מגמרות אחרות עיין בתוס'), ולענין יש פירוש משנה של הריטב"א אשר דוקא קושר את שתי המימרות של רב יהודה באשר הן שלו, וקובע שרבא, אשר שאל את שאלתו ההגיונית על דברי רב יהודה (בזמן שתקע עוד באיסור תקע!), ומצא ע"כ שצריך להיות דין אחד לשלמים ולעולה, רוצה בראשונה לקבע דין אחד שלא יצא, עד שקבע על סמך הדין של רב יהודה שבא אח"כ (דין שופר של עבודה זרה) שבאמת שלמים ועולה בשניהם אם תקע יצא, בגלל הסברה של מצוות לאו ליהנות ניתנו.

דיוק שני מבוסס על ריבוי המקרים של מודר הנאה בסוף הגמרא. מה מוסיף ריבוי המקרים להבנתנו. למה אחרי שהשמיע לנו את הדין של: 'המודר הנאה מחברו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה' משמיעים לנו עוד את הדין של המודר הנאה מן השופר, ומה מוסיף עוד דין המעיין והזאת מי חטאת? ולמה בשופר מצא דין מקביל שהיה יכול כך למצוא אותו ג"כ במי חטאת לומר שהמודר הנאה מחברו מזה עליו מי חטאת, ואם מודר הנאה ממי חטאת מותר להזות עליו בימות הגשמים.

שאלות אלה בחלקן נמצאות בתוספות ובראשונים, בחלקן בדברי המהרש"א ובדברי הרש"ש. וכך הם עונים עליהן:

א) על כך שכותבים גם דין מודר מחברו, וגם מודר מן השופר (המעייין), מתרצים התוס' שאם היה משמיע לנו רק את הדין של מודר מחברו היינו מבינים שבמקרה זה יהא מותר חברו לתקוע לו, משום דסתם מודר אין דעתו על דבר מצוה (אם אינו מפרש בהדיא), אבל אם פירש בשם השופר או המעיין הייתי חושב שאסור, ואין לשאול נגד התוספות שלא

היינו יכולים כך לחשוב היות וכבר שמענו את הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו, כי זה מכשיר את המצוה בדיעבד, אבל בדיני מודר הנאה אנו מדברים בלשון לכתחילה והסלקא דעתין של התוס' בהחלט במקומה.

(ב) לשאלה השניה למה יש לנו בגמרא כל כך הרבה מקרים הן שופר ומעיין הן תוקע ומזה, עונה המהרש"א בפשטות גמורה דלא קשיא להו ל"ל תרתי מודר הנאה מחברו בתקיעה ובהזייה, וכן ל"ל שופר ומעיין דכל חדא מילתא אחריתא הוא. וחייב היה המהרש"א להראות איך לא היינו יודעים את הדין של מזה מי חטאת אם מקודם למדנו את הדין של תוקע ואיך היינו פוסקים דין אחר בנוגע למעיין כשכבר נודע לנו דין השופר. ונראה לומר שלא העקרון לבדו הוא חשוב אלא גם הוראות הביצוע, ובוה יש באמת חידוש דוקא במזה ולגבי המעיין ע"י ההבדל של ימות הגשמים וימות החמה דבר שאיננו לגבי שופר. ועדיין לבי מפקפק אם כך היתה כוונתו של המהרש"א ואם התשובה תשובת אמת היא. ובכיוון זה יכולנו לתרץ גם את קושיית התוס', שאם היה משמיענו את הדין של מודר מחברו טרם היינו יכולים לדעת את הדין של מודר משופר לפרטיו, שיש בו עוד שאלה של תוקע בו (היינו הוא עצמו) או תוקע לו (היינו אחר), ולכה"פ לדעת הדורש שרק אחר יתקע לו (גירסת תוקע לו) היה צורך רב להשמיענו את דין המודר מן השופר, אבל גם בתוקע בו צריכים להשמיענו את היקף ההיתר הזה. (סברת כל-בו המובאת בטור [או"ח סימן תקפ"ז] השווה את גירסת בעל הלכות גדולות: "המודר הנאה משופר אסור", כפי גירסא זו אין בכלל מקום לשאלת התוספות, זאת אומרת: עוד יותר פשוט להבין שהיה צורך להביא את הדין מותר למאי דסבירא לו כך).

(ג) ולמה אין משמיעים דין מקביל במי חטאת בין מודר הנאה מן החפץ ומודר הנאה מחברו, על זה עונה הרש"ש שבחרו במקרה של מעיין להשמיענו שלימות הגשמים יש היתר לטבול אע"פ שגם בזה יכול להיות משום הנאה כשהוא בא מלוכלך מן השדה ורוחץ [עיין ביצה י"ח ע"ב], ומשמיעים לנו שאין בזה משום הנאה.

ועוד דיוק דומה לדיוק שכבר הזכרנו בענין הגירסא 'תוקע לו' או 'תוקע בו' הוא דיוק של ר' זרחיה הלוי בעל המאור [נ' ע"א] המדייק מן המלים "תוקע לו תקיעה של מצוה" שרק בתקיעה של מצוה הותר לו להשתמש בשופר האסור או בתוקע האסור, אבל לא בתקיעות שאינן של מצוה דאורייתא כגון החצוצרות של התעניות. אבל חולק עליו הר"ן כי גם בהן יש מצוה, ומאידך גיסא, אם באנו לחלק הרי בתקיעות של ר"ה יש ג"כ שאינן מצוה דאורייתא, והיה א"כ צורך להזהר, מה שאין אדם יכול להזהר ממנו.

ודיוק אחרון נדייק בדברי רש"י שאחרי שהסביר מקודם את הסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו מפרש אח"כ את הדין של שופר של עבודה זרה אם תקע יצא במלים "דמצוות לאו הנאה נינהו", ואח"כ כשמסביר את דין המודרים כותב לדין של תוקע: "טעמא דכולהו דמצוות לא ליהנות ניתנו", וחוזר על זה אחרי כן עוד פעם בענין ההזייה בלשון "ומצוות לא ניתנו ליהנות". ויש להניח שלמעשה מתכוון רש"י בכל פעם לאותו הדבר, ובמה שהוא

שער רביעי: כללי הלכה

חוזר פעם אחרי פעם על הדבר רק נראה שצודקים דברינו שהסברנו למעלה על החידושים שישנם במקרים השונים. וגם אין לומר שלרש"י היתה כוונה בין מה שמותר לכתחילה או דיעבד, כי עולה ושלמים הם עניני דיעבד ונאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו, ושוב הזייה ומעיין הם עניני לכתחילה, ונאמר ע"י רש"י מצוות לאו ליהנות ניתנו, ורק בתוקע של מודר אומר רש"י את הלשון האחר, ומי יודע אם אין כאן טעות סופר?

סברת מצוות לאו ליהנות ניתנו

ועכשיו נגש לעצם הסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו. במלים ברורות ביותר הסביר רש"י את הסברא היסודית הזאת כי הוא כותב בסוגיא זו ובסוגיות אחרות, ואחריו כתבו את הדברים מפרשים אחרים, שהמצוות לא ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו.

בנדרים [ט"ז ע"ב ד"ה וכי מצוות] נאמר ע"י רש"י בצורה עוד יותר פשוטה שלא ניתנו המצוות בשביל הנאה.

בחולין [פ"ט ע"א ד"ה לאו ליהנות] ביטוי: "...לא ליהנות ניתנו – לא לשם הנאה, אלא גזירת המלך היא עליהם".

בסוכה [ל"א ע"ב]: "אין קיום המצוה הנאת הגוף אלא עבודת עבד לרבו". וכל הלשונות לדבר אחד מתכוונים, הקיום של מצוות ה' אינו נחשב לאדם הנאה עד שיהא אסור ליהנות מדבר האסור בהנאה לקיום מצוות ה'. וכה פשוטה היא ההסברה שאין להוסיף עליה ולא כלום. אבל הראשונים שאלו שאלות שונות הניתנות לשאול על שלילת כל הנאה בקיום המצוה. הם מצביעים על שכר המצוה (הריטב"א ואחרים), ובמיוחד על תוצאות רצויות מאוד שיכולות להגיע עד כדי רווח כספי גדול מאד, כמו בחליצה שע"י קיום המצוה היא משתחררת מכבלי עיגון היבום וגובה גם כתובתה, או הטבילה שעל ידה הוא מיטהר ונהנה מהיותו מותר בטהרות וכו' וכו'.

הריטב"א למשל דוחה את הנאת שכר המצוה באמרו שאין הנאה זו באה עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בשעת קיומו אלא המעשה גורם לו טובה, והא לא חשיבא הנאה באיסורי הנאה, אלא כשהנאה מגוף הדבר האסור (דוגמת מעיין בימות החמה) שאין הנאת הטהרה מגוף המת, או בחליצה שאין ההנאה מגוף הסנדל.

והנאה כזו כנראה מותרת במודר הנאה כי "הנאה דממילא היא" [ר"ן נדרים ל"ח ע"א], במקרה של מודר הנאה מחברו זן את אשתו, אע"פ שע"י נתינה והזמנה ע"י החבר הוא הולך לתת לה, אין זו אלא הנאה דממילא קא אתיא. סברת הריטב"א נמצאת בלשון זו או אחרת גם בר"ן [ריש פ"ג דסוכה] וברשב"א לסוכה [ל"א ע"ב].

שאלה על סברת מצוות לאו ליהנות ניתנו

ועל צדקת סברא זו, הנפוצה בין כל הראשונים, אני רוצה להקשות קושיה מדין בדיני

עירובין כמו שהוא נזכר בגמרא, ומדיני עירובין כמו שהם מוסברים ע"י הראשונים והאחרונים.

כי הנה אנחנו מוצאים סוגיא בעירובין [ל"א ע"א] על קנין שביתה לכהן טהור על יד קבר אפילו באוכל של תרומה. ואת דעת האוסרים לקנות כך שביתה מסבירים בסברא: אסור לקנות בית באיסורי הנאה, והמתיר לפי דברי הגמרא סובר מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולגמרא (רבא) שם הדבר אינו מוסבר אלא כפי הסברא: אין מערבין אלא לדבר מצוה, ועכשיו הרי אותה מצוה אשר עבורה מערבין ואשר עבורה צריך ללכת אינה נחשבת הנאה בגלל שקיימת סברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולפי הסברא של הראשונים הרי אפילו לו היו מערבין לדבר רשות ג"כ היינו צריכים לומר שאין כאן הנאה כלל וכלל, כי הרי אין ההנאה שיוכל לצאת מחוץ לתחום הנאה הבאה מגוף החפץ ובשעת קיום המצוה, אלא רק אחרי כן וכאילו ממילא קא אתיא.

קודם לכן בסוגיא אחרת [דף ל' ע"א] יש ענין של מערבין בלחם שנשבע שלא יאכל אותו, או שנדר: ככר זו עלי, עיין שם שג"כ מפעילים למקרים שבהם יש היתר את הסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו בעירובי תחומין בניגוד לעירובי חצרות. ואין הפרטים חשובים רק השימוש בסברא לשני מובנים, כי גם אם מרשים לעירוב תחומין לערב בדבר האסור בהנאה בגלל שאין מערבין אלא לדבר מצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, הרי קשה שאין צורך בסברא, וגם לצד השני בעירובי חצרות שאוסרים, שערובי חצרות הוא ענין של רשות מה זה איכפת, הרי כל ההנאה היא הנאה שאיננה באה מן החפץ (הככר וכדומה) ובאה ממילא וצע"ג! ונ"ל שאמנם גבי סנדל של חליצה ומעיין של טבילה יש איזו שהיא הנאה או לכל הפחות פעולה לגוף המקיים את המצוה בעת קיימו את המצוה, וקיימת אפשרות לראות את ההנאה הבאה אח"כ כהנאת צדדים. אבל לגבי עירוב אין שום פעולה בזמן שמקיים את המצוה, והכל אינו נעשה רק למה שיהנה בו אח"כ – היתר יציאה לאלפיים אמה נוספות והיתר טלטול בחצר, וא"כ יש לנו לראות אותה הנאה כהנאה יחידה, ולתלות את היתרה בסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו, או לאסרה במקרה שאין מצוה.

(ואידי דאתי ענין עירובין לידן נשאל בזה עוד שאלה: בונים בגמרא היתרים מסוימים בעניני העירוב על הסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו ואין מערבין אלא לדבר מצוה. וא"כ כשמערבין לדבר רשות והעירוב נקנה וקונה איך הוא יוכל להיות עירוב מאחר שנהנים בו לדבר רשות. ונראה איפוא הדבר לכאורה כראיה לדעת בעל הלכות גדולות [הל' עירובין] שפוסק שדין רב יוסף בענין אין מערבין אלא לדבר מצוה, הוא דין בעל תוקף גם דיעבד. אבל הרמב"ם [הל' עירובין פ"ו ה"ו] סובר אחרת, וקשה א"כ איך יוכל לפסוק יחד את הדין הזה של ערב לדבר רשות עירובו עירוב, וערב באיסור הנאה ג"כ עירובו עירוב. ואולי הרמב"ם לשיטתו שכתב שאם אסר על עצמו ככר מותר לערב בו, כי אם אינו ראוי לו ראוי לאחרים, בלי שימוש בסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו. אבל לשו"ע שיש הבדל בענין זה בין ערובי חצרות לערובי תבשילין בגלל הסברא של מצוות לאו ליהנות ניתנו באמת קשה.

שער רביעי: כללי הלכה

ואולי נאמר שכאן פועלת בכ"ז הסברא של ההנאה שבאה מן הצד. אגב, הוכחת סברת הרמב"ם היא למעשה מפוקפקת מאד, כי ראית הגר"א עבדו מפסחים [מ"ט ע"א] [לשבות שבייתת רשות] אינה מובנת, כי שבייתת רשות לא צריך להיות ע"י עירוב, ויכול להיות מערב ברגליו שגם לדעת בעל הלכות גדולות עירובו עירוב אפילו שלא לדבר מצוה. [וברוך שכיוונתי לדעת הרש"ש ששואל שאלה דומה על הדין שאם ערב לדבר מצוה מותר ללכת לדבר הרשות ושואל ג"כ שאם כן יוצא שנהנה!] ואולי היות ואין כמעט מקרה ממש שנקרא עוד רשות [עיי' שו"ע תט"ו] זה יקרא בשם הנאה מועטת שאיננה נחשבת.

איסור נוסף בחפצי מצוה שדינם שריפה

בגמרא נמצאת עוד סברא שבאה לאסור קיום מצוה בחפץ שהוא אסור בהנאה וזאת הסברא של "כתותי מיכתת שעוריה" המובאת בגמרא לגבי עיר הנידחת. סברא זו בנויה על הפיקציה, שמה שע"פ דין צריך להשרף כבר נחשב כשרוף, וע"כ אין בו שיעור, וכל חפץ שיש בו שיעור ליעילות המצוה ואותו חפץ שייך לנשרפים אין בו כפי אותה פיקציה השיעור הדרוש, וע"כ אין כאן קיום המצוה כראוי. הסברא הזאת אם גם אצלנו בגמרא רק נמצאת לגבי עיר הנידחת, הרי שייכת גם לעבודה זרה, וכך אנו מוצאים באמת סוגיות המונות גם עבודה זרה בין אלה האיסורים שאינם בגדר קיום המצוה, עיין לולב של אשרה [סוכה ל"א ע"א], לגבי לולב ושופר של עבודה זרה שאפילו אם נטל, או אפילו אם תקע אין יוצאים בו [חולין פ"ט ע"א]. ובשאלה הזו טיפלו בדרכים שונות וטריצו שיש בעבודה זרה גם מקרה שחל עליו ההסבר של כתותי מיכתת שיעוריה, והיינו או עבודה זרה של ישראל ולא עבודה זרה של נכרי, או לולב של עבודה זרה אפילו של גוי לפני שבטלו. (ויש כנראה בדבר הזה לרמב"ם עוד דעה בענין האשרה דמשה שזו היא אשרה שנטעה מתחילה לעבודה זרה, ובדבר כזה חל האיסור המוחלט [עי' כס"מ פ"ח ה"א]).

הדעות בירושלמי ביחס למצוות לאו ליהנות ניתנו

מעניינת בדבר היא עמדתו של הירושלמי בשתי סוגיות: סוכה [פ"ג ה"א] ויבמות [פי"ב ה"ב]. שם אנו רואים את הדין של שופר של עבודה זרה ושל עיר הנידחת כנתון למחלוקת אמוראים, אחד אומר כשר ואחד אומר פסול. לגבי לולב קובעים שם שדברי הכל לולב זה פסול היות וכתוב "ולקחתם לכם" (לכם משלכם דבר שעומד לרשותכם, דבר שאי אפשר לומר על דבר האסור בהנאה), לעומת זאת קובעים שלגבי שופר כתוב "יום תרועה יהיה לכם" [במדבר כ"ט א'] מכל מקום ששמע יצא. וביבמות מוסיפים שסנדל של עיר הנידחת כולם מסכימים שחליצה בו כשרה היא, "דכתיב: חלוץ הנעל מכל מקום", א"ר מנא: כמו שכתוב "יום תרועה יהיה לכם" לגבי שופר לרבות גם שופר של עיר הנידחת, כך גם ע"פ הפסוק "חלוץ הנעל" [דברים כ"ה י'] סנדל של עיר הנידחת כשר מכל מקום. נשאל: (א) נראה ברור שאין דעת הירושלמי מסכימה לדעת הבבלי, כי בענין שופר של עיר הנידחת אמנם

יש עוד מחלוקת, אבל בסנדל של עיר הנידחת סברת הירושלמי שלכו"ע כשר, ובגמרא הבבליה הרי פסול סנדל כזה בצורה מוחלטת. (ב) למה לדעת הירושלמי בסנדל הסכמת כולם להכשיר יותר מאשר בשופר (שיש בו מחלוקת), ולגבי לולב שיש בו דוקא הסכמה כללית לפסול.

מפרשי הירושלמי מנסים להשוות את שני התלמודים. יש למשל הנסיון לומר שהמכשיר לולב של עיר הנידחת וחולק על הפוסל, אינו חולק אלא על הסברא של פסול מחמת איסור הנאה אבל מחמת מיכתת שיעוריה יפסל. (או שמפרשים ששופר של עבודה זרה המוכשר בירושלמי הוא שופר של עכו"ם כדברי הש"ס בסוגיות השונות הנ"ל). מלאכותיות של תירוץ זה היא ברורה והיא מוכחת במיוחד ע"י מה שביבמות כתוב על סנדל של עיר הנידחת שבו אין מחלוקת. אמנם הפני משה מנסה לכל הפחות להציל גם לגבי סנדל של עיר הנידחת חולק, ע"י שמסביר שר' מנא חולק על האומר כו"ע מכשירים אלא רק במדה שמכשירים שופר ע"פ הפסוק "יום תרועה יהיה לכם" – כך בסנדל מכשירים ע"פ הפסוק "בית חלוץ הנעל", אבל דעת כולם היא לא כדעה זו. למכשירים לא הרווחנו בזה שום סברא. בניגודים לבבלי יש כאן להזכיר את סברת ה"ה וכן בכת"י ובדר"כ משמעותו המגיד משנה – ולא מצאתי מקורו) שנאמרה בה' יבום וחליצה וגם בה' שופר בענין עיר הנידחת וחליצה (גם אם לא להגיע להכשר אלא כנראה להסביר את הצורה בה הרמב"ם מביא את הדין של עיר הנידחת ואת ההסבר). ה"ה אומר שלגבי סנדל של חליצה אין שיעור מוחלט הנמדד במידות אלא רק בחופה את רוב רגלו ועל כגון דא אין לומר כתותי מכתת שיעוריה. רק קשה שאם סברה זו נכונה למה יש צורך בפסוק המיוחד של חלוץ הנעל וכו' הרי סברא היא שכשר הסנדל.

נשאל נוסף לזה אם קיימת סברא דומה גם לשופר. נדמה שכן, השיעור של שופר נקרא כדי שיאחזנו בידו ויראה מכאן ומכאן, ובודאי שיעור זה דומה במקצת לשיעור של סנדל ש"תופס את רוב רגלו", אע"פ שהראשונים קובעים שאין כאן שיעור של גדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, אלא שיעור בינוני – נורמלי. אבל קיימת שאלה רצינית אם שיעור זה בכלל מהתורה הוא, עיין ביאור הלכה תקפ"ו [ס"ט ד"ה ד' גודלים] שמביא בשם הרא"ש שאין שיעור שופר מהתורה במידה קבועה אלא רק בכדי שיתקע בו, ועל כגון דא נוכל לומר שהירושלמי או המכשירים בירושלמי יאמרו כסברת ה"ה בסנדל הרי חפה! – הרי תקע!

הצורך בפסוקים בירושלמי

אבל אם הסברא כך למה לי פסוקים? מהבאת הפסוקים נראה שיש לירושלמי דעה שאינה קשורה לסברת כתותי מיכתת או יותר טוב לשלילתה במקרים אלה של שופר או סנדל, אלא שאיננו מכיר כלל בסברא, ומכיר סברא של איסור הנאה בכלל, פרט למקום שיש פסוק מיוחד המרבה. אנו רואים פסוק אוסר לגבי לולב – "ולקחתם לכם" [ויקרא כ"ג מ'] למעט איסורי הנאה. ולעומת זאת מעמידים פסוק של חליצה המכשיר איסור הנאה.

שער רביעי: כללי הלכה

תעלומת הפסוק הזה מתבררת ע"י הספרי בכי תצא [ס" קנ"ט], שם אנו מוצאים: "והלצה נעלו" אין לי אלא נעלו שלו, של אחרים מניין? ת"ל 'חלוץ הנעל' מכל מקום". וזה דבר הירושלמי, כי צריך לזכור שגם בלולב הפסוק "ולקחתם לכם" הוא אשר פוסל לולב שאינו שלו, ועל סמך זה פוסל לולב האסור בהנאה, וכך אותו פסוק המכשיר בספרי סנדל שאינו שלו מכשיר סנדל של איסור הנאה, שכפי הדרשה בלולב אינו נופל ממה שאינו שלו. אין הפסוק של "יום תרועה יהיה לכם" מבורר באותה המדה, הוא גם מראה דבר שלילי שאין בשופר דרישה של שופר שלו, כי לא הפעולה ולא הכלי חשובים אלא רק שיהיה יום שופר. ההבדל בין מצב הבהירות של הפסוק הזה של לולב, הוא אולי אשר מסביר את העובדה שבשופר יש מחלוקת, משא"כ בלולב לצד אחד ולסנדל לצד שני. ברור שאין דברי הירושלמי יכולים לשמש מקור להלכה.

פסק ההלכה

ודבר אחרון עלינו עוד להביא את פסקי הדין בעניני המודר הנאה. כבר למעלה בדיוקים רמזנו על מספר שאלות שיוצאות עקב הגירסאות השונות של תוקע לו, ותוקע בו, (בשופר שהדיר הנאה ממנו). והעירו כי השו"ע באו"ח [תקפ"ו ס"ה] פוסק 'אדם אחר תוקע לו', ובשו"ע יו"ד [רכ"א י"ג] פסק: מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה משמע אפילו הוא עצמו, עיין ש"ך [ס"ק נ"ט]. וה'יום תרועה' רוצה לחלק בין אורח חיים שעוסק באדם שיש לו הנאה אישית מתקיעתו, ובין יורה דעה באדם שאין לו הנאה כזאת, וקשה לחלק כך בו בזמן שלשון השו"ע היא אותה הלשון בשני המקומות, ושני הדינים נבעו ממקור אחד. ועל השו"ע באו"ח בין כך קשה, כי אם יש מקום לדייק כ"כ הרי היה צריך לפסוק בפירוש שהוא עצמו לא ואם תקע הוא עצמו לא יצא, ואיננו פוסק כך אלא מחלק חילוק אחר, היינו: ענין אמר קונם ותקיעתו עלי. וי"ל שכנראה באו"ח מוסר דין איך לעשות לכתחילה בשופר כזה, ובירה דעה ענינו הדין העקרוני ששופר שמודר הנאה ממנו מותר לתקוע בו, (ולמעשה הלשון ביורה דעה אינו מוכרח להתפרש שהוא עצמו תוקע).

אבל יש פלא גדול שלעומת מה שפסק השו"ע ביורה דעה את הדין של מודר הנאה ממעיין שטובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה (ובאופן טבעי אינו פוסק דין הזייה שזה הוא מהלכתא למשיחא), הרי הרמב"ם שותק שתיקה גמורה משני הדינים גם יחד. וראיתי בספר יום תרועה שרוצה לתרץ את שתיקת הרמב"ם כדחיה, כי בהזייה אין ההנאה אלא דבר מועט, ובדבר מועט אין איסור דוגמת כוס תנחומין. ובכל זאת קשה הרי אי אפשר לומר כך בהרמב"ם גם משתיקתו בדין הטבילה במעיין בימות החמה, ומי יאמר גם על זה שזאת הנאה מועטת? וצע"ג!

שיעור סו

תדיר ושאינו תדיר קודם

בית הלל נותנים טעם להקדמת ברכת הגפן לברכת היום בקידוש בכלל תדיר ושאינו תדיר
תדיר קודם • מקור הכלל מובא במסכת זבחים מפסוק וע"כ תמידים קודמים למוספים •
מקורות הסוגיא מובאים בצורה מעט שונה בהוריות • התדירות היא קביעות בכמות גדולה
יותר • אף תדירות מציאותית שאינה תלויה במצוה היא תדירות • טעון בדיקה האם
משמעות תדיר קודם היא שגם ידחה לגמרי מקיום את שאינו תדיר • הגמרא דנה בדין
תדיר ומקודש מה עדיף ואינה מכריעה • מחלוקת אמוראים מה עדיף להקדים תדיר או
חיוב היום בברכות על הסוכה ונפסק לאחר שו"ט שחיוב היום קודם • פסיקה זו מוקשית
מכמה צדדים וסוגיות • ניתן להסביר את מחלוקת האמוראים בשאלה של ברכת הסוכה
וברכת הזמן על החג ואילו את פסק ההלכה שברכת הסוכה קודמת כשברכת הזמן היא גם
על הסוכה וגם על החג ובכך תתורצנה השאלות • אין השאלה של תדיר וחיוב היום עומדת
אלא כשהתחייבו בהם באותו זמן • הגמרא דנה אם הקדים שאינו תדיר בשחיטה האם ימסר
בדמו עד לאחר הקרבת התדיר או שיקריבנו לפני התדיר • הגמרא מסיקה שבמידה ונשחט
גם התדיר ימשיכו בו וימסרו את דמו של שאינו תדיר • הרמב"ם פוסק שאם עדיין לא
נשחט התדיר גומר את שאינו תדיר ואם כבר נשחט התדיר יגמור בו וימסר בדם שאינו
תדיר עד אחר סיום התדיר.

מקור הדין בש"ס

מן הדברים הידועים בסדור מצוות הוא שתדיר ושאינו תדיר קודם, ואותנו מביא
לעיון בעקרון הזה אחד הנמוקים אשר נותנים בית הלל לסדר הברכות בזמן קידוש הלילה
הן של כל שבת והן של כל חג לרבות ליל הסדר, דהיינו שיברך המקדש מקודם את ברכת
היין, ואח"כ יוסיף לברך את קידוש היום [פסחים ק"ד ע"א; ברכות נ"א ע"ב].

כמו לרוב העקרונות שמשמשים בהם לקביעת דרכים מעשיות בקיום מצוות גם עקרון
זה מבוסס על יסודות חזקים, לא רק במחשבה ההגיונית, כי נגדה יש ודאי אפשרות לטעון,
אלא, ובאופן מיוחד, מן התורה. וע"כ נעסוק ראשונה בסוגיה הנותנת את היסוד הזה של
העקרון דהיינו המשנה בזבחים [פ"ט ע"א] משנה המלמדת: (א) את הדין העקרוני, כל התדיר
מחברו קודם את חברו. (ב) את השימוש המעשי שבעקרון: תמידים קודמים למוספים וכו'.
(ג) את הפסוק אשר עליו העקרון מבוסס: "מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו
את אלה" [במדבר כ"ח כ"ד]. פסוק זה באופן גלוי אינו כולל אלא את ההקדמה של תמיד

* שבת הגדול תשי"ב

שער רביעי: כללי הלכה

למוספים, וכך מסביר אותו רש"י במשנה: "מלבד עולת הבוקר העשויה כבר משמע, אלמא תמידים קדמי למוספים". והיה אפשר להסתפק בפירוש זה של המשנה שהפסוק אינו מנמק אלא את הרישא (דוגמת המשנה בפסחים כ"ח ע"א שהגמרא בדף כ"ט אומרת עליה שהפסוק המובא בסוף המשנה אינו אלא הנמוק לרישא). אך הגמרא לא כן מבינה כי היא רואה בפסוק המובא לא רק הסבר המקרה של קרבן תמיד הקודם לקרבן מוסף אלא הסבר לכל. והסיבה נראית לעין, כי במשנתנו העקרון הכולל קודם עוד את המקרה, ואין להניח שפסוק המובא בסוף המשנה יובא להנמקת המקרה הנאמר במשנה במקום השני. משום כך מתפתח בגמרא דיון מעניין מאד בשאלת הפסוק המובא והתאמתו לדרישה להיות יסוד לעקרון של "תדיר קודם". כי לשאלת הגמרא הראשונה: "מנא לן" עונים שהרי מובא פסוק, ועל זה מסבירים שאין בפסוק בגלוי אלא קדימת תמיד למוסף ולא קדימת מוסף אחד למשנהו. בזה נמצא הסבר של ר' אילעא המדגיש עוד את הפסוק הבא: "כאלה תעשו ליום שבעת ימים", ומפרש 'אלה – כאלה' (במוספים שורר גם כן העקרון של קדימת התדיר). נגד זה שואלים שפסוק זה נדרש לצוות את קרבן המוסף ליתר ימי הפסח. אלא שלשם זה היינו מסתפקים ב"אלה תעשו וכו'" (וע"כ כאלה פנוי), אך אם היה כתוב 'אלה' היינו מפרשים שאת אלה (דהיינו הקרבנות הכתובים ביום הא') יביאו במשך שבעת הימים, לכן צריך לכתוב כאלה. אולם יש בפסוק מלה נגד דעה זו והיא "ליום" (וע"כ שוב אין צורך ב"כאלה"). אבל גם בהתחשבות עם "ליום" נשארת דעה אפשרית שאיננה נכונה והיא שליום א' יביאו "אלה", ולשבעת הימים "ליום" (בכל יום) יביאו קרבן מוסף נפרד, רק בלתי ידוע בכמותו, וא"כ "כאלה" נדרש לקבוע את מספר הקרבנות. ומוצאים בגמרא את הסוף: אמר קרא תעשו – "שיהו כל העשיות שוות", ונראה פירוש הדבר שעושים בזה את מה שר' אילעא התחיל להביא, דהיינו את הבסיס על 'כאלה' (אלה-כאלה) אלא מעמיד את הדגש על "תעשו" (כנראה מלה הנראית לו מיותרת באופן עקרוני). אחרי זה מביאים בגמרא את דברי אביי, בצורה: אביי אמר מגופיה דקרא (מן הפסוק שהביאו במשנה ולא כר' אילעא אשר הכניס את הפסוק הבא אחריו), א"כ יאמר "מלבד עולת הבוקר" ולא יאמר "אשר לעולת התמיד", ואם בכ"ז נאמר דבר נוסף זה אין פירושו אלא קביעת נימוק עקרוני להקדמת תמיד למוסף אשר כחו יפה גם במקרים אחרים.

הן צורת הבאת דברי אביי "אי אמר", והן המלים הראשונות הנאמרות על ידו, מראות שאביי בא לחלוק על המסביר הראשון שנתן פסוק אחר (כאלה תעשו וכו'), ומה תמוה הדבר שבסוגיא המקבילה בהוריות י"ב, גם המשנה וגם הגמרא מופיעים בצורה אחרת. המשנה שם מקוצרת לכלל של: "התדיר מחברו קודם את חברו", ובזה אין פלא כי אין למשנה שם ענין אלא בהמשך של כל המקודש מחברו אשר לו יש בהוריות ענין בנוגע לפר המשיח ופר העדה, אבל העובדה שבגמרא אין אנו מוצאים אלא את דברי אביי מפליא, כי לפי הבנתנו את הגמרא אין לראות את הסבר ר' אילעא כמסולק אלא רק כמושלם ע"י אביי. אם לא נאמר שדברי ר' אילעא אינם מסבירים אלא שכל העשיות (בנוגע לקרבנות)

שוות הן, ועדיין אין לנו ידיעה על תדיר ועדיפותו במקום אחר, ולעומת זאת דברי אביי באמת מקיפים יותר, ומקומם ורק מקומם שלהם בהוריות שנתן רק בכלל, בצורתו הכוללת את הכל.

אגב ראוי להעיר הערה מעניינת לשם הסברת דברי ההוה אמינא הנמצאים בגמרא הנראים מוזרים, ורחוקים מלהיות מובנים, מה עומד מאחורי מחשבת הגמרא כשהיא אומרת: אבל לשאר יומי לא ידענא כמה? החידה הזאת נפתרת ע"י הספרי [פנחס סי' קמ"ז] שגם הוא מראה את נחיצות המלה 'כאלה', ע"י הסבר אפשרות של מחשבה שנדרש גם בפסח סדור הקרבנות ומספרם כמו שאנו מוצאים בקרבנות החג אשר מספרם הולך ופוחת, ורק בגלל 'כאלה' ברור שסידור זה חל גם על חג הפסח.

מהי תדירות

מה נקרא במונח העקרון הנדון "תדיר"? הדוגמאות הנתונות במשנה מראות כקובעת את מושג ה"תדירות" העובדה שהדבר האחד קבוע (באופן אוטומטי ללא תלות בתנאי זה או אחר) במערכת המצוות יותר פעמים מאשר הדבר השני, תמיד של כל יום לפני מוסף של שבת, וכן הלאה. אין בדוגמאות האלה עדיין כדי להצדיק הרחבת המושג "תדיר" גם על "תדירות" שאיננה בנויה על צו אשר ידרוש את קיום הפעולה החוזרת מדי פעם בפעם לעתים קרובות מאד, אלא שהיא בנויה על עובדת המצאות פעולה זו או דבר זה במקרים יותר רבים בחיים. מרוב הסוגיות שבהן הגמרא דנה בעקרון יש להסיק שאכן גם תדירות מציאותית נחשבת כתדירות המעניקה זכות קדימה. אמנם קיים דיון על כך בסוגיא בזבחים [צ"א ע"א]. הגמרא לשאלה: "תדיר ומקודש מה קודם"? מביאה הוכחה שמקדימים חטאת ואשם של היום לפני שלמים של אמש, דהיינו המקודש יותר לפני התדיר יותר, וכאן הגמרא שואלת בפי רבא: "מצוי קאמרת? תדיר קא מבעיא לך, מצוי לא קא מבעיא לך?" (שמצוי, דהיינו תדירות מציאותית, אם גם של דבר שעשייתו מצוה, נחות דרגה הוא מתדיר). אך אמר רב הונא בר רב יהודה לרבא: "אטו מצוי לאו תדיר הוא?" הלא מוצאים בספרא שמצות מילה נקראת לגבי מצות פסח תדיר, ותדירותה של מצות מילה אינה אלא תדירות מציאותית (כי יש לתאר מצב דמיוני שאין בכלל קיום למצות מילה כשלא יולדו בנים, או יהיו חולים וכדו'). ואם גם עונים בתירוץ אחד מאי תדירה – "תדירה במצוות", ורש"י פירש: "סדורה במצוות שנכתרו עליה י"ג ברייתות", זאת אומרת שאין תדירות זאת בכלל ענין של המצאות המצוה במספרים, הרי נמצא גם תירוץ שני: "ואי בעית אימא מילה לגבי פסח כי תדיר דמיא", ורק שלמים לגבי חטאת לא נחשבים כתדיר. פירוש הדבר שמבחינה עקרונית גם המתרחץ וזה רבא או בעל הש"ס עצמו, מודה שיש תדירות כתדירות מצוה, כמילה שאין בה משום צו קבוע חוזר לעתים קבועות מרובות יותר, אלא רק מופיעה יותר במציאות החיים.

נראה להוכיח מסוגיות אחרות שלנו שהתירוץ השני הוא התירוץ היותר מקובל, כי בעל

שער רביעי: כללי הלכה

התוספתא בברכות [פ"ה כ"ה] בהסבירו את המחלוקת של בית שמאי ובית הלל על סדר הברכות בקידוש משתמש בהסבר של תדיר קודם עבור ברכת היין, ותדירותה של ברכת היין איננה מבוססת על קביעתה יותר פעמים במערכת המצוות, אלא על הופעתה יותר בחיי האדם, אם לא בדוחק נאמר שכוונתם לברכת היין בקידוש והיא נקראת תדירה יותר מברכת היום, על שברכת היום משתנית משבת לחג ומחג זה למשנהו, משא"כ אצל ברכת היין. (ודוחק הוא פירוש זה, ורש"י בנבחים [צ"א ע"א ד"ה הכי גרסין] פירש שברכת היין גם בחול היא!) אבל אין להניח שזאת כוונת התוספתא בתדירות היין, כי אנו מוצאים שמוש אחד במושג תדיר, אמנם רק כפי גירסא אחת ופירושה בירושלמי [סוכה ריש פרק ה'] שאיננה מאפשרת שום פירוש אחר, מדובר שם על חלוקת הלחמים שבבית המקדש במקרה של עצרת שחל להיות בשבת, ובא לחלוקה בין הכהנים המשרתים בקודש גם לחם הפנים (מצה) וגם שתי הלחם של חג השבועות (חמץ), ונאמר שלמשתתפים בחלוקה אומרים: 'הילך מצה והילך חמץ', דהיינו למושגינו: את המצה של לחם הפנים מקודם בגלל שמצה זו היא תדירה מתוך היותה הלחם הרגיל של הכהנים המתקבל על ידם בחלוקה מלחם הפנים וממנחות. אלא שבירושלמי מביאים "אית תני תני הילך חמץ והילך מצה". ולפי גירסת קרבן-העדה: מאן דאמר הילך מצה שהוא חביב מאן דאמר הילך חמץ שהוא תדיר. ותדירותו זו של חמץ איננה אלא חילוניות ומציאותית יותר. עיין בדברי פני משה שמתקן מאן דאמר מצה שהוא תדיר ומאן דאמר חמץ שהוא חביב (בהיותו קרבן היום!). איך שגם יהיה, הרי נשארת הדעה שתדירות כמו תדירות מצות מילה ביחס לתדירות מצות פסח נחשבת כתדירות.

קדימה או דחיה

שאלה שניה שמתעוררת עם הכנת העקרון לדיון מעשי היא הסברת המושג "קודם". האם הכונה שבעקרון רק לומר שכשיש לסדר סדר ותור של דברים או פעולות יש לסדר אותו תור כפי עדיפות התדיר, או האם במושג קודם נכללת עדיפות של קדימה עד כדי דחית הבלתי-תדיר כליל?

ברוב המקומות שמושגנו נדון בגמרא אמנם מדובר רק על סדר: של ברכות – פסחים קי"ד, ברכות נ"א; של תפילות – ברכות כ"ח ע"א; של הודעה על הלחם המתחלק לכהנים – סוכה נ"ו ע"א; של שירים שהלויים שרים (לכה"פ כפי מסקנת הגמרא) – סוכה נ"ד ע"ב. אבל בסוגיא אחת במסכת שבת [כ"ג ע"ב] אנו רואים את העקרון גם כעקרון הקובע דחית אחר, אם גם להלכה לא נפסק כך, בענין גר-חנוכה וקידוש-היום בשבת ואין לאדם אלא כסף עבור קיום אחת המצות האלה ואנו שואלים אם נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, או קידוש עדיף משום תדיר. וכאן, א"כ התדירות היתה מספיקה גם לדחות אם לא התכונה הנגדית של "פרסומי ניסא" היתה יותר חזקה. והיות וכך אין להביא מן הסוגיא הזאת ראיה חותכת, שיתכן שבלי פרסומי ניסא שבנר חנוכה היינו אולי מטילים את הספק העקרוני

הנוכח אם קודם פירושו גם דוחה. (על מה סומכת הגמרא את ההלכה הזאת שפרסומי ניסא עדיף מתדיר, יש לראות בזה שתדיר אינו עדיף מפרסומי ניסא בענין נר שבת ונר חנוכה שנדחה ע"י נר שבת משום שלום בית, ולא תדירותו).

בניח לרגע ש'קודם' היינו גם דוחה או יותר טוב שבמקרה שפוסקים קודם גם נפסק דוחה, עדיין לא בטוח שבמקום שמדברים על קודם פירוש הדבר גם דוחה – כך לכל הפחות סוברים התוספות בפרק כל התדיר [פ"ט ע"א ד"ה כל]. הם מקשים שם מגמרא אחרת אשר מנמקת את הדין של הקדמת התמיד בפני המוסף בפסוק אחר, ומחפשים הסבר לכך שא"כ זקוקים אנו כנראה לשני פסוקים. בין היתר דוחים התוס' את האפשרות להסביר שבמשנתנו מובא הפסוק לדין של תדיר דוחה, דהיינו שבמקרה של ציבור שאין להם כסף אלא עבור קרבן אחד או תמידים או מוספים יביאו תמיד, ובסוגיא האחרת הפסוק מכוון לסדור תור הפעולות גרידא, והתוס' דוחים אפשרות הסברה זו באמרו דמתניתין לאו בכי האי גוונא איירי, דומיא דסיפא דקתני דם חטאת קודם לדם עולה (וכאן הרי ברור שקיימת רק שאלה של סדר הזמן). אבל גם מדברי התוספות אין לראות שסוברים שלהלכה אין דוחים, אלא שמשנתנו אינה מדברת על זה.

אבל דברי התוספות קשים להבנה כי אין נמוקם משכנע למה לא נאמר שכל משנה ופירושה כדאית לה, דהיינו: שאמנם משנה של דם חטאת ודם עולה מסדרת סדר הזריקה, אבל משנה של תמידים ומוספים תסדר את העדיפות עד כדי דחיה, ובמיוחד כשבמשנה המדברת על דם חטאת ודם עולה יש למעשה כבר נושא אחר וחדש דהיינו: כל המקודש מחברו קודם את חברו (וברוב המקרים הנדונים בזה ממילא אין אלא שאלה של זמן). אבל נראים דברי התוס' בפירוש המשנה כמוצדקים מתוך עיון בסוגית מנחות [מ"ט ע"א] ששם (ע"פ משנה: התמידים אינם מעכבים את המוספים) הגמרא מעמידה את השאלה של ציבור שאין לו אלא לתמיד או למוסף, וקובעת שאם מדובר בבעיא על תמיד או מוסף של אותו היום לא תוכל להתעורר אפילו שאלה, כי תמיד ודאי צריך להקריב ולא מוסף, ומנמקים שהתמיד הוא "תדיר ומקודש", מושג הנרכש מתוך הסוגיא בובחים דף צ"א שיום שיש בו מוסף מטיל מקדושתו גם על התמיד שבו, ואם כן נראה ברור שהגמרא שם הבינה את משנתנו לא כנותנת את הדין של תמיד עדיף עד לדחית מוסף, אם גם להלכה סוברת כן. ראוי לתשומת לב כאן שרבינו הרמב"ם אינו פוסק את הדין הזה שבמקרה של צבור שאין לו אלא עבור קרבן אחד תמיד או מוסף, אלא את חוסר ההכרעה של הגמרא בענין תמיד של מחר ומוסף של היום [תמידין ומוספין פ"ח ה"כ], אבל מה שלגמרא נראה פשוט וברור אינו מובא אצלו, אלא ע"י שאפשר לדייק שאם בענין מוסף של מחר אין הכרעה, יוצא שלענין מוסף של היום ישנה הכרעה לטובת התמיד. וצע"ק.

תדיר ומקודש

מסביב לעקרוננו מתנהלים בגמרא דיונים שהם מצד אחד עקרוניים בניתוח המושגים ומצד

שער רביעי: כללי הלכה

שני גם פרשניים בנוגע למשנה היסודית של זבחים [פ"ט ע"א]. דיון כזה מוקדש בזבחים [צ"ב] לשאלה תדיר ומקודש מה קודם? והן רש"י והן התוס' [צ"ב ע"ב ד"ה תדיר ומקודש] משתדלים ע"י פירושם להעמיד את השאלה הזאת בצורה העקרונית ביותר, זאת אומרת להראות מקרה שבו מצד אחד עומד דבר שתכונתו הנותנת עדיפות היא התדירות (רש"י פירוש [א] עולת התמיד, רש"י פירוש [ב] ותוס': עולת מוסף ר"ח), כנגד דבר שני שתכונת העדיפות שלו היא בהחלט ענין קדושתו היתרה (רש"י פירוש [א]: חטאת – שדמו מרצה. רש"י פירוש [ב] ותוס': פר העדה). ומחלוקת עקרונית אין כאן בין פירוש [א] ופירוש [ב] של רש"י, אלא שאלת התוס' שהרי למדנו לכל עבודות הדם של התמיד קדימה מוחלטת מתוך "מלבד עולת הבוקר", ויתכן שפירוש הא' של רש"י דוקא חושב שמלבד עולת הבוקר נותן קדימה לתמיד בפני המוסף, אבל לא לפני קרבן חטאת שבלתי שייך ליום כלל וכלל שכל ענינו רק הקדושה. (עיין המשנה של כל המקודש! [פ"ט ע"א]). הגמרא רוצה למצוא את התשובה לשאלתה זו ממשנתנו ע"י שהיא מנסה להעמיד אותנו במקרי המשנה על כך שאין המקרים נגדרים זה מזה רק ע"י תכונת התדירות והאי־תדירות, אלא שיש למקרה הלא־תדיר גם תכונת קדושה, והיה איפוא במשנה נאמר שתדיר ומקודש קודם התדיר! והוכחה כזאת הגמרא מביאה לא רק ממקרי משנתנו, אלא גם ממקרי ברכות הקידוש של ליל שבת וחג ותפילות מוסף ומנחה העומדות בפני האדם בעת ועונה אחת, ובכל פעם הדין שאינו תדיר נראה כדין מקודש יותר: מוסף של שבת, מוסף של ראש חודש, מוסף של ר"ה, ברכת קידוש היום ותפילת מוסף. ולגבי כל מקרה ומקרה יש לגמרא תירוץ אחד ושזה: וכי שבת (ראש חודש, שבת לברכה) אינה מועילה אלא לקרבן המוסף ולתפלת המוסף ולברכת הקידוש קדושה זו של שבת וכו' עוברת גם לקרבן התמיד וכו', וע"כ אין לך כאן תדיר נגד אינו־תדיר ומקודש, אלא תדיר ומקודש נגד אינו־תדיר ומקודש דהיינו תדיר ואינו תדיר, וממשנתנו זאת אין להביא שום הוכחה או תשובה. אפילו הוכחה שלישית שהגמרא מנסה מחלק אחר של המשנה אינה מביאה כל הכרעה. מוכיחים ששלמים של אמש קודמים לחטאות של היום, מה שכאן בכלל קשה נברר בנתוח הסוגיא בזבחים [צ"א] בהמשכה, אבל שלמים של היום וחטאת של היום תקדם חטאת המקודשת לשלמים התדירים, ועונים שתדירות השלמים אינה תדירות, ואם גם מילה נקראת תדירה יש לזה או מובן אחר או יחסיות אחרת (עיין מה שכבר בררנו בענין זה למעלה). בסוף הענין נשארת שאלת תדיר ומקודש באמת ללא תשובה, עיין פסק הרמב"ם [תמידין ומוספין פ"ט ה"ב] שאין הכרע, ופסק הרב ברטנורה [פ"י מ"ו] שתדיר קודם, שאין לו ביסוס!

במהלך הסוגיא מתקשים התוס' [צ"א ע"א ד"ה תא] איך אפשר שארבע פעמים שואלים בגמרא קושיה אשר עליה צריך לתת אותה התשובה ונותנים אותה, וכי אלה שהקשו בזו אחר זו את השאלות לא ידעו שאפשר לענות אותו תירוץ "אטו"... וקושיה זו אינה נראית, כי אי אפשר לומר שאם היינו יודעים את הסברא של "אטו שבת למוספים אהני לתמידים לא אהני?" כבר היינו גם יודעים תירוץ זה בענין היחס בין ראש חודש לשבת וראש השנה

לגבי ראש חודש, כי אם גם קדושת שבת תחפוף את קרבן התמיד של יום השבת אין עדיין סברא שקדושת ראש חודש תתפוש את מוסף השבת שבמקרה הוא יום ראש חודש, מאחר שהמדובר הוא בשני מוספים. ואם כבר שאלו מראש חודש על שבת נכון שגם שאלו מר"ה על ר"ח ושהסברא איננה בטוחה בין שתי הברכות נראית לעין, וכן בין שתי התפילות, כי תוכנן מראה על הפרדה יותר ממה שזה יכול להיות לגבי הקרבן. הוה אמינא להפרדה גמורה יכולה לצאת גם ע"י הצורה בה התורה מדגישה את העובדה שקרבנות יום, תמיד, "שבת", "עולת החודש", נשארים בתקפם, הרי הלשון "על" "מלבד" מראה על כונה ברורה של הוספה ללא קשר. חוץ מזה יש להעיר שלא חסרות סוגיות ש"ס אשר בהן קושיה חוזרת ומתרצת באותם התירוצים או אותו התירוץ שכבר ניתן בראשונה, עיין סוגית יאוש שלא מדעת [בבא מציעא כ"א ע"ב] שהגמרא מתרצת בזה אחר זה 'אגב דיקירי יהיב דעתיה עלייהו' ו'אגב דחשיבי יהיב דעתיה עלייהו' וכאן העקרון אינו יותר רחוק, והמקרים כשלעצמם אינם יותר שונים זה מזה מאשר במקרה בסוגיא שלנו. (עיין מאיר נתיב לזבחים צ"א שמעיר על סוגיות בהן תוס' משלימים או תוס' מקשים).

חיוב היום ותדיר

בדיון אחר המתנהל בגמרא אנו ג"כ נמצא שלוב מקרים שונים של שמוש בעקרון כמו שהראינו, דיון משלב כזה בנוגע לתדיר ומקודש וזה הדיון על מתן עדיפות ל"תדיר", או ל"חיובא דיומא". המדובר הוא בסוכה [נ"י ע"א] בשאלה של סדר הברכות לבלי ראשון של סוכות אי סוכה קודם ואח"כ זמן או להיפך, וחולקים בזה רב ורבה בר בר חנה, רב: סוכה ואח"כ זמן – חיובא דיומא עדיף, ורבה בר בר חנה: זמן ואח"כ סוכה תדיר קודם. משוים את מחלוקת רב ורבה בר בר חנה למחלוקת בית שמאי ובית הלל ועונים שרב אומר שדינו קיים גם אליבא דבית הלל, שבית הלל אומרים יין קודם היות והיין גורם לקידוש שיאמר, אבל כאן אם לא היה זמן וכי לא היו אומרים ברכת הסוכה. וכן גם להיפך רבה בר בר חנה אומר אפילו לבית שמאי, כי בית שמאי דורשים להקדים את היום שהיום הגורם שתאמר ברכת יין, אבל כאן גם בלי ברכת סוכה היה אומר ברכת הזמן. שואלים עוד נגד רב ממשנתנו שבענין חלוקת הלחם ביום טוב של עצרת שיש בו גם לחם הפנים, אם חל בשבת, וגם שתי הלחם, נאמר שמחלקים בין הכהנים באמרם: הילך מצה הילך חמץ ומקדימים כפי זה את התדיר בפני חיוב היום, ועל זה עונה רב שיש בענין זה מחלוקת תנאים, ואבא שאל מסדר אחרת שאומרים: הילך חמץ הילך מצה. בסוף הסוגיא מוצאים את הפסק להלכה של רב נחמן בר רב חסדא לא כדברי רב, ושל רב ששת בריה דרב אידי: סוכה ואח"כ זמן וכך הילכתא. מתעוררות השאלות:

א) ששיקול זה של חיוב היום נגד תדיר היה יכול להיות ברוב המקרים בהם דנו בעקרון. בעצם אפילו המוסף בתור חיוב היום היה צריך לקדם לתמיד, ובודאי היה הקו הזה משפיע בפגישת שתי תפילות של מנחה ומוסף, שמוסף – התפילה של חיוב הזמן תקדם.

שער רביעי: כללי הלכה

(ב) אנחנו מוצאים במגילה [כ"א ע"ב] את קביעת ברכות מגילה בסדר של "מנ"ח" (מגילה, נסים, שהחיינו) ללא רמז של מחלוקת, אע"פ שכפי קו הפירוש שנתן בגמרא שלנו רבה בר בר חנה היה צריך לחלוק על סדר זה והיה צריך להקדים זמן משום תדיר. (ג) קביעת ההלכה בגמרא שלנו סוכה ואח"כ זמן היתה צריכה להשפיע גם על קביעת הסדר בחלוקת הלחם ולהקדים חמץ למצה (לא כמו שנמצא במשנתנו), ואין להכרעה זו זכר בדברי הרמב"ם שאמנם גם אינו מכריע לסדר כמשנתנו מצה וחמץ. (ד) קושית התוס' [סוכה שם ד"ה והלכתא] קשה למה פסקו נגד סתם משנה של מצה/חמץ. (ה) קושית המאירי למה פסקו נגד תדיר. (והד לזה יש גם בדברי בעל הלכות גדולות שכתב ואע"פ שתדיר ושאינו וכו' הכא שאני). וכאן המאירי מביא בתשובה את הפסק של יקנה"ז שג"כ זמן אחרונה וע"כ בכל מקום ברכות החובה קודמות לברכת הזמן. ועיין בדברי הרא"ש [סוכה פ"ד סי' ד'] דחיה לתירוץ זה שביקנה"ז לא היה אפשרי לסדר אחרת כי הבדלה טעונה כוס וע"כ היתה צריכה להיות סמוכה לזמן. וע"כ יותר חשובה תשובתו השניה של המאירי, שאומרים זמן כאן על שני הדברים החג והסוכה וע"כ אין מקום אלא בסוף, רק שא"כ אין בכלל להבין את רבה בר בר חנה. (ואין הפסק הסופי מדבר על אותו הדבר בו חלקו מקודם ובאמת כן נראה לי).

אולם כשמעמיקים לחקור את סוגית הגמרא בהשוואה עם סוגית הברכות כשמעיינים בקשר עם הסוגיא בסוכה דף מ"ו רואים שאכן נראה פתרון לדבר. כפי הסוגיא בדף מ"ו ברכת שהחיינו על הסוכה היתה שייכת לזמן עשיית הסוכה, ובכניסה אליה אומר אקב"ו לישב. וכבר ציינו שם התוס' שכנראה לא היתה כונת הגמרא להטיל על העושה כך עוד פעם לברך זמן, היות וברך על עשיית הסוכה ונפטר. ונראה דוחק רב לומר כך, כי מה נוגע מה שברך על הסוכה למה שצריך לברך על החג בבאו אחרי שנים עשר חודש מחדש! ושם מסיקים שרב אשי מעיד על רב כהנא שמסדרים את כל הברכות על כוס הקידוש: גפן, קידוש, סוכה, זמן, ויש שם לפני זה ברייתא שאם לא בעשייה מברך כשנכנס לישב בה, שתים: סוכה וזמן. ורש"י בסוגיה שלנו פרש שבמקרה זה חולקים רב ורבה בר בר חנה עי"ש, ואיני יודע אם באמת צריכים לקבל את הפירוש הזה של רש"י, אם לא נוכל לפרש שרב ורבה בר בר חנה חולקים על המקרה הנורמלי יותר שעשה האדם סוכה לעצמו וברך שהחיינו (דלא כקושיית התוספות, אלא כדברי סיעת הראשונים האחרת), רק בהכנסו צריך לברך לישב על הסוכה וזמן על החג, וכאן חולקים רב ורבה בר בר חנה מה הסדר הנכון, וכאן באמת אין זה דומה למגילה שבגמרא מצאנו ללא התנגדות את הסדר "מנ"ח", היות ואין ברכת הזמן אצל רב ורבה בר בר חנה ברכת הזמן השייכת לסוכה. והד למצב זה נשמע גם מתוך ההסבר הניתן לדברי בית שמאי ובית הלל אשר אצלם מצב ברכת היין והיום דומה יותר למצב זמן וסוכה הנאמרים על דברים שונים ולא על דבר אחד. אבל בפסק ההלכה שבגמרא כונת הגמרא למצב שהתהווה עם סידור רב כהנא וכמובן כשהברכה של זמן שייכת גם לסוכה, היות ואין נוהגים כבר לברך שהחיינו בזמן עשיית הסוכה, ברור שזה כמעט

דעת רב ששת בריה דרב אידי שמסדרם סוכה ואח"כ זמן. ואין כאן למעשה שאלה של תדיר ואינו תדיר, לפי דברי המאירי, שהרי איך יתואר לומר ברכת הזמן על המצוה לפני שקיים אותה לכה"פ ע"י שברך עליה. ואין כאן גם קושיה מסתם משנה, כי הרי מדובר כאן בהלכה על משהו שונה בהחלט ממה שמובא במשנה שלחם הפנים ושתי הלחם הם כמו סוכה וזמן על החג, אבל לא כסוכה וזמן על סוכה. ועכשו גם באמת אין לרמב"ם הכרח לנקוט עמדה נגד גירסת המשנה חמץ ומצה או בעדה, כי הגמרא על זה אינה נותנת למעשה שום פסק מכריע, ויכול הוא כאן להשאיר את הדין ללא הכרעה מתוך דחית הסתם משנה כבלתי בטוחה, מאחר שמה שבבבלי מופיע בשם אבא שאול מופיע בירושלמי כאית תני, דהיינו סתם משנה כמו שהיא (ללא שם יחיד) בצורה הפוכה. ועיין גם בחידושי הרשב"א שנראה כאלו יש לו גירסא אחרת.

מתי עולה שאלת תדיר וחיוב היום

ורק נצטרך עוד להראות למה השאלה של תדיר/חיוב היום אינה משפיעה במקרים אחרים. ונראה הדבר שאכן יש מקום לשאלה כשמצוות או ברכות משתלבות יחד כברכות הקידוש וברכות הבדלה וסוכה וזמן לדברי רש"י, ואפילו לפי הפירוש שנתנו אנחנו שרגע אחד הוא המחייב את שתי הברכות: הכניסה לסוכה עם ליל התקדש החג. אבל אין מקום לשאלה לגבי שתי מצוות נפרדות שזמן מיוחד לכל אחת מהן כמו שני קרבנות או שתי תפילות שנפגשות יחד. רק צריך לחשוב מדוע לפי זה הגמרא מעוררת את השאלה של חיוב היום (עיקר) ותדיר (טפל) לגבי חלוקת שני סוגי הלחם, שבהם הרי באמת נראה הדבר כאלו מדובר בשני דברים לא-משולבים אלא רק קיימים זה על יד זה. ונראה לי שהחלוקה הזאת משלבת את שני סוגי הלחם באופן מוחלט, כי מבצעים אותה בצורה הנזכרת מפני הדין שאין מחלקים קרבן כנגד קרבן, ודבר זה לא יבוא לבטוי של ממש אלא כשמחלקים את שני הסוגים ומודיעים ברורות שאין הסוג האחד מתחלק כאן נגד הסוג השני אלא כל אחד ללא תלות בחברו, ודבר זה לא היינו שומעים אם היה מחלק מקודם חמץ ואח"כ מצה או להיפך. ועיין כאן לשון הזהב של המאירי [סוכה נ"ה ע"ב ד"ה בשלשה]: "וצריך להודיעם כדי שלא יהא לבם נוקפם שיגיעם חמץ כנגד מצה ומצה כנגד חמץ". וראה שאת עצם הדין הזה של אין חולקים קרבן כנגד קרבן פסק גם הרמב"ם [הל' מעשה הקרבנות פ"י ה"ו, ט"ז] אע"פ שהוא, כמו שכבר הזכרתי, לא כותב את הדין של הילך מצה והילך חמץ מן הסיבה ששערת. וכבר הסברנו שאין מפסק הגמרא שלנו ראייה לפסוק אם באמת חיובא דיומא עדיף, היות ואנו פוגשים פסק כזה רק בברכות מצוה ושם סיבה אחרת היא המשפיעה העיקרית.

הקדים שאינו תדיר לתדיר

ונביא עוד ענין שיש בו דיון בגמרא בקשר עם העקרון של תדיר ושאינו תדיר. מה יהיה אם נגד העקרון שדורש להקדים את התדיר לשאינו תדיר עבר והקדים את שאינו תדיר.

אין שאלה זו נשאלת בקשר עם הכרעה סופית אם ע"י הפיכת הסדר של תדיר ואינו תדיר יפסיד את המצוה או את הקרבן שסדר כך שלא כפי התור, כי אם הקדים מוסף לתמיד (וגמר את כל הפעולות הקשורות בהקרבת הקרבן) יצא ידי חובתו, ואפילו אם הקדים מוסף למנחה פוסק הרשב"א שיוצא (ע"פ הדין הזה שמובא במשנה בצורה של: אין התמידין מעכבים את המוספין, והגמרא מבארת שנאמר זה בענין סדר ההקרבה שרק לכתחלה צריך להיות תמיד-מוסף, אבל בדיעבד כשר גם בהפוך). והרשב"א בברכות בנוגע לדין מנחה-מוסף פוסק כך שאם הקדים מוסף למנחה נגד הדין יצא, ע"פ תוספתא הקובעת [ברכות פ"ג ב'] כך. ולמעשה יש להתפלא על כך שהרשב"א במקום אינו מביא את ההוכחה מן המשנה מנחות מ"ט והגמרא שעליה כמו שעושה זאת החיי אדם בכלל כ"ח סעיף ה'.

השאלה מובאת בגמרא זבחים [צ"א ע"א] בכוון אחר: מה יש לעשות אם נגד הדין הקדים ושחט את שאינו תדיר, האם נאמר מאחר שכבר שחט יגמר את הקרבת הקרבן ההוא, או אולי יתן לאחר כדי שימסר בדם ומקודם יקריב את הקרבן התדיר (משחיתתו עד הקטרתו), ואח"כ יחזור להקריב את שאינו תדיר? הגמרא בסוגיא נכנסת לנסיון לענות על האיבעיא בצורות שונות. התשובה הראשונה נתנת מן המשנה בפרק כל התדיר שהובאה גם כבר באיבעיא הראשונה של תדיר ומקודש: שלמים של אמש וחטאת ואשם של היום, של אמש קודם, ומוזה מדייקים שאם גם השלמים הם של היום אפילו אם נוצר מצב הדומה למצב לו היו אלה שלמי אמש, דהיינו שנשחטו השלמים לפני החטאת והאשם של היום – מקדימים את החטאת והאשם של היום, זאת אומרת מפעילים אנחנו את העקרון של כל המקודש מחברו קודם את חברו, אפילו אם כבר עברו והקדימו את (שחיתת) הפחות מקודש ונדרשת השחיתת גמר הקרבתו. וכמו שדין זה נוהג בעקרון של מקודש כך ינהג גם בעקרון של תדיר. זאת אומרת הבאנו ראיה שאם הקדים את שאינו תדיר בכ"ז יצטרך מקודם להקריב את התדיר! את ההוכחה הזאת דוחים ע"י שאומרים: המקרה של שלמי אמש וחטאת-אשם היום והדיוק אשר ממנו העמדנו הוא כשגם החטאת של היום כבר נשחטה, ורק אז נקדים להקרבת האינו תדיר את הקרבת התדיר, אבל במקרה שהתדיר עדיין קיים לפנינו אין מכאן כל הוכחה. ובמקרה כזה אנו שואלים.

על הוכחה זו יש לדייק כמה דיוקים. (א) למעשה דין זה של שלמים של אמש וחטאת של היום שלמי אמש קודמים, הוא דעת יחיד – ר' מאיר, אבל חכמים חולקים עליו ופוסקים שאפילו לשלמי אמש קודמת חטאת של היום. (ב) הדין של קדימת חטאת לפני שלמים נאמר במשנה של כל המקודש בצורה ברורה עד שלא נודק לדיוקים, כי נאמר שם: חטאת קודמת לאשם, ואשם לתודה, ותודה לשלמים, א"כ אין כל ספק שחטאת קודמת לשלמים, וקושיה זאת עוד יותר קשה לגבי האיבעיא הראשונה שבגמרא (תדיר ומקודש) למה לא נוכיח שם מן המשנה המסדרת את העדיפות של הקרבנות השונים. אבל כל הקשיים נפתרים ע"י בדיקה יסודית של סוגיתנו. לא המשנה שממנה נלמד שחטאת קודמת לשלמים, ולא דברי החכמים שחטאת היום קודמת לשלמי אמש, נותנים את האפשרות

להביא בפנינו מקרה של קדם ושחט את שצריך להיות מאוחר, כי את המשנה היינו מסבירים בלי שקרה הדבר שקדם ושחט, ואת דברי החכמים היינו מבינים ג"כ כך שלפנינו הדין הרגיל של חטאת קודמת לשלמים, ואי אפשר לקרא לזה קדם ושחט אם שחט אתמול, שבכלל החטאת עדיין לא היתה (לפי פירוש התוס' שהמדובר באכילה, או הקרבה לפירוש רש"י). אבל אם מביאים את דעת ר' מאיר שלדבריו יש לעובדה של שלמי אמש חשיבות או יוצא שאך ורק בגלל שהם שלמי אמש הוא מקדים אותם, האם חסר תנאי זה, אפילו אם נוצר מצב המשנה את המקרה למצב של קרבנות אמש, דנים אנחנו לכו"ע שחטאת היום קודמת וזו הוכחה לעניננו. וכפי זה יש להבין שגם בסוגיא הראשונה העדיפו להביא את המשנה אשר יביאו גם אחרי כן, אע"פ ששם היה אפשרי להביא את המשנה המוסרת את הדין בפשטות שחטאת קודמת לשלמים. (אם לא נרצה לתת תירוץ פשטני יותר שרצו להביא משנה שבה זוג שלמים וחטאת באופן ישיר, או שרצו להביא משנה שבה ה"תדירות" של שלמים מוכחת ע"י שהמשנה מראה שאכן שלמים יש גם של אמש דהיינו מרבים להביא).

בכל אופן אחרי דחית הגמרא נראה דבר אחד כבר כנפסק: שאם שחטו גם את הקרבן אשר צריך להקדימו יש לטפל הלאה בו, ואם הטעון הקדמה לא נשחט עדיין נשארנו בשאלה. באה הגמרא להוסיף ראיות: התוספתא של ברכות בנוגע לברכות הקידוש אשר בה קבעו שברכת היין קודמת בגלל שתדירה היא, וגם כאן דומה המצב לזה שהקדימו את שאינו תדיר היות והיום כבר התחיל ועוד לא היה יין, וא"כ נלמד מכאן שאע"פ שלא הקדימו את התדיר יש לטפל בו מקודם. מתרצים שכאן כשבשולחן נמצא גם היין דומה הדבר למקרה של "שחטינהו לתרויהו". באותה הצורה מדברים בגמרא על המקרה של הקדמת תפלת מנחה למוסף, אע"פ שגם כאן ע"י שזמן מוסף הקדים להיות נוצר המצב שלא הקדימו את התדיר והאינו תדיר כבר בא וחל, והדין קובע שבכ"ז צריך עוד להקדים את התדיר, זאת אומרת צריכים במקרה שמקודם לא הקדימו את התדיר אח"כ לטפל בו מקודם. וגם כאן עונה הגמרא שהיות וזמן מנחה בינתיים הגיע, דומה המקרה שוב לזה ש"שחטינהו לתרויהו" ואין מכאן הוכחה למקרה שבתדיר בכלל עוד לא טפלו.

בשתי הראיות האחרונות יש לשאול שאין הן דומות לענין, שמה שברכת הקידוש ובתפלת המנחה לא טפלו בהקדמה בתדיר בא עקב זה שלא יכלו, כי איך יתפלל אדם מנחה טרם בא זמנה, ואיך יברך אדם על היין טרם יבא היין לפניו אחרי תפלת מעריב שצריך להקדימו לקידוש על השולחן. ואגב גם נשאל שמברכות הקידוש אין להוכיח הרבה, כי הרי שם לא התדירות לבדה היא הקובעת, וא"כ אם גם באמת קבענו כאן הקדמת ברכת היין יתכן שבמקום אחר לא כך נעשה היות וכאן יש עוד סיבה, שהיין גורם לקידוש שיאמר. השוה קושיה דומה לזאת בסוכה נ"ו [תוס' ד"ה עד כאן]. וכאן נוכל לומר שהיו יכולים לדחות את ההוכחה במה שאמרנו, רק היות ומצאו תירוץ יותר טוב נתנו אותו שלשון התוספתא המביאה דוקא כאן את הכלל של תדיר קודם השפיעה על הגמרא לראות

שער רביעי: כללי הלכה

בתוספתא ראייה לכל מקרה דומה של תדיר. הוכחה אחרונה מביאה הגמרא ממשנה בפסחים [ס"א ע"א] שאם שחט את הפסח לפני התמיד, זאת אומרת הקדים את הקרבן שצריך לאחר הקרבן כשר, רק יהא ממרס בדמו עד שיזרק הדם. וא"כ רואים שבמקרה של הקדמה בלתי חוקית של המאחר צריך המאחר הזה לחכות ויקדימו את אשר צריך להקדים. ע"ז עונה הגמרא שגם משנה זו איננה מדברת אלא במקרה שהשאלה באה לפנינו כשכבר שחט את התמיד ואז פוסקים כמו שאומרת המשנה, אבל לפני שחיטת התמיד יתכן שנפסק שוב לגמור את הקרבת הפסח ורק אח"כ ישחט את התמיד. לתירוץ זה מביא רב אחא סבא לרב אשי הוכחה מלשון המשנה בפסחים שדורש למרס בדם עד שיזרק הדם ולא נאמר עד שישחט ויזרק הדם, והגמרא את הדיוק הזה מקבלת כהוכחה גמורה. הוכחה אחרונה זו והטפול בה בגמרא שונה במקצת מן ההוכחות הקודמות, כי כאן מדובר בצורה ברורה על מקרה דומה למקרה דנן, אבל גם כאן בצורה מאד ברורה קובעת הגמרא את דחית ההוכחה למקרה אחר שאין בו "שחטינהו לתרויהו", כי אם מקודם הגמרא אמרה "דילמא..." הרי כאן היא אומרת: "הכא במאי עסקינן" ומוסיפה גם "דיקא נמי דקתני".

פסק הרמב"ם אם הקדים שאינו תדיר וההסבר לו

ונראה לי שבמה שקבענו כעת, יש להסביר דבר אחד בדברי הרמב"ם ודבר אחד בדברי נושא כליו הכסף משנה, אשר על שניהם העירו. הרמב"ם בפ"ט ה"ג ו"ד' מהלכות תמידין ומוספין פוסק בענין הקדים את שאינו תדיר (או שאינו מקודש), שאם טרם נשחט השני מקריב מקודם את אשר התחיל בו, אבל אם נשחטו שניהם גומר את הקרבת התדיר וממרס בדם עד שיזרק דם התדיר. כאן מעיר הכסף משנה שמה שהרמב"ם כתב על מירוס בדם נלקח מפסחים ס"א, ושואל עליו הלחם משנה שאין הוא צריך להביא ראייה משם כי הרי גמרא ערוכה לפנינו בזבחים כאשר בארנו. ודוקא הגמרא מראה עד כמה צדק הכסף משנה, כי רק במשנה בפסחים יש הוכחה ברורה וחותרת על דין זה של ממרס, אבל בגמרא בזבחים זה גדר שאלה וספק. ובהלכות קרבן פסח [פ"א ה"ד] פוסק הרמב"ם שאם שחט הפסח לפני התמיד כשר ויהיה ממרס... עד שיזרק דם התמיד ואח"כ יזרק דם הפסח אחריו. ואין בדברי הרמב"ם זכר למה שהגמרא בזבחים מעלה לפירוש משנה זו, שמדובר רק במקרה שגם התמיד כבר נשחט והשאלה היא רק בענין הזריקה. אבל יש להבין שהרמב"ם כאן סמך על שני דברים: (א) על מה שכבר פסק בענין זה בחל' תמידין ומוספין. (ב) על הביאו את לשון המשנה המדויקת אשר גם בגמרא לקחו אותה כהוכחה לדין ומסיבותיו, דהיינו שמדובר רק במקרה שהתמיד כבר נשחט אבל בלא נשחט גומרים מקודם את הקרבת הפסח. עיין תוס' חדשים לפסחים [פ"ה מ"ג] המעיר על כך שהרמב"ם כך פוסק ללא כל הוספת באור ומה שנראה כתירתי דסתר. כי הרמב"ם כדרכו משתמש בלשון המשנה עד כמה שאפשר הדבר. ואם בגמרא מדויקים את לשון המשנה ללא צל של דחיה וספק, יכול גם רבנו הרמב"ם לקחת אותה הלשון כדי לומר אותו הדבר. ואחרי הכל צ"ע!

שיעור סז

בכדי אכילת פרס

באכילת מצוה או איסור צריך שיעור מינימלי לכמות ושיעור מכסימלי למשך זמן האכילה • את שיעור הכמות לעניני אכילה לומדת הגמרא ביומא מפסוקים • מכמה סוגיות עולה שאכילה בשיעורים מצטרפת וצריך שיעור של זמן לכך • שיעור האכילה לרוב הדינים כזית שהוא חצי ביצה לרוב הפוסקים • נחלקו התנאים מהו שיעור הזמן לאכילת איסור ונפסק כחכמים בכדי אכילת פרס • הרמב"ם והרשב"א פוסקים כר' יוחנן בן ברוקה ששיעור הפרס שלוש ביצים ורש"י ותוס' פוסקים כר' שמעון ששיעורו ארבע ביצים • הרמב"ם יסביר לפי הגר"א ששיעור ביצה לטומאת אוכלין היינו ללא קליפה ושיעורה 3/4 ביצה • הגר"א מסביר את המשנה בפאה עפ"י הירושלמי לפי ר' שמעון ומסייע לרש"י • יש לתמוה על דברי הגר"א ממשנה פאה ומסוגית כתובות במשנה ע"י שליש ומירושלמי פאה • לפי הירושלמי בפאה מזון שתי סעודות הוא תמיד שמונה ביצים ונחלקו ריב"ב ור"ש אך לגבי השיעור לעירוב • הערכת הזמן של אכילת פרס היא בין שלוש לתשע דקות • שיעור כדי אכילת פרס הוא הלכה למשה מסיני • יש גירסא אחרת שהשיעורים הם מדרבנן וניתן להסביר שמסרם הכתוב לחכמים • בירושלמי נחלקו האמוראים אם שיעורים מהתורה או מדרבנן ונראה להסביר שהשיעור נמסר מהתורה אלא את כמותו קבעו חכמים והם יכולים לשנותו • אכילת מצוה בשיעורים נזכרה בברייתא בפסחים יש שהסבירו על מרור ויש שהסבירו על מצה • הרמב"ם אינו מזכיר אכילה בשיעורים כמצטרפת לכדי אכילת פרס • כל הפוסקים הסכימו שבאכילת תערובת של כזית איסור בכדי אכילת פרס עוברים איסור תורה וחלקו על חומר האיסור • דעת הראב"ד ששיעור קמח דגן כזית בעיסה עם אורז שהשיעור הכולל פרס מחייב בחלה • הרמב"ם לא הזכיר שיעור כזית בכדי אכילת פרס לגבי בל יראה ובל ימצא • המגיד משנה הביא דעת הרמ"ך שאם יש בסך הכל כזית חמץ אין שיעורו בכדי אכילת פרס משנה ועוברים עליו וכן פסקו הפוסקים.

גדרי אכילה לחיוב ופטור

בתורתנו נמצאות מצוות בהן האדם מצווה לאכול דבר זה או אחר, או שלא לאכול אוכל מסוים דוגמת מצות אכילת מצה בליל הפסח ואיסור אכילת חמץ בימי חג הפסח. ידיעה הכרחית על יד עצם המצוה היא במה, זאת אומרת: באיזו אכילה מקיימים את המצוה, ועוברים את העבירה. ובשאלה זו יש למעשה שתי שאלות, השאלה בנוגע לכמות המוחלטת שנקראת "אכילה", והשאלה במשך איזה זמן אוכלים את כמות ה"אכילה", ויקרא הדבר אכילה.

* שבת הגדול תשי"ג

שער רביעי: כללי הלכה

השאלה הראשונה מבוססת על ההכרה שאין התורה מחייבת בעבירת איסור ב"כל שהוא", ואינה רואה קיום מצותה ב"כל שהוא". השאלה השניה מבוססת על כך שקיימת אפשרות של מילוי המצוה או עבירה על האיסור גם בפעולה מחולקת. יכולנו לומר כמוכן ששתי ההנחות הנ"ל הן בחינת הלכה למשה מסיני כמו שאנו מוצאים אצל עצם השיעורים שבהם נטפל להלן, ותהיה אז ההלכה למשה מסיני מקיפה גם את היסוד העקרוני לקביעת שיעורים וגם את השיעור עצמו. אבל ננסה-נא להראות ששתי ההנחות האלה נראות לגמרא גם מחויבות המציאות ע"פ הבנתה את התורה.

אנו מוצאים שהגמרא ביומא [פ' ע"א] מעמידה אותנו על הבדל הביטוי בו התורה מוסרת ענינים שונים בדינים הנוגעים באכילה, דהיינו הלשון הרגילה לגבי מצוות לא תעשה של אכילה, הלשון שבחורה התורה בשביל יום הכפורים ("תענו את נפשיכם" [ויקרא ט"ז כ"ט]), "כל הנפש אשר לא תענה" [ויקרא כ"ג כ"ט]). והלשון לגבי טומאת אוכלין (שיעורין כביצה – "מכל האכל אשר יאכל" [ויקרא י"א ל"ד]). ומוכיחה הגמרא שבה במידה שהתורה שינתה את הלשון משתנים השיעורים (לשון הגמרא "שנו חכמים בשיעורם" עיין להלן!), והנה לשני הדברים הבלתי רגילים ניתנים הסברים או פירושים: "כל האכל אשר יאכל" – אמר ר' אבהו בשם ר' אלעזר "אוכל הבא מחמת אוכל" דהיינו ביצה, ועל פירוש זה יש לשאול ושואלים (עיין בגמרא את הקושיות). ור' אבהו עצמו הוא מפרש אוכל שאפשר לאכלו בבת אחת, וזוהי ביצה שבית הבליעה מחזיק אותה בבת אחת. ואת הלשון של יום הכיפורים "עיניו" מסבירים כידוע בשיעור של אוכל המיישב את דעתו של האדם, וסוגית הגמרא מוכיחה שכותבת זו המיישבת דעתו של האדם כשהוא "מעונה" קטנה היא מביצה. היוצא מזה שע"פ ההגיון אין עכשיו מקום להניח שהשיעור של סתם אכילה יהיה שיעור של כל שהוא, אלא גם הוא צריך להיות שיעור כמותי, אם גם בהכרח יותר קטן מן השיעורים האחרים שנגרמו ע"י הלשון של התורה.

ובנוגע להנחה השניה רואים ברורות שהן לענין איסור והן לענין קיום מצוה – אכילה בלתי מרוכזת מצטרפת. המשנה בכריתות [י"א ע"ב] על אכילת חצי זית וחצי זית המצטרפים לחיוב חטאת עבור אכילת חלב בשוגג מוכיחה, ועוד יותר ההרחבה שניתנת למשנה זו בתוספת החזרת גם בכריתות [פ"ב ה"ב], גם ביומא [פ"ד ה"ד] וגם בפסחים [פ"א ה"י] בלשון זהה לגמרי. והדבר נמצא כמונח יסודי לאפשר קיום מצוה בצורה כזאת בברייתא המובאת בפסחים [ק"ד ע"ב] של אכלן לחצאין (או מצה או מרור) יצא.

עיון בגדרים

על מה דינים אלה מבוססים. רואים שבכריתות [י"ב ע"ב] הגמרא משוה את דין האכילה המצטרפת הזאת של שני חצאי זיתים לצירוף שני חצאי שיעור בענין מלאכת שבת במיוחד לדין של הכותב שתי אותיות. ושם קיימת מחלוקת רבן גמליאל וחכמים במקרה שכותב אדם אות אחת (=חצי שיעור) בבוקר וחצי שיעור אחת"צ, (מקרה שאו מוכרח להיות

בידיעה על חצי השיעור בינתים או נחשב כמקרה שיש בו ידיעה בינתים – פירושי רש"י ותוספות), וחולקים בזה רבן גמליאל המחייב וחכמים הפוטרים מטעם סברתם. רבן גמליאל סובר אין ידיעה לחצי שיעור, וע"כ אין עשייתו נחשבת כמופסקת וחכמים סוברים שיש ידיעה לחצי שיעור ופעולתו נחשבת כמופסקת. יוצא איפוא שלכו"ע כשאין ידיעה שני חצאי השיעור מצטרפים, ורק ידיעה יכולה להיות גורם מחלק, כפי דברי התורה "או הודע עליו חטאתו" [ויקרא ד' כ"ח], אשר לדברי התוס' רבן גמליאל דורש ידיעה המביאה לחטאת מפסיקה, ולא ידיעה על חצי שיעור שאין מחויבים עבירו, וחכמים כנראה סוברים שכל ידיעה במשמע שמחלקת. אבל הדגשת התורה שרק ידיעה מחלקת ומשחררת או מעכבת מחטאת מראה שחלוקה של שיעור אין בה משום הפרעה. (ויש להוסיף עוד את דין המשנה בכריתות [י"ב ע"ב] על שתי רביעית יין, שר"א סבר שאם הפסיק פטור ע"פ פסוק מיוחד: "יין ושכר" [ויקרא י' ט'] ניכר שבדבר אחר הפסקה מזיקה). וא"כ ניתן לנו להבין ש-א) קיים צורך בשיעור כמותי מסוים כדי להקרא מקיים מצוה או עובר עבירה, ו-ב) אותה פעולה של קיום או עבירה יכולה להתחלק, ויש איפוא צורך בקביעת שיעור נוסף האומר בכמה זמן פעולה בלתי מרוכזת מצטרפת להחשב כפעולה אחת.

