



כולל שב"ק
ע"י קהילת אברכים – הר נוף
בראשות מורנו הרב אביגדור ברזיל שליט"א
ראש חבורה
הרה"ג יואל הלוי רייבין שליט"א

פרק יום הכפורים

מתוך חבורות שנמסרו מדי שבת בשבתו
ע"י הרה"ג יואל הלוי רייבין שליט"א

ערכתי בשלמותם כהבנתי
ותוספת שהוספתי בחמלת ה' עלי
חיים הכהן גרוס
פעיה"ק ירושלים שבט תשפ"ב
(0527-167-705/02-651-0625)

בס"ד	רשימת החבורות
א	גדר ה' העיננים של יוהכ"פ
ב	עוד בענין ה' העיננים של יוהכ"פ
ג	עוד בענין גדר העיננים ותחילת סוגיא דחצי שיעור
ד	עוד בענין חצי שיעור
ה	סוגית הגמ' בדף ע"ד:
ו	עוד בסוגית הגמ' בדף ע"ד:
ח	בענין שתיה בכלל אכילה
ט	עוד בענין שתיה בכלל אכילה ותחילת סוגיא דסיכה כשתיה
י	עוד בענין סיכה כשתיה
יא	עוד בענין סיכה כשתיה ואיסור רחיצה
יב	עוד בגדר ההיתרים בשאר עינים דיוהכ"פ
יג	סיום גדר ההיתרים של רחיצה וסיכה
טו	עוד בדיני רחיצה
טז	בענין נעילת הסנדל ביוהכ"פ
יז	עוד בענין נעילת הסנדל
יח	שיטת הבעל המאור בסנדל של שעם
יט	סיכום דברי הראשונים בסוגיא דסנדל של שעם
כא	עוד בהתיר תינוקות בסיכה ושתיה ובהיתרים של המשנה
כב	מחלוקת הטור והבה"ג בענין סכנת עקרב
כג	המשך דברי הרשב"א וסוגיא דכותבת
כד	עוד בענין כותבת הגסה וסוגיא דמלא לוגמיו
כה	עוד בענין כותבת הגסה וסוגיא דמלא לוגמיו
כו	בענין הנאת גרון והנאת מעים
כז	עוד בענין הנאת כזית בכדי אכילת פרס
כח	עוד בשיעור צירוף לשתיה וסוגיא דצירוף אוכלין ומשקין לשיעור אחד
כט	אכילה גסה ביוהכ"פ
ל	בענין כס פלפלי ושתיית חומץ ביוהכ"פ
לא	בענין תוספת יוה"כ ושבת וכו'
לב	המשך ענין תוספת יוהכ"פ ותוספת שבת
לג	מצות חינוך בתינוקות ביוהכ"פ
לד	עוד במצות חינוך בתינוקות ביוהכ"פ
לה	שיטת הר"ף בחינוך תינוקות ביוהכ"פ
לו	שיטת הרא"ש בחינוך תינוקות ביוהכ"פ
לז	בענין עוברת שהריחה
לח	חולה מאכילין אותו על פי בקיאים
לט	עוד בענין חולה מאכילין אותו על פי בקיאים
מ	עוד בענין הולכין אחר רוב דעות בדיני נפשות
מא	עוד בענין יחיד מומחה כלפי מאכילים לחולה ביוהכ"פ

מב	בענין מתי מאכילים לחולה ביוהכ"פ
מג	הקדמה לסוגיא דהקל קל תחילה
מד	עוד בענין הקל הקל תחילה
מה	תירוץ המהר"ם מרוטנברג, שיטת הרשב"א, המאירי, וגם קצת דיבורים ברמב"ן
מו	עוד בענין הקל הקל תחילה וסוגיא דספק ב' שבתות
מז	ההיתר בברייתא להשקותו ולהברותו
מח	עוד בגדר פק"נ בשבת וברית מילה בשבת
מט	עוד בשיטת הר"ד בפק"נ ומילה בשבת
נ	בענין מפקחין פק"נ בשבת
נא	בענין מפקחין פק"נ בשבת ב'
נב	עוד בענין מפקחין פק"נ בשבת ותחילת סוגיא דלא הלכו בפק"נ אחר הרוב
נג	עוד בשיטת שמואל דלא הלכו בפק"נ אחר הרוב
נד	עוד בדין דלא הלכו בפק"נ אחר הרוב ותחילת סוגיא דחיי שעה
נה	עוד בענין חיי שעה
נו	סיום סוגיא דחיי שעה ופק"נ דוחה שבת
נז	השלמות בסוגיא דפק"נ דוחה שבת
נח	חטאת ואשם ודאי מכפרין
נט	עוד בסוגיא בכפרת יוהכ"פ
ס	עוד בענין המבעט ביוהכ"פ ובחטאת
סא	עוד בשיטת הראשונים בסוגיא דמבעט ביוהכ"פ
סב	בענין כפרה דשעיר המשלח
סג	עוד בענין כפרת שעיר המשתלח
סד	בענין ד' חילוקי כפרה
סה	עוד בענין כפרת יוהכ"פ - כריתות כ"ה:
סו	בענין מעביר ראשון ראשון
סז	בענין אשרי נשוי פשע כסוי חטאה
סח	עוד בדין אשרי נשוי פשע וכו'
סט	כמה דינים בדף פ"ז.
ע	עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חבירו
עא	עוד בגדרי בקשת מחילה ותחילת סוגיא דמצות תשובה ווידוי
עב	עוד במצות תשובה ווידוי ביוהכ"פ
עג	עוד בשיטת הגאונים כלפי אמירת וידוי בחזרת הש"ץ במנחה בערב יוהכ"פ
עד	סוגיא דנעילה
עה	עוד בדיני נעילה
עו	חתימה בוידוי ותפילה בזמנה מצוה
עז	עוד בענין טבילה בזמנה מצוה
עח	מחלוקת הראשונים בהבנת מ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה
עט	נר של יוהכ"פ
פ	עוד בענין נר של יוהכ"פ

איתא במתנ' דף ע"ג: "יום הכפורים אסור באכילה, ובשתיה, וברחיצה, ובסיכה, ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה והמלך והכלה ירחצו את פניהם, והחיה תנעול את הסנדל, דברי רבי אליעזר, וחכמים אוסרין" ע"כ.

דרגת החיוב בה' העינים

הנה אכילה ושתיה (שהם נחשבים עינוי א' לפי מנין המשנה) לכ"ע הם עינים המחויבים מדאו', שהרי בפסוק (ויקרא כ"ג:ל) כתוב: "וְכָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כְלִמְלָאֲלָהּ בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה וְהָאֲבֹתָי אֶת־הַנֶּפֶשׁ הִהוּא מְקַרֵּב עִמָּה", ודרשינן בגמ' דף ע"ד: "הרי הוא אומר והאבדתי את הנפש ההיא - ענוי שהוא אבידת הנפש, ואיזה זה - זה אכילה ושתיה". דהיינו אכילה ושתיה ענוש כרת, וא"כ בודאי דמדאו' הם. והביאור בדרשת הגמ' הוא שעיקר עינוי הוא מדבר שגורם איבוד נפש – ורק ע"י העדר אכילה ושתיה איכא איבוד נפש, ולכן עונשם כרת. ובלשון הריא"ז מבואר שאכילה ושתיה הם נחשבים "עיקר העינים", וכנראה שזהו ההסבר בדבריו בגלל שע"י שנמנע מהם יש איבוד נפש.

והנה כלפי שאר עינים, מצאנו שנחלקו הראשונים האם מדאו' הם או דרבנן. לפי הרמב"ם (הל' שביית עשור פ"א הל"ה) ולפי צד א' בר"ן, גם שאר העינים דאו' הם, אלא מכיון שאינם עיקר העינים, אינם בכרת. ומקורם מדרשא דלקמן (דף ע"ד.) ד"שבתון".

אמנם שאר ראשונים חולקים על זה, ואומרים דאותה דרשא היא רק אסמכתא בעלמא (עי' ר"ן). ועיקר טענתם על שיטת הרמב"ם (ואותו צד ב)ר"ן היא שאם אותם ד' עינים דאו' הם, איך שייך להתיר מלך וכלה ברחיצת פניהם, דאיך מקילין בדאו'. ועוד מבואר בת"י שבחיה ברור שאין סכנה אם היא לא תנועל את הסנדל, דאם איירי בסכנה למה אסרו חכמים – אלא ש"מ שאין כאן סכנה, ומ"מ רבי אליעזר שרי. ושוב – אם נעילת סנדל דאו' למה ניתן להקל שלא במקום סכנה. וצ"ע איך הרמב"ם ודעימיה יתרוצו טענה זו.

ויש לישב את זה על פי דקדוק לשונות הראשונים. ונבאר: ברש"י במתנ' רהיטת הדברים היא שההיתרים הנאמרים במתנ' הם בגדר 'לצורך', שדרך של המלך להיות נאה, והכלה צריכה להיות חביבה על בעלה, ושהצנא קשה לחיה. ולכא' לפי זה נלמד ש"הצורך" הוא מתיר על המעשה, ובגדר "במקום צורך היתיר". ולכן מובן טענת הראשונים דאיך ניתן להקל משום צורך באיסורים דאו', ומזה הוכיחו דמדרבנן הם. אולם מצד שני באותו צד בר"ן דמדאו' הם, עי' בלשוננו: "נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו אלא דכיון דלאו בכלל ענוי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו אלא מרביא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג" עכ"ל. הרי מבואר בר"ן שאפי' אם דאו' הם, ניתן להקל משום שאינם לתענוג. ונראה לפרש לפי הר"ן שההגדרה של עינוי הוא העדר תענוג. ועיין בזה הלשון המאירי בהמשך שכתב דעינין העינוי הוא מניעת התענוג ולא בגרימת צער. וממילא כיון שאצל חיה, כלה ומלך דברים אלו אינם לתענוג, חז"ל הגדירו (בגדר הדאו') שאינם נחשבים ביטול עינוי, ואין כאן איסור כלל. כלומר לפי הר"ן ל"א דלאו דעינין ניתר משום צורך, אלא דאדרבה, בכה"ג ליכא איסור כלל, שהמעשה אינו מוגדר כמעשה של תענוג, ולכן לא נאסר משום חובת עינוי. ומאידך בשיטת רש"י נראה דלעולם משום לתא דדחיה נגעו בו, כלומר יש כאן 'אי עינוי' אלא דמ"מ חז"ל התירו משום צורך. וכתליה זו נרמז בדברי החינוך (מצוה) שהוא נקט שהיתרים אלו הם משום צורך וגם כתב דמדרבנן הם ודו"ק.

ענין חצי שיעור אליבא דר"ל

הגמ' ממשיכה: "אסור. ענוש כרת הוא. אמר רבי אילא ואיתימא רבי ירמיה: לא נצרכה אלא לחצי שיעור - הניחא למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, אלא למאן דאמר חצי שיעור מותר מן התורה, מאי איכא למימר, דאיתמר, חצי שיעור: רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. הניחא

לרבי יוחנן, אלא לריש לקיש מאי איכא למימר. מודה ריש לקיש שאסור מדרבנן ע"כ. דהיינו הגמ' נקטה דאפי' לר"ל דאין חצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ חצי שיעור אסור מדרבנן. ולכן גם לר"ל אפשר להעמיד לשון 'אסור' במתנ', דקאי אחצי שיעור.

הגמ' ממשיכה להקשות שהרי במתנ' דשבועות מבואר: "שבועה שלא אוכל, ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים - חייב, ורבי שמעון פוטר". ושם בשבועות מקשינן "אמאי חייב. מושבע ועומד מהר סיני הוא". והתם תירץ ר"ל: "אי אתה מוצא אלא במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן וכו'". אם באמת ר"ל סובר שחצי שיעור אסור מדרבנן, למה בחצי שיעור השבועה שלא אוכל חל - הרי עדיין מושבע ועומד מהר סיני הוא. ועי' ברש"י דף ע"ד. ד"ה ואליבא דר"ע וז"ל: "ואי סבירא ליה לריש לקיש דחצי שיעור אסור מדרבנן היכי מוקי לה להא דתני חייב באוכל חצי שיעור, והרי אף עליו מושבע משום לאו דלא תסור" עכ"ל. הרי מבואר ברש"י דאע"פ שלר"ל חצי שיעור אינו אלא מדרבנן, מ"מ משום לאו דלא תסור, נחשב הוא מושבע ועומד מהר סיני. וזו היא הביאור בקושית הגמ' על ר"ל.

אמנם יש לציין דבאמת הגמ' שו"ט סביב נקודה זו, דמיד אח"כ הגמ' מצדיקה את ר"ל בזה"ל: "וכי תימא כיון דאית ליה היתר מן התורה - קא חייל קרבן שבועה" ע"כ. דהיינו לעולם מובן שיטת ת"ק בשבועות גם לר"ל שאוסר חצי שיעור מדרבנן, דכיון שהאיסור רק מדרבנן, אינו נחשב מושבע ועומד ושפיר יכולה שבועתו ליחל. וצ"ב מה הם צדדי הספק כאן, ולכאורה תלוי בגדר לאו לא תסור כלפי מושבע ועומד.

דקדוק מדברי רש"י

כאשר הגמ' הקשתה על מה שנקטה דלר"ל חצי שיעור אסור מיהו מדרבנן, הגמ' הביאה את המשנה בשבועות (כנ"ל), שעליו אמר ר"ל שאפשר להבין שיטת ת"ק (שהשבועה חלה) אליבא דרבנן בחצי שיעור ולפי ר"ע אפי' בסתם. והתם כתב רש"י (ד"ה או בסתם) וז"ל: "מצית לאוקומה ומיהו כשאכל לא אכל אלא חצי שיעור שאינו מושבע עליו מסיני ועל ידי שבועה שלא אוכל סתם נאסר בו" עכ"ל. ועמדו האחרונים על דקדוק לשון רש"י, דמשמע שאע"פ ששבועה חל על חצי שיעור, אם אח"כ אוכל עוד ומשלים לשיעור שלם, לעולם לא יחול שבועתו ולא יתחייב. וכעין דקדוק זה מצאנו ג"כ ברמב"ם - אע"פ דקי"ל כרבי יוחנן דחצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ להלכה נקטינן ששבועה חל על חצי שיעור. וגם מלשונו (עי' פ"ה ה"ג מהל' שבועה) מדויק שאם המשיך והשלים שיעור כזית, לא תחול שבועתו.

ועי' בשו"ת רעק"א (סימן קנ"ד) דכתב כן וז"ל: "ואף במה דמשמע מלשון הרמב"ם (פ"ה ה"ז) שבועה שלא אוכל כזית שלם מנבילות וטריפות ואכל פחות מכזית חייב, מדדייק ואכל כ"ש משמע דבאכל כזית פטור כיון דמושבע [מהר סימי]. ולא אמרינן כיון דאכל ח"ש נתחייב משום שבועה וכשגמר לאכול כזית לא פקע החיוב שבועה" עכ"ל. ועי' שם שאח"כ רעק"א דן האם חייב לפרש כן בדעת הרמב"ם. וכנראה דבאמת יש לפקפק האם אמרינן כאשר אכל ח"ש דכיון שחל תו לא פקע (כלשון רעק"א) או"ד החיוב שבועה שחל מעיקרא הוא מיתלי תלי וקאי - כלומר נחכה ונראה אם הוא ישלים לשיעור כזית או לא, ואם השלים נמצא דלעולם לא חל חיוב שבועה, ואם לא ישלים - ובאופן שחיכה עד אחרי שיעור דכדי אכילת פרס ונמצא שכבר אינו שייך להשלים לאכילת זית, אז נקבע האיסור מחמת השבועה.

אמנם על חידוש זה המבואר מדקדוק לשון רש"י והרמב"ם יש להקשות דמאי מועיל שבסוף אכל שיעור שלם - הרי בכלל שיעור שלם חצי שיעור. כלומר אפי' אם אנו דנים על השיעור שהוא אכל רק לבסוף, והרי בסוף נמצא שהוא אכל שיעור שלם ועליו אמרינן מושבע ועומד מהר סיני הוא, מ"מ הלא גם שיעור שלם כולל חצי שיעור, ועל חצי שיעור אינו מושבע ועומד (לפי קושית הגמ'). ובאמת תוס' הרא"ש בשבועות דף כ"ג: חולק על רש"י והרמב"ם ונקט דלדעת רבי יוחנן אע"פ שאכל שיעור שלם, מ"מ על חצי שיעור השבועה חל, דיש בכלל שיעור חצי שיעור. וצ"ע מה נאמר כדי ליישב דברי רש"י והרמב"ם.

ומרן הקהילת יעקב () עמד על זה וכתב לתרץ שכאשר אדם אוכל כזית של איסור, ל"א שרק אכילת החלק האחרון היא האכילה האסורה, אלא כל חלק וחלק של הכזית הוא אכילה אסורה, ומכל חלקים האלו נשלם השיעור השלם של כזית. ולכן על החצי זית הוא גם כן מושבע ועומד, אם בסוף אכל כזית שלם. ולכן השבועה לא חל אפי' על חצי זית. אולם לכאורה קשה להבין – הרי אע"פ שכל חלק וחלק אסור, הכוונה בזה הוא שכל חלק אסור לענין האיסור אכילה של זית. אבל האיסור של חצי זית הוא אזהרה אחרת בפ"ע, ועל איסור של חצי זית לא שייך מושבע ועומד, ואיך יתכן לומר שאין איסור חל על איסור. וצ"ע.

בחבורה א' הבאנו את דברי הר"ן שמביא צד שכל ה' העיניים של המשנה דאו'. ובהמשך דבריו, הר"ן מעלה צד שבמלך וכלה רבנן מסכימים לר"א שמותרים להם לרחוץ את פניהם, ושחכמים אוסרים דוקא בחיה, כלומר רק בזה נחלקו חכמים ור"א, וז"ל: "וכתבו בתוס' דמספקא ליה לרבי יצחק ז"ל אי חכמים דאוסרין במתני' קיימי אמלך וכלה או לא, ונפקא לה מינה משום דקי"ל כרבנן ואי לא קיימי אמלך וכלה מותרין הן לרחוץ פניהן ביוה"כ ואי קיימי אסורין דקי"ל כרבנן" עכ"ל.¹

ויש לעיין מה המקום לחלק בדעת רבנן בין מלך וכלה מצד א' וחיה מצד שני. ויש להציע כמה דרכים בזה:

א. אם נאמר כאותו צד בראשונים שכל העיניים חוץ מאכילה ושתיה מדרבנן הם, אז נוכל לומר שהרבנן התירו לצורך גדול ולא לצורך קטן. ואצל מלך וכלה, הצורך הוא כדי להביא תועלת חיובית, דהיינו שהמלך יראה נאה ושהכלה תהיה חביבה על בעלה. משא"כ אצל חיה התועלת בצורך שלה היא רק מניעת דבר שלילי, דהיינו מהצנה ברגליה שקשה לה.

ב. אולם אם נאמר כאותו צד בר"ן (וכך היא דעת הרמב"ם) שכל העיניים דאו', הרי אין ההיתר משום צורך אלא דניתן להקל משום שאינם לתענוג. וביארנו בחבורה א' שההגדרה של עינוי הוא העדר תענוג. וממילא כיון שאצל חיה, כלה ומלך דברים אלו אינם לתענוג, חז"ל הגדירו (בגדר הדאו') שאינם נחשבים ביטול עינוי, ואין כאן איסור כלל. ולפי זה קשה להבין מה בין חיה למלך וכלה – הרי גם חיה אינה נועלת סנדלה לתענוג. וי"ל דאה"נ מדאו' הכל מותר משום שאינם לתענוג, אלא הוסיפו חז"ל איסור מדרבנן במה שאינו לתענוג ולכ"ע במקום צורך התירו, ונחלקו התנאים כלפי האיסור הנ"ל במקום שאין בו צורך חיובי, מה דינו. ואיסור זה שייך לחיה ולא למלך וכלה, וכנ"ל.

ג. אר"ד י"ל דאין כאן איסור חדש מדרבנן, והכל בדרגא של דאו'. ומ"מ יש חילוק בין מלך וכלה מצד א' וחיה מצד שני. ונבאר: הרי יש להקשות – אפי' אם אין המעשים של מלך, כלה וחיה נעשים לתענוג, מ"מ בסופו של דבר, נהנים הם ברחיצת פניהם ובנעילת סנדלה. ולכן איך שייך להתיר משום כוונתם לחוד, וכמו שמצאנו הכלל של 'ניחא ליה' בהלכות שבת, שדי בזה להחשיבם מלאכה שצריכה לגופא וכמו כן לענין הדין "לשם תענוג" שנאמר בעינוי, נימא הכי. וכדי להפקיע את שם התענוג, הוא דבעינן צורך – מיהו הצורך הנצרך כדי להתיר שם התענוג (לפי הרבנן) הוא צורך עם תועלת חיובי ולא מניעת צער, וכנ"ל.

ולפי מהלך זה, אין ראייה בכלל שרש"י – שלכאורה מדגיש ענין של 'צורך' – סובר ששאר העיניים דרבנן הם (וכמו שכתבנו בחבורה א'), דלעולם יתכן שהוא סובר שהכל אסור מדאו', ומ"מ בעינן לסברא של צורך כדי להפקיע את התענוג המגיע משום 'ניחא ליה'.

קושיא על דברי הר"ן

הבאנו בחבורה א' באותו צד של הר"ן דשאר העיניים דאו', וז"ל: "נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו אלא מרבויא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג וכן דעת הרמב"ם ז"ל" עכ"ל. ואם כנים הדברים שכתבנו לפי דרך זו, שכל שאינו נעשה לתענוג לא נחשב חסרון עינוי, יש קושיא (שהקשו העולם) למה לא אמרינן כן גם באכילה ושתיה, דאכילה ושתיה שאינם לתענוג יהיו מותרים שהרי אין בזה ביטול עינוי, וכגון חולה שאין בו סכנה שאוכל רק לרפואתו, ולמה לא מצאנו שהקלו גם בזה.

ויש לתרץ שקושיא זו מיוסדת על פשט לא מדויק בדברי הר"ן. המעיין בדבריו יראה דרך היכן שהעינינו נלמד מריבוי ולא מדרשא גמורה אמרינן דקילי טפי – והיכן שקילי טפי מסרן הכתוב וכו'. אמנם בעינינו

¹ עי' שם עוד דהר"ף והרמב"ם פסקו כר"א ולכן אין נפק"מ מה דעת הרבנן במלך וכלה עי"ש.

הנלמדים מקרא מפורשת (דהיינו אכילה ושתייה) לעולם אינם קילי ולא מסר הכתוב לחכמים וכו'. נמצא דבאכילה ושתייה אפי' דבר שאינו נעשה לתענוג אסור, אלא כל אכילה ושתייה אסור, משא"כ בשאר עינויים כמו רחיצה וסיכה, הגבילו חז"ל האיסור רחיצה – רק לרחיצה של תענוג, ונמצא דלא כל רחיצה אסורה.

ונראה לבאר הענין יותר: כבר הקדמנו בחבורה א' שהראשונים מחלקים בין אכילה ושתייה שזהו "עיקר עינוי" לשאר עינויים – רחיצה, סיכה וכו'. וביאור בזה שעיקר "עינוי באדם" הוא בזה שנמנע מלאכול ולשתות אשר זה מביא אותו "לרעבון" (כלשון הפסוק: "ויענך וירעיבך"), ולידי איבוד נפש, וראיתי באחרונים שזהו מצב של "מיעוט חלבו ודמו". משא"כ מניעת הרחצה וכו' גם היא בכלל עינוי, באשר במניעתם נוצר "קושי" מסוימת לאדם. אבל ודאי אין הם עיקר "עינוי-באדם". והחילוק הנ"ל הוא היסוד לחילוק בדינים ובגדרם, בדיני "עינוי" ליוה"כ. כלומר "עיקר העינוי", שזהו אכילה ושתייה נאסרו באופן מוחלט, כיון דכל סוג אכילה הוא סתירה לרעבון ולא איבוד נפש, והתורה לא הקלה כלל בזה. משא"כ בשאר עינויים, מאחר שמראש אין ענינם "עיקר עינוי" והם בגדר תוספת עינוי באדם, הקלה התורה בהם, ומסרם לחז"ל לקבוע איזה רחיצה תאסר משום עינוי, וכאן קבעו חז"ל דרך רחיצה של תענוג נאסרה. ויש להוסיף בזה קצת עומק, דדי לאדם לנהוג ב"עינוי" של רחיצה, במדרגה כזה – שהוא נמנע מרחיצה של תענוג. וזהו דרגת העינוי שהתורה חייבה על ענין רחיצה, שיהא לו עינוי מרחיצה – בזה שנמנע מרחיצה של תענוג. משא"כ לענין אכילה ושתייה, שהצריך התורה "עינוי גמור" על ענינים האלו, ודו"ק.

דברי היראים

היראים כתב (סימן ת"כ) שההיתר למלך ולכלה לרחוץ פניהם הוא משום שאין איסור דא' אלא בשני תנאים: א. רחיצת כל הגוף וב. כאשר מתכוון לאיסור, וז"ל: "ודוקא רוב גופו ומתכוין ליהנות ברחיצה אסור מראורייתא אבל מיעוט גופו אפילו מתכוין ליהנות אינו אסור אלא מדרבנן" עכ"ל. והכא הרי אין רוחצים אלא מקצת גופן, ולכן אינו אלא מדרבנן. [ושוב צ"ל בדעת היראים שאסור מקצת גופו רק היכא שלא היה צורך, אבל במקום צורך התירו]. ויש כבר שינוי בין היראים והר"ן, כי לדעת הר"ן על הצד שרחיצה דא', די בזה שאינו נעשה לתענוג כדי להתיר כלה ומלך, ולא הוצרך כלל לתוספת הנ"ל שנאמר היתר של מקצת גופו, ואילו לפי היראים צריך היתר של מקצת גופו, דהיינו שאינו אסור אלא מדרבנן. ולפום ריהטא, הביאור בזה הוא שלדעת הר"ן הגדר הוא שצריך "נעשית לתענוג" והפירוש בזה **בשביל** הנאת הגברא, והכא אין זה נחשב שעושה עבור הנאתו ולתענוג, אלא שעושה "לצורך לנוי", ועבור אחרים. (לשון התוס') ואילו לפי היראים נראה דכלל הדברים הוא אחרת, והכל תלוי בזה אם אית ביה הנאה, שאז אסור. וסוף כל סוף גופו נהנה מהרחיצה הנ"ל. ונחזור לחילוק זה בהמשך.

אח"כ היראים דן בנטילת ידים שחרית מרוח רעה ונקט שהיא מותרת, משום שאינו מתכוון להנאה, וז"ל: "ואם אינו מתכוין כגון הרוחץ בבקר ידיו משום רוח רעה או משום טינוף שרי לכתחילה" עכ"ל. הרי כאן מבואר להדיא בהיראים דכל שאינו מתכוון להנאה מותר לגמרי. ולכאורה הביאור הוא שאע"פ שיש הנאה במה שעכשו ידיו נקיות, כל הפעולה היא סילוק דבר שלילי, ובגדר "מעשה נקיין" – או שמנקה ידיו מטינוף גשמי, או שמנקה אותם מטינוף רוחני. ועיקר הפעולה הוא סילוק המלכלך מידיו.

אח"כ היראים מביא ברי' שמוכיחה שרחיצת ידים מלכליך מותר וז"ל: "כדתניא שומרי פירות והמקביל פני רבו או מי שגשול ממנו עוברים במים ער צוארם ואינן חוששין. ומסקינן ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חלוקה" עכ"ל. ומיד אח"כ הראים מקשה ומתרץ: "ופסיק רישיה ולא ימות לא הוי, שיש כמה בני אדם שאין נהנין מרחיצה כזו" עכ"ל. דהיינו איך מועיל שאינו מתכוון להנאה, הרי בודאי יהנה מזה כאשר עובר במים עד צוארו, וא"כ הוי פסיק רישא ולא ימות. והוא מתרץ ע"י יסוד חדש שאין זה נחשב בהכרח הנאה, משום שיש אנשים שאינו נהנים מזה. ולמתבונן, גם הר"ן והיראים מצאו צד להתיר בעינוי דא' משום שאינו להנאה/לתענוג, אמנם לא מצאו כלל בר"ן קושיא זו של פסיק רישא כלל. והלא דבר הוא.

ויש לפרש את חילוק זה על פי מש"כ לעיל בדברי היראים. לדבריו, הנידון של הנאה הוא בגדר של המעשה עצמו – דהיינו אם הוא מעשה דאית ביה הנאה, אסור מדאו'. ואם אינו מתכוון להנאה, אין זה נחשב מעשה דאית ביה הנאה, דהתורה אסרה "דאית ביה הנאה", וזהו עצם מעשה האיסור. אא"כ הוי פסיק קישא, דיכול זה להחשיב את המעשה למעשה דאית ביה הנאה. משא"כ לפי הר"ן, דבעינן מעשה שנעשית לתענוג, הנידון הוא אך ורק **מדוע** הוא עושה את המעשה. ולכן כל עוד שאינו מעוניין בתענוג, הפסיק רישא לא מעלה ולא מוריד, שאין פסיק רישא יכול לאשווי למתכוון, דכללא דפסיק רישיה מועיל רק להגדיר מה הוא המעשה, אבל אינו מועיל כלל על השאלה "למה" ו-"לשם מה" עשה המעשה. ולכן לא מצאנו קושיא זו כלל בר"ן. ולשיטתו לעיל, ברחיצת פניו כאשר רצה המלך לעשות רחיצה ליופי, די בזה לפי הר"ן ולא הוצרך לכלל של מקצת גופו, משא"כ לפי היראים.

וזכינו לדין שיש מח' יסודית בין הר"ן ליראים בעיקר הגדר של האיסור בשאר עיניו. לפי הר"ן – נאסרו כשנעשו בשביל תענוג. לפי היראים – נאסרו כשנעשו באופן דאית ליה הנאה.

סיכום שיטת היראים והר"ן

בחבורה ב' למדנו שיש חילוק בין דרכו של הר"ן ודרכו של היראים (ששניהם סוברים שכל העינים דאו') בהבנת הגדר של איסור העינים של יוה"כ. לסיכום: א. ראינו שלפי היראים ברחיצת פניהם של כלה ומלך, צריך להתיר של רחיצת מקצת גופו מדרבנן כדי להתיר רחיצה לצורך. משא"כ לר"ן שכתב דלעולם אפי' אם שאר עינים דאו', מכיון שאין רחיצה זו לתענוג, הגדירו חז"ל שאין זה בכלל האיסור דאו', ולכן לא צריך לומר שרחיצת מקצת גופו אינו אלא מדרבנן. ב. ועוד ראינו (בדין נקיון ידיים עי' עוד לקמן) שלפי היראים אם אין כוונתו להנאה בדבר אין כאן איסור כלל. ואח"כ הקשה היראים במעשה דקבלת פני רבו ונכנס רוב גופו למים דהוי פסיק רישא שיהנה גופו. וקושיא זו של פסיק רישא לא מופיעה בכלל בדברי הר"ן.

ועל סמך שינויים אלו, ביארנו שנחלקו הראשונים ביסוד הדברים שלפי הר"ן גדר האיסור של שאר העינים הוא לעשות פעולות מסוימות למען התענוג. משא"כ לפי היראים האיסור הוא ליהנות הנאת הגוף ע"י פעולות מסוימות. ולכן כיון שסו"ס הכלה והמלך נהנים הנאת הגוף, לכן הוצרך היראים לחדש דין חדש בגדרי רחיצה דיו"ה כ שמקצת גופו אינו אלא מדרבנן. אולם לפי הר"ן כיון שאינם עושים מעשים אלו למען התענוג, מותר (אפי' אם רחיצת מקצת גופו אסור מדאו'). וגם מובן שלפי היראים יש קושיא מצד פסיק רישא, משום שפסיק רישא יכול להשוות מעשה למעשה דאית ביה הנאה. אבל לפי הר"ן פסיק רישא לא יכול להשוות כוונה למטרת תענוג כאשר במציאות אינו מתכוון לתענוג, ולכן לא קשה ליה כלל מהל' פסיק רישא.

ולפי זה שפיר ניתן להבין מה שהיראים כתב כלפי הרוחץ בבקר ידיו משום רוח רעה או משום טינוף שהוא מותר לכתחילה - שאע"פ שיש הנאה במה שעכשיו ידיו נקיות, הרי זה מותר מכיון שכל הפעולה היא סילוק דבר המטנף, ובגדר "מעשה נקיון" – ועיקר הפעולה הוא סילוק המלכלך מידי. דהיינו לפי שיטתו הוא מחלק בין סוגי מעשים שונים – דהיינו רחיצת פנים הוא בעצם מעשה דאית ביה הנאת הגוף, משא"כ רחיצת ידיים בבקר הוא בעצם מעשה דלית ביה הנאה. ומאידך לפי הר"ן לא שייך ולא צריך לחלק בין סוג מעשה לסוג מעשה כדי להתיר נקיון ידיים, מכיון שסו"ס אינו עושה כן למען התענוג.

עוד חילוק בין היראים והר"ן

ועכשיו נוסיף נקודה נוספת השנויה במחלוקת בין הר"ן והיראים. הרי הר"ן כתב באריכות לחלק בין אכילה ושתיה ושאר עינים, דהיינו בביאור מה שמצאנו שרק בשאר עינים מצאנו היתרים ולא באכילה ושתיה. ואילו ביראים לא מצאנו שום התייחסות לזה. והלא דבר הוא. ולפי הנ"ל הביאור הוא פשוט, שכל אכילה ושתיה הוא מעשה דאית ביה הנאת הגוף ואסור, וממילא פשיטא ליראים שכל אכילה ושתיה אסור, דלעולם נהנה גופו מהם. משא"כ לפי הר"ן הכל תלוי במדוע הוא עושה פעולה זו, ואם אינו אוכל למען התענוג (כגון חולה דאין בו סכנה) למה יהא אסור. ולכן הוצרך הר"ן לחדש חילוק בין אכילה ושתיה ושאר עינים שרק בשאר עינים מסר הכתוב לחכמים וכו'. ובאמת לא מצאנו בדברי היראים כלל היסוד של "מסרו לחכמים" וכמדומה שזה לשיטתיה.

קושיא על היראים מנעילת הסנל של חיה

אמנם למתבונן יש להקשות על היראים - למה באמת חיה מותרת לנעול את הסנדל (לפי ר"א). כלומר בשלמא לפי הר"ן הטעם משום דאינה מתכוונת למטרת תענוג, אבל לפי יראים הרי זה מעשה דאית ביה הנאת הגוף, שהנעל מגן עליה מהצנה. וכדי לתרץ קושיא זו, יש לציין את מש"כ הרא"ש בסימן י' בשם השאלות, וז"ל: "גרסי' בפ' מקום שנהגו (דף נ"ד:) עוברות ומניקות מתענות ומשלימות ביוה"כ. ובשאלות דרב אחאי (פ' הברכה ס"ס קמ"ז) אבל חיה אסורה להתענות עד ל' יום ונחלקו עליו כל

המחברים וכתבו דאסורה באכילה ומיסתברא כוונתיהו" עכ"ל. הא קמן שלפי השאלות יש היתר לחיה לאכול ל' יום אחרי הלידה ביוה"כ – ונראה בהמשך שאותו היתר הוא משום פק"נ. וכנראה שהיראים כלפי נעילת הסנדל סובר כהשאלות סובר כלפי אכילה, וההיתר הוא משום פק"נ לפי ר"א (ואילו לרבנן אין כאן פק"נ).¹

ונרחיב קצת בביאור השאלות: איך רואים בשאלות שההיתר של אכילה הוא משום פק"נ. ויש לציין שהרי הרא"ש, כאשר מקשה על השאלות, כתב שיש גדרים לפק"נ, וז"ל: "וכתב הרמב"ן ז"ל דתוך שלשה אין לה להתענות. משלשה ועד שבעה אמרה צריכה אני מאכילין אותה. מכאן ואילך הרי היא כשאר כל האדם" עכ"ל. הרי מבואר שהרא"ש הבין שהשאלות בא להיתר אכילה משום פק"נ, אבל טוען הרא"ש בשם הרמב"ן שיש גדרים אחרים בפק"נ, ודלא כהגדרים שכתב השאלות.

ועכשיו נשאל: איך ידע השאלות שההיתר באכילה הוא דוקא ל' יום, דהיינו מה המקור לזה. והתירוץ הוא שהרי הרא"ש מביא שיש מקור להיתר של חיה ל' יום (אלא שהרא"ש טוען שאין זה נוגע אלא לטיבילה) מהגמ' בשבת: "דבפרק מפנין (דף קכ"ט). קאמר שמואל לחיה שלשים יום ואמרין עלה למאי הלכתא וקאמר לטיבילה" עכ"ל. דהיינו התם יש היתר בטבילה משום צינה. וצ"ל שהשאלות הבין שאותה גמ' מיוסד על פק"נ. ולכן בנה מהתם בנין אב להלכות אכילה. ועל סמך מה הבין שהביאור בהיתר הנ"ל הוא פק"נ (דהיינו בגמ' בשבת) הרי סו"ס התם מיירי בענין דיני טבילה לבעלה ולא בענין כלל להיתר אלים של פק"נ. וי"ל דמקור הגמ' הוא ממתנ' דידן. הרי במתנ' חיה מותרת משום צנה, והוא נקט שזהו משום פק"נ. א"כ יש לדייק שגם אותה גמ' בשבת הוא משום פק"נ. ועפ"ז התיר אותה גם באכילה ביוה"כ עד ל' יום משום פק"נ. אבל יש להקשות על יסוד הדברים, שממנו השתלשל כל המהלך - איך ידע שמתנ' מיוסד על פק"נ. וצ"ל שבהכרח הבין כן, שלא היה לו הסבר אחר. הרי אם עינוי דנעילת סנדל הוא דאורי, אין כאן מקום להיתר רק משום צורך, וצ"ל עוד שהוא חולק על הר"ן שיש היתר אם אינו למען התענוג - אלא מוכרח שההיתר הוא משום פק"נ.

נמצאנו למדים שני חידושים. א. ההיתר של חיה לפי היראים הוא משום פק"נ וב. השאלות סובר כמו היראים בעיקר גדר העינוים.

סוגיא דחצי שיעור – שיטת התוס' והת"י

איתא בדף ע"ד: "גופא: חצי שיעור: רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחצי לאיצטרופי, איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר: מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא, וליכא. איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כו' וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה תלמוד לומר כל חלב. מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא" ע"כ. הרי מבואר בגמ' דלשיטת רבי יוחנן יש גזה"כ בחלב דחצי שיעור אסור, משום דכתיב 'כל' יתירא באזהרה על חלב ('כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו') – ועי' רש"י (ד"ה ת"ל כל חלב) וז"ל: "לא תאכלו, והכא כתיב כל אחלב, כלומר: אפילו כל שהוא" עכ"ל.

ועי' היטב בתוס' ישנים שנקט בתחילת דבריו דלפי רבי יוחנן מלקין על חצי שיעור. אבל אח"כ מכח כמה קושיות חזר בו וכתב וז"ל: "אלא ע"כ הכא לענין איסורא דקרא דכל חלב לא מיירי אלא באיסור בעלמא" עכ"ל. ועי' ג"כ בתוס' שבועות דף כ"ג: (ד"ה דמוקי לה) שמוסיף עוד וז"ל: "מ"מ חצי שיעור דליכא אפי' עשה אלא איסור בעלמא". כלומר לפי תו"י והתוס' שבועות מה שנתרבה מ'כל' אינו אלא איסור קלוש, פחות מאיסור עשה, ואין לוקין עליו. ועי' בסוף דברי תו"י שלפי זה קשה מהגמ' בפסחים דף מ"ג. דנלמד התם דלוקין על דגן גמור ע"י תערובת מכח הריבוי ד'כל מחמצת', ומ"ש. וכתב ש"י לחלק" אבל לא פירש.

¹ אמנם לפי זה נמצא שיש ב' מחלוקות בין ר"א לרבנן – א' כלפי מלך וכלה (עי' חבורה א' במה היא נקודת המח') וא' לגבי חיה בענין פק"נ. ולכאורה אין זה מסתבר כ"כ – ועדיף לומר שלפי היראים לא נחלקו ר"א ורבנן אלא בחיה לחוד, ודו"ק.

ויצא עוד נפק"מ ממהלך זה כלפי דיני שבועה. דעי' לעיל בתו"י (דף ע"ג: ד"ה ור"ל אמר) שכתב דאפי' לרבי יוחנן דחצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ יכול שבועה ליחל על חצי שיעור, משום דאין זה אלא איסור בעלמא, אינו נחשב מושבע ועומד מהר סיני (ומכח זה מקשה התו"י על סוגית הש"ס בשבועות דף כ"ג:). וז"ל התו"י: "ותימה אמאי [לא] קאמר התם דלא מוקי ליה כוותיה משום דס"ל דחצי שיעור אסור מן התורה וכרבי יוחנן, דהכא י"ל דכיון דליכא אלא [איסורא בעלמא] חיילא עליה שבועה" עכ"ל.

ומצאנו עוד נפק"מ כלפי דינו בתערובת. הרי התוס הרא"ש כתב בפסחים (מד ע"א) וז"ל: ונ"ל דאפ מאן דס"ל חצי שיעור אסור מן התורה היינו דוקא כי איתיה בעינה אבל בתערובות לא ונראה הביאור בזה דמאחר דהאיסור עצמו קליש טובא א"כ אינו חשיב ובקל הוא דנתבטל

שיטת הרשב"א

אמנם מצאנו דרך אחרת בעיקר הבנת הגמ'. דעי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תל"ט) שכתב וז"ל: "שאלת עוד מאי זה טעם חצי שיעור אסור מן התורה ואין בו מלקות, שכיון שאסור כבר הוזהרנו על אכילתו. **תשובה** אין לוקין עליו משום דעיקר קרא אכילה כתיבא ביה (דברים אבאלל תאכלו כל נבלה כל חלב וכל דם לא תאכלו ואין אכילה פחות מכזית. ומכל מקום מכיון דכתב כל ולא כתב נבלה לא תאכלו חלב ודם לא תאכלו אשמעינן קרא דאפילו ליכא שיעור אכילה לא תאכלו. **ואחר שריבה מיעט ומאי רבי רבי לאסור ומאי מיעט מיעט מלקות**" עכ"ל. ולעומת מה שמבואר בראשונים הנ"ל דיתור של 'כל' לא יכול לרבות אלא איסור בעלמא, דהיינו איסור קלוש, נראה שיש לרשב"א כיוון אחר. ד'כל' הוא ריבוי גמור, שמרבה חצי שיעור לאזהרה שלמה הכוללת מלקות. אלא דמצד שני יש מיעוט של 'אין אכילה פחות מכזית', ולפי זה י"ל דאין זה ממעט אלא מעונש מלקות. מיהו נשאר איסור גמור, ולא רק איסור בעלמא.

ויש לציין דהרשב"א בשבועות (דף כ"ג:): נקט דלא כהתו"י הנ"ל וכתב דגם בחצי שיעור אמרין דמשובע ועומד הוא ואין שבועה חלה עליו. ונמצא דכל א' מהראשונים אזיל לשיטתו, דלפי הרשב"א האיסור נשאר בתוקפו חוץ מעונש מלקות לחוד.

וגם נמצא שמה שהקשה התו"י ע"ע מהגמ' בפסחים לא קשה כלל לפי הרשב"א. שהרי לדבריו יש בכח 'כל' לרבות לאיסור שלם הכולל מלקות, שהרי כאן הוזקק למיעוט כדי לנתק ממלקות. ובמקום דליכא מיעוט כמו התם לענין חמץ נוקשה, פשיטא דלוקין ודו"ק.

ועוד יש להוסיף שלפי הרשב"א דיש איסור גמור בחצי שיעור, ניתן לדון ולומר שגם בחצי שיעור נאמר כל כללי תערובות וביטול הרגיל ולא מקילין כלל. ויש לברר עוד תליה זו.

האם קיימת למסקנה סברא דחזי לאיצטרופי

בתחילת דברי רבי יוחנן הובאה סברא דחצי שיעור אסור משום דחזי לאיצטרופי. אמנם בהמשך נראה דהדין דרבי יוחנן בנוי על גה"כ מ'כל חלב' כנ"ל. והנה דנו הראשונים (עי' תוס' ד"ה כיון דחזי) למה רבי יוחנן בכלל אמר סברא דחזי וכו' אם מקור הדין הוא גזה"כ. וז"ל התוס': "תימה לי אמאי לא קאמר מטעמא דבסמוך דכל חלב לרבות חצי שיעור, דהא ר' יוחנן ידע לההיא ברייתא דהא בסמוך קא מוטיב מינה. וי"ל דלהכי איצטריך ליה לר' יוחנן לפרושי האי טעמא משום דאי מקרא דכל חלב הוה אמינא עיקר קרא לכווי איצטריך וחצי שיעור מדרבנן, ואסמכוה אקרא. אבל השתא דקאמר טעמא דחזי לאיצטרופי סברא הוא מהאי טעמא דדרשה גמורה היא לחצי שיעור" עכ"ל. הרי תירצו התוס' דלא בעינן לסברא אלא כדי ללמד איך להבין את הברי' דדרשה גמורה היא – ומשמעות דבריהם דבאמת למסקנה המקור של הדין הוא כל כולו מהיתור. וכך מבואר גם בתוס' הרא"ש (ד"ה ר' יוחנן אמר) וז"ל: "עיקר טעמא דר' יוחנן דדריש ליה מקרא דכל חלב אלא דיהיב טעמא דמסתבר למדרש קרא הכי" עכ"ל. ולכאורה יש לדייק את זה גם מרש"י

דף ע"ג: (ד"ה חצי שיעור) וז"ל: "כלומר פחות מכשיעור אסור מן התורה, לקמן בשמעתא דריש ליה מכל חלב" – הרי אינו מזכיר כלל את הסברא דחזי וכו'.

אמנם עי' בר"ן בשבועות (דף ט. בדפי הר"ף) וז"ל: "אבל כיון דחזי לאצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא דאע"ג דהתם ביומא מריבויא דכל חלב מייתנין חצי שיעור, הא ודאי ההוא ריבויא לא כתיב אלא גבי חלב ואפ"ה ילפינן מיניה לכל איסורין משום דפשיטא לן דלא אסריה רחמנא אלא משום דחזיא לאיצטרופי ולמה לא יהא דין שבועות כדן שאר איסורין" עכ"ל. כלומר הר"ן סובר דגם למסקנה בעינן סברא דחזי לאיצטרופי כדי לאפשר ללמוד דין חצי שיעור אסור מחלב לשאר איסורים בתודה.

ואפשר שזה נוגע לחקירה שחוקרים העולם האם חצי שיעור הוי סימן או סיבה. דהיינו הצד שהוא סימן הוא משום דלא יתכן שמה שהוא מותר כעת פתאום יעשה אסור לבסוף כאשר מגיע לכזית. אלא צ"ל שהיתה 'התפתחות' של איסור עד שהגיע לכזית וצד זה צ"ב. והצד שהוא סיבה מתפרש בא' במב' אופנים: שהתחיל באכילה של איסור או ב. כיון שיש איסור להשלים, זהו סיבה כבר לאסור מעכשיו. ונדון בכל זה בהמשך.

בחבורה ג' הבאנו את סוגית הגמ' בדף ע"ד. שנחלקו רבי יוחנן וריש ליקש האם חצי שיעור אסור מדאור' או רק מדרבנן. ובדעת רבי יוחנן הבאנו מחלוקת הראשונים האם הסברא של חצי ליצטרופי קיימת גם למסקנה, דהיינו לאחר שרבי יוחנן הביא ברייתא ד'כל חלב' בא לרבות חצי שיעור, כלומר האם קרא דחצי שיעור מלמד גדר חדש באיסור דחצי שיעור או אינו מגלה על הכלל דחצי לאיצטרופי.

והנה דנו הראשונים בשאלה אחרת, דהיינו כאשר אדם אוסר עצמו באכילה ע"י שבועה, האם הוא אסור לאכול גם חצי שיעור (ועובר בכך על שבועתו).

האם יש איסור ח"ש שנשבע לא לאכול - דברי הר"ן

הר"ן (שבועות פ"ג דף ז. בדפי הרי"ף) כתב ששאלה זו תלויה בגדר איסור חצי שיעור לרבי יוחנן, כלומר אם הוא נלמד מסברא או מקרא. וז"ל: "ולענין פסק הלכה קי"ל כרבנן דשבועות בעינן שיעורא אבל בחצי שיעור פטור. ויש מי שאומרים דאפילו איסורא נמי ליכא. ומי [שנשבע] שלא יאכל מותר לו לכתחלה לאכול פחות מכשיעור דלא דמי לשאר האיסורין שבתורה דקי"ל כר' יוחנן דאמר בפ' בתרא דיומא [דף עג ב] דחצי שיעור אסור מן התורה ואפי' ר"ל דפליג עליה מודה דאסור מדרבנן כדאיתא התם, דה"מ איסורא דאורייתא אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא וכיון שלא נתכין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא וכו' אבל הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות שבועות מי שנשבע שלא יאכל ואכל פחות מכזית פטור והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות וכיוצא בהן וכו' דמשמע דאיסורא מיהא איכא וכדבריו נ"ל. אף על פי שלא כתבתי כן בחדושי מדאמרין בפרק יום הכיפורים [שם] חצי שיעור רבי יוחנן אמר אסור מן התורה וריש לקיש אמר מותר רבי יוחנן אמר אסור דכיון דחצי לאיצטרופי איסורא קא אכיל אלמא חצי שיעור אפילו באיסורי תורה לא מיתסר אלא משום דחצי לאיצטרופי ובשבועות נמי אף על פי שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם ה"מ למלקות ולקרנן אבל כיון דחצי לאיצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא דאע"ג דהתם ביומא מריבויא דכל חלב מיתנין חצי שיעור הא ודאי ההוא ריבויא לא כתיב אלא גבי חלב ואפ"ה ילפינן מיניה לכל איסורין משום דפשיטא לן דלא אסריה רחמנא אלא משום דחצי לאיצטרופי ולמה לא יהא דין שבועות כדן שאר איסורין עכ"ל.

הנה מבואר בר"ן שהשאלה האם נאסר בחצי שיעור כאשר נשבע לא לאכול תלוי בב' הצדדים של הראשונים כלפי מסקנת הדברים אליבא דרבי יוחנן. דהיינו בתחילה (וכך איתא בחידושי) הר"ן רצה להתיר משום שהתורה רק אסרה (מכח יתור ד'כל') באיסורי תורה אבל לא באיסור הבא מעצמו. אבל אח"כ הר"ן מביא ומסכים להרמב"ם לאסור משום דהסברא דחצי ליצטרופי שייכת אפי' כאשר הוא אוסר 'איסור עצמו'. ונבאר את דבריו:

על הצד הראשון שחצי שיעור נלמד הריבוי ד'כל' ולא בעינן לסברא כלל, גדר הדברים הוא כך: לולי הריבוי, היינו לומדים שלא מונח באזהרה לא לאכול חלב אלא כשיעור העונש, דהיינו 'שיעור' אזהרתו כשיעור עונשו. אמנם לאחר שהתורה ריבתה 'כל חלב', נתחדש שהאזהרה יותר 'רחבה', דהיינו שכוללת לא רק אכילה בשיעור עונשו אלא ג"כ אכילה פחותה מזה. וביתר עומק, י"ל שיש ב' מיני אכילה: אכילה שלמה, שהיא כזית, ומקצת אכילה, שהיא כל שהו. וא"כ נמצא שנתחדש ב'כל' שלא רק אכילה שלמה אסורה אלא ג"כ מקצת אכילה. אלא רק אכילה שלמה מקבלת עונש – ולכאורה גם דבר זה מסתבר, דהיינו שרק אכילה שלמה ראויה לקבל עונשו של האיסור, והטעם בזה שכל שעובר האיסור לגמרי הרי האיסור גם מחייבו בעונש, אבל שכאינה שלימה אנם שעבר על האיסור, אבל לא עבר בזה עד כדי שנהיה מחוייב מחמת העבירה.

מיהו כל זה באיסור של תורה, דהיינו שנתרבה שחצי שיעור גם אסור. אבל באיסור עצמו יכול הוא להגדיר מה בכלל איסורו ומה לא, וכלשון הר"ן הנ"ל: "דה"מ איסורא דאורייתא אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא

וכיון שלא נתכוין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא" עכ"ל. אולם לכאורה יש להקשות שהרי גם שבועה היא ס"ס איסור של תורה, כמבואר בפ' מטות, וא"כ איך ניתן לחלק בין שאר איסורים לאיסור שבועה. ונראה לתרץ שהר"ן שהביא המשנה למלך (הל' חר"מ פ"א הל"ז) מתייחס לקושיא זו וכתב וז"ל: "חצי שיעור בכל א' היתר גמור הוא לו ולכתח' יכול לאוכלו, שהרי הוא כמו שהתנה כל בשבועתו והאיך יצטרף לחייב" עכ"ל. כלומר אין השבועה איסור תורת אלא לפי התנאים שהוא עושה בשבועתו, כיון שהוא האוסר ע"י שבועתו, והוי כאילו התנה שרק שיעור שלום נכלל בשבועתו, ובזה הגביל האיסור תורה.

אולם הר"ן (הנ"ל) ממשיך שאם נאמר שהסברא דחזי לאצטרופי נשארת גם למסקנה – וכך היא שיטת הר"ן, (דאל"כ לא ניתן ללמוד בנין אב מחלב לשאר איסורים) אז גם באיסור של עצמו יש לאסור חצי שיעור. ובעזה"ת נרחיב בביאור הדבר, ונראה לברר דברים בשני אופנים. עי' במאירי וז"ל: "אלא כיון דחזי לאיצטרופי והרי זה התחלת אכילת איסור" עכ"ל. דהיינו הסברא של חזי לאצטרופי הוא שאפי' בכל שהו מתחיל את איסור, דדיינינן ליה שהתחיל האכילה האסורה, ואע"פ שבסוף לא גמרו, מ"מ יש כאן "התחלת איסור", וסברא זו שייכת גם לשבועה, וכלשון הר"ן: "ובשבועות נמי אף על פי שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם ה"מ למלקות ולקרובן אבל כיון דחזי לאצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא" עכ"ל. ולפי דרכו יש להסביר דברי הר"ן, דאמנם לא אסר הוא אלא אכילה אחת – היינו האכילה של כזית, אבל בזה שאכל לחצי שיעור, הרי התחיל באותה אכילה האסורה בעצמה!

מי שנשבע על חצי שיעור

המאירי (ביומא ע"ג: ובשבועות דף כ"ה.) דן שמי שנשבע לא לאכול חצי שיעור, האם השבועה חלה או לא – דהיינו האם הוא מושבע ועומד מהר סיני או לא. והמאירי כתב שנחלקו הראשונים בזה והוא עצמו מסכים לשיטת הרמב"ם שהשבועה חלה, וז"ל (בשבועות שם): "ואחר שהוא מן התורה אין שבועה חלה עליו שאין שבועה חלה על איסור תורה אף במקום שאין שם מלקות. ומ"מ גדולי המחברי' כתבוה כשטתנו ונראין הדברים שאף ר' יוחנן לא אמרה אלא משום דחזי לאצטרופי כמו שהתבאר שם וזה שנשבע על חצי שיעור כבר גלה בדעתו שאין כונתו על שיעור שלם והרי הוא מפקיעו מאיסור תורה שלא אסרתו אלא משום דחזי לאצטרופי והוא בהתחלת אכילה, הא כל שאינו מכוין להתחלת אכילה אלא שמחשב להיות כל אכילת האיסור בחצי שיעור זה אינו מן התורה שאין שם אכילה עליו כך נראה ל" עכ"ל. ודברי המאירי נראים מחודשים ביותר, שבהיכי תימצי דהסברא דחזי לאיצטרופי לא שייכת (משום דמגלה דעתו שאינו מעונין בשיעור שלם) בכה"ג אמרין דאינו מושבע ועומד על ח"ש וממילא יכולה שבועתו ליחול. ומה הפשט בדבריו.

וצריך ביאור בדברי המאירי הללו האם כוונתו שאם אחרי שנשבע על ח"ש במציאות אכל ח"ש, האם הוא יעבור על איסור חצי שיעור של רבי יוחנן או לא. ונבאר:

אם נאמר שאם אכל ח"ש באמת יעבור על איסור ח"ש של רבי יוחנן, אז נוכל לפרש דלעולם לא התכוון המאירי לומר שהגילוי דעת של האדם ישפיע על הדין תורה דרבי יוחנן דחצי שיעור אסור. אלא כל הנפק"מ הוא אך ורק כלפי הלכות מושבע ועומד, כלומר בהלכות שבועה חל על שבועה. דהיינו בעלמא חצי שיעור אסור משום שהיא התחלת האכילה, דזהו הסברא דחזי וכו'. אולם כאן ע"י שבועתו הוא מגדיר אכילת ח"ש כאכילה שלמה. ונמצא שלדבריו אכילת ח"ש נאסרת בתורת פעולה אחרת מאשר ח"ש בעלמא. והבדל זה כבר מספיק ליצור 'דווחא' לשבועה שלו ליחול, ואין כאן שבועה חלה על שבועה, כי כל 'שבועה' כאן קאי על פעולה אחרת, ואין כאן 'העתקה' – דהיינו האיסור תורה הוא על התחלת אכילה כזית, ואילו איסור שבועתו הוא על אכילה בפ"ע. ואע"פ שבמציאות גם בשבועה נאסרה באותו הפעולה שנאסרה ע"פ תורה מ"מ כיון שנאסרה בתורת פעולה אחרת אין כאן גרימתא דשבועה חלה על שבועה.

אמנם אולי יש לפרש את דברי המאירי שסברתו (כלפי גילוי דעת) אינה סברא רק בהלכות שבועה חל על שבועה, אלא היא סברא כלפי עצם איסור התורה – ומשום דבכה"ג דנשבע על ח"ש, הרי אינו מתכוון לאכול שיעור שלם, וסובר המאירי שאם אכל ח"ש אינו עובר על 'איסורו של רבי יוחנן כלל'.

והדרך המיוחדת הזאת לכאורה ניתנה להבין מא' מב' אופנים: א. אם הוא מכוון לא לאכול עוד, אצלו אין זה התחלת אכילת איסור, וממילא אין כאן איסור. [והקשו על זה שא"כ שאפילו מי שרק מחליט כך, אפי' בלי שבועה, הדין אמור להיות כן שח"ש מותר, ואולי התירוץ הוא דאה"נ].¹ וקצת בדומה לזה מצאנו במה שדנו האחרונים (עי' רעק"א) במי שאוכל חצי שיעור סמוך ליציאת יו"ה כ"כ כאשר כבר לא נשאר זמן להשלים לשיעור שלם (ככותבת) שצדדו שאינו עובר על איסור ח"ש. דהתם חזינן דדנים על איסור חצי שיעור לא רק כנידון בפ"ע אלא ג"כ כלפי האם יבא לאכול שיעור שלם, דהיינו צריך אפשרות שיבוא לידי שיעור שלם בפועל כדי לעבוד על איסור ח"ש. אולם דברי המאירי (לפי הבנה זו) מחודשים יותר מדברי האחרונים, דבנידון שלהם, לא היה שייך בכלל במציאות לבוא לאכול שיעור שלם, משא"כ הכא. עכ"פ לפי דרך זו, משום דליתא לאיסור תורה של ח"ש בכה"ג, פשוט ששבועתו תחול.

ב. אה"נ המאירי מחדש נקודה כלפי עצם איסור ח"ש (ולא בהל' שבועה חל על שבועה) – דנפקע באמת האיסור על ידי השבועה, אכן נמצא כאן העמקה בהבנת ח"ש. ונקדים בקושיא: הרי על עצם דברי רבי יוחנן שאוסר ח"ש משום סברא דחזי וכו', וסברא זו הוא כמו שמפרש המאירי דנחשב להתחלת איסור, לכאורה לפום ריהטא יש להקשות: מי יודע שיבא להשלים לשיעור שלם שנוכל לדון את כל שהו כהתחלה. ולכאורה יש לתרץ שאין זו כוונת המאירי כאשר כתב 'התחלת האיסור', דהיינו שהוא בתהליך לשיעור שלם. אלא ההבנה היא אחרת: דבאמת אכילה בתורה היא אכילה של כזית ותו לא. ולכן כל אכילה שאינה כזית בהכרח אינה אלא חלק של אכילת כזית, דאל"כ אין לה שום חשיבות של אכילה. כלומר אכילה של כל שהו אין לה משמעות אלא בתורת התחלה לשיעור כזית, וזה עומק דברי המאירי בביאור רבי יוחנן. ולפי זה לא משנה אם בסוף באמת ממשיך ואוכל שיעור שלם או לא - אלא אמרינן דח"ש **בעצם** נידון בתור התחלת אכילת כזית.

אמנם כאשר נשבע על חצי שיעור, וע"י שבועתו אותו חצי שיעור אסור באיסור תורה, הרי נתן חשיבות לחצי שיעור בפ"ע, וגם מדין תורה יש לזה חשיבות מאחר דחל איסור גם מדין תורה. ואין זו רק חלק של אכילת כזית. וזה עצמו מפקיע האיסור של חצי שיעור, שכל כחו הוא משום שהוא נידון כהתחלה. וממילא שפיר יכול שבועתו ליחול דבכה"ג אינו מושבע ועומד על ח"ש.

שו"ת הריב"ש

וכעת נחזור לעיקר נידון מה הדין בח"ש במי שנשבע לא לאכול. וכנ"ל מצאנו מח' הראשונים בזה, ולפי דברי הר"ן זה תלוי בגדר מסקנת הסוגיא האם עדיין קיימת הסברא דחזי לאיצטרופי וכו'. והנה בפשטות מי שסובר שעובר על איסור ח"ש (דהיינו הר"ן על הרי"ף והרמב"ם) גם סובר שהוא יעבור על שבועתו.

אולם מצאנו בשו"ת הריב"ש (סימן רפ"ז) שיטה חדשה בענין, שהוא מחלק וכתב שאע"פ שעובר על איסור אם אוכל ח"ש, אינו עובר על שבועתו, וז"ל: "אלא שאע"פ שלא פירש חצי שיעור הוא אסור על חצי שיעור, מן הכלל שיש לנו בשאר אסורין אם לרבי יוחנן מן התורה משום דחזי לאיצטרופי אם לריש לקיש מדרבנן ומ"מ הוא לא עבר על שבועתו שאין אכילה פחות מכזית" עכ"ל. [וצ"ע מהו פשר חלוקה הנ"ל, דממ"נ אם אינו בכלל שבועתו א"כ מהו סיבת איסורו. ועוד ראוי להעיר מצד עצם הלשון של הריב"ש, דאינו משמע כמו המאירי, אלא שזהו "כלל" ויסוד למדני, דחצי שיעור אסור.]

¹ לפי דרך זו, לכאורה צריך להוסיף תנאי שכאשר בא לאכול ח"ש לאחר שנשבע, אינו נמלך לאכול שיעור שלם, דאם באמת נמלך לכאורה ביטל גילוי דעתו שבשעת שבועתו. וצ"ע.

ועוד יש להוסיף שמצאנו כעין חילוק של הריב"ש בדברי האבני מילאויים (סימן י"ד) כלפי הדין שניתן להשאל על שבועה כל זמן דהחפצא של השבועה עדיין קיים, דהיינו שהדבר הנאסר בשבועה עדיין קיים – והאבני מילאויים מקשה על זה שאם ח"ש אסור מה"ת לכאורה אם נשאר רק ח"ש מדוע אינו יכול עדיין להשאל על שבועתו. ורעק"א גם מקשה את זה. והם מתרצים שאיסור ח"ש תלוי על האפשרות לעבור בפועל על שיעור שלם (וכמו שהבאנו מרעק"א לעיל כלפי מוצאי יוהכ"פ), וא"כ כאשר כבר לא נשאר אלא חצי שיעור ליכא חפצא של הדבר הנאסר בשבועה, דבכה"ג ח"ש אינו אסור. ואח"כ האבני מילאויים מוסיף עוד תירוץ דלעולם די בח"ש כדי שהדבר הנאסר עדיין קיים, אבל השבועה בדעתו לא חל אלא על שיעור שלם, ומה שאסור בח"ש הוא דין תורה דממילא דרמיה רחמנא עליה. ולכן כאשר בא להשאל צריך להשאל על הדעת שלו בשבועה וכיון דח"ש לא היה בדעתו, אינו יכול להשאל עליו. הרי חזינו עוד פעם שיש חילוק בין מה שאסור מכח שבעותו ומה שהיה נכלל בעצם שבועתו.

והנה אם מבינים הסברא דחצי לאיצטרופי שהיא התחלת האיסור (כדברי המאירי) קשה להבין דברי הריב"ש, שהרי כאשר אוכל כל שהו, הוא גם התחיל לעבור על שבועתו, ומה מקום יש לחלק. ולכן יש לפרש את דעת הריב"ש על פי הבנה חדשה בסברא דחצי לאיצטרופי – דהיינו מכיון שיכול להיות מצורף לאיסור תורה השלם, זה גופא מהווה סיבה לאסור ח"ש כבר מעכשיו. כלומר היכולת להיות בסוף חלק של איסור כבר אוסר מעכשיו, וכך באמת יותר מדויק בדבריו שזהו כלל ויעוד חדש, שזה גופא שיכול בצירוף להיות אסור הוא שמביא עליו איסור, [וזהו עוד אופן להסביר הצד דחצי לאיצטרופי הוי סיבה] וממילא ניחא דברי הריב"ש, דלעולם בפיו, ובדעתו, אסר רק שיעור כזית אלא דממילא לאחר שנאסרה (באיסור תורה – ע"י שבועתו) שיעור כזית א"כ שוב חל דינא וכללא דחצי שיעור, דאוסר גם אכילת החצי. וא"כ מצד אחד לא עבר שבועתו, אבל מאידך שפיר חל ביה איסור (וזהו הביאור בריב"ש). וגם ניחא דברי האבנ"מ לפי זה – דאי אפשר לישאל כשנשאר רק חצי שיעור מאחר דלא זה היה בדעת הנשבע.

ולפ"ז לאור הדברים האלו נחזור לר"ן – ויש כאן הסבר חדש בדבריו, דאה"נ שהוא רק אסר בפיו השיעור שלם, אבל בתולדה מאיסור זה עצמו יש דין איסור על חציו. ואפשר לצרף כאן לשונו של האבנ"מ, דזהו דין ממילא דהתורה רמיה, דמאחר שבצירוף יהא אסור, א"כ כבר עכשיו הוי אסור.

[ויש להוסיף – ע"פ לשון הר"ן לעיל שדן שבכוחו של הנשבע להתנות ולהגביל האיסור, דמאחר שזהו דין דממילא בתולדה מהאיסור בכולו, "שנאסר" גם חציו, א"כ לא ניתן להגבילו כלל, ולהפקיע הדין איסור של חצי שיעור.]

איתא בדף ע"ד: "תנו רבנן תענו את נפשתיכם, יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו. מה מלאכה שב ואל תעשה, אף ענוי נפש שב ואל תעשה. ואימא היכא דיתיב בשימשא וחיים ליה לא נימא ליה קום תוב בטולא, יתיב בטולא וקריר ליה, לא נימא ליה קום תוב בשימשא. דומיא דמלאכה, מה מלאכה לא חלקת בה, אף ענוי לא תחלוק בו.

תניא איך תענו את נפשתיכם: יכול ישב בחמה ובצנה ויצטער, תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו, מה מלאכה דבר שחייבין עליו במקום אחר, אף ענוי נפש שחייבין עליו במקום אחר. ואי זה זה פגול ונותר. אביא פגול ונותר שהן בכרת, ולא אביא את הטבל שאינו בכרת, תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה. אביא הטבל שהוא במיתה, ולא אביא את הנבילה שאינה במיתה, תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה. אביא את הנבילה שהוא בלאו, ולא אביא את החולין שאינן בלאו תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה. אביא החולין שאינן בקום אכול ולא אביא את התרומה שהיא בקום אכול תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה. אביא את התרומה שאינה בבל תותירו ולא אביא את הקדשים שהן בבל תותירו תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה.

ואם נפשך לומר הרי הוא אומר והאבדתי את הנפש ההיא ענוי שהוא אבידת הנפש, ואיזה זה זה אכילה ושתייה. מאי ואם נפשך לומר - וכי תימא בעריות קא מישתעי קרא הרי הוא אומר והאבדתי הנפש ענוי שיש בו אבידת נפש, ואי זה זה זה אכילה ושתייה.

דבי רבי ישמעאל תנא נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי, מה להלן ענוי רעבון אף כאן ענוי רעבון ע"כ.

הא מבואר בדברי התנאים בגמ' ד' דרשות מדוע ביה"כ החיוב הוא להפריש מהעינוים של מתנ' (עי' עוד לקמן) ואין ענין להצטער בחמה ובצנה. ונבאר ונדייק את כל א' של הדרשות:

דבי רבי ישמעאל (דרשה ד')

לפי דבי רבי ישמעאל, יש ג"ש עינוי-עינוי בין הפסוק בפ' אחרי מות והפסוק בפ' עקב (עי' רש"י) שענין העינוי הוא דוקא עינוי של רעבון, דהיינו מאכילה (ושתייה) ולא עינוי אחר (דהיינו של צער דחמה וצנה).

והאבדתי את הנפש (דרשה השלישית)

הדרשה השלישית היא דרשה גמורה שהעינוי המדוברת ביה"כ הוא עינוי שגורם לאיבוד הנפש. וכתב רש"י (ד"ה ואם נפשך לומר) וז"ל: "הרי ראייה אחרת דקרא של תענו את נפשתיכם עינוי שהוא אבידת הנפש בתוך חלל הגוף מיירי עכ"ל. ועי' בס' העמק שאלה שכוונת רש"י שע"י מניעה מאכילה ושתייה נתמעט חלבו ודמו (דהיינו תוך חלל הגוף).

לפי ב' הדרשות האלו, שאר עינוים של מתנ' נלמדו בא' מב' מקורות: או בדרשה דשבת שבתון (כמבואר בדף ע"ד). או ממה שכתוב עינוי ה' פעמים בתורה (עי' דף ע"ו:). וכבר ביארנו (עי' חבורה א' וב') שנחלקו הראשונים האם שאר עינוים דאו' (רמב"ם וצד א' בר"ן) או מדרבנן (שאר ראשונים).

[ועי' תו"י דניתן לדרוש לשון 'איבוד' משום דלא כתב 'זהכרתי' (ולכן אע"פ שהמילה 'והאבדתי' קאי על העונש, דרשינן לה כלפי מהותו של האיסור עצמו)].

תניא איך (דרשה השניה)

בה"א של הברי' ("יכול ישב בחמה ובצנה ויצטער") מבואר שהיה צד שצריך אדם ליכנס למצב של צער ביה"כ ולא די במניעה מתענוג. קמ"ל הדרשה דמדמה עינוי נפש לאיסור מלאכה ביה"כ, שהוא דבר

שחייבין עליו במקום אחר (מלאכה בשבת). ובהמשך השו"ט בברי' מבואר דהכוונה היא שחייבין עליו **כרת** במקום אחר – ולכן בהתחלה דרשין רק נותר ופיגול (שהם ברכת במק"א) לאיסור אכילה ביה"כ.

אולם יש להקשות על השלב הראשון בדרשה זו, שרק פיגול ונותר אסורים באכילה ביה"כ, האם זה באמת היה נחשב 'עינוי' שחייב למנוע מתענוג דנותר ופיגול גרידא. ולכאורה מצאנו ראייה מדברי התוס' בריש דף ע"ז. (ד"ה ומנלן) דמניעה ממאכל מסוים לא נחשב לעינוי, וז"ל: "ואין להקשות דילמא להתענות דקרא לאו אסיכה קאי אלא אלחם חמודות לא אכל שהיה מענה נפשו באכילה. וי"ל **האי לאו עינוי הוא מי שאינו אוכל לחם חמודות ואוכל לחם אחר ואינו שותה יין ושותה משקה אחר** אלא ודאי אסיכה קאי שלא היה סך כלל" עכ"ל. דהיינו מי שאינו אוכל מאכל מסוים אבל אוכל מאכלים אחרים ואינו שותה משקה מסוימת אבל שותה משקים אחרים אינו נחשב לעינוי. וא"כ מה ההו"א של הברי' בשלב זה.

ויש להציע – וזה חידוש בפשט – שגם בשלב הראשון של הברי', **כל** אכילה ושתיה היו אסורים, אלא שרק אכילת פיגול ונותר היו חייבים בכרת משום יוה"כ.¹ ולעולם גם שאר אכילות ושתיות היו אסורים, אבל אינם אלא בלאו.

ואם כנים הדברים, מצאנו דרך לתרץ קושיא אחרת שמקשים העולם. הלא בסוף הברי' ע"י הריבוי של תענו וענייתם, כל דבר נתרבה לאיסור אכילה. ומקשים דלכאורה אין שום דבר שנתמעט מהדרשה שמדמה איסור אכילה לאיסור מלאכה. וא"כ למה באמת לא חוזרים להו"א של הברי' ד"ישב בחמה ובצנה ויצטער". אמנם לפי דברינו יש לתרץ שבדאי יש קיום לדרשה המדמה עינוי למלאכה, שרק סוג עינוי ששייך ביה כרת במק"א נכלל באיסור עינוי של יוה"כ, וזהו אכילה (ושתיה). וכל השו"ט של הברי' אינו אלא לגבי איזו אכילה אסורה בכרת משום יוה"כ עצמו, ודו"ק.

תנו רבנן (דרשה ראשונה)

הברייתא הראשונה בעצם נחלקה לב' שלבים. בתחילת הדרשה יש הו"א שחייב ללכת ולישב בחמה וכו' כדי להצטער בקום ועשה, כמו ההו"א בברייתא השניה. ועל זה קמ"ל שעינוי האסור הוא עינוי הדומה למלאכה (שהוקשו אהדי בפסוק בפ' אחרי מות) – וכשם שהמלאכה אין חיוב קום ועשה אלא אך ורק חיוב למנוע מפעולות מסוימות (דהיינו שב ואל תעשה), ה"ה בעינוי אינו חייב ללכת ולהצטער בחמה וכו'.

אח"כ הברי' מביאה עוד הו"א – שאע"פ שאינו חייב בקום ועשה ללכת ולהצטער בחמה וכו', מ"מ סד"א שאם הוא כבר נמצא במצב של צער, חייב הוא להישאר באותו מצב ולא לצאת ממנו. וזה עדיין יחשב הוראה של 'שב ועל תעשה'. ועל זה קמ"ל הברי' דכשם שבמלאכה לא חלקת בה, ה"ה בעינוי. והביאור הוא שאם היינו מקבלים הו"א זו, היה יוצא שכלפי להצטער בחמה או בצנה, הדבר יתחלק – אינו חייב ללכת ולהצטער אבל חייב הוא להישאר במצב של צער כאשר כבר נמצא בו. ונמצא דאינו חייב ב"עינוי" באופן מוחלט, אלא שהדבר תלוי במצבו. והרי במלאכה אינו כן – שכאשר היא אסורה (דהיינו לעשות פעולות בקום ועשה) אין שום חילוקים כלל, דלעולם נאסר במלאכה. ולכן ע"י אותו היקש בין מלאכה לעינוי גם ההו"א השניה של הברי' נדחה.

דברי רש"י

אמנם עי' בדברי רש"י (ד"ה מה) על הדרשה הראשונה וז"ל: "מצות מלאכת שבת שב ואל תעשה הוא אף מצות עינוי שב ואל תעשה דבר המבטל ממך את העינוי הוא, ואין זו אלא כגון הני דמתניתין לא יאכל ולא ישתה ולא ירחץ" עכ"ל. הרי רש"י מפרש דע"י ההיקש בין עינוי למלאכה ידעין דדברים של קום ועשה של אכילה, שתיה ורחיצה אסורים, אבל אינו צריך לצער א"ע. ומה שכתב שהפסוק מחייב מניעה מרחיצה

¹ מקשים האחרונים על הברי' הרי פיגול ונותר כבר חייבים בכרת מצד עצמם ולכן מאי נפק"מ לרבות אותם לאיסור אכילה ושתיה של יוה"כ. ועי' בגליון וברש"ש מה שכתבו בזה לגבי לעבור עליו בב' לאוין.

קשה, ובתנאי: א. למ"ד שאר עינים דא', כולל רחיצה וכו';² א"כ מהיכי תיתי למעט רחיצה מכרת אם כלול הוא ביחד עם אכילה ושתיה בפסוק שהוא מקור לעיקר דין עינוי. [א"כ נאמר שגם הדרשה הראשונה מסתמכת על הדרשה השלישית של 'והאבדתי וכו' – ועי' מרומי שדה]. ב. למ"ד שאר עינים דרבנן, איך ניתן להבין את דברי רש"י כאן – מה מקום לרחיצה בפסוק דא'.

והנה יש לעיין בדברי המאירי וז"ל: "וכל אכילה בכלל ענוי, וענוי סתם על אכילה ושתיה הוא נאמר כמו שביארנו. ויש ענויים שמדברי סופרים כמו שביארנו במשנה והם דברים שמניעתם הפסק תענוג ושמיצו בהם לשון ענוי. אבל שיתחייב לענות עצמו בישיבת חמה אם העת חם או בישיבת צנה אם העת קר אף על פי שזה הוא בודאי ענוי לא, מפני שלא מצינו בו לשון ענוי אין זה חייב בו שהרי הכתוב הקיש תענית למלאכה מדכתיב תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה בשב ואל תעשה אף ענוי בשב ואל תעשה ר"ל במניעת תענוג ולא בהבאת צער" עכ"ל. הרי מדבריו משמע דסוגיא דידן לא מיירי באכילה ושתיה כלל, אלא רק בעינוי דדבריהם, כגון רחיצה. דסתם עינוי הוא אכילה ושתיה ולא צריך שום מיעוט להוכיח את זה. נמצא שכל הדרשה מסתובבת סביב מה אסור מדרבנן – האם העינוי מדרבנן דוקא בשב ואל תעשה או אפי' בקום עשה כגון לישיבת בחמה וכו'. והמאירי מסיים שהגדר עינוי מדרבנן הוא מניעת התענוג ולא "הבאת צער". ולכן בעינים מדרבנן אינו חייב ללכת ולהצטער ואינו חייב להישאר בכזה מצב.

ולמתבונן, לפי המאירי באכילה ושתיה יתכן שהגדר הוא אחר, שהרי הברי' לא מיירי בהם כלל. נמצא דאפי' אכילה ושתיה שאינם לתענוג אסורים (דמה שכתב המאירי בענין עינוי דאינו "אלא מניעת תענוג" לא נאמר אלא כלפי איסור עינוי מדרבנן, ועל נושא זה דיברנו באריכות בחבורות ג' וד'). והנה המאירי יכול ללמוד שהגדר היוצא מהדרשה הוא שאין איסור אלא במניעת תענוג בגלל שהוא סובר שכל הענין כאן הוא עינוי מדרבנן – דאל"כ היה יוצא שגם באכילה ושתיה אין גדר איסורם אלא מניעת תענוג, והרי אין זה נכון, דכל אכילה ושתיה אסור (גם לצרכי רפואה וכדומה).

דברי הר"ן בנדרים דף פ:

אולם כל זה לפי המאירי. אבל ברש"י משמע לא כן, שהרי הוא כולל **אכילה ושתיה** יחד עם רחיצה. וא"כ עדיין קשה הקושיות הנ"ל – דהיינו איך ידענו שאין כרת ברחיצה (אם הוא דא') ולמה הוא בכלל הדרשה (אם הוא מדרבנן).

וכדי לתרץ את זה, עי' בגה"ש כאן שמציין לדברי הר"ן בנדרים דף פ: התם איתא: "ואמרו רבנן רחיצה אית בה ענוי נפש כי לא רחצה. ורמינהי: אף על פי שאסור בכולן, אין ענוש כרת אלא באוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד; ואי אמרת כי לא רחצה איכא ענוי, ביום הכיפורים כי רחץ ליחייב כרת" ע"כ. דהיינו הגמ' מקשה על הדין בנדרים דרחיצה אית בה ענוי נפש מהל' יוה"כ, דמבואר דאין כרת ברחיצה. כלומר הגמ' מקשה שלפי מה שמבואר בהלכות נדרים, חייב להיות כרת ברחיצה ביוה"כ. וגמ' זה לכאורה מחודשת ביותר, שהרי מבואר להדיא בהו"א שלענין יוה"כ רחיצת הגוף (וה"ה שאר עינים) דא' וענוש כרת.

והגמ' שם ממשיכה ומתרצת: "אמר רבא: מענינא דקרא, גבי יום הכיפורים דכתיב: תענו את נפשותיכם, מילתא דידע עינויא השתא, רחיצה לא ידע עינויא השתא; גבי נדרים דכתיב: כל נדר וכל שבועת אסור לענות נפש, מילתא דאיתא ליה לידי ענוי, וכי לא רחצה איתא לידי ענוי" ע"כ. כלומר רבא מחדש שיש תנאי חדש ביוה"כ שרק עינוי דמינכר אסור דא', ותנאי זה לא קיים בהל' נדרים.

והנה עי' בר"ן שמקשה על הגמ' - מה ההו"א לחייב כרת ברחיצה (אפי' אם נחשב עינוי), הא איכא קרא ביוה"כ דאין כרת אלא בעינוי דאית ביה איבוד נפש, וז"ל (ד"ה דכי רחץ ליחייב כרת): "ובדין הוא דמצוי לשנוי ליה דנהי דרחיצה מיקריא ענוי אין חייבין עליה כרת דהא בעינן ענוי נפש שיש בו אבוד נפש ובענוי רחיצה ליתא" עכ"ל. הר"ן מתרץ: "אלא דרבא פרקה אפי' אליבא דהנהו תנאי דלית להו הך דרשא כדאיתא

² ועי' באחרונים שרוצים להוכיח מכאן דלפי רש"י באמת רחיצה דא' – עי' חבורה ד'.

פ' יום הכפורים" עכ"ל. ומה הביאור במש"כ דשאר תנאים לית להו הך דרשה דאיבוד נפש. ועי' במרומי שדה (כאן) שהבין בדברי הר"ן דשאר תנאים היינו הדרשה האחרונה כלפי רעבון – והוא מקשה שהרי שם אדרבה, דהתם יותר מפורש דכרת קאי דוקא על אכילה ושתייה. ונשאר בצ"ע.

אלא י"ל דכוונת הר"ן בשאר תנאים הוא הברייטא הראשונה. דהיינו אותו הר"א של הגמ' בנדרים מתאים לדרשה הראשונה כאן, שלפי אותו תנא באמת רחיצה ג"כ דאו', וכמו שמפרש רש"י. ומה ששאלנו דא"כ איך נתמעט רחיצה מכרת, התירוץ הוא אך ורק משום הכלל החדש דמתחדש בנדרים דרק עינוי דמינכר חייב בכרת. ואותה גמ' היא ההשלמה לדברי רש"י כאן. [ובאמת לאחר אותה דרשה יש לחקור האם הכלל דעינוי דמינכר מפקיע רק מידי מכרת או האם הוא מפקיע עינוי דאינו מינכר מלהיות דאו'].

ויש להדגיש שלפי דברי הר"ן אותו כלל דעינוי דמינכר לא נצרך אלא לתנא הראשון (והשני), אבל לפי הדרשות האחרונות הרי יש גזיה"כ של איבוד נפש/רעבון כדי ללמד דאין כרת אלא באכילה ושתייה ולא בעינן לכלל דעינוי דמינכר. ומכוונת הגה"ש היא דהדרשה דאיבוד נפש לא נצרכת לפי הדרשות הראשונות כי כבר יש כלל דעינוי דמינכר ודו"ק.

בחבורה ה' למדנו את סוגית הגמ' בדף ע"ד: וד' הדרשות המובאות שם. בברייתא הראשונה איתא: "תנו רבנן תענו את נפשתיכם, יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו. מה מלאכה שב ואל תעשה, אף ענוי נפש שב ואל תעשה. ואימא היכא דיתיב בשימשא וחיים ליה לא נימא ליה קום תוב בטולא, יתיב בטולא וקריר ליה, לא נימא ליה קום תוב בשימשא. דומיא דמלאכה, מה מלאכה לא חלקת בה, אף ענוי לא תחלוק בו" ע"כ.

הא מבואר במסקנת הברי' שאין לחייב את מי שכבר יושב בצער של חמה לא לצאת, משום שלא ניתן 'לחלק'. והביאור הוא שאם היינו מקבלים ה"א זו שאם כבר נמצא בחמה וכו' אסור לו לצאת, היה יוצא שכלפי הצטער בחמה או בצנה, הדבר יתחלק – אינו חייב ללכת ולהצטער אבל חייב הוא להישאר במצב של צער כאשר כבר נמצא בו. ונמצא דאינו חייב ב'עינוי' זה באופן מוחלט, אלא שהדבר תלוי במצבו. והרי במלאכה אינו כן – שכאשר היא אסורה (דהיינו לעשות פעולות בקום ועשה) אין שום חילוקים כלל, דלעולם נאסר במלאכה. ולכן ע"י אותו היקש בין מלאכה לעינוי הה"א השניה של הברי' נדחה.

והנה בדף ע"ז: איתא: "תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה - רוחץ כדרכו ואינו חושש" עכ"ל. הרי נפסק בברי' שמותר לרחוץ כדי להוציא טיט וכדומה. והקשה התוס' ישנים וז"ל: "ואם תאמר כיון דשרינן הכא לרחוץ היכא ידידו ורגליו מלוכלכות בטיט ובצואה, אם כן חילקת ברחיצה, ואמרין לעיל (דף ע"ד:) גבי עינוי דומיא דמלאכה: מה מלאכה לא חילקת בה אף עינוי לא תחלוק בו. וי"ל דהיכא שרוחץ בשביל טינוף אין זו רחיצה כלל, דרחיצה של עונג בעינן. ולמאי דפרישית לעיל (בריש פירקין) דרחיצה אינה אסורה אלא מדרבנן אתי שפיר דלא מדמי התם לענין שלא תחלוק בו אלא עינוי אכילה ומלאכה דתרווייהו דאורייתא" עכ"ל. דהיינו התו"י מקשה דלכאורה מה דאיתא בברי' שרוחץ כדי להוציא טיט וכו' הוי סתירה לברי' ראשונה בדף ע"ד: שהרי נמצא שחלקת ברחיצה, כלומר רחיצה שאינה להוציא טיט אסורה, ואילו להוציא טיט מותרת.

ובתירוצו הראשון, התו"י כתב ליישב דרך רחיצה לשם תענוג אסורה, והרי להוציא טיט אינו לתענוג, ולכן אין זה נחשב חילקת ברחיצה, דברחיצה של תענוג לא חילקת כלל. וגדר זה (שרק רחיצה של תענוג אסורה) כבר למדנו בדברי הר"ן בחבורה א' – דהיינו שבשאר עינוים לא נאסר אלא לשם תענוג. ובתירוצו השני, התו"י כתב שאם רחיצה אינה אלא אסורה מדרבנן, לא קשה כלל מדברי הברי' בדף ע"ד: דהתם איירינן בעינוי דאו' (אכילה ושתייה) ואז לא חלקת, משא"כ בעינוי דרבנן (כגון רחיצה) יש לו גדרים אחרים ולא אכפת לן אם 'חלקנו בה' או לא. ויש לציין שכיוון זה בתו"י הוא ממש להיפך ממה שלמדנו בדברי המאירי בחבורה ה' דהברי' בדף ע"ד: איירי דוקא בעינוי דרבנן (רחיצה) ולא בעינוי דאו' כלל ודו"ק.

והנה בתירוצו הראשון של התו"י, לכאורה סובר הוא דרחיצה אסורה מדאו' (ורק בתירוצו השני חידש אחרת). ולכאורה יש להקשות מה היה המקום לשו"ט בדבריו. אם רחיצה דאו', הרי בעינן לפרש פשט במשנה שמלך וכלה ירחצו פניהם. וע"כ צריך לומר שרחיצה של תענוג אסורה אבל שאינה לשם תענוג מותרת. וא"כ מעיקרא מאי קא סבר התו"י שהוצרך לחדש שרק רחיצה לשם תענוג אסורה. וי"ל שהרי בחבורה א' כתבנו בדעת התו"י שאפי' אם שאר עינוים אסורים מדאו', מ"מ לצורך הם מותרים (ואין זה נוגע לתענוג וכו'). וזו הה"א שלו כאן בדף ע"ז: ולכן הקשה שמצאנו שחלקת ברחיצה. קמ"ל כדברי הר"ן שרק רחיצה לשם תענוג אסורה, ולכן רחיצה לסלק הטינוף אינה בכלל רחיצה כל עיקר.

אולם לכאורה ניתן להקשות עוד קושיא על התוס' ישנים. אפי' אם מצאנו שרחיצה כדי להוציא טיט מותרת, האם זה באמת סותר את הכלל של הברי' בדף ע"ד: שא"א לחלק בעינוי (כמו מלאכה). דנחזי אנן – התם בברייתא מדובר בעיקר המחייב של עינוי דצער חמה וכו', ואמרין דלא שייך שחיובו יהיה תלוי במצבו. וכל זה נוגע לעיקר גדר של המחייב, דלא יתכן שעיקר המחייב של העינוי יהיה לצדדין. אולם הכא

רחיצה להוציא טיט אינו נוגע לגדר עיקר חיובו, אלא זהו היתר שחל 'בתוך הפרשה' של איסור רחיצה, וא"כ לכאורה קושיתו מעיקרא ליתא. וצ"ע. והנה עוד יש להעיר למה תו"י לא הקשה קושיתו מיד על המשנה בתחילת הפרק או לכה"פ בדף ע"ד: על הברייתא – הרי כבר היה מבואר דלמלך ולכלה מותר לרחוץ פניהם.¹ אלא לכאורה צ"ל משום הסברא שכתבנו כאן, שאין היתר זה שייך להלכות 'לא חלקת' משום שאינו נוגע לעיקר המחייב. אבל א"כ עדיין צ"ע מדוע הקשה את קושיתו כאן.

קניבת ירק לפי רש"י

איתא בשבת דף ק"ד: "אמר רבי זירא אמר רב הונא, ואמרי לה אמר רבי אבא אמר רב הונא: יום הכפורים שחל להיות בשבת - אסור בקניבת ירק. אמר רב מנא: תנא, מנין ליום הכפורים שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק - תלמוד לומר שבתון - שבות. למאי. אילימא למלאכה - והכתיב לא תעשה כל מלאכה. אלא לאו - אקניבת ירק, שמע מינה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: יום הכפורים שחל להיות בשבת - מותר בקניבת ירק. מיתיבי: מנין ליום הכפורים שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק - תלמוד לומר שבתון - שבות למאי. אילימא למלאכה - והכתיב לא תעשה כל מלאכה, אלא לאו בקניבת ירק. לא, לעולם למלאכה, ולעבור עליה בעשה ולא תעשה. תניא כוותיה דרבי יוחנן: יום הכפורים שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק" ע"כ. דהיינו בעלמא קניבת ירק, שהיא דרך להכין ירק לאכילה, אסורה משום שבות. וכאן בגמ' לפי רבי יוחנן נפסק שיוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק. והנה רוב ראשונים למדו שההיתר לפי רבי יוחנן הוא משום אגמת נפש, ופירשו שאם לא נותנים לו לקנב עכשיו את הירק, יצטער במוצאי יוה"כ כי יקח לו זמן להכין סעודתו, ולכן הקילו. אולם עי' ברש"י שפירש שיטת רבי יוחנן באופן אחר לגמרי, וז"ל (מותר בקניבת ירק): "דשבות לאו איסורא דאורייתא הוא, אלא דרבנן, והכא משום עגמת נפש, שמתקן ואינו אוכל, והרי קרוב לעינוי - שרי, ודווקא מן המנחה ולמעלה, שהוא שואף ומצפה לעת אכילה, ואיכא עגמת נפש טפי" עכ"ל. הרי לפי רש"י התירו לקנב ירק כדי שיצטער ביוה"כ כאשר שואף ואינו אוכל.

והנה מצאנו כאן לפי רש"י שיש ענין לגרום תוספת צער ועינוי ביוה"כ. ולכאורה זה דלא כדברי המאירי בביאור מסקנת הברייתא הראשונה בדף ע"ד: שהגדר עינוי הוא מניעת התענוג ולא "הבאת צער". אולם יתכן לדחות, דאין זה נחשב אלא שמביא על עצמו מניעת תענוג, ויש לדון בזה. אולם יש שהקשו על רש"י דלכאורה קניבת ירק הוא קום ועשב והרי באותה ברי' שם מבואר דאין חיוב עינוי אלא בשב ואל תעשה. אמנם הקושיא היא טעות, שלפי רש"י גוף העינוי הוא כאשר יושב ושואף ואינו אוכל את הירק, וזה שוא"ת, אלא דע"י קום ועשה (קניבת הירק) מביא א"ע לשב ואל תעשה זה.

ומכח דברי רש"י אלו דנו האם מותר לקחת קודם יוה"כ תרופות מסוימות המיועדות להקל עליו את הצום למחרת, שהרי לפי רש"י אדרבה, יש ענין להוסיף לעינוי של אכילה. ויש שלמדו זכות וכתבו דשאני התם דלוקח את התרופה לפני שהוא מתחייב בעינוי ולכן לית לן בה.

שיטת הרמב"ם

¹ אמנם אפשר לתרץ דבמלך וכלה יש להם דין ליראות יפה, ולכן יש כאן דין דחיה, דהיינו סיבה לדחות את האיסור, ולכן לא קשה כלל קושית התו"י. ועל פי הסברא שכתבנו לעיל, דלעולם ישנה המחייב דעינוי אלא דיש סיבה לדחותו. משא"כ בטיט אין זה סיבה לדחות אלא במצב כזה לא חייבו אותו בעינוי, ועל זה קשה שהרי 'חלקת'. וא"כ אתי שפיר הכל, ואדרבה מהתו"י יהא ראייה לסברתינו הנ"ל. ואולי יש רמז לחילוק הנ"ל בין מלך וכלה להיתר של חטטין מתוס' לקמן דף ע"ז ע"א, שהוכיחו דאיסור רחיצה הוי מדרבנן רק מההיתר דחטטין אבל לא הזכירו להוכיח מהתרים דמתנ' כלל, ודו"ק.

הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"א הל"ה) כתב וז"ל: "וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו, ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה בלבד, אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות" עכ"ל. והנה דנו המפרשים בב' ענינים כלפי דברי הרמב"ם: א. האם לפי הרמב"ם שאר עינויים דאו' או דרבנן וב. אם הם דאו', למה הרמב"ם לא מנו אותם כמצוה בפ"ע בסה"מ. ומצאנו בזה ג' מהלכים:

א. כתב המגיד משנה (על פי הבנת מרכבת המשנה) שלפי הרמב"ם שאר עינויים הם רק מדרבנן ותו לא (וקרא דשבת ושבתון אינו אלא אסמכתא). ולכן מובן מאילו למה הרמב"ם לא רשם שאר עינויים במנין המצות.

ב. המרכבת המשנה עצמו חולק על זה וכתב בדעת הרמב"ם ששאר עינויים דאו' הם, ומקורם משבת שבתון שהיא דרשה גמורה (ולא רק אסמכתא). ומאידך הרמב"ם לא רשם אותם כמצוה בפ"ע משום שלאחר הגילוי של שבת שבתון כלולים הם במצוה דועניתם וכו'. וכך משמע מלשונו של הרמב"ם בסה"מ -

ג. אמנם הלחם משנה גם סובר שלפי הרמב"ם ששאר עינויים דאו' הם, אבל סובר הוא שאינם כלולים במצות ועניתם, וז"ל: "ביאור דבריו דאע"פ שמן הראוי היה למנותו מצות עשה שהרי קרא דשבתון רבה שענינו הכתוב הוא בה מ"מ לא מנאו רבינו ז"ל מצות עשה מפני שהוא ענין מיוחד וכו' כלומר שאין זה במשמעות ענוי הכתוב אבל זה הוא דבר אחר מיוחד בפני עצמו שרבה אותו הכתוב מקרא דשבתון ולא שגלה לנו הכתוב שאלו הענויים נכנסים בכלל הענוי שאין זה ענוי הנזכר בכתוב אלא הוא ענין מיוחד שרבה הכתוב מחדש" עכ"ל.

וא"כ קשה מאוד לדבריו - מדוע הרמב"ם לא נקט אותם כמצוה בפ"ע. והדבר טעון ביאור. ואמנם בדבריו התיחס לזה בלשונו "אלא שהוא ענין מיוחד" אבל זה גופא צ"ב. ויש להציע דרך בזה - י"ל דעיקר עינוי אינו אלא אכילה ושתייה ותו לא, דבזה אדם נתענה ביותר, ובא לידי מיעוט דמו וחלבו וכו', ואין מקום לתורה לאסור שאר עינויים בפני עצמם. אולם לאחר שהתורה כבר אסרה עיקר העינוי, דהיינו אכילה ושתייה, יש מקום לאסור שאר עינויים בהדי וכתוספת והשלמה לעיקר העינוי דאכילה ושתייה. ולכן אע"פ ששאר עינויים דאו', לא יכולים להיות נחשבים מצוה בפ"ע. [ויתכן שגם לדרכו של המרכבת צריך לומר הכי, וכדי לבאר למה אם שאר עינויים הויין בכלל "ועניתם" - ומ"מ אינם בחובת כרת ודו"ק].

כלפי מתנ' בריש פירקין, איתא בדף ע"ו. "הני חמשה הוו. ואנן שיתא תנן. שתיה בכלל אכילה היא. דאמר ריש לקיש: מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה, שנאמר ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגןך תירשך ויצהרך, תירוש חמרא הוא וקרי ליה ואכלת. ממאי. ודילמא דאכליה על ידי אניגרון, דאמר רבה בר שמואל: אניגרון - מיא דסילקא, אכסיגרון - מיא דכולהו שלקי. אלא אמר רב אחא בר יעקב: מהכא ונתתה הכסף בכל אשר תאוו נפשך בבקר ובצאן בין ובשכר, שכר שתיה הוא, וקרייה רחמנא ואכלת" ע"כ. הא מבואר בגמ' שהתנא מונה רק ה' עינים בגלל ששתיה נחשב בכלל אכילה.

ובגדר כלל זה ששתיה בכלל אכילה, יש לעיין בסוגית הגמ' בחולין דף ק"כ. "תנן התם: הקפה את הדם ואכלו, או שהמחה את החלב וגמעו - חייב, בשלמא הקפה את הדם ואכלו - כיון דאקפיה אחשובי אחשביה, אלא, המחיה את החלב וגמעו, אכילה כתיבא ביה, והא לאו אכילה היא. אמר ר"ל: אמר קרא נפש - לרבות את השותה" ע"כ. הרי הגמ' הקשה למה נפסק במשנה דהמחה את החלב וגמעו חייב (משום איסור כרת) - הרי באיסור חלב כתוב אכילה ואילו בכח"ג הרי שותהו, ולכאורה זה מעשה אחר מאכילה. קמ"ל ר"ל קרא ד'נפש' שבא לרבות השותה. דהיינו משום ריבוי זה גם מעשה שתיה בכלל באיסור חלב.

קושיית התוס'

והנה התוס' כתבו (שם ד"ה לרבות) וז"ל: "לרבות השותה - וא"ת ולמה לי קרא. הא שתיה היא בכלל אכילה כדדרשי' בפ"ג דשבועות (דף כג.) מדכתיב ואכלת לפני גו' מעשר דגןך תירושך וקרי תירוש אכילה. וי"ל דהתם במילי דשתיה כגון יין ושמן והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו" עכ"ל. דהיינו התוס' הקשו למה הוצרך הגמ' בחולין להביא ריבוי חדש לחייב מי ששותה חלב - הא תיפוק ליה משום הכלל (ההובא אצלינו ביומא ובשבועות דף כ"ג.) ששתיה בכלל אכילה. והתוס' תירצו דכלל זה נאמר דוקא ש'מידי דשתיה, משא"כ חלב דהוא 'מידי דבר אכילה'. ולכן הוצרך הגמ' לחדש ריבוי חדש לחייב מי שהמחה את החלב וגמעו.

ב' מהלכים בתירוצם של התוס'

והנה יש לעיין מה הביאור בתירוצם של התוס'. ולכאורה ניתן להבין את דבריהם בב' אופנים: א. הגרשז"א זצ"ל (עי' שו"ת מנחת שלמה ח"א סימן כ"א) הבין שהחילוק הוא כלפי 'המעיקרא' - כלומר התוס' תירצו שזיתים ענבים עומדים לשתיה, משא"כ חלב דמעיקרא אינו עומד לשתיה אלא לאכילה. דהיינו המודד הוא האם דבר זו היה עומד לשתיה במצבו מעיקרא או לא, דבמאכלות אסורות יש להתייחס דוקא למצב מעיקרא, שזהו המצב שגורם לחלות האיסור על החפצא. וכיון שחלב באותו מצב דמעיקרא לא היה עומד למשקה, ל"א שתיה בכלל אכילה. ולכן בעינו ריבוי דנפש כלפי המחיה את החלב.

ולפי דרך זו, גם בכגון רימונים (עכ"פ במאכלות אסורות) ל"א כלל דשתיה בכלל אכילה, שהרי פירות אלו מעיקרא עומדים לאכילה ולא לשתיה.

ויש להדגיש שלפי הגרשז"א כאשר הענין הוא אך ורק כלפי המצב הנוכחי, וכגון כשבא לאסור עצמו בשבועה על אכילה, שהוא איסור גברא. כאשר השתא יש משקה לפנינו, אמרין שתיה בכלל אכילה ללא יוצא מהכלל.

ב. אמנם אולי יש ללמוד את התוס' באופן אחר: לעולם לפי התוס' הענין תלוי בד'השתא' - כלומר לפי עכשיו - דהיינו לפי המשקה שלפנינו. והתוס' באים לתת גדר בדין שתיה בכלל אכילה. בין ושמן יש לשתיה גדר של שתיה כאכילה כי בא לאכול רק את החלק של המיץ שבפרי, והוא דבר שעומד לשתיה. משא"כ כאשר המחיה את החלב ושותה, אין זה שתית משקה, כי אין זה 'המיץ' של הדבר - אלא שבא לאכול את

גוף הדבר, אלא שע"י החום הוא הפך דבר גושי להיות משקה. וא"כ מה שבא לאכול עתה הוא גופו של פרי, וזה אינו דבר שתיה. ובאופן שנוכל לומר דכרגע הוא 'שותה את מאכל', ולכן ל"א שתיה בכלל אכילה.

[ובמאמר המוסגר, מצאנו כלפי פירות שמשקה היוצא מהם נחשב זיעה בעלמא, כי אין זה חלק של הפרי אלא דבר נפרד העומד לצאת. ולפי דברינו בתוס', אה"נ בפירות (חוץ מיין ושמן) נאמר גריעותא זו, משא"כ בהמחה אל החלב לא שייך לומר שהחלב שהמחה הוא זיעה בעלמא]. ומשום חילוק הנ"ל, דבשלמא במשקים היוצאים הרי בזה הוא בא לאכול את החלק של "המיץ" של הפרי יש לדון בזה שאינו אלא "הזיעה" של הפרי ולא הוי גופא דפרי, אבל ב"המחה" הרי בזה בא לאכול גוף המאכל עצמו – ודאי אין לזה תורת "זיעה".

אולם על דרך זו בדעת התוס', יש להעיר שבחולין דף ק"כ: הובאו עוד דרשות לרבות משקין היוצאים מפירות. וצ"ע שהרי שם למה צריך ריבוי – הלא פשוט הוא ששתיה בכלל אכילה. ואילו לפי הפשט של הגרשז"א מובן היטב, דגם על פירות לא נאמר הכלל ששתיה בכלל האכילה כלפי מאכלות אסורות, שהרי אינם עומדים מעיקרא לשתיה. וצ"ע. [אבל עיין שם בתוס' בע"ב, שמסיק דהתם הקושיא אינו בגלל הלשון "אכילה" שנאמרה באיסור, אלא משום דהאיסור (במאכלות אסורות המוזכרות שם) – לא חל אלא בחפצא כברייתו, ואם שינה אותה ממאכל למשקה פקע האיסור מהחפצא, וממילא המשקים היוצאים צריכים להיות מותרים. וא"כ לא קשה מידי, דאה"נ אין מקום להקשות דשתיה לאו בכלל אכילה.]

דברי מוהר"ש קלוגר צ"ל

התם במנחת שלמה מבואר שהגר"ש קלוגר נקט דביוה"כ אם המחה את האוכל ועשה ממנו משקה, אין חייבין עליו מה"ת. והגרשז"א חולק עליו, ולשיטתו אזיל. כי הוא סובר שכל דבר שהופכים אותו למשקה, כלפי המצב דהשתא, אמרינן שתיה בכלל אכילה, דכרגע דרכו בשתיה. שהרי בתוס' הסיבה שאין אומרים שתיה בכלל אכילה (אע"פ דכרגע דרכו בשתיה) דוקא כאשר מדובר במאכלות אסורות, שבהן צריך ליחס למאכל דמעיקרא, דבו חל האיסור. ובמעיקרא אין דרכו בשתיה. אמנם ביוה"כ"פ לא צריך להתייחס למאכל דמעיקרא אלא יש איסור גברא שמתחס רק לדבר שלפנינו, ועכשיו הרי הוא דרכו בשתיה, ולכן שתיה בכלל אכילה.

אמנם לפי דרך דידן גם ביהו"כ"פ יהיה פטור, מכיון שכל דבר שהוא בעצם כולו מאכל, גם כאשר מסתכלים בדהשתא, ל"א שתיה בכלל אכילה, מכיון שהוא 'שותה גוף המאכל' וכו"ל, ושפיר פסק הגר"ש קלוגר. ודו"ק.

דברי רעק"א

בשבועות דף כ"ג. איתא: "אמר רבא אף אנן נמי תנינא: שבועה שלא אוכל, ואכל ושתה - אינו חייב אלא אחת; אי אמרת בשלמא שתיה בכלל אכילה, איצטריך ליה לתנא לאשמועינן דאינו חייב אלא אחת, אלא אי אמרת שתיה לאו בכלל אכילה, שבועה שלא אוכל ואכל ועשה מלאכה, מי איצטריך לאשמועינן דאינו חייב אלא אחת. א"ל אביי: אלא מאי. שתיה בכלל אכילה, אימא סיפא: שבועה שלא אוכל ושתה, ואכל ושתה - חייב שתיים; כיון דאמר שלא אוכל איתסר ליה בשתיה, כי אמר שלא אשתה אמאי חייב" ע"כ. דהיינו בגמ' מבואר שמי שנשבע לא לאכול נאסר גם באכילה משום ששתיה בכלל אכילה. וא"כ קשה סיפא למה חל אח"כ השבועה שלא לשתות – הרי כבר נאסר שתיה ע"י שבועתו הראשונה.

והנה הקשה רעק"א (שו"ת קנ"ב) על הגמ' וז"ל: "ולכאורה תמוה מסוגיא הנ"ל דפרכינן כיון דאמר שלא אוכל אתסר בשתיה. הא בזה לא אתסר באוכלים שנימוחו לשתותו. ומצד שלא אשתה חייב גם במשקים כאלו. ואף דמתני' מיירי ודאי דשתה משקים גמורים. מדקתני רישא שלא אוכל ואכל ושתה דאינו חייב אלא אחת. משמע דשתה בענין דעבר על השבועה, וא"כ ע"כ דלא מיירי בהמחה ושתאן. א"כ גם הסיפא אכל ושתה חייב ב' מיירי בכה"ג דשתה משקים גמורים. מכל מקום חייב מטעם כולל מגו דחל על שתיית

מאכלים מחויים. חל גם כן על משקים גמורים "עכ"ל. ומבואר שהקשה רעק"א שע"י שבועותו הראשונה, לא נאסר בשתיה שהמחה, כמבואר בתוס' דידן. וא"כ נשאר מקום לשבועה השניה ליחול על אותם משקים, ומיגו דיחול על אלו, יחול גם על משקים גמורים. ועי"ש במה שתיירן.

ולעניינינו – בשבועות כיון שהאיסור הוא בגברא א"כ די לנו בזה שהדבר שלפנינו כעת הוא דרכו בשתיה, ליחשב כמעשה שתיה כלפי גברא וליכלל באיסור. ומ"מ מונח בקושית רעק"א שאם מדובר במשקה שבא מאוכל שהמחה וכו', דאמרינן דשתיה אינו בכלל אכילה. ולכן אינן נאסרים בשבועותו הראשונה. וזה סיוע לדרכנו בדעת התוס' דאפי' עכשיו ל"א שתיה בכלל אכילה כאשר 'שותה מאכל'. אולם לדברי הגרשז"א קשה, שלדבריו אם מסתכלים כלפי המצב לפנינו הרי הוא דרכו בשתיה, ואמרינן שתיה בכלל אכילה וד"ק.

תוס' הרא"ש

התוס' הרא"ש כתב (חולין שם ד"ה לרבות השותה) וז"ל: "וא"ת הא דרשינן בשבועות וביומא ובערובין דשתיה בכלל אכילה מדכתיב ואכלת לפני יי' אלקיך מעשר דגןך תירושך ויצהרך וגו' וא"כ ל"ל קרא הכא תיפוק לי מהתם. וי"ל דמהתם לא שמעינן אלא דבר שדרכו לשתות דההיא שתיה מקריא אכילה אבל מידי דבר אכילה לא שמעינן מהתם דשתיית מיחוי ידיה חשיב כאכילה. ומהכא נמי לא שמעי' דדבר שדרכו בשתייה מקריא אכילה" עכ"ל. הרי מבואר בסוף דבריו שלב נוסף שלא מצאנו בתוס' הנ"ל. ומה כוונתו בזה. ולכאורה הוא מקשה שאם כבר נתרבה ע"י 'נפש' שחייב בחלב שהמחהו, א"כ למה צריך פסוק ד'שכר' לרבות ששתיה בכלל אכילה. ומתרץ הוא שמ'נפש' לא ניתן ללמוד דבר דרכו בשתיה.

והנה יש ללמוד מהתוס' הרא"ש שהגדר של החידוש ב'נפש' הוא לא רק שהמחה גם אסור, אלא ששתיה בכלל אכילה, ולכן היה לו ה"א ללמוד מ'נפש' לבעלמא. וזה חידוש, שבפשטות היינו אומרים דב'נפש' מבואר שהוא חייב בהמחה את ההחלב אע"פ שאין שתית החלב בכלל אכילה. והנה יסוד תרוצו של הרא"ש שהוא דאע"פ שכתוב כאן הכלל ד'שתיה בכלל אכילה' דילמא לא נאמרה כלל זה אלא בחפצא דאית ביה אכילה, ואז דנינן לשתיה כאכילה, אבל חפצא שאין דרכו אלא בשתיה ולית ביה אכילה – אז אין כשתיה ידיה דין כאכילה.

ונמצא לפי התוס' הרא"ש שיש ב' דרכים ששתיה תיחשב בכלל אכילה – או אם דרכו לשתות, או אפי' אם אין דרכו לשתות, זה עצמו שהוא חפצא של אכילה ובא לשתותו ייעשה ששתיה בכלל אכילה.

למה יתחייב ביוהכ"פ כאשר המחה מאכל

ועל פי דברי התוס' הרא"ש יש להציע כמה דרכים דלעולם יתחייב אם המחה את הבשר ביוהכ"פ, ודלא כהגר"ש קלוגר. (ודין זה משמע מרעק"א הנ"ל שאם הוא היה סובר לפטור ביוהכ"פ פלא הוא שלא הזכיר את זה בשום מקום).

א. בתוס' הרא"ש מבואר דע"י הפסוק ד'נפש' נלמד לחייב בשתיה כאכילה אפי' בהמחה את החלב, אע"פ שהתם הרי הוא 'שותה את המאכל' (כי לא היה שם שתיה העומדת לצאת). ולכן פשיטא דביוהכ"פ יתחייב. וגם זה יתרץ קושית רעק"א בשבועות, שבשבועה הראשונה הכל כבר חל, אפי' המחה וכו'.

ב. חזינן בתוס' הרא"ש דשתיה בכלל אכילה אינו רק גילוי שהיא היא אותה פעולה של הבלעת החפץ, דא"כ איך שייך הו"א שלא נאמר כלל זה אלא במקום שהמשקה בא ממאכל. אלא הביאור הוא שבהלכה זו ד'שתיה בכלל אכילה' יש שני חלקים: א. שאפשר לדון ששתיה הוא אופן אחר של "מעשה אכילה", ונכלל בזה כעוד "דרך אכילה". ב. אבל עדין היה מקום לדון – דאופן זה מכיון שזה "דרך אכילה" לעצמו לא תיחשב כאכילה, כלומר אולי יחסר כאן ב"חשיבות" דאכילה, עד כמה ש"נאכל" בדרך של שתיה. ומשום דבמאכלות אסורות יסוד האיסור דאכילה אינו הפעולה היבשה דאכילה, אלא מצד מעלת "הנאת אכילה". וא"כ יש לדון דאף אם שתיה הוא עוד אופן ב"דרך אכילה" עדיין לא יהא לו דין אכילה, וזה גם נלמד בהלכה הנ"ל.

וא"כ י"ל שכל זה צריך דוקא במאכלות אסורות. אבל ביוה"כ י"ל שהיסוד של איסור אכילה הוא עינוי. ואולי הגדר האיסור הוא רק אכילה המבטלת את הענוי ובביטול עינוי לא צריך כל גדר אכילה וחשיבותה. לדוגמא השג"א כתב שאכילה שלא כדרכה אסורה ביוה"כ. הא רואים דלא בעינן את חשיבות של אכילה. וא"כ נוכל לומר שלא צריך אלא השלב הראשון של שתיה כאכילה, שהיא גם נחשב פעולה הדומה לאכילה. אבל השלב השני דשתיה בכלל אכילה שהיא אכילה חשובה לא צריך. וממילא גם מי שהמחה בשר יתחייב ביוה"כ, דרק במאכלות אסורות נאמר הקפדת התוס'. [כלומר מה "שאין דרכו בשתיה" פועל הוא רק בענין "חשיבות" דאכילה, אבל מ"מ לא יצא השתיה מכלל "דרך אכילה"].

ג. ועוד יש להציע דלעולם לא כתוב בגמ' דשתיה אסורה באכילה משום הכלל דשתיה בכלל אכילה. וכל השו"ט בגמ' הוא סביב מדוע התנא החליט למנות אותם כעינוי א'. אבל במקור הדברים לא כתוב ביוה"כ פ' בתורה שאסור לאכול אלא שחייב להתענות. ובעינוי גופא כתוב (עי' בסוגיא בדף ע"ד:) "ויענך וירעיבך" דשפיר משמע גם אכילה וגם שתיה, ולכן אין מקום כלל לדין של הגר"ש קלוגר ולעולם אפי' המחא את הבשר ואכלו ביוה"כ חייב, אפי' אם בכה"ג אין שתיה בכלל אכילה.

חקירה של האפיקי ים

בספר אפיקי ים (ח"ב סימן י"ג) הובאה חקירה בענין מהו השיעור להתחייב בשתיה, כאשר עובר באיסור משום הכלל דשתיה בכלל אכילה. כלומר האם נאמר בזה שיעור מיוחד בגלל ששורש האיסור הוא אכילה, או האם הוי כשאר שיעורי שתיה בעלמא. ומסיק שם האפיקי ים דבעצם כאשר באנו לחייב משום שתיה בכלל אכילה, צריך למצוא שיעור שתיה שהוא דומה לשיעור אכילה, שהוא כזית. אלא דלמעשה אותו שיעור הוא ג"כ רביעית, משום שזהו 'כזית בצורה של משקה'.

תוס' בחולין

בחבורה ח' הבאנו את דברי התוס' בחולין דף ק"כ. (ד"ה לרבות) שהקשו מדוע צריך ריבוי ד'נפש' כדי לחייב בהמחה את החלב. והעלנו ב' מהלכים בביאור תירוצם. ובסיכום דברינו: לפי הגרשז"א זצ"ל התוס' חידשו שבמאכלות אסורות, בעינן להסתכל על החפצא דמעיקרא, וחלב לא היה עומד מעיקרא לשתיה, משא"כ זיתים וענבים. אולם יוצא מדברי התוס' (להבנתו) דכאשר מסתכלים בד'השתא' לעולם שתיה בכלל אכילה אם עכשיו יש מידי דשתיה לפנינו, ואפי' אם באה מאוכל שלא היה עומד למשקה, כגון בשר או שאר פירות.

מאידך, הבאנו דרך אחרת בדעת התוס' דאפי' כאשר מסתכלים בדהשתא ויש משקה לפנינו, הדבר תלוי. דהיינו אם הוא בא לשתות דבר שהיה עומד לצאת בגדר מיץ של הפרי, שפיר אמרינן שתיה בכלל אכילה. אבל אם שותה מה שהיה חלק של בשר הפרי או גוף מאכל, בכה"ג ל"א דשתיה בכלל אכילה, דאדרבה הגדר הוא שהוא 'שותה את המאכל' ולא את המשקה. ולכן בעינן ריבוי חדש לחייב בהמחה את החלב.

והנה יש לציין שבחולין דף ק"כ: הגמ' מקשה מאיפה למדנו דאמרינן משקה היוצא מן הפירות אסור אפי' היכא דמדובר באיסור שאינו בא מאליו. והתוס' שם (ד"ה היכא דלאו איסור הבא מאליו מנלן) העמידו דשאלת הגמ' היא דוקא כלפי כלאים: "וצ"ל דאכלאים בעי דאע"ג דלא כתיב בהו אכילה סברא היא דלא אסרה תורה אלא כשהאיסור בעין. ולעיל דפריך אלא חלב אכילה כתיב ביה, בלאו הכי ה"מ למיפוך, אלא כיון דכתב בה בהדיא אכילה פריך מינה. וה"ר שמואל היה אומר דגבי חלב שהמחה אי לא היה כתיב ביה אכילה הוה מחייבין כיון שהוא גוף החלב וכן החמץ אלא שנמוח, אבל משקה היוצא מכלאים אפילו לא כתיב בהו אכילה כמאן דכתיב בהו דמי שאין זה גוף הפרי" עכ"ל. כלומר לפי התוס' הגמ' מקשה כלפי כלאים מהיכי תיתי דשתיה בכלל אכילה. והתוס' הסבירו שאע"פ שלא כתוב אכילה בפרשת כלאים, מ"מ מסברא לא היינו אומרים דמשקה היוצא מן הפרי אסור כיון שאין האיסור בעין, או – בנוסח אחר – משום שאין זה גוף הפרי. והנה לפום ריהטא, דברי התוס' כאן משלימים את מה שלמדנו לפי דרכנו בתוס' בעמ' א' – כלומר התם איירי לענין מעשה הגברא (ואמרינן דל"א שתיה בכלל אכילה כאשר 'שותה מאכל'), ואילו הכא איירי מצד החפצא מתי נחשב שהמשקה הוא כעין גוף הפרי וכו'.¹

אולם למתבונן קשה להבין דברי התוס' לפי דרכנו. שהרי בהו"א שלהם מבואר שאם כן היה כתוב אכילה בפרשת כלאים, היה מובן שהגמ' מקשה למה משקה אסור הרי עכשיו אין בו אכילה אלא שתיה. אולם לפי דברינו הנ"ל כששותה רק את המיץ של הפרי שפיר דיינינן ליה כאכילה. וזה גופא החידוש שלמדנו מ'שכר'. וא"כ לא יקשה כלל מהא דנכתב אכילה בקרא. משא"כ לפי דרכו של הגרשז"א, שפיר פירשו תוס' גירסא הנ"ל, משום דהרי במאכלות אסורות צריך לדון על המאכל דמעיקרא ולדעת האם אותו חפצא דרכו בשתיה או לא, ואם לא, בעינן ריבוי לחייב בשתיה.

¹ וזה מזכיר את מה שלמדנו בדעת הרמב"ן בחבורה ז' דלעולם אין שום שאלה בסוגיא מצד מעשה הגברא, דבודאי מצד זה שתיה בכלל אכילה. וכל הסוגיא עוסקת אך ורק בשינוי בחפצא, וכלשונו 'הם ולא שינויהם'. ועי' שם שגורס 'בר אכילה' במקום 'אכילה'. ואע"פ שלפי תוס' אינו כן, ובאמת יש נידון כלפי מעשה הגברא, מ"מ כאן בעמ' ב' לפי מסקנת התוס' נתחדש נידון חדש על החפצא עצמו, וכעין דברי הרמב"ן (בכל הסוגיא).

דיוק מדברי רש"י

במתני' דף פ"א. איתא: "אכל ושתה בהעלם אחד - אינו חייב אלא חטאת אחת" עכ"ל. וכתב רש"י שם וז"ל: "דחד שמא הוא, דאכילה ושתיה מחד קרא נפקי" עכ"ל. ואפיקי ים (שם) העיר שלענין שבועה (עי' שבועות דף כ"ב:) רש"י כתב דאינו חייב אלא א' משום שהיו כאכל ואכל, משום דשתיה בכלל אכילה. ולמה שינה כאן את דבריו. ומתרץ דלעולם ביוהכ"פ אינו חייב משום ששתיה בכלל אכילה אלא משום ששניהם הוו עיניו. וזה סיוע למה שכתבנו בסוף חבורה ח' כדי לחלוק על הגר"ש קלוגר שפטר בהמחה את האוכל ביהכ"פ משום דבכה"ג ל"א לכלל שתיה בכלל אכילה. כלומר כתבנו לחלוק עליו דאה"נ אין שתיה בכלל אכילה בהמחה את המאכל, אבל מ"מ לא בעינן לכלל של שתיה בכלל אכילה ביוהכ"פ, משום שבמקור הדברים לא כתוב ביוהכ"פ בתורה שאסור לאכול אלא שחייב להתענות. ובעינינו גופא כתוב (עי' בסוגיא בדף ע"ד:) "ויענך וירעיבך" דשפיר משמע גם אכילה וגם שתיה. ולכן רש"י לא יכול לכתוב על מתנ' דדף פ"א. שהיו אוכל לאחר אוכל. וה"חד קרא" שרש"י מזכיר, היינו הקרא דעיניו.

אמנם יש להקשות על דברי האפיקי ים ממש"כ רש"י בכריתות דף י"ח: כלפי יוה"כ (ד"ה אינו חייב אלא אחת) וז"ל: "דשתיה בכלל אכילה" עכ"ל. הא קמן שרש"י כן כתב כלל דשתיה בכלל אכילה בענין חיוב יוה"כ. וצ"ע.

סיכה כשתיה

איתא בדף ע"ו: "רחיצה וסיכה מנא לן דאיכרי עיניו. דכתיב לחם חמדות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי. מאי לחם חמדות לא אכלתי. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת: אפילו נהמא דחיטי דכיתא לא אכל. ומנא לן דחשיב כעיניו - דכתיב ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך (כי חמודות אתה). אשכחן סיכה, רחיצה מנא לן - אמר רב זוטרא ברבי טוביה: אמר קרא ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו. - ואימא כשתיה - דומיא דשמן, מה שמן מאבראי - אף מים מאבראי. והא תנא איפכא קא נסיב לה, דתנן: מנין לסיכה שהיא כשתיה ביום הכפורים. אף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר, שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו. אלא אמר רב אשי: רחיצה מגופיה דקרא שמייע ליה, דכתיב וסוך לא סכתי" ע"כ. הא מבואר דלמסקנה אפשר ללמוד סיכה מהיקש לשתיה בפסוק בתהילים, ורחיצה מהפסוק בדניאל ד'סוך לא סכתי'. והנה כלפי סיכה, הראשונים דנו האם הוא דאו' או דרבנן, ועוד מתי נאמר שסיכה בכלל שתיה ומתי לא.

התוס' (ד"ה דתנן) כתבו וז"ל: "בפרק אמר ר' עקיבא בשבת (דף פ"ו.) קאמר עלה אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר ותבא כמים בקרבו. ותימה דבפרק בנות כותים (נדה דף ל"ב. ושם) מיייתי ברייתא דתניא ולא יחללו את קדשי בני ישראל לרבות את הסך כשותה. ואי בעית אימא מהכא ותבא כמים בקרבו וגו'. והשתא קשה דמעיקרא מיייתי ראייה מדאורייתא והדר מיייתי ראייה מדברי קבלה שאינו אלא זכר לדבר. וי"ל דה"ק אפי' לא היה לנו פסוק לאסור סיכה דאורייתא הוה לן למיסרי' מדרבנן מקרא דותבא. אי נמי קרא דולא יחללו נמי אסמכתא בעלמא דעיקרו לאו להאי דרשא אתא אלא לכדרשינן בפרק קמא דזבחים (דף ג:) קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים" עכ"ל. דהיינו התוס' הקשו דמפורש במשנה בשבת שהלימוד של סיכה ביוה"כ הוא מדברי קבלה, דהיינו מדרבנן. ומאי דך בנדה מעיקרא הובאה ברי' דמשמע דאו' ואח"כ הובאה אותו לימוד שהוא מדברי קבלה. והתוס' תירצו בתירוצם הראשון דאה"נ הגמ' היא בדרך אפי' אם אין פסוק לאסור דאו', איסור דרבנן מיהו יש. וצע"ק על תירוצם זה בתוס' - האם במציאות כן היה איסור דרבנן או לא היה איסור דרבנן. ואולי יש להציע שכבר רואים שאפי' אם יש איסור דאו' בסיכה, מ"מ לא נאמר בכל גוונא ולכן בהכרח נמצא איסור דרבנן לפי כל הצדדים של התוס'.

ראית התוס' ששאר עיניו מדרבנן הם

התוס' שם ממשיכים וז"ל: "ופר"ת דכל עינויים דיוה"כ ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא לבר מאכילה ושתייה, דהאמר לקמן ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש, מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. ובמסכת כריתות בפ"ק (דף ז.) אמרינן כהן שסך שמן של תרומה (למעיים) בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש ואי הוי דאורייתא היה אסור בכל ענין, אלא מדרבנן" עכ"ל – כלומר ר"ת מוכיח מהיתרים שמצאנו בשאר עינויים לצורך דבודאי רק אכילה ושתייה דאו', דלא יתכן להתיר לצרכים אלו אם דאו' הם. והנה כבר הערנו על התו"י (עי' חבורה ו') למה לא הקשה קושיתו מיד על המשנה בתחילת הפרק – הרי כבר היה מבואר דלמלך ולכלה מותר לרוחץ פניהם וא"כ כבר מוכח דשאר עינויים מדרבנן הם.

אמנם תירצנו שם דבמלך וכלה יש להם דין ליראות יפה, ולכן יש כאן דין דחיה, דהיינו סיבה לדחות את האיסור, ולכן לא קשה כלל קושית התו"י, וה"ה לו מוכרח ראית התוס'. משא"כ בטיט אין זה סיבה לדחות אלא במצב כזה לא חייבו אותו בעינוי. ולכן רק מכאן יש לתוס' ראייה ששאר עינויים מדרבנן הם.

המשך דברי התוס'

אח"כ התוס' כתבו: היכן מצאנו סיכה כשתיה וז"ל: "ומותר אדם לסוך בחלב דלא אשכחן דאתסר סיכה כשתיה אלא ביוה"כ ובתרומה ובאיסורי הנאה כי ההיא דפרק כל שעה (פסחים דף כה:) רבינא שייף לברתיה בגוהרקי דערלה וכו' עד אמר ליה שלא כדרך הנאתו קא עבידנא, וחלב חי של שור הנסקל על גבי מכתו פטור הא מהותך אסור משום דאיסורי הנאה ניהו, אבל חלב דהתירי הנאה מותר ובתרומה אסור משום דאיכא אסמכתא דולא יחללו וביוה"כ אסרו משום תענוג. אבל משום רפואה שרי או ידיו מלוכלכות כללא דמילתא היכא דאינו בשביל תענוג שרי" עכ"ל. הרי מבואר שביוה"כ, תרומה ואיסורי הנאה נאמר כלל דסיכה כשתיה. ויש להעיר מדוע באיסורי הנאה בעינן לאסור משום ההוא כלל – הרי תיפוק ליה דע"י סיכה הוא נהנה מדבר האסור, ואפי' אם אין סיכה כשתיה. וצ"ע.

אמנם כלפי יוה"כ מש"כ התוס' דאסרינן סיכה משום תענוג, לכאורה אין להקשות אותו קושיא דמדוע בעינן כלל זה – תיפוק ליה דהוי תענוג לסוך. ונבאר: התוס' התכוונו לומר שיש ענין של עינוי דאו' דוקא באכילה ושתייה, וחז"ל הרחיבו את האיסור, שדברים של תענוג אסורים. אולם מהיכא תיתי דוקא ד' תענוגים של מתנ'. והתירוץ הוא דאה"נ, בעי מקור לאסור בכל א' וא', ולולי מקורות אלו חז"ל לא היו אוסרים. וברחיצה המקור הוא מ'סוך לא סכתי'. ואילו בסיכה, שאין פסוק, בעי כלל של סיכה כשתיה (כמורפש במשנה בשבת) כדי שחז"ל יוכלו לכלול סיכה בעינויים של מתנ'.

ובמה שסיימו התוס' - "אבל משום רפואה שרי או ידיו מלוכלכות כללא דמילתא היכא דאינו בשביל תענוג שרי" – האם זה המשך של ביאורם כלפי סיכה כשתיה. ולמעין התשובה היא בודאי שלא, שהרי התוס' דיברו כאן על ידיו מלוכלכות, דהיינו רחיצה. אלא תוס' כאן איירי בכל שאר העינויים שהם מותרים כאשר אינם לתענוג. ולמה התוס' חזרו לענין הזה, דלכאורה כבר ביאורו לעיל. וי"ל דלעיל התוס' רק הוכיחו שאם מצאנו היתרים, ש"מ שעינויים אלו אינם דרבנן. וכאן התוס' מגדירים מהו גדר של ההיתר. ובכל א' אם אינו לתענוג מותר – כגון רפואה או סילוק לכלוך וכו'.

סיכום דברי התוס' ביומא

בחבורה ט' למדנו את דברי התוס' ביומא דף ע"ז. (ד"ה דתנן מניין). לסיכום, התוס' הביאו ב' מקורות דסיכה ביהכ"פ אינה אסורה אלא מדרבנן: א. פשוטות לשון המשנה בשבת דף פ"ו. אליבא דר"ע שמקור סיכה כשתיה ביהכ"פ (מהפסוק בתהילים) אינו אלא 'זכר לדבר' ולא 'ראיה לדבר'. ב. ועוד שאם סיכה אסורה מדאורייתא לא מובן ההיתרים של צורך בדף ע"ז: כגון מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש.

שיטות שאר הראשונים בענין הנ"ל

א. והנה הבאנו בחבורת אחרות שלפי הרמב"ם גם שאר עינים דאורייתא. וא"כ לכאורה מזה משמע שלפי הרמב"ם סיכה כשתיה דאורייתא (אמנם צ"ע אם תליה זו מוכרחת). וא"כ צריך תלמוד בדעת הרמב"ם מה יענה לראיה של התוס' מלשון המשנה בשבת ומה יענה כלפי ההיתרים של צורך (מיהו בזה יש לציין שכבר העלנו צדדים בחבורה ב' שלפי רש"י שאר עינים דאורייתא אע"פ דמצאנו היתרים לצורך).

ב. איתא ביבמות דף ע"ד. "דאמר ריש לקיש א"ר סמאי: מנין למעשר שני שנטמא שמותר לסוכו. שנאמר: ולא נתתי ממנו למת, למת הוא דלא נתתי, הא לחי דומיא דמת נתתי, איזה דבר ששואה בחיים ובמתים. הוי אומר: זו סיכה" ע"כ. דהיינו הובאה דרשה בדעת ר"ל שאע"פ שאסור לאכול (ולשתות) מ"ש שנטמא, מותר לסוכו משום יתור לשון ד'ממנו'. ושאלו הראשונים למה צריך ריבוי להתיר סיכה. ועי' ברש"י (ד"ה שמותר לסוכו) וז"ל: "ואף על גב דקיימא לן (שבת דף פ"ו) דסיכה כשתיה והוה ליה כמאן דשתי ליה בטומאה" עכ"ל – כלומר לפי רש"י צריך אותו ריבוי משום דלולי 'ממנו' היינו אוסרים משום סיכה כשתיה – הא שפיר משמע דלפי רש"י סיכה כשתיה דאורייתא, דלכן צריך פסוק בתורה להתיר סיכה במעשר שני שנטמא משום כלל זה. וא"כ גם על רש"י יש לשאול – איך יענה לראיות של תוס' (ובמיוחד שרש"י מציין מקור לסיכה כשתיה את אותה משנה שהיא משמע שאין כלל זה דאורייתא אלא מדרבנן). [וכבר הוכיח כן בדעת רש"י הב"ח בריש הלכות יוה"כ, והוסיף דמכאן נראה שרש"י סובר דגם שאר עינים דאורייתא].

ג. ומאידך לפי התוס' שאין סיכה כשתיה דאורייתא, לשיטתם (ד"ה מנין) מצאנו הבנה אחרת בצורך של היתור של 'ממנו' להתיר סיכה של מ"ש שנטמא, ודלא כרש"י שהוא משום סיכה כשתיה דאורייתא עי"ש בדברי התוס'. וכבר רמז הב"ח שזהו תוס' לשיטתיה, דסובר דסיכה כשתיה אינה אלא מדרבנן.

ד. הרמב"ן (נדה דף ל"ב). הביא עוד ראיה שסיכה מדרבנן משום שאינו בכרת ביהכ"פ – ואם סיכה כשתיה דאורייתא, למה אינה אסורה בכרת כמו שתיה עמצה. ובשיטת הרמב"ם גם זה (ורש"י ביבמות) צריך ישוב. גם ראוי לציין שתוס' השמיטו ראיית הרמב"ן – וצ"ב. ונראה שרואים בשיטת התוס', ומהרמב"ם, ומרש"י, דאף אי נימא דסיכה כשתיה, אינה כשתיה ממש, אלא דהוי בכלל שתיה, והכוונה שהוי "מעין-שתיה" משום דיש בסיכה מענינא דשתיה (וכמו שיבואר בהמשך), דהשמן נבלע בגופו – וכמו במים דשתיה. ולכן י"ל דאף אם נכלל כשתיה, הוי בגדר "מקצת שתיה". וא"כ הוי כמו שמצאנו בסוגית חצי שיעור – דיש אופנים שיש בו רק מקצת מהאיסור ולכן אינו בכרת, כך הוי המידה לענין סיכה.

סוף דברי התוס'

בסוף דברי התוס' ביומא, מבואר שיש ג' מקומות שבהם אמרין כלל דסיכה כשתיה - באיסורי הנאה, ביהכ"פ ובתרומה. ובחבורה ט' שאלנו מדוע באיסורי הנאה צריכים התוס' לאסור משום ההוא כלל – הרי תיפוק ליה דע"י סיכה הוי נהנה מדבר האסור, ואפי' אם אין סיכה כשתיה. ואולי יש ליישב דאם לא היינו אומרים דסיכה כשתיה, לא היה לסיכה שם הנאה כלל. וצ"ע.

ומש"כ התוס' שם שביכ"פ "אסרו משום תענוג" יש לחקור במה כוונתם. בחבורה ט' ביארנו שהתכוונו לומר שיש ענין של עינוי דאורייתא דוקא באכילה ושתיה, וחז"ל הרחיבו את האיסור, שדברים של תענוג אסורים. אולם מהיכא תיתי דוקא ד' תענוגים של מתנ'. והתירוץ הוי דא"נ, בעי מקור לאסור בכל א' וא',

¹ אולם עי' בהערה 1 בחבורה ט'

ולולי מקורות אלו חז"ל לא היו אוסרים. וברחיצה המקור הוא מ'סוך לא סכתי'. ואילו בסיכה, שאין פסוק, בעי כלל של סיכה כשתיה (כמורפש במשנה בשבת) כדי שחז"ל יכללו סיכה בעינים של מתנ'.

אולם אפשר להציע פשט אחר בדעת התוס': לכאורה יש לשאול מדוע דוקא בג' דברים אלו אמרין סיכה כשתיה – הרי אם הכלל הזה נכון, אז איך ניתן לחלק בין דין לדין, ולכאורה צ"ל סיכה כשתיה בכל מקום. ויש לתרץ דאפי' אם סיכה כשתיה, מ"מ לא הוי כשתיה ממש, אלא הוי כסוג שתיה 'חלשה', וכדרך מה שכתבנו בגדר חצי שיעור בחבורה ד' (דיש מושג של חצי שיעור באיכות של האיסור). ותמיד היא בדרגה זו. וכל הנושא של התוס' הוא לדעת באיזה איסור נאמרה הרחבה זו בדיני שתיה דלא רק דשתיה עצמה אסורה אלא דכל שהוא "כשתיה" (שתיה חלשה) גם נכלל באיסור. וזו כוונת התוס' במש"כ שיוהכ"פ אסור משום תענוג – דיסוד איסור שתיה ביוהכ"פ הוא משום לתא דעיניו – כלומר דשתיה אסורה משום ה"תענוג" שמונח בשתיה, וממילא יש מקום לומר שאפי' שתיה קלישה זו כלולה באיסור יוהכ"פ (עכ"פ באיסורים מדרבנן) משום שלענין זה קרוב סיכה לשתיה, דגם בסיכה מונחת תענוג והוי כעין שתיה – דתענוג. ויתכן לפ"ז להוסיף דלכן חז"ל העמידו האסמכתא על יוהכ"פ, משום דבאמת מסברא לענין יוהכ"פ סיכה קרובה לענין שתיה.

ומש"כ התוס' בסוף דבריהם – "אבל משום רפואה שרי או ידיו מלוכלכות כללא דמילתא היכא דאינו בשביל תענוג שרי" – כבר הוכחנו בחבורה ט' שכאן תוס' איירי בכל שאר העינים שהם מותרים כאשר אינם לתענוג. ולמה התוס' חזרו לענין הזה, דלכאורה כבר ביאורו לעיל. וי"ל דלעיל התוס' רק הוכיחו שאם מצאנו היתרים, ש"מ שעינים אלו אינם דרבנן. וכאן התוס' מגדירים מהו גדר של היתר. דהיינו בכל א' אם אינו **בשביל** תענוג מותר – כגון רפואה או סילוק לכלוך וכו'. ויש לציין שבעינים דאור לא מצאנו גדר זה, אלא כל שהוא תענוג, דהיינו ביטול עינוי, אסור, ולכן אין היתרים כלל באכילה ושתיה, ונמצא דמדרבנן – כלפי עיניים שנאסרו מדרבנן התווסף עוד תנאי לאיסור, דלא די בזה שעושה מעשה תענוג אלא דצריך לעשותו לשם, ובשביל, תענוג.

תוס' ביומא לעומת תוס' בנדה

לפי מה שלמדנו, התוס' ביומא סברי שרק בג' מקומות סיכה אסורה, ועוד יש לציין שלא מוזכר כלל בתוס' הגבלה באיזה שומנים אסור לסוך – ש"מ שכל שומנים אסורים. מאידך, התוס' בנדה דף ל"ב. כתבו (ד"ה וכשמן בעצמותיו) וז"ל: "ואם תאמר דמעיקרא מיייתי מן התורה והדר מיייתי אסמכתא דבפרק ר"ע (שבת דף פו.) תנן דסיכה ביוהכ"פ אסור אף על גב שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר ותבא כמים בקרבו ואומר רבינו תם דקרא דלא יחללו נמי אסמכתא הוא דבפרק הנשרפין (סנהדרין דף פג.) דרשינן מיניה דטבל במיתה ובפרק קמא דזבחים (דף ג:) מידרש לדרשא אחריתי ומדאורייתא לא הוי סך כשותה וכן לענין יוהכ"פ ותדע דאין חייבין כרת אלא אוכל ושותה בלבד ואמר נמי בפרק בתרא דיומא (דף עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. ועוד אומר ר"ת **דדוקא סיכת שמן אסמכתא רבנן אקרא ואסור מדרבנן אבל סיכה של שומן חזיר ושל חלב שריא** ובפרק כל שעה (פסחים דף כד:) אמר המניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור אבל אסור הוא משום דאסור בהנאה משמע אבל חלב דעלמא אפילו איסורא ליכא" עכ"ל. הא קמן דלפי התוס' בנדה רק שמן אסור, ולא שאר שומנים. ומצד שני, לא מצאנו כאן בתוס' בנדה הגבלה כלפי מתי אמרין דסיכה אסורה – משמע דבכל מקום אסורה, אפי' חוץ לג' עינים שהתוס' הזכירו ביומא. ונחזור למחלוקת זו לקמן.

וכלפי דברי התוס' בנדה, יש לשאול מה הסיבה לאסור שמן אבל לא שאר שומנים. ומצאנו בזה ב' פירושים: א. שמן נבלע יותר בבשר. וכוונתם בזה דמשו"ה הוי יותר דומה לשתיה. ורק סיכה כזה הוי כשתיה, באשר יש בו מעיניא דשתיה. ב. בשו"ת הרשב"א כתוב ששמן דרכו בסיכה, משא"כ שאר שומנים. ובהבנה יש נפק"מ בין ב' הדרכים, דלדרך הראשונה בשאר שומנים אין הסיכה דומה כ"כ לשתיה – ולכן אינו בשתיה. ולפי הרשב"א המשמעות היא, דחסר בחשיבות של הסיכה (דהוי שלא כדרכו) ומשום זה אינו יכול ליכלל בשתיה.

וכלפי עיקר ב' החילוקים בין תוס' ביומא ותוס' בנדה, עי' ברמ"א אר"ח סימן שכ"ו סעיף י': "ואסור לרחוץ ידיו במלח (אגודה), וכ"ש בבורית שקורין זי"ף בל"א או בשאר חלב שנימוח על ידיו והוי נולד" עכ"ל. דהיינו בשבת אסור לרחוץ בשאר חלב דהוי נולד כשאר נימוח על ידיו. ועי' בגר"א שמדייק דברי הרמ"א וז"ל: "משמע מדבריו דבחול מותר וכ"כ תוס' בספ"ד דנדה בשם ר"ת דמותר. ודבריו דחוקין דא"כ ביה"כ אין אסור אלא שמן דוקא" עכ"ל. הרי הגר"א דייק מדברי הרמ"א שכל הבעיה של סיכת חלב שהיא משום הלכות שבת, הא בחול מותר. וזה כמו דברי התוס' בנדה שרק סיכת שמן אסורה. והגר"א כתב על זה דדברי התוס' 'דחוקין'.

שיטת ספר התרומה

הנה מצאנו עוד שיטה בראשונים כלפי מה אסור לסוך ומתי אסור, והיא שיטה ס' התרומה (רבינו ברוך) דסיכה כשתיה בכל מילי וסיכה היא בכל דבר ולא דוקא שמן. ולפי דרך זו צריך ביאור למה מצאנו היתרים ביוהכ"פ בחטטין בראשו.

מקור הראשונים ל"הגהות ר"ת בענין סיכה כשתיה"

והנה ראוי להקדים דכל הראשונים הביאו מקור לשיטתם (כל א' לפי דרכו) מהגמ' בפסחים שרק בחלב שור הנסקל דנו האם יש היתר משום שלא כדרך הנאתם, וז"ל הגמ': "איכא דאמרי, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי - אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, שהוא פטור" ע"כ. ודייקו התוס' (לפי דרכם ביומא) שבדברים שאינם אסורים בהנאה אין נידון כלל בגמ', אע"פ שאסורים הם באכילה. וזהו מקור (לתוס' ביומא) דל"א סיכה כשתיה בכל איסורים אלא באיסורי הנאה (וה"ה יוהכ"פ ותרומה). ואילו תוס' בנדה דייקו מהתם דל"א סיכה כשתיה בכל דבר אלא בשמן לחוד.

ורבינו ברוך למד מדברי הגמ' דאע"פ דאמרינן סיכה כשתיה בכל האיסורים, במקום צער לא גזרו. והגר"א (שם) כתב בלשון הזה: "וסה"ת וש"פ כתבו שאסמכת' הוא ואינו אלא מדרבנן עשו אותו כשתיה ולפיכך במקום צערא התירו" עכ"ל. כלומר סיכה כשתיה היא לעולם מדרבנן, ולא אסרו רבנן במקום צער. וממילא מובן (וכך היה המשך דברי הגר"א התם) ההתיר שמצאנו בחטטין ביוהכ"פ.

אולם עי' בתוס' רבינו פרץ בפסחים (שם) שמשמע דרך אחרת בהבנה שיטה זו. ומבואר בדבריו יסוד חדש בגדי סיכה כשתיה, דל"א סיכה כשתיה אלא היכא דסך לשם תענוג – וסיכה שאינה לשם תענוג אינה נחשב כשתיה. וזה כלל בגוף הדין דסיכה כשתיה. והביאור בזה הוא דסיכה היא כשתיה משום שדומה היא לשתיה. ושתיה עצמה היא הכנסת משקה לגוף בדרך שהגוף מתענג. ובשתיה תמיד איכא תענוג, וחשוב כשתיה, ל"ש אם מתכוון לתענוג או לא. וכדי שסיכה תהיה דומה לשתיה נאמר עוד תנאי דלא די שבמציאות יש תענוג, אלא שעושה כן בשביל תענוג ואז נחשב כשתיה. ולפי דרך זו בדעת ספר התרומות (אע"פ דצ"ע איך מתאימה ללשונו) יש לנו הסבר של היתר סיכה לחטטין ביוהכ"פ, שהרי אינו סך בשביל תענוג. וא"כ זה יכול לשמש כישוב ג"כ לשיטת רש"י ביבמות דיש להשתמש בסברא הנ"ל גם בגדר סיכה כשתייה מדאו' דאע"פ דסיכה כשתיה דאו', מ"מ כאשר אינו סך לתענוג, אינו נחשב לשתיה. וכדברים האלו מצאנו אח"כ בספר מחנה אפרים (הל' מאכלות אסורות).

בחבורה י' למדנו ג' מהלכים בהסבר מדוע מצד א' סיכה אסורה ביוה"כ (כדאיתה במתנ' ריש פירקין) ומצד שני מצאנו היתר בדף ע"ז: שמי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש: א. לפי תוס' ביומא דף ע"ז. כל מה שאינו עושה בשביל תענוג מותר. ב. רבינו פרץ בפסחים כ"ד: כתב דהכלל דסיכה כשתיה לא נאמר אלא כאשר הוא עושה סיכה לתענוג. ג. הגר"א כתב בדעת רבינו ברוך דבמקום צער לא גזרו רבנן.

שו"ת הרשב"א

והנה שו"ת הרשב"א (הובא דבריו בבית יוסף סימן קכ"ג) כתב דרך ביוה"כ מצאנו היתר של צורך, אבל לא בשאר איסורים (כגון סתם יינם שהוא הנושא של הרשב"ם שם). וז"ל הב"י בשם הרשב"א: "ואף על פי שהסיכה בשמן אינו מן התורה דאסמכתא בעלמא הוא שהרי התירו (יומא ע"ז:): סיכת חטטין ביום הכפורים והתירו טבילה לבעלי קריין הני מילי בשמן ומים של היתר אבל של איסור לא שמענו" עכ"ל. והנראה בביאור הרשב"א הוא דיש חילוק בין איסורי חפצא (שאר איסורים) ואיסור גברא דיוה"כ. ויש להדגיש שהרשב"א כתב בהקדם דס"ל דסיכה כשתיה אינו אלא מדרבנן – נמצא דבאיסורים דרבנן מצאו מקום להקל ביותר כאשר האיסור אינו אלא על הגברא ולא מיירי בחפצא דאיסורא.

ובעומק הדברים, יש לעיין לפי הרשב"א איזה סוג של היתר הוא מה שהתירו חטטין בראשו. הרי לפי התוס' ביומא ההיתר הוא ענין מיוחד ליוה"כ פ של כוונה לתענוג, והרי אין לזה שייכות למה שכתב הרשב"א לחלק בין איסורי גברא ואיסורי חפצא. וכדרך רבינו פרץ גם אינו לומד, שהרי זה ענין בגדרי סיכה כשתיה, ושוב אין לזה קשר לחילוקו של הרשב"א. אלא נראה שהרשב"א לומד שההיתר הוא כדרכו של רבינו ברוך, שבמקום צער לא גזרו – אלא דלפי הרשב"א הקילו בכה"ג דוקא באיסורי גברא. אבל באיסורי חפצא אפי' במקום צער גזרו.

ועדיין קשה הרשב"א דאיך יבין את מה דאיתא בפסחים דף כד: שהמניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור אבל אסור – שממש דייקו הראשונים דאין לאסור בסיכה כשתיה אלא בכעין חלב שור הנסקל אבל לא בשאר איסורים (עי' סוף חבורה י') – הרי לדברי הרשב"א בכל איסורים אמרינן סיכה כשתיה (אפי' במקום צער) חוץ מיוה"כ, וא"כ למה הגמ' דנה במיוחד על חלב שור הנסקל. ויש לתרץ שהרשב"א עצמו סובר דל"א סיכה כשתיה אלא בשמן לחוד, וכדברי התוס' בנדה, משום שדרכו בכך (עי' בהמשך דבריו שם בב"י) ולכן הגמ' לא דנה בשאר שומנים מצד איסור שתיה.

ובמש"כ דל"א סיכה כשתיה אלא בשמן, יש לעיין האם כוונתו להתיר לגמרי בשאר שומנים. ויש להראות מקום לדברי הנקה"כ בסוף סימן קי"ז דלעולם הרשב"א לא התכוון להתיר שאר שומנים אלא לחולה, אבל לא לבריא.

עוד בדברי הרשב"א – רחיצה כשתיה

הרשב"א שם בעצם דן האם מותר לרחוץ בסתם יינם. והוא כתב כדבר פשוט דרחיצה כשתיה, וז"ל: "ומעתה יש לדון ולאסור לרחוץ בסתם יינם דהרחיצה בו הרי היא כשתיה שהרי אפילו סיכה בשמן של תרומת חוצה לארץ שאינה אלא מדבריהם אסרו לטמא כדאמרינן ר"פ בנות כותיים (נדה לב). ואם סיכה כשתיה לדבריהם כל שכן טובל בשמן ואם כן אף אנו נאמר טובל בין אפילו בסתם יינם כשותה" עכ"ל. דהיינו אם סיכה כשתיה כ"ש כאשר הוא לא רק סך אלא טובל במשקה שייחשב כשתיה. והנה על עצם דברי הרשב"א יש להעיר למה צריך פסוק מיוחד לאסור רחיצה ביוה"כ ד'סך לא סכתי' בספר דניאל – תיפוק ליה מאותו פסוק בתהלים שמקיש סיכה לשתיה. וצ"ע.

והנה הקשו האחרונים על הרשב"א דאם רחיצה כשתיה ביוה"כ איך שייך ההיתר של הגמ' לרחוץ במקום צער, הרי שתיה גופא אסורה בכל אופן. אולם על קושיתם לכאורה יש לתמוה, שהרי הרשב"א

מדמה רחיצה לסיכה, ובסיכה הרי מפורש שיש היתרים במקום צר, כדון חטטין וכו"ל. וא"כ כשם שבמקום צר (לדברי הרשב"א) לא גזרו לאסור סיכה ביוהכ"פ, ה"ה כלפי רחיצה, ומה בכלל קשה.

דברי הגר"ז

יש לציין שלמחנה הגר"ז זצ"ל היה מהלך חדש בענין סיכה כשתיה (עי' במכתבים בסוף הספר) – הוא סובר דענינו הוא שלוקח שימוש (של שתיה) מהחפצא, וא"כ יוצא דלא שייך סיכה כשתיה דאו' אלא בתרומה, דהתם במיוחד האיסור לזר הוא לקחת שימוש מהחפצא דתרומה ומלתא דג, והרי זה עיקר ענינו של סיכה כשתיה. משא"כ בשאר איסורים, שהם איסורי אכילה, ותלוים במעשה אכילה של הגברא, דל"א סיכה כשתיה דאו'. אבל מדרבנן אסרו סיכה, וכגון ביוהכ"פ. וכאשר המשנה בשבת מביאה הפסוק בתהילים, אה"נ אותו פסוק מלמד הדין דאו', אמנם המשנה אומרת שאינו אלא ראייה לדבר בגלל ששם איירי בהלכות יוהכ"פ (ולא בתרומה), וחז"ל הסמיכו דינם לאסור סיכה באיסורי גברא על הדאו' שחל כלפי החפצא.

אמנם יש להקשות על הגר"ז שהרי הוא בונה היסוד שלו בדעת הרמב"ם. ובדעת הרמב"ם גופא למד הר"ן (עי' חבורות א' וב') דשאר עינים, כולל סיכה, דאו' הם. וא"כ נפלה כל תורתו של הגר"ז לחלק בין תרומה לשאר איסורים, על פי החילוק בין חפצא לגברא. וצ"ע.

דברי תוס' הרא"ש בפסחים

בחבורה י' למדנו שהראשונים בפסחים דף כ"ד: ("איכא דאמרי, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי - אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, שהוא פטור") עמדו על זה שהגמ' לא דנה לאסור סיכה אלא בחלב שור הנסקל שהוא אסור בהנאה, אבל באיסורי שתיה בעלמא לא דנה הגמ'. ונחלקו בדבריהם בביאור נקודה זו ע"ש. אמנם התוס' הרא"ש שם מקשה שאלה אחרת – דהיינו מדוע לא מחייבים כרת שם בגמ' בחלב שור הנסקל משום הכלל דסיכה כשתיה, אע"פ שאין זה כדרך הנאתו. וצריך ביאור מה הפשט בקושיתו – למה הכלל של סיכה כשתיה יכול לפתור את הבעיה דשלא כדרך הנאה.

ונראה לומר דהכלל של שלא כדרך מתיחס רק לאופן שנקלח ההנאה או האכילה מהחפצא, דהיינו שאם נהנה מהמאכל הנאה מסוימת, שאין הדרך להנות כן מהמאכל כשהמאכל במצב זה – ובאופן שה"שלא כדרך" הוא ביחס לחפצא, שאין זו הדרך להנות כן מהחפצא. וכמו דבר שאינו נאכל חי, אם אכלו חי- הרי זהו שלא כדרך. אבל אם מצד החפצא דרכו בהנאה זו, אלא שבאופן שעשה המעשה הנאה שינה ועשה שלא כדרך – אין זה בכלל הגריעותא של "שלא כדרך".

וא"כ גם לגבי סיכה נימא כן - דאם נדון סיכה כהנאה לעצמה, אין זה "דרך" לקחת סיכה מחפץ חי, אבל אם נדון דסיכה בכלל שתיה, א"כ ל"ל דגם כשהוא חי הוי דרכו בשתיה או אכילה, אלא דהכא השינוי נמצא רק בעצם מעשה השתיה – דעשה שתיה בדרך של סיכה, וזהו כבר שלא כדרך, אבל אין זה בכלל הגריעותא דשלא כדרך כיון שהשינוי אינו ביחס לחפצא, אלא בגוף מעשה הגברא. ודו"ק.

דיני רחיצה

בדף ע"ז: איתא: "תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה - רוחץ כדרכו ואינו חושש" ע"כ. דהיינו נתחדש בברייתא שלא רק כל הגוף אסור לרחוץ אלא אפי' מקצת הגוף. ועוד שיש היתר לרחוץ אם הוא מלוכלך בטיט וכו'.

ויש לעיין מה הוא היסוד דאיסור רחיצה. הרי נחלקו הראשונים – על הצד דרחיצת כל הגוף דאו' - האם הדין דמקצת הגוף ככל הגוף המבואר בברי' הוא מדרבנן או מדאו' – עי' בתוס' ישנים בריש פירקין שדן בזה

ומצדד דאינו אלא מדרבנן. ומדברי התוס' ישנים רואים שמקצת גופו הוא גדר אחר, ולכן ניתן להעלות צד שחלוק הוא ואינו אלא מדרבנן. (ובעצם מזה שהגמ' צריך לחדש שמקצת גופו ככל גופו כבר רואים דגש זה).

ועוד יש לציין את קושית האור גדול על המשנה ריש פירקין – איך ניתן לומר שמקצת גופו אינו אלא מדרבנן – הלא יש לאסור מדאורי' משום חצי שיעור. ובאמת יש לחקור האם החילוק בין מקצת הגוף לכל הגוף הוא בכמות, דהיינו בכמה הוא רוחץ. והנה קשה לומר כן, דא"כ נמצא שכל החילוק הוא בשיעור, ועדיין יקשה קושית האור גדול. אלא צ"ל שמקצת כל גופו היא פעולה אחרת, ולא הוי כפעולת רחיצת כל הגוף. ואפשר לומר בביאור הדבר שגדר רחיצה הוא דבר שמרענן, וראיה לזה ממה שיש היתר להעביר לכלוך. ואם היינו אמרין דרחיצה היא נקיון לא מובן כלל היתר זה, דזהו עצם האיסור. אלא רק רחיצת כל גוף היא מרעננת, וגדר רחיצת מקצת גופו היא אחרת לגמרי (וא"כ אין בו אפילו חצי שיעור מן התורה, ועדיין צ"ב א"כ למה אסרו מקצת גופו ומה גדר האיסור בזה).

איתא בברי' בדף ע"ז: "תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה - רוחץ כדרכו ואינו חושש. אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו - סך כדרכו ואינו חושש" ע"כ. דהיינו מצאנו דכלפי איסור רחיצה יש היתר להעביר לכלוך, וגבי איסור סיכה יש היתר לסוך כדי לסלק חטטין מראשו. והנה לגבי מהו הגדר בהיתרים האלו, נראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים בעיקר הבנת שאר עינים דמתנ'. ונתחיל בראשונים הסוברים ששאר עינים מדאו' הם:

שיטת הר"ן

הבאנו בחבורה א' את הצד של הר"ן דשאר העינים דאו', וז"ל: "נראה לי דכולהו מדאורייתא ניהו. אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא ניהו אלא מרביא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא, קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג וכן דעת הרמב"ם ז"ל עכ"ל. ולמדנו שם דרך א' בדעת הר"ן, שביסוד כל שאינו נעשה לתענוג לא נחשב חסרון עינוי בכלל, אבל לפי זה יש קושיא (שהקשו העולם) למה לא אמרין כן גם באכילה ושתייה דאכילה ושתייה שאינם לתענוג יהיו מותרים שהרי אין בזה ביטול עינוי, וכגון חולה שאין בו סכנה שאוכל רק לרפואתו, ולמה לא מצאנו שהקלו גם בזה. ואח"כ דחינו קושיא זו, שהיא מיוסדת על פשט לא מדויק בדברי הר"ן. דהמעייין בדבריו יראה דרך אחרת בדבריו, דרק היכן שהעיניו נלמד מריבוי ולא מדרשא גמורה אמרין דקילי טפי – והיכן דקילי טפי מסרן הכתוב וכו'. אמנם בעינים הנלמדים מקרא מפורשת (דהיינו אכילה ושתייה) לעולם אינם קילי ולא מסר הכתוב לחכמים וכו'. אולם נראה דכל העינים נאסרים משום "מניעת תענוג". אלא דשאני אכילה ושתייה, שאפי' דבר שאינו נעשה לתענוג אסור, דמ"מ במציאות הרי הוא מתענוג. ולכן כל אכילה ושתייה אסור, משא"כ בשאר עינים, כגון רחיצה וסיכה, דבהם הגבילו חז"ל את האיסור – רק לרחיצה וסיכה לשם תענוג אסורה. וא"כ נמצא דלא כל רחיצה וסיכה אסורה.

וגם הוספנו שם בדעת הר"ן דהכוונה ב'נעשה לתענוג', היינו שהוא עושה את המעשה עם כוונה לשם תענוג (ולכן לר"ן לא הוקשה קושית היראים כלפי פסיק רישא כדלקמן, שאין פסיק רישא יכול לאשווי למתכוון. עי' עוד לקמן).

א. והנה הר"ן נקט שגם **לרחוץ בצונן** אסור ביוהכ"פ. ואח"כ הוא מקשה וז"ל: "וא"ת והא אמרין בפ"ק דתענית (דף י"ג). דכל שהוא משום תענוג בחמין אסור בצונן מותר, ויוה"כ ודאי משום תענוג הוא. יש לומר דהתם לא איירין אלא בתענית צבור דלאו דאורייתא אבל ביוה"כ לא איירין התם כלל" עכ"ל. דהיינו הר"ן מקשה שבתענית מבואר דכאשר יש איסור לרחוץ משום תענוג, מותר בצונן, וא"כ למה ביוה"כ אסור. ולפום ריהטא, הר"ן מתרץ דשאני תענית ציבור שהוא מדרבנן ולכן כל שאינו לתענוג מותר, משא"כ יוהכ"פ דהוא דמדאו' ולכן אפי' רחיצה שאינו של תענוג אסורה. אולם אם נכונה הבנה זו בדעת הר"ן, הרי יש סתירה לדבריו שהבאנו לעיל שהתירו רחיצה דאו' משום שאינה לשם תענוג.

ויש ליישב דבאמת אין זה הפשט הנכון בדברי הר"ן כלפי רחיצה בצונן. אלא לעולם ברחיצה של צונן איכא תענוג (ומתכוון הוא לכך). ובגמ' מבואר שבתענית ציבור אעפ"כ רחיצה בצונן מותר. משא"כ ביוהכ"פ אסור – והחילוק הוא שנאמרה קולא בתענית ציבור משום שהוא מדרבנן, משא"כ ביוהכ"פ דהוא מדאו'. וכנראה הכלל הוא שבגלל שאין רחיצה זו בצונן הנאה כ"כ, הקילו והתירו אע"פ שמתכוון להנאה. משא"כ ביוהכ"פ מכיון שאסור מדאו', אע"פ שיש ברחיצה בצונן הנאה פחותה, מ"מ אסורה (ובתנאי שמתכוון לכך). ופשט זה מדויק בדברי הר"ן שכל החילוק בין תענית ציבור ליוהכ"פ שהוא כלפי דרבנן/דאו', ואין החילוק האם כל שאינו לתענוג מותר או אסור ודו"ק.

ב. הר"ן ממשיך ונקט **שסיכה להעביר לכלוך אסורה**, וז"ל: "ואם היה חולה או שהיו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. אבל בלאו הכי כל סיכה אף על פי שאינה של תענוג אסורה דגרסינן בירושלמי סיכה בין שהיא

של תענוג בין שאינה של תענוג אסורה" עכ"ל. דהיינו ההיתר של חטטין הוא בדוקא אבל שאר סיכה, אפי' שאינה של תענוג, וכגון להעביר זוהמא, אסורה. וצ"ע לפי הר"ן לשיטתו – הרי אם אינו מתכוון להנאת סיכה, מה בכלל הצד לאסור אותה סיכה.

והנה מצאנו שהשו"ע שפוסק את דינו זה של הר"ן (ריש סימן תר"ד – "אסור לסוך אפילו מקצת גופו, ואפילו אינו אלא להעביר הזוהמא"), והמג"א מקשה מ"ש רחיצה (שמותר להעביר זוהמא) ומ"ש סיכה (שאסור). והוא כתב (ס"ק א') וז"ל: "צ"ע מ"ש מרחצי' דשרי להעביר הזוהמא. וי"ל דסיכה הוי תענוג טפי" עכ"ל. כלומר לפי המג"א בדעת השו"ע החילוק הוא במדרגת ההנאה – דהיינו מכיון שבסיכה יש יותר הנאה, אין מקום להתיר העברת זוהמה, משא"כ ברחיצה. וכפשוטו מיניה וביה בדעת הר"ן, תירוצ' המג"א לא מועיל, מה יעזור זה שיש הנאה מרובה הא שהרי סו"ס אינו מתכוון לתענוג. אמנם מ"מ אפשר המג"א כדי להציע תירוצ' חדש לשיטת הר"ן. ונבאר:

כאשר כתב הר"ן שאם אם עושה שאר עינים בכוונה לתענוג אז הם אסורים, יש לחקור איזו מידת 'כוונה' בעי' כדי לקבל היתר. דהיינו האם די בזה שאינו מתכוון לתענוג ועושה פעולת הסיכה (או רחיצה וכדומה) 'על הסתם' כדי שנוכל לומר שזה מפקיע את השם תענוג' מהמעשה ואינו עובר על מצוות עינוי. או"ד צריך באופן חיובי לכוון שאינו עושה את הפעולה לשם תענוג אלא לצורך אחר (כגון לסלק חטטין וכו') כדי להפקיע. וי"ל שלפי הר"ן באמת הדבר תלוי. דהיינו לפי מדרגת מציאות התענוג, כך צריכה להיות מידת הכוונה כדי להפקיע השם-תענוג. ובזה שפיר נוכל לסמוך על מה שיוצא מדברי המג"א. דהיינו רחיצה מעיקרא אינה תענוג כ"כ, ולכן די בזה שהוא עושה מעשה (כגון להעביר לכלוך וכו') על הסתם, ולא בעי' כוונה הפכית (מתענוג). אבל סיכה היא תענוג טפי, ולכן בעי' כוונה חיובית לשם הצורך כדי להתיר. ולכן כאשר יש לו חטטין, צריך הוא לכוון לא לשם תענוג אלא לשם צורך כדי להתיר, ויש כאן כוונה הפכית. אמנם בסיכה להעביר זוהמה, יש כ"כ תענוג שזה שאינו עושה לשם תענוג לא תעזור להתיר ולהפקיע שם תענוג מהמעשה. (ובדרך משל, הוי כמו מלאכה שאינה צריכה לגופא), (ועדין צ"ב למה "להעביר הזוהמא" הוי רק "שלא לשם תענוג", ואינו כמו צורך חיובי אחר).

ג. בגמ' (ע"ז:): איתא: "תנו רבנן: ההולך להקביל פני אביו או פני רבו, או פני מי שגדול ממנו - עובר עד צוארו במים, ואינו חושש" ע"כ. דהיינו כלפי איסור רחיצה, נפסק עוד היתר לעבור במים כדי להקביל פני רבו. ואח"כ מבואר בסוגיא דגם לעבור כדי לשמור פירות מותר. והנה יש לעיין – הא בסוגיא מבואר דכדי להתיר לעבור בנהר צריך היתר של צורך מצוה או שמירת פירות וכו'. ולפי הר"ן לכאורה צ"ע – הרי אם אינו מתכוון לתענוג למה בעינן עוד סיבה להתיר – הרי די בזה שאינו מתכוון לתענוג. ועוד יש להוסיף דאם באמת קיים שאלה דאו' של איסור, איך באמת ניתן להתיר ע"י צורך כזה – כלומר האם יתכן שצורך הפירות יכול להתיר איסור דאו'.

ואולי י"ל שהרי לפי הר"ן לעיל אם הנידון הוא כלפי האיסור דאו' ברחיצה, אה"נ די בזה שאינו מתכוון להנאה אלא להעביר לכלוך כדי להתיר רחיצה. אבל מ"מ הוסיפו איסור דרבנן בנוסף לאיסור דאו', וכדי להתיר (אפי' מדרבנן) בעי' צורך מסוים, כגון לדבר מצוה או הפסד פירות וכו'. ולפי זה צ"ל דלהעביר לכלוך ובחטטין, ההיתר מועיל לא רק כלפי האיסור דאו' להפקיע כוונת תענוג אלא ג"כ כלפי האיסור דרבנן דבעינן צורך וכו'. וד"ק.

או"ד יש להציע עוד דרך ליישב את דברי הר"ן כלפי לעבור במים וכו'. לענין רחיצה להעביר לכלוך לא קיים בכלל איסור נוסף דרבנן, משא"כ בלעבור במים, דשם אסרו באיסור דרבנן נוסף ולכן דוקא שם בעינן להיתרים של צורך. ומ"ש ב' המקרים. י"ל בלהעביר לכלוך הרי בגוף מעשה רחיצה ניכר שאינו לתענוג – דגוף הרחיצה הוי "רחיצת לכלוך" אבל בעובר בנהר עצם הרחיצה הוי רחיצה רגילה. ולכן אסרו אע"פ שאינו מתכוון לתענוג, אא"כ יש צורך לדבר מצוה וכדומה. ובאמת כסברא זה מצאנו בדברי הראשונים עצמם שנקטו שמה שמתירה הגמ' לעבור בנהר הוא דוקא כאשר לובש כל בגדיו שאז מוכח במעשיו שאינו רוצה

לרחוץ לתענוג, משא"כ אם לובש קצת בגדיו, דבכה"ג אין הוכחה. אמנם לפי דבריהם יש קושיא חדשה – דנמצא שלא התירו אא"כ יש כבר הוכחה בתוך מעשיו שאינו רוחץ לשם תענוג וא"כ למה צריך ג"כ צורך מצוה וכו'. ואולי י"ל שהדברי תלוי באיזו מין רחיצה הוא עושה. דהיינו ברחיצה להעביר לכלוך בגוף הרחיצה ניכר שזה לתכלית אחרת – דהיינו לסלק הלכלוך. משא"כ בעבר בנהר, אותה רחיצה היא בעצם מנקה ומרענן את גוף. ולכן התם אע"פ שלובש כל בגדיו, עדיין אינו מוכח מתוך המעשה גופא שאין זו רחיצה של תענוג, ולכן עדיין בעינן להיתר של צורך מצוה וכדומה.

שיטת היראים

בחבורה ב' למדנו שלפי יראים – שגם סובר ששאר עינים דאו' – יש גדר אחר להיתרים שמצאנו בדף ע"ז.: ונסכם: הנידון של הנאה הוא בגדר של המעשה עצמו – דהיינו אם הוא מעשה דאית ביה הנאת הגוף, אסור מדאו'. ואם אינו מתכוון להנאה, אין זה נחשב מעשה דאית ביה הנאה, דהתורה אסרה "דאית ביה הנאה", וזהו עצם מעשה האיסור. ולכן - לעומת הר"ן – היראים הקשה על ההיתרים מסוימים משום פסיק קישא, דיכול זה להחשיב את המעשה למעשה דאית ביה הנאה.¹ [משא"כ לפי הר"ן, דבעינן מעשה שנעשית לתענוג, הנידון הוא אך ורק מדוע הוא עושה את המעשה. ולכן כל עוד שאינו מעוניין בתענוג, הפסיק רישא לא מעלה ולא מוריד, שאין פסיק רישא יכול לאשווי למתכוון, דכללא דפסיק רישא מועיל רק להגדיר מה הוא המעשה, אבל אינו מועיל כלל על השאלה "למה" ו-"לשם מה" עושה המעשה]. ועוד כתבנו שכל אכילה ושתייה הוא מעשה דאית ביה הנאת הגוף ואסור, וממילא פשיטא ליראים שכל אכילה ושתייה אסור, דלעולם נהנה גופו מהם (ולכן, לעומת הר"ן, לא מצאנו שום שו"ט בדברי היראים מדוע אכילה ושתייה תמיד אסור ודו"ק).

והנה כלפי רחיצה בצונן, היראים (סימן ת"ב) כתב שהוא אסור, וכמו הר"ן, וי"ל שזה משום דאע"פ דאין בו כ"כ הנאה, מ"מ סו"ס הוי מעשה דאית ביה הנאה. ולא קשה הגמ' בתענית, דרק בתענית מדרבנן הקילו להתיר מעשה דאית ביה קצת הנאה, אבל לא ביוהכ"פ דאו'. וכלפי לעבור בנהר, ולמה צריך הגמ' להתיר משום טעמא דצורך וכו', י"ל בדעת היראים בדרך שכתבנו בדעת הר"ן, שצריך לומר שיש ג"כ איסור דרבנן בנוסף לאיסור דאו'.

ויש לדייק שהיראים הקשה את קושיתו כלפי פסיק רישא דוקא ברחיצה בנהר אבל על ההיתר לסוך משום חטטין, לא הקשה ולא מידי. והלא דבר הוא. וכנראה שעל ההיתר לסוך משום חטטין לא שייך קושיתו. ואולי ההסבר בזה הוא ע"פ מה שלמדנו בחבורה ז' בגדרי סיכה כשתיה, דלפי התוס' הרא"ש בפסחים ל"א כלל זה בכה"ת אלא בסיכה שבו הוא מתכוון להנאה. וא"כ פשיטא דבחטטין אין להקשות מפסיק רישא, דאע"פ דמצד הל' עינוי דיוהכ"פ הרי אע"פ שאינו מתכוון, שפיר הוי מעשה דאית ביה הנאה משום פסיק רישא, מ"מ כיון דסו"ס אינו מתכוון, אין כאן חפצא של סיכה אסורה, דבכה"ג לא הוי כשתיה. וזה חידוש שלפי היראים כלפי רחיצה הגדר של האיסור הוא מעשה דאית ביה הנאה ותו לא, ואילו בסיכה ג"כ בעינן פעולה שעושה לשם תענוג (כדרכו של הר"ן), אבל מטעם אחר לגמרי, כלומר לא משום עינוי אלא מעיקר ההלכה של "סיכה כשתיה".

¹ וזה דומה לגרירת ספסל בשבת – שהוא מתכוון לפעולה מסוימת (גרירת הספסל) אבל בהכרח ממילא יוצא פעולה אחרת (עשית חריץ) ולכן הוגדר המעשה כמעשה עשית חריץ.

עוד מהלך בשיטת הר"ן

בחבורה י"ב הבאנו עוד פעם את שיטת הר"ן שבשאר עינים (על הצד שהם דאו') הגדר של האיסור הוא מעשה הנעשה לשם תענוג. ושאלנו על הר"ן מהגמ' בדף ע"ז: ששם מבואר דכדי להתיר לעבור בנהר צריך היתרים מסוימים, כגון להקביל פני רבו או לשמור פירות, ואילו לא איירי באותם אופנים מסוימים אסור. והרי התם אינו מתכוון לתענוג אלא לעבור בנהר גרידא, וא"כ צריך להיות מותר בכל אופן, ומדוע צריך היתרים אלו. וכתבנו לתרץ דא"נ כלפי האיסור דאו' של רחיצה די בזה שאינו מתכוון לתענוג, אלא שהוסיפו איסור מדרבנן וזה נותר רק במקום צורך מסוים ע"י שם.

אמנם אפשר להציע דרך אחרת בדעת הר"ן דלעולם לא קיים איסור דרבנן נוסף כלל. וכל הנידון של הגמ' בדף ע"ז. הוא סביב האיסור דאו', ומ"מ לא קשה מידי. ונבאר: בחבורה י"ב הבאנו את שיטת הר"ן דכלפי להעביר זהומה מותר ברחיצה אבל אסור בסיכה. וכדי ליישב מ"ש זה מזה, חידשנו יסוד דלפי הר"ן לפעמים לא די בזה שאינו מתכוון לתענוג ועושה מעשיו 'על הסתם' כדי שנוכל לומר שזה מפקיע את השם תענוג' מהמעשה ואינו עובר על מצוות עינוי. אלא לפי מדריגת מציאות התענוג, כך צריכה להיות מידת הכוונה כדי להפקיע ה'לשם-תענוג'. ולכן חילקנו שם בין רחיצה להעביר לכלוך (דלא בעי אלא כוונה 'על הסתם') לבין סיכה לסלק חטטין (דבעי יותר, כלומר כוונה הפכית, 'לא לשם תענוג אלא לשם צורך'), ולבין סיכה להעביר לכלוך (דלעולם אסור אע"פ שמכוון בפירוש לא לשם תענוג אלא לשם צורך) ע"ש באריכות. ואפשר להוסיף ולומר כאן – דהלא כאשר עובר בנהר יש מציאות של תענוג. וכדי להפקיע שם תענוג מהמעשה, לא די בזה דמכוון לשם 'צורך בעלמא'. ומשום דרק צרכים מסוימים נחשבים צרכים שיכולים להפקיע שם התענוג מהמעשה, ולכן מצאנו בסוגיא שיש צרכים שנחשבו שיש להם 'כדי להפקיע' שם התענוג מהמעשה, כגון להקביל פני רבו ולשמור פירותיו. ומאידך יש שם מטרות שלא נחשבו 'די צורך' כדי להפקיע, כגון לחזור הביתה דרך הנהר לאחר שכבר הלך לשמור פירות.

ויש להביא ראיה לכיוון זה בדעת הר"ן ממש"כ כלפי נטילת ידים לתפילה. הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז) נקט שאסור ליטול ידים (משום איסור רחיצה) אפילו לתפילה (שבפשטות ענין אותה נטילה היא לקיים מצות 'הכון לקראת א-ליקך ישראל'). אבל הר"ן חולק עליו וז"ל: "ק"ל דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט"ב בין ביוה"כ דכל רחיצה דמצוה מותרת היא ונט"י לתפלה מצוה, וכיון דלהקביל פני רבו עובר במים, כ"ש להקביל פני שכינה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ז מהלכות תפלה ביוה"כ ובט"ב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר חבלי שינה ואינו נכון" עכ"ל. דהיינו הר"ן נקט דכל רחיצה למצוה מותרת ביוה"כ, ונטילת ידים לתפילה גם מצוה, וא"כ בודאי היא מותרת – ואח"כ הוא מוסיף דהדברים ק"ו, דאם לצורך קבלת פני רבו רחיצה מותרת (בעבר בנהר), כ"ש כדי לקבל פני שכינה בתפילה. והנה כפשוטו נראים הדברים בר"ן שצורך מצוה אינו חשבון כלפי איסור נוסף דרבנן (על דרך שהצענו בחבורה י"ב) אלא הוא נצרך להתיר גוף הרחיצה דאו'. ועי' בכל בו (סימן ס"ט) שהדברים שם מפורשים, שהרי כתב וז"ל: "ויש פוסקין שרוחצין הידים בשחר לתפלה כדרכן שמה שאמרו שאסור להושיט אצבעו במים לא אמרו אלא להתענג אבל למצוה מותר" עכ"ל. דהיינו מה דבעינן צורך מסוים הוא זה שמפקיע עצם שם התענוג מהמעשה ודו"ק.

שיטת היראים

בחבורה י"ג חזרנו על החילוק בין שיטת הר"ן לשיטת היראים (שגם הוא סובר ששאר עינים דאו' הם) – דלשיטת היראים הגדר של עינוי הוא שלוקח לעצמו הנאת הגוף ע"י מעשים מסוימים כרחיצה וסיכה וכו', ולאפוקי מהר"ן שיסוד האיסור הוא "רחיצה לשם תענוג".

והנה לדבריו כלפי רחיצה, לכאורה הגדר הוא כמו גרירת הספסל בשבת – דהיינו הוא עושה מעשה 'לעבור בנהר'. ומה שגופו מתרחץ על ידי זה, אינו אלא פעולה אחרת היוצא בדרך אגב ממעשה העברה שלו, ודומה לעשית חריץ בשבת [וביתר דיוק: מה שלוקח לעצמו הנאת הגוף דרחיצה אינו אלא אגב שעובר הנהר]. והיראים מקשה שכאשר הוא עובר בנהר, הרי בודאי הוא יתענג ע"י המים, וא"כ הוי פסיק רישא ולא ימות, ואיך הגמ' מתירה את זה, וז"ל (סימן ת"כ): "שומרי פירות והמקביל פני רבו או מי שגדול ממנו עוברים במים עד צוארם ואינן חוששין. ומסקינן ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקו ופסיק רישא ולא ימות לא הוי שיש כמה בני אדם שאין נהנין מרחיצה כזו ותניא נמי הכי אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש אלמא אינו מתכוין להנאת רחיצה מותר" עכ"ל. כלומר היראים מתרץ שכיון שיש בני אדם שאינם נהנים מרחיצה בנהר (ואפשר להמתיק, דברט באופן שלובש כל בגדיו), אין זה נחשב לפסיק רישא.

ולפי היראים מיושב היטב שיטת הרמב"ם דנט"י לתפילה אסורה, דהתם גוף המעשה היא הרחיצה, ואין שם פעולה אחרת (משא"כ בעבר הנהר, שעיקר הפעולה היא העברה מצד א' לשני), ולכן פשיטא דאסורה. ואם כנים הדברים, גלינו ידיעה חשובה – דמתוך אלו השיטות דס"ל דשאר עינים דאו', הרמב"ם יצדד עם היראים ולא עם הר"ן.

אמנם לפי זה בדעת היראים, איך נוכל להבין מה דאיתא להדיא בגמ' דמותר לטבול טבילה של מצוה ביוהכ"פ – הרי שם לכאורה גוף הפעולה היא רחיצה. ונראה דצ"ל דאין פעולת טבילה פעולה של רחיצה כלל אלא פעולה אחרת – ואולי הגדר הוא שיהוי במים או הכנסת כל גופו למים. וצריך עוד תלמוד, ועיין בקרית ספר (שביתת עשור פ"ג) שכתב דחייבי טבילות אע"ג דטובלים כל גופם לאו 'רחיצה' היא אלא 'שרייה' בעלמא, וכן לעבור בנהר להקביל פני רבו או לשמור פרותיו לאו רחיצה היא, עכ"ד.

אמנם יש להוסיף בדעת היראים דבודאי בדף ע"ז: מבואר דנתוסף איסור דרבנן, דאל"כ מה הצד לאסור בעבר בנהר לולי צורך מצוה וכו' – הלא הוא מעשה דלית ביה הנאה (ולכא פסיק רישא כנ"ל). [וא"א לומר החשבון שאמרנו בדעת הר"ן, דהלא לפי היראים אין הנושא כוונה לשם מטרה מסוימת וד"ק].

שיטת התוס'

לעומת הר"ן והיראים, התוס' סוברים ששאר עינים מדרבנן הם. ובפשטות הגדר הוא שאם עושה המעשה לשם תענוג אז אסור, ואל"כ מותר. ולכאורה כל מה שהגדיר הר"ן (דלדידיה כל העינים דאו') בגדר העיני הוא נכון לפי התוס', אלא דלפי התוס' כל זה קאי בהגדרת האיסור דרבנן ולא הדאו'. אמנם יש להוסיף דחייבים התוס' להסכים עם מש"כ לעיל בדעת הר"ן בהבנת 'צורך מצוה' בדף ע"ז: דהיינו שזה בא להתיר עיקר האיסור (ואין זה משום איסור נוסף) דאל"כ נמצא לדעת התוס' קיים ב' איסורים מדרבנן: א. עיקר האיסור שאסרו לשם תענוג, ב. עוד איסור ואפילו שלא לשם תענוג דבזה נאמר היתר של לצורך. וזה מאוד דחוק. [ובאמת אדרבה, חשבון זה בתוס' מוכיח שההבנה בגמ' בדף ע"ז: על דרך מה שהצענו בדעת הר"ן היא דרך נכונה, וזו ראייה לדברינו].

שיטת החינוך

במצות שי"ג כתב החינוך וז"ל: "וכן מענין המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה [שם ע"ז ע"ב] כי אלו העיניוין שהן דרבנן, כגון רחיצה וסיכה, לא גזרו בהן רק שלא לעשותן שלא לצורך, אבל כל שעושה אותן לצורך לא גזרו, כגון מי שיש לו חטטין בראשו שסך כדרכו ואינו חושש. ואפילו לנטורי פירי אמרו זכרונם לברכה [שם] שמותר לעבור במים עד הצואר, וכל שכן לדבר מצוה, בין בהליכה בין בחזרה" עכ"ל. הנה מצד א' הוא מסכים לתוס' ששאר עינים מדרבנן, אבל מצד שני משמע מדבריו שיש איסור דרבנן בכל אופן, אלא שחידשו היתרים במקום צורך מצוה וכו' – ואין זה כגדר של התוס' דסברי דרק עיניו לשם תענוג אסור, ולכן אמרין שהצורך מפקיע את עצם יסוד האיסור.

והנה הריטב"א מקשה על ההיתר לשומרי פירות לעבור בנהר וז"ל: "שומרי פירות עוברין עד צוארן ואינם חוששין. פי' דאע"ג דבעלמא לא דחינן איסורא דרבנן משום ממונא, שאני הכא דכיון דאין איסור זה אלא משום הנאה וזה עובר דרך מלבוש ואינו מכיון ליהנות מוכחא מילתא דלאו להנאה עביד" עכ"ל. דהיינו בקושינו משמע שהריטב"א לומד כדרכו של החינוך, שהפסד ממון דוחה איסור דרבנן. ועל זה הוא מקשה דבעלמא לא מצאנו שהפסד ממון דוחה איסור דרבנן. ויש לעיין מה הביאור בתירוץ. ולפום ריהטא אולי משמע שהריטב"א מחליף מהבנת החינוך להבנת התוס' ואין כאן איסור משום שמוכח שאינו עושה לשם תענוג. אמנם לכאורה קשה לומר שעשה מהפכה בין קושינו לתירוץ. ועוד דא"כ למה נפסק בגמ' דאסור לשומרי פירות לעבור בנהר בחזרתם – הרי כיון שהוא עדיין במלבושו, עדין קיים ההוכחה שאינו עושה אלא לשם תענוג, וא"כ למה יש לאסור.

אלא י"ל פשוט אחר בתירוץ הריטב"א. לעולם הגדר של האיסור דרבנן וההיתר בשאר עינים הוא בגדר של החינוך, וכמו שמשמע בקושינו. וגם בתירוץ, אותו גדר הוא נכון, אלא שכאן יש תנאים שונים – וכך באמת מדויק בדבריו במה שכתב 'שאני הכא'. ונבאר: הריטב"א כתב בתירוץ דאינו מכיון ליהנות. ואין זה מספיק כדי שלא יהא איסור (שהגדר של האיסור דרבנן הוא איסור רחיצה כפשוטו והרי סו"ס הוא רוחץ). אולם זה שאינו מכיון לתענוג מחליש את האיסור, ובאופן שהאיסור העומד לפנינו הוא קל יותר. והנקפ"מ הוא שכאשר נחלש האיסור, יש מקום להתיר אפילו משום הפסד ממון. א"כ נמצא שזה הביאור בשו"ט של הריטב"א. בקושינו הוא מקשה שאין הפסד ממון דוחה איסור דרבנן. ובתירוץ הוא אומר דאה"נ, ה"מ בעלמא, אולם שאני הכא דאירינן באיסור קלוש. ויש להביא סיוע להבנה זו מדברי השעה"צ (ס"ק י"ט) שכתב וז"ל: "ועוד טעם, דרחיצה שאינה של תענוג אינו אסור כל כך" עכ"ל. הא קמן גדר זה שע"י שאינו מכיון לתענוג, עדיין איסור יש, אלא שאינו חמור כ"כ. [וראוי לציין שלשון הריטב"א משמע שההיתר הוא בגדר דחייה, עי"ש].

ויש להוסיף עוד בדעת הריטב"א דכאשר אינו רוחץ לצורך ממון אלא לצורך מצוה, וכגון נטילת ידים לשחרית, כיון שהצורך יותר חשוב, לא שייך כל השו"ט שהוא כתב כלפי שומרי פירות, ולא צריך לחדש שאינו אסור כ"כ כיון אינו מתכוון ליהנות וכו'. דברחיצה לצורך מצוה לא קשה מידי שהתירו איסור דרבנן משום צורך מצוה – משא"כ בשומרי פירות. ומדויקים הדברים, שהרי הריטב"א עצמו כתב (ד"ה ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש) וז"ל: "וכן הנפנה לנקביו רוחץ כדרכו שאין לכלוך גדול מזה, וכ"ש אם רוצה לעסוק בתורה או בתפלה שהוא מותר שהרי להקביל פני רבו התירו לעבור במים עד צוארו וכש"כ להקביל פני שכינה, וכן הסכימו בתוספות והרמב"ן ז"ל, ואין להרהר בדבר" עכ"ל. הא קמן שלא הקשה כלל על רחיצה לצורך מצוה מה שהקשה על שומרי פירות, ודו"ק.

ולכא' הדברים מוכרחים מיניה וביה בריטב"א דאם לא כן למה באמת מותר לו ליטול ידיו הא התם אין הוכחה שאינו עושה לשם תענוג וא"כ לכא' לא נחלש האיסור, ואין יותר. אלא מוכרח כ"ל דבמקום מצווה זה לבד מתיר ומדחה.

ודרכנו בדעת הריטב"א – שהוא חולק על התוס' ומסכים לחינוך בגדר של הדרבנן – מבואר בדבריו בראש הפרק, וז"ל: "ורחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה אינם אסורים אלא מדרבנן. ולפיכך אין בהם כרת כדאיתא בברייתא, ואף על גב דאמרין בגמרא חמשה עיניין כתיבי, אסמכתא דרבנן הוא, ותדע שהרי הקלו ברחיצה לעבור במים משום נטורי פירי, ואמרו המלך והכלה ירחצו את פניהם, והתירו נעילת הסנדל משום צנה לחיה, ובסיכה התירו בשיש לו חטטין בראשו להיות סך כדרכו, דכיון דאיסורא דרבנן בעלמא הוא משלך נתנו לך" עכ"ל. דהיינו בסוף דבריו מפורש שהחליטו להתיר במקום צורך, גם לענין לעבור במים, כיון שאין האיסור אלא מדרבנן. ודלא כהתוס' שהצורך מפקיע את יסוד האיסור וכנ"ל.

אולם עי' בריטב"א בסוף תענית. שמשמע מדבריו שהגדר הוא שכל "הנעשה לתענוג" בשאר עינים אסור – ולכאורה צריך לדחוק דכוונתו ב'לתענוג' היינו 'דלא לצורך מצוה וכו'. ודו"ק.

שיטת ספר התרומה

בחבורה י' הבאנו את שיטת ספר התרומה (רבינו ברוך) לענין סיכה כשתיה, כלפי מה אסור לסוך ומתי אסור, דס"ל דסיכה כשתיה בכל מילי וסיכה היא בכל דבר ולא דוקא שמן. ורבינו ברוך למד מדברי הגמ' דאע"פ דאמרין סיכה כשתיה בכל האיסורים, במקום צער לא גזרו. והגר"א (שם) כתב בלשון הזה: "וסה"ת וש"פ כתבו שאסמכת' הוא ואינו אלא מדרבנן עשו אותו כשתיה ולפיכך במקום צערא התירו" עכ"ל. כלומר סיכה כשתיה היא לעולם מדרבנן, ולא אסרו רבנן במקום צער. ולעניננו, הרי סה"ת מצא בגמ' שלנו כלל בכל מקום שסיכה אסורה, מדין סיכה כשתיה, ואפילו דשאר מאכלות אסורות, דהיינו בכה"ת, דל"א סיכה כשתיה במקום צער. ולפי זה יש להקשות, דאם ההיתר לסוך לחטטין ביוהכ"פ אינו היתר במסוים ליהוהכ"פ, א"כ מה הביאור בהיתר רחיצה. ואם חייבים לומר שברחיצה נמצא היתר אחר כדי להתיר במקום צורך ביוהכ"פ, מהיכי תיתי שאותו היתר לא שייך גם בסיכה לחטטין, כלומר איך יכול סה"ת להוכיח שיטתו בסיכה בכה"ת – אולי תיפוק ליה דמותר משום אותו ההיתר ששייך לרחיצה, וצ"ע.

[ואולי לחשוב: דאם פירש כיראים, ביסוד ענין עינויים כמו שביארנו לעיל בדעתו, וא"כ ההיתר של רחיצה לצורך ליכלוך הוא דאינו עושה "רחיצת עינוי" – דאינו לוקח לעצמו הנאת הגוף, אלא שמסלק הלכלוך והנאת גופו כולו בא בדרך אגב אז יש לומר דכל זה אולי שייך רק ברחיצה, אבל בסיכה לעולם פעולת הסיכה הוא לשנות עורו "ולהרטיבו" – בדרך של סיכה, אלא דכשבא לסוך לצורך רפואה, אז יש לו צורך מסוים בפעולה זו, וא"כ בסיכה לא שייך ההיתר שנאמרה ברחיצה כלל – ולכן הוצרך לטעם חדש (-וכל מה שכתבנו כבר נתבאר בקצרה בחבורה הקודמת ודעת היראים)].

איסור לישוב על גבי טינא

איתא בגמ' דף ע"ח. "תני יהודה בר גורגורות: אסור לישוב על גבי טינא ביום הכפורים. אמר רבי יהושע בן לוי: ובטינא מטפחת. אמר אביי: ובטופח על מנת להטפח. אמר רב יהודה: מותר להצטנן בפירות. רב יהודה מצטנן בקרא. רבה מצטנן בינוקא" ע"כ. והנה לגבי האיסור לישוב על גבי טינא כתב רש"י (ד"ה על גבי טינא) וז"ל: "שלחלוח הטיט **הוי עונג קרוב לרחיצה**" עכ"ל. ואינו ברור כ"כ מה בדיוק כוונת רש"י ב'קרוב לרחיצה'. ויש לציין את דברי המאירי וז"ל: "מכלל דברינו למדת שכל שהוא נעשה ברחיצה להקר ולחתענג אסור. לא סוף דבר רחיצה בלבד אלא אף ישיבה במקומות הלחים לכוונה זו אסור. מעתה אסור לישוב על גבי הטיט ביום הכפורים" עכ"ל. דהיינו יש מעשה מסוים של רחיצה, דהיינו להתרחץ גופו במים. אולם יש עוד מעשה שאינו מעשה רחיצה (אלא מעשה ישיבה), אבל מכיון הוא נעשה לכוונת רחיצה, כלומר להקר ולחתענג, הוא ג"כ אסור. ויתכן שזה הביאור בדברי רש"י [ובאמת נראה בלשון המאירי, דמה ש"להקר" הוי בכלל רחיצה, הוי דבר חידוש וצ"ע בזה].

אמנם הגמ' ממשיכה ומוסיפה דכדי להיות אסור כאשר בא להקר ולהצטנן, צריך דרגה מסוימת של לחות, דהיינו טופח ע"מ להטפח. וממילא אם רוצה להצטנן בפירות, אע"פ שכוונתו להקר, מותר, שאין כאן לחות של טופח ע"מ להטפח. וכפשוטו היה נראה דשיעור זה של ע"מ להטפח נותן ללחות חשיבות של משקה (וכמו שמצאנו לענין שיעור של משקה לסחיטה בהל' שבת).

דין מטפחת ביוהכ"פ ובתשעה באב

הגמ' ממשיכה: "זעירא בר חמא אושפיזכנין דרבי אמי ורבי אסי ורבי יהושע בן לוי ודכולהו רבנן דקיסרי הוה, אמר ליה לרב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי: בר אריא, תא אימא לך מילתא מעליתא דהוה עביד אבוך, מטפחת היה לו בערב יום הכפורים ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין, ולמחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו. ערב תשעה באב שורה אותה במים, ולמחר מעבירה על גבי עיניו. וכן כי אתא רבה בר מרי אמר: בערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים, ומניחה תחת מראשותיו, ולמחר מקנח פניו ידיו ורגליו. בערב יום הכפורים מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים, ועושה אותה כמין כלים נגובין, ולמחר מעבירה על גבי עיניו. אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא: איפכא אמרת לן, ואותיבנך סחיטה" ע"כ.

והנה בסיכום גמ' זו, יש כאן ב' נידונים: א. מה צריך לעשות עם אותה מטפחת בערב יוהכ"פ ובערב תשעה באב, דהיינו האם די להשאיר אותה לאחר ששורה אותה במים או האם צריך לנגב אותה היטב (כמין כלים נגובין). ב. למחרת – דהיינו ב'יוהכ"פ ובתשעה באב עצמם, איזה שימוש ניתן לעשות עם המטפחת, ולא תיחשב בכלל איסור רחיצה.

ערב יום כיפור וערב ט' באב

א. ולכאורה יש שינוי בין ב' הלשונות של הגמ' כלפי הנידון הראשון. דהיינו עד אמירת רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא בסוף הסוגיא, היה ברור שבערב יוהכ"פ צריך לעשות יותר כדי לנגב את המטפחת מאשר בערב תשעה באב, דרך בערב יוהכ"פ צריך לעשותה כעין כלים נגובין. ובביאור חילוק זה, מצאנו ב' הסברים: א. ב'יוהכ"פ יש חשש מלאכת סחיטה, משא"כ בתשעה באב, דליכא איסורי מלאכה כלל. ב. לפי כמה ראשונים העיניים של יוהכ"פ דאו' או עכ"פ יש להם סמך מה"ת, משא"כ תשעה באב דאינו אלא מדרבנן, ולכן החמירו יותר במידת הלחות ב'יוהכ"פ. [אמנם עי' בבית יוסף סימן תר"ג דבדואי אפי' אם אינו עושה אותה כמין כלים נגובין, איירינן בשאין בה טופח על מנת להטפח, דאל"כ לא גרע מטיט דלעיל ולמה

יהא מותר בט' באב. וא"כ צ"ע ממ"נ דאם בתשעה באב מותר אחר השריה במים א"כ מוכח דזה כבר אינו "ע"מ להטפוח" וא"כ מה הצד לאסור לשרות אותו ביוה"כ, ולמה צריך לעשות אותה כעין כלים נגובין וצ"ע].

ב. אולם בסוף הסוגיא, לפי רבי ירמיה בר תחליפא הדין היה אמור להיות להיפך, דבערב תשעה באב עושין אותו כעין כלים נגובין ואילו בערב יוה"כ לא צריך, אלא שאח"כ הקשה לו רבי יעקב דמשום מלאכת סחיטה ביוה"כ לא ניתן להקל. ומה הביאור בדעת רבי ירמיה בר תחליפא (דהיינו שיש להחמיר יותר בערב תשעה באב). ושוב מצאנו בזה ב' פירושים: א. התו"י כתב וז"ל (ד"ה איפכא אמרת לן): "כי היה סובר שיש להחמיר בט"ב יותר מיוה"כ כדאמרי' בעלמא דדברי סופרים צריכין חיזוק יותר" עכ"ל. וכוונתו דהחמירו בדבריהם יותר ממה שיש סמך משל תורה (דלפי התו"י בריש פירקין שאר העינים מדרבנן הם). ב. המאירי כתב דאע"פ שיוה"כ פ' חמור יותר, מ"מ בתעשה באב, מלבד המצוה להתענות יש ג"כ אבילות, ולכן לא התירו לשרות במים בלי לנגב חזק, וז"ל: "ויש גורסין בשמועה זו שבערב תשעה באב לא היה שורה במים אלא מביאין לו מטפחת ומקנח בה פניו וידיו ורגליו ולמחר מעבירה על גבי עינו ואינו חושש. ולא שיהא תשעה באב חמור מיום הכפורים אלא משום תוספת אבילות" עכ"ל. ושוב צ"ע (כנ"ל) מהו הגדר של החומרא, דאם מיירי שכבר אינו "ע"מ להטפוח" ולא נחשב משקה, א"כ מה מקום לאיסור.

איזה שימוש מותר בט' באב וביוה"כ פ' עצמם

א. וכלפי הנידון השני - דהיינו ביוה"כ פ' ובתשעה באב עצמם, איזה שימוש ניתן לעשות עם המטפחת - עי' בדברי הר"ן על הרי"ף לענין ט' באב (ד"ה זעירא בר חמא וכו' ערב ט"ב מביאין לו מטפחת) וז"ל: "פירוש שורה אותה במים ובליילה מקנח בה ידיו ורגליו כדי להצטנן ולמחר מעבירה על גבי עינו להעביר לפלוג וחבלי שינה מהם" עכ"ל. ובביאור הפשט בדברי הר"ן, יש לשאול מ"ש בלילה דניתן לקנח בה ידיו ורגליו ומ"ש בבוקר דלא ניתן אלא להעביר אותה על גבי עינו. ולמה הבוקר יותר חמור מהלילה. אלא התירוץ הוא דאין זו שאלה של קל וחמור. אלא כל החילוק הוא 'מציאותי' - כלומר המטפחת היא מספיק רטובה בלילה שיכול הוא לקנח בה וכו', אבל כיון שכבר עשה כן בלילה, לא נשאר מספיק לחות לקנח בה שוב, וממילא אינו יכול אלא להעבירה על גבי עינו. ואח"כ הר"ן ממשיך כלפי יוה"כ פ' וז"ל: "אבל ביוה"כ היה מחמיר יותר. שהיה סוחט אותה הרבה עד שהיה עושה אותה כמין כלים נגובין ומתוך כך אין בה כדי לקנח פניו וידיו ורגליו בלילה אלא למחר מעבירה ע"ג עינו זהו פירוש של שמועה זו לפי גירסת הרב אלפסי ז"ל ויש נוסחאות אחרות בהלכה זו" עכ"ל. דהיינו ביוה"כ פ' לא היה מספיק לחות מעיקרא אלא כדי להעבירה על גבי עינו. נמצא דלפי הר"ן, כל שימוש ששייך לעשות עם המגבת, בין ביוה"כ פ' בין בט' באב, היה מותר לעשות. אלא מכיון שהיה חילוק בצורת ההכנה בין ערב ט' באב לבין ערב יוה"כ פ', לא היה שייך ביו"כ פ' אלא השימוש של להעביר וכו'. ולעיל הבאנו ב' הסברים מדוע החמירו יותר בערב יוה"כ פ'.

ב. ויש לעיין בדברי הבעל המאור, שכתב וז"ל: "ה"ג וכן כי אתא רבה בר מר אמר בערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ומניחה תחת מראשותיו ולמחר מקנח בה פניו ורגליו. בערב יוה"כ מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובים. למחר מעבירה על גבי עינו" עכ"ל. דהיינו לפי הבעל המאור אע"פ שהוא מסכים עם הר"ן דבט' באב היה ניתן לקנח בה פניו וידיו ורגליו (מכיון שלא עשו אותה כמין כלים נגובין בערב ט' באב) מ"מ בלילה לא התירו לו לעשות כן אלא רק למחר. וצ"ע מה הביאור בהקפדה זו, ועוד מה התועלת בלהניח תחת מראשותיו. ויש להסתפק האם להניח תחת מראשותיו הוא כדי שיהיה יותר נגוב, וא"כ שפיר מובן למה היה צריך להמתין עד הבוקר לפני שניתן לקנח. או ד' אדרבה היה כדי שישאר עם לחות (וא"כ עדיין צ"ב מדוע לפי הבעל המאור חייב לחכות עד הבוקר) - וכך משמע בדברי הרבינו מנוח.

ג. הרמב"ם (הלכות שביתת עשור פ"ג הל"ה) כתב וז"ל: "לוקח אדם מטפחת מערב יום הכפורים ושורה אותה במים ומנגבה מעט ומניחה תחת הבגדים ולמחר מעבירה על פניו ואינו חושש ואף על פי שיש בה קור הרבה" עכ"ל. ובביאור דברי הרמב"ם, יש כמה חלקים שצריך תלמוד: מש"כ ש'מנגבה מעט', לא ברור

מה כוונתו. ועי' בהגהות מיימוניות שבודאי אין כאן טופח ע"מ להטפח. אבל לכאורה מ"מ ראוי לקינוח הוא, ואעפ"כ הרמב"ם לא מתיר אלא להעביר אבל לא לקנח, ומדוע לא מתיר לקנח. ועוד יש לעמוד על מה שהרמב"ם שינה מלשון שאר הראשונים (הנ"ל) להעביר על עיניו וכתב להעביר על פניו. וכלפי השאלה האחרונה, י"ל דלהעביר על עיניו הוא לנקות, משא"כ להעביר על פניו הוא להקר. ולכן אפשר לומר שהרמב"ם לא מוכן להתיר אלא מעשה של קירור ולא מעשה של רחיצה. וכך מבואר בלשון הכל בו הובא בבית יוסף כלפי הרמב"ם שאין זה רחיצה אלא מעשה קירור. כלומר הרמב"ם מוסיף כאן הלכה נוספת שבמטפחת זו לא ניתן לרחוץ אלא רק להקר. והביאור בחילוק זה הוא דאע"פ שאין כאן טופח ע"מ להטפח, אם בא לעשות מעשה רחיצה להדיא, עדיין אסור, דחשוב כרחיצה. משא"כ אם בא לעשות מעשה להקר, רק אז מותר.

ואמנם צ"ע לדעת הרמב"ם מה דינו לגבי תשעה באב, וכבר עמדו על השמטת הרמב"ם בלח"מ ובעוד אחרונים. ויש שפרשו בשיטתו מדהשמיט, סימן הוא שאינו מחלק בין יוה"כ לתשעה באב, אבל א"כ יקשה מנא ליה דבר זה והלא זהו נגד הגמ'. וצ"ע.

ויש עוד שיטה בפירוש הגמ' וזה כבר תלוי בגרסאות; זהו דרכו של רש"י. שביוה"כ מביאין לו מטפחת ומקנח בו ידיו ולמחר פושטא ומעבירה על עיניו. "והיא לחה קצת מקינוח הידיים של אתמול" - ולדרך זה נמצא שאינו יכול להרטיב המטפחת להדיא, ורק מה שנשאר מהקינוח משמש לו להקר. ובתשעה באב עושה כ"כלים נגובין" - ולפ"ז בהמשך הגמ' שהקשה נתחדש דאם גרסינן "איפכא" קשה מסחיטה ביוה"כ, ולפי גירסה זו נתחדש בגמ' דאע"ג שהמטפחת כבר במצב שלד "כלים נגובין" אפילו הכי לא די בזה לסלק חשש דסחיטה וצ"ע. [ועיין עוד בזה ברא"ש דגרס כעין שיטת רש"י בסוגיין, ולכן החמיר מאוד ביוה"כ עי"ש].

בדף ע"ח. מצאנו סוגיא שלמה העוסקת בנעילת הסנדל שאינו נעשה מעור ביוה"כ"פ. ובע"ה נעין בסוגיא כל שלב ושלב בפ"ע:

א. שאלת האמוראיים

הסוגיא מתחילה: "ותו קא מבעיא להו: מהו לצאת בסנדל של שעם ביום הכפורים" ע"כ. ובביאור השאלה של האמוראיים, עי' בר"ן על הרי"ף (ד"ה מהו לצאת בסנדל של שעם ביום הכפורים) וז"ל: "שעם מין גמי ומיבעיא לן אי מנעל הוא אי לאו מנעל הוא. ואפילו אם תמצו לומר דלאו מנעל הוא אי אמרינן כיון דמגין אסור" עכ"ל. דהיינו מונח באיבעיא ב' שאלות: א. האם יש לסנדל של שעם 'שם מנעל', ואז פשיטא שאסור ביוה"כ"פ. ב. אפילו את"ל שאין לסנדל של שעם שם מנעל, מ"מ אולי יש לאוסרו משום שס"ס הוא מגין. ולפרש עוד את השאלה השניה (את"ל וכו') יש לעיין ברמב"ן (מלחמות שם) וז"ל: "מי אמרינן כיון דודאי לאו מנעל הוא שרי, או דילמא ביוה"כ כל שהוא נעילה אסור" עכ"ל. כלומר אע"פ שאין לו שם מנעל, מ"מ אסור משום דעדיין יש בו 'נעילה כל שהו'.

ב. פשיטת השאלה

הגמ' ממשיכה: "עמד רבי יצחק בר נחמני על רגליו ואמר: אני ראיתי את רבי יהושע בן לוי שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים, ואמינא ליה: בתענית צבור מאי. אמר לי: לא שנא. אמר רבה בר בר חנה: אני ראיתי את רבי אלעזר דמן ננוה שיצא בסנדל של שעם בתענית צבור, ואמינא ליה: ביום הכפורים מאי. אמר לי: לא שנא. רב יהודה נפיק בדהיטני, אביי נפיק בדהוצי, רבא נפיק (בדיבלי). רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק" ע"כ. דהיינו מהמעשים של האמוראיים, רואים שסנדל של שעם מותר. והנה בודאי בסודרא של רבה בר רב הונא לא היה צד שיש לו שם מנעל, שלא היה אלא חתיכת בגד בעלמא, וכך הוא על כרעיה ביוה"כ"פ. ומזה מוכח שהיה צד לאסור מה שאין לה שם מנעל בגלל הצד דמ"מ נעילה כל שהו אסורה ומוכיח הגמ' לא כן ממעשה דרבה. הא קמן שפשטנו את ב' השאלות המונחות ב'איבעיא להו' בתחילת הסוגיא.

ג. קושית רמי בר חמא

אח"כ הקשה רמי בר חמא ממתנ' בשבת: "מתב רמי בר חמא: הקיטע יוצא בקב שלו, דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אוסר. ותני עלה: ושזין שאסור לצאת בו ביום הכפורים" ע"כ. כלומר לפי רמי בר חמא, רואים שרבי יוסי אוסר לקיטע לצאת בקו, משום שאינו נחשב למנעל. ומ"מ בברייתא מבואר דאסור ללבוש אותו ביוה"כ"פ. וכך מבואר ברש"י (ד"ה ורבי יוסי אוסר) וז"ל: "קסבר לאו מנעל הוא, הואיל ואינו שוה בכל, ואפילו הכי שזין שאסור לצאת בו ביום הכפורים, אלמא אף על גב דלרבי יוסי לאו מנעל הוא אפילו הכי אסיר, והוא הדין לשל שעם" עכ"ל. כלומר רמי בר חמא חולק על האמוראיים, לאו משום שסנדל של שעם נחשב מנעל (דהא חזינן שלרבי יוסי אסור לצאת בו בשבת) אלא משום דאעפ"כ אסור, דהיינו הוא הכריע את השאלה השניה המונח בהאיבעיא להו בתחילת הסוגיא, וכמו שביאר הר"ן והמרב"ן (כנ"ל).

ד. תירוצו של אביי

הגמ' ממשיכה: "אמר אביי: התם דאית ביה כתייתין, ומשום תענוג" ע"כ. דהיינו אביי בא לתרץ את קושית רמי בר חמא ולחלק בין הקב של המשנה התם והסנדל של סוגיא דידן, מכח אומקיתה במשנה התם. דהיינו דהתם איירי שהוסיף 'כתייתין' ולכן אית ביה יותר תענוג. וביאר רש"י (ד"ה כתייתין) וז"ל: "חתיכות בגדים קטנות שהם נוחות לו לסמוך שוקו עליהם" עכ"ל. דהיינו אה"נ אין לקב של הקיטע שם נמעל, אבל מ"מ אותן כתייתין אוסרים אותו משום 'תענוג'. והנה יש לעיין מה כוונת אביי דאסור משום תענוג. ויש שרצו לומר שלפי אביי זהו סוג עינוי חדש – 'תענוג', שאינו מופיע בעינוים דריש פירקין. אולם לפום ריהטא זה נראה כצד רחוק בביאור דברי אביי. אלא י"ל באופן אחר - דלפי אביי בודאי אין לאסור ביוה"כ"פ משום הצד

במקשן שנעילה כל שהו אסור (אף במה שאין לו שם מנעל), וממילא צדקו האמוראיים במה שיצאו ביוהכ"פ בסנדל של שעם. אמנם בקב שיש בו כתיבתין יש לו כ"כ הנאה שבעצם יש לו שימוש מירבית של מנעל רגיל, אע"פ שאין לו שם מנעל. וכזה שימוש נכלל בעיקר איסור עינוי של נעילת הסנדל – דהיינו לא רק מה שיש לו שם מנעל אסור, אלא כלול באיסור עינוי כל מה שיש לו שימוש מירבית של נעל, כלומר להביא לו תענוג של מנעל רגיל.¹ ואולי אפשר לומר דזה חשיב במקום נעילה בנעל ממש

ה. קושית רבא על אביי וישוב חדש לקושית רמי בר חמא

הגמ' ממשיכה עם קושית רבא על ישובו של אביי: "אמר ליה רבא: ואי לאו מנא הוא - כתיבתין משוי ליה מנא. ועוד כל תענוג דלאו מנעל הוא, ביום הכפורים מי אסור. והא רבה בר רב הונא הוה כריך סודרא אכרעיה ונפיק. ועוד: מדקתני סיפא אם יש לו בית קבול כתיבתין טמא, מכלל דרישא לאו בדאית ליה כתיבתין עסקינן" ע"כ. דהיינו רבא הקשה כמה קושיות על אביי. ונראה שהקושיא הראשונה היא בדרך ממ"נ – אם אין לקב של קיטע שם מנעל כאשר הוא בלי כתיבתין, איך הוספת הכתיבתין משוי ליה למנעל (זה צד בהבנת אביי שלא העלנו לעיל, שהרי ס"ס הוא אסור משום 'תענוג'). ואם אין לו שם מנעל (ובעלמא מש"ה מותר, שהרי גם אביי וגם רבא באים להצדיק את האמוראיים) איך 'תענוג' יכול לאסור. ונראה שבחלק השני של הקושיא, רבא אומר שהוא לא מוכן לקבל את החידוש של אביי (לפי הבנתנו לעיל) ששימוש במדריגה של תענוג של נעילה אסור. במקום נעילה בסנדל ממש

אולם מה שמקשה רבא אח"כ – "והא רבה בר רב הונא הוה כריך סודרא אכרעיה ונפיק" – לכאורה קשה להבין. הרי גם אביי בא להצדיק את מה שרבה בר רב הונא עשה ביוהכ"פ – ומש"ה הוא חילק בין קב של קיטע ונעל של שעם (וה"ה סודרא). וצ"ע מה מקשה רבא.

ואח"כ רבא הקשה קושיא שלישית על תירוצו של אביי - שמדויק מהסיפא של המשנה בשבת שאין הרישא איירי בכתיבתין, ולכן א"א לתרץ קושית רמי בר חמא ע"י אוקימתה דאביי.

ו. תירוצו של רבא

לאחר שדחה את תירוצו של אביי, רבא הוצרך לתרץ את קושית רמי בר חמא מהמשנה (יחד עם הברי') באופן אחר, וזה לשון הגמ': "אלא אמר רבא: לעולם דכולי עלמא מנעל הוא, ובשבת בהא פליגי: מר סבר: גזרינן דילמא משתמיט ואתי לאתויי ארבע אמות, ומר סבר: לא גזרינן" עכ"ל. כלומר רבא חולק על רמי בר חמא כלפי עיקר הבנתו בשיטת רבי יוסי שם. דהיינו רמי בר חמא למד שמזה שרבי יוסי אסור לקיטע לצאת בקב שלו בשבת מוכח דס"ל דאינו מנעל (ומ"מ חזינן בברי' שאסור ביוהכ"פ). ועל הבנה זו חולק רבא ונקט דבדעת רבי יוסי דלעולם מנעל הוא, אלא שבשבת אין לצאת בו משום גזירה שמא שמא יעבירו ד' אמות (ור"מ סבר לא גזרינן). וממילא אין להוכיח כלום מהברי' כלפי סנדל של שעם, דשאני קב של קיטע, דפשיטא דלכ"ע מנעל הוא וממילא אסור ביוהכ"פ ואין שום מקור לומר דנעילה כלשהוא אסור.

אמנם מתוך דברי רבא מוכח שיש חילוק בין מנעל של עץ (קב של קיטע דהוי מנעל) למנעל של שעם דלא הוי מנעל לפי כל האמוראיים הנ"ל. וברש"י לפנינו (ד"ה מנעל הוא) לא נתפרש מה טעם החילוק, דז"ל: "הלכך ביום הכפורים אסור, אבל דהיטני ודהוצא לאו מנעל ניהו" עכ"ל. אמנם עי' בתו"י (ד"ה בין לר' מאיר בין לר' יוסי מנעל הוא) שמביא טעם לחילוק בשם רש"י, וז"ל: "פירש"י והני דאמוראי דלעיל לא הוי מנעל לפי שאינו מגין" עכ"ל. דהיינו שאני קב של קיטע שהוא מגין, משא"כ בנעל של שעם.

סוגית הגמ' ביבמות

וכעת ננסה לבאר יותר את גדרי איסור נעילת הסנדל ביוהכ"פ, על פי הגמ' ביבמות.

¹ ואמנם בסנדל של שעם רואים בגמ', דאם היה לו שם מנעל, היה אסור אע"פ שאין לו תענוג כ"כ מכיון דסוס נעל מנעל. אבל אם אין לו שם מנעל, לפי אביי אין צד לאוסרו משום דחסר בשלימות התענוג. משא"כ קב של קיטע עם כתיבתין, אין צד לאוסרו משום מנעל, דאינו מנעל לפי רבי יוסי, אלא שנתחדש שאסור משום שס"ס יש לו שימוש של נעל ('תענוג').

א. בגמ' ק"ב: איתא: "אמר רב יהודה אמר רב: סנדל התפור בפשתן - אין חולצין בו, שנאמר: ואנעלך תחש" ע"כ. דהיינו כלפי הלכות חליצה דבעינן נעל, סנדל התפור בפשתן לא מועיל, משום הפסוק ד'ואנעלך תחש' ביחזקאל. ועי' שם ברש"י (ד"ה אין חולצין בו) שכתב וז"ל: "דבעינן כוליה דעור דכתיב ואנעלך תחש אלמא לא קרי ליה נעל עד שיהא כולו של עור" עכ"ל. משם משמע דרק מנעל של עור הוא מנעל.

ב. בסוף העמוד שם הגמ' מביאה סתירה לענין אנפיליא (בהלכות חליצה) בין רישא של ברי' לסיפא של הברי': "חליצה במנעל הנפרם שחופה את רוב הרגל, בסנדל הנפחת שמקבל את רוב הרגל, בסנדל של שעם ושל סיב, בקב הקיטע, במקב, בסמיכת הרגלים, באנפיליא של עור, והחולצת מן הגדול בין עומד בין יושב בין מוטה, והחולצת מן הסומא - חליצתה כשרה; אבל במנעל הנפרם שאין חופה את רוב הרגל, בסנדל הנפחת שאינו מקבל את רוב הרגל, ובסמיכת הידים, ובאנפיליא של בגד, וחולצת מן הקטן - חליצתה פסולה" ע"כ. הרי ברישא אנפיליא כשרה, ואילו בסיפא פסולה - אלא משם מוכיחה הגמ' את מה שחילק רבא (שם בעמ' ב') בין אנפיליא של עור (דהוי מנעל) ואנפיליא של בגד (דלא הוי מנעל).

ג. אח"כ הגמ' ממשיכה: "קב הקיטע - מני. רבי מאיר היא, דתנן: הקיטע יוצא בקב שלו, דברי רבי מאיר, ר' יוסי אוסר; באנפיליא של בגד - אתאן לרבנן" ע"כ. דהיינו הגמ' מקשה סתירה חדשה, דברי שא של הברי' מבואר שקב של הקיטע נחשב מנעל וחולצין בו, ואילו בסיפא אנפיליא של בגד אינו נחשב מנעל ואין חולצין בו. ומקשה הגמ' שלפי שיטת ר"מ בשבת (הנ"ל) הרישא מובן (דהתם הוא מתיר לקיטע לצאת בשבת בקב שלו) אבל א"כ קשה סיפא דמדוע אנפיליא של בגד אינו מנעל, הרי לפי ר"מ אם קב הוי מנעל אע"פ שאינו של עור, ה"ה דאנפיליה של בגד הוי מנעל. ועי' שם ברש"י (ד"ה אנפיליא של בגד) וז"ל: "דאי רבי מאיר כיון דקב הקיטע הוה נעל אלמא ואנעלך תחש לא דייק אנפיליא נמי תהוי נעל" עכ"ל. והגמ' אח"כ מעלה שהסיפא מובן רק לפי הרבנן (ולפי רש"י ותוס' הפירוש הוא רבי יוסי), שהרי הוא סובר שקב אינו מנעל ולכן אסור לצאת בו בשבת, וה"ה אנפיליא של בגד. אבל א"כ קשה רישא למה חליצה בקב של הקיטע כשרה.

ד. אח"כ הגמ' מביאה את התירושים של אביי ורבא לסתירה זו: "אמר אביי: מדסיפא רבנן, רישא נמי רבנן, ורישא במחופה עור. אמר ליה רבא: אבל אין מחופה עור מאי, פסול. אי הכי, אדתני סיפא באנפיליא של בגד, ליפלוג בדידה: בד"א - במחופה עור, אבל אין מחופה עור - פסול. אלא אמר רבא: מדרישא רבי מאיר, סיפא נמי רבי מאיר, האי מגין והאי לא מגין" ע"כ. כלומר אביי תירץ שגם הרישא וגם הסיפא רבי יוסי, ובעלמא מה שאינו תחש אינו מנעל, אלא דברי שא כשר דאיירי בקב של קיטע משום שמחופה עור. אולם רבא מדחה אוקימתה זו, ולומד שגם הרישא וגם הסיפא ר"מ, ואע"פ דאינו מקפיד אתחש, משום דמ"מ יש תנאי חדש כדי ליחשב נעל, והוא שמגין רגלו כאשר דורך, ואנפיליא של בגד אינו מגין. נמצאנו למדים לפי סוגיא זו א. שר"מ ורבי יוסי נחלקו האם יש להקפיד על 'ואנעלך תחש' - עי' שם ברש"י שמפורש כך, דהיינו רבי יוסי מקפיד לכן מצריך דוקא של עור ליחשב נעל ור"מ לא מקפיד. וב. לפי ר"מ אע"פ דלא דייק 'תחש', מ"מ יש תנאי חדש בשם נעל של 'מגין'.

ה. ויש לחקור מהיכי תיתי תנאי זה בדעת ר"מ. ואולי זה היא סברא גרידא. אולם רש"י בדף ק"א: על אותה משנה דפוסלת אנפיליה, כתב וז"ל (ד"ה פסולה): "דמידי דמגין בעינן דכתיב (דברים כה) נעלו ונעל מידי דמגין הוא דכתיב (יחזקאל טז) ואנעלך תחש והוא עור" עכ"ל. ולפום ריהטא קשה להבין - דמצד אחד רש"י מביא את הדין דרבי מאיר שצריך תנאי דמגין, אבל מצד שני מביא פסוק ד'ואנעלך תחש' שרבי מאיר אינו מדייק לפי רש"י. ועי' בבית מאיר דלעולם רבי מאיר גם לומד מ'תחש' - אלא שלפי רבי יוסי צריך דומה לגמרי לעור, ואילו רבי מאיר לומד כלל יותר רחב, דמה תחש מגין ה"ה כל דבר דמגין הוי מנעל. ועי' עוד ברמב"ן (חידושים לשבת דף ס"ו). וז"ל: "ואיכא למימר אפי' דיעבד חליצתה פסולה משום דבעינן של עור או של עץ דומיא דעור שהוא מגין משום דנעל נעל ריבה" עכ"ל. דהיינו בדף ק"ב: בהמשך של הדין של רב יהודה אמר רב איתא: "אמר רב יהודה אמר רב: סנדל התפור בפשתן - אין חולצין בו, שנאמר: ואנעלך תחש. ואימא: תחש אין, מידי אחרינא לא. נעל, נעל - ריבה" ע"כ. ולפי הרמב"ן הכוונה היא שנעל נעל

ריבה מרבה דלא רק מנעל של תחש שם מנעל אית ליה, אלא כל מה שדומה לתחש, והיינו מה שמגין. ולכן של עץ הוי מנעל אבל של פשתן לא.

ולפי זה מובן היטב מש"כ התו"י בשם רש"י ביומא דף ע"ח: דהחילוק בין קב של קיטע לסנדל של שעם הוא שקב של קיטע מגין, משא"כ של שעם.

תוס' ביבמות דף ק"ג.

אמנם התוס' ביבמות (דף ק"ג. ד"ה באנפיליא של בגד אתאן לרבנן) כתבו וז"ל: "דלא חשיב מנעל מבגד כיון דאין רגילות לעשות כן, וה"ה אנפיליא. הקשה ר"ת דהכא משמע דר' יוסי לא חשיב קב הקיטע מנעל מדמוקי ברייתא דמכשרא ליה לחליצה כר' מאיר דוקא. וכן משמע בפרק במה אשה (שבת דף סה: ושם), ואילו בפרק בתרא דיומא (דף עח: ושם) אמרין דקב הקיטע בין לר' מאיר בין לרבי יוסי מנעל הוא וטעם דר' יוסי גבי שבת דלמא מיפסק ואתי לאיתויי ד' אמות ברה"ר" עכ"ל. דהיינו ר"ת מקשה סתירה בין סוגיא דיבמות לסוגיא דיומא. הרי ביומא למדנו בדעת רבא דלפי רבי יוסי יש לקב של קיטע דין מנעל אלא שאסור לצאת בו בשבת משום גזירה. ואילו ביבמות מבואר (בין לדעת אב"י בין לדעת רבא) דקב של קיטע לרבי יוסי פסול לחליצה, שהרי רבא הוצרך להעמיד רישא כרבי מאיר (ואפי' אב"י שמעמיד הרישא כרבי יוסי מכניס אוקימתא דאירי בהוסיף עור בקב).

ועוד הקשו וז"ל: "ועוד קשיא דהכא שרינן של שעם לחלוץ ובפרק בתרא דיומא (שם) אמרין אני ראיתי את רבי יהושע בן לוי שיצא בסנדל של שעם ביה"כ ובשמעתין מדמי יה"כ לחליצה" עכ"ל. כלומר ברישא של הברי' מבואר דסנדל של שעם הוי מנעל לגבי חליצה, ואילו ביומא מבואר דכל האמוראיים יצאו במנעל של שעם ביוהכ"פ – והרי חזינן בסוגיא דיש להשוות דיני מנעל בין יוהכ"פ לחליצה. ור"ת נשאר בקושיא.

אמנם ע' במלחמות ה' ביומא (שם) שכתב וז"ל: "אבל הוקשה לי על פירושו [של רש"י] דתניא התם בפ' מצות חליצה חלצה במנעל של שעם ושל סיב ושל עץ חליצתה כשירה, ואוקימנא כר"מ. אלמא כשם שהמנעל של עץ לר"מ מנעל הוא כך של שעם וסיב מנעל הוא. ולא קשיא היא דההיא פלוגתא דר"ע ור"ב"ן פליגי בקש אי הוי כעץ ור"מ כר"ע דאמר של קש הוי כשל עץ, וא"כ לדר"מ הוא דאמר של שעם ושל סיב כשל עץ, אבל ר"י לא הודה לו אלא בשל עץ אבל של שעם ושל סיב אינו מנעל, ואפילו שר"י נמי הכי ס"ל דשל קש כשל עץ דר"מ ור"י כולהו אליבא דר"ע אמרי. מיהו אנן כריב"ן ס"ל דאמר קש לא הוי כשל עץ ולא כלי הוא כלל ומש"ה נפקי רבנן בשל שעם" עכ"ל.

דהיינו הרמב"ן מציין את המחלוקת תנאים בשבת דף ס"ו. "סנדל של סידין - טמא מדרס, ואשה חולצת בו, ויוצאין בו בשבת, דברי רבי עקיבא. ולא הודו לו. והתניא: הודו לו. אמר רב הונא: מאן הודו לו - רבי מאיר, ומאן לא הודו לו - רבי יוסי. רב יוסף אמר מאן לא הודו לו - רבי יוחנן בן נורי, דתנן: כורת של קש ושפופרת של קנים - רבי עקיבא מטמא, ורבי יוחנן בן נורי מטהר" ע"כ. ונקט הרמב"ן שאע"פ דלרבא לפי כל התנאים של עץ הוי מנעל, בשל קש (והוא מנעל של סידין) – ע"י שם בפשט השני של רש"י ד"ה ורבי יוחנן בן נורי) נחלקו ר"ע ורבי יוחנן בן נורי האם הוי כעץ או לא – וה"ה שנחלקו בשל שעם. ולפי רב יוסף הרי רבי יוחנן בן נורי חולק על ר"ע וסובר ששל קש (וה"ה של שעם) אינו מנעל (ולכן פסול לחליצה ואינו מטמא מדרס ואסור לצאת בו בשבת). ואנן קי"ל כרבי יוחנן בן נורי, וממילא מובן הנהגת האמוראיים בסוגיא דיומא, ואילו הרישא דברי' ביבמות הויא אליבא דר"מ, אבל אינה להלכה וד"ק.

בחבורה ט"ז הבאנו את סוגית הגמ' ביומא דף ע"ח: שענינה האם מותר לצאת ביוהכ"פ בנעלים שאינם של עור, אלא של שעם. והגמ' הביאה מעשים של כמה אומוראיים שיצאו בכאלו סנדלים – ש"מ שהוא מותר. ואח"כ רמי בר חמא הקשה על זה מכח משנה וברייטא כלפי הל' הוצאה בשבת, דלכאורה מבואר שלפי רבי יוסי אע"פ שאין לקב של קיטע דין מנעל (שהרי לרבי יוסי אסור לצאת בו בשבת) מ"מ אסור ביוהכ"פ – ש"מ שאפי' מה שאין לו שם מנעל אסור, וכלשון הרמב"ן, 'נעילה כל שהו אסורה'. אח"כ אביי מתרץ את קושית רמי בר חמא דבקב של קיטע איירי בהוסיף שם כתייתין ולכן אסור משום 'תענוג'. אולם רבא מדחה את תירוצו של אביי גם מצד סברא וגם מצד דקדוק לשון הברי'. אח"כ רבא עצמו (לכאורה – עי' עוד לקמן בשם הבעל המאור) מתרץ באופן אחר את קושית רמי בר חמא – דקב של קיטע לעולם הוי מנעל אפי' לרבי יוסי (ולכן פשיטא דאסור ביוה"כ) ומה שהוא אסור בשבת אינו משום איסור הוצאה אלא גזירה דלמא יפול וכו'.

והתו"י בשם רש"י מוסיף ביאור (ומשום דרש"י פירש שרבא לא בא לחלוק על האמוראים שהתירו ללכת בשאר סנדלים) מדוע לפי רבא קב של קיטע הוי מנעל, משא"כ סנדל של שעם, וזה משום שהוא מגין. ומצאנו מקור לזה בסוגית הגמ' ביבמות דף ק"ב: ממה שהגמ' שם מיישבת סתירה בברי' העוסקת בדיני חליצה – הרישא של הגמ' מכשיר קב של קיטע לחליצה ואילו הסיפא פוסלת אמפיליה של בגד. ומ"ש. ושם רבא מתרץ שאע"פ דלא בעינן עור כדי ליחשב מנעל, מ"מ בעינן מידי דמגין. וזה הוא מקורו של דברי התו"י בשם רש"י ביומא.

דברי התוס' ביומא

התוס' ביומא דף ע"ח: (ד"ה הקיטע יוצא וכו') מקשה ב' קושיות וז"ל: "בפרק במה אשה (שבת דף סו.) פרש"י משום דלאו תכשיט הוא ומשמע דאסור ליה משום דחשוב כמשוי ולא הוי מנעל אלא של עור אבל של עץ לא. וכן משמע בגמרא התם דקאמר דלרבי מאיר חלצה בקב הקיטע חליצה כשירה דחשיב מנעל ולרבי יוסי חליצה פסולה דלא חשיב מנעל. ור"ת הקשה דהא מסקינן הכא דפליגי אי חיישינן דילמא משתמיט ואתי לאתווי ארבע אמות אבל לכולי עלמא מנעל הוי. והא דקאמר התם דלרבי מאיר חולצין בו ולר' יוסי לא, אור"י דהיינו טעמא דרבי יוסי דכי היכי דחייש דילמא נפיל לפי שהוא רחב מהאי טעמא נמי אין חולצת בו כדאמר בפרק מצות חליצה (יבמות דף קג:) נעלו הראוי לו פרט לגדול שאינו יכול להלך בו" עכ"ל.

דהיינו לפי מה שלמדנו (כנ"ל) ביומא, הרי רבא סובר דלכו"ע קב של קיטע הוי מנעל, וא"כ למה רש"י מפרש את המשנה בשבת דלרבי יוסי הוי משוי ולא תכשיט (בגד/מנעל). ועוד הקשו התוס' דבשבת (דף ס"ו.) מדוע התם העמיד שמואל דמה שמבואר במשנה בסנדל של עץ חליצה כשירה הוא ר"מ ולא רבי יוסי, משום דלרבי יוסי עץ לא הוי מנעל, הרי זה סותר מה דמבואר כאן ביומא אליבא רבא, דלכו"ע הוי מנעל.

ור"י מתרץ דאח"כ מצד 'הלכות מנעל בעלמא' קב של קיטע הוי מנעל, וכמו שרבא מסיק ביומא. אמנם כמו שמצאנו בהלכות הוצאה דרבי יוסי חושש שמא יפול ויעבידנו ד' אמות, כמו כן כלפי חליצה החשש נפילה גורם שפסול לחלוץ בו, דהוא רחב מדאי', ויש גזיה"כ בחליצה שצריך 'נעלו' הראוי לו. נמצא לפי התוס' בדעת רבי יוסי שאותו חשש 'מציאותי' שייך גם בשבת וגם בחליצה, אלא דאיכא נפק"מ – בשבת יש איסור רק מדרבנן לצאת מושם חשש זה, אבל בחליצה אותו חשש נפילה גורם לפסול דאורייתא מעיקר הדין.

¹ לכאורה יש בזה חידוש שכל מנעל של עץ גדול ועשוי ליפול

קושיות הרמב"ן

אמנם הרמב"ן מקשה על שיטה זו (שהוא מביא בשם ספר התרומה) וז"ל: "ובספר התרומות מפרש דכל הני אמוראי כרבא ס"ל דאמר דכ"ע מנעל הוא, ובשבת בהא פליגי דחיישינן דלמא משתליף ואתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים, כלומר דכיון דהוא עץ לא מיהדק ומשתליף, ולענין חליצה נמי כיון דמשתליף הוה ליה כמנעל גדול שאינו יכול להלך בו דפסולה, וזה פי' משובש דסנדל דחליצה ודאי יכול להלך בו הוא ולא פליגי בשבת אלא בקב הקיטע מפני שאין לו רגל ומשתליף מיניה" עכ"ל. כלומר בשלמא כלפי שבת איירי בקב הקיטע ולכן שייך שיפול. אבל כלפי חליצה, המשנה ביבמות (דף ק"א.) שהגמ' בשבת מעמיד כדעת ר"מ ולא רבי יוסי, הלא איירי בסנדל של עץ ולא בקב, ומי אמר שגם בכה"ג המנעל של עץ עלול ליפול.

והרמב"ן מקשה עוד וז"ל: "ובר מן דין אי סנדל דעץ אינו יכול להלך בו הוא עד דהויא חליצתו פסולה בכך כבר הוצאת אותו מכלל מנעל" עכ"ל. דהיינו הרמב"ן הבין שלפי התוס' משום אותו חשש נפילה אינו מקיים הגזירה "כ ד'נעלו" כלל ואינו נחשה למנעל כלל.² וא"כ חזר הדין למה לכ"ע אסור לצאת בו ביוהכ"פ, כמבואר בברי' – הרי לרבי יוסי צריך להיות מותר לגמרי, שאינו מנעל כלל. ונשאר הרמב"ן בצ"ע.

ויתכן בדעת הרמב"ן לפרש דכיון שהנעל גדול עברו אינו נחשב **כלפיו לנעל כלל** – ואין זה דין מיוחד לענין חליצה אלא הגדרה ב"נעלו". אלא דזה גופא קשה דמפורש בגמ' ביבמות דהוי רק משום דדרשינן "נעלו הראוי לו" פרט לגדול שאינו יכול להלך בו.

עוד בדברי תוס' ביומא

התם ביבמות הגמ' (כאשר הקשה סתירה בין רישא לסיפא דהברי') נקטה שלפי רבי יוסי מובן היטב שאנפיליה של בגד פסולה לחליצה. ועל זה הקשו התוס' וז"ל: "והקשה רבינו שמשון מדתניא בפרק מצות חליצה חלצה בקב הקיטע חליצה כשירה באנפליא של בגד חליצה פסולה, ופריך קב הקיטע מני רבי מאיר היא דתנן הקיטע יוצא בקב שלו דברי רבי מאיר ורבי יוסי אסור. באנפליא של בגד אתאן לרבנן משמע אתאן לרבנן דהיינו רבי יוסי דפליג על רבי מאיר. והיכי משמע ליה דאתאן לרבי יוסי טפי מלרבי מאיר, והא הא דלא חשיב ר' יוסי קב הקיטע כמנעל היינו משום דדרכו ליפסק וליפול אבל אנפליא של בגד דליכא למימר הכי דילמא אפילו רבי יוסי מודה" עכ"ל. כלומר כל מה שרבי יוסי גוזר בקב הקיטע בשבת ופוסל בקב הקיטע בחליצה הוא משום חשש נפילה (לפי הבנת התוס' הנ"ל) – וא"כ למה נקטה הגמ' דרבי יוסי (שהוא הוא 'הרבנן' דיבמות לפי התוס' ורש"י) יפסול חליצה באנפיליה של בגד – הלא אין שם חשש נפילה כלל.

ותירצו התוס' וז"ל: "ותירץ ר"י דודאי המקשה הוה ס"ד דטעמא דרבי יוסי משום הא דלא חשיב מנעל אלא של עור דבע"א לא מיתוקמא ליה הא דקתני באנפליא של בגד חליצה פסולה, דאי לרבי יוסי נמי מנעל הוי ההיא נמי לא רבי מאיר ולא רבי יוסי, ובמסקנא דאמר כולה רבי מאיר היא וטעמא דפסיל באנפליא משום דלא מגינה מצי למיהוי שפיר טעמא דרבי יוסי משום דילמא מיפסיק" עכ"ל. דהיינו אה"נ למסקנא אין נפק"מ בין שיטת רבי יוסי ושיטת רבי מאיר לענין אנפיליה של בגד, דלשניהם לא צריך תחש ולשניהם בעינן מידי דמגין. אלא לפני שהגמ' חידשה תנאי חדש זה (של מגין) והעמידה הברי' אליבא דר"מ, לא היה דרך להבין את הברי' אלא ע"י פשט אחר בדעת רבי יוסי, שהוא דייק תחש ולכן אנפיליה של בגד פסול לחליצה. אולם לאחר שהגמ' מצאה ישוב לברי' אליבא דר"מ, לעולם אפשר לומר דגם רבי יוסי אינו מקפיד אתחש וכל הנפק"מ בינו לר"מ הוא האם יש חשש דלמא יפול או לא.

סוף דברי התוס'

² צ"ע קצת למה למד כן בדעת התוס', דלעולם איכא למימר דמנעל הוא אלא שאינו מקיים דין המיוחד בהלכות חליצה. ואולי הרמב"ן הבין כן משום שתוס' באים גם ליישב דברי רש"י בשבת שמפרש דלרבי יוסי הוי משוי ואינו מנעל כלל.

התוס' שם ממשיכים ומקשים על הסד"א בגמ' ביבמות להעמיד את כל הברי' אליבא דרבנן. והנה קושיתם כמות שהיא לפנינו צ"ע טובא – עי' היטב במהרש"א ובגה"ש שם. אולם יש לציין שלפי התוס' הרא"ש הקושיא היא אחרת וז"ל: "והא דקאמר התם במחופה עור ודברי הכל היינו טעמא לפי שכשהוא מחופה עור מבפנים יכול להדקו ברגלו היטב" עכ"ל. דהיינו התוס' הרא"ש מביא את תירוצם של התוס' דמחופה עור מועיל להגין, אבל זה בא לתרץ קושיא אחרת, דהיינו מהגמ' דף ק"ג: כלפי המשנה בריש פירקין ביבמות דמבואר התם דחליצה בסנדל של עץ כשרה – ומביא על זה הגמ' ב' דרכים. א. דמתנ' ר"מ. ב. דמתנ' לכו"ע (כלומר גם ר' יוסי) אלא דמייירי במחופה עור. והקשה תוס' הרא"ש דאם למסקנת הגמ' טעמא דר' יוסי הוא משום שמא יפול א"כ מה מהני שמחופה בעור. ועל זה תירץ את מה שכתבו התוס', דע"י חיפוי יכול להדק.

קושיא על מסקנת התוס'

נמצאנו למדים לפי התוס' דלכו"ע (דהיינו בין לר"מ בין לרבי יוסי) אם מדובר בנעל שאין בו חשש נפילה, והוא מגין, הוי מנעל וכשר לחליצה (אע"פ שאינו מתחש). ולמסקנת דבריהם שיטת תוס' הוי דומה לרש"י דנעל של עץ שפיר הוי מנעל, וכנראה שיוצאים עם סנדל של שעם ביוה"כ הוא משום דאינו מגין, ונמצא דלהלכה התוס' דומה לרש"י. ולפי זה הקשה רעק"א וז"ל: "גם קשה לי על תוס' דס"ל למסקנא גם לר' יוסי דאנפליא של בגד פסול רק משום דמידי דמגין בעי, א"כ אמאי אמרי' (יבמות ק"ב:) דסנדל שנתפר בפשתן דפסול והא הוי מגין" עכ"ל. דהיינו הקשה על מסקנת התוס' מדברי הגמ' בדף ק"ב: ("אמר רב יהודה אמר רב: סנדל התפור בפשתן - אין חולצין בו, שנאמר: ואנעלך תחש" ע"כ). הא מה לי שיש תפירות של פשתן, הא מ"מ הוא מגין ואין כאן חשש נפילה.

אמנם עי' במרמב"ן (בשבת שם) דמתוך דבריו הובא תירוצו לקושיית רעק"א, וז"ל: "ואיכא למימר אפי' דיעבד חליצתה פסולה משום דבעינן של עור או של עץ דומיא דעור שהוא מגין משום דנעל נעל ריבה, אבל תפור בפשתן כשם שאם היה כולו של פשתן בגד הוא אף כשהוא תפור בפשתן אינו מנעל" עכ"ל – דהיינו לא די בזה שלמעשה המנעל מגין, אלא צריך להיות כל כולו מחומר שמצד עצמו מגין – דהיינו המודד הוא דלו יהא דכל הנמעל נעשה מאותו חומר, האם הוי מגין או לא. וכיון שפשתן מצד עצמו אינו מגין, ממילא סנדל שיש לו תפירות של פשתן פסול לחליצה. ויש להוסיף דנראה מדבריו דתנאי דמגין אינו בחפצא של הנעל כדי שתחשב מנעל, וכנראה שכך סברת רעק"א ולכן הקשה, אלא הוא תנאי במין הסנדל, שתיעשה ממין כזה שיוצר הגנה.

קושיא מרישא דברי' ביבמות

הבאנו בחבורה ט"ז את מה שהקשו הראשונים שמצד א' בסוגיא דיומא מבואר דסנדל של שעם מותר (שהרי כל האמוראיים יצאו בסנדל של שעם) וא"כ מבואר דלא הוי מנעל, ומצד שני בבברי' ביבמות נפסק ברישא דהוי מנעל, שהרי כשר לחליצה. ועי' תוס' הרא"ש (ביומא ד"ה בין לר"מ בין לר' יוסי מנעל הוא) שכתב וז"ל: "וקשה דבפ' מצות חליצה מוכח דסנדל של שעם ראוי לחלוץ, וי"ל דהתם בקשה ומגין והכא ברוך" עכ"ל. דהיינו אה"נ אם איירי באותו סוג סנדל של שעם, אז א"א ליישב הסתירה. אלא ב' מיני שעם איכא – שעם קשה והוא מנעל וכשר לחליצה, ושעם רך והוא אינו מנעל ולכן יצאו בו האמוראים ביוה"כ"פ ופסול לחליצה. וי"ל שכך מדויק שגם רש"י סובר כן, דשם ביבמות כתב (ד"ה שעם וגמי) וז"ל: "קשה הוא ומגין הוא" עכ"ל.

אמנם מצאנו תירוצו אחר לסתירה זו, מדברי הרמב"ן (במלחמות ביומא). הנה איתא בגמ' בשבת (דף ס"ו.): "סנדל של סיידין - טמא מדרס, ואשה חולצת בו, ויוצאין בו בשבת, דברי רבי עקיבא. ולא הודו לו. והתניא: הודו לו. אמר רב הונא: מאן הודו לו - רבי מאיר, ומאן לא הודו לו - רבי יוסי. רב יוסף אמר מאן לא הודו לו - רבי יוחנן בן נורי, דתנן: כורת של קש ושפופרת של קנים - רבי עקיבא מטמא, ורבי יוחנן בן נורי מטהר" ע"כ. ועי' שם ברש"י בפירושו השני שסנדל של סיידין נעשה מקש. והרמב"ן נקט שקש היינו שעם.

וכתב וז"ל: "ולאו קשיא היא דההיא פלוגתא דר"ע וריב"ן פליגי בקש אי הוי כעץ ור"מ כר"ע דאמר של קש הוי כשל עץ וא"כ לדר"מ הוא דאמר של שעם ושל סיב כשל עץ אבל ר"י לא הודה לו אלא בשל עץ אבל של שעם ושל סיב אינו מנעל ואפילו שר"י נמי הכי ס"ל דשל קש כשל עץ דר"מ ור"י כולוהו אליבא דר"ע אמרי מיהו אנן כריב"ן ס"ל דאמר קש לא הוי כשל עץ ולאו כלי הוי כלל ומש"ה נפקי רבנן בשל שעם ומיני קש הלל"ר עכ"ל.

דהיינו כלפי טומאה, מצאנו דנחלקו התנאים האם קש הוי כלי או לא – וע' שם ברש"י שעיקר הנידון הוא האם הוי הוי כעץ או לא, דעץ הוי א' מהדברים שנכללים ב'פרשת טומאת כלי'. כלומר דטומאת כלי נאמרה רק על כלי העשוי ממינים מסוימים, ואחד מהם הוי עץ. ור"ע סובר דקש הוי כעץ אבל יש שחולקים עליו. ולפי רב יוסף שם 'לא הודו לו' היינו רבי יוחנן בר נורי, דמצאנו במשנה שהוא מטהר כוורת של קש, לעומת ר"ע דלשיטתו מטמא. והרי הברי' השוה הלכות חליצה להלכות טומאה. ולכן מסיק הרמב"ן דהאמוראיים יצאו בסנדל של שעם ביוהכ"פ אליבא דרבי יוחנן בן נורי דס"ל שאינו מנעל, ואילו הברי' ביבמות הוי אליבא דר"ע שסובר ששעם הוי מנעל ולכן כשר לחליצה, אלא דאנן לא קי"ל הכי.³

ולמתבונן בדברי הרמב"ן, יש להעיר דבשלמא כלפי טומאה יש לומר שאם שעם הוי כעץ, נמצא שהוא בכלל פרשת כלים לטומאה. אולם איך ניתן לומר דכשם שהוא כעץ לענין טומאה, חולצין בו – הרי בחליצה לכר"ע בעינן מידי דמגין (כמבואר להדיא ביבמות). ומאחר דלא תירץ הרמב"ן כדרכו של התוס' הרא"ש והריא"ז (וכנרמז ברש"י ביבמות וברש"י בשבת סוף ד"ה וריב"ן) משמע שסובר שכל שעם רך הוי ואינו מגין, וכך כתב הרמב"ן בעצמו להדיא בחידושים שם לדעת רש"י, ואם כן קשה דאיך כשר לחליצה לפי רבי יוחנן בן נורי – כלמור מאי מועיל דיש לו שם 'עץ' אם סו"ס אינו מגין. ויש ליישב – וזה חידוש – דאה"נ שעם אינו מגין. אולם מצאנו דמנעל של עץ, משום שהוא מגין, כשר לחליצה. ולכן אם שעם שם עץ יש לו לענין כלי לטומאה, אע"פ דלמעשה אינו מגין, מכל מקום כשר לחליצה משום דנכלל בשם כלי עץ.

ויש להוסיף, דיתכן שדברים האלו ברמב"ן הם לשיטתיה – דמאחר שמקודם כבר ראינו בדעת הרמב"ן שתנאי דמגין אינו דין בחפצא של מנעל, אלא שזו תנאי ב"מין המנעל" דרק "מין המגין" יכול לאשווי למנעל, א"כ גם הכא, די לרמב"ן לומר שהוי ממין העץ, וממילא הוכשר למנעל.

דרכו של הבעל המאור

הבעל מאור כתב חידוש גדול בביאור הסוגיא, וז"ל: "וסנדל של שעם נראה מהלכות הרי"ף שמותר לצאת בו בתענית צבור וביום הכפורים. ולא כן נראה מעיקר הגמרא דמסקנא דשמעתין אמר רבא דכ"ע מנעל הוי ובשבת בהא הוי דפליגי ר' יוסי סבר גזרינן דילמא משתמיט ואתי לאיתוייה ורבי מאיר סבר לא גזרינן וכו' ונקיטין לחומרא לגבי חליצה לא הוי מנעל אלא במחופה עור דגמרי' לה מדכתיב ואנעלך תחש, ולגבי תענית צבור ויום הכפורים לא שרינן למיפק בסנדל של שעם לכתחילה, ולא סמכין אסהדותיה דר' יצחק בר נחמני דאמר אני ראיתי את ריב"ל שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים ולא אסהדותיה דרבה בר בר חנה שהתיר כן בתענית צבור, משום דמסקנא דשמעתא אמר רבא דכולי עלמא מנעל הוי ודרבא עדיפא דבתרא הוי אבל מכרך סודרא אכרעיה הא ודאי תענוג בעלמא ולאו מנעל ומותר לכתחילה דהא ליכא מאן דפליג עליה" עכ"ל.

דהיינו הבעל המאור אינו לומד כשאר הראשונים – וזהו הפשטות דהסוגיא – דרבא בא ליישב את קושית רמי בר חמא ולהצדיק מה שהאמוראיים יצאו ביוהכ"פ בסנדל של שעם. אלא הוי לומד שרבא בא לחלוק על אביי ולאסור סנדל של שעם, ודלא כמעשיהם של האמוראיים. וזה חידוש גדול בפשט הסוגיא. ולהל' הבעל המאור מסיק שצריך להחמיר בחליצה ולא לחלוץ אלא במנעל של תחש, וכהבנת הגמ' ביבמות בדעת 'רבנן', וביוהכ"פ אסור לצאת בסנדל של שעם, כרבא דהוא בתרא. ויש לעיין – למה הוצרך הבעל המאור

³ ועי' שם ברמב"ן

לומר חידוש זה בהבנת הגמ'. ואם משום שלדרכו של הראשונים במסקנת הסוגיא, קשה מה בין של עץ לשל שעם, הרי התו"י ביאר את זה בקל, דעץ מגין ושעם לא מגין, וסברא זו הרי מצאנו להדיא ביבמות. וצ"ע בדעת הבעל המאור, למה הוזקק לדוחק זו בפשט.

בחבורה י"ז הבאנו את דברי הבעל המאור בביאור סוגית הגמ' בדף ע"ח: וז"ל: "וסנדל של שעם נראה מהלכות הר"ף שיותר לצאת בו בתענית צבור וביום הכפורים. ולא כן נראה מעיקר הגמרא דמסקנא דשמעתין אמר רבא דכ"ע מנעל הוא ובשבת בהא הוא דפליגי ר' יוסי סבר גזרינן דילמא משתמיט ואתי לאיתוייה ורבי מאיר סבר לא גזרינן וכו' ונקיטין לחומרא לגבי חליצה לא הוי מנעל אלא במחופה עור דגמרי' לה מדכתיב ואנעלך תחש, ולגבי תענית צבור ויום הכפורים לא שרינן למיפק בסנדל של שעם לכתחילה, ולא סמכין אסדהותיה דר' יצחק בר נחמני דאמר אני ראיתי את ריב"ל שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים ולא אסדהותיה דרבה בר בר חנה שהתיר כן בתענית צבור, משום דמסקנא דשמעתא אמר רבא דכולי עלמא מנעל הוא ודרבא עדיפא דבתרא הוא אבל מכרך סודרא אכרעיה הא ודאי תענוג בעלמא ולאו מנעל ומותר לכתחילה דהא ליכא מאן דפליג עליה" עכ"ל.

ויש להדגיש שמבואר כאן ב' יסודות: א. לעומת שאר הראשונים שראינו, לפי הבעל המאור רבא חולק על כל האמוראיים שיצאו בסנדל של שעם והוא סובר דמנעל הוא. ב. בביאור המחלוקת בין ר"מ ורבי יוסי, יש שינוי בין הסוגיות. בגמ' דידן, בגדרי מנעל כ"ע מסכים דהוי מנעל, ונחלקו כלפי הלכות שבת האם גזרינן דלמא יפול וכו', ואילו ביבמות הסוגיא מבינה שהמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא בעיקר גדרי מנעל. ומסיק הבעל המאור שצריך להחמיר דלגבי חליצה לא הוי מנעל אלא במחופה עור, כדעת אותם אמוראיים ביבמות בשיטת רבי יוסי. ומאידך צריך להחמיר בהלכות יום הכיפורים לא לצאת בסנדל של שעם דזו היא שיטת רבא כאן לכו"ע.

והקשינו על הבעל המאור למה הוצרך לומר חידוש זה שרבא חולק על האמוראיים. ואם משום שלדרכו של הראשונים במסקנת הסוגיא, קשה מה בין של עץ לשל שעם, הרי התר"י כבר ביאר את זה בקל, דעץ מגין ושעם לא מגין, וסברא זו הרי מצאנו להדיא ביבמות. וצ"ע בדעת הבעל המאור, למה הוזקק לדוחק זה בפשט.

ומצאנו ב' מהלכים שונים כדי ליישב שיטת הבעל המאור:

דברי הרמב"ן

מצאנו שהרמב"ן מקשה כמה קושיות על הבעל המאור. ומתוך קושיותיו, אפשר לדייק איך הוא הבין שהבעל המאור למד את סוגית הגמ'. ונבאר:

א. הרמב"ן מתחיל להקשות וז"ל: "אמר הכותב והרי כריסה בין שניה, דרבא גופיה נפיק בדיבלי שהוא סנדל של קש דומיא דשעם, וא"כ היאך אמר דכ"ע מנעל הוא ואסור לצאת בו ביוה"כ, ולא מצית למימר חדא מינייהו רבה אמרה דבתר אביי חשיב ליה בתרווייהו וע"כ רבא הוא" עכ"ל. דהיינו איך הבעל המאור יכול לומר שרבא חולק על כל האמוראיים כאשר הובא בריש העמוד שרבא עצמו "נפיק בדיבלי". וברמב"ן מדחה את האפשרות שיש לגרוס רבה במקום רבא (משום שא"כ למה הובא המעשה לאחר מעשה דאביי, שהיה תלמידו של רבה). ולכאורה ש"מ דאה"נ הבעל המאור יתרץ דגרסין 'רבה' במקום 'רבא'.

ב. הרמב"ן ממשיך להקשות בסדר הפשט על הבעל המאור: "ועוד אי הא דאמרינן לעולם מנעל הוא גבי איסור יוה"כ קאמרי' דאף בשל שעם אסור לא הל"ל ובשבת בהא הוא פליגי וכו' דהא מעיקרא לאו שבת ק"ל דאתינן לתרוצה השתא דמעיקרא אסורא דיו"כ הוינן, ובשבת לא קשיא ליה כלל, ודילמא רמי בר בר חמא גופיה בטעמיה דשבת משום גזירה תפיס ליה כרבא, אלא ודאי משמע דרבא לפרוקי קא אתי ולא לאוקומי קושיא כדאיתא" עכ"ל. כלומר הרמב"ן מקשה שאם רבא בא להצדיק את קושית רמי בר חמא ולחלוק על האמוראיים, למה רבא צריך לתת לנו ביאור במחלוקת התנאים בשבת (דהיינו 'ובשבת בהא פליגי' וכו'). הרי לא זה היה עיקר הנושא בקושית של רמי בר חמא, אלא הנושא היה האם מותר או אסור

לצאת ביוהכ"פ באותו סוג סנדל. וא"כ הוי ליה לרבא לקצר ולומר 'לעולם מנעל הוא', וכמו שרצה רמי בר חמא להוכיח מהברי' של יוהכ"פ. ובאמת גם רמי בר חמא יכול ללמוד שהמח' כלפי הלכות שבת היא סביב הגזירה, אבל צ"ע מדוע רבא צריך להדגיש את זה.

נמצא לפי זה שלדרכו של הבעל המאור (להבנת הרמב"ן) הקושיא של רמי בר חמא היה שסנדל של שעם הוא מנעל. ובעצם כל זה מבואר בברייתא ד'שויין', ולא הובאה המשנה כלפי הלכות שבת אלא כדי להבין את הברי' ד'שויין' במה מדובר וכו'. וזו דרך חדשה בהבנת רמי בר חמא, דעד עכשיו למדנו (וזו היא דרך רש"י ד"ה ורבי יוסי אוסר) שלפי רמי בר חמא דאפי' אם קב של קיטע אינו מנעל (כמו שמצאנו לפי רבי יוסי), מ"מ אסור (וה"ה בשל שעם). ובהמשך דבריו, כאשר הרמב"ן מאריך עם פירושו של דברי רמי בר חמא, שהוא קרוב לביאור רש"י, הוא מאריך כדי להורות ולהדגיש שאינו לומד כדרך חדשה זו של הבעל המאור ודו"ק.

והנה בכתוב שם, גם בדברי הראב"ד מבואר דלהבנתו הבעל המאור סובר שרבא בא להצדיק את רמי בר חמא ולחלוק בטעמא דאביי. אמנם יש כאן להוסיף שלפי מהלך של הראב"ד עצמו, רבא בא להצדיק את רמי בר חמא אך ורק בדרך 'לשיטתך'. אבל לשיטת רבא עצמו, ליכא קושיא מעיקרא, משום שהוא סובר שה'שויין' היא ברי' דמשתבשתא – דהיינו רבא לשיטתו (מיבמות) סובר דר"מ ורבי יוסי נחלקו האם הוי מנעל או לא, וממילא א"א להבין את ה'שויין', דלמה רבי יוסי יודה שאסור אם אינו מנעל. [דרך לרמב"ן יש את המושג של נעילה כל דהו אסורה כדי לפרש פשט ב'שויין' אבל לא להראב"ד]. אבל רמי בר חמא, שיש לו את הברי' דשויין, סובר שאסור לכ"ע, ורבא בא ומצדיקו ע"פ גרסת רמי בר חמא אבל הוא עצמו לית ליה לגירסא.¹

וכעת נחזור לקושייתנו על הבעל המאור למה לא למד כשאר הראשונים בדעת רבא לחלק בין עץ ושעם, משום דעץ מגין ושעם לא מגין. ויש לתרץ שאם לפי הבעל המאור השאלה של רמי בר חמא היתה דלא כדברי רש"י והרמב"ן, דהיינו השאלה היתה שמצאנו שאסור לצאת בו וא"כ של עץ הוי מנעל, וה"ה של שעם. ואם נאמר שרבא חולק וסובר ששל שעם אנו מנעל משום דאינו מגין, א"כ איך התחיל כל הקושיא של רמי בר חמא – הרי למה הוא עצמו לא חילק בין כל הסנדלים שהאמוראים יצאו בהם כמבואר בתחילת הסוגיא ובין במנעל של עץ במשנה והברי' דשבת – הרי חילוק זה פשוט ולמה לא עלה על דעת רמי בר חמא. אלא ש"מ שלא שייך בכלל החילוק של מגין, ולכאורה משום שגם אותם מנעלים של שעם ודיבלי וכו' גם כן מגינים הם.

ומאידך רש"י לשיטתו כן יכול ללמוד שלפי רבא יש חילוק בין מגין לאינו מגין, דלשיטתו הקושיא של רמי בר חמא היתה שאפי' נעילה כל שהו אסור, ולעולם לא סבר דשל עץ מנעל הוא, ומ"מ אסור משום דביוהכ"כ לא בעינן מנעל כלל אלא נעילה כל שהו. ולכן רבא תירץ דלעולם מנעל הוא ולכן רבי יוסי אוסר ובזה כבר יישב ההוכחה דרמי בר חמא, אלא דאח"כ נתעורר שאלה חדשה מה בין של עץ שהוא מנעל לבין של שעם שאינו מנעל, והתירוץ הוא שעץ מגין ושעם אינו מגין, כמבואר בדברי הת"י בדעת רש"י.

דרכו של הר"ן בהבנת הבעל המאור

הר"ן לומד את דרכו של הבעל המאור באופן אחר – שלפי הבעל המאור רמי בר חמא הוכיח שלא צריך להיות נעל כדי להיות אסור ביוהכ"פ – אלא אם הוא מגין, אז כבר אסור, וז"ל: "אלמא דכל מידי דמגין אסור" עכ"ל. וממילא כל האמוראיים יצאו שלא כדין, דסנדליהם היו עכ"פ מגינים. ואח"כ רבא מתווכח עם תירוצו של אביי, אבל יש לו הבנה אחרת מרמי בר חמא למה זה אסור. הוא אומר שגם רבי יוסי וגם רבי

¹ וז"ל הראב"ד: "ומה יעשה בדברא דנפיק בדכולי עלמא כל הני לאו מנעל הוא, אלא על כרחך לא סבירא לן כי ההיא דתני עלה: הכל מודים שאסור לצאת בו ביום הכפורים. רמי בר חמא הוא דתני לה, ולא סמכינן עלה, דהא כולהו אמוראי לא בשבת (דף ס"ה:): ולא ביבמות (דף ק"ג.) לא חשו לה כלל דכולהו אמרי דבמנעל ולא מנעל פליגי, ולא קשיא להו האי מתניתא אלמא משבשתא ולא סמכינן עלה. ורבא לטעמיה, דרמי בר חמא הוא דמוקים פלוגתיהו כא, וקשיא דרמי בר חמא לא מיתרצא למאי דתני איהו ושויין שאסור וכו' עכ"ל.

מאיר סבירא להו דמנעל הוי ולכן אסור – דהיינו לפי רמי בר חמא נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי האם של עץ הוי מנעל ומ"מ שוין שאסור, ש"מ דכל מידי דמגין אסור ולא בעינן נעל לאיסור דיוהכ"פ, ואילו לפי רבא גם רבי יוסי וגם רבי מאיר אוסרים משום דמנעל הוא, ולדרכו האיסור ביוהכ"פ כן תלוי בשם נעל.

והנה יש להקשות – לפי הבנה זו, למה רבא חולק על הבנת רמי בר חמא – הרי לא יוצא מזה משום נפק"מ או הרווחה דהלא לדרכו של הבעל המאור גם רבא מתווכח על שאר האמוראיים, ומה הרוויח לפי דרכו החדשה. ויש לתרץ שע"י זה רבא מרוויח סודרא – דהיינו לפי רמי בר חמא גם סודרא אמורה להיות אסורה, דסר"ס מגין ויש כאן נעילה כל דהוא, משא"כ לפי רבא אינו מנעל אלא בגד ולכן מותר. ולפי זה הרווחנו עוד נקודה בר"ן מגדיר שהשאלה של הגמ' היה בגדר את"ל – דהיינו האם של שעם נחשב למנעל, ואפי' את"ל שאינו מנעל אולי אסור משום דאפי' נעילה כל דהו אסורה. ולמה העמיד הר"ן את השאלה בכה"ג. והרי לפי שאר הראשונים אינו כן. הרי לדרכו של הבעל המאור השאלה היא האם שאר סנדלים הוו נעל. ולדרכו של הרמב"ן השאלה של הסוגיא היא בהלכות יוהכ"פ דאולי לא בעינן נעל לאיסור דיוהכ"פ. אבל הר"ן הרכיב את ב' הספיקות ולמה כתב כן. והתירוץ הוא דהר"ן לשיטתו ראה את ב' הנידונים בסוגיא – רבא דן בדיני מנעל ורמי בר חמא דן לאסור אפי' על הצד שאינו מנעל משום דסר"ס הוא מגין.

והנה לפי דרכו של הר"ן בדעת הבעל המאור, אם באנו לדון מדוע הבעל המאור סירב מללמוד כרש"י ולא נחית בדעת רבא לחלק בין עץ שהוא מגין ושעם שאינו מגין. יש לתרץ שלפי הבנתו, הרי כבר בקושית רמי בר חמא היה התייחסות לסברא דמגין (והרי לפי זה שעם גם כן מגין) וא"כ מבואר בקושית רמי בר חמא ששעם אכן מגין, וא"כ בסוגיא גופא מוכח דאכן הוי מגין.

ואמנם גם לדרכו של הרמב"ן עצמו דבשאלת הגמ' היה צד דנעילה כל דהו אסורה, לכאורה זה משום שעכ"פ ע"י אותה נעילה יש הגנה, כלומר דמסתבר שהרמב"ן שמחפש נעילה כל שהו – היינו משום דמגין קצת. א"כ מה נשאר לרבא לחלק בסוף. וצ"ל שב' מדריגות של מגין יש – א. מגין סתם וב. מגין כעץ. ולפי רבא שעם אינו מגין כעץ. וזה גופא מה שחידש רבא, דלכר"ע של עץ הוי מנעל, אבל א"א ללמוד מעץ לשעם, דעץ עצמו אינו נחשב מנעל אלא משום שהוא מגין כעץ, משא"כ שעם. וא"כ למסקנה דנתחדש דבעינן מנעל ליוהכ"פ שוב שייך לחלק בין מנעל שמגין כעץ דהוי בכלל מנעל לפחות מזה שאינו בתורת מנעל.

ונראה לומר שהבעל המאור אינו מוכן לומר ששייך ב' מדריגות של מגין. אבל עדיין יקשה על הבעל המאור מהסוגיא דיבמות שמבואר שגם לר"מ שמנעל דעץ הוי מנעל לחליצה, אנפיליא של בגד פסול, ורבא אסברה דבעינן מגין – ומוכרח מהגמ' דאפיליא של בגד לא הוי מגין וא"כ יקשה איך בסוגיא דידן סבר הגמ' לאסור שאר סנדלים משום 'מידי דמגין' – הא לא עדיפי הם מאנפיליא של בגד. אלא דמוכרח מהגמ' שיש ב' מדריגות דמגין.

ושאר סנדלים הויין בכלל 'נעילה כל דהו' משום שמגינים קצת. אבל אין להם תורת מנעל דומיא דעץ משום שאינם מגינים כעץ. וא"כ שוב יקשה דברי הבעל המאור, דלמה לא חילק בחילוק שמוכח מעצם הגמ'. וצ"ע.

א. שיטת הבעל מאור

בחבורה י"ח למדנו את דרכו של הבעל המאור בצורתא דשמעתא בדף ע"ח: וכדי לסכם בקיצור, הבעל המאור מבין שקושיית רמי בר חמא היא כך: הרי מצאנו במח' רבי יוסי ורבי מאיר והבר' שכתוב ש'שוי' לענין יוהכ"פ שלא רק עור הוי מנעל אלא ג"כ שאר דברים, כגון עץ (שהרי הבר' איירי בקב של קיטע). וא"כ ה"ה סנדל של שעם. וזה קשה על כל האמוראיים שאכן יצאו בסנדלים של שעם וכדומה. ואע"פ שאבוי ניסה להצדיק את האמוראיים, רבא מדחה את דברי אבוי ומסכים לרמי בר חמא ואוסר, מכח הבר' ד'שוי'. ולכן לפי הבעל המאור כל מנעל אסור ביוהכ"פ. אמנם להבנת הר"ן בדעת הבעל המאור, צריך עכ"פ תנאי א' לאסור, שהוא מגין. ולפי זה צ"ע מה הדין באנפיליה של בגד דמפורש ביבמות דף ק"ג. שאינו מגין – האם למעשה הבעל המאור יתיר אותו ביוהכ"פ.

ב. שיטת הרמב"ן

לעומת שאר הראשונים, לפי הרמב"ן (במלחמות, וכבר הבאנו דבריו בחבורות הקודמות) ניתן להתחשב עם שיטה חדשה בין התנאים, וזו שיטת רבי יוחנן בן נורי. ומקורו של שיטת ריב"נ הוא בגמ' שבת דף ס"ו. דאיתא שם: "סנדל של סידין - טמא מדרס, ואשה חולצת בו, ויוצאין בו בשבת, דברי רבי עקיבא. ולא הודו לו. והתניא: הודו לו. אמר רב הונא: מאן הודו לו - רבי מאיר, ומאן לא הודו לו - רבי יוסי. רב יוסף אמר מאן לא הודו לו - רבי יוחנן בן נורי, דתנן: כורת של קש ושפופרת של קנים - רבי עקיבא מטמא, ורבי יוחנן בן נורי מטהר" ע"כ. דהיינו נחלקו התנאים לענין טומאה, וכפשוטו, ה"ה לענין חליצה ושבת מה נחשב למנעל. והנה יש להדגיש שבעצם הפשט של הגמ' מונח חידוש שמה שיש לו שם מנעל לגבי טומאה ה"ה שיש לו שם מנעל לגבי הלכות שבת והלכות חליצה, ואין לחלק בין הנושאים.

ולפי גרסת הרמב"ן באותה גמ', בבר' בעדיות כתוב עוד "סנדל של עץ ושל סידין", ואע"פ שאינו מופיע בגרסא שלפנינו. א"כ ניתן לומר – וכך נקט הרמב"ן – דהמחלוקת בין ר"ע והחולקים עליו (דהיינו רבי יוחנן בן נורי לפי רבא בגרסת הרמב"ן [ולא רב יוסף]) הוא להדיא כלפי עץ. (דעי' שם ברש"י שיש מפרשים שסנדל של סידין הוא משל קש ולא משל עץ). ובביאור המחלוקת בין ר"ע לריב"נ ע' שם בשבת ברש"י (ד"ה ור' יוחנן בן נורי מטהר) וז"ל: "דלא אורחא לעשות מקש, אלא מקנים, ומנעל נמי לא אורחא מעץ, אלא מעור - זה לשון רבותי" עכ"ל. והרמב"ן מבין שיטת רבי יוחנן בן נורי בכה"ג, כלומר על דרך רבותיו של רש"י - דהיינו יש לריב"נ הקפדה חדשה שאין למנעל 'שם מנעל' אא"כ נעשה ממין שאורחא בכך – וכשם שאין אורחא בקש, ה"ה שאין אורחא בשל עץ [ובאמת דברי ריב"נ לאו דוקא נאמרו במנעל, אלא גם בכלים אחרים, וגם לענין דיני טומאה, דאין שם כלי אלא אם נעשה ממין דאורחא בהכי], אלא בשל עור לחוד. נמצא לפי הרמב"ן דריב"נ חולק על כל דברי ר"ע – בין כלפי עץ בין כלפי קש (לפי גרסת הרמב"ן לא גרסין שפופרת של קנים אלא שפופרת של קש). ולפי הרמב"ן קי"ל כריב"נ וא"כ שפיר יצאו האמוראים בסנדלים של שעם וכדומה ביוהכ"פ שאין לזה שם מנעל משום דלאו אורחא בכך.

ולפי דרך זו של הרמב"ן, למה רמי בר חמא מביא שיטת רבי יוסי ורבי מאיר בתורת אתפקתא על אותם אמוראיים – הלא כבר מעיקרא ידעה הגמ' דאותם אמוראים לא ס"ל כרבי מאיר וגם לא כרבי יוסי, דשניהם ס"ל דמנעל של עץ נחשב למנעל. וזה דלא כשיטת ריב"נ דאין מנעל אלא הנעשה מעור, וכך ק"ל. וא"כ מדוע הגמ' מקשה על האמוראיים משיטת אותם תנאים. והתירוץ הוא שלפי רמי בר חמא, רואים יסוד חדש מתוך שיטת רבי יוסי שהוא נוגע גם כן לדידן, אע"פ דקי"ל כריב"נ. דהיינו במשנה בשבת לכאורה מבואר דלפי רבי יוסי קב של קיטע אינו מנעל, דהרי אוסר לצאת בו בשבת. ומ"מ בבר' ד'שוי' איתא דמ"מ רבי יוסי אוסר אותו קב של קיטע ביוהכ"כ – ולכאורה הביאור הוא שאפי' נעילה כל שהוא אסורה, ואע"ג שאינו מנעל, וביסוד הנ"ל לא מצאנו שנחלקו עליו. וא"כ ה"ה מנעל של שעם, אפי' לריב"נ. וא"כ קשה על

כל האמוראיים. ועל זה תירץ רבא שיסוד זה (שנעילה כל שהוא אסורה) לא מונח כלל בדברי רבי יוסי – אלא אפי' לרבי יוסי קב של קיטע הוי מנעל, ומה שאוסר לצאת בו בשבת הוא משום גזירה דלמא נפיל וכו'. ולעולם נעילה כל שהוא אינה אסורה ביוה"כ, וממילא בשיטת ריב"נ צדקו האמוראים במה שיצאו בסנדלים שלהם ביוה"כ^פ.

ונמצא דלשיטת הרמב"ן, לא קשה כלל מה שהגמ' ביבמות בדף ק"ג אומרת, דהסיפא אתיא כרבנן – דהיינו מה שמבואר בברי' בסיפא דאנפיליה של בגד פסולה לחליצה. הרי שאר הראשונים הבינו שאותם רבנן היינו רבי יוסי, וממילא נתקשו איך זה מתאים לסוגיא ביומא שמבואר שאין נפק"מ בין רבי יוסי לרבנן כלפי גדרי נעל – עי' תוס' יומא דף ע"ח: ד"ה הקיטע. אמנם לפי הרמב"ן – שיש לו את 'שיטת ריב"נ' – אותם רבנן היינו ריב"נ ושפיר מובן דלדבריו אין תורת מנעל אלא בעור לחוד משום דאורחא בכך, וממילא אנפיליה של בגד פסולה לחליצה. והרמב"ן עצמו מדגיש מעלה זו בשיטתו.

ג. שיטת רש"י

הרמב"ן כתב על רש"י בזה"ל: "ועולה כפי מה שכתבנו בדרך הסוגיא" – כלומר רש"י לומד באותה דרך של הרמב"ן. וא"א לומר שהוא לומד ממש באותו כיוון של הרמב"ן, כי הרי לרש"י 'לית ליה' שיטה חדשה דריב"נ. ונבאר: הרי רש"י בשבת שם מדחה את הפשט של רבותיו וז"ל: "ולי נראה: סנדל של סיידין של קש הוא, ור' יוחנן בן נורי מטהר בכלי קש - דלאו עץ נינהו, ור' עקיבא כעץ חשיב להו, דקשין הן" עכ"ל. כלומר לפי רש"י המחלוקת בין ר"ע לרבי יוחנן בן נורי אינו האם עץ הוי מנעל או לא, ומשום המושג החדש של אורחא. אלא לכו"ע עץ הוי מנעל, ולא נחלקו אלא במסוים לענין קש האם קש הוי דומה לעץ או לא – לפי ר"ע קש הוי דומה לעץ ואילו לפי רבי יוחנן בן נורי אין קש דומה לעץ. וא"כ לרש"י לא יתכן ללמוד כהרמב"ן דלפי ריב"נ אין מנעל אלא בשל עור, דאין זה נכון, ודעך שפיר הוי מנעל לריב"נ. וגם לפי דרכו של רש"י חוזר הקושיא מהגמ' ביבמות מי הם הרבנן שפוסלים באנפיליה של בגד – ובדלית ברירה צ"ל דהיינו רב יוסי, אלא א"כ קשה להתאים את זה עם דברי רבא בסוגיא דיומא (דלא נחלקו רבי יוסי ורבנן בהלכות מנעל כלל אלא רק לגבי האם גזרינן בשבת) וכו"ל.

וא"כ מה כוונת הרמב"ן במה שכתב שרש"י לומד כדרכו. והתשובה היא בתרתי: (א) דכלפי רמי בר חמא ורבא, דרכו של רש"י דומה לדרכו של הרמב"ן. דהיינו רמי בר חמא בא להוכיח מהברי' ד'שוין' שיש יסוד חדש שנעילה כל שהו אסורה ביוה"כ^פ (אלא שלפי רש"י – לעומת הרמב"ן - די בזה שיסוד זה מוסכם בין רבי יוסי ורבי מאיר כדי לאסור לדידן, ולא בעינן ללמוד משם לשיטה אחרת). וא"כ קשה על האמוראיים שיצאו בסנדלים של שעם וכו'. (ועוד ב) דרבא בא להצדיק את האמוראיים דלא מונח בדברי רבי יוסי אותו יסוד, אלא הוא סובר שעץ לעולם הוי מנעל. (ג) ונמצא דבאופן כללי בשו"ט של הסוגיא, זה דומה לדרכו של הרמב"ן. אמנם לפי רש"י לאחר מסקנת הסוגיא נתעורר שאלה חדשה בדעת רבי יוסי – מה בין עץ שהוא מנעל לכו"ע לשעם שאינו מנעל. והתירוץ הוא שעץ מגין ושעם אינו מגין, ע"פ התו"י בדעת רש"י. ואילו לרמב"ן שאלה זה לא שייכת כלל, דלריב"נ לעולם אין חילוק בין של עץ לשל שעם, אלא חשבנו בסד"א של רמי בר חמא שמ"מ הכל אסור משום יסוד של נעילה כל שהו אסורה. ורבא הוכיח שיסוד זה אינו נכון, ותו לא מיד. ודו"ק.

ובסיכום ג' השיטות שלמדנו עד עכשיו, עי' בר"ן (דף ב. בדפי הרי"ף ביומא) שלפי הרי"ף (דאזיל כשיטת הרמב"ן) כל מנעל שאינו של עור מותר ביוה"כ^פ. ולפי הבעל המאור כל מידי דמגין אסור, אע"פ שאינו מעור. ולפי רש"י של עץ ושל עור אסור אבל מיני אחרים מותר.

ד. שיטת הרמב"ם

¹ ובדרך הפשט, נמצא דלפי הרמב"ן, ריב"נ חולק על כל דברי ר"ע. ואילו לרש"י ריב"נ אינו חולק על מה שר"ע מכשיר בסנדל של עץ, דכל עיקר מחלוקתם הוא בגדרי קש.

הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ג הל"ז) כתב וז"ל: "אסור לנעול וסנדל אפילו ברגלו אחת, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו, שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, התינוקות אף על פי שהן מותרין באכילה ובשתייה ורחיצה וסיכה מונעין אותן ממנעל וסנדל" עכ"ל.

בתחילת דבריו הרמב"ם מדגיש שאיסור נעילה ביוהכ"פ שייך אפי' לרגל א'. ולכאורה כוונתו היא שהרי ברחיצה מצאנו חילוק בין רחיצת כל גופו לרחיצת מקצת גופו, דלפי כמה ראשונים מקצת גופו אינו אלא מדרבנן. ולכן הרמב"ם מדגיש שבאיסור נעילה אין לחלק, ואפי' רגל א' אסור. אמנם יש לעיין מה המקור לזה. ויש שרצו לפרש שהמקור שהוא מקב של קיטע שעליו דנו בשו"ט של הגמ', והרי אין לו קב אלא ברגל א' ומ"מ 'שוין' שאסור ביוהכ"פ. אלא לכאורה זה קשה, דברגל השני (הברי'א) יש לו נעל. וא"כ היכי חזינן דגם רגל א' אסור. וצ"ע.

ובעיקר דברי הרמב"ם, דנו המפרשים כמי סובר הרמב"ם בביאור סוגיות הגמ'. ובמיוחד יש להגדיר שהרמב"ם לא מפרש מה דין בסנדל של עץ. ויש מפרשים שהרמב"ם הולך כדרכו של הרמב"ן (עי' בלחם משנה) וא"כ יצא סנדל של עץ מותר ביוהכ"פ, דקי"ל כריב"נ. וכמובן צריך להתאים את זה עם פסקי הרמב"ם בהלכות טומאה ובהלכות חליצה (דצריך להיות של סנדל של עץ ושל שעם פסולים לחליצה).

אולם צ"ע על כיוון זה, דמדוע הרמב"ם לא מתיר בפירוש של עץ. וביותר צ"ע מש"כ הרמב"ם טעם חדש "קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף" דלכאורה קאי לא רק על בגד אלא ד"כ על סנדל של שעם. הרי לפי ריב"נ (בדעת הרמב"ן) סנדל של שעם אינו מנעל משום דלאו אורחא. ולכן לא צריך טעם חדש. עוד צ"ע מה בעצם הביאור בטעם נוסף זה.²

ועי' בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן כ"ח) שלמד שהרמב"ם נקט שיטה חדשה בענין. ועיקר דבריו הוא דגבי חליצה מה שאינו עור אינו מנעל, דלפי הרמב"ם דייקנן אנעלך תחש. משא"כ לגבי יוהכ"פ וז"ל: "ובי"כ לא מנעל כתיב אלא ילפינן דעינוי דכתיב גבי דוד והולך יחף וקרי ליה עינוי דכתיב כל אשר התענה אבי, וא"כ גבי י"כ כל מה שהוא מרגיש שהוא יחף וקושי הארץ מגיע אליו בכלל עינוי הוא משא"כ גבי חליצה דכתיב נעל וס"ל להרמב"ם דילפינן מדכתיב ואנעלך תחש דבעינן של עור אלא גבי י"כ חשיב הכל נעל כל מילי דעבדי להולכי ביה ואינו מרגיש שהולך יחף אסור לצאת בו" עכ"ל. ולכן לפי זה פשיטא דשל עץ פסול לחליצה אבל מצד שני אסור לצאת בו ביוהכ"פ. משא"כ שעם דמרגיש הוא בקושי הארץ ולכן מותר, וכמו שנהגו האמוראים. ודבר זה מוסכם בין כל התנאים. והפנים מאירות מדגיש שבדין חדש זה של הרמב"ם יצא קולא וחומרא. דהיינו מה שאינו עור אינו מנעל ולכן הוי פסול לחליצה, ומ"מ אם אינו מרגיש בו קושי הארץ הוי אסור לצאת בו ביוהכ"פ, וכגון עץ, ולכא"ו יש גם חידוש להיפך ולקולא. וגם מה דהוי מנעל לגבי חליצה שהוא של עור, אם במקרה מרגיש בו קושי הארץ, אז מותר לצאת בו ביוהכ"פ, אבל למעשה לא מצאנו שום מקום להקל בהכי, וצ"ב ביאור בזה.

ומה הוא המקור של הרמב"ם שאם אינו מרגיש קושי הארץ ביוהכ"פ אסור. והתירוץ הוא שהמקור הוא מגמ' דידן, דמה שרבא אומר דלכו"ע נעל הוא, הכוונה בזה שקב של קיטע הוי נעל לענין יוהכ"פ. כלומר בקושיא של רמי בר חמא חשבנו שנעילה כל דהו אסור (וכמו לרמב"ן), וא"כ ה"ה שעם. אולם לפי רבא אין כל נעילה אסורה, אלא נתחדש גדר חדש כלפי יוהכ"פ שמה שמונע הרגשת קושי הארץ אסור. דהיינו אע"פ שנחלקו האם הוא נעל לגבי שבת, לכו"ע אסור ביוהכ"פ. אמנם בגמ' מבואר שרבא הוצרך לפרש כלפי הלכות שבת יסוד חדש בשיטת רבי יוסי. וכנראה דס"ל לרבא דברגע דהוי נעל לענין יוהכ"פ, ה"ה לגבי שבת. וא"כ צ"ע למה רבי יוסי לא מתיר לצאת בו בשבת – ולזה מיישב רבא שזהו משום גזירה דלמא נפל וכו'.

² והיו כאלו שרצו לפרש דברי הרמב"ם שהם פירוש על ענין ה"מגין" (של הגמ' ביבמות) אבל בפנים מאירות (ח"ב סימן כ"ח) נקט שמגין היינו "דמגין מקוץ וממכשול אבן".

ויש להוסיף שכלפי שבת, כל מה שיש לו שם נעל מספיק להתיר לצאת (עכ"פ מעיקר דין לולי גזירה וכו'). כלומר בגמ' חזינן דאם יש לו שם נעל לענין יוהכ"פ ה"ה לענין שבת, ולכן הוצרכה הגמ' לחדש בטעם האיסור יציאה בשבת הוא רק משום גזירה. אבל יתכן דה"ה נמי שאם יש לו שם נעל לגבי חליצה גם זה יתן לו שם נעל לענין שבת ואין זה נחשב למשוי. [וא"כ ישנם שני סיבות להתיר יציאה ב"מנעל" בשבת, או משום שיש לו שם מנעל לענין חליצה, או משום דיש לו שם מנעל לענין יוהכ"פ, ור' יוסי חולק על שניהם].

אולם עדיין יש להקשות – איך הגמ' ידעה שיש מחלוקת בין רבי יוסי ורבי מאיר כלפי גזרי נעל לחליצה – הרי לא נחלקו להדיא אלא כלפי שבת האם יש גזירה או לא. ומהיכא תיתי דנחלקו בגזרי נעל לחליצה. וצ"ע.

לסיכום השיטות דלמדנו כאן, נמצאו ג' חומרות. לדעת הבעל המאור כל מידי אסור, כולל של שעם, בתנאי שהוא מגין. לפי רש"י מנעל של עץ תמיד אסור. ולפי הפנים מאירות (ועי' בשעה"צ סימן תרי"ד ס"ק ה' בשם החת"ס שנכונים דבריו בדעת הרמב"ם) דאפי' בשאר דברים כגון לבד (וה"ה שעם) אם הסנדל נותן הגנה שאינו מרגיש שהוא הולך יחף אסור, ועיין במשנ"ב סי' תרי"ד שהביא להלכה חומרת הפנים מאירות שלא ללבוש סנדל משאר מינים אם לא מרגיש בזה קושי הקרקע [ומעניין שבהלכות תשעה באב לא כתוב להחמיר בהכי].

ויש לדון אולי, דהנה זו משנה מפורשת דסנדל של עץ יוצאים בו לענין חליצה, אלא שאנחנו מקשים דאולי זה לכו"ע, דלא מצאנו שנחלקו כי אם לענין שבת ומשום גזירה, ועכ"פ השאלה מר' יוסי דמהיכא מוכרח דלית ליה חליצה בנעל שאינו של עור, ואפשר לומר דאם הוה נעל כשרה לענין חליצה א"כ לא היה גוזר ר' יוסי לענין שבת דנ"ל דאע"ג דטעם הגזירה הוא משום דחששו שמא ישתמט ברגליו ויבוא לידי הוצאה, אבל יתכן לחדש דגדר הגזירה הוא שלכן לא החשיבו אותו כנעל לענין שבת. ובסופו של דבר הטעם שלמעשה אינו יוצא בזה בשבת הוא משום דלענין שבת לא נחשב כנעל, וא"כ י"ל דשפיר מוכרח מר' יוסי דאינו כשר לחליצה, ומשום זה איכא למימר דלא נחשב גם נעל לשבת (וכל הדברים האלה בגדר חידושים גדולים).

בחבורה כ' הבאנו את קושית הר"ן על שיטת הרמב"ם מגמ' בדף ע"ח: - כלומר הגמ' (להבנת הר"ן – עי' עוד לקמן) התיר ספיה לתינוקות בסיכה וברחיצה, אע"פ שלפי הרמב"ם עינים אלו מדאו' הם (דבכה"ג נעשו לתענוג). וכיון דאיסור ספיה דאו', איך שייך היתר זה לפי הרמב"ם משום סברא דרבייתיהו גרידא. ומכח קושיא זו הוכיח הר"ן ששאר עינים דרבנן, וממילא האיסור ספיה אינו אלא דרבנן, ושייך להתיר ע"י הסברא דרבייתיהו. ועי' מה שהבאנו מדברי הבית יוסף כדי ליישב את שיטת הרמב"ם.

עוד ישוב בדעת הרמב"ם ע"פ המאירי

המאירי הביא דרך אחרת בעצם הפשט של הסוגיא. דהיינו עד עכשיו המפרשים הבינו שכאשר הגמ' הקשה "והא מותרין לכתח' קתני", הביאור הוא שספיה מותר לגדולים, ועוד שאין חיוב חינוך על הקטנים. אולם המאירי מביא פירוש אחר, וז"ל: "ויש אומרים שלא הותר על ידי גדול אלא באכילה ושתייה וסוגיא זו דוקא על ידי עצמו, ומנעל אף על ידי עצמו אין מניחין לו. והם מפרשים במה שאמר והא מותרין קתני כלומר ואם טעם ההיתר אינו אלא מפני שיאמרו מאתמול סכום והרחיצום היאך מותרין לכתחלה עד שהשיבו שכל שמועיל בגדול התינוק הותר על ידי עצמו, ולא חששו לחשד הרואים הא על ידי גדול אסור. ומנעל וסנדל אף על ידי עצמו אסור" עכ"ל. דהיינו לפי דרך זו כל ההיתר הוא אך ורק ע"י עצמו, כלומר מותר לתינוקות לסוך ולרחוץ א"ע, ולא חיישינן שיחשדו שגדולים ספו אותם, ואין חיוב למנוע אותם. אבל ספיה לעולם אסורה. ונעילת הסנדל אפי' ע"י עצמו אסורה.

ועי' ברמב"ם (פ"ג הל"ז הל' שביתת עשור) שמדויק היטב כדרך זו במאירי וז"ל: "התינוקות אף על פי שהן מותרין באכילה ובשתייה ורחיצה וסיכה מונעין אותן ממנעל וסנדל" עכ"ל. הרי מבואר שהנושא של החילוק בין נעילת הסנדל לשאר העינים הוא האם מונעים אותם או לא, ולא כלפי היתר ספיה. דהיינו כלפי נעילת הסנדל לא רק שלא ספים אותם אלא שמונעים אותם. משא"כ כלפי שאר עינים דאע"פ דאסור לספות, אין מונעים אותם.

אולם יש לשאול מה הגדר כאשר מונעים אותם מנעילת הסנדל. ולולי דברי המאירי, היה שייך להציע דאע"פ דבעלמא כאשר יש איסור ספיה, אין ב"ד מצווים להפרישו, שאני הכא בנעילת הסנדל דתקנו שב"ד כן מצווים להפרישו, משום חשש שיחשבו שמותר לגדול לעבור על איסור ספיה בידים. וכך משמע ברבינו מנוח.

אולם בדברי המאירי משמע אחרת, שהרי כתב בהמשך וז"ל: "שאע"פ שקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו. שלא אמרו לא תאכלום לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים אלא שלא להאכילו בידים מ"מ אביו ואמו מצווים להפרישו ולגער בו כדי להפרישו לקדושה" עכ"ל.

דהיינו הוקשה למאירי איך שייך תקנה זו, הרי אין ב"ד מצווים להפרישו. והנה לפי מה שהצענו בדעת הרמב"ם, מה מקום לקושיא זו – הרי עיקר התקנה היתה שמצווים להפרישו. אלא י"ל שלפי המאירי הטילו איסור על הקטן, משום חשד שיחשבו שמותר לספות. ועל זה הקשה המאירי איך מועיל איסור זה אם לא ניתן להפרישו.

ובאמת קושיא זו ניתן להבין בב' אופנים: א. אם כל התקנה עשויה למען החשד, איך התקנה מצילה מחדש – דהיינו מה הרווחנו ע"י התקנה, דאם א"א להפריש התינוק, הרי עדיין שייך החשש. ועל זה תירץ המאירי דלעולם יש ריווח מהתקנה, שמאחר שיש תקנה, באמת חייב האב להפרישו.

[אולם יש להעיר מדוע רק לאחר התקנה – כלומר משום התקנה – חייב האב להפרישו. מה נשתנה ע"י התקנה שצריך האב להפרישו – דהיינו כדי למנוע חשד גם לולי התקנה יצטרך האב להפרישו. ושמה י"ל דבאמת שאר עינים לפי הרמב"ם לא נאסרו אלא משום עשה דשבתון, ועל זה אין אזהרה על האב

להפריש. ורק לאחר תקנת איסור (מדרבנן) שייך להזהיר את האב על הפרשת הבן. ואם כנים הדברים, הרווחנו שהרי לפי הרמב"ם אע"פ שב"ד אין מצווים להפרישו, מ"מ האב מצווה להפריש, והקשה הלחם משנה מנא ליה לרמב"ם סברא זו. ועכשיו יש לנו תירוץ לזה, דבסוגיא עצמה יש מקור – שהרי כבר יש איסור ספיה, אלא שיכול הוא בעצמו לנעול, אלא שצ"ל שע"י התקנה האב מצווה להפרישו].

ב. או"ד י"ל קושית המאירי לא היה בדרך 'מה הרווחנה בתקנה זו' (וכנ"ל) אלא – וכך מדויק בלשונו – הוא מקשה על התקנה עצמה, דהיינו איך שייך לתקן איסור אם למעשה אין מצווין להפרישו. ואולי יש להוסיף ביאור – הרי חז"ל תקנו תקנה מיוחדת על קטן, ובכל איסור התורה מונח ציווי למנוע ממעשה מסוים – ואם כן היה קשה למאירי איך שייך להחיל איסור, אם אינו בידינו למנוע את הנאסר. וא"כ לא יכול ליחול עצם האיסור מעיקרא אם א"א למנוע את הקטן. ועל זה תירץ דבאמת היכולת בידינו למנוע אותו, ע"י האב.

ג. נמצא נפק"מ בין דרכו של רבינו מנוח לדרכו של המאירי האם על כולם למנוע את הקטן או רק על הב"ד ודו"ק.

מלך וכלה

הגמ' ממשיכה: "המלך והכלה ירחצו את פניהם. מתניתין מני - רבי חנניא בן תרדיון היא. דתניא: המלך והכלה לא ירחצו את פניהם. רבי חנניא בן תרדיון אומר משום רבי אליעזר: המלך והכלה ירחצו את פניהם" ע"כ. הרי מבואר היתרים במלך וכלה. וכבר דיברנו באריכות שיש מהראשונים שהביאו ראיה מכאן ששאר עינים דרבנן, דאם הם היו דאו' לא שייך להתיר. אולם הר"ן העלה צד דאע"פ דדאו' הם, ניתן היה ביד חכמים להגדיר דרך מה נעשו לתענוג אסור מדאו'. והיראים גם סובר ששאר עינים דאו', והכא ביאר את ההיתרים משום דמקצת גוף אינו אסור אלא מדרבנן. ובראשונים הסוברים דשאר עינים דרבנן, התוס' ביארו את ההיתרים כאן משום דלא נעשו לתענוג, ואילו לפי החינוך משמע שיש היתר משום צורך. [ולפי כל שיטה הנ"ל צריך תלמוד מה היא נקודת המחלוקת בין רבי חנניא בן תרדיון ורבנן כאן].

חיה בנעילת הסנדל

אח"כ הגמ' נקטה: "החיה תנעול את הסנדל - משום צינה" ע"כ. והנה רש"י כתב במתנ' ש"הצנה קשה לה". אבל סתם ולא פירש. ויש לציין דהרשב"א כתב שהצנה יכולה להביא לידי סכנה. ובגר"א (סימן תרי"ד סעיף ג') משמע דאיירי בסכנה גמורה, שהרי הוא מציין הסוגיא בשבת שעושין מדורה לחיה משום סכנה, והתם איירי בסכנה ממש (שמתיירן מלאכת שבת דאו'). אמנם הביה"ל מביא את הרשב"א אבל מוסיף "יכול להזיק לו הצנה" – משמע שיש כאן רק סכנת היזק אבל לא סכנה גמורה.

והנה הרמב"ם (פ"ג הל"ח) מביא את ההיתר של חיה וז"ל: "והחיה מותרת לנעול את הסנדל משום צנה כל שלשים יום, והחולה כיוצא בה אף על פי שאין שם סכנה" עכ"ל. הרי הרמב"ם השווה חיה לחולה שאין בו סכנה, אע"פ שלא מצאנו בגמ' היתר בחולה שיש בו סכנה. וכתב המ"מ דהיתר של חולה נלמד מחיה, או מדין סיכה הנפסק אח"כ ברמב"ם (דהיינו משום חטטין). אבל עכ"פ אולי יש כאן רמז ברמב"ם דבחיה יש ב' סוגי היתר – והרי חזינן דבסיכה י"א דההיתר אינו משום חולי אלא משום דאינו נעשה לתענוג וכו'.

ובגר"א (סימן תרי"ד סעיף ג') כתב שהמקור של הרמב"ם הוא מהסוגיא דבמדורה בשבת, ששם איתא דעושים מדורה גם לחיה וגם לחולה שאין בו סכנה. ואח"כ הוסיף שלפי הרמב"ם התם לא איירי בחולה שאין בו סכנה אלא שיש בו סכנה (לפי גרסתו) ומ"מ יש מקור להיתר של חיה מדין סיכה – וצ"ל דא"כ ההיתר בסיכה לפי הרמב"ם הוא משום במקום חולי התירו.

ובר"ן ראינו שההיתר של חיה הוא משום דלא אסרו אלא דבר הנעשה לתענוג, ואין זה נעשה לתענוג. וכאשר הר"ן מתייחס לצד שההיתר הוא מצד סכנה, הוא מדחה דא"כ למה הרבנן חולקים על רבי אליעזר במתנ' (וצ"ע מה יתרץ הראשונים הנ"ל לטענה זו).

דברי השאילתות

הר"ן מביא את דברי השאילתות וז"ל: "ורב אחא ז"ל כתב בשאילתות דכל ל' יום אסורה להתענות. ולא נהירא שאם הקלו בנעילת הסנדל דאסורא בעלמא היא וכדכתבינא לעיל (דלא) נקל באיסור כרת. ועוד דאם איתא בפ' מפנין דאמר שמואל לחיה שלשים יום ואמר' עלה למאי הלכתא ומהדרינן לטבילה, לימא לתענית. אלא ודאי לענין תענית דיינין לה כדאמרין בפ' מפנין (שם) לענין חלול שבת דחיה שלשה שבעה ושלשים, הלכך לענין תענית ג' ודאי אינה מתענה שבעה אמרה איני צריכה מתענה והולכת ואם לאו מאכילין אותה מכאן ואילך הרי היא ככל הנשים לתענית יוה"כ" עכ"ל. הרי השאילתות התיר לחיה להתענות כל ל'.

והנה הר"ן הקשה שמוכן שהקילו באיסור דעלמא דנעילת הסנדל, אבל מה"ת להקל באיסור כרת. הרא"ש (סימן י') מקשה בנוסח אחר וז"ל: "ועל כן לא שרי לחיה אלא נעילת הסנדל דאינו אלא מדרבנן אבל אכילה ושתייה לא" עכ"ל. דהיינו אם הקלו בדרבנן דנעילת הסנדל, מה"ת להקל באכילה דאו'. וביאור חילוק זה הוא שהר"ן מרמז דיתכן דרב אחא סובר דשאר עיניו דאו', אבל מ"מ הקשה שאין להשוות דאו' דנעילת הסנדל לדאו' דאכילה. והרא"ש לא מתייחס לאפשרות זו בדעת רב אחא.

ואולי רב אחא יכול ללמוד כדרך של הגאון שההיתר בנעילה הוא משום סכנה, וא"כ אין לחלק בין איסור חמור לאיסור יותר קל.

עוד הקשה הר"ן והרא"ש למה לפי רב אחא השמיט שמואל בגמ' ההיתר של אכילה ביום הכיפורים ונקט רק היתר דטבילה. ועוד הוסיף הרא"ש דאפי' אם נאמר דההיתר הוא משום סכנה מנעילת הסנדל, זהו סכנת צנה, ומה"ת לרב אחא לחדש שיש לה סכנה במניעת אוכל. וזה צריך ישוב. (וצ"ע למה הר"ן לא הקשה זה).

בס"ד חבורה כ"ב מחלוקת הטור והבה"ג בענין סכנת עקרב

בסוף חבורה כ"א הבאנו את דברי שמואל בסוף דף ע"ח: כלפי נעילת הסנדל: "אמר שמואל: אם מחמת סכנת עקרב – מותר" ע"כ.

והנה איתא בטור סימן תרי"ד וז"ל: "כתב בה"ג אי בעי למיזל למקרי בצבור או למאי דצריך ליומיה והוא דחיל למיעל בלא מסאנא משום עקרבא שרי למכרך מידי אכרעיה ואפיק כל צורכיה. ולא נהירא דמשום סכנת עקרב מותר אפי' במנעל ממש ואפילו שלא לצורך מצוה מותר, וכן לצורך מצוה מותר אפילו לנעול ממש" עכ"ל.

דהיינו לפי הבנת הטור, הבה"ג הגביל את ההיתר של שמואל, שצריך 'צורך מצוה' כדי להציר משום סכנת עקרב. ולפי זה מונח דבעלמא צורך מצוה לחוד אינו מתיר, ולכן צריך ג"כ סכנה. ועוד הוסיף שלפי הבה"ג במקום דהתיר שמואל, לא התיר אלא למכרך מידי אכרעיה. ואין זה – לפי הבנת הטור – מנעל ממש של עור ואינו לובשו כדרך של מנעל.

והרי הטור חולק על ב' הנקודות של הגבלה שמצא בדעת הבה"ג כלפיה מימרא דשמואל. כלומר לפי הטור סכנת עקרב לחוד מתיר, ועוד שמנעל ממש מותר. והוסיף הוא ג"כ שצורך מצוה לחוד גם מספיק, אפי' בלי סכנה.

ביאור בדעת הבה"ג

ולכאורה הבה"ג צריך ביאור, ויסודו שמנעל ממש אסור הוא כנגד שיטת רש"י והרמב"ם. והבית יוסף מבאר בדעת הבה"ג שלא התיר אלא למיכרך מידי אכרעיה ולא מנעל ממש משום דבזה מידחי סכנת העקרב ולא שרינן טפי. ומה שהבין הטור בדעת הבה"ג שלפי שמואל בעינן צורך מצוה, מדחה הבית יוסף את הבנתו: "ולמאי דצריך ליומיה דקאמר בעל הלכות גדולות היינו לומר דאינו לצורך מצוה ממש דבין לצורך מצוה בין שלא לצורך מצוה שרי בכהאי גוונא דוקא ולא נעילה ממש לדעתו ז"ל ודברים של טעם הם" עכ"ל. דהיינו לפי הבית יוסף, שמואל מיקל אפי' שלא לצורך מצוה.

ויש לעיין – לפי הבנת הטור – מדוע הבה"ג צריך תנאי של צורך מצוה. ועיין בהגהות מהר"ח שביאר בדעת הבה"ג דהדבר תלוי. אם יש סכנת עקרב במקום שהוא דר, אז מותר אפי' שלא לצורך מצוה ואפי' לנעול ממש. אמנם אם הסכנה נמצא בעיר אחרת, אז אינו מותר לילך אלא לצורך מצוה, ורק ע"י שינוי אבל לא ע"י נעילה ממש. דהיינו מכיון שיש אופציה לישאר בבית, צריך 'צורך מצוה' לסלק האפשרות לישאר בבית וממילא מותר לנעול משום הסכנה

במה חולק הטור

ואם זה הפשט בדברי הבה"ג, למה הטור חולק עליו. ויש לפרש את זה בב' אופנים: א. עי' בפרי חדש (סימן תרי"ד ס"ק ד') שנחלקו הטור והבה"ג ביסוד ההיתר. דהיינו הקדמנו שכאשר הבית יוסף מגדיר את דעת הבה"ג, ביאר שההיתר של שמואל הוא בדרך דיחוי, כלומר צורך סכנה התירו. ולכן צריך מצוה כדי להתיר וליכנס לכח של דחיה. וזהו דעת הבה"ג. ויתכן שהטור סובר שאין כאן דחיה אלא היתר גמור – דהיינו במקום סכנה לא נאמר כלל האיסור של נעילת הסנדל. וממילא לא צריך לחפש תשובה של צורך מצוה ודי בסכנה לחוד.

ב. או"ד לכו"ע יש כאן דין דחיה. ויש לטור סברא חדשה בהל' עינוי. דהיינו במצב זה, אם יוצא לרחוב, יש היתר משום סכנה, ולא יכול עינוי דנעילה לחייב אותו לצאת יחף. ואם נשאל אולי העינוי יכול לחייב אותו לא לצאת כלל. י"ל דסובר הטור שחובת עינוי לא חמור כ"כ למנוע אותו מלצאת (ובמיוחד אם העינוי דרבנן הוא). ואין להקשות מהא דמצאנו אחרת ברחיצה, שאם אין לו צורך מצוה אינו יכול ללכת ולעבור בנהר.

אלא דיש לחלק בדעת הטור דהתם הדין עינוי יכול לאסור הרחיצה גופא, וממילא ורק בתולדה אסור לו ללכת כיון שיעבור בנהר. משא"כ הכא שעצם ההליכה יש היתר משום סכנה, לא יכול העינוי לאסור בישירות ללכת.

דברי הבה"ח בדעת הבה"ג

הבה"ח לומד דהבה"ג לא התיר אלא מה שצריך כדי לדחות הסכנה (ואם די בכריכה לחוד אינו מותר אלא כריכה וכו') ולכן אם צריך נעילה ממש, אז מותר. וכיוון זה כבר נרמז בבית יוסף. ולפי דרך זו, על מה חולק הטור. לפי הפרי חדש הנ"ל, גם כאן יש לומר דנחלקו האם יש כאן דחיה או 'לא גזרו'. או בנ"א יש לומר בדעת הטור שאין נעילה של סכנה נעילה של תענוג ואינו בכלל נעילה של איסור (עי' ביד אפרים).

והנה הבה"ח מוסיף שמוכח בדברי הבה"ג דבלי סכנה, גם כריכה גרידא אסורה. והוא מקשה דאיך יתכן דבר זה – הרי לכאורה אין זה מעשה נעילה. אלא הבה"ח מוכיח מכאן דעינוי של נעילה בעצם מחייב ללכת יחף. ואם כן צריך לומר שכל האמוראים שאכן יצאו בסנדל של גמי וכו' היו מפונקים. אבל אה"נ ביסוד הדין חייב ללכת יחף. [וזה חידוש מעל ומעבר מה שלמדנו בדעת הבעל המאור בחבורות קודמות שאסר בסנדל של גמי, דהתם לכה"פ היה צורה של מנעל].

צורך מצוה

הנה כבר כתבנו לעיל שלפי הטור צורך מצוה לחוד מתיר נעילת סנדל, ודלא כהבנתו בדעת הבה"ג. והרי כבר מצאנו מתיר של צורך מצוה ברחיצה, שצריך הוא לעבור בנהר כדי לראות רבו בצד השני. אבל הכא קשה דמדוע צורך מצוה מתיר אותו לנעול מנעל – הרי יכול הוא ללכת למצותו גם בלי מנעל. ועי' בביה"ל דלכאורה מתייחס לזה וכתב דאיירי במפונק, דלא היה עושה המצוה בלי לנעול. ועל זה חולק הבה"ג – ויש לשאול למה הוא חולק – הרי מ"ש מרחיצה. והבה"ח מביא ב' מהלכים בזה: א. הרחיצה אינה של תענוג, דהיינו אינו רוחץ אלא הוא 'נרטב'. משא"כ הכא אע"פ שהולך לצורך מצוה, אבל מ"מ הרי הוא נועל כדי להרגיש נוח – "יש הנאה עכ"פ". [אולם אם לומדים את ההיתר של רחיצה שיש היתר במקום מצוה, אז קשה לחלק כה"ג]. ב. כלפי רחיצה א"א בענין אחר, משא"כ בנעילה. ולכאורה כוונת הבה"ח אפילו כלפי מפונק, שהרי יש אנשים שאינן מפונקים, ולכן נחשב 'אפשר'.

להלכה למעשה, הביה"ל כתב שבמפונק הבה"ג אוסר, ואינו דומה לרחיצה. וכאשר כתב אה"כ שדעת הטור להתיר, הוא מציין את דברי הט"ז: "והט"ז כתב דחלילה להטור להתיר בזה עי"ש ועיין בפמ"ג דמפרש להט"ז דמייירי באפשר לו ע"פ הדחק לילך בלא מנעלים הלא"ה גם הט"ז מודה דשרי ומדברי יד אפרים משמע דלהט"ז בכל גווני אסור ומוטב שיתבטל המצוה ולא ללבוש מנעלים וצ"ע למעשה" עכ"ל. דהיינו לפי הפמ"ג בדעת הט"ז אליבא דהטור לא התיר אה"כ הוא מפונק עד כדי כך דאי אפשר לו לגמרי ללכת בלא מנעלים. אולם היד אפרים לומד שלפי הט"ז תמיד אסור, משום דביטול מצוה עדיף מלבישת נעלים. ומה החילוק בין רחיצה לנעילת הסנדל. היד אפרים עצמו מתרץ ומחלק דברחיצה אין המצוה דוחה האיסור, אלא משום המצוה אין זה בכלל רחיצה. משא"כ הכא בנעילת הסנדל.

הרשב"א ביבמות

ביבמות דף ק"ב: הרשב"א מביא דין בשם הרמב"ן, מכח ברייתא ותוספתא (ביומא), דאנפליה של בגד אינו מותר לטייל בו אלא בתוך ביתו אבל לא חוץ לביתו. והיסוד של האיסור הוא משום לתא דעינוי, שיש לו צורת הנעל, אע"פ שאינו מנעל ממש. והר"ן גם מרמז לזה. אמנם יש לשאול למה בביתו מותר. והרשב"א משמע שהליכה בביתו הוי ארעי, וזהו שימוש חלש של נעילה ולא אסרו. ולמדנו לפי זה שמנעל הוא עשוי להליכה. נמצא שיש ב' מיני הליכה – בביתו ובחוץ. והרשב"א עצמו חולק על הרמב"ן.

ומתוך הדברים הרשב"א מציין שהרמב"ן מצא ירושלמי שלא התיר אלא משום כבוד רבו. להבנת הרמב"ן התם איירי באנפליא של בגד. אולם הרשב"א חולק על זה ולומד דאיירי התם במנעל ממש. והנה מדויק כאן דבהיתר דמשום כבוד רבו נחלקו הרשב"א והרמב"ן האם כבוד רבו מתיר מנעל ממש או רק אנפילא של בגד. נמצא א"כ שהמחלוקת בין הטור והבה"ג אינו אלא המחלוקת בין הרשב"א והרמב"ן.

הרשב"א ג"כ מביא מחלוקת בין רשב"ג והרבנן במי שרוצה לנעול במנעל ממש כדי לא ליטנף בתוך ביתו. וז"ל: "וכענין זה בעצמו תניא בתוס' יומא בפ"ד דתניא התם לא ינעול אדם סנדל ויטייל בתוך הבית אפילו ממטה למטה רשב"ג מתיר. וכן היה רשב"ג אומר אם היו רגליו מלוכלכות בטיט ובצואה מדיחן במים כדי שלא יטנפו רגליו את בגדיו ע"כ לשון התוספתא. והגע עצמך מה ענין זה אצל לא ינעול אדם סנדל ויטייל בתוך הבית. אלא ודאי דת"ק סבר דאפילו לשמור רגליו שלא יטנפם לא ינעול את הסנדל ורשב"ג סבר דלשמור רגליו ובגדיו שרי דכל לשמור מלכלוך שרי וטעמא הוא דיהיב למלתיה אמאי דקא שרי לנעול ולטייל משום דאלו נתלכלכו שרינן ליה להדיחן במים א"כ נתיר לו בתחלתו לנעול את הסנדל כדי שלא יצטרך להדיח רגליו בסופו" עכ"ל. דהיינו בתוספתא מבואר שכשם שרשב"ג התיר לטייל כדי לא ליטנף, ה"ה שהתיר להדיח רגליו במים אם כבר נתלכלכו. והרשב"א הקשה מה קשר בין ההיתר לטייל בסנדל וההיתר להדיח רגליו המלוכלכים. והרשב"א מתרץ שהסיפא מוסיף טעם לרישא שמותר לנעול כדי שלא יצטרך להדיח.

נמצא שנחלקו התאים האם יש היתר נעילה משום לא ליטנף. אולם צריך להדגיש שההיתר של רשב"ג אינו משום שלכלוך בעצם בעיתי ומתיר נעילה מצד עצמו, אלא שלכלוך יביא אותו לידי רחיצה. דהיינו עדיף נעילה בתחילה כדי לא לבוא לידי רחיצה בסוף. אבל צ"ע מה החשבון הזה. [וחזינן שיש כאן קשר בין העינויים].

המשך דברי הרשב"א

בסוף חבורה כ"ב הבאנו את דברי הרשב"א (יבמות דף ק"ב:) שהוא הביא את מחלוקת רשב"ג ורבנן, וז"ל הרשב"א: "תניא בתוס' יומא בפ"ד דתניא התם לא ינעול אדם סנדל ויטייל בתוך הבית מפניו למטה. רשב"ג מתיר וכן היה רשב"ג אומר אם היו רגליו מלוכלכות בטיט ובצואה מדיחן במים כדי שלא יטנפו רגליו את בגדיו ע"כ לשון התוספתא, והגע עצמך מה ענין זה אצל לא ינעול אדם סנדל ויטייל בתוך הבית. אלא ודאי דת"ק סבר דאפילו לשמור רגליו שלא יטנפו לא ינעול את הסנדל ורשב"ג סבר דלשמור רגליו ובגדיו שרי דכל לשמור מלכלוך שרי. וטעמא הוא דיהיב למלתיה אמאי דקא שרי לנעול ולטייל משום דאלו נתלכלכו שרינן ליה להדיחן במים א"כ נתיר לו בתחלתו לנעול את הסנדל כדי שלא יצטרך להדיח רגליו בסופו" עכ"ל. דהיינו נחלקו רבנן ורשב"ג האם מותר לטייל בסנדל (דהיינו מנעל ממש לפי הרשב"א) בתוך ביתו כדי לא ליטנף. ואח"כ איתא דרשב"ג מתיר להדיח רגליו אם נתלכלכו. והנה הוקשה לרשב"א מה הוא הקשר בין הרישא והסיפא – הרי הרישא איירי בהיתר נעילה והסיפא בהיתר רחיצה, ואם כן למה כתוב 'וכן היה וכו'. והרשב"א מתרץ דהסיפא בא לתת טעם לדין של הרישא – דהיינו מותר לנעול סנדל כדי שלא יצטרך להדיח רגליו. כלומר יש קשר דמכיון שאם יטנף יצטרך לרחוץ, ולכן מראש יש לו היתר נעילה.

ויש להדגיש דמבואר ברשב"א לפי רשב"ג שאין כאן היתר ישיר משום מניעת הטינוף על הנעילה וצ"ב דמאי שנא מרחיצה דהתם הצורך משום טינוף שפיר מתיר, וצ"ל דרחיצה שאני דהתם הצורך כבר נמצא לפנינו וצריך לסלקו משא"כ בשעה שבא לנעול דעדיין ליכא טינוף אלא שבא למנוע שלא יהא טינוף ואין כאן סיבה לפנינו להתיר, אלא ההיתר הוא יותר מורכב, דהיינו כדי למנוע הרחיצה מותר לנעול. ונראה דהכוונה בזה היא משום שבין כך יצטרך משום הצורך של סילוק הלכלוך לדחות איסור רחיצה, וא"כ אפשר לנצל אותו היתר לנעילה, ומשום דעבור צורך הנ"ל בין כך נדחה איסורא דעינוי. אולם לכאורה יש להקשות דאיירינן כאן בב' איסורים שונים, וא"כ למה ניתן לעשות חשבונות כאלו, ובמיוחד שבנעילה מצד עצמה הרי אין כאן היתר. וי"ל שמכאן רואים שיש מושג של 'עינוי כללי', שס"ס הכל נכתב בפרשה א' ובאמת וי"ל עוד דכמו שלפי הרמב"ם כל העינויים איכללו במצות עשה דועניתם כן הוא הענין גם לדין מדרבנן. ונבאר עוד: עיקר העינוי הוא באכילה ושתייה, ובזה מספיק מדאו'. אלא שרבנן הוסיפו עוד דברים שמביאים את האדם למצב של 'מעונה'.¹ וע"י מה שמונע א"ע מכל אותם עינוים ביחד הוא מגיע למדרגה יותר גבוהה של 'מעונה' וא"כ בנידון דידן – הרי כלפי פעולה זו של הליכה, יכול הוא לדחות חובת עינוי עבור הצורך של טינוף, ולהדיח את רגליו. וכיון שכבר יש לו זכות לדחות עינוי למען ההליכה כבר מסור בידו לבחור לדחות עינוי דנעילה במקום לדחות עינוי דרחיצה לשם אותו צורך וכנראה שבפרט זה הוא דנחלקו התנאים.

ואם כן זכינו לדון דמוכרח מהרשב"א דהיתר רחיצה משום טינוף הוי משום לתא דצורך – וכעין דחיה, דאי נימא דיסוד ההיתר הוא משום דאינו נכלל באיסור עינוי כיון דאינו "רחיצה של תענוג", אז לא שייך דמשום זה יהא לו היתר נעילה מראש.

סוגיא דכותבת הגסה

בדף ע"ט. מתחילה סוגיא דמבארת מה דאיתא במתנ' "האוכל ככותבת הגסה כמוה וכגרעינתה". ויש להקדים בדברי המאירי וז"ל: "אמר המאירי האוכל ביום הכפורים ככותבת הגסה ר"ל האוכל ביום הכפורים שיעורו לחיוב כרת ככותבת הגסה, שאע"פ ששאר איסורין שיעורן בכזית, טעם הדבר מפני שיש בהם לשון אכילה וכל שהוא כזית אכילה היא, אבל ביום הכפורים כתוב בו לשון ענוי וקים להו לרבנן שכל שאינו אוכל ככותבת אין דעתו מתיישבת כלל, ואינו יוצא מכלל ענוי אבל ככותבת אף על פי שאינה משבעת

¹ לפי הראשונים ששאר עינוים דרבנן, למה תקנו אותם עינוים נוספים. האם המטרה היה (ח"ו) לייסר סתם. וי"ל ששאר עינוים נמצאים בפסוקים באותם אסמכתות, ומדאו' מוכרים כעינוי, רק אינם מחויבים מדאו'. דמדאו' די במדרגה זו של ענוי וחז"ל הרחיבו את האיסור, לכלול בה כל מה שנחשב בתורה כעינוי בגדר ענוי דיוהכ"פ.

מישבת היא דעת המתענה ויוצא הוא בה מכלל ענוי" עכ"ל. דהיינו שיעור איסור אכילה דיוהכ"פ אינו בכזית, משום דכתיב לשון עינוי. וכדי לצאת מכלל עינוי לא די באכילה אלא צריך, מה שמישב דעתיה, ולכן שיעורו בכותבת. ועוד מבואר במאירי דאדם מגיע לשוב דעתיה קודם שמגיע לשביעה.

והנה הקשו העולם על מה דאיתא בגמ' (שם): "אמר רב יהודה: כותבת הגסה שאמרו - יתירה מכביצה, וקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי - לא מיתבא דעתיה" - הלא מבואר במק"א דשיעור כותבת ליוהכ"פ הוא הללממ"ס. וא"כ למה כתוב כאן קים להו לרבנן. וי"ל שהרי תוס' (דף ע"ט: ד"ה לומר) כתבו שניתן לשער או בכותבת סתם או בגסה. וא"כ י"ל דבהלכתא כתוב 'כותבת' וחז"ל למדו שהפשט בכותבת של אותה הלכתא היא כותבת הגסה.

או"ד י"ל דבעלמא איסור אכילה בכזית. וכאן בפ' יוהכ"פ ראו חז"ל דכתוב עינוי, והבינו דבעינן יותר מכזית להתחייב. ומכאן זה התירו להם לחפש שיעור חדש ומצאו הללממ"ס שיש איסור אכילה בכותבת. [ולפי דרך זו, צ"ל דבהלכתא לא היה כתוב יוהכ"פ רק כותבת].

כותבת במקומות אחרים

א. במשנה עדיות (פ"ד מ"א הובאה בדף ע"ט:): דאיסור בל יראה בחמץ הוא בכותבת. וע' רש"י בביצה דף ז. דאותו שיעור הוא "יתובי דעתיה". [ומזה רואים דבל יראה הוא שיעור במאכל של חמץ עצמו, כלומר איזה חפצא נאסר בבל יראה - חפצא שנותן אכילה שמביא לשוב הדעת. משא"כ ביוהכ"פ שהשיעור הוא שיעור בגברא ולא בחפצא].

ב. ולגבי ברהמ"ז גם מצאנו שיעור כותבת - עי' בתוס' בעמ' א'. שם איירי בשיעור המחייב במעין ג'. ויש לתוס' צד שהשיעור הוא מלא לוגמיו, משום דהוא מיישב דעת, ולומדים את זה מהל' יוהכ"פ. שוב ראינו שיעור של ישוב הדעת (כעין כותבת באכילה).

גדר איסור כותבת ביוהכ"פ

האחרונים דנים האם עדיין יש כאן שם איסור אכילה או שם חדש של ביטול עינוי. [ויש לציין דבתוס' כלפי ברהמ"ז הנ"ל רואים שיש דעת הוא סוג אכילה מסוימת, ואינו מנותק מפרשת אכילה, שהרי המחייב הוא 'ואכלת'].

ויש לציין דהגר"ח עוזר זצ"ל מקשה איך שייך איסור בחצי שיעור ביוהכ"פ, שהרי אין בזה ישוב דעת. ובביאור קושיתו - שהרי הוא מחלק בין ח"ש בשאר איסורי אכילה וח"ש הכא ביהכ"פ - י"ל דבעלמא כאשר אדם אוכל ח"ש הרי עשה מעשה אכילה אלא שהיה חסר בשיעור. משא"כ ביוהכ"פ כאשר אוכל ח"ש אין כאן מעשה ביטול עינוי כלל, כלומר חסר במהות של מעשה האיסור. ויש לעיין - איך אפשר לדחות את טענתו. וי"ל דאה"נ אם כל מהותו של איסור הוא בגדר ביטול עינוי, קושיתו קשה. אולם י"ל דלעולם שם האיסור הוי אכילה וענין דייטובי דעתיה הוא דין שיעור במעשה אכילה, אז לא קשה כלל, דבזה דומה במהותו לאיסורי אכילה בעלמא, וגם בח"ש יש מעשה אכילה וכו"ל. ואולי יש להציע גדר אמצעי, ואולי זה גופא ספיקו של דהגר"ח עוזר: שגדר האיסור הוא "אכילה המביאה לידי ביטול עינוי" כלומר שזהו סוג מסוימת של אכילה, וכיון שזהו פרט במעשה דהוא מביא לביטול עינוי, הסתפק האם שייך ח"ש או לא ודו"ק.

ספיקו של רב פפא

איתא בגמ': "בעי רב פפא ככותבת שאמרו בגרעינתה או בלא גרעינתה. בעי רב אשי: עצם כשעורה, בקליפתה או בלא קליפתה, בלחה או ביבשה. רב אשי לא מבעיא ליה הא דרב פפא - גסה איתמר, כל כמה דגסה. רב פפא לא מבעיא ליה הא דרב אשי, לחה - שבולת מיקרי, שלא בקליפתה - אושלא מיקרי. אמר

רבא אמר רב יהודה: כותבת הגסה שאמרו - יתירה מכביצה, וקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי - לא מיתבא דעתיה" ע"כ. דהיינו היה ספק לרב פפא בשיעור כותבת דמתנ', והכריע אח"כ רב אשי 'כל כמה דגסה'. והנה נחלקו הראשונים בביאור ספיקו של רב פפא.

א. רש"י (ד"ה בגרעינתה או שלא בגרעינתה) כתב וז"ל: "והא דקתני מתניתין וכגרעינתה מיבעיא ליה היכי קאמר: כמוהו וכגרעינתה יחד, או דלמא הכי קאמר: כמוה כגרעינתה" עכ"ל. דהיינו לפי רש"י ביאור 'בגרעינתא' הוא כותבת כפשוטו כמות שהוא יחד עם הגרעין, וביאור 'בלא גרעינתא' הוא בדרך או או - דהיינו די או ככותבת בלא גרעין או גרעין בלא כותבת. ועי' תוס' (ד"ה כותבת) שהקשו על רש"י דאיך שייך שיש אופציה, דא"א לצמצם ובהכרח א' יותר קטן מהשני, וברגע שאוכל את שיעור הקטן הרי עבר. ואם כן מדוע המשנה לא למדה מה שהוא יותר קטן חייבין עליו. ועי' בס' שיח יצחק שאולי סבר רש"י דלא כל המקומות שוין ולא כל הזמנים שוין - ובמקום א' הגרעין היה יותר קטן, ומאיך במקום אחר היה כותבת יותר קטן. ולכן לא היה שייך למשנה לנקוט רק אחד מהם. אמנם בתוס' - כלפי המציאות - לא משמע כן.

וכאן יש לשאול - אם היה הלממ"ס ששיעורו של יוהכ"פ כותבת, איך אפשר להסתפק בספיקו של רב פפא לפי רש"י - הרי איך יתכן שהשיעור הוא גודל הגרעין. וצ"ל דגם הבשר וגם הגרעין נקראו כותבת. ולפי רש"י רב אשי אח"כ בא להכריע להקל דבעינן הבשר יחד עם הגרעין, כצד הראשון של רב פפא.

ב. לפי התוס' הספק של רב פפא הוא 'בגרעינתא' היינו כותבת יחד עם הגרעין שלו ועוד גרעין נוסף ו'בלא גרעינתה' דהיינו כותבת עם גרעין, אבל נלי גרעין נוסף. לפי זה במסקנה, רב אשי מכריע לקולא לכאורה כשיעור היותר גדול, אבל קשה להכניס את זה במילים של רב אשי. ועי' בפרי חדש שמבין שלפי תוס' בעינן כותבת עם הגרעין שלו ועוד גרעין נוסף, כצד הראשון של רב פפא. עי' שם מה שהקשה הפ"ח על התוס' ואכמ"ל.

אמנם עי' היטב במאירי. האחרונים הבינו שהוא ותוס' אמרו דבר אחד. אמנם לכאורה אין זה נכון, וז"ל: "שאלו בגמ' ע"ט א' בגרעינתה או שלא בגרעינתה, כלומר בגרעינתה שיהא שיעור אכילתו ככותבת כמות שהיא עם גרעינתה שאין בשיעור זה תוספת עם הגרעינה, והרי היא גסה שלא בגרעינה כמו שהיא בגרעינה, או שמא שלא בגרעינה כלומר שלא יתחייב עד שיאכל כשיעור כותבת ועוד כשיעור גרעינה. ופירשה רב אשי לחומרא כמה דגסה תנן כלומר שהיא עם גרעינתה" עכ"ל.

והרי יש כאן שינוי בפשט. הוא לומד את הספק כמו תוס' אבל כלפי המילים של הגמ' הוא הפוך. הצד הראשון הוא בלי גרעין נוסף - "שיעור אכילתו ככותבת כמות שהיא עם גרעינתה שאין בשיעור זה תוספת עם הגרעינה, והרי היא גסה שלא בגרעינה כמו שהיא בגרעינה". כלומר הכוונה כאשר הגרעין בפנים ולכן אינו מוסיף נפח. ולכן הדרך השניה היא גרעין בחוץ שמוסיף נפח בסה"כ של השיעור. נמצא שלא היה מושג של ב' גרעינים, אלא השאלה היא האם לקחת את הכותבת כמות שהיא, או לחלק אותה לב' חלקיו ולראות את כל החלקים בנפרד ולחשבן השיעורים ביחד בחבילה אחת. לפי זה נמצא שרב אשי מכריע להחמיר - וכך מדגיש המאירי - שלא משערין אלא כותבת כפשוטה, דהיינו מכניסים את הגרעין בפנים ולא בחוץ. נמצאנו למדים דבפשט של הגמ' יוצא להיפך מדרכם של התוס'. ולפ"ז מיושבים כל קושיות הפר"ח, ונזכיר אחד מהם. היקשה לדרכה של תוספות איך יש צד ב"לא גרעינתא" שפירושו דמלבד הכותבת בעינן גם שיעור גרעין (לפי דרכם זהו גם למסקנה) והרי בהלל"מ נאמרה רק כותבת אבל לפי המאירי א"ש דלעולם השיעור הוא כותבת גרידא אלא שמפרידים הגרעין מהכותבת ומחשבים השיעור ביחד כחבילה אחת.

ספיקו של רב פפא על פי הירושלמי

בחבורה כ"ג הבאנו את המהלך הראשון של התוס' (וגם של המאירי) בהבנת ספיקו של רב פפא בריש דף ע"ט. ע"ש. וכעת נביא את הדרך השנייה של התוס' בהבנת בעי דרב פפא וז"ל: "ובערוך פירש בערך כותבת בשם רב נסים גאון זצ"ל: גרס בגמרא דבני מערבא א"ר יוסי זאת אומרת שהוא צריך למעך את חללה, פי' שאם לא כן ליתני כמוה וכגרעינתה וחללה, והכין ברירא דמילתא כי הכותבת הגסה אינה דבוקה בגרעינתה. אלא יש בין גרעינתה לגופה חלל. ולהכי איצטריך למיתנא ככותבת הגסה כמוה וכגרעינתה לחומרא דלא תטעי ותשער כמוה שלימה דנפיש שיעוריה אלא מכי אכיל כמוה וכגרעינתה בלחוד בלא חללה מיחייב. והיינו דאמר ר' יוסי זאת אומרת צריך למעך חללה כדי שידבק גופה של כותבת בגרעינתה ולא ישאר בה חלל, ובתר הכין משערין בה אכילה של יום הכפורים. משום הכין איצטריך כמוה וכגרעינתה למעוטי חללה עכ"ל. והיינו דקא מיבעיא ליה הכא בגרעינתא דהיינו לאחר שנתמעך חללה או שלא בגרעינתה פי' כברייתה ממש קודם שנתמעך חללה" עכ"ל. דהיינו לפי הערוך על פי הירושלמי, הספק של רב פפא הוא האם החלל כלול בשיעור המחייב או לא, ואותו חלל הוא נמצא בין הגרעין לבשר. כלומר האם משערין רק בחומר ממש או גם בחלל.

לפי זה, מה שאמר רב פפא – "ככותבת שאמרו בגרעינתה או בלא גרעינתה" – הכוונה היא בגרעינתא רק החומר עצמו, דהיינו לאחר שנתמעך. ובלא גרעינתא הכוונה כברייתה, כולל החלל. ולפי דרך זו, רב אשי דאמר "כל כמה דגסה" מכריע להקל דמשערין בכברייתה.

דברי הירושלמי ע"פ המאירי

המאירי ג"כ מביא את דברי הירושלמי, אבל בסדר הפוך בפשט, וז"ל: "בתלמוד המערב נראה שפרשוה בדרך אחרת וששיעור בגרעינתה גדול משיעור שלא בגרעינתה. ופירוש הענין בגרעינתה ר"ל שהגרעינה תהיה בתוכה ותהא הכותבת כולה שלימה ויהא החלל שבין הגרעינה לגוף הכותבת מכלל השיעור או שלא בגרעינתה ר"ל שאין הגרעינה בתוכה אלא שמשערין אותה מבחוץ ויהא שיעור האכילה משוער לגוף הגרעין ובגוף הכותבת ולא שיהיה בכללו שיעור החלל ופירשה רב אשי לקולא כמות שהיא בגרעינתה והחלל מכלל השיעור" עכ"ל. היינו לפי המאירי 'כגרעינתא' כולל החלל, ואילו בלא גרעינתא הוא בלי החלל (שזה שיעור יותר חמור). וזה להיפך מפירושם של התוס' שגרעינתא הוא שיעור יותר חמור. ונראה שהמאירי הולך לשיטתו לפי מה שפירש על דרך דרכם הראשונה של התוס' (עי' חבורה כ"ג), שנקודת השאלה היא האם מסתכלים בגרעין בפנים או בחוץ. ולכן בגרעינתא, היינו הגרעין בפנים. ואילו בלא גרעינתא, הכוונה שהגרעין בחוץ, וממילא גם החלל לא נכלל בחשבון. ולפי זה רב אשי הכריע להקל לכלול את החלל. וזה דלא כהירושלמי שהכריע להחמיר שהגרעין בחוץ.

דברי הירושלמי בדעת רש"י

הראשונים הוכיחו בדעת רש"י שגם הוא סובר שיש לדון במקום החלל. הרי לפי דרכו של רש"י רב אשי הכריע להקל שצריך כותבת כולל הגרעין. ולפי זה הקשו הראשונים דלמה יש דגש כאן על כגרעינתא במתנ' – הרי גם בשיעור כזית בעינן לשער בזית וכרעינתו, אבל אין שום דגש על זה בדברי התנאים. ומ"ש זו מזו. כלומר בשלמא לפי הצד השני של רב פפא דאו או קתני, אז מובן דגש זה במתנ'. אבל לפי הכרעת רב אשי, ל"ל להתייחס כלל לגרעינתא. אלא ע"כ צ"ל שמונח כאן חידוש בדעת רש"י שכגרעינתא בא להדגיש דלא משערין בחלל כלל, דהיינו מסלקין ליה מהחשבון. כלומר רב אשי מחמיר דמסלקין את החלל. (והמאירי מתייחס לזה שרק לפי התוס' רב אשי מכריע להקל).

האם כותבת הגסה יותר או פחות מכביצה

לפי רב זביד בעמ' ב', כותבת הגסה היא פחות מכביצה, וזה דלא כרב יהודה בעמ' א' דכותבת הגסה יותר מכביצה. ויש לעיין מה שורש השאלה כאן. ועוד האם זה קשור לשאלה של רב פפא כלפי איך משערין כותבת (בגרעינתא וכו'), ולכאורה נראה שהן ב' מחלוקות שונות. ונראה לומר שהשאלה שבה נחלקו רב יהודה ורב זביד היא מה גודל כותבת הגסה (שכנראה היו גודלים שונים של כותבת הגסה). למסקנה הפוסקים פסקו כרב זביד שהוא פחות מכביצה. ועי' ר"ן שמשמע מדבריו שהוא פחות רק משהו מכביצה, שהרי לא מפרש עד כמה הוא פחות, ולכן יש להניח שאינו פחות אלא משהו.

אמנם עי' ברמב"ם שפוסק כרב זביד. ועי' ברבינו מנוח שהקשה על הרמב"ם למה השמיט עוד דין – דהיינו חומרת הירושלמי שצריך לסלק את החלל. ורבינו מנוח תירץ דבאמת כל זה מונח בדברי הרמב"ם כאשר כתב פחות מבכיצה, דהיינו בלי החלל, דפחות מכביצה הוא השיעור הכוללת.

הא קמן דכל הדיבורים של הראשונים סביב רב זביד ורב יהודה היה אך ורק כלפי גודל הכותבת ולא כלפי השאלה של רב פפא, וכמבואר בקושית רבינו מנוח. נמצא שלהבנתם היו ב' נושאים נפרדים. [ואולם הרמ"ך למד שהבבלי באמת חולק על הירושלמי ולפי הבבלי כן משערין במקום חלל ושוב ראייה מדבריו דשיעור דידהו הוא על גודל הכותבת כברייתתה].

קבלת תענית בעלמא

הירושלמי (הובא בר"ף פ"ק דתענית) פוסק ש'נדר להתענות ושכח ואכל כבר אבד תעניתו', והביאור הוא שצריך להתענות עוד פעם. ויש לשאול באיזה שיעור נשחב שעבר על תעניתו ואיבדו. ועי' בר"ן (על הר"ף דף ד. לדפיו שם) בשם הרא"ה דאיירי באכל כותבת, דלפינן לה מיוהכ"פ. דהיינו בהל' יוהכ"פ למדנו שיעור של ביטול עינוי. אולם הרא"ה (שם הובא בשו"ע תקס"ח סעיף א') נקט שהשיעור הוא כזית. ולכאורה צ"ע בדעת הרא"ה ש'למה נשתנה שיעור אכילה בשאר תעניות משיעור אכילה ביוהכ"פ. ומצאנו שהאחרונים דיברו על זה – ועי' הגהות חת"ס בסימן תקס"ז שמביא הפוסק במגילת אסתר "צומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו", ומזה למדו דשיעור אכילה בשאר תעניות הוא בכזית, שהוא שיעור אכילה בכ"מ, ודלא כיוהכ"פ. וגם שיעור שתיה בשאר תעניות לפי החת"ס הוא ברביעית ולא במלא לוגמיו. נמצא לכאורה שחלוק גדר תענית בעלמא ותענית דיוהכ"פ. כלומר ביוהכ"פ היסוד הוא חיוב עינוי ואם מבטלים עינוי עוברים על איסור, ואילו בשאר תעניות היסוד הוא איסור אכילה ושתיה ותו לא.

אז"ל יש לומר בדעת הרא"ה ש'דאין חילוק יסודי בין יוהכ"פ לשאר תעניות. ונבאר: אולי י"ל דגם בתענית היסוד הוא עינוי, אלא שיש ביטול עינוי מסוימת כבר בכזית, רק אינו ביטול מוחלט. ואולי גם בזה יש מדריגה של ישוב הדעת ודי בזה בשאר תעניות. אז"ל באופן אחר, דאמנם ביסוד הדבר גם בנדרי תענית האיסור הוא ישוב הדעת, אלא דכיון שאכילה היא הפעולה המביאה לישוב דעת, אם כבר נעשית פעולת אכילה, אז"ל דבמציאות עוד לא הביאו לישוב הדעת, די בכך לעבור על תעניתו. ונמצא לפי דברינו שהיסוד של תענית הוא ג"כ ביטול עינוי ולא יסוד חדש של איסור אכילה.

ומה הוא השיעור בתעניות של חז"ל, דהיינו לא בנדרי תענית (שבהן פסק השו"ע שהשיעור כזית). ועי' בב"ה"ל סימן תקנ"ד סעיף ו' דלענין תשעה באב השיעור הוא כותבת.

סוגיא דמלא לוגמיו

איתא בגמ' דף פ. "השותה מלא לוגמיו. אמר רב יהודה אמר שמואל: לא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו. והא אנן תנן מלא לוגמיו. אימא: כמלא לוגמיו. מיתבי: כמה ישתה ויהא חייב. בית שמאי אומרים: רביעית, ובית הלל אומרים: מלא לוגמיו. רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: כמלא לוגמיו, רבי יהודה בן בתירא אומר: כדי גמיעה. מי עדיפא ממתניתין, דאוקימנא כדי שיראה, הכי נמי כדי שיראה. אי הכי היינו רבי אליעזר. איכא בינייהו מלא לוגמיו דחוק" ע"כ. דהיינו בעצם מבואר

ב' מהלכים בגמ' האם מלא לוגמיו הוא כפשוטו (וזהו סתמא דגמ', דהיינו מאן דמקשה אשמואל מכח מה דסד"א בב"ה) או כמלא לוגמיו (שיטת שמואל). ואח"כ הגמ' מקשה שוב שלפי דעת שמואל יצא שהשיעור כמלא לוגמיו הוא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה עי"ש.

והנה רוב הפוסקים נקטו להלכה כשמואל. אמנם המאירי נקט שהשיעור הוא מלא לוגמיו כפשוטו, מכח סתמא דמתנ' והפשט הפשוט בדעת בית הלל.

ויש לברר מהו בדיוק השיעור כמלא לוגמיו. הגמ' מגדירה שהוא כל שאילו יסלקנו לצד א' ויראה כמלא לוגמיו. והנה מלא לוגמיו ממש הוא ב' הלחיים וגם חלל של עצם פה. ולכן יש לעיין כמה אחוז הוא כמלא לוגמיו, ואולי אמור להיות רק שליש ממלא לוגמיו ממש, דהיינו א' מג' החלקים של ב' הלחיים ומקום חלל הפה.

וראוי לציין דברי המשנה ברורה (סימן תרי"ב ס"ק כ"ה) וז"ל: "ר"ל דלא בעינן שיהא שני הלחיים מלאין משקה אלא די שיהא אחד מלא ובולט אלא שאז יראה ממילא כאלו שניהם מלאין" עכ"ל. והמצאות כאן צריך בירור למה יראה כאילו שניהם מלאים.

ובעמ' ב' איתא להדיא כלפי עוג מלך הבשן שכל אחד לפי המלא לוגמיו שלו, ובעלמא לא מצאנו שיעור שמשתנה מאדם לאדם. והביאור הוא פשוט, שכאן אין הענין חפצא מסוים אלא ישוב הדעת של הגברא, ומובן שזה תלוי בין גברא לגברא.

דיני קידוש

כלפי קידוש, התוס' מביאים את הגמ' בפ' חלון דאם טעם מלא לוגמיו יצא, ונקטו התוס' דהתם נמי הכוונה כמלא לוגמיו. והם מוכיחים את זה ממה שהקשה הגמ' דכמלא לוגמיו הוא מחומרי ב"ה, דהוא פחות מרביעית, ואילו מעיקרא המקשן (דנקט מלא לוגמיו ממש) סבר שהוא מקולי ב"ה דהוא יותר מרביעית. וא"כ לא שייך לומר שבשבת בעינן יותר מרביעית – הלא מפורש בפסחים ק"ח: ששיעור כוס בד' כוסות רביעית, ואם מלא לוגמיו ממש נמצא דלא יצא חובת קידוש בכוס ראשון אם ישתה רק רביעית. ועוד הביאו תוס' ראייה, שהרי מלא לוגמיו ממש הוא יותר מיתובי דעת – כלומר בודאי השיעור מלא לוגמיו ביוהכ"פ וגם בקידוש הוא תלוי בכל אדם. ובשלמא אם מלא לוגמיו הוא שיעור ישוב הדעת, אז מובן שתלוי בכל אחד אחד, והשיעור הוא כמלא לוגמיו. אבל אם השיעור הוא מלא לוגמיו ממש, מוכח שהוא יותר מישוב הדעת, וא"כ מה הסברא שיהא תלוי בכל אחד ואחד. אלא ע"כ גם בקידוש השיעור הוא כמלא לוגמיו.

נמצא דבקידוש בעינן טעימה (המברך צריך שיטעום) שנותנת ישוב הדעת, ותלוי בכל אדם. ולמעשה מהו השיעור הזה. לאדם רגיל הוא פחות מרביעית. ובהלכות שבת השו"ע פוסק רוב רביעית, דהיינו 51 אחוז. אולם זה דלא כהפשטות בסוגיא דדין, שהוא רק משהו פחות מרביעית. ועי' במ"ב סימן רע"א.

ועוד עי' בביה"ל ברע"א אם איירי בילד הוא רק בן י"ג שנה, דלכאורה הוא בעי פחות מאדם רגיל בשביל קידוש, שהרי ישוב דעת תלוי בכל אחד ואחד. ומאידיך יש לשאול האם אדם כעוג מלך הבשן בעי יותר מרביעית. והמ"ב כתב דלא בעי לשתות יותר מרביעית. ומה הפשט בזה. אולי י"ל דההלכה דמלא לוגמיו הוא משום לתא דחשיבות ולא הנאה ידידה. ואופן א' של חשיבות הוא מלא לוגמיו, אבל יש גם כן אופן אחר, דהיינו בשיעור רביעית. וכלפי יוהכ"פ אין לשער אלא בישוב הדעת ותו לא מיד, אבל בשבת בעינן שתיה חשובה וממילא די לעוג ברביעית.

אמנם עי' במהר"ם חלוא"ה בפסחים שמקשה האם עוג צריך יותר מרביעית בקידוש. והוא מתרץ דבשבת לא תלוי בכל אדם ואדם, דלא מחפשים הנאת הגברא אלא חשיבות השתיה. ומה הוא חשוב – שיעור יין שנותן הנאה של ישוב הדעת. ולכן לא מסתכלים אלא באדם רגיל.

דברי התוס' בסוגיא

בחבורה כ"ד הבאנו את סוגית הגמ' בדף פ: שמבואר להדיא דשיעור כמלא לוגמיו ביוהכ"פ תלוי בכל א' בדידיה, ולכן שיעורו של עוג אינו כשיעורו דאדם רגיל ע"ש. והבאנו את דברי התוס' כלפי קידוש, שהם מביאים את הגמ' בפ' חלון דאם טעם מלא לוגמיו יצא, ונקטו התוס' דהתם נמי הכוונה כמלא לוגמיו וז"ל: "הא דאמר פרק חלון (עירובין דף עט:) המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, אור"ת דהתם נמי כמלא לוגמיו, וטעם הו' דבעינן יתובי דעתא דאי מלא לוגמיו ממש קאמר, אם כן הו' טפי מרביעית כדמוכח הכא, כי מוקי לה כמלא לוגמיו אז פריך אם כן הוה ליה מקולי בית שמאי אבל מעיקרא דקאמר מלא לוגמיו לא קשיא ליה. א"כ היכי בעינן כולי האי, והאמר בפרק ערבי פסחים (פסחים דף קח:) דד' כוסות שיעורן ברביעית וכוס של קידוש אחד מהם, וא"כ היכי נפיק ידי קידוש כיון דבעי טעימה מלא לוגמיו ועוד אי סלקא דעתך מלא לוגמיו, אם כן הוה טפי מייטובי דעתא דייטובי דעתא הו' כמלא לוגמיו ואמאי שיעורו בכל חד וחד בדידיה - בשלמא אי הו' בכמלא לוגמיו ניחא כדמשני בסמוך קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתא כל העולם טובא עוג מלך הבשן פורתא" עכ"ל.

דהיינו מוכח מקושית הגמ' כלפי קולי ב"ש וכו' דמלא לוגמיו ממש הוא יותר מרביעית, וכמלא לוגמיו הוא פחות מרביעית, ובקידוש בודאי בעינן רק כמלא לוגמיו, והביאו ב' ראיות לזה: א. לא שייך לומר שבשבת בעינן יותר מרביעית - הלא מפורש בפסחים ק"ח: ששיעור כוס בד' כוסות רביעית, ואם מלא לוגמיו הוא ממש נמצא דלא יצא חובת קידוש בכוס ראשון אם ישתה רק רביעית. ב. מלא לוגמיו ממש הוא יותר מיתובי דעת - וכוונתם דבודאי השיעור מלא לוגמיו ביוהכ"פ וגם בקידוש הוא תלוי בכל אדם. ובשלמא אם השיעור הוא כמלא לוגמיו הו' שיעור ישוב הדעת, אז מובן שתלוי בכל אחד אחד. אבל אם השיעור הוא מלא לוגמיו ממש, מוכח שהוא יותר מישוב הדעת, וא"כ מה הסברא שיהא תלוי בכל אחד ואחד. אלא ע"כ גם בקידוש השיעור הוא כמלא לוגמיו.

שאלה העולה לפי מסקנת התוס'

אמנם למסקנת התוס' יש שאלה - הרי לעוג כמלא לוגמיו ידידיה יוצא יותר מרביעית. וא"כ איך אדם כעוג יצא חובת קידוש - הלא בכוסו אין יין אלא בשיעור רביעית. וכבר הבאנו שהמפרשים עמדו בזה: א. המ"ב כתב שלא צריך לשנות אלא רביעית ותו לא. ומקור דבריו הוא מדברי הר"ן ורבינו דוד בפסחים דף ק"ז, וז"ל רבינו דוד: "הרי שתה רביעית שהוא שיעור חשוב" עכ"ל. כלומר יש ב' אופנים של שיעור חשוב בקידוש - או בכמלא לוגמיו (שנותן יתובי דעתיה) או ברביעית. משא"כ ביוהכ"פ אין הענין שתיה חשובה בעצם. אלא העיקר הוא הפעולה של השתיה - דהיינו אם השתיה פועלת לבטל העינוי או לא, ואין זה אלא ע"י כמלא לוגמיו דכל א' וא'. נמצא שיש חילוק ביסוד שיעור השתיה בין שבת ליוהכ"פ - בקידוש בעינן שיעור חשוב מצד עצמו, משא"כ ביוהכ"פ בעינן שיעור המביא לידי פעולה מסוימת.

ב. המהר"ם חלוא"ה בפסחים גם מקשה איך עוג יצא ידי חובת קידוש. והוא מתרץ שבשבת לא משערינן כל א' לדידיה, אלא לפי אדם רגיל, משא"כ ביוהכ"פ, דהנאה תליא מלתא. ומה הביאור בחילוק זה. ושוב נוכל להסביר את זה על פי היסוד שהבאנו מדברי רבינו דוד. דהיינו ביוהכ"פ מחפשים פעולה המביאה לידי ישוב הדעת, וזה תלוי בכל א' לפי מה שהו'. משא"כ בשבת בעינן שיעור חשוב, ומה שנותן ישוב הדעת לאדם רגיל הוא נחשב לשיעור חשוב - וזה נפק"מ חדש לפי הכיוון הזה.

דקדוק לשון המהר"ם חלוא"ה

והנה יש לדייק בלשון מהר"ם חלוא"ה וז"ל: "המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא. וא"ת והא אמרי' במס' יומא כמה ישתה ויהא חייב ב"ש אומרים כדי רביעית ובה"א מלא לוגמיו ופירשו התם

בגמרא לא מלא לוגמיו ממש אלא כל שאלו יסלק לצד אחד יראה מלא לוגמיו והיונן בה אי הכי הוה לי מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה. אלמא שמעת מינה דמעיקרא כי הוה ס"ד דמלא לוגמיו ממש קאמר הוה ליה מחומרי בית שמאי ומקולי (ב"ש) [ב"ה] והו"ל מלא לוגמיו יתר מרביעי' ואם כן היכי בעינן הכא לטעימה מלא לוגמיו והא כולה כוס של ברכה לא הוה אלא כדי רביעית. לפי' יש לפרש דהכא נמי לא מלא לוגמיו ממש אלא כל שאלו מסלקו לצד אחד ונראה כמלא לוגמיו וכו'. וכיון דכל אדם משערין כמלא לוגמיו אפי' תימא דמסלקו לצד אחד קאמר הא איכא אינש דנפיש לי' מרביעי' והדר' קושיין לדוכתה. אלא יש לפרש דהכא לאו כל אדם בשלו קאמר אלא מלא לוגמיו של אדם בינוני ולא דמי ליוה"כ דהתם בהנאה תליא מילתא וכל אדם נהנה בשיעור שלו" עכ"ל.

דהיינו בתחלה המהר"ם חלוא"ה גם עשה את החשבון של התוס' שמבואר בסוגיא דמלא לוגמיו ממש הוא יותר מרביעית וא"כ הקשה איך אפשר לחייב בקידוש יותר מרביעית שהוא שיעור כוס. ולאחר שהוא ישב את אותו קושיא דבהכרח גם בקידוש לא בעי אלא כמלא לוגמיו, הוא הקשה על אדם גדול איך שייך לחייב אותו יותר מרביעית. ולזה הוא תירץ דמשערין באדם בינוני וכו"ל. ואולי יש לדייק דע"י אותו יסוד שחידש לקושיא השני – דהיינו בקידוש מחפשים שיעור חשוב ולא פעולה מסוימת – הוא גם תירץ את קושייתו הראשון.

ונבאר: אולי אפשר להעמיד דבהלכות קידוש לעולם בעינן מלא לוגמיו ממש, אלא דמלא לוגמיו ממש לאדם בינוני הוא רביעית, וא"כ לא קשה כלל מה שהקשה בהתחלה דאיך אפשר לחייב בקידוש יותר משיעור כוס. ורמז זה יכול לעזור לנו כלפי נידון אחר בסוגיא - הרא"ש (סימן י"ח) כתב וז"ל: "אבל מלא לוגמא הוה יותר מרביעית כדאיתא התם, ודלא כרב עמרם ורב צמח גאון שכתבו אם קידש ולא טעם רביעית לא יצא דאמר מר המקדש אם טעם וכו' ואם לא טעם המקדש וטעם אחר מלא לוגמא יצא וכו' כדאיתא בעירובין (דף מ:)" עכ"ל. דהיינו הרא"ש מביא בשם הגאונים דמלא לוגמיו הוא רביעית, וזה מה שצריך לשתות לצאת חובת קידוש. ולכאורה יש לשאול מהיכי תיתי לגאונים ששעור מלא לוגמיו הוא רביעית. אמנם לפי הרמז שדייקנו בלשון המהר"ם חלוא"ה י"ל שהמקור הוא מחשבון הסוגיא בקידוש דלפי הפשטות בעי מלא לוגמיו ממש ומאידך א"א לחייב יותר משיעור כוס שהוא רביעית.

ואותן ב' נקודות אנו רואים להדיא במאירי: א. הוא מביא דקדוק התוס' דכמלא לוגמיו הוא פחות מרביעית ומלא לוגמיו ממש הוא יותר מרביעית. ב. אח"כ הוא מביא פשט אחר בסוגיא, שמלא לוגמיו ממש הוא רביעית ולא יותר. וא"כ הקשה – איך מובן המחלוקת ב"ה וב"ש בתחילת הסוגיא, דב"ש מחמירים, ועוד אם רביעית (ב"ש) היינו מלא לוגמיו (ב"ה) אין כאן מחלוקת כלל. והמאירי מתירץ דלאדם בינוני מלא לוגמיו הוא רביעית, כדברי ב"ש, ובזה אין מחלוקת, אבל באדם גדול יהיה יותר מרביעית ולכן בסה"כ ב"ה מקילים. ולפי פשט זה מיושב שיטת הגאונים, דבגמ' לא כתוב דלא כדבריהם. דלעולם באדם בינוני מלא לוגמיו הוא רביעית, אלא דבעוג הוא יותר גדול. וכדי להבין דין קידוש, אפשר להוסיף סברת המהר"ם חלוא"ה דלא משערין כל א' בדידה, אלא השיעור לכל א' הוא ברביעית.

אולם יש להקשות על דברי המאירי, דלכאורה בחשבון הסוגיא מוכח דלאדם בינוני מלא לוגמיו הוא יותר מרביעית. ונבאר: בעמ' ב' איתא בגמ': "מתקיף לה רבי זירא: מאי שנא אכילה - דכל חד וחד בככותבת, ומאי שנא שתיה דכל חד וחד בדידה. אמר ליה אביי: קים להו לרבנן בככותבת דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי - לא מיתבא. בשתיה - בדידה מיתבא דעתיה, בדחבריה לא מיתבא דעתיה" ע"כ. דהיינו רבי זירא היה יכול להבין כל דין בפני עצמו שבשיעור יהיה כל' א' בדידה, או שיהא אותו שיעור לכולם. אבל היה קשה לו למה יש חילוק בזה בין אכילה לשתיה ואביי מתירץ דבאכילה יש באותו שיעור ישוב הדעת לכולם, אולם בשתיה בדידה תלוי ישוב הדעת. אח"כ רבי זירא מקשה שוב: "מתקיף לה רבי זירא: וכל העולם כולו בככותבת, ועוג מלך הבשן בככותבת. אמר ליה אביי: קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי - לא

מיתבא דעתיה. מיהו, כולי עלמא - טובא, ועוג מלך הבשן - פורתא" ע"כ. ועי' במאירי דאין הפשט בפורתא וטובא 'כמות של ישוב הדעת' אלא הוא מחדש שהענין הוא אורך זמן של ישוב הדעת ע"י ש.

הא קמן דהגמ' סוברת דלעולם בעינן ישוב הדעת וזה בעיקרון תלוי בכל א' בדידיה, אלא במקרה יוצא דבאכילה יש לכל א' ישוב הדעת ע"י כותבת. ורבי זירא היה רוצה להוכיח מקושינו - שלא תלוי בדידה אלא יש שיעור קבועת של אדם בינוני. (ואח"כ הקשה למה אין הבדל בין בשר שמן ולולבי גפנים - ש"מ שרב זביד גם רצה להוכיח דמחפשים שיעור לפי מאכל בינוני), כלומר לא בדידה משערין ליה. ויש להעיר - לפי רבי זירא לאן נעלם המושג של ישוב הדעת. הרי עוג לא יקבל ישוב הדעת ע"י השיעור של רבי זירא. ואולי זה תלוי - אם יסוד האיסור הוא כל כולו ביטול עינוי, קשה להבין. אבל אם שרש האיסור הוא ביטול עינוי, אבל הגדר הוא מעשה אכילה, יש מקום להבין ששיעור אכילה דבעלמא מבטל עינוי שמיה אכילה האסורה ביוהכ"פ.

והנה לפי זה, מה יאמר רבי זירא לגבי שתיה. אם לא נאמר דבדידיה משערין, איך מובן למסקנה דב"ש מחמירים. אלא מאי - צ"ל דלפי רבי זירא מלא לוגמיו הוא מלא לוגמיו ממש ולא כמלא לוגמיו, ונמצא דלב"ה מלא לוגמיו הוא יותר מרביעית. לפי כל זה נמצא דמלא לוגמיו הוא בהכרח יותר מרביעית. וא"כ נשאר בצ"ע על הגאונים והמאירי.

שיעור כדי אכילת פרס

הסוגיא ממשיכה: "מתקיף לה רבא: כזית בכדי אכילת פרס, וכותבת בכדי אכילת פרס - אמר ליה אביי: קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בטפי מהכי - לא מיתבא דעתיה" ע"כ. דהיינו רבא מקשה דאיך שייך אותו שיעור זמן של כדי אכילת פרס בין לכזית בעלמא בין לאכילת כותבת ביוהכ"פ (ולא ברור על מי מקשה רבא את קושיתו).

ובהקדם, בפשטות שיעור אכילת פרס הוא הזמן הניתן לצרף אכילות מסוימות להיות כמעשה אכילה א'. ולכאורה שיעור זה הללמ"ס - שיהוי א' כדי אכילת פרס לצרף אכילות להדי הדדי. ורבא מקשה למה בכותבת לא ניתן זמן יותר ארוך, כיון שהוא מאכל יותר גדול. אמנם יש לשאול - מה הוא רוצה להוכיח עם קושיתו. וצ"ע.

ובישוב של אביי, עי' רש"י (ד"ה בטפי מהכי) שכתב וז"ל: "אם שהה יותר מיכן - לא מיתבא דעתיה, ויום הכיפורים ביישוב הדעת תליא מילתא, דכתיב אשר לא תעונה (ויקרא כג) עכ"ל. ובביאור דבריו, נראה לומר דמצד הלכות מעשה אכילה, אה"נ ראוי להרחיב את הזמן, כמו שהקשה רבא בקושיתו. אולם יש סיבה חדשה לקבוע דאעפ"כ הזמן הוא בכדי אכילת פרס, דאל"כ לא יבא לישוב הדעת. אמנם יש להעיר דלפי זה נמצא שהשיעור לבוא לידי ישוב הדעת הוא בדיוק אותו שיעור של צירוף אכילה לכזית לענין מעשה אכילה. ולכאורה הלא דבר הוא ששני הנידונים הנפרדים האלו נזדמנו במקרה לאותו 'פונדק א'.

ועוד יש להעיר שרש"י (ד"ה דליכא וכו') בחולין דף ל"ה. כתב וז"ל: "ואין שום אכילה כשיעור מצטרפת בין כזית דכל איסורין ובין ככותבת ליה"כ אם שהה מתחלת אכילת השיעור ועד סופה יותר מכדי אכילת פרס שכן נתנה תורה שיעור לשהיית אכילה בבית המנוגע" עכ"ל. הרי שם רש"י פירש שהשיעור כדי אכילת פרס ביוהכ"פ הוא ג"כ משום צירוף אכילה, וזה דלא כמסקנת הגמ' כאן ביומא. וצ"ע.

כדי אכילת פרס בברכת המזון

ובגונע לברהמ"ז, קי"ל דחייב בכזית. אמנם יש חיוב ברהמ"ז דאו' בכדי שביעה. ועי' בפמ"ג סימן ר"י דבדרבנן המחייב הוא מעשה אכילה של כזית, ובעינן בכדי אכילת פרס. אולם כדי להתחייב בברהמ"ז דאו' לא בעינן אכילה כדי שביעה בתוך כדא"פ, ששם אין המחייב המעשה אכילה אלא השביעה עצמה. וז"ל המ"ב (סק"א): "וכתב הפמ"ג דכ"ז הוא רק לענין שיעור כזית אבל לענין פת כדי שביעה דחיובו הוא מן

התורה חייב אף שאכל מעט מעט דהא עכ"פ ושבעת קרינן ביה"ע עכ"ל. ועי' בשער הציון (ס"ק) שלמד בדעת הפמ"ג דמ"מ כזית א' של השביעה בעינן שיאכל בכדא"פ: "וגם זה לא ברירא כולי האי, דאפשר דאף שיש כדי שביעה, ואכלת גם כן בעינן, וזה לא מקרי אכילה, כמו שכתב המגן אברהם, ואפשר דמשום זה סיים הפרי מגדים וצריך עיון, אך אם אכל כזית אחד מזה בבית אחת, בודאי חייב מן התורה ממה נפשך, ודוק" עכ"ל. דהיינו גם במחייב דאו' בעינן מעשה אכילה של לכה"פ כזית, כדי לקיים "ואכלת ושבעת", דהיינו שביעה הכוללת מעשה אכילה בתוכה.

אולם הקשה המנ"ח על הפמ"ג שהרי בדף ע"ט: מבואר דישב הדעת בא קודם שביעה. וא"כ מ"מ אם אין כדא"פ אין ישוב הדעת (כדברי אביי), ואם כן אין כאן שביעה. ואיך יכול הפמ"ג לומר שאפשר לבוא לידי שביעה שלא בתוך כדי אכילת פרס – הרי ישוב הדעת אין כאן, וממילא – בהכרח – לא יכול לבוא לידי שביעה. ומתוך קושיתו רואים בעליל שגם המנ"ח למד כדברינו הנ"ל שנתחדש כאן בסוגיא יסוד דוקא בהלכות יתובי דעתיה, דבעינן כדי אכילת פרס. וצ"ע מה ליישב לדעת הפמ"ג.

ועוד יש להעיר שבתחילת הסוגיא רש"י (דלא כדבריו בחולין) כתב (ד"ה כזית בכדי אכילת פרס) וז"ל: "קים לן (כריתות י"ב:) בכל אותן איסורין ששיעורן בכזית, שאם שהה בין תחילת אכילת השיעור לגמר אכילתו יותר מכדי אכילת פרס – אין מצטרף עד שיאכל כל השיעור בתוך כדי שהיית סעודה" עכ"ל – כלומר מה שמצרך ב' האכילות הוא שנאכלים בתוך שיעור סעודה אחת. אבל לפי זה מה היה הקושיא של רבא, דאם יסוד השיעור הוא כדי שהסעודה יצרפם מדוע (לפי קושיתו) צריך לתת לו יותר זמן בגלל שהמאכל יותר גדול (כותבת ולא כזית) – הרי למה זמן סעודה תשתנה בגלל שהמאכל יותר גדול. וצ"ע.

דברי העמק ברכה

המנ"ח (מצוה ש"ג) דן במי שכרך אוכלין בסיב אם חייב ביוהכ"פ או לא. והוא נקט שהוא פטור דלא היה לו הנאת גרון. ואע"פ שהכל תלוי ביתובי דעת – והוא לכאורה תלוי בהנאת מעים – מ"מ בעינן גדרי מעשה אכילה, והוא פטור (משום דליכא הנאת גרון). כלומר אע"פ שהמטרה הוא ביטול עינוי, מ"מ בעינן גדרי אכילה.

אמנם העמק ברכה חולק על המנ"ח, מכח מתנ' דהשוותה פחות מרביעית (כמלא לוגמיו) חייב, והרי אין כאן מעשה שתיה. וא"כ מדוע בעינן גדרי מעשה אכילה – דהיינו מ"ש אכילה משתיה. ומה שהוכיח המנ"ח דבעינן מעשה אכילה מכח סוגיא דידן שיש הקפדה על כדא"פ, מדחה העמק ברכה שאין משם ראיה, דהלא אותו כדא"פ הוא נצרך למען ישוב הדעת ולא לאשווי למעשה אכילה.

והנה הדחיה של העמק ברכה הוא לכאורה תמוה. הרי רבא חיפש שיעור יותר גדול לצירוף אכילה. ובתירוצו של הגמ' לא עזבנו דבעינן גדרי אכילה, אלא רק דנתוסף חשבון חדש של ישוב הדעת ולכן אין להרחיב את הזמן. ומדוע למד העמק ברכה דלא בעינן מעשה אכילה כלל. וכלפי עיקר הראיה של העמק ברכה ממתנ' כלפי שתיה, האם עצם ההנחה ששיעור שתיה הוא תמיד ברביעית אינו דבר מוסכם באחרונים. ועוד גם אם נאמר ששיעור שתיה בעלמא תמיד ברביעית, הרי יש ב' סוגי שתיה – שתיה סתם ושתיה שיש בו ביטול עינוי (וכמו שדיברנו כמה פעמים כלפי אכילה) – ואם כן, י"ל ששיעור מעשה שתיה המביאה לידי ביטול עינוי הוא כמלא לוגמיו, כלומר יש לו חשיבות שתיה בפחות מרביעית, דכאן יש מטרה לשתייתו. אבל לעולם מעשה שתיה בעינן.

בחבורה כ"ה הבאנו חלק מדברי המנ"ח במצוה שי"ג הנוגע להגדרת איסור אכילה ביוהכ"פ. וכדי להבין שאר ספיקותיו שם, נקדים בסוגית הגמ' חולין דף ק"ג: שם נחלקו האמוראים כלפי איסור אכילת אבר מן החי. רבי יוחנן אמר שהמחייב באכילת אבר מן החי הוא הנאת גרונו, ואילו ר"ל סובר שהמחייב הוא הנאת מעיו. ויוצא ממחלוקת זו נפק"מ בסוגיא:

א. איתא בסוף הסוגיא שם: "אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: אכל חצי זית והקיא, וחזר ואכל חצי זית אחר חייב, מ"ט - הרי נהנה גרונו בכזית. בעא רבי אלעזר מר' אסי: אכל חצי זית והקיא, וחזר ואכלו, מהו. מאי קא מיבעיא ליה - אי הוי עיכול אי לא הוי עיכול, ותיבעי ליה כזית. אלא, אי בתר גרונו אזלינן אי בתר מעיו אזלינן, ותפשוט ליה מדברי אסי. רבי אסי גמריה איעקר ליה, ואתא ר' אלעזר לאדכוריה, והכי קאמר ליה: למה לי חצי זית אחר, לימא מר בדידיה, דאיכא למשמע מינה תרתין, שמעינן מינה - דלא הוי עיכול, ושמעינן מינה - דהרי נהנה גרונו בכזית. אישתיק ולא א"ל ולא מיד, א"ל: מופת הדור, לא זימנין סגיין אמרת קמיה דרבי יוחנן, ואמר לך: הרי נהנה גרונו בכזית" ע"כ. דהיינו רבי אלעזר שאל על מי שאכל חצי זית והקיא (ועי' רש"י ד"ה אלא אי בתר - פשיטא דלא הוי עיכול) ואח"כ אכל אותו חצי זית. האם הוא חייב משום אבר מן החי או לא, וזה תלוי אם אזלינן בתר הנאת גרונו, שסו"ס נהנה גרונו מזית שלם, או"ד אזלינן בתר הנאת מעיו, ו"הרי לא נהנו מעיו אלא בחצי זית" (רש"י). כלומר לפי רבי יוחנן נהנה שיעור האכילה ע"י צירוף של הנאת גרונו בחצי זית פעמיים, משא"כ לריש לקיש, שהרי אין כריסו נתמלא, שכאשר נכנס החצי זית בפעם השניה, הראשונה כבר אזיל.

ב. לעיל איתא: "אמר ר"ש בן לקיש: כזית שאמרו - חוץ משל בין השינים, ורבי יוחנן אמר: אף עם בין השינים; אמר רב פפא: בשל בין שינים - דכולי עלמא לא פליגי, כי פליגי - בין החניכיים, מר סבר - הרי נהנה גרונו בכזית, ומר סבר - אכילה במעיו בעינן" ע"כ. דהיינו מצאנו עוד נפק"מ בין ר"י לר"ל במי שיחד עם מה שנשאר חניכיים נהנה מכזית, אבל לא בלע כזית שלם, שסו"ס לר"י נהנה גרונו בכזית, אבל לר"ל הרי מעיו לא נהנה מכזית, משום שחלק נשאר בחניכיים.

חידוש בהלכות אבר מן החי

רש"י בתחילת הסוגיא (ד"ה מהו) כתב וז"ל: "מי מצטרפי לחיוביה ככל שאר איסורים דקיימא לן דמצטרפי שיעוריהו לחצאין בתוך כדי אכילת פרס כדאמרין בפרק בתרא דיומא (דף פ:), או דילמא כיון דחידוש הוא דהא גידין ועצמות דעלמא לא מיחייב עלייהו, והכא מיחייב ואימא אין לך בו אלא חדושו וכי אכיל ליה בבת אחת מיחייב דסתם אכילה בבת אחת משמע אבל לחצאין לא" עכ"ל. כלומר באבר מן החי צריך לאכול את הכל בבת א', לעומת שאר איסורי אכילה בתורה. ולכן בחלקו מבפנים, רק לר"י חייב כיון שנהנה גרונו בבת א', משא"כ לר"ל, וכדיאר רש"י (ד"ה אכילה במעיו): "כשהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור אכילה" עכ"ל. נמצא (לפי רש"י) שמצאנו עוד נפק"מ בין ר"י לר"ל - לא כלפי עיקר חפצא של השיעור כזית אלא האם נוכל לומר שעשה מעשה אכילה בבת א' או לא.

יסוד היוצא מקושית הפמ"ג

והנה עי' בפמ"ג סימן צ"ח ששאל - הריב"ש פוסק שרק אכילה גמורה אסורה מדאו' אבל טעימה אינו אסור אלא מדרבנן. אולם הרמב"ם פוסק כרבי יוחנן דהנאת גרונו מחייב, ואם גרונו טעם כזית למה טעימה אינו אסור אלא מדרבנן לריב"ש (וכלשון רש"י בסוגיא - "דהנאת גרונו היינו טעימה"). ונראה מקושית הפמ"ג שהוא הבין דהסוגיא הכא איירי בהגדרת מעשה אכילה של איסור - האם הוא מעשה הנאת גרונו או מעשה הנאת מעיו. כלומר האם האיסור הוא להנות גרונו או מעיו. וכך משמע ג"כ במנ"ח מצוה שי"ג. אבל אולי יש לחלוק ולומר שהאיסור הוא מעשה אכילה עם כל הסדר שלו, ואם אינו בולע חסר כאן במעשה אכילה, אפי'

לר"ל. אלא שהם נחלקו הכא איזה הוא עיקר ההנאה המחייבת באכילה – האם היא הנאה של הגרון או של המעים. ולכן בשאלה של הפמ"ג, אם אינו בולעו, אינו חייב מדאו' לכר"ע.

ואנחנו רואים את זה בכזית בין החניכיים. לפי רבי יוחנן כיון שיש כזית במקום עיקרו של אכילה, יש כדי לחייבו, כיון שסו"ס היה כאן מעשה אכילה. ואע"פ שבמעשה של אכילה ליכא כזית עד גמרה, שלא בלע כזית, לא אכפת לן.

שיטת רש"י בדעת ר"ל

ובדעת ר"ל, הרי יש להעיר כלפי הנפק"מ של אכל חצי זית והקיא וכו', למה אין לו הנאה של זית – הרי גם לר"י אין לו כזית בזמן א' אלא בזה אחר זה ומ"מ אנו מצטרפין, ומ"ש לר"ל. ויש ליישב – לפי ר"י סה"כ הגרון טעם כזית, ע"י חצי ועוד חצי. אולם לר"ל, ע"י ברש"י כותב שצריך מילוי כריסו. ואע"פ שהגיע חצי זיצ ועוד חצי זית לכריסו, אין זה שווה לזית שלם, שאין לב' חצאין בזה אחר זה תכונה של מילוי כריסו. וא"א לצרף אותם לאשווי מעלה זו של מילוי כרס.

והנה יש להעיר מה שנראה סתירה בדעת רש"י. הרי על הנידון של אכל והקיא וכו', כתב רש"י בדעת ר"ל: "אבל הנאת מעיים אינה אלא במילוי כרס. והנה בתחילת הסוגיא הגמ' שאלה על ר"ל איך משכחת לר"ל חיוב. ועי' רש"י (ד"ה היכי משכחת לה דמיחייב) וז"ל: "בכזית הא אי אפשר ללעוס אכילה כולה יחד". ועי' תוס' שם שמקשים על רש"י דלמה צריך לעיסה בבת א', הרי לכאורה כל מה שחשוב הוא ההנאה במעים והכל תלוי על מה שקורה שם. ואע"פ שלקח זמן להגיע לכרס, מ"מ יש במעים כזית ביחד. ומה נוכל לתרץ לרש"י. החת"ס מדייק דברי רש"י על עצם דברי ר"ל: "שהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור אכילה" – הרי מדויק שאין השאלה האם יש כזית בתוך מעיו אלא כאשר הוא בדרך ירידה למעיו. ואם אין לו עס כזית כא', הרי אין כזית בבת א' באותה ירידה, אלא ב' ירידות של חצי זית. (וצ"ע למה צריך לעיסה ולא די בבליעה א'). [ועל זה חולקים התוס' וסוברים שהנאת מעים הוא כפשוטו].

אבל עכ"פ יש לנו סתירה בדעת רש"י – בין מש"כ בתחילת הסוגיא (יורד לתוך מעיו) לבין מש"כ כלפי אכל והקיא (מילוי כרס). ויש להציע ישוב לסתירה זו באופן זה: המכוון של אכילה הוא מילוי הכרס, בשביל זה באה אכילה, להנאת מעים. אמנם אם דנים מעשה הגברא, הפעולה נגמר קודם שמגיע למעים. וא"כ בסוף הסוגיא אם אנחנו רוצים לדעת האם יש כזית שלם, צריך לדון האם אפשר לצרף כזית כלפי המטרה של האכילה, ובזה אמרינן דאין מילוי כרס באכל והקיא וכו'. אבל אם שואלים שאלה אחרת – היכן צריכים למצוא הכזית, דהיינו במעשה האכילה, צריך לחפש מהו עיקרו של אכילה, וזה מה שמביא להנאה, וזהו הרידה לתוך מעיו, כדברי רש"י בתחילת הסוגיא. [משא"כ לרבי יוחנן אין כאן חילוק, דהגרון הוא גם המכוון של האכילה וגם מקום של עיקרו של אכילה].

ולפי זה, מה המחלוקת בין רש"י לתוס' – כנראה שלפי תוס' הכרס הוא ג"כ חלק של הפעולה של המעשה אכילה (ולא רק המכוון של האכילה) ולכאורה זה חידוש.

אם נסתכל עוד פעם בדברי רש"י בתחילת הסוגיא (ד"ה אכילה במעיו בעינן) – הרי רש"י הכוונה ב'אכילה' הוא שיעור אכילה, דהיינו כל המחלוקת בין ר"י לר"ל היא כלפי קביעת השעיור, והנושא הוא להגדיר מה נחשב עיקרו של אכילה וכו"ל.

כזית בכדי אכילת פרס

באכילת אבר מן החי, ראינו שצריך בבת א', ובזה נחלקו ר"ל ור"י. ויש לעיין – כלפי שאר איסורי אכילה שלא צריך אכילה בבת א' אבל מיהו צריך צירוף לאכילה א', האם זה גם תלוי על אכילת גרונו ואכילת מעיו. כלומר לפי – למשל – ר"י, האם צריך שיהנה דוקא גרונו בתוך הזמן אכילת פרס. ולא שמענו דבר זה. ואולי אינו מסתבר להציע נקפ"מ זה, משום שאפשר לומר שכזית כדי אכילת פרס הוא נצרך שלא יחשב

אכילה לחצאין, וצריך לצרף אותם למעשה א'. ולכן י"ל דאם מחפשים אכילה בבת א' כגון באבר מן החי, אז צריך אכילה א' ממש בלי צירופים כלל. וזוהו צריך לדון כלפי עיקר מקום אכילה. אבל אם בין כך אנחנו לא מחפשים אכילה א' אלא צירוף בין אכילות נפרדות, לא בעינן אלא שבהלכות מעשה אכילה תיחשב כא', ואין זה הנידון של הסוגיא כלל. (וכבר כתבנו לעיל בהלכות מעשה אכילה אין מחלוקת בין ר"ל לר"י). ורק באכל והקיא יש מחלוקת אפי' למסקנת הדברים כלפי האם יש כזית או לא.

דברי המנחת חינוך

המנ"ח (מצוה ש"ג) כתב דלמ"ד הנאת מעים, צריך ג"כ הנאת גרונו, ומביא ראיה מכזית בכדי אכילת פרס. דהיינו לשיטת התוס' שיש צירוף גם בבטן ולא נתעכלו אפי' ביותר בכדי אכילת פרס, למה צריך בכדי אכילת פרס – ומשם מוכיח המנ"ח דלעולם בעינן ג"כ הנאת גרון. וכנראה שהוא הבין שעצם המושג של כזית כדי אכילת פרס אינו שייך אלא למ"ד הנאת גרון. וכאן צ"ע: דלמא כל הדין כזית בכדי אכילת פרס הוא דין במעשה אכילה כפשוטו, ואינו קשור למח' ר"ל ור"י וכנ"ל. וצ"ע למה המנ"ח לא הבין כדברינו, וא"כ לר"ל מושג זה גם שייך, בלי שחייב להסכים לרבי יוחנן דבעינן הנאת גרון.

כלפי יוהכ"פ וישוב הדעת, המנ"ח טוען ששיעור כותבת הנותן ישוב הדעת מסברא שייך להנאת מעיו, דאז ירגיש ישוב הדעת, ואם כן לכ"ע צריך להיות פטור באכל והקיא וכו' ביוהכ"פ, כדעת ר"ל בסוגין. אבל הוא נשאר בספק. ומה היא נקודת הספק שלו. הרי לומר שיש ישוב הדעת ע"י הנאת גרון אינו מסתבר. אלא י"ל דאולי התורה הרי שינה את השיעור מכזית לכותבת משום ישוב הדעת, אבל מ"מ לא שינה ג"כ גדר מעשה אכילה. דהיינו רק השיעור השתנה, אבל לא עצם גדר האכילה. ואולי זה שרש של מתקיף ליה רבא בגמ' – ששאל למה בכותבת יש שיעור של כדי אכילת פרס. ועי' ברש"י שכתב על רבא (ד"ה ככותבת בכדי אכילת פרס) וז"ל: "בתמיה: יום הכפורים ששיעור אכילתו בככותבת אף הוא שיעורו, צירוף אכילתו בכדי אכילת פרס, ואם שהה יותר מכאן אין מצטרף ופטור, והא כיון דשיעורו גדול בעי שהיה טפי לצירוף אכילתו, והשתא קולא דפטרי ליה" עכ"ל. דהיינו רש"י מדגיש שרבא מקשה שיש כאן קולא שלא מאריכים את שיעור זמן הצירוף אע"פ שיש כאן שיעור מאכל יותר גדול. ומה רוצה רש"י עם זה – כנראה הפשט הוא (לעומת מה שרבא רצה להקשות) שאע"פ שהשתנה השיעור לכותבת, לא השתנה שום דבר בגדר האכילה, ואע"פ שיצא מזה קולא. וזה על דרך מה שלמדנו מתוך דברי המנ"ח.

בחבורה כ"ה למדנו סוגיא דכדי אכילת פרס שמופיע כאן ביומא דף פ: ועכשיו נעיין עוד בסוגיא זו.

מה נכלל בשיעור כדי אכילת פרס וכדי שתית רביעית

האחרונים דנו האם זמן כדי אכילת פרס (שהוא בערך ט' דקות) כולל האכילות עצמן או האם הוא שיעור הניתן לסה"כ זמן השהיות בלבד. והביה"ל בסימן תר"ב מדייק מדברי השו"ע (כלפי שיעור לצירוף שתיה) שהשיעור כולל השתיות, וז"ל (ד"ה אם יש מתחילת וכו'): "מוכח מזה דמה ששהא בשעת השתיה הוא בכלל השיעור וא"צ שיששהא שיעור שתיית רביעית בין שתיה לשתיה אלא כל ששהא בין השתיות והשהיות יותר מרביעית פטור" עכ"ל. נמצא דביוהכ"פ זו קולא, דכדי להתחייב צריך לשתות (או לאכול) נפחות זמן מאשר אם השיעור היה נמדד רק לפי השהיות. אמנם מצד שני הכפ"ת מדייק מדברי הר"ן ששיעור כדי אכילת פרס אינו מתיחס לאכילות עצמם אלא אך ורק לשהיות.

וכאן יש להעיר דאיכא נידון נוסף. אפי' לשיטת הביה"ל (וכך מדייקים מדברי רש"י), מתי בעינן שאכילת הכזית תהיה תוך כדי אכילת פרס. ויש להציע דאולי רק אם היה הפסק בין האכילות בעינן תוך משך זמן זה, דאז בעינן צירוף. אולם אם היו האכילות א' אחר השניה בתכיפות ממש, לכאורה לא בעינן תוך משך זמן זה. אמנם עי' במ"ב (שם ס"ק ו') על מה שפסק השו"ע שאם אכל וחזר ואכל, שצריך להיות אכילת הכזית תוך כדא"פ, וז"ל: "וה"ה אם אוכל בלי הפסק אלא שפירר את האוכל לפירוורים קטנים ואכלם ועי"ז נשתאה באכילתו הרבה ג"כ בעינן שיהא מתחלת אכילתו עד סופו רק כדי אכילת פרס" עכ"ל - הרי מבואר דאפי' אם אכל בלי הפסק, צריך להיות בתוך כדא"פ. ועי' שם בשעה"צ (ס"ק ז') דכך משמע ברש"י וברמב"ם.

וכמובן, דין זה של המ"ב הוא בנוי על ההבנה הנ"ל דלא מודדים כדא"פ רק בשהיות, דא"כ אם אכל תיכף בלי להפסיק בין אכילה לאכילה, הרי לא היתה שום שהיה וא"כ למה צריך שיאכל תוך כדא"פ כדי לחייבו. ומקור לידוש זה של המ"ב מקורו מהרמב"ם נמצא בפיה"מ למסכ' כריתות פ"ג. וצריך לומר דבכה"ג עדיין צריך צירוף, אע"פ שאין שיהוי זמן בין אכילה לאכילה - דמ"מ היו כאן יותר מאכילה א'.

אולם יש לשאול - הרי הגמ' נקטה ששיעור שתיה הוא כמלא לוגמיו. ועי' בלשון הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ב הל"א): "וכן השותה משקין הראויין לשתית אדם כמלא לוגמיו של שותה כל אחד ואחד לפי לוגמיו חייב, וכמה מלא לוגמיו כדי שישלם לצד אחד ויראה מלא לוגמיו, ושיעור זה באדם בינוני פחות מרביעית, וכל המשקין מצטרפין לשיעור זה והאכילה ושתיה אין מצטרפין לשיעור אחד" עכ"ל. ובהלכה ד' כתב: "שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחלת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לשיעור ואם לאו אין מצטרפין" עכ"ל. והנה יש לשאול כלפי עוג מלך הבשן - הרי כמלא לוגמיו ידידה הוא יותר מרביעית - האם הוא צריך לשתות אותו 'יותר מרביעית' בתוך שיעור שתית רביעית. ויש לומר שלא - באמת לעוג הוא חייב אם הוא שותה ביותר מזמן כדי שתית רביעית. אולם אינו יכול להפסיק בין שתיה לשתיה, דאז בעינן לצירוף והרי עבר מעבר לזמן צירוף. מ"מ אם שותה שתיה רצופה לגמרי, שהיא שתיה א' בעצם, בכה"ג לא בעינן צירוף, דאין זה שתה וחזר ושתה (כלשון הרמב"ם). נמצאנו למדים שיש חילוק בין אכילה או שתיה א' ארוכה שהיא בעצם 'אחד' לבין אכל וחזר ואכל אפי' בלי הפסק שהיה, דאע"פ נחשב לב' אכילות (או שתיות) ועדיין צריך צירוף.

[ועוד יש להוסיף דגם באדם בינוני אם יעשה שתיה א' לאט לאט בלי שום הפסק ולקח אותו יותר מכדי אכילת פרס, ג"כ יתחייב ביוהכ"פ].

ולפי זה, מובן לשון הרמב"ם בהלכה א' - "ושיעור זה באדם בינוני פחות מרביעית". ויש לשאול למה הרמב"ם מוסיף פרט זה - הרי הכל תלוי בגודל של כל אדם ואדם. אלא י"ל דאם שיעור כמלא לוגמיו לאדם בינוני היה יותר מרביעית, לא היה מובן מש"כ הרמב"ם אח"כ דשיעור הצירוף הוא כדי שתית רביעית, וכמו

שכתבנו כלפי עוג, דא"כ לא היה שייך זמן הצירוף. אלא מכיון שהשיעור לאדם בינוני הוא פחות מרביעית, איכא נפק"מ בשיעור הצירוף שהוא כדי שתית רביעית, וכנ"ל ודו"ק.

איך מודדים זמן כדי אכילת פרס – חידוש של המ"ב

ויש לשאול עוד האם מודדים זמן של כדי אכילת פרס לפי כל א' וא', או דלמא נאמר זמן אחד לכולם, לפי אדם בינוני. ועי' במ"ב בסימן תרי"ח (ס"ק כ"א) כלפי חולה דמבואר לכאורה שהזמן לפי כל אחד, וז"ל: "ר"ל דלענין שתיית מלא לוגמיו צריך לשער בדידה ולא בדעלמא כדלעיל בסימן תרי"ב. וכתבו האחרונים יש להחולה לבדוק זה מעי"כ דהיינו שיכניס לתוך פיו משקין ויפליטם לתוך כלי וכן ישער מעי"כ ויביט על המורה שעות (זייגער) כמה מינוטין הוא שוהא בשיעור אכילת ד' ביצים וכשיעור הזה ישא ביוה"כ בין אכילה לאכילה וכן בין שתיה לשתיה" עכ"ל. דהיינו בודקים כמה זמן לוקח לו לאכול ד' ביצים, וכשיעור זה צריך לחכות בין אכילה לאכילה. אמנם עי' חזו"א שחולק על המ"ב.

שיעור עדשה בשרצים

השיעור להתחייב באכילת שרץ טמא הוא כעדשה, ודנו האם גם שם שיעור הצירוף הוא כדי אכילת פרס. ועי' בעלנ"ר בכריתות (ועי' גם כן בפלתי) דאכן השיעור הוא כדי אכילת פרס. ונמצא שזו חומרא דאע"פ דכעדשה הוא שיעור קטן מזית, מ"מ ניתן לצרף כמה אכילות לשיעור זה במשך הזמן 'הארוך' של כדי אכילת פרס.

אמנם המהר"ם ש"ק מקשה על שיטה זו קושיא מסוגיא דידן. הגמ' מקשה שבכותבת הגסה כיון שהוא גדול מכזית, צריך להרחיב זמן 'צירוף אכילה א' ליותר מכדי אכילת פרס. ובתירוצו של הגמ' הנחה זו לא הוכחה, אלא הגמ' מוסיפה שיש עוד צורך בחיוב אכילת יוה"כ"פ, דהיינו יתובי דעתיה, ומש"ה השיעור זמן אינו אלא כדי אכילת פרס. הא חזינן מההו"א דבעצם שיעור זמן האכילה צריך להיות בהתאם לשיעור 'מאכל המחייב' [ועי' שפ"א שבקושית הגמ' היה אמור לחשבן באופן יחסי]. וא"כ למה בשרץ טמא לא ממעטינן את משך זמן שיעור הצירוף.

וקושיא זו לכאורה מראה לנו יסוד חשוב בענין כדי אכילת פרס. ונבאר: ראינו ברש"י דכדי אכילת פרס הוא זמן סעודה. ומה הפשט שזמן סעודה הוא הקובע. וי"ל שסעודה היא רק סימן בעלמא למשך זמן הניתן לצרף אכילות. או"ד ההבנה היא שהסעודה היא סיבה, כלומר הסעודה עצמה מצרפת את האכילות להיות כאכילה א', וממילא מועילה לצירוף זמן משך סעודה. ואם זה נכון, אפשר לישב את העלנ"ר והפלתי. אה"נ עדשה היא יותר קטן מכזית, אבל עדיין הדין הוא שהסעודה יכולה לצרף את כל האכילות, וסעודה יש לה זמנה הקבוע.

ומה שהקשה הגמ' לגבי כותבת שצריך שיעור יותר ארוך, אין זה מנותק מיסוד כזית בכדא"פ. אלא י"ל דאיכא הללממ"ס דשיעור צירוף הוא כזית בכדא"פ. והגמ' מקשה דכתולדה מזו, אם יש לנו מה שיותר גדול מכזית, אפשר להרחיב את השיעור, דס"ס כבר נלמד הלכה דלצרף לשיעור כזית יש לו משך של כדי אכילת פרס, א"כ לשיעור יותר גדול יש יותר זמן. ואע"פ שכבר אין זה זמן סעודה אלא יותר. נמצא שאין זה הלכה חדשה אלא הרחבה של הלכה הקיימת כבר.

קושיא על שיטת הראב"ד

הובא בשם ראש הישיבה ר' גרשון אדלשטיין שליט"א – הראב"ד פוסק ששתיה ששיעורה ברביעית, הצירוף הוא כדא"פ. ורביעית הוא ביצה וחצי נפח, דהוא יותר מכזית באכילה. והקשה דא"כ למה לא נותנים לפי הראב"ד יותר זמן לצרף שתיות להדדי. ועי' בגאון תרי"ב שלפי הראב"ד השיעור בשתיה הוא בכא"פ "שתיה כאכילה". ולא ברור מדוע זה, ואולי משום דבעלמא שתיה אינו אלא בכלל אכילה, כדרך סעיף קטן. אבל

עכ"פ י"ל שלפי זה א"א 'לפרוץ גדר באכילה', דכיון דבאכילה שיעור צירוף הוא סעודה, ה"ה כל מה שמסתעף לאכילה.

אולם יש להקשות שבגמ' כן מקשים שבכותבת ביוהכ"פ צריך לתת יותר זמן לצירוף אכילה. ויש לתרץ דאע"פ שהאיסור הוא אכילה, מכיון שיש תכלית של ישוב הדעת לאותה אכילה, חולק שם לעצמו. כלומר ב' מיני אכילות יש – אכילה סתם ואכילה שמביאה לידי ישוב הדעת, ולכן אכילה זו יכולה להתחלק בשיעור בפני עצמו. אולם א"א לחדש סוג שיעור חדש לגמרי, אלא הוא הרחבה של שיעור של כדי אכילת פרס – משא"כ שתיה דאינה חולק שם לעצמו וכן"ל. ויש להוסיף עוד דבטומאת גוויה הגמ' מקשה שצריך להרחיב את זמן הצירוף – וגם שם י"ל שהוא סוג אכילה שחולק שם לעצמו, שהוא אכילה של טומאה.

חידושו של רבינו מנוח

בסוגיא המסקנה היא שמשום ישוב הדעת, צריך אכילה תוך כדא"פ. אבל ההנחה של המקשן נשאר נכון – שמצד ככותבת שייך זמן צירוף יותר ארוך. ואה"נ אם אכל ביותר מכדי אכילת פרס, עדיין יחשב לסעודה א', אלא יהיה חסר בקיום ישוב הדעת. כך היא הפשטות בגמ'. אולם עי' ברבינו מנוח (בהל' ד') וז"ל: "ואם לאו אין מצטרפין דכיון דשהה יותר מכשיעור אכילת פרס לא מיתבא דעתיה **וחשבינן כל אכילה ואכילה כאלו היא בפני עצמה** ונמצא שלא אכל כשיעור ומכין אותו מכת מרדות" עכ"ל. הרי מבואר שבאמת אין צירוף באכילה משום שלא היה ישוב הדעת. ומבואר שני יסודות: א. דמה שבפועל לא היה לו ישוב הדעת אינו פוטרתו, וכנראה הטעם בזה הוא שדי בזה שעשה מעשה אכילה שאמורה להביא לידי ישוב הדעת כדי לחייבו. ב. מ"מ זהו סיבה לעכב בצירוף האכילה, דמאחר שנחלקו האכילות זו מזו שאינם פועלים **ביחד** ליישב דעתו הרי זה גופא סיבה לעכב הצירוף בשני האכילות.

ואם כנים הדברים יש לנו יישוב על דברי רש"י בחולין דף ל"ה, שכתב דכותבת הגסה שיעורו בכדי אכילת פרס, ומשום הלמ"ס, ולכא' זהו נגד סוגיא דידן. אבל לפי ר' מנוח מיושב היטב, דאחרי שלמעשה אין יישוב הדעת ביותר בכא"פ, א"כ אין להם צירוף ביותר מכדי אכילת פרס, ושוב חזר שיעורא דמעיקרא – דצירוף הוא עד כדי אכילת פרס ולא יותר.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד כלפי שיעור צירוף בשתייה

בחבורה כ"ז הבאנו את שיטת הרמב"ם שבשתייה, שיעור הצירוף כדי להתחייב ביוהכ"פ הוא כדי שתית רביעית, וז"ל (הל' שביתת עשור פ"ב הל"ד): "שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחלת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לשיעור ואם לאו אין מצטרפין" עכ"ל. אולם הראב"ד (עי' הלכות תרומות פ"י הל"ג, הובא בשו"ע סימן תר"ב סעיף י') חולק על הרמב"ם ונקט שגם בשתייה השיעור הוא כדי שתית רביעית. ועי' ברבינו מנוח שמדגיש שכדי שתית רביעית הוא פחות זמן מאשר כדי אכילת פרס, שהרי אפשר לשתות רביעית בשתיים או שלש לגימות. נמצא שהרמב"ם מקיל לעומת הראב"ד.

והנה יש לשאול מהו המקור לרמב"ם לשיעור צירוף חדש בשתייה. האם זה היה הללממ"ס נפרד מההללממ"ס של צירוף אכילה בכדי אכילת פרס. ונחזור לזה לקמן.

סתירה בדברי הרמב"ם

אולם בשיטת הרמב"ם לכאורה מצאנו סתירה. אע"פ שבהלכות תרומות הוא גם נקט שיעור כדי שתית רביעית, בהלכות שאר אבות הטומאה פ"ח הל"א הוא פוסק שבשתייה משקין טמאין, שיעור הצירוף הוא כדי אכילת פרס, כמפורש בגמ' כריתות. ולכן יש להקשות: א. קיים סתירה מיניה וביה בדעת הרמב"ם וב. הרמב"ם בהל' יוהכ"פ ותרומות הוא כנגד הגמ' בכריתות.

ומצאנו כמה מהלכים לישב את דברי הרמב"ם: א. המגיד משנה (הבל' יוהכ"פ שם) כתב וז"ל: "וי"ל שעשו חזוק בטומאת גויה של דבריהם. וכן נראה בכריתות דשמואל מחמיר טפי בשיעור אוכלים טמאין ומשקין טמאין משאר איסורין ואף על גב דאיתותב התם יש לנו ללמוד שיש לחלק ביניהם לשאר איסורין ושלא לדחות תוספתא זו, וגם הרב ר' יצחק אבן גיא ז"ל כתבה בהלכותיו" עכ"ל. דהיינו בדרך כלל בשתייה שיעור הצירוף הוא כדי שתית רביעית, אלא שאני משקין טמאין בטומאת גויה שהוא דין דרבנן, ולכן אחמירו. אמנם עי' בלח"מ שמקשה דבסוגיא דידן, בטומאת גויה גופא (כלפי אכילה) כתוב להיפך, שזה שהוא דרבנן היא סיבה להקל בה בשיעור צירופו ולא להחמיר (ז"ל הגמ' – "מתקיף לה רבא: [כזית] בכדי אכילת פרס, חצי פרס בכדי אכילת פרס. אמר ליה רב פפא: הנח לטומאת גוויה, דלאו דאורייתא היא" ועי' רש"י שם) וצ"ע.¹

ב. רבינו מנוח כתב לישב את הרמב"ם וז"ל: "וכי תימא אי הכי קשיא ידידיה אדידיה, ניחא לן לשנויי לפי דעת הרב דכל היכא דלא בעינן רביעית כי הכא דהא ביתובי דעתא תליא מלתא ורובא דאינשי מייטבי דעתייהו בכמלא לוגמיהו אזלינן לכדי שיעור שתיית רביעית. וכן נמי לענין זה השוטה משקין של תרומה דאזלינן בכזית דאמרינן התם כי היכי דאכילה בכזית כך שתיה בכזית ואזלינן בכדי שהיית שתיית רביעית. אבל גבי שוטה משקין טמאין דבעינן רביעית דכשיעור אכילתו כך שיעור שתייתו והאוכל אוכלין טמאין אינו מטמא אלא בחצי פרס שהוא כביצה ומחצה כדאמרינן בכריתות והכי נמי בשתייתו והשיעור הזה הוא שיעור רביעית לחשבון לוג' ביצים ומש"ה אם שוטהו לפרקים מעט מעט אזלינן לשיעור כדי אכילת פרס והכי מסתבר לן. ואם תעיין בפרק עשירי מהלכות תרומות ובפ"ח מהלכות שאר אבות הטומאה ובפ"ה מהלכות נזירות ובשאר מקומות שהזכיר הרב בספריו ענין זה תמצא שזו היתה כונת הרב כאשר כתבנו ונמצא שלום בין התוספתא ותלמוד שלנו" עכ"ל.

¹ וז"ל הלח"מ: "משמע דאע"ג שהיה ראוי להצטרף חצי פרס ביותר מכדי אכילת פרס משום דככותבת שהוא פחות ממנו הוא בכדי אכילת פרס מ"מ לא רצו חכמים להחמיר בשיעור ההצטרפות מפני שהוא מדרבנן. ולפי דעת ה"ה ז"ל קשה דא"כ איך החמירו בשיעור צירוף השתייה מפני שהוא מדרבנן אדרבה מזה הטעם היה להם להקל כמו שהקלו באכילה" עכ"ל.

כלומר לפי רבינו מנוח שיעור הצירוף תלוי במה שיעור השתיה האסורה, ולכן כל דין הוא נידון בפ"ע. והוא יפרש את זה – ביוהכ"פ ששיעור השתיה הוא ישוב הדעת שהוא פחות מרביעית, שיעור הצירוף הוא כדי שתית רביעית. ובהלכות תרומה ששיעור המחייב הוא בכזית, שיעור צירוף השתיה ג"כ כדי שתית רביעית. דהיינו אם השיעור האסור הוא פחות מרביעית, מסתבר לתת שיעור הצירוף של כדי שתית רביעית דיש ריוח בזה דעל ידי שתיה כדרכה יש לו זמן לשהות ועדיין יחשב לשתיה אחת. אולם אם השיעור האסור הוא מרביעית או יותר, אינו מסתבר לתת שיעור צירוף לכדי שתית רביעית, דמה רווח יש בזה. ולכן בהלכות פסול גויה, ששיעור השתיה הוא רביעית, שיעור הצירוף הוא כדי אכילת פרס.

אולם יש לשאול על רבינו מנוח ממה שפסק המר"ם בסתם יינם, בפ"ד הל"ט בפ' מאכלות אסורות, שנותן שיעור כדי שתית רביעית, אע"פ ששיעורו ברביעית, וז"ל: "וכן השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט או שהמחה את החמץ בפסח או את החלב וגמעו מעט מעט, או ששתה מן הדם מעט מעט, אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין" עכ"ל. ומדוע כאן לא קבע הרמב"ם שזמן הצירוף הוא כדי אכילת פרס. ואולי י"ל ששיעור רביעית המחייב בסתם יינם הוא עצמו קולא, שהרמב"ם רצה להקל, ולכן חיפש את השיעור ההכי גדול שהיה אפשר למצוא וכמבואר שם בלחם משנה. א"כ י"ל שגם בזמן הצירוף החליט להקל כל כמה שאפשר, אע"פ שאין רווח לשיעור צירוף זה אלא באופן ששתה במהירות.

ג. הר"י קורקו"ס (בהל' תרומות) כתב חילוק אחר וז"ל: "ועוד משום דאכילת ושתית האיסורין אאכילה והנאת גרונו הוא דמחייב, ולכך אם יש כדי שתיית רביעית מצטרפת הנאתה אבל טפי לא דליכא הנאה, והאכילה נמשכת הנאת יותר ולכך מצטרף עד אכילת פרס. אבל טומאת גויה לאו כאכילה ושתיה והנאה תליא דאפילו תחב לו חברו בבית הבליעה נטמא גופו, ולכך אין לחלק בין אכילה לשתיה ובתרווייהו באכילת פרס מצטרפין" עכ"ל. דהיינו בעלמא האיסורים תלויים בהנאת גרונו, ולכן כל סוג הנאה יש לו את הדינים שלו, ואם בשתיה הוא מחכה יותר מכדי שתית רביעית, אין לו הנאת גרונו, וזה מעכב בצירוף ולכן שיעור הצירוף מתקטנת עד כדי שתית רביעית. ואילו באכילה שהנאתו נמשכת יותר, התם ליכא מעכב לצירוף של כדי אכילת פרס ולכן זהו זמן צירופו. אולם שאני טומאת גויה שאין המחייב ההנאה, דאפי' תחב לו חברו בבית הבליעה נטמא גופו, ולכן אין לחלק בין אכילה ושתיה, והכל תלוי בכדי אכילת פרס.

ויש להוסיף דלפי הר"י קורקו"ס, רואים שאין שיעור כדי שתית רביעית שיעור חדש. אלא אזלינן עם היסוד של כדי אכילת פרס, ורק אותה הלכה לבד נשנית למשה בסיני, וכמו שמצאנו בטומאת גויה אפי' בשתיה. אלא דבשתיה כיון דבעי הנאה, יש עיכוב בצירוף אם אין הנאה – דהיינו אם היה תוך משך סעודה, בעצם יש סיבה לצרף, אלא דאם אין הנאה יש עיכוב בצירוף.

השמך הסוגיא – האוכל ושותה אין מצטרפין

איתא במתנ' "האוכל ושותה אין מצטרפין". ובדף פ: מבואר שיש מחלוקת אמוראיים האם דין המשנה שנוי במחלוקת תנאים או לא: "האוכל והשותה אין מצטרפין. מאן תנא. אמר רב חסדא: במחלוקת שנויה, ורבי יהושע היא. דתנן: כלל אמר רבי יהושע כל שטומאתו ושיעורו שוה – מצטרף. טומאתו ולא שיעורו, שיעורו ולא טומאתו, לא טומאתו ולא שיעורו – אין מצטרפין. רב נחמן אמר: אפילו תימא רבנן. עד כאן לא קא אמרי רבנן התם אלא לענין טומאה – דשם טומאה חד היא, אבל הכא – משום יתובי דעתא הוא והאי לא מיתבא דעתיה" ע"כ. ואח"כ איתא שגם ר"י ור"ל נחלקו כמו שנחלקו רב חסדא ורב נחמן. לפי רב חסדא כשם שרבי יהושע בצירוף טומאה בעי ששיעורו שזמן טומאתו שוה, באכילה ושתיה ביוהכ"פ אין מצטרפין דאין שיעורם שוה. משא"כ לרבנן דלא בעי שיעורו שוה בטומאה, ה"ה ביוהכ"פ. אבל רב נחמן חולק וסובר דביוהכ"פ אכילה ושתיה לא מצטרפין, כיון דבעינן יתובי דעתיה, משא"כ בטומאה. או בנוסח אחר, לפי רב נחמן (ורבי יוחנן) אין אכילה ושתיה משלימין זה את זה בשוב הדעת.

בפשטות כוונת הגמ' היא שא"א לבוא לידי חיוב (או לדעת רבי יהושע ע"פ רב חסדא או לכו"ע לפי רב נחמן) כיון שבפועל לא היה ישוב הדעת. אמנם במשנה הדגש הוא אחרת – שאין כאן צירוף. וא"כ מונח בזה ב' חידושים (ובדרך שהוצאנו מדברי רבינו מנוח בסוף חבורה כ"ז): א. זה שאין כאן ישוב הדעת בפועל אינו סיבה לפטור, ולולי והיה כאן צירוף היה חייב, שיש שיעור אכילה המביאו בעלמא לידי ישוב הדעת וב. החסרון של ישוב הדעת, היא סיבה המחלקת בין אכילה לשתייה לעכב את הצירוף.

יש להדגיש שלפי רבי יהושע לא צריך ליכנס כלל לענין של יתובי דעתיה. אלא זה עצמו שאין שיעור אכילה ושיעור שתייה שוה גורם שאין כאן צירוף.

תחילת הסוגיא – אומצא וציר

אם נחזור לתחילת הסוגיא בדף פ.; מבואר שם ב' מימרות: "אמר רב פפא: אכל אומצא ומילחא - מצטרף, ואף על גב דלאו אכילה היא, כיון דאכלי אינשי - מצטרפין. אמר ריש לקיש: ציר שעל גבי ירק מצטרף לככותבת ביום הכפורים. – פשיטא. מהו דתימא: משקה הוא, קא משמע לן כל אכשורי אוכלא - אוכלא הוא" ע"כ. דהיינו לאחר שראינו שבסוף הסוגיא אין אוכל ומשקה מצטרפין, כאן נתחדש שאומצא ומילחא וגם ציר הם היוצאים מן הכלל וכן מצטרפין. כלפי אומצא החידוש הוא שכיון שנאכל עם אוכל, נטפל לאוכל. ובציר החידוש הוא שאע"פ שהוא מקשה, כיון שהוא בא למתק את האוכל (לשון רש"י), נחשב לאוכל.

והנה יש לעיין בדברי התנ"י (ד"ה קמ"ל כל אכשורי אוכלא אוכלא הוא, עי' גם תוס' הרא"ש) וז"ל: "ואף על גב דלענין שאר דברים משקה הוא כדאמר' בערבי פסחים (פסחים קט"ו). כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים פי' לפי שכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, ומשמע אפי' ציר ומורייס, מ"מ לענין יום הכפורים כל דבר אכילה אוכלא הוא" עכ"ל. דהיינו התנ"י הביא ראיה מגמ' בפסחים דציר נחשב אחד מן המשקין שמטבילין בו לענין נט"י. וכיון דבסוגיא דידן מבואר להיפך, דהיינו שציר נחשב לאוכל, צ"ל דשאני יוהכ"פ.

והנה יש לציין את הגמ' חולין דף ק"כ. על המשנה דהעור והרוטב מצטרפין לטומאת אוכלין: "והרוטב. מאי רוטב. אמר רבא: שומנא, א"ל אביי: הוא עצמו יטמא טומאת אוכלין. אלא, חלב דקריש; מאי איריא קריש. כי לא קריש נמי, דאמר ריש לקיש: ציר שעל גבי ירק מצטרף לככותבת ביום הכפורים. התם משום יתובי דעתא הוא - בכל דהו מיתבא דעתיה, הכא משום איצטרופי הוא, אי קריש - מצטרף, אי לא קריש - לא מצטרף" ע"כ. הרי מבואר שהרוטב של המשנה הוא חלב דקריש דוקא, מה שמצאנו ביוהכ"פ דציר (דאינו קריש) מצטרף הוא משום דתלוי במיתבא דעתיה. עי' ברש"י (ד"ה ציר שעל גבי ירק) שמפרש ציר בא' מב' אופנים: "משקה היוצא מן הירק, ל"א ציר שהיו מטבילין מאכלן בציר" עכ"ל. וכאשר הגמ' מקשה מסוגיא דידן שגם אינו קריש מצטרף, כתב רש"י (ד"ה מצטרפין לככותבת) וז"ל: "ואף על גב דלא קריש כיון דבהדי אוכל מיחבר אוכל הוא" עכ"ל.

[והנה על מסקנת הגמ' לחלק בין יוהכ"פ לטומאת אוכלים, יש להעיר על מש"כ שבטומאת אוכלים דבעי צירוף, משמע דביוהכ"פ משום ישוב הדעת לא צריך צירוף. הרי במשנה ביומא מפורש דצריך לצרף אוכל לשתייה, אלא שמשום שאין משלמין זה את זה בשוב הדעת, אין מצטרפין.]

אולם על סמך עיקר הפשט בסוגיא, דרך ביוהכ"פ משום יתובי דעתיה דבר שאינו אוכל ממש נחשב לאכול אם עכ"פ מחובר הוא, יש להקשות על התנ"י ותוס' הרא"ש, מדוע לא ציינו את גמ' מפורשת זו בחולין שמחלק בין יוהכ"פ לשאר דברים, דרך ביוהכ"פ ציר נחשב לאכול. ולמה הביאו רק הגמ' בפסחים שמלמד דרך אגב שאין ציר נחשב לאכול בשאר מקומות. וצ"ע.

קושית הגבורת ארי

הגבורת ארי (במילואים) כתב וז"ל: "ציר שעל גבי הירק. משקה היוצא מן הירק. ל"א ציר שהיו מטבילין מאכלן בציר ל' רש"י פרק ט' דחולין (דף ק"כ) קא משמע לן כל אכשורי אוכלא אוכלא הוא. נראה לי דהכי פירושו אוכלא הוא לענין יום הכיפורים אבל לשאר מילי אכשורי אוכלא לאו אוכלא חשיב כדאמר שם בפרק ט' דחולין דתנן העור והרוטב כו' מצטרפין לטמא טומאת אוכלין, ובגמ' מאי רוטב אמר רבא שומנא א"ל אביי הוא עצמו יטמא טומאת אוכלין אלא חלב דקריש, ופריך מאי איריא קריש אפילו לא קריש נמי דאמר ר"ל ציר שעל גבי הירק מצטרף לככותבת ביום הכיפורים, ומשני התם משום יתובי דעתא הוא בכל דהוא מיתבא דעתיה, הכא משום איצטרופי הוא אי קריש מצטרף אי לא קריש לא מצטרף. פירוש דאי לא קריש הוה ליה משקה ואין אוכל ומשקה מצטרפין לטומאה, דהא לא שוו שיעוריהו להדדי ואף על גב דאוכל ושותה ביום הכיפורים נמי לא מצטרף, היינו טעמא משום דלא מיתבא דעתיה בהכי, אבל ציר שעל גב הירק מיתבא כפירוש רש"י התם, ושמע מינא דאכשורי אוכלא לאו אוכלא חשיב לענין ד"א משום הכי חלב אי לא קריש לא מצטרף לבשר לטמא טומאת אוכלין דהוה ליה משקה ואין אוכל ומשקה מצטרפין לטומאה והוא הדין לציר שעל גב הירק אין מצטרף עם הירק לטמא טומאת אוכלין" עכ"ל.

דהיינו מבואר בדבריו שהגמ' בחולין הוא הסבר שלם לדין של ר"ל בציר בתחילת סוגיא דידן – משום שהציר משלים יחד עם האוכל בישוב הדעת. אבל אח"כ הוא מקשה – אליבא דמאן צריך ר"ל הסבר זה. הרי ר"ל בסוף הסוגיא לומד שלפי רבנן דרבי יהושע אכילת ושתיה מצטרפין (ומתנ' דוקא אליבא דרבי יהושע). וא"כ ר"ל עצמו לא צריך לפי הרבנן למצוא טעם מדוע ציר מצטרף לירק שתחתיו. וא"כ ר"ל שאכן נותן את הנימוק לדינו – "כל אכשורי אוכלא וכו'" – צריך להיות דוקא אליבא דרבי יהושע. דהיינו אע"פ דלא שוו שיעוריהו משלימין זה את זה בישוב הדעת. עד כאן החשבון של הגבורת ארי. [וזה עצמו דוחק שסתם מימרא דר"ל הוי דוקא אליבא דרבי יהושע].

והגבורת ארי מקשה שהרי ר"ל הוא האמורא בסוגיא שאינו מתייחס לסברא של ישוב הדעת, דפליג על רבי יוחנן שאמר שהרבנן דרבי יהושע יסכימו כאן שאין אוכל ושתיה מצטרפין, משום דבעינן ישוב הדעת. אולם על קושיתו, יש לטעון: אמנם הדבר נכון שר"ל אינו סובר מהסברא של ישוב הדעת – אבל בדף פ"א. הנידון הוא האם ישוב הדעת מונע צירוף (לדעת רבנן), ובזה ר"ל אינו מסכים כלל למה שסובר רבי יוחנן דישוב הדעת מונע צירוף ומחלק אכילה משתיה. ואילו בתחילת הסוגיא בדף פ. (בדעת רבי יהושע), ישוב הדעת היא סיבה להועיל לצירוף של הציר והירק, ששניהם משלימים זה את זה בישוב הדעת, ובזה ר"ל שפיר יכול לסבור שכן מהני הסברא.

ויש להוסיף עוד שהשפ"א מקשה קושיא דלכאורה פורך את כל החשבון של הגבורת ארי. השפ"א מייסד הדין של אכילה ושתיה מצטרפין הוא כלפי השיעור היותר גדול. ולכן באכילה ושתיה אם היו מצטרפין, היה צירוף לשיעור רביעית, שהוא המכנה המשותף ביניהם. אולם הרי ר"ל דיבר על צירוף לכותבת (ע"י שהמקשה נחשב לאוכל), ולא לרביעית. ואין זה שייך בכלל לרבנן ורבי יהושע בדף פ"א. וזה נראה פשוט מאוד, ודלא כהחשבון של הגבורת ארי.²

המגן אברהם בסימן ר"י

כעין מה שהערנו על התו"י לעיל, יש להעיר על המג"א בריש סימן ר"י - הוא דן בצירוף אוכלין ומשקין לגבי ברכה אחרונה ונקט שציר מצטרף עם ירק לגבי ברכה אחרונה. ובמ"ב בסימן ר"ח מבואר שהוא הבין שכוונת המג"א בסימן ר"י הוא לגבי ברכת על המחיה. [המג"א מקשה באו"ח סימן ע"ה שמי אומר שלפי המג"א הצירוף הוא לענין ברכת מעין שלש – דלמא אינו מתכוון לומר שיש לציר שם אוכל לענין

² וז"ל השפת אמת: "לכן נראה דבאמת הגם דאוכלין ומשקין מצטרפין לר"ל היינו רק לשיעור הגדול לא לשיעור הקטן וכאן אמר ר"ל דמצטרפין לכותבות דהוא כשיעור הקטן והיינו רק משום דאכשורי אוכל אוכלא הוא ועדיף טפי ממשקה דעלמא וזהו עיקר הרבותא דהציר חשוב כמידי דאוכל ולכן שיעורו בכותבות" עכ"ל.

שמצטרפין לברכה אחרונה של בורא נפשות. ו"ל שהמ"ב הבין שלציר יש שם אוכל משום הוא טפל לירק, וא"כ פשיטא דאם יש משקה הטפל מעל דבר מזונות, מצטרפין לברכת על המחיה].

השעה"צ (סימן ר"י ס"ק ח') מביא קושית הח"א על המג"א, וז"ל: "ודע, דהחיי אדם משיג על המגן אברהם, ודעתו דאם טבל פת ביין אין מצטרף היין, ודעתו דדוקא לענין יום הכפורים משום יתובי דעתא, והביא המקור מתוספות ישנים שם, אבל המעיין בהרמב"ם פרק ב מהלכות עשור הלכה ז' משמע דדין הציר לאו דוקא לענין יום הכפורים" עכ"ל. דהיינו איך המג"א יכול לפסוק נגד התו"י שהוא נקט שאין לציר דין משקה אלא לענין יתובי דעתיה דיוהכ"פ, אבל לא לשאר דברים. ולמתבונן, אע"פ שהקושיא צודק, למה הח"א לא הקשה על המג"א מהגמ' המפורשת בחולין.

וכדי ליישב התו"י (והתוס' הרא"ש) והח"א, י"ל דהגמ' בחולין אינו דומה לדברי התו"י. הרי התם בדף ק"כ. איתא "התם משום יתובי דעתא הוא - בכל דהו מיתבא דעתיה", וכתב שם רש"י (ד"ה ומשני) וז"ל: "התם טעמא דיוהכ"פ לאו משום אוכלא הוא, דאי נמי לאו אוכלא כיון דמיתבא דעתיה מחייב דהא לא תעונה כתיב (ויקרא כג) וזה לא התענה" עכ"ל. ומתוך דבריו משמע דסברת ר"ל הוא דומה לרב פפא כלפי מילחא - דאע"פ דאינו אוכל, מ"מ מצטרף לאוכל כלפי ישוב בדעת, משום שהוא טפל לאוכל. ה"ה לפי ריש לקיש - בעצם ציר הוא משקה, אבל מכל מקום לא גרע מאם לא היה לו שם משקה כלל (כמו שאין למלח שם אוכל), דהיינו משום שהוא טפל, יש לו שם אוכל לגבי ישוב הדעת. כלומר אין הענין כאן האם הציר הוא משקה או אוכל. אלא הענין הוא הוא טפלות, ולא מעלה ולא מוריד איזה שם יש לו בעצם.

אולם לגבי צירוף בטומאת אוכלים, זה תלוי האם יש לדבר זה שם אוכל בעצם דענין הצירוף הוא בעצמותו של החפצא, ולכן כיון שיש לו שם משקה בעצם, אינו מצטרף, דהיינו אין תואר החפצא אלא משקה. ולכן א"א לצרף ב' הגופים בטומאת אוכלים.

והנה התו"י דן האם יש לחפץ זה שם אוכל או משקה. וי"ל שהוא סובר דאולי כיון שחפץ זה יש לו דין מאכל כלפי יוהכ"פ, זה מגרע את שם המשקה שלו, ומפקיעו מתורת משקה על כל פנים לענין האכילה המסויימת הזאת. דהיינו ניתן לחלק - דכלפי ישוב הדעת הוא טפל וממילא יש לו שם מאכל, אבל אין לו שם אוכל לכל דבר, כמבואר בחולין. אלא דאח"כ מתעורר שאלה חדשה, דאולי יש גריעותא בשם משקה שלו מכיון שבתורת טפל נחשב לאוכל. קמ"ל התו"י דלא. ואם כנים הדברים, יש פתח להבין את דברי המג"א והח"א. אולי המג"א הבין דבחולין כתוב שהציר נטפל לגמרי לאוכל לענין מעשה אכילה זה לכל עניניה, וגם כלפי ברכה אחרונה שהכל מקבל ברכה א'. וטען הח"א דאה"נ כפלי מעשה אכילה לענין ישוב הדעת הוא דנטפל, אבל כלפי שאר בחינות של המעשה אכילה, מי אמר שיש כאן צירוף. ומצא מקור לשאלה זו מדבי הראשונים שהם עדיין דנים אותו בתורת משקה באותו מעשה אכילה עצמו.

איתא בדף פ: "אמר ריש לקיש: האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, מאי טעמא אשר לא תענה כתיב, פרט למזיק" ע"כ. והנה במימרא של ר"ל, כלפי אכילה גסה ביוהכ"פ, כתב רש"י (ד"ה פרט למזיק) וז"ל: "לזה שאינו מבטל ממנו שום עינוי על ידי אכילה זו, אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו" עכ"ל. ובינתיים נתמקד על סוף דבריו, שע"י אכילה גסה מזיק א"ע.

ואח"כ הובאה עוד מימרא דר"ל בגמ': "אמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש: זר שאכל תרומה אכילה גסה - משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, כי יאכל - פרט למזיק" ע"כ. ונחזור לקמן בקשר וצריכותא בין ב' המימרות.

ספיקו של המשנה למלך

המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה הל"ח ד"ה ונסתפקתי) מסתפק בגדר הפטור של ר"ל. ומעיקרא הוא הציע שהפטור של אכילה גסה ביוהכ"פ הוא משום אכילה שלא כדרכו, שהוא פטור השייך לכל איסורי אכילה בכה"ת. אבל אח"כ המל"מ מדחה צד זה, ומחלק באופן זה: הפטור של שלא כדרכו נאמר דוקא כאשר החפצא של המאכל מצד עצמו אינו ראוי לאכילה כדרכו. משא"כ אכילה גסה, הרי המאכל מצד עצמו בעצם ראוי לדרך הנאתו. וא"כ זה מין פטור אחר (מצד מעשה הגברא).

ואח"כ הוא שואל האם פטור זה שייך גם בשאר איסורים. די"ל דאם נלמד דוקא מ'לא תעונה', כפשטות לשון ר"ל, אולי זה מסוים ליוהכ"פ, וא"א ללמוד לשאר איסורים. אבל הוא מדחה את זה, שהרי בתרומה ר"ל ג"כ פטור באכילה גסה. ועוד ביבמות דף מ. איתא ה"א דאפשר לקיים חובת אכילת שיירי מנחה ע"י אכילה גסה, ומיד מקשה הגמ': "אכילה גסה מי שמה אכילה. והאמר ר"ל: האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור מלא תעונה" - הא חזינן שגם באכילת קדשים שייך פטור דר"ל. [ויש לציין את לשון הגמ' דלפי המקשן מבואר בר"ל שאכילה גסה 'לא שמה אכילה'. וכעין זה מצאנו בב"ק דף ק"י. דאכילה גסה 'לאו כלום הוא'].

דברי הראשונים ביבמות - חידושי הריטב"א

בפירושם לסוגיא ביבמות הנ"ל, מצאנו ב' מהלכים בדברי הראשונים. הריטב"א מקשה וז"ל: "וא"ת והא ביום הכיפורים לא כתיבא אכילה אלא עינוי ודלמא משום הכי פטור דאכתי איכא עינוי ואף על גב דעבד אכילה" עכ"ל - כלומר הקשה הריטב"א איך הגמ' יכולה ללמוד מהלכות יוהכ"פ להלכות קדשים - אולי שאני יוהכ"פ דכתיב לא תעונה ואכילה גסה לא מבטלת עינוי, אבל עדיין שם אכילה אית ליה (וכעין הה"א של המל"מ).

והריטב"א מתרץ וז"ל: "י"ל דהא מוכחין התם מקראי [דעינוי] דאכילה אקרי עינוי, והרי הוא כאילו אמר תענו את נפשותיכם מאכילה, אלא ששינה הכתוב במשמעו וכדי שלא יתחייב בכזית אלא בככותבת" עכ"ל. דהיינו כתב הריטב"א דכוונת עינוי הוא לא לאכול, כאילו אמר הכתוב 'תענו באכילה', ושינוי הלשון בין איסור אכילה לעינוי הוא רק כדי להקל בענין השיעור ולחייב רק בככותבת ולא בכזית. ולפום ריהטא, אם הריטב"א מתכוון לומר דהוי כאילו כתוב 'תענו את נפשותיכם באכילה', איך יישב את קושיתו - הרי עדיין י"ל דמשום שהפסוק מקפיד על עינוי, לכן אכילה גסה לא מחייבת, אבל א"א ללמוד לגדרי אכילה בעלמא (כגון בקדשים).

ולכן צ"ל בדעת הריטב"א שהוא מיעט את כל התוקף של 'תענו', וכוונת הפסוק הוא אך ורק 'אל תאכלו', וכל השינוי בין לשון אכילה ללשון עינוי הוא אך ורק בשביל השיעור ותו לא. [ויש להדגיש שהרבה פעמים דיברנו בחבורות הקודמות על גדר איסור האכילה ביוהכ"פ, והכא בדעת הריטב"א רואים שהיסוד הוא איסור אכילה רגיל, אלא שנאמר שיעור מיוחד באיסור האכילה שצריך לביטול העינוי]. עכ"פ בדעת

הריטב"א קושיתו מתורץ, שבהכרח הפטור של אכילה גסה נאמר בגדרי אכילה ושיפיר יכולה הגמ' ללמוד מיוהכ"פ לקדשים, דכל המהות של מעשה האיסור הוא אכילה.

והנה בחבורה כ"ח ראינו דיתובי דעתיה הוא סברא הנאמר לענין צירוף, דהיינו א"א לצרף אכילה ושתיה משום שאין משלימים אחד את השני ביתובי דעתיה. ויש להעיר – האם זה סותר את מה שלמדנו כאן בדברי הריטב"א שהחוב הוא מגדרי אכילה. וי"ל דלא – כי גם בדיני צירוף הנושא הוא בהלכות שיעור, ולענין שיעור צריכים להתיחס ליתובי דעתיה. דהיינו – וזה הוספה על דברי הריטב"א – אין יתובי דעתיה רק מגדיר מהו גודל שיעור המחייב אלא ג"כ הוא מגדיר איך ניתן להצטרף לשיעור ומה מחלק את השיעור. ויש עוד נפק"מ כלפי ציר וירק – גם שם מתעסקים בהשלמת השיעור ולכן מתמודדים עם ישוב הדעת כדי להחליט איזה אוכל בכלל המחייב.

ולפי הנ"ל, אם נלך לשאגת אריה ששאל (סימן ע"ו ד"ה ולדידי) האם ביוהכ"פ חייב על שלא כדרך אכילתו משום דלא כתיב לשון אכילה אלא לשון עינוי, הרי בדברי הריטב"א מצאנו פשיטות לשאלתו, דיוהכ"פ כשאר איסורים, חוץ מדיני שיעור לחוד. ולכן באכילה שלא כדרך הנאתו פטור.

שיטת רש"י – על פי הערוך לנר

אולם כל זה הוא דלא כדברי רש"י שהבאנו לעיל – "שאינו מבטל ממנו שום עינוי על ידי אכילה זו". הרי לפי רש"י ל"א דאכילה גסה אינה אכילה, אלא דאינו פועל לבטל העינוי. וכך מבואר ג"כ ברש"י ביבמות (ד"ה פטור) וז"ל: "דלא עבר על אשר לא תעונה שאף זה עינוי הוא שמזיק את עצמו" עכ"ל. אולם קשה על דברי רש"י (קושית המל"מ) – איך הש"ס יכול לקשר בין פטור זה המיוחד ליהוהכ"פ לפטור בתרומה ובאכילת קדשים, דלא כתוב התם אלא לשון אכילה.

ועי' בעלנ"ר ביבמות שכתב דלעולם יש ב' פסוקים – יש פסוק ביוהכ"פ לגבי עינוי, אבל יש עוד פסוק כלפי תרומה דאיירי בהלכות אכילה בעלמא. והוסיף שמה שהביאה הגמ' ביבמות את המימרא הראשון של ר"ל כלפי יוהכ"פ לענין אכילת קדשים הוא כעין ט"ס, ובעצם צריך להביא את המימרא השני של ר"ל כלפי תרומה. ומתוך דברי העלנ"ר למדנו דבר חשוב, שיש להעיר מדוע צריך פסוק מיוחד ליוהכ"פ אם כבר נאמר בתרומה ילפותא בגדרי אכילה, דאכילה גסה לא שמה אכילה. וצ"ל שלפי העלנ"ר בדעת רש"י אין איסור אכילה ביוהכ"פ בגדר איסור אכילה אלא דין מיוחד של ביטול עינוי, ודלא כדרכו של הריטב"א הנ"ל.

ויש להוסיף מה שהבאנו בחבורה כ"ח. מרש"י בחולין דף ק"כ. כלפי ציר וירק (ד"ה ומשני) וז"ל: "התם טעמא דיוהכ"פ לאו משום אוכלא הוא דאי נמי לאו אוכלא כיון דמייטבא דעתיה מחייב" עכ"ל. הא מבואר ברש"י דאע"פ שאין לציר שם אוכל מ"מ מצטרף הוא כיון שמישב דעת – ולפי מה שדייקנו מתוך כתבי העלנ"ר, דברי רש"י מובנים כמין חומר, דאין עיקר גדר של החוב אכילה אלא ישוב הדעת (ביטול העינוי) וד"ק.

שיטת רש"י על פי רבינו אברהם מן ההר

אולם מצאנו דרך אחרת ללמוד את דברי רש"י מתוך דברי ראמה"ה ביבמות, וז"ל: "אכילה גסה. שהיה שבע כשאכלה עד שקץ במזונו. ומי מקיימא השתא מצות אכילה. פטור מלאו דלא תעונה, שאף זה עינוי הוא, שמזיק את עצמו. וכיון דעינוי הוא לא מקיימא מצות אכילה, ומואכלו אהרן ובניו דרישא נפקא. אבל אוכל איסורין אכילה גסה ודאי מחייב, דהאי דפטור ביום הכפורים משום דכתיב ביה לא תעונה, והרי הוא בקצת עינוי הואיל ומזיק את עצמו. אבל במאי שהזהירה תורה על אכילתם, ודאי בשום אכילה אמר רחמנא, וכבר אכלם ומחייב. [אבל] מה שצותה באכילתם, ודאי בעיקר אכילה אמר רחמנא. לא קיים מצות אכילה אם אכלם אכילה גסה" עכ"ל.

ובביאור דבריו, הרי חידש הוא שיש חילוק בין איסורי אכילה למצוות אכילה. כלפי מצוות של אכילה, בודאי ע"י אכילה גסה אינו מקיים מצות אכילה. משא"כ באיסורים, ע"י אכילה גסה הוא עובר. והוא הוכיח את זה ממה שר"ל הוצרך להביא פסוק דלא תעונה כדי לפטור אכילה גסה מחיוב ביוהכ"פ – ש"מ דמשום לתא דאכילה גרידא, היה מחייב על אכילה גסה. ובסוף דבריו מוסיף בזה עומק – שאכילה גסה נחשב לאכילה גרועה, ובקיום מצוות התורה צותה לעשות אכילה מעלייתא. משא"כ באיסורים, די באכילה כל דהו, ולכן אכילה גסה מחייבת.

ומש"כ הוא דכלפי יוהכ"פ צריך ביטול עינוי כדי להתחייב והרי באכילה גסה הוא מזיק א"ע, זה הוא העתקה של דברי רש"י, ואולי מונח בזה רמז שראמה"ה הוא פירוש לדברי רש"י. ומש"כ שהוא בקצת עינוי, דהיינו מכיון שהוא מזיק א"ע, ממילא אין כאן ביטול עינוי.

ולמתבונן, האם לפי ראמה"ה הגדר של האיסור אכילה ביוהכ"פ הוא כמו הגדר שמצאנו בעלנ"ר שאין זה איסור אכילה אלא גדר חדש של ביטול עינוי. ור"ל שיש ראייה שראמה"ה לומד את עצם סוגית הגמ' דלא כהעלנ"ר – שהרי בתחילת דבריו הוא קאי באכילת קדשים וכתב שיש להוכיח מיוהכ"פ לאכילת קדשים. דהיינו ביוהכ"פ נתחדש שיש עינוי בפעולה של אכילה גסה, ולכן ה"ה באכילה של מצוה יש קלקול בקיום המצוה (דבמצוות בעינן אכילה מעולה). וזה דלא כהערוך לנר שהגמ' ביבמות לא הביא את המימרא הנכון של ר"ל.

ומסברא, י"ל עוד שאם היינו אומרים שכל האיסור הוא ביטול עינוי ביוהכ"פ, איך אפשר בכלל לבנות לשאר דינים (כמו מצוות אכילת קדשים) ששם אינו נחשב פעולה מעולה של אכילה. אבל אם נאמר שיסוד האיסור הוא איסור אכילה (אלא דלעומת הריטב"א ביטול עינוי שייך לעיקרו של איסור, כלומר איסור לאכול באופן שמביאו לידי ישוב הדעת), שפיר ניתן ללמוד מהלכות יוהכ"פ לאכילות של מצוה, שיש גריעותא באכילה אם מזיק א"ע.

ואם כנים הדברים, יש להוסיף שהרי מבואר בראמה"ה שבאיסורים אין פטור של אכילה גסה. אבל מצד שני הרי ביוהכ"פ הוא כן פטור, אע"פ דאירי באיסור. וצ"ל שהכל תלוי במה כתוב בכל ענין וענין. דהיינו כאשר התורה אומרת שיש איסור 'אכילה', אז באכילה כל דהו סגי כדי לעבור, אבל ביוהכ"פ עצם שם האיסור הוא לא אכילה סתם, אלא אכילה המביאה לידי ישוב הדעת, ולכן אינו עובר אא"כ האכילה הביאה אותו לאותה מטרה.

לפי זה, נמצא בדעת רש"י (על פי דרכו של ראמה"ה) דאע"פ שאכילה גסה פטור ביוהכ"פ, בשאר איסורי תורה חייב על אכילה גסה. וא"כ מהגדר הזה דביוהכ"פ בעינן אכילה המביאה לידי יתובי דעתיה יוצאות ב' קולות – א. בשיעור המחייב שהוא כותבת ולא כזית וב. אכילה גסה פטורה. ומצד שני אם מסתכלים ברש"י בחולין רואים שיוצא חומרא כלפי ציר, שמצטרף לירק – והכוונה היא דאע"פ שאין לו תנאי אכילה בעלמא, דהיינו אין לו שם מאכל בעצם, מ"מ משום שפועל לענין ישוב הדעת, הוא מצטרף כדי לחייב. ואולי זה מדוקדק בלשון רש"י שם – "לאו משום אוכלא הוא דא"נ לאו אוכלא הוא, כיון דמייטבא דעתיה מחייב" עכ"ל. כלומר כאן לא צריך להקפיד על כל תנאי אכילה, משום דסו"ס ע"י אכילתו מביאו לישוב הדעת.

ואם דנים על שאלת השג"א כלפי אכילה שלא כדרך, הרי השג"א שרצה לחייב על אכילה שלא כדרך ביוהכ"פ, אבל מקשה ע"ע ממתנ' דלקמן (דף פ"א.): "אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה, ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה, ושתה ציר או מוריס – פטור" ע"כ. דהיינו הרי לכאורה אוכלין שאינן ראויין לאכילה הרי הן שלא כדרך, ומ"מ המשנה פוטרת. והוא מתרץ (בסימן ע"ה) דהתם במתנ' אין לו שם אוכל כלל מצד עצמו, משא"כ בשלא כדרך דשם אוכל אית ליה, וחייב אע"פ שאכל שלא כדרך. אולם ברש"י בחולין (הנ"ל) משמע לא כן, דהיינו אפי' מה שאין לו שם אוכל, אם פועל ליישב דעת, יכול הוא לחייב ביוהכ"פ.

ובאמת מצאנו דברי רבינו מנוח בפירוש לדין של המשנה (פ"ב הל"ה) – "אמר המפרש משום דכל הני כיון דלא חזו לאכילה לא מיתבא דעתיה מינייהו וצעורי קא מצטער ולא קא עבר אכל הנפש אשר לא תעונה שאין לך עינוי גדול מזה" עכ"ל. הא קמן פשט חדש במשנה, שהפטור הוא משום ישוב הדעת. ולפי דרכנו על פי ראמה"ה, זה מתאים לרש"י לשיטתו, שצריך למצוא פטור משום דליכא ישוב הדעת.

ויש להוסיף בדף פ"א: איתא: "אמר רבא: כס פלפלי ביומא דכפורי - פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור" ע"כ. ועי' שם ברש"י (ד"ה כס פלפלין) שכתב וז"ל: "אין זה ישוב הדעת, שאין זה דרך אכילתו" עכ"ל. והנה האחרונים מקשים דאם הוי דלא כדרך, למה צריך להוסיף שאין כאן ישוב הדעת, הלא שלא כדרך הוי פטור בכה"ת. ולפי דרכנו ברש"י מיושב היטב – הרי שלא כדרך לחוד אינו סיבה לפטור, אלא עיקר הסיבה היא שחסר בישוב הדעת.

וכאן יש לדון בדעת רש"י, האם כל פעם שיש אכילה שלא כדרך, אינו מביאו לישוב הדעת. ואם נאמר כן, נמצא דלהלכה אין כאן נפק"מ בחקירה של השג"א, דאפי' אם אינו פטור מצד שלא כדרך, מ"מ יש פטור מצד ישוב הדעת. או"ד יש לומר דהכא השלא כדרך הוא שאין הנאה כלל, ולכן אין ישוב הדעת. אבל אם היה אכילה דלא כדרך היכן דמיהו איכא הנאה (כגון אכל בשר חי), רש"י היה מחייב.

אולם עדיין יש לשאול – לפי ראמה"ה – למה בזר שאכל תרומה יש פטור של אכילה גסה, הרי איירי שם באיסור, ואכילה כל דהו הרי עשה. והמפתח לזה נצמא במה שרש"י כתב שהזיק את התרומה. ד"ל שישוד החיוב הוא שהוא שהזר לוקח תרומה לעצמו שהיה עומד לאכילה לכהן. אם הזר שפך את התרומה על הרצפה, זה נחשב למזיק. אבל אם הוא לוקח את התרומה לעצמו לאכילה, זה נחשה לגזילת התרומה וחייב. ואם כך, המודד פה הוא באכילה של מצוה, דהיינו אכילת מצוה של הכהן – אם הזר לוקח את זה לעצמו, חייב. וזה מה שנלמד מהלפותא של ר"ל. וא"כ אפי' לדרכו של ראמה"ה מובן שזר פטור באכילה גסה משום דלא אכל אלא אכילה כל דהו ודו"ק.

איתא בדף פ"א: "אמר רבא: כס פלפלי ביומא דכפורי - פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור. מיתיבי: היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא? אלא מה תלמוד לומר עץ מאכל - עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר - זה פלפלין. ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה. ואין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר לא תחסר כל בה. לא קשיא: הא - ברטיבתא, והא - ביבשתא" ע"כ.

הרי מבואר בגמ' דכס פלפלי יבשתא פטור ביוהכ"פ. ועי' שם ברש"י (ד"ה כס פלפלין) וז"ל: "אין זה ישוב הדעת, שאין זה דרך אכילתו" עכ"ל. דהיינו לפי רש"י שם הפטור הוא שאין מיישב דעתו, וחסר בשוב הדעת בגלל שאין זה דרך אכילתו. והרש"י זה מתאים מאוד לרש"י בחולין שהבאנו בחבורות הקודמות (דף ק"כ). כלפי ציר וירק (ד"ה ומשני) וז"ל: "התם טעמא דיוה"כ לאו משום אוכלא הוא דאי נמי לאו אוכלא כיון דמייבבא דעתיה מחייב" עכ"ל. הרי התם מבואר לאידך גיסא דשם המחייב הוא ישוב הדעת. כלומר כאשר איכא ישוב הדעת, זהו המחייב, ממילא אם ליכא ישוב הדעת, הוא פטור (כגון הכא).

והנה יש לשאול בדעת רש"י האם פלפלי זה אוכלא או לאו. ולכאורה יש לנו ראיה מקושת גמ' - הרי שם ערלה תלוי בשם אוכל, ואם חייב בערלה צריך להיות חייב ביוהכ"פ. ואם אינו חייב ביוהכ"פ, אינו חייב בערלה. וא"כ מצינו שמה שאין זה דרך אכילתו, גורם לא רק שאין ישוב הדעת אלא ג"כ שאין לו שם אוכל. אבל זה גופא מנא לן לגמ' שאינו אוכל (ובאופן שמקשה מערלה) - דלמא לעולם הוי אוכל אלא דחסר בשוב הדעת.

ונושא זה נוגעת עד להלכה למעשה - הרי בבשר חי, אין זה דרך אכילתו, ומ"מ המ"ב מחייב ביוהכ"פ - ומדוע. וצ"ל שיש חילוק בין אין דרך אכילתו בסוגיא דידן ואין דרך אכילתו בבשר חי. בבשר, אולכים אותו, וניתן לאוכלו חי וניתן לאוכלו מבושל, ואם אוכלו חי, אין זה הדרך, אבל זה אותו 'מצב' של אכילת בשר כלומר הדבר עומדת לאכילה בתורת 'בשר' כמות שהיא. ולכן אם אוכלו חי, אין זה מגרע בשוב הדעת. והגע עצמך - אף אחד לא אמר שאין לבשר חי שם אוכל - והן והן הדברים - זהו אותו 'מצב' של בשר אלא שיש ב' אופנים לאוכלו, ואם אמנם אוכלו שלא כדרך, אין זה מגרע לא בשוב הדעת ולא בשם אוכל.

מאש"כ בפלפלי - הרי הוא נאכל בתורת תבלין, דהיינו כנטפל לאוכל אחר. ועכשיו בנידון דידן הרי הוא אוכלו לבד, ב'מצב' אחר לגמרי ובתורת 'אוכל לעצמו' אינה עומדת כלל לאכילה. וזה סוג לאו דרך אכילתו יותר עמוק מאשר בשר חי. ובאופן שמש"ה אינו נחשב אוכל ואינו מיישב דעת.

- ועפ"כ נלמד מרש"י, דאע"ג דאין לו שם מאכל אין בזה לבד לגרום פטור ביוהכ"כ ורק משום דחסר ביישוב הדעת הוא שפטור. ושוב רואים כאן היסוד המתבאר ברש"י בחולין, דאף אם אינו 'אוכל' מ"מ כל שבדרך אכילה מקבל יישוב הדעת הרי זה מספיק לחייבו ביוהכ"כ.

והכא פטור משום דחסר לו ביישוב הדעת.

גמ' בברכות דף מ.

אולם לכאורה מצינו סתירה. הרי הגמ' בברכות מ: משהו בין אכילה ביוהכ"פ להלכות ברכות: "פלפלי - רב ששת אמר: שהכל; רבא אמר: לא כלום. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: כס פלפלי ביומי דכפורי - פטור" ע"כ. כלומר אם אינו אכילה ביוהכ"פ, ה"ה שאינו אכילה בברכות. אבל הקשה המאירי (בברכות ל"ו): דבמתנ' ברכות דף מ: איתא דחומץ מברכים עליו שה"נ. אבל מצד שני הגמ' נוקטת שחומץ פטור ביוהכ"פ. ואם חומץ מברכים עליו, למה פטור ביוהכ"פ.

והרא"ש (בברכות פ"ז סימן כ"ג) מתרץ דאח"נ ביסודו אם חומץ פטור ביוהכ"פ הוא צריך להיות פטור מברכה. אלא מתרץ דהמתנ' בברכות איירי בחומץ מזוג שיש בו הנאה וראוי לאכילה. אולם המאירי מתרץ

את קושיתו שם באופן אחר, וז"ל: "ואף על פי שהשותה חומץ פטור ואעפ"כ מברכין עליו שהכל בין חי בין מזוג לדעתנו בזו מה שהוא פטור הוא מפני שאינו משיב את הנפש אבל פלפלין וזנגביל אינו אלא מפני שאינם קרויים מאכל" עכ"ל. דהיינו המאירי כתב שהפטור בחומץ ביוהכ"פ אינו משום שאינו אוכל אלא משום שאינו מיישב דעת, אבל בברכה חייב. משא"כ בפלפלי הפטור משום שאינו מאכל ולכן גם אינו מברך עליו. לפי המאירי נמצא שיש כאן אכילה ביוהכ"פ אלא שאינו מיישב דעת, ובזה נאמר פטור. וזה קולא חשובה מאוד הנולד מהגדר הזה שצריך אכילה המביאו לידי ישוב דעת. [ולמשל הריטב"א (עי חבורה כ"ט) לא היה מסכים לזה, דברגע שיש שם אכילה, הרי הוא חייב (שישוב הדעת אינו אלא נפק"מ לגבי השיעור)]

ובסיכום השיטות שלמדנו סביב ענין זה: א. הריטב"א בעי מעשה אכילה גרידא כדי לחייב, וישוב הדעת לא נאמר אלא לענין שיעור ותו לא. ב. לפי המאירי צריך ב' דברים – מעשה אכילה ועוד שאותו מעשה אכילה מביא לישוב הדעת. בפלפלי חסר בשם אכילה, ואילו בחומץ חסר בהבאה לישוב השעת. ג. לפי רש"י לא צריך גירי אכילה בעלמא, ודי בזה שהוא 'דרך אכילה', ותנאי היחיד הוא שיש ישוב הדעת.

אמנם יש להקשות על המאירי – כאשר גמ' הקשה על רבא הדיני ערלה, למה גמ' לא תרצה דשאני יוהכ"פ שאינו תלוי בשם אוכל בלבד, אלא שצריך ג"כ ישוב הדעת. ולכאורה זה ישוב יותר קרוב לעיקר ענינים משאר לחלק במציאות בין יבש לרטוב. וצ"ע.

והנה המאירי בברכות כלפי פלפל פטור משום שאינו אלא משום שאינו אוכל. ולכאורה מדויק שיש כאן ישוב הדעת. וכנראה שרמז בזה לתרץ קושייתנו הנ"ל, דקים לה לגמ' שאין גריעותא ביישוב הדעת אצל פלפלי, ולכן היה לגמ' הכרח מדברי רבא שפטור ביוהכ"פ דאינו פרי. (ולפ"ז נולד מח' חדשה בין רש"י למאירי, וצ"ב בזה מהו נקודת המח' בזה).

סוגיא דחומץ

כבר הזכרנו לעיל שהסוגיא בסוף פ"א: איירי בדין חומץ ביוהכ"פ: "שתה ציר או מוריס פטור. הא חומץ חייב. מתניתין מני רבי היא, דתניא, רבי אומר: חומץ משיב את הנפש. דרש רב גידל בר מנשה מבירי דנרש: אין הלכה כרבי. לשנה נפקי כולי עלמא, מזגו ושתו חלא, שמע רב גידל ואיקפד, אמר: אימר דאמרי אנא דיעבד, לכתחלה מי אמרי. אימר דאמרי אנא פורתא, טובא מי אמרי. אימר דאמרי אנא חי, מזוג מי אמרי" ע"כ. הרי רבי והחולקים עליו נחלקו האם השותה חומץ חייב ביוהכ"פ. ויש לעיין מה היא נקודת המחלוקת ביניהם. לפום ריהטא, אפשר להציע שנחלקו במציאות האם חומץ משיב את הנפש או לא. אולם אין זה כ"כ במשמע. אלא עדיף לומר שאין מחלוקת במציאות אלא נחלקו כלפי איזו מדריגה של אי-ישוב הדעת הוצרך לגרע תורת 'משיב את הנפש'.

במימרא דרב גידל, שמחלק בין פורתא לטובא, בפשטות הכוונה היא שבאמת יש חילוק בין הרבה חומץ למעט חומץ. אמנם מצאנו מחלוקת הראשונים איך לפרש את דברי רב גידל: א. המאירי מסביר דאין ה"א דבעיקרא דדינא יש הבדל, ושהרבה חומץ אכן משיב את הנפש. אלא רב גידל מתיחס לגישה של אלו שהקילו כנגד שיטתו – דהיינו אפי' לטועים שהקילו לכתח', היה להם להגביל את טעותם לפורתא ולא להרבה. נמצא שסברא זו היא רק 'בשביל הטועים' אבל אינה להל'. ולפי זה הרווחנו פשט בדברי הרמב"ם שכתב (פ"ב הל"ה) וז"ל: "אכל אוכלים שאינן ראויין למאכל אדם כגון עשבים המרים או שרפים הבאושין או ששתה משקין שאינן ראויין לשתיה כגון ציר או מוריס וחומץ חי אפילו אכל ושתה מהן הרבה הרי זה פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות" עכ"ל – הרי אין הרמב"ם מחלק בין פורתא למרובה, כלומר לא התיר בפורתא – והביאור הוא כמו שביארנו לעיל שחילוק זה אינו אלא 'לטועים'. ועוד יש להוסיף שהרמב"ם כן כתב ש"אפילו אכל ושתה מהן הרבה", ויש לשאול מנא ליה שיש תוספת חידוש בזה שהרבה פטור. והתירוץ הוא דהן הן הדברים, כלומר הרמב"ם נחית לדברי רב גידל דמשמע שיש מקום לחלק בין הרבה לפורתא, והוצרך הרמב"ם להדגיש דבאמת, אליבא דהלכתא, אינו כן.

ב. תרבי" בברכות שואלים את קושית המאירי שחומץ פטור בברכה ומצד שני חייב בברכה, ונוקטים שבאמת שני העינינים דומים אהדדי אלו שתירצו, וז"ל: "ויש לתרץ דגבי חומץ אף על פי שהוא פטור כשיעור רביעית כיון דקי"ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתייה מרובה לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו" עכ"ל. דהיינו הם למדו את דברי רב גידל בפשטות דעל הרבה חומץ הוא חייב, ומוסיף בזה כלאחר יד הסבר דבשתייה מרובה יש הנאה. ולכן צריך לברך עליו. ובפשט – בשתייה מרובה שתרי"ב מחייבים, האם זה בדעת רבנן או רבי. ואפשר לומר דאה"נ הרבנן תמיד פוטרים אלא דכאן קי"ל כרבי. ויתכן דזה משמע בדברי הבית יוסף בביאור של הסוגיא. וזה כדרך שביארנו לעיל, דכמות חומץ כזה באמת יכול להשיב את הנפש.

ומש"כ כלפי ברכות – "לענין ברכה נמי לא יצא בתורת אוכל" – הכוונה היא אפילו אם אוכל מעט. ואע"פ דלמעשה אין לו הנאה במעט, מ"מ הוא מברך. ומ"מ קשה דאיך הוא מחלק בין יוה"כ לברכה. ויש לפרש שאם יש חומץ הרבה יש הנאת שתייה. וא"כ חל על חומץ דין ברכה. ועכשיו כאשר שותה מעט, ואין מזה הנאה – השאלה היא האם נאבד ממנו ברכה. וזה מדויק בלשון תרבי"י 'דלא יצא מתורת אוכל' – דהיינו כלפי ברכה היה לו תורת אוכל, ומה 'שהתקטן' המאכל ולכן אינו נתן הנאה אינו סיבה להפקיע ממנו תורת המאכל לברכה. ולמסקנה לא נפקע ממנו, משא"כ לענין יוה"כ, שהכל תלוי בהנאת הגברא, הרי במעט לא נהנה הוא ולכן פטור.

ג. הבית יוסף (בסימן תרי"ב) מביא בשם רבינו ירוחם דכל הדברים שאינם ראויים לאכילה אם אכל מהם הרבה חייב. וכאן רואים שבדומה לתרבי"י, מש"כ ברב גידל 'חרבה חייב' הוא אליבא דהלכתא ולא רק לפי הטועים. אולם לעומת תרבי"י, לפי רבינו ירוחם אין איסור זה מוגבל לחומץ אלא לכל משקה שאינו ראוי. (וצ"ע על השעה"צ ס"ק ל"ג שלכאורה מביא את ב' הדעות כשיטה א').

ובביאור פשט ברבינו ירוחם, עי' בגר"א על השו"ע וז"ל: "ודברי רי"ו עיקר שכששותה הרבה שובר רעבונו והתורה אמרה אשר לא תעונה" עכ"ל. דהיינו ע"י שתית הרבה חומץ אינו מעונה עוד, אלא עשכיו יש ישוב הדעת. ולכאורה רואים כאן דרך חדשה להגיע לישוב הדעת, ע"י מילוי כרס.

הב"ח מוסיף שבשותה הרבה נעשה אכילה הראויה לו. והוא מדגיש אע"פ הרי רוב בני אדם לא שותים כך – וכנראה דא"כ לא אמור להיות חייב אע"פ שיש ישוב הדעת – אבל מ"מ ל"א בטלה דעתו והרי אכילה הראויה לו, דישוב הדעת תלוי בו ולא באחרים, וז"ל הב"ח: "וזה כיון שאכל הרבה ושובר רעבונו וריוה צמאו הרי נהנה מהם ואכילה ושתייה ראויה לו קרינן ביה ולא אמרינן כפי הא בטלה דעתו אצל כל אדם דבדידיה תלי מילתא אי מוטיב דעתיה בהכי אם לאו ודוק" עכ"ל. וזה המשך לענינים שדיברנו עליהם בארוכה. דהיינו לעולם בעינן שם אכילה, אבל מכיון דמחפשים אכילה המביאו לידי ישוב הדעת, וכמו שראינו במק"א שישוב הדעת תלוי בכל אדם (כמו כלפי מדידת מלא לוגמיו) ה"ה הכא דמכיון שאצלו יש ישוב הדעת, ממילא נחשב כלפיה אכילה המביאו לידי ישוב הדעת, ואין כאן בטלה דעתיה.

ולמתבונן איכא עוד נפק"מ בין תרבי"י לרי"ו. לפי תרבי"י חומץ חייב בברכה, אבל לפי רי"ו שאין שתית הרבה חומץ (ושאר משקים) נחשב לאכילה אלא לענין ישוב הדעת ותו לא, ממילא אין מברכים על חומץ.

אימר דאמרי אנא דיעבד, לכתחלה מי אמרי

ובמה שאמר רב גידל 'דיעבד אין לכתח' לא', משמע דאסור לכתח'. וכן עי' ברמב"ם (הנ"ל) שכתב: "אפילו אכל ושתה מהן הרבה הרי זה פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות" עכ"ל – הא מבואר דפטור אבל אסור. ועי' במגיד משנה שהאיסור הוא משום חצי שיעור (ויתכן א"כ שהוא אסור לכתח' מדאורי). מאידך, הטור (בסימן תרי"ב) מביא בשם הראב"ה דאפ' איסורא ליכא באוכלים שאינם ראויים לאכילה. וצריך לדעת במה נחלקו הרבמ"ם והראב"ה, ועוד לכאורה דברי הראב"ה הם כנגד פשטות הגמ'. האחרונים עמדו על קושיא זו (שהקשו את זה מיניה וביה בדעת הטור).

ועי' היטב בשג"א (סימן ע"ד). הוא מיסד שהמחלוקת בין הראב"ה והרמב"ם תלויה בגירסת הגמ'. להרמב"ם שאינו אוסר בשתה הרבה חומץ (כנ"ל) לית ליה בגרסתו 'פורתא אין מרובה לא' (דלא כהבנת המאירי בדעת הרמב"ם הנ"ל). וא"כ חומץ הוא כשאר משקים שפטור אפי' בשותה הרבה מהם. ואעפ"כ הרי כתוב 'אימר דאמרי דיעבד לכתח' מי אמרי' – ש"מ שאם שותה שאר מקשים וה"ה שאר המאכלים שאינם ראויים לאכילה שאסור לכתח'.

משא"כ הראב"ה – הוא כן גורס "אימר דאמרי אנא פורתא, אלא שיש חילוק בין חומץ לשאר משקים שאינם ראויים לשתיה. וא"כ בהכרח חומץ שאני משאר משקים שאינם ראויים לשתיה. ולפי זה כשאר אמר ר"ג "אימר דאמרי אנא דיעבד, לכתחלה מי אמרי" י"ל דלא אסר לכתח' אלא לגבי חומץ אבל לא לגבי שאר משקים או מאכלים שאינם ראויים לאכילה ושתיה.

א"כ מבואר היטב שהרמב"ם אוסר לכתח' בכל משקים ושתיה שאינם ראויים לאכילה. משא"כ לראב"ה שמתיר בשאר משקים שאינם ראויים לאכילה. ומאידך יכול הטור לפסוק דבחומץ שאני ואסור לכתח'.

והשג"א מיסד עוד בדעת הראב"ה שמשום חומץ חייב במרובה, המועט אסור מדין חצי שיעור. ואע"פ דשאני כאן דאין הנאה כלל (עי' תרב"י) בשתה מועט, וא"כ איך שייך לאסור משום ח"ש, התירוץ הוא שאם ח"ש אסור משום חזי לאיצטרופי, הרי גם מועט שייך לאסור.

ברייטא בדף פ"א עמוד ב'

איתא בדף פ"א: "לכדתניא: ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה - תלמוד לומר בערב. אי בערב - יכול משתחשך - תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד. מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין. תלמוד לומר מערב עד ערב. ואין לי אלא יום הכפורים, [שבתות] מנין. תלמוד לומר תשבתו. אין לי אלא [שבתות, ימים טובים] מנין. תלמוד לומר שבתכם. הא כיצד. כל מקום שנאמר שבות - [מוסיפין] מחול על הקודש" ע"כ. הרי מבואר בברי' כאן שיש דין תוספת כלפי עינוי ביוהכ"פ וגם יש דין תוספת כלפי שבת.

ויש להדגיש דכלפי יוהכ"פ הדין התוספת הנאמר בפסוק הוא בענין עינוי, ואעפ"כ לומדים מיתור לשון דתשבתו באותו פסוק דיש דין תוספת בענין מלאכה בשבת (ובי"ט). ועי' בחמדת שלמה שמקשה מדוע לא בעינן יתור מיניה וביה ביוהכ"פ כדי לחייב תוספת לענין מלאכה דיוהכ"פ. ואולי יש לתרץ שנלמד מדין תוספת לגבי עינוי שכלפי קדושת יוהכ"פ יש דין תוספת. ואם קדושת יוהכ"פ כוללת דין עינוי ואיסור מלאכה (שהרי יש לשבות גם מאכילה וגם ממלאכה), אז ממילא ידעינן דגם כלפי מלאכה יהיה דין תוספת ג"כ. [החמדת שלמה עצמו מתרץ באופן אחר עי"ש].

קושית הגמ'

הגמ' מקשה אח"כ: "ותנא דעצם עצם, האי בתשעה מאי עביד ליה" ע"כ. ובפירוש קושית הגמ', עי' ברש"י (ד"ה ותנא דעצם עצם) וז"ל: "מדאיצטריך למעוטי לתוספת החול מעונש ומאזהרה, ממילא שמעינן דמוסיפין, והאי ועניתם בתשעה מאי עביד ליה" עכ"ל. כלומר בעמ' א' מבואר ברי' אחרת: "ועניתם את נפשתיכם וכל מלאכה לא תעשו, יכול יהא ענוש על תוספת מלאכה - תלמוד לומר וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה, על עיצומו של יום - ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה, יכול לא יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה, אבל יהא ענוש כרת על תוספת עינוי - תלמוד לומר כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה, על עיצומו של יום - ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי. יכול לא יהא בכלל עונש, אבל יהא מוזהר על תוספת מלאכה - תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, על עיצומו של יום הוא מוזהר, ואינו מוזהר על תוספת מלאכה. יכול לא יהא מוזהר על תוספת מלאכה, אבל יהא מוזהר על תוספת עינוי. ודין הוא: ומה מלאכה שנוהגת בשבתות וימים טובים - אינו מוזהר עליה, עינוי שאינו נוהג בשבתות וימים טובים - אינו דין שלא יהא מוזהר עליו" ע"כ.

דהיינו בעמ' א' הובאה ברי' שממעט תוספת עינוי ומלאכה מעונש ומאזהרה. וכתב רש"י כאן שאם צריך מיעוט, ממילא שמעינן שיש דין תוספת, דאל"כ למה בעינן מיעוט. וזה מה שמקשה הגמ', שהבר' בעמ' ב' מיותר, ולכן מתרצת הגמ' דאח"נ, ולא בעינן לפסוק דועניתם בתשעה אלא בשביל דין אכילה בערב יוהכ"פ עי"ש.

נמצא לפי רש"י שיש ב' מקורות לדין תוספת: א. קרא דעצם-עצם ('וכל הנפק וכו') ב. לימוד דרב אחא בר יעקב, דהיינו ברייתא בעמ' ב' הדורש קרא דועניתם את נפשתיכם בתשעה וכו'. והנה יש נפק"מ בין המקורות - דבעמ' ב' נתרבה גם שבת וי"ט, משא"כ בעמ' א'. ועי' בטור בסימן תר"ח שכתב וז"ל: "ואוכלין ומפסיקין קודם בהש"מ דמקרא נפקא לן שצריך להוסיף מחול על הקודש בין באיסור אכילה בין בעשיית מלאכה ותוספת זה אין לו שיעור אלא קודם בהש"מ שזמנו מהלך אלף ות"ק אמה קודם הלילה צריך להוסיף מעט מהחול על הקודש ואם הפסיק מאכילתו בעוד היום גדול יכול לחזור ולאכול כל זמן שלא קבל עליו התענית" עכ"ל. ועי' שם בבית יוסף שמדייק את דברי הטור שהרי פסק דין תוספת רק לגבי יוהכ"פ ולא לגבי שבת וי"ט. והט"ז (שם ס"ק א') מפרש שהטור פוסק כהברי' בעמ' א', וממילא ליכא מקור לדין תוספת בשבת ובי"ט, וז"ל הט"ז: "ונראה דמתכוין על הקרא דילפי' בפ' בתר' דיומא דיש ג"ש דעצם עצם דהיינו

דילפי' שאין עונש ואזהרה' בתוס' מן החול מג"ש דדוקא בעצם היום יש עונש ואזהרה ולא בתוס' וממילא שמעי' דעכ"פ יש חיוב להוסיף מחול על הקדש ב"כ וכן אי' שם בגמ' בפ' י"כ דמאן דילף מעצם עצם לא יליף תוס' חול מן קרא דועניתם בט' בערב אלא קרא דועניתם אתא לחיוב אכילה בע"כ וכמ"ש בריש ה' י"ה"כ וא"כ הטור דנקיט ליה קרא דועניתם לענין חיוב אכילה כדלעיל ע"כ יליף תוס' מחול מעצם עצם ומ"ה לא זכר תוס' מחול על הקודש לענין שבת בסי' רס"א ולא בי"ט כמ"ש ב"י סי' רס"א דלא ס"ל להטו' תוס' חול אלא לגבי י"כ עכ"ל.

[ויש להעיר בדעת הטור שמצד א' אין דין תוספת בשבת, אבל מצד שני הרי הוא מסכים למושג של קבלת שבת מבעוד יום – עי' דבריו בהל' הדלקת נר שבת, וה"ה כלפי יו"ט. ש"מ שדין תוספת ודין קבלה מוקדמת שני דינים שונים הם ואכמ"ל].

רש"י בפסחים דף ס"ח:

בפסחים דף ס"ח: כתב רש"י (ד"ה כל האוכל ושותה כו') וז"ל: "בפרק בתרא דיומא מוקמינן להא דרשא אליבא דמאן דאמר אין אדם מוזהר על תוספת עינוי להתחיל ולהתענות מבעוד יום, ואפילו למאן דאית ליה מוסיפין מחול על קודש, מקרא אחרינא נפקא ליה מבחריש ובקציר תשבות, הילכך, כי אתא האי בתשעה - להכי אתא והכי קאמר מה שאתם עושים בתשעה דהיינו אכילה ושתיה אני קורא עינוי" עכ"ל. דהיינו לפי רש"י הלימוד דחיוב אכילה בערב יוה"כ פ' >[הוא אליבא דמ"ד שאין דין תוספת כלל. וצ"ע – מי הוא אותו מ"ד (דהלא ביומא רש"י הסביר דמאן דדריש חיוב אכילה בערב יוה"כ פ' דורש לימוד דעצם-עצם, ומינה יש מקור לתוספת). וצ"ל שבפסחים, רש"י לומד דהמ"ד דדורש עצם-עצם ממעט מכל בכל דין תוספת – כלומר לא רק שאין עונש ואין אזהרה, אלא אין דין תוספת כלל. וממילא הפסוק של ועניתם את נפשותיכם בתשעה נדרש לענין אכילה בערב יוה"כ פ'.

אמנם יש להקשות בסדר הפשט – אם אין דין תוספת כלל, למה צריך לימוד בכלל דבעצם וכו' בדף פ"א. – ובנ"א – מהיכי תיתי דאיכא סברא חיצונה המחייבת בתוספת כדי דבעינן למעוטי דין התוספת. והנה יש לעיין בהמשך דברי רש"י שם: "ואפילו למאן דאית ליה מוסיפין מחול על קודש, מקרא אחרינא נפקא ליה מבחריש ובקציר תשבות, הילכך, כי אתא האי בתשעה - להכי אתא והכי קאמר מה שאתם עושים בתשעה דהיינו אכילה ושתיה אני קורא עינוי" עכ"ל. ועי' בר"ה שם בדף ט. שר"ע דורש דין תוספת שביעית מקרא דבחריש ובקציר וכו', ועוד מבואר שם שאינו צריך קרא ועניתם את נפשותיכם בתשעה, ומיותר לו ללמוד דין דאכילה בערב יוה"כ פ'. [הא קמן דבר"ה מבואר מקור שלישי לדין תוספת, מעבר מה שלמדנו ביומא פ"א עמ' א' ועמ' ב'.]

אמנם יש להעיר איך ניתן ללמוד את דיני תוספת יוה"כ פ', שבת ויו"ט מדיני שביעית, ובאופן דלא צריך קרא דועניתם וכו' לר"ע לענין תוספת. ומה ענין שמיטה אצל מלאכה ביו"ט ושב"ט ויוה"כ פ', ועינוי ביוה"כ פ'. וי"ל שיש צד השווה בין כל דיני התוספת שיש דין שביטה (או ממלאכת הקרקע או ממלאכה כללית) לזמן מסוים. אמנם כלפי עינוי זה, מחודש מאוד ללמוד משביעית דאיירי במלאכה לעינוי ביוה"כ פ', דאיירי בשביטה מאכילה. ועי' בתוס' בר"ה דף ט. דאכן הכל נלמד משביעית. [אבל אולי רש"י לא מתכוון לומר דר"ע למסקנה סובר שיש ללמוד משביעית לעינוי ביוה"כ פ'. אלא דאדרבא הוא עוד מקור לשיטה החולקת על כל הדין של תוספת עינוי ביוה"כ] ואפי' אם נאמר דר"ע עצמו סובר שיש דין שביטה אפי' בעינוי ביוה"כ פ', וכמו שנקטו התוס' יתכן דתנא דברי' מסכים עם ר"ע דנלמד מקור לדין תוספת משביעית, אלא דאח"כ נתחדש מיעוט לגבי עינוי ביוה"כ פ' ודו"ק.

שיטת הר"ף

הרי"ף כתב (דף ב: לדפיו) וז"ל: "ת"ר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש יכול בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבע"י שכן מוסיפין מחול על הקדש. אין לי אלא לפניו לאחריו מנין. ת"ל מערב עד ערב. אין לי אלא יוה"כ שבת בראשית מנין ת"ל תשבתו ימים טובים מנין תלמוד לומר שבתכם כל שביתה שאתה שובת אתה מוסיף לה בין מלפניה בין מלאחריה. יכול יהא חייב כרת על התוספת ת"ל וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי וגו' על עצמו של יום ענוש כרת אבל אינו ענוש כרת על התוספת. יכול לא יהו חייבין כרת על תוספת מלאכה אבל יהו חייבין כרת על תוספת עינוי ת"ל כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה על עצמו של יום חייבין כרת ואין חייבין על תוספת עינוי" עכ"ל. הרי הרי"ף הביא קודם כל את הברי' בעמ' ב' ואח"כ את הבר' בעמ' א. ויש להציע שהרי"ף הבין שצריך ב' מקורות – צריך מקור לעצם דין תוספת, וזהו הברי' בעמ' ב' ואח"כ צריך מקור שאין דין תוספת אלא עשה בעלמא ולא לאו, דהיינו המיעוט של הבר' בעמ' א. נמצא שיש מקור ביוה"כ"פ על תוספת של עינוי וגם מלאכה וה"ה שיש מקור לדין תוספת במלאכה בשבת וביר"ט. וזה דלא כשיטת הטור שהבאנו וביאנו על פי דברי רש"י לעיל.

אמנם יש לשאול על הרי"ף – איך דרכו תסתדר עם הגמ' שהקשה דמאן דדריש עצם-עצם 'האי תשעה בחדש האי עביד ליה' – הרי מה מקשה הגמ' ומה מתרץ, דהלא לפי הרי"ף שפיר בעינן ליה למקור לעיקר דין תוספת. ועי' בלחם משנה (הל' שביתת עשור פ"ו הל"א) שמתרץ דאח"כ לא היה בגרסת הרי"ף הנוסח של השאלה 'האי מאן דדריש וכו', אלא התחיל מימרא חדשה של חייא בר רב מדיפתי, וז"ל: "וי"ל דרבינו לא גריס האי תנא דעצם עצם מאי עביד ליה וכו' אלא ה"ג תני ר' חייא בר רב מדיפתי וכו' וכן מצאתי בגמרא כתיבת יד ועל כן צריך אתה לומר שגרסת הרי"ף רבו ז"ל כך היא דאל"כ איך כתב הברייתא של עצם עצם והברייתא האחרת של תשבתו שבתכם בברייתא אחרת הא קאמר בגמרא דפליגי דהא קאמר האי תנא דעצם עצם כלומר דלא מצי דריש כי הך ברייתא דתשבתו שבתכם וכו' וכדפירש"י ז"ל באיסור בתוספת ענוי מפקינן ליה מדאיצטריך קרא למעוטי מהאזהרה וא"כ על כרחין בגמרא מוכח דתנא דעצם עצם דריש כרבי חייא בר רב מדיפתי ואיך כתב שתי הברייתות כאילו הם אחת אלא ודאי דלא גריס אלא תני ר' חייא בר רב מדיפתי וכו' עכ"ל.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (שם) כתב וז"ל: "כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שווה בעינוי מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם" עכ"ל. הרי הרמב"ם הביא מקור לדין תוספת מהפסוק של הברי' בעמ' ב'. ועי' מגיד משנה בדעת הרמב"ם שהפסוק ביוה"כ"פ איירי אך ורק כלפי עינוי דאכילה. ועוד כתב המ"מ שאין דין תוספת לפי הרמב"ם בשבת וביר"ט. והוא מפרש שהכל בנוי על ענין א' – שאין תוספת כלפי מלאכה ביוה"כ"פ, וממילא אין מקום ללמוד לדין תוספת מלאכה בשבת וביוה"כ"פ.

נמצאנו למדים דבין לפי הטור ובין לפי הרמב"ם, אין דין תוספת בשבת וביר"ט. אבל חילוק נפק"מ יש ביניהם. דהיינו לפי הרמב"ם, ענין הוא 'שאני מלאכה', ולא נאמר דין תוספת לענין מלאכה אפי' ביוה"כ"פ. משא"כ לפי הטור הענין הוא 'שאני שבת', דלא נאמר בודין תוספת אבל ביוה"כ"פ יש דין תוספת לענין מלאכה.

אמנם יש לשאול לפי הרמב"ם – מנא ליה חילוק זה בין תוספת בעינוי לבין תוספת במלאכה. ועי' עוד בדברי המגיד משנה, שהרמב"ם פוסק כהברי' בעמ' א'. אולם קשה שהרי הברי' בעמ' א' מתייחס גם לעינוי וגם למלאכה. ויש ליישב את זה על פי הלחם משנה, שהיה להרמב"ם גרסא אחרת, דמלאכה יש מיעוט רק לא רק לגבי אזהרה אלא אפי' לגבי עשה (ודלא כגרסא דידן) משא"כ בעינוי דלא נתמעט אלא מעונש (ולא מאזהרה). לפי זה בדרך הלימוד, הרמב"ם הוא כדרך רש"י בפסחים שיש מיעוט גמור, עכ"פ כלפי מלאכה

(אולם צ"ע למה אין אזהרה בעינוי לפי הרמב"ם). אמנם יש להעיר על המ"מ, שהרי הרמב"ם – וכמו שנקטנו לעיל – מביא את הפסוק של הברי' בעמ' ב' ולא בעמ' א'. והלח"מ גם מתרץ את זה – שהרמב"ם הביא את הפסוק של הברי' בעמ' ב' רק כדי להקל על הלומד, דהתם מופיע המושג יותר להדיא. אבל אליבא דאמת הפסוק של עמ' ב' מיותר, ולכן הרמב"ם פוסק במק"א שאכילת ערב יוהכ"פ דאו'.

חקירה במהות של תוספת

יוצא שלפי הרמב"ם שאין תוספת בשבת ובי"ט, משום שאין תוספת כלפי מלאכה, ולא נאמר דין תוספת אלא כלפי עינוי. ויתכן לומר שזה מראה לנו על עצם מהות של תוספת. ונבאר: הרי איכא חקירה כלפי תוספת איזה סוג דין נאמר: האם חלה קדושת היום על הזמן הנוסף (כיון שהוא מסתעף ליום השבת). או דלמא המהות של תוספת הוא: שנאמר דינים של שביתה אע"פ שזמן התוספת הוא חוץ לזמן של קדושת היום. או בנוסח אחר, האם דין התוספת הוא בעיקרון ניהוג של שביתה או פרישה ממלאכה.

והנה בדעת הרמב"ם בפשטות יש לומר כהצד השני, שהרי נאמר פרישה לענין עינוי ולא לענין מלאכה, ואם קדושת יוהכ"פ כוללת בתוכה שביתה מעינוי וגם ממלאכה, איך אפשר לחלק. אלא דעדיין יש לומר בדעת הרמב"ם כהצד הראשון, אלא דפליגין בקדושה – דהיינו לענין עינוי חלה קדושת יום נוספת, אבל לענין מלאכה לא חלה. [וגם בשבת ויר"ט גם אפשר להעלות אותה חקירה, והנפק"מ תהיה כלפי קידוש, דאם אינו אלא ענין פרישה ממלאכה אז א"א לומר קידוש, משא"כ אם חל קדושה נוספת. עי' בתוס' בערבי פסחים שמכריעים שאפשר לקדש בזמן התוספת].

ואם כנים הדברים, אפשר להבין את המ"מ בדעת הרמב"ם לפי ב' צדדי החקירה.

ריטב"א בשבת דף ל"ה.

לפי הנ"ל, כדאי לעיין בריטב"א בשבת דף ל"ה: הרי מצאנו מחלוקת בין רבי יהודה לרבנן האם אפשר להתפלל מעריב בין פה"מ לסוף היום או לא. והריטב"א כותב שלפי רבי יהודה מקבלים תוספת ע"י מעריב, משא"כ לרבנן, וז"ל: "ואם רצה לעשותו כולו קדש או מקצתו עושה כשיתפלל תפלת ערבית אליבא דרבי יהודה דאמר (ברכות כ"ו.) דתפלת הערב מפלג המנחה, וכדאמרין התם (כ"ז.) רב מצלי של שבתות בערב שבת ואוקימנא כרבי יהודה, ולרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב יקבלהו עליו **בקדוש היום**, כי התורה אמרה **שיעשנו קדש ושיחול קדושה עליו לקדש לענין זה כאילו הוא לילה** ואף על גב דבדיני דעלמא הוא יום, ולהכי אמר רחמנא זכור את יום השבת לקדשו ולא אמר זכור יום השבת, אבל בלא תפילת שבת או קידוש אין התוספת חל מאיליו וכדברירנא בפרק תפלת השחר" עכ"ל. הרי מבואר בדברי הריטב"א שלפי הרבנן הענין הוא **חלות קדושה** כאילו הוא לילה. וע"י קידוש הוא נעשה שבת במקום חול. ורמוז עוד חידוש שמי שלא מקבל על עצמו לא חל תוספת. כלומר אין תוספת דממילא. [יש שטוענים שכל זה דוקא לענין הרחבת זמן התוספת, אבל לא בשיעור המצומצם לתוספת שבת, וצ"ע].

שיטת הר"ן בשבת

אמנם יש ראיה מהר"ן בשבת שלומד את גדר מהות תוספת דלא כהריטב"א. עי' בשבת דף כ"ג: שרב יוסף הוכיח את אשתו שמה הדליקה נרות שבת מאוחר מדאי. והביא ראיה מעמוד האש שהקדים לקראת עמוד הענן קודם הלילה. והקשה הר"ן מה עשתה אשתו של רב יוסף - דודאי לא היתה מדליקה בבין השמשות שהרי מבואר להדיא במשנה דאסור, ועוד כיון שיש חיוב בתוספת, ובודאי הקדימה לתוספת, וא"כ למה היה לרב יוסף טענות עליה. ותירץ הר"ן שבודאי הדליקה לפני בה"ש משום ספק סקילה, אלא היא חשבה שלא היה דין תוספת לנר של שבת, דסברה שלא היה תוספת לנר שבת שמלאכת קודש היא, דלא נאמר דין תוספת אלא במלאכה של חול. ואדרבה במלאכה של קודש עדיף לאחר כל כמה שאפשר. הרי מבואר בר"ן

שהמהות של תוספת היא לאסור פעולות, ולא חלות קדושה. ועל כל פעולה ופעולה צריך לדון אם נאסר או לא. וסברה אשתו של רב יוסף שרק מלאכת חול נאסרה.

ומה רב יוסף ענה לה. הרי מבואר בר"ן שרב יוסף סבר 'אפילו הכי' צריך לנהוג תוספת גם במלאכת קודש. ולכאורה אין הכוונה שהוא חולק לגמרי על אשתו במהות של תוספת. אלא הוא סובר שלא רק פעולות של שביתה ממלאכת חול נכלל בתוספת, אלא גם פעולות של שביתה ממלאכת קודש.

הא קמן שהר"ן לא סובר כהריטב"א בגדר מהות של תוספת שבת.

גדר זמנו של תוספת וענינה

ואם נשאל מה הטעם לדין תוספת. בריא"ז ביומא כתב וז"ל: "שיזוהר מן הספק ולא יעשה מלאכה בה"ש אלא מתחיל שביתתו מבעוד יום וכו' כדי שיפרוש מן הספק בכל כחו וכו' אבל התוספת יש בו מ"ע כדי שיתרחק מן הספק" עכ"ל. הרי מבואר שענין תוספת הוא ריחוק מן הספק. ועי' ברבינו מנוח בדרך א' שגם מפרש בכה"ג.

ועי' עוד במ"ק דף ד. שר"ג ובית דינו ביטלו דין תוספת שביעית: "רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטייל להו. מאי טעמא. גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפנייה ולאחריה - מותרין, אף כאן, היא אסורה, לפנייה ולאחריה - מותרין" עכ"ל. דהיינו למדו שכשם שבשבת רק היום אסורה, ה"ה בשביעית. ומקשה התוס' שם (ד"ה מה להלן היא אסורה לפנייה ולאחריה מותרין) שהרי ביומא מבואר שיש דין תוספת בשבת בראשית, אז מה קאמר הגמ'. ותירצו שבשבת אינו אסור אלא משהו לפני שבת, משא"כ בדין תוספת שביעית שהתוספת שביטלו הוא זמן יותר ארוך. ובשבת לא קיים כזה דין תוספת.¹

ועי' בתוס' הרא"ש (מה שבת וכו') שמביא בשם הראב"ד תירוצ' אחר לקושית התוס': "ותירץ דהאי תוספת שמוסיפין מחול על הקודש אינו אלא בין השמשות שלהן שהוא אסור וצריך להפסיק מעט קודם בין השמשות (שלהן שהוא אסור) כדי שלא יכנס לבית הספק אבל מן הודאי ושלא מחמת הספק לא אסרינן ליה ואילו הכא הוה אסרינן מעיקרא ואתא איהו ושרא" עכ"ל. דהיינו הדין שמצאנו בשבת הוא רק מחמת הספק, ולכן לא צריך להוסיף אלא מה שהספק מחייב אבל לא צריך תוספת בזמן שהוא ודאי חול. מה שאין כן תוספת שביעית הוא נאמר על זמן שהוא ודאי אינו שביעית, כלומר הוא נאמר על הודאי. ולכן לא קשה מידי על הגמ' במ"ק - דאין לפנייה בשבת, היינו ביום ששי. הרי לפי הראב"ד יש ב' סוגי תוספת שונות. ולפי דרך זו, דהיינו של הרא"ז, רבינו מנוח (בדרך א') והתוס' הרא"ש, צריך שוב לחקור האם שייך לומר שמהות של תוספת היא חלות קדושה, דלכאורה אינו אלא דין לברוח מן הספק (עי' פרישה מפעולות מסוימות).

אולם בראשונים אחרים כתוב שתוספת הוא לא לברוח מן הספק אלא להוסיף מעבר לזמן הספק. כך ראינו בר"ן. ועי' ברבינו מנוח שמביא דרך אחרת מדרכם של התוס' הרא"ש ונקט שהוא דין הנאמר על הודאי, שהוא גזירת הכתוב.

¹ וז"ל התוס': "ואי קשיא והא מפקינן מקרא במס' יומא פרק בתרא (דף פא:) דצריך לעשות תוספת גבי שבת בין בכניסתה בין ביציאתה להוסיפה מחול על הקודש. איכא למימר ההוא פורתא לא קא חשיב כיון דלא הוי אלא כל שהוא וכי ההוא שיעורא נמי יהא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף" עכ"ל.

בחבורה ל"א הבאנו דעות של כמה ראשונים מתי נאמר דין תוספת (כלומר האם נאמר דוקא ביוה"כ"פ לענין עינוי או ג"כ כלפי מלאכה, והאם נקטינן שיש דין תוספת ג"כ בשבת וביו"ט. וגם חקרנו במה הוא עיקר מהות של תוספת ומה הוא גדר זמן התוספת ע"ש.

וכלפי שיעור התוספת, עי' בביצה דף ל. ותוס' שם ד"ה דהא תוספת יוה"כ, ובר"ן על הר"ף כאן שנחלקו האם יש שיעור או האם די בכל דהו. ולפי הרמב"ן באמת די בשיעור כל דהו, כלומר אין שיעור למטה. אמנם יש שיעור למעלה (דהיינו הזמן הכי מוקדם לתוספת), וזהו פלג המנחה. נמצא שאדם יכול להרחיב את זמן התוספת עד פלג המנחה, אבל תו לא.

קשר בין קבלת שבת לתוספת

והנה יש לדון על מושג של קבלה, דהיינו קבלת שבת בע"ש. המקור למושג זה הוא בגמ' פ' תפילת השחר שרב צלי של שבת בערב שבת, ולמסקנה שם מבואר דלאחר אותה קבלה רב היה בדיל מעשית מלאכה. ויש לעיין מה הוא הקשר בין קבלת שבת לתוספת שבת.

הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל) כתב וז"ל: "ולא נתנו חכמים שיעור לתוספת זו למטה אלא שיוסיף שיעור הנראה לעינים שהוא תוספת, כלומר ברגע שהוא יום יהא בודל לשם תוספת" עכ"ל. הרי בלשון הרמב"ן בהגדרתו לדין תוספת אין שום זכר למושג של קבלה. ולכאורה זה בניגוד לדברי הריטב"א שהבאנו בחבורה ל"א שתוספת בעי קבלה, ועל זה התוספת בנוי, שעושהו קודש ע"י קבלתו – משמע מדבריו שקבלה הוא מעכב בתוספת.

ואולי י"ל שיש כאן תליה, ונבאר: במה שכתבו הרמב"ן ודעימיה שאפשר להרחיב עד זמן פלג המנחה, יש לשאול איך זה עובד. ואולי יש להציע ב' הבנות בעיקר דין תוספת: א. דין פרישות במלאכה – צריך לפרוש מאותן פעולות האסורות בשבת כבר לפני שבת, כלומר חובת ניהוג של פרישות. [דהיינו יש לנהוג כאילו אותן מלאכות כבר אסורות]. או"ד ב. כשם שיש זמן של שבת שאסור במלאכה, יש גם כן זמן אחר שגם בו נאמרו דינים של איסור מלאכה.

והנה לפי הרמב"ן, בשלמא אם נבין כדרך הראשונה שתוספת הוא ניהוג של פרישות, ניתן להרחיב את הזמן של אותו ניהוג, אע"פ שחובת הניהוג מוגבל (בתורת חיוב) לזמן כל דהו. ולכן, אם למעשה אדם התחיל לנהוג פרישות ממלאכה ואח"כ נמלך ועשה מלאכה, לכאורה מה שעשה עד שנמלך הוא שבר, דלכאורה אותו ניהוג צריך להיות סמוך לשבת עצמה. אבל לפי הרמב"ן יכול הוא אח"כ לבחור (אם רוצה) ולהתחיל שוב (להרחיב) ולקיים – בלי קבלה - ניהוג חדש של פרישה ממלאכה אם נשאר זמן עד כניסת שבת. כלומר אין זה בנוי כלל על קבלה.

אולם לפי הדרך השניה הנ"ל - שיש זמן אחר שגם בו נאמר דינים וכו' – מה המכוון שתלוי בו אם רוצה להרחיב או לא. הרי לכאורה תחילת הדין הוא בזמן עצמו האם הוא זמן איסור או לו, ומדוע זה תלוי בגבול. אלא צ"ל שהדרך היחידה להרחיב הוא ע"י קבלה. כלומר התורה צותה שחייב להיות זמן נוסף, אלא שלא מוגדר כמה הוא הזמן. ואלא בהכרח הדקה הסמוכה לשבת היא זמן אסור, ולכאורה זה נעשה זמן תוספת ממילא. אבל אם רוצה הוא להרחיב את אותו זמן של איסור, צריך לעשות כן ע"י קבלה. ועי' בלשון ב"י בהלכות תענית (סימן תקנ"ג) – "מרחיב הוא זמן התוספת ובידו הוא להרחיבו" ע"י קבלתו.

נמצא שאם זמן תוספת הוא ניהוג של פרישות אפשר להרחיב בלי קבלה, משא"כ אם לומדים שתוספת הוא זמן שנאמר בו איסורים (או זמן של קדושה – עי' חבורה ל"א) לא ניתן להבין אפשרות להרחיב אלא ע"י מושג של קבלה. ועי' לשון הרא"ה בברכות פ"ד שמביא את ענין קבלה בדין תוספת, אבל אך ורק כאשר רוצה אדם להרחיב את זמן התוספת ליותר מוקדם – וזה כדרך הדרך השניה הנ"ל.

אולם למתבונן יש להעיר שהרי לדרך הראשונה הנ"ל – דלכאורה היא דרכה של הרמב"ן – למה בכלל מבואר בש"ס שיש ענין של קבלה. הרי לא צריך בכלל קבלה כדי להרחיב ניהוג של פרישות. וצ"ל שיש כאן בריאה חדשה של קבלת שבת. ומה הוא דרך זו – אולי זה מהלך אחר לגמרי, שמקבל עליו עיצומו של יום. אבל לכאורה י"ל שעדיין אינו מכניסו אלא לניהוג של פרישות, אלא שיש נפק"מ בין זה לניהוג בלי קבלה, והוא שע"י קבלתו מחייב א"ע בניהוג של פרישות. והנפק"מ הוא שאם רוצה לחזור בו, אי אפשר לו. משא"כ אם לא קיבל אין שום איסור לחזור בו. ועוד דאם קיבל, אז לאחר שטעה ועשה מלאכה, מחויב הוא להמשיך בפרישותו ולא לעשות מלאכה עוד פעם (משא"כ אם איירי בלא קביל אלא הרחיב, אז תלוי ברצונו להתחיל ע"פ או לא).

[עדיין צריך לברר האם אפשר להבין לפי דרכנו ברמב"ן ודעימיה שהרחבה מולידה קדושה, וכפשוטו כן הוא בגמרא, והרי בגמ' מפורש שהאמוראיים שקבלו שבת מודקם אח"כ עשו קידוש של יום, ולכאורה אם אין זה אלא בגדר תוספת של חובה למה מהני לקידוש].

תשעה באב

הרי"ף בריש תענית (דף ג: לדפיו) כתב וז"ל: "ולענין תענית שפוסק בה מבעוד יום חזינן לגאון דקאמר הכין אף על פי שפוסק חוזר ואוכל עד שיבא השמש, ואנן מסתברא לן דהנ"מ היכא דלא קבלה עליה לתענית, אבל היכא דקבלה עליה לתענית איתסר ליה למיכל ולמשתי דהא בהדיא [עירובין מ' ע"ב] אמרינן לענין זמן על הכוס ביוה"כ היכי ליעביד נברך עליה ושתי ליה כיון דאמר זמן קבלה עלויה ואיתסר ליה למימתי וכו'" עכ"ל. דהיינו הרי"ף מביא את שיטת הגאונים שבערב תענית אע"פ שפוסק לאכול מבעוד יום, מותר לו לאכול עד כניסת יום התענית. אבל הרי"ף עצמו מוסיף שאם אכן קיבל עליו את התענית, אסור לאכול מקבלה ואילך. ועי' בדברי הרא"ש (שם בתענית) שלפי הגאונים מותר לאכול אפי' לאחר סעודת המפסקת, אבל לפי הרי"ף אסור היכן שקיבל על עצמו. דהיינו הם הבינו שקיימת מחלוקת בין הגאונים והרי"ף.

אולם הרמב"ן (במלחמות שם) למד שהגאונים גם סוברים שע"י סעודת המפסקת חל איסור, אלא שלא נאסר אלא באכילת קבע, אבל אכילת ארעי לא נאסר. ולפי הרמב"ן אותו איסור אכילת ארעי הוא גם משום לתא דתוספת. ולכאורה זה פן חדש של תוספת, שאינו אוסר אלא לחצאין. ולפי הרמב"ן, הרי"ף מוסיף שאם היה קבלה ג"כ, יש איסור מוחלט, דהיינו אפי' באכילת ארעי.

והרי"ף מביא ראיה מדבריו מקבלת תענית ביוה"כ פ, וס"ל דה"ה שאר תעניות. [ויש להעיר על הרי"ף מדוע הביא ראיה מהגמ' בעירובין. לא כתוב שם אלא דין תוספת, והרי סוגיא דידן ביומא היא לכאורה הסוגיא המקורית לדין תוספת. וי"ל דבסוגיא דידן אין ראיה לקבלה אלא לעצם דין תוספת, והרמב"ן הוצרך להביא מקור שע"י קבלה נאסר ודו"ק].

קושית הרמב"ן על הרי"ף

הרמב"ן מקשה על הגאונים שלא מצאנו דין תוספת בשאר תעניות וז"ל: "ואני לא באתי לידי המדה הזו בתענית צבור שאין לו בו הפסקה מבעו"י אלא שלא יאכל משתחשך בתעניות הראשונות" עכ"ל. ועוד הקשה בסוף דבריו שאם אין תוספת אין קבלה, וזו בעצם טענה על הרי"ף: "יום כפורים שיש לו תוספת יש לו קבלה והפסקה שאר התעניות אין לנו" עכ"ל. וקושיא זו הובאה יותר באריכות בתורת האדם שם, וז"ל: "וכן הקבלה שהזכיר רבינו ז"ל אינה ענין אלא ליום הכפורים מפני שיש לו תוספת כמו שפירשנו" עכ"ל.

ומה הסברא בתליה של הרמב"ן, דהיינו שאם יש תוספת, שייך קבלה. ואולי י"ל שזה על דרך מש"כ לעיל בדעת הבית יוסף, שאפשר להרחיב את התוספת ע"י הקבלה. ולכן אם אין דין תוספת בשאר תעניות, ממילא אין מה להרחיב ולא שייך קבלה.

אולם אח"כ הרמב"ן ממשיך ומישב את הר"ף, וז"ל: "אבל יש לומר שהקבלה אוסרת עליו בזמן הזה שהוא משקיעת החמה והוא מפלג המנחה ולמעלה, הואיל והוא יכול לעשותו תוספת לימים של תורה יכול לעשותו נמי תוספת ליום של דבריהם הואיל ורצה להוסיף אותו עליו ולעשותו כיום עצמו" עכ"ל. דהיינו אפשר לחדש דכיון שיש תוספת בימים של תורה באותו פרק זמן, כלומר בשבת ויוהכ"פ, א"כ יוכל נמי לעשות קבלה באותו פרק זמן ביום של דבריהם. ומה הביאור בזה – מה הקשר בין ימים אלו לימים אלו. ואולי הכוונה היא שגם בימים כאלה נאמר דין תוספת ג"כ, אלא שהיא תוספת של רשות ולא של חובה, ולכן ניתן לעשות קבלה.

אבל אין זה נראה כהפשט ברמב"ן, שהרי בהמשך הוא מביא משל ליסודו מפרק תפילת השחר: "וכן מצינו שמתפלל בשבת של מוצ"ש ואומר הבדלה על הכוס ואף על פי שאינו מותר במלאכה, כיון שמבדיל בו כבר עשהו כלילה, וכיון שכן אם קבל עליו תעניתו עשה אותו על עצמו כבין השמשות של ת"ב, וזו סברא תלויה" עכ"ל. דהיינו אפשר להתפלל מעריב של מוצ"ש קודם צאת השבת, ואע"פ דעדיין אסור במלאכה מ"מ עשיתו לילה, עכ"פ לענין תפילה. והנה מה מצא הרמב"ן שם כדי להביא ראיה לט' באב – הרי מה שכתוב שם הוא דין בתפילה ולכאורה אין שייך לדין תוספת, שהרי אין ענין להוסיף מקודש על חול. אלא צ"ל שלא מצא שם אלא שאפשר לתת ליום דין של לילה מפלג המנחה ואילך, עכ"פ כלפי פעולות מסוימות. וא"כ ה"ה בט' באב שאפשר לעשותו לילה לענין אכילה. הא מבואר שאין כוונת הרמב"ן שיש יסוד של תוספת של רשות, דא"כ אין ראיה מתפילת מעריב, אלא היסוד הוא כנ"ל שאפשר ליחל דינים של לילה מבעוד יום (כיון שמפלג המנחה הוא זמן של סרך לילה). וכבהנה זה מפורש בריטב"א. כלומר בזמן השייך לילה - כמו שראינו בתוספת וגם בתפילה – אפשר לקבל את עצמו דינים של לילה.

ולמתבונן זה מכון חדש לקבלה, שהוא בא לאשווי זמן מסוים של יום להיות לילה ולכלול את זה ליום הבא. ויש להסתפק אם בכל מקום זהו מהות של קבלה לפי הרמב"ן (דהיינו גם בשבת וביוהכ"פ) או האם זה רק בתענית, דהיינו היכן דליכא דין תוספת. ועדיין צ"ע דהרמב"ן כן בנה שיטתו על דין תוספת ואולי זה מגלה על עיקר דין תוספת שגם זה הוא בגדר 'דינו כלילה לענין זה אבל א"כ אין זה כמו שביארנו לעיל

אולם יש להעיר מה הקשה הרמב"ן על הר"ף הרי לדרכו של הרמב"ן סובר הר"ף כמו הגאונים וא"כ שפיר נאמר דין תוספת בת"ב ולפ"ז ממילא יוכל לקבל. ויש לומר שהרמב"ן הבין שאפי' לר"ף לשיטתו שיש דין תוספת בט' באב, הרי אין הקבלה יכולה לאסור יותר ממה שמונח בתוספת צמה. ואם בתוספת עצמה לא נאסר אלא אכילת קבע, הקבלה לא יכולה לאסור יותר.

שיטת הרמב"ם והטור

בחבורה ל"א ראינו שלפי הרמב"ם אין דין תוספת שבת ולא קבלת שבת. אבל יש להקשות מה יעשה עם הגמ' בברכות. וי"ל שהרמב"ם יתרץ שהגמ' בברכות היא אליבא דאותו תנא ביומא שס"ל שיש תוספת שבת, אבל לפי הרמב"ם אנן לא קי"ל הכי, אלא כהברייתא השניה ביומא (עי' עוד בחבורה ל"א). אולם הבאנו שהטור נקט שאין דין תוספת שבת, אבל מפורש בדבריו בהלכות שבת שקבלת שבת אית ליה. ובמה נחלקו הרמב"ם והטור. וי"ל שלפי הרמב"ם אין דין תוספת במלאכה כלל אפי' ביוהכ"פ, ולכן לא שייך לקבל מה שחזן לדיני תוספת. אולם הטור ס"ל שביוהכ"פ מיהו יש דין תוספת במלאכה, אלא שאני שבת. וא"כ לפי סברת הרמב"ן הנ"ל, שאין העיכוב אלא שבזמן הזה לא נאמר דין תוספת, אבל עדיין אפשר לקבל ולעשותו לילה.

איתא במשנה דף פ"ב. "התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתים, בשביל שיהיו רגילין במצות" ע"כ. והנה תינוקות דרישא איירי בגיל יותר צעיר, והסיפא דמחנכים אותן קאי (כמפורש להדיא) בקטנים שנה או שנתים קודם שנה הסמוכה לפירקן ע"ש ברש"י.

מחלוקת רש"י והרמב"ם

בפירושו למשנה, רש"י (ד"ה אין מענין אותן) כתב וז"ל: "אין חייבין למנוע מהן מאכל" עכ"ל. דהיינו לפי רש"י אין חיוב למנוע מאכל מתינוקות, אבל מדויק שרשאי למנוע – וכך מדייק הר"ן (על הר"ף דף ג. בדפיו) מדברי רש"י. והר"ן שם כתב שהרמב"ם חולק על זה וז"ל: "ומדברי הרמב"ם ז"ל בפרק שני מהלכות שביית עשור נראה דאין רשאין למנוע מהן מאכל קאמר כלומר אף על פי שבשאר מצות אם רצה להקדים חנוכו של תינוק רשאי ומחנך אותו לעשות המצוה כהלכתה כגדול ממש הכא אינו רשאי לחנוכו בענין קודם לזמן שקבעו לו חכמים לחנוך שעות ולהשלמה כסברייהו דאמוראי בגמרא" עכ"ל. דהיינו אע"פ דבעלמא יש ענין לחנך קודם הזמן שחייבו חכמים בחינוך, בעינוי דיוהכ"פ ל"א כן. ועי' שם ברמב"ם שזהו משום סכנה. אבל לפי זה איך נוכל להבין את שיטת רש"י. ואולי י"ל דמכיון שהחינוך אפילו בגיל שחייבו החכמים אינו אלא לשעות (כמבואר בגמ') אין זה מסוכן. אבל א"כ קשה בביאור דברי הרמב"ם למה אינו רשאי. וצ"ע. ועיין בספר תוס' יוה"כ בזה.

קושיא מנח יסוד הריטב"א בסוכה

בסוכה דף ב: הריטב"א כתב יסוד במצות חינוך, דלא שייך מצות חינוך אלא היכא שהקטן יעשה את המצוה כתיקונה (ולכן רבי יהודה שם מוכיח משתיקת הזקנים כאשר ראו את ילדיה של הילני ולא אמרו לה דבר שסוכה למעלה מעשרים כשרה ע"ש). ולפי אותו יסוד שאלו האחרונים על הסוגיא שלנו איך שייך חינוך במה שאמר רב הונא גמ' "אמר רב הונא: בן שמונה ובן תשע מחנכין אותו לשעות" – הרי מצות יוהכ"פ כתיקונה היא להתענות כל היום ולא רק שעות. ויש שתירצו שביהכ"פ כל רגע הוא מצוה בפ"ע ולכן גם בתענית לשעות איכא (לגדול) כמה וכמה מצות כתיקונם, ולכן שפיר שייך חינוך.

אמנם עי' ברבינו מנוח (שם) שמצאנו תירוצי אחר לקושיא זה - שמחנכים אותו לשעות אינו באמת מצות חינוך אלא ענין אחר של הכנסת הבן תחת כנפי השכינה, וז"ל: "וחנוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגומר וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרין יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו" עכ"ל. כלומר חינוך לשעות הוא קיום של הענין לתת לקטן טעם יסודי ביהדות והוא רק מצוה בעלמא על האב, משא"כ דין השלמה הוי איסור גמור. ולפי זה אין זה קשה ששעות אינו מצוה כתיקונה, דלא איירי אלא בדין חינוך הכללי שעל האב למצוה בעלמא. [ולפי זה מה שכתבה המשנה "בשביל שיהיו רגילין במצות" אינו הסבר במצות חינוך בעלמא אלא הסבר בענין המיוחד הזה].

קושיא תר"י מנזיר

התר"י (ד"ה בן ח' וכו') מקשה וז"ל: "ק"ל דאמר' בנזיר פרק מי שאמר הריני נזיר מגלח (דף כח ב) גמרא האיש מדיר את בנו בנזיר כד"ל דאמר כדי לחנוכו במצות בנו אין בתו לא דבתו אין חייב לחנכה וי"ל דהתם לא איירי אלא דוקא לענין נזירות אבל ודאי לענין שאר מצות חייב לחנכה" עכ"ל. דהיינו בגמ' (לפי גרסא אחת) מבואר שיש מצוה לחנך תינוקות לשעות. והקשה התר"י דבגמ' נזיר מבואר שאין מצות חינוך בבת אלא רק בבן. [ובדרך פשט, זה שאין חיוב לחנך בת בנזירות (דלפי הקשויא של התר"י הוא כלל בכל בחינוך בנות) הוא משום שאין בת נחשב 'בת מצוה' אפי' לאחר גיל י"ב שנה (עי' ראשונים במסכ' ב"ק), שהרי סו"ס אינה מחויבת במצות כמו שאנשים (שהרי פטורות מכמה מצות)].

ובביאור תירוצו של הת"י, למה לא נתמעט חינוך הבת אלא בזניר – הלא הת"י סתם ולא פירש. ויש להציע הסבר על פי מה כתבנו לעיל ברבינו מנוח. ונפרש: הרי אע"פ שיש ענין לקבל ע"ע נדר נזירות (עי' פ"א דנדרים), אין שום חיוב להיות נזיר. וי"ל דחובת חינוך לא נאמר אלא בדברים שהם עצמם חיובים (לגדול) ולא בדברים שאינם אלא ענינים. ובאותם ענינים לא נאמר אלא המעלה דלהכניס תחת כנפי השכינה שאמר רבינו מנוח בדעת הרמב"ם. וא"כ יש להוסיף, דאותה מעלה של להכניס תחת וכו' גם לא נאמר אלא במי שיהיה בר מצוה לכשיגדיל, דהיינו בן ולא בת. לפי זה מובן שבנזירות אין חינוך לבנים אלא מעלה ולא מצוה, וממילא לא נאמר מעלה זו אלא בבנות.

[לפי זה יצא שחינוך לשעויות ביוהכ"פ – שעליו כתב רבינו מנוח את יסודו של להכניס תחת וכו' – לא נאמר אלא לתינוק ולא לתינוקת. וכן מבואר להדיא בדבריו שם וזה מתאים רק לאלו של"ג בגמ' 'תינוקת' ואכמ"ל].

קושית הת"י מהגמ' יבמות

הת"י מקשה עוד וז"ל: "וא"ת הא דאמרין בכל דוכתא קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו השתא חנוכי מחנכין אפרושי מאיסורא מיבעי" עכ"ל. כלומר מבואר ביבמות דאע"פ שאסור מדאו' לכו"ע להאכיל לקטן נבילות בידיים ונלמד מקרא דלא תאכילום, נחלקו בדעות שם האם האיסור ספיה מחייב אפי' להפרישו, וק"ל דאין ב"ד מצווין להפרישו. ומקשה הת"י דלפי סוגיא דידן שיש מצוה לחנך, א"א להבין את מסקנה דהתם, דאין חיוב להפריש! והנה יש להדגיש דהסוגיא דהתם איירי בסוגיא בפ"ע של ספיה, ולכן צריך לחדד מה בדיוק הקשר בינה לבין סוגיא דחינוך, שעל פי אותו קשר מקשה הת"י.

ואולי אפשר להבין שהוא מקשה שמשום חינוך צריך להיות הדין שב"ד מצווין להפרישו, דהיינו חינוך דספיה. אמנם לכאורה נראה שהוא מקשה באו"א – דהיינו אה"נ משום לתא דספיה אין ענין בכלל להפריש את הקטן מלאכול נבילה. אבל אע"כ תיפוק ליה שחייב למנוע אותו משום לתא דחינוך – כלומר 'תיפוק ליה משום חינוך'. וכדי לחדד את החילוק בין סוגיא דספיה לבין סוגיא דחינוך, יש לציין א. ספיה הוא איסור דאו' (משום "לא תאכילום") וחינוך אינו אלא חיוב מדרבנן ב. איסור ספיה הוא דוקא בלאוין, ואילו חינוך (לפי דעה א' לקמן) הוא דוקא בעשין. ועי' בתוס' בשבת דף קכ"א. שתירצו שאה"נ ישנה למצות חינוך אלא שהגמ' ביבמות איירי דוקא עד גיל חינוך דאז אין חיוב להפריש מצד חינוך ויש לדון להפרישו רק משום דין ספיה, אבל אח"כ אה"נ מחויב מצד חינוך למנוע אותו מאכילת נבילות – הא קמן שהם ב' דינים שונים.

תירוצו הראשון של הת"י

הת"י מתרץ וז"ל: "ואומר ה"ר אליעזר ממיץ דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצוה ולא פרושי מאיסורא. והא (דמוזהרין) [דקרינן] הכא [חינוך] במה שמענין אותו ביוה"כ אין זה אפרושי מאיסורא שמפרישין אותו מלאכול אלא הוא חינוך שמחנכין אותו במצות וענינתם את נפשותיכם" עכ"ל. דהיינו תירץ הת"י בשם היראים שחינוך אינו אלא בעשה, ולא בלא תעשה, וממילא משום חינוך לא חייב למנוע קטן מלעבור על לאו דאכילת נבילות. ומה הפשט בחילוק זה שאין חינוך בל"ת אלא בעשין. ואולי היה שייך לומר שאין חינוך בעצם במה שאומרים לקטן לא לעשות משהו כלומר דחינוך שייך רק על קום ועשה ולא בשב ואל תעשה וכך משמע בתרומת הדשן ס, צד. [וצ"ע דרואים מעשים שבכל יום לא כן] וקשה דא"כ למה ביוה"כ יש דין חינוך ואע"פ שתוס' מתייחסים לשאלה הזאת ותירצו דשאני עינוי דהוי מצות עשה, עדיין קשה דהא מצות עינוי מקיים בשוא"ת. אלא די"ל לשוב דלא שייך חובת חינוך אלא היכא שיש קיום לקטן ע"י 'מצוותו'. ואילו בל"ת אין קיום רק פרישות מן האיסור. ואפי' אם נאמר (עי' קידושין) שיש קיום באי עשית לאוין, מ"מ אולי י"ל דלא שייך לחייב בחינוך אלא במקום שהקיום הוא באופן חיובי ולא שלילי. ולפ"ז ניחא המשך דבריהם שביוהכ"פ שפיר איכא קיום עשה דועניתם ולכן שפיר שייך בו חינוך.

ובתירוץ השני, כתב התו"י וז"ל: "ור' אומר דחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך הלכך נמי אין נזהרין להפרישו" עכ"ל. דהיינו איכא נפק"מ בין אב לאחרים – האב חייב לחנך (ולהפריש) משא"כ הב"ד שאינם חייבים לא בחינוך ולא בלהפריש.

ועי' בתה"ד שמסכם שלפי התירוצ הראשון יש חיוב של חינוך גם על האב גם על הב"ד, משא"כ לתירוצ השני דאינו אלא על האב. ואילו לפי התירוצ השני יש חיוב גם בעשין וגם לל"ת, משא"כ לתירוצ הראשון שאין חובת חינוך אלא בעשין. [והוא מביא נפק"מ בגוונא דמת האב האם ב"ד מחויב לחנך את יתומיו במצות סוכה עי"ש].

תירוצ היראים

אמנם כאשר לומדים את היראים 'בפנים' (סימן נ"א), מביא תירוצ שהוא אחרת ממה שהתו"י מביא בשמו, וז"ל: "ואפילו למאן דאמר ביבמות פ' חרש [ק"ד א'] קטן אוכל נבילות וטריפות אין ב"ד מצווין להפרישו, והכא בעי חנוך להסירו מהרגלו שהורגל לאכול ביוהכ"פ, אבל שאר איסורים לא הורגלו" עכ"ל. דהיינו היראים מביא תירוצ חדש דהתם ביבמות אין הרגל לקטן באכילת נבילות, משא"כ ביוהכ"פ הוא מורגל לאכול ביוהכ"פ ולכן חייב למנוע אותו מלאכול. ולכאורה היראים חידש פה מהלך חדש ביסוד מצוה חינוך – כלומר חינוך מתיחס להרגלים – במצות עשה, צריך לבנות הרגלים טובים, ובל"ת הדבר תלוי – אם קיים הרגל לפנינו (כמו ביוהכ"פ) צריך 'לשבור' את ההרגל הרע, משא"כ אם אין הרגל לפנינו (כמו בנבילות) לא נאמר חובת חינוך כלל. ואולי יש לומר דזהו גם ההסבר על עיקר היסוד דלא נאמר חינוך על לא תעשה בעלמא. ובאמת לא הביא היראים כלל את סוף דברי התוס שהדגישו דעינויי יוה"כ הוי קיום עשה ומשום דלשיטתיה לא הוזקק לזה כלל.

קושית האחרונים

האחרונים מקשים על מה דאיתא בשבת (דף) שמזה שקטן הבא לכבות אש בשבת צריך למנוע אותו ש"מ שקטן אוכל נבילות חייב להפרישו. והרי לפי היסוד הראשון של התו"י, כאשר איכא עשה (אפי' אם הוא איסור עשה) מ"מ נאמר חיוב חינוך, וא"כ מה ראיתא של הגמ', הלא אפשר להבין שצריך למנוע את הקטן משום עשה של שמירת שבת. אולם לפי היראים בספרו אין קושיתם קשה, שהרי אם אין לו הרגל לכבות אש, אין מצוה לחנכו לא לכבות. ולכן אם חזינן שיש למנוע אותו, ש"מ שזהו משום החיוב להפריש של סוגיא דספיה וד"ק.

דברי התוס' הרא"ש

התוס' הרא"ש כתב לתרץ את קושית התו"י בזה"ל: "ותירץ ה"ר אליעזר ממין דאע"ג דאין ב"ד מצווין להפרישו אם רואה שאוכל דבר איסור אפילו הכי חייבים לחנכו כדי שיהא רגיל במצוות דאם הוא אוכל במקרה דבר איסור לא מיסריך בהכי להיות רגיל בו אבל צריך לחנכו במצות כדי להרגילו בהם, והא דקרי הכא חינוך במה שמענין אותו ביום הכפורים אין זה אפרושי איסורא שמפרישו מלאכול **אלא חינוך הוא שמחנכו במצות דכתיב ועניתם את נפשותיכם**" עכ"ל. הרי התוס' הרא"ש מערב ביחד את ב' התירוצים של היראים – גם מה שהתו"י הביא בשמו (חינוך דוקא בעשין) וגם מה שכתב בספרו (שחינוך הוא לשבור הרגלים). וצ"י מדוע צריך ב' מהלכים.

למדנו בחבורה ל"ג דאיתא במשנה דף פ"ב. "התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים, בשביל שיהיו רגילין במצות" ע"כ.

ועי' ברש"י (ד"ה מחנכין) שמסביר שהכוונה שלפני שנה הוא שנה לפני השנה הסמוך לפירקין, דהיינו שנת י"ב לבן. ולפני שנתיים הכוונה שתי שנים הסמוכים לשנה הסמוכה לפירקין, דהיינו שנת י"א וי"ב לבן.

קושיית הגמ' ותירוצו של רב חסדא

הגמ' מקשה על המשנה: "השתא בפני שתיים מחנכין להו, בפני שנה מבעיא? אמר רב חסדא: לא קשיא; הא - בחולה, הא - בבריא" ע"כ. דהיינו מדוע כתוב במשנה שנה וגם שנתיים - הא אם חייב בשנתיים לפני שנה הסמוך לפירקין, בכלל מתאים מנה הוא שגם שנה חייב. והנה מה שתירץ רב חסדא שלבריא חייב משנת י"א ואילו לחולה חייב רק משנת י"ב. (ואע"פ שאינו מבואר להדיא ברש"י) יתכן לומר שלרב חסדא אין לו אלא חינוך לשעות ותו לא, כלומר לא מצאנו להדיא בדברי רב חסדא מושג של השלמה מדבריהם.

הגמ' מביאה אח"כ עוד ב' תירוצים לקושייתה ש'לפני שנה' מיותר:

שיטת רב הונא ורב נחמן

איתא בסוגיא התם: "אמר רב הונא: בן שמונה ובן תשע מחנכין אותו לשעות, בן עשר ובן אחת עשרה משלימין מדרבנן, בן שתיים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת. ורב נחמן אמר: בן תשע ובן עשר מחנכין אותו לשעות, בן אחת עשרה בן שתיים עשרה - משלימין מדרבנן, בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק" ע"כ. דהיינו לפי רש"י, אין מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן, אלא שרב הונא דיבר בנקבה ורב נחמן דיבר בזכר. הבת מתחילה להתחנך לשעות בשנת ט', וגם בשנת י' מתחנכת לשעות, ואילו בשנת י"א וי"ב משלימה מדרבנן. והתינוקת החולה מתחנכת לשעות בשנת י' וי"א ומשלימה רק בשנת י"ב. גם הבן הבריא עושה תהליך של שנתיים לשעות ושנתיים של השלמה, אלא שתחיל את התהליך שנה יותר מאוחר מאשר בת הבריאה. והבן החולה מתחנך לשעות בשנת י"א וי"ב ומשלים מרבנן רק בשנת י"ג.

ורש"י (ד"ה תנן) מסביר אח"כ איך הגמ' טענה שבשלמא פירוש המשנה לפי רב הונא ורב נחמן, דכולה איירי חולה, וז"ל: "מחנכין אותו לשעות לפני שנה דהיינו שתי שנים ולפני שתיים דהיינו שלש. בשלמא לרב נחמן ולרב הונא דאמרי איכא השלמה מדרבנן כדקאמר, אף על גב דלדידהו הוי חינוך הבריא ארבע שנים - מצי לתרוצי למתניתין כולה בחולה, והכי קאמר: מחנכין אותו לשעות שתי שנים לפני השלמת דבריהם, שהם שלש לפני השלמת דין תורה, כדקאמר רב הונא דשנה עשירית מחנכין את התינוקת החולה לשעות שהיא לפני שנה הסמוכה לפרק השלמת דבריהם שהיא בשנת שתיים עשרה לחולה דהיינו לפני שתיים הסמוכים לפרק דאורייתא" עכ"ל. דהיינו "לפני שנה" דמתנ' פירושו שנה קודם השנה הסמוכה להשלמה מדרבנן, דהיינו חינוך לשעות מתחיל בשנת י"א, והיא "לפני שתי שנים" לשנה הסמוכה להשלמה דאו'.

הערות על דרכו של רש"י

הרא"ש מקשה על רש"י שלפירושו קשה שהמשנה נותנת סימן לשנים - השלמה לדבריהם - שהוא מושג שאינו נזכר במשנה כלל, וז"ל: "וזה נראה לי דוחק דהשלמה דרבנן מאן דכר שמיה שיתן בה התנא סימן להקדים לה חינוך" עכ"ל. וצ"ע מה לתרץ בדעת רש"י.

ועוד יש להעיר שלפי רש"י למה חולה מתחנך רק שנה א' בהשלמה - דהיינו כשם שבריא מתחנך שנתיים של השלמה, למה לא נותנים לחולה שנה א' (במקום ב') של חינוך לשעות ואח"כ שנתיים של השלמה ובחלק הזה היא כברי ועי' תוס' ר"ד שמפריד בין שתי החלקים שאם (למשל) הבן הוא חלש בשנת י' אינו יכול להתענות לשעות, ואם בשנת י"ב הוא יהיה חלש רק בשנת י"ג יכול להשלים מדרבנן. ויצא מזה נפק"מ

שאם התינוק בריא לגמרי עד כמעט תחילת שנת י"ב ואז נהיה חולה, דינו יהפוך להיות חולה ולא יושלים באותה שנה (י"ב) אלא רק בשנת י"ג לחוד. עכ"פ לפז מובן שיטת רשי דמיירי דהוי חולה מתחילה וממשיך להיות חולה לכן נדחה אצלו גם זמן השלמה.

שיטת רבי יוחנן

אמנם רבי יוחנן חולק על רב הונא ורב נחמן וסובר שאין מושג כלל של השלמה מדבריהם. ועיי' רש"י (ד"ה אלא לר' יוחנן קשיא) דלשיטתו יש שנה של חינוך לשעות לחולה ושנתיים לבריא (לעומת רב חסדא שיש לו שנתיים סה"כ של חינוך לשעות לחולה ושלש לבריא) ולכן הוצרך רבי יוחנן בתירוצו (למה שמקשה הגמ' עליו ממתנ') לשנות את גרסת המשנה ע"ש.

והנה יש לעיין מה היא הסברא של רבי יוחנן שאין לחנך תינוקות אלא בשעות אבל לא בהשלמה. ואולי י"ל שלפי רבי יוחנן יש חשש סכנה לקטן להשלים ובעוד אופן י"ל דקשה להם הצום וגם מזיק להם ודי בזה שלא תקנו על זה מצוות חינוך. אבל צ"ע - מדוע ס"ל לרב הונא ורב נחמן מחנכים בהשלמה - וכי מחייבים לסכן או להקשות לקטנים. וי"ל שהם מודים במקצת לטענת רבי יוחנן - לכן לא מתחילים מיד בהשלמה אלא בתענית שעות ועדיין צ"ע במה נחלקו לענין התחלת הזמן לת"שעות ויעויין בהמשך הדברים. [בדרך מחודש יש לדון דאח"נ יש סכנה בהשלמה, אבל אך ורק אם מתחילים חינוכם כך - אבל אם בהתחלה מחנכים לשעות, אז אפשר אח"כ להרחיב את החינוך להשלמה, ואז ליכא סכנה. ואילו רבי יוחנן ס"ל דגם בכח"ג יש סכנה בהשלמה]]

חינוך לשעות

ובדעת רב הונא ורב נחמן שמתחילים בחינוך לשעות (וה"ה בדעת רבי יוחנן) יש לחקור בגדר החיוב. איתא בערכין דף ב: "הכל חייבין בתקיעת שופר לאיתווי מאי. לאיתווי קטן שהגיע לחינוך, דתנן: אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביום טוב" ע"כ. ורש"י שם מפרש מאיזה גיל חייב קטן בתקיעת שופר, וז"ל (ד"ה שהגיע לחינוך): "פלוגתא היא בפרק בתרא דיומא (דף פ"ב) חד אמר כבר (שית) [שמונה] כבר (שבע) [תשע] וחד אמר כבר תשע כבר עשר שמחנכין אותו לשעות" עכ"ל. דהיינו רש"י למד מהו גיל חינוך בתקיעת שופר מדברי רב הונא ורב נחמן כלפי חינוך שעות לתענית.

ועיי' שם בתוס' שמקשים מכח הברייתא בסוכה שכל מצוה לפי ענינו, וז"ל: "ולא נהירא דהתם בחינוך קטן להתענות איירי אבל בשאר מצות כל אחד ואחד לפי דרכו כדאשכחן לעיל גבי לולב וסוכה ותפלין" עכ"ל - דהיינו כשם שכלפי להתענות צריך לדון מהו הגיל שיוודע לעשות כן, ה"ה שבתקיעת שופר צריך לדון בנפרד. ומלבד מה שצריך ליישב קושית התוס' על רש"י, יש לשאול לפי רש"י מה קשר בין שופר ולתענית. ולכאורה צ"ל שבן ט' לבן בריא הוא השיעור בדעת הקטן שראוי אז להרגיל אותו - דהיינו שלב של התבגרות שכלית. וזהו הא-ב של הגיע לחינוך [ומשום דיסוד ענינו של חינוך הוא להרגיל את הילד בעשיית המצוות] וא"כ זה נוגע לכל המצוות וה"ה בתקיעת שופר (לפי רש"י).

לפי זה י"ל עוד שרש"י אזיל לשיטתו במה שדייק הר"ן מלשון רש"י על מתנ' שאע"פ שחובה ליכא בפחות מגיל חינוך לשעות, מ"מ רשות איכא (עי' חבורה ל"ג) - דהיינו מכיון שלפי רש"י אין בן ט' לשעות שיעור בחוזק הגוף אלא בהתבגרות שכלית הראוי להרגיל במצוות, ממילא אין עיכוב מצד גוף הקטן להקדים את חינוך זה אם רוצה כן האב ודו"ק.

יש לשאול האם אותו חינוך לשעות הוא חיוב גמור או רק מצוה בעלמא על האב להרגיל את הבן [ולפי מה שחידשנו לעיל יש לצדד עוד דאינו אלא ענין של הכנת הילד לחינוך אמיתי של השלמה מדרבנן]. ולכאורה מיניה וביה בפירוש רש"י יש סמך שחינוך לשעות לדעת רב הונא ורב נחמן הוא חיוב אמיתי - שהרי עיקר הדין של המתנ' לדעתם הוא חינוך לשעות ואילו חינוך להשלמה מדרבנן אינו מופיע כלל אלא בדרך סימן

בעלמא – ומדוע יתמקד על הטפל ורק מציין דרך אגב את העיקר. אלא משמע מזה שכל ד' שנים האלו הם מעיקר תהליך של חינוך – להרגילו ע"י שעות ואח"כ לעלות לחינוך של השלמה. ולפי זה הרי ברור שרש"י יחלוק על רבינו מנוח שהבאנו בחבורה ל"ג שסובר שחונך לשעות אינו אלא ענין של להכניס תחת כנפי השכינה וכו'. [אלא שרבינו מנוח חידש כן על סמך הקושיא שכתב הריטב"א בסוכה שאין חינוך אלא כאשר עושה מצוה כצורתה. ומה יענה רש"י לפי הנ"ל לאותו קושיא. וי"לישב ועיין בחבורה הקודמת]

ויצא ממחלוקת זה בין רש"י ורבינו מנוח נפק"מ למעשה. עי' במג"א סימן תרט"ז ס"ק ב' וז"ל: "פי' ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב ע"ש בתוס' (הג"מ) ומ"מ נ"ל דלא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים" עכ"ל. דהיינו בדרך כלל חובת חינוך מוטל על האב ולא על האם, אבל ס"ל למג"א דשאני הכא בחינוך שעות דחייבת האם לא להאכילו (כאשר הוא ב'גיל שעות') דהוי כמאכילו נבילות. ועי' בשהע"צ שם שכתב וז"ל: "ולעניות דעתי אין דברי המגן אברהם מוכרחין, דלא שייך לומר כן אלא באיסור גמור בין דאורייתא ובין דרבנן, כגון בבן י"א וי"ב דמדרבנן על כל פנים צריך להתענות ולהשלים, ולא כן הכא שאין בזה איסור כלל לקטן, ואדרבה הלא מחוייב להאכילו לאחר ג' שעות על כל פנים, ומוכח דאין שייך על אכילתו שם אסור, רק הוא מצוה על אביו לחנכו במצות, ובמקום שאין מצות חינוך כגון באחרים, אפשר דגם בספי לה ליכא איסורא. וכן מצאתי כעין סברא זו ברבנו מנוח לחלק בין חינוך דהשלמה שהוא עצם האיסור לחינוך דשעות שאינה כי אם מצוה בעלמא על האב, עיין שם באורך" עכ"ל. הרי המ"ב חוכך לחלוק על המג"א משום שרק בהשלמה איכא מצות חינוך, משא"כ קודם לזה, ולכן ליכא בעיה של ספיה לאם של הקטן. ומציין המ"ב מקור לחילוק זה בדברי רבינו מנוח – והן הן הדברים אשר דיברנו, דהיינו שיטת המג"א מתאים לדרכו של רש"י, ואילו לרבינו מנוח יש מהלך אחר בחינוך לשעות.

הוספה: לאור כל הדברים הנ"ל יש לדון כלפי קושיית התוס' (בעירוכין ד"ב) ממה דאיתא בבריתא דחינוך דקטן לענין לולב זמנו כשיועד לנענע ולענין סוכה זמנו מאז שאין צריך לאמו, וכפשוטו היינו קודם בן תשע. ד"ל דגם רש"י מודה ליסוד של ר' מנוח דיש שני ענינים בחינוך, מצווה בעלמא על האב כדי להרגילו ליכנס תחת כנפי השכינה, ועוד מצווה על גופו של קטן – שחלים עליו מדרבנן מצוות מזמן שהגיע לחינוך. וא"כ יש להמשיך דמצוות האב אינו דין החינוך השלם שהוא מתקיים רק כשחל חיוב הגמור על הבן, כלומר הדין השני דלעיל. ולפי זה יש לומר דמצוות האב כבר חלה מאז שראוי הבן לעשות המצווה כהלכתה, וזהו הנושא של הבריתא. אבל רש"י דידן בעירוכין מדבר על מצוות הבן, מתי חל עליו, וזהו רק כשהגיע לחינוך, כלומר שבוגר מספיק שמתרגל ע"י מעשיו.

דברי רש"י בכתובות

בכתובות דף נ. "אמר אביי אמרה לי אם: בר שית למקרא, בר עשר למשנה, בר תליסר לתעניתא מעת לעת, ובתינוקת - בת תריסר" ע"כ. דהיינו ילד מתחיל להתענות מעת לעת לאחר שתחיל שנת י"ג, ואילו בת לאחר התחילה שנת י"ב. ועי' שם ברש"י דהני מילי לענין השלמה מדרבנן, אבל מציין דביומא דף פ"א: מבואר שחייב בשעות מדרבנן שנתים קודם לזה. וכלפי החילוק בין בן לבת, כתב רש"י (ד"ה ובתינוקת) וז"ל: "שהיא ממהרת להביא כח שאינה מתשת כח בלימוד תורה, ותרת סרי דקאמר שנת שתיים עשרה גופא קאמר דאי בת שתיים עשרה ויום אחד דאורייתא היא שמביאה שתי שערות ובת עונשים ואין צורך לנו ללמוד ממניקתו של אביי" עכ"ל. כלומר בגלל שהגוף של הבת חזקה יותר, שאנו נחלש מחמוד תורה, ממילא מתחילה היא להתענות ולהשלים בגיל יותר צעיר. ולכאורה יש להקשות איך זה מתאים לדברי רש"י בערכין שביארנו לעיל שהמודד לשנות חינוך הוא לפי שיעור הדעת. האם המודד הוא כח הגוף או התגברות שכלית. והתירוץ הוא דבאמת הם ב' ענינים וב' שאלות שונות. בערכין הנידון הוא תחילת תהליך החינוך להרגילו, וזה תלוי בהגיע לחינוך - וזהו שיעור בדעת הקטן [ובזה ניחא לחלק בין בן לבת כדמצאנו שמתחלת תענית שעות לפניו, שהרי נהיית גדולה - ובת דעת שנה קודמת]. משא"כ במ' בכתובות השאלה היא באיזה גיל אפשר לעבוד לשלב השני בחינוך להתענות, וזה שאלה בחזק של גוף הילד.

בחבורה ל"ד למדנו את שיטת רש"י בגדר של חינוך לשעות והשלמה מדבריהם בקשר לשיטות של האמוראים בדף פ"ב. וכעת נבאר את שיטת הר"ף בסוגיא. ונעמיד את דבריו על פי הר"ן (על הר"ף דף ג. לדפיו).

א. האם יש מחלוקת בין רב הונא ורב נחמן

בחבורה ל"ד ראינו שלפי רש"י אין מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן, אלא שרב הונא דיבר על נקבה ואילו רב נחמן דיבר על זכר. אבל לר"ף יש גרסא אחרת בגמ': "אמר רב הונא בן שמונה ובן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין מדרבנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא. ורב נחמן אמר בן תשע בן עשר מחנכין אותן לשעות בן אחת עשר משלימין מדרבנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא" עכ"ל – הא לא היה לר"ף תיבה 'בתינוקת' לאחר דברי רב הונא ותיבה 'בתינוק' לאחר דברי רב נחמן. אלא נחלקו בדבר רב הונא ורב נחמן. וע' עוד לקמן.

ב. גיל נפרד לבת

ועוד יש להדגיש בשיטת הר"ף שאין לבת בכלל מערכת לעצמה מתי היא מתחילה להתחנך. ודבר זה מוסכם בין כל האמוראים. והראשונים עמדו על ביאור דבר זה, דהלא הבת מגיעה לגדלות בגיל יותר צעיר מאשר הבן, וז"ל הר"ן (שם): "ואף על פי שגדלותה של תינוקת קודם לזמן גדלותו של תינוק שנה, אפ"ה לא ראו חכמים להחמיר על התינוקות יותר מן התינוק משום דעיקר חינוך לתינוק הוא כדאמרינן במסכת נזיר (דף כט א) בנו חייב לחנכו במצות בתו אינו חייב לחנכה" עכ"ל. דהיינו הר"ן תירץ דעיקר חינוך הוא בבן, ולכן לא זכתה הבת לקבל 'מערכת חינוך' לעצמה ביוהכ"פ (עי' עוד ברמב"ן, ועי' מש"כ בחבורה ל"ג בביאור מדוע בת לא נקראת בת מצוה אפי' לאחר י"ב).

והנה לכאורה יש להעיר, שהמקור ('המלמד') שהביא הר"ן בביאור דבר זה הוא מהגמ' בנזיר, ושם מבואר שהבת פטורה לגמרי מחינוך. ואילו במקום 'הנלמד' דהיינו יוהכ"פ, חייבות הן (אלא שאין להן זמנים לעצמן). ויש ליישב את זה על פי חילוק שהבאנו בחבורה ל"ג.

ראוי להקדים מה שהבאנו את דברי רבינו מנוח שחידש שחינוך לשעות שייך לעוד אופן במצות חינוך שאינו אלא מצוה בעלמא על האב להכניסו תחת כנפי השכינה, ועוד מבאר, שדין זה לא נאמר על בנות ובנוגע לחינוך דיוה"כ לשעות כתב, דכיון שאין זה המצוה כהלכתה א"כ אין זה משום עיקר חובת חינוך אלא משום הדין הנוסף שעל האב ולכן אין הבנות בכלל חינוך דשעות. ובנה יסודו על פי הגמ' בנזיר דהאב מדיר את בנו ולא את בתו ומשם למד דיש עוד פרט במצוות חינוך כנ"ל ובנות לא ניכללו בזה והעמיס את דרכו בדברי הרמב"ם. ולדרכנו ברש"י [בחבורה ל"] פירשנו דחינוך לשעות אינו כן אלא הוא מעיקר חובת חינוך ולא רק ענין בעלמא,

אמנם בדעת הראשונים נראה דכיון שהוכיחו מהתם דבת אינה עיקר בחינוך ולמדו משם כלל בעיקר גדרי חינוך מוכח דסברו שדין "מדיר" כן שייך לעיקר דין חינוך דלא כרבינו מנוח, אלא דמ"מ נראה מדבריהם דיש שני מדריגות של חיוב בתוך המצוה עצמה: א. חיוב גמור לחנך במצוות חיוביות: וב. חיוב קלוש לחנך על מצוות קיומיות כמו מצות נזירות. [הרי – ואת זה גם כתבנו בחבורה ל"ג – נזירות אינו חיוב אלא הנהגה טובה לגדול, משא"כ יוהכ"פ הוא חיוב גמור לגדול]. ולפי"ז ניחא הכל. דלמדו מהא דמבואר שאין הבת בכלל חינוך דנזירות, היסוד שהבת היא תמיד טפלה לבן כלפי חינוך, וממילא במה שהוא רק חיוב חלש אצל הבן הרי אצלה ליכא חיוב כלל, – זהו הפשט בגמ' נזיר. ועל פי אותו יסוד, כאשר מגיעים למצוה שהיא חובה עכ"פ לגדול וממילא לגבי הבן חל חיוב גמור של חינוך, מועיל הטפילות של הבת לחיובה

בחינוך, ואמנם מאחר שהיא נכנסת לחיוב אך ורק בתורת טפלה לבן לכן אינה זוכה למערכת זמנים המתאימה אליה מצד עצמה וד"ק

וממוצא דברינו נלמד דלדעת רבינו מנוח יש שתי עניינים שונים במצוות חינוך, האחד הוא על האב למצוה בעלמא כדי להכניסו תחת כנפי השכינה - ובבת לא נאמר דין זה כלל, והשנית, חיוב גמור על הבן או הבת עצמם שנאמר רק במצוה חיובית, ועוד, רק במקום שיש לקיים המצוה כהלכתה. אבל לפי הראשונים נראה דהכל ענין אחד של חינוך אלא שיש בתוך ענין זה שני מדריגות של חיוב - וזה תלוי אם המצוה קיומית או חיובית ונפ"מ בזה לענין הבת כיון שאינה אלא טפילה בעלמא לגבי מצות חינוך האם היא בכלל זה. וכמו שביארנו לעיל.

ג. השלמה מדאו'

על שיטת רב הונא ורב נחמן, כתב הר"ף וז"ל: "[בן שתיים עשרה] שלמות שהוא נכנס לתוך שלש עשרה משלימין מדאורייתא פירוש בתינוק ומשום דקסבר תוך זמן דהיינו בן שלש עשרה כלאחר זמן לעונשין ופלוגתא היא בפרק יוצא דופן (דף מ"ה:) ובהשלמה דאורייתא לא פלוג בין חולה לבריא כל שיכול לסבול תעניתו" עכ"ל. דהיינו לפי רב הונא ורב נחמן בדעת הר"ף, כבר בשנה י"ב לבת ושנת י"ג לבן מתענין מדאו'. וזה בנוי על השיטה במסכ' נידה דאפילו תוך שנת י"ג (לבן) שערות הוו סימני בגרות ול"א שהם רק שומא בעלמא - דהיינו "תוך זמן כלאחר זמן".

ד. שיטת רב הונא

לפי הר"ף, רב הונא סובר שלתינוק בריא, מחנכים ב' שנים של שעות וב' שנים של השלמה מדבריהם. ואילו בן חולה מתחנך שתי שנים לשעות ושנה א' של השלמה מדבריהם. והר"ן (שם) מסביר שלפי רב הונא, מתנ' מתפרש כלפי השלמה מדבריהם. ולפני שנה היא חינוך להשלמה לחולה (ושנה היינו השנה הסמוך לפרק גדלות), ולפני שנתיים היא השלמה לבריא (דהיינו ב' שנים האחרונים לפני פרק גדלות), וז"ל הר"ן: "ולרב הונא איכא לפרושי דמתניתין דקתני מחנכין אותו לפני שנה ולפני שתיים סמוך לפרקן מאי חנוך השלמה וכדמסקינן בסוגיין בגמרא אליבא דרבי יוחנן ופרקן היינו שנת שלש עשרה שיתענה מדאורייתא וקאמר בחולה מחנכין אותו בהשלמה מדבריהם שנת שתיים עשרה שהיא שנה אחת קודם לפרקן שהיא שנת שלש עשרה ובריא מחנכין אותו בהשלמה מדבריהם שתי שנים קודם לפרקן דהיינו אחת עשרה ושתיים עשרה" עכ"ל.

ויש להעיר שלפי רב הונא נמצא שאין זכר במתנ' כלל לחינוך שעות, וא"כ מה"ת שיש מושג של חינוך שעות. וצ"ל דאה"נ אין זכר לזה במשנה, ורק בברייתא שהובאה בסוף הסוגיא מופיע מושג של שעות (וז"ל הגמ': "והא תניא: אי זה חינוך. היה רגיל לאכול בשתי שעות - מאכילין אותו לשלש, בשלש - מאכילין אותו בארבע" ע"כ)

ה. שיטת רב נחמן

הר"ן מדגיש דלדעת הר"ף, רב נחמן פליג בתרתי על רב הונא - דהיינו גם כלפי מתי מתחיל שעות וגם מתי מתחיל השלמה, וז"ל: "אלא דפליג עליה בתרתי בחנוך שעות ובהשלמה דסבירא ליה דלא מקדמינן כולי האי חנוך שעות אלא בן תשע ובן עשר בלחוד ובהשלמה דרבנן נמי פליג עליה דלא מפליגינן בהשלמה בין בבריא בין בחולה אלא תרוייהו משלימין בן אחת עשרה" עכ"ל. דהיינו לפי רב נחמן בריא עושה שנתיים של שעות ושנה א' של השלמה, ואילו חולה עושה שנה של שעות ושנה של השלמה (נמצא דכל א' מתחיל שנה אחת יותר מאוחר מאשר לפי רב הונא).

אח"כ נראה שהר"ן בא לתרץ קושיא, וז"ל: "ומשמע לי דהיינו טעמיה בהא משום דהשלמה דרבנן כעין השלמה דאורייתא תקון וכשם שהשלמה דאורייתא זמנה קבוע אף השלמה של דבריהם כן" עכ"ל. ומשמע

שהיה קשה לר"ן מדוע רב נחמן לא פסק לבריא לעשות שנה א' של שעות ושנתיים להשלים (וכמו שדורש רב הונא כלפי השלמה). ועל זה תירץ שאנחנו רוצים שגם בריא וגם חולה יתחילו להשלים באותו גיל, כעין מה שהם מתחילים להשלים מדאו' באותו גיל. עוד אפשר לפרש שהקשה להיפך שניקל עוד על החולה ולא יצטרך כלל לצום בהשלמה וימשיך בתענית שעות עד גיל שתיים עשרה. [ואל תתמה שלדברי אמוראים הללו דין חינוך מחייב בהשלמה דאין זה נכון והראיה מבת דלפי רב נחמן באמת אינה משלימה כלל ודו"ק]

ואח"כ הר"ן מסיים דלדעת הר"ף, רב נחמן יעמיד המשנה כולה בחולה, והיינו שנה קודם פירקן, דהיינו בשנת ה"ב משלימים מדבריהם, וקודם לשתיים חולה מתענה לשעות, דהיינו בשנת ה"א.

ו. שיטת רבי יוחנן

הר"ן כותב שלפי הר"ף, רבי יוחנן חולק על רב הונא ורב נחמן בתלת: אין להתחיל בחינוך שעות כ"כ מוקדם, אין מושג של השלמה מדרבנן, ותוך זמן כלפני זמן דמי ולכן לא משלים מדאו' אלא בשנת ה"ד שלו. ואח"כ הר"ן מתייחס לשאלה המתבקשת – איך רבי יוחנן יפרש את המשנה – הרי לדבריו חולה מתחנך לשעות לשנתיים ואילו בריא לשלש שעות. והר"ן מתרץ וז"ל: "ולר' יוחנן מתניתין הכי קתני מחנכין אותן לשעות שנה אחת בחולה דהיינו שנת שתיים עשרה ושתי שנים בבריא דהיינו אחת עשרה ושתיים עשרה סמוך לפרקן דהיינו שנת שלש עשרה שאותה שנה קרויה שנת הפרק לזכר שהוא עונת הנדריים כדאייתא בפרק בא סימן (דף מ"ח:) ונמצא שמחנכין את הזכר לשעות אחת עשרה ושתיים עשרה שהן שתי שנים סמוך לפרק וא"צ לומר תוך הפרק שהוא מופלא דודאי מחנכין" עכ"ל. דהיינו לפי רב יוחנן פשיטא דבשנת י"ג (לבן) מתענין לשעות, שבאותה שנה הוא נחשב מופלא הסמוך לאיש. ולכן מתנ' לא צריך להורות אלא השנים הסמוכים לאותו פרק שנה, דהיינו שנה י"א (לבריא) ושנת י"ב לחולה.

ז. הלכה למעשה

הר"ף כתב למסקנה וז"ל: "אף על גב דקיימא לן כר' יוחנן דאמר תינוקת בת שתיים עשרה ותינוק בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא, קיימא לן כרב הונא ורב נחמן דבתראי אינון, דמשלימין מדרבנן כדי לחנכן מבן אחת עשרה בין לתינוק בין לתינוקת ובן תשע ובן עשר מחנכין אותן לשעות כדרב נחמן שאם היה רגיל לאכול בשתי שעות מאכילין אותו בשלש בשלש מאכילין אותו בארבע" עכ"ל. דהיינו כלפי השלמה דאו', ק"ל כרבי יוחנן שאינו מתחיל אלא בשנת ה"ד. אבל בחינוך לשעות ולהשלמה, ק"ל כרב נחמן משום שהוא שיטה אמצעית. כלומר כלפי שעות, רבי יוחנן מתחיל בבריא בשנת ה"א, ומאידך רב הונא בשנת ה"ט, ורב נחמן מתחיל באמצע – בשנת י'. וכלפי השלמה רבי יוחנן לית ליה כלל, ומאידך רב הונא בעי משנת י"א שנים לבריא, ואילו רב נחמן סובר באמצע, דבעי משנת י"ב.

ח. קושית הרא"ש

הרא"ש מקשה על מסקנת הר"ף וז"ל: "וקשה לי מה שפסק דתינוק בן אחת עשרה משלימין מדרבנן, ואמאי משלימין אכתי הוי ב' שנים לפני גדלות דשמא לא יביא סימנים אחר י"ב שנה אפילו אם יש לו עתה סימנים שומא נינהו" עכ"ל. דהיינו (לכאורה) הרא"ש הקשה שלהלכה עדיין קשה, דק"ל כרב נחמן שמסלימין משנת י"ב, אבל מכיון דגם ק"ל כרבי יוחנן כלפי השלמה מדאו', נמצא שצריך להשלים מדרבנן למשך שנתיים, והרי רב נחמן עצמו לא הצריך אלא משך שנה א'.

ולכאורה צע"ג על קושיתו. הרי רב נחמן לא פסק אלא ממתי צריך להתחיל להשלים מדרבנן, ולא היה ענינו כמה שנים צריך להשלים. ולכן מאי אכפת לן – כלפי הפסק דקיי"ל כרב נחמן – אם בסוף ישרים למשך שנתיים. הרי סו"ס התחיל משנת י"ב. ולכאורה צ"ל שהרא"ש הבין שרב נחמן לא רק נתן זמן התחלה אלא ג"כ נתן שיעור במשך זמן שצריך להשלים. ואולי זה תלוי בעוד בשינוי שמצאנו בין הרא"ש והר"ן, שמדויק מדברי הרא"ש שהוא מבין שרב נחמן אינו חולק על רב הונא בתרתי אלא באחד גרידא שכתב הרא"ש

"דפליגי לענין השלמה" דרב נחמן לית ליה לזה אלא שנה אחת ורב הונא אית ליה השלמה שתי שנים בעוד שבר"ן מפורש שנחלקו בתרתי. ובאמת שהרא"ש תמוה דהא נחלקו האם להקדים תענית שעות לגיל שמונה ואיך השמיט הרא"ש למחלוקת. ויש קצת התייחסות לזה בדברי הרא"ש שכתב "וחינוך לשעות קודם לה שתי שנים" נראה שעשה לזה כלל אחד לשניהם. וצריך להמשיך הדברים.....

קושית הרא"ש על הר"ף

למדנו בחבורה ל"ה שהרא"ש מקשה על מסקנת הר"ף וז"ל: "וקשה לי מה שפסק דתינוק בן אחת עשרה משלימין מדרבנן, ואמאי משלימין אכתי הוי ב' שנים לפני גדלות דשמא לא יביא סימנים אחר י"ב שנה אפילו אם יש לו עתה סימנים שומא נינהו" עכ"ל. דהיינו (לכאורה) הרא"ש הקשה דלהלכה עדיין קשה, דקי"ל כרב נחמן שמשלימין משנת י"ב, אבל מכיון דגם קי"ל כרבי יוחנן כלפי השלמה מדאורי, נמצא שצריך להשלים מדרבנן למשך שנתים, והרי רב נחמן עצמו לא הצריך אלא משך שנה א'.

ולכאורה צע"ג על קושיתו. הרי רב נחמן לא פסק אלא ממתי צריך להתחיל להשלים מדרבנן, ולא היה ענינו כמה שנים צריך להשלים. ולכן מאי אכפת לן – כלפי הפסק דקי"ל כרב נחמן – אם בסוף ישלים למשך שנתים. הרי סו"ס התחיל משנת י"ב.

דרך חדשה בדעת הרא"ש

ולכאורה זה מחייב דרך חדשה בהבנת שיטת רב הונא ורב נחמן לפי הרא"ש. ויש כבר רמז לזה ממה שכתב הרא"ש כלפי נקודת המחלוקת בין רב נחמן לרב הונא ד'בהשלמה פליגי'. הרי הר"ן למד שרב הונא ורב נחמן בתרתי פליגי, ואילו ברא"ש מבאור שהמחלוקת אינו אלא כלפי השלמה.

וכדי לבאר את זה, נקדים במה שמצאנו בתוס' רי"ד בדעת רבי יוחנן וז"ל: "ר' יוחנן אמר השלמה מדרבנן ליכא פי' לא אחמור רבנן להשלים שאין משלימין אלא בזמן תורה" עכ"ל. דהיינו לבקש מקטן להשלים הוא דבר קשה (אע"פ שאינו בגדר פק"נ), ולפי רבי יוחנן זה חומרא שאין לחייב כלל. וי"ל שרבי הונא ורב נחמן מסכימים שזה קשה, ולכן אע"פ שהם מחייבים השלמה, נשתנה הגדר מחיוב חינוך רגיל, וכמו שנבאר.

והנה בגדר הדין חינוך: ידוע מח' הראשונים האם הוא חיוב על האב, או על הבן עצמו, אבל מ"מ לכו"ע גדר הדברים הם שמאז שהבן "הגיע לחינוך", וראוי לקיום המצווה – חל כלפיו המצווה (או שהוא בעצמו מחויב או שהחיוב על האב כלפיו). והן אמנם שיסוד ענינו של חינוך הוא כדי להרגיל את הבן, אבל גדר החיוב הוא כחיובו של גדול (ואפשר להגדיר שיש "טעם החיוב" של חז"ל, ובנוסף גדר החיוב). אבל ייתכן דלפי הרא"ש, נשתנה מצות חינוך ביוה"כ, משאר מצוות חינוך. דכמו שלפי ר' יוחנן משום קושי הצום לא החמירו עליו כלל, לחייבו בהשלמה, ה"ה לדין במקום שיטילו עליו מצות הצום מאז שראוי למצווה – ומכיון שכל מטרות החינוך הוא כדי להרגיל קטן למצות יוהכ"פ – כאן הלכו חז"ל אחרי שורש הענין ונתנו שיעור זמן מסוים כדי להשיג תכלית זה (של כדי להרגיל). ובהגדרת משך שיעור זה, נחלקו רב הונא ורב נחמן – לפי רב הונא לבריא בעינן שיעור של שנתים, ולרב נחמן לא בעינן אלא שנה א'. ולכן הדגיש הרא"ש דהמחלוקת ביניהם היא בהשלמה – דהיינו מהו שיעור המסוים הזה של השלמה.

ראיה לדרך זו מקושית התוס' בכתובות

ויש להביא ראיה לזה מדברי התוס' בכתובות דף נ. ראינו בחבורה ל"ד דאיתא בכתובות דף נ. "אמר אביי אמרה לי אם: בר שית למקרא, בר עשר למשנה, בר תליסר לתעניתא מעת לעת, ובתינוקת - בת תריסר" ע"כ. דהיינו ילד מתחיל להתענות מעת לעת לאחר שהתחיל שנת י"ג, ואילו בת לאחר התחילה שנת י"ב. ועי' שם ברש"י דהני מילי לענין השלמה מדרבנן, אבל מציין דבימא דף פ"א: מבואר שחייב בשעות מדרבנן שנתים קודם לזה. וכלפי החילוק בין בן לבת, כתב רש"י (ד"ה ובתינוקת) וז"ל: "שהיא ממהרת להביא כח שאינה מתשת כח בלימוד תורה, ותרתי סרי דקאמר שנת שתיים עשרה גופא קאמר דאי בת שתיים עשרה ויום אחד דאורייתא היא שמביאה שתי שערות ובת עונשים ואין צורך לנו ללמוד ממניקתו של אביי" עכ"ל. ועי' בחבורה ל"ד שביארנו עוד שם בשיטת רש"י. ועי' בתוספות שם (ד"ה בת תריסר) שכתבו וז"ל: "והא דפי' נמי בקונט' בתינוקת שהיא ממהרת להביא כח לא היה צריך לפרש כן אלא שחינוך שלה שנה לפני

גדלותה דהיינו י"ב שנה ויום אחד כמו תינוק שחינוכו שנה לפני גדלותו" עכ"ל. דהיינו הקשו התוס' למה רש"י מפרש שגיל השלמה בנויה על כח הגוף, הרי היה אפשר להשוות בן לבת ששניהם מתחילים בהשלמה מדרבנן שנה קודם השלמה דא'. ולכאורה יש להעיר על קושית התוס' דלכאורה רש"י צודק – דעיקר השאלה היא ממתי הקטן ראוי מצד גופו להתחיל להשלים. אמנם לפי מה שלמדנו בדרכו של הרא"ש שפיר אפשר להבין את קושית התוס' – שאין שורש הנידון מתי הוא הגיל הראוי להטיל חיוב, אלא נותנים שיעור זמן מסוים להשלמה, ואם הוא שנה לבן לדעת רב נחמן, ה"ה לבת.

ולפ"ז נלמד מח' שורשית בין הראשונים בעיקר הגדר של חינוך בתענית יוה"כ; דלפי הר"ן, הרי הוא כשאר מצוות חינוך, שמאז שהילד ראוי למצווה נתחייב בזה. ומח' האמוראים סובבת הנקודה הזו, מתי הגיע לחינוך – בין לעניין תענית שעות, ובין לעניין תענית השלמה. אבל לפי הרא"ש – שנאמר דין חדש בחינוך וזהו "שיעור זמן – כדי להרגילו" א"כ שורש המח' הוא ב"שיעור זמן" שנאמר כדי להרגילו ומסתמא שודאי בעינן גם לזה שהוא ראוי לתענית, אבל עכ"פ לא בזה נחלקו האמוראים.

דין חולה לפי הרא"ש

ולפי דרך זו, מה הדין בחולה – דהיינו לפי רב הונא חולה משלים שנה א' במקום ב' לבריא. אם היינו לומדים כדרכו של הר"ן, כל החילוק בין חולה לבריא מובן היטב, דכל א' מתחיל בגיל שהוא ראוי. וניתן לומר שלחולה יש זמן אחר מתי הוא מגיע לחינוך תענית. אמנם לפי הרא"ש שנתנו שיעור מסוים של שנים להשלמה, איך אפשר לחלק בין בריא לחולה. וצ"ל שבחולה אמרו קולא להקל שאינו חייב בשיעור השלם של חינוך, אלא שנה מתוך השנתיים, ומשום דחולה הוא הקלו בדינו.

חינוך לשעות לפי הרא"ש

אמנם עד עכשיו לא ביארנו מדוע לפי הרא"ש ל"א דרב הונא ורב נחמן פליגי בחדא ולא בתרתי. דהיינו מצאנו שבחינוך שעות איכא ג"כ מחלוקת ביניהם מתי מתחילים להתענות לשעות – לפי רב הונא משנת ט' במשך שנים ואילו לרב נחמן משנת י' (במשך שנתיים). ויש לפרש שלפי הר"ן ודעימיה שעות הוא נידון בפ"ע ממתי הוא ראוי, ואין זה קשור לדין השלמה כלל (אלא בהכרח בגיל שהוא ראוי להשלמה כבר ממילא מפסיק להתענות לשעות). אולם לפי רב נחמן ורב הונא, שעות הן בגדר "שנתיים לפני השלמה". הא קמן שא. יש שיעור מסוים גם לשעות, ולשון הרא"ש הוא דשעות הוי "שנתיים לפני השלמה", וזה דלא כשאר הראשונים שלא דיברו אלא על מאיזה גיל מתחילים שעות. וב. אותו שיעור הוא קשור לזמן ההשלמה. דהיינו אין שעות נידון בפ"ע אלא הוא קשור ועביד בהדי ההשלמה, והביאור בזה לדברינו הוא כך: דמכיוון שעניינו של חינוך לתענית הוא בשיעור כדי להרגילו למצות הצום, א"כ אין לדון על תענית שעות בפני עצמה, אלא בהדי השלמה, כיון דבשניהם ביחד היא שמגיעים למטרת "הרגל הצום", ולכן חשבון הזמן של תענית שעות תלוי בכמה זמן יש להשלמה. וממילא מובן מש"כ הרא"ש דלא פליגי אלא בחדא ולא בתרתי. [ועוד יש להגדיר ששורש הענין של שעות הוא ג"כ כדי להרגיל לתענית השלם. והראיה לזה היא משיטת רבי יוחנן שאינו מחייב בחינוך אלא תענית לשעות לחוד וד"ק].

עוד סמך לדרכנו

ויש להביא עוד סמך לדרכנו במחלוקת הראשונים מקושית הר"ן שהבאנו בחבורה ל"ה. הרי נראה שהר"ן בא לתרץ קושיא בשיטת רב נחמן, וז"ל: "ומשמע לי דהיינו טעמיה בהא משום דהשלמה דרבנן כעין השלמה דאורייתא תקון וכשם שהשלמה דאורייתא זמנה קבוע אף השלמה של דבריהם כן" עכ"ל. ושם כתבנו שהיה קשה לר"ן מדוע רב נחמן לא פסק לבריא לעשות שנה א' של שעות ושנתיים להשלים (וכמו שדורש רב הונא שנתיים להשלמה לבריא). ועל זה תירץ שאנחנו רוצים שגם בריא וגם חולה יתחילו להשלים באותו גיל, כעין מה שהם מתחילים להשלים מדאו' באותו גיל.

אולם יש להעיר על הבנה זו של קושית הר"ן - מסברא אין כ"כ ברור למה רב נחמן שסובר שתינוק ראוי רק שנה יותר מאוחר (לעומת שיטת רב הונא) לא יחשוב ג"ג שיקח התינוק שנתים של שעות לפני שיכול הוא להשלים (וכמו שסובר רב הונא). ועוד יש להביא ראיה שאין זה קושית הר"ן, שלפי דרך זו נמצא שהתירוך של הר"ן בא להקל (שבמקום שנתיים השלמה לבריא יש לו רק שנה), אבל התוספות יוהכ"פ (בשיטת הרמב"ם) מקשה למה הרמב"ם מחייב בהשלמה מדרבנן שנתיים לחולה ולא שנה א', וכמו שמצאנו לר' הונא דיש שנתיים השלמה לבריא אבל לחולה יש רק שנה אחת. והוא ומתירץ קושיתו על הרמב"ם על פי סברתו של הר"ן (זמן קבוע בהשלמה מדרבנן כמו זמן קבוע להשלמה דאורייתא) והרי התם מטרת תירוצו הוא להחמיר להצריך שנתיים ולא שנה א'. ולכן יש להבין את קושית הר"ן באופן אחר – שהוא מקשה מדוע אנחנו לא פוטרים חולה בכלל מהשלמה מדרבנן (ותדע שאין זו ה"א רחוקה, שהרי לרב נחמן בת פטורה מהשלמה לדעת הר"ן). ועל זה תירץ הר"ן שאין לפטרו משום קבוע וכו' (ותירוך זה בא להחמיר וכנ"ל).

והנה למתבונן, הרא"ש לא מקשה את קושית הר"ן. וי"ל דכל א' לשיטתו אזיל. דהיינו בשלמא לפי הר"ן כל החילוק בין בריא לחולה הוא מתי הוא ראוי, היה שייך להציע שאין חולה ראוי להשלמה כלל. אבל לפי הרא"ש שדין חולה אינו אלא קולא בשיעור, יש לומר שעד כאן מצאנו שיש להקל על חולה (ולתת לו שנה במקום שנתיים) אבל להציע לפטרו לגמרי, זו מה"ת. ודו"ק.

ישוב לקושיא על פי דברי הריטב"א בסוכה

כבר הבאנו בחבורה ל"ד מה שהקשה רבינו מנוח על חינוך לשעות (על פי היסוד של הריטב"א שאין חינוך אלא כאשר עושה מצוה כצורתה). ד"ל אם מדובר בלהטיל חיוב על הקטן כאשר מגיע לזמן הראוי, אה"נ קשה. אבל כאן אנו מחפשים בעיקר תוכן החינוך להרגילו למצוה, אולי י"ל דלא קפדינן על צורתה של המצוה. ויש לעיין עוד בזה.

איתא במתנ' דף פ"ב. "עוברה שהריחה - מאכילין אותה עד שתשיב נפשה" ע"כ. רש"י (ד"ה עוברה שהריחה) כתב וז"ל: "העובר מריח ריח תבשיל והוא מתאוה לו ואם אינה אוכלת שניהן מסוכנין" עכ"ל. דהיינו התאוה לאכול נמצא אצל העובר, וגם אצל העובר נמצאת הסכנה. ובזה רש"י פליג על ראשונים אחרים שמבינים שהסכנה היא אך ורק אצל האם. ויוצא מזה נפק"מ כדלקמן.

דין לחישה

בעמ' ב' מבואר בגמ' דלוחשים כדי להרגיע את התאוה. ויש לעיין מה תוכן של לחישה זו. בפשט הפשוט מודיעים שהיום יוה"כ והוא יום חמור. אבל יש פשט אחר שלוחשים שעוד מעט יעבור היום ויכנס יום חול. ומה הנפק"מ בין בין ב' דרכים הללו. והנה לקמיה הגמ' מביאה סוגיא המקביל לגבי מאכלות אסורות, שגם מתשדלים ליישב דעתו ואם לא מאכילים הקל קודם וכו' ע"ש. והאם שייך לחישה גם שם. ולכאורה זה תלוי בב' הדרכים – אם הענין הוא שלוחשים על חומר הענין, אז גם במאכ"א שייך לחישה. אולם אם הענין הוא שעוד מעט יעבור יוה"כ, הרי אין זה שייך כלל למאכ"א. ועי' בס' המאורות שמדייק שהרמב"ם לא מביא דין לחישה כלפי מאכ"א אלא רק כלפי יוה"כ – משמע שהוא לומד כדרך השניה.

ובין רש"י לשאר ראשונים יש נפק"מ כלפי למי אנחנו לוחשים. לקמן בגמ' עמ' ב' מבואר שמשבחים את העובר אם יסתלק התאוה. לפי רש"י לוחשים לעובר ומשבחים לעובר. אבל לפי שאר הראשונים ק"ק שאם אין התאוה אלא אצל, ובהכרח לוחשים לאמא, וא"כ מדוע משבחים לעובר. ועי' בשעה"צ (תרי"ז ס"ק ג') שמביא בשם המאירי שאומרים לאמא שאם היא תתגבר, הולד יצא צדיק. כלומר השבח לתינוק הוא חלק של דברי העידוד לאמא, דהיינו חלק של הלחישה.

[ויש עוד נפק"מ בין רש"י לשאר הראשונים - הובא בשעה"צ - אם האשה נמצאת בתוך מ' ימים של עבודה, שהוא כתב דלא שייך שהעובר ירצה לאכול, שאין לו חיות כלל. ומשמעות הדברים דבכה"ג לפי השעה"צ אין להקל. אבל צ"ע, שהרי מ"מ ניתן לתלות התאוה על האם, וא"כ מ"מ יש היתר אפי' לרש"י מצד האם].

דין איש בריא

המתנ' איירי דוקא באשה מעוברת. אבל מה הדין באיש בריא – אם יש לו תאוה כזו, האם מתירים לו לאכול. הראשונים הביאו על זה גמ' בכתובות דגם בכה"ג מתירים. אולם עי' רבינו מנוח שמביא שנחלקו הראשונים בזה, דהגמ' בכתובות לא התירו אלא במאכ"א שהוא חייבי לאוין אבל לא ביוה"כ שהוא בכרת. אבל יש לשאול דממ"נ – אם ההיתר בחייבי לאוין הוא משום פק"נ, א"כ מה לי חייבי לאוין מה לי חייבי כריתות. ואמנם לשון רבינו מנוח הוא שבחייבי כריתות איביעיא ליה ליתובי דעתיה – כנראה הביאור הוא שהוא עצמו גרם לתאוה זו (וזה חידוש), וצריך הוא לסלק א"ע מזה. ודרישה זו לא נאמר אלא בחייבי כריתות. כלומר דאע"פ שיש מצב בפנינו של סכנה המתרת מ"מ כיון שיש אפשרות לסלק הסכנה ע"י שיישב דעתו אינו מדחה האיסור אלא אדרבא דינו להתיישב.

ורבינו מנוח עצמו חולק וסובר שגם בחייבי כריתות (יוה"כ פ) מקילים לאיש בריא ואין לחלק, וכך מדייק מהרמב"ם. אולם הוא מציין שהרמב"ם לא מביא את הדין הפועל אלא במאכ"א, אבל מ"מ במאכ"א גופא הרי בשר קדש (לעומת בשר חזיר) בכרת, ואעפ"כ הרמב"ם מתיר. וא"כ ה"ה ביוה"כ פ.

ובאמת גם בדין לוחשים מונח חידוש זה שצריך כל א' להוציא א"ע מהתאוה שהביא ע"ע. שהרי ע"י לחישה אנחנו מועדדים את האשה לצאת מתאוה, שמשמע שתלוי בה. ואע"פ דהתם (לעומת איש בריא) אם נצטרך, מאכילים, מ"מ חזינן יסוד זה.

מה מאכילים

איתא בגמ': "תנו רבנן: עוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר - תוחבין לה כוש ברוטב, ומניחין לה על פיה. אם נתיישרה דעתה - מוטב, ואם לאו - מאכילין אותה רוטב עצמה, ואם נתיישרה דעתה - מוטב, ואם לאו - מאכילין אותה שומן עצמו" ע"כ. דהיינו יש ג' שלבים של להאכיל אותה. ובפשטות יש ג' דרגות של איסור. מציצה בעלמא אינו מעשה אכילה ממש ולכן יש פחות 'עבירה', ואם לוקחין רוטב (אפיל' אם טעם כעיקר דאו') מ"מ אינו אוכל גופו של איסור. ואם זה לא מועיל, אז בדלית ברירה אוכלים גוף המאכל (השומן). כלומר בפשטות הדרך היא הקל הקל תחילה.

ויש להוסיף שהרמב"ם ביוהכ"פ לא מביא ג' דרגות הללו, משא"כ במאכ"א. והביאור הוא פשוט, דבמאכ"א יש מדריגות של איסור התלוי בתוכן המאכל, משא"כ ביוהכ"פ שכל אכילה שוה שאסורה. אמנם הטור כן מביא נפק"מ אלו ביוהכ"פ, והב"י מקשה על זה ומנסה ליישבו עי"ש.

והנה הרמב"ן כתב דאם איירינן בחולה (ולא במי שיש תאוה לאכול) לא שייך כוש ורוטב וכו'. דבחולה אם הרופא אמר שצריך לאכול, "אין מדקדקין עליו להאכילו הקל הקל" בכל זה. והביאור הוא שבמעוברת אין לנו מושג כמה היא צריכה ולכן אזלינן הקל הקל תחילה. משא"כ כאשר יש רופא, שהוא יוכל להדריך אותנו מה בדיוק צריך החולה לאכול. ועי' ברא"ש שכותב קצת בלשון אחר: "אין מדקדקין עליו ע"י כוש ורוטב אלא להאכילו הקל הקל" עכ"ל - משמע שג' המדריגות של עובר אינו הכלל הרגיל של הקל הקל.

והנה אם אין הדין של כוש ורוטב הקל הקל, יש לשאול מה זה. א. ויש לומר שכאשר יש רופא, הוא אינו אומר שצריך לאכול באופן מסוים אלא שצריך בשר זה. והפשטות הוא שצריך לאכול כדרך הרגיל. ולכן אנחנו לא צריכים לעשות ניסויים האם יכול הוא להתרפות גם ע"י הקל, ולכן אין מדקדקים. משא"כ במעוברת דהכל בספק הוא דאולי די לה בקל, אז מתחילים אם הקל, דאין לנו אומד. ב. אולי בדרך חידוש יש לחשוב דבאמת יש חילוק בין מקרה דידן לציור הרגיל של הקל הקל. בדרך כלל האופן של הקל הוא שיש שני חפצא דאיסורא אשר כל אחד מועיל לו אז ישנה לדין שאין לו לקחת החמור במקום הקל אבל הכא הוא נזקק בודאי לחתיכה זו ולעבור על איסור זו אלא השאלה הוא רק היאך יאכול האיסור ונפ"מ באיזה מידה יעבור על האיסור וא"כ י"ל דמאחר שהרופא התיר לו החתיכה -האיסור, אין מדקדקים עליו בענין אופן אכילת החתיכה. ובזה חלוק חולה ממעוברת שלא חל אצלה היתר של אומד וכל מה שהותר אצלה הוא אותו המעשה שיסיר תאוותה

המשך דברי הרמב"ן

הרמב"ן ממשיך על פי הגמ' בערכין שיש דין שיעורים בעובר, כדי שלא יהא צירוף בכדי אכילת פרס. והרמב"ן מוסיף דה"ה אף בחולה דעבדינן כן. ומשמעות דבריו הוא שיש חידוש שעושים שיעורים גם בחולה. ויש לציין שהרמב"ם לא מביא את דין שיעורים בכלל (אפי') ביוהכ"פ (ועי' בהערה"ש). והרמב"ן מקשה שאם יש שיעורים, איך שייך הקל הקל שהרי מ"מ אין כאן אלא חצי שיעור. והוא מחדש שיש תוספת חומר בחצי שיעור של איסור חמור מעבר לחצי שיעור על איסור קל.

ואולי יש להציע שהרי אם הרופא אמר שיש לאכול וכך וכך, וכמו שכתבנו לעיל, הפשטות הוא שצריך אכילה רגילה. וא"כ כשם שלא מדקדקין ע"י אופן אכילתה, הו"א דגם לא מדקדקין לאכול חצי שיעור חצי שיעור, שבפשטות הרופא צוה לאכול כמות רגילה (דהיינו שיעור שלם) -[וסברא זו שייכת לשני הדרכים דלעיל] - קמ"ל הרמב"ן (וזה חידוש כמו שמדויק) דבחולה יש ג"כ דין להאכילו בשיעורים.

או"ד י"א שבחולה כאשר הרופא אמר שצריך לאכול כך וכך כמות של מאכל, אז כיון שפסק כך, הו"א שכל כמות זו נעשה היתר גמור דהכל נכלל בהיתר של אומדן [וזה מתאים עם הדרך השני דלעיל]. קמ"ל שאין לאכול אלא חצי שיעור, שלא נותר אלא באופן האיסור החלש ועל זה חל ההיתר, אבל תו לא.

סכנת העובר

הבה"ג מדייק משיטת רש"י הנ"ל דלמען הוולד מתירים אכילת יוהכ"פ – דהיינו הכלל של פק"נ מדחה כל איסורים שבתורה בשביל וולד. והנה הראשונים דנו סביב נקודה זו, כלומר האם יש לעובר 'נפש'. והביאו ג' ראיות שאין לעובר דין נפש: א. בגמ' סנהדרין מבואר שהורגים עובר (עד שיצא ראשו) כדי להציל חיי אמו. ב. הגמ' בנדה פוטר מרציחה כל זמן שלא נולד, ש"מ שאין לו דין נפש. ג. המכה אשה הרה משלם דמי וולדות (פ' משפטים), דהיינו אינו נחשב רוצח לענין הוולד, וזה כעין הראיה השניה. אולם מאידך מביאים ראה שיש לעובר דין נפש, שמחללין שבת כדי להציל עובר באשה שיושבת על המשבר.

הבה"ג (כנ"ל) נקט שיש לעובר דין נפש לענין להציל. והרמב"ן מסביר שההיתר בחילול שבת הוא משום מחללין שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה. ועי' בביה"ל שאין היתר זה משום פק"נ (דבאמת אין לו נפש) אלא משום חשבון שמירת מצוות אחרות. ומה שאין ההורג נחשב רוצח, הוא משום שאין לו דין נפש. ומוסיף הרמב"ן שלפי דרך זו אפי' פחות ממ' יום שאין לו עכשיו חיות כלל, מ"מ מחללין עליו. הריטב"א גם מביא דרך זו, אלא שהוא כותב שיש לו דין נפש לענין מצוות. ונראה לפרש דעת הריטב"א שיש ב' דרגות בנפש. כלפי רציחה אינו חייב אא"כ לוקח נפש גמור, אבל לגבי פק"נ די לנו שיש נפש לענין מצוות וזה תלוי במה שיש מספיק חיות המאפשרת לו לעשות מעשה המצוה. נמצא שלפי הריטב"א אין לנו את התוספת חידוש שלמדנו ברמב"ן שיש היתר חילול שבת בפחות ממ' יום.

[ועוד יש להוסיף בדעת הרמב"ן שהרי הרווח של קיום מצוות אינו נמצא בחפצא שבנינו, אלא הוא חשבון של העתיד, ומ"מ יש בזה כח לאשווי היתר לחלל בשבת להצילו.]

הרמב"ן מביא ומסיק עוד דרך, דלא כהבה"ג. אין לעובר תורת נפש, ומחללין שבת בגלל דהתם כבר מתה האם, ובכה"ג "לאו ירך אמו הוא ולא בדידה תליא אלא חי הוא", דהיינו בכה"ג יש לו תורת נולד. והביאור ברמב"ן הוא שהגרעיותא בנפש של העובר הוא משום שהחיות שלו תלויה באמו, ולכן נשחב כירך דידה. ולכן אם מתה האם, כל זה משתנה ואינו עוד ירך אמו, והוא כילוד.

ויש לעיין מה המחלוקת בין בב' דרכים האלו. ובמיוחד בדעת הריטב"א שלדרך הראשון יש לו תורת נפש מסוימת. ויש לומר שלדרך הראשון ל"א את החידוש הגדול שמשום שחיותו תלוי באמו הוי כירך דידה, דאולי היה אפשר לומר שאין מה שתלוי באמו פועל אלא לגרוע בתורת נפש שלו ולכן אין לו תורת נפש השלם, אבל נפש יש לו. ולכן יש לו מספיק נפש לענין מצוות. ורק לפי הדרך השניה שהוא כירך אמו אז נטפל הוא לאמו ואין לו לעצמו תורת נפש כלל.

חולה מאכילין אותו על פי בקיאים

ראינו בחבורה ל"ח שהגמ' בדף פ"ג. מביאה את דין המשנה "חולה מאכילין אותו על פי בקיאים", והגמ' דנה מתי ועל פי מי מאכילין לחולה. ובסוף הסוגיא, לפי מר בר אשי כאשר חולה אומר צריך, אפי' אם מאה בקיאים אומרים שאינו צריך, מאכילין אותות משום כח של הסברא דלב יודע מרת נפשו.

שיטת השאלות

והנה לעיל מיניה בסוגיא, כדי לתרץ קושיא על רבי ינאי מרישא דמתנ', איתא: "הכא במאי עסקינן - דאמר לא צריכנא. וליספו ליה על פי בקי. לא צריכא, דאיכא אחרינא בהדיה, דאמר לא צריך. מאכילין אותו על פי בקיאים. פשיטא. ספק נפשות הוא וספק נפשות להקל. לא צריכא דאיכא תרי אחריני בהדיה, דאמרי לא צריך. ואף על גב דאמר רב ספרא תרי כמאה, ומאה כתרי - הני מילי לענין עדות, אבל לענין אומדנא - בתר דעות אזלינן הני מילי לענין אומדנא דממונא, אבל הכא - ספק נפשות הוא" ע"כ. כלומר בגמ' מבואר דאם איירינן בחולה וחד בקי דאמרו אינו צריך, וב' בקיאים דאמרי צריך, אין כאן חידוש דמאכילין, משום הכלל דספק נפשות להקל. ולכן הגמ' מעמידה את המשנה באופן אחר, דחולה ותרי בקיאים אמרו שאינו צריך ותרי בקיאים כנגדן אמרו שצריך. ונתחדש דאע"פ דבאומדנא דממונא בתר רוב דעות אזלינן, הכא שאני דספק נפשות הוא ושמעינן לתרי בקיאים שאמרו מאכילין כנגד שלשה כנגדן שאמרו שאינו צריך.

ועי' ברמב"ן (תורת האדם) שמביא חידוש בשם השאלות וז"ל: " וחזינן מאן דפסק דבתר רוב דעות אזלינן. וכן נמי כתוב בשאלות. ואף על גב דגמרא בהדיא היא דכי אזלינן בתר רוב דעות באומדנא ה"מ לממונא אבל הכא ספק נפשות להקל, משמע דס"ל להני רבואתא דההיא אוקימתא ליתא, דמשום הא דמקשינן ע"פ בקיאים תרי פשיטא תרי ותרין נינהו וספק נפשות להקל איתוקים הכי, ומכיון דאתא רב אשי ואמר דכל היכא דאמר חולה צריך אני אפילו מאה אמרי לא צריך לדידיה שמעינן, קמה לה מתניאיתא כדמעיקרא" עכ"ל. דהיינו לפי השאלות בגוונא דתרי והוא דאמרו אינו צריך (ותרי כנגדן דאמרו צריך) אזלינן בתר רוב דעות ולא מאכילין אותו. ועל שיטה זו הוקשה מה נעשה עם הגמ' המפורשת דאמרה לא כן, עוד מה הביאור בדין החדש הזה, דאזלינן בתק רוב (אע"פ שהוא ספק נפשות). ולקושיא הראשון

וחזינן מאן דפסק דבתר רוב דעות אזלינן. וכן נמי כתוב בשאלות. ואף על גב דגמרא בהדיא היא דכי אזלינן בתר רוב דעות באומדנא ה"מ לממונא אבל הכא ספק נפשות להקל, משמע דס"ל להני רבואתא דההיא אוקימתא ליתא, דמשום הא דמקשינן ע"פ בקיאים תרי פשיטא תרי ותרין נינהו וספק נפשות להקל איתוקים הכי, ומכיון דאתא רב אשי ואמר דכל היכא דאמר חולה צריך אני אפילו מאה אמרי לא צריך לדידיה שמעינן, קמה לה מתניאיתא כדמעיקרא, דאיכא אחריני בהדי חולה ואמרי לא צריך ומאכילין אותו ע"פ בקיאים תרי, ס"ד אמינא כשם כשהחולה אומר צריך אני שומעין לו אפי' כנגד מאה בקיאים, כך כשהוא אומר איני צריך לישמע לו דהכא והכא לב יודע מרת נפשו קמ"ל להקל אמרינן אבל להחמיר כחד בקי בעלמא הוא ולא כתרי. הילכך היכא דאיכא אחרינא בהדיה ותרי דאמרי צריך, לדידהו שמעינן הא לחד לא שמעינן, ולא אמרינן חולה תונבא נקיט ליה אלא חד מנינן ליה תרי לא מנינן ליה.

ראינו בחבורה ל"ח שהגמ' בדף פ"ג. מביאה את דין המשנה "חולה מאכילין אותו על פי בקיאת", והגמ' דנה מתי ועל פי מי מאכילין לחולה. ובסוף הסוגיא, לפי מר בר אשי כאשר חולה אומר צריך, אפי' אם מאה בקיאת אומרים שאינו צריך, מאכילין אותות משום כח של הסברא דלב יודע מרת נפשו.

שיטת השאלות

והנה לעיל מיניה בסוגיא, כדי לתרץ את הקושיא על רבי ינאי מרישא דמתנ', איתא: "הכא במאי עסקינן - דאמר לא צריכנא. וליספו ליה על פי בקי. לא צריכא, דאיכא אחרינא בהדיה, דאמר לא צריך. מאכילין אותו על פי בקיאת. פשיטא. ספק נפשות הוא וספק נפשות להקל. לא צריכא דאיכא תרי אחריני בהדיה, דאמר לא צריך. ואף על גב דאמר רב ספרא תרי כמאה, ומאה כתר - הני מילי לענין עדות, אבל לענין אומדנא - בתר דעות אזלינן הני מילי לענין אומדנא דממונא, אבל הכא - ספק נפשות הוא" ע"כ. כלומר בגמ' מבואר דאם איירינן בחולה וחד בקי דאמרו אינו צריך, וב' בקיאת דאמרי צריך, אין כאן חידוש שמאכילין, משום הכלל דספק נפשות להקל. ולכן הגמ' מעמידה את המשנה באופן אחר, דחולה ותרי בקיאת אמרו שאינו צריך ותרי בקיאת כנגדן אמרו שצריך. ונתחדש דאע"פ דבאומדנא דממונא בתר רוב דעות אזלינן, הכא שאני דספק נפשות הוא ושמעין לתרי בקיאת שאמרו מאכילין כנגד שלשה כנגדן שאמרו שאינו צריך.

אמנם עי' ברמב"ן (תורת האדם) שמביא חידוש בשם השאלות וז"ל: "וחזינן מאן דפסק דבתר רוב דעות אזלינן. וכן נמי כתוב בשאלות. ואף על גב דגמרא בהדיא היא דכי אזלינן בתר רוב דעות באומדנא ה"מ לממונא אבל הכא ספק נפשות להקל, משמע דס"ל להני רבואתא דההיא אוקימתא ליתא, דמשום הא דמקשינן ע"פ בקיאת תרי פשיטא תרי ותרי נינהו וספק נפשות להקל איתוקים הכי, ומכיון דאתא רב אשי ואמר דכל היכא דאמר חולה צריך אני אפילו מאה אמרי לא צריך לדידיה שמעינן, קמה לה מתניאיתא כדמעיקרא דאיכא אחריני בהדי חולה ואמרי לא צריך ומאכילין אותו ע"פ בקיאת תרי, ס"ד אמינא כשם כשהחולה אומר צריך אני שומעין לו אפי' כנגד מאה בקיאת, כך כשהוא אומר איני צריך לישמע לו דהכא והכא לב יודע מרת נפשו קמ"ל עכ"ל. דהיינו לפי השאלות בגוונא דתרי והוא דאמרו אינו צריך (ותרי כנגדן דאמרו צריך) אזלינן בתר רוב דעות ולא מאכילים אותו. ועל שיטה זו הוקשה: מה נעשה עם הגמ' המפורשת דאמרה לא כן. ולקושיא זה כבר תירץ הרמב"ן שלאחר שהגמ' הביאה את שיטת מר בר רב אשי, דהיינו שיש אלימות לסברת לב יודע מרת נפשו, אפשר לחזור ולהעמיד את המשנה דאיירי בחולה וחד שאמרו אינו צריך ותרי כנגדן שאמרו צריך, ועכשיו אין זה פשיטא דמאכילים אותו ובעינן למשנה לחדש דלא מאכילין. נמצא דאין הכרח להעמיד אוקימתה דמתנ' איירי בתרי (מאכילין) כנגד שלשה (אין מאכילין), ובאמת בכה"ג הדין הוא דאזלינן בתר רוב דעות ואין מאכילין.

ובביאור החידוש של המשנה לפי שיטה זו, שמאכילין אותו ע"פ ב' בקיאת, אע"פ שלחולה יש לו מעלה של לב יודע וכו' גם יש עוד בקי שאומר שאינו צריך, כתב הרמב"ן: "קמ"ל להקל אמרינן [לב יודע] אבל להחמיר כחד בקי בעלמא הוא ולא כתר" עכ"ל.

וכוונת דבריו היא שאין החולה שאומר אינו צריך נחשב אלא כ"חד", וא"כ בחשבון, יש רק שתיים (האומרים שאינו צריך) מול שתיים (האומרים שצריך), וממילא מאכילין מספק והחידוש בזה הוא דלא תימא "לב יודע מרת נפשו להחמיר", דאז היה נחשב כשתיים, וא"כ היה כאן רוב (3 - דהיינו חולה שהוא שווה שתיים ועוד רופא אחד, כנגד 2 בריאים) להכריע שאינו צריך, קמ"ל לא כן.

והנה בלשון הרמב"ן מבואר דאם היינו נוקטים לב יודע להחמיר היה נחשב "כתרי":

ודבריו צ"ע, דהא למר בר ר' אשי, שנוקט סברת לב יודע להקל, הלא מבואר שמועיל סברא זו גם כנגד מאה. ואם נימא כפי השאלות, דאזלינן בתר רוב דעות, א"כ מה הועיל לנו שנחשב כתר הרי עדיין יש רוב

כנגדו ואין נאמן להתיר אכילה. אלא בע"כ מוכרחים לומר בכוונת הרמב"ן, דכח של לב יודע נותן לו משקל שווה למה שעומד מולו, וממילא אפשר לומר כנוסחתו של הרמב"ן, דבאופן שדיבר הרמב"ן בדברי החולה נאמרים נגד שנים, הרי הוא נחשב כתרי, וממילא לפי הס"ד דאמרין לב יודע להחמיר נוצר כאן רוב להחמיר. ומאידך כשדבריו עומדים מול מאה הרי דבריו שקולים כנגד מאה, וא"כ תמיד במצב של שווים - אם יש בתוכם אחד חולה בצד אחד הוא יכריע.

שיטת הרמב"ן עצמו

הרמב"ן עצמו חולק על שיטה זו של השאלות, וז"ל: "אלא מכל מקום כיון דבגמרא אתמר דגבי אומדנא דחולה לא אזלינן בתר רובא, לא דחינן סוגיא מפורשת ותפסינן סברא בעלמא" עכ"ל. דהיינו לפי הרמב"ן אע"פ שלאחר דברי מר בר רב אשי, אין הכרח לומר דלא אזלינן בתר רוב דעות, כי אפשר להעמיד מתנ' בתרי ותרי (וכנ"ל), מ"מ יש גמ' מפורשת שאמרה כן ואין לדחות אותה גמרא אפי' אם נפסד ההכרח. ובביאור מה שהגמ' אמרה דלא אזלינן בתר רוב דעות במקום ספק נפשות, עי' בלשון בעל המאור: "אי איכא בתרי דאמרי צריך אף על גב דחולה אמר אינו צריך ואיכא נמי בתרי בהדי' דאמרי לא צריך אמרי' תרי כמאה ומאה כתר' ולא אזלינן בכי האי אומדנא בתר רוב דעות משום דספק נפשות להקל" עכ"ל. דהיינו חידוש כאן שהגדר בשיטה החולקת על השאלות הוא 'תרי כמאה'. ויש לציין שאין הכוונה כאן שיש לכל צד כח של עדות, כי אין כאן ענין של נאמנות על עובדא, אלא הנושא הוא "אמדת דעת" על מצבו של החולה, והנידון של הסוגיא הוא איזה דעת חשובה כדעת נכונה, להעמיד (לפחות) צד אחד בענין אכילת החולה. א"כ הנושא של תרי כמאה הוא ביחס למשקל של כל צד לעומת הצד השני, ונאמר בזה חידוש דצד המיעוט חשוב כצד הרוב, וא"כ א"א להכריע צד חשוב ע"י רוב דעות.

להקל ולא להחמיר

ואם נחזור לדברי הרמב"ן בשיטת השאלות, הוא הדגיש דבחולה וחד בקי שאמרו אינו צריך, ומאידך ב' בקיאי דאמרו צריך, לא אזלינן בתר חולה על סמך הכח דלב יודע מרת נפשו, כי כח סברא זו נאמר **להקל ולא להחמיר** - וזה הקמ"ל של הרישא של המשנה לפי שיטה זו. ויש לעיין מה הביאור בזה שלהחמיר (דהיינו לא להאכיל) אין את האלימות שלב יודע מרת נפשו.

א. ואולי היה אפשר לחשוב שהפשט הוא דתלינן לומר סברא ד'תונבא הוא דנקיט ליה" בטענת החולה (משום שבא להחמיר) ולא קיים קמן סברא דלב יודע וכו'. אמנם בהמשך הרמב"ן מבואר להדיא לא כן, שכתב וז"ל: "הילכך היכא דאיכא אחרינא בהדיה ותרי דאמרי צריך, לדידהו שמעינן הא לחד לא שמעינן, ולא אמרינן חולה תונבא נקיט ליה אלא חד מנינן ליה תרי לא מנינן ליה" עכ"ל. דהיינו, שדן הרמב"ן, כאשר יש רופא אחד שאומר שצריך, ואילו חולה ורופא שאומרים אינו צריך, מבואר בגמ' דלא מאכילים, משום הכלל דאין דברי האחד במקום שנים. אבל הוקשה לרמב"ן - שאם החולה שאומר אינו צריך נחשב כתונבא, הלא דבריו נחשבים "כדברים בטלים" וא"כ למה זה 'מקום שנים', הרי אין זה אלא חד (הרופא) וא"כ נחזור לספק השקול וצריך להאכילו. ולזה תירץ הרמב"ן דל"א תונבא, ועדיין נחשב לחד. ועי' במ"ב בשם הפוסקים שביאר דברי הרמב"ן, שמכיון שיש לחולה עוד חד עמו, ל"א תונבא. הא קמן שגם במקרה של להחמיר קיים לב יודע וכו', אלא מבואר כאן עוד כלל, שמכיון שהוא בא להחמיר אין לו אלימות. וא"כ עדיין צריך להבין מה איכא בין להקל ולהחמיר.

ב. ואולי י"ל דחז"ל נתנו חשיבות לסברא זו דוקא להאכיל אבל כאשר סברא זו נאמר לא להאכיל, לא נתנו לזה חשיבות. אולם צ"ע מדוע היו אומרים כן.

ג. אלא י"ל שיש חילוק בעצם במה שבאים לעשות כאשר מקילים לעומת מה שבאים לעשות כאשר מחמירים. ונבאר: כאשר אנחנו רוצים להאכיל, לא צריכים להכריע את הספק אלא רק להעמיד ולאשווי שיש ספק לפנינו, וממילא מאכילים ע"פ הכלל דספק נפשות להקל. ובזה שפיר יש כח ואלימות בלב יודע

וכו' להעמיד את הספק. משא"כ כאשר אנחנו רוצים לומר שלא יאכל, זה בעצם מכריע את הספק לפנינו, כי כדי לסלק את הכלל דספק נשפות להקל, בעינן לומר שאין ספק לפנינו והספק הוכרע. ובזה אמרין דאין כח בלב יודע להכריע את הספק, אין באלימותו די כדי להכריע במשקל הספק.

קושיא על דברי הרמב"ן מדברי רבי ינאי

אולם קשה על דברי הרמב"ן – שהרי בתחילת הסוגיא איתא בדין השני של ר' ינאי: "רופא אומר צריך וחולה אומר אינו צריך – שומעין לרופא. מאי טעמא – תונבא הוא דנקיט ליה" ע"כ. ובשו"ט של הגמ', יש להקשות למה צריכים לטעם של תונבא כדי לפסוק ששומעים לרופאים – אפי' בלי טעמא דתונבא, הרי לכאורה הרופאים יכולים לכה"פ להטיל ספק, כדי שנוכל לומר ספק נפשות להקל. אלא בהכרח צ"ל שמשום טעמא דלב יודע מרת נפשו [ומבואר כאן דסברת לב יודע נוגע גם כשאומר שאינו צריך], לא היינו שומעים כלל לדברי הרופאים, דהיינו היה מסלק את הצד של הרופאים. וקשה על הרמב"ן, שלא אמרין לב יודע להחמיר, ולכאורה הגמ' הוא להיפך מיסודו של הרמב"ן.

אבל לפי דברינו יש לומר, דתמיד איתא לאלימות ד"לב יודע" בין להקל ובין להחמיר, אלא דלא מהני להחמיר עליו כמו שביארנו שאין בכוחו להכריע את הספק, וא"כ צריך לחלק בין הספיקות. כאשר יש חד כנגד חד (כמו בדין של ר' ינאי) עד כמה שהיינו משגיחים בדידה משום לב יודע (בהו"א של הגמ'), ניתן לחדש שלא היה חל מעיקרא הספק כלל, ומשום דמאחר שעומד נגדו החולה שיש לו אלימות של לב יודע, א"כ דברי הרופא אינם מתקבלים כלל והם בגדר דברים בטלים, ואין בכוחו להטיל ספק מעיקרא כלל. משא"כ במקרה של ב' (חולה ובקי) שאומרים שאינו צריך וב' (בקיין) שאומרים שצריך, מכיון שכבר יש מצב של תרי בקיין לפנינו, ובע"כ אין דבריהם דברים בטלים, ומחילים בהכרח ספק לפנינו. ולכן כדי לפסוק לא להאכיל, צריך לב יודע וכו' להכריע ספק הקיים, וזה א"א. ונמצאנו למדים דבמקום שיש רק אחד כנגדו, אז משווי הלב יודע לדברי השני כדברים בטלים, משא"כ כשיש בע"כ דבריהם מתקבלים אלא דמ"מ יש כנגדם עוד דעות, וא צריכים להכריע ביניהם אזי איתא לכלל דאין בלב יודע האלימות להכריע את הספק.

ויש לתת טעם לעיקר דברינו הנ"ל – שהיה הו"א לגמ' שלא מועיל בקי אחד כלל – ולעולם צריכים שניים, ומהא חזינן דבעינן תוקף מסויים לדברים כדי לאשווי אפילו ספק, וא"כ ה"ה במקום שיש "לב יודע" כנגדו – אין תוקף לדבריו ומחשיבים אותם דברים בטלים.

ויש להביא סמך לזה – שהרי יש מחלוקת ראשונים למסקנה האם אזלינן בתר רוב דעות או לא. ולפי הרמב"ן לא אזלינן בתר רוב דעות. אבל א"כ קשה – בדין שרופא אחד אומר שצריך, ואילו חולה ורופא אומרים אינו צריך, לא מאכילים משום הכלל דאין דברי האחד במקום שנים – הרי לפי הרמב"ן לא אזלינן בתר רוב דעות ובכה"ג צריך להאכילו ע"פ דברי האחד. אלא צ"ל דכיון שאין כאן אלא אחד, אין כאן ספק לפנינו כלל, והיסוד של אין דבריו של אחד במקום שניים, גורם שדבריו לא מתקבלים כלל אפילו ליצור ספק אצלנו ובגדר דברים בטלים, ואין כאן צד שצריך להאכילו ע"פ הכלל דספק נפשות להקל ודו"ק.

חבורה מ' עוד בענין הולכין אחר רוב דעות בדיני נפשות

הבאנו בחבורה ל"ט את שיטת השאלות (הובאה ברמב"ן) דלמסקנת הסוגיא, הולכין אחר רוב דעות (אפי' להחמיר) בדיני נפשות. ולכן אם חולה ורופא א' אומרים שצריך לאכול אבל מאידך ג' רופאים אומרים שאינו צריך, הדין הוא שלא מאכילים עי"ש באריכות.

המשך דברי הרמב"ן

והרמב"ן עצמו חולק על השאלות, אבל קודם הוא דן האם יש לשאלות ראייה לשיטתו דבדיני נפשות הולכין אחר רוב דעות, וז"ל: "ובודאי אשכחן (ב"ק צ' ב') לענין דיני נפשות דאית בהו אומדני כגון שיש בו כדי להמית, על ציפר נפשו הכהו או על שוקו הכהו, ואפ"ה בתר רובא אזלינן בהו, דבתר רובא אזלינן בכל מילי דסנהדרין. והא מלתא מסייע להך סברא דאמרן" עכ"ל. דהיינו אה"נ מצאנו בדיני נפשות אצל הסנהדרין דאזלינן בתר רוב דעות. והרמב"ן דקדק למצוא דאשכחן כן גם בדיני נפשות שבהם בעינן אומדנא, משום דזה דומה לנידון דידן בחולה ביוהכ"פ.

הרמב"ן עצמו חולק על שיטה זו של השאלות, וז"ל: "אלא מכל מקום כיון דבגמרא אתמר דגבי אומדנא דחולה לא אזלינן בתר רובא, לא דחינן סוגיא מפורשת ותפסינן סברא בעלמא" עכ"ל. דהיינו לפי הרמב"ן אע"פ שלאחר דברי מר בר רב אשי, אין הכרח לומר דלא אזלינן בתר רוב דעות, כי אפשר להעמיד מתנ' בתרי ותרי (וכנ"ל), מ"מ יש גמ' מפורשת שאמרה כן ואין לדחות סברת אותה גמרא אפי' אם נפסיד ההכרח.

אבל לפי זה, הרמב"ן הוצרך לחלק בין מה שמצאנו דאזלינן בתר רוב דעות בסנהדרין ובין נידון דידן. והוא מחלק בזה"ל: "וסנהדרין איכא למימר שאני התם דכולהו דיינין נינהו אבל הכא כיון דאיכא תרי דאמר צריך ואינן לא צריכי לן לאומדנא כלל כמאן דליתנהו דמי" עכ"ל. כלומר כתב הרמב"ן דשאני סנהדרין "דכולהו דיינין נינהו" – וצריך ביאור מהו הפשט בזה. ועוד יש לעיין במה שכתב הרמב"ן אח"כ דהצד שאומר שאינו צריך הוא "כמאן דליתנהו דמי", שהרי בגמ' מבואר דבמקום תרי ותרי אמרינן ספק נפשות להקל, דהיינו קיים עדיין הצד להחמיר, אלא דמחליטים להקל 'מחמת הספק'. (וכ"ש כאשר יש ג' בצד המחמיר).

ויש לפרש את דברי הרמב"ן ע"פ מה דמבואר בקטעו הבאה, וז"ל: "ואף על גב דליתא הכי בדין סנהדרין, התם דיינין הם וכולם צריכים לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות" עכ"ל. הא מבואר ברמב"ן דבעצם בסנהדרין צריך שכולם יסכימו לדעה א' כדי לפסוק דין. אלא שהתורה חידשה דע"י רוב לחוד מהני – ועי' בלשון המאירי כאן שכתב שהגדר הוא רובו ככולו. נמצא דע"י הרוב, נחשב באמת שכולו החליטו לדעה א', ושפיר נתקיים דרישת התורה. וז"ל המאירי: "ואף על פי שבמנין סנהדרין הולכין אחר הרוב בדיני נפשות אין הענין אלא מפני שהדבר צריך מנין מתחלתו להיות הרוב נדון ככולו" עכ"ל.

נמצא דלגבי דיינים בסנהדרין, בעינן לדון מצד רובו ככולו [וייתכן להוסיף בזה עוד נופך - כדי להשוות את כולם כגוף א' ולדעה אחת] כדי להחיל עליהם כח ב"ד – ואולי זה כוונת הרמב"ן כאשר כתב "דכולהו דיינין נינהו". ולפי זה שפיר יכולים להבין מש"כ הרמב"ן לחלק כלפי דיני יוהכ"פ. דכאשר באנו לדון בענין אומד החולי שאינו שייך לסנהדרין, לא בעינן בכלל לדון על כולם ביחד כלל, ולכן לא נאמר הכלל דרובו ככולו. דהיינו אם איכא תרי אינשי דמחילים ספק, לא בעינן לדון אותם ביחד עם הצד שכנגדם אלא דהתם עיקר הנידון הוא אחר, והוא, האם מכריעים עם הרוב נגד המיעוט ולענין זה הוא דאמרינן דצד המיעוט חשיב כמו הרוב. ולפי זה י"ל שזהו כוונת הרמב"ן במה שכתב "כמאן דליתנייהו" דאין צריכים לדון כל הדיעות כאחד אלא זה מול זה. וא"ת דמ"מ בב"ד גם נאמר שצריך להכריע כרוב הצדדים, נראה לומר דאין לנו

מקור לזה כלל מדיני נפשות בסנהדרין, דהתם לא מצאנו אלא רובו ככולו, אבל הלך אחר הרוב מתוך הספק לא מצאנו. וא"כ י"ל דלגבי דין רובו ככולו שפיר מהני מה שיש כאן דעת הרוב כדי להחיל על דעתם הדין שנאמר בכולו - שזהו כח של ב"ד, והגם שצד המיעוט הוי צד חשוב וכדלעיל, מ"מ זהו רק טעם לעכב שלא להכריע כנגדו אבל לא לענין דין רובו ככולו.

ויש להוסיף שהרמב"ן הדגיש בלשונו דהכא ביוהכ"פ כיון דאיכא תרי, לא אזלינן בתר הרוב העומד כנגדם. ולכאורה צ"ע, שהרי בתחילת הסוגיא ראינו בדברי רבי ינאי שגם א' יכול להטיל ספק כאשר אומר צריך. וצ"ל דאח"כ נ"א יכול להטיל ספק ולהצליח להביא לפסק להאכיל 'מתוך הספק', אבל שנים יכולים להביא לפסק ודאי. ועוד י"ל שא' עלול ליבטל אם אח"כ יבא דבריו כנגד דברי השניים משום הכלל דאין דברי הא' במקום שנים. אבל תרי לעולם יצליחו להעמיד צד ולא יבטלו מול אחרים כנגדם.

כח של המומחה – שיטת הר"ן

אח"כ הרמב"ן מביא את שיטת הר"ן, שמחלק בין הכח של רופא סתם לבין הכח של מומחה, וז"ל: "ואיכא מאן דאמר מדקתני ע"פ בקיאינן ש"מ יחיד מומחה ומוחזק בבקיאות, ורופאים שאינן חכמים ומומחין כל כך, שהולכים אחר בקיאות. ואינו נראה שלא שמענו בסנהדרין שנלך אחר רוב חכמה אלא אחר רוב מנין וכו'" עכ"ל.

כלומר לפי הר"ן יש כח מיוחד ליחיד מומחה, ומבאור בדברי הר"ן שיכול הוא להכריע כנגד כמה רופאים החולקים על דעתו בין להקל בין להחמיר. והנה יש להגדיר שבשיטה זו מונח ג' חידושים: א. אנחנו רואים שיש למומחה יותר כח מאשר החולה עצמו, שהרי כלפי החולה עצמו היה שו"ט בסוגיא מה הוא כחו, עד שבא מר בר רב אשי בסוף הסוגיא ומסיק שעל פי דברי החולה לחוד, אפי' כנגד כמה בקיאינן, מאכילין. ואילו במומחה הוא דבר פשוט שהוא 'מנצח' כנגד כמה בקיאינן וגם שכוחו של בקי הוא גם להחמיר.

ב. לפי הר"ן יש כח למומחה לא רק להקל אלא ג"כ להחמיר. ועי' בחבורה ל"ט שהסברנו שהמכוון בלהחמיר הוא כח להכריע את הספק. ועוד יש להוסיף שהרי לשיטת הר"ן והרמב"ן עצמם (לעומת השאלות) לא אזלינן בתר רוב במקום ספק נפשות. נמצא דרוב לא יכול להכריע ספק נפשות, ומאידך מומחה כן יכול להכריע ול"א שהמיעוט חשוב כנגדו.

ג. אע"פ שלפי הרמב"ן לא אזלינן בתר רוב להחמיר, עדיין יתכן דאזלינן בתר רוב להקל. אלא דבדרך כלל אין היכי תימצא לזה (דאם יש חולה בצד המקילין, הרי ק"ל כמר בר רב אשי, ולא בעינן רוב כדי להקל, ואם כבר יש תרי בצד המקילין, אז אמרינן ספק נפשות להקל, ואין הרוב מעלה או מוריד. אולם הכא מצאנו היכי תימצא של רוב להקל, דהיינו אם יש רוב להקל כנגד מומחה שרוצה להחמיר. קמ"ל דגם בכה"ג שמעינן למומחה ולא אזלינן בתר רוב אפי' להקל.

שיטת הרמב"ן עצמו

הרמב"ן עצמו מסכים לר"ן אם מדובר כאשר יש ב' צדדים במנין שוין, שיש עדיפות לצד של המומחה, אפי' להחמיר, וז"ל: "ובודאי אשכחן לענין הנשאל לחכמים כדאמרינן (ע"ז ז' א') היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד מתיר ואחד אוסר אם היה אחד מהן גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, הלכך במנין שוה ברופאים הולכין אחר חכמה ובקיאות" עכ"ל. ולכאורה הפשט הוא שגם הרמב"ן מסכים שיש כח למומחה להכריע - ובזה עדיף מעלת מומחה ממעלת לב יודע דלא אזלינן בתריה להחמיר כלל.

אולם הרמב"ן ממשיך וז"ל: "מיהו אחד במקום שנים כיון שכולן רופאים ויודעים במלאכה זו אין דבריו של יחיד במקום שנים" עכ"ל. דהיינו אין למומחה זה כח להכריע כנגד רוב, ודלא כהר"ן הנ"ל. אולם מפורש

¹ אולם קשה שהרי מצאנו באחרונים שאחרי רבים להטות האמור כלפי סנהדרין הוא המקור גם לרובו ככולו וגם להולכין אחר הרוב וצ"ע

מדבריו בהמשך דכאשר יש רוב להחמיר והמומחה בא להקל, שמעינן למומחה להתיר. והנה אם נאמר שהרמב"ן קאי בשיטת עצמו דלא שמעינן ברוב דעות להחמיר, מובן היטב שגם למומחה יש כח להקל כנגד הרוב ומשום דבין כך אין כח לרוב להכריע להחמיר. ועיקר חידושו של הרמב"ן יסוב על הדין האחר שנאמר בסוגיא - הכלל שאין דבריו של אחד במקום שניים-שדבריו בטלים, וכאן נתחדש דלהקל דבריו קיימין.

ועוד יש להדגיש שרואים כאן שגם כלפי הכלל שאין דבריו של אחד במקום שניים, ניתן לחלק בין להקל ולהחמיר היכא דאית לחד המעלה של מומחה.

אבל אם נאמר דקאי גם בשיטת השאלות [דאזלינן בתר רוב דיעות להחמיר], נלמד כאן עוד חידוש דלא אזלינן בתר רוב דיעות להחמיר כנגד מומחה. ולפ"ז נלמד לדעתו שמעלת מומחה שקול לרוב וממילא כשהצדדים שקולים בלעדיו, הוא יכריע אבל במקום שיש רוב כנגדו ישאר ספק.

ועוד יש להעיר שהרמב"ן אומר שאם הא' הוא להחמיר, אין דבריו של א' במקום שניים. ולמה השתמש הרמב"ן בנוסח הזה – הרי תיפוק ליה דיש כאן רוב להקל, שהרי יסדנו לעיל שגם לרמב"ן אזלינן בתר רוב להקל. ואפשר להגדיל הקושי שהרי הרמב"ן עצמו אומר כן שכתב לעיל דלא אזלינן בתריה להחמיר כאשר הוא אם עוד, נגד רוב המקילים וזה רק מטעם הנ"ל דהא התם אינו חד גרידא אלא ישנו לאחר איתו.

ובשולי הדברים יש להוסיף עוד הלכה המתבארת לדרכו של הרמב"ן. מה הדין כשיש שניים מול שלשה ולשנים יש מעלת מומחה א. להקל וב. להחמיר...

בחבורה מ' למדנו את שיטת הר"ן (הובאה ברמב"ן) שיש ליחיד מומחה כח יתירא להחליט בענין אכילת החולה ביוהכ"פ, מעל ומעבר לרופא רגיל, וז"ל: "ואיכא מאן דאמר מדקתני ע"פ בקיאיין ש"מ יחיד מומחה ומוחזק בבקיאיות, ורופאים שאינן חכמים ומומחין כל כך, שהולכים אחר בקיאיות" עכ"ל. הרי לפי הר"ן מומחה יכול להכריע כנגד כמה רופאים רגילים החולקים על דעתו, בין להקל בין להחמיר.

ראית הר"ן

הר"ן מביא ראיה לשיטתו מהגמ' בע"ז דף ז. וז"ל: "כדאשכחן לענין הנשאל לחכם דאמרי' היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו דאלמא בעינן תרתי חכמה ומנין" עכ"ל [ועי' שם עוד מה שמביא הר"ן מיבמות ואכמ"ל] והנה יש לדקדק במה שכתב הר"ן דבעינן חכמה ומנין. ועי' שם בע"ז מש"כ הרא"ה בביאור "מנין": "פירוש איכא דאמרי מנין שנים. איכא דאמרי מנין תלמידים מסכימין לדעתו" עכ"ל. ועי' עוד בריטב"א שם שמביא עוד פירוש וז"ל: "פירוש במנין שנים ששימש תלמידי חכמים יותר" עכ"ל. והנה בשלמא אם הר"ן מבין כפירוש השני של הרא"ה או כפירוש הריטב"א דאז מנין הוא תוספת בכח המומחיות של הרופא (דהיינו לא רק שיש לו ידיעות אלא שגם שימש או שגם העמיד תלמידים). אולם אם מבין הוא כפירוש הראשון של הרא"ה – דהיינו שנים – צ"ע, שהרי מאותה גמ' מבואר דלא די במומחיות לבד אלא צריך ג"כ תכונה אחרת, כלומר שנים, וא"כ נמצא שהיא ראיה לסתור לשיטת הר"ן. עוד צ"ע לשון הר"ן שכתב דהוי תרתי ולכאורה לדרכו לא בעינן תרתי כלל.

ויש לציין שהטור (והרמ"א) בסימן תר"ח חולקים על שיטת הר"ן כלפי רופא מומחה, וז"ל הרמ"א: "הגה: והוא הדין לשנים נגד שנים, ואפילו קצתן יותר בקיאיין מקצתן" עכ"ל. ויש לשאול מה יעשו עם הראיה של הר"ן מע"ז. ויש להציע שיש חילוק בין לפסוק דינים (טומאה ואיסור) שזה תלוי במומחיות ולבין שיקול ואומדנא (נושא דידן) דבזה אין כח נוסף למומחה. עוד אשר לחשוב דסברי שאין למומחיות כח להכריע להחמיר אבל מבואר במ"ב חידוש דהגם דקיי"ל דלא אזלינו בתר רוב להחמיק מ"מ כשיש גם מומחיות שפיר אזלינן בתריה ומוכח כדרך השני]

ועוד יש לציין את דברי הגר"א בשו"ע שם, וז"ל: "ואפי' קצתן כו'. שם לגי' הרי"ף ורא"ש דפריך חולה אומר צריך כו' פשיטא ומשני מהו דתימא כו' בעותי כו' קא משמע לן לב כו' ולא אמר מ"ד קים טפי כגי' אבל הר"ן כ' מ"ש ע"פ בקיאיין ש"מ שהולכין ע"פ הבקי יותר וכ' לפיכך אם בקי יותר שנחלק עם שנים אין הולכין אחר השנים" עכ"ל. דהיינו הגר"א כתב דהמחלוקת בין הרמ"א (והטור) והר"ן תלוי בגרסת הגמ' בדין הראשון דרבי ינאי. והנה לפי הגרסא לפנינו, שיש ה"א לא להשגיח בדברי החולה משום "רופא קים ליה טפי" – א"כ הא קמן שהש"ס מתחשב עם מומחיות של הרופא. אבל להרמ"א יש גרסת הרי"ף שלא מופיעים מילים אלו, אלא ה"א לא להשגיח בכה"ג בדברי החולה משום תונבא. נמצא שלא מופיע בש"ס התיחסות ל'קים ליה טפי' של רופא.

חידושים לפי הר"ן

והדגשנו בחבורה מ' שלפי שיטת הר"ן א. מה שמבואר בסוגיא דאם יש רופא א' ושני רופאים כנגדו, אמרינן אין דברי האחד במקום השנים, דהיינו נתבטלו דברי האחד, משא"כ כלפי רופא מומחה לא אמרינן כן. ובאמת אנחנו רואים שיש למומחה יותר כח מאשר החולה עצמו, שהרי כלפי החולה עצמו היה שו"ט בסוגיא מה הוא כחו, עד שבא מר בר רב אשי בסוף הסוגיא ומסיק שעל פי דברי החולה לחוד, אפי' כנגד כמה בקיאיין, מאכילים. ואילו במומחה הוא דבר פשוט שהוא 'מנצח' כנגד כמה בקיאיין וגם שכוחו של בקי הוא גם להחמיר.

ועוד מבואר ב. לפי הר"ן יש כח למומחה לא רק להקל אלא ג"כ להחמיר. ועי' בחבורה ל"ט שהסברנו שהמכוון בלהחמיר הוא כח להכריע את הספק. וגם בזה הוא עדיף על לב יודע דחולה עצמו. ועוד יש להוסיף שהרי לשיטת הר"ן והרמב"ן עצמם (לעומת השאלות) לא אזלינן בתר רוב במקום ספק נפשות. נמצא דרוב לא יכול להכריע ספק נפשות, ומאידך מומחה כן יכול להכריע ול"א שהמיעוט לעולם חשוב כנגדו.

ג. אע"פ שלפי הרמב"ן לא אזלינן בתר רוב להחמיר, עדיין יתכן דאזלינן בתר רוב להקל. אלא דבדרך כלל אין היכי תימצא לזה (דאם יש חולה בצד המקילין, הרי ק"ל כמר בר רב אשי, ולא בעינן רוב כדי להקל, ואם כבר יש תרי בצד המקילין, אז אמרינן ספק נפשות להקל, ואין הרוב מעלה או מוריד. אולם הכא מצאנו היכי תימצא של רוב להקל, דהיינו אם יש רוב להקל כנגד מומחה שרוצה להחמיר). קמ"ל דגם בכה"ג שמעינן למומחה ולא אזלינן בתר רוב אפי' להקל.

שיטה הרמב"ן עצמו

הרמב"ן עצמו מסכים לר"ן אם מדובר כאשר יש ב' צדדים במנין שוין, שיש עדיפות לצד של המומחה, אפי' להחמיר, וז"ל: "ובודאי אשכחן לענין הנשאל לחכמים כדאמרינן (ע"ז ז' א') היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד מתיר ואחד אוסר אם היה אחד מהן גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, הלך במנין שוה ברופאים הולכין אחר חכמה ובקיות" עכ"ל. ולכאורה הפשט הוא-ובהמשך נציע עוד ביאור בזה- שגם הרמב"ן מסכים שיש כח למומחה להכריע -ובזה עדיף מעלת מומחה ממעלת לב יודע דלא אזלינן בתריה להחמיר כלל. כלומר ל"א ספק נפשות להקל אע"פ דאיכא תרי דאמרי שצריך הוא לאכול.

ואולם נחלק על הר"ן בתרתי. א. כלפי החידוש השלישי של הר"ן, דאזלינן בתר מומחה להחמיר כנגד רוב להקל, הרמב"ן חולק. ועוד, ב. כלפי החידוש הראשון של הר"ן דל"א 'אין דברי האחד במקום שנים' כאשר האחד הוא מומחה, גם בזה נחלק, ולפי המרב"ן הדבר תלוי. כלומר אם המומחה בא להקל, ל"א אין דברי האחד וכו'. אבל אם המומחה בא להחמיר, אז אמרינן אין דברי האחד במקום שנים, אע"פ שהאחד הוא מומחה.

וכלפי הנקודה ב הנ"ל, יש לדון כמה חידושים רואים בזה. דהנה, אם נאמר שהרמב"ן קאי בשיטת עצמו דלא אזלינן בתר ברוב דעות להחמיר, מובן היטב שגם למומחה יש כח להקל כנגד הרוב ומשום דבין כך אין כח לרוב להכריע להחמיר. אלא דעיקר חידושו של הרמב"ן יסוב על הדין האחר שנאמר בסוגיא - הכלל שאין דבריו של אחד במקום שניים-שדבריו בטלים, וכאן נתחדש דלהקל דבריו קיימין.

אבל אם נאמר דהרמב"ן קאי גם בשיטת השאלות [דאזלינן בתר רוב דיעות להחמיר], נלמד כאן עוד חידוש דלא אזלינן בתר רוב דיעות להחמיר כנגד מומחה. ולפ"ז נלמד לדעתו שמעלת מומחה שקול לרוב וממילא כשהצדדים שקולים בלעדיו, הוא יכריע, אבל במקום שיש רוב כנגדו, ישאר ספק.

פסק הלכה

כתבנו לעיל שלפי הרמ"א לא מחשיבים את כח של המומחה יותר מכח של רופא רגיל, ואפי' בשוין, ודלא כהרמב"ן. אולם עי' בדברי המ"ב (ס"ק ח') וז"ל: "ועיין במ"א ובא"ר שדעתם להורות כהפוסקים שסוברין דכשהו שוין במנין הולכין אחרי הבקיאין ומופלגין בחכמה זו יותר דלא כהרמ"א. אכן אם אותן האומרים שצריך הם מרובין אזלינן בתר דידהו להקל אף שאינן חכמים ובקיאין כ"כ" עכ"ל. דהיינו המג"א נקט כשיטת הרמב"ן דבשוין אזלינן בתר הצד של המומחים. ועוד מסביר הב"ח דסו"ס הרמב"ן וגם הר"ן מסכימים לדין הזה, ומרובים הם על דעת היחיד של הטור שחולק עליהם.

פשט חדש בדין מומחה

כבר הבאנו את לשון הרמב"ן דכאשר יש מומחה (ואירי בשוין לשיטתו), הדעה של הצד שכנגד הוא בטל וז"ל: "אבל הכא שומעין לחכם, והשני אינו ראוי להיות נשאל בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובטל הוא" עכ"ל. ויש להציע שכוונתו היא דבכה"ג אין הדבר מסור אלא למומחה, ולרופא שאינו מומחה נחשב כאילו אין לו דעה כלל בנידון-והכונה בלשון "בטל" הוא, שלא מחשיבים דעתו כלל במקום מומחה. ואם נאמר כן, נמצא שאין כח של המומחה בדרך של הכרעה אלא הוא ביטול של הצד השני. ומצאנו דוגמא לדבר זה בדברי התוס' שביאורו את הפשט הפשוט במשנה (ד"ה מדקתני סיפא אם אין שם בקיאים מאכילין אותו ע"פ עצמו מכלל דרישא דאמר צריך) וז"ל: "והכי קאמר כל כמה דמצינו לאהדורי אבקיאים מהדרינן ולא סמכי' אחולה גופיה אלא היכא דליכא בקיאים כלל וכ"ש היכא דרופא בקי אומר אינו צריך וחולה אומר צריך דלא סמכינן עליה להכחיש הבקי" עכ"ל – הרי פירשו שלפי הפשטות בלשון המשנה, אם יש שם בקי, לא משגיחין בחולה כלל, דהיינו בטל הוא ולא מסור לו דעה בנידון זה. וי"ל דכך הוא הגדר במומחה (עכ"פ בשוין).

אמנם יש להדגיש שלפי זה – בשוין – אין כאן הכרעה אלא ביטול. אבל לפי הרמב"ן כל זה דוקא בשוין. ויש לעיין מדוע ל"א דה"ה כאשר המומחה הוא מיעוט. וי"ל דאם ה'אינם מומחין' הם רוב, זה גופא נותן להם זכות לדעה ואינם בטלים. ואז אמרינן דספק נפשות להקל. אבל אם כנים הדברים יש להוסיף עוד דכאשר הרמב"ן אמר שאם המומחה הוא יחיד נגד רוב אבל הוא בא להקל, שמעינן למומחה, צ"ל שזה משום סברא חדשה (שאינו לה מקור בע"ז דהתם איירי בשוין והכא הוא המיעוט) "דחיישינן" לדבריו. נמצא שיש ב' חלקים: א. שוין דבכה"ג האינו מומחה בטל. וב. כשאר המומחה הוא יחיד ובא להקל, יש לו זכות לדעה וחיישינן להקל. וייתכן שהביאור בזה, שאע"ג דבעלמא הכלל הוא שדעת יחיד בטילה שאני מומחה בזה דאף כי לא נתבטל הדעת שכנגדו – ומשום שהם הרוב – מ"מ גם דעתו לא נתבטל, ועדיין צ"ע בחילוק בין להקל ולהחמיר בפרט הזה. [לפ"ז ייתכן שביסוד זה הולך המחלוקת בין הרמב"ן לר"ן אם מומחה הוא כח הכרעה-ר"ן או דין ביטול ישיר על דעת השני-רמב"ן].

דרך חדשה בדעת הרמב"ן

והנה יש להעיר – הרמב"ן מדחה את שיטת השאלות משום דדיינים שאני ואזלינן בתר רוב, משא"כ הכא. נמצא שקל הוא ללכת אחר הרוב בדיינים מאשר כאן, במקום דעות הרופאים. אולם הכא כלפי מומחה, נראה הפוך. כלומר בדדיינים לא מכריעים ע"י מומחה, אבל הכא שמעינן למומחה. נמצא שבקטע הראשון של הרמב"ן, יותר קל להכריע בדיינים, ובקטע השני יותר קל להכריע שלא בדיינים, כלומר ברופאים.

ובאמת קושיא זה תלוי. אם אמרינן דאצל רופאים במומחה יש מושג חדש של 'זכות לדעה' [וכמו שחידשנו לעיל], לק"מ כי אין זו ענין של הכרעה כלל. ובדיינים בודאי כל א' זוכה לדעות וצריך לשמוע לכולם, ובזה יתפרשו היטב דברי הרמב"ן שם ועיי"ש כל לשונו בזה. אבל אם במומחה ההחלטה היא ג"כ בדרך הכרעה, אז צריך ליישב את מה שנראה סתירה בדברי הרמב"ן.

אמנם אולי י"ל שבעצם כל הקושיא מוטעה. בעצם בב"ד צריך כולו, ורק שע"י רוב אמרינן רובו ככולו וכמו שביארנו כבר ע"פ המאירי. וא"כ י"ל דלעולם דעת החכם לא יכול להפוך לדעת של כולם, דזה מהיכי תיתי דרך ברוב מצאנו שמהני ככולו, וממילא לא מהני בב"ד. [גם זה מתאים בלשונו עיי"ש]

ויש לחשוב עוד דרך בעיקר דברי הרמב"ן – גם ביחס לקטע הראשון – על פי התוס' בב"ק ריש פ"המניח שמקשים איך אזלינן בתר רוב דיינים להוציא ממון אם הכלל הוא דלא הולכים בממון בתר רוב. ותיצו שאין כאן חזקת ממון בגלל שהמיעוט בדיינים כמאן דליתא דמי. דהיינו ע"י רוב דיינים נסתלק הספק וזהו האלימות של רוב דיינים שמשווים המיעוט כמאן דליתא. ולפ"ז אפשר לומר דהסברא של הרמב"ן "דדיינים שאני" הוא שהתם מועיל רוב בדיני נפשות הוא, שבדיינים יש סילוק של הספק, וממילא אין כאן ספק

נפשות להקל, משום שלא נשאר ספק לפנינו כלל. וא"כ י"ל גם כלפי סברתו לענין מומחה דלא מהני מומחה
אצל דיינים ומשום האי טעמא גופא דבעינן בדיינים כח יתירה לאשווי לדעת המיעוט לכמאן דליתא.

בסוגיא דידן למדנו שמאכילין לחולה ביוהכ"ס אם אומר הוא שצריך לאכול. ולפי המסקנה, מר בר רב אשי חידש שיש לחולה כח להקל ע"ע אפי' כנגד מאה רופאים, משום סברא דלב יודע מרת נפשו. והנה הראשונים דנו בשאלה מה החולה צריך לומר כדי להגיע להיתר אכילה. ונבאר:

הגהות מיימוניות

ההגהות מיימוניות (הל' שביתת עשור פ"ה הל"ח) כתב וז"ל: "יש גאונים שפסקו דהיינו דוקא כשאמר אסתכן אם לא אוכל אבל אם אמר לא אסתכן בכך אם לא אוכל אסור להאכילו וכן פיר"י ב"ר שמואל" עכ"ל. דהיינו לפי שיטה זו החולה צריך להשמיע לן שהוא נמצא עכשיו במצב של סכנת נפשות. וכדרך זו מדויק ג"כ ברש"י בכ"מ. אמנם אח"כ הוא מביא שיש חולקים על שיטת הגאונים, וז"ל: "אבל ר"ת נחלק על זה והורה הלכה למעשה להיתר וז"ל וכי חולים נביאים הם או בקיאים הם. אלא כיון שיודע החולה או החיה שהוא שבת או יום כפור ואמר אני צריך ואיני יכול לסבול מחמת החולי מאכילין אותו אפילו סבורים שהחולה אינו מסוכן" עכ"ל. כלומר לפי ר"ת (כך הבינו הפוסקים את דבריו עי' בב"ח ס"תרי"ח ובביה"ל ס"שכח) אין נאמנות לחולה לומר שהוא נמצא במצב של פק"ג, שאינו לא נבי ולא בקי. וממילא מוכרח לומר שהחולה אומר שאם לא אוכל יכביד עליו החולי, וההבנה היא שאם יכביד עליו החולי, יש אפשרות שזה יוביל אותו לספק נשפות.

ולפום ריהטא צ"ל שהגאונים לא פירשו כדרכו של ר"ת משום שאין זה נקרא ספק נפשות (שניתן להקל) אם אין הסכנה מוטלת לפנינו כעת, ואין להתיר על סמך אפשריות של העתיד.

שיטת הרמב"ם בהלכות שבת

בהלכות שביתת עשור (שם) הרמב"ם כתב וז"ל: "חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביום הכפורים אף על פי שהרופאים הבקיאים אומרים אינו צריך מאכילין אותו על פי עצמו עד שיאמר די"י עכ"ל. והיה אפשר ללמוד את דברי הרמב"ם בהל' שבת על דרך שיטת הגאונים ביוהכ"פ, ואולי כך הוא משמע בדברי ההג"מ.

אמנם בהלכות שבת (פ"ב הל"א-ב) הרמב"ם כתב וז"ל: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום, ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך מחללין עליו את השבת שספק נפשות דוחה את השבת" עכ"ל.

דהיינו לפי הנראה בדעת הרמב"ם אם יש סכנה לחולה בשבת, אפשר לחלל שבת בדברים המונעים את הסכנה, וזה מובן. אולם עי' בהמשך דבריו (סוף הלכה ב') שכתב: "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן" עכ"ל. הא קמן שכל מה שיבקש בחול יכול לבקש גם בשבת. ועי' במ"מ פ"ב מהל' שבת ה"ד, דבחולה שיש בו סכנה מחללין שבת לכל צרכיו, וז"ל: "הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואף על פי שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה". ולאור דברי הרמב"ם בהל' שבת, אולי צריך ללמוד את דברי הרמב"ם בהל' שביתת עשור באופן אחר.

אמנם קודם כל צריך לדון בדברי הרמב"ם בהל' שבת. והנה ונחלקו הדרכים בביאור הלכה זו של הרמב"ם – מדוע מותר לתת לו מה שאין במניעתו משום סכנה.

א. בקובץ הערות (סימן י"ח סעיף ו') כתב וז"ל: "והנה לענין מילה בשבת קיי"ל (שבת קל"ג ע"ב) דהיכא דלא סילק ידו, חוזר בין על ציצין המעכבין את המילה בין על ציצין שאין מעכבין, והיכא דסילק ידו אינו חוזר אלא על ציצין המעכבין. וטעם החילוק הזה, דציצין שאין מעכבין, מצד עצמן אינן דוחין שבת, דאין חיובן אלא משום הידור מצוה [שם], אבל היכא דלא פירש עדיין, הן שייכין להמילה עצמה, וכיון דניתנה שבת

לידחות אצל מילה, צריך לעשות את המילה בשבת כדרך שהוא עושה בחול. אבל היכא דסילק ידו, מצות מילה כבר נגמרה, וההידור בפני עצמו אינו דוחה שבת" עכ"ל. דהיינו הגר"א ווסרמן זצ"ל מייסד שבמילה בשבת, כיון שמילה כבר מדחה שבת, ניתן לעשות אפי' דברים שמצד עצמם (ציצין שאינן מעכבין) לא היו מדחים בשבת, דהיינו אם כבר סילק ידו. ושם בסעיף ז' הוא מדגיש שעושים הידור זה רק משום ששבת הותרה אצל מילה, ולכן צריך לעשות מילה בשבת כמו שעושים מילה בחול, וממילא ניתן גם לחתוך ציצין שאינן מעכבין-כל עוד שלא סילק ידו, ועדיין לא הושלם המצוה. ובסעיף ט' הוא ממשיך ומדמה מילה בשבת לפק"נ בשבת וז"ל: "ובזה נתבאר טעם המתירין, דכל זמן דהחולה מסוכן, עדיין לא נגמרה מצות פיק"נ, והוי כלא סילק ידו, דכיון דעדיין לא נגמרה גוף המצוה [כלומר מצוות וחי בהם], צריך לעשותה כמו שעושים בחול, וס"ל להמתירין דשבת הותרה אצל פיק"נ, כדעת הר"מ מרוטנברג" עכ"ל – כלומר כיון ששבת הותרה אצל פק"נ, עושים כל צרכי החולה בשבת בדיוק כמו שעושים אותם בחול.

ולפי דרך זו, ממשיך הגר"א זצ"ל, ביוהכ"פ הרמב"ם לא מתיר להאכיל אפי' מה שאין במניעתו משום סכנה, דרק מכח הפסוקים המיוחדים בשבת למדנו ששבת הותרה, אבל ביוהכ"פ לעולם דחווה היא אצל פק"נ ולא הותרה. וז"ל הקובץ הערות (סעיף י'): "וא"כ ביוהכ"פ, דאינו אלא בתורת דחיה (היינו איסור אכילה, ולא איסור מלאכה), ליתא כלל הך היתרא דציצין שאין מעכבין, ומשו"ה צריך אומד גם בחולה שיש בו סכנה, והתם לא פליגי כלל" עכ"ל.

ב. **האבני נזר** (או"ח סימן תנ"ג) מציין את הדין שאם יש לינוקא דלקת עיניים לא עושים מילה, אע"פ דלכאורה אין בדלקת עיניים מצד עצמה סכנה לתינוק. והוא מפרש שבעצם יש סכנת במילה, אלא שהתורה התירה אותה מידה של סכנה כאשר צוותה לעשות מילה. אולם אם נתוסף עוד סכנה לתינוק, אפי' מה שאינו מסכן מצד עצמו את התינוק, מ"מ יש לחשוש שבתור תוספת לסכנה הקיימת, יביא את התינוק לסכנה. וא"כ ה"ה בחולה בשבת, אע"פ שצורך זה מצד עצמו אין במניעתו סכנה, מ"מ אפשר שברקע של מידה מסוימת הקיימת של סכנה, אם לא נותנים לו, יגדיל עוד הסכנה.

[וז"ל האבני נזר: "אמנם יש ליישב הדברים. דלעניות דעתי מקור הדברים דאפי' אין במניעת אותו הדבר סכנה חשיב סכנת נפשות. מהא דפ' הערל (דף ע"א ע"ב) דכאבי לי' עיני' לינוקא אפי' כאב מעט אין מלין אותו. ומבואר בפוסקים דהוא הדין לכל כאב או לצער קצת ואף שאין בכאב ההוא ענין סכנה חיישינן שמא יצטרף הכאב ההוא לכאב המילה ויסתכן. והיינו משום דמילה בעצמותו הוא סכנה כדאיתא בפ' הנזקין (דף נ"ז ע"ב) על פסוק כי עליך הורגנו כל היום זה מילה דפירש"י דזמנין ומיית [אלא דלא סגי בלאו הכי. דאם נחוש לסכנה זאת בטלה מצוות מילה לגמרי] ושוב כל כאב חשיב סכנה שיצטרף כאב אל כאב ויסתכן יותר. הכי נמי בחולה שיש בו סכנה הואיל אף יעשה לו כל צרכיו הוא מסוכן. שוב כל מה שיחסר לו חשיב סכנה. כי יצטרף חסרון זה אל הסכנה שיש לו בלאו הכי ויסתכן יותר" עכ"ל.]

ולפי זה, לכאורה גם ביוהכ"פ צריך הרמב"ם להתיר. ועי' שם באבני נזר במה הוא מחלק בין שבת ליוהכ"פ, ויסוד הדברים הוא שביוהכ"פ עיניו הוא קיום מצוה בפ"ע, ולכן לא יבא אותו לידי סכנה, ואכמ"ל.

ג. **מין הגר"ז הלוי** (הל' שביתת עשור שם) מפרש את דברי הרמב"ם בהל' יוהכ"פ באופן אחר. הוא נוקט דשיטת הרמב"ם לענין חולה ביוהכ"פ הוא כמו דינו לענין שבת, והוא מייסד (וכך מדויק בלשון הרמב"ם) דאירינן בחולה שכבר ידוע שיש לו סכנה, ודלא כהגאונים שעל פי החולה עצמו נקטינן שיש לו סכנה.

והגר"ז אומר בשם אביו הגר"ח שאין המודד שאם לא יואכל יסתכן. דהיינו אין המבחן התוצאה המסוכנת שנגרם מחוסר אכילה זו. אלא המודד הוא האם אכילה זו **תועיל לרפאותו**. ואם האכילה תעזור למחלתו, די בזה להתיר. ולכאורה הדבר תמוה דלמה זה נכלל בפק"נ – גם ביוהכ"פ וגם בשבת (לפי הגר"ז) והא למה מונח בזה מניעת סכנה. וצ"ל שלפי הגר"ז המחלה היא הסיבה המתרת, כי המחלה עצמה היא הדבר המסכנת את חייו, ולכן כל מה שמועיל לרפאות המחלה נידון כפעולה המונעת סכנה מקבל היתר של פק"נ.

אח"כ הגר"ז דן איך יסבור הרמב"ם בחולה שאין בו סכנה. ומציע דיתכן שבחולה שאין בו סכנה, הרמב"ם יסכים לדרכו של הגאונים דניתן להאכילו (או לחלל עליו את השבת) רק בדברים שמניעתם מסכנת את חייו. ואמנם מוסיף בזה נפק"מ דלפי זה א"א להאכילו אלא לשיעורים, ובזה שאני דינו מחולה שיש בו סכנה דמאכילים אותו כל צרכו וצ"ב החילוק. ונראה לפרש ההבדל בין שני המקרים כך. בחשאיב"ס וזקוק לאכול, המתיר היא האכילה המסוימת, שהעדר אותה אכילה הוא הדבר המסכן לכן חל היתר כלפי אותה אכילה – וא"כ אם משיגים מטרה זו, כלומר מניעת הסכנה ע"י להאכיל לשיעורים אין כל סיבה להתיר מעבר לזה. משא"כ אם יש לו סכנה, התם ההיתר הוי כלפי המחלה עצמה שהיא הדבר המסכנת, וא"כ כיון שכל מה שאוכל ללא שיעורים מועיל יותר לרפאות מחלתו, הרי הוא בכלל ההיתר.

ביאור הלכה

הביאור הלכה (סימן שכ"ח ד"ה כל שרגילים וכו') מדייק מדברי השו"ע דאזיל כדרכו של המגיד משנה אבל חולק הוא על שיטתו, ומביא שמדויק גם מדרכם של הגאונים וגם מדרכו של ר"ת דכל ההיתר ביוהכ"פ (וה"ה שבת) בנוי על זה שאם אינו אוכל דבר מסוים, מסוכן הוא שימות או שמא ימות, "אבל לא משום דטוב ויפה לו". ועי' שם עוד שמבאר עוד אופן של היתר - לקחת ביוהכ"פ (וה"ה בשבת) סוג מאכל שיפקיע לגמרי את כל החולי. ונראה דהמעלה במקרה הזה הוא דע"י אכילתו סילק הסכנה לגמרי וא"כ גם זה חשיב מעשה של הצלת נפש. ולהלכה מחלק שבאופן הנ"ל מותר לו לאכול משא"כ באופן של המ"מ שאין האכילה אלא בגדר "טוב ויפה לו".

קושית האחרונים על המגיד משנה

אם לומדים את הרמב"ם כפשוטו שנותנים לא כל צרכיו (על פי המגיד משנה), אז הקשו האחרונים - מה כל הענין של האומד כאן. דהיינו דפשיטא שאין התענית טוב לו, וממילא פשיטא שצריך הוא לאכול. ועי' שם בבית"ל שמאריך בקושיא זו.

אמנם בדברי הגר"ז רואים התייחסות לקושיא זו, אבל מכיוון אחר-כונתי בזה דכלאחר יד לא הסכים לגוף הקושיא. דהנה הגר"ז כתב שיש לרמב"ם מקור לדבריו מסוגיא דידן, שהרי כתוב שלחולה יש מעלה של לב יודע מרת נפשו. ואם נכון הוא כדברי ר"ת שאין החולה נבי או בקי, אז א"א לשמוע מהחולה שיש לו סכנה. וא"כ צ"ל שאין לב יודע יכול לחדש אלא שצריך הוא לאכול ותו לא. ונמצא כנראה שזה הויכוח בין החולה והבקי האם הוא צריך לאכול או לא. (אמנם סו"ס לא מתיחס בפירוש לקושית האחרונים, ויתירה מזו שעדיין קושייתם עומדת במקומו - למה צריכים אומד על זה) ולפ"ז היה לרמב"ם מקור מהסוגיא שאם רק צריך לאכול יש לו היתר ואפילו אם אין במניעתו סכנה.

אולם בסוף הגר"ז מסתפק האם יש נאמנות כלל לחולה שאין בו סכנה. ונשאר בצ"ע[כך גם משמע מהב"ח]. נמצא שאינו ברור איך מבין הכלל של לב יודע מרת נפשו, ועוד שירד ראייתו מהסוגיא.

עבס"ד חבורה מ"ג הקדמה לסוגיא דהקל קל תחילה

איתא בגמ' דף פ"ג. "תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו הקל הקל, טבל ונבילה - מאכילין אותו נבילה, טבל ושביעית - שביעית" ע"כ. הרי מבואר שמי שצריך לאכול מאכלות אסורות לרפואתו, צריך להאכיל אותו באיסור היותר קל. ולכן אם יש כגון נבילה וטבל, מאכילים אותו נבילה.

דברי הרמב"ן בתורת האדם

הרמב"ן (תורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה ד') מקשה על הגמרא, שהרי לכאורה צריך להאכיל את האדם החולה פחות מכשיעור, וא"כ מ"ש איזה איסור יותר קל - הרי חצי שיעור אסור באותה מידה, כלומר בדרגה של איסור בעלמא ללא עונש. והרמב"ן מתרץ (בתירוצו הראשון) את זה וז"ל: "אפילו הכי, כיון דבשיעורן חמורין זה מזה לעונשין אף בפחות מכשיעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה" עכ"ל. דהיינו הרמב"ן תירץ דא"נ בסוגיא דיומא מאכילים אותו רק חצי שיעור, אבל מ"מ חצי שיעור של איסור החמור יותר חמור מאשר חצי שיעור של איסור הקל. וממילא אפי' בחצי שיעור צריך להאכיל הקל תחילה.

גדר דחיה-והותרה, ולענין דין הקל הקל.

הפשטות בראשונים הוא שהבינו שההיתר להאכיל מאכלות אסורות לחולה משום ספק נפשות הוא בגדר דחיה ולא הותרה (עיין היטב ברא"ש כאן). ועי' לשון רש"י ביומא דף ו. (ד"ה דחיה היא בציבור) כתב וז"ל: "בקושי הותרה, ולא היתר גמור, וכל מה דמצינו להדורי מהדרינן שיעשה בטהרה" עכ"ל. דהיינו כאשר הגדר של ההיתר הוא דחיה, אין זה היתר גמור - אלא בדוחק- וממילא יש להדר למעט בהיתר. ולפי זה א"ש שמאכילים האיסור היותר קל תחילה כיון שעדיין שם איסור עלה. אבל אם היה ההיתר בגדר הותרה אז כפשוטו גדר הדברים שהאיסור הותר לגמרי והוי כהיתר גמור וא"כ לכא' מה לי איסור קל, מה לי איסור חמור הא שניהם חזרו להיות מותרים. אמנם לכאורה יש ראיות מהראשונים דגם אם נימא הותרה ישנה לדין הקל תחילה וצ"ב.

דרגת הדין הקל הקל מדאו' או מדרבנן

דנו האחרונים בדין של הברייתא שחייב להאכיל את האיסור הקל ולא את האיסור החמור - האם דין זה מדרבנן או מדאו'. ועי' בקרית ספר של המב"ט שנקט דמעיך דין דאו', לא צריך לבחור את האיסור הקל, וכל הדין אינו אלא מדרבנן. אולם צ"ע מה ביאור הדבר - הרי אם ההיתר הוא בגדר דחיה, איך ניתן כח למצוה לדחות את האיסור החמור.

וי"ל שכאשר עומדים לפני החולה ב' אפשרויות לאכול איסור כדי לרפאות, וכל א' הוא דבר האסור, לא צריך לחשבן מה מידת האיסור של כל אחד ואחד, שסו"ס כל אחד הרי הוא אסור. כלומר הרי בפני המצוה של פק"נ עומד עיכוב של איסור וכל איסור לעצמו יוצר עיכוב על האכילה הנצרכת לפיקוח נפש, וא"כ יש כח למצוה לדחות האיסור - ואם הם ב' איסורים נפרדים שאינם קשורים זה לזה, מאי חזית לבחור דחית איסור זה מעבר דחית איסור השני, ומה לי איסור חמור מה לי איסור קל. ולכן אין ההקפדה אלא מדרבנן.

ויש להוסיף בהגדרת הדברים דשורש החקירה הוא מהו ההקפדה של הקל הקל האם זהו מעכב בעיקר הדחייה שלא חל דחיה כלל על איסור החמור - ואז הוי מדאורי', או דילמא לעולם יש דחיה אלא שזו דין נוסף שנאמר בדחיה - ואז ייתכן לומר שהוי רק מדרבנן.

דברי הביה"ל בסימן רע"ח

בסימן רע"ח איתא בשו"ע: "מותר לכבות הנר בשביל שישן החולה שיש בו סכנה" ע"כ. ועי' בביה"ל (ד"ה מותר וכו') דלפי הרמב"ם דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב חאטת עליה, אם איירי דאפשר להפסיק

במחיצה ומ"מ כבה את הנר, חייב חטאת. ויש שרצו להוכיח מזה דלא כהמב"ט, שרואים מכאן שאם בוחר את האיסור היותר חמור, הריהו חייב מדאו'. ש"מ שהקל הקל היא דין דאו'.

אולם אפשר לדחות את הראיה משם. וזה משום דהתם שאני דבכיבוי הנר הרי ב' האיסורים העומדים לפניו הם משורש א', דהיינו איסור שבת, ושבת הוא האוסר על כל אחת משתי הפעולות הללו אשר צריכים לאחד מהם לפקד"נ. ועכשיו י"ל דאם די לנו כדי לקיים את המצוה בדחית "איסור שבת הקל", שוב "איסור שבת" לא נותן לדחות איסור שבת החמור. (היינו דבכה"ג צריך בהכרח להסתכל בב' הפעולות ולשקול את החומרא של זה כנגד זה, ואם באמת פעולה א' יותר חמור מהשני, אז מעיקר הדין אין כח דחיה כלפי פעולה החמור). והכלל בזה, דאם אפשר לדחות האיסור בחלק הקל שבו אין כל סיבה לדחות האיסור בחלק החמור שבו. (משא"כ בכגון טבל ונבילה, דהתם כל אחד הוא איסור נפרד, ואמרינן מאי חזית לבחור לדחות זה מעבר לזה).

דברי הביה"ל בסימן תרי"ח

בסימן תרי"ח, הביה"ל כתב (ד"ה ואם אמדוהו) וז"ל: "עיינ בתשובת בנין ציון סי' ל"ד דבכל אכילה ואכילה אף אם הותר לו לאכול פעם אחת יותר משיעור מ"מ על אכילה השניה אם היה די לו בפחות משיעור והוא יאכל כשיעור חייב כרת וכו'" עכ"ל. והנה יש להסתפק במה איירי הביה"ל. אולי מדובר שלא היה ניתן לו לאכול מעיקרא אלא שיעור וחצי, ועבר ואכל ב' שיעורים זה אחר זה. אולם יתכן דאיירי דהיה לו לאכול סה"כ ב' אכילות שלימות, אלא שהיה לו לאכלם בפחות משיעור, ועבר ואכל את האכילה השניה בבת א'. (ויל"ע בזה). ואם כן, שוב אפשר לשאול האם דין זה נגד דברי המב"ט – דהלא רואים שאם עוברים על הפסק של להאכיל את הקל (חצי שיעור) ומאכילים את החמור (שיעור שלם), הרי יתחייב על זה כרת.

אבל שוב אפשר לתרץ דגם משם אין קושיא על המב"ט, דשאני התם דהכל איסור א', אותו מאכל, ואם די לו באכילת שיעורים, אין כח במצוה לדחות אכילת שיעור שלם, ואינו דומה לב' איסורים של טבל ונבילה ודו"ק.¹ ועיין בהערה וצ"ע.

ולפי הבנתנו שעל שיעור שלם (אם היה די לו בחצי שיעור) יקבל כרת, יש להעיר שהרי החצי הראשון שאכל היה בתורת היתר גמור, וא"כ איך זה יצטרף לשיעור שלם להתחייב כרת. ואולי י"ל שאם סו"ס אוכל שיעור שלם, הרי נמצא שמה שאכל בהתחלה היה בתורת 'תחילת אכילת שיעור שלם', ולא בתורת אכילה חצי שיעור גרידא ובתורת חלק של אכילה שלימה אין לו היתר כלל.

¹ [אולם ברמב"ן (מלחמות לקמן) מדייק שהרי"ף לא הביא את הסוגיא דהקל קל תחילה משום שכלול בדיון של עוברת שהריחה (ברייטא לעיל דף פב ע"א), והוסיף שם שגם הדין של אכילת שיעורים לא כתב להדיא כי גם זה נכלל שם, ומבואר לכאורה דגם "שיעורים" שייך לדיו הקל הקל, ועוד מבואר להדיא ברמב"ן דבחד איסורא שייך הדין של הקל הקל - מהדין של תוחבין לו כוש ברוטב] - הערת ר"דוב שליט"א

ויש לשוב דשאני ענין שיעורים דהוי באותו איסור ממש. ומאחר דהכל הוא מאיסור אחד מוכרח כל האיסור לידחות.

מה ששאלו להראב"ד

בחבורה מ"ג הקדמנו את הענין של הקל תחילה, שהוא יסוד הברי' בסוף דף פ"ג. העוסקת בחולה שצריך להאכיל אותו מאכלות אסורות כדי לרפאותו. והנה הר"ן (דף ד: בדפי הר"ן) דן בשאלה שנשאל לראב"ד באותו ענין, וז"ל הר"ן: "ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה" עכ"ל.

כלומר שאלו להראב"ד במקרה שיש ב' אופציות קמי החולה – או לאכול נבילה שהוא לאו גרידא (ע"י נחירת גוי) או לשחוט תרנגולת שהוא איסור כרת. והנה לולי שבת והיה לפניו אפשרות לאכול או נבילה או בשר שחטה, בודאי איסור נבילה לא היה נדחה והיה מחויב לאכול בשר שחטה. ומאידך אילו (בשבת) היה לפניו בשר שחטה ובשר שאינו שחטה, בודאי היה מחויב לאכול את הבשר שחטה והיה אסור לו לשחוט את הבשר שהאינו שחטה. נמצא דכל איסור בפני עצמו לא היה מעכב האכילה הנצרכת למען פק"נ וממילא לא היה נדחה. אולם בגוונא דדן בו הראב"ד בהכרח יש איסור המעכב את האכילה, משום שאין לו אלא ב' אפשרויות האלו לפניו ואין לו דרך של היתר גמור וכפשוטו במצב כזה שני האיסורים ביחד יוצרים העיכוב באכילה.

וא"כ הרי מסברא חיצונה יש כח במצות פק"נ לדחות את ב' האיסורים דדינין כל אחד מהם כגורם עיכוב באכילה, ולכן צריך לדון לכאורה איזה מהם יותר קל, משום הכלל של הקל תחילה, וכמו שביארנו בארוכה בחבורה מ"ג. אולם הראב"ד השיב אחרת, וז"ל הר"ן: "והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו ודאי איסור שבת לא איסור נבילה, תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה (כי) אלא שחטה וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבה היתר גמור לא איסור אחר ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה" עכ"ל. דהיינו לפי הראב"ד ההוראה היא לשחוט ולאכול ולדחות איסור שבת – והוא נותן נימוק לזה משום שאילו היה בימות החול לא היה לוקחים נבילה אלא שחטה, נמצא דאין איסור נבילה מעכב עליו, אלא רק איסור שבת הוא המעכב.

וקודם כל, בדרך הפשט, בפשטות ההו"א היתה שחייב לאכול נבילה (ע"י נחירה) ואסור לשחוט ולאכול, ומשום דין הקל תחילה, וקמ"ל הראב"ד שכיון שאין איסור נבילה גורם לעיכוב אינה נדחית כלל וחייב לשחוט ולאכול ואסור לאכול את הנבילה. נמצא שהיה מהפכה בין ההו"א והקמ"ל. אמנם עי' עוד לקמן.

קושית הר"ן

אמנם הר"ן בהמשך מקשה על הראב"ד מכח הסברא החיצונה שכתבנו לעיל, שהרי למה איסור שבת עומד לפניו יותר מאיסור נבילה – הא לולא איסור נבילה שבחתיכה האחרת אין איסור שבת מעכבת עליו כלל דיכל לאכול התחילה האחרת בשופי. ואח"כ הר"ן מוסיף עוד קושיא וז"ל: "ועוד שאפי' היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר" עכ"ל. כלומר אפי' אם הראב"ד צודק שאיסור שבת מעכב יותר, מ"מ יש לאכול את הנבילה (לאחר הנחירה) משום שהוא איסור יותר קל. ולפי מש"כ לעיל, הקושיא לא מובן – שהרי לפי הראב"ד לא חל שום דחיה באיסור נבילה, וא"כ מאי קאמר הר"ן בדעת הראב"ד הא בודאי איסור לאו דנבילה חמיר טפי מאיסור שבת הנדחה.

וי"ל שרואים יסוד חדש מהר"ן, שלפי הבנתו, הראב"ד לא בא להפקיע כח הדחיה של איסור נבילה לגמרי, אלא שחידוש הראב"ד הוא רק כלפי דינא דהקל תחילה שאינו מחויב לבחור לנחור ולאכול נבילה, ויכול ג"כ לדחות איסור שבת ולשחוט והיינו משום שהבין הר"ן בדעת הראב"ד דעדין יש סיבה לדחות את איסור נבילה ומשום דסו"ס אחרי שישנה גם לאיסור שבת הרי גם איסור נבילה עומדת נגדו וכמו שביארנו לעיל

דהא בלא הא לא סגיא. אלא שהנקודה של הראב"ד הוא בזה שאיסור שבת הוא הגרם לעיכוב-שבגללו נוצר המצב של שני האיסורים שביחד מונעים האכילה וסברתו של הראב"ד נאמרה במסוים כלפי דין הקל הקל, דשאני הכא משום דשבת, האיסור החמור, הוא גרם לכל הדחיה לחול על שני האיסורים ולכן פקע דין הקל הקל. וא"כ יש להמשיך כלפי טענת הר"ן שהקשה דמ"מ יוכל(בדעת הראב"ד) לאכול את הנבילה ולמה אסרה הראב"ד באכילה, דבאמת ראוי להסתפק בדבריו האם הקשה שעדיין ישנה לדין הקל הקל וא"כ קושייתו על עיקר המימרא של הראב"ד, או דילמא-וכך יותר נראה לי-שמקשה רק על הלשון איסור של הראב"ד שאסר לו לאכול הנבילה וכוונת קושייתו הוא דאמנם שפקע החיוב לאכול הקל וכסברת הראב"ד, מ"מ למה אסר הראב"ד לאכול הקל, שישאר הברירה בידו.

ישוב בדעת הראב"ד

אולם כלפי עיקר קושית הר"ן על הראב"ד, מה נוכל לתרץ כדי ליישב את שיטתו לאור קושית הר"ן. ויל"ע בדברי הר"ש מרובזעוויץ וז"ל: "אפשר בשלמא איסור נבילה לא נדחה בחול בודאי וא"כ אף בשבת לא נדחה רק משום שיש כאן איסור שבת אתה רוצה לדחות איסור נבילה ע"ז אמר הראב"ד הואיל ואיסור שבת מעכבו איסור שבת הותר והבן" עכ"ל. כלומר כיון שאיסור נבילה היה שם גם בשבוע ולא היה נדחה, משום שהיה אפשרות לא לדחות אלא לאכול שחוטא, בגדר אפשר לקיים שניהם. אולם כאשר מגיע שבת, אותה אפשרות נאבד בגלל איסור שבת, נמצא דאיסור שבת הוא הגורם את העיכוב. אולם יש להקשות שהרי למה היה פשיטא שהאדם היה חולה באמצע השבוע באופן דאמרינן דנבילה לא היה נדחה בעבורו – דלמא רק בשבת נהיה חולה, ולכן לא חזינו דאיסור נבילה לא היה מעכב בעבורו - הרי אז לא היה במצב של פק"נ.

ולכן י"ל באופן קצת אחר אבל ע"דרך הנ"ל. דאפי' אם לא חלה קודם שבת, מ"מ שבת הוא איסור שהזמן גרמא ולכן תמיד זה נידון כאיסור הנוסף כלפי איסור נבילה שהוא איסור בעצם - ואינו בא מחמת זמן. וממילא, כאשר דנים איזה איסור מעכב, דנים קודם כל כלפי איסור נבילה לחודה ומשום דרך היא נמצאת בלי חשבון של זמן, ואז איסור נבילה לא היה מעכב, שהיה לו עוד אפשרות. ורק אח"כ הוא דדינינן מה קורה שמתווסף עוד איסור שבת שנגרם מחמת הזמן, ובאמת דאז נולד עיכוב, ונמצא שהגרם הוא שבת, דלולא האיסור שבת שהתווסף באכילה, לא היתה אכילתו מתעכבת כלל מחמת נבילה. נמצא דאיסור נבילה מצד עצמו אינו מעכב, ואינו נדחה. והדבר נוסף של איסור שבת הוא המעכב.

מהלך של הר"ן עצמו

אח"כ הר"ן מוסיף דרך ידידה, וז"ל: "אבל נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרינא דנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה כדאמר' לגבי נזיר שהיה שותה יין [נזיר מב א] אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא, דמעשה שבת מותרין דקי"ל [ב"ק עא א] היא קודש ואין מעשיה קודש ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואף על גב דהוי איסור סקילה" עכ"ל. דהיינו הר"ן כאן חידש מהלך חדש בהכרעת השאלה. הוא מסכים עם הוראת הראב"ד שיש לשחוט ולדחות שבת אבל מטעם אחר לגמרי – והוא שבאכילת הנבילה בכל זית וזית הוא עובר, משא"כ בשחיטה, אע"פ שהוא בכרת, אינו אלא מעשה שחיטה א'. ולכן נבילה לעומת שבת לא נחשב בשה"כ איסור קל. אמנם האחרונים מקשים על הר"ן מהמשך הסוגיא, שמבואר טעם (לדעה א') כאשר יש טבל ותרומה לפניו, שצריך לאכול הטבל משום דתרומה חזיא רק לכהן ולכן נחשבת כאיסור החמור – הא לפי הר"ן תיפוק ליה שצריך לאכול התרומה משום דאיכא פחות כזיתים של איסור בתרומה- ומשום דשאר הכרי הוי חולין ומותר, לעומת הטבל דאם ישאיר הכל בטבלו הכל נשאר בגדר מאכלות אסורות. וצ"ע.

ועוד יש לברר מה המסקנה לפי הר"ן. הרי למתבונן אינו מבואר להדיא בר"ן דמשום טעמו הוי שחיטה איסור יותר קל מנבילה, אלא רק שנבילה אינו איסור קל יותר משבת. וא"כ לעולם שייך לומר שלפי הר"ן עדיין ניתן לבחור נבילה במקום שחיטה, וסברתו לא מהני אלא לומר שאין איסור שחיטה נחשבת כחמור. ולפי זה נמצא דלמסקנה (הלכה למעשה) אין נפק"מ בינו לבין הראב"ד (להבנתו הנ"ל).

פסקי הר"ד

הר"ד (הובא דבריו בשלטי גיבורים) נקט שיש לאכול נבילה ולא לשחוט משום שהוא איסור יותר קל. ואח"כ הוא מוסיף וז"ל: "ועוד מוטב יעבור החולה על עצמו ואל יעבור אחר בשביל" עכ"ל. ויש להקשות מה סברא היא זו – הרי אם המצוה של וחי בהם מדחה איסורים, מה לי איסור דחולה מה לי איסור דאחר והא שניהם מצווים בשווה להצילו. ואולי צ"ל שסברא זו מהני רק מדרבנן, ובזה יש סמך למב"ט שכל הדין של הקל הקל תחילה הוא מדרבנן (עי' חבורה מ"ג). ומיהו מדרבנן סברא זו נתפרש בא' מב' אופנים: א. סיבת ההצלה נמצאת אצל החולה, ולכן יש לו קדימה להשמש בדחייה(אע"פ שקיום המצוה נמצא אצל שניהם) או ב. יסוד הדין של הקל הקל מבוסס על זה שבקושי התירו לדחות איסורים משום פק"נ, וא"כ י"ל דגם אחר שחל דחיה באיסור מ"מ עדיין קיימת "סיבת איסור" לכן בבחינת כל דהו יש לאחרים לטעון שגם אחרי שישנה לדחיה מ"מ למה יהא לנו "ענין" כזה כאשר הוא יוכל להסתדר לבד -ועל דרך המימרא דלא אמרינן לו חטא כדי שתזכה חבירך. ובשלמא כשאין ברירה אחרת מחוייבים הם בזה ואדרבה זהו מצוותן אבל במדה שהוא יכול להציל עצמו יש להם טענה.

רא"ש סימן י"ד

כתה הרא"ש וז"ל: "אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה. והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין. אי נמי שאי אפשר(ת) שלא יהא קטן אחד בסוף העולם" עכ"ל. והנה יש להדגיש שהשאלה שנשאל להראב"ד לפי הרא"ש איננה מה שמביא הר"ן בשמו (ועי' בספר הזכרון להגאון ר"חיים שמואלוויץ זצ"ל שהביאו את שו"ת הראב"ד בלשון שהביאו הרא"ש) – שלפי נוסח זה, ב' הסברות של הר"ד כבר מונחים בשאלה – דהיינו שנבילה איסור קל וגם שהוא עצמו יעבור ולא אחרים.

והרא"ש הביא ב' טעמים בתירוצו לדחות עוד איסור שבת בשחיטה. א. דכיון דשבת בין כך נדחה כלפי חולה לענין שאר מלאכות הנצרכות להכנת המאכל א"כ גם לענין איסור שחיטה ניתן לדחות. ולכאורה יותר נראה לומר שסברותיו הללו (גם סברתו השניה, ועיין בהמשך) אינם כלפי עיקר הדחיה אלא שנאמרו בענין להעדיף איזו דחיה לבחור – ולכאורה חזינן שהקל הקל תחילה אינו אלא דין נוסף שנאמרה במקום דחייה, [ומסתמא שזו מדרבנן] לקבוע איזה דחיה להשתמש. דרך ב. אי נמי יש קטן חולה בעולם. ועי' בקרבן נתנאל שמקשה מה פשט ומתרץ שיש קטן בעולם שמותר לשחוט בעבורו. אולם עדיין צ"ע מה מהני דבר זה - הרי אולי עדיף שאותו קטן גם יאכל נבילה ולא ישחטו בעבורו ובמאי עדיף קטן מחולה. אמנם הראב"ד עצמו (בספר הזכרון הנ"ל) מוסיף בזה שבודאי יש קטן דבעי ברית מילה. והביאור הוא שגם מילה הוא עשית חבורה. ולכן כיון שאיסור זה נדחה בשביל אחר, יותר קל לדחותו גם עבור החולה ולהעדיף לשחוט ולא לאכול נבילה. וסיבה זו הוא על דרך סברתו הראשונה אלא שבדרך הראשון ביאר דכיון דשבת נדחה אצלו לגבי שאר איסורים גם לענין איסור זה יכול להשתמש בדחיה, ולדרך השני ביאר דכיון דלענין איסור זה גופא נדחה שבת אצל אחר גם הוא יכול להשתמש בדחייה.

בס"ד חבורה מ"ה תירוצי המהר"ם מרוטנברג, שיטת הרשב"א, המאירי, וגם קצת דיבורים ברמב"ן

שיטת המהר"ם

1. דימה לאוכל נפש - להוכיח שיש מושג של הותרה.
2. ועיין כל דבריו דהקשה שביו"ט גופא נימא שמוטב לו לאכול נבלה - דאינה אלא בלאו, מאשר ישחוט - שעובר בזה בלאו ועשה. וכפשוטו קושיתו בנוי על הדין "הקל - הקל", דעבירה הקלה היא איסור נבלה, וא"כ עדיף שיאכל נבלה.
3. וקושייתו לכא' פלא, דהא לכא' דין היתר אוכל נפש הוא היתר מסויים שנאמר לגבי מלאכות יו"ט, אבל שאר איסורים מה"ת דנדחים כלל משום אוכל נפש. וא"כ פשיטא שלא עובר באיסור נבלה, דהא איסורו בתקפו!
4. אלא נראה חידוש מתוך קושייתו, דלעולם העשה דאוכל נפש שפיר בכוחו לדחות שאר איסורים, כמו כל "עשה דוחה לא תעשה" וכך באמת לשונו "דמוטב שיאכל נבילה". ולכן הקשה, דא"כ מדין הקל - עדיף לו לדחות איסור נבלה מאשר לדחות איסור מלאכה, שהוא בלאו ועשה.
5. ותירץ המהר"ם דאוכל נפש הותר ביו"ט - והוי יו"ט כחול לענין מלאכת אוכל נפש. והפירוש בזה, שלא אסרה תורה כלל מלאכת אוכל נפש ביו"ט, ובזה שונה "הותרה" מ"דחיה"; ד"הותרה" הכוונה שעשה "גובר על הלאו" בעיקר האזהרה, להגביל עצם אזהרת "לא תעשה כל מלאכה" ל"לא תעשה מלאכה שאינה אוכל נפש", משא"כ אם אמרין "דחיה" - גוף האזהרה בתורה כולל "כל מלאכה" אלא שדנחה האזהרה מאכילה זו.
6. וממשיך המהר"ם דלכן שוחטים במקום לתת נבלה, משום "דהיכא דאיכא התירא ואיסורא קמיה מאכילין אותו הקל - דאצל השחוטת המאכל עצמו מותר, ולא הנבלה דהתם המאכל עצמו אסור... ואריה וכו'". ומשמעות דבריו, דאחרי השחיטה הרי המאכל עצמו מותר ובזה עדיף מנבלה, אולם כמות שהוא הדברים קשים דהא הנידון בשחיטה אינו מצד אכילת המאכל אח"כ אלא הוא על עצם מעשה השחיטה, האם להעדיף אכילת נבלה (שהוא הקל) - ממעשה השחיטה שהוא החמור בסקילה. אלא לכא' צ"ל - שהכוונה שמעשה השחיטה הותר, ואין שום איסור במאכל עצמו כלל, משא"כ בנבלה - שהמאכל עצמו אסור. ואע"ג שנדחית מ"מ כיון שאינה אלא בגדר דחיה - עדיף לשחוט, דהשחיטה נחשבת כ"קל" לעומת נבלה ומשום זה גופא, שהיא הותרה לגמרי, והנבלה רק דחיה.
7. אבל א"כ עדיין יקשה שוב מיו"ט דאם כל מה שחידש בתירוצו הוא שיו"ט הותרה אצל אוכל נפש, הא מ"מ, איפה נעלם הדין דחיה, ששייך כלפי נבלה, ואפשר לומר דאחרי שנאמר הדין "הותרה", וזו שהעשה מגביל את עצם הלאו, שהלאו לא מזהיר באופן הזה. ואולי לא מצאנו שגובר על הלאו רק לענין העמדת הציווי, אבל אחרי שחל הפרשה בתורה, אולי אין לו כח לדחות ה"לאו" שכתוב בפרשה. (אבל דבר זה תמוה; דלכא' מכלאים בציצית ילפינן לעשה דוחה, ואע"פ שהתם הוי בגדר הותרה. ואע"פ שיש לדחות, דמהתם ילפינן לבעלמא הכלל של דחיה, אבל אולי בנוגע לציצית עצמה, ליכא גדר של דחיה. מ"מ אין זה נראה כ"כ, דהא פשיטא דמצוות ציצית ידחה שאר לא תעשה. וא"כ מאי שנא הכא לענין "מצוות שמחת יו"ט").
8. והיה אפשר לבאר דברי המהר"ם באופן אחר; דעד כמה שהותרה איסור שבת א"כ לגבי איסור נבלה חזר להיות בגדר "אפשר לקיים שניהם", דבכלל דאפשר לקיים שניהם נאמרה דאם יש אפשרות אחרת של היתר ממש ליכא דחייה כלל. והכא נתחדש אפשרות של היתר ממש ע"י ההותרה שחלה על מעשה השחיטה, וממילא שוב בטלה סיבת הדחיה כלפי איסור נבלה. אבל עדיין צריך להוסיף בזה, דלפי הנ"ל לכא' במקום שאין אפשרות לאכול בהיתר ע"י שחיטה ולמשל במקום נידח שאין שום בהמה חיה, שוב יכול לדחות איסור נבלה כדי לקיים מצוות שמחת יו"ט, ומשום דעשה דוחה. ולא שמענו חידוש כזה, אלא דזה גופא תלוי בעוד מח' ראשונים האם "לאפשר לקיים שניהם" בעינן "אפשר בפועל" או שמספיק שיש אפשרות "בעצם" לקיים בדרך של היתר (זהו מח' ראשונים ביבמות לענין ציצית, במקום שאין לו חוטי צמר בפניו האם יכולים לדחות איסור שעטנז ולקחת חוטי פשתן, או דנימא שעדיין יש "אפשרות כזה בעולם" וליכא דחייה).
9. ועכ"פ לענין חולה בשבת, נראה המכוון דפקו"נ מותר בשבת, ולכן ה"שחיטה" עצמה הותרה. וממילא ביחס לנבלה אין הנבלה נחשבת כ"קלה" כלפיה. ובדאי צ"ב מאי שנא איסור שבת דהותרה מאיסור נבלה שאינה אלא דחיה.
10. והביאור בזה, דמתי שייך הותרה - רק באיסור גברא, שהאיסור נאמר כלפי הגברא המיוחד, שהוא נאסר, לעשות פעולתו ידיה, ואזי אמרין דשייך ביה הותרה, שאין הוא מצווה כלל על ענין זה. אבל באיסור חפצא, יסוד האיסור הוא שהחפצא אסורה על כולם, וא"כ לא שייך להחיל הותרה על יסוד האיסור - דהאיסור הוא שהחפצא מרוחקת מכל העולם. ואיסור זה לא הותרה דהרי כלפי אחרים

האיסור עדיין עומד במקומו. ובשלמא שבת שאוסרת כל אחד לעצמו שמלאכתו אסורה (ואע"ג דיש "שבת אחת לכולם" - מ"מ איסור המלאכה נאסר כלפי כל גברא וגברא), א"כ שייך להבין דשייך שאין ציווי על מלאכתו ידידה, אבל בנבלה, כאן ליכא למימר דניתר יסוד האיסור.

11. ובסיום הרא"ש הנ"ל; למה עדיף לשחוט מלהאכיל נבלה, ומדויק ברא"ש דזהו משום הכלל של "הקל-הקל". ונראה הפירוש בזה, דאחרי שהותרה לגמרי השחיטה, א"כ אדרבא - הסדר של "שחיטה ואח"כ אכילה" הופך להיות האפשרות היותר קלה מאשר לאכול נבלה, וממילא מדין "הקל-הקל" מחוייב לשחוט במקום לתת לאכול את הנבלה. ומשמע (ועיין בהערה בהמשך בענין הרשב"א ונקודת מתלוקתו עם המהר"ם) דבלאו זה- דהיינו אילו גם הנבילה היה הותרה שוב היה הדין לקחת הנבילה מדין הקל הקל.

12. וראוי להדגיש, דמה שביארנו לעיל - דשייך הותרה באיסורי גברא - מ"מ אין זה בהכרח, וייתכן איסור גברא שהיו דחוייה, אלא דעיקר סברת המהר"ם הוא להיפך, דלא שייך גדר הותרה כלפי איסור חפצא.

שיטת הרשב"א וביאור המחלוקת עם המהר"ם ע"פ המאירי

13. רשב"א גם מתרץ, דהכא שאני משום ד"שבת הותרה". אבל משמע ממנו שכיון שהותרה, הרי הותרה לגמרי ולא שייך לדון גביה כל "תורת" איסור קל ופשיטא דלא שייך לגבי שבת הגדר של הקל-הקל. וכונתי בזה הוא דלשיטת הרשב"א גם אילו איסור נבילה יהא הותרה לא יהא הקפדה לאכול הנבילה דהרי איסור שבת חזרה להיות מותרת לגמרי ואין בה סרך איסור כלל כדי שידון בה עם הדין של הקל הקל. ובזה ארווחנא מה שהקפיד על תירוצו של המהר"ם - יעו"ש דכפשוטו הוא תמוה, דהמהר"ם אמר אותו יישוב דשניהם אמרו היסוד דשבת הותרה אצל פיקו"נ, אבל לפ"ז החילוק ביניהם הוא שהמהר"ם הוזקק ליסוד נוסף דנבילה לא הותרה כדי לבאר למה עדיף לשחוט והרשב"א לא הוזקק לזה כלל. (ובאמת דברי הרא"ש צריכים ביאור בפרט זה, ונראה דדבריו מתפרשים היטב ע"פ מה שנבאר בהמשך בשיטת המאירי - קחנה משם)

14. ועיין במאירי שכתב דפקו"נ הותרה אצל שבת, ומ"מ מבואר בדבריו שאם יש שני דרכים לתקן המאכל (באיסור), ושני האופנים נאסרים משום מלאכה, שיחזור אחר הקל לפני שיתקן עלידי שיעשה העברה היותר חמורה. ודבריו צ"ע, דאם "הותרה" הרי חזר איסורם להיות כהיתר גמור, וא"כ מה המקום להקפיד על היותר חמור - הרי שניהם מותרים לגמרי? וצע"ג. וייתכן בסברת המאירי, שהבין דיסוד הדין של "הקל-הקל" הו' סברא בעיקר הדחייה - דאם קיימת אפשרות פחות חמורה, לא מתחיל הדחייה, וע"ד הכלל שאפשר לק"ם שניהם. וא"כ אין טענה של "הרי כבר הותרה" דאדרבא, לא חל ההיתר מתחילה. אלא דלפ"ז יהא מוכרח במאירי דדין "הקל-הקל" הוא שאין כאן דחייה בכלל! וזה חידוש. וראוי להוסיף, דמראש חשבתי שלפי צד זה, מוכרחים לומר שחזר לחיובו מדאורי, אבל אפשר לומר דלעולם זה שמתחשבים עם איסור קל מול אסור חמור ודיינינן ליה כמו הכלל דאפשר לקיים שניהם- זה גופא אינו אלא סברא מדרבנן, אבל הא מהיתר שמדרבנן הרי זה מעכב בעיקר דחייה. ודו"ק כי קצרת-כי יש כאן אור חדש בענין הקל הקל. (וכמדומה עם יסוד הנ"ל יתפרש היטב שיטת הרא"ש- דמצד אחד מוכרח ממנו שדין הקל הקל לא הו' אלא דין דרבנן (עיין בחבורה הקודמת) ומצד שני לכאורה מוכרח מדבריו שיסוד דין הקל הקל הוא בעיקר הדחייה ולכן אם נבילה גם הותרה אז אדרבא לה היה חל הותרה כלפי האיסור שחיטה, ועיין.)

שיטת הרמב"ן בהקל הקל

15. עיין רמב"ן במלחמות בביאור שיטת הרי"ף; שהשמיט הדין של "הקל-הקל" וביאר שם בדעתו, דדין "הקל-הקל" כבר נכלל בברייתא של עוברת שהריחה - דשם מבואר שנותנים קודם ב"כוש", ואח"כ (אם לא עוזר) נותנים לה מהמרק, ורק אח"כ (אם עדיין לא השתיק את רעבונה) נותנים לה מגוף המאכלות האסורות. ומבאר הרמב"ן שזהו דין אחד עם הדין של "הקל-הקל", ויש כאן הדגשה מיוחדת. דבציור של "הקל-הקל" מידי בשני איסורים שונים, נותנים האיסור הקל לפני האיסור החמור, אבל הכא, הכל הכא מאותו איסור, אלא שההבדל הוא מצד ה"חפצא" - איזה חלק של האיסור הוא. כלומר, המרק - שייך לחלק ה"טעם" של האיסור, ואינו עיקרו של איסור, ומתבאר שגם בענין זה יש מקום לדן "הקל-הקל". (וכבר עמדנו פעם על מה שנתחדש כאן, דאפילו בתוך "אותו איסור", שייך דינא ד"הקל-הקל" לקבוע מאיזה חלק מהאיסור לקחת בתחילה). והוסיף שם עוד הרמב"ן בנוגע לסוגיא בכריתות דמבואר דצריך לאכול "לשיעורים" (עכ"פ כך פירש הרמב"ן דמיירי לענין אכילת איסור לחולה - דבעי להאכילו פחות פחות מכשיעור), דאולי גם זה נכלל בדינא דברייתא. והנה למתבונן מבואר ברמב"ן דדין פחות פחות מכשיעור הו' תוספת חידוש בנוגע לכלל ד"הקל-הקל", עד שנראה מהרמב"ן שיש צד שבדין זה חולק הרי"ף (מהא דהשמיט) ולבסוף מסקנת הרמב"ן דאולי גם זה נכלל בדין "הקל-הקל". וצ"ע למה דין זה

יותר מחודש מעוברה שהריחה, דגם התם מיירי ב"אותו איסור", ועדיין ישנה לדין "הקל-הקל". ונראה לומר דשאני ל"שיעורים", דמוכרח לאכול כל האיסור, וחל היתר לאכול הכל. אלא שיש שתי דרכים בצורת אכילה, ואם לוקח לשיעורים, אינו עובר על האיסור החמור. וא"כ הדין "הקל-הקל" פה - מחייב איך לאכול, ולא מה לאכול. והיה ס"ד, דעד כדי-כך לא נאמר בדין "הקל-הקל", דאם בין כך מוכרח הוא לאכול כולו, אין דין "הקל-הקל" בנוגע לצורת המעשה. כיון שממ"נ הוזקק לחלות הדחייה כלפי כל החתיכה. ואם כנים הדברים יש סמך מהרמב"ן שדין הקל הקל הוי מדרבנן ולכן היה הו"א שלא נאמרה ביחס לאכילה בשיעורים וכמו שביארנו.

מחלוקת יסודי בגדר הקל הקל בין הרמב"ן והרא"ש (ומהר"ם גם מאירי)

16. אבל יש להוסיף דבר נחמד בענין אכילה לשיעורים ביוה"כ. דלפי הרא"ש והמאירי אף דייתכן שגם הם סברו שדין הקל הוי מדרבנן, מ"מ כיון שגדר הדברים הוא דהוי סברא בעיקר הדחייה דאין כאן סיבה לדחות החמור במקום שאפשר לדחות הקל (ומדרבנן כמו שביארנו לעיל) ליכא מקום להו"א של הרמב"ן לחלק בין אכילה לשיעורים לשאר אופנים של הקל הקל ולא נדחה האיסור השלם כשיש אפשרות לדחות רק האיסור הקל-של חצי שיעור. אלא דאם נפרש הרמב"ן דכללא דהקל הקל הוא הלכה שנאמרה בין שני דברים הדחויים להשתמש בהיתר של הקל לפני שנזדקק להיתר של החמור כאן יש פנים להו"א של הרמב"ן
17. וייתכן עוד לפרש דלעולם לפי כל הראשונים דין הקל הקל הוי המשך-מדרבנן-מהכלל של אפשר לקיים שניהם אלא דנחלקו בכללא דאפלק"ש גופא, האם זהו סיבה לעכב עיקר הדחייה או דילמא שזו דין נוסף בדחייה דגם כשיש סיבה לדחות לא דוחים במקום דאפשר ועיין.

עוד בדין הקל הקל תחילה

הנה מצאנו מחלוקת בדין פק"נ שדוחה את השבת, האם כאשר יש ב' איסורים שעומדים לפניו והוא במצב של פק"נ, האם צריך לבחור לעבור על האיסור היותר קל או לא. המנ"ח (במוסך שבת) כתב דבכה"ג אינו חייב לבחור את האיסור היותר קל, ויכול הוא לעשות גם את האיסור היותר חמור. ונראה שזהו גם כן שיטת הרא"ש. אולם המאירי חולק וסובר שגם בפק"נ בשבת זקוק הוא לעבור על האיסור היותר קל. והנה מבואר במנ"ח שהטעם שאין דין הקל הקל הוא משום דשבת הותרה לענין פק"נ אבל גם במאירי מבואר כן ומ"מ נחלק וא"כ יש לעיין במה נחלקו.

חקירה בגדר דין הקל הקל תחילה

והנה בעיקר הגדר של הדין הקל הקל תחילה, יש להציע משל – הרי מצאנו בגמ' יבמות דין עשה דוחה ל"ת, הנלמד מכלאים בציצית. אולם קי"ל דבמקום שאפשר לקיים שניהם, ל"א עדל"ת. אמנם יש ב' מהלכים להבין מדוע במקום אפשר לקיים שניהם ל"א עדל"ת. הצד הראשון הוא דבכה"ג אין בכלל כח דחיה בעשה, כיון שאפשר דרך היתר ולא דרך איסור. אר"ד הפשט הוא דלעולם בעצם יש כח דחיה בעשה, אלא שיש דין נוסף דאעפ"כ, משום שניתן לקיים את העשה דרך היתר, צריך הוא לימנע מלדחות את האיסור. ובשם רבי ראובן זצ"ל אמרו נפק"מ (כגון) במי שיש לו בגד של צמר ואין לו אלא ציצית של פשתן, אבל במקום אחר בעולם נמצאו ציצית של צמר – האם בכה"ג נחשב אפשר לקיים שניהם או לא. לפי הצד הראשון, כיון דמתקיים אפשרות, ליכא כח בעצם העשה כדי לדחות. אולם לפי הצד השני, הלא יש בעצם כח בלאו לדחות אלא איכא דין נוסף שבמקום שלא הוזקק לדחות אינו דוחה – וי"ל שדיינינן לפי הבהפועל שבפנינו האם קיים בשביל יחיד זה אפשרות לעשות את המצוה בלי עבירת הלאו, ואז אמרינן שנאמר הדין נוסף, ואם לאו שפיר נחשב אי אפשר לקיים שניהם, ואמרינן עדל"ת.

ואפשר לומר דהמחלוקת בדין הקל הקל תחילה כלפי שבת מתפרשת על פי הדרכים הנ"ל. דהיינו לפי הדרך דאמרינן שאין כח בעשה לדחות הלאו במקום שאפשר לקיים שניהם, אז כמו כן בנידון דידן, במקום שיש לפנינו איסור יותר קל, אין כח במצות פק"נ לדחות איסור שבת. וזהו דעת המאירי. [אולם יש להדגיש כאן לדרך זו בסוגיא עדל"ת יתכן דמעיקר הדין – מדאורייתא – אין כח בעשה לפי הצד הזה במקום אפשר לקיים שניהם, שהרי יש לפניו דרך של היתר גמור. משא"כ בסוגיא דהקל הקל תחילה, יכול להיות דמעיקר הדין יש כח דחיה כלפי ב' האיסורים שהרי ממ"נ יש איסור לפניו – והארכנו בזה בחבורה מ"ג – ולכן אין ההקפדה כאן אלא מדרבנן].

ומצד שני, לפי דרך השני הנ"ל (בגדר עדל"ת במקום שאפשר לקיים שניהם), אז כמו כן כאן נוכל לומר דאם איירינן באיסור הנדחה ולא הותר, אז אה"נ יש דין נוסף שצריך הוא לבחור את האיסור הקל (עכ"פ לכה"פ מדרבנן) משום שרק "בקושי התירו" (לשון רש"י). אבל כאן (פק"נ בשבת) הרי האיסור שבת הוא הותרה מפני פק"נ, וא"כ פשיטא דבכה"ג לא נאמר הדין הנוסף שזקוק הוא לבחור את האיסור היותר קל שאין כאן אפתלו סרך של איסור כיון שהותר ממש. ואפשר לומר שזה דעת המנחת חינוך.

¹ שם שכתבנו בביאור שיטת המב"ט בזה"ל: "שכאשר עומדים לפני החולה ב' אפשרויות לאכול איסור כדי לרפאות, וכל א' הוא דבר האסור, לא צריך לחשבן מה מידת האיסור של כל אחד ואחד, שסו"ס כל אחד הרי הוא אסור. כלומר הרי בפני המצוה של פק"נ עומד עיכוב של איסור וכל איסור לעצמו יוצר עיכוב על האכילה הנצרכת לפיקוח נפש, וא"כ יש כח למצוה לדחות האיסור – ואם הם ב' איסורים נפרדים שאינם קשורים זה לזה, מאי חזית לבחור דחית איסור זה מעבר דחית איסור השני, ומה לי איסור חמור מה לי איסור קל. ולכן אין ההקפדה אלא מדרבנן".

ואפשר להרוויח מדרך הנ"ל תוספת הבנה בדברי שו"ת הרשב"א (הובאו דבריו בחבורה מ"ה). הרי הרא"ש (כלפי השאלה של הראב"ד – עי' חבורה מ"ד) מביא את דעת המהר"ם שאין דין הקל הקל להצריך אכילת הנבילה במקום שחיטה משום שאיסור שחיטה הותרה בשבת. והשו"ת הרשב"א מביא שהרא"ש אמר לו תשובה בשם המהר"ם ודחאו ואמר שהוא חלש מאוד. אבל אח"כ הרשב"א בעצמו מביא את אותה תירוק ממש, שההכרעה תלויה בהותרה ודחוייה. והדבר תמוה דא"כ מה קושיתו על הרא"ש. וי"ל שבאמת הרא"ש הוסיף עוד שלב בתירוצו, דבנבילה אינו הותרה אלא דחוייה. וכנראה הרשב"א ס"ל דלא בעינן שלב נוסף זה. דהיינו ברגע ששבת הותרה, לא צריך להתייחס לדיני הקל הקל, דדין זה לא נאמר אלא באיסורים הדחויים. וזה ממש כדרך שביארנו בדעת המנ"ח. אולם הרא"ש סובר דאע"פ ששבת הותרה, מ"מ שייך הדין הקל הקל, ולכן צריך הוא להוסיף שנבילה יותר חמור דאינו אלא דחוייה, אבל לולי והיה נבילה גם הותרה, לא היינו מתירים שחיטה ומשום הדין של הקל הקל ודו"ק.

סוגיא דספק שבת אחרת

איתא בגמ' דף פ"ד: "מפני שספק נפשות הוא וכו'. למה לי תו למימר וכל ספק נפשות דוחה את השבת. אמר רב יהודה אמר רב: לא ספק שבת זו בלבד אמרו, אלא אפילו ספק שבת אחרת. היכי דמי: כגון דאמדוה לתמניא יומי, ויומא קמא שבתא. מהו דתימא: ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבתא, קא משמע לך" עכ"ל. והנה יש לדון מה 'הנושא' של הסוגיא – דהיינו על מה מסתובב השו"ט.

ויש לציין שמתחילת הסוגיא – "אלא אפילו ספק שבת אחרת" – משמע שהנידון הוא האם ניתן לחלל ב' שבתות. ואכן כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הל"ב) וז"ל: "אמדוהו ביום השבת שהוא צריך לכך וכך שמונה ימים אין אומרים נמתין עד הערב כדי שלא לחלל עליו שתי שבתות אלא מתחילין מהיום שהוא שבת ומחללין עליו אפילו מאה שבתות כל זמן שהוא צריך ויש בו סכנה או ספק סכנה מחללין" עכ"ל. הרי משמע מדבריו שענין הדין הזה הוא חילול ב' שבתות לעומת שבת א'. אולם מסוף דברי הגמ' הנ"ל – "ליעכב עד לאורתא" – משמע שהנושא הוא האם הרפואה צריך ליעשות היום או האם אפשר להמתין עד לאחר השבת. וקושיא זו מקשה הרשב"א בזה"ל: "מ"ק ה"ד כגון כו' מ"ד ליעכב כו' לא רישא סיפא וכו' עכ"ל.

ועי' שם ברשב"ש שמקשה עוד ב' קושיות גדולות על רש"י בסד"א של הגמ' – לפי הבנתו בדברי רש"י דלפי ההור"א של הגמ' יש היתר להצילו אך ורק באופן שאם לא המעשה חילול ימות באותו בשבת: א. לפי זה מדוע בעינן שיהיה חולה לח' ימים – אותה הור"א שייך גם אם ימות למחר. [וז"ל הרשב"ש: "למאי קאמר דאמדוהו לח' יומי כו'. אותה הרבנות עצמה היה יכול למימר בחד שבתא מ"ד ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחל עליה שבתא" עכ"ל]. ג. קושיא על עיקר סברת ההור"א: מה הסברא שלא ניתן להצילו אא"כ ימות בשבת ולא בימות החול. הרי גם נפש שימות בעוד שנה אם לא יחלל שבת זו, פשיטא דמחללין שבת זו בעבורו. [וז"ל: "דמאי איריא דשמא ימות בשבת הבא אפי' באחד בימות החול נמי" עכ"ל].

אולם יש להציע מהלך אחרת בדעת רש"י: ז"ל רש"י: "לא שיהא ספק הנפשות לשבת זו, אלא אפילו אין הספק לשבת זו, דפשיטא לן דהיום לא ימות, אלא ספק שאם לא יעשו לו היום – שמא ימות לשבת הבאה" עכ"ל. ותחילת דבר נראה לומר כלפי עצם הציור שעליה קאי הגמ', מבואר ברשב"י דאע"ג שלא ימות היום אם לא יחללו עליו השבת, הוי אומר שאינו בסכנה מיידית, מ"מ מפורש בסיפא של רש"י שהוא כבר מעכשיו בסכנה שאם לא יחללו עליו היום, היינו שלא יתחילו לטפל בו מהיום, שימות לשבת הבאה. (ונדגיש דאף אם יתחילו לטפל בו במוצ"ש, אולי כבר לא יעזור). א"כ הסכנה שבפנינו דורשת שיחללו עליו שתי שבתות ובזה היא שונה מסכנה מיידית, דהתם הסכנה מסתלקת ע"י חילול שבת אחד, ואף דייתכן דגם בשבוע שתבא יתדרדר מצבו ויצטרכו לחלל עליו עוד פעם השבת, שאני התם דאז יולד סכנה חדשה, ומשום סכנה ההיא הוא שיחללו שבת משא"כ הכא דסכנה אחת דורשת חילול של שתי שבתות. לפ"ז מה שכתב רש"י "דאין הספק לשבת זו" אין כוונתו בדוקא לשבת עצמו אלא למשך כל שבוע הבא עד שבת

הבא, (ואולי יש להעמיס דזה גופא הפירוש ב"שבת" של רש"י) דאז היה נחשב כסכנה הדורשת רק חילול שבת אחד ואז פשיטא דמחללים עליו שבת.

ולפי זה גם פשיטא, ולא היה בזה שום הו"א אחרת, דאם יש ספק שמא ימות בעוד שנתיים אם לא מחללין שבת היום - אבל די לנו בזה שנחלל עליו שבת אחד, שחייב לחלל (ודלא כהבנת הרש"ש בדעת רש"י). וה"ה אם אמדוהו מעיקרא שצריך לחלל שבת א' בעבורו, ואח"כ נתחדש שגם בשבת השניה צריך לדחות שבת, פשיטא שמותר, וכמו שביארנו.

[בשולי הדברים: הוספה מר' יואל שליט"א בדברי המאירי: ושייך לדברים הנ"ל בענין הקל הקל.

בשיטת המאירי יש תוספת דברים.

שהביא מראשונים ע"ד הרי"א^ז: דיש סברא להעדיף שהוא יעבור על איסור במקום שאנחנו נעבור עבורו. אלא שהגביל סברא זו להיכא דשני האיסורים שווים, אבל במקום שאיסור החולה קל יותר מאשר האיסור של אחרים, על האחרים לעשות.

ומבואר דסברא זו (שאחרים - דוחים אליו) אינה גוברת על דין הקל-הקל, ותמיד לוקחים הקל תחילה אפילו אם זה ע"י אחרים. אלא שבמקום דשווים שני האיסורים, אז איתא לסברא הנ"ל לדחות מהם אליו.

ועיין במאירי שחולק עליהם לגמרי - וסובר דגם כשהאיסור להם חמור יותר מאיסורו, מ"מ, מאחר שאיסור דידהו הוי איסור שבת, ושבת הוי כחול אצל פק"נ - ליתא כלל לסברא הנ"ל ומביא מקור לדבריו מהא דקיי"ל דשוחטים לחולה שיב"ס במקום לתתלו נבילה..

ולולי דמסתפנא אמינא שאכן גם בדין זה נחלקו הראשונים על המאירי, והדברים מפורשים כך בשלטי גיבורים בשם הרי"א^ז. וא"כ עלינו לבאר: א. מהיא סברת הראשונים, ב. במה נחלק המאירי עליהם.

1. בנוגע לעיקר סברת הראשונים: יש לומר דסברי הראשונים דשבת אינה אלא דחויא אצל פק"נ, וא"כ י"ל שדין הקל-הקל הוא דין נוסף, שאע"ג דיש סיבה לדחות האיסור, מ"מ אין להשתמש בזה במקום שיש איסור קל יותר. וחידשו הראשונים דיש עוד חישוב - שיכולים לומר שאין אנו זקוקים לדחות עבירה עבור הצורך שלך במקום שאתה (הגורם) גם יכול לדחות ולהסתדר לבד.. וסברא זו שייכת רק בדיני דחיה, כלומר - דאל לנו להשתמש בדחיה כשהחולה עצמו יכול (ובבחינת אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברו). ועכ"פ הדבר תלוי דאם שני האיסורים שווים, אז יש מקום לטענת אחרים, אבל במקום שאיסורו חמור, בטל טענה זו, וזקוקים לדחות משום הקל-הקל. ונמצא דטענה זו הוא סיבה חלשה לעדיפות ואינו בא רק לאחר שאין הכרעה מצד הקל הקל.

2. והמאירי בעצמו מפרין כל המהלך, ונראה משום דסובר דשבתה הותרה אצל פק"נ וממילא בטל טענתם לגמרי. משום דכיון דהותרה איסור שבת הרי גם אצלם הוי מעשה היתר ולמה ימנעו ממנו כלל. ולא מסתבר כלל למימר דיש בטענה זו, של אחרים, סיבה מספקת לעכב עיקר הדחיה לומר דמשום זה אין סיבה לדחות.].

ההיתר בברייתא להשקותו ולהברותו

איתא בגמ' דף פ"ד: "תניא נמי הכי מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו ולא שבת זו בלבד אמרו אלא לשבת אחרת ואין אומרים נמתין לו שמא יבריא אלא מחמין לו מיד מפני שספק נפשות דוחה את השבת ולא ספק שבת זו אלא אפי' ספק שבת אחרת" ע"כ. הרי מבואר בברייתא שמותר לחמם מים בשבת כדי להשקות ולהברות חולה שיש בו ספק פקו"נ. ובהמשך לשון הברי' "ואין אומרים לו נמתין שמא יבריא". עי' שם ברש"י ד"ה להברותו שכתב וז"ל: "רחיצה. שמא יבריא מאליו" עכ"ל. כלומר הה"א של הברי' היה לא להברותו אלא לתת לו הזדמנות להתרפאות לבד. ויש לעיין ברש"י, שדבריו מוקשים - דמהיכתי תיתי נחכה סתם בחולה שיש בו סכנה כשיש בפנינו סכנה. ועוד, למה בחרה הגמ' ללמד אותנו חידוש זה במסויים לגבי להברותו, והרי זה חידוש כללי.

דברי הר"ן

והנה הר"ן (על הר"ף בדף ה. לדפיו) כתב וז"ל: "שם אמדוהו רופאים שצריך חמין להשקותו ולהברותו דהיינו רחיצת כל גופו אין אומרים נחם לו חמין להשקותו בלבד שמא יבריא בזה ולא צריך חמין להברותו אלא עושין בבת אחת כל מה שאמדוהו בו הרופאים" עכ"ל. דהיינו לפי הר"ן איירי כאן שמשום ספק פק"נ יש לעשות ב' פעולות בעבור בחולה. וסד"א דנעשה פעולה א' (ועל זה אין שום דו"ד ופשיטא - דנחמם לו חמין להשקותו) ואח"כ ניתן להמתין לראות אם די לו באותה פעולה.

ולכא' הר"ן בא לענות על שאלתנו ברש"י, ומשום דהכא שאני, דכיון דיש כאן שתי פעולות של חילול אשר שניהם נצרכים להצלתו - א"כ יש כאן יסוד לחשוב שאולי פעולה אחת תסגי לה, וממילא יש ה"א במסויים כאן, לחכות עם החילול הנוסף.

והוסיף הרמב"ן בביאור הקמ"ל של הגמ' שכל הזריז בפיקוח נפש הרי זה משובח. והנה בפשוטו מבינים ענין "זריז בפק"נ" שהוא על דרך "זריזין מקדימין למצוות", שזה הידור מצווה לעשותה בזריזות. אבל א"כ יקשה דאין זה מדחה את הצד "שאולי יבריא" והלא יש כאן פיקפוק כלפי עיקר החילול, דאולי ליכא פקו"נ כלל. אלא בהכרח הכלל ד"זריז בפק"נ משובח" הוא פרט נוסף בעיקר מצוות פקו"נ. וכמו שאמרין ספק פקו"נ חמור. ה"ה מדיני פקו"נ לא לחכות עם מעשה הצלה, ומשום דלמא ש"יאהר את השעה". וא"כ יש לבאר דגם הכא, אע"ג שיש צד שאם ימתין אולי יבריא, אבל כנגד זה יש צד שאם ימתין אולי יאהר. וזהו מה שנאמר בדין "זריז" - שצריכים לחשוש לזה! וא"כ ממילא נדחית הטענה של המתנה, ומדיני פקו"נ הוא שנדחה. ודו"ק.

שיטת המאירי

בחבורה מ"ב הבאנו את דברי הביה"ל (סימן שכ"ח) בשם המגיד משנה שהבין בשיטת הרמב"ם דבחולה שיש בו סכנה מחללין שבת לכל צרכיו, והוסיף שהמאירי הכא ג"כ משמע כדרכו של המגיד משנה, וזה לשון הביה"ל: "וכן מצאתי עוד למאירי שלהי יומא בדיבור המתחיל בין להשקותו בין לרפואתו שכתב אף על פי שרחיצה זו של חיזוק אבריו אין בה צורך למהירות וה"ל למימר שנמתין לה כדי שלא יתחלל שבת שמ"מ ממהרת היא בחיזוק אבריו ואין משהין לה שום דבר תועלת לגמור רפואת החולה עכ"ל גם מזה משמע לכאורה דס"ל כהמגיד משנה" עכ"ל - הרי מבואר שלפי המאירי בסוגיא דידן הפעולה של הבראה אינה אלא כדי לחזק גופו בכלל ומ"מ מבואר בברי' דניתן לעשות כן בשבת בעבור החולה, ואע"פ שאינו יוצא מכלל סכנה ע"י מעשה זה מ"מ כיון שיש בזה תועלת לרפואתו מחללים עליו את השבת.

ועי' שם במאירי שיש לו גירסא אחרת בגמ', וז"ל: "וזה שנאמר בסוגיא זו אין אומרים נמתין לו עד שיבריא י"מ בו אין אומרים להמתין מצד שיש לחוש שמא יבריא מאליו (וזה רש"י עיין לעיל) ולא יצטרך היום לכך

ונראה לי בפירושו אין אומרין להמתין בדברים אלו עד שיבריא ר"ל א"כ הבריא ונתברר שאינו צריך" עכ"ל. דהיינו לפי פירושו של הר"ן לא גורסים "אין אומרים נמתין וכו' שמא יבריא" אלא הגירסא הוא "עד שיבריא", ומוסיף המאירי "אלא עד שיבריא" וא"כ דברי הגמ' מתפרשים אחרת והוא מתאר עד מתי ניתן לומר לו שיכול לעשות פעולות שהן רק לחיזוק גופו- עד שיבריא.

אח"כ הביה"ל מקשה מה שנראה סתירה בדעת המאירי וז"ל: "איברא דצ"ע בדעתו דהרי לעיל הבאנו אותו בשיטת האוסרין וכדמוכח בהדיא בדבריו בפ' אין מפנין" עכ"ל. דהיינו לעיל הביה"ל הביא בשם המאירי שאין מכבין נר לחולה בשבת אלא בתנאים מסוימים וז"ל: "הרי מוכח דיתובי דעתא דחיה אינה כ"א משום דקים להו לחכמים דמסתכנא בה, וכן משמע עוד במאירי פרק ח' שרצים" עכ"ל. ויש לברר מה הקשה הביה"ל – אם הוא מקשה דהתם לא ניתן לחלל אלא משום שמא יסתכן, משא"כ כאן התירו משום חיזוק עצמות בלי שמא יסתכן, לכאורה אפשר ליישב בקל, דהתם עושים פעולה חוץ לגוף של הרפואה (כיבוי הנר) וממילא בעינן שמא יסתכן כדי להתיר, אבל הכא עושים פעולה ששייכת לרפואתו ממש. וממילא לא בעינן שמא יסתכן כדי להתיר. אלא אולי הביה"ל מקשה מכאן מה שמבואר שם דבעינן אומדנא כדי להתיר פעולות של פק"נ בשבת, משא"כ הכא (כיון שהמאירי אזיל כדרכו של המגיד משנה).

אבל בלשון רש"י צ"ע בסוגיא, שהרי כתב דהו"א לא להברותו הוא משום דנמתין אולי יתרפא מאליו – ואין זה משמע לא כדברי הרמב"ן, דלרמב"ן ההו"א הוא שיתרפא ע"י פעולת ההשקאה ולא יצטרך עוד להברותו. אבל ברש"י כתב "מאליו", ולא כדברי המאירי דאיירי בחיזוק של הגוף, וההו"א דענין חיזוק אינו מתיר בחילול. וא"כ עדיין לא ברור מדוע סד"א לא להברותו וצ"ע ברש"י.

המשך של הברייתא

הברייתא ממשיכה: "ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י כותיים אלא ע"י גדולי ישראל ואין אומרין יעשו דברים הללו לא ע"פ נשים ולא ע"פ כותיים אבל מצטרפין לדעת אחרת" ע"כ. והנה הגר"א גורס לא ע"י 'קטנים' במקום 'כותיים' – ולכאורה גריעותם היא שאינם בני חיובא במצות שבת. והנה הראשונים דנים מדוע עושים פעולות אלו ע"י גדולי ישראל:

בתוס' ובתוס' הרא"ש מבואר דאיירי שהגוי עומד לפנינו, ואעפ"כ אין עושים אלא ע"י גדולי ישראל. התוס' כתבו (ד"ה אלא בגדולי ישראל) וז"ל: "ואפי' היכא דאפשר בנכרי מצוה בישראל שמא יתעצל הנכרי ולא יעשה ויבא לידי סכנה" עכ"ל – כלומר יש חשש שהגוי לא יעשה עבודתו כדבעי, ולכאורה משום שפק"נ אינו חשוב בעיניו. ומבואר מלשונם שלא רק מותר לעשות ע"י ישראל אלא שיש גם מצוה בזה. ובתוס' הרא"ש כתב וז"ל: "ואפילו יש כאן קטנים מזומנים לעשותו מיד חיישינן דילמא דזימנין דליתנהו ואתי לאהדורי בתרייהו ואתי לידי סכנה" עכ"ל. דהיינו יש חשש דאע"פ שיעשה כראוי, אולי לעתיד ירצה לחזר אחר גוי בכה"ג (או קטן) ולא ימצא אותם ויבא לידי סכנה. ועיין באור זרוע שמוסיף דגם לדרכו של הרא"ש יש מצווה שיעשה ע"י ישראל במקום ע"י עכו"ם.

ונמצא שלפי כל אחד יש חיוב לא לעשות דברים הללו ע"י גוי, או משום שמא יתעצל או משום שמא לעתיד יבא לידי סכנה.

מאידך בפסקי הרי"ד ובריא"ז כאן מבואר מהלך אחר בסוגיא, דהכא קמייירי דאין הגוי עומד לפנינו – ובאמת לולי והיה כאן היינו מחוייבים שהוא יעשה דברים הללו, ודלא כהראשונים הנ"ל – אלא סד"א דבעינן לחזר אחר גוי. קמ"ל הברי' דלא צריך לחזר לאחריהם. וז"ל הרי"ד: "ואין אומ' יעשו דברים הללו על ידי גוים או על ידי קטנים, אלא על ידי גדולי ישראל. פי' אין אומ' נחזר אחר גוים או אחרי קטנים דלאו בני שביתה נינהו, אלא ודאי אם היו מזומנין לנו מוטב שנעשה על ידי גוים ולא על ידי ישראל ועל ידי קטנים ולא על ידי גדולים" עכ"ל. ובפשטות טעם הדבר שאין לחזר ע"פ מה שמצאנו בדברי הרי"א ז"ל שאם נחזר, אולי יסתכן בינתיים. [אולם בפסקי רי"ד בשבת פירש אחרת הקמ"ל, דאינו מחזר אחריהם משום דפק"נ הותרה בשבת,

ונחזור לזה לקמן]. ועכ"פ מבואר בדבריו דהיכן דנכרי או קטן בפנינו חייבים לעשות על ידם. ודלא כתוס' ורא"ש.

והנה על דברי התוס' והתוס' הרא"ש לכאורה יש לשאול למה אם הגוי לפנינו אין זה נחשב אפשר לקיים שניהם. אמנם לפי התוס' י"ל בקל דאם יש חשש שמא יתעצל, אולי אין זה נחשב אפשר לקיים שניהם וקושיא מעיקרא ליתא. אבל לפי התוס' הרא"ש קשה – האם משום חשש של העתיד של פעם אחרת אין זה נחשב שעכשיו הוי אפשר לקיים שניהם! ועי' בספר עמק ברכה שכתב דאם באמת יש טענה מעיקר דינא משום אפשר לקיים שניהם, צ"ל שלפי התוס' הרא"ש פק"נ הותרה בשבת ולא דחויא, וא"כ לא אכפת לן שאפשר לקיים שניהם (וכדרך מש"כ בשם המנ"ח כלפי הקל הקל ועיין בהמשך דברינו). אולם יש עוד דרך הובא ג"כ בעמק ברכה דאפי' אם נאמר דפק"נ דחויא בשבת, אעפ"כ אין דין "לחזור" אלא לכתח', וממילא כאשר יש חשבונו של סכנה לעתיד, אין כאן מצוה לכתח'. ולכאור' לפי הדרך הראשונה בעמק ברכה, צ"ל שלפי הריא"ז פק"נ דחויא ולא הותרה, ולפי הדרך השניה, צ"ל דס"ל דאין דין אפשר לקיים שניהם רק מצוה לכתח' אלא הוא מעיקר הדין.

אמנם בפסקי רי"ד בשבת מפורש דלא כהנ"ל, שכתב מפורש דמשום שפק"נ הותרה בשבת לכן אינו צריך לחזור אחרי גוי או קטן. ומ"מ שיטתו כאן (ביומא) הוא דאם הם בפנינו הם צריכים לעשות המלאכה (והפשטות שאין סתירה בין שני פסקי הרי"ד, אלא שאחד משלים את השני). והנה הרי"ד עצמו צ"ב דממ"נ אם אין צריך "לחזור" אחריהם משום דפק"נ הותרה, מאי שנא דכשהם בפנינו אמרינן שעליהם לעשות, ואולי יש רמז כאן ד"כשהם בפנינו" יש סיבה מיוחדת לא לדחות את האיסור.

ויש לתלות מחלוקתם במחלוקת בין התוס' לענין כלאיים בציצית. שיטת התוס' הוא דכלאיים בציצית הותרו (תוס' מנחות דף מ"א ע"א כתבו לכן שמותר ללבוש בגד שיש בו כלאיים גם בלילה) וכך הוא שיטת תוס' בעלמא. אבל מצאנו מח' בין התוס' אם במקום שאפשר לקיים שניהם לא הותר איסור כלאיים בציצית. ובהקדם, ראוי להדגיש, שהותרה אינו ביסודו ענין אחר מדחויא (וראיה לזה מהא דילפי' דין עדל"ת מכלאים בציצית אע"פ דהתם יש דין הותרה), אלא שיסוד דינא דעשה דוחה - הוא שהעשה גובר על הלאו וזהו יסוד הענין בין לגבי הותרה בין לגבי דחויא. אלא דמ"מ יש בזה שני אופנים. היכן שנאמרה דין הותרה הוא "ווארט" כלפי עצם האזהרה שבתורה היינו שהעשה מגביל עצם אזהרת הלאו. משא"כ בדחויא, דאזהרת הקרא היא בכל אופן אלא שהעשה דוחה האזהרה מלאסור פעולה זו.

ורגילים לפרש דשורש מחלוקתם הוא האם דין אפשר לקיים שניהם, הוי עיכוב בעיקר דחייה, שאין לעשה כח הדחייה במקום שאפשר לקיים שניהם, ואז גם תעכב על הותרה, וכך נלמד לפי הרי"ד. או שדין אפשר לקיים שניהם הוא דין נוסף בדחייה דאין לדחות היכא דאפלק"ש הגם שיש בעצם סיבה לדחייה ואז לא שייך עיכוב זה במקום הותרה, וכך יתפרש שיטת הרא"ש.

בחבורות הקודמות למדנו כמה שיטות בראשונים לגבי פק"נ בשבת, ובפרט בקשר לברי' בדף פ"ד: "ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י כותיים אלא ע"י גדולי ישראל ואין אומרים יעשו דברים הללו לא ע"פ נשים ולא ע"פ כותיים אבל מצטרפין לדעת אחרת" ע"כ.

ועדיין יש לברר מה בדיוק הגדר של ההיתר פק"נ בשבת, ועוד נראה וננסה לברר גדר היתר ברית מילה בשבת. וגם צריך לחדד האם הכלל הנלמד בפ' מפנין כלפי יולדת דהיכא דאיכא לשנוי משנינן היא היא הכלל של ר"ל דאפשר לקיים שניהם.

דברי הפסקי הרי"ד

כבר הבאנו בחבורה מ"ז את דברי הרי"ד הכא שמפרש שעושים דברים הללו ע"י גדולי ישראל אך ורק אם אין גוי לפנינו, אבל אם היה כאן גוי, היינו מחוייבים שהוא יעשה דברים הללו, אלא סד"א דגם כשאנו בפנינו בעינן לחזור אחריו. קמ"ל הברי' דלא צריך לחזור לאחריהם. וז"ל הרי"ד: "ואין אומ' יעשו דברים הללו על ידי גוים או על ידי קטנים, אלא על ידי גדולי ישראל. פי' אין אומ' נחזר אחר גוים או אחרי קטנים דלאו בני שבייתה נינהו, אלא ודאי אם היו מזומנין לנו מוטב שנעשה על ידי גוים ולא על ידי ישראל ועל ידי קטנים ולא על ידי גדולים" עכ"ל. ואע"פ שבפשטות הטעם שאין לחזור הוא ע"פ מה שמצאנו בדברי הרי"א ז' שאם נחזר, אולי יסתכן בינתיים. אולם בפסקי רי"ד בשבת פירש אחרת הקמ"ל, דאינו מחזר אחריהם משום דפק"נ הותרה בשבת.

ולכאורה דברי הרי"ד מוקשים מיניה וביה. דהיינו אם משום גדר הותרה לא צריך לחזור אחר גוי כאשר איננו לפנינו, אז למה צריך דוקא ע"י גוי כשאר הוא אכן נמצא. ומאידך אם חייב לעשות דברים הללו ע"י גוי כאשר הוא נמצא לפנינו, מדוע אין חיוב לחזור אחריו. ונחזור לזה בסוף החבורה.

דברי התוס' הרא"ש

מצד שבי הבאנו בחבורה מ"ז את דברי התוס' הרא"ש שהוא נקט שאע"פ שהגוי לפנינו, עושים דברים הללו דוקא ע"י גדול ישראל, וז"ל: "ואפילו יש כאן קטנים מזומנים לעשותו מיד חיישינן דילמא דזימנין דליתנהו ואתי לאהדורי בתרייהו ואתי לידי סכנה" עכ"ל. דהיינו יש חשש דאע"פ שהגוי יעשה כראוי, אולי לעתיד ירצה לחזור אחר גוי בכה"ג (או קטן) ולא ימצא אותם ויבא לידי סכנה. [ועיין באור זרוע שמוסיף דגם לדרכו של הרא"ש יש מצוה שייעשה ע"י ישראל במקום ע"י עכו"ם].

והנה בסוגיא של הקל הקל תחילה הבאנו מדברי הרא"ש שפק"נ הותרה בשבת ולכן בוחרים לשחוט לחולה במקום לבקש מגוי שינחור ואז החולה יאכל נבילה – עי' חבורה מ"ו. ולכן מובן הכא דניתן לבחור ישראל אע"פ שהגוי לפנינו. וזה דלא כהרי"ד. ולפני שבוע ביארנו בטוב במה נחלקו הרא"ש והרי"ד. ועי' עוד לקמיה יתר ביאור בדעת התוס' הרא"ש.

שיטת הרמב"ם על פי המגיד משנה לעומת שיטת הרא"ש

המגיד משנה () למד בדעת הרמב"ם דהדין דכל היכא דאיכא לשנוי וכו' נאמר דוקא ביולדת אבל לא בעלמא. אבל הרמב"ן חולק על זה וסובר דאותו כלל דכל היכא וכו' נאמר בכל גוונא בשבת. וידוע שהאחרונים תולים מחלוקת זה באם שבת הותרה אצל פק"נ (הרמב"ם) או רק דחווה (הרמב"ן). [וכנראה בדעת הרמב"ם דביולדת המתיר הוא חלש יותר, דאין סכנתה ברורה]. (אולם יש להעיר על דברי המגיד משנה, שהרי בריש פ"ב דהלכות שבת הרמב"ם כתב להדיא ששבת דחווה ולא הותרה. וצ"ע).

עכ"פ חזינו בדברי המגיד משנה תליה – שאם שבת הותרה, אין צורך לחפש שינויים כדי למעט בחילול בשבת. אולם מאידך הרי הרא"ש סובר שהגדר הוא הותרה (כנ"ל), ואעפ"כ הוא מקשה מהגמ' בפ' מפנין

כלפי יולדת, ומתרץ דאע"ג דלתת לעכו"ם לעשות הוי בדומה ל"אפשר לשנויי" מ"מ שאני הכא [בעכו"ם] שיש חשש כשלון לעתיד. הא להדיא דלא כהחשבון של המגיד משנה בדעת הרמב"ם.

ויש לציין דלפי הרא"ש הכלל דכל היכא וכו' צריך להיות אך ורק מדרבנן, דאל"כ איך ניתן לדחותו [כאן כשדן הרא"ש בציור של עכו"ם בפנינו] ע"י חשבונות של לעתיד. ואפשר לפרש הרא"ש על פי מה שלמדנו בחבורה מ"ו דבעדל"ת בעצם יש כח בעשה לדחות את הלאו, אלא שיש דין נוסף במקום אפשר לקיים שניהם לעשות דרך היתר גמור ולא דרך דחית הלאו. אמנם כל זה נאמר באיסור הנדחה. אבל כאן (פק"נ בשבת) הרי האיסור שבת הוא הותרה לגמרי מפני פק"נ לפי הרא"ש, וא"כ פשיטא דבכה"ג לא נאמר הדין הנוסף שזקוק הוא לבחור את דרך ההיתר כיון שהותר ממש. אולם כל זה מעיקר הדין. אלא מדרבנן הגדירו שהכלל שאפשר לקיים שניהם הוא הגבלה בעיקר כח הדחיה של העשה, ולא דין נוסף. ולכן – עכ"פ מדרבנן - אע"פ שהוא הותרה, מ"מ קפדינן כל היכא דאפשר לשנוי וכו'. ודו"ק. והדברים קצת דחוקים דאם האמת הוא שאפל"ק"ש הוא דין נוסף בדיני דחיה מהכ"ת שרבנו קבעו בזה הגדרה אחרת.

היתר דמילה בשבת – קושיות התוס' בשבת

כלפי ההיתר לעשות מילה בשבת (ביום השמיני), שיטת רבי אליעזר, מבואר בגמ' בשת דף ק"ל. היא שאפי' מכשירי מילה דוחים את השבת. ולכן יכול הוא להביא כלי מגולה בשבת דרך רה"ר. והקשו התוס' (שם ד"ה רבי אליעזר אומר וכו') מדוע לא מביאים התינוק לכלי דאז ליכא איסור שבת משום דהחי נושא א"ע. ובתירוצם השני כתבו התוס' וז"ל: "ועוד י"ל כיון דיותר בקל יביא הכלי משיביא התינוק שרי ר"א כדי למהר המצוה, כדמוכח בגמרא, דאמר פעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל מע"ש, והביאו בשבת שלא ברצונו שהביאו דרך חצרות וגגות וקרפיות והיו יכולין להביא דרך רה"ר, אלמא דשרי ר"א דרך רה"ר דהוי דאורייתא כדי למהר המצוה אף על פי שיכול לעשות [בענין] דליכא אלא איסורא דרבנן" עכ"ל. כלומר כדי לקיים המטרה למהר המצוה מביאים את הכלי לתינוק ולא את התינוק לכלי, והביאו ראייה מזה שר"א מתיר להביא כלי דרך רה"ר דאז במקום דרך חצירות וכו', והוא כדי למהר המצוה.

ובעמ' ב' שם הקשו התוס' (ד"ה שלא ברצון) על ר"א דלמה ל"א אפשר לקיים שניהם כדי לחייבו להביאו דרך חצירות וכו' ולא דרך רה"ר ונשארו התוס' שם בצ"ע ולא תירצו. ונחזור לזה בהמשך.

דרכו של הרמב"ן

הרמב"ן (בחידושו שם) מביא את תירוצם של התוס' בעמ' א' והוא כתב (כלאחר יד) שיסוד תירוצם (למהר המצוה, וכלשון הרמב"ן "מצוה מאתאחרת בכך") מתרץ גם את קושייתם בעמ' ב' כלפי אפל"ק"ש [וכך מפורש בתוס' הרא"ש אבל . אמנם הרמב"ן עצמו מביא תירוץ אחר, והוא בנוי על ב' יסודות: א. מעשה מילה וגם מכשירה "כולה מעשה דמילה אריכתא הוא" וב. כיון ששבת בהכרח ניתנה לידחות אצל מילה גופה, לכן: "ניתנה לדחות אף במכשירי מילה ואין מחזרין עליהן אם אפשר בענין אחר כיון שמלאכה זו לצורך מילה או מכשירה היא נעשית" עכ"ל. כלומר הרמב"ן כאן כתב כעין מיגוי, שכיון שבע"כ מילה בעיקרו דוחה שבת כיון [דבעיקרו] אי אפשר לקיים שניהם, ה"ה בכל מעשה דמילה, כולל מכשירה דוחין ואע"פ דלעצמן שפיר הויין אפשר לקיים שניהם דמכשירה הם חלק מהמצוה. ויש להוסיף ביאור בדבר דתלוי בחקירה דחבורה מ"ה דאם נימא דהנושא של אפל"ק"ש הוא כלפי עיקר כח הדחיה ייתכן לומר מאחר שקיבל העשה כח לדחות כלפי עיקרו של העשה א"כ כבר יש לעשה כח לדחות בכולו. ואולי י"ל עוד דרכים בזה ואיכמ"ל.

שיטת הר"ן

בחידושים (המיוחס לו) למסכ' שבת (שם) הר"ן (ד"ה ר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי מערב שבת מביאו בשבת) מביא דרך אחרת (דלא כשאר הראשונים) וז"ל: "פי' בידו ואינו משנה להביאו במנעלו ובפונדתו ואף על גב דלעיל בפקוח נפש אמרי' דכל היכא דאפשר לשנוי משנינן שאני פיקוח נפש דלא הותרה שבת

לידחות אצלו היכא דאפשר בלא חילול, והילכך לא מחללי' אבל גבי מילה דניתנה שבת לידחות אצלה אפי' אפשר בלא חילול ולא מהדרי' במילה לעשותה בשמאלו או לשנות בה משום דלא חשבי' מילה דחי' לשבת אלא היתר גמור אצלו שהתורה התירה בפירוש למול בשבת ה"ה מכשירי' לר' אליעזר דלדידי' מכשירי מילה כמילה הם וכללא דמלתא לר' אליעזר שבת לענין מילה ומכשירי' כחול גמור היא ולא משנין כלל' עכ"ל. הנה למתבונן הר"ן לא אומר כדברי הרמב"ן שיש כעין מיגו, אלא - בפשוטו - הוא מייסד שמילה הותרה אצל שבת ולכן אין קפידא כלל דכל היכא וכו', משא"כ פק"נ בשבת אין לו גדר זה של הותרה, אלא דחוי הוא ולכן היכא דאפשר בלא חילול, מחויב הוא בכך. והנה מצאנו כאן בר"ן סמך גדול לחשבון של האחרונים בדעת המגיד משנה - כלומר אם האיסור הותרה, אין קדיפא על "כל היכא", אבל אם הוא דחוי, יש קפידא. [אלא שלפי הר"ן שבת אינו אלא דחוי אצל פק"נ, משא"כ לפי המ"מ בדעת הרמב"ם].

שיטת תוס' הרא"ש בשבת

אולם יש לציין שמבואר בדעת התוס' הרא"ש להפך מדברי הר"ן, ומב' הצדדים. שהרי למדנו (עי' לעיל) בסוגיא דנבילה ושחוטה שלפי הרא"ש שבת הותרה אצל פק"נ. ומצד שני כלפי מילה, התוס' הרא"ש בשבת מקשה את קושית התוס' כלפי אפלק"ש ומביא שם תירוצים על דרכם של התוס' שם בדף ק"ל, ש"מ ששבת אינה אלא דחוי אצל שבת. נמצאנו למדים שכל א' סובר כההפך של השני, בין כלפי מילה ובין כלפי פק"נ.

ישוב דברי הר"ד

בתחילת דברינו הבאנו את דברי הר"ד, ושאלנו על שיטתו בדרך ממ"נ. דהיינו אם שבת הותרה (כדבריו) אצל פק"נ, מדוע צריך לעשות דברים הללו ע"י גוי אם הוא נמצא כאן. ומצד שני אם צריך להפעיל על ידו כשאר הוא לפניו, למה לא צריך לחזר אחריו כשאר איננו לפניו.

וכדי ליישב את זה, יש להקדים במה שהבאנו לעיל מדברי התוס' בשבת שתירצו את קושיתם כלפי שיטת ר"א על פי יסוד (לפי הדרך השניה) של למהר את המצוה, אבל כלפי השאלה מדין אפשר לקיים שניהם נשארו בצ"ע. ועי' במהר"ם ש"ף שבא לבאר דברי התוס' בעמ' א' ובעמ' ב' וז"ל: "אין להקשות אמאי הקשו כאן בוא"ת בלא ר"ל וב"קשה לרשב"א" בסמוך ע"ב הקשו מר"ל. דלא קשה מידי דכאן דלא אסקו אדעתיה עדיין סברא למהר מצוה, שייך שפיר להקשות אליבא דכ"ע בלא ר"ל מכח סברא, דלמה נעשה איסור דאורייתא שלא לצורך קיום מצוה, ותירצו בועי"ל כיון דיותר כו' לזה הוצרכו לסתור סברא זו מר"ל דלקמן דף קל"ג ע"א דבאיכא אחר היה צריך לחזר עליו על מי שאינו מתכוין לתקנו בקציצת הבהרת ולא אמרינן כדי למהר המצוה שרי אפילו באבי הבן עצמו" עכ"ל. כלומר לפי המהר"ם ש"ף קושית התוס' בעמ' א' היא קושיא מסברא - למה עוברים על איסור דאו' (להביא את האיזמל לתינוק ולא להפך) שלא לצורך. ועל זה תירצו שכיון שרוצה למהר המצוה, אין זה נשחב שלא לצורך - דאדרבה, יש ריוח במה שעובר על הוצאה. אולם בעמ' ב' לא הקשו מסברא אלא משום הכלל דר"ל דאפשר לקיים שניהם. ולכלל זה לא ניתן לתרץ על פי היסוד של מהירת המצוה.

והנא כבר הבאנו לעיל שבתוס' הרא"ש מפורש לא כן שכתב דמשום "למהר המצוה" שפיר נחשב כאילו אי אפשר לקיים שניהם. וראוי להדגיש דאין הפשט דענין מהירות המצוה בכחו לדחות את השבת אלא לעולם הדוחה הוא עיקר מצות מילה אלא ד"למהר המצוה" מועיל כלפי גדרי אפשר לקיים שניהם, ופשוט ואמנם לדרכו של המהר"ם ש"ף תוס' חולקים בסברא הנ"ל דמ"מ יש לו עוד דרך כלפי עיקר הקיום. ולפ"ז התירוצו של תוס' מתפרש דהיכן שיש הרווחה במצוה אם נדחה האיסור, וכמו הכא דהמצוה מתקיימת במהירות הרי יש כבר צורך בדחיה, ושוב בטלה הטענה של "ללא צורך".

עכ"פ למדנו אור גדול מדברי המהר"ם ש"ף דמלבד יסודו של ר"ל דבמקום שאפלק"ש אין דחיה [אגב: שיטת הרמב"ן הוא דיש חולקים על ר"ל בזה], יש עוד סיבה לעכב דחיה-מסברא פשוטה ולכ"ע - וזהו היכא

שהדחיה הוי מיותרת "ושלא לצורך". א"כ י"ל עוד דחלוק בעיקרו הפעולה של טעם זו מהכלל דאפלק"ש, טענה הזאת מעכבת בעיקר ההיתר, כלומר דאין התחלה להתיר שלא לצורך.

לפ"ז יש פתח להבין דברי הר"ד. אע"פ שהר"ד אמר ששבת הותרה אצל פק"נ, ולכן אין כאן הכלל דאפלק"ש, והיינו כמו שביארנו [לעיל, כמה פעמים] שדין זה הוא הלכה נוספת בדיני דחיה לא להזדקק לדחות כשיש עוד אפשרות בלי לדחות, ולכן [כבר ביארנו] כל זה לא שייך כלל במקום סיבה של הותרה, מ"מ כשהגוי בפנינו קיימת מעכב הנוספת מסברא ד"שלא לצורך" ומעכב זה שייכת גם במקום הותרה משום שזהו מעכב בתחילת ההיתר דאין כח לעשה להגביר על הלאו בין בתורת דחיה ובין בתורת הותרה. ואמנם כאשר אין הגוי שם, ודיינינן האם צריכים אנו לחזור אחריו התם כבר בטל לטענה זו דאין לומר שההיתר מיותרת דהא מרויחים בהיתר זו שלא נצטרך לטרוח, וזה כעין הסברא דלמהר המצוה, אלא שכאשר אין הגוי לפנינו היה מקום לדון מצד הכלל דאפשר לקיים שניהם דמשום זה ודאי צריך הוא לטרוח אחריו, אבל בזה שפיר י"ל דשאני פק"נ שהותרה ולא נאמרה בזה טענת אפלק"ש כלל.

ובאופן שזכינו לדין שנלמד דהיכן שהוי ל"לא צורך" לעבור על האיסור, אין היתר כלל. אבל במקום הרווחה-ויש בזה ב' אופנים, א' אם יש ריוח מצד המצוה שממהר הקיום, או ב' שחוסך לעצמו טירחא בטל טענה זו. ואז צריכים לדון מצד כללא דר"ל.

עוד נלמד כמה שיטות בראשונים האם שבת הותרה או דחיה אצל פק"נ ואצל מצות מילה. א. לפי הרא"ש אצל פק"נ הותרה אבל אצל מילה אינה אלא דחיה. ב. לפי השיטה לר"ן אצל פק"נ דחיה אבל אצל מילה הותרה. ג. לפי הר"ד אצל שניהם הותרה. ד. ובדעת הרמב"ם התקשינו לעיל. ודו"ק ותשכח.

סיכום שיטת הר"ד

הר"ד פוסק ששבת הותרה גם במילה וגם בפק"נ. אמנם מצד א' הר"ד פוסק שאפי' אם יש דרך לעשות בדרך של היתר, לא צריך להדר, כגון שאין גוי לפנינו. אבל מצד שני, אם הגוי אכן בפנינו, צריך לעשות ע"י גוי. ובחבורה מ"ח שאלנו דממ"נ – אם שבת הותרה אצל פק"מ, למה צריך לעשות ע"י גוי אם הוא נמצא כאן. ומאידך אם כן וצריך בכה"ג, אז למה אינו צריך לחזור אחר גוי כאשר איננו כאן.

וכתבנו ליישב שבעצם יש ב' נושאים שונים כלפי אפשרויות להיתר: א. אפשר לקיים שניהם, שצריך לעשות בדרך של היתר. וב. ללא צורך – מסברא אין לעבור על האיסור אם אין צורך בכך – ויסוד זה הוא מסברא. (משא"כ כללא דר"ל, שאינו מסברא, והרי יתכן שיש חולקים על ר"ל ודו"ק). והבחנה זו ראינו מבואר במהר"ם ש"ף.

תוספת עיון בב' הגבלות של היתר פק"נ

א. אפשר לקיים שניהם

וכעת יש לבאר עוד את ב' הנושאים האלו: כלפי הכלל של אפלק"ש, אינו כ"כ פשוט ששייך בפק"נ. שהרי יש לציין שמצאנו כלל זה בעדל"ת, כגון בציצית וכלאים. אולם הדחיה של פק"נ – יתכן שאינו בנוי על היסוד של מצות וחי בהם, אלא יש מושג חדש: שכשם שמצוה מדחה, ה"ה שנפש ג"כ מדחה איסורים – עי' קובץ הערות סימן מ"ט שמביא ב' ראיות למושג זה: א. נפסק שניתן לחלל שבת כדי להציל עובר, אע"פ שאין עובר זה בכלל מצות וחי בהם. (אולם יש להעיר מה"ת שאינו בכלל מצוה זו של וחי בהם). וב. כתוב בתוס' בב"מ דף ק"ד. שאליהו הלך והחיה מת – והתוס' מקשים שהרי אליהו היה כהן, ומתריצים שאפשר לכהן ליטמא משום הצלת נפשות – והרי התם הילד היה מת, וא"כ לא שייך וחי בהם, ומ"מ אליהו היתר לעצמו. אלא מוכרח משם שהנפש הוא המדחה ולא המצוה של וחי בהם.

ולפי כל הנ"ל, מי אמר ששייך בכלל הכלל דאפשר לקיים שניהם בפק"נ בשבת. אולם בשו"ת הרשב"א מבואר שגדרי פק"נ תלוי בהיתר דטומאה הותרה בציבור – והרי התם הדחיה היא מכח במצוה, ואעפ"כ הרשב"א מדמה את זה להלכות פק"נ. וא"כ י"ל שאע"פ שהנפש הוא המדחה, מ"מ ההיתר הוגדר בגדרי אפשר לקיים שניהם וכו'. (אלא שכאן נגדיר אותו בנוסח זה: 'אפשר להציל את הנפש בלי לעבור על הלאר').

ב. אינו לצורך

ואם נחזור לענייננו, כלפי לחזר אחר גוי, כתב הר"ד שפק"נ הותרה, ואין כאן אפשר לקיים שניהם. אולם כאשר הגוי לפנינו, ההתקפה על ההיתר היא מסברא – אין זה דרך אחרת של היתר, אלא אינו לצורך בכלל לעשות איסור – דהיינו הרי זה מיותר. וא"כ לא אכפת לי אם הותרה או לא – ההיתר מעיקרא לא מתחיל, ול"א שהותרה. אבל כאשר צריך לחזור, אין ההיתר מיותר, כי כרוך הוא בטרחה. אלא דעדיין היה שייך לומר אפשר לקיים שניהם ולחייב להטריח. אבל בהותרה לא נאמר הכלל של אפלק"ש וכו"ל.

אולם יש להקשות על הר"ד – בשבת דף ק"ח. מבואר דאם אפשר לשנוי (כלפי להביא דרך שערות ולמעט באיסור) – ואע"פ שלפי הר"ד שבת הותרה. ועי' מה שהבאנו בחבורה מ"ח כלפי מש"כ המ"מ בדעת הרמב"ם שזה הלכה מסוימת אצל יולדת. אמנם הר"ד לא מבין כן, שהרי מביא כלל זה כהלכה פסוקה. וה"ה במילה בשבת בלעיסה, מצאנו צורך לעשות דרך שינוי. והרי גם זה קשה על הר"ד – דמדוע ר"א לא מקפיד על אפשר לשנוי. ולמה מילה עדיף מפק"נ אם שניהם הותרה. (עי' ברמב"ן שמקשה את זה).

אמנם יש לברר מה הוא הביאור בכלל דהיכא דאפשר לשנוי משנינן. ואולי אפשר לומר – עכ"פ בדעת הר"ד - שהוא היסוד של המהר"ם שי"ף שאם אינו לצורך, לא מתחיל ההיתר כלל. אם כן, למה הר"ד במילה לא אכפת ליה מכלל זה. ויש לתרץ על פי דברי התוס' בשבת שיש ענין למהר המצוה, וא"כ אין השנוי מיותר, ד"מתעכב טפ"ל". וזה פוטר מלעשות שינוי כלפי מילה. אבל עדיין קשה שהרי בדף קכ"ח לגבי פקו"נ כן כתוב שצריך להביא דרך שערות אע"פ שגם לענין פקו"נ אמרינן דשבת הותרה. ומ"ש. אולם יש ליישב שסברת התוס' כלפי מהירות המצוה היא ענין של חביבה מצוה בשעתה. וא"כ בשלמא כלפי מילה שהוא מצוה שנאמר בה זמן, קיים מושג זה. אולם בפק"נ כבר יסדנו שאין הדוחה המצוה אלא עצם הנפש. ועוד, בלא"ה נמי (גם עם נדון מצד המצוה של וחי בהם) לא נאמר זמן במצוה של וחי בהם, ולכן אין עדיפות לקיים יותר מהר. אלא מ"מ יש לחשבן כלפי הסכנה עצמה לא להמתין עם ההצלה עד שיגדיל הסיכון ע"י זה שאינו מזדרז, אבל לא משום זמן המצוה. וממילא כלפי פקו"נ כיון שלהביא בשערותיה אינו מגדיל הסיכון, איתיה לטענת המהר"ם שי"ף, דהוי שלא לצורך-וצריך לשנות. משא"כ במילה כל עיבוב הוא על חשבון מהירות המצוה, ולכן הדרך האסורה אינה מיותרת.

קושיא על הר"ד

ואפשר להוסיף כאן עוד ב' נקודות: א. עד כאן נתבאר שלפי הר"ד, אע"פ שפקו"נ הותרה בשבת, צריך לבחור את הגוי אם הוא נמצא לפנינו. אולם בגמ' יומא דף ו': בסוגיא דטומאה הותרה בציבור, מבואר שאם רוב הכהנים טמאים, נחלקו האמוראים אם טומאה הותרה בציבור או אינה אלא דחוייה. ואפי' על הצד שהותרה, איכא ב' לשונות – לצד ראשון, אם באותו בית אב נמצאים טהורים, א"א לבחור את הטמאים. וללשנא השניה, אפי' בכה"ג אפשר ע"י טמאים. לכאורה באופן שהטמאים והטהורים שייכים לאותו בית אב הרי זה דומה ליש דרך של היתר בפנינו, מ"מ נחלקו מה לעשות כאשר יש טהורים לפנינו. לפי הר"ד קשה הלישנא השניה – מדוע יש היתר לתת לטמאים לעבוד – הרי איכא טהורים לפנינו. ויש לתרץ שהרי הריטב"א כתב שם בביאור הלישנא א' שעושים בטהרה. "שמבטלים פייס מהטמאים" – דהיינו כבר היה פייס, והטמאים זכו כבר. ושם השאלה היא האם מבטלים שם את הפייס מהטמאים כדי לתת לטהורים. וצ"ב למה דחק להעמיד הציור כן. ונראה בדעת הריטב"א שהוקשה לו קושיא דידן איך ייתכן שלישנא בתרא יתיר לעשות בטומאה כשיש טהורים בפנינו. ותיירץ (כמדומה) כן. – קודם כל, (זה לענ"ד מדויק מדבריו) אם מיירי קודם הפייס, אה"נ חייב לתת לטהורים כי הדרך של איסור מיותר. ולפ"ז אדרבא יהא ראייה מהריטב"א לדרכינו- אמנם לאחר הפייס, והוסיף כאן עוד פרט בריטב"א שהטמאים שזכו היו יותר חשובים, יש לומר שכיון שכבר זכו, כבר אין זה מיותר לתת לכהנים חשובים לעבוד, שהרי כבר חל עליהם הפיוס, ומה"ת לבטל הפיוס של קרבן כשעבודת הקרבן כבר זכה לכזה עובד. דהיינו מדברי הריטב"א – שהוצרך להעמיד הפשט בכה"ג דכבר זכו – לא רק שנסתלק הקושיא מהר"ד אלא אדרבא אפשר להביא סמך לדברי הר"ד מכאן.

[ובמאמר המוסגר, באותה סוגיא כתוב שאם טומאה הותרה, לא צריך להדר אחר טהורים בבית אב אחר. אבל אם דחוייה צריך לאהדורי אטהורים, וזה כעין מה שכתב הר"ד דבכה"ג בפקו"נ אצל שבת לא צריך להדר אחר גוי, ומשום דהותרה].

שיטת הר"ן בפק"נ בשבת

ב. הר"ן בחלק הראשון של הגמ' בסוגיא דידן – "לא ע"י נכרים ולא ע"י כותיים" כתב שאסור אפי' באקראי משום חשש שהרואים יאמרו שפק"נ אינו אלא דחוייה ולעתיד יכשלו כאשר אין כאן גוי ויחשבו שלא ניתן לעשות איסור בכה"ג ע"י כשרים (וכעין מה שלמדנו ברא"ש בחבורות הקודמות דחיישינן לעתיד). אמנם יש לתמוה שהרי הר"ן בביצה כתב שפק"נ דחוייה בשבת, אבל אינו הותרה (וזה ג"כ נרמז בדברי הר"ן בסוגיא דידן כלפי שחוטה ונבילה עי' חבורה מ"ו). אבל אם שבת דחוייה, למה אינו מחויב לקחת גוי מעיקר דין משום אפשר לקיים שניהם, ואיך מועיל חששות של העתיד. ויש שרצו לתרץ שחז"ל חששו על פק"נ כ"כ שגם

דררא דלעתיד מתיר. אבל תירוצ זה קשה, שהרי סו"ס כעת נחשב אפשר ע"י עכו"ם ויש דרך היתר לפנינו, אלא שבאנו לדחות את השבת משום חששא של פק"נ דלעתיד זו מה"ת, והלא אותו 'נפש של העתיד' אינו קיים לפנינו היום ולכא' כדי לדחות שבת בעינן סיבה של פק"נ בפנינו.

ומצאנו שרבי אהרן זצ"ל (משנת רבי אהרן ח"א סימן ט"ו) מתיחס לקושיא זה על הר"ן. ונראה שתירוצו הוא כך: לפי הר"ן חז"ל בודאי דאגו על העתיד. ומש"ה הם אמרו שאסור להציל נפש ע"י גוי – כלומר הרי זה הצלה אסורה. וא"כ כאשר אסרו את זה, הסתלק האפשרות לעשות ע"י גוי, וממילא אין זה נחשב אפשר בהיתר. ואף שיש להעיר דבמאי עדיף איסור זו מהאיסור שמונח על הדרך האחר שבזה שייך דחייה (עכ"פ ונדון מצד הקל הקל תחילה לעבור על האיסור דרבנן), אבל יש לומר בזה דשאני איסור זו שחז"ל אסרו ביטירות במצב של פק"נ לכן אינו נדחה כלל כל עוד שיש דרך אהר. [אולם אה"נ אם לא היה עוד אפשרות, היה מותר ע"י גוי, ולא אסרו אלא כל עוד שיש אפשרות של יהודי לפנינו].

הרי בחבורה מ"ז הבאנו שלפי הראשונים בסוגיא דידן (תוס' ותוס' הרא"ש) יש איסור לתת דברים הללו לגוי. ולפי הר"ן מוכרח לומר כן – ועוד יותר – מכיון שהוא אסור ע"י גוי, לכן מותר ע"י יהודי. דהיינו צריך בתחילת דין להעמיד שיש איסור ע"י גוי כדי להתיר לתת להיהודי לעשות.

מהלך אחר במאירי

וע"י עוד במאירי הכא שמביא את הגמ' בנוסח אחר, "אין צריך לעשות ע"י עכו"ם", דהיינו אין חיוב כלל לעשות על ידו, אבל גם איסור אין אם רצו לעשות ע"י עכו"ם. וצ"ל שלפי המאירי שבת הותרה אצל פק"נ, לכן לא צריך לעשות על ידי גוי, אבל הוסיף בזה עוד קולא על הר"ד שאפי' כאשר הגוי לפנינו אפשר ע"י יהודי. וע"י בחיבור התשובה, שכתב שם המאירי ששבת הותרה בפק"נ מגמ' דידן. ומוכרח ממנו דלית ליה היסוד של "לא צורך" (מהר"ם שיף). אבל עדין קשה עליו מה יאמר כלפי הגמ' שאפשר לשנוי. אלא הרואה יראה שהדברים מכוונים מאוד, שכתב שם בשבת כמש"כ המ"מ בדעת הרמב"ם שאפשר לשנוי לא נאמר אלא ביולדת ולא במק"א. ונפלא. [בנוגע לסוגיא דיומא דף ו ע"ב יש לומר דמאירי סבר כלישנא בתרא ולומד הגמ' כפשוטו דמיירי כשיש אפשרות של טמאים וטהורים בפנינו ואדרבא משם לקח מקורו].

אולם יש לציין שאע"פ שה'הותרה של המאירי מתיר לעשות ע"י יהודי אפי' כאשר יש גוי לפנינו, אבל בודאי איירינן בפעולות שהם לצורך. אבל אין היתר לעשות דברים שאינם לצורך חולה זה. ודוגמא לזה מצאנו בריש פרק ר"א דמילה בראשונים שכתבו, אם במקום להביא את הכלי מהבית הוא מחליט ליצור כלי חדש לצורך המילה, הרי זה חילול שבת, אע"פ ששבת הותרה אצל פק"נ ולכא' יקשה על המאירי דגם הכא המעשה ישראל מותרת. אלא נראה לחלק, התם גוף הפעולה מותרת דמצוות מילה לא מצריכה כלל יצירת כלי, משא"כ הכא דגוף הפעולה זו נצרך דבעינן למעשה הצלה וכל השאלה הוא מי יעשהו אבל הא מיהת שמה שנעשה נעשה לצורך, סבר המאירי שמותר,

ולפי המאירי מותר אפי' ע"י ישראל כאשר יש גוי לפנינו. ולפי הר"ד יש גדר אמצעי, שכל עוד שאין צורך ביהודי, צריך לעשות פעולה זו ע"י גוי. ולפי הר"ן אע"פ ששבת דחוייה, מ"מ מכיון שאסרו חז"ל ע"י גוי, יעשה דברים הללו דוקא ע"י יהודי (עכ"פ כאשר נמצא יהודי לפנינו).

דרך חדשה בשיטת תוס' הרא"ש

לאור הדברים בר"ן יש לדון מחדש בביאור שיטת תוס' הרא"ש.

דהנה שיטת הרא"ש (ע"פ הרא"ש בפסקים כאן) הוא דשבת הותרה אצל פק"נ. אבל – בשונה מהמאירי – הרא"ש בתוס' כאן הקשה מהכלל דאפשר לשינוי, ותירץ דהכא אין לו לשנות משום חשש על העתיד (עיי"ש והדברים קרובים להסבר הר"ן).

ומעיקרא חשבתי שאם התירוך של הרא"ש הוא טעם דרבנן – א"כ לכאו' מוכרח דעיקר הכלל דאפשר לשינויי אינו אלא מדרבנן (והלכנו בעקבות זה בחבורה הקודמת).

אבל לפי מה שנתחדש בדעת הר"ן, יש לפרש הרא"ש באופן אחר; לעולם הכלל דאפשר לשינויי הוא מעיקר דינא – והוי כעין הכלל דאפשר לקיים שניהם (אלא שבפקד"נ אין המצווה דוחה אלא הנפש לכן נקרא בלשון "אפשר לשינוי"), ובאמת דמשום זה מן התורה היה מחויב להטיל הפעולה על הגוי, אלא דמאחר שחז"ל אסרו לעשות פעולת הצלה זו – שוב כבר אין זה אפשרות כלל והדין הוא שצריך לעשות ע"י ישראל. לפ"ז נלמד מהרא"ש גדר אחר בכלל דאפשר לשנותו, (לא כמו הר"ד) דהוי כעין היסוד דאפשר לקיים שניהם.

וייתכן שנרויח עוד בנ"ל כלפי ההיתר של מילה בשבת. שיטת הר"ן (בשיטה להר"ן), וגם הר"ד, דשבת הותרה אצל מילה, אבל תוס' הרא"ש בשבת הקשה מדינא דר"ל של אפשר לקיים שניהם על מילה בשבת וכפשוטו היה נראה מזה דסובר דשבת דחוויה אצל מילה, אבל לפי הנ"ל יש לומר שגם הרא"ש סובר שבת הותרה אצל מילה אלא דסובר שכלל דר"ל מעכב גם בהותרה וזה בדיוק מתאים עם ביאורינו בתוס' הרא"ש כאן דאית ליה שבת הותרה אצל פקד"נ ומ"מ יש כלל דאפשר לשנותו שהוא על דרך הכלל דאפלק"ש. { עוד יעויין מה שביארנו בשיטת הרא"ש בסוגיא דשחוטה ונבילה - הענין של הראב"ד – שגם עולה בקנה אחד עם דברים האלו]

איתא בדף פ"ד: "תנו רבנן: מפקחין פקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין. הא כיצד? ראה תינוק שנפל לים - פורש מצודה ומעלהו. והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין - ואף על גב דקא צייד כוור" ע"כ. הא מבואר שניתן להציל תינוק שנפל לים בשבת, אע"פ שע"י זה גם כן צד דגים. כלומר מעשה זה מורכב בב' חלקים - הצלת התינוק וצידת הדגים. ודנו הראשונים האם הדין תלוי בכוונת האדם. ונבאר:

מתכוון רק להצלת התינוק

אם מדובר שהאדם המציל מתכוון אך ורק להצלת התינוק ולא מתכוון כלל לצידת הדגים, אז פשוט שהוא פטור משום הכלל דדבר שאינו מתכוון פטור. ולא על כגון זה נ"נ הראשונים.

מתכוון להצלת התינוק וגם לצידת הדגים

אמנם אם מדובר שמתכוון גם לדגים וגם להצלת התינוק, נחלקו הראשונים מדוע גם בכה"ג הוא פטור:

1. הרשב"א (שבת דף ק"ז.) כתב וז"ל: "ובירושלמי (ה"ו) נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, דהכי גרסינן בפרקין דהכא ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נמלה של דגים עמו מותר" עכ"ל. דהיינו לפי הרשב"א ההיתר לנעול ביתו אע"פ שהצבי נמצא בפנים הוא היתר כללי - דעיקר פעולתו הוא נעילת הבית, והרי זה מותר, וצידת הצבי אינו אלא פעולה הטפל לעיקר הפעולה שהיא היתר גמור. וכמו כן הכא אע"פ שמתכוון גם לצידת הדגים, מותר, מכיון שעיקר המעשה הוא הצלת התינוק, אלא דאגב יש עוד מעשה הנטפל, דהיינו צידת הדגים. נתחדש ברשב"א שעם מלאכת איסור נעשית באופן "טפל" ואגב למלאכת היתר, אין לה תורת מלאכה.
2. אמנם הר"ן שם (על הר"ף דף ל"ח. לדפיו) כתב טעם אחר להיתר. הוא חולק על הרשב"א וז"ל: "ודבריו תמוהים בעיני הרבה היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת. ולא עוד אלא שאני אומר שאפי' שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור והיינו דאמרינן בכולה מכלתין [דף עה. וכו'] דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות" עכ"ל. דהיינו הר"ן לא מקבל את יסוד הרשב"א כדי לפטור מלאכת צידת הצבי אם מתכוון לכך. ועוד אפי' אם אינו מתכוון לצידה, כיון שהוא פסיק רישא אין להתיר נעילת הבית. עוד נרמז אולי בר"ן להקשות מכל פסיק רישא, דמחייבים עליו אע"ג שנעשית בדרך של אגב.

ולכן הר"ן מפרש ההיתר של נעילת הבית באופן אחר ע"ש, וכלפי ההיתר של הצלת התינוק, כתב הר"ן וז"ל: "לפי שבענין פקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר וכיוצא בזה אמרו בגמרא דילן במס' יומא (דף פד ב) והטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה היא עליו" עכ"ל. דהיינו לפי הר"ן מכיון שמעשה הצלת התינוק הוא מעשה של פק"נ, לכן אע"פ שתוך כדי הצלת התינוק הוא צד דגים, הלא ס"ס מעשה זה יש לו היתר של פק"נ ואינו חייב על צידת הדגים.

אלא דלכאורה יש להקשות על הר"ן שהרי אינו צריך לכוון לצידת הדגים. וא"כ למה פוטרם אותו - הרי מעשה דפק"נ לא חייב אותו להתכוון לצידת הדגים. ועי' בחזו"א שכתב ליישב

שסו"ס א"א לחייב אדם בשבת על כוונה לחוד, אלא שצריך גם פעולה האסורה כדי לחייבו. וכאן הרי סו"ס פעולתו היתה מותרת משום פק"נ, כי היא הפעולה הנצרכת להצלה. וא"כ חל במעשה שהוא מעשה היתר, אלא שהיה תוספת כוונה האסורה – אבל על כוונה לחוד א"א לחייבו.

עוד הוסיפו האחרונים (שש"כ להלכתה), שגם אם יכול למנוע הדגים מלהיכנס לרשת אינו מחוייב, כיון שסו"ס המעשה "פריסת המצולה" הוי מעשה היתר. וא"כ אין שום מחייב למנוע שלא יתפסו הדגים במעשה הזה, וכך מדויק בשער ציון שכתב שצריך להקפיד לא לעשות פעולה מיוחדת עבור ציד הדגים; ומדויק שרק פעולה חיובית לגרום שילכדו אסורה, אבל פעולה למנוע גם אינו מחוייב.

3. אמנם דנו עוד הראשונים האם בכה"ג שמתכוון ג"כ לצידת הדגים יהא אסור מיהו מדרבנן. והמאירי החמיר בזה – והביאור הוא פשוט ע"פ מה שהבאנו מהחזו"א לעיל, דהיינו עכ"פ מדרבנן יש לחייבו על מחשבתו לצוד הדגים. והר"ן בעיקרון ג"כ מעלה צד לאסור מדרבנן, אלא משום חשבון אחר מתיר, וז"ל: "לפיכך אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו" עכ"ל – כלומר אם היו אוסרים את זה מדרבנן, היה יוצר סכנה לעתיד שאנשים ימנעו מפק"נ בשבת (אפי' באופן המותר לגמרי).

4. אמנם יש להקשות על הרשב"א – מדוע בברי' דידן צריך היתר של פק"נ. הלא עיקר פעולתו היא 'צידת האדם' שלכאו' אין בה איסור כלל, ובטפל לזה יש צידת הדגים. ולפי דרכו של הרשב"א הרי זה כעין נעילת הבית בפ' ח' שרצים וא"כ למה בעינן להיתר של פק"נ כלל. וצ"ע.

5. עוד הערנו על הרשב"א מהירושלמי עצמו, דאם באמת בהצלת התינוק יש להתיר משום פק"נ א"כ מה הביא הירושלמי כלל דין זה כמקור להיתר של לכידת הצבי כאשר נועל ביתו, דשאני תינוק שמותר משום פק"נ.

6. ויש עוד ציור שהתכוון לתינוק וגם לצוד דגים, ובפועל רק צד דגים – וכנראה שמדויק שם במנחות מלישנא קמא במח' רבה ורבא שחייב בזה חטאת. דמוקי הגמ' בדעת רבה דדעתיה על שניהם ומ"מ מבואר ברישא דברייתא דאם העלה רק דגים שחייב. ומקשים העולם דמאי שנא מהמשך הגמ' – שעשרה קצצו גרוגרת עבורו, ובינתיים כבר אינו זקוק להם (כבר קיבל) – שפוטרים אותו מחטאת, משום דהוי מעשה הצלה. וא"כ גם הכא, נימא שמאחר שבא לתפוס התינוק – הרי זה מוגדר כמעשה הצלה, וא"כ שיהא לו אותו ההיתר שהיה לו אם למעלה תפס את התינוק.

ונראה לומר, דשאני התם דבסוף לא הצליח לתפוס התינוק, וממילא לא היה "מעשה הצלה". ואע"ג דמ"מ חייב מראש משום פק"נ לעשות הפעולה – עדיין אין זה "מעשה הצלה" אלא בגדר של אונס. דאה"נ היה חייב לעשות פעולת הצלה – שזה לפרוש המצודה, אבל למעשה מאחר שלא העלה תינוק בפועל, א"כ לא יצא ה"הצלה" לפועל, ומגדירים אותו שנאנס משום חיובו להציל, אבל על המעשה עצמו לא חל היתר, כי אם דין פטור של אונס.

וא"כ יש לומר עוד, דאע"ג דיש לו שם אונס על ענין הצלה, אבל זה כבר לא יפטור אותו מהמלאכת איסור שעשה בהדי. דיסוד ההיתר על צידת הדגים הוא משום דבא "ממעשה היתר", אבל כאן מעשה הצידה בא מתוך "שנאנס" בנסיון לעשות מעשה הצלה, ולעולם הוי מעשה איסור עם פטור בצידו מ"מ אין זה פוטר המלאכה שעמה.

מתכוון רק לצידת הדגים

אמנם מה נאמר בגוונא דלא מתכוון אלא אך ורק לצידת דגים, אבל לא להצלת התינוק, אלא דבמקרה העלה התינוק יחד עם הדגים, האם הוא חייב בכה"ג.¹ ויש לציין את סוגית הגמ' במנחות דף ס"ד. לכאורה מבואר שם שדין זה תלוי באם 'בתר מחשבה אזלינן או בתר מעשה אזלינן'. והביאור הפשוט בנידון הנ"ל הוא איך נגדיר פעולה שבה מתכוון לאיסור אבל יוצאה תוצאה של היתר – האם אזלינן בתר המחשבה שבה ונאמר שהוא מעשה איסור ונחייב עליו, או ד' מגדירים את המעשה לפי התוצאה, והרי כאן יצא ממעשה זה הצלת התינוק, ולכן הוי מעשה הצלה, והוי מעשה היתר.

אמנם הגמ' שם משוה את זה למקרה של שחט שמינה ונמצא כחושה, דאיתא שם: "א"ל רבינא לרב אשי נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיין, מהו. בתר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קא מיכוין, או דלמא בתר מעשיו אזלינן. א"ל: לאו היינו דרבה ורבא, דאיתמר: שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים - חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק - רבא אמר: חייב, ורבה אמר: פטור" ע"כ. ועי' שם ברש"י (ד"ה בבני מעיין) שכתב וז"ל: "מתחילה היה נראית שמינה והשתא הוא דמשתכח כחושה ומעיקרא כי שחט לשניה לא שחטה ברשות דהא עדיין לא נמצאת ראשונה כחושה" וכתב עוד (בד"ה לאיסורא קמיכוין) - כי שחט שניה למילתיה קמיכוין דעדיין לא נודע לו כחישת ראשונה" עכ"ל. ונבאר: אם היה ידוע שהראשונה כחושה, אפי' בשבת ניתן לכתח' לשחוט את השמינה משום "הקריבהו נא לפחתך". אמנם – זה מה שרש"י מדגיש – בשעה ששחט את השמינה לא היה ידוע לו שהראשונה היתה כחושה ושגג וסבר שמ"מ מותר לו לשחוט את השמינה. ומוסיף עוד רש"י דנמצא שהמעשה היה שלא ברשות, וצריך ביאור מה זה נוגע ליסוד של בתר מחשבה.

והנה הראשונים (עי' שטמ"ק) תמיהו על גמ' זו – בשחט שמינה ונמצא שהראשונה היה כחושה, סו"ס נתגלה למפרע שהיה מעשה כל כולו של היתר. ומי יאמר שמחשבה של איסור יכול להפוך מעשה של היתר למעשה של איסור. והביאו דוגמא לזה במי שחשב שאכל חלב אבל בסוף נמצא שהיה שומן, הרי בודאי לא יתחייב (ואין לו אלא 'זה' יסלה לה' עי' רש"י ריש פ' מטות).

ועוד הקשו איך הגמ' מדמה את זה לנידון דידן כלפי הדגים - דבשלמא כלפי צידת הדגים והצלת התינוק, הרי באמת במעשה זה בעינן 'בתר מעשה' כדי להגדיר אותו כמעשה של היתר, שסו"ס העלה גם דגים ולדגים התכוון, וא"כ יש "צד של איסור" למעשה. משא"כ בשמינה וכחושה דלכאורה הוי מעשה היתר וכנ"ל.

והשטמ"ק מתרץ וז"ל: "ותירץ [בשם המהר"ם] דלא דמי לאוכל שומן שהוא היתר גמור, אבל הכא מן הדין הוי הוי ליה למימר שחייב שהרי יצאו צבור ידי חובתן בכחושה, אלא משום דבעינן למובחר [למצוה] שמא דחייב שלא היה לו להביאה כיון שאינו יודע אם מובחר מן הראשון. והשתא ניחא הא דמייתי מתינוק דלא שמע ומה מייתי הלא התם נתכוין לאיסורא ועשה איסורא שהעלה הדגים עם התינוק. אלא ש"מ דהכא נמי חשיב כעביד איסורא כיון שלא היה יודע שיהיה מובחר מן הראשון" עכ"ל. וביאור דבריו הוא שכאשר באמת שחט כחושה ויודע שהיא כחושה, מ"מ יצא יד"ח, אלא שמותר מ"מ לשחוט שמינה וכנ"ל. אולם כיון שאין 'הקריבהו וכו' מעכב, לא היה עליו לשחוט השמינה (אם מדובר שאינו יודע שהראשונה כחושה). וכיון שקדם ושחט, עביד איסורא.

אמנם א"א להבין ד'עביד איסורא' כפשוטו, דאי נימא דבאמת אין לו ההיתר של "מבחר", א"כ למה אי אזלינן בתר מעשה הוי מותר. הא אין כאן סיבה המתרת באמת. ועוד אינו דומה לציור של דגים ותינוק,

¹ ומה שכתב הרשב"א כלפי נעילת הבית וצידת הצבי לא יכול לעזור כאן, שהרי עיקר המעשה כאן הוא צידת הדגים ולא הצלת התינוק שלא כיוון הוא אלא לדגים וא"כ אין לדון צידתם כטפל.

שהרי התם סו"ס הציל את התינוק בהדי צידת הדגים ולכן היה שם צד היתר. אלא צ"ל בשיטת השטמ"ק שכיון שאינו יודע אם הראשונה כחושה או שמינה, דין הגברא היה לא להיזקק לצד כחושה כלל כל עוד שאינו יודע (אפי' על הצד שהיא באמת כחושה) – וזהו דינו. ולכן יש כאן איסור. אבל אם התברר למעשה שהראשונה תהיה כחושה, התחדשה כאן סיבה שמתירה. נמצא שמצד הגברא, מה שבא לעשות (דהיינו בתר מחשבתו) נחשב כשוחט שמינה בתורת מותרת, אלא שהצטרפה כאן סיבה המתרת.

משא"כ אם נמצא הראשונה טרפה אז האמת הוא, שהיה צריך לשחוט השניה כי הראשונה פסולה. ואע"פ שלא ידע איהו, אבל כלפי שמיא כך היה דינו שהיה צריך לשחוט. וממילא מעשה השחיטה הוי מעשה היתר מעליא - והוי דומה למתכוון לאכול חזיר ואכל בשר שומן ועדיין הדברים צריכים ביאור..

איתא בדף פ"ד: "תנו רבנן: מפקחין פקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין. הא כיצד? ראה תינוק שנפל לים - פורש מצודה ומעלהו. והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין - ואף על גב דקא צייד כוור" ע"כ. הא מבואר שניתן להציל תינוק שנפל לים בשבת, אע"פ שע"י זה גם כן צד דגים. כלומר מעשה זה מורכב בב' חלקים - הצלת התינוק וצידת הדגים. ודנו הראשונים האם הדין תלוי בכוונת האדם. ונבאר:

מתכוון רק להצלת התינוק

אם מדובר שהאדם המציל מתכוון אך ורק להצלת התינוק ולא מתכוון כלל לצידת הדגים, אז פשוט שהוא פטור משום הכלל דדבר שאינו מתכוון פטור. ולא על כגון זה נ"נ הראשונים.

מתכוון להצלת התינוק וגם לצידת הדגים

אמנם אם מדובר שמתכוון גם לדגים וגם להצלת התינוק, נחלקו הראשונים מדוע גם בכה"ג הוא פטור:

1. הרשב"א (שבת דף ק"ז.) כתב וז"ל: "ובירושלמי (ה"ו) נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, דהכי גרסינן בפרקין דהכא ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נמלה של דגים עמו מותר" עכ"ל. דהיינו לפי הרשב"א ההיתר לנעול ביתו אע"פ שהצבי נמצא בפנים הוא היתר כללי - דעיקר פעולתו הוא נעילת הבית, והרי זה מותר, וצידת הצבי אינו אלא פעולה הטפל לעיקר הפעולה שהיא היתר גמור. וכמו כן הכא אע"פ שמתכוון גם לצידת הדגים, מותר, מכיון שעיקר המעשה הוא הצלת התינוק, אלא דאגב יש עוד מעשה הנטפל, דהיינו צידת הדגים. נתחדש ברשב"א שעם מלאכת איסור נעשית באופן "טפל" ואגב למלאכת היתר, אין לה תורת מלאכה.

2. אמנם הר"ן שם (על הר"ף דף ל"ח. לדפיו) כתב טעם אחר להיתר. הוא חולק על הרשב"א וז"ל: "ודבריו תמוהים בעיני הרבה היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת. ולא עוד אלא שאני אומר שאפי' שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור והיינו דאמרינן בכולה מכלתין [דף עה. וכו'] דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות" עכ"ל. דהיינו הר"ן לא מקבל את יסוד הרשב"א כדי לפטור מלאכת צידת הצבי אם מתכוון לכך. ועוד אפי' אם אינו מתכוון לצידה, כיון שהוא פסיק רישא אין להתיר נעילת הבית. עוד נרמז אולי בר"ן להקשות מכל פסיק רישא, דמחייבים עליו אע"ג שנעשית בדרך של אגב.

ולכן הר"ן מפרש ההיתר של נעילת הבית באופן אחר ע"ש, וכלפי ההיתר של הצלת התינוק, כתב הר"ן וז"ל: "לפי שבענין פקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר וכיוצא בזה אמרו בגמרא דילן במס' יומא (דף פד ב) והטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה היא עליו" עכ"ל. דהיינו לפי הר"ן מכיון שמעשה הצלת התינוק הוא מעשה של פק"נ, לכן אע"פ שתוך כדי הצלת התינוק הוא צד דגים, הלא ס"ס מעשה זה יש לו היתר של פק"נ ואינו חייב על צידת הדגים.

אלא דלכאורה יש להקשות על הר"ן שהרי אינו צריך לכוון לצידת הדגים. וא"כ למה פוטרם אותו - הרי מעשה דפק"נ לא חייב אותו להתכוון לצידת הדגים. ועי' בחזו"א שכתב ליישב

שסו"ס א"א לחייב אדם בשבת על כוונה לחוד, אלא שצריך גם פעולה האסורה כדי לחייבו. וכאן הרי סו"ס פעולתו היתה מותרת משום פק"נ, כי היא הפעולה הנצרכת להצלה. וא"כ חל במעשה שהוא מעשה היתר, אלא שהיה תוספת כוונה האסורה – אבל על כוונה לחוד א"א לחייבו.

עוד הוסיפו האחרונים (שש"כ להלכתה), שגם אם יכול למנוע הדגים מלהיכנס לרשת אינו מחוייב, כיון שסו"ס המעשה "פריסת המצולה" הוי מעשה היתר. וא"כ אין שום מחייב למנוע שלא יתפסו הדגים במעשה הזה, וכך מדויק בשער ציון שכתב שצריך להקפיד לא לעשות פעולה מיוחדת עבור ציד הדגים; ומדויק שרק פעולה חיובית לגרום שילכדו אסורה, אבל פעולה למנוע גם אינו מחוייב.

3. אמנם דנו עוד הראשונים האם בכה"ג שמתכוון ג"כ לצידת הדגים יהא אסור מיהו מדרבנן. והמאירי החמיר בזה – והביאור הוא פשוט ע"פ מה שהבאנו מהחזו"א לעיל, דהיינו עכ"פ מדרבנן יש לחייבו על מחשבתו לצוד הדגים. והר"ן בעיקרון ג"כ מעלה צד לאסור מדרבנן, אלא משום חשבון אחר מתיר, וז"ל: "לפיכך אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו" עכ"ל – כלומר אם היו אוסרים את זה מדרבנן, היה יוצר סכנה לעתיד שאנשים ימנעו מפק"נ בשבת (אפי' באופן המותר לגמרי).

4. אמנם יש להקשות על הרשב"א – מדוע בברי' דידן צריך היתר של פק"נ. הלא עיקר פעולתו היא 'צידת האדם' שלכאו' אין בה איסור כלל, ובטפל לזה יש צידת הדגים. ולפי דרכו של הרשב"א הרי זה כעין נעילת הבית בפ' ח' שרצים וא"כ למה בעינן להיתר של פק"נ כלל. וצ"ע.

5. עוד הערנו על הרשב"א מהירושלמי עצמו, דאם באמת בהצלת התינוק יש להתיר משום פק"נ א"כ מה הביא הירושלמי כלל דין זה כמקור להיתר של לכידת הצבי כאשר נועל ביתו, דשאני תינוק שמותר משום פק"נ.

6. ויש עוד ציור שהתכוון לתינוק וגם לצוד דגים, ובפועל רק צד דגים – וכנראה שמדויק שם במנחות מלישנא קמא במח' רבה ורבא שחייב בזה חטאת. דמוקי הגמ' בדעת רבה דדעתיה על שניהם ומ"מ מבואר ברישא דברייתא דאם העלה רק דגים שחייב. ומקשים העולם דמאי שנא מהמשך הגמ' – שעשרה קצצו גרוגרת עבורו, ובינתיים כבר אינו זקוק להם (כבר קיבל) – שפוטרים אותו מחטאת, משום דהוי מעשה הצלה. וא"כ גם הכא, נימא שמאחר שבא לתפוס התינוק – הרי זה מוגדר כמעשה הצלה, וא"כ שיהא לו אותו ההיתר שהיה לו אם למעלה תפס את התינוק.

ונראה לומר, דשאני התם דבסוף לא הצליח לתפוס התינוק, וממילא לא היה "מעשה הצלה". ואע"ג דמ"מ חייב מראש משום פק"נ לעשות הפעולה – עדיין אין זה "מעשה הצלה" אלא בגדר של אונס. דאה"נ היה חייב לעשות פעולת הצלה – שזה לפרוש המצודה, אבל למעשה מאחר שלא העלה תינוק בפועל, א"כ לא יצא ה"הצלה" לפועל, ומגדירים אותו שנאנס משום חיובו להציל, אבל על המעשה עצמו לא חל היתר, כי אם דין פטור של אונס.

וא"כ יש לומר עוד, דאע"ג דיש לו שם אונס על ענין הצלה, אבל זה כבר לא יפטור אותו מהמלאכת איסור שעשה בהדי. דיסוד ההיתר על צידת הדגים הוא משום דבא "ממעשה היתר", אבל כאן מעשה הצידה בא מתוך "שנאנס" בנסיון לעשות מעשה הצלה, ולעולם הוי מעשה איסור עם פטור בצידו מ"מ אין זה פוטר המלאכה שעמה.

מתכוון רק לצידת הדגים

אמנם מה נאמר בגוונא דלא מתכוון אלא אך ורק לצידת דגים, אבל לא להצלת התינוק, אלא דבמקרה העלה התינוק יחד עם הדגים, האם הוא חייב בכה"ג.¹ ויש לציין את סוגית הגמ' במנחות דף ס"ד. לכאורה מבואר שם שדין זה תלוי באם 'בתר מחשבה אזלינן או בתר מעשה אזלינן'. והביאור הפשוט בנידון הנ"ל הוא איך נגדיר פעולה שבה מתכוון לאיסור אבל יוצאה תוצאה של היתר – האם אזלינן בתר המחשבה שבה ונאמר שהוא מעשה איסור ונחייב עליו, או ד' מגדירים את המעשה לפי התוצאה, והרי כאן יצא ממעשה זה הצלת התינוק, ולכן הוי מעשה הצלה, והוי מעשה היתר.

אמנם הגמ' שם משוה את זה למקרה של שחט שמינה ונמצא כחושה, דאיתא שם: "א"ל רבינא לרב אשי נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיין, מהו. בתר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קא מיכוין, או דלמא בתר מעשיו אזלינן. א"ל: לאו היינו דרבה ורבא, דאיתמר: שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים - חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק - רבא אמר: חייב, ורבה אמר: פטור" ע"כ. ועי' שם ברש"י (ד"ה בבני מעיין) שכתב וז"ל: "מתחילה היה נראית שמינה והשתא הוא דמשתכח כחושה ומעיקרא כי שחט לשניה לא שחטה ברשות דהא עדיין לא נמצאת ראשונה כחושה" וכתב עוד (בד"ה לאיסורא קמיכוין) - כי שחט שניה למילתיה קמיכוין דעדיין לא נודע לו כחישת ראשונה" עכ"ל. ונבאר: אם היה ידוע שהראשונה כחושה, אפי' בשבת ניתן לכתח' לשחוט את השמינה משום "הקריבהו נא לפחתך". אמנם – זה מה שרש"י מדגיש – בשעה ששחט את השמינה לא היה ידוע לו שהראשונה היתה כחושה ושגג וסבר שמ"מ מותר לו לשחוט את השמינה. ומוסיף עוד רש"י דנמצא שהמעשה היה שלא ברשות, וצריך ביאור מה זה נוגע ליסוד של בתר מחשבה.

והנה הראשונים (עי' שטמ"ק) תמיהו על גמ' זו – בשחט שמינה ונמצא שהראשונה היה כחושה, סו"ס נתגלה למפרע שהיה מעשה כל כולו של היתר. ומי יאמר שמחשבה של איסור יכול להפוך מעשה של היתר למעשה של איסור. והביאו דוגמא לזה במי שחשב שאכל חלב אבל בסוף נמצא שהיה שומן, הרי בודאי לא יתחייב (ואין לו אלא 'זה' יסלה לה' עי' רש"י ריש פ' מטות).

ועוד הקשו איך הגמ' מדמה את זה לנידון דידן כלפי הדגים - דבשלמא כלפי צידת הדגים והצלת התינוק, הרי באמת במעשה זה בעינן 'בתר מעשה' כדי להגדיר אותו כמעשה של היתר, שסו"ס העלה גם דגים ולדגים התכוון, וא"כ יש "צד של איסור" למעשה. משא"כ בשמינה וכחושה דלכאורה הוי מעשה היתר וכנ"ל.

והשטמ"ק מתרץ וז"ל: "ותירץ [בשם המהר"ם] דלא דמי לאוכל שומן שהוא היתר גמור, אבל הכא מן הדין הוי הוי ליה למימר שחייב שהרי יצאו צבור ידי חובתן בכחושה, אלא משום דבעינן למובחר [למצוה] שמא דחייב שלא היה לו להביאה כיון שאינו יודע אם מובחר מן הראשון. והשתא ניחא הא דמייתי מתינוק דלא שמע ומה מייתי הלא התם נתכוין לאיסורא ועשה איסורא שהעלה הדגים עם התינוק. אלא ש"מ דהכא נמי חשיב כעביד איסורא כיון שלא היה יודע שיהיה מובחר מן הראשון" עכ"ל. וביאור דבריו הוא שכאשר באמת שחט כחושה ויודע שהיא כחושה, מ"מ יצא יד"ח, אלא שמותר מ"מ לשחוט שמינה וכנ"ל. אולם כיון שאין 'הקריבהו וכו' מעכב, לא היה עליו לשחוט השמינה (אם מדובר שאינו יודע שהראשונה כחושה). וכיון שקדם ושחט, עביד איסורא.

אמנם א"א להבין ד'עביד איסורא' כפשוטו, דאי נימא דבאמת אין לו ההיתר של "מבחר", א"כ למה אי אזלינן בתר מעשה הוי מותר. הא אין כאן סיבה המתרת באמת. ועוד אינו דומה לציור של דגים ותינוק,

¹ ומה שכתב הרשב"א כלפי נעילת הבית וצידת הצבי לא יכול לעזור כאן, שהרי עיקר המעשה כאן הוא צידת הדגים ולא הצלת התינוק שלא כיוון הוא אלא לדגים וא"כ אין לדון צידתם כטפל.

שהרי התם סו"ס הציל את התינוק בהדי צידת הדגים ולכן היה שם צד היתר. אלא צ"ל בשיטת השטמ"ק שכיון שאינו יודע אם הראשונה כחושה או שמינה, דין הגברא היה לא להיזקק לצד כחושה כלל כל עוד שאינו יודע (אפי' על הצד שהיא באמת כחושה) – וזהו דינו. ולכן יש כאן איסור. אבל אם התברר למעשה שהראשונה תהיה כחושה, התחדשה כאן סיבה שמתירה. נמצא שמצד הגברא, מה שבא לעשות (דהיינו בתר מחשבתו) נחשב כשוחט שמינה בתורת מותרת, אלא שהצטרפה כאן סיבה המתרת.

משא"כ אם נמצא הראשונה טרפה אז האמת הוא, שהיה צריך לשחוט השניה כי הראשונה פסולה. ואע"פ שלא ידע איהו, אבל כלפי שמיא כך היה דינו שהיה צריך לשחוט. וממילא מעשה השחיטה הוי מעשה היתר מעליא - והוי דומה למתכוון לאכול חזיר ואכל בשר שומן ועדיין הדברים צריכים ביאור..

בס"ד חבורה נ"ב עוד בעינן מפקחין פק"נ בשבת ותחילת סוגיא דלא בפק"נ הלכו אחר הרוב

בחבורה נ"א למדנו את סוגית הגמ' במנחות דף ס"ד. מבואר שם שאם מדובר במי שמכוון לצוד דגים והעלה גם תינוק שהיה טובע במים - שדין זה תלוי באם 'בתר מחשבה אזלינן או בתר מעשה אזלינן'. והביאור הפשוט בנידון הנ"ל הוא שהנושא של הסוגיא הינו איך להגדיר פעולה שבה מתכוון לאיסור אבל יוצאה תוצאה של היתר - האם אזלינן בתר המחשבה שבה ונאמר שהוא מעשה איסור ונחייב עליו, או"ד מגדירים את המעשה לפי התוצאה, והרי כאן יצא ממעשה זה הצלת התינוק, ולכן הוי מעשה הצלה, והוי מעשה היתר.

והנה הגמ' הביא עוד מקרה על ענין הנ"ל והגמ' משווה זה למקרה של שחט שמינה (השניה) בשבת ונמצא כחושה (הראשונה), והראשונים (עי' שטמ"ק) תמהו על גמ' זו - דבשחט שמינה ונמצא שהראשונה היה כחושה, סו"ס נתגלה למפרע דשחיטת השניה היה מעשה כל כולו של היתר. ומי יאמר שמחשבה של איסור יכול להפוך מעשה של היתר למעשה של איסור. והביאו דוגמא לזה ממי שחשב שאכל חלב אבל בסוף נמצא שהיה שומן, הרי בודאי לא יתחייב (ואין לו אלא 'זה' יסלה לה' עי' רש"י ריש פ' מטות).

והבאנו את תירוצו של השטמ"ק עי"ש, ודבריו צ"ב רב. ועכ"פ מבואר בדבריו, דאם המעשה בחפצא הוא מעשה היתר אין ב"מחשבתו" גרידא סיבה לאשווי למעשה איסור, וכמו בנתכוון לאכול חזיר ואכל שומן. אלא דהבמ"ע, שיש צד איסור בגוף המעשה - וכמו באופן השני של הגמ', דפרס מצודתו להעלות דגים והעלה תינוק ודגים. דהתם לעולם יש מלאכה אסורה במעשיו, אלא שהצטרף לכאן דבר המתיר את הפעולה - שהוא הצלת התינוק. והגמ' דנה דמאחר שלא כיוון לזה כלל אזלינן בתר מחשבתו, - והוא בא לעשות "מעשה צידת דגים" וזה קובע שם הפעולה, וא"כ נשאר פעולה אסורה, ואע"ג דהצטרף לכאן הצלת התינוק הרי זה הגיע בדרך אגב - אל המעשה, וא"כ אין זה סיבה להתיר את גוף המעשה (וכבר בארנו לפני שבוע, דמה שפוטרו ממלאכת איסור שנעשה בפעולה זו הוא שהמלאכה יוצאת ממעשה "מותר". אבל הכא אין להחיל על עיקר המעשה שם מעשה מותר).

והנה ראוי להדגיש שאפי' על הצד דבתר מחשבה אזלינן, אין הביאור שמעלים עין מהתוצאה של פק"נ שיצא ממעשיו. אלא אמרינן דעל אף שיצא תוצאה של היתר, מ"מ צריך להגדיר את המעשה שלו לפי מחשבתו, כלומר לפי כוונתו, ואם גוף המעשה אינו מעשה הצלה לא יעזור מה שיצא ממעשיו הצלה.

שיטת הרמב"ם

אמנם הרמב"ם חולק על הבנתו של רש"י שם במנחות, ומבין שהמקרה שנמצא כחושה בבני מעים מדובר בנמצא טריפה ממש, וז"ל (הלכות שגגות פ"ב הלס"ו): "נמצאת הראשונה השמינה טריפה בבני מעיים אף על פי שלא ידע שהיא טריפה בעת ששחט הכחושה ולא לזה נתכוון הואיל ונשחטה האחרונה כמצותה הרי זה פטור מחטאת" עכ"ל. והנה דבריו מאוד קשים להבין.

הרי כבר הדגשנו בחבורה נ"א דאם איירי בנמצא טריפה ממש, אז האמת הוא שהיה צריך לשחוט השניה כי הראשונה פסולה. ואע"פ שלא ידע איהו, אבל כלפי שמיא כך היה דינו שהיה צריך לשחוט. וממילא מעשה השחיטה הוי מעשה היתר מעליא - והוי דומה למתכוון לאכול חזיר ואכל בשר שומן. ומה נאמר בדעת הרמב"ם - הלא לכאורה תירוצו של השטמ"ק לא יועיל כאן, דאע"פ שהב"ד היה אומר לו (לפני שהראשונה נתגלה כטריפה) לא לשחוט, מ"מ נתגלה למפרע ששחיטתו היתה בהיתר גמור (משא"כ בגווגא של רש"י והשיטה, שדין הגברא היה לא לשחוט אפי' על הצד שימצא כחושה אח"כ). ובאמת השטמ"ק בא לאפוקי מהדין של הרמב"ם.

וכדי ליישב את שיטת הרמב"ם, יש לחשוב כיוון, דמ"מ נחשב שיש כאן צד איסור, מכיון שבפועל היו אוסרים עליו לעשות את השחיטה (כיון שלמעשה באותו שעה לא נודע הטרפות) אבל - כמו שכבר בארנו -

קשה להבין דרך זו. עי' בדברי החזו"א שמחדש כלל חדש (ועל דרכו כנראה מפרש הרש"ש במקום). ועיקר הביאור הוא כך: דבשני המקרים של הסוגיא, מדובר על מעשה שמצד עצמו הוי מעשה איסור - דשחיטה הוי מלאכה של נטילת נשמה, ופריסת המצודה הוי מעשה צידה. אלא שנאמר בהם היתר משום "צורך" - ואצל שחיטה היינו משום צורך עבודה ואצל פרישת מצודה הוי משום פקו"נ. וחידש החזו"א שלב נוסף דכדי שיחול ההיתר של 'צורך', בעינן כוונה לשם צורך, ואם לא מתכוון לצורך (כגון לצורך גבוה), לא חל ההיתר כלל, אז יישאר השחיטה באיסורו וחייב חטאת. וכל זה הוא הצד דבתר מחשבה אזלינן, ועל זה מסתובב השו"ט במנחות. דהיינו על הצד דבתר מעשה אזלינן, לא צריך כוונה לשם הצורך כדי שההיתר יחול. ולפי דבריו מיושב דברי הרמב"ם, דאע"פ דכלפי שמיא גליא דשחיטתו השניה היתה לצורך ממש, מ"מ בשעת מעשה לא נודע לו ולא התכוון לכך.

ובסדר הפשט, יש להדגיש שלפי החזו"א - על הצד דבתר מחשבה אזלינן - יש העדר של המתיר, שצריך לעשות מלאכה לצורך עבודה (או לצורך נפשות בגוונא של הדגים) ומכיון דלא התכוון, לא זכה להיתר. משא"כ לפי השטמ"ק, הרי כגון בצידת דגים לא היה חסר הנתונים לפניו כדי לזכות להיתר, אלא שקלקל במה שהתכוון לדגים ולא לתינוק ודו"ק.

קושיית הרש"ש

הרש"ש בפסחים דף ע"ב. (ד"ה ש"מ עקירה בטעות הויא עקירה) מקשה קושיא. הרי התם מבואר בגמ' מחלוקת האם עקירה בטעות הוי עקירה או לא. ונפק"מ היכא דשחט פסח אבל חשב שהוא שלמים, האם יתחייב חטאת אם עשה כן בשבת. ומקשה הרש"ש שאפי' על הצד דעקירה בטעות לא הוי עקירה, מ"מ לפי רבא במנחות (שם) דבתר מחשבה אזלינן, צריך להיות חייב, דסו"ס בא לשחוט שלמים ולא פסח. ואם כן אין התליה של הגמ' בפסחים מובנת. מוסכם לכל הדעות במנחות. ואיך הגמ' יכול לדייק ממ"ד שהוא חייב בכה"ג דעקירה הטעות הויא עקירה.

ונחזי אנן - האם קושיית הרש"ש קשה לכל הפירושים בסוגיא דמנחות. הרי לפי השטמ"ק (ורש"י) לכאורה אין מקום לקושיית הרש"ש, דאם עקירה בטעות לא הויא עקירה, נמצא שהמעשה שלו היה כל כולו של היתר, ואין צד לחייב אפי' אם בתר מחשבה אזלינן. (ולא צריך כאן אפי' גילוי למפרע כדי להוכיח שבשעת מעשה, היה מעשה של היתר, בניגוד לנמצא טריפה אח"כ). ולכאן קושייתו אינו אלא לדרכו של הרמב"ם - דמאי שנא מנמצא טריפה, דגם התם הוי מעשה היתר אלא שהמחשבה אסורה, מהני לחייבו.

ועי' מה שמתרץ הרש"ש לקושייתו, וז"ל: "נ"ל דאף אליבא דרבא (במנחות ס"ד). דאזיל בתר מחשבה ע"ש הכא מודה דפטור אם היה כשר אף על גב דמחשבתו היתה לאיסורא דדוקא התם דההיתר לא היה גלוי לשום אדם בשעה שעשה דמי יודע שיעלה התינוק במקום פרישת מצודתו או שתמצא כחושה במעיה, אבל הכא איכא יודעים שזה פסח הוא ומותר לשחטו" עכ"ל. דהיינו הרש"ש מחלק בין סוגיא דידן להתם, דהתם כולם יודעים שזה פסח. וצ"ע איך חילוק זה מחלק בין הסוגיות.

ואולי י"ל לפי מה ש"חושבים" בדעת הרמב"ם, דבעלמא יש כאן צד איסור מכיון שבפועל היו אוסרים עליו, ואז ניחא הרש"ש - דהכא לא היו אוסרים עליו בפועל. אם הוי דבר ברור לכולם, שום בי"ד בעולם לא היה מורה לו איסור כאשר בא ושואל אם מותר לשחוט 'שלמים זה' (כאשר באמת הוא פסח) וא"כ אין על הגברא דין איסור כלל; אמנם לפי דרכו של החזו"א עדיין קשה, שהרי סו"ס לא התכוון לפסח אלא לשלמים ולא חל ההיתר של צורך (והדגשנו כבר שמשמע מהרש"ש במנחות שלמד על דרכו של החזו"א, וא"כ איך תרץ הרש"ש לדרכו שלו). ולכן אולי יש ליישב דברי הרש"ש אפי' על פי דרכו של החזו"א, ונתחדש עוד יסוד בכללא "דבתר מחשבתו": דרך במחשבה "נכונה" אזלינן אחריו. אבל באופן דגוף המחשבה הוי מחשבה "בטלה", שבאתה שעה שחשב טועה בעיקר המחשבה, אז אין שום חשיבות למחשבה - והוי מחשבה בטלה. וא"כ הכא שברור לכולם שפסח הוא, דעתו לעקרו שלמים הוי כדברים בטלים, כלומר מחשבה מבוטלת.

[אלא דעדיין יקשה על החזר"א דאם סובר דבעינן מחשבה בחיוב "לשם הצורך" היכן למעשה חשב ל"צורך הנכון" ובע"כ צ"ל, שדי גם בהעדר של דעת שלילית, דהיינו כוונה הפכית, ולעולם 'סתם דעת' מהני]. ואע"פ שגם אצל שחוטה טעה במחשבתו התם כיון שאינו מום גלוי נידון כמחשבה נכונה באותה שעה.

סוגיא דלא הלכו בפק"נ אחר הרוב

איתא בגמ' דף פ"ד: "אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב" ע"כ. ועי' בתוס' דף פ"ה. (ד"ה ולפקח הגל אינו כן) שכתבו מקור להלכה זו וז"ל: "אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב (ויקרא יח) וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל" עכ"ל. ובביאור כוונתם, הרי בודאי מצות וחי בהם הוא מה שמדחה שמירת שאר מצוות. אבל הדגש של התוס' הוא דבר נוסף - שבוחי בהם - בחובת הצלה - נאמר שאפי' מיעוט צד של הצלת נפשות גם הוא בכלל החיוב של וחי בהם לחייבו בהצלה ולדחות שמירת שאר מצוות.

ויש להסיף פרט לגבי החידוש של מימרא דשמואל. יש להעיר מדברי הגמ' בסוף הסוגיא בדף פ"ה: שם מבואר שהדרשה של שמואל ("אשר יעשה האדם וכו'") הוא מעולה, ועי' רש"י שם (ד"ה שמואל לית ליה פירכא) שלפי שמואל ברור הוא שאפשר לחלל שבת ג"כ על ספק פק"נ. וא"כ יש לשאול - למה בעינן עוד מימרא דשמואל שלא הלכו בפק"נ אחר הרוב - אלא צ"ל כנ"ל שבמימרא זו של שמואל נתוסף דלא רק על ספק רגיל 'וחי בהם' דוחה שאר מצוות אלא אפי' על מיעוט צד של פק"נ הוא מדחה ופשוט. [ומש"כ השעה"צ בשם הר"ן בסימן שכ"ט ס"ק ו' לענ"ד אין כוונתו שלפי הר"ן אין הדין של שמואל דאז, אלא שלפי התוס' שמואל מתיר מדרשה גמורה משא"כ לפי הר"ן שזה נלמד מסברא מהא דרואים שהחמירה תורה בענני פק"נ - ונחזור לזה בהמשך].

כמה קושיות על מימרא דשמואל

א. השערי יושר מקשה על שמואל שהרי מצאנו דבב"ד אמרינן אחרי רבים להטות, ועל פי הרוב בב"ד הורגים הנידון במיתת ב"ד. ולפי שמואל איך דבר זה יתכן, הלא בפק"נ לא הלכו אחר הרוב. ותירץ "שכיון שהרבים מחייבים אותו מיתה אמרה תורה שעלינו הדין להורגו מפני שהוא חייב מיתה על ידי דין של הרבים" ונראה שכוונת תרוצו היא דהתם הרוב יוצר ודאי חיוב ב"ד, וא"כ לא נשאר שום ספק על הנפש - כי חיוב מיתתו ברור (ונתחדש דדי ברוב ב"ד ליצור את החיוב). וגזיר"הכ דשמואל הוא שאצל נפש - גם צד מיעוט של נפש מחייב הצלה.

ב. השפ"א (הכא ביומא) וז"ל: "לא הלכו בפק"נ אחר הרוב, לכאורה קשה כיון דקי"ל בעלמא דשורפין וסוקלין על החזקות וה"ה מכח הרוב כדאי' בחולין (י"א ב) דאע"ג ד"ל שמא במקום סייף נקב הוי מ"מ אזלינן בתר רובא ולמה לענין לחלל שבת לא הלכו אחר הרוב" עכ"ל. דהיינו כתב השפ"א שכן מצאנו מקומות דעל פי רוב ועל פי חזקות ב"ד מחייבין מיתה (כגון זרק אבן לקבוצה של ט' ישראל וגוי א' והמית ישראל) - ואיך זה מתאים לדברי שמואל.

חזינן מקושייתו שפירש המימרא דשמואל שנאמרה הלכה כללית דבכל מקום של ספק נפש לא הולכים אחר הרוב, ומשום כן הקשה הכא הרי בב"ד הורגים אותו משום חזקה בעלמא, דאע"ג דנשאר צד ספק. אבל יש לבאר דכלל דשמואל נאמר במסויים ב"פיקוח נפש" שנאמרה הלכה שנפש ישראל דוחה כל מצוות שבתורה (חוץ מג' עבירות חמורות), דכדי להציל נפש מישראל יכול לעבור על מצוות ה' - [וכבר בארנו דייתכן שה"דוחה" אינו המצוה של הצלה, אלא עצם הנפש הוא שדוחה]. ובזה נלמד בדעת שמואל עוד פרט - דאפילו "צד מיעוט של נפש" מספיק לדחות כל מצוות שבתורה. ולפי זה גם מיושב קושיית השארי ישר מב"ד משום שדינא דשמואל אינו נוגע כלל לחיוב מיתה של ב"ד, דהתם לא מדובר על לדחות מצוות, אלא איך ובמה בונים חיוב מיתה. ואמנם שגם התם נאמר הלכה של ספק נפשות להקל, אלא שזו דין אחר, של "והצילו העדה" - וספק נפשות להקל.

ג. למדנו בחבורות הקודמות את הסוגיא של דעה הבקי ביוהכ"פ ולב יודע מרת נפשו וכו' בדף פ"ג. שם מבואר שיטת השאלות (וכך גם מדויק בדברי רש"י) דלמסקנה, אם יש רוב דעות המחמירים שאומרים לא להאכיל את החולה ביוהכ"פ ומיעוט דעות כנגדם האומרים שצריך, שמעינן למחמירים ולא מאכילים. ומקשה ההגהות הרמ"ך איך שיטה זו מסתדרת אם שמואל הכא, שאומר שלא הלכו אחר הרוב בפק"מ עי"ש.

איתא בגמ' דף פ"ד: "אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב. היכי דמי. אי נימא דאיכא תשעה ישראל ונכרי אחד ביניהו - רובא ישראל נינהו. [אי נמי] פלגא ופלגא - ספק נפשות להקל. אלא דאיכא תשעה נכרים וישראל אחד - הא נמי פשיטא, דהוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי - לא צריכא דפרוש לחצר אחרת, מהו דתימא: כל דפריש - מרובא פריש, קא משמע לן דלא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב. איני. והאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: תשעה נכרים וישראל אחד, באותה חצר - מפקחין, בחצר אחרת - אין מפקחין. לא קשיא, הא - דפרוש כולהו, הא - דפרוש מקצתייהו" ע"כ.

דהיינו לאחר ששמואל פסק שבפק"נ לא הלכו אחר הרוב, הגמ' נקטה שמדובר בפרוש לחצר אחרת, דאל"כ תיפוק ליה משום כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וספק נפשות להקל. אבל אח"כ הגמ' מקשה מפסק דרבי יוחנן שבחצר אחרת אין מפקחין וזה סותר דברי שמואל. אמנם הגמ' מתרצת שרבי יוחנן ושמואל לא פליגי ודברו על ב' מקרים שונים: "פרוש כולהו" ו"דפרוש מקצתייהו". ונחלקו הראשונים בביאור התירוץ של הגמ':

שיטת רש"י והתוס' (כפשטות ועל פי הר"ן)

רש"י (ד"ה הא דפרוש כולהו) כתב וז"ל: "הואיל ואיתחזק ישראל בהאי חצר שנפלה בו מפולת - מפקחין, ואף על גב דניידי (ליה) לא אזלינן בתר רובא" עכ"ל. בד"ה הא דפרוש מקצתייהו כתב וז"ל: "ולא ידעינן אי הוה ישראל בהאי חצר, אזלינן בתר רובא, הואיל ולא איתחזק" עכ"ל. כלומר לפי רש"י נתחדש במסקנת הסוגיא דין בהלכות רוב. הרי שמואל התיר לפקח את הגל בגוונא דפריש כולהו, אע"פ שיש מיעוט ישראל ואין כאן תורת קבוע, שהרי "ניידי" (דהיינו אע"פ שכולם נמצאים בחצר האחרת, מ"מ כיון שעוד לא התישבו באותה חצר אחרת, דין פרוש יש לכולם), אבל מ"מ כיון ד"איתחזק ישראל" בחצר האחרת, לא אזלנן בתר רוב. וכנראה הביאור בזה הוא שאם בודאי יש שם ישראל, הרי צד ברור של דין הצלה איכא לפנינו (ואע"פ שהוא צד מיעוט) ולכן לא אזלינן בתר הרוב (עכ"פ בפק"נ) ומפקחין.

התוס' (ד"ה הא דפרוש כולהו) כתבו וז"ל: "נראה לפרש דפרוש כולהו לחצר אחרת ויצאו גם משם ולא נשאר בהם עד אחד שנפלה עליו מפולת, דאי פרוש לחצר אחרת ולא יצאו משם מה לי חצר זו מה לי חצר אחרת. הא דפרוש מקצתייהו שלא פירש מכאן לאותה חצר אחרת אלא אחד" עכ"ל. כלומר הקשו על רש"י שאם מדובר שכולם עברו לחצר אחרת ושם נפלה המפולת, הרי כולם כבר יחשבו כקבוע ופשיטא דמפקחין. אלא איירי שלאחר דעברו לחצר אחרת, פירש כולם חוץ מאחד, ועליו נפלה המפולת, ואנו לא ידעינן אם ישראל הוא אם כותי הוא, ונקטה הגמ' בדעת שמואל (ורבי יוחנן) דהמפקחין. ולכאורה גם לפי התוס', היסוד הכא הוא דאיתחזק ישראל בהאי חצר (שהרי סו"ס לפני הפרישה השניה מאותה חצר, היה כאן בודאי ישראל אחד), ולכן לא אזלינן בתר רוב כותי. אלא דנחלקו רש"י והתוס' על איזה ציור בדיוק נאמר, ואם לא איירי אלא בפרשו כולן לחצר אחרת (ותו לא), האם זה כבר נחשב כפרוש (רש"י) או האם יש על זה תורת קבוע (תוס').

ועל פי יסוד זה - דהיכן שאיתחזק ישראל, יש חשיבות בצד המיעוט באופן דבכה"ג לא אזלינן בתר רובא - מתרץ החת"ס את קושית הרמ"ך שהבאנו בחבורה נ"ב. הרי למדנו בחבורות הקודמות את הסוגיא של דעה הבקי ביוהכ"פ ולב יודע מרת נפשו וכו' בדף פ"ג. שם מבואר שיטת השאלות והרמב"ם (וכך גם מדויק בדברי רש"י) דלמסקנה, אם יש רוב דעות המחמירים אומרים לא להאכיל את החולה ביוהכ"פ ומיעוט דעות כנגדם האומרים שצריך, שמעינן למחמירים ולא מאכילים. ומקשה ההגהות הרמ"ך איך שיטה זו מסתדרת אם שמואל הכא, שאומר שלא הלכו אחר הרוב בפק"נ. דהיינו מצד אחד יש מצות עינוי ביוהכ"פ, אבל מצד שני יש מצות וחי בהם. ובסוגיא דידן למדנו שאפי' על צד מיעוט של וחי בהם, הדין פק"נ מנצח על החיוב של קיום מצות. וכתב החת"ס דלפי מה דמבואר כאן במסקנת שמואל, לא קשה מידי. שהרי אפי' שמואל בעי חשיבות בצד המיעוט כדי שנאמר דבפק"נ לא אזלינן בתר רובא. אמנם במקרה של הויכוח בין

הרופאים, כאשר ב' אומרים שצריך להאכילו, וג' אומרים שאינו צריך, אין כאן צד ברור של חובת הצלה שהרי על זה גופא חל הספק א"כ לא נוכל לומר דלא אזלינן בתר רובא ודו"ק.

שיטת הר"ף (על פי הר"ן)

לפי רוב ראשונים, הר"ף חולק על שיטת רש"י. הוא כתב וז"ל: "אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב. היכי דמי אילימא דאיכא תשע ישראל וחד עובד כוכבים הא רובא ישראל נינהו. אי נמי מחצה על מחצה ספק נפשות להקל. אלא דאיכא תשעה עובדי כוכבים ואחד ישראל הא נמי פשיטא דהוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. לא צריכא דפריש חד מנייהו ואזל לחצר אחרת ונפלה בה דליקה מהו דתימא כל דפריש מרוב' קא פריש ולא מפקחין קא משמע לן אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. איני והאמר ר' אסי אמר רבי יוחנן אפי' תשעה עובדי כוכבים ואחד ישראל באותו חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין לא קשיא הא דפרוש כולוהו והא דפרוש מקצתייהו" עכ"ל. הרי מבואר שבגרסת הר"ף היתה תוספת מילים בפירוש דברי שמואל, עוד לפני שהגמ' הקשה מדברי רבי יוחנן – "לא צריכא דפריש חד מנייהו ואזל לחצר אחרת ונפלה בה דליקה". ולפי זה מוכח שמה שהגמ' מסיק בסוף "הא דפרוש כולוהו והא דפרוש מקצתייהו" הכוונה היא שבפרוש מקצתייהו הוא דמפקחין (לא אזלינן בתר רוב), ובפרוש כולוהו לא מפקחין (אזלינן בתר רוב). וזה להיפך משיטת רש"י הנ"ל.

וכל זה על פי הבנת הר"ן (על הר"ף שם) וז"ל: "ולפי דברי הרא"ף ז"ל שכתב לא צריכא דפרוש חד מינייהו ואזיל לחצר אחרת משמע דהכי פירושא פרוש מקצתייהו כלומר אחד מהם אף על גב דמדינא כיון דנייד הוה לן למימר דמרובא פריש, אפ"ה כיון שהקביעות נשארה במקומה משום חומרא דפקוח נפש דיינינן ליה כמחצה על מחצה וספק נפשות להקל, אבל פרוש כולוהו והלך אחד מהם לחצר אחרת ונפלה שם מפולת עליו כיון שהקביעות לא נשארה במקומה לא סגיא חומרא דפקוח נפש כולי האי דנימא דאפילו בכה"ג מפקחין" עכ"ל. ובביאור שיטת הר"ף, יש להדגיש שלדבריו הגמ' מחדשת (בדעת שמואל) חידוש בגדרי קבוע (לעומת רש"י שהחידוש הוא בגדרי רוב) – כלומר משום חומרא דפק"נ אם נשארה הקביעות במקומה, אע"פ שאחד פירש, ועליו נפלה המפולת, דיינינן ליה כאילו עדיין הוא חלק של הקביעות, ולכן אמרינן כל קבוע וכו'. משא"כ אם כבר עקרו כל הקביעות ואח"כ פירש אחד לחצר אחרת, כיון שקביעות לא נשארה במקומה, נתבטלה הקביעות א"א לתת לאותו שפירש תורת דין קבוע. והיינו משום דמה שנותן לו תורת קבוע הוא משום דעדיין לא אינתיק מה"חבורה" ומאחר שהם בקביעותם הוא נגרר אחריהם, וכאשר נתבטל קביעותם גם הוא איבד סיבת קביעותו. (ועיין בביא"הל שהוסיף מה שכתב הריטב"א בדעת הר"ף שכל זה אם בדעתו לחזור אח"כ לקביעות.)

ויש לציין שהר"ן מדגיש דבגוונא דאין מפקחין (פרוש כולוהו) הקביעות זזה ממקומה לפני שהפרוש פירש ממנה – ולכאורה הפשט הוא דאם איירינן דפירש מהקביעות לפני שזזה ממקומה, אז היה נחשב כפרוש מקביעות והיה הדין כמו בפרוש מקצתייהו, כלומר דמפקחין ומשום דדיינינן לחפצא לפי מצבו בשעת הפרישות.

ועי' ברמב"ם (הל' שבת פ"ב הל"כ) שפוסק כדרכו של הר"ף (ולפי ביאורינו הנ"ל), ולפי מסקנת הסוגיא בדעת שמואל, וז"ל: "היתה חצר שיש בה גוים וישראלים אפילו ישראל אחד ואלף גוים ונפלה עליהם מפולת מפקחין על הכל מפני ישראל, פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו אותה חצר מפקחים עליו שמא זה שפירש היה ישראל והנשארים גוים" עכ"ל.

עכ"פ נלמד לדרכו של הר"ף דיסוד דינא דשמואל שאין הולכין בפק"נ אחר הרוב אינו הלכה בישירות בהלכות רוב אלא שהרחיב שמואל כללא דקבוע לענין פק"נ דגם מה שבעלמא אין לו החשיבות של קבוע, לענין פק"נ אכן נידון כקבוע, ואולי בזה יש לתת טעם להסברת הר"ן "דהחמירו לענין פק"נ" - ולפ"ז יתפרש דגם מה שאינו בגדר קבוע ממש יש לו כבר החשיבות של קבוע לענין פק"נ.

ובמאמר מוסגר לפי דרך הר"ן בשיטת הר"ף והרמב"ם נסתלק לגמרי השגת הרמ"ך הנ"ל על הרמב"ם, דלעולם שמואל בעיקרו אזיל בתר רוב במקום פקד"נ אלא דשאני הכא דיש ענין של קבוע, אבל במח' של הרופאים התם לכאור' (ואולי ראוי לברר את זה-) אין כאן שייכות לקבוע שפיר אזלינן בתר רובא.

הבנת הרמב"ן בשיטת הר"ף

אולם הרמב"ן לא למד את הר"ף באופן זה – אלא הוא הבין שהר"ף מסכים לדרכו של רש"י, ועל פי זה אין לו דרך להבין את שיטת הרמב"ם, דהיינו למה הוא מיקל באופן של פרוש מקצתייהו. וכדי ליישב את דבריו, הוא הוצרך לעשות כמה חשבונות מורכבות בסוגיא ע"ש. (ונציין בקיצור: מחדש הרמב"ן שהרמב"ם למד שלמסקנת הגמ' הדר ביה ממה שסברה דלא נחלקו ר"י ושמואל, ולעולם יש מח' רחבה בין האמוראים ופסק הרמב"ם כר' יוחנן ולעולם אזיל בתר רוב אפילו להחמיר, דלא מפקחין – חוץ מבנפל הגל בחצר ראשונה דהוי קבוע גמור.)

והרמב"ן מקשה על שיטת הר"ף (דלשיטתו דהוי כשיטת רש"י) מהמשך הסוגיא, דמבואר שם: "ומי אמר שמואל הכי. והתנן: מצא בה תינוק מושלך, אם רוב נכרים - נכרי, ואם רוב ישראל - ישראל, מחצה על מחצה – ישראל" ע"כ. דהיינו הגמ' מקשה שמאותה משנה במכשירין מבואר דלא כדברי שמואל, דחזינן דברוב נכרים אזלינן בתר רובא. אמנם הקשה הרמב"ן מה בכלל קשה – הרי התם (במושלך) איירי דפירש התינוק ממקום הקביעות והוי ציור של פריש מקצתייהו. וא"כ גם שמואל היה מורה לא לפקח בכה"ג (דהוי פרוש מקצתייהו) וא"כ אין כאן סתירה בכלל לשיטתו מזה דנפסק במשנה שרוב נכרים נכרי, ואדרבא זהו ממש לשיטתו.

והנה לדרכינו בדעת הר"ף – כפי הבנת הר"ן אין התחלה לקושיית הרמב"ן ומשום שלדרכם אם פריש מקצתייהו לשמואל לא אזיל בתר רוב וא"כ א"ש שהקשה מכאן סתירה לשמואל. ויש לציין עוד שבאגרת הרמ"ה הובא שיש ראשונים שלמדו את הסוגיא על דרכו של הר"ף – כהבנת הר"ן משום שהיה קשה להם קושיא זה שהקשה הרמב"ן על שיטת רש"י (שהיא שיטת הר"ף להבנתו) ודו"ק.

ישוב הרמב"ן לקושייתו על שיטת רש"י

ועי' ברמב"ן (בחיידושו לכתובות דף ט"ו:) שכתב ליישב את שיטת רש"י וז"ל: "אבל רבינו הגדול ז"ל סובר דבעיר כיון שלא ראו תנוק זה פורש מן הבתים אלא מושלך בפלטיא מרוב סיעה שבפלטיא הוה, והוה ליה פרוש כולו ומפקחין דכל שלא נשאר שם קבוע בחצר ראשונה מפקחין, א"נ דודאי הוחזק ישראל בפלטיא באותו היום כדפירש רש"י ז"ל דפרוש כולו לחצר זו מפקחין" עכ"ל. והנה לפום ריהטא תירוצו השני של הרמב"ן יותר מובן, שאם הוחזק ישראל באותו היום הרי זהו היסוד של רש"י (והתוס') בפירש כולו דמפקחין. אולם תירוצו השני קשה דחידש הרמב"ן דמקורו של התינוק אינו הבתים בעיר אלא הסיעה ועפ"ז הוסיף עוד הדגשה שהסיעה כולה זזה, דהוא כתב שהסיעה הוה כקבוע כיון שכל הסיעה זזה ביחד, והתינוק מושלך מאותה סיעה. ועי' ריטב"א בדעת הרמב"ן דהסיעה "הוי ליה כחצר ראשונה", אבל צ"ע שהרי לא ידעין שהיה ישראל באותה סיעה, ואם כן מהיכי תיתי שיש כאן איתחזק ישראל וצ"ע.

ואולי נפתח פתח להבנת דברי הרמב"ן על פי שיטת הריטב"א בסוגיא:

שיטת הריטב"א

הריטב"א (כתובות דף ט"ו:) כתב פירוש חדש בדעת רש"י בתירוצו של הגמ' על מה שמקשה כלפי חצר אחרת בין שיטת שמואל לשיטת רבי יוחנן, וז"ל (כלפי פרוש כולו): "דכיון דכולו פירשו קביעותא דחצר ראשונה בדוכתא קיימא" עכ"ל. ולכאורה זה מושג חדש, שאע"פ שכל הקביעות זזה, מ"מ כיון שעברו לחצר אחרת ביחד, כלפי פק"נ עדיין נחשב קבועים ביחד כלומר דמאחר שנקבעו בתחילה ביחד הגם שאח"כ כולם זזים ממקום למקום, לא נתבטל קביעותם. ונראה הביאור בזה, דזה גופא שנתחברו ביחד בתחילת הקביעות מהני להם שכל עוד שהם ב"חבורת הקביעות" בזה נשמר קביעותיהו. ואילו כלפי פרוש מקצתייהו, כתב

הריטב"א שם דלא הוחזק ישראל בחצר השניה. ויש להעיר כעין סתירה בין 'הרישא והסיפא' של הריטב"א מה התנאי כאן – האם בעינן דידעינן שישראל פירש, או בעינן דכל הקביעות פירשו ביחד. ולכאורה י"ל דבעצם לא בעינן שכל הקביעות עוברת לחצר האחרת, אלא די לנו דידעינן שהישראל עבר. אבל לשונו לא משמע כן וצריך פירוש.

הנה יש להבין יסוד הענין על פי דברי השערי יושר, דאמרין בעלמא כל קבוע כמחצה וכו' משום שיש חשיבות של האיסור אם הוא אכן נמצא במקום קבוע. וה"ה הכא שאם ה'יחידה המדוברת' (היינו הישראל) יש לו תורת קבוע, די בכך דלא אזלינן בתר רובא. ולא בעינן שכל התערובות תהיה קבוע כדי לומר כל קבוע וכו'. אלא דא"כ יקשה דיוקינו מלשון הגמ'.

ונראה לומר, דהכא יש להוסיף מה שביארנו מקודם, דמאחר שבאמת אינו עכשיו קבוע א"כ כל מה דמשוי ליה לקבוע הוא שעדיין הוי בתוך החבורה ההיא ולכן שפיר בעינן דפריש מקצתייהו בשיעור כזה שעיקרו של החבורה כאן ולכן בפועל זה יוצא דבעינן פרשי כולהו (אבל לו יצויר דפרישי מקצתייהו באופן שנדע שיש שם ישראל גם זה יהני להמשיך הקביעות משום שעיקרו של הקביעות הוי החיבור של ישראל ועכ"ס). ולסכם י"ל, דאע"ג דחלות קבוע הוי כלפי המצב של הישראל, מ"מ מה שמועיל להגדירו עדיין כקבוע הוא זה שעדיין נמצא בחבורתו.

עכ"פ נמצאנו למדים בדעת הריטב"א מהלך חדש בדעת רש"י שאע"פ שהקביעות זזה ממקומה, מ"מ תורת קבוע יש לו – כשה"חבורה" כולה זזה ביחד, ואין זה נקרא פירוש.

וכלפי הצורתא דשמעתתא, הריטב"א לומד כהר"ף (ולא כרש"י) שהגמ' חידשה מושג חדש כלפי תורת קבוע, אבל מאידך לפי הר"ף החידוש הוא שאע"פ שפירש, עדיין נטפל הוא לקביעות הנשאר במקומה. משא"כ לפי הריטב"א, החידוש הוא אחרת לגמרי, שכל הקביעות 'זזה' ביחד. ועי' בביה"ל שנקט שלפי הר"ף, החידוש לא נאמר אא"כ הוא מתכנן לחזור – וכמובן זה מסתבר אך ורק לדעת הר"ף שמחפשים תורת טפילות למקום הקביעות, אבל לפי הריטב"א בדעת רש"י אין מקום לתנאי זה.

ועל פי דברי הריטב"א, אולי אפשר לחשוב בכוונת הרמב"ן כך. בתחילה יסד הרמב"ן שדיינינן לתינוק כבא מחבורת הסיעה, וסיעה זו התחילה כקביעות לעצמה. והנה הסיעה זזה ביחד ולכן נשאר קבוע (ע"פ יסוד הנ"ל של הריטב"א), אלא שתוך כדי התזוזה נשכח התינוק ונשאר שם. וכיון שהתינוק נפל ממקום קביעות, עדיין יש לו תורת קבוע ואע"ג דשאר הסיעה כבר עבר משם, אבל הוא נשאר במקומו מאותו הקביעות שהיה אז בשעתו (ובזה יוסבר לשון הריטב"א שדימה לחצר הראשונה). ויש להוסיף דשעת לידת הספק היה אז. והוי קבוע. אולם עדיין צ"ע דמ"מ מה בכך, דסו"ס עדיין לא ידעינן שהיה ישראל בסיעה. ואולי נאמר דכיון דלא ידעינן כלום כלפי הסיעה – והכל אפשרי (דהיינו כולם ישראלים, וכולם כותיים, מקצת כותיים מקצת ישראל וכו') – זה עצמו מספיק לתת לו תורת קבוע, דבודאי קיים 'צד' שהיה שם יהודי. וא"כ יהא מוכרח מהרמב"ן דלא בעינן שיודע האיסור במקום הקביעות כדי שיחשב קבוע וכשיטת התוס' בכמה מקומות אלא דסובר הרמב"ן דאם רק כלפי שמי' היה אסור חל בו תורת קבוע. וא"כ הכא דלא ידעינן כלל מהוא אין ללכת אחר הרוב שהרי קיים צד שהוי ישראל ועל צד זה שפיר חייל תורת קבוע. ועיין בריטב"א שעירב שני הדרכים של הרמב"ן והוסיף שגם לדרך הראשון בעינן לדעת שיש שם ישראל, וכנראה טעמו משום דנחלק על הרמב"ן בפרט זה דאין ליתן תורת קבוע אלא אם נודע האיסור. לפ"ז הא דהוצרך הגמ' "להחזק ישראל" אינו אלא בפריש מקצתייהו כדי לדון שהקביעות הראשונה זזה, אבל בפרשי כולהו לא בעינן כן.

בחבורה נ"ב ונ"ג למדנו כמה דרכים בראשונים בהבנת שיטת שמואל דלא הלכו בפק"נ אחר הרוב, ובפרט בביאור מסקנת הסוגיא דבחצר אחרת יש חילוק בין פרוש כולו לפרוש מקצתייהו ע"ש.

והנה מצאנו עוד דרך בהבנת המסקנה, בדברי המאירי, וז"ל: "ומ"מ יש בזה צד שאין מפקחין, והוא שאמרו הא דפריש כולו הא דפריש מקצתייהו, כלומר פירשו כולם ממקום קביעותם והלכו זה בבית זה בזה בבית זה ולא נשאר שם אפילו אחד ונפל מפולת על אחד מהן מפקחין, שהרי אי אפשר שלא היה אחד מן הפורשים ישראל ושמה זה, שהרי חזקת רוב גוים כבר הלכה לה. אבל אם נשתייר אפילו אחד בחצר ראשונה אומרים על הפורש שמן הרוב פירש ואין מפקחין הא כל שנפל בחצר ראשונה הואיל והחזק שם ישראל מפקחין אפי' לא נשתייר שם אלא אחד" עכ"ל. דהיינו המאירי גם נקט שבפרוש כולו מפקחין, וכמו שהבין רש"י (ודלא כשיטת הר"ף על פי הר"ן). אמנם מבואר פשוט חדש – דאם כולם עזבו את החצר הראשונה וכל א' הלך לביתו, ולא נשאר אף אחד באותה חצר, ואח"כ נפלה מפולת על א' מן הבתים, לא אזלינן בתר רוב משום ש"חזקת רוב גוים כבר הלכה לה". כלומר אותו רוב שהיה מורה (בשעתו) לא לפקח כבר אינו קיים, ומה שהיה היה, אבל אין לו קיום עכשיו, ומשמע במאירי דזהו משום שנתבטלה החבורה ההיא וממילא כיון שיש להסתפק בכל בית "שהרי אי אפשר שלא היה אחד מן הפורשים ישראל" הדין הוא דמפקחין. וזה מושג חדש שאפשר לפקח משום ביטול הרוב. (לעומת כגון רש"י שאע"פ הרוב קיים, מ"מ במקום איתחזק ישראל - משום פק"נ – לא בעינן ליזיל בתר אותו רוב).

משא"כ – לפי המאירי – אם פרוש מקצתייהו. דהיינו אחד נשאר באותה חצר ראשונה ולא הלך לביתו, אז בכה"ג אמרינן דחזקת הרוב עדיין חי וקיים, משום שנשאר אחד מהחבורה במקום הקביעות של כל החבורה כלומר גם עכשיו, ולכן אזלינן בתר רוב גוים ואין מפקחין. נמצא למתבונן, שהמאירי - לעומת שאר ראשונים - לא מצא בגמ' חידוש במתי אזלינן בתר רוב (רש"י) או מתי היחיד נחשב שעדיין שייך לקביעות (ר"ף) או מה נחשב עדיין קביעות אע"פ דניידי (הריטב"א) אלא החידוש הוא בהגדרת עד מתי הרוב קיים לפנינו, באופן שאם עדיין קיים, בודאי 'צייתנן ליה' ואין מפקחין.¹

סוגיא דספק אחר ספק

איתא בדף פ"ה. "מי שנפל עליו מפולת וכו'. מאי קאמר. לא מיבעיא קאמר: לא מיבעיא ספק הוא שם ספק אינו שם, דאי איתיה חי הוא - דמפקחין, אלא אפילו ספק חי ספק מת - מפקחין, ולא מיבעיא ספק חי ספק מת דישאל, אלא אפילו ספק נכרי ספק ישראל - מפקחין. מצאוהו חי מפקחין" ע"כ. והנה נחלקו הדרכים איך לפרש את הפשט בסוגיא זו. המאירי כתב וז"ל: "אמר המאירי מי שנפלה עליו מפולת ספק ישנו שם ספק אינו שם הואיל ויש לחוש שהוא שם וכן אפי' נצטרף בו ספק אחר והוא שאף כשתמצא לומר שהוא שם שמא כבר מת ואין החילול מועיל בו וכן אף כשתמצא לומר שהוא חי ספק גוי ספק ישראל מחללין עליו ומפקחין" עכ"ל. כלומר לפי פירוש זה, הגמ' בנוי 'צד אחרי צד', ובדרך ספק ספיקא.

ולפי זה יש ששאלו שהרי בשו"ת הרשב"א כתוב שספק ספיקא הוא מטעם רוב ועדיף הוא מרוב, דהיינו הכח של רוב הוא פחות מהכח של רוב צדדים שבספק ספיקא. וא"כ מדוע צריך מימרא דשמואל שבפק"נ לא הלכו אחר הרוב – הרי כאן במשנה זו רואים שאפי' מול רוב צדדים של ספק ספיקא מפקחין על סמך המיעוט אפשרות שיש ישראל חי כאן, וא"כ ק"ו מול רוב פשוט של עכ"ם (דינו של שמואל), בודאי מפקחין.

וכדי ליישב את זה, יש לבאר דבאמת מצד אחד רוב עדיף מס"ס, וכמו שהסביר הרשב"א. אבל מצד שני, יש בחינה שרוב עדיף מס"ס. ונבאר: ס"ס עדיף מרוב משום דצד המיעוט נגד הרוב צדדים הוא מיעוט קלוש יותר מאשר הצד מיעוט העומד כנגד רוב רגיל. ובנ"א, הצד מיעוט נחלש יותר ע"י הכח של ס"ס מאשר ע"י

¹ ובני החבורה שאלו על המאירי מדוע הגמ' אמרה ששמואל נקט דמפקחין בחצר אחרת – ולפי המאירי לא מצאנו משמעות לחצר אחרת – הרי כל א' הלך לביתו. וצ"ע.

הכח של רוב רגיל. אולם אם מסתכלים בכח של הצד של רוב, אז יש מעלה ברוב לעומת ס"ס – שהרוב יש לו כח להכריע את הספק – דאזלין בטר רובא. משא"כ במקום ס"ס, הספק לא הוכרע, אלא דהתם הכלל הוא שהצד של המיעוט נקטינן שלא צריך לחשוש לו, וכלשון רש"י בב"ק דף יא (ד"ה דאין מקצת שליא) – "כולי הוא לא חיישינן". ומצאנו נפק"מ שבמקום ספק טומאה ברה"י, שדין הוא שספיקו טמא – אם איירי ברוב טהרה, ספיקו טהור, משא"כ במקום ס"ס לטמא, הדין הוא דעדיין טמא, משום שהספק לא הוכרע. ואע"פ שהמיעוט חלש יותר, עכ"פ הוא עדיין קיים, וברה"י נאמרה הלכה שבכל ספק – גם ספק רחוק כס"ס-הדין דספיקו טמא. ולפי זה, עדיין בעינן למימרא דשמואל, כי אע"פ שבמשנה מבואר שבס"ס עדיין אמרינן לפקח, אולי זהו בגלל שהספק עדיין לא הוכרע, והוי כמו ברה"י שבכל ספק שהוא – וכמה שתהיה רחוקה – הדין הוא דמפקחין. אבל מ"מ בעינן מימרא דשמואל שבמקום רוב כאשר יש כח להכריע את הספק, דמ"מ חיישינן למיעוטא.

אולם המאירי גם מביא פשט אחר, שאין כוונת הגמ' בדרך ספק על גבי ספק, אלא הגמ' רשמה כמה ספיקות נפרדות. ולפי זה צ"ע מדוע המשנה צריך להשמיע כל הספיקות האלו, ומה נתחדש בכל א'. עכ"פ לפי זה לא קשה מה שהקשו על שמואל מסוגיא דספ' ספיקא. אולם יש לציין שלפי התוס' ריש דף פ"ה. ד"ה לפקח וכו' ההיתר של שמואל בנוי על עומק הדרשא ד'וחי בהם' שאפי' על צד קטן של 'נפש' דוחין שאר מצוות. וא"כ איך ניתן להסביר שלא מפקחין במקום ספק ספיקא – הרי עדיין יש צד כל דהו של נפש קמן. וכעין קושיא זה הקשה השע"ה צ" ().

ועוד יש לציין שהביא המאירי מקור לשיטה זו (דבמקום ס"ס אין מפקחין) מסוגיא דלעיל שפירשו הטעם למה בפרוש מקצתייהו הדין הוא שאין מפקחין הוי משום דהוי ס"ס ובספק ספיקא לא מפקחין – דהיינו מדובר שפירשו רק חלק מחצר ראשונה לחצר השניה, וזה כבר ספק א'. ואח"כ פירש רק א' לחצר השניה – נמצא שיש כאן ספק ספיקא, וש"מ דבמקום ס"ס לא מפקחין.

סוגיא דחיי שעה

הגמ' ממשיכה: "מצאוהו חי מפקחין. מצאוהו חי פשיטא – לא צריכא, דאפילו לחיי שעה" ע"כ. הרי מבואר בגמ' שהמשנה מתירה לפקח בשבת אפי' כדי להציל חיי שעה. וזה לשון הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הל"ח): "מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם מפקחין עליו, מצאוהו חי אף על פי שנתרוצץ ואי אפשר שיבריא מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי אותה שעה" עכ"ל. והנה עי' בביה"ל סימן שכ"ט (ד"ה אלא לפי שעה) שכתב וז"ל: "ואף על גב דלא שייך הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה משום דלאו דוקא שבת ה"ה שאר מצוות כמו שכתב המאירי ביומא וז"ל ואעפ"י שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה עכ"ל אמנם באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא אבל לדינא לא תלוי כלל במצות דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצות אלא דחינן כל המצות בשביל חיים של ישראל" עכ"ל. דהיינו הוקשה לביה"ל שאם ההיתר לחלל שבת בשביל פק"נ הוא משום הפסוק ד"ושמרו וכו'", הרי אדם זה שיחיה רק חיי שעה לא ישמור שבתות אחרות, וא"כ מה ההיתר. ועל זה תירץ בשם המאירי ששמירת שבת לאו דוקא אלא ה"ה שאר מצוות, ואם יצילו אותו, הרי יכול הוא לשוב בלבו ולהתודות. אולם הביה"ל מסתייג מזה ואומר שכל זה נאמר לטעמא בעלמא ולא בעינן בכלל חשבון של שמירת מצוות כדי להציל, ואפי' להציל חיים של שעה מותר, ומה שמתיר ההצלה הוא עצם החשיבות של הנפש.

קושית התוס' בעבודה זרה דף כ"ז:

והנה יש לעיין בדברי התוס' בע"ז דף כ"ז: שם איתא בסוגיא: "אמר רבא א"ר יוחנן, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר ר' יוחנן: ספק חי ספק מת – אין מתרפאין מהן, ודאי מת – מתרפאין מהן. מת, האיכא חיי שעה.

לחיי שעה לא חיישינן" ע"כ. דהיינו יש איסור ללכת לגוי רופא, משום חשש שמא יהרוג את החולה ישראל (ואע"פ שרש"י שם ד"ה ספק חי ספק מת משמע שודאי יהרוג, מוכח בסוגיא שאינו ממש ודאי אלא נראה דכוונתו דהוי קרוב לודאי. וד"ק). ומבואר בשלב הראשון של הסוגיא, שאם יש ספק חי ספק מת, אסור ללכת לגוי רופא, משום ש"מוטב שיניח אולי יחיה" (לשון רש"י) – ולכאורה הפשט הוא דקרוב לודאי שימית אותו הגוי ובלא זה אולי יחיה וא"כ "מוטב שיניח אולי יחיה". ואח"כ הגמ' נקטה שאם ודאי ימות, מותר ללכת לרופא עכו"ם, (ואין שם ישראל רופא – רש"י), משום "דעובד כוכבים מאי עביד ליה הא בלאו הכי מיית ושמא ירפאנו העובד כוכבים" עכ"ל. דהיינו אין כאן מה להפסיד, שאם לא הולכים לגוי, החולה ימות, ואם הולכים אליו, שמא ירפא אותו.

אבל על זה הגמ' מקשה "מת, האיכא חיי שעה" – דהיינו למה פשוט בכה"ג ללכת אצל גוי – הרי בלעדי הגוי, יהיה לישראל עכ"פ חיי שעה, ודלמא הגוי יהרוג אותו, ויפסיד אותו חיי שעה. ולזה מתרץ הגמ' "לחיי שעה לא חיישינן". דהיינו – לפום ריהטא – לא צריך לקחת בחשבון הפסד חיי שעה, דלחיי שעה לא אכפת לן. והנה הקשו שם התוס' (ד"ה לחיי שעה וכו') שאיך סוגיא דהתם מסתדרת עם סוגיא דידן ביומא – הא מבואר הכא ביומא לחיי שעה כן חיישינן – הרי מפקחין את הגל בשבת למען הצלת חיי שעה, וז"ל: "והא דאמרין ביומא (דף פה.) מפקחין עליו את הגל בשבת לחוש לחיי שעה אלמא חיישינן" עכ"ל.

ולכאורה היה נראה לתרץ קושיתם באופן זה: הרי יש לחלק במה אנחנו 'באים לפעול ע"י החיי שעה'. כלומר בשבת אנחנו רוצים להתיר לפקח את הגל, ודי בזה חיי שעה כדי להתיר. אולם מצד שני בגמ' ע"ז אנחנו באים לאסור ללכת לרופא עכו"ם אע"פ שיש צד שהוא ירפא אותו, ואין בכח של חיי שעה לאסור ללכת אליו.

אמנם התוס' עצמם מתרצים: "דאיכא למימר דהכא והתם עבדינן לטובתו דהתם אם לא תחוש ימות והכא אם תחוש ולא יתרפא מן העובד כוכבים ודאי ימות וכאן וכאן שבקינן הודאי למיעבד הספק" עכ"ל. והנה זה תירוץ חדש – דעבדינן לטובתו – ביומא אם לא חיישינן לחיי שעה, הרי בודאי ימות. משא"כ בע"ז, אם חיישינן לחיי שעה ודאי ימות לאחר אותו חיי שעה, משא"כ אם הולך לרופא עכו"ם יש צד שלא ימות אלא יתרפא. והנה בגמ' מבואר חידוש – דמסתמת לשונם משמע שאפי' אם יש צד רחוק של רפואה שלמה ע"י הגוי וצד יותר גדול שימות, זה מנצח מעל הצד הודאי של חיי שעה. וכנראה יש סברא פשוטה להתוס' שחיים מעבר לחיי שעה תמיד עדיף מחיי שעה, אע"פ שהסיכוי לחיי טובא אינו שווה לסיכון שיש לו לאבד חיי שעה. ועל סמך דברי התוס' האלו התירו הפוסקים (עי' אחיעזר) לחולים לעשות ניתוח כאשר יש תקווה שע"י זה יגיעו לרפואה אע"פ שיש סיכון שבניתוח ימות, ולא יחיה לחיי שעה.

ביאור בדעת התוס'

למדנו בחבורה נ"ד את מה שהקשו התוס' בע"ז דף כ"ז: כלפי הסתירה בין סוגיא דידן (יומא דף פ"ה). לסוגיא דהתם האם חיישנן לחיי שעה או לא. והתוס' תירצו דהכלל הוא ד'עבדינן לטובתו'. ודנו האחרונים מה הביאור בתירוצם.

ויש לציין את מש"כ הרמב"ן בתורת האדם וז"ל: "חיי שעה מקמי חיי עולם לא חיישינן" עכ"ל. ויש לפרש את דבריו באופן זה: הדין 'וחי בהם' מחייב גם כאשר באים לשמור את הנפש חיי שעה, וגם כאשר באים לשמור את הנפש חיי עולם. ולכן בנידון של הגמ' בע"ז, נולדה סתירה בתוך ה'וחי בהם' גופא האם לעשות את הרפואה אצל הנכרי (כדי להרויח חיי עולם) או לא לעשות את הרפואה (כדי לשמור חיי שעה). ובכה"ג צריך להחליט איזו דרך עליו לעשות, ולכאורה שורש הספק הוא איזה מהם עדיף. ועל זה כתב הרמב"ן שכאשר יש (בעיקרון) ב' מהלכים לשמור את הנפש (ולקיים וחי בהם) לא צריך לחשוש לקיום ע"י שמירת חיי שעה כאשר ניתן לקיים חיי עולם.

ולפי זה, אולי יצא נפק"מ שאם יש ב' חולים לפנינו, ואין ביכולתנו אלא להציל א' מהם, צריך לבחור את החולה שיש בידנו להציל חיי עולם. אולם אין זה כ"כ ברור, שהרי בעצם יש לשאול האם ניתן להעמיס את דברי הרמב"ן במש"כ התוס' דעבדינן 'לטובתו'. ומה הכונה במילים אלו, הא לכא' השאלה מהו העדיף מביניהם בדין, – ואולי הכוונה היא שלפי מבט התורה, עדיף לו (לחולה) שנשתדל לשמור בעבורו חיי עולם ולא חיי שעה – אבל לפ"ז יוצא חידוש גדול שאה"נ אין ההכרעה מצד מעלת חיי שעה "בדין" אלא הכרעת הדבר מונח אצל הגברא ולפי "טובתו". וא"כ אפשר לומר שכל זה נאמר דוקא כאשר באנו לעשות חשבון למען אדם א', אבל אולי כאשר יש לפנינו ב' בני אדם, החשבון יהיה אחרת, וצ"ע.

שוב התבוננתי דיש בספק של הגמ' עוד פרט, דכיום הזה יש לחולה בודאי חיי שעה (הגם שלא יודעים כמה זמן הוא מ"מ איזשהו זמן יש לו) ואם ינתן לרופא עכ"ז בזה הוא מעמיד אותה חיי שעה בסיכון, מצד שני יש צד שירויח בזה חיי עולם, א"כ יש מקום לדון שעדיף לו לא לוותר על הודאי חיי שעה – דמפסיד בהכי את מעלת הודאי – רק משום להרויח ספק חיי עולם, וכעין "אין ספק מוציא מידי ודאי" ואף דבעצמותו חיי עולם עדיפי מחיי שעה נימא הכי. לפ"ז נלמד שכלל זה שעדיפי חיי עולם הוא פשוט, (ולפ"ז הנפ"מ שהבאנו באמת הוא פשוט) אלא דחידוש הגמ' דספק ריוח חיי עולם עדיפי מודאי הפסד חיי שעה (וא"כ יש לדון נפ"מ באופן אחר, במקום שיש שני חולים ודופא אחד ויכול רק להציל אחד ביניהם והנתונים הם שיכול בודאי להוסיף חיי שעה לאחד אבל לשני יכול להוסיף חיי עולם אבל בזה יש ספק). ובזה יובן לשון התוס' בסופו "דשבקינן הודאי ועבדינן הספק". וא"כ יש לומר עוד בשיטתם, דמה שהכריעו תוס' דמשום 'טובתו' הוא דעבדינן הכי, אינו אלא במצב של ספק וודאי, ולעולם בעיקרון חיי עולם עדיפי מחיי שעה.

עוד יש להוסיף כלפי לשון הנ"ל בתוס' דמשמע מדבריהם שאותו הכלל שייך בצירור דיומא – דמפקחין את הגל משום חיי שעה, וצ"פ איזה ודאי שבקינן התם ועוד למען איזה ספק הוא דעבדינן ליה דהרי בסוגיין מפקחין משום חיי שעה וצ"ע.

דברי האחיעזר

בשו"ת אחיעזר (חלק ב' יו"ד סימן ט"ז אות ו') כתב על פי התוס' להתיר לחולים לעשות ניתוח כאשר יש תקווה שע"י זה יגיעו לרפ"ש אע"פ שיש סיכון שבניתוח ימות, ולא יחיה לחיי שעה, וז"ל: "ובדבר השאלה אשר שאל מעכ"ת בחולה והרופאים המומחים אומרים כי בלא אפערצאצאן /נתוח/ לא יחי' יותר משהיה חדשים וע"י נתוח אפשר שיחי' אך הנתוח מסוכן מאוד וקרוב יותר שימות מהרה לכאורה נראה מע"ז כ"ז

דודאי מת מתרפאין דלחיי שעה לא חיישינן היכא דאפשר שיתרפא אף באופן רחוק כל שנתיאשו מרפואתו" עכ"ל.

אולם בהמשך דבריו, האחיעזר מעלה צד דבשלמא אם הרופא (המנתח) הוא נכרי, לא אכפת לן (מצד הנכרי) אם הניתוח לא יצליח להציל את חיי החולה. אבל אם המנתח הוא ישראלי, אז אם לא יהיה מוצלח, הרי נמצא שאותו ישראלי רצח את החולה, וא"כ יש כאן סיבה חדשה למנוע הניתוח וזהו איסור רציחה, אלא בזה גופא יש לדון לדחות משום פק"נ - 'וחי בהם'. אבל לכאורה אין זה מספיק שכבר מצאנו שמצות וחי בהם לא מדחה איסור רציחה. (ונראה מדבריו שלפי צד זה, צריך לכה"פ 50 אחוז סיכוי 'הצלחה' (דהיינו ספק השקול) כדי להתיר לישראל לנתח את החולה). אולם בחידושי רבי ראובן כתב שלא צריך לדייק בסיכוי הצלחה וכו', משום שאם יש היתר, ואפילו חיוב, משום חיי עולם (לעומת חיי שעה) לעשות את הניתוח, הרי מחוייב לעשותו משום וחי בהם, א"כ פקע מיניה עצם שם מעשה רציחה (אפי' אם החולה ימות) - אלא הוא מעשה הצלה של וחי בהם, ולכן אפשר ליתן לכתח' למנתח ישראלי לעשות את הניתוח בכה"ג.

פסק הגרש"א זצ"ל

הפוסקים דנו בארוכה בשאלה עד כמה צריך להשתדל כדי להציל חיי שעה, כאשר ברור שאין אפשרות לחיי עולם כלל והחולה סובל מאוד. ושאלה זו נוגעת בהרבה מקרים בבתי חולים, בתי אבות וכו'. ולכאורה מסוגיא דידן ביומא נראה פשוט שצריך לעשות כל השתדלות עבור חיי שעה, שהרי מפקחין את הגל בשבת למען חולה אע"פ שהוא 'מרוצץ' (לשון הרמב"ם), דהיינו יש לו סבל קשה ביותר. אולם יש לציין שהגרש"א זצ"ל - כאשר דן בשאלה של חולה בביה"ח, פסק שמצד א' אסור לנתק את מכשיר ההנשמה ושחייב להאכיל את החולה. אבל מצד שני נקט שלא חייב לתת לו תרופות, על סמך הסברא (שמצאנו בסוגיות דיהרג ואל יעבור) דלפעמים יסורים גדולים נחשבו גרועים ממוות. (אבל א"כ צריך לדעת מה החילוק בין להאכילו ולתת לו תרופות) ויש לעיין עוד בדבריו.

הביאור הלכה והתוס' בנדה

הביאור הלכה (סימן שכ"ט ד"ה אלא לפי שעה) כתב וז"ל: "ודע עוד דה"ה גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו דהא מרוצץ נמי גוסס הוא, וגרע מגוסס דליכא בזה אפילו מיעוטי דמיעוט. אעפ"כ משום חיי שעה מחללין עליו. וכמו כן גוסס וכ"כ האו"ה בשם סמ"ג וסמ"ק וז"ל מצאוהו חי אף על פי שנתרוצץ מוחו ואינו יכול לחיות כ"א מעט מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי שעה כדאמר במס' שמחות המעצים עיניו של מת הרי הוא שופך דמים עכ"ל" עכ"ל. דהיינו הביה"ל הבין שמי שהוא 'מרוצץ' בסוגיא הוא כגוסס (ויותר גרוע) ואעפ"כ חזינן בסוגיא דידן דמפקחין עליו את הגל ומשתדלים להאריך ימיו. והביה"ל מוסיף בשם הסמ"ג שאם עושים אפי' פעולה קטנה שיגרום לו לקצר חיי שעה שלו, הרי זה שופך דמים. ונלמד דחיי שעה חשיבי בין לענין לדחות איסורים ובין לענין דבאיבוד חיי שעה עובר באיסור רציחה.

אח"כ הביה"ל מביא ומקשה על דברי התוס' (נדה דף מ"ד. ד"ה איהו מיית ברישא). ונקדים את דבריו עם דברי התוס' עצמם. בא"ד שם נקטו התוס' דבן יום אחד ההורג חייב, ואילו עובר לא, עד שיצא ראשו. ואח"כ התוס' שואלים דאם מותר להרוג עובר (אפי' במקרה דמת אמו דאז אולי העובר הוי כמונח בקופסא דמי) מדוע מצאנו דמחללין שבת כדי להצילו. ותירצו התוס' וז"ל: "וי"ל דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת אף ע"ג דמותר להרוג דהא גוסס בידי אדם ההורג פטור, כדאמר פרק הנשרפין (סנהדרין עח.) דרוב גוססים למיתה ומחללין את השבת עליו כדאמר פרק בתרא דיומא (ד' פד:) דאין מהלכין בפקוח נפש אחר הרוב" עכ"ל. כלומר אה"נ אע"פ שאין חיוב על ההורג עובר, מ"מ מחללין עליו את

השבת, ומדמה את זה לגוסס בידי אדם, שההורגו פטור, דרוב גוססים למיתה, אבל בפק"נ אמר שמואל שאין הולכים אחר הרוב.

והנה יש לתמוה על דברי התוס' למה הביאו ראיה לדבריהם שמחללין שבת לגוסס משום כלל דשמואל דלא הולכין בפק"נ אחר הרוב (ולכן לא אכפת לן דרוב גוססים למיתה) – הרי תיפוק ליה מגמ' מפורשת שעל חיי שעה מפקחין עליו את הגל, וכהבנת הביה"ל דאירי במי שהוא גוסס.

ובדומה לזה מקשה הביה"ל וז"ל (שם): "וכ"כ תוס' בנדה דף מ"ד אלא דהם באו מטעם דמיעוט גוססים לחיים ואין הולכין בפיקוח נפש אחר רוב ולכאורה תמוה דהא אפילו בודאי מת מ"מ חיי שעה יש ע"י פיקוח הגל ובשביל חיי שעה מפקחין" עכ"ל. כלומר לא הקשה שהתוס' לא צריכים להביא מקור ממק"א, אלא הקשה שתוס' לא הבינו את ההיתר פק"נ אלא משום שיש מיעוט גוססים לחיים, ולפי שמואל חיישנן למיעוטא, ואילו בגמ' דידן מבואר דאפי' ודאי ימות מ"מ מפקחין.

והביה"ל תירץ לקושינו וז"ל: "ואפשר דהתוס' כללו בזה היכי דהרופא נותן לו סימנים ואומר שיתרפא לגמרי ע"ז דמותר לסמוך עליו ולחלל שבת בבישולם וכדומה דמיעוט גוססין לחיים וסומכין עליו בעניני פק"נ אבל אם היו אמרין דאפילו מיעוט ליכא א"כ בודאי משקר" עכ"ל. דהיינו הביה"ל ממציא דהתוס' איירי באוקימתא מסוימת שיש רופא שאומר שיכול לרפאות לגמרי את הגוסס, דניתן לחלל את השבת בהכנת התרופות, דכיון שיש מיעוט גוססים לחיים, יש סמך לתת לו נאמנות, אבל אל"כ לא היינו מאמינים אותו. ואין זה דומה למקרה של מפקחין בשבת כדי לתת חיי שעה למי שודאי ימות, דזה שפיר עבדינן, וכמבואר להדיא בגמ'. למתבונן יסוד תירוצו הוא שבשביל חיי שעה פשיטא דמחללין עליו וזהו הגמ' של מפקחין, אבל תוס' מחדשים דמחללין עבורו גם משום חיי עולם ומשום הכלל דאין הולכים אחר הרוב.

ומלבד מה שהוצרך הביה"ל להעמיד אוקימתא זו, לכאורה יש להעיר על התוס': א. מה ראו במימרא דשמואל לסייע לנו כלפי נידון דידן של הצלת נפש משום מיעוט גוססים לחיים. הרי היה לנו צד בעיקר מימרא דשמואל דאין הולכין בפק"נ אחר הרוב - ובהבנת התוס', (עי' חבורה נ"ג) שהתוס' (כדרכו של רש"י בדעת הריטב"א) הבינו דשמואל לא אמר דין בכללי רוב אלא בכללי מה נחשב קבוע, וא"כ אין לזה שייכות לחיישנן למיעוטא כלפי גוסס. ב. בעיקר דברי התוס' צ"ע, הרי הם מחפשים מקור כדי להכירע האם יש לעובר דין נפש או לא, והו"א דאם אין לו חשיבות נפש לגבי רציחה, ה"ה לגבי פק"נ. אבל בדיני גוסס אין הנדיון דומה לראיה, דבגוסס בודאי יש לו נפש חשוב, אלא שיש ספק האם חיישנן למיעוט צד חיים או לא. וצ"ע.

עוד בדברי התוס' בעבודה זרה דף כ"ז:

למדנו בחבורה נ"ד את מה שהקשו התוס' בע"ז דף כ"ז: (ד"ה לחיי שעה לא חיישין) כלפי הסתירה בין סוגיא דידן (יומא דף פ"ה.) לסוגיא דהתם האם חיישין לחיי שעה או לא. והתוס' תירצו דהכלל הוא ד'עבדין לטובתו'. ובחבורה נ"ה הבאנו את דברי הרמב"ן שנתן תוספת עומק בדברי התוס'. וש לציין שוב את דברי התוס', ולהדגיש מש"כ בסוף דבריהם: "והא דאמרין ביומא (דף פה.) מפקחין עליו את הגל בשבת לחוש לחיי שעה אלמא חיישין, דאיכא למימר דהכא והתם עבדין לטובתו, דהתם אם לא תחוש ימות והכא אם תחוש ולא יתרפא מן העובד כוכבים ודאי ימות, וכאן וכאן שבקינן הודאי למיעבד הספק" עכ"ל.

ולפרש מש"כ שבפק"נ יש כלל "שבקינן הודאי למיעבד הספק" אשר כפשוטו צ"ע דעל אידה ספק מדובר כאן, בשלמא בסוג' בע"ז ניתא דהתם יש ספק אם יציל החיי עולם אבל הכא בסה"כ מדוכר על פק"נ עבור חיי שעה – אלא נראה בתוס' שפירשו ביומא שהחיי שעה אינו אלא ספק – וכן משמע ברמב"ם כאשר מביא את דברי הגמ', משמע שצריך להתחיל לפקח ולבדוק אם עדיין חי. ואם אינו ברור, צריך הוא לפקח עוד – הא מבואר דאין זה אלא ספק. ואעפ"כ הדין הוא שצריך להחשיב את הספק ולנסות להציל (ובאחרונים הדגישו שיש כאן תוספת חידוש דאע"ג שאין כאן אלא הצלת חיי שעה גם בזה אלים כחו של ספק לדחות את השבת). ומאידך זה בא על חשבון ודאי חילול שבת – נמצא דשבקינן שמירת שבת (הודאי) למען פק"נ (הספק). וכמו כן בע"ז – כעת אם הרופא יעשה את הניתוח יש ספק אם ירוויח חיי עולם. אבל מאידך יש ודאי ביטול של החיי שעה-ואע"ג דיש צד הצלת חיי עולם וא"כ זה גופא יסלק ה"ודאי" מהאיבוד של חיי שעה, צ"ל דסברו תוס' דכיון דלע"עתה יש לו בודאי חיי שעה ואם ינתח הגוי יש צד שימות מיד א"כ דיינינן ליה שמפסיד בהכי את מעלת ה"ודאי" של חיי שעה, שהיה מרוויח אם לא היו עושים את הניתוח כלל. נמצא דשבקינן חיי שעה (ודאי) למען פק"נ של חיי עולם (ספק).

ולאור הנ"ל, מה שהבאנו בחבורה נ"ה דמה שלכאורה יוצא מדברי התוס' - דאם יש ב' חולים לפנינו, ואין ביכולתנו אלא להציל א' מהם, צריך לבחור את החולה שיש בידנו להציל חיי עולם ולא את החולה שאין סיכוי אלא לחיי שעה – וטענו דהיא מלתא דפשיטא, באמת אין זה כ"כ פשוט, והדבר תלוי אם ירויח השני בודאי חיי עולם אה"נ י"ל דפשוט, אבל אם יש ספק על הרווחת חיי עולם אצל השני אז בעינן לכלל זה דשבקינן הודאי למיעבד הספק. ומסברא חיצונה היה שייך לומר להיפך, דודאי חיי שעה עדיף מספק חיי עולם.

עוד בדברי התוס' בנדה דף מ"ד.

הרי התוס' הבינו דבסוגיא דידן איירינן במי שהוא כעין גוסס בידי אדם. וכתבו שם עוד התוס' דמיעוט גוססים לחיים ואעפ"כ מחללין עליו את השבת, על סמך הכלל דשמואל דבפק"נ לא אזלינן בתר הרוב. ומקשה הביה"ל וז"ל (שם): "וכ"כ תוס' בנדה דף מ"ד אלא דהם באו מטעם דמיעוט גוססים לחיים ואין הולכין בפיקוח נפש אחר רוב, ולכאורה תמוה דהא אפילו בודאי מת מ"מ חיי שעה יש ע"י פיקוח הגל ובשביל חיי שעה מפקחין" עכ"ל. כלומר הקשה שהתוס' לא הבינו את ההיתר פק"נ אלא משום שיש מיעוט גוססים לחיים ושלפי שמואל חיישין למיעוט, ואילו בגמ' דידן מבואר דאפי' ודאי ימות מ"מ מפקחין.

והביה"ל תירץ לקושיתו וז"ל: "ואפשר דהתוס' כללו בזה היכי דהרופא נותן לו סימנים ואומר שיתרפא לגמרי ע"ז דמותר לסמוך עליו ולחלל שבת בביתו ושלום וכדומה דמיעוט גוססין לחיים וסומכין עליו בעניני פק"נ, אבל אם היו אמרין דאפילו מיעוט ליכא א"כ בודאי משקר" עכ"ל. דהיינו הביה"ל ממציא דהתוס' איירי באוקימתא מסוימת שיש רופא שאומר שיכול לרפאות לגמרי את הגוסס אבל אינו במעשה שלו סיבה להציל החיי שעה כלל, וא"כ אין להתיר ההצלה על סמך חיי שעה אלא מ"מ ניתן לחלל את השבת בהכנת התרופות, דכיון שיש מיעוט גוססים לחיים, יש סמך לתת לו נאמנות עבור הצלת חיי עולם, אבל אל"כ לא

היינו מאמינים אותו. ואין זה דומה למקרה של מפקחין בשבת כדי לתת חיי שעה למי שודאי ימות, דזה שפיר עבדין, וכמבואר להדיא בגמ'.

אולם עדיין יש להקשות על עיקד דברי התוס' – הרי תוס' באו לדון האם מי שאין לו דין נפש לגבי רציחה-כלומר עובר- מ"מ יש לו דין נפש, וחשוב כנפש לגבי פק"נ. אבל כלפי גוסס, השאלה אינו האם להחשיב את נפשו או לא, אלא האם חיישין שיש לו עדיין נפש או לא דכבר נידון כמת. משא"כ הכא, בודאי יש לו נפש, אלא השאלה היא האם חשיבא נפש להציל בשבת. ואם רואים שמותר להרגו, זה סימן שאין חשיבות לאותו נפש, וס"ד שאין לחלל שבת כדי להצילו. ואולי יש להציע בדעת התוס' שהנידון בתוס' הוא באופן אחר – שאם אין אסור להרוג כזה נפש, זה עצמו סיבה שאין נפש זה כדאי להצילו משום פק"נ בשבת, כלומר שזה גופא מגרע תורת נפש ידיה, וא"כ ראייתם מגוסס נחא דלמעשה שם איו על נפשו דין רציחה ומ"מ יש עבורו היתר הצלה. וזה חידוש בפשט התוס'.

המשך הגמ' ביומא

א. אח"כ הגמ' מביא כמה מימרות של חז"ל כלפי מהו המקור שפק"נ דוחה את השבת. איתא שם: "וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. נשאלה שאלה זו בפניהם: מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת. נענה רבי ישמעאל ואמר: אם במחתרת ימצא הגנב. ומה זה, שספק על ממון בא ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל - ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת" ע"כ. דהיינו שפיכות דמים הוא איסור חמור מאוד, ואעפ"כ פק"נ של בעל הבית (במחתרת) דוחה אותה, ק"ו שפק"נ מדחה מצות שבת. ומכאן למדו האחרונים שהדין בא במחתרת הוא משום לתא דהצלה ולא משום לתא דעונש על הגנב, שהרי הגמ' לומד משם הלכות פק"נ - לדיני הצלה בשבת. וזה נוגע למה שהקשו האחרונים על דין בא במחתרת כלפי קם ליה בדרבה מיניה שמבואר דהוי דין עונש ולכן אית ביה דינא דקלב"מ.

ב. המקור השלישי שם לדין פק"נ דוחה את השבת הוא מדברי רבי אלעזר: "ומה מילה, שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם - דוחה את השבת, קל וחומר לכל גופו - שדוחה את השבת" ע"כ. וכתב רש"י (ד"ה ומה מילה) וז"ל: "שהיא תיקון אחד מאיבריו של אדם, דוחה את השבת, לפי שחייבין עליה כרת לאחר זמן, כך שנויה בתוספתא דשבת" עכ"ל. ויש לתמוה על דברי הגמ' (על פי רש"י) – למה בעינן לק"ו זה, שהרי אם מילה - משום שמצילו מכרת (כלשון התוספתא) - הוי פק"נ, זה עצמו מראה שפק"נ דוחה את השבת, ומדוע צריך ק"ו.

עוד יש לציין שהר"ח מביא מקור שמי שלא מל הוא בסכנת מיתה, ממעשה דאלעזר בנו של משה רבינו בפ' יתרו. וגם הוא מוסיף וז"ל: "ואמרינן תו למולו ואפי' בשבת כדי לפדותו מן המיתה וכתוב ועל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה מלמד שהקטן נתפש בעון האב והגדול בעון עצמו ושניהם בחיוב מיתה" עכ"ל. ויש להקשות עליו (וגם על רש"י) שהמקור שמילה דוחה שבת הוא ממש"כ "ביום השמיני" – והרי על אותה מילה, אם אינו עושהו ביום השמיני, אינו חייב כרת. שהרי אינו חייב כרת אלא א"כ אינו מקיים מילה בכלל. ועי' ברש"י שמקשה את זה בזה"ל: "וגם אינו ודאי כ"כ שאם ימול למחר וליומא אחרא יפטור ג"כ מכרת" עכ"ל.

(ועוד הקשו על רש"י והר"ח) שאם הענין בק"ו הוא שע"י מילה מצילין את נפש, למה הגמ' לא מדגישה את זה כלל, אלא כתבה שמילה היא 'אחד מאבריו' ותו לא.

עוד דרך מצאנו בתוס' הרא"ש בשבת שכתב ק"ו לפק"נ שהיא מצוה הנהוגת בכל איבריו שהוא מצוה להחיות נפשו כדכתיב וחי אחיך עמך. מבואר שפירש הק"ו כפשוטו שאם מצוות מילה היא תיקון אבר אהד דוחה כש"כ שמצוות "וחי" שהיא מצוה של תיקון כל גופו-היינו נפשו, בכוחו לדחות השבת. וברשב"א

נראה קצת באופן אחר שכתב "מה מילה שאינה אלא לקיום מצוה יחידית באבר אחד דוחה את השבת ק"ו לפקד"נ שהוא לקיום כל המצוות שישמור ויעשה כל המצוות." נראה שמדגיש שמעלתו וחשיבותו של פקד"נ הוא שדרכו יוכל לקיים כל המצוות וא"כ הק"ו סובב נקודה זו דאם אם מצוה יחידית אשר מונח בו תיקון אבר אחד דוחה כש"כ כאשר יש תיקון לכולו אשר מוביל לכל המצוות ידחה שבת. ויש כאן יסוד בדבריו, דרגילים לפרש דיסוד דפק"נ הוא להציל הנפש עצמו, וכאן מתגלה שמעלת הנפש הוא משום שיוכל עוד לקיים מצוות.

ג. עוד איתא בגמ' – "רבי שמעון בן מנסיא אומר: ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה" ע"כ. והנה כבר הבאנו (בחבורה נ"ד) את דברי הביה"ל סימן שכ"ט (ד"ה אלא לפי שעה) שדן האם באמת בעינן לחשבון של שמירת שבתות הרבה כדי להתיר פק"נ, והביא את דברי המאירי דל"ד מצות שבת אלא ה"ה שאר מצות. והוסיף הביה"ל עצמו דלדינא לא תלוי כלל במצוות. ואמנם אף דלהלכה לא בעינן לקרא זו דילפינן מוחי בהם שנפש דוחה שבת, מ"מ יש לדון דעדיין איתא למקור הזה ויש בזה לחשוב כמה נפ"מ. ועיקר הדגש (ההבדל) לדרשא זו שאין ה"מדחה" הנפש אלא ה"מדחה" הוא ה"שבתות הרבה".

ועי' בחכמת שלמה (סימן שכ"ח סעיף מ"ו) שלפי הדרשה, מי שיש לו סכנה שיסנוור בב' עינים ואז יהיה סומא, דמחללין שבת עבירו, שהרי לפי ר"י סומא פטור מן המצוות, ומצאנו שרבינו ירוחם פסק דקיי"ל כהר"י (והוסיף החכמת שלמה דבפק"נ לא אזלינן בתר הרוב ולכן יש לחשוש למיועט שיטה של ר"י). וא"כ צריך לחלל שבת כדי שיכול לשמור שבתות (וה"ה מצוות) הרבה, דאם לא מחללין, יהיה פטור מן המצוות (עכ"פ לפי הר"י ור"י). ואח"כ הוסיף לחדש דאפי' אם לא חיישינן לשיטת ר"י, מ"מ אם ע"י הסכנה לעינים יבוא לידי ביטול תורה, בודאי מחללין שבת בעבורו, שהרי אמרו חז"ל גדולה ת"ת יותר מהצללת נפשות וכו'.

קושית המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה רצ"ה) מקשה שבגמ' דידן (יומא דף פ"ה.) מבואר שרבי ישמעל מצא מקור לפק"נ דוחה שבת מדין בא במחלת: "מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת. נענה רבי ישמעל ואמר: אם במחלת ימצא הגנב. ומה זה, שספק על ממון בא ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל - ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת" ע"כ. ואילו בסוף הסוגיא (פ"ה:) שמואל הביא מקור אחר לדין פק"נ דוחה שבת: "אמר רב יהודה אמר שמואל: אי הואי התם הוה אמינא: דידי עדיפא מדידהו, וחי בהם - ולא שימות בהם" ע"כ. [ועל דברי שמואל עי' שם היטב ברש"י ד"ה שמואל לית ליה פירכא.] נמצא שרבי ישמעל לא הביא את מקורו של שמואל אלא הביא את הדין ממק"א (מחלת).

והקשה המנ"ח שהרי בע"ז דף כ"ז לפי רבי ישמעל על כל עבירות - אפי' עבודה זרה (עכ"פ בצינעה ולא בפרהסיא) - הדין הוא יעבור ואל יהרג, והתם רבי ישמעל דורש את זה מהפסוק ד'וחי בהם'. וא"כ קשה למה רבי ישמעל הוצרך להביא מקור ביומא מהבא במחלת, ורק שמואל למד דין פק"נ דוחה שבת מוחי בהם.

ותירץ המנ"ח ע"י הבחנה חשובה בין ב' הסוגיות. בע"ז איירי ששמירת המצוה (דהיינו אי עשיית העבירה) גופא מסכן את חיי האדם. כלומר המצוה עצמה היא הגורם לסכנת נפשות. ועל זה נאמר הדרשה דוחי בהם שאין שמירת המצוות יכולה לגרום למיתת האדם. משא"כ ביומא, הנידון הוא אחרת - אין שמירת המצוה גורמת לסכנה, אלא הנפש הוא כבר עומד סכנה מלכתחילה (כגון מי שנפל עליו הגל). אלא שעכשיו יש חשבון חדש - האם אפשר לעשות מעשה כדי להציל הנפש, ואותו מעשה הצלה כרוך בעבירה, דהיינו אי שמירת המצוות.¹

נמצא לפי זה דעל זה גופא פליג רבי ישמעל ושמואל ביומא - דהיינו לפי שמואל אפי' במקום שהסכנה נמצאת מצד עצמה, מ"מ וחי בהם מצווה לעבור על מצוות כדי להציל, דהיינו הדרשה כוללת ב' האופנים. ואילו רבי ישמעל סובר שלא נאמר וחי בהם אלא באופן הא', כלומר כאשר עצם שמירת המצוות מולידה את הסכנה.²

פסק המג"א בסימן ש"ו וקושית החת"ס

בסוף דברי הסוגיא איתא: "אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פירכא וכו' ואשכחן ודאי, ספק מנא לן. וכולהו אשכחן ודאי, ספק מנא לן, ודשמואל ודאי לית ליה פירכא" ע"כ. דהיינו הגמ' שמשבח את דרשה דשמואל שעל פיה מובן שמחללין שבת בין לודאי פק"נ בין לספק פק"נ (והרי מתנ' דמפקחין איירי בספק פק"נ). וראינו בחבורת הקודמות שנחלקו המפרשים האם שאר הדרשות קיימות למסקנה או לא. ובמיוחד כלפי הדרשה דרבי שמעון בן מנסיא: "ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה" עכ"ל. ועי' מה שהבאנו בשם הביה"ל (סימן שכ"ח ד"ה אלא לפי שעה) דלדינא לא תלוי כלל במצוות, דהיינו לא במצות שבת ולא בשאר מצוות. כלומר למסקנה נקטינן כשמואל ולא כרבי שמעון בן מנסיא.

¹ וז"ל המנ"ח: "וז"ל דיש חילוק גדול בין אנסו אנס לעבור עבירה זו ואם לאו יהרגו וא"כ אונס ההריגה בא לו ע"י מצות הש"ת נוכל לומר דהכתוב אמר וחי בהם דע"י המצות יחיה האדם ולא שימות ע"י סיבתם אבל אם לא אנס אותו על העבירה רק שחלה ונטה למות וע"י העבירה יוכל להציל נפשו מרדת שחת אבל החולי אינו בא לו מחמת המצוה בזה נוכל לומר דל"ש וחי בהם ולא שימות בהם כי לא מחמת המצוה חלה רק דהיא מניעת הצלה" עכ"ל.

² אולם יש לעיין שוב ברש"י הנ"ל וז"ל: "אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה - אלמא: מחללין על הספק" עכ"ל. ולכאורה קצת צ"ע דמשמע שאיירי בכגון הנידון בע"ז דהמצוה עצמה גורמת הסכנה.

אמנם בסוף סימן ש"ו (סעיף י"ד) מבואר דין זה: "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה; ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות" עד כאן לשון השו"ע. דהיינו מותר (ולפי הרמ"א שם חייב) לצאת חוץ לתחום כדי להציל בת ישראל מידי גוים המאנסים אותה להעבירה על דת. ועי' שם במ"ב סוף ס"ק נ"ח בשם המג"א: "כתב המ"א צ"ע אם הבת קטנה ורוצים להוציאה מכלל ישראל אם יעשה הגדול חטא בשבילה, דהא קי"ל דאין ב"ד מצווין להפרישה מאיסור, או דילמא מידי דהוי אפקוח נפש שמחללין על הקטן דאומרים חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה ה"נ כן" עכ"ל. דהיינו יש להמג"א צד שאפי' אם איירי בקטנה, מותר לחלל בעבורה בגלל (לכאורה) הכלל שרבי שמעון בן מנסיא.

והחת"ס (שו"ת פג) מתמה על המג"א – איך יכול הוא להעלות צד להצילה משום שהיא יכולה לשמור שבתות הרבה – הרי למסקנה ביומא לא קי"ל כהאי דרשה אלא כשמואל. והנה יש להעיר על קושיה החת"ס בתרת: א. אפי' אם באמת קי"ל שמואל משום שיש לדרשה שלו המעלה של ספק (וכנ"ל), אין זה אומר שמה שרבי שמעון בן מנסיא דרש אינו אמת, אלא רק דלא בעינן לדרשתו (דעדיף הדרשה של שמואל). אבל בעת הצורך, לכאורה ניתן לסמוך עליו. ב. אולי אין כוונת המג"א שההיתר בנוי על חלל עליו וכו' שבתות הרבה. אלא עיקר ההיתר הוא משום חטא כדי שיזכה חבירך. ומה שמביא מרבי שמעון בן מהסיא הוא רק יבדוק סימן שיש חשיבות לנפש של אותה בת משום שהיא תשמור שבתות הרבה. ובעינן לזה משום שבדרך כלל (דהיינו בגדולה) ע"י חטא (של המציל) ימנע עבירות של הגדולה, ואילו הכא הרי היא קטנה ואין חיוב להפרישה, וכמו שהמ"ב מביא בשם המג"א עצמו. ויש סמך לדרך זו בדת המ"ב, שהרי המ"ב עצמו בסימן שכ"ח לומד שאין דרשת רבי שמעון בן מנסיא קאי למסקנה, אבל מצד שני הוא מביא כאן את דברי המג"א ודו"ק.

דברי השלחן ערוך הרב בסימן ש"ו

השלחן ערוך הרב מביא את הדין הנ"ל של סוף סימן ש"ו. ובקונטרס האחרון הוא מוסיף וז"ל: "איברא שבודאי כן הוא בכל ההולכין להציל בכלי זיין דבסי' שכ"ט, שבודאי אינן יודעים אם ינצחו הנכרים וכן אין יודעין אם יצילו הספינה עיין שם" עכ"ל. דהיינו הגר"ז מביא ראיה שאפי' אם יש ספק אם הוא ימצא את הבת, מ"מ אפשר לצאת חוץ לתחום וכו', והוא מביא ראיה לזה ממה שהולכין להציל בכלי זיין בשבת אע"פ שאינו אלא ספק אם ינצחו את הגוים או לא. אמנם יש להעיר על דבריו – שבסוגיא דידן ביומא כבר מבואר שניתן לחלל שבת בספק פק"נ, כדאיתא להדיא בדף פ"ה. "לא מיבעיא ספק הוא שם ספק אינו שם, דאי איתיה חי הוא - דמפקחין, אלא אפילו ספק חי ספק מת - מפקחין, ולא מיבעיא ספק חי ספק מת ישראל, אלא אפילו ספק נכרי ספק ישראל – מפקחין" ע"כ. וא"כ מדוע בעי הגר"ז להטריח להביא ראיות ממק"א.

ויש לחלק – בגמ' יומא יש ספק האם יש לפנינו סכנת נפש או לא. אבל על הצד שקיים נפש לפנינו, הוא יעשה מעשה ודאי של הצלחה, ע"י מה שהוא מפקח את הגל. משא"כ בסימן ש"ו הפשט הוא שודאי יש סכנת נפש, אלא שיש ספק האם הוא יצליח להצילו ע"י מעשיו והספק הוא כלפי מעשה הצלה. ולכן בעי הגר"ז להביא ראיות דכה"ג מותר לחלל את השבת. ובאמת, וכך מדגיש הגר"ז בהו"א שלו – כלפי רפואה נפסק (עי' מג"א ריש סימן שכ"ח) שאין להשתמש ברפואות בשבת אא"כ ידוע שבודאי שמצילות, ולכן הוצרך הגר"ז לחלק בין רפואות להצלת הבת, אע"פ שאינו אלא ספק אם יצליח להצילה ע"ש.

המשך דבריו של השלחן ערוך הרב

הגר"ז ממשיך שם ומקשה על הדין שם, וז"ל: "ומכל מקום הכא בהצלת עבירה (צ"ע) אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פרק בתרא דיומא דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא אבל משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעין בספיקא עיין שם" עכ"ל. דהיינו לעיל הגר"ז היה צריך להביא ראיה שגם בספק

הצלה (לעומת ספק סכנה) ניתן לחלל שבת. אבל כאן הוא מקשה מה המקור לזה – הרי המקור של שמואל שגם על הספק מחללין שבת הוא אך ורק בעינן ספק בהנפש, אבל מי אמר שבדרשה של חלל עליו מונח ג"כ היתר (או חיוב) לעשות מעשה של ספק הצלה. (ושוב ראינו שהדרשה דרבי שמעון בן מנסיא – עכ"פ לפי הגר"ז – קאי אפי' למסקנה).

אח"כ הגר"ז מביא מדברי הרמב"ן בדין הצלת העובר כדי ליישב קושיתו. ותחילה נקדים דברי הראשונים בענין הצלת עובר בביאור שיטת הבה"ג דפסק שמחללים שבת להציל עובר. הבאנו בשעתו דהרמב"ן והריטב"א פירשו הטעם משום חלל עליו שבת אחת וכפשוטו מוכח מינייהו דגם למסקנה נשאר מקור הנ"ל דלא כהחתם"ס – אלא שבדעת הריטב"א יש לדון בזה, משום דמבאר שם שהכלל דחלל שבת א' וכו' אינו מחדש מתיר חדש ד"שבתות הרבה", אלא דלעולם המתיר הוא הנפש, אלא שחשיבות הנפש לענין לחלל עליו הוא ע"י מה שיכול הוא לשמור שבתות הרבה וא"כ ייתכן דלשיטתו י"ל דאף על גב דלמסק' לא נשאר הדרשה אבל מ"מ חזינן ליסוד דהמגדיר של נפש לענין לחלל עליו אינו תלוי בגדרי נפש לרציחה אלא שנקבע במה שיש נפש לענין לקיים בו מצוות. אמנם לפי הרמב"ן שם מוכח אחרת דכתב דלפי הבה"ג לא בעינן שיהא לעובר תורת נפש כלל מפני שהמתיר הוא המצוות, וכתב בזה נפ"מ שמותר להציל עובר אפילו אם הוא פחות מארבעים יום והטעם מפני שהוא מתיר בפני עצמו, שהכח של מצוות הרבה (או שבתות הרבה) מדחה שמירת שבת א', ולדרכו של הרמב"ן מוכח דלמסק' נשאר הדרש' של חלל עליו והוי דין ומתיר מחודש של "שבתות הרבה".

והנה הגר"ז מביא את דברי הרמב"ן (הובא בר"ן דף ג: בדפי הר"ף) כדי לתרץ קושיתו, וז"ל הגר"ז: "ומיהו בר"ן פרק יום הכיפורים מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא. ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקוח נפש אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש" עכ"ל. דהיינו אה"נ הכלל דחלל הוא כלל ומתיר בפ"ע, ובעיקר המקור לא ידעינן אלא הצלה ודאית. אמנם כיון דסו"ס הוא ג"כ פק"נ, והרי ראינו בדיני וחי בהם שהוא נאמר ג"כ במקום ספק, זה מגלה שגם בכלל דחלל עליו וכו' נאמר דין פק"נ גם על הספק. ומתבאר ממנו שגם למסק' נשאר הדרשה עם גילוי מאידך דרשה. ויש להעיר עליו שלדרכו של הרמב"ן שדין "חלל" אינו משום לתא דפק"נ קשה איך נלמד דינו מהלכ' פק"נ.

אולם במה שרצה הגר"ז להוכיח מלשון "שמא" של הרמב"ן, שכתב "אפ"ה לענין שמירת מצות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת **שמא** ישמור שבתות הרבה", יש לדון שאין כוונת הרמב"ן שניתן לחלל שבת (כדי שישמור וכו') אפי' בספק הצלה דהא זהו נגד הגמ', וכמו שהעיר הגר"ז. אלא כוונת הרמב"ן ב'שמא' הוא דאע"ג שההצלה הוא ודאי אבל אין ודאות שעל ידו יבא לקיום של שבתות הרבה. ונראה לומר דכלל דשבתות הרבה לא מצריך אלא שיהא ודאי הצלה שאתו מעמידים **אפשרות** לקיום מצוה (אבל לעולם אין זה ברור שיחליט לקיים המצוות אח"כ) ודי בזה לדחות השבת, וזו חידוש.

אולם א"כ הדרא קושית הגר"ז לדוכתא – מהיכא תיתי דבמתיר של חלל עליו וכו' נאמר היתר אפי' על ספק הצלה. ולכאורה צ"ל כדרכו השניה שכתבנו לעיל בדעת המג"א שההיתר הוא בנוי על חטא כדי שיזכה חבירך, ושמירת שבת היא רק מקור וסימן שמתייחסים למצוות העתידיות של הקטנה.

איתא במתנ' דף פ"ה: "חטאת ואשם ודאי מכפרין. מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה וכו'" ע"כ.

קושית הגבורות ארי

על דברי רישא דמתנ', כתב רש"י (ד"ה חטאת ואשם ודאי מכפרין) וז"ל: "ומסתמא תשובה איכא, שאם לא היה מתחרט, לא היה מביא קרבן" עכ"ל. דהיינו רש"י מוסיף על דברי המשנה שיחד עם הקרבנות שב בתשובה, דאל"כ למה הביא. והקשה עליו הגבורת ארי וז"ל: "מכל מקום איני יודע למה דחק לפרש דבחטאת ואשם איכא תשובה דאם לא כן לא היה מביא קרבן, תיפוק ליה בלאו הכי הא טעונין וידוי, כדכתיב גבי חטאת עולה ויורד והתודה, והכא נמי כתיב גבי אשם גזילות בפרשת נשא והתודה, ורש"י גופיה פ' כן במסכת שבועות בפרק קמא (דף י"ג) אהא דקאמר התם חטאת ואשם אינן מכפרין אלא על השבין דכתיב והתודו את חטאתם והתודה את חטאתו" עכ"ל. כלומר למה רש"י צריך להמציא **מסברא** שאם הביא הקרבן גם שב בתשובה – הרי תיפוק ליה שעשה תשובה משום חובת וידוי. והרי רש"י עצמו פירש כן בשבועות דף י"ג שמהפסוק ד'התודו' נלמד דין וידוי. ומדוע רש"י לא פירש כן כאן.

אמנם לכאורה יש לתמוה על קושית הגבורת ארי, ואין כאן סתירה כלל בין ב' דברי הרש"י, אלא אדרבה – כל א' משלים את השני. דהיינו רש"י לא בא כאן להגיד לנו מה המקור שעשה תשובה, אלא רק להסביר למה **התנא השמיט** ולא הזכיר תשובה במתנ'. ועל זה כתב רש"י דמסתמא אם מביא קרבן, עשה כדן ושב בתשובה. ואם אנחנו רוצים לדעת מה הוא המקור לחייב מי שמביא קרבן בתשובה, עי' ברש"י בשבועות שיש חובת וידוי הנלמד מקרא ד'התודו', ולא קשה מידי.

אולם הגבורות ארי עצמו מחדש שהדין 'והתודו' אינו מעכב בחטאת ואשם, ויש כפרה בלי וידוי ותשובה. ולכן מובן היטב למה התנא לא כתב את זה במשנה. וז"ל: "מכל מקום לי נראה דחטאת ואשם שבאין על השוגג בלא תשובה נמי מכפרים" עכ"ל (ועי' שם עוד שמביא ראיה לדבריו ונראה בהמשך). עכ"פ זהו חידוש גדול וצ"ע לדינא. ועי' עוד לקמן.

המנחת חינוך (מצוה שס"ד)

המנחת חינוך לומד (דלא כרמב"ם – עי' עוד לקמן) שמצות וידוי איננו חלק ממצות תשובה אלא הוי דין בפ"ע. דהיינו היא מ"ע בפ"ע של להתודות בפה, מלבד המ"ע של תשובה, וממשיך המנ"ח על פי זה לחדש שאם שב ואינו מתוודה, מ"מ נתכפר, וז"ל: "ואם מתחרט בלב יש לו כפרה מה שהתשובה מכפר, אבל אין תלוי בכלל בידוי דברים רק דהיא מ"ע בפ"ע ואם לא עשה כן ביטל מ"ע של וידוי אבל התשובה נתקבלה ומכפרת" עכ"ל. והביא מקור לדבריו מרש"י לעיל ביומא שביאר שיש הוכחה בעצם הבאת הקרבן שהיה חרטה מקודם ולכן לא הוצרך התנא לפרש. והנא אם גם וידוי מעכב עדין ליכא הוכחה מהבאתו שגם זה עשה וא"כ היה לתנא לפרש בהדיא שהם מכפרין רק עם וידוי, ומוכרח מהכא שין וידוי מעכב הכפרה, ומנ"ח נוקט שזהו משום דמצות וידוי הוי מצוה נפרדת.

דברי הגר"ז בזבחים

הגר"ז – מחדש בדעת הרמב"ם, שדין וידוי בקרבן הוא חלק א' מחלקי התשובה ואין הקרבן מחייבתו כי אם מדיני תשובה הוא דבעי ליה ולכן הרמב"ם הביאו בהל' תשובה. והוא מוציא מזה נפק"מ. שאם היינו אומרים שדין וידוי אינו מטעם תשובה אלא א' מדיני הקרבן, אז היה דומה לסמיכה ואין לעשותו בלילה, . אבל השתא דאמרין דוידוי הוא מחלקי התשובה ואינו ממעשה הקרבן, כשרה היא גם בלילה. ומובא עוד חידוש נוסף בס' מנחת אברהם (בשם הגר"ז) שכל דין תשובה (כולל הוידוי) אינו כלל מדיני הקרבן, אלא שזו הלכה ביטול בכתובה שאין הקרבן מכפר אלא כאשר יש עמו תשובה ולכן אם הקריב בלי לעשות תשובה לא נפסל גוף הקרבן אלא דמ"מ לא נתכפרו הבעלים עד שיעשה תשובה ואפי' **לאחר** ההקריבה יועיל

הדבר.. ועי' עוד לקמן. (ויש לדון האם דרך זו חולקת על מה שיסד המנ"ח ברש"י בדין הוידוי, אלא דהאמת הוא שנראה ברמב"ם שוידוי שפיר מעכב בכפרה דתשובה.)

רבינו יונה בשערי תשובה

רבינו יונה (שערי תשובה סימן ד') מביא מקור חדש לחייב וידוי יחד עם הקרבן וז"ל: "כי מבלתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת, שנאמר (משלי כא, כז): **"זבח רשעים תועבה"**, ואחרי הוידוי והקרבן יכופר עונו, כמו שנאמר (ויקרא ד, לא): **"וכיפר עליו הכהן ונסלח לו"** עכ"ל. דהיינו במה שאינו שב ומתודה הרי הוא רשע – ומשמע דהוי כעין פסול מומר, דקיי"ל שמומר פסול להביא קרבן מהאי טעמא. ובדרך הפשט, לכאורה אין כוונתו שהוי ממש דומה למומר דאז היה צריך לעשות תשובה שלמה על כל עוונותיו לפני שמביא קרבן דאל"כ הרי רשע נקרא וקרבנו פסול וכדין המומר. (דא"כ אתמהא – וכי מי שחייב ב' חטאות ולא התודה אלא על החטא הראשון – האם מש"ה קרבנו פסול משום שהיה לו להתוודות ג"כ על השני לפני הבאת הראשון). אלא צ"ל דכוונת רבינו יונה היא שאם אינו מתוודה על חטא זה (שעליו הוא מביא את הקרבן) כלפי קרבן זה הוא נחשב לרשע וקרבנו פסול וזו חידוש דתורת רשע ידיה נתפס במסויים לגבי אותו הקרבן. עוד העירו דיש כאן חידוש נוסף דהרי בדרך כלל חטאת בא על שוגג ועדין נחשב כרשע.

דברי הפסקי ר"ד

על דברי המשנה, כתב הר"ד וז"ל: "פי' חטאת ואשם ודאי מכפרין מיד על מה שחטא, כיון שמביא קרבן על שגגתו **אינו צריך תשובה אחרת**" עכ"ל. ונראה שזה עוד פירוש לשאלת רש"י מדוע התנא לא הזכיר ג"כ תשובה במשנה, והוא שלפי הר"ד עצם הבאת הקרבן היא התשובה. דהיינו כאשר הולך לביהמ"ק ומקריב את הטאתו, יש בזה הכנעה, ואותה הכנעה עצמה נחשב לתשובה. ור"ס מהכא שעיקרו של תשובה הוא ההכנעה לפני ה'.

סוגית הגמ' בכריתות

איתא בכריתות דף ו. מחלוקת בין ר"י לר"ל במי ש'מבעט' ביוהכ"פ, דהיינו אומר שיוהכ"פ לא תכפר עליו (עי' שם רש"י ד"ה במבעט). והגמ' תולה את זה במחלוקת אחרת בין אב"י לרבא כלפי מי שאומר לא יתכפר לי חטאתי – לפי אב"י אינה מכפרת ואילו לפי רבא מכפרת: "אמר ר"ל: כי קתני - היכא דאיתיה לחטאת ורחמנא פטריה, עבר עליו יום הכיפורים ליתיה לחטאת, דקא כפר ליה. ר' יוחנן אמר: במבעט, דקאמר אין יום הכיפורים מכפר, דאי הדר ביה בתר יום הכיפורים, בעי לאיתויי אשם תלוי. ור"ל סבר: מבעט נמי מכפר עליה יום הכיפורים. ובפלוגתא: האומר לא יתכפר לי חטאתי - אב"י אמר: אינה מכפרת, רבא אמר: מכפרת" ע"כ. ואח"כ הגמ' מפרש שלפי רבא שאע"פ שאמר לא יתכפר לי מ"מ נתכפר, משום ד"כפרה ממילא קאתי".

ובהמשך, איתא בגמ' דרבא חדר ביה: "והדר ביה רבא, כדתניא: יכול יהא יום הכיפורים מכפר על שבין ועל שאין שבין. ודין הוא, ומה חטאת ואשם מכפרין ויוה"כ מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין, אף יוה"כ אין מכפר אלא על השבין" עכ"ל. דהיינו כשם שחטאת אינו מכפר אלא על שבין, ה"ה יוהכ"פ, ול"א כפרה ממילא קאתי. וכלפי הדין ש"חטאת שאינו מכפר אלא לשבין", מבואר שם בגמ' דהכוונה היא מי שאמר **דלא תכפר עלי חטאתי - ובפשטות הכוונה שאינו רוצה בכפרה**. ועי' שם ברש"י (ד"ה אלא על השבין) שהמקור לדין זה הוא **"דלרצונו בעינן"**.

אמנם בשבועות דף י"ג. הובאה אותה ברי' שאין חטאת ואשם מכפרין אלא על השבין, ומוכיח הגמ' משם דכמו דבעינן תשובה כדי להתכפר בחטאת כן הוא הדין לענין כפרת יוה"כ ועכ"פ שם איירינן לענין תשובה. ולכן רש"י התם (ד"ה חטאות ואשמות אין מכפרין אלא על השבין) מביא מקור אחר לדין של הברי' דבעינן שבין, – "דכתיב (במדבר ה) **והתוודו** את חטאתם וגו' (ויקרא ה) **והתוודה** אשר חטא עליה" עכ"ל. ואע"פ

שהאחרונים הקשו סתירה בין רש"י בכריתות לרש"י בשבועות, באמת אין הקושיא חל על רש"י, שהוא אינו בא לפרש אלא לפי הנושא של הגמ', והרי בכריתות הנושא היא בענין רצון לכפרה ובשבועות הנושא היא הצורך לתשובה.

אלא הקושיא הוא על הגמ' עצמה. דאם בשבועות מבואר שהדין 'אין חטאת וכו' איירי בתשובה, איך יכולה הגמ' בכריתות למצוא באותה ברי' גופא מקור להלכה אחרת, דבעינן רצון, ועד כדי כך שהגמ' מפריק את סברת רבא דכפרה ממילא קאתי מכח אותו דין. הגבורת ארי מקשה את זה, ומכח הקושיא הוא חולק על פירוש רש"י בשבועות, ולומד שגם שם הנושא הוא לגבי רצון לכפרה. ואם נשאל מהו ההכרח לדין זה כלל, דאולי דינא דשבין סובב הא דצריך תשובה, מזה הוכיח הגבורת ארי דחטאת לא בעי תשובה כלל. ואמנם אם כי קושייתו עצומה, אבל על תירוצו יש להעיר, א. עצם יסודו מוזר מאוד דחטאת לא בעי תשובה. וב. קשה בפשט הסוגיא דשבועות, דהתם מיירי לענין אם יוה"כ צריך תשובה, ובעינן למילף דין זה מחטאת. וצ"ע

והנה כלפי עצם ההלכה (לולי קושיית הגבורת ארי) לכאורה יש לשאול קושיא מסברא, שאם יש דין דבעינן תשובה, וכדברי רש"י בשבועות, מדוע זה עצמו לא מונע את כפרתו בסוגיא דכריתות, שאם אינו רוצה שיתכפר, הרי לכאורה אינו נחשב לשב. והרי מינייה וביה הגמ' בכריתות אומר שמי שאינו רוצה אינו נחשב בכלל 'השבים' – ש"מ שאינו בעל תשובה. וא"כ למה בעינן פסוק חדש.

וי"ל שלפי הגר"ז הנ"ל, נוכל לישב את זה. הוא למד שחובת הוידוי אינו דין מדיני הקרבן אלא תנאי נוסף בחלק התשובה. והוסיף המנחת אברהם שגם עיקר חובת התשובה אינו מדיני הקרבן כלל ולכן חידש שאפשר לעשות תשובה לאחר הקרבת הקרבן. ולפי דבריו י"ל דלעולם אה"נ מי שאינו רוצה כפרה, אינו נחשב לשב. אבל מצד זה לחוד, הקרבן כשר, שיכול עדיין לשוב לאחר הקרבת הקרבן. אבל הסוגיא בכריתות מחדש הלכה חדשה של לרצונו, והוא כבר כן דין בהקרבן עצמו וזה הוא הלכה בדין הקרבן לכפרה דבעינן לרצונו בכפרה, ובלא"ה הקרבן אינו מכפר, וצריכים לדון האם נפסל הקרבן בהכי לגמרי, או רק לענין כפרה. (ועכ"פ נפ"מ מזה דלא יועיל מה שיחזור בתשובה אח"כ). ונמצא דלעולם מי שאינו רוצה בכפרה שפיר נחשב כאינו שב אלא דהכא נלמד עוד דין בדיני הקרבן.

או"ד י"ל באופן אחר – לעולם מי שאינו רוצה בכפרה אינו נחשב לשב אבל כל זה אחרי הפסוק דלרצונו אבל קודם הילפותא דלרצונו שפיר היה נחשב לשב. ונבאר. הנה כדי להיות נחשב לשב, צריך לעשות כל סדר התשובה, שהוא כל מה שנצרך להשיג כפרה, שפירושו מחיקת החטא, לפ"ז אם באנו לדון אדם שאינו רוצה הכפרה האם בזה הוי אינו שב, תחילת דבר צריכים לדון האם יש דין שצריכים דעתו לכפרה ואז יש לומר דאם אינו רוצה בכפרה שפיר חסר לו בסדר התשובה. וא"כ לפי רבא שכפרה ממילא קאתי, אינו צריך בכלל רצון להדיא, וממילא אין זה חסרון בשב – אלא אי רצונו בכפרה הווי כעין דברים בטלים, שהרי יש לו כל הדעת והגדרים הנצרך לתשובה. ולכן בתחילה בעינן לדרשה לרצונו, ונאמר שבעינן רצון לכפרה ואז ממילא ענין זה של רצון נכנס כחלק של התשובה, ולכן מי שחסר ברצון אינו נחשב לשב. ולכן שפיר בעינן לקרא. היוצא מדרך הנ"ל, דמי שאינו רוצה בכפרה תרוייהו איתנהו ביה דחסר לו בתנאי הקרבן וכתולדה גם חסר לו בגדרי תשובה.

[אולם היה אפשר לטעון על עיקר הקושיא דלא קשה מידי, משום שאין זה נכון שרצון לכפרה שייך כלל לתשובה, כי עניינו של תשובה איננה מחיקת החטא עצמו אלא סילוק תורת מורד מעליו, וא"כ זה נהיה על ידי חרטה על העבר וקבלה לעתיד, ורצונו לכפרה אינו מעלה ומוריד בזה. ולכן קושייתנו מעיקרא ליתא, דשפיר נחשב לשב אע"פ שאין לו רצון לכפרה ויש לעיין בכל זה עוד].

דברי הרמב"ם בהלכות שגגות

בחבורה נ"ח הבאנו את סוגית הגמ' בכריתות דף ז. שבה נחלקו שם רבי יוחנן וריש לקיש מה הוא הדין ביוהכ"פ במבעט, דאמר אין יוהכ"פ מכפר. ואח"כ הגמ' (בסד"א) תולה את זה במחלוקת אב"י ורבא באומר 'לא יתכפר לי הטאתי'. ורש"י מסביר שבדין מבעט (וה"ה במחלוקת אב"י ורבא) חסר ברצון לכפרה. כלומר בזה איירי – שאינו רוצה כפרת יוהכ"פ (בדין הראשון) ובכפרת חטאת (בדין השני). אמנם עי' ברמב"ם (הלכות שגגות פ"ג הל"י) שכתב וז"ל: "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתו, אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו, כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין" עכ"ל. דהיינו כאשר הרמב"ם מביא את פסק של רבי יוחנן בדין מבעט, נראה שהוא חולק על רש"י, שהרי הוא מדגיש שאינו מאמין בכפרה, ואינו מזכיר שחסר ברצון. אולם עי' במהר"י קורקו"ס שכתב דבאמת הרמב"ם מסכים לפירוש רש"י, אלא שבהלכות שגגות הוסיף עוד היכי תימצי לדין של רבי יוחנן (ואב"י). (וייתכן שמקורו הוא מהא דלמד הגמ' דין המבעט ממי שלא נהג כהלכות יוה"כ ומוכרח דמבעט הוי כאשר אינו מודה ליוה"כ).

דרשה דלרצונו

יש שהעירו שהרי רש"י מביא (ד"ה אלא על שבין) פסוק כדי לפרש את הברייתא (שהכריחה את רבא לחזור בדבריו) – "מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין" – עי' שם ברש"י וז"ל: "דלרצונו בעינן" עכ"ל. והנה פסוק זה נאמר בעולה ולא בחטאת. וא"כ איך ניתן ללמוד שבחטאת בעינן רצון לכפרה, הרי אין זה שייך בעולה.

ולהקדים. כפשוטו מבינים שדין מבעט אשר נלמד מלרצונו הוי דין עיכוב בחלות הכפרה. שאינו מתכפר כי אם לרצונו. לפי דרך זה אין שום מקור מעולה לדין זו כי בעולה עצמה אין כפרה. ויש להציע דרך חדשה בשורש הדברים לתרץ את זה: הפסוק של לרצונו בעולה נדרש לומר שא"א להקריב קרבן כנגד רצון הבעלים. ואם מחפשים בחטאת מקור שאין כפרה בעל כרחו של הבעלים, הרי אין לזה מקור בעולה, שהרי עולה באה בעיקרו לדורון ולא לכפרה. אלא צ"ל שבעולה נאמר דין בהקרבת הקרבן, שצריך הבאת הבעלים כדי שיעלה הקרבן עבורו וזה מתקיים על ידי שמעמיד את קרבן למטרה שלה- וזה הדין שנלמד מלרצונו. וממילא בעולה שתכליתה לדורון (ותו לא) אינו צריך להעמיד אותו אלא להקרבה גרידא ותו לא ובזה הוי הקרבן לרצונו ועולה לו. משא"כ בחטאת שאינה באה רק להקרבה בעלמא אלא למען הכפרה, התם הדין של לרצונו חל גם לענין הכפרה, ממילא הבעלים צריך תורת הבאה גם לענין הכפרה ולהעמיד אותה ג"כ לכפרה, כי זו היא מטרת הקרבן ובזה הקרבן יעלה לו לכפרה. ובפרט זה נחלקו האמוראים, האם צריך תורת מביא במסויים לכפרה.

אולם צריך להעיר דדין זה הנאמר בברייתא כלפי חטאת, מלמדת (לפי הגמ') גם ליוהכ"פ, דהיינו שהמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש תהיה תלוי בהמחלוקת בין אב"י לרבא (לפני שרבא חזר ביה). והרי ביוהכ"פ איך שייך להעמיד דבר להקרבה וכו', דהיינו איך הדין הנאמר בקרבן עולה יכול להשתמש למקור של שיטת רבי יוחנן ביוהכ"פ – הרי אין זה שייך לקרבנות. ואולי צריך לומר שאין הכח של יוהכ"פ משום שבי' תשרי הקב"ה מכפר ותו לא. אלא י"ל שיום הכיפורים הוא חפצא של מכפר (וזה כוונת רבי ב'עצם היום מכפר'). וא"כ אולי י"ל שצריך האדם להעמיד את היום קמי הקב"ה כדי שיכפר, כעין מה שהבעלים מעמידים את הקרבן למטרת הקרבתה. ועי' עוד לקמן.

קושית הגבורות ארי

הבאנו בחבורה נ"ט את קושית הגבורות ארי על הגמ' – אם הברי' איירי במבעט, איך הגמ' בשבועות יכולה ללמוד דאיירי בענין אחר, דהיינו שבין/תשובה. ומכח קושיא זה חידש הגבורות ארי שאין וידוי מעכב בחטאת ואשם, ויש כפרה בלי וידוי ותשובה ומה שנאמר בקרא דקרבן דין וידוי אינו אלא למצוה.

אמנם – לולי דבריו (שהם מחודשים מאוד לענין הלכה למעשה), היה אפשר להציע דרך אחרת כדי ליישב הסתירה בין ב' הסוגיות. הרי בשבועות שם איתא דאיכא מחלוקת בין רבי לרבנן האם עיצומו של יום מכפר אם האם לעולם בעינן תשובה. ועיין בגמ' בשבועות דף יג ע"א דמבואר דשיטת רבי בעי קרא ונלמד מ"עונו בה" והרבנן דוחים דיוקו דרבי עיי"ש. ואמנם לא הוזכר בגמ' שום מקור לשיטת הרבנן דיוה"כ צריך תשובה וצ"ע. אלא נראה בדעתם דלא הוצרכו למקור מקרא משום דהו סברא פשוטה דיוה"כ"פ תשובה בעי. ולפי זה, י"ל שכאשר הגמ' בשבועות מביא הספרא ("יכול יהא יוה"כ"פ וכו' אלא על השבים וכו'") כדי להורות שרבי יהודה (דסתם סיפרא כוותיה) חולק על רבי, הדין הנאמר בברי' שצריך תשובה לכפרת יוה"כ"פ הוא אמת (ולכן ראוי היה להביאה), אבל בגלל שהיא סברא פשוטה, לא יתכן שזה החידוש של הספרא. אלא י"ל שהחידוש של הספרא מונח בזה שיוה"כ"פ אינו מכפרת למי שמבעט בה, ולכן שפיר הובאה אותה סיפרא בכריתות כדי להוכיח את הדין של אביי.

חידוש של העולת שלמה

וכעין דרך לימוד הזה מצאנו בדברי העולת שלמה. לאחר שהגמ' בשבועות הביאה (כנ"ל) את הסיפרא כדי להוכיח שרבי יהודה חולק על רבי כלפי כפרת יוה"כ"פ, הגמ' מביאה עוד ספרא: "ורמי סתם סיפרא אסתם סיפרא: דתניא: יכול לא יהא יוה"כ מכפר א"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה, לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין. ת"ל: יום כפורים הוא, מ"מ. אמר אביי, לא קשיא: הא רבי, והא רבי יהודה. רבא אמר: הא והא רבי, ומודה רבי בכרת דיומא, דאי לא תימא הכי, כרת דיום הכפורים לרבי לית ליה" ע"כ. דהיינו הגמ' הקשה סתירה בין סתם סיפרא לסתם סיפרא, דבסיפרא השניה איתא דאפי' מי שאינו מתענה וכו' – כלומר שאינו שב – אעפ"כ יוה"כ"פ מכפר לו. ואביי מתרץ שהסיפרא השניה היא רבי ולא רבי יהודה. אולם אח"כ רבא מתרץ שב' הסיפרא יכולים להיות אליבא דרבי. והביאור הוא שהסיפרא הראשונה מדבר על איסורי כרת דיוה"כ"פ עצמה, דבזה לא מתכפר אלא לשבים. ומביא דמסתבר לומר כן, דאם לא, הרי לא מצינו היכי תימצא לאיסורי כרת של יוה"כ"פ המפורשים בתורה, כי מיד אחרי שעבר, הרי יוה"כ"פ מכפר, וכרת לא שייך כלל. ואילו הברי' השניה מדובר על עבירות של יוה"כ"פ.

וכתב העולת שלמה דלפי זה, מובן היטב מדוע רבא הדר ביה. שהרי הסיפרא הראשונה – שיוה"כ"פ אינו מועיל אלא 'לשבים' הרי היא סברא פשוטה, וכדברי הגמ', וא"כ לא יתכן שזהו החידוש של הברי'. אלא החידוש של הברי' היא שגם במבעט יוה"כ"פ אינה מכפרת, וכדברי אביי.

קושית הגמ' בכריתות

והנה יש לעיין במה שהגמ' בכריתות גם הקשה סתירה בין הסיפרא כלפי שבים (שלפי גמ' דידן בכריתות איירי בביעוט) ובין הסיפרא דמי אינו מתענה וכו' עדיין יוה"כ"פ מכפר. והנה בברי' השניה לא איירי בכלל (לכאורה) במבעט, אלא כתוב שאם לא נוהג בניהוגים של יוה"כ"פ, מ"מ מתכפר – וזהו דין אחר לגמרי, ואיך זה שייך לדיני ביעוט. ויש להציע כמה דרכים: א. עיין בשטמ"ק שמביא בשם הרא"ש שהתייחס לשאלה זו ונראה לי בעהז'הית שמבאר שאין הכי נמי, עצם מה שאינו נוהג בניהוגי יוה"כ"פ אינו ביעוט, אבל מסתמא אם כך הוא נוהג, הוא לא 'אוחז' בכלל ביהו"כ"פ וא"כ ג"כ מבעט הוא. ב. בריטב"א וברמב"ן בשבועות מבואר דמה שאינו מכבד היום זה נקרא ביעוט, וזהו הגדרה חדשה בענין ביעוט. ואמנם לפי מה שהבאנו לעיל מרש"י שהיסוד של ביעוט הוא דליכא רצונו לכפרה צ"ע דלמה מה שאינו מכבד ייחשב כחסר "רצונו" ואולי נראה מדבריהם שיש להם גם מקור אחר לכלל דביעוט.

ובאמת אפשר היה ללמוד דההו"א שאין יוה"כ מכפר באופן שלא שמר הצוות היום הוא דאם לא התענה וכו' זו סתירה למש"כ לכלל שיש ליוה"כ"פ כח כפרה כי צריך להביא ולהעמיד חפצא של יוה"כ"פ לרצונו, והרי בעלמא דוקא ע"י ניהוגיו הוא מעמיד "יוה"כ"פ לה', ואולי י"ל עוד שעיקר ה"מכפר" של יוה"כ תלוי במעשה הגברא וא"כ באופן שלא התענה לא רק שחסר ב"העמדת יוה"כ" אלא שאין כאן החפצא של המכפר. ויתכן שזה הפשט בברי', שהרי ע"י מעשיו הרעים אינו מעמיד חפצא של יוה"כ"פ קמי הקב"ה. אבל א"כ קשה, כי עדיין אין הנושא של הברי' ביעוט. ואמנם לפי השטמ"ק בשם הרא"ש ייתכנו הדברים דהקושיא רק מכח הסתמא שמונח בהנהגתו שאינו רוצה - או עכ"פ שאינו אותז מיוה"כ, אבל על הריטב"א קשה, וצ"ע.

תירוצו של הגמ' (עם תוספת דברים)

בגמ' כריתות איתא תירוצ' לסתירה בין הבריות, דהא רבי והא רבנן. אולם צ"ע דרבי ורבנן נחלקו האם יוה"כ"פ מכפר בלי תשובה. אבל לפי הסוגיא, הנושא הוא אחר, והוא, האם אפשר להשיג כפרה אפי' בלי רצונו. ומה הקשר בין ב' הנושאים. וי"ל שהישוב הוא בדרך חשבון לחוד. דהיינו ע"כ הבר' הראשונה לא יכולה להיות לפי רבי, שהרי כתוב שצריך שבים. וממילא י"ל שהיא כרבנן, וממילא הבר' השניה היא תהיה כרבי. אבל אה"נ בעצם ההבנה אין כאן תליה כלל ודר'

תוספת דברים.

ומתוך דברי הראשונים בשבועות למדנו עוד דרך בתליית הגמ'; שכתבו הריטב"א והרמב"ן, דיש מקום לומר דאם כפרת יוה"כ בעי תשובה, אם כן "עשיתן אותה" (יוה"כ) כקרבן חטאת ואשם, וממילא יש לו שאר דיני קרבן. וכמו שקרבן חטאת צריך לכבדו (כך שיטתו בדין ביעוט), כמו"כ יוה"כ. וא"כ זהו סברת הגמ' הכא, דלרבנן דבעי תשובה ממילא גם צריכים שלא יבעט, משא"כ לרבי. וצ"ב מהו עומק השאלה האם "יוה"כ הוי כקרבן או לא".

דיש לומר שהנידון הוא האם יש חפצא של מכפר שהוא יוה"כ, או דלמא לא הוי אלא זמן כפרה (וכמו שחקרנו לעיל). אבל יש לבאר (וזה נראה יותר) דזה פשוט דיוה"כ הוי חפצא של "מכפר", אלא שהשאלה היא האם הוי בגדר "קרבן", ואז האדם מעמיד אותו לכפרת גבוה - או שזה חפצא של מכפר שאינו תלוי באדם, וצ"ע.

קושיא על הסתירה בגמ' כריתות

בחבורה נ"ט הבאנו קושיא על סוגית הגמ' בכריתות דף ז. התם הגמ' רמי סתירה בין סתם סיפרא לסתם סיפרא. אולם לכאורה הסיפרא השני אינו שייך כלל לדיני ביעוט, שהרי כתוב שאם לא נהג בניהוגים של יוה"כ, מ"מ מתכפר – וזהו דין אחר לגמרי, ואיך זה שייך לדיני ביעוט. והבאנו שם שנראה לפי התוס' הרא"ש (הובאו דבריו בשטמ"ק) דאע"פ שמה שאינו נוהג בניהוגים של יוה"כ אינו ביעוט בעצם, מ"מ מזה שאינו נוהג בניהוגים של היום, מסתמא הוא גם כן אינו רוצה שיתכפר לו (דהיינו מבעט).

ועוד כתבנו שלפי הרמב"ן והריטב"א בשבועות, ביעוט נחשב מה שאינו מכבד את היום. וא"כ ע"י מה שאינו נוהג בניהוגיו של היום, לכאורה זה עצמו נחשב ביעוט. ואמנם לפי מה שהבאנו מרש"י בחבורה נ"ט שהיסוד של ביעוט הוא דליכא רצונו לכפרה, צ"ע דלמה מה שאינו מכבד ייחשב כחסר "רצונו", וצ"ע.

ישוב הסתירה

הגמ' שם מיישב את הסתירה, שהברי' הראשונה היינו רבנן ואילו הברי' השניה היינו רבי. אולם צ"ע דרבי ורבנן נחלקו האם יוה"כ מכפר בלי תשובה. אבל לפי רהיטת הסוגיא בכריתות, הנושא הוא אחר, והוא האם אפשר להשיג כפרה אפי' בלי רצונו. ומה הקשר בין ב' הנושאים.

וביתר עומק, יש לשאול בדרך זו: הרי לכאורה הצורך של תשובה לכפרת יוה"כ (שבזה נחלקו רבי ורבנן) הרי הוא דין בחטא עצמו – כלומר איזה חטא ניתן לכפרה, דהיינו חטא שעדיין עומד בתוקפו, או"ד רק חטא שהוקלש ע"י תשובה. משא"כ דין ביעוט הוא לכאורה דין בחפצא דהמכפר – כלומר האם יוה"כ מכפר אפי' במקום ביעוט, או האם אינו מכפר אלא א"כ ליכא מבעט.

וכתבנו שם שהישוב הוא בדרך חשבון לחוד. דהיינו ע"כ הבר' הראשונה לא יכולה להיות אליבא דרבי, שהרי כתוב שצריך שבים. [ועי' בחבורה נ"ט שאע"פ שהחידוש של הברי' הוא כלפי ביעוט, מ"מ אין ברי' יוצא מידי פשוטו ולכן 'שבים' כולל ג"כ שבים כפשוטו. אלא ע"כ צ"ל שהיא כרבנן, וממילא הברי' השניה היא תהיה כרבי. אבל אה"נ בעצם ההבנה אין כאן תליה כלל ודו"ק.

ישובו של רבא

התם בכריתות, הגמ' מביאה עוד ישוב לסתירה בין ב' דברי הסיפרא: "רבא אמר: הא והא רבי אליבא דנפשיה, ומודה רבי בעבירות דיוה"כ גופיה דלא מכפר. דאי לא תימא הכי, כרת דיוה"כ, לרבי, כיון דבכל שעתא ושעתא מכפר, היכי משכחת לה" ע"כ. דהיינו גם הסיפרא הראשונה היא דעת רבי, ואיירי בעבירות דיוה"כ גופא, שצריכים תשובה. וכאן כבר לא ניתן ליישב באופן של חשבון כמו שכתבנו בהבנת אביי, דהא יש כאן קשר ישיר בין ביעוט לתשובה – דהיינו בעבירות שצריכים תשובה, אז הדין הוא שבמקום ביעוט אינו מכפר. ואילו בעבירות דלא צריך תשובה, גם אם מבעט ביוה"כ עדיין יש כפרה. ורואים שיש כאן שיטה אחת - רבי, והוא בעצמו מחלק בענין מבעט וזה תלוי האם צריך גם תשובה, ומה הפשט בתליה זו.

קושיית התוס' בשבועות

וכדי לפתוח פתח ליישב את הקשר בין דיני תשובה לדיני ביעוט, יש לעיין בגמ' שבועות דף י"ג. הבאנו את הסוגיא בחבורה נ"ט. ושם הגמ' מקשה סתירה בין סתם סיפרא לסתם סיפרא – אלא שיש להדגיש דהתם הנושא בסוגיא הוא האם ביוה"כ צריכים תשובה (וענין זו שייך לעיקר מחל' רבי ורבנן) ולא דן שם הגמ' בשאלה האם ביעוט מעכב בכפרת יוה"כ. ועי' שם בתוספות (ד"ה תלמוד לומר יום הכפורים הוא מכל מקום) וז"ל: "תימא דלמא בעשה תשובה איירי ולעולם סבר תנא דאינו מכפר אלא על השבין" עכ"ל.

ולכאורה ניתן ללמוד את דברי התוס' בב' אופנים: א. שהקשו שנוכל לומר שב' הברייתות איירי כאשר באמת שב בתשובה על שאר עבירות, שהרי בעינן תשובה כדי להתכפר, והרי הוא שב. אלא דעבר על ניהוגי היום. ולפי זה החידוש של הברי' השניה הוא שאע"פ שאינו מתנהג בניהוגי יוהכ"פ, מ"מ יש לו כפרה. וא"כ אין כאן סתירה בין הברייתות. ועל קושיא זו נשארו התוס' בצ"ע. או"ד ב. התוס' הבינו דהברי' איירי בעבירות דיוהכ"פ דוקא, וא"כ הקשו שיתכן ששב מאותן עבירות, אלא שמשום שלא התענה, סד"א דלא יקבל כפרה, קמ"ל הברי' דמ"מ יש לו כפרה. וא"כ – וכך היא קושיתם – איזו סתירה מצאנו. [וצריך להוסיף: יש כאן מקום עיון מה ההו"א שמשום שלא התענה לא יקבל כפרה. ולכא' יש לפרש את זה בב' אופנים – א: אע"פ שהוא שב, אינו מקבל כפרת יוהכ"פ בגלל שחסר לו בחפצא של יוהכ"פ, שהרי לא התענה. או"ד, ב: אפשר לפרש את ההו"א שמשום שמבעט ביוהכ"פ לא יקבל כפרה].

קושית הרמב"ן

אמנם ברמב"ן הובא הקושיא להדיא כדרך הראשון שביירנו. וז"ל: "קשיא לי דילמא לעולם בשב משאר עבירות אלא שעדיין הוא נכשל בזו וקמ"ל דאשאר עבירות מכפר אף על פי שלא כבדו יום הכפורים כדינו" עכ"ל. דהיינו הרמב"ן מקשה להדיא שהיה שייך ללמוד את הסיפרא השניה דלעולם הוא שב בתשובה בשאר עבירות, אלא בעבירות דיוהכ"פ אינו שב. ולפי קושיתו החידוש של הברי' היה שיש לו כפרה באותן עבירות ששב בהם, אע"פ שאינו מכבד יוהכ"פ כדינו, דהיינו (לפי הרמב"ן) לשיטתו שביעוט היינו שאינו מכבד היום) יוהכ"פ מכפרת עם התשובה אע"פ שמבעט בו. והרמב"ן מתרץ - בתירוצו הראשון – בזה"ל: "ואיכא למימר דס"ד דאביי דיום הכפורים מכל מקום קאמר אפי' על עבירה זו" עכ"ל. דהיינו הרמב"ן מתרץ שהמקשן בגמ' הבין שהברי' מדבר בעבירות דיוהכ"פ ובכל זאת מכפר יוה"כ. וא"כ הא מפורש שלא שב, ומ"מ יש לו כפרה – וזה החידוש של הפסוק. וזה מפורש דלא כהדרך השניה שלמדנו בתוס' לעיל – כלומר הבאנו צד שלפי התוס' הברי' השניה איירי בעבירות דיוהכ"פ, ומ"מ שב ומתכפר ולא מובן קושית הגמ'. ואילו לפי הרמב"ן ברגע שהברי' איירי בעבירות דיוהכ"פ עצמו, שפיר מובן הסתירה בין הברייתות, ולא קשה דברי הגמ'

מחלוקת הראשונים האם שייך דשב מעבירות דיומיה ועדיין הוא מבעט.

ולמתבונן ברמב"ן חזינו דאם איירי בעבירות דיוהכ"פ, אם הוא עשה תשובה, לא יחשב למבעט. שהרי בקושיתם סד"א דאיירי בשאר עבירות אבל מבעט הוא. ובתירוצו, חידש דאיירי בעבירות דיוהכ"פ, ומש"ה הוכיח הגמ' מהא דאמר שיוה"כ מכפר, דשמע מינה שאינו מצריך תשובה, ומשמע דסובר הרמב"ן דאם שב ממילא גם אינו מבעט, ולכן אין לפרש דקרא מלמד שגם כאשר שב מעבירות דיוה"כ אבל מבעט דמ"מ יוה"כ מכפר דדבר זה לא שייך כלל. ולפ"ז נלמד מחל' מעניינת בין תוס' לרמב"ן האם שייך בעבירה דיוה"כ להיות שב ובאותו העת לבעט ביוה"כ. ובדעת הרמב"ן י"ל דכיון שפירש שמבעט היינו מי שאינו מכבד א"כ שפיר הוי דבר דממילא שאם שב כבר אינו מזלזל ביום, אבל בתוס' יש לחשוב דמבעט היינו שדוחה הכפרה וזה שפיר ייתכן גם בשב על גוף החטא.

כמה "לשיטתם" לאור הנ"ל

ולאור הנ"ל יש להמשיך דתוס' שם הקשו עוד על תירוצו של רבא דמיישב שני הברייתות לפי רבי, -והברי' שמצריך "שבים" מיירי בעבירות דיוה"כ, ומוכיח חילוקו מהא דמצינו בתורה כרת על עבירות דיומיה-דא"כ למה הוזקק הברי' ללימוד דבעינן לעבירות דיומיה שבים הא לזה ישנו להוכיח דידה מקרא דכרת ותיירצו דמ"מ בעינן ללימוד לדינא דמבעט, שמבעט אין לו כפרה. ודברים הללו כמובן הויין לשיטתם דשייך להבדיל בעבירות דיומיה בין שב למבעט, אבל הרמב"ן לשיטתו יצטרך לתרץ כאידך דרך של תוס' "דהוי מצי למימר וליטעמין".

עוד ניחא לפי הנ"ל הא דמצאנו שהראשונים (תוס' והרמב"ן) הקשו קושיתם (על עיקר סתירת הברי') דוקא בשבועות ולא בכריתות. דהנה, כבר הקדמנו, שבכריתות הגמ' מוכיח מברי' זו לגבי מבעט, שמבעט אינו

מעכב כפרה. אולם הכא עיקר קושיית הראשונים הוא כלפי תשובה, דהיכן רואים שתשובה אינה מעכבת, הא דלמא איירי ששב בתשובה וקמ"ל דמבעט אינו מעכב. וא"כ אין מה להקשות כלל על הגמ' בכריתות זה מתאים לגמרי לדברי הגמ' בכריתות. [ואם נאמר שהתוס' הקשו קושייתם כלפי עבירות דיוהכ"פ והה"א של הברי' היה שביעוט מעכב, וקמ"ל שביעוט אינו מעכב, גם כן מובן שהתוס' הקשו את זה כאן ולא בשבועות. וזה יפשוט הספק שחקרנו לעיל בדעתם מהו הגריעותא ב"לא התענה", האם הוי חסרון בחפצא של יוה"כ או שכוונתם משום דהוי מבעט. ודו"ק.]

תירוצ השני של רמב"ן (הובא בריטב"א)

הרמב"ן כתב עוד תירוצ לקושייתו על הגמ'. ובריטב"א הובאו דבריו ביתר אריכות, וז"ל הריטב"א: "והנכון בזה מה שכתב רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל דהשתא משמע לן דאם איתא דס"ל להאי תנא דאין יום הכפורים מכפר ואפילו מכבדו אלא עם התשובה, אם כן עשייתו כחטאת, ומעתה דין הוא כי כשאינו מכבדו שלא יכפר אפילו עם התשובה, וכדאמרין (כריתות ז' א' ע"י שם) גבי חטאת האומר אין חטאת ואשם מכפרים אינם מכפרים לו, ואם כן על כרחין ס"ל שהוא מכפר אפילו בלא תשובה ולא דמי לחטאת, וזו היתה סברת המקשה" עכ"ל. דהיינו הרמב"ן מחדש – וכך הוא מבין את קושיית הגמ' – שאם התנא היה מקפיד דלעולם בעינן תשובה (וכדעת הסיפרא הראשונה) כדי לקבל כפרה, א"כ נמצא שיוהכ"פ הרי הוא כקרבן. וכפשוטו הדמיון לקרבן אינו בא לאפוקי מצד שאין יוה"כ "חפצא המכפר" ומשום דסד"א דיוהכ"כ אינו אלא זמן כפר, אלא דעיקר הדגשתו הוא דיוהכ"כ יש לו אותם גדרים ודינים של קרבן כמו בחטאת שבעינן תשובה. ואם יוכ"פ כקרבן, אין יכול לקבל כפרה כאשר הוא מבעט, כדחזינן כלפי האומר לא יתכפר לי חטאתי. וא"כ לא שייך ללמוד בברייתא השניה ששב בתשובה מצד א' אבל מצד שני בועט ביוהכ"פ ע"י שאינו מכבד את היום (ומ"מ נתחדש בפסוק ההובא בבב"י שמ"מ יש לו כפרה). אלא ע"כ צ"ל דהברי' איירי בלא עשה תשובה, וכהבנת המקשן.

יישוב התליה בסוגיא דכריתות-לדעת הרמב"ן

א"כ יש להתקדם, שדברי הרמב"ן הן הן מפתח גדול להבנת הסוגיא בכריתות, שהרי הקשינו לעיל למה הגמ' מקשר את המחלוקת בין רבי לרבנן לנושא של המבעט. אבל עכשיו שפיר מובן, שמי שסובר דבעינן תשובה ביוהכ"פ בהכרח צריך לסבור דאם מבעט אין יוהכ"פ מכפר לו. וה"ה להיפך – אם אינו צריך תשובה, עדיין יש מקום לומר דיוהכ"פ מכפר אפי' במבעט. וא"כ מה שאמר אביי ורבא ליישב את הסתירה שם – אע"פ דהתם איירי במבעט – לא קשה כלל.

אמנם עדיין צריך לחשבן את שיטות התנאים לפי הנ"ל. ונבאר: בשלמא לפי רבי יש פסוק א' שכתוב 'עונו בה' ללמד שלא צריך תשובה. ועוד יש פסוק 'יוהכ"פ הוא' ללמד בגדרי כפרה שמבעט אינו מעכב הכפרה. אולם לפי הרבנן – אם יש יסוד שלעולם צריך תשובה, ממילא לפי הרמב"ן כבר מוכרח דיש כל דיני קרבן. וא"כ למה צריך פסוק נוסף לומר שמבעט מעכב כפרה. ואין לומר דבעינן לקרא על עצם זה שצריך תשובה, דזה אינו, שהרי כבר הוכחנו (עי' בחבורה נ"ט) לכאן שזו היא סברא הפשוטה שצריך תשובה כדי להחליש הטא וכו', וצ"ע.

אולם כל דברינו הנ"ל אינם עולים עבור שיטת התוס' דמקושייתם בשבועות מוכח דלא סברי מעיקר הליה של הרמב"ן, וא"כ עדין צריך ישוב בשיטת התוס'

חבורה ס"א

ישוב הרמב"ן לקושית התוס'

בחבורה ס' הבאנו את קושית התוס' (ד"ה תלמוד לומר יום הכפורים הוא מכל מקום) על מה שהגמ' בשבועות דף י"ג. מקשה סתירה בין סתם סיפרא לסתם סיפרא, דבסיפרא הראשונה כתוב דבעינן 'שבים' לכפרת יוהכ"פ (משום דכתיב מיעוטא ד'אך'), ואילו בסיפרא השניה כתוב שאפי' מי שאינו מתנהג בניהוגי יוהכ"פ, מ"מ מתכפר משום דכתיב 'יוהכ"פ הוא', דדרשינן 'מכל מקום'. וזה לשון התוספות: "תימה דלמא בעשה תשובה איירי ולעולם סבר תנא דאינו מכפר אלא על השבין" עכ"ל. וגם הבאנו שם את דברי הרמב"ן (שהוא גם שאל דנימא דהברי' השניה איירי דלעולם שב משאר עבירות, אלא דהו"א כיון שאינו מכבד את יוהכ"פ, אינו מתכפר, קמ"ל דלא, וא"כ איזו סתירה איכא בין סיפרא לסיפרא).

והרמב"ן תירץ (בתירוץ השני) וז"ל (ע"פ הריטב"א): "והנכון בזה מה שכתב רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל דהשתא משמע לן דאם איתא דס"ל להאי תנא דאין יום הכפורים מכפר ואפילו מכבדו אלא עם התשובה, אם כן עשיתו כחטאת, ומעתה דין הוא כי כשאינו מכבדו שלא יכפר אפילו עם התשובה, וכדאמרין (כריתות ז' א' ע"י שם) גבי חטאת האומר אין חטאת ואשם מכפרים אינם מכפרים לו, ואם כן על כרחין ס"ל שהוא מכפר אפילו בלא תשובה ולא דמי לחטאת, וזו היתה סברת המקשה" עכ"ל.

דהיינו הרמב"ן מחדש – וכך הוא מבין יסוד קושית הגמ' – שאם התנא היה מקפיד דלעולם בעינן תשובה (וכדעת הסיפרא הראשונה) כדי לקבל כפרה, א"כ נמצא שיוהכ"פ הרי הוא כקרבן. ואם יו"כ"פ כקרבן, אין יכול לקבל כפרה כאשר הוא מבעט, כדחזינן כלפי האומר לא יתכפר לי חטאתי. וא"כ לא שייך ללמוד בברייתא השניה ששב בתשובה מצד א' אבל מצד שני מבעט ביוהכ"פ ע"י שאינו מכבד את היום (ומ"מ נתחדש בפסוק ההוא בברי' שמ"מ יש לו כפרה דזה לא ייתכן כלל). אלא ע"כ צ"ל דהברי' איירי בלא עשה תשובה, וכהבנת המקשן.

גדר היסוד דעשיתו כקרבן

והנה בחבורה נ"ט הבאנו את קושית הגבורות ארי על הגמ' בכריתות, שמפורש בכריתות דהברייתא הראשונה איירי בביועט, ואילו בשבועות משמע דאיירי במי שאינו שב. ואיך יכול אותה ברי' להשמיע ב' דינים (שהם לכאורה נפרדים זה מזה). ועי' שם שהוא מוכיח מקושיתו שבעצם אין דין וידי (דהיינו תשובה) מעכב בחטאת. אולם הצענו שם דרך אחרת ליישב את קושיתו, דהיינו אה"נ אין הברי' יוצא מידי פשוטה דאיירי שצריך תשובה, אבל זו היא סברא פשוטה, וא"כ ניתן לומר דהרבנותא של הברי' היא דמבעט מעכב.

אמנם לאור דברי הרמב"ן, האם עדיין נוכל לומר כדרכינו בישוב קושית גבורת הארי. דהיינו בעצם חילקנו את ב' הנושאים (תשובה ומבעט), וא' הוא פשוט והשני הוא מחודש. אבל לפי הרמב"ן מבואר דאם זקוק לתשובה ממילא דינו כקרבן ומבעט לא יתכפר (עשיתו כקרבן) וא"כ איך אפשר לחלק ביניהם. ואולי התשובה היא דאה"נ, ואין דברינו מתאימים לדברי הרמב"ן. או"ד אפשר לומר דכל דברי הרמב"ן שעשיתו כקרבן קאי אך ורק לדברי המקשן ולאביי. ונוסיף כאן הדגשה: הרי אפי' לרמב"ן אין אנחנו אומרים שיש תליה ישירה בין תשובה לזה שמבעט מעכב – כלומר דאם בעינן תשובה, אז מסברא זה שמבעט מעכב (ומשום דענין המבעט הוי מסברא דבר שיותר מעכב בכפרה מאשר תשובה). אלא אמרינן דמזה דבעינן תשובה, רואים יסוד חדש ובגדר סימן דיהו"כ"פ כקרבן. ואחרי שחידשנו יסוד זה, וממילא כיון שגדרו כקרבן נלמד מקרבן שגם מבעט מעכב. נמצא דאע"פ דחזינן דתשובה מעכבת, מ"מ צריך לימוד עבור דין מבעט ומיסוד של עשיתו כקרבן, ויתכן דחידוש זה נתחדש רק בתורתו של המקשן ודו"ק.

דברי האמוראים בבאור הברייתות על פי הרמב"ן - אביי

עכ"פ לפי דברי הרמב"ן (עשיתו כקרבן) מה שאביי מתרץ בכריתות שם הוא מובן היטב – אע"פ שלפי הריטת הסוגיא בכריתות הברייתא (הראשונה) איירי במבעט, מ"מ מובן שרבנן היא, דאם מבעט מעכב, יש לתלות בשיטת רבנן דכיון דבעי תשובה י"ל דגם נלמד שמבעט מעכב, דעשיתו כקרבן, וא"כ צ"ל דרבנן היא (וגם תשובה מעכבת). ומצד שני הברייתא השניה רבי היא, ויליף מקרא שמבעט אינו מעכב. ואע"ג דלשיטתיה יוה"כ אינו כקרבן מ"מ עדיין היה מקום לדון שמבעט מעכב לולי הקרא דסו"ס יוה"כ הוי דבר המכפר ואולי נאמר בו דין מבעט.

דברי רבא שם

ומה שרבא כתב ליישב את הסתירה, ששניהם רבי היא והברי' הראשונה איירי בעבירות דיוכ"פ עצמו וברייתא שניה בשאר עבירות, כפשוטו היה נראה שהוא בעצם כדרכו של אביי, אלא שרבא העמיד את כל החלוקה בדעת רבי עצמו, דהיינו שחילק בין עבירות דיוה"כ"פ לשאר עבירות.

אח"כ רבא מביא סברא להצדיק את החילוק שלו: "דאי לא תימא הכי, כרת דיוה"כ, לרבי, כיון דבכל שעתא ושעתא מכפר, היכי משכחת לה" ע"כ. אבל אח"כ הגמ' מדחה את ההכרח של רבא מסברא: "ומאי קושיא. דילמא דעבד עבידתא כולי ליליא ובהדי עמוד השחר מית, דלא הוה יממא דלכפר ליה. תינח כרת דליליא, כרת דיממא היכי משכחת לה. ומאי קושיא. דילמא בהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא [ומית], דלא הוה ליה שהות ביממא דלכפר ליה; אי נמי, דעבד עבידתיה סמוך לשקיעת החמה; אי נמי, בהדי דעבד עבידתיה פסקיה מרא לשקיה ומית, דלא הוה ליה שהות ביממא דלכפר ליה" ע"כ. ולפי מסקנה זו, שאין לרבא הכרח בסברא בדעת רבי, לא נשאר לו מקור שרבי (אם הוא אכן התנא של הברי' הראשונה) בעי תשובה בעבירות דיום הכיפורים עצמו אלא מגה"כ ד'אך' חלק, ותו לא.

ולכא' יש להעיר דכיון דלמסקנא ילפינן מקרא ד'אך' גם הא דבעינן תשובה א"כ שוב יש לדון מה המקור שמבעט מעכב והא חזינן בסוגיא בכריתות שרבא ראה כאן היסוד שמבעט מעכב בקרבן מהאי ברייתא וקשה לומר דלפירושו בברייתא איסתלק הראיה.

דיוק מדברי הרמב"ן

אמנם יש עוד קושי ברמב"ן דבלשונו של הרמב"ן מדויק שכל מה שאמר שעשיתו כקרבן, הוא דוקא בדעת אביי (והמקשן) אבל לא בדעת רבא. ולפום ריהטא, צ"ע ובתרת: א, דמהיכי תיתי שרבא חולק על סברא זו, לכאורה אין שום מקור לזה: ב, לכא' אדרבא יש מקור מרבא דאית ליה סברא הנ"ל דהא לדבריו יש חילוק. בין עבירות דיומיה לשאר עבירות בין לענין תשובה ובין לענין מבעט ולכא' שוב אנו זקוקים לביאורו של הרמב"ן דשאני עבירות דיומיה שמאחר שיוה"כ בעי עבורם תשובה לכן דינו כקרבן ולכן מבעט מעכב בהו.

ומוכרחים לומר בדעתו שאין להשתמש ביסוד של "עשיתו כקרבן" בדעת רבי, דאם היינו אומרים עשיתו כקרבן, אז היה צריך להיות כן בכל עבירות, ולא היה שייך לחלק ולומר שדין זה שייך רק בעבירות דיוה"כ"פ עצמו, אבל בשאר עבירות ל"א עשיתו כקרבן (וממילא תשובה אינה מעכבת ומבעט אינו מעכב וכו') כי זה דין שנאמר בעצמותו של המכפר אם הוי כקרבן או לא ולא ניתן להתחלק לפי סוג העבירה..

העמקה בדעת רבא (אליבא דרבי) דרך חדש ביחוד עבירות דיומיה.

ואם כן לכאורה צריך להציע דרך אחרת בדעת רבא (על פי הרמב"ן) כדי לבאר למה חלוקה עבירות דיומיה גם לגבי דין מבעט, ולמצוא דרך חדש דעדיין יש קשר בין הא דבעי תשובה למבעט כלפי עבירות דיומיה.

והנה יש לחקור מה הוא היחוד של עבירות דיומיה – האם עבירות דיומיה חמורים הם ונמו שמצאנו עוד ג עבירות חמורות לדעת רבי, ולכן יוה"כ"פ בלי תשובה אינה מכפרת, או"ד יש להן תכונה אחרת ומשום זה זקוקים לחשובה.. ויש להוסיף דהנה מצאנו שיש ג' עבירות שעליהם אמר רבי דאין עיצומו של יום מכפר,

אלא צריך בהם תשובה: פורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בשר. וא"כ כאשר רצה רבא לחלק בדעת רבי בין עבירות דבעי תשובה לבין עבירות דלא בעי תשובה (וע"י זה ליישב את ב' הבריות), מדוע לא חילק רבא באופן קל בין אותן ג' עבירות לבין שאר עבירות. (ואם היה עושה כן, לא היה זקוק לחדש כל המושג של עבירות דיומיה, ולהצדיק א"ע מסברא וכו'). והיה יוצא מזה נפק"מ, שאם רבא היה מחלק כן בדעת רבי, נמצא שבאותן ג' עבירות אם שב בתשובה אבל מבעט, אין יוה"כ"פ מכפר לו, שהרי בברייתא הראשונה מבואר – עכ"פ על פי חשבון הסוגיא דכריתות - שמבעט מעכב.

אכן, כפשוטו משמעות של הסוגיא הוא שבג' עבירות חמורות, דומות הם לשאר עבירות, אלא היחוד שלהם הוא דבעי תשובה. (שיש חזק בעבירה שצריך להחלישו ע"י תשובה). אולם אם שב בתשובה, אין סיבה שאם מבעט, תתעכב כפרתו (ויש לדון בזה אם יש ראייה גמורה לזה, אבל כך משמע). משא"כ בעבירות דיוה"כ"פ עצמו, החומר נמצאת במק"א. דהיינו יש בעיה במכפר עצמו. כיון שעובר על הניהוג של יוה"כ"פ, הוא פוגע בכח של המכפר. דהיינו הרי הוא בא להדיא כנגד הכח המכפר, ואולי אפשר לומר דאין לך בעיה של מבעט גדול מזה, דודאי חסר במכפר, בכחו לכפר, על מה שהוא גופיה חטא במה שמבעט, ואז מובן שאין המכפר יכול להועיל לו, כל עוד שאינו מסלק את מה שהוא מבעט מהמכפר – באופן שאין הבעיה בחומרא של העבירה אלא בכח של המכפר. וזו סיבה חדשה למה בעינן תשובה – כדי להעמיד את המכפר. ומאותו טעם נוחא למה הכא, אם מבעט, - גם אם כבר שב, אינו מועיל לו, דהא זהו יסוד הדין שנאמר בעבירות דיומיה דכלפס מבעט ביוה"כ"פ הרי מעכב. (משום שהוקלש כח המכפר). ולכן בתכלית הדקדוק העמיד רבא את הברי' הראשונה בעבירות דיוה"כ"פ עצמו, דדוקא התם תשובה וביעוט מעכבים. (ונמצא לפי חשבון זה שבג' עבירות החמורות של רבי, אם שב אבל מצד שני בועט, עדיין יש לו כפרה).

ביאור תליית הגמ' לפי שיטת התוס' בשבועות (על פי יסוד שמצאנו בריטב"א)

והנה התוס' בשבועות לא למד כהרמב"ן שיש מושג של "עשיתו כקרבן". ואם כן בעינן למצוא דרך חדשה ליישב הקושי מה הוא יסוד לתליה של הגמ' דהנידון של מבעט ביוה"כ יהא תלוי במחל' רבי ורבנן שנחלקו לענין תשובה.

יש להקדים הדגשה שעולה מדברי הברי' הראשונה- הברייתא ד"אך". התם יש רמז שעד כמה שהמכפר יותר חזק, יש פחות צורך לתשובה, דהא כך מעמידה הגמ', דס"ד כיון שמכפר על המזיד ה"ה שיכפר בלי "שב" (הגם דיש לדון שאולי כוונת הברי' לענין מבעט, והדברים עתיקים) ומבואר דמשום שהוא כפרה אלימה תכפר בלי תשובה. (ויתכן דזה באמת הפשט בריבי, דהיינו גם למסקנה)

הבנה חדשה בסוגית מבעט ע"פ הריטב"א.

עוד נקודה מצאנו בריטב"א שכתב דמאחר שלעולם צריך תשובה, ואפילו היכא שמכבדו ליוה"כ, חזינן שדין יוה"כ כקרבן. ומבואר מתוך דבריו שהיה לו ה"א שדין דמבעט יתחלק, ועד כמה שאדם שב (היינו עושה תשובה) לא יעכב אם מבעט, ואך שאם אינו עושה תשובה, אז מבעט יעכב, ואז לא היה יוה"כ בגדר קרבן אלא דמאחר שלעולם, גם כשיש כבוד, צריך תשובה, מוכח דהוי כקרבן.

לפום ריהטא דבריו קשים, דלכאורה כל השאלה סביב מבעט ביוה"כ הוא האם נאמר עיקר דינא וגריעותא דמבעט כלפי יוה"כ וכמו שיש דין "לרצונו" בקרבן, אבל אם איתא לדין מבעט, אז לכא' פשוט שהוא מעכב. אלא מדבריו רואים מהלך חדש – שיתכן שעצם הגריעותא של מבעט הוא מילתא דסברא אלא שעניינו פועל להחליש את כח הכפרה וא"כ שורש השאלה של הסוג' הוא עד כמה הוא מחליש הכפרה, דאינו מוכרח שיעכב לגמרי בכפרה. (וזה מה שרואים בריטב"א היה שייך שאם יש תשובה, אפשר להתכפר אפי' אם מבעט). וזה יסוד לכר"ע.

וא"כ נחזור לתליית הגמ' לאור שתי הקדמות הנ"ל. י"ל לפי רבי לשיטתו, דכח של המכפר יותר חזק (שהרי עובד אפי' במקום שלא שב - יסוד הא' הנ"ל), ולכן אע"פ שהוחלש כחו בזה שהוא מבעט, מ"מ די בכוחו כדי לכפר. משא"כ לרבנן, דסברי שהמכפר יותר חלש - שהרי בעי תשובה בהדיה, אז לא יכול לעמוד ולפעול לאחר שהוחלש ע"י שמבעט.

איתא בברייתא שבועות דף י"ג. "רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה - יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בבשר, שאם עשה תשובה - יום הכפורים מכפר, ואם לאו - אין יום הכפורים מכפר" ע"כ. דהיינו לפי רבי אפשר לקבל כפרה ביוהכ"פ בלי תשובה. ורהיטת הדברים היא שהוא מתכפר לגמרי בלי תשובה.

אמנם בתו"י ביומא דף פ"ה: הובא הבנה אחרת בדעת רבי, וז"ל: "ועוד יש לומר דלרבי נמי צריך תשובה לכפרה גמורה אף על גב דמהני יום הכפורים למעט מכרת מ"מ כפרה גמורה בלא תשובה ליכא דאל"כ למה חרב הבית בשביל עונותינו כיון שיום הכפורים מכפר חוץ מג' דברים דפורק עול וכו'" עכ"ל. כלומר התו"י מוכיח שאפי' לרבי אין לו כפרה גמורה בלי תשובה, דאל"כ איך יתכן שנחרב ביהמ"ק - הרי יוהכ"פ היה אמור למחוק את העוונות של ע"י לגמרי. אלא ש"מ שע"י יהוה"כ נתמעט מכרת, אבל עדיין החטא נשאר ברמה מסוימת. ועייין בתוס' הראש כאן שהוסיף שמועיל תשובה לרבי לכפר מקיבעא.

וראוי להוסיף מה שחידש החפץ חיים בביאורו על תו"כ פרשת אמור שאף לרבי אין יוה"כ מכפר אלא אם מכאן ולהבא נזהר שלא לחטוא. (ויל"ע כאן דא"כ מה טענת הגמ' כרת דיומיה היכי משחת לה והא שפיר משכחת אם לא קיבל על עצמו ליזהר להבא ועי')

אולם לכאורה יש להעיר על דברי התו"י. לעולם יתכן שאם לא נשארו חטאים לאחר יוהכ"פ, לא היה חרב ביהמ"ק. אבל אין זה הכרח שלרבי אין כפרה גמורה, דדלמא משום הג' 'חמורות' של רבי (פורק עול וכו') נחרב הבית, שהרי הם בעי תשובה. או"ד הבית נחרב משום עבירות שבין אדם לחבירו דבעי פיוס מחבירו שפגע בו (ולכאורה גם רבי מסכים לזה ושמעתי שיש על זה חתם סופר), ולא מהני מה שיוהכ"פ מכפר (אפי' אם מכפר לגמרי) דכל זה כלפי בין אדם למקום. או"ד הבית נחרב משום עבירות דיום הכיפורים גופיה, שלמדנו בחבורות ס' וס"א שלפי רבי בעי תשובה. וצ"ע.

עוד בגדר כפרת יוה"כ ובביאור האוקימתות של הגמ'

ראינו בחבורות הקודמות שרבא תירץ את הסתירה בין סתם סיפרא לסתם סיפרא שרבי הוא התנא של שתיהן, ושיש חילוק בין סתם עבירות לעבירות דיוהכ"פ גופיה, דבעבירות דיוהכ"פ גופיה אין כפרה בלי תשובה, אפי' לדעת רבי. ורבא הביא הכרח מסברא, דאל"כ איך שייך כרת בעבירות דיוהכ"פ. אולם אח"כ הגמ' מדחה שאין זה הכרח: "אלמה לא. משכחת לה דאכל אומצא וחנקיה ומית; אי נמי, דאכל סמוך לשקיעת החמה, דלא הוה שהות לכפורי ליה" ע"כ. ועי' שם בראשונים שמבואר שכל רגע ורגע יש לו כפרה. אבל אם מת בהדי סיום העבירה, לא היה לו רגע להתכפר, וה"ה אם סיים עבירתו בסוף היום (שקיעת החמה).

הנה הריטב"א מתיחס לקושיא המתבקש כלפי האוקימתא שניה - מה אכפת לן אם מת כאשר סיים עבירתו - האם כפרה באמת הוי דבר ש"לוקח זמן" כדי ליחול שמצריך אותו לחיות עוד זמן פורתא לאחר העבירה. ומהו הענין. ועי' במהרי"ץ חיות שכתב דבכה"ג שחנקתיה אומצא, בשעת העבירה, הרי הוא מבעט. ואע"פ שהגמ' נקטה - עכ"פ בשלב זה, שלפי רבי מבעט אינו מעכבת בכפרה, הכוונה היא שמכיון דבעלמא כל שעתא ושעתא לאחר העבירה יש לה כח לכפר, ואז אינו מבעט, שפיר נתכפר, אבל לעולם א"א להתכפר כאשר הוא באמצע לעשות "מעשה המתנגדת לתורה" ובאופן דשאני מבעט דשעת עבירה. ואע"פ שהמהרי"ץ חיות כתב שזהו כוונת הריטב"א, צ"ע אם זה מתאים ללשון הריטב"א, וז"ל: "דאכל ומת לשעתיה ואין יום הכפורים מכפר על המת בעבירה כיון שלא חל עליו אח"כ יום הכפורים בחיות" עכ"ל. כלומר צ"ע אם חזינו אותה הדגשה על אי אפשרות להתכפר בעודו מבעט. ויותר משמע דאע"ג דחלות הכפרה עצמה אינה לוקחת זמן אבל זה מדיני יוה"כ שכפרת היום אינו נתפס אלא במי שחל עליו יוה"כ אחרי העבירה ואז ראוי הוא לכפרת היום. ואמנם יסוד הדבר עדיין צ"ב למה זהו סידרו של הכפרה אם לא

שנומר דמאחר שעצם היום הוא החפצא של המכפר, יש לומר דסברא הוא שמה ישמש כחפצא לחטא שעשה ביום עצמו, זהו רק מה "שבא" אחר החטא. ועי' עוד לקמן.

קושיית הראשונים - קושיית התוס' בשבועות

הבאנו לעיל ברייתא בשבועות שלפי רבי, היום עצמו מכפר. אולם המשנה בריש מסכ' שבועות נוקטת ששעיר המשתלח מכפר, והגמ' בריש דף י"ג. מעמיד שאתה משנה רבי היא. ולכן הקשו הראשונים סתירה בדעת רבי כלפי במה הוא המכפר – דהיינו שעיר משתלח או היום עצמו. ונחזור לז בהמשך.

ועיין בתוס' (ד"ה דעבד סמוך לשקיעת החמה) שמקשים כעין הראשונים אבל ממקום אחר. דהקשו שאם רק הקרבן מכפר הרי יש ציור פשוט דליכא כרת, היכי שחטא אחר שילוח השעיר. ומתריצים וז"ל: "אבל לאחר שילוח שעיר לא מצי לאוקומה שהוא מכפר כל היום" עכ"ל. דהיינו, נראה בקושייתם שתוס' הולכים עם ההבנה שהשעיר הוא המכפר (ואינם מתיחסים כלל לסתירה שהקשו שאר הראשונים בין משנה בריש שבועות לברי' בדף י"ג). והם תירצו שבאמת הגמ' לא יכולה להעמיד היכי תימצי כזו, משום שהשעיר מכפר אפי' על עבירות שנעשו אח"כ. לכא' נראה לדרך זו דעכ"פ לגבי חייבי כריתות, השעיר הוא לבד המכפר, אבל יש לעיין האם "היום" אינו מכפר כלל לפי דרך זו, או דילמא - וכך יותר מסתבר, דודאי שגם "היום" מכפר, אלא דרק בזמן ביה"מק, שיש השעיר, אין היום מכפר, אבל בזמן הזה מהני היום במקום השעיר. ויש עוד לחשוב ע"פ הריטב"א בסוגי' דגם בזמן ביה"מק מועיל "היום" על עבירות קלות ועיין.

והנה יש להעיר על תירוצם של התוס' שהרי נחלקו התנאים ביומא דף מ האם וידוי מעכב בכפרת השעיר, ואיך ניתן להתוודות על השעיר כלפי עבירות שנעשו רק לאחר שילוחיה. אם לא שנומר דרבי יסבור כשיטה זו וצ"ע.

ועוד יש להקשות על התוס' שאם השעיר מהני לבד כדי לכפר, מה הפשט בסיפרא השניה ("יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה, לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין. ת"ל: יום כפורים הוא, מ"מ") – דהיינו איך התוס' יכולים להבין שרק השעיר מכפר, דא"כ מה הפשט בברי' זו דהו"א שאם לא התענה לא יקבל כפרה, כלומר מה הקשר בין ניהוגיו ביוה"כ"פ לכח של השעיר. (משא"כ אם היום היה מכפר, אז ניתן להבין שחסר בכח של המכפר ע"י ביעוטו, עי' בחבורה ס' וס"א).

ויש להציע תירוצ, ובנוי על כמה הנחות: א. כאשר התוס' כתבו שהשעיר מכפר גם על עבירות שאח"כ, א"א לומר שהכפרה חל מיד בבוקר בשעת שילוח השעיר, דא"כ מדוע אינו מתכפר בחנקתיה אומצא אח"כ – מאי איכפת לן שאינו חי לאחר שסיים לאכול, הרי כבר נתכפר בשעת שילוח. אלא מוכח (וזהו מסתבר ג"כ) שהגדר בחידוש של תוס' הוא שחלות הכפרה שבא מהשעיר נמשך לכל היום, משעת השילוח ואילך, וממילא יכול לפעול על עבירות שיעבור אח"כ מיד, אם וכאשר יעשה אותם.

ב. שאלנו שאם השעיר מתכפר, מה החידוש של לא התענה וכו'. ונראה לומר קצת "דערהער". שאפי' לדרך זו של התוס', היום ג"כ מעורב בכפרה. כלומר אה"נ ל"א דהיום הוא החפצא של המכפר, שהרי רק השעיר הוא מכפר, אבל מ"מ היום מאפשר וגורם לכפרה לבוא יותר בקל (כלומר אין הפירוש שי' תשרי הוא רק תאריך בעלמא שעליו נפסק שמביאים השעיר, ובדרך זמן בעלמא שנאמרה בקרבן). כלומר בשאר ימות השנה קשה להתכפר, אבל ביום כיפור, הכפרה באה יותר בקל, וע"י שילוח אותו השעיר - והוי בגדר שהזמן "מועיל לכפרה". (ועי ברשב"א שנקט לשון של 'תוקפו של היום' ואולי ההסבר כנ"ל).

ג. לפי זה, ניתן להבין הסיפרא השניה – אע"פ שהיום אינו מכפר, מ"מ מכיון שהוא מועיל לכפרה, ממילא אם מבטל ביוה"כ"פ, אולי אין לו כפרה.

ולפי זה יש לחזור כלפי מה שהערנו בשיטה זו של התוס, איך יפרנסו הציור של חנקתיה, ובפרט לפי ביאורו של הריטב"א. אם נאמר כדרך המהרי"ץ חיות, "ל לפי הנ"ל בקל, שאם מבעט בידים ממש, זה מעכב בכפרה שראוי לחול עליו באותו רגע (כפי יסוד א) ומשום שהוא בא להדיא -מבעט- כנגד מה שמועיל לכפרתו. ולפי לשונו של הריטב"א, דבעינן זמן לאחר החטא כדי שהכפרה תחול, "ל וזו כבר תוספת חידוש שאין יוהכ"פ מועיל לכפרה אא"כ יש זמן של היום בפ"ע, אבל אם אין רגע של זמן לאחר החטא, אין הזדמנות ליום להועיל לכפרה כלומר גם אם כל כוחו של היום אינו אלא להועיל לכפרתו בעינן לזה שיבא אחר החטא.

דרך השניה של התוס' בשבועות

אח"כ התוס' ממשיכים ומביאים עוד תירוץ לקושיתם, וז"ל: "אי נמי היום עצמו בלא שעיר המשתלח מכפר קצת ואין כאן כרת גמור וכה"ג אשכחן בפרק קמא דזבחים (דף ו. ו.שם) דעולה מכפרת על היורש מקופיא ולא מקיבצא כלומר לגמרי, והשתא אתי שפיר דלא קאמר כגון שמת קודם שנשתלח השעיר או כגון דליכא שעיר המשתלח" עכ"ל. והנה כאן בפעם הראשונה, התוס' מתיחסים לנושא שדיברו עליו הראשונים שגם היום וגם השעיר מכפר כלפי חייבי כריתות, ולכן אפי' אם חטא לאחר הבאת השעיר, מ"מ מתכפר קצת ע"י היום. [ויש מכאן עוד סמך למה שאמרנו לעיל, דעד עכשיו בתוס', דהיינו בתירוצם הראשון, רק השעיר מכפר לגבי חייבי כריתות, שהרי מדויק שלפי התירוץ הראשון עדיין היה שייך לגמ' להביא היכי תימצא שמת קודם שילוח השעיר, אע"פ שכבר עבר עליו מקצת יום ודו"ק].

אולם עדיין צריך תלמוד – לפי דרך זו בתוס', מבואר שיש כח ליום בלי השעיר. אבל אינו ברור האם יש לשעיר כח בכלל לולי כח של היום.

דרך שלישית של התוס'

תוס' כתבו עוד תירוץ וז"ל: "וי"מ דיום הכפורים בלא שעיר המשתלח מכפר לגמרי ונפקא מינה דשעיר מכפר מיד ויום הכפורים אינו מכפר עד שתחשך למוצאי יום הכפורים כדתניא חומר בשעיר מביום הכפורים שהשעיר מכפר מיד ויום הכפורים עד שתחשך חומר ביום"כ מבשעיר שיום הכפורים מכפר בלא קרבן מה שאין כן בשעיר והא דנקט כגון דחנקתיה אומצא לאו דוקא אלא הוא הדין שמת בו ביום ולרווחא דמילתא נקטה אי נמי אפילו לא מת בו ביום אלא אחר כמה ימים וכגון דעבד סמוך לשקיעת החמה" עכ"ל. דהיינו לפי התירוץ השלישי, או או קאמרי התוס' – דהיינו השעיר מכפר לחוד וגם היום מכפר לחוד, ולגמרי וגם בחידושי הר"ן מפורש כדרך זו. ולדרך זו הוקשה לתוס' שא"כ למה בעינן הכפרה דשעיר כלל והוצרכו לחדש דיוה"כ מכפר רק בסוף היום וזהו הירוח של השעיר שמכפר מיד. ועיין עוד שם. ולפי זה תוס' כתבו דלאו דוקא שמת כאשר סיים לאכול אומצא אין לו כפרה, אלא שגם אם מת אח"כ קודם סוף היום, ג"כ אין לו כפרה ודחקו בדברי הגמ' לדרך זו.

למדנו בחבורה ס"ב את ג' הדרכים של התוס' בשבועות דף י"ג. בתירוצם לקושיא למה לפי רבי לא מעמידה הגמ' היכי תימצי של כרת ביוהכ"פ כגון שעבר עבירה לאחר שילוח השעיר. ונסכם בקיצור: לתירוץ הראשון אה"נ רק השעיר הוא המכפר, אבל יש לו כח לכפר גם על עבירות שנעשו לאחר שילוחו (עי"ש ליתר הבנה בגדר הדברים). לתירוץ השני גם היום מכפר במקצת כלפי כרת, ולכן אע"פ שעבר עבירה לאחר שילוח השעיר, (ולדרך זו השעיר אינו מכפר על עבירות שנעשו לאחר שילוחו) מ"מ יש ליום עצמו תוקף לכפר לכה"פ כלפי הכרת. ולתירוץ השלישי, השעיר הוא כח בפ"ע ועיצומו של היום הוא ג"כ כח שלם בפ"ע, ולכן אפי' עם עבר לאחר שילוח השעיר, מ"מ נתכפר הוא לגמרי ע"י עיצומו של יום.

דברי התוס' הרא"ש

התוס' הרא"ש גם מביא את התירוץ הראשון של התוס', ואח"כ הוא מוסיף עוד תירוץ, וז"ל: "א"נ כפרה גמורה אינו מכפר אח"כ אבל קצת מכפר ואין כאן כרת גמור" עכ"ל. ולמעין אין תירוץ זה כתירוץ השני של התוס', שהרי התוס' הרא"ש כותב שהשעיר מכפר במקצת (על מה שנעשה לאחר שילוחו) ודי בזה שאינו נכרת (דלא כתירוץ הראשון דבכה"ג נתכפר לגמרי). וכנראה שהתוס' הרא"ש רצה לפרש כן כדי להרוויח את משמעות הגמ' בדף ח: (הובא בתוס' המ"ל) שאין קרבנות מכפרין על עבירות של אח"כ. דהיינו לפי התירוץ הראשון צ"ל שאני שעיר המשתלח משאר קרבנות. ואילו לתירוץ זה של התוס' הרא"ש אפשר להבין את הגמ' יותר קרוב לפשוטה שאין קרבנות מכפרין לגמרי על עבירות של אח"כ, ושעיר משתלח בכלל.

והנה בתירוצם השלישי, התוס' מביאים ברי': "חומר בשעיר מביום הכפורים שהשעיר מכפר מיד ויום הכפורים עד שתחשך חומר ביוהכ"פ מבשעיר שיום הכפורים מכפר בלא קרבן מה שאין כן בשעיר" ע"כ. ומשמעות הברי' היא שגם השעיר וגם היום מכפרים, כל א' לחודיה. ואילו להתוס' הרא"ש (שלא מביא את תירוצם השלישי) קשה – הרי לדבריו אין היום מכפר (וזה גם קשה על התוס' בתירוצם הראשון). וצ"ל שהתוס' הרא"ש לומד שהפשט הוא שבמקום שיש ליוהכ"פ תוקף (כגון בעבירות שאין בהם כרת דאז לכר"ע יוהכ"פ מכפר) אז הוא עובד לחוד ויש לו חומרא וקולא, וזה הנושא של הברי' (ולא בעבירות שיש להם כרת). או"ד אפשר לומר שהברי' איירי דוקא לאחר החורבן, כאשר אין שעיר המשתלח.

קושיא על דרכם של התוס' בתירוצם השלישי

הבאנו לעיל שלפי תירוצם השלישי של התוס', עצמו של יום מכפר רק בסוף היום. אמנם יש סוגיא ערוכה בכריתות דף י"ח: שמשמע דלא כדבריהם. התם הגמ' דנה האם ספק ידיעה מחלקת לעינן החיוב להביא קרבן חטאת, דהיינו שלא יחשב כהעלם א'. ותוך כדי וויכוח האמוראים התם, איתא: "איכא דאמרי, אמר ליה רבא בר חנן לאביי: מה אילו אכל כזית חלב שחרית ביום הכיפורים וכזית חלב במנחה ביוהכ"פ, הכי נמי דמיחייב שתי חטאות. א"ל אביי: ומאן לימא לן דיוהכ"פ כל שעתא מכפר. דילמא כוליה יומא מאורתא. א"ל רבא בר חנן תררא תניא: הרי שבא לידו ספק עבירה ביוהכ"פ אפילו עם חשיכה – פטור, שכל היום מכפר" ע"כ. ונפרש: אביי סובר ידיעות ספק מחלקות לחטאת, ועי' שם ברש"י (ד"ה דמתיידע ליה) דביוהכ"פ "שיעור דהוי אפשר לאודועי" נחשב במקום ספק ידיעה באשם תלוי עי"ש. ולפי זה מקשה רבא בר חנן על אביי, דלא שמענו שמי שאכל כזית חלב ביוהכ"פ שחרית, ועוד כזית חלב במנחה (בלי ידיעה ודאית בינתיים) יתחייב ב' חטאות – אלא ש"מ שאין ידיעת ספק מחלק. ולזה תירץ אביי שאין להביא ראיה מיוהכ"פ, דמי אומר שכל שעה ושעה מכפר – אולי יש כפרה רק בסוף היום, ובסוף מוכיח רבא בר חנן ממתנ' שם בדף כה. ד"כל היום מכפר" והיינו דכל חלק מהיום ישלו כח כפרה. הרי נמצא שנחלקו האמוראים על זמן הכפרה ביוהכ"פ – דהיינו האם כל שעתא ושעתא מכפר או רק בסוף היום-ולמסק' נראה דבאמת כל היום מכפר. ולאור גמ' זו, איך התוס' יכולים לנקוט בתירוצם השלישי שרק בסוף היום מתכפר. ועי' בגבורת ארי (ביומא פ"ה:) שמקשה קושיא זה.

ויש להציע שיש חילוק בנידון של ב' הסוגיות ונפרש: בכריתות הנידון הוא איזה **שיעור** של יוהכ"פ צריך כדי להתכפר, האם יש בכל שעתא ושעתא דיוה"כ שיעור כדי לכפר, באופן שאם עבר עבירה אבל אח"כ עבר עליו רגע א' של יוהכ"פ, חפצא של כפרה יש לו, כי רגע א' היינו שיעורו. או"ד צריך שיעור של כל משך היום כדי שיהיה ליום כח לכפר. על זה נחלקו רבא בר חנן ואבבי. משא"כ בתוס' בשבועות, הענין הוא מתי **תחול** הכפרה (שיש לה כבר שיעור). ולפי התוס' (בדרכם השלישי) אינה חלה אלא בסוף היום. וגם זה בתנאי שבשעת חלות הכפרה הוא אכן עדיין חי, דכנראה לא שייך שתחול כפרה על מי שכבר מת.

ומצאנו שהעולות שלמה בכריתות מתיחס לקושיא זה, והוא מתרץ שכאשר מגיע לסוף היום, אז הכפרה חלה למפרע (עכ"פ לפי רבא בר חנן). אמנם צע"ק, דמדוע צריך להגיע לחלות למפרע, דהיינו לכאורה יותר פשוט ללמוד שהכפרה חלה בסוף היום ותו לא מידי. אלא שנראה בדעתו שהוקשה לו על דרכינו שאם חלות הכפרה הוי בסוף היום איך שייך לומר דכל חלק מהיום משמש כמחלק הא עד סוף היום ליכא כפרה לכן הוסיף חידוש נוסף דבגמר היום מתכפר למפרע מאותה שעה. אמנם לולא דבריו היה אפשר לדון דאע"פ שחלות הכפרה מתעכבת עד סוף היום מ"מ אותו חלק של היום בין שני המעשים הוא החפצא המכפר ואע"פ שהחלות מתעכבת מ"מ די בזה לחוד לאשווי למחלק. (ובכלל יש להעיר על דרכו שמשמעות הגמ' היא שס"ס הוא יתכפר אך ורק בסוף היום, ולא לפני).

זבח רשעים תועבה – קושיא על התוס'

הגמ' בשבועות (י"ב:) מקשה על מתנ' דריש שבועות דנקטה דשעיר המשתלח מכפר על 'קלות וחמורות': "ואלו הן קלות - עשה ולא תעשה, ואלו הן חמורות - כריתות ומיתות ב"ד. האי עשה ה"ד. אי דלא עבד תשובה, זבח רשעים תועבה" ע"כ. דהיינו אם מדובר בעבר על עשה ולא עשה תשובה, אז איך יכפר השעיר, הא זבח רשעים תועבה. ועי' שם ברש"י (ד"ה הא כתיב וכו') וז"ל: "והיכי מכפר עליה **קרבן יוהכ"פ**" עכ"ל. ויש לדייק מדבריו (עי' מנחת חינוך מצוה שס"ד) שכל בעיה של זבח רשעים תועבה היא דוקא כלפי כפרה הבאה ע"י **קרבן**. אבל אם נתכפר ע"י עיצומו של יום, לא תהיה בעיה של זבח רשעים תועבה.

והגמ' בריש י"ג. מתרץ דמתנ' רבי היא ואיירי ב'עומד במרדו', דהיינו לא עשה תשובה, ומ"מ מתכפר. ועי' שם ברש"י (ד"ה בעומד במרדו) וז"ל: "דלא עבד תשובה ודקשיא לך זבח רשעים תועבה מתנ' רבי היא דאמר יוה"כ מכפר על שאינן שבין והאי קרא מוקי לה בשאר יומי" עכ"ל. כלומר הכלל של זבח רשעים תועבה נאמר בשאר קרבנות אבל לא בשעיר המשתלח, ולכן יכול להתפטר בו אע"פ שלא עשה תשובה.

ולפי זה יש להקשות: בשלמא לפי התירוצ הראשון והשני של התוס', מה שמכפר לגמרי על חייבי כריתות ביוהכ"פ הוא רק השעיר-לדרך הראשון, ולדרך השני בעינן עכ"פ צירופו של הקרבן לשלימות הכפרה, ולכן כאשר כתוב בתורה 'עונו בה', שממנו דורש רבי שאפשר להתכפר ביוהכ"פ בלי תשובה ואפילו על חייבי כריתות, בהכרח נתחדש דלא נאמר הכלל דזבח רשעים תועבה כלפי שעיר המשתלח (ויש לדון אם מהני ביאור זה גם לדרך השני הנ"ל). אולם לפי התירוצ השלישי של התוס' ודאי קשה, שהרי יש כח לעיצומו של היום לכפר לגמרי בלעדי הקרבן, ולפי זה מהיכי תיתי דבקרא ד'עונו בה' נאמר הגבלה, דלא נאמר זבח רשעים תועבה כלפי שעיר המשתלח. דלמא לעולם השעיר לא מכפר אלא עם תשובה, משום זבח רשעים תועבה, ורק בדרך הכפרה של עיצומו של היום תשובה אינה מעכבת (דלא שייך זבח רשעים וכו'ל), ורק על דרך ההיא נאמר הדין ד'עונו בה'. (ובאופן שלפי קושיא זה עדיין לא תהיה לגמ' דרך להבין את דברי המשנה בדף ב. (דאיירי בהלכות שעיר) במה שכתב 'קלות וחמורות' (וקלות היינו עשה) – כלומר קושיא 'היכי דמי' עדיין בתוקפו קאי וד"ק). ועי' במנ"ח (שם אות ל') דהקשה את זה ג"כ.¹

¹ וז"ל המנ"ח שם: "א"כ רבי ג"כ לא יחלוק על מה דפירש בקרא והאיך מדמה הש"ס זבח היינו השעיר ליה"כ. וכ"ת מאי נ"מ הא שעיר הוא ביה"כ א"כ ממילא יה"כ מכפר ז"א דהוא נ"מ כפי מה שכתבו התוס' לקמן בסוגיא זו דיה"כ אינו מכפר רק בסוף היום משתחשך ושעיר המשתלח מיד א"כ אם מת לאחר שלוח קודם סוף יוה"כ א"כ אין השעיר מכפר בלא תשובה רק יה"כ ס"ל לרבי דמכפר ובמשנה מבואר דשעיר מכפר והאיך יחלוק רבי על קרא דזבח וכו' ומאי ראיא מיייתי מיה"כ לשעיר" עכ"ל.

קושיית הרשב"א

ועי' שם בהגהה על המנ"ח (הוצאת מכון ירושלים) שמציין שהרשב"א ג"כ הקשה קושיית המנ"ח. וז"ל הרשב"א שם: "קשיא לי אשמעתין דמוקמינן מתני' דעל עשה כרבי ואף על גב דלא עבד תשובה משום דיום הכפורים מכפר אף באינן שבים, דהא מתני' שעיר המשתלח קתני ולא הזכירו יוה"כ בהך מתני' ורבי יוה"כ שמענו לו ולא שעיר המשתלח" עכ"ל. ולמתבונן יש לדון שאין קושיית הרשב"א בדיוק כקושייתנו. אלא הרשב"א מקשה על עיקר חידושו של רבי, דמהיכי תיתי דלפי רבי שעיר המשתלח מכפר בלא תשובה, הא רבי לא איירי בברי' אלא כלפי כח של היום עצמו לכפר בלי תשובה, אבל השעיר לא מוזכר. אבל א"כ יוצא שהרשב"א לא הקשה שבלי תשובה תתעכב כפרתו ע"י השעיר משום זבח רשעים תועבה הפוסל בקרבנות, וצ"לע בזה.

ועי' שם מה שתירץ הרשב"א לקושייתו, וז"ל: "וי"ל דעיקר כפרתו של שעיר המשתלח משום תוקפו של יוה"כ הוא ואף הוא מכפר לרבי אף על שאינן שבים" עכ"ל. דהיינו הרשב"א מחדש בתירוץ שהכח של השעיר בא מתוקפו של היום, ולכן כיון שנלמד לרבי בהלכות 'כפרת היום', שמכפר בלי תשובה, ה"ה בהלכות 'כפרת השעיר'. ולכאורה אפשר לפרש דבריו שכח הכפרה של השעיר בא מעיצומו של היום עד כדי שאפשר להמליץ שהשעיר 'ניזון' מכח היום של יוה"כ ולכן יש לו אותם דינים. והנה עד כמה שהרשב"א הקשה כדרכו (דהיינו רק בדרך מהיכי תיתי) שפיר מיושב קושייתו, שהרי מצא מקור בדעת רבי שהגמ' יכולה להניח שתמיד לא צריך תשובה. אולם קושייתנו עדיין אינו מיושב, כי הכלל שזבח רשעים תועבה הריהו פסול כללי בכח של קרבנות לכפר, ומי יאמר ד'עונו בה' מתגבר על אותו פסול (הא ליכא הכרח לזה לפי דרך הג' של התוס' וכו"ל). וא"כ עדיין צ"ע. אלא א"כ נחדש דכיון שכחו של השעיר לכפר בא מהיום א"כ גם לגבי תנאי כפרה אינו תלוי בתנאים שנאמרו אצל שאר קרבנות אלא בתנאים שנאמרו אצל היום.

דרך הרשב"א כלפי קושיית הראשונים על האוקימתת של הגמ' בדעת רבי

בחבורה ס"ב הזכרנו שהראשונים מקשים סתירה בדעת רבי – מצד א' בברייתא בשבועות איתא דלפי רבי, היום עצמו מכפר. אולם המשנה בריש מס' שבועות נוקטת ששעיר המשתלח מכפר, והגמ' בריש דף י"ג. מעמיד שאותה משנה רבי היא. ולכן הקשו הראשונים בדעת רבי מה הוא המכפר – דהיינו שעיר משתלח או היום עצמו. והנה קושיא הנ"ל מעולם לא הקשה הרשב"א אבל מתוך דבריו מוכח שנוקט שניהם מכפרים. ויש להוסיף בזה דלפי הסבר הנ"ל שכחו של השעיר הוא משום תוקפו של היום א"כ הדבר מוכרח שיש ליום לבד כח כפרה גמורה דבלא"ה מהיכן יהא לשעיר כח על זה.

ולאור זה הוקשה לרשב"א קושיית התוס' לדרך הג', דלמה בכלל צריכים לשעיר, (אגב מכאן ראייתי שפירש כדרך הג' דאחרת אין התחלה לקושיא זו), אמנם הרשב"א נחלק על התירוף של תוס' שחידשו דלדעת הבבלי יוה"כ מכפר רק בסוף היום, ובזה יש ריווח לשעיר שמכפר מיד, אלא דהרשב"א נחלק עליהם וסבר דלדעת הבבלי יוה"כ מכפר מיד וא"כ אזל תירוצם. והוא מתרץ וז"ל: "וי"ל לעבירה שנעשית בשעת שלוח ומת מתוכה שהיום אינו מכפר שהרי מת מתוכה וכמו שאמרו דחנקת' אומצא אבל השעיר מכפר" עכ"ל. דהיינו בגוונא דעבר ומת מתוך העבירה והיא בשעת שלוח השעיר (ולכא' כוונתו בזה שלא יכפר הקרבן על עבירה שחטא אח"כ), אז בכה"ג היום אינו מכפר אבל השעיר כן מכפר.

והנה בחבורה ס"ב הבאנו את קושיית הריטב"א על מש"כ המג' ד"באכל וחנוקה ומית' דאין לו כפרה (מכח היום) – מה אכפת לן אם מת כאשר סיים עבירתו – האם כפרה באמת הוי דבר ש"לוקח זמן" כדי ליחול שמצריך אותו לחיות עוד זמן פורתא לאחר העבירה. ומהו הענין. ובסוף תירצנו דאף לפי דרכם הראשון של התוס' – שהשעיר הוא המכפר – י"ל דמ"מ עדיין היום מעורב בכפרה. כלומר אה"נ ל"א דהיום הוא החפצא של המכפר, שהרי רק השעיר הוא מכפר, אבל מ"מ היום מאפשר וגורם לכפרה לבוא יותר בקל (כלומר אין הפירוש ש' תשרי הוא רק תאריך בעלמא שעליו נפסק שמביאים השעיר, ובדרך זמן בעלמא שנאמרה

בקרבו) וא"כ י"ל דעדיין בעינן ש"יחול היום על החטא" כדי שהחטא יוכל להתכפר יותר בקל על ידי השעיר גרידא ולכן בעינן שיחול יוה"כ עליו לאחר שחטא.

כל זה כתבנו בדעת התוס'. ומאידיך כאן מצאנו בדברי הרשב"א שאם הוא מת בתוך העבירה, עדיין יש לו כח כפרה של השעיר, ולא בעינן שיעור יום אח"כ כדי לתת כח לשעיר. ויש להציע ששינוי זה בין התוס' והרשב"א תלוי בשיטתם בהבנת הקשר בין השעיר והיום (דהיינו אפי' על הצד שהשעיר מהני לבד לכפר). לפי התוס', וכמו שכתבנו, היום מועיל לכפרתו ומאפשר לשעיר לכפר. ולכן שפיר בעינן מקצת יום לאחר עבירתו, וכדי "להחיל" על החטא שנוח להתכפר על ידי שעיר לחודיה- וכדי לתת כח לשעיר לעשות 'עבודה דידיה' ולכפר עליו. אולם לפי הרשב"א (בתירוצו למה שהקשה על הגמ' בדעת רבי, בדרך מהיכי תיתי) ההבנה היא אחרת, שכח כפרת השעיר בא מכוחו של היום אז לא בעינן שיחול היום על החטא כלל אלא אדרבא אפשר להמליך ש"היום" חלה על השעיר כדי לתת לו כח כפרה. ולפי זה אפי' אם לא עובר מקצת יום לאחר עבירתו, מ"מ יש לשעיר כח לכפר. וא"כ נמצא שמש"כ הרשב"א 'תוקפו של היוהכ"פ' אינו מש"כ בדעת התוס' (בתירוצם הראשון) דמועיל היום לכפרתו ודו"ק.

איתא במתנ' דף פ"ה: "חטאת ואשם ודאי מכפרין. מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה. תשובה מכפרת על עבירות קלות, על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים וכפר" ע"כ.

תשובה מכפרת על לא תעשה

הנה במשנה מבואר דל"ת נחשב עבירה קלה ולא צריך יוהכ"פ כדי להתכפר אלא תשובה לחוד. ומצאנו ב' מהלכים בגמ' להבין על איזו ל"ת מדובר: א. לפי רב יהודה, מתנ' איירי דוקא בלאו הניתק לעשה, אבל בל"ת גמור לא די בתשובה לחוד אלא בעינן ג"כ כפרה דיוהכ"פ. ועי' גבורות ארי שדן האם לפי רב יהודה לאו הניתק לעשה הוא 'דוקא' או לא, וז"ל: "ונראה לי שהוא הדין נמי על לאו שאין בו מעשה ועל לאו שבכללות דדמו ללאו שניתק לעשה שאין לוקין עליהן, והוא דנקט לאו שניתק לעשה לרבותא נקט לה, דאף על גב דמשכחת ביה צד מלקות בביטול העשה שבו לר"י דקתני ביטול ולא ביטלו אי נמי בדלא קיים העשה שבו לר"ל דתני קיימו ולא קיימו כדאמרין בפרק ג' דמכות (דף ט"ו) אפילו הכי תשובה מכפרת עליו כל שכן הני לא תעשה דאמרן דקילי טפי דלעולם לית בהו צד מלקות דתשובה מכפרת עליהם" עכ"ל. כלומר לאו הניתק לעשה אינו דוקא, אלא היא דוגמא של לאוין שאין בהם מלקות, כגון לאו שאין בו מעשה וכו' (והדברים ק"ו עי"ש דבלאו הניתק לעשה יש עכ"פ צד מלקות בגוונא מסוימות ומ"מ מתכפר בתשובה לחוד). אמנם עיין ר"יונה שע"ת ש"ג אות כו שכתב דלאו שאין בו מעשה חמיר טפי מלאו הניתק והוכיח דבריו מסוגיין וצ"ב מה מצא הכא (אולי מקורו מלא תשא דהוי לאו שא"ב מעשה אע"ג דלוקין עליו).

ב. לפי המקשן על רב יהודה בסוף דף פ"ה: גם בשאר חייבי לאוין ניתן להתכפר בתשובה לחוד, חוץ מלאו דלא תשא. ובסוף המג' מסיק שיש בזה מחלוקת התנאים האם יש כפרה על שאר לאוין (חוץ מלא תשא) או דוקא על לאו שניתק לעשה (וכדומה).

והנה אח"כ (בדף פ"ו.) הגמ' מביאה ד' חילוקי כפרה דרבי ישמעל: "שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזריה ברומי: שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש. אמר: שלשה הן, ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על עשה ושב - אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר שובו בנים שובבים. **עבר על לא תעשה ועשה תשובה - תשובה תולה, ויום הכפורים מכפר, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם.** עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה - תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין, שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, אבל מי שיש חילול השם בידו - אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק. אלא כולן תולין, ומיתה ממרקת, שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכפר העון הזה לכם עד תמתון" ע"כ. ולפי מה שהבאנו בסוגית הגמ' בביאור דברי מתנ', צ"ל שרבי ישמעאל חולק על תנא דמתנ', שהרי לדברי רבי ישמעאל, אין שום ל"ת שניתן להתכפר ע"י תשובה לחוד.

ביאור המושג של "תולין"

ויש לעיין במה שאמר רבי ישמעאל שבלא תעשה תשובה "תולה" ויוהכ"פ מכפר - מה הפשט ב"תולה". האם הכוונה היא שתשובה "תולה" את החטא, דהיינו מחליש ומבטל את הכח של החטא, ובאופן שהאדם לא יענש על החטא (אע"פ שאין לו כפרה גמורה עדיין), וכמו שמצאנו באשם תלוי שמגן מן היסורין ולכאור' הביאור שם משום שתולה החטא לענין שלא יפעל על החוטא כשאר חטאים אשר מיד בגמר החטא מחילים עליו יסורין (עי' רש"י דף פ"ה ד"ה אשם תלוי וכו'). או"ד הכוונה היא שהתשובה עצמה "תולה" דהיינו עדיין ממתינה, ואינה פועלת ואינה מחילה כפרה. (עד יוהכ"פ).

אולם יש להקשות על הצד הראשון הנ"ל – איך אפשר להבין שתשובה (או תשובה ויוהכ"פ) תולין את החטא באופן שלא יקבל עליו יסורין. הרי בדברי רבי ישמעאל מבואר שאם "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה - תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין". והנה אם כבר יש לו הגנה מן היסורין ע"י תשובה ויוהכ"פ, איך שייך שיקבל אח"כ יסורין כדי למרק. ומצאנו ב' מהלכים (הקרויים זו לזו) כדי לתרץ את זה: א. עי' רבינו יהונתן מלוניאל שכתב שתשובה ויוהכ"פ מגינים מן היסורין של מיתה לחוד, אבל עדיין שייך לקבל שאר יסורין (שאינם מיתה). ב. ועי' במאירי שכתב ש"תולה" רק מהיסורין החמורים, אבל עדיין שייך לקבל יסורין הממרקין אותו מן החטא. והכוונה לכאורה שאותן יסורין הממרקין אינם באים לעיקר כפרה אלא רק לגמר הכפרה, לכן הויין יותר קלים. (ואיירי שכבר שב ועבר יוהכ"פ, וא"כ כמעט נגמר כפרתו). [ולכאורה היסורין החמורים מיועדים לחטאים שלא נעשה בהם שום מכפר עדיין].

ולפי הצד השני הנ"ל, שתשובה ויוהכ"פ תולין, דהיינו דעדיין לא החילו כפרה, לא שמענו שיש הגנה מן היסורין, קושיא זה מעיקרא ליתא. ולכאורה הביאור בדין זה של רבי ישמעאל הוא שרק יחד עם הבאת היסורין יכולים תשובה ויוהכ"פ להחיל כפרה.

ובסדר הפשט, מש"כ ברבי ישמעאל "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה - תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין" – הרי כתוב תולין בלשון רבים. לפי הצד הראשון הנ"ל, הכוונה היא שתשובה ויוהכ"פ תולין את החטא ביחד שלא יהא לו כח לייסר את האדם (דהיינו פעולתם כלפי החטא). ולפי הצד השני, הכוונה היא שהכח של שניהם (דהיינו תשובה ויוהכ"פ) תלוי ועדיין אינם פועלים לכפר.

השמטת יסורין מהמשנה

לעיל כתבנו שמוכח שרבי ישמעאל לא מתאים לגמרי עם המשנה (שהרי במשנה מבואר שיש ל"ת שנתכפר עם תשובה לחוד, ונחלקו בגמ' איזה ל"ת וכנ"ל). והנה מצאנו עוד מקום שלכאורה יש חילוק בין תנא דמתנ' לרבי ישמעאל. והוא בעבירות שיש בהם כריתות ומיתות ב"ד, שרבי ישמעאל מצריך יסורין כדי להתכפר. ואילו תנא דמתנ' לא מזכיר יסורין כלל, משמע דדי ביוהכ"פ לחוד. ואולי היה שייך לחשוב דלעולם תנא דמתנ' גם בעי יסורין, וכרבי ישמעאל, וכוונת המשנה ב'חמורות' הוא אך ורק הל"ת שאינן מכפרים עם תשובה גרידא (לשיטתו) כמו לאוין שאינם ניתק לעשה (למר כדאית ליה) או לאו דלא תשא (למר כדאית ליה). אבל עבירות שיש בהם כרת לא כלולים במה שהמשנה כתב דדי ביוהכ"פ לבד. אולם אין זה משמע במתנ', דהיינו דאיירי רק בחמורות מסוימות – אלא הפשטות היא שמשנה איירי בכל החמורות.

אבל עדיין יש ליישב דתנא דמתנ' גם בעי יסורין, אלא הכוונה היא שתשובה ויוהכ"פ בודאי מכפרין, וזה כוונת התנא, ולא איירי כלל בתפקיד של מירוק שהיסורין פועלים (והרי אין זה אלא גמר כפרה ולא עיקר הכפרה, וכלשון הרמב"ם). וצ"ע.

דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה ב'

בפ"א הל"ב כתב הרמב"ם וז"ל: "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות" עכ"ל. והנה ברמב"ם מבואר שהשעיר מכפר על הקלות בלי תשובה, אבל על החמורות אין השעיר מכפר לבד, אלא צריך ג"כ תשובה בהדיא. והביאור הוא שעל חטא 'חלש' השעיר יכול לכפר לחוד. ולכן על הקלות לא בעינן תשובה. אולם החמורות צריכות להיות 'הוקלש' ע"י תשובה כדי שהשעיר של יהוה"פ יכפר עליהן.

קושיית הכסף משנה

והנה על מה שמחלק הרמב"ם בין קלות דלא בעי תשובה בין חמורות דבעי תשובה, כבר הקשה הכסף משנה, ובדרך ממ"נ. כלומר בסוגיא דבשבועות דף י"ג. ובכריתות דף ט. מבואר שלפי רבי, השעיר מכפר לבד,

בלי תשובה, ואין בעיה של זבח רשעים תועבה (עי' חבורה ס"ג) ואפי' על חמורות כחייבי כריתות. וא"כ הרמב"ם כאן לא קאי כרבי, שהרי כתב שעל החמורות בעינן תשובה. ואילו לפי הרבנן תמיד בעינן תשובה, ואפילו על קלות ולעולם אין השעיר מכפר לחוד, דהיינו לאינם שבים (ומש"ה היה קשה לגמ' מתנ' דריש שבועות איך יתכן שהיא אליבא דרבנן, ולא היה צד להגמ' להעמיד מתנ' דרבנן ולחדש שעל עשין גם לרבנן לא בעי תשובה עי"ש ודו"ק). וא"כ כיון שהכלל צריך להיות שאין הכלה כרבי מחביריו (דהיינו צריך להיות הלכה כרבנן), מה"ת להרמב"ם להקל בעבירות קלות שהשעיר מכפר לחוד. ונשאר הכסף משנה בצ"ע.¹

אמנם עי' באחרונים שתירצו את קושית הכסף משנה שהמקור של הרמב"ם הוא הירושלמי (יומא פ"ע הל"ו) דהתם איתא שיטה שהיא כשיטת הרמב"ם, וז"ל הירושלמי: "ר"ש בשם רבי לוי סוכייה במורד ביוה"כ היא מתני' עשה אף על פי שלא עשה תשובה לא תעשה ר' שמואל בשם רבי זעירא והוא שעשה תשובה" ע"כ. הרי מצאנו מקור כלפי השעיר שאינו מכפר באותה מידה בכל העבירות, ולפעמים בעי תשובה ולפעמים לא. וזה מקור לחילוק של הרמב"ם (ואה"נ אין הרמב"ם קאי לא בשיטת רבי ואפי' לא בשיטת הרבנן).

מקור לרמב"ם כלפי מה הם קלות וחמורות

הרמב"ם (שם הל"ב) ממשיך וז"ל: "ומה הן הקלות ומה הן החמורות. החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות" עכ"ל. ולמתבונן נמצא כאן חידוש. הרי הרמב"ם איירי בכח של השעיר, אבל הוא מביא חילוקים בלאוין שלא מצאנו אלא בסוגיא דכפרת יוה"כ לאחר החרבן, בזמן שאין שעיר, שמקשה על רב יהודה וסובר שעל כל ל"ת תשובה מכפרת לבד, חוץ מלא תשא. וצ"ל דאה"נ, זהו המקור של הרמב"ם. דהיינו הרמב"ם בנה בנין אב כלפי מהו חמור ומהו קל לענין השעיר ממה שהגמ' נקטה (למ"ד אחד) כלפי תשובה ועיצומו של יוה"כ פ.

ועוד יש לציין שבהלכה ב' הרמב"ם לא מזכיר כלל יסורין לגבי העבירות החמורות. וגם אינו מזכיר כלל שיש חילוק כאשר איירי בחילול ה'. ועי' עוד לקמן.

דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה ג'

עד כאן הרמב"ם דיבר לגבי בזמן ביהמ"ק, כאשר היה שעיר המשתלח. ובהלכה ג' הרמב"ם מדבר בזמן שאין ביהמ"ק קיים, וז"ל: "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה. התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם" עכ"ל. יש להעיר שבתחילת דבריו הרמב"ם מכריז שתשובה מכפרת על כל העבירות, דהיינו היא העיקר. ורק אח"כ הרמב"ם מוסיף שיוה"כ פ מכפר על השבים, משמע שיוה"כ פ הוא טפל לתשובה. ועי' עוד לקמן.

דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה ד'

הרמב"ם ממשיך (לגבי זמן הזה) בהלכה ד' ומפרט: "אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו, ובאלו נאמר שובו בנים שובבים ארפא משבותיכם וגו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם. עבר על כריתות ומיתות בית דין

¹ וז"ל הכסף משנה: "ומ"ש אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות. ק"ל דהתם משמע דלרבנן אפילו עבר אעשה אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר ולרבי אפילו על החמורות מכפר בלא תשובה חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר בריתו בבשר וצ"ע" עכ"ל.

ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עונם" עכ"ל.

ביאור של 'לשעתן'

והנה במש"כ הרמב"ם "יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן", מה הכוונה ב'לשעתן'. הרי אין הפשט בשעת העבירה, שהרי תמיד בעינן תשובה אח"כ. אלא אולי הכוונה היא 'בשעת הכפרה'. אבל זה גם קשה, דא"כ לא מובן שבעבירות דבעי יוהכ"פ נתכפרו 'לאחר זמן' – שהרי יוהכ"פ הוא 'שעתן' דידהו, דאז מתכפרים. אלא לכאורה צ"ל ש'שעתן' הכוונה היא שעת התשובה. וא"כ לא קשה כלל דקדוק הלשון. וזה מתאים גם למה שהערנו בהלכה ג' דתשובה היא העיקר לפי הרמב"ם. לפ"ז דברי הרמב"ם מתפרשים דיש עבירות דמיד עם התשובה מתכפרים, ויש שגם עם התשובה לא מתכפרים כי אם לאחר זמן. ועוד יש לומר שאולי יש כאן רמז שהרמב"ם לומד שהפשט ב'תולין' הוא כהצד השני בריש דברינו, דהיינו שתשובה עצמה תולה, דהיינו עדיין אינה פועלת ואינה חלה עד שתבוא יוהכ"פ ודו"ק.

חילוק בין עשה ללא תעשה

המשמעות בלשון הרמב"ם כאן היא שעל כל לא תעשה אין תשובה מועלת לחוד אלא צריך יוהכ"פ ("עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר"). אולם קשה, דכלפי הלכה ב' הבאנו שהמקור של הרמב"ם כלפי מה הם הקלות ומה הם החמורות הוא דברי הגמ' בסוף פ"ה: ועל פי הגמ' הרמב"ם משווה כל ל"ת (חוץ מלאו דלא תשא) לעשה. ואילו כאן הוא מחלק לגמרי בין ל"ת לעשה לענין אם מתכפרים ע"י תשובה. וצ"ע.

חילוק בין זמן המקדש לזמן הזה

יש לציין שנמצא כמה חילוקים בין זמן המקדש לזמן הזה. א. בזמן המקדש הרמב"ם כתב שעל עבירות קלות (ע"ש) השעיר מכפר בלי תשובה. אבל בזמן הזה אין שום עבירה שמתכפר ע"י יוהכ"פ לחוד, בלי תשובה. ב. כלפי כריתות ומיתת ב"ד, הרמב"ם כתב דבזמן המקדש, השעיר מכפר לחוד. ואילו בזמן הזה, הרמב"ם נקט דבעינן ג"כ יסורין (וכמו שכתבנו לעיל, בזמן המקדש הרמב"ם השמיט יסורין לגמרי).

והנה כלפי החילוק השני, יש לעיין בריטב"א (שבועות דף י"ג. ד"ה רבי היא). הוא מקשה שבשבועות לא הוזכר יסורין כלל, ואילו ברבי ישמעאל מבואר דבעינן יסורין (עכ"פ בכרת ומיתת ב"ד). והוא מחלק בתירוץ בין זמן המקדש לזמן הזה, דבזמן המקדש "אינו בעיצומו של יום בלבד אלא עם קרבנותיו בזמן בית המקדש קיים"². דהיינו בזמן המקדש אין לנו רק היום אלא גם הקרבן שעובד יחד עם היום, משא"כ בזמן הזה שאין לנו אלא היום ותו לא.

העמקה בדברי הריטב"א

ובמאמר המוסגר, בחבורות ס"ב וס"ג הבאנו כמה דרכים איך היום פועל ואיך השעיר פועל ומתי כל אחד חל וכו' ע"ש. ובריטב"א זה מצאנו דרך חדשה. כלומר בכרת ומיתת ב"ד צריך שהיום ושעיר יעבדו ביחד (דלא בדרך 'מועיל' ולא בדרך 'ניזון'). וכאשר יש רק יום (לאחר החרבן), הכפרה חלשה יותר. ואז בכה"ג בעינן גם יסורין להתכפר.

² וז"ל הריטב"א: "ואגב אורחין שמעינן מיהא דהא דאית ליה לרבי שיום הכפורים מכפר על שאינם שבים ואפילו על כריתות ומיתות ב"ד, אינו בעיצומו של יום בלבד אלא עם קרבנותיו בזמן שבית המקדש קיים, דמתני' דאוקימנא כוותיה בשעיר המשתלח ושאר קרבנות היא, ובהא מיתרצא לי מאי דמקשו כמה מרבנן ז"ל אשמעתין דמשמע דבין דרבי ובין דרבי יהודה פליגא אמתניתא דפרק בתרא דיומא (פ"ו א') בארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, דאילו התם קתני דאפילו תשובה ויום הכפורים אינן מכפרין אלא על לא תעשה שאין בו כרת ומיתת בית דין, ולפום מאי דכתיבנא השתא לא קשיא לי, דהא דהכא בזמן בית המקדש דאיכא שעיר המשתלח ושאר קרבנות, וההיא דר' ישמעאל בזמן שאין בית המקדש כגון בזמן הזה" עכ"ל.

ועוד יש לציין שכאשר אוכל בסוף היום הגמ' אומר שיהא כרת אפי' לרבי. ואיתא בגמ' "דלא הוה שהות ביום לכפוריה ליה". הא מדויק שאם אכל כמה רגעים קודם סוף היום, היה מתכפר (לכאורה בכפרה גמורה). ואע"פ שכבר הביאו את השעיר, ולפי הריטב"א השעיר והיום צריכים לעבוד ביחד. אלא צ"ל שהשעיר יכול לעבוד יחד עם היום אפי' לאחר הבאתו וכך באמת מפורש בריטב"א בדף יג:.

נקודות נוספות ברמב"ם

א. וכאשר נחזור לדברי הרמב"ם, הרי הוא כתב שהשעיר מכפר בלי תשובה. ואפשר להבין את זה כדרכו של הריטב"א, דהיינו כאשר יש את הכח של גם היום וגם השעיר, אז לא בעינן תשובה, משא"כ בזמן הזה. ויש לעיין בזה עוד. (ועיין בהמשך)

ב. אולם אח"כ הרמב"ם כתב לשון שהוא קשה להבין – "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין" עכ"ל. הרי למה הרמב"ם צריך להגדיר את מה שנאמר כבר, כלומר דבעינן יסורין. ומשמעות הדברים שהרמב"ם הוצרך ליישב קושיא מסוים. וצ"ע.

ג. אח"כ הרמב"ם כתב וז"ל: "במה דברים אמורים בשלא חילל את השם בשעה שעבר אבל המחלל את השם אף על פי שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא עומד בתשובתו ובאו עליו יסורין, אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות, אלא תשובה יום הכפורים ויסורין שלשתן תולין ומיתה מכפרת שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו" עכ"ל. והנה יש לפקפק במש"כ שאין לו כפרה עד שבאו עליו יסורין וימות, אם הוא מת לאחר יסורין אבל קודם יוהכ"פ, האם יש לו כפרה גמורה בכה"ג או לא. והמשך לשונו נוטה שכן צריך, מדנקט ש'שלשתן תולין'.

ד. בזמן המקדש, לעיל הערנו שהרמב"ם לא מביא תוספת חומרא של עבירה דחילול ה'. ועי' בגבורות ארי שמיסד שלאחר החורבן (דהיינו חילוקי כפרה דרבי ישמעל) הכל עלה חד דרגא, ולכן בל"ת בעינן תשובה וגם יוהכ"פ (משא"כ בזמן המקדש שהיה די בתשובה גרידא). ומוסיף הוא שה"ה כלפי חילול ה' וז"ל: "[בחילול השם נחית חד דרגא בזמן קרבן, דבתשובה] ויום הכיפורים ויסורין סגי למרק אף על גב דבלא זמן קרבן אין שלשתן ממרקין אלא עם מיתה" עכ"ל. ולכן לשעיר היה כח לכפר בחילול ה' ואילו שלאחר המקדש צריך ג"כ מיתה.

והנא לעיל הבאנו דברי הריטב"א - וכך רצינו לבאר דברי הרמב"ם דבזמן ביהמ"ק בחמורות לא בעינן בנוסף ליוהכ"פ ותשובה שום יסורין, והריטב"א למד ע"פ זה פשט בפסוק "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" שהולך על זמן המקדש דאז ביחד עם השעיר יש כפרה על כל החטאים ונחלק בזה על ר"יונה בשערי תשובה (שער ד אות יז) שאכן הקשה היכן הכפרה על החמורות הא יוהכ"פ לבד לא מספיק ובעינן גם יסורין ואיך נתקיים "מכל חטאתיכם" ותירץ דסיפא של הפסוק "לפני ה' תטהרו" הוא מצוות עשה על הגברא לחזור בתשובה. ואם כנים הדברים י"ל כן גם בדעת הרמב"ם, וייתכן דלפ"ז יש מקור לחידוש של הגבורת ארי דגם על חילול השם מהני מגוף הקרא, דהא כתיב מכל חטאתיכם. ועוד מלישנא דקרא "תטהרו" מוכרח גם אידך חידוש דלא בעינן יסורין, ודו"ק. (לפי שיטת הרמב"ם וריטב"א אתי שפיר טפי הא דאמרין בפיוט דעבודה, ואמר להם תטהרו).

[ראיתי ידיעה מענינת מה הפירוש של תולין מס' אורחות חיים כולן תולין "כל ימיו עומד בתליה שאם ישוב עוד באותו עון יחשב גם הוא, אלא אם מת ולא שב לאותו עון, מיום שהתודה עליו סר עונו וחטאתו תכופר ויחשב לו אותו עון לצדקה ואפשר שזהו הפירוש תולין בכאן שהדבר בתליה אם יחשב לו כזכויות אם לאו"] - ולפ"ז הפירוש של תולין הוא שהתשובה וכו' מעמידים החטא במצב של מיתלי תליא ודו"ק.

סוגית הגמ' בכריתות דף כ"ה:

המג' בכריתות דף כ"ה: מחפש מקור למה דאיתא במתנ' התם (דף כ"ה). "חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים - חייבין להביא לאחר יום הכיפורים, וחייבי אשמות תלוין - פטורין". וכלפי מה דיוהכ"פ מכפר על אשם תלוי, הובא בסוף הסוגיא לימוד מיוחד דר"א לעזר: "א"ר אלעזר אמר קרא: מכל חטאתיכם לפני ה' וגו', חטא שאין מכיר בו אלא המקום יום הכפורים מכפר" ע"כ. כלומר בסוג חטא שאין ידיעה ברורה אלא להקב"ה, אז נלמד מהפסוק שיוהכ"פ מכפר. ואח"כ הגמ' מסיק שמאותו לימוד אפשר ג"כ לדייק שאין יוהכ"פ מכפר על אשם ודאי וחטאת, שהרי החטא אינו ידוע רק להקב"ה, אלא החטא גם ידוע בברירות לחוטא.

ואח"כ הגמ' מביאה מימרא דרב תחילפא: "ואמר רב תחילפא אבוב דרב הונא משמיה דרבא: חייבי מלקיות שעבר עליהן יו"כ - חייב. פשיטא, מאי שנא מחייבי חטאות ואשמות ודאין. סלקא דעתך אמינא: התם ממונא הוא, אבל הכא דגופא הוא אימא לא, קמ"ל. והא אנן תנן: הודע ולא הודע עשה ולא תעשה. לאקשיא: הא דאתרו ביה, הא דלא אתרו ביה" ע"כ. דהיינו רב תחילפא אמר שמי שחייב מלקות, אין יוהכ"פ פוטר אותו מעונשו. והגמ' מקשה שהיא מלתא דפשיטא, היינו דפשיטא דילפינן מחטאת ואשם ודאי דמאי שנא. ומתוך שהיה ה"א דאכן יוהכ"פ כן מכפר על חייבי לאוין ומשום, שחלוקים מחובת קרבן דשאני קרבן שמונח בו מחובת ממון לגבוה (ובודאי אין יוהכ"פ פוטר בחובת ממון).

קושיא על גמ' בכריתות מגמ' יומא דף פ"ו.

אולם יש להקשות, שהרי למדנו ביומא דף פ"ו. בחילוקי כפרה דרבי ישמעאל: "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה - תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין" ע"כ. וא"כ מה הביאור בגמ' כריתות - הרי אם עבר יוהכ"פ (וגם קיבל יסורין) הרי התכפר כבר על החטא, וא"כ מה המקום לחייבו עדיין בחטאת אא"כ נאמר אוקימתא דאירי דיודע הוא שעוד לא קיבל יסורין. ועוד קשה דמבואר ברמב"ם שבזמן המקדש, שער המשתלח כיפר על חייבי כריתות לגמרי (אם ע"פ עשה תשובה), א"כ למה בזמן המקדש צריך עדין חטאת.

אלא לכאורה צריך לומר יסוד. יש מהלך של כפרה של רבי ישמעאל, והוא בא ע"י תשובה, יוהכ"פ ויסורין. אבל מי שמתחייב קרבן חטאת או אשם ודאי, דרך כפרתו חלוק דחל עליו חובת קרבן לכפרה. וא"כ יש לומר עוד דבחובת קרבן נאמר דרך במהלך של הבאת קרבן יכול הוא להתכפר וא"כ פקע מיניה דין כפרה דיוה"כ. וכמובן אין זה משום תוספת חומרא בגוף העבירה, שהרי הוא עבר בשוגג, ואילו מי שעבר במזיד יכול להתכפר ע"י יוה"כ בלי הבאת קרבן. אלא הפירוש בזה הוא, מכיון שנאמר בו דרך אחרת לבוא לכפרה נאמרה עוד חומר בחובת הכפרה דא"א בדרך של רבי ישמעאל. ולכאורה זה הנידון בהגמ' בכריתות, ונתחדש שיש קולא בקרבן מסוים, דהיינו אשם תלוי, שאצלו ניתן להתכפר שלא בדרך כפרה של הקרבן אם עבר עליו יוהכ"פ בינתיים. כלומר דלא נאמר בו תוספת חומר הזה בקרבן אשם תלוי ואצלו שפיר יכול יוה"כ לפעול במקומו.

דיוק מגמ' ביומא

ועוד יש להוסיף שכדרכנו מדויק בגמ' יומא, דאיתא שם: "אשם ודאי אין אשם תלוי לא. והא כפרה כתיבא ביה. הנך מכפרי כפרה גמורה, אשם תלוי אינו מכפר כפרה גמורה. אי נמי הנך אין אחר מכפר כפרתו אשם תלוי אחר מכפר כפרתו דתנן חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יוה"כ חייבין אשמות תלוין פטורין" ע"כ. כלומר במהלך השני של הגמ', מבואר שמה שהמשנה אינו מביאה אשם תלוי אבל כן מביאה אשם ודאי, הוא משום שבאשם תלוי 'אחר' מכפר כפרתו, משא"כ באשם ודאי - והוא הדבר אשר דיברנו, שאשם

ודאי יש לו מהלך אחר של כפרה, ולא ניתן להתכפר בדרך אחרת, אבל באשם תלוי אפשר להתכפר ע"י דרך אחרת ומדויק גם שהדרך אחרת מהני במקומו - "מכפר כפרתן". ודו"ק.

אמנם מה נאמר כלפי מי שעושה חטא ביום כיפור עצמו. ונבאר: בשלמא מי שחטה בשוגג קודם יוה"כ פ – בזה אמרין כדברינו הנ"ל שצריך הוא להתכפר ב'מסלול' של קרבן וכו'. אבל היה ניתן לחשוב שמי שחטא בשוגג בו ביום, דלדידיה יוה"כ פ יתכפר, וכדרכו של רבי ישמעאל וכו' דבמה קדם הקרבן ליוה"כ. אבל מאידך הרי זו לא שמענו, דהיינו לא מצאנו חילוק זה כלפי חטא דשוגג. וי"ל שזהו מדיני החטא עצמו – ומסדרו של החטא, שהוא מחייב קרבן. אבל ענין יוה"כ אינו שייך לדיני החטא וחיובו [והחטא עצמה אינה 'מתיחס' לאיזה יום שבו הוא נעשה, דהיינו אם הוא יוה"כ פ או יום אחר] אלא דהוי כמו דבר מבחוץ שגם בכוחו לפעול כפרה. וממילא גם בעבירה דיוה"כ, י"ל דמצד מה שהחטא עצמו מחייב הריהו מחייבו בקרבן. ושוב א"א לומר שבגלל שנעשה ביום שיש לו כח כפרה ישתנה דרך כפרתו.

קושיא על הנ"ל מגמ' זבחים דף ז:

ועוד יש להקשות מסוגית הגמ' בזבחים ז: "ואמר רבא עולה - דורון היא. היכי דמי. אי דליכא תשובה, זבח רשעים תועבה. ואי דאיכא תשובה, התניא: עבר על מצות עשה ושב, לא זז משם עד שמוחלים לו. אלא ש"מ: דורון הוא" ע"כ. דהיינו הגמ' מוכיחה שעולה לא בא לכפרה אלא לדורון (אמנם עי' שם ברש"י) מכח מ"מ. דאם לא עשה תשובה, יש פסול בקרבן משום זבח רשעים. ואם עשה תשובה, לא בעינן לקרבן, שהרי בעשה נתכפר בתשובה לחוד. והנה לפי דברינו הנ"ל, מה הוא ההכרח של הגמ' – דלמא לעולם עולה בא לכפרה, ואף דבעינן תשובה דבלא"ה יש בעיה של זבח רשעים תועבה, מ"מ יש מקום עדין שיבא לכפרה, ומסברא הנ"ל דמאחר שחל דין קרבן אין מועיל בו כפרה אחרת- (העירו הלומדים על עיקר הקושיא דעדין יש ראייה לגמ' דהרי הגמ' מביאה מימרא מפורשת בחייבי עשה דאם עשה תשובה מיד מוחלין לו א"כ יש לומר דכל זה נכלל בדברי הגמ' שהכריח שלא נאמר דין קרבן לכפרה דאם נאמר דין קרבן הרי זה היה מפקיע כפרת התשובה - כפי סברתנו הנ"ל. אלא דמ"מ עדין יש להעמיד קושייתנו דמשמעות הגמ' הוא שהביא המימרא "דמיד מוחלין לו" לומר כפשוטו, למימר שאין צורך לעוד כפרה דעולה, ומשום דכבר התכפר ע"י תשובה, וא"כ הקושיא במקומה עומדת.

ויש לתרץ שכוונת הגמ' היא שאם עולה היה בא לכפרה, הדרך הכפרה שלה – דהיינו הדרך של הקרבן – היתה לשוב בתשובה ולהביא (שהרי זבח רשעים תועבה הוא פסול בהבאת הקרבן עצמו) וא"כ כאן א"א לומר דחובת הקרבן יפקיע מדרך של תשובה דהרי גם 'לדרך' זו של קרבן עדין זקוקים לתשובה וממילא מקשה הגמ' כפשוטו דנמצא שהקרבן מיותרת עבור כפרה.

בענין כחו של יוה"כ לחייבי לאוין, וקושיא על גמ' מכות דף י"ג:

מבואר בגמ' דאין יוה"כ מכפרת על חיוב מלקות וכפשוטו הביאור בזה הוא דשאני חיובי עונשין מחובת כפרה-כחטאת וכדומה, דכיון דיוה"כ הוא מכפר, לכן היה ה"א דיכול לפטור מחובת כפרה, אבל פשוט דלא מהני לפטור מעונש. אבל פשטות הגמ' לא משמע כן, דנראה מהסוגי' דילפינן לחייבי מלקויות מחטאת ואשם דאינם מתכפרים ע"י יוה"כ. וצ"ב.

אמנם נראה מהגמ' במכות כ"ן כהסברתינו ונבאר הדברים. התם בדף י"ג: הובאה שיטת ר"ע דעל חייבי מיתות ב"ד אין לוקין, (בפשטות - כך עכ"פ נקט הגמ' בתחילה שם) משום בעיה דב' רשעות (דהיינו על רשעה א' אתה מחייבו ואין אתה מחייבו על ב' רשעות). משא"כ בחיוב כרת, אין בעיה של ב' רשעות ולכן לוקין, משום שב"ד של מעלה מוחלין – משא"כ ב"ד של מטה, ואפי' עם עשה תשובה, וז"ל הגמ': "ר"ע אומר: חייבי כריתות ישנו בכלל מלקות ארבעים, שאם עשו תשובה - ב"ד של מעלה מוחלין להן, חייבי מיתות ב"ד אינו בכלל מלקות ארבעים, שאם עשו תשובה - אין ב"ד של מטה מוחלין להן" ע"כ. כפשוטו מבואר דאין מהלך של תשובה, ונוסף, - כל אופן אחר של כפרה גרידא- היכא שנאמר דין עונש. אולם יש

להקשות – לפי זה איך היה סד"א בגמ' דידן (בכריתות) לחלק בין חיוב מלקות ולחיוב קרבן ולומר שאם עבר יוהכ"פ יהא פטור ממלקות – הרי ב"ד של מטה לא מוחלין על עונשים. עכ"פ מבואר כאן כעין הסברתינו, דלא מהני תשובה -וה"ה גם שאר מהלכי כפרה- כלפי חיובי עונש. ובגדר שאין מהלך כזה, של תשובה וכפרה לגבי עונשי ב"ד.

וכדי לתרץ, יש להקדים – דמשמע שבעצם יש כח לב"ד להחליט האם תשובתו נתקבלת או לא אלא "דלא מוחלים" היינו שהניהוג של ב"ד הוא לא למחול. וקשה, הלא לכאורה ענייני החטא שייכים לשמים -זה חשבון בינו לבין שמים, ואין ב"ד כלל בעלי דברים כלפי ה"חטא והתשובה" שלו. וצ"ל דחזינו כאן חידוש דאה"נ הב"ד נמנה ע"י התורה והחטא מסור בידם לענין עונש (היכן שנאמר דין עונש ב"ד) והם המחליטין אם הוא נמחל או לא מכח תשובתו לענין אם להענישו בעונשי ב"ד. וכך הוא הנהגת ב"ד של מטה שאין לקבל תשובתו ולמחלו על עונשו.

אולם בגמ' דידן הגמ' מחפשת שהוא יתכפר לא ע"י ב"ד של מטה אלא ע"י דרך אחרת, דהיינו של יוהכ"פ. ובדרך הזו (לפי הה"א) אין המחילה ביטול על העונש וע"י תשובה, אלא הוי כפרה על עצם החטא ע"י יוהכ"פ וזה כבר כן עניינו של ב"ד של מעלה, ומה דמבואר בגמ' שמהני לפטור ממלקות, היינו בדרך הסתלקות של סיבת העונש דכבר נמחק החטא עצמו ע"י כפרת ב"ד של מעלה. וכל זה על דרך היסוד שהצענו לעיל כלפי הדרכים השונות של השגת כפרה. ונמצא דשני הגמ' משלימים זה את זה. הגמ' התם דן לענין שתשובה יועיל כלפי ב"ד של מטה. והגמ' דידן מלמד על הנהגת ב"ד של מעלה לענין החטא. ומיושב עוד מה שהערנו בתחילה, דמצד נידון הסוגי' היה שייך לדון שיועיל יוהכ"פ לכפר על גוף החטא וע"ד איך שפועל יוהכ"פ לגבי חטאות ואשמות וזהו מה דילפינן מקרא דלפני ה'. (וא"כ לא בעינן שיפועל יוהכ"פ כעונש כלל).

שני הערות השייכים לעיקר הסוג'.

א. כלפי הא דמבואר מסוג' בכריתות דמהני יוהכ"פ במקום קרבן אשם תלוי יש לצרף דברי מרן הגר"ז על הגמ' כריתות דף ז. שאם מבעט ביוהכ"פ אין יוהכ"פ מכפר, ואי הדר ביה בתר יוהכ"פ בעי לאתויי אשם תלוי. ודייק הגר"ז דרך אחרי דחזר מלבעט יכול להביא אשם תלוי, וקשה דלמה האחד מעכב על השני, אלא מוכרח דיוהכ"פ נכנס תחת הקרבן עד כדי שכל זמן שמבעט ביוהכ"פ הוי כאילו מבעט בקרבן עצמו. ב. במה דמבואר דיוהכ"פ אינו מכפר על חיוב חטאת ראוי להדגיש דמיירי אפילו אם רק נודע לו אחר יוהכ"פ, ואע"ג דביוהכ"פ עצמו הוי חטא דלא נודע שדינו אז היה באשם תלוי ונמצא דחל כפרת יוהכ"פ על החטא, מ"מ צריך לומר דהדבר מתחלק, דלענין מה שהחטא הוא מחייב באשם התכפר החטא, אבל לענין מה שהחטא הוי מחייב בחטאת- וצריך לומר שגם קודם שיש לו ידיעה כבר חל דין בחטא שיחייב בחטאת לכשיודע לו- על זה לא מהני יוהכ"פ, והחטא קאי כדמעיקרא.

אי זו היא בעל תשובה

הרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"ב הל"א) וז"ל: "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולון כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה, הוא ששלמה אמר וזכור את בוראיך בימי בחורותיך, ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא" עכ"ל. והנה הקשו המפרשים על הרמב"ם מה היא הנפק"מ בין תשובה גמורה (שבא לידו וכו') ובעל תשובה (שא"א לעשות שוב מה שעשה קודם). לכאורה אה"נ יש חילוק במדרגתו אבל מה בכך.

ויש לעיין בדרשת הר"ן (דרוש ו') שכתב שמלבד ענין הכפרה ע"י תשובה, יש ג"כ מצות עשה מה"ת. ומי שעשה 'תשובה גמורה' (לשון הרמב"ם) מקבל שכר מצוה שאין למי אינו אלא לבעל תשובה (לשון הרמב"ם).

ועל פי זה ביאר הר"ן את הענין דזדונות נעשו כזכויות באופן מחודש – אין הפשט שהוא הופך למפרע את העון למצוה, אלא דע"י תשובה גמורה מן העון, מקבל הוא זכות ושכר מצוה, כלומר אותם זדונות גורם לזכויות.

אולם בשערי תשובה (שער א' אות מ"ט) מבואר שענין תשובה גמורה היא מעלה בעזיבת החטא. אבל יש להעיר שברמב"ם מדויק לא כן – שהרי הרמב"ם מביא את ענין של עזיבת החטא רק בהלכה ב', לאחר שביאר מה היא תשובה גמורה וכו'. אלא יש להציע שלפי הרמב"ם תשובה גמורה מצריך שיהא פועל יוצא מתשובתו. ואם הוא חוזר לאותו מקום וכו', נמצא שיצא נפק"מ למעשה מהתשובה שלו. או בנוסח אחר, יש לו קנין בתשובתו, ולכן (עכ"פ לפי לשון חז"ל) הוא נקרא בעל תשובה, כלומר יש לו בעלות על התשובה דידיה.

והנה ברבינו יונה מבואר שאפשר לעשות עזיבת החטא גם במחשבתו, ואפי' לא נזדמן לו הזדמנות לא ליכשל למעשה, וז"ל: "ומי שלא הזדמן לידו כענין הזה, יוסיף בנפשו יראת השם דבר יום ביומו, ככה כל הימים. וכאשר יחליף כח היראה די כבוש בכח הזה את יצרו ומסת משלו בעוצם התאוה, הלוא בוחן לבות הוא יבין ונוצר נפשו הוא ידע, כי אם יבוא לידי נסיון ויגיע לידו כענין הראשון, יציל את נפשו מיד יצרו. והנה הוא לפני ה' במדרגה העליונה מן התשובה" עכ"ל. אבל נראה שכלדד זה לדעת רבינו יונה, שהענין היא עזיבה מעלייתא. אבל לפי הרמב"ם הענין הוא קנין בתשובה ע"י נפק"מ מעשי, וממילא לא שייך להשיג מעלה זו ע"י מחשבה אלא רק ע"י מעשה מניעה.

איתא בגמ' יומא דף פ"ו: "תניא רבי יוסי בר יהודה אומר: אדם עובר עבירה פעם ראשונה - מוחלין לו, שניה - מוחלין לו, שלישית - מוחלין לו, רביעית - אין מוחלין לו, שנאמר כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו" ע"כ. הא מבואר דכלפי מחילה, יש הנהגה מיוחדת לגבי ג' פעמים הראשונים שאדם עובר עבירה. והנה דנו הראשונים איך דברי רבי יוסי בר יהודה מסתדרים עם הד' חילוקי הכפרה של רבי ישמעאל (בדף פ"ו).

שיטת הרא"ש

הרא"ש (סימן י"ז) כתב לפרש וז"ל: "נראה לי לפרש רביעית אין מוחלין לו אם היא מצות עשה אין מוחלין מיד כשעשה תשובה אלא תשובה תולה ויום הכפורים מכפר כדין חייבי לאוין. וכן אם היא מצות לא תעשה מיתה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין" עכ"ל. דהיינו הרא"ש למד שרבי יוסי בר יהודה הגביל את הכללים דרבי ישמעאל, שהם נאמרו דוקא בג' עבירות הראשונות. אבל אח"כ הכל עולה מדגה א' יותר לחומרא. דהיינו במקום שתשובה לחוד תכפר על עשה, בעי תשובה ויוהכ"פ. ובמקום שתשובה ויוהכ"פ מכפרים על ל"ת, בעינן גם יסורין ממרקין.

וזה חידוש גדול, דהלא בדברי רבי ישמעאל עצמם לא מצאנו כלל אוקימתא זו. וכבר עמד על זה התוספת יוהכ"פ, וז"ל: "וזה חידוש גדול לא ידעתי מנ"ל" עכ"ל. ועוד שאל שם התוספת יוהכ"פ: "ויש להסתפק אם הנך ג' עבירות דמוחלין הוא על כל עון ועון כגון שאכל חלב ג' פעמים וכן אם שוב אכל דם ג' מוחלין לו וכן בכל עבירה ועבירה או דלמא דעשה ג' עבירות מג' מיני כגון חמץ בפסח ודם וחלב מכאן ואילך אין מוחלין" עכ"ל. דהיינו אין זה ברור האם מחמירין (לפי הרא"ש) רק לאחר שלש פעמים שעבר על אותה עבירה או"ד לאחר שעבר ג' פעמים בעבירות שונות.

שיטת הראב"ד

אולם הראב"ד חולק על הרא"ש ומבין את דברי רבי יוסי בר יהודה בכיוון ההפוך, דבאמת הוא בא להקל ולומר שתנאי הכפרה של רבי ישמעאל לא מתחילים אלא לאחר שכבר עבר ג' פעמים, וז"ל (הלכות תשובה פ"ג הל"ה): "הא דרבי יוסי ברבי יהודה בעולם הזה ובתחלת מעשיו של אדם מימי עונשו ואילך שחטא הראשון והשני והשלישי שיזדמנו לידו אם עשה מהם תשובה אף על פי שהם מן החמורים שצריכין יסורין ויוה"כ למרק אלו הראשונים אינן צריכין שהם מחולין לגמרי" עכ"ל. דהיינו מה שאדם עובר 'בתחילת מעשיו' אחרי שהגיע לגיל עונשים נמחל בלי יוהכ"פ ויסורין וכו', אבל בתנאי שהוא כן עושה תשובה. (ושוב יש לחקור כחקירת התוספת יוהכ"פ הנ"ל האם איירי שעבר סה"כ ג' פעמים או שניתן מחילה על כל עבירה ועבירה בנפרד בג' פעמים הראשונים.

וכעין דברי הראב"ד כתב הריטב"א (בר"ה דף י"ז), אלא ייתכן שהקל עוד בזה ולא מצאנו את התנאי של הראב"ד דבעי תשובה בג' פעמים הראשונים כדי שיקבל מחילה.

הצד השווה בין כל המהלכים הנ"ל הוא שיש יחוד לג' עבירות הראשונים, ולהקל, וכל ראשון כדאית ליה בהבנתו.

שיטת ב"ה בר"ה דף י"ז: - על פי רש"י

א. איתא בר"ה דף י"ז: דלפי ב"ש, הבינונים הולכים לגיהנם: "בינוניים - יורדין לגיהנם ומצפצפין ועוליין". אולם ב"ה חולקים וסברו שהבינונים ניצולים: "בית הלל אומרים: ורב חסד מטה כלפי חסד, ועליהם אמר דוד אהבתי כי ישמע ה' את קולי" ע"כ. ואח"כ הסוגיא דנה מה פשט בב"ה: "בית הלל אומרים: ורב חסד, מטה כלפי חסד. היכי עביד. רבי אליעזר אומר: כובשו, שנאמר ישוב ירחמנו יכבש עונותינו, רבי יוסי בר

חנינא אמר: נושא, שנאמר נשא עון ועבר על פשע. תנא דבי רבי ישמעאל: מעביר ראשון ראשון, וכן היא המדה. אמר רבא: ועון עצמו אינו נמחק, דאי איכא רובא עונות - מחשיב בהדיהו" ע"כ. דהיינו המידה של "רב חסד" הוא שמציל מגיהנם, ונחלקו התנאים איך אותה מידה פועלת. לפי ר"א, הקב"ה כובש, ופירש רש"י וז"ל: "[ד"ה כובש]: את כף המאזנים של זכות, ומכריעין את העונות" עכ"ל. דהיינו הוא דוחף כלפי מטה את הצד של הזכויות. ואילו לפי רבי יוסי בר חנינא, הוא "מגביה כף מאזנים של עון" (לשון רש"י ד"ה נושא).

ב. ואח"כ תנא דבי ר"י פירש שהקב"ה מעביר ראשון ראשון. ומפרש רש"י בזה"ל: "עון שבראשונים הבאים לתתם לכף - מעבירו ושומטו, שאם היו מחצה על מחצה, כיון שחסר אחד מהן - יכרעו הזכויות, וכך היא המדה" עכ"ל. דהיינו לפי רש"י עבירה א' מונחת בצד, ואם מי שהיה, בהדי אותה עבירה אמור להיות בינוני, אז אותה עבירה אינה תגיע לכף המאזניים. ומש"ה אין לו דין בינוני אלא דין צדיק. אולם אם בהדי אותה עבירה היה נידון כרשע כפשוטו, אותה עבירה חוזרת לימנות עם שאר עבירותיו ונענש עליו. וזה הפירוש בדברי רבא ד"עון עצמו אינו נמחק", ועי' שם בלשון רש"י: "אלא מונח לצד אחד, דאי איכא רובא עוונות בהדיה - ההוא עון מתחשב בהדיהו למנות עם רשעים גמורים" עכ"ל. הכלל העולה מזה הוא שאפי' אם אותה עבירה האחת היא הופכתו לרשע - שיש לו עבירה א' יותר על זכויותיו, מ"מ אין אותה מידה פועלת להשוות אותו לבינוני. כלומר אותה מידה מסייע אך ורק למי שבעצם הוי בינוני להשוות אותו לצדיק להצילו מגיהנום, אבל לא לרשע להשוותו לבינוני. והריטב"א מגדיר את החילוק הנ"ל שזהו מידה שנוהג דוקא בבינוני.

ג. [ויש להעיר מדוע לפי תנא דבי ר"י המערכת של המשפט כ"כ מורכבת - הרי היה שייך להביא את כל זכויותיו ועבירותיו לכף מאזנים, ואח"כ למי שהיה יוצא בינוני היו מעבירים את עון א' מהכף כדי להניחו בצד. כלומר ל"ל להניחו בצד קודם שיגיעו הכל לכף המאזניים, ואח"כ לראות מה יהא משפטו, ואח"כ להחזיר את העון לכף (לרוב המקרים) או להשאירו בצד. וי"ל דלכאורה מונח כאן יסוד, דברגע שמגיע עון (או זכות) לכף המאזנים, א"א לסלק אותו. ולכן לפי תנא דבירי ר"י יש 'לטפל' בו קודם שיגיע. ויש להוסיף שרואים יסוד זה ג"כ בדברי ר"א ור"י בר חנינא, ולכן חייב או לכבוש את צד הזכות או להגביה את צד החובה, אבל א"א פשוט להרים את העון. ונתחדש בתנא דבי ר"י עוד אופן להצדיק את הבינוני (העתידי) בדין בלי 'לגעת' בכף המאזניים, והיינו ע"י לשומטו קודם שיגיע. אמנם העירו דעדין קשה דלמה לא עושים הסדר הזה "אחד" לפני הסוף כלומר שלפני שמעלים העבירה האחרונה יספרו ואם יוצא שיש רוב זכויות, לא יוסיפו העבירה האחרונה ובכך ינצל מליהפך לבינוני..

ד. והנה כאשר מסתכלים בסוגיא דיומא (מימרא דרבי יוסי בר יהודה) לעומת הסוגיא דר"ה - לפי דרכו של רש"י בר"ה - אינן דומות א' לשני. בגמ' ביומא העון נמחל, ואילו בר"ה אין העון נמחל אלא הושמט (ואולי רק לבינתיים) בצד ועוד שענינו של המחילה הוי לענין גוף החטא, ואינו קשור לסדר השקילה של יום הדין הגדול. ועוד חילוק מצאנו, שהפירוש של ראשון ביומא הוא שנעשה ראשונה "בזמן", דהיינו פעם הראשונה וכו'. ואילו בר"ה הפירוש של "ראשון" אינו כלפי מתי עשה את העבירה אלא הראשון הבא לכף מאזניים (עי' בריטב"א שם בגרסתו ברש"י). [וצ"ע איך הוחלט איזה עון יבא ראשון ואיזה אח"כ וכו']. ועי' בראב"ד (שם) שמסכם היטב החילוקים בין הסוגיות וז"ל: "והן רחוקים מאד, דההיא דרבי ישמעאל היא ליום הדין הגדול ולהציל הבינונים מגיהנם כדברי בית הלל ואין שם זכר למחילת עון, אבל הא דרבי יוסי ברבי יהודה בעולם הזה ובתחלת מעשיו של אדם מימי עונשו ואילך שחטא הראשון והשני והשלישי שיזדמנו לידו אם עשה מהם תשובה אף על פי שהם מן החמורים שצריכין יסורין ויוה"כ למרק, אלו הראשונים אינן צריכין שהם מחולין לגמרי, זו היא הצעת הדברים ועיקרן" עכ"ל.

שיטת הרמב"ם (והר"ח)

א. אולם בדברי הרמב"ם מבואר פשט אחר בהבנת הדברים, ונקדים בדברי הר"ח וז"ל: "פי' אדם ישר תמים בדרכיו אם נכשל בחטא ועדיין לא בא חטא על ידו מעידו [צ"ל מעודו] אותו החטא אין הקדוש ברוך הוא כותבו עליו מעבירו. וכן מדתו של הקדוש ברוך הוא שלא לחייבו מבתחלה כדכתיב פעמים שלש עם גבר" עכ"ל. הרי הר"ח מפרש 'סדר המשקל' ומתחיל עם המימרא דרבי יוסי בר יהודה ביומא (שהרי הר"ח מצטט את הקרא דפעמים שלש ע"ש). והפשט הוא שיש ניהוג כלפי ג' עבירות הראשונות שאין הקב"ה כותבם, דהיינו- ע"פ מה שנראה מהרמב"ם- שאינם עולים למשקל (דהיינו בין אם הוא צדיק, בינוני או רשע). וכדרך זו פתח ג"כ הרמב"ם את דבריו, וז"ל: "בשעה ששוקלין עונות אדם עם זכויותיו אין מחשבין עליו עון שחטא בו תחלה ולא שני אלא משלישי ואילך" עכ"ל. דהיינו "אין מחשבין עליו" של הרמב"ם היא היא "אין הקדוש ברוך הוא כותבו" של הר"ח.

ב. ולפי זה, נמצא שלהרמב"ם יש כאן הנהגה במשפט **שתמיד** עושים שיקול של האדם בלעדי אותן ב' (אט ג') עבירות הראשונות. דהיינו אפי' למי שבסוף היה שייך שיצא רשע (אם מחשבנים עבירותיו כולם יחד, עם אותן ב' עבירות) יש ניהוג לא לקחת בחשבון אותן ב' עבירות, ויתכן שמש"ה הוא יחשב כצדיק. וזה ממש דלא כרש"י, שלדבריו אם לולי הניהוג המיוחד של תנא דבי ר' היה נידון במשקל כרשע, לא נאמר עליו אותו ניהוג (וצריך להסתכל עליו כולל כל עונותיו) ואין לו סיוע כלל (ונאמר ניהוג לזה רק למי שהיה נידון במשקל כבינוני בהדי אותו עון). והריטב"א בעצם מקשה על הרמב"ם בדבר זה – דהיינו הוא מקשה שבסוגיא מבואר שניהוג זה לא נאמר אלא לבינוני ואילו לרמב"ם נאמר אפי' לרשע.¹ וד"ק.

ג. ומה נאמר לדעת הרמב"ם כלפי הקושיא של הריטב"א. והתירוץ הוא פשוט, שלא כיוון הרמב"ם בזה לבאר המידה של 'מטה כלפי חסד'. דהיינו אה"נ 'מטה כלפי חסד' הוא ניהוג רק לבינוני (ונראה את זה בהמשך) אבל כל זה הוא ניהוג אחר של 'פעמים שלש עם גבר' הנאמר לכל "אדם ישר תמים וכו'", כלשון הר"ח. ועי' בר"ן על הרי"ף (דף ד: בדפיו) שמדגיש נקודה זו בדעת הרמב"ם, דהיינו שההנהגה כלפי ג' העונות הראשונות אינו נוגע ל'מטה כלפי חסד' שהיא מידה המיוחדת לבינונים, אלא שזו הנהגה מיוחדת שחלה על שלש עבירות הראשונות של האדם לענין השקילה. זהו הנהגה שנאמרה על החפצא של העבירה ולא הנהגה שתלוי בגברא.

ד. והרמב"ם ממשיך וז"ל: "אם נמצאו עונותיו משלישי ואילך מרובין על זכויותיו אותם שתי עונות מצטרפים ודין אותו על הכל" עכ"ל. דהיינו אם לאחר שעשו את המשקל (בלעדי אותן עבירות ראשונות) נמצא שהוא רוב עונות, דינו כרשע, ואז הוא נענש אפי' על אותן עבירות ראשונות, וזה הפירוש במש"כ בגמ' "ועון עצמו אינו נמחק". כלומר בדעת הרמב"ם יש ב' שלבים: א. במשקל שבא להכריע מה מעמדו של הגברא לא מסתכלים כלל על אותן עבירות ראשונות (דלא כרש"י שדבר זה תלוי, וכנ"ל) ב. אם הוכרע שהוא רשע באותו משקל, הרי יש לרשע דין שצריך ליפרע על כל עבירותיו, ולכן מחזירין את אותן עבירות הראשונות והוא נענש עליהן.

ה. ואח"כ המשיך הרמב"ם: "ואם נמצאו זכויותיו כנגד עונותיו אשר מעון שלישי ואילך מעבירים כל עונותיו ראשון ראשון, לפי שהשלישי נחשב ראשון שכבר נמחלו השנים, וכן הרביעי הרי הוא ראשון שכבר נמחל השלישי וכן עד סופן" עכ"ל. דהיינו כאן הרמב"ם מתיחס לבינוני (דהיינו מי שהוא בינוני לאחר עשית המשקל, דהיינו השלב הראשון, והוא נעשה בלעדי אותן עבירות ראשונות כנ"ל). וזהו הפירוש של "מעביר", שמוחל אותם א' א'. ולפום ריהטא דבריו קשים, שנמצא שהבינוני נמחל על הכל, והרי אצל צדיק עוד לא שמענו דבר זה – והאם באמת לפי זה חוטא נשכר. ועוד למה צריך למחול אותם א' א' – מדוע לא מספיק למחול רק על הראשון ואז כבר יחשב לצדיק כי בזה יוכרע כף המאזניים. ויש לתרץ על השאלה הא' שהדין

¹ וז"ל הריטב"א בר"ה: "ולא כדברי המפרש דאי איכא רובא עונות חוץ מזה מיחשיב בהדיהו, דא"כ אף כשהוא רובו עונות עם זה העון הקדוש ברוך הוא מעביר לו עון זה ונשאר בינוני, וזה אינו, חדא שאין מדת רב חסד אלא לבינונים ולכולהו נוסחי הא דקאמר ר' ישמעאל ממדת רב חסד הוא וכו'" עכ"ל.

של הצדיק הוא שאינו שייך ליענש כלל, אפי' על חטאיו, וכמאן דליתא דמי עונותיו, ואין כאן חוטא נשכר כלל. אולם הבינוני כן נענש על חטאיו, דבעיקרון אפי' לב"ה שייך להורידו לגיהנם. ולכן צריך הוא מחילה וי"ל עוד בזה דמחילה זו לא תהני לשנות את ההכרעה שהוא בינוני וע"ד מה שראינו בדעת רש"י מקודם שהמידה הזו לא נאמרה להופכן לבינוני סובר הרמב"ם יתירה מזה דלא מועיל המידה גם להציל מלהיות בינוני. אלא דהא מיהת פועל המידה בתוך הדין של הבינוני עצמו להצילו מגיהנום שנאמר על הבינוני. וא"כ מיושב לא די במחילת חטא אחד שבזה לא ישתנה הכרעת מעמדו. ובאופן שאנו אומרים, בשלב הראשון (המשקל) נידון כבינוני, וזה לא ישתנה כלל. אבל כלפי להענישו (שלב השני) חל הדין של מעביר ראשון ראשון למחול אותו א' א'. נמצא לפי הרמב"ם מעביר וכו' הוא דין הנאמר על בינוני אמיתי בפועל. ודלא כרש"י שהוא ניהוג הנאמר על "מי שהיה אמור להיות בינוני".

ו. אולם יש להעיר – כלפי הבינוני, משמע מהרמב"ם דניהוג זה דמעביר ראשון מתחיל מהעבירה השלישית-או הרביעית, משמע דאת ג' הראשונות מחולין בין כך. וזה חידוש, שהרי בשלב השני, מה מיוחד באותן עבירות הראשונות. הרי כל יחודם היה רק בשעת המשקל לענין להכריע אם הוא צדיק או לא, אבל לא בשלב של 'ביצוע העונש' באם הוכרע שמגיע לו עונש, וא"כ למה לא מכניסים אותם יחד עם שאר עונותיו. וצ"ע. ואולי י"ל שאם היו מכניסים אותם בחזרה, תהיה סתירה לעצם הכרעת הדין של בינוני שנפסק מראש, כי שוב יהיה רוב עונות (לפנינו). ומוכרחים לישאר בהוץ, והיינו מחילתם.

וראוי לציין בסדר הפשט הסוג' דלפי הרמב"ם דברי הגמ' "מעביר ראשון ראשון, וכן היא המידה-ואמר רבא דעון עצמו אינו נמחק" כוללים שתי הניהוגים הנ"ל אשר בצירופם מתקיים סדר המשקל. והכוונה ב"וכן היא המדה" היא הניהוג על ג' עבירות הראשונות ויש בזה מן הדוחק.

איתא בגמ' דף פ"ו: "אמר רב יהודה: רב רמי, כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, וכתיב מכסה פשעיו לא יצליח. לא קשיא: הא בחטא מפורסם, הא - בחטא שאינו מפורסם. רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן: כאן בעבירות שבין אדם לחבירו, כאן בעבירות שבין אדם למקום" ע"כ. דהיינו רב הקשה סתירה בין ב' פסוקים כלפי האם עדיף לאדם לכסות חטאיו או לא.

ב' התשובות של הגמ' על פי רש"י- הנושא הוא החטא.

ובתירוצ הראשון, רב מחלק בין חטא מפורסם, שעל זה נאמר 'לא יצליח' לבין חטא שאינו מפורסם, שעל זה נאמר 'אשרי וכו'. ועי' שם ברש"י כלפי הטא מפורסם (ד"ה בחטא מפורסם) וז"ל: "טוב לו שיוודה ויתבייש, ולא יכפור בו" עכ"ל. והנה לכאורה ניתן ללמוד את רש"י בב' אופנים: א. שיש כאן רק הוראה אחת, שאם מישהו שואל אותו, שצריך להודות לו ולא להכחיש במה שעשה (ולפי זה אין עליו חיוב להודות בקום ועשה). או"ד ב. שחייב בקום ועשה להודות, ובנוסף, אם משיהו שאל אותו, עליו להסכים ולא לכפור. ואולי הדעת נותנת שהדרך הראשונה היא יותר קרובה לכוונת רש"י. והנה כלפי חטא שאינו מפורסם, כתב רש"י (ד"ה בחטא שאינו מפורסם) וז"ל: "לא יגלה חטאו, וכבוד השם הוא, שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא" עכ"ל. דהיינו כאן ההוראה היא לא לגלות, משום חשבון של כבוד שמים. ולפי הדרך הראשונה הנ"ל (בחטא מפורסם) נמצא שאין כאן ב' הנהגות הסותרות זא"ז. אלא בחטא מפורסם אם אירע שמישהו שאל, אין להכחיש אלא להודות. ובחטא שאינו מפורסם ההוראה היא לא לגלות, אבל לעולם לא מצאנו שבמקרה א' חייב לגלות ובמקרה השני אסור לגלות ודו"ק.

וכלפי מה שהגמ' תירצה אח"כ לחלק בין עבירות בין אדם למקום ועבירות בין אדם לחבירו, מסתימת הדברים נראה שבחטא בין אדם לחבירו צריך לגלות אפי' בחטא שאינו מפורסם, ומאידך בחטא בין אדם למקום אין לגלות אפי' בחטא מפורסם. ועי' שם ברש"י שכתב (ד"ה עבירות שבין אדם לחבירו) וז"ל: "יגלה לרבים, שיבקשו ממנו שימחול לו" עכ"ל. ולפי התירוצ הזה (לעומת התירוצ הראשון בגמ'), כל פסוק מלמד הנהגה אחרת, דהיינו סדר שונה של תגובה לחטא - בעבירות בין אדם לחבירו, ההסדר הוא לגלות (כדי שיבקשו מחילה וכו' כדברי רש"י) ואילו בעבירות בין אדם למקום הסדר הוא לא לגלות (כי לא שייך התועלת של בקשת מחילה).

עוד יש להדגיש, לדרך הראשון לא נאמר הבדל בין שני סוגי חטאים, אלא שדין אחד לכולם - לא מגלים החטא אבל גם לא מכחישים אותו. (ואפילו אם ננקוט שבחטא מפורסם יכול להודיע מעצמו - כמו שצדדנו לעיל, מ"מ אין זה מוגדר כ"מגלה" החטא שכבר מגולה ועומד. ועיין בלשון רש"י שכתב שיכול "להודיע" ומדויק כדברינו.) משא"כ לדרך השני שנאמר חילוק בעיקר הנהגה בין שני סוגי חטא.

דרכו של הראב"ד-הנושא הוא התשובה.

אולם הראב"ד (השגות על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב הל"ה) חולק על רש"י כלפי הבנתו בתירוצ הראשון, וז"ל: "וכן עבירות המפורסמות ומגולות אף על פי שאינן עם חבירו, שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים" עכ"ל. דהיינו לפי הראב"ד באמת צריך בקום ועשה להודות כדי להתבייש, ובזה יש אלימות לתשובתו. ונראה שבדוקא הדגיש שהפירסום הוי כלפי התשובה משום שהחטא עצמו הוי מפורסם כבר ולכן אין בזה שום ענין לפרסם אלא שענין הפירסום הוי כלפי התשובה. נמצא לפי זה שבאמת יש ב' הנהגות הסותרות בב' הפסוקים - דבחטא שאינו מפורסם אין לפרסם, ומאידך בחטא מפורסם צריך לפרסם התשובה.

ונראה שלדעת הראב"ד הוי הלכה נוספת במעשה התשובה עצמה המתחייב משום מידה כנגד מידה של אופן העבירה, וזה דין חדש במעשה תשובה. משא"כ לפי רש"י שענין הפירסום הוא להביא עוד תוספת בוושה בחטא שזהו אחד מפרטי התשובה כמבואר ברבינו יונה בשער א.

שיטת הרמב"ם -הלכה בסדר הוידוי

הרמב"ם עצמו (שם) כתב וז"ל: "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנאמר מכסה פשעיו לא יצליח, במה דברים אמורים בעבירות שבין אדם לחבירו אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם לפני רבים סתם וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" עכ"ל. ועי' שם בכסף משנה שדן כמי פסק הרמב"ם, דהיינו גם כרב או רק כרב נחמן, אבל כפשוטו הרמב"ם נקט רק כרב נחמן.

והנה בביאור דברי הרמב"ם, בעבירות שבין אדם לחבירו, מבואר שאם מכסה פשעיו, הרי הוא "מתגאה" במה שאינו מגלה "כך וכך". ובהשקפה ראשונה נראה שזהו כל הענין, שלא יתגאה. אבל באמת נראה שלרמב"ם דרך שלישית ביסוד הדברים. דמשמע שלמד דנתחדש שצריך להתודות ברבים-לפני אחרים כלומר דין בסדר הוידוי, ואין זה לעיכובא בעיקר התשובה, אלא "שבח", אבל אם לא התודה ברבים אין תשובתו גמורה, שחסר בסדר הוידוי. אמנם הקשו על הרמב"ם שמבואר שצריך להתודות ברבים גם בעבירות בין אדם למקום אלא שאין צריך לפרט החטא, ומנא ליה להרמב"ם דין זה – הרי אין זה מופיע בסוגית הגמ' הנ"ל. (ואולי יש להציע שאם אין ענין מעיקרא להתודות ברבים, למה צריך פסוק לומר לי "מכסה פשעיו לא יצליח" – מהיכי תיתי לכסות או לגלות. אלא ש"מ דמעיקרא צריך להתודות בפני רבים. ועל זה קמ"ל דבעבירות בין אדם לחבירו אין לו לכסות בפני רבים אלא לגלות, משא"כ בעבירות בין אדם למקום. ובעוד אופן יש לחשוב, דאחרי שנלמד מקרא ד"מכסה וכו'" שרצוי להתודות ברבים, וזהו דין בסדר הוידוי, א"כ אין לחלק בזה בין שני סוגי החטא דלמה נחלק בדין הוידוי, אלא שדין "אשרי" רק אומר שלא יפרט החטא שבין אדם למקום כדי לא למעט כבוד שמים אבל מעבר לזה חזר דינו כשאר עבירות).

עכ"פ לפי הרמב"ם במצות בין אדם לחבירו, עליו ללכת בקום ועשה לגלות מה שעשה, דהיינו כך הוא הסדר של הוידוי בעבירות אלו, ללכת ולגלות. ובעבירות בין אדם למקום, הסדר הוא להיפך, דהיינו לא לגלות. וזה דלא כרש"י (כנ"ל עכ"פ בתירוץ הראשון) דלא מצאנו הנהגות הפוכות בין ב' הפסוקים, אלא הדין הוא או לא להכחיש או לא לגלות.

פירוש החטא

איתא בהמשך הגמ' התם: "וצריך לפרוט את החטא, שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב דברי רבי יהודה בן בבא. רבי עקיבא אומר: אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. אלא מהו שאמר משה ויעשו להם אלהי זהב - כדרכי ינאי. דאמר רבי ינאי: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, כסף וזהב שהרבית להם לישראל עד שאמרו די - גרם להם שיעשו אלהי זהב" ע"כ. דהיינו נחלקו ר"י בן בבא ור"ע האם צריך לפרט את החטא או לא. ור"י בן בבא הביא ראיה המפסוק כלפי עגל הזהב, ומאידך ר"ע מביא את הפסוק של "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה".

והנה דנו הפוסקים אם לפי ר"ע אע"פ שאין חייב לפרט החטא, דלמא רשות הוא לו לעשות כן (ואין זה איסור). אולם לכאורה קשה להבין צד זה, דא"כ איך ניתן להבין מה שהגמ' מקשה על ר"ע מה יעשה עם הפסוק דמשה והעגל – הרי שפיר ניתן לתרץ שמשה רבינו פירט את אותו חטא בתורת רשות ולא חובה. וצ"ע. אלא שעדין יש לדון דאין בזה איסור לפרט החטא ורק ידיש מעלה בזה שאינו מפרט החטא-משום "אשרי".

ויש להעיר שהרי ר"ע פוסק שאין לפרט את החטא, וזה נאמר אפי' בחטא מפורסם, כמו חטא העגל. ויש לעיין האם זה סותר לפסק של רב בסוגיא לעיל, שהרי רב פסק שבחטא מפורסם אין לכסות. וזה נראה סתירה כלפי עצם הדין. ועוד יש לדון האם יש סתירה מצד אופן הדרשה, שרב סובר ש"אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" איירי דוקא בחטאים שאינם מפורסמים, ואילו לפי ר"ע איירי אפי' בחטאים מפורסמים.

וכלפי הסתירה בהלכה, עי' בב"ח (סימן תר"ז) שמתרץ שיש חילוק בין הסוגיות דבסוגיא השני איירי במי שעומד קמי הקב"ה, ואז צריך לכסות (ולא לפרט) את חטאיו, אפי' המפורסמים, וז"ל: "דרב אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי עקיבא דעד כאן לא אמר רבי עקיבא דאין צריך לפרט אפילו במפורסם כעון העגל אלא כשהוא עומד בידיו לפני המקום ברוך הוא דצריך למעט כח החטא כל מאי דאפשר" עכ"ל – דהיינו לפני הקב"ה יש ענין למעט כח החטא ולא לפרט אותו. אולם בסוגיא הראשון איירי במי שאינו עומד בפני הקב"ה, ואז יש מעלה בחטא מפורסם להודות ולהתבייש וכו' וכו"ל. אולם עדיין צ"ע האם יש סתירה כלפי הדרשה ד"אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" בין ר"ע.

כל המזכה את הרבים וכו'

איתא בדף פ"ז. "כל המזכה את הרבים - אין חטא בא על ידו, וכל המחטיא את הרבים - כמעט אין מספיקין בידו לעשות תשובה" ע"כ. הגמ' מפרש אח"כ: "המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, מאי טעמא - כדי שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן, שנאמר כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת" ע"כ. והנה יש להבין מדוע השכר למי שמזכה את הרבים הוא שלא ישב בגיהנם כאשר תלמידיו בגן עדן, כלומר מה קשר בין המצוה לשכר הזה. ואולי יש לפרש שהנושא כאן אינו המחייב של המצוה ולא השכר של המצוה. אלא הענין הוא הזכות המונח במצוה זו, ובדרך מידה כנגד מידה. ונבאר: מי מזכה את הרבים, חוץ מי מה שמקיים מצוה, הוא ג"כ גורם לרבים נצחיות, דהיינו גן עדן. וא"כ בדין הוא שגם הוא יזכה לאותו גן עדן הוא גרם להם, דזהו זכותו.

אמנם בודאי יש דרך מסוימת להגיע לגן עדן, וזהו ע"י קיום מצוות או מניעה מעבירות, ולא יתכן שמי שזיכה את הרבים ילך לגן עדן אם מרובים עוונותיו, ואע"פ שיש זו זכות בידו. ולכן הדין הוא שאין חטא בא לידו, ועי' רש"י (ד"ה אין חטא בא על ידו) וז"ל: "הקדוש ברוך הוא מדחה מפניו את העבירה, שלא תבא לידו" עכ"ל - כלומר יש השגחה מיוחדת שלא יבא לידי נסיונות של עבירה. ובודאי זו הדרך לאפשר לו להדיע לגן עדן, כי זה (כביכול) בידו של הקב"ה, משא"כ הדרך לגן עדן של קיום מצוות, אין זה אלא בידו של האדם עצמו אם לא קיים או לא.

וכלפי מה שכתוב "וכל המחטיא את הרבים - כמעט אין מספיקין בידו לעשות תשובה", הגמ' מפרש: "שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, שנאמר אדם עשק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו" ע"כ. וגם זה יש לפרש בדרך הנ"ל. דהיינו לא מדובר על העונש של מי שמחטיא את הרבים. אלא הענין הוא בדרך מידה כנגד מידה, שהוא גרם לרבים להפסיד חלקם בעוה"ב, ולכן אין לו זכות ללכת לשם. ולכן ההשגחה העליונה לא תמנע ממנו את כל הנסיונות לישכל בעבירות וכו', וע"י זה הוא עלול להמשיך בדרכו לא לחזור בתשובה.

כל המזכה את הרבים וכו'

איתא בדף פ"ז. "כל המזכה את הרבים - אין חטא בא על ידו, וכל המחטיא את הרבים - כמעט אין מספיקין בידו לעשות תשובה" ע"כ. הגמ' מפרש אח"כ: "המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, מאי טעמא - כדי שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן, שנאמר כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת" ע"כ. והנה יש להבין מדוע השכר למי שמזכה את הרבים הוא שלא ישב בגיהנם כאשר תלמידיו בגן עדן, כלומר מה קשר בין המצוה לשכר הזה. ויש להציע שהנושא כאן אינו המחייב של המצוה ולא השכר של המצוה. אלא הענין הוא הזכות המונח במצוה זו, ובדרך מידה כנגד מידה. ונבאר: מי מזכה את הרבים, חוץ מי מה שמקיים מצוה, הוא ג"כ גורם לרבים נצחיות, דהיינו גן עדן. וא"כ בדין הוא שגם הוא יזכה לאותו גן עדן הוא גרם להם, דזהו זכותו.

אמנם יש דרכים מסוימות להגיע לגן עדן, דהיינו ע"י קיום מצוות או ע"י מניעה מעבירות, ולא שייך שמי שזיכה את הרבים ילך לגן עדן אם אינו מקיים מצוות או שמרובים עוונותיו, ואע"פ שיש לו זכות הנ"ל בידו. ולכן הדין הוא שאין חטא בא לידו, ועי' רש"י (ד"ה אין חטא בא על ידו) וז"ל: "הקדוש ברוך הוא מדחה מפניו את העבירה, שלא תבא לידו" עכ"ל - כלומר יש השגחה מיוחדת שלא יבא לידי אפשריות של עבירה. ובודאי זו הדרך היותר מוחלטת לאפשר לו להגיע לגן עדן, כי זה (כביכול) בידו של הקב"ה, משא"כ הדרך השניה לגן עדן - ע"י קיום מצוות - אין זה אלא בידו של האדם עצמו להחליט אם לקיים מצוות או לא לקיים.

וכלפי מה שכתוב "וכל המחטיא את הרבים - כמעט אין מספיקין בידו לעשות תשובה", הגמ' מפרש: "שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, שנאמר אדם עשק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו" ע"כ. וגם זה יש לפרש בדרך הנ"ל. דהיינו לא מדובר בעונש של מי שמחטיא את הרבים. אלא הענין הוא בדרך מידה כנגד מידה, שהוא גרם לרבים להפסיד חלקם בעוה"ב, ולכן אין לו זכות ללכת לשם. ולכן מהשגחה העליונה לא יזדמנו לו אפשריות בחיים שלו להתעורר בתשובה (עי' ס' כוכבי אור סימן ו').¹

[אבל יש להעיר שאין הלשון של "כדי שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן" משמע שהזיכוי ברבים הוא הגורם לו לנחול גן עדן, אלא משמע שבשביל שהתלמידים נמצא במציאות של גן עדן אין שייך לו להיות בגיהנום. וכעין זה כתב המהרש"א (ד"ה שנאמר) שכתב וז"ל: "דאין ראוי שיהיה הרב בגיהנום ותלמידו בגן עדן" עכ"ל.]

אחטא ואשוב וכו'

המשנה בדף פ"ה: לימדה: "האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב - אין מספיקין בידו לעשות תשובה" ע"כ, והגמ' הכא ממשיכה: "האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב. למה לי למימר אחטא ואשוב אחטא ואשוב תרי זימני. כדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב: כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה - הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך. אלא: נעשית לו כהיתר" ע"כ. דהיינו היה קשה לגמ' מדוע צריך לומר אחטא ואשוב פעמיים, והגמ' מתרצת שבאה ללמד את הכלל דרב הונא אמר רב שמי שעבר עבירה פעמיים נעשית לו כהיתר. אמנם יש להקשות שאחטא ואשוב הוא יחס של האדם כלפי העבירה שמחשב לעשות. ומה ענין זה אצל רב הונא אמר רב, דאיירי במי שעבר בפועל פעמיים.

ועי' בקרבן נתנאל שכתב בשם ס' עשרה מאמרות וז"ל: "ופריך בגמרא כפל ל"ל דהא קתני בסיפא אחטא וי"כ מכפר אין י"כ מכפר אפילו בפעם אחת, ומשני שהכפל אתא לאורויי כדרב הונא עבר עבירה ושנה בה

¹ אלא שיש להעיר דכאן עדיין נשאר לו אפשרות מ"מ לחזור בתשובה, משא"כ במימרא הקודם (כל המזכה וכו') הרי זה מוחלט, דלא ימצאו לו היכי תימצא לעשות עבירה.

ורישא תרתי קמ"ל האומר אחטא ואשוב אפילו פעם א' אין מספיקין. ושאם עבר ושנה אפילו לא אמר נמי אין מספיקין כ"כ עכ"ל. דהיינו אה"נ מצד הדין דאומר אחטא ואשוב אין מספיקין וכו' אינו אלא יחס (או אמירה) ולא צריך לאומרו אלא פעם א', דומה לאומר אחטא ויוהכ"פ מכפר (דאיתא מיד אח"כ במתנ'). אלא אותה אמירה מופיעה במשנה פעמיים כדי לרמז עוד דין, והוא דין נפרד, דהיינו של רב הונא אמר רב, (ואותו דין נאמר אפי' אם לא אמר כלום. ולפי זה מובן שהרמב"ם - כאשר מביא דין זה דאחטא ואשוב - לא כתבו אלא פעם א' (בהל' תשובה פ"ד הל"א).²

ביאור הר"ן בדין אחטא ואשוב

על מה דאיתא "שאין מפסיקין בידו לעשות תשובה", הר"ן כתב וז"ל: "אמר רב הונא כיון שעבר עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר ואין מספיקין בידו לעשות תשובה, וכן אחטא ויוהכ"פ מכפר מתוך שהוא סומך על כך עובר עבירות ואינו שב" עכ"ל. כלומר אותו יחס לעבירות יגרום לו שיעבור על עבירות הרבה ועוד שאינו יחזור בתשובה. ומבואר מדבריו שמדמה "אחטא ויוהכ"פ מכפר" ל"שנה בחטא" - שכמו שב"אחטא יוהכ"פ מכפר" הענין באומד דעתו של האדם, כמו כן כלפי הדין של "שנה בחטא". וא"כ נמצא לפי הר"ן ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה", אין הכוונה כלפי השגחה פרטית ויחס אליו מן השמים, אלא הוא ענין באומד דעתו של האדם ותו לא - דהיינו במציאות אדם כזה מסתמא לא יחזור בתשובה. וכנראה דזהו גם הפשט באחטא ואשוב, שהרי על זה גופא נאמר בגמ' "אין מספיקין בידו לעשות תשובה". ונחזור לזה עוד לקמן.

ביאור רבינו יונה בהל'

אמנם ברבינו יונה (שערי תשובה שער א' אות ה') מבואר הבנה אחרת בבעיה של אחטא ואשוב, שהרי הוא כתב וז"ל: "כי השונה בחטאו תשובתו קשה כי נעשה לו החטא כהיתר, ובזה כבדה מאד חטאתו" עכ"ל. הרי מבואר שהחטא נעשית יותר חמור ע"י שנעשית לו כהיתר, וממילא מבואר דלא כהר"ן שאין הפשט "שאין מספיקין וכו'" ענין באומד דעתו של האדם. אלא הענין הוא שבשביל החומר של החטא קשה מאוד לעשות תשובה (ורבינו יונה איירי בענין מי ששנה בחטא, ולענין האומר אחטא ואשוב ע"ש בשערי תשובה (א:נא) שכולל "האומר אחטא ואשוב" בכד' דברים שמעכבים את התשובה, ומסביר וז"ל: "רצוני לומר כי מי שפורק עולו ונכשל באחד מהם תמיד תשובתו קשה" עכ"ל. וא"כ נמצא ג"כ שכתב השערי תשובה "שתשובתו קשה". וזה הביאור "באין מספיקין בידו לעשות תשובה").

אבל אחר העיון יש לדון דלישנא "כבדה מאד חטאתו" אינו מגביר את חומר ההחטא כלפי הקב"ה - שהוא חטא גדול יותר, אלא שהחטא "כבד עליו", דהיינו על הגברא, והכוונה בזה שחטא כזה קשה לו לפרוק מעליו, ומשום דקשה לו מאוד לעשות תשובה במה שנראה לו כדבר מותר. ונמצא דמצד אחד דומה הרבינו יונה לרש"י, דנאמר כאן רק 'עיכוב' על תשובה, אבל מצד יתכן שיש נפק"מ - כלומר דלרש"י הכוונה ב'נעשה לו כהיתר' היא שימשיך לחטוא וידחה התשובה לעולם. משא"כ לרבינו יונה הפירוש בזה הוא דעצם מעשה התשובה קשה, דלמה יחזור, הרי הוא לא רואה בעיה מעיקרא.

ביאור רבינו יונה בהל'

ועוד מצאנו הסבר של רבינו יונה מלונל (על המשנה), וז"ל: "כיון שחטה ב' פעמים בחטא א' א"א שיתודה עליו שכיון ששנה בחטא נעשה לו כהיתר ולא יתחרט בו לעולם" עכ"ל. דהיינו לפי רבינו יונה הנקודה היא שאמר אחטא ואשוב ואח"כ עשה את החטא, וזה קרה פעמיים (ולכן כתוב אחטא ואשוב פעמיים). ובגלל שנעשה לו כהיתר, אינו יכול שוב להתוודות - כלומר אין רציניות בודוי שלו אם אצלו הוי

² ועי' עוד בדברי התוס' יוה"כ (דף פה:) שמוסיף לבאר שהמשנה נקט שני דינים אלו ביחד לחדש שאע"פ שנעשה לו כהיתר, מ"מ רק "אין מספיקין בידו", וז"ל: "אבל אם ישתדל לשוב בכל לבו תשובתו מועלת לו" עכ"ל.

כהיתר. נמצא ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה" הוא משום שיש לו עיכוב במעשה התשובה, שאינו יכול להתוודות.

אחטא ויוהכ"פ מכפר

עוד איתא בגמ': "אחטא ויום הכפורים מכפר - אין יום הכפורים מכפר. לימא מתניתין דלא כרבי דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר. אפילו תימא רבי, אגב שאני" ע"כ. והנה יש להעיר על הגמ', דלכאורה מי שאומר אחטא ויוהכ"פ מכפר הוא בעיה ביחס שלו ליוהכ"פ, ולכן אינו מכפר. ומה ענין זה לנידון שדנו בו רבי ורבנן האם לכפרת יוהכ"פ צריך תשובה או לא, באופן דבס"ד של הגמ' הדין מובן רק אליבא דרבנן ולא רבי.

וכדי לתרץ את זה, יש להקדים במה שהקשו על הרמב"ם, שכולל ב' הדינים של גמ' דידן ביחד בדברים המעכבים את התשובה: "והאומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויום הכפורים מכפר" עכ"ל – והרי בגמ' הן ב' מימרות נפרדות, וא' הוא דין בעשית תשובה, והשני הוא דין בכח של יוהכ"פ לכפר.³

יש ליישב את זה על פי מה שהבאנו לעיל בשם הר"ן שכתב שבשביל שסומך על התשובה של יוהכ"פ נמצא שימשיך לעשות עבירות ובסוף לא יעשה תשובה וכ"כ יש לומר שבאחטא ויוהכ"פ מכפר הבעיה היא ג"כ שזה יוליך אותו לחטוא ולא לשוב בתשובה. נמצא שב' הדינים גדר א' יש להם. ועל פי זה מובן השו"ט בגמ', דבס"ד של הגמ', לפי רבי מה איכפת לן אם הוא לא יעשה תשובה – הא לשיטתו יוהכ"פ מכפר גם לאינם שבים. ולפי זה נתחדש במסקנה דלפי רבי אע"פ דבעלמא אין צריך תשובה, יש חומר בעבירה זו שעובר עליו על סמך שיש לו הבטחה שיוהכ"פ יכפר לו. דהיינו כאשר עושה החטא 'אגב' יוהכ"פ, דהיינו הוא מעמיס על חטא זה הבטחה בכפרת יוהכ"פ, בכגון זה רבי מסכים שצריך תשובה.⁴

שיטת התוס' הרא"ש בהנ"ל

התוס' הרא"ש גם מקשה על מה שהסוגיא מקשר בין אחטא ויוהכ"פ מכפר והמחלוקת בין רבי לרבנן, וז"ל: "תמיה לי ע"כ מתני' מיירי בשעשה תשובה דאל"כ אפילו לא אמר אחטא ויוהכ"פ מכפר אין יוהכ"פ מכפר בלא תשובה וכיון שעשה תשובה מאי קאמר לימא מתני' דלא כרבי" עכ"ל. ונראה שהוא מקשה: דאם איירי שלא עשה תשובה (ולכן תלוי ברבי ורבנן) קשה, דא"כ אפי' בלי שיאמר 'אחטא ויוהכ"פ מכפר', אינו מכפר, דהא סו"ס לא עשה תשובה. ומבואר דהרא"ש לא קיבל הפשט של הרמב"ם, ד'אחטא ויוהכ"פ מכפר' במתנ' מתפרש כסיבה והגורם שלא יעשה תשובה, ולכן בסופו של דבר אין יוהכ"פ מכפר, אלא שפירש הרא"ש שנלמד כאן אופן של חטא, שאין יוהכ"פ מכפר עליו, וזה כשנעשה באופו של אחטא ויוהכ"פ מכפר. ולכן הקשה דבלאו הכי – כיון שלא חזר בתשובה, זהו הטעם שיוהכ"פ לא יכפר עליו.

והתוס' הרא"ש מתרץ וז"ל: "ונראה לי דהכי פריך: לימא מתני' דלא כרבי דס"ד כיון דלרבי יוהכ"פ מכפר בלא תשובה ה"ה נמי אחטא ויוהכ"פ מכפר עם התשובה, ומשני אגב שאני (פי' מאחר שעליו הוא סומך לחטוא אינו מכפר) דגרע טפי מיום הכפורים בלא תשובה" עכ"ל. דהיינו לעולם המשנה איירי בשעשה

³ ועי' עוד בדבריו בפי"ה מ שכתב שבשניהם יש הדין של "אין מספיקין בידו לעשות תשובה", וז"ל: "האומר אחטא ויום הכפורים מכפר אין יום הכפורים מכפר כמו אמרם אין מספיקין בידו לעשות תשובה" עכ"ל.

⁴ ויש להוסיף ולחלק בין הר"ן והרמב"ם, שאע"פ שהם מסכימים שאחטא ואשוב ואטחא ויוהכ"פ מכפר נחשב גדר א', אבל מ' לפי הר"ן הכל תלוי שאדם במציאות ע"פ אומד דעתו אינו עושה תשובה, משא"כ לפי הרמב"ם הכל תלוי שאין הקב"ה נותן לו הס"ד כדי לעשות תשובה, וכמש"כ בפי"ה מ, וז"ל "האומר אחטא ויום הכפורים מכפר אין יום הכפורים מכפר כמו אמרם אין מספיקין בידו לעשות תשובה ולפיכך לא יעזרהו השם שיעשה בצום כיפור מה שראוי לו לעשות כדי שיתכפר לו עונותיו באותו היום" עכ"ל. וא"כ נמצא נפק"מ גדולה בין הר"ן והרמב"ם, שהר"ן סבר שזה תלוי בהאדם עצמו, משא"כ הרמב"ם סבר שמצד האדם בעצמו אין שום סיבה למה הוא אינו יכול לעשות תשובה. (ועי' בהלכות תשובה פ"ד הל"א)

תשובה, ומה שאין לו כפרה הוא מצד חסרון כח ביוהכ"פ (כההר"א). ומה שתלוי ברבי ורבנן הוא משום דסד"א דכיון שלכה"פ עשה תשובה, אולי זה מספיק לרבי (אע"פ שאין בכה"ג כח היום), שהרי בעלמא לפי רבי די בכח היום בלי תשובה, וא"כ אולי תמיד סגי בא' – או בכח היום או בתשובה (משא"כ לרבנן דאין כאן הר"א דלעולם תרתי בעי).

קמ"ל דאגב שאני, דאפי' לרבי תשובה לחוד לא מהני בכה"ג, ואין כפרת אא"כ יש כח של היום לכפר. ומה שאין כח ביום כיפור הוא משום חומרא של החטא. נמצא דלעולם הנמיעה הוא מצד שאין בכחו של היום, וכמו שהניח התוס' הרא"ש בקושיתו.

עוד מדברי רבינו יונהנן מלוניל

ובמה שיש תוספת חומרא כאשר אמר אחטא ויוהכ"פ מכפר (ולכן אינו מכפר), עי' ברבינו יונהנן מלוניל שכתב ש"קשה עון זה משאר מזיד" דבשאר עון אפי' אם איירי בעבר להכעיס, הרי יצרו תקפו עד כדי שהוא סובר "דלית דינא". אבל במקרה דידן, יודע הוא שיש דין ודיין: "וסומך על יום מחילה שאם לא היה אותו היום כופה את יצרו, באיש זה אין ראוי לכפר עליו יוהכ"פ" עכ"ל. ויש לציין דבאחטא ואשוב אינו כותב שהוא חטא יותר חמור (עי' לעיל), משא"כ הכא. ואולי זה מובן לפי דבריו כאן, שכאשר אומר אחטא ואשוב אינו מונח בזה בהכרח היכר של הדיין ושהוא סומך על יום דינו ולכן לא הוי כ"כ חמור.

בס"ד חבורה ע' עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חבירו

איתא במתנ' דף פ"ה: "עבירות שבין אדם למקום - יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חבירו. דרש רבי אלעזר בן עזריה: מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו - עבירות שבין אדם למקום - יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חבירו" ע"כ. והנה מה שמביא ראב"ע דרשה שדוקא בחטאים שהם 'לפני ה' יש טהרה של יוהכ"פ, יש להדגיש שכוונתו שבעבירות בין אדם למקום (לפני ה') יוהכ"פ מכפר באופן מוחלט, בלי תוספת תנאי. אבל בעבירות שבין אדם לחבירו, באמת יתכן שיוהכ"פ מכפר, אלא שקיים תוספת תנאי של ריצוי חבירו. כלומר בעבירות של לפני ה' הטהרה של היוהכ"פ היא ישירה ומוחלטת, משא"כ בעבירות בין אדם לחבירו שאינו מוחלט מכיון שיש תוספת תנאי.

מימרא דר'יצחק

ועל פי זה ניתן להבין מימרא דר'יצחק בדף פ"ז. "אמר רבי יצחק: כל המקניט את חבירו, אפילו בדברים - צריך לפייסו, שנאמר בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך נוקשת באמרי פוך... עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעך. אם ממון יש בידך - התר לו פסת יד, ואם לאו - הרבה עליו ריעים" ע"כ - שהרי לכאורה היה שייך להקשות מה בא ר'יצחק להוסיף על מתנ' - כבר התם איתא דלא די בכפרת יוהכ"פ בלבד בעבירות שבין אדם לחבירו אלא שצריך לרצות את חבירו. אלא י"ל שעיקר הדין במשנה הוא שבמצוות בין אדם לחבירו לא נאמר דבתשובה לחוד סגי כדי שיבא ממילא לטהרת יוהכ"פ. אמנם לולי המקור שר'יצחק מביא מהפסוק, לא היה ברור מה הוא הסדר להשלים תשובתו כדי שיוהכ"פ אכן יכפר לו. ומכח אותו פסוק שר'יצחק מביא למדה המשנה שאותו סדר הוא ריצוי ובקשת מחילה ("הרבה עליו רעים").

מתנ' ב"ק דף צ"ב.

אמנם עדיין יש להקשות על ר'יצחק שבב"ק דף צ"ב. איתא במתנ': "אף על פי שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר: ועתה השב אשת וגו'. ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי, שנאמר: ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגו'" ע"כ. הרי מבואר להדיא שצריך בקשת מחילה מחבירו לאחר שפגע בו. וא"כ יש להקשות על ר'יצחק - מה בא הוא ללמד, הרי כבר נלמד במשנה מפורשת.

[יש להוסיף שבמשנה שם יש שהקשו בפשט שלא רואים שאבימלך ביקש מחילה מאברהם אבינו ע"ה, אלא רק שהחזיר את שרה ושאה"כ א"א התפלל בעדו. ותיצו שמזה שא"א התפלל בעדו, ש"מ שאברהם נתפייס. וא"כ מבואר שיש ענין לפייס את חבירו לאחר שפגע בו]

ועוד יש להוסיף שהרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"א הל"א) וז"ל: "וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם" עכ"ל. והנה הרמב"ם שם איירי בחובת וידוי כחלק המעכב של מצות תשובה, וזהו חלק של תשובה שהיא בינו לבין הקב"ה. ולכן יש לתמוה על מש"כ הכסף משנה שם וז"ל: "וכן החובל כו'. משנה בב"ק סוף החובל (דף צ"ב). אף על פי שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה" - מדוע המקור לחיוב וידוי לפני הקב"ה הוא מאותה משנה העוסקת בצורך לפייס את חבירו. וצ"ע (ונחזור לזה לקמן).²

¹ וכמש"כ המאירי שם וז"ל: "והא שנאמר באבימלך השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך כלומר שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כל כך שיהא מתפלל בעדך" עכ"ל.

² ועיין בתוס' יוה"כ שהקשה את זה וז"ל: "ודברי מרן הכסף משנה קשים לשמוע דמאי ראיא מייתי ממתני' דסוף החובל, דהתם מייירי שצריך שיב'ש מן הנחבל מחילה אבל שיתודה לה' אין ראיא מהתם ומנ'ל להרמב"ם זה" עכ"ל.

אולם על עיקר הקושיא – דהיינו מה בא ר'צחק להוסיף על המתנ' בב"ק – יש לתרץ שהוא מוסיף שיש חוב לפייס את חבריו ולרצותו אפי' אם הקניטתו רק בדברים. דהיינו אם הזיקו באופן שפועל נזק על הניזק חייב לבקש ממנו מחילה, וזהו מתנ' בב"ק, ור'צחק מוסיף שאפי' לא הזיקו בכה"ג אלא רק בדברים מ"מ צריך לבקש מחילה.

קושיות על דין פיוס

א. והנה כלפי דין פיוס, איתא בגמ' דסגי בג' פעמים: "רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, שנאמר אנא שא נאועתה שא נא" ע"כ. ולכאורה צ"ע, שהרי בתשלומי נזק לא מצאנו דלאחר שניסה לשלם ג' פעמים ולא הצליח, שוב פטור מלשלם. ולמה כאן די בג' פעמים אם עוד לא נמחל.

ועי' בפרי חדש (סימן תר"ו סעיף א') שלמד שאם ביקש כבר ג' פעמים אינו רשאי לשאול עוד, וכתב לפרש וז"ל: "ודבר ברור הוא, דכיון שיותר משלשה פעמים אינו זקוק לו עוד לפייסו, שיום הכפורים מכפר, והיינו דתנן [יומא פה, ב] עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד "שירצה" את חבריו, דאלמא דכל שמרצהו אף על פי שהוא לא נתרצה יום הכפורים מכפר, דאם לא כן עד "שיתרצה" חבירו מיבעי ליה" עכ"ל. כלומר הדין הוא שלאחר בקשת מחילה ג' פעמים יוהכ"פ מכפר, וכך מדויק מלשון המשנה, דלא בעינן אלא מעשה הפיוס ולא שהניזק נתפייס. נמצא שאין בכלל ענין ללכת לבקש מחילה לאחר ג' פעמים, כי כבר מוכן יוהכ"פ לכפר לו. נמצא דבעצם שילם את חובתו'.

אולם יש ראשונים שלומדים לא כמו הפרי חדש, אלא דעדיין רשאי לבקש מחילה אפי' לאחר שכבר הלך ג' פעמים ולא קיבל מחילה. כלומר יש רשות להחמיר על עצמו (עי' רש"י דף פ"ז: ד"ה רב שאני), דלא כהפרי חדש, וא"כ עדיין צ"ע מה ענין הזה שאינו מחויב אלא ג' פעמים ותו לא.

ב. וגם צ"ע על מה דאיתא בסוף דף פ"ז. "ואם מת - מביא עשרה בני אדם, ומעמידן על קברו, ואומר: חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו" ע"כ – הרי לא מצאנו בנזקי ממון שצריך אדם להניח דמי הזיק וכו' על קברו של המת, ומה הביאור בדין זה.

ג. ועוד איתא בגמ' שם שהאמוראיים - כאשר פגעו בהם אחרים – המציאו את עצמם כדי שהמקניט היה יכול לבקש מחילה ("רבי זירא, כי הוה ליה מילתא בהדי איניש הוה חליף ותני לקמיה וממציא ליה, כי היכי דניתי וניפוק ליה מדעתיה"). ולמה עשו כן ולא היה מספיק (כגון) לרבי זירא למחול בלבד ותו לא. דהיינו למה היה צריך בקשת מחילה ונתינת מחילה פנים אל פנים.

דרך א' לבאר דין פיוס – על פי רבינו יונה

ויש לפרש שהצורך לרצות את חבריו ולפייסו הגדר הוא תיקון המעוות. ומושג זה מצאנו בתשלומי נזקי חבריו. ועי' בשערי תשובה לרבינו יונה (שער א' אות צ"ד) וז"ל: "תקון המעוות באשר יוכל לתקון, כענין שנאמר (יונה ג, י): וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה, ונאמר (שם פסוק ח): וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, כי בדברים שבין אדם לחברו, כמו הגזל והחמס, לא יתכפר עונו עד אשר ישיב את הגזלה" עכ"ל. וכתב שם עוד רבינו יונה דה"ה אם לא גרם לו נזק בממון אלא שציער אותו וז"ל: "וכן אם ציער את חברו והציק לו או הלבין פניו, או סיפר עליו לשון הרע, אין לו כפרה עד שיבקש ממנו מחילה, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"ק צ"ב א) כי אף על פי שנתן דמי בושתו ודמי צער ההכאה, אין צער הבושה וההכאה נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה" עכ"ל.

ויש לפרש את זה שכל עוד שלא שילם, אין זה רק שחסר בדין תשלומים, אלא דעדיין החטא קיים. ויש להוסיף גדר בזה - שכל עוד שלא שילם (או לא פייס) יש לניזק טענה על מי שפגע בו (וכמו שמצאנו במי שמוכר את שדהו בלי אחריות יש על המוכר תערומת, וביאר הגר"י סלנטר זצ"ל דבדין יש לקונה טענה על

המוכר). וכל עוד שאותה טענה היא קיימת, העבירה עדיין בתוקפה. נמצא דכל עוד שלא פייס, שהמעוות קיים ולא מתוקן. לפי זה כאשר הוא מבקש מחילה, בעצם הוא בא לסלק את החטא.

ולפי זה, "ל דלאחר ג' פעמים, אין לנפגע עוד זכות טענה, וממילא מאז ליכא עון לפנינו ותו אין צורך לבקש מחילה. ובעוד אופן אפשר לפרש דמעיקרא כל חיובו לפייס הוא לתקן מה שעשה בגלל שאפשר לתקנו, כלומר זה גופו גדר חיובו – לתקן המעוות בגלל שהוא דבר אפשרי, וכלשון רבינו יונה שם: "תקון המעוות באשר יוכל לתקון". אולם אם איירי בגוונא שאי אפשר לתקן, כבר אין על מה לחייבו כלל. וא"כ ולאחר שביקש מחילה ג' פעמים והשני לא מחל, כבא נחשב א"א לתקן, ולא שייך בכלל חיוב לפייס. משא"כ בתשלומי ממון שחל עליו חיוב לשלם ממון, א"כ כל עוד שלא שילם הרי חיובו עליו וממילא עוד לא תוקן החטא.

[אולם לפי זה עדיין צ"ע למה הוא חייב ללכת לקברו. אולם על מה שהאמוראים המציאו ע"ע, יש לציין את דברי הרא"ש שיש ענין בערב יוהכ"פ של "כאיש א' בלב א'", כלומר לבקש ולתת מחילה בדרך הגורמת לאחדות, וזה שייך דוקא כאשר נמצאים ב' הצדדים ביחד. וצ"ע].

דרך הב' על פי הגר"א

והנה יש להציע עוד דרך להבין דין פיוס. המשנה ברורה (סימן תר"ו ס"ק ג') כתב וז"ל: "ובשעת בקשת מחילה צריך לפרט מה שחטא לחבירו אם לא כשיודע שחבירו יתבייש מזה כשיפרט החטא" עכ"ל. [וידוע שהגר"א סלנטר זצ"ל חלק על זה (התם הנידון היה כלפי לה"ר אבל ה"ה הכא) ונקט שאם אין חבירו יודע מהחטא, עדיף לא לפרט, כי אין להרוויח מחילה על חשבון צער השני ואכמ"ל].

והנה כלפי הצורך לפרט את הטא, מקורו של המ"ב הוא מהמגן אברהם בשם הב"ח (שם ס"ק א'). אמנם יש לעיין היטב בביאור הגר"א שציין מקור לדברי המג"א, וז"ל: "עמ"א בשעת מחילה כו' והוא גמרא דיומא פ"ו ב' אר"נ כאן כו" עכ"ל. הרי הגר"א ציין גמ' בדף פ"ו: ושם איתא: "רב רמי: כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתוב מכסה פשעיו לא יצליח. לא קשיא: הא בחטא מפורסם, הא - בחטא שאינו מפורסם. רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן: כאן - בעבירות שבין אדם לחבירו, כאן - בעבירות שבין אדם למקום" עכ"ל. ועיין בדברי רש"י שם ד"ה שכתב "יגלה לרבים שיבקשו ממנו שימחול לו" עכ"ל. ויש להקשות שמה הקשר בין הדין של רב נחמן והדין של פירוש החטא שמצאנו בהב"ח, והלא פירוש החטא הוא ענין של סדר הוידוי. ועי' היטב חבורה ס"ז שביארנו שלפי הרמב"ם שאותו דין של ר"נ הוא דין בסדר וידוי וכך הוא לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב הל"ה): "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים" עכ"ל.

וא"כ לכאורה מבואר ע"פ הגר"א כאן דרך חדשה, שהצורך לבקש מחילה ולפייס (וכולל לגלות חטאו למי שפגע) הוא משום לתא דודוי, דהיינו חלק של מעשה התשובה. ויש להוסיף הסבר לזה, שמה שהנפגע מקבל בקשת מחילה הוא נעשה כאילו שותף להקב"ה בקבלת מעשה התשובה של מי שהקנטתו, שכשם שצריך לשוב לפני הקב"ה, ה"ה לפני מי שפגע בו, ע"י בקשת מחילה. אולם יש בזה הגבלה – שסו"ס המכפר הוא הקב"ה (עי' יוהכ"פ) ולא הנפגע כלל. כלומר אין נתינת הכפרה בידו אלא שזה דין עיכוב בכפרת גבוה-עד שירצה את חבירו. ולכן ניתן להבין שלאחר שכבר הלך אל הנפגע ג' פעמים, העברין קיים את חובתו לשוב לפניו כדי להתכפר ע"י המקום, אבל אם הנפגע לא נתפייס, זהו בחירתו, אבל אין כפרת השני תלויה בזה.

ואולי דרך זו גם כן מסביר למה צריך הוא ללכת אל הקבר, דעדיין נחשב שמתוודה 'לפניו' של הנפגע, וצריך את זה כדי לעשות תשובה גמורה. ולכאורה זה גם מסביר מדוע האמוראים המציאו את עצמם, דהיינו כדי לאפשר למי שהקניט אותם להתוודות לפניו, דזהו סדר של מעשה התשובה.³

³ וידוע שהר"י בלזר הוכיח מכאן שאם חבירו ימחול לו בלא שיבקש הימנו מחילה חסר לו בכפרתו

ועל פי זה ג"כ ניתן ליישב מה הקשינו לעיל על הכסף משנה, שאין הפשט בהרמב"ם שהודוי והבקשת מחילה נחשב שני דברים נפרדים אלא הם ממש אחת, כלומר שהבקשת מחילה צריך להיות ע"י וידוי כדי להיות נחשב "מעשה תשובה" וא"כ מובן היטב דברי הכסף משנה שהביא שהמשנה בהחובל הוא מקור לדברי הרמב"ם.

בחבורה ע' הבאנו את דברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"א הל"א) וז"ל: "וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם" עכ"ל. ונלמד שאע"פ שתיקן החטא בפועל מ"מ עדין חייב בדיני תשובה.

והנה בהלכות חובל ומזיק (פ"ה כל"ט) כתב הרמב"ם וז"ל: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו" עכ"ל. כלומר יש הבדל בין מזיק ממון חבירו לבין מזיק גופו של חבירו שאם מזיק גופו אינו נמחל ע"י תשלומי נזקו אלא צריך ג"כ לבקש מחילה.

אמנם בהלכות תשובה פרק ב' (הל"ט) כתב וז"ל: "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו" עכ"ל – הרי כאן הרמב"ם הוסיף שלא רק חובל ומקלל חייב בבקשת מחילה אלא ג"כ מי שגזל את חבירו.

והלחם משנה (בהלכות חובל ומזיק) עמד על זה וכתב וז"ל: "אינו דומה מזיק וכו' שהמזיק ממון חבירו וכו'. אף על גב דבהל' תשובה פ"ב כתב רבינו ז"ל דהגזל את חבירו אינו מתכפר לו אלא אם ירצה לנגזל ויפייס אותו אף על פי שהשיב לו הגזילה. י"ל דשאני גזל דנתנה מאותה עבירה ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו אבל מזיק הממון שלא נתנה מהיזק ההוא אלא שהזיק לו ולמזיק לא באה הנאה ממנו לא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל כיון ששלם לו היזקו די, ולכך כתב רבינו ז"ל כאן שנתכפר לו מיד משא"כ בנגזל כדכתיבנא" עכ"ל. דהיינו הלחם משנה ותיירך דאה"נ בדרך כלל אינו חייב בבקשת מחילה אלא במזיק גופו, אבל שאני גזילה דיש בה תרתי לריעותא – א. שיש הנאה לגזלן וב. שציער הגזלן את הנגזל ע"י זה שלקה החפץ בע"כ. ולכן לא די בתשלומים לבד.

עכ"פ נמצא לפי הלחם משנה שיש רק פרשה א' של בקשת מחילה של המזיק, וגזילה הוי דומה בזה למזיק גופו של חבירו. אולם לכאורה מצאנו בדברי הסמ"ג (עשין ע) הבנה אחרת, שיש באמת ב' פרשיות שונות. ועיין בדבריו שהביא דברי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק כסדר אבל מוסיף שיש עדיין מצות בקשת מחילה אפילו במזיק ממנו וז"ל "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק בממון שהמזיק בממון חבירו כגון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו ומכל מקום מצוה לשאל ממנו מחילה כאשר בארנו במצות הוידוי [סוף סימן ט"ז]. אבל החובל בחבירו אע"פ שנתן לו ה' דברים אין מתכפר לו ואפי' הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל לו עונו עד שיבקש מחילה מן הנחבל וימחול לו" עכ"ל. וא"כ מבואר שיש שתי חיובי מחילה: מה שנמצא ביומא וכמש"כ הרמב"ם בהלכות תשובה, וזה שייך לכל עבירות בין אדם לחבירו, ועוד מה שנמצא בב"ק וזה רק שייך בחובל בחבירו. וניתן לבאר את זה בב' אופנים: א. בב"ק איירי בתיקון המעוות, כלומר לסלק החטא, וכל עוד שלא ביקש מחילה, עדיין החטא קיים (עי' היטב חבורה ע' שהארכנו בענין זה על פי רבינו יונה). אבל ביומא איירי בדין כפרת הגברא, ועד כמה שלא ביקש מחילה, הרי לא שב ולא נתכפר

ב. או"ד יש לומר שגם מה שמצאנו ביומא הוא כלפי תיקון המעוות, לסלק את החטא. אלא שיש בזה גופא שתי מדריגות. דאילו בב"ק הצורך של בקשת מחילה היא כדי להוציא את הטענה של הניזק דבלא"ה ישלו עדין זכות על החובל. וכמו שהצענו בחבורה ע' שיש לניזק (בדין) טענה ותערומת על המזיק, ויש למזיק להשתדל לסלק את הטענה. (וזכות טענה זו לא נמצאת אלא בהיזק דגוף-חבלה, דחמור טפי, שהפגע נשאר

גם אחרי התשלומים ע"י בחידושי הגר"ח ואכמ"ל). אכל הכא מיירי במקום שאין לניזק זכות אלא שמכיון שאפשר לתקן יותר על ידי בקשת מחילה צריך לעשות כן מדרכי תשובה שנאמר בו דין של תיקון המעוות ובה די בבקשה ג' פעמים, על פי הסברא שכתבנו בחבורה ע' - דמעיכרא כל חיובו לפייס הוא לתקן מה שעשה בגלל שאפשר לתקנו, כלומר זה גופו כל גדר חיובו – לתקן המעוות בגלל שהוא דבר אפשרי. אולם אם איירי בגוונא שאי אפשר לתקן, כבר אין על מה לחייבו כלל. וא"כ ולאחר שביקש מחילה ג' פעמים והשני לא מחל, כבר נחשב א"א לתקן, ולא שייך בכלל חיוב לפייס. וא"כ המזיק מתכפר. וייתכן לחדש דגם בחבלה שנלמד דמעיכר דיני חבלה עדיין יש לנחבל זכות לתערומות וא"כ יש לדון שעדיין טענה קיימת לניזק, מ"מ י"ל דאין זה מעכב כפרתו כלפי שמיא דסר"ס כבר קיבל תשלומין ועוד שעסק בתיקון העיונות ומה שלא הוסיף מחילתו אינו מהווה עיכוב. ונמצא דבר מענין, שעל המזיק לבקש מחילה כדי לסלק את זה, אע"פ שכבר נתכפר כלפי שמיא. וסמך לדרך זו מצאנו בזה שהדין בב"ק הובא בהלכות חו"מ סימן תכ"ב ולא בדיני תשובה - משמע שהוא פרשה אחרת השייכת לדיני חבלה ומערכת הטענות.

עוד בדין הגמ' כלפי בקשת מחילה לאחר מיתה

א. בחבורה ע' הבאנו את המימרא בגמ' דף פ"ז. כלפי בקשת מחילה: "ואם מת - מביא עשרה בני אדם, ומעמידן על קברו, ואומר: חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו" ע"כ. ואע"פ שלא מבואר כן בגמ', רס"ג (בספר האמונות והדעות) מוסיף שצריך לעשות את זה ג' פעמים, (וכל פעם במנין). ומה שצריך מנין בדין של הגמ', מסביר רס"ג שאם היה הניזק חי, המבקש מחילה היה צריך להביא ג' בני אדם ג' פעמים, נמצא שסה"כ היו י' (כולל המבקש עצמו).

[הרי מבואר שלפי רס"ג מה שהגמ' מצריך ללכת לבקשה מחילה (מחיים) ג' פעמים קמי ג' בני אדם, אין הכוונה שיכול המבקש ללכות כל פעם עם אותם ג', אלא שצריך כל פעם להביא ג' אנשים חדשים, דאל"כ לא מובן למה ללכת לקבר חייב י' בני אדם תמורת הג' פעמים שהיה עושה אם הנפגע עדיין היה חי.¹]

וכלפי מה שרס"ג חידש שצריך ללכת לקברו ג' פעמים, כנראה שהוא הבין שבכל בקשת מחילה, נאמר סדר של ללכת ולבקש ג' פעמים ל"ש מחיים ל"ש לאחר מיתה כדי להתכפר גם כשאינו מוחל בפועל וכך נצרך לאחר מיתתו כאשר אינו יכול למחול בפועל. (אע"פ שלפי דרך חשבוננו הנ"ל, נמצא דבסוף היו שם כ"ז בני אדם יחד עם המבקש, ט' בכל פעם).

ב. ועוד יש לציין את דברי ספר עבודת המלך שמה שצריך ללכת לקבר הוא דוקא אם פגע בו בחיים ואח"כ מת קודם בקשת מחילה. אולם אם הקניט אותו לאחר מיתה, די לבקש מחילה מהמת במקום שביישו (וזה נוגע לסוגיא בפרק ג' דברכות האם המתים יודעים בצער דידהו ע"ש). המג"א מביא דין זה בשם הכפ החיים (בסימן תר"ו ס"ק ז') וז"ל: "ואם חירפו לאחר מיתה א"צ לילך על קברו אלא מבקש ממנו מחילה במקום שביישו" עכ"ל. (וכנראה הפשט הוא שרק אם הקניט אותו לפני מיתה מחייב כבר מקודם ע"י סדר כפרה וממילא נקבע שרק יכול לקבל כפרתו לפני המת כמו מחיים, משא"כ אם הקניט לאחר מיתה אינו נקבע כפרה ורק צריך בקשת כפרה בעלמא- ועדין צ"ע למה כן חייב בשאר הסדר של כפרה.

ג. עוד יש להוסיף שמצאנו בדברי האחרונים שהדין לבקש מחילה בפני י' הוא כעין הדין שצריך י' כדי להתיר חרם. נמצא שאותם אנשים שהמבקש מביא אותו הם פועלים 'בעד הנפטר' כדי להתיר החרם (ולא כההבנה הפשוטה שהם פועלים 'בעד המבקש' מחילה לתת כח לבקשתו). וע' בהפרי חדש (תר"ו) שכתב וז"ל: "יראה דהיינו טעמא דכיון שצריך לומר חטאתי לה' ולאלקי ישראל בבציר מעשרה לאו אורח ארעא" עכ"ל. ומבואר שהענין של עשרה הוא כמו מה שמצינו בהלכות זימון ושאר דברים שבקדושה שאם אנו מזכירים שם ה' ברבים צריך עשרה אנשים.²

מצות וידוי ותשובה

¹ ועיין בדברי הפר"ח (סימן תר"ו) שחולק על חידוש זה וסבר שיכול לילך אם אותו ג' אנשים כל פעם ופעם

איתא בגמ' דף פ"ז: "תנו רבנן: מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשכה" ע"כ. ובביאור מצות תשובה, יש להקדים עם דברי הרמב"ן בפ' נצבים וז"ל: "הנכון, כי על כל התורה יאמר (לעיל ח א) "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום", אבל "המצוה הזאת" על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך (בפסוק א) ושבתי עד ה' אלהיך (בפסוק ב) מצוה שיצוה אותנו לעשות כן" עכ"ל.² דהיינו לפי הרמב"ן יש מצות עשה לעשות תשובה, הנלמד מהפסוק "ושבת עד ה' אלו-קך וכו'" וזו שייך כל ימות השנה.. ורבינו יונה (שע"ת שער ב' אות י"ד) מוסיף שיש מצוה מיוחדת מה"ת לעשות תשובה ביוהכ"פ, וז"ל: "ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר (ויקרא טז, ל): "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו" עכ"ל.

מאיך, הרמב"ם כולל ביחד וידוי ותשובה, וז"ל (תשובה פ"א הל"א): "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה **כשיעשה תשובה** וישוב מחטאו חייב **להתודות** לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, **וידוי זה מצות עשה**, כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח, וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד **שיעשו תשובה**, ויתודו **וידוי** דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה, וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן **עד שיעשו תשובה ויתודו**" עכ"ל. כלומר הרמב"ם מתייחס גם לתשובה וגם לוידוי. (אלא שרק לוידוי הוא קורא למצות עשה, משמע שאין התשובה עצמה מצוה).

וכדי להגדיר מה הוא הגדר לפי הרמב"ם ואיפה נעלם החיוב על עצם התשובה, יש לציין שלפני שמתחיל את ההלכות, כתב וז"ל: "מצוה עשה אחת והיא שישב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה וכו'" עכ"ל – הא מבואר שיש רק מצוה א', ותחילת עניינו היא תשובה, ואח"כ הוא מפרט שיתוודה. והנה הקרית ספר כותב על הרמב"ם "והידידי הוא גמר התשובה". וא"א לומר שכוונתו שוידוי הוא תוספת תנאי, שהרי ב'כותרת' של הרמב"ם מבואר שהכל כלול במצוה א', ולא שוידוי הוא דבר אחר מחוץ לתשובה.

אלא נראים הדברים, שהידידי הוא הדרך להביע את התשובה הנמצאת בלב. ודבר זה משמע בפרק ב' הלכה ב', ששם כתה הרמב"ם וז"ל: "ומה היא התשובה - הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', **וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו**" עכ"ל – דהיינו את כל החלקים של התשובה שהוא עשה כבר בלב, צריך להוציא בפיו, וזהו וידוי. וכעין "גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו"

[ואם כנים הדברים, אולי יש פתח לחדש ישוב על מה שמקשים העולם שבנוסח הוידוי שלנו, לא נמצא התייחסות להדיא לחלק של קבלה להבא. דהיינו אם אין הוידוי 'חפצא לעצמה' אלא דרך להביע את התשובה בלב, אולי אם יתוודה עכ"פ על חלק של מה ששב בליבו, די בכך, ולא צריך להוציא-עכ"פ אין זה מעכב בדיעבד- מפיו את כל תשובתו. וצ"ע.]

תשובה דיוהכ"פ

² ולפי דרכים אלו יש להבין מה שפסק הרמ"א בשם המרדכי (סימן תר"ו סעיף א') וז"ל: "ואם אינו מתפייס בשלשה פעמים אינו זקוק לו מיהו יאמר אח"כ לפני עשרה שביקש ממנו מחילה" עכ"ל. אבל לפי דברי רס"ג צ"ע למה צריך עוד בקשה של עשרה אם כבר עשר שלש בקשות.

³ ועי' עוד בדבריו שמסביר המשך הפסוק וז"ל: "וזה טעם בפיו ובלבבך לעשותו שיתדו את עונם ואת עון אבתם בפייהם". ומבואר שוידוי הוא חלק מהתשובה מדאורייתא.

כתבנו לעיל שלפי רבינו יונה יש מצוה מיוחדת לחזור בתשובה ביוהכ"פ, משום פסוק ד'לפני ה' תטהרו'. ומאידך מצאנו בריטב"א בשבועות שאין בכלל כזו מצוה, ולפני ה' של הפסוק, הכוונה היא שהיום עצמו של 'לפני ה' יטהר. ואילו הרמב"ם (פ"ה הל"ז) כתב וז"ל: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים" עכ"ל. וכוונתו היא שיוהכ"פ נחשב סוף זמנו כלפי המצות עשה לעשות תשובה (ווידוי) – "קץ מחילה וסליחה" ומש"ה חייב לעשות תשובה ביוהכ"פ דאם לאו הרי ביטל מצות עשה של עיקר מצוות תשובה. וכדברים אלו ממש כתב החינוך להדיא במצוה שס"ד וז"ל: "ועובר על זה ולא התודה על חטאיו ביום הכפורים שהוא יום קבוע מעולם לסליחה וכפרה **ביטל עשה זה**, ואוי לו לאדם אם ימות בלא וידוי ונשא עונו" עכ"ל.

ואולי היה שייך לחשוב מה הדין כלפי מי שעשה עבירה שאין יוהכ"פ מכפר לו, כגון לאו דמיתת בי"ד, דאולי לפי הרמב"ם אינו חייב מצד ביטול עשה לחזור בתשובה ביוהכ"פ זה, דאפי' אם שב ועבר עליו יוהכ"פ הרי אינו מתכפר (משא"כ לרבינו יונה חייב מצד החיוב המיוחד של תשובה ביוהכ"פ). אבל לאחר העיון לכאורה אין זה נכון, שעבירות הללו עדיין בעי תשובה ויוהכ"פ (עי' בחילוקי כפרה של תנא דבי רבי ישמעל בדף פ"ו). רק שאין תשובה ביוהכ"פ גומרים הכפרה. וממילא על אותו חלק של תהליך הכפרה צריך הוא לקיים קודם שיעבור יוהכ"פ.

איתא בדף פ"ז: "תנו רבנן: מצות ויודי ערב יום הכפורים עם חשכה. אבל אמרו חכמים: יתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו בסעודה. ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה - מתודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע דבר קלקלה בסעודה. ואף על פי שהתודה ערבית - יתודה שחרית, שחרית - יתודה במוסף, במוסף - יתודה במנחה, במנחה - יתודה בנעילה" ע"כ.

שיטת הרמב"ן בביאור תחילת הברי'

א. והנה נחלקו הראשונים מה הביאור בחלק הראשון של הברי' - "ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה - מתודה לאחר שיאכל וישתה". הר"ן (על הר"ף) כתב בשם הראשונים שהכוונה היא הוידוי שבתפילת ערבית. אבל אח"כ הוא מביא שהרמב"ן חולק על זה ומוכיח שאין הכוונה לוידוי של ערבית אלא לעוד ויודי לאחר סעודה, דהיינו מבעוד יום, משום: א. אם היה איירי בוידוי בלילה, למה לא נאמר בברייתא 'יתודה בערבית' (במקום 'מתודה לאחר שיאכל וישתה', וכמו דתני אח"כ בברייתא עצמה). ב. משמע שעיקר מקומו של ויודי זה הוא בערב יוהכ"פ לאחר הסעודה דהיינו קודם הלילה אבל לא בלילה עצמו דאין זה סמוך לאכילה, אלא דהקדימו משום חשש שמא תטרף דעתו וכו' אבל מ"מ "עיקר הוידוי לא הפסיד את מקומו" (לשון הרמב"ן). ג. ועוד את"ל דהפירוש ב"אע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שיאכל וישתה" קאי על תפילת מעריב, וכדברי הראשונים, מאי סד"א דמשום שהתודה בערב יוהכ"פ לא יתודה ביוהכ"פ עצמה, ואיך שייך לשון אע"פ - "וכי תעלה על דעתך שלא יתודה ביוהכ"פ עצמו מפני שהתודה קודם יוהכ"פ והלא עיקר ויודי ביוהכ"פ הוא" עכ"ל.

ב. ועל פי הוכחות אלו, מיסד הרמב"ן שנאמר חובת ויודי מיוחדת קודם יוהכ"פ, שגורם למעשה לעשות שני וידויים, א' קודם הסעודה וא' לאחר הסעודה, וז"ל: "אלא משמע דהכי קתני, מצות ויודי של ערב יוהכ"כ שצריך להתודות כדי שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשיכה סמוך ליום עצמו, שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנע בשכרותו מן הוידוי לפיכך החמירו עליו להתודות קודם אכילה, ואף על פי שהתודה קודם אכילה חוזר ומתודה בזמנו עם חשיכה סמוך ליום עצמו שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה" עכ"ל. ויש להוסיף שמש"כ הרמב"ן "כדי שיכנס ליום בתשובה", נראה שהענין הוא שמפני שיוהכ"פ הוא יום של תשובה וכפרה, מן הראוי שאדם יכין עצמו כראוי ליום ויכנס אליו באותו מצב של תשובה.

ג. ולענין הלכה, אע"פ ששאר ראשונים חלקו על הרמב"ן, מ"מ כתב המ"ב (סימן תר"ז ס"ק א') וז"ל: "ויש פוסקים שסוברין שצריך להתודות גם אחר אכילה קודם חשיכה וראוי להחמיר כדעה זו (של"ה) וכן נהגו בזמנינו שאומרים אז תפלה זכה" עכ"ל. כלומר יש לקיים את הוידוי של הרמב"ן ע"י אמירת תפילת זכה, מבעוד יום. ולפי זה לכאורה צריך לומר אותה במעומד, וכמו שאנחנו עושים בשאר הוידוים.

ד. אמנם האריכו האחרונים בדעת הרמב"ן שאם למעשה הוא כבר קיים את מצות ויודי בערב יוהכ"פ וחזר בתשובה, מה הענין להתודות אח"כ ביוהכ"פ עצמו - הרי אין לו חטאים. ורצו לתרץ דאח"כ נאמר כאן ב' מחייבים שונים של ויודי - ויודי משום לתא דתשובה (ערב יוהכ"פ) ועוד נאמר ויודי משום לתא דיום הכיפורים עצמו - וכמו שביארנו כמה פעמים דהיום עצמו הוי חפצא של מכפר והוי כקרבן ולכן היום מחייב הוידוי וזה כעין ויודי על קרבן. והוסיפו על זה עוד שלב דיתכן דהויין שני סוגים של ויודי ויתכן נפ"מ בין ב' סוגי הוידוי, דבוידוי השני לא צריך כל תנאי התשובה, כגון חרטה וקבלה להבא¹.

¹ וע"פ יסוד זה הם מיישבים מה שהקשו בחבורה ע"א על לשון הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ב הל"ח) וגם נוסח שלנו, שאינו מזכיר חרטה וקבלה לעתיד ואע"פ שהרמב"ם כתב שהם חלקים של עיקר הוידוי. אבל עדיין יש לעיין בדבריהם בשביל שהראשונים (היראים והר"ן) כותבים שגם הוידוי של ערב יוהכ"כ כנגד הוידוי של הכ"ג.

אולם יש לומר שאין דברי האחרונים מוכרחים כלל. דלעולם יש לומר ששניהם משום לתא דחובת תשובה ניהו. ואם נשאל למה זקוק הוא להתוודות שוב אם כבר התוודה בערב יוהכ"פ (פעמיים), התירוף הוא שיש מחייב חדש ביוהכ"פ עצמו. כלומר בערב יוהכ"פ המחייב הוא כדי ליכנס ליום של טהרה בתשובה וכו', ואילו ביוהכ"פ המחייב יכול להיות בא' מב' אופנים: א. כהרמב"ם (פ"ה הל"ז) שהבאנו בחבורה ע"א, שהוא כתב וז"ל: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים" עכ"ל. וכוונתו היא שיוהכ"פ נחשב סוף זמנו כלפי המצות עשה לעשות תשובה (ווידוי) – "קץ מחילה וסליחה" ומש"ה חייב לעשות תשובה ביוהכ"פ דאם לאו הרי ביטל מצות עשה של עיקר מצוות תשובה. אר"ד ב. כרבינו יונה (שע"ת שער ב' אות י"ד - שגם הבאנו בחבורה ע"א) שיש מצוה מיוחדת לחזור בתשובה ביוהכ"פ, וז"ל: "ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר (ויקרא טז, ל): "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו" עכ"ל.

ה. והנה יש שמקשים למה לפי הרמב"ן לא די בוידוי אחד ביוהכ"פ בסוף היום, ולמה צריך ה' פעמים. והנה הרמב"ן עצמו שואל שאלה אחרת, למה צריך לחזור להתוודות בהמשך יוהכ"פ אם כבר התוודה ביום עצמו, והוא מתרץ וז"ל: "וכל היום שמא אירע לו דבר עבירה כל היום, דיוה"כ עם חשיכה הוא מכפר" עכ"ל – כלומר חיישין דלמא חטה לאחר שהתוודה קודם סוף היום. אבל עדיין הקושיא עומד דמדוע לא די בוידוי א' בסוף היום. וצ"ע.

שיטת הרמב"ם

לעומת דברי הרמב"ן, ברמב"ם מפורש שהוידוי שעושה בערב יוהכ"פ קודם הסעודה הגדר היא שהקדימו את הוידוי של יוהכ"פ עצמו, שהרי כתב (הל' תשובה פ"ב הל"ז) וז"ל: "ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית" עכ"ל. הא מפורש בדבריו שמה שעושה קודם יוהכ"פ היא מצות יוהכ"פ, ועד כדי שהברי' צריכה לחדש דמ"מ יש לו להתוודות שוב ביוהכ"פ בלילה. ועל פי זה ניתן להבין מה שהרמב"ם כתב שאותו וידוי קודם הסעודה היא 'מערב', וכנראה הכוונה היא לקראת סוף היום, דהיינו בזמן שראו שהיה שייך לתת דין של "וידוי מקודם של יוהכ"פ" ודר"ק.

ואמנם יש להעיר שלפי הרמב"ם - שהגרסא היא שמא יחנק, דהיינו יש סכנת מיתה בסעודה ולא יקבל כפרת יוהכ"פ – מדוע זו סיבה לחייב וידוי קודם הסעודה. מה אכפת לנו אם ימות קודם יוהכ"פ – אה"נ הוא לא יקבל כפרת יוהכ"פ, אבל מה בכך, הרי הוא כבר יהא מת ובין כך לא יהא לו כפרת היום. ואפשר לומר דלעולם אין הנושא האפשרות 'לקבל כפרה' שתתחדש ביוהכ"פ. אלא הנושא הוא החיוב לעשות תשובה. וכלפי אותו חיוב ראינו (וכנ"ל) את ההסבר של רבינו יונה (יש מצוה מיוחדת לעשות תשובה ביוהכ"פ) וגם את ההסבר של הרמב"ם (שיוהכ"פ נחשב סוף זמנו כלפי המצות עשה לעשות תשובה - "קץ מחילה וסליחה" ומש"ה חייב לעשות תשובה ביוהכ"פ דאם לאו הרי ביטל מצות עשה). ולפי אותו הסבר של הרמב"ם, ניחא טפי, שאותו ענין הקדימו קצת לערב יוהכ"פ. ומכיון שהחיוב אינו דין מיוחד של היום עצמו וכבר התחייב בו אלא דלשיטתו ענין יוה"כ אינו אלא סוף זמנו של חיוב תשובה ששייכת כל השנה, שפיר מובן שהקדמה אינו אלא לענין זה. משא"כ לפי רבינו יונה דיוה"כ מחדש עיקר חיוב ניחא טענת הרמב"ן דכל עוד שלא הגיע זמן החיוב איך יתחייב. וירווח דפ"ז טענת הרמב"ן הוי לשיטתיה דאית ליה כרבינו יונה, אבל הרמב"ם לשיטתיה ניחא.

היכן נעשה הוידוי

כלפי מקום הוידוי, מבואר בגמ' שמתוודים באמצע התפילה: "והיכן אומרו. יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור אומרו באמצע" ע"כ. וכלפי הטעם מדוע הש"ץ אומרו באמצע תפלתו נחלקו הפוסקים – בתשובות הגאונים

בשם רב האי כתוב: "שכיון שסיים אדם תפלתו והוקבע מקום מיוחד לסליחות מכוין דעתו, משא"כ הש"ץ כיון שסיים תפלתו שוב אין לו שליחות" עכ"ל. דהיינו לפי רב האי צריך הש"ץ לומר וידוי באמצע תפלתו דבסוף הרי אינו עדיין שליח של הציבור. אבל בכל בו (סימן ס"ט) מבואר טעם אחר – "שכיון שהש"ץ מאריך באמצע תפלה בסליחות ובפסוקי דרחמי, תיקנו לערב הוידוי ביניהם" עכ"ל. דהיינו יש סיבה חיובית לש"ץ לומר וידוי קודם סוף התפלה.

אבל לכו"ע פשיטא שאומרים וידוי בתפילה (או סמוך לה) ולא חוצה לה. והנה דנו האחרונים האם מי ששכח לעשות וידוי בתפילה האם צריך הוא לומר את הוידוי לאחר תפילתו, והחכמת שלמה מסתפק בזה. אולם נאמר בשם הגרש"א זצ"ל (הובא דבריו בהקדמה למחזור המפורש) דפשיטא דחייב, כלומר אין הדין בגמ' שמתודים בתפילה לעיכובא. ואם חזינן דאינו לעיכובא, למה הטילו עכ"פ לכתח' לאומרו בתוך התפילה. וי"ל דאז הוא עומד לפני ה' וזה יתן כח לוידו. או"ד כיון שהוא מתוודה בהדי התפילה, אז הוידוי יונק מכח התפילה ובעזה"ת יבואר עוד בהמשך.

אבל מצד שני יש לציין שהמשנה ברורה מביא שנחלקו האם יש לומר את הוידוי קודם או לאחר אמירת יהיו לרצון אמרי פי וכו' בתפילה. והמ"ב (ס"ק ט"ז) לומד ששורש המחלוקת הוא מתי אומרים התחנונים בסוף תפילה, והמקור בפרק תפילת השחר (עי' סימן קכ"ב). התם הראשונים לומדים שאומרים תחנונים לאחר אמירת יהיו לרצון וכו', אבל הגר"א חולק ונקט שא"כ (דהיינו ע"י אמירת יהיו לרצון) הוי כאילו עקר רגליו, ולכן צריך לומר תחנונים קודם אמירת יהיו לרצון וכו'. וה"ה הכא – לפי הגר"א צריך לומר הוידוי קודם יהיו לרצון ולפי שאר פוסקים אומרו לאחר יהיו לרצון. הא מבואר שלפי המ"ב לכו"ע דין הוידוי הוא שוה לדין תחנונים, אבל אין הוידוי תפילה ממש. ואולי ההסבר הוא שאינו דבר קבוע או בגלל שכל אחד אומר את מה שנוגע לו והוי ענין פרטי.

אמנם הקשו האחרונים על הגר"א מעיקר הדין דרב האי גאון שאין הש"ץ יכול לומר וידוי בסוף כי כבר נגמר שליחותו – דבשלמא לפי שאר הפוסקים שאומרים יהיו לרצון קודם הוידוי מובן שכבר גגמר שליחותו. אבל לפי הגר"א למה נחשב שגמר שליחותו, הלא הוי כאילו עדיין לא עקר רגליו, שעוד לא אמר יהיו לרצון. ובישוב לקושיא זו, יש להקדים עם קושיא על עצם דברי רב האי גאון - דעד כמה שכדאי הוא לומר הוידוי בסוף, זה עצמו מהווה סיבה ששליחותו תימשך וא"כ מדוע נחשב שעבר שליחותו. ויש לדייק מזה ראייה לדברי הגרש"א ולמש"כ לעיל, שאין וידוי תפילה ממש (ולכן ניתן לומר חוץ לתפילה) ולכן המעלה של וידוי בסוף התפילה לא יכול להמשיך שליחותו בתפילה. אלא הוידוי הוא תחנונים ולא תפילה עצמה. וא"כ יש להוסיף שאפי' לדעת הגר"א, אע"פ שאומרים תחנונים קודם יהיו לרצון, אין זה נחשב לתפילה, אלא אך ורק שלא עקר רגליו, ויש לזה גדר של לפני ה' (לפי המ"ב). ולכן אפי' לדעת הגר"א ניתן להבין את רב האי גאון, שאם סיים תפלתו, יתכן שזה כבר מספיק לסיים שליחותו, ומה שהוא עדיין עומד לפני ה' אין זו סיבה ששליחותו תימשך.

האם הש"ץ אומר וידוי במנחה

הטור מביא מחלוקת האם ש"ץ אומר וידוי במנחה ערב יוה"כ"פ. ושרב האי מסכים לשיטת האבי עזרי והר"ץ גיאת שאין לו לומר וידוי שהרי אינו יכול לומר באמצע, ועוד שלא נתקן במנחה אלא משום גזירה. והוסיף הטור בשם רב האי זל"ל: "אבל אם רצה להרויח בברכת המרבה לסלוח כגון וידוי אין מונעין אותו" עכ"ל.

אולם עי' בר"ן (דף ו. בדפי הרי"ף) שמביא בשם רב אמרם גאון וז"ל: "רב עמרם גאון כתב שמתודה אחר תפלה כיחיד וכן המנהג אצלנו" עכ"ל – דהיינו רב עמרם גאון חולק על רב האי ונהגו אצלו שהש"ץ מתוודה אחר תפילתו במנחה ערב יוהכ"פ. והבית יוסף - כאשר הביא את כל השיטות (חוץ משיטת רב עמרם שלא הביא) - לא היה לו צד שהש"ץ יתוודה בסוף תפילתו.

ויש לומר ששיטת רב עמרם היא מתאים לשיטת הכל בו (הובאה לעיל) שבעצם עדיין שליח הוא אפי' בסוף, אלא שיש מעלה להגיד את הוודי באמצע. אבל הכא במנחה כיון שא"א באמצע, ממילא אומר את הוודי בסוף. וכנראה שהוא סובר כהנחת קושיתנו לעיל שאם הדין הוא שש"ץ צריך לומר וידוי בסוף, זה עצמו מהווה סיבה ששליחותו תשמך, שלדבריו הגדר של וידוי הוא תפילה ולא תחנונים עכ"פ עד כמה שנאמר בהדי הפילה. ואילו שאר השיטות (כולל שיטת רב האי ולשיטתו) סוברים שכבר גמר שליחותו ולכן במנחה אין צד שהש"ץ יאמר וידוי בסוף וכנ"ל.

עוד בשיטת הגאונים כלפי אמירת וידוי בחזרת הש"ץ במנחה ערב יוה"כ^פ

בסוף חבורה ע"ב הבאנו את מה שנחלקו הגאונים בענין אמירת וידוי בחזרת הש"ץ במנחה ערב יוה"כ^פ. הטור מביא את שיטת האבי עזרי והר"ץ גיאת שאין לו לומר וידוי שהרי: א. אינו יכול לומר באמצע ב. ועוד שלא נתקן במנחה אלא משום גזירה. אולם הר"ן (דף ו. בדפי הר"ף) מביא בשם רב עמרם גאון וז"ל: "רב עמרם גאון כתב שמתודה אחר תפלה כיחיד וכן המנהג אצלנו" עכ"ל – דהיינו רב עמרם גאון חולק על רב האי ונהגו אצלו שהש"ץ מתוודה אחר תפילתו במנחה ערב יוה"כ^פ.

והנה כלפי ב' הטענות של האבי עזרי והר"ץ גיאת, צריך לעיין מה יגיד רב עמרם גאון. וכלפי מה שכתבו שלא צריך וידוי בחזרת הש"ץ מפני שאינו נתקן אלא משום גזירה, באמת צ"ע מה יאמר רב עמרם גאון.¹ ויש אולי מקום לתלות במחל' הרמב"ם והרמב"ן בעיקר דין וידוי של עיוה"כ. לשיטת הרמב"ם עיקר החיוב להתודות בעיוה"כ אינו אלא משום חשש (שמא יחנק בסעודה המפסקת) וא"כ י"ל דחיוב שעיקרו משום חששא אינו מוליד אלא קיום של חששא, ואינו מצריך ליכלל גם בחזרת הש"ץ. אבל לרמב"ן דנאמר חיוב גמור ומיוחד להתודות בעיוה"כ אלא שמקומו הראוי הוא סמוך ללילה ואלא דמשום חשש הקדימו מקומו, יש לדון דמ"מ כאשר מתודה מקיים בו עיקר חיוב וממילא על וידוי כזה ראוי לתקן שיכלל בחזרת הש"ץ. ויש לדון בזה....

וכלפי מה שכתבו שאין הש"ץ יכול לומר וידוי באמצע, הרי כתבנו בסוף חבורה ע"ב שמבואר בב"י שלא היה צד לשיטה זו לומר וידוי בסוף התפילה. וזה על פי שיטת רב האי שבסוף התפילה כבר אין לו שליחות. וביארנו שכיון שאין גדר של וידוי תפילה אלא תחנונים, ממילא אין אמירת הוידוי יכולה להמשיך את שליחותו. ומזה הבאנו ראיה למש"כ הגרשז"א שמי ששכח ולא אמר וידוי יכול להשלים באמירת וידוי לחוד בלי לחזור על התפילה.

ובמושכל ראשון, ממה שרב עמרם סובר שניתן לש"ץ לומר וידוי גם בסוף, נראה שהוא חולק וסובר דלעולם בעצם יש לוידוי גדר של תפילה, וממילא נמשכת שליחותו של הש"ץ עד סוף הוידוי. [ומה שביה"כ^פ עצמו הש"ץ אומר וידוי באמצע ולא בסוף, הוא על פי שיטת הכל בו שיש עדיפות לומר וידוי באמצע יחד עם אמירת סליחות ופסוקי דרחמי – עי' חבורה ע"ב]. ואם כנים הדברים, נמצא שמה שהגרשז"א פסק הוא אליבא דהאבי עזרי והר"ץ גיאת אבל לא לפי רב עמרם גאון.

אולם אין דבר זה מוכרח. דאפשר לומר דלעולם לכו"ע וידוי בעצמותו הוא תחנונים ולא תפילה. ולפי והר"ץ גיאת ממילא א"א להמשיך שליחותו של הש"ץ. אבל לפי רב עמרם אע"פ שבמהותו הוא תחנונים, מ"מ עד כמה שהוידוי נאמר בהדי התפילה, הרי נטפל לתפילה ומקבל דיני תפילה עכ"פ לענין להמשיך שליחותו של הש"ץ. אבל אה"נ אם סיים היחיד את תפילתו ושכח לומר וידוי, שפיר יכול להשלים ע"י אמירת וידוי לחוד, ולא צריך להתפלל עוד.

[ובאמת מש"כ בדעת רב עמרם גאון שיש לוידוי דין תפילה כאשר הוא נאמר בהדי התפילה (לפי הבנתנו), יש סמך חזק לזה מהמשך הגמ' בדף פ"ז: שבברייטא מבואר שיש צד לחתום על אמירת הוידוי בשמו"ע, משמע היטב שהוא נחשב לתפילה, כי רק על תפילות ניתן לחתום באמצע תפילה ודו"ק].

דיני עמידה בוידוי

בהמשך הגמ' איתא: "אמר מר זוטרא: לא אמרן אלא דלא אמר אבל אנחנו חטאנו. אבל אמר אבל אנחנו חטאנו - תו לא צריך. דאמר בר המדודי: הוה קאימנא קמיה דשמואל, והוה יתיב, וכי מטא שליחא דצבורא

¹ ואולי הוא יתיר דאה"נ אינו אלא משום גזירה, אבל עד כמה שתפקידו של הש"ץ הוא להוציא מי שאינו בקי, ואותו אינו בקי הרי לא עשה 'וידוי של גזירה', צריך עדיין הש"ץ להוציאו. ועי' עוד לקמן בענין זה בפנים.

ואמר אבל אנחנו חטאנו קם מיקם. אמר, שמע מינה: עיקר וידוי האי הוא" ע"כ. כלומר תוך כדי שהגמ' מביאה ראייה שעיקר וידוי הוא "אבל אנחנו חטאנו", מבואר ששמואל היה קם כאשר היה שומע את דברים אלו מהש"ץ. ומזה הביאו מקור שצריך כל אחד לומר וידוי בעמידה. וע' במ"ב (סימן תר"ז ס"ק י') וז"ל: "דהכי הוי דרך הכנעה טפי ומתודה בלב שלם" עכ"ל. דהיינו משום דרך הכנעה צריך לעמוד, ואין זה דין עמידה שמצאנו בתפילה, דההוא דין הוי משום דעומד לפני ה'. ונפק"מ מזה דאפי' מי שמתודה שלא בתפילה צריך לעמוד.

אמנם הר"ן הוסיף ודייק מהגמ' הלכה נוספת, שצריך כל א' בציבור לומר את דברי הוידוי יחד עם הש"ץ. אולם דבר זה שנוי במחלוקת, שהרי הטור משמיט את דברי הר"ן. ואילו הרמ"א מביא את דברי הר"ן שצריך להתוודות עם הש"ץ. ויש לעיין במה נחלקו הראשונים:

א. עי' בשיירי כנסת הגדולה שהוא חייב לעמוד בחזרת הש"ץ בגלל שיש מצוה מיוחדת ביה"כ להתוודות. ונראה לבאר שזה בגלל כבוד המצוה. וזה הביאור בדעת הטור. אבל הפרי חדש מסביר דבריו באופן אחר, וז"ל: "ויראה, שהטעם שאע"פ שזה כבר התודה ומעתה אינו מצווה להתוודות עוד, והוי כשאר ימות השנה שאינו מחויב להתוודות, מכל מקום יום הוא שנתחייב בוידוי, ולכן ראוי לקום מפני הרואה שיאמרו שאינו מתודה. משא"כ בשאר ימות השנה, דמה בכך שיאמרו עליו שאינו מתודה כיון שאינו מחויב להתוודות" עכ"ל. כלומר ביום שיש חיוב וידוי, יש חשש שהרואה אומר שלא קיים חובתו בוידוי אם לא יעמוד. ולכן בשאר ימות השנה שאין חיוב וידוי, לא צריך השומע לעמוד כאשר שומע מאחר שמתודה.²

עכ"פ נמצא – וכך מפורש בדבריו – שלפי הטור איירינן כאן שכבר מתודה. ואפשר לומר שלפי הר"ן טעמים אלו לא מספיקים לחייב אותו להתוודות עוד אם איירי שכבר התוודה. אלא הוא סובר שהסוגיא איירי במי שלא התודה כבר בתפילתו ולכן כאשר הש"ץ אומר חזרתו, חייב הוא לעמוד ולהתוודות. והאחרונים הוסיפו עוד דלפי הר"ן ראוי ליחיד לחכות עם הוידוי כדי להתוודות עם הש"ץ במקום לאמרו ביחידות. וצ"ב מה המעלה בזה. וייתכן דכאשר כולם מתודים ביחד יש כאן מעלה של תשובת הציבור.

ב. אמנם מדברי הרמ"א מבואר הבנה אחרת בדעת הר"ן, וממילא נצטרך להבין את המחלוקת באופן אחר. דהיינו הרמ"א כתב "ויחזור ויתודה עם הציבור" – הא מבואר שלפי הרמ"א בדעת הר"ן איירי שכבר התוודה (וכמו שסיד הטור להדיא) ואעפ"כ אומר וידוי עוד פעם בשעת חזרת הש"ץ. וא"כ אפשר לומר שגם לטור וגם לר"ן מחויב הוא לחזור, אלא שלפי הטור יוצא הוא בשומע כעונה, והוי כאילו אמר את דברי הוידוי ע"י שמיעתו מהש"ץ. ולפי הר"ן א"א לסמוך על וידוי בכה"ג. ואולי ההסבר הוא שעיקר הוידוי בלב ובמחשבה, ולכן לא שייך לצאת ע"י שומע כעונה.

אמנם אם זו הדרך בדעת הר"ן, יש להעיר שהר"ן עצמו הביא בשם רב עמרם גאון (עי' לעיל) שש"ץ מתודה בסוף תפילתו במנחה ערב יוה"כ³, ולכאורה הכוונה בזה שהוא כדי להוציא אחרים³. ואם זה באמת כוונתו שם, צריך לחלק ולומר שאינו בקי יכול להוציא ע"י שומע כעונה, אבל מה שלמדים משמואל שצריך לחזור בעצמו הוא משום ששמואל היה בקי ואינו מוציא ע"י חזרת הש"ץ וממילא צריך לחזור בעצמו.

ואם באמת כתבנו ב' דרכים נכונות בביאור המחלוקת בין הטור והר"ן, צ"ע מה החילוק בין שניהם כלפי האם מי שכבר קיים חובתו בוידוי מ"מ עדיין חייב 'לצאת' בוידוי של הש"ץ. כלומר לפי הדרך הראשונה אינו חייב (אלא שלפי הטור יש סיבה אחרת לעמוד, משום כבוד מצוה או משום חשש, ולפי הר"ן בע"כ איירינן

² ועיין בדברי הכה"ג שהביא שיטת הרמב"ם שחולק על הטור וז"ל "ולפי זה מהך עובדא לא שמעינן חיובא למי שכבר התודה שיעמוד על רגליו בשעה שמתודה החבירו ואפשר שעל זה סמכו העולם שלא לעמוד על רגליהם בשעה שאחרים מתודים" עכ"ל. ומבואר שלפי הטור צריך לעמוד אפילו לפני חבירו כאשר מתודה. וזה מובן היטב עם דברי הפרי חדש שהטעם משום חשש בעלמא.

³ וזה מפורש בדברי הרא"ש וז"ל: "אבל רב עמרם כתב שליח צבור אומר וידוי במנחה להוציא את שאינו בקי" עכ"ל.

שעוד לא התוודה ביחידות) ואילו לפי הדרך השניה לכ"ע יש לו חיוב וידוי בשעת חזרת הש"ץ (אלא שלפי הטור ניתן לצאת ע"י שומע כעונה). ובכלל צ"ע מה הוא הגדר של אותו חיוב לפי הדרך השניה – כלומר מה היחיד בא לקיים כאשר "מתוודה" שוב בחזרת הש"ץ (ע"י שמיעה לפי הטור וע"י אמירה לפי הר"ן)

ג. עוד יש להוסיף שאולי ניתן להבין את המחלוקת בין הטור והר"ן (לפי דעת הרמ"א) באופן אחר, על פי מה שכתבנו לעיל דאע"פ דלכ"ע בעצמותו וידוי הוא תחנונים ולא תפילה, מ"מ למ"ד א' (רב עמרם גאון) כאשר הוידוי נמצא בהדי התפילה, נתקן באופן שנחשב חלק של התפילה ושפיר יכול שליחותו של הש"ץ להמשיך ולהכיל הוידוי בסוף (במנחה בערב יוה"כ פ). אבל יתכן סברא חדשה - שנתקן בחזרת הש"ץ, אבל לא עד כדי כך שנתקן גם כן להוציא את השומע, שזה שלב נוסף בגדרי חזרת הש"ץ. ועל זה נחלקו הר"ן והטור.

ולענין הלכה, יש לציין שאע"פ שנפסק להלכה מכח מימרא דמר זוטרא בגמ' דדי באמירת "אבל אנחנו חטאנו" כדי לצאת חובת וידוי, מ"מ כתב המ"ב (ס"ק י"ב) שנהגו לומר גם שאר דברים. והנה דן השעה"צ (ס"ק י"ב) האם אותם דברים נוספים צריכים להיות נאמר גם בעמידה או שניתן לומר אותם אפי' בישיבה. והוא מסיק (דלא כ"אחד מן האחרונים) דאכן צריך לעמוד, וזה סוף לשונו: "ולענין ישיבה גם כן יש לעיין, דנהי דאם ירצה לחסר שלא לומר רק אבל אנחנו חטאנו יוצא בזה ידי וידוי, מכל מקום כיון שרוצה להתוודות עוד לפני ד' ולומר על חטא וכיוצא בזה, בכלל וידוי הוא וצריך לומר מעומד" עכ"ל.

סוגיא דנעילה

א. בהמשך דף פ"ז: איתא: "תנן התם: בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבעה פעמים ביום, בשחרית במוסף במנחה ובנעילת שערות. ואלו הן שלשה פרקים: בתעניות, ובמעמדות, וביום הכפורים. מאי נעילת שערות - רב אמר: צלותא יתירתא, ושמואל אמר: מה אנו מה חיינו" ע"כ. וכלפי שיטת שמואל, רש"י (ד"ה ושמואל אמר וכו') כתב שאומרים רק מה אנו וכו' אבל "אינו מתפלל". ויש להקשות שהרי באותה משנה שבה מתחילה הסוגיא, הרי כתוב שהכהנים נושאים כפיהן בנעילה, ואם אין נעילה תפילה, איך שייך נש"כ - הרי אין כאן סדר עבודה של תפילה. והגמ' עצמה לא מקשה על שמואל מהתם כלל, אלא מביאה ברי' אחרת כדי להפריך שיטתו, וצ"ע.

ב. ועוד יש להעיר שאח"כ הגמ' מביאה שיטת רב דתפילת נעילה פוטרת את של ערבית. ומבואר שם שזהו משום שזמנה בלילה. אבל איך יתכן שמתפלל נעילה בלילה, הרי כבר אינו יום הכיפורים לאחר חשיכה. ולכאורה הכוונה היא דהוי זמן תוספת. ונחזור לזה בחבורה ע"ד.

⁴ וע"ע בדברי הכה"ג שהבאנו לעיל שמסביר שהטור סבר שצריך לעמוד ג"כ בשאר הוידוי וממילא מוכח ממה ששמואל רק עומד לאבל חטאנו ששמואל לא אמר וידוי אלא רק עומד בשעה שהש"ץ מתודה. וכתב שלפי הר"ן צריך לומר ששמואל היה חלוש ומפני זה לא עמד בשעה שהש"ץ מתודה.

דרכו של רש"י בשיטת שמואל בנעילה

בסוף חבורה ע"ג הבאנו את המחלוקת בין רב ושמואל בדף פ"ז: "תנן התם: בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבעה פעמים ביום, בשחרית במוסף במנחה ובנעילת שערים. ואלו הן שלשה פרקים: בתעניות, ובמעמדות, וביום הכפורים. מאי נעילת שערים - רב אמר: צלותא יתירתא, ושמואל אמר: מה אנו מה חיינו" ע"כ.

והנה לפי רש"י שיטת רב היא ש"צלותא יתירתא" היינו תפילה נוספת. ואילו לפי שמואל, אינו מתפלל אלא אומר 'מה אנו וכו' לחוד. ושם הקשינו על רש"י שהרי באותה משנה שבה מתחילה הסוגיא, הרי כתוב שהכהנים נושאים כפיהן בנעילה, ואם אין נעילה תפילה, איך שייך נשי"כ - הרי אין כאן סדר עבודה של תפילה, משום שאין חזרת הש"ץ. והגמ' עצמה לא מקשה על שמואל מהתם כלל, אלא מביאה ברי' אחרת כדי להפריך שיטתו.¹

וכעת יש להקשות עוד קושיא - בהמשך, הגמ' מביאה עוד מעשה שלפי (עכ"פ רוב) הראשונים הכוונה היא דהוי כרב ודלא כשמואל: "עולא בר רב נחית קמיה דרבא, פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו מה חיינו ושבחה" ע"כ - שהרי התפלל שבע בנעילה, ואח"כ הוסיף 'מה אנו וכו'. אבל לכאורה זה עצמו שעולא בר רב ירד לתיבה כדי להתפלל חזרת הש"ץ מראה באצבע כשיטת רב, שהרי לפי שמואל לא שייך חזרת הש"ץ כלל. ולמה צריכה הגמ' להאריך ולפרט מה היה כלול באותה חזרת הש"ץ.

דרכו של הר"ן

אולם בדברי הר"ן לכאורה מבואר פשוט אחר במחלוקת רב ושמואל, וז"ל: "מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירתא. מתפלל שבע כשאר תפילות אותן שבע ברכות שהתפלל בשחרית ובמנחה אלא שכולל בה מה אנו וקרי לה יתירתא לפי שמוסיף בה דברים: ושמואל אמר מה אנו. בלחוד ולא מיקריא לשמואל יתירתא דאדרבה תפלה קצרה היא" עכ"ל. הא מדויק שלפי רב צריך לומר ג"כ מה אנו בנוסף למה שהתפלל בשאר תפילות, ו"יתירתא" קאי על אותם תוספת דברים כלומר תפילה עם תוספת. (ולא תפילה יתירה כדברי רש"י). וכתב הר"ן שלפי שמואל ג"כ צריך להתפלל תפילה ודלא כרש"י שכתב "אומר ואינו מתפלל". וא"כ אפשר שלפי שמואל יש ז' ברכות אלא היא נוסח יותר קצרה מאשר שאר תפילות, ואין מוסיף בה אלא מה אנו וכו' וא"כ מדויק שלפי שמואל יש לנעילה צורה של תפילה וחזרת הש"ץ, וממילא לא קשה ב' הקושיות שהקשינו לעיל על רש"י.

אולם איתא בגמ' אח"כ: "אמר רב: תפלת נעילה פוטרת את של ערבית. רב לטעמיה, דאמר צלותא יתירה היא, וכיון דצלי ליה - תו לא צריך" ע"כ. כלומר רב נקט שלא צריך להתפלל ערבית כיון שהתפלל נעילה. והגמ' אומרת שזו היא רב לשיטתו, ששייך לפטור ערבית ע"י נעילה משום שהיא גם בגדר תפילה. אמנם לפי הר"ן הרי גם שמואל סובר שיש לה צורה של תפילה, וא"כ איזה לשיטתו שייך כאן. אמנם אולי הר"ן עצמו מיישב את זה, שהרי כתב וז"ל: "רב לטעמיה דאמר צלותא יתירתא היא דאילו לשמואל דאמר מה אנו בלחוד אינה פוטרת שהרי אינה תפלה שלימה" עכ"ל. ואולי הכוונה היא שלפי שמואל אה"נ נעילה הוי תפילה, אבל משום שהיא קצרה יותר הוי "אינה שלימה" וממילא לא יכולה לפטור את חובת ערבית. וצ"ע.²

דרכו של הפסקי ר"ד

¹ ועי' בתוספת יוה"כ פ' שמקשה את הקושיא בזה"ל: "ק"ל לדברי שמואל דאינו מתפלל היאך הכהנים נושאים את כפיהם בנעילה הרי ברכת כהנים צריכה שתהא סמוכה לעבודה" עכ"ל.

² ועוד אם שמואל מודה שצריך להתפלל שבע ברכות צ"ע איך הר"ן יכול להבין קושיית הגמרא על שמואל מהברייתא של "בנעילה מתפלל שבע ומתודה".

אמנם מצאנו דרך אחרת במחלוקת רב ושמאל בדברי הר"ד. לעומת הר"ן, הר"ד מבין שעולא בר רב סובר גם כרב וגם כשמאל. ואם רב גם היה אומר "מה אנו", אז ליכא בכלל ראייה לשמאל אלא רק לרב (וכדברי הר"ן). אלא משמע שלפי רב נעילה הוא אך ורק התפילה הרגילה. וז"ל הר"ד: "וזה שאנו משנין לומר מה אנו ולא נאמר הוידוי שאמרנו כל היום, כדי לקיים דברי שמאל שאמ' מה אנו, ואנו מקיימין דברי שניהן, דברי רב דאמ' צלותא יתירתא, ודברי שמאל דאמ' מה אנו, וגם רב פפא משום הכי שבחיה לשליח ציבור דנחת קמיה מפני שקיים דברי שניהן" עכ"ל.

נעילה פוטרת ערבית

כבר כתבנו לעיל שלפי רב תפלת נעילה פוטרת את של ערבית. ויש להקדים שיש שרוצים לומר שהסיבה לכך (בדעת רב) היא שתפילת נעילה היא בעצם 'סוג' של ערבית (אלא שנאמר דוקא ביוהכ"פ). אולם אין זה הפשוט, אלא חייב הוא בתפילת ערבית, אלא שנאמר דין פטור שע"י תפילת נעילה (שהיא חובה בפ"ע) לא צריך שוב להתפלל תפילת ערבית. ועי' בדברי הריטב"א בניה דף ח: התם איירי במדוע לא מתפללים הבינונו במוצאי יו"ט (דאיתא בגמ' משום דאתי לאטרודי באמירת אתה חוננתנו אע"פ שהיא בתחילת הבינונו) וז"ל: "דבמוצאי יום הכיפורים שהוא מעונה ואין דעתו מיושבת עליו אתי לאטרודי, וכמו שאמרו האמוראים אח"כ מפני כן תפלת נעילה פוטרת של ערבית" עכ"ל. כלומר משום סברא דאתי לאטרודי במוצאי יוהכ"פ, פסקו לא לומר הבינונו בכלל בשאר מוצאי יו"ט. ומביא הריטב"א ראייה למושג זה ממה שתפילת נעילה פוטרת של ערבית – הא מבואר שהיו דין פטור (משום אותה סברא של טרדא) ולא משום שנעילה היא ערבית, וכנ"ל.

בסוגיא דידן, מבואר שהיסוד של שיטת רב בנוי על שני דברים. א. דנעילה הוי תפילה שלמה ולכן חשובה היא לפטור מעריב. ב. שמתפללין נעילה בלילה-באותו זמן של תפילת מעריב. וממילא ניתן לפטור את של ערבית. וכך מבואר בדף פ"ח. במה שרב מצא תנא דסבר כוותיה בשיטת הרבנן דרבי יוסי (בבר' הראשונה) שבעל קרי אינו יכול לטבול ביוהכ"פ לאחר תפילת מנחה. ומזה לומדים שלפי אותם רבנן נעילה זמנה בלילה, ולכן פשוט הוא שיכולה לפטור את תפילת ערבית. וכך כתב רש"י (ד"ה טובל והולך עד המנחה) וז"ל: אם אירע לו קרי קודם לכן - טובל כדי שיוכל להתפלל תפלת המנחה, אבל ראה קרי מן המנחה ולמעלה - אין מותר לטבול, אלא ימתין עד שתחשך, ויטבול, דסבירא להו לרבנן דתפלת נעילה בלילה, ולדידהו פוטרת את של ערבית כדבר" עכ"ל.

קושיית התוס'

אמנם בהמשך הגמ' איתא: "דתניא: כל חייבי טבילות טובלין כדרך ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרך בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך עד המנחה. רבי יוסי אומר: כל היום כולו. ורמינהו: הזב והזבה המצורע והמצורעת ובוועל נדה וטמא מת - טובלין כדרך ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרך בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך כל היום כולו. רבי יוסי אומר: מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול. - לא קשיא, הא - דצלי תפלת נעילה, הא - דלא צלי. אי דצלי - מאי טעמייהו דרבנן" ע"כ.

דהיינו הגמ' הקשה סתירה בין רבי יוסי לרבי יוסי – דבברי' הראשונה, רבי יוסי סובר שזמן נעילה ביום וממילא אפי' לאחר מנחה יכול בעל קרי לטבול. אבל בברי' השניה מבואר שלפי רבי יוסי אין לטבול כל היום. וגמ' תירצה דלעולם תפילת נעילה ביום לפי רבי יוסי – בברי' ראשונה איירי שעוד לא התפלל נעילה, ואילו בברי' השניה איירי שכבר התפלל נעילה ולכן אסור לו לטבול. אבל רק לאחר שהגמ' תירצה (בעד רבי יוסי) דבברי' השניה מדובר שכבר התפלל נעילה, הגמ' מקשה דאיך יתכן דעדיין מותר לו לטבול בדעת רבנן. והתוס' (ד"ה אי דצלי) עומדים על זה שרק עכשיו הגמ' מקשה קושיא זה בדעת הרבנן, משמע שלפני שהעמדנו את החילוק דברייתא ב' מיירי לאחר שהתפלל וכדי לתרץ את רבי יוסי, הכל היה ניחא לרבנן. אבל קשה שאפי' אם נעמיד הברי' בדלא התפלל בברי' השניה, למה לפי רבנן טובלין כל היום. הא בברי'

הראשונה הוכחנו שלפי רבנן תפילת נעילה דוקא בלילה, ועל דעה זו סמך רב, וז"ל התוס': "אי דצלי מאי טעמא דרבנן - תימה לי אי מוקמינן נמי בדלא צלי תיקשי לך מאי טעמא דרבנן הא לעיל אמרי רבנן דרבי יוסי דוקא עד המנחה אף על גב דלא צלי ואם כן תיקשי דרבנן אדרבנן" עכ"ל.

ועי' שם בתוס' שתירצו שלפי רבנן (עכ"פ לפי הסד"א) אפשר להתפלל נעילה או ביום לאחר מנחה או בלילה, וההיתר לטבול תלוי בהאם הוא רוצה להתפלל ביום (דאז מותר לו לטבול וכברי' השניה) או האם רוצה להתפלל בלילה (דאז אסור לו לטבול ביום וכברי' הראשונה). וז"ל התוס': "ונראה לי אי אמרת בשלמא אידי ואידי דלא צלי אז לא תיקשי לך דרבנן אדרבנן דאיכא למימר תפלת נעילה נתקנה כך להתפלל אותה או ביום מן המנחה ולמעלה או בלילה כמו שירצה והא דקאמרי' לעיל עד המנחה ותו לא כשדעתו להתפלל אותה בלילה והא דאמר הכא כל היום כשהוא רוצה להתפלל ביום כדי שיהא מזומן לסעודה בתחלת הלילה ואף על פי שיכול להמתין עד הלילה ולהתפלל התירו לו לטבול ביום הכפורים ולהתפלל כי לא אסרו אלא רחיצה של תענוג אבל בשביל תפלה וגם כדי שיהא מזומן לסעודה בתחלת הלילה מותר לטבול ולהתפלל אותה ביום אבל כיון דמוקמינן לה בדצלי מאי טעמא דרבנן" עכ"ל. וראוי לעמוד גם על דקדוק לשון התוס' דלא כתבו סתם דזמן נעילה מתחילה ממנחה עד אחר הלילה, אלא שמשמע שהעמידו שני זמנים לנעילה ועיין.

ובהעמדת הפשט, יש להעיר איך לפי התוס' מובן מה שהגמ' הביאה מיתבי נגד רב מהברי' בסוף דף פ"ז: ("אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, שחרית שבע ומתודה, מוסף שבע ומתודה, בנעילה מתפלל שבע ומתודה, ערבית מתפלל שבע מעין שמונה עשרה וכו'") – הרי גם הרבנן (שעליהם סומך רב) מודים שייך להתפלל נעילה קודם מעריב (ורק אם מחליט להתפלל נעילה בלילה אז פוטרת ערבית). וצ"ל שבברי' משמע שתמיד נעילה קודם ערבית ותמיד מתפלל שניהם ולא נחית לאפשרות של נעילה לחוד (בלילה). ודו"ק.³ עכ"פ לכאורה נלמד מכאן גם לשיטת רב שהולך כרבנן דיש שתי זמנים לנעילה.

אמנם בהגהות מיימוניות (הלכות תפילה פרק ג' הלכה ו' אות ה') מבואר שכמה ראשונים חולקים על התוס' וס"ל שלפי רב וה"ה לרבנן זמן תפילת הנעילה אך ורק בלילה. וצ"ע מה יעשו כלפי קושיית הגמ' ממה שדייקו מלשון הגמ' כנ"ל.

הראשונים בשם הירושלמי

הראשונים – כאשר דנו כמי קי"ל בסוגיא דנעילה פוטרת ערבית – הביאו את דברי הירושלמי. ועי' ברא"ש (סוף סימן כ') וז"ל: "הכי איתא התם אימתי היא נעילה רבנן דקסרין אמרין אתפליגין רבי יוחנן ורב רב אמר נעילת שערי שמים אפילו בלילה. ורבי יוחנן אמר נעילת שערי היכל דהיינו ביום אחר הדלקת הנרות וכו' מתחלפא שיטתיה דרב: תמן הוא אומר נעילת שערי שמים והכא אומר בנעילת שערי היכל מדצלי בעוד היום. אמר רב מתנה על ידי דהוה רב מאריך בצלותא סגיא הוה מגיע לנעילת שערי שמים פירוש תפלתו היתה נמשכת עד נעילת שערי שמים. אלמא רבי יוחנן פליג עליה דרב וגם רבי יודן מייתי סיעתא לרבי יוחנן ממתניתין וגם רב גופיה היה מתפלל ביום אלא שהיתה תפלתו נמשכת עד הלילה הלכך אין להתפלל תפלת נעילה אלא ביום עד כאן" עכ"ל.

דהיינו בירושלמי מבואר שרב ורבי יוחנן פליגי האם נעילה הוי נעילת שערי שמים (בלילה) או נעילה שערי עזרה (ביום לאחר הדלקת נרות). ואע"פ שבפשטות אין זה אלא מחלוקת במשמעות הלשון, הא מבואר שגם נחלקו בזמן התפילה. ובסוף איתא שרב התחיל להתפלל ביום וסיים בלילה, בשעת נעילת שערי שמים. ועי' בב"ח (סימן תרכ"ג) שכתב וז"ל: "ואיכא להקשות בדברי הר"מ שהביא הרא"ש מבואר דס"ל לפי הירושלמי דלא פליג רב אהתחלת תפלת נעילה לכתחלה דמודה דראויה להיות ביום כשהחמה בראש האילנות אלא

³ ועל דרך זה עיין בדברי המהרש"א שהקשה למה לפי תוס' אין אנו מיישבים כזה מעיקרא בדעת ר"י. ומתרץ שמלשון הברייתא בר"י משמע שאינו תלוי בדעתו כלל.

אגמר תפלה פליג ואמר דצריכה להיות בלילה דמאי נעילה נעילת שיערי שמים ובגמר התפלה הוי עיקר הנעילה "עכ"ל. כלומר סוף התפלה הוא העיקר, ולכן התכוון רב להתחיל ביום ולגמור בעיקר הזמן, דהיינו בזמן נעילת השערים. ומוסיף הב"ח וז"ל "אכן בזה צריך להזהר מאוד להתחיל בעוד שהחמה בראש האילנות דאע"פ דלרב יכול להתפלל גם התחלת התפלה בלילה כדמוכח מהא דמוקי רב כחכמים דטובל והולך עד המנחה אין זה אלא דיעבד משום איסור רחיצה ביה"כ אבל לכתחלה מצוה מן המובחר להתחיל כשהחמה בראשי האילנות וה"ט משום גמר התפלה שתהיה עם צאת הכוכבים בשעת התחלת נעילת שיערי שמים "עכ"ל. והב"ח מוכיח מהראיה מהברייתא של "טובל והולך על המנחה" שיש אפשרות להתחיל ולהתפלל בלילה, אבל מוסיף שלכתחילה צריך להתחיל כשעדיין יום כדי לסיים עם צאת הכוכבים. אולם חשוב להדגיש שאין שיטה זו כשיטת התוס' שהבאנו לעיל. שלפי התוס' יש אפשרות או להתפלל ביום או בלילה, אבל שיטת הב"ח היא שיטת אחרת, ומבוסס על הראשונים שהובאו בהגה' מיימונית דרב סובר דזמנו רק בלילה אלא דחידש הב"ח דעיקר ההקפדה הוא שסוף התפילה יהיה בזמן התחלת נעילת השערים עם צאת הכוכבים ורק שבדיעבד אפשר להתחיל ולסיים לאחר מכן.

שיטת הגהות מיימוניות

בתוך אותם ראשונים שאמרו שתפילת הנעילה דוקא בלילה, נמצא שיטת הגהות מיימוניות (הלכות תפילה פרק ג' הלכה ו' אות ה') והוא מדגיש שכיון שרב עצמו סובר שתפילת ערבית זמנה לאחר פלג המנחה (וכמבואר ריש פ' תפילת השחר), ממילא גם בנעילה, אין כוונתו שצריך לילה ממש אלא גם לאחר פלג יכול הוא להתפלל נעילה ואז פוטרת של ערבית, דאז כבר נחשב לילה לענין ערבית.

אולם יש להקשות שהרי לאחר שהגמ' הקשה מיתבי על רב, הגמ' מתרצת דאיהו דאמר כרבנן שסוברים שאינו יכול לטבול לאחר מנחה. ומבואר שאותם רבנן ס"ל דתפילת נעילה בלילה ממש (לאחר צה"כ) וממילא אינו יכול לטבול ביום בשביל נעילה. ולפי דברי הגהות מיימוניות לכאורה אין שיטה זו מתאימה לשיטת רב. וצ"ע.⁴

⁴ ועיין בר"ח על הסוגיא שהביא ביאור אחרת בביאור הברייתא של טובל והולך, שאינו יכול לטבול לאחר מנחה בשביל תפילת ערבית שתפילת נעילה פוטרת של ערבית. וא"כ נראה ליישב דברי הגהות מיימוניות. ועיין בסו"ד שמשמע שמקדים דתפילת ערבית וכמ"כ ההגהות מיימוניות.

בחבורה ע"ד הבאנו את סוגית הגמ' בדף פ"ז: שלפי רב נעילה פוטרת תפילת ערבית. וביארנו שעד כמה שתפילת נעילה בלילה, יש לומר שהיא פוטרת וזה בנוי על איך שיטת רב דנעילה הוי תפילה גמורה (והוספנו עוד דברי הריטב"א שיש סברא להקל במספר התפילות במוצאי יוה"כ), ואמנם בענין ביאור השיטה החולקת תלה הגמ' המו"מ בין רב להחולקים עליו סביב זמן נעילה. ולפי ה'תנאי היא' בריש פ"ח. רבי יוסי סובר שזמן נעילה ביום ואיהו לית ליה לרב משום דאין זמנם שווה, ולפי רבנן דזמן נעילה בלילה, הוי סיוע לרב. ובזה יישבו מה שהקשו עליו מסתם ברי' בסוף פ"ז.

דברי המאירי

והנה כבר שאלנו בסוף חבורה ע"ד - איך שייך להתפלל נעילה בלילה לפי רב - הרי כבר אינו יוה"כ פ. ועי' במאירי שמתחיל לנושא זה, וז"ל: "ומאחר שתפלת נעילה פוטרת של ערבית זמנה אף משתשקע החמה ומזכיר בה של יום הכפורים הואיל וזמן התוספת הוא" עכ"ל. כלומר לפי המאירי היכולת להתפלל נעילה הוא משום דהוי בזמן תוספת יוה"כ פ, וכפשוטו כוונתו דהויקדוש בקדושת היום. (והעירו דאם בעינן לחלות דין תוספת איך נפרנס שאר תעניות ציבור דגם בהם יש נעילה, וצ"ע.) אולם יש להעיר דבברי' מבואר שלפי רבנן בעל קרי לא טובל ביום משום שאין זמן נעילה ביום, אבל טובל הוא בלילה (עי' רש"י ד"ה טובל והולך וכו') כדי להתפלל נעילה. וקשה: שאם הוי זמן התוספת, הלא עדיין עובר הוא על עינוי דרחיצה בזה שהוא טובל, וא"כ מ"ש אם הוא טובל ביום ומ"ש אם הוא טובל בלילה.

ויש ליישב שאולי בזמן התוספת לא נאסר אלא עיקר העינוים, דהיינו אכילה ושתייה, אבל לא רחיצה. או"ד אפשר לומר דאה"נ גם רחיצה אסורה בזמן התוספת, אבל מכיון שאינו אסור אלא בעשה ולא בלאו, קל יותר ולכן עדיף לטבול בלילה ולא ביום אם אכן זמן התפילה בלילה.

מצאנו בדברי המאירי עוד חידוש דלכאורה לא מצאנו בעוד ראשונים (אולם עי' עוד לקמן בדעת הריטב"א בתענית) וז"ל: "או שמא יתפלל ערבית ולא יזכיר בה של יום הכפורים שהרי נעילה וערבית פוטרות זו את זו" עכ"ל. דהיינו כשם שנעילה פוטרת מעריב לרב, ה"ה שמעריב פוטרת נעילה. ובאמת מסברא הדבר מובן מאוד משום דיסוד הדבר הוא שנאמר קולא בתפילות ליל מוצאי יוה"כ משום טירדא שאחד יפטור השני וא"כ מאי שנא נעילה ממעריב כמו שזה יפטור גם האחר יוכל לפטור.

שיטת ההגהות מיימוניות

בחבורה ע"ד הבאנו שמתוך אותם ראשונים שאמרו שתפילת הנעילה דוקא בלילה, נמצא שיטת הגהות מיימוניות (הלכות תפילה פרק ג' הלכה ו' אות ה') והוא מדגיש שכיון שרב עצמו סובר שתפילת ערבית זמנה לאחר פלג המנחה (וכמבואר ריש פ' תפילת השחר), ממילא גם בנעילה, אין כוונת רב שצריך לילה ממש אלא גם לאחר פלג יכול הוא להתפלל נעילה ואז פוטרת של ערבית, דאז כבר נחשב לילה לענין ערבית.

ושם שאלנו שהרי לאחר שהגמ' הקשה מיתבי על רב, הגמ' מתרצת דאיהו דאמר כרבנן שסוברים שאינו יכול לטבול לאחר מנחה. ומבואר שאותם רבנן ס"ל דתפילת נעילה בלילה ממש (לאחר צה"כ) וממילא אינו יכול לטבול ביום בשביל נעילה. ולפי דברי ההגהות מיימוניות לכאורה אין שייכות בין פלוג' דהתם לשיטת רב, דיכול לרב להתאים גם עם רבי יוסי שטובל מן המנחה ולמעלה דמאז כבר זמן של נעילה.

וכדי לתרץ את זה, יש להקדים דהנה יש לעיין איך נעילה פוטרת ערבית - כאשר רב אמר שתפילת הנעילה פוטרת את של מעריב, אפשר ללמוד באופן פשוט דמכיון שנעילה ומעריב באותו פרק זמן ושניהם בפניו להתפלל, די להתפלל רק אחד מהם והאחד יפטור את השני, אבל אין זה מראה על מהותו של נעילה. אולם אפשר ללמוד באופן אחר, יש יסוד כללי בענין הזמנים בתפילה שיש ג' זמנים אשר כל זמן הוי מחייב מיוחד

בתפילה ערכ בוקר וצהריים. וזמן לילה טוען תפילה א' (משום דכתיב "ערב ובבוקר וצהריים כו"), א"כ יש לומר עוד דאם נעילה זמנה גם בלילה (וכמובן מעריב גם בלילה) אז ע"י תפילת נעילה מקיים מה שהלילה טוען תפילה, ואז אינו צריך להתפלל גם מעריב ולדרך זו נתחדש שבעיני ששני התפילות יהיו שייכים לאותו פרק זמן- לילה- ככה ששניהם "תפילות הלילה" כדי שיפטור הנעילה את תפילת הלילה האחרת-דהיינו מעריב. ובאמת שיטת רב היא, דכאשר מתפלל הוא תפילת ערבית לאחר פלג, זה מועיל רק משום דנחשב לילה, כי מעריב הוא תפילת לילה. (עכ"פ לענין תפילה). לפ"ז י"ל לענייננו דיסוד שיטת רב הכא בנוי על הא דנעילה זמנו בלילה ורק אז יוכל לפטור מתפילת מעריב.

וא"כ כשדנים בדברי הג' מיימ' שנעילה מפלג המנחה מה כוונתו מתי יהא סוף זמנו, נראה שהאחרונים שהקשו כנ"ל הבינו בדעתו שזמנו מפלג המנחה עד הלילה, אבל לפי דברינו זה לא ייתכן כלל דאם כן אין לומר שנעילה שייכת למן לילה כלל דהרי סוף זמנו בתחילת הלילה, אלא שזמנו בסוף היום, וא"כ לדרך השני לעיל פשיטא דלא יוכל לפטור- אלא נראה שהם פירשו כדרך א' שכתבנו וכדי לפטור את המעריב לא בעינן אלא ששניהם יהיו בפניו וזה שפיר איתא. אבל נראה שאם נלמד בדעתו כדרך הב' דכדי לפטור בעינן שיהיו שייכים שניהם לאותו זמן מיושב בפשיטות דאז מוכרחים אנו לפרש דבריו דאין זמן נעילה בכה"ג מפלג המנחה ועד ערב, אלא מפלג המנחה וכל הלילה - דאז נמצא דהוי תפילה שזמנו בלילה ובדומה למעריב שיכול להתפלל מפלג דמאז כבר משווי ליה ללילה ואז יוכל לפטור.

וסו"ס נמצאנו למדים דאע"פ שלפי ההגהות מיימוניות אפשר להתפלל נעילה לאחר פלג המנחה מ"מ עיקר זמנו בלילה והוי בדיוק כמו מעריב, ומיושב היטב תליית הגמ' במחל' האם להתיר טבילה ביה"כ כדי להרוויח נעילה בזמנו.

שיטת התוס'

לעומת שאר הראשונים, מצאנו בתוס' ד"ה אי דצלי וכו' פשט אחר בדעת הרבנן, וכמו שהבאנו בחבורה ע"ד. ולסיכום, הם כתבו שלפי רבנן אפשר להתפלל נעילה או ביום לאחר מנחה או בלילה, וההיתר לטבול תלוי בהאם הוא רוצה להתפלל ביום (דאז מותר לו לטבול וכבר' השניה) או האם רוצה להתפלל בלילה (דאז אסור לו לטבול ביום וכבר' הראשונה). ועי' בפסקי התוס' בסוף המסכתא דלמדו ששיטה זו היא מסקנת התוס' (ולא רק ה"א).

ועי' עוד שם בחבורה ע"ד שכתבנו שראוי לעמוד גם על דקדוק לשון התוס' דלא כתבו סתם דזמן נעילה מתחילה ממנחה עד אחר הלילה, אלא שמשמע שהעמידו שני זמנים לנעילה, וז"ל: "ונראה לי אי אמרת בשלמא אידי ואידי דלא צלי, אז לא תיקשי לך דרבנן אדרבנן, דאיכא למימר תפלת נעילה נתקנה כך להתפלל אותה או ביום מן המנחה ולמעלה או בלילה כמו שירצה. והא דקאמר' לעיל עד המנחה ותו לא כשדעתו להתפלל אותה בלילה והא דאמר הכא כל היום כשהוא רוצה להתפלל ביום כדי שיהא מזומן לסעודה בתחלת הלילה ואף על פי שיכול להמתין עד הלילה ולהתפלל התירו לו לטבול ביום הכפורים ולהתפלל כי לא אסרו אלא רחיצה של תענוג אבל בשביל תפלה וגם כדי שיהא מזומן לסעודה בתחלת הלילה מותר לטבול ולהתפלל אותה ביום אבל כיון דמוקמינן לה בדצלי מאי טעמא דרבנן" עכ"ל. הא חזינן שהתוס' חילקו את נעילה לפי הרבנן לב' זמנים, ולמה לא כתבו באופן פשוט שזמנה מתחילה ביום וממשיך עד הבוקר. אלא נראה דהכריחם מהיתר טבילה. דכדי להתיר לטבול ביום בשביל תפילת נעילה, לא די בזה שיכול להחליט להתפלל ביום, אלא חייב שהיא תיחשב לתפילה שזמנו דוקא ביום, ואע"ג דהוסיפו בתוס' כל מיני טעמים להקל בעינוי דחיצה, משום שאינו של תענוג, ועוד כדי שיהא מזומן לאכול, מ"מ בלי שנאמר בו דין זמן מסוים של יום לנעילה עדיין היה חסר בסיבה להתיר העינוי. (ובנוסח אחר: - כדי להבין את הגמ' בשיטת הרבנן כבר' השניה שהוא טובל ביום - חייב להגיד שיש לנעילה זמן מסוים דוקא ביום (ובנוסף יש זמן אחר לנעילה, בלילה). ואח"כ יכולים התוס' לדון איזה תועלת וצורך בעינין כדי להתיר

לו לבחור את זמן הראשון של נעילה ולא את הזמן השני של נעילה, אע"פ שע"י מה שהוא בוחר את הזמן הראשון, הרי רוחץ -דהיינו מזומן לסעודה, אין אסור אלא רחיצה של תענוג וכו').

ולפי הדברים הנ"ל, יצא נפק"מ שאם מתפלל נעילה לאחר פלג המנחה, לפי ההג"מ פשיטא שפוסט בזה תפילת ערבית, שהרי מתפלל תפילת לילה וקיים בזה מה שהלילה טוען תפילה א'. אולם לפי התוס' אם מחליט להתפלל נעילה מבעוד יום, הרי זה נחשבת לתפילת היום, ואין זה פוסט תפילת ערבית. ודו"ק.

דברי הריטב"א בתענית

בתענית דף כ"ו. כתב הריטב"א על מתנ' ד'בג' פרקים בשנה כהנים וכו' וז"ל: "ומדחשיב נעילה ביום שמעין תפלת נעילה ביום הוא קודם בין השמשות והיינו שיש בה נשיאות כפים, שאין נשיאות כפים בלילה, ובירושלמי (ה"א) אמרו מאי נעילת שערים רבי יוחנן אמר נעילת שערי שמים ורבי שמעון אמר נעילת שערי היכל והיינו אחר צאת הכוכבים מתני' מסייע ליה לרבי יוחנן בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום, ש"מ דנעילת שערי שמים היא ביום והיינו קודם סוף בין השמשות שהוא סוף השקיעה, והמאחרים אותה לאחר כן טועין הם בשתיים שמתפללין אותה שלא בעונתה וגם שאומרים ברכת כהנים בלילה ואינה אלא ביום" עכ"ל. דהיינו הריטב"א מוכיח מכח מתנ' דתענית, יחד עם סוגית הגמ' בירושלמי, שזמן תפילת נעילה ביום, דאל"כ לא שייך ברכת כהנים, שהוא אינו אלא ביום, ולא בלילה (וממילא מה שרבי יוחנן אמר נעילת שערי שמים, ע"כ הם ננעלו ביום). ומסיים הריטב"א דלכן מי שמתפלל נעילה בלילה טועה בתרתי, שמתפללים נעילה שלא בזמנה ושעושים ברכת כהנים בלילה.¹

אולם יש להקשות על הריטב"א, כמו שהקשו לעיל על ההגהות מיימוניות, דבגמ' דידן מבואר בדעת רב אליבא דרבנן (בברי' ראשונה) שתפילת נעילה בלילה ולכן לא יכול לטבול ביום. ואיך יסביר הריטב"א את זה. ובשלמא לפי הגהות מיימוניות תרצנו שאפילו אם יש אפשרות להתפלל תפילת נעילה ביום אבל זמנו בלילה ואדברא תפילתו מפלג הוי תפילת ערב כמו במעריב וממילא אין יכולת לדחות הטבילה, אבל הריטב"א סבר שזמנו ביום בלבד וא"כ עדיין נשאר בקושיא.

ואולי יש לחדש באופן זה: ראינו בתחילת החבורה שלפי המאירי כשם הנעילה פוסט מעריב, ה"ה איפכא שתפילת ערבית פוסט של נעילה. ואולי י"ל דהריטב"א מסכים לזה. ועוד יש להציע דלעומת מה שלמדנו לעיל בדעת הגה' מיימ', נלך בדעת הריטב"א כדרך הא' זה עצמו ששני התפילות הויין בפניו גורם שהאחד יוכל לפטור את האחר. לפ"ז י"ל דלעולם זמנו של נעילה רק ביום (לפי הריטב"א) וגם זמן ערבית ביום (לאחר פלג) אפשר לפטור א' את השני, ולא אכפת לן שנעילה היא תפילה שזמנו מיוחד להיום וערבית היא תפילה של לילה (אלא שניתן להתפללה לאחר פלג המנחה) דהא סו"ס שניהם בפניו הויין. וא"כ י"ל לומר עוד שלב כלפי הריטב"א, דכיון שמפלג יכול להתפלל מעריב יכול אז לבחור במעריב במקום נעילה - וזו ע"פ שיטת המאירי, אבליש כאן עוד הדגשה, שאין "מה שפוסט" מחייב שיתפלל מעריב בשעה שהיה צריך להתפלל נעילה אלא שגם אם יתפלל מעריב בלילה אחרי שנגמר זמן הנעילה מ"מ כבר נפטר בשעתו מנעילה בזה גופא שבחר במעריב ובסוף התפלל אותו. ונמצא שיכול לתפלל מעריב לאחר יו"כ וע"י זה לפטור את תפילת נעילה. וא"כ נמצא שהבעל קרי הזה אינו מוכרח להתפלל תפילת נעילה כלל וממילא אין

¹ במש"כ הריטב"א דברכת כהנים אינו אלא ביום, בעצם מצאנו שהמג"א (סימן תרכ"ג ס"ק ג') מביא בשם המהר"ל שיטה שמותר לכהנים לישא כפים גם בלילה. אולם עי' שם המחית השקל וז"ל: "הטעם, דאברים ופדרים מקרבן תמיד היו נשרפים בלילה, עכ"ל. ור"ל, אף על גב דהקרבנות הקרבן היה צריך להיות ביום, מכל מקום כיון דעיקר מעשה הקרבן היה ביום מותר לגמור שריפת אברים ופדרים בלילה. הוא הדין הכא, כיון דעיקר התפלה היה ביום, מותר לגמור לישא כפיו בלילה" עכ"ל. דהיינו ההיתר לישא כפים למהר"ל (ולדרכי משה) הוי משום דדומה להקטר חלבים ואיברים, אבל אותו היתר הוא משום דהוי גמר עבודה, ושפיר ניתן לגמור עבודה בלילה. ולכן אותם פוסקים לא התירו לישא כפים אא"כ תפילת נעילה התחילה ביום. אבל הקפדת הריטב"א היתה על מי שמתחיל נעילה בלילה. ובזה לא מצאנו שפוסקים מי שמתיר לישא כפים בכה"ג.

יכולת לדחות הטבילה. ולפי זה ארווחנה פירוש חדש בעיקר הסוג'. לעולם לכו"ע אין זמן נעילה בלילה וכמו שייסד הריטב"א, אלא דנחלקו התנאים בישירות בדינא דרב. מאן דסבר שאפשר לטבול קסבר שאין אחר פוטר את השני ומוכרח א"כ להתפלל נעילה קודם לילה לכן יש היתר טבילה. ואידך שיטה סובר דיכול מעריב לפטור נעילה ולכן אין סיבה לדחות העינוי אלא יתפלל מעריב בערב ונפטר בזה מחובת נעילה.

איתא בברי' הובאה בגמ' דף פ"ז: "אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, בשחרית מתפלל שבע ומתודה, במוסף מתפלל שבע ומתודה, במנחה מתפלל שבע ומתודה, בנעילה מתפלל שבע ומתודה (תנאי היא, דתניא: יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה) וחותר בוידי דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: מתפלל שבע, ואם רצה לחתום בוידי – חותר" ע"כ. [ועי' שם בהגהות הגר"א שכתב שמה שצינו בסוגריים "תא"מ"] הרי מצאנו מחלוקת בין ר"מ לרבנן כלפי חתימה בוידי, שלפי רבי מאיר חותר בוידי ולפי חכמים ניתן לו לבחור האם לחתום או לא.

לשנא בתרא דרש"י

א. רש"י (ד"ה וחותר בוידי) כתב שפירושו השני על הברי': "וחכמים אומרים מתפלל שבע, ואם רצה לחתום בוידי – חותר, ואנעילה קיימ" עכ"ל. והרי לפי לשון זה המחלוקת בין ר"מ לחכמים הוא אך ורק לגבי נעילה ולא לגבי שאר תפילות (עי' עוד לקמן כלפי לשנא קמא דרש"י). וזה כבר מראה שיש חשיבות מיוחדת לוידי של נעילה. וצריך להגדיר את זה.

ב. והנה (להניח דאירי כאן רש"י בתפילת היחיד, אמנם עי' עוד לקמן בדעת הגר"א) ממה ששייך לכ"ע לחתום בוידי הוא ראיה למש"כ בחבורות קודמות דאע"פ שוידי בעצמותו הוא תחנונים (ולכן לפי הגרשז"א מי ששכח לומר וידי בתפילתו אומר אח"כ בפ"ע עצמו ולא בתפילה), כאשר הוא נמצא בהדי תפילה, הוא נטפל לתפילה ומקבל דיני תפילה, שהרי לכאור' דין חתימה בתפילה הוא אך ורק לברכה שבתפילה. דהגע עצמך – לכאורה פשיטא היא שמה שנתנו חכמים (ור"מ) לחתום בתוך התפילה לא נוגע למי שאומר וידי לאחר תפילתו, ובודאי הוא לא יחתום כלל. ש"מ שדין החתימה הוא מיוחד לתפילה.

ולפי זה י"ל שנחלקו ר"מ ורבנן עד כמה וידי הוא חלק של התפילה. לפי ר"מ הוא כחלק של התפילה עד כדי כך שחייב הוא לחתום בוידי. משא"כ לפי הרבנן אינו חלק של התפילה עד כדי כך שהוא חייב לחתום, אלא רק לענין שיכול הוא לבחור אם לחתום או לא.

ג. אולם בדברי הפרישה מצאנו פשוט אחר לגמרי בדעת רבי מאיר. הוא כתב (בסימן תרכ"ג) וז"ל: "אלא ה"פ דרבי מאיר ס"ל דאינו חותר שקאמר הא-ל הסולחן לבד וכמו שנדפס בסידורים שלנו וחכמים סבירא להו אם רצה לחתום חותר ועל זה כתב כיון דאיכא פלוגתא ר"ל דהא לרבי מאיר אינו רשאי לחתום למאן דלא גרס בדברי חכמים כל מקום שזקוק וכו' דממילא הפלוגתא אנעילה ופליגי רבי מאיר ורבנן באם רשאי או לא ונהי דהלכה כחכמים מכל מקום נכון להחמיר ולצאת גם ידי רבי מאיר" עכ"ל. דהיינו בדעת הפרישה לפי חכמים יש לו רשות לחתום ולפי ר"מ אינו חותר כלל. ובזה מרויח הפרישה ביאור בדברי הטור שנקט שאין לחתום כלל וז"ל (שם) "מיהו כיון דאיכא פלוגתא טוב שלא לחתום" – ולכאורה קשה שלפי כל הדעות יש לחתום, או בדרך חובה (ר"מ) או בדרך רשות (חכמים). אולם לפי דברי הפרישה נחא דברי הטור, דר"מ אמר לא לחתום כלל. ולפי הפרישה הלשון של הברי' "וחותר בוידי דברי רבי מאיר", צ"ל דהכוונה היא שלפי ר"מ הוא מסיים את תפילתו בוידי, אבל בלי חתימה.

לשנא קמא דרש"י

א. ברש"י שם מבואר עוד גרסא במחלוקת ר"מ ורבנן וז"ל: "גרס בתוספתא אינו חותר מקדש ישראל אלא הא-ל הסולחן, וחכמים אומרים: כל מקום שזקוק לשבע, אף בשאר התפלות אם רצה לחתום בוידי – חותר" עכ"ל. הרי לפי זה ר"מ מחייב חתימה בנעילה דוקא (וכשיטתו בלשנא בתרא דרש"י) אבל חכמים נותנים אפשרות לחתום בוידי לא רק בנעילה אלא ג"כ בכל התפילות. ועי' בבית יוסף (סימן תר"ז) שלמד מזה שאם רוצה יחיד לחתום בוידי יכול הוא, ואפי' במנחה בערב יוה"כ פ, וז"ל: "ולרש"י שכתב ששמע דכל מקום שזקוק לשבע אף בשאר תפלות אם רצה לחתום בוידי חותר משמע דהוא הדין לתפלת מנחה ערב

יום הכפורים שאם רצה לחתום בוידי שאחריה חותם שמה שאמרו חכמים כל מקום שזקוק לשבע לאו לאפוקי מקום שזקוק ל"ח אלא לאפוקי וידוי שאינו סמוך לתפלה שאינו רשאי לחתום בו אבל כל סמוך לתפלה בין שהוא סמוך לשבע ברכות בין שהוא סמוך ל"ח אם רצה לחתום חותם" עכ"ל. דהיינו אפי' בערב יוה"כ יכול היחיד לחתום ולא אמרו 'כל מקום שזקוק לז' אלא לאפוקי מי שמתוודה שלא בתוך התפילה. (ואולי יש להוסיף דלכא' יש כאן שתי מחלוק' שנזדמנו ביחד א. אם דוקא בנעילה או גם בשאר תפילות יש דין חתימה. ב. האם חייב בחתימה או שיכול לחתום וצ"ע. ויש לדון שתלויים זה בזה דתחילת פלו' הוא בשאר תפילות דרבנן חידשו דכבר אצלם שייך לתקן מהלך ד"אם רצו", וממילא סוברים דאע"ג שיש מעלה מיוחדת לנעילה מ"מ כיון דבין כך לא גרע משאר תפילות אשר כבר נאמר בהם "אם רצו" א"כ אין במעלתו מספיק סיבה להוציא מדינא דרצו. משא"כ לר"מ דכמותשהוא אין בתפילות שום דין חתימה א"כ מעלתו דנעילה שפיר מחייב שינוי בדין להעמיד דין חתימה לעצמו. וממילא כשדנים לעצמו מה ראוי לנעילה הסברה בזה הוא שצריך לחתום ועיין).

ב. נמצאנו למדים דלדעת הבית יוסף הנושא בברי' כולל גם וידוי דיחיד. אולם הגר"א חולק על הבית יוסף, ומדייק מדברי רש"י עצמו דלא כדבריו. הרי בתחילת דברי רש"י כתב "אינו חותם מקדש ישראל אלא הא-ל הסולחן", והנה היחיד אינו אומר וידוי באצמך תפילתו אלא בסוף, וא"כ מה ענין לכתוב שחתימת הא-ל הסולחן בא במקום חתימת מקדש ישראל, שהיא החתימה לברכה האמצעית. אלא צ"ל שלפי רש"י כל הסוגיא קאי אך ורק בחזרת הש"ץ ולא בתפילת היחיד, וז"ל הגר"א (סימן תר"ז): "ואף בתפלת יוה"כ אינו רשאי לחתום בוידי אלא הש"ץ שאומ' באצמך ואינו קובע ברכה בשביל הוידי אלא כמ"ש רש"י שם שמשנה הנוסח ממקדש ישראל ואומר הא-ל הסולחן וז"ש ר"ע מי שחותם כו' טועה דלא אמרו אלא בש"ץ וביה"כ אבל בתפלת י"ח לא" עכ"ל.

וכנראה הגר"א לומד שכיון שוידי אינו במהותו תפילה אלא תחנונים, אין צד כלל שמקבל חתימה לעצמה. אולם בחזרת הש"ץ כיון דבכל מקרה חותמים על ברכה אמצעית, והרי היא נמצאת לאחר אמירת הוידי, ניתן להחליף את נוסח החתימה מ'מקדש ישראל' ל'הא-ל הסולחן'.

וכמובן לפי דברי הגר"א מיושב היטב שאלה פשוטה, שלפי הבנת הבית יוסף נמצא שיחיד הבוחר לחתום על וידוי (לפי חכמים) או שמקיים את חיובו לחתום בוידי דנעילה (לפי ר"מ) מתפלל שמונה ולא שבע. דלפי הגר"א לעולם גם יחיד גם ש"ץ מתפלל שבע, אלא שלש"ץ יש נידון בין התנאים האם ומתי לשנות את נוסח חתימת הברכה האמצעית.

ג. ועי' שם בדברי הגר"א שכתב שכ"ש שאין לחתום על וידוי בתפילת מנחה בערה יוה"כ"פ. ובאופן פשוט, כוונתו היא שמכיון שאין חזרת הש"ץ באותה מנחה, ממילא אינו שייך כלל לחתום. אולם יש להוסיף שניתן להבין את דברי הגר"א ביתר עומק. דהיינו שיש יסוד שעד כמה שהוידי מחייב, הוא נכנס יותר לתוך התפילה, והוא יותר עלול לקבל חתימה לעצמה. והנה ביוה"כ"פ עצמו, חזינן שנכנס לתפילה (גם ליחיד וגם לש"ץ) אבל מ"מ אינו מקבל חתימה לעצמה, דסו"ס אינו כתפילה ממש וכנ"ל. וא"כ בערב יוה"כ"פ, הרי אינו מחייב כ"כ (שאינו נתקן אלא משום מחשש) והסימן לדבר הוא שהרי אינו נכנס בכלל לחזרת הש"ץ, וא"כ בודאי לא שייך שהוא יקבל חתימה.

סוגיא דטבילה בזמנה מצוה

בדף פ"ח הגמ' מקשה סתירה בין רבי יוסי לרבי יוסי, שבברי' הראשונה לפי רבי יוסי טובלים כל היום, ומאיך בברי' השניה רבי יוסי אומר שאינו טובל מן המנחה ולמעלה. והגמ' מתרצת: "לא קשיא, הא דצלי תפלת נעילה, הא דלא צלי" ע"כ. דהיינו בברי' ראשונה עוד לא התפלל נעילה וממילא יכול לטבול, ואילו בברי' השניה כבר התפלל נעילה ולכן אינו יכול לטבול. ואח"כ הגמ' מקשה דאם הברי' השניה איירי שכבר התפלל, למה רבנן מתירים לו לטבול, ומתרץ הגמ' דס"ל לרבנן דטבילה בזמנה מצוה, וזה עצמו מתיר לבעל

קרי ש"טובל והולך כל היום". ועיין ברש"י שטעם ההיתר הוא משום דחי' כלומר שחובת הטבילה דוחה איסור רחיצה דעינוי.

וכלפי הדין של טבילה בזמנה מצוה, עי' ברש"י בדף ח. (ד"ה טבילה בזמנה מצוה) וז"ל: "דכתיב [במדבר יט], וחטאו ביום השביעי וכבס בגדיו ורחץ לא בא זה אלא ללמד על הטבילה שתהא ביום השביעי, והזאה נמי מקשינן לטבילה, להיות מצוה בזמנה, הלכך, כל יומא מזינן עליה שמא היום זמנה" עכ"ל. כלומר חוץ מהמצוה ליטהר, יש ג"כ מצוה ליטהר בהקדם האפשרי, דהיינו ביום שכבר יכול לטבול.

והנה יש לדקדק, דעכשיו בסוגית הגמ' מצאנו ב' מתירים לטבול ביוכ"פ – תפילת נעילה וטבילה בזמנה מצוה. ונחזי אנן – בשלמא טבילה בזמנה מצוה הוא מתיר דאו', שהוא נלמד מפסוק, אבל בתפילת נעילה המתיר הוא תקנת עזרה (עי' רש"י ד"ה בעל קרי), דאסור להתפלל עד שיטבול, ואין המתיר הזה אלא מדרבנן. יא"כ יש לדון דלפי שיטת רש"י דנו האחרונים בשאר עינוים (כולל רחיצה) האם הוא דאו' או דרבנן, וא"כ איך שייך שמתיר דרבנן יכול להתיר איסור דאו' של רחיצה.

ויש לומר דאה"נ רחיצה רגילה היא דאו', אבל רחיצה שאינה לשם תענוג – אלא כגון לשם טהרה – אינו בכלל עינוי דאו', ואינו אסור אלא מדרבנן. וא"כ שפיר מובן מה שהמתיר דרבנן' (תקנת עזרה) יכול לדחות האיסור דרבנן של רחיצה שאינה לשם תענוג.

סיכום סוף חבורה ע"ז

בחבורה ע"ז התחלנו את הסוגיא דטבילה בזמנה מצוה. ויש להדגיש דלכו"ע יש מצוה לטמא ליטהר וכמבואר בלשון הבריי" נזדמנה לו טבילה של מצוה" (כאן ובדף ח.) וביאר רש"י (דף ח.) "טבילת טהרה שהטילה הכתוב עלי". ובנוסף לזה, יש ג"כ מצוה ליטהר בהקדם האפשרי, דהיינו באותו יום שכבר יכול לטבול ובזה הוא דנחלקו התנאים. אמנם אם מפסיד הוא את הדין הנוסף, כמובן עדיין יש מצוה לפניו ליטהר. ויקיים אותו כאשר יטבול.

והנה הדגשנו בחבורה ע"ז שמצאנו בסוגיא ב' מתירים לבעל קרי לטבול ביום הכיפורים: א. טבילה בזמנה מצוה, וזו שיטת רבנן בברי' השניה. וב. תקנת עזרה מתיר אותו לטבול כדי להתפלל תפילת נעילה, וזה שיטת רבי יוסי בברי' הראשונה. ולפי הראשונים הסוברים שרחיצה אסורה מה"ת, איך יתכן שתקנה עזרה (שהיא מדרבנן) יכול להתיר איסור דאור'. וכעת נציע ב' דרכים כללים לתרץ את זה: א. יש כח לדחות את איסור התענוג – עי' לשון רש"י ד"ה קא סברי טבילה בזמנה מצוה. ב. אין זה רחיצה האסורה, שהרי אין זה לשם תענוג, ורק רחיצה לשם תענוג אסור. ונחזור לענין זה בחבורה ע"ח.

טבילה בזמנה מצוה הזמן הזה

השו"ע (תקנ"ח) פוסק שטבילה בזמנה מצוה אבל בזמן הזה אין טבילה בזמנה. ובטעם הדבר עיין ברמב"ם (שביטת עשור פ"ג הל"ג) שכבר הזכיר דבזמן הזה שאין מי חטאת וכולם בין כך והיוין טמאי מת ליכא מצוה לטבול דבין כך לא נטהרים לגמרי. אבל עי' בתוס' ביצה דף י"ח: (ד"ה כל חייבי טבילות וכו') בתחילת התוס' שהוסיפו הדגשה מיוחדת, ודנו בנפרד באשה נדה האם אצלה הוי מצוה בזמן הזה. ונראין הדברים דשאני אשה שהרי יש לה מטהר אחרת בטהרה הבאה ע"י טבילה, דהיינו טהרתה לבעלה – וזה נחשב למחייב בפ"ע על הטבילה. (אע"פ שסו"ס גם היא טמאה מת אבל מ"מ לבעלה נטהר). וכתבו, דכיון שלאחר תקנת רבי זירא, כל אשה סופרת ז' נקיים מספק, ממילא אין זה נחשב בזמנה כדי להתיר טבילה ביוה"כ"פ. וז"ל התוס' שם: "אבל השתא שכל טבילות שנשתינו טובלות היינו טבילה שלא בזמנה דהן סופרות ז' נקיים מספק שהן זבות אינן טובלות בט' באב וביוה"כ" עכ"ל.¹

קושיא על שיטת רש"י בסוגיא

בדף פ"ח. הגמ' מקשה סתירה בין רבי יוסי לרבי יוסי, שבברי' הראשונה לפי רבי יוסי טובלים כל היום, ומאיידך בברי' השניה רבי יוסי אומר שאינו טובל מן המנחה ולמעלה. והגמ' מתרצת: "לא קשיא, הא דצלי תפלת נעילה, הא דלא צלי" ע"כ. דהיינו בברי' ראשונה עוד לא התפלל נעילה וממילא יכול לטבול, ואילו בברי' השניה כבר התפלל נעילה ולכן אינו יכול לטבול. ואח"כ הגמ' מקשה דאם הברי' השניה איירי שכבר התפלל, למה רבנן מתירים לו לטבול, ומתיר הגמ' דס"ל לרבנן דטבילה בזמנה מצוה, וזה עצמו מתיר לבעל קרי ש"טובל והולך כל היום". ורש"י מקשה שא"כ בברי' הראשונה, למה הרבנן לא מתירים לטבול משום טבילה הזמנה מצוה, אע"פ שזמן נעילה בלילה. וכתב (בד"ה קא סברי) דאח"כ רבנן דברי' בתרייתא פליגי ארבנן דברי' קמייטא, דהיינו בברי' קמייטא ס"ל לרבנן דטבילה בזמנה לאו מצוה.

אבל לפי זה יש קושיא גדולה על רש"י, מיניה וביה בברי' ראשונה עצמה – דהיינו אם בעל קרי לא יכול לטבול מן המנחה ולמעלה (שהרי זמן נעילה בלילה ול"א טבילה בזמנה מצוה), איך יתכן ד"ל כל חייבי טבילות טובלין כדרך ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרך בלילי יום הכפורים" – הרי מה מתיר להם לטבול אם חזינן דאסור לבעל קרי.

¹ וע"ע בראשונים שם שמוסיף שאפילו הכי היה מקום להתיר הרחיצה בשביל שמשאא מצות עונה וז"ל התוס' הראש: "ואי משום דמשאא מצות עונה הרי יוה"כ אסור בתשמיש המטה ואפשר דחופפת בערב יוה"כ וטבילה במצוא יוה"כ עכ"ל.

א. דרכם של התוס'

בתוס' אין התייחסות לקושיא זה, אבל מתוך תירוצם לקושיא אחר ניתן לראות מה לתרץ לדעתם. דהיינו הם הקשו אותה סתירה בין רבנן לרבנן שהבאנו לעיל, וכתבו (ד"ה קסברי טבילה בזמנה מצוה) בזה"ל: "תימה לי דה"מ לאקשווי מדרבנן דלעיל אדרבנן דהכא דלעיל אמרי אף על גב דלא צלי אינו טובל מן המנחה ולמעלה, והכא אמרי אפי' צלי כבר טובל. וי"ל דאיכא למימר דההיא דלעיל דקאמר עד המנחה ה"פ בשביל התפלה אינו צריך לטבול אלא עד המנחה, ואתא לאשמועינן דתפלת נעילה בלילה. מיהו משום טבילה בזמנה מצוה יש לו לטבול. ונפקא מינה היכא דאניס ולא מצי טביל ביום לא יבטל בזה תפלת נעילה ולר' יוסי אי לא מצי טביל ביום לא יתפלל כלל תפלת נעילה" עכ"ל. כלומר לפי התוס' אה"נ גם לפי הרבנן בברי' הראשונה חייב הוא לטבול לאחר המנחה, ומש"כ בברי' שאינו טובל, הוא אך ורק מצד הלכות תפילה. ואין כאן בכלל נפק"מ למעשה בין רבי יוסי והרבנן כלפי החיוב לטבול ביוהכ"פ. וזה חידוש גדול בפשט.

אמנם לעניינינו נמצא שלפי התוס' הרבנן בברי' הראשונה ס"ל דטבילה בזמנה מצוה, ודלא כרש"י. וממילא לא קשה כלל מה דאיתא בברי' שחייבי טבילות וכו' טובלים ביום הכיפורים, שהרי לפי אותו תנא לעולם טבילה בזמנה מצוה. [אלא ממה שתוס' לא הקשו קושיא זה, אולי נרמז שהיה להם דרך אחרת לתרץ את קושייתנו על רש"י וצ"ע].

ב. דרכו של הרמב"ן

הרמב"ן (בתורת האדם שער האבל – ענין אבילו) מקשה את הקושיא שהקשינו מדוע בברי' קמייאת בהרישא מחייב כל חייבי טבילות היוהכ"פ אבל בסיפא בעל קרי טובל רק עד המנחה. והוא מתרץ (ובזה דרכו כדרכם של התוס') דלעולם התנא סובר דטבילה בזמנה מצוה, ולכן הרישא מובן. אלא בסיפא הרמב"ן מציע אוקימתא חדש, וז"ל: "אלא רישא בטבילה בזמנה, וסיפא קתני בעל קרי עד המנחה אף על גב דהוא שלא בזמנה דמסתמא לאו ברואה קרי ביום הכפורים איירי" עכ"ל. דהיינו הבעל קרי של הסיפא לא ראה קרי ביוהכ"פ אלא אתמול, בערב יוהכ"פ, ולכן לא שייך אצלו טבילה בזמנה, כי כבר עבר הזמן. אלא דמ"מ נחלקו רבנן ורבי יוסי עד מתי יש לו היתר לטבול משום תפילת נעילה.

[נמצא לפי זה שאין הבדל בין בעל קרי ולשאר חייבי טבילות מצד טבילה בזמנה – דלא כפשטות הברייתא – אלא דשאני בעל קרי דאצלו קיים סיבה מיוחדת להתיר טבילה משום תקנת עזרה המונעת אותו מלהתפלל].

ג. דרכם של התוספות ישנים

התוס' ישנים כתב דבברי' ראשונה לעולם טבילה בזמנה לאו מצוה, ודלא כהרמב"ן והתוס'. אלא יש לו גרסא אחרת בברי', דלא איירי בחיוב טבילה אלא רשות טבילה, "פירוש אינו צריך לטבול אבל לא גרסין אינו יכול לטבול דהא אף על גב דהיינו רבי יוסי ברבי יהודה דאית ליה טבילה בזמנה לאו מצוה מ"מ יכול הוא לטבול כדפרישית וכן בברייתא קמייאת נמי דקתני בה מן המנחה ולמעלה לא יטבול פי' דתפלת נעילה לא יתפלל עד הלילה וא"כ אית ליה תפלה בזמנה לאו מצוה אפילו הכי קאמר כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים אלא ה"ג לא יטבול כלומר אינו חייב לטבול דטבילה בזמנה לאו מצוה היא" עכ"ל. כלומר לפי התו"י (שבד"ה זה קאי על דברי רבי יוסי בברי' בתרייתא אלא מתיחס להדיא לת"ק בברי' קמייאת) מה דאיתא שבעל קרי אינו טובל מן המנחה ולמעלה, הכוונה היא שלא חייב. וכמו כן ברישא, שאר חייבי טבילות אינן חייבים לטבול אלא שרשאים לטבול. ובד"ה הקודם, פירש התו"י "מודה הוא דזב וזבה וטמא מת וכן בעל קרי יכולין לטבול אם ירצו לטהרות" – דהיינו הסיבה להתיר הטבילה הוא אכילת טהרות. ולכן התו"י מעמיד גרסא אחר משאר שהראשונים שלמדנו עד כאן שהדעה המחמיר יותר "מן המנחה ולמעלה אינו צריך לטבול" (וגרסא זו הביא ודחה הרמב"ן בתורת האדם שם).

עכ"פ לפי התו"י יש ישוב למה שהקשינו על רש"י, ואפי' אם למדים אנו שלפי הת"ק בברי' קמייתא טבילה בזמנה לאו מצוה, דכולם שווים שאינם חייבים אבל רשאים הם לטבול. ובביאור השיטה שיש רשות לטבול כדי לאכול טהרות, עי' במאירי שכתב וז"ל: "ומ"מ כל שמתכוין לטהרה ובלא כוונת תענוג נראה שמותר מתורת רשות אלא שאין מצוה בכך" עכ"ל – דהיינו מכיון שהוא אינו מתכוון לתענוג אלא לטהרה גרידא, אינו בכלל עינוי האסור. וזה כהצד השני שהבאנו בריש החבורה, דלאו משום לתא דדחיה נגעו בה, אלא משום שאם אין כאן תענוג, אין כאן רחיצה האסורה.

ד. דברי רש"י בשבת

ואם נשאל – האם מש"כ התו"י כאן ביומא יכול להיות דרך ליישב גם את רש"י בקושיא הנ"ל (שמצד אחד בדעת רש"י לפי הת"ק טבילה בזמנה לאו מצוה אבל מצד שני שאר חייבי טבילות טובלים ביוהכ"פ). והתירוץ הוא שא"א לומר כן, שהרי רש"י אינו גורס את גרסת הברי' כגרסת התו"י אלא כהגרסא לפנינו, ש"אינו יכול לטבול" (בברי' השניה ד"ה הכי גרסינן). ולכן צריך ישוב חדש בדעת רש"י.

ועי' בשבת דף קכ"א. שם בגמ' הובאה הברי' השניה של סוגיא דידן, ובה רבנן נוקטים לטבול אחר המנחה ורבי יוסי נקט לא לטבול לאחר המנחה. ואיתא שם ברש"י (ד"ה הזב והזבה והמצורע ובעל נדה וטמא מת טובלין ביום) וז"ל: "משהאיר המזרח ביום השביעי שלהם, וטעמא בפרק שני דמגילה (כ א) מקרא דביום השביעי מקצת שביעי ספירה, ואם חל שביעי שלהם ביום הכיפורים - טובלין כדרך לאכול תרומה לערב" עכ"ל.

כלומר רש"י מצא טעם חדש להתיר טבילה, דהיינו משום אכילת תרומה. והרי רישא זו נשנית לכו"ע בברי', דהיינו גם לרבי יוסי וגם לרבנן. נמצא א"כ דאפי' לרבי יוסי דס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה (התם) מ"מ יש היתר לאותם חייבי טבילות ליטהר ביוהכ"פ כדי לאכול תרומה בערב. ובנוגע לבעל קרי ע"ע ברש"י שם ד"ה בעל קרי וז"ל: "שצריך טבילה לדברי תורה מדברי סופרים ואפי' אין אוכל טהרות לבו ביום" ומבואר שבעל קרי אינו בעצם שונה מחייבי טבילות אלא שלגבי בעל קרי הבריייתא מדבר אפילו במקרה שאין לו תרומה או שאינו כהן וכדומה. והנה יש לדון בהסבר דבריו האם ההיתר משום דהוי "לצורך" או דיש כאן ענין של מצוה, ושפיר איכא דחי'. והמאירי מתייחס לדרך זו ברש"י וכתב וז"ל: "וי"א שזה שכתבנו שחייבי שאר טבילות אין טובלין ביום הכפורים דוקא שלא לצורך כגון שאין שם טהרות אבל כל שהוא לצורך כגון בזמן טהרות וכדי להעריב שמשו אחריה טבילת מצוה היא ומותרת" עכ"ל. ומשמעות הדברים הוא שאע"פ שרחיצה אסורה ביוהכ"פ, מ"מ יש סיבה לדחות את האיסור, דהיינו אכילת תרומה בערב וכתב דהוי טבילת מצוה ולכאוף זהו מקור לצד הב' לעיל. ועיין עוד בהמשך דבריו שכתב עוד דמ"מ יש לומר דיש לו רשות לטבול כיון שאינו מכין לשם הנאה וליכא כוונת תענוג, ולכאוף כאן ביאר כדרכו של התו"י דליכא כלל רחיצת איסור, (כיון שאינו מתכוון לתענוג) ומפורש בדבריו שיש כאן שני טעמים נפרדים לבאר ההיתר טבילה למ"ד שטבילה בזמנה אינה מצוה וזהו כמו שביארנו לעיל.

שיטת התוס' בביצה דף י"ח:

בחבורה ע"ז הבאנו את מחלוקת הראשונים מה דעת רבנן בברי' קמייטא בדף ע"ח. וכעת נחזור לשיטה הסוברת שלפי הרבנן טבילה בזמנה לאו מצוה. והנה כתבו התוס' בביצה דף י"ח: (ד"ה כל חייבי טבילות טובלין כדרך בן בתשעה באב בין ביום הכפורים) וז"ל: "היינו דוקא להני שטובלין טבילת מצוה בזמנה אבל השתא וכו'". (ובהמשך), ועוד אומר ר"י דזמן הזה אין טובלין לא ביוה"כ ולא בט' באב דדוקא הם שהיו עוסקין בטהרות היה צריך לטבול מיד כדי שלא יטמאו הטהרות אבל השתא דהטבילה אינה באה אלא לטהרה לבעלה יכולה היא לרחוץ ולחוף ערב יוה"כ כדי שתסרוק שיערה וחופפת מעט למוצאי יום הכפורים משום דצריך חפיפה סמוך לטבילה וכן בט' באב דהא אפי' תטבול ביום הכפורים ובט' באב אסורה לבעלה עכ"ל.

דהיינו שתוס' יסדו מקודם דגם למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה מ"מ יש היתר לטבול ובהמשך לזה דן הר"י שבזמן הזה גם היתר הזה ליתא. ומסיק הר"י שההיתר של חייבי טבילות וכו' בזמן הברי' הוא משום שהיה להם צורך, שהיו נזהרים לא לטמא טהרות, אבל עכשיו שאנחנו בכל מקרה טמאים מת, לא קיים כזה צורך. וכלפי טהרה לבעלה יכולת לרחוץ ולחוף ערב יוה"כ ולטבול במוצאי יוה"כ^פ, ולכן לא נחשב לצורך (ומש"כ בריש דבריהם שאין זה נחשב לזמנה כיון שהיום סופרים ז' נקיים משום תקנת רבי זירא הוא אליבא דמ"ד טבילה בזמנה מצוה ועי' עוד בסוף החבורה). ואפשר להסביר שיטת התוס' על פי מה שלמדנו בחבורה ע"ז בדעת שיטת התו"י (על פי פירוש המאירי) דהגדר הוא דמכיון שהוא אינו מתכוון לתענוג אלא למטרת טהרה גרידא, אינו בכלל עינוי האסור. דהיינו לאו משום לתא דדחיה נגעו בה, אלא משום שאם אין כאן תענוג, ואין כאן רחיצה האסורה.

והנה לולי דברי התוס' היה אפשר לפרש דזה גופא שאין לו כוונה לשם תענוג הוי מספיק סיבה כדי להתיר הטבילה אלא דהכא חזינן מתוס' דבעינן צורך אחר (חיובי) כדי להתיר. עוד יש להדגיש דאולי היינו אומרים שלא קובעים מה נחשב לצורך לפי מודד קבוע (למשל האם תהא נפק"מ כלפי בעלה באותו לילה) אלא זה עצמו שהיא רוצה ליטھر משוי טבילתה לצורך. ועי' במ"ב סימן תר"ג ס"ק ל"א שמתחילת לה"א זו, וכתב דמ"מ אסור עי"ש. כלומר שמדברי המ"ב רואים אנו את החידוש בגדר של התוס' שחייב להיות צורך מסוים ויש כללים מה נחשב כדי להתיר טבילה¹.

שיטת רש"י בשבת

הבאנו בחבורה ע"ז שלפי רש"י בשבת דף קכ"א. איכא טעם חדש להתיר טבילה, דהיינו משום אכילת תרומה בערב, ואפי' למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה. נמצא שרש"י עשה אוקימתא גדולה בברי', דאיירי דוקא בכהן (או באשת כהן) שהרי רק להם שייך אכילת תרומה. ויש להדגיש (על פי המאירי) שאין הגדר לפי רש"י כדרכו של התו"י (והתוס' בביצה) שמשום צורך לא נחשב לתענוג, אלא דרש"י מצא עוד סוג של מצוה-אכילת תרומה בלילה ובזה נהפכה "לטבילת מצוה היא, ומותרת" (לשון המאירי).

ויש לומר שרש"י הוצרך לזה לשיטתו. שהרי מצאנו ביומא דף פ"ח. שלפי רש"י 'לא לצורך' לבד אינו היתר בפני עצמו (שמוריד את שם התענוג מהרחיצה כדברי התוס') אלא בעינן כח מצוה בטבילה שתוכל לדחות את איסור עינוי. ולכן בעינן הכא שהוא טבילת מצוה. (ועי' בדברינו בסוף חבורה ע"ז שאפי' אם נאמר שאין

¹ ועיין בדברי המאירי וז"ל "ומ"מ כל שמתכוין לטהרה ובלא כוונת תענוג נראה שמותר מתורת רשות". ומפשטות לשונו משמע שכוונה לטהרה בעלמא סגי. וע"ע בדברי המאירי בדף עז: שכתב שכוונה לצד מוסר סגי להתיר וז"ל "ואף רב אצל תלמיד אעפ"י שבגמרא נשאר בספק יראה שכל שמתכוין בה למצוה או לצד מוסר שמותר". ועיין בהראשונים שם וגם בשבת דף קיא. שמשמע שצריך צורך מסוים..

איסור דא' ברחיצה שלא לשם תענוג, מיהו מסתברא דאיסור דרבנן נשאר, והדרך היחיד להוריד האיסור עינוי הוי ע"י דחייה ע"י טבילת מצוה.²

שיטת הר"י ברצילוני

בסימן תר"ג כתב הטור וז"ל: "לענין טבילת בעל קרי, כתב הרב רבי יהודה ברצילוני שטובל כדרכו, דתנן הרואה קרי ביום הכפורים יורד וטובל, וכן כתב בה"ג. והר"ם כתב כיון דקיימא לן דבעל קרי אין צריך טבילה לא לתפילה ולא לדברי תורה אף בשאר ימות השנה, אזלינן לחומרא שאין לו לטבול ב"ה, אלא אם הוא לח רוחץ אותו מקום לבד ויקנחנו, ואם הוא יבש ישפשפנו בידו, וכן פסק רבינו תם" עכ"ל. דהיינו נחלקו הר"י ברצילוני והרמב"ם האם בזמן הזה בעל קרי טובל ביוהכ"פ. ונחזי אנו – אם הר"י ברצילוני סובר כאותם גאונים בפ"ג דברכות שלא בטלו תקנת עזרא (למה דקי"ל כריב"ב) אלא לגבי לימוד תורה (וכלשונו שם "אין דברי תורה מקבלין טומאה") אבל לא לגבי תפילה וכו', אז מובן דעדיין קיים היתר לבעל קרי לטבול משום תפילה, כדאיתא בתחילת הסוגיא בדף פ"ח.

אולם אם הר"י ברצילוני סובר שבטלו תקנת עזרא גם לתפילה, ולא נשאר אלא מנהג לטבול לקרי, אז מצאנו לכאורה נפק"מ בין ב' הדרכים הנ"ל, דהיינו בין רש"י לתוס'. ונפרש: לפי רש"י כדי לדחות איסור רחיצה (ואע"פ שטבילה בזמנה אינה מצוה) צריך את הכח הדחיה של טבילת מצוה, ואם טבילת בעל קרי לתפילה אינה אלא מנהג בעלמא, הא ליכא כח דחיה. אולם לפי דרכם של התוס', לא בעינן אלא למצוא צורך כדי לומר שאין כאן רחיצה האסורה. ואם טבילת קרי לתפילה נשאר עכ"פ מנהג, לכאורה זה יחשב צורך לענין זה שאין הרחיצה אסורה כלל.

שיטת הרמב"ם

בהמשך הסוגיא הובאה ברי' כלפי מחיקת שם וטבילת מצוה: "הרי שהיה שם כתוב על בשרו ה"ז לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטנופת נזמנה לו טבילת מצוה כורך עליו גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף" ע"כ, ואיתא בגמ' דבמסכ' שבת מבואר דנחלקו התנאים האלו האם טבילה בזמנה מצוה, ולמ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה (רבי יוסי בר יהודה), לא מהרדינן אגמי וימתין עד למחר (לשון רש"י). והנה בהל' יסודי התורה פ"ו הרמב"ם פוסק את אותה ברי' בלי להזכיר שצריך להדר אגמי – ומזה למד הלחם משנה שהרמב"ם סובר דטבילה בזמנה לאו מצוה.³

אולם מאידך בהל' שביתת עשור פ"ב הל"ב הרמב"ם כתב שכל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוהכ"פ וכו' – ותחילת דבר, אין ללמוד ברמב"ם כהתירו דרש"י דלדרכו אין היתר כי אם לכהן וכו' והרי הרמב"ם לא חילק. והלחם משנה עמד בזה, ואמר דס"ל כהתוס' דאע"פ שטבילה בזמנה לאו מצוה, מ"מ רשאי הוא לטבול לצורך. אבל הקשה על זה התוס' יוהכ"פ שקשה לומר כן, שהרי בהל"ג כתב הרמב"ם שבזמן הזה אסור לבעל קרי לטבול, ומדוע גרע משאר טובלין – הרי עדיין מנהג איכא ולמה אינו נחשב לצורך. ונשאר בצ"ע. אבל עיין בלשון הלח"מ דמרמז על הגדר אחר של היתר בדעת הרמב"ם, ונבאר.

ועי' בקהילות יעקב יומא סימן כ"א שמיישב את דברי הלחם משנה (והציע שלזה אולי כיון השער המלך). לעולם הרמב"ם ס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה ואין מצוה לטבול בזמנה דוקא אבל מ"מ הטבילה בעצמה

² אבל עיין ברש"י בשבת דף קכא. שגרס "אינו צריך לטבול" וא"כ משמע שסבר עם הת"י שיש להתיר משום "שאינו מתכוון לתענוג", וא"כ צ"ב למה רש"י צריך עוד היתר משום מצוה. ובאמת עיין בדברי המאירי ביומא פח. שג"כ כתב שיש שני היתרים: משום מצוה ועוד משום שאינו מתכוון לתענוג. ואפשר יש לומר שההכרח של רש"י לחדש עוד היתר של מצוה נובע מהלשון של הברייתא שמתחיל עם ההיתר של שאר טבילות ומסיים שיש היתר של בעל קרי, ומשמע ששני ההיתרים ביסודם אחד.

³ וע"ע בדברי הב"י (תקנ"ח) שהבין מדברי הרמב"ם שטבילה בזמנה מצוה. וכנראה יש ליישב קושיית לח"מ לדעת הב"י ולומר ע"פ דברי תוס' ביומא דף פח. ד"ה מכלל וז"ל "שהן אומרים שיש להן לחזר אחר גמי בזה לא תדחה בודאי הטבילה ועוד מפני כבוד השם".

היא מצוה כדי ליטור וכמש"כ בתחילת חבורה ע"ז. ומחדש הקה"י בדעת הרמב"ם דטעם ההיתר לטבול אינו משום צורך בעלמא אלא משום צורך מסויים של "קיום המצוה" זהו הצורך המתרת. וא"כ י"ל שלגבי בע"ק בתחילה היה לו היתר בזמן תקנת עזרא שהיה חייב לטבול משום חובת תפילה אבל בזמנה"ז שהטבילה רק מנהג בעלמא אין לו יותר 'החייב' כדי להתיר הטבילה. ואלא דאסבאנו לדון להתיר מאידך טעמא שיש בטבילה עצמה קיום מצוה ורוצה בקיום זה, הרי בזמן הזה בטל עיקר הקיום, וכמו שכתב הרמב"ם בהל"ג על בע"ק, וה"ה שאר טובלין משום שעדיין טמאים למת. והפירוש בזה הוא דלפי הרמב"ם מצות הטבילה עיקר עניינה הוא כדי לטהר עצמו לגמרי, ובזמנו הזה דשאר בט"מ אין לו הקיום כלל וא"כ אין רשות לטבול, "שעיקר מצוות טבילה להתהוות טהור", ולכן אע"פ דבעל קרי עביד טבילה משום המנהג, ובעיקרון הרי זה 'לצורך' אבל כל זה די לשאר הראשונים, אבל לרמב"ם כיון שאינו מקיים בזה גוף המצוה ליטור דס"ס טמא מת הוא, אין לו המצוה ואין לו ההיתר. [ועי' שם שהקה"י מביא כמה ראיות דגם למ"ד טבילה בזמנה"ז לאו מצוה, מ"מ מצוה היא, אלא שמותר להניחה למחר, מהלכות ברכות ומסוגיא דמללה"מ].

ב' נקודות נוספות

מצאנו בדעת השו"ע בסימן תקנ"ד שלפי המ"ד טבילה בזמנה"ז מצוה, מ"מ בזמן הזה גם בשאר טבילות וגם בטבילת נדה ל"א טבילה בזמנה"ז מצוה, וכל א' משום סיבה אחרת – בשאר טבילות משום "שאינן הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת" – כלומר אין כאן מצוה כלל כיון שלא ישיג מטרת הטהרה. ובנדה משום שאע"פ שהיא תצא טהורה לבעלה (וזו מטרה בפ"ע) וא"כ לכאורה יש לדון שיש לה המצוה אפילו בזמן הזה מ"מ אין זה בזמנה"ז משום שכל אשה סופרת ז' נקיים משום תקנת ר"זירא (עי' במובא לעיל בדעת תוס' בביצה) וכמש"כ השו"ע "אבל בזמן הזה אין טבילה בזמנה". ולכאור' לפי דרכינו לעיל ברמב"ם יצא חידוש דנדה שפיר יכולה לטבול בזמן הזה משום דאצלה יש מצוה וזו חידוש גדול ויש לדון בזה.

אולם בכל א' מב' הנקודות האלו, מצאנו מי שחולק. דהיינו הבה"ג (הובאה שיטתו בטור בסימן תרי"ג) סובר דאע"פ שיצא טמא מת, מ"מ מה שהוא יטהר מטומאה השניה שעליו עדיין עושהו לטבילת שאר טמאים כטבילת מצוה. ומבואר לדעת הבה"ג שמצוות הטהרה אינו ליטור לגמרי אלא ליטור מטומאה זו.. ומאידך, מצאנו את שיטת רב אחאי דאע"פ שנשים סופרות מספק ז' מקים כתקנת רבי זירא, אין זה נחשב דלא כזמנה"ז כי ס"ס זה הוא הדין, דהיינו לעשות כתקנת רבי זירא, ומי שציית לדין (אפי' אם הוא חומרא דרבנן) עדיין נשחב לטבילה בזמנה"ז.^{4,5}

⁴ ומקור לסברא זו מצאנו בהמאירי בנדה דף כט:

⁵ ועיין בדברי הבה"ג (הלכות יוה"כ) וז"ל "והיכא דרואה קרי ביומא דכיפורי טביל וברין ומנגב נפשיה בידיה דתנו רבנן הרואה קרי ביום הכפורים יורד וטובל" והאחרונים מדייקים שסבר הבה"ג שצריך לברך על טבילת קרי ביוה"כ ומשמע שאינו מנהג כלל, ועיין בדברי המהר"י ברונא (סימן מט). וא"כ אפשר זה הסיבה למה מותר בבעל קרי ואינו משום שיטהר מטומאה השניה.

מקור בפסחים

איתא בפסחים דף נ"ג: "מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים - מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק - אין מדליקין. ובבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ובמבואות האפלים, ועל גבי החולים" ע"כ.

ואיתא בגמ' ביאור לב' המנהגים: "תנא: בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק - שניהן לדבר אחד נתכוונו. אמר רב יהושע, דרש רבא: ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק - שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד" ע"כ. ועי' שם ברש"י (ד"ה בין שאמרו) וז"ל: "לא נתכוונו אלא לדבר אחד, להפריש עצמו ממשכבי אשה, האומרים להדליק - משום דאין אדם משמש מטתו לאור הנר, והאומרים שלא להדליק סוברים כשהנר דולק רואה את אשתו, ומתאוה לה" עכ"ל.

ב' סיבות להדליק

והנה כלפי נר של לילי יוהכ"פ, בעצם יש ב' סיבות להדליק: א. דלא גרע יוהכ"פ משאר ימים טובים ושבתות, שמדליקים בהם את הנר. ב. כדי למנוע מתשמיש המטה - דהיינו לפי אותו מ"ד דנהגו להדליק משום שע"י זה ימנע תשמיש, (שהוא א' מה' העינוים של יוהכ"פ) דאין אדם משמש מטתו לאור הנר.

האם צריך לברך במקום שנהגו להדליק- מחלוקת הרא"ש והמרדכי

ולענין האם צריך לברך על ההדלקה מצאנו ג' שיטות: א. רבינו פרץ (תוס' ר' פרץ) כתב (ד"ה מקום שנהגו) באופן פשוט דאמנהגא לא מברכין. ב. אולם במרדכי (רמז תשכ"ח) מבאר טעם אחר וז"ל: "וכיון דאיכא דוכתא דאין מדליקין לא תקנו חכמים ברכה" עכ"ל. ג. הטור (סימן תר"י) כתב בשם הרא"ש שיש לברך על נר יוהכ"פ כמו בשבת וז"ל הרא"ש: "ירושלמי (הל' ד) מקום שנהגו להדליק משובח ממקום שנהגו שלא להדליק. אמר רבי ירמיה תדע לך שהוא כן שהרי יוה"כ שחל להיות בשבת אפילו במקום שנהגו שלא להדליק מדליקין רבי בון ורבי סימון תרוייהו אמרין תדע לך שהוא כן שהרי אותו האיש צנוע הוא ואינו משמש לאור הנר. ויראה שיש לברך על הדלקת הנר כמו בשבת משום שלום בית" עכ"ל. והשו"ע מביא את זה בנוסח של "יש מי שאומר". והמ"ב (שם ס"ק ו') מסביר שיטת הרא"ש וז"ל: "היינו במקום שנהגו להדליק שוב ממילא הוי ליה חיובא עליו להדליק משום שלום בית כמו בשבת" עכ"ל - דהיינו במקום שיש מנהג, ממילא נשאר לנו נר של יו"ט, דלא גרע, ושפיר מברכין. היינו דעד כמה שהמנהג הוא להדליק א"כ לא היה שום סיבה לעקור החיוב להדליק משום יו"ט דיום כיפור ונשאר הנר ה'מקורי' של יו"ט וזהו המחייבו בברכה.

עוד מבואר שרבינו פרץ חולק על הרא"ש וסבר שאין כאן חיוב אלא מנהג וממילא אין לברך (ונבאר שיטתו בהמשך). אבל בשיטת המרדכי יש לדייק שלא כתב שאין לברך בשביל שהנר אינו אלא נר של מנהג בעלמא, אלא כתב שאין לברך בשביל שאין אנו נוהגין כן בכל דוכתא, דהיינו שמכיון שיש מקום שנהגו שלא להדליק זה מונע החיוב לברך. ונראה לפרש דבריו שבעצם היה מקום לברך, וכמו הרא"ש, בשביל שיש כאן נר של חיוב - נר של יו"ט, ורק שאין שייך לברך כיון שהחיוב עצמו נהיתה 'תלויה במנהג'. כלומר דאם נשאל למה הוא חייב בנר זה אין לומר רק 'משום דיש עליו חיוב נר דשאר יו"ט', דלא די בזה אלא צריכים לבחון האם המנהג מניח לו להדליק, אלא יש להוסיף על זה 'גם המנהג כאן הוא להדליק', ונתחדש דחיוב כזו שחל בו הגבלה שתלויה במנהג אינו עדיף ממנהג לענין ברכה ולכן אין עליו ברכה. וא"כ יש לומר שאע"פ שבדין מודה לרבינו פרץ שאין לברך, אבל ביסוד מודה להרא"ש שיש חיוב במקומות שנהגו להדליק. וע"ע בדברי השער הציון (שם ס"ק ה) שכאשר הביא שיטת החולקים על הרא"ש כתב וז"ל "כיון דתלוי אמנהגא לא תקנו רבנן לברך על זה", ומבואר בדקדוק לשונו כביאורינו בדעת המרדכי, דאם כשיטת הר' פרץ היה צריך לומר דאינו אלא נר של מנהג אבל כתב כיון ד'תלוי במנהג' זה מגרעו לענין ברכה.

והנה מרן הגר"ז (הלכות ברכות פרק י"א) כתב לחקור בטעם למה אין מברכים על מנהג. האם זה משום שחסר בציווי ואינו יכול לומר 'וצונו', או האם זה משום שחסר בחפצא של המעשה מצוה. ולפי המדרכי, יותר נראה

כהצד הראשון, שהרי כאן אותו חפצא של נר של יו"ט עדיין נשאר ואם באנו לדון על גופו של המעשה עצמו, שפיר יש להגדירו כמעשה מצוה דסוף סוף הוי נר של תקנה, אלא דכלפי ה'וציונו' יש לומר דכיון שהחיוב תלוי במנהג א"כ דרגת החיוב אינו יותר מחיובו של מנהג.

ביאור הגר"א

ויש לציין את דברי הגר"א (שם בסימן תר"י) על מה שכתב השו"ע בשם הרא"ש, וז"ל: "יש מי כו'. כמו בשבת משום שלום בית. שם. אבל כל הפוסקים חולקים עליו וכמ"ש בפ"ד דסוכה קסבר מנהג נביאים והשתא מנהג נביאים כ"ש כה"ג ואף לפי ר"ת בפ"ב דברכות י"ד א' כאן דמקום שנהגו כו' וע"ל סי' רס"ג ס"ה" עכ"ל. דהיינו בתחילת דבריו הגאון אומר שביוהכ"פ יש לנו חיוב נר כמו שיש בשבת, דהיינו חיובו משום נר של יו"ט, והוא על פי הרא"ש. אבל לפי זה קשה המשך דבריו, שמביא את שאר ראשונים שחולקים משום שאין לברך על מנהג – אבל הרי הגר"א כבר יסד שיש כאן עיקר נר של יו"ט, ולכן מה לי שעל מנהג אין לברך. אלא דתפרש היטב לפי מה שביארנו שעצם זה שתלוי במנהג, מגרעו לענין תורת חיובו ומשווהו ללא יותר ממנהג, והוא סיבה לא לברך.

ביאור מחלוקת הרא"ש והר"פ

וכדי לבאר את המחלוקת בין הרא"ש והרבינו פרץ האם ההדלקה ביוה"כ נחשב מנהג או חיוב, יש לומר שזה תלוי במחלוקת הראשונים בעיקר התקנה של נרות של שבת. ויש שיטת רבינו משולם (הובא במרדכי רמז רצד) וע"ע תוס' בשבת דף כה: שסוברים שהעיקר חיוב של הדלקת נרות היא לצורך הסעודה וא"כ ביוה"כ שאין בו סעודה אין חובה בהדלקת נרות. וע"ע בדברי המרדכי - בסוף רמז תשכ"ח שהביא בשם הסמ"ג שמחדש שאפילו בשבת שחל ביוה"כ מדליקין בלי ברכה בגלל "שאינה באה לצורך אכילה".

ובשיטת הרא"ש מבואר שסבר שטעם שמדליקין נרות היא בשביל שלום בית, וא"כ טעם זה שייך ג"כ ביוה"כ. אבל עיין בדברי המרדכי בשבת (רמז רעג) וז"ל "ונראה דביוה"כ בלא שבת אין מברכין על הדלקת הנר דלא חשו לשלום בית אלא בשבת מפני כבוד שבת" עכ"ל. ומבואר שאפילו אם מדליקין נרות בשביל טעם של שלום בית, מ"מ ביוה"כ אינו שייך טעם זה דהא גופא דחיישינן לשלום בית אינו אלא משום כבוד שבת וביוה"כ ליכא. וא"כ אפשר זה ג"כ הפשט ברבינו פרץ.

מקום שנהגו לא להדליק 'מנהג כנגד דינא'

ובשיטת הרא"ש והמרדכי יש לעיין דאם ביסוד הדבר הוי יוה"כ כשאר יו"ט לענין הנר א"כ איך ייתכן שהמנהג יכול לדחות הדין נר של יו"ט שחויב בו מצד התקנה והא אין מנהג מבטל דינא. ויש לבאר בשני אופנים. א: עיין בשפ"א בפסחים שביאר "דהרחקת חיבה שתבוא ע"י הנר עדיפא ורשאין לדחות המצוה דרבנן של שלום בית," נראה מדבריו דלא הוי מנהג בעלמא אלא דיש כאן תוספת הרחקה בענין העינוי, ולכן יכול לדחות, אבל לפ"ז יש להוסיף דמ"מ שבת שהוא יוה"כ שאני דמצטרף גם ענין של שבת הכא אינו יכול לדחות.

ב: אולי יש לומר בעוד אופן דכיון שעניינו של המנהג הוא כדי למנוע תשמיש שנאסר ביוה"כ, א"כ זה גורם לבטל עצם התוכן של הנר, דנמצא דקיום הנר אינו גורם לשלום בית וממילא אין המנהג דוחה התקנה אלא מבטל. משא"כ בשבת שהוא יוה"כ דאז יש גם נר של שבת יש לומר דלגבי שבת מה שנזדמן לכאן חשבון חיצוני של 'עינוי של יוה"כ' אינו מבטל עצם הנר, ורק ביו"כ דעניינו של הנר הוא שלום בית של יוה"כ כאן יש לומר דמיניה וביה יש מבטל על עניינו של הנר. ועיין.

יוהכ"פ שחל להיות בשבת

ביוהכ"פ שחל להיות בשבת, נקטו הפוסקים כדברי התנא רשב"א בפסחים שנהגו להדליק מפני כבוד שבת (אפי' במקומות שביוהכ"פ גרידא נהגו לא להדליק). ומוסיף הרמ"א וז"ל: "ומברכין: להדליק נר של שבת ושל יום הכיפורים" עכ"ל, הנה הוסיף לנו הרמ"א דלא רק שמדליקים בכל מקום (וזה מביאר בגמ') אלא דגם נכלל יוה"כ

בנוסח הברכה. והנה אם איירי במקום שנהגו לא להדליק, אז בעצם מצד יוה"כ לא אמור להיות נר כלל אלא דמשום נר של שבת (וכמו שביארנו לעיל) הוא דאיתא, וכביכול דע"י דין נר של שבת ובגרמתו חזר גם נר של יוה"כ. וא"כ אם באנו לדון לענין נוסח הברכה האם לכלול בברכה "ושל יוה"כ", יש לחלק לפי שיטות הראשונים, וטעמיהם. א: לפי ר' פרץ ודאי אין לברך על יוה"כ דלשיטתו אין כאן חפצא דמצוה כלל, מלבד הנר של שבת. ב: לדרכו של המרדכי יש לדון, דהשתא שיש לנו נר משום שבת, חוזר בעקיפין להיות לנו גם נר של יוה"כ ונמצא שיש גם חיוב לגבי יוה"כ, אלא דלא נתחייב בנר מחמת יוה"כ אלא מחמת שבת ונראה שזהו מה שדימה לסוג' דשבת דמיירי בענין להזכיר של שבת בנעילה, וגם שם המחייב בתפילת נעילה אינו מחמת שבת אלא משום יוה"כ ומ"מ צריך להזכיר של שבת בתפילה, דסו"ס בעקיפין יש עוד תפילה בשבת זו.

היכן צריך להדליק

במקומות שנהגו להדליק נר בליל יו"כ"פ, הר"פ בפסחים (דף נג: ד"ה מקום שנהגו) כתב שאנו צריכים להדליק בכל מקום אפילו בחדרים, ומוסיף הר"פ שבמקום שנהגו שלא להדליק אם מדליקין במקום אכילה ולא בחדרים צריכים להדליק גם בחדרים. וביאר שכל זמן שמדליקין בבית ממילא עכשיו נחשב מקום שנהגו להדליק וא"כ צריך להדליק בכל הבית. ולפי זה כתב שאסור להדליק אפילו במקום אכילה אע"פ שאין כאן חשש של תשמיש המיטה. ומבואר לפי דבריו שלולי החידוש שכל הבית צריך להיות בחד מנהג, היה שייך לכל א' לקבוע מקומות נפרדים בתוך ביתו, ושכל מקום יתנהג על פי מנהג אחר (אבל נראה בהמשך עוד ביאור בד"ד של ר' פרץ ע"פ המרדכי). אולם הדרכי משה (הקצו) כתב וז"ל: "כתב מהר"ל (הל' ערב יוה"כ סי' יב) מי שמדליק נר בבית צריך להדליק גם כן בחדר ששוכב שם כי לולי זה עושה תרי קולי דכשרואה אשתו מתאווה לה ובחדר אין לו נר ויבוא לידי תשמיש לכן צריך ליזהר" עכ"ל. כלומר מדברי המהר"ל מבואר כשיטת ר"פ, שאין לחלק בכל הבית, אבל מטעם אחר שאם מדליק בבית ולא מדליק בחדר, זה יחשב לביטול שורש המנהג, כי הוא יראה אותה ותאווה לו, ואז ילך לחדר אתה ושם אין אור כלל וזה ביאור לשונו שכתב שיהא "תרי קולי".

ועיין בדברי המג"א (תרי, ס"ק ב) וז"ל "ובחדר אין לו שום היכר (שם) ובמרדכי ריש יומא כ' ומדליקין נרות על שלחנם כמו בשבת אף יש מדליקין גם בחדרים דתנן מקום שנהגו כו' משמע דיש מדליקין על השלחן ולא בחדר וכ"מ שם סוף יומא שכ' וא"ל דהיינו דוקא בחדר משום תשמיש אבל בבית חובה להדליק דהא תנן מדליקין בבתי כנסיות וכו' משמע אבל בבתי לא ע"כ וק' דא"כ כשיראנה בבית יתאווה לה וכו' כמ"ש כאן אלא ע"כ לא ס"ל הך סברא דמהר"ל דאין יצה"ר מצוי אלא לשעתו ובבית שניהם מצוי' יחד אבל בחדר הולך זה לבדו לשכוב וזו לבדה ואז לא חיישינן שמא ישכח, כל זה ליישב המנהג ומ"מ יש להחמיר" עכ"ל. והנה יש לבאר שהמג"א הביא את דברי המרדכי (רמז תשכה) שמבואר שיש צד לומר שמדליקין על שולחנם אפילו במקום שלא נהגו להדליק, ועוד הביא ראיה לזה מהמרדכי ברמז תשכח. (וע"ש שהביא הסברא כדברי המרדכי שיש להדליק על שולחנם במקום שלא נהגו להדליק אבל הר"י חולק סבר שאין להדליק כלל אפילו על שולחנם. והר"י הביא ראיה מהשנה שכתב שרק שיש להדליק בבתי כנסיות ובתי מדרשות ומשמע שבהבית אין להדליק כלל). וא"כ הוקשה להמג"א מהסברא של המרדכי שיש לחלק בין החדרים והבתים, ובא לתרץ שבהכרח המרדכי סבר שבאמת יש סברא לחלק בין הבית והחדרים וחולק על הסברא של המהר"ל.

ועי' עוד בזה בחבורה פ'.

דברי המרדכי ברמז תשכ"ח

בחבורה ע"ט הבאנו את דברי המרדכי ברמז תשכ"ח, וז"ל: "גבי הדלקת נר בשבת חובה בנר של יוהכ"פ אם יארע בשבת צריך לברך אבל אם יארע בחול אין צריך לברך דתנן פרק מקום שנהגו מקום שנהגו להדליק מדליק ושלא להדליק אין מדליקין וכיון דאיכא דוכתא דאין מדליקין לא תקנו חכמים ברכה ואין סברא לומר דהיינו דוקא בחדר כדאמר התם שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד, זה אין לומר דהא תנן התם ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות משמע אבל בבתיים לא והכי איתא בירושלמי בפרק מקום שנהגו תניא ר"ש בן אלעזר אומר יוהכ"פ שחל להיות בשבת אפי' במקום שנהגו שלא להדליק מדליקין ובגמ' דידן תנא ועני ר' יוחנן וחכמים אוסרין. וגרסינן בירושלמי ר' סימון בשם ריב"ל הלכה כרשב"א. ר"ש בר נחמן אומר מקום שנהגו להדליק בתוך הבית משובח ממקום שנהגו שלא להדליק א"ר ירמיה תדע שהוא כן שהרי האיש צנוע ואין משמש מטתו לאור הנר" עכ"ל. דהיינו המרדכי סובר שאפי' במקום שנהגו להדליק נר ביוהכ"פ, מ"מ אין לברך עליו, משום זה גופא שההדלקה תלויה במנהג. ועי' היטב בחבורה ע"ט שכתבנו שם לבאר שבעצם המרדכי מסכים להרא"ש שבמקום שנהגו להדליק, נשאר הנר של יו"ט 'בעלמא' (לעומת רבינו פרץ שאינו אלא נר של מנהג). אבל לעומת הרא"ש, המרדכי ס"ל דמ"מ לא מברכין על אותו נר דחיובו נהיה 'מתלי תליא' במנהג עי"ש.

ולעניננו כעת, יש לציין שהמרדכי העלה צד שאפי' במקום שנהגו לא לברך על נר יוהכ"פ, אולי ה"מ דוקא בחדר, אבל לעולם בבית - שאינו מקום שינה - (במקום רוב תשישים) כולם מדליקין, ואין זה תלוי במנהג. ולפי צד זה, יחזור הדין שצריך לברך על נר יוהכ"פ שהרי הדר דין הנר להיות חיוב גמור להדליק כשאר שבתות ויו"ט, ורק בחדרים ההדלקה תלויה במנהג. אבל כתב המרדכי דזה אינו, ומביא ראיה מדיק לשון המשנה, דמשמע שבמקום שנהג לא להדליק, רק בבתי כנסיות וכו' מדליקין, משמע אבל בבתיים לא. נמצא שאם המנהג הוא לא להדליק בחדרים, ה"ה בבית.

[אמנם יש לציין שצ"ע מה שהמרדכי מביא מהירושלמי כלפי יוהכ"פ שחל להיות בשבת שהלכה כרשב"א, דמה קשר לנושא של המרדכי. ואולי י"ל שמזה שדנו התנאים דוקא האם ביוהכ"פ שחל להיות בשבת מדליקין לכו"ע בבית, ש"מ שביוהכ"פ 'בעלמא', לא היה מנהג מוסכם לכו"ע להדליק בבית - וזו ראיה לקמ"ל של המרדכי (כלפי ברכה). אבל עדיין קשה, כי מדוע צריך להביא סיוע זה מהירושלמי - הלא זה כבר מבואר להדיא בבבלי. ואמנם אם באנו לדון להביא ראיה מדין זה המובא בבבלי, יש לדחות, דאירי במי שאין לו אלא חדר א' (ושם הוא עושה כל תשישו, כולל שינה) ושפיר הוי בכלל המנהג. ולכן אין להביא ראיה מרשב"א (וחכמים) לנדיון דידן (דאירינן במי שיש לו גם בית וגם חדר)¹, אבל א"כ מה אנחנו רואים בדברי הירושלמי מעבר לזה, באופן דא"א גם שם להציע אותו אוקימתא שאין לו אלא חדר א' וצ"ע. ועוד צ"ע למה המרדכי הביא ההמשך של ירושלמי שמקום שנהגו להדליק בתוך הבית משובח ממקום שנהגו שלא להדליק].

דברי רבינו פרץ

רבינו פרץ בפסחים (דף נג: ד"ה מקום שנהגו) כתב שבמקומות שנהגו להדליק נר בליל יו"כ, צריך להדליק בכל מקום אפילו בחדרים, ומוסיף הר"פ שבמקום שנהגו שלא להדליק אם מדליקין במקום אכילה ולא בחדרים צריכים להדליק גם בחדרים. וביאר שאם מדליקין בבית, ממילא עכשיו נחשב מקום שנהגו להדליק וא"כ צריך להדליק בכל הבית. כלומר רבינו פרץ 'בא וממשיך' את דעת המרדכי, ונקט שאם הוא מחליט להדליק בבית, הוא קובע את עצמו מתוך אלו שנהגו להדליק וממילא חייב הוא להדליק גם כן בחדרים.

¹ לפי דחיה זו, נמצא שאם ההלכה היתה שכל א' מדליק בבית ואילו בחדר תלוי במנהג, כהה"א של מרדכי, אז מי שיש לא רק חדר א' לכל תשישו, יתבטל "הדלקה של כו"ע" כאשר מתנגד למנהגו לא להדליק בחדר. וצריך להגדיר מדוע היה יוצא כך.

כבר הבאנו בחבורה ע"ט שהדרכי משה מביא מהמהרי"ל שהוא גם סובר שאסור להדליק בבית ולא להדליק בחדר, אבל מטעם אחר, וז"ל: "כתב מהרי"ל (הל' ערב יוה"כ סי' יב) מי שמדליק נר בבית צריך להדליק גם כן בחדר ששוכב שם כי לולי זה עושה תרי קולי דכשרואה אשתו מתאוה לה ובחדר אין לו נר ויבוא לידי תשמיש לכן צריך ליזהר" עכ"ל. כלומר אם מדליק בבית ולא מדליק בחדר, זה יחשב לביטול שורש המנהג, כי הוא יראה אותה ותאוה לו, ואז ילך לחדר אתה ושם אין אור כלל, וזה ביאור לשונו שכתב שיהא "תרי קולי". וביתר ביאור, השורש של התקנה הוא למנוע מתשמיש המטה, אבל נתחלק לב' דרכים איך להשיג מטרה זו – או ע"י זה שלא מדליק ולא יתאוה, או ע"י זה שמדליק וע"י צניעותו לא יבא לשמש מטתו. וכאשר מדליק בחדר, הרי כבר מכריע א"ע לדרך השניה בשורש התקנה כי 'ביטול' מעצמו כל המהלך של אופן האחר של המנהג, ואם אח"כ לא ידליק בחדר, זה יחשב לדברים בטלים כלפי התקנה.² נמצא שאע"פ שהמהרי"ל מסכים לפסק של רבינו פרץ, אבל זהו מטעם אחר, דלדבריו הבעיה היא בשורש התקנה, ולא בהלכות 'קביעת מקום' לגבי המנהג.

דברי המגן אברהם בסימן תר"י

בסימן תר"י, הרמ"א פוסק כדעת המהרי"ל, וז"ל: "ואם יש לו נר בבית, חייב להדליק בחדר ששוכב שם כדי שלא יבא לידי תשמיש עם אשתו, מאחר שרואה אותה אצל הנר שבביתו" עכ"ל. אולם למעשה הציבור נוהג לא כן, אלא מדליקין בבית אבל לא בחדר. ומג"א (ס"ק ב') בא להצדיק את זה. והוא מתחיל עם דברי המרדכי במק"א, דהיינו ברמז תשכ"ה, וז"ל המג"א: "ובמרדכי ריש יומא כ' ומדליקין נרות על שלחנם כמו בשבת אף יש מדליקין גם בחדרים דתנן מקום שנהגו כו' משמע דיש מדליקין על השלחן ולא בחדר" עכ"ל – דהיינו באותם דברי המרדכי רואים שמצד א' מדליקין על שלחן (משום דיוהכ"פ איקרי שבת שבתון ע"ש במרדכי) אבל מה שמדליקין בחדר תלוי במנהג כדאיתא במתנ' בפסחים.

ולמתבונן, בעצם יש סתירה בין דברי המרדכי שם לדברי המרדכי ברמז תשכ"ח שהבאנו לעיל. שברמז תשכ"ח מבואר שכל הבית (בין מקום רוב תשמישו דהיינו "הבית", ובין החדרים) נכללים בתוך המנהג של המשנה. אבל ברמז תשכ"ה מבואר שמקום השלחן אינו שייך בכלל למנהג של המשנה, וכל נידון של המשנה מתחיל רק בחדרים. וצ"ע. אבל מ"מ שפיר מצא המג"א ברמז תשכ"ה סיוע להצדיק המנהג.

ואח"כ המג"א מביא עוד סיוע, מדברי המרדכי ברמז תשכ"ח. ובמושכל הראשון קשה, שהרי המרדכי שם פסק למעשה כן כהמר"ל, שאם לא מדליקין בבית, לא מדליקין בחדר. אולם לאור דברינו הנ"ל בביאור החילוק היסודי בין המהרי"ל מצד א' לרבינו פרץ והמרדכי מצד שני, מובן היטב. כי עצם זה שהיתה למרדכי ה"א שכולם נוהגים להדליק בבית, אבל בחדר הכל תלוי במנהג, מראה באצבע דלא כהמהרי"ל, שלעולם לא שייך להמהרי"ל להציע ה"א זו, שיש בזה ביטול של שרש המנהג. (וגם הקמ"ל של המרדכי לא באה אלא מכח דיוק בהמשנה, אבל עדיין לא הסכים כלל לעיקר הבנה של המהרי"ל). ולפי זה, נביא ונבין היטב את דברי המג"א: "וכ"מ שם סוף יומא שכ' וא"ל דהיינו דוקא בחדר משום תשמיש אבל בבית חובה להדליק דהא תנן מדליקין בבתי כנסיות וכו' משמע אבל בבתיים לא ע"כ וק' דא"כ כשיראנה בבית יתאוה לה וכו' כמ"ש כאן אלא ע"כ לא ס"ל הך סברא דמהרי"ל" עכ"ל. [מכל מקום, המג"א מסיים וז"ל: "כל זה ליישב המנהג ומ"מ יש להחמיר" עכ"ל].

אולם יש להעיר על עצם הצדקת המג"א – אע"פ שכנים הדברים שיש למדרכי מהלך אחר בסוגיא, דלא כהמר"ל, ושברמז תשכ"ח היה לו ה"א שלא שייך כלל למהרי"ל, סו"ס להלכה כתב הרבינו פרץ להדיא שמי

² ועיי' במג"א סימן תר"י ס"ק ב' שכתב סברא לחלוק על המהרי"ל וז"ל: "דאין יצה"ר מצוי אלא לשעתו ובבית שניהם מצוי יחד אבל בחדר הולך זה לבדו לשכבו וזו לבדה ואז לא חיישינן שמא ישכח" עכ"ל.

שמדליק בבית חייב להדליק גם בחדר, וא"כ איך הוצדק המנהג.³ ואולי יש לומר שיש מחלוקת (קטנה) בין המרדכי ורבינו פרץ, והסיוע של המג"א הוא אך ורק אליבא דהמרדכי. ונפרש: לפי רבינו פרץ לא ניתן לחלק מקומות כלל. אבל לפי המרדכי עדיין ניתן לחלק בין מקום למקום בבית. ולא רצה המרדכי (כלפי השאלה האם לברך או לא) להוכיח אלא שאלו שנהגו לא להדליק בחדר, לא היו מוכרחים להדליק בבית, דאל"כ לא מובן הדיוק מהמשנה. אבל לעולם מי שרוצה, שפיר יכול להדליק בבית אבל לא בחדר- ולשנות מנהגו ממקום למקום, ודו"ק.

טבילה בערב יוה"כ פ

א. הרא"ש (סימן כ"ד) כתב וז"ל: "ונהגו לטבול בערב יום הכפורים. ואמר רב עמרם טובל אדם בשבע שעות ומתפלל תפלת המנחה. ואמר רב סעדיה בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה ואין דבריו נראין בזה שלא מצינו בהש"ס רמז לטבילה זו ואין לה יסוד נביאים ולא מנהג נביאים. ולא עדיפא מערבה (סוכה מד ב) דאמר ליה חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא. ואי משום דא"ר יצחק (ר"ה טז ב) חייב אדם לטהר עצמו ברגל היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואפי' מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי. והאידינא אין לנו טהרות וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה כולה גם אין חובה לטבילה זו ואין לברך עליה אלא שנהגו העולם לטהר עצמן מקרי לתפלת יום הכפורים, וסמכו אמדרש תנחומא בפרשת ואתחנן ביום הכפורים שהם נקיים כמלאכי השרת" עכ"ל. דהיינו הרא"ש מביא את המנהג לטבול בערב יוה"כ פ ועוד מביא בשם רב סעדיה גאון שמברכים על טבילה זו. אולם אח"כ הוא כתב שאין דבריו נראין, משום שאין לטבילה זו רמז בש"ס, ולא עדיף מערבה, שעל הצד שהוא מנהג אין לברך עליה. ואח"כ כתב שמה שר"יצחק מחייב לטהר עצמו ברגל אינו מקור לטבילה זו, שהרי הוא חייב לטהר עצמו לגמרי, אפי' מטומאת מת, והאידינא דא"א לטהר מטומאת מת, אין קיום לחובת ר"יצחק. ובסוף דבריו לימד זכות לטבילה זו על פי המדרש, אבל בודאי אין לברך עליה.

ב. אולם עי' בב"ח (סימן תר"ו) שבא להצדיק את דברי רב סעדיה וז"ל: "טעמו דמאחר דאמר ר' יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל אם כן צריך לברך על הטהרה כעל כל מצות דרבנן, ומה שהשיג הרא"ש על זה דר' יצחק היינו לטהר עצמו מכל טומאה אינה השגה, דאיכא למימר ודאי כן הוא דלטהר עצמו מכל טומאות קאמר אלא שאף על פי כן בכל טהרה וטהרה שאפשר לו לטהר עצמו חייב לברך עליה כשמטהר עצמו" עכ"ל. כלומר הב"ח הבין שרב סעדיה מחייב ברכה משום חובה של ר"יצחק לטהר לפני הרגל. ואיברא דר"יצחק מחייב לטהר לגמרי, אבל עם כל חלק וחלק של טהרה שהוא משיג ע"י טבילתו, נחשב כקיום של הדין, וא"כ שפיר מברכין, שע"י טבילתו אע"פ שנשאר טמא מת, מ"מ נטהר מטומאת קרי. (אעפ"כ הב"ח מסיים דכיון שיש בזה פלוגתא דרבוותא, למעשה אין לברך).

ג. והנה הרמב"ם (הלכות טומאת אוכלין פרק ט"ז הלכה י') כתב כלפי דינא דר"יצחק וז"ל: "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה ובנבילתם לא תגעו ברגל בלבד ואם נטמא אינו לוקה אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר" עכ"ל. ועי' בדברי השאגת אריה (סימן ס"ו וס"ז) שמדגיש ומסכים לדעת הרמב"ם שעיקר החיוב לטהר הוא משום שיכול ליכנס ולמקדש ברגל ולהקריב ולאכול שם חובותיו וכו', וזה שייך אך ורק ברגל. וז"ל השג"א: "דהא הא דמוקמינן להאי לאו דובנבילתם לא תגעו ברגל דוקא בע"כ ה"ט משום כדי שיוכל לקיים מצות של חובת הרגל כמו ראייה וחגיגה ושמחה שא"א לקיימן בטומאה" עכ"ל. והוא מוכיח שאין צד שר"ה ויוה"כ פ נקראים רגל, ועוד שאין בר"ה ויוה"כ פ חובות הרגל כלל. וא"כ לא שייך דינו דר"יצחק בימים אלו, רק בג' המועדים.

ועל פי זה הוא מתמה על הרא"ש הנ"ל שדן האם שייך לקיים טבילת ר"יצחק קודם יוה"כ פ בזמן הזה כיון שאנחנו טמאים מת – הא בר מן דין, לא שייך לדון בזה כלל, שהרי ר"יצחק לעולם לא חייב אלא אך ורק

³ ועי' בשער הציון ס"ק ד' שמרגיש בזה.

ברגל, וכדברי הרמב"ם. ובדעת הרא"ש י"ל שהחיוב של ר"י צחק הוי משום תוספת קדושה ולכן שייך אפי' בר"ה ויוהכ"פ, שסכ"ס ע"י הטבילה נמצא במצב של יותר קדושה.

ומבואר מחלו' יסודית מהו החיוב לטהר עצמו ברגל האם הוא מלתא דקדושה או משום 'דיני עזרה' ונפ"מ א: לגבי ר"ה ויוה"כ גם בזמן המקדש ב: שלא בזמן המקדש בכל הרגלים ג: במקרה שאינו יכול לטהר עצמו מכל טומאותיו- דלפי הרא"ש ור' סעדי' גאון יש לדון בזה אבל לפי הרמב"ם פשיטא שאין שום חיוב. (ד אבל צ"ע איך הוא מיישב את ההוכחות שהביא השג"א לדעתו של הרמב"ם.)