

# ישא מדברתיך

קובץ מאמרים  
למלאת שנים עשרה שנים  
לפטירת

שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

---

אייר התשפ"ו  
גבעת שמואל

---

עימוד: שלמה ניימרק  
כריכה: פדות ליברמן  
גבעת שמואל, אייר תשפ"ו

משפחת יונגסטר 054-5532338  
yudiy18@gmail.com

# מפעל יש"א מדברותיך

## ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

אנו שמחים להגיש בפני הקוראים אוהבי התורה את פירות השנה התשיעית של המפעל.

מפעל "ישא מדברותיך" לכתובה תורנית-למדנית הוקם בשנת תשע"ז לע"נ בנו האהוב שמשון אברהם ז"ל במטרה לעודד לומדים העומדים בתחילת דרכם (בגיל 18-24) לעסוק בלימוד גמרא בעיון ולכתוב חידושי תורה ברמה גבוהה, ובכך לממש את חלומו זה של שמשון, שלמרבה הכאב, הוא לא זכה להגשימו.

אנו שמחים על כך שהמפעל הולך וקונה לו שביטה בעולם הישיבות, ותפוצתו הולכת ומתרחבת, ובע"ה עוד תוסיף להתרחב בשנים הבאות.

השנים האחרונות אינן כשאר שנים, כשאנו עומדים במלחמה ארוכה ורחבת היקף מול אויבים הסובבים אותנו, ובחורינו מחרפים נפשם למעננו ולמען שמו יתברך, ובי"ה זוכים לסייעתא דשמיא.

בתקופה מיוחדת זו האור זורח עלינו מבעד לערפילי הצער על הנפגעים, ובע"ה ישלח הקב"ה רפואה שלמה לפצועים ונחמה גדולה למשפחות הנופלים הי"ד.

אחת הקרניים המזהירות הבוקעות ומאירות עלינו היא קרנה של תורה. התרגשות גדולה היא לקרוא מאמרים מעולים שנכתבו עם השירות הצבאי: חלקם - עד יום הגיוס, חלקם - מיד אחרי השחרור משירות קשה ותובעני, וחלקם - ממש תוך כדי השירות הצבאי! אשרנו שזכינו לכך.

למרות התנאים המורכבים, בחרנו השנה לחזור למתכונת המקורית של התחרות ולקבוע נושא מרכזי לעיון וכתובה על פי סדר ספרי "משנה תורה" לרמב"ם, והשנה הגענו לספרי עבודה וקרבות, העוסקים בענייני המקדש וקודשיו.

נושא זה, שבדרך כלל רק בחירי הלימודים עוסקים בו, לא הרתיע את הכותבים, וכפי שניכר בחוברת שלפנינו - רבים נענו לאתגר וכתבו מאמרים מעולים בנושאים אלה.

בכל השנים, אפשרנו גם לכותבים בנושאים אחרים להשתתף בתחרות, ואף לאלה יש נציגות בחוברת זו.

אנו מבקשים להודות לשותפינו הקבועים למפעל:

**הרב משה ליכטנשטיין שליט"א**, ראש ישיבת "הר עציון"  
**הרב בן-ציון אלגזי שליט"א**, ראש מכון "צורבא מרבנן" וראש ישיבת ההסדר רמת-גן  
**הרב רפאל שטן שליט"א**, ר"מ המכון הגבוה לתורה בר-אילן.

זו השנה התשיעית שגדולי תורה אלה מקדישים זמן רב מסדר יומם העמוס לבחינה מעמיקה של המאמרים, וכל זאת מתוך שמחה והנאה גדולה מדור הלמדנים הצעיר, המצטרף לשרשרת הדורות הלמדנית של עם ישראל. יברך ה' חילם ופועל ידיהם ירצה.

כבכל שנה, הצטרף לוועדת השיפוט שופט אורח, וזכינו השנה להשתתפותו של **הרב תמיר גרנות שליט"א**, ראש ישיבת "אורות שאול".

יצוין, כי בשני השלבים התייחסה הבדיקה הן לאיכות הכתיבה והן לרמת החידוש, והמאמרים שנבחרו אכן הצטיינו בשני מאפיינים אלה.

יהי רצון שיזכה אותנו הקב"ה להתמיד במפעל זה לאורך שנים, והמפעל יתרום תרומתו להוסיף חילים לאורייתא, ועל ידו יהיו שפתותיו של בננו שמשון אברהם ז"ל דובבות, ועמל התורה שירבה בע"ה יהיה נר לנשמתו הטהורה.

המשפחה

## תוכן המאמרים

לפי סדר א"ב של שמות המחברים

	יעקב אדורם
5.....	"ישב ולא עשה" כמעשה: נותר הפסח בשיטת הרמב"ם
	ירום איזנבך
21.....	בעלותו הממונית של הגוי.....
	נועם חייקין
41.....	"הקדיש זכר לדמיו" ויסודות ההקדשה.....
	אליה כהן
54.....	פדיון הבן.....
	לביא כהן
69.....	עבד שנשבה ופדאוהו.....
	גבי מושבי
81.....	פטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות.....
	דוד נבון
97.....	תורת זבח השלמים.....
	ישי פינקלר
112.....	שיטת הרמב"ם בהיתר זר בהדלקת המנורה.....
	דביר קראוס
126.....	"לא יחל דברו" על פי הרמב"ם.....
	יצחק דוד שטרן
139.....	שיעור האיסור להותיר.....
150.....	רשימת הכותבים.....



## ”ישב ולא עשה” כמעשה: נותר הפסח בשיטת הרמב”ם

### מבוא:

כיצד נתייחס ל”פסיביות” מבחינה הלכתית? באופן פשוט פסיביות הינה רק היעדר. ההסבר לכך הוא ש”מעשה” הינו פעולה ”אקטיבית”, ואילו אדם שנמצא במצב ”פסיבי” אינו עושה כלום.

ניתן לחשוב גם על אפשרות שניה – בה ”פסיביות” נחשבת מעשה. באופן ראשוני נדון אדם פסיבי – כמי שנמצא במצב של חוסר החלטה וחוסר בחירה לעשות. אך ניתן לראות בפסיביות של האדם, כהחלטה מודעת – ובחירה שלא לעשות, כך שהמעשה שבחר הוא: ’לא לעשות’.

באפשרות זו נעסוק בדברינו וננסה לפתח אותה. ראשית, כיוון שזו הצעה מחודשת נצטרך בתחילה להוכיח שאפשרות זו אכן ממשית ובעלת אחיזה במקורות. ננוע סביב שני מוקדים: מצוות ועבירות. שנית, נצטרך להגדיר היטב את קו הגבול בין האפשרויות השונות – מתי פסיביות אינה כלום, ומתי נחשבת מעשה. בנוסף, נסביר את ההיגיון הפנימי של אפשרות זו. בסוף דברינו ננסה להציע השלכות נוספות לאפשרות שנפתח. בדברינו נתמקד בשיטת הרמב”ם הן מתוך העקביות הנדרשת ממנו כמי שהתייחס לכלל התחומים בהלכה, והן מתוך דיוקו בלשון ברחבי משנה תורה.

### ”פסיביות” בקיום מצווה: שביתה בשבת

נתחיל את הדיון שלנו במקומות בהם אפשר להציע שלפסיביות יש משמעות חיובית כגון: מצוות ה”שביתה” השונות. כיצד האדם מקיים את המצווה? הרי אינו עושה כלום?

כך כותב הרמב”ם לגבי שביתה בשבת: ”שְׁבִיתָהּ בְּשִׁבְעֵי מְלֶאכָה מְצוֹת עֲשֵׂה שְׁנֵאמַר ”וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת”. וְכָל הָעוֹשֶׂה בּוֹ מְלֶאכָה בְּטֵל מְצוֹת עֲשֵׂה וְעֵבֶר עַל לֹא תַעֲשֶׂה שְׁנֵאמַר ”לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֶאכָה”.

נראה מדבריו ששביתה בשבת היא איסור עשה בלבד, ללא תוכן חיובי. אין בשביתה שום קיום אקטיבי של מצווה, אלא רק איסור על עשיית מלאכה ועבודה בקרקע.

בדבריו לגבי שביתת יום טוב עולה נימה שונה: ”כָּל הַשּׁוֹבֵת מִמְּלֶאכֶת עֲבוּדָה בְּאֶחָד מֵהֵן הָרִי קִיָּם מְצוֹת עֲשֵׂה שֶׁהִרִי נֵאמַר בְּהֵן ”שְׁבִיתוֹן” כְּלוֹמַר שְׁבֹת”. כאן הרמב”ם מזכיר ששביתה היא בעלת קיום עצמאי. בניגוד להלכות שבת, שם הרמב”ם התייחס

רק למקרה שעשה מלאכה וביטל העשה, כאן הרמב"ם מעלה אפשרות שלשבייתה יש קיום עצמאי של המצווה<sup>1</sup>. ניתן לצמצם את חשיבותה של הבחנה זו, ולהגיד שזהו קיום ב"שב ואל תעשה", כך שאע"פ שהפסיביות בשבת היא קיום של מצווה, עדיין אינה נחשבת כ-"מעשה".

ניתן לפתח כיוון שלישי, המתבסס על הסבר בשם הרב אהרון ליכטנשטיין זצ"ל<sup>2</sup> ('הרא"ל' להלן). הרא"ל הסביר שאדם שישן על מיטתו מרגע כניסת השבת עד רגע צאתה לא עבר כמובן על איסור עשיית מלאכה, אך לא קיים את מצוות השבתון - המחייבת לבחור לשבות ממלאכה. לשיטתו גם בשבת יש קיום חיובי של "לשבות" (גם אם ברמב"ם לא נראה כך בפשטות). ניתן לחזק טענה זו בהתבסס על מהותה של השבת. מהותה העיקרית של השבת היא השביתה. (בניגוד ליום טוב בו יש מהות אחרת - "מקרא קודש"<sup>3</sup>). השבתון בשבת מתבסס על השביתה של ה' - "בו שבת מכל מלאכתו", שהגיעה לאחר שישה ימים בהם הקב"ה עבד. כך מובן מדוע קיום העשה של שבתון - הוא על ידי בחירה מודעת במעשה שביתה, שהוא מנוגד לעבודה.

מכל מקום יש חיזוק לטענה שהעלנו בפתיחה - שניתן לראות "פסיביות" לא רק כחוסר החלטה ובחירה, אלא דווקא כ"בחירה" מודעת ועשייה - ובמקרה שלנו זו מעשה שביתה. בדברינו בהמשך ננסה לפתח כיוון זה ולזהות מתי ניתן לראות "פסיביות" כבחירה מודעת וכמעשה של האדם ולא כאי-עשייה.

## הרמב"ם בנותר הפסח:

הזווית העיקרית דרכה נבחן את הנושא היא חיובי מלקות: "אֵלוֹ הֵן הַלּוּקִין.. וְכֵן כָּל הָעוֹבֵר עַל לָא שֵׁישׁ בּוּ מַעֲשֵׂה כְּגוֹן אוֹכֵל בֶּשֶׂר בְּחֵלֶב אוֹ לֹבֵשׁ שְׂעִטָּנוּ. אֲבָל לָא שְׂאִין בּוּ מַעֲשֵׂה כְּגוֹן הוֹלֵךְ רַכִּיל וְנוֹקֵם וְנוֹטֵר וְנוֹשֵׂא שְׂמַע שְׂוֵא אֵינוֹ לּוֹקֵה:" (הל' סנהדרין יחא), על פי דבריו של הרמב"ם, נוכל לבודד ולבחון "מעשה" בצורה פשוטה, ביחס לשאלה האם לוקים או לא.

בקרוב נותר של פסח, מצאנו מחלוקת מדוע המותר את הפסח אינו לוקה: "אֲבָל הַמוֹתֵיר בְּטָהוֹר וְהַשׁוֹכֵר בְּטָמֵא - אֵינוֹ לּוֹקֵה אֶת הָאֲרָבָעִים. גַּמ' בְּשִׁלְמָא מוֹתֵיר בְּטָהוֹר - דְּתַנִּיא: "לא תותירו ממנו עד בקר והנתר ממנו עד בקר וגו'", בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקה - דְּבָרֵי רַבִּי יְהוֹדָה. רַבִּי יַעֲקֹב אָמַר: לָא מִן הַשֵּׁם הוּא זֶה, אֲלֵא מִשּׁוֹם דְּהוּא לִיה לָא שְׂאִין בּוּ מַעֲשֵׂה, וְאִין לּוֹקִין עֲלֵיו." (פסחים פד).

הרמב"ם פסק כרבי יהודה: "וכבר בארנו שזה הלאו הוא לאו שניתק לעשה, שנאמר והנותר ממנו באש תשרופו". ובמכילתא אמרו: "והנותר ממנו בא הכתוב ליתן עשה על לא תעשה, לומר שאין לוקין עליו." (לאו קיז)

1. כך עולה ביחס למצוות השביתה בשביעית וביום הכיפורים.

2. עיונים במנחת חינוך - הרב שמואל שמעוני. אתר תורת הר עציון: מצווה פה - שביתה בשבת.

3. עיין ב-קדושת אביב עמ' בנושא שבת ויום טוב בעמ' 66-73.

דברי הרמב"ם דורשים בירור בשני מוקדים שונים:

1. המשנה למלך (הלי' פסולי המוקדשין יח, ט) מקשה על ההיגיון הפנימי של פסיקה זו. מדוע לא פסק שאינו לוקה משום "לאו שאין בו מעשה"? הרי זהו טעם הפוסט ממלקות באופן גורף, וגם במקרים בהם אי-אפשר לבצע העשה – יהיה פטור ממלקות.

2. הכסף משנה שואל על העקביות ברחבי הרמב"ם עצמו. מדוע לגבי נותר הפסח ונותר כללי, הסביר שאינו לוקה משום לאו הניתק לעשה, ואילו בלינת אימורים (קרבן פסח פ"א ה"ז) – הסביר שאינו לוקה משום לאו שאין בו מעשה. מדוע שינה הרמב"ם בסיבת הפטור?

קושיית הכ"מ מחריפה, כאשר בוחנים את לשונו של הרמב"ם בספר המצוות: "שהזהירו מהניח אמורין של פסח שלא יקריבם עד שיפסלו בלינה ויהיה נותר". (לא תעשה קט"ז). לדעת הרמב"ם, אימורי הפסח שנפסלו בלינה הרי הם נותר. אם כך, הם דומים לנותר הפסח ונותר כללי (נותר בשאר קודשים), והשאלה מחריפה מדוע שינה הרמב"ם בסיבת הפטור? מדוע לא יהיו כולם זהים?

### להותיר הפסח – לאו שיש בו מעשה:

נציע תשובה לשאלה הראשונה. כך מסיים המשנה למלך את קושייתו: "וא"כ הגע עצמך שאבד הנותר או אכלו ארי אין לנו עוד תקון ללאו היה מן הדין שילקה לולא מן הטעם דאין בו מעשה...". וא"כ הו"ל למנקט טעמא דאין בו מעשה שהוא כולל בכל החלוקות".

המשנה למלך מניח ששני הטעמים קיימים לרמב"ם: לאו שאין בו מעשה, ולאו הניתק לעשה – והיה על הרמב"ם לבחור בלאו שאין בו מעשה, שזהו טעם כולל יותר. כך שבחירתו בלאו הניתק לעשה, קשה היא!

אלא שיש לחלוק על ההנחה ששתי האפשרויות היו פתוחות בפני הרמב"ם. נסביר שהרמב"ם לא נקט ב"לאו שאין בו מעשה" – כיוון שיש בדין זה מעשה!<sup>4</sup> לכן הרמב"ם השתמש בלאו הניתק לעשה ולא ב-"לאו שאין בו מעשה".

נרחיב בביאור הדברים. כך מנסח הרמב"ם את הלאו של "נותר" בכשר קרבן תודה:<sup>5</sup> "אָסוּר לְהוֹתִיר מִבְּשַׂר הַקֶּדָּשִׁים לְאַחַר זְמַן אֲכִילָתוֹ שֶׁנֶּאֱמַר בְּקִרְבָּן תוֹדָה "לא תותירו ממנו עד בקר" והוא הדין לשאר הקדשים כלם." (פסולי המוקדשין יח ט). בשונה מכך, בקורבן פסח, הרמב"ם שם במוקד את חובת הפעולה של האדם: "צִרְיָךְ אָדָם לְהִשְׁתַּדֵּל שֶׁלֹּא יִשְׁאִיר מִבְּשַׂר הַפֶּסַח עַד בִּקְרָא שֶׁנֶּאֱמַר "לא תותירו ממנו עד בקר". (קרבן פסח י, יא)

4. כך מציע הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני בעניין נותר הפסח)

5. וממנו נלמד לנותר בשאר קדשים ('נותר כללי' להלן), חוץ מנותר הפסח: אָסוּר לְהוֹתִיר מִבְּשַׂר הַקֶּדָּשִׁים לְאַחַר זְמַן אֲכִילָתוֹ שֶׁנֶּאֱמַר בְּקִרְבָּן תוֹדָה "לא תותירו ממנו עד בקר" והוא הדין לשאר הקדשים כלם. (פסולי המוקדשין יח, ט)

מהחנינוך ניתן להבין מדוע בנותר הפסח המוקד הוא מעשיו של האדם.<sup>6</sup> כך כתב החנינוך בנותר כללי: "לְפִי שְׁטַבַּע כָּל בָּשָׂר (לְהַפְסֵד) וּלְהַפְסֵל] בְּשֵׁהִיָּה וּלְכֹא לִיְדִי (סְרַחֲוֹן) וְחֶסְרוֹן] וְעַל כֵּן לְהַגְדִּילַת דְּבַר הַקְּרִבָּן כְּמוֹ שְׁאֲמַרְנוּ לְמַעַלָּה נִצְטַיִנוּ לְשָׂרְפוֹ מִיָּד וּלְבַעֲרוֹ מִן הָעוֹלָם לְכָל יְקוּץ אָדָם בּוֹ וּבְרִיחוֹ...". (חנינוך מצווה קמ"ב). כלומר איסור הנותר הוא דין בחפצא - שלא יהיה בשר הקורבן מסריח ויקוצו בריחו.

אך לגבי קרבן פסח, החנינוך מציע הסבר מיוחד ששייך רק בפסח, ולא בשאר איסורי נותר: "מְשַׁרְשֵׁי מִצְוָה זוֹ, מָה שְׁכָתוּב בְּשַׁחֲטוֹתוֹ לְזָכֵר נְסִי מִצְרַיִם. וְזֶה שְׁנִצְטַיִנוּ שְׁלֹא לְהוֹתִיר מִמֶּנּוּ, הֶעֱנִין הוּא כְּדֶרֶךְ מַלְכִים וְשָׂרִים, שְׂאִינָם צְרִיכִין לְהוֹתִיר מִתְּבַשְׁלִין מִיּוֹם אֶל יוֹם, וְעַל כֵּן אָמַר, שְׂאִם יִתֵּר מִמֶּנּוּ, שִׁשְׂרָף כְּדָבָר שְׂאִין חֲפִץ בּוֹ, כְּדֶרֶךְ מַלְכֵי אֲדָמָה. וְכֵל זֶה לְזָכֹר וּלְקַבֵּעַ בְּלֵב, שְׁבֹאוֹתוֹ זְמַן גְּאֻלָּנוּ הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ וְנַעֲשִׂינוּ בְּנֵי חוֹרִין וְזָכִינוּ לְמַלְכוּת וּלְגְדֻלָּה." (חנינוך מצווה ח).

דין נותר בפסח הוא דין ב'גברא' ואופיו נועד לייצר התנהגות של "בני חורין" שאינם מותירים תבשילים מיום אל יום.<sup>7</sup> כך מהותו של איסור נותר בפסח נגזרת באופן כללי ממהות חג הפסח - יציאה מעבדות לחירות.

ננסה את הלאו באופן שלילי כדי לדייק את המשמעות של הדברים. מי שהותיר את בשר הפסח - הראה במעשיו ובהתנהגותו שהוא עדיין "עבד" ואיננו בן חורין. הותרת האוכל ושמירתו ליום הבא, היא פעולה המאפיינת עבד - שאין מזונותיו מצויים לו, ועל כן העבד מותיר ממזונו מיום ליום. כך יוצא שאע"פ שהמותיר מן הבשר עבר על הלאו על ידי פעולה שהיא פסיבית - אנו עדיין מתייחסים ל"הותרה" כ'מעשה' כיוון שההותרה הינה בעלת משמעות וניתן להתייחס אליה באופן עצמאי.

זו הסיבה שלגבי נותר הפסח הרמב"ם נקט דווקא בלאו הניתק לעשה, ולא היה יכול לבחור לאו שאין בו מעשה. אמנם בנותר בבשר קרבן תודה - אין ל"הותרה" כשלעצמה משמעות עצמאית בעייתית והיא אינה מנוגדת למצווה, אלא רק התוצאה שנגזרת מכך - שהקורבן עצמו הסריח, היא הבעיה.

חיוזק להבנה הזו עולה בנוסח המכילתא, עליה הסתמך הרמב"ם בספר המצוות: "יכול אם הותיר ממנו עד בקר יהא לוקה את הארבעים ת"ל והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו בא הכתוב ליתן עשה על לא תעשה דברי ר' יהודה אמר לו ר' יעקב לא מפני

6. חקירה זו העלה הרב יהודה ראק (הגיגת ארבעה עשר) ונציע נפקותות נוספות. בנותר כללי, כתב המנח"ח שעובר רק בכזית, אך בנותר הפסח (ח א) הציע שעובר אף בפחות. וכן ברמב"ם מצאנו: "שהזהירנו מהותיר שום דבר מבשר הפסח" (ל"ת קיז) "הזהירנו מהותיר דבר מבשר התודה." (ל"ת ק"ט). בקרבן תודה עובר רק על חתיכה שיש בה 'שיעור' המחייב, ואילו בפסח עובר אף אם נותר פחות 'משיעור'. נציע שזוהי נפק"מ בחקירה שלנו - אם 'נותר' דין בחפצא, אזי צריך שיעור, ופחות מכך הרי החפצא הנותר אינו כלום. אם נותר חובת הגברא, חייב אף אם נותר פחות משיעור (פחות מ"דבר"), שמוכח שלא קיים חובתו ולא השתדל שלא יישאר כלום.

7. אף שריפת הנותר בעלת אופי שונה. "לְשָׂרְפוֹ מִיָּד וּלְבַעֲרוֹ מִן הָעוֹלָם לְכָל יְקוּץ אָדָם בּוֹ וּבְרִיחוֹ...". ובפסח: "שְׂאִם יִתֵּר מִמֶּנּוּ, שִׁשְׂרָף כְּדָבָר שְׂאִין חֲפִץ בּוֹ, כְּדֶרֶךְ מַלְכֵי אֲדָמָה."

כך אלא מפני שלא עשה זה כלום<sup>8</sup> (מכילתא דרשב"י יב,י). נדייק מהמכילתא שהתנאים נחלקו בשאלה האם הותרה היא מעשה: רבי יעקב סבור שהמותיר "לא עשה כלום", כך שדעת רבי יהודה היא - שאכן המותר עשה מעשה, ולכן נצרך טעם אחר לפטור. להצעה זו יש נפק"מ משמעותית. אחר שביססנו שאכן המותר - עשה 'מעשה', שמתנו את הצעת המשנה למלך שקיימים שני הפטורים, וכעת רק הפטור של 'לאו הניתק לעשה' רלוונטי לשיטת הרמב"ם.

הרמב"ם בכמה מקומות פסק שניתן ללקות על לאו הניתק לעשה - אם לא קיים העשה<sup>9</sup>: "וְכָל לְאוּ שֶׁנִּתְקַן לְעִשְׂהוּ... אֵין לִוְקִין עָלָיו אֶלָּא אִם לֹא קִים עֲשֵׂה שְׁבָהּן."<sup>10</sup> לדברינו יוצא שניתן ללקות על נותר הפסח - אם לא קיים העשה. (מכיוון שאין בו פטור של "לאו שאין בו מעשה" כפי שהראנו.)

לפי מה שביארנו, יש לשאול מדוע לא נקט הרמב"ם "לאו שאין בו מעשה" כלפי נותר כללי? הרי לא רלוונטי כלפיו ההסבר שכתבנו בנותר הפסח. אכן האזל הסביר שהטעם של "לאו הניתק לעשה" כולל יותר כיוון שהוא פוטר מלקות אף במקרה שעשה מעשה. כנגדו המשנה למלך חלק, וסבר שדווקא "לאו שאין בו מעשה" הוא הטעם הכולל יותר, אלא שהרמב"ם למד שריפת נותר כללי מנותר הפסח.<sup>11</sup> ובאמת בספר המצוות (עשה צא) הרמב"ם הפנה למקור הדין - והוא מכילתא העוסקת בפסח. בעקבות המקור הזה - האופי של נותר הפסח "הועתק" לנותר כללי, וזו הסיבה שהרמב"ם נקט טעם 'ניתק לעשה'.

נביא דוגמה נוספת לתופעה זו של "העתקת דינים". הרמב"ם למד שאסור להניח כל אימורים שייפסלו בלינה (לא תעשה קט"ז). אע"פ שהמקור למצווה זו עוסק בפסח: "לא ילין חלב חגי עד בקר" הרחיב הרמב"ם דין זה: "והוא הדין לשאר אימורין של קרבנות". (שם)

מכלל דבריהם עולה שבאמת הרמב"ם לא היה צריך לנקוט טעם "ניתק לעשה", אלא הביא אותו מסיבות צדדיות<sup>12</sup>. נחתום את דברינו בכך שרבי יעקב ורבי יהודה נחלקו אך ורק סביב נותר הפסח. ממילא רק כדין זה ניתן לפתח את ההבנה, שהם נחלקו האם הותרה היא מעשה או לא.

לגבי נותר כללי, לא מצאנו שנחלקו - כך שניתן לקבל את שני ההסברים מדוע אינו לוקה, וממילא במקרה זה אין בנקיטתו של הרמב"ם בטעם אחד, כדי לבחור צד

---

8. בניגוד ללשון הגמ': "אֶלָּא מְשוּם דְּהִנֵּה לִיה לְאוּ שְׁאִין בּוּ מְעִשָׂה, וְאֵין לִוְקִין עָלָיו." (פסחים פד.)  
9. במכות טו: נחלקת הגמ' האם לוקים על לאו הניתק לעשה - בביטלו ולא ביטלו או קיימו ולא קיימו. הרמב"ם גרס את גרסת ר"ח שפוסק להלכה כמי שאומר שלוקה בקיימו ולא קיימו.  
10. סנהדרין יח,ב ובמקומות נוספים.  
11. ובאמת בנותר כללי (פסולי המוקדשין יח,ט) הביא פסוק הלקוח מפסח.  
12. מרכבת המשנה הציע סיבה צדדית נוספת מדוע נקט "לאו הניתק לעשה". כיוון שישנה ה"א ששריפת קודשים אינה מצווה בפני עצמה, והרמב"ם בא לשלול ה"א זו.

במחלוקת. אלא הרמב"ם נקט בטעמו מטעמים צדדים כפי שהבאנו. כך אין להוכיח מדברי הרמב"ם שיש בהותרה של נותר כללי להיחשב כמעשה כפי המהלך שהצענו לגבי פסח.<sup>13</sup>

### כובש נבואתו:

מקרה נוסף שרלוונטי לדיון הוא נביא הכובש נבואתו. "כובש נבואתו" הוא נביא הנמנע מלתת נבואתו, כך שכאופן פשוט מדובר בפעולה פסיבית במהותה.

בהל' סנהדרין מתייחס הרמב"ם לשאלה מדוע אינו לוקה: "וְכֵן נְבִיא שֶׁכָּבַשׁ נְבוּאָתוֹ. אוֹ שֶׁעָבַר עַל דְּבָרֵי עֲצֻמוֹ. וְהָעוֹבֵר עַל דְּבָרֵי נְבִיא. אִף עַל פִּי שֶׁשָּׁלְשָׁתָן בְּמִיתָה אֵינוֹ לֹקֵה. שֶׁהֵן בָּאִין מִכָּלֵל עֲשֵׂה שְׁנַאֲמַר "אֵלָיו תִּשְׁמְעוּן" וְלֹא הֵבֵא מִכָּלֵל עֲשֵׂה הָרִי הוּא כְּעֲשֵׂה וְאֵין לֹקֵין עָלָיו:" (סנהדרין יט,ג)

נשים לב שהרמב"ם לא כתב- שהכובש "לא עשה מעשה". כלומר הרמב"ם התייחס להגדרת המצווה - "לאו הבא מכלל עשה", ולא להגדרת המעשה: ולשאלה האם יש בכבישתו כדי מעשה או שהכובש לא עשה מעשה. כיוון שלא שלל הרמב"ם את האפשרות, לנו נותר פתח לטעון - שהכובש נבואתו: אכן עשה מעשה ועם זאת, מעצם הגדרת הלאו - אינו לוקה.

נבסס את האפשרות שהכובש עשה מעשה. כל המקרים המובאים בהל' סנהדרין הם מעשים ללא כל ספק: משמש, עובר על דברי נביא, עובר על דברי עצמו. הדין שחריג הוא נביא הכובש נבואתו - אלא שהרמב"ם כרך אותם יחד ללא הבחנה, ולמד אותם מאותו מקור. - כך שניתן לומר שגם בכובש נבואתו הוא ראה היבט של "מעשה" אע"פ שהוא פסיבי. גם בהל' יסודי התורה (ט,ג) חוזרת ההשוואה בין הכובש לשאר העבירות, והעונש שלהם נלמד ממקור זהה.

בגמרא מצאנו שיטה שאכן לוקה: "תְּנִי תִנָּא קָמִיה דְּרַב חֲסָדָא: הַכּוֹבֵשׁ אֶת נְבוּאָתוֹ לֹקֵה. אָמַר לֵיהּ: "מֵאֵן דְּאֶכִּיל תְּמָרֵי בְּאַרְבֵּילָא לְקִי? מֵאֵן מְתָרֵי בֵּיהּ? אָמַר אַבְיֵי: חֲבָרִיה נְבִיאִי." (סנהדרין פט,ב). נבחין שהן הקושיה והן התירוץ נמצאים במישור הראייתי ועוסקים בהתראה. אך ר' חסדא מקבל את עצם האפשרות העקרונית שאפשר ללקות ב"כובש נבואתו". מדוע לוקים על לאו זה?

אפשר להציע שר' חסדא סובר שאכן לוקים על לאו שאין בו מעשה, ואז אי אפשר להוכיח כלום מסוגייה זו. אלא שמצאנו במקום אחר<sup>14</sup>, בו רב חסדא מתבסס על שיטת ר"י - הוא אמר זאת במפורש: תְּנִי תִנָּא קָמִיה דְּרַב חֲסָדָא: אֶתְרַ הַמְקִיף וְאֶתְרַ הַנִּיָּקָף - לֹקֵה. אָמַר לֵיהּ: מֵאֵן דְּאֶכִּיל תְּמָרֵי בְּאַרְבֵּילָא לְקִי? דְּאָמַר לֵךְ: מִנִּי - רַבִּי יְהוֹנָדָה הִיא, דְּאָמַר: לֹא שְׂאִין בּוֹ מְעַשֵׂה לֹקֵין עָלָיו" (מכות כ:)

13. בחינוך עולה שנותר כללי וודאי אינו מעשה, אך מכל מקום שני טעמי פטור ממלקות רלוונטים.

14. אלו שני המקומות היחידים בהם ר' חסדא משתמש בלשון: "מֵאֵן דְּאֶכִּיל תְּמָרֵי בארבלא" והניגוד ביניהם זועק.

כיוון שבסוגייה זו רב חסדא לא ציין שהוא מתבסס על ר"י - ייתכן שהוא סבר ש"כובש נבאותו" אכן עשה מעשה ב"ככישתו". כן נבין את ההשוואה ל"אוכל תמרים" - שזה וודאי מעשה. כך ניתן להוציא מסוגייה זו חיזוק להבנה ש"הימנעות" נחשבת כמעשה. מתוך כך צריכים אנחנו לשאול - מה הופך את הפעולה הפסיבית של "כובש" נבאותו, ל"מעשה" שעליו לוקים?

## הגדרת המעשה והגדרת הלאו: "לא עשה מעשה" או "אין בו מעשה"

כדי להסביר את הדברים, נקדים ונאמר שקיימים שני מושגים הדומים זה לזה, אך שונים במהותם ובשמם:

א. "שאין בו מעשה".

ב. "שלא עשה מעשה".

הקטגוריה הראשונה עוסקת בהגדרת הלאו, ואילו השנייה עוסקת בהגדרת המשפטית של הפעולה שהאדם ביצע. ברמב"ם קיימת ההבחנה הלשונית והמושגית<sup>15</sup> הזו בצורה חדה:

[1] "שבועה שאוכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכלה, בשוגג מביא קרבן עולה ויורד, במזיד

אינו לוקה שהרי לא עשה מעשה ואף על פי שעבר על שבועת שקר." (הלכות שבועות פ"ד)

[2] בהלכות חמץ: אינו לוקה משום לא יראה ו"לא ימצא" אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם היה לו חמץ קדם הפסח וכא הפסח ולא בערו אלא הניחו בראשותו... [אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה. (חמץ ומצה א,ג), כלומר הפטור של הרמב"ם לא מדבר על הגדרת המצווה, אלא על ההגדרה של הפעולה שהאדם ביצע - ה"הנחה" של האדם אינה נחשבת כמעשה באופן משפטי.

וכן מצאנו מקומות בהם הרמב"ם עוסק בהגדרת הלאו:

[1] "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך, ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה, ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חברו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא." (הל' דעות פ"ו)

[2] "החומד עברו או אמתו או ביתו וכליו של חברו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו

---

15. בלשון הגרי"ד: "מקובלים אנו, כי הרמב"ם מדקדק ומדייק בכל מלה ומלה שהוציא עטו. אין אצלו "סתם

מלים", לתפארת המליצה. כאשר לומדים הלכה ברמב"ם, חייבים לדייק ולדקדק כמותו ולהשתדל לדרת לכוונתה של כל מלה ומלה." (כוחו של וידוי - על התשובה).

ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו המים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנאמר לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה. " (גולה ואבדה א, ט)

הראב"ד (שם) מקשה באופן כפול:

נטילת החפץ זהו מעשה מובהק: "א"א לא ראיתי דבר תמה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ". ומוסיף ומקשה מדוע נקט הרמב"ם "לאו שאין בו מעשה" כסיבה לפטור ממלקות? היה צריך לכתוב שאינו לוקה - כיוון שחייב בתשלומים: "אבל היה לו לומר מפני שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגולן שחייב להשיב את הגולה ולפיכך אינו לוקה..."

אלא שלפי החילוק במושגים ובלשון שהצענו, אין קושי כלל. הרמב"ם לא אמר שנקיטת חפץ היא אינה מעשה, שאם היה סבור כך היה משתמש בלשון - "שלא עשה מעשה". אלא הרמב"ם בדבריו כיוון להגדרת הלאו עצמו - שהמוקד האסור בלאו אינו כרוך במעשה, שהרי ה'חימוד' - הוא תחושה שבלב.<sup>16</sup> כפי שכתב המגיד משנה במקום: וכך "ע"כ כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור". (מגיד משנה שם).

נראה גם לדייק כך בהלכה עצמה, המזכירה פעמיים את הלקיחה. בפעם השניה שמוזכרת הלקיחה, הרמב"ם מהגיש - שלקיחה קשורה לכך שעבר על הלאו: "ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד". הלקיחה היא סימן לכך שחמד את חבירו ועבר, אך הלקיחה אינה קשורה לחיוב מלקות, שאינה רלוונטית בהקשר זה.

מתוך הדיוק בלשונו של הרמב"ם, נראה להוכיח בבירור שבכל מקום בו חשב שהפעולה שהאדם פעל אינה נחשבת מעשה - כתב זאת במפורש: "לא עשה מעשה". אך בכל מקום שבחר להתייחס להגדרת הלאו, הותיר הרמב"ם פתח לטעון שאכן באותו מקרה - פעולת האדם נחשבת מעשה ולכך כיוון בשינוי לשונו. מכך זועקת השאלה העיקרית, מהי ההגדרה המחשיבה "פסיביות" כמעשה?

### "פיזיקה הלכתית": מוקד הציווי: האדם או הזמן?

נסביר כי השאלה היא האם פסיביות נחשבת כ"מעשה" תלויה בשאלה - מהו מוקד הציווי?

האם הציווי ב"אדם" עצמו שנמנע, או שמא מוקד הציווי אינו באדם, אלא במסגרת הזמן שעברה.

בנותר הפסח הבעיה היא במעשה שהאדם שהותיר, שעל ידי כך המשיך במנהג העברות ולא עבר להתנהגות של בני חורין - שהיא מהות הפסח. הזמן שעבר, הוא רק "סימן"

16. בדומה לגרי"ד שהרחיב במצוות בהם יש פער בין הקיום הפנימי ('החוויה שבלב') למעשה החיצוני, כגון: תפילה, תשובה, אבלות ושמחה במועד. ('על התשובה - כוחו של וידוי').

לכך שאכן הותיר. אך בנותר רגיל, הבעיה היא בזמן שעבר - שהרי הקורבן הולך ומסריח בזמן שעובר, וצורתו נפסדת. כך שיוצא שהזמן שעבר הינו ה-"סיכה" עצמה לחיוב - שלא להותיר.<sup>17</sup>

נוסיף הבחנה נוספת להעמיק את הפער בין סוגי הדינים השונים. בכל הדינים בהם הבעיה נעוצה בזמן שעובר, יש משמעות בעייתית לכך שהזמן עובר ומתמשך. כך הוא הדבר בדיני "משפחת ההלנה": בהלנת שר - אם ייתן את השכר לפועל לאחר יומיים, וודאי יגרום בכך רע עוד יותר, שהרי הכסף ייחסר לו - ונפשו תלויה בכך.<sup>18</sup> כך גם אם ימשיך להלין את השכר חודש שלם, וודאי שייגדל הנזק עוד יותר - שאין לו ממה לחיות. כך גם לגבי איסור הלנת המת, כל עוד המת תלוי ואינו נקבר<sup>19</sup> - "זְלוּלוּ שֶׁל מְלָךְ הוּא".

נסביר את הדברים בצורה מעמיקה יותר, ונמשיג אותם בעזרת דימוי מקביל מעולם הפיזיקה.<sup>20</sup> הקשר בין החוק ההלכתי לבין החוק הפיזיקלי נעוץ בכך שיש אחדות בין ההתגלות של הקב"ה כנותן התורה ובהתגלות שלו כבורא העולם. יסוד הדברים הוא: "איסתכיל באורייתא וברא עלמא" - כך שהתורה היא מעין "תוכנית הבניה" של העולם, ויש זהות בין חוק התורה לחוק העולם.

כאשר מופעל כוח על גוף כלשהוא - הגוף ינוע, עד שיופעל עליו כוח נגדי והגוף

---

17. הרא"ל בשיעוריו על פסחים (עמ' 24) חוקר האם בנותר עובר בכל רגע ורגע או רק פעם אחת. נציע ששני הצדדים בחקירה נכונים, כלפי שני הלאוים השונים: נותר הפסח - 'חד פעמי' כיוון שמתמקד במעשה, ואילו נותר כללי - 'מתמשך' שמתמקד בתהליך שממשיך לעבור על הקרבן.

18. רש"י, אבן-עזרא והרמב"ן האריכו שנפשו של הפועל תלויה בשכר. בגמרא מפורש שאינו עובר על הלאו אלא ביום הראשון: "תְּנוּ רַבָּנָן: מִמְּשַׁמַּע שְׁנָאָמַר "לֹא תִלִּין פְּעֻלַּת שְׂכִיר אֲתָךְ", אֵינִי יוֹדֵעַ שֶׁ"עַד בִּקְרָ?" מָה תִּלְמוּד לֹאמַר "עַד בִּקְרָ" - מִלְּמַד שְׁאֵינִי עוֹבֵר אֲלָא עַד בִּקְרָ רֵאשׁוֹן בְּלִבְךָ" (ב"מ קי:). אך אנו התייחסו לתוצאה המעשית-ערכית של הלנת השכר שהיא עודנה בעייתית והולכת ומתגברת ככל שעובר הזמן שייחסר לו הכסף.

19. בניגוד להלנת שכר, בהלנת מת הגר"ח סבר שעובר בלאו ככל שעובר הזמן. האור שמח חלק וסבר שעובר רק ביום הראשון. אך גם ל'אור שמח', וודאי שהתוצאה הנמשכת היא בעייתית - הזלזול שמתקיים.

20. אין כוונתנו שההלכה היא ממש כפיזיקה: "המדע הפנימי, [...] שהוא מדע הקודש, [...] אינו תלוי בשום מדע אחר". (אורות הקודש ח"א מו) אלא 'שאלנו' את השימוש מעולם המדע, כדי להמשיג את ההלכה בדרך שבני אדם מבינים. כך עולה אצל ר' ברוך משקלוב בשם הגר"א: "כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדים יחד". (הקדמה לאוקלידס) וכן בהרחבה עיין ב"איש ההלכה". היסוד של צירוף תורה וחוכמה מופיע באורות הקודש: "ומה שמחברים את התורה והחכמה אינו כדי להשלים איזה חסרון כח, כי אם לחבר חיבורים והופעות חדשות. ויצירה זו של התחברות אור רוח הקודש, פנימיות התורה, עם החכמה של ההכרה האנושית, [...] תחדש בעולם נשמות חדשות, ותתן צביון חדש, רענן ובריא, לחיים... (שם)

ייעצר או ינוע.<sup>21</sup> כך נסביר את ה"פיזיקה ההלכתית" - מנגנון הפעולה של ציווי ה' על האדם.

כאשר מופעל על האדם ציווי ('כוח הלכתי') והוא בכל זאת במנוחה - מוכח שהאדם מפעיל כוח נגדי! כך יוצא שאדם שחל עליו ציווי, ובכל זאת אינו עושה כלום, אין לראות אותו כפסיבי ותו לא, אלא הפסיביות שלו נחשבת 'מעשה' שנעשה מתוך בחירה מודעת שלא לעשות כלום, אלא להימנע ולהישאר במנוחה.

כך בכובש נבואתו - הוטל על האדם ציווי להינבא.<sup>22</sup> אם כבש נבואתו - אף שלכאורה היה "פסיבי", הרי הוא התנגד לצו ה' באופן מובהק על ידי הבחירה שלו שלא להינבא. על כן ההימנעות שלו נחשבת מעשה. לכן נקט הרמב"ם בפטור אחר מדוע אינו לוקה, ולא הסביר שלא עשה מעשה.

במדרש ההלכה מצאנו דוגמה לכובש נבואתו: "הכובש את נבואתו כגון יונה בן אמת" (מדרש תנאים דברים יח, ט). איך נבין את עצם ההשוואה? הרי יונה ברח באופן אקטיבי - ואילו הכובש הוא לכאורה פסיבי. אלא שעל פי הצעתנו מובנת ההשוואה, כי גם הכובש נבואתו - הרי הוא מתנגד באופן ישיר, והימנעותו נחשבת כמעשה. מכאן הדרך נפתחת להכניס את בריחתו של יונה תחת קטגוריה זו - שעוסקת בכובש על ידי מעשה.

נדמה שגם הרמב"ם צעד בכיוון הזה: "שלשה מיתתן בידי שמים [...] והכובש את נבואתו, הכל מאמרו אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר, קרי ביה אשר לא ישמיע." (ספר המצוות עשה קעב) קודם לכן ראינו שישנו ציווי חיובי, אך כעת מתחדש לנו שישנו גם היבט של אזהרה שלילית. היבט זה מחזק את האפשרות לראות את הכובש כמי שמתנגד באופן ישיר לציווי שהטיל עליו.

כאשר לא חל ציווי ישירות על האדם (לא מופעל עליו כוח הלכתי) - הפסיביות שלו אינה נחשבת כמעשה המנוגד באופן ישיר. לכן לא רואים אותו כמי שבחר באופן מודע שלא לעשות, אלא כמי שלא בחר האם לעשות - ונשאר "אדיש" כלפי הציווי שחולף לידו ואינו נוגע אליו. כך האדם נשאר מנותק מן הציווי, ושהציווי אינו מתקיים - אין קשר לחוסר הבחירה של האדם.

כך נוכל להסביר את המצווה האחרונה במשפחת ה"לינה" ואת השאלות שתמהנו עליה בתחילת דברינו. כך לשון הרמב"ם: "הזהירנו מהניח אימורין של פסח שלא יקריבו עד שיפסלו בלינה ויהיה נותר, והוא אמרו "לא ילין חלב חגי עד בקר" והוא הדין לשאר אימורין של קרבנות." (לא תעשה קטז) נדייק מדבריו:

21. ע"פ החוק הראשון והשני של ניוטון: "כל גוף ממשך במצב מנוחתו או בתנועה קצובה בקו ישר, אלא אם כן יאלץ לשנות מצב זה על ידי כוחות הכפויים עליו" "כאשר גוף מפעיל כוח כלשהו על גוף אחר, הגוף האחר יפעיל כוח השווה בעוצמתו אך מנוגד בכיוונו על הגוף הראשון."

22. לעיל לגבי כובש נבואתו.

1. הפסול עצמו הוא "לינה", שהוא פסול כללי יותר בעולם הקודשים. לדוג' פסול זה שייך גם לגבי מים שלנו - "בן קטין... וְאִם הָיָה עִשָּׂה מוֹכְנֵי לְפִיּוֹר, שְׁלֹא יִהְיֶה מִימֵיו נִפְסָלִין בְּלִינָה. (יומא לו.) נראה לומר שפסול "לינה" ("לא ילין חלב חגי") אינו קשור למעשה של האדם, אלא הוא דין בזמן שעבר על החפצא<sup>23</sup> - כמו "הלנה" שקיימת בשכר שכיר ("לא תלין פעלת שכיר אתך") או בנבלת מת שלנה ("לא תלין נבלתו על העץ") וכבר ביארנו שבציוויים אלו הזמן הוא הגורם הבעייתי.
2. כך בעוד לשון "להותיר" משקפת את הפעולה של האדם, לשון "הזהירו מהניח"<sup>24</sup>, משקפת את המצב הסטטי - המנוחה: שהוא בעייתי בצירוף הזמן שעובר. כך גם שוני הלשון משקף שיטתו אופי אחר של ציווי<sup>25</sup>.

ניתן להוכיח את פירוש הלשון של "להניח": "אֲבָל אִם הָיָה לוֹ חֶמֶץ קִדְּם הַפֶּסַח וּבָא הַפֶּסַח וְלֹא בָעָרוּ אֶלָּא הַנִּיחוּ בְרִשְׁתּוֹ אִם עַל פִּי שְׁעָבַר עַל שְׁנֵי לְאוּיִן אֵינּוּ לֹקֵה מִן הַתּוֹרָה מִפְּנֵי שְׁלֹא עָשָׂה בּוֹ מַעֲשֶׂה. וּמִכֵּין אוֹתוֹ מִכַּת מְרֻדוֹת:" (חמץ ומצה א,ג)

כפי שביארנו לעיל, הרמב"ם אינו מדבר על הגדרת המצווה, אלא על ההגדרה של מה שהאדם ביצע - ה"הנחה" של האדם אינה נחשבת כמעשה. כך גם נראה מההקשר, שהחמץ היה ברשותו עוד קודם הפסח, וההנחה היא אינה פעולה - אלא זוהי המשכת המצב שהיה קודם לכן.

על פי דברינו מובן מדוע נקט באימורים: "לאו שאין בו מעשה", כיוון שהפסיביות של האדם אינה בעלת משמעות שאינה קשורה לפסול לינה החל באימורים. בעוד בציווי של נותר הפסח - המוקד הוא באדם שמוותר וההימנעות שלו היא בעלת משמעות - כך שנחשבת מעשה, על כן נקט לאו הניתק לעשה.

תורף הסבר שהצענו, הוא ההתמודדות עם המושג "שב ואל תעשה". הרי אם "פסיביות" נחשבת כמעשה - היאך יש יתרון ל"שב ואל תעשה"? אלא שיש להסביר שיטתו שני דינים בתוך הכלל: "שב ואל תעשה" וניתן לפרש את הביטוי בשני אופנים:

[1] "שב", ובעצם הישיבה היא לא לעשות כלום. כלומר החלק השני של המשפט ("אל תעשה") הוא תיאור של החלק הראשון (שב).

[2] שב, ואל - תעשה. כלומר אל תבחר באופציה השנייה שהיא לעשות. החלק השני הוא תיאור האלטרנטיבה שאינה ה"ישיבה".

---

23. כך מצאנו שהביכורים עצמם צריכים לינה: הַבְּכוֹרִים טְעוּנִים לִינָה. [..] אֵלָּא יֵצֵא בְּאוֹתוֹ הַיּוֹם מִירוּשָׁלַיִם לְחֹדֶר לְמִקְוֹמוֹ אֶלָּא יִלִּין שָׁם וַיִּחְזֹר לְמַחֵר לְעִירוֹ שְׁנָאֵמֵר "וּפְנִינָהּ בְּבִקְרָה וְהִלְכָתָהּ לְאַהֲלֵיךָ" (הל' ביכורים ג,ה)

24. בהלכות מעשה הקורבנות מופיע "הניח" כמעשה: "הַנִּיחַ שְׁאוֹר עַל גְּבֵי הַעֶסָה וְהִלֵּךְ וְיָשַׁב לוֹ וְנִתְחַמְצָה מֵאֲלֵיהָ לֹקֵה. שְׁהִנַּחַת הַשְּׁאוֹר הוּא הַמַּעֲשֶׂה:" (יבט) מכל מקום מדובר בשתי פעולות שונות. באימורין הפירוש הוא פסיבי - "מהניח": לאפשר לנוח, או לעזוב את האימורין במנוחה. במעשה הקורבנות הפירוש הוא אקטיבי: לשים חפץ 'על' גבי חפץ.

25. הביטוי "ויהיה נותר" מייצר דמיון אך יש גרסאות שאינו מופיע. תירוף אחר מתמקד בכך שהזהות היא בתוצאה הסופית, מרגע שחל שם "נותר".

ההבדל בין שתי האפשרויות הוא בשאלה, האם הישיבה עצמה אינה נחשבת מעשה ולכן בוחרים בה, או שמא היא רק עדיפה באופן יחסי על פני האלטרנטיבה.

כאשר הציווי אינו חל כלפי האדם, אז הפסיביות שלו אינה נחשבת כ"מעשה" כפי שביארנו לעיל. כך האדם יכול להישאר 'אדיש' לציווי התורה, כי בישיבתו במקום אינו עושה שום מעשה. כך מסביר רש"י: "דברים רבים התירו לעקור דבר תורה [...]. היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו" (רש"י ברכות כ. ד"ה שב) במקומות כאלו מתאים הפירוש הראשון, כך שהכלל שב ואל תעשה פועל בצורה מוחלטת.

בגמ' מצאנו ניסוח מסויג יותר: "שב ואל תעשה עדיף" (עירובין ק.). ניסוח זה מתאים לפירוש השני שהצענו לביטוי. שב ואל תעשה הוא רק פתרון יחסי - "עדיף" ולא מוחלט. כיוון שגם ה"ישיבה" נחשבת מעשה (לפי החידוש שפסיביות לעיתים נחשבת כמעשה).

ההוראה ל"שב" נובעת מכך שזו בחירה טובה יותר באופן יחסי בכרירה בין שתי האפשרויות: כיוון שישיבה היא מעשה "פסיבי", לעומת האלטרנטיבה השנייה שהיא מעשה "אקטיבי". כך גם הכלל של "שב ואל תעשה", מתיישב יפה עם החידוש שהצענו.

### מלקות: מרידה בה' ו"עיוות" בעולם

כפי שראינו, הרמב"ם נקט בנותר הפסח - כשיטת רבי יהודה, שאינו לוקה משום לאו הניתק. בגמ' עולה הבסיס לשיטת רבי יהודה: "רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה, אלא משום דהוה לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו. מקלל דרבי יהודה סבר לוקין עליו" (תמורה ד:). רבי יהודה סבור שלוקים על לאו שאין בו מעשה, ולכן נקט בטעם הפטור של "ניתק לעשה".

אך הרמב"ם עצמו פסק שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה (הל' סנהדרין יח,א). יוצא שמחד הרמב"ם נוקט בנותר הפסח את שיטת רבי יהודה - פטור משום לאו הניתק לעשה, ומאידך הרמב"ם פוסק שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, ובכך שומט הבסיס לשיטת רבי יהודה - וזהו המקור שעליו נסמך הוא בעצמו, כך שדברי הרמב"ם בנותר הפסח נותרים כמגדל פורה באוויר!

אלא שיש להבחין בין שני סוגים של לאווים. כך הרמב"ם אינו עוקר את הענף עליו הוא יושב, אלא התייחס לסוג שונה של לאו שאין בו מעשה.

הגמ' מעלה שישנם שני מוקדים לחיוב המלקות: "אמר אביי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד - מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני - אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני מירי, והאי דלקי - משום דעבר אמירא דרחמנא הוא." (תמורה ד:). כלומר:

1. "אם עביד - מהני": כל עבירה שאדם עובר עליה, היא מועילה בפעולתה במציאות ויוצרת תוצאה שלילית של עיוות בעולם - (חלות שלילית' בלשוננו) ועל התוצאה הזו לוקים.

2. "עבר אמימרא דרחמנא": העבירה אינה מועילה במציאות ואינה יוצרת "חלות" שלילית חדשה בעולם, אלא מוקד החיוב הוא שהאדם עשה מעשה ועבר על צו ה' ומרד בו בכך.

נראה שיש בכך להסביר את פסיקתו של הרמב"ם: "כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו ואע"פ שלא עשה מעשה, מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חברו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן" (הלכות תמורה א,א)

הרמב"ם בתחילת ההלכה פותח בנימה המסבירה מדוע אין לוקים - שלא עשה מעשה. כלומר אין שום ביטוי מעשי לכך שעבר על צו ה' ומרד בו. אם כן מדוע לוקה? אלא שדווקא בשלושת הלאוים: "אי אפשר שיהיה בהן מעשה". בלאוים אלו, כלל לא שייך לדבר על שום ביטוי מעשי של מרידה - כך שניתן ללקות רק על מוקד חיוב אחד - על כך שיצר 'עיוות' בעולם. כך מובן מדוע לוקים דווקא בשלושת אלו - שיש בהם "חלות" שלילית שנוצרה בעולם.

רעק"א<sup>26</sup> חידש שישנו גם המקרה ההפוך - מקרה בו יש רק "מעשה מרידה" בלבד. בדבריו עולה שיש הבדל בין פעולות "הלכתיות" טהורות - כגון תמורה לעיל, ובין פעולות שהן "מציאותיות" במהותן. בפעולות מציאותיות כאלו לא ניתן לדבר על "חלויות" שליליות שנוצרו, אלא בוחנים אותן שוב רק דרך מוקד חיוב אחד - האם היה מעשה מרידה בצו ה'.

כך מובנת ההלכה: "אָבָל לֹא שָׁאִין בּוֹ מַעֲשֵׂה כְּגוֹן הוֹלֵךְ רֶכֶל וְנוֹקֵם וְנוֹשֵׂא שְׁמַע שָׂא אֵינוֹ לֹקֵה:" (הל' סנהדרין יח,א). כל הלאוים הללו הם פעולות מציאותיות ללא חלויות שנוצרו, כך שבוחנים אותם רק דרך פריזמת 'מעשה המרידה'. ובאמת זו הסיבה שאין לוקים עליהם - שאין בהם מעשה שמבטא מרידה בצו ה'.

כללו של דבר, כאשר שני מסלולי החיוב רלוונטים באותו לאו: 'חלות שלילית' ו-'מרידה', ואחד מהם אינו מתקיים - יש 'ריעותא' במנגנון החיוב ואין לוקים. אך כאשר רק מסלול אחד רלוונטי - ניתן ללקות על מוקד חיוב אחד לבדו בתנאי שהוא מתקיים.

אמנם מצאנו שני מקרים חריגים בהם הרמב"ם פסק שלוקים על קול: חסימת בהמה בקול (הל' שכירות יג,ב), והעושה מלאכה ע"י קול בשני מיני בהמה (הל' כלאים ט,ז). לכאורה היה ניתן לחשוב שמקרים אלו הם "לאו שאין בהם מעשה". אלא שהבסיס לחיוב מלקות במקרים אלו מופיע בדברי ר' יוחנן: "אֵיתְמַר: חֲסָמָה בְּקוֹל וְהִנְיָגָה בְּקוֹל? רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר: חַיִּיב, רִישׁ לְקִישׁ אָמַר: פְּטוּר. רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר: חַיִּיב, עֲקִימַת פִּיּוּ הוּא מַעֲשֵׂה." (ב"מ ז:)

במאירי (שם ד"ה כבר) עולות שתי דרכים מרכזיות להסביר את החידוש של ר' יוחנן:

ג. המעשה הממשי שנעשה הוא פועל יוצא של הקול ולכן מיוחס אליו: "האחד שהקול מביא לידי מעשה גמור כגון הנהגה בכלאים שקולו גורם להיות שתי בהמות אלו הולכות וחורשות"

ד. כיוון שהקול מועיל כמו המעשה, הקול נידון ממש כמו מעשה גמור: "[...] אע"פ שאין קולו מביא לידי מעשה גמור נדון עקימת שפתים למעשה הואיל ועשו מעשה הלאו שהוא מעשה גמור וממין זה חסימה בקול שעקר הלאו מעשה גמור והוא החסימה וכשגער בקול נעשה מעשה החסימה מאליו שהוא מניעת המאכל"<sup>27</sup>

בכל המקרים שראינו לעיל, אין מעשה פיזי שנגרר בעקבות הקול היוצא - ולכן החידוש של ר' יוחנן אינו רלוונטי כלפיהם.

כעת נוכל לענות על השאלה בה פתחנו. פסיקת הרמב"ם שאין לוקים על 'לאו שאין בו מעשה' - מתייחסת למצבים בהם חסרים שני המסלולים: אין מעשה 'מרידה' בצו ה', ואין יצירת "חלות שלילית" בעולם ('עיוות').

אך במצב בו רלוונטי מסלול חיוב יחידי, והוא מתקיים - ישנו חיוב מלקות. זהו המצב בקבוצת המקרים המופיעה בהלכות תמורה: נשבע, מקלל, ממיר. החיוב הוא משום שיצר בעולם "עיוות" חדש, ובמקרה שלנו בנותר הפסח: הבשר הפך ל'חפצא' של "נותר" שהוא שלילי במהותו - סמל לעבדות. (כפי שעלה בחינוך.)

כך יוצא שהרמב"ם אינו חולק על רבי יהודה, אלא יכול להישען עליו בשיטתו. כלומר, אם היו בוחנים את נותר הפסח דרך מסלול ה"עיוות" בלבד - וודאי שהיה מתחייב מלקות. כך מובן מדוע הרמב"ם לא נקט בכלל ב"לאו שאין בו מעשה" כדי לפטור - כי גם בראיה מזווית זו, ישנו חיוב מלקות.

מתוך פיתוח ההבנה ששיטת רבי יהודה אכן מהווה בסיס לדברי הרמב"ם, עולה שבנותר הפסח חלים שני הדינים:

א. יצירת עיוות - בשר הפסח הפך ל'חפצא' של נותר, שמסמל עבדות.

ב. מעשה מרידה בה' - ההותרה הפסיבית מנוגדת באופן ישיר לצו ה' ונחשבת כמעשה מרידה.

כך נסביר את ההווא אמינא שעולה במכילתא: "יכול אם הותר ממנו עד בקר יהא לוקה את הארבעים?", "הה"א עולה כיוון שישנן שתי סיבות מובהקות לחיוב מלקות.

27. במאירי עולה גם אפשרות שלישית, שמסלול החיוב הוא על ה"עיוות" שנוצר: "והשלישי שבדברו נעשה מעשה מאליו כגון תמורה שבדברו הותפשה בהמה זו לקדש [...] הא למדת לדעת ר' יוחנן שחסימה בקול והנהגה בקול ותמורה כלם בדין מעשה ועליהם אמר עקימת שפתים הוי מעשה". מתוך ההשוואה לתמורה - בה נוצר הקדש בבהמת התמורה, עולה שהחיוב הוא על ה"חלות" השלילית החדשה שנוצרה. אפשרות זו היא מחודשת, שמחוייבת היא להסביר שבעת חסימת הבהמה ובעת עשיית המלאכה ע"י קול, נוצר עיוות בעולם.

### בסיס השקפתי:

במאמר חידשנו שכאשר הפסיביות מנוגדת באופן ישיר לצייווי ה' הרי ניתן לראותה כמעשה מרידה בה'. נראה שאפשר להרחיב את מוטת הכנפיים של החידוש, ולראות בו כבסיס השקפתי רחב למקומות נוספים. נסקור כמה מהם:

1. הרמב"ם הרחיב את לא תעמוד על דם רעך, וכלל תחתיו מקרים רבים: "הזהירנו מלהתרשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת מות או ההפסד ויהיה לנו יכולת להצילו.. וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה [...] גם כן אם לא יגיד ונשא עונו. ..מנין שאם אתה יודע לו עדות שאין אתה רשאי לשתוק תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך, [...] "(לאו רצו) וכן לגבי פדיון שבויים. (מתנות עניים ח,י)

על פי החידוש שהצענו הפסיביות של האדם תחשב התנגדות ישירה והוא ידון כמי שפועל באופן ישיר כנגד חברו. חידוש זה מאפשר להבין את חובת התשלום על כך שהתרשל ולא הציל – שרואים בו כמי שמי שפעל נגד חברו ישירות.

במאמר גם הסברנו שהתנגדות ישירה זו נחשבת ממש כמעשה ואף יש לכך השלכה על אופי התשלום.

הגמ' במכות מגדירה את אופי התשלום ביחס לשאלה האם היה מעשה או לא: "מאי טעמא דרבי עקיבא? קסבר קנסא הוא, וקנס אין משלם על פי עצמו. אמר רבה: תדע, שהרי לא עשו מעשה, ונהרגים ומשלמין." (מכות ג.)

2. ישנם מקומות נוספים בהם האיסור על ההימנעות הפסיבית – מהווה את מקור החיוב לעשות:

"הזהירנו מהתעלם מן האבדה אבל נקחה ונחזירה לבעלים, והוא אמרו לא תוכל להתעלם."

"שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק גוזם ודובר עתק ולא יחתוך עליו הדין והאמת, אבל הוא חייב לחתוך את הדין[...]. והוא אמרו יתעלה לא תגורו מפני איש." (לא תעשה ערו)

בלאוויים אלו נשללת זכות הקיום של העמידה הפסיבית, וכנגדם בוקעת חובת הפעולה והעשייה.

3. נראה שיש בכך גם בסיס לדברי הרמב"ם: הפורש מדרך צבור אף על פי שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרך פאחד מגויי הארץ וכאלו אינו מהן אין לו חלק לעולם הבא (תשובה ג,י)

מדגיש הרמב"ם שאע"פ שלא עבר עבירות, אין לו חלק בעולם הבא. מדוע? הפסיביות שלו המתבטאת בחוסר המעש שלו ('אינו עושה'), ובעמידה במקום ('נבדל') בניגוד לעדת ישראל – נידונה לא רק כפסיביות, אלא כעשייה מנוגדת בכיוון ההפוך.

נציע כי שורש הדברים נעוץ בעמדה הקיומית של האדם אל מול הקב"ה: "מצווה ועושה". מתוקף כך אין האדם יכול להישאר "פסיבי" ולהימנע מלעשות. כל בחירה להיות "פסיבי", מנוגדת לעמדתו הקיומית הבסיסית של האדם כמי שנענה לציווי ה' - וסופה להיחשב כמעשה מנוגד.

### סיכום:

בפתיחת המאמר העלנו את האפשרות, שפסיביות יכולה להיחשב כבחירה מודעת שלא לעשות - ואף כמעשה ממשי המתנגד לעשייה. פתחנו בהוכחה של אפשרות זו מתוך מצוות שבתון בשבת.

עיקר הדיון עסק בחיוב מלקות במקומות שונים ברמב"ם. הבחנו בשינוי הלשון: "עשה מעשה" ו-"אין בו מעשה", כאשר השני מתייחס להגדרת הלאו ולא להגדרת המעשה. מתוך כך סקרנו שני מקומות בהם הרמב"ם מאפשר לטעון שאכן פסיביות נחשבת כמעשה: נותר הפסח, כובש נבואתו.

הסברנו את ההיגיון באפשרות זו, שכאשר אדם אינו נשמע לקול הציווי - אלא בוחר שלא לעשות, הרי הוא כמי שמתנגד באופן ישיר לצו ה' ומורד בו. לבסוף הצענו שיש בחידושנו להוות בסיס השקפתי רחב לכלל המקומות בהם פסיביות אינה באה בחשבון כלל - כיוון שיש בה תנועה בכיוון ההפוך, המנוגד לצו ה'.

