

שבועת ההפלאה

בירור הלכה עמומה אחת ברמב"ם
והיא מהלכות שבועות (ה,כ)

שבועת שווא על צום של שבועה ימים



ביאורים, הערות וחידושים על
ספר "חדושי רבינו חיים הלוי
מבריסק על הרמב"ם"

ועל

"גליונות החזו"א על ספר חדושי
רבינו חיים הלוי על הרמב"ם"

דב באאמו"ר אהרן זצ"ל ברקוביץ

תוכן

ד	בירור מחלוקת הרמב"ם והר"ן ושיטותיהם
ז	בירור הבנת הגר"ש רוזובסקי במחלוקת הרמב"ם והר"ן והקושיות עליו
י	בירור המקורות לדברי הרמב"ם על היכולת לצום ז' ימים על פי ה"אחרונים". הקושיות על ראיותיהם והבאת שבע ראיות אחרות מחז"ל
י	ראיות ה"מנחת חינוך" והמהר"י באמבאך
יא	בירור הראיות
יג	ראיית ה"אור שמח" [הל' שבועות (ה,כ)]
טו	הקשיים בהבנת הגמרא במס' יומא (ד:) כרמז לדברי הרמב"ם על פי ה"אור שמח" וראייתו לגבי "טעימה"
יח	ראיית "מרכבת המשנה" לגבי מה שפסק הרמב"ם [הל' שבועות (ה,כ)],-,,שלא יטעם כלום שבעה ימים".
כא	ראיות מחז"ל וה"ראשונים" על אנשים רבים שצמו שבעה ימים ואף יותר
כוד	השתנות התנאים לגבי יכולת האדם לצום
כז	מהו גדר אכילה, הבאה וטעימה
לד	עיכול
לה	האם מה שאין נוהגים לאכול נקרא אוכל ?
לו	האם לעוס נחשב כבלוע ?
לז	האם שתיה בכלל אכילה
מא	האם סיכה היא כשתיה או כאכילה ומהו שיעורה
מא	נשבע שלא אוכל ז' ימים – האם הכוונה מעת לעת או מקצת היום ככולו
מב	אורך זמן המחלה
מב	מחלוקת ה"ראשונים" בפירוש שבועות שווא-מה פירושם של "גוזמא" ו"הבאי"
מד	ביאורו של התיו"ט לגבי גדר שבועת שווא
מד	מס' נדרים (ג,ב) ד"ה אם לא ראיתי בדרך הזה כיוצאי מצרים...נחש כקורת בית הבד
מד	מס' שבועות (ג,ה) ד"ה איזו היא שבועת שווא...אם לא ראיתי גמל שפורח באויר נחש כקורת בית הבד
מה	מס' אבות (ד,ז) ד"ה ושבועת שווא

- מז מו ביאור כמה אפשרויות לגבי מחלוקת הרמב"ם וסיעתו עם הר"ן וסיעתו לגבי גזר שבועת שווא
- מז ביאור המחלוקת על פי גזרי "נקודה" ו"שטח"
- נ מהי שבועת הבאי לשיטת הרמב"ם
- נא נשבע שראה נחש טרוף, האם לרמב"ם זו שבועת שווא או גוזמא?
- נג המספר "אלף" משמש גם כהגדרת מספר גדול אך לא מדוייק וגם כמושג רוחני
- נג נשבע לבטל את המצוה
- נד מכתבו של אבי הגאון מטשיבין בעל הספר "דרך כוכב מיעקב" בדין דנשבע שלא לאכול ז' ימים
- נה שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר
- סב הקשר בין נשמה לנשימה בדברי רש"י
- סב דברי חז"ל והמפרשים על שינת דוד
- סד בירור שיטת ה"אפיקי ים" (סי' כח-לג), לגבי מחלוקת הרמב"ם והר"ן, מתי הנשבע "שלא אישן ג' ימים" או "שלא אוכל ז' ימים" היא שבועת שווא

בירור מחלוקת הרמב"ם והר"ן ושיטותיהם

כתב הרמב"ם בהל' שבועות (א,ד) – „שבועת שוא נחלקת לד' מחלקות...“ ה"ז – „רביעית שנשבע על דבר שאין בו כח לעשותו, כיצד כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים או שלא יטעום כלום (= ע"י מפתח) שבעת ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה“ (ה,כ) – „ושבע שלא יישן שלשה ימים או שלא יאכל כלום שבעת ימים וכיוצא בזה שהיא שבועת שוא. אין אומרים יעור זה עד שיצטער ויצום עד שיצטער ולא יהיה בו כח לסבול ואחר כך יאכל או יישן אלא מלקין אותו מיד משום שבועת שוא ויישן ויאכל בכל עת שירצה“.

ויש להבין א. מדוע צריך להלקותו מיד? ב. למה יישן ויאכל בכל עת שירצה, הרי אסור לו לצום עד מצב שיסתכן, כי אם יצום יותר מרגילותו, הוא עובר על דברי תורה, שאסור לו להמית את עצמו. ג. הרמב"ם, אשר תמיד נאמן ללשון הגמרא, הופך לגמרי את לשון הגמרא [מס' שבועות (כה.)] – „...והא"ר ר' יוחנן...מלקין אותו (= לא לאלתר) וישן לאלתר“ ולא "בכל עת שירצה", כדברי הרמב"ם.

אמנם, ניתן לתרץ בדוחק, כי כוונת ר' יוחנן ב"מלקין אותו" היא, כי מלקין אותו מיד וכוונת הרמב"ם בכותבו "בכל עת שירצה" היא, כי כוונת הגמרא "וישן לאלתר", אין הכוונה, כי הוא חייב לישון לאלתר, אלא שהוא יכול לישון לאלתר או בכל עת שירצה אחר כך. אמנם עדיין קשה גם למה לא נכתבו הדברים בצורה מדויקת בגמרא ומדוע הרמב"ם שינה, בניגוד להרגלו, מנוסח הגמרא.

אכן, הריטב"א מתרץ [מס' נדרים (טו.)] גם אמאי מלקים אותו מיד וכן מבאר את לשון הגמרא – „דמילתא דלאו בידיה הוא ולא איפשר הוא. וכל מי שנשבע שבועה שאי אפשר להתקיים היא שבועת שוא והילכך לוקה לאלתר משום שבועת שוא ויישן לכשירצה ולא משום בל יחל“ . לגבי לשון הגמרא, כתב הכס"מ [הל' שבועות (ה,כ)] בשם הר"ן במס' ב"מ [הובא שם (כח.) בשיטמ"ק בשמן] דלאלתר אמלקין אותו קאי וישן לכשירצה. וכן דייק לשון הרמב"ם שם דהאי לאלתר אמלקין קאי וכ"כ הרמב"ן שם וכן ביאר הרשב"א שם ותוס' הרא"ש סי' ט"ז.

אמנם, הריטב"א במס' ב"מ (כט:) לא ביאר כן בד"ה המוצא תפילין שם דמיהן ומניחן לאלתר וביאר שם הריטב"א ד"ומניחן לאלתר" לא קאי על התפילין וכן כתב שם – „פירוש האי מניחן אי אתפילין קאי שהניחם בראשו, ידא לשון מסורס והכי קאמר שם דמיהן לאלתר ומניחן לכשירצה ומצינו כיוצא בו במס' נדרים (טו.) הנודר שלא יישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר, שפירשו (הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן והרא"ש) מלקין אותו לאלתר משום שבועת שוא ויישן לכשירצה, אבל יותר נראה לפרש דברים כפשוטן, שם דמיהן ומניחן הדמים אצלו לאלתר וכעין שם דמיהן ומניחם האמור למעלה (כח:)“.

אמנם לר"ן נראה, דדוקא לענין הנשבע על השינה מלקין אותו לאלתר, אך לענין אכילה אין מלקין אותו לאלתר, אלא ממתנינים לו עד שיאכל ואז מלקין אותו והוא כדברי הירושלמי [מס' נדרים (ב, סוף ה"א)] – „שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן מיד. שבועה שלא אוכל ג' ימים ממתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו“.

אמנם בירושלמי כתב זאת רק על ג' ימים שאדם כן יוכל לעמוד בו (הכס"מ כתב דטעות הוא בכת"י וצ"ל ז' ימים), אך כיון שכתב הירושלמי ש"ממתנינים אותו" משמע דלדעת הירושלמי גם ג' ימים סכנה הוא שאין אדם יכול לעמוד בו, אך לכאורה גם משמע שם דלא כר"ן, שמשמע שם שהוא לא יכול להתאפק ויאכל בכל מקרה לפני תום ג' הימים כמו בשבועה שלא אישן ג' ימים.

ד. הרמב"ם נקט "או שלא יטעום כלום". יש לברר, מדוע שינה הרמב"ם מדברי הגמרא "שלא אוכל" וי"ל

ד"שלא אוכל" תלוי במחלוקת ר"ע ות"ק במשנה בריש פ"ג, האם הוא אוסר את עצמו בכלשהו או רק בכדי שיעור. כמו כן, בנשבע שלא יאכל נבלה, תלוי במחלוקת ר"ש והכמים שם, אם אפילו כאשר טעם משהו, אם זה כבר נחשב כמושבע ועומד על כך מהר סיני. אם כן, לפי דברי הרמב"ם משמע, כי אם היה נשבע בסתם היה מתחייב אם רק היה אוכל כשיעור. להלן נברר את הדברים לעומקם.

הנה לפי הבנת רעק"א ("תשובות וחידושים לרעק"א" סי' ס') כוונת הרמב"ם ב"שלא יאכל כלום", דאך כשהגיע למצב של סכנה יהיה אסור אף בפחות מכשיעור. ויש שהקשו עליו, דעל פי זה יסתור הרמב"ם את עצמו בפ"ד מהל' שבועות ה"א – „מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור“. **ולא קשיא מידי**, דבהל' שבועות כל הבעיה היא במה שנשבע שלא יאכל כלום ואם יכול לאכול פחות מכזית אין זו כלל שבועת שוא, דודאי שיכול לעמוד בכך במשך ז' ימים, אך בנשבע רק על יום אחד עיקר הכוונה, אינה על חוסר הטעימה, כי גם בלא שיטעום יכול לעמוד בכך, אלא על עצם שמירת מוצא בפיו בשבועה.

מרן ה"קה"י" [מס' שבועות סי' כ"א] הקשה על מה שתירץ ה"כס"מ" את קושית הר"ן על הרמב"ם ונשאר בצ"ע על ה"כס"מ". נביא קודם את דבריו וננסה לתרץ את קושייתו – „ובמה שהקשה הר"ן ז"ל דשלא אישן ג' ימים שאני, שאי אפשר לו במציאות להמנע מזה, דבעל כורחו יהא ישן, מה שאין כן שלא אוכל ז' ימים, דבידו שלא לאכול כו' תירץ ה"כס"פ משנה" דאף על פי שהוא יכול להעמיד עצמו מלאכול עד קרוב שיסתכן. מכל מקום כשיאכל לכשיסתכן הרי עבר על שבועתו ונמצא שנשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימו כו' וכנראה לכאורה שהכסף משנה תפס כוונת קושיית הר"ן ז"ל דמה שיאכל כשיסתכן אין זה עובר על השבועה, כיון שפקוח נפש דוחה איסור שבועה וסגי בקיומה של השבועה כל זמן שאינו פקוח נפש, ואהא השיב הכסף משנה, דנהי דמה שאוכל כשהוא פקוח נפש אין זה איסור ועבירה, מכל מקום "מקיים שבועתו" מיהא לא הוי ושפיר הוי ליה שבועה, בדבר שאי אפשר לקיימו. **אבל לכאורה** כוונת הר"ן ז"ל בקושייתו היא, דיכול במציאות לקיים שבועתו לגמרי שלא יאכל כל הז' ימים, דהא בידו להמנע מלאכול כל זמן שהוא חי ורק איסור איכא דאסור להרוג עצמו והוי ליה שבועה לעבור על דברי תורה, אבל מכל מקום מיקרי שפיר "אפשר לקיימו" ועל קושיא זו לכאורה לא השיב כלום הכסף משנה וצריך עיון“.

ולא זכיתי כלל להבין את השגת ה"קה"י" ולכאורה התירוץ על השגתו עולה מעצם דברי השגתו, כיוון שניתן לומר, כי ה"כס"מ" מתרץ, דלר"ן מספיק שהשבועה תהיה מן הסוג ש"אפשר לקיימו" כדי שזה לא יהיה שבועת שווא, אך לרמב"ם צריך שיהיה תנאי של "מקיים שבועתו" כדי ששבועתו לא תהיה שבועת שווא וכיון ד"מקיים שבועתו" לא מתקיים, לכן הוי שבועתו שבועת שווא.

הר"ן [מס' שבועות (כה.)] חולק על הרמב"ם וכותב, שאינו דומה דין הנשבע שלא לישון לנשבע שלא יאכל – „...דישן לאלתר, משום שהוא דבר שאי אפשר, דבעל כרחו יישן בתוך שלשה. והלכך לא חיילא שבועה כלל, אבל זה יכול לעמוד בשבועתו (= „שלא אטעום כלום חודש ימים“), מאי אמרת לימות, לכשיסתכן תדחה שבועתו משום סכנת נפשות, ומ"מ לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד עליו...אלא נ"ל שהדין דין אמת (= של הרמב"ם), דמי שנשבע שלא יטעום כלום חדש ימים מלקין אותו ואוכל לאלתר...משום דהוה ליה נשבע לעבור על דברי תורה, שנשבע להמית את עצמו, הלכך הוי שבועת שוא ולא בטוי...“ אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" כדאמר'י עלה בפ' החובל (צא:) ודלמא קטלא שאני [א"נ "השמר לך ושמור נפשך מאד" [דברים ה,ט]] כדאמר במקלל עצמו לקמן בפ' העדות (לו.). הלכך מלקין אותו ואוכל מיד“. אם כן לר"ן, רק שבועה אשר אינה אפשרית לקיימה במציאות, כשינה, נקראת שבועת שווא, אך שבועה שלא לאכול יכולה להתקיים במציאות ולכן אינה שבועת שווא והשבועה

היא שבועת שווא כיוון שנשבע לעבור על דברי התורה.

ויש להבין א. במס' סוכה (נג.) הובא – „כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעיינינו... איני והאמר רבי יוחנן שבועה... וישן לאלתר אלא הכי קאמר לא **טעמנו טעם** שינה דהוּוּ מנמנמי אכתפא דהדדי“. רש"י ד"ה מלקין אותו, כתב שם – „שנשבע לשוא ומשעה שיצאת מפיו הרי הוא כנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב שאף זה נשבע על דבר שאי אפשר ובשבועות (כט.) תנן דהיינו שבועת שוא וחייבים על זדונה מכות וכגון שהתרו בו“.

ב. הר"ן כתב, כי כדי לעבור על איסור אכילה, שיעורו הוא טעימה („שלא אטעום כלום“) ואילו מהגמרא במס' סוכה (נג.) משמע, כי גם בפחות מטעימת שינה („לא טעמנו טעם שינה“.) נחשב הדבר, אם ישן בפחות מכדי טעימה, כעבר על שבועתו, אך י"ל, דהר"ן באומר – „שלא אטעום כלום“ התכוון, אפילו לפחות מכדי טעימה. אמנם, עדיין יש לברר לגבי "כלום", אשר גם לגביו יש שיעור.

ג. ועוד יש לברר, האם תמיד "טעימה", הכוונה לאוכל או גם לשתיה.

הכס"מ כתב שם בפ"ה, דכדברי הר"ן משמע בירושלמי [מס' נדרים (ב, סוף הלכה א')] – „שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן מיד, שבועה שלא אוכל שלשה ימים, ממתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו“.

ק"ל, דזה כרמב"ם ולא כר"ן, כי הר"ן כתב שאדם יכול לרעוב עד כדי מיתה, אלא „לכשיסתכן תדחה שבועתו משום סכנת נפשות ומכל מקום לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד עליו“ ואילו מהירושלמי משמע, שהוא יאכל בסתם ולא משום שלא לעבור על "השמר לך ושמור נפשך מאד", אלא משום שהרעב יציק לו והוא לא יוכל יותר להתאפק ויאכל ולא משום שהוא נכנס לסכנת פיקוח נפש, כמו בשינה.

וי"ל דהרמב"ם אינו סובר כירושלמי, כי הרמב"ם הרי סובר שמיד כשנשבע שבועת שוא הוא חייב מלקות ואילו לירושלמי הוא אינו חייב מלקות רק כאשר יתחיל לאכול.

ד. הר"ן מביא כראיה לכך שהוא למעשה נשבע לעבור על דברי תורה, מדברי הגמרא [מס' ב"ק (צא:)] "ודלמא דקטלא שאני", היינו, הגמרא דוחה שם את הראיה למ"ד שאין אדם רשאי לחבל בעצמו מהפסוק „ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש“ [בראשית (ט,ה)] משום ששם בפסוק מדובר לגבי חבלה בה האדם הורג את עצמו ולכן זו אינה ראיה, כי גם למ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו, הוא יודה כי להרוג את עצמו בודאי שאסור, אלא רק חבלה שתשאיר אותו בחיים מותרת. מכאן מסיק הר"ן, כי לכו"ע אסור לאדם על פי התורה להתענות עד מוות.

אמנם, דבריו אלו צריכים עיון, כי בפסוק שם ובגמרא, כאשר מדובר באדם החובל בעצמו והורג את עצמו מדובר בקום ועשה ובפציעה חמורה הממיתה אותו מיד ועל ידי הוצאת דם, כדלעיל שם "אכה פלוני ואפצע את מוחו" ולגבי תענית שם אין מדובר במיתה אלא רק ב"להרע" כלשון הפסוק שם [ויקרא (ה,ד)], היינו, להרע ע"י גרימת עוני ע"י תענית. ונראה, כי כן הבין התד"ה ס"ל [מס' סוטה (טו.)] המקשה, כיצד שמואל סובר כאן שאדם יכול להרע לעצמו ע"י תענית, הרי שמואל סובר שם ב-(יא.). כי היושב בתענית נקרא חוטא, ואם שמואל היה סובר כאן כי מותר לו להתענות, כיצד סבר שם שנקרא חוטא. אם כן, עצם הישיבה בתענית סובר כאן שמואל שמותר ע"י שהוא ממעט מחלבו ודמו, אך בפסוק יתכן שהכוונה לחבלה שאדם חובל בעצמו על ידי שימוש בידיו וגורם לעצמו מיתה.