התשובה לשאלה הראשונה היא קביעת השיעור הנורמלי לרוב הדברים בכזית (שרוב הפוסקים חושבים אותו לחצי ביצה בינונית – עיין שו"ע סי' תפ"ו בה' פסח!).

אבל בדבר השני יש מקום למחשבה, כי יכולנו להניח שהמשך יהיה אותו פרק זמן שבני אדם זקוקים לו כדי לגמור את האכילה בה מדובר כשהאוכל יחלק אותה, והיה בזה משום הגיון לומר שאמנם אין הדרישה שכדי לקיים או להתחייב צריך לאכול את השיעור בבת אחת, אלא תוכל הפעולה להמשך זמן הנחוץ לפעולה כשמחלקים את השיעור לחלקיו הקטנים האפשריים. ויכולנו גם להניח שיהיה שיעור נורמטיבי עבור זמן אכילה שכוחו יפה לגבי כל האוכלים. הבדל גישה זה הוא לדעתי מקור המחלוקת בין ר' מאיר וחכמים בכריתות [י"ב ע"ב], אשר ר' מאיר אומר שהזמן לשהיה בין אכילת חצי הזית הראשון וחציו השני הוא "כאוכל קליות", ומסבירים בגמרא שר' מאיר לחומרא, שכוונתו באמת לאכילת האיסור בחלקיו הקטנים ביותר שנמשכת, כך אפשרי – אפילו יום שלם, ואם אכל את החצאים תוך כדי שימוש בזמן כנחוץ לזית המפורר לקליות הוא חייב. הנה שלר' מאיר אין שיעור נורמטיבי אלא לפי הענין, ורק חכמים סוברים שהשיעור הניתן להמשך אכילה מחייבת וכד' הוא שיעור שוה לכל נפש בכדי אכילת פרס, וההלכה כידוע וכמובן כחכמים. ובזה נכנס לתוך רשימת השיעורים הנורמטיבים שבהם יש לנו ענין בהלכה גם השיעור של אכילת פרס אשר ענין לו בהרבה מאד ענינים של מצוות ודינים, החל משהיה בבית המנוגע כדי לטמא בגדים, עד לדין החולה ביום הכיפורים שמאכילים אותו בכל פעם פחות משיעור, תוך נתינת הפסקה של יותר מכדי אכילת פרס כדי לא להביאו לחיוב כרת.

(סיוע למחשבתנו בנוגע לקביעת שיעור נורמטיבי של אכילת פרס יש להביא מן הגמרא

שער רביעי: כללי הלכה

ביומא פ' ע"ב אשר שם בודקים את טיב השיעור של יום הכיפורים ככותבת במשך של אכילת פרס, ושואלים איך יכול להיות באיסורים האחרים ההמשך הקובע כזית בכדי אכילת פרס ולגבי יום הכיפורים ההמשך באכילת פרס יקבע גם לגבי כותבת. וע"ז עונים שקיים להו לרבנן שבהמשך של אכילת פרס אם יאכל ככותבת של איזה שהוא אוכל מתישבת שוב דעתו של האדם, סברא שאיננה אפשרית בצורה זאת אם אין שיעור קבוע אחד לכל אכילה ולכל מאכל, שהרי כפי סברא אחרת אין שיעור קבוע ובודאי אין מקום לקיים להו מדויק כנ"ל).

שיעור זמן אכילת פרס ודרך קביעתו

מעכשיו עלינו לקבוע כמה זה כדי אכילת פרס? הפרס כפי פשוטו של הביטוי מתכוון לחצי של המנה היומית, והמנה היומית היא כיכר אחד שיש בו שתי סעודות ולפי זה הפרס מזדהה עם הכמות של סעודה אחת. אנו מוצאים קביעות בנוגע לכיכר ולפרס בקשר עם דינים שונים והחשובים ביניהם: "העירוב" היינו המזון בו מערבים עירוב; המזון שצריך לקבל העני בחלוקת מעשר עני או בחלוקת צדקה; המזון אשר צריך להקציב בעל לאשתו כשלא הוא בעצמו דואג לכלכלתה אלא "משרה" אותה ע"י שלישי; והמזון שהמשך אכילתו מהוה את השיעור של שהיה בבית המנוגע. (הדבר, אשר ממנו למעשה נובע כל הענין של שהיה בכדי אכילת פרס).

המקום המפרט בפירוט הברור ביותר את חשבון שתי הסעודות הוא המשנה בעירובין [פ"ב ע"ב], אשר בה נזכרת מחלוקת התנאים על כמות השיעור, וכשיטות התנאים כן גם שיטות הפוסקים, ובוה נתעכב קצת.

את השיעור של שתי הסעודות קובע במשנה הנזכרת ר' יוחנן בן ברוקה בשיעור כיכר (שמחירו) בפונדיון על בסיס חשבון של ארבע סאין בסלע. ע"פ החשבון של 6 קבים בסאה וארבעה דינרים בסלע, מגיעים למשואה 24 קבים – 4 דינרים. בכל דינר יש שש מעין, ולכל מעה שני פונדיונים, היינו לכל דינר 12 פונדיונים. עד שנוכל לקבוע משואה שניה 24 קבים – 48 פונדיון. זאת אומרת פונדיון אחד שוה – $24/48$ קב = $1/2$ קב. בכל קב יש 4 לוג ובכל לוג 6 ביצים, זאת אומרת בקב 24 ביצים, מגיעים איפוא למשואה השלישית 1 פונדיון – 12 ביצים. החשבון הזה נבדק בגמרא לאור ברייתא מסוימת, והבדיקה מראה שחשבון זה כחו יפה רק לגבי החומר היסודי (תבואה), אבל צריך עוד לקחת בחשבון את יתר ההוצאות אשר עשיית הלחם גורמת, והמסקנה של הגמרא היא לחשב הוצאות נוספות אלה במחצית ערך התבואה, עד שיוצאת לנו המשואה הסופית בשיטת ר' יוחנן בן ברוקה ששתי הסעודות הן כיכר של $1/4$ קב הנקנה בפונדיון (6 ביצים). כפי זה יוצא שסעודה אחת בשיטה זו שהיא פרס שוה ל-3 ביצים ($1/8$ קב).

לדעת רבי שמעון שתי הסעודות לעירוב נחשבות בחישוב אחר והן שני שלישים של כיכר שבכמותו יש שלוש בקב. ולפי"ז כיכר = $1/3$ קב. זאת אומרת $1/3 \times 2/3$ קב = $2/9$ קב

וזה השיעור לשתי הסעודות לשיעורי עירוב, ולפי זה שיעור סעודה אחת יהיה $\frac{1}{6}$ קב. רק צריך לזכור שהרי ר' שמעון את הכיכר עצמה חושב בגודל יותר גדול מר' יוחנן בן ברוקה, ועולה שהכיכר היא $\frac{1}{3}$ קב (= 8 ביצים). ובעצם כיכר זו של $\frac{1}{3}$ הקב היא המנה היומית של שתי הסעודות, עד שסעודה אחת זאת אומרת הפרס הוא $\frac{1}{3} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{6}$ קב, המסתכם ב-4 ביצים כפי החשבון הנ"ל. בגמרא בעירובין יש לחישובים האלה המשך מסוים בנוגע לשיעורים הנובעים מקביעת הכיכר, דהיינו שיעורים בעניני טומאה עד לשיעור האחרון שהוא השיעור של טומאת אוכלין אשר הוא חצי חצי חציה של הכיכר – $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$. לפי זה, אם הכיכר עצמה שוה לשש ביצים הרי שיעור טומאת האוכלין יהיה $\frac{1}{8} \times 6 = \frac{3}{4}$ ביצה (רש"י לדעת ר' יוחנן בן ברוקה), ואם השיעור של הכיכר עולה ל-8 ביצים, יהא שיעור טומאת אוכלים 1 ביצה לדעת ר' שמעון.

הגמרא ממשיכה בברייתא על "חצי הפרס" שתנאים שונים (ר' יהודה ור' יוסי) קבעו לו שיעור מסביב לשתי ביצים, ובברייתא נמצא גם שרבי שיער שתי ביצים ועוד, וה"עוד" משוער ב- $\frac{1}{20}$ ביצה לכל ביצה, (עיין רש"י, והשוה ר"ח מפסחים מ"ד). ועיין רש"י איך הוא מתאר את מה שרבי עשה כאן). על ברייתא זו יש בסוף הערה של רב חסדא שקובע שברייתא זו היא דעת ר' יהודה ור' יוסי (אשר לפיהם באמת חצי הפרס הוא $\frac{1}{2}$ של 4 ביצים דהיינו 2 ביצים – ואם אפילו בחשבון המדויק של רבי יצא קצת יותר אין כנראה עד כדי כך צורך ורצון לדייק), אבל חכמים אומרים כביצה ומחצה שוחקות, זאת אומרת חשבון הפרס הוא 3 ביצים, והגמרא מסיימת "מאן חכמים ר' יוחנן בן ברוקה". ועל השאלה "פשיטא!" עוד עונים שעיקר החידוש הוא שצריכות להיות ביצים אלה שוחקות.

קביעת ההלכה בראשונים

במידה לא קטנה קובע ההמשך הנ"ל את קביעת ההלכה בדברי הפוסקים הגדולים והיינו הרמב"ם והרשב"א מצד אחד ורש"י והתוספות מצד שני. כי הרמב"ם בכל מקום [טומאת אוכלין פ"ד ה"א, עירובין פ"א ה"ט] סבור שהפרס הוא 3 ביצים כשיטת ר' יוחנן בן ברוקה, והוא כפי הסברים הניתנים עבורו מסתמך על מה שבגמרא הנ"ל קוראים לדברי ר' יוחנן בן ברוקה – חכמים, ומוסיפים לזה עוד ראיה חזקה ביותר שסתם משנה בפאה [פ"ח מ"ז] המטפלת בחלוקת המזון של מעשר עני ושל צדקה קובעת שלעני הנצרך מזון נותנים "כיכר בפונדיון", דהיינו שיעור שתי הסעודות לפי דברי ר' יוחנן בן ברוקה. (ועל סתם משנה זו שהיא בשיטת ר' יוחנן בן ברוקה העירו כבר התוספות בשבת [ק"ח ע"א ד"ה מכיכר] בענין "שלוש סעודות").

לעומת זאת יש לרש"י ולתוספות על מה שיסמכו בעובדה שבכל הגמרא ובכל ההלכה אין אנו מוצאים את השיעור של טומאת אוכלים אלא בשיעור כביצה שהוא השיעור היוצא בחשבון שיטת ר' שמעון, (כי לר' יוחנן בן ברוקה צריך להיות $\frac{3}{4}$ ביצה כמו שאמרנו). ולפי זה בפירוש פסקו התוספות בעירובין [פ' ע"ב ד"ה אגב] כר' שמעון. קשה לרמב"ם סוגית כל

שער רביעי: כללי הלכה

הש"ס, וקשה לרש"י ותוס' סתם משנה וסוגית הגמרא בעירובין. מה יענו זה לזה? מטפל בשיקול הענינים הגר"א באו"ח סי' תפ"ו באריכות בלתי רגילה, וכדאי לעמוד על דבריו ולבדקם יפה יפה.

ביאור הגר"א בעניני שיעורים

להגנת הרמב"ם בענין שיעור טומאת אוכלים כביצה, הוא אומר שהרמב"ם יחשב את השיעור של ביצה בלי קליפה וזהו ממילא רק $\frac{3}{4}$ ביצה (עם קליפה), אשר עליה מדובר תמיד בגמרא. (עיין הוכחותיו גם בפירוש המשניות שלו בפאה פ"ח מ"ז – שנות אליהו). רש"י והתוס' לגבי המשנה בפאה ימצאו לדעת הגר"א שאותה סתם משנה כלל וכלל אינה כפי דעת ר' יוחנן בן ברוקה אלא היא בעצמה שנויה כשיטת ר' שמעון. הגאון מראה שהגמרא הירושלמית שם בפאה משהו את שיעור הנתינה לעני בגורן שהוא $\frac{1}{2}$ קב עם שיעור הנתינה לעני העובר ממקום למקום, וקובעת שבגלל ההוצאות שנגרמו בין גורן למסירת כיכר מתמעט השיעור ב- $\frac{1}{3}$, דהיינו יתנו לעני בבית כיכר שאינו מכיל אלא $\frac{1}{2} \times \frac{2}{3}$ דהיינו $\frac{2}{6}$ קב דהיינו 8 ביצים, ושמונה ביצים זהו שיעור הכיכר של ר' שמעון שהוא כזכור $\frac{1}{3}$ הקב (שהקב 24 ביצים). הגאון עוד מדגיש שר' שמעון הרי לעירובין – ורק לעירובין ממעט שיעור של שתי הסעודות ל- $\frac{2}{3}$ של הכיכר, אבל בכל מקום אחר הכיכר של שתי סעודות אצלו תהיה של 8 ביצים והפרס = הסעודה בודאי 4 ביצים. (וזהו הכיכר בפונדיון של פאה כי הרי כבר הראינו שחומר הגלם של הכיכר הזו עולה באמת $\frac{1}{2}$ קב אשר ממנו מורידים (כפי הירושלמי – רב הונא) את השליש, וא"כ יעמוד השיעור שוב על $\frac{2}{6}$ קב דהיינו $\frac{1}{3}$ ששוה ל-8 ביצים), ומה שבגמרא שלנו חשבו את ההוצאות ל- $\frac{1}{2}$ מן השיעור זהו בקשר עם ענין הברייתא שטוענת על קרבת השיעורים של ר' שמעון ושל ר' יוחנן בן ברוקה, וע"כ הגמרא מעלה שיש (בעצם) עוד חישוב והוא של עצי האש לאפיה, והוצאה זו מעלה את שיעור ההוצאות מ- $\frac{1}{3}$ לשיעור של $\frac{1}{2}$ אבל בפאה בשיעור זה של הוצאות לא התחשבו, כי אין צריך לנכות מן העני גם את עצי האפיה, וא"כ המשנה בפאה לא רק שאינה מנוגדת לשיטת ר' שמעון אלא היא דוקא מחזקת אותה, ולאור דבר זה – טוען הגר"א – אין משקל למה שהגמרא אומרת: מאן חכמים ר' יוחנן בן ברוקה, כי לגבי סתם משנה אין זה חשוב כלל. ואחרי בקשת היתר בדחילו ורחימו ארשה לי לשאול על דרך הגר"א מספר שאלות.

קושיות על ביאור הגר"א לסוגיא

א) למה המשנה בפאה בזמן שהיא רוצה ללמדנו דין כפי שיטת ר' שמעון משתמשת בלשונו של ר' יוחנן בן ברוקה, ובמיוחד כשהגיון היה מחייב ליחס את שיעור הכיכר האפויה למידת התבואה הניתנת לעני בגורן. ושם [משנה ה'] קובעים שהמדה היא חצי קב, וא"כ הרבה יותר ברור היה אילו היו משמיעים את שיעור הכיכר בפירוש כ- $\frac{1}{3}$ קב.

(ב) לפי דעת הגר"א במה שחשבו לדעת ר' שמעון את הכיכר בשביל העני, לא התחשבו בהוצאות המעלות את שיעור ההוצאות ל- $\frac{1}{2}$ (העצים), ולמעשה כך גם עשו בחישוב ר' שמעון בעירובין, כי רואים שם ששיעור ר' שמעון המסתכם ב- $\frac{2}{3}$ של הכיכר נעשה על בסיס כיכר של $\frac{1}{3}$ קב, וא"כ לר' שמעון איננו קיים אף פעם השיעור של הורדת ההוצאות המלאות מה שאינו מתקבל על הדעת. וביחוד בלתי הגיוני אם בעל הבית צריך לתת לעני בגורן $\frac{1}{2}$ קב, על בסיס זה צריך לחשב כמה יתן לו בלחם אפוי, ואם הלחם כבר אפוי הרי הוציא בעל הבית את ההוצאות, ומה איכפת לי אם הוציא אותם ע"י תשלום לנחתום או ע"י הוצאות עצמיות, וכי מחויב הוא כאן להוסיף עוד על השיעור של שתי סעודות?

(ג) הגאון טוען שלר' שמעון רק לענין עירוב מצמצמים את שיעור שתי הסעודות, אבל בדרך כלל הסעודה תחשב על בסיס הכיכר המלאה שהיא $\frac{3}{3}$ (היינו $\frac{1}{3}$ קב) ולא $\frac{2}{3}$ של $\frac{1}{3}$ קב. (קושיה דומה לזאת מצאתי אח"כ בתוס' יום טוב עירובין פ"ח מ"ב, על הרב ברטנורה וברוך שכוונתי). ואין הגמרא שלנו בכתובות נראית סוברת כך, שבענין הדין של המשרה את אשתו ע"י שלישי לא יפחות לה פחות משני קבים – בודקת הגמרא ומוצאת ששיעור זה לכלכלת האשה במשך שבוע שלם (= 14-15 סעודות) איננו נכון לא לדעת ר' יוחנן בן ברוקה שבשני הקבים יש בחישוב ראשון שמונה סעודות, ולא לדעת ר' שמעון אשר לשיעורו ימצא בשני הקבים אוכל מספיק עבור 18 סעודות, משמע שלגמרא חישוב הסעודות של ר' יוחנן בן ברוקה ור' שמעון היה נראה כלא מוגבל רק לעניני עירוב אלא גם לסעודות רגילות אחרות!

(ד) ההסבר שניתן בירושלמי בפאה בנוגע להורדת השיעור של הניתן לעני בגורן (ב- $\frac{1}{2}$ קב) לכיכר בפונדיון (שהיא בעצם ג"כ $\frac{1}{2}$ קב וצריך לרדת) הסבר זה הניתן ע"י רב הונא, הוא ניתן על ידי האמורא הנ"ל במפורש להסביר את ר' יוחנן בן ברוקה בגמרא הירושלמית עירובין [פ"ח ה"ב]. כי שם הגמרא מעלה על דברי ר' יוחנן בן ברוקה ור' שמעון שאלה מברייטא האומרת שדבריהם קרובים להיות שוים. ושואלת: איך אפשר לומר שהם שוים הרי לדעת אחד הכיכר היא 12 ביצים (ר' יוחנן בן ברוקה) ולדעת השני הכיכר היא 8 ביצים (ר' שמעון). ועל זה עונה רב הונא שצריך להוריד $\frac{1}{3}$ ליציאה, וברור שהסבר זה נאמר אך ורק לחשבון ר' יוחנן בן ברוקה כדי להגיע גם אצלו לחישוב שווה לחישוב ר' שמעון (ועיין נסיונות מפרשי הירושלמי להציל גם בדברי רב הונא את החישוב המובא בבבלי בענין 50% שאומרים ש- $\frac{1}{3}$ של 12 הוא למעשה 6 בגלל שהחשבון נעשה מלבר על 18!) אבל יהיה הדבר זה איך שיהיה, אין לראות שחשבון ההורדה בירושלמי איננו החשבון של ר' יוחנן בן ברוקה או החשבון הבא בשביל ר' שמעון! מתוך כל זה, משקל ההוכחה מן הסתם משנה עבור ר' שמעון איננו קיים יותר, וסתם משנה זו שוב חוזרת להראות כמצדדת בשיטת ר' יוחנן בן ברוקה, ועם זה גם לשון הגמרא 'מאן חכמים' שוב עולה לדרגת הוכחה. גם בלי זה לדעתי אין מלשון זו להוכיח הרבה אחרי שלא ברייתא היא שאומרת כך אלא רב חסדא אומר כך לברייטא המביאה דברי ר' יהודה ור' יוסי ומעשה רבי.

בירור הסוגיא הירושלמית

ובכל זאת אין הרגשת הוכחה ברורה קיימת, והאמת תעשה דרכה שאכן דברי הירושלמי מעוררים מחשבה מיוחדת במינה. כי הנה אין בירושלמי זכר לדברי רב חסדא על חשבון $\frac{1}{2}$ להוצאות, ואם קיים רק חשבון $\frac{1}{3}$ להוצאות והבסיס המוסכם מצד כולם הוא שבגורן נותנים חצי קב לעני כשיעור שתי סעודות, הרי באמת מזדהים דברי ר' שמעון ודברי ר' יוחנן בן ברוקה, כי האחד אומר פשוטו כמשמעו שמחצי קב מורידים $\frac{1}{3}$ ומגיעים ל- $\frac{1}{3}$ קב, והשני מעביר את החשבון דרך חשבון הכסף עד שיצא כיכר בפונדיון שהוא ג"כ 12 ביצים פחות $\frac{1}{3} = 8$ ביצים. ועיין שיירי קרבן שג"כ הרגיש בענין של שווי גמור בין ר' שמעון ור' יוחנן בן ברוקה בענין הכיכר, ומה שהוא מנסה לומר בענין אפשרות של אי-שווי מלא. כפי הנאמר יצא לנו כמובן לכיכר של שתי סעודות שיעור אחד של שמונה ביצים לדעת ר' יוחנן בן ברוקה ולדעת ר' שמעון גם יחד, והם חולקים רק בענין השיעור לעירוב ומה שהגמרא בכתובות מניחה שר' שמעון ור' יוחנן בן ברוקה משערים כל סעודה כפי שחישבו סעודה לעירוב – כך אני מנסה להסביר לומר: שאם הסעודה היא אליבא דאמת 4 ביצים לכו"ע הרי בודאי בשני קבים דהיינו ב-48 ביצים יש רק 12 סעודות, (ובהתחלה אפילו חשבנו על עוד פחות דהיינו על 8 סעודות!), אלא אפילו אם ננסה לקחת את דברי ר' שמעון בעירובין כבסיס אפשרי לחישוב סעודות הרי אז הכמות המוקצבת של שני קבים תעלה על הנחוץ, וכל השאלה היא מין 'אם תמצא לומר' לא ימצא חישוב נכון, ועיין שם בסוגיא שהתירוצים הסופיים הם גם כן כעין דחיות, כי על כל עודף שנוצר עקב החישובים השונים או לדעת ר' יוחנן בן ברוקה או לדעת ר' שמעון אומרת הגמרא זה יעלה לחישוב "ארחי פרחי", וא"כ יש תירוץ כללי לכל מה שיוזמן כקשה. (והשיעורים בפאה ועירובין הם במפורש רק לעני!) וצריך עוד להסביר את ענין החישוב של $\frac{1}{2}$ במקום $\frac{1}{3}$. כאן נראית מחלוקת בין הירושלמי ובין הבבלי על משמעות הברייתא של "דבריהם קרובים להיות שוים", לבבלי הכוונה לסעודות בחישוב עירובין, וע"כ אין סיכוי להגיע ל"קרובים" אלא ע"י העמדת סעודה לר' יוחנן בן ברוקה על 3 ביצים וסעודת ר' שמעון על $\frac{1}{3}$ של שליש קב זהו $\frac{1}{9}$ של 24 ביצים דהיינו 2.6 ביצים, אבל הירושלמי סבור שברייתא זאת נאמרת על הכיכר (כמו שמוכיחה לשון הירושלמי בעירובין בעליל), וא"כ אין מקום לחשבון אחר אלא לזה של $\frac{1}{3}$, ואנו יכולים לומר שאולי הבבלי סבר כן שבדרך זו יצא שגם ר' יוחנן בן ברוקה וגם ר' שמעון מורידים משיעורם הרגיל כדי להקל בעירוב כמו שעשו זאת ר' מאיר ור' יהודה.

סיכום הסבר המחלוקת

ואליבא דאמת נראה כפי זה שכולם סוברים שהסעודה היא ארבע ביצים, והמחלוקת בין ר' שמעון ובין ר' יוחנן בן ברוקה איננה אלא בעירוב, והיא שונה בפירוש הבבלי ובפירוש הירושלמי, אבל להלכה צריך להתחשב עכשיו הרבה יותר בירושלמי, ובמיוחד שכל

התנאים של הברייתא לרבות רבי קובעים את שיעור הפרס בקרבת 4 ביצים, ועל זה מעיר גם רבנו חננאל בסוגיא דפסחים שלשיעור פרס מביא את חישוב רבי של 4.10 ביצים! (אגב דברי רבנו חננאל מנוגדים לחשבון רש"י, וצריך לבדוק כפי פירוש רבנו חננאל את ההמשך של החשבונות לעירובין). ועיין עוד דברי התוספות בשבת [ק"ח ע"א ד"ה מכיכר] שעל משנה של פאה אומרים שהיא דעת ר' יוחנן בן ברוקה החולק על ר' יהודה ור' מאיר ואינם מזכירים שחולק גם על ר' שמעון (אולי המחלוקת שלו עם ר' שמעון היא מצומצמת ביותר לעירובין), והטענה של מצדדי הרמב"ם שבגמרא קבעו: "מאן חכמים – ר' יוחנן בן ברוקה", איננה בעלת משקל כמו שכבר הזכרנו שהאומר זאת הוא רב חסדא, ואצלו הרי אפשרי להזכיר את החישוב שיצא לפי פירושו האחרון שנתן בסוגיא מקודם בענין החשבון של הכיכר לעירוב, ואותו מקרה שר' יוחנן בן ברוקה לא יתן שיעור אחר לסעודה הכללית מאשר לסעודת עירוב. (והוספה לכל זה התוספתא בנגעים [פ"ז ה"י] שאינה מזכירה רק את שיעור 1/3 קב ואחרי שנתנה את השיעור מביאה שר' שמעון עושה מזה שיעורים שונים!). ויהיה עכשיו משולב יפה לענין ר' יהושע בפרה [פ"א מ"א] המזכיר בשיעור אכילת פרס רק את הכיכר של שלוש לקב, דבר אשר הרמב"ם צריך להסביר כנאמר שלא אליבא דהילכתא, ולפי פירושנו הוא ההלכה. כמובן שבדברי ר' יהושע אין משום הוכחה. תהיה אולי עוד שאלה למה בפאה בחרו בלשון ר' יוחנן בן ברוקה ולא בלשון ר' שמעון. אם אפשר לתרץ דבר כזה נראה שאולי בפאה דוקא היו מעוניינים בהשמעת החישוב הכספי, בפרה היה ר' יהושע מעוניין בהשמעת אותו חישוב שעליו היה מה לשאול בענין הלשון.

ואני מסכם שלדעתי השיעור של כדי אכילת פרס הוא איפוא הגדול ביותר דהיינו של 4 ביצים ולא הקטן יותר (3 ביצים), דבר שלגבי איסורים הוא חומרא ולגבי עשיית מצוות קולא. ויש מן הפוסקים שקבעו את שיעור כדי אכילת פרס כפי השעון של 60 דקה לשעה ובפרטות חולקים בין 9 דקות עד לשלוש דקות.

שיעורים דאורייתא או דרבנן

שיעורים אלה אשר ביניהם עכשיו גם שיעור ההמשך של כדי אכילת פרס מובאים בגמרא במספר מקומות כהלכה למשה מסיני, יומא [פ' ע"א] ועירובין [ד' ע"א], וכך מביאים אותם המפרשים במקומות רבים בראשם רש"י שחוזר ומדגיש ששיעורים אשר ביניהם כדי אכילת פרס הם הלכה למשה מסיני. בגמרא העיקרית הנוגעת להלכות חמץ – בסוגיא בריש פרק אלו עוברין [מ"ד ע"א] נקרא השיעור הזה של כדי אכילת פרס אפילו בשם דאורייתא, והגמרא מגינה על זה שהשיעור הוא דאורייתא נגד כל הקושיות מבריות ומשניות שונות. ואין פירוש דאורייתא יכול להיות אלא הלכה למשה מסיני, כי אין שום זכר באיזה שהוא מקום בתורה לשיעורים כולם פרט לפסוק של ארץ ישראל, ודוקא עליו הגמרא טוענת ששיעורים היו הלכתא ואסמכיה רבנן אקראי. ועיין בברכות [מ"א ע"ב] שנמצאת גירסא

אחרת שעל השיעורין שנאמר שם שהם דרבנן ואסמכוהו רבנן אקראי, וגירסא זו נראית די קשה כי אין להעלות על הדעת שבאמת שיעורים יהיו דרבנן, ומן התורה הכל היה בכלשהו כי אז רבנן היו המקילים, ואם נאמר שמן התורה היו שיעורים אחרים יותר גדולים, נשאלת תיכף השאלה איזו שיעורים היו. ואין הגירסא צריכה לעורר בהלה כי אנו מוצאים ביומא [פ] ג"כ שמדובר על שינוי בלשון התורה ושינוי החכמים בשיעור דבר שג"כ אינו יכול להיות ממש דרבנן, שבכל הדברים האלה הרי מדובר על חיובים דאורייתא על כל תוצאותיהם. וזה כעין דבר שמסרה התורה לידי החכמים והם קבעו. וע"כ אם גם מעניין שבכתב יד המעובד ע"י דקדוקי סופרים בגמרא בברכות היה כתוב מקודם "דרבנן ואסמכוהו אקרא", ובכתב יד עצמו תיקן מי שתיקן את הגירסא ל"מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא", אין עדיין הדבר הזה קובע סופית כי כנאמר גם הגירסא "דרבנן" אפשרית.

רק צריך עיון שבירושלמי בפאה [פ"א ה"א] נמצאת מחלוקת ממשית בין ר' יוחנן ובין ר' הושעיא, שחד סבר שיעורין דאורייתא – הלכה למשה מסיני (ר' יוחנן), והשני סבר דשיעורין דרבנן (ר' הושעיא). והרי על מחלוקת זו קשה כל מה שהזכרנו למעלה, כי מה פירוש ששיעורים הם דרבנן ומה הוא דאורייתא. ומהו שאנחנו רואים שבכל מקום ובכל הזדמנות באותם השיעורים הידועים לנו מחייבים בכל החיובים של עונשים וקרבנות וכו'. ועיון בסוגיא נותן להניח שאכן עצם השיעור הוא דאורייתא לכו"ע, רק כמות השיעור (= מה שיקרא בשם המידה) היא נתונה לדעת ר' הושעיא לידי חכמים שיכולים גם לשנות; ולדעת ר' יוחנן יש גם בזה קביעות ואין החכמים משנים ויכולים לשנות מדה שנקבעה לשיעור. כי המקום העיקרי אשר בו אומר ר' הושעיא את דינו הוא האוכל איסור בזמן הזה צריך לרשום עליו את השיעור שמא יעמוד בית דין אחר וישנה עליו את השיעורים. זאת אומרת דעת רב הושעיא שכל השיעורים חכמים אמרו, היינו רק לגבי שינוי בגודל השיעורים אבל לא בעצם קביעתם. ואין זה מופרך ע"י שבסוגיא עצמה הפלוגתא היא על שיעור הקרבן של הראיה, שלדעת ר' הושעיא מה שאמרו מעה כסף ושתי כסף חכמים אמרו, ולדעת ר' יוחנן מעה כסף ושתי כסף הם דבר תורה. כאן המחלוקת היא מאותו הסוג שדין התורה היה מיקל וחכמים קבעו דבר מחמיר. ועכשיו אם כל השיעורים (לרבות גודלם) הם דאורייתא אין לחכמים רשות לשנות קביעת התורה שרצתה שכל אחד יקבע כפי רצונו, וע"כ ר' יוחנן צריך לסבור ששיעורי מעה כסף ושתי כסף הם ג"כ מן התורה, לעומת זאת ר' הושעיא יכול להניח שנשארה זכות בידי חכמים להכריז על גודל מידות שונה ומשתנה, ולפ"ז גם בידיהם היה לקבוע דבר בענין מעה כסף ושתי כסף לראיה, וצע"ק. העיקר עבורנו השיעורים לרבות שיעור כדי אכילת פרס הם הלכה למשה מסיני וזה יסודם.

בכדי אכילת פרס באיסורים ובמצוות

דיננו, כאמור כבר, מקויים בשתי צורות, האחת היא קיום כל מצוה שבאכילה בצורה של אכילה בצורת "אכל וחזר ואכל" (אע"פ שהלשון הזו איננה נמצאת בקיום המצוות אלא

רק לגבי איסורים. המקור היחיד עבור קיום מצוה בצורה הנ"ל הוא הברייתא בפסחים [ק"ד ע"ב] "אכלן דמאי... אכלן שלא במתכוון... אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה (מתחילת אכילה ראשונה עד סוף האכילה השניה) יותר מכדי אכילת פרס". רש"י ואחריו הרשב"ם הסבירו ברייתא זו כקובעת את הדין של מרור ואמנם מובאת היא הברייתא בסוגיא של טיבול ראשון ומרור בקשר עם סוגית "מצוות צריכות כוונה", אבל סימן ממשי איננו נראה בברייתא לקבוע לה כנושא מצות מרור, ואכן הרא"ש, הטור [ס' תע"ה] והשו"ע [שם ס"ז] באמת לקחו את הברייתא על ענין מצה (היות ומצה דאורייתא בכל זמן!), וזה יותר נראה שתהיה ברייתא מוקדשת לדין מצה מאשר לדין מרור אם יש רק ברייתא אחת או לשניהם.

(וניתן להסביר את דעת רש"י והרשב"ם ע"י זה שכפי הנאמר במשנה מרור הוא באמת נאכל כאלו בשתי הזדמנויות, והברייתא באופן טבעי רואה מקום להראות אם היו שתי אכילות נפרדות אבל ביניהן לא היתה הפסקה מעל לזמן של אכילת פרס האכילה נחשבת כאחת. וצ"ג). ותמוה שהרמב"ם מכל הברייתא הזאת אף דבר אינו מעביר לפסק הלכה, כי מה שהוא פוסק [חמץ ומצה פ"ו ה"ג] שאם אכל מצה בלי כוונה אין זה צריך לנבוע מדין הברייתא בפסחים אלא לזה דוקא יש מקור בגמרא [ק"ד ע"ב], ולשון הרמב"ם שהוא כלשון הגמרא בכל מקום מוכיח שמשם שאב את הדין וא"כ צ"ע. ואולי תלוי הדבר בפסקי ההלכה, שלמשל הרי"ף [פסחים כ"ד ע"ב] משתיק ברייתא זו בגלל שפוסק כר' יוסי בר פלוגתיה של תנא הברייתא, וא"כ לפי דעתו ברייתא זו לא אליבא דהילכתא. אבל לדעת בעל המאור הברייתא היא הלכה. לרמב"ם רק קשה שהרי בענין אכל בלי מתכוון באמת פוסק שיצא, אם זה גם איננו מזדהה עם דעתו במקומות אחרים, ולדעת המגיד משנה תלוי פסק הרמב"ם במצה בזה ש"נהנה", וא"כ יש מקום לפסוק ויתור על הכוונה רק במצה ולא במרור שאין באכילתו הנאה, ואם הרמב"ם סובר כדברי רש"י ותוס' ורשב"ם שהברייתא מדברת במרור הרי אז היא שנויה לדעתו שלא אליבא דהילכתא ואינה טעונה הבאה בפסק הדין. ברור שכפי זה דעת הפוסקים האחרים אחרת, וע"כ עליהם היה להביא את הברייתא, ברור שלרמב"ם בענין האכילה אין התנגדות אלא ודאי המצוה מתקיימת גם בצורה המתוארת, רק הרמב"ם כדרכו אינו מביא דין שאיננו בגמרא (במקור של הלכה מוסמכת).

איסור בתערובת לגבי כדי אכילת פרס

האכילה הבלתי מרוכזת שצריכה להצטרף לשיעור בכדי אכילת פרס באה בגמרא בצורה נוספת, בנוגע לאיסור אשר התערב בתערובת דברים אחרים, ואכן זאת היא נקודת המוצא בגמרא פסחים [מ"ד] שיוצא מן הגמרא ברורות שבתערובת חמץ בחמרים אחרים כזית בשיעור כזית בכדי אכילת פרס, אין מחלוקת שלכל הפחות יש בזה איסור דאורייתא והוסכם הדבר הזה בין כל הפוסקים, רק מחלוקת תוכל להיות על דרגת איסור זה אם הוא איסור ללא מלקות, או אם הוא איסור מלקות, או אם על כזית בכדי אכילת פרס יחול אפילו

העונש החמור הכתוב לגבי חמץ וזהו כרת. ויש מצדדים לכל שיטה בין הראשונים ואין אפשרות לחדש בזה הרבה, כי הכל נמצא מבואר על הצד היותר טוב בדברי המאירי ובדברי נושאי כלי הרמב"ם המטפלים גם בקביעת עמדת הרמב"ם בדין זה.

ונעלה רק שאלה אחת היוצאת לנו מן הגמרא כריתות [י"ב ע"ב] כי שם לשון המשנה: "כמה ישהה באוכלין (או האוכלין) – כאילו אוכלין קליות דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים עד שישהה מתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס (חייב)". ומעירים התוספות [ד"ה מתחילה]: "מהכא משמע דלתרי גוויי מיירי שיעור פרס, חדא לענין הפסקה שאם הפסיק בין אכילה לאכילה כשיעור פרס אין מצטרף, וחדא דאמרינן בעלמא [פסחים מ"ד ע"א] שאם נתן כזית תרומה בשיעור פרס דחולין ואכלן שהוא חייב". ואין נראה ברור כלל מה פירוש דברי התוס' שמהכא משמע. ועוד למה דוקא תלו התוס' את הדין של כזית בכדי אכילת פרס בפסחים [מ"ד] שהענין בא בדרך אגב, ולא מעבודה זרה [ס"ז ע"א] שנאמר הדין באופן עקרוני טעמו וממשו אסור ולוקין עליו וזהו כזית בכדי אכילת פרס.

טוב לדעת שענין תערובת זו של כזית בכזית בכדי אכילת פרס איננו רק ענין לאיסורים אלא מקומו גם בדברים חיוביים, והוא בענין חיוב חלה, וקיום מצוות מצה בלחם שנעשה מתערובת קמח חיטה ואורז, שיש דעה (ראב"ד) שצריך להכיל הקמח מן הדגן בכזית כדי אכילת פרס. סימנים ר"ח [ס"ז] ותנ"ג [ס"ב] באורה חיים.

תערובת חמץ אסורה לא רק באכילה אלא לדעת רוב הפוסקים (דבר זה תלוי בפירוש המשנה "אלו עוברין" אם עוברין = בבל יראה ובל ימצא (רש"י), או עוברין = מן העולם – (ריב"א), או בשיטה האחרת (ר"ת) = עוברין מן השולחן. וידוע הרי שגם לעבור על איסורים אלה צריך שיעור (גמרא ביצה נב' ע"א, ז' ע"ב)) וההלכה כבית הלל שאין הבדל בין חמץ לבין שאור ששיעוריהם בכזית גם בענין בל יראה ובל ימצא. והרמב"ם בפסק ההלכה [פ"א ופ"ד] הזכיר גם את עצם האיסור של חמץ וגם את האיסור של תערובת חמץ באיסור בל יראה ובל ימצא ובשניהם לא הזכיר שיעור, ובא הדבר האחד ללמד על השני כי לגבי האיסור כשלעצמו הרי לא תוכל להיות שום שאלה שהשיעור בכזית ומרוב פשיטות לא הזכיר הרמב"ם את הדבר שיוצא לפי דעתו בצורה ברורה מן ההלכות הראשונות של הפרק הראשון של הלכות חמץ ומצה, ולפי זה עלינו גם להבין את מה שכתב בפ"ד ה"ח שמוסר על איסור תערובת חמץ בבל יראה ובל ימצא, וז"ל: "תערובת חמץ עוברין עליה משום בל יראה ובל ימצא כגון המוריים וכותח הבבלי ושכר המדי שעושין אותו מן הקמח וכל כיו"ב מהדברים הנאכלים, אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה ה"ז מותר לקיימו בפסח". הרב המגיד מעמיד על כך שכנראה היות ותערובת חמץ אינה אסורה באכילה אלא אם כן יש כזית בכדי אכילת פרס, ה"ה גם לגבי איסור בל יראה ובל ימצא לא יחול אלא בתערובת כזית בכדי אכילת פרס! ועל כן נתן גם את הדוגמאות שנתן בפרק א': כותח וכו' (ומן התימה רק שהמוריים המופיע בפ"ד אינו נזכר כלל בפ"א ולא במקור שהיה מקור הדין לפרק א' הרי זה בפרק ג' בגמרא [דף מ"ב ע"א]). המגיד משנה מצטט גם דעת אחרים שבבל

שיעור 10: בכדי אכילת פרס

יראה ובל ימצא אין חשיבות לשיעור כזית בכזית בכדי אכילת פרס היות והשיעור קיים אם גם בפיוזור (רמ"ך), ומדמין את העובדה שאין בתערובת זו איסור אכילה ואיסור בל יראה ישנו, לעובדה מדיני טומאה, אע"פ שאיסור האכילה איננו טומאה ונשאר הרב המגיד בצ"ע מה דעתו של הרמב"ם. הכסף משנה בפירוש מקבל את דעת הרמ"ך, וראית הרב המגיד מכותח נדחית על ידו, בגלל שאלה לרמב"ם שם רק דוגמאות לעצם תערובת אבל לא לחלוקה של כדי אכילת פרס כי זה גם בפרק א' בא רק אח"כ. אלא להיפך כותח בעצם ידוע כאין בו כזית בכדי אכילת פרס מן הגמרא. והרמב"ם כאן גם אינו מוסר שום דבר על הבדל בין כדי אכילת פרס לאין כדי אכילת פרס בזה יש לראות סימן שרוצים לקבוע שאין הבדל.

האחרונים נוטים לפסוק כרמ"ך – עיין מגן אברהם, גר"א, הגר"ז, משנה ברורה ואחרים [ריש סי' תמ"ב], וקצת תמוה שאין מזכירין כלל את הצורך בשיעור, אם גם על זה אפשר להשיב כי מרוב פשיטות הדברים נמנע הרמב"ם מלהזכירם, ושאין קובעים דבר שיוצא מן האחרונים כדין דהיינו שכל הזית שנמצא גם ביותר מכדי אכילת פרס צריך להיות בכלי אחד, דהיינו: אם למשל היה נמצא בכלים שונים לא היינו אומרים שעוברים על הלאוין, ובעצם צ"ע כי מה אכפת לי? (הגר"א משה לחמץ נוקשה שגם בו אין איסור אכילה ויש איסור בל יראה ובל ימצא, ראייתו מן הבגדים שכבסו אותם שאין עוברים בגלל שאין צורת חמץ עומדת משמע שאם היתה עומדת היה עובר).

שיעור סח

עראי וקבע

לגבי בית הכסא הוא נחשב עראי עד שהשתמשו בו ומאז הוא נחשב לקבע • מותר לאכול סעודת עראי בתפילין אך לא סעודת קבע • סעודת קבע היא סעודה שיש בה שתיה מחשש שכרות או בדומה לקביעות למעשרות • לגבי מאכלים מחמשת מיני דגן נקרא קבע או מה שאחרים קובעים עליו או מה שהוא עצמו קבע עליו • לגבי סוכה מחלוקת תנאים אם בנין עראי או בנין קבע בעינן ומתבטא הדבר בשאלת מבנה הסוכה גובהה, שטחה, שיעורי הדפנות, מקום הסוכה ואופן הישיבה בה • לכו"ע השימוש בסוכה צריך להיות בדרך קבע כשפרט לדרך הלימוד ההבדל בין קבע לעראי אינו מוגדר • מותר לאכול ולשתות עראי חוץ לסוכה • שינת עראי חוץ לסוכה בניגוד לתפילין נאסרה שאין עראי לשינה • שיעור אכילת עראי עד כביצה ועד בכלל • לפי הסוגיא ביומא שיעור כביצה לסוכה מוקשה וע"כ פסק הרמב"ם כביצה או קצת יותר או קצת פחות • הרמב"ם פוסק שאסור לאכול חוץ לסוכה כל שבעה ונוטה להחמיר בעראי ומשבח את המחמיר לאכול בסוכה • בסוגית יומא ר"ג החמיר בשתי כותבות לאוכלן בסוכה או מחמת שיעורן שפטור או מחמת שהן פירות וכן עולה מהתוספתא לגבי פירות • לגבי מעשרות אסור לאכול מהפירות אפילו עראי והשיעור הוא מעט ולא מוגדר בדיוק • מסקנת הגמרא בכיזה שיש פעולות שהן גמר מלאכה למעשר ואינן מלאכות לענין שבת • רש"י מפרש שבמעשרות עולה שגדר ארעי אכילה מעט מעט וקבע הוא צירוף • תוס' חולקים שצירוף קובע בגלל שהוא גמר מלאכה • בירושלמי מסבירים שיש פעולות שהן כעין גמר מלאכה הגורמות לאכילה להיות אכילת קבע • מושגי עראי וקבע משתנים בין סוכה למעשרות בסוכה חולקים אחרי הרגליו של אדם • במעשרות איסורם קודם שהוקבעו למעשרות מדרבנן והם קבעו לאסור אכילת קבע ולהתיר אכילת ארעי וקבעו קריטריונים לקבע • ר' אביגדור כ"ץ אוסר אכילת עראי חוץ לסוכה בשבת כדינו במעשרות ששבת קובעת ודבריו מוקשים לפי הדברים לעיל • עוד קשה על ר' אביגדור כ"ץ מדוע שאר הדברים הקובעים למעשר כגון מלח וחצר ובישול לא יחשבו גם לגבי סוכה קבע.

בשטחים שונים באו בהלכה לשימוש שני מושגים שהם ביחד זוג: קבע ועראי. יש שגם שומעים רק על אחד מהם (במיוחד "קבע"). המושגים תופשים מקום גם בהלכות סוכה ומהווים למעשה שם בצורה מסוימת משהו אופייני למצוה בכללה. אבל יהיה זה מועיל מאד אם לפני שנגש לבירור מקום המושגים בהלכות סוכה ננסה להכיר את המושג במקום אחר, כי מובנו של המונח במקום אחד צריך להיות בעל חשיבות עבור השימוש במונח גם במקום אחר אשר בו מתעניינים במיוחד.

* שבת שובה תשט"ז

עראי וקבע בבית הכסא

כפי זה ראוי להזכיר שהמקום הראשון שהגמרא דנה על הבדל בין "עראי" ל"קבע" הוא דין הנוגע לכבוד תפילין. בברכות [כ"ג ע"א] אנו מוצאים בדין זה הבדל בין בית-כסא עראי לבית-כסא קבוע. ומן הגמרא עצמה יש ללמוד ש"עראי" כאן רוצה להראות שזו עכשיו הפעם הראשונה שמשתמשים במקום הזה כבית כסא, ואחרי השימוש והשארית תוצאות השימוש במקום נהפך המקום לבית-כסא קבוע. (הגמרא מביאה ברייתא זו^ל: "הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו בריחוק ארבע אמות ונכנס", ועל ברייתא זו אמר רב אחא בר רב הונא א"ר ששת: "לא שנו אלא בבית הכסא קבוע אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר, וכשהוא יוצא מרחיק ארבע אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע"). ועיין עוד בהמשך הגמרא שימוש נוסף במונחים. היוצא מן הסוגיא: שבמקרה ואפיו של מקום מבחינת ההלכה נקבע ע"י שימוש, מקבל המקום את אפיו זה כקבוע אחרי שימוש אחד, ורק כל עוד שלא השתמשו בו ומשתמשים בפעם הראשונה נקרא המקום "עראי". ההגיון מחייב שהגדרה מעין זו איננה אפשרית אלא כשמדובר על קביעת אפיו של מקום (חפץ) שנשאר במצב שבו מוכנס (עיין רש"י: "שהצואה נמצאת שם"), ואין מהגדרה זו ללמד משהו למקרה שהתארים עראי וקבע נתונים לא למקום או לחפץ אלא באים לציין אופיה של פעולה מסוימת. והננו מוצאים בסוף הסוגיא הנזכרת דוגמא גם למקרה כזה.

עראי וקבע בתפילין בסעודה

בדף כ"ג ע"ב ישנה ברייתא בגמרא שבה נאמר: "א"ר יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ואח"כ נכנס". והיוצא מזה שמותר לאכל סעודת עראי כשתפילין עליו – וכך נמצא במפורש בירושלמי [ברכות פ"ב ה"ג], ועפ"י פסקן הרמב"ם [הל' תפילין פ"ד ה"ז] והשו"ע [או"ח סימן מ' סעיף ח']. ויצויין שמתוך דברי הגמרא אין כאן כל אפשרות לקבוע מה נקרא סעודת עראי ומה יקרא סעודת קבע, ורק מתוך דברי המפרשים יש להכיר שסעודת קבע קשורה לשתייה שבזה מתעורר חשש השתכרות [רש"י כ"ג ע"ב ד"ה חולץ תפילין]. יתכן שרש"י מסביר כאן על סמך ההגיון לשם הסברת החשש האפשרי של פגיעה בכבוד התפילין שהוא קשור כמובן יותר בשתייה, אבל יתכן שפעלה כאן השפעת הירושלמי מעשרות [פ"ד ה"א] שקושרים את ענין ה"קבע" (לפי לשון הירושלמי טובל – עושה טבל) בזה אם "הסב ויש בו יין". בכל אופן נראה מתוך פירוש זה שפירש רש"י שאין רצונו כלל וכלל לקשור את ענין סעודת העראי של הלכות תפילין עם ענין אכילת עראי של הסוגיא דסוכה, והסיבה לא רק במסגרת השונה בה המושג מופיע, אלא גם בהבחנה הלשונית של הגמרא כלפי המשנה בסוכה. כי בברכות מדברים על סעודת קבע – סעודת עראי כלשון הירושלמי ובסוכה המדובר באכילת עראי. קשר בין יין לקבע של סעודה ניכר בסוגיא נוספת בברכות [מ"ב ע"ב], ואמנם מדובר שם על ש"קבע אדם את סעודתו על יין בשבתות ובימים טובים". השאלה היא על אלה מקרים חל הדין הנאמר במשנה שהיין שלפני המזון פוטר (ע"י ברכה

שער רביעי: כללי הלכה

שברכו עליו) את היין שלאחר המזון, והגמרא מגבילה דין זה על שבת ויום טוב "הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס". עיין עוד בהמשך הסוגיא את המקרים הנוספים המושווים שם לשבתות וימים טובים (היוצא מן המרחץ, מן ההקזה וכו'), העיקר שהלכה זו כאן ניתנת על קביעה בקשר עם סעודה, אבל כדאי לציין שכל זה מדובר על סעודה רגילה שבהמשכה בא גם יין כמו שלפניה היה יין. מטבע הדברים שבסוגיא זו אין מקום למושג המנוגד של עראי.

עראי וקבע בברכות בסעודה

בעמוד א' של אותה סוגיא מדברת הגמרא גם כן על דין של קביעת סעודה. השאלה היא שאלת הברכה על מאכלים מחמשת מיני הדגן, אם בורא מיני מזונות או המוציא לחם מן הארץ, וההלכה יוצאת כפי הכלל "כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך", זאת אומרת: המוציא וברכת המזון. וכן אח"כ בגמרא על "לחמניות" שאמרו עליהם בשם שמואל שמברכים המוציא ומסבירים שזה "בדקבע סעודתיה עלייהו". נשים לב שכאן בצורה מוחלטת מדובר בסעודה שמטרתה (גם) להשביע. בצורה כזאת נקבע כעין שיעור למה שיקרא סעודה של קבע כפי הנוהג הכולל בין בני אדם בקביעת סעודתם וזה מהוה כעין נורמה, אבל יש גם הקביעה העצמית שודאי תלויה בשביעתו של האוכל. (עיין דברי השו"ע ומפרשיו לרבות את הגר"א שנדרש כדי שביעה, ג'-ד' ביצים – או"ח קס"ה). אבל יש שיעור מינימום והסברא היא ברורה: כי ברכת המזון מן התורה הרי רק בשביעה, ומדרבנן כזית או כביצה, א"כ מה שאיננו ממש מחייב בברכת המזון צריך להיות בשיעורים אחרים.

עראי וקבע בסוכה

פונים אנחנו אל השימוש במושגים עראי וקבע לגבי "סוכה". וההזדמנות הראשונה בה חכמים העלו את המושג בשטח זה של ההלכה הוא עצם הבנין של הסוכה אשר בנוגע אליו אנו מוצאים מחלוקת תנאים אם סוכה בנין קבע בעינן או בנין עראי בעינן – (הסוגיות בדף ב', דף ז', ודף כ"ב) ומכיון שהמדובר כאן שוב בחפץ או במקום, שוב ניתנת הגדרה די מדויקת לפי דינים שונים, או יותר טוב לומר כפי תכונות שונות. למשל: השאלה של קבע או עראי בבנין היא שאלת הגובה (למעלה מעשרים אמה!) – עיין דף ב' ע"א בסוף העמוד דברי רש"י [ד"ה "עד עשרים אמה"]. השאלה יכולה להיות תלויה גם בשטח הסוכה – דינו של רבי [ג' ע"א]: "כל סוכה שאין בה ד' אמות על ד' אמות פסולה"; יכולה להיות תלויה במידות הקירות ובמספרן – דין ר' שמעון [ו' ע"ב] שלוש כהלכתן ורביעית אפילו טפח; או דין ר' יאשיה [ו' ע"ב] – חמתה מרובה מצלתה מחמת דפנות. או דין רבן גמליאל הפוסל סוכה שבראש העגלה או הספינה או דין הישיבה בסוכה; ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית שבת שמאי פוסלין (שאיננו נקרא כך ראוי לתשמיש); או סוכה העשויה כמין צריף

שר' אליעזר פוסל – כל אלה בדף ז' ע"ב ב"שיטה של אביי", שכולהו ס"ל סוכה דירת קבע בעינן ואין הלכה כמותם.

המשותף לכל התכונות הנ"ל שהן מבטיחות קיום והן נכרות ונשארות על הדבר שיש להגדירו, ובהעדר תכונות אלה לפנינו בנין עראי, זאת אומרת: בנין שאיננו גבוה, איננו מרווח בצורתו, איננו דומה לבנינים אחרים וכו'. עיין גם סוכה דף כ"א ע"ב.

עראי וקבע בישיבה בסוכה

בשטח הלכות סוכה אנו מגיעים למושג של קבע ועראי כשהוא איננו מחושב על הבנין אלא על פעולה, במקרה שלנו על עצם הישיבה והחיים בסוכה. בדף כ"ח ע"ב במשנה אנו לומדים: כל ז' הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי (רש"י: להיות כל עיקר דירתו בה!), והברייטא המבארת המובאת בגמרא רושמת דין הכלים שיש להביא לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ובהמשך הגמרא הנימוק: "בסוכות תשבו שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ"ב] תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי". בהמשך הסוגיא ניתנים דינים שונים המראים שיש הבדלים בין צורות שונות של לימוד תורה. הסוגיא הזאת מבהירה ע"י רשימת הפרטים את משמעות הדרישה ז' ימים 'תשבו' – דהיינו ישיבת קבע בלי שאחת הפעולות האלה הנזכרות הוגדרה כשלעצמה, פרט לפעולת הלימוד כפי הגירסאות השונות על ההבדל בין מגרס ובין עיוני. (עיוני לבר ממטללתא – בגלל שבלי זה "מצטער", למיגרס – חייב – השוה דברי הר"ן). זאת אומרת שפעולה (לימוד) בצורה מסוימת ראויה להקרא פעולה שאיננה קבועה. וא"כ מתקבל על הדעת שלגבי פעולות אחרות (אוכל או שותה) גם כן יש צורך בהבהרה נוספת באיוז מידה הפעולה היא "קבע" או עראי).

בכל אופן מובן מכאן הצורך להבהיר הבהרה נוספת את השאלה של אוכל ושותה כשפעולה זו מציינת את ה"קבע" של "דירת הסוכה", וכך אנו מגיעים לדין המרכזי של קבע ועראי לגבי סוכה, והוא הדין שנאמר במשנה בסוכה [כ"ז ע"א] "אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה", ובמשניות הבאות המספרות שני מעשים [כ"ז ע"ב] שמעשה והביאו לרבן יוחנן בן זכאי, לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה, וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא ברך אחריו.

מסקנות מתוך הלכות סוכה ביחס לשינה

דיון הגמרא על שתי המשניות האלה מעלה כמה הלכות חשובות: 1) שינה – שלא דובר עליה כלל במשנה – ודינה כפי התירוצים השונים שמתרצים האמוראים את ההבדל שמבדילים בין שינת עראי לגבי תפילין (שמתירים אותה), ובין שינת עראי לגבי סוכה שפסקנו פסק כללי וקבוע "אין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה". לדעת ר' יוסף בריה דר'

שער רביעי: כללי הלכה

עילאי (מסתלק החשש "שמא ירדם") במוסר שנתו לאחרים (גם בסוכה) – נגד זה יש לנו קושיה "ערבך ערבא צריך". לדברי ר' יוחנן מתירים במניח ראשו בין ברכיו שבזה אין חשש שמא ירדם גם בסוכה, אבל לדעת רבא (דעת בתראה) הסיבה היא עקרונית: אין עראי לשינה, וא"כ לפי זה כל שינה אפילו עראי שבעראי – תהיה אסורה חוץ לסוכה, ורק סיבה זו, שבבבלי מעלה אותה רבא, מובאת בכלל בירושלמי [פ"ב ה"ה].

קצת צ"ע למה דוקא פעולה זו של שינה, שלפי המסקנה של הסוגיא אין בה אבחנה, אינה מוזכרת ברשימת הפעולות המציינות "עראי וקבע" בסוגיא של כ"ח ע"ב! האם נאמר שהמצעות הנאות שמעלה לסוכה הן הדין של שינה, או האם נאמר שהברייתא המובאת בסוגיא, היא בהמשכה ע"י גזרה שוה מיוחדת קובעת את דין הסוכה שוה ללילות כלימים, וע"י כך ממילא כוללת את דין השינה! וצ"ע.

שיעור אכילת עראי

דין שני שיוצא מן הסוגיות שבסוכה הוא דין קביעת השיעור של אכילת עראי – וסוגיא מקבילה לזה הסוגיא ביומא. בסוגיא בסוכה הגמרא שואלת: כמה אכילת עראי? ואומר רב יוסף "תרתית או תלת ביעי", על זה שואל אביו: "והא זמנין סגיין סגי ליה לאיניש בהכי! והו"ל סעודת קבע? אלא אמר אביו כדטעים בר בי רב ועייל לכלה". עיין רש"י שתרי או תלת מסביר ב"מורשייל"ש, ואת דברי אביו מסביר ש"טועם מלא פיו ושתה". ושיעור זה מוסבר ע"פ הגמרא דיומא [פ' ע"א] כשיעור ביצה שכך תופס בית הבליעה בבת אחת. (דבר מעניין בפירוש השיעור כמו שהוא נקבע ע"י רב יוסף בגירסאות המובאות והמוסברות ע"י דקדוקי סופרים). ואין כל ספק שהשיעור שהגמרא קובעת אותו כשיעור ההלכה הוא שיעור אביו, ולמעשה גם המשנה הבאה והגמרא שעליה מוכיחות שביצה הוא השיעור, כי אמנם שואלים על המעשה שפחות מכביצה אוכל ואכלו רבי צדוק מחוץ לסוכה, ומדייקים: הא כביצה חייב בסוכה ולימא תהוי תיובתא דאביו (ודרב יוסף), שלאביו כביצה עדיין פטור כאכילת עראי, ומתרצים הא כביצה חייב בנטילת ידים ובברכה אחריו. אבל בענין סוכה אפילו כביצה עדיין פטור, אבל זה באמת כל ההבדל בין כביצה או פחות מכביצה, וגם לאביו אין ביותר מכביצה דין עראי. לפי המסקנה הזאת יצא הפסק שאכן עד כביצה ועד בכלל תקרא אכילת עראי.

קצת קשה על מסקנה זו סוגית הגמרא ביומא [ע"ט] ששם מסקנת הגמרא עד לסוף שאכן כביצה זה כבר השיעור של קבע, כי שם יש לנו דעת ר' יהודה שאותה כותבת המהוה את השיעור ליום הכפורים היא יתרה מכביצה, ע"ז שואלים ממעשה שתי הכותבות של רבן גמליאל שמשום חומרא אכלם בסוכה (א"כ שתי כותבות הן עראי), ובהמשך המשנה הרי מופיע שיעור כביצה (באוכל של ר' צדוק פחות מכביצה), ועכשיו בהכרח שתי הכותבות צריכות להיות פחות מכביצה, וכותבת אחת (עם גרעינתה) תהיה יותר מכביצה! על זה עונה ר' ירמיה שבאמת יש הבדל בין כותבת עם גרעין (שיעור יום כיפור) שהוא יותר

מכביצה, לעומת שתי כותבות בלי גרעין שהן פחות מכביצה. (רבא עונה תירוצא אחר שמה ששתי הכותבות נאכלו רק משום חומרא [היינו חומרא דפירי] שבעצם פירי לא בעי סוכה). במקום שואלים תוס' ישנים [ד"ה הא] שאם הגמרא בסוכה דחתה את ההוכחה מן המעשה של ר' צדוק שאין זה הכרח שבסוכה השיעור כביצה (עיי' גם דברי הרמב"ן ודברי בעל המאור המובאים ע"י הקרבן נתנאל [פ"ח סי' י"ג אות ס']), אלא שיכול להיות יותר; א"כ, אין בכלל קושיה על שיעור ר' יהודה בענין הכותבת, שהכותבת תהיה יותר מכביצה, ושתי הכותבות של רבן גמליאל ג"כ אינן צריכות להיות פחות כביצה אלא יכולות להיות כביצה או אפילו יותר מכביצה. ותירוצם של תוס' ישנים "ושמא ניחא ליה לישנא בלאו הכי" אינו מובן, והם בעצמם גומרים בצ"ע. ואולי הכוונה שע"י התירוצא שנותנים ביומא אנחנו יכולים להסתדר גם על יסוד ההנחה שהשיעור בסוכה הוא ביצה אם גם מסקינן שלא צריך להיות כך. (ונזכור שגם בסוכה הגמרא רק אמרה דילמא...).

(וכל השאלה מן המשנה בסוכה איננה לפי הדעה השניה ביומא – דעת רב וביד שכותבת עם גרעינה היא חסרה מכביצה, א"כ שתי הכותבות גם הן עדיין אינן צריכות להגיע לשיעור כביצה, ואנחנו יכולים לתת למשנה את ההסבר של הגמרא בסוכה שבסוכה גם כביצה מותר, ואז ודאי ענין הכותבות הוא קל ומובן).

הדיוק הזה בגמרא שדייקנו מסביר את הצורה המוזרה במקצת של הרמב"ם [הל' סוכה פ"ו ה"ז] שקובע את השיעור ב"כביצה או קצת יותר או קצת פחות".

היחס למחמיר על עצמו

הסוגיא בסוכה מלמדת אותנו חוץ מן השיעור של "כביצה" את היחס למי שרוצה להחמיר על עצמו ולא לאכול גם כפי השיעור המותר מחוץ לסוכה. כי בתשובה על השאלה "מעשה לסתור!" הרי מסבירה הגמרא שבמשנה יש להשלים את הדין: אם בא להחמיר על עצמו מחמיר, ולית בה משום יוהרא שרשאי. זאת אומרת הגמרא מראה למה צריך בכלל להזכיר דבר זה, שיש החשש של יוהרא לגבי אלה המחמירים. ולעומת זאת מתוך המעשה השני שומעים שגם המיקל ועושה כדין ואוכל דבר מותר מחוץ לסוכה אינו נחשב בגלל זה כקל, והראיה: גם ר' צדוק כך נהג (ר"ן)! והענין טעון עוד הסבר למה נחשב שמי שעושה כך אינו יכול להחשב כתלמיד חכם המדקדק במצוות, במיוחד כשהגמרא על המחמיר על עצמו אינה אומרת יותר מאשר מחמיר – רשאי (ולא תע"ב או כדומה!), ובמיוחד הדבר צ"ע כשמסתכלים למשנה וללשונה 'אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה' שהיא לשון לכתחילה מוחלטת.

הפסיקה ברמב"ם והסבריה

וראוי – לפני שננסה לטפל בזה עוד קצת, לשים לב לצורה שמשנה זאת קבלה בלשון הרמב"ם [הל' סוכה פ"ו ה"ז]. וכך לשונו: "אוכלין ושותין וישנין בסוכה כל שבעה בין ביום

שער רביעי: כללי הלכה

ובין בלילה, ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה, אלא אם כן אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יותר מעט. ואין ישנין חוץ לסוכה אפילו שינת עראי, ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה, ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים ה"ז משובח". ושלושה דברים כאן תמוהים:

(א) אין למעשה להלכה בצורה זו של "אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל ז'" מקור ובסיס בגמרא.

(ב) ענין ה"עראי" מובא בצורה יותר דומה להיתר דיעבד מאשר לשון המשנה "אוכלין" שהיא לשון לכתחילה.

(ג) גם אין למעשה בגמרא מקום לפסוק ה"ז משובח" כי בגמרא לא אמרנו יותר מאשר 'רשאי ולא מיחזי כיוהרא'.

אבל לשון הרמב"ם הוא בדיוק לשונו של בעל הלכות גדולות [הלכות סוכה] אשר כותב: "ואסיר למקבע סעודתא לבר ממטללתא דתנן אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, דוקא אכילת עראי אבל אכילת קבע בסוכה". ואפשר להכיר בגורמים להסברה זו של בעל הלכות גדולות, ושל הרמב"ם בעקבותיו את מבנה המשנה בהתאם למקרים שברישא הוא לקבוע את הפטורים מסוכה "שלוחי מצוה פטורים, חולים ומשמשיהם פטורים" וכו'. לפי זה היה צריך להיות: אוכלי עראי פטורים, אלא שאין לכתוב כך כי בו בזמן שבמקרים של חולים, הולכי דרכים וכו' הפטור הוא פטור האדם שהוא עסוק בעסק זה או זה, הרי פטור האוכל עראי איננו פטור האדם אלא פטור הפעולה בה הוא עסוק, וע"כ בחרה המשנה בשינוי לשון. אבל שינוי לשון זה הביא אתו אפשרות של טעות שיכוונו להבין שאכן צריך לאכול עראי חוץ לסוכה כמו שנאמר "אוכלין". ע"כ ראו לנכון להעמידנו על אמיתות הכוונה של "אוכלין" שרק מותר ולא חובה וממילא יש לדייק מזה את האסור לאכילה שאיננה עראי, וכן באשר לדין שהחמיר על עצמו הרי זה משובח. (ועיין פסחים נ"ד ע"ב שלעולם יעשה... מפורש בגמרא רשאי).

בסוגיא דיומא כאמור ציר הדיון על החומרא שהחמיר רבן גמליאל בשתי הכותבות. לשיטת רב יהודה ששתי הכותבות בגלל שיעורן הן בגדר חומרא ר' ירמיה תירץ שאכן הכותבת הגסה שיעורה מעל לביצה, אבל שתי הכותבות הן פחות מכביצה, וע"כ נשארו בגדר עראי ואכילתן בסוכה היתה חומרא. (גם מבחינה עניינית: או שהרמב"ם פוסק כרבן יוחנן בן זכאי בסוגיא להיפך מרבן שמעון בן גמליאל [לעולם יעשה אדם את עצמו תלמיד חכם] וכרבנן בקריאת שמע, ורבן שמעון בן גמליאל פוסק לשיטתו גם בקריאת שמע. ואפילו לסברא האחרת בקריאת שמע: "פוק חזי כמה בטלני" – גם כאן אין פעולתו ניכרת כדבר יוצא מן הכלל, 'אוכל הוא דלית ליה' או לפי התירוף השני – תירוף רבא (ביומא) החומרא היא בזה שכותבות שהן רק פירות דרשו להעביר לסוכה. לשיטת רב זביד שהכותבת פחות מכביצה אין אנו נתקלים בקושי מן המשנה ששתי הכותבות כפי זה בהחלט עדיין יכולות להיות פחות מכביצה. (דברים אלה חשובים מאד להבנת השיטות

השוונות בנוגע לפירות למשל דעת מהר"ם מרוטנברג [רא"ש סוכה פ"ב ס' י"ג] שהחמיר בפירות מפאת שחשש לדעה בגמרא שעל פירות חל דין סוכה).

והנה בשיטת רב יהודה ודאי נקבל את התירוף של רבא דהוי בתרא, אבל גם בשיטת רב זביד הראינו שיש מקום להסברי רבא כמו להסברת סתם הגמרא. וממה שרצו להוכיח שהרי"ף [סוכה י"ב ע"א] לא הזכיר אלא דברי רב זביד, ואם כן שלל את דברי רבא הרי ביומא לא היה צריך אלא לפסוק את דברי רב זביד, ובסוכה אם פסק את המעשה של שתי הכותבות הרי פסק ענין הפירות (כי בנוגע לשיעור פסק שהשיעור הוא ביצה [כדטעים בר בי רב], יתכן שגם כחומרא של פירות כמו שיתכן שכוונתו לחומרא בשיעור).

ונקח עוד בחשבון לשאלה זו את עדות התוספתא שאמר רבי [פ"ב א'] שהוא ור' אלעזר בר' צדוק באו אצל ר' יוחנן בן נורי לבית שערים ואכלו תאנים וענבים חוץ לסוכה, ובפחות מכשיעור הרי אין בזה שום רבותא וכי גריע מפת אלא בכשיעור, וסיבת הפטור בעובדת היותם פירות. ואמנם גירסת הירושלמי (סנהדרין פ"ז ה"ב) באותה תוספתא 'ואכלנו תאנים וענבים עראי חוץ לסוכה', אבל ודאי פירוש הדברים כמו בבבלי "כאכילת עראי" [יומא ע"ט].

קבע ועראי בהלכות מעשר

ואמנם בהלכה לא חסר המושג של קבע ועראי גם אצל פירות כמו תאנים, אבל זה בשטח עקרוני אחר, והרי הוא השטח של הלכות מעשר שבהן חוזר ונשנה המושג של עראי. וראוי ונכון שנקדיש מקודם זמן להכרת הדין של קבע ועראי בהלכות מעשר, ורק אח"כ נגיע להשוואת המושגים בשני השטחים. אין כאן כל אפשרות לפרט פירוט גמור את כל הדינים של קבע ועראי לגבי מעשר ונצטרך להסתפק בעקרונות בקיצור. לגבי החייבים במעשרות ישנה תקופה אחת הנקראת "עונת המעשרות" ולפני הגיע פרי לעונה זו איננו כלל חייב במעשרות ומותר לאכול ממנו בכל צורה ובכל מדה – שאיננו בכלל עדיין ראוי לאכילה. (דוגמא: תבואה לפני שתביא שליש בישולה!)

לצורך לימודנו עלינו לבדוק מה הוא המושג של אכילת עראי לגבי הלכות מעשר. והנה חסרה לגמרי כל הגדרה כמותית, ואין שום זכר לדבר שמצאנו בסוגיות של עראי בסוכה שיש שיעור של ביצה לפת, ולמעשה לדעת אלה שמפעילים דין עראי וקבע גם לגבי פירות (בסוגיא ביומא ע"ט) יחול גם עליהם דין שיעור ביצה, ואם מוציאים את המושג מן השימוש הרי רק לגבי מה שמוציאים (דהיינו בענין סוכה), אבל המושג על מדתו וכמותו נשאר בתקפו, והרי כבר הוכחנו שבהלכות מעשר המושג צריך להיות קיים גם לגבי פירות. אלא מזה שלא מעלים בכלל על הדעת כך להשוות, נראה שאין בכוונת הגמרא והפוסקים כלל וכלל להעביר את ההגדרה הכמותית של עראי אל השטח הזה. ולמעשה ניתנים הסברים אחרים בנוגע לשטח הזה של הדין. אבדיל בין הגדרה הניתנת מפי מפרשים, ובין הגדרה מתארת שחושבים למצוא אותה בתלמוד, ובעצם במשנה. בשלושה מקומות מוציאים

שער רביעי: כללי הלכה

מפרשים משהו על הגדרת "עראי" בדיני מעשר והם: הרמב"ם בפירוש המשניות, רש"י בסוגית הבבלי בביצה [ל"ה ע"א], והגר"א בפירושו למשניות בחלה [פ"ג ה"א].

הרמב"ם [מעשרות פ"ד מ"א] כותב שאחרי שנקבעו הפירות ע"י אחת מדרכי הקביעה אסור לאכול קצת מאלו עד שיעשר. וכוונתו צריכה להיות אפילו קצת. רש"י בביצה [ל"ה ע"א ד"ה "והלא מותר"] כותב: "והלא אפילו נוטל הרבה מן הטבל בחול ונותן לפניו דמחוי דקביע ליה באכילה מרובה, אם דבר הראוי להחזיר המותר אחר אכילתו למקום שנטלו משם הא שמעינן ליה לר' אליעזר דאמר לא קבע בנטילה קמייתא... ובעקבותיהם כותב הגר"א בחלה [פ"ג מ"א] על עראי בפשטות "דבר מועט".

אבל מן המשניות השונות וממה שדובר עליהן בתלמודים יוצא שלא רק ה'מיעוט' הוא אשר נותן לאכילה את האופי של "עראיות". הדבר נראה בצורה ברורה ביותר ע"י הסברת המפרשים ומחלוקתם למשנה אחת ממסכת מעשרות [פ"ד מ"ה] "המקלף שעורים מקלף אחת אחת ואוכל, ואם קלף ונתן לתוך ידו חייב".

השוה למשנה זאת את דין המשניות פ"ד מ"ג: "הנוטל זיתים מן המעטן טובל אחד אחד במלח ואוכל, ואם מלח ונתן לפניו חייב". או פ"ג מ"ט: "גפן שהיא נטועה בחצר נוטל את כל האשכול וכן ברימון וכן באבטיח דברי ר' טרפון, ר' עקיבא אומר מגרגר באשכולות, פורט ברימון, סופת באבטיח", והלכה כר' עקיבא.

המשניות האחרות נתנות רק כדי להראות את העקרון של פירוט לחלקים קטנים או ליחידות קטנות כעקרון השומר מחיוב מעשרות. שעקרון זה הוא עקרון האבחנה בין קבע ועראי, מתגלה בפירוש המפרשים בסוגיית ביצה [י"ג ע"ב]. הגמרא מביאה את המשנה של המקלף על שני דיניה (אחת אחת או ואם צירף) ור' אלעזר מוסיף: "וכן לשבת" (היינו אחת אחת מותר, צירוף אסור). נגד זה שואלים שראינו מעשי רב שאכן קלפו גם במצורף, ומתצאים שההשואה לשבת נאמרה על הסיפא "המולל מלילות". כאן לשאלת הגמרא: וכי רישא למעשר אין, (זאת אומרת שצירוף קובע ומביא אתו את האסור מבחינת מעשר), ולשבת לא (אסור)? "מי איכא מידי דלענין שבת לא הוי גמר מלאכה ולמעשר הוי גמר מלאכה"?! מקשה רב ששת בריה דרב אידי: ולא? והרי גרנן למעשר קישואין משיפקסו, ושלא פקסו משיעמיד ערימה אחת, ואילו גבי שבת העמדת ערימה פטור? "אלא מאי אית לך למימר מלאכת מחשבת אסרה תורה הכי נמי מלאכת מחשבת אסרה תורה".

רש"י מסביר על הקילוף אחת אחת "דכהאי גוונא עראי היא" (ובשלא נתמרחו קאי), ואם צירף הוה ליה קבע. ועל זה שואלים התוספות: מה שפרש רש"י דאם קלף חייב מפני שהוא קבע לא נהירא, דבסמוך משמע שהטעם הוא מפני שהוא גמר מלאכה הואיל והוא קלף הרבה ביחד דהיינו גרנו. הרשב"א מפרש כתוס' [י"ג ע"ב ד"ה ואם] (דלא כרש"י), והמאירי (בחדושי ואלא בבית הבחירה) כרש"י, שכתב כיון דמרבה בהו הוה ליה קבוע "ומי איכא מידי דלגבי מעשר חשבת ליה גמר מלאכה לגבי מעשר וגבי שבת לא חשבת ליה גמר מלאכה" לענין איסור מלאכה, ומהדר ליה: ולא? והא גרנן למעשר...! היינו: לענין קלוף

שעורים ונתינה לתוך חיקו לגבי מעשר הוי מלאכה לקבעו, לענין שבת לא". ויותר מכולם תופש עמדה ברורה הרמב"ם שבפ"ג מהלכות מעשר [ה"ט] מביא את המשנה הזאת כתשובה על השאלה כיצד היא אכילת עראי.

במעשר קבע או גמר מלאכה

ועל כל הגלויים אל רש"י קשה קושית התוספות שמן הגמרא משמע בפירוש שמדובר ב"גמר מלאכה" ומושג זה ידוע לנו מהלכות מעשר ואין לו ענין של קבע ועראי. ודברי המאירי אינם אלא דברים המעבירים את המושג ללא בסיס קבוע.

אבל הדבר נראה כדברי רש"י הרמב"ם והמאירי – והמאירי הוא שהרגיש בזה – שלמושג גמר מלאכה יש גם פירוש מיוחד בענין מה שמביא למצב של "קבע" באכילת מעשר. וכך יש להוכיח מן הירושלמי [פ"ד ה"א] שהמדובר הוא במצב של הקביעה למעשר (ביטוי הירושלמי "טובל") ע"י אחד הדברים הטובלים והוא האור, ועל הפעולה הנעשית בזה שפירות מובאים לאש להתבשל מדבר הירושלמי כעל "גמר מלאכה". ירושלמי זה מובא ע"י הגר"א בפ"ד מ"א בפירושו. ולפי זה נופלת קושית התוספות, כי בגמרא מדברים על "מלאכה" שמביאה את הפירות למצב של אכילת קבע, ורק בסוף הסוגיא הרי שואלת הגמרא על הפעולות של גרנן למעשר (ערימה) שיש בהן משום גמר מלאכה למעשר – כל אחת בדינה – ואין הם מלאכה לשבת, אבל מקודם היה מדובר על מלאכה למעשר במובן אחר. וא"כ ברורים פירושי הראשונים, והגמרא נשארת כמו שתופס אותה הרמב"ם בהסבר המושג עראי וקבע, לא רק בכמות אלא בצורת האכילה והכנתה!

בצורה שונה לגמרי, מבחינת התיאור אבל גם כן ללא הזכרת השאלה הכמותית, יש הסבר על עראי בגמרא הירושלמית [פ"ד ה"א] בסופה, שם אנו לומדים שעשה "היסב בשדה טובל (קובע) אם לא היסב אינו טובל. אין הוא היסב שהוא טובל כל היסב שיש בו יין". בהמשך "קצב להיסב ולא היסב", עיין פני משה על המלים האחרונות שנראות לו כבעיא דלא אפשר. אבל בכל אופן מסביר הוא שכאן נתנת הסברה על צורת עראי וקבע, ומבחינה "פסיכולוגית" מאד מתקבל על הדעת מה שכאן נאמר. ועוד פעם ניכר בבירור ששאלות שיעור אינן משפיעות ומכריעות כלל וכלל כאן אלא רק שאלות של צורת האכילה והכנתה. קצת פלא שלדברים הנזכרים מן הירושלמי [פ"ד ה"א] אין שום זכר בדברי הרמב"ם, וצ"ע.

הסברי המונחים בהלכות השונות

העובדה שהסברים לא שווים ניתנים דורשת הסברה על ההבדל והשימוש הלא שווה במילים עראי וקבע, והדברים הם נראים עקרוניים מאד. בסוכה הדין של היתר אכילת עראי נובע ישר ממה שמצוה התורה: "בסוכות תשבו שבעת ימים" – תשבו כעין תדורו, זאת אומרת כל מה שאדם גם לפעמים אינו נזהר לעשות בביתו, כל זה מותר גם בסוכות מחוץ לסוכה.