## בעלותו הממונית של הגוי

### הקדמה

הגמ' במסכת ב"ק דנה בדינים הממוניים ביחס לגוי בשלשה מקומות: בשתי משניות בפרק הראשון בהם מוזכר העקרון של הפטור מתשלום נזק לגוי ללא פירוט הדין, בהמשך מפרטת הגמרא את הדין ויסודו בדפים לו - לח, ובסוף המסכת בדפים קיג - קיד דנה הגמרא בסוגיא של גזל הגוי והפקעת הלוואתו.

במאמר זה נרצה לגעת ביסודות הסוגיא של גזל הגוי ובשיטות השונות בפירושה, ננסה לראות מה ניתן להסיק מהן לגבי מעמד הבעלות הממונית של הגוי ביחס לישראל. מתוך ברור זה - נרצה לבאר את המשמעות המוסרית והערכית של סוגיית בעלותו הממונית של הגוי, ומתוך עיון בסוף סוגיית 'ראה ויתר גוים' בדף לח נרצה להראות שדברי ה'אגדה' שם הם שעומדים ביסוד סוגיית היחס הממוני לגוים, כאשר לבסוף נראה את הנפק"מ של ברור זה לענייני הדין בשיטתו של המאירי.

### יסוד ההבדל בין דיני ישראל לדיני הגוים

ביסוד הסוגיא יש לברר את שורשי איסור גזל ביחס לישראל וביחס לגוים, בראשית נצטווה אדם הראשון על הגזל כחלק משבע מצוות בני נח כפי שלומדים חז"ל בגמרא סנהדרין (נז:): - "מכל עץ הָגֵן - וְלֹא גָזַל", אמנם כאשר מקבלים ישראל את התורה - ישראל מקבלים מערכת חוקים חדשה והיחס שלהם לחיוב בשבע מצוות ניתן לומר שמקבל משמעות אחרת, זאת ע"פ המתבאר מתוך דברי הרמב"ם המפורסמים: "ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת והוא מה שאמר מסיני נאסר לפי שאתה הראת לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח אלא לפי שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי..."<sup>1</sup>.

ניתן ללמוד מכך שבקבלת התורה נוצרו שתי מערכות דיניות נפרדות המחייבות את האדם - המערכת של בני נח, לגוים, והמערכת של תורת משה, לישראל. אחת מנק' המפגש המשמעותיות ביניהם היא מה קורה כאשר יש דין ממוני בין ישראל לבין גוי. פה אנחנו נפגשים עם שאלה יסודית: האם בכך שישראל קבלו את התורה - אין יותר יחס בין ישראל וגוי במובן הדיני, או שמא עדיין יש שיתוף מסויים בין שתי המערכות הדיניות. שאלה זו עומדת בשורשו של דין בין ישראל לגוי וברור שיש לה השפעה משמעותית על פסיקת הדין.

1. רמב"ם בפירוש המשנה מס' חולין סוף פרק ז

## ראה ויתר גוים

כהקדמה לכל הדיון בסוגיית גזל הגוי - נתבונן בדברי הגמרא בסוגיית "ראה ויתר גוים":

"שור של ישראל שנגח שור של גוי - פטור. אמרי - ממה נפשך: אי 'רעהו' דוקא - דגוי פי נגח ד'ישראל נמי ליפטור! ואי 'רעהו' לאו דוקא - אפילו ד'ישראל פי נגח דגוי נחייב! (כ"ק לז):

אנו רואים מהגמ' רגישות להבחנה ה"לא הוגנת" לכאורה בין ישראל לגוים העולה מקביעת המשנה כי שור של ישראל שהזיק שור של גוי פטור ואילו בהפך הגוי חייב. הגמרא מעלה שתי הנחות אפשריות בהוי אמינא, אם מדוקדק מן הפסק "וכי-גף שור-איש את-שור רעהו" שחיוב התשלום הוא דווקא לרעהו - אזי גם גוי שנגח ישראל צריך להיפטור, ואם אין לדקדק זאת מן הפס' - אזי גם שור ישראל שנגח שור של גוי חייב לשלם!

יש פה שתי אפשרויות יסודיות בהו"א שמתחברות לשתי האפשרויות שעולות כתוצאה מהמעבר של היסוד המחייב משבע מצוות בני נח לתורת משה: האם ישראל והגוים משותפים במערכת החיובים הממוניים, וממילא יש פה מחויבות הדדית לתשלום על נזק, או שהמערכת הממונית של ישראל ושל הגוים הם שתי מערכות נפרדות לגמרי, ולכן מעיקר הדיון היה ראוי שלא ישראל ישלם לגוי ולא הגוי לישראל בהתאמה. התרוץ של הגמרא הוא תרוץ הנראה מהפכני, שמפגיש אותנו עם יסוד חדש לגמרי:

"אמר רבי אבהו, אמר קרא: "עמד וימדד ארץ, ראה ויתר גוים" - ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח. כיון שלא קיימו - עמד והתיר ממונן לישראל. רבי יוחנן אמר מהקא: "הופיע מהר פארן" - מפארן הופיע ממונן לישראל."

כלומר הגמרא מקבלת את הנחת היסוד<sup>2</sup> שאכן מעיקר הדיון - חוסר ההוגנות לא היה ראוי בין ישראל לגוים - אלא שהוא נוצר כתוצאה וכמענה אלוקי לעיוות המוסרי של הגוים במהלך ההיסטוריה.

בכל אופן היסוד שאנו פוגשים פה הוא שיש איזה שהוא חסרון בבעלות הממונית של הגוים ביחס לישראל, בסוגיא שלנו אנו נפגשים עם הנפק"מ של יסוד זה בכך שגוי שהזיק לישראל חייב - ואילו בהפך - הישראל פטור.

## מקור איסור גזל הגוי

לאחר שהבאנו את שתי ההקדמות על דיני הגוים ועל סוגיית ראה ויתר גוים שמהווים בסיס להבנת החיסרון בבעלות הממונית של הגוים בדיני ישראל, נתחיל לבאר את סוגיית גזל הגוי.

הגמרא בדף קיג דנה בהיתרים שונים להימנעות מתשלום למוכס, כאחד המקרים בהם

2. מבלי להכריע בין שתי האפשרויות בהו"א

מותר להימנע מתשלום הגמרא מביאה את המקרה של מוכס גוי, בעקבות כך תמהה הגמרא וכי מותר לגזול את הגוי?! בעקבות כך דנה הגמ' ביסודות הדין של איסור גזילת גוי (לאחר מכן מתרצת הגמרא שיש חילוק בין גזל גוי להפקעת הלוואתו במקרה של מוכס) – ויש בגמרא שני טעמים לאיסור:

1. "אמר רבי שמעון, דבר זה דרש רבי עקיבא כשבא מזפירין: מנין לגזל גוי שהוא אסור? תלמוד לומר: "אחרי נמכר, גאלה תהיה לו" – שלא ימשכנו ויצא. יכול גלום עליו? תלמוד לומר: "וחשב עם קנהו" – ידקדק עם קנהו!"

2. "אמר רב הונא: מנין לגזל הגוי שהוא אסור? שנאמר: "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיה נתן לך" – בזמן שהן מסורים בידך, ולא בזמן שאינם מסורים בידך"

רבי עקיבא לומד מכך שהתורה צותה לגאול שדה מן הנכרי בתשלום שאסור לגנוב ויש לדקדק עימו במכר לתת לו כפי מה שמגיע לו, ורב הונא לומד שמכך שהתורה אמרה "ואכלת את כל העמים" – משמע שמותר לגזלם, אלא שהיתר זה הוא דווקא כאשר הם מסורים בידך – מכאן שכאשר אינם מסורים אסור לגזלם.

המפרשים דנו ביחס בין שני טעמים אלו והעלו בהם שלשה כיוונים:

ג. הרא"ש<sup>3</sup> מסביר שאין מחלוקת בין ר"ע לרב הונא, לדעתו שני הטעמים נצרכים על מנת לבסס את האיסור כי יש צריכותא בין הטעמים, אילו נאמר רק הטעם של חישוב עם קנהו – היית חושב שרק כאשר מכר לו והאמינו על המכר אז אסור להפקיע ממנו את החיוב משום שיש בזה חילול ד' לאחר שמכר לו, קמ"ל שגם כאשר לא האמינו קודם אסור לגנוב משום שאינם מסורים בידך, ואילו היה נאמר רק הטעם של 'מסורים בידך' – היית חושב שכל האיסור הוא לגנוב בידים אך להפקיע מחיוב כמו בדין של 'חישוב עם קנהו' מותר, קמ"ל מ'חישוב' שגם באופן זה אסור.

ד. המהרש"ל<sup>5</sup> מסביר באופן דומה כי אין מח' לדינא בין ר"ע לרב הונא אלא שרב הונא הביא רק מקור שונה לדין, ומעיר כי דעת רב הונא שגזל גוי אסור רק כאשר אינם מסורים בידך – פירושו שלא בזמן מלחמה, ורק בזמן מלחמה נחשבים למסורים בידך שגזלם מותר<sup>6</sup>.

ה. לדעת הרמ"ה<sup>7</sup> רב הונא חולק על רבי עקיבא כיוון שלדעתו האיסור לגזול גוי מצטמצם רק לזמן שאין מסורים בידך' מה שאין כן לדעת רבי עקיבא (ונראה מכך שלא הבין כחידושו של המהרש"ל שמצמצם את המציאות של 'מסורין בידך' לשעת מלחמה).

3. הובא בשטמ"ק (ב"ק קיג) ד"ה שנאמר

4. כי הרי כיצד יכול רב הונא לחלוק על רבי עקיבא

5. ישש"ס' כ'

6. ונראה לע"ד שבעניין זה חייב גם הרא"ש להסכים לפירושו

7. שטמ"ק שם

מדברי הרא"ש והיש"ש וכן מדברי הרמ"ה בדעת רבי עקיבא - אנו רואים שיש איסור לגזול מן הגוי שנלמד מן הפסוקים, לכאורה מפרושם לסוגיא היה נראה כי זהו איסור דאורייתא מיוחד שנלמד מן הפסוקים שהביאו רב הונא ורבי עקיבא, לפי זה היה ניתן להסיק מפשטות הדברים כי יש מושג של בעלות ממונית לגוים גם ביחס לדיני ישראל שמתבטא לכל הפחות בדין היסודי של האיסור לגזול, ולהבנת הרא"ש - אף באיסור יותר כולל שמרחיב את משמעות המושג של הבעלות שלו גם לאיסור להפקעת הלוואתו (לפחות במקרים מסויימים). אמנם למעשה נראה שהרבה מפרשים וכוודאי גם היש"ש עצמו לא הלכו בכיוון זה, בהמשך נראה ארבעה כיוונים שונים להבנת יסוד האיסור מסוגייתנו ונעיין במשמעות שלהם הנוגעת לעינינונו ביחס לבעלות הממונית של הגוי.

מאידך לדעת הרמ"ה בפרוש דעת רב הונא - אנחנו רואים דין מיוחד ביחס לגוים, אמנם יש איסור לגזול אך איסור זה הוא רק "בזמן שאינם מסורים בידך" אך במציאות שהם מסורים בידך אין איסור לגזול, אפשר להציע שהאיסור לגזול הוא מעין סבלנות לאוטונומיה הזמנית שלהם בה עלינו 'לכבד' את ההפרדה בין המערכת הממונית של ישראל לזו של הגוים, אך כאשר יש התנגשות ביניהן בזמן שהם מסורים בידך ואין להם אוטונומיה אזי הבעלות הממונית של הגוים אינה נחשבת לעומת הישראל עד כדי רמת ביטולה המוחלט שמתבטא בכך שמותר לישראל לגזול מן הגוי, זהו ביטוי לעקירת כל זכות בעלותו הממונית ביחס לישראל, לשיטה זו ניתן לראות שבאמת אין לגוי בעלות ממונית ביחס לדיני ישראל אך אעפ"כ התורה רואה ערך בנתינת כבוד למערכת הדינית של הגוים בזמן שאינם מסורים בידך.

### גדר האיסור הנלמד מהסוגיא

ראינו בפרק הקודם את דעת רבי עקיבא ורב הונא במקור לאיסור גזל הגוי, נסקור בקצרה כיצד הבינו המפרשים את גדר האיסור הנלמד מסוגייתנו:

א. גזל הגוי הוא איסור תורה מכח הפסוקים שהובאו לעיל - ולכן הוא איסור עשה.<sup>8</sup>

ב. גזל הגוי הוא איסור תורה בדיוק כמו גזל ישראל ואסור משום "לא תגזול", הצורך להביא את הפסוקים המיוחדים בסוגיא לאיסור הוא על מנת להוציא

8. ברור מהמשך הגמ' - שיש מצבים בהם הפקעת הלוואתו מותרת לדעת רבי עקיבא - שהרי הגמ' לאחר הבאת דבריו כקושיא על ההיתר לא לשלם למוכס גוי מביאה את תרוצו של רבא - "לא קשיא כאן בגזול כאן בהפקעת הלוואתו" - וניתן להציע כתרוץ לדעת הרא"ש שיש חילוק בין הפקעת הלוואתו בדרך מקח וממכר שאסורה משום "וחישב" לעומת הפקעת הלוואתו שלא בדרך מקח כאשר יש לו חוב או במוכס שלא ידע (כך גם סוברים להלכה המהרש"ל והביאו הש"ך על שוע חו"מ שמח בסק"א), מאידך בהמשך נראה גם את הבאור בשיטת הרמבם שאכן הפקעת הלוואתו אסורה לגמרי.

9. רדב"ז, ביאור הגרא ועוד אחרונים בדעת הרמב"ם, כך משמע מהראש בשטמק ועוד.

מההבנה שאולי גזל הגוי מותר משום שנאמר "לא תעשק את רעך ולא תגזל" – והיה ניתן להבין שגם איסור גזל חל דווקא על רעך, לכן יש צורך בפסוקים על מנת להשיב את האיסור על מכוננו.<sup>10</sup>

ג. גזל הגוי אסור מהתורה – אך משום חילול ד', כך נראת דעת התוס' בסוגייתנו<sup>11</sup> שמתמודד עם קושיא מהמקור של רבי עקיבא לאיסור גזל הגוי ממנו נראה שגם הפקעת הלוואתו אסורה לעומת דעת שמואל ועוד הרבה אמוראים בהמשך הסוגיא מהם נראה בברור כי הפקעת הלוואתו מותרת!! על כך מתרץ התוס' שהאיסור של וחישוב עם קנהו חל דווקא במקום שיש חילול ד', בשונה מהמסקנה העולה בפשטות מדעת הרא"ש שנראה שהוא איסור בפני עצמו ולא דווקא משום חילול ד', האחרונים הקשו על התוס' מהסוגיא – "...רבי עקיבא אומר: אין באין עליו בעקיפין, מפני קידוש השם. ורבי עקיבא – טעמא דאיכא קידוש השם, הא ליכא קידוש השם – באין; וגזל גוי מי שרי? והתנא: אומר רבי שמעון, דבר זה דרש רבי עקיבא כשבא מזפירין: מנין לגזל גוי שהוא אסור..."<sup>12</sup> – כלומר נראה בברור מהסוגיא שלדעת האוסרים את גזל הגוי הוא אסור אפילו במקום שאין חילול ד'?! בעל קדושת יו"ט תירץ שלדעת התוס' חילול ד' הוא יסוד האיסור מהתורה – אך כיוון שנאסר מדין חילול ד' נאסר גם כשאין חילול ד', אמנם הפקעת הלוואתו במקום שאין חילול ד' מותרת לדעת תוס'. לכאן יש להמשיך ולשאול מדוע לא נאמר שגם הפקעת הלוואתו כיוון שנאסרה נאסרה אף במקום שאין חילול ד'? נראה לע"ד להסביר שעל אף שלפי שיטת התוס' יוצא שגם הפקעת הלוואתו במקום חילול ד' היא אסורה מן התורה<sup>12</sup>, כאשר אין חילול ד' הפקעת הלוואתו מותרת משום שאין פה 'קום עשה' – ועל כן אין פה שום מעשה שנוכל לומר שאסרה אותו התורה שהקפידה על חילול ד', אך גזל נאסר באופן מוחלט משום שמדין חילול ד' נאסר מעשה הגזל.

ד. גזל הגוי אסור מדרבנן בלבד והפסוקים בסוגייתנו הם אסמכתא בעלמא<sup>13</sup>.

נסה לראות איזה כיוונים ניתן ללמוד מכל אחת מהדעות ביחס לבעלות הממונית של הגוי:

א. לדעה שמדובר פה באיסור עשה – אזי אפשר להבין בשני כיוונים: ניתן להציע שיש פה נתינת בעלות ממונית לגוי אלא שהיחס אליה פחות מאשר לישראל, אך עדיין לעניין הלכה ולמעשה היא קיימת במלא תקפה שהרי אסור לגזול

10. מנח"י בשם החסדי דוד על התוספתא (ב"ק,יח).

11. דף קיג: דה יכול יגלום עליו

12. שהרי לשיטתו חילול ד' הוא יסוד האיסור מן התורה

13. כך מסביר המהרש"ל את רש"י בסנהדרין, וכך היא גם דעת המהרשל עצמו, כך מסבירים חלק מן האחרונים בדעת הרמב"ם, לשיטה זו ניתן להסביר שאין מח' בין האוסרים בסוגיא שלנו לבין הירושלמי שנראה בהמשך ממנו עולה בוודאי שהאיסור הוא מדרבנן. בשיטה זו נרחיב בפרקים הבאים.

אותו, מאידך לדעתי נכון יותר להבין שמכך שהאיסור הוא איסור עשה - יש לדייק שהדגש פה הוא על האדם העושה, כלומר האיסור לגזול מן הגוי איננו איסור לא תעשה כביטוי לשלילת הפעולה של גזילת הגוי, אלא הוא איסור עשה כיוון שהמעשה של הגזלה הוא מעשה מגונה בעיני התורה, על אף שמצד החסרון הממוני של הגוי אין פה בעיתיות כיוון שהבעלות הממונית שלו איננה משמעותית ביחס לדיני ישראל<sup>14</sup>.

ב. לדעת הסוברים שאיסורו הוא איסור לא תעשה לעומת זאת - נראה שיש פה הכרעה ברורה לגבי הבעלות הממונית של הגוי, לגוי יש בעלות ממונית שהיא בעלת תוקף מלא גם בדיני ישראל, ברור אמנם שבעלותם חלשה יותר מהישראל עצמו ויש ביניהן הבחנה שיש לה נפק"מ בנוזקין וייתכן שגם בתחומים נוספים כמו הפקעת הלוואה והשבת אבידה אך אעפ"כ סוף כל סוף יש להם בעלות ממונית בעלת תוקף בדיני ישראל - ולשיטה זו יובן יותר הכיוון שמצמצם את היתרי הרווח מן הנכרי.<sup>15</sup>

ג. ברעה שישוד איסור גזל הגוי הוא מדין חילול ד' יש להרחיב - כי היסוד של חילול ד' הוא יסוד גדול בכל ההתייחסות הממונית לגבי גוים, כפי שנראה בברור מהמשך הסוגיא בהקשר של השבת אבידתו של הגוי והפקעת הלוואתו שהם מוסכמים להיתר על האמוראים, אך למרות זאת קובעת הגמ' כי במקום שיש חילול ד' - גם הפקעת הלוואתו נאסרה<sup>16</sup>. ניתן לבאר כי חילול ד' בהקשר של הדיון בסוגיא שלנו הוא העניין של איך נתפסת התורה כלפי העולם - זה לא קשור להגדרה המשפטית של בעלות ממונית או אי בעלות ממונית של הגוי, זו סוגיא נפרדת שבאה לחזק את העניין של כיצד תתפס התורה בעולם,

14. להבנה זו יש משמעויות הלכתיות בפרוש הסוגיא - כמו ביחס לדיון האם חלה גם חובת השבה על גזל הגוי - לפי כיוון זה שאיסור העשה מעיד על כך שההקפדה היא רק על המעשה ולא על בעלות - על אף האיסור מהתורה לגזול את הגוי - לא יהיה חיוב מהתורה להשיב את הגזילה - אכן כך בדיוק כותב בעל נתיבות המפשט (שמח, ק"א) על מנת לבאר את דעת הרמא שהמקדש בגזל הגוי - מקודשת.

15. לדוג' לשיטת בעל הקדושת יו"ט בדעת הרמב"ם אותה נראה בהמשך גם הפקעת הלוואתו של גוי אסורה מן התורה! - ברור שזה הולך כחלק מהכיוון של נתינת תוקף חזק למעמד המשפטי של בעלות הממון של הגוי בדיני ישראל.

אכן לדעת שו"ת חכם צבי נראה שהאיסור הוא איסור לאו מדאורייתא אך עדיין סובר שהקפדת התורה היא דווקא על הישראל העושה ולא משום הגוי, לשיטתו אכן יהיה מובן מדוע הפקעת הלוואתו מותרת, אך למעשה דעת החסדי דוד על התוספתא (בב"ק, ה) שמובא בשירי מנחה שם, וכן דעת המנחת יצחק שם על התוספתא נראית בפרוש כדברינו במאמר שיש איסור לגזול מן מהגוי מצד הקפדת התורה על עצם הפגיעה בגוי.

16. והשבת אבדתו - מותרת במקום שעל ידי ההשבה יהיה קידוש ד' ואף מחויבת במקום שאי ההשבה תגרום לחילול ד' (עי' רמבם, גזילה ואבידה, י"א, ג וכן בשו"ע חו"מ, רסו, א)

ניתן אולי לנסח את זה כך - על אף שמצד האמת האלוהית אין לגוי בעלות ממונית ביחס לישראל, הרי אם נתיר את גזל הגוי התורה תיתפס כדרדור מוסרי בעיני העולם וזה בעיה חמורה מאד של חילול ד', לדעת התוס' חילול ד' הוא יסוד כל האיסור גם של גזל הגוי.<sup>17</sup>

ד. לדעה שכל האיסור הוא מדרבנן - ברור לגמרי שמצד התורה אין לגוי בעלות ממונית ביחס לדיני ישראל, ומצד הדין זה עיניין מוחלט ומותר גם לגזול את הגוי, חכמים למדו מן הפסוקים שאע"פ שמשורש הדין אין פה איסור התורה רומזת לנו שאין זה רצונה שיגזלו מגוי, כך לדעתי יש להבין את העיניין של האסמכתא - מה העניין של חכמים להביא אסמכתא מן הפסוקים לאיסור שהוא איסור רק מדברי חכמים - החכמים רוצים ללמד אותנו להיות קשובים גם ל'רצון התורה' שנלמד ע"י חכמי התושב"ע, כלומר אע"פ שהתורה מלמדת אותנו שמצד האמת הדינית התורית אין לגוי בעלות - אנחנו לא צריכים לגזול - זה מעשה שאיננו מתוקן וראוי וחז"ל אסרו אותו. בהמשך נרחיב יותר את השיטה הסוברת שכל האיסור הוא מדרבנן וננסה לרדת יותר לעומק המשמעות שלו ע"פ מקורות נוספים.

### גזל הגוי כאיסור מדברי חכמים

בפרק הקודם הבאנו את דעת הסוברים שיסוד איסור גזל הגוי הוא איסור מדברי חכמים גם לדעות האוסרים בגמ' שביסודו את האיסור על פסוקים ונגענו בעניין של המשמעות של הבאת הפס' כאסמכתא לאיסור.

נרצה להעמיק ביסוד הסברא: מדוע להסביר שהפסוקים הם אסמכתא בעלמא ו'להתעקש' על כך שהאיסור הוא מדרבנן מדוע לא לקבל את הסברות שיש פה איסור תורה כדוגמת האפשרויות שהובאו לעיל וכפי שנראה מפשט הסוגיא?

נתבונן בדברי היש"ש<sup>18</sup>:

" וכתב הרמבם וכן הסמג וכן הטור אחריו שגניבה וגזילה שוין בין ישראל לגוי וכל הגונב מגוי עובר בלאו כאילו גונב מישראל ודבר תימא הוא בעיני כי התורה בכללה ובפרטה לישראל נתנה, ולכאור' נראה מהאי סוגיא דדורש גזל הגוי מקראי לאיסור אינו אלא אסמכתא בעלמא הוא, ואף אם תמ"ל דדרשה גמורה היא מ"מ אינו אלא לאיסורא אבל אינו בכלל לאו דלא תגזול..."

היש"ש מלמד אותנו הנחת יסוד בהקשר הזה - לא מסתבר לקבל שיהיה איסור מהתורה הנוגע לגויים! כיוון שהתורה איננה מדברת על הגויים, התורה ניתנה לישראל ואינה

---

17. אכן בתוספתא (בב"ק, יח), מובא אף יתירה מכך - " חמור גזל הנכרי מגזל ישראל מפני חילול השם"

18. סימן כ'

אוסרת דבר ביחס לגוים<sup>19</sup> או לכל הפחות לא אוסרת דבר במשותף לישראל ולגוים, הם נמצאים מחוץ לחשבון הדין התורי ביחס לישראל, נראה שלהבנת היש"ש זהו חלק מן המהות של המבריל בין ישראל לעמים - זו הבדלה של בחינה אחרת לגמרי מבחינת המציאות, היסוד של ההבדל הזה הוא עומד בשורש התורה שהיא מכוונת לישראל דווקא, היסוד הזה הוא משמעותי מאד ובע"ה ננסה בהמשך בדיון בדברי האגדה בסוף סוגיית ראה ויתר גוים להבין יותר את עומק עינינו.

### שיטת הרמב"ם ויסוד האיסור בדברי חכמים

נמשיך להעמיק בדעת הסוברים שאיסור גזל הגוי הוא מדברי חכמים וננסה לרדת לשורש האיסור - ישנם שני כיוונים מרכזיים שעולים מדברי הגמ' והמפרשים ביסוד האיסור:

נתבונן בדברי הרמב"ם בפהמ"ש למס' כלים(יב,ז):

"כי זה שחושבים המוני בני אדם ואפילו יחידהם, כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגוים - אינו נכון ודעה בלתי נכונה... וכן אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסלוף עם הגוים, אמרו עליהם השלום אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הגוי, וכל שכן אם יהא תלוי חלול השם שאז יהיה העון חמור יותר, ויושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו, אשר העיד יתעלה על עצמו שהוא מתעב אותן כשלעצמן, נעשו עם מי שנעשו, והוא אמרו כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול..." (רמב"ם, פהמ"ש, כלים, יב,ז)

אנו רואים שהרמב"ם מדגיש את חומרת העניין של חסור ממון הגוי, אמנם דעת הרמב"ם במשנה תורה ביסוד איסור גזל הגוי רבו הדעות כיצד להבינה: מפשט דבריו במשנה תורה - "כל הגונב ממון משה פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה... אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון גוי..." (רמב"ם גניבה א,א) נראה שיש בגניבת הגוי איסור תורה של לאו! אך באיסור גזילה כתב הרמב"ם "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה עובר בלא תעשה" ויש שדייקו מכך שדווקא בחברו ישראל יש לאו אך גזל הגוי איסורו מדרבנן, ולמעשה נחלקו מפרשי הרמב"ם בדעתו כאשר העלו בהם כיוונים שונים ונציגם כאן בקצרה:

1. גניבה אסורה מהתורה וגזילה אסורה מדרבנן משום חילול ד'<sup>20</sup>

19. בהצעתו השניה של היש"ש הוא מוכן לקבל שיהיה ציווי מיוחד ביחס לגוים כפי הפרוש הראשון שהעלינו לאיסור בפרק הקודם - כך שאכן הוא מוכן לקבל שיהיה ציווי מיוחד לגוים - אך בכל אופן לא ציווי שמשותף לישראל ולגוים.

20. ניתן להבין כך מהכסף משנה (גזילה ואבידה, א,ב), אך בעל שות שער אפרים דקדק שאין זו דעתו אלא דעתו שהרמב"ם אוסר מדרבנן משום הרגל עבירה.

2. גניבה אסורה מהתורה וגזילה אסורה מדרבנן משום שמרגילו לעבירה<sup>21</sup>.
  3. בגניבה יש איסור לאו ובגזילה איסור עשה<sup>22</sup>.
  4. גם גניבה וגם גזילה אסורים רק מדרבנן משום שמרגילו לגניבה<sup>23</sup>.
- נעיר הערה על הפרושים השונים בשיטת הרמב"ם:
- ראינו לעיל את שיטת המהרש"ל שהתורה לא פונה במשותף לגויים ולישראל, והסברנו לפי שיטתו מדוע יש להידחק ולהסביר שהפסוקים הם אסמכתא בעלמא ואיסור גזל הגוי הוא איסור דרבנן, בשיטת הרמב"ם אנו רואים שרוב מפרשיו קיבלו את העולה מפשט דבריו שגניבת הגוי אסורה מן התורה, אם כן לכאורה הם אינם מקבלים את דברי המהרש"ל שהרי הם סוברים שאיסור הלאו של גניבה פונה הן לגויים והן לישראל - מדוע אם כן בגזל הגוי פשוט שאיסורו מדרבנן<sup>24</sup>? ומהו החילוק בין גניבה לגזל?
- לדעתי יש לבאר את הדברים בשיטתם כך: אכן יש לקבל את העקרון העולה מדבריו של המהרש"ל שכלל האיסורים של ישראל ושל הגויים אינם משותפים ולכן גזל הגוי - יהיה אסור רק מדרבנן, אמנם גניבה היא עניין מיוחד מפני שגניבה איננה נערכת כלפי הנגנב שהרי הגניבה היא מעשה שנעשה בסתר - ולכן מהות המעשה של הגניבה הוא מה שאסרה התורה, לעומת גזל שהוא אל מול הנגזל ואז איסור התורה הוא דווקא בגזלה מישראל<sup>25</sup>.
- נשארה פה אמנם שאלה שתביא אותנו לעיקר הלימוד בעניננו בשיטת הרמב"ם:

### מה מקום דברי הרמב"ם בפהמ"ש?

לפי המפרשים את שיטת הרמב"ם בגניבה וגזל הגוי כאיסורים שאינם מטעם 'הרגל לדבר עבירה' - יש לדקדק כי דברי הרמב"ם בפהמ"ש הם דברי מוסר הנוגעים כנראה בעיקר לעניין של הטעיות ורמאויות ולא לגזל וגניבה ממש<sup>26</sup>.

- 
21. שות שער אפרים בהבנתו הראשונה, וביאר שכך היא גם דעת הכסף משנה.
  22. גר"א (ליקוטי הרמב"ם, גזילה ואבידה א, א).
  23. שו"ת שער אפרים (סי' ב') בהצעתו השניה (לדבריו אין לדקדק מדברי הרמב"ם בה' גניבה שיש איסור לאו בגניבת הגוי - אלא רק סתם שיש בכך איסור) וכך נראה גם לדקדק ברעת הטור (ח"מ שמ"ח, ב) שבב"י ביאר שמקורו מהרמב"ם (דקדוק זה הובא בשות שער אפרים שם).
  24. חוץ מהסבר 3 שהוא הסברו של הגרא ברעת הרמב"ם.
  25. עיי' מנחת חינוך רכב, ב.
  26. כלומר באים לחזק את העניינים שאינם אסורים מן הדין (כגניבה שאיטורה מן התורה וגזל שאיטורו מן התורה) משום חילול ד' אך גניבה וגזל הגוי שנאסרו מן הדין הרי הם כ"דברי תורה שאינם צריכים חיזוק", אמנם לשיטה שנציג בהמשך שלדעת הרמב"ם גם הפקעת הלוואתו אסורה מהתורה - הרי אלו דברי מוסר כלליים של הרמב"ם - כלומר שאינם באים על מנת להצדיק עניינין שמן הדין הוא מותר - אלא באים לחיזוקו של דין התורה - שאוסר את הטעיית הגוי (ונרע"ד שלדעתו היה נראה שסובר שגם גזל הגוי אסור בלאו ולא בעשה בשיטת הרמב"ם).

אך לפי הסברו של השו"ת שער אפרים (הסברים 2 ו 4 בפירושים שתומצתו לעיל) שיסוד האיסור הוא משום "הרגל לדבר עבירה" - דברי הרמב"ם בפהמ"ש הם שעומדים בשורש האיסור של גזל הגוי<sup>27</sup> כאיסור מדברי חכמים שעיקר סיבתו היא אם כן - קלקול המידות שמגיע ממעשים שכאלה וכדברי הרמב"ם - "יושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו".

באופן דומה לעולה מדברי הרמב"ם ש"הלך גם המהרש"ל במסקנתו - ראינו לעיל את ההתקשות של המהרש"ל מהמסקנה העולה מדברי רבים מן הראשונים שיש באיסור גזל הגוי איסור מן התורה הרי התורה אינה פונה לגוים! - לכן לדעת המהרש"ל איסור גזל הגוי הוא איסור מדברי חכמים שסיבתו היא שהמעשים הללו משחיתים את נפש העושה וכעולה מדברי הרמב"ם בפהמ"ש וכמסקנת דבריו של שו"ת שער אפרים.

למעשה יצא לנו מפה יסוד באפשרות להבנת שורש איסור חכמים בגזל הגוי שנאסר משום שהמעשה הוא משחית את האדם.

נתבונן בדברי הירושלמי מהם ניתן להעלות יסוד שונה לאיסור לשיטת הסוברים שהוא מדרבנן<sup>28</sup>:

מַעֲשֵׂה שְׁשִׁילַח הַמַּלְכוּת שְׁנֵי אִיסְרֵי־טוֹטוֹת לְלִמּוּד תּוֹרָה מִרְבֵּן גַּמְלִיאֵל.  
וְלִמּוּדוֹ מִמְּנֹו מִקְרָא מְשֻׁנָּה תְּלִמּוּד הַלְכוּת וְאַגְדוֹת. וּבְסוּף אָמְרוּ לוֹ. כֹּל  
תּוֹרַתְכֶם נָאָה וּמְשׁוּפַחַת חוּץ מִשְׁנֵי דְבָרִים הַלְלוּ שְׂאֵתֶם אוֹמְרִים... גְּזִילוֹ  
שְׁלִישְׁרָאֵל אָסוּר וְשִׁלְזַכְרֵי מוֹתֵר. בְּאוֹתָהּ שְׁעָה גָזַר רַבֵּן גַּמְלִיאֵל עַל גְּזִילוֹת  
נְכָרֵי שִׁיָּהָ אָסוּר מִפְּנֵי חִילוֹל הַשֵּׁם<sup>29</sup>

מדברי הירושלמי אנו רואים שהסיבה לאיסור חכמים על גזל הגוי הוא משום חילול ד' - הסברנו לעיל בבאור דעת התוס' את המשמעות של העניין של חילול ד' שלדעתו היא יסוד האיסור של גזל הגוי מדאורייתא, מהירושלמי נראה שזה יסוד האיסור מדברי חכמים - הסיפור בירושלמי מדגיש את העניין של חילול ד' כמהות העניין של כיצד תתפס התורה בעיני העולם - מצד התורה אין פה איסור אך רבן גמליאל גזר על כך על מנת שלא יראה פגם מוסרי בעיני העולם בדברי התורה - הירושלמי מלמד אותנו רעיון עמוק - שלחכמים יש אחריות להתקיימות העניין של "... כי הוא חֲכַמְתְּכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כְּלֵי־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם־חֻקְכֶם וְנִבּוֹן הַגּוֹי הַגְּדוֹל הַזֶּה".

27. ויתכן שגם גניבתו לפי ההבנה השנייה בדבריו (פירוש 4)

28. ואמנם לפי הצעתנו בחילוק בין גזילה לגניבה כדעת הרמב"ם - הוא כשיטתו לפי הבנת הכסף משנה (הצעה 1 שלנו ולא כפי שהבין השער אפרים את דעת הכסף משנה).

29. ירושלמי, בב"ק, ד, ג.

## הפקעת הלוואתו והשבת אבידתו

הארכנו בפרקים הקודמים בדיון על יסוד האיסור של גזל הגוי והעלנו מתוכו את החסרון בבעלותו הממונית כפי שהוא עולה מיסוד הדין, נתבונן כאן באופן תמציתי בשני עניינים נוספים בהם אנו רואים ביטוי לחסרון הבעלות הממונית של הגוי - הפקעת הלוואתו והשבת אבדתו:

### הפקעת הלוואתו של הגוי

”יִשְׂרָאֵל וְגוֹי שָׁבְאוּ לְדִין, אִם אֲתָה יָכוֹל לְזַכּוֹתוֹ בְּדִינֵי יִשְׂרָאֵל - זָכְהוּ, וְאָמֹר לוֹ: כֶּךָ דִּינֵינוּ. בְּדִינֵי גוֹיִם - זָכְהוּ וְאָמֹר לוֹ: כֶּךָ דִּינְכֶם. וְאִם לֹא, בְּאֵין עָלָיו בְּעֻקְפִין; דְּבָרֵי רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל. רַבִּי עֻקְבָּא אָמַר: אֵין בְּאֵין עָלָיו בְּעֻקְפִין, מִפְּנֵי קִידוּשׁ הַשֵּׁם” (בב”ק קיג).

הדיון פה בברייתא כפי שמסיקה הגמרא הוא על הפקעת הלוואתו, הגמ' מסיקה<sup>30</sup> שכו"ע מודים שכאשר יש חוב בין הישראל לנכרי אזי בסתם כך אין חובה לישראל להשיב את החוב אא"כ הגוי מודע ודורש את החוב שאז יש חילול ד' באי ההשבה - ובזה נחלקו ר' ישמעל ור' עקיבא.

העלינו לעיל כיוונים שונים ביסוד איסור גזל הגוי - וננסה לראות בקצרה כיצד הם מתיישבים עם הדין של הפקעת הלוואתו:

לשיטה שהאיסור הוא מדרבנן מצד תיקון המידות לכאורה יש להקשות - האם הפקעת הלוואתו של גוי איננה מרגילה לדבר עבירה ומקלקלת את המידות? יתכן אולי להסביר שיש בזה מדרגות וההרגל לדבר עבירה שבהפקעת הלוואתו הוא לא חמור כמו שיביא האדם את עצמו לגזול ממש ולכן לא נאסר, אמנם לדעתי נראה שלשיטה שזה ביסוד האיסור של גזל הגוי אכן גם הפקעת הלוואתו תהיה אסורה בד"כ, וכפי שעולה מפשט דברי הרמב"ם בפיהמש - "... וכן אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסלוף עם הגוים"<sup>31</sup>, אכן לדעתי יש לסייג ולאמר שאע"פ שהפקעת הלוואתו

---

30. לפחות בדעת רבא בגמ', אמנם יש המפרשים את הגמ' בשיטת הרמב"ם שמסקנת הגמ' איננה מוסכמת וכדלהלן, ויש מפרשים שיש חילוק בין מצבים שונים של הפקעת הלוואתו כמו דרך מקח ושלא בדרך מקח כמו שביארנו בהערה לעיל ואכמ"ל.

31. לעיל הבאנו את הציטוט המלא ע"ש, לדעתי בשיטה של בעל שות שער אפרים שביאר יסוד דינו של הרמב"ם הוא משום הרגל עבירה כך יש להמשיך ולבאר את סתימתו שכתב לאסור את הפקעת הלוואתו של הגוי, (מי שביאר את סתימתו למעשה הם הנציב ובעל קדושת יו"ט אך הם נקטו שסובר שאיסור גזלו והפקעת הלוואתו מהתורה, ואני ביארתי פה בהצעתו כהמשך לשיטת שות שער אפרים), גם לשיטת המהרשל שסובר שעיקר האיסור הוא משום שמרגילו לעבירה - יש הגבילה משמעותית להלכה על היתר הפקעת הלוואתו, לשיטתו הפקעת הלוואתו מותרת רק באופן שנוצר חוב ושהגוי שכחו, אך בדרך מקח וממכר גם אם טעה הגוי מעצמו חייב לאמר לו על חשבונך אני סומך, בהחלט ניתן לראות את הקשר בין מגבלה זאת לעניינין של הרחקה מקלקול מידות הנפש.

תהיה אסורה לשיטה זאת - יותר בנקל יהיה להתירה במקרים בהם יש לתלות כי אין בזה משום השחתת המידות.<sup>32</sup>

- לשיטה שהאיסור הוא מדרבנן משום חילול ד' - נראה שזה בדיוק מח' רבי ישמעאל ורבי עקיבא, רבי עקיבא חושש גם פה לחילול ד' אך לפי רבי ישמעאל יתכן שבשיטה זו יוצא שיתיר גזל הגוי, אמנם אפשר להסביר גם באופן אחר כי יש שתי מדרגות בחילול ד', בהפקעת הלוואתו לא חושש ר' ישמעאל לחילול ד' כיוון שזה רק 'התחמקות' משלום, אך בגזלו מודה שכיוון שזה מעשה בידיים - חילול ד' פה גדול יותר ואסור.<sup>33</sup>

- לשיטה שהאיסור הוא איסור עשה מדאורייתא ניתן לומר שהקפדת התורה הוא על המעשה עצמו כפי שהצענו לעיל - אך בהפקעת הלוואתו אין שום עשייה ולכן יהיה מותר.

- לשיטה שהאיסור הוא איסור לאו מדאורייתא יותר קשה להסביר מדוע הפקעת הלוואתו מותרת - הרי יש לו בעלות ממונית!?! ניתן להציע אולי שזהו עוד קנס של התורה על הגוים כתוצאה מ'ראיה ויתר גוים'<sup>34</sup>, בכ"א לשיטה זאת 'עמד ויתר גוים' גורם קנסות במקרים מסוימים אך לא חסרון בעצם הבעלות<sup>35</sup> כפי שביארנו, אך לדעתי יותר מסתבר לומר שלשיטה זו גם הפקעת הלוואתו אסורה - הרי אם יש לגוי בעלות ממונית בדיני ישראל כיצד ניתן להתיר את הפקעת הלוואתו?! לדעת הבעל קדושת יום טוב זוהי דעת הרמב"ם שפסק "אסור לגזלו או לעשקו", הוא מסביר שמה שהגמרא העמידה את הבריייתא בהפקעת הלוואתו הוא רק דעת רבא אך הסתמא דגמ' חלוקה על כך - והדין שיש ללמוד מן הבריייתא הוא רק שאפשר לדון לגוי או כדיננו או כדיננו לפי מה שיוצא זכות לישראל אך במקרה שברור שיש פה חוב אסור להפקיע את הלוואתו, כלומר אכן יש פה העדפה של

32. וכך ניתן לתרץ יותר בקלות את כל הסיפורים מהמשך הגמ' על אמוראים שסמכו על היתר הפקעת הלוואתו - שנאמר לדוג' שהיה מדובר שם בגוי רשע וגזלן ו"עם נבר תתבר".

33. כך מסתבר לבאר את דעת ר' ישמעאל גם לפי שיטת התוס' שגזל הגוי הוא איסור דאורייתא מפני חילול ד', רק שלשיטתו נראה שגם איסור הפקעת הלוואתו יהיה מהתורה לדעת רבי עקיבא.

34. ניתן אולי לנסות להגדיר את הקנס העולה מסוגיית ראה ויתר גוים לשיטה זאת כך: **שהבעלות של הגוי היא רק בעלות שמגיעה מתוך מודעות מלאה**, אך במקרה של חוב שהגוי שוכח - בטלה ממנו תודעת הבעלות ואצל הגוי הבעלות תלויה בהכרה, וכך גם נסביר את העניין של לדון לו כפי מה שיוצא זכות לישראל.

35. נפק"מ אפשרית לכך תיתכן לדוג' בשאלת חובת ההחזרה של גזל הגוי שגם אם נקבל שאפילו למ"ד שאיסור גזלו הוא לאו עדיין הפקעת הלוואתו מותרת - במקום שאכן גזל - יתחייב בהשבת הגזלה כגזלת ישראל, לעומת שיטת מ"ד שזה איסור עשה - אז יתכן שחובת ההחזרה תהיה רק מדרבנן (כך סובר למשל בעל הנתיבות משפט).

הישראל אבל ההעדפה הזאת נעשית רק בתוך המערכת המשפטית ולא  
בביטול בעלותו הממונית של הגוי.<sup>36</sup>

### השבת אבידתו של הגוי

"אבידתו מותרת - דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב: מניין לאבידת הגוי  
שהיא מותרת? שנאמר: "לכל אבדת אחיך" - לא אחיך אתה מחזיר, ואי אתה  
מחזיר לגוי... תנאי, רבי פנחס בן יאיר אומר: במקום שיש חילול השם,  
אפילו אבידתו אסור" (שם, ב)

מהי המשמעות של היתר אבידת הגוי לעניין המשמעות של בעלותו הממונית?

ישנן שתי אפשרויות להסתכל על חובת השבת אבידה לישראל:

א. החובה להשבת אבידה נובעת מכך שהאבידה שייכת לבעלים שלה ולכן יש להשיב לו אותם.

ב. חובת השבת אבידה היא גמילות חסדים עם בעל האבידה שמחמת האחוה של ישראל התורה ציותה להשיב לו את האבידה.

אכן אנו יודעים כי חובת ההשבה לישראל קיימת רק לפני שחל יאוש הבעלים מן החפץ אך לאחר יאוש בטלה הזיקה שלו לחפץ ואין חובה להשיבו - לכן נראה לומר כי יש פה שני עניינים:

א. הבעלות על החפץ עדיין קיימת לפני יאוש.

ב. חובת ההשתדלות בהשבת האבידה נובעת מתוך מצוה של גמילות חסדים ואחוה בישראל.

לפי זה גם מהיתר אבידתו של גוי ניתן לראות נפק"מ נוספת לחסרון בבעלות של הגוי - אמנם חסרון זה הוא קטן הרבה יותר מאשר החסרון שעולה מההיתר בהפקעת הלוואתו, לכן נראה שגם לסוברים שבגזילו יש איסור לאו וכהצעתנו שלשיטתם יש לו בעלות ממונית בעלת תוקף בדיני ישראל - הבעלות הממונית של הגוי לא מספיק חזקה על מנת להשאירו במעמד בעלים על חפץ שאינו ברשותו בטרם היאוש, כלומר הזיקה לחפץ שמשמרת את מעמד הבעלות אצל הישראל לא מועילה לשמר בעלות מסוג הבעלות של הגוי - וממילא אבידתו מותרת, ק"ו שלשיטת שאין לגוי בעלות ממונית מובן מדוע אבידתו מותרת.<sup>37</sup>

36. לפי באור זה, ניהיה מוכרחים לומר שהאמוראים שסברו שהפקעת הלוואתו של הגוי מותרת - כנראה לא סברו שאיסור גזלו הוא מדאורי' או שסברו כהצעתנו שאף שאיסור גזלו מדאורי' הפקעת הלוואתו הותרה כקנס נוסף מדין 'ראה ויתר גוים'.

37. לשיטתם צריך עיון מהו בכלל החידוש בכך שאבידת הגוי מותרת - הרי דין זה נובע באופן מובהק מהיתר הפקעת הלוואתו וק"ו למתירים את גזל הגוי?! ונאמרו על כך כמה תרועים באחרונים - לדעת התרוץ המתקבל ביותר הוא כפי שניתן לדקדק מהגמ' - שעיקר החידוש

יתרה ממה שמוכא בסוגייתנו שאבידתו מותרת מובא בגמ' סנהדרין<sup>38</sup> - "הַמְחִזִיר אֲבִידָה לְנֹכְרִי - עָלָיו הַפְּתוּב אוֹמֵר: "לְמַעַן סְפּוֹת הָרֹוּה אֶת הַצְּמָאָה לֹא יֵאָבֶה ה' סֶלַח לוֹ".

את טעם הדין שם מסביר רש"י - והמחזיר אבידה לכותי - "השווה וחבר כותי לישראל ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו שאף לכותי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם".

הגמ' פה מלמדת אותנו עקרון חשוב ביותר - יש סיבה להבחנת התורה בין ישראל לגוי - הניסיון חלילה להשוות ישראל לגוי מהווה פגיעה בערך התורי.

חשוב להבחין הבחנה חשובה בהקשר זה, האיסור הוא דווקא בעניין של השבת אבידה לגוי, בעניין של הפקעת הלוואתו וכד' - גם לשיטת המתירים לא מצינו שיש איסור, נראה שהסיבה לזה היא בדומה למה שהצענו בעניין מהות השבת האבידה, הפגיעה בבעלותו של הגוי צריכה להתבטא לכל הפחות בכך שאין להשיב את אבידתו - זוהי הפגיעה המינימלית ביותר כיוון שרמת הבעלות הממונית באבדה היא הנמוכה ביותר ורק בעלות מ"סוג ישראלי" משמרת זיקה בעלותית לחפץ אבוד, בנוסף לכך בפעולת השבת האבידה ובמאמץ הכרוך בה יש ביטוי מיוחד לערך האחזה שהתורה מצוה שישורר בישראל, השבת אבידה לנכרי מהוה בעצם הכנסתו הן לתוך גרדי הבעלות של הישראל והן לתוך גרדי האחזה בין ישראל - בכך היא מהוה טשטוש מוחלט של ההבדלה בין ישראל לגוים ויש בה איסור.

הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה<sup>39</sup> מנמק את האיסור באופן שונה - "אבידת הגוי מותרת... והמחזירה עובר עבירה מפני שהוא מחזק ידי רשעי עולם" - הרמב"ם מבין שהביקורת שמחמתה מתחסרת בעלות הגוים היא מפני רשעותם, נראה שיסוד זה של הרשעות כשורש החסרון הממוני של הגוים הוא היסוד הנלמד מסוגיית 'ראה ויתר גוים' כפי שראינו, ועוד נרחיב עליו בהמשך.

## היחס לממונו של הגוי

לפני שני פרקים ראינו שתי דרכי התייחסות לממונו של הגוי לשיטת הסוברים שגזל הגוי מותר מן התורה - חילול ד' ותיקון המידות .

בפרק הקודם ראינו כי לכו"ע היסוד של חילול ד' הוא יסוד משמעותי בכל עיניין היחס הממוני לגוים - כפי שעולה מהסוגיות של הפקעת הלוואתו ואבידתו.

ננסה לבאר את עניין החשיבות של היסודות הללו של חילול ד' ותיקון המידות בעניין היחס לגוים: ראינו בכל מהלך הדיון כי לגוי יש חסרון יסודי בבעלותו הממונית ביחס לדיני ישראל, משום כך אם היחס שלנו כלפי הגוי בפעל יהיה אך ורק לפי שורת הדין

- הוא שיש בכך איסור כפי שמוכא בגמ' סנהדרין - וזה מה משמע גם מדרשת הגמ' אצלנו - "ואי אתה מחזיר לגוי" - שמשמע שיש בכך איסור.

38. עו:

39. יא,ג.

- יוצר פה מצב בעייתי<sup>40</sup>, לכן היחס במבחן המעשה כלפי הגוי צריך להחזיק חשבון נוסף שנותן מענה ליחס כלפי ממון הגוים הלכה ולמעשה.

מענה אחד הוא היסוד של חילול ד' - כיצד נתפסת התורה כלפי העולם - יש לשקול את המעשים במבחן המשקל של קידוש ד' שיהיה למול העיניים שלנו ביחס הממוני לגוים כתחליף ליחס הדיני המשפטי כפי שהוא ביחס כלפי ישראל.

מענה נוסף הוא העניין של תיקון המידות, ראינו לעיל שלדעת המהרש"ל ולדעת שו"ת מחנה אפרים בדעת הרמב"ם תיקון המידות הוא שורש האיסור של גזל הגוי, גם לשיטות החולקים על כך שזהו יסוד האיסור - ברור שדברי הרמב"ם שראינו בפה"מ"ש הם דברי מוסר חשובים שצריכים לעמוד לנגד עינינו - גם אם מצד הדין יש חסרון בבעלותו של הגוי עלינו לשים לב שההתנהלות שלנו לא משחיתה את מידות הנפש!

כהמשך לכך נתבונן בדברי המוסר של בעל הספר חסידים: " אל יעשה אדם עול אפילו לנכרי ואלו דברים מורידים את האדם ואין הצלחה בנכסיו"<sup>41</sup> - אסור לקחת את עניין היחס לנכרי כהזדמנות לרווח קל של ממון - יש פה אמת דינית אלוקית שמבדילה בין בעלותו של הישראלי לזו של הגוי, אך אסור לנצל אותה לצרכים אישיים נמוכים שמסכנים בהשחתת מידות הנפש וחילול ד' חלילה!

### בחזרה לסוגיית ראה ויתר גוים

הארכנו עד פה בבאור החסרון בבעלות הממונית של הגוי כפי שהיא עולה מן השיטות השונות בסוגיית גזל הגוי.

נחזור להתבונן בסוגיית ראה ויתר גוים:

"אמר רבי אבהו, אמר קרא: "עמד וימדד ארץ, ראה ויתר גוים" - ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח. כיון שלא קיימו - עמד והתיר ממונן לישראל. רבי יוחנן אמר מהקא: "הופיע מהר פארן" - מפארן הופיע ממונן לישראל." (בב"ק, לח)

לדעתי היסוד של חסרון הבעלות של הגוים ביחס לישראל על כל משמעויותיו - נובע בהכרח מהיסוד המהותי של 'התיר ממונן לישראל' כפי שהוא נלמד בסוגיית ראה ויתר גוים, שהרי אם לכתחילה הדין הוא כך שיש חסרון יסודי בבעלותו של הגוי עד כדי שגזילו מותר או שאסור רק משום המעשה ולא משום הבעלות - מדוע יש צורך להתיר ממונן לישראל ע"מ לפטור ישראל מתשלום על נזקיו הרי ממונו מותר ועומד!!<sup>42</sup>

40. בעייתי לכל הפחות במישור האנושי בכך שממונם של הגוים יהיה הפקר מוחלט.

41. ספר חסידים תתע"ד, והביא דבריו בבאר הגולה חו"מ סי' שמח.

42. האפשרות היחידה לע"ד לקבל בסוגיית ראה ויתר מצטמצמת אך ורק לממון נכרי שהזיק היא בשיטת הקדושת יו"ט שבאמת יש לגוי בעלות ממונית מלאה בדיני ישראל (חוץ מהשבת אבידתו כמוכן וכרלעיל) וכך יש לדעתי גם להבין את התוס' בסוגייתנו דה"עמד והתיר ממונן".

אמנם אכן נחלקו המפרשים בדעת המתירים את גזל הגוי (מדאוריתא) האם זה משום שכתוב

נתבונן אם כן יותר לעומק בסיבת הפגיעה בבעלות הגוים כפי שהיא עולה מן הסוגיא: ישנן שתי דעות בגמ' מהו החטא של האומות שבעקבותיו הותר ממון, לדעת רבי אבהו - הסיבה היא שלא קיבלו על עצמם את שבע מצוות בני נח, אך לדעת רבי יוחנן - "מפארן הופיע ממוןן לישראל" ומסביר רש"י - "כשסיבב והחזיר התורה על כל האומות ולא קבלוה", כלומר הביקורת לפי דעה זו על האומות העולם היא מכך שלא קיבלו את התורה כשהוצע להם לקבלה לפני מעמד הר סיני.

אם נעמיק בדברים נראה כי יש פה שתי מדרגות של ביקורת כלפי הגוים:

א. ביקורת על אי עמידה בסטנדרטיים בסיסיים של מוסר ואמונה כפי שמתחייב משבע מצוות בני נח, זוהי ביקורת חמורה ביותר - העניין של שבע מצוות בני נח הוא הבסיס לאנושיות ברמה הכי יסודית ובסיסית שלה - זה תנאי לזכות הקיום של האדם והעולם ואי עמידה בה - מהווה פגיעה במעלת האדם - שגוררת את המענה האלוהי של הפגיעה בכח הבעלות של הגוים - שהיא ביטוי למעלת האדם מן הבהמה.

ב. ביקורת על כך שהגוים לא הסכימו להיכלל בתורת משה ולקבל את התורה, בהקשר הזה יש פה דרישה הרבה יותר רחבה מהגוים, על מנת להסיר מעליהם את הביקורת של ריבוננו של עולם הם צריכים בסופו של דבר לשוב בתשובה ולהסכים לקבל את התורה.

ניתן אם כן להבין לעומק את מדרש חז"ל במס' שבת - "מאי ה'ר סיני"? ה'ר ש'י'ר'ד' ש'נ'א'ה ל'א'מ'ו'ת ע'ו'ל'ם ע'ל'יו"<sup>43</sup>, השנאה לאומות העולם בהר סיני ירדה מחמת הביקורת של ריבוננו של עולם על הגוים שאינם שותפים עם הרצון של ריבוננו של עולם להתוות בעולמו את "דרך ד" של "צדקה ומשפט" - ומחמת כך גרמו הגוים לחסרון כ"כ נוקב במעמד האנושי שלהם בתוך המערכת הדינית של תורת משה שנתקבלה בסיני, מהסיבה הזאת גם נוצר צורך כ"כ מהותי בהבדלה מערכתית בין הישראל לגוי - כיצד ניתן לשתף במערכת של תורת משה את מי שאינו נאמן בבחינת הכלל לדרך של ריבוננו של עולם?<sup>44</sup>

---

"רעהו" או משום "ראה ויתר גוים" - אך למעשה נראה לע"ד שגם למ"ד שזה משום שמדייקים מ"רעהו" - יסכימו שהסיבה שהגוי כ"כ מוצא מדין "רעהו" הוא בסופו של דבר בגלל העניין של "הופיעה מהר פארן" שהיא זו שגרמה להפרדה הכ"כ מוחצת בקבלת התורה בין ישראל לגוים - לעומת זאת במציאות מתוקנת של גר תושב או גר שהתגייר - שאז כבר לא חלה הביקורת של ראה ויתר גוים - נראה שידרו שגזילים אסור (גם בסוגיא שלנו ניתן לראות שאין הכרה לדייק מהמילה רעהו כפי שמציעה הגמ' בהור"א, במיוחד שאם נדקדק מרעהו שגזל הגוי מותר - אזי לא ניתן להגיע למצב שהוא 'סימטרי' שהרי ברור שגוי אסור לגזול את ישראל מדין 7 מצ' בני נח), וגם אם לא אזי בגר שנתגייר בודאי יודו - וזה כאילו הם מקבלים רק את הדעה שהביקורת היא על העניין שלא קיבלו את התורה, אכן דברינו מסתדרים בצורה ישרה יותר לשיטת הסוברים שגזל הגוי מותר משום ראה ויתר לשיטת האוסרים את גזל הגוי ואכמ"ל.

43. שבת, פט.

44. זהו לע"ד יסוד התמיהה של הפרשנים שנלאו לצמצם את איסור גזלת הגוי מאחר שלא יתכן

נתבונן במח' נוספת של חז"ל במס' ברכות<sup>45</sup>:

מְקוֹם שֶׁנֶעְקְרָה מִמֶּנּוּ עֲבוּדָה זָרָה, אֹמֵר: "בְּרוּךְ ... שֶׁעָקַר עֲבוּדָה זָרָה מֵאַרְצֵנוּ. וְכֵשֶׁם שֶׁנֶעְקְרָה מִמְּקוֹם זֶה בֶּן תֵּעָקַר מִכָּל מְקוֹמוֹת יִשְׂרָאֵל, וְהֵשֵׁב לֵב עוֹבְדֵיהֶם לְעַבְדָּךְ". וּבַחֲוִין לְאַרְץ אֵין צְרִיךְ לֹמֵר "וְהֵשֵׁב לֵב עוֹבְדֵיהֶם לְעַבְדָּךְ" מִפְּנֵי שְׂרוּפָה גּוֹיִים. רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן אֱלִעָזָר אֹמֵר: אִף בַּחֲוִין לְאַרְץ צְרִיךְ לֹמֵר כֵּן, מִפְּנֵי שֶׁעֵתִידִים לְהִתְגַּיֵּיר, שֶׁנֶּאֱמַר: "אִז אֶהְפֵּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְרוּרָה"

גם כאן ניתן להבחין שיש בגמ' שתי ציפיות שונות ביחס לגוים: לדעת ת"ק - בח"ל שרובה גוים יש לצפות ולהתפלל לעקירת הע"ז שהרי ע"ז היא אחת משבע מצוות בני נח, לדעת ת"ק יש פה ציפיה לחזרת האנושות ליסודות המוסר והאמונה של בני נח, אך לדעת רשב"א אין להסתפק בכך - אלא בטווח הרחוק יש לנקוט לגביהם את אותה הצפיה הנדרשת מישראל - "והשב לב עובדיהם לעבדך" - שעתידיים להתגייר ולשוב לקבלת התורה.

בפתיחת המאמר הצגנו שתי תפיסות אפשריות בהוו"א לגבי היחס בין מערכת הדינים של הגוים לזו של תורת משה, הפרדה מוחלטת (גם גוי וגם ישראל פטורים) או שיתוף מסוים (גם גוי וגם ישראל חייבים), נראה לי שהדעה של "ראה ויתר גוים" בסוגינתנו היא הדעה המפרידה - בעולם מתוקן בבחינת שבע מצוות בני נח אין הפליה "לא הוגנת" בין ישראל לגוים אך בוודאי שיש הפרדה מוכרחת בין הגוים שמקיימים את החובות האנושיות הבסיסיות בלבד לבין ישראל שנאמנים להתגלות דבר ד' בעולם ע"י תורת משה, אך הדעה של "הופיע מהר פארן" - סוברת שבמציאות המתוקנת יש רק מערכת משפטית אחת שמשפת את כלל האנושיות וזו הציפייה לחזרת האנושות להקשבה להתגלות דבר ד'.

נתבונן בהמשך דברי האגדה של סוגיית "ראה ויתר גוים":

"אָמַר רַב יוֹסֵף: "עֵמֶד וַיִּמְדַּד אֶרֶץ, רָאָה וְכוּ"; מַה רָאָה? רָאָה שֶׁבַע מִצְוֹת שֶׁקִּיבְלוּ עֲלֵיהֶם בְּנֵי נֹחַ וְלֹא קִיְימוּם, עֵמֶד וְהִתְיָחַן לָהֶם. אֵיתְגַּוְרֵי אֶתְגַּוְרֵי! אִם כֵּן, מְצִינּוּ חוּטֵא נֶשְׁכָּר! אָמַר מֶר בְּרִיה דְּרַבְּנָא: לֹמַר שֶׁאֶפִּילוּ מְקִיְימִין אוֹתָן - אֵין מְקַבְּלִין עֲלֵיהֶן שְׂכָר. וְלֹא? וְהִתְנַיָּא, רַבִּי מֵאִיר אֹמֵר: מִנִּין שֶׁאֶפִּילוּ גּוֹי וְעוֹסֵק בְּתוֹרָה - שֶׁהוּא כִּכְהֵן גָּדוֹל? תְּלַמּוּד לֹמַר: "אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶתֶם הָאָדָם, וְחַי בָּהֶם" - "כְּהֵנִים וְלוֹיִם וְיִשְׂרָאֵלִים" לֹא נֶאֱמַר, אֲלֵא "אָדָם"; הָא לְמַדְתָּ, שֶׁאֶפִּילוּ גּוֹי וְעוֹסֵק בְּתוֹרָה - הֲרֵי הוּא כִּכְהֵן גָּדוֹל! אָמַר: אֵין מְקַבְּלִים עֲלֵיהֶן שְׂכָר כְּמִצְוֹה וְעוֹשֶׂה, אֲלֵא כְּמִי שֶׁאֵינוּ מְצוּוֹה וְעוֹשֶׂה"

ראינו בתחילת הסוגיא שהביקורת של רבש"ע על הגוים היא על אי קיומם את שבע מצוות בני נח/התורה, לדעת רב יוסף אנו רואים שהמענה לאי קיומם הוא שינוי השכר

---

שהתורה תדבר על הגוי - ואם כן יש להסיק שהפס' הם אסמכתא בעלמא כדוג' דברי הישש שהבאנו לעיל.

45. ברכות נז.

על קיומם ממצווה ועושה לאינו מצווה ועושה, יש כאן מידה כנגד מידה - הגוים אינם מוכנים לקבל את שבע מצוות בני נח כמחייבות ועל כן גם אם במקרה מקיימים אותם זה מתוך מקום של "נוחות" ולא מתוך קבלת היסוד המחייב שבהם,<sup>46</sup> אך בכ"א ברור בגמ' שיש לגוי שכר על הקיום כפי שעולה מדברי רבי מאיר "אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם, וְחַי בָּהֶם" - התורה פונה אל האדם, צריך אם כן לומר שנשארה פה רק השאלה מה המשמעות של להיות האדם? במצב הדברים של מהלך ההסטוריה בבחינת הגוים ה'אדם' הוא מי שנאמן לצו של שבע מצוות בני נח, אך באמת הצורה השלמה של האדם היא על פי מה שדרשו חז"ל "וְאֵתָּן צִאֲנֵי צֶאֱן מְרַעֲיֵי אָדָם אֹתָם" אֲתָם קְרוּיִין אָדָם, וְאֵין הַגּוֹיִם קְרוּיִין אָדָם"<sup>47</sup> - לכן השאיפה העתידית היא לחזור לזהות המתקנת של האדם השלם בבחינת השמיעה להתגלות של דבר ד' בעולם ע"י תורת משה.