ה. ועוד קשה, הרי הנשבע אינו מתכוון להמית את עצמו ע"י התענית, כי אחרת לא היה מגביל את ימי תעניתו, אלא היה אומר "אע"פ בתענית עד שאמות", אלא על כרחך הוא חשב, כי בז' ימי צום אין מתים ובפרט דחוינן (כפי שנראה לקמן) בתנ"ך ובמדרשים, כי אנשים צמו ז' ימים ואף יותר וה"אור שמח" סובר, כי ניתן מהם ללמוד לגבי

יכולתו של כל אדם לצום ז' ימים. אם כן נוכל לומר, כי הוא לא התכוון להישבע לשווא וזה אינו כאומר על עמד של אבן שהוא של זהב, אם כן מדוע מלקין אותו?
 וי"ל שאם הוא שגג כי הוא חושב שהוא יוכל להחזיק מעמד ז' ימים, הוא אינו חייב מלקות, אך הרי מדובר שהוא יודע שלא יחזיק מעמד והוא נשבע במזיד ולכן מלקין אותו מיד כפי שפסק הרמב"ם שם (א, ז).

ו. לגבי מה שכתב הר"ן, דהוי שבועת שווא, משום מה שנשבע לעבור על דברי תורה, נראה דכוונתו דהיא שבועת שווא משום דכבר מושבע ועומד מהר סיני לא להמית את עצמו. וקשה, כיון דהר"ן מחלק בין מצב של מציאות, שממילא לא יוכל לעמוד בשבועתו (שינה) לבין מצב שיוכל לעמוד בו (תענית). אם כן, כיון דכוונת הנשבע לא להמית את עצמו, ממילא לא נשבע לעבור על ד"ת. ועיין ב"לב שמח" על סהמ"צ לרמב"ם [שרש ראשון (לה)]. בהוצ' שבת פרנקל] לגבי ענין זה של "מושבע ועומד מהר סיני", המביא בד"ה אבל, כי „איסורין דרבנן לאו מתפיס בדבר האסור והוא התפסה...וכן כתב הר"ן“, אם כן יש לברר לר"ן אמאי אין השבועה חלה, דהא כבר כתבנו לעיל, כי מצב כזה של גרימת מיתה בצורה עקיפה של תענית אינה מפורשת שם בתורה [בראשית (ט, ה)], ואף הלימוד מכך ע"י חז"ל אינו עוסק בכך אלא בצורה ישירה, היינו ע"י פציעה [מס' ב"ק (צא:)] או על ידי חנק אע"פ שלא יצא ממנו דם [ב"ר (לד, יג)].

ה' לב שמח" דן שם במחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ם סובר, שאף דברי סופרים הם דברי תורה משום הלאו דלא תסור והרמב"ן סובר כי אינו נחשב לדברי תורה. וכן נראה דעת הר"ן, על פי מה שכתב בריש מס' יומא. הוא מוכיח מהגמרא שם (עח:), דקטן אשר הגיע לחינוך, אפילו בידיים מאכילין אותו איסור מדברי סופרים ובאיסור תורה אין מצווין להפרישו, אך אין מאכילין אותו. אם כן, כיון שהנשבע אינו עובר על דבר מפורש מן התורה ולכאורה, כפי שראינו לעיל, יתכן כי זה אף אינו דברי סופרים מדוע אין שבועתו חלה?

ז. הר"ן מחלק בין שינה לאכילה דבאכילה הוא יכול להחזיק מעמד אפילו שימות, אך בשינה אין אדם יכול להחזיק מעמד וירדם מעצמו. וקשה הרי אם היה מחזיק מעמד ולא נרדם, גם על זה אמר הרמב"ם שאין בכוחו ולכן גם היה מת, אם כן גם בשינה ניתן לומר שלפני סיום ג' ימים הוא נכנס למצב של פקוח נפש וזה דוחה את האיסור שעבר על שבועת שווא.

ח. הר"ן התייחס לסוף הז' ימים וכתב שאז פקו"נ ידחה את איסור שבועתו, אך הרמב"ם מתייחס לתחילת ז' ימים, שברגע שהוציא מפיו את השבועה הוא כבר מתחייב וכן הסביר זאת הכס"מ וכן סובר רש"י במס' סוכה (נג:): בד"ה מלקין אותו – „שנשבע לשוא ומשעה שיצאה מפיו...נשבע על דבר שאי אפשר...“. אמנם לר"ן מתייחסים לסוף הזמן, אם כן קשה, הרי רגע לפני שהוא נרדם, נניח ביום השלישי, הוא עדיין לא עובר על שבועתו וכשנרדם אין לו בחירה לעבור על השבועה, אם כן אין כאן רגע שבו הוא עובר על השבועה.

ט. הר"ן מניח דלהרמב"ם יש זמן של "שטח אפור" בו הנשבע נכנס למצב של סכנה לפני תום ז' הימים ולכן הוא מקשה על הרמב"ם שאז ידחה פקו"נ את איסור השבועה וקשה הרי הרמב"ם אינו אומר זאת. לכן ניתן להניח שהרמב"ם סובר שאין כזה דבר, אלא רגע לפני תום הז' ימים הוא אינו בסכנה וברגע שנגמרו הז' ימים הוא מיד ימות.

בירור הבנת הגר"ש רוזובסקי במחלוקת הרמב"ם והר"ן והקושיות עליו

"ספרי" פר' מטות – „יכול אפ"ל נשבע לאכול נו"ט שקצים ורמשים קורא אני עליו ככל היוצא מפיו יעשה ת"ל "לאסר אסר", לאסור את המותר ולא ולהתיר את האסור". הגאון הגדול רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל הקשה (זכרון שמואל" סל"ג) על הרמב"ם דמשמע מדברי ה"ספרי" שלולא הפסוק, במצב שאפשרי במציאות לקיים שבועתו ורק ע"פ דין אי אפשר לקיימו, השבועה היתה חלה כר"ן. וקשה על הרמב"ם, דלשיטתו גם בלא פסוק השבועה לא חלה והוי שבועת שווא. הוא מקשה גם על "הספרי", למה צריך פסוק זה שלא חלה שבועה והא במשנה שנינו שאינה חלה כאשר היא באה לבטל מצוה אפילו בשב ואל תעשה וילפינן בגמרא שהוא משום "לא יחל דברו".

וק"ל על שתי קושיותיו: א. לגבי קושייתו על הרמב"ם ק"ל, דלרמב"ם דוקא כאשר בסופו של דבר לא יוכל לקיים במציאות את שבועתו, אז לא חלה שבועתו כבר מתחילה, משום שבועת שווא, אך אם במציאות תוכל להתקיים שבועתו בכל מקרה, מודה הרמב"ם שלולא הפסוק, שבועתו היתה חלה.

ב. גם קושייתו השניה של ה"זכרון שמואל" אינה מובנת א. מה שהקשה „והא תנן במתני", שאין השבועה חלה לבטל את המצוה וילפינן לה מקרא ד"לא יחל דברו". ילפותא זו אינה מובאת במשנה [מס' נדרים (טז:)], אלא בגמרא שם. אם כן, התנאים ב"ספרי" הרי יכולים לחלוק על כך. ב. בגמרא ישנה מחלוקת, מי למד את הדין של המשנה מהפסוק "לא יחל", האם רב או שמואל. אם כן, כיון שאת ה"ספרי" סידר רב, כמו שכתב רבינו אברהם בן הגר"א בספרו "רב פעלים", אם כן מהלימוד ב"ספרי" מ"לאסר אסר" מוכח דבגמרתנו הלימוד של "לא יחל" הוא של שמואל ואילו רב סובר, כי הלימוד על כך הוא מ"לאסר אסר" כמובא ב"ספרי". אם כן, זה אינו קשה, מדוע ה"ספרי" לומד את הדין מ"לאסר אסר", משום שלימוד זה סובר רב, כי ממנו נלמד הדין במשנה ולא כדברי שמואל ולכן אין כאן כלל קושיה. ג. גם אם הילפותא היתה מובאת במשנה, הרי דברי ה"ספרי" הם מ"התנאים", אשר יכולים גם לחלוק על המשנה. ד. גם רב עצמו יכול היה לחלוק על המשנה, אם הילפותא היתה מובאת במשנה, משום ד"רב תנא הוא ופליג". ה. מעבר לכל מה שכתבנו, ניתן גם לתרץ, דה"ספרי" בא לומר, כי הנשבע עובר מלבד "לא יחל" שהוא על עצם ביטול המצוה, גם על כך שהוא רצה להתיר את האסור.

מס' שבועות (כג:) – „שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאין ראויין לאכילה...פטור והדר תני שבועה שלא אוכל ואכל נו"ט שקצים ורמשים חייב מאי שנא רישא (רש"י – „קס"ד נבילה וטריפה נמי אוכלין שאינן ראויין הן"). דפטור ומאי שנא סיפא דחייב? האי לא קשיא רישא בסתם וסיפא במפרש. מפרש נמי גופיה תיקשי, אמאי מושבע מהר סיני הוא? רב ושמואל ורבי יוחנן (= בגירסת רבינו חננאל מובא תירוץ זה רק בשם רבי יוחנן.) דאמרי בכלל (רש"י – „שפירש ואמר שבועה שלא אוכל נבילות ושחוטות"). דברים המותרים עם דברים האסורין. וריש לקיש אמר אי אתה מוצא אלא אי במפרש חצי שיעור (= שיהיה חייב קרבן שבועה כשאוכל כזית) ואליבא דרבנן ואי בסתם אליבא דר"ע דאדם אוסר עצמו בכל שהוא (כד)...אלא לר' יוחנן בשלמא לאו משכחת לה (רש"י – „שבועה שלא אוכל משכחת דחיילא אע"פ שמושבע ועומד משום כולל"). אלא הן (רש"י – „שבועה שאוכל נבילות ושחוטות מי משכחת לה דתיחול אנבילות ולבטל שבועת הר סיני"). היכי משכחת לה?

תד"ה אלא הן – „דאפ"ל ע"י כולל נמי לא אמרינן דתיחול השבועה לבטל המצוה וקשה לריצב"א דתני בירושלמי שבועה שלא אוכל מצה ואכל מצה בלילי פסח חייב. אלמא דבאיסור כולל חיילא שבועה לבטל את המצוה ותירץ דהכא דוקא לא חיילא שבועה משום שהזכיר נבילה ונשבע עליה לאוכלה אבל התם דלא מדכר פסח חיילא עליה

שבועה ולפי זה משכחת הן אפלי בדברים האסורים כשאומר סתם שאוכל וקשיא לפלי דקתני התם סיפא שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח פטור אמאי נקט בלא כולל בכולל נמי שאר לילות עם לילי פסח, כיון שהזכיר נמי לילי פסח פטור וי"ל דה"ל בעי למימר ולא חש למיתני, אלא שהזכיר לילי פסח. ור"י מפרש דודאי שב ואל תעשה כדאיירי הכא לא חיילא דקאמר שבועה שאוכל ולא אכל, אבל התם בנשבע שלא לאכול ואכל דהוי בקום ועשה ודאי חיילא".

הרמב"ן והר"ן כתבו שם דלא קשיא כי ודאי אף אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל לקיים שבועתך-אפילו בכולל- ולעבור בידים על לא תעשה.

בעל "המאור" סובר שזה אכן קשה ולכן פסק שהלכה כבבלי ולא כירושלמי. עכ"פ לפיו ולפי הריצב"א משמע שאף אם חלה השבועה איתא בהן, רק אסור לעבור על איסור נבילה בידים ומוכרח לבטל שבועתו. לרמב"ן משמע, כיון דאח"כ יצטרך לעבור על שבועתו הוי כדבר שא"א לקיימו ולא יחל השבועה וכן משמע בריטב"א סוף פרק קמא דנדריים, אך קשה דלר"ן לא משמע כן, שהרי סובר ב"י ימים שהוא דבר שאפשר במציאות לצום עד שיסתכן ולכן חלה השבועה. ואם כן גם חלה בכולל בשבועה לאכול נבילות לבטל המצוה בשב ואל תעשה, אם כן, גם לעבור בקום עשה תחול השבועה, אף על פי שצריך לבטל אחר כך שבועתו משום דשב ואל תעשה עדיף.

ה"זכרון שמואל" תירץ דיש לומר, דלר"ן, אף שהשבועה חלה, מכל מקום אינה נחשבת ד"איתא בהן" דמשמעו קיום השבועה.

ה"זכרון שמואל" מתרץ את קושייתו על ה"ספרי", דגם ל"ספרי" אין צורך בפסוק, כדי לומר שלא חלה השבועה לאכול נבילות, אלא צריך את הפסוק, כדי להורות ששבועה,,דלהתיר את האיסור מופקע לגמרי מחלות איסור שבועה...אין זה כלל חפצא של חלות שבועה... אינם מהדברים הניתנים לחלות שבועה כלל...".

"והנפק"מ לגבי כולל" – שלכן לא חלה שבועה לעבור על איסור בקום עשה גם בכולל. ולא כ"מחנה אפרים" שכתב דלתוס' לא חלה השבועה מעיקרא, כאשר נשבע לעבור בקום ועשה בכולל, אך מדברי הרמב"ן והריטב"א נראה (וכתב הרשב"ץ שכן עיקר) שכן חלה השבועה ורק שב ואל תעשה עדיף ומוטב לעבור על שבועתו בשב ואל תעשה, אך מה"ראשונים" נראה שלא דייקו זאת מדברי ה"ספרי" וכן לר"ן לא נר' שדייק כן בספרי וסובר דכיון ששייך במציאות חלה שבועה וכן בכולל כדברי המחנה אפרים. [הוספה: ומכל מקום מקשה הגמרא דליתא בהן ומשום "דליתא לקיימא בהן". וקשה דאמרינן שם בנשבע על חצי שיעור דאיתא בהן והרי מכל מקום גם לר"ל אסור מדרבנן וכשנשבע על כך כתב הש"ך (יו"ד סי' רל"ט ס"ק כ) שהשבועה חלה (לא כדפסק שם השו"ע) ורק אסור לקיים שבועתו. אם כן כיון דחלה

אף דליתא בכך לקיימה חשיב איתא בהן? וי"ל על פי הרזב"ז [הל' שבועות (ה,ח)], דנשבע לאכול חצי שיעור אף שחצי שיעור אסור מהתורה חייב לאוכלו. ואם כן על פי זה, לר"ל יש לומר, שאמנם אסור מדרבנן אך לא החמירו כאיסור רבנן גמור וכיוון שחלה שבועה ורק שאסור לקיימה חשוב איתא בהן].

שיטת הרמב"ם – כשיטת הריצב"א ובעל ה"מאור" – כשהשבועה חלה אפילו לא ניתן אחר כך לקיימה מכל מקום חשיב איתא בהן. מקושיית הגמ' "והא ליתא בהן" מוכח דסבירא ליה שחיובו אחר כך לעבור על השבועה משום פקוח נפש (כב"י ימים) הוי דבר שאי אפשר לקיימו הוה שבועת שווא.

ולכן ניתן ליישב את קושיית ה"כסף משנה" [סוף (ה,כ)] על הרמב"ם מהירושלמי [מס' שבועות (ג,ז)], דשם בירושלמי הובא, שאם נשבע בכולל גם על היתר וגם על איסור כגון שיש לפניו י' זיתים כאשר ט' של

שחוטות ואחת של נבילה, ונשבע לאכול את כל עשרת הזיתים זה נחשב שפירט שרצונו לאכול ט' שחוטות ואחת נבילה, כמו שפטור על הנבלה פטור אף על השאר" ואינה מועילה שבועתו בכלל. אם היתה מועילה השבועה, אף שיצטרך לעבור על שבועתו לגבי הנבילה, מחוייב היה לאכול את השחוטות, כי שבועתו נחשבת על כל כזית לחוד כדברי הר"ן פ"ג דשבועות לגבי נשבע לאכול י' ככרות ונשרף אחד מהם, חייב לאכול את השאר. אמנם, כיוון שלא חלה השבועה משום הנבילה, לכן לא חלה גם על השאר, כיוון שחלות השבועה היתה משום שנשבע לאכול כל אחת מהן. אם כן, לירושלמי, אם לא היה מפרט היתה חלה השבועה אף על הנבילה, אף שאחר כך חייב לעבור על שבועתו וזה אינו כשבועה שלא אישן ג' ימים, כפי הבנתנו בר"ן.

אם כן, לרמב"ם חולק הבבלי על הירושלמי וסובר ד"ליתא בהן", היינו, דלא חלה השבועה כלל ולכן אם חייב לעבור על שבועתו משום דשב ואל תעשה עדיף, לכן לא חלה השבועה כל עיקר, כיון שהגדרנו את שבועת השווא כשבועה שאי אפשר לקיימה ואילו הירושלמי חולק וסובר, שאם חלה השבועה בכלל חלה השבועה אף שחייב אחר כך לבטלה. ועל פי זה יתבאר דברי הירושלמי "שבועה שלא אוכל ז' ימים ממתנים לו עד שיאכל". זה לשיטתו שכל מצב כזה, אשר במציאות הוא דבר אפשרי אינו שבועת שווא, אך לרמב"ם הפוסק כבבלי, דאף דבכולל מצד שבועה לבטל את המצוה היה חל בכלל, לכן בשבועה של אוכל ז' ימים, כיון שצריך לפני כן לאכול משום פקוח נפש, הוא דבר שאי אפשר לקיימו ולא חל כלל.

על פי זה כותב ה"זכרון שמואל", כי ניתן לתרץ את קושייתו על ה"ספרי" – „דיש לומר דה"ספרי" אזל בזה כשיטת הירושלמי, אולם הר"מ פסק כשיטת הבבלי דס"ל כהאי גוונא דאסור לקיימו חשיב כדבר שאי אפשר והוי שבועת שווא“.

ו. קושיית ה"זכרון שמואל", לכאורה, אינה קשה מעוד סיבה, כי הנה למעשה, כל המו"מ דלעיל היה על בסיס ההבנה של הר"ן לגבי שורש המחלוקת שלו עם הרמב"ם ועל פי זה גם ניסחנו את יסוד פסק ההלכה ברמב"ם. אמנם, אפשר להגדיר אחרת את יסוד הבנתו של הרמב"ם, ואז יתכן שיתבטלו המחלוקות בין הבבלי והירושלמי והוא על פי דברי הירושלמי במס' נדרים (ג,ב) – „...אי זהו שוא ואי זהו שקר שבועת שוא בשנשבע לשנות את הידוע לאדם. שבועת שקר כשנשבע ומחליף. ר"י בר אחא בשם רבי יוחנן ידוע לשנים זהו שבועת שקר לשלשה זהו שבועת שוא“.