שער רביעי: כללי הלכה

סברא זו מובאת ע"י הראשונים להסברת פטור מצטער מן הסוכה (הר"ן והריטב"א), וגם מסביר את פטור העראי שכמו שלא לכל אכילה אדם הולך אל ביתו הקבוע לאכול, כך גם בסוכות הוא אינו מחויב לאכול כל אכילה בסוכה, ודבר זה מטבע הדברים קשור לשיעור ולא לצורת אוכל לבד, כי עבור כמות מסוימת כדאי לאדם להכנס לאכול בביתו, עבור אוכל מתחת לכמות זו לא ילך לביתו. לעומת זאת שונה מאד המצב במעשרות. ראשית כל עלינו לזכור שטבל שלא נלקחו ממנו מעשרות ותרומות הוא איסור גמור ופשוט שיש בו מלקות ומיתה בידי שמים [סנהדרין פ"ג ע"א, מכות ט"ז ע"ב]. בשום איסור שבעולם אין אנו מוצאים הבדלים בין אכילת קבע ואכילת עראי. הענינים צריכים להיות איפוא אחרים. פירות כשגדלים ומגיעים לעונת המעשרות עדיין כלל וכלל לא נקראים טבל, אלא צריכים להגיע עוד למצב של גמר מלאכה ("גרנן למעשר"), וגם צריכים עוד להקבע למעשר (לשון הבבלי) ע"י אחת הדרכים. מן התורה יש למעשר, אחרי גמר המלאכה, לפי הלשון הראשון שבסוגיא [בבא מציעא פ"ח ע"א], רק ענין אחד שקובע והוא הבית. (לפי לשון ב' יש דין מיוחד לאלה שיש להן גורן). וכל עוד שלא הושלמו כל התנאים האלה אין לפירות האלה דין טבל, ואם אוסרים לאכול אותם קבע זה הלא איסור דרבנן המשנה את המצב הקיים (הטבעי הקודם) המתבטא בהיתר אכילת עראי. דרך זו של מחשבה כבר מסבירה למה אין בענין זה שיעור, כי הרי יותר משנה ענין הטיפול באוכל מאשר השיעור, כי הנה אנו מוצאים כי כל מה שאנו צריכים לברר הוא במה יאסר הפרי. והנה התורה עונה: ע"י הכנסה לבית ששם הוא מקבל אופי אחר. ועכשיו כל מה שחז"ל קבעו כאן כדינים נוספים האוסרים פירות בעראי גם צריכים היו להגדיר דברים או פעולות הדומות לפעולת ההכנסה לבית, ומצאו שלזה דומה: חצר, מקח, מליחה, תרומה, שבת, אש (בישול). (אוכל שנכנס לבית, נעשה קבע לאכילה, חצר קרובה מאד לזה; מקח כבר מסביר הבבלי [בבא מציעא פ"ח ע"א] הלוך עינו במקחו וע"כ זה קובע; שבת – עיין דברי הבבלי ביצה [ל"ד ע"ב] משום עונג; מליחה ואש עצם צורת ההכנה "קובעת"; ותרומה מראה על החלטת האדם למלא כאן את כל התחייבויותיו; וראה במיוחד שהבבלי קורא לכל הדברים האלה תמיד ובאופן קבוע "הקובעים", בו בזמן שבירושלמי הם נקראים "טובלים", ביטוי הירושלמי הוא המלמד על יצירת האיסור של הטבל, בו בזמן שלשון הבבלי נראית מלמדת על מסירת האופי של קבע דהיינו האופי של האכילה הנהוגה בבית האסורה והאוסרת. ממילא כל אכילה שהיא דומה ל"קבע" מן הקבועים גם היא נאסרה ע"י חז"ל אחרי שפרי הגיע לעונת המעשרות, וזה לא ענין של שיעור כמו שהדרכים אינן ענין של שיעור.

שיטת רבי אביגדור כ"ץ

ע"פ ההכרה הנ"ל יובן שאין מקום להעברה של מושג אחד ממושגי העראי והקבע של מעשר אל שטח הלכות סוכה, דבר שחושב לעשות ר' אביגדור כ"ץ בעל תוספות מאשכנז (וינה) דבריו הובאו בס' שבלי הלקט [סי' שד"מ], בדרכי משה [סי' תרל"ט אות ד'] ובשערי תשובה

[סי' תרל"ט ס"ב ס"ק ב'] בשמו. לדעתו יש לומר שאכילת שבת אפילו של עראי ואפילו שתיה חשובה קבע (הואיל ואדם קובע סעודתו על היין).

בשערי תשובה מקשים על ר' אביגדור שא"כ מה קשה לגמרא [סוכה כ"ו ע"ב] ממעשה דרבן גמליאל "מעשה לסתור"? הרי אפשר שרבן גמליאל עשה זאת בחג, וקשה כך להסביר כי במעשה אחד מדובר על "לטעום", וזה לא נראה בשבת ויום טוב, שנית וכי ר' צדוק שאכל פחות מכביצה מחוץ לסוכה ומעשהו נמסר יחד עם מעשה רבן גמליאל, וכנראה היה באותם התנאים (עיין דברי הר"ן) לא שמע על דין מיוחד זה של שבת ויום טוב? אבל לא זו עיקר התשובה, אלא עיקר הדחיה ע"פ ההבדל העקרוני שבין דין עראי לגבי מעשר ודין עראי לגבי סוכה. בסוכה המקור הוא שהסוכה בית הקבע, וכמו שנוהג האדם בבית הקבע כך ינהג בסוכה. וכי בביתו בית הקבע בשבתות ובימים טובים ינהג אחרת ולא יאכל עראי גם מחוץ לבית? והרי בפירוש הדרשה היא 'בסוכות תשבו שבעת ימים – תשבו כעין תדורו', ושבעת ימים כוללים שבת ויום טוב, ואין זה דומה לקביעה לגבי מעשר שאכילת שבת דומה לפירות שהוכנסו לבית ונקבעו מן התורה.

ונשאל עוד אם מן הדברים הקובעים למעשר ומחייבים שאכילת עראי אסורה – זאת אומרת שתחשב כקבע (לשון הבבלי: קובע; לשון הירושלמי: טובל), למה לא נאמר אותו הדבר על צורות אחרות מן הדברים הטובלים במעשר, למשל בישול, מלח, הרי גם אצלם הסברא קרובה שזה בהלכות מעשר נחשב עראי כקבע, ואין מי שמעלה על הדעת שבסוכה נאמר כך. ואם גם בנוגע לשבת אנו מוצאים במסכת ביצה את ההסתמכות על הפסוק "וקראת לשבת ענג" [ישעיהו נ"ח י"ג], הרי למעשה זה רק בגלל שאחרת לא היינו מבינים את המחשבה, אבל לאמיתה של ההלכה הדין של שבת דומה לדין של שאר הקובעים גם בפרטים, עיין בסוף, שהגמרא קובעת שאחד שבת ואחד אש וכו' אינם קובעים אלא בדבר שנגמרה מלאכתו. ואין לומר שר' אביגדור רק רצה לדבר על יין ולהסתמך על הגמרא בברכות, כי ראשית הוא בפירוש מזכיר אכילה ורק כרבותא אפילו שתיה, ואותה סוגיא בברכות כבר הוכחנו שאיננה קשורה לעניננו, כי שם מדובר על יין שאחרי סעודה שהקביעה עליו בקשר עם הסעודה... וא"כ צ"ע ג.

שיעור סט

לאו שבכללות

הראשונים בררו ונתחו מושג זה • הרמב"ם מחלק לסוגים שונים: לאו שכולל ענינים רבים, לאו שהנאסרים בו קרובים בענינם ויש שעל כל דבר בו עובר בלאו ויש שעל כולם ביחד עובר בלאו • הרמב"ן מחלק: סוג ראשון דברים שענינם וטעם איסורם שונה, סוג שני לאו הפורט איסורים רבים וסוג שלישי שיש בו כלל ופרטים • סיווג הרמב"ם הוא לפי התוצאה ההלכתית וסיווג הרמב"ן לפי דרך ההופעה בתורה • הרי"ד מחלק בין סוג של כלל ופרטים סוג שבו הכלל מופיע בין הפרטים, סוג שלישי לאו שבו רשומים פרטים שונים וסוג רביעי לאו שכולל בעצם מהותו ללא פירוט • המאירי מחלק לפי המלקות: סוג שאין לוקים עליו כלל, סוג שלוקים אך מלקות אחת וסוג שלוקים על כל פרט ופרט • ובדומה לו חילק הרשב"א בתשובה • הסיבה שאין לוקים על לאו שבכללות כיון שאינו מיוחד כלאו של חסימה ובכלל הופעה של הלאו תהיה המשמעות שונה לגבי המלקות • לגבי קרבן חטאת מביא אך קרבן אחד על כמה פרטים באותו לאו • לגבי שימוש הלאו כאזהרה אף לאו שבכללות משמש כאזהרה • כל האיסורים שבתורה מצטרפים לשיעור אע"פ שכוללים בלאו שבכללות • כשם שלא של ל"ת על הדם כולל ענינים רבים כן הלאו לא תעבדם • מספר הסברים איך לוקים על נותר שנכלל גם בלאו שבכללות • לאו של בשר בשדה טרפה לא תאכלו נראה לפי מובנו כלאו שבכללות ואעפ"כ אין הגמרא כותבת זאת • בראשונים הסברים על הבנת הלאו של טרפה בדומה לשאר הלאוין שבכללות • הלאו: לא תאכל כל תועבה נדרש בספרי ובש"ס לכמה ענינים ובספר החינוך מסביר שעיקרו ללאו של פסולי המוקדשים ונלמדה ממנו אזהרה לדברים אחרים • לפני עוור לא תתן מכשול ג"כ נדרש לכמה ענינים ולומדים אותו הרמב"ם והמאירי כלאו שבכללות בניגוד לס' החינוך שלא הזכיר זאת • לא תשא שמע שוא אף הוא מלמד בענינים שונים והרמב"ם והמאירי לומדים אותו כלאו שבכללות לעומת ספר החינוך שלא מזכיר זאת • בלאו שבכללות שיש בו רשימה של פרטים יש דעה במס' כריתות שאינן לאו שבכללות וחייבים על כל פרט • במידה שיש רשימה של פרטים וביטוי כולל יש מחלוקת אמוראים לפי אביי לוקים על הפרט ועל הביטוי הכולל ולפי רבא בלשון ראשונה לוקים אחת ובלשון שניה אין לוקים כלל • הרמב"ם פסק כלשון הראשונה • לפי הרמב"ן מחלוקת אביי ורבא היא אך על הביטוי הכללי הנלוו לפרטים ונפסק שאין לוקים עליו • בפסקי הרמב"ם סתירות שלגבי נא ומבושל פסק שאינו לוקה אלא אחת וכן לגבי הקטרת שאור ודבש אבל לגבי נזיר לוקה על כזית ענבים ועל חרצן ועל זג על כ"א בפני עצמו, וכן לגבי ממשכן כלי אוכל נפש ג"כ חייב על כ"א בפנ"ע • סיבת הפסיקה השונה ברמב"ם היא שלגבי או"נ ונזיר הגמרא לומדת שלוקים על כ"א בפני עצמו מתוך לשון הכתוב.

* שבת הגדול תשט"ז

הראשונים העוסקים בסוגיא

לכל הפחות בעשרה מקומות – סוגיות בש"ס מופיע המושג "לאו שבכללות", ובמקומות אין-ספור בספרות המסונפת לגמרא, ותופעה זאת כשלעצמה, במיוחד תוך ראייה שלא בכל מקום משמעות המושג יכולה להיות אחידה, שמשנה כנראה גורם לכך שמושג זה זכה לדבר שמעט מושגים תלמודיים זכו בו, לטפול ולנתוח עקרוני מאד בדברי הראשונים ולנסיון רציני ביותר להשקיף על החומר כולו, ומתוך ראייה מקיפה זו למצא הן את ההגדרה המדויקת, והן – וזה יותר חשוב, כי ההגדרה היא פשוטה למדי, את החלוקה לסוגים שונים. לא פחות מחמישה ראשונים עסקו תוך הרצאה רחבה ועמוקה בהסדרת המושג לתופעותיו השונות ואחד מהם, הרמב"ם, עשה את המלאכה פעמיים, פעם בספר המצוות בשורש התשיעי (בשפה הערבית), ופעם ביד החזקה בהלכות סנהדרין [פי"ח ה"ג]; ויהיה בזה משום מחקר מענין, לעמוד על הצורה השונה הנתנת לאותו ענין כשהוא מופיע בלשון ספר המצוות שבו הכונה היא עיונית-דוגמית, וכשהוא נתן בלשון היד החזקה שבו הכונה היא מעשית-הלכתית, אבל אין הפעם זה מתפקיד הדברים שעלינו לבררם. בקשר עם דברי הרמב"ם בספר המצוות יוצא הרמב"ן בהרצאה משלו בהשגותיו. אחריו גדול חכמי איטליה במאה ה"ג, בן זמנו של ר' יצחק אור זרוע הנזכר בהערה ע"י המהר"ם רוטנבורג, הוא הרב ישעיה הראשון מטראני – הרי"ד, בתוס' רי"ד לאחת הסוגיות שלנו בפסחים [מ"א ע"א]. והאחרון ר' מנחם המאירי בן המעבר מן המאה ה"ג אל המאה ה"ד, אשר את טפולו המקיף בשאלה מכניס לבאורו לסוגיא בבבא מציעא [קט"ז ע"א] (ביאור שטרם יצא לאור ונמצא עדיין בשלב ההכנה אלא שהודות לאדיבותו של המהדיר, הר' קלמן שלזינגר נ"י, היתה לי כבר האפשרות לעיין בחדושו ובדבריו וליהנות מבהירות מחשבותיו והרצאותיו). ובמידה קצרה יותר הרשב"א (מאה י"ג/י"ד בתשובה [ח"א סי' קמ"א]).

חלוקת המושג בראשונים

אשר להגדרה, אין לומר דבר יותר פשוט מאשר הגדרה כמו שהיא משתמעת מדברי רש"י במקומות השונים "שדברים הרבה נשמעים מתוך הכתוב הנתן בתורה". והפירוט של האפשרויות השונות של השמעות דברים שונים מתוך דברי פסוק אחד, כבר מכניס אותנו לאמצע העבודה של הקמת סוגי המושג שהקימו הראשונים.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם [סה"מ שורש ט'] מונה כסוג ראשון: שלא אחד כולל ענינים רבים והדוגמא הבולטת ביותר היא הלאו "לא תאכלו על הדם" [ויקרא י"ט כ"ו], אשר הן הספרא בפרשת קדושים [סי' ע'] והן הגמרא בסנהדרין [ס"ג ע"א], (ובמידה מסוימת גם הגמרא בברכות [י' ע"ב]). נותנים לו פירושים מפירושים שונים מכל שטחי החיים (מאיסור אכילת בהמה קודם שתצא נפשה עד איסור אכילה בבוקר לפני התפלה).

שער רביעי: כללי הלכה

הסוג השני, לדברי הרמב"ם [סה"מ שם]: "לאו אחד אשר יאסור דברים רבים עטופים קצתם אל קצתם". ובסוג הזה מבדיל הרמב"ם בין שני סוגי־משנה: אחד אשר בו יחול חיוב הלאו רק כאחד, יחיד כתוצאה גם מכל הנמנים יחד, והשני אשר בו יחול חיוב הלאו בנפרד על כל דבר הנמנה בתוך הלאו.

הדוגמאות: לסוג־משנה ראשון: מה שנאמר בקרבן־הפסח "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש וכו'" [שמות י"ב ט'], שלדעת הרמב"ם, מכיון שכל הצורות האסורות הנמנות נכללות בלאו אחד, לא יוכל להיות אפילו על כלן יחד (נא ומבושל) אלא חיוב אחד. לסוג־משנה השני: "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו" וכו' [ויקרא כ"ג י"ד] הנאמר באיסור חדש, ובכל זאת, ע"פ הנאמר בגמרא בכריתות [ד' ע"ב], חייב האוכל כזית קלי וכזית לחם וכזית קרמל חיובים כמספר האכילות השונות שאכל, דין המבוסס ע"פ הגמרא על פסוק מיותר "יתורא דקרא", או בלשונו של הרמב"ם "שלמדו מפי השמועה" (ואין כפי זה אפשרות של הנמקה הגיונית לשוני שבדין). ויראה שכדוגמא שניה ניתן הפסוק [דברים י"ח י']: "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו... מעונן ומנחש ומכשף" שלא סתם יתורא דקרא הוא הגורם, אלא העובדה של הוצאת אחד האיסורים במקום אחר בנפרד: "לא תנחשו ולא תעוננו" [דברים י"ט כ"ז].

בהלכות סנהדרין [פי"ח ה"ג] חוזר הרמב"ם על סוגי המקרים של לאו שבכללות, אבל משמיע את דבר החלוקה בסוג השני בצורה יותר שיטתית, בהביאו כמין ראשון את ה"לאו האחד שכולל ענינים הרבה", וכסוג שני "לאו בו נאמר לא תעשה דבר פלוני ופלוני", שבו "הואיל ולא ייחד לאו לכל אחד ואחד אין לוקים אלא א"כ חלק אותה בלאוין אחרים או נאמר מפי השמועה". ההסבר הניתן ע"י הרמב"ם עצמו: לסוג ראשון שוב "לא תאכלו על הדם". לסוג השני, מין ראשון: "אל תאכלו ממנו נא ומבושל" וכו'. לסוג השני, מין שני, דרך ראשונה: "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו", ולסוג השני, מין שני, דרך שניה: "לא ימצא בך מעביר... מעונן ומנחש... חובר..."

חלוקת הרמב"ן

תוך בדיקת הסוגיות במיוחד זו שבבבא מציעא [קט"ז ע"א] מגיע הרמב"ן לסיווג שונה: סוג ראשון, אמנם גם לפי דבריו האיסורים הדומים ל"לא תאכלו על הדם" כש"לאו כולל דברים שאין ענינם ואין טעם איסורם שוה". אבל בסוג השני הוא מונה לאו הפורט דברים רבים, דוגמת: "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" [שמות כ"א י'] או "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" [ויקרא י"ז כ"ג], ובכונה בחרתי דוגמאות בעלות פסוק שונה בהלכה המעשית. כי הרי הצורך בדרשה מיוחדת לחלק את החיוב מראה על גישה עקרונית של ראייה מאחדת. וסוג שלישי: לאו שיש בו כלל ופרטים בתחלה או בסוף, כמו שנמצא ב"אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש" [שמות י"ב ט']. במקומות אלה הפרטים למעשה כמיותרים מכיון שבפסוק כמו "לא תאכלו כי אם צלי אש" לו היה כתוב כך, הכל כבר היה אמור;

אלא שהתורה כותבת גם את הפרטים לשם קביעתם כאיסור נפרד כל אחד ואחד. חלוקתו זאת של הרמב"ן מצטיינת בחתירה לקראת הסבר מתוך הנתונים שבתורה, בו בזמן שחלוקת הרמב"ם היתה חלוקה בנויה על ההלכה המעשית.

חלוקת הרי"ד

דומה לבנין הרמב"ן הוא בנינו של ר' ישעיה דטראני, אלא שהוא מגיע אליו בדרך מעניינת. תוך כדי ניתוח הסוגיות השונות מופיעים אצלו הסוגים פעמיים, פעם בהביאו את הסוגיות אחת אחת, ופעם בסכמו את הדברים בסוף דבריו. וראוי להזכיר שבמשהו שונה רשימת הסוגים היוצאת תוך כדי נתוח המקורות מרשימת הסוגים הסופית, אבל העיקר שהקריטריון העיקרי של הסיווג גם אצלו סדר הדברים בתורה. תוך כדי נתוח הסוגיות ניכרים סוגים אלה: הראשון: לאוין שבהם כתובים פרטים וכלל (דוגמא: "...נא ומבושל כי אם צלי אש"); השני, חדוש שאיננו אצל קודמיו: לאו שבו ישנם פרטים וכלל אלא שהביטוי הכללי נמצא בתוך ביטוי הפרטים, דוגמא "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו", ע"פ הסוגיא מנחות [נ"ח ע"א] דורשים מ"כי כל" לרבות תערובת של שאור או של דבש לאסור להקטרה, והנה הכללה זאת איננה עצמאית בביטוי כמו "כי אם צלי אש"; הסוג השלישי לאו שיש בו רשימת פרטים שונים, הלאו של חלב שור וכשב ועז, והלאו של חדש וכו'; והסוג הרביעי לאו כולל בעצם מהותו ללא פירוט, דוגמא: "לא תאכלו על הדם" בניגוד ל"לא תאכלו כל נבלה" [דברים י"ד כ"א] שהכל הנכלל בלאו בן שם אחד. בסיכום הדברים מופיעים גם כן ארבעה סוגים אבל בסדר אחר ונשמט הסוג השלישי של הניתוח, ונכנס כחדש סוג ראשון – לאוים כמו "לא תאכלו כל נבלה" הכוללים אמנם תכנים רבים ושונים בני שם אחד. סוג שני – הסוג של "לא תאכלו על הדם". סוג שלישי – הלאוים הדומים ל"כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו". סוג רביעי – הסוג של "נא ומבושל כי אם צלי אש".

חלוקת המאירי

עבודת הסיווג שמסר ר' מנחם המאירי בסוגית בבא מציעא [קט"ז] היא למעשה באופן עקרוני חוזרת על סיווגו של הרמב"ם, כשהוא קובע כקריטריון עיקרי את שאלת המלקות דהיינו סוג שאין לוקין בו כלל, סוג שלוקים בו רק מלקות אחת, וסוג שלוקין על כל אחד ואחד מן הנמנים באיסור.

הסוג הראשון הם לאוים שכוללים עניינים הרבה חלוקים אין זה ממין זה ולא נזכר אחד בפרט (דוגמת לא תאכלו על הדם), וסוג שני שפרט בלאו קצת וחזר וכלל כגון: "אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש", או פרט הרבה דברים ולא חזר בהם כגון: "כל שאור וכל דבש"... וחלוקת המשנה של סוג זה היא למעשה תלויה בגורם הבא, אם חלק במקום אחד לכל אחד או לקצתם, כענין מעביר... מעונן, בגלל "לא תעוננו", או לא חזר

שער רביעי: כללי הלכה

וחלקם. למעשה גם הוא מזכיר את המקרים שגם בלי שחזר וחלקם קובעת הגמרא לאו לכל אחד ואחד ע"י דרשות מיוחדות (לחם וקלי וכרמל).

חלוקת הרשב"א

בתשובת הרשב"א הנזכרת נמנו בקצור שלושה סוגים: א) שלכו"ע אין לוקים [סנהדרין ס"ג], ב) שלוקים: [תמורה ד', ג] שחולקים אביי ורבא אם לוקים או לא והילכתא אין לוקים (אלא אחת).

מלקות על לאו שבכללות

הסבר לדין הקשור ללאו שבכללות ש"אין לוקין" ניתן בסוגיות [פסחים מ"א ע"א; מנחות נ"ח ע"ב] "שלא מיוחד כלאו דחסימה", ונאמר הסבר זה בסוגיות המטפלות דוקא לא בסוג הראשון הכולל ענינים שונים, אלא בסוג של הלאו המצרף דברים שונים, תוך נתינת ביטוי כולל ביחד עם רשימת הפרטים. אבל ברור שהסבר זה חל בצורת כל שכן על הסוג של "לא תאכלו על הדם", שבודאי במידה פחותה עוד מאשר בלאוין דוגמת "נא ומבושל כי אם צלי אש" הוא מיוחד, כדוגמת "לא תחסום שור בדישו" [דברים כ"ה ד'] שבו פעולה אחת מוגדרת נאסרת, ודוקא לאו זה כידוע מן הגמרא במכות מהוה את האב"טיפוס של הלאו הראוי לעונש מלקות. עיין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין [פ"ז מ"ו], המשנה שבקשר איתה מובא שם ענין הלאו שבכללות וניסוחו בפירוש הרמב"ם "אין איסורו איסור מבואר". ודבר זה נאמר על לאו שהגמרא משוה אותו ל"לא תאכלו על הדם".

עצם הסבר זה הניתן בגמרא והמועבר לדברי המפרשים, מראה לאן כונת הגמרא נוטה בקבעה לאו כ"לאו שבכללות". הכנסת גורם ההשוואה ללאו דחסימה מראה שכל ענינה של קביעה זו הוא ענין של מלקות, וזאת יכולנו גם להכיר אצל המסייגים לסוגיהם שברובם מחלקים ומונים את סוגי המושג כפי יחס עונש המלקות עליהם. (אם גם לא נשכח שבספר המצוות היתה לרמב"ם גם הכוונה של סדור מספר המצוות לסך הכל של תרי"ג, ויש לו ולמשיגיו גם ענין בלאו שבכללות מבחינה זו ע"ש). התוצאה היא חד־משמעית לגמרי לגבי הסוג הראשון של הלאו שבכללות דהיינו סוג "לא תאכלו על הדם", שבאף אחד מן המשמעויות של הלאו אין בו עונש מלקות ע"פ הקביעה הברורה לגמרי שבגמרא סנהדרין [ס"ג ע"א], הסתייגות מסוימת לגבי פסק מוחלט זה נבדוק אי"ה להלן.

בסוג השני של לאו שבכללות, סוג המפרט פרטים רבים בלאו אחד, התוצאה איננה פטור מלא מן המלקות אבל היא צמצום במספר המלקויות לפי גורמים שונים, אם לא ע"פ סוגיות הגמרא יוצא שבאופן מיוחד אנו מרבים מספר המלקויות כמספר האיסורים המנויים בלאו. הצמצום העקרוני המוחלט הוא זה המוטל ע"י הרמב"ם אשר פוסק, באופן עקרוני, שבמקום ש"שניהם נאמרו בלאו אחד" (לשון הרמב"ם בהלכות איסורי המזבח פ"ה ה"א),

או "ששניהם נכללות בלאו אחד" (לשון הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ח ה"ד) אינו חייב גם על שנים, נא ומבושל בקרבן פסח, שאור ודבש בהלכות איסורי המזבח אלא אחד. צמצום בצורה אחרת מוטל כפי התפישות השונות של הסוגיות. אם בקביעת המושג קובעת התורה ביטוי כולל יחד עם הפרטים, מתבטא הצמצום בזה שעל מה שנכלל לאיסור רק ע"י הביטוי הכולל יוכל להיות מוטל גם עונש מלקות כשהתוכן המוכנס ע"י הכלל מופיע לבדו, אבל אין לצרף אזהרה הנשמעת מתוך הביטוי הכולל לאיסור הפרטים הנזכרים. הדוגמא: אם בקרבן פסח אנו מוסיפים את האיסור של מבושל בחמי טבריה, שאיננו נכלל בבשול רגיל המכוון לבשול על אש מודלקת ע"י האדם כמוכח מתוך ההשוואה למלאכת בישול בשבת [פסחים מ"א ע"ב], ע"פ הביטוי הכולל "לא תאכלו... כי אם צלי אש", הרי עבור איסור זה נוכל להטיל מלקות מתוך הביטוי הכולל, אבל בשום פנים ואופן לא נוכל להטיל איסור כולל זה על נא ומבושל הנזכרים מקודם כפרטים בפסוק, בו בזמן שהם עצמם נא ומבושל יענשו כפרטים נפרדים, עד שילקה שתי מלקויות האוכל נא ומבושל. פירוש זה הוא פירושו של רש"י והוא מובא ע"י הרמב"ן בהשגותיו. מבחינה עקרונית מתכוונים לצמצום דומה התוס' [ב"מ קט"ו ע"ב ד"ה אבל] אשר רואים את חלות האיסור הכולל כאפשרי גם על האיסורים הנפרטים: נא ומבושל, אם התרו באדם העובר משום האיסור הכולל (ולא משום הפרטים!), אבל בשלא התרו בו באופן מפורש משום האיסור הכולל יחול עליו הפטור של לאו שבכללות. (יש לשים לב שמה שהעליתי כאן את הדין של אפשרות של מלקות אחת במקרים הנכללים בלאו הכולל או באזהרה משום הלאו הכולל תלוי בפסק ההלכה כלשון הראשונה, בהסבר שיטת אין לוקין על לאו שבכללות בסוגיות פסחים [מ"א] ומנחות [נ"ח]; והיה אם נראה לפסוק הלכה כלשון השניה, או אז יהיה בכל המקרים האלה ג"כ פטור מלא, [הדין האמיתי עיין בדברי הרמב"ן]).

מספר קרבנות החטאת בלאו שבכללות

בהיות ענין הכפרה הנתנת ע"י חטאת בשוגג קשור בקשר בל ינתק דוקא למושג של לאו – לשון התורה בויקרא [ד' ב'] אשר לא תעשינה ודברי הספרא [ויקרא סי' קצ"ה; קצ"ו], יש מקום למחשבה על גורל השוגג במקרה שלפי דיני הגמרא מבחינת הלאו יענש מספר פעמים, "חלב שור וכשב ועז" [ויקרא ז' כ"ג], אם גם בשוגג בכל אחד ואחד יהיה חייב להביא חטאות כמספר אכילותיו, או אם כאן יחול הצמצום העקרוני. הגמ' בכריתות [ד'] מכריעה: "א"ר חנינא: מודה ר' ישמעאל (המחייב על חלב שור וכו') על כל אחד ואחד (לענין קרבן שאין מביא אלא חטאת אחת, מאי טעמא דלא דמי הדין לאו ללאו דעריית). פרש רש"י: "לאו דעריית, להכי נקט עריות דאיכא מילי טובא ואיכא לאו בכל חדא", ובדומה לדבריו גם פירוש השיטה מקובצת. וקצת קשה כי למה צריך נימוק מיוחד לצמצום החטאת מאחר שרובי המלקויות הוא חדוש בלתי צפוי ובלתי רגיל שאיננו אלא מוסק מ"יתורא דקרא" וצע"ק.

שער רביעי: כללי הלכה

לאו שבכללות כאזהרה

אין לקביעת לאו כלאו שבכללות השפעה על יכולתו לשמש כאזהרה למען מלא אחרי העקרון: 'לא ענש אא"כ הזהיר'. וברור הדבר מאד, כי מקור הדין המיוחד של לאו שבכללות הוא באי־שויו ללא תחסום, ובוה אין מתכונים אלא לדין מלקות, אבל לא לעצם דין האזהרה, במיוחד כשהאזהרה רק עבור עונש הכתוב במפורש בתורה – דברי ספר החינוך במצות "לא תאכלו על הדם" המבוארת על ידו כאזהרה לבן סורר ומורה, כפי דברי הסוגיא בסנהדרין [ס"ג].

שיעורי איסורים בלאו שבכללות

וגם אין לקביעת הלאו כלאו שבכללות השפעה על צרף לשעור איסור של דברים המפורשים באיסורם במקומות אחרים שבתורה – דין הגמרא בעבודה זרה [ס"ז ע"א], שכל האיסורין שבתורה מצטרפים לכשיעור על סמך הפסוק "לא תאכל כל תועבה" – "כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל", דהיינו איסור לאו. ושואלים התוס' [ד"ה כל שתעבתי] הרי לאו זה של "לא תאכל כל תועבה", הרי הוא לאו שבכללות שא"כ אין בו אופי של לאו, וע"ז עונה שזה נוגע רק לאותם האיסורים הנשמעים בפירוש מאותו לאו שבכללות, אבל לא בנוגע לאיסורים שמקורם העיקרי במקום אחר, ורק פרט זה של צרופם נלמד מן הלאו "לא תאכל כל תועבה", וחוק מזה בהחלט סובלים דברי הגמרא את הפירוש של "איסור" ללא חיוב מלקות.

הבעיות בלאו של לא תעבדם

אצל כל המסייגים חלק רשות לעצמו באופן מוחלט הסוג אשר ההדגמה המוכרת והבולטת שלו הוא הלאו של "לא תאכלו על הדם". כאמור כבר מקודם ניתנים ללאו זה פירושים שונים מאד בספרא פרשת קדושים, ובסוגית הגמרא בסנהדרין [ס"ג]: איסור לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, איסור לאכול מקרבן ועדיין הדם במזרק, איסור לברות על הרוגי בית דין, איסור לסנהדרין שהרגו את הנפש לטעום כל אותו היום, ואזהרה לבן סורר ומורה. ונוסף לזה עוד האיסור שלא לאכול לפני שהתפלל על דמו [ברכות דף י']. כפי שיטתו מנסה המלבי"ם להסביר את התכנים השונים שהדרשה מכניסה למלים ע"י מציאת מובן זה גם בניסוח הכתוב, ומצליח בזה ע"י שמראה את המובנים השונים ביותר של המלה "על" בתנ"ך עיי"ש דבריו, ועיין גם את הזכרתו את המאורע ההיסטורי בשמואל [א' י"ד ל"ב–ל"ה] שבו נזכר ענין "אכילה על הדם" כדבר מגונה ע"י כותב הספר ובעיני שואל המלך. בהחלט אין הלאו הזה: "לא תאכלו על הדם" היחיד של סוגו ולא רק בדברי הראשונים יש שמזכירים בנשימה אחת אתו (הרמב"ם והמאירי), אלא גם בגמרא עצמה בסוגיא, יש לכל הפחות לאו אחד שהגמרא משוה אותו באופן ברור ללאו של "לא תאכלו על הדם", והוא הלאו האוסר את הצורות השונות של עבודה זרה, ואשר עליהן המשנה [סנהדרין ס' ע"ב]

פוסקת שאינם אלא בלא תעשה, דהיינו המגפף וכו'. וכפי כל הסימנים הלאו אשר הגמרא מתכונת אליו הוא "ולא תעבדם" [שמות כ' ה']. (נזכיר את דברי רש"י המוזכרים שקובע לאו אחר בגמרא שונה ממה שהוא עצמו פירש במשנה, וגם מכניס לאו שהוא איננו אלא דברי קבלה עיי"ש, ועיין קושית המפרשים על רש"י). אבל מה שמעלים הטעון בירור הוא, שהרי למעשה אין תוכן "לא תעבדם" ראוי להקרא לאו שבכללות, בודאי לא בהשואה לתכני "לא תאכלו על הדם", מאחר שכל התכנים האפשריים בכל זאת מתאחדים במושג "עבודה" של האליל (קושית הר"ן בחידושו בסנהדרין, המאירי בבבא מציעא, הרי"ד בתוס' פסחים). ומטעמים שאלה זו ע"י העלאת מושג דומה והוא המושג של מלאכה, מלאכת עבודה באיסורי יום טוב שמופיע כמחייב מלקות ללא כל הסוס. כל המקשים הנ"ל עונים בכוון אחד: מה שאנו אוסרים בלאו של "לא תעבדם" כולל ענינים שונים שאין לאחד אותם איחוד ממשי מכיון שהלאו אוסר גם את העבודות שהן אסורות בהיותן עבודות פנים מיוחדות לאלקים, וגם עבודות הנהוגות כעבודות של אלילים "כדרכן", וגם עבודות ש"אינן כדרכן" של אליל זה או אחר.

וכבוד השואלים והמשיבים במקומם מונח, אבל הגדרתם הם את הסוג (המאירי): "ענינים הרבה חלוקים ואין זה ממין זה ולא נזכר אחד בפרט". תוס' רי"ד: כולל – ללא פרוט) אינו עולה בד בבד עם תירוצם הנזכר. ונראה יותר להשיב את התשובה בדרך התירוץ הניתן ע"י התוספות [סנהדרין ס"ג ע"א ד"ה על כולם] לשאלתם ממלאכה, שאומרים שמלאכה הוגדרה והוקבעה ע"י הביטוי הנוסף של התורה "מלאכת עבודה", וזה כשלעצמו איננו מרגיע, אבל יש למצוא את ההבדל במשהו אחר לפי עניות דעתי, מושג המלאכה הוא קבוע ומוגדר בצורה זאת או אחרת באופן מיוחד ע"י השואת מלאכת שבת למלאכת המשכן על ל"ט אבות המלאכה, וע"י הדוגמאות הנתנות פה ושם בתורה (אש, קציר וכו'); אין, איפוא, ספק על תוכן המושג מלאכה או מלאכת עבודה. כשהשני מהוה את המושג מלאכה פחות מלאכת אוכל נפש. לעומת זאת אין כל אפשרות איזו שהיא להגדיר את תוכן המושג "עבודה" של "לא תעבדם" ע"פ נתונים מצויים בתורה, מאחר שהמושג הוא פתוח להתפתחות בכוון של "כדרכה" העלול לכלול את הכל, וא"כ יש גם צד שוה לפירושי "לא תאכלו על הדם" כשיוכלו להתגלות תכנים של לא תעבדם שהם בלתי צפויים לגמרי, ואולי לזה התכוון הרמב"ם כשבפ"ג מהלכות עבודת כוכבים [ה"ו] כתב על ענינים אלה שאין לוקים עליהם הואיל "שאינן בפירוש".

איסור אכילת נותר

בגמרא מובא בשם לאו שבכללות רק עוד הלאו הנכלל בפסוק [שמות כ"ט ל"ד] "ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קודש הוא". אותו לאו הנמצא בחלקו השני של הפסוק נדרש בפסחים [כ"ד ע"א] ובמכות [י"ה ע"ב] ע"י ר' אלעזר ב"ר הלשון: "כל שבקדש פסול, בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו". ובתוך הסוגיה של פסחים קובעת הגמרא במפורש שלא זו

שער רביעי: כללי הלכה

איננו אלא לאו שבכללות וע"כ אין הוא ראוי להביא למלקות, וע"כ בסוגיא יש צורך בלאו נוסף שיקבע גם את חיוב המלקות.

רש"י [ד"ה פסולי] מסביר את דברי ר' אלעזר שכונתו לרבות את כל פסולי קדשי קדשים, חוץ מנותר הנזכר בפירוש, דהיינו פיגול, יוצא, נשפך דמו וכו'. ההבדל הבולט בין לאו זה ללאו האב-טיפוס, "לא תאכלו על הדם", הוא אשר מביא להבעת סברא מענינת במערכת הסברות והדינים שבסוגיא הזאת. ע"ס דברי רש"י שא"כ מצורפים לפסוק הזה כל הפסולים, שואל הר"א ממיץ [ס' יראים סי' נ'; תוס' פסחים כ"ד ע"א ד"ה הא] איך יתכן שנותר שגם כן שייך לפסוק, נמנה בין חייבי המלקות במכות, ותרץ שכיון שמוכן בפירוש במלים של הפסוק, אין לו דין לאו שבכללות. דהיינו במקרה דנן נותר הנזכר אפילו בפירוש בפסוק בחלקו הראשון. (סברא זאת מובאת בספר החינוך [מצ' קמ"ד] להסברת הפסוק של הרמב"ם בספר המצוות עבור הלאו של "לא תאכל כל תועבה" במובן פסולי המוקדשים [ברמב"ם לא תעשה כ"ו].)

יותר קשה קושיית התוס' במכות י"ח [ע"ב ד"ה כל], ששם הגמרא ברצינות שואלת שילקה על לאו של "לא יאכל כי קדש הם", וכי יתכן ללקות על לאו שבכללות? תירוצי התוס' הם דחוקים:

(א) שאין הכונה ל"לקות" ממש אלא לאיסור.

(ב) שהיו יכולים לדחות את הקושיה שבגמרא באמת גם בסברא זאת, אלא היתה להם דחיה יותר טובה זאת המובאת בסוגיה.

ועיין עוד את דברי הריטב"א שמפעיל לתרוץ קושיה זו סברא הידועה לנו מן הסיווגים של מסווגי המושג שהבאנו בהקדמה, דהיינו שמן התוכן הנכלל בלאו הכולל נזכר דבר אחד בלאו מיוחד במקרה שלנו פיגול, שלו אנו מוצאים לאו מיוחד, וכיון שיצא פיגול ללמד על עצמו גם מלמד על השאר שנכללים בלאו. חדושו של הריטב"א הוא בזה שבדברי הרמב"ם במיוחד היה מדובר על "חלוקת לאו לעצמו רק בדברים שהוזכרו תוך הלאו הכולל בשמם" (= מעביר, מעונן), והריטב"א מרחיב את הסברא גם לתוכן הגלום בתוך הלאו המבטא את האיסור סתמית.

"ובשר בשדה טרפה" כלאו שבכללות

נזכר בגמרא בסוגיות שונות עוד לאו אשר כפי תכונותיו ממלא את התנאים של לאו שבכללות, והראשונים מרבים להזכירו כך ולטפל בו כפי מתכונת לאו שבכללות, רק שהגמרא עצמה, אינה מכנה לו בשם המפורש של לאו שבכללות, וזה הלאו של "בשר בשדה טרפה לא תאכלו" [שמות כ"ג ל']. לפי סוגיות הגמרא במכות [י"ח ע"א] ובחולין [ק"ב ע"ב; ס"ח ע"א] נאסרו בלאו זה גם בשר הטרפה במובן המלולי והרגיל של המושג [חולין ק"ב] וגם סוגים שונים של "יוצא מחוץ למחיצתו", כגון: אבר שבהמה מקשה הוציאה "כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר" [חולין ס"ח ע"א], ובשר קדשים שיצא מחוץ למחיצתו שנקבעה

לסוגו, או חומת הבית, או חומת העיר או מחיצות החבורה של קרבן־פסח וכו' [מכות י"ח ע"א]. והנה אנו מוצאים שעל התכנים השונים של הלאו פוסקים בגמרא בחולין [ק"ב] בצורת פסק, במכות [י"ח] בצורת שאלה, שלא דוחים אותה בסברא של לאו שבכללות, פסקי־דין של עונש מלקות המועברים אח"כ גם אל פסק הפוסקים [רמב"ם מאכלות אסורות פ"ד ה"ו, ד'; מעשה הקרבנות פ"א ה"ו], ונשאלת, איפוא, השאלה: מה שונה לאו שבכללות זה מלאו שבכללות דוגמת 'לא תאכלו על הדם' שהעובר על כל המובן בלאו פטור.

כתרומה ראשונה להבנת העונש כשמוטל על טרפה של ממש משמשת סברת ר"א ממיץ שאנו את המובן המילולי הראשוני נפריד ועליו נעניש ללא היסוס. סברא אחרת היא זאת של התוס' בחולין [ק"ב ע"ב ד"ה ובשר] אשר הופכים את הלאו הכולל במלים אלו דברים שונים, ללאו הפורט דברים שונים (סוג ב' של הסוגים שמנו מסוגי הסוגים), וע"כ אין להתפלל על שמחייבים על "טרפה" שהרי זה דומה ל"נא ומבושל" ולא ל"כי אם צלי אש" שאין באמת עליו מלקות. בסברות אלה יכולנו לתרץ את הדין של הגמרא בחולין המחייב אוכל טרפה. לסוגיה במכות הרוצה לראות ב"בשר בשדה טרפה לא תאכלו" לאו שעבורו אפשר להלקות האוכל מן ה"יוצא ממחיצתו", הרבה יותר קשה להבין. למעשה התירוץ הניתן ע"י התוס' [י"ח ע"א ד"ה ולילקי] הוא זה שהפסוק נהפך ע"י הבנה אחרת של המלים לפסוק אחר, וכך צריך להבינו ובשר בשדה (= יוצא) הרי הוא טרפה, ועכשיו אומרים שכל המושגים של "יוצא" הם ענין אחד (כשמתרים עליו מתרים משום יוצא), וע"כ אין לקרוא לזה לאו שבכללות. קשה להגיע אל עומק הבנת דברי התוס' כשדועים שיחד עם כל ה"יוצא" הזה יש לפסוק גם הבנתו הרגילה והפשוטה, ושמה נאמר שחוץ מן הקונסטרוקציה המוצעת ע"י התוס' עלינו להעזר גם ע"י סברתו של הר"א ממיץ (הפרדת המובן המילולי, הראשוני) וצע"ג. (ושמה נאמר גם על קושיה זאת של הגמרא את תירוץ התוס' בענין "לא יאכל כי קדש הם" שקושיית לילקי אינה מלולית?)

נשאר לנו בקשר עם זה לשאול: אם גם לגבי "לא תאכלו על הדם" קיימת אפשרות הפעלת הסברא של ר"א ממיץ, אע"פ שקשה להכיר איזה מובן מילולי ראשוני של לאו זה. חשבתי על הפירוש המציע את עצמו כביכול מספר שמואל, כראיה הראשונה לאיזה מנהג נפוץ המובא מהנהגת העמים, אבל ראיתי את דברי ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק אשר גם את הפסוקים בשמואל מסביר לכוון של הגמרא לאוכל קדשים והדם טרם נזרק, עיין דבריו בהערותיו לתורה בספר משך חכמה [ויקרא י"ט כ"ו]. וא"כ אין לגבי לאו תאכלו על הדם מה לקבע בכוון הנ"ל.

לאוין שנחלקו בהם אם הם לאו שבכללות

להלן נדון בקבוצות לאוין שכפי הנאמר עליהם בגמרא היו יכולים להרשם כלאוין שבכללות, וגם דובר עליהם בראשונים ואפילו ברושמי הרשימות כעל לאוין שבכללות, ובכל זאת ניכרת הסתייגות בראשונים אחרים.

לא תאכל כל תועבה

כראשון נקח את הלאו של "לא תאכל כל תועבה" [דברים י"ד ג'] אשר כבר בניסוחו מעורר רושם של איסור כולל הרבה. וכך אנו מוצאים בפירוש הלאו הזה כבר בספרי ראה [ס' צ"ט] שני תכנים שונים מאד: ר' אליעזר אומר שכאן נאסר בלאו לאכל מבשר בכור אשר צרמו את אזנו כדי לעשותו בעל מום ("מעשה תועבה"). ואחרים אומרים: "בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר", ע"פ גזרה שוה מן המלה 'תועבה' לאותה המלה הכתובה [דברים י"ז א'] "לא תזבח לה' אלקיך... מום... כי תועבת ה'..." – "מה תועבה האמורה להלן בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר, אף תועבה האמורה כאן בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר". דברי ר' אליעזר משמשים כמקור לגמרא בבכורות [ל"ד ע"א] על קנס שמטילים על המטיל מום בבכור, ועיין שם בדברי התוספות [ד"ה ומי] הנותנים לדברי ר' אליעזר בספרי את המקום של אסמכתא בעלמא; אבל אין זה מוריד עוד מן הפסוק את רב-משמעו, כי בגמרא בחולין [ק"ד ע"ב] אנו מוצאים שרב אשי לומד: "מנין לבשר בחלב שאסור באכילה, שנאמר 'לא תאכל כל תועבה' כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל". יש א"כ מספר תכנים ללאו הזה שיצדיקו את כנויו בשם לאו שבכללות. ואכן בעל ספר החינוך ר' אהרן הלוי מברצלונה, בראותו את התכנים השונים הניתנים ללאו הזה (צורם בכור, פסולי המוקדשים, פיגול, נותר וכו'), מתעורר ושואל [מצוה תס"ט] למה יחייב את העובר מלקות מאחר שזה לאו שבכללות. ותשובתו שאינו נקרא לאו שבכללות "לפי שעיקרו לא בא אלא על פסולי המוקדשים, ושאר האיסורין יוצאין מכללו, כלומר ממה שהוציא הכתוב אזהרה זו בלשון כלל שאמר כל תועבה ולא אמר לא תאכל פסולי המקודשין בפירוש, ומפני כך נחשבה לאו מיוחד לעיקרו, ונלמוד ממנו אזהרה לשאר הענינים וקבל האמת ממי שאמר". ואכן כדבריו פסק בפשטות גם הרמב"ם בס' המצוות [מצוה ל"ח ק"מ]. ודומה הסברא שמשמיע כאן בעל ס' החינוך לסברת ר' אליעזר ממיץ שהזכרנו מקודם, אם גם ההבדל ברור וניכר, שסברת ר' אליעזר ממיץ היתה בנויה על כך שהיה לנו תוכן אחד שיכולנו להבינו כתוכן הראשוני של האיסור, בו בזמן שכאן אנו נצטרך כתוכן הראשוני הזה לקבל את מה שהספרי הכניס לפסוק ע"י הגזרה השוה. וכך כנראה צריך להבין גם את בעל ספר החינוך על עקרו שבא לפסולי המוקדשים ושאר האיסורים יוצאים מכללן ממה שבחר בלשון כוללת. לגבי הרמב"ם יכולנו לומר שבנוגע לצורם און בכור סובר בבכורות [ל"ד] שאין האיסור אלא קנס, איסור בשר בחלב לא נלמד מפסוק זה אלא מאחת הדרשות האחרות שישנן שם בחולין [ק"ד, קט"ז], ובנוגע לפסולים אחרים ודאי שיש לנו פסוקים הקובעים את הל"ת שעליהם. כבר בהקדמה הזכרתי שיש ל"לא תאכל כל תועבה" עוד פירוש ומשמעות במס' עבודה זרה [ס"ז ע"א], שלומדים ממנו שכל האיסורים מצטרפים לל"ת להוות שיעור בצרוף, והזכרנו שהתוס' במקום כבר שואלים את השאלה ועונים, שהרי בפירוש זה של הפסוק לא קובעים לאו חדש אלא בונים הוראה כללית מבוססת על לאוים קיימים, וע"כ אין בדרשה ובדינה משום ענין לאו שבכללות.

(ורק נעיר עוד על התוס' בבכורות [ל"ד ע"א] שאחרי שקובעים שבגמרא שם ענין צורם און איננו אלא קנס, והפסוק לפסולי המוקדשין או לבשר בחלב, מסבירים שאין איסור שחיטה על אותו מום מ"לא תאכל כל תועבה" כמו בשר בחלב וכלאי זרעים [אלה שהגמרא בחולין מוכנה להכיר בלא תאכלו כל תועבה אם לא היו פסוקים מיוחדים] דיש לחלק, ולא מגלים מה החילוק. ונ"ל דבשר בחלב וכלאי זרעים אף פעם אינם היתר חוקי של ממש, מה שאין כן לגבי מום בקדשים שאם נפל מעצמו היתר גמור הוי, אבל אם בשר בחלב יתבטל מעצמו, או אם יתערבבו כלאים מעצמם ודאי יאסרו.)

ולפני עוור לא תתן מכשול

לאו שני של הקבוצה בה אנו עוסקים כעת הוא הלאו "ולפני עוור לא תתן מכשול" [ויקרא י"ט י"ד] אשר מפרשים אותו במספר פירושים. בראשם, אחרי הפירוש המלולי, מה שנאמר על לאו זה בספרא [קדושים ס' ל"ד] "לפני סומא שבדבר", פירוש אשר על יסודו הספרא נותן דוגמאות שונות משטחי חיים שונים: משטח היחסין לנשואין (בת איש פלוני מה היא לכהונה?) משטח חיי החברה הרגילים (עצה שאינה הוגנת לו: צא בבוקר – לסטים; מכור שדך – ואתה עוקף עליו לנוטלה). הרחבה להבנה זו של הפסוק בסוגיות הגמרא [ע"ז ו' ע"א; פסחים כ"ב ע"ב; בבא מציעא ע"ה ע"ב] אצל מושיט כוס יין לנזיר, אבר מן החי לבני נח, מלוה ברבית ובדוגמאות מסוגיות אחרות אפשר להרבות. הכלל הוא: לאו זה מתפרש בענינים שונים ומתוך כך ראוי הוא להקרא לאו שבכללות לפי הידוע לנו על מושג זה. ואמנם קוראים אותו בשם זה הרמב"ם בספר המצוות בשורש התשיעי, והרב המאירי בביאור הסוגיא בבא מציעא [קט"ז]. ומפליא הוא שבספר החינוך [מצוה רל"ב] כשהוא מגיע לסוף לקבוע את דין העובר על האיסור שבמצוה כותב שהוא פטור, ומנמק בזה שזה לאו שאין בו מעשה, וכפי שיטת הרמב"ם בספר המצוות היה צריך לתת את הנמוק של לאו שבכללות. (לכל הפחות להזכירו ג"כ כמו שהוא מזכיר בלאו של לא תאכלו על הדם את הענין של לאו שבכללות יחד עם לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין). ונראה אולי לומר שההבדל בין הרמב"ם וספר החינוך מבוסס על דעה שונה בנוגע לפירוש המלולי של הפסוק, נראה שספר החינוך מסיר את הפירוש המלולי כליל ואינו משאיר אלא את הפירוש של סומא בדבר, עיין מנחת חינוך למקום. והוכחה הוא מביא לעצמו מגמרא נדה [נ"ז ע"א] שנאמר ש"לית להו לפני עוור לא תתן מכשול" והכונה לפירוש המועבר (ועיין רש"י חולין ג' ע"א ד"ה ואפי' כותי). והוא יסביר שמדברי הגמרא נשמע שכותים הם שהסבירו את הפסוק הסברה מלולית, אבל חכמים לא רואים אותו כך (דוגמת פסוקים אחרים שבהם קיים הבדל הדרשות וההבנות בין כותים ובין החכמים ואין חכמים מקבלים כלל את דברי הכותים – הצדוקים). ולעומת זאת יש להניח שהרמב"ם רואה לפסוק גם את פירושו המלולי, ויבין את הגמרא בנוגע לכותים שהם אמנם רק כך מבינים, אבל חכמינו ראו בפסוק גם פירוש מלולי זה וגם את הפירוש המועבר, וצע"ק.

לא תשא שמע שוא

ואותו הענין של הבדל ראייה מתגלה בעוד לאו אחד הוא הלאו "לא תשא שמע שוא" [שמות כ"ג א']. ללאו זה ניתנים במכילתא [מסכתא דכספא פר' כ'] הפירושים הבאים: אזהרה למקבל לשון הרע, אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל הדין עד שיהא בעל דינו עמו (שנאמר ועמדו שני האנשים), אבא חנן אומר משום ר' אלעזר: להביא שבועת הדיין שתהא באמן שאם אינו עונה אמן אחריו עושה אותו שבועת שוא. ונמצאים אותם הדברים בסוגיות הגמרא בפסחים [ק"ח ע"א] על מדבר ומקבל לשון הרע, ועל מעיד עדות שקר (שראויים להשליכם לכלב מסמיכות הפרשיות), ובסנהדרין [ו' ע"ב] מביא רב כהנא מפסוק זה, אחרי שמקודם נמקו ב"שמוע בין אחיכם" [דברים א' ט"ז] על בית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא חברו, ועל בעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חברו. והשוה עוד הסוגיא בשבועות [ל"א ע"א] שלומדים דינים אלה רב כהנא מפסוק "לא תשא שמע שוא". אבל הגמרא מביאה גם מן הפסוק "מדבר שקר תרחק" [שמות כ"ג ד']. שוב בדברי הרמב"ם בספר המצות [ל"ח רפ"א] ובדברי המאירי נזכר הלאו הזה כלאו שבכללות, אבל ספר החינוך גם בלאו זה פוסק שאין לוקים לפי שאין בו מעשה. וכנראה המחלוקת שביניהם בהערכת הדרשות השונות שבגמרא, שלדעת הרמב"ם מתכוונות דרשות אלה להיות הפירוש של הפסוק שא"כ יוצאים לו פירושים שונים, בו בזמן שלדעת ספר החינוך רק אחת הדרשות היא העיקרית ואחרות אינן אלא אסמכתא, וכך הוא גם מזכיר אותם. וקצת תימה שדוקא מביא את ענין השמעת טענות בעל הדין, הרי לדין הזה דוקא יש בשתי סוגיות הגמרא עוד הוכחות, וגם במכילתא הלשון הרע הוא הפירוש הראשון. עובדות אלה ודאי השפיעו על הרמב"ם והמאירי בקבעם את אופי הלאו כלאו שבכללות, וצע"ק.

לאו הכולל פרטים רבים

הסוג העיקרי השני שבין סוגי לאו שבכללות הרי הוא לאו אשר איסורו מובן וברור רק שבמליו כלולים איסורים חפצים (או פעלים) שונים של אותו איסור ו/או מתוסף אל הלאו ביטוי כולל. והדוגמאות הבולטות כבר הזכרנו אותם בחלק הראשון של הדברים, ונחזור להזכירן בתוספת אחת או שתיים. שייכים הנה הלאוים כמו: (1) "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" [ויקרא ד' כ"ג], או: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום" [ויקרא כ"ג י"ד] ועוד כאלה, היינו רשימות מפורטות ללא כל ביטוי כולל. (2) "לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש" וכו' [שמות י"ב ט'], או "מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל" [במדבר ו' ד'], או "לא יחבל רחים ורכב כי נפש הוא חובל" [דברים כ"ד ו'], ועוד "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה" [ויקרא ב' י"א]. לא יוכל להיות ספק שבגמרא ממליצים על כל הדוגמאות האלה את הכנוי של לאו שבכללות בסוגיות השונות (כפי סדר ההבאה) בכריתות [ד' וה'], בפסחים [מ"א ע"ב], נזיר [ל"ח ע"ב], בבא מציעא [קט"ו ע"ב] ובמנחות [ג"ח ע"ב]. אלא שבמקרה של כל הדוגמאות שאינן אלא רשימות מתברר בכריתות שקיימות

דרישות מיוחדות לבטל את תוצאות היותן לאוין שבכללות, ובכל זאת לוקים על כל אבר ואבר שברשימה. אחרת המצב לגבי הדוגמאות האחרות שלמעשה כוללות שני סימנים של "כללות", גם ביטוי כולל וגם רשימת פרטים. במקרים האלה אנו נפגשים במחלוקת אמוראים שונים במקומות שונים, ובמחלוקת ראשונים הרמב"ם והרמב"ן כמו שנבאר מיד. מחלוקת האמוראים, בפסחים מנחות ונזיר, היא בין אב"י ורבא, וכאן לא נטפל בשאלה הכאובה והמבולבלת מאד של הגירסא, אלא נקבל על עצמנו כדבר מוגמר את הכרעתם של הרשב"א בתשובה [ח"א סי' קמ"א] בין הראשונים, ושל ר' חיים הלר בהוצאתו ספר המצוות בין האחרונים, הכרעה שנתנת על פי מנגנון השוואת גירסאות רב מאד, שאכן אב"י הוא זה שסבר שיש לחייב על הביטוי הכולל ועל כל ביטוי שברשימה (דהיינו לוקין על לאו שבכללות), ורבא הוא שחולק עליו באמרו אין לוקים על לאו שבכללות. ולרוב ניתנות ברוב הסוגיות שתי לשונות: הראשונה שלכל הפחות מלקות אחת ילקה, והלשון השנייה: שיפטר לגמרי בגלל שאינו דומה ללאו דחסימה. ומחלוקת דומה בגמרא בין רב הונא המחייב על הביטוי הכולל ועל כל אבר שברשימה, ורב יהודה המחייב על כל אבר שברשימה אבל לא על הביטוי הכולל.

בדוגמאות אלה נוקט הרמב"ם בספר המצוות קו של פסק: אין לוקין על לאו שבכללות [ע"פ סנהדרין ס"ג], נגד דברי אב"י, ופוסק כרבא כפי הלשון הראשונה שמלקות אחת ילקה כפי דבריו בין (כדי לתת את דוגמתו הראשונה) אם אכל נא או מבושל או נא ומבושל יחד כי זה הוא הדין של לאו שבכללות, זאת אומרת הפטור הנובע מכללות משפיע גם על פטור באברי רשימה בכיוון צמצום לאחת.

שיטת הרמב"ן במחלוקתו עם הרמב"ם

הרמב"ן בהשגות תוקף את הרמב"ם על הפסק הזה בנמוקים חזקים: (1) למה אינו פוסק כלישנא בתרא שפוטרת לגמרי. (2) ובמיוחד שכיוצא בזה שהוא ספק כאיזה לישנא לפסוק פטור בדיני נפשות ומלקות. (3) והרי גם בסוגיא דסנהדרין הפטור הנפסק שם הוא כולל בין אם עשה את כל הנכללים בלאו שבכללות בין אם עשה אחת מהן. וע"כ דעת הרמב"ן שאין בין אב"י ורבא אלא יחסם אל הביטוי הכולל, אבל על חלקי הרשימה לכו"ע חייבים על כל אחד ואחד, ולפי דברי הרמב"ן אנו פוסקים כלישנא בתרא שעבור הביטוי הכולל פוטרים כליל בהתאם לפטור השלם והמוחלט שבסנהדרין. והרמב"ן מוסיף לקושיותיו השליליות הוכחות חיוביות ושם מספרן: (1) ברייתא [פסחים מ"א ע"ב] המחייבת את האוכל כזית נא בלילה, שממנה היה קשה לכל הפחות ללישנא בתרא כפי שפרש הרמב"ם. (2) בבבא מציעא אנו משוים את מחלוקת אב"י ורבא למחלוקת רב הונא ורב יהודה ואומרים שרבא מתישב עם רב יהודה (המחייב שתיים!). (3) ברייתא מפורשת בבבא מציעא שריחיים ורכב מחייבים שתיים. (4) הגמרא מראה שכל ענין אב"י ורבא הוא בענין הביטוי הכולל: "כי אם צלי אש" לעומת "כי נפש הוא חובל". (5) בנזיר שואלים נגד אב"י מחמש מלקיות

שער רביעי: כללי הלכה

הנמנות שלפי דעתו היה צריך להוסיף את הששית של הביטוי הכולל. (6) משנה מפורשת בנזיר [ל"ד ע"ב] שחייב על הפרטים.

לא קל להשיב על דברי הרמב"ן האלה שכוללים קושיות וראיות. והאמת היסודית הנראית לי היא ביסוד היסודות של חלוקת הסוגים, והוא: שלרמב"ם חוץ מביטוי כולל גם עובדת רשימת הפרטים היא גורם של כללות, בו בזמן שלדעת הרמב"ן במקום שיש ביטוי כולל הוא מלמד מראש על הפרטים שכל אחד מהם מהווה איסור עצמאי וחייב מלקות על עצמו. וכפי זה לרמב"ם בנא ומבושל, אחרי סילוק הביטוי הכולל מכל השפעה, בגלל "אין לוקין על לאו שבכללות" [סנהדרין ס"ג], נשארת הרשימה שבה יש לטפל כפי הכללים של הגמרא בכריתות שבלי דרשה מיוחדת אין לוקים על כל אחד ואחד אלא רק אחת על כולם, ובמידה ששואל הרמב"ן מסנהדרין נגד הרמב"ם יש להוכיח את דעתו מכריתות [ד]. ומה ששאל על הפסק שצריך להיות כלישנא בתרא הרי כבר אמרו שבלשונות המובאים בלשון איכא דאמרי אין לנו ללכת ככלל של לישנא בתרא.

והראיות שהביא הרמב"ן גם כן נראה שאפשר לישבן כפי ההצעה שהצעתי, כי הנה מה ששואל הרמב"ן מן הסוגיא בבבא מציעא זה דוקא עולה יפה עם מה שאנו מבינים בדברי הרמב"ם, כי כל השקלא וטריא של בבא מציעא איננו אלא על הביטוי הכולל, ובזה היה נראה בהחלט שזהו דעת רב יהודה עם דעת רבא ודעת אבאי לדעת רב הונא, ועל זה מראים שאין הדברים צריכים להראות כך, אבל כל זה אינו נוגע במאומה לשאלה של הרשימה שנשארת אחרי סילוק השפעת הביטוי הכולל.

הסתירות בפסקי הרמב"ם

ואם יש לשאול על דברי הרמב"ם בנוגע לנא ומבושל מריחיים ורכב או מחרצנים וזג, לא צריך הרמב"ם להרתע משאלות אלה; כי, ראה זה פלא, גם בהלכה המעשית של היד החזקה בשני המקומות האלה פסק הלכה אחרת (ושונה ממה שפסק לגבי נא ומבושל), דוקא כמו שהיה יוצא מדברי קושיות הרמב"ן, וא"כ אין כאן רק קושיות הרמב"ן עליו אלא למעשה קושיה מן הדברים שלו על דברי עצמו. ולא רק בספר המצוות פוסק בנא ומבושל אחרת מאשר בחרצן וזג וריחיים ורכב, אלא ביד החזקה עצמו סותר את עצמו בפסקו בהלכות קרבן פסח [פ"ח ה"ד] שפוסק שהאוכל נא ומבושל אינו חייב אלא אחת, ודומה לזה עוד הפסק בהלכות איסורי המזבח [פ"ה ה"א] שפסק על המקטיר שאור ודבש שאינו לוקה אלא אחת. אבל לעומת זאת בהלכות נזיר [פ"ה ה"ח] פוסק על האוכל כזית ענבים, כזית חרצן, כזית זג וכו' שחייב על כל דבר לחוד. וכן בהלכות מלוה ולוה [פ"ג ה"ג] הוא פוסק שחייב הממשכן על כל כלי וכלי לחוד. ועיין בלחם משנה (בהל' מלוה ולוה) שהרגיש בקושיה ונותן בהתחלת דבריו תירוץ דחוק עד למאד, ומשאיר בסופו של הדבר את הענין בצ"ע. ובזה שהראינו את סתירתו המדומה של הרמב"ם אמנם לא תרצנו עדיין את הקשה מדברי הרמב"ן עליו, אבל הראינו שאכן חשב וראה את אותם הדברים שהרמב"ן העלה.

ונראה שלמעשה נצטרך רק עוד לישב את השאלה הראשונה מן הברייטא של אכילת נא בלילה שחייב, שהיו צריכים לשאול על הלשון השניה. לזה יש לומר שאם היתה הגמרא רוצה לשאול נגד לשון זו היתה יכולה להביא מן הגמרא בכריתות מספר מקורות המנוגדים לפטור הכולל ורק מראים על צמצום של לאו אחד במקרה של עבירה על כל רשימת הפרטים בבת אחת, דבר המוכיח את החיוב על כל אחד כשהעברה נעשית באופן נפרד אלא שלא ראתה הגמרא את הצורך בשאלות אלה. אבל בסוגיא עצמה, לו היו שואלים היו יכולים לתרץ ש"חייב" הכתוב בברייטא אין פירושו חייב מלקות אלא עובר בלאו, ויתכן שהיינו אפילו מוכיחים מן הברייטא השניה המשווה אוכל צלי מבעוד יום לאוכל נא בלילה וכמו שהגמרא מוכיחה, שכמו שנא זה לא תעשה כך צלי מבעוד יום ג"כ לא תעשה, וע"כ נכנסת לדוחק שלשיטת ר"י הסובר שלא הבא מכלל עשה יחשב כלאו במקרים מיוחדים, (עיין תוספות פסחים מ"ב ע"א ד"ה לאמר) כך יכולנו לתאר לעצמו שלישנא בתרא היו אומרים שחייב בנא דומה לחייב דצלי מבעוד יום דהיינו לא לאו ממשי אלא לאו הבא מכלל עשה, וכן הלאו של נא יהיה לא מוגבל במקצת דהיינו לאו שבכללות, אבל כל זה רק לחדודי, כי האמת שהגמרא בלישנא בתרא בכלל אינה מטפלת בצורה רצינית. ונשארו חייבים רק להסביר את הנגודים בפסקי הרמב"ם הנזכרים כדי להבין את דעתו שלו עד לסופה.

ביאור הסתירות ברמב"ם

והסברא היא טמונה בסוגיות עצמן בנזיר ובבבא מציעא בנגוד לפסחים ומנחות. בשתי הסוגיות הראשונות אנו מוצאים לימודים מיוחדים בברייטות המעמידות אותנו על ה"חיוב של זה בפני עצמו וזה בפני עצמו", ולימודים אלה נותנים איפוא לרשימה של הדברים האסורים את דינה אחרי סילוק השפעת הביטוי הכולל במחלוקת בין אביי ורבא והפסק כדברי רבא. ושתי הברייטות האלה יש להן ניסוח קרוב. בנזיר: "ת"ר 'וענבים לחים ויבשים לא יאכל' לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, מכאן אתה למד לכל איסורין שבתורה (בפירוש הרא"ש: לכל איסורי נזיר) – מה כאן שהוא מין אחד והן שני שמות וחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, אף כל שהוא מין אחד והן שני שמות חייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, לאיתויי חמרא חדתא ועינבי", וסברא זו ודאי כוחה יפה לגבי זג וחרצן. עיין רש"י ד"ה והן ב' שמות, ואחרי זה באה מחלוקת אביי ורבא שמראש כפי זה מועמדת תחת הסיסמא שעל כל אחד חייבים בפני עצמו ורק על הכלל אין לחייב, נשים לב שאפילו לשונו של רבא כאן שונה במקצת מן הסוגיות האחרות שכאן הוא אומר אינו חייב אלא אחת שאינו לוקה על לאו שבכללות.

ובסוגיא דבבא מציעא הפסק של הרמב"ם עוד יותר מובן ומובן, כי הגמרא בעצמה מסיימת בתניא כותיה דר' יהודה דהיינו: שחייב שתיים על ריחיים ורכב, ומביאה ברייתא אחת בה כתוב "חבל זוג של ספרים... חייב שתיים, זה בעצמו זה בעצמו אינו חייב אלא

שער רביעי: כללי הלכה

אחת", ותניא אידך (עין דברי רש"י ותוס' אם הראיה מבריייתא אחת או משתיהן ביחד) "חבל זוג... וצמד... יכול לא יהא חייב אלא אחת? ת"ל: 'לא יחבול ריחיים ורכב' מה ריחיים ורכב שהן מיוחדין שני כלים ועושין מלאכה אחת וחייב על זה בפני עצמו, ועל זה בפני עצמו אף כל דברים שהן שני כלים מיוחדים ועושים מלאכה אחת חייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו". אין מן הדברים עצמם נראה למה כ"כ ברור שחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ורש"י שכותב: "שהרי פירשן הכתוב לברר אזהרה לכל אחד לעצמו" איננו עוזר בהרבה, (אלא אם כן נניח שרש"י כאן לפי שיטת המסבירים שלא כרמב"ם מה שנראה בפסחים).

והנראה הוא שהן בנוזיר במלה ענבים הרי האיסור לכל השייך לענבים נאמר, ולא יכול להיות טעם לפרוט אלא לחייב כל אחד לחוד (מה שאי אפשר לומר על ביטויים כלליים כמו כי אם צלי אש שהוא שלילי ע"י שמונים את הצד החיובי), וכן ריחיים הכוללים לאמתו של הדבר את המשמעות של רכב בתוכם, אליבא דאמת בעצם השמוש במספר הזוגי (עין בבא בתרא [י"ז ע"א] "מרחיקים את הריחיים שלושה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב"), וא"כ אין לרכב סיבה להכתב אלא לחייב לחוד. וסברא זאת שהזכרתי נראית בולטת בדברי הירושלמי בנוזיר פ"ו ה"ב שמביאים שם כך: "כתיב 'וענבים לחים ויבשים לא יאכל' ממשמע שנאמר 'ענבים' אין אנו יודעין שהן לחין?" מה ת"ל 'ענבים לחים ויבשים' לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ואתיא כהדא דתני חזקיה וכו'... ואתיא כההיא דאמר ר' הילא: 'לא יחבול ריחיים ורכב' ממשמע שנא' 'רכב' אין אנו יודעים שהריחיים בכלל מה ת"ל 'ריחיים ורכב' לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו". ואם גם לשון הירושלמי בצורתה קשה מלהבינה כי אין זה נראה שרכב יכלול ריחיים, הרי בכל התנ"ך אנו תמיד מוצאים ריחיים במלה המראה על המושג של הכלי הטוחן על שני חלקיו, ורכב דוקא על חלק ונקרא תמיד פלח רכב, וע"כ נוטה אני לחשוב ששבש חל בירושלמי, עם כל זה הראיה העקרית מתבלטת יפה. והרי אם כך הגמרא בעצמה מראה איך צריך להבין את חיובי האברים של הרשימה בחבלת כלי אוכל נפש ובשתית הנוזיר כמו כן ברור שכשאין לנו לימוד כזה דהיינו בנא ומבושל ושאר ודבש, אין אנו יכולים לפסוק פסק של חייב על כל אחד ואחד.

ויתכן שראיה זאת שהראינו היא סיבת שתיקת הרמב"ם בהלכות נוזיר מעצם המקרה של אביי ורבא, כי אין הם בגמרא שם אומרים דבר שבאופן מעשי מובא לפסק הלכה, כי אביי מחייב גם על הלאו הכללי, כל אשר יעשה מגפן היין, ואין הלכה כך ורבא אומר אינו חייב אלא אחת על אכל זג או חרצן, וזה נכלל בפסק המרחיק לכת של הבריייתא אשר הרמב"ם פוסק אותה: "אכל כזית ענבים כזית זג וכזית חרצן וכו' חייב על כל אחד ואחד".

שיעור ע

אוכל שאינו ראוי

לגבי טומאת אוכלין אוכל סרוח אינו נטמא • לגבי נבלה ר"ש לומד מפסוק מיוחד למעט סרוחה מעיקרא משום שטומאתה לא תלויה בהיותה ראויה לאכילה • האוכל תרומה באכילה גסה או שהיא אינה ראויה אינו משלם קרן וחומש • לומדים מנבלה שאינה ראויה לגר שנותן טעם לפגם מותר באכילה מהתורה • לגבי עינויי יוה"כ לומדים שהעינוי הוא דוקא מאוכל המשיב את הנפש • האוכל אוכלים שאינם ראויים או שותה משקים שאינם ראויים פטור מלברך עליהם • לגבי שבועות אוכל שאינו ראוי יחשב כאוכל לפי מידת החשבתו בעיני הנשבע • באוכלים שיש קרוב למצוה באכילתם אם אינם ראויים מתבטלת המצוה, ובאלה שיש מצוה חיובית באכילתם כשאינם ראויים אינו מקיים את המצוה • גדר שאינו ראוי נמדד עפ"י מידת קלקולו ועפ"י הפסלו ממאכל אדם • לגבי חמץ פת שעייפשה ואינה ראויה למאכל אדם אבל ראויה למאכל כלב חייבים לבערה • חמץ שנפסל מאכילת כלב קודם זמן איסור חמץ אין צריך לבערו • את השוני בין שאר איסורים שמספיק באינו ראוי לאדם לעומת חמץ מסביר הר"ן מפני שבחמץ אפשר להחמיץ עיסות אחרות • לפי הראב"ד רק בשאור דורשים אינו ראוי למאכל כלב אבל בשאר חמץ די באינו ראוי לאדם • לגבי אוכל אוכלים שאינם ראויים ביו"כ נחלקו הפוסקים לפי הרמב"ם חייב מדרבנן לפי הראב"ה פטור לגמרי • רב גידל אינו מקבל את דברי רבי להלכה אבל גם כשמתיר חומץ בשתיה ביו"כ אינו מתיר אלא בדיעבד, מעט חי ולא מזוג • הרמב"ם השמיט מדברי רב גידל שדוקא מעט בגלל חוסר המוגדרות במידה • הר"י ברצלוני והרא"ש אוסרים באכילה חמץ שנחרך קודם זמן איסורו ומתירים בהנאה לעומת שאר הראשונים שמתירים אף באכילה.

אוכלים שאינם ראויים בפסוקי התורה

לא מעט דינים ומצוות שבתורה קשורים הם במושגים של "אוכל" ו"אכול" וראויים מושגים אלה לטיפול מגדיר אותם. ואכן מוצאים אנו מקורות מפרשים את פסוקי התורה בכיוון של קביעת תחומים של המושגים הנ"ל, בשטחים שונים של ההלכה שבהם יש למושגים מקום. וקיום כל הדרשות השונות בודאי דבר שיש בו צורך כי כרגיל אין ללמוד ממקום אחד על השני, מכיון שבדרך כלל בכל מקום ושטח יש דברים מיוחדים משלו, או שהפסוק עם הדרשה קובעים דינים מיוחדים שממילא אין להם מקום בשטח אחר. נראה דוגמאות של דרשות אלה, בלי להבטיח שאלה הן כולן.

בויקרא [י"א ל"ד] במקום שמדובר על דין טומאת אוכלים כתוב "מכל האכל אשר יאכל..."

* שבת שובה תשי"ח

שער רביעי: כללי הלכה

בכל כלי יטמא". מעיר הספרא [שמיני סי' קל"ג] "יכול כל אוכל ת"ל 'אשר יאכל' פרט לאוכל סרוח". (וראוי לזכור שבאותו סימן הספרא מרבה מקודם אוכלי בהמה שחושב עליהם למאכל אדם, אבל מיעט אוכלי בהמה). נמצאת איפוא הגבלת המושג אוכל לגבי דיני טומאת אוכלין. למעשה לפי תירוץ התוספות בבכורות [כ"ג ע"ב ד"ה ואידך] שאומרים שלגבי טומאה היינו חושבים תמיד לרבות יותר גם את אשר אינו ראוי (מכיון שיש מקורות טומאה שבהם שאלת ה"ראוי" אינה קיימת כלל), ולכן אם גבי טומאה מיעטנו את הסרוח, ודאי שבכל דבר אחר של איסור נמעטנו. וא"כ תחזור קושית התוספות למקומה שבבכורות ר' שמעון צריך פסוק למעט נבלה שאינה ראויה מעיקרא, ובמסכת עבודה זרה אומרים לפי ר' שמעון בפירוש שסרוח מעיקרא לא צריך קרא. וכנראה התירוץ הוא להבדיל בין טומאת נבלה ובין טומאת אוכל. טומאת אוכל, כך רואים ושומעים מן התורה, ניתנת בגלל שזה אוכל, בנבלה אין היותה אוכל קובע. ע"כ מן המעוט של סרוח בטומאת אוכלים לא יכולנו למעט נבלה שנסרחה מכיון שנשארת נבלה, אבל לגבי איסור אכילה יכולנו בהחלט לטעון שנבלה סרוחה לא צריכה קרא.

מקום שני בו אנו מוצאים דרשה מן הסוג המדובר הוא בדיני תרומה כשהגמרא ביומא [פ' ע"ב ובמקומות אחרים] דורשת מן המלים [ויקרא כ"ב י"ד] "ואיש כי יאכל קדש בשגגה... ויסף חמישיתו"... – "כי יאכל' פרט למזיק". כפי דברי רש"י שמזיק את עצמו ואת התרומה. פירוש המעביר את הדרשה למקרה של אוכל אכילה גסה שהוא שוה או דומה, לאוכל אוכל שאינו ראוי. לא צריך להסביר שמן הפסוק למעט סרוח לא יכולנו ללמד את דין הפטור של תשלום באוכל תרומה בשגגה, כי הרי נשאר הוא אוכל תרומה שלקח משהו מן הכהן. וכן להיפך אין ללמוד מדין פטור מתשלומים דין כל שהוא בענין איסור. כי איסורא מממונא לא גמרינן.

נוסיף את הדרשה התופשת מקום חשוב בסוגיות הגמרא הנוגעות לשאלתנו והיא הדרשה לפסוק: "לא תאכל כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה"... ממנו דורשים בגמרא בעבודה זרה [ס"ז ע"ב] שנותן טעם לפגם מותר, זאת אומרת איסור שנפגם (ואינו ראוי יותר) מותר. (בלי להכנס לשאלה אם פירוש הדבר מותר ממש [ס' החינוך מצוה תע"ב], או מותר רק במובן שאין איסור של תורה אבל יש מדרבנן [שאגת אריה סי' ע"ה]. שים לב ששאגת אריה אינו מדבר אלא על יום הכיפורים). והלשון בו משתמשים שם בגמרא הוא: "ר' שמעון אומר נבלה הראויה לגר קרויה נבלה, שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה". גם ר' מאיר מקבל בעקרון את הדרשה ואת כיוונה, רק נותן צביון מגביל יותר שהמצב של "אינו ראוי" צריך להיות מעיקרא מצב שאינו ראוי כבר בזמן שהמושג נבלה צריך לחול, אבל לפי דעת ר' מאיר אם היה פעם נבלה ונאסר, נשאר האיסור גם אם נפגם. ברור שאין המושגים של הפסוק הזה יכולים להיות קשורים לדין טומאת אוכלים אשר אצלם אין שאלה אם שם איסור שהיה על משהו נשאר או לא. וכן להיפך אם הוצאנו את האיני ראוי מדין איסור, לא בטוח שצריכים גם להוציאו מדין טומאה. ונוסף לזה יכולנו

שיעור ע: אוכל שאינו ראוי

לומר שפסוק זה עם הדרשה הקשורה אליו, מוסר למיעוט של טומאת אוכלים את השיעור מה נקרא סרוח.

למעשה אנו מוצאים עוד פסוק אחד והבנתו בענין שלנו וזה הפסוק הקובע את מצות העינוי של יום הכיפורים "ועניתם את נפשיכם" [ויקרא כ"ג כ"ז]. הפסוק מלמד שכל מה שגורם למניעת העינוי מן הנפש אסור מהתורה, אבל כל מה שפועל ללא השפעה על העינוי אין בו איסור. כפי זה אנו מודדים את הדברים: אם באכילתם עדיין האדם מעונה בנפשו, או אם הדבר "משיב את הנפש" ממצב עינויה. דרשה זו ניכרת ביומא [פ"א ע"ב] בדברי רבי על חומץ שמשיב את הנפש, והשוה את הסוגיות הירושלמיות [יומא פ"ח ה"ג] הדנות בדבר. אנו מכירים גם בדברים האלה את השוני בין איסור יום הכיפורים מיתר האיסורים, כמו שהוא ניכר בהבדל של השיעור (ככותבת) לעומת כזית של כל האיסורים, וכמובן שאין כאן כל מקום של לימוד ממקום אחד למשנהו.

אוכלים שאינם ראויים בתורה שבעל פה

עם תום המקורות הקשורים לפסוקי התורה נגיע אל המקורות התנאיים והתלמודיים, והסקירה הבאה תראה את ההיקף הרב ביותר שיש לשימוש במושג של "אינו ראוי" בהלכה. המושג מופיע קודם כל בשטח האיסורים כשהוא מצמצם איסורים שונים. כדבר ראשון (ראשון, מכיון שבענין זה המושג נוגע לכל האוכלים כולם, ואין מדובר על סוג מסוים של אוכלים שמשנתנים ומשנים בזה את מעמדם). נזכיר כאן את הפטור של האוכל אוכלים שאינם ראויים והשוותה משקים שאינם ראויים. דוגמאות ניתנות בחלקן במשנה, בחלקן בסוגית הגמרא כאן ביומא [פ"א ע"ב] ובמקבילה לה בברכות [ל"ו ע"ב].

באותו ההיקף, שמדובר על כל האוכלים, מופיע המושג בשטח של הלכות שבועות ונקבעים למושג דינים כפי הופעת המלה של "אכל" בלשון השבועה. בהתאם לדיני שבועה קיימות שלוש אפשרויות שהן שש, כל אחת תמיד חיובית ושלילית. ואלו הן: (א1) אדם יוכל לאסור על עצמו לאכול לעתיד – לשונו לא אוכל. (ב1) אדם מטיל על עצמו חיוב לאכול בעתיד – לשונו אוכל. (א2) אדם נשבע על אכילה בעבר – לשונו אכלתי. (ב2) אדם נשבע על העבר בשלילת אכילה – לשונו לא אכלתי. (א3/ב) אדם נשבע על משהו ותולה שבועתו בתנאי הקשור לאכילה או לשלילת אכילה – תאסר עלי אשתי אם אכלתי/אם לא אכלתי. התמונה המתגלית כאן בהלכה, הנובעת בעיקרה מן הסוגיא בשבועות [כ"ג], איננה אחידה, והסיבה לכך שבשטח זה של שבועות אנו תלויים במה שאנו צריכים להניח כדעתו בשבועה ובמעשה, יותר מאשר בקביעה אובייקטיבית איזו שהיא. ברור לגמרי שמי שאומר לא אוכל ואכל דברים שאינם ראויים איננו חייב על הפרת שבועתו, כיון שדברים שאינם ראויים, לא היה צריך לומר עליהם לא אוכל – רדב"ז [שבועות פ"ה ה"ה].