### דעת המאירי

לאחר כל מה שראינו נתבונן בפירושו הייחודי והמפורסם של המאירי בסוגיא, ונדון כיצד יתכנו דבריו לאור המציאות בה נאמרו דבריו ולאור דברינו ביסוד הדין:

"היה המוכס מעובדי האלילים הקדומים שאינם גדורים בדרכי הדתות והבריה ממנו את המכס הואיל ואין כאן גזל גמור ולא חלול השם אין מקפידין על כך...ומ"מ באותם הגדורים בדרכי הדתות לא נאמר כן אלא אם באו לפנינו לדין אין מעבירין להם את הדרך כמלא מחט אלא יקוב הדין את ההר אם לו אם לשכנגדו" (מאירי, ב"ק, קיג)

המאירי מסביר שהעקרון שלמדה הגמ' שמתור להבריה מוכס גוי וממילא כל הסוגיא של "גזל הגוי" - איננו חל על "אותם הגדורים בדרכי הדתות" אלא רק על "עובדי האלילים הקדומים" - עקרון זה של החילוק בין עובדי האלילים הקדומים לגוים הגדורים בדרכי הדתות מופיע פעמים רבות בדברי המאירי<sup>48</sup> ולשיטתו חוזר מעמדם המשפטי של הגוים להיות כמעט שווה למעמדם של הישראל.

דברי המאירי מהווים חידוש עצום בכל סוגיית היחס הדיני לגוים - ויש לתמוה מהו מקורו של המאירי לחידושו העצום?!

לדעתי על פי דברינו בכאור יסוד החסרון בבעלות הממונית של הגוים כפי שהוא עולה מסוגיית 'דאה ויתר גוים' מקורו של המאירי ברור לגמרי, המאירי פוסק להלכה כפי השיטה שעיקר הביקורת על הגוים שמחמתה נפגע מעמדם המשפטי ביחס לדיני ישראל היא שאינם מקיימים את שבע מצוות בני נח, יוצא אם כן שבדתות הנימוסיות שאינן מוגדרות כע"ז בבחינת הגדרים של שבע מצוות בני נח<sup>49</sup> ויש בהן הקפדה על

46. פירוש זה לגמ' זאת מובא בספרו של הרב שרקי "350 מילה"

47. יבמות, סא.

48. כאשר הוא דן בהשבת אבידה, היזק ממונו, איסור הפקעת הלוואתו, שאילה בשלומו, איסור לא תחנם, חובה להצילו (ומשמע שאפילו בשבת) ועוד.

49. ניתן להבין מדברי המאירי בגיטין סב שסובר שביחס לשבע מצוות בני נח הנצרות והאיסלאם אינן חשובות לע"ז על אף השיבושים הרבים שיש בהם.

אמות המוסר הנדרשות משבע מצוות ב"נ - ניתן יהיה לומר שבטלה כלפיהם הביקורת וממילא בטלים כל הדינים שיסודם בביקורת כלפי הגוים, המאירי מתרגם את העיקרון של הביקורת המוסרית של התורה כלפי הגוים כיסוד הדין של החסרון במעמד המשפטי להלכה ולמעשה בפסיקתו המהפכנית.<sup>50 51</sup>

50. לכאור' נשארה עוד קושיא רבה על דברי המאירי שנחלקו בה בארוכה: כיצד יתכן שהמאירי שחי בתקופה של מסעות הצלב האכזריים יאמר שהגוים בזמנו הם גדורים בנימוסי הדתות?! על כגון זה מובנים דברי החת"ס - " הפסק בשם הרב המאירי - מצוה למוחקו, כי לא יצא מפה קדשו והוא דעת האומרים לרשע - 'צדיק באמונתו יחיה'". בעקבות קושיא זו ישנם רבים הטוענים כי דברי המאירי נכתבו מאימת הצנזורה בלבד ואינו סוברם אליבא דהאמת.

לדעתי אכן מסתברת מאד דעת הסוברים שהמאירי כתב את דבריו משום הצנזורה, אך אם אכן כתב את שיטתו מחמת הצנזורה לבדה היה ראוי יותר לצנזר את הקטעים שפוגעים בזכויות הגוים, ומדוע כתב המאירי הטעיה כה גדולה לדורות? לדעתי העניין הוא שהמאירי סבר שהעקרון הזה יכול להיות נכון אך לא בהכרח במציאות שבה חי המאירי, כך שלדעתי צודקים האומרים שזוהי דעת המאירי וצודק החת"ס והסוברים שלא יתכנו דברי המאירי על הגוים בזמניהם, זו הסיבה לדעתי שהמאירי כתב את הדברים כדי שיוכלו לשמש כעקרון בפסיקה על פי המציאות המתאימה בדורות הבאים.

אכן אמנם העיר לי רה"י הרב שחר אימבר, שיש לתרץ הדברים בפשטות שדברי המאירי לא מיוחסים להתפרצות פראית של הגוים נגד היהודים ובכל עניני המלחמות שהם תמיד מרובות הדמים הרשעות והאכזריות, אלא המאירי דיבר על המציאות היומיומית בה אכן יתכן שהתנהלות הגוים היא הגונה ובעלת נימוס הגון שלא כמו האומות עובדי האלילים הפראים שהיו זוכחים ילדיהם לתועבותיהם.

אכן נטיית ליבי להצטעי נובעת מכך שיש בה ציפייה להתקדמות של העולם שיחד איתה יגיע יחס דיני המתאים לרמת הביקורת על הגוים, אמנם אכן גם לפי התרוץ השני נראה לומר שגם בכך שיש לגוים לכל הפחות התנהלות יומיומית נימוסית והגונה יש בזה סימן על איזה תיקון מסויים בעולם שכפי הנראה עוד ארוכה דרכו להתבטא כמובן הכללי ובחזרה השלמה לזהות ה'אדם' במובן של השמיעה לדבר ד' והתקיימות חזון הנביאים במהרה בימינו אמן!

51. אוסיף בזה את דעתי בעניין היחס לדברי המאירי, למעשה דעת המאירי היא דעה חשובה ויש לה גם התיחסות רבה בפוסקים במקרים מסוימים שמביאים לידי ביטוי את ההתקדמות המוסרית של העולם, אך אעפ"כ כיוון שמדברי עיקרי הפוסקים (רמבם טור ב"י ושו"ע) לא הובאה שיטת המאירי היכולת של הפוסקים להסתמך על דבריו היא מוגבלת, לדעתי באופן הזה נוצר מצב שהוא יותר מאוזן מבחינה הלכתית, במצב זה ניתן לתת יחס מקל יותר אך לא באופן כזה שמבטל לגמרי את הביקורת של התורה כלפי הגוים, מצב זה הוא לדעתי ביטוי לכך שאמנם ישנה התקדמות מסוימת בעולם ובגוים אך עדיין יש לרשע"ע ביקורת רבה על הגוים שיש לה עוד ביטויים להלכה ולמעשה, ויש להמשיך לשמר את הדרישה הנשגבת של התורה מהמציאות ומהגוים לרומם את החיים למדרגת האדם "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם"!!!

## סיכום

במאמר זה למדנו על הבעלות הממונית של גוי ביחס לדיני ישראל, פתחנו בהצגת ההפרדה הכללית בין דיני ישראל לשבע מצוות בני נח מאז קבלת תורת משה כפי שעולה מדברי הרמב"ם, והצגנו את יסוד החיסרון במעמד של הגוים ביחס למערכת הדינים של התורה כתוצאה מאי נאמנותם לקיום שבע מצוות בני נח או אי הסכמתם לקבלת התורה כעולה מסוגיית 'ראה ויתר גוים'.

בהמשך פירטנו לעומק את השיטות השונות באיסור גזל הגוי, ראינו כיצד רוב השיטות נוקטות שאין לגוי מעמד של בעלות ממונית בדיני ישראל ואיסור גזילו נובע משיקולים חיצוניים לחיסור הממון של הגוי כגון איסור על מעשה הגזלה, איסור של חילול ד' או איסור דרבנן. בהמשך פירטנו באריכות את דעת הסוברים שאיסור גזל הגוי הוא מדברי חכמים - והראנו שתי דרכי התייחסות לגוי שנובעים כמענה לבעייתיות של ההתייחסות לגוי אך ורק על פי מעמדו המשפטי הלקוי והם: חילול ד' ותיקון המידות. הראנו גם כיצד יתבארו הדינים של השבת אבדתו של הגוי והפקעת הלוואתו לפי השיטות השונות בסוגיית גזל הגוי. כסיום לדיון בסוגיא הוספנו את דברי המוסר של הספר חסידים על היחס הנכון לממונו של הגוי והסכנה שבתפיסה לא נכונה של ההבדל במעמד המשפטי בין הגוי לישראל.

לאחר מכן חזרנו לכאור דברי האגדה בסוגיית ראה ויתר גוים, הסברנו שיש שתי ביקורות על הגוים שמבטאות שאיפות שונות ביחס לתיקון עולם ולמצב האידאלי: שאיפה לחזרה לשבע מצוות בני נח ושאיפה לקבלת התורה ע"י כל העולם, ראינו כי נק' השורש של הציפייה היא להחזרה לזהות ה'אדם' השלם - שבמציאות מתוקנת קשורה להקשבה להתגלות של דבר ד' בעולם.

לבסוף הבאנו את דעת המאירי שמחלק בין עובדי האלילים הקדומים לבין הגוים בזמנו, ביארנו כי יסוד חילוקו עולה באופן בהיר מבאורנו בסוגיית 'ראה ויתר גוים' שהביקורת על אי קיום שבע מצוות בני נח היא היסוד לכל הדינים של החסרון במעמדו המשפטי של הגוי, ממילא כאשר ניתן לטעון שהביקורת הזו בטלה - גם הדינים היוצאים ממנה אינם שייכים, המאירי לשיטתו מיישם את העקרון הזה בגוים הגדורים בנימוסי הדת.

## ”הקדיש זכר לדמיו” ויסודות ההקדשה

שנינו בתמורה (יט ב):

הַמְפָּרִישׁ נִקְבָּה לְאִשָּׁם, תִּרְעָה עַד שֶׁתִּסְתָּאֵב, וְתִמְכַּר, וְיָבִיא בְדַמְיָהּ אִשָּׁם.  
וְאִם קָרַב אִשָּׁמוּ, יִפְּלוּ דָמָיו לְנִדְבָה. רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר: תִּמְכַּר שְׁלֹא בְמוֹם.

מהי המחלוקת? אשם אף פעם לא אמור להיות נקבה - הוא אמור להיות תמיד זכר. אם כן, לכאורה מובנת שיטת ר”ש, שהבהמה אינה קדושה בקדושת הגוף, ואפשר למוכרה בלי מום. אין כזה דבר נקבה באשם, ולכן היא לא אמורה להתקדש! נפתח בהבנת האמוראים את שיטת ת”ק, ונראה מהי סברתו.

### שיטת רב

הגמרא מקשה על שיטת תנא קמא:

וְלָמָּה לִי תִסְתָּאֵב? תִּמְכַּר! כִּיִּן דְּלֹא חֲזִיא לְמִילְתָּא – הֵיִינוּ מוּמָא!

אָמַר רַב יְהוּדָה, אָמַר רַב: הֵיִינוּ טַעַם דְּאִמְרֵינוּ, מִיגוּ דְנַחְתָּא לַה קְדוּשַׁת  
דְּמִים – נַחְתָּא נְמִי קְדוּשַׁת הַגּוּף.

למה לשיטת תנא קמא הבהמה מתקדשת בקדושת הגוף הרי אי אפשר להקדיש אשם נקבה? ומתריץ רב, באמת הבהמה קדושה רק בקדושת דמים - מכיוון שבהמה נקבה לא ראויה לאשם. אמנם, פה מתרחש תהליך מעניין: מתוך שחלה עליה קדושת דמים - חלה עליה גם קדושת הגוף. וצריך להבין את הסברא, אם לפי הדין אמורה להיות על הבהמה רק קדושת דמים, למה שתחול עליה גם קדושת הגוף? ההסבר הפשוט הוא שמכיוון שהבהמה ראויה למזבח, היא מתקדשת בקדושת הגוף. יש פה קדושה (רק דמים, אמנם) ומוכנות למזבח (שהרי גם בהמה נקבה ראויה לקרבנות אחרים), וזה מספיק בשביל ליצור בה קדושת הגוף.

נראה שהסבר הדברים הוא שיש לקדושת דמים ולקדושת הגוף את אותו יסוד, אותה קדושה בסיסית, וכל ההבדל כדברים נובע מהיעוד השונה: האם היעוד הוא למזבח או לשימוש בדם הבית (הגזר). ברגע שיש דבר שיכול להיות מיועד למזבח, אפילו שהוא קדוש בקדושת דמים, הוא הולך אחר יעודו (ומכיוון שהוא ראוי למזבח יעודו הוא למזבח!) והוא מתקדש בקדושת הגוף.

ואכן, רבא מרחיב את העיקרון של רב למקרה נוסף:

אָמַר רַבָּא: זֹאת אוֹמְרֵת, הַקְּדִישׁ זָכָר לְדָמָיו – קְדוּשַׁת הַגּוּף.

1. הנחה זו היא כמובן המחודשת והלא-פשוטה, אך מצד שני גם ההגיונית: הרי כל מטרתו של בית המקדש ושל הקודש זו הקרבת הקרבנות.

מה הכוונה 'הקדיש'... לדמיו? ההסבר הפשוט הוא שהוא רוצה להקדיש את הבהמה בשביל למוכרה ולקנות בדמיה קרבן (כנראה עולה). גם פה יש קדושת דמים, כי לכך הוא התכוון. מכיוון שהבהמה ראויה למזבח - הקדושה מוחלפת בקדושת הגוף.

## שיטת רבי יוחנן

הגמרא מביאה בשבועות (י ב):

אָמַר עוֹלָא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: תַּמִּידִין שְׁלֵא הוּצְרְכוּ לְצַבוּר נַפְדִּין תַּמִּימִים.

כבשי התמיד יכולים ליקרב רק בני שנה. ברגע שהם עוברים את שנתם - אין מה לעשות איתם. אומר ר' יוחנן, אם הם עברו את שנתם, פשוט תפדה אותם. ומחדש: למרות שהם קדשו בקדושת הגוף, לא צריך שיפול בהם מום בשביל לפדות אותם (כנראה בגלל שהם חזרו להיות קדושים בקדושת דמים בלבד). רב חסדא התקשה לקבל חידוש זה:

תִּיב רַבָּה וְקֶאֱמַר לָהּ לְהָא שְׁמַעְתָּא. אָמַר לֵיהּ רַב חֲסֵדָא: מֵאן צִיית לָךְ וּלְרַבִּי יוֹחָנָן רַבָּה?! וְכִי קְדוּשָׁה שְׂבָהֵן לְהִיכֹן הִלְכָה?

רב חסדא אומר: הם קדושים בקדושת הגוף, ולכן אי אפשר לפדות אותם. הקדושה שבהם אינה יכולה פשוט לפקוע. בהמשך הגמרא (יא א), רבה מסביר את שיטת ר' יוחנן:

מִכָּל מְקוֹם קְשִׁיא, וְכִי קְדוּשָׁה שְׂבָהֵן לְהִיכֹן הִלְכָה?

אָמַר רַבָּה: לֵב בֵּית דִּין מִתְנַה עֲלֵיהֶן: אִם הוּצְרְכוּ - הוּצְרְכוּ, וְאִם לֹא - יְהִיו לְדַמְיָהֶן.

בית דין מתנים: אם נצטרך את הבהמות להקריב תמיד, הם ישארו בקדושת התמיד שלהן, ואם לא, ההקדשה שלהן עכשיו פשוט לא תעבוד. אביי מצביע על כך שזה לא מסתדר עם דברי רבא שראינו לעיל:

אָמַר לֵיהּ אַבְיִי: וְהָא מַר<sup>2</sup> הוּא דְאָמַר הַקְּדִישׁ זָכַר לְדַמְיו קְדוּשׁ קְדוּשַׁת הַגּוּף?

הבעיה היא שגם כאשר הן יוותרו ויהיו 'לדמיהן', עדיין הן אמורות להתקדש קדושת הגוף, שהרי אם הקדיש דבר לדמיו והוא ראוי למזבח, הוא אמור להתקדש בקדושת הגוף. ומתרצת הגמרא:

לָא קְשִׁיא. הָא דְאָמַר לְדַמְי עוֹלָה, הָא דְאָמַר לְדַמְי נְסָכִים.

הבהמה מתקדשת בקדושת הגוף רק אם הקדישו אתה לדמי דבר שהיא ראויה להיות. אך אם הקדישו אותה לדמי דבר שהיא לא ראויה להיות, אינה מתקדשת. כך גם

2. יש להעיר, שכנראה גם רבא (בתמורה) וגם רבה (מצוטט בשבועות) אמרו אמרה זו, אך לכל אחד יסוד שונה, רבא סובר כרב ורבה כר' יוחנן.

כאשר הקדיש אותה לשם דבר שקדוש בקדושת הגוף שהיא לא ראויה להיות, היא לא מתקדשת בקדושת הגוף.

מהו יסוד הדברים? לכאורה, אם הדברים הם כפי שהצגנו עד כה, שברגע שהבהמה קדושה (אפילו בקדושת דמים), ובנוסף לכך היא ראויה למזבח, היא אמורה להתקדש בקדושת הגוף. לכאורה לפי זה, גם אם הקדיש אותה לדמי נסכים, היא אמורה להתקדש בקדושת הגוף.

לכן<sup>3</sup>, נראה שר' יוחנן אינו מקבל את דברי רב ש'מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף'. ר' יוחנן סבור שאם הקדיש זכר לדמיו אז קדוש קדושת הגוף רק כי האדם יעד את הבהמה לקרבן ולמזבח. למרות שלמעשה הוא רצה להקדיש את הבהמה בקדושת דמים, מכיוון שבסופו של דבר המטרה של הקדושה היא ליקרב על גבי המזבח, הבהמה מתקדשת כבר עכשיו בקדושת מזבח, בקדושת הגוף. לכן גם צריך שהבהמה תהיה ראויה לאותו יעוד שרוצים לייעד אותה, בניגוד לדין 'מיגו', בו מספיק שהבהמה פשוט תהיה ראויה למזבח (ואין כל כך חשיבות למה האדם רצה להקדיש).

לפי הבנת ר' יוחנן, מה שנותן לה את קדושת הגוף זה היעוד, והיעוד מקדש את הבהמה רק אם היא ראויה לאותו יעוד. איך ר' יוחנן מסביר את המשנה שאומרת ש'המפריש נקבה לאשם', גם היא קדושה בקדושת הגוף? הרי הנקבה איננה ראוי לאשם! צריך להסביר<sup>4</sup>, ש'בהקדיש זכר לדמיו', היעוד הוא זה שגורם לקידוש הבהמה (שהרי האדם לא יעד אותה עצמה למזבח). לכן הוא מתקדש בקדושת הגוף רק אם הבהמה מתאימה לייעוד שקבע לה. אך במפריש נקבה לאשם (שראויה למזבח אבל לא לייעוד שקבע), האדם עצמו ייעד את גוף הבהמה למזבח, ולכן היא מתקדשת בקדושת הגוף - בקדושת מזבח - אפילו שהיא לא ראויה להיקרב אשם.

נראה שיסוד הסברא השל ר' יוחנן הוא שבכל תהליך הקדשה, העיקר הוא היעוד שאותו האדם רוצה להשיג על ידי הקרבן. הקדושה נובעת בעקבות זה שהאדם רוצה להתכפר על ידי הקרבן, להודות לה' על ידו וכו', כל קרבן ויעודו שלו.

אפשר להציע שזה תהליך 'אוטומטי' - כלומר שהקדושה חלה לבד כשיש יעוד לקרבן, אך אפשר גם להציע שהדברים הם כדברי הספורנו (ויקרא כב ט):

אני ה' מקדשכם - אני קדשתי אותם הקדשים מכיון שהקדישום ישראל, וראוי שיענשו הכהנים על חלולם.

ה' מקדש את הקדשים בעקבות זה שישראל מקדישים אותם. לכאורה זה מוזר, אם ישראל כבר קידשו, למה צריך גם את קידושו של ה'? נראה להסביר שישראל מקדשים-מייעדים את הבהמה, וה' מקדש אותה בפועל.

אחרי שאמרנו את זה, נראה שרוב חולק על יסוד זה, וחושב שבכל הקדשה, העיקר הוא

3. ניתוח מחלוקת רב ור' יוחנן מופיעה בהרחבה באבן האזל (מעשה הקרבנות טו ה) ובדברות משה

(קידושין סימן יב ענף א).

4. כך מובא במספר אחרונים.

לא יעוד הקרבן, אלא עצם ההקדשה של האדם. מה שחשוב זה לא מה הוא רצה, אלא מה הוא עשה. אם הוא הקדיש - אז הבהמה קדושה. לפי רב, האדם הוא זה שיוצר את הקדושה בפועל.<sup>5</sup> אם האדם רוצה להקדיש בקדושת הגוף - הבהמה קדושה בקדושת הגוף, ואם הוא רוצה בקדושת דמים - אז הבהמה קדושה בקדושת דמים. המנגנון של 'הקדיש זכר לדמיו - קדוש קדושת הגוף' הוא דין חריג, של 'מיגו'. האדם מקדיש בקדושת דמים - והבהמה באמת מתקדשת בקדושת דמים. אמנם, יש דין חיצוני של 'מיגו', שקובע שאם דבר הוא קדוש בקדושת דמים וגם ראוי ליקרב על גבי המזבח, הוא מתקדש בקדושת מזבח.

רב סוכר, בניגוד לדברי ר' יוחנן, שסוג הקדושה נקבע על פי האדם. לאחר שהאדם הקדיש והבהמה התקדשה, יש דין 'מיגו': למרות שהמסלול הרגיל של קדושת דמים הוא ללכת לרשות בדיק הבית, מכיוון שיש לה פוטנציאל ליקרב למזבח, היא קריבה למזבח (ובעקבות כך מתקדשת בקדושת הגוף).<sup>6</sup>

לפי ההסבר שלנו בשיטת רב, מתבקש לאמץ את דברי הרא"ש (בשטמ"ק בכורות יד ב) בביאור דין מקדיש זכר לדמיו, שטוען שמדובר במקרה בו האדם הקדיש סתם, לאו דווקא לבדק הבית או למזבח, (ולא כפירוש רש"י ושאר הראשונים שהכוונה 'לדמי עולה') במצב כזה, כלל 'מיגו' קובע שאם הבהמה ראויה למזבח, היא מתקדשת באופן אוטומטי למזבח, בלי קשר לכוונת האדם המקדיש. הבנה זו מסתדרת עם הסברינו - מספיק שתהיה קדושה וכן שהבהמה תהיה ראויה למזבח בשביל להתקדש קדושת הגוף, ולא צריך יעוד של האדם.

לסיכום, מחלוקת רב ור' יוחנן היא כיצד פועל מנגנון ההקדשה. ר' יוחנן חושב שהקדושה נובעת מהיעוד שהאדם יוצר, ורב חושב שהאדם הוא זה יוצר את הקדושה, ויש דין מיגו צדדי בדיני הקדש שהדבר הראוי למזבח שהוקדש בקדושת דמים מתקדש בקדושת הגוף.<sup>7</sup>

ישנן כמה נפקא מינות למחלוקת זו:

א. המקדיש נקבה לדמי עולה - האם היא מתקדשת בקדושת הגוף? שאלה זו נידונה בראשונים במסגרת שאלה פרשנית: למה רבא אמר 'הקדיש זכר לדמיו',

5. ראה את ניסוחו של הרב קוק (קובץ ב' פסקה ס"ה) לעקרון העלאת הניצוצות, שמדגיש את זה שהקדושה היא בהווה, ולא בעתיד, לא ב'יעוד': "כשם שהצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים, ומדת הקדושה היא למעלה מכל מגמה, שאין צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיוצא בזה, שזו היא מידה בינונית, אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים..."

6. אם נרחיק לכת יותר נאמר: היעוד של בדיק הבית הוא לקיים את המזבח, ולכן דבר שקדוש בקדושת דמים וראוי למזבח, מתקדש בקדושת הגוף ומזבח.

7. ולפי הספורנו שהבאנו התלייה עוד יותר יסודית: רב חושב שהאדם יוצר את הקדושה, הקב"ה נטע בו את הכח ליצור קדושה בפועל. אך לפי ר' יוחנן (והספורנו), הקב"ה הוא שיכול להחיל על משהו קדושה. האדם רק יכול לרצות להקריב קרבן, והקב"ה הוא זה שיוצר את הקדושה בפועל.

מאי שנא זכר מנקבה לעניין דין 'מיגו'? ישנן כמה תשובות בראשונים, ונציג שתיים מהן:

רש"י אומר (בכורות יד ב):

להכי נקט זכר דחזי לעולה, משום דרובא דמייתו, קרבן עולה מייתו.

כלומר מכיוון שהיא לא 'חזי לעולה' (שהרי נקבה לא ראויה ליקרב עולה), היא לא מתקדשת בקדושת הגוף.

אמנם, המיוחס לרבינו גרשום אומר שם:

הא הקדיש זכר תם לדמיו, דאע"ג דאמר איני מקדישו אלא לדמיו קדיש קדושת הגוף הואיל והוה ראוי להקרבה ואין נפרדה תמים. והאי דקאמר הא הקדיש זכר תם, הוא הדין לנקבה.

רבינו גרשום חושב שגם בהמה נקבה תתקדש בקדושת הגוף אם יקדישוה לדמי עולה, מכיוון שהיא ראויה למזבח.

לפי רש"י, העיקר הוא למה האדם יעד את הבהמה, והבהמה צריכה להתאים ליעוד כדי להתקדש בקדושת הגוף, כמו הסברא שהצענו בשיטתו של ר' יוחנן. לפי המיוחס לרגמ"ה, הדבר היחיד שמשפיע הוא האם הבהמה ראויה למזבח או לא, כמו שהצענו בשיטת רב, שהעיקר הוא הקדושה שהאדם מחיל.

ב. המקדיש את הטריפה: הגמרא מביאה מחלוקת (תמורה יז א):

אמר שמואל: המקדיש את הטריפה צריכה מום קבוע לפדות עליו...

ור' אושעיא אומר: אינה אלא כמקדיש עצים ואבנים בלבד.

נראה להציע, שהם נחלקו במחלוקת רב ור' יוחנן. אם אפשר להקדיש טריפה, משמע שקדושת הגוף חלה גם כשהבהמה אינה ראויה ליעודה – בגלל דין מיגו, כשיטת רב.<sup>8</sup> אמנם, אם אי אפשר להקדיש טריפה נצטרך להסביר שאין דין 'מיגו', וקדושת הגוף יכולה לחול רק אם הבהמה עצמה מתאימה ליעודה, כשיטת ר' יוחנן.<sup>9</sup>

---

8. השטמ"ק מביאה גירסא שאומרת את זה במפורש (אך הוא עצמו לא גורס כך), וכך חושבים גם תוספות בזבחים (קיד א): "דהא אפילו בטרפה אשכחן דאמרינן מגו בסוף יש בקרבנות (שם דף יז)...". צריך להעיר, שדין 'מיגו' חל רק במקדיש לדמיו ולא במקדיש למזבח (שם גם דברים שאינם ראויים אמורים להתקדש). כנראה שככה תוספות קוראים את הגמרא שלנו. אם נרצה לקרוא כפשוטה, שהם חולקים גם במקדיש את הטריפה למזבח, ראה בהערה הבאה.

9. כך מציע 'נתיבות הקודש' (תמורה יט ב). היה אפשר לפרש שהמחלוקת היא בהגדרת פסול טריפה: האם הוא קרבן עם פגם, או שהוא בכלל לא קשור בכלל למזבח ולקרבנות.

10. יוצא לפי תלייה זו, שיש פה מחלוקת ארץ ישראל מול בבל: רב ושמואל חושבים שיש דין 'מיגו', והב המה מתקדשת על ידי האדם. ר' יוחנן ור' אושעיא חושבים שהאדם הוא זה

ג. המקדיש עובר: הרב יעקב דוד אילן שליט"א (כנסת הראשונים, בהערות לתמורה יא ב) מציע נפקא מינה נוספת: אם יש דין 'מיגו', כדברי רב, אז אם יש עובר שקדוש בקדושת דמים (שאינו יכול להתקדש בקדושת הגוף בעודו בבטן אימו<sup>11</sup>), ברגע שיוולד יתקדש בקדושת הגוף מצד 'מיגו'. ואכן, כך חושבים תוספות (תמורה י ב ד"ה כ'):

וצריך לומר כיון דנחת בראשון קדושת דמים נחת ביה נמי קדושת הגוף.

אך לפי רש"י (שם ד"ה "קדושת דמים"; ומתאים לשיטתו בנפקא מינה הקודמת) מדוייק שלא אומרים דין 'מיגו' אחרי לידת העובר, והוא נשאר בקדושת דמיו.

נפקא מינה זו מחדדת את המחלוקת: לפי ר' יוחנן, שסובר שה'זכר' מתקדש בקדושת הגוף בגלל היעוד שלו למזבח, אם העובר הוקדש בקדושת דמים הוא לא יוכל להתקדש בקדושת הגוף<sup>12</sup> – גם כאשר הוא יוולד (ויוכל להתקדש בקדושת הגוף) – היא לא תתקדש, מכיוון שקדושת הגוף חלה כחלק ממנגנון ההקדשה של האדם. ברגע שההקדשה עבדה, אין שום דרך לשנות את המצב. אך לפי רב, דין 'מיגו' אינו תלוי באדם, ויש מנגנון עצמאי שמקדש את הבהמה, ולכן הבהמה יכולה להתקדש בקדושת הגוף אפילו לאחר שהיא כבר קדושה בקדושת דמים.

## המקדיש תמימים לבדק הבית

על פי ההסבר שהצענו כשיטת רב, אם מישהו הקדיש בהמה לבדק הבית, אז היא אמורה להתקדש בקדושת הגוף, אבל בגמרא משמע שהיא קדושה בקדושת דמים בלבד (מנחות קא א):

דְּתִנְיָא: הַמְתַּפֵּיס תְּמִימִים לְבִדְק הַבַּיִת אֵין פּוֹרֵדִין אוֹתוֹן אֶלָּא לְמִזְבֵּחַ, שְׁכַל הָרְאוּי לְמִזְבֵּחַ אֵינוֹ יוֹצֵא מִיַּד מִזְבֵּחַ לְעוֹלָם.

כשאדם מקדיש בהמה לבדק הבית, היא קדושה רק בקדושת דמים, אבל הוא צריך לפדות אותה ולהביא בדמיה קרבן למזבח. נראה שאפשר לחלק בין הדין של רב לבין המקדיש בהמה לבדק הבית, רב דיבר על מקרה בו לא היה הקדש לבדק הבית, אלא היה הקדש לדמים. הבהמה הייתה קדושה בקדושת דמים, אך היא עדיין לא הייתה מיועדת לבדק הבית, לרשות ההקדש. לכן יש מנגון שמייעד אותה למזבח, שזה היעוד הטבעי שלה. לעומת זאת, המקדיש לבדק הבית, הבהמה כבר מיועדת לבדק הבית, ולכן אי אפשר לשנות את היעוד שלה רק בגלל שהיא מתאימה יותר ליעוד אחר. במילים אחרות, זה שיש יעוד ישיר לבדק הבית מבטל את דין 'מיגו'.

חלק מהראשונים מרחיקים לכת עוד יותר, וטוענים שלתמימים שהוקדשו לבדק הבית

שמייעד והבהמה אמורה להתקדש מאליה. וד"ל.

11. כשיטת בר פדא, ע"ש בתמורה.

12. לפי שיטת בר פדא שם בגמרא.

יש קדושת הגוף.<sup>13</sup> ונראה שיסוד דבריהם מבוסס על ההנחה שכאשר יש בהמה הראויה למזבח, נוצר יעוד יותר חזק מהיעוד שהאדם ייעד לה לבדק הבית (הגיוני לפי שיטת רב).

הרשב"א (ב"ב קלז ב) מציע דרך ביניים:

ואפילו הקדישו בפירוש לבדק הבית אינו יוצא מידי מזבח, כאילו קדושת הגוף חלה בו, ונפדה להיות פדיונו לבדק הבית והוא קרב, וכדקיימא לן במתפיס תמימים לבדק הבית

הרשב"א בגיטין (לה) אומר במפורש שהם לא קדושים בקדושת הגוף אלא בקדושת דמים בלבד, אמנם מדבריו כאן משמע שהם "כאילו קדושת הגוף חלה בו". צריך להסביר שהבהמה לא תצא מידי מזבח, כי היא כבר בידי מזבח (כמו בהמה שקדושה בקדושת הגוף), אע"פ שהיא לא קדושה. ונראה שצריך לחדש הגדרה חדשה של 'שייכים למזבח', אך אין בהם קדושת מזבח. על מנת להבין זאת, נעייין בפסיקת הרמב"ם לגבי משנה בשקלים.

## המקדיש נכסיו

שנינו בשקלים (ד ז):

המקדיש נכסיו והיתה בהן בהמה ראויה לגבי המזבח, זכרים ונקבות.

רבי אליעזר אומר, זכרים ימכרו לצרכי עולות, ונקבות ימכרו לצרכי זבחי שלמים, ודמיהן יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית.

רבי יהושע אומר, זכרים עצמן יקרכו עולות, ונקבות ימכרו לצרכי זבחי שלמים, ויביא בדמיהן עולות, ושאר נכסים יפלו לבדק הבית.

במקרה בו אדם הקדיש את כל נכסיו, והיו בהם בהמות ראויות למזבח, ר' אליעזר חושב שכל אחד הולך לפי יעודו: זכרים ימכרו על מנת שישתמשו בהם כעולות, נקבות ימכרו כדי שישתמשו בהן לשלמים, ודמיהם יפלו לבדק הבית. פשוט דבריו, שהאדם התכוון להקדיש הכל לבדק הבית, וכדי שהבהמות התמימות לא יצאו מידי מזבח, מוכרים אותן לצרכי קרבנות. אך הירושלמי מסביר את שיטת ר' אליעזר בצורה אחרת:

אמר רבי יוחנן: טעמיה דרבי לעזר "ואיש פי יקדש את ביתו קודש לה" מה אנו קיימין? אם כבית דירה, כבר כתוב "אם המקדיש יגאל את ביתו" אלא כן אנו קיימין, במקדיש נכסיו. מיפן שסתם הקדישות לבדק הבית.<sup>14</sup>

13. ראה ר"ן (נדרים כט א): "...תם, אפילו אמר לדמי קדוש קדושת הגוף, דקי"ל המתפיס תמימן לבדק הבית מידי מזבח לא יצאו". הריטב"א (החדשים, ב"מ נה.) אומר שיש בה תמורה, ותוס' ר"א (ע"ז יג ב) אומרים שיש בה מטיל מום בקדשים.

14. וכן דרשו בספרי על אתר.

האדם הקדיש 'סתם', הוא לא חשב על היעוד הסופי של נכסיו, הוא פשוט הקדיש. אך ר' יהושע חולק וחושב שאין כזה כלל ש'סתם הקדשות לבדק הבית'.

הרמב"ם פוסק כשיטת רבי אליעזר (הלכות ערכים פ"ה ה"ז):

המקדיש את בהמתו סתם, או שהקדיש נכסיו סתם, רואין, כל בהמה תמימה הראויה להקריב על גבי המזבח, הזכרים ימכרו לצריכי עולות ויקריבו אותן עולות, והנקבות ימכרו לצריכי שלמים ויקריבו אותן שלמים, והדמים יפלו לבדק הבית, שסתם הקדשות לבדק הבית. ועל זה נאמר "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן ליי" כל אשר יתן ממנו ליי" יהיה קדש" (ויקרא כ"ז:ט), כלומר כל הראוי לקרב על גבי המזבח יקרב:

לעומת זאת, בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ה הכ"א) כותב הרמב"ם:

המתפיס עולתו לבדק הבית, וכן המקדיש נכסיו והיה בהן זכרים שדינן שיקרבו עולות, אין עורותיהן לכהנים, שנאמר "עולת איש", פרט לעולת הקדש. אלא ימכרו העורות ויפלו לבדק הבית. אחד עולת איש או אשה או גוי או עבד עורותיהן לכהנים, לא נאמר "איש" אלא להוציא ההקדש:

יש שני קשיים בשיטת הרמב"ם: ראשית, מלשונו של הרמב"ם "המקדיש נכסיו והיה בהן זכרים שדינן שיקרבו עולות", נשמע שהם קריבים עולה מיד, ולא שהם נמכרים לצרכי עולה וכו', כשיטת ר' אליעזר. בעיה זו היה אפשר לתרץ ולומר שהכוונה יקרבו עולה לאחר שימכרו לצרכי עולה, אך יש בעיה נוספת (וכך מעיר הלחם משנה על אתר): הרי לפי שיטת ר' אליעזר, הזכרים מתקדשים בקדושת דמים, ואז פודים אותם, ורק לאחר מכן מקדישים אותם לעולה. הרי שכאשר הם מתקדשים בקדושת עולה, הם באים מן החולין, והם לא אמורים להיות מוגדרים כ'עולת הקדש' (שאינן עורותיהן לכהנים).<sup>15</sup>

בעקבות בעיות אלו, נזקק מרן ר' משה סולובייצ'יק זצ"ל לחדש חידוש גדול. הוא טוען שיש חילוק בין ההלכות ברמב"ם, שתלוי בכוונת האדם: במקדיש תמימים לבדק הבית, האדם התכוון להקדיש רק לבדק הבית, ולכן הם קדושים רק בקדושת בדק הבית, וצריך לפדות אותם ולהקריבם כעולה. אמנם, בדין 'המקדיש נכסיו', המצב מורכב יותר, מכיוון שהאדם רצה להקדיש את שתי הקדושות גם יחד, גם קדושת הגוף וגם קדושת דמים, והבהמה מתקדשת בשניהם (והוא מאריך להסביר שהקדושות אינן סותרות זו את זו, אלא שהם מתפקדים ברבדים שונים). לכן מובנת פסיקתו בהלכות מעשה הקרבנות שהבהמה מוגדרת כ'עולת הקדש', כי באמת יש שייכות גם לבדק הבית למרות שמקריבים אותה לעולה.

הגר"מ מניח שכשהמשנה אמרה 'המקדיש נכסיו' סתם, הכוונה שהוא התכוון להקדיש

15. ואכן, כך טוענת הגמרא בזבחים (קג א), שדווקא לר' יהושע יש מקום לדבר על כך שהעורות לא יהיו לכהנים, ע"ש.

גם למזבח וגם לבדק הבית. נראה שהנחה זו בעייתית, מכיוון שהוא מניח שהאדם התכוון לדבר מזור, להקדיש בשתי הקדושות. בנוסף, הנחה זו גרמה לו לחלק בין הדינים: ב'הקדיש נכסיו' הוא התכוון לשניהם וקדוש גם וגם, ובמתפיס לבדק הבית הוא התכוון רק לבדק הבית וזה קדוש רק בקדושת דמים. ונראה שאפשר לחלוק על כך ולהשוות בין הדברים, כלומר סביר להניח שבשניהם כוונת האדם שווה, ועדיין יש חילוק בין הדברים.

לכן נראה להסביר את הרמב"ם על בסיס דבריו של מרן הגר"מ, אך בצורה מעט שונה. ב'הקדיש נכסיו', האדם הקדיש סתם, בלי לחשוב על היעוד של הנכסים. במקרה זה מתרחש תהליך כפול: מצד אחד, יש גזירת הכתוב של 'סתם הקדושות לבדק הבית', ולכן כל הנכסים מתקדשים בקדושת בדק הבית. מצד שני, יש דין של 'כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח', והבהמות הראויות למזבח כבר שייכות אליו, ולכן גם כאשר אדם פודה את הבהמה ובא להקריבה למזבח, היא מוגדרת כ'עולת הקדש', כי היא אינה יוצאה מידי מזבח, והעורות אינם הולכים לכהנים.

לפי מהלך זה, נוכל להגיד את אותו דבר גם על המתפיס תמימים לבדק הבית. גם שם יש קדושת בדק הבית, אך גם שייכות למזבח.

מהלך זה שהצענו, תלוי בחקירה לגבי הגדרת 'אינו יוצא מידי מזבח' במקרה של מתפיס תמימים לבדק הבית. האם יש פה חוב, מצווה, שצריך לעשות. ברגע שהאדם קידש תמימים, הוא צריך להביא אותם למזבח. או שאין פה מצווה, אלא מציאות: ברגע שקידשת את הבהמה, והיא ראויה למזבח, היא שייכת למזבח.

נראה שהרמב"ם, כפי שהסברנו את דבריו, סובר כאפשרות השנייה שהצענו ברגע שאדם מתפיס לבדק הבית, הבהמה שייכת למזבח. זו הנחה דומה לזו שראינו בדין 'מיגו' בשיטת רב: בהמה הראויה למזבח 'נמשכת' למזבח גם אם האדם לא ייעד אותה לכך.

שיטה זו מבוססת על ההנחה שיש שני דינים בקדושת מזבח: יש דין 'שייכות', ויש דין 'יעוד'. הבהמה משתייכת למזבח ברגע שהיא קדושה (אפילו בקדושת דמים) וראויה למזבח. אמנם, גם במצב כזה היא לא יכולה עדיין ליקרב על גבי המזבח, והיא צריכה להימכר לאדם שיוסיף בה יעוד למזבח, בנוסף לשייכות הבסיסית שלה.

יש להעיר: דין 'שייכות' אינו קשור לבעלות. זה לא שהמזבח הוא הבעלים של הבהמה, אלא שהיא קשורה אליו. היא נותקה מתחום החולין, שמטרתו הוא להיות בשימוש האדם, והתקשרה לתחום הקודש, שמטרתו להיות לשימוש של הקודש, של השכינה.

ונראה שזה הפשט בדברי הרשב"א שהבאנו לעיל. הרשב"א אמר שהמתפיס תמימים לבדק הבית "אינו יוצא מידי מזבח, כאילו קדושת הגוף חלה בו". אם דין שייכות למזבח היה רק חיוב להביא את התמימים למזבח, הרשב"א היה צריך להתנסח בלשון עתיד, שיש חיוב להביא אותו למזבח בהמשך. מכך שהוא מגדיר אותו כאילו קדוש בקדושת הגוף שכבר חלה בו, משמע שהוא כבר עכשיו שייך למזבח ממש, רק שאינו קדוש בקדושת הגוף ממש.

אמנם, צריך להסביר מה ההבדל בין מקדיש זכר לדמיו, לבין מתפיס לבדק הבית. הרי ראינו שדבר הראוי למזבח, אע"פ שהוא לא הוקדש למזבח אלא לבדק הבית, שייך למזבח וצריך להימכר כדי לקנות בדמיו קרבן. אם כן, למה במקדיש זכר לדמיו, לא צריך למכור אלא הוא מתקדש אוטומטית בקדושת הגוף.

לפי ר' יוחנן, זה מובן. עיקר קדושת הגוף תלויה ביעוד, ולכן במקרה בו הקדיש זכר לדמיו קדוש בקדושת הגוף, כי הוא רצה ליצור פה יעוד. במקרה בו האדם לא יצר יעוד למזבח, יש דין נוסף של שייכות למזבח, וצריך להקדיש בהמה למזבח ולא לבדק הבית כדי ליצור יעוד למזבח. וגם לפי רב, בכלל לא משנה היעוד שהאדם רצה ליצור, והמנגנון שיוצר את קדושת הגוף זה דין 'מיגו'. וכבר הסברנו לעיל<sup>16</sup> למה לפי רב אין סתירה מדין 'מתפיס תמימים לבדק הבית' לדין מיגו, כי ייעוד לבדק הבית מבטל את דין מיגו, אבל עדיין יוצר שייכות למזבח.

### שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק כר' יוחנן (הלכות מעשה הקרבנות, פט"ו ה"ה):

האומר דמי בהמה זו עולה, או הרי זו לעולה, אם היתה ראויה לקרב עולה, נתקדשה בקדושת הגוף, והיא עצמה תקרב עולה. ואם אינה ראויה, תימכר, ויביא בדמיה עולה.

נשמע מהרמב"ם שאם הבהמה ראויה לעולה, אז היא מתקדשת בקדושת הגוף, אבל אם היא לא ראויה לעולה, היא תתקדש רק בקדושת דמים. וכן נשמע שתהיה קדושה בקדושת הגוף רק במקרה שהקדיש לדמי עולה, ולא במקרה בו הקדיש לדמי נסכים. כל זה מתאים למה שהצגנו בשיטת ר' יוחנן.

אמנם, ניסוח מסויים של הרמב"ם קשה לפי פרשנות זו (הלכות תמורה פ"א הכ"א):

המפריש נקבה לפסחו או לעולתו או לאשמו, עושה תמורה. אף על פי שאינן ראויין לקרב, הואיל וירדו לקדושת דמים והרי הן תמימים, ירדו לקדושת הגוף:

הרמב"ם אומר שהמפריש נקבה לקרבן שלא אמור להיות בו נקבה, יש דין 'מיגו', ומתוך שיורדת קדושת דמים, יורדת גם קדושת הגוף. לפי מה שהסברנו, בשיטת ר' יוחנן אין בכלל דין מיגו, וראינו שהרמב"ם פוסק כר' יוחנן, שאם הקדיש לדמי נסכים הוא מתקדש בקדושת הגוף.

לכן נראה שהרמב"ם חושב שיש שני דינים. לעיל ראינו שיש סתירה בין הגמרא בתמורה, שאומרת שיש דין 'מיגו', לבין הגמרא בשבועות, שאומרת שרק אם הבהמה מתאימה ליעוד שהאדם יעד לה היא מתקדשת בקדושת הגוף. אנחנו הצגנו זאת כמחלוקת, אך נראה שהרמב"ם ניסה לחבר בין הדברים. הרמב"ם מקבל את דברי רב

16. בתחילת הפרק הקרוי בשם זה.

שאומר שבמקרה של המפריש נקבה לאשם חלה בה קדושת הגוף מצד דין 'מיגו', אך לא מקבל את ההרחבה של דין 'מיגו' גם למקרה בו הקדיש זכר לדמיו.<sup>17</sup> היסוד של הקדיש זכר לדמיו הוא שהקדושה נובעת מהיעוד.

העולה מדברי הרמב”ם הוא שבהקדש יש שני דרכים להתקדש בקדושת הגוף: יעוד, שמועיל רק במקרה בו הבהמה מתאימה ליעוד, ובמקרה שהבהמה לא מתאימה ליעוד, יש מסלול שני: קדושת הגוף שנוצר ע”י דין 'מיגו'.

לפי זה, למה אם הקדיש נקבה לדמי עולה, היא קדושה רק בקדושת דמים, והיא לא מתקדשת בקדושת הגוף מצד דין 'מיגו' (למרות שהיעוד אינו יכול לקדש אותה)? נראה שהרמב”ם סובר שדין 'מיגו' שייך רק במקרה בו האדם הקדיש את הבהמה למזבח ממש, למרות שהיא לא מתאימה ליעודה והיא מתקדשת רק בקדושת דמים, כאשר האדם הקדיש אותה למזבח ממש, זה מפעיל את דין 'מיגו', והיא מתקדשת בקדושת הגוף. במצב בו הבהמה לא מתאימה ליעוד וגם האדם לא הקדיש אותה עצמה למזבח, היא נשארת בקדושת דמיה.

החזון איש (בכורות סימן יח ס”ק יא) מביא נפקא מינה בין שני הדינים. הוא טוען שאם הקדיש בהמה לדמיה והיא מתאימה ליעודה, היא מתקדשת בקדושת הגוף והאדם לא יכול לעצור תהליך זה, אך אם היא לא מתאימה ליעודה, היא מתקדשת בקדושת הגוף, אך האדם יכול למחות ולעצור את דין מיגו. אמנם הרמב”ם עצמו חושב שבהקדיש לדמיה, אם הבהמה לא ראויה למזבח היא בכלל לא מתקדשת בקדושת הגוף, אך היסוד שווה: מנגנון היעוד הוא אוטומטי, שהרי עיקר ההקדשה תמיד זה היעוד, ולכן שום מחאה לא תוכל לעוצרה. בניגוד לכך, דין מיגו מבוסס על כך שיש מנגנון פנימי שרוחף את הבהמה להיות קדושה בקדושת הגוף, אם האדם מוחה, הגיוני שיהי אפשר לעצור את המנגנון הזה.

הרב י”ד אילן שליט”א מביא הברל נוסף בין קדושה הנובעת מיעוד ממש לבין קדושה הנובעת מדין מיגו: במקרה בו הבהמה מתקדשת בקדושת הגוף, ואז נופל בה מום. אם היא התקדשה בקדושת הגוף בגלל היעוד, אז זה יהיה כמו כל מום שנופל לאחר שהקדישו את הבהמה בקדושת הגוף, שדינו שהבהמה עדיין קדושה בקדושת הגוף אבל אפשר לפדות אותה. לעומת זאת, אם קדושת הגוף שלה נוצרה ע”י דין 'מיגו', יכול להיות שבאמת קדושת הגוף תפקע מיד.

הנצי”ב<sup>18</sup> טוען שכל דבר שלא התקדש בקדושת פה, אע”פ שיש בו קדושת הגוף, הוא אינו יכול ליקרב למזבח ואין בו מעילה. לפי זה, ב'הקדיש זכר לדמיו' יש קדושת פה, כי בסופו של דבר יעוד האדם הוא זה שיוצר את קדושת הגוף, ולכן הוא קדוש בקדושת הגוף מלאה. אבל אם כל קדושת הגוף נוצרת בעקבות דין 'מיגו', אז נראה שבסופו של דבר קדושת הגוף לא נוצרה בעקבות קדושת פה, ואיננה קדושת הגוף שלימה, ושלא

17. למרות שרוב עצמו בתמורה טוען שיש לשני ההלכות את אותו יסוד, כנראה שהרמב”ם חשב שהגמרא בשבועות חולקת על הקישור.

18. ב”ב עט א. יסוד הדברים מופיע כבר ברמב”ן שם.

לפי הנצי"ב היא תצטרך הקדשה נוספת בשביל ליקרב על גבי המזבח.<sup>19</sup>

## קדוש בקדושת הגוף!?

חלק מהמפרשים התקשו לקבל את זה שמי שלא הקדיש ממש למזבח, הבהמה תהיה קדושה באופן מלא בקדושת הגוף.

כיוון זה מתחיל בדברי הכסף משנה. הרמב"ם פוסק (הלכות מעשה הקרבנות פט"ו ה"ז):

האומר, דמי פרה זו לעולה כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום לשלמים, או שאמר, דמיה לשלמים כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום לעולה, דבריו קימין, ואם הקריב דמיה בתוך שלשים יום מביא בהן כמו שנדר, ואם הקריבן לאחר שלשים יום, מביא כמו שנדר:

הראב"ד התקשה לקבל זאת. אחת מקושיותיו היא:

ועוד דקי"ל הקדיש זכר לדמיו הוא עצמו יקרב עולה. אלמא כי אמר לדמי נמי קדש קדושת הגוף!

הרי הוא הקדיש תחילה לדמי שלמים, ולמה לא אומרים מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה נמי קדושת הגוף?

הכסף משנה מתרין:

ונראה לומר דסבר רבינו כמו שכתבתי לעיל: דאע"ג דקי"ל הוא עצמו יקרב עולה, מכל מקום כיון דכי אקדשיה לדמיו אקדשיה, לא חמור כקדושת הגוף ממש, וכי מטי זמן שלשים יום דאמר פקע קדושתיה.

מה הכוונה ש'הקדיש זכר לדמיו' לא חמור כקדושת הגוף ממש? היה אפשר להבין שזו נפקא מינה בין שתי ההבנות עד כה, אם זו הקדשת יעוד, זה אמור להיות קדוש לגמרי, ואם זו הקדשה מצד דין 'מיגו', חסר את יעוד האדם, ולכן היא תוכל לפקוע בקלות (וכל מה שמונע מקדושת גוף רגילה לפקוע זה יעוד האדם).

אמנם, נראה שזה לא הפשט ברמב"ם, שהרי ראינו שלרמב"ם 'הקדיש זכר לדמיו' מתקדש בגלל היעוד, ואפילו הכי הוא חושב שקדושה א' תפקע לאחר שלשים יום ותהפוך לקדושה ב', בניגוד לקדושת הגוף רגילה. לכן צריך לומר שחוץ מהיעוד שיוצר את קדושת הגוף, יש חשיבות לכך שהאדם ירצה ליצור קדושת מזבח בבהמה עצמה. במילים אחרות, חוץ מהיעוד שהוא רוצה ליצור שבבהמה, יש גם חשיבות שהוא יקשר את הבהמה אליו, ייעד את הבהמה בשבילו.

גם מדברי מרכבת המשנה (שם), משמע שאין קדושת הגוף מלאה כאשר האדם לא ייעד אותה לכך:

19. ואכן, כך כותב ר' אהרון קוטלר זצ"ל ב'משנת רבי אהרן' (סימן מד ס"ק ב בחלק א ואו"ח, יו"ד).

אלא נראה דסובר רבנו דאע"ג דהמקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף היינו דהבהמה קדושה קדושת הגוף, אבל מ"מ לא מקרי בהמה זו עולתו ושלמיו לענין הא דקיי"ל המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום (בפסחים דף פ"ט) אלא רשאים הבעלים למכור אותה למחוייב עולה ושלמים כיון דאיהו לא נדר בהמה זו אלא דמיה...

הוא טוען שלפי הרמב"ם, עם כל זה שהבהמה מתקדשת בקדושת הגוף, היא לא נחשבת כקדושת גוף שאדם יעד לעצמו, אלא היא מתקדשת בקדושת גוף עצמאית, שאינה מקושרת לאדם המקדיש. ונפקאמינה שאדם אחר יכול להקריב לעצמו את הקרבן.

### סיכום

במאמרינו עסקנו ביסודות המנגנון ההלכתי של הקדשת בהמה, תוך התמקדות בשאלה כיצד ומתי חלה קדושת הגוף על בהמה שהוקדשה בתחילה רק לקדושת דמים.

פתחנו בדיון במשנה העוסקת באדם המפריש נקבה לקרבן אשם (שצריך להיות זכר), ואגב כך גם בדיון 'הקדיש זכר לדמיו'. לדעת תנא קמא, הבהמה מתקדשת בקדושת הגוף. רב מסביר זאת באמצעות הכלל "מיגו": כיוון שחלה על הבהמה קדושת דמים, חלה עליה גם קדושת הגוף, משום שהיא בהמה תמימה הראויה למזבח.

בניגוד לרב, רבי יוחנן סובר שקדושת הגוף תלויה בייעוד שהאדם קבע לבהמה. לפי הסבר זה, הבהמה מתקדשת בקדושת הגוף רק אם היא ראויה לאותו ייעוד ספציפי. הרחבנו בהסבר המחלוקת, והבאנו מספר נפקא מינות.

השוונו בין הסוגיא הזו, של המקדיש זכר לדמיו, לסוגיית המקדיש בהמה תמימה לבדק הבית. למרות שהוקדשה לבדק הבית, והראנו רעיון עקרוני בו בהמה הראויה למזבח, אף על פי שיש בה רק קדושת דמים, יש לה שייכות עקרונית למזבח.

לסיכום, הראנו שהרמב"ם משלב בין שתי שיטות האמוראים: הוא מקבל את יסוד הייעוד של רבי יוחנן כדרך המרכזית להחלת קדושה, אך מותיר את דין 'מיגו' למקרים ספציפיים, בהם האדם הקדיש את הבהמה למזבח ממש (כמו נקבה לאשם). הבחנה זו מסבירה מדוע בקדושה הנובעת ממיגו לאדם יש יכולת מסוימת "למחות" או לעצור את התהליך, בניגוד לקדושת ייעוד - שהיא מוחלטת.

בסוף המאמר הבאנו מספר אחרונים המציעים שקדושת גוף הנוצרת ללא כוונה מפורשת של האדם (כמו ב'הקדיש זכר לדמיו') היא חלשה יותר: היא עשויה לפקוע לאחר זמן, או שהיא נחשבת "קדושה עצמאית" שאינה מקושרת לאדם המקדיש, מה שמאפשר לאדם אחר להקריב את הבהמה עבור חובו שלו.

## אליה כהן

## פדיון הבן

## מבוא

המשנה בקידושין (כט.) אומרת ש"כל מצוות הבן על האב אנשים חייבים ונשים פטורות". הגמרא על אתר מבארת שהכוונה היא "כל מצוות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו". הגמרא ממשיכה ומביאה רשימה של המצוות הללו:

תנינא להא דת"ר: האב חייב בכנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; (קידושין כט.)

כחלק ממצוות הבן שמוטלות על האב הברייתא מונה את מצוות הפדיון. במאמר נעסוק ביסודות מצווה זו. ננסה להבין את האופיים השונים שלה העולים מהמקורות ומדברי הראשונים, ונראה מספר השלכות הנובעות מהבנות אלו.

## מקור

השאלה הראשונה שהגמרא שואלת היא מה המקור של המצווה לפדות את הבכור:

לפדותו. מנלן? דכתיב: כל בכור בניך תפדה. (קידושין כט.)

המקור אותו הגמרא מביאה הוא מפרשת כי תשא (שמות ל"ד כ), במסגרת הציוויים שנכפלים שוב לאחר חטא העגל, התורה מצווה "כל בכור בניך תפדה". על אף המקור המפורש בגמרא, רבים מהראשונים נותנים מקורות שונים למצוות הפדיון מפרשיות אחרות שעוסקות בפדיון הבן:

1. הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה פ') מביא פסוק מפרשת משפטים (שמות כ"ב כח): "בכור בניך תתן לי" (ולאחר מכן מוסיף פסוק נוסף מפרשת קרח "אך פדה תפדה את בכור האדם").<sup>1</sup>
2. ספר החינוך (מצווה שצ"ב) מביא מקור מפרשיית מתנות כהונה בפרשת קרח (במדבר י"ח טו): "אך פדה תפדה את בכור האדם".
3. הסמ"ק (מצווה רמ"ה) מביא כמקור פסוק מפרשיית "והיה כי יביאך" בפרשת בא (שמות י"ג יב): "וכל בכר אדם בבניך תפדה".<sup>2</sup>
4. הסמ"ג (עשין קמ"ד) מביא מספר פסוקים. אחד מהם הוא מפרשת בא (שמות י"ג ב): "קדש לי כל בכור... באדם ובבהמה לי הוא".

1. יש לציין שבמנורת המאור (אלנקוואה ח"ד עמוד 135) גורס כך גם בגמרא בסוגייתנו.

2. גם הירושלמי בסוגיא המקבילה (קידושין א ז) מביא מקור זה.

מלבד מקורות אלו המוזכרים במפורש בראשונים, בתורה יש מספר פרשיות נוספות בהן מוזכר פדיון בכורות. אמנם, בפרשיות אלו זה לא כחלק מציווי אלא חלק מתיאור של קידוש הלויים תחת הבכורות.

ניתן להבחין, שבחלק מהפסוקים המצווה נאמרת בלשון פדיון, בעוד שבאחרים הלשון שונה והמצווה מנוסחת כנתינה/קידוש. בנוסף, בחלק מהפסוקים התורה מדגישה שהמצווה היא בבנו של האדם – "בכור בניך". לעומת זאת, באחרים הדגש הוא על "בכור האדם", ללא אזכור ל"בניך". פערים אלו, יהיו רלוונטיים לדינונו בהמשך המאמר, אך כרגע נפנה להציג את מחלוקת הראשונים בשאלה על מי מוטלת מצוות הפדיון.

### מצוות האב או מצוות הבן

חקירה ידועה במצוות הבן על האב היא על מי מוטלת המצווה. האפשרות הראשונה היא שעיקר המצווה מוטלת על הבן, וחייב האב הוא לעשות את המצווה בשביל בנו. לחילופין, אפשר שהמצווה מוטלת על האב ממש.<sup>3</sup> נעבור לדון במצוות הפדיון, האם מצווה זו מוטלת על האב או על הבן? נראה שבסוגייתנו ניתן לראות נימות שונות לגבי שאלה זו.

כאמור, הסוגיא מתחילה בלדון מה המקור של חובת האב לפדות את בנו:

לפדותו. מנלן? דכתיב: כל בכור בניך תפדה. והיכא דלא פרקיה אבוה - מיחייב איהו למפרקיה, דכתיב: פדה תפדה. (קידושין כט.)

הגמרא לומדת מהפסוק "כל בכור בניך תפדה" שהאב חייב לפדות את בנו. לאחר מכן, הגמרא לומדת מפסוק נוסף (במדבר י"ח) בו נאמר "פדה תפדה" שאם האב לא פדה את בנו, הבן מחויב לפדות את עצמו. מכך שיש צורך בריבוי מיוחד בשביל לרבות את חובת הבן לפדות את עצמו, עולה שבבסיסה המצווה היא חובת האב ולא חובת הבן.<sup>4</sup> מנגד, בהמשך הסוגיא עולה ההבנה ההפוכה. הגמרא דנה לגבי מצב שעל האדם לפדות גם את עצמו וגם את בנו:

3. ראה לדוגמא בכלי חמדה (לך לך ד) שדן כך לגבי מצוות מילה.  
4. ברי"ף עולה גרסה אחרת של הלימוד "תפדה קריא ביה תיפדה", נראה שלא לומדים מפסוק נוסף, אלא מאותו פסוק ממנו לומדים את חובת האב. הר"ן, מסביר שהלימוד הוא שמהלשון תיפדה אפשר ללמוד שתי משמעויות – תפדה עצמך או תפדה אחרים. לכאורה עולה מכאן שכבר הלימוד הבסיסי מלמד על חובת הבן לפדות את עצמו, ולא ריבוי מפסוק נוסף. ייתכן שכך הסוברים שפדיון היא מצוות הבן (כפי שנראה להלן) יסבירו את הסוגיא. הרבי מליובאוויטש (שלח מנחם ה', יו"ד קמ"ד) מביא את הירושלמי, שלומד מפסוק אחד ("בכור אדם בבניך תפדה") את חובת האב וחובת הבן, וטוען שאכן לפי הירושלמי שלומדים רק מפסוק אחד עיקר החובה היא של הבן, אלא שהתורה הטילה את המצווה על אביו כיוון שהבן לא מסוגלת לפדות עצמו בקטנותו. לעומת זאת לפי הבבלי, שחובת האב והבן נלמדות מפסוקים שונים, חובת האב היא העיקר, וחובת הבן רק משלימה אותה.

הוא לפדות ובנו לפדות - הוא קודם לבנו; רבי יהודה אומר: בנו קודמו, שזה מצותו על אביו, וזה מצות בנו עליו. אמר רבי ירמיה: הכל מודין, כל היכא דליכא אלא חמש סלעים - הוא קודם לבנו, מאי טעמא? מצוה דגופיה עדיפא, (שם)

הגמרא מביאה משנה (מקורה בבכורות מט.) ממנה עולה שבמצב זה נחלקו התנאים. חכמים ואומרים שפדיון עצמו קודם לפדיון בנו, ואילו רבי יהודה סובר שפדיון בנו קודם. המשנה לא מסבירה את סברת חכמים, אך רבי יהודה מפרש את סברתו - בנו מצוותו עליו, ואילו הוא מצוותו על אביו. אלא, שהגמרא מביאה את רבי ירמיה שאומר שיש להבין אחרת את דברי רבי יהודה. לדבריו, בין רבי יהודה ובין חכמים חושבים שפדיון עצמו קודם לפדיון בנו מכיוון שמצווה דגופיה עדיף. לכאורה, מכאן עולה שפדיון עצמו הוא מצוותו של האדם עצמו, זאת בניגוד לפדיון בנו שלא מוטל ישירות על האדם.<sup>5</sup>

גם בראשונים ניתן לראות את שני הכיוונים לגבי מצוות הפדיון. הרשב"א נשאל האם מברכים שהחינו על מצוות המילה. בתשובתו הוא מתייחס לכך שבמצוות הפדיון מברכים שהחינו, ומנגיד בין שתי המצוות:

אלא טעמא דמילתא כתב הרב בעל העיטור ז"ל לפי שהיא מצוה שמוטלת על בית דין ואינה כפדיון שמוטל על האב. (שו"ת הרשב"א ח"א סי' רמה)

ברור מהרשב"א שמצוות הפדיון מוטלת על האב. בניגוד לכך, בריב"ש ניתן לראות כיוון שונה:

וגם שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קיי"ל (קדושין כט) דהוא קודם לבנו דאלמא עקר המצוה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר. (שו"ת הריב"ש סי' קלא)

הריב"ש מוכיח מהסוגיא שראינו לעיל, שפדיון עצמו קודם לפדיון בנו, שעקר מצות הפדיון מוטלת על הבן, אלא שאינו יכול לפדות בקטנותו ולכן האב מצווה לפדותו. בפשטות, עולה שחייב האב בפדיון בנו אינו חיוב במצווה ממש, אלא רק שליחות שהתורה הטילה עליו לקיים את מצוות הבן להיפדותו.<sup>6</sup>

5. אמנם, אפשר להסביר שהניסוח "מצווה דגופיה" לא מעיד שפדיון עצמו מוטל עליו בניגוד לפדיון בו, אלא שפדיון עצמו קודם כיוון שהחפצא בו נעשית המצווה הוא גופו (אמנם הר"ח כותב במפורש שמצוות גופו עדיפה ממצוות בנו). אך יש לציין, שבסוגיא המקבילה במסכת בכורות (ט:): רבי ירמיה הוא מצווה דיריה עדיף, ועולה ביתר שאת שפדיון עצמו הוא קיום מצווה של האדם עצמו בניגוד לפדיון בנו. על אף זאת, כפי שנראה להלן, הרשב"א סובר שפדיון היא מצווה המוטלת על האב, וייתכן שהסביר בסוגייתנו שמצווה דגופיה אין הכוונה מצווה שמוטלת עליו אלא מצווה שנעשית בגופו (וכן מפורש במנחת חינוך (שצ"א), שחושב שמצווה דגופיה עדיף לא חולק על עצם הסברא ש"זה מצוותו על אביו, וזה מצוות בנו עליו").