אם כן, אם נאמר דלרמב"ם הסיבות לכך הן לענין שינה והן לענין אכילה שוות, כי שניהם עונים להגדרה "שנשבע לשנות את הידוע". אם כן, שיטת הר"ן היא דלא כמאן, כי לפי ר' יוחנן אין שום הבדל אם במציאות הוא יכול לקיים את שבועתו אם לא וכ"ש לפי השיטה השניה. אם כן, לרמב"ם זאת אינה שבועת שווא, משום שאחר כך צריך לעבור על שבועתו, אלא משום שנשבע לשנות את הידוע. וזה מתאים גם לדברי רש"י, שהוא כמו מי שנשבע על עמוד אבן שהוא של זהב, שבהבל פיו ניסה לשנות את הידוע לבני אדם. ממילא אין קשה כלל קושייתו של ה"זכרון שמואל", מלבד מה שהערנו לעיל דאין קושייתו קושייה.

בירור המקורות לדברי הרמב"ם על היכולת לצום ז' ימים על פי ה"אחרונים". הקושיות על ראיותיהם והבאת שבע ראיות אחרות מחז"ל

ראיות ה"מנחת חינוך" והמהר"י באמבאך

שיטה מקובצת על ה"מנחת חינוך", הרב רולינד, מצוה ל' (עמ' מא.) – ,, (= ה"מנחת חינוך") כתב על מה שאמר הרמב"ם פ"ה משבועות, בנושבע שלא יאכל ז' ימים דלוקה ויאכל לאלתר, שאין לזה מקור, אך מי כמוהו חכם בחכמת הטבע בודאי ידע כי אי אפשר שיהיה ז' ימים ללא אכילה – "ראיתי מביאים בשם דודי הגאון מהר"ל פ באמבאך ז"ל בעל מחבר שו"ת "אהל יהושע" שאמר, דמקורו (= של הרמב"ם) הוא בש"ס יבמות (עא:) דמקשה הש"ס "ומי חיי" ופרש"י דהוי בלא מזון יעו"ש וב"ערוך לנר" שם" (ר' דוב בער צוקערמאן).
כתב שם ה"ערוך לנר" בד"ה אינו יכול לחיות. משום דלא יניק – ,,ועיין במהר"ם מה שהקשה על זה. והנה המהר"ם הבין דמה שכתב רש"י "משום דלא יניק", היינו, דעל ידי כן אין לו מזונות. אכן לפי זה הוי ליה לרש"י לנקוט לישנא דהש"ס משום דלא זן, אבל לשונו נראה מבואר דהכי קאמר, כיון דיצא לחוץ אינו יכול לחיות בנסתם הפתוח והיינו כמו שכתב המהר"ם, משום דאין לו אויר. אם כן, מאי טעמא במעי אמו יכול לחיות ולא צריך אויר, היינו, על כרחך משום דאז יש לו יניקה מאמו וסגי ליה באויר דאמו ולכן לא צריך אז גם כן למזונות, אבל כשיצא ראשו אז אין לו יניקה מאמו ולכן אין יכול לחיות בנסתם הפתוח אפילו לשעה אחת, משום דאין לו אויר, על ידי שאין לו יניקה וממילא אין לו מזונות גם כן. והיינו מה דפריך הש"ס ומייתי ראייה מהך ברייתא דאין לו מזונות עוד כשיצא ראשו".

בירור הראיות

הגמרא במס' יבמות (עא:) מכררת באיזה מצב יכול להיות שתינוק נולד לפני שחיטת הפסח ובזמן השחיטה הוא היה אמנם ערל בן ח' ימים אך לא בר מהילה ולכן אביו יכל לשחוט, אך אחר השחיטה הוא נהיה בר מהילה ולכן אביו אסור באכילת קרבן הפסח עד שימול את בנו. הגמרא מביאה שם כמה אפשרויות, כאשר אחת האפשרויות היא – ,,כאן שהוציא ראשו חוץ לפרוזדור" [רש"י – ,,וכבר עברו **שבעה ימים** ומההיא שעתא הוה ליה ולד, דקיימא לן במס' נדה (כט.) (= רש"י שם כתב שהמקור הוא במשנה בדף הקודם), "יצא ראשו הרי הוא כילוד" והשתא בין עשיה (= שחיטה) לאכילה יצא הגוף דהויא ליה זמן מילה"]. אם כן מדובר שעדיין הוא ברחם אמו רק הוציא את ראשו מחוץ לפרוזדור ונחשב שכבר נולד, ה"פרוזדור" הוא צואר הרחם אך אינו מה שקוראים כיום "צואר הרחם", אלא הכוונה לתעלת הלידה (לדעת רבינו אברהם מן ההר). לרש"י ועוד "ראשונים" נחשב כבר התינוק כילוד, אף שראשו עדיין בתוך האשה בבית החיצון, כיון שראשו הוא מחוץ לפרוזדור, [רש"י ד"ה כגון שהוציא ולד ראשו חוץ לפרוזדור, במס' נדה (מב:)], אך לתוס' [מס' נדה (נב:)] ד"ה כר' הושעיא, לפי הבנת המהרש"א שם, ד"ה וכרב הושעיא, אינו נחשב כילוד עד שיצא ראשו לאויר העולם, היינו, מחוץ לבית החיצון. אמנם בבהמה לא שייך כל זה, דאדם מבהמה לא יליף דלית לה פרוזדור" [מס' שבת (פו:)], בשינוי לשון מס' חולין (סח:), מס' בכורות (מו:)] וכן ביארו התוס' במקומות אלו. וכשיטה זו על גב"ס דרי טהרה" [יו"ד (קצד,כו)].

אמנם, בענין זה שיטת רש"י ותוס' שווה ד"חויץ לפרוודור" נקרא "בית חיצון", אך לפי הר"ף במס' שבת בסוגיא שם (קלה.) ולשאלות פ' לך לך סי' ט' משמע דהפרוודור הוא עצמו הבית החיצון. כן הכין הנצי"ב מוולאוויץ ב"מרומי שדה" עמ"ס נדה (מב:) ד"ה כגון. א"כ לשיטתם אם שמעוהו בוכה בפנים הוא משום שהוציא ראשו לאויר העולם והחזירו חזרה.

לפי זה, קושיית הגמרא במס' יבמות (עא:) "ומי חיי" ובתירוץ "היכא דלא מעוי", יתפרש כך לפי דברי הנצי"ב. לתוס' הגירסה "דלא מעורה" וכן גירסת רש"י ע"פ ה"תשב"ץ" (ח"ג סי' רנ"ז) – ,,ס"ד דכיון שנולד, אף על גב שאינו אלא בחוץ לפרוודור, כבר נפתח הסתום, משום הכי מקשי "ומי חיי". ומשני ואי בעית אימא דהיכא דמעורה חיי. פירוש – כל זמן שהוא מעורה באמו שהינו בבית החיצון, לא נפתח הסתום וחיי, ואין לנוסחא "מעוי" מקום כלל. אבל לשאלות והר"ף הקושיא יפה, האיך חיי הלא הברייתא אומרת שאילולא כן לא חיי, וס"ד שהוא משום שאינו יכול לאכול. ומשני – הני מילי היכא דלא מעוי וכו'. פירוש – לא משום אכילה אינו יכול לחיות, אלא משום שאיפת הרוח. משום הכי, אם הוא צועק יכול לחיות, ואין חשש מאכילה כלל, אבל נוסחא "מעורה" אין לה מקום כלל, שהרי כבר יצא לאויר העולם ונסתם הטבור ואינו מעורה כלל, אלא העיקר כנוסחא דילן".

אם כן שיטת רש"י היא, דכבר שהוציא את ראשו לבית החיצון נחשב ולד, אפילו שלא ילדה האשה ויצא לאויר העולם. לענ"ד לפי זה ניתן לתרץ קושיית ה"אחרונים" על רש"י ד"ה כל שאין אמו טמאה לידה, במס' שבת (קלה.). רש"י מביא שם ב' דוגמאות למצב שאין אמו טמאה לידה – ,,כגון יוצא דופן ונכרית שילדה ולמחר נתגיירה, אין בנה ממתין עד שמנה אלא נימול מיד". וקשה מה החידוש שרש"י מציין לגבי הנכרית, הרי ודאי כיון שנולד לפני שנתגיירה, אם כן הוא גוי לכל דבריו ומאיזה סיבה תהיה טמאת לידה, אחרי גיורה, על בנה דגוי? אך לפי שיטת רש"י הדבר ברור, כגון שהוציא את ראשו חוץ לפרוודור לבית החיצון (ואחר כך החזירו) ולמחרת היא נתגיירה ולאחר יום או יומיים הוא יצא לאויר העולם.

והנה אם היה מדובר ביהודיה כיון שהוציא ראשו מחוץ לפרוודור והוא נחשב ילוד ואפילו שהחזיר ראשו הוא נחשב כילוד לענין טומאה וטהרה, כמו שכתב רש"י במס' בכורות (מו:) בד"ה הא נמי תנינא – ,,גבי אדם במס' נדה, מי שיצא ראשו הרי ילוד, דאפילו החזירו ולא נולד עד למחר (= לפי גירסת ה"ש"מ") חשיב ילוד מיום ראשון וחשבינן לה ימי טומאה וטהרה מיום ראשון? והנה כאן יהיה להפך, כיון דלפי רש"י כיון שהוציא ראשו מחוץ לפרוודור כבר נחשב ילוד. אם כן רש"י בא לכלול גם מקרה שאם יצא ראשו מחוץ לפרוודור כבר נחשב ילוד ולכן הוא נחשב גוי. לכן אם למחרת נתגיירה אף על פי שילדה אותו לאחר גיורה, אינה צריכה לישב ימי טומאה, כי נחשב ילוד מאתמול כגוי. לכן אחרי שהוא נולד סופית דינו כגוי, כיון שכבר נחשב ילוד לפני שנתגיירה וימול מיד אחר שנתגיירה.

והנה הראיה היא מכך שהוציא ראשו לפני שחיטה ועברו עליו ז' ימים כשראשו בבית החיצון. הנה לפי התירוץ "דזנתיה אישתא דאימיה" (רש"י – ,,החולי זן את החולה"), אך זו ראייה כי הוא אינו מתקיים ללא תזונה אלא יש לו תזונה של האש מאמו והכוונה שהאש עצמו זן אותו, כדברי רש"י ולא כפי שכתבו בהוצאת "שוטנשטיין" שהוא אינו רעב בצורה עקיפה – שהחום מדכא את הרעב ופעילות החולה ולכן אינו זקוק למזון רב או שהחום מזרז את ניצול עודפי השומן בגוף, כי זה אולי נכון לגבי חום החולה המוכר לנו, אשר יכול להמדד במד חום, אך חום זה אינו נמדד במד חום, כמו שאמר לי הגאון הגדול ר' א.י.ל שטיינמן, אלא סוג חום אחר אשר יש בו כח חיובי מסויים אשר זן ישירות את החולה כמו שכתב רש"י שהחולי עצמו זן את החולה, כמו שהשיגה עצמה זנה את החולה כדברי חז"ל, כפי שנראה לקמן. אמנם ב"אגרות משה", חו"מ, ח"א, סימן ע"ג אות ג', כתב – ,,ורק בחולה דחום גדול,

החום הוא גם מזונותיו, כמפורש בגמ' יבמות (עא:) כגון דזנתיה אישתא, שכזה אין להאכילו בעל כרחו...". לכאורה משמע מדבריו, כי "זנתיה אישתא", הכוונה היא לחום רגיל הגבוה במיוחד.

ישנן כמה מחלות הנקראות בשם "אישתא", מחלות אשר זנות את האדם וגורמות לו לצרוך הרבה שתיה ללא צורך אכילה, כדאמרינן במס' יומא (כא:) – „אש דחולה שותה ואינה אוכלת“.

ישנה מחלה הנקראת "אשתא בת יומא" [רש"י במס' שבת (סו:)] ד"ה בת יומא, פירש – „שאוחזתו בכל יום“ ובמס' סנהדרין (מז:)] הוא פירש – „ביום ראשון שלה...“.

במס' שבת (סז.) הובאה המחלה "אשתא תילתא" ופירש שם רש"י – „שחפת שלישית שבאה מג' ימים לג' ימים“. במס' פסחים (כה:) הובאה המחלה "אישתא צמירתא" ושם פירש רש"י – „חולי שקורין מלוי"י (= מיחושים).

צמירתא-חם כמו "בצמרא צמורי" ב"ק (ס.) נמי כשעת הסכנה...". במס' ברכות (לב.) פירש רש"י לע"ז זה על המחלה "אשתא דגרמי" ובמס' שבת (סז.) פירש רש"י לגבי "אשתא צמירתא" – „חולי שמחממת וקודחת את

הגוף“ ובמס' ע"ז (כח.) פירש רש"י

לגבי מחלה זו – „חולי חמה בלע"ז מלווי"ד. צמירתא – לשון שריפה וחמימות ודוגמתו בהכונס צאן לדיר (ס.) דצמרא צמורי“.

ישנם עוד סוגי מחלה הנקראים אשתא, כגון במס' ע"ז (כח.) – „הא סימטא“ [רש"י – „קלוג בלע"ז (= מורסא) נפח העומד באדם“]. פרוונקא (= שליח) דאשתא היא“ [רש"י – „על ידי חולי ששמו חמה הוא בא וסימן הוא

לה“]. ר"ח – „פירוש נפחא, אדמומית שלוחה של המוות היא, כלומר המוות גדולה באה אחריה“]. וכן במס' יומא (כט.) מובאת המחלה "אישתא דסיתוא" [רש"י – „קדחת של ימות החורף המחממת את החולה וידוע שהוא קשה

מאד יותר מקדחת המבערתו בימות הקיץ“]. קשיא מדקייטא וסימניך תנורא קרירא“ [רש"י – „עצים מרובים להסיקו, אף זה שהאוויר צונן והגוף צונן והחולי מבעירו, וידוע שהוא חולי קשה“].

דלקות וזיהומים כתוצאה מעקיצת דבורה, קרן וכאב עינים, נקראים גם "אישתא" במס' ע"ז (כט:). לגבי "חלצתו חמה", ישנם פירושים שונים. במס' יבמות (עא:) פירש רש"י בד"ה אישתא דידיה – „שאוחזתו חמה וכשיצא

חלצתו“, אך במס' נדרים (מא.) הובא – „אמר שמואל אין מבקרים את החולה אלא למי שחלצתו חמה“ [תד"ה שחלצתו – „שהחזיק חמימותו ועדיין הוא חולה“]. ר"ן ד"ה שחלצתו – „שלבשתו חמה כאדם המזדיין, שעל ידי

כלי זין שעליו נקרא חלוצ“]. דבורא קשיא לעינא ולאישתא אמר רבא האי אישתא, אי לאו דפרוונקא דמלאכא דמותא, מעלי כחזרא לדיקלא“ [רש"י – „כמו האטד שמקיף הדקל ומגין לפירות... כך מגינה על גופו של האדם“].

הכס"מ [הל' מילה (א,טז)] פירש בדברי הרמב"ם – „שחלצתו חמה, כלומר נשלף ממנו החולי ויצא מגופו“.

ישנם עוד סוגי חום שונים הנמצאים בגופו של אדם. ישנו חום קבוע אצל עם ישראל – "חביל גופייהו" משום שהם "דייגי במצוות" [מס' שבת (פו:)], אך סוג זה של "חביל" שהוא בחילוף אותיות "חביל", אינו מספיק כדי לא להנזק

מארס נחש, אך הגויים שאוכלים שקצים ורמשים ולכן "חביל גופייהו", להם הבל זה כן מועיל, כדברי התד"ה דאכלי (שם). במס' נדה (לד:) נשאר הגמ' בתיקו אם הגויים ש"חביל [רש"י – „חם“] גופייהו משום שאוכלים

שקצים ורמשים אם זה מועיל להם שלא יסריח בתוך מעי עובדת כוכבים הזרע כמו ישראל, אשר חביל גופייהו משום דדייגי במצוות.

ב"שו"ע" באו"ח (שכחז) מובאים סוגי חום בזמננו – „ועל מי שיש בו קדחת חם ביותר [מ"ב (יט) – „הוא הנקרא בלשון אשכנז טיפו"ס וכדומה“]. או עם סימור" [מ"ב (כ) – „מלשון תסמר שערת בשרי. והוא הנקרא שוידעררי"ן

(=צמרמורת) בלשון אשכנז שבא הקרירות ואחר כך החמימות, אין זה בכלל חולה שיש בו סכנה (אחרונים)...“].

אמנם התירוץ השני, "היכא דמעו מחייא", יכול אולי להיות ראיה, אך גם זו אינה ראיה כי בכל מקרה כל גופו עם לבו נמצא עדיין בתוך הרחם המספק גם תזונה מסוימת לתינוק דרך עורו והוא גם אינו זו, כך שאין בו פעילות כשל אדם רגיל, לא פעילות מוחית כמותו ולא גופנית ולכן יכול לשרוד. כמו כן לפי הגירסה "מעורה" ודאי שאין זה ראיה, כיון שהוא זן ישירות מאמו. גם הרמב"ם [הל' קרבן פסח (ט, ט)] השמיט את האוקימתא הזו של רב שרביא ודנו על כך ארוכות "שער המלך" ועוד אחרונים לגבי הסיבה, ואפשר משום שפסק הרמב"ם שבמצב זה בזה"ז זה בלתי אפשרי.