לא נכנס כאן כלל לשאלה של לשון השבועה: כולל או מפרש, ולשאלה באיזו מדה "אינו ראוי" כולל את האינו ראוי מחמת איסור (שהוא "ראוי" ו"אריא הוא דרביע עליה"),

שער רביעי: כללי הלכה

כי לכל הפחות תמיד גם את האינרציה הממשי צריך לכלול כפירוש הר"ן. ואם מקבלים את הגירסא 'שבועה שאוכל ואכל עפר פטור' זאת אומרת קיים את שבועתו, אנו צריכים לנמק זאת בדברי הר"ן שהנשבע שיאכל על הכל מתכוון אשר יאכל, עיין פירוש זה בצורה עוד יותר מפורטת ברדב"ז לדברי הרמב"ם [שבועות פ"ה ה"ה].

הערכת אכילת דברים שאינם ראויים לגבי שבועה על העבר מושפעת ע"י סברא שהגמרא בשבועות משמיעה, לגבי התולה את שבועתו בענין אכילה ואכל דבר אסור – שבועתו נכנסת לתוקף מכיון שנשבע אחרי שאכל דברים אלה, סימן שבהזכירו אותם בתנאי החשיב אותם, וכך גם אם על הענין עצמו נשבע משתמשים אנו בסברא זו. בעצם בגמרא סברא זו ניתנת לדחיית קושיה, אבל כבר מפרש הכסף משנה שהסברא כסברא טובה היא. הדבר נידון בגמרא רק לגבי אוכלים אסורים (נבלות וטריפות) וברמב"ם גם לגבי אינם ראויים מסוג כללי, לפי תירוץ הרדב"ז, הרי למעשה הגמרא מושה ואינה דוחה ע"י הבחנת שני סוגי ה"אינו ראוי". לא נאמר הדין על המקרה של שבועה בלשון אכלתי ואכל (בעבר) דברים אינם ראויים, אם נאמר שגם כאן תחשב האכילה, מכיון שכבר אכל ואינו ראוי – שבועתו תהיה שבועת אמת, או אם נאמר שמכיון שאמר אכלתי ודאי התכוון לומר אכלתי אוכל ראוי, אבל על אינו ראוי אינו מדבר וצ"ע. (וקרוב לוודאי שאם לגבי לא אכלתי ואכל מחשבים גם אינו ראוי לאכילה קל וחומר לגבי אכלתי).

בעניני שבועה יש דבר דין אחד מובן, שאם מזכיר הנשבע בשבועתו את האינרציה ואומר: אוכל עפר שאז באכלו עפר יקיים, וכן בלא אוכל עפר ואכל שחייב, ונראה שבמקרה כזה יוצא הענין מגדר "אכילה" אל גדר כל פעולה, דוגמת לא אזורק צרור וכדומה.

אוכל שאינו ראוי מפחית מחומרת האיסור

לשני השטחים שכעת בררנו אותם היה משותף שלא היה מדובר כלל באיסורים מסויימים, אלא שלשון אכילה במקרים אלה חלה על כל אוכל. כעת נעבור להראות שעם המצאות המושג של "אינו ראוי" נזכר הדבר של ביטול או הורדה ברמת האיסור. לגבי נבלה כבר הזכרנו, וכמו לגבי נבלה לגבי כל האיסורים שכדוגמא וכמקור להם מובא הפסוק של נבלה. נמצא הדבר גם בהלכות חמץ בענינים שונים של שנויים בחמץ, פרטים נביא כשנדבר על המושג "אינו ראוי" לפרטיו הממשיים. מצד שני קיים המושג גם לגבי כל אותן המצוות שהן קשורות לאכילה, זאת אומרת שיש באכילת החומר מצוה, או שיש דבר שאולי לא מצוה לאכול אבל הדרך של ניצולו הוא נקבע לאכילה כעין "רשות" והלשון "ניתן". הדוגמאות הנזכרות בהלכה הן בעיקר מן הסוג השני: פירות, תבואות וכדו' שניתנים לאכילה (בלי שיש מצוה באכילתן): תרומה, מעשר שני, שביעית. בכולם אין ה"חובה" ניתנת כשהאוכל אינו ראוי. (משניות בשביעית [פ"ח מ"ב], תרומות [פ"א מ"ה], מעשר שני [פ"ב מ"א], תוספתא שביעית [פ"ו ה"א] וירושלמי שביעית [פ"ח ה"ב], מעשר שני [פ"ב ה"א]). במקרים של מצות אכילה ודאי אין קיום המצוה נחשב כקיום אם היה האוכל

שיעור ע: אוכל שאינו ראוי

במצב של אינו ראוי, הוכחה לכך ממצה באכילה גסה, והיא הרי מושווית לאינו ראוי. (ומעיסת הכלבים שאין הרועים אוכלים ממנה [ביצה כ"א ע"א] אין ראייה, שאין זו משומרת לשום מצה).

גדר אוכל שאינו ראוי

בסוגיות שונות מצטיירת התמונה מה בעצם ההגדרה של "אינו ראוי". התשובה מתחלקת בשני כיוונים, האחד ההופעה החיצונית של שינויים בחומר הנאכל, והשני דרגת האינו ראוי בסוגיא של עבודה זרה, הענין הוא של כל האיסורים שנותנים טעם לפגם, והדוגמא הבולטת היא נבלה כשהיא תהיה פגומה. אין הגמרא מבחינה שם בצורות מיוחדות של האוכל ומה משתנה אצלו. אבל הגמרא שם מפתחת את ההגדרה המדויקת של אינו ראוי בדרגה "אינה ראויה לגר" לדעת ר' שמעון, ולדעת ר' מאיר בדרגת "סרוחה מעיקרה", הגדרה שלפירוש רש"י גם כוללת משהו של תיאור חיצוני (כגון מוכת שחין שבהתנבל הנבלה לא יחול עליה שם נבלה בכלל).

(יתכן ש"סרוח מעיקרו" בכלל אינו דרגה ב"ראוי ואינו ראוי" אלא מידת זמן העשותו סרוח, ונמדד הדבר עדיין אם ראוי לאדם או לא, השווה את דברי הרמב"ם בה' אבות הטומאות [פ"א ה"ג ו"ד] שפוסק שתי מידות של פסול של נבלה שנפסלה, ושל נבלה סרוחה מעיקרה שאינה ראויה לאדם).

אינו ראוי בחמץ

חומר חשוב ומעניין לשאלתנו נמצא בסוגיות שונות של מסכת פסחים על איסור חמץ כשיגיע החומר למצב של "אינו ראוי". החומר נמצא בסוגיות שונות [ט"ז ע"ב, כ"ג ע"ב, ומ"ה ע"ב] והוא מראה דוגמאות שונות איך חמץ מגיע למצב של אינו ראוי. הצורה האחת היא הפת שעטיפשה, השניה שהלחם החמץ נשרף ונחרך כולו, השלישית שכופת שאור יוחדה לישיבה וטחו עליה בטיט, הרביעית שנתן קמח לתוך ערבת העבדנים – מחלוקת רב נחמן ורבנן מתי הקלקול נחשב לקלקול שלם, אם תוך שלושה ימים כשנתן את העורות, או רק אחר שלושה ימים, והלכה שאם נתן עורות אפילו אחרי שעה קלה נחשב כמקולקל לגמרי. דוגמה חמישית מלוגמא שנסרחה וקילור ואספלנית ורטיה שנתן לתוכן קמח. ברור שהדוגמאות האלה אינן אלא דוגמאות וכל שכיצא בהן ג"כ דין "אינו ראוי" (על תוצאותיו) יחול עליו. וע"כ יש משמעות רבה בזה שהגמרא בפסחים מגדירה גם הגדרה עקרונית את מידת הקלקול שצריך לחול על חומר אסור כדי שיכנס לדין של אינו ראוי. בשתי הסוגיות בפרק ראשון ושלישי אנו מוצאים בפירוש שעל פת שעטיפשה ואינה ראויה לאכילת אדם והכלב אוכלה נאמר הדין שחייבים לבער ומותר לשרוף, במקרה של חמץ של תרומה, (לשרוף) אותה עם הטמאה, ענין הנובע מן הסוגיא של ר' חנינא סגן הכהנים. נמצינו למדים שהשיעור של פסול הוא פסול לאכילת כלב ולא רק פסול לאכילת אדם.

שער רביעי: כללי הלכה

ע"פ שתי הסוגיות האלה מסבירים כל הראשונים את הסוגיא הקטנה בפרק שני באותו הכיוון שמה שאמרנו על "לפני זמנו" מותר בהנאה "פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקמ"ל כדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו". (ההדגשה על חרכו לפני זמנו, אחרת נאסר ואינו יכול להשתחרר מן המצב של איסור חמץ). פירוש הדבר לפי דעת כל הראשונים שע"י שנחרך נפסל גם מאכילת כלב שאין הדרך הזאת של פסילת אוכל מועילה יותר מאשר עיפוש.

קצת מפרשים ראשונים מעלים את השאלה: מה שונה איסור חמץ מאיסורים אחרים שבהם ע"פ הגמרא בעבודה זרה אנו רואים את הדרגה של קלקול מתיר ב"אינו ראוי לגר" – לאדם, ובחמץ אנו מוצאים שהכל תלוי בדרגת "ראוי לכלב". הר"ן בשני מקומות [דף ה' ע"א ד"ה אמר, דף י"ד ע"א ד"ה ת"ר – בדפי הרי"ף] נותן את התירוץ כי בחמץ הדין שונה, כי ראוי הוא גם במצב של מקולקל להחמיץ עיסות אחרות ע"פ הגמרא בדף מ"ה ע"ב בברייתא הראשונה בענין זה הנזכרת שם.

על ההסבר של ראוי לחמץ חולק הראב"ד [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב] וסובר שאינו בר תוקף רק לגבי שאור ולפי דעתו אותו חמץ שעיפוש הוא צריך להיות שאור, ואם בחמץ עוסקים לא יהיה אסור במצב של נפסל מאכילת אדם, וכל קושית הר"ן על ענין כלב מנבלה תתבטל אבל עיין במגיד משנה ובכסף משנה שם.

אבל צריך עיון, מאין כל הבטחון המוחלט שבדרגת אינו ראוי לכלב עדיין אין את הדרגה של ראוי לחמץ אחרים. כי אם נדייק נמצא שבברייתא הראשונה במ"ה ע"ב לא נאמר אלא פת שעיפשה חייב לבער הואיל וראוי לחמץ בו אחרים. לעומת זאת במ"ה [ע"ב] בברייתא השניה ובט"ו [ע"ב] באותה הברייתא הרי נזכר אמנם בפירוש שנפסל מאכילת אדם ועדיין ראוי לאכילת כלב חייב לבער, ומוסיפים שמטמאה בטומאת אוכלים ומותר לבער אותה יחד עם תרומה. כמובן שאפשר לטעון שעיפשה בברייתא השניה בא ללמד על עיפשה בברייתא הראשונה, אבל צ"ע.

מקור השיעור ראוי לאכילת כלב

ובכלל יש לשאול מאין השיעור התחתון של ראוי לאכילת כלב? מן הגמרא רואים שיש כאן קשר לדין טומאת אוכלים, ומכיון שדבר נקרא בענין טומאת אוכלים אוכל כל זמן שראוי הוא לכלב, כך גם בעניננו יהיה, ויקרא אוכל כל זמן שראוי להקרא אוכל בדין מן הדינים. וכדי להסביר למה לא נאמר גם באיסורים אחרים אותו הדבר, שכל זמן שלענין טומאת אוכלים יחשב אוכל יהא נחשב לאוכל גם בענין האיסור, על זה עונים בתירוץ של ראוי לחמץ. זאת אומרת: מעצם ענינו של האיסור, נשאר בו משהו המזכה אותנו להשתמש בסברא של קריאת שם אוכל עליו בטומאת אוכלים והעברת הדין גם לאיסור, אבל בלי שישאר באיסור המקולקל מעצם תכונותיו של החומר האסור (טעמו, מראיתו [דברי רש"י בדף ט"ו] וכפי זה גם כוחו להחמיץ) לא נשאר עליו את הדין של האיסור. ונבין בזה אולי עוד

שיעור ע: אוכל שאינו ראוי

משהו קשה: לגבי חמץ אנו מוצאים שנדרש וחוזר ונדרש שהקלקול יחול על החומר לפני שעת האיסור, 'נחרך קודם זמן איסורו', 'נסרח קודם זמן איסורו', אבל אם נאסר ואח"כ נחרך לא יותר אפילו בפסול לכלב, ומה ההבדל לגבי נבלה שלדעת ר' שמעון בודאי זאת שאינה ראויה לגר גם אחרי שנתנבלה אינה נקראת נבלה.

אם נקבל את דברי הרמב"ם שפוסק לענין טומאה, שטומאה נשארת עד שיפסל מאכילת כלב גם לענין אכילה, הדין מובן יותר, אבל הרמב"ם בה' מאכלות אסורות פי"ד הי"א אינו מזכיר במלה את הגבול של אכילת כלב, אלא רק שאינו ראוי לאדם. לפי הסברנו נבין שלנבלה שאינה ראויה לגר מחמת סרוחה לא נשאר דבר מתכונות נבלה, אבל לחמץ כשיפסל נשאר הכוח להחמיץ עד שיפסל מאכילת כלב, וע"כ חלה חובת ביעור שהיא חובה אישית על האדם, ולא ענין הקשור לחומר האיסור.

ואוסף עוד דיוק בסוגיות של חמץ שהתעפש: בסוגיא בפ"ק שהמדובר הוא בפירוש בפת שעייפשה ונפסלה מאכילת אדם אבל עדיין ראויה לאכילת כלב, קובעת לה הגמרא את מעמדה המיוחד המפרש את הדין שמותר לשרוף אותה יחד עם הטמאה, במקרה של תרומה, בפירוש "כעפרא בעלמא" הוא, ואם באמת כעפרא דעלמא למה עדיין הדין של חייב לבער? אלא נראה שהקביעה של "כעפרא דעלמא" היא ניתנת במידה יחסית לגבי חמץ שלא התעפש קודם שש שעות שרק הולך לאיבוד, אולם טרם עבר בעצמו מצב של קלקול!

ועל עצם הגבול של "אכילת כלב", עיין בדברי התוספות בבכורות [כ"ג ע"ב ד"ה אחת] שלא הפסוק "לכלב תשליכון אותו" הוא הקובע את הגבול הזה, אלא פסוק במלכים שמדבר על אכילת הכלבים את עצמות איזבל, דהיינו שאכילת כלבים נחשבת אכילה, בו בזמן שאין בפסוק "לכלב תשליכון אותו" זכר לאכילת הכלב. ויש פסוקים במלכים עוד לפני ענין איזבל שהיה אפשר להביאם "המת בעיר יאכלו הכלבים" [מל"א י"ד י"א; ט"ז ד'], ושם מדובר עוד גם על אכילת עוף השמים.

סתירה בין פירוש המשניות לרמב"ם ליד החזקה

(ונזכיר רק למען להגדיל תורה ולהאדירה, סתירה גלויה הקיימת בין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות ובין דברים שפסק להלכה במשנה תורה. במשנה הראשונה של פרק כל שעה על הפיסקא 'ומותר בהנאתו', כותב הרמב"ם בפירוש המשניות כשהוא שרף החמץ קודם הביעור הותר לו שיהנה מאפרו לאחר הפסח. וברור שהגמרא רצתה להתיר בהנאה לאחר זמנו דהיינו אחר זמן איסורו בפסח עצמו, וכך כותב הרמב"ם בעצמו בהלכה י"א בפ"ג מהלכות חמץ ומצה: "ואם שרפו קודם שעה ששית הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח" וצע"ק!)

דוגמאות נוספות לאוכלין שאינם ראויים

בהתאם למסורת האיסור וללשונו יש דוגמאות להנמקה אחרת במה שנוגע לאוכלים שאינם

ראויים ביום הכיפורים. מן המשנה עצמה אנו מכירים את הדוגמאות למשקים שאינם ראויים, כי ציר או מוריים הנשנים במשנה ניתנים כמדגימים את המשקים שאינם ראויים. אוכלים שאינם ראויים לא מודגמים במשנה, אנחנו קודם כל צריכים לחשוב בכיוון של הסוגיות האחרות, אבל הגמרא [יזמא פ"א ע"ב] מוסיפה לנו ידיעה ע"י שמזכירה עלים מסוימים, לולבים שאינם רכים אלא כבר התקשו, וכאלה עוד: זנגבילא יבשתא, פלפלא יבשתא וכו'. הגמרא דייקה מיד בעובדה שלמשקים המשנה מביאה דוגמאות ולאוכלים אין דוגמאות, והיא מסבירה את ההבדל בזה שבסוג המשקים המוזכרים בפירוש רצתה המשנה לתת להבין שרק דוגמאות אלה מתאימות אבל לא חומץ כסברת רבי ש"חומץ משיב את הנפש". כאן אנו מקבלים גם את ההגדרה עבור דין יום הכיפורים שנותן לענין אוכל שאינו ראוי ביום הכיפורים אופי אחר לגמרי, כי לא השאלה של ראוי לגר או לכלב חשובה אלא מידת קיום העינוי, עיין דברי המאירי. ממילא גם אין להשוות לאיסור של חמץ שנחרך אחר זמנו אחרי שכבר נאסר, כי אי אפשר לומר שביזה"כ חל איסור על דבר, כי אם אך ורק האדם נאסר מלהציל את עצמו ממצב של "מעונה".

בענין האיסורים המוטלים על האדם ע"י שבועתו אין אנו מוצאים בגמרא בשבועות שום הגדרה וכמעט שאין דוגמא. רק לפי הפירוש האחד של רש"י ישנה הדוגמה של עפר כדוגמה קיצונית של "אינו ראוי", מן הטיפול שבגמרא אנו יכולים ללמוד שבמידה מסוימת כאן ההערכה שמעריך האדם עצמו נותן חשיבות, אבל סברא זו איננה פועלת אלא תמיד רק במקרים של דיעבד – שאכלתי, אבל לא בקשר עם איסור לא אוכל להטיל על עצמו. דוגמאות מאלפות של אינו ראוי שוב ניתנות בקשר לדינים של תרומה, שביעית, ומעשר שני. בתוספתות המובאות בירושלמי תרומה ושביעית נזכרת הצורה הידועה לנו יפה מפסחים פת שעפשה או אוכל שהגיע ל"עבור צורה" – שהתקלקלה צורת המאכל, או משקה שנפסד (ביטוי הרמב"ם במעשר שני), אין במקומות אלה שום הגדרה כללית, מכיון ששם הלשון והענין שאין מחייבים אותו לאכול לשם קיום המצוה, אין הדבר תלוי בזה אם האוכל נקרא עוד אוכל, אלא אם ראוי הוא לחייב בו אכילה. ונראה שאין לחייב אכילה בדבר שאינו ראוי לאדם דוגמת קניבת ירק, שודאי רק לאדם אינו ראוי, אבל לבהמות נותנים כיצא בהם. השוה תוספתא דמאי [פ"ד ד'–ה'] אפילו לאדם נראית ראויה מכיון שפוטרים אותה רק מדמאי, ויש סוגים שאפילו מציינים אותם כראויים לחיוב מלא.

המחלוקת באוכל ביום הכיפורים אוכלים שאינם ראויים

שאלה נוספת היא באיזו מידה מופקע איסור כלשהו ע"י הפיכת החומר לאינו ראוי או היות החומר בלתי ראוי. לשאלה יש מעשיות בכל השטחים הנידונים. היא מופיעה בקשר עם יום הכיפורים, וניסוחה הפשוט בנידון תהיה: האם קיים לכתחילה איסור לאכול ביום הכיפורים דברים שאינם ראויים לאכילה? התשובה היא: מחלוקת הפוסקים. הרמב"ם [הלכות שביית עשור פ"ב ה"ה] כותב במלים מפורשות: "אכל אוכלים שאינם ראויים למאכל אדם

שיעור ע: אוכל שאינו ראוי

כגון עשבים המרים... או שתה משקין שאינן ראויין לשתייה כגון ציר או מוריים וחומץ חי אפילו אכל ושתה מהם הרבה ה"ז פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות". זאת אומרת ודאי אסור מדרבנן. עמדה זו מובנת בהחלט: אין המשנה אומרת אלא אוכל שאינו ראוי פטור, רגילים אנחנו כבר להבין פטור אבל אסור [שבת ק"ז ע"א] כמו אצל דיני שבת. הרמב"ם רואה בציר ומוריים דוגמאות למשקים שאינם ראויים לשתייה ומסכם את סוגית הגמרא על המשקים שאינם ראויים כמו שסוגיה זאת מובנת במבט הראשון. הסוגיא מעלה שבהדגיש המשנה כדוגמאות לאינו ראוי ציר ומוריים התכוונה המשנה למעט חומץ, זאת אומרת: חומץ, השותהו יהיה חייב. אין אלה אלא דברי רבי שאומר שחומץ "משיב את הנפש", משחרר מעיניו, וע"כ חל עליו הצו של "תענו". בהמשך הגמרא דורש רב גידל שאין הלכה כרבי, זאת אומרת חומץ יחשב גם הוא כדברים שאינם ראויים. לאחר זמן (או למחר או לאחר שנה) הלכו השומעים את דברי רב גידל ומזגו חומץ ביום הכיפורים ושתו, התרגו רב גידל ואמר: כשאמרתי לא אמרתי אלא דיעבד, כשאמרתי לא אמרתי אלא מעט אבל לא הרבה, כשאמרתי אמרתי חי אבל לא מזוג. לפי זה מצטמצם פסקו המיקל של רב גידל לדיעבד למעט ולחי. בדברי הרמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"ה] אנו מוצאים את הפסק הנוגע לחומץ חי ולפסק הנוגע להבדל בין דיעבד ללכתחילה. לא הובא הפסק תוך הבדלה בין פורתא להרבה, אלא להיפך הרמב"ם מזכיר במפורש שאפילו אכל הרבה מהם ה"ז פטור מן הכרת. (יצויין שיש בין הראשונים בעל ההשלמה שמחייב בהרבה כי הוא מחייב אפילו בחומץ חי! וכן רבנו ירוחם [מובא בב"י] שאומר בפירוש שכל הפטורים רק במעט). העלה שאלות אלה כבר רבנו הב"י [ס' תרי"ב] ותרץ, לדברי עצמו בדוחק, שמה שהרמב"ם כתב הרבה נאמר רק על הדברים האחרים אבל לא על חומץ, ואולי בכלל לא גרס את הגירסא של: "אימר דאמרי פורתא, טובא מי אמר", תירוץ לא פחות דחוק.

לעת עתה אין השאלה הזאת נוגעת לשאלה שאנו דנים בה, שהרמב"ם בכל אופן קובע גם לאינו ראוי איסור דרבנן של מכת מרדות. בשאלה זו נמצא ג"כ חולק והוא הראב"ה הידוע בשם ספרו "אבי העזרי", כי הוא פוסק שבאוכלים שאינם ראויים אפילו איסורא ליכא. כל אותן ההוכחות שהבאנו לדעת הרמב"ם שאסור, צריך עכשיו לשאול כקושיות נגד ראב"ה. נראה שהראב"ה אינו מקבל את ההשוואה של כל האיסורים לשבת בענין הערכת הפסק: פטור אבל אסור, לדעתו מוגבל הפירוש הזה לאיסורי שבת כמו שאומר שמואל בשבת: "כל איסורי שבת פטור אבל אסור", משמע באיסורים אחרים יכול להיות פטור ומותר. אבל קשה על הראב"ה הסוגיא דרב גידל, שבפירוש אומר על דבר שלדעתו נקרא אינו ראוי שרק בדיעבד אמר אבל לא לכתחילה. ונראה לתרץ תירוץ פשוט מאד שאין דברי הראב"ה מתאימים אלא בדברים שאינם ראויים – באופן מוחלט וסופי, ואשר אין אפשרות להביאם למצב של ראוי. ממילא יוצא שאין חומץ יכול לשמש נושא בשביל הראב"ה, כי הוא ע"י מזיגה יכול ליהפך לראוי. וא"כ כל הסוגיא דרב גידל אינה נוגעת לדברי הראב"ה ואם התיר רב גידל רק בדיעבד אין זה אלא על חומץ. (תירוץ מעין זה

שער רביעי: כללי הלכה

בדברי הט"ז [סי' תרי"ב ס"ק ו'] אבל הוא איננו מוסיף את ההסבר של חומץ הנהפך בקלות לראוי, ומדיוק הלשון של הגמרא בשבת נראה שדעת האבי עזרי צודקת יותר, כי מה לשמואל להדגיש את הפטור של "שבת"? ונראה שעל זה יתרחץ הרמב"ם שרק בשבת ישנם היוצאים מן הכלל, (המנויים בשבת ק"ז ע"א), ביתר הדברים אפילו יוצאים מן הכלל במספר קטן לא יהיו.

קושיות מסוגית רב גידל

אבל בסוגית רב גידל בכלל יש עוד קושיות. אם באמת משנתנו כרבי דהיינו סתם משנה, איך יכול רב גידל לפסוק שלא כסתם משנה! למה מכל המשקים שאינם ראויים מעלים בגמרא רק חומץ, יש עוד משקים שאינם ראויים ולמה אין חושבים שהמשנה גם אותם ממעטת. למשל הדוגמאות הנתנות בתרומות ובשביעית בתוספתא, ע"י הדוגמאות של אוכלים שאינם ראויים, פת שעייפשה, מאכל שעברה צורתו, אניגרין ואכסיגרין. (כאן אמנם השווה את פירושי החכמים בתוספתא של ליברמן ותשאר שאלתנו רק ב"יין על שמריו"). או אפילו שמן עצמו שאומרים בברכות שכשאוכלים אותו כך, הוא מזיק לאוכלו (עיין ערוך השולחן תרי"ב). וא"כ נאמר שמשנתנו מחייבת באלה ובזה תחלוק על התוספות הנזכרות. מזה נראה שאין הגמרא סוברת שיש לדיוק של משנתנו באמת הערך של סתם משנה שקובעת הלכה, כי אין כאן אלא דיוק, ולמעשה כמו שהראינו קיימות אפשרויות נוספות של דיוק. וא"כ אפשר לומר שרב גידל עונה על דיוק הגמרא למשנה: "מתניתין מני רבי"? (בתמיהה) אלא אין הלכה כרבי, וע"כ המשנה לא תוסבר כך, או שבציר ומוריים יש תכונות מיוחדות אשר בגללן היה נכון להזכירם, עיין דברי בית יוסף שהם ראויים לטבול בהם פת, וע"כ היה צורך להשמיעם במשנה.

ונענה עוד על שאלתנו, שאלת הבית יוסף על הרמב"ם. אולי התשובה בתפיסה אחרת של הסוגיא. אליבא דאמת החלק של "אימר דאמרי אנא פורתא, טובא מי אמרי" קשה בין כה וכה כי מה זה "טובא" ומה זה פורתא (עיין בב"י). בעובדה המסופרת שהביאה לדברי רב גידל אין שום זכר להבחנה בין טובא לפורתא, לעומת ההבחנות בין לכתחילה ודיעבד וחי ומזוג שנזכרות בדיוק. (אחרי כתבי זאת מצאתי כבר רעיון זה בהבדל מסוים בתוספת יום הכפורים [למהר"ם חביב] רק שבגלל זה הוא מוכן לשנות את הגירסא). לעומת זאת יש לשים לב לזה שמסופר כי אחרי פסקו של רב גידל "כולי עלמא" מזוג וכו', האם לא נוכל לומר שרב גידל מעיר שאם היה יודע שדבריו לא ישפיעו על מקרה או מקרים מועטים, אלא על הרבה לא היה אומר כך. ואם נבין כך, ברור שהרמב"ם כאן אינו יכול לפסוק את דברי רב גידל, כי אינם נאמרים אלא למקרה מיוחד בו קרה מה שקרה. ולמעשה מדבריו רק נאמרים הדברים המבדילים בין דיעבד ובין לכתחילה, בין חי ובין מזוג, שהם נוגעים לכל מקרה אחר שיבוא לפנינו, אבל שום דבר לא על הרבה ומועט. (ועיין עוד בעובדה שבאחד מכתבי יד של דקדוקי סופרים אין ההבחנה בין פורתא לטובא, וא"כ מאין לרמב"ם

שיעור ע: אוכל שאינו ראוי

הצורך לדבר על "הרבה"? אולי מפני הסמיכות בתוספתא [פ"ד ה"ד] של השוטה ציר או מורייס פטור, ר' אליעזר אומר: השוטה מלוא לוגמיו חייב). מזה ברור שלרמב"ם היה אמנם מקום להזכיר "הרבה" בפסק הפוסק שפטור בדיעבד, מאחר שלכה"פ יכולנו לטעות שגם בענין זה יהא פסק נאמר, משמיע לנו שלא כך צריך להבין.

מחלוקת דומה, לא שוה, אנו מוצאים בהלכות חמץ בין רוב הראשונים מצד אחד ובין הר"י ברצלוני והרא"ש [פסחים פ"ב ס' א] על משמעות ההיתר שנפסק לחמץ שנשרף או נחרך לפני זמן איסורו, שרבא אומר שמוותר בהנאתו גם אחרי זמן איסורו, ונשאלה השאלה אם מותר בהנאה ואסור באכילה או גם מותר באכילה, לדעת רוב הראשונים ההיתר אליבא דאמת נוגע גם לאכילה אלא שאין אכילה נוהגת בדבר חרוך כזה, אלא שר"י ברצלוני סובר שכיון שהאדם הזה אוכל, לדידיה זה יחשב כאוכל ויאסר. הדעת נוטה להיתר גם באכילה כי אם זה נעשה עפר – ונתבטל השם חמץ יתבטל ממנו לגמרי, ואם מסיבה איוז שהיא נשאר השם חמץ – גם בהנאה יאסר.

שיעור עא

אין עד נעשה דיין

קידוש החודש מושווה למשפט וע"כ יש בו דיינים ועדים ועולה שאלת מילוי התפקידים בו זמנית • ראוהו בי"ד ביום וקדשו עפ"י ראייתם ה"ז מקודש ולפי"ז דיין הרואה דן לפי ראייתו • לא הספיקו לומר מקודש אע"פ שראוהו כל ישראל אינו מקודש • ראוהו בי"ד בלילה יעמדו שנים מן הרואים ויעידו בפני השאר ועד הרואה יכול להעשות דיין ולדון עפ"י עדות אחרים • מרש"י משמע שרק בעדות החודש אומרים לא תהא שמיעה גדולה מראיה ועד הרואה יכול להיות דיין מפני שאי"צ בעדות אלא בראיה • תוס' הקשו על רש"י שמהש"ס לא משמע כדבריו • הערוך לנר מביא את שיטת הרשב"ם שכונת עד הרואה להעיד פוסלת אותו להיות דיין • רש"י כנראה מכריע שעד המתכוון להעיד אינו יכול לדון עפ"י ראייתו בדיני ממונות ונפשות אבל בעדות החודש יכול לדון עפ"י עצמו • המשפט "כזה ראה וקדש" אינו מדבר בדיני עדות • מהסוגיא בכתובות עולה שעד המעיד אינו נעשה דיין בדיני תורה אבל נעשה דיין בדינים מדרבנן כקיום שטרות • ראוהו שלושה והם בי"ד יעמדו שנים ויעידו ויצרפו מחבריהם שלא ראו לב"ד ויקדשו אבל דיין יחיד אינו נאמן ועד המעיד אינו נעשה דיין • דברי ר' עקיבא לגבי דיני נפשות סותרים לכך שעד הרואה נעשה דיין ומתמצים שדעתו לאסור דוקא בדיני נפשות שיש חשש שלא יראה לו זכות אבל בקידוש החודש גם ר' עקיבא מסכים • בירושלמי נאמר שכמחלוקת ר"ט ור' עקיבא בעד נעשה דיין בדיני נפשות כן מחלוקתם בעדות החודש • לפי הירושלמי יוצא שתמיד צריך בקידוש החודש עדות ולא די בראיית דיינים • מהסוגיא במכות עולה שעד הרואה אינו נעשה דיין כר' עקיבא ותוס' הסבירו את כפל המקורות לדין זה • הטורי אבן מסביר את הסוגיא במכות שלא נאסר על עד הרואה להיות דיין אלא אך שלא ימיתו עפ"י ראייתם • לגבי טרפה שהרג בפני בי"ד שנהרג עפ"י ראייתם מסבירים שזו הדרך היחידה לדונו ולהענישו • טעמים רבים בראשונים לכך שאין עד נעשה דיין ולכל טעם קושיותיו.

קידוש החודש כתחום משפטי

מסימני ההיכר של מערכת החיים המסודרת לפי מצוות התורה שעקרונות משפטיים, הידועים במערכות חיים אחרות רק לעניני משפט (לשני סוגי דיני ממונות ודיני נפשות), תופסים מקום גם במערכת החיים בשטחים לא-משפטיים, לכל הפחות לא מן הסוג הרגיל. דוגמא טובה מאד להתמזגות זו של מושגים משפטיים עם שטחי חיים לא-משפטיים (אלא לכל היותר שלטוניים-דתיים) היא סוגית קידוש החודש (אשר כוללת בהסתעפויותיה עניני עיבור השנה וכל הכרוך לזה). המושגים המציינים את האישים הפועלים במערכת

* שבת שובה תש"ל

שיעור עא: אין עד נעשה דיין

המשפטית, עדים ושופטים, הם הם אשר מופיעים גם במערכת ההלכה של קידוש החודש, וקביעת ראש חודש עשויה לפי זה לקבל ומקבלת דמותו של תהליך משפטי ממשי, כדברי הגמרא [נ"ה כ"ה ע"ב] הממליצה על ענין קביעת ראש חודש וקידוש היום המתאים לזה את הפסוק "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" [תהילים פ"א ה']. וא"כ מובן היטב שהפרקים הראשונים (א' וב') של מסכת ר"ה מתארים בעיקר את תהליך קדוש החודש ודנים בדינים הנוגעים מסביב לנושא זה, תחת האספקט של העדים המעידים על חידוש הלבנה, השופטים החוקרים עדים אלה והמסיקים את המסקנה של אמירת מקודש כשהדבר לפי תוצאות החקירה ניתן והפעלת הזרוע השלישית של מערכת המשפט: במקרה שלנו – השליחים היוצאים לבשר לגולה על תאריך חלותו של ראש החודש. (אחרי שבזמנים קדומים "בראשונה" לא שליחים יוצאים עסקו בדבר ההודעה לגולה, אלא מבצעים בעלי תפקיד יותר פשוט המשיאים את המשוואות על ההרים שבדרך מירושלים לגולה, שאת מעשיהם רק ביטלו כאשר קרו מקרים של הטעת הקהל).

בתוך מערכת משפטית זו של עדים ודיינים מתעוררת מדי פעם בפעם הבעיה, אם נושאי התפקיד האחד יוכלו גם לשאת בתפקיד השני, או אם מילוי משימה אחת או שמא אפילו היווצרות כשירות פיזית למילוי תפקיד אחד יעכבו את ממלא התפקיד או מן הכשיר לתפקיד למלא את התפקיד השני. הבעיה בלשון השקלא והטריא התלמודית היא הבעיה של עד נעשה דיין או אינו נעשה דיין, וכמו שהסוגיות השונות מראות לא נשאר שטח משטחי המשפט (כולל את השטחים ה"נספחים" לסדרי משפט) אשר בו לא דנו בהרחבה פחות או יותר גדולה בבעיה. המשא ומתן התלמודי יצר מושגים קבועים מוסכמים ומושגים שהיחס אליהם שנוי במחלוקת. כוונתנו תהיה להראות את הימצאותם של המושגים השונים בשטח המסופח למערכת המשפט, בלי להיות בעצמו משפט דהיינו בעניני קביעת החודש וקידושו, מבחינת הסוגיות בסוגית התלמוד המשתייכת למשנה הראשונה של פ"ג ממסכת ראש השנה [דף כ"ה ע"ב וכ"ו ע"א].

חידושי הדינים ברישא של המשנה (דין הרואה)

הדין הראשון של המשנה: "ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר". זאת אומרת לא יום השלושים לחודש שעבר הופך להיות ראש החודש הבא, אלא החודש שעבר נעשה בן שלושים יום "מעובר" וראש חודש הרי הוא יום הל"א. הטיפול של סוגיות הגמרא בדינים האלה מביא לידי כך שמופרדים המשפטים למקרי־משנה אשר בכל אחד מהם נוצרת סברא שהיתה יכולה להצדיק דין שונה מן הדין הנפסק במשנה ("ה"ז מעובר"), ופסק המשנה בא לדחות סברא אפשרית זו. על רקע זה יש לראות את פירוש הסוגיא הבבלי, אבל גם הירושלמית, למשפט המשנה המתאר את אשר קרה. לדברי הבבלי אנו מפרידים בין שני מקרים: "ראוהו בית דין וכל ישראל" – מקרה אחד, "נחקרו העדים" – מקרה שני, לשני המקרים יש סברא משלהם.

שער רביעי: כללי הלכה

בראשון היינו חושבים (ועיין גם בסוגיא ר"ה כ"ד ע"א) שמכיון שע"י ראית בית דין וכל ישראל התפרסם מכבר דבר הופעת הירח ולא יהיה כבר תלוי דבר קידוש החודש באמירת 'מקודש' מצד בית הדין, אלא יום ההופעה יתקדש ע"י עצם עובדת הראיה ההמונית, משמיעה לנו המשנה שלא כך הדבר. (השווה את פירושו של הרמב"ם בפירוש המשניות [ראש השנה פ"ג מ"א] וביד החזקה). ובמקרה השני היינו מעלים על הדעת שמכיון שנעשתה פעולת ההתחלה של התהליך המשפטי (נחקרו העדים) כמו שצריך להיות, ויהיה אפשרי להמשיך תהליך זה אפילו עם רדת החשכה דהיינו לקדש בלילה, משמיעה לנו המשנה שאכן גם על "גמר הדין של תהליך קדוש החודש" דהיינו אמירת 'מקודש מקודש' חל החוק שרק ביום זמן משפט. (השווה ריב לנגע ונגע נראה רק ביום).

מה יהיה לפי סברת ההוה אמינא היסוד במקרה הראשון של ראוהו בית דין וכל ישראל לפסוק שלא יתעבר החודש (אלא ייקבע היום בו ראו כראש חודש), כשאין לנו התהליך הידוע והרגיל של קבלת עדים וחקירתם, כי הרי מקרה של הופעת עדים וחקירתם מובא במשנה אח"כ. נראה כאן שבית דין בעצם ראייתם היו יכולים לקדש את החודש, אע"פ שע"ז זה היו במידה מסוימת עדים (האנשים שראו את המאורע הטבעי של חידוש הלבנה) נעשים לדיינים המסיקים מסקנות (סברא שאח"כ בתלמוד מוצאת את ביטוייה במטבע: 'שלא תהא שמיעה גדולה מראייה'), ומה שאנחנו לא מאפשרים לנהוג כך לא בא מכיון שצורה זאת פסולה, אלא משום שתחסר אמירת מקודש. הנה נוצר בפנינו אחד המושגים שבהם אנו נפגשים שוב ושוב בסוגיות ובדברי הראשונים, ונזכיר כאן רק את ניסוחו ומינוחו הקולע של הריטב"א בחידושו לסוגיתנו כאן, לפנינו "הדיין הרואה" אשר יוכל לפעול ע"פ ראיתו ללא עדות נוספת, בתנאים מסוימים אשר יזכרו, תוך כדי דברי הסוגיא גם שלנו. קצת צריך עיון למה הסוגיא אינה מעלה את השאלה, אחרי קביעת ההוה אמינא "דאיפרסמיה", "ואימא הכי נמי", כמו שהיא עושה זאת בהוה אמינא של המקרה השני של נחקרו העדים (הוה אמינא ליהוי חקירת העדים תחלת דין ואמירת מקודש גמר דין ויוכל להתבצע גם בלילה), ואם נאמר שברור היה לסוגית התלמוד שללא אמירת מקודש לא יתקדש החודש א"כ גם הסברא שבהוה אמינא אינה סברה הראויה להיאמר. ונוסיף למחשבה זו עוד חומר להקשות, שר' יעקב אטלינגר בעל הערוך לנר באמת בונה כעין ההוה אמינא של המקרה של 'נחקרו העדים', הוה אמינא על המקרה של ראו בית דין, והוא: הוה אמינא שראית בית דין תהא גם היא תחילת הדין, ואמירת מקודש גמר-דין ותהיה משנתנו בנויה על לא זו אף זו, לא זו ראית בית דין שהיא תחלת דין "חלשה", אלא אפילו נחקרו העדים שהיא תחילת דין חזקה בשניהם אין גמר-דין אפשר בלילה מן הסיבה המיוחדת. אבל הרי חסר העיקר מן הספר, כי אין הגמרא כלל מעלה לפנינו שבמקרה של ראוהו בית דין היינו מעלים סברא כזאת של תחילת דין, אלא ביטוי הגמרא הוא במפורש רק הוה אמינא "דאיפרסמא מילתא ולא ליעברוהו". (ואין בדברי הערוך לנר התיחסות לעובדה זו).

דברים דומים של תמיהה יעלו בנסחנו את הסוגיא בירושלמי אשר מתחילה מיד

שיעור עא: אין עד נעשה דיין

להסביר: 'ראוהו בית דין או כל ישראל', ויוצרת איפוא שני מקרים שבהם הדין הוא "הרי זה מעובר". אין הסוגיא הירושלמית מסבירה את קיום המקרה השלישי של נחקרו העדים, ואין היא מסבירה מה תהיינה הסברות של ההוה אמינא שבגללן המשנה היתה צריכה לפסוק את מה שהיא פוסקת. אלא מפרש הירושלמי ("פני משה") מסביר, תוך שימוש בסברות הבבלי, שבראוהו בית דין היינו אומרים: הרי כל מה שצריכים כבר ישנו לפנינו והיו יכולים לקדש (שלא תהא שמיעה גדולה מראיה). וכן 'ראוהו כל ישראל', היינו אומרים איפרסמא ליה מילתא ולא ליעברוהו קמ"ל המשנה שלא כך, כי צריכים לקדש באמירת מקודש. ואין המפרש שם את לבו שלא נאמר דבר זה בהסברת הסוגיא הבבלי, רק אם נאמר שהירושלמי מחלק 'ראוהו בית דין' – לחוד, ו'ראוהו כל ישראל', ויחד עם זה 'נחקרו העדים' ואז נוצרו באמת שני מקרים שוים של הוה אמינא משפטית (שאחרי שהיה כעין תחילת דין ביום, הייתי אומר שיהא גמר-דין בלילה), או אז היינו יכולים להבין את סוגית הירושלמי ללא הזדקקות ההסברה המיוחדת הקשורה ל"ראו כל ישראל", איפרסמא ליה מילתא" אשר אינה נזכרת כלל בירושלמי, והיינו יוצאים ללא קושיא מה מביא אותנו בסוף לדחות את ההוה אמינא של 'איפרסמא ולא ליעברוהו'.

יהא אשר יהא הסבר הסוגיא, בטוחים אנו שהיא כוללת את היסוד של דיין רואה אשר יכול ע"פ ראייתו לדון, לכל הפחות במקרה המופיע בפנינו במשנה בענין קידוש החודש, ובהגבלה זו עוד נדבר אי"ה. ואם יאמר האומר שאין הדבר כך והמשנה מתכוונת שבראוהו בית דין עוד גם יהיה שמור מקומם של עדים, הרי המשנה היתה מוסרת על כך כמו שהיא קובעת את הדין במקרים הבאים ומלמדת אותנו איך לעשות, וגם ההפרעה של "אי נמי נחקרו העדים", מראה שבמקרה הראשון אין זכר לעדים ולמשקלם. והרמב"ם בפסקו את המשנה [הל' קידוש החודש פ"ב ה"ח] מביא את הדינים של המשנה כפי הסברו של הבבלי שיש שני מקרים: "ראוהו בית דין וכל ישראל ולא אמרו בית דין מקודש עד שחשכה ליל ל"א, או שנחקרו העדים ולא הספיקו בית דין לומר מקודש עד שחשכה ליל ל"א, אין מקדשין אותו ויהיה החודש מעובר, ולא יהיה ראש חודש אלא יום ל"א, שאין הראיה קובעת אלא בית דין שאמרו מקודש הם שקובעין". לפי זה יש ברמב"ם במשנה שני דינים: אין קידוש אלא ביום, ואין קידוש אלא ע"י אמירת מקודש.

עד הרואה

המקרה השני של משנתנו מקנה לנו ידיעה על מושג נוסף בהלכות בהן אנו עוסקים: "ראוהו בית דין בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש". לכאורה ההבדל בין הרישא לסיפא, הוא בעובדה שכאן ראו בית דין בלבד (ולא כל העם), ואנשי בית דין היחידים אשר יוכלו גם לשמש עדים לראיית החודש, והדין הוא שבאמת אנו נותנים לרואים האלה להיות עדים ובית הדין יעשה כהלכה ויקדש את החודש. בניגוד למה שנאמר או למה שהסקנו מן הרישא, אין קידוש החודש במקרה הסיפא ניתן אלא ע"פ

שער רביעי: כללי הלכה

עדות. על דין זה תמהה הגמרא "ולא תהא שמיעה גדולה מראיה"? תשובת ר' זירא: "כגון שראוהו בלילה". מן התמיהה המביאה לתירוץ ר' זירא, ומן התשובה המעמידה את דין המשנה בראוהו בלילה, אנו שוב נמצינו למדים שאם ראוהו ביום, בזמן הראוי לעשיית דין וכן למעשה קידוש החודש, הרי מיד יוכלו ע"פ ראייתם כדיונים רואים – להסיק את המסקנות הדרושות ולקדש את החודש. ורק מפני שראו בית הדין את הירח בלילה, זמן שאיננו כשר לפעולת דין כל שהוא, כולל קבלת עדות או ראיית דיונים השווה בערכה לקבלת עדות נכ"ה ע"ב תוס' ד"ה כגון, אין דרך אחרת ביום המחר אלא להטיל על חלק מאנשי הסנהדרין שראו את חידוש הירח לעמוד ולהעיד בפניהם, בפני יתר אנשי הסנהדרין אשר גם הם ראו. אנו קובעים, איפוא, בהכשיר את יתר חברי בית הדין שהיו בין העדים הרואים הפוטנציאליים, כבית דין לקבלת עדותם של חבריהם, מושג ודין חדש שעוד לא היה לפנינו: גם עד רואה זכאי למלא תפקיד דיין בדבר אשר ראה עד כדי יכולת להעיד עליו, לפי החומר אשר בדין שלפנינו תוך הנחה שלא הוא בעצמו העיד.

דיין הרואה כשר בעדות החודש בלבד

רש"י הכניס רעיון מגביל נוסף אל הדיון, ע"י שכותב ששאלת הגמרא "לא תהא שמיעה גדולה מראיה" היא מכוונת למקרה המיוחד אשר לפנינו לקידוש החודש אשר לגביו התורה לא כתבה "עדות" אלא "כזה ראה וקדש". מדברי רש"י יש להבין שהסברא: "לא תהא שמיעה גדולה מראיה" אין כוחה יפה לגבי דינים אחרים אשר בהם התורה תלתה את פעולת בית הדין אך ורק בקבלת עדות. על רש"י מקשים התוספות [ד"ה לא] וראשונים אחרים, שאין השיטה נראית כלל מתוך הסוגיות האחרות העוסקות בתחום המשפטים, כי בכולם יוצא שללא אבחנה בין קידוש החודש לדינים אחרים אנו נפעיל את הסברא דיין רואה פוסק על פי ראייתו כדיין, ע"פ הסברא של ראייה גדולה משמיעה, אם רק ראה ביום. והוכחתם בעיקר מן הסוגיא בבבא קמא [צ' ע"ב] שעל הקושיא על המעשה של ר' יהודה נשיאה ("הא אנא דחזיתך" ואפסוק) שממנו נשמע שעד נעשה דיין שואלים מן הבריייתא המובאת גם בסוגיתנו: "סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש" שחולקים ר' עקיבא ור' טרפון, ר' עקיבא אומר כולם עדים ואין עדים נעשים דיונים, וגם ר' טרפון רק מאפשר למקצתם להיות עדים ולמקצתם להיות דיונים, אבל שעד שראה סתם יהיה דיין אפילו ר' טרפון לא קאמר. ומעמידים את הבריייתא של ר' טרפון ור' עקיבא בראו בלילה, אבל לו היו רואים ביום היו דנים, כי דיין רואה יוכל לדון, וכך גם ר"י נשיאה עשה. הנה ברור שהכשירות של דיין רואה קיימת גם בדיני נפשות ובסתם דיני ממונות ואינה מוגבלת לקידוש החודש. ותירצו את הקושיא על רש"י, שרש"י אומר את דבריו לפי התירוץ השני של הגמרא בב"ק שבכלל ר' יהודה נשיאה לא נגע בשאלת עד נעשה דיין, כי ר' יהודה נשיאה לא על עדות עצמו הסתמך, ואומר רק שהוא סובר כר' יוסי הגלילי (מובא בטורי אבן בשם הרמב"ן במלחמות ה', ובערוך לנר בשמו).

שיעור עא: אין עד נעשה דיין

הרואה שהתכוון להעיד האם כשר כדיין

והערוך לנר עצמו מפתח תירוץ אפילו לפי התירוץ הראשון שם, אליבא דשיטת הרשב"ם, שאם התכוונו העדים הרואים להעיד כוונתם זו פוסלת אותם מלהיות דיינים ומביא אסמכתא לעצמו מתשובת רש"י זקנו, ולפי סברא זו גם הראיה של דיין רואה אינה מאפשרת לו לדון. ואם כן קשה קושית הגמרא בראש השנה על לא תהא שמיעה גדולה וכו', דשמא מדובר במתכוונים להעיד, וזה בלתי אפשרי, שאם כן גם העצה של יעמדו שנים שיעידו בפני האחרים איננה, כי כולם נפסלו ע"י כוונתם. אבל על שיטת הרשב"ם יש חולקים שכוונה לבדה אינה פוסלת, ורש"י כנראה מכריע באמצע בין השיטות שכוונה גרידא פוסלת את העד מלדון ע"פ עצמו אבל אינה פוסלת מלדון ע"פ עדות אחרים, וע"כ אינם יכולים להיות דיינים כלם אבל לדון בשמיעת עדות יכולים, ועל זה רוצה רש"י לומר שבעדות החודש שלא בעיני עדות אלא ראיה, יכולים כולם להיות דיינים לדון בלי עדות, מה שאין כן בדיני ממונות ובדיני נפשות שבנתכוונו להעיד אינם יכולים לדון ע"פ ראייתם כשנתכוונו להעיד.

"כזה ראה וקדש" האם מדבר בעדות

אבל קשה על דברי רש"י מנקודת ראות אחרת והיא באיזו מדה בכלל ההלכה "כזה ראה וקדש" ממעטת לענין עדות, וזה לא נראה כלל ברור. כי הן בסוגיות הגמרא שמוכח המקור של "כזה ראה וקדש" והן ובמיוחד במדרש ההלכה – המכילתא למקור שבמקרא, מתקבלת תמונה המנוגדת לתפיסתו של רש"י. בסוגיא אחת יחידה בכלל מוזכרת האימרה "כזה ראה וקדש" בראש השנה [כ' ע"א] בקשר לשאלה: "יכול כשם שמעברים שנה לצורך כך גם מעברים חודש לצורך ת"ל 'החדש הזה לכם' כזה ראה וקדש". רש"י: "כיון שתראה קדש בו ביום", אבל זה רק בס"ד, בתירוצים שם הכוונה היא שאין מקדשים לצורך (זאת אומרת אין להקדים קידושו של חדש) כי הדרישה היא כזה ראה וקדש – שרק אחרי ראיה מותר לקדש או לעבר אבל לא לקדש ואח"כ לראות. ואין כל הכרח שראיה זו היא ראית הדיינים, אלא אדרבה זו קודם כל הראיה של עדים שעל פיה מקדשים. והא ראיה שבסוגיא שבדף כ"ב [ע"א] שהגמרא דורשת את הפסוק של "החודש הזה לכם" היא דורשת אותו בצורה ברורה לעניני עדות החודש, כי שם מדובר על עדות הקרובים לקידוש החודש, והמלה "לכם" מתפרשת או: "עדות זו כשרה על ידיכם" (משה ואהרן) או "עדות זו מסורה לכם (ראשי הדור)", וא"כ לא נשאר ספק שהגמרא לא ראתה בפסוק את ראית הדיינים אלא ראית עדים.

ודבר זה עוד יותר בולט במכילתא דר' ישמעאל [מסכתא דפסחא פרשה א'] לפסוקנו "'החודש הזה לכם', רבי ישמעאל אומר משה הראה את החודש לישראל ואמר להם כזה היו רואין וקובעין את החודש לדורות" – לדברי ר' ישמעאל אפשרי שהכוונה תוכל להיות לראית בית דין. ר' עקיבא אומר זה אחד משלושה הדברים שנתקשה משה רבינו והראהו המקום

שער רביעי: כללי הלכה

את כולן באצבע". לפי ר' עקיבא התורה שם מדברת על המקרה הראשון של משה. "ר' שמעון בר יוחאי אומר: והלא כל הדברות שנדבר עם משה לא נדבר אלא ביום, החדש הזה הראהו בלילה, הא כיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה. ר' אלעזר אומר: נדבר עמו ביום עם חשכה והראהו החדש בחשכה". לפי שני הפירושים האחרונים של ר' שמעון בר יוחאי ור' אלעזר הראיה הזאת מכוונת ללילה. ואם לילה הרי ראיה זו בשום אופן אינה יכולה להביא לקידוש. דברי ר' עקיבא אינם רלבנטיים לענין, ודברי ר' ישמעאל ניתנים להסבר זה או זה; בכל אופן הרבה יותר נראה שפירשו את הפסוק לראית הירח בלילה, דבר אשר מוריד את הפסוק מן הרעיון שרש"י העלה אותו. ואולי נאמר שרש"י כלל לא התכוון לומר שבקידוש החודש הראיה היא העיקר, אלא מכיון שהיא ג"כ מוזכרת כאחת האפשרויות, לא תוכל שמיעת עדים להיות גדולה מראית בית דין, ורש"י הוצרך להזכיר סברה מבחינה זו עי"כ שרק בקידוש החודש הסברא של "לא תהא שמיעה גדולה מראיה" מוזכרת בגמרא, ובסוגיות אחרות רק הראשונים מעבירים אותה, ובקידוש החודש לכל הפחות אנו מוצאים את הראיה מוזכרת ויש מקום לבטא את הסברא כך. וכך גם מובן שאין אפילו להעלות על הדעת שהגמרא היתה יכולה לענות לקושיה מברייטא דר' עקיבא ור' טרפון, שבקידוש החודש שונה המצב משום הפסוק "כזה ראה וקדש" אשר כדוגמתו אין בהלכות האחרות, אלא עונים ששאני דיני נפשות לר' עקיבא בגלל הסברא של "ושפטו העדה – והצילו העדה", החשש שלא יראו דיינים שגם היו עדים לא יראו זכות.

עד המעיד אינו נעשה דיין

נכון שבסוגיא בכתובות [כ"א ע"ב] משנתנו מוכיחה שאין עד נעשה דיין, ומוסברת כדין יותר חמור של קידוש החודש שהוא דאורייתא, לעומת קיום שטרות שהוא ענין דרבנן, ולפי זה נוצר המושג השלישי הדרוש לנו והוא: העד המעיד אשר אינו יכול להיות דיין, כמו שיוצא בפירוש משנתנו שם בסוגיא דכתובות שעדים שהעידו אינם רשאים לחזור ולשבת כדיינים. עיין גם בירושלמי בסוגיות השונות. ורק בקיום שטרות אנו מאפשרים גם לעד שהעיד אח"כ לשבת כדיין, משום שהצורך בהעדאת עדות בקיום שטרות ביסודו אינו אלא דרבנן.

יחיד מומחה בקידוש החודש

המקרה השלישי של משנתנו: "ראוהו שלושה והם בית דין, יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם, ויאמרו מקודש מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו". (המקרה השלישי הוא מבחינת ההלכה של "עד נעשה דיין" וזה עם השני שגם בשלישי הדין שראה ויכול להעיד יכול לשמש דיין, אבל המעיד אינו יכול לשמש דיין). הסוגיא בודקת על שום מה לימדו דין זה במשנה, כי מבחינת הקושיה על ראיה לגבי שמיעה היינו בודאי עונים בשראוהו בלילה, וא"כ גם מקרה זה מלמדנו מה שכבר ידענו.

שיעור עא: אין עד נעשה דיין

אלא חידושו של מקרה זה לפי סוגית הגמרא איננו אלא ענין "אי־הנאמנות" של היחיד, גם אם הוא מומחה גדול כמשה רבנו אין הוא מוכר אלא בצרופ אהרן, וזה אומר עוד אחד. ויש אולי להוכיח מדברי הגמרא על ה"יחיד המומחה" גם את הדין, שמסכימים לו רוב האחרונים, שיחיד גם הדיין הרואה אינו רשאי לדון כי אין התורה נותנת למשה לבדו לקדש את החודש (שמתקדש כידוע או בראית הדיינים או בקבלתם את העדים) אלא בצרופ דיינים, ואין לנו בגמרא כאן בראש השנה שום סימן להפריד בין דינים אחרים (דיני ממונות), לדין קידוש החודש. ואם קיימת סברה בענין ההלכה של עד נעשה דיין להחמיר, היא תהיה תמיד בדיני ממונות ("בעינן הגדה" דעת רב מן הסוגיה דכתובות). וא"כ אם בדיני קדוש החודש כאן ברור שלא ניתן ליחיד לקדש לבדו ע"פ אחד והאמצעים המבססים לו את האפשרות לקדש, הרי ק"ו שאין יחיד זה בדיני ממונות רשאי לפעול ע"פ ראייתו שלו.

עד רואה אינו נעשה דיין בדיני נפשות

הדברים שהסקנו אותם מדיני המשנה שדיין רואה דן ע"פ ראיתו, שעד מעיד אינו יכול להיות דיין, שעד רואה יכול לשמש דיין, נראים אח"כ בסוגית הגמרא כניתנים לערעור ע"י שמקשים על אחד הדיינים לכל הפחות זה שעד רואה יוכל להיעשות דיין שנראה כסותר את דינו של ר' עקיבא במקור המקביל היחיד המובא בסוגיתנו, זה המקור המלמד: "סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים דברי ר' טרפון, ר' עקיבא אומר: כולן נעשין עדים ואין עד נעשה דיין". דברי ר' טרפון הם כדברי משנתנו אבל אין דיניה עולים בד בבד עם דברי ר' עקיבא. התירוץ הוא שדין מיוחד יש בדיני נפשות שיש לנו בהם דין 'ושפטו... והצילו...' ואלה שראו את המעשה לא יראו זכות לנאשם זה רק בדיני נפשות, (השוה סברת הרמב"ן בבבא קמא קי"ג המעלה רעיון דומה גם לגבי דיני ממונות, שדיין שראה לא יהיה מוכן לקבל הזמה על עדים שיעידו מכיון שהוא – הדיין, יודע יותר מדי). כאן בקידוש החודש גם ר' עקיבא יודה שמקצתם יעידו ומקצתם יהיו דיינים כדברי משנתנו. נציין קודם כל שברייטא זו של מחלוקת ר' עקיבא ור' טרפון מובאת גם בסוגיא בבא קמא דף צ' כדי להקשות נגד ר' יהודה נשיאה שרצה לפסוק ע"פ ראיתו, ובברייטא אפילו ר' טרפון אינו מאפשר זאת. וניתנת התשובה שר' עקיבא ור' טרפון חולקים רק בראו בלילה אבל אם ראוהו ביום היו יכולים לדון (עיין תוס' בבא קמא). והנה כאן בראש השנה אין זכר להעמדת הברייטא בראוהו בלילה, אלא שלא יתכן אחרת כי אם ראוהו ביום הלא גם על המקרה ישאלו לא תהא שמיעה גדולה... כמוכן יכלו לענות את התשובה של חזו זכותא, אבל נראה עוד שלסוגיא היה ברור שצריך להעמיד את הברייטא בראו בלילה, כי כבר מקודם בסוגיא העמידו את משנתנו רק בענין ראו את הירח, וא"כ אם שואלים על משנתנו מן הברייטא הרי שני המקורות בהכרח צריכים להיות שוים, כי אם בקידוש החודש מדברים בראו בלילה וע"כ הדיין הרואה לא יהיה דיין מכיון שהוא היה צריך להיות עד. והמקרה של סנהדרין שראו את ההורג בראו

שער רביעי: כללי הלכה

ביום ולא היו מאפשרים שם להיות דיין, אז הקושיה היא לא רק מר' עקיבא אלא גם מר' טרפון.

יתכן אפילו לומר שמה שהעמדנו בב"ק בראו בלילה איננו אלא אליבא דר' טרפון, עיין שם, שהקושיה היתה בעיקרה שעד כאן לא קאמר ר' טרפון אלא מקצתן/מקצתן אבל ממש עד נעשה דיין לא אמר, ועל זה ענו בראו בלילה, אבל דברי ר' עקיבא לא נוגעים בהם. וא"כ גם בראש השנה לא איכפת לנו שלא העמידה הסוגיא דברי ר' עקיבא בלילה, אלא יתכן שר' עקיבא אומר מה שאומר גם ביום, וכ"ש כשראו בלילה וכך בבבא קמא. ואז קל יותר להבין את המשך הסוגיא בבבא קמא אשר בה מביאים דברים שאומר אותם ר' עקיבא במחלוקת על פסוק מפרשת משפטים, בענין רוצח, נגד דברי שמעון התימני. לפי הדברים שאומר שם ר' עקיבא: "באבן או באגרוף", שעל זה אומר שמעון התימני: "מה אגרוף מיוחד שמסור לעדה ולעדים אף כל שמסור לעדה ולעדים פרט לשיצתה מתחת יד העדים (שנאבדה מהם ולא נראתה לבית הדין), אמר לו ר' עקיבא וכי בפני בית דין הכהו שיודעים כמה הכהו ועל מה הכהו, אם על שוקו או ציפר נפשו... קתני מיהת אמר לו ר' עקיבא וכי בפני בית דין הכהו... הא הכהו בפניהם עד נעשה דיין". וזה נוגד את דברי ר' עקיבא שבשום אופן אין עד נעשה דיין ואלה כאן ראו. (ואין להניח כלל שהכונה שראו בלילה, כי אין דברי הברייטא ההיא נראים מתכוונים לזה, כי אם בגלל ראית לילה לא היתה הראיה מכריעה אלא מסירת העדות אח"כ, וכל זה כלל לא מתקבל מדברי הברייטא ההיא). תירוץ הסוגיא הוא שדברים אלה אמר אותם ר' עקיבא אליבא דשמעון התימני, כלומר: לדידי בשום פנים לא היה מועיל אפילו אם היה מכה אותו בפני בית דין לעיניהם, אלא אליבא דידך לכל הפחות קשה לך שגם אם האבן היתה בפני בית הדין עוד לא יצאנו מכל החששות וכי בפניהם הכהו! רק עוד אעיר שבמקורות מדרש ההלכה, ספרי לפרשת מסעי [סי' ק"ס] אין דברי ר' עקיבא מובאים ומוזכרים בצורה שמובאים בגמרא שלנו.

שיטת הירושלמי

השלמה חשובה לסוגיות ראש השנה ובבא קמא נראית בדברי הירושלמי ראש השנה [פ"ג ה"א], סנהדרין [פ"ו ה"ב], וסוטה [פ"ט ה"א]. שם מובא דין בית דין שראו את ההורג (המקרה של מחלוקת ר' עקיבא ור' טרפון) ועל זה נאמר: "אית תני יעמדו שנים ויעידו לפניהם (ר' טרפון), ואית תני יעמדו כולם ויעידו במקום אחר (ר' עקיבא)". בהמשך הסוגיא הירושלמית נאמר: "ר' יודה בר פזי בשם ר' זעירא כשם שהן חלוקין כאן כך חלוקין בעדות החודש". זאת אומרת שלא כסוגיא הבבליית ואפילו נגד המשנה בראש השנה שברור לה שחברי בית דין שראו את החודש, כשלא יעידו יוכלו לשמש דיינים (היחיד!), יש כאן אית תני שגם בעדות החודש בית דין שראו אין אף אחד מהם יכול להיות דיין ורק יוכלו להעיד בפני בית דין אחר. מה הסיבה לעמדה זו לכל הפחות של ה"תני" שהיא עמדת ר' עקיבא המנומקת בסוגיא הבבליית ע"י הנימוק המיוחד של התחשבות במקרא "ושפטו העדה

שיעור עא: אין עד נעשה דיין

והצילו העדה" דבר שאין לו כל שייכות לגבי עדות החודש? האם יש כאן סברא שכל דבר הקשור לעדות חייב להיות פתוח לדרישה וחקירה והדיין כאשר רואה לא נחקר ולא נדרש. נכון שלפי זה "אית תני" אלה שבירושלמי גם לא יוכלו לסבור את הסברא "לא תהא שמיעה גדולה מראיה". ולפי מה שאמרנו באמת שמיעה תוכל להיות גדולה מראיה מאחר שזו היא הדרך הרגילה שהתורה ציותה ללכת בה להעמיד דבר על כנו הן בדיני נפשות והן בדיני ממונות. ואם על נכון הסברנו את דברי המכילתא בענין "החודש הזה לכם" הרי גם כאן הדגיש התורה את העדות כדרך שאין לותר עליה בשום פנים ועל כן מוצדקים גם דברי ה"אית תני" בקידוש החודש. (עיין גם דברי בעל המאור ללא תהא שמיעה גדולה מראיה בראש השנה).

פסיקת הרמב"ם בבי"ד שראו

למקרה של מחלוקת ר' עקיבא ור' טרפון יש סוגיות מקבילות נוספות מענינות מאד בגמרא בסנהדרין [ע"ח ע"א] ובמכות [י"ב ע"א], במקום האחרון יש דיון על המקרה של רוצח בשוגג שיצא מעיר מקלטו אם מצוה או רשות ביד גואל הדם להמיתו, וכמו כן אם רשות או פטור מחיוב לכל אדם אשר יהרגנו (לפי מחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא). מימרא של אמורא ש"רוצח שיצא והרגו גואל הדם נהרג עליו" לא יכול להיות לפי"ז לא כר' עקיבא ולא כר' יוסי הגלילי ומוסבר ע"י פסוק מיוחד לאומר (ר"א): "ורצח גואל הדם את הרוצח", רק אחרי "עמדו לפני העדה למשפט". ור' יוסי ור' עקיבא דורשים פסוק זה ל"סנהדרין שראו את האחד שהרג את הנפש אין ממיתין אותו עד שיעמד בבית דין אחר". התוספות [ראש השנה כ"ו ע"א ד"ה דרחמנא] ראו בסוגיה זו מקבילה ברורה לענין ר' עקיבא שהובא בראש השנה ובבב"ק ועל כן תמחו על שבראש השנה מסבירים את דינו של ר' עקיבא (כלם עדים ואין עד נעשה דיין כולל אפילו עד רואה כשיעידו בפניו ובודאי דיין רואה) בסברא של: 'ושפטו והצילו' וכאן יש פסוק אחר. תירוצם של התוס' שהדרשה של מכות היא עיקר, והסברא של ראש השנה באה רק להסביר למה אי אפשר מדין זה ללמוד גם לדינים אחרים, דהיינו משום שלגבי רוצח פועלת הסברא של ראית זכות. קצת קשה על תפיסה זו של הסוגיא במכות הלשון "אין ממיתין אותו עד שיעמוד בבית דין אחר", ואם כדברי התוס' היה צריך לומר: 'אין דנים אותו'. ומחשבה בכיוון זה עוד מתחזקת לעומת פסק דינו של הרמב"ם המופק מסוגיא זו בה' רוצח [פ"א ה"ה] וז"ל: "רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים אותו עד שיבא לבית דין וידינוהו למיתה, שנאמר: 'ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט', וה"ה לכל מחוייבי מיתות בית דין שעברו ועשו שאין ממיתין אותן עד שיגמר דינם בבית דין". דברי רמב"ם אלו תמוהים ביותר, כי הם בעצם הסוגיא שלנו, חוץ מהעברת ה"סנהדרין שראו" מן הענין, מהווים חידוש מושג שלא נזכר במקור כלל. ועוד יותר תמוה שיש מקור מקביל מובא ע"י מגדל עוז על "עדה שראתה א' שהרג את הנפש יכול יהרגו אותו... ת"ל...: 'עד עמדו לפני העדה למשפט'". ונראה שעל כל

שער רביעי: כללי הלכה

קושיות אלה מבסס בעל הטורי"א את הסברתו לסוגיא ולרמב"ם ש"עד עמדו לפני העדה למשפט" לא בא לאסור שיהיו דיינים, אלא שלא ימיתו בלי קבלת עדות ודין, רק שקשה מאד להבין איך תוסבר הגירסא "בבית דין אחר". (הטורי אבן בעצמו הרגיש וכתב שיש גירסא בלי המלה אחר, אלא רק בית דין).

ובהקשר זה תעלה בפנינו הסוגיא השניה שהזכרנו בסנהדרין [ע"ח ע"א] בענין "טרפה שהרג בפני בית דין חייב שלא בפני בית דין פטור". החיוב מנומק ע"י הפסוק: "ובערת הרע מקרבך" והפטור מחמת שזו תהיה עדות שאין אתה יכול להזימה, שאם הוזמו העדים המעידים על טרפה שהרג אין נהרגים דגברא קטילא בעי למיקטלי. כאן לפנינו מקרה שבו בצורה גלויה וברורה פסק רבא במקרה שבית דין ראו שיוכלו לחייב מי שהרג בפניהם וזה נראה דלא כר' עקיבא. הערוך לנר מעיר בקשר לזה שא"כ דברי הרמב"ם סותרים זא"ז כי הוא פוסק את דברי רבא וגם את דברי ר' עקיבא ממכות, ותמה על הטורי אבן שלא העיר על סתירה זו אחרי שעמד על כך שדברי רבא הם דלא כר' עקיבא. התירוץ הנראה לערוך לנר הוא עפ"י שיטת הריטב"א למכות [י"ב] אשר מסביר שהמקרה של טרפה שהרג בפני בית דין אין לו פתרון אחר, כי עדות בפני בית דין אחר לא באה בחשבון מן הסבה של עדות שאי אתה יכול להזימה, ומשום כך הביא רבא את הפסוק 'ובערת' וכו', כי אם לא כך, למה לי להביא פסוק מיוחד הרי רוצח הנהו, אלא שכאן צ"ע, אם כן ובערת וכו' יחול גם על טרפה שהרג שלא בפני בית דין!?

טעמי אין עד נעשה דין

לשלמות הענין דרוש שנוסף דברים על הנימוקים השונים הניתנים ע"י הראשונים להלכה שאין עד נעשה דין לכל הפחות במספר מקרים כמו שראינו. הנימוק הראשון מובא ע"י הרשב"ם בבבא בתרא [ק"ד ע"א ד"ה ואין עד] שצריך לקיים מה שכתבה התורה [דברים י"ט י"ז] "ועמדו שני האנשים (שהם העדים) לפני ה' (הדיינים)", זאת אומרת עדים חייבים לעמוד לפני הדיינים ואינם יכולים להיות גם דיינים. הנימוק השני הוא שעדות דיינים תהיה עדות שאי אפשר להזימה כי לא יקבלו הדיינים עדות מזימה על עצמם – פירוש התוספות [ב"ק צ' ע"ב ד"ה כגון], או פירוש אחר: עדים זוממים רק יהיו ע"י זה עד שיגמר הדין על פיהם, ואם יתברר שהיו עדי שקר הרי נפסלו למפרע ואין גמר דין נחשב לגמר דין – פירוש המרדכי [סנהדרין פ"ג ס' תרצ"ו], (והסבר דומה לזה הביא בעל קצות החושן בס"ז ס"ק ד'). ועוד הסבר שכאן נהרגים כביכול ע"י עצמם – תוס' ב"ק [שם], נמוקי יוסף [ב"ק]. הסבר נוסף מהפסוק "ביום הנחילו את בניו" המעיד על הסברא שאין עד נעשה דין – פירוש נוסף בתוס' בבבא קמא. ופירוש הרמב"ם מ"עד אחד לא יענה בנפש למות" שעד אינו רשאי לומר משהו לא לזכות ולא לחובה וכל שכן שלא לדון.

בודאי יש לשאול על כל נימוק קושיות. על הנימוק הראשון מקשה הקצות שחובת "ועמדו לפני ה'" יוכלו לצאת ע"י עמידה בפני בית דין אחר, ואז יוכלו לשבת בדין ללא

שיעור עא: אין עד נעשה דיין

איִי־קיום ההוראה הנ"ל. על ענין עדות שא"א יכול להזימה מקשים כבר התוספות שא"כ גם קרובי הדיינים לא יוכלו להעיד בפניהם כי לא יקבלו עליהם הזמה. על סברת התוספות בנוגע לפסוק "ביום הנחילו את בניו" הרי אליבא דאמת לימוד זה רחוק מאד מהוראת הפסוק בפשוטו, וזה טוב להסביר את הרעיון בפרשה שדין נחלות כדין בכללו גם בנוגע למעמד מיוחד של יום, אבל שזה דוקא בא להשמיענו את אותו הדין של ייחוד יום מפני לילה המבטא את הדין של אין עד נעשה דיין – זה בכ"ז די דחוק. וענין הפסוק של "עד אחד לא יענה" שלא ישמיע זכות או חובה וכ"ש שלא ידון אותם, יתכן מאד שיש להבדיל בין השמעת זכות או חובה שיש בה משום תוספת או שינוי לעדותו שזאת התורה אוסרת, אבל את האפשרות של דין ע"פ עדותו, או עדות אחרים בפני יודע עדות ניתן ללמוד מהפסוק. ובאמת מסיק הקצות שרק פירוש השר מקוצי המובא במרדכי הוא ללא פירכא.

שיעור עב

הדרן על מסכת שבועות

המשנה בפרק אחרון של שבועות עוסקת בקרבן שבועת הפקדון • הקרבן מובא כשהשומר נשבע לשקר ויכל להיות הפסד לבעל הפקדון מטענת השומר והשומר הודה מעצמו • בסוף המשנה שני כללים: רק המשנה מחובה לפטור חייב, וכל הנשבע להקל על עצמו חייב ולהחמיר על עצמו פטור • הריטב"א אומר שהכללים לא מוסיפים עוד ידיעות אלא הם לסימן בלבד • תוס' יו"ט רצה לומר שהכלל במשנת מגילה אינו מרבה כלום ודבריו מוקשים • בירושלמי מופיע אך הכלל האחרון ובתוספתא ור"ן רק הכלל הראשון • ניתן להסביר את שני הכללים כמדברים בענינים שונים בראשון כמשנה מהמציאות ובשני שאינו מספר את כולה אלא מיקל על עצמו • הסתירה בין דיוקים מהרישא לסיפא קיימת בעוד מקומות בש"ס • הגירסא בירושלמי היא שלא להקל ולא להחמיר חייב והמפרשים הסבירו כ"א לפי דרכו • הפוסקים קבעו אליבא דרב שהפטורים משבועת הפקדון חייבים בשבועת ביטוי • גם אם נפטר משבועת העדות כגון שהוא קרוב פסק הרמב"ם שחייב בשבועת ביטוי עפ"י הירושלמי • טעמי הירושלמי למחלוקת אם חייב בשבועת ביטוי לא ברורים.

המשנה האחרונה בשבועות והקושיות העולות ממנה

ענין המשנה של הפרק האחרון דמסכת שבועות הוא ללמד מתי אצל שבועת שומרים חל חיוב קרבן שבועת הפקדון (אשם). המשנה אומרת שאם ע"י הכפירה – אשר עליה נשבע השומר – יולד הפסד לבעל הפקדון, אז אם אח"כ מודה על האמת מחויב להביא קרבן אשם על שבועתו לשקר, אבל אם ע"י כפירתו ושבועתו לשקר לא יהיה הפסד לבעל הפקדון, כגון: אם גם באמת זה קרה באופן שאינו חייב לשלם, או שגם בכפירתו דהיינו בטענתו מחויב הוא לשלם, וכל שכן אם טענתו מחייבתו ובאמת קרה מקרה שפוטרו מתשלומין – אז אינו חל עליו חיוב קרבן אשם. ודינים אלו משונים לפי חילוקי דינים שבין השומרים, ופורטת המשנה פרט אחר פרט מתי חייבים ומתי פטורים. ולבסוף אחר כל הפרטים כוללת שני כללים, וז"ל: "כל המשנה מחובה לחובה ומפטור לפטור ומפטור לחובה – פטור, מחובה לפטור – חייב".

ועוד כלל: "כל הנשבע להקל על עצמו – חייב, להחמיר על עצמו – פטור".

על כללים אלו יש להקשות שלוש קושיות:

(1) מה רוצים לרבות כללים אלו (לאתווי מאי?).

* סיון תרצ"ד בקניגסברג

שיעור עב: הדרן על מסכת שבועות

- (2) לכאורה הכללים שוים, ולכל הפחות אחד מהם מיותר הוא.
(3) הכלל השני תחלתו וסופו סותרים זה את זה בדיוקם (לא להחמיר אלא להקל).

הריבוי בכללי המשנה

את הקושיה הראשונה מצאתי כבר בחידושי הריטב"א, וקאמר דבאמת הכלל לא בא לרבות כלום רק לסימנא בעלמא קתני כמו במגילה. וכוונתו על גמרא מגילה [כ"א ע"ב] גבי קריאת התורה. דבמתניתין שם איתא דבראש חודש וחול המועד קורין ארבעה אנשים, ואח"כ קתני: "זה הכלל כל שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה". ובגמרא [כ"ב ע"ב] שקיל וטרי מה בא כלל זה לרבות, ומסיק שאינו מרבה כלל רק בא לסימנא בעלמא, כדי שלא נטעה לומר שחול המועד ויום טוב חד דינא להו ומניין הקרואים יהיה שוה, על כן קתני בפירוש שכל שיש בו מעלה יתרה מחברו נתוסף אחד על המנין כגון מוסף (ראש חודש), איסור מלאכה (יום טוב), איסור כרת (יום כיפור), איסור סקילה (שבת). ובודאי רק בדוחק יש לדמות מתניתין למשנה שם, דמאי טעות שייך כאן בפרט בסוף ביאור כל הדינים! הא במגילה בתוך פירוש הדינים קאמר "זה הכלל" כדי להראות טעמים ונימוקים, ויותר אפשר לומר ששם מפסיק אחר ראש חודש וחול המועד בדיני הוספה ומתחיל מחדש ע"י זה הכלל, מה שאין כן הכא. ועוד, מן הגמרא משמע דרק בדוחק היכא דאי אפשר בענין אחר אמרינן דכלל בא שלא לרבות, ואם כן היכא דלא קאמרה הגמרא הכי אנן ניקום ונימא הכי?! והנה התוס' יום טוב [תרומות פ"ז מ"ד] בנה על יסוד הגמרא הוה במגילה בנין גדול של משניות ששנוי בהן 'זה הכלל' ואינם באים לרבות כלום.

ואחר מחילת כבודו, באחדות מאלו המשניות דבריו אינם מתקבלים על הלב ועל השכל, והוא בעצמו כתב במקומם פירוש אחר שבאים לרבות דבר. והיותר תמוה שהביא גם משנה דפרק ב' דגיטין [מ"ו] והמעייין בגמרא יראה [כ"ג ע"א] שחכמי הש"ס דייקו ע"י הכלל (וכן אחרים שמונה שם) דבמשנה איתא: "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא ונכרי", ובגמרא בעי סומא אמאי לא? וקאמר דצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וע"ז אמר אביי א"כ פתוח ונסתמא יכשר, ובמשנה מכשיר רק פתוח שנסתמא וחזר נתפתח אבל לא חזר לא, ומתרצים דאף בלא חזר כשר רק אידי דאחרים (שוטה שחזר) קתני הכי, וקאמר רב אשי דהכלל השנוי בסוף דייק הכי דקתני "כל שתחלתו וסופו בדעת כשר", ולא קתני בכשרות משמע דבסומא שדעת יש לו כשר אף אם לא חזר. ונראה לעיניי שמרבים דבר ע"י הכלל. וגם בעל תוספות חדשים הרבה להקשות על התוס' יום טוב בזה הענין, והאחרונים תפארת ישראל וראשון לציון טרחו מאד למצוא מה מרבים חכמי המשנה ע"י הכללים, עיין כל זה במקומות שונים. (במשנה יש למעלה מחמישים מקומות בהם מובאת הלשון: זה הכלל וע"כ לא צויינו).

וע"כ נראה דגם כאן לא לחנם קתני במתניתין 'זה הכלל' דהא יש לרבות עוד דברים ומקרים אשר לא נשנו במתניתין, והיינו: טענה דמתה מחמת מלאכה לפטור אפילו בשואל

(ופשיעה לחייב אפילו בשומר חנם). והכי קאמרה המשנה: מחובה לפטור שאומר מתה מחמת מלאכה, ובאמת מתה כדרכה גבי שואל חייב הוא קרן אשם (עיי' דין זה בפירוש בגמרא בבא מציעא ל"ו ע"א), וכן יש להכניס מתה מחמת מלאכה אל תוך הפטורים כגון המשנה מפטור לפטור (ואולי אל החיובים אפשר להכניס פשיעה שאומר בלא פשיעה [פטור] והיה בפשיעה [חיוב]).