6. כך מסביר הברכ"ש (קידושין י"ח) בדעת הריב"ש. וראה בצורה דומה במהר"ח או"ז (סי' י"א), שמסביר לגבי מילה שמצוות האב אינה למול את הבן, אלא רק לסייע לבנו להיות נימול.

## כשהגדיל

למחלוקת שראינו האם פדיון הוא מצוות האב או מצוות הבן יש נפק"מ במקרה בו הגדיל הבן. הרשב"א נשאל על מקרה בו בכור הגדיל ולא נפדה, וכעת מעוניין לפדות את עצמו, אלא שאביו עדיין בחיים ומעוניין לעקב את בנו מלפדות עצמו בטענה שהמצווה מוטלת עליו. הבן טוען לעומת זאת, שלאחר שהגדיל פקעה מצוות האב וכעת עליו לפדות עצמו. הרשב"א עונה שהמצווה עדיין מוטלת על האב:

תשובה נראין לי הדברים פשוטין שלא פקע זכות האב לעולם ואם בא לפדות פודה ואם הגדיל הבן. שמצות הבן על האב ומשבא הבן לכלל שלשים יום חל חיוב פדיונו על האב. אלא שאם לא רצה האב לפדות ויש לו נכסים לבן או שמת האב הבן חייב לפדות את עצמו. והגע עצמך, אימת פקע זכות האב... (שו"ת הרשב"א ח"ב סי' שכא)

הרשב"א כאמור סובר שפדיון הוא חובת האב. בהתאם לכך, גם לאחר שהבן הגדיל החובה לא פוקעת מהאב, אלא יש רק ריבוי של התורה שהוא יכול לפדות את עצמו.<sup>7</sup> מנגד, הריב"ש פוסק אחרת:

וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא על ידי עצמו. (שו"ת הריב"ש סי' קלא)

הריב"ש אומר, שכאשר הבן גדל האב כבר אינו יכול לפדותו, אלא הבן מחויב לפדות עצמו. דבריו מתאימים לסברתו שראינו לעיל, ברגע שהבן הגדיל וכבר יכול לפדות את עצמו, השליחות שהתורה הטילה על האב פוקעת, וממילא החיוב חוזר לבן בלבד.<sup>8</sup>

## סיכום ביניים

עד עתה, עסקנו בשתי שאלות שונות לגבי מצוות הפדיון:

1. מקור המצווה – ראינו שהגמרא מביאה מקור מסוים – "בכור בניך תפדה", אך בכל זאת בראשונים יש מגוון מקורות שונים. שמנו לב להבדלים מסוימים בין המקורות:

א. נתינה/קידוש לעומת פדיון.

ב. בכור בניך לעומת בכור האדם.

2. על מי מוטלת המצווה – ראינו את מחלוקת הריב"ש והרשב"א. לדעת הרשב"א, המצווה היא מצוות האב. לעומת זאת, לדעת הריב"ש המצווה מוטלת על הבן, תפקידו של האב הוא לעשותה בשביל בנו.

בעקבות שתי נקודות אלו, ננסה להציע שני מהלכים יסודיים באופייה של מצוות הפדיון.

7. וראה בחת"ס (שו"ת חת"ס ב רצ"ג) שאומר במפורש שהחובה היא של האב, ואם לא הריבוי לא היה גדול יכול לפדות עצמו כלל. וכן בספר החינוך (שצ"ב) ברור שהמצווה מוטלת על האב לעולם.

8. וראה בספר הפרנס (רצ"ג) שהאב מחויב לפדות את בנו עד שיהיה בן י"ג שנה, אך לאחר מכן הבן מחויב לפדות את עצמו.

## מצוות נתינה - מצוות האב

האפשרות הראשונה היא שהמקור המרכזי הוא הפסוק בפרשת משפטים:

מִלְאֲתָךְ וְדַמְעָךָ לֹא תֵאַחַר בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִתֶּן־לִי: (שמות כ"ב כח)

הפסוק מצמיד שני ציוויים. הראשון הוא הציווי "מלאתך ודמעך לא תאחר", והשני "בכור בןך תתן לי". הפרשנים (רשב"ם, אבן עזרא, ר"י בכור שור) מסבירים שהכוונה היא למצוות הביכורים, ובלשון רשב"ם:

מלאתך ודמעך לא תאחר - זהו שכת' ראשית דגנך תירושך ויצהרך. (רשב"ם שם)

התורה מזכירה את הביכורים ובכור האדם בפסוק אחד. מסתבר, שהתורה רואה בשתי מצוות אלו כמייצגות רעיון דומה, בהן התורה מצווה על האדם להביא את ראשית פריו לה'. נעבור לדון בקצרה במצוות הביכורים, ומתוך כך ננסה להבין את אופי מצוות הפדיון.

## ביכורים

המשנה בקידושין (לו ב) אומרת שמצוות התלויות בארץ נוהגות רק בארץ, ומצוות שאינן תלויות בארץ נוהגות בין בארץ ובין בחו"ל. בגמרא שם מבואר שורש החילוק. מצוות שהן חובת הקרקע נוהגות רק בארץ. לעומת זאת, מצוות שהן חובת הגוף נוהגות בין בארץ ובין בחו"ל. בפשטות, ביכורים נראים ככל מצוות התלויות בארץ, שהרי ברור שרק פירות שגדלו בא"י חייבים בביכורים. אמנם, מהגמרא בב"ב ניתן להעלות הבנה שונה בהבנת מצוות הביכורים.

הגמרא בב"ב (פא א) לומדת מכך שכתוב "אשר תביא מארצך" שלא מביאים ביכורים מחו"ל. תוס' שואלים מדוע הלימוד נצרך, הרי הגמרא בקידושין קובעת שכל מצווה התלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, אם כן לכאורה המיעוט המיוחד מיותר. תשובתם הראשונה של תוס', היא שבגלל שביכורים הוקשו לבשר וחלב (שנאמר בפסוק "ראשית ביכורי אדמתך... לא תבשל גדי בחלב אימו") הייתה לנו ה"א שינהגו גם בחו"ל, קמ"ל שהמצווה נוהגת רק בארץ ישראל. אמנם, תוס' מביאים בשם הר"ש משאנך תשובה נוספת, המבחינה עקרונית בין ביכורים לבין מצוות התלויות בארץ:

ולרשב"א נראה דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה דטבל נינהו ואסורין באכילה ולכך חשובין הן תלוין בארץ אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם דאין נאסרין באכילה אף על פי שלא הפריש מהן בכורים ועוד מדלא חייב תרומה ומעשר עד שיתמרח בכרי מוכה שהחיוב תלוי בפירות לפי שלא הגיע עדיין זמן חיובן אבל בכורים ודאי חובת הגוף נינהו כע"ז דילפינן מיניהו בקדושין (דף לז). שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם

ואפי' בעודן באילן מתחייב כדתנן במסכת בכורים (פ"ג מ"א) כיצד מפרישין בכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים ואף על גב דאם אין לו [אינו] חייב לקנות מ"מ חובת הגוף ניהו כמו חובת ציצית דאע"ג דאין חייב לקנות טלית כשאין לו חשיב חובת הגוף. (תוס' ב"ב פא. ד"ה "ההוא למעוטי")

הר"ש טוען שבין ביכורים לבין מצוות התלויות בארץ יש הבדל משמעותי. מצוות כמו תרומה ומעשר נובעים ישירות מקדושת הפרי. פרי שגדל מאדמת ארץ ישראל קדוש, ואדם מחויב להפריש ממנו תרומה ומעשר. מאידך, ביכורים אינם אוסרים באכילה את הפירות עד שלא הופרשו. יתר על כן, הר"ש מוכיח שביכורים כלל אינם תלויים במושג פרי, חובת הפרשת הביכורים קיימת גם כאשר הפירות עדיין על העץ. דינים אלו מובילים את הר"ש לחדש שביכורים כלל אינם מצווה התלויה בארץ. לדבריו, ביכורים הם חובת הגוף, אין זה תוצאה של קדושת אדמת הארץ, אלא חובה המוטלת על האדם להפריש ביכורים.

הר"ש לא מבאר בדבריו את מהותה של חובת האדם להביא ביכורים. ננסה להציע הסבר לכך. המשניות בריש מסכת ביכורים עוסקת במקרים בהם אדם לא צריך להביא ביכורים:

אלו שאינן מביאין הנוטע לתוך שלו והבריך לתוך של יחיד או של רבים וכן המבריך מתוך של יחיד או מתוך של רבים לתוך שלו הנוטע לתוך שלו והבריך לתוך שלו ודרך היחיד ודרך הרבים באמצע ה"ז אינו מביא רבי יהודה אומר כזה מביא:

מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר (שמות כג) ראשית בכורי אדמתך עד שיהיו כל הגדולין מאדמתך האריסין והחכורות והסקריקון והגזולין אין מביאין מאותו הטעם משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך: (ביכורים א' א-ב)

אדם שמבריך ענף מתוך שדהו לשטח שאינו בבעלותו (בין אם הוא של יחיד ובין אם של ציבור), או מבריך משטח זה לשדהו, אינו מביא ביכורים מהפירות. המשנה מסבירה מה הטעם שאינו מביא: "שנאמר ראשית בכורי אדמתך עד שיהיו כל הגידולים מאדמתך". הביכורים אינם סתם חובה של פירות שגדלו בארץ, דווקא פירות שגדלו בקרקע בבעלותו של האדם, מביאים מהם ביכורים. המשנה מבארת שמסיבה זו אריסים וחוכורות (אדם החוכר את הקרקע) לא מביאים ביכורים. למרות שהפירות בבעלותם המלאה, הקרקע אינה שלהם, וביכורים מביאים רק מפירות הגדלים באדמתו של האדם.

מעיון בפסוקים מודגש בפסוקים שיש להביא את הביכורים "אל המקום אשר יבחר ה' אלוֹקֶיךָ לשִׁכֵּן שָׁמוֹ שָׁם" (דברים כ"ו ב). אדם מצווה לקחת את ראשית הפרות שגדלו

בנחלתו, להביאם למקדש, שם הכהן לוקח אותם ומניחם לפני המזבח.<sup>9</sup> רק לאחר מכן, הביכורים מוחלקים לאנשי משמר (רמב"ם ביכורים ג' א). בשונה מתרומה ומתנות כהונה אחרות (בהן אדם נותן את הפירות ישירות לאיזה כהן שחפץ), בביכורים האדם מעניק את הפירות לה', ורק לאחר מכן הם מחולקים לכהנים.

נסכם את הנקודות שהעלינו. ביכורים הם מצווה המוטלת על האדם. האדם מצווה לקחת את הפירות הראשונים שגדלים באדמתו, ולהביאם לה'. מסתבר להציע, שמשמעותה של חובה זו היא הודיה לקב"ה. אדם בעל נחלה, מצווה לקחת את הפירות הראשונים שגדלו בנחלתו, ולהביאם לה'. על ידי זה, האדם מכיר בכך שכל השפע שניתן לו הוא מאת ה', ומודה לו על שנתן לו נחלה. אדם שמביא ביכורים מחויב לקרוא מקרא ביכורים, פרשייה שעוסקת בטוב שהקב"ה השפיע על עמ"י, החל מיציאת מצרים ועד נתינת הארץ לנחלה. אמירת מקרא ביכורים מדגישה את הפן של ההודאה בהבאת הביכורים. האדם מבטא אותה גם ע"י הבאת הפירות לה', וגם ע"י הודאה כפה באמירת מקרא ביכורים.

## פדיון הבן

נשוב לדון בפדיון הבן. כאמור, הצענו שמצות הפדיון דומה במהותה למצוות הביכורים. לפי כיוון זה הפדיון יהיה מצוות האב. האב מצווה לתת את ראשית פריו - בנו בכורו לה'. ע"י נתינה זו הוא מודה לה' על שנתן לו זרע, ומכיר בכך שהטוב הזה ניתן לו מאת ה'. חובת האדם להודות לה' ע"י נתינת הראשית מתבטאת בשלשה מעגלים שונים של חיי האדם. מצוות הביכורים מבטאת את הרעיון הזה בעולם הצומח, ומצוות בכור הבהמה מבטאת זאת בעולם החי. בעולם האדם הרעיון הזה מתבטא ע"י מצוות פדיון הבן.<sup>10</sup>

נתינת המעות לכהן היא הדרך בה האדם מבטא את הנתינה לה'. פדיון בכור אדם אין משמעותו פדיון במוכן של חילול, אלא במוכן של החלפה. חלף נתינת בנו לה', התורה אומרת לאדם לתת חמישה סלעים כסף לכהן. חמשת הסלעים הם ייצוג של הבכור,<sup>11</sup> ובנתינתם לכהן האדם כאילו נותן לה' את בנו בכורו.

9. ורבי אליעזר בן יעקב אף לומד משלמים שמניף אותם במשותף עם הבעלים (מנחות סא).

10. במדרש ניתן לראות במפורש את הכיוון שמשווה בן נתינת הבן הראשון לנתינת התבואה הראשונה: "אמר רבי שמואל למלך שהיה לו פרדס ונוטע בו שורות שורות של אגוזין ותפוחים ורמונים, ומסרן לבנו, אמר לו בני איני תובע ממך דבר, אלא בשעה שהנטיעות הללו מבכרות, תהא מביא לפני מהן ומטעמני, כדי שאראה מעשה ידי ואשמח בך, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני איני תובע ממך דבר, אלא כשיולד לאחד מכם בן בכור, יהא מקדישו לשמי, הה"ד (שמות י"ג) קדש לי כל בכור" (שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ז).

11. אולי בדומה לחיוב נתינת כופר במקרה בו שור הרג אדם. אדם מצווה לתת כסף, שיהיה "פדיון נפשו" (שמות כ"א ל). נתינת הכסף מחליפה את חיוב האדם לשלם בנפשו על מאורע זה (כפי שמפרש רשב"ם, אם אדם נותן כופר הוא נפטר ממיתה בידי שמים).

כפי שראינו, בתורה עולה פער בין מקורות מסוימים שמדגישים שהחובה היא בנתינה, לבין פסוקים שמדגישים שהחובה היא בפדיון. בנוסף, פער נוסף שציינו הוא שבפסוקים מסוימים יש הדגשה על כך שהמצווה היא בפדיון של הבן, ולא פדיון בכור אדם באופן כללי. הדגש על נתינה לה', ועל כך שהמצווה היא בבנו של האדם, מדגישים את כיוון זה - נתינה של ראשית פריו של האדם לה'.

### מצווה בפדיון - מצוות הבן

האפשרות השנייה שנציג בהבנת מצוות הפדיון היא שיש ממש קדושה מסוימת בכור, שמצווה עלינו להעביר ע"י פדיון. בפרשת במדבר (פרק ג), אנחנו מתוודעים לתהליך החלפת הבכורות בידי הלוויים. מתואר שם מניין של הבכורות והלוויים, וממש החלפה שלהם אחד תחת אחד. מניין הבכורות היה רב ממניין הלוויים, ולכן הקב"ה ציווה את משה לפדותם בחמש שקלים כסף, ולתת את כסף הפדיון לאהרן ובניו:

וְאֵת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֵשָׁה וְהַשְּׁבָעִים וְהַמְּאֹתָיִם הָעֶדְפִים עַל־הַלְוִיִּם מִבְּכֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

וְלִקְחַת חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לְגִלְגָּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקַּח עֶשְׂרִים גֶּרָה הַשְּׁקָל:

וְנִתְּתָה הַכֶּסֶף לְאֶהֱרֹן וּלְבָנָיו פְּדוּיֵי הָעֶדְפִים בָּהֶם: (במדבר ג' מו-מח)

כל התהליך המתואר של החלפת הבכורות בידי הלוויים, מושך אותנו להבנה שלכבוד אדם יש קדושה מסוימת מרחם. קודם לחטא העגל, הקדושה הזאת התבטאה בכך שהייתה עבודה בבכורות. אולם, לאחר חטא העגל, כאשר העבודה נלקחה מהבכורות, עלינו לפדות אותם מקדושה זאת. מסתבר שגם מצוות פדיון האדם לדורות קשורה לנקודה זאת. לבכור אדם יש קדושה מסוימת, ועלינו להעביר אותה על ידי פדיון שלה, וחילול שלה על כסף הפדיון. לפי כיוון זה, החובה לפדות בכור אדם החלה רק לאחר חטא העגל, ואכן כך מפורש ברשב"ם:

תפדה - לאחר שנתקדשו הלוים תחת כל בכור בשנה שנייה שהוקם המשכן,

ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת וכת' ופדויו מבן חדש תפדה בערכך

וגו': (רשב"ם שמות י"ג ג)

משמעותה של קדושת הבכור לדורות אינה ברורה. בפשטות לא מצינו שיש השלכה לכך שבכור אדם הוא קדוש אם לא נפדה. אמנם, יש מעט מקורות שסבורים שבכור אדם קודם פדיון אסור בעבודת חול,<sup>12</sup> אך הגישה הרווחת היא שאין נפק"מ לכך שבכור אדם לא נפדה (מעבר לחובה לפדות אותו). בשערי ישר, הרש"ש אכן אומר שאין הבדל בדינים בין בכור קודם פדיון לבכור לאחר פדיון, אך בכל זאת לדבריו מוכח שבפדיון יש העברת קדושה מסוימת:<sup>13</sup>

12. עיין ספורנו (שמות י"ג ב) וערוך השלחן (יר"ד ס"ו ש"ה לד - ל"ז).

13. ועיין בשו"ת מנח"ש (ח"א לו) שאף אומר שאם האב אינו מתכוון לפדיון אלא רק לנתינת מתנה

ונראה לענ"ד דודאי מוכח מזה דמצות פדיון הבן אינה רק מצות מתנות כהונה לחוד... אלא שמלבד פריעת הכסף חמש סלעים צותה תורה לפדות את הבכור מה שיש בו איזה ענין קדושת בכורה, אף שלא גילתה לנו תורה שום דין בבכור אדם שיהיו איזה הבדל בהנהגה מקודם שנפדה עד לאחר פדיה, אבל כיון דכתיב בתורה בלשון פדיון מוכרח הענין שכן הוא, שע"י פדיון נעשה איזה ענין חדש בכך הבכור שהכסף פודהו ומחדש בו איזה ענין של הסתלקות קדושה איזו שתהיה. (שער"י ש"ה כה)

חיזוק מסוים לגישה זו ייתכן שניתן למצוא בחלק ממנהגי הפדיון. הטור (יו"ד ש"ה) מביא בשם הגאונים את סדר פדיון הבן. לדברי הגאונים, כחלק מטקס הפדיון הכהן מברך ברכה אשר זהו נוסחה: "ברוך אתה ה'... אשר קדש עובר במעי אימו... ברוך אתה ה' מקדש בכורי ישראל לפדיון". הטור מביא, שהרא"ש חלק על כך, וסבר שאין לברך ברכה זאת. ראשית משום שהיא לא הוזכרה בתלמוד, ושנית בגלל שהכהן רק פסיבי בפדיון ואינו עושה שום מעשה אקטיבי, ולכן לא ברור מדוע עליו לברך בפדיון. אמנם, אם נבין שבנתינת המעות לכהן יש ממש מעשה פדיון של קדושת הבכור, הכהן כבר אינו פסיבי לגמרי בתהליך אלא מחלל את קדושת הבכור על המעות, וממילא שייך שיברך. יתר על כן, גם מנוסח הברכה שמדגיש את קדושת הבכורות מרחם, עולה שבמצווה יש פן של פדיון וחילול של קדושת הבכור.<sup>14</sup>

לפי כיוון זה, נתינת המעות לכהן הן ממש חילול של קדושת הבכור במעות. קודם לכן לבכור הייתה קדושה מסוימת, וע"י נתינת המעות הקדושה מתחללת. מסתבר שהמצווה אינה מצוות האב, אלא מצוות הבן. המצווה אינה עשיית פעולה מסוימת, אלא ממוקדת בתוצאה - הבן קדוש לה' ועליו להיפדות על מנת שקדושתו תיפסק. חובת האב היא רק לעשות את הפדיון בשביל בנו.

כאמור, הצגנו פה בין הפסוקים השונים. ככל שאנחנו מבינים שהמצווה היא דין בתוצאה - על הבכור להיות פדוי מקדושה, סביר שהמקורות המדגישים את המילה פדיון הם המרכזיים. בנוסף, הדגש בפסוקים יהיה שהחובה לפדות היא את "בכור האדם". העובדה שהאב הוא זה שמוטלת עליו החובה לפדות בפועל אינה מהותית, ולכן הדגש אינו על "בכור בניך".

## נפקא-מינות

כאמור, הצגנו שני מודלים שונים למצוות הפדיון:

1. רשב"א - המצווה היא מצוות האב. האב חייב להעניק את בכורו לקב"ה, כהודיה והכרה בכך ששפע הטוב מגיע אליו מה'. חמשת הסלעים שהאב נותן לכהן הם כתחליף לנתינת הבכור לכהן.

לכהן לא יוצא בכך ידי חובת המצווה.

14. חיזוק נוסף לגישה זו עולה מדברי בה"ג (סי' עג). לטענתו, על אדם הפודה את בנו להוסיף חומש לכהן ככל אדם הפודה הקדש. מדבריו עולה, שהוא מתייחס לפדיון הבכור כחילול של קדושתו, בדומה לפדיון הקדש.

2. ריב"ש - המצווה היא מצוות הבן. בכור קדוש בקדושה מסוימת מרחם. לאחר חטא העגל, והחלפת הבכורות בלוויים, ישנה חובה על הבכורות להיפדות, בשביל להעביר מהם את הקדושה. קדושת הבכור ממש מתחללת על חמשת הסלעים שניתנים לכהן.

נעבור לראות מספר השלכות בין הגישות השונות.

## נתינת הבכור לכהן

הטור (יו"ד ש"ה) מביא בשם הגאונים את טקס פדיון הבן. מתואר שם, שהכהן שואל את האב במה הוא רוצה יותר, חמשת הסלעים או בנו. בפשטות, עולה שלאב נתונה הבחירה האם להשאיר ברשות הכהן את הבן או את הכסף. אכן, בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור שם, א) מביא שיש מי שפוסק כך למעשה, ואדם יוצא ידי חובה בנתינת בנו לכהן. מנגד, ברמ"א (שם י) ובאחרונים נוספים נפסק שאדם לא יוצא ידי חובה בנתינת בנו לכהן ללא פדיון.

מקור דברי הרמ"א הוא בתרומת הדשן:

אך מה שכתבת דאם היה נותן הבן לכהן היה יוצא בכך כמו בפטר חמור, בדוּתא היא דא. דבפטר חמור גופיה לא ידענא מהיכן דייקת דיוצא אם נותן הבכור לכהן, דילמא לעולם צריך לפדות או לערוף. והא דילפינן מהקדש היינו דא"צ דוקא שה אלא פודהו בשאר דברים כשיהיו, אבל מ"מ פדייה בעי. ואפי' אי מהני התם, היינו משום דהחמור קדוש גופו בכורה ואפי' בהנאה קודם פדייתו, משא"כ בן בכור דיליף בהדיא מקרא דחולין גמור הוא, למאי מבעיא ליה לכהן, אי לעבד אין בן חורין נעשה עבד, אי לכן הא לאו זרעיה הוא. (תרומת הדשן ב' סי' רלה)

מהרי"א מתייחס בדבריו לה"א שאדם יוצא ידי חובה בנתינת בנו לכהן, בהשוואה לנתינת פטר חמור לכהן. בדבריו ניתן למצוא שני נימוקים לכך שאדם לא יוצא ידי חובה בנתינת בנו לכהן:

1. בראשית דבריו הוא מסביר שגם פדיון אדם וגם פדיון פטר חמור דינם הוא בפדיון ממש, ולכן בשניהם לא מספיקה נתינה לכהן, אלא יש לפדותם מקדושתם.

2. נימוק נוסף מפריד בין בכור אדם לפטר חמור. לפי נימוק זה, אין משמעות לנתינת בכור אדם לכהן. הבכור אינו יכול להיות קנוי לכהן מבחינה ממונית, ובטח שלא יכול להפוך לבנו ולהיות מיוחס אחריו. לכן אין משמעות לפעולת נתינה של אדם ביחס לבנו, וממילא לא יוצאים בכך ידי חובה.

הצדדים השונים עשויים להיות נפק"מ לחקירה הבסיסית שהצגנו. ככל שנבין שהמצווה הינה דין בתוצאה, ומטרתה להעביר את הקדושה מהבכור, וודאי שנצרך פדיון ממש (כהסברו הראשון של תרומת הדשן). מנגד, אם נבין שהמצווה היא מצוות האב, שעליו

להביא לקב"ה את ראשית פריו, הגישה שנתינת בנו לכהן מועילה מסתברת. אמנם, מנימוקו השני של מהאר"י עולה שכיוון שאין משמעות לכך שהבכור מוענק לכהן, גם אם נבין שמצווה היא מצוות האב, עולה שלא יוצא ידי חובה בנתינת בנו לכהן.

### פדיון לאחר מיתת הבכור

המשנה קובעת שאם בכור מת לאחר שלושים יום אך לא הספיקו לפדותו, אביו עדיין מחויב בפדיונו:

מת הבן בתוך שלשים... לאחר ל' יום - אף על פי שלא נתן יתן. (בכורות מט.)

בגמרא (שם נא ב) נחלקו על המקור המדויק של דין זה, אך מכל מקום עולה שבכור אדם שלא נפדה קודם שמת אביו חייב בפדיונו גם לאחר מיתתו.<sup>15</sup> הראשונים נחלקו מהו בדיוק גדרה של מצווה זו. באורחות חיים, עולה שפדיון זה אינו כפדיון רגיל, אלא ניתן בתורת פריעת חוב בלבד, מסיבה זאת הוא גם סובר שאין מברכים על כך:

מת לאחר שלשים יום חייב לתת פדיונו לכהן. (ומזה) [ובזה] יש מחלוקת בין החכמים קצתן אומר שאינו צריך לברך כשפודהו כי חוב הוא לו ואין אדם מברך כשפורע חובו. (אורחות חיים הלכות פדיון בכורות אות ג)

מנגד, המאירי אומר שמברכים על פדיון בכור מת:

מת הבן קודם שנפדה כל שעברו עליו שלשים יום חייב האב לפדותו בקבר והאב בא לכהן ומודיעו והוא שואלו אם הוא יודע בו שהיה בכור ופטר רחם וכשמתברר לו כך נותן הפדיון לכהן לשם הבכור שבקבר ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון בכורי ישראל (מאירי פסחים קכא:)

משתמע מהמאירי, שגם לאחר מותו של הבכור, עדיין המצווה קיימת. האב אינו מחויב לתת לכהן את חמשת הסלעים מכוח חוב בלבד, אלא הוא מחויב לתת לו אותם כקיום של מצוות פדיון. מסיבה זאת האב גם מברך על פדיון זה.<sup>16</sup>

לכאורה, גם שאלה זו תלויה בחקירה שלנו. אם אנחנו מבינים שפדיון הוא מצוות האב, ומטרתו היא הודאה של האב לה', מסתבר שהמצווה תהיה תקפה גם לאחר מיתת הבן. סביר שחייב האב להודות לה' על שנתן לו זרע ממשיך גם לאחר מיתת הבן. מנגד, אם אנחנו מבינים שמצוות הפדיון היא מצוות הבן ומטרתה היא לחלל ממנו קדושה, וודאי שהמצווה אינה שייכת לאחר מיתת הבן. הרי, הבן כבר אינו בן החיים וממילא אין בו

15. על אף הדברים המפורשים בגמרא, יש לציין, שרבנו הלל (ספרי במדבר ק"ח) אומר שבמפורש שאין פדיון אדם לאחר מיתתו. מכל מקום בכל הפוסקים פשוט וברור שבכור שמת לאחר שלושים יום אביו מחויב לתת לכהן חמישה סלעים לפדותו.

16. עיין בשער"י (ש"ה פכ"ה תרסג) שמציע נפק"מ נוספת לשאלה זו. לדבריו, אם מדובר בפרעון חוב בלבד יהיה ניתן לפדות את החוב גם בקרקעות ולא רק במיטלטלין (כפדיון רגיל).

קדושה אותה אפשר לפדות. נוסף על כך, וודאי שהוא כבר אינו בר חיובה במצווה, ולכן וודאי שהאב לא צריך לקיימה בשבילו.

### פדיון ע"י אחר

נפק"מ נוספת לחקירה שלנו היא האם במקרה בו האב אינו פודה את הבכור, אחרים יכולים לפדותו במקומו. הרמ"א פוסק שאין אפשרות שאחר יפדה את הבן:

ובתשובת בר ששת סי' קל"א האריך בדיון ברכת הפדיון... וכן ב"ד אין פודין אותו וע"ש: (רכי משה הקצר יו"ד סי' ש"ה ט)

מנגד, הש"ך פוסק שפדיון ע"י אחרים מועיל:

וכן הב"ד יכולים לפדותו בלא האב אם עבר האב ולא פדאו או אם מת האב קודם שנפדה וכל שכן שאבי אביו יכול לפדותו בכה"ג עכ"ד (ש"ך יו"ד סי' ש"ה ס"ק יא)

מחלוקת זאת, עשויה להיות תלויה בשני הצדדים בחקירתנו. ככל שנבין שמצוות הפדיון היא חובת גברא של האב, ועליו מוטלת המצווה להביא את ראשית פדיון לה', פדיון ע"י אחר אינו יועיל. מנגד, אם המצווה היא בתוצאה - חובת הבן היא להיפדות ולהפסיק להיות קדוש, סביר שבמקרה בו האב מסרב לפדות את בנו, אחרים יוכלו לעשות זאת במקומו.

### שני דינים

לאחר שביססנו את שני המהלכים בהבנת מצוות הפדיון, ננסה להציג הבנה שלישית שמשלבת בין שתי ההבנות שראינו. דיני פדיון הבכור נפסקים ברמב"ם בסוף הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין:

מצות עשה לפדות כל איש מישראל בנו שהוא בכור לאמו הישראלית שנאמר כל פטר רחם לי... (רמב"ם הל' ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין י"א א)

על אף שכל דיני פדיון הבכור נפסקים בפרק זה, הרמב"ם מזכיר את מצוות פדיון הבן גם בריש הלכות בכורות (שעוסקות בדיני בכור בהמה):

מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה בין ממין החמור... שנאמר קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה, וכולן לכהנים. (רמב"ם הל' בכורות א' א)

הרמב"ם חוזר ופוסק שיש מצוות עשה בכור אדם. המצווה מנוסחת בלשון "להפריש" את הבכור ולהביאו לכהנים. רק בהלכה הבאה הרמב"ם מסביר, שהדרך לעשות זאת היא בפדיון של בכור חמור ובכור אדם, ובשחיטה בעזרה של בכור בהמה טהורה.

ייתכן, שהכפילות ברמב"ם נובעת מכך שהוא מסכים לשתי ההבנות שהעלינו. בהלכות בכורות, הרמב"ם מתייחס למצוות האב לתת את בנו לה'. הרמב"ם מצמיד את המצווה לבכור בהמה, וממקם אותה כחלק מהמערכת של "מצוות הראשית", שמטרתם הוא להודות לה' ע"י נתינת הולד הראשון. נוסף על כך, בהלכות ביכורים הרמב"ם פוסק שיש קיום נוסף בפדיון בכור אדם. ניסוח המצווה שם הוא בלשון "פדיון", ושם היחס הוא למצוות הבן, ולחובתו להיפדות ולהעביר ממנו את קדושתו ע"י הפדיון.<sup>17</sup>

נסה לראות ביטוי של שני הדינים בחלק מדיני המצווה:

### ברכת הפדיון

בשו"ת הרשב"א מובאת תשובה שנתן רבי יוסף אבן פלט לראב"ד בנושא ברכת המצוות. כחלק מהתשובה ר"י בן פלט מבאר שלמרות שככלל לא מברכים על נתינת מתנות כהונה, על פדיון הבן כן מברכים:

וכן מתנות כהונה אין מברכין על נתינתן... אבל על פדיון הבן ועל הפרשת חלה ומעשרות מברך מפני שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה ועל הפדיון שתלויין בו. (שו"ת הרשב"א ח"א סי' יח)

לדברי ר"י בן פלט, ברכת הפדיון לא מגיע על עצם נתינת המעות לכהן, אלא על הפדיון והחילול של קדושת הבכור שיש בו. אם ניישם את דבריו על המהלך העקרוני שהצענו, נראה שברכת הפדיון היא ברכה על מצוות הבן בתהליך הפדיון ולא על מצוות האב. דברים אלו משתלבים עם פסק הרמב"ם לגבי נוסח ברכת הפדיון. לדבריו, אדם הפודה את בנו מברך בניסוחו של "על פדיון הבן", לעומתו בכור הפודה את עצמו מברך "לפדות הבכור":

הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן... ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור... (רמב"ם הל' ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין י"א ה)

בהלכות ברכות (י"א יא-יג) הרמב"ם מסביר את החילוק בין ברכות בנוסח "ל" לברכות בנוסח "על". אדם שעושה את המצווה לעצמו מברך ב"ל". לעומת זאת, אדם שעושה את המצווה כשליח כשבייל אחר מברך בלשון "על". אם כנים הסברנו לעיל, עולה שברכת הפדיון היא ברכה על הקיום של הפדיון במצווה. צד זה הוא חובת הבן, והאב עושה אותה רק בתורת שליחות לבן. ממילא, ברור מדוע האב מברך בלשון "על" לעומת הבן שמברך בלשון "ל".

17. בספר המצוות (עשה פ') הרמב"ם מביא שני מקורות למצוות הפדיון. הראשון הוא "בכור בניך תתן לי", והשני היא "אך פדה תפדה את בכור האדם". גם בכך ניתן לראות את השילוב של שני הדינים. מחד דין שממוקד בנתינת האב, ומצד שני דין של פדיון בכור האדם.

## פדיון ע"י שליח

הרמ"א בדרכי משה מביא מדברי הריב"ש שאדם לא יכול לפדות את בנו ע"י שליח:

ובתשובת בר ששת סי' קל"א האריך בדין ברכת הפדיון ומשמע שם דאין  
האב יכול לפדות ע"י שליח (דרכי משה הקצר יו"ד סי' ש"ה ט)

הרמ"א אף פוסק כך למעשה בהג"א (יו"ד ש"ה י). רבים מהאחרונים חולקים על דברי הרמ"א, כך מבואר בט"ז ובש"ך שוודאי שכמו שבכל התורה כולה אדם יכול לעשות שליח לקיים מצוותו, כך גם בפדיון הבן אדם יכול למנות שליח לקיים את המצווה. לעומת אחרונים אלו, הלבוש מבאר מהי סברת הרמ"א:

האב עצמו צריך לפדות, שהרי הוא מצוה דרמיא רחמנא עליה כמו תפילין  
וציצית שצריך לעשות בגופו ולא על ידי שליח, (לבוש שם)

הלבוש מסביר שמצוות הפדיון היא מצווה שמוטלת על האב עצמו, ודווקא הוא יכול לעשות אותה. הוא משווה את מצוות הפדיון לציצית ותפילין, בדיוק כמו שמצוות אלו צריכות להיעשות דווקא בגופו של המקיים, כך גם האב חייב לפדות את בנו בגופו. דברי הלבוש מתאימים להסבר שראינו לעיל, שממקד את הפדיון בנתינת האב את בנו לה'. הנתינה היא מעשה אישי של האב, שמבטא הודאה של לה' על כך שנתן לו זרע. שליח שיחצוץ בין האב הנותן לקב"ה, יפגום בהודאת האב, ולכן האב לא יכול לפדות את בנו ע"י שליח.<sup>18</sup> אכן, אם נדייק בדברי הרמ"א, נראה שהוא אומר שהאב אינו יכול לפדות את בנו ע"י שליח. הקיום של הנתינה והודאת האב אכך צריך נתינה אישית, אך סביר, שגם הרמ"א יסכים שבמקרה בו האב כבר אינו בחיים, והמצווה מוטלת על הבן, במצווה יש רק את הקיום של פדיון וחילול הקדושה, ולכן ניתן לפדות גם ע"י שליח.

## סיכום

במאמר דנו במצוות פדיון הבן. נסינו להציג שני מהלכים יסודיים בהסבר של מצוות הפדיון, שנשענים על הבנות שונות של מקור המצווה ואופי המצווה:

1. הבנת הרשב"א - המצווה היא מצוות האב. אדם שנולד לו זרע, צריך להודות עליו לה' ע"י נתינה של הבכור לה'. הדרך בה מתבטאת נתינת הבכור לה' היא ע"י נתינת חמישה סלעים כסף לכהן.
2. הבנת הריב"ש - המצווה היא חובת הבן. לכל בכור אדם יש קדושה מסוימת מרחם. לאחר חטא העגל והחלפת הבכורות בלוויים, על הבכור לעביר את הקדושה הזאת ממנו. התורה הטילה על האב לעשות את המצווה בשביל

18. ואכן אף בביכורים יש פער בין ביכורים ע"י שליח לביכורים שהבעלים מביא. על ביכורים ששליח היה חלק מתהליך הבאתם למקדש לא ניתן לקרוא מקרא ביכורים (ואולי אף באים מרבנן בלבד). גם בביכורים יש פגם בהודאה של האדם על הנחלה שה' הביא לו אם היא לא נעשית בצורה אישית.

הבכור, ולחלל את קדושתו ע"י נתינת המעות לכהן.

לאחר מכן, עברנו לראות מספר נפק"מ בין שתי הגישות. נפק"מ אלו עסקו בשאלה האם אדם יוצא ידי חובת פדיון בנתינת בנו לכהן, גדר מצוות הפדיון בבכור מת, ובפדיון ע"י אדם שאינו האב.

לבסוף, הצענו שלדעת הרמב"ם שתי הגישות שהצגנו קיימות. לגישה אחת הוא מתייחס בהלכות בכורות, ואילו לגישה השנייה בהלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין. הצענו ששני הדינים מתבטאים בכרכת הפדיון - הברכה היא על הקיום של הפדיון ולא על הקיום של הנתינה, ובשאלת פדיון ע"י שליח - את חובת האב לא ניתן לעשות ע"י שליח, לעומת זאת את חובת הבן כן ניתן.

## לביא כהן

# עבד שנשבה ופדאוהו

## סוגיות היסוד

הסוגיות עוסקות במשנה במסכת גיטין, שאומרת:

עבד שנשבה ופדאוהו: אם לשום עבד - ישתעבד, אם לשום בן חורין - לא ישתעבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך - ישתעבד.

(משנה גיטין ד', ד')

## הסוגייה בבבלי

הגמרא מתלבטת האם המשנה מדברת על מקרה בו העבד נפדה לפני שרכו התייאש ממנו או לאחר מכן. אביי ורבא חולקים בכך, ומסבירים את המשנה כל אחד לשיטתו:

רשב"ג	ת"ק (חכמים)	
ישתעבד תמיד לרבו הראשון, לא יימנעו מלפדות אותו כי יש מצווה לפדות עבדים כמו שיש מצווה לפדות בני חורין	לשום עבד - ישתעבד לרבו ראשון לשום ב"ח - לא ישתעבד כלל כדי שלא יימנעו מלפדותו	אביי: רבו הראשון לא התייאש ממנו
תמיד ישתעבד ולא יצא לחירות, מתקנתו של חזקיה - כדי למנוע מצב שעבדים נופלים בשבי מרצונם כדי לצאת לחירות	לשום עבד - ישתעבד לרבו השני לשום ב"ח - לא ישתעבד כלל כי רבו התייאש ממנו	רבא: רבו הראשון התייאש ממנו

הגמרא אח"כ מקשה על רבא שתי קושיות שהוא מתרין:

- בברייתא שהגמרא מביאה רשב"ג נותן טעם לדינו - בגלל ש"כשם שמצוה לפדות את בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים" (גיטין לו ע"ב, ע"פ תוספתא גיטין פ"ג ה"ז) אז אין חשש שאנשים יימנעו מלפדות את העבדים אם הם יחזרו להשתעבד. אם רשב"ג מפרש את סברתו, למה רבא אומר שטעמו של רשב"ג הוא משום חזקיה (שעבדים לא יפילו את עצמם בשבי), בניגוד לדברי רשב"ג בעצמו? רבא עונה שרשב"ג לא היה בטוח על מה חכמים מדברים

בעצמם (לפני יאוש או אחרי יאוש), ולכן ענה להם בשתי צורות - אחת לכל שיטה שהם עשויים להחזיק בה.

- אם ר' יוחנן פוסק באופן עקרוני כרשב"ג ע"פ הכלל "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו" (גיטין לח ע"א), אבל גם פוסק שעבד שהתייאשו ממנו כי היה בבית אסורים יוצא לחירות, אז איך רבא טוען שרשב"ג אומר שלאחר יאוש משתעבדים בו שוב? זו סתירה פנימית בדברי ר' יוחנן! על כך עונה רבא שתקנת חזקיה לא דיברה על מקרים בהם העבד היה עלול למות (כמו המקרה בו הוא בורח מהשבי), כי במקרים כאלו אין חשש שהעבד יעשה זאת מרצונו רק כדי לצאת לחירות. במקרים האלה גם רשב"ג יסכים שלא ישתעבד אלא יצא לחירות, וזהו פסקו של ר' יוחנן.

### הסוגייה בירושלמי

יש בירושלמי שתי שיטות בהבנת הדין שעומד ברקע המשנה, ואת החידוש שלה:

- רבי אבהו בשם חזקיה - באופן עקרוני היה ראוי שיצא לחירות תמיד, אבל חוששים שהעבדים יברחו אל השבי כדי להשתחרר ולכן גזרנו שהם יחזרו לעבדות.
- רבי אילא בשם רבי יסא - מעיקר הדין היה ראוי שישתעבד תמיד, אבל כדי שלא יצא לעז על בני חורין שהם עבדים שלא השתחררו כדין אז משחררים אותם.

רבי יוסי מביא את הטעם שרשב"ג אומר כברייתא, שמצווים גם על פדיית עבדים (תוספתא גיטין פ"ג ה"ז), ולכן הוא מסביר שמחלוקת ת"ק ורשב"ג היא האם מצווה לשחרר את העבדים או לא. ההסבר הזה עומד רק לשיטת ר' אילא, כי לר' אבהו, שסובר שמעיקר הדין היה ראוי שישתחרר, אין סברה שיחלקו חכמים ורשב"ג במשנתנו בגלל מחלוקתם במצוות פדיון.

ההלכה בירושלמי נפסקת כרשב"ג בשיטת רבי יוסי (ע"פ התוספתא). אבל, אחרי הדיון במשנה הגמרא ממשיכה לדון במקרה שלהבנתה אינו מופיע במשנה - עבד שהתייאשו ממנו.

על המקרה הזה אומר ריב"ל שאסור לשעבד אותו יותר, וצריך לכתוב לו גט שחרור, וכן פוסק ר' יוחנן<sup>19</sup>. אח"כ ר' יוחנן אומר שאסור לשעבד עבד שברח משוביו לרכו.

19. אמנם טעמו של ר' יוחנן הוא רק על "וצריך לכתוב לו גט שחרור", אבל נראה בפשט (וכך גם נולה בסברה) שאם ר' יוחנן אומר "יפה לימדני" הוא לא חולק על המימרה, והסיבה שטעמו הוא על כתיבת הגט היא כנראה בגלל שבדבר זה יש יותר חידוש.

## מסקנות הסוגיות

ניתן לראות שמחלוקת אביי ורבא בבבלי (האם המשנה היא לפני או אחרי יאוש רבו ראשון) תואמת את מחלוקת ר' אבהו ור' אילא בירושלמי (האם מעיקר הדין היה ראוי שישתחרר או שישתעבד). קרבן העדה<sup>20</sup> מפרש את סוגיית הירושלמי ע"פ ההכנות בבבלי - שהיא חוקרת האם המשנה מדברת על מקרה של לפני או אחרי יאוש.

בעוד הבבלי דוחה את הקושייה על שיטת רבא מטעמו של רשב"ג בתוספתא, נראה שהירושלמי קיבל את הקושייה הזו ופוסק כרשב"ג ע"פ שיטת ר' אילא (שהיא שיטת אביי בבבלי).

חוץ מהדיון הזה, שהוא המרכזי בסוגייתנו, הירושלמי בשיטת ר' יוחנן (ע"פ מימרת ריב"ל) דוחה על הסף את האפשרות שרבו הראשון של העבד ישעבד אותו לאחר שהתייאש ממנו. הבנה זו מקבילה להור"א של הבבלי בשיטת ר' יוחנן שמסותרת לאביי וקשה ממנה על רבא, אבל הירושלמי נשאר בהבנה זו בעוד רבא בבבלי מעמיד את ר' יוחנן אחרת (שרק בסכנת חיים הדין שונה והעבד יוצא לחירות, אבל באופן עקרוני כן משתעבדים בו שוב). כנראה הסיבה שהירושלמי לא נדרש לתרץ את שיטת רבא (שביירושלמי מופיעה כר' אבהו) היא בגלל שביירושלמי נפסק כמו שיטת אביי, שהמשנה מדברת לפני יאוש רבו ראשון (שיטת ר' אילא בירושלמי).

הראשונים על הסוגייה דנים בשתי שאלות מרכזיות:

- מהי בדיוק שיטת רשב"ג ע"פ הסברו של רבא? למי העבד משתעבד מכוח תקנתו של חזקיה?
- כמו מי ההלכה בכל אחת מהמחלוקות, במשנה ובגמרא?

## למי משתעבד העבד לרשב"ג ע"פ רבא?

יש בראשונים שלוש שיטות בשאלה הזו<sup>21</sup>:

- רש"י ור"ת - תקנת חזקיה משעבדת את העבד לרבו הראשון, לא משנה אם נפדה לשום עבד או לשום בן חורין.
- ר"י<sup>22</sup>, הראב"ד והרא"ש - לשום עבד ישתעבד לפודהו, לשום בן חורין לרבו ראשון מתקנת חזקיה.
- הרמב"ם בפהמ"ש והתוס' רא"ש - רשב"ג סובר בגלל התקנה שגם אם פדה אותו רבו השני לחירות הוא יקנה אותו כעבד.

20. על הירושלמי גיטין כב ע"א, ד"ה "כדין היה".

21. לגבי שיטת הרי"ף בשאלה הזו יש גרסאות שונות. אנחנו נדון בהן ובהשלכותיהן בהמשך המאמר.

22. בתוס' לפנינו (גיטין לו ע"ב ד"ה "בין כך") מופיע כסברה שנייה ללא שם. כינינו אותה כאן ר"י בגלל שכך הרא"ש מעיד שר"י פוסק - למרות שיכול להיות שבתוס' על הדרף מדובר על אדם אחר.

נציג את הסברות המרכזיות של שלוש השיטות האלו:

לשיטת רש"י ותוס' יש סברה פשוטה - אם נאמר שעבד שפדאוהו לשם עבדות יהיה במצב שונה מאשר ערב שבייתו (אפילו אם יהיה משועבד למישהו אחר) ולא נחזיר אותו לאותו המצב בדיוק, אז עבדים עדיין יפילו את עצמם לגייסות כדי לברוח מהאדון הנוכחי שלהם אם הם שונאים אותו (ר"ת בתוס' גיטין לו ע"ב ד"ה "בין כך"). לכן תקנת חזקיה חייבת להיות שהוא חוזר לאותו המצב בדיוק - משועבד לרבו הראשון.

הראשונים שלא סוברים כך יצטרכו לומר שאם הוא משתעבד בכל מקרה למישהו אז בשביל רווח שכזה העבד לא יפיל עצמו לגייסות (דעה שנייה בתוס' גיטין לו ע"ב ד"ה "בין כך"). אם מקבלים את ההנחה הזו, אז סברתם פשוטה - אין צורך בתקנה אם פדה אותו לשום עבדות (ולכן ישתעבד כמו עיקר הדין לרבו שני), אבל אם פדה אותו לשום בן חורין אז חייבים לתקן את התקנה שישתעבד חזרה. אי אפשר לשעבד אותו לרבו שני, שהרי הוא פדה אותו על מנת שיהיה בן חורין והוא לא יכול להשתעבד בו, ולכן מתקנים שהוא חוזר לרבו ראשון.

הסיעה השלישית סוברת שרשב"ג חושב שבין כך ובין כך ישתעבד לרבו שני בגלל שהיא מחזיקה בשיטה ש"לא ישתעבד בו אפילו רבו ראשון לפי שנתתיאש ממנו"<sup>23</sup>. כלומר, כמו שאומר הירושלמי (ואב"י בבבלי) בשיטת ר' יוחנן - אין שום מציאות בה אדון משעבד את עבדו לאחר שהתיאש ממנו. סברה זו, שהיא עקרונית מאוד, גוברת על סברת הסיעה השנייה שרבו השני לא ישתעבד בו כי פדאו לשום בן חורין (שנשמעת סברה טכנית, שרבו השני לא ירצה להשתעבד בו (ואז באמת אם נגיד לו שחז"ל תיקנו שישתעבד בו אז אולי יתרצה להשתעבד בו), למרות שאולי יש גם בה צד מהותי - לא ראוי שאדם שהתכוון לפדות לחירות ישתעבד במישהו). התוס' רא"ש מוסיף שזו האפשרות המסתברת ביותר מבחינת הדיוק הלשוני בסוגייה.

## פסיקת ההלכה בסוגייה - שיטת הרי"ף

### האפשרויות לפסיקה בסוגייה

כמו שראינו, יש לנו כאן שתי שאלות שונות בפסיקה (נעסוק עכשיו בתוך הסוגייה בבבלי) - האם הלכה במחלוקת התנאים היא כחכמים או כרשב"ג, והאם ההלכה במחלוקת האמוראים היא כרבא או כאב"י.

לגבי מחלוקת התנאים, מצד אחד יש לנו את הכלל של "יחיד ורבים הלכה כרבים", אבל אנחנו נראה שבראשונים ישנן סברות שונות להכריע כרשב"ג (כמו שהכריע במפורש הירושלמי).

לגבי מחלוקת האמוראים, בתלמוד הבבלי הכלל הוא שהלכה כרבא מאב"י למעט בשש סוגיות (יע"ל קג"ס), שזו לא אחת מהן. מצד שני, אין בסוגייה הזו הכרעה מפורשת כרבא בעוד בירושלמי ההכרעה היא כשיטת אב"י.

הרי"ף פוסק כרבא (שהמשנה היא לאחר יאוש), ומביא שיטת גאון שפוסק כחכמים.

23. פירוש המשנה לרמב"ם על מסכת גיטין פרק ד' משנה ד.

הראב"ד והרמב"ן נחלקים האם פסיקת הרי"ף במחלוקת התנאים היא כמו הגאון, או שלהפך ממנו.

## מחלוקת הגרסאות ברי"ף

יש מחלוקת גרסאות ברי"ף, על הקטע שבדפוסים ישנים נכתב בו "רבן שמעון בן גמליאל אומר בין לשם עבד בין לשם בן חורין ישתעבד בין לפני יאוש בין לאחר יאוש ישתעבד לשם עבד ישתעבד לרבו שני לשם בן חורין ישתעבד לרבו ראשון כדחזקיה" (רי"ף גיטין כ ע"א).

1. גרסת הר"ן והרמב"ן (שזהה לשיטת/גרסת רש"י והגרסה שמגיה ר"ת בגמרא) - "בין לשום עבד בין לשום בן חורין ישתעבד לרבו ראשון". זו הגרסה שמגיעים אליה אחרי ההגהות שמופיעות בדפוסים החדשים יותר (שמקורן מהגהות "דרך תמים").

2. גרסת הרא"ש והב"י - "בין לשם עבד בין לשם בן חורין ישתעבד לשם עבד ישתעבד לרבו שני לשם בן חורין ישתעבד לרבו ראשון כדחזקיה" - כמו הסיעה השנייה שהזכרנו לעיל.

3. גרסת הראב"ד (שהוא מעיד שמצא בשתי הלכות ספרדיות) - "רשב"ג אומר בין לשם עבד בין לשם בן חורין ישתעבד לשם עבד ישתעבד לרבו שני לשם בן חורין ישתעבד לרבו ראשון כדחזקיה וכו' רשב"ג אומר בין לפני יאוש בין לאחר יאוש ישתעבד לרבו ראשון כדחזקיה דאמר חזקיה מפני מה אמרו בין כך ובין כך ישתעבד שלא יהא כל א' וא' וכו'". הראב"ד אומר שהוא לא מבין את פשר שתי הלשונות האלו. הוא מסביר שהלשון השנייה הולכת על עבד שנפדה לשום בן חורין, ויוצא שהבנתו למסקנה ברי"ף זהה להבנת הגרסה השנייה (של הרא"ש). יש להעיר שהלשון השנייה בפני עצמה (שהיא כל הפער בין גרסת הראב"ד לגרסת הרא"ש), ללא הלשון הראשונה, מופיעה בכתב יד של הלכות הרי"ף<sup>24</sup>, וזו הלשון שהראב"ד התקשה ביותר בהבנתה. לכן פחות סביר שהלשון הזו היא טעות סופר שהתגלגלה בתוך הראב"ד בלבד אלא כנראה באמת הייתה גרסה כזו ברי"ף (למרות שזה לא מוכרח).

אין ממטרות המאמר הזה בירור גרסאות בכתבי היד, אבל אנחנו נראה בהמשך שההבנה איזו גרסה החזיק כל ראשון יכולה לשפוך אור על צורת המחשבה שלו ולאפשר להתחקות אחרי המהלכים הלמדניים שלו, ולכן הבאנו כאן את מחלוקת הגרסאות הזו.

---

24. כתב יד ניו יורק, מהדורת צילום ירושלים תשל"ד - כותר 990019376090205171 בספרייה הלאומית.

## מחלוקת הראב"ד והרמב"ן בשיטת הרי"ף

הראב"ד טוען שהרי"ף פוסק כרשב"ג, ולא כחכמים (בניגוד לפסק הגאון שהרי"ף ציטט). הוא מביא לשיטתו כמה ראיות, שהרמב"ן מתרץ:

ראיות הראב"ד	תירוצי הרמב"ן
הרי"ף לא הזכיר שהוא פוסק כמו הגאון	מנהג הרי"ף (וכל כותבי הספרים) לא להביא דעות שהם לא מסכימים איתן בלי לומר זאת מפורשות - ולכן מסתבר שהרי"ף כן פוסק כמו הגאון שהוא הביא
הרי"ף מרחיב בפירוט שיטת רשב"ג יותר ממה שנדרש - כנראה כי פוסק כמוהו	גרסת הרי"ף שהייתה לרמב"ן רזה משמעותית מהגרסה שהראב"ד החזיק בה
חזקיה אומר "מפני מה אמרו" - כלומר יש רבים בשיטתם של חזקיה ורשב"ג - ואז הלכה כמותם	חזקיה אומר זאת כי כך מקובל לומר אבל הוא בעצמו לא סובר כך, כמו שמופיע רבות בש"ס
מקשים מר' יוחנן שפוסק תמיד כרשב"ג ולא דוחים את המימרה הזו (אלא מתרצים אחרת)	הש"ס מעדיף לא לומר "תרי אמוראי אליבא ד..." כשהוא יכול אחרת, גם אם באמת היה ראוי לומר זאת.
בהמשך הסוגייה (לח ע"א) מופיע "אנן כרשב"ג סבירא לן", כלומר בימי האמוראים הייתה פסיקה כרשב"ג	כל מי שסובר כרשב"ג עושה זאת כי הוא פוסק כאב"י, אבל האמת היא שיש לפסוק כרבא ואז הכל מתהפך - כי לא סומכים על תקנה שנתונה במחלוקת אלא הולכים עם שורת הדין - לשיטת רבא חכמים הם הדין בעוד לשיטת אב"י חכמים הם התקנה.
הירושלמי פוסק כרשב"ג, והבבלי לא נוקט אף צד (ולכן בוודאי פסק הירושלמי לא נופל מפסק הגאון)	

הטענה המרכזית של הרמב"ן נגד שיטת הראב"ד היא חיבור הפסיקה של שתי המחלוקות ההלכתיות שלנו - מחלוקת חכמים ורשב"ג ומחלוקת אב"י ורבא. הרמב"ן טוען שכאשר מבינים את המשנה כך שהאדון הראשון לא התיימשך או בוודאי שהשעבוד הוא חזרה לרבו הראשון (רשב"ג אליבא דאב"י) וכך סוברים בהמשך הסוגייה מי שאומר "אנן כרשב"ג סבירא לן", אבל אם פוסקים כרבא אז מסתבר יותר טעמם של חכמים, כי תמיד אנחנו נבחר את מי שאומר את הדין על פני מי שאומר תקנה שלא מקובלת על כולם. לכן, כאשר הרי"ף פסק כרבא אז הפסיקה המתבקשת שלו היא כמו הגאון - כחכמים.

לעומת הרמב"ן, נראה שהרא"ש מסכים עם הראב"ד בפרשנות הרי"ף ומוסיף שר"י פוסק כך ג"כ. לכן למסקנה פוסק הרא"ש ש"לפני יאוש אפילו לשם בן חורין ישתעבד לרבו ראשון, לאחר יאוש לשם עבד ישתעבד לרבו שני לשם בן חורין ישתעבד לראשון" (קיצור פסקי הרא"ש גיטין ד', כא).

## פסיקת ההלכה בסוגייה - שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות עבדים ח', טו) פוסק את הסוגייה שלנו להלכה, ומדבר על שתי האפשרויות - מה קורה כאשר העבד נפדה לפני יאוש רבו ולאחריו, שאביי ורבה נחלקו על איזו מהן מדברת המשנה. זוהי פסיקת הרמב"ם:

	לשום עבד	לשום בן חורין
לאחר יאוש	ישתעבד לרבו שני	יצא לחירות
לפני יאוש	נוטל פדיונו מרבו וחוזר לרבו ראשון	חוזר לרבו ראשון בלא כלום

באופן פשוט, ע"פ הטבלה שמסכמת את סוגיית הבבלי (עי' לעיל) ניתן לראות שכאשר רבו של העבד התייאש (שיטת רבא במשנה) הרמב"ם פוסק כחכמים, אבל כאשר האדון לא התייאש מהעבד (שיטת אביי במשנה) הרמב"ם פוסק כרשב"ג.

זה מתיישב יפה עם סברת הרמב"ן שראינו לעיל, שיש קשר בין הפסיקות - במקרה שמצייר רבא הלכה כחכמים ובמקרה שמצייר אביי הלכה כרשב"ג, כי הולכים עם שורת הדין ולא עם התקנה כאשר היא נתונה במחלוקת.

המאירי (גיטין לו ע"ב) אומר דברים דומים, שהכרעת הגמרא היא כחכמים ע"פ שיטת רבא, והמשמעות העקרונית שלה היא שלא מקבלים שום תקנה אלא מבצעים בכל המקרים את שורת הדין - מה שיוצא למעשה שיטת הרמב"ם לעיל. המאירי מציין שהפסיקה אצל "גדולי המפרשים" (כינוי שמשמש אצל המאירי לראב"ד) היא כרשב"ג ע"פ הסברו של רבא.

## פשר השגת הראב"ד על הרמב"ם

על ההלכה הזו ברמב"ם כותב הראב"ד בהשגותיו "זהו כרשב"ג וכאביי". על פשר האמירה הזו נחלקים נושאי הכלים של הרמב"ם.

הכס"מ אומר שהראב"ד בא לחלוק על הרמב"ם (שפסק כרבא וכחכמים) ולומר שההלכה היא כרשב"ג ע"פ אביי (כמו שאומר הרשב"א (גיטין לו ע"ב) בשם הרמב"ן ששיטת רשב"ג מסתברת להלכה ע"פ שיטת אביי בהבנת המשנה). זה קשה, כי מהראב"ד שלפנינו (בהשגותיו לרי"ף) ומדברי המאירי עליו (שכידוע, לא היה לפני הבית יוסף אלא התגלה הרבה אחר כך) נראה שהראב"ד בעצמו לא פוסק כך אלא כרשב"ג וכחכמים.

הלחם משנה הבין שהראב"ד סובר שהרמב"ם פוסק כרשב"ג וכאביי, והשגתו על הרמב"ם היא שאמנם הלכה כרשב"ג, אבל אליבא דרבא ולא דאביי (כמו שהראב"ד סובר שפוסק הרי"ף, וכמו שפסק הרא"ש). הלח"מ אומר שהראב"ד ציפה שהרמב"ם יפסוק שגם לאחר יאוש בין כך ובין כך ישתעבד כמו שרבא הבין בשיטת רשב"ג. אח"כ הלח"מ מתרץ שהרמב"ם פוסק כאביי בגלל שפשט דברי התוספתא עימו.

אבן האזל דוחה את הסברו של הלח"מ כי אם זה מה שהתכוון הראב"ד לומר אז "עיקר חסר מן הספר" - הרי הראב"ד לא כתב את שיטתו בעצמו אלא רק את שיטת הרמב"ם

מה גם ששיטתו של הראב"ד היא חידוש ואינה פשוטה, מפני שבדר"כ הלכה כחכמים כמו שפסק הגאון ברי"ף כי הם רבים, ולכן עוד יותר תמוה למה הוא לא כתב אותה). לכן אבן האזל מביין שההשגה היא על החלק השני של ההלכה, שאם נפדה לפני שהתייאש רבו הראשון חוזר העבד לרבו הראשון בכל מקרה. על זה אומר הראב"ד שזה כרשב"ג וכאביי, לעומת החלק הראשון שהוא כרבנן - כלומר ההשגה היא שהרמב"ם סותר את עצמו.

אבן האזל מתרץ לשיטת הרמב"ם ואומר שהפסיקה בכל אחד מהמקרים (לפני ואחרי יאוש, פירושי אביי ורבא למשנה) היא כמו מי שאומר את שורת הדין, ולא את תקנתה, כמש"כ הרשב"א בשם הרמב"ן.

על פירושו של אבן האזל להשגת הראב"ד קשה העובדה שההשגה אינה על החלק השני של ההלכה אלא על תחילתה<sup>25</sup>, ולכן גם אם נבין שהיא על חלק מההלכה ולא על כולה יסתבר לומר שהיא על החלק הראשון ולא השני.

ניתן להציע בכיוון דומה ללח"מ אך שונה, שהשגת הראב"ד לא באה לחלוק על הרמב"ם אלא לבאר את דבריו (כמו שעושה הראב"ד בהשגתו השנייה על הלכות תשובה ג', ז). כך תסור קושיית אבן האזל על הלח"מ (שהרי העיקר בהערת הראב"ד, שהוא ביאור שיטת הרמב"ם, בהחלט נמצא בספר), ונוכל לחזור ולפרש את כל דברי הרמב"ם כמו שהבין אותו הראב"ד - "כרשב"ג וכאביי".

## עיון בשיטת הרמב"ם

בגלל שהירושלמי (שכידוע, הרמב"ם הכיר והתייחס אליו) פוסק את שיטת רשב"ג ע"פ ר' אילא (שמקביל לאביי), סביר להניח שהרמב"ם קרא את מחלוקת רבא ואביי כמחלוקת על פרשנות המשנה, ולא בהכרח על הדין שלה.

אם כן, נראה שאין משמעות לפסיקה כמו רבא או כמו אביי, הרי שניהם יסכימו מה ההלכה בכל אחד מהמקרים. מאוד קשה לטעון כך בגלל הדיונים הארוכים בראשונים בנושא זה באופן כללי, ועל השגת הראב"ד בפרט.

לכן צריך לשים לב שגם אם אנחנו קוראים את המחלוקת כמחלוקת פרשנית - יש לנו בסוגייה מחלוקת אמיתית בין אביי לרבא, והיא מה דעת ר' יוחנן (שפוסק כרשב"ג) בעבד שהתייאשו ממנו (שעולה מתוך הקושייה השנייה של הבבלי על שיטת רבא):

- לדעת אביי אין שום מצב בו רבו הראשון חוזר להשתעבד בו אלא הוא חייב לשחרר אותו, ואם נפדה לשם בן חורין לכ"ע יוצא לחירות.
- לדעת רבא מדובר רק במקרה בו אנחנו לא חוששים שהוא הפיל את עצמו מרצון לגייסות (כי הוא סיכן את נפשו בבריחה מהשבי) העבד יוצא לחירות, אבל אם אנחנו חוששים לכך אז רשב"ג אומר שהעבד ישתעבד (השאלה למי תלויה במחלוקת שהבאנו לעיל) גם אם נפדה לשום בן חורין.

25. וכך גם בדפוס רמב"ם פרנקל, בו הקפידו להציב את ההגהות על מקומן הנכון מתוך כתבי היד של השגות הראב"ד על הרמב"ם.

המחלוקת הזו נובעת מהמחלוקת בסברה - אביי לא מקבל את סברת חזקיה בשום צד, בעוד רבא בשיטת רשב"ג מקבל גם את הסברה הזו וגם את סברת "כשם" שמופיעה בשם רשב"ג בתוספתא.

בעיון בפירושו המשנה לרמב"ם<sup>26</sup> ניתן לראות שאת המשנה שלנו הרמב"ם פירש כדעת רבא (שהרי כלל ברור הוא בבבלי שהלכה כרבא מאביי חוץ משישה מקומות), וכאשר הוא מגיע לשיטת רשב"ג לפי הפרשנות הזו ניתן לראות שהוא אומר ש"שתעבד בו השני על כל פנים ואפילו פדאו לשם בן חורין, כדי שלא יהא כל עבד מפיל עצמו לגייסות ומפקיע עצמו מיד רבו". כלומר, הסברה של חזקיה שהביא רבא גורמת לכך שלא משנה לשם מה נפדה העבד הוא משתעבד לרבו השני.

פירוש זה של הרמב"ם שופך אור על הבנתו את הסוגייה, ומראה שהוא הבין שהריון על שיטת ר' יוחנן אינו בשאלה האם רבו הראשון יכול לחזור ולהשתעבד בעבד שהוא התייאש ממנו (זה לכ"ע לא יכול להיות), אלא רק בשאלה האם הוא בכלל חוזר ומשתעבד. אביי, שאין לו את חששו של חזקיה, יגיד שאם העבד ברח מעצמו או שפרדו אותו לשם בן חורין אז הוא נהיה בן חורין, ואם פדו אותו לשום עבד הוא משתעבד לרבו שני. רבא, שיש לו את סברת חזקיה, יגיד שרשב"ג סובר שגם אם פדו אותו לשום בן חורין הוא ישתעבד לרבו שני, ורק אם הוא ברח מעצמו הוא יוצא לחירות.

ההבנה הזו של הרמב"ם במחלוקת, שאין שום מציאות בה רבו הראשון חוזר ומשעבדו לאחר יאוש, מתיישבת עם דברי ריב"ל (שר' יוחנן הסכים לו) בירושלמי - "המתייאש בעבדו אינו רשאי לשעבדו". גם דברי ר' יוחנן לאחר מכן, "עבד שברח מן השבוין אצל רבו אין רבו רשאי לשעבדו", שדומים מאוד לדבריו בבבלי, אינם סותרים את ההבנה הפשוטה הזו. לשיטת הרמב"ם בהבנת הסוגייה, אין מחלוקת בבבלי וירושלמי בהבנת דבריו של ר' יוחנן (בניגוד לשיטות הראשונים האחרות, שאצלן רבא מבין בר' יוחנן שאם נפדה לשום ב"ח חוזר לרבו ראשון - מה שלא יכול להיות ע"פ המימרות בירושלמי). השאלה היחידה היא האם העבד יוצא לחירות או שהוא נקנס ונשאר עבד (לרבו השני כמוכן), כלומר האם אנחנו מקבלים את סברתו של חזקיה.

נקודה זו היא הנתונה במחלוקת - הראשונים שפוסקים כרשב"ג ע"פ רבא (הראב"ד, ר"י והרא"ש) אומרים שאין שום מציאות בה עבד שנפדה יוצא לחירות (בגלל סברת חזקיה), בעוד שאר הראשונים סוברים שאם התייאש רבו והעבד נפדה לשום ב"ח הוא יוצא לחירות.

לגבי הסברות העקרוניות, הרמב"ם פוסק את סברתו העקרונית של רשב"ג ע"פ אביי ("כשם שמצוים... את העבדים", שרבא הסכים לה) בהלכות מתנות עניים (ח', יד) - שכמוכן סותרת את שיטת חכמים במשנה ע"פ הבנתו של אביי. לעומת זאת, את אמירתו של חזקיה (שהיא הבסיס לשיטת רשב"ג במשנה ע"פ רבא) לא ניתן למצוא במפורש ונראה שהרמב"ם דחה אותה להלכה (כי היא מובילה בפהמ"ש למסקנה שלא מופיעה במשנה תורה).

26. פירוש המשנה לרמב"ם על מסכת גיטין פרק ד' משנה ד.

### סיכום השיטות השונות בפסיקת הרמב"ם

כדי לבאר את השיטות השונות בהבנת הרמב"ם ואיך הן מתיישבות עם הסוגיות ועם דבריו, נציג את פריסת הסוגייה לפי הבנת הרמב"ם אותה, ואת שיטות התנאים והאמוראים השונות בה. אנחנו נמחק בקו (כזה) את השיטות שסותרות במפורש את פסקי הרמב"ם במשנה תורה, כלומר השיטות שהרמב"ם בוודאי לא פסק לפיהן.

לפני יאוש	לאחר יאוש	
<p>רבא</p> <p>חכמים - רשב"ג מסופק בין שתי אפשרויות:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• חכמים חולקים עליו גם כאן, לשום עבד ישתעבד ולשום ב"ח יצא לחירות.</li> <li>• חכמים חולקים עליו רק לאחר יאוש וכאן הם מסכימים איתו.</li> </ul> <p>רשב"ג - בין כך ובין כך ישתעבד לרבו ראשון מעיקר הדין</p>	<p>חכמים - לשום עבד ישתעבד לרבו שני, לשום ב"ח יצא לחירות מעיקר הדין</p> <p>רשב"ג - בין כך ובין כך ישתעבד לרבו שני מדרבנן כחזקיה</p>	
<p>אביי</p> <p>חכמים - לשום עבד ישתעבד לרבו ראשון, לשום ב"ח יצא לחירות מכוח התקנה</p> <p>רשב"ג - בין כך ובין כך ישתעבד לרבו ראשון מעיקר הדין</p>	<p>כ"ע - לשום עבד ישתעבד לרבו שני, לשום ב"ח יצא לחירות מעיקר הדין</p>	

ע"פ טבלה זו ניתן לראות בבירור איך עומדות כל שיטות האחרונים. הפסיקות היחידות שבוודאי הרמב"ם לא פסק בסוגייתנו הן רשב"ג כרבא או חכמים כאביי. ניתן להציג את הפסיקה של הרמב"ם בכמה צורות שיובילו לאותה המסקנה ההלכתית (שהיא הפסיקה במשנה תורה, הלכות עבדים ח', טו):

- הרמב"ם פוסק כחכמים ע"פ רבא לאחר יאוש וכרשב"ג ע"פ אביי לפני יאוש (כמו שמציע אבן האזל).
- הרמב"ם פוסק כרשב"ג ע"פ אביי בשני המקרים (כמו שהבין הלח"מ) וכך מתיישבת השגת הראב"ד על ההלכה בשלמותה ולא רק על חציה השני.
- הרמב"ם פוסק כחכמים ע"פ רבא (כמו שכתבו השלט"ג (גיטין כ ע"ב מדפה"ד) והכס"מ). ע"פ סברה זו, חייבים להניח שבספקו של רשב"ג בשיטת חכמים הרמב"ם מכריע שהם חולקים עליו רק לאחר יאוש, ולא לפני - ואז באמת שיטת רשב"ג ע"פ רבא, שהיא כחזקיה, נדחית להלכה, בעוד סברת "כשם" שהרמב"ם פוסק במתנות עניים היא שיטת כ"ע בסוגייתנו ואין עליה מחלוקת.

בהבנת השגת הראב"ד ישנו הסבר נוסף, שמביא מרכבת המשנה. בשביל להבין אותו אנחנו צריכים להסתכל שוב בגרסאות השונות ברי"ף לגבי שיטתו ברשב"ג ע"פ רבא, מפני שהרמב"ם פוסק באופן עקרוני לפי הרי"ף<sup>27</sup>, ולכן ההנחה הסבירה היא שהרמב"ם פסק כאן כמוהו.

אם הייתה לרמב"ם גרסה שתואמת את גרסת הרי"ף הישנה שהייתה מול הראב"ד (גרסה 3 שראינו למעלה), אז רשב"ג לפני יאוש לשיטת רבא סובר שישתעבד לרבו שני אם פדה אותו לשם עבד ולרבו ראשון אם פדה אותו לשום בן חורין (וביחד איתו כך סוברים חכמים אם הם מסכימים לרשב"ג). ההבנה הזו תוביל למסקנה שהרמב"ם בוודאי לא פסק כשיטה זו להלכה (שהרי במשנה תורה כתב אחרת, שתמיד חוזר לרבו ראשון). אם זו באמת הייתה הגרסה לפני הרמב"ם אז בוודאי הרמב"ם לא פוסק לפני יאוש כרבא (כי הוא לא פוסק את חזקיה ולא את רשב"ג) אלא כרשב"ג וכאביי. הראב"ד, שסבר שזו הגרסה הנכונה (שכן הוא מצא אותה בשני כתבי יד שהיו בידו), כנראה סבר שגם הרמב"ם החזיק בה ולכן הוא אומר "זהו כרשב"ג וכאביי" (על כל ההלכה או חציה השני, תלוי במחלוקת הלח"מ ואבן האזל לעיל) - אין עוד אפשרויות בהבנת הסוגייה להבין את פסיקת הרמב"ם.

לכן נראה במסקנה לענ"ד, שהרמב"ם באמת פסק כחכמים וכרבא (כמו פשט דברי הרי"ף, וכמו שכתבו על הרמב"ם הכס"מ והשלט"ג). הראב"ד, שהחזיק ברי"ף גרסה שלא מאפשרת לסבור כך סבר אחת משתיים:

- ע"פ הלח"מ משנה - הרמב"ם פסק כרשב"ג וכאביי, ולכן הראב"ד השיג עליו (או ביאר את דבריו כמו שהצענו בעקבות קושיית אבן האזל).
- ע"פ אבן האזל - הרמב"ם פסק כמו רשב"ג ע"פ אביי וכמו חכמים ע"פ רבא ועל הסתירה הפנימית הזו משיג הראב"ד (ועי' לעיל קושייתנו על הסבר זה, ותירוצו להשגת הראב"ד בסברת הרמב"ם).

## סיכום

בסוגייה שלנו ניתן לראות איך משנה מפורטת שחסרה פרט אחד משמעותי (על איזה מקרה בדיוק היא מדברת - לפני יאוש או אחרי יאוש) נתונה למחלוקות בין האמוראים. גם הבבלי וגם הירושלמי מעלים (בניסוחים שונים) את אותן שתי אפשרויות, אבל מסקנת הירושלמי (שהמשנה מדברת לפני יאוש) סותרת את כללי הפסיקה הרגילים בבבלי (הלכה כרבא, שסבר שהמשנה לאחר יאוש). בנוסף, בפסיקת ההלכה בתוך המשנה עצמה (בין רשב"ג לחכמים) הירושלמי מכריע במפורש (כרשב"ג) והבבלי לא, כאשר כללי הפסיקה הרגילים (יחיד ורבים הלכה כרבים) שוב הולכים נגד הכרעת הירושלמי.

27. ע"פ עדותו על עצמו, הוא מסכים עם הרי"ף למעט במקומות בודדים, עי' בסוף הקדמת הרמב"ם למשנה - עמ' סא במהדורת שילת.

הרי"ף, שפוסק במחלוקת האמוראים בצורה מפורשת (כרבא, כלומר שהמשנה מדברת לאחר יאוש), לא פוסק בצורה ברורה במחלוקת התנאים (אלא רק מביא גאון שפוסק כמו חכמים), ולכן הראשונים חולקים מה דעתו בה. בנוסף, יש מחלוקת גרסאות ברי"ף עוד בימי הראשונים שמשפיעה על המחלוקת מה שיטתו בסוגייה.

גם פסיקת הרמב"ם בסוגייה לא כ"כ מובנת, ולא ברור איזה שיטות הרמב"ם פוסק להלכה. האחרונים נחלקים בכך, ועולות שלוש אפשרויות מרכזיות:

- **כס"מ ושלט"ג** - הרמב"ם פוסק ע"פ כללי הפסיקה הרגילים (חכמים כרבא) וכמו פשט הרי"ף.
- **לחם משנה** - הרמב"ם פוסק נגד הכללים הרגילים (רשב"ג כאביי).
- **אבן האזל** - הרמב"ם מחלק את פסיקתו בין המקרים השונים.

על ההלכה הזו ישנה השגה קצרה ולא מובנת של הראב"ד, שיש ג"כ שיטות שונות באחרונים ליישבה (שקשורות להבנות השונות בפסיקת הרמב"ם), ועל כולן יש קושיות חזקות. לכן נראה לענ"ד להסביר את השגת הראב"ד בדרך של פרשנות דברי הרמב"ם ללא מחלוקת עליו (כמו שניתן למצוא במשנה תורה) ע"פ דרכו של מרכבת המשנה, שמסביר את ההשגה מתוך הנחה הגיונית שהראב"ד סבר שלרמב"ם הייתה את אותה הגרסה ברי"ף כמוהו.

## פטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות

### פתיחה

התורה מטילה על יכול השדה מערכות חיוב שונות. מצד אחד, קיימת חובת מתנות עניים: דין פאה הדורש מבעל השדה להקצות מראש חלק משדהו לעניים, ולצידו חובות הלקט והשכחה המוטלים על פירות שנשרו או נשכחו בעת הקציר והאסיף ואף הם ניתנות לעניים. מצד שני, חלות על היכול חובות התרומות ומעשרות. בשונה ממתנות עניים, חובות אלה אינן חלות בשעת הקצירה אלא רק עם סיום תהליך העיבוד בשדה.

מאמר זה בוחן את נקודת המפגש בין שתי מערכות אלו. המשנה במסכת תרומות (א,ה) קובעת כי תבואה הניתנת לעניים פטורה מתרומות ומעשרות. מקור מפורש לפטור זה מופיע בדרשת הספרי:

יכול אף לקט שכחה ופאה יהו חייבים במעשר? תלמוד לומר: 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום' – דברים שאין לו בהם חלק ונחלה עמך אתה נותן לו, יצאו אלו שיש לו בהם חלק ונחלה עמך.<sup>1</sup>

הספרי קובע שכל שללוי יש חלק ונחלה בו פטור מתרומות ומעשרות. משום כך, יש לפטור מתנות עניים מחיוב הפרשה, שהרי ישנם לווים עניים שיש להם חלק ונחלה במתנות. ביסוד דברי הספרי עומדת התפיסה כי חיוב תרומות ומעשרות תלוי בנחלת הארץ, כך עולה מפסוקי התורה ביחס למעשר ראשון:

כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו ליקוק תרומה נתתי ללוים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה:<sup>2</sup>

התורה מדגישה את הקשר בין נתינת מעשר ראשון ללוים לאי נחלתם בארץ, המעשר הוא נחלתם של הלוים ומשום כך אינם נוחלים בארץ. על בסיס יסוד זה קובע הספרי שכאשר ללוי יש חלק ונחלה בפירות, ממילא לא שייך לחייבם בתרומות ומעשרות.<sup>3</sup>

1. ספרי דברים ראה קט.

2. במדבר יח, כד.

3. התורה מלמדת על הזיקה בין מעשר ראשון לנחלת הלוים. אמנם, יש להעיר שלא ברור האם שאר חיובי תו"מ מבוססים אף הם על יסוד הנחלה בארץ. בנוסף, מקורו של הפסוק עליו מבוססת דרשת הספרי הוא בדין ביעור מעשרות, והספרי עצמו מתייחס רק ל"מעשר" ולא תרומה גדולה. ההנחה הפשוטה של מרבית הפרשנים היא שאין לחלק בפטור מתנות עניים בין חיובי תרומות ומעשרות השונים שהרי המשנה בתרומות נוקטת במפורש פטור מתנות עניים

## מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן

בירושלמי על אתר מצינו בדברי רבי יוחנן הרחבה של דרשת הספרי:

רבי יוחנן בשם רבי ינאי זה אחד משלשה מקריות מחוורין בתורה ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו את חייב ליתן לו יצא הבקר שידך וידו שוין בו היא לקט היא שכחה היא פיאה היא הפקר<sup>4</sup>.

רבי יוחנן בשם רבי ינאי מנסח בצורה שונה מהספרי את יסוד הפטור: "ממה שיש לך ואין לו", ואף מרחיב את תחולת הדרשה ומיישם אותה על פטור 'הפקר', שאף הוא נפסק במשנה בתרומות.

דברי רבי יוחנן מופיעים בירושלמי כמימרא מוסכמת בנימוק הפטור, אך עיון בסוגיית הירושלמי בנדרים (פ"ד, ה"י) מעלה תמונה אחרת. הירושלמי מביא מחלוקת בהבנת גדר "הפקר":

תנא ר' מאיר אומר כיון שאדם מבקיר יצא דבר מרשותו.

נחלקו התנאים בחלות ההפקר: לדעת רבי מאיר הפקר הוא מנגנון של סילוק בעלות, כאשר אדם מבקיר את רכושו, הרכוש יוצא מרשותו לחלוטין. לעומת זאת לדעת רבי יוסי אין הפקר סילוק בעלות, אלא הרשאת זכייה בלבד. הבעלים מאפשר לאחרים לזכותו והחפץ נותר ברשותו עד שיזכה בו אדם אחר.

הגמרא דנה בנפקא מינה אפשרית במחלוקת התנאים, חיוב תרומות ומעשרות:

אתא רבי יעקב בר אחא בשם רבי שמעון בן לקיש הבקר כרבי יוסי וחייב במעשרות. תמן אמר הבקר כרבי יוסי ואין חייב במעשרות דאמר רבי יוחנן בשם רבי ינאי ובא הלוי כי אין לו וגו'. ממה שיש לך ואין לו חייב אתה ליתן לו. יצא הבקר שידך וידו שוין בו. היא לקט היא שכחה היא פיאה. היא הבקר.

לשיטת רבי יוסי, הפרי אינו יוצא מרשות הבעלים, ואם כן אפשר שהפקר (שהיו לו בעלים קודמים) חייב בתרומות ומעשרות. הגמרא מעלה כי לדברי רבי יוחנן פטור הפקר מבוסס על העיקרון ש"ידך וידו שוין בו", ועל כן שייך ליישמו גם בדעת רבי יוסי. שהרי אף שהפרי עדיין ברשות הבעלים הראשונים, יד הכול שווה בו. מנגד לדעת ריש לקיש הפקר לרבי יוסי חייב בתרומות ומעשרות<sup>5</sup>. נראה לבאר שלדעתו פטור הפקר מבוסס על יסוד אחר, חיסרון בבעלים<sup>6</sup>. ואם כך לדעת רבי יוסי, שהפקר אינו סילוק בעלות,

בתרומה גדולה. אמנם יש להעיר שהרי"ב<sup>2</sup> בפירושו לירושלמי (תוס' הרי"ד פאה א, ה) האריך לבסס את האפשרות לחייב תרומה גדולה במתנות עניים.

4. ירושלמי תרומות א, ג.

5. פרשנות דברי ר"ל נתונה במחלוקת בין מפרשי הירושלמי. פירשנו כפי שעולה מקריאה פשוטה בסוגייה (כך הבין לדוגמא קרבן העדה ועוד).

6. ישנם מקורות נוספים הנדרשים לפטור הפקר, שמהם עולה פטור המבוסס על חיסרון בבעלים.

הפקר חייב בהפרשת תרומות ומעשרות.

העולה מכך שריש לקיש אינו מקבל את פרשנותו של רבי יוחנן לדרשת הספרי שכל ש"ידך וידו שווין" פטור מתרומות ומעשרות, ולדבריו יש לפרש אחרת את דרשת הספרי, באופן שאינו כולל בתוכו תבואת הפקר.

אחר שביססנו שקיימות שתי פרשנויות שונות לדרשת הספרי דרך שאלת הרחבתה לפטור הפקר, ננסה לבחון לעומק את הדעות השונות ותפיסתן את פטור מתנות עניים.

### מעמד מתנות עניים כהפקר

נבחן תחילה את עמדת רבי יוחנן: הניסוח הפשוט בדבריו מלמד שעיקר הדרשה והחידוש מוסבים על דין הפקר: "יצא הבקר שידך וידו שווין בו", ומתנות עניים נגדרות אחריו בתור דוגמאות נוספות: "היא לקט היא שכחה היא פאה".

מבחינה פרשנית, אפשרות זאת מפתיעה, שהרי בדרשת הספרי כלל לא מוזכר פטור הפקר. לפי הצעה זו רבי יוחנן לא רק הרחיב את דרשת הספרי אלא הציע הבנה אחרת לגמרי ביסוד הפטור שאין לה רמז בדברי הספרי. ברם, כך הבין לדוגמא השדה יהושע (תרומות א,ג):

טעם להפקר הוא דפטור מן המעשרות, וכיון דהפקר פטור, היא פאה היא לקט היא שכחה דכלהו מטעם הפקר.

לצורך בירור אפשרות זאת נבחן תחילה את מעמדן הקנייני של מתנות עניים, האם הן מוגדרות מבחינה הלכתית כהפקר?

עדות ראשונה לקשר בין מתנות עניים לחלות הפקר אפשר למצוא בלשון התורה:

(ט) ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט: (י) וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני יקוק אלהיכם.<sup>7</sup>

התורה מצווה על בעל השדה לעזוב את מתנות העניים בשדה, במובנו הפשוט של הכתוב, פעולת ה"עזיבה" מתקשרת לחלות הפקר, שהרי מהות ההפקר היא עזיבת החפץ והוצאתו מרשות הבעלים. כך פירש לדוגמא הילקוט שמעוני את משמעות לשון העזיבה:

ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני (ישעיה מט, יד) עשה אותי הפקר לאומות כלקט שכחה ופאה שהם עשויים הפקר כמ"ש ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך ולקט קצירך לא תלקט וגו' תעזב אותם.<sup>8</sup>

הרמב"ם בפירוש המשנה (מעשרות א,א) כתב שהפקר פטור מכוח דרשת "תבואת זרעך", ובהלכות (תרומות ב, א) הביא דרשה נוספת "דגנך". שתי דרשות אלו פותרות את ההפקר מתו"מ מכוח חיסרון בבעלים.

7. ויקרא יט.

8. ילקוט שמעוני ישעיהו תע.

עמדה זו מוצאת ביטוי בסוגיות רבות. הגמרא בגיטין (מז.) מכנה פאה "מפקרי וקיימי", והגמרא (ברכות מ:, ב"ק כח.) במקומות שונים אף משווה בין מתנות עניים להפקר ביחס לחיוב תרומות ומעשרות.

ברם, קביעה זו אינה פשוטה כלל. התוספות (ב"ק כח.) עמדו על כך שזיהוי מתנות עניים כהפקר תלוי לכאורה במחלוקת בית שמאי ובית הלל במסכת פאה (ו, א):

בית שמאי אומרים הבקר לעניים הבקר ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמטה

לדעת בית שמאי הפקר לעניים בלבד שמיה הפקר, אך לדעת בית הלל אין משמעות להפקר עד שיופקר אף לעשירים! אם כן, כיצד ניתן להגדיר מתנות עניים כהפקר לדעת בית הלל, הרי הן אינן אלא הפקר לעניים שאינו חל!

מכוח קושיא זו דוחים התוספות את האפשרות שמתנות עניים פטורות מהפרשת תרומות ומעשרות מכוח הפקר, שהרי אינן הפקר. אפשר שלדבריהם בעל השדה אינו מסלק את בעלותו על התבואה אלא רק מאפשר לעניים לזכות בה, בדומה לתפיסתו של רבי יוסי שהובאה לעיל ביחס לחלות "הפקר".

אמנם עיון בירושלמי מעלה תמונה שונה מדברי התוספות. הירושלמי דן במקורותיהם של בית שמאי וההלל:

רבי חייא בשם ר' יוחנן טעמייהו דבית שמאי לעני ולגר מה ת"ל תעזוב אותם יש לך עזיבה אחרת כזו מה זו לעניים ולא לעשירים אף מה שנאמר במקום אחר לעניים ולא לעשירים אמר ר"ש ב"ל טעמייהו דב"ה בתשמטנה מה ת"ל ונטשתה יש לך נטישה אחרת שהיא כזו מה זו בין לעניים בין לעשירים אף מה שנאמר במקום אחר בין לעניים בין לעשירים

האמוראים מנמקים את דעות התנאים: לדברי רבי יוחנן בית שמאי לומדים את דין ההפקר ממתנות עניים, ומשום כך הפקר לעניים בלבד מועיל. ולדברי ריש לקיש בית הלל לומדים הפקר משמיטה, שמופקרת לעניים ולעשירים ולכן הפקר לעניים אינו מועיל.

בשלב זה היה אפשר להבין שדברי רבי יוחנן וריש לקיש מציעים הסברים משלימים, שהרי כל אמורא מנמק רק את אחת מעמדות התנאים. אמנם, בהמשך הסוגייה עולה שקיימת מחלוקת בין האמוראים בהבנת שיטות התנאים:

מה מקיימון ב"ה טעמייהו דב"ש תעזוב אותם מיעוט זו לעניים ולא לעשירים אבל מה שאמר במקום אחר בין לעניים בין לעשירים מה מקיימון ב"ש טעמייהו דב"ה תשמטנה ונטשתה מיעוט זה בין לעניים בין לעשירים אבל מה שנאמר במקום אחר לעניים אבל לא לעשירים אמר ר' אבון לישן דמתני' מסייע לר"ש ב"ל עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה

לדעת רבי יוחנן כולי עלמא לומדים הפקר ממתנות עניים. בית שמאי השוו הפקר

למתנות עניים ומשום כך הפקר לעניים מועיל, אך לדעת בית הלל התורה מיצטה שעל אף שמתנות עניים הן הפקר לעניים בלבד, הפקר רגיל נדרש להיות לעניים ולעשירים. מנגד לדעת ריש לקיש הפקר נלמד משמיטה, בית הלל השווה הפקר לשמיטה ולמדו שהפקר נדרש להיות לעניים ולעשירים, ואילו בית שמאי סברו שרק שמיטה נדרשת להיות לעניים ולעשירים אך הפקר מועיל לעניים בלבד.

דרך מחלוקת האמוראים מתיישבת קושיית התוספות: אמת שדברי התוספות מתאימים לדברי ריש לקיש: הפקר לדעת בית הלל מקורו משמיטה ולדעתו כלל אין מציאות של הפקר לעניים בלבד. אך לדברי רבי יוחנן עולה הבנה אחרת בדברי בית הלל:

לדבריו נראה שאף לדעת בית הלל מתנות עניים מבוססות על חלות הפקר, שהרי מהן נלמד דין ההפקר, אלא שהן מהוות מודל ייחודי של הפקר לעניים בלבד. במילים אחרות, מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה בשאלת מציאות הפקר לעניים, אלא רק בשאלת היכולת ליצור הפקר כזה. מתנות עניים הן הפקר לעניים בלבד, אך אדם מן השורה המפקיר את רכושו אינו מסוגל ליצור הפקר לעניים בלבד. יסוד דומה כתב תלמיד ר"ת (ב"ק כח):

ופיאה הויה הפקר, אף על פי שאין מפקירן לעשירים אלא לעניים. ופלוגתא היא במסכת פיאה [...] מכל מקום כיון שהפקיר לשם פיאה בהא כולי עלמא מודרו דהוי הפקר.<sup>9</sup>

נמצאנו למדים כי מחלוקתם של האמוראים העקרונית בזיקה שבין מתנות עניים להפקר משקפת את מחלוקתם בהבנת דרשת הספרי: לדעת רבי יוחנן מתנות עניים הן הפקר ממש, ומשום כך אפשר שדרשת הספרי הפוטרת מתנות עניים מתרומות ומעשרות למעשה מלמדת את יסוד פטור הפקר. אך לדעת ריש לקיש מתנות עניים אינן הפקר, ומשום כך הוא דוחה את פרשנותו של רבי יוחנן לדברי הספרי.

### ידך וידו שווין בו

אמנם, יש עדיין מקום להקשות על דברי רבי יוחנן, שהרי גם אם נקבל את הנחתו שמתנות עניים הן הפקר לעניים בלבד, הרי יש מקום רב לחלק בין הפקר לכל לבין הפקר לעניים ביחס לפטור תרומות ומעשרות! רבי יוחנן עצמו פירש בדברי הספרי את יסוד פטור הפקר בקביעה ש"ידך וידו שווין בו". טענה זו נכונה ביחס להפקר לכל, אך הפקר לעניים בלבד אין הידיים שוות בו אלא רק העניים! ואם כך, איך אפשר על סמך יסוד זה לפטור אף מתנות עניים?

נראה להציע לדברי רבי יוחנן תפיסה חלופית ביחס בין מתנות עניים להפקר. גם לדבריו אין כלל מציאות של הפקר לעניים בלבד, ואעפ"כ מתנות עניים פטורות מכוח הפקר. נחזור אל דברי הירושלמי המסבירים את דעת בית הלל אליבא דרבי יוחנן:

9. כך למד גם רע"א מדברי הר"ש בפאה, וחידש שישנם מצבים נוספים של הפקר לעניים מלבד מתנות עניים. לטענתו, 'הפקר בית דין' לעניים בלבד יחול כדין ואף יהיה פטור מתרומות ומעשרות.

תעזוב אותם מייעוט זו לעניים ולא לעשירים אבל מה שאמר במקום אחר בין לעניים בין לעשירים

רבי יוחנן לומד הפקר ממתנות עניים, אך דייק שהתורה רואה במתנות עניים מודל ייחודי שמועיל לעניים בלבד. עד כה הנחנו שמשמעות קביעה זו היא שמדובר בהפקר לעניים בלבד, אך נציע שתי פרשנויות חלופיות לקביעה זו:

1. הגבלה איסורית ולא ממונית:

התורה מצווה את בעל השדה לעזוב חלק מתבואתו בשדה, הוא מפקירן וברגע זה מבחינה ממונית כל אדם יכול לזכות בהן, אך הקב"ה אסר על מי שאינו עני לזכות בהן. התורה מזהירה: אותם תעזוב, אע"פ שממונית ביכולתך לזכות. ממתנות עניים למדנו רק את המנגנון הממוני שבהן, ולא האיסורי.

2. תהליך דו-שלבי:

בעל השדה מפקיר תבואתו ובאופן עקרוני הפקר זה מועיל לכל, אך לאחר מכן התורה מזכה את המתנות לעניים בלבד. בשלב הראשוני, שבו התבואה מופקרת לכל, חל עליה פטור תרומות ומעשרות. מודל דומה הציע הרש"ס בפירושו לירושלמי (פאה ה א) על מנת להסביר הפקר בית דין לעניים בלבד שפטור מתרומות ומעשרות:

וטעמא דהפקר בית דין הפקר ואפקירו חכמים לנכסי דהאי גברא, ומיד הן פטורין מן המעשרות וחזרו בית דין וזיכו בהן לעניים

לדבריו, בית דין בשלב הראשון מפקירים לכל ובכך פוטרים מתרומות ומעשרות, ולאחר מכן מזכים לעניים בלבד.

נמצא אפוא שלדברי רבי יוחנן פטור מתנות עניים עולה בקנה אחד עם יסוד "ידך וידו שווין בו", שכן בבסיסן מונחת חלות של הפקר גמור.

### יסוד משותף לפטור הפקר ומתנות עניים

בעלי התוספות, כפי שהוזכר לעיל, דחו את ההבנה שמתנות עניים הווי הפקר ממש. ברם, תוספות (ב"ק טט.) נקטו במפורש שדרשת הספרי מועילה אף להפקר:

דכתיב ובא הלוי [...] והיינו טעמא דהפקר.

נראה אם כן שלדבריהם יש לפרש את דברי רבי יוחנן אחרת: דרשת הספרי מלמדת עיקרון, כל "שיש לך ואין לו" פטור מתרומות ומעשרות. הספרי דרש סברה זו ביחס למתנות עניים, ורבי יוחנן הרחיב ממנה אף לפטור הפקר מתרומות ומעשרות.

אמנם עלינו לשוב ולשאול: הרי מתנות עניים אינן דומות להפקר, שאין לומר עליהן "ידך וידו שווין בו" ואם כן איך לדברי רבי יוחנן מתקיימת במתנות עניים דרשת הספרי?

על מנת ליישב קושי זה, נבחן את דברי הגמרא בסוגיית "עביד איניש דינא לנפשיה" (ב"ק כח.):

ת"ש: בעל הבית שהניח פאה מצד אחד, ובאו עניים ונטלו מצד אחר - זה וזה פאה; וא"א עביד איניש דינא לנפשיה, אמאי זה וזה פאה? לנקוט פזרא וליתיב! אמר רבא: מאי זה וזה פאה? לפוטרן מן המעשר, כדתניא: המפקיר את כרמו, והשכים בבקר ובצרו - חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה, ופטור מן המעשר.

הברייתא עוסקת באדם שהניח פאה בצד אחד ובאו העניים ונטלו מצד אחר וקובעת "זה וזה פאה". הגמרא מדייקת מדברי הברייתא שאין אדם יכול לעשות דין לעצמו ולכפות את העניים לקחת מן הצד בשדה שהוא כבר הפריש, ומשום כך על שני הצדדים יש שם "פאה". אמנם רבא דוחה את דיוק זה: הברייתא אינה קובעת שנוצרו בשדה שתי פאות, ובעל השדה יכול לכפות על העניים ליטול רק מצד אחד, אלא שהברייתא מחדשת שאעפ"כ שני צדדי השדה פטורים מתרומות ומעשרות.

לכאורה יש לתהות על קביעה זו: אם בעל השדה יכול לזכות מחדש בפאה שהפריש בתחילה, התברר שכלל לא חל כאן שם פאה, ואם כך איך נפטרה התבואה מתרומות ומעשרות!

מכוח קושיה זו חידש החזו"א<sup>10</sup> שגם ללא שם פאה, אם הייתה שעה אחת שבה יכלו העניים לזכות בתבואה, די בשעה זו לפטור מחיוב תרומות ומעשרות. ובחידושו בשביעית הטעים את סברת הפטור:

והלכך כל פירות שהיה אפשרות ללוי ולעני לזכות בהן כי זכה בהן אחר נמי פטור כיון דבמקרה באו ליד אחרים ולא נטלה נחלה זו מן הלויים<sup>11</sup>.

כלומר, מכיוון שעמדה ללוי אפשרות הזכייה בפירות, ולו לשעה קלה, שוב אין לראות בפירות אלו נחלה שניטלה מהלויים. שהרי גם כאשר הפירות נמצאים ברשות ישראל, אינם נחשבים ברשותו בגדר "נחלה" אלא כ"מקרה". ניתן לדייק יסוד זה כבר בלשון התוספות (ב"ק כה). המבאר את דרשת הספרי:

יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך שאם הוא לוי עני נוטל פאה.

ונראה כי בדרך זו יש לכאר את דברי רבי יוחנן: "ידך וידו שווין", ידו - יד הלוי. די בנוכחותו של לוי אחד שיש לו פוטנציאל ואפשרות זכייה ובשל כך נפטרות המתנות מחיוב הפרשת תרומות ומעשרות.

### אפשרות זכייה ממשית

יש לתת את הדעת על השלכה אפשרית של דברי החזו"א: עד כמה צריכה אפשרות הזכייה של הלוי להיות ריאלית וממשית? תפיסה כזו עולה כבר בדברי התוספות (ב"ק טו), שלדעתם פרי שאסור בזכייה ללויים אינו נפטר מחיוב תרומות ומעשרות, ואם

10. חזון איש זרעים, מעשרות ז, יא.

11. שם שביעית ב, ג.

כן על אף שקיימת אפשרות עקרונית ללווים לזכות במתנות, הרי מכוח איסור הזכייה אין לפוטרים מתרומות ומעשרות. אך עד היכן נרחיב דרישה זו?

לכאורה, במקום שבו אין לוויים עניים מצויים בעיר, קשה לראות בפירות הללו אפשרות זכייה ממשית של הלוי. האם במצב כזה נחשיב את זכיית העני כ"נטילת" נחלת הלוויים, או שמא היעדרם של הלוויים מן העיר נחשב אף הוא כגורם "מקרי", כפי הגדרת החזון איש, ואין בכך לבטל את פטור ההפרשה מהפירות?

טענה זו נראית כמרחיקת לכת למדי, וקשה להלום שהגבלה כה משמעותית לא נרמזה במפורש בסוגיות ודבררי הפוסקים. אולם, יסוד מעין זה ניתן למצוא בדברי המהרי"ט הדין בצורך בפסוק מיוחד לפטור פירות שביעית מתרומות ומעשרות. לכאורה יש לתמוה, שהרי פירות שביעית הם כהפקר, לשם מה נדרש ללימוד מיוחד כדי לפוטרים מחיוב תרומות ומעשרות?

ומבאר המהרי"ט כי פטור שביעית כולל בתוכו חידוש שאינו קיים בדין הפקר רגיל:

מ"מ בשעה שהפקיר היו יכולים אחרים לזכות בו דהפקר בעי בפני ג' שיוכלו לזכות בו הילכך באותה שעה קרי' ביה ידך וידו שוין אבל מי שגדר את כרמו שלעולם לא היה שום אדם יכול להכנס לשם לא מפטר מובא הלוי אלא מטעם פירות שביעית<sup>12</sup>.

במקרה שאדם הפקיר את פירותיו באופן פורמלי אך גדר את שדהו ומנע בפועל את יכולת הזכייה בהם, שוב אי אפשר לומר על פירות אלו שחל עליהם פטור "ידך וידו שוין" שהרי כלל אין בהם יכולת זכייה ממשית! וטוען המהרי"ט שרק מכוח הפטור הייחודי לפירות שביעית יפטרו הפירות הללו מתרומות ומעשרות.

על דרך זו ניתן לטעון אף ע"פ דברי החזו"א: ככל שאין לוי עני אשר זכיתו בפירות היא ריאלית וברת מימוש, ייתכן שאין להחשיבם כפירות שיד הלוי שווה בהם, ויש מקום לחייבם בתרומות ומעשרות.

### חלק ונחלת הלוי - מתנות עניים כממון עניים

עתה עלינו להידרש לדעת ריש לקיש, אשר דוחה כזכור פרשנותו של רבי יוחנן לדרשת הספרי. עמדנו לעיל על כך שיש לקשור את דעת ריש לקיש עם מחלוקתו העקרונית עם רבי יוחנן בחלות מתנות העניים: לדעת ריש לקיש מתנות עניים אינן הפקר. ננסה אם כן תחילה לברר את מעמדן ההלכתי לשיטתו. מכוח בירור זה נבקש להציע פרשנות מחודשת לדרשת הספרי.

בעוד שבפסוקים בספר ויקרא ביססנו את הגדרת מתנות עניים כ"הפקר" מכוח הציווי "תעזוב אותם", הרי שבספר דברים בולטת השמטתה של מילה זו:

(יט) כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשִׁכַּחְתָּ עִמָּךְ בְּשָׂדֶךָ לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לְגֵר לִיתּוֹם

12. שו"ת מהרי"ט א, מג.

וְלֹאֲלַמְנָה יְהִיָּה לְמַעַן יִבְרַכְךָ יְקֹנֵק אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: ס (כ) כִּי תַחֲבֹט  
זִיתְךָ לֹא תִפְאַר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לִיתוּם וְלֹאֲלַמְנָה יְהִיָּה: (כא) כִּי תִבְצַר פְּרִמְךָ לֹא  
תַעֲוִלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לִיתוּם וְלֹאֲלַמְנָה יְהִיָּה:<sup>13</sup>

הציווי על עזיבת המתנות בשדה מוחלף בקביעה: "לגר ליתום ולא למנה יהיה". שינוי זה פותח פתח להבנה יסודית שונה במתנות עניים: מתנות עניים אינן כהפקר, אלא התורה מזכה אותן לעניים והן מוגדרות כ"ממון עניים". על דיוק זה בלשון הפסוק עמד בעל המשך חכמה:

וזה דאמר ת"ל "לגר ליתום ולא למנה יהיה", פירוש אף אם חזר ולקחה, שכבר זכו בזה עניים<sup>14</sup>.

לדבריו, מרגע שהופרשו מתנות העניים בשדה, פוקעת בעלותו של בעל השדה והתבואה עוברת לבעלות העניים. משום כך, אף אם חזר בעל הבית ונטלן לעצמו, אין ביכולתו יותר לבטל את הפרשתו שכבר זכו העניים במתנות.

עמדה זו עולה במקומות שונים בש"ס: הגמרא (שבת כג): משתמשת בביטוי: "גזל עניים", המלמד על כך שישנן זכויות ממוניות לעניים המאפשרות לראות בהם נגזלים. וכן בסוגיית "ייאוש של מדעת" (ב"מ כא): הגמרא מוכיחה מההיתר ללקט מתנות עניים אחר שהעניים מתייאשים, שייאוש שלא מדעת הווי ייאוש. אף השוואה זו מניחה שאפשר לבחון את זכויות העניים במתנותיהם כשאלה ממונית.

אמנם, תפיסה זו, כפי שהצענו לעיל בדברי רבי יוחנן, עשויה עדיין להשתלב עם חלות 'הפקר' במסגרת תהליך דו-שלבי: בעל השדה מפקיר את פירותיו לכל והתורה מזכה אותם לעניים בלבד. אולם, בדברי הר"ש בפירושו למסכת פאה עולה תפיסה מרחיקת לכת אף יותר בהבנת מעמדן של מתנות עניים כ"ממון עניים".

הר"ש מקשה מדוע נדרש לימוד מיוחד לפטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות? הרי מן התורה חובת ההפרשה מוטלת רק על הבעלים המקוריים של היבול, ואילו אדם ה"לוקח" תבואה מחברו פטור! אם כן, ניתן היה לפטור את העניים הזוכים במתנותיהם מכוח היותם "לוקחים" ביחס לתבואה! מכוח קושיה זו, מחדש הר"ש (פאה א, ו):

ופאה נמי דפטריןן בספרי מהאי קרא דובא הלוי אי לאו האי קרא הוה מחייביןן להו לעניים דכיון דזכי להו רחמנא בהאי שדה תבואת זרעך קרינא ביה

לדברי הר"ש, זיכוי התורה לעניים אינו חל רק על התבואה לאחר שהופרשה, אלא העניים זכו בחלק מגוף השדה עצמו. משום כך, אין לראות בעניים "לוקחים" מחלקו של בעל הבית, אלא הם נחשבים כבעלים המקוריים של חלק זה בתבואה, ויש לראות ביבול כ"תבואת זרעם". העולה אם כן שבעל השדה אינו נדרש להפקיר פירותיו כדי

13. דברים כד.

14. משך חכמה דברים שם.

שהעניים יזכו בהם, תפקידו מצטמצם לבירור אותו החלק שבשדהו אשר היה שייך לעניים מעיקרא.

הדברים רמוזים גם בדברי המדרש:

ובקצרכם את קציר וגו' - צריך לך להניח לקט ושכחה ופאה, משום שנאמר וחי אחיך עמך, כי לא לכרך הנחילך הקב"ה את הארץ, כי לה' הארץ ומלואה.<sup>15</sup>

המדרש קושר בין חיוב מתנות עניים לבין נחלת הארץ. בקביעה כי לה' הארץ ומלואה, מבטא המדרש את בעלותו המוגבלת של האדם על קניינו: אל לו לאדם לחשוב כי השדה שייך לו בלבד, הקב"ה הנחיל את הארץ ובכל שדה ושדה הנחיל חלק לעניים. עולה מכאן שייטכן שריש לקיש, החולק על רבי יוחנן בהגדרת מתנות עניים כהפקר, רואה במתנות עניים מנגנון משפטי אחר לחלוטין. המתנות הן "ממון עניים" המהוות חלק מנחלתם הקבועה של העניים בארץ. מתוך דברים אלו נשוב אל דרשת הספרי:

דברים שאין לו בהם חלק ונחלה עמך אתה נותן לו, יצאו אלו שיש לו בהם חלק ונחלה עמך.

לאור הגדרתנו החדשה במעמדן של מתנות העניים, דברי הספרי מאירים באור מחדש: אין הספרי תולה את הפטור מתרומות ומעשרות באפשרות הזכייה של הלוי (כפי שהצענו בדברי רבי יוחנן), ואף לא בקיומה של זיקה ממונית גרידא. הפטור מבוסס על הגדרת הפירות כחלק מ"נחלתו" הקבועה של העניים ובתוכם לוויים.

במילים אחרות, התורה הקנתה לעניים חלק בנחלת הארץ. וכפי שחידש הר"ש, מצד הסברה היה מקום לחייבם בתרומות ומעשרות ככל תבואה השייכת לבעלים. אך דרשת הספרי מחדשת כי אף שמדובר ב"נחלת העניים", הרי שהלוויים עניים הם בכלל העניים, ונחלה זו שייכת גם להם! ואם כן, היות שהלוויים לא קופחו מנחלה זו ויש להם "חלק ונחלה" בהן, הרי שהיכול נפטר מתרומות ומעשרות.

יסוד זה העלה אף החתם סופר בחידושיו:

דקרא דאין לו חלק ונחלה עמך לא קאי אלא אם יש לו חלק ונחלה עפ"י ה' כמו דנחלת א"י הי' עפ"י ה' וללוי אין בו חלק ונחלה ונוטל מעשר ודייקי' הא כל שיש לו חלק ונחלה עפ"י ה' היינו בשביעית ובלקט שכחה ופיאה אין לו מעשר אבל כשיש לו חלק ונחלה ע"י אדם המפקיר שלו לא ממעט מהאי קרא<sup>16</sup>.

מבאר החתם סופר שאין מקום לפטור יכול הפקר מכוח דרשת הספרי. שכן אף שבהפקר עומדת ללוי אפשרות זכייה, ואף ניתן לומר שיד הלוי שווה בה, הזכייה בו אינה אלא

15. מדרש אגדה (בוכר) ויקרא יט ט.

16. שו"ת חתם סופר חלק ה - השמטות סימן רה.

תולדה של פעילות אנושית. נחלה אינה נוצרת מכוח מעשה אדם, אלא ניתנת מאת ה' בלבד. ומשום כך, גם אם זכה הלוי ביכול הפקר, אין זכייה זו מקנה לו מעמד של "נחלה" בארץ.

עולה אם כן כי תפיסתו העקרונית של ריש לקיש הרואה את מתנות עניים כממון עניים ו'נחלה' בארץ היא העומדת ביסוד עמדתו בהבנת הספרי. דרשה זו אינה פוטרת אלא את אשר "נחלת" הלוי בארץ מאת ה'. מתנות עניים הן נחלת העניים בארץ ובכללם הלויים העניים, ולפיכך הן פטורות מחובת ההפרשה. אך זכיית הלוי ביכול הפקר מכוח מעשה אדם אינה עולה לכדי נחלה, וממילא אין דרשת הספרי פוטרת אותה.

### הפקר בית דין

אמנם, יש מקום להקשות על הצעתנו בדברי ריש לקיש מדברי החתם סופר עצמו. החתם סופר הציע את פירושו לספרי מתוך סוגיית הירושלמי בפאה (ה, א). המשנה דנה באדם שגדש תבואה בטרם לקטו העניים את הלקט בחלק זה, ובכך מנע מן העניים גישה למתנותיהם. קנס על מעשהו, קבעו חכמים שכל תחתית הגדיש הנוגעת בארץ תינתן לעניים. הירושלמי דן בחיוב תרומות ומעשרות על תחתית הגדיש:

רבי אימי בשם ר"ש בן לקיש דב"ש הוא דבש"א הפקר לעניים הפקר וכב"ה עניים מעשרים ואוכלים א"ל ר' יוסי שמענו שהוא פטור מן המעשרות ד"ה משום קנס שהפקר ב"ד הפקר.

לשיטת ריש לקיש, מאחר שתחתית הגדיש אינה מוגדרת מתנות עניים מן התורה, אלא היא קנס חכמים, אי אפשר לפוטרה מן המעשרות מדין 'חלק ונחלה'. משום כך מעמדה תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל בדין "הפקר לעניים": לדעת בית שמאי הפקר לעניים הפקר ופטור מתרומות ומעשרות, ולדעת בית הלל הפקר לעניים אינו הפקר ועל כן יש לחייבו במעשרות! נבחין כי בשלב זה דברי ריש לקיש כאן אמורים "לשיטתיה": אפשרות הזכייה של הלוי אינה מספיקה לפטור מתרומות ומעשרות.

אמנם, רבי יוסי חולק וסובר שגם לבית הלל הפירות פטורים, משום ש"הפקר בית דין הפקר". דברי ר' יוסי שתומים, ומה בכך שהפקר בית דין הפקר?<sup>17</sup> סוף סוף היכול הופקר לעניים בלבד ויש לחייבם בתרומות ומעשרות לדעת בית הלל! וחידש החת"ס:

וכל שאינו דומה לשמטה לב"ה אפי' יש לו ללוי חלק ונחלה כגון גדיש שלא לוקט תחתיו הי' לו להתחייב במעשר לב"ה לולי דמסיק הפקר ב"ד הפקר וה"ל כחלק ונחלה מאת הי"ת.

לדבריו כאשר בית דין, כנציגי דבר ה' בעולם, מפקירים נכס, הם מעניקים לו מעמד כ"חלק ונחלה מאת ה'". ממילא היכול נכלל בדרשת הספרי ופטור ממעשרות בדומה למתנות עניים מדאורייתא.

17. לעיל הובאו דברי הרש"ס בפירוש דברי רבי יוסי.

לכאורה, דברי החתם סופר מעוררים קושי על מהלכנו. אם "הפקר בית דין" יכול להיחשב כ"נחלה", מדוע ריש לקיש מחייב במעשרות ואינו מחשיבו כנחלה? ונראה שניתן ליישב זאת בשתי דרכים:

1. ריש לקיש סובר שמעמד של "נחלה" בארץ נוצר רק כחלק מהסדרי הקבע המקוריים של חלוקת הארץ על ידי הקב"ה. זכייה של בית דין, גם אם היא מכוח התורה, אין בכוחה ליצור חלות "נחלה" הנדרשת ע"פ הספרי.
2. גם אם נקבל שהפקר בית דין הוא כזכייה מאת ה', הרי בסופו של דבר הוא יוצר חלות "הפקר" שעניינו סילוק בעלות. ריש לקיש לשיטתו סובר שדרשת הספרי נאמרה רק על חלות של "ממון עניים" שיש ללוי זיקה חיובית אליו. ממילא, גם אם ללוי עומדת אפשרות זכייה בנכס שהופקר על ידי בית דין, אין לו בו "חלק ונחלה", ואין לדמותו למתנות עניים.

פטור ללא דרשת הספרי

עד כה הנחנו כי ריש לקיש מאמץ את דרשת הספרי כפשוטה, ורק חולק על הרחבתה ליכול הפקר. אולם בדברי הירושלמי אין אנו מוצאים את דרשת הספרי אלא בדברי רבי יוחנן, ומשום כך יש מקום לבחון האם ייתכן שפטור מתנות עניים כלל אינו מבוסס על דרשת הספרי!

## סדר ההפרשה

הבנה אפשרית ביסוד הפטור עולה בדברי הירושלמי בפאה. המשנה (פאה א, ו) קובעת כי פטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות מועיל רק עד שעת המירווח, אולם אם לא הופרשו המתנות עד אחר המירווח חל עליהן חיוב ההפרשה. הירושלמי מדייק מכך שהמשנה עסקה רק באיחור הפרשת מתנות עניים, ולא באיחור ביכורים, ומסיק שאין חיוב ביכורים חל על תרומות ומעשרות ועל מתנות עניים. אמנם הירושלמי דוחה אפשרות זו, ונסמך על הכלל "כל הקודם את חבירו - חבירו מתחייב בו".

כלל זה מניח את קיומו של סדר הפרשה. כך קובעת המשנה בתרומות (ג, ז):

ומנין שיקדמו הבכורים לתרומה זה קרוי תרומה וראשית וזה קרוי תרומה וראשית אלא יקדמו בכורים לכל שהן בכורים לכל ותרומה לראשון שהיא ראשית ומעשר ראשון לשני שיש בו ראשית:

חיוב ביכורים קודם לתרומה וכן הלאה. מאחר שחיוב ביכורים קודם לחיוב תרומה, הרי שחיוב תרומה אינו מסוגל להפקיע את חיוב ביכורים שכבר חל על הפירות. ואם כן כל הקודם לחבירו (ביכורים) חבירו מתחייב בו (תרומה).

דברי הירושלמי מחדשים חידוש משמעותי: הכלל "כל הקודם לחבירו" שייך אף במתנות עניים: מכיוון שחיוב ביכורים קודם למתנות עניים, מתנות עניים יתחייבו

בביכורים! חלק ממפרשי הירושלמי<sup>18</sup> דחו אפשרות זו, לטענתם מתנות עניים אינן חלק מסדר ההפרשה כפי שמפורש במשנה בתרומות ואינן שייכות בכלל "כל הקודם את חבירו". על כן פירשו שדברי הירושלמי נועדו רק לחייב תרומה בביכורים ואינם שייכים למתנות עניים.

לכאורה, יש להוכיח שמתנות עניים אינן חלק מסדר ההפרשה גם מדברי המשנה עצמה. המשנה נקטה שמתנות עניים שהופרשו אחר שעת המירווח יתחייבו בתרומות ומעשרות, ואם כן חיוב תרומות ומעשרות חל על חיוב מתנות עניים שקודם לו, ומוכח שאינו חלק מסדר ההפרשה! אמנם חלק מהראשונים<sup>19</sup> נקטו שחיוב זה הוא מדרבנן.

אך רבים ממפרשי הירושלמי<sup>20</sup> טענו שהירושלמי מרבה מתנות עניים בסדר ההפרשה. ואם כן על פי דבריהם אין צורך כלל בדרשת הספרי, שהרי חיוב מתנות עניים מוטל בשעת הקצירה וקודם לחיוב תרומות ומעשרות המוטל בשעת המירווח, ומשום כך פשוט שאינן מתחייבות בתרומות ומעשרות.

### שיטת הרמב"ם - ייעוד המתנות

אפשרות נוספת ביסוד הפטור עולה בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה. הרמב"ם משמיט את דרשת הספרי ביחס למתנות עניים:

ידוע שהלקט והשכחה והפאה לעניים ואין לכהן בהם שום מתנה, לפיכך לא יפריש תרומה הראויה לפירותיו מאחד מאלו שהן מתנות עניים.<sup>21</sup>

מיד לאחר מכן הרמב"ם מנגיד בין פטור מתנות עניים להפקר:

אבל ההפקר היה עולה בדעתנו שמפריש ממנו התרומה הראויה לפירותיו כיון שיש לו בו זכות, לפי שההפקר מותר לכל אדם, אלא שה' אמר כי אין לו חלק ונחלה עמך, ואמרו ממה שיש לך ואין לו תן, יצא הפקר שידך וידו שוין.

הרמב"ם תולה את פטור הפקר בלבד בדרשת הספרי ובדעת רבי יוחנן. לדבריו, בניגוד למתנות עניים, היה מקום לחייב הפקר מצד הסברה בתרומות ומעשרות, משום כך אנו זקוקים לחידוש הכתוב לפטור את הפקר ש"דך וידו שוין" בו. אך נראה מדברי הרמב"ם שכלל אין אנו זקוקים לדרשה לפטור מתנות עניים מחובת ההפרשה.

בביאור דברי הרמב"ם נראה להציע שלדעתו יסוד פטור מתנות עניים מבוסס על סברה: התורה קבעה כי חלק מהשדה מיועד באופן מוחלט לעניים. יעוד זה אינו רק

18. כך נקט לדוגמא הרש"ס.

19. רש"י (ב"ק צד.) והר"ש (פאה א, ג).

20. מהר"א פולדא, פני משה ועוד. מהלך זה ויישומו בסוגייתנו מופיע גם בחידושי הגרי"ד למסכת פאה (ישורון ח עמ' שט - שי).

21. פירוש המשנה תרומות א, מהדורת הרב קאפח.

חובת גברא, אלא הוא יוצר מעמד לחפצא: היכול הופך להיות מיועד לעניים. ממילא, לא ניתן להחיל על אותו חפץ שתי תכליות סותרות: אם הפרי מיועד לעני, הוא אינו יכול להיות מיועד לכהן. וכפי שניסח זאת הרמב"ם: "ידוע שהלקט והשכחה והפאה לעניים ואין לכהן בהם שום מתנה", שהם כבר "תפוסים" בייעוד אחר<sup>22</sup>.

נציע השלכה לתפיסה זו דרך דברי המקדש דוד בביאור דין "גידולי תרומה" המופיע במשנה במסכת תרומות (א-ג):

הזורע תרומה [...] וחיבת בלקט ובשכחה ובפאה [...] וחיבת במעשרות.

אדם הזורע תרומה, הגידולים הצומחים ממנה דינם מדאורייתא כחולין לכל דבר, אולם מדרבנן גזרו עליהם שדינם כתרומה ואסורים הם לזרים. המשנה מונה את ההשלכות של הגדרתם כחולין מן התורה: כך לדוגמא חייבים הם בהפרשת מעשרות (כשונה מתרומה גמורה הפטורה מכך), וכן הם חייבים במתנות עניים.

על קביעת המשנה כי גידולי תרומה חייבים במתנות עניים הקשה המשנה ראשונה (שם), מדוע בכלל נצרכה המשנה לחדש שגידולי תרומה חייבים במתנות עניים, שהרי גם אם נניח שדינם כתרומה גמורה מדאורייתא, מניין לנו שהם היו פטורים ממתנות עניים? וביישוב קושיה זו הציע המקדש דוד:

ואפשר כיון דעל תרומה יש מצות נתינה לכהנים א"א לחול עליה מצות נתינה לעניים<sup>23</sup>: ודבריו משלימים את הצעתנו בדברי הרמב"ם: כפי שמתנות עניים פטורות מתרומה מכוח ייעודן הבלעדי לעניים, כך יכול שיועד לכהנים בתורת 'תרומה' ייפטר ממתנות עניים מכוח ייעוד התבואה לכהנים. לפיכך, אילו היו גידולי תרומה כתרומה מדאורייתא הם היו פטורים ממתנות עניים. לפיכך, מחדשת המשנה כי בשל מעמד הגידולים כתרומה מדרבנן חייבים הם במתנות עניים כיבול רגיל<sup>24</sup>.

## יסוד מחלוקת האמוראים בשאלת הצורך בדרשת הספרי

לכאורה, יש להקשות על מהלך דברינו, שהרי אם אפשר לפטור מתנות עניים מכוח סברה פנימית, מדוע אם כן נזקק רבי יוחנן לדרשה?

22. יש מקום להקשות על הצעה זו לאור תרומת מעשר, שהרי מעשר ראשון מיועד ללוויים ועשירית מן המעשר מיועדת לכהנים. אמנם אפשר שמלכתחילה התורה מייעדת עשירית מן המעשר לכהנים, והלוויים משרתים רק כצינור להעברה, ואכמ"ל.

23. מקדש דוד פאה סימן ל'.

24. המ"ד תולה את דבריו בסתירה שבין מצוות הנתינה לכהן לבין מצוות הנתינה לעני. קביעתו שישנה "מצות נתינה" במתנות עניים אינה פשוטה. וסברתו אף זקוקה לביאור: שהרי ניתן היה להחיל את שתי המצוות האחת לצד השנייה (מצוות נתינה לכהן, ועל הכהן עצמו תחול חובה לתת לעני). נראה להציע, בדומה לדברינו בביאור הרמב"ם, שאין בכוונת המ"ד לדרוש בחובת הגברא בלבד, אלא בייעודו של החפצא. ברגע שהחפץ מוגדר כמיועד לנמען מסוים, פוקעת האפשרות להחיל עליו ייעוד מקביל לנמען אחר.

נראה להציע כי הצעותינו תלויות במחלוקת היסודית בחלות מתנות עניים שעמדנו עליה לעיל בירושלמי בפאה בין האמוראים: מתנות עניים כהפקר או כממון עניים.

### 1. סדר ההפרשה

לשיטת רבי יוחנן הסוכר כי מתנות עניים הן כהפקר, התורה הטילה חיוב על האדם להשאיר חלק מפירותיו בשעת הקצירה. חיוב זה מוטל כחובת גברא על הבעלים, אך אינו חיוב המוטל על הפירות עצמם. דין סדר ההפרשה ו"כל הקודם לחבירו" שייכים בחיובים המוטלים על החפצא ולגביהם נטען כי חיוב מוקדם שהוטל על הפירות אינו נדחה מפני חיוב מאוחר משום שהפירות כבר נתפסו בחיוב הקודם. אמנם לדברי רבי יוחנן החיוב אינו מוטל על הפירות וממילא אינו כלול בסדר ההפרשה.

מנגד לשיטת ריש לקיש, הסבור כפי שהצענו לעיל שמתנות עניים הן 'ממון עניים'. לדבריו היכול מוגדר כנחלתם של העניים אפילו קודם הפרשת הבעלים ולדעתו החיוב מוטל על הפירות עצמם. חיוב זה קודם לחיוב תרומות ומעשרות, ואפשר שלדעתו מתנות עניים כלולות ב"סדר ההפרשה".

### 2. סברת הייעוד

נראה שגם הצעתנו בדברי הרמב"ם תלויה במחלוקת האמוראים: לדברי רבי יוחנן התורה לא הקנתה לעניים את גוף היכול אלא ציוותה על בעל השדה לעזוב את פירותיו בשדה בשעת הקצירה ולהפקירם. ונציע שלהבנתו אין המתנות מקבלות ייעוד חיובי, אלא התורה רק הגבילה את אפשרות הזכייה בהן לעניים בלבד, ומשום כך לדבריו אינה מועילה סברת הרמב"ם. מנגד, לשיטת ריש לקיש, מתנות עניים הן כ'ממון עניים' והתורה הגדירה את הפירות כנחלתם של העניים בארץ, ופשוט שהייעוד לעניים הוא חלות בגוף החפץ ומועילה לדבריו סברת הרמב"ם<sup>25</sup>.

## סיכום

בחנו לאורך המאמר את פטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות. על בסיס דברי הירושלמי בנדרים הצענו כי ישנה מחלוקת בין ריש לקיש ורבי יוחנן האם דרשת הספרי הפוטרת מתנות עניים נדרשת לעניין מתנות עניים בלבד או אף לפטור הפקר. בחנו תחילה את דעת רבי יוחנן והצענו שתי הבנות בשיטתו:

25. לעיל הצענו, על סמך הירושלמי בנדרים, כי ריש לקיש שולל את האפשרות לפטור הפקר על סמך דרשת הספרי. אמנם הרמב"ם מאמץ את דברי רבי יוחנן ביחס להפקר ומשמיט את דרשת הספרי רק לגבי מתנות עניים. ייתכן שהרמב"ם הבין, כפי שכתבו חלק מהמפרשים, שאין מחלוקת בין האמוראים בסוגייה בנדרים. מחלוקתם תלויה רק במעמד מתנות עניים כהפקר, שאלה שנידונה בדברי הירושלמי בפאה (ו,א).

1. מתנות עניים פטורות מדין 'הפקר': עמדנו באמצעות הירושלמי בפאה שלדברי רבי יוחנן מתנות עניים הן "הפקר". הצענו שלדעת רבי יוחנן מתנות עניים אינן הפקר לעניים מצד חלותן הבסיסית, שהרי הפקר לעניים בלבד אינו מועיל, אלא הפקר גמור שהוגבל לעניים בלבד (בזכיה ע"י תהליך דו-שלבי, או מחמת איסור חיצוני), ומשום כך חל עליהן פטור תרומות ומעשרות מכוח דין הפקר.

2. פטור תרומות ומעשרות והפקר מבוססים על יסוד משותף: הצענו הבנה נוספת בדברי רבי יוחנן על פי דברי החזו"א: על מנת לפטור מתרומות ומעשרות ישנו צורך לאפשרות זכיה של לוי, ש"ידו" תהיה שווה בהן. אחר שללוי הייתה יכולת זכיה, אין לראות בפירות הללו פירות שניטלו מנחלת הלויים, אלא פירות ש"במקרה" הגיעו לידי ישראל.

לאחר מכן בחנו את עמדת ריש לקיש, והצענו שמחלוקתו בפרשנות דרשת הספרי מושתתת על תפיסתו העקרונית במתנות עניים כ"ממון עניים" וכחלק מנחלת העניים בארץ. לאור תפיסה זו הצענו שתי אפשרויות מרכזיות ביסוד הפטור:

1. חלק ונחלה - דרשת הספרי פוטרת מתרומות ומעשרות את אשר יש ללוי חלק ונחלה בו. ובעניין זה יש לחלק בין הפקר למתנות עניים: בהפקר ללוי יש רק יכולת זכיה, אך זכיה זו אינה נחשבת נחלתו, שהרי מקורה מפעילות אנושית. מנגד, מתנות עניים הן נחלת העניים בארץ, ובתוכם לווים עניים, ומשום כך יש לפוטרו מתרומות ומעשרות.

2. פטור ללא דרשת הספרי - הצענו שריש לקיש אינו נזקק לדרשת הספרי, והפטור נובע באופן ישיר מתפיסתו את אופיים של מתנות עניים כדין המוטל על הפירות:

א. מתנות עניים הן חיוב המוטל על הפירות עצמם וכלולות בסדר ההפרשה. ולפיכך יש לפוטרו מתרומות ומעשרות שחיובם מאוחר לחיוב מתנות עניים.

ב. מתנות עניים מיועדות לעניים. אחר שהפירות קיבלו ייעוד נתינה מסוים, אי אפשר להחיל עליהם ייעוד נוסף שהרי זה סותר את הייעוד שכבר הוטל על הפירות.

## תורת זבח השלמים

### פתיחה

הרמב"ם (מעה"ק א, ב) מסביר שכל הקרבנות שכתורה משתייכים לאחד מארבעה מינים: עולה, חטאת, אשם ושלמים. אנו ננסה להגדיר מהי משמעותה של קדושת השלמים בתוך זהות הקרבנות שמוגדרים כשלמים. מפאת קוצר המקום לא נתייחס כאן לקרבנות הבכור ומעשר בהמה שהרמב"ם מגדיר כשלמים, ונמקד את עיוננו בקרבן תודה, שלמי נזיר, שלמי צבור ופסח. אנו מניחים לאורך כל המאמר שזהות שלמי היחיד היא זהות שלמים 'סתמית', וממילא לא נרחיב בדברינו על זהות זו בפני עצמה.

### תודה ושלמים

הגמ' (זבחים ד.) כותבת ששחיטת קרבן תודה לשם שלמים כשרה מכיון שהתודה נקראה שלמים:

תניא: ובשר זבח תודת שלמיו - אבא חנין אומר משום רבי אליעזר: בא ללמד, תודה ששחטה לשם שלמים - כשרה, שלמים ששחטן לשם תודה - פסולה, מה הפרש בין זה לזה? תודה קרויה שלמים, ואין שלמים קרויה תודה!

בעקבות הגמ' יש לשאול מה הדין אם אדם שוחט את הקרבן לשם 'שלמים שאינם תודה'. לכאורה היה נראה לבאר שבמצב זה דין הקרבן יהיה ככל קרבן אחר שנשחט שלא לשמה. אמנם, הגמ' (מנחות מו.) דנה ביחס בין שלמי ציבור לשתי הלחם הקרבים עמהם, ובתוך דיון זה היא מביאה ראיה מתודה שחלותיה נפסלו לאחר שחיטתה. הגמ' מסבירה:

הדם יזרק והבשר יאכל וידי נדרו לא יצא

ראשונים רבים<sup>1</sup> הסבירו שכוונת הגמ' היא שהדם יזרק לשם שלמים. מכיון שקרבן תודה פסול בלי חלות תודה יש צורך שהדם יזרק לשם שלמים. אם יש צורך שזריקת הדם תהיה שלא לשם תודה אלא דווקא לשם שלמים, נראה שקרבן התודה משנה את זהותו לשלמים. ממילא, גם בשרו יאכל כדין בשר שלמים ולא כדין בשר תודה. ונראה שזו כוונת רגמ"ה שכתב:

הבשר יאכל שלא לשם תודה

1. לדוג' רש"י ורגמ"ה. ראה גם בשטמ"ק (אות ב) שמתלבט אם הדין זהה כשמקריב לשם תודה.

הגמ' שם מקשה מדין זה על השיטה הסוברת ששחיטת הקרבן יוצרת זיקה בין הקרבן ללחם הקרב עמו. לאחר זיקה זו לא ניתן להקריב את הקרבן בלי הלחם, והרי אנו רואים בקרבן תודה שמקריבים אותו לשם שלמים בלי הלחם. הגמ' מתרצת שהתורה קראה לתודה שלמים, ומכאן לומדים שכפי שלמים יכולים לקרב בלא לחם כך גם התודה יכולה לקרב בלא לחם, שלא כשלמי צבור. הראשונים הקשו שהרי גם שלמי הציבור שבהם עוסקת הגמ' נקראו שלמים, ומדוע שלא נלמד גם שהם יכולים לקרב בלי לחם כמו שלמים. רגמ"ה על אתר הסביר:

כבשי עצרת ... זבח שלמים איקרו ולא דבר אחר אבל הכא איקרי תודה ואיקרי זבח שלמים

רגמ"ה לומד מהפס'<sup>2</sup> שבו התורה נקראת בשם נפרד מהשלמים אך היא נכללת גם בהגדרת זבח השלמים שיש לתודה שתי זהויות. שלמי ציבור הם בעלי זהות אחת בלבד, וזהותם כשלמים כוללת את היותם קרבים עם שתי הלחם. בזבחי שלמי ציבור לשיטת רגמ"ה אין רובד בסיסי של שלמים שעליו יש רובד שני שמגדיר אותם כזבחי שלמי ציבור אלא שעצם זהותם כשלמים היא כשלמי ציבור שקרבים עם שתי הלחם. בהבנת זהותו של קרבן התודה לשיטתו נראה שזהותו של הקרבן כשלמים קיימת כל הזמן, וקדושתו מורכבת משני רבדים. הרובד הבסיסי של קדושתו הוא קדושת שלמים רגילים, ובנוסף לו ישנו רובד נוסף של קדושת התודה. מכך נובע שלשיטת רגמ"ה 'שלמים' כמין קרבן לא מהווה רובד בסיסי וזהה של קדושה אחידה שעל גביו ישנו רובד נפרד בכל קרבן. שלמים מגדירים את קדושת הקרבן הספציפי כשלמים מסוג מסוים. תודה היא שלמים מסוג שלמי יחיד רגילים בתוספת עוד רובד של קדושה.<sup>3</sup> וממילא נראה לפי זה שעבודה בשלמי צבור לשם שלמים נחשבת כשינוי קודש שלא כבקרבן תודה. בקרבן תודה יש זהות של שלמים וממילא עבודה בו לשם שלמים לא נחשבת כשינוי קודש, אך בקרבן שלמי צבור אין זהות מובחנת כשלמי יחיד. ניתן להציע שרובד מוסף זה מהווה קדושה שכרוכה עם ייעוד הקרבן לקרב כתודה, ואם כן, הדברים מחוורים כשמלה: כאשר התודה כשרה לקרב לשם ייעודה המקורי – קדושת ייעודה קיימת, אך כאשר הייעוד נפגם, ממילא גם הקדושה שבאמצעותה הוא חל בבהמה – אינה, ולכן הוא קרב כשלמים.<sup>4</sup>

2. הוא לומד זאת מפסוק אחר מזה שהביא הגמ' בזבחים. הפס' שרגמ"ה לומד ממנו הוא:

וְזֶאת תִּזְכֹּר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לְה': אִם עַל-תְּוֹדָה יִקְרִיבֶנּוּ... (ויקרא ז, יא-יב)

3. בדברי רש"י מצינו מבוכה. השטמ"ק (אות י) מוחק בדבריו מילה אחת ולא מהחשובות שבדבריו, אך בשטמ"ק שהו"ל הרי"ד אילן מכת"י רב"א מעיד על כך שכל הקטע בו רש"י מסביר דין זה יסודו בהגהה חיצונית שהוכנסה בטעות לדברי רש"י. רש"י כפי שהוא מופיע לפנינו (מו. ד"ה רחמנא) נראה כמבוסס על רגמ"ה וטענתו זהה, ונראה שכך יש להבין גם את דברי החק נתן על אתר.

4. ע"ע גם בשפ"א (מנחות מו. ד"ה והנה לפרש"י) שהתלבט אם לשיטת רש"י הקרבן נאכל לשני ימים ולילה או ליום ולילה, ובעניין זה עיין לקמן בדברינו על אכילת שלמים.

התוס' (מנחות מו. ד"ה דרחמנא) עונים באופן אחר על שאלה זו. הם מסבירים שלא לומדים קדשי מקדשים קלים, או שלא לומדים קרבן ציבור מקרבן יחיד. מדבריהם נראה שהם הבינו את הדין בתורה אחרת מרגמ"ה. אין לקרבן התודה שתי זהויות שבמקרים מסוימים מתפרדות, אלא שמשלמים לומדים שגם קרבן התודה יכול לקרב בלי לחם. התודה קרבה כקרבן תודה, אלא שיש קיום של קרבן תודה גם בלי לחם במקרים מסוימים. אם התוס' היו מבינים שהעובדה שהתודה נקראה שלמים מלמדת אותי על כך שיש לתודה זהות כפולה אין סיבה להכריח בדין זה בין שלמי יחיד לשלמי ציבור.

בדומה מצינו ברמב"ם (פסוה"מ יב, יד) שכתב שבתודה שלחמיה נפסלו יזרוק הדם ולא כתב שיזרוק לשם שלמים ומשמע שזרוק לשם תודה.<sup>5</sup> ולפי זה נראה בכירור שלשיטתו מדובר בתודה שכשרה בלי לחם וזה החידוש שלומדים מכך שתודה נקראה שלמים, בדומה לתוס'. וכן נראה מדברי התוס' (מנחות מז: ד"ה והרי תודה) שהבינו שלסוגיין צריך לזרוק הדם לשם תודה.<sup>6</sup>

אמנם, לכאורה הבנה זו קשה מכיון שבהמשך הגמ' (מנחות מז:): יש דיון בכבשי עצרת ששחטן לשםם ואברו שתי הלחם, כמו הסוגיה דלעיל (מו.). ר' זירא מציע שאולי יזרקו את הדם שלא לשם שלמי צבור ואז הקרבן יהיה כשר, והגמ' דנה בדבריו:

יש לך דבר שנראה לשמו ונשחט לשמו ונדחה מלשמו, ואינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו? ולא? והרי תודה! שאני תודה, דרחמנא קרייה שלמים.

בגמ' כאן ברור שהשחיטה אינה לשם תודה כמו בשני הלחם נפסלו, שלא כשיטת התוס' והרמב"ם לעיל. שחיטה לשם תודה היא פסולה ודווקא לשם שלמים כשרה. מסיבה זו התוס' (מנחות מז: ד"ה והרי תודה) הסבירו שהסוגיות חלוקות ביניהן. לסוגיה זו יש לזרוק את הדם לשם שלמים, ולסוגיה לעיל יש לזרוק אותו לשם תודה. לסוגיה זו זריקת התודה לשם תודה פסולה ודווקא זריקה לשם שלמים מכשירה. התודה נקראה שלמים ולכן זריקת התודה לשם שלמים נקראת זריקה לשמה.<sup>7</sup> אליבא דסוגיה זו, אם הלחמים היו נפסלים לפני השחיטה, דין התודה היה כדין פסח לעניין הצורך בעקירה, ויכול להיות שעצם השחיטה הייתה עוקרת את התודה לשלמים.<sup>8</sup> מכיון שהייתה שחיטה לשמה יש צורך בעקירה מפורשת לכו"ע.

5. וכן דייק האבן האזל שם, אך ראה בדבריו דביאר בשיטת רש"י שהתירוץ של הגמ' דתודה קרויה שלמים הוא שאפשר בדיעבד לזרוק את הדם לשם תודה וזה כשר. ותמה שם מה הסברא בזה, ולכאורה ברש"י מבואר להיפוך בהדיא (יש לזכור שלגרא"ז לא היה את השטמ"ק מכת"י שמוחק את רש"י בסוגיין). גם בדברי רש"י שדייק בהם לכאורה מבואר הפך דבריו ועכ"פ אין דיוקו דיוק וצ"ע.

6. ועיין גם בחזו"א (קדשים סי' לב ס"ק טז) שכתב שלרש"י ותוס' הקרבן משתנה לשם שלמים ולרמב"ם הקרבן הוא תודה שמוקרבת בלי לחם.

7. כפי שעולה בגמ' בזבחים שהובאה בריש דבריננו.

8. ועיין בכל זה לקמן.

לשיטת התוס' נראה שהסוגיות חלוקות בשאלת היסוד שהעלינו. לשיטת הסוגייה בדרך מו התורה היא קרבן נפרד משלמים, ולכל אחד מהם יש שם נפרד לגמרי למרות ששניהם מקרבנות השלמים והם הוקשו זה לזה. לעומת זאת, לשיטת הסוגייה בדרך מז קדושת שלמים עומדת בבסיס קדושת התורה ולכן דינה מקביל לדין הפסח וזריקתה לדין שלמים מכשירה אותה.

## שלמי נזיר ושלמים

בשלמי הנזיר, כמו בתורה, יש זמן אכילה קצר משל שלמים רגילים. המשנה (נזיר כד.) קובעת:

האשה שנדרה בנזיר והפרישה את בהמתה, ואח"כ היפר לה בעלה ... שלמים תקרב שלמים ונאכלין ליום אחד ואין טעונין לחם

בהמשך (נזיר כד:) הגמ' אומרת שדין זה נוהג גם בעוד מקרים של שלמי נזיר. הוא נוהג גם בשלמי נזיר שנשחטו שלא כמצוותם דהיינו שלא לשמן או בהמה שלא ראוייה לשלמי נזיר כי היא צעירה מדי, גם בקטן שביטל באמצעות מנגנון מיוחד את נזירותו למפרע וגם כשהנזיר מת לפני שהביא את קרבנותיו. ניתן להבין שדין זה מתאר שלמי נזיר דדין הקרבנות הוא כשלמים רגילים, או דהם שלמים רגילים עם דין של שלמי נזיר.

בשלמי נזיר ישנו דין מיוחד שהזרוע של השלמים טעונה תנופה כחלק מהליך הכפרה ולאחר מכך ניתנת לכהן. הזרוע אסורה באכילה לזרים ויכולים לאכול אותה מי שיכולים לאכול תרומה. רק בשלמי נזיר שנשחטו שלא כמצוותם כתוב בפירוש שהם אינם טעונים זרוע, אך בשאר המקרים אין התייחסות מפורשת לזרוע. מצינו בכך מספר שיטות.

1. הרא"ש (נזיר כד: ד"ה ואינן) הסביר בשם ר"י שדין כל השלמים הנ"ל שווה. בכולם יש צורך להביא לחם והוא פשוט אינו טעון תנופה מכיון שדין הלחם הוא להניף אותו על ידי הנזיר, ואין כאן נזיר שמתכפר בקרבן זה. כמו כן בכל המקרים "הזרוע יתנו לכהנים דאין הבעלים יכולין לאוכלו ואין טעון תנופה".
2. התוס' על אתר (נזיר כד. ד"ה שלמים, ה"ג ואינם)<sup>9</sup> גם טענו שדין כל השלמים הנ"ל שווה. בכולם אין צורך להביא לחם, והזרוע נאסרת לאכילה לישראלים. הם מסבירים שאין צורך להביא לחם מכיון שהלחם צריך להיות מונף על ידי הנזיר, ואין כאן נזיר.
3. התוס' במנחות (ד: ד"ה ואין) טענו שברוב סוגי השלמים הנ"ל יש זרוע ואין לחם, אך בשנשחטו שלא כמצוותם אין כלל את דין זרוע בשלה מכיון "דשלא כמצוותו הוי משונה יותר מדאי". ברור שכשהתוס' מדברים על שלא כמצוותם הם מדברים על קרבן שפסול בגלל זמנו ועל קרבן שלא לשמו. אמנם, יש מקום לדון בדבריהם שבסוף הם אומרים שאין הכוונה כלל לקרבן שלא לשמו.

9. וכ"ה בתוס' כד: ד"ה ואין טעונין לא.

הרמב"ם (ניזירות פ"ח הי"ב) סתם שבשלא כמצוותם אין טעונים זרוע, מה שהוא לא כתב במקרים האחרים, ונראה ששיטתו להלכה כתוס' במנחות.

4. בירו' (נזיר פ"ד ה"ד) אומרים שצריך לְשְׁנוֹת גם במשנה של האשה שהיפר לה בעלה שהשלמים אין טעונים זרוע. נעיר שגם התוס' כתבו שיש להבין כך, אך הם הוציאו אמירה זו מפשטה. אם נבין את הירו' כפשוטו יוצא שלפחות כשהיפר הבעל ובשלא כמצוותם אין צורך בזרוע.<sup>10</sup> מסברא נראה שאין לומר שבאשה שהיפר לה בעלה הדין יהיה חמור מבקטן שמיחה, אך על המקרים האחרים יש לדרון. יש להעיר שהירו' מפרש שם שמי שהפריש בהמות לניזירותו ומת השלמים קרבים עם לחם, ורק כשהפריש מעות הם קרבים בלי לחם.

לשיטת ר"י נראה ברור שהשלמים הם שלמי נזיר גמורים, אלא שאי אפשר לבצע בהם את דין התנופה. לכן כל דיני שלמי נזיר שניתן לעשות נוהגים בהם. גם בשיטת התוס' בנזיר נראה שכך יש להבין, אלא דיש לבאר לשיטתם שהלחם אינו חלק מגוף הקיום של הקרבת שלמי נזיר אלא שהוא במהותו שייך לקיום התנופה שאינו מתקיים.

בשיטת הרמב"ם נראה לבאר שישנו חילוק מהותי בין שלא כמצוותו לשאר הפסולים. שהרי שלא כמצוותו הוא פסול בגוף הקרבן או בקדושת הקרבן שלא כשאר הפגמים שהם נובעים מחסרון בייעוד הקרבן כמרצה על הנזיר. החסרון בגוף הקרבן עוקר את קדושת שלמי הנזיר ומשנה את שמו לשלמים סתם וממילא אין בו גם את דיני גוף הקרבן של שלמי נזיר. לעומת זאת, שאר הפסולים פוגעים בייעוד וביכולת לקיים את דין התנופה, אך גוף הקרבן נשאר שלמי נזיר ולכן נוהגים בו דיני שלמי נזיר. ברמב"ם ברור שאין לטעון כפי שהצענו לעיל בתודה שהרובד המוסף מעל השלמים הוא של ייעוד גרידא, כי גם כשהייעוד נפגע אין זה מספיק כדי לעקור את דיני שלמי הנזיר.

התוס' ביארו שקרבן שלא כמצוותו הוא 'משונה יותר מדאי', ומכך יוצא שהשינוי שבקרבן הוא על אותו ציר של הפגמים האחרים. לשיטתם נראה שאין לחלק בין קדושת הקרבן לייעוד הקרבן. הבעיה בקרבן מחוסר זמן או שעבר זמנו אינה שהבהמה היא חפצא פסול להקרבה, אלא שהיא חפצא שפסול לייעוד הקדושה. מכיון שהבהמה לא ראויה לייעוד קדושת שלמי הנזיר פוקעת ומתגלה קדושת שלמים.

הן לרמב"ם והן לתוס', כשנעקרת קדושת שלמי הנזיר מתגלה שבבסיס קדושת שלמי הנזיר עומדת קדושת שלמים שנשארת גם לאחר ששם שלמי נזיר נעקר. לשיטת רגמ"ה בקרבן תודה המחלק בין קרבנות שיש בהם קדושת שלמים נפרדת לאלו שלא לאור הניסוח שלהם בתורה, שלמי נזיר נמצאים בקטגוריה של שלמי ציבור. אמנם, לעיל הסברנו שהרמב"ם והתוס' אינם מקבלים את החילוק של רגמ"ה, וממילא שיטתם עולה כפתור ופרח.

על ציר זה, אי היכולת של הבהמה לקרב כשלמי נזיר מהווה פגיעה חמורה יותר בייעוד מאשר אי-היכולת לרצות על הנזיר. פגיעה זו מספיקה כדי לעקור את הרובד של קדושת נזיר. לעומת זאת לשיטת הירו' כפי שהעצנו להבין אותו שם הקרבן הוא

10. וכן דייק בקר"א (נזיר כד. ד"ה מתני').

שלמים ועליו יש רובד מוסף של ייעוד לשלמי נזיר שפוקע כאשר ייעוד הקרבן פוקע.

### שלמי ציבור ושלמי יחיד

שלמי הציבור, כבשי העצרת, שונים משאר סוגי השלמים בכך שהם קדשי קדשים וקרבן צבור. סביר היה לטעון ששלמי הציבור מהווים קרבן שונה משלמי יחיד והם לא יכולים לקרב כשלמי נדבה, אך רש"י (פסחים יג: ד"ה ואינו קדוש) ביאר שכבשי עצרת שנשחטו שלא לשמם איבדו את שמם המקורי ו"שם שלמי נדבה עליהם".<sup>11</sup>

נראה שניתן למצוא ביטוי לקדושה הכפולה שבשלמי צבור בדברי המיוחס לרשב"א (מנחות מז: ד"ה א"ת). המיוחס לרשב"א טוען שלמרות שבכל קדשי קדשים מועלים משעת ההקדש, בשלמי צבור מועלים רק משעת שחיטה כקדשים קלים. נראה להסביר דין זה בכך שלשיטתו עד שחיטת הכבשים קדושתם היא קדושת שלמים רגילה ורק בשחיטתם מתווסף בהם רובד הקדושה שהופך אותם לקדשי קדשים.

אמנם, נראה שאין זו דעת התוס' (מנחות פט: ד"ה שאם אי). התוס' טענו ששלמי צבור לא יכולים לבוא כשלמי נדבה מכיון שהציבור לא מקריב שלמי נדבה. ממילא הם הסבירו בסוגייה שם ששלמי צבור שנשחטו שלא לשמם קרבים כשלמי צבור בלי לחם, ולא משתנים לשלמי יחיד, מה שמעיד על כך שזהותם אינה זהות של שלמים קלאסיים.

הגרי"ז<sup>12</sup> ביאר שפרשת 'תורת זבח השלמים' בפרשת צו נאמרה דווקא בשלמי יחיד למיניהם, אך לא בשלמי צבור. בדבריו עצמו לא ברור האם זה נובע רק מהבדלים בדיני ההקרבה, אך הקדושה היא ביסודה בעלת רובד זהה, או שלשיטתו שלמי יחיד ושלמי צבור הם קרבנות חלוקים ביסוד קדושתם.

הגמ' (מנחות מח:) מביאה מחלוקת בין רב יצחק ללוי. רב יצחק סובר שקרבנות שלמים שבאים יחיד עם חטאת והוזכרו יחד בפסוק הוקשו לחטאת ויש דינים בהם שנלמדים מחטאת. לעומתו, לוי סובר שקרבנות אלו הם שלמים גמורים ודיניהם נלמדים משלמים. מחלוקת זו רלוונטית לשלמי נזיר ושלמי ציבור. לשיטת רב יצחק כשהם נשחטו שלא כמצוותם הם פסולים כחטאת, ואילו לדעת לוי הם כשרים כשלמים.

החזו"א (מנחות סי' לב ס"ק כב) מסביר שגם רב יצחק מודה שישנו דין מיוחד שמותר שלמי נזיר קרבים לשלמים, אך שלמי נזיר שהיו כשרים ונשחטו שלא כמצוותם פסולים. הוא ממשיך וטוען שלשיטת לוי הן שלמי נזיר והן שלמי צבור הם בשורשם שלמי יחיד. ממילא הוא מסביר שבשלמי צבור:

אם אינם ראויין לקדושתן ... הן בקדושת שלמים מ"מ

אך לשיטת רב יצחק, מיני שלמים אלו הם כל אחד בעל רובד אחד של קדושה ולא שני ברבים. ממילא, אם שלמי צבור נשחטו לשם שלמי יחיד הם פסולים; אך הוא טוען שגם

11. ע"פ הגהת הרש"ש ודפו"י שם. ונראה שכ"כ הרי"ד (תוס' רי"ד ביצה כ: ד"ה או לשחטן) על שלמי ציבור ששחטם לשמם קודם זמנם.

12. עה"ת, עמ' 54

לשיטתו אם שלמי נזיר נשחטו לשם שלמי יחיד הם כשרים. ניתן להפוך שלמי חובה לשלמי נדבה, אך לא ניתן להבין להפוך קדשי קדשים לקדשים קלים. לעומת שיטתו, לשיטת לוי שלמי נזיר ושלמי עצרת זהים ובשניהם יש רובד ראשוני של קדושת שלמים ורובד שני של קדושה ייחודית. כאשר הרובד השני פוקע הרובד הראשון חוזר.

## פסח ושלמים

הגמ' (זבחים ט.) מביאה שלוש ילפותות שמהן היא לומדת על שלושה מקרים של קרבן שהוקדש לשם פסח ומוקרב כשלמים:

חד לעיברה זמנו ועיברה שנתו, וחד לעיברה זמנו ולא שנתו, וחד ללא עיברה לא זמנו ולא שנתו.

פסח בשאר ימות השנה צריך להיזבח לשם שלמים ולא לשם פסח. בגמ' (זבחים יא.) מובאת מחלוקת תנאים לגבי קרבן שנשחט בי"ד ניסן לשם פסח, ומובא שם שהיא זהה לקרבן פסח שעברה שנתו ונשחט לשם פסח בי"ד ניסן. רש"י על אתר (ר"ה ושחטו) מסביר שהמקרה של פסח שעברה שנתו הוא שוחט שלמים לשם פסח, וכן נראה בפשט הסוגיה. ממילא עולה שקרבן פסח שעברה שנתו נהיה שלמים מעצמו. עצם דחיית החפצא של בהמה מיכולתה לקרב כפסח מוריד ממנה את הרובד של קדושת הפסח, ומתגלה תחתיה קדושת שלמים.

יש להבדיל בין מקרה בו עברה שנתו למקרה של 'שלא כמצוותו' בשלמי נזיר. בשלמי נזיר המדובר הוא בבהמה בת שנה כשצריך בת שנתיים. בהמה כזו לא נדחתה מעולם מלהיות חפצא של שלמי נזיר מכיון שמי שבת שנה היום תהיה בעוד שנה בת שנתיים שראויה לקרב כשלמי נזיר. זאת לעומת פסח שעברה שנתו שלא יהיה ראוי לעולם לקרב כפסח והחפצא שלו דחוי מקדושת הפסח.

הגמ' (וימא טג.) הביאה מחלוקת מסורות בשיטת ריו"ח בשאלת הצורך בעקירה מפורשת של הפסח בשאר ימות השנה לשלמים. התוס' (פסחים כ:.) הסבירו דבעברה שנתו לכו"ע אין צורך בעקירה. בנוסף, התוס' (פסחים ס:) הסבירו דכשלא עבר לא זמנו ולא שנתו, לכו"ע הפסח צריך עקירה.<sup>13</sup> הם הסבירו את הסיבה לכך:

לפי שעומד לפסח כשיבא

יש להבדיל בין לשון זו לבין לשון הגמ' (זבחים ט:) כשהיא באה להסביר את הצורך בילפותא מפורשת לדין זה. הגמ' שם מסבירה:

הוה אימנא: היכא דעיברה שנתו וזמנו דאידיחי מפסח לגמרי, אבל עיברה זמנו ולא שנתו דחזי לפסח שני - אימא לא; ואי כתב רחמנא הני תרתי, משום דאידיחי להו ממילתייהו, אבל היכא דלא עבר לא זמנו ולא שנתו דחזי לפסח - אימא לא, צריכי.

13. ונראה דכ"ה דעת רש"י שם.

הגמ' שם ממקדת את הדיון בדחיה מהפסח, והיא מסבירה שהייתה ה"א שפסח שלא עבר זמנו ולא עברה שנתו לא יהיה כשר לשלמים כי הוא ראוי לפסח. התוס' מסבירים שהיעדר הצורך בעקירה נובע מכך שהפסח עדיין מיועד לקרב כפסח בזמנו. אם כן, יש להסביר שהה"א של הגמ' היא שקדושת הפסח לא ניתנת לשינוי, ורק כאשר הקרבן אינו ראוי עוד לקרב כפסח הקדושה פוקעת. מסקנת הגמ' היא שניתן גם לשנות את הייעוד, אך כל עוד הייעוד קיים נדרשת עקירה מפורשת ממנו.<sup>14</sup>

והלכך היה נראה שהמחלוקת האם נדרשת עקירה כשלא עברה שנתו אך עבר זמנו היא האם נדרשת עקירה כשהחפצא של הקרבן ראוי אך ייעודו כבר לא יכול להתממש. אמנם, בגמ' (פסחים עג.) משווים את הדיון בצורך בעקירה בפסח לדיון בצורך בעקירה באשם שנתכפרו בעליו לאחר (אשם שניתק לרעה). מכך יוצא שהדיון הוא דיון רוחב בשמירת קרבן על זהותו המקורית לאחר שהוא כבר לא מיועד להקרבה לשמו למרות שהחפצא של הקרבן ראוי להקרבה. אם הקרבן לא שומר על זהותו המקורית זהותו הבסיסית נחשפת. מכאן עולה שלכל קרבן יש שני רבדים של זהות.

אמנם, ניתן להסביר שאין מדובר דווקא בשני רבדים של קדושה אלא שלכל קרבן יש מעין 'תכנית מילוט' משלו. קרבנות מסוימים קרבים לנדרת צבור, אחרים לשלמים, כל אחד בהתאם לתכניתו שלו. המקד"ד (קדשים סי' יט) צעד בכיוון הדומה לזה וטען שכל הקרבנות הנ"ל נכללים בשם 'מותרות' ויש שתי דרכים להתייחס למותר. כשלב ראשון, אם הוא ראוי למין הקרבן שלו (כמו פסח ושלמים) הוא קרב למין הקרבן שלו. כשלב שני, מותר קדשי קדשים הולך לנדרה.

ואמנם, מצינו פתח לטעון דשונה הוא מותר הפסח משאר המותרות ממספר מקורות אחרים שראש וראשון להם היא הירו' בשקלים (פ"ד ה"ד, יב ע"ב בש"ס וילנא):

הפריש נקבה לעולתו ולפסחו ולאשמו עושה תמורה ר"ש אומר לעולתו עושה תמורה לפסחו ולאשמו אינו עושה תמורה ... אמר ר' [אין]<sup>15</sup> אני רואה את דברי ר"ש בפסח (שמה הקדש) שהמותר פסח בא שלמים ... אמר רבי אבין אם הקדיש פסח בא שלמים גופו קרב שלמים אם הקדיש אשם בא עולה אין גופו קרב עולה

ההסבר הפשוט לדעת ר' בירו' הוא שבאשם יש צורך בעקירה מדאו', ואילו בפסח אין צורך כזה. ניתן גם להציע שלשיטת ר' האשם כלל אינו כשר לעולה אם הוא נשחט ורק דמיו כשרים לעולה מדאו'.<sup>16</sup> מעובדה זו לומד ר' שהקשר בין גוף הפסח למותרו הקרב שלמים מהותי יותר מאשר הקשר בין האשם למותרו ומשכך המפריש נקבה לפסח מתקדשת למרות שנקבה אינה כשרה לפסח. גם בסוגיית הבבלי המקבילה (תמורה כ.) ניתן להציע הבנה כזו אלא ששם הדברים יותר מורכבים:

14. וע"ע בגמ' (פסחים סד.) שם מפורש שכשהבעלים נדחו לפסח שני לכו"ע קרבנם צריך עקירה מפורשת עד ל"ד באייר.

15. ע"פ המפרשים על אתר

16. וכך טען הרב שלמה גורן (נזר הקודש פסוה"מ פ"ד הי"ח)

אמר רבי: אין אני רואה דבריו של ר"ש בפסח - הואיל ומותר הפסח קרב שלמים. ולימא: אין אני רואה דבריו של ר' שמעון באשם - הואיל ומותר אשם קרב עולה! רבי סבר לה כרבנן, דאמרי מותרות לנרבת ציבור אזלי, ואין תמורה בצבור.

מהלך הגמרא אינו מובן - וכי מדוע העובדה שאין תמורה בקרבנות הצבור גורמת לכך שהמפריש נקבה לאשמו לא יצליח להקדישה בקדוה"ג. התוס' על אתר (ד"ה רבי סבר) מסבירים שהעובדה שהקרבן המקורי עושה תמורה ומותרו אינו עושה תמורה מעידה על כך שישנו שינוי מהותי בקדושתם ואין לראות בקרבן המקורי פוטנציאל למותרו. ומן הדברים מבואר שחרף דברי הגמרא בפסחים ניתן להציע שעכ"פ לשיטת ר', הן בבבלי והן בירושלמי, חלוק הוא מותר הפסח ממותרות אחרים. הצעה זו מקבלת משנה תוקף מכך שדין מותר הפסח נדרש בשלוש דרשות בגמרא בזבחים בשעה שלא מצינו דרשות מקבילות או שימוש בדרשות הנ"ל במותרות אחרים.<sup>17</sup>

והנה נחלקו הראשונים במעמד הפסח כשהוא אינו צריך עקירה כדי להכשירו כשלמים. לשיטת ר"ת (תוס' פסחים סד. ד"ה טעמא) מי ששוחט קרבן זה לשם פסח נחשב כשוחט שלמים לשם פסח, אך לשיטת גרסת רש"י (פסחים סד.) מי ששוחט קרבן זה לשם פסח נחשב כשוחט פסח, ולכן שחיטתו שלא בזמנו כשלא עברה שנתו לשם פסח למ"ד שאין צורך בעקירה תהיה שחיטה פסולה, כדין פסח שלא בזמנו.

להסברנו, שיטת ר"ת מבוארת, הקרבן נהיה קרבן שלמים על כל המשתמע מכך. אולם בשיטת רש"י יש מקום להתלבט. ניתן להציע שמ"ד שלא בעי עקירה אומר שחלק מקדושת הפסח מאפשרת לו לקרב כשלמים שלא בזמנו, וברור מדוע קרבן עם קדושת פסח שנשחט לשם פסח נחשב כפסח, גם אם ייעודו הסתמי הוא לקרב כשלמים. אך ניתן גם להציע שגם אם שם הקרבן הוא עדיין פסח, ייעודו הוא להיות זבח שלמים.

הייעוד קובע את דין הסתמא לשמה של הקרבן, וממילא שחיטתו הסתמית מהווה שחיטה לשם שלמים שעוקרת את שם הפסח וקובעת את שמו כקרבן שלמים. אם כך, למעשה גם מ"ד שלא בעי עקירה מצריך עקירה, אך גם שחיטה סתמית מהווה עקירה. נדגיש כי גם בהצעה זו, ניתן להציע שפסח לאחר שנתו אינו צריך גם עקירה זו מכיון שהחפצא שלו אינו ראוי לפסח. אמנם, הצעות אלו קשות מכיון שהגמ' (יומא ג, א. זבחים קטו, א) קובעת:

פסח בשאר ימות השנה שלמים נינהו

מכאן משמע שעצם שם הקרבן וקדושתו הם שם וקדושת שלמים. אמנם, יש לדון בכך כי כפי שראינו פסח קודם זמנו צריך עקירה לכו"ע, אך רש"י בזבחים (קטו. ד"ה פסח בשאר) מסביר שהגמ' שם מדברת על פסח לפני זמנו.

17. וע"ע בתורת הקודש (ח"ג סי' ה) שטען כך והביא לכך מספר ראיות. אמנם, יש להעיר שהוא לא התמודד עם הגמ' בפסחים וככה"נ הוא ראה את שאלת הצורך בעקירה כשאלה מנותקת ממהות הקדושה וצ"ע.

וע"ע בקוב"ש פסחים סי' רח ודו"ק היטב בביאור המחלוקת שם על פי דבריו ואכמ"ל.

לאור הדברים, יש לעיין שנית במהות קדושתו של הפסח עצמו. אם נאמר שגם כשהפסח קרב כשלמים זה רק דין הקרבה מיוחד, אך קדושתו עומדת בעינה, יש לבאר שקדושת פסח היא קדושה ייחודית ובלתי ניתנת לפירוק. אם כשהפסח קרב לשלמים קדושתו עצמה משתנה לשלמים ניתן להציע שתי הבנות. ניתן להציע שישנו דין מיוחד מגזה"כ שקדושת הפסח תשתנה לקדושת שלמים, אך ניתן גם להציע שלקרוב הפסח שני רובדים של קדושה, כשרק הרובד השני הוא של קדושת פסח ובמצבים מסוימים הוא פוקע, וממילא הפסח קרב לשלמים.

אם נטען כך, נראה דיש לתלות את שאלת פסח שעבר זמנו ולא עברה שנתו בשאלת יסוד לגבי אופי קדושת הפסח. אם נטען שהרובד השני של הקדושה מהווה ייעוד גרידא, נראה שכל פסח שאינו ראוי לייעודו המקורי יאבד את רובד הייעוד ויקבל קדושת שלמים. אם נטען שהרובד השני של הקדושה מהווה רובד שמגדיר גם את שם הקרבן ולא רק את ייעודו, סביר שרק כאשר החפצא יופקע מדין הפסח, כשעברה שנתו, הקרבן יעקר מעצמו לשלמים. אם החפצא של הקרבן עדיין ראוי להיות פסח קדושתו לא תעקר, גם אם ייעודו כבר לא יתממש.

נראה שניתן להציע גם הבנה נוספת. הגמ' (זבחים ט.) דנה מדוע הפסח הופך דווקא לשלמים:

רבי יוסי ברבי אבין אמר: דוחין קדשים קלים אצל קדשים קלים, ואין דוחין קדשים קלים אצל קדשי קדשים.

אם כך, נראה שהרובד הבסיסי של הקדושה לא מכיל את שם הקרבן אלא רק קדושת קדשים קלים. הרובד השני של הקדושה הוא ייעוד הקרבן, ואותו לפעמים ניתן לשנות. ניתן להסביר זאת כחידוש רחב בכל קדשי המזבח, אך ניתן גם לטעון שזה דין ייחודי בפסח. בפסח באופן מיוחד התורה חידשה שניתן לשנות את רובד הייעוד, אך בשאר הקרבנות אין זה כך. לכן ניתן לשנות את שם הקרבן בשעה שקדושת הקרבן תישאר זהה.

### זמן אכילת שלמים וקדשים קלים

במהלך דיוננו בתורה, שלמי נזיר ופסח דנו ביכולתם לשנות את זהותם לשלמים והבאנו לכך ראיות שונות. אמנם, במגוון המקרים שדנו בהם נטינו להתעלם מזמן האכילה של הקרבן שדנו האם הוא הפך לשלמים. זאת מכיון ששאלת זמן האכילה ומשמעותה זוקקת עיון נוסף שנדרש לקיים בנפרד. דיון בשאלה זו התעורר במיוחד בקשר לקרבן הפסח. הגמ' (זבחים ט.) במהלך דיונה בהקרבת הפסח כשלמים מביאה ברייתא:

תניא: כבש - לרבות את הפסח לאליה, כשהוא אומר: אם כבש - לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת פסח לכל מצות שלמים, שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק

רש"י על אתר (ד"ה שלמים הבאין) ביאר ש'שלמים הבאים מחמת פסח' זו חגיגת ארבעה עשר. אך התוס' שם (ד"ה ושלמים) חלקו עליו מכיון שבגמ' (פסחים עא:) מוכח שלהלכה שחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים ולילה, ושלמים הבאים מחמת פסח נאכלים ליום ולילה. לכן הם הסבירו שמותר הפסח זה פסח שעברה שנתו ועבר זמנו, ושלמים הבאים מחמת פסח זה פסח שעבר זמנו ולא שנתו או לא שנתו ולא זמנו.<sup>18</sup>

כל הקרבנות השלמים שאינם שלמים קלאסיים נאכלים ליום ולילה בלבד, שלא כשלמים קלאסיים שנאכלים לשני ימים ולילה. לכאורה דין זה הוא עדות לכך שקדושתם שונה מקדושת השלמים הרגילים, אך למעשה עצם אכילת השלמים ביום השני אינה פשוטה. הפסוק (ויקרא ז, טז-יז) מסביר:

(טז) וְאִם־נִדְרָן אֹךְ נִדְבָה זָבַח קָרְבָּנוּ בְּיוֹם הַקָּרְבֵּנוֹ אֶת־זִבְחוֹ יֹאכַל וּמִמֶּחֶרֶת וְהַנּוֹתֵר מִמֶּנּוּ יֹאכַל: (יז) וְהַנּוֹתֵר מִבֶּשֶׂר הַזֶּבֶחַ בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֶף:

הפסוק מגדיר את הזבח ביום השני כנותר, אך נותן היתר לאוכלו. הרמב"ן (ויקרא ז, טז) הסביר שיש מצוה מיוחדת לאכול את הזבח ביום הראשון לפני שהוא מוגדר כנותר, והשטמ"ק (זבחים נו: אות ח) הסביר שזו עיקר מצוות האכילה. אם נסביר כך, ניתן לטעון שבמצבים מסוימים גם קרבן שלמים יאכל ליום ולילה בלבד. השתא דאתינן להכי, נראה שניתן להציע גם דין הופכי. גם אם הקרבן נשאר בזהותו תודה או שלמי צבור, והוא רק מוקרב כשלמים, ניתן להציע שדין אכילתו הוא כדין אכילת שלמים.

בסוגיית שלמי נזיר, לאורך כל הסוגייה היה ברור שכל הקרבנות המוקרבים כשלמים נאכלים ליום ולילה בלבד. הקר"א (נזיר כד. ד"ה מתני') הסביר שמכיון שהקרבן נהייה שלמים מדאו' ניתן לאוכלו לשני ימים, ואכילתו ליום ולילה היא חומרא מדרבנן. אמנם, לאור דברינו סביר שמדובר בדין דאורייתא. הרי גם הרוכב הבסיסי של קדושת שלמים לא מכריח שתהיה אפשרות לאכול את הקרבן ביום השני.

בכל הנוגע לקרבן תודה, לא מצינו הוכחות מפורשות. ואכן השפ"א (מנחות מו. ד"ה והנה לפרש"י) התלבט לשיטת שיש לשחוט את התודה שנפסלו לחמיה לשם שלמים דווקא ולא לשם תודה האם הבשר נאכל לשני ימים ולילה אחד או ליום ולילה. נראה אמנם שניתן להביא לשאלה זו הוכחות ממספר ראשונים. רגמ"ה (מנחות מו.) כתב:

הבשר יאכל שלא לשם תודה

לכאורה דבריו תמוהים, וכי היכן מצינו שנדרשת אכילה לשמה? המקד"ד (סי' יט אות ו) הציע שכוונתו היא שהקרבן נאכל לשני ימים ולילה כשלמים, ודבריו נראים. בניסוח דומה התבטא רש"י בהמשך אותה סוגייה (מנחות מו. ד"ה מששחטה) לגבי מקרה מקביל למקרה בו זורקים את הדם לשם תודה והסביר שבמקרה זה:

הבשר יאכל בתורת תודה

18. וע"ע בתוס' פסחים צו: ד"ה ושלמים.

נראה שגם לשיטת רש"י זמן אכילת התורה הוא שני ימים ולילה אחד.<sup>19</sup> בדיוננו לגבי שלמי צבור דייקנו מדברי רש"י (פסחים יג: ד"ה ואינו) שבשר השלמים נאכל לשני ימים ולילה. רש"י כתב:

כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן ... מתאכלי כשלמים בעלמא

אמנם, כפי שביארנו גם אם שלמי הצבור הפכו לשלמים יש מקום להציע שהם יאכלו ליום ולילה בלבד. כדי להבין את יסוד דין זמן האכילה ואת מקומו בזהות הקרבן יש להתבונן שנית בדין אכילת הפסח. המשנה (זבחים פ"ה מ"ח) קובעת שהפסח נאכל עד חצות הלילה, אך התוספתא (פסחים פ"ה ה"ג) הוסיפה שהפסח נעשה נותר רק בעמוד השחר. האו"ש (חור"מ פ"ו ה"א) דייק מדין זה<sup>20</sup> שבפסח ישנם שני דיני אכילה.

מחד גיסא הפסח מכיל דין אכילה של יום ולילה כשלמים או קדשים קלים ולכן הקרבן נפסל רק בבוקר המחרת, ומאידך גיסא יש בו דין ייחודי של אכילת פסח עד חצות. הוא טען שניתן לאכול את הקרבן גם לאחר חצות מדין אכילת קדשים קלים, אך עצם האמירה שישנן שתי קדושות לא מחייבת לומר שגם לאחר פקיעת אחד מדיני האכילה ניתן לקיים את רעהו.<sup>21</sup> והנה גבי מותר הפסח שנינו (תו"כ ויקרא דבורא דנרבה פ"ח ה"ד):

פסח שעבר זמנו ושלמים הבאין מחמת הפסח ... אינן נאכלין אלא ליום ולילה כתחלת הקדשן, בן עזאי אומר אינן נאכלין אלא בלילה ואינן נאכלין אלא צלי.

בדעת חכמים יש מקום להסתפק האם הקרבן משנה את זהותו לשלמים או שקרבן הפסח עצמו כולל אפשרות פנימית להיות מוקרב כשלמים. בדעת בן עזאי נראה יותר שהפסח שימר את זהותו המקורית ורק דיני ההקרבה שלו הם שונים, אך דיני האכילה שלו בעינם עומדים. דבר זה נראה ביותר מניסוחו של בן עזאי בתוספתא (זבחים פ"ה ה"א בצוקרמאנדל):

בן עזאי אומר שלמים הבאין מחמת הפסח הרי הן כפסח לכל דבר אלא שהן נאכלין ליום ולילה:

הם 'כפסח לכל דבר' אלא שהם נאכלים ליום ולילה. אמנם כאן בן עזאי אומר שהשלמים נאכלים ליום ולילה ולא ללילה בלבד כדבריו בתוספתא, אך מניסוחו עולה עוד יותר שזהות הקרבן היא פסח. את שיטת בן עזאי ניתן להסביר בפשטות בכך שזהות הקרבן היא עדיין פסח, אך מצוות אכילת הפסח אינה נוהגת לאחר זמנו, וזמן האכילה המקורי של לילה עד חצות נוצר ממצווה זו. כשהיא לא קיימת קדושת הקרבן עצמה מתירה את אכילתו ליום ולילה.

19. וכן נקט ר"י אלפנדרי (מוצל מאש ח"ב סי' יז), והביא כן בשם שיטה מכת"י לאחד הראשונים.

20. שהוא הביא מדרשה אחרת המובאת בגמ' בברכות ט ע"א.

21. וכך נקט הגר"מ סולובייצ'ק בחידושי הגר"מ והגר"ד, 'מותר הפסח', עמ' צב.

נדגיש שהאור"ש עצמו טען שגם הדין השני מאפשר אכילה רק עד הבוקר ולא עד הלילה שלמחרת, וכן הסביר גם הגר"מ סולובייציק<sup>22</sup> בדעת בן עזאי בתוספתא. לשיטת חכמים זמן האכילה של מותר הפסח הוא 'יום ולילה כתחלת הקדש'. זהות הקרבן משתנה, אך זמן אכילתו אינו משתנה. גם בשיטת חכמים יש לבאר שזמן האכילה של יום ולילה נובע מהרובד השני של קדושת הפסח, אך בשעה שאר הקרבן משתנה לשלמים רובד זה עומד בעינו.

והנה כתב הרמב"ם (ק"פ פ"ד הל' ז-ח) שכתב:

פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח הרי הם כשלמים לכל דבר טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק מה שאין כן בפסח. פסח שנתערב בשלמים יקרבו כולן שלמים

הרמב"ם לא הזכיר בדבריו שהקרבן נאכל ליום ולילה בלבד ולא לשני ימים ולילה, ונראה מדבריו שמותר הפסח שעברה שנתו נאכל לשני ימים ולילה.<sup>23</sup>

אמנם, יש להקשות על כך מדברינו לעיל בסוגיית שלמי נזיר. גם שם כיארנו דלשיטת הרמב"ם עקירה גמורה של שם הקרבן מתבצעת רק כשהחפצא של הקרבן אינו ראוי ולא כשייעודו בלבד פוקע, אמנם קרבן זה נאכל ליום ולילה בלבד. לכן נראה להסביר שגם לשיטת הרמב"ם יסוד דין זמן האכילה נעוץ בקדושת הקדשים קלים של הקרבן. ונראה דיש לדייק כן ברמב"ם (מע"ה ק"פ ו-ז):

השלמים נאכלים ביום הזביחה וכל הלילה וכל יום המחרת ... והוא הדין לבכור ומעשר שהרי הן קדשים קלים כשלמים ... אבל התודה אף על פי שהיא קדשים קלים אינה נאכלת אלא ביום הזביחה עם הלילה ... שהכל נאכל ליום ולילה שנאמר ביום קרבנו יאכל כל הקרבנות במשמע חוץ מן השלמים שפירש בהן הכתוב ובכור ומעשר הדומים להם.<sup>24</sup>

נראה ברמב"ם שהיסוד היוצר את דין האכילה ליום השני בשלמים הוא קדושת הקדשים קלים שלהם.<sup>25</sup> הבכור והמעשר נאכלים לשני ימים כי גם הם קדשים קלים, וקדשים קלים נאכלים לשני ימים ולילה. בדברי הרמב"ם נראה דאין כאן שתי קדושות קדשים

22. חידושי הגר"מ והגר"ד 'מותר הפסח', עמ' צ.

23. וע"ע בקר"א זבחים ט ע"א ד"ה שם תוס' בר"ה ושלמים.

כשיטת הרמב"ם מצינו שנקט בפירוש רבינו יונתן מלוגיל (משנה פסחים סג. ד"ה הפסח בארבעה עשר), וע"ע במהרש"א (פסחים עג. ד"ה גמ' שחטו).

בדברי הרמב"ם התקשו רבים ועיין לדוג' בחסדי דוד (פסחים פ"ט ה"ג, זבחים פ"ה ה"ג) ובאבן האזל (ק"פ פ"ב ה"ד).

24. וכן יש לדייק בדבריו בסה"מ (עשה פט).

25. ישנם מספר מקורות שמהם נראה שאכילה לשני ימים ולילה נעוצה בקדושת קדשים קלים. ראה לדוג' בדברי רש"י מנחות כ. ד"ה קדשי קדשים, בסוגיית הגמ' בזבחים לגבי זמן אכילת בכור (נו:-נו). ובתוס' שם (נו: ד"ה לשני ימים).

קלים כי הוא לא אומר שהתורה אינה בגדר קדשים קלים של שלמים, אלא שלמרות שהיא קדשים קלים היא נאכלת ליום ולילה. ונראה בכיבוד הדברים שיעוד האכילה מגביל את האכילה ליום ולילה, ויעוד זה עצמו יוצר קדושת גוף בקרבן שמגבילה את האכילה לזמן זה, וממילא לאחר זמן זה הוא נהיה נותר לכל דבר.

לאור זאת, ניתן להסביר את ההבדל בין פסח לשלמי נזיר בשלוש דרכים. ראשית, יש להדגיש שיעוד אכילה של יום ולילה יכול להתקיים גם בזבח שלמים רגיל, אך כשמקדישים שלמים ייעוד האכילה שנוצר אינו מגביל את האכילה מעבר להגבלה הנוצרת מהקדושה עצמה. ולפי זה יש לבאר שבשלמי נזיר ייעוד האכילה מהווה קדושת גוף שיוצאת מהקדשת הקרבן לשלמי נזיר, אך אינה כרוכה בקדושת שלמי נזיר. לעומת זאת, בפסח ייעוד האכילה כרוך במצוות אכילת הפסח, וכשהיא פוקעת ממילא פוקע גם ייעוד האכילה.

ניתן להסביר גם באופן אחר. המשנה הראשונה במסכת זבחים מלמדת ששלא כרוב הקרבנות, הפסח שנשחט שלא לשמו פסול. הירו' (פסחים פ"ה ה"ב) מסביר מה מקורו של דין זה:

ר' בא בשם רב [שמות יב כז] ואמרתם זבח פסח הוא לומר אם שחטו לשם פסח הרי הוא פסח ואם לאו אינו פסח.

הרמב"ם (פסוה"מ פט"ו ה"ג) הביא את דרשת הירו', ולא את דרשת הבבלי (זבחים ז:): המקבילה. וממילא נראה<sup>26</sup> דלשיטת הרמב"ם עיקר קדושת הפסח אינה גמורה עד שחיתתו. לשיטתנו נטען דגם הקדושה המגבילה את זמן אכילתו ללילה בלבד אינה גמורה וכאשר הקרבן אינו מסיים את הקדשתו לשם פסח גם קדושה זו אינה חלה.<sup>27</sup> ממילא נשאר בתפסח רק קדושת קדשים קלים ושם שלמים ואין שום דבר המגביל את זמן אכילתו.

עוד הבדל אפשרי בין הפסח לשלמי הנזיר הוא שבקרבנות אחרים לא מצינו ילפותות שכשהם לא יכולים לקרב לייעודם המקורי הם קרבים כשלמים. עצם העובדה שרובד הקדושה הנוסף שבהם נדחה העמידה אותם על רובד קדושת השלמים הבסיסי שלהם. אך בפסח מצינו שלוש ילפותות שונות למצבים שונים. ניתן להציע שמכך נלמד שכבר בשעת הקדשת הפסח הוא מכיל פוטנציאל לביטול מוחלט של קדושתו והחלפתה באופן מלא לשלמים, כפי שהצענו בעבר על בסיס דין המקדיש נקבה לפסחו בשיטת ר'. במצב כזה, דין קרבן הפסח זהה לדינו של קרבן שהוקדש מתחילתו לשם שלמים.

26. להצגה מעניינת של כיוון זה ראה בספר בדי הארון שכתב הרב רא"ם הכהן (עמ' 540).

27. לפי הסבר זה ניתן להציע שהרמב"ם מסתמך גם על הירו' כדי לפסוק נגד פשט הסוגיות שמתור הפסח לא נאכל לשני ימים ולילה.

## סיכום

בדברינו לגבי קרבן תודה הבאנו את הרגמ"ה ורש"י שחילקו בין תודה לכבשי עצרת בכך שלתודה יש שם שלמים שקיים בנפרד מזהותה כתודה, משא"כ בכבשי עצרת. בדבריו ביארנו שבתודה ישנו רוכב ייעוד שמגדיר את הקרבן כתודה, אך שמו הבסיסי הוא שלמים. ממילא כשהקרבן לא ראוי לייעודו כתודה רוכב הייעוד פוקע ונשארת קדושת השלמים הבסיסית. הבנה זו מאפשרת לנו לייצר שני דגמים של קרבנות שלמים – אלו שקדושתם הבסיסית היא קדושת שלמים ורק הייעוד מפריש אותם לקרבן נפרד, ואלו שעצם זהותם הבסיסית היא זהות של שלמים שונים.

טענו שהרמב"ם לא מסכים לחילוק זה ולדעתו התודה היא בעלת זהות אחת של שלמי תודה, והצענו שלשיטת התוס' במנחות מדובר במחלוקת בין שתי סוגיות במנחות. כמו כן, בדברינו לגבי שלמי צבור טענו שגם רש"י בפסחים אינו מסכים לחילוק זה והוא טוען שגם לשלמי הצבור יש קדושת שלמי צבור רק על גבי שם שלמים בסיסי.

רגמ"ה מבסס את חילוקו על פי איזכורים של המילה 'שלמים' בנפרד מהשם האחר של הקרבן, ועל פי חלוקה זו ביארנו שקרבן שלמי נזיר במצב דומה אמור לידון כשלמי צבור, כפי שאכן עולה בדברי ר"י והתוס' בנזיר. אמנם, העלינו בדברינו שלשיטת התוס' במנחות והרמב"ם כשלמי הנזיר אינם ראויים להקרבה כשלמי נזיר הם נהיים שלמים מאופן אוטומטי מה שמעיד על כך שקדושת שלמים נפרדת חבויה בהם. עוד הצענו שם בשיטת הירו' ששם הקרבן הוא שלמים ועליו מתווספת קדושת ייעוד של שלמי נזיר אך היא קשורה באופן הדוק לייעוד ולכן כאשר הקרבן אינו ראוי לייעודו היא פוקעת והקרבן חוזר להיות שלמים.

מסברא, היה דומה שחלוקה זו היא גופא הנתונה במחלוקת האמוראים לגבי פסח שעבר זמנו ולא עברה שנתו – הוא לא ראוי לייעודו כפסח אך הוא ראוי לקדושת החפצא של פסח. שאלה זו לא ניתן לפתור לאור עיון בפסוקים בשיטה שהציג רגמ"ה, מכיון שהקשר בין הפסח לשלמים נלמד מדרשות. אמנם, הערנו לכך ששאלת הצורך בעקירה יותר רחבה משאלה מוגבלת לקרבן פסח והיא שאלה כללית על אופי קדושת הקרבנות. ועוד יש להעיר דבפסח, גם אם נלך עם הדעה שבעבר זמנו הקרבן אינו צריך עקירה כפי שנפסק ניתן לטעון למנגנון קדושה שונה. הצענו שלפסח אין קדושה בעלת שני רבדים אלא קדושה בעלת שתי דרכי פעולה – בזמן הפסח הוא פסח, ובשאר הזמן הוא מקיים את ייעודו בכך שהוא קרב כשלמים.

בנוסף, באחד מהסברינו לדברי הרמב"ם בסוגיית מותר הפסח ביארנו שקדושת השלמים בפסח גמורה כבר לפני שחיטתו, אך קדושת הפסח אינה נקבעת עד שחיטתו. לאור זאת ניתן לטעון שכשקדושת הפסח נקבעת היא מגדירה את הקרבן באופן מלא כבעל רוכב זהות אחד של 'שלמי פסח', אך כל עוד זה לא קרה הקרבן הוא בעל שני רבדים של זהות – קדושת שלמים גמורה וקדושת פסח שאינה גמורה.

## ישי פינקלר

# שיטת הרמב"ם בהיתר זר בהדלקת המנורה

### הצגת הנושא

הרמב"ם בהל' ביאת מקדש פוסק:

"וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים. לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן" (ט, ז).

בפשט הרמב"ם יש ב' נקודות שצריך להתבונן בהן.

- א. זר כשר לכתחילה בהדלקת המנורה שלכאורה נראה שהיא עבודת הכהנים שזר אסור בה. באמת הראב"ד חולק וסובר שרק בדיעבד אם הדליק כשר אבל לכתחילה לא ידליק. וצ"ע מניין לרמב"ם שהדלקה בזר כשרה לכתחילה?
- ב. מדוע הרמב"ם פרט דוקא בהדלקת הנרות, שלא כבשאר עבודות הכהונה שזר כשר בהן, שהכהן צריך להיטיב את הנרות ואז להוציאן החוצה אל הזר?

### הקדמה: זרות בשיטת הרמב"ם

נקדים לומר שיש בזר ב' איסורי עבודה שהרמב"ם מזכיר בתחילת הפרק:

- א. איסור על עבודה תמה שהוא איסור על ד' עבודות שאין אחריהן עוד עבודה (זריקה, הקטרה, נסוך המים בחג, ניסוך היין תמיד) ועל עבודה תמה נאמר: "והזר הקרב יומת", עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים (זבחים טז ע"א, רמב"ם ביאת מקדש ט, א-ד).

- ב. איסור עבודה שאינה תמה שהיא עבודה שיש אחריה עבודה נוספת ועבודתו פסולה וכיוון שעבר בלאו לוקה (יומא כד ע"א- ע"ב, רמב"ם ביאת מקדש ט, ה).

ונדקדק בדברי הרמב"ם, שכתב שזר כשר בהדלקת הנרות אבל לא בהטבת הנרות, והרמב"ם מונה את עבודת הטבת הנרות כעבודה שאינה תמה (הל' ה') ומשמע שאינה תמה בגלל שיש אחריה עוד את עבודת הדלקת הנרות. אולם, בהדלקת הנרות עצמה הרמב"ם פוסק שזר כשר לכתחילה ודינים אלו הם ע"פ הגמ' ביומא: "נתן פתילה ליחייב איכא נתינת שמן. נתן שמן ליחייב? איכא הדלקה. הדליק ליחייב? הדלקה לאו עבודה היא". (כד ע"ב) ואם הדלקה לאו עבודה מדוע לא נאמר שגם הטבת הנרות היא עבודה תמה שהרי אין אחריה עוד עבודה מפני שהדלקה אינה עבודה?

1. בגמרא (יומא כד ע"א) זו היא דעת רב והרמב"ם פסק לפיה (ביאת מקדש ט, ב).

עולה מן הגמרא שהסיבה שפוטרים ממיתה בפתילה ושמן היא שהן עבודות שאינן תמות משום שיש אחריהן עבודה נוספת אבל בהדלקה לא פטורים מטעם זה שאין אחריה עוד עבודה אלא משום ש"הדלקה לאו עבודה". הכס"מ מסביר שהכוונה כפי שאמר רש"י (הובא בריטב"א ד"ה הצתת) שהדלקה לאו עבודה משום: "דהא כיון שהדליק ברוב היוצא השלהבת עולה מאליה אבל הצתת אש עבודה שיש בה טורח היא שצריך להצית האור בעצי המערכה". רש"י מסביר שהצתת האש שע"ג המזבח היא עבודה שיש בה טורח אבל במנורה "הדלקה לאו עבודה" היינו שאין בה טורח משום שלאחר שהדליק רוב פתילה המנורה כבר דולקת מאליה. הכס"מ הקשה על הרמב"ם מהריטב"א (שם ביומא) שמהגמרא משמע שהדלקה אינה עבודה לעניין חיוב מיתה בזר. כלומר, שהדלקה אינה כעבודה תמה ולא מתחייב עליה מיתה אבל בודאי לא מדובר שהכשירו זר לכתחילה. ובאמת פשט הגמרא כהריטב"א ששם הגמרא ניסתה להוכיח שאין יותר מד' עבודות תמות והנפקותא שבין עבודה תמה לעבודה שאינה תמה היא חיוב המיתה לזר שעשאה אבל לעניין הכשר זר לכתחילה אין הבדל בין תמה ובין שאינה תמה, שלעולם אסורות לכתחילה והעבודה פסולה אפילו בדיעבד. וא"כ צ"ע כיצד הרמב"ם הבין את מהלך הגמרא?

ונסיים בשאלת המנ"ח. המנ"ח (מצוה צח) הקשה מהספרא "שלא יתקנה בחוץ ויכניסה בפנים" וא"כ, כיצד סבר הרמב"ם שהזר יכול להדליק את הנרות בחוץ והכהן יכניסם להיכל?

במאמר זה נעסוק בג' דרכים להסביר את שיטת הרמב"ם.

## הסבר הגר"ח

הגר"ח מביא חידוש באופי מצות הדלקת הנרות.

"דיסוד הך מצוה דהדלקת הנרות היא דוקא ככהן לכתחלה, אכן כ"ז הוא במדליק בפנים משא"כ בהוציאן לחוץ, דעצם מעשה ההדלקה בשעתה לא הויא עוד מעשה המצוה כלל, דמצותה דוקא בהיכל. וכיון דרק אח"כ כשהיא עומדת דלוקה בהיכל במקומה אז הוא דהוי קיום מצותה ודיניה, ע"כ ממילא דלא שייך מצות כהונה האמור בהדלקה רק כשמדליקה במקומה" (חידושי ר"ח הלוי הלכות ביאת מקדש ט, ז)

הגר"ח מסביר שמצות הדלקת הנרות אינה מצוה להדליק את הנרות בעלמא אלא מצוה להדליק את הנרות בהיכל דוקא. לכן אם הזר מדליק בעזרה והכהן מכניס את הנרות הדולקים להיכל, הכהן הוא זה שמקיים את מצות הדלקת הנרות בפועל, מפני שהדלקה היא שיהיו הנרות דולקים בתוך ההיכל, אבל מחוץ להיכל אינה עבודה וכשהזר מדליק בחוץ כלל אינו מקיים מצוה. ואין כוונתו לומר שכאשר המנורה בחוץ מותר לזר לקיים את המצוה, אלא שכאשר הוציא לחוץ כלל אין מצוה בהדלקת הנרות<sup>2</sup> והמצוה היא כאשר הכהן מכניס את הנרות פנימה.