ראיית ה"אור שמח" [הל' שבועות (ה, כ)]

...ושיעור שבעה ימים, נראה רמז מיומא (ד:) "למרק אכילה ושתיה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת" יעוין שם". רש"י ד"ה למרק אכילה ושתיה, כתב – „שבששה ימים הללו נתמרקה אכילה שבמעיים להיות כמלאכי השרת“. אמנם, ה"אור שמח" כתב כי ממש רבינו זו אינה ראיה אלא רק רמז, אך יש לברר אם על רמז זה אין קושיות. רמז זה הוא על פי פירוש רש"י אשר אמר, כי מירוק זה של ששה ימים והוא אליבא דרבי יוסי הגלילי אשר סובר כי פרישת משה רבינו היה לאחר מתן עשרת הדברות בתחלת מ' יום, אך לפי רבי עקיבא, כיסה הענן רק את ההר ולא את משה ופרישה זו לא התקיימה כלל ובו' בסיון ניתנה התורה כדברי ר' יוסי במס' שבת (פו:). אשר אינו סובר כרבי יוסי הגלילי אלא כרבי עקיבא, כדברי רש"י שם בד"ה ב' בחודש. ורבי יוסי סובר בסוכה (ה.) כי משה לא עלה מעולם למרום ועלה רק למטה מ' טפחים. המהר"ץ חיות שם כתב בכונתו, כי עלה לרקיע אך לא למרום, היינו, טבעו לא השתנה להיות כמלאך. וכן אומר רבי יוסי לגבי אליהו כי הוא לא עלה לשמים על אף שנאמר "ויעל אליהו בסערה השמימה" [מלכים ב' (יב, יא)]. המהר"ץ חיות מחזק את דבריו וכותב – „...בכל זאת לא נתהפכה טבעם כמלאכים פרק רבי עקיבא [מס' שבת (פח:)] "מה לילוד אשה בינינו" וכן אליהו עדיין היה שכיח בשיבת חז"ל בצורת איש". דבריו אלו האחרונים תמוהים, כי הרי גם מלאכים מתגשמים כבני אדם, כגון המלאכים אשר נדמו לאברהם אבינו כערביים ויש לכך עוד דוגמאות בחז"ל.

המהרש"א במס' יומא (ד:) ד"ה למרק, כתב כי מתוך כך שהובאו דברי ר' נתן בסמוך לדברי רבי עקיבא לכן – „ועוד נראה לקיים (= דברי ר' נתן אליבא דרבי עקיבא)...דביום הו' שניתנה התורה קרא למשה קודם שקרא לכלל ישראל, כדי למרק אכילתו שבמעיו באותו זמן הקדמה וכן כדי לאיים עליו באותו זמן קדימת קריאתו לכלל ישראל“, שהרי לרבי עקיבא – „ובשביעי קבלום ומשה וכל ישראל עומדים לקבל עשרת הדברות...ואחר כך עלה כדי לקבל את הלוחות ולא היה שם פרישה כלל“ [רש"י ד"ה ר"ע אומר במס' יומא (ד.)].

וק"ל דברי המהרש"א, כי לכאורה הוא יוצר מחלוקת לגבי המציאות עם רש"י, דלרש"י כדי למרק את האוכל שבמעיו צריך ששה ימים ולמהרש"א מספיק כמה שעות?

המהרש"א במסכת ב"מ (פו:) ד"ה משה עלה למרום, כתב – „אבל משה שהיה ג' פעמים מ' יום, בלא אכילה, כיון שראה בראשונה שנעשה לו נס שהוצרך לעמוד שם מ' יום בלא אכילה, לא היה לו בעליה שניה ושלישית לסמוך על הנס והיה לו ליטול עמו לחם ומים (= המהרש"א מסביר, כיצד ר' תנחום בר חגילאי לומד שם ממש רבינו שאל ישנה אדם ממנהג המקום אליו הוא מגיע, מכך שמשה עלה למרום ולא אכל שם). אי לאו משום ד"אל ישנה וכו'" ודקאמר עלה משה למרום, אין זה סותר מה שאמרו בפרק קמא דסוכה (ה.) (= היינו, ר' יוסי) מעולם לא עלה משה למרום, דמכל מקום עלה למטה ולא אכל שם משום ד"אל ישנה“.

הנה ודאי המהרש"א אינו מתכוון לכך, שרבי יוסי במס' סוכה (ה.) סובר, כי משה כן עלה למרום ושלכן זה אינו

סותר לכאן, שהרי אין הוא יכול להכחיש את החזי, שהרי כאן ר' תנחום בר חגילאי אומר "משה עלה למרום" ואילו רבי יוסי אומר במס' סוכה (ה.) בדיוק להיפך "מעולם לא עלה משה למרום", אלא כוונתו היא, שאין זה סותר לומר, כי אף שרבי יוסי אומר שמשה לא עלה למרום, בכל זאת הוא גם מסכים וסובר שמשה רבינו לא אכל ושתה. בכך נאמן המהרש"א לשיטתו במס' יומא (ד:), כי גם לרבי עקיבא – אשר רבי יוסי הולך לשיטתו, כדברי רש"י במס' שבת (פו:) – אפשר לומר כי משה מירק אכילתו ושתייתו מבני מעיו. לכן המהרש"א ממשיך לפי שיטתו כאן וכותב, כי אפשר לומר, שגם רבי יוסי במס' סוכה (ה.), אשר סובר כשיטת רבי עקיבא, יסבור שאף שמשה לא עלה למרום, אלא אולי רק לרקיע, מכל מקום גם שם ברקיע הוא לא אכל משום "לא ישנה", אך לשיטת רש"י שם במס' יומא (ד:), שר' נתן ודאי לא מסביר כי משה רבינו מירק אכילתו ושתייתו לשיטת רבי עקיבא, אלא רק לשיטת רבי יוסי הגלילי, הרי שגם כאן יתכן ורבי יוסי יסבור, כי משה רבינו כן אכל בהיותו ברקיע למטה מ' טפחים, כיון שרבי יוסי שיטתו היא כרבי עקיבא, כי משה רבינו כלל לא היה בפרישות ז' ימים בלא אכילה, אף כאן במ' יום לא פסק מלאכול.

ויתכן לבאר את יסוד שיטת רבי עקיבא ור' יוסי – שאם נאמר כרבי יוסי הגלילי, זה מקטין את גדולתו של משה רבינו ממה שהיה באמת, אלא ההפך הוא הנכון, כי יש לומר שמשה רבינו ע"ה קידש את כל גשמיותו ואבריו וגם אכילתו היתה בבחינת קדש קדשים וכשם שעל אף שאכל ושתה, בכל זאת דיבר עימו הקב"ה פנים אל פנים, בכל עת כדבר איש אל רעהו כאן בארץ, כך אין שום סיבה שלא יהיו פני הדברים גם בשמים. ועוד, שאם עלה משה רבינו למרום ונהפך חומרו ממש למלאך, הרי בכל אותם ימים הוא אינו ממשיך להלחם ביצר הרע (כי המלאכים אינם בחיירים וכל מה שנראה שיש להם קצת בחירה זה כדי ללמדנו מדות ומושגים נעלים). וממילא נמנע ממנו השכר של הנצחון על היצר הרע באותם ימים. אם כן יצא שכרו בהפסדו במוכן זה. כשם שמשה רבינו העדיף להכנס לארץ ישראל, כדי לקיים את המצוות התלויות בארץ ועוד מצוות ולהשיג בכך עוד שכר ולא למות ולהגיע מיד לגן העדן הרוחני בשמים, כן גם כאן העדיף להיות ברקיע ולא בשמים כאחד המלאכים וכך ברא האלוקים את האדם, כדי שלא יקבל שכר רק בבחינת "נהמא דכיסופא".

הקשיים בהבנת הגמרא במס' יומא (ד:) כרמז לדברי הרמב"ם על פי

ה"אור שמח" וראייתו לגבי "טעימה"

א. הרי ה"אור שמח" עצמו מסיק, כי כוונת הרמב"ם ב"שלא אוכל ז' ימים", דהכוונה של הנשבע יתכן שהיא רק על אכילה אך לא על שתיה ואפילו אם אדם ימשיך לשתותו ורק ימנע מאכילה כל ז' ימים, הוא גם כן ימות, אם כן רמז זה הוא בדיוק ראייה הפוכה לדברי הרמב"ם, שהרי משה רבינו מירק את מעיו לא רק מאכילה, אלא גם משתיה. אם כן יוצא על פי גמרא זו, כי אם על ידי מירוק מעיו גם מאכילה וגם משתיה ניתן לצום לפחות ששה ימים, הרי שאם הוא ימרק את מעיו רק מאכילה, הוא יוכל לצום הרבה יותר ימים מאשר ז' ימים.

ב. הרי רמז זה הוא על פי דברי ר' נתן. אם כן ממה נפשך, אם כדברי רש"י שר' נתן אמר דבריו אליבא דרבי יוסי הגלילי, הרי רבי יוסי הגלילי סובר, כי את משה רבינו כיסה הענן באותם ששה ימים. והרי ענני הכבוד אשר הקיפו את ישראל במדבר הגנו על ישראל מהשרב ורחצו אותם וסכו אותם, שהרי הענן היה שף אותם ומכבס את בגדיהם [דבר"ר (ז,יא)] מהלכלוך וממילא גם את בשרם. והרי רחיצה וסיכה איתקש לשתיה [מס' סנהדרין (קא.)] ועיין את

כל המקורות שהבאנו על כך בהמשך ועל כך ששתיה בכלל אכילה. אם כן, אם רחיצה וסיכה בידי אדם כך, כל שכן כאשר הדבר נעשה בידי שמים. אם כן איך ניתן להשוות ולהביא ראיה, אפילו כרמוז, מצום של אדם הנמצא בתוך ענן שמימי המגן עליו מפגעי הטבע, לצום של אדם בלא סיוע אלוקי הנ"ל. גם אם נבחון את הרמז של ה"אור שמח", לא לפי רש"י, אלא לפי שיטת המהרש"א, יהיה קשה ביותר, כי לדבריו דברי ר' נתן מוסבים על רבי עקיבא ושכוונתו כי משה רבינו צם רק כמה שעות ולא ז' ימים, אם כן בודאי שאין כאן אפילו רמז קלוש.

וכן ראינו לגבי אליהו הנביא [מלכים א' (יט,ח)], אשר מכח מעט מים ועוגת רצפים אשר ניתן לו על ידי מלאך, הלך מ' יום בשרב המדבר ללא אוכל וללא שינה, עד אשר הגיע לחורב, אם כן כל שכן כאשר נמצאים בתוך ענן הנוצר בהשגחה פרטית על ידי הקב"ה, ניתן לצום ימים רבים ואין מכך כל רמז. אמנם, המפרשים שם נחלקו לגבי אליהו אם עוגת הרצפים עשתה לו מה שעשתה למשה רבינו. הרד"ק פירש שם – „לא היה זה כנס משה רבינו, כי בו נאמר ארבעים יום וארבעים לילה לא אכל ומים לא שתה ולא אמר שעמד בכח האכילה ובאליהו אמר בכח האכילה כלומר שנשתהא המאכל באיצטמוכא ולא בשלה אותו הכח המבשלת ולא משכה אותו כח המושך ונוון הגוף באותו מאכל ארבעים יום וארבעים לילה“.

ק"ל דדבריו אינם מובנים, הרי כל מה שהגוף נוון על ידי המזון הוא על ידי העכול ואם כן לכאורה דבריו סותרים, כי מחד הוא כתב שמדובר באוכל שלא התעכל ומאידך הוא כתב שהגוף כן נוון מהאוכל. ויתכן שכוונתו היתה שהבישול של המזון שאף לאפס ונעשה טיפין טיפין ע"י נס. על כל פנים מדברי הרד"ק משמע, שכל הצום אצל משה רבינו היה נס ו"אין מזכירין מעשה ניסים" [מס' יבמות (קכא:)] וממילא צומו של משה רבינו אינו יכול להיות, לא ראייה ולא רמז, לדברי הרמב"ם. הרלב"ג כתב שם, כי לאוכל זה היה כח מיוחד – „רצונו לומר, בכח שקנה מהאכילה ההיא הלך ארבעים יום וארבעים לילה...“ מאידך הגאון המלבי"ם שם בפס' ו' משווה את אליהו למשה רבינו וכי זה רק נדמה לו כעוגה אשר היה עשוי מאש מיוחדת – „שגופו יזדכך מחלק העפר ויעשה כבריות המורכבות מיסודות הקלים אש ומים ורוח, כענין "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט" וכמו שנאמר שהשדים גופות מורכבות מאש ורוח או אש ומים, והם אוכלים ושותים לדעת חז"ל והמקובלים, אשר גם אכילתם היא מדברים הדומים להרכבתם... שהיה מזונו עתה ענין רוחני אלהי". ובפס' ח' כתב שם – „נדמה בזה למשה רבנו, שנזדכך גופו במה שעמד מ' יום בלא אכילה עד שזכה בדרתו אל הגלות אליו כבוד ה' למטה ואל קרני ההוד, וכן הוא בכח האכילה הזאת, שהיה מאכל רוחני נזדכך גופו כל הארבעים יום עד שבא עד הר האלהים, כי הוכן אל המראה הגדולה הזאת“.

ג. מניין שמירוק מעיו של משה רבינו, פירושה סוף יכולת האדם לצום, אולי זה רק הכנה להפך לישות רוחנית.

ד. בחז"ל הובא כי משה רבינו היה גובהו עשר אמות וכן שהיה גיבור, אם כן לא ניתן להשוותו לאדם רגיל.

ה. מנין שמשוה רבינו צם ששה ימים מלאים ושהתחיל לצום בדיוק בין השמשות.

ו. מה"תוס' ישנים" עמ"ס יומא סוף (עה) יוצא, כי גם ר"א בן פרטא חולק על מירוק זה, כי לא היה מה למרק, כי גם מה שתגרי אומות העולם מכרו להם היה המן מפיגן ומה שאכלו מהמן מיד נבלע באיברים וממילא לא היה מצב שהיה אוכל בבני מעים, אשר היה צריך למרק.

ז. בחז"ל אנו רואים, כי משה רבינו החזיק מעמד בכל אותם ימים שצם, לא מכוחו הגופני, אלא או על ידי החום של אהבת התורה או שזיו השכינה זנה אותו ולכן גם מסיבות אלו אין להביא ראיה על מספר הימים אשר האדם יכול לצום, כי מקורות הזנה אלו יכלו להזין את משה יותר ממספר הימים שצם, אם היה צורך בכך.

ב"שמו"ר" בפרשת כי תשא (מז,ז) הובאו שני האפשרויות – „טוב לי כי עניתני למען אלמד חקיד" [תהילים

(קוט, עא). לטובתו של משה נתענה מאה ועשרים יום שקיבל את התורה ומאין היה משה אוכל מזיו השכינה שנאמר [נחמיה (ט,ו)] "ואתה מחיה את כלם". דבר אחר מאין היה אוכל מן התורה, שנאמר [יחזקאל (ג,ג-א)] "כן אדם את אשר תמצא אוכל ואכלה", למה? שהתורה מתוקה, שנאמר [תהילים (יט,יא)] "ומתוקים מדבש ונפת צופים". דבר אחר מלחמה של תורה כדכתיב [משלי (ט,ה)] "לכו לחמו בלחמי". מנין שלא ישן ולא נתנמנם...בקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד אלו. כך משה מודד התורה. שכח ולא אכל ולא שתה. בקש לישן אמר אם אני אישן אני מפסיד, שלא אמר לי אלא ארבעים יום בלבד. אמר הקדוש ברוך הוא, נצטערת חייך אין אתה מפסיד...אני נותן לך הלכות מדרשות ואגדות... "כתב לך" תורה נביאים וכתובים שיהיו בכתב, אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה. כיון שיגע משה התחיל אומר "טוב לי כי עניתני".

מכאן שחומר לא נודכך כמלאך, שהרי מלאך אינו מרגיש כלל שהוא מעונה כאשר אינו אוכל ומשה רבינו כן התענה ולא אכל, לא רק ו' ימים אלא מ' יום ג' פעמים.

ישנן עוד כמה מקורות שמשה רבינו הצטער, אך מדובר שם, לא על הצער מאי אכילה, אלא מעמל התורה וההתייגעות בה, שמסר את נפשו עד כלות הכוחות כדי לקנותה.

ב"ספרי" דברים, פסקא ש"ו ד"ה ד"א, הובא – „דבר אחר יערף כמטר לקחי, חכמים אומרים – אמר להם משה לישראל שמא אין אתם יודעים, כמה צער נצטערתי על התורה וכמה עמל עמלתי בה וכמה יגיעה יגעתי בה כענין שנאמר [שמות (לד,כח)] "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה" ואומר [דברים (ט,ט)] "ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה"...“.

נאמר ב"אבות דרבי נתן" (הוספה ב' לנוסחא א', פ"ד ד"ה ר"ש) – „מיד עמד משה בתפילה לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע...וזכור אותו היום שעליתי לפניך על הר סיני והייתי עומד לפניך מ' יום ומ' לילה. לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי עד שקבלתי תורתך ונתתיה לעמך. בבקשה ממך אל תמסרני ביד מלאך המוות", אך מכאן משמע שכן היה בצער על כך שלא אכל כמובא בשמו"ר ומאידך ב"מכילתא דרבי ישמעאל", בשלה (מס' דשירה פרשה א') אינו מוזכר שנתן נפשו על התורה משום הצום – „בשלה דברים נתן נפשו משה עליהם ונקראו על שמו. נתן נפשו על התורה ונקראת על שמו שנאמר "זכרו תורת משה עבד" [מלאכי (ג,כב)] והלא תורת אלהים היא שנאמר "תורת ה' תמימה משיבת נפש" [תהילים (יט,ח)] הא מה תלמוד לומר "תורת משה עבד", לפי שנתן נפשו עליה ונקראת על שמו. והיכן מציינו כמשה שמסר נפשו על התורה, שנאמר "ויהי שם עם ה'" [שמות (לד,כח)] ואומר "ואשב בהר..." [דברים (ט,ט)], הא לפי שנתן נפשו על התורה ונקראת על שמו" וכן הובאו דברים אלו ב"ילקו"ש", יהושע רמז ב'. ה"משך חכמה" בסוף פרשת כי תשא, הביא מהמדרש ומהזהר הקדוש שמשה רבינו נזון מזיו השכינה. ורבי אברהם אבן עזרא כתב על כך בשמות (כד, יח) בד"ה ויהי משה בהר – „שלא ירד, וכתוב על אלה ארבעים יום "לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי" [דברים (ט,ט)]. וזה פלא גדול לא נהיה כמוהו לפניו אמנם, לפניו לא נהיה, אך אחריו כן נהיה, כפי שראינו, לעיל אצל אליהו הנביא.