הכלל השני במשנה

על הקושיה השניה שאחד מן הכללים מיותר הוא, הנה בירושלמי יש רק כלל אחד והיינו הכלל האחרון שלנו, וכפי דברי הר"ן נראה שאינו גורס את הכלל השני רק את הכלל הראשון, וכן בתוספתא [סוף שבויעות]. ועיי' לזה עוד בשינוי נוסחאות אצל המשנה שבמשניות ובתוס' יום טוב. ואם כן אין כאן עוד קושיה כלל, כי כלל אחד בקל נוכל לפרש עפ"י מה שאמרנו למעלה בענין מתה מחמת מלאכה או פשיעה, כי להקל היינו מתה מחמת מלאכה, ולהחמיר היינו פשיעה.

אבל אף אם נקיים גירסת הספרים נוכל לפרש ע"י דברינו, דנדייק תחלה לשון שני הכללים: הראשון קאמר "המשנה" דהיינו שמה שאומר הוא ומה שהיה שונים הם במקרה (כגון מת והוא אבד), ולדברינו כגון מתה מחמת מלאכה והוא מת סתם, אבל לשון השני משמע שנשבע להקל בלי שינוי מן המעשה, ודבריו והמקרה הוא רק דברים צדדיים עושים מדבריו קולא או חומרא, כגון "מת" גבי שומר חנם ובאמת רק ע"י פשיעתו מת, או יותר (אם זה כשינוי גמור) גבי שומר שכר שאמר מת ע"י ארי, ובאמת כך היה רק הוא הוליו שמה, וא"כ אינו אונס ע"פ משנה בבא מציעא [פ"ז מ"ט] וא"כ אינו משנה. אבל רוצה להקל הוא אם אין ידוע לנו שהוא הוליו שמה, וא"כ שני הכללים מרבים הרבה כדרך כל הש"ס. ועל דבר סתירת הכלל השני עיי' תוס' יום טוב ותפארת ישראל [אות כ"ה] שתמצו שצריך לפרש בדרך "נעשה", דהיינו נשבע להקל חייב הא נשבע שלא להקל ולא להחמיר נעשה כמי שנשבע להחמיר על עצמו ופטור, ומראה התפארת ישראל על כגון זה במקומות אחרים בש"ס, ועיקרו על קידושין [ה' ע"ב] בנתן הוא ואמר הוא – ונתנה היא ואמרה היא. ומסיק שם הש"ס שבנתן הוא ואמרה היא נעשה כנתנה היא ואמרה היא (והיינו כדברי התפארת ישראל) אי נמי הדיוק ספיקא הוי, וא"כ עדיין אין התירוץ ד"נעשה" נכון לגמרי, אבל בהרבה מקומות קאמרינן 'נעשה' ואם כן נוכל לסמוך עליו. ועיי' רמב"ם [הל' אישות פ"ג ה"ב] שפסק באמת שהקידושין בנתן הוא ואמרה היא הם ספק קידושין מדאורייתא, אבל לרי"ף [קידושין א' ע"ב] ורא"ש [פ"א סי' א'] ואחרים רק מדרבנן חוששין לקידושין אבל מדאורייתא אין כאן קידושין, ולדידהו גם שם הוי 'נעשה' וכן הגירסא לפנינו בגמרא "וחוששין מדרבנן". ונראה דבמשנתנו אין לנו ענין לכל זה דמאחר שלמעלה מנה בנידונים דלא להקל ולא להחמיר לפטור, אין כאן עוד ספק. אבל לפרש את הפטור מטעם ספק חולין בעזרה לא נראה, דגבי ספק זבה אמרינן שמביאה קרבנה ואינה נאכלת וכן נימא הכא, אלא

כדכתבנו לעיל דכאן אי אפשר לפרש שנשאר כספק. רק נזכיר עוד שלפי הגירסא שלפנינו בירושלמי דייק כך: דלא להקל ולא להחמיר חייב, ומביא גם תוספתא דקאמרה הכי, א"כ סיפא דכללא דוקא ורישא לאו דוקא. אבל עיין בספר מראה הפנים שרוצה לשנות את הגירסאות ולהשוות את הדינים למשנתנו, ואת התוספתא פרש המנחת בכורים באופן שווה למתניתין, שמה שנאמר שם "איני יודע", דהיינו חובה, מפרש "איני יודע מה אתה סח" דהיינו פטור, וא"כ הכל כהוגן ומצפה שמואל [על התוספתא אות נ'] קאמר דתוספתא משבשתא היא עיי"ש.

האם חייבים בשבועת ביטוי

וסוף הגמרא עוסק בזה אם הפטורים משבועת הפקדון המנויים במתניתין חייבים הם מטעם שבועת ביטוי או לא. דרב קאמר חייבים בשבועת ביטוי ושמואל קאמר פטורים, ומחולקים בזה אם דבר שאינו יכול להיות בלהבא (כגון מת שאי אפשר לומר ימות) איתא בכלל שבועת ביטוי או לא. ומה שנחלקו בזה הענין כבר פעם אחת בורק פלוני צרור לים מפרש בגמרא ע"י צריכותא: דאי רק הכא הוה אמינא טעם שמואל כדר' אמי (הסובר: "כל שבועה שהדיינין משביעין אותה אין חייבין עליה משום שבועת ביטוי") אבל בסתם שבועת ביטוי מודה, ואי רק שם הוה אמינא דרק שם מחולק רב אבל הכא פוטר מדר' אמי, קמ"ל.

והנה פסקו הפוסקים הילכתא כרב מטעם הילכתא כרב באיסורי והוסיפו ע"ז דר' אלעזר קאי כותיה, דאמר ר' אמי דכל הפטורים חייבים משום שבועת ביטוי חוץ מן הנידונים שקתני במתניתין חייב, והוא חייב משום שבועת הפקדון ומשמע דר' אלעזר קאי כרב. ועוד דברי ר' ירמיה בגמרא בבא מציעא [ל"ו ע"א] קאמרי בפירוש דשומר שאינו חייב מטעם שבועת הפקדון חייב מטעם שבועת ביטוי עיי"ש. בפירוש ובאריכות הדברים נידונים גבי שוכר שהשאל את הפרה המושכרת לו לאחר ומתה מאונס, ולא לבד גבי שבועת הפקדון הדין כך הוא אלא אף בשבועת העדות, אם כפר באופן שאין לחייב מטעם שבועת העדות כגון שהוא קרוב חייב על שקרו משום שבועת ביטוי לשעבר, כדפוסק הרמב"ם בפירוש בפ"ט הי"ד מהלכות שבועות, ויצא לרמב"ם כל זה מירושלמי סנהדרין [פ"ג ה"ט]. והכסף משנה שם אינו מביא רק את מקומנו בבבלי עיי"ש!

והנה באותו מקום בירושלמי וגם בשבועות איתא דבעל פלוגתיה דרב היינו ר' יוחנן, אבל מטעם משונה שאינו מטעמי השבועות שקאמר שם: "הואיל ומצוה לפייסו אינו חייב משום שבועת ביטוי", דהיינו (כפי פירוש פני משה): הואיל וצריך לנחם את חברו על אבדן ממנו אינו חייב על כפירתו דמעיקרא, ורב אמר: "מפייסו על האמת ואינו מפייסו על השקר". ונראה דאף ר' יוחנן לא מצי למימר הכי רק בשומר חנם אבל לא בשאר שומרים, דרק שומר חנם שפטור אף בגנבה ואבדה מנחם את חברו אם אומר נאנס, אבל שומר שכר אם אבדה ואומר מתה או נאנסה – חייב משום שבועת הפקדון, ואפילו בשומר חנם אם אומר אבד על גגנב או להיפך מאי פיוס שייך כאן ואמאי תועיל זאת לפטרו משבועת

שער רביעי: כללי הלכה

ביטוי. ובירושלמי גופיה הביאו בסנהדרין ברייתא דר' ישמעאל דמשמע דחייב עכ"פ משום שבועת ביטוי "ונשא עונו – קרבן" והיינו דלא כר' יוחנן, ושיטת ר' יוחנן צריכה עיון. ועיין קרבן העדה ושיירי קרבן דר' יוחנן ס"ל דהשבועה שנשבע השומר היא שבועה שצריך לישבע להפיס דעתו של בעל הפקדון, וא"כ אין בה חיוב שבועת ביטוי, אבל גם כאן אם נשבע על אופן שצריך לשלם לא שייכת סברא זו. ונדבר עוד על הסוגיא דבבא מציעא ל"ו בענין שבועת פקדון ושבועת ביטוי דשומריין. ובעי שם בגמרא 'מאי קמ"ל', וקאמרי לאפוקי מדר' אמי בשבועה שהדיינים משביעין אותו שאינו חייב משום ביטוי. ואמרו שם בתוס' דה"ה דהוה מצי למימר דלאפוקי מדשמואל גבי שבועה שזרק פלוני צרור לים קאתי, (וקשה הוה ליה להתוס' למימר דהוה מצי למימר דלאפוקי מדשמואל קאתי, דקאמר הכא דשומר אינו חייב משום שבועת ביטוי). ואולי אם כדברי תוס' הוה אמרינן דרק גבי פלוני זרק ממעטינן דשמואל מן ההלכה, לא גם לגבי שומרים מפני סברת ר' אמי, אף שבאמת כאן מחולק ר' יוחנן על ר' אמי, ואולי גם אין לומר לאפוקי אלא היכא דליכא בעל פלוגתא. והשיטה מקובצת פרש דהאי מילתא דר' ירמיה לאו לאפוקי מדשמואל קאתי, דא"כ הוה ליה לומר גבי סתם שבועת ביטוי ולא אצל שומרים. וקס"ד דאתא לאשמועינן מידי לגבי שבועת שומרים, ולפיכך הקשה פשיטא דמתניתין היא! ומפרקינן דמילתא לגבי שומרים אשמועינן, דהיינו דלא כר' אמי [רמב"ן, רשב"א, ר"ן]. וגם כאן קשה לימא דלאפוקי מדשמואל לגבי שומריין קאתי? ואפשר לומר מאחר שהש"ס מוכיח בשבועות דהיינו הך רק צריכא, הדרו תירוצי הראשונים לדוכתי דנראה דרוצה למעט דבר שאין עקרו בשבועות סתם, רק דבר שאינו אלא בשבועת שומרים.

שאלות ותשובות

עמוד ריק

אורח חיים

הערה בסוגרים אלו { } של המהדיר

תפילין

א. תפילין שנכתב אות "ז" של "זאת" בשנוי קצת שהרגל של האות נתקצר קצת – צריך לקרותה ע"י תינוק שלא חכם ולא טפש [או"ח סימן ל"ב סעיף ט"ז], ואם התינוק יקרא אפשר לתקנו שאין זה עוד שלא כסדרן [משנה ברורה שם]. אבל התינוק לא קרא כראוי וא"כ הפרשה פסולה. (כ"ב כסלו תרצ"ד)

תפילה

ב. בת לענין קדיש? ממה שמזכיר שערי תשובה באו"ח [סימן קל"ב ס"ק ד'] בשם שב"י* היה נראה דאם יכנסו מניין לביתה אפשר לבת לומר קדיש, אבל עיין הזכרת תשובה זו של שב"י* ביו"ד סימן שע"ו בפתחי תשובה ס"ק ז', ושם בפתחי תשובה ס"ק ג' בשם חות יאיר משמע דאין לנהוג כן. (כ"ג כסלו תרצ"ד)

*[עיי"ש במקורות ש'שב"י' הראשון הוא שבות יעקב, והשני הוא שב יעקב.]

ג. לוי אבל בתוך י"ב חודש לאביו אם מותר ליצוק מים על ידי הכהנים העולים לדוכן – התרתי, כי לא ראיתי טעם לאסור. ומצאתי סמך בפסק הרמב"ם שלוי אונן מותר לשורר ולעבוד בבית המקדש. (ט"ז ניסן תרצ"ב)

ברכות

ד. בענין ברכת הגומל ליולדת שהקשתה בלדתה? כפי כל דברי האחרונים מעיקר הדין הנשים חייבות ג"כ בברכת הגומל ויעשו להן תקנה שתברכנה בפני נשים ואיש אחד [מגן אברהם ריש סימן רי"ט, משנה ברורה סימן רי"ט ס"ג, ריעב"ץ בסידורו "בית יעקב"] וכפי דברי המג"א והב"ח היה אפשר גם שהבעל יברך בעדה והיא עונה אמן. ובשאלה הנשאלת אבי היולדת רצה לברך את הברכה בנוסח הנזכר לזה לאחר הקרוב המברך בעד החייב [עיין משנה ברורה רי"ט ס"ק י"ז]. אבל כפי מה שנראה מדברי הפוסקים יותר טוב שתברך האשה עצמה בדרך הנזכרת ולא יברך אחר בעדה, עיין משנה ברורה בביאור הלכה. ומ"מ כל הפוסקים כמעט כתבו שאין המנהג שנשים מברכות גם לא שאחר מברך בעדן. [עיין ערוך השולחן ומשנה ברורה סימן רי"ט ס"ג]. (מנחם אב תרצ"ב)

קריאת התורה

ה. כהן חולה שמי רגליו מטפטפים תמיד אם צריך לקרותו לתורה מאחר שאינו מוחל? מאחר שגם לק"ש ולתפילה רק בדוחק התירו לו, רק כדי שלא יבטל לגמרי מצות תפילה

וכו', ממילא לקריאת התורה שאינו מוכרח בודאי אינו ראוי שיעלה. ואפשר גם לקרות אחר אם הוא בבית הכנסת מאחר שהוא כעובר עבירה. אבל יותר טוב יהיה אם אפשר לדבר עמו שימחול בטובה. (מנחם אב תרצ"ג)

ו. כהן חולה שמי רגליו מטפטפים תמיד אם צריך לקרותו והוא אינו רוצה למחול ולצאת. ושאלו אם מותר לקרוא אחר במקומו אף אם הוא בבית הכנסת? דיני נקיות הגוף בלא ספק שייכים גם לשאר דברים שבקדושה כגון תלמוד תורה וקריאת התורה [ברכות דף כ"ה, א"ח סימן ע"ט סעיף ט', סימן פ"ה סעיף ב', חיי אדם כלל ג' סעיף ו'] וא"כ מי שמי רגליו יוצאים ממנו אינו ראוי לעסוק בתורה, וגם צריך להפסיק אם מתחילים לשתות ממנו [משנה ברורה סימן ע"ח סעיף א']. אף דין מי שאינו יכול להשמר שייך [סימן פ'], אבל יש כאן תשובת רמ"א [מגן אברהם סימן ע"ח סעיף ב', משנה ברורה סימן פ' סעיף ד'] מה שיש לתקן לחולה כזה לתפילה עיי"ש. והסברא נותנת שדברי הרמ"א אמורים גם לתלמוד תורה, כי הטעם שאי אפשר שיפטר לגמרי שייך גם בתלמוד תורה, גם ממה שהתיר לחולה להכנס אל בית הכנסת משמע שמותר גם לשמוע קריאת התורה. רק יש להסתפק אם הוא בעצמו יקרא בתורה ויברך ברכות התורה, מאחר שטעם ההיתר שאי אפשר לפטרו לגמרי אם כן מה שאינו מוכרח לעשות לא יעשה, או נימא לא שנא כיון שהותר לו קצתו, הותר לו כולו. ועוד אני מסתפק בזה הלא גם לפי דברי רמ"א צריך להפסיק בשעת טפוס, ואם כן בקריאת התורה מה יעשה הלא לא יוכל להפסיק וגם לא להמתין, ואם כן חולה כזה לפי דעתי לא יעלה לתורה. ואצל הכהן גם על הצבור חלה מצוה לקדשו, ואם כן עדיין צ"ע אם – הגם שאצלו ספק הוא אם ראוי לקריאת התורה או לא – מ"מ לא אתי האי ספק ודחי מצות עשה שלו "וקדשתו", ואם כן הצבור יהיו מחוייבים לקרותו. הן אמת הוא שאם הכהן מצד עצמו אינו ראוי לגמרי אז קוראים אחר במקומו, כגון בתענית והוא לא התענה [סימן קל"ה סעיף ה'], ומזה נראה דאם הכהן אינו שייך במצות קריאת התורה אם כן גם הצבור פטורים רק עליו חל חשש פגם. ונגד זה יעשה הוא בעצמו מעשה ויצא, אבל אין לצבור בענין זה אחריות. וכתב רמ"א: רק טוב שיצא משמע שאין חיוב. וכבר כתב משנה ברורה בסימן תקס"ו [ס"ק כ"א] שכל זה בתעניות בה"ב אחר הפסח שהרבה אינם מתענים, אז אם ישאר בבית הכנסת אין לו פגמא ואז רק טוב לצאת, אבל בתענית ציבור שהכל מתענים, ודאי החשש בא וצריך לצאת. ואם אינו יוצא כתב משנה ברורה בשער הציון ס"ק פ"ג שלדעת חיי אדם צריך לקרותו, משמע שדעת אחרים שאינו עולה. ונראה מחלוקתם בענין חשש פגמא אם זה רק נוגע לכהן עצמו שהוא צריך להנצל מזה ועל כן צריך לצאת, ואם אינו יוצא האחריות תלויה על ראשו, או אם גם האחרים מחוייבים להצילו מחשש כמו לקדשו מתחלה, ואם כן מחוייבים לקרותו אף שאינו ראוי לגמרי. ובנידון דידן נראה שגם – כן תלוי במחלוקת המבוארה, כי לדעת החיי אדם אם הכהן נשאר בבית הכנסת חייבים אנו להצילו מחשש פגם, וכ"ש הוא מדין תענית דשם

בודאי אינו ראוי וכאן רק ספק הוא, אבל לדעת החולקים על חיי אדם אין עלינו בניהול הזה חיוב להצילו אם לא יחוש לכבוד עצמו, אם כן מאי איכפת לן במה שיושב שם, הלא אינו ראוי לקריאת התורה ולא נשגיח במחאתו, כמו שלא נשגיח בכהן שאינו מתענה אם מותר בתענית.

ולפי שהדין רופף בידי לא פסקתי הכרעה גמורה רק עשיתי כעין פשרה, ודברתי על לב הכהן הזה ואמרתי לו שמה שעושה אינו מכבוד התורה ולא מכבוד הכהונה שיעלה בגוף לא נקי ושיאמרו האחרים שמבזה כבוד התורה והכהונה. ולבסוף הבטיח לי שבכל יום שירגיש את חליו יצא לחוץ ויקראו אחר במקומו. ומקוה אני שבוזה חסתי על שלום המתפללים ועל כבוד התורה הקדושה ועל כבוד הכהונה הקדושה.

ובגוף הדבר אם אולי אפשר לתקן תקנה שימחלו הכהנים על כבודם, הנה מצד הדין בשו"ע [סימן קל"ה סעיף ד'] בודאי אין ביד הכהנים למחול עוד, אבל ראיתי במינכען שקראו ישראל בראשון אף שהרב שהוא כהן בבית הכנסת, ושמעתי שמקדם תקן שם תקנה הרב הגאון מוה"ר חנוך הכהן עהרענטריי זצ"ל בענין זה. ומצאתי תשובת חת"ס [או"ח סימן כ"ד] שאם מתחלה נתקנה תקנה גמורה בהסכם הכהנים למחול על כבודם, אז אפשר לקרות אחרים, כי רק מפני דרכי שלום אינם יכולים למחול היינו ליחידים מחשש דאתו לאינצויי, אבל לצבור יכולים למחול, ושמעתי שגם בקהלות של חסידים כן נתקנה תקנה מימות קדם ואפילו אינם אומרים ב"מחילת כהן", רק ב"מקום כהן". וכל ענין הוראה זו הצעתי לפני חברי מוה"ר שלום שאול הכהן נ"י מונק אב"ד דק"ק בורגפרעפאך. ותשובתו מונחת אצל מכתבי עיי"ש שהסכים, הגם שבא לזה מצד אחר. (טבת תרצ"ד)

ז. להביא ספר תורה אצל אבלים אם בודאי לא יקראו בו רק פעם אחת או שתי פעמים? מצד הדין אינו אסור רק להביא בשעת הקריאה ולהוציאה אחרי זה, אבל להביא ספר תורה אל בית ולהכין לו שם מקום מקודם מותר אף לפעם אחת [חיי אדם כלל ל"א סעיף ט"ו, או"ח סימן קל"ה סעיף י"ד משנה ברורה שם]. אבל מצד המנהג (הובא בערוך השולחן שם) אין מביאים רק לשלוש פעמים. אבל נראה לי דאם אי אפשר מאחר שמצוה היא להתפלל אצל האבל ובמקום המת [יו"ד סימן שע"ג סעיף ג', סימן שפ"ד סעיף ג'] אין בזה חשש דהוי כאסור או כחולה שג"כ אנוס הוא ומותר [עיי' באר היטב סימן קל"ה סעיף כ"ג], ואפילו כאדם חשוב אפשר למחשביה מאחר שהוא לכבוד המת. ויש מתירים באנוס אפילו לגמרי [משנה ברורה סימן קל"ה סעיף מ"ו]. והנה בביאור הלכה אצל חולה אין מצוה להכניס מנין, אבל אצל בודאי מצוה איכא כמבואר לעיל. (ט"ו טבת תרצ"ד)

ח. בקריאת התורה של תענית אסתר נמצאו אלו הטעויות. בקריאת התורה: אצל "ועלית בבקר" [שמות ל"ד ב'] היה נמחק חלק האחרון של הת"ו לגמרי כזה "ר", וגם למעלה בפסוקים העליונים במלת "אעביר" הוסר לגמרי הדיו מאות "ב" ונשאר רק אדמדם, ופסקתי לגמור

עד ג' פסוקים עם הלוי, ולהוציא אחרת לקריאת שלישי כדעת החיי אדם למקום שאין מנהג קבוע [כלל ל"א סעיף ל"ג]. אח"כ ראיתי במשנה ברורה [סימן קמ"ג ס"ק כ"ג] ובביאור הלכה שם להכריע כדעת שו"ע ורמ"א. גם מביא שם בס"ק כ"ה דעות חולקים בענין טשטוש שהחת"ס מיקל בזה [עין משנה ברורה סימן ל"ב ס"ק קכ"ח] במראה "ברוין". מ"מ כאן גם החת"ס יהיה מודה שפסול הוא שלא היה כאן שום דיו בפרט אצל מלת "אעביר" שחסרה כל אות "ב", ותינוק בודאי לא היה יכול לקרא את המלה עדיין. (אדר תרצ"ג)

ט. בן ישראלית שבא עליה גוי יש לקרותו לתורה בשם בן אבי אמו [או"ח סימן קל"ט סעיף ג' ואה"ע סימן קכ"ט סעיפים ג' וט'] ומאחר שבזמן מילתו קראו אותו בעצמו כבר בזה השם נקרא פלוני (שם אבי אמו) בן פלוני (שם אבי אמו) [בנימין בן בנימין]. (שבט תרצ"ו)

י. ישוב שאין בו אלא מנין מצומצם ופגעה אבלות בר מינן בבית אחד, ובשבת שבתוך השבעה אין להם לקרות בתורה שבעה קרואים אם לא בצירוף אחד מן האבלים, או באופן שיקראו רק שבעה בני אדם ולא יקראו מפטיר מיוחד רק יחשבו לשביעי למפטיר ויהא עולה למנין ז'?

היה נראה לי דעדיף לקרות אחד מן האבלים לתורה מלמעט מפטיר דלא מצינו דמפטיר עולה למנין שבעה רק לענין דיעבד כגון לדעת מגן אברהם [סימן קמ"ג ס"ק ד'] בנפלה טעות בקריאת שביעי, או בטעה הקורא וקרא את פרשה עד גמרה עם הששי [סימן רפ"ב סעיף ו'], או באין להם להפטיר רק אחד מן הקרואים ולא אמרו עדיין קדיש. ובנידון דידן היה לנו לכתחלה לתקן שהעולה לשביעי הוא ג"כ מפטיר, וזה נגד התקנה שתקנו כדי לצאת ידי הסובר אין מפטיר עולה למנין ז' [סימן רפ"ב ס"ק ד']. והנה אם נתקן כך יהיה בודאי כאבלות בפרהסיא, דהכל יודעים דהא דלא קראו את האנשים הנותרים היינו מטעם אבלות דאין המנהג בכל שבת שהשביעי יקרא גם מפטיר, ודומה לדין כהן אבל שהוא בבית הכנסת שאין שם כהן אחר שג"כ מותר לעלות אם לא יצא מעצמו, וכאן לצאת אי אפשר מחמת המנין המצומצם. ואפשר לדמות גם למנהגו של ר"ת שעלה בכל שבת שלישי וגם בימי אבלו עלה כדי שלא יראה כאבלות בפרהסיא. והגם שכתב בעל יד אפרים שאין ללמוד מר"ת לשאר בני אדם דהאידנא, דאם בזמן הזה יש מנהג בשום מקום שהרב עולה לג' אין לקרותו בימי אבלו דזה המנהג רק בבית הכנסת זו – היינו לענין מנהג כזה שאינו רק בזו בית הכנסת, אבל מנהג קריאת ז' ומפטיר הוא מנהג הנהוג בכל תפוצות ישראל והוא מנהג אשר יסודו בנוי על עמודי הדין (לצאת ידי הסובר אין מפטיר עולה למנין שבעה), אם כן בודאי אם יבטלו את המנהג הזה נראה לכל כאבלות בפרהסיא. ונצרף להיתר זה עוד דעת ר"י במרדכי (הביאה ערוך השולחן ביו"ד סימן ת' ס"ק ו', ז'), דאבל בשבת מותר בתלמוד תורה מכלל וכלל, עיי"ש. ואם גם הוא כתב שהלכה כרבים האוסרים מחמת שנחשב גם תלמוד תורה לדבר שבצנעא, מכל מקום לסניף דהיתרא נוכל לסמוך גם על ר"י (במרדכי)

שמתיר ועל ערוך השולחן. וע"כ יקראו את האבל לתורה ובשכר זה הקב"ה ישמרהו מכל צרה וצוקה עם כל ישראל אחיו!

וגם לתקן שאחד מן העולים האחרים יעלה שתי פעמים הגם שמן הדין נראה אפשר [ערוך השולחן סימן קמ"ד סעיף ז'] מכל מקום הוא עצמו כתב שאין לעשות כן רק בשעת הדחק [עיין גם רמ"א סימן רפ"ב סעיף ה'], וממילא מאחר שאין מנהג כזה נהוג אצלנו מיד מילתא דתמיהא תהוי ויאמרו שמחמת האבלות עשו כך, ושוב הוי לן אבלות דפרהסיא. (י"ח תמוז תרצ"ה)

שבת

יא. תקון בית הכנסת "ביה"מ דפולין" (פולנישע זינאגאגע) נמסר לאומן נכרי בקבלנות אם יש להתיר שיעשה מלאכת התקון ביום שבת קודש? אסרתי מטעם שהיא מלאכה במחובר וידוע לכל שהיא של ישראל [או"ח סימן רמ"ד סעיף א']. והגם דיש מי שמתיר במלאכת רבים מטעם דרבים אינם נחשדים, כבר כתב המביא דעה זו בעצמו [מג"א ס"ק ח'] שאין לסמוך ע"ז, בפרט במלאכת בית הכנסת מטעם חלול ה', ועיין משנה ברורה ס"ק י"ג. ואע"פ שיש עוד טעם להקל אם בעיר עושים מלאכות כאלו רק בקבלנות, הנה חדא, משנה ברורה ס"ק ז' כתב דאין לסמוך ע"ז בענין בית, ועוד יש להסתפק אם במדינתנו ועירנו מלאכות כאלו רק בקבלנות הן נעשות, בפרט לפי מה שמפרש המשנה ברורה ענין קבלנות בס"ק ז' ע"ש. ובשעת הדחק אפשר להתיר, עיין משנה ברורה ס"ק י"ג בסופו, כגון אם יש חשש שלא יגמר הבנין וכדומה. (ח' אלול תרצ"ב)

יב. ישראל יושב בבית של נכרי ובעל הבית רוצה לתקן את הבית, האם צריך היהודי למחות בעושי המלאכה ביום שבת קודש? מותר להניח את העכו"ם לעשות מלאכתו ובלבד שיעשו בצנעא כל מה שאפשר, או יפרסמו שאין המלאכה בצווים רק ע"פ בעל הבית הנכרי, אבל באמת כל אחד יודע שלא ישראל השוכר מצוה לעשות רק בעל הבית המשכיר [תפארת ישראל כלכלת שבת ענין מלאכת שבת סעיף י"ב ס"ק ב' וג']. (אדר תרצ"ג)

יג. תענית יארצייט שחל להיות בערב שבת קודש ומקודם לא חל בערב שבת ואם כן בודאי בפעמים הקודמות השלים תעניתו, וע"כ צריך להשלים גם עתה. ואם הוא חלש לא הפסיד אם אינו משלים, רק צריך להתיר נדרו ואז מותר [חיי אדם הלכות שבת כלל א' סעיף ט', או"ח סימן רמ"ט סעיף ג', משנה ברורה שם ס"ק כ"ב]. (טבת תרצ"ד)

יד. בבית מושב זקנים מקבלים שבת בשעה שביעית אחר חצות (1900) וזמן צאת הכוכבים הוא אחר שעה התשיעית, ושואלים אם אפשר ע"פ דין לעשות כך ועושים כן לטובת הזקנים והזקנות, ולאחר שמקבלים שבת מפסיקים ממלאכה ומקדשים וכו'. ונראה להתיר מאחר שהוא תוך שיעור פלג המנחה לאותן פוסקים דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם

שאלות ותשובות

השקיעה, וגם הוא תוך ב' שעות קודם הלילה כפי הג"ה בסימן רס"א סעיף א' [עיין משנה ברורה שם ס"ק כ"ה וביאור הלכה ד"ה "שעה או ב"ן]. (כ"ג אייר תרצ"ב)

טו. בבית הכנסת שלנו לא היה תינוק בערב שבת לשתות יין קידוש, ושתה החזן כפי דברי הפוסקים, ושאל אם יכול אח"כ לקדש עוד בביתו? ואמרתי שיכול הוא לקדש עוד פעם כדי להוציא את בני ביתו, ומצאתי כן במשנה ברורה [סימן רס"ט ס"ק א']. (י"ט תמוז תרצ"ב)

טז. ללכת בשבת קודש במקל מחמת גלית הקרקע מותר לצורך [או"ח סימן ש"א ס"ק י"ז ומשנה ברורה שם]. (טבת תרצ"ד)

יז. האם מותר לתת חלב לתינוק לתוך כלי שיש בו שנתות למדוד? נראה להתיר ולחשוב מדידה זו למדידה של מצוה כמו מדידה של חולה, דכל תינוק מסוכן הוא אצל מאכלו, כל שכן תינוק זה שנשאל עליו שבאמת חלש וחולה הוא [או"ח סימן ש"ז סעיף ז' ומשנה ברורה שם ס"ק ל"ז]. ומכל מקום לרוחא דמילתא יתנו קצת יותר או פחות אל הכלי אם לא יזיק זה לילד על-פי דברי רופא מומחה כדי שלא למדוד מדידה גמורה, ולעשות רק שימוש בכלי מדידה. (אדר תרצ"ג)

יח. סחורה השייכת לאינו-יהודי מובאה אל בית סוחר יהודי להיות שם באוצר מערב שבת עד מוצאי שבת, האם מותר לתת לנכרי מפתח להביאו אל האוצר ביום שבת קודש מאחר שע"י אונס נתאחרה הסחורה לבא? התרתי ע"פ או"ח סימן ש"ז סעיף כ"ב שהתירו גם להביא סחורה של יהודי כל זמן שהיא של נכרי, כל שכן אם הסחורה אינה שייכת כלל ליהודי ולא מחזי כלל כקונה קנין. (ד' טבת תרצ"ד)

יט. אם מותר לעשות חלבונים מוקצפים ביום שבת קודש, אסרתי מטעם שהוא דומה למלאכת בונה ש"מחבר חלק אל חלק ודבק לגוף אחד" (רמב"ם [הלכות שבת פ"ז ה"ז]), כמו שאסור לעשות חמאה וגבינה משום בונה מאחר שמתחלה אסור להסיר את הראוי לגבן או לחמאה מתוך שאינו ראוי משום בורר. וחברי הרב שלום שאול הכהן מונק נ"י הוסיף טעם לאסור שהוא כטורף ביצים בקערה שאסור דמחזי כבישול. (תמוז תרצ"ב)

כ. אם עשיית דייסא לתינוק קטן מותר ביום שבת קודש? וגם אם מותר לגבל קמח מאנדאמין (סולת) בחלב הרבה עד שהבלילה היא רכה? זה המאנדאמין בר גיבול הוא בלי ספק, וא"כ גם בבלילה רכה אין להתירו [עיין משנה ברורה סימן שכ"א ס"ק נ"ד], רק אם אי אפשר בענין אחר יש מקום להתיר ע"י שינוי גמור בלי הכלי הרגיל לגבל ובבלילה רכה מאד [עיין

אורח חיים

שם סעיף ט"ז משנה ברורה ס"ק ס"ו ועיין גם כלכלת שבת לתפארת ישראל במלאכת לש וחי אדם כלל י"ט] וכאן היה אפשר ע"י עכו"ם. (אדר תרצ"ג)

כא. חולה מעים שתקנו לו הרופאים רפוי של זהירות במאכל ומשקה – התרתי לבשל לו ביום שבת קודש ע"י נכרי, כי לא יהא חמור זה משאר חולה שאין בו סכנה ומאכלו הוא רפואתו, וצריך לתקן לו מאכלות בכל יום לעצמו כפי מצות הרופא. (אלול תרצ"ב)

כב. אשה חלתה חולי רב וכבד עד מות ורוצה לחזור מכאן לארץ מולדתה להיות שם בבית החולים ועמה בתה והם רוצים לנסוע בשבת קודש ועל זה לא שאלו, אבל אשה אחרת שבקשו ממנה שתלוה אותם שאלה ממני אם מותר לה, והשבתי לה ע"פ שו"ע או"ח סימן שכ"ח וסימן ש"ו סעיף ט' ועיין לזה ערוך השולחן סימן ש"ו ס"ק כ' והטיתי בזה לאסור. (תמוז תרצ"ה)

כג. אם מותר לטלטל פרחים העומדים בעציץ בעליה מן החלון אל השולחן ולהיפך כדי לפתוח את החלון? ראיתי בפרמ"ג [אשל אברהם סוסי"י של"ו] שמסתפק בעציץ אף שאינו נקוב מחמת טלטול, ועוד כאן אף אם אינו נקוב, הפרחים כמו שעומדים שעציצים שלנו בודאי עומדים עד למעלה משפת העציץ וא"כ יש להם תורת מחובר [עיין חיי אדם כלל י"ב סעיף ג'], וא"כ בטלולם יש טלטול מחובר ואין להתיר. (מנחם אב תרצ"ב)

כד. החזן שאל אותי אם מותר להשתמש בקאממערטאן (קולן) וראיתי בשו"ת מלמד להועיל [או"ח סימן ס"ג] שמתיר שלא למחות לנהוג כן, רק על שאלה אי אפשר להשיב להתירא. אח"כ שמעתי שהרב הגאון ראטטענבערג בק"ק אנטווערפען אינו מוחה. ועיין משנה ברורה סימן של"ח ס"ק ד'. (י"ד ניסן תרצ"ב)

כה. שבועה בערכאות של נכרים ביום שבת קודש או ביום טוב יש לנהוג בה איסור [עיין מלמד להועיל או"ח סימן נ"ד]. (אדר תרצ"ג)

כו. משפחה אחת יש לה דירה בבית השייך לחברה אחת של גמילות חסדים ובבית דרים גם יהודים אחרים וכל הדירות נתנו בלי שכר דירה. מן הדרים, ב' או ג' מודים הם בתורת ערוב, ועל אחד ספק אם מודה או אינו מודה, מה הדין בענין עירוב לטלטל בשבת קודש? הדרים היראים בודאי צריכים לערב, והנשאר אם הוא מודה בתורת ערוב ג"כ נתפש ע"י הערוב שהאחרים יזכו לו מדעתו, ואם אינו מודה נחשב כנכרי, אבל אעפ"כ אינו צריך לשכור ממנו, מפני שבעלי הבית בודאי לאו אדעתא דלאסור הניחוהו בתוך הבית, ואין חילוק אם הם עצמם יושבים שם או יהודים אחרים [חיי אדם כלל ע"ה סעיף ט']. (מנחם אב תרצ"ג)

פסח

כו. אשה אחת הולכת לדרך שני חדשים קודם הפסח ואינה מנחת בביתה מי שיוכל לבדוק ליל י"ד, אינה צריכה לבדוק, רק בערב פסח תבטל בלבה, ובענין חמץ ידוע מה שאפשר לה תבער, ומה שלא אפשר לה תסמוך על דעת החק יעקב והאחרים המקילים [עיין משנה ברורה סימן תל"ו שער הציון ס"ק ט' ומעדני שמואל סימן קי"א ס"ק מ"ט]. (אדר תרצ"ג)

כח. שומן מהותך לשם פסח בקדרה של פסח ונערו בכף של חמץ בת יומה מתשמיש חמץ, אבל היה בשומן המהותך ששים נגד מה שנתחב מן הכף? נ"ל להתיר לאכול את השומן בפסח, כי בטעם לא אמרינן חוזר וניעור אחר שנתבטל קודם הפסח, ומתירים אפילו באיסור עצמו [עיין שו"ע או"ח סימן תמ"ג סעיף ג'–ה', מעדני שמואל סימן קי"ז ס"ק א' ענף כ"ג]. (ט"ז כסלו תרצ"ד)

כט. קדרה שבשלו בתוכה מים בפסח ואת התנור הסיקו גם בגחלים גם בחבילה אחת שאפשר שהיה בה גם חמץ, מה דין הקדרה הן בפסח הן לאחר הפסח. היותר גרוע יהיה אם הסיקו בחמץ עצמו ואז מה שנתבשל יהיה אסור ע"פ דין שו"ע, ואם כן יהיה גם בלוע טעמו בדופני הכלי, על-כן היה נראה להצריך לכל הפחות הגעלה. וכל זה להשתמש בפסח, אבל לאחר הפסח הסברא של כלים שנתבשל בהם חמץ עצמו שהם מותרים לאחר הפסח בלי הגעלה נותנת, שלא תגרע הנאה הבאה מחמץ עצמו והבלוע שלה ג"כ יהא מותר לאחר הפסח, וצ"ע"ק כי אולי איסור הנאה איסור חדש הוא שאין לו ענין לאיסור חמץ. אבל בגוף הדין נראה להקל כי יש כאן ספק ספיקא, ספק אם הסיקו בחמץ, ואם תרצה לומר שהסיקו אולי הלכה דגם בחמץ זה וזה גורם מותר, עיין משנה ברורה סימן תמ"ה בביאור הלכה, וספק ספיקא זה הוי מתהפך. ועיין גם חכמת אדם כלל ס"ג סעיף י"ח וכללי ספק ספיקא מס' מנחת יעקב א'. (ניסן תרצ"ד)

ל. אם מותר להשתמש לפסח בכלים שלא השתמשו בהם זה עשר שנים? אסרתי [עיין שערי תשובה סימן תנ"א ס"ק א' שרק בדיעבד יש בזה צד היתר]. (י' ניסן תרצ"ב)

לא. היתר לשמן זית הבא בחביות מקוריות מאספניה (ספרד) לחג הפסח תרצ"ו – מאחר שזמננו מחמת חוסר שומן כשר ובשר כשר הוא שעת הדחק – ע"פ שו"ת מלמד להועיל או"ח סימן צ"ז שמורה כמתירין בשעת הדחק רק שיקחו דוקא מחבית חדשה וכו' עיי"ש, ועיין או"ח סימן תנ"ג מגן אברהם ס"ק ב' ומשנה ברורה בשער הציון ס"ק י', ונראה דבשעת הדחק כבימינו יודה שאפשר לסמוך על החילוק שמחלק מחצית השקל עיי"ש. (ר"ח אדר תרצ"ו)

לב. בבית המאכל של חברת הכנסת אורחים דכאן יש להם מצה שמורה רק לאחד או לב' בני אדם, והיה המנהג שלהם כל השנים שהאחרים אוכלים בסדר משאר מצה. והתירתי להם לזו השנה מפני שרק בדוחק ובדמים יקרים יהיה אפשר להשיג מצה שמורה די צרכם, ובפרט מאחר שכל מצה שלנו שמורה היא לכל הפחות משעת לישנה [או"ח סימן תנ"ג סעיף ד' ועיי' שם בשער הציון של משנה ברורה ס"ק ל"ג וגם ביאור הלכה של משנה ברורה לסימן תפ"ב ורוב טחינות שלנו אינם בריחיים של מים]. (ט' ניסן תרצ"ב)

לג. זאדא (סודה) בימי פסח התירתי מפני שלא ראיתי בו חשש, ותודה לאל אחר זמן רב בא לידי ספר דברי מלכיאל חלק ה' תשובה ל"ד שכתב כמו כן, וברוך שכוונתי. (מרחשון תרצ"ו)

לד. מותר להתפלל בליל שני של פסח קודם לילה ויגיעו בשעת צאת הכוכבים לספירת העומר, עיי' משנה ברורה [סימן תפ"ט בביאור הלכה ד"ה "אחר תפילת"] שכתב בשם מור וקציעה דמשמע דמנהג היה להתפלל קודם ספירת העומר כדי שיספרו בלילה ועל-כן נראה שאפשר לעשות כן. (אדר תרצ"ג)

יום טוב

לה. אחד רוצה לתת היום מעות למוכר דגים נכרי ולהניח את הדגים בבית הנכרי כדי שישארו במים ויהיו חיים וטובים, ושאל אם מותר לעשות כן? והשבתי שמותר להניח את הדגים אשר קנה מערב יום טוב בבית הנכרי רק צריך לדעת בבירור שלמחר יתנו לו אותם דגים שלקח אתמול ושניצודו מערב יום טוב. ובכה"ג בודאי אין לסמוך על הנכרי שמרגיש שדעת ישראל וכוונתו על דגים שניצודו מאתמול ועל כן אומר ככה, וא"כ אין לו עוד דין מסיח לפי תומו. ומצד צידה אין חשש שבבית הנכרי הדגים בכלי מלא מים שאין להם אפשרות להשמיט מיד האדם ואין צריך כלי לצודם. (ה' סיון תרצ"ב)

לו. גבאי של קופת ההגרה המדינתית, האם מותר לעשות מלאכתו לקבל מעות מקוני גורלות ע"י נכרי ביום טוב של ראש השנה, אם כל הרווח יותן לנכרי כדי שהנכרי דעתיה אנפשיה, או לכל הפחות בקבולת? ומתוך קוצר הזמן לא יכולתי לעיין די צרכו, אבל היה נראה להתיר בדמיון נידון זה לדין קונה את גביית המכס או את המטבע [או"ח סימן רמ"ד סעיף ו' עיי"ש]. (אלול תרצ"ב)

לז. בעיר קטנה של מדינתנו קבעו את בחירת ועד העיר ליום ב' דראש השנה הבא עלינו לטובה, והיהודים אשר שם חוששים שאולי ע"י שלא יבחרו גם הם, ישיגו שונאי היהודים את הרוב ויעשו להם צרות רבות, ושאלו אם אפשר להם בשום אופן להשתתף בבחירה

שאלות ותשובות

ואסרתי (והסכים עמי מו"ר מהור"ר י' י' וויינבערג נ"י). שבודאי רשימה שצריך לעשות יש לה דין כתיבה והגם שלא יעשו רק רשימה אחת מכל מקום חצי שיעור אסור מן התורה, ויום טוב שני חמור הוא כמו יום טוב ראשון ואולי גם חמור ממנו, וכ"ש יום טוב שני של ראש השנה שאינו כיום טוב שני של גלויות ואף בשמאל אין להתיר להם כי אף שיש דין אחד שבהפסד גדול התירו שבות ע"י שינוי [או"ח סימן שכ"ח סעיף י"ז] מ"מ שינוי יש לעשות עוד, ועוד מי ברי ההפסד לקמן דנוכל להתיר? (אלול תרצ"ב)

לח. אשה שהלכה מחוצה לארץ לארץ ישראל צריכה לנהוג יו"ט שני שדעתה לחזור [או"ח סימן תצ"ו שערי תשובה ס"ק ג'-ה' ומשנה ברורה שם ס"ק י"ג]. (אדר תרצ"ג)

חול המועד

לט. אם מותר לפנות דירתו בחול המועד? נראה דאם חל זמן העתקת הדירות בחול המועד ומי שאינו מפנה דירתו אז, צריך להמתין זמן רב ומפסיד ממון הרבה, אז מותר [עיי' חיי אדם כלל קי"ד סעיף א' וב', משנה ברורה או"ח סימן תקל"ה ס"ק ו' בסופו]. (ניסן תרצ"ד)

תעניות

מ. סנדק שהוא אבי אמו של התינוק הנימול – והמילה תהיה ביום עש"ק ג' מג' אב – שאל אם הוא מותר להסתפר. ונ"ל להתיר כי קודם שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכה אין איסור ההסתפרות אלא מנהג, ולגבי איסור מחמת מנהג מצינו היתר לבעלי ברית (בימי ספירת העומר), ועוד אפילו בשבוע שחל תשעה באב בתוכו מותר לאכול בשר ולשתות יין בסעודת מצוה שעל זה לא גזרו, וכן יש לדמות תספורת לזה. ועוד שכתב הגר"א טעם להיתר תספורת של בעלי ברית בימי הספירה מהא דתענית י"ב ע"א דאותה משפחה שיום קרבן עצים שלהם היה בי' אב היו אוכלים בט"ב שנדחה מפני שי"ט שלהם הוא, ואם כן בודאי גם בנידון דידן אפשר לומר כן. (ג' מנחם אב תרצ"ב)

מא. חופה ביום צום י' בטבת? מן הדין בודאי מותר לעשות חופה ביום תענית ציבור [עיי' או"ח סימן תק"נ ותקנ"ט מגן אברהם ס"ק י"א בסופו], וצריך לקחת תינוק לשתיית הכוס של ברכה. אבל כדי שלא תעשה מילתא דתמיהא לאינשי סדרתי את הקידושין אחר צאת הכוכבים. ג' ימים אחר זה ראיתי בספר מטא לוי (מהרב מרדכי הורוויץ) שכתב ג"כ שלא לעשות חופה בתענית ציבור מאותם הטעמים אבל לענין הדין כנראה הפריז על המדה, עיי"ש. כי מה שכתב דדברי הרמ"א המדברים על השאלה אם החתן צריך להשלים אולי אמורים בדיעבד, קשה להולמם לדברי הרמ"א. ומדברי המג"א בסימן תקנ"ט נראה בפירוש שאין הדין רק בדיעבד, שכתב אע"פ שהיה אפשר לדחות את החופה. ומה שמקשה ממנהגנו שבימי הספירה אין עושין חופה כל שכן בימי התענית, נראה לי שעל המנהג אין להקשות,

ועוד שבימי הספירה אין לנו זכרון לקורות לנו רק ע"י המנהג הזה, מה שאין כן בתענית ציבור שע"י התענית הכל זוכרים למה שאירע. וכל זה להלכה אבל לא למעשה, הגם שממה שאסרו בין י"ז תמוז לט' באב משמע שבשאר ימים אין איסור. (כדברים האלה כתב לי גם חברי מוהר"ר שלום שאול הכהן נ"י מונק). (טבת תרצ"ג)

מב. מצד המנהג אין עושין חופה וקדושין בין כסה לעשור [קיצור שלחן ערוך ע"פ מטה אפרים], אבל בספר מטה אפרים מקור המנהג [סימן תר"ב ס"ק ה'] כתב: "אם מחמת אונס או שום סבה עשו נישואין וכו' בצום גדליה" משמע דאם יש טעם חזק מותר לסדר חופה וקידושין. וע"כ גם אני סדרתי קדושין ביום ד' תשרי תרצ"ד לחתן וכלה שהחתן מוכרח לנסוע למרחוק מיד אחר יום הכיפורים, ואי אפשר לו מחוסר ממון לבא אח"כ לישא את אשתו ואח"כ מצאתי היתר מפורש בשו"ת מלמד להועיל ולא מצאתי היכן. (מנחם אב תרצ"ג)

סוכה

מג. סוכה עומדת תחת האילן, פסקתי את הדין ע"פ או"ח סימן תרכ"ו סעיף א' וצויתי להסיר כל הענפים לכה"פ מחלק מספיק לשיבת סוכה. (תשרי תרצ"ד)

מד. אם מותר להניח סכך ע"ג מסרג של חוטי ברזל? עיין או"ח סימן תרכ"ט סעיף ז' וסימן תר"ל סעיף י"ג בענין העמדת סכך בדבר המקבל טומאה וזה בודאי רק לכתחלה, אבל בדיעבד הסוכה כשרה [משנה ברורה סימן תרכ"ט ס"ק כ"ב].

ואם זה הדין שאסור להעמיד את הסכך שייך גם בשאר פסולי סכך? הט"ז בשם הב"ח מביא דגם שאר פסולים אסור להעמיד בהם כי הגזירה שמא יבא לסכך בהם אחת היא (עיין משנה ברורה בס"ק הנ"ל מה שכתב על מה שסומכים על כותל של אבנים דלא שכיח שיסכך בהם) ולב"ח פסול גם דיעבד, אבל לא לשאר פוסקים כמו שגם מקבל טומאה אינו פוסל דיעבד אם מעמיד בו, כמו שכתבתי למעלה בשם המשנה ברורה. וא"כ פסקתי עפ"י כל הנ"ל שאם אפשר להביא מעמידים אחרים צריך לשנות, רק אם אי אפשר כשרה הסוכה גם כן. וערוך השולחן בסימן תרכ"ט ס"ק י"ט בענין מקבל טומאה מתיר ביותר עיי"ש, מ"מ גם הוא מודה שיש להחמיר במעמיד ההולך על פני כל הסכך [ס"ק י"ז]. (ג' תשרי תרצ"ג)

אבן העזר

א. איש ואשה שנתקשרו כבר זה שלוש שנים בקשור של נשואים מדינתיים ועתה הרתה האשה ובאו לפני לסדר להם חופה וקידושין כדת משה וישראל, והוא והיא מודים שנתעברה ממנו, אין חשש משום מעוברת חברו, עיין בית שמואל ס"ק כ"ג באבן העזר סימן י"ג ועיין פתחי תשובה ס"ק י"ח בשם הנודע ביהודה ושאר פוסקים. ולענין כתובתה גמרת (בהסכם חברי שבבית דין מוהר"ר חיים יצחק הכהן לאקס) לכתוב לה כתובה מנה (ע"פ פתחי תשובה [ס"ק ה' בסימן ס"ו וס"ק ג' בסימן קע"ו], ובפרט ע"פ שו"ת חת"ס [סימן קל"ג] ועיין גם שו"ת מלמד להועיל [אבן העזר סימן כ"ג]) וכתבתי רק שם הנשאת בלי "בתולתא" וגם בלי "בעולתא" עיין ג"כ פתחי תשובה [אה"ע סימן ס"ו ס"ק ח'] וגם כן מלמד להועיל בסימן הנ"ל. (ט"ז תמוז תרצ"ד)

ב. סדרנו גט ונמסר מיד הבעל ליד האשה מאחר שנראה יבש לגמרי. ובקראנו את הגט פעם שניה אחר המסירה היה מטושטש קצת, וגם קצת נשתנו צורות אותיות שנדבק קצת דיו ממקום אחד למקום שני (אבל אינו מטושטש כל כך כמו שהוא עתה שזה נעשה אח"כ). והכשרנו את הגט הבית דין שלי ואני ע"פ אלו הטעמים:

[א] באמת דין הוא באבן העזר [סימן קכ"ד סעיף ט'] שלא יתן את הגט עד שתתיבש הכתיבה והחתימה פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף. ויש שם עוד טעם שנקרא כתב שאינו של קיימא, וכתב פתחי תשובה [שם ס"ק י"ח] דלטעם זיוף בודאי כשר בדיעבד, ואת הטעם השני שפוסל אף דיעבד דוחה שם עיי"ש, וא"כ בנייתן בעדי מסירה כשר אפילו נתנו לה לח מספר גט מקושר, ועיין גם פרי חדש שנקרא כתב של קיימא, ועיין גם פתחי תשובה [סימן קכ"ה ס"ק ט"ז] בשם פנים מאירות.

[ב] עוד יש דין בסימן קכ"ה סעיף ט"ו שלא יהא בגט שום טשטוש ולא יכתבו על המחק עיי"ש בבית שמואל וחלקת מחוקק, ועיי"ש פתחי תשובה ס"ק כ"ו בשם נודע ביהודה שמשמע שגט מטושטש כשר, אם ע"י עדי מסירה ברור דאין בו תנאי. עוד שם סעיף כ' נמחק או נטשטש ובבואה שלו קיימא אם יכול לקרות כשר ואם לאו אינו גט, במה דברים אמורים כשהיה הגט יוצא מתחת ידה בעדי חתימה ואין שם עדי מסירה, אבל אם יש שם עדים שנמסר לה הגט בפניהם והיה כשר הרי זה כשר, אע"פ שהיה תורף הגט על המחק או בין השיטין... ויש מי שפוסל בקרוע שתי וערב והוא הדין כשנטשטש עד שאינם יכולים לקרותו. עיין בית שמואל וחלקת מחוקק דכתבו דבנטשטש כו"ע מודו דלא מהני עדי מסירה, והיינו באינן יכולין לקרותו ובודאי היו יכולין לקרותו שהלא בשעת מסירה לא היה בו שום טשטוש וכדו', וגם אח"כ עדיין צורת אותיות קיימת. ועיין בפרט בערוך השולחן [סימן קכ"ה ס"ק ל"ט ומ'] בענין אם כבר ניתן גט שיש בו טשטוש שכשר, בפרט אם יש חשש שיתבטל הגט ותשאר האשה עגונה. ואין כל ספק שבנידון דידן החשש היה שבדוחק גדול

הביאו את הבעל לבית דין לתת גט ובודאי פעם אחרת לא היה בא.
 [ג] ולענין שינוי קצת אותיות עיין סימן קכ"ה סעיף ט"ז בפרט בהג"ה דאם אינו נוגע
 מה שצריך ליגע וכדו' במקום עיגון יש להקל בודאי בדיעבד שכבר ניתן הגט, ואפשר
 לומר שהכל נעשה אחר כתיבה ונתינה ובשעה שנתן הבעל את הגט היה הכל כהוגן, עיין
 פתחי תשובה [ס"ק כ"ח עד ל'] שאם ניתן יש להקל ביותר. ועיין לענין זה גם דיני כתיבת
 האותיות בהלכות תפילין [או"ח סימן ל"ב סעיפים ט"ו וט"ז וכ"ז], ועיין משנה ברורה [שם ס"ק קכ"ח]
 ובפרט שהשינוי היותר גדול הוא אצל "מי מעינות" בתיבת "מי" שנמחק קצת דיו של "מ".
 אבל כל המלה אינה מוכרחת כל כך, מאחר דנכתבו שני נהרות וגם מעינות בודאי אין
 חשש פסול בדיעבד [סימן קכ"ח סעיף ד'], וביותר שאצלנו כותבים שם המקום ג' פעמים. (כ"ח
 מנחם אב תרצ"ג)

ג. גט שנכתב כאן באדר שני תרצ"ה ונמסר ביד שליח למסרו ביד האשה בברלין ונשלח
 שמה שימסור שם שליח שני בידה, ומאיזה סיבה לא הגיע הגט שם למסירה. ובמשך הזמן
 באה האשה לכאן ועתה אחר איזה חדשים ובפרט כעת בתשרי תרצ"ו היא שואלת אם אפשר
 למסור לה אותו הגט ע"י השליח בפני הבית דין דפה. ולבד מטעמים רבים אחרים מעכבים
 את מסירת הגט הזה בפרט במקום הזה חששתי מאד לגט ישן, שבין הזמנים האשה היתה
 ביחד עם בעלה ואפשר גם שהתייחדה עמו, ועיין אבן העזר סימן קמ"ח סעיף א' והמפרשים
 שם (באר היטב ובית שמואל). (תשרי תרצ"ו)

יורה דעה

טריפות

א. אווז ששערות ראשו זקופות – כשר ע"פ רוב הפוסקים המובאים בדרכי תשובה סימן ל' ס"ק ל"א, בפרט מאחר שראיתי שלא היה שום שינוי בגולגולת. (כסלו תרצ"ג)

ב. תרנגולת באה לפני וריאה שלה היה בה מראה ירוק (גע"ל), וגם בבני מעים כמין קרום, וכאשר הסרתי את הקרום ראיתי שאין הבשר יפה ושלם רק נקב היה שם וקרום שעלה מחמת מכה והטרפתי [עיין חכמת אדם כלל י"ב סעיף ט']. (ניסן תרצ"ב)

ג. באה לפני תרנגולת שבכבד שלה היו טיגרות לבנות הרבה, והיה רק שעה אחת קודם שבת קודש והכשרתי מטעמים שונים [עיין דרכי תשובה סימן מ"א ס"ק ל"ג], ואם באה שאלה כזאת אחר כך כמעט בכל פעם הטרפתי כי צדדי ההיתר חלשים מאד, וכאן היה צורך שבת קודש ועניי שבעניי, ואין הכבד כפי זכרוני מלא טיגרות. (ניסן תרצ"ב)

ד. כבד שנשתנית מראיתו בקצת למראה ירוק הכשרתי [עיין מקדש מעט סימן מ"א]. (כ"ט ניסן תרצ"ב)

ה. כבד שנמצא כיס המרה רק בלי המים המרים, וטעמו הקונים בכבד ואין כאן טעם מר, שתיקתם היתה יפה מדבורם כי אם שתקו ולא ניסו לטעום כשר, אבל עתה מאחר שאין טועמים טעם מרירות טרפה [יו"ד סימן מ"ב סעיף ג']. (מנחם אב תרצ"ג)

ו. ליחה עבה בתוך כיס המרה וטעמה מר ומראה הכיס יפה ושלם כשר. ועיין ערוך השולחן סימן מ"ב ס"ק כ"ד שרק בנתעפשה ונתקשה כאבן טרפה, וכ"ש שיש דברי המתיר מכלל וכלל [עיין דרכי תשובה סימן מ"ב ס"ק ט']. (ה' מרחשון תרצ"ו)

ז. כבד של עוף שמלמעלה היה מקום משונה במראה בין ירוק לשחור והתרנגולת כבר נשחטה לפני יום אחד – התרתי, מפני שאין השנוי בג' זיתים, ועוד שאפשר שנתהווה השנוי ע"י המרה שהיא שם, שאף שהיה רחוק מן המרה מ"מ אפשר היה שהתקפלה עליה [עיין דעת קדושים סימן מ"א סעיף ו' ומקדש מעט סימן מ"א סעיף י"ג]. (כ"ד תמוז תרצ"ב)

ח. כבד של תרנגולת נפוח ובתוכו בשר נרקב ומראהו שחור וגם תחת המרה ישב בשר כזה טרפה [עיין דרכי תשובה סימן מ"א ס"ק מ"ב בסוף מה שכתב בענין כבד נפוח]. (כ"א אלול תרצ"ב)

יורה דעה

ט. תרנגולת שבכבדה קצת טינרי וגם בטחול שלה בועא ומסמוס בשר כשר בהפסד מרובה, [עיי' לענין טחול חכמת אדם כלל י"ח סימן ו' ועיי' דרכי תשובה סימן מ"ג ס"ק ב' בסופו]. (אדר תרצ"ג)

י. תרנגולת אשר במקום הכליות היתה חתיכת בשר במראה דם שחור גדולה קצת, ובמשמוש נרגשים בה אבנים קטנות כמו שנמצאות בכוליא, ומפני שלא נראה במקום אחר כוליא, וכל שאר אבריה בכשרות ושלמות, חשבתי זאת לכוליא והכשרתה דאין טרפות בכליות העוף [חכמת אדם כלל י"ח סעיף כ"ד]. (כ"א אייר תרצ"ב)

יא. ביצה קרושה שנערכה ונדבקה בכבד כשרה, עיי' דרכי תשובה [סימן מ"ה ס"ק י"א] בשם עונג יום טוב שמכשיר בכה"ג שנדבקה בריאה, ומאי שנא כבד אדרבה כאן אין הנקב פוסל, ובניטל יש להסתפק אם ניטלו הזיתים כי כל בשר הכבד בריא ויפה. (אדר תרצ"ג)

יב. עוף שבכרכשתא נדבק כיס של ביצה בסוף והעור של מעי נראה יפה ושלם, רק זה הכיס דבוק מאד נראה להתיר בצירוף הסניפים, עיי' דרכי תשובה [סימן מ"ה ס"ק י"א וסימן מ"ו ס"ק ס"ח]. (כסלו תרצ"ה)

יג. עוף מלא מים וכל האברים בריאים ושלמים כשר [דרכי תשובה סימן מ"ח ס"ק י"ב]. (אדר תרצ"ג)

יד. תרנגולת שבירכה ובחלק העליון של רגלה היה נפוח וכנראה היה שם מים בין עור לבשר, והתרתי אם אין ריעותא בשום מקום של בני מעיים, עיי' דרכי תשובה [סימן מ"ח ס"ק י"ג] בסופו. (א' דר"ח אלול תרצ"ב)

טו. קורקבן של תרנגולת שבעובי בשרו היה מקום בשר נרקב ונקלף מתוכו ומראהו "געלב" (צהוב), ותחתיו לא ניכר נקב רק מראהו הגיע עד קרוב לפנים אבל הבשר שם לא נרקב ולצד חוץ היה שלם ויפה – כשרה, שאפילו אם נאמר שמחמת איזה דבר ניקב לא גרע ממחט שנמצא כה"ג שאף בזה הרבה מכשירים, ואף המטריפים מכשירים בהפסד מרובה, כל שכן כאן שאין מחט רק כנראה נעשה מחמת חולי [עיי' סימן מ"ח סעיף י"א]. (אלול תרצ"ב)

טז. קורקבן אשר בעורו נתחב מחט ונבלע כולו בבשרו ולא נשאר מצד חוץ רק קרום דק מאד, ומצד פנים היה נראה כאלו לא היה המחט שם מעולם, ועל כן הטרפתי. (י"ט סיון תרצ"ב)

שאלות ותשובות

יז. חתיכת זכוכית במעי שבין זפק לקורקבן ויצאה לחוץ, רק ספק אם מחיים אם לאחר שחיטה – הטרפתי, כי נראה קצת שיצאה מחיים, ועוד היא כריעותא מחיים [עין חכמת אדם כלל י"ד סעיף כ"ג וכ"ד ע"פ שו"ע יו"ד סימן נ' רמ"א וש"ך ופוסקים שם]. (שבת תרצ"ד)

יח. עוף שנמצא מחט בשומן שתחת בני מעיים בסופן, ונראה לעין שלא ניקב לפניו ודחק רק עד השומן, כי בשומן נראתה קצת צרירת דם – כשרה [יו"ד סימן נ"א סעיפים א' וג' דרכי תשובה ס"ק כ"ג]. (אדר תרצ"ד)

יט. תרנגולת שבתוך צוארה היה תלוי כיס ובפתח הכיס נראתה נוצה קטנה מסובכת בבשר (ושומן), בהשקפה ראשונה הכשרתי בדמיון נוצות המתגדלות מרוב שומן, אבל אחר העיון אין הדבר פשוט כל כך [עין דרכי תשובה סימן נ"א ס"ק כ"ט] בפרט בצואר. (כסלו תרצ"ג)

כ. תרנגולת שניקב עורה ובשרה עד החלל, ועוד היה נשבר בה צלע אחד (כנראה קודם שחיטה) – הטרפתי, הן מטעם הנקב הן מטעם השבר. כי הנה בנקב כזה לכל הפחות צריך בדיקה נגד הנקב [יו"ד סימן נ"א באר היטב ס"ק ב' בשם מהרש"ל], והרבה אחרונים מחמירים לגמרי [עין דרכי תשובה סימן נ"א ס"ק י"א], ובתרנגולת הנזכרת לא היה אפשר לבדוק, גם קצת ריעותא לפנינו בשבירת הצלע. וגם מטעם שבירת הצלע היה נראה להטריף, כי לפי דעת האחרונים [עין דרכי תשובה סימן נ"ד ס"ק ט'] יש חשש נקיבת הריאה בשבירת צלע כמו בשבירת הגף, ובפרט בעוף כתבו להחמיר עיי"ש, ובדיקה דריאה אי אפשר כאן. (אלול תרצ"ב)

כא. עוף שבגף האחד שלו חסרו שני חלקים ועור גדל על החלק הפנימי המחובר לגוף, ונראה שכן היה מברייטו כשר [דרכי תשובה סימן נ"ג ס"ק נ"ה, חכמת אדם כלל כ"ג סעיף ח']. (מנחם אב תרצ"ג)

כב. תרנגולת הודו שנשברו קצת צלעותיה על צד אחד, וכעין עוקץ קצת יצא ובא אל כיס ובוועה בולטת, ואחר העיון נראה שזו הבועה היתה רק ביצה סרוחה והשבירה היתה לצד החזה, והעוקץ היה נסתר ע"י אותה ביצה סרוחה ובחוץ נראה כמין מכה, התרתי בהפסד מרובה לסעודת שבת קודש. מצד המכה אין איסור [חכמת אדם כלל כ"א סעיף ו'] ומצד שבירת צלעות עצמן אין לאסור, כי רק מקצת נשברו והם נשברו לצד החזה והטרפות אינה אלא בשבירה לצד השדרה, וע"ד העוקץ בהפסד מרובה ולכבוד שבת נראה להתייר [ט"ז סימן נ"ד סעיף א' ע"פ ר"ן], פמ"ג שפתי דעת ס"ק ג']. (י"א טבת תרצ"ד)

יורה דעה

כג. נשברה עצם החזה כשרה ע"י בדיקה מאחר שהשבר אינו לא במקום ריאה ואינו יכול ליגע גם לבני מעיים [יו"ד סימן נ"ד פתחי תשובה ס"ק ה"י ועיין גם לחם שמים סימן נ"ד ס"ק ג', דעת קדושים ומקדש מעט ס"ק ג' בסופו]. (שבט תרצ"ד)
* (נ"ל שכונתו לדרכי תשובה כי בפתחי תשובה אין ס"ק ה' בסימן זה.)

כד. תרנגולת שנתעקמה שדרתה וכנראה מתולדה היה – כשרה [עיין ערוך השולחן יו"ד סימן נ"ד ס"ק ט"ז ודרכי תשובה סימן ל"ב ס"ק י"א בסופו]. (מנחם אב תרצ"ג)

כה. תרנגולת שנשבר פרק השלישי של הרגל באותו חלק העומד במישור כשרה [עיין יו"ד סימן נ"ה גליון מהרש"א לסעיף א' ודרכי תשובה ס"ק א']. (כ"ב אלול תרצ"ב)

כו. שבר בקצה העצם האמצעי של עוף לצד הרגל במקום צומת הגידין טרפה [חכמת אדם סימן כ"ד סעיף ט"ו ויו"ד סימן נ"ו סעיף י']. (אדר תרצ"ד)

כז. תרנגולת שכבדה הגדיל ככבד של אווז ואין בו שום ריעותא, וראיתי בעיני כי תרנגולת שמנה היתה ומטעם זה כל חלקיה הגדילו, ויאכלו עניים וישבעו. (סיון תרצ"ב)

כח. תרנגולת אשר בפתוח האשה את גופה ראתה דם הרבה זב מתוכה ואח"כ ראתה שבאם שלה דם נקרש הרבה, וגם כעין תוכן ביצים נשפך ומעורב דם בתוך התרנגולת והאם עצמה קיימת ובריא, והכל היה מביצים נקרשות ונשפכות, ופסקתי להתיר בפרט מטעם כבוד יום טוב הבא עלינו לטובה וגם הפסד מרובה. (ד' סיון תרצ"ב)

זם

כט. לשון שלא הוסרו ממנו חוטי הדם ונמלח כך צריך קליפה סביבות החוטים [חכמת אדם כלל כ"ח סעיף ט"ו]. (אדר תרצ"ג)

ל. אשה עשתה עוגה משומן וביצים וצוקר (=סוכר), וכבר היה מעורב שומן וביצה אחת וצוקר, ואז פתחה ביצה אחרת, ואחר שכבר שפכה את הביצה אל העיסה ראתה טפת דם על הביצה הנשפכה ומיד הפרישה חלמון הביצה מן העיסה, אבל חלבון הביצה נשאר בתוכה ולא היה אפשר להפריד את החלבון עוד מן הביצה, והתירתי ע"פ דברי מלכיאל סימן ל"ט להוסיף עוד ביצים לבטל ברוב ולהוסיף שאר דברים לבטל בששים עיי"ש, ועיין גם ט"ז סימן ס"ו ס"ק ה'. (מנחם אב תרצ"ב)

מליחה

לא. תרנגולת שלא נמלחה עדיין שמוה בדלי שלא השתמשו בו לדברים כשרים ועירו עליה רותחין למלגה (והנכרית שעשתה כן אמרה שהמים לא היו חמים כל כך עד שהיד סולדת בהם)? הדין מבואר ביו"ד סימן ס"ח סעיף י' שצריך לקלוף את כל העור. ומה שהיתה בדלי שאינו כשר כפי דעתי אינו מעלה ואינו מוריד כי לכל היותר טרפה ע"י ציר של מליחת דם, ואם כן אין בו איסור רק כדי קליפה במקצת. ואם עירו בו ולא היה אפילו ששים נגד קליפה האסורה, מכל מקום לא נכנסו המים אל התרנגולת יותר מכדי קליפה אדרבה יותר נראה שהמים בתחלה באו על התרנגולת ואח"כ כאשר כבר נפסק הקלוח על הכלי, ואם כן לא עשו פעולה בקליפת הכלי, ואפילו אם נחשוב לעירוי גם לצד הכלי מכל מקום לבד ממה שכתבנו שאינו מבשל יותר מכדי קליפה עוד כנראה היו ששים במה שעירו נגד קליפה האסורה. (ה' אייר תרצ"ד)

לב. אם מותר להניח חתיכות בשר למליחה אצל חתיכות אחרות שמונחות במלח כבר חצי שעה? אם מותר להניח בשר שנשרה כבר חצי שעה להדחה ראשונה כך בלי מליחה כדי למלחו יחד עם בשר שנקנה אח"כ? אסרתי למלוח את הראשונות ולהניח אח"כ את האחרונות שזה אסור לכתחילה למלוח אחר שיעור מליחה חתיכות אחרות, ושיעור מליחה לענין זה בודאי הוא השיעור הקטן (כ"ד או ח"י דקות). אבל התרתי להניח הבשר שנשרה כבר אם רק יזהרו שלא יתנגב [עיין יו"ד סימן ס"ט, ש"ך ס"ק ו' וט"ז ס"ק ד', ודרכי תשובה שם]. וע"כ צויתי לחזור ולהדיח עוד קצת את הבשר הראשון קודם המליחה כדי שלא יהיה נגוב ויהיה רך. (תמוז תרצ"ב)

לג. בשר עופות אינדיק (=תרנגול הודו) ששהה שלושה ימים בלי מליחה אין לו שום תקנה רק לצלותו באש, וגם לשומן אין לו תקנה כי אצל תרנגולי הודו אין עיקר העוף השומן. וגם התקנות המובאות בדברי האחרונים רובן לא נאמרו רק אם השומן כבר נפרד [פתחי תשובה סימן ס"ט ס"ק כ"א] והרבה מגמגמים בתקנות [עיין ערוך השולחן סימן ס"ט ס"ק ע"ה]. (שבט תרצ"ג)

לד. תרנגולת ששהתה יותר משלושה ימים אבל שרו אותה במים רק לא פתחו אותה – הגוף מותר אבל חלקים הפנימיים אסורים [דרכי תשובה כלל ס"ט ס"ק רל"ב]. (אדר תרצ"ג)

לה. שומן ובשר של אווז ששהה יותר משלושה ימים לשומן, פסקתי את התקנה שמביא דרכי תשובה גם בשם צמח צדק בסימן ס"ט ס"ק רל"ב באמצע. (ל' כסלו תרצ"ד)

לו. הקצבים שלנו מולחים בדף המונח במדרון ופעם אחת אחר תקון שנעשה בדף נתהווה מקום שאינו שווה לשאר הדף ושם יכול להתקבץ ציר וכדו', ויש כאן חשש כלי שאינו מנוקב וצריך לתקן. וראיתי על הדף הזה חתיכות של בשר וגם איזה תרנגולות, ובתוך הגומא שבצדו היו מים רבים (כלי ספק נשארו המים מן הדחות אחרונות של מליחות קודמות), ותרנגולת אחת היתה מונחת בדרך שקצה רגלה הקיצון אולי נגע במים שבגומא קצת – והתרתי. כל התרנגולת בודאי מותרת שקצתה בכלי מנוקב וקצתה בכלי שאינו מנוקב, ולאותם חלקים שבכלי מנוקב הרבה מקום לזוב [עין דרכי תשובה סימן ס"ט ס"ק רצ"ב]. והשאלה רק על הקצה הנוגע במים שבתוך הגומא אולי הוא כנמלח בכלי שאינו מנוקב או כמונח בתוך ציר בכלי שאינו מנוקב. אבל באמת ציר בודאי אין כאן, כי יותר ורוב מים היו בגומא, וא"כ אין כאן דין ציר וממילא אין כאן עוד דין מליחה בכלי שאינו מנוקב, שהמים – אם באמת נגע קצה הרגל בהם – בטלו כח המלח ואין כאן מליחה כלל, ואם כן אין לבוא על התרנגולת הזאת רק מצד שיש כאן מקום שלא נמלח ובזה בודאי יש להקל בדיעבד, כ"ש שהמקום הוא בסוף הרגל שהעצמות אשר שם אולי אין בהם מוח ואפילו אינם צריכים מליחה. וביותר היה להתיר, שמה שמצריך חכמת אדם [כלל ל' סעיף י"ב] ששים נגד החתיכה שבתוך הגומא היה כאן, דרך חלק קטן מאד נגע שם [עין גם דרכי תשובה [סימן ע' ס"ק פ"ד] שמתיר בשר בכלי שאינו מנוקב אם לא נגע בציר]. (י"ח תמוז תרצ"ב)

לו. בשר ששהה כבר יותר משיעור מליחתו דהיינו שנמלח כבר יותר מג' רבעי שעה ונפל כך אל תוך מי הדחה ראשונה ומתוך שבאה השאלה בערב שבת לא היה פנאי לעיין הרבה ובהשקפה ראשונה הכשרתי, ואחר כך ראיתי שכן אמת. הגם שכתב הנודע ביהודה [מה"ת סימן מ"א] שמי שלבו נוקפו יצריך מליחה עוד הפעם, הנה בסוף התשובה נראה כחזור מזה, ועיין גם יו"ד [סימן ע'] פתחי תשובה [ס"ק ו'] ודרכי תשובה [ס"ק פ"ו], ובודאי בעת הצורך אפשר להכשיר בלי מליחה שנית. (כ"ו אייר תרצ"ד)

לח. אשה אחת שכחה להסיר קודם מליחה את הצפורנים של עוף ואחר מליחה ראתה ואין בכך כלום [עין דרכי תשובה סימן ע"א ס"ק ו']. (ט"ז אב תרצ"ב)

לט. מלחו ביחד בשר וכבד והדיחום גם הדחה אחרונה והניחום בכלי שאינו מנוקב, ונראה בשולי הכלי קצת ציר אבל אין בו טעם מלח כלל, גם טעם הכבד מלוח קצת. נראה להתיר בלי כל חשש מאחר שאין כאן עוד מליחה רק נגיעה של איסור בהיתר ואינו צריך רק הדחה, עיין פרי מגדים שפתי דעת [סימן ע"ג ס"ק ט"ו]. (כ"ו מרחשון תרצ"ו)

מ. ביצים טרופות היו בתוך קערה קטנה ונתנו בתוך אותה קערה ביצים הנמצאים בתרנגולת אשר נגמר רק החלמון שלהם ועדיין לא נמלחו הביצים ושהו שם אבל לא כ"ד

שאלות ותשובות

שעות, והיה נראה שמן הדם שעל הביצים הבאים מתוך הגוף היה מתערב קצת בתוך הטרופות עד שאי אפשר לסלק זה מזה, ע"כ אמרתי שהביצים הטרופות אסורות, והנמצאות היה אפשר להפרידם שהם רק חלמון ולהכשירם ע"י מליחה ולאכלם בבשר, והקערה אף שהיתה קערה חולבת מאחר שלא שהו בתוכה מעת לעת והכל היה בצונן, אם כן אין כאן בשר בכלי חולבת ואין כאן בשר שנשרה קודם מליחה, ע"כ התרתי את הכלי עוד לתשמיש חלב אחר הדחה ושפשוף היטב. (כ' סיון תרצ"ב)

סימני עוף ודגים

מא. עוף שצוארו ערום בלי נוצה התרתי לשחטו, כי מחמת גלודה אין כאן חשש, ורק יש סוברים שתרגולות שצוארן ערום הם מין בפני עצמו וצריכים מסורת, עיין דרכי תשובה [סימן פ"ב ס"ק ל"ג] שיש שיטות הפוסקים ורובם למעשה לא רצו שיאכלו בלי קבלה. רק בנידון דידן כמעט נראה שבאמת מחמת ניקור התרגולות האחרות נפלו הנוצות שהיו נראים בה כעוקצי נוצה, וכן אמרה לפי תומה גם המביאה את התרגולות לשחיטה. (כ"ט אלול תרצ"ב)

מב. דג הייפיש אינו מותר לאכלו, גם הקשקשים שלו אי אפשר להכירם ולהסירם רק ע"י תחבולות וטורח כפי דברי בקיאים בדבר [עיין יו"ד סימן פ"ג סעיף ב' ודרכי תשובה שם]. (אדר תרצ"ג)

בשר בחלב

מג. כף חולבת בת יומה נתחבה במקצת אל תוך קדרה מלאה בשר ורוטב רותח והיה בקדרה יותר מששים נגד מה שנתחב מן הכף והכשרתי את הקדרה ומה שבתוכה רק הכף צריכה הגעלה לאחר שלא נשתמשו בה כ"ד שעות [חכמת אדם כלל מ"ו סעיף ו' וסעיף ח']. (ל' ניסן תרצ"ב)

מד. פת שנילושה בקצת חלב השתמשו בה למאכלי בשר, גם עשו בה מאכלי בשר ובשלו אותה בכלי בשר – מאחר שנודע שחלב בודאי פחות מששים מן הפת, אין כאן איסור לא לענין תבשילין (שבודאי כבר נאכלו), וכ"ש לענין הכלים [חכמת אדם כלל ג' סעיף ד'], שאם בכה"ג מותר לאכלו לבדו, בדיעבד בודאי לא יאסור. (תשרי תרצ"ד)

מה. יורה של מים שנשתמשו בה "פרוה" (לא בשר ולא חלב) והדיחו אותה עם כלי בשר אבל בסוף ההדחה, האם מותר להשתמש בו עוד לאותו תשמיש, דהיינו להשתמש במים שיחמו בה לחלב כמו לבשר? והתרתי, שהעידה האשה השואלת שאין המים אשר הדיחו בהם יד סולדת בהם, וא"כ אין כאן שום חשש רק הוא כאלו נגעו צונן בצונן וידיחו בצונן. (י"ז אייר תרצ"ב)

יורה דעה

מו. מזולג אחד אשר עד עתה השתמשו בו רק לדברים שאינם לא בשר ולא חלב ותחבו בו בבשר, האם מותר לחזור להשתמש בו לאותם דברים (כגון ללחם ואפשר שאותו לחם יאכלו עם מאכלי חלב)? ותליתי את הפסק במה שהבשר שנתחב בו היה חם או צונן, שאם הבשר חם והוא חתיכה אחת אף שהוא בכלי שני אם היד סולדת בו עוד חומו בו מטעם גוש, ואולי בולע המזולג ואין להשתמש בו עוד לכתחלה רק לבשר, ואם הבשר היה צונן אין בזה שום חשש, שלא יגרע מכלי של חלב שהשתמשו בו בשר ויהיה מותר בהדחה ושפשוף, כש"כ כאן. (סיון תרצ"ב)

מוז. בסכין של בשר צונן טשו חמאה על פת ומיד הניחו את הסכין באפר ולא הדיחו אותו עם שאר הכלים. אין כאן מקום לאסור רק צריך לנקות את הסכין יפה כדי שלא ישאר עליו בעין של חמאה שהיא רכה ונדבקת בקל, וכדי לנקותה צריך לנעוץ עשר פעמים בקרקע קשה. ובחמאה לכל היותר היתה צריכה הדחה, ומאחר שבדבר לח או נימוח אין אפשר בהדחה יש להקל בלא זה [עיי' דרכי תשובה סימן צ"א ס"ק ב']. (תמוז תרצ"ב)

מח. מקדרה של חלב עלתה רתיחה ונפלה על קערה של פארצעללאן (חרסינה) שמשתמשים בה גם לבשר חם גם לדגים, גם הלך הקלוח עד קדרה של בשר שעמדה ברחוק קצת ונגע בה, והתרתי את הקדרה ע"פ דרכי תשובה [סימן צ"ב ס"ק קמ"ב וקמ"ה], ואת הקערה שעליה בא הקלוח בחומו הראשון נראה לאסור כי עירוי מבשל כדי קליפה, וכדי קליפה בודאי כבר בלע גם בשר ואם כן הקערה בלעה בשר בחלב ואין להשתמש בה לכתחלה, אפילו לדעת הפוסקים שמביא חכמת אדם [כלל נ"ה סעיף ד'], דלא ראיתי כאן צדדים להקל מאחר שהקערה עמדה באמת תחת רתיחת החלב. (כ"ח סיון תרצ"ד)