2. כך כותב מפורש שאם נאמר שיש כאן עבודה שהזר עושה נמצא שחסר באותה עבודה מעשה כהונה ופסולה.

ובאמת לפ"ז פשט הגמרא מסתדר לשיטת הרמב"ם. הרמב"ם אכן מודה לריטב"א שכאשר זר מדליק בהיכל אינו חייב מיתה ש"הדלקה לאו עבודה" משום שאין בה טורח, אבל הרמב"ם אצלנו כלל לא דיבר בזר שהדליק בהיכל אלא בזר שהדליק בחוץ ואז כלל אין כאן עבודה ולכן כשרה להעשות בזר לכתחילה. היסוד בדברי הגר"ח הוא שאין מצוה להדליק את הנרות אלא מצוה שיהיו הנרות תמיד דולקין, ולכן מעשה ההדלקה הפיזי אינו העיקר ולא חייב שיעשה ע"י הכהן.

הדיוק של הגר"ח שמצות הדלקה היא דוקא בהיכל משתמע בלשון הרמב"ם בספר המצות (עשה כ"ה): "שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה' והוא אמרו יתעלה באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות וכו'". משמע שהמצוה להדליק היא "לפני ה'" דוקא באהל מועד כפי שנאמר בפסוק. וכן הרמב"ם מרגיש: "להדליק הנרות תמיד" וכך הגר"ח מסביר: "דס"ל דכל עיקר הך מילתא דהדלקת הנרות אין המצוה בעצם מעשה ההדלקה כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, ובזה שהנרות דולקים הוא דהוי יסוד קיום מצוה זו... משא"כ עצם מעשה ההדלקה אינה שייכה לעיקר קיום מצוה זו".

החזו"א גם מסביר בדומה לכך (בחידושו על הרמב"ם שם): "עיקר המצוה שיהיה דלוק ואפילו הדליקו קוף כשר וא"כ באמת בחוץ אין כאן מצוה כלל אלא כשמכניסין בפנים ומעמידין אותה על מקומה מתחילה ומצותה". החזו"א מתרץ את שאלת המנ"ח שהנאמר בספרא הוא שאסור להיטיב את המנורה בחוץ ולהכניסה לבפנים מפני שההטבה היא המצוה ואותה אסור לעשות בחוץ אבל בהדלקת הנרות מחוץ למקדש כלל אין מצוה וא"כ בודאי שלא בזה עסק הספרא<sup>3</sup>.

### עיון בשיטת הגר"ח

נסביר שלפי הגר"ח מובן למה הרמב"ם פרט דוקא בעבודה זו שצריך להוציאה לבחוץ, ולא סגי ליה בלכתוב שהדלקה בזר כשרה כפי שכתב בשאר העבודות שזר כשר בהן ולא פרט. היינו משום שהרמב"ם בא להשמיע לנו בדיוק את החלוקה של הגר"ח שמחוץ להיכל כלל אין מצות הדלקה ודוקא שם הזר יכול להדליק.

אולם יש כמה קושיות על דבריו. ראשית, אם הרמב"ם סובר כהריטב"א שבאמת יש ציור שבו הדלקה בזר אסורה אבל לא מחייבת מיתה כגון שהדליק בפנים או שהדליק בחוץ ע"י פתיל ארוך<sup>4</sup> א"כ, מדוע לא כתב בכלל העבודות שאינן תמות את הדלקת הנרות בהיכל (ה' ה'), שהרי גם בה העבודה פסולה ולמרות זאת אינו חייב מיתה?

עוד קשה שמשמע מלשון הרמב"ם "וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים" כלומר, שיש

3. הגר"ח וחזו"א חלוקים מהי העבודה. לפי הגר"ח היא שהנרות יהיו דלוקים תמיד בהיכל ולפי החזו"א רק חניכת המנורה כלומר ההדלקה הראשונה היא עבודה ושאר היום המצוה היא שתהיה דולקת. אולם הצד השווה שבהם שסוברים שהזר בהדלקתו כלל לא מקיים מצוה.

4. נחלקו האחרונים האם לשיטת הרמב"ם זר אסור בכניסה למקדש או שאסור רק בעבודה במקדש אבל בכניסה בלא עבודה לא אסור ולכן הבאתי גם אפשרות שעמד הזר בחוץ והדליק ע"י פתיל ארוך (כפי שמביא החיזקוני בתחילת בהעלותך) למ"ד שאסור להיכנס אף בלא עבודה.

עבודה בזרים שהוכשרה להם. אבל לפי הגר"ח קשה שהדלקה כלל אינה עבודה. הרמב"ם בהלכה שלפני הדלקת הנרות פסק שכמה עבודות כשרות בזר והן בודאי עבודות ממש אלא שיש בהם גזה"כ המכשירה בהם את הזר (יומא כו ע"א-ע"ב). ולפי הגר"ח קשה שמה שייך למנות לצידן את הדלקת הנרות בזר שכלל אינה עבודה, לעומת עבודות שהן באמת עבודות אלא שהותרו? וניתן לתרץ שבשחיטה והפשטה ושאר העבודות שהובאו שם, כיוון שיש בהן טורח הוצרך הכתוב לחדש שאינן עבודה כלל למרות שיש בהן טורח. אבל בהדלקת הנרות שאין טורח, לא הוצרך הכתוב להשמיע שאינה עבודה, ולכן שייך למנות את הדלקה עם שאר העבודות שהותרו שכולן כלל אינן עבודות ולכן זר מותר בהן. אולם לפי הגמ' ביומא שעוד נביא משמע ששחיטה היא עבודה שהותרה לזר ולא שכלל אינה עבודה וממילא זר כשר בה, וא"כ נותרנו בקושי.

עוד קשה שבהלכות תמידים ומוספין (ג, יב) הרמב"ם כתב: "והדלקת הנרות היא הטבתם" היינו שכפי שהטבת הנרות היא עבודה כך גם הדלקת הנרות שהיא כלולה בעבודת ההטבה? והגר"ח תרץ שבודאי הרמב"ם לא יאמר שהדלקה היא הטבה שהרי כתב שאת ההטבה הכהן צריך לעשות והזר יכול רק להדליק, וא"כ הדלקה בודאי אינה חלק מעבודת ההטבה. אלא הגר"ח מסביר שבאמת "הדלקה" הנזכרת שם הכונה שהנרות ידלקו כהלכתן וכך יקיים את מצות ההטבה. אבל מעשה ההדלקה באמת אינו מצוה כלל.

לדעתי זה קשה שא"כ נמצא שההטבה היא העבודה האחרונה שאין אחריה עוד עבודות וא"כ מדוע הרמב"ם כתב (הל' ה') שאינה עבודה תמה? וניתן לתרץ כהתרא"ש שכתב שמאחר והדלקת המנורה אינה עבודה גם העבודות שקודמות לה אינן עבודות ולכן לא מתחייב עליהן מיתה. אולם, לא כך משמע ברמב"ם, שכתב שסיבת הפטור ממיתה בהטבת הנרות היא: "מפני שכל אחת מהן עבודה שאחריה עבודה". משמע שגם הטבת הנרות היא עבודה (ולא כהתרא"ש) אלא שכיוון שיש אחריה עבודה היא עבודה שאינה תמה ואם הדלקה כלל אינה מצוה אלא חלק מההטבה איזה עבודה יש אחרי הטבה?

עוד קשה, שאם כאשר זר הדליק בחוץ הכהן מקיים את המצוה בהכנסת הנרות להיכל, נמצא שהדלקת הנרות עצמה היא חלק מההטבה, שהרי בעבודת ההטבה הכהן מתקן את הנרות להדלקה בהיכל. א"כ הזר שבהדלקתו בחוץ מכשיר את הנרות למצוה כשיכנסו להיכל עושה את עבודת ההטבה וא"כ מדוע מותר לכתחילה?

וכדי לתרץ חלק מהקושיות נסביר את חילוק שבין הרמב"ם לריטב"א.

מדברי הריטב"א עולה קושי. מצד אחד הביא את רש"י (בד"ה הצתת אליתא) שהצתת האליתא היא עבודה כיוון שיש בה טורח, אבל הדלקת הנרות אינה עבודה "דלאו כלום עבד". ומצד שני הריטב"א שואל (ד"ה הדלקה) שהרי כתוב "דבר אל אהרן ואל בניו לאמר בהעלותך את הנרות" וא"כ משמע שהדלקה היא עבודת כהונה? ומתרץ ש"בהעלותך" היא אינה לשון חיוב ולכן אינה עבודה. לא ברור למה היה צריך לתירץ זה, שהרי יכול היה לתרץ שאינה עבודה מפני ש"לאו כלום עבד" ואפילו שהכהנים נצטוו להדליק, ההדלקה לא תחשב לעבודת כהונה לחייב עליה זר? ועוד קשה שאם "לאו כלום עבד" מדוע רק נפטר ממיתה, נבא ונאמר שכלל אין כאן עבודת זר

וההדלקה כשרה? אלא נסביר שהריטב"א לומד מ"בהעלותך" שאין לשון ציווי ולכן "דלאו עבודה היא לחייב עליה מיתה בזר כשם שאין חיוב מיתה בעבודה שאינה תמה", כלומר, שעבודה שאין עליה ציווי היא כעבודה שאינה תמה לעניין חיוב מיתה אבל לא לעניין זה שהעבודה תהיה פסולה. זוהי בדיוק סברת הראב"ד<sup>5</sup> שזר שהדליק, אע"פ שאסור, בדיעבד הדלקתו כשרה. כך היא גם לשון הגר"ח בהסבר שיטת הראב"ד: "דנהי הדלקה לאו עבודה היא ולא מיפסל בה זר, אבל מ"מ מצותה בכהן, וכדכתיב בקרא בהעלותך את הנרות וגו', וע"כ אסור לזר להדליק לכתחלה ורק דכיון דפסולא דזר ליתא גבה ע"כ אם הדליקן כשרות בדיעבד". הגר"ח מסביר שאע"פ שאין עליה מיתה משום שאינה עבודה היא עדיין דבר שנצטוו הכהנים לעשות ולכן לכתחילה הכהן יעשה אותה כנאמר בפסוק אולם כיוון שלא נאמר בלשון ציווי זר שעשאה לא חייב מיתה ובדיעבד אינה נפסלת, שכל פסול זר הוא רק בעבודה אבל זה אינו עבודה ד"לאו כלום עביד". והרמב"ם מודה בזה לראב"ד ולריטב"א כאשר הדליק בהיכל אבל סובר שבהדלקה מחוץ להיכל כלל אין מצוה ומותרת לכתחילה. וא"כ מובן מדוע הרמב"ם לא מנה את ההדלקה בהיכל יחד עם שאר עבודות שאינן תמות שהרי אין דינן שוה, שבהדלקה העבודה אינה פסולה אם זר עשאה, לעומת שאר העבודות התמות שנפסלות במעשה הזר. עדיין נותרנו בקושי, ולכן נסביר באופן אחר.

### הסבר החתם סופר:

החת"ס עה"ת בתחילת פרשת בהעלותך מסביר את הציווי לאהרן וז"ל:

"רמב"ם... אם הוציא המנורה לחוץ בעזרה מותר לזר להדליקה ופי' הריטב"א מדכתיב בהעלותך ולא כתיב תעלה את הנרות אלא ע"כ אינה מצוה על הכהנים... על כן נראה כמו שכתב הריטב"א... דלכן כתיב בהעלותך ולא כתיב תעלה הנרות לומר כפסק הרמב"ם... בהעלותך כשאתה מעלה הנרות והיינו בפנים אז אל מול פני המנורה שלא יאמרו לאורה הוא צריך אבל כשזר מעלה הנרות והיינו בחוץ אז אינו צריך אל מול פני המנורה דוקא כי בחוץ לא שייך לומר לאורה הוא צריך" (במדבר ח, ב)

הגר"ח הסביר שעיקר המצוה אינה ההדלקה, אלא שהמצוה היא שהמנורה תהיה דולקת בהיכל. לעומתו החת"ס מסביר בדיוק להפך. ההדלקה כלל אינה מצות כהונה אלא מצוה לכל ישראל. וכאשר הכהן מקיימה בהיכל יש דין צדדי של "בהעלותך" שידליק אל מול פני המנורה כדי "שלא יאמרו לאורה הוא צריך". והסיבה שזר כשר בהדלקת הנרות היא משום שמוכח מ"בהעלותך" שלא נאמרה בלשון ציווי, והמשמעות היא שאינה מצוה לכהנים אלא מצוה לכל ישראל ואפילו לזרים ולכן לכתחילה מדליק.

וא"כ קשה מדוע א"כ עשו אותה הכהנים? ומדוע המצוה נאמרה להם אם היא מצוה לכל ישראל? אלא שהחת"ס מסביר שם בהמשך דבריו שאע"פ שהיא מצוה לכל ישראל הכהנים עשו אותה "ויעש אהרן" משום ש"כה"ג נוטל בראש". הכהנים שהם השבט הבכיר בעם היו עדיפים בעשייתה משאר ישראל.

5. ובאבן האזל שם באמת הסביר שהריטב"א הוא כשיטת כהראב"ד.

ולפי דברי החת"ס שאלת המנ"ח כלל לא מתחילה. הנחת היסוד של המנ"ח שצריך לאחר הדלקת הזר להכניסה להיכל ושם היא המצוה. אולם, לפי החת"ס אין בכלל ציווי להדליק בפנים אלא שאם הדליק בפנים ידליק אל מול פני המנורה אבל כאשר זר מדליקה המצוה בחוץ.

לפי הסברו מה שאמרה הגמ' ביומא ש"הדלקה לאו עבודה" הכוונה שאינה עבודת הכהנים אלא עבודת כל ישראל. אולם קשה על פירושו שא"כ מדוע הרמב"ם כתב שהטבה אינה עבודה תמה, הרי אין אחריה עוד עבודה, שהרי מצות הדלקה היא מצוה על כל ישראל ולא עבודת כהנים?

ונאמר אנו חידוש בעבודה תמה שנראה מדוקדק מאוד בדברי הראשונים. כשרש"י מסביר מהי עבודה תמה (יומא כד ע"א, ד"ה עבודה תמה) יש כפילות בדבריו: "עבודה שהיא גומרת ומתממת את הדבר ולא שיש אחריה עבודה", ומדוע כתב גם "עבודה שהיא גמורת מתממת את הדבר" וגם "ולא שיש אחריה עוד עבודה"? אלא שרש"י בא להוציא ממשכת טעות, שהיינו חושבים ש"עבודה תמה" משמעותה העבודה האחרונה שיש באותה עבודה כללית (לדוג' בהקרבת קרבן העבודה האחרונה היא הקטרת האיכרים), ואם יש אחריה עוד עבודה אינה עבודה תמה. רש"י בא לומר שאין זו המשמעות של עבודה תמה אלא עבודה "שגומרת ומתממת את הדבר" שע"י העבודה הזאת נעשה גמר מעשה המצוה והמצוה הגיעה לשלמותה. אבל עבודה שהיא אמצע תהליך של המצוה אינה "מתממת את הדבר". רש"י מסביר שלא העבודה היא התמה אלא שהעבודה עושה מעשה שמביא את הדבר לתמימותו.<sup>6</sup>

גם בלשון הרמב"ם יש אותה כפילות: "שכל אחת מהן עבודה שאחריה עבודה ואינה גמר עבודה" (ביאת מקדש ט, ה) הרמב"ם מסביר מדוע עבודות מסוימות אינן עבודות תמות, וגם בדבריו יש כפילות, שאומר שאינה תמה משום "שאחריה עבודה" וגם משום ש"אינה גמר עבודה"? אלא שהעיקר הוא "ואינה גמר עבודה" כפי שהסברנו ברש"י, ובאמת עבודה תמה היא עבודה שגומרת את מעשה המצוה. ומה שכתב "שאינן אחריה עבודה" הוא רק סימן לכך שאינה גמר עבודה, שאם הייתה גמר עבודה לא הייתה באה אחריה עוד עבודה. אבל הסיבה באמת היא "ואינה גמר עבודה".

ולפ"ז לא קשיא מידי על דברי החת"ס. שהרי כל בר דעת מבין שתכלית העבודה של הטבת הנרות היא הדלקת הנרות בפועל ולכן בודאי א"א לומר שהטבתן היא מלאכה תמה ובודאי "ואינה גמר עבודה", שהרי צריך לאחריה לקיים את מצות הדלקת הנרות. למרות שאין אחרי הטבה עוד עבודת כהונה אלא מצות הדלקה על כל ישראל, א"א לומר שבהטבה נעשית מצות הדלקת המנורה בשלמות.

עוד יוצא לפי הסבר החת"ס שהרמב"ם לא חלק על הריטב"א וכך מפרש את הפסוק:

6. ולדעתי גם מבחינה לשונית זה מדוקדק משום שאם היתה משמעות של עבודה שלמה היה צ"ל "עבודה תמימה" ו"עבודה תמה" משמע עבודה שמשלימה את המצוה ועושה אותה "תמה" כלומר שלמה וגמורה.

על כן נראה כמו שכתב הריטב"א... דלכן כתיב בהעלותך ולא כתיב תעלה את הנרות לומר כפסק הרמב"ם שזר מדליק הנרות אם הוציאם הכהן לחוץ. על כן כתיב מחוץ לפרוכת וגו' העדות יערוך וזה בהיכל, ושם לא יכנס זר והוא דוקא בכהנים... אבל הכא כתיב בהעלותך לומר לך שאינו חייב להדליק אלא יכול להוציא ואז זר ידליק כהריטב"א הנ"ל ובמה שאיננו תלוי לכהנים...

החת"ס חולק על הכס"מ ומסביר שגם הריטב"א סובר שניתן להדליק בחוץ בזר לכתחילה. זה דבר קשה, שהרי הריטב"א כתב בהדיא: "לומר דלאו עבודה היא לחייב עליה מיתה בזר". ולמד מ"בהעלותך" שרק לענין חיוב מיתה בזר אינה עבודה אבל בודאי אסור לכתחילה.

עוד קשה על דברי החת"ס שאם היא מצוה על כל ישראל מדוע כאשר ישראל מדליקין מדליקין בחוץ? ואם נאמר שהחת"ס סבר שלפי הרמב"ם יש איסור לזר להיכנס להיכל גם אם אינו עובד עבודת כהונה, מדוע א"כ היה צריך הרמב"ם לכתוב שצריך להוציא את הנרות החוצה וידליק, הרי פשיטא שהרי אסור לו להיכנס להיכל? עדיין נותרנו בקושי, ולכן נסביר בדרך נוספת ואחרונה.

## הסבר שלישי

חשבתי להסביר את דברי הרמב"ם ע"פ הסבר המאירי על הסוגיה שם ביומא. המאירי מסביר את מהלך הגמרא וז"ל:

"אם סידר את המנורה ר"ל שהטיב את נרותיה פטור מן המיתה שהרי יש אחריהן נתינת פתילה ושמון, ואפילו נתן פתילה ושמון מ"מ יש אחריהן הדלקה ואף בהדלקה אינו חייב שהדלקה אינה עבודה שאינו נותן דבר שיש בו ממש, ואע"פ שמ"מ חייב משום ביאה מקדש אם שגג בביאה מיהא פטור ולא עוד אלא [שאם] הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן אף לכתחלה כשחייטת קדשים שכשרה בזר אף בקדשי קדשים ואף בקדשי צבור ואע"פ שנאמר ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה ומדכתיב בה אהרן משמע שעבודה היא לא נאמר אלא משום יקטירנה" (יומא כד ע"ב, ד"ה הזר).

נחלק את דברי המאירי לשלושה חלקים ונסביר כ"א מהם בנפרד.

א. פטור מיתה בהדלקה. המאירי מסביר שהסיבה שזר שהטיב את הנרות פטור היא משום שיש אחרי ההטבה עבודה נוספת שהיא נתינת הפתילה והשמון, ולכן ההטבה אינה עבודה תמה. וכן אם נתן הפתילה והשמון, עבודת ההדלקה שאחריה גורמת שלא תהיה עבודה תמה. ומשמע שחלק על התרא"ש (שסבר שהטבה כלל אינה עבודה) כפי שהסברנו ברמב"ם.

עוד נדקדק מדבריו שאומר שגם אם נתן פתילה ושמון עדיין יש עבודה נוספת שהיא ההדלקה. כלומר, המאירי סבר שהדלקה היא עבודה ממש. את מה שכותבת הגמ'

ש"הדלקה לאו עבודה" המאירי מסביר "שאינו נותן דבר שיש בו ממש" וצריך להבין מה כוונתו בזה?<sup>7</sup>

עוד נקשה. המאירי מצד אחד כותב שהדלקה היא עבודה לעניין זה שהעבודה שלפניה תהיה עבודה שאינה תמה וזר פטור עליה ממיתה. מצד שני המאירי כותב שזר לא חייב על הדלקה משום שאינה עבודה משום ש"שאינו נותן דבר שיש בו ממש" וא"כ נמצא שאינה עבודה? ונתרץ לפי החידוש שהבאנו לעיל שלעניין תמות צריך שיהיה גמר המעשה ולא דוקא שתבוא עוד עבודה אחריה כפי שהוכחנו בלשון רש"י והרמב"ם וכך היא גם לשון המאירי (שם ד"ה הזר) "עבודה שהיא גמר עניינה ואין אחריה עבודה אחרת באותו ענין" משמע ממש כפי שאמרנו.

אולם עדיין קשה שלעניין שהעבודה שקדמה לה לא תהיה עבודה תמה סגי לן אפילו בדבר שאינו עבודה אלא כל דבר שמונע מהעבודה להיות גמר עניינה, אבל לעניין עבודה תמה שזר יתחייב עליה צריך שתהיה עבודה ממש והרי "הדלקה לאו עבודה"? את זה נתרץ ע"פ מה שנסביר בפירושו: "שאינו נותן דבר שיש בו ממש".

לדעתי, ניתן להבין את דברי המאירי לפי מה שכתב בהצתת האליתא, שם הסביר שהצתת האליתא היא עבודה: "שהרי נותן האליתא" כלומר שיש שני דברים המעכבים מזר להתחייב מיתה: א. שתהיה עבודה תמה. ב. שתהיה עבודה של סילוק ולא "עבודת מתנה" וכך גם הרמב"ם מסביר על תרומת הדשן (הל' ביאת מקדש הל' ח'): "אף על פי שאין אחריה עבודה שנאמר עבדת מתנה... אבל עבודת סילוק אין חייבין עליה מיתה". כלומר, באמת אם אחד התנאים מתקיים שגם היא עבודת מתנה וגם עבודה תמה, זר מתחייב בה. אבל אם אין אחד מהם, אינו חייב מיתה. וזהו "שאינו נותן דבר שיש בו ממש", כלומר, בכדי שתהיה עבודת מתנה צריך שיהיה נותן דבר ע"ג המזבח לה', אולם, הדלקת הנרות אינה נתינה של דבר עם ממשות פיזית אלא הצתת אש בנר לעומת אליתא שנותן ממש. בעצם, הסיבה שלא חייב על עבודת ההטבה היא שאינה תמה, אבל הדלקה היא באמת עבודה תמה אלא שאינה עבודת מתנה.

ולפני שנתקדם לשלבים הבאים במאירי נביא בקיצור את שיטת הרמב"ם בעניין עבודת מתנה. נדקדק בדברי הרמב"ם ובשינויים שבין עבודת מתנה ועבודה תמה.

הרמב"ם פוסק:

"הרמת הדשן צריכה כהן שנאמר (ויקרא ו ג) "ולבש הכהן מדו בד וגו'".  
ואם הרים ישראל לוקה ואינו חייב מיתה אף על פי שאין אחריה עבודה  
שנאמר עבדת מתנה (כמדבר יח ז) "עבודת מתנה" הוא שתהיה ככהן לבדו  
ואם קרב לה הזר חייב מיתה. אבל עבודת סילוק אין חייבין עליה מיתה"  
(ביאת מקדש ט, ח)

7. ולדעתי בודאי א"א להסביר את שיטתו כרש"י המובא בריטב"א (ד"ה על הצתת אליתא), שהרי המאירי כלל לא דיבר בטורח אלא במעשה ממשי של יצירה. וגם באליתא כתב כך: "עבודה היא שהרי נותן האליתא" כלומר שהנתינה היא המחשיבה את הדבר כעבודה ולא הטורח וכך גם מדוקדק בלשונו בהדלקת הנרות: "שאינו נותן דבר שיש בו ממש" כלומר, שהנתינה היא העיקר בדבריו ולא הטורח.

נעמוד על כמה נקודות. הרמב"ם מדגיש שעבודת הרמת הדין "צריכה כהן" בניגוד לכל העבודות שהזכיר עד כה מתחילת הפרק. וכן עד כה הרמב"ם השתמש במונח "זר" ואילו כאן הרמב"ם כותב "ישראל". וכן הרמב"ם בהל' ה' כתב: "אע"פ שפסל והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה אינו חייב מיתה" ואילו כאן הרמב"ם כלל לא הזכיר שפוסל את העבודה (אע"פ שבודאי פוסל את העבודה כפי שהסביר אבן האזל).

נסביר את שורש הדברים. בתחילת הפרק הרמב"ם כתב: "זר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחיב מיתה בידי שמים שנאמר 'והזר הקרב יומת'... והיכן הזהיר עליו 'זר לא יקרב אליכם'". המהר"י קורקוס מביא ע"פ הגמרא, שזה שעבודתו פסולה נלמד מ'וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו'<sup>8</sup>. והאזהרה למיתת זר נלמדת מ'זר לא יקרב אליכם'. לכאורה, יש ב' צדדים שונים באיסור הזר. מצד אחד ישנו האיסור שנאסר לישראל 'וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו', כלומר, ישראלים נצטוו שלא לעבוד בעבודת הקודשים ולחלל את העבודה (כפי שהגמרא שם כותבת). אולם הכהנים צוו מצד 'זר לא יקרב אליכם'<sup>9</sup>, שהוא לא ציווי על העבודה אלא על העובד, היינו הכהנים נצטוו שזר לא יקרב אליהם.

זהו העיקרון שמונח בדברי הרמב"ם: "עבודת מתנה הוא שתהיה בכהן לבדו ואם קרב לה הזר חייב מיתה", ממש כמו לשון המקרא המצווה "זר לא יקרב אליכם". לעומת זאת, בעבודה תמה לא מצינו שהרמב"ם השתמש בכיטויים המדברים על עושה המצוה אלא על תהליך עשיית המצוה עצמה. ועל זה שייך לצוות את ישראל שלא יקחו חלק בתהליך העשייה של המצוה ויחללוה. כך כבר בארנו שמשמעות איסור עבודה תמה היא שישראל הוא זה שיתמם ויעשה את גמר העבודה. איסור העבודה התמה מתייחס לדבר משמעותי בעבודה, אולם עבודת מתנה היא איסור שמדגיש את עושה העבודה שהוא הכהן, "עבודת מתנה הוא שתהיה בכהן לבדו", והרמב"ם לא כתב כך באיסור עבודה תמה, למרות שגם היא אסורה לישראל, משום שאין זה האופי העקרוני של איסור עבודה תמה.

וכך גם מצינו בלשון הגמ': "ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת". עבודת מתנה ולא עבודת סילוק, ועבדתם עבודה תמה, ולא עבודה שיש אחריה עבודה (יומא כד ע"א). מ"עבודת מתנה" לומדים את דין עבודת מתנה, ומשמע שהיא העבודה שה' נתן לכהנים ובה מתבטאת כהונתם, "עבודת מתנה אתן את כהונתכם". ואילו "ועבדתם", המלמד על עבודה תמה, קאי על החלק הראשון של הפסוק "לכל דבר המזבח ולמבית לפרוכת ועבדתם". ונסביר שאיסור תמה הוא ע"ג איסור מתנה. כלומר שאיסור עבודת מתנה, שהיא עבודה המיוחדת לכהנים, הוא רק בעבודה ממש

8. ולדעתי ק"ק על דברי המהר"י, שהרי הרמב"ם בספר המצות (ל"ת ע"ה) הביא את הפסוק הזה איסור עבודה לכהן טמא? אלא שבאמת נראה שהפסוק נאמר גם על כהן טמא בנוסף לזר ובהן טמא הוא המקור לאיסור, אבל לזר הוא אינו מקור האיסור אלא רק מלמד שעבודתו פוסלת.

9. בודאי שהוא לא ציווי על הכהנים אלא על ישראל. וכן בספר המצות (ל"ת עד) ז"ל: "שהזהיר הזר מעבד במקדש... והוא אמרו הכתוב 'זר לא יקרב אליכם'". אלא שמכך שמשמע שה' מצווה את הכהנים יש משמעות שהוא בגלל ייחודם ככהנים אבל באמת הוא איסור לישראל.

שהיא עבודה תמה, אבל עבודה שאינה תמה פטור ממיתה, לא מצד שאינה מיוחדת לכהנים אלא מצד שלא קרויה "ועבדתם", כלומר שיש כאן חיסרון עבודה. לעומתה, עבודת המתנה היא העבודה המיוחדת את הכהנים ולכן, עבודה שאינה עבודת מתנה כלל לא התייחדה לכהנים.

ובעצם לפי מה שדקדקנו ש"עבודת מתנה" הוא איסור המתייחס לקדושת הכהנים והבדלתם לעבודה, מוכן למה הרמב"ם השתמש בלשון "ישראל", להדגיש שתרומת הדשן אינה עבודת מתנה וממילא אינה מבטאת את קודשת כהונתם ולגביה לא קרוי "זר" אלא "ישראל". ולכן הרמב"ם מדגיש דוקא בעבודת מתנה "שתייה בכהן לברו". ולכן בתרומת הדשן שאינה עבודת מתנה נקרא "ישראל" אבל בעבודת מתנה מאחר ו"שתייה בכהן לברו" הרמב"ם מכנה אותו "זר", שהוא זר רק מצד זה שהכהנים התייחדו לאותה עבודה, אבל בכל עבודת מתנה אין חילוק בין עבודה תמה לשאינה תמה ותמיד יקרה "זר" משום שהעבודה התייחדה לכהנים והוא זר כלפיה, אולם הסיבה שאינו מתחייב היא משום שלא עשה עבודה המחייבת מיתה, אבל בודאי היא עבודה המיוחדת לכהנים.

הרמב"ם בא לבאר את עקרון האיסור ולא בא לדבר על דין העבודה, ולכן כתב שהזר חייב מיתה ולא כתב שהעבודה נפסלת (וכן גם במצות ל"ת מצוה ע"ד, כשבא לדבר על איסור זר לא כתב שעבודתו פוסלת)<sup>10</sup>.

ובדברי המאירי נעמוד על ההבדל שבין פטור של עבודה שאינה תמה לפטור שאינה עבודת מתנה. בתחילה, המאירי מסביר שעבודת סידור והטבת המנורה אינן עבודות תמות ולכן: "פטור מן המיתה". ואילו בהדלקה אפילו שהיא עבודה תמה ופטור משום שאינה עבודת מתנה המאירי כותב: "אינו חייב". הפער בין "פטור" ל"אינו חייב" הוא שב"לא חייב" משמע שמעולם לא רמי עליה חיוב מיתה משום שמצוה זו כלל לא התייחדה לכהנים ומעולם זר לא התחייב עליה מיתה, ואילו בפטור עבודה שאינה תמה, העבודה התייחדה לכהנים ובאמת מעיקר הדין יתחייב מיתה אבל בכל זאת כיוון שאינה בכלל "ועבדתם", פטור.

באותו אופן נבאר שגם עבודת הנרות היא באמת עבודה תמה והיה מתחייב עליה אילולא היתה עבודת מתנה.

**ב. נימוק המאירי לדין הרמב"ם:** בהמשך דבריו, המאירי מביא את הדין שכתב הרמב"ם ממש באותן המילים, שאם הכהן מוציא את הנרות לחוץ הדלקת הזר כשרה לכתחילה. ומביא את נימוקו לפסק הרמב"ם: "כשחיסת קודשים שכשרה בזר" ולאחר שבשלב הראשון הסביר מדוע לא יתחייב מיתה בהדלקתו, כעת המאירי מביא נימוק אחר מדוע העבודה כשרה לכתחילה משום שהיא כשחיסת קדשים שכשרה בזר.

לדעתי, גם כאן רואים שהמאירי מסביר בדיוק לפי הדרך שבה הרמב"ם הסביר. הרמב"ם בתחילת הפרק פתח בעבודות שזר שעשה אותן חייב מיתה עד הל' ד'. בהל'

10. ובאבן האזל הביא תירוץ אחר.

ה' הסביר על עבודות שזר רק לוקה עליהן אבל לא מתחייב בהן מיתה, משום שאינן עבודות תמות. בהלכה ו' הרמב"ם מביא סוג עבודה חדשה והיא עבודה שכשרה לכתחילה בזר: "שחיטת הקדשים כשרה בזרים אפלו קדשי קדשים בין קדשי יחיד בין קדשי צבור..." (בדיוק כמו לשון המאירי אצלנו). לאחר זה הרמב"ם מביא את הדין הנידון לפנינו, בהדלקת הנרות, ופוסק שהיא עבודה שזר כשר בה לכתחילה. ולפי המאירי מבואר שהסדר של הרמב"ם לא מיקרי. הרמב"ם בכונה הביא קודם את השחיטה ואת שאר העבודות, מפני שבא להסביר שבאותו האופן שהתורה הכשירה זר בשחיטה כך הכשירה זר בהדלקה (ולא כהגר"ח והחזו"א שהסבירו שאין מצוה בהדלקת זר). בהלכה שאחרי הדלקה (הל' ח') משמע ברמב"ם שחוזר לעסוק בעבודות שזר אינו כשר בהן לכתחילה מכך שהרמב"ם טורח לפרט: "הרמת הדשן צריכה כהן שנאמר (ויקרא ו ג) "ולבש הכהן מדו בד" וגו'..."

נקשה על הרמב"ם ועל המאירי שהשוו שחיטה להדלקה שהרי העבודות שהזכיר בהל' ו', שזר כשר בהן לכתחילה (שחיטה, הפשטה, ניתוח והולכה), מצינו להם בגמ' גזה"כ שמכשירה את הזר באותן העבודות (יומא כז ע"א) ומ"מ מהי גזה"כ שמכשירה זר בהדלקת הנרות? וברור שאין גזה"כ, שאילו היתה, המאירי היה מביאה בהדיא ולא אומר שכמו שבשחיטה מצינו פסוק שמתיר כך גם בהדלקה, אלא רק מביא פסוק המכשיר זר בהדלקה ונישאר כעת בצ"ע.

עוד נקשה. אם הדלקה בזר כשרה לכתחילה, מדוע היה המאירי צריך להסביר את ההסבר של עבודת מתנה? אלא נבאר במה שכתב המאירי: "ואע"פ שמ"מ חייב משום ביאה מקדש... אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן..." נסביר שכאשר הזר מדליק בפנים יש פטור של עבודת מתנה ממיתה, אבל אסור לכתחילה משום שכשהעבודה נעשיית במקדש היא בודאי עבודה שהתייחדה לכהנים ולזר אסור לעשות את עבודת הכהנים. ולכן גם המאירי וגם הרמב"ם מדקדקים שצריך הכהן להוציא את הנרות החוצה כדי לבאר שלא התייחדו לכהנים, אם כי אין בהן מתנה, משום שנאמר שהיא עבודת "אהרן ובניו" ועוד נחזור להסביר זאת בפירוט.

ג. בשלב השלישי המאירי מביא את קושית הריטב"א שנאמר "ובהעלות אהרן את הנרות" משמע שהיא עבודת הכהנים. המאירי מתרץ ש"אהרן" קאי על המשך הפסוק "יקטירנה" והפסוק בא להשמיע שהקטרה היא עבודת הכהן, אבל הדלקת הנרות כשרה בכל. לעומתו, הריטב"א תרץ שלשון "בהעלותך" אינה לשון חיוב ולכן אינה עבודה לעניין חיוב מיתה. וצ"ע מדוע המאירי לא תרץ כהריטב"א?

לדעתי, מתוך שתשובת המאירי אינה כהריטב"א נוכל להבין מהיכן הבין שזר כשר בהדלקה. וכן שאלת הריטב"א שונה משאלת המאירי, כיוון שפירש בצורה שונה את "הדלקה לאו עבודה". הריטב"א הסביר שאינה טורח ולכן לא מיקרי עבודה שהוא הסבר על דרך עבודה שאינה תמה ואילו המאירי הסביר שאין בה מתנה שהוא הסבר על דרך שאינה עבודת מתנה.

נסביר את שאלת המאירי ע"פ עקרון העולה מהגמרא לקמן (יומא כו ע"א):

"ושחט' שחיטה בזר כשירה וכי מאין באת מכלל שנאמר 'ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם' שומע אני אפילו שחיטה תלמוד לומר 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם' מקבלה ואילך מצות כהונה 'וסמך ידו ושחט' לימד על השחיטה שכשירה בזר"

רב שימי בר אשי מספר שאביי דרש לבנו מ"ושחט" ששחיטה בזר כשירה. הגמרא שואלת מה היתה הה"א לפסול? ומתרצת שהתורה ציוותה לכהנים "תשמרו את משמרת כהונתכם" ומשמע שאפילו שחיטה. הגמרא מתרצת שבפסוק נאמר "ושחט" כלומר, כיוון שהפסוק מדבר ב"ושחט" ורק לאחר מכן נאמר "והקריבו בני אהרן הכהנים", משמע שעבודת הכהנים לא מתחילה עד ההקרבה (היינו הולכה) אבל מה שלפני ההקרבה (שחיטה) כשר בזר.

וכך הרמב"ם מסביר:

"שחיטת הקדשים כשרה בזרים... 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן' מקבלה ואילך מצות כהנה וכן ההפשט והנתוח והולכת עצים למזבח כשרה בזרים שנאמר באיברים (ויקרא א ט) 'והקטיר הכהן את הכל המזבחה'" (ביאת מקדש ט, 1)

משמע מדבריו שבגלל שכהן מופיע בהדיא היא עבודת כהונה מכאן ואילך, אבל "ושחט, שבא לפני הקרבה, כשר בזר. ולפי הסבר זה ברמב"ם ובמאירי נסביר את שאלת המאירי באופן אחר ושונה לגמרי משאלת הריטב"א.

הריטב"א שואל מכמה פסוקים לאורך הפרשה "אהרן ובניו דבר אל אהרן ואל בניו לאמר בהעלו' וכו'" כלומר שמכך שכתוב בה "אהרן ובניו" משמע שהיא עבודה. אבל המאירי שואל רק מפסוק אחד, שהוא הפסוק שמלמד על עצם הציווי, "אע"פ שנאמר ובהעלות אהרן" משמע ששאר הפסוקים לא הוקשו לו, ועוד שהריטב"א הקשה מהפסוק על דין הגמרא והמאירי הקשה מהפסוק על הדין של הרמב"ם<sup>11</sup>.

נסביר שהמאירי סבר שאע"פ שהדלקת הנרות היא עבודת הכהנים שניתנה להם, יתכן שגם זר יהיה כשר בה אם לא יהיה כתוב בפרשת הנרות כהן בהדיא. ולכן לאחר שהביא את פסק הרמב"ם הקשה עליו שמא כתוב באותה עבודה כהן בהדיא וא"כ לא תהיה עבודת הכהן, ולא שאל האם היא עבודה או לא, שזה פשוט לו שאינה עבודה מכך שאין בה מתנה. אלא שכל שאלתו היא האם זר כשר בה לכתחילה? ולכן המאירי מקשה שנאמר בפסוק "ובהעלות אהרן", שמשמע שהיא מצוה על הדלקת הנרות וכתוב בה "אהרן" וא"כ היא מצוה רק על הכהנים וזר לא כשר בה, וא"כ קשה על דין הרמב"ם. ומתרץ ש"אהרן" קאי על המשך הפסוק "יקטירנה" שהיא כשרה רק בכהן

11. וניתן להבין שגם המאירי רק הביא את דין הרמב"ם בצדדיות ושאלתו היא על הגמרא. אבל נסביר מכח הקושיות שהמאירי קאי על הדין של הרמב"ם.

אבל ב"בהעלות" לא נאמר כהן, וא"כ גם זר יהיה כשר בה וא"כ היא כמו שחיטה, שנאמר בה "והקריבו בני אהרן הכהנים". אולם על "ושחט" לא נאמר כהן, וא"כ כל ישראל כשרים בה מגזה"כ של "בהעלות". לפ"ז מובן למה המאירי הביא את שחיטה, היינו, להסביר שאופן הלימוד שזר מותר לכתחילה בשחיטה, מופיע גם בהדלקה. לפי מה שכבר דקדקנו בלשון המאירי, הפטור של חוסר עבודת מתנה הוא פטור של "לא חייב", היינו שלא רמי עליה חיוב מיתה משום שאינה עבודה שהתייחדו בה הכהנים והובדלו בה משאר ישראל. אולם באמת המאירי מודה שהיא עבודה שניתנה לכהנים, שכך מוכח מהפסוקים שהביא הריטב"א, אבל עדיין גם זר כשר בה. אילו היינו מסבירים שיש כאן חסרון של תמות היה קשה, שהרי מה לי אם עבודה זאת התייחדה לכהנים או לא, הרי בכל מקרה אינה עבודה מצד עצמה? אבל כעת בארנו שהדלקה היא עבודה תמה מצד עצמה ומצד הייחוס לכהנים היא אינה עבודת מתנה, אבל עדיין יש בה יחודיות יתירה לכהנים מהפסוקים שנאמרו בתורה, אולם מ"בהעלות" מוכח שאם כי ניתנה לכהנים, גם זר כשר בה.

לפ"ז מצינו פסוק שהוא גזה"כ שמכשיר זר בהדלקה, ומעתה גם נבין כך את שיטת הרמב"ם שכפי שבכל העבודות יש גזה"כ המתירה אותם, כך גם יש בהדלקה.

לפ"ז מוסברת עוד תמיהה. לא מובן מדוע בתחילת הפרק הרמב"ם מנה את חילוקי העבודות התמות והלא תמות, לאחר מכן מנה את העבודות שזר כשר בהן לכתחילה, ולאחר מכן חזר להסביר את איסור עבודת מתנה. מדוע לא מנה את כל האיסורים יחד? כעת מובן שהסיבה שעבודות אלו הותרו לזר היא משום שכהן לא נכתב בהם, אבל עבודות שכהן נכתב בהן אסורות לזר. לכן הרמב"ם חוזר לפרט אחר העבודות שהזר מותר בהם: "הרמת הדשן צריכה כהן שנאמר (ויקרא ו ג) 'ולבש הכהן מדו בד'". הרמב"ם חוזר להסביר שבפרשות אלו כתוב כהן בהדיא ולכן א"א להגיד שהותרו לזר.

לפ"ז שאלת המנ"ח לא קשה משום שהיא עבודה שמגזה"כ הותרה גם לזר ולכן מותרת גם בחוץ. כן ניתן לתרץ כמו החזו"א שהאיסור שהביא המנ"ח מדבר רק על הטבה, שמשום שאסורה לזר נאסרה בחוץ. אבל הדלקה שמותרת לא נאסרה בחוץ.

לגבי מה ששאלנו על החת"ס שאם היא לכל ישראל, מדוע רק לכהנים בפנים וישראל בחוץ, נתרץ שאה"נ כהן יכול להדליקה בחוץ. אבל ישראל לא יכול להדליק בפנים שנאסרה לו עבודה בפנים. החת"ס הסביר שהיא מצוה לכל ישראל, אבל לפי הסברנו היא מצוה על הכהנים שזר הותר בה. לכן בודאי שלזר אסור לעשות עבודת כהונה בתוך הקודש אבל לפי החת"ס היא כלל לא עבודת כהונה.

## סיכום:

הרמב"ם סובר שבהדלקת הנרות ישנה גזה"כ המכשירה עבודה בזר כפי שיש בשחיטה ובשאר העבודות שזר הותר בהן. עבודת ההדלקה אכן ניתנה לכהנים, "דבר אל אהרן ואל בניו", אלא שגם זר כשר בה לכתחילה מגזה"כ שכאשר נאמר ציווי המצוה, "ובהעלות", לא נאמר לאהרן דוקא. לכן הרמב"ם מנה את מצות ההדלקה עם שאר העבודות שזר כשר בהן לכתחילה מגזה"כ. הרמב"ם בודאי סובר שהדלקת הנרות היא

מצוה (לא כהגר"ח) והיא מצות כהונה (לא כהחת"ס) אלא שאעפ"כ הותרה לזר מגזה"כ, ולכן דקדק דוקא בהלכה זו שהכהן צריך להוציאה לחוץ, מפני שהיא עבודת כהונה ואסור לזר לעבוד בפנים. הרמב"ם מסביר את הגמרא ביומא, "הדלקה לאו עבודה", שאינה עבודת מתנה שבה התייחדו הכהנים מישראל ולכן לא מתחייבים עליה מיתה אפילו כשעושים אותה בהיכל, משום שבעבודת מתנה מעלים דבר למזבח אבל בהדלקה אין מעלים דבר.

## דביר קראוס

## "לא יחל דברו" על פי הרמב"ם

## פתיחה

בספר במדבר מופיע הפסוק "אִישׁ כִּי יָדַר נָדַר לַיהוָה אוּ הִשָּׁבַע שְׁבַע לְאִסּוּר אֶסֶר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיֵּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה" (במדבר ל', ג). בפסוק הזה רואים חז"ל את היסוד והבסיס לכל הנושא של נדרי איסורים. במאמר זה ננסה להתמקד בעיקר בביטוי "לא יחל דברו", וננסה להבין מה התוקף, המשמעות והצורה בה הוא חל בהבנתו של הרמב"ם.

## כיוונים בקריאת הפסוק

לפני שנבחן את הצורה בה הרמב"ם ראה את האיסור המדובר, נראה כיוונים בפרשנות הפסוקים לגבי הביטוי "לא יחל דברו". כך נקבל מושג כללי על משמעות הפסוק באופן הפשוט לפני שנעסוק ב'לאו' שהוא נושא. ונוכל לראות בהמשך המאמר שהסברי הראשונים נובעים מהצורות בה ניתן לקרוא את הפסוק.

כיוון מסוים בקריאת הפסוק מסביר שהביטוי 'נדר' המופיע בפסוק, כוונתו לנדר הקדש ולא לנדר איסורים. וממילא גם הביטוי "לא יחל דברו" עוסק בנדר הקדש. ולכן יש הבנה מסוימת שהביטוי "לא יחל דברו" מדבר על איסור לאחזר את הבאת הנדר למקדש. והמילה 'יחל' מתפרשת בתור המתנה. על הפרשנות הזאת לא נרחיב במאמר הזה כיוון שהיא רחוקה משיטת הרמב"ם.<sup>1</sup>

כיוון שני שמוצאים בפרשנים, מבין שהביטוי "לא יחל דברו" מתייחס לנדרי איסור. וההבנה היא שמשמעות המילה 'יחל' היא מלשון 'חילול' ו'חולין'. וכלשונו של רש"י - "כמו לא יחלל דברו, לא יעשה דבריו חולין" (רש"י על במדבר ל', ג). נשמע מכך שבכל המקרים המתוארים האדם במוכן מסוים מקדש את הדיבור שלו. ויש על האדם איסור לקחת את הדיבור הקדוש ולעשות אותו חולין. ניתן להבין שלאחר שאדם נדר או נשבע או אסר ישנה קדושה במציאות ויש איסור לחלל את הקדושה. ואפשר להבין שעצם זה שהאדם דיבר וחייב עצמו בדבר מסוים זה עצמו דבר שיש בו קדושה (לפי זה נבין את הביטוי קדושה בתור ניגוד לחולין, כלומר דבר שיש לו משמעות ותוכן). האיסור המתואר בפסוק הוא איסור לחלל את הדיבור עצמו, לא את הקדושה שהדיבור יצר (את הפרשנות הזו

1. אע"פ שיתכן שהרמב"ם מסכים עם הטענה שהביטוי 'נדר' משמעותו נדר הקדש. הוא וודאי מבין שהביטוי 'לא יחל דברו' מתייחס לנדר איסור.

מביאים הספרי, רש"י, ראב"ע וכן הרלב"ג).

כיוון שלישי מבין את משמעות המילה 'יחל' בתור ביטול. כלומר לאדם אסור לבטל את דיבורו. גם פה ניתן למצוא שני אפשרויות להבנה. אפשרות ראשונה היא להבין שאם האדם יעבור על דבריו הוא למעשה מבטל את דבריו. ולכן הפסוק בא ללמד לא להפר את הדיבור. אפשרות שניה היא להבין שהביטול הוא ביטול הדיבור בעצמו, לא לעבור על הדיבור אלא לבטל אותו ולטעון שהדיבור עצמו בטל ולא בר תוקף (את הפרשנות הזו ניתן למצוא בכור-שור ובדברי חז"ל. כאשר אומרים שאחרים יכולים לפתוח נדר לנודר, הם מסבירים שהאיסור הוא שאדם יחל את דיבורו שלו, אך ניתן להחל ולבטל דיבור של אחר).

## בל יחל כאיסור עצמאי

### איסור אכילה בכל שהוא

בהלכות נדרים כותב הרמב"ם דין שמופיע בגמרא (שבועות דף כב ע"א). בניגוד לאיסורים אחרים בתורה. אדם שנדר דבר מסוים, אם יאכל יהיה חייב עליו אפילו בפחות מכזית. אך אם פירש שאסור על הדבר הזה באכילה, יהיה חייב רק בכזית.

"ואכל מהן כל שהוא לוקה מן התורה שנאמר לא יחל דברו, שאין לנדרים שיעור, שכל הנודר מדבר הרי זה כמפרש כל שהוא."

(משנה תורה הלכות נדרים פ"א ה"ה)

הרמב"ם מצדיק את הדין הזה בעזרת הפסוק "לא יחל דברו". הסוגיא בגמרא שמביאה את הדין שהרמב"ם אומר, לא משתמשת בפסוק "לא יחל דברו" כדי להצדיק את הדין. מעבר לכך שלא ברור איך הפסוק מלמד את הדין הזה.

הסוגיא בשבועות דנה במחלוקת ר"ע וחכמים. ר"ע טוען שכאשר אדם נשבע שלא יאכל, יהיה חייב אפילו באכילה כלשהו. ואילו חכמים אומרים שלא יתחייב עד שיאכל כזית. ובמהלך השקלא וטריא טוען רב פפא שהמחלוקת הזו היא רק לגבי שבועות. אבל בקונמות (נדרים) גם חכמים יודו שיתחייב בכל שהוא. הסיבה לזה היא שמכיוון שלא אמר בפירוש בנדר עצמו שהוא נודר מאכילה, יהיה חייב בכל שהוא. עולה מהדברים שהבנה היא שגדר 'אכילה' הוא רק מכזית, ולכן על אכילה של פחות מכזית אי אפשר להתחייב מתורת אכילה ורק אם נאסר בדין אחר יתחייב על אכילה כזו. ולכן אם נודר סתם יהיה חייב גם על פחות מאכילת כזית. ורק אם אומר בפירוש שאוסר על עצמו אכילה, מכניס את האיסור לגדר 'אכילה' שחייב רק מכזית.

אם כך, באמת לא מובן למה צריך להצדיק את הדין הזה בפסוק "לא יחל דברו". הסיבה לכך שחייב אפילו על כל שהוא, זה מכיוון שלא פירש שאסור דווקא מאכילה.

התוספות רא"ש (שבועות דף כב ע"א ד"ה "אבל בקונמות") מקשה על דברי רב פפא ואומר שלפי זה נוצר מצב לא הגיוני. כיוון שכל דין נדרי איסורים נובע מדין נדרי הקדש. ועל נדרי הקדש עובר רק אם אכל כזית. אם כן, איך ייתכן שעל נדרי איסורין יוכל לעבור בפחות מכזית? התשובה שלו היא, שאע"פ שדין נדרי איסורים נובע מדין נדרי

הקדש. כיוון שנדררי איסורים זה דבר הנאסר בפה, והאדם לא אמר בפירוש שהוא אסור רק מאכילה אפשר להכין שהוא התכוון לאסור בכל שהוא. כי אין בדעתו שידור בצורה של נדרי הקדש.

אפשר לנסות להסביר לפי זה את דברי הרמב"ם. ההבנה הפשוטה היא שיש איסורים וגדרים מסוימים שאדם יכול להחיל על רכושו. האדם יכול לקחת את בהמתו ולהפוך אותה להקדש. האדם יכול להפוך את נכסיו לצדקה. לאחר שהוא החיל על רכושו את החלויות והאיסורים הללו חלים על נכסיו כל אותם דינים שיש על אותם הגדרות וחלויות. והרמב"ם רוצה לטעון שהפסוק שמחדש "לא יחל דברו" רוצה לצאת מההבנה הזו. הפסוק רוצה לחדש שיש מצב שבו אני לא רק מכניס את החפץ לגדר שכבר קיים בעולם. אלא הגדר של החפץ הולך על פי הדיבור שלי. ולכן אם נדרתי בהמה להקדש אז ברור שיחולו עליה דיני הקדש. אך אם נדרתי סתם חפץ ולא אמרתי בפירוש שאסור רק בכזית. החפץ לא יכנס להגדרות של הקדש או של כל מני איסורים אחרים. מכיוון שהפסוק חידש שניתן ליצור גדר שילך אחר הדיבור.

## בל יחל כאיסורא בעלמא

### בל יחל בשבועות

בהקדמה להלכות נדרים כותב הרמב"ם שאחד מהלאוים שיש בנדרים הוא לאו של "לא יחל דברו". אך בהקדמה להלכות שבועות הוא לא כותב שיש לאו של "לא יחל דברו" בדיני שבועות.

הגמרא (שבועות דף כ ע"ב - כא ע"א) מביאה שתי שיטות לסדר את הלאוים שיש בתורה למעשים האסורים:

רב דימי בשם ר' יוחנן אומר שעל שבועה לעתיד האדם יעבור באיסור שבועת שקר. על שבועה לשעבר האדם יעבור על איסור שבועת שווא. ועל קונמות יעבור איסור בל יחל.

ר' אבהו בשם ר' יוחנן אומר שעל שבועה לעתיד יעבור על איסור בל יחל. ועל שבועה לשעבר יעבור על איסור שבועת שקר.

הרמב"ם (הלכות שבועות פ"א הל' ג ו-ז) פוסק שגם על שבועה לעתיד וגם על שבועה לשעבר יעבור על שבועת שקר. כלומר, מצד אחד הוא לא פוסק כרב דימי כיוון שרב דימי פוסק שבשבועה לשעבר אדם לא עובר משום שבועת שקר אלא משום שבועת שווא. ומצד שני הוא גם לא פוסק כר' אבהו כיוון שר' אבהו אומר שבשבועה לעתיד עובר משום בל יחל. ומהרמב"ם נראה שאין דין בל יחל בשבועות מכך שזה לא מופיע בהלכות האלו וגם בהקדמה להלכות שבועות הוא לא מביא דין של בל יחל. נראה שהרמב"ם פוסק בצורה אקלקטית, ולא מתיישב עם אף שיטה.

המאירי (שבועות דף כ ע"ב) מסביר שדרך הפסיקה היא באמת בצורה הזו. הפסיקה משחקת בין שתי השיטות.

ההיגיון בשיטה הזו היא כנראה הנחה שבשבועות אין דין בל יחל. אע"פ שבפסוק שבו יש את האיסור "לא יחל דברו" מופיע גם שבועה וניתן להבין שהאיסור מוסב גם על השבועה. כנראה שההבנה של הרמב"ם היא שלא כל אחד מהחיובים (בל יחל/ככל היוצא מפיו יעשה) מוסב על כל המקרים המתוארים (שבועה/ נדר/איסור).

ניתן להסביר שההבנה הזו קשורה להסבר שנראה בהמשך. אנו נציע הסבר שהלאו "לא יחל דברו" לא מתייחס לחילול הדיבור של האדם. אלא מתייחס לחילול ה'קדושה' או ה'חלות' שנוצרה. ולפי זה באמת הלאו הזה לא שייך בשבועות. שכן שבועות הוא נושא שבו לא נוצרת חלות חדשה,<sup>2</sup> אלא יש איסור לחלל את הדיבור של האדם. על האדם מוטל איסור להוציא את שם ה' לשווא או להוציא את שם ה' לשקר. ואם הוא יעשה דבר בניגוד לשבועתו יתברר ששבועתו הייתה לשקר. אמנם בהמשך אנו נציע הסבר בדיוק הפוך. נציע שהרמב"ם לא סובר שהלאו של "לא יחל דברו" לא מתייחס לחלות שנוצרה אלא לדיבור.

הקושי בהסבר הזה הוא קודם כל עצם הפסיקה בצורה הזו. הרמב"ם למעשה יצר שיטה שלישית והוא חולק על כל שיטות האמוראים הנמצאות בגמרא. וקושי שני שעולה זה דברי הרמב"ם (שבועות פ"ו ה"ב, שעוד נתעסק בהם בהמשך). שבה הרמב"ם מביא את הפסוק "לא יחל דברו" כדי ללמוד על הצורה בה מפירים שבועות מהפסוק הזה. ומזה נראה שהרמב"ם סובר שהפסוק "לא יחל דברו" כן מוסב גם על שבועה.

הכסף משנה (שבועות פ"א ה"ג) מסביר שהרמב"ם פוסק כשיטת ר' אבהו. אלא שהרמב"ם מבין שכאשר ר' אבהו אומר שעובר על שבועה לעתיד משום בל יחל. ר' אבהו בסך הכל רוצה לחלוק על רב דימי שאמר שלא עוברים על בל יחל בשבועה לעתיד. אבל וודאי שגם ר' אבהו מודה שמעבר לאיסור בל יחל בשבועה לעתיד יש גם איסור שבועת שקר.

אבל הרמב"ם כשפסק כר' אבהו, הביא את הדין ששבועה לעתיד עובר משום שבועת שקר. והשמיט את הדין שר' אבהו אמר בפירוש שעובר גם משום בל יחל. הכסף משנה מסביר זאת ע"י דברי הריב"ש:

"ומה שלא כתב הרמב"ם ז"ל לא יחל, על אוכל ולא אוכל, לפי שאין דרכו למנות לאוין הרבה על מצוה אחת כפי שרשיו במנין המצות (שורש ט) שבהתרבות הלאוין לא תתרבינה המצות. ולכן הזכיר לשבועת שקר להבא הלאו המיוחד לה ולא בל יחל, שהוא משותף לה ולקונמות."

(שו"ת הריב"ש סי' שפז)

הריב"ש טוען שהרמב"ם נוהג למנות רק את הלאוים המהותיים והייחודיים למצווה

---

2. אמנם ההנחה שבשבועה לא נוצרה חלות היא לא פשוטה. אך נראה שבאמת הרמב"ם סובר כך מהעובדא שכל המצוות שהוא מביא בפתחה להלכות שבועות הם מצוות שמוסכות על הדיבור הראשון- לא לשיבע לשקר, לא לשיבע לשווא, לישבע לשמו באמת. נראה שהרמב"ם סובר שהבעיה בחילול שבועה הוא שיתברר שהשבעה הייתה לשקר או לשווא.

שעליה הוא מדבר. ומכיוון שאיסור בל יחל משותף גם לקונמות וגם לשבועות לעתיד  
בחר הרמב"ם להביא את איסור בל יחל רק במקום בו זה הלאו המיוחד.

לדברי הריב"ש ננסה לתת סימוכין על ידי סוגיית שם ה' בשבועה.

כעיקרון שבועה היא הצהרה בשם ה'. אדם שרוצה להתחייב לאדם אחר על פעולה  
מסוימת, יכול לתת סימוכין לדבריו ע"י כך שישבע בשם ה'. ישנם מחלוקות בראשונים  
האם למעשה באמת צריך לומר את שם ה'. או שלחלופין, גם אם לא אומר שם ה' זה  
נחשב 'יד לשבועה' ומבינים שהכוונה להישבע בשמו.

הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ב ה"ב) פוסק שרק כאשר אדם יאמר שם או כינוי של  
הקב"ה יחשב מה שאמר כשבועה. אך שני הלכות לאחר מכן הוא מחדש דין לגבי אדם  
שנשבע שבועה לעתיד ללא שם ה'. אע"פ שהאדם לא לוקה ואינו מביא קרבן הוא חייב  
לקיים את דבריו, ואסור לו להפר את דיבורו.

בהלכה ב' נראה מהרמב"ם ששבועה ללא שם ה' אינה שבועה כלל. אך בהלכה ד' נראה  
ששבועה זו מחייבת אותו וכן חלה עליו. צריך להבין איך ניתן ליישב סתירה זו. וכמובן  
להבין איך תתכן שבועה שאין בה חיוב מלקות וקרבן, מכח מה השבועה הזו חלה.

הכסף משנה (שם שם) מביא תשובה בשם הר"ן, ואומר שהרמב"ם למד דין זה מדברי  
קבלה. מהפסוק בספר שמואל שמתאר את הצורה בה השביע שואל את העם שלא  
יאכלו - "וַיֵּאָלֶּה שְׂאוֹל אֶת הָעָם לְאֹמֵר אָרוּר... (שמ"א י"ד, כד). הלשון ארוּר היא לשון  
שבועה ולא מתואר שם ששואל אמר את שם ה'. אם כך מצינו מקום בו יש שבועה  
בשם ה', והיא אך ורק איסורא בעלמא ולא מתחייבים בה בקרבן ומלקות.

אך הגרנ"ט מביא תשובה אחרת בשם הקרית ספר:

"משום דבל יחל אינו משום דעובר על שבועתו. אלא משום דקיבל על  
עצמו שלא יאכל הפת. ואף על פי שהשבועה אינה חלה מ"מ מחויב בכל  
יחל משום שעובר על מה שקיבל..." (חידושי הגרנט סי' מז)

הגרנ"ט מציע שמי שנשבע ללא שם ה', באמת לא חייב משום שבועה כיוון שהשבועה  
לא חלה. כמו שכתב הרמב"ם בהלכה ב', שבועה חלה רק כשאמר שם ה'. אך מה  
שמחייב את האדם הנשבע ללא שם ה' לקיים את הדיבור הזה הוא עצם ההתחייבות.  
בעצם כך שהאדם התחייב לדבר מסוים, חל עליו איסור להפר את דיבורו. על כל  
התחייבות של האדם יש איסור 'בל יחל'.

דבר זה מתיישב עם דברי הריב"ש. שכן הריב"ש כמו גם הגרנ"ט מסבירים שגם  
בשבועה קיים דין בל יחל. ובאמת ניתן לראות בדברי הגרנ"ט שהדין הזה הוא מה  
שעומד בבסיסה של השבועה. כלומר זה לא דין שמחובר ללאוים של שבועה ועובר  
באותה צורה. אלא זה דין בסיסי שחל בכל מצב בו אדם מחייב עצמו ואפילו הוא לא  
החיל עליו דין שבועה באופן מלא.

## כל יחל כאיסורא בעלמא

דבר חשוב שעולה מדברי הגרנ"ט הוא שהאיסור כל יחל הוא לא איסור ככל האיסורים. שכן צריך לשים לב שהאיסור המתואר הוא איסור ללא מלקות וללא קרבן. אך ורק איסורא בעלמא. הסיבה לכך שהלאו במצב הזה לא יחייב בקרבן הוא יחסית פשוט, שכן כדי להתחייב בקרבן צריך פסוק מפורש ואין בנמצא פסוק כזה. באמת גם על קונמות לא מתחייבים בקרבן. אך הפטור ממלקות הוא מזור, שכן הרמב"ם (שהבאנו למעלה - נדרים פ"א ה"ה) אומר בפירוש שהעובר על קונמות לוקה משום כל יחל.

יש עוד מקום שבו מוצאים כל יחל כאיסורא בעלמא

"ומנין שאפילו ארבעה מיני נדרים אלו שהן מותרים שאסור לו לאדם להיות נודר בהן על מנת לבטלן, תלמוד לומר לא יחל דברו לא יעשה דבריו חולין."

(משנה תורה הלכות נדרים פ"ד ה"ד)

הרמב"ם מתייחס לארבעה נדרים שאמרו חכמים שכיוון שנדרו אותם בצורה מסוימת הם כלל לא חלים. ואע"פ שהם כלל לא חלים אומר הרמב"ם שעדיין אסור לנדר אותם. והסיבה לכך היא הפסוק "לא יחל דברו". גם כאן עומד איסור כל יחל כאיסורא בעלמא ללא מלקות או קרבן, ואף ללא חלות אמיתית של נדר.

העולה משני הסוגיות הללו, זה שעל פי תפיסת הרמב"ם יש רובד נוסף לאיסור כל יחל. ברמה הפשוטה איסור כל יחל הוא לאו מוחלט מדאורייתא. אבל ברובד אחר שלו יש בו איזה חיוב כללי, כמעט ניתן לומר חיוב מוסרי. שאומר שעל האדם לקיים את דבריו ולא לחלל את דיבורו אע"פ שרובד הפשוט לא חל עליו שום חיוב. כמו שראינו, באיסור הזה אין אפילו מלקות.

כיוון נוסף אליו אפשר להרחיב את הנושא זוהי סוגיית המדיר את חברו.

הגמרא (נדרים דף טו ע"א) מתארת מצב שבו אדם אוסר הנאה על אשתו. באופן כללי ניתן לראות בסוגיא שם שאדם יכול לאסור על אנשים אחרים הנאה מחפציו.

הר"ן (שם) ורוב הראשונים מסבירים שאם המודר יהנה מהדברים שאסורים עליו. מי שנחשב שעבר על הלאו הוא המודר שנהנה. האשה שנהנה ממה שבעלה אסר עליה תלקה ותעבור על הלאו. כלומר המדיר יצר איסור במציאות ולכן אע"פ שהמודר לא רצה ולא יצר את האיסור הזה הוא יעבור עליו כיוון שהוא קיים במציאות.

לעומתם הרמב"ם (נדרים פ"א ה"ב) טוען שמי שילקה במצב כזה זהו המדיר. אם האשה תהנה ממה שבעלה אסר עליה הבעל ילקה ויעבור על הלאו. דבר זה מתיישב עם מה שנראה בהמשך, שעל פי הרמב"ם הלאו של 'כל יחל' הוא על הדיבור ולא על הדבר בעצמו. ולכן מי שיתחייב יהיה בעל הדיבור ולא מחלל הדבר.<sup>3</sup>

3. קושי מסוים על דברי הרמב"ם, הוא מדברי הרמב"ם עצמו (נדרים פ"א ה"ה) לגבי הקדש של קטן. שבו הוא כותב שאם קטן הקדיש קרבן ואכל ממנו גדול, הגדול לוקה משום 'כל יחל' (אמנם לא

אך הרמב"ם (נדרים פ"ה ה"א) פוסק גם שאע"פ שהמודר הנהנה לא לוקה, עדיין חל עליו איסור להנות. וגם כאן עולה השאלה, מאיזה תוקף מגיע איסור ההנאה הזה?

כמובן שישנם שיטות רבות בנושא. אך ננסה להתמקד בדברי הרדב"ז (שו"ת חלק ה' קמח). הרדב"ז מסביר שבמודר אמנם לא לוקה כיוון שהוא לא אמר כלום. ולפי תפיסת הרמב"ם שהאיסור הוא חילול הדיבור, הלוקה הוא רק בעל הדיבור. אך מצד שני הוא גורם למצב של "לא יחל דברו". הוא מחלל את דיבורו של המדיר.

אז אנו מוצאים מקרה נוסף בו האיסור של בל יחל יוצר איסור שאין בו לא קרבן ולא מלקות אלא איסורא בעלמא. וגם במקרה הזה היה ניתן להבין בקלות שכיוון שהמודר הוא לא בעל הדיבור לא חל עליו שום איסור. ובאמת האיסור במובן הפשוט שלו לא חל עליו. נראה שיש פה אמירה כמעט מוסרית או חיוב כללי על האדם לא לגרום לחילול הדיבור אפילו במצב שלא חל עליו שום חיוב על כך.

## בל יחל מדרבנן

נושא שקשור לנושא הקודם אך לא זהה אליו הוא בל יחל מדרבנן.

המשנה (נדרים פ"ב מ"א) מביאה כמה מקרים ואומרת שאם עושה אותם עובר משום "לא יחל דברו". המקרים האלו שהמשנה הביאה הם דווקא מקרים בהם האדם נדר על דבר שאין בו ממש. נדרים על דברים שאין בהם ממש כעיקרון לא חלים כלל. ואעפ"כ המשנה אומרת שהאדם אסור בהם ובחרת לקרוא לחלות האיסור שיש בהם - "לא יחל דברו".

הרמב"ם בפהמ"ש שם מסביר שקראו לנדרים הללו באיסור "לא יחל דברו" דווקא מכיוון שהם מדרבנן. הרמב"ם מסביר שהתוקף של האיסור שלהם נובע מכך שאלו 'דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור'. כלומר אלו דברים שעל פי דין מותרים, אך נתפסים בציבור כדברים האסורים. והשימוש בפסוק "לא יחל דברו" נובע ממדרש של רבן גמליאל:

"דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור - אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, משום שנאמר: לא יחל דברו." (נדרים דף פא ע"ב)

הראשונים (ר"ן, רא"ש, תוס' שם) מסבירים שוודאי אין במצב הזה נדר שחל. אבל כיוון שיש דיבור בעלמא, יש עניין וחשיבות להקפיד על כך. הם מסבירים שם שזה משום שעלולים להגיע לקלות ראש בנדרים. כיוון שנהגו איסור בדברים מסוימים והתייחסו אליהם כמו אל נדר גמור, יש להקפיד על הדבר הזה. כלומר רבן גמליאל רצה ליצור

---

הכל כתוב בפירוש אבל כך מובן, עיין שולי הגליון ע"ז). אך אם המודר לא לוקה אלא המדיר, הקטן אמור ללקות על זה. ניתן אולי לענות לפי מה שהצענו בחלק על איסור אכילה בכל שהוא. שהייחודיות של נדרים זה שהם לא כפופים לתבניות האיסורים הקיימים. אך ייתכן שכאשר הנדר כן נכנס לתבנית איסור קיימת הוא נהיה בדיוק כמוהו. וכיוון שאיסור אכילת הקדש הוא בחפצא, גם במקרה הזה ה'בל יחל' יחול על החפצא.

מצב שבו אנשים מתייחסים ברצינות לדיבור שלהם. ואם אנשים נהגו משהו וכביכול התחייבו אליו, הם צריכים באמת להיות מחויבים אליו. ולכן אע"פ שאין בזה איסור תורה אמיתי, עדיין יש לנהוג בזה איסור.

רבן גמליאל דורש את הפסוק "לא יחל דברו". והוא לא מוצא בו רק את הלאו הפשוט והברור של קונם. אלא הוא דורש אותו בצורה שאומרת שהאדם בכלל מחויב לדיבורו, מחויב להתחייבויות שלו. וניתן להציע שכל המקרים שראינו בחלק על כל יחל בשבועה ובחלק על כל יחל כאיסורא בעלמא. שבהם לרמב"ם יש איסור אך אין בו מלקות נובעים מהדבר הזה. ככל המקרים הללו החיוב על האדם הוא לא מחלות איסור אלא מדרישה על האדם שלא לחלל את הדיבור, ולהתייחס ברצינות להתחייבויותיו.

## כל יחל כדיבור ולא כחלות

### כל יחל בספר המצוות

הרמב"ם בספר המצוות עוסק במצוות נדרי איסורים. ובתור מקור המצווה הזו הוא מביא את הפסוק "לא יחל דברו".

"והמצוה הקנ"ז היא שהזהירנו מעבור על מה שחייבנו על עצמנו בדבור אף על פי שהוא בלא שבועה. וזה הוא הנדרים... וכל מה שדומה לאלו הנדרים שהתבארו דמיוניהם בנדרים הנה חייב לקיים אותו הנדר. ובאה האזהרה בעובר על הדבר ההוא באמרו ית' (ר"פ מטות) לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. ובא הפירוש (ספרי) לא יחל דברו לא יעשה דבריו חולין. כלומר אם חייב על עצמו דבר שיקיים אותו..." (ספר המצוות לרמב"ם לא תעשה קנז)

קשה לדייק מלשון הרמב"ם את הצורה בה הוא מבין את הלאו של כל יחל. אבל אפשר לראות שבאופן כללי כשהרמב"ם מדבר על כל יחל הוא מתמקד בדיבור. על האדם יש איסור להפר את הדיבור שלו ומצד שני הוא חייב לקיים את הדיבור שלו. ההתמקדות היא באיסור על האדם לעשות את דבריו חולין.

כל זה בניגוד להבנה שניתן להציע שכשהאדם נודר נדר הוא מייצר חלות חדשה בעולם. ולאחר שיצר את אותה החלות יש איסור בפגימה באותה החלות. אם האדם החיל איסור אכילה על דבר מסוים, האיסור שיש הוא להפר את האיסור שחל על החפץ.

כמובן שהדיוק הזה לשון הרמב"ם הוא לא מוכרח, ובעז"ה נראה בהמשך סוגיות שיחזרו לנקודה הזו.

## דבר שלא בא לעולם

בהלכות ערכין (פ"ו הכ"ו) פוסק הרמב"ם שאדם לא יכול להקדיש דבר שלא בא לעולם. אם אמר שהבהמה שיצוד וכו' תהיה הקדש זה אינו תופס ולא מוקדש. זה נטבע מכללי חלויות כלליים. הכלל הוא שאדם יכול לשנות את הסטטוס של החפץ רק כאשר החפץ

שייך לו ונמצא ברשותו. ובאמת בהלכות זכייה ומתנה (פ"ו הי"ז) אומר הרמב"ם שלא ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם. וכן צריך שמה שמקנה יהיה ברשותו. ולכן כאשר האדם רוצה להחיל חלות של הקדש על חפץ מסוים, הוא אינו יכול לעשות זאת כאשר החפץ אינו נמצא ברשותו, וכאשר אינו קיים בעולם.

כמה הלכות לאחר מכן אומר הרמב"ם שאמנם ההקדש לא יחול כמצב כזה. אך אעפ"כ יהיה על האדם חובה להקדיש את הדבר לכשהוא יבוא לעולם. הטעם לכך הוא משום שבהקדשת הדבר שלא בא לעולם האדם לא החיל קדושה אבל הוא התחייב משום נדר:

"יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום כל תאחר ולא יחל דברו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים." (משנה תורה הלכות ערכין פ"ו הל"א)

משמע מהרמב"ם שכשהאדם עשה את ההקדש הוא למעשה עשה שני פעולות. הוא קודם כל ניסה להחיל קדושה על החפץ. ובנוסף הוא גם נדר את הדבר להקדש. כהמשך למה שראינו גם כאן נראה שהרמב"ם מבין את איסור כל יחל כחיוב שחל על האדם ועל הדיבור. ולא כחלות שמוחלת בחפץ. כי כאן רואים שאע"פ שלא מוחלת שום חלות בחפץ עדיין לפי הרמב"ם יש חיוב על האדם.

### גברא או חפצא

ראינו ששיטת הרמב"ם היא שהלאו של "לא יחל דברו", הוא איסור על האדם שלא לחלל את דיבורו. אך למעשה זו היא שיטה ייחודית בראשונים. רוב הראשונים מבינים שמשמעות הלאו היא שונה. משמעות הלאו היא שלאחר שהאדם החיל איסור על החפץ, חל איסור לעשות את הדבר האסור. וכל האיסור ממוקד בחפץ ולא באדם. שיטתם מסתמכת מאוד על גמרא:

"נדרים דמיתסר חפצא עליה... לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא."

(נדרים דף ב ע"ב)

רואים מהגמרא הזו שאיסור נדרים הוא איסור בחפצא. דבר זה מתיישב יפה עם העובדה שאדם יכול לאסור חפץ שלו על חבירו. אם כל האיסור היה איסור רק באדם הנודר, אז אין סיבה שיהיה דרך לאסור חפץ על אדם אחר (כאמור לשיטת הרמב"ם זה לא קשה, כיוון שכמו שראינו גם כאשר אדם מדיר אדם אחר. המדיר הוא הלוקה ולא הנהנה).

יש קושי מסוים על שיטת רוב הראשונים והמשתמע בגמרא. כי כל נדרי איסורים עובדים באותב צורה של נדרי הקדש (יש שיסבירו שנדררי איסורים הם הרחבה של נדררי הקדש). ונדרי הקדש הם חובה ב'גברא' ולא ב'חפצא'.

את זה שנדר הקדש הוא חיוב בגברא ניתן ללמוד ממדרש הלכה (מוכא בחולין דף קלט ע"א) שאומר שההבדל בין נדר לנדבה הוא שבנדר האדם מחייב את עצמו בקרבן ואילו בנדבה האדם רק מקדיש בהמה שמול עיניו. ולכן בנדר האדם יהיה חייב באחריות

בהמה ויכול להקדישה גם לאחר זמן מזמן הנדר ואילו בנדבה לא יהיה חייב באחריותה והנדבה מתרחשת בצורה מיידית.

הראשונים מתייחסים לקושי זה, ועונים לו מספר תשובות. הרמב"ן כותב:

ואף על פי שמצינו בנדרים גבוה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט. או שהוא חומר נוהג בנדרים הקדש, מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש, ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו. (רמב"ן על במדבר ל', ג.)

הרמב"ן אומר שלמעשה גם בנדרים הקדש האדם מקדיש את נכסיו ומחיל עליהם חלות. אך כיוון שהנכסים לא עומדים מול עיניו אין נכס ספציפי שעליו חל ההקדש. אלא ההקדש חל על נכסיו באופן כללי. כלומר יש חלק מנכסיו שכבר קדוש אלא שלא ברור כרגע איזה חלק זה בדיוק.

הר"ן (דף ב ע"א) מסביר שיש הבדלים מהותיים בין נדר הקדש לנדר מצווה. למעשה הוא כלל לא טוען שנדרים איסורים נובע מנדרים הקדש. ולפי הר"ן אין בעיה כלל כיוון שניתן להסביר שנדרים איסורים הוא איסור בגברא ואילו נדר הקדש הוא איסור בחפצא.

כמובן שלפי שיטת הרמב"ם העובדא שנדרים הקדש הם חיוב על האדם הם רק חיזוק לשיטתו. שכן לפי מה שראינו הרמב"ם מסביר שבאופן בסיסי נדרים איסורים הם חיוב על האדם של שמירת דבריו.

קושי נוסף שעולה לראשונים החולקים על הרמב"ם הוא ההסבר הפשוט לפסוק "לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה". ההבנה הפשוטה בפסוק היא שעל האדם יש איסור להחל את דבריו וחיוב לקיים אותם. לא ברור איך ניתן ללמוד מכאן על איסור בחפצא.

בסוגיית המדיר את חבירו, בה הרמב"ם סובר שהלאו חל על הנודר ואילו הר"ן (כרוב הראשונים) סובר שהלאו חל על המודר. מתייחס הר"ן לקושי זה ומסביר:

והמודר נמי ודאי עבר דאף על גב דכתיב לא יחל דברו לא יחל אדבור קאמר.

(נדרים דף טו ע"א)

כלומר, כשהפסוק אומר "לא יחל דברו" אין הכוונה שלא ישקר. אלא הכוונה לאיסור הפרת דיבור. ואף אם בעל הדיבור הוא אדם אחר, הדיבור שלו נוכח בעולם בצורה עצמית ואסור לחלל אותו. דבר זה דומה לדברי הרדב"ז שראינו לגבי האיסור בעלמא שמוטל על המודר, אלא שכאן מבין הר"ן שזה עיקר האיסור ולא רק איסור בעלמא.

הבדל נוסף שיתברר בין שיטת הרמב"ם לשיטות הראשונים זה סוגיית עיקר נדר והתפסה. ישנה מחלוקת ראשונים מה היא לשון נדר השלימה (אע"פ שנדר יכול לחול גם ע"י ידות וכינויים). שיטת הר"ן בשבועות (דף ח ע"א מדפה"ר), התוספות (נדרים דף ב ע"א ד"ה "כל כנוי") והרא"ש (נדרים דף ב ע"א ד"ה "כל כנוי") היא שעיקר דרך הנדר הוא בהתפסה. כלומר, הנדר כעקרון עובד בצורה שבה מתפסים חפץ מסוים בקרבן או

הקדש ואומרים שיהיה אסור כמוהו. בדברי הר"ן שם ניתן לדייק שבהתפסה האדם לוקח את הקדושה שיש בחפץ הקדוש ומרחיב אותו לחפץ שאותו הוא רוצה לנדר.

ואילו מהרמב"ם (נדרים פ"א הל' ה-ט) נראה שהתפסה היא דרך מסוימת בה ניתן לנדר אם רוצים. אך עיקר דרך הנדר היא פשוט לומר על דבר מסוים שהוא אסור.

גם מחלוקת זו נובעת מחידושו של הרמב"ם. שאר הראשונים מבינים שהנדר הוא יצירת חלות של איסור בנדר. וכדי ליצור את החלות הזו הגיוני לומר שצריך להביא את החלות ממקום כלשהו, לדוגמא מהתפסה. אבל לרמב"ם כיוון שכל האיסור שיש בנדר הוא איסור בדיבור, לא צריך ליצור חלות בחפץ בצורה מיוחדת.

ראינו שעולה מדברי הרמב"ם שאיסור כל יחל אובק על האדם לחלל את דיבורו. האיסור מוסב על האדם הנודר ולא על הדיבור או החפץ הנודר. דבר זה נראה כסותר לחלוטין את הגמרא שאומרת שהנדר הוא איסור חפצא (נדרים ב ע"ב). אם הנדר הוא איסור חפצא, ברור שהאיסור חל על החפץ ולא על האדם. וממילא אם אדם אחר יהנה מנהפץ, הנהנה ילקה. כיוון שהחפץ הוא האסור.

ההבנה הלמדנית הפשוטה של המושג 'חפצא' היא שיש איסור בחפץ עצמו. כלומר החפץ שינה את הסטטוס שלו מחפץ מותר לחפץ אסור. ועכשיו החפץ דומה לקרבן שאסור להנות ממנו מתוקף קדושתו. ניתן אולי להסביר<sup>4</sup> שהרמב"ם הבין את המושג בצורה שונה. כמובן שהאדם אוסר את הנאתו מהחפץ ולא משנה משהו בחפץ. אך ההתייחסות של האדם היא לא שאסור לו לעשות משהו. אלא שהחפץ הזה הוא אסור. כל השינוי בין נדר לשבועה (הגמרא מסבירה שבועה היא איסור בגברא) זו צורת ההתנסחות והתייחסות האדם. בעוד שבועה האדם אומר ומתייחס לאיסור כמוטל עליו. בנדר האדם אומר ומתייחס לאיסור כמוטל על החפץ. ולכן כאשר אדם ירצה לישבע או לידור על דבר מצווה. בשבועה הוא לא יוכל כי אין לו סמכות לומר שהוא דבר כנגד ציווי התורה. אך כאשר מנסח ומתייחס אל האיסור כמוטל על החפץ, הוא לא פועל בניגוד לציווי התורה.

## בל יחל בהפרה

בהלכות שבועות מביא הרמב"ם את הלכות התרת נדרים ושבועות בפני חכם. ובהלכות אלו הוא גם מביא את הלימוד והצידוק לדין של התרת חכם.

ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב, אלא כך למדו ממשה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש כענין שנאמר וחללת את שם אלהיך, אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו. (משנה תורה הלכות שבועות פ"ו ה"ב)

הרמב"ם מבסס את דבריו על גמרא במסכת חגיגה:

שנאמר לא יחל דברו הוא אינו מוחל, אבל אחרים מוחלין לו. (חגיגה דף

י ע"א)

4. כך הסביר הר"מ שלי, הרב אליקים שריר.

הגמרא דורשת את הפסוק ואומר שהאיסור של "לא יחל דברו" מוסב רק כלפי האדם. על האדם יש איסור לחלל את דיבורו. אבל שאר העולם לא מחויב לקיים את דיבורו ויכול להפר אותו. הגמרא מבינה את הביטוי 'יחל' לא בתור התעלמות ועבירה על הדיבור. אלא בתור מחילת ומחיקת הדיבור מעיקרו. כלומר להבנת הדרשה יש איסור על האדם לגרום לדיבור שלו להמחק.<sup>5</sup> אבל אדם אחר יכול למחוק לו את הדיבור. וכך יכול החכם להתיר את הנדר שכן יש לו סמכות למחוק דיבור חבירו.

אבל הרמב"ם מרחיב מעבר לזה ונראה שהוא מסביר את העקרון שבדרשה הזו. הרמב"ם סובר שהאיסור שיש ב"לא יחל דברו" הוא בעיקרו חילול הדיבור בשאט נפש. נראה שהרמב"ם מבין שהאיסור אמור לגרום לאדם להיות מחויב לדיבור שלו. וכאשר האדם עובר על דבריו הוא מראה שאין לו מחויבות לדבריו. ובכך הוא למעשה מחלל את דיבורו. ולכן האיסור הוא לעשות זאת 'בשאט נפש'. כאשר אדם מחלל את דיבורו בשאט נפש הוא מראה שאין שום משמעות לדיבור ולהתחייבות שלו.

הדרך בה ניתן להתיר לאדם את נדרו. היא רק כאשר יש לאדם חרטה על הנדר והוא ניחם על התחייבויותיו. במצב כזה האדם לא מחלל את דיבורו, לא בקלות ראש ולא בשאט נפש. כאשר לאדם יש חרטה, הוא לא מזלזל בדבריו. אלא הוא מתייחס אליהם בכובד ראש, זו הסיבה שהוא מתחרט וניחם. על דבר שאדם אומר ללא רצון וכוונה להתחייב בו אין צורך להתחרט.

ניתן להסביר שזו הסיבה שיש צורך בחכם חיצוני שיתיר את הנדר. הנודר לא יכול להתיר בעצמו את נדרו, כי בכך יראה שמקל ראש בדבריו ובנדרו. אך החכם לא מחויב לדיבור של הנודר ולכן יכול להתיר את הנדר ולא לעבור על הלאו ("הוא אינו מוחל, אבל אחרים מוחלין לו").

כך שדברי הרמב"ם כאן יכולים להסביר את דבריו בחלקים הקודמים של המאמר. סברת הרמב"ם באופן כללי היא שהפסוק מורה "לא יחל דברו". ובכך הוא מצווה את האדם להיות נאמן לדיבור שלו ולהתחייבות שלו. על האדם יש איסור לחלל ולרוקן מתוכו את הדיבור שלו. כמובן שאם יש לאדם איסור לחלל את דיבורו, המצווה על כך הוא האדם הנודר. ואילו הנהגה מהדבר הנודר לא עובר על לאו זה.<sup>6</sup> ומעבר לכך, גם במקרים בהם האדם דיבר בצורה שלא נכנסת לגדרים של נדר או שבועה. עדיין יהיה עליו איסור לעבור על דבריו. מכיוון שהפסוק חידש שעל האדם להיות מחויב לדבריו. ומוטל עליו להיות מחויב לדבריו גם כאשר הוא לא עומד באחד מהגדרים של נדר או

5. לפי דרשה זו נראה שאין איסור לעבור על הדיבור. הפסוק מורה שלא לבטל ולמחוק את הדיבור, ואין בו איסור לעבור על הדיבור. ניתן להסביר שגם בעבירה על הדיבור יש מחיקה, כיוון שדיבור שלא עומדים בו הוא ריק מתוכו.

6. כאמור, גם על הנהגה יש איסור להנות מהדבר הנודר. אך הנאה זו היא איסור ללא מלקות וקרבן. ניתן להבין כמו שראינו בדברי הרדב"ז, שעל האדם יש איסור לגרום לדיבור כלשהו להתחלל אף אם זהו לא הדיבור שלו. גם איסור זה ינבע מכך שלמדנו שעל האדם להיות מחויב לדבריו, ועל הסוכבים אותו יש חיוב לא לחלל את דברי האחר. חיוב שנובע מהחיוב על הנודר עצמו.

שבועה. וכמובן שגם כאשר אדם נדר בסתמא, אין סיבה שהנדר יכנס לגדר 'אכילה'. האדם יתחייב גם על פחות מאכילת כזית כי כל האיסור הולך אחר דברי האדם. הרי כל עניינו של האיסור הוא לחייב את האדם לדבריו.

## סיכום

במאמר ניסינו לבחון את הצורה בה הרמב"ם קרא והבין את הלאו שמופיע בפסוק "לא יחל דברו".

ראינו שלשה נושאים מרכזיים:

ראינו שהרמב"ם מבין מהפסוק שכשאדם נודר, הוא לא בהכרח מכניס את החיוב שלו לתוך תבנית קבועה. אלא האדם יוצר בנדר איסור חדש עם אופי אחר. והדבר היחיד שמשפיע על אופי האיסור הוא לשון הנדר. ולכן אם לא אמר בפירוש שיאסר ב'אכילה' יהיה אסור אפילו בכל שהוא. ורק אם יחליט להכניס את האיסור לגדר אכילה אז יחולו על האיסור דיני אכילה ויתחייב רק בכזית.

ראינו בנוסף שלפי הרמב"ם יש שני רבדים באיסור בל יחל. יש את הרובד הפשוט שבו יש סיטואציות מסוימות שבוא על האדם חל איסור בל יחל מוחלט. וממילא זה יכנס לגדר של נדר או שבועה או הקדש. ויתחייב בזה גם במלקות וגם בכללים הייחודיים של נדר, שבועה והקדש. ויש רובד נוסף שהוא איסור כללי-מוסרי. שאומר שאפילו במקומות בהם הדיבור של האדם לא יכנס לאחת מההגדרות האלו יחול עליו איסור כלשהו. האיסור הזה לא יעבוד ע"פ הכללים של נדר/שבועה/הקדש ובנוסף לכך לא יהיה בו מלקות אלא הוא רק איסור תורה.

עוד ראינו מחלוקת בין הרמב"ם לכמה ראשונים. כאשר הרמב"ם מבין שהאיסור בל יחל הוא איסור על האדם לגרום לדיבורו להיות מחולל. בעוד שהראשונים האחרים מבינים שהאיסור בל יחל הוא איסור לחלל את החלות שהאדם החל. ולכן כאשר אדם הדיר את חברו, וחברו עבר על הנדר. לשיטת הרמב"ם המדיר יתחייב כיוון שהוא חילל את דיבורו (מדובר רק בתנאי שהנה אותו בידיים). ולשיטת הראשונים האחרים הנהנה יתחייב כיוון שהוא חילל את האיסור שנוצר.

בסוף ראינו את החידוש של הרמב"ם בדרשה שמלמדת על התרת חכם. בעוד שהדרשה רק אומרת שאדם לא יכול להפר לעצמו אבל אחרים מפירים לו. הרמב"ם מוסיף ומסביר שזה משום שאסור לאדם לעבור על נדרו בשאט נפש ובקלות ראש. ולכן צריך חרטה והתרה ע"י אחר. הצענו שהחידוש הזה יכול להיות המקור לשאר ההבנות שראינו דברי הרמב"ם. כיוון שאם נבין על פי זה שהאיסור לעבור על הנדר הוא משום שהאדם מראה שהוא לא מחויב לדיבור שלו. מובן מדוע האיסור הוא לא על חילול החלות אלא על חילול הדיבור, כיוון שכל האיסור נובע מכך שהאדם צריך להיות מחויב לדיבור שלו. ובנוסף זה מסביר מדוע במקרים מסוימים אע"פ שהדיבור של האדם לא יכנס לתוך מסגרת של נדר/שבועה/הקדש עדיין יהיה בו איסור. וזה מכיוון שאע"פ שלא חל עליו לאו של בל יחל באופן מוחלט עדיין יש עליו חובה שלא לחלל את דיבורו. ובנוסף ברור שכל עוד האדם בדבריו לא הכניס את החיבו לגדרים מסוימים (גדר אכילה לדוגמה), האיסור ילך אחר דברי האדם באופן פשוט.

## יצחק דוד שטרן

# שיעור האיסור להותיר

התורה מצוה שלא נותיר מקרבן פסח עד הבוקר. צווי דומה התורה אומרת גם לגבי קרבן תודה וחז"ל (ספרא צו פרשה ז) למדו מקרבן תודה לכל שאר הקרבנות שגם בהם יש איסור להותיר לאחר זמן אכילתם. וצריך לעיין מה השיעור של ציווי זה.<sup>1</sup>

### נפקא מינא

לפני שנדון מה השיעור של איסור נותר צריך להקדים האם יש נפקא מינא לשיעור הזה.

**הגמרא** (יומא עד.) מביאה מחלוקת בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש לגבי אכילת חצי שיעור ביום כפזר, והוא הדין לכל האיסורים: רבי יוחנן אמר שזה אסור מהתורה וריש לקיש אמר שזה מותר מהתורה. רבי יוחנן אמר שזה אסור מן התורה כי הוא חזי לאיצטרופי ולכן זה נחשב שהוא אוכל איסור, וריש לקיש אמר שזה מותר מהתורה כי התורה אמרה לא לאכול והוא לא אכל. מקשה רבי יוחנן על ריש לקיש מברייתא שאומרת שממילא כל מי שנענש זה סימן שאסור לו לעשות את זה אבל אולי חצי שיעור שהוא לא נענש גם יהיה מותר לעשות את זה? תלמוד לומר "כל חלב" לרבות חצי שיעור. עונה ריש לקיש שחצי שיעור אסור מדרבנן והפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

למרות שאנחנו פוסקים הלכה כמו רבי יוחנן (שביתת עשור פ"ב ה"ג) ישנה נפקא מינא ברורה לשיעורים של כל התורה כיוון שהברייתא אומרת שעל חצי שיעור לא מקבלים עונש. אולם על איסור נותר גם אם הותיר כשיעור לא לוקים כי הוא לאו שאין בו מעשה והוא ניתק לעשה<sup>2</sup> ואם כן צריך לעיין מה הנפקא מינא של השיעור.

### האם כל חצי שיעור אסור

הראשונים והאחרונים מסייגים את הדין הזה של חצי שיעור, כך שאפשר לומר שבאיסור של נותר לא שייך הדין של חצי שיעור:

ישנה מחלוקת האם האיסור על חצי שיעור הוא רק איסורי אכילה, שכן למדנו את איסור חצי שיעור מאיסור חלב שהוא איסור אכילה. כך כתבו החכם צבי<sup>3</sup>, הפני יהושע<sup>4</sup> ועוד. אולם ישנם רבים החולקים עליהם וסוברים שמחלב לומדים לכל התורה

1. צריך לשים לב שהשאלה פה על איסור להשאיר מהקרבן עד לאחר הזמן ולא על לאכול נותר. השיעור של אכילת נותר הוא ודאי בכזית כמו כל איסורי האכילה.

2. רמב"ם פסולי המוקדשים פ"ח ה"ט ועיין שם בכס"מ ובאחרונים

3. שו"ת חכם צבי סי' פ"ו

4. ביצה ז: ד"ה מ"ט

גם לאיסורים שהם לא איסורי אכילה, כן כתבו הרא"ש<sup>5</sup>, המגיד משנה בדעת הרמב"ם<sup>6</sup> ועוד, וכן הכריע הביאור הלכה<sup>7</sup>.

ואף אם נאמר שיש דין של חצי שיעור גם בדבר שהוא לא איסור אכילה, כאן יש היתר אחר המובא באחרונים שהוא על דבר שלא מצטרף. היתר זה מופיע במקור בהקשר של איסור בל יראה שכיוון שרבי יוחנן הסביר את שיטתו בכך שחצי שיעור יכול להצטרף, כמו אכילה ביום כיפור שמצטרפת בכדי אכילת פרס, איסור שלא מצטרף כמו בל יראה אין בו את הדין הזה של איסור חצי שיעור. וכן אמרו השאגת אריה (סוף סימן פ"א), הפרי מגדים<sup>8</sup> ועוד. לפי דבריהם גם באיסור נותר לא יהיה את האיסור על חצי שיעור כיוון שהוא לא יכול להצטרף. אולם גם על סיוג זה יש חולקים כמו מהר"ם חלוואה<sup>9</sup> והפני יהושע<sup>10</sup>.

### נפקא מינא לעניין שבועה

המנחת חינוך (מצוה ח' אות א') שואל את שאלת הנפקא מינא, והוא מגיע למסקנה שחצי שיעור במקרה הזה אסור. אולם הוא אומר שעדיין יש נפקא מינא כי יש לנו דין שאדם מושבע מהר סיני על כל המצוות, ולכן אם הוא נשבע לעשות מצוה מסוימת ועבר על המצוה הוא לא חייב על זה שהוא ביטל את השבועה שלו כי שבועה לא חלה על שבועה והוא כבר נשבע על המצוה מהר סיני. וכן אם אדם נשבע לעבור על מצוה אז הוא לוקה מיד על שבועת שווא והוא פטור משבועתו כי הוא לא יכול להשבע הפוך ממה שהוא נשבע בסיני. אולם התוס' (שבועות כג: ד"ה דמוקי) והרמב"ם (שבועות פ"ה ה"ז) כותבים שעל חצי שיעור, למרות שזה אסור מהתורה, לא נשבענו בסיני ולכן תחול על זה שבועת ביטוי, ולכן אם אדם ישבע להותיר חצי שיעור מהקרוב או לא להותיר אז תחול השבועה.

ולאחר כל זה, ישנם אחרונים שאומרים שבאמת אין נפקא מינא בשיעור של איסור נותר ולכן האיסור הוא כפועל בכל שהוא, ועיין דבריהם בהמשך בהסבר דעת הרמב"ם.

### מחלוקת בשיעור איסור נותר

הרמב"ם<sup>11</sup> כשהוא פוסק את האיסור של נותר הוא לא נותן לו שיעור, לא בקרבן פסח ולא בשאר הקרבנות. אולם ספר החינוך (מצוה ח') כשהוא כותב את האיסור של נותר הוא אומר "שלא להותיר כלום מבשר הפסח למחרתו", ומדייק המנחת חינוך (שם) מזה

5. מועד קטן פ"ג סי' ל"ג

6. גניבה פ"א ה"ב

7. סי' ש"מ ד"ה על ב'

8. משבצות זהב או"ח סי' תמב ס"ק ה

9. פסחים מה. ד"ה אמר רב יהודה

10. שו"ת פנ"י ח"א או"ח ט"ו

11. קרבן פסח פ"י הי"א, פסולי המוקדשים פי"ח ה"ט

שהוא כתב שלא להותיר כלום שהוא סובר שהאיסור הזה הוא במשהו<sup>12</sup>.

והמנחת חינוך מפנה לשו"ת מוצל מאש (ח"א סי' נ"א) שחוקר את החקירה הזו ואומר המנחת חינוך שהמוצל מאש מדייק מזה שהרמב"ם כתב באיסור להוציא מבשר הפסח מחבורה שהאיסור הוא בכזית ובאיסור נותר הוא לא כתב שיעור שזה סימן שלדעת הרמב"ם האיסור הוא בכל שהוא<sup>13</sup>. אולם המנחת חינוך דוחה את דבריו והוא אומר שדוקא להפך מסתבר, ומזה שהאיסור בהוצאה הוא כזית למרות שזה לא איסור אכילה אם כן גם האיסור בנותר צריך להיות בכזית למרות שהוא לא איסור אכילה, ולפי דבריו יוצא שדבר זה נמצא במחלוקת בין הרמב"ם לבעל ספר החינוך.

## הסבר הדעות

המנחת חינוך מסביר את שיטת הרמב"ם בכך שמוכא בגמרא (ברכות מא: ועוד) דרשה על שבעת המינים והיא אומרת שרוב השיעורים הם בכזית, ואם כן כל הדברים שחז"ל לא אמרו לנו שהשיעור שלהם הוא אחר - הנחת היסוד שהשיעור שלהם הוא בכזית. ואף על פי שהגמרא (יומא ע"ט:) מביאה ברייתא שאומרת שכל השיעורים כולן בכזית חוץ מטומאת אוכלים, ומסביר שם רש"י (פ. ד"ה כל השיעורין) שהכוונה כל השיעורים האמורים באכילה, כבר כתב עליו שיח יצחק (שם) שכוונת הברייתא שכל שיעורי האוכלים הם בכזית חוץ מטומאת אוכלים, אולם רוב האיסורים גם שאינם של אכילה הם בכזית. וכן מצינו הרבה דינים שלא קשורים לאכילה והם בכזית כמו הוצאה של קרבן פסח מחבורה, פגימת המזבח, כזית מת שמטמא באהל ועוד.

אם כן צריך להבין לשיטת ספר החינוך מה שונה האיסור הזה משאר השיעורים בתורה. המהר"ם שיק<sup>14</sup> מסביר את שיטת ספר החינוך על פי דברי התוס' ישנים ביומא. הגמרא ביומא (ל"ט.) מספרת שכל זמן ששמעון הצדיק היה חי הייתה ברכה שורה בעומר, בשתי הלחם ובלחם הפנים וכל כהן שמגיע לו כזית מהלחם יש כאלה ששבעים ויש כאלה שאפילו מותרים ולאחר שהוא נפטר כל הכהנים קיבלו כמו פול הצנועים מושכים את ידיהם והגררנים נוטלים ואוכלים.

הרא"ש (תורא"ש שם ד"ה כל) והריטב"א (שם ד"ה כל) אומרים שהצנועים היו מושכים את ידיהם דוקא כשהיו מקבלים כפול, כי בזה לא מקיימים מצוה, אבל אם היה מגיע להם כזית הם לא היו מושכים ידיהם. וכן כתב גם התוס' ישנים (שם ד"ה שמגיעו), אולם הוא ממשיך ושואל שאם כך, איך היו מקיימים את מצוות אכילת לחם הפנים? הרי

12. והבית יהודה על החינוך הנ"ל אמר שאין ראיה שכן הרמב"ם כתב בספר המצוות שלו "שהזהירנו מהוציא כלום מבשר הפסח ממקום החבורה" ואע"פ שהאיסור הוא בכזית. ונלענ"ד גם כך קשה למה כתב הרמב"ם כלום אם האיסור הוא בכזית, ולא צריך לדחוק גם בדברי ספר החינוך. והיתרוצים בדעת הרמב"ם (ראה בהמשך) לא טובים לספר החינוך.

13. המנחת חינוך כתב שכך זכור לו והספר לא לפניו, אולם מדברי המוצל מאש עצמו לא נראה שהוא פשט כך אלא רק שהוא שאל למה הרמב"ם כתב שיעור בהוצאה ולא בנותר.

14. שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ו

אף אחד מהם לא אכל כזית. והוא עונה שבאמת מקיימים את המצוה גם על פחות מכזית אולם בכזית יש עניין של אכילה. ומסביר המהר"ם שיק שמשמע מדבריו שהוא סובר שהמצוה היא לא לאכול כזית אלא לאכול את הקרבן, כל אחד כמה שהוא קיבל, עד שהוא יגמר אפילו אם הוא קיבל פחות מכזית. ומסיים המהר"ם שיק שלפי זה גם האיסור להותיר הוא על כל הקרבן, ואפילו על פחות מכזית כי על מה שכתוב "ואכלו" כתוב "ולא תותירו".

### הקושיה מפסחים

האחרונים<sup>15</sup> הקשו על מי שאומר שנותר הוא בכל שהוא מהגמרא בפסחים לגבי שריפת חמץ. המשנה (פסחים פ"ב מ"א) אומרת שיש מחלוקת בין רבי יהודה לבין חכמים איך מבערים חמץ, רבי יהודה סובר שאין ביעור אלא שריפה וחכמים אומרים שאפשר לבער בכל דרך. ומסבירה הגמרא (פסחים כז:): שרבי יהודה למד את זה מהצד השווה מנותר - איסור נותר ישנו בכל תותירו וחמץ ישנו בכל תותירו, מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. ואם על נותר חייבים בכל שהוא אפשר לפרוץ את הלימוד של רבי יהודה - מה לנותר שהוא בכל שהוא, בניגוד לחמץ שהוא בכזית.

מתרץ המהר"ם שיק (שם ד"ה אמר רב יהודה) שבאמת רבי יהודה לומד את זה גם משאר הדברים שאסורים בקרבן, וזה לא חידוש מאוד גדול כי בכל מקרה הצל"ח כותב שחייבים לומר כך. הצל"ח (שם ד"ה תניא) שואל שאפשר לפרוץ את הלימוד של רבי יהודה שכן מה לנותר שהוא אסור בכרת לעולם לעומת חמץ, אפילו לפי רבי יהודה שסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, לאחר הפסח האיסור הוא לא איסור כרת. ועונה הצל"ח שאפשר לומר שאר איסורי קרבן, כמו יוצא וטמא, יוכיחו שלמרות שהם לא כרת אף פעם הם בשריפה. ואומר המהר"ם שיק שגם פה אפשר לומר שאר פסולי הקרבן יוכיחו שלמרות שהאיסור שלהם בכזית הם חייבים שריפה.

### דעת שאר הראשונים

על אף ששאר הראשונים לא אמרו את דעתם בפירוש בסוגיה הזאת, אפשר אולי להבין את שיטתם מסוגיות שונות.

### נשבע שלא לאכול כיכר

המהר"ם שיק<sup>16</sup> והצפנת פענח<sup>17</sup> כתבו שהמחלוקת בשיעור נותר תלויה במחלוקת לעניין אדם שנשבע שלא לאכול כיכר, אכל אותה והותיר ממנה פחות מכזית.

הגמרא (שבועות כז:): אומרת שאם אדם אומר שבועה שלא אוכל מכיכר זאת הוא חייב אם הוא אכל ממנה כזית אבל אם הוא אומר שבועה שלא אוכלנה הוא חייב רק אם הוא אכל את כל הכיכר.

15. שו"ת יד אלעזר סימן ק"ג, מנ"ח שם, שו"ת שבט סופר יורה דעה סימן סד בסופו ועוד

16. שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ו

17. מתנות עניים פ"ב הי"א

בהמשך העמוד הגמרא מביאה מימרא של רבא שאומר שאדם שנשבע על כיכר ואכלה חוץ מכזית הוא יכול להשאל עליה, אולם אם הוא אכל את כולה הוא לא יכול להשאל עליה. שואלת הגמרא באיזה מקרה מדובר, אם מדובר שהוא אמר שבועה שלא אוכל מכיכר זאת - כבר בכזית הראשון הוא חייב על האכילה, ואם מדובר שהוא אמר שבועה שלא אוכלנה - למה דוקא כזית? אפילו אם נשאר לו פחות הוא יכול להשאל על זה. עונה הגמרא שאפשר להעמיד במקרה שהוא אמר שלא אוכל וכמו שמועיל לו שאלה על הכזית שנשאר כך מועיל לו שאלה על הכזית שהוא כבר אכל. ואפשר לומר שמדובר פה שהוא אמר אוכלנה ואם נשאר כזית זה חשוב בשביל להשאל עליו ואם לא נשאר זה לא חשוב בשביל להשאל עליו.

**רבינו חננאל** (כח. ד"ה איבעי תימא) מסביר את התשובה השנייה של הגמרא, והוא מסביר שבאמת אדם לא עובר על השבועה שלו אם הוא הותיר פחות מכזית, אולם חתיכה פחות מכזית היא לא חשובה בשביל להשאל עליה. וכן כתב גם הר"י **מגאש** (כו: ד"ה אמר רבא).

אולם **תוס'** (שם ד"ה אם נשתיר) אומר שבתשובה השנייה הגמרא חזרה בה מההבנה שלה בשאלה, והוא אומר שאם אדם הותיר פחות מכזית מהכיכר זה נחשב שהוא אכל את כולה והוא עבר על השבועה שלו, כי אם לא כך אין אדם חייב על השבועה הזו אף פעם כי אי אפשר לאכול כיכר שלימה בלי שיפול ממנה פרורים. ואע"פ שתוס' נדחק בלשון הגמרא הוא אומר שאי אפשר לומר שפחות מכזית אי אפשר להשאל כי זה לא חשוב, כי ודאי אם אדם נשבע שהוא לא יאכל פחות מכזית הוא יכול להשאל על זה<sup>18</sup>. וכן כתב גם הרמב"ן (כח. ד"ה מאי) וכן הריטב"א (שם ד"ה לכך הנכון) בשם הרשב"א והרא"ה.

**הרמב"ן** (שם) מביא את הירושלמי (פ"ג ה"א) שתולה את המחלוקת הזו במחלוקת רבי עקיבא וחכמים המובאת במשנה (שבועות פ"ג מ"א): רבי עקיבא סובר שאם אדם נשבע שלא יאכל ואכל כל שהוא - חייב, וחכמים סוברים שחייבים רק בכזית. לכאורה דברי הרמב"ן האלה מסתדרים עם הסבר המחלוקת בנותר, שגם שם המהר"ם שיק הסביר שהמחלוקת בנותר היא תוצאה של המחלוקת כמה יש מצוה לאכול. ולפי זה מסתדרים דברי המהר"ם שיק והצפנת פענח שהמחלוקת האלה תלויות.

אולם אם נעיין בסוגיות האלה נראה שלמען האמת אין ביניהן קשר:

לגבי שבועה, הגמרא (כא:): שואלת למה רבי עקיבא מחייב בכל שהוא, האם זה בגלל שהוא סובר כמו רבי שמעון שבכל התורה חייבים בכל שהוא או שבכל התורה הוא סובר כחכמים ודוקא בשבועה, בגלל שאם הוא יאמר בפירוש הוא יתחייב בכל שהוא, גם אם הוא לא פירש הוא חייב (כלומר, שבועה תלויה בדעת בני אדם, ודעת בני אדם היא לאסור

18. ולכאורה אפשר לתרץ לשיטת רבינו חננאל את הוכחות התוס' כך: א. יש הבדל בין סתם פירורים שנופלים כשטלים בדעתו של אדם, לבין חתיכה שאפילו היא קטנה מכזית אנשים מחשיבים אותה. ב. במקרה שאדם נשבע מלכתחילה על פחות מכזית הוא החשיב את זה ולכן הוא יכול להשאל על זה, וכן אומרת הגמרא "מפרש ככריה דמי" (שבועות כא:).

כל שהוא. רש"י. והגמרא מסיקה בסוף שרבי עקיבא לא סובר כרבי שמעון ובשבעה הוא אומר שחייבים בכל שהוא כי זו דעת בני אדם.

אולם לגבי אכילת קדשים, הבית הלוי<sup>19</sup> מסביר שהסיבה שתוס' ישנים אומרים שהמצוה היא בכל שהוא זה כי מצוות אכילת קדשים זו מצוה על החפצא ולא על הגברא, ולכן גם אם כל אחד יאכל פחות מכזית המצוה התקיימה כי הקרבן נאכל.

אם כן, אין קשר בין שתי המחלוקות, אפשר לומר שבקרבן המצוה היא לאכול כל שהוא אבל בשבעה דעת בני אדם היא בכזית, או לומר שבקרבן המצוה היא בכזית אבל דעת בני אדם בכל שהוא.

ועוד, שלא יכול להיות שרבינו חננאל מסביר כמו הרמב"ן ופשוט פוסק כמו רבי עקיבא, בגלל שאז יוצא סתירה בדברי רבא. פה רבא נקט כדברי רבי עקיבא, אולם לפני כמה שורות רבא הסביר את ההבדל בין "שבועה שלא אוכל כיכר זה" שחייבים על זה בכזית, לבין "שבועה שלא אוכלנה" שחייבים על זה רק אם אוכל את הכל. ופה רבא אומר שחייבים בכזית וזה כמו חכמים.

ולכן צריך לומר שרבינו חננאל הסביר כמו תוס', שהוא מסביר שהסיבה שחייב על השבועה שלו גם אם נשאר פחות מכזית זה כי אף אחד לא אוכל דבר ממש עד הסוף, ופחות מכזית נחשב כבר שלא נשאר כלום. כלומר, לפי ההסבר הזה פחות מכזית לא נחשב לא בגלל האיסור לאכול, אלא בפני עצמו הוא פשוט לא מספיק חשוב כדי שזה יחשב שנשאר משהו. ולפי ההסבר הזה אפשר לומר שאותו דבר יהיה גם באיסור נותר (לפי שיטת חכמים שחולקים על רבי עקיבא, וסוברים שדעת בני אדם להשבע כמו דיני התורה, עיין תוס' כא: ד"ה היכן מצינו).

וכן כתב גם בצפנת פענח (שם): "ועיין תוס' שבועות דף כ"ז ע"ב גבי אכלה כולה דאם נשתייר פירורין הוה כמו שאכלה כולה כיון דדרך הוא כן... ונפקא מינא גם כן גבי נותר בקדשים דפירורין אין עליהם שם נותר כלל"

אם כן, יש לנו הסבר נוסף במחלוקת בשיעור נותר: בלי קשר למצוות אכילת קרבן, המחלוקת היא האם התורה החשיבה פחות מכזית מספיק כדי לעבור עליו. מי שסובר שהאיסור הוא בכזית סובר שפחות מכזית לא חשוב כדי לעבור עליו ומי שסובר בכל שהוא סובר שחצי כזית מספיק חשוב כדי לעבור עליו.

(וצ"ע בדעת המהר"ם שיק שגם אמר את ההסבר שזה תלוי במצוות האכילה וגם אמר שהמחלוקת בנותר ובשבעה תלויות.)

## הותר בערך עני

על פי המחלוקת הזו אפשר להסביר מחלוקת אחרונים נוספת לעניין ערך עני. המשנה (ערכין פ"ב מ"א) אומרת שעני שמעריך משהו ואין לו מספיק כסף כדי לשלם את כל

19. שו"ת בית הלוי ח"א סי' ב' אות ז'

הערך - הוא מביא כמה שהוא יכול. ואומרת המשנה שאם הוא נתן סלע ואז העשיר, בגלל שסלע זה הערך הכי נמוך, הוא פטור. אולם אם הוא נתן פחות מסלע אז כשהוא יעשיר הוא יהיה חייב לתת את כל הערך.

על המשנה הזו אומר תוס' (ז: ד"ה אין נערכין) שלא דוקא פחות מסלע, אלא אפילו אם הוא נתן את כל הערך חוץ מסלע אחד והוא העשיר מגלגלים עליו את הכל. לכאורה התוס' הזה סותר את המשנה, שהרי המשנה אומרת שאפילו אם הוא נתן רק סלע אחד הוא פטור. אלא מסבירים האחרונים<sup>20</sup> שהתוס' התכוון לדין התוספתא (ערכין פ"א ה"ג) שדיברה לדעת חכמים בהמשך המשנה. שם מובא מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים מה קורה אם יש לעני הזה חמישה סלעים, רבי מאיר אומר שבגלל שהוא ממילא לא יביא את כל הערך אז הוא צריך להביא רק סלע אחד וחכמים אומרים שהוא חייב להביא את כל מה שיש לו. ועל זה אומר תוס' שאם הוא הביא את כל מה שיש לו פחות מסלע אחד ואז העשיר - מגלגלים עליו את הכל.

ונחלקו האחרונים האם מה שאמר התוס' זה דוקא סלע או אפילו פחות מסלע כל עוד הוא לא שילם את כל מה שיש לו.

העולת שלמה (על התוס') כותב שהדין של תוס' הוא דוקא בסלע כי זה הערך הנמוך ביותר, אבל אם הוא השאיר אצלו פחות מסלע זה לא נחשב שהוא השאיר אצלו כלום לעניין ערכין. אולם הרש"ש (על התוס') חולק וכותב שנראה שמה שתוס' אמר זה גם על פחות מסלע כל עוד הוא לא שילם את הכל, וכן כתב גם המנחת חינוך (מצוה ש"ג אות א') שהדין הזה נכון אפילו אם הוא השאיר לעצמו פרוטה, אבל אם הוא השאיר לעצמו פחות מפרוטה אז ודאי שהוא יצא ידי חובה.

ואפשר להסביר את המחלוקת הזאת על פי ההסברים של המהר"ם שיק והצפנת פענח. המהר"ם שיק שסובר שהאיסור תלוי במצוה, פה יסבור כמו העולת שלמה שפחות מסלע לא נחשב שהוא השאיר אצלו כי זה הערך הנמוך ביותר. אולם הצפנת פענח שסובר שהאיסור לא תלוי במצוה אלא הוא תלוי במה נחשב בעלמא, פה הוא יסבור כמו הרש"ש והמנ"ח שגם פחות מסלע עד פרוטה זה נחשב שהוא השאיר כי בעלמא השווי הכי נמוך הוא שווי של פרוטה.

## דעת רש"י

המשנה (חולין פ"ט מ"ה) אומרת שמי שנוגע בקולית של מת או בקולית של מוקדשין (כלומר, פיגול ונותר מטמאים את הידיים מדרבנן וחכמים גזרו טומאה גם על העצמות שלהם כי הם שמשו אותם. רש"י.), בין אם הן סתומות ובין אם הם פתוחות, הוא נטמא. והגמרא (קכה.) מדייקת שרק אם הוא נוגע הוא טמא אבל אם הוא מאהיל הוא טהור. והגמרא שואלת באיזה מקרה מדובר, אם מדובר שיש בתוך הקולית כזית בשר למה שהוא לא יטמא באהל? אלא אומרת הגמרא שמדובר פה שאין כזית בשר, ועל זה שואלת הגמרא: אם כך, למה הקולית של הקדשים מטמא? ומסביר שם רש"י (ד"ה א"ה במוקדשים) את

20. לדוג' יד דוד על התוס', חסדי דוד על התוספתא להלן ועוד

השאלה: "הרי לא שימשו נותר דאין נותר בפחות מכזית". מדבריו משמע שאיסור נותר הוא בכזית.

אולם במקום אחר משמע מרש"י אחרת. המשנה (כריתות פ"ג מ"ד) אומרת שיש מצב שאדם אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות. הגמרא (יד.) שואלת על המשנה למה לא נאמר שהוא אכל גם כזית פיגול ואז הוא יהיה חייב חמש. עונה הגמרא שהמשנה דיברה על אדם שאכל חתיכה מבהמה אחת ולא משתיים, וכיוון שהמשנה אמרה שהקרוב נותר, הוא לא יכול להיות פיגול. אומרת הגמרא שיכול להיות מצב שיש שני אברים של הבהמה שאחד מהם הוא פיגול ואחד נותר, כגון שבהמה שהתפגלה העלו אבר שלה למזבח וזה מפקיע את הפיגול שלו ולאחר מכן האבר הזה נהיה נותר. עונה הגמרא שהמשנה דיברה על אבר אחד ולא על שניים. ממשיכה הגמרא ואומרת שעדיין יכול להיות אבר שהוא חצי פיגול וחצי נותר כגון שהוא העלה למזבח אבר ושם אותו חצי על המזבח חצי מחוץ למזבח. ועונה הגמרא שהמשנה דיברה רק על כזית אחד ולא על שניים.

ומסביר רש"י (מגליון ד"ה אלא) שהגמרא לא המשיכה לשאול שהוא הניח חצי כזית על המזבח וחצי כזית מחוץ למזבח כי אין הקטרה פחות מכזית וזה לא יפקיע את הפיגול. ומדייק מדבריו בצפנת פענח (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שאם הייתה הקטרה בפחות מכזית, זה היה נותר למרות שזה פחות מכזית. ואם אומרים שלפי רש"י חייבים על האיסור להותיר רק מכזית ומעלה, אם אדם הותיר פחות מחצי כזית זה לא צריך להפוך לחתיכת איסור של נותר. ונראה שיש לכאורה סתירה בדברי רש"י.

ונראה לי שאפשר לתרץ לשני הכיוונים, גם בצורה שרש"י סובר שזה בכזית וגם בצורה שהוא סובר שזה בכל שהוא.

אפשר לתרץ שרש"י סובר שנוותר הוא בכל שהוא, ומה שהוא אמר שאין נותר בפחות מכזית הוא לא התכוון לאיסור להותיר, אלא לאיסור לאכול. שכן הגמרא שמדברת על טומאה של נותר (פסחים פה.) מביאה מחלוקת אמוראים לגבי השיעור של זה ואחד האמוראים שם אומר שזה בכזית כמו איסורו ומסביר שם רש"י (ד"ה כאיסורו) שאיסורו הכוונה איסור אכילה<sup>21</sup>, ולכן גם כשהוא הסביר לגבי הקולית הוא נקט את השיעור של אכילה כי זה מה שקובע את הטומאה. וכן הדעת תורה (ארו"ח סי' ש"ט סע' ד' ד"ה שכח) רוצה להוכיח מרש"י הנה ששכמו שעצמות שהיה עליהם חצי כזית נותר לא מטמאים כי אין נותר פחות מכזית וזה לא נחשב שהוא שימש נותר, כך גם לעניין שבת אם אדם שכח חצי כזית איסור אכילה על משהו הוא לא הופך להיות בסיס לדבר האסור.

ואפשר לתרץ שרש"י סובר שאיסור נותר הוא בכזית ומה שהוא אמר שיכול להיות חצי כזית נותר זה כי הוא סובר שיש חצי שיעור באיסור נותר, ולכן הבשר נהיה נותר אפילו בחצי שיעור והוא יצטרף לחצי כזית אחר להתחייב עליו. ואע"פ שעל חצי כזית

21. וכן מסבירים גם רבינו חננאל והמאירי. ולא הבנתי למה הם הסבירו ככה ולא הסבירו שזה השיעור של האיסור להותיר, כי הגמרא אומרת שגזרו את זה מפני עצלי כהונה. ואולי הם הסבירו ככה כדי להרוויח את פיגול, ועדיין צ"ע.

לא חייבים קרבן ולכן הגמרא לא יכלה לומר שהוא יתחייב על זה חמש חטאות, עיין רש"ש (שם) שגורס ברש"י "אין חיוב פחות מכזית", כלומר שזו אכן הבעיה.

לפחות לדעת המהר"ם שיק שאומר שהאיסור להותיר תלוי במצוה לאכול, אפשר לפשוט שרש"י סובר שהאיסור הוא בכזית. כי כשרש"י מדבר על הכהנים הצנועים שהיו מושכים את ידיהם, הוא אומר (קידושין נג. ד"ה הצנועין): "וכל כהן המגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהם ממנו דלא מהני להו מידי". אם כן מוכח שהוא סובר שמצוות אכילה היא בכזית, וממילא האיסור להותיר הוא גם כן בכזית. אולם לפי הצפנת פענח שאין קשר בין המצוה לבין האיסור, אין הוכחה.

## דעת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם בספר המצוות (לאוים קי"ז - ק"כ) משמע שהוא סובר שהאיסור הזה הוא בכל שהוא שכן גם באיסור להותיר מקרבן פסח, גם מקרבן חגיגה, גם מקרבן פסח שני וגם מקרבן תורה הוא כותב שהוזהרנו שלא להותיר שום דבר מהקרבן.

וכן דייק בשו"ת מוצל מאש (ח"א סי' נ"א) שבמשנה תורה הרמב"ם לא כתב את השיעור, בניגוד לאיסור הוצאה מחוץ לחבורה (קרבן פסח פ"ט ה"א) שבו הרמב"ם כן כתב שיעור. ויותר אפשר לדייק את זה מהאיסור להותיר בשאר קרבנות (פסולי המוקדשים פ"ה ה"ט וה"י) שבהלכה אחת הרמב"ם כותב את האיסור להותיר ולא כותב לו שיעור והלכה אחת לאחר מכן הרמב"ם כותב את האיסור לאכול נותר ושם הוא כותב בפירוש כזית.

את הדיוק מספר המצוות דוחה צרור החיים (שם ה"ט) והוא כותב שהרמב"ם סבר שיש איסור חצי שיעור בנותר. ובספר המצוות הרמב"ם כתב מתי אדם עובר על המצוה ולא מתי הוא לוקה עליה, והראיה לדבריו היא מאיסור הוצאה של קרבן פסח מהחבורה ששם הרמב"ם גם כן כתב "כלום" אע"פ שבמשנה תורה הוא כתב שהשיעור ללקות הוא בכזית.

ולעניין משנה תורה הוא אומר שאומנם הרמב"ם כן כותב את שיעור האיסור במשנה תורה אולם רק כשיש לשיעור נפקא מינא, אולם פה גם כן לא לוקים על האיסור הזה ולכן אין נפקא מינא לשיעור. אולם קשה על ההסבר הזה שצדק המנחת חינוך שיש נפקא מינא לעניין נשבע על המצוות וכמו שכתב הרמב"ם בעצמו.

ולכן כותב המנחת חינוך (מצוה ח' אות א') שבאמת האיסור הוא בכזית גם לדעת הרמב"ם, וכשיש איסורים שהשיעור שלהם הוא בכזית הרמב"ם לא כותב את זה, כי זה השיעור הרגיל. חוץ מבמקומות שהיה לי סיבה להגיד משהו אחר, לדוג' האיסור של להוציא קרבן פסח מחוץ לחבורה, בגלל שלמדנו שם מאיסור שבת שצריך עקירה והנחה, הייתה לנו הווא אמינא שגם השיעור יהיה כמו השיעור של שבת ולכן הרמב"ם היה צריך לכתוב בפירוש שזה בכזית. וכן באיסור בל יראה (חמץ ומצה פ"א ה"ג) הרמב"ם לא כתב שיעור למרות שהוא בכזית כי אין לשיעור הזה נפקא מינא<sup>22</sup>. אבל המנחת

22. ולכאורה הדוגמא הזו תמוהה כי דוקא לשיעור של בל יראה יש נפקא מינא, במקרה שאדם קנה חמץ בפסח או חימץ בצק בידים שהרמב"ם (שם) כותב שלוקים על זה.

חינוך מקשה על ההסבר שלו והוא אומר שבאיסור להאכיל קרבן פסח לגר תושב (קרבן פסח פ"ט ה"ז) הרמב"ם כתב שהאיסור הוא בכזית למרות שלא לוקים עליו ולא הייתה לי סיבה להגיד משהו אחר.

ומסכם המנחת חינוך שאמנם אין לו דרך לדחות את הדיוק, אולם נראה לו שלהגיד שהאיסור הוא בכל שהוא זה יותר חידוש, כי זה יוצא מהכלל של רוב שיעוריה כזיתים, ולכן אם הרמב"ם לא כתב שיעור יותר מסתבר שהוא התכוון שהאיסור הוא בכזית.

## סיכום

יש לחקור מה השיעור של האיסור להותיר מכל הקרבנות.

לפי המהר"ם שיק (וכן הסביר הרמב"ן בשבועות) מה נחשב להותיר תלוי במה השיעור של המצוה לאכול, ולכן זה תלוי במחלוקת של התוס' ישנים עם הרא"ש והריטב"א. לפי התוס' ישנים שסוברים שהמצוה היא בכל שהוא גם האיסור הוא בכל שהוא, ולפי הרא"ש והריטב"א שסוברים שהמצוה היא בכזית גם האיסור להותיר הוא בכזית.

לפי הצפנת פענח (וכן הסביר התוס' בשבועות) מה נחשב להותיר תלוי במה נחשב חשוב בעלמא, ולא דוקא בעניין הזה. ולכן זה תלוי במחלוקת של רבינו חננאל והתוס' לעניין שבועה. לפי רבינו חננאל שסובר שאדם שנשבע לא לאכול כיכר ואכל הכל חוץ מפחות מכזית לא עבר על השבועה, האיסור של נותר הוא בכל שהוא. ולפי התוס' שסוברים שהוא כן עבר על השבועה שלו איסור נותר יהיה בכזית.

הרמב"ן, למרות שהוא סובר שהוא עבר על השבועה, הוא אומר כך כי הוא סובר שהאיסור לאכול מלכתחילה הוא בכזית כי זה דעת בני אדם, ויכול להיות שבקרבן הדין יהיה שונה.

בדעת רש"י יש כביכול סתירה, ואפשר לתרץ אותה לשני הכיוונים. או שרש"י סבר שהאיסור לאכול נותר הוא בכזית אבל האיסור להותיר הוא בכל שהוא או שרש"י סבר שהאיסור להותיר הוא בכזית אבל יש פה איסור של חצי שיעור ולכן אם נותר חצי כזית הוא הופך לחתיכת איסור. (ולפי המהר"ם שיק אפשר לפשוט שרש"י סובר שהאיסור הוא בכזית).

בדעת הרמב"ם ישנם אחרונים שדייקו מדבריו שהוא סובר שהאיסור הוא בכל שהוא אולם אחרונים אחרים דחו את הדיוק שלהם ואמרו שמזה שהרמב"ם לא פירש סימן שהוא סובר שזה בכזית כי זו הברירת מחדל.

גם לעניין הנפקא מינא של השיעור הזה ראינו מחלוקת אחרונים. חלק מהאחרונים אומרים שאין במקרה הזה איסור של חצי שיעור ולכן במקרה הזה להותיר פחות מהשיעור יהיה מותר. המנחת חינוך סובר שהנפקא מינא היא לעניין אדם שנשבע להותיר או לא להותיר חצי שיעור. וישנם אחרונים שסוברים שאין נפקא מינא לשיעור הזה.



## **רשימת הכותבים**

(לפי סדר א"ב של שמות המחברים)

**יעקב אדורם - ישיבת הר עציון**

**ירום איזנבך - ישיבת ברכת יוסף, אלון מורה**

**נועם חייקין - ישיבת הר עציון**

**אליה כהן - ישיבת הר עציון**

**לביא כהן - ישיבת ההסדר ירוחם**

**גבי מושבי - ישיבת הר עציון**

**דוד נבון - ישיבת הר עציון**

**ישי פינקלר - ישיבת בית אל**

**דביר קראוס - ישיבת ההסדר ירוחם**

**יצחק דוד שטרן - ישיבת בית אל**