אמנם, גם אם משה רבינו החזיק מעמד רק מכח התורה יתכן הדבר רק בשמים ולא – בעולם הזה, אשר חל בו הגבול של שבעה ימים, כדברי מרן הגראמ"מ ש"ך זצוק"ל ("מחשבת מוסר", ח"א עמ' שכ"ז) – „משה רבנו אמר וטען לבני ישראל [דברים (ט,ט)] "ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי". וצריך ביאור, מדוע טען שלא אכל ולא שתה והרי הוצרך לאכילה ושתיה ומה יש לו להתלונן? אלא שמונה כאן חידוש, שמה שלא אכל לא היה זה מפני שלא הוצרך, אלא באמת הוא צם ארבעים יום, רק שבעולם הזה אין אפשרות לעשות כן (= ההדגשה אינה במקור) ומבואר בגמרא [מס' נדרים (טו.)] הנשבע שלא ישן שלשה ימים

מלקין אותו וישן לאלתר, כי אי אפשר שיעשה כן והיא שבועת שוא, וכתב הרמב"ם [הל' שבועות (א,ז)] שהוא הדין בנשבע שלא יאכל כלום שבעה ימים היא שבועת שוא, שאין בכוחו לעשות כן. ולמעלה משה רבינו היה מסוגל לצום, כענין שאמרו מס' יבמות (עא:), מס' סנהדרין (קח). "זנתיה אישתא", ופרש"י (במס' יבמות) החולי זן את החולה, וכך משה רבינו מסר את עצמו בכח אהבת התורה והרצון ללמוד ולנצל כל רגע ועל ידי חום של אהבת התורה היה בכוחו לחיות ללא אכילה, וכך באמת צם והצטער ארבעים יום" (וראה עוד ב"מחשבת מוסר", ח"ב ובספרו "מראש אמנה", פרשת כי תשא, עמ' ר"ה).

הגר"מ זמבא זצ"ל הקשה, כיצד הכניס משה רבינו את עצמו לסכנה שלא לאכול רק בשביל שלא לשנות מן המנהג הנוהג בשמים אצל המלאכים שלא לאכול?

נראה כי שאלתו אינה על פי שיטת הרמב"ם אלא כשיטת הר"ן, דמי שנשבע לצום ז' ימים הוא שבועת שווא משום שכיוון שלא יכול להחזיק מעמד עובר על דברי תורה שאסור להכניס את עצמו לסכנה שהרי מושבע ועומד על כך מהר סיני ונשבע לבטל המצוה.

אמנם לכאורה קושייתו אינה קושייה, כיון שעדיין לא ניתנה תורה, אלא רק לאחר מאה ועשרים יום כאשר משה רבינו גמר ללמוד ולקבל את התורה, החל חיוב שמירת התורה מצד גדר המצוה.

יש לציין כי ב"תנא דבי אליהו זוטא" ד' וב"ילקוט שמעוני" בפרשת כי תשא, רמז שצ"א הובא, כי באותם ארבעים יום גם עם ישראל כולו צם, אך מסיום דברי המדרש משמע שלא צמו יום ולילה אלא רק ביום ובלילה אכלו, מלבד היום האחרון בו צמו גם בלילה – ,מ' יום שעלה משה למרום להביא תורה לישראל, היו נוהגים כל אותם ימים צום ותענית ויום אחרון שבכולם, **גזרו תענית ולנו בתענית**."

במסכת "אבות דרבי נתן" (א,א) מובאת המחלוקת אם משה רבינו בכלל צם ששה ימים – ,אמר רבי נתן מפני מה נתעכב משה כל ששת ימים ולא שרה עליו הדבור – בשביל שימרק מכל אכילה ושתייה שהיו במעיו, עד שיתקדש ויהא כמלאכי השרת. אמר לו רבי מתיא בן חרש לא בא הכתוב אלא לאיים עליו, כדי שיקבל עליו דברי תורה באימה וכיראה ברתת ובזיע שנאמר "עבדו...וגילו ברעדה".

כן הבין גם ה"ראשית חכמה" [שער תשובה (קיו:)], ד"ה ובענין סדר הצומות], אך הוא מביא גם מדרש המוסר לנו כי בכל ק"כ הימים שהיה בהר הוא בכלל לא צם – ,כתוב בספר הקנה ז"ל "ואומר לך בני...וישבתי בתענית ק"כ יום בלחם צר...לחם שרוי כמים מעט מן המעט"...וכל דבר שיעשה...ירגיל עצמו להתענות יום א' בשבוע, עד שירגיל בכ' ובה' ואחר כך ירגיל בג' עד שירגיל בכל השבוע להתענות ולא יהיה קשה, כי הרגל על כל דבר שלטון ויהיה טבע. וירגיל להתענות יום אחד עם לילו, שהרי אמרו ב"תנא דבי אליהו" (= זוטא) שישאל התענו מ' יום וביום האחרון לנו בתענית הוקבע לתענית יום הכיפורים שאנו מפסיקין בו מבעוד יום. ז"ל בפרשת כי תשא "מ' יום שעלה משה למרום להביא תורה לישראל היו נוהגין כל אותם ימים צום ותענית ויום אחרון שבכולם גזרו תענית ולנו בתענית" ומסיק לקמיה שנקבע אותו יום לכפרה לישראל עד סוף כל הדורות וכאשר יורגל להפסיק יום ולילו ירגיל להתענות ב' ימים וב' לילות, שכתבו האחרונים, שהם כמו ארבעים יום בלי רצופים ואני קבלתי שהם כמו כן רצופים...".

ח. ה"אור שמח" הסתפק וכתב, כי יתכן שכוונת הרמב"ם היא לצום רק מאכילה ולא משתייה, משום שבספר יונה (ג,ז) כתוב – ,אל יטעמו מאומה ומים לא ישתו". הנה, טעימה יש לה ב' משמעויות א. שיעור קטן של בליעה ב. עצם תחושת הטעם. כיוון שטעימה מוזכרת גם על שתייה, כפי שנראה להלן ולטעימה יש גם משמעות כללית של תחושה, אם כן, ודאי דכוונת הרמב"ם היתה לכלול במילים "שלא יטעום כלום" גם אכילה וגם שתייה. הסיבה היא,

מעצם כך שהוא סתם דבריו ולא סייג וכתב, כי הכוונה היא רק לאכילה.

דעתו של מרן רבי חיים קניבסקי שליט"א

נכנסתי להגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א ושאלתיו – ה"אור שמח" מביא ראייה למקורו של הרמב"ם שעד ז' ימים יכול להיות שאדם יחזיק מעמד בצום ממשה רבינו. הנה אנו מצאנו שבעה מקורות בנביא ובחז"ל שהיו אנשים שצמו ו' ימים או ז' ימים או ח' ימים ואפילו מ"ט ימים (אדם הראשון), אם כן מדוע מקשים ה"אחרונים" שלא מצינו בשום מקום במקורותינו שאדם יכול לצום עד ז' ימים, הרי יש שבעה מקורות שהיו שצמו עד ז' ימים ואף יותר. שאלתיו לחוות דעתו האם ניתן לומר שבכל המקורות שמצאתי, מדובר בצום רצוף מאוכל ושתייה? הוא ענה לי – אולי זה לא היה רצוף, מקאן זך דינגען מיט זיי (ניתן להתווכח על מקורות אלו). שאלתיו – הרי בכל מקרה, לא ניתן להוכיח שמדובר בצום לא רצוף אלא לכל היותר להטיל ספק בכך שמדובר בצום רצוף ויש כמה מקורות שספק אם ניתן להטיל ספק בדבר מפאת ניסוח הדברים, כגון מה שנאמר על ר"א בן הורקנוס – „עשה ח' ימים ולא טעם כלום“, אם מדובר שהוא שבר את הצום בתוך ח' ימים, מה הטעם לנסח בצורה כה קיצונית את הצום "ולא טעם כלום". ולכן ניתן לומר שהרמב"ם סמך את יתדותיו על מקורות אלו, אשר קשה מאד לבוא ולטעון אולי לא היו הצומות רצופים, כאשר מהפשטות של מאמרים אלו נראה שהיו כן צומות רצופים. הוא ענה לי – שאכן ניתן לטעון שאלו היו מקורותיו של הרמב"ם, אך במקור של ה"אור שמח" ודאי שמדובר בצום רצוף. הוא עיין אז בספרו על ציוני מקורות הרמב"ם, כדי לראות אם הוא ציין מקור לדבריו ואמר שאכן הוא לא ציין שם שום מקור לדברי הרמב"ם.

ראיית "מרכבת המשנה" לגבי מה שפסק הרמב"ם

[הל' שבועות (ה,כ)] – „שלא יטעם כלום שבעה ימים“.

כתב "מרכבת המשנה" בד"ה או שלא יאכל כלום ז' ימים – „עיין "כסף משנה" שהאריך ונדחק דרבינו חולק על הירושלמי ואני אומר דבילקוט ["ילקוט שמעוני" רמז תתנ"ו ס"ה] על הפסוק "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשה ימים" והאריך הם צמים ג' ימים לילה ויום ולא היו מתים, אלא שהפסיקו מבעוד יום. עד כאן. פירוש שהפסיקו מלהתענות מבעוד יום ביום השלישי. הרי דפסיקא ליה למדרש הזה, דתענית ג' ימים ודאי מת והוה ליה ליה שבועת שוא דומיא ד"לא אישן ג' ימים", דמלקין אותו וישן לאלתר. והירושלמי חולק בזה וסבירא ליה דבריא יכול להתענות ג' ימים רצופים, אלא דלחלש יש ספק סכנה ומשום הכי סבירא ליה דמתניין אותו עד שיאכל ומלקין אותו.

וגדולה מזו מצינו במס' ר"ה (כא.) בתענית של ב' ימים רצופין "מהיכן את א"ל מדמהירא א"ל דם תהא אחריתו". ברם, בזמנינו נתפרסם שאנשים ונשים לאלפים מתענים ששה ימים משבת לשבת. לכן שינה רבינו לשון הירושלמי "שבועה שלא אוכל ג' ימים" דקדק לכתוב "או שלא יאכל כלום שבעת ימים", שידוע לרבינו מחכמת רפואה

והטבע, דבשבעת ימים הווה ליה שבועת שוא ואין מקום לקושיית ה"כסף משנה", שלא הרגיש השינוי... זה ברור".

ק"ל טובא ולא זכיתי להבין את דברי "מרכבת המשנה":

א. מאי שייטיה להכא, דברי ר"נ במס' ר"ה (כא.), הרי שם מדובר על יומיים של ה' עינויים ולא רק ב' עינויים של אכילה ושתייה או של אכילה בלבד, דהא בהצטרף כמה עינויים יחד ובפרט יומיים הוא יותר קשה מא' או ב' עינויים ובפרט כשמדובר על אימת הדין והתפילות. וכן מדוקדקים שם במס' ר"ה (כא.) דברי רש"י בד"ה גם – ,הריני מת על ידך שתזקיני להתענות ב' ימים וב' לילות", "להתענות" ולא רק לצום". לגבי עינוי רחיצה במס' נדרים (פא.) הובא, כי איחור ברחיצה קשה לעינים ו"שוריינא דעינא באובנתא דליבא תליא" [מס' ע"ז (כח:)] וכן סיכה, ד"ממשמשין בבני מעים... דסיכה איתקש לשתייה" [מס' סנהדרין (קא.)]. וכפי שנראה מיד ב"ירושלמי" במי שצם יומיים, נפסקו בני מעיו, אך זה לא היה קורה אם היה מותר לו לסוך את בני המעיים.

ב. על פי שיטתו יוצא, כי יש מחלוקת תלמודים בין הבבלי לירושלמי ואם כן קשה לדבריו שיצא גם סתירה עצמית ב"ירושלמי" עצמו בין הגמרא שהביא [מס' נדרים (ב,א)], שבריא יכול לצום ג' ימים ורק חלש אינו יכול, לבין בגמרא ב"ירושלמי" [מס' ר"ה (א,ד)] דריב"ל היה צריך לערוב לבני בבל ההולכים לנימוכין, דמצד "שלוחי מצוה אינן ניזוקין" גם הם לא יזוקו אם יצומו יומיים. ורב חסדא אמר להם, למה אתם מכניסים את עצמכם למספק (= של פקו"נ) הזה, חזקה שאין ב"ד מתעצלין בו. אבה דר' שמואל בר רב יצחק חש על גרמיה וצם תרין יומין איפסק כרוכה [ק"ע – ,נפסקו בני מעיו ומת".] ודמד" [פ"מ – ,ונפטר. ועל שהכניס עצמו לסכנה מספק לא הוזכרה שמו להדיא ואמרו אבה".] דברים אלו הובאו עוד פעם ב"ירושלמי" [מס' חלה (א,א)].

ג. ועוד ק"ל דלכאורה נשמט ממנו לפי שעה הגמרא במס' יבמות (קכא:), דמשמע שם לשיטת הבבלי, בין לר"מ ובין לחכמים החולקים עליו, כי תענית אסתר אשר צמו שם אף החלוישים ג' ימים לא היה מעשה ניסים. אם כן לשיטתו יהיה גם סתירה עצמית בבבלי עצמו משם למס' ר"ה (כא.).

ד. ועוד קשה מדוע לא הקשה זאת על ה"כסף משנה". דה"כסף משנה" הקשה על הרמב"ם מה"ירושלמי" במס' נדרים. ולדבריו קשה אמאי לא הקשה על הרמב"ם מהבבלי במס' יבמות אשר עליו סמכין כי יש לצום רק ג' ימים לחלוישים ולבריאים אף יותר מכך, אך לא ז' ימים.

ה. מדוע לא הקשה על קושיית ה"כסף משנה" על הרמב"ם מה"ירושלמי", דהא הרמב"ם נותן שיעור גם לבריאים, שהרי כתב מלקין אותו מיד ואילו הירושלמי נותן שיעור לדבר שונה – לחלשים, שהרי אומר ממתנין עליו עד שיאכל, היינו, כי בריא יכול להתאפק וברצונו הוא רק לבחון אם הוא חלש או בריא, כדברי "מרכבת המשנה" בעצמו.

ו. הוא מביא ראיה מזמנו, שמתענים ששה ימים ומן הסתם הכוונה היא רק לאכילה ולא לשתייה. מאידך, בכל הראיות אשר הביא לעיל הכוונה היא גם לאכילה וגם לשתייה. מאידך, הוא אינו מוכיח דגם כוונת הרמב"ם היא רק לאכילה (כדברי ה"אור שמח") ובפשטות, כוונת הרמב"ם היא גם לשתייה. אם כן, מה הראיה מזמנו לדברי הרמב"ם.

ז. הראיה מזמנו אינה דומה לדברי הרמב"ם, כי בזמנו מדובר על אנשים שאין להם מה לאכול וכאשר לאדם אין ברירה, מתגלים בו כידוע כוחות חזקים ביותר, מה שאין כן מי שנשבע שלא לאכול ויש לו "פת בסלו", הצום הרבה יותר קשה עליו.

ח. מניין לו דבזמנו אין האנשים ונשים אוכלים כלום, יתכן והם אוכלים אפילו עשבים כדי להחיות את עצמם, כפי שהעידו לנו אנשים שהיו בשואה, אלא שהכוונה היא שאין להם מאכל בני אדם, אך אם לא היו אוכלים כלום ממש

יתכן והיו מתים אחרי ג' ימים או יותר נכון ד' וה' ימים. אמנם יש לציין, שישינה עדות לגבי מי שצם אף ו' ימים, כפי שכתב הגאון רבי אברהם רפפורט בשו"ת "איתן האזרחי" בעמ' ס"ג – ,,הלא אנו רואים כמה וכמה אנשים שצמים שלשה ימים ולילות ולפעמים אף ארבעה וחמישה ימים. גם אנכי הייתי מכיר, איש חשוב וצדיק, מוה"ר אהרן מקהל קודש לבוב, שהיה מתענה ממוצאי שבת עד ליל שבת, כמה וכמה שנים".

ט. מדברי "מרכבת המשנה" משמע, דנשתנו הטבעים מזמן הגמרא וזאת ידע הרמב"ם רק מחכמת הרפואה והטבע. ותימה, דכזה שינוי לא יזכיר הרמב"ם אף ברמז ויכתוב זאת בצורה פשוטה כדבר המובן מאליו, בדבר שצריך להיות חכם גדול בחכמת הרפואה והטבע לדעת כי נשתנו הטבעים, בפרט כאשר מדובר בהלכה ובחידוש נגד כל המקורות ההלכתיים בחז"ל, כפי הבנת "מרכבת המשנה".

י. מניין לומר, דה"ירושלמי" חולק על הילקוט, ניתן לומר על פי מה שמחלק מרכה"מ בין בריא לחלש, ד"בילקוט" מדובר על כל עם ישראל, הכולל גם חולים וגם חלשים לכן בג' ימים של צום יוכלו חלק מעם ישראל למות, אך ב"ירושלמי" מדובר על אדם החושב את עצמו בריא ולכן יוכל לצום.

יא. "מרכבת המשנה" מניח דב"ירושלמי" מדובר בחלש ולכן ממתנין אותו, אך מלשון ה"ירושלמי" דממתנין אותו משמע בין בריא בין חלש ללא סיוג

יב. במס' ר"ה לגבי מה ששאל אותו "מהיכן את", אפשר לומר דלא שאלו כדי לדעת איך לומר לו שהוא מסתכן, אלא יתכן ששאלו על מקומו כי היו מקומות שהאנשים שם היו חלשים ולכן כשאמר לו את מקומו אמר לו שלאנשי המקום ההוא מסוכן לצום אף יומיים, כמו שראינו במדרש תנחומא פ' בשלח (ו), דיש מקום המגדל חלשים ויש מקום המגדל גיבורים.

יג. גם מה שכתב "מרכבת המשנה", לגבי דברי ה"ילקוט שמעוני" על צום אסתר, כי הפסיקו מבעוד יום – ,,פירוש שהפסיקו להתענות מבעוד יום ביום השלישי", נראה כי נשמט ממנו דברי שו"ת הריב"ש בסימן תט"ז, אשר כתב שהכוונה היא, לא כדבריו, אלא שהם לא יתענו כלל ברציפות, אלא כגון בימי שני, חמישי ושני.

במס' יומא (ס"ט): הובא גם שכל העם צם ג' ימים ולילות בתחילת בהמ"ק השני – ,,אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילואתא, מסרוהו ניהליהו. נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים".