מט. האם מותר להחם תפוחי אדמה שנתבשלו תחלה בכלי של בשר שאינו בן יומו ונשארו בכלי חולבת שאינו ב"י בשומן שאינו לא בשר ולא חלב? התרתי, שלא יגרע ממה שמותר לאכול דגים שנתבשלו בכלי בשר שאינו בן יומו עם חלב עצמו דהוי נ"ט בר נ"ט ואותו טעם הוי לפגם, ואין בו עוד כח לעשות טעם בשר בחלב שהשני ג"כ נ"ט בר נ"ט לפגם. (מנחם אב תרצ"ב)

נ. בשר צונן חתכו בסכין חולבת שמרחו בו באותו בוקר חמאה, וציויתי לקלוף את הבשר במקום החתוך ולנעוץ את הסכין בקרקע י' פעמים. (תמוז תרצ"ב)

תערובות

נא. קדירה של מרק עומדת על הכירה ונפל לתוך המרק חתיכת נר של חלב, ומיד נטלו את הנר מתוך המרק, והיה בודאי בקדרה ששים פעמים כנגד הנר – הכל מותר [חכמת אדם כלל נ"א סעיף א'], ועוד היתר מצד נותן טעם לפגם [חכמת אדם כלל מ"ה סעיף כ']. (אדר תרצ"ג)

נב. רתיחה של מים מעורבים עם זייף SCEFE (=סבון) עלתה וירדה לתוך קדרה כשרה צוננת, נראה להתיר מטעם פגום מעיקרא, עיין דרכי תשובה [סימן ק"ג ס"ק ל"ח ול"ט] וגם חכמת אדם [כלל נ"ה סוף סעיף ו']. (סיון תרצ"ד)

בשולי נכרים

נג. עוגה שהובאה אצל נחתום נכרי ונאפית בתנורו בשכר ולא הכשיר ישראל את התנור ע"י חתוי או השלכת קיסם, לפי דעתי אין להתיר רק אם ידוע שבשום פעם הכשיר ישראל את התנור ולא נפסק חום התנור מעת לעת. מכל מקום בספק אפשר להקל בצירוף קולא אחרת – דעת הריב"ש שנחתום האופה בשכר אין בו חשש חתנות [יו"ד סימן קי"ב סעיף י' בהג"ה, ודרכי תשובה שם ס"ק ס"ט], והגם ששם מיירי בענין פת, מ"מ עיין הג"ה ביו"ד סימן קי"ג סימן ז' שגם בבישול הקלו שדי בחיתוי, ואמאי לא נימא דכל הקולות הקילו גם בבישול, (ועיין דרכי תשובה [סימן קי"ג ס"ק נ"א] דבדיעבד לכל הפחות יש להקל גם בבית עכו"ם). ואפיית עוגות כאלה כעת דומה קצת לפת פלטר מאחר שקשה בלא זה, ובבית ישראל אי אפשר לאפות. (טבת תרצ"ג)

דיני נאמנות

נד. במקום אחד יש שוחט ובודק ירא שמים ונאמן, אבל יש שם קצב אחד שחנותו פתוחה ביום שבת קודש, והשוחט מעיד שלעולם אין בחנות הקצב הנ"ל רק בשר כשר, וגם שהוא יוכל לעכב שיובא שמה בשר שאינה שחוטה ומיד כשיראה שהקצב ימכור גם בשר שאינה שחוטה יעכב בכל כחו, וגם משים על החתיכות חותמות, רק אפשר שהחתיכות אשר קונים בעלי הבתים אין בהם חותם מפני שהחותם במקום אחד. ועתה שאל אחד מבני קהילה שמטעם פרנסתו מוכרח ללכת שמה ולגור שם אם מותר לו לקנות בשר מזה הקצב. ומפני דוחק פרנסתו רוצה אני להתיר לו, חדא דיש פוסקים דחשוד לחלל שבת אינו חשוד למאכלות [חתם סופר ח"ו סימן פ"ג], שנית דיש פוסקים סוברים דמאחר דהאיש הזה נזהר לענין מאכלות אסורות יש סמך להאמין לו, ועוד מפני שבעדותו של שוחט אפשר לומר שאין בחנות זאת אפשרות להשיג בשר נבלה [כסימן ס"ג בסופר], ולבסוף מפני שיש לומר שהחתיכות הנחתכות הם כחתיכות חתומות שקלקל הנשלח או הנפקד את החותם בכוונה, שאין שם בית מיחוש רק אם נהנה בחליפין וזה החשש לא יהיה כאן [חכמת אדם כלל ע' סעיף ג'] ובצירוף הנ"ל נראה לי להתיר. (ו' אייר תרצ"ב)

נה. ראיתי כאן מוכרת עוף שמוכרת גם משחיטת אביה שהוא שוחט בתוך המדינה. ולא מחיתי כי סמכתי על מה שאינה סמוכה על שולחן אביה כלל [עיי' דרכי תשובה סימן י"ח ס"ק קפ"ה]. (י"ג ג' ניסן תרצ"ב)

נו. עופות אשר הסימן שנתן השוחט עליהם בחנותו לא יוכל להקרא, רק צורת הסימן ניכרת לעינים אין כאן איסור [עיי' סימן ק"ל סעיף ח' בהגה שלא נתקלקל הסימן בכוונה], ואח"כ הביאו את העופות אל השוחט והוא הכירם. (תמוז תרצ"ב)

נו. קצב שעד עתה מכר בשר כשר ועכשיו מוכר בחנותו בשר טרפה אין לסמוך עליו עוד אפילו למכירת עופות, אבל קצב אחר שרק בבית המטבחים צוה להמית בהמה ע"י נכרי ומכר את הבהמה לנכרי, הכל ביחד, ולא ליהודים, לא אבד בזה נאמנותו כי רק משתכר בדברים האסורים מן התורה הוא, וחשוד לעבור על זה האיסור אינו חשוד עדיין לעבור על איסור של לפני עור לא תתן מכשול, וגם לא על איסור אכילת נבלות וטריפות [חכמת אדם כלל ע"א סעיף ה'], ובפרט מאחר שאיסור זה של סחורה בדבר אסור לא משמע לאינשי איסור כל כך כעת. (אדר תרצ"ג)

הכשר כלים

נח. סכין ומזלג ומשחזות שהקטא שלהם נעשו מקרן וגם מדובק עם הלהב בדבק, וקנו אותם כלים מנכרים מחמת חשיבותם האם מותר להשתמש בהם, דהיינו אם אפשר להכשירם ובודאי השתמשו בהם לטרפות ונבלות וגם לחיות שלמות שהכלים גדולים הם ומיוחדים לחתיכת בשר חיות שיש בהם חום גדול שבשלמותן הם עולים על השולחן ואולי גם עלולים על אש. ואמרתי שאי אפשר להגעילם מפני הדבק והקרן [עיי' או"ח סימן תנ"א משנה ברורה ס"ק כ"ג]. (כ"ו סיון תרצ"ב)

נט. כלים של זכוכית יענא שאפשר לבשל בהם על האש האם צריך לחלק בין מאכלי חלב ובשר? אצל זכוכית דעת הרמ"א שבולע וא"כ אסור להשתמש בכלי זכוכית שהשתמשו בהם לבשר אח"כ לחלב [שו"ע או"ח סימן תנ"א סעיף כ"ו, חיי אדם כלל קכ"ה סעיף כ"ב]. (אדר תרצ"ג)

ס. אשה אחת מלחה בשר ששהה יותר משלושה ימים מפני שלא ידעה שכבר עבר הזמן ואח"כ נודע לה, ועתה היא שואלת על כל כלי בשר שבביתה הן הקדרות שמבשלים בה, הן הקערות, הן הצלחות והסכינים וכו' כי אינה יודעת באיזה כלים השתמשה, וחשבה על קדרה אחת של חרס שבתוך אותה קדרה בשלה, אבל אינה יודעת בבירור. (ופסקתי: 1) כל הכלים של מתכת שאפשר להגעילם יגעילו לחוש לדעת הפוסקים שכלים הנאסרים יש להם דין דבר שיש לו מתירים [חכמת אדם כלל נ"ג סעיף ג']. (2) מכילי חרס

שאלות ותשובות

שעליהם הספק היותר גדול בענין בישול הבשר יסירו קדרה אחת. וצויתי להסיר אותה קדרה שכפי דעת האשה אולי בשלה בה, כי הגם שכלים בכלים בודאי דין יבש ביבש מין במינו יש להם, מ"מ נחוש לדעת המחמירים להשליך אחת מהם [חכמת אדם כלל נ"א סעיף י"ז]. ולרווחא דמילתא יגעילו גם שאר כלי החרס ג' פעמים, וגם את הצלחות של חרס יגעילו שלוש פעמים אע"פ שבאלו בודאי רק בכלי שני השתמשו בהם, וגם בטלו ברוב אותם שהשתמשו בהם, מ"מ נחוש לחום דבר גוש שמשוה אף כלי שני ככלי ראשון [חכמת אדם כלל מ"ז סעיף ג' ובינת אדם], או השתמשו בעירוי, ולענין רוב נחוש לדין דבר שיש לו מתירין. אבל הגעלה שלוש פעמים מועילה כאן בודאי, כי לבד מכלי שני יש כאן איסור דרבנן גם מטעם אחר, כי בצלחות בודאי אינו עוד רק איסור דרבנן שדם שבשלו אינו אלא דרבנן. [ועיין דרכי תשובה סי' ס"ט ס"ק רי"ז שמביא דעות המקילות עוד יותר]. (י"א טבת תרצ"ג)

טבילת כלים

סא. להשתמש לסעודת ברית מילה בכלי זכוכית שאולים בלי טבילה מותר [בינת אדם כלל ע"ג סעיף ס"ה]. (מרחשון תרצ"ג)

סב. מכונה למלוי נקניקים שנקנית מנכרי איך להכשירה והאם צריכה טבילה? הכשרונה ע"י עירוי מכלי ראשון לתוכה ואח"כ נתנו לתוכה ברזל חם ובזה חזרו המים להיות רותחים כבכלי ראשון ובזה בודאי די לכל הצורך כי רוב פעמים אין משתמשים במכונה זו רק דרך צונן, ולכל היותר ע"י עירוי לתוכה אם צריך לנקותה. והתרתי להשתמש במכונה בלי טבילה שהיא אינה כלי סעודה כי אין אוכלים את הבשר שנותנים לתוכה כך בלי תקון, וגם אין המעשה שנעשה בה כל כך מצורך המאכל [עיין דברי ערוך השולחן בזה סימן ק"כ ס"ק ל'–ל"ה] ואינו דומה לריחים של פלפלין, כי על הרבה שולחנות הפלפל עומד על השולחן לתתו כך לתוך המאכלות. (טבת תרצ"ג)

יין נסך, עכו"ם

סג. חבית שנפחתה קצת ותחב גוי נעורת במקום הפחת שממנו היה יוצא קצת יין. מותר לדין לגמרי ע"פ יו"ד סימן קכ"ד סעיף כ"ז, עיין ש"ך (מגע שלא בכוונה ע"י דבר אחר – מעשה לבנה בעלמא קעביד) ועיין סעיף כ"ב. (י"ג כסלו תרצ"ה)

סד. תרגולת שנתנבלה אי מותר למכרה למזמר אוכל נבלות וטרפות? עיין דרכי תשובה [סימן קנ"א ס"ק י"ח] שהביא אוסרים וגם הסברא נותנת כן כי לכל הפחות מסייע לעובר עבירה הוא, עיין גם תשובת מלמד להועיל [חלק או"ח סימן ל"ד]. (אדר תרצ"ג)

סה. אם מותר להתפלל בבית שיש בו צלמים ופסילים של עכו"ם וכו' עיין מלמד להועיל יו"ד סימן נ"ד שמותר. (אדר תרצ"ג)

נדה וטבילה

סו. אשה אחת ראתה דם שני ימים אחר טבילתה, צריכה לספור מחדש ככל נדה ה' ימים עד הפסק טהרה ואז ז' ימים [עיין חכמת אדם כלל קי"ז סעיף א' וג'] והגם שאם תמנה כך לא יהיה זמן רב עד וסתה הקבוע אין לעשות בענין אחר, ועל וסתה הקבוע צריכה לחוש ג"כ, ואם יבוא זה ח"ו פעמים רבות צריך להתיישב עוד בדבר אבל עד עתה לא באתה עוד בענין זה, ונראה כי רק מקרה היה. ובי"ד מרחשון תרצ"ה (כמה חודשים אח"כ) חזרה אותה אשה באותה שאלה, ואי אפשר לפסוק דין אחר עיין דרכי תשובה סימן קפ"ד ס"ק ח' דרק באופנים אחרים יש פנים לקולא, וחזרה לראות כך פעם שלישית בסוף חודש כסלו תרצ"ו. (שבט תרצ"ד)

סז. אשה אחת פסקה בטהרה גם התחילה לבדוק בו' ימים נקיים והיא יודעת בודאי שבדקה יום ה' ויום ו' אבל שכחה מלבדוק יום ז' מפני שמתחלה לא היה רצונה לטבול בלילה שלאחר יום ז' – וגם לא אפשר לה מטעם אחר – ועתה ביום י"א רוצה לטבול ואינה רוצה לחזור ולהתחיל ספירת ז' נקיים.

והתירתי לה לטבול ע"פ פסק הנודע ביהודה תנינא המובא בסימן קצ"ו בפ"ת ס"ק ו' גם בדרכי תשובה, ודמיתי מילתא למילתא, וכמו שהגאון מצרף יום ג' ויום ח' וט' להיות יום א' ויום ז' כן צרפתי אני כאן בנידון דידן יום ה' ויום י"א לא' וז', ועל כן כששאלה האשה אם יכולה לטבול ביום, אסרתי שהוא יום שביעי שלה לבד ממה שאין בנידון דידה אונס. (מנחם אב תרצ"ב)

סח. אשה אחת שזמן טבילתה ליל יום טוב ראשון של פסח ולא ניחא לה ללכת אז אל המקוה, ומאחר שאין צד להתיר לטבול מבעוד יום שאלה אם מותר לדחות את הטבילה ולא אסרתי [עיין חכמת אדם כלל ק"כ סעיף ח', ועיין יו"ד סימן קצ"ו תורת שלמים ס"ק א' שגם ב' לילות של פסח יש מנהג שלא לשמש את המטה]. (ניסן תרצ"ב)

סט. אשה אחת רצתה לטבול אחר חצות בעוד יום בערב ראש השנה תרצ"ד ובודאי כבר היה אחרי שבעה נקיים, ואי אפשר לה לטבול אז מחמת טבילת האנשים וא"כ רצתה לטבול ביום ראש השנה, ופסקתי שאם כן לכל הפחות צריכה לטבול בליל יום טוב שני שאין מקילין שתי קולות בהדי הדדי: קולא בהרחקת חפיפה מטבילה וקולא דסרך בתה [יו"ד סימן קצ"ט סעיף ו'], ולענין טבילה שלא בזמנה בליל יום טוב מאחר שאין כאן מנהג קבוע שלא להתיר היה נראה להתיר [עיין חכמת אדם כלל קי"ח סעיף ח']. (מנחם אב תרצ"ג)

ע. אשה שיש לה תחבושת של גיפסים (=גבס) ברגלה לענין טבילה עיין יו"ד סימן קצ"ח בדרכי תשובה [ס"ק מ"א עד מ"ד]. (תמוז תרצ"ה)

מקואות

עא. מקוה שבעירנו היא של מי מעין ובנוה קדמונים וכנראה נעשית בכשרות גמורה, ובצד אותה מקוה כשרה יש מקוה מים אשר לכל טבילה וטבילה מחדשים בה המים ובזמן הטבילה מתחברים שתי המקואות ע"י השקה גמורה. סתימת הנקב של מקוה המים השאובים נעשית ע"י ווענטיל (פתח יציאה), ואותו ווענטיל אינו סותם עוד סתימה גמורה אלא קצת מים יוצאים במשך זמן רב דרך הווענטיל החוצה. לא נראה לי הכרח לפסול את המקוה מחבור כמה טעמים: 1) המקוה היא מי מעין ומעין מטהר אף בזוחלין, והגם שהופסק המעין ולכמה פוסקים מעתה זחילה פוסלת גם במי מעין, מכל מקום 2) יש דעת ערוך השולחן [סימן ר"א סעיף קע"ב] שבזחילה כזו יש להקל במי מעין אף אם הופסק המעין. 3) ואף אם נאמר שיש למקוה שלנו דין מי גשמים וזחילה פוסלת הא יש דין דשו"ע [סעיף נ"א] שאם ניקב ויוצאים טיפין טיפין או שנבלע בקרקע או אין הזחילה פוסלת, ומה שיוצא כאן בודאי אינו יותר מטיפין טיפין. 4) ואף אם ניתן לזחילה שלנו דין זחילה פוסלת הא כאן יש בלי ספק הדין דאם יזחלו כל המים שעד מקום הזחילה ישארו מ' סאה, דרך ממקוה הטבילה זוחלים לא ממקוה מים כשרים שבתוכה בודאי ישארו לעולם מ' סאה (אף שלכתחלה מחמיר הרמ"א מכל מקום בצירוף כל טעמי ההיתר יש להקל). 5) ועוד דיש כאן לפנינו עירוב מקואות שאף אם תהיה המקוה שטובלים בה פסולה מכל מקום מעורבת היא למקוה כשרה, ואם תאמר הכל נחשב ע"י ההשקה למקוה אחת אם כן יבואו כל טעמי ההיתר ויתירו.

ואחר כך תקנו את המקוה ועדיין במשך זמן רב קצת מים יוצאים מן המקוה, והנה ראיתי לפתחי תשובה [סימן ר"א ס"ק ל"ד] שמביא שו"ת מעיל צדקה שמעיינו אינו מטהר מקוה המחוברת עמו לטהר ע"י זחילה, וא"כ ההיתר שכתבתי למעלה שדין זחילה אינו פוסל במקוה שנעשה ע"י מעין נפל לבירא, ומכל מקום אני בעניי עדיין אני סובר שלכל הפחות לענין זה יהא נחשב החבור שיהא נחשב למקוה אחת שעד מקום הסדק ישארו ארבעים סאה, וא"כ לכל הפחות בדיעבד המקוה כשרה (כי אפשר שמעיל צדקה לא מיירי במקוה שישארו מ' סאה). וראיתי סמך לי בביאורי הגר"א לסעיף נ', בפרט במה שמביא ראייה מן התוספתא דריש פ"ג ג' גממיות עי"ש, ובצירוף הסברא שלכל הפחות השתא אחר התיקון אינה עוד זחילה גמורה (עיין גם שו"ת חת"ס יו"ד סימן רי"א לענין מה שנבלע באבנים וכדו') יש להכשיר מעתה את המקוה בלי פקפוק אם יעשו מה שאפשר לסתום ע"י הווענטיל המתוקן. (כ"ב סיון תרצ"ב)

עב. במקוה שלנו – במשך זמן מלויה ממעיין שממלאים ממנו – נתייבש פתאום המעיין ולא היתה המקוה מלאה עדיין כולה. ומדדתי שכבר מלא מים שיעור מאה צענטימטער

על שבעים וחמשה צענטימעטער ברום מאה וחמשה עשר צענטימעטער, אבל בזה לא הגיעו המים עדיין עד נקב חבורם עם המים שטובלים בהם, ומפני ששיעור מקוה הוא אמה על אמה ברום ג' אמות, שע"פ דברי מלמד להועיל יו"ד סימן ע"ב הם לכל היותר שיעור שש מאות ותשעים ליטער ובשעת הדחק אפילו חמש מאות ותשעים ושתיים ליטער, ובמקוה שלנו היו כבר לכל הפחות יותר משמונה מאות ליטער (בדיוק כפי חשבוננו כבר 862,5 ליטער), אם כן לא ראיתי שום חשש להוסיף על מי המקוה מים שאובים. ולרווחא דמילתא צויתי להוסיף דרך המשכה ובזה לא היה צריך שיהיו במקוה רק כ' סאה מים כשרים [סימן ר"א סעיף מ"ד וכו'], והגם שאין ביכלתנו להמשיך ע"ג קרקע הראוי לבלוע כי אם על רצפת אבנים מכל מקום הא הרמ"א לא כתב כן רק להחמיר לכתחלה אבל בדיעבד כשר, שעת הדחק כדיעבד דמי, עיין גם ערוך השולחן [סימן ר"א ס"ק קנ"ג]. ושעת הדחק לגבי דין הוא מב' טעמים: א. דאשה אחת מוכרחת לטבול באותו ערב והיא יוצאת לדרך עם בעלה למחרת, ועוד אם לא גמרנו את המקוה באופן זה היה צריך להמתין שבוע מלא, כי המעיין אי אפשר לנו להשתמש בו רק ביום ראשון בשבת שהוא יום אידם, וח"ו יתבטלו אם כן הרבה נשים מטבילתן. וכ"ש וכ"ש מאחר שבודאי כבר היה כאן שיעור מקוה בריוח שאין כאן שום חשש גם לענין נתן סאה ונטל סאה (עיין ברכי יוסף בשו"ע שם). (ר"ח חשון תרצ"ו)

צדקה

עג. מעות שנגבנו בעד אשה חולה בחזקת שהיא עניה ונמצאת שאינה עניה והמעות נגבו על פי ועל ידי, ועתה לפנינו בחור חולה הנצרך לתמיכה רבה אם מותר לתת אלו המעות בעד החולה האחר? לכאורה המעות כהקדש טעות הן והיה צריך להחזיר אותם לנותניהם או לכל הפחות לשאול את פיהם אם מסכימים להשתמש במעות לחולה האחר [יו"ד סימן רנ"ג סעיף ו'], ואין ענין לדברינו לדיני מותר עני לאותו עני וכו' [שם סעיף ו'], דכאילו יתנו לה במתנה מה שאינה צריכה כלל. אבל אחר העיון נראה לי שחכמים נתנו כח רב ביד הגבאים לשנות [סימן רנ"ג סעיף ו' בסופו, סימן רנ"ו סעיף ד' בפרט בהג"ה בענין יחיד שנתן צדקה ליד הגבאי דמשמע שם דאם על דעת אחד התנדב מותר לשנותה]. ועוד שאפשר לומר שכל הנותן נדבה או צדקה אדעתא דבית דין נותן והוא בכל ענין כלב בית דין מתנה עליהם שאם צריך לתת לאחר יתנו לאחר ויהיו המעות נתונות סתם לרפואת חולים, ואמדינן דעתייהו דעל דעת כן נתנו בזמננו ובמקומנו שהרבה פעמים הרב צריך לקבץ מעות בעד חולים. (עיין בדומה לסברא זו יו"ד סימן רנ"ט סעיף ג' דאם אמדינן שאינו מקפיד מותר לשנות). וסמך גדול עיין בב"י סימן רנ"ג בד"ה עני וכן מה שכתב מתשובות הרא"ש כלל ל"ב ו'. (אדר תרצ"ג)

עד. האם מותר לשנות מעות שנתנו לתוך קופה קטנה של קרן התורה לדבר אחר של צדקה? אסור, שצדקה של תלמוד תורה יש לה מעלה של קדושה יתרה [יו"ד סימן רנ"ט סעיף ב']. (טבת תרצ"ג)

ספר תורה ומזוזה

עה. ספר תורה אשר בספר דברים א' כ"ה נמחק קצת ו' של ויאמרו ואחד הגיה את האות בדיו דעלמא ועתה הגיעו התיבות זה לזה מה דינו של ספר זה?

קודם שהגיה אותו המגיה את הוי"ו אולי עדיין כשר הוא אם היה אפשר לתינוק שלא חכם ולא טפש להכיר צורת האות, וגם אם כבר הוסרה השחרות נשארה אדמימות יש עדיין להכשירה ע"פ החת"ס המובא במשנה ברורה סימן ל"ב ס"ק קכ"ח לכל הפחות שאין להוציא אחרת במקומה. ועתה על זה אין לדון, רק השאלה היא במה שתקן המגיה בסתם דיו נפסל הספר, ונראה דגם זה אין הספר נפסל, כי בודאי דיו שלנו יש בה מי עפצים וקנקנתום או גומא, ביותר שדעת הרמב"ם להכשיר כל דיו שחור רק מעט מראה אחרת. ועדיין גם לזה משנה ברורה בביאור הלכה ריש סימן ל"ב [ס"ג ד"ה יכתבם] שבדיעבד אין להחמיר. (מכל מקום אפשר לומר שבדיעבד אינו נקרא כאן, רק אם כבר הוציאו את הספר הזה, וצריך לברר אם יש להוציא אחרת), וא"כ ביש ספרים אחרים בודאי אין להוציא זאת. ולענין קירוב שתי התיבות צריך לבדוק אם תינוק דלא חכם ולא טפש קורא כשתי תיבות כשר, אף שלכתחלה צריך הרחקה כאות אחת, כתבו כל האחרונים [ט"ז, משנה ברורה סימן ל"ב ס"ק קמ"ג ובאר היטב ס"ק מ"ח] דאם התינוק אינו קורא כתיבה אחת כשר. (ל' סיון תרצ"ב)

עו. ספר תורה שנמצאו בו ג' טעויות פסול ואפילו הגיהו כל אחת מן הטעויות נראה שפסול עדיין יו"ד [סימן רע"ט סעיף ג'] ועדיין פתחי תשובה שם, ועדיין בגר"א ס"ק ד' כי לפי ראיתו משמע דלא כספר בני יונה שמביא הפתחי תשובה, דהא אם נמצא פסול גבי תפילין, גם אם יהיה אפשר לתקן לא ינצל עי"ז הסופר או המוכר מחשש שאינו מומחה, וא"כ כמו כן לגבי ספר תורה, רק אם לא נכתב הספר ע"י סופר אחד או יש לצדד להקל בשעת הדחק [עדיין פתחי תשובה בריש ס"ק ז' בשם פרי מגדים]. (כסלו תרצ"ד)

עז. מזוזה שהיה כתוב בה בפרשת והיה אם שמוע גבי פסוק וחרה וכו' שם הויה כך "מעל הארץ הטובה אשר יקו ה נתן" דהיינו רוח גדול בין ו' לה' וכמעט אין הפסק בין ה' לתיבה נתן שאחריו, האם כשרה? דין דמזוזה דומה לתפילין [יו"ד סימן רפ"ח סעיף ד'] ותפילין לספר תורה [או"ח סימן ל"ב עיין משנה ברורה ס"ק קמ"ה], ובספר תורה הדין דאם שינה והקריב שתי תבות עד שנראות כאחת או הרחיק שתי אותיות עד שהתבה נראית שתיים פסולה, ועדיין יו"ד סימן רע"ד ש"ך ס"ק ב' וט"ז ס"ק ג' שאין השיעור כמו לכתחלה דהיינו בין שתי תבות כמלא אות קטנה ובין ב' אותיות חוט שיעור ולא יותר, אלא בדיעבד הכל תלוי בתינוק דלא חכם ולא טפש. (י"ט אייר תרצ"ד)

מילה

עח. קטן שנמשכה ערלתו ונראה קצת כאינו מהול רק אם מקשים את האבר נראה חלק של העטרה וכפי דעתי יותר משליש, טרחנו עם הקטן ודחקנו את הערלה לאחור וגלינו ע"י טורח זה את העטרה ומזה ראינו שבודאי מתחלה נימול כהוגן וע"כ די בזה לפי דברי הרמ"א סימן רס"ד סעיף ו' עיי"ש.

(בפרט שגם רופא שהיה אצל המילה הראשונה העיד שאז נתגלתה העטרה עד המרוץ – מ"מ לא עליו לבדו היה ראוי לסמוך כי מתחלה אמר שלא היה גלוי, ואח"כ אמר שנזכר שבאמת נתגלה ונתן אמתלא לדבריו שבראותו את הילד נזכר את המעשה איך היה, אבל קצת ראייה גם עדותו כי יש לו קצת דין אמתלא, עיין ש"ך סימן קפ"ה ס"ק ג' מה שמביא לדוגמא באמתלאות. ועוד הרופא הזה אינו שומר מצוות אבל הוא אומן גמור). (מרחשון תרצ"ג)

גרים

עט. ישראל שהמיר וחזר בתשובה וטבל בפני ג', אבל ג' אלו לא היו מן החרדים אלא מן המתחדשים. ועתה רצה שאסדר לו קידושין ומאן לחזור ולטבול. אחר העיון סמכתי על טבילה זו כי חשבתי אם שלושה הנ"ל כאילו אינם, והנה לפי דעת הב"י ישראל שהמיר וחזר בתשובה אינו צריך טבילה כלל, רק לדעת הנמוקי יוסף המובאת ברמ"א [יו"ד סימן רס"ה ס"ב] צריך לטבול, והנמוקי יוסף בעצמו כתב שטבילה זו חומרא היא ומדמה אותה לטבילת עבד משוחרר ובעבד משוחרר בודאי בדיעבד טבילה שלא היתה בפני ג' או שהיתה בלילה כשרה, וא"כ גם שהיתה בפני ג' שאינם כשרים כשרה היא (עיין הרב המגיד מה שדייק ממנו הב"י), וא"כ גם טבילת ישראל מומר שחזר כשרה בדיעבד בלא בית דין הגון. (ג' אלול תרצ"ב)

פדיון הבן

פ. דמי פדיון הבן אשר קודם המלחמה (מלחמת העולם הראשונה) נתנו י"ד מארק וברוסיא ה' רובעל יעלו כעת יותר, כי חלק הכסף במטבעות שלנו נתמעט מאד ורק מחצה משקל המטבע הוא עדיין כסף, וע"כ עצה יעוצה לבעלי פדיון הבן לקחת לפדיון הבן כלי כסף שוים ה' סלעים, שבהם אם רק הכהן מקבל אותם בה' סלעים עיין סימן ש"ה סעיף ה'. וראיתי בגר"א [שם ס"ק ד'] שגם מטבעות שלנו אינם ניתנים רק בתורת שוה כסף, ואם כן גם אם נותנים מטבעות אשר אין בהם באמת שוה ה' סלעים והכהן יקבלם בה' סלעים יהיה די בזה. (כסלו תרצ"ג)

פא. בענין פדיון הבן, הבן אצל אמו בבית החולים ואי אפשר להביאו למקום הפדיון, אם עדיף טפי לדחות את הפדיון עד שאפשר שהילד יהיה שם? אמרתי יותר טוב שלא להחמיץ את המצוה וסדרנו את הפדיון כפי דברי הרמ"א [יו"ד סימן ש"ה סעיף י']. (מנחם אב תרצ"ג)

פג. האם עדיף טפי לפדות בכור במקום שהבכור שם ע"י שליח או ע"י האב במקום אחר? נראה שהדבר שקול כי הגם שמצוה בו יותר מבשלוcho מ"מ מאחר שהמנהג הוא להביא את הבן אל הכהן ולומר לו כנהוג נראה כי גם לזה יש צד מעליותא, וכל האחרונים כתבו כבר דאפשר לפדות ע"י שליח דלא כרמ"א סימן ש"ה סעיף י' עיין ש"ך וט"ז, א"כ כשיש שום טעם שלא לפדות ע"י האב (כגון שחוששים שמא ישכח – חכמת אדם) אפשר בלי ספק לפדות ע"י שליח. (מנחם אב תרצ"ב)

אבלות

[922]

פו. אם במת שעוסקים בו רק נשים בזמן שהוא כבד יותר מאשר יוכלו לנשאו יכולים אנשים לבא לעזרתם, עיין שו"ת מלמד להועיל יו"ד סימן קי"ב שנראה שמותר בשעת הדחק אם אינם עוסקים האנשים במעשה הטהרה עצמה. (שבט תרצ"ו)

פו. אשה אחת שדרה מקודם בעיר קטנה וזה שתי שבועות גרה בעירנו ועתה מתה. ומתחלה לעולם אמרה שרצונה להקבר שם בעיר כי חשבה שתקבר שם בצד בעלה שמת ל"ה שנים מקודם. ובימים האחרונים היתה כבר מחוסרת דעה והבין שואל אם צריך לקיים דברי המתה או מותר לקברה כאן, והתירתי לו לקבור את המתה כאן, כי הדין הכולל הוא שלא להוציא מת מעיר שיש בה קברים, עיין יו"ד סימן שס"ג סעיף ב', ורק אם צוה להעבירו אז מותר. וכאן מעת שבאה האשה לכאן לא צותה עוד, ואפשר שאם היו אומרים לה שקשה הדבר לא היתה עוד מצוה כך, ביותר שחפצה אי אפשר להמלא כי הקבר שבצד בעלה כבר קבורה בה האשה הראשונה של בעלה. ועוד קשה לבן להעבירה לעיר הקטנה מצד חוסר ממון, גם שם אין עוד קרובים רק אשה אחת והקהלה מתמעטת והולכת ולבסוף ישאר בית הקברות לבד בלי שומרים, מה שאין כן כאן בעיר הגדולה שאין לחוש לעזיבת הקברים. על כן גמרתי לפסוק להחיות ע"פ השו"ע, ובפרט ע"פ דברי ערוך השולחן שם ס"ק ב' שאם אי אפשר לקיים דברי המת מאיזו סיבה אינו צריך. (ח' אייר תרצ"ד)

פח. אבל צריך ללכת אל משרד הממשלה לקיים שם ע"י חתימת ידו מיתת אביו שמת ביום שבת קודש וביום שבת קודש לא רצה לכתוב ואז נתנו לו את הכתב על תנאי שיבא מיד אח"כ, והתירתי לו גם ללכת גם לכתוב [עיין חכמת אדם כלל קס"ז סעיף א' בסופו "אם ישלח המושל"], ולענין כתיבה בודאי גם בחול המועד היה מותר לכתוב זה. (י"ד טבת תרצ"ד)

פט. אשת טבח (מוכר בשר כשר) נעשית אבלה על אחיה והקבורה תהיה במקום אחר, כך שהיא צריכה מאוד לעסוק בחנות, גם מפני ההפסד, גם מפני נאמנות הכשרות. והתירתי לה לשוב ביום א' הבא עלינו לטובה אחר מעריב וצאת הכוכבים, שאז הוא יום ד' לאבלות. והחליטה בודאי היתה מותרת גם מקודם שאין כאן הליכה של טיול אלא לצורך, ומאחר שהיא גם בעלת הבית (אבל לרווחא דמילתא בקשתי ממנה גם זאת שלא תלך מקודם). ומיום ד' דימי אבלותה ולהלן התירתי לה לעסוק קצת גם בחנות, אבל בקשתי ממנה שתעסוק בצנעא כדי שירגישו הקונים.

וסמכתי בזה על ג' צדדים: א) שהיא עוסקת במלאכת המאכל [ערוך השולחן סימן ש"פ ס"ק ל"ב]. ב) שאם לא תעסוק יצא מזה דבר האבד גם לה גם לקונים הרגילים שם, הן מצד ממון הן מצד כשרות [עיין יו"ד סימן ש"פ סעיף ו' שנראה שדין הרמ"א המובא בסעיף ה' אפשר לעשות כך גם בנידון דסעיף ו' ועיין גם בפתחי תשובה ס"ק ב']. ג) שהוא כבר אחר ג' ימים הראשונים ועל דבר הצנעא עיין סימן ש"צ ס"ק ו'. (ג' תמוז תרצ"ב)

שאלות ותשובות

צ. אבל אם מותר ללכת ממדינה למדינה לצורך פרנסתו? מאחר שבאמת יפסיד הפסד גדול בסחורה שקנה למכור ואח"כ לא תהיה יכולת למכור. התרתי מיום ג' של ימי אבלותו ויזהר לעשות בצנעא כל מה שאפשר. (כסלו תרצ"ג)

צא. אם אבל זקן וחלש מותר לאכל בשר בתוך השבעה אינה שום שאלה, ואם מותר לצאת לעת ערב כדי להנפש קצת התרתי, שיציאה כזו אינה לטיול ולא לתענוג רק לצורך. ולענין אבלות קטנים פסקתי שרק קצת יש לחנכם באבלות אבל אינם מחויבים באבלות. ואם אבל מותר לצאת ביום ד' לאבלו לצוות לפועליו (שעושים בעדו מלאכת אחרים – על זה לא שאלני) והדבר הזה דבר האבד הוא, והפרנסה קצרה בזמן הזה, ועל האיש מוטל טורח משפחה גדולה, ועל כן התרתי לו ללכת בצנעא ולצוות את הצריך, וללכת ולחזור במהירות האפשרית לאבלותו. (כ"ג סיון תרצ"ב)

צב. אבל חולה שלרפואתו צריך לרחוץ בחמין, האם מותר תוך שלושים יום? מותר בלי שום חשש שזו אינה רחיצה של תענוג, [עיין יו"ד סימן שפ"א ביאור הגר"א ס"ק ג' וגליין מהרש"א ודברי שו"י ברכה]. (אלול תרצ"ב)

צג. לאותו אבל נתבטלה ממנו גזרת שלושים ע"י ראש השנה ושאל מתי יוכל לגלח? ואמר שיש לו צורך קצת לגלח כבר בבוקר, שרוצה ללכת העירה אל בית הכנסת אחר חצות והיום קצר. והנה מעיקר הדין אינו מותר לגלח רק סמוך לערב [יו"ד סימן שצ"ט רמ"א סעיף ג'], אבל אולי לצורך אפשר להקל.

עיי' או"ח סימן תקמ"ב מה שכתב משנה ברורה בביאור הלכה ד"ה ומותר לרחוץ ובשער הציון ס"ק כ"ג שכתב דיש שיטות בענין זה, ובצורך יש מי לסמוך עליו גם להקל, ועיי' גם ביאורי הגר"א שם לסעיף י', ובפרט עיי' ערוך השולחן [יו"ד סימן שצ"ט ס"ק ע"ו] מה שכתב לחלק בין הדין שכתב הרמ"א שרק סמוך לחשיכה מותר לגלח, ובין סתם מי שנתבטלה ממנו גזרת שלושים. אם כן לצורך היה אפשר להקל אבל לכל הפחות נראה שטוב להמתין עד אחר חצות (עיי' במקומות הנזכרים שזה זמן בפני עצמו נגד סמוך ללילה).

צד. להעמיד מצבה על קבר מת לפני עבור י"ב חודש, שאלתי בזה את מורי ורבי א"ל גיבערמאנן נ"י בקלוניה והוא אסר, עיי' יו"ד סימן שע"ו סעיף ד' בחידושי רעק"א על הטעמים. (תשרי תרצ"ו)

צה. יארציט (יום זכרון לנפטר) בשנה ראשונה, והקבורה היתה ד' ימים אחר הפטירה. הגם שכאן המנהג לקבוע לשנה ראשונה יארציט ביום הקבורה, מ"מ מחמת ששנה זו היתה שנה מעוברת, וא"כ ביום המיתה כבר עברו י"ב חדשים באבלות וגם קודם לזה – קבעתי

את היארצייט גם לשנה זו ביום המיתה (פתחי תשובה סימן ת"ב ס"ק ג', ועיין בתשובת מלמד להועיל ה"א"ך" דינים [ח"א סימן קי"ג]). (שבט תרצ"ג)

צו. מנהג החסידים שלא לילך אל קבר קרוב מת בשנה הראשונה אחר פטירתו, ומנהג של טעם הוא כפי דבריהם. ועתה בן אחד שואל אם אפשר להתיר לו ללכת אל קבר אמו שנפטרה בזו השנה וקברה סמוך לקבר אביו שנפטר זה ג' שנים, ואמרתי שהמנהג אי אפשר להתיר מאחר שהוא מנהג של חברה גדולה וחשובה כחברת החסידים בכל העולם [יו"ד סימן ר"ד סעיף ב']. אבל כל זה לילך אל קבר האם, אבל לילך אל קבר האב אין לאסור, רק יזהר שילך בדרך שאינו פוגע בקבר האם, גם יזהר שמחשבתו וכוונתו לא תהא רק אל קבר האב ולא אל קבר האם. לבד ממה שבכל הליכה אל קבר אבות יש ליזהר שלא תהא מגמתו אל המתים, רק מבקש הוא שה' ברחמיו יזכור לנו זכות הנפטרים. (מנחם אב תרצ"ב)

צו. שמועה קרובה של מיתת אח באה בשבת קודש ערב שבועות – מאחר שגם בשבת קודש נוהגים דברים שבצנעא עולה שבת זו למנין שבעה וכשבא הרגל מבטל גזרת שבעה [עיי' יו"ד סימן ת"ב ש"ך ס"ק ח']. (ודלא כחכמת אדם [כלל קע"א סעיף ח'] שטעות דפוס נפלה בכל הספרים כמו שמעיד הבית ישראל הנכרך עם ספרי חכמת אדם החדשים), ויום שבת קודש עולה לז' ימים ויום טוב של שבועות ג"כ הרי י"ד יום, ויום שני של יום טוב הוא יום ט"ו ואסרו חג יום ט"ז ולענין קריעה נראה דאין לקרוע, כי זמן קריעה אינו אלא תוך הז' (הגם שזמנה כל ל' היינו אם לא שמע מקודם), ואם עברו ז' ולא קרע אינו קורע עוד בשאר מתים [עיי' יו"ד סימן שצ"ו]. ועתה ימי שבעה כאינן והרגל מבטל כל גזרת שבעה ובתוכם גם דין קריעה כשיטת הש"ך [יו"ד סימן ש"מ ס"ק פ"ה] דלא כרמ"א שם, עיין גם חידושי רעק"א [סימן שצ"ו] וגליון מהרש"א [שם] בפירוש, ועוד הסברא נותנת דכגון אם מת ונקבר אדם ביום טוב אין קורעים בחול המועד דאינו לא שעת חימום ולא שעת אבלות, וכמו כן הכא אבלות אינה, ומכח הרגל גם חימום אינו. (ח' סיון תרצ"ד)

צח. אם צריך להודיע לאשה מעוברת שמתה אמה וחוששים שתזיק לה הידיעה? אינו צריך [יו"ד סימן ת"ב סעיף י"ב]. (אדר תרצ"ג)

צט. מי ששמע שמועה רחוקה ברגל האם מותר במוצאי הרגל ללכת אל בית הכנסת להתפלל? נראה שמותר שהשעה של אבלות צריכה להיות בדבר שיש בו היכר שעושה משום אבלות ולא דבר שלילי וע"כ ברגל אינו חייב בדברים שבצנעא. אם כן גם כן אין איסור לצאת מביתו, ורק אח"כ ישב על הקרקע שעה אחת כנהוג. מכל מקום לרווחא דמילתא יעצתי לאבל זה לאסוף מנין לערבית של מוצאי יום טוב לתוך ביתו. (פסח תרצ"ד)

עמוד ריק

מפתחות

עמ' 929	תנ"ך
עמ' 931	משנה
עמ' 932	תוספתא
עמ' 933	מדרשים
עמ' 934	תלמוד בבלי
עמ' 939	תלמוד ירושלמי
עמ' 941	ראשונים
עמ' 954	אחרונים

האות הממוסגרת [] מציינת את מספר השיעור בספר

עמוד ריק

מפתח תנ"ך
מפתח תנ"ך

בראשית	כ"ב א' [יג]	י"ג ב' [י]	כ"ג מ' [ז] [יז] [יח]
ב' ב' [מו]	כ"ג א' [ו] [סט]	ט"ו ל"א [ג]	[יט] [נט] [סה]
ו' י"א [ו]	כ"ג ז' [סט]	ט"ז [יב]	כ"ג מ"ב [נג] [סב]
מ"ט ה' [ו]	כ"ג י' [מז] [מט]	ט"ז ב' י' [יא]	[סח]
שמות	כ"ג י"א, י"ב [מט]	ט"ז כ"א [יב]	כ"ה ב' [מט]
ב' י"ג [ו]	כ"ג כ"ב [טז]	ט"ז כ"ג, כ"ד [י]	כ"ה ג' [מז]
ג' י"ד, ט"ו [א]	כ"ג ל' [סט]	ט"ז כ"ו [יא]	כ"ה ד' [מז] [מט]
ו' ו' [לא]	כ"ג מ"ג [טז]	ט"ז כ"ט [ח] [נה] [סז]	כ"ה ה' [מח]
ז' ו' [יב]	כ"ה ב' [נד]	ט"ז ל"ב, ל"ד [י]	כ"ה ו' [ו]
י"ב [טז]	כ"ט ל"ד [סט]	י"ח ה' [יג]	כ"ה ח' [כה] [מז]
י"ב א' [מז]	ל"א י"ג [יג] [כו]	י"ח ל' [כו]	כ"ה י"א [מה]
י"ב ב' [ה] [כב] [מג]	ל"א י"ד, ט"ו [יג]	י"ט י"ד [כו] [סט]	כ"ה מ"ו [כט] [לז]
י"ב ג' [ג]	ל"ד ג' [כח]	י"ט י"ט [מ]	כ"ז י"ד [מא]
י"ב ד' [כט] [לז] [גו]	ל"ד כ"א [מה] [מז]	י"ט כ"ג-כ"ה [מב]	כ"ז ל"ב [גב]
י"ב ו' [גו] [סד]	[מט]	י"ט כ"ו [סט]	ל"א ל"ז [מ]
י"ב ז' [נט]	ל"ד כ"ב [כו]	כ' י"ד [יח]	מ' [ד]
י"ב ח' [לג] [סד]	ל"ד כ"ה [כה]	כ"א ג' [כט]	במדבר
י"ב ט' [סט]	ל"ה ג' [מז]	כ"ב ח' [סד]	ה' י' [מב]
י"ב ט"ו [כב] [כה]	מ' ט"ו [יב]	כ"ב ט' [לה]	ה' י"ד [כט] [לז]
[כו] [כז] [כט] [סד]	מ"ב [טז]	כ"ב י"ד [ע] [לה]	ו' ד' [סט]
י"ב ט"ז [כה]	נ' [יב]	כ"ב מ"ד [לה]	ט' [לח]
י"ב י"ח [כט]	ויקרא	כ"ג [יז]	ט' א'-ב' [כב]
י"ב י"ט [כב] [כה]	ב' י"א [סט]	כ"ג ב' [לח]	ט' ו' [סא]
[כו] [כז]	ג' ח' [יב]	כ"ג ג' [לז]	ט' י"א [לג]
י"ב כ"א [לז]	ג' ט"ו [יח]	כ"ג ד' [ו] [כח]	י"א ז' [יז]
י"ב כ"ח [יב]	ד' ב' [גו] [סט]	כ"ג ה' [כח]	ט"ו י"ט [סד]
י"ב מ"ו [גו]	ד' כ"ח [סז]	כ"ג ו', י' [סד]	ט"ו ל"ח [נט]
י"ג ז' [כב] [כז]	ה' י"א [לז]	כ"ג י"ד [סט]	י"ז כ"ו [יב]
ט"ו ב' [יח]	ו' ה' [סד]	כ"ג ט"ו [כה]	י"ח כ"ו [מג]
ט"ז כ"ג, כ"ה [ב]	ו' י"ג - ט"ו [י]	כ"ג כ"ד [ז]	י"ח ל"ב [יח]
י"ז י"ד [א]	ז' ה' י"ח [לז]	כ"ג כ"ז [יא] [יב] [כו]	כ"ו ט' [לה]
י"ט י"ג, ט"ו [כח]	ז' כ"ג [סט]	[גו] [ע]	כ"ח ד' [סד]
כ' ה' [סט]	ז' ל"ז [לז]	כ"ג כ"ח [יא]	כ"ח כ"ד [סו]
כ' ח' [א]	ח' ל"ד [יב]	כ"ג כ"ט [ט] [יא] [גו]	כ"ט א' [ז] [סה]
כ' י' [מט]	ח' ל"ו [יב]	[סז]	כ"ט ז'-י"א [יא]
כ' כ"ב [א]	ט' כ"ב [טז]	כ"ג ל' [יא] [גו]	כ"ט [י]
כ"א י' [סט]	י' ט' [סז]	כ"ג ל"ב [יא] [מז]	ל"ה כ"ד, כ"ה [יג]
כ"א י"ד [יג]	י"א ב' [כט]	כ"ג ל"ו [ד]	ל"ה ל"א [י]
כ"א י"ח [עא]	י"א ל"ד [סז] [ע]		

מפתח תנ"ך

דברים	י"ז א' [לו] [סט]	מלכים א'	תהילים
א' ט"ז [סט]	י"ח ה' [טו]	ב' כ"ו [ט]	י"א ה' [ו]
ה' י"ד [מט]	י"ח י' [סט]	ח' ס"ה [לח]	י"א ו' [לא]
ה' כ"ז [כח]	י"ט ט"ז [ו]	י"ד י"א [ע]	ט"ז ה' [לא]
ו' ז' [סא]	י"ט י"ז [גד] [עא]	ט"ז ד' [ע]	י"ח מ"ט [ו]
ו' ט' [נט]	י"ט כ"ו [סט]		כ"ג ה' [לא]
י' ח' [טו]	כ"א ה' [טו]	מלכים ב'	מ"ב ה' ח' [כ]
י"א י"ב [מג] [מז]	כ"ב ח'–י' [מ]	י"ח [לח]	ס"ה י"ד [נא]
י"א י"ד [כח]	כ"ד ו' [סט]	י"ט ל"ה [ב]	ע"ב י"ז [יח]
י"ב ו' [גב]	כ"ד ז' [גו]	כ"ג כ"ב [לח]	ע"ה ט' [לא]
י"ב ז' [ז]	כ"ד ט"ז [ה]	ישעיהו	פ"א ד' [ה] [מג] [מז]
י"ב י"א [יח]	כ"ה ב'–ג' [ו]	י' ל"ב [ב]	פ"א ה' [ה] [ו] [עא]
י"ב י"ז [ל] [לז]	כ"ה ד' [סט]	י"ב ג' [כ]	צ"ח ו' [ז]
י"ב כ' [ל]	כ"ה ו' [מב]	כ"ט י"ג [ס]	ק"ו כ"ח [ו]
י"ב כ"א [לז]	כ"ה י' [סה]	ל"א ה' [ב]	קט"ו [יח]
י"ד ג' [סט]	כ"ה י"ז [א]	נ"ג י' [ו]	קט"ז י"ג [לא]
י"ד כ"א [ו] [סט]	כ"ו ג' [מד]	נ"ח י"ג [לד] [גז]	קל"ד ב' [טו]
י"ד כ"ב [מג] [נא]	כ"ו י"ב–ט"ו [מג]	סח	משלי
י"ד כ"ג [ז]	[מד]	נ"ט ו' [ו]	ג' ל"א [ו]
י"ד כ"ה, כ"ט [מד]	כ"ו ט"ז [מג]		כ"ב ו' [נג]
ט"ו [יח] [מז]	כ"ח ל' [מב]	ירמיהו	איוב
ט"ו א' [מז] [ג]	ל"א י' [כא] [מד] [מז]	ו' ד' [לג]	ט"ו ז' [כו]
ט"ו ט' כ' [ג]	ל"א י"א [יב] [כא]	ו' ז' [ו]	
ט"ז א' [ו] [לו] [לח]	ל"א י"ב י"ג [כא] [נג]	ט"ו ט"ז [ב]	שיר השירים
ט"ז ג' [כט] [סד]	יהושע	כ"ה ט"ו [לא]	א' ד' [א]
ט"ז ה' [לז]	ט"ו מ"ז [לט]	ל"א ד' [מב]	נחמיה
ט"ז ו' [כח] [לג] [סד]	שופטים	נ"א ז' [לא]	י' ל"ב [לד]
ט"ז ח' [כה] [כט] [סד]	א' י"ח [לט]	יחזקאל	דברי הימים א'
ט"ז ט' [כה]	ט' כ"ד [ו]	ג' ג' [ב]	ט"ז ל"ג [יז] [יח]
ט"ז י"ג [טז]	ט' כ"ז [מב]	מ' א' [מז]	
ט"ז י"ד [כ]			דברי הימים ב'
ט"ז ט"ו [כ] [כו]	שמואל א'	הושע	כ"ט [לח]
ט"ז כ"א [כא]	י"ב י"ז [מו]	י"ד ג' [יד]	ל' [לח]
ט"ז כ"ט ל' [יח]	י"ד ל"ב–ל"ה [סט]	י"ד ח' [א]	ל"ה י"ח [לח]

מפתח משנה

ברכות	פ"ג מ"ה [מו]	פ"ה מ"י [מג] [מד]	פ"ג מ"ג [יט]
פ"א מ"א [ד] [כו]	פ"ג מ"ח [מה] [מו]	פ"ה מ"א-י"ב, מט"ו	פ"ד [כ]
פ"ב מ"ח [סא]	פ"ד מ"ב [מח]	[מד]	פ"ד מ"ח [א]
פ"ו מ"א [ל] [סד]	פ"ו מ"ה [מה]	חלה	פ"ה [כ]
פאה	פ"ז מ"א מ"ג [ו]	פ"א מ"א [כט]	פ"ה מ"א-מ"ה [כ]
פ"א מ"א [טז]	פ"ח מ"ב [ע]	פ"ג מ"ד, מ"ה [מד]	ביצה
פ"ד מ"ח [מד]	פ"ח מ"ג מ"ד [ו]	פ"ד מ"ט [לט]	פ"א מ"ו [טז]
פ"ו מ"א [כו]	פ"ט מ"ה [לט]	ערלה	ראש השנה
פ"ו מ"א [ל]	פ"ט מ"ח [ב]	פ"א מ"ו [סג]	פ"א [עא]
פ"ח מ"ה [סז]	פ"י מ"ב מ"ה [ג]	פ"ג מ"ח [סג]	פ"ב [עא]
פ"ח מ"ו [ב] [לא] [סז]	פ"י מ"ח [ג]	פ"ג מ"ט [מב] [מו]	פ"ג [עא]
דמאי	פ"י מ"ט [גב]	ביכורים	פ"ג מ"ח [נג]
פ"א מ"ב [ל] [מד]	תרומות	פ"ב מ"ב [מד]	פ"ד מ"א [ד] [ז]
פ"א מ"ג [לט]	פ"א מ"א [גד]	שבת	פ"ד מ"ב [ד]
פ"ב מ"ג [יח]	פ"א מ"ה [מג]	פ"ו מ"א [לט]	תענית
פ"ג מ"א [ל]	פ"ב מ"ו [יח]	פי"ח מ"א [ל] [סד]	פ"א מ"ו [מו]
כלאים	פ"ה מ"ד [טז]	עירובין	פ"ד מ"א [טו]
פ"ב מ"ו [מא]	פ"ה מ"ט [סג]	פ"א מ"א [טז]	מגילה
פ"ה מ"ו [מא]	פ"ז מ"ד [עב]	פ"י [ז]	פ"ב [מד]
פ"ז מ"ד, מ"ו [מא]	פי"א מ"ה [ע]	פסחים	מועד קטן
פ"ח מ"א [מ]	פי"א מ"ו-מ"ח [סג]	פ"א מ"ב [יז]	פ"א מ"ה [מו]
שביעית	מעשרות	פ"ג מ"ו [ב]	יבמות
פ"א מ"א [מה] [מו]	פ"א מ"ב-מ"ה [מג]	פ"ד [סא]	פי"ג מ"א [טז]
פ"א מ"ב [מז]	[מד]	פ"ד מ"א [כח]	פט"ו מ"ב-מ"ג [טז]
פ"א מ"ד [מו]	פ"ד מ"ג, מ"ה, מ"ט	פ"ו מ"א [לה]	כתובות
פ"א מ"ה [מה]	[סח]	פ"ז ע"א [גו]	פ"א מ"ה [ה]
פ"א מ"ו [מו]	מעשר שני	פ"י מ"ה [טז]	נדרים
פ"ב מ"א, מ"ב [מה]	פ"א מ"ה [ל]	יומא	פ"ז מ"א [יח]
[מו]	פ"ב מ"א [ע]	פ"א מ"ה [ה]	גזיר
פ"ב מ"ג [מה]	פ"ג מ"י [ל]	פ"ב [י]	פ"ה מ"ג [טז]
פ"ב מ"ו [מה] [מו]	פ"ה [מב]	פ"ג מ"א-מ"ג [לג]	סוטה
[מח]	פ"ה מ"א [מג]	פ"ז מ"א-מ"ג [יב]	פ"ג מ"ו [יב]
פ"ב מ"ז [מה] [מו] [מז]	פ"ה מ"ב [מב]	סוכה	פ"ו [מד]
פ"ב מ"ט [מה] [מז]	פ"ה מ"ה [מד]	פ"ג מ"א [יז]	
פ"ב מ"י [מה]	פ"ה מ"ו [מב]	פ"ג מ"ב [ד] [יט]	
פ"ג מ"א [מה]	פ"ה מ"ח [מד]		

מפתח תוספתא

פ"ו מ"ב [טו]	פ"ד מ"ו [לו]	שבועות	פ"ו מ"א [מד]
נגעים	מנחות	פ"א מ"א [נא]	פ"ו מ"א [מד]
פי"ד מ"ו [יז]	פ"א מ"ג [לו]	פ"ב מ"ד [כה]	פ"ו מ"ו [ז] [טו]
פי"ד מ"י [יב]	פ"ט מ"ח [יב]	פ"ח מ"ו [עב]	פ"ו מ"ז [יב]
פרה	פ"י מ"ה [כב]	פ"ח מ"ו [ו]	פ"ו מ"ח [יב]
פ"א מ"א [מב] [סז]	בכורות	עדויות	גיטין
פ"ג מ"ה [יב]	פ"ו מ"ג [יח]	פ"א מ"ב-י"ד [טז]	פ"ב מ"ו [עב]
מכשירין	פ"ז מ"ה [טו]	פ"ד מ"ה, מ"ז [מב]	פ"ד מ"ה [טז]
פ"א מ"ד [טז]	כריתות	אבות	בבא מציעא
טבול יום	פ"א מ"ו [טז]	פ"ה מכ"א [נג]	פ"ד מ"ב [ד]
פ"ג מ"ה [מב]	תמיד	זבחים	פ"ו מ"ח [ו]
עוקצין	פ"ג מ"א [לג]	פ"א מ"א [לו]	פ"ו מ"ט [עב]
פ"ג מ"י [ו]	פ"ו מ"א [טו]	פ"ב מ"ד [לו]	סנהדרין
			פ"א מ"א [ה]

מפתח תוספתא

(עפ"י הסדר בסוף ש"ס וילנא)

פ"ד ה"ג [נו]	חלה	פ"ד ה"ה [לט]	ברכות
פ"ד ה"ז [לו]	פ"א ה"ה [ל]	פ"ה הכ"א הכ"ב [ו]	פ"ג ה"ב [סו]
פ"ד הי"א [לה]	ביכורים	פ"ו [ו]	פ"ג הי"א [א]
פ"ד הי"ב [נו]	פ"א ה"ז [מד]	פ"ו ה"א [ע]	פ"ג הי"ח [יז]
פ"ו ה"ה [לו]	פ"ב מ"ב [כד]	פ"ח ה"א ה"ו [ג]	פ"ד ה"ד [ב]
פ"ז ה"ה [נו]	שבת	פ"ח ה"י בכ"י וינה	פ"ה הכ"ה [סו]
פ"ח ה"ב [לח]	פי"ד ה"ו [ב]	וכת"י ערפורט [ג]	פ"ו הי"ד [נט]
פ"ח ה"ג, ה"ד [לז]	עירובין	תרומות	דמאי
פ"ח ה"ו [כט]	פ"ב ה"ח [נד]	פ"ב [לו]	פ"ד ה"ד-ה"ה [ע]
פ"ח ה"ז, ה"ח [לד]	פסחים	פ"ב ה"ג [לו]	כלאים
פ"י הי"א [לא]	פ"א ה"ד [כב]	פ"ב ה"ה ה"ו [מג]	פ"א ה"א ה"י [מ]
יומא	פ"א ה"ה [כה] [כו]	פ"ו ה"ה [טז]	שביעית
פ"ב ה"א [יד]	פ"א ה"ו [כז]	פ"ו הי"ז [כד]	פ"א [מז]
פ"ג ה"ז [יא]	פ"א ה"י [סז]	פ"ו הי"ח [כד]	פ"א ה"א [מה] [מו]
פ"ג הי"ג [יב]	פ"ב ה"י [כז]	מעשר שני	פ"א ה"ד [מז]
פ"ד ה"א, ה"ב [נה]	פ"ב ה"י [ל]	פ"ה ה"י [מב]	פ"א הי"א [מה] [מו]
פ"ד ה"ד [סז]	פ"ב ה"י [ל]	פ"ה הי"א [מב]	פ"ב ה"ה [מג]
סוכה	פ"ג ה"ט [ב]	פ"ה הי"ד [מד]	פ"ג ה"ב [מו]
פ"ב ה"א [סח]			

מפתח מדרשים

פ"ב ה"ב [טז]	גיטין	עבודה זרה	אוהלות
פ"ב הי"א [יז]	פ"ב ה"ח [נד]	פ"א ה"י-י"ד [ו]	פי"ח ה"ח [לט]
פ"ג ה"ז [כ]	בבא בתרא	פ"ב ה"א [מט]	נגעים
ראש השנה	פי"א ה"ז [ג]	פ"ה ה"ה [מו]	פי"ז ה"י [סז]
פ"א ה"ז [מז]	סנהדרין	זבחים	טהרות
פ"א ה"ח [מג]	פ"ב ה"ו [לח]	פ"א ה"א [לו]	פי"ג ה"ה [נד]
פ"א הי"א [כ]	פ"ה ה"ב [ו]	מנחות	מקואות
פ"ב [מז]	פ"ה ה"ג	פ"ט ה"א [יח]	פי"ז ה"ו [יג]
חגיגה	גם הוצאת צוקרמנדל	בכורות	אבות דרבי נתן
פ"א [נג]	[ה]	פ"ז ה"א [מג] [נא]	פי"ב ה"ח [כו]
פ"א ה"ג [יז]	פ"ה ה"ה [ו]	כריתות	תוספתא כפשוטה
סוטה	שבועות	פי"ב ה"ב [סז]	סוף מס' מגילה [יב]
פ"ב ה"ח [סב]	פ"ו ה"ח [עב]		
פ"ז ה"ח [כא]			

מפתח מדרשים

מכילתא (לפי מה' איש שלום)	מסכתא דנזיקין פר' י"ג [יג]	אחרי מות סי' ג'-ד' [יא]	סי' ר"ח [יב]
מסכתא דפסחא	מסכתא דכספא פרשה	סי' י"ב [י]	בהר סי' ג' [מט]
פרשה א' [ו] [לח] [מז]	כ' [מז] [מט] [נז]	סי' כ"א [יד]	סי' ה' [מז]
[עא]	[סט]	סי' ג"ד [יד]	סי' ו' [מו]
פר' ב' [ה]	כי תשא פר' א' [נז]	סי' ס' [י]	סי' ז' [מט]
פר' ג' [כב] [לז] [נו]	ויקהל פר' א' [מו]	סי' ס"ו [יא]	סי' ח' [מזח]
פר' ד' [לד]		קדושים סי' ל"ד [סט]	סי' י"א [ו] [נ]
פר' ה' [לג] [לה] [נו]	מכילתא דרשב"י	סי' מ"ט [מ]	סי' י"ב [ו]
פר' ו' [לג]	י"ב ד' [לז]	סי' ס"ח [מב]	סי' י"ד [נ]
פר' ח' [כט]	כ"א ב'-ו' [ג]	סי' ע' [סט]	סי' ט"ז [ז]
פר' ט' [נז]	כ"ג י' [מז]	אמור סי' קי"א [סג]	סי' י"ז [מז]
פר' י' [כז] [כט] [ל]		סי' קמ"ג [לח]	סי' כ"ג [מו]
פר' י"א [לז]	ספרא (לפי מה' מלבי"ם)	סי' קמ"ט [לג]	סי' כ"ד [מז]
פר' ט"ו [נו]	ויקרא סי' קצ"ה [סט]	סי' קנ"ג [כט]	בחוקותי סי' ב' [א]
פר' י"ז [כב] [כג] [כז]	סי' קצ"ו [סט]	סי' קנ"א [כט]	סי' י"ג [מג]
מסכתא דשירה פר' ג' [יח]	צו סי' קי"ד [כו]	סי' קס"ג [כה]	ספרי (לפי מה' איש שלום)
מסכתא ויסע פר' ד' [ב]	סי' קכ"ג [לז]	סי' קס"ד [סד]	במדבר סי' ט' [כט]
מסכתא דבחדש פר' ז' [א]	שמיני סימן קל"ג [ע]	סי' קפ"ב [ח]	נשא סי' ל"ט [טו]
	תזריע סי' כ"ג [טז]	סימן קצ"ו [יח]	בהעלותך סי' ל"ו [כא]
	מצורע סי' קצ"ו [ג]	סי' ר"א [יט]	סי' ס"ה [לה]
		סי' ר"ה [נג]	

מפתח תלמוד בבלי

דברים סי' תתע"ד [לט]	ויקרא רבה	סי' קכ"ז [לח]	סי' ס"ט [נו]
מלכים סי' רמ"א [ב]	פר' א' [יב]	סי' קל"ד [כז] [סד]	סי' ע' [לח]
פסיקתא דרב כהנא	פר' ז' [יב]	סי' קל"ה [כט]	סי' ע"א [נו]
פר' כ"ד [יד]	פר' ל' [יח]	סי' קס"ט [לו]	שלח סי' ק"י [ל]
מדרש החפץ	קהלת רבה	שופטים סי' קמ"ד	קרח סי' ק"כ [מג]
מובא מתוך כת"י ע"י	פ"א ט' [יג]	[טו]	סי' קכ"ב [יח]
הרב כשר [כט]	שיר השירים רבה	סי' קפ"ז [יג]	בלק סי' קמ"ב [לה]
מדרש ילקוט מעין גנים	פ"א ז' [לח]	סי' ר"ח [טו]	פנחס סי' קמ"ג [לג]
לפרשת אמור מובא	איכה רבה	כי תצא סי' קנ"ט [סה]	סי' קמ"ז [סו]
מכת"י בדברי הרב	פתיחתא דאיכה רבתי	כי תבוא סי' ש"ב [מד]	סי' ק"נ [כ]
כשר [כט]	ל' [לח]	סי' ש"ג [מג] [מד]	מסעי סי' ק"ס [יג]
תרגום יונתן בן עוזיאל	תנחומא	האזינו ש"ז [ו]	[עא]
שמות י"ב ד' [לז]	צו ו' [טו]	בראשית רבה	עקב סי' נ"א [לט]
זוהר	ילקוט שמעוני	פר' י' פיס' ט' [ח]	ראה סי' ע"ב [ל]
ח"ג צ"ד ע"ב – צ"ה	שמות קפ"ו [מו]	פר' פ"ח פיס' ה' [לא]	סי' צ"ו [יט]
ע"א [ב]	ויקרא סי' תקע"ו [יד]	שמות רבה	סי' צ"ט [סט]
		פר' ג' [ב]	סי' ק"ה [מג] [נא]
		פר' כ"ה [ב]	סי' ק"ט [מד]
			סי' ק"א [ג]
			סי' קכ"ב [מז]

מפתח תלמוד בבלי

כ"ט ע"ב [ג]	מ"ט ע"ב [ב]	כ"ז [א] [לג]	ברכות
ל"ד [ח]	נ' ע"ב [א]	כ"ז ע"ב [כט]	ד' ע"ב [ב] [כו]
ל"ה ע"ב [יט]	נ"א ע"ב [טז] [סו]	כ"ח ע"א [סו]	ט' ע"ב [נא]
ל"ז ע"א [נא]	נ"ג ע"ב [טז]	ל' ע"א [יז]	י' ע"ב [לח] [סט]
מ"ד ע"א [נא]	שבת	ל"ג ע"א [ב] [מד]	י"א ע"א [טז]
מ"ז ע"א [ג]	ג' ע"ב [מו]	ל"ג ע"ב [יד]	י"א ע"ב [טו]
נ"ד ע"ב [נב]	ו' ע"ב [יא]	ל"ה ע"א [א] [לא]	י"ב ע"א [ס]
ס"ו ע"א [ט]	י' ע"א [ב]	[מב]	י"ג [יב]
ע"ה ע"ב [לה]	י"א ע"א [סא]	ל"ה ע"ב [ב]	ט"ו ע"ב [יז]
פ"ו ע"ב [כב]	י"ד ע"ב [לט]	ל"ו ע"ב [ע]	ט"ז [סא]
פ"ז ע"ב [לח]	ט"ו ע"א [מו]	ל"ח ע"א [נח]	י"ז ע"א [מח]
צ"ד ע"א [כא]	כ' ע"א [לג] [לד]	מ' ע"ב [יז]	כ' ע"ב [ב] [נג] [נד]
צ"ה ע"א [ג]	כ"ב ע"א [טז]	מ"א ע"ב [סז]	[סב]
ק"ג ע"ב [יז] [יח]	כ"ג ע"א [ל] [נח]	מ"ב [א]	כ"ג ע"ב [סח]
ק"ד ע"ב [יח]	כ"ג ע"ב [סו]	מ"ג ע"ב [ל]	כ"ו [טו]
ק"ז ע"א [ע]		מ"ז ע"ב [כט]	כ"ז ע"ב [יד]

מפתח תלמוד בבלי

קט"ז [לה]	נ"ח [נד]	כ"ח ע"ב [כו]	ס"ו [לח]
ק"י ע"ב [ב] [לא]	ס"ז [נו]	כ"ט [כה] [סו]	ס"ז ע"ב [לד]
[מח]	ס"ז ע"ב [ז] [ע]	כ"ט ע"א [כו] [כז]	ס"ו [לח]
ק"ח [ב]	ס"ח [נו]	כ"ט ע"ב [כד]	ס"ו ע"א [יא]
קכ"א ע"ב [ג]	פ"ב [נג] [נו]	ל' [כז]	ס"ט ע"א [ד]
קכ"ג ע"ב [לד]	פ"ב ע"ב [סז]	ל"א ע"ב [כז]	ס"ט ע"ב [לג]
קכ"ד [לה]	צ"ו ע"א [כט] [סב]	ל"ב [כד]	ע' ע"א [לג]
קכ"ד ע"ב [ג]	ק"א ע"א [כא]	ל"ג ע"א [כו]	ע"א ע"א [כו] [לג]
קכ"ז ע"ב [ל]	ק"ב [ד]	ל"ה ע"א [ל] [סד]	ע"א ע"ב [לז]
קכ"ח ע"א [א]	ק"ב ע"ב [לד]	ל"ו [כד]	ע"ב ע"א [לז]
קכ"ח ע"ב [כא]	ק"ג ע"א [ז] [לד]	ל"ו ע"א [כט] [ל]	ע"ו ע"ב [לה]
קכ"ט ע"א [יג]	פסחים	ל"ז ע"א [לד]	ע"ז ע"א [יג] [לה]
קל"ג [יח]	ב' ע"ב [כו]	ל"ז ע"ב [ל] [סד]	ע"ט [לח]
קל"ה ע"א [יג]	ד' [כו]	ל"ח [כט] [ל]	פ' ע"א [לח]
קל"ז ע"א [יג]	ד' ע"ב [כה] [נד]	ל"ח ע"א [סד]	פ"ה [א]
ק"מ ע"ב [ג]	ה' [כג]	מ' [כט]	פ"ה ע"ב [לא] [לז]
קמ"א ע"ב [כא]	ה' ע"א [יט] [כה] [כו]	מ"א [סט]	פ"ו ע"א [א]
קמ"ג ע"א [ג]	ה' ע"ב [כו]	מ"ב ע"א [סז]	פ"ו ע"ב [נו]
קמ"ו ע"ב [מו]	ו' ע"א [כב] [כד]	מ"ד ע"א [סז]	פ"ח ע"א [כד] [לג]
קמ"ח [ח] [לד]	ו' ע"ב [כה] [כו]	מ"ה ע"ב [ע]	[נו]
קנ"ב ע"א [נו]	ז' [יז] [כג]	מ"ט ע"א [ב] [סה]	פ"ח ע"ב [לד]
קנ"א ע"ב [ג]	ז' ע"א [כו] [נח]	נ' ע"ב [כח]	פ"ט ע"א [נו]
קנ"ג [מט]	ח' [כג]	נ"א ע"א [כח]	פ"ט ע"ב [לד]
קנ"ד [מט]	י' ע"ב [כב] [כה]	נ"ב ע"א [ב]	צ' ע"א [לד]
קנ"ה [מט]	י"א [כו]	נ"ד ע"ב [כח] [סח]	צ"א [נו] [סב]
עירובין	י"א ע"ב [כה] [כו]	נ"ה ע"א [כח] [סא]	צ"א ע"א [לז]
ד' ע"א [כט] [סז]	י"ב [כה] [כו]	נ"ה ע"ב [ג]	צ"א ע"ב [כט] [לא]
ו' ע"ב [יא] [כא]	י"ב ע"ב [ב] [כו]	נ"ח [לג]	[ג]
י"ג ע"ב [טז]	י"ג [ב] [כג] [כה] [כו]	נ"ט ע"ב [לז] [נו]	צ"ג ע"א [נו]
ל' ע"א [כח] [סה]	י"ג ע"ב [כו] [כז]	ס' [נו]	צ"ד [ח]
ל' ע"ב [יא]	י"ד [כו]	ס' ע"א [לז]	צ"ה ע"א [לא] [לז]
ל"א ע"א [ל] [סה]	י"ד ע"א [כה] [כו]	ס"א [נו] [סו]	צ"ה ע"ב [לח] [סב]
ל"א ע"ב [נד]	ט"ו ע"ב [ע]	ס"א ע"א [לג] [לז]	צ"ח ע"ב [לז]
ל"ב ע"א [מח]	כ' ע"ב [ב] [כה] [כו]	ס"ב ע"ב [לז] [נו]	צ"ט ע"א [לז] [נו]
מ' ע"ב [א] [נט]	כ"א ע"א [כה] [כו]	ס"ג [לז]	צ"ט ע"ב [ב] [לא]
מ"א ע"א [כח]	[כז]	ס"ג ע"א [כה] [לז]	ק"א ע"א [א]
מ"א ע"ב [יא]	כ"ב ע"ב [סט]	ס"ג ע"ב [כו]	ק"ו [א]
מ"ה ע"א [יא]	כ"ג ע"ב [ע]	ס"ד [נו]	ק"ו ע"א [ב] [לא]
מ"ו ע"א [ב]	כ"ד ע"א [סט]	ס"ד ע"א [לה]	ק"ז ע"ב [ב]
מ"ו ע"ב [יא] [כב]	כ"ה ע"א [יג]	ס"ה [לד]	ק"ח [לא]
[כה] [לז]	כ"ח [כה]	ס"ה ע"א [ג] [לה]	ק"ח ע"א [כט]
מ"ט ע"ב [ב]	כ"ח ע"א [סו]	ס"ה ע"ב [יח]	ק"ט ע"א [כח] [נה]

מפתח תלמוד בבלי

ק"ט ע"ב [לא]	נ"ו ע"ב [יד]	ט"ז [טז]	ביצה
ק"ד ע"א [סו]	ס"ב ע"ב [לד]	כ"א ע"ב [סח]	ב' ע"א [סז]
ק"ד ע"ב [לא] [נח]	ס"ג ע"ב [יא]	כ"ב [סח]	ג' ע"ב [כד]
[ס] [סז]	ס"ו [יא]	כ"ה [סא]	ד' ע"ב [גב] [סג]
קט"ז ע"א [נד]	ס"ו ע"א [יד] [גב]	כ"ו [סח]	ה' ע"ב [כח]
קט"ז ע"ב [סב]	ס"ו ע"ב [כא]	כ"ז ע"א [טז] [סא]	ו' ע"א [גב]
ק"יז [לא]	ס"ז ע"ב [יא]	כ"ז ע"א [ב] [טז]	ז' ע"ב [כז] [סז]
ק"יח [לא]	ס"ח ע"ב [יב]	[כט]	ט' ע"א [לד]
ק"יח ע"א [סט]	ס"ט [יב]	כ"ח [ח] [טז] [יח] [נג]	י"ג ע"ב [סח]
ק"ט ע"ב [יז] [כט]	ע' [יב]	[נה]	ט"ו [ב]
[לא] [לב]	ע' ע"ב [י]	כ"ח ע"א [סב]	י"ח ע"א [ד] [גב]
ק"כ [כו] [לב] [גא]	ע"א ע"א [יא]	כ"ח ע"ב [סח]	י"ח ע"ב [סה]
ק"כ ע"א [כה] [כט]	ע"ג ע"א [י]	כ"ט ע"ב [יז] [יח]	כ' ע"ב [לה]
קכ"א [כו]	ע"ג ע"ב [ט] [טז]	ל' ע"א [יח]	כ"א ע"א [ע]
יומא	ע"ח ע"א [ט]	ל"א [יח]	כ"א ע"ב [ג]
ג' ע"א [י]	ע"ח ע"ב [נה]	ל"א ע"א [סה]	כ"ב ע"א [נז]
ה' ע"ב [יב]	ע"ט [סח]	ל"א ע"ב [יז]	כ"ב ע"ב [ג]
ו' ע"ב [יג]	ע"ט ע"ב [ב]	ל"ב ע"ב [יז]	כ"ג ע"א [גב]
ז' ע"א [יג]	פ' [סז]	ל"ד ע"א [כ]	כ"ז ע"ב [נו]
ט' ע"א [יב]	פ' ע"א [סח]	ל"ד ע"ב [יז] [יח]	ל' ע"א [ח] [מו]
י' ע"ב [סב]	פ' ע"ב [ע]	ל"ה [יח]	ל"ד ע"ב [סח]
י"ב ע"ב [י]	פ"א [מו]	ל"ה ע"א [יז] [ל]	ל"ז ע"ב [ג] [לד]
י"ז ע"ב [גא]	פ"א ע"א [ח] [נה]	ל"ו [יח]	ל"ז [לד]
כ' ע"ב [י]	פ"א ע"ב [ע]	ל"ז [יז]	ל"ח ע"א [מא]
כ"ד [כ]	פ"ב [נג]	ל"ז ע"ב [יח]	ראש השנה
כ"ד ע"א [יז]	פ"ב ע"א [יג] [נה]	ל"ח ע"א [יז] [נד]	ב' ע"א [גא]
ל' ע"א [א] [י]	פ"ג ע"א [יג]	ל"ט ע"א [ב]	ב' ע"ב [מג] [מז]
ל"א ע"ב [יא]	פ"ד ע"ב [יג]	ל"ט ע"ב [מח]	ד' ע"א [מג] [מז]
ל"ב [י]	פ"ה ע"א [יג]	מ"א [יז] [יט]	ה' [מג]
ל"ג [לג]	פ"ה ע"ב [כו]	מ"א ע"ב [כז]	ו' ע"א [גא]
ל"ג ע"א [י] [סד]	פ"ז ע"ב [יד] [טו]	מ"ב [יט]	ז' [מז]
ל"ד [לג]	סוכה	מ"ב ע"א [יז] [נד]	ח' [מג]
ל"ד ע"ב [יח]	ב' [סח]	מ"ב ע"ב [ד] [נג] [נו]	ח' ע"א [ה]
ל"ה [יב]	ג' [טז]	מ"ג ע"ב [יט]	ח' ע"ב [ח] [מו] [מז]
ל"ה ע"ב [יד]	ג' ע"א [טז] [סח]	מ"ו [נט] [סו]	ט' [מה]
ל"ו ע"ב [יד]	ד' ע"א [טז]	מ"ז ע"ב [נט]	ט' ע"ב [מב] [מג]
ל"ז [יד]	ו' ע"א [טז]	מ"ח ע"ב [כ]	י"א ע"ב [לא]
מ"א ע"ב [יד]	ו' ע"ב [סח] [ז' [סח]	נ' [כ]	י"ב ע"א [מג] [מז]
מ"ב [י]	ז' ע"ב [טז]	נ"ד ע"א [כ]	י"ג ע"ב [מז]
מ"ג ע"ב [יא]	י' ע"ב [סא]	נ"ד ע"ב [סו]	ט"ז ע"א [כ]
מ"ו ע"ב [יג]	י"א ע"ב [יח]	נ"ו [נט]	י"ז ע"ב [מג]
נ"א ע"א [לז]	י"ד ע"ב [יח]	נ"ז ע"א [סו]	כ' ע"א [י] [עא]

מפתח תלמוד בבלי

כ"א ע"א [לח]	כ"ד [יב]	פ"ב ע"ב [לט]	סוטה
כ"א ע"ב [יא]	כ"ד ע"א [נד]	פ"ג ע"א [מא] [מה]	ג' [כט]
כ"ב ע"א [ה] [ו] [כא]	כ"ה ע"ב [יד]	פ"ט ע"ב [יה] [גב]	ג' ע"א [לז]
[עא]	ל"א ע"א [יב]	צ' ע"ב [יט] [גב]	ל"ב ע"א [מד]
כ"ד ע"א [עא]	ל"ב ע"א [יב]	ק"ב ע"ב [ט]	ל"ו ע"ב [טו]
כ"ד ע"ב [גז]		ק"ג ע"א [ט]	ל"ח ע"א [יב] [טו]
כ"ה [ו]	מועד קטן	ק"ט [כד]	ל"ט ע"א [טו]
כ"ה ע"ב [ה] [עא]	ב' ע"ב [מ] [מט] [ג]	ק"י"ג ע"ב [נג]	מ' [יב] [טו]
כ"ו ע"א [ז] [עא]	ג' [מה] [מז] [מז]	ק"י"ד ע"א [נה] [גז]	מ' ע"ב [יב]
כ"ז ע"א [ז]	[מט]	קכ"ב ע"א [מח]	מ"א [כא]
כ"ח [ס]	ג' ע"ב [ח] [כ] [מז]		מ"א ע"א [יב]
כ"ח ע"א [סה]	ד' [ח] [מז] [מז] [מט]	כתובות	מ"ד ע"ב [כט]
כ"ט ע"א [ז]	ה' [כו]	ט"ו ע"ב [יג]	מ"ז [מד]
כ"ט ע"ב [ד] [ז]	ז' ע"ב [לו]	י"ח ע"ב [גד]	
ל' ע"א [ז] [כח]	ח' ע"א [כב]	כ"א ע"ב [עא]	גיטין
ל"א ע"ב [ז] [טו] [גב]	ט' ע"א [לח]	כ"ו ע"א [מד]	ז' ע"ב [לט]
ל"ב [גז]		כ"ח [גד]	ח' ע"א [לט]
ל"ג [נג]	חגיגה	ל' ע"ב [סד]	ח' ע"ב [גז]
ל"ג ע"א [סב]	ג' ע"א [נג]	ל"ד ע"א [לו]	י"ח ע"א [ג]
	ג' ע"ב [לט]	נ' ע"א [נה]	כ' ע"א [יה]
תענית	ד' ע"א [נג]	נ"ט ע"א [מא]	כ"ב ע"ב [גד]
ב' ע"ב [כ]	ו' [נג]	ס"א ע"א [יג]	כ"ג [גד]
ג' ע"א [כ]	ו' ע"א [נה] [גז]	ס"ד [ב]	ל"א ע"א [מג]
י' ע"א [לח]	ז' [לג]	ס"ד ע"ב [לא]	ל"ו ע"א [ו] [מז]
כ"ו ע"א [כח]	ח' [לג]	ע"ז ע"א [סא]	ל"ז ע"ב [מז] [ג] [גב]
כ"ו ע"ב [טו]	ח' ע"א [לד]	פ"ט ע"א [כג] [ג]	ל"ז [ג]
כ"ז ע"א [טו]	ט' [לג]		ל"ח ע"ב [כה]
מגילה	יבמות	נדרים	נ"ב [גז]
ד' ע"א [סב]	ב' ע"ב [מג]	ג' ע"א [מג]	נ"ב ע"ב [מא]
ה' ע"א [כא]	ג' [מג]	ל"ג ע"ב [סא]	נ"ד [סג]
ז' ע"ב [ו]	ז' ע"א [כט]	ל"ו ע"א [גז]	נ"ד ע"א [לד] [מה]
ט' ע"א [מז]	י"ג [יט]	מ"ד [כז]	[מז]
ט' ע"ב [נא]	י"ג ע"ב [כח]	מ"ז ע"א [מא]	נ"ד ע"ב [לו]
י' ע"א [לט]	י"ד [יט]	מ"ח ע"א [כז]	נ"ז [גב]
י"ט [נג]	ט"ז ע"א [לט]	נ"ח [כד]	ס' ע"ב [יב]
י"ט ע"ב [גד] [נה]	כ"א [כו]	ע"ב ע"ב [כד]	ס"א ע"א [מח]
כ' ע"ב [מד]	כ"א ע"א [כו]	נזיר	ס"ה ע"א [גז]
כ"א ע"א [נא]	ל' ע"א [מג]	ב' ע"א [יה]	צ' ע"א [כט]
כ"א ע"ב [סו]	ל"ב ע"א [מג]	כ"ט [נג]	קידושין
כ"ב [עב]	ל"ג ע"ב [י]	ל"ד ע"ב [סט]	ב' ע"א [יז]
כ"ג ע"א [סב]	ע' ע"ב [גז]	ל"ח ע"א [לא]	ו' ע"ב [כז]
כ"ג ע"ב [גז]	ע"ג ע"א [מד]	ל"ח ע"ב [סט]	כ' ע"א [ו]

מפתח תלמוד בבלי

[illegible]

מפתח תלמוד ירושלמי

י"א ע"א [מט]	ק"ט ע"א [טו]	ק"ל ע"א [נא]	כ"א ע"א [נו]
ט"ו ע"ב [מא]	חולין	קל"ה ע"א [נא]	כ"ח ע"ב [נ]
כ"ו ע"א [יו]	ב' [נד]	קל"ז ע"ב [יו]	כ"ט ע"א [מב]
ל"ו ע"א [מד]	ז' ע"א [לט]	קל"ח ע"ב [נא]	ל"ב ע"ב [מז]
ל"ו ע"ב [כט]	י"ח ע"ב [כח]	בכורות	תמורה
מ' [טז]	כ"ט ע"א [לח]	י"א ע"ב [מג]	ה' ע"א [יח]
מ"א [טז]	ל' ע"ב [מא]	י"ב ע"ב [ו]	י"ד ע"ב [יב]
מ"ב [נט]	ל"א ע"א [ס]	י"ג ע"א [מג]	כריתות
מ"ב ע"א [גח]	מ' ע"א-מ"א ע"א [מא]	כ"ז ע"א [סג]	ד' ע"ב [סט]
מ"ג ע"א [סב]	מ"ב ע"א [יח]	ל"ב ע"ב [נו]	ה' [סט]
מ"ט ע"א [לו]	נ"ג ע"ב [גב]	ל"ג ע"ב [סג]	ז' ע"א [כו]
נ"ב ע"ב [לו]	ס"ח ע"א [סט]	ל"ד ע"א [סט]	ט' [גב]
נ"ח ע"ב [סט]	ע"ח ע"א [נא]	מ"ט ע"ב [א] [מב]	י"א ע"ב [סז]
ס"ב ע"א [יז]	פ"א ע"ב [לו]	נ"ג ע"א [מג] [נא]	י"ב ע"ב [סז]
ס"ד ע"א [יג]	פ"ד ע"א [נא]	[גב]	י"ג ע"א [יג]
ס"ו ע"א [כט] [סד]	פ"ד ע"ב [ד] [ז]	נ"ד ע"א [מ]	י"ג ע"ב [טו]
ס"ז ע"א [מג]	פ"ה ע"א [לו]	נ"ז ע"א [נא]	י"ד ע"ב [יא]
ס"ז ע"ב [כב]	פ"ט ע"א [סה]	נ"ח ע"א [כב] [לד]	י"ד ע"א [יא]
ס"ח ע"ב [ז] [כד]	פ"ט ע"ב [נא]	ס"א ע"א [גב]	כ"ב ע"א [סד]
ע' ע"ב [סד]	צ"ח [סג]	ערכין	מעילה
ע"ב ע"א [לה]	ק"ב ע"ב [סד] [סט]	ב' ע"ב [גה]	י"ג ע"ב [כ]
ע"ב ע"ב [יא]	ק"ד ע"א [נא]	ג' ע"א [לא] [סב]	כ"א ע"ב [נד]
ע"ג ע"א [לה]	ק"י ע"א [כח]	י' [כ]	גדה
פ"ט ע"א [טו]	ק"ד ע"ב [סט]	י"א ע"א [לא]	מ"ו ע"ב [נג]
צ"ג [נד]	קט"ו [סט]	י"א ע"ב [לח]	נ"ז ע"א [סט]
צ"ז ע"א [לד]	ק"ל [ל]	י"ב ע"א [א] [מז]	
ק' ע"ב [מו]			

מפתח תלמוד ירושלמי

ברכות	פ"ט ה"ג [גח] [נט]	פ"ב ה"א [לט]	פ"א ה"ד [מו]
פ"א סוף ה"א [כו]	פאה	פ"ג ה"א [לט]	פ"א ה"ה [כ] [מה]
פ"ב ה"ג [סח]	פ"א ה"א [סז]	כלאים	פ"א ה"ו [מה]
פ"ב ה"ט [סא] [סב]	פ"א ה"ד [מ]	פ"א ה"ד ה"ה ה"ז [מ]	פ"ב ה"א [מו]
פ"ג ה"ה [נג]	פ"ז ה"ה [מב]	פ"ז ה"ג [מא]	פ"ב ה"ב [מו]
פ"ד ה"א [טו]	פ"ח ה"ו [סז]	פ"ח ה"א [מו] [מט]	פ"ב ה"ד [מו]
פ"ו ה"ב [א]	דמאי	שביעית	פ"ג ה"ו [מו]
פ"ז ה"א [ל]	פ"א ה"ב [מד]	פ"א ה"א [מה] [מו]	פ"ו ה"א [לט]
פ"ז ה"ה [א]			פ"ו ה"ב [מט]

מפתח תלמוד ירושלמי

פ"ז ה"א [ו]	פ"י הי"ד [ד]	פ"ו ה"ב [יד]	מגילה
פ"ח ה"ב [ע]	פ"י הי"א [לד]	פ"ו ה"ג [יא]	פ"א ה"ד ה"י [כא]
פ"ח ה"ד [ו]		פ"ז ה"א [יב]	פ"ב ה"ה [ג]
פ"י ה"א [ג]		פ"ח ה"ג [נה] [ע]	פ"ב ה"ו [מד]
	פסחים	פ"ח ה"ד, ה"ה [יג]	פ"ג ה"ג [כג]
	פ"א ה"א [כב]		פ"ד ה"א, ה"ה [יב]
	פ"א ה"ג [כב]		
תרומות	פ"א ה"ד ה"ה [כה]	סוכה	
פ"א ה"א, ה"ג [נד]		פ"א ה"ב [נט]	חגיגה
פ"ב ה"א [מו]	[כו]	פ"ב ה"ה [סח]	פ"ב ה"ב [מד]
פ"ב ה"ג [יח]	פ"ב ה"א [כה]	פ"ב ה"ו [כט]	
פ"ה ה"ג [ס"ג]	פ"ב ה"ב [כג] [כה]	פ"ב ה"ח [טז]	יבמות
	[כז] [נח]	פ"ב ה"ט [נג]	פי"ב ה"ב [סה]
מעשרות	פ"ב ה"ד [כט]	פ"ב ה"י [טז]	פי"ג ה"א [מב]
פ"א ה"א, ה"ב [מג]	פ"ג ה"ב [כו]	פ"ג ה"א [סה]	
פ"ג ה"ג [טז]	פ"ד ה"א [ד] [יט] [כח]	פ"ג ה"ד [נט]	סוטה
פ"ד ה"א [סח]	פ"ד ה"ח [ג]	פ"ג ה"ה [יז]	פ"ה ה"ב [לח]
	פ"ה ה"א [לג]	פ"ג ה"ו [יח]	פ"ח ה"ד [טז]
מעשר שני	פ"ה ה"ב [לו]	פ"ג הי"א [ד] [יט] [כ]	פ"ט ה"א [עא]
פ"ב ה"א [ע]	פ"ה ה"ג [נו]	פ"ד ה"א [יט] [כ]	
פ"ד ה"א [מב]	פ"ה ה"ד [כה] [כו]	פ"ד ה"ה [א]	גדרים
פ"ד ה"ב [ל]	פ"ה ה"ט [לה]	פ"ד ה"ו [כ]	פ"ו ה"ד [כד]
פ"ה ה"א [מב]	פ"ו ה"א [כט] [סד]	פ"ה ה"א [סו]	פ"ו ה"ח [לח]
פ"ה ה"א, ה"ב [מב]	פ"ו ה"ה [לו]	פ"ה ה"ו [כ]	
פ"ה ה"ג [מד]	פ"ז ה"ד [לה]		גזיר
פ"ה ה"ד [מד]	פ"ח ה"א [סב]		פ"ו ה"ב [סט]
פ"ה ה"ה [מד]	פ"ח ה"ג [לד]	ביצה	
	פ"ח ה"ז [לז]	פ"ה ה"ב [לד]	גיטין
חלה	פ"ט ה"א [לח]		פ"ב ה"ה [נד]
פ"א ה"ה [ל]	פ"י [כא]	ראש השנה	
פ"ב ה"א [סד]	פ"י ה"א [כט] [לא]	פ"א ה"ב [מב] [מז]	בבא קמא
פ"ד ה"ד [לט]	[לג]	פ"א ה"ו [ה]	פ"י ה"ב [נד]
ביכורים	פ"י ה"ג [ס]	פ"א ה"ג [כ]	
פ"א ה"ג [יח]	פ"י ה"ה [לא] [נט]	פ"א ה"ז ה"ט [ו]	סנהדרין
פ"ב ה"ב [מד]	פ"י ה"ו [לא]	פ"ב ה"ה [עא]	פ"א ה"ב [לח]
	פ"י ה"ז [לב]	פ"ג ה"א [ה] [יח]	פ"ג ה"ה [ו]
שבת		[עא]	פ"ג ה"ט [ה] [עב]
פ"א ה"ב [סא]	שקלים	פ"ג ה"ד [יח]	פ"ה ה"ג [כו]
פ"ה ה"ג [מט]	פ"ג ה"א [נא]	פ"ג ה"ו [יח]	פ"ו ה"ב [עא]
פ"ו ה"ב [מט]	פ"ח ה"ד [נב]	פ"ג ה"ז [יח] [ס]	פ"ו ה"ו [מד]
פי"ב ה"ה [יח]		פ"ד ה"א [ד] [ז] [יט]	פ"ז ה"ב [סח]
פי"ג ה"ג [ל] [סד]	יומא		פ"ז ה"ה [מט]
	פ"א [מו]	תענית	שבועות
עירובין	פ"א ה"א [לד]	פ"א ה"ד [מד]	פ"ח ה"ד [עב]
פ"ג ה"ב [נד]	פ"ג ה"ז [יד]	פ"ד ה"א [טו]	
פ"ז ה"י [ב]			הוריות
פ"ח ה"ב [סז]			פ"ג ה"ב [כא]

מפתח ראשונים

ויקרא ג' ח' [יב], ט"ז כ"ט [ח], כ"א א' [טו] במדבר י"א ז' [יז] אבות פ"א מ"א [כו] ברכות י"א ע"א [סא] י"א ע"א ד"ה לא קיימת [טז] י"ז ע"א [מח] כ' ע"ב [א] [סב] כ"ג ע"א [סח] כ"ג ע"ב ד"ה חולץ תפילין [סח] שבת ג' ע"ב [מו] ק"ז [לה] קכ"א [נז] קכ"ח ע"ב [כא] ק"מ ע"ב [ג] קמ"ח [לד] קמ"ח ע"ב [ג] קמ"ח ע"ב ד"ה הא [לד] קנ"ג [מט] קנ"ד [מט] עירובין פ"ב ע"א [י] פ"ב ע"ב [סז] ק"ג ע"א ד"ה אלא אמר ר"י [ז] פסחים ב' ע"א [כג] ד' ע"א [כו] ד' ע"ב [כו] ה' ע"א ד"ה אך חלק [כו] ה' ע"ב [כו] ו' ע"א [כב] ז' ע"א [כו] [נח] י' ע"ב [כב] י"ג ע"א [ב] י"ג ע"ב ד"ה לאו מכריע [כו] ט"ו ע"ב [ע]	רי"ף (לפי דפי הרי"ף) שבת נ"ח [ג] ס"ז ע"ב [ג] עירובין כ' ע"ב [נז] פסחים ד' ע"ב [כג] ז' ע"ב [כד] י"ז ע"ב [כח] י"ח ע"א [ג] כ' ע"א [א] כ"ג [לא] כ"ד ע"ב [סז] כ"ז ע"א [לב] ראש השנה ב' ע"ב [מב] ז' ע"ב [ס] ח' ע"א [ז] יומא א' ע"א [ח] ג' ע"ב [נה] סוכה ד' ע"א [טז] י"ב ע"א [סח] י"ז ע"א [יז] מגילה ב' ע"ב [ד] י"ד ע"א [יב] גיטין י"ט ע"ב [ג] קידושין א' ע"ב [עב] סנהדרין ה' ע"א [ו] ח' ע"ב [ה] רש"י שמות י"ב ו' [לג]	רס"ג [כ] שאלות דרב אחאי גאון נ"ד [א] פר' צו – ע"ג [כד] קדושים – ק' [מב] פר' בהר – ק"ב [מה] [מו] אוצר הגאונים שבת תשובות שכ"ט [ב] פסחים תשובות קס"ה [ב] פסחים תשובות רמ"ט [א] פסחים תשובות רנ"א [א] פסחים תשובות סי' רע"ח [א] פסחים תשובות סי' רע"ט [א] פסחים תשובות סי' שנ"א [לא] יומא תשובות סי' ל"ט [יד] יומא תשובות סי' קכ"א [יד] סוכה תשובות סי' ק"ד [יז] בעל הלכות גדולות הל' ברכות פ"ה [טו] הל' קידוש והבדלה [א] הל' ערלה [מב] הל' שבת [ג] הל' מילה [נז] הל' עירובין [סה] הל' פסח [כב] [כג] [כד] [לב] הל' יום הכפורים [ט] [נה] הל' סוכה [יז] [סו] [סח] הוצ' הילדסהיימר ע' 190 שורה 63 [ב] רי"צ אבן גיאת [יז] ערוך ערך אפיקומן [לב] ערך עזק [מח] ערך שמן, שמנה [יב]
---	--	---

מפתח ראשונים

נ"ו ע"א [סו]	י"ב ע"א [מג]	כ"ד ע"א ד"ה פסולי [סט]
ביצה	כ' ע"א [עא]	כ"ט ע"ב, ל' ע"א [כד]
ג' [כד]	כ"ב ע"א [ה] [ו]	ל"ה ע"א [סד]
ד' ע"ב [סג]	כ"ה ע"א [עא]	ל"ו ע"א [לד]
ט' ע"א [לד]	כ"ח ע"א [סה]	ל"ז ע"ב [ל]
י"ג ע"ב [סח]	כ"ט [ז]	ל"ח ע"א ד"ה ומצה [סד]
ט"ו ע"ב [א]	כ"ט ע"ב על המשנה [ד]	ל"ח ע"א, ע"ב [כט]
כ' ע"ב [לה]	ל"ב ע"ב [גז]	מ' ע"ב [כט]
כ"א ע"ב ד"ה וכי עושין [ג]	ל"ג [סב]	מ"ט ע"א [ב]
ל"ה ע"א ד"ה והלא מותרו [סח]	יומא	נ"ה ע"א [כח]
ל"ו ע"ב [לד]	י"ב ע"ב [י]	נ"ה ע"ב [ג]
תענית	ל"ד ע"ב [יח]	נ"ט ע"ב ד"ה פסול [לו]
ג' ע"א [כ]	ל"ה ע"ב [יב]	ס"א ע"א [גו]
מגילה	ל"ו ע"ב [יד]	ס"ג ע"א ד"ה עד שיהא [כו]
ה' ע"א ד"ה וחגיגה [כא]	ל"ז ע"א ד"ה חובת קרקע [ג]	ס"ד ע"א [לה] [גו]
י"ט [נג]	מ"ב [י]	ס"ה ע"א [לה]
י"ט ע"ב [נה]	ס"ו [יא]	ס"ה ע"ב ד"ה הרכבתו [כא]
כ' ע"ב ד"ה כל היום [מד]	ס"ז ע"א ד"ה אלא אמר [יג]	ס"ה ע"ב ד"ה אלו [לה]
מועד קטן	ס"ז ע"א ד"ה בא [יא]	ס"ו ע"ב [לד]
ב' ע"ב [מט]	ס"ח ע"ב [יב]	ע' ע"א [לג]
ג' [מה] [מט]	ע"ח ע"ב [נה]	ע"א ע"ב [לו]
ג'-ד' [מז] [מט]	פ' ע"ב [ע]	ע"ב ע"א [לו]
חגיגה	פ"א ע"א [ח]	ע"ו ע"ב [לה]
ו' [נג]	סוכה	פ"ו ע"ב [גו]
יבמות	ב' ע"א ד"ה עד עשרים אמה	צ"א ע"א, ע"ב [לז]
י"ג-י"ד [יט]	[סח]	צ"ה ע"א [לז]
צ' ע"ב [נב]	ד' ע"א [טז]	ק"ח ע"א, ע"ב [לא]
קכ"ב ע"א ד"ה של עזיקה [מח]	כ"ה ע"א [סא]	ק"ד ע"ב [סז]
נדרים	כ"ז ע"א [ב]	ק"ד ע"ב ד"ה אכלו לחצאין [ס]
ט"ז ע"ב ד"ה וכי מצוות [סה]	כ"ז ע"ב [טז]	ק"ח [לא]
נזיר	כ"ח ע"ב [סח]	ק"ט ע"ב [לב]
ל"ח ע"ב ד"ה והן ב' שמות	ל"א ע"ב [יח] [סה]	ק"כ ע"א ד"ה באחרונה אין [לב]
[סט]	ל"ב ע"א [יח]	
סוטה	ל"ב ע"ב [יז]	ראש השנה
מ"א ע"א ד"ה ושמע [יב]	ל"ג ע"א ד"ה ובראש כל אחד	ב' ע"א [מז]
מ"א ע"ב ד"ה מאימת [כא]	[יח]	ד' ע"ב [נא]
מ"ג ע"ב ד"ה קלא [מב]	ל"ד ע"ב [יח]	ח' ע"א ד"ה שלשה [נא]
גיטין	ל"ז ע"ב [יז]	ט' ע"א [מה]
ל"ו ע"א ד"ה בשביעית בזה"ז [ג]	ל"ט ע"א [ב]	ט' ע"א ד"ה ורבנן [מז]
ל"ו ע"ב [נב]	ל"ט [מח]	ט' ע"א ד"ה וקציר של שביעית [מז]
ל"ז [ג]	מ"א ע"ב [יט]	
נ"ד ע"ב ד"ה אין אדם [סג]	מ"ג ע"א ד"ה ויעבירונו [ד]	ט' ע"ב [מב] [מה]

מפתח ראשונים

שבת	פ"ט ע"א [סו]	קידושין
ג' ע"א ד"ה בבא [מ]	צ' ע"ב [סו]	ו' ע"ב [כז]
כ"ט ע"ב ד"ה גזירה [ג]	צ"א ע"א [סו]	כ' ע"א ד"ה אבקה [ו]
נ"ד ע"ב ד"ה הוה [נב]	ק' [סא]	כ"ט ע"ב [סב]
ס"ה ע"ב ד"ה הקיטע [ט]	מנחות	מ' ע"ב [מז]
ס"ו ע"א ד"ה סנדל [ט]	ב' ע"ב ד"ה או שלא [לו]	בבא קמא
צ"ד ע"א ד"ה אבל [כא]	י"א ע"א [מט]	ע' ע"א [לו]
צ"ה ע"א ד"ה המכבד [ג]	מ"ט ע"א [לו]	ע"ה ע"ב [גד]
ק"י ע"א ד"ה דשקיל [לה]	ע"ב ע"ב [יא]	פ"ח ע"א [גד]
ק"ח ע"א ד"ה במנחה [ב]	פ"ד ע"א [מח]	בבא מציעא
ק"ח ע"א ד"ה מכיכר [סז]	פ"ט ע"א [טו]	נ"ד ע"א [ל]
קכ"א ע"א ד"ה שמע [נג]	חולין	קט"ו-קט"ז [סט]
ק"מ ע"ב ד"ה אבל [ג]	ג' ע"א ד"ה ואפי' כותי [סט]	בבא בתרא
קמ"ח ע"ב ד"ה והא [לד]	ז' ע"א ד"ה הרבה כרכים [לט]	כ"ו ע"ב ד"ה ואלא [מה]
עירובין	מ"א ע"א [מא]	נ"ו ע"א [ה]
כ"ו ע"ב [גד]	פ"א ע"ב [לו]	סנהדרין
ל"א ע"ב ד"ה והיכא איתמר	פ"ט ע"א ד"ה לאו ליהנות [סה]	י"ב [לה]
[גד]	צ"ח [סג]	כ"ד ע"ב [ו]
נ"ט ע"א ד"ה ותחומין [גד]	צ"ח ע"ב [יג]	כ"ו ע"ב-כ"ח ע"א [ה]
ס"ז/ס"ח [גז]	ק"ח ע"ב [יג]	ס' ע"ב [סט]
פ' ע"ב ד"ה אגב [סז]	בכורות	שבועות
פסחים	כ"ו ע"א [סג]	כ' ע"ב [א]
ב' ע"א ד"ה אור [כג]	נ"ו ע"א [גא]	מ"ט ע"א ד"ה נושא שכר
ה' ע"א ד"ה לא [כה]	ס"א ע"א ד"ה בזה"ו [נב]	והשוכר [ו]
ה' ע"ב ד"ה אבל [כז]	ערכין	מכות
ז' ע"ב ד"ה והלכתא [נח]	ל"ב ע"ב [מז]	ה' ע"ב [ה]
י' ע"ב ד"ה ואם לא [כב]	כריתות	י"ט ע"ב [ל]
י"ב [כה]	ד' ע"ב [סט]	כ"א ע"ב [מט]
י"ג ע"ב ד"ה כשירות [כה]	י"ב ע"ב [סז]	עבודה זרה
כ"א ע"א ד"ה אין [ל]	תוס'	ט"ו [מט] [גז]
כ"ח ע"ב ד"ה ר"ש [כה]	ברכות	ל"ו ע"ב [ע]
ל"ז ע"א [לד]	ט' ע"א ד"ה ראב"ע [לא]	ע"ג ע"ב [כד]
ל"ח ע"א ד"ה אתיא לחם [ל]	י"א ע"א ד"ה תני רב [טז]	ע"ד ע"א [כד]
מ"ב ע"א ד"ה לאמר [סט]	י"א ע"ב ד"ה ברכת כהנים [טז]	זבחים
נ' ע"א ד"ה מקום [כח]	י"ז ע"ב ד"ה רב שישא [סא]	ב' ע"א [לו]
נ"א ע"א ד"ה רבה [כח]	כ' ע"ב [סב]	ו' ע"א ד"ה לא כיפר [יב]
נ"ט ע"א ד"ה יאחר [לג]	כ"ו ע"א ד"ה טעה [כט]	כ"ט ע"ב [לו]
נ"ט ע"ב ד"ה פסול [לו]	ל"א ע"א ד"ה אחליה [מב]	מ"א ע"ב ד"ה כגון [לו]
ס' ע"א ד"ה למטו שלא לאוכליו	ל"ה ע"א ד"ה שאין [לא]	מ"ו ע"ב [לו]
[לז]	מ"ח ע"א ד"ה ולית [גז]	נ"ו ע"ב [גז]
ס"א ע"א ד"ה רבי [גז]		ס"ב ע"ב ד"ה אי אפשר [גז]
ס"ג ע"א ד"ה ר"מ [לו]		

מפתח ראשונים

נ' ע"ב ד"ה ורבנן [כ]	כ"ו ע"א ד"ה דרחמנא [עא]	ס"ג ע"ב ד"ה או לאחד [כו]
נ"ו ע"א ד"ה והלכתא [סו]	כ"ח ע"א ד"ה אמר [סה]	ס"ד ע"א ד"ה קראו [לא]
ביצה	כ"ט ע"ב ד"ה אבל [ז]	ס"ה ע"א ד"ה מכבד [ג]
ד' ע"ב ד"ה ותנן [סג]	ל"ג ע"א ד"ה הא [סב]	ס"ה ע"ב ד"ה אלו [לה]
י"ג ע"ב ד"ה ואם [סח]	יומא	ס"ו ע"א ד"ה תוחב [כא] [לה]
כ"ג ע"א ד"ה תליסר [נב]	ל"ב ע"ב [י]	ד"ה מה [לה]
ל"ו ע"ב ד"ה תיתי [ג]	ס"ו ע"א ד"ה ואין מחרימין [נב]	ע' ע"א ד"ה לאו חובה [לג]
ל"ו ע"ב ד"ה והא מצוה [לד]	ס"ו ע"ב ד"ה אמר [יא]	ע"ו ע"ב ד"ה קא [לה]
תענית	ע"ו ע"א ד"ה ובעשור [ט]	פ"ח ע"א ד"ה שה [נו]
ב' ע"ב ד"ה מים [כ]	ע"ז ע"א [ט]	צ"ה ע"א ד"ה מיבעי [לז]
מגילה	ע"ח ע"ב ד"ה הקיטע [ט]	צ"ט ע"ב ד"ה לא [ב] [לא]
י"ט ע"ב ד"ה ורבי [נג]	סוכה	ק' ע"ב ד"ה ידי [א]
כ"א ע"א ד"ה לאתויי [לא]	ב' ע"ב ד"ה כמאן [טז]	ק"א ע"א ד"ה ולשמואל [א]
מועד קטן	ג' ע"א ד"ה לא נצרכה [טז]	ק"א ע"א ד"ה דאכלו [א]
ג' ע"א ד"ה אין דנין [מט]	ג' ע"א ד"ה דאמר לך [טז]	ק"א ע"א ד"ה טעימו [א]
ג' ע"ב ד"ה שהרי [מה]	ג' ע"א ד"ה בית [טז]	ק"ב ע"א סד"ה כשהן [א]
חגיגה	ט' ע"א ד"ה והוא [ל] [סד]	ק"ו ע"א ד"ה זכרהו [א]
ג' ע"א ד"ה גמר [נג]	י"א ע"ב ד"ה לקיחה [יז]	ק"ח ע"ב ד"ה היו [לא]
יבמות	כ"ה ע"א ד"ה שלוחי מצוה	ק"ח ע"ב ד"ה בבב [לא]
ל' ע"א ד"ה חביבא [מג]	[סא]	ק"ח ע"ב ד"ה ידי [לא]
פ"ג ע"א ד"ה ר' יוסי [מא]	כ"ה ע"א ד"ה ובלכתך [סא]	ק"ח ע"ב ד"ה שאף [סב]
פ"ג ע"ב ד"ה אין אדם [מא]	כ"ה ע"ב ד"ה משום דלא מטא	ק"ד ע"ב ד"ה אכלן דמאי [ל]
פ"ט ע"ב ד"ה שהפקר [נב]	[סא]	ק"ז ע"ב ד"ה רביעי [לא]
קכ"ב ע"א ד"ה של עזיקה [מ"ח]	כ"ז ע"א ד"ה במיני תרגימא	ק"ב ע"ב ד"ה אמר [לב]
כתובות	[ב]	ראש השנה
כ"ו ע"א ד"ה אין בתר [מד]	כ"ח ע"ב ד"ה כאן [נג]	ד' ע"א ד"ה ומעשרות [מד]
כ"ח ע"א ד"ה אלו [נד]	ל' ע"א ד"ה משום [ל] [סד]	ד' ע"ב ד"ה והרי [נא]
ע"ב ע"א ד"ה וספרה [מז]	ל"א ע"ב ד"ה שיעור [יח]	ו' ע"ב ד"ה ממאי [כב]
גדרים	ל"ד ע"ב ד"ה שתהא [יז]	ח' ע"א ד"ה מה [מג]
ל"ו ע"א ד"ה יביא [נו]	ל"ז ע"ב ד"ה בהודו [יז]	ח' ע"א ד"ה שלשה [נא]
נזיר	ל"ז ע"ב ד"ה כדי לעצור [יז]	ט' ע"א ד"ה כל [ח] [מה]
ד' ע"א ד"ה מאי היא [א]	ל"ח ע"א ד"ה מי [סב]	ט' ע"א ד"ה ור' עקיבא [מה]
כ"ח ע"ב ד"ה בנו [נג]	ל"ט ע"א ד"ה וליתיב [ו]	ט' ע"ב ד"ה מותר [מה]
ק"ח ע"א ד"ה במנחה [ב]	ל"ט ע"א ד"ה עובר [יז]	י' ע"א ד"ה ופירות [מב]
סוטה	ל"ט ע"א ד"ה הלוקח [מח]	י' ע"ב ד"ה שלשים [מה]
ל"ב ע"א ד"ה אלו נאמרין [מד]	ל"ט ע"ב ד"ה בד"א [מח]	י"א ע"ב ד"ה לילה [לא]
ל"ח ע"א ד"ה וכתוב [טו]	מ"א ע"ב ד"ה ולקחתם [יז]	י"ב ע"א ד"ה אחד [מג]
ל"ט ע"א ד"ה וכי [טו]	מ"ב ע"ב ד"ה יכול [נו]	י"ד ע"ב [מג]
מ"א ע"א ד"ה כתב [כא]	מ"ג ע"א ד"ה אינהו [ד] [יט]	כ"ב ע"א ד"ה ופסלו [ה]
גיטין	מ"ה ע"א ד"ה תקעו [כ]	כ"ב ע"א ד"ה אלו [ו]
ל"ו ע"א ד"ה מי [ג]	מ"ו ע"א ד"ה העושה [נח] [נט]	כ"ה ע"ב ד"ה לא [ו] [עא]
ח' ע"ב ד"ה אע"ג [נז]	מ"ו ע"א ד"ה נכנס [נט]	כ"ה ע"ב ד"ה כגון [עא]

מפתח ראשונים

ל"ד ע"א ד"ה ומי [סט]	מ"ו ע"ב [לו]	קידושין
נ"א ע"ב ד"ה הלכך [כז]	נ"ו ע"ב ד"ה להרחיק [כו]	ב' ע"ב ד"ה אתרוג [מב]
נ"ג ע"א ד"ה מעשר [נב]	נ"ז ע"ב ד"ה ואיבעית [לא]	כ"ט ע"א ד"ה אותו ולא אותה [נ]
נ"ג ע"א ד"ה ואיזהו [מב]	נ"ט ע"ב ד"ה עד שלא [נב]	ל"ד ע"א ד"ה מעקה [ג]
ערכין	ס"ב ע"ב ד"ה חטאת [לו]	ל"ד ע"א ד"ה ותפילין [סב]
י"א ע"ב ד"ה אלא אמר רמי	פ"ט ע"א ד"ה כל [סו]	נ"ד ע"ב ד"ה גמר [מב]
[לח]	צ' ע"ב ד"ה תדיר ומקודש [סו]	נ"ו ע"ב ד"ה המקדש [כו]
כ"ט ע"א ד"ה שקול [מב]	צ"א ע"א ד"ה תא [סו]	בבא קמא
כריתות	מנחות	ס"ט ע"א ד"ה אימא [מב]
י"ב ע"ב ד"ה מתחילה [סז]	ט"ו ע"ב ד"ה והתירו [מא]	ע"ו ע"א ד"ה השתא [לד]
י"ג ע"א ד"ה התירו [ג]	מ"א ע"ב ד"ה בית שמאי [טז]	פ"ח ע"א ד"ה שכן [נד]
מעילה	מ"ב ע"ב ד"ה ואילו [נט]	צ' ע"ב ד"ה כגון [עא]
כ"א ע"ב ד"ה נתנו [נד]	נ' ע"ב ד"ה תעשה [לה]	קט"ו ע"א ד"ה הכרעה [ל]
אשכול [טו]	ס"ה ע"ב תוס' ד"ה וספרתם [מז]	בבא מציעא
רשב"ם	ס"ו ע"א ד"ה כתוב [סד]	י"א ע"ב ד"ה עישור שאני [מד]
פסחים	ע"ב ע"ב ד"ה שנאמר בהן [לה]	מ"ג ע"ב ד"ה החושב [לו]
ק"א ע"א ד"ה אף ידי [א]	פ"ד ע"א ד"ה שומרי ספיחים [מח]	נ"ח ע"א ד"ה לשמור [מח]
ק"ו ע"א ד"ה ביום מאי מברך	פ"ד ע"א ד"ה אלמא [סד]	ס"ט ע"א ד"ה אלא שיטה [כב]
[א]	חולין	קט"ו ע"ב ד"ה אבל [סט]
ק"ח ע"ב [לא]	ב' ע"ב ד"ה שמא [נד]	בבא בתרא
ק"ד ע"ב [סז]	י"ב ע"ב ד"ה מאן [נד]	נ' ע"ב ד"ה שניהן [יג]
ק"ח [לא]	י"ח ע"ב ד"ה הני [כח]	קנ"ה ע"ב ד"ה לא [נד]
ק"ט ע"ב [לב]	כ"ט ע"ב ד"ה אם כן [י]	סנהדרין
ק"כ ע"א ד"ה באחרונה אין [לב]	ל"ו ע"א ד"ה הא בכולה [יח]	י"ב ע"א ד"ה שעובר [לח]
בבא בתרא	מ"א ע"א ד"ה ת"ש המטמא [מא]	כ"ד ע"ב ד"ה ואלו [ו]
נ' ע"ב ד"ה שניהן [יג]	מ"א ע"א ד"ה בישראל מומר [מא]	ס' ע"א ד"ה חקים [מ]
נ"ו ע"א [ה]	[מא]	ס"ג ע"א ד"ה על כולם [סט]
ק"ד ע"א ד"ה ואין עד [עא]	מ"ג ע"ב ד"ה אתי [נב]	מכות
קל"ז ע"ב [כז]	פ"ד ע"ב ד"ה תקיעת שופר [ד]	ו' ע"א [ה]
קנ"ה ע"ב [נד]	צ"ז ע"א ד"ה אמר רבא [כד]	ו' ע"ב ד"ה ובדיני [ה]
ר"ש משאנץ	צ"ח ע"ב [יג]	י"ח ע"א ד"ה ולילקי [סט]
שביעית	צ"ח ע"ב ד"ה לאו [סג]	י"ח ע"ב ד"ה כל [סט]
פ"א מ"א, מ"ד, מ"ו [מה]	ק"ב ע"ב ד"ה ובשר [סט]	י"ט ע"ב ד"ה ואי [ל]
פ"ב מ"א [מו]	ק"ח ע"ב [יג]	עבודה זרה
פ"ב מ"ב [מו]	קמ"א ע"א ד"ה לא צריכא [סב]	י"ג ע"א ד"ה אין מקדישין [נב]
פ"ב מ"ו [מה]	בכורות	ט"ו ע"א ד"ה אימור [מט]
פ"ז מ"א [ו]	כ"ג ע"ב ד"ה אחת [ע]	נ"ב ע"א ד"ה תנהו ענין [ו]
פ"י מ"ב [ג]	כ"ג ע"ב ד"ה ואידך [ע]	ס"ו ע"א ד"ה כל שתעבתי [סט]
כלאים	כ"ז ע"א ד"ה ורבה [סג]	זבחים
פ"א מ"ג, מ"ה, מ"ט [מ]		ב' ע"א ד"ה כל הזבחים [לו]
		ד' ע"ב ד"ה מחשבה [לו]

מפתח ראשונים

פ"ז מ"ד [מא]	בעל המאור (לפי דפי הרי"ף)	פ"ב מ"ב [כד]
מעשר שני	סוכה	פסחים
פ"ה מ"ב [מב]	ג' ע"ב [טז]	פ"ב מ"א [ע]
פ"ה מ"ו [מד]	י"א ע"ב [סא]	פ"ה מ"ב [לו]
פסחים	י"ט ע"ב [מח]	שקלים
ה' ע"א [כו]	כ"א ע"א [ד]	פ"א מ"ג [ז]
כ"ח ע"ב [כו]	ראש השנה	יומא
טהרות	ב' ע"א [ח] [מה]	פ"ג מ"ח [יד]
פ"א מ"ג [סד]	ד' ע"ב [מב]	פ"ו מ"ה [יא]
ספרא	ה' ע"ב [עא]	פ"ו מ"א [יב]
בהר סי' ו' [מו]	ז' ע"א [סה]	פ"ח מ"א [נו]
תוספות ישנים	יומא	סוכה
יומא	א' ע"א [י]	פ"א מ"א [טז]
י"ב ע"ב [י]	ד' ע"ב [יג]	פ"ג מ"י [ז]
כ"ד ע"א [כ]	פסחים	ראש השנה
ל"ו ע"ב [יד]	ג' ע"א ד"ה הא [כה]	פ"ג מ"א [עא]
ס"ז ע"ב [יא]	ז' ע"א ד"ה מני [כה] [כו]	פ"ד מ"א [ז]
ס"ח ע"א [יא]	ט"ז ע"ב [כח]	פ"ד מ"א, מ"ב [ד]
ע"ג ע"ב [ט]	כ"ו ע"ב [כט] [לא] [לב]	מגילה
ע"ט ע"ב ד"ה הא [סח]	רמב"ם	פ"א [י]
סוטה	פירוש המשנה	סוטה
ל"ב ע"א [מד]	הקדמה לפי המשנה [מו]	פ"ז מ"ו [יב]
תוספות ר"י הלבן	ברכות	בבא בתרא
יומא ב' ע"א [יא]	פ"א [כה]	פ"ג מ"ד [ה]
תוס' ר"י החסיד	פ"א מ"ה [כו]	סנהדרין
ברכות ט' ע"א [לב]	שביעית	פ"ז מ"ו [סט]
כ' ע"ב [סב]	פ"ג מ"ח [מו]	מכות
ספר השלמה	פ"ו מ"א [לט]	פ"א מ"ג [ה]
סוכה ל"א ע"ב [יח]	פ"ט מ"א [נב]	הוריות
ר"י בן מלכי צדק	פ"י מ"ב, מ"ה [ג]	פ"ג מ"ד [י]
שביעית פ"ב מ"א [מו]	פ"ב מ"ו [מה]	אבות
בעל העיטור	תרומות	פ"א מ"א [כו]
הל' יום הכיפורים [יד]	פ"א מ"א [יז]	זבחים
הל' סוכה [טז]	פ"א מ"ה [מג]	פ"ב מ"ד [לו]
הלכות ציצית שער שלישי חלק שני [נט]	מעשרות	פ"ד מ"ו [לו]
הל' ביעור חמץ [כה]	פ"ד מ"א [סח]	פי"ג מ"ו [כ]
הל' מגילה [נג]	מעשר שני	מנחות
הל' מילה [נז]	פ"ג מ"ד [ז]	פ"י מ"ה [כב]
	פ"ה מ"ו [מד]	בכורות
	ביכורים	פ"ט מ"ו [נא]
	פ"א מ"ד [מד]	תמיד
		פ"ה מ"ב [טו]

פ"ב הי"ז [נד]	הל' ברכות	נגעים
פ"ב הי"ט [כב]	פ"ה הט"ו [נד]	פי"ד מ"ו [יז]
פ"ג הי"ו [כז]	פי"א ה"ט [נט]	ספר המצוות
פ"ג הי"ז [כה] [כז]	פי"א ה"י-הי"ב, הי"ד [נח]	שורש ח' [מד]
פ"ג הי"ח [כה]	פי"א הט"ו [יז] [נח]	שורש ט' [סט]
פ"ג הי"א [ע]	הל' מילה	עשה ד' [לו]
פ"ד [סז]	פ"ב ה"ט [נז]	עשה נ"ד [כ]
פ"ד ה"א, ה"ב [כג]	הל' שבת	עשה ק"מ [מז]
פ"ד הי"ח [סז]	פ"ב ה"א-ה"ג [יג]	עשה קנ"ה [א]
פ"ה [כז]	פ"ו ה"ט-הי"א [נז]	עשה קנ"ח [כט]
פ"ו ה"א [כט]	פי"ב הי"ז [נג]	ל"ת כ"ו [סט]
פ"ו ה"ג [ס] [סז]	פי"ד ה"א [יא]	ל"ת ק"מ [סט]
פ"ו הי"ז [ל] [סד]	פ"כ ה"א, ה"ב [מט]	ל"ת רל"א [ג]
פ"ו הי"ח [ל]	פכ"ג ה"ג [ג]	ל"ת רפ"א [סט]
פ"ו הי"א [לב]	פכ"ג הי"ח [ד]	מורה נבוכים
פ"ו הי"ב [ב]	פכ"ג ה"ט, הי"ד [לד]	ח"ג פרק מ"ג [כט]
פ"ו הי"ב [נג]	פכ"ד הי"א [נג]	משנה תורה
פ"ח ה"א [נט]	פכ"ה הי"א [ג]	הל' ע"ז
פ"ח ה"ה, ה"י, הי"ד [לא]	פכ"ו הי"ג [ג]	פ"ג הי"ו [סט]
פ"ט ה"ה [לב]	פכ"ו הי"ט [ג]	פי"ב ה"ג [ג] [סב]
פ"י ה"א [לב]	פכ"ט ה"ו, ה"ח [א]	הל' תשובה
הל' שופר	פכ"ט הכ"ג [נט]	פ"ב ה"ח [יד]
פ"א הי"ד [נז]	פ"ל ה"ה, ה"ט, ה"י [ב]	הל' קריאת שמע
פ"ב הי"ז [ד]	הל' עירובין	פ"א הי"א [כז]
פ"ב ה"ח, ה"ט [ז]	פ"א ה"ט [סז]	פ"ב ה"א [ס]
הל' סוכה	פ"ו ה"ו [סה]	פ"ב הי"י [מד]
פ"ו ה"א [נג]	הל' שביתת עשור	הל' תפילה
פ"ו ה"ה [יח]	פ"א ה"ב [ט]	פ"א ה"ט [מד]
פ"ו הי"ו [סח]	פ"ב ה"ה [ע]	פי"ב ה"א [יב]
פ"ו הי"ח [טז]	פ"ב ה"ט [יג]	פי"ד ה"ו, ה"ט, הי"ד [טו]
פ"ו הי"ב [נט]	פ"ב ה"י, הי"א [נה]	פט"ו ה"ג, ה"ה [טו]
פ"ו הי"ז [יח]	פ"ג הי"ז [ט]	הל' נשיאת כפים
פ"ח ה"ט [יח]	הל' יום טוב	פט"ו הי"ד [טו]
הל' לולב	פ"ח ה"ה [ג]	הל' תפילין
פ"ו ה"ה [יז]	פ"ח הי"ח [כח]	פ"א הט"ו [יח]
פ"ו הי"ז [יח]	פ"ח הי"כ [כח]	פ"ד הט"ו [סח]
פ"ו הי"ט [יז]	הל' חמץ ומצה	הל' ספר תורה
פ"ו הי"ג-הי"ח [ד]	פ"א [כו] [סז]	פ"ו הי"ד [יח]
פ"ו הי"ז [ז]	פ"א ה"ח-ה"י [כו]	הל' ציצית
פ"ו הי"ז, הי"ח [יט]	פ"א הי"ח [כה]	פ"ג ה"ט [סב]
פ"ח ה"ט [יח]	פ"א הי"י [כה]	
פ"ח הי"ב-הט"ו [כ]		

מפתח ראשונים

הל' קידוש החודש	פ"ב הי"ב [מג]	פ"ז ה"ה, ה"ו [כ]
פ"ב ה"א [ה] [ו]	פ"ה ה"א, ה"ג [יח]	הל' ביאת המקדש
פ"ב ה"ח [עא]	פ"ה ה"ד [מג]	פ"ד ה"ז, ה"ח [לה]
פ"ז ה"ו [יט]	פ"ה ה"א [נא]	פ"ט ה"ו [י]
הל' תענית	פי"ג ה"א [סג]	פ"ט ה"ב [י]
פ"ה ה"טו [כח]	פט"ו הכ"ב [נח]	הל' איסורי המזבח
הל' אישות	הל' מעשר	פ"ה ה"א [סט]
פ"ה ה"א [כו]	פ"ג ה"ט [סח]	פ"ז ה"א [יח]
פ"ג ה"ב [עב]	פי"א ה"ה [ל]	הל' מעשה הקרבנות
הל' סוטה	הל' מעשר שני	פ"ד ה"י, ה"א [לו]
פ"ד ה"ח [כט] [לז]	פ"א ה"ב [מג]	פ"י ה"א [לג]
הל' מאכלות אסורות	פ"א ה"ט [מד]	פ"י ה"טו, ה"ז [סו]
פ"ד ה"ו, ה"ז [סט]	פ"ב ה"ב [מב]	פי"ט ה"ג [כ]
פ"י ה"ב [ז]	פ"ג ה"א [מד]	פי"ט ה"טו [נב]
פ"י ה"ד, ה"טו, ה"ז, ה"ח	פ"ג ה"ז [ל]	הל' תמידין ומוספין
[מב]	פ"ד ה"ג [מב]	פ"א ה"ב-ה"ד [לג]
פי"א ה"ו [סט]	פ"ה ה"ב [ל]	פ"ז ה"ב [יז]
פי"ד ה"א [ע]	פ"ז ה"א, ה"טו [ל]	פ"ח ה"כ [סו]
פי"ד ה"ד, ה"ז, ה"ח [יג]	פי"א ה"ד, ה"ה, ה"ו [מד]	פ"ט ה"ג, ה"ד [סו]
פט"ו ה"ט [כד]	פי"א ה"ח [מב]	הל' פסולי המוקדשין
פט"ז הכ"ה, הכ"ו [סג]	פי"א ה"ב, ה"ג [מד]	פ"א ה"ב [י]
פי"ז ה"ד [יג]	הל' ביכורים	פט"ו ה"א [נו]
פי"ז הכ"ח [נג]	פ"ב ה"ז [מג]	פי"ח ה"י [כו]
הל' שבעות	פ"ג ה"י [מד]	הל' עבודת יום הכפורים
פ"ט ה"ד [עב]	פ"ד ה"ג [מד]	פ"א ה"ג [י]
הל' נזירות	פ"ה ה"ח [לט]	פ"ב ה"ו [יד]
פ"ב ה"ג [נג]	פי"א ה"ח [כו]	פ"ג ה"ו [יד]
פ"ה ה"ח [סט]	הל' שמיטה ויובל	פ"ג ה"ז [יא]
הל' ערכין וחרמין	פ"א ה"ג, ה"ה, ה"י [מט]	פ"ג ה"ח-ה"א [יב]
פ"ד הכ"ד [מז]	פ"ג ה"א [מה] [מו]	פ"ד ה"א [י]
פ"ח ה"ח [נב]	פ"ג ה"ט [מו]	פ"ה ה"כ [יא]
הל' כלאים	פ"ג ה"י [מה] [מו]	פט"ו ה"ג, ה"א [לו]
פ"א ה"ג, ה"ה, ה"ו [מ]	פ"ג ה"א [מב] [מה] [מו]	פי"ח ה"א [לו]
פ"ג ה"ה, ה"ו [מ]	פ"ד הכ"ד [מח]	הל' מעילה
פ"ג ה"טו, ה"ז [מא]	פ"ד הכ"ו [לט]	פ"ז ה"א [נד]
פ"ה ה"ח [מא]	פ"ט ה"ב, ה"ג [ג]	הל' קרבן פסח
פ"ט ה"ב [מ]	פ"ט ה"ד [מז] [ג]	פ"א ה"ג [לז]
הל' תרומות	פ"ט הכ"ב, הכ"ד, הכ"ו [ג]	פ"א ה"ד [סו]
פ"א ה"א [מד]	פ"י ה"ג, ה"טו [מז]	פ"א ה"ה [כו] [לו]
פ"א ה"ה, ה"ז, ה"ח [לט]	הל' כלי המקדש	פ"א ה"ו [לה]
פ"א ה"ג [מג]	פ"ג ה"ו [כ]	פ"א ה"ט-ה"א [נו]
פ"א הכ"ו [לט] [מד] [נב]	פ"ו ה"ט [לג]	פ"א ה"ד, ה"טו, ה"ח [לה]

מפתח ראשונים

הל' ערלה	הל' גזילה ואבדה	פ"א ה"כ [לד]
סי' ש"כ [סג]	פי"ב ה"ג [סב]	פ"ב ה"א [נו]
הל' שביעית	פי"ג ה"י [סא]	פ"ב ה"ב [לז] [נו]
סי' ש"ל [ו]	הל' רוצח	פ"ב ה"ד [סב] [נו]
ח"ב	פ"א ה"ה [עא]	פ"ב ה"ה, ה"ח, ה"ט, ה"א [סב]
הל' שבת	פי"ב ה"ד [מ]	פ"ג ה"ז [נו]
סי' נ"ב [ב]	הל' זכיה ומתנה	פ"ג ה"ט [לז]
הל' פסח	פ"ג ה"ט [כז]	פ"ד ה"א [לז]
סי' רכ"ג [לז]	הל' עבדים	פ"ד ה"י [לד]
סימן רל"ג [סד]	פ"ט ה"ו [כט] [לז]	פ"ה ה"ה, ה"ז [נו]
סי' רל"ו [לג]	הל' מלוה ולוה	פ"ה ה"ח [סב]
הל' יום כיפור	פ"ג ה"ג [סט]	פ"ו ה"ב [נו]
סי' רע"ט [יג]	הל' סנהדרין	פ"ו ה"ט [סא]
הל' נשיאת כפים	פי"ח ה"ג [סט]	פ"ו ה"ד [לח]
סי' ת"י [טז]	הל' עדות	פ"ח ה"ד [סט]
תוספות רי"ד	פ"י ה"א-ה"ד [ו]	פ"ח ה"ט"ו [כו] [לב]
ראש השנה ל' ע"א [ז]	פי"ב ה"ד, ה"ח [ו]	פ"ט ה"א, ה"ו [נו]
פסחים מ"א ע"א [סט]	פכ"א ה"ז [ה]	הל' חגיגה
רבינו יונה (לפי דפי הרי"ף)	הל' אבל	פ"ב ה"ב, ה"ג [נג]
ברכות	פ"ב ה"ו [כט] [לז]	פ"ג ה"ג [יב] [נו]
ז' ע"א [ס]	פ"ג ה"ב [נג]	פ"ג ה"ה [יב]
י"א ע"ב [סב]	הל' מלכים	פ"ג ה"ז [כא]
כ"ד ע"ב [לב]	פ"ט ה"א [מ]	הל' בכורות
אבות	פ"י ה"ו [מ]	פ"ו ה"ב, ה"י [נב]
פ"א מ"א [כו]	ראב"ד (לפי דפי הרי"ף)	פ"ו ה"ה [מג] [נא]
רמב"ן	פסחים כ"ה ע"א [ס]	פ"ו ה"ו [נא]
שמות	סוכה כ"א ע"א [ד]	הל' שגגות
י"ב ו' [לג]	הרוקח	פ"ב ה"ז [ס]
י"ב ט' [כג]	סי' שע"א [נט]	פ"ב ה"א, ה"ד [לז]
י"ב י"ט [כז]	סי' רפ"ג [לא]	פט"ו ה"ז [י]
כ' ח' [א]	ראבי"ה	הל' פרה אדומה
ויקרא	יומא [ע]	פ"ה ה"ו [יא]
כ"ג מ' [יח]	המנחה	הל' אבות הטומאה
דברים	הל' לולב [יט]	פ"א ה"ג, ה"ד [ע]
ו' ז' [נג]	חזקוני	פ"ח ה"ג [כו]
ט"ו ט' [ג]	פר' בא [כט]	פ"ח ה"ג [יג]
ל"א י"ב [נג]	אור זרוע	הל' שאר אבות הטומאות
ספר המצוות	ח"א	פט"ז ה"י [נד]
שורש תשיעי [סט]		הל' טומאת אוכלין
שורש י"ד [מט]		פ"ד ה"א [סז]
		הל' מקואות
		פ"ט ה"ז [ס]

מפתח ראשונים

סוכה	מהר"ם מרוטנברג	עשין הוספה ג' [ו]
כ"ח ע"א [טז] [נג]	רא"ש סוכה פ"ב סי' י"ג [סח]	ל"ח מצוה ד' [לו]
כ"ט [סד]		תורת האדם שער הסכנה [יג]
כ"ט ע"ב [יח]	מרדכי	מלחמות ה' (עפ"י דפי הרי"ף)
ל"א ע"ב [סה]	שבת סי' שצ"ז [ב]	שבת
מ"א ע"ב [יט]	פסחים סי' תקל"ה [כג]	דף מ"ח ע"ב [ג]
מ"ב ע"ב [ד]	סי' תקנ"ב [כד]	פסחים
מ"ג ע"א ד"ה ופריך [ד]		ז' ע"ב [כו] [כד]
מ"ג ע"ב [יט]	שבולי הלקט	ט"ז ע"ב [כח]
מ"ו [נט]	סי' ר"ח [ב]	כ"ו ע"ב [לא] [לב]
נ"ו ע"א [סו]	סי' שד"מ [סח]	ראש השנה
ביצה		ז' ע"ב [ס]
ד' ע"ב [סג]	רבנו מנוח	יומא
י"ג ע"ב [סח]	הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ח [ל]	א' ע"א [י]
י"ז ע"ב [ד]	רשב"א	ב' ע"א [ט]
ל"ו ע"ב [ג] [לד]	תשובות ח"א	ד' ע"ב [יג]
יבמות	כ"ג [יח]	סוכה
קכ"ב ע"א [מח]	נ"ג [סג]	כ"א ע"א [ד]
בבא מציעא	קמ"א [סט]	חידושים
ל"ו ע"א [עב]	קנ"ז [יז]	שבת
חולין	שכ"ב [א]	צ"ה ע"א ד"ה הכא [ג]
כ"ט ע"ב [י]	שכ"ג [א]	קנ"ג ע"ב [מט]
ריב"ב	תמ"ה [לא]	יבמות
סוכה כ"א ע"א בדפי הרי"ף [ד]	תר"ב [כו]	קכ"ב ע"א [מח]
כפתור ופרח	תשובה מכת"י [כט]	בבא קמא
פרק י' [לט]	חידושים	צ' [עא]
פרק מ"ב [מד]	ברכות	קי"ג [עא]
הגהות מיימוניות	ט' ע"א [לב]	בבא מציעא
הל' ציצית פ"ג אות מ' [סב]	י"א ע"ב ד"ה ברכת כהנים [טו]	ל"ו ע"א [עב]
הל' חמץ ומצה פ"ג אות כ' [כג]	כ' ע"ב [סב]	קט"ז ע"א [סט]
פ"ד אות ד' [כז]	שבת	בבא בתרא
הל' לולב פ"ז אות ט' [יח]	צ"ד ע"א [כא]	נ"ו [ה]
פ"ז אות ע' [יז]	ק"מ ע"ב [ג]	עבודה זרה
הל' רוצח פ"ב אות ג' [יג]	קנ"ג ע"ב [מט]	ל"ג ע"ב [סג]
מאירי	פסחים	חולין
ברכות	צ"ה ע"א [לז]	ל"א ע"א [ס]
י"א ע"ב ד"ה ברכת כהנים [טו]	ראש השנה	בכורות
שבת	ז' ע"ב [נא]	כ"ז ע"א [סג]
כ"ה ע"ב [נט]	ט' ע"א [ח]	ס' הכריתות
כ"ט ע"ב [ג]	כ"ה ע"ב [ה]	בית ב' אות י"א [כה]
	ל"ב ע"ב [נז]	

מפתח ראשונים

הוריות	ע"ח ע"ב [גה]	צ"ה ע"א [ג]
י"א ע"ב [י]	פ"א ע"ב [ע]	ק"י ע"א [לה]
מנחות	סוכה	ק"מ ע"ב [ג]
ט"ו ע"ב [מא]	ט"ז ע"א [טז]	עירובין
מאמר התשובה [ז] [יב]	כ"ז ע"ב [טז]	פ"ב ע"א [נג]
רא"ש	כ"ח ע"ב [נג]	פסחים
ברכות	כ"ט ע"ב [יח]	ד' ע"ב [כה] [כו] [גד]
פ"ג סי' י"א [סב]	ל"ז ע"ב [יז]	ה' ע"א [כו]
פ"ו סי' א' [מב]	מ"ב [נג]	ו' ע"א [כב]
פ"ו סי' ל' [ב]	מ"ב ע"א [נו]	ז' [כו]
שבת	מ"ב ע"ב [ד]	ז' ע"ב [נח]
פט"ו סי' ה' [ב]	מ"ג ע"ב [יט]	ח' ע"ב [כג]
פ"ט סי' ב' [גז]	מ"ו ע"ב [נט]	י' ע"ב [כב]
פ"כ סי' י' [ג]	סוכה נ"ה ע"ב ד"ה בשלשה [סו]	י"ג ע"א [ב]
פכ"ד סי' ה' [ג]	נ"ו ע"א [סו]	כ"א ע"א [כז]
עירובין	ביצה	כ"ח ע"ב [כו]
פ"ו סי' י"א, י"ב [גז]	י"ג ע"ב [סח]	ל' ע"ב [כד]
פסחים	ל"ו ע"ב [לד]	ל"ה ע"א [סד]
פ"א סי' ד' [כו]	מגילה	ל"ה ע"ב [ל]
פ"א סימן י' [נח]	כ"ד ע"א [גד]	ל"ז ע"א [לד]
פ"ב סי' א' [ע]	חגיגה	מ"ט ע"א [ב]
פ"ב סי' ד' [כה] [כו]	ב' ע"א ד"ה חנוך [נג]	נ' ע"ב [כח]
פ"ב סי' ה' [כד]	יבמות	נ"ה ע"א [כח]
פ"ב סי' י"ח [סד]	פ"ג ע"א [מא]	נ"ה ע"ב [ג]
פ"ד סי' ד' [כח]	סוטה	ס"א ע"א [לג]
פ"י סי' א' [ב]	ל"ב ע"א [מד]	ס"ד ע"א [נו]
פ"י סי' ה' [א]	גיטין	ס"ו ע"א [לה]
פ"י סי' כ"א [לא]	ב' ע"א [לט]	ע"ו ע"ב [לה]
פ"י סי' כ"ה [סז]	ל"ו ע"א [ג]	פ' ע"א [לח]
פ"י סי' ל"ד [לב]	קידושין	צ' ע"א [לד]
פ"י סי' ל"ה [לב]	נ"ח ע"ב [כו]	צ"ה ע"א [לז]
פ"י סי' ל"ח [לב]	בבא קמא	ק"א ע"א ד"ה זה שבארנו [א]
ראש השנה	בבא קמא	ראש השנה
פ"א סי' ב' [מב]	פ"ח ע"א [גד]	ב' ע"א [מז]
פ"א סי' ד' [כג]	בבא מציעא	ח' ע"ב [מז]
פ"א סי' י"ג [כג]	קט"ז ע"א [סט]	י"ג ע"א סד"ה האורו [מג]
פ"ג סי' י"א [ס]	סנהדרין	כ"ב ע"א [ה]
פ"ד סי' א' [ז]	כ"ד ע"ב [ו]	כ"ט ע"ב [ז]
יומא	כ"ח ע"א [ה]	יומא
סדר עבודת יוה"כ [יא] [יב]	ע' ע"ב [כג]	י"ב ע"ב [י]
[יד]	מכות	ס"ז ע"ב [יא]
פ"ח סי' א' [ט]	ה' ע"ב [ה]	ס"ח ע"ב [יב]

פ"ח סי' ז' [ט]	אגודה [כג]	ר"ן (לפי דפי הרי"ף)
פ"ח סי' ח' [ח]	טור	שבת
פ"ח סי' י"ב [נה]	או"ח	ז' ע"א [כז]
פ"ח סי' י"ד [יג]	סי' רס"ט [א]	ל"א ע"ב ד"ה והמוציא [כ]
סוכה	סי' רע"ג [א]	ל"ו ע"א [ג]
פ"א סי' א' [טז] [יח]	סי' רצ"א [ב]	פסחים
פ"ב סי' ו', ח' [סא]	סי' ש"ז [נז]	א' ע"א [נח]
פ"ג סי' י"ד [יז]	סימן תכ"ט [כב]	ב' ע"ב [כב]
פ"ג סי' כ"ו [יז]	סי' תל"ג [כג]	ד' ע"ב ד"ה חצר [כג]
פ"ג סי' ל' [כז]	סי' תל"ו [כב]	ה' ע"א [כו]
פ"ד סי' ג' [נח] [נט]	סי' תמ"ז [כד]	ח' ע"א ד"ה אמר [ע]
פ"ד סי' ד' [סו]	סי' תס"ח [כח]	ט' ע"ב [סד]
ביצה	סי' תע"ה [סז]	י"ד ע"א ד"ה ת"ר [ע]
פ"א סי' ה' [כח]	סי' תע"ז [לב]	ט"ו ע"ב [כח]
פ"ב סי' י"ב [ד]	סי' תע"ח [לא]	י"ט ע"א [לא]
פ"ה סי' ב' [לד]	סי' תקפ"ו [סה]	י"ט ע"ב [א]
יבמות	סי' תקפ"ט [ד]	כ"ב ע"א [א]
פ"ח סי' ח' [מא]	סי' תרי"א [ט]	כ"ג ע"א [לא]
גיטין	סי' תרי"ד [ט]	כ"ו ע"ב [לא]
פ"ד סי' י"ג, י"ח, כ' [ג]	סי' תרט"ז [נה]	כ"ז ע"א [לא] [לב]
קידושין	סי' תרי"ח [ח]	ראש השנה
פ"א סי' א' [עב]	סי' תרכ"א [יד]	ב' ע"א [מב]
פ"א סי' מ"ט [סב]	סי' תרל"ד [טז]	ב' ע"ב [מג]
פ"א סי' ס"ב [מב]	סי' תרנ"א [יז]	ז' ע"ב [סה]
סנהדרין	חושן משפט	ח' ע"א [ד]
פ"ג סי' ל"ב [ה]	סי' ל"ו [ה]	ח' ע"ב [סה]
חולין	יורה דעה	ט' ע"ב [ג"ז] [סב]
פ"ב סי' י"ד [מא]	סי' רצ"ד [מב]	יומא
הלכות קטנות	סי' שע"ג [נג]	א' ע"א ד"ה יום הכפורים [ט]
הל' כלאים סי' ג' [מ]	ריטב"א [טו]	א' ע"א [נה]
הל' ערלה סי' ט' [מב]	ארחות חיים	ד' ע"ב [יג]
תוספות הרא"ש	הל' לולב סי' כ"א [יז]	ו' ע"א [יד]
הוריות י"ב ע"ב [נא]	חמץ ומצה סי' י' [כה]	סוכה
תשובות הרא"ש	אבודרהם [טו]	י"א ע"א [סא]
כלל כ' סי' י"ז [סג]	כלבו	י"ב ע"א [סח]
כלל ל"ה סימן ב' [כז]	סי' ס"ט [יא]	י"ג ע"א [סח]
פירוש לנזיר	סי' ע"ב [יח]	י"ג ע"ב [יח] [סה]
ל"ח ע"ב [סט]		י"ח ע"ב [יז]
פירוש המשנה		כ"ב ע"ב ד"ה וכתבו [נט]
שביעית פ"א מ"ה [מה]		ביצה
		ט' ע"ב [יג]

מפתח ראשונים

י"ב ע"א [ג]	סוכה	בבא מציעא
כ' ע"ב [לד]	פ"ב סי' ו' [סא]	ל"ו ע"א [עב]
מגילה		פ"ב ע"א [סא]
ז' ע"א [לא]	מגדל עוז פ"ה ה"א [ב]	בבא בתרא
מועד קטן		נ"ו [ה]
א' ע"א [מט]	מגיד משנה	זבחים
נדרים (פי' הר"ן על הדף)	הל' שבת	י"ב ע"א [לג]
ל"ו ע"א [נו]	פכ"ג הי"ד [לד]	מנחות
ל"ח ע"א [סה]	פכ"ז [יא]	ט"ו ע"ב [מא]
גיטין	הל' שביתת עשור	כריתות
י"ט [נ]	פ"א ה"ו [ח]	ד' ע"ב [סט]
קידושין	הל' חמץ ומצה	תשב"ץ
י"ד ע"ב ד"ה איזו [סב]	פ"ג ה"ז, ה"ח [כה]	ח"ב סי' צ"ט [ג]
שבועות	פ"ו ה"א [כט]	ח"ג סי' ל"ח [יג]
ט' ע"ב [ע]	פ"י ה"א [לב]	
ל"ג ע"ב [עב]	ה' שמיטה ויובל	תרומת הדשן
עבודה זרה	פ"ד הכ"ו [לט]	סי' קכ"א [כה] [כו]
א' ע"ב [כח]	הל' תרומות	סי' ר' [ו]
ל"ז ע"א [כד]	פ"א ה"א [מד]	סי' רנ"ז [נד]
חולין	הל' כלי המקדש	סי' ד"ש [נ]
ל"ה ע"א ד"ה גרסינן [סג]	פ"ו ה"ט [לג]	
חידושים	הל' פסולי המוקדשין	מהרי"ל
שבת	פט"ו הי"א [לו]	הל' שבת הגדול [כח]
ק"מ ע"ב [ג]	הל' זכיה ומתנה	הל' ההגדה [לב]
ק"נ [נז]	פ"ג ה"ט [כו]	הל' יום כיפור [טו]
ראש השנה	פ"ג ה"י [כז]	
ל"ג ע"א [סב]	שיטה מקובצת	נמוקי יוסף
סנהדרין	ביצה	בבא קמא ל"ב ע"א (דפי
ס' ע"ב [סט]	ל"ו ע"א [לד]	הרי"ף) [עא]
הגהות אשרי	כתובות	שלטי גבורים (עפ"י דפי
ראש השנה	ס"ד ע"ב [ב]	הרי"ף)
פ"ג סי' י"א [ס]	נדרים	פסחים ט"ז ע"ב [כח]
	ל"ז ע"א [ו]	ראש השנה ט' ע"ב [נו]
		סוכה ט"ו ע"ב [יח]

מפתח אחרונים

על התנ"ך	י"ג ז' [כו]	אבות
דברי אליהו	ספרא	פ"א מ"א [כו]
פ' וארא [לא]	ז' י"ח [לו]	זבחים
הכתב והקבלה	ט"ז כ"ו [יא]	פ"א מ"א [לו]
דברים ל"א י"ב, י"ג [נג]	י"ט י"ט [מ]	פ"י מ"ו [סו]
העמק דבר	י"ט כ"ו [סט]	
ויקרא כ"ג מ' [יח]	כ"ג ח' [יז]	תוס' יום טוב
משך חכמה	כ"ג י"ב [יב]	שביעית
ויקרא	כ"ג מ' [יט]	פ"א מ"ה [מה]
ט"ז ל"ד [יב]	כ"ה ו' [מח]	פ"ב מ"ו [מה]
י"ט כ"ו [סט]	כ"ה י' [מז]	פ"י מ"ה [ג]
דברים	ספרי	תרומות
כ"ו ט"ו [מד]	דברים	פ"א מ"א [יז]
ל"א י"ב, י"ג [נג]	י"ד כ"ב [נא]	פ"ו מ"ד [עב]
תורה תמימה	ט"ז ד' [כו]	עירובין
שמות	כ"ד ז' [נו]	פ"ח מ"ב [סז]
י"ב אות כ' [נו]	כ"ו י"ג [מד]	פ"י מ"ט [לה]
ויקרא	נצי"ב	פ"י מ"ג [יז]
כ"ג אות פ"א [ד]	הערות על ספרי שופטים קמ"ד	פסחים
כ"ג פס' ח' [יז]	[טו]	פ"ד מ"א [כח]
כ"ה אות י"ד [י] [מט]	על המשנה	פ"ד מ"ה [סא]
דברים	ברטנורא	פ"ט מ"ה [לב]
ל"א י"א [יב]	כלאים	פ"י מ"ה [טז]
כ"ו י"ד [מד]	פ"ז מ"ד [מא]	יומא
תורה שלמה	שביעית	פ"ב מ"ב [י]
שמות י"ב י"ח [כט]	פ"ו מ"א [לט]	פ"ג מ"ג [י]
מלבי"ם	פ"י מ"ב [ג]	פ"ו מ"ב [יד]
מלכים ב'	פסחים	פ"ו מ"ו [יא]
כ"ג כ"ב [לה]	פ"ב מ"ב [כו]	פ"ז מ"א [יב]
על מדרשי הלכה	פ"ה מ"ט [לה]	פ"י מ"ה [טז]
מלבי"ם	פ"י מ"ח [לב]	סוכה
מכילתא	סוכה	פ"א מ"א [טז]
י"ב ד' [לז]	פ"א מ"א [טז]	פ"ד מ"ט [כ]
י"ב ז' [לה]	פ"ג מ"א [מח]	ראש השנה
	ראש השנה	פ"ד מ"ג [ד]
	פ"א מ"א [נא]	מגילה
	פ"א מ"ח [י]	פ"א מ"ג [כא]

מפתח אחרונים

רמ"ז [לה]	טבול יום	סוטה
תוס' חדשים	פ"ד מ"ה [מב]	פ"ג מ"ז [יב]
תרומות	תוספת רעק"א (על המשניות)	פ"ז מ"ח [יב]
פ"ז מ"ד [עב]	ערלה	שבועות
פסחים	פ"א מ"ו [סג]	פ"ח מ"ו [עב]
פ"ה מ"ג [סו]	סוכה	זבחים
תפארת יעקב	פ"ג מ"א [יז]	פ"ה מ"ז [כו]
פסחים	פ"ג מ"ג [ד]	חולין
פ"ו מ"א [לה]	פסחים	פ"ב מ"ח [מא]
חי' מהרי"ח	פ"י מ"ח [לב]	בכורות
כלאים	כלאים	פ"ט מ"א [גב]
פ"א מ"ה [מ]	פ"ז מ"ד [מא]	טהרות
פסחים	מעשרות	פ"א מ"ג [סד]
פ"ה מ"ט [לה]	פ"א מ"ב [מג]	טבול יום
פ"ח מ"ו [לז]	טהרות	פ"ד מ"ה [מב]
לחם שמים	פ"א מ"ג [סד]	
יומא	שנות אליהו	תפארת ישראל
פ"ו [יא]	ברכות	שביעית
הערות הרב קאפח	פ"א מ"ב [כו]	פ"א מ"ה [מה]
להקדמת הרמב"ם לפי' המשנה	פאה	בועז פ"ב מ"ו [מח]
[מו]	פ"ח מ"ז [סז]	פ"ו מ"א [לט]
שביעית	מעשר שני	הילכתא גבירתא לפ"ו [לט]
פ"י מ"ה [ג]	פ"ה מ"ו [מד]	פ"י מ"ב [ג] [גז]
על התוספתא	חלה	תרומות
מנחת בכורים	פ"ג מ"א [סח]	בועז פ"ה מ"ט [סג]
סוכה	ערלה	פ"ז מ"ד [עב]
פ"ב ה"ב [טז]	פ"א ה"ד [סג]	בועז פ"י מ"א [יא]
פסחים	מלאכת שלמה	שבת
פ"ד הי"א [לה]	שביעית	כלכלת שבת [ג] [מט]
שבועות	פ"א מ"ד [מו]	פסחים
פ"ו ה"ט [עב]	מעשרות	הילכתא גבירתא לפ"א מ"א
תוספתא כפשוטה	פ"א מ"ה [מד]	[כג]
שביעית	ראשון לציון	פ"ו מ"א [לה]
פ"ח ה"י [ג]	תרומות	פ"י מ"ח [לב]
פסחים	פ"ז מ"ד [עב]	יומא
פ"ה ה"ג [לג]	אור גדול	פ"ד מ"ג [י]
	יומא	פ"ז מ"א [יב]
	פ"ח מ"א [ט]	ראש השנה
		בועז פ"ד אות ב' [ד]
		זבחים
		פ"ה מ"ז [כו]

סוכה	תוספת יום הכפורים	נ' ע"ב [כח]
פ"ב ה"ב [טז]	יומא	נ"ט [לג]
עין משפט	ע"ד ע"ב [ח]	ס"ה ע"ב [לה]
חגיגה	פ"א ע"ב [ע]	ל"ה [סד]
פ"א ה"ג [יז]	פ"ב [יג]	ביצה
חידושים והגהות על הבבלי	כפות תמרים	ד' ע"א [כד]
מהרש"ל	סוכה	ל' ע"א [ח]
כתובות	ל"ד ע"ב [יח]	גליון הש"ס
ס"ד ע"ב [ב]	ל"ט ע"ב [מח]	ברכות
פסחים	מ"ג ע"ב [יט]	כ' ע"ב [סב]
ו' ע"א [כב]	מהר"ם שיף	ל"ה ע"א [מב]
יש"ש	ביצה	עירובין
ביצה	ל"ו ע"א [לד]	ל"א ע"ב [נד]
פ"א סי' ו' [סג]	פני יהושע	פסחים
הגהות הב"ח	פסחים	י' ע"ב [כב]
סוכה	ז' ע"א [נח]	נ"ט ע"ב ד"ה פסול [לו]
מ"ג ע"א [יט]	כ"ח ע"ב [כט]	ראש השנה
מהרש"א	נ"ה ע"א [כח]	ט' ע"א [ח] [מה] [מו]
עירובין	ראש השנה	יומא
ס"ז/ס"ח [נו]	ב' ע"א [מז]	ע"ח ע"ב [ט]
פסחים	ז' ע"ב [נא]	סוכה
ו' ע"א [כב]	ט' ע"א [ח]	ל"ט ע"א ד"ה הלוקח [מח]
ס"ה [לה]	ט' ע"ב [מה]	קידושין
ראש השנה	י"ב ע"ב [מג]	כ"ט ע"ב [סב]
כ"ח ע"א [סה]	י"ג ע"א [מג]	בבא קמא
כ"ט ע"ב [ז]	ט"ז ע"א [כ]	פ"ח ע"א [נד]
ל"ג [סב]	כ"ט ע"ב [יט]	מכות
כתובות	סוכה	כ"א ע"ב [מט]
ס"ד ע"ב [ב]	ג' ע"א [טז]	רש"ש
גיטין	ד' ע"א [טז]	פסחים
ח' [נו]	ביצה	נ"א ע"ב [כח]
סנהדרין	ל' ע"א [ח]	ראש השנה
י"ב [לח]	צל"ח	כ"ח ע"א [סה]
יום תרועה	פסחים	כ"ט ע"ב [ד]
ראש השנה	ז' ע"א [נח]	יומא
כ"ח ע"ב [סה]	ז' ע"ב [כג]	ל"ו ע"ב [יד]
כ"ט ע"ב [ז]	י"ג [כה]	סוכה
	ל"ה [סד]	כ"ח ע"א [ח]
	ל"ח ע"א [ל]	ל"ט ע"ב [מח]
		חולין
		מ' [מא]

מפתח אחרונים

סוכה	חידושי אנשי שם	טורי אבן
פ"ד ה"ה [א]	פסחים	ראש השנה
פ"ה ה"א [סו]	ד' ע"א (מדפי הרי"ף) [נח]	ד' ע"ב [נא]
ביצה		כ"ה ע"ב [עא]
פ"ה ה"ב [לד]	בירור הלכה על מס' ביצה [לד]	ל"א ע"ב [ז]
תענית		
פ"ד ה"א [טו]	שיח יצחק [יא]	יפה עינים
מגילה		פסחים
פ"ב ה"ה [נג]		ה' ע"ב [כו]
פ"ד ה"א [יב]	על הירושלמי	י' ע"ב [כב]
יבמות		ראש השנה
פ"ב ה"ב [סה]	ר' שלמה סירליאו (עפ"י ציטוטים במקו"א)	ח' ע"ב [מז]
שבועות		
פ"ח ה"ד [עב]	שביעית	אור חדש
	פ"ב [מח]	פסחים
	פ"ו ה"א [ו]	נ"ה ע"א [כח]
	מעשרות	
	פ"א מ"ה [מד]	ערוך לנר
מראה הפנים		ראש השנה
כלאים	פני משה	כ"ב ע"א [ה]
פ"ו מ"ד [מא]	כלאים	כ"ד ע"א [עא]
מעשר שני	פ"א ה"ה [מ]	כ"ט ע"ב [ז]
פ"ה ה"א [מב]	שביעית	ל"א ע"ב [ז]
שבועות	פ"ב ה"א [מו]	סוכה
פ"ח ה"ד [עב]	פ"ו ה"א [ו]	כ"ח ע"א [נג]
	פ"י ה"א [ג]	בבא קמא
	תרומות	צ' ע"ב [עא]
קרבן העדה	פ"ה ה"ג [סג]	סנהדרין
שביעית	מעשרות	י"ב [לח]
פ"ב ה"א [מו]	פ"ד ה"א [סח]	מכות
שבת	שבת	ה' ע"ב [ה]
פי"ג ה"ג [סד]	פ"ח [לא]	
פסחים	פי"ג ה"ג [סד]	מאיר נתיב
פ"א ה"א [כג]	פסחים	זבחים
פ"א ה"ה [כו]	פ"א ה"א [כב] [כג] [כו]	צ"א [סו]
פ"ד ה"א [כח]	פ"א ה"ה [כה] [כו]	
פ"ה ה"ט [לה]	פ"ד ה"א [כח]	ר' יעקב עמדין
פ"י ה"א [לא]	פ"ה ה"ט [לה]	ערכין
פ"י ה"ה [נט]	ראש השנה	י"א [לח]
ראש השנה	פ"א ה"ב [מז]	ל"ד [לח]
פ"ג ה"א [ה]		
פ"ד ה"א [ז]	יומא	חיד"א
יומא	פ"ג ה"ז [יד]	למסכת תענית [כ]
פ"ג ה"ז [יד]	פ"ו ה"ג [יא]	

מפתח אחרונים

סוכה	ירושלמי כפשוטו	הל' חמץ ומצה
פ"ה ה"א [סו]	מעשר שני	פ"א ה"ב [ע]
תענית	פ"ד ה"ב [ל]	פ"ד ה"ח [סז]
פ"ד ה"א [טו]	פסחים	פ"ה הי"ט [כב]
שבועות	פ"א ה"א, ה"ג [כב]	פ"ו ה"ג [סז]
פ"ח ה"ד [עב]	פ"ב ה"ב [כז]	פ"ו ה"ח [ל]
שיירי קרבן	פ"י ה"א [לא]	הל' לולב
סוטה	תורתן של ראשונים [טו]	פ"ו ה"ז [יח]
פ"ה ה"ב [לח]	עמודי ירושלים	הל' שבועות
שבועות	מגילה	פ"ה ה"ה [ע]
פ"ח ה"ד [עב]	פ"ב ה"ה [נג]	הל' כלאים
הון עשיר	עמודי ירושלים תניינא [נט]	פ"א ה"ב [מ]
שביעית		פ"א ה"ו [מ]
פ"ב ה"א [מו]	על הרמב"ם	פ"ה ה"ח [מא]
גר"א	רדב"ז	הל' תרומות
ערלה	הל' כלאים	פ"א ה"ה [לט]
פ"א ה"ד [סג]	פ"ה ה"ח [מא]	הל' מעשר שני ונטע רבעי
גלין הש"ס (על ירושלמי)	הל' שביעית	פ"ט הי"ב [מב]
פסחים	פ"א ה"א [מה]	הל' ביכורים
פ"א ה"א [כג]	פ"ד ה"ט [מז]	פ"ו ה"ד [ל]
רידב"ז	הל' שבועות	פ"א ה"ח [כז]
סוכה	פ"ה ה"ה [ע]	הל' שמיטה ויובל
פ"ד ה"ה [א]	כסף משנה	פ"ד ה"ט [מז]
שלום ירושלים	הל' עבודת כוכבים	פ"ד הכ"ח [לט]
פסחים	פ"ח ה"א [סה]	הל' ביאת המקדש
פ"ב ה"ב [כז]	הל' קריאת שמע	פ"ד הי"ז, הי"ח [לח]
חזון איש	פ"ב ה"א [ס]	הל' איסורי המזבח
דמאי	הל' תפילה	פ"ו הי"א [יח]
סי' ב' [מד]	פ"א ה"ד [טו]	הל' מעשה הקרבנות
סי' ו' י"ג [ל]	פ"ד ה"ט, הי"ד [טו]	פ"ד הי"ג [נא]
כלאים	הל' ברכות	הל' פסולי המוקדשין
סי' ב' ס"ט [מ]	פי"א ה"י, ה"ט"ו [נח]	פ"ט"ו הי"א [לו]
שביעית	הל' נשיאת כפים	פי"ט ה"ט"ו [לו]
סי' ג' כ"ו [לט]	פ"ט"ו ה"ד [טו]	הל' עבודת יום הכפורים
סי' ד' ג' [לט]	הל' ספר תורה	פ"א ה"ב [י]
סי' י"ג י"ז [ו]	פ"ז ה"ד [יח]	הל' קרבן פסח
סי' י"ז ל"א [מו]	הל' שבת	פ"א ה"ט-ה"א [נו]
סי' י"ט י"א [מו]	פ"ב ה"א [יג]	פ"א ה"כ [לד]
	פ"ה ה"ג [מו]	פ"ב ה"ב [לז]
		פ"ב ה"ד [נז]
		פ"ה ה"ז [נו]
		פ"ה ה"ח [סב]

פ"ו ה"ט [סא]	משנה למלך	סי' תמ"ג [כו]
הל' חגיגה	הל' ביכורים	סי' תע"ז [לב]
פ"ב ה"ב, ה"ג [נג]	פ"ד ה"ג [מד]	סי' תקפ"ח ד"ה ושבת [ד]
פ"ג ה"ז [כא]	הל' מעשה הקרבנות	על טור – חושן משפט
הל' בכורות	פי"ט ה"ז [נב]	
פ"ו ה"ג [נב]		פרישה חו"מ
הל' פרה אדומה	על טור – אורח חיים	סי' ל"ח ס"ק י"ד [ה]
פ"ה ה"ו [יא]		
הל' מלכים	ב"י	על טור – יורה דעה
פ"ט ה"א [מ]	סי' כ"ב [נט]	
	סי' ל"ח [סא]	ב"י
לחם משנה	סי' קכ"ח [טו]	סי' צ"ט [סג]
הל' שביתת עשור	סי' רמ"ד [נז]	סי' רס"ה [לא]
פ"א ה"ו [ח]	סי' רע"ג [א]	סי' רצ"ד [מב]
הל' חמץ ומצה	סי' ש"ז [נז]	פרישה
פ"ב ה"ד [כג]	סי' תל"ג [כג]	סי' רצ"ה ס"ק ד' [מ]
פ"ג ה"ו [נח]	סי' תל"ז [כב]	דרישה
פ"ה ה"ט [כב]	סי' תמ"ח [כז]	סי' רצ"ז ס"ק א' [מ]
הל' שופר	סי' תס"ח [כח]	
פ"ב ה"ט [ז]	סי' תע"ב ד"ה כתב [לא]	ב"ח
הל' קידוש החודש	סי' תע"ז [לב]	סי' רס"ז [ח]
פ"ו ה"ו [יט]	סי' תצ"ה [מט]	סי' רצ"ד [מב]
הלכות מעשה הקרבנות	סי' תרי"א [ט]	
פ"י ה"א [לג]	סי' תרי"ב [ע]	שולחן ערוך – אורח חיים
הל' תמידין ומוספין	סי' תרכ"א [יד]	סי' ל"ז ס"ג [נג]
פ"א ה"ג [לג]	סי' תרמ"ט [יח]	סי' ל"ח ס"ג [סב]
פ"ט ה"ג, ה"ד [סו]	סי' תרנ"א [יז]	סי' ל"ח ס"ח [סא]
הל' קרבן פסח	דרכי משה	סי' מ' ס"ח [סח]
פ"ג ה"ז [נו]	סי' ל"ח [סא]	סי' ס' ס"ד [ס]
פ"ה ה"ח [סב]	סי' תרל"ט אות ד' [סח]	סי' צ"ט ס"ו [סג]
פ"ו ה"ט [סא]		סי' קכ"ד ס"א [מד]
הל' חגיגה	פרישה	סי' קנ"ג ס"ד [כג]
פ"ג ה"ז [כא]	סי' רצ"ג ס"ק ב' [ח]	סי' קס"ה [סח]
הל' בכורות	סי' תל"ג [כג]	סי' קפ"ו [גד]
פ"ו ה"ג [נב]		סי' קצ"ה [א]
פ"ז ה"ו [נא]	ב"ח	סי' ר"ח ס"ז [סז]
הל' שגגות	סי' רס"ט [א]	סי' רל"ז [א]
פט"ו ה"ו [י]	סי' שכ"ח [יג]	סי' רמ"א ס"ח [כז]
הל' מלוה ולוה	סי' תל"ב [נח]	סי' רס"א [ח] [טו]
פ"ג ה"ג [סט]	סי' תל"ג [כג]	סי' רס"ט [א]

מפתח אחרונים

סי' רע"א ס"ב [סב]	סי' תע"ז [לב]	סי' צ"ט ס"ו [סג]
סי' רע"ג ס"א, ס"ה [א]	סי' תע"ח ס"א [לא]	סי' קי"ז [ו]
סי' רע"ט ס"ו [ג]	סי' תפ"א [לב]	סי' ק"כ סי"ד [נד]
סי' רפ"א ס"ב, ס"ג [ב]	סי' תפ"ו [סז]	סי' קצ"ח [ס]
סי' רצ"א ס"א [ב]	סי' תצ"ו ס"ג [כח]	סי' רי"ד ס"ב [כח]
סי' רצ"ג [ח]	סי' תק"ז ס"ב [סג]	סי' רכ"א סי"ג [סה]
סי' ש"א [לב]	סי' תקע"ד ס"ב [כח]	סי' רכ"ח סכ"ט [כח]
סי' ש"ו [נז]	סי' תקפ"ו [נז]	סי' רס"ה ס"א [לא]
סי' ש"ו [נז]	סי' תקפ"ו ס"ה [סה]	סי' רס"ו [נז]
סי' ש"ח ס"ד-ס"ז [ג]	סי' תקפ"ח ס"ו [ד]	סי' רצ"ד ס"א, ס"ד, ס"ה, ס"ו [מב]
סי' שי"א ס"ח [ג]	סי' תקפ"ט ס"ג, ס"ו [סב]	
סי' שכ"ד סט"ו [ג]	סי' תר"ד [ח]	סי' רצ"ה ס"א, ס"ב, ס"ג [מ]
סי' שכ"ח סי"ד [יג]	סי' תר"ח [ח]	סי' רצ"ו ס"ד [מא]
סי' שכ"ח סי"ז [נז]	סי' תרי"ד ס"ב [ט]	סי' רצ"ז ס"ב, ס"ד [מ]
סי' של"ז ס"ב [ג]	סי' תרט"ז [נה]	סי' שכ"ב ס"ד [לט]
סי' של"ח [נז]	סי' תרי"ז [יא]	סי' שכ"ג [סג]
סי' שס"ח ס"ג [ב]	סי' תרי"ח ס"ז, ס"ח [יג]	סי' של"א [ל]
סי' ת"ו [א]	סי' תרכ"ג ס"ב, ס"ה [טו]	סי' של"א ס"ב [נב]
סי' ת"ח ס"א [ב]	סי' תרכ"ו ס"א [סג]	סי' של"א סקי"ב [מג]
סי' תי"ד [נו]	סי' תרל"ד ס"ד [טז]	סי' של"א סקל"ג, סקל"ח [מב]
סי' תט"ו [סה]	סי' תרל"ט ס"ה, ס"ו [סא]	
סי' תכ"ח ס"א [יט]	סי' תרנ"א ס"א, ס"ח, סי"ב [יז]	שולחן ערוך – אבן העזר
סי' תכ"ט [כב]	סי' תרמ"ה ס"ה [יח]	סי' כ"ח סעיף כ"א [כו]
סי' תל"ג ס"י [כג]	סי' תרמ"ט ס"ו [יח]	סי' ס"ב ס"א [לא]
סי' תל"ה ס"א [כב]	סי' תרנ"ד [יט]	
סי' תל"ו ס"א, ס"ב [כב]	סי' תרנ"ה [נז]	רמ"א – אורח חיים
סי' ת"מ [כג]	סי' תרנ"ו [יח]	סי' י"ז ס"ב [סב]
סי' תמ"ג ס"א [כו]	סי' תרנ"ז [נג]	סי' רע"ג ס"א, ס"ג [א]
סי' תמ"ג ס"ב [כז]	סי' תרנ"ח [ד]	סי' רע"ו ס"ב [נז]
סי' תמ"ג ס"ג [כג]	סי' תרנ"ח ס"ב [יט]	סי' רצ"א ס"ה [ב]
סי' תמ"ה [כג]	סי' תרנ"ח ס"ד [כז]	סי' של"ח [נז]
סי' תמ"ה ס"א [מב]	סי' תרנ"ח ס"ט [סב]	סי' תמ"ד ס"א [ב]
סי' תמ"ח ס"ג [כז]		סי' תס"ב ס"ד [ב]
סי' תנ"ג ס"ב [סז]	שולחן ערוך – חושן משפט	סי' תע"ב ס"ט [לא]
סי' תנ"ד [ל]	סי' ל"ד סט"ז, סל"ב [ו]	סי' תע"ד [לא]
סי' תס"ח [כח]	סי' מ"ג סי"ב [ג]	סי' תע"ז ס"א [לא]
סי' תס"ח ס"ה [ג]	סי' ס"ז ס"ל [מז]	סי' תע"ח ס"א [לב]
סי' ת"ע ס"ג [כח]	סי' ס"ז ס"א, ס"ל, סל"א [ג]	סי' תפ"א ס"א [לא]
סי' תע"ב סי"ד, סט"ו [לא]	סי' ר"צ סי"ד, סט"ו [נו]	סי' תרי"ד ס"ד [ט]
סי' תע"ד [לא]		סי' תרט"ז [נה]
סי' תע"ה ס"ו [סז]	שולחן ערוך – יורה דעה	סי' תרכ"ג ס"ה [טו]
סי' תע"ה ס"ז [כט]	סי' פ"ד סי"ג, סי"ד [סג]	סי' תרמ"ה ס"ה [יח]

מפתח אחרונים

סי' תרמ"ט ס"ו [יח]	סי' תמ"ג ס"ק ה' [כג]	סי' תמ"ב [סז]
סי' תרנ"א ס"ח, סי"ב [יז]	סי' תמ"ד ס"ק ב' [ב]	סי' תמ"ג [כג]
סי' תרנ"ה [נז]	סי' תמ"ה ס"ק ז' [כג]	סי' תמ"ג ס"א [כה]
רמ"א – יורה דעה	סי' תמ"ח ס"ק ה' [כז]	סי' תנ"ט ס"ב [כו]
סי' נ"ז ס"ח [נב]	סי' תס"ח ס"ק ז'–ס"ק י"ב [כח]	סי' תס"ב ס"ד [ב]
סי' צ"ט ס"ו [סג]	סי' תע"ב ס"ק א' [סז]	סי' תס"ח ס"א, ס"ד [כח]
סי' רצ"ד ס"א [מב]	סי' תפ"א [לב]	סי' תע"א ס"א [ב]
רמ"א – חושן משפט	סי' תקע"ה ס"ק א' [כח]	סי' תע"ב ס"ט, סי"ד [לא]
סי' ס"ז סעיף א' [ג]	סי' תקפ"ט ס"ג ס"ו [סב]	סי' תע"ז ס"א [לא]
לבוש	סי' תרי"ד ס"ק ה', ס"ק ז' [ט]	סי' תע"ח [לא]
יור"ד סי' צ"ט [סג]	סי' תרי"ז ס"ק א' [יא]	סי' תפ"א [לא]
אחרונים על השו"ע–או"ח	סי' תרי"ח ט' [יג]	סי' תפ"י [סז]
טורי זהב (ט"ז)	סי' תרכ"א ס"ק ד' [יד]	סי' תצ"ז ס"ג [מט]
סי' קכ"ח ס"ק כ"ז [טו]	סי' תרכ"ג ס"ק א' [טו]	סי' תר"ח ס"א [ח]
סי' רע"ג ס"ק ב' [א]	סי' תרכ"ו ס"ק ג' [סג]	סי' תרי"ד [ט]
סי' שי"א ס"ק ג' [ג]	סי' תרל"ד ס"ק א' [טז]	סי' תרט"ז ס"א [נה]
סי' תל"ג ס"ק ה' [כג]	סי' תרמ"א [נט]	סי' תרכ"ג [טו]
סי' תל"ו ס"ק ג', ס"ק ז' [כב]	סי' תרנ"א ס"ק י"ט, ס"ק כ"ד [יז]	סי' תרנ"א ס"ח [יז]
סי' תמ"ג ס"ק ג' [כה]	סי' תרנ"ה [נז]	מחצית השקל או"ח
סי' תמ"ג [כו]	סי' תרנ"ז [נג]	סי' ש"ז ס"ק ח' [נז]
סי' תרי"ב ס"ק ו' [ע]	חק יעקב	סי' תס"ח ס"ק א' [כח]
סי' תרי"ד ס"ק א' [ט]	סי' תל"ג ס"ק כ"ב [כג]	סי' תרנ"ה [נז]
סי' תרנ"א ס"ק ט' [יז]	סי' תל"ו ס"ק א', ס"ק ד' [כב]	פרי מגדים
סי' תרנ"ה ס"ק ב' [נז]	סי' תס"ח ס"ק א', ס"ק ט' [כח]	פתיחה ח"ג סי' ה' [ס]
סי' תרנ"ז ס"ק א' [נג]	סי' תע"ב ס"ק כ"א [לא]	באר היטב
סי' תרס"ח ס"ק א' [כא]	סי' תע"ז ס"ק ב' [לא]	רע"ג ס"ק ז' [א]
מגן אברהם (מג"א)	סי' תע"ח ס"ק כ"ז [לא]	סי' תמ"ג ס"ק ד' [כה]
סי' ע' ס"ק א' [סב]	סי' תפ"א [לב]	סי' תמ"ד ס"ק ב' [ב]
סי' רע"א ס"ק ב' [סב]	גר"א	שערי תשובה
סי' רע"ג ס"ק א', ס"ק ה', ס"ק י"א [א]	סי' כ"ב ס"א [נט]	סי' תמ"ד ס"ק ו' [ב]
סי' רס"ט ס"ק א' [א]	סי' ל"ז ס"ג [נג]	סי' תרל"ט ס"ק ב' [סח]
סי' רע"ז [נז]	סי' ל"ח ס"ג [סב]	אשל אברהם (בוטשאטש)
סי' שמ"ג ס"ק ב' [נה]	סי' ס' ס"ד [ס]	סי' תס"ח סי' ג' [כח]
סי' תכ"ו ס"ק א' [סב]	סי' רס"א ס"ב [ח]	משנה ברורה
סי' תל"ג ס"ק ב', ס"ק י', ס"ק י"ט [כג]	סי' רע"ג ס"ד [א]	סי' י"ז ס"ק ג' [סב]
סי' תל"ו ס"ק ז' [כב]	סי' רצ"ג [ח]	סי' ל"ח ס"ק כ"ח [סא]
	סי' תט"ו [סה]	סי' נ"ח ס"ק ג' [כו]
	סי' תל"ג ס"ו [כג]	סי' קס"ח ס"ק נ"ט [ב]
	סי' תל"ז [כב]	סי' רע"א ס"ק ס"א [לא]
	סי' תל"ז סעי' ד' [נד]	

מפתח אחרונים

סי' תרי"ב ס"ז [ע]	סי' תרי"ד ד"ה והוא אסטניס	סי' רע"ג ס"ק י"ט [א]
סי' תרי"ד ס"ד [ט]	[ט]	סי' רצ"א ס"ק ה' [ב]
סי' תרמ"א ס"ב [נט]	סי' תרל"ד ד"ה סוכה [טז]	סי' ש"ו ס"ק ט"ז [ו]
סי' תרנ"ח ס"ה [ד]	סי' תרמ"א ד"ה אלא שאנו [נט]	סי' ש"ח ס"ק קט"ו, ס"ק קל"ט
חיי אדם	סי' תרמ"ט ד"ה פסולי [יח]	[ג]
כלל א' ס"א [ב]	שער הציון	סי' של"ח ס"ק ח' [נז]
כלל כ"ח ס"ה [סו]	סי' תמ"ג אות כ' [כג]	סי' תי"ד ס"ק ו' [נו]
כלל נ"ד ס"ב [ד]	סי' תמ"ח אות נ"ט [כז]	סי' תל"ג ס"ק כ"ו, ס"ק מ"ג
כלל ס"א ס"ה [יח]	סי' תע"ב אות ס"א [לא]	[כג]
כלל ס"ז ס"ג [נה]	סי' תרכ"ג אות ב', אות י"א	סי' תל"ו ס"ק ל"ב [כב]
כלל צ"ז ס"ב [מט]	[טו]	סי' תמ"ב ס"ק א' [סז]
מעדני שמואל	על סדר השו"ע – או"ח	סי' תמ"ג ס"ק ט' [כו]
סי' ק"א סט"ו [כג]	שו"ע הרב	סי' תס"ח ס"ק א', ס"ק כ"ב
על שולחן ערוך – חו"מ	סי' תל"ו [כב]	[כח]
ספר מאירת עיניים (סמ"ע)	סי' תמ"ד [ב]	סי' תע"א ס"ק ו', ס"ק ז' [ב]
ק"צ ס"ק א' [כז]	סי' תמ"ה [כג]	סי' תע"ב ס"ק ל', ס"ק מ"ז
טורי זהב (ט"ז)	סי' תמ"ח סי"ח, סכ"ב [כז]	[לא]
סי' ק"צ ס"ק א' [כז]	סי' תע"ב [סז]	סי' תע"ח ס"ק א' [לב]
שפתי כהן (ש"ך)	סי' תרמ"א ס"א [נט]	סי' ת"פ ס"ק י"א [לא]
סי' ל"ו [ה]	מור וקציעה	סי' תפ"א ס"ק ג' [לא]
באר הגולה	סי' ש"ו [לט]	סי' תפ"א [לב]
סי' ל"ד סעי' ט"ז [ו]	ברכי יוסף	סי' תצ"ה ס"ק י"ד [מט]
נתיבות המשפט	סי' תע"ה [כט]	סי' תר"ד ס"ק א' [ח]
משה"א ביאורים סי' ק"צ ס"ק	סי' תרי"ז [יג]	סי' תרי"ב ס"ק כ"ה [טז]
א' [כז]	ערוך השולחן	סי' תרי"ז ס"ק ו' [יא]
סי' רמ"א ס"ק ה' [כז]	סי' ל"ח סט"ו [סא]	סי' תרכ"ג ס"ק ב', ס"ק ח',
קצות החושן	סי' רמ"ג ס"א [נז]	ס"ק ט' [טו]
סי' ז' ס"ק ד' [עא]	סי' רע"ו [נז]	סי' תרל"ד ס"ק א' [טז]
ערוך השולחן	סי' רמ"ו סט"ו [מט]	סי' תר"נ [ו]
סי' ל"ו ס"ק ח' [ה]	סי' רע"א ס"ב [א]	ביאור הלכה
על שולחן ערוך – יו"ד	סי' רע"ג ס"ב [א]	סי' ל"ח ד"ה אם צריך לטרוח
טורי זהב (ט"ז)	סי' רצ"א ס"א [ב]	[סא]
סי' צ"ט ס"ק ח', ס"ק ט"ו [סג]	סי' ש"ו סכ"ב [נז]	סי' קע"ח ד"ה בבית [א]
שפתי כהן (ש"ך)	סי' תל"ג ס"ב [כג]	סי' ש"ו ד"ה נותן [ו]
סי' רי"ד ס"ק ב', ס"ק ח' [כח]	סי' תמ"ז ס"ב [כד]	סי' ש"ח ד"ה שלא תגררהו
	סי' תמ"ח סכ"ד, סכ"ה [כז]	[כא]
	סי' תע"ז ס"ד [לא]	סי' תמ"ח [כז]
	סי' תקפ"ו סל"ב-סל"ו [נז]	סי' תנ"ד ד"ה אין אדם [סד]
		סי' תס"ח ד"ה מחצות ולמעלה,
		ד"ה ההולך [כח]
		סי' תע"ז ד"ה ויהא [לב]
		סי' תקפ"ו ד"ה ד' גודלים [סה]

מפתח אחרונים

סוכה	סי' ל"ו [יג]	סי' רכ"א ס"ק נ"ט [סה]
פ"ב סי' ח' אות ה' [סא]	קמא – יו"ד	סי' רכ"ח ס"ק צ"ד [כח]
פ"ג סי' כ"ו אות ת' [יו]	סי' כ"ו [סג]	סי' רצ"ד ס"ק י', ס"ק י"ב, ס"ק י"ד, ס"ק י"ז [מב]
מנחת חינוך	תניינא – או"ח	
מצוה ה' [לד] [נו]	סי' כ"ט [נו]	גר"א
מצוה כ"א [לא]	סי' פ"ד [מו]	סי' פ"ד סי"ד [סג]
מצוה פ"ד [ג]	תניינא – יו"ד	סי' צ"ט סי"ג [סג]
מצוה קפ"ה [י]	סי' מ"ו [סג]	סי' ק"כ [נד]
מצוה רמ"ו [מב]	תשובות יעבץ	סי' קכ"ז [נד]
מצוה שכ"ט [ג]	סי' נ"א [טו]	סי' קנ"ה סכ"ד [יג]
מצוה ש"ס [נא]	שו"ת חתם סופר – יו"ד	סי' רכ"ח ספ"ד [כח]
מצוה תמ"ב [ל]	סי' נ"ז [גב]	סי' רצ"ד סי"ט, ס"כ, סכ"ד, סכ"ח [מב]
העמק שאלה	סי' קצ"א [כט]	סי' רצ"ו ס"ד [מא]
יבמות	סי' רפ"ח [מ]	ר' עקיבא איגר (רעק"א)
פ"ג ע"א [מו]	שאגת אריה	סי' ק"ה [יח]
כור לזהב	סי' כ"ו [גח]	סי' רצ"ד סעיף ז' [מב]
תענית	סי' ע' [יא]	ערוך השולחן
כ"ו ע"ב [טו]	סי' ע"ה [ע]	סי' פ"ה ס"ה, ס"ו [יג]
נחל אשכול [טו]	סי' צ"ב [ל]	ערוך השולחן העתיד
חידושי אנשי שם	סי' צ"ו [סד]	סי' י"ט ס"ג [מט]
על המרדכי ביצה פ"א [כד]	מלמד להועיל	על שולחן ערוך – אה"ע
פתח הדביר [טז]	יו"ד סי' צ"ג [מ]	בית שמואל
על מצוות התלויות בארץ	שו"ת מהר"ם שיק	סי' קט"ו ס"ק ט"ו [כג]
משפטי ארץ	או"ח סי' ט"ז [ב]	סי' קכ"ו ס"ק א' [נז]
הלכות ערלה פ"ו [מב]	משפט כהן	שאלות ותשובות
אדמת הקדש [לט]	סי' נ"ה, נ"ו [מד]	מהרשד"ם
שבת הארץ [מה] [מו]	על ספרי ראשונים	יו"ד סי' קנ"ג [יט]
עשר תעשר [סג]	מעדני יו"ט	באר שבע [טו]
קונטרס מצוות התלויות בארץ	ברכות פ"ג סי' י"ג אות צ' [סב]	מעיל צדקה [יח]
לרב ח"ז גרוסברג [מד]	קרוב נתנאל	שבות יעקב ח"ב א' [טו]
מחקר תלמודי	פסחים	נודע ביהודה
אנציקלופדיה תלמודית	פ"א סי' י' ס"ק צ' ד"ה דכל [גח]	קמא – או"ח
ערך אבק והע' 30 [ו]	פ"י סי' ל"ד אות כ' [לב]	סי' כ' [כה]
	יומא	סי' ל"ג [נו]
	פ"ח סי' י"ג אות ס' [סח]	

מפתח אחרונים

דקדוקי סופרים	עבודה זרה	"מעין" תשכ"ה [מז]
ברכות	ע"ד ע"א [כד]	מדרש התנאים בהוצאת ר'
מ"א ע"ב [סז]	בכורות	דוד צבי הופמן [מג]
פסחים	נ"ג ע"א [נב]	סידור אוצר התפילות
ד' ע"א [נד]	ערכין	תפילת יו"כ [יד]
ז' ע"א [נח]	ג' ע"א [לא]	ראשון לציון (לר"ח בן עטר)
ק"ט [לא]	ענינים שונים	[מו]
קי"ח [לא]	שדי חמד	מעשה רב
ראש השנה	מערכת חמץ ומצה [כט]	סי' קכ"ב [א]
כ"ח ע"א [סה]	מנחת פתים [ח]	סי' קפ"ה [כט]
יומא	תפארת ציון	מנהגי חת"ס
ל"ו ע"ב [יד]	(לגבי רמב"ם פירוש למשנה	סי' י' סעיף כ"ה [ב]
ס"ח ע"ב [יב]	זבחים פי"ג מ"ו) [כ]	דורות ראשונים [ז]
ע"ח ע"ב [נה]	הגדה שלמה לרב כשר [לא]	אהבת ציון וירושלים [כו] [מו]
פ' ע"א [סח]	הגדה של פסח עם הערות	
פ"ב ע"א [יג]	גולדשמידט [לא]	
סוכה		
ל' ע"א [יח]		
ל"א ע"א [יח]		
תענית		
ג' ע"א [כ]		

הרב ד"ר דוד אוקס זצ"ל – קווים לדמותו

מאת
מרדכי אליאב

מתוך ספר הזכרון "מכתם לדוד" בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ו

עמוד ריק

שיר המעלות לדוד: ה' לא גבה לבי ולא רמו
עיני ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני.
(תהלים קל"א, א')
גבורה, תורה וענווה, – שלושתן נמצאו בדוד
(מדרש שו"ח"ט י"ח, כ"ה)

כשלוש שנים חלפו מאז נעקר מתוכנו ד"ר דוד אוקס זצ"ל. עם פטירתו אבד לנו רב גדול בתורה ובחכמה ומנהיג בעל שעור קומה, מחנך דגול וחבר נאמן, רודף שלום וגומל חסד, איש בעל מידות תרומיות, אוהב ציון וישראל. שלם היה האיש בכל דרכי חייו, – איש הלכה ואיש מעשה, ונתמזגו בו תורה ומדע, יראת שמים ואהבת הבריות, תמימות והתלהבות, מסירות נפש ולבביות. משרשים רבים ינקה אישיותו, ובתחנות שונות שבחייו נתעצבה דמותו. בשבעים שנות חייו מקופלת מסכת עשירה במעשים גדולים ומבורכים, – מסכת של יצירה וחינוך, של הנהגת ציבור והרבצת תורה, מסכת שהנחילה כבוד ויקר לעושיה וראוייה לשמש מופת לדור.

קצרה היריעה מלגולל כאן את המסכת כולה, ועל-כרחנו נסתפק בציוני-הדרך העיקריים לפרשת חייו, מצור מחצבתו ועד אחרית-דרכו, בבחינת תלמיד-חכם שעליו אומרות הבריות "אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה... ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו" (יומא פ"ו, ע"א).

שרשים ונופים

דוד אוקס נולד בל' כסלו תרס"ה (8.12.1904) בעיר קלן שבמערב גרמניה. קהילת קלן (קולוניא), – אחת הקהילות העתיקות שבאירופה וכנראה הקהילה העתיקה ביותר שבגרמניה – נוסדה במאה הרביעית לספירה ונודעה ברציפות יישובה עד תחילת המאה הט"ו. במשך דורות יצאו לה מוניטין כמרכז לתורה, להוראה ולחסידות אשכנז, וכמה מגדולי ישראל ישבו בה על מדין והעמידו תלמידים הרבה. הקהילה היתה מוקד לחיים יהודיים תוססים שבארץ הריינוס, עד שגירוש אכזרי בשנת 1424 שם קץ לקיומה. למשך שלוש מאות וחמישים שנה בקירוב נותקה השלשלת המפוארת, ורק בסוף המאה הי"ח נתחדשה הקהילה. ב' 1857 נתמנה בה הרב הראשון – הרב ד"ר ישראל שווארץ, אחיינו של ר' יהוסף שווארץ, ראשון לחוקרי ארץ-ישראל ומראשוני עולי אשכנז במאה הי"ט. כעבור שנים אחדות פרצו בקהילה הקטנה חילוקי-דעות בשאלות מנהג ונוסח-תפילה. משגברה יד המחדשים, החליט קומץ של יהודים חרדים, בשנת 1863, לפרוש מבית-הכנסת הקהילתי ולהקים לו מניין פרטי בבית שכור, בנאמנות למסורת אבות ול"מנהג קלן", שנתגבש ונתקדש במרוצת הדורות. בראש קבוצה זו עמד יצחק אוקס – בעל בעמיו, מנהל בית-ספר למסחר ומנכבדי הקהילה. בית תפילה זה, שנודע בשם "מניין

אוקס", עתיד היה להתקיים עשרות בשנים, כשמייסדו ובני־משפחתו מטביעים את חותמם עליו, דואגים למחסוריו ומרכזים מסביבו את יראי ה' שומרי האמונים לדרך האבות. כוחו של ציבור זה נתחזק עם העברת בית המדרש החרדי למורים למרכז העיר. יצחק אוקס נימנה עם תשעת מייסדי הסמינר, וכחבר הנהלתו עד פטירתו גילה כושר רב כפרנס הציבור. בית־מדרש זה נהפך למרכז מפואר להכשרת מורים חרדים – למעשה המוסד היחיד שבכל צפון ומערב גרמניה – שהתמיד בקיומו עד קץ הקהילה בימי הכליון וההשמדה. במרוצת השנים הכשיר מאות מורים ומורות, שנתפזרו על־פני גרמניה וארצות אחרות, ותרמו תרומה מכרעת לקיומו של חינוך יהודי־שרשי ולהעמקת הזדהותו של הדור הצעיר עם ערכי המסורת.

ציבור היראים נתרכז מסביב לבית־המדרש למורים וחתר להקמת קהילה משלו, כשאחד ממכוני דרכו היה יצחק אוקס. בתחילת 1884 נחוגה ברוב הדר חנוכת בית־הכנסת המפואר, שניבנה בסמוך לבניינו המרשימים, בן ארבע הקומות, של בית־המדרש למורים. כך החלה פעולתה של הקהילה החרדית "עדת ישורון", שיצרה כאן מרכז לתורה ולתפילה, לחינוך ולגמילות־חסדים.

המערכה העיקרית נתחוללה בשנת 1904, משביקש הרוב הליבראלי לכפות את דעתו ולהכניס עוגב לבית־הכנסת המרכזי של הקהילה. בראש המאבק ניצב ד"ר משה אשר (אנזלם) אוקס (1861–1944), רופא צעיר ועסקן־ציבור מובהק, שירש את מקום אביו בהנהגת הקהל. לצידו נלחם נגד העוגב דוד וולפסון, שנבחר כעבור שנה לנשיא ההסתדרות הציונית העולמית, שאמנם לא נימנה עם הציבור החרדי, אך בזיקתו העמוקה למסורת התקומם נגד הנהגת העוגב. באותה שנה – שהיא גם שנת לידתו של דוד, בן הדור השלישי – נתמנה לרבה של הקהילה החרדית הצעירה, הרב ד"ר עמנואל קרליבך (1874–1927), ששמו הלך לפניו כאחד המעולים שבחבורת הרבנים הצעירים, ממשיכי דרכם של הרב ש"ר הירש והרב עזריאל הילדסהיימר.

שנתיים סערו הרוחות בקלן, עד אשר השיג הרוב את מבוקשו. עתה נתכוננה "עדת 'שורון' כקהילה נפרדת ועצמאית, בהנהגת הרב הצעיר, כשד"ר מ"א אוקס נמנה עם פרנסי הקהילה, ולימים נבחר לנשיאה. ד"ר אוקס היה תלמיד חכם מובהק, שבמשך שנים היה מגיד שיעור במשניות, התמיד לבוא מידי יום ביומו לתפילת שחרית, וזאת חרף המרחק הניכר מביתו לבית־הכנסת, ועל אף הפראקטיקה הרפואית המסועפת שלו. בין היתר שימש גם רופא בתי־הספר של הקהילה. ד"ר אוקס היה מעורה בכל ענייני הציבור, ולדעתו היה משקל רב. למעלה משלושים שנה היה מראשי הפעילים בקהילה, ועם זאת לא פסק פומיה מאורייתא. ואכן, לרגל יום־הולדתו השבעים הוענק לו תואר "מורנו". בבית זה, בית של תורה ועבודת־ציבור, של השכלה, רוחב־דעת ודאגה לזולת, נולד וגדל דוד אוקס, בספגו לתוכו את תכונות־הבית, עד אשר הפכו לחלק מישותו.

המקור השני לעיצוב דמותו של דוד הצעיר, היתה הקהילה הפעילה והתוססת. בשנים

שלפני מלחמת העולם הונחו היסודות לחיי-קהילה אינטנסיביים, בהנהגתו של הרב קרליבך זצ"ל, שנתגלה כנואם בחד, מחנך דגול ומנהיג בעל שעור-קומה. נוסדה "חברה קדישא" ונפתח בית-עלמין נפרד; נוסד ארגון נשים פעיל, הוקמה חברת גמ"ח וצדקה ואורגנה "חברת ביקור חולים" לטיפול בחולים ובמשפחותיהם. היתה זו קהילה מורכבת כל-כולה משומרי שבת, ומתחילה עוצבו חיי משפחה גדולה, שכולם משתתפים בשמחות היחיד ובאבלו, ומפתחים ביניהם קשרי ריעות ואחוה. ב"עדת ישורון" ניתן ללמוד מה טיבם של חיי קהילה ומה ערכם בחינוכו של הדור הצעיר.

חיי הקהילה נתמקדו בעיקר בבית-הכנסת רב-המידות שעליו התנוססה כיפה מלאת-הוד. בית-הכנסת, שהצטיין בהידורו הפנימי, כלל כשלוש מאות מושבים, לבד מעזרת נשים, ומתחתיו ניבנה מקווה טהרה. ביזמת הקהילה הותקן גם עירוב בעיר, שאיפשר טיטול בשבת, – אחת הערים המעטות שבגרמניה שזכו לכך. תקנון מפורט וקפדני קבע את סדרי-הנהגה במקום הקדוש, כדי לשוות לו הדר וכבוד. לא בא אדם פנימה אל הקודש במעילו ובמקלו, אלא הפקידים במלתחה. בשבתות החליף גם ראש המשפחה את כובעו בכובע-צילינדר, שהיה שמור שם. לפני התיבה עבר חזן קבוע, שהנעים בתפילותיו ובניגונים מקובלים מדור דור, כשלעיתים הוא נעזר במקלה מיוחדת. נקבע סדר-חיובים, לעליות לתורה, ובדומה לקהילות רבות שבאשכנז, הותרה אמירת-קדיש רק על-ידי אבל אחד, לפי "תור" שנקבע מראש. בחגים ובשבתות מיוחדות נאמרו פיוטים לפי "מנהג קלן", ולכל חג הונהג ניגון מיוחד לברכת-כהנים. התרוממות-נפש מיוחדת ציינה את הימים הנוראים, כשכל הקהילה נתעטפה בבגדי-לבן, – כל ראשי המשפחה לבשו "קיטל", ועל כל המושבים היו פרושות מפיות צהורות. מדרשתו מרעידת-הלב של הרב קרליבך לפני תקיעת-השופר עלה המתח הנפשי בהדרגה, עד שהגיע לפסגתו עם סדר "העבודה" בתפילת מוסף של יום-כיפורים ועם דבריו המרטיטים של הרב לפני תפילת נעילה, לפני שעבר בעצמו לפני התיבה והעלה את צאן-מרעיתו לשיא ההתרגשות והדבקות. מחזה מיוחד נתרחש בשמחת-תורה, כשכל הקהל, והרב בראשו, השתתף בריקודים נלהבים מסביב לספרי התורה. רשמי החוויות והארועים נחרתו עמוק בלב הילדים ובני הנוער, ועיצבו את אישיותם הדתית למשך שנים.

גולת הכותרת של הקהילה היו מוסדות-החינוך שלידה. ליד הסמינר שהתפתח במהירות, הוקם ב-1907 "בית-ספר לאימונים" (Übungsschule), שלימים קיבל את השם "מוריה", והפך לבית-ספר עממי בן שמונה כיתות. כאן הורו בחירי התלמידים של הסמינר, לצידם של מורים ותיקים ומנוסים, ועד מהרה יצא שימעו למרחקים. לאחר מלחמת-העולם נוסף גם בית-ספר תיכון בשם "יבנה", שזכה להכרה רשמית ורכש לו שם כבית-ספר מעולה, ואף משך תלמידים מערי השדה וקהילות קרובות. למוסדות-החינוך האלה יצאו מוניטין כביטוי מובהק לשיטת "תורה עם דרך ארץ", בשלבם חינוך מעמיק בלימודי היהדות עם לימודים כלליים מגוונים ומרובים. לאחר עליית הנאצים נהפכו בתי-ספר "מוריה" ו"יבנה"

למוסדות החינוך היהודיים היחידים שבעיר, שנאלצו לקלוט את התלמידים מבית-הספר היהודיים האחרים שנתחסלו או שנפלטו מבית-הספר הכלליים.

ב"בית-הספר לאימונים" למד דוד הצעיר בשנים תרע"א-תרע"ג (1911-1913), וכיוון שאז טרם נוסד בית-הספר "יבנה", המשיך לימודיו בגימנסיה ההומאניסטית ממלכתית, עד שסיים את בחינות הבגרות בשנת תרפ"ג (1922).

כילדים רבים אחרים לא הסתפק דוד בלימודי-הקודש שבבית-הספר, ופנה גם ל"תלמוד-תורה", אשר פעל בשעות אחרי-הצהריים ואיפשר לתלמידים להעמיק בתורה שבכתב ושבע"פ. היה זה מוסד מיוחד במינו, בעל השפעה חינוכית עצומה, בהנהלתו של הרב פנחס וולף (1875-1969), – מחנך דגול ותלמיד-חכם מובהק, שידיו רב לו בכל מקצועות התורה. משנת 1900 עמד הרב וולף בראש מוסד זה, הרביץ תורה ברבים במשך עשרות בשנים, כיהן גם כרבן של עשרות קהילות כפריות קטנות, פסק הלכות ופירסם חידושי-תורה וספרי-פרשנות. עשרות ילדים ובני-נוער הסתופפו במחיצתו, ובפניהם נפתחו אוצרות התורה והיהדות. היה זה מוסד, שקול התורה לא פסק בו אף ליום אחד, ועיקר הצלחתו – בעיצוב השקפת-עולמם של הצעירים והכוונתם בדרכי התורה והיראה. דוד אוקס היה תלמיד מובהק של ה"תלמוד תורה", ושנות-לימודיו במוסד זה נחרתו עמוק בנפשו. מו"ר הרב וולף זצ"ל זכה עוד לעלות ארצה ולהקים קהילה משלו בפתח-תקוה ולהרביץ בה תורה בשנות הזיקנה והשיבה.

ותורשה לי כאן הערה אישית: אמנם לא הכרתי אז את דוד אוקס ז"ל, שהיה גדול ממני במספר ניכר של שנים, אך הכרתי היטב את אביו ואת ביתו. הרבה מן המתואר לעיל נשען על רשמי-הילדות שלי, שכן יכול אני להעיד אישית על צור-מחצבתו ועל מקום-גידולו. זאטוט הייתי, בלמדי פרק-זמן בבית-הספר "מוריה" ו"יבנה" וב"תלמוד-תורה" הנ"ל, ובספגי לתוכי מחוויותיה של קהלת "עדת ישורון". בית-הכנסת המפואר עלה בלבתי-אש ב"ליל-הבדולח" בחשון תרצ"ט, ומוסדות-החינוך נהרסו כליל בהפצצה כעבור שנים אחדות, זמן קצר לפני שנשלחו שרידי הקהילה לגיא-ההריגה, – ה' יקום דמם!

תורה עם דרך ארץ

משסיים דוד הצעיר את בית-הספר התיכון, פנה ללימודים אקדמאיים באוניברסיטאות של קלן, וירצבורג וברלין, כשעם זאת שוקד הוא בהתמדה על העמקת השכלתו התורנית. בכל אשר פנה, עשה חיל בלימודיו ובלט בכשרונותיו. בשנת 1925 הוענק לו תואר "דוקטור לפילוסופיה" על-ידי אוניברסיטת וירצבורג, ומשם עבר לבית-המדרש לרבנים החרדי בברלין, מייסודו של הרב עזריאל הילדסהיימר. כאן זכה להימנות עם בחירי תלמידיו של הגאון הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, ונקשרו ביניהם עבותות-אהבה. בשנת תרפ"ח הוסמך לרבנות ("יורה יורה, ידין ידין") כשכתב-ההסמכה העיד על הצעיר ברוך-הכשרונות, ש"עמד בין עמודי בית-מדרשו שתי שנים אחרי שלמד בשקידה עצומה בעיר

מולדתו, ובא לכאן ותלמודו בידו מלא וגדוש בגפ"ת, וגם בינינו הפליא לעשות בכרם ה' צבאות ומצא מאה שערים, וילך דוד הלך וגדול". כתב־הסמיכות, שנחתם בידי הרב ואלגעמוט (ראש בית המדרש) והרב ויינברג, מסיים בהבעת־תקווה, "כי כאשר היה בתוכנו אחד מבכירי תלמידינו, כן יהיה אחד מגדולי ישראל, – יעלה מעלה מעלה על במתי תורה וירים קרן הדת, ומברכת אלקי ישראל יברך בית דוד לעולם". בשולי אחת מתשובותיו ההלכתיות הראשונות שכתב בשנת תרפ"ט, העיר רבו הרב ויינברג: "הכותב הקיף את העניין מכל צדדיו ולא הניח דבר גדול וקטן בלי עיון דק והגיון ישר, (וב) כל מו"מ הוא מצוין בחריפות ובבקיאות גדולה וגם מסודר הוא בסדר הגיוני נפלא". משהוסמך בשנת 1931 על־ידי משרד הבחינות שליד אוניברסיטת ברלין להוראת ההיסטוריה בבתי־ספר תיכוניים ממלכתיים, קבע הבוחן, שמעולם לא בחן בעל־כשרון כמותו.

מיד לאחר סיום לימודיו בבית־המדרש לרבנים, החל הרב הצעיר בהוראת לימודי־קודש והיסטוריה בבתי־ספר תיכוניים יהודיים, – תחילה תקופה קצרה בעיר־מולדתו קלן ולאחר מכן כארבע שנים בברלין, בבתי־הספר של "עדת ישראל" החרדית. כבר בכהונה זו נתגלה כמחנך מעולה, ולא חלף זמן רב ושמו הלך לפניו כבל כשרון פידאגוגי מזהיר. על־אף עיסוקיו הרבים השתדל להרחיב את תחומי לימודיו ולהשתלם בשטחים שונים, ונתמזגו בו ידיעה מעמיקה בתורה וביהדות והשכלה כללית רבת־היקף.

בימי עבודתו בברלין הכיר את גרדה רוי (Gerda Rau), וכעבור שלוש שנים נשאה לאשה. מאז היתה גב' אוקס (תלח"א) לא רק רעייתו לחיים, אלא גם עזר כנגדו בכל תכניותיו, לבטיו ופעולותיו. היו אלה חיים של הבנה הדדית ושותפות מלאה, שהצטיינו בהארמוניה, באושר ובתוכן עשיר, – מראשית דרכם בברלין ועד היום האחרון שבתל־אביב.

יצוין, שעוד בימי שיבתם בברלין, עסקו בני הזוג הצעיר בלימוד תורה ועברית, כשבליבם כבר גמלה ההחלטה, לעלות בבוא היום לארץ־ישראל ולהקים שם את ביתם.

עשה לך רב

בתחיל ניסן תרצ"ב (1932) הוזמן הרב דוד אוקס לכהן כרבו של הציבור החרדי בקהילת קניגסברג, בירתה של פרוסיה המזרחית. קהילה זו מנתה אז כ־3500 נפש, אך רק חלק קטן נימנה עם הציבור החרדי, שנרכז מסביב לבית־הכנסת "עדת ישראל" ו"בית־הכנסת הישן". בציבור זה ניכרה השפעתה של היהדות הליטאית הקרובה, בזכות כמה עשרות משפחות מליטא שהשתקעו בקהילה. ארבע שנים כיהן הרב אוקס בקניגסברג, ופעל בהצלחה בלתי־רגילה. הוא לא הסתפק במילוי קפדני ומסור של תפקידי הרב המקובלים, אלא הקדיש זמן רב לפעילות חינוכית כמנהל בית־הספר הקהילתי ללימודי הדת, וכמורה מעולה, שרחש את אמונם ואהבתם של תלמידיו ועמיתיו, וזכה להערכה ולהוקרה של

ציבור ההורים. בכשרון בלתי־רגיל השכיל לקרב לבבות לתורה ולמצוות, להעמיק את תודעתם היהודית של תלמידיו ולהעמידם על משמעות היהדות בימים של שלטון צר ואויב – ראשית שלטון־האימים בגרמניה וגזירותיו הקשות. הוא גם נטל חלק בפעילות הציונית בעיר.

משהוקם ביוזמתו בשנת 1935 בית־ספר יהודי שלם בקהילה, הקדיש הרב הצעיר מאמצים מרובים לביסוסו, להתקנת תכנית־לימודים מתאימה ולהכוונת תלמידיו להזדהות פנימית עם ערכי היהדות. אך ידו היתה נטויה על־פני שטחים מרובים. רבות פעל בענייני צדקה, ואכן נזקקים רבים דפקו על דלתי ביתו וביקשו את עזרתו. בידיו היה הטיפול המדוקדק בענייני כשרות, ועד מהרה גם בלט כמנהיג הדור הצעיר, שביקש את הדרכתו ועצתו. לא רק הציבור החרדי, אלא הקהילה כולה הוקירה את פעלו, ורבים־רבים שיחרו את פניו ושיטחו את בעיותיהם ולבטיהם, כשהרב הצעיר נענה לכולם בסבר פנים יפות, בסובלנות ובהבנה.

לציון מיוחד ראוייה פעילותו ההלכתית בקהילה זו. עתה עסק הרב הצעיר לא רק בהרבצת תורה, אלא הוטל עליו גם לפסוק הלכה למעשה. בקפידה וביסודיות בדק כל שאלה, עיין במקורות והוציא פסק ברור ומפורש. לעיתים קרובות גם ביקש את חוות־דעת רבו הנערץ, הרב ויינברג, אשר בדרך כלל סמך ידו על הכרעות תלמידיו המובהק, כפי שציין במכתבו מט' ניסן תרצ"ג: "ואני מסכים לכל דבריו הנאמרים בהשכל ולאמיתיה של תורה, ועל דבריו אין להוסיף ואין מהם לגרוע וגם אני הייתי כותב כמותו". ואכן, כמה מן השאלות אף נכללו בספרו הגדול של הרב ויינברג – "שרידי אש", ור' שם ח"ב, סי' י"ז וכ"ב. בעזבונו של הרב אוקס נשתמרה מחברת מתקופת קניגסברג, שבה נהג לרשום את קיצור פסקי־הלכות. כמאה וארבעים פסקים רשומים בה בכתב־ידו של המחבר, תוך ציון מלא של מקורות, ופסקים אלה משקפים קשת מגוונת של נושאים: הלכות חמץ ומצה והלכות שבת, ענייני תפילה, מקוואות וספר־תורה, הלכות שחיטה, טריפה, בשר וחלב, וכן שאלות שונות, המעידות על ההווי המיוחד של קהילה זו. נציין רק אחדות מהן, כפי שנרשמו במחברת (תוך השמטת ציוני המקורות):

"ישראל שהמיר וחזר בתשובה וטבל בפני ג', אבל ג' אלה לא היו מן החרדים אלא מן המתחדשים. ועתה רצה שאסדר לו קידושין ומאן לחזור ולטבול. אחר עיון סמכתי על טבילה זו....".

"תיקון ביהכנ"ס – ביהמ"ד דפולין ("פולנישא זינאגאגע") נמסר לאומן נכרי בקבלנות, – אם יש להתיר ויעשה מלאכת התיקון ביום ש"ק? אסרתי, מטעם שהיא מלאכה במחובר וידוע לכל שהיא של ישראל – – – ובשעת הדחק אפשר להתיר – – – כגון אם יש חשש שלא יגמר הבניין וכד'".

"מצד המנהג אין עושין חופה וקדושין בין כסה לעשור, – אבל מחמת אונס או שום סבה עשו נישואין – – – וע"כ גם אני סדרתי קדושין ביום ד' תשרי תרצ"ד לחתן וכלה, שהחתן

מוכרח לנסוע למרחוק מיד אחר יוה"כ, ואי־אפשר לו מחוסר ממון לבוא אח"כ לישא את אשתו".

"בעיר קטנה של מדינתנו קבעו את בחירת ועד העיר ליום ב' דר"ה הבע"ל והיהודים אשר שם חוששים שאולי ע"י שלא יבחרו הם, ישיגו שונאי היהודים את הרוב ויעשו להם צרות רבות, ושאלו אם אפשר להם בשום אופן להשתתף בבחירה ואסרתי". בשאלה זו נועץ הרב הצעיר גם ברבו, אשר השיב לו בזה הלשון: "לפי"ד יפה הורה כ"ת שאין להתיר את הכתיבה ביו"ט שני של ר"ה אף ביד שמאל ואת הטעמים שלי אכתוב עוד לכ"ת בארוכה, ואפילו אם היה מקום להתיר הייתי מיעץ להחמיר בנידון דידן, כי יש בזה משום מכשול לעתיד, ולמה יאמרו עמי הארצות, התירו הפרושים את הדבר בדרך עקומה ובכלל הייתי מיעץ לכ"ת לכתוב להם שישלחו מחאה לפקידות העיר על שקבעו הבחירות ביום חגנו וכן לא ייעשה בארץ דימוקרטיה..." (שכח הרב ויינברג, כי המדובר ב"דמוקרטיה" של הנאצים!).

תקופת־כהונתו של הרב אוקס בקניגסברג נסתיימה בניסן תרצ"ו (1936). משפנתה אליו קהילת לייפציג שבסאכסוניה, והציעה לו לעלות על כס־הרבנות במקום הרב ד"ר אפרים קרליבך, שפרש אחר ל"ה שנות־כהונה והחליט לעלות לארץ־ישראל. היתה זו הזמנה נכבדה, שכן מנתה אז קהילת לייפציג עדיין כ־12,000 נפש ונודעה באירגונה, שירותיה ופעולותיה. בצער רב נפרדה קהילת קניגסברג מרבה הצעיר, שרכש לב זקן ונער בפועלו המבורך.

היה זה מעבר רב־משמעות בשביל הרב אוקס, שכן עבר מקהילה זעירה אל אחד המרכזים התוססים של חיים יהודיים, שבו היווה הציבור החרדי חלק ניכר של הקהילה. במשך עשרות בשנים משכה קהילת לייפציג מהגרים מגאליציה ומפולין, שהביאו עמם מסורת של תורה וחסידות, ובשלושת בתי־הכנסת החרדים ובמנינים פרטיים רבים נשמע קול תורה ותפילה בימים ובלילות. עתה עלה הרב אוקס לדרגת רב־הקהילה, שווה־מעמד לרב הליבראלי שייצג את רוב הקהל, והוטלו עליו תפקידים קהילתיים ופיקוח על שירותים שונים. בין היתר נתמנה כאחראי לכל החינוך הדתי במוסדות החינוך של הקהילה: בביה"ס היסודי, בביה"ס התיכון ורשת־שעורים למבוגרים, וכן הוטלה עליו הדאגה רבת־האחריות לאסירים יהודיים, לענייני בית־עלמין ולשאלות כשרות. בבת אחת עלה הרב הצעיר למעמד רם ואחראי, שהטיל עליו חובות מרובות ותפקידים אין ספור. אף המעבר מן הקהילה הקטנה בעלת־חותם של השפעה "ליטאית" אל מרכז חסידי דינאמי, בעל מסורת גליצאית, היה בו מעין חידוש מהפכני בשביל הרב, יליד גרמניה וחניכה. אך לא נקפה שנה, והרב אוקס היטיב להסתגל לתנאים החדשים ולאווירה המיוחדת, והשתלב יפה בחיי הקהילה. היתה זו כבר תקופת חרדה לבאות, כשמאמצים מרובים מופנים להגירה ולהצלה, ואף הקשרים עם ארץ־ישראל הולכים ומתהדקים. ההרגשה, שהאדמה בוערת מתחת לרגליהם נהפכה כבר לנחלת רבים, ובימי המשבר והמצוקה חזקה חשיבות פעולתו של רב הקהילה, שאליו נשואות העיניים לעצה ולהדרכה.

הרב אוקס עבר עם קהילתו את ימי הנסיון הקשים של שנות תרצ"ו-תרצ"ח, ואף בלייפציג זכה להערצה ולהוקרה בשל מסירותו, נאמנותו ומידותיו הנעלות. הוא היה תל-תלפיות לקטן ולגדול, עמד לאדם בעת מצוקתו, והגדיל לעשות בפעולתו למען נצרכים ונזקקים. כנאם בחסד ריתק את ציבור-שומעיו בבת-הכנסת, באסיפות פומביות, בדרשות ובהרצאות עממיות, קירב רחוקים וחיבב את ערכי היהדות על שכבות רחבות של הציבור. לאחר זמן קובעים ראשי הקהל במכתב-הפרידה: "הנך יכול לומר בגאון, שעל-אף גילך הצעיר מילאת כהונת רב בקהילה גדולה בגרמניה בצורה שאין למעלה ממנה, מבחינת דין ישראל ורגש אנוש".

בתחילת חשוון תרצ"ט חזה הרב אוקס בגירוש בני-קהילתו, נתיני פולין, אל מעבר לגבול, וכעבור עשרה ימים, ב"ליל הבדולח" הנודע לשימצה, היה עד-ראיה לשריפת שני בתי-הכנסת המרכזיים ולמעשי שוד והרס אכזריים. במסירות-נפש עילאית הציל את ספרי התורה בבית-הכנסת שלו. למחרת נעצר עם רבים אחרים ונשלח למחנה-הריכוז בוכנוולד. לאחר ט"ז ימים שוחרר ממחנה-האימים על-סמך רשיון יציאה, וכעבור שבועיים יצא במנוסה עם רעייתו ללונדון. חודשים אחדים עשה באנגליה, בדרך להגשמת משאת-נפשו, עליה לארץ-ישראל.

"רפובליקה חינוכית יהודית"

בעלותו לארץ-ישראל גמר הרב אוקס אומר בנפשו לשוב לאהבתו הראשונה, – לפעולתו היוצרת של המחנך. טבעי היה איפוא, כי ישתקע בכפר הנוער הדתי שליד כפר חסידים – היצירה החינוכית המקורית והמופלאה של יוצאי צעירי מזרחי וחלוצים דתיים שבאשכנז, שביקשו לחנך חלוצים ברוח "תורה ועבודה" – מגשימים בשדה ההתיישבות הדתית. כפר זה נוסד בשנת תרצ"ג כאחד המוסדות הראשונים של עליית הנוער, בהנהלתו של אברהם מיכאליס ז"ל, ושימש באותם הימים מוסד חינוכי מרכזי של הנוער הדתי. היה זה נסיון נועז, שנתבסס על שילוב של תורה וחקלאות, של חינוך לאמונה ולערכי חלוציות, וכדברי הרב אוקס בשנת תשכ"ט: "להיות מקום תורה ודעת, מקום חנוך בנים ובנות לתורה ולתעודה, לאהבת עם ישראל ולאהבת ארץ-ישראל".

להשגת מטרות אלה הקדיש שבע שנות עבודתו בכפר (תרצ"ט-תש"ו), החל בעבודה כמדריך ורכז בית-ילדים, כמורה ללימודי היהדות, ועד ניהול בית-הספר של המוסד – מן המכינות ללימוד הלשון העברית ועד הכיתות העל-יסודיות. כבר בימים ההם היה כפר הנוער הדתי מעין קיבוץ גלויות בזעיר אנפין, כשיד הגורל זימנה למוסד אחד יוצאי גלויות שונות, ובכור-הצירוף של החברה המלכדת ובית הספר האחד נתחנכו בני-הנוער לאורחא דמהימנותא, לתורה ולמצוות ולהגשמה חלוצית. טובי המורים והמדריכים נתרכזו במוסד בשנים ההן, ועל מלאכתם החיונית ניצח הרב אוקס, כשגם רעייתו תלח"א מסייעת לידו בתפקיד מינהלי מרכזי.

כאן נתרשמתי לראשונה מאישיותו המחנכת ומכישוריו הפידאגוגיים, בבואי אז להורות במוסד לתקופה קצרה. הכפר מנה אז למעלה מ-250 ילד וילדה בגילים 10–17, בפעילות לימודית וחינוכית מגוונת, לפי תכנית מסועפת ומותאמת לצרכי המקום, כשבכל ניכרת היד המכוונת של מנהל בית-הספר.

הרב אוקס לא נזקק לתקופת-הסתגלות ארוכה ולא סבל במיוחד מחבלי-קליטה כעולה חדש. לא חלף זמן רב, והלשון העברית היתה שגורה בפיו כלשון טבעית, וללא כל קושי לימד, הירצה ודרש בלשון זו. כשנתוודעתי אליו ולמדתי על מוצאו ודרך-חינוכו, היטבתי להבין את הצלחתו בעיצוב החיים הקהילתיים-חינוכיים בכפר, בשוויון לו אופי של "רפובליקה של נוער" ברוח יהודית מקורית. ואף כי להלכה כיהן כמנהל בית-ספר בלבד, הרי שימש למעשה מנהיג רוחני ויותר מזה: רבו של כפר הנוער הדתי; וכך ראוהו כל אנשי המוסד ותושבי כפר החסידים הסמוך. אף הרבנות הראשית היתה פונה אליו בכל ענייני ההלכה, כמרא דאתרא שלא נבחר ולא נתמנה, אך בעל סמכות טבעית ומובנת מאליה. בשעות הפנויות אף נתן דעתו על בעיות הלכה בחקלאות, עסק בשאלות מטעים ושמירה, חליבה ועירובין, ואף בחקר גבולות הארץ שלח ידו. לימים כיהן כחבר בוועדת הרבנות הראשית לענייני שמיטה וכחבר למכון להלכה ברורה בהתיישבות חקלאית מטעם הפועל המזרחי.

בעבודת-חינוך חפץ ליבו, אף שלא במתכוון נשתלבה עבודת המחנך והמנהל בתפקידי הרב וההנהגה הדתי, כשכל תושבי הכפר, – מורים מדריכים, עובדים ותלמידים – קיבלו את מרותו ברצון וביראת-כבוד. היו אלה שבע שנים של עבודה פוריה, שבהם חיזק הרב אוקס את קשריו הנפשיים לארץ-ישראל, לאדמתה ולחזונה.

מורה המורים

מכפר הנוער הדתי עבר הרב אוקס בראשית שנת-הלימודים לניהול בתי-הספר "מוריה" בתל-אביב, שנהפכו כעבור זמן קצר לבתי-ספר תיכוניים עירוניים ב'-ג', ובכהונה זו נשאר כתשע שנים. אף בתפקיד זה קצר הצלחה מרובה, בעצבו את דמותם החינוכית של בתי-הספר, הנחשבים עד היום למעולים בבתי-הספר הדתיים שבתל-אביב.

בשנת תשי"ז (1957) נתמנה למפקח במשרד החינוך והתרבות, – בשנים הראשונות כמפקח על החינוך התיכון והכשרת מורים, והחל בשנת תשכ"א (1961) הקדיש את כל זמנו למוסדות של הכשרת מורים ממלכתיים-דתיים. בשנות-עבודתו שימש הרב אוקס מורה לבני גילים שונים, מכיתות-היסוד ועד הסמינר למורים, ובכל המסגרות השכיל לקנות את לב תלמידיו בשיעור חי ומרתק, בדרך של חיוניות וחמימות, בבהירות ההסבר וביחס האישי. הרב אוקס הכיר כל תלמיד, על מעלותיו ובעיותיו. כל שיעור לדוגמא נהפך לחוויה לתלמידים ולמורים הצעירים, משעלה בידו לבנות שיעור למופת, בעל מבנה הגיוני ומתוכנן, מלווה באמצעי-המחשה, מעוגן במקורות היהדות ומכוון היטב למטרות

החינוכיות. כמנהל עלה בידו ליצור מערכת יחסים אישיים מופלאים ולטפח קשרי חברה וריעות, בהצטיינו בהבנת הזולת ובכריית אוזן קשבת לבעיות היחיד. מעולם לא נזקק לתביעות תקיפות ולהטלת מרות, – סמכותו היתה מקובלת על הכל.

כמורה המורים בעבודתו כמנהל וכמפקח, הקדיש עיקר מאמציו להעלאת קרנם של לימודי קודש, שקד על תכניות לימודים ועל שיפור דרכי ההוראה; בחן ובדק כל פרט ופרט, סיגל שיטות הוראה חדשות וחדישות, והכל כדי לטעת בלב החניכים אמונה טהורה ואהבת המצוות, וכדי לאמן את המורים הצעירים בדרכים נאותות לחינוך הדור הצעיר לתורה ולתעודה.

כוחו העיקרי היה בשיעור ובהרצאה, ורק מעט מהגיגיו ותכניתיו העלה על הכתב. בשל עיסוקיו המרובים בחינוך ובהוראה, לא נתפנה להסדיר את משנתו בכתובים. אולם המעט שבפנינו, מעיד על חתירתו המתמדת למקורות ולערכים ולהעמדת לימודי הקודש במרכז הפעולה החינוכית.

בשנת תשי"ז פירסם ספר עזר למורה על "הוראת הדינים בבתי הספר הממלכתיים הדתיים", שהוא בבחינת מורה דרך שיטתי להוראת דינים לסוגיהם השונים. אף כאן הדגיש בבירור המטרות, כי "על המורה לדעת, כי מי שלא חונך ע"י המצוה, לא יתמיד בהרגל של קיום המצוה". הבעייה החינוכית עומדת במרכז מחשבתו ומעל הכל הועיד חשיבות רבה לדוגמה של האישיות המחנכת, למען "ירגישו התלמידים במורה עצמו – במעשיו ובדבריו – אותו רטט של קדושה בקיום המצוה ואותו יחס אליה, שהוא רוצה לפתח בהם".

בכנס שהוקדש לחינוך הדתי של הבת (כסלו תשכ"ד), סיכם הרב אוקס תכנית מסועפת להוראת היהדות והמקצועות ההומאניסטיים לבנות, בהדגישו כבעייה עיקרית את הצורך הדחוף בהכשרת כוחות הוראה מתאימים. במאמר על הוראת התפילה בבתי המדרש למורות גננות (בשדה חמ"ד, כסלו תשכ"א), הציג את המטרות של לימוד התפילה כמרכז ויסוד לחינוך הדתי, בהמחישו את דבריו בדוגמאות מן ההוראה, למען ידעו הקוראים "איך הייתי מלמד אני את החומר הזה, – למעשה אראה איך לימדתי את החומר. כי כבר עשיתי כן...". אף בכנס שהוקדש להוראת השואה (ירושלים תשכ"א) נטל חקל פעיל, ותבע לשלב את לימוד השואה בכל המקצועות, בשל הצורך "להחדיר את המחשבה ואת התחושה על השואה אל מערכת החינוך כולה. כל עוד לא עשינו זאת – לא יצאנו ידי חובה!" העיד עליו חבר לעבודה: "בישיבות של ועדות פיקוח עמדתי על בקיאותו בנושאים שנידונו ועל תרומתו המקצועית בכל דיון. ראשון לדוברים היה, ואנו המתנו לו לשמוע דבריו מכוח סמכותו המקצועית ומכוח סמכותו האישית. סמכותו האישית וסמכותו המקצועית פירנסו זה את זה. וסגנונו האישי חתם את הדברים בחותמו המיוחד שניכר היה תמיד".

בשנת תשל"א – עם פרישתו לגימלאות – העניקה לו עיריית תל-אביב פרס לחינוך,

הרב ד"ר דוד אוקס זצ"ל – קווים לדמותו

כאות להכרה הכללית בהצלחתו המיוחדת בשדה החינוך. בהנמקות ועדת השופטים הורמה על נס "עבודתו הכפולה כמורה ומחנך לדור על עיקרי היהדות ושימוש המעשי בכתר הרבנות עוד לפני בואו ארצה". ומשעלה והשתקע בארץ, "מצא פה את סדן האמת לקיום יעודו הנעלה של חינוך והוראה ברוח היהדות הדתית עפ"י עיקריה הנאמנים והמלאים – – והוא כולו לוחט בייחודו של החינוך הדתי ומתמסר לפיתוח יסודותיו ושלביו". ובסיום הדברים: "בעבודתו רבת-התכנים הקים תלמידים רבים אשר שתו בצמא דבריו והושפעו מלהט חזונו, מבהירות הסברתו, מיושר תורתו ומנוסחי הדרכתו. רשאי ד"ר אוקס להתהדר בעמלו הרב והמבורך, ובהישגים הנעלים שבאו כפרי עמלו זה, ואין ספק כי ראוי הוא לפרס החינוך על גודל פועלו בהפצת התורה והדעת גם יחד".

הרב אוקס החליט לייעד את הפרס בסך של אלפיים לירות לשני סטודנטים מוכשרים בבית-הספר לחינוך של אוניברסיטת בר-אילן.

על כס הקתידרה

בשנת תשכ"א הוזמן על-ידי אוניברסיטת בר-אילן להקים את המחלקה לחינוך ונתמנה למרצה בכיר. בדחילו ורחימו נטל הרב אוקס על עצמו משימה זו, שכן רחוק היה עד אז מן החיים האקדמאיים והיטיב להכיר בכובד-האחריות להקמת מחלקה להכשרת דור-העתיד של מורי החינוך הדתי. אך הוא לא נרתע מן התפקיד, שראה בו שליחות חינוכית ראשונה במעלה. ובמרץ ובמסירות האופייניים לו החל בבניין המחלקה ובגיבוש תכניתה. אמנם שימש רק תקופה קצרה בתפקיד של ראש מחלקה, אך התמיד בעבודתו בה, ובדין יש לראותו כאחד מבוגיה וממעצבי-דמותה.

במשך כל שנות-עבודתו במחלקה לחינוך (לימים: בית-הספר לחינוך), הקדיש עיקר מאמציו לבעיות החינוך הדתי, לתורת ההוראה ולמתודיקה של לימודי הקודש. אף כאן נקט שיטה מקורית משלו, בבססו את הוראתו על לימוד מקורות ההלכה, כשחיבה מיוחדת נתונה למשנת הרמב"ם. בעזבונו נותרו רשימות ותקצירי-הרצאות על יסודות החינוך הדתי, על התפתחות המונח "חינוך" לפי המקורות (ור' גם מאמרו על: "הגדרת המושג חינוך מפי הרמב"ם", בספר הזכרון לגרי"י ויינברג, ירושלים תש"ל), על החינוך בגיל הרך, על מתודיקה של הוראת תורה שבע"פ, על עיונים בתפילה ובהלכה, ועוד כהנה וכהנה. במשך י"ד שנות-הוראתו באוניברסיטה המשיך במסורת המפוארת של הוראה מחנכת ופיתוח האישיות היוצרת, של העמקת ידיעת התורה וחינוך לערכים. נסיונו הפיידאגוגי העשיר עמד לו בגיבוש השיעורים, התרגילים והסמינריונים, כשבעיות החינוך הדתי עוברות כחוט השני בכולם. אף בבית-הספר לחינוך זכה למעמד של סמכות טבעית ולהוקרת עמיתיו ותלמידיו לעתיד. לימים הוכתר כבעל הקתדרה לחינוך ע"ש הרב הראשי ישראל ברודי, ומשנת תשל"ב ואילך הורה חלקית גם במחלקה לתלמוד.

בדרכו המקובלת קירב את תלמידיו, שתמיד מצאו אצלו דלת פתוחה ואוזן קשבת.

בדאגה אבהית עקב אחר התקדמותם, עודדם בעצה וברוח טובה והשתדל לסייע בפתרון בעיותיהם, בראותו בהכשרת המורים לעתיד משימה נעלה שאין למעלה הימנה. אף באוניברסיטה נהג בפשטות ובצניעות, הצטמצם בד' אמות של הרבצת תורה ודעת וחינוך לערכים ולאמת החינוכית. מעולם לא הלך בגדולות ולא תבע לעצמו זכויות-יתר, אלא השקיע כל מאמציו בחינוך תלמידיו ליושר אינטלקטואלי, לכנות, למסירות חינוכית ולאהבת ישראל. לפני תלמידיו עמדה דמות מעוררת כבוד של תלמיד חכם, השקוע בעולמה של תורה, אך גם בקי בהליכות עולם וידיו רב לו בכל רזי החינוך וההוראה. עם פטירתו אבד לבית-הספר לחינוך איש מורם מעם, עמוד-התווך בעבודת-ההוראה, דמות חינוכית למופת ומורה דגול בתחום החינוך הדתי. נוצר חלל ריק, ומי יודע אם ומתי יתמלא.

רב ומנהיג ציבור

מתחילת בואו לתל-אביב לא הסתפק הרב אוקס בעבודתו החינוכית הממוסדת, אלא ביקש גם להרביץ תורה ברבים. באורח טבעי נמשך אל החוג הנרחב של יוצאי גרמניה, אשר הקים בצפון העיר את קהילת "איחוד – שיבת ציון", וביקש לקיים באמצעותה את מסורתה המפוארת של יהדות אשכנז על גינוניה והליכותיה. בנפש חפצה נענה הרב אוקס להזמנה לקבוע שיעורים בתורה ובתלמוד, בעברית ובגרמנית, לחברי הקהילה, נשותיהם ובניהם. במשך שנים הוזמן לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה, למלא מקומם של רבני הקהילה בעת העדרם, לשאת הרצאות על נושאים תורניים והיסטוריים וליטול חלק פעיל בעבודה הקהילתית. במהרה גדל חוג תלמידיו ומעריציו, ואף כי מעולם לא נשא במשרה רשמית מטעם "איחוד שיבת ציון", זכה להערכה ולהוקרה כללית. אך הדבקות בגינונים הגלויים והמגמה לשמירה נוקשה על האופי הגרמני לא היו לרוחו. נפשו ביקשה שילוב של מסורת אשכנז עם הרוח הרעננה של ארץ-ישראל הנבנית; מזיגה של מסורת-אבות עם החיים המתחדשים בארץ המולדת. מזיגה זו מצא הרב אוקס ב"חוג הנוער הדתי", שהחל בראשית שנות הארבעים כמניין צנוע של יוצאי בח"ד ובני-עקיבא, והתפתח במרוצת הזמן למרכז קהילתי פעיל ויוצר, המתמקד מסביב לבית-כנסת הדור ויחיד במינו.

מתחילה הצטרף הרב אוקס לבית-הכנסת שבבית צעירות מזרחי כמתפלל מן השורה, אך לא לזמן רב. כעבור שבועות מספר נתבקש להשתתף במתן שיעורים, להשמיע דברי-תורה בפני הציבור ולחוות דעתו בענייני הלכה. אט-אט החלו לפנות אליו בשאלות ובבקשת עצה והדרכה. ולא עבר זמן רב, והרב אוקס הוכר כרב ומדריך רוחני. היתה זו בעצם "אהבה מן המבט הראשון". בני הקהילה ראו לפנייהם אישיות תורנית מובהקת, בעל השכלה כללית נרחבת, הבולט במידותיו ובדרכי הנהגתו, ואילו הרב אוקס ראה לפניו ציבור כלבבו, קרוב להשקפותיו, שדה-פעולה מתאים להוראה ולהשפעה. מעולם לא נבחר ולא נתמנה לכהונת רב מטעם "חוג הנוער הדתי", ומעולם אף לא נערך

טכס של הכתרה רשמית. אבל במשך כעשרים וחמש שנה שימש בכהונה זו שלא על מנת לקבל פרס, כבעל סמכות מובנת ומקובלת על הכל. כך נסגר המעגל: מקניגסברג ולייפציג שבגרמניה ועד "חוג הנוער הדתי" שבתל-אביב. את אשר ספג הרב אוקס בנעוריו בחיי הקהילה, ואת אשר ביקש ליצור בקהילות שבהן כיהן ברבנות, ניסה עתה להגשים במקום-חיותו, תוך שיתוף-פעולה מלא מצד בני-קהילתו.

אפשר, כי כרב ומנהיג של "חוג הנוער הדתי", – מבית הכנסת הצנוע שבבית צעירות ועד מקדש-מעט ההדור ברחוב בן-יהודה, – הגיע הרב אוקס לפיסגת פעולתו הציבורית ולמלוא הסיפוק האישי והרוחני. כשם שאהב את בני-קהילתו, כך נערץ על-ידם לאין שיעור. הוא לא היה רק מגיד שיעורים ופוסק הלכות, אלא שימש יועץ בענייני הכלל והפרט, עורר וכיוון, הדריך והכריע, מאזין ומקשיב היה לכל פונה אליו, וכל אחד מצא אצלו מקור של בטחון ועידוד. במרוצת השנים יצק את דפוסי החיים הקהילתיים. קבע סדרי תפילה והליכות-ציבור, והגדיל לעשות בהרבצת תורה ובעיצוב השקפות-עולם. דרשותיו בשבת הגדול ושבת שובה, בליל ראשון של סליחות ובימי חג ומועד, משכו המונים, בתוכם רבים שלא נימנו עם ציבור המתפללים הקבוע. לזוגות רבים סידר חופה וקידושין כשמעמד המרומם ודברי הנועם של הרב הופכים לחווייה, הנחרתת בנפש הזוג הצעיר לשנים ארוכות.

אף במסגרת זו לא החזיק גדולה לעצמו, אלא נהג בפשטות ובצניעות, בסבר פנים יפות ובטוב-טעם. סמכותו ינקה מכוחו המוסרי ומאישיותו המחנכת. הוא לא מיהר להשתמש בכוח מעמדו, אלא השתדל להסביר ולשכנע. אך משהכריע בעניין, נתקבלה עמדתו ללא ערעור. בפעולתו התורנית-הציבורית בלטו בקיאותו המרובה בשני התלמודים והתמצאותו המקיפה בספרות הפוסקים בכושר-שיכנוע בלתי-רגיל היטיב להסביר את השקפותיו והכרעותיו, – בנוסח בהיר, בהגיון, ברוחב הדעת, ומעומקא דליבא. עד יומו האחרון לא פסקו להט-הנעורים והמסירות הבלתי-נלאית, שליוו את פעילותו הציבורית, כשהוא מגלה מאור פניו לקטן כגדול ומתאהב על הבריות.

על מיטת חוליו עוד חיבר את דרשתו האחרונה לשבת שובה תשל"ה, ובפתח הדברים כתב: "אתחיל בבקשת סליחה מציבור השומעים, שמא ח"ו פגעתי במישהו במעשה או בדיבור, אולי מתוך ויכוח תורני או שיחה זו או אחרת. הריני מבקש מאלה שאולי פגעתי בכבודם סליחה ומחילה, – בוודאי לא מתוך כוונה עשיתי זאת".

בב' דחול המועד סוכות תשל"ה נקפד פתיל-חייו, חודשים ספורים לפני מלאות לו שבעים שנה. כדרכו המיוחדת ציווה שלא להספידו, לא בעת ההלווייה ולא לאחר מכן. בכאב עצור ובדממת אלם נפרדו ממנו מאות ידידיו, מוקיריו וציבור רב, שמילא את בית-הכנסת על גדותיו וליווהו בדרכו האחרונה. "אין עושין נפשות לצדיקים; דבריהם הן הן זכרונם" (יר' שקלים פ"ב). דברים רבים ומעשים מפוארים ציינו את פרשת-חייו רבת-הפעלים של הרב ד"ר דוד אוקס זצ"ל – שהיה מופת לרבים בהתנהגותו, בלמדנותו

מִרְדְּכִי אֱלִיאָב

וּבְמִידוּתָיו. בְּכָל תְּקוּפוֹת־חַיָּיו שִׁמַּשׁ בְּשָׁנֵי כְּתָרִים – כְּתָר הַתּוֹרָה וְכְתָר הַחֵינוּךְ – אֲשֶׁר
נִתְמַזְגוּ אֶצְלוֹ לְשִׁלְמוֹת אַחַת, עַד שֶׁלֹּא נִיתַן לְהַפְרִיד בֵּין הַדְּבָקִים.

אֲבָד צַדִּיק מִן הָאָרֶץ – הַתְּגַלְמוֹת מוֹפְתִית שֶׁל "תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ".
תִּנְצֵב"ה.

רשימת פרסומים של הרב ד"ר דוד אוקס ז"ל

1. שעת המחנך בביה"ס התיכון הדתי. מעינות: מאסף לענייני חינוך והוראה, כרך ה', תשט"ז, עמ' 224-229.
2. "יהדות" – מקצוע חדש-ישן. בשדה חמ"ד, שנה 1, חוב' א', סיון, תשי"ז. עמ' 26-28.
3. הוראת הדינים בבתי-הספר הממלכתיים-הדתיים (ספר עזר למורה), תל-אביב, א. ציוני, תשי"ז. 56 עמ'.
4. חינוך דתי, תפקידו של ביה"ס. אנציקלופדיה חינוכית, כרך ב', תשי"ט עמ' 362-363.
5. חינוך דתי, הוראת דינים ותפילות. אנציקלופדיה חינוכית, כרך ב', תשי"ט. עמ' 370-372.
6. האשה הנביאה במקרא. בשדה חמ"ד, שנה 2, חוב' ו', סיון-תמוז, תשי"ט. עמ' 369-370.
7. תפילה בבתי המדרש למורים ולגננות מ"ד. בשדה חמ"ד, שנה 4, חוב' ג', כסלו, תשכ"א. עמ' 142-146.
8. יש לשלב את לימוד השואה בכל המקצועות. הוראת השואה בבית הספר (דיונים ועיונים), משרד החינוך והתרבות, המזכירות הפדגוגית, תשכ"א, עמ' 24/5.
9. הוראת היהדות והמקצועות ההומאניסטיים לבנות. החינוך הדתי של הבת (דיוני כנס), הוצאת מורשת, [תשכ"ד], עמ' 65-68.
10. מצוות שבין אדם לחברו כגורם בחינוך הדתי; המקורות ההלכתיים. דפים: תמוז, תשכ"ו. עמ' 44-46. שמעתין, שנה י"ב, גל' 41, טבת, תשל"א. עמ' 7-11.
11. הוראת הנושא: טהרת המשפחה. שמעתין, שנה ה', גל' 17, סיון-אב, תשכ"ח. עמ' 38-40.
12. הגדרת המושג חינוך מפי הרמב"ם. ספר הזכרון... להרב יחיאל יעקב ויינברג, ירושלים. תש"ל. עמ' רל"ז-ר"מ.
13. "תורת החינוך" של רבנו מנחם המאירי. בשדה חמ"ד, שנה 15, חוב' א-ב, תשרי-חשוון, תשל"ב. עמ' 7-11.

14. הוראת תורה שבעל פה לתלמידים טעוני טיפוח בחטיבת ביה"ס היסודי בחינוך הממה"ד. בשדה חמ"ד, שנה 15, חוב' ה', שבט, תשל"ב. עמ' 265–273.
15. חינוך דתי כוללני. בשדה חמ"ד, שנה 16, חוב' א–ב, חשון, תשל"ג. עמ' 3–8.
16. לזכרו של הרב י. יעקבסון זצ"ל. בשדה חמ"ד, שנה 61, חוב' ה', שבט, תשל"ג. עמ' 318.
17. הדוגמה האישית. בשדה חמ"ד, שנה 16, חוב' ח', סיון, תשל"ג. עמ' 445–448.
18. דפוס מיוחד של הישיבה. החינוך בישראל, ירושלים, תשל"ג. עמ' 311–316.
19. שילוב הגות והלכה בפסיקת הרמב"ם. ניב המדרשיה, כרך י"א, תשל"ד. עמ' 25–28.
20. הציבור כגורם בהלכות הימים הנוראים לקראת הימים הנוראים, מוגש ע"י חוג הנוער הדתי ת"א, ת"א, תשל"ד. עמ' 11–18.
21. מצוות הדלקת נר שבת – הצעה להוראת נושא בהלכה. מעינות; מאסף לענייני חינוך והוראה, כרך י', תשל"ד. עמ' 269–277.
22. על "חברא קדישא אחוד". בנתיבי חסד ואמת, ספר השנה של חברה-קדישא, תשל"ד, עמ' 24–26.
23. ערב-פסח שחל להיות בשבת. ילקוט לחג הפסח. תשל"ד. מוגש ע"י חוג הנוער הדתי, ת"א. תשל"ז.
24. בענין שלש סעודות של שבת בערב פסח שחל להיות בשבת. שם: תשל"ז, עמ' 5–20.
25. דין נשיאות-כפים בתפילת נעילה. בספר זה [מכתם לדוד].