במס' שקלים (ה,א) (יג): הובא לגבי חמורו של רבי פנחס בן יאיר – ,,...עבדת טמירא גבון תלתא יומין ולא טעמא כלום". אמנם, מבהמה לא ניתן להביא אולי ראייה כי יש בה יותר חיות מאדם, כמו שכתב "גליון מהרש"א" על מס' חולין (ל). בד"ה כחיה לכל דבריה – ,,על תבואות שור ס' ל"ג ס"ג סק"ה. ודווקא בהמה דאית בה חיותא טפי אבל אדם גוסס אינו בהעמדה והערכה. ערכך דף ד' סוף ע"א ובתוס' שם ד"ה ולא אוציא".

ה"חרדים" [מאמר מצות תשובה, פ"ב (עמ' 190), הוצ' ברדיצ'ב תרפ"ה], כתב – ,,...וראינו בזמן הזה, כי רשע אחד אחרי שלשה ימים ושלשה לילות דהפסקת תענית, ביום הרביעי חזר לסורו וטימא בזימה תשוקתו כן העיד לי החסיד הקדוש הרב יעקב גויגוזה...".

והרא"ש כתב (שו"ת הרא"ש, כלל יט, אות ט"ז) – ,,... (שמעתי) אומרים בשם החסיד שיתענה ה' ימים כנגד ה' פעמים גפן שבחומש" (אם שתה י"ג).

הרמב"ם כתב ["מו"נ" (ג,יב) ד"ה המין הג'] – ,,אמנם צורך האויר יותר חזק, שאם יפקדו קצת שלא ימות אבל המים יעמוד בלעדיו יום או יומיים... וצורך המים יותר מצורך המזון, כי כשישתה ולא יאכל יעמדו קצת בני אדם ארבעה ימים או חמשה מבלתי מזון...". דבריו אלו מתאימים להבנת ה"אור שמח" בדבריו, כי כוונת הרמב"ם בצום ז' ימים לצום מאכילה אך לא משתיה, אך יש להבין אמאי לא אמר ו' ימים, כפי שפסק. על צורך האדם יותר

לשתיה מאכילה יודעים דברי רבינו בחיי ב"חובת הלבבות" וכן כתב בפירושו על התורה [בראשית (כח, כא)] –
 „...שהרעב יכול אדם לסבלו שנים וג' ימים ולא כן הצמא, כי אפילו זמן מועט לא יכול אדם לסבול. על כן המים
 מצויים יותר מן המזון... הצמא יכול האדם לסבול מיל אחד או פרסה... (כ"כ החכם בספר חובת הלבבות)“

ראיות מחז"ל וה"ראשונים" על אנשים רבים שצמו שבעה ימים ואף יותר

פלא גדול הוא כיצד נשמט מהני גאונים – ה"כס"מ", "מרכבת המשנה" וה"אור שמח", מקורות רבים בחז"ל לגבי
 אנשים רבים אשר צמו שבעה ימים ואף יותר. נביא לכך שבעה מקורות ולעיל הבאנו ראיה מזמננו מי שצם ו' ימים.
 א. "פרקי דרבי אליעזר" פרק כ' – על אדם הראשון נאמר, כי אחרי שחטא נכנס לנהר הגיחון העליון – „ונתענה
 שבע שבתות ימים“.

ב. תלמוד ירושלמי, מס' כלאים (ט, ג) (מב:) – „רבי יוסי צם תמני יומין“ [פני משה ד"ה ר' יוסי – „התענה
 שמונים תעניות...“]. „ר"ש בן לקיש צם תלת מאון צומין“.

לענ"ד, נראה שלא כדברי ה"פני משה", היינו, ש"תמני" – הכוונה לשמונה ולא לשמונים, כי :

א. היר"ד הנוספת אינו בא לציין לשון רבים של שמונה, אלא כך לשון הירושלמי לכתוב בשני יודין, שהרי אפילו
 באותו עמוד אנו רואים זאת – „אמר מה היה לעי באוריתא סגין מיניי“, היינו, וכי הוא גרס בתורה יותר ממני.
 היר"ד הראשונה היא במקום א', כמופיע בתלמוד בבלי – „מינאי“. וכן שם לקמן – „אמר רב סימיי“ ובלשון הבבלי –
 „סימאי“. וכן שם "רבי חגי", היינו – "חגי" וכן לענין "תמני" – או "תמני" או "תמנאי".

ב. על רבי יוסי נאמר שצם שמונה ימים, אך על ר"ש בן לקיש נאמר – שלש מאות צומות, כי ודאי שלא צם שלש
 מאות ימים ברציפות; אלא כל יום לחוד, שלש מאות צומות במפוזר על כל השנה. ובשינויי גירסאות לא מופיע
 "תלת" ועל פי זה צם מאה צומות במפוזר על כל השנה.

ג. "פרקי דרבי אליעזר ריש פרק א' – „עשה שתי שבתות ולא טעם כלום...עמד והלך אצל רבן יוחנן בן
 זכאי...עשה שמונה ימים ולא טעם כלום עד שעלה ריח פיו לפני ר"י ב"ז...א"ל חייך היום אתה סועד אצלי א"ל
 כבר סעדתי אצל אכסניא שלי...“.

נביא את דברי הגאון רד"ל מביאורו על "פרקי דר"א" :

(י) ד"ה עשה שתי שבתות – „היה מתענה...וטעם ימי תעניתו ב' שבתות, שהן י"ד יום [וכהיא דכתובות (סא):
 "בש"א ב' שבתות" דמוכח בגמרא שם שפירושן י"ד יום]. ומלשון שתי שבתות משמע שהתענה אף בשבת
 ויתבאר לקמן אות כ"ב בס"ד“.

ד. (כב) ד"ה עשה ח' ימים ולא טעם – „הלשון שהתענה ח' ימים רצופין ובכללן גם בשבת...ואע"ג דמסקינן
 בפסחים (סח): דבשבת הכל מודים דבעינן נמי לכם, צריך לומר כמו שכתבו הפוסקים באו"ח סי' רפ"ח
 שכשהתענית עונג לו מותר להתענות בשבת [הגה"ה – וכתשובת מהר"י ברונא סי' ס"ג הביא סמך לזה כדאיתא
 בירושלמי כשמת ר"ע היה ר"א בוכה אחריו א"ל תלמידיו והלא שבת הוא א"ל זהו עונג שלי (ולפינו לא נמצא זה
 ואולי מדרש אגדה הוא שהי' הראשונים רגילים לכנותם בשם ירושלמי, מפני שרוב המדרשים הן הגדות ירושלמיות
 ולא בבליות כמ"ש במ"א.) ואם הגירסה הכתובה אמיתית, צריך לומר דהאי ר"א, היינו ר"א בן שמוע תלמיד ר"ע,
 אלא שקצת קשה על גירסה זו, שהרי ר"ע נהרג ביוה"כ כדאיתא במדרש משלי פ"ט. ואם כן אפילו אם נאמר שהיה

יוה"כ שחל בשבת, מכל מקום הבכיה מותרת בו, שהרי מתענין בו ומתוודין (ודוחק לחלק דבכיה על מת לצעררו יהיה אסור בו מכל מקום). על כן נראה שט"ס הוא וצריך להיות איפכא כשמת ר"א היה ר"ע בוכה אחריו, וה"ז מכיון למ"ש סוף פ"ז דסנהדרין שר"א מת בשבת, אלא דבש"ס שלנו שם משמע שר"ע לו היה בשעת מיתתו בשבת רק במוצ"ש פגע בארונו בין קיסרי ללוד והיה מכה בבשרו כו'. באדר"ן פכ"ה איתא שראב"ע בכה עליו מיד שמת (ושם איתא ג"כ וקרע את בגדיו, וזה ודאי אסור בשבת ועכצ"ל דהאי "מיד" לאו דוקא אלא רצונו לומר במוצ"ש). ובירושלמי סוף פ"ב דשבת איתא שר"י בכה עליו, ושם איתא שהורקנוס יצא ובכה (אלא שזה משמע שהיה כשלא חשכה לילי שבת עדיין ע"ש). ע"כ.], אם כן כאן נמי י"ל, שמרוב חשקו לתורה, היל' לו עונג מתעניתו עליה יותר מבאכילתו. וכהאי גוונא יש לומר בההיא דפ"ב דשבת (ל). בדוד שהיה גריס כולי יומא דשבתא, שכיוון שנאמר לו בשבת תמות, ולימודו היה מצילו ממלאך המוות, ודאי היה לו עונג בתעניתו יותר מבאכילתו (ואפשר זה היה כענין פקוח נפש).“

(ג) ד"ה לא טעם כלום – „משמע שלשם תענית הוא שלא טעם, ולכן כשאמר לו ריב"ז שיסעוד אצלו השיב לו כבר סעדתי אצל אכסניא כדי לאישתמוטי מיניה (ולא רצה לפרסם תעניתו כמו שיתבאר לקמן שם אי"ה). אבל בב"ר פ"מב גרסינן והיה אוכל קזוות אדמה עד כו'. ופירש ה"מתנות כהונה", מפני שלא היה לו מה לאכול. וכן מבואר ודאי לשון "היה אוכל כו'", שלשם אכילה נתן לפיו שלא היה מתענה. ובאדר"ן שם שבדרך ראה אבן שדימה ונטלה ונתנה לתוך פיו ויש אומרים גללי בקר, משמע ודאי דלהשקיט רעבונו קצת הוא שנתן בפיו ועיין מה שנתבאר לקמן אות (כד) בזה בס"ד.

וכן נראה ודאי לא מיבעיא אם נאמר שקזוות אדמה ראויין לאכילה על פי הדחק על כל פנים וכמו אדמה דשבת (קיג): [הגה"ה... והכי נמי אדמה אפילו לא היה ראוי כי אם לרפואה מכל מקום אם אוכלה שלא לרפואה למה יאסור... וצריך לומר דמספקא ליה אי חשיב אוכל גמור כיון שלפעמים אוכלין אותה בני אדם (וכדמשמע בכתובות (ס):...] דאמרין בשבועות (כב): שלא אוכל ואכל עפר פטור ואמרין שם דלא אכליה ליה אינשי. ובמסקנא שם אמרין דעפר לאו בר אכילה הוא כלל... מיהו אפשר אדמה וגרגישתא דהכא הוא מין אדמה מיוחדת שהיא ראויה לאכילה קצת, ואין זה סתם עפר דשבועות שאינו ראוי לאכילה כלל. [...] דאם אסור לאוכלן ביום התענית, אלא אפילו נאמר שאין ראויין לאכילה כלל וכמו עפר דשבועות, מכל מקום אכתי תיקשי לפי דברי הפוסקים, דהא דתנן ביומא לעיל סוף פרק י"ד (קט). אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה פטור היינו אבל אסור... אלא ודאי שלא היה מתענה, רק שלא היה לו מה לאכול כדברי ה"מתנות כהונה" וכאן בברייתא דפר"א אם נדחוק לפרש כן, צריך לומר שלא רצה לאכול כשא"ל ריב"ז לסעוד אצלו, היינו, או מפני כבוד ומורא רבו כמ"ש בובחים (סג.) ובמנחות (ט.) שאין אדם אוכל במקום רבו, או מפני כבוד אכסניא, שלא יהיה להם בזיון בזה שלא נתנו הם לו לאכול“.

אם כן על פי הברייתא של "פדר"א" אדם יכול להתקיים שמונה ימים ואף שבועיים ברציפות ללא אוכל ומלשון "לא טעם כלום" אין הדבר ברור כי מדובר רק על אכילה, כי יתכן שגם לא טעם מים. אמנם הרמב"ם כתב, כפי שראינו לעיל, שצורך שתיה מרובה מצורך אכילה, אך הרמב"ם גם כתב ששבעה ימים אין אדם יכול להתקיים ללא אוכל וכשם שזה לא התקיים בר"א יתכן שגם זה לא התקיים בו והחזיק מעמד גם בצום של שתייה. אמנם ב"ב"ר" וב"אדר"ן" הובא כי אכל קזוות אדמה, אך לא הובא הדבר כחולק על הברייתא אלא כסיפור מעשה ולכאורה ברייתא זו היא קדומה יותר, כי את "ב"ר" ו"אדר"ן" כתב רב כדברי בנו של הגר"א ב"רב פעלים" ואילו ברייתא זו היא קדומה יותר.

ה. שמואל א' (לא, יג) – „ויקחו את עצמתיים ויקברו תחת אשל ביבשה ויצמו שבעת ימים“.

וכן בדברי הימים א' (י, יב) – „...ויצמו שבעת ימים“. רש"י ורד"ק פירשו שם כי היתה סיבה לכך למה צמו דוקא שבעה ימים, היינו, לא משום שאי אפשר לצום יותר זמן ויתכן כי אם היתה סיבה לצום יותר, היו צמים יותר ימים. שבעה ימים אלו היו רצופים, שכן כתב שם רש"י – „...וגם מפני אבילות שנהגו שבעת ימים כי גם קרוביהם הילד“. משמע ששבעת ימים אלו היו ימי ה"שבעה" שאדם מתאבל על מתו.

ו. **שמואל ב' (יב, טז-יח)** – „ויבקש דוד את האלהים בעד הנער ויצם דוד ובא ולן ושכב ארצה. ויקמו זקני ביתו עליו להקימו מן הארץ ולא אבה ולא ברה אתם לחם. ויהי ביום השביעי וימת הילד... ואיך נאמר אליו מת הילד ועשה הרעה...? (יט-כ) – „...ויבן דוד כי מת הילד ויאמר דוד אל עבדיו המת הילד ויאמרו מת...ויבא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל“.

רד"ק (יח) – „פירוש שביעי ללידתו, כי אם נפרש לחליו רחוק הוא שצם דוד שבעת ימים ושכב ארצה אלא שביעי ללידתו היה ולא היה חייב באבלות אם לא היה יודע בו שכלו לו חדשיו, לפיכך לא היה חייב באבלות וכששמע שמת הילד רחץ וסך...“ א. כן הרד"ק כתב ש"רחוק הוא שצם דוד שבעת ימים", "רחוק", אך לא בלתי אפשרי, אך ראה להלן את דברי ה"אור שמח" שהבין שדוד כן צם שבעה ימים.

ז. **רבינו חיים ויטאל, "שערי קדושה" (ב, ד)** – „...ולא זכה משה רבנו ע"ה לקבל התורה עד שהתענה ארבעים יום וארבעים לילה ולא עלה אליהו זכור לטוב למרום עד שהתענה ארבעים יום וארבעים לילה ולא זכה רבי אליעזר ורבי עקיבא ורבי ישמעאל לכל אותה החכמה והנבואה בעלייתן לפרד"ס, עד אשר התענו ימים רבים בכל מיני סגופים ופרישות ולא זכה שלמה, שנאמר בו "ויחכם מכל האדם" [מלכים א' (ה, יא)], עד שהתענה ארבעים יום וארבעים לילה“.

הרד"ק בפירושו על ספר מלכים א' (יט, ח), פירש – „מה שהלך אליהו בכח האכילה ההיא, לא היה זה כ"נס" משה רבינו וכו' (= אך אכתי זה היה גם נס) אלא שנשתהא המאכל באצטמוכא ולה בשלה אותו הכח המבשלת ולא משכה אותו כח המושך ונזון הגוף באותו מאכל ארבעים יום וארבעים לילה“ והם לא התכוונו לצום יותר מז' ימים אלא עד כמה שהם יוכלו [הגריא"ל שטיינמן, מתוך "משנת שלמה", מס' ע"ז (ח), "אילת השחר", משפטים (כד, יא)]. **שאלתי את מרן**, כיצד ייתכן שישנם פקירים בהודו שמצווים לקוברם חיים למשך כחודשיים ולאחר מכן מוציאים אותם והם ממשיכים לחיות כרגיל? והוא ענה לי כדברי הרד"ק, שייתכן שאצלם פגוע מנגנון העיכול ולכן האוכל הרב שהם אוכלים לפני קבורתם מספיק להם למשך חודשיים.

ח. **תרגום על מגילת אסתר (א, י)** – „ומרדכי צדיקא צלי קדם ה' מן יומא קדמאה, די הוא שבתא. לחמא לא אכל ומוי לא שתא וביומא שביעאה דהוה שבתא עלת קבלתיה וקבלת סנהדרין קדם ה'“. בתרגום כתוב מפורש שהצום כלל גם התענית של שתיה ומכך שלא כתוב מספר ימי הצום אלא משך של שבוע, לכאורה משמע שהצום היה רצוף יום ולילה.

ב"שמו"ר" (יד, ג) הובא לגבי מכת חושך – „...שבעה ימים של חושך היו. כיצד, שלשה ימים הראשונים מי שהיה יושב ובקש לעמד עומד והעומד בקש לישב יושב... שלש הימים אחרים מי שהיה יושב לא היה יכול לעמד והעומד אינו יכול לישב ומי שהיה רובץ אינו יכול לזקף... הרי ששה ימים של חושך שהיה במצרים והשביעי של חושך זה יום חושך של ים, שנאמר [שמות (יד, כ)] "ויהי הענן והחושך ויאר את הלילה" כך היה הקב"ה שולח ענן וחושך ומחשיך למצרים ומאיר לישראל...“. לכאורה נראה כי גם בשלשת הימים הראשונים ניתן רק לקום ולשבת, אך לא להסתובב, דאם לא כן מה הרבותא בקימה וישיבה הרי צריך לומר כי ניתן להסתובב למשל רק בבית ולא ברחוב, אלא ודאי כי לא ניתן היה כלל ללכת אלא רק לקום ולשבת וממילא משתמע כי צמו ששה ימים. אמנם, המהרש"ל

כתב ("חלי שלמה"), כי אבירי לב כן הסתובבו והביאו לאחרים אוכל [חומש "רב פנינים", הוצ' לוינ אפשטיין, "ענין החשך"]. אמנם גם לשיטתו אותם מעטים לא יכלו להביא לכל המצרים וממילא נשארו הרבה מהם ללא אוכל ושתייה ששה ימים.

ראינו לעיל מה שכתב ה"ראשית חכמה" [שער התשובה (קיוז): ד"ה ובענין סדר הצומות], כי כל אחד יכול להתרגל לצום שבעה ימים (ומשמע מהמקור שהביא, כי מדובר רק בימים ולא בלילות) וכן יכולים להתרגל לצום יומיים רצוף.

האברבנאל כתב בשם ר"ח [שמות, בשלח עמ' (קלא):] – "...וכתב רבינו הננאל כי מה שאמר וילכו שלשת ימים במדבר... וחסרונם מים יום אחד היה וביאר הטעם שאין טבעו של בשר ודם להתקיים ג' ימים בלא מים, אף כי הטף והנשים מעוברות ותינוקות שהיו שם...".

כעין זה כתב הרד"ק [תהילים (מב, ג) ד"ה צמאה נפשי] – „לא אמר רעבה, כי יהיה האדם בלא מאכל שנים שלשה ימים ולא יהיה בלא מים“. רש"י כתב שם (מב, ד) ד"ה היתה לי דמעתי לחם – „מכאן שהצרה משבעת את האדם ואינו מבקש לאכול וכהו"א בחנה ותבכה ולא תאכל“ (שמואל א' א'). מאידך, נפסק להלכה [שו"ע, יו"ד (שצד, ג)] – „יוצאין לבית הקברות ופוקדים על המתים שלשה ימים, שמא עדיין חי“. דבר זה נהג רק בזמננו, כאשר קברו מתים בארון ומקורו במס' שמחות ("אבל רבתי") ריש פ"ח – „ופוקדים על המתים עד ג' ימים... מעשה שפקדו א' וחי כ"ה שנים...“ וכתב על כך ה"חת"ס" (יו"ד, סי' של"ח) שהוא – „ממקריים הרחוקים א' לאלף שנים שיקום אחרי נפלו“. על כל פנים אנו רואים, כי אדם יכול לחיות ג' ימים ללא אכילה ושתייה וסיכה. ב"ראשונים" הובא בשם הגאונים על צום של שבעה ימים. ה"אור זרוע" כתב [ח"ב סי' רנ"ז. וכן בראבי"ה (ח"ב, סי' תקמ"ז) וב"מרדכי" (ריש מס' יומא)] – „מצאתי בתשובת הגאונים... ואנו נוהגים להתענות קודם ראש השנה שבעה ימים (= ב"מרדכי" ששה ימים) ואפילו בשבת, שכבר אמרו חכמים (= מדרש תנחומא), לפני ראש השנה התחילו גדולי הדור להתענות והקב"ה מכפר להם שליש מעוונותיהם. הגיע יום הכיפורים התחילו היחידים להתענות והקב"ה מכפר להם שליש מעוונותיהם. הגיע יום הכיפורים כל ישראל מתענים אנשים נשים וטף ולובשים לבנים כמלאכי השרת ועומדים יחפים כמתים“ וכן כותב הראבי"ה לעיל בסוף סי' תקכ"ט, שכן נוהגין בארץ לותר. ה"אור זרוע" מביא דעה הסוברת כי הצום עשרה ימים, אך הוא חולק על כך וכותב – „שבפסיקתא מוכיח שלא היו מתחילין תעניות כי אם בערב ראש השנה ולא עשרה ימים“. ב"מרדכי", מעבר לגירסה של ו' ימים המופיעים בקצת כתבי יד של חיבורו, ישנם כתבי יד הגורסים ד' ימים ויש גורסים ז' ימים כעדות ש"נ המופיע שם בהוצאת "המרדכי השלם". ה"בגדי ישע" הביא גירסה ד' ימים וכן הביא ה"דרכי משה" על הטור סי' תקפ"א בשם המרדכי וכן הוא בתשובת רב נחשון אשר הובאה במרדכי ר"ה ס"ח תש"ח אשר הובא שם בב"י. ב"מרדכי השלם" עמ"ס ר"ה עמ' כא הביא עוד מקורות רבים על כך.

ב"טור", או"ח סי' תקפ"א, כתב – „וסמך ליה ממדרש תנחומא... ערב ראש השנה גדולים מתענים ומוותר להם שליש עוונותיהם. בעשרת ימי תשובה בינונים מתענים ומוותר להם שני שלישים. ביום הכיפורים הכל מתענים ומוותר להם הכל“. והקשה ה"מג"א" שם, אם כן למה כולם מתענים בערב ראש השנה ותרצו ה"אחרונים" (בכללם ה"חת"ס") בחמשה אופנים.

הרא"ש (ר"ה, פרק ד' סימן יד) מביא מרב נטרונאי גאון, כי ביום א' דראש השנה, כיוון שהוא מדאורייתא אין להתענות, אך יום ב' ושבת אינה קושיא כי עשרת ימי תשובה משונים מכל ימות השנה וחלק עליו הרא"ש על פי רב האי גאון, אשר כתב – „להתענות בשני ימים טובים של ר"ה אנו רואין שיפה הוא שלא להתענות“ וכן בתשובת רב

שר שלום גאון והר"צ גיאת. הראב"ה הביא ראיה מה"ירושלמי" [מס' ר"ה (א,ג)] שאין להתענות ונפסק להלכה כרוב הראשונים שלא להתענות.

נראה כי כל הגרסאות ב"מרדכי" לגבי הימים אשר צמים בתקופת הימים הנוראים משקפות את כל המקורות אשר הובאו לעיל מחז"ל לגבי ימי הצום אשר צמו אנשים שונים.

גם מידיעות בזמננו אשר הובאו לידיעתי, מצינו אנשים אשר צמו שבעה ימים ואף יותר במצבים של חוסר ברירה ונביא לכך כמה דוגמאות – ,כורה אוסטרי, שנלכד במכרה שהתמוטט לפני תשעה ימים עדיין בחיים וצוותי הצלה מקיימים איתו קשר...הודיעה סוכנות הידיעות האוסטרית...הידיעה על הימצאו של היינצל גרמה להלם בקרב צוותי ההצלה שהיו משוכנעים כי הוא כבר מת...“ (ה' מנחם אב תשנ"ח – י.נ.). וכן, צוותי ההצלה שעדיין עובדים באתר אסון התמוטטות בנין הכל-בו בסיאול, הצליחו לחלץ בשבת נערה בת 19 שהיתה לכודה מתחת להריסות 17 יום. לדברי המצילים נראה, כי הנערה שחולצה נמצאת במצב גופני "סביר". צוות הרופאים במקום אמר, כי היא היתה בהכרה וכי בקשתה הראשונה היתה לשתות מים...הרופאים הביעו פליאה על שהצליחה להחזיק מעמד במשך 17 יום ללא מים. "תיאורטית, האדם אינו יכול להתקיים יותר משבוע ללא מים", אמר לעיתונאים, מנהל בית החולים בו אושפזה הנערה...ולדברי רופאיה לא אכלה ולא שתתה דבר מאז התמוטט הבנין“ (יום א' י"ח תמוז, תשנ"ה – י.נ.). „בצ'ילה: 33 כורים התגלו 17 יום לאחר קריסת מנהרה“ [יחד נאמן], "יד אלול תש"ע, עמ' 38]. הסיפור הבלתי ייאמן, אירע באחת משכונותיה של פורט או פרנס, שלושה ימים תמימים לאחר הרעידה בהאיטי...לתדהמתם, התגלתה בכיס איר בין ההריסות ויני טילין, תינוקת בת כשנה וחצי, שהצליחה לשרוד את הרעידה...היא לחמה במשך שלושה ימים. היא עדיין בחיים“ [”ישראל היום“], יום א' ב' שבט תש"ע (17,1,10) למניינם]. „ארבעה שבועות לאחר רעידת האדמה הקטלנית שהרסה את בירת האיטי, חולץ אתמול אוואן מונס (28) מתוך הריסות השוק של הבירה פורט או פרנס...והוא סובל מהתייבשות חמורה ותת תזונה“.

„שירן ואריה בני ה-9 (= היו עם הוריהם באתר הנופש יאלובה בטורקיה, כשהם חווים שם רעידת אדמה)...לשירן יש אופי של שורדת וזה כנראה מה שעזר לה להישאר בחיים כל הזמן הזה. יש לה אופי חזק ומוטיבציה גבוהה מאוד...“אני לא מכיר מקרה בספרות הרפואית, שבו אדם שרד מאה שעות (4.16 ימים) במצב כזה, אבל תמיד יש יוצאים מן הכלל“ אמר אתמול פרופ. זוהר ברזילי, מנהל המחלקה לטיפול נמרץ ילדים, בבית"ח "שיבא" בתל-השומר...לדבריו המקרה של שירן פרנקו הוא בחזקת נס...שבשלב זה כמעט אין סיכוי לחיות...רופא צרפתי המטפל בנפגעי רעש האדמה בטורקיה הסביר אתמול, כי לילדים ישנם סיכויי הישרדות טובים בהרבה מאשר למבוגרים "ילדים צורכים פחות חמצן ובגלל ממדיהם הקטנים, יש להם סיכויים טובים יותר שלא להיפגע". ד"ר מיכאל וינר, מי שעמד לפני יותר מעשור בראש משלחת ההצלה לרעידת האדמה בארמניה, הסביר אמש, כי הסכנה הנשקפת לאדם לכוד היא איבוד נוזלים הדרגתי, "בלי מזון, אדם יכול לשרוד לאורך זמן, אולם בלי מים הוא חשוף לאיבוד איטי, לעיתים בלתי מורגש, של נוזלים המתנדפים דרך העור והנשימה. מצב כזה עלול לגרום להתייבשות ולמוות"...ביום שישי בשעה 11 בבוקר, אחרי 18 שעות של נסיונות לחלץ את הילדה הטורקיה בת ה-11...כ-80 שעות (= שלשה ימים ו-8 שעות) שהתה איליף גנבוך בתוך ההריסות...רופאים המומים : בת 95 חולצה בלי מזון ומים לאחר 4 ימים“ (”ידיעות אחרונות“, יום א' י' אלול תשנ"ט – 22,8,99).

ה"שורד" – בלי מים, אוכל, בלי מחסה, בלי כלים וכלי צוות שיתמוך בו...איש אחד, לכד במשך שבעה ימים, בלי יותר מהבגדים שעל גופו“ (”דיסקברי“, סיון תשס"ו). „נס יפני: נמצא בן ה-7 שנוטש ביער כעונש...לאחר שהילד שניזון רק ממים במשך שישה ימים“ [”ישראל היום“, א' כ"ח אייר תשע"ו (5,6,2016) למניינם)]. „אנו יכולים

להתקיים ללא מזון קרוב לחודשיים, אך בצמא יכול אדם לשרוד רק ימים ספורים" ["יתד נאמן", כ"ו תמוז תש"ן (19,7,90) למניינם].

האדם במספר תכונות דומה לגוף החיות והבהמות במובנים שונים, כדברי ה"תלמוד ירושלמי", מס' כלאים (ח,ג) (לח:), – „אזניהון דקיקן, שאמו סוסה ואביו חמור. הלובן מן האישי [פני משה] – „משום דקאמר, אזניו קטנות ניכר שאמו סוס, מיייתי להא שמצד האם בא העור והבשר של הגוף והאברים ולפיכך ניכר בהאברים, אם אמו סוס או לא“]. שממנו מוח ועצמות והגידים והאודם מן האשה שממנו העור והבשר והדם“ ואכן, גם זמן יכולת הקיום ללא אכילה ושתייה הקיים בחיות שווה לאדם ואצל זן עופות מסוים יכולת הקיום הוא כמעט שווה לזה של האדם: „תקופת ההזדווגות של האריות אורכת שבוע שלם, שבו הם לא זזים ממקומם ולא אוכלים“ [”ישראל היום”, כ"ט אב תשע"ו]. „חוקרים שביקשו להתחקות אחר מהלך טיסתם של ציפורים מסוג גודווית חשוף הזנב הצמידו משדרים לווינים ל-13 ציפורים שהמריאו מניו זילנד בתחילת השנה. ציפורים נודדות אלו מבצעות את אחת מטיסות הנדידה הארוכות בתבל, מניו זילנד שבחצי האי הדרומי של כדור הארץ עד אלסקה שבחצי הצפוני ולאחר מכן חזרה. בשבוע שעבר נחתה אחת הציפורים, שקבלה את הכינוי 7, בניו זילנד, אחרי שהשלימה טיסה בת 11,500 ק"מ בתוך שמונה ימים בלבד... ניתן לקבוע בודאות שציפורי הגודווית הם אלופי העולם בטיסה רצופה, בנגוד לציפורי ים הנעצרים בדרכם למנוחה ומזון או ציפורים אחרות המסוגלות לאכול תוך כדי טיסה, הגודווית מבצעת את הטיסה שלו ברצף בלי לעצור אפילו פעם אחת לאכילה או לשתייה“. העכביש-הקופצן יכול להתקיים 11 יום ללא כל מזון ושתייה ("הארץ", כ"ד כסלו תשע"ט).

מכל המקורות שהבאנו לעיל, אין יותר תימה כיצד פסק הרמב"ם כי עד ז' ימים אדם יכול להיות ללא אכילה ולא למות ואף הראנו מחז"ל, כי אנשים התקיימו ללא אוכל ושתייה אף יותר משבעה ימים וכי גם כיום מצוי הדבר לפחות במצבי אין ברירה וכן מצוי הדבר בבעלי חיים כציפורים, אף שהן נמצאות בפעילות גופנית מאומצת. ה"חרדים" [פרק רביעי, מצות לא תעשה מן התורה התלויות בפה ואפשר לשומרם בכל יום (עמ' 93) א) (ד)] נראה כי הבין ברמב"ם, כי כוונתו רק לצום מאכילה, שכן כתב שם – „שלא לישבע לעשות דבר שאי אפשר לו לקיים, כגון שלא יישן שלשה ימים או שלא יאכל שבעה ימים רצופים“. מדברי רבינו בחיי, ראינו כי כתב [בראשית (כח, כא)] – „שהרעב יכול אדם לסבלו שנים וג' ימים ולא כן הצמא, כי אפילו זמן מועט לא יכול אדם לסבול... הצמא יכול האדם לסבול מיל אחד או פרסה...“. רבינו בחיי מדבר על יכולת סיבולת, אך אין ברור מדבריו אם הכוונה, כי לאחר מכן ימות. מדברי רבינו בחיי בפרושו על ספר שמות (ז, כד) ד"ה מים לשותות, משמע שלא היתה כוונתו ליכולת קיום, שכן כתב שם – „המובן מזה שלא שתו כי לא אמר "וישתו" ואם לא שתו היאך יכולים לשתות ז' ימים בלא מים, אך יש לפרש ששתו... מן המים המלוחים“. נמצינו למדים מדבריו כי לגבי יכולת קיום, ניתן לחיות לפחות ששה ימים ללא מים וכי הבין מדברי הרמב"ם, כי כוונתו גם לשתייה.

השתנות התנאים לגבי יכולת האדם לצום

ראינו לעיל את דברי הרמב"ם [מו"נ (ג, יב) ד"ה המין הג'] כי בני אדם מסוגלים להחזיק מעמד יום או יומיים ללא שתייה ולגבי אכילה "יעמדו קצת בני אדם ארבעה ימים או חמשה". נראה כי אין זה סותר למה שפסק כי רק שבעה ימים אינו מחזיק מעמד, כיון שב"מו"נ" דיבר על כלל בני אדם או קצתם ולא על יחידים. מאידך אנו רואים כי לגבי מידת הצורך בכמויות האכילה והשתייה, באוכל הוא יותר מהשתייה, כדאמרינן במס' מגילה (יב). – „מה דת של

תורה [רש"י – „אכילת מזבח מרובה משתיה. פר ושלישה עשרונים סולת לאכילה ונסך חצי ההין“]. אכילה מרובה משתיה, אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה“. **תד"ה כדת** כתב שם – „והא אמרינן בנדה (כד): "כל שאכילתו מרובה משתייתו עצמותיו סכויין", היינו, באוכל יותר מדאי". אמנם הגר"א מוכיח שהאדם צורך יותר אוכל משתיה, מ"פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה", המובא במס' אבות (ו,ד), כי לגבי אכילה לא נאמר שיעור ואילו לגבי שתיה נאמר שיעור של "משורה".

לגבי ההבדל בין איש לאשה ביכולת להתענות, כתב הרמב"ם [”פהמ"ש“, מס' יומא (פ.ב.) ד"ה התינוקות] – „ודע כי הזכרים מ"ג שנים שלמים והנקבות מ"ב שנים שלמים, הם חייבים מדאורייתא אם הביאו שתי שערות כי הנקבות סובלות התענית יותר מהזכרים, לפי שמוג הזכרים הם והנמס מגוף יותר“ [עיינן מה שהקשה על כך בשו"ת "מנחת יצחק", ח"ח, סי' נה אות א']. לכאורה יש לברר אמאי לא חילק הרמב"ם לענין ז' ימי צום בין זכר לנקבה, אם נקבה יכולה לסבול יותר את התענית.

כמו כן יש הבדל לגבי איכות האוכל והשתיה בין הארצות, כמובא במדרש תנחומא ו' וברש"י [במדבר (יג,ח)] – „יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים. יש מגדלת אוכלוסין ויש ממעטת אוכלוסין“. ישנן ארצות אשר מגדלות חולים וישנן ארצות המגדלות בריאים, כמו שכתב הרמב"ם [”מו"נ (ג,יב)]. לכן הובא גם במדרש, כי כאשר ישראל גלו לבבל, מתו רבים מהם ממימי נהר פרת, כי היו רגילים למים המשובחים של ארץ ישראל. לכן לכאורה יש גם לחלק לגבי יכולת האנשים לצום ימים רבים יותר בארצות המגדלות גבורים ובריאים היות והשתיה והאוכל שם מזין יותר.

לצדיקים המזון מתברך גם במעיהם ואילו על הרשעים נאמר להפך – ”בטן רשעים תחסר“ [משלי (יג,כה)]. אך נראה כי הכוונה היא לכך, שמעט מזון מספיק לצדיקים כמו הכמות הנצרכת לכל אדם. אמנם, כמוכח שלענין שבועה, אין אדם יכול להסתמך על כך שהוא צדיק ולצום יותר ממה שנפסק בהלכה, אלא אם כן מדובר במצב שהאוכל היחיד הקיים מכיל איסורים חמורים ביותר וגם אז כאשר מדובר בפקוח נפש הוא יצטרך לאכול לפי הסייגים המובאים בהלכה ובכמות הקטנה ביותר, אף שהיו אישים שהסתכנו ובכל זאת צמו כדי לא להגאל במאכלות אסורות, אך אף מורה הוראה לא היה מתיר להם זאת, כאשר מדובר בפיקוח נפש.

מהו גדר אכילה, הנאה וטעימה

האם לשון אכילה יש במשמעה גם הנאה? לגבי שאלה זו קיימת מחלוקת במס' פסחים (כא:), – „אמר חזקיה מנין לחמץ שאסור בהנאה? שנאמר [שמות (יג,ג)] "לא יֶאֱכַל חמץ" – לא יהא בו היתר [רש"י – „מדקרינא "לא יֶאֱכַל", משמע לא יהא היתר המביא לידי שום אכילה (= היינו, שלא יהא בו היתר הנאה, כי) סתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל“]. אכילה. טעמא (= שהחמץ אסור בהנאה, הוא רק משום) דכתב רחמנא "לא יֶאֱכַל חמץ", הא (= אילו) לא כתב "לא יֶאֱכַל" (= אלא "לא יֶאֱכַל") הוה אמינא, איסור אכילה משמע (= אך) איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו, דאמר ר' אבהו כל מקום שנאמר "לא יֶאֱכַל", "לא תֶאֱכַל", "לא תאכלו" אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה“. יסוד זה נקבע להלכה [רמב"ם, הל' מאכ"א (ח,טו)] כדברי ר' אבהו, אך הרמב"ם פסק גם כחזקיה [הל' חמץ ומצה (א,ב)]. ה"לח"מ" שם מסביר שזה אינו סתירה בפסקי הרמב"ם, כי חזקיה אמנם חולק על ר' אבהו, אך כבר הסביר הר"ן שר' אבהו אינו חולק על חזקיה, אלא בא להוסיף עליו והרמב"ם פסק כחזקיה, כי טעמו פשוט יותר. על פי דברי

חזקיה מסביר הנצי"ב מולוזלין ["העמק דבר"/בראשית (ב,יז)] את הפסוק "מעץ...לא תאכל ממנו" – „אין הלשון מדויק והכי מיבעי "ועץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" או "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל", אלא כלל בזה איסור הנאה שלא יאכל דבר אחר על ידי אמצעות עץ הדעת והיינו, לא תאכל דבר אחר שבא ממנו וכדאיתא בריש פ"ב דפסחים, דהנאה מיקרי אכילה, משום שמביא לידי אכילה. משום הכי הזהיר אדם לאשתו על הנגיעה כמו שאמרה אל הנחש "ולא תגעו בו", דאחר שאסר המקום גם הנאה, ממילא יש להזהיר אפילו בנגיעה, כמו שאסור ליגע בחמץ בפסח ושאר איסורי הנאה כמו בשר בחלב וכדומה, המה נקברין כדי שלא יבוא לידי מכשול".

אמנם, ק"ל בתרתי דברי הנצי"ב. הדא, הרי הסברו הוא לפי דברי חזקיה, שמלשון "לא תאכל" לבד, אין משמעו גם איסור הנאה ולכן צריך הקב"ה להוסיף את המילה "ממנו" והרי נפסק להלכה ברמב"ם [הל' מאכ"א (ט,טו)] כדברי רבי אבהו **ועוד** אם לשון אכילה אינה כוללת בחובה גם את מושג ההנאה, מדוע הגמרא במס' פסחים (כא:) לא הקשתה על רבי אבהו מהתוספת "ממנו", על פי דברי הנצי"ב, כפי שמופיע בבראשית (ב,יז).

אמנם, ניתן לומר שהתוספת של "ממנו" בא להורות שהאדם הראשון וחוה, לא רק שלא יאכלו את הפרי, אלא גם את העלים של עץ הדעת שגם לא יאכלו.

אם כן, אנו רואים שההנאה נקראת אכילה, אפילו שלא אכל מן הדבר עצמו. אם כן, אם רק טעם מן הדבר, ודאי שנהנה ויהיה חייב וכן הובא בתוספתא על מס' ברכות (ד,א) – „לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנאמר [תהילים (כד,א)] "לה' הארץ ומלואה", אך ראינו במס' ברכות (יד,). כי טעימה אף שהיא הנאה אינה נחשבת ונקראת אכילה – „בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום [רש"י – „את התבשיל, לדעת אם צריך מלח או תבלין".] אכילה ושתייה קביל עליה והא ליכא או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא? אמר ליה טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי מטעמת [רש"י – „טעימת תבשיל".] אינה טעונה ברכה [„... לא לפנייה ולא לאחריה עד רביעית – ברמב"ם הל' ברכות (א,ב)] והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא" [רש"י – „רביעית הלוג".]. אמנם, אין להביא ראיה ממס' פסחים שאכילה כוללת הנאה, כי שם מדויק הדבר מיתור של הפסוקים.

מאידך, הובא במס' ברכות (מז,). „אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר [וכן פסק הרמב"ם בהל' ברכות (ז,ה)]. רש"י – „אין חילוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו". למאי נפקא מינה, שחייב אדם לומר בלשון רבו. מכאן מוכיח ה"פרדס", דלשון טעימה אשר נאמרה בש"ס רצונם לומר אכילה ["שד"ח", כרך ג', עמ' 125]. מאידך, ב"ילק"ש"/שמואל א'/פרק י"ד/רמז קי"ח, הובא בד"ה ויפדו העם – „...אמר ר"י וכי לחם אכל [זית רענן – „פירוש ששואל לא גזר אלא על הלחם. ובאמת כל מאכל קרוי לחם, כמו שכתב רש"י פרשת אמור...".] והלא לא אכל לחם אלא דבש. ריש לקיש אמר וכי אכל והלא מיטעם טעם, לא כן אמר רב חסדא בן עזירא המטעמת [זית רענן – „...ומשמע מכאן, אפילו בלע מיקרי טועם, כיון שאין כוונתו לאכילה".] אין בה לא משום אכילה ולא משום שתיה ולא משום הפסקת תענית ואינה טעונה ברכה...".

ב"שו"ע", או"ח, ס' תקס"ז משמע, כי טעימה אין הכוונה לבליעה. **סעיף א'** – „השרוי בתענית יכול לטעום [מ"ב – „אם יש בו מלח או תבלין, דלא קביל עליה שלא יהנה, אלא יאכל וישתה וזה לא מיקרי אכילה ושתייה (מג"א וא"ר)]. ואפשר דאפילו כוונתו להנאת עצמו שרי, כיון שאינו בולע (= **"ערוך השולחן" סעיף א'** – „ותימא הוא לומר כן. וזהו רק בתענית יחיד אבל ת"ב ויה"כ אסור שהן ת"צ גמורים ושאר ד' צומות עשו לענין זה כתענית יחיד ולזה באמת כותב רבינו הרמ"א דיש מחמירין בכל ת"צ והכי נוהגין עכ"ל דבשלמא בתענית יחיד יש לומר דבכהאי גוונא לא קביל עליו ולא בתענית צבור"). כתב הט"ז דינא דשולחן ערוך הוא דוקא לענין תענית אבל מי

שמודר מאיזה מאכל, אסור אפילו לטועמו ולפלוט דשם הנאה קביל עליה". [כדי רביעית [מ"ב – ,הלוג היינו ביצה ומחצה".] ובלבד שיפלוט [וכן פסק הרמב"ם בהל' תעניות (א, יד) – ,כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו בין שהיה מתענה עם הצבור על צרתם...ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית והוא שלא יבלע אלא טועם ופולט...".] הגהות מימוניות – ,וכן פר"ח ולא יטעום רביעית בחיך בפעם אחת...".] [מ"ב – ,דאי לאו הכי חשיב שתיה ואפילו משהו אסור (וכן מוכח מהרשב"א והובא ב"ביאור הגר"א").] וביום הכפורים ובתשעה באב אסור [מ"ב – , דאי אפשר לומר שלא קיבל עליה דלאו בקבלתו תליא (לבוש) ואפילו בפחות מרביעית אסור".] הג"ה ויש מחמירין בכל תענית ציבור" [מ"ב – ,היינו, ארבעה תעניות הכתובים, דבהם נמי א"צ קבלה".] והכי נוהגין". ראה בארוכה להלן את דברי ה"שדי חמד" (ח"א, מערכת האלף, אות ק', אסור לאדם לטעום), האם כשנאמר אכילה האם הכוונה גם לטעימה ועוד נושאים בקשר לכך וכן בח"ג.

סעיף ב' – ,יש אומרים שלא התירו רביעית בפעם אחת אלא מעט מעט [מ"ב – ,וטעימה זו בחיך ולרקקו מיד, שלא תעבור מן החיך ולהלאה. וכל היום כולו מצטרף לרביעית ויותר מרביעית אסור בכל גווני דאז חשיבה הנאה".] ויש אומרים שאפילו בפעם אחת יכול לטעום [מ"ב – ,מדכתב המחבר דין זה בשם יש אומרים ויש אומרים ולא הכריע בדבר, משמע דדעתו להקל, דהוא מילתא דרבנן...".] עד כדי רביעית [מ"ב – ,ולדעה זו מותר לטעום כמה פעמים, כל פעם כדי רביעית דאין אסור בטעימה אם לא בלע, אבל יותר מרביעית אפילו הוא רק טועם פעם אחת אסור, דמתוך שלוגמיו מלאים יבלע מעט".] אם יודע בעצמו שיכול להעמיד עצמו שלא יבלע כלום".

סעיף ג' – ,.... "הגה" ומותר ללעוס עצי קנמון ושאר בשמים ועץ מתוק ללחלח גרונו ולפלוט מלבד יוה"כ דאסור" [מ"ב – , מפני שהוא דאורייתא, אבל זהו דוקא לדעת המרדכי, אבל לדעת המחבר לעיל בסעיף א' דאוסר בתשעה באב וכן לדעת הרמ"א דאוסר בכל תענית צבור גם בענינו דינא הכי".] לכאורה, מדברי הט"ז משמע, שדוקא בנודר ממאכל, אז הוא מתכוון גם לא להנות, אבל לא בקיבל להתענות אף ז' ימים.

לפני שנברר את כל השיטות בנושאים אלו, נביא עוד מדברי חז"ל וה"ראשונים" הדנים בענינים אלו:

מס' חולין (קג:) – ,בעא מיניה רבי שמעון בן לקיש מרבי יוחנן חלקו מבחורין [רש"י – , לכזית אבר מן החי נחלק לשנים קודם שיתנונו לתוך פיו ואכל זה לבדו ואח"כ חציו השני".] מהו [רש"י – , מי מצטרפי לחיוביה ככל שאר איסורים, דקיימא לן דמצטרפי שיעוריהו לחצאין בתוך כדי אכילת פרס כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (פ:) או דילמא כיון דחידוש הוא דהא גידין ועצמות דעלמא לא מיחייב עלייהו והכא מיחייב ואימא אין לך בו אלא חדושו וכי אכיל בבת אחת מיחייב דסתם אכילה בבת אחת משמע אבל לחצאין לא".] אמר ליה פטור. מבפנים [רש"י – ,לאחר שבא סמוך לבית בליעתו בלעו לחצאין".] מאי אמר ליה חייב [= וכן נפסק ברמב"ם בהלכות מאכ"א (ה, ד)] כי אתא רבין אמר חלקו מבחורין פטור מבפנים. רבי יוחנן אמר חייב וריש לקיש אמר פטור. רבי יוחנן אמר חייב, הרי נהנה גרונו בכזית וריש לקיש אמר פטור, אכילה במעו [רש"י – ,כשהוא יורד לתוך מעו צריך שיהא בו שיעור אכילה".] בעינו וליכא, אלא לרבי שמעון בן לקיש היכי משכחת לה דמיחייב [רש"י – , בכזית, הא אי אפשר ללעוס אכילה (ש"מ – לבולעה) כולה יחד".] אמר רב כהנא בגרומיתא זעירתא [רש"י – ,עצם קטן שעל כף הירך, שיש בו משהו בשר וגיד ועצם משלימו לכזית ואין אדם לועסו אלא בולעו".] ורבי אליעזר אמר אפילו חלקו מבחורין נמי חייב, מחוסר קריבה [רש"י – ,שנתרחקו זה מזה מעט".] לאו כמחוסר מעשה דמי [רש"י – ,כמי שלא אכל אלא חצי זית".] אמר ר"ש בן לקיש, כזית שאמרו, חוץ משל בין השינים [רש"י – ,צריך שיהא כזית במה שהוא בולע לבד הנשאר בשיניים".] ורבי יוחנן אמר אף עם בין השינים. אמר רב פפא בשל בין שינים [רש"י – ,אפילו רבי יוחנן מודה דלא מיחשיב בהדיה דהא אף נהנה, לא גרונו ולא מעו, שאין אדם טועם עד

שיהא סמוך לבית הבליעה כדכתיב [איוב (יב,יא)] "וחיך אוכל יטעם לו". [דכולי עלמא לא פליגי, כי פליגי בין החניכיים [רש"י – ,,המדבק בחכו שגרוננו נהנה בו ומעיו לא נהנו".] מר סבר הרי נהנה גרונו בכזית [= וכן פסק הרמב"ם שם (יד,ג)] ומר סבר אכילה במעיו בעינן. אמר רב אסי אמר רבי יוחנן אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית אחר חייב [רש"י – ,,ואע"ג דלא בא במעיו זית שלם לא בבת אחת ולא בזה אחר זה" וכן פסק שם הרמב"ם]. מ"ט הרי נהנה גרונו בכזית [רש"י – ,,בטעם שני חצאי זיתים והא דרבי אסי פליגא אדרב דימי ורבין דאמרי לעיל משמיה דרבי יוחנן חלקו מבחורן פטור והאי דנקט גרונו משום דהנאת גרונו היינו טעימה והרי טעם שני חצאי זיתים. ואע"ג דזה אחר זה הוא, לא איכפת לך הואיל ובכדי אכילת פרס הואי, אבל הנאת מעיים אינה אלא במילוי כרס ואע"ג דבלע שני חצאי זיתים, לא נתמלא כרסו אלא בחצי זית שכשבלעו לזה יצא כבר זה".] בעא רבי אלעזר מר' אסי אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו מהו? מאי קא מיבעיא ליה, אי הוי עיכול [רש"י – ,,בבליעתו והוי פירשא בעלמא ואכילה שניה לאו כלום היא".] אי לא הוי עיכול ותיבעי ליה כזית [רש"י – ,,ולחיכו ב' מלקיות".] אלא אי בתר גרונו אזלינן [רש"י – ,,דפשיטא ליה דלאו עיכול הוא וקא מיבעיא ליה מי אמרינן הרי נהנה גרונו או דילמא הרי לא נהנו מעיו אלא בחצי זית".] אי בתר מעיו אזלינן. ותפשוט ליה מדרכי אסי? [רש"י – ,,דבתר גרונו אזלינן".] רבי אסי גמריה איעקר ליה [רש"י – ,,כלומר, רבי אלעזר תרוייהו פשיטא ליה ולא הוצרך לישאל כלום, אלא שמעיה לרבי אסי ששכח שמועתו ששמעו שניהם מפי ר' יוחנן שאפילו חזר ואכל אותו חצי זית עצמו חייב ושמעיה לרבי אסי דקא נקיט חצי זית אחר אבל ההוא לא, אלמא הוי עיכול ואתא לאדכוריה ושאל לו בלשון בעיא משום כבודו – אכלו לאותו עצמו מהו? כלומר, היזכר מה ששמעת על כך".] ואתא ר' אלעזר לאדכוריה והכי קאמר ליה: למה ליה חצי זית אחר לימא מר בדידיה, דאיכא למשמע מינה. תרתי שמעינן מינה, דלא הוי עיכול. ושמעינן מינה דהרי נהנה גרונו בכזית. אישתיק [רש"י – ,,רבי אסי".] ולא אמר ליה ולא מידי. אמר ליה [רש"י – ,,ר' אלעזר"] מופת הדור [רש"י – ,,גדול הדור, כמו [זכריה (ג,יח)] אנשי מופת המה".] לא זימנין סגיאיין אמרת [רש"י – ,,דבר זה לפני רבי יוחנן דאפילו בההוא עצמו חייב והודה לדברין ואמר הרי נהנה גרונו בכזית ולא הוי עיכול".] קמיה דרבי יוחנן ואמר לך הרי נהנה גרונו בכזית".

במס' חולין (קכ). כתב רש"י בד"ה מצטרפין לככותבת – , ואף על גב דלא קריש, כיון דבהדי אוכל מיחבר, אוכל הוא: ומשני התם טעמא דיוה"כ לאו משום אוכלא הוא, דאי נמי לאו אוכלא, כיון דמייחבא דעתיה מחייב דהא "לא תעונה" כתיב [ויקרא (כג,כט)] וזה לא התענה, אבל הכא אוכל ומשקה אין מצטרפין, דהא לא שוו שיעורייהו ואע"ג דהתם נמי תנן [מס' יומא (עג):] "אכל ושתה אין מצטרפין", הני מילי אכל ושתה דקים להו לרבנן דלא מייחבא דעתיה בהכי, אבל ציר שעל גבי ירק קים להו לרבנן דמייחבא". הרמב"ם פסק [הל' שביתת עשור (ב,ז)] – ,,ציר שעל גבי ירק מצטרף, מפני שמכשירי האוכל המעורבים עם האוכל כאוכל הן חשובים. היה שבע מאכילה גסה שאכל, עד שקץ במזונו ואכל יתר על שבעו פטור כמי שאכל אוכלין שאינם ראויין לאכילה".

תד"ה חלקו מבחורין, כתב שם בחולין (קג): – , פירש בקונטרס בזית אבר מן החי חלקו לשנים קודם שיתננו לתוך פיו ואכל זה לבדו ואחר כך אכל חציו השני. משמע, דאם נתנו שני החלקים בפיו ובלען בבת אחת חייב לכולי עלמא. **ראין נראה**, ואם כן מאי קשיא ליה לריש לקיש, היכי משכחת ליה דמייחב? וכי אינו יכול לבלוע כזית בבת אחת? והא אמרינן [מס' יומא (פ.)] זבית הבליעה מחזיק כביצת תרנגולת, דגדולה יותר מגרוגרת כדמוכח [מס' עירובין (פ.)] ...וגרוגרת גדולה יותר מכזית כדמוכח [מס' שבת (צא.)] ואמרינן [מס' כריתות (יד.)] דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. משמע, דשני זיתים מחזיק. **ועוד** – דכי היכי דאף על פי שחלקו מבחורין והניחם בבת אחת לתוך פיו

מיחייב לר' יוחנן דאזיל בתר אכילת פיו, לפי שנהנה גרונו כזית בבת אחת הכי נמי אפילו בלען בזה אחר זה יתחייב לריש לקיש, דאזיל בתר אכילת מעיו, כיון שיש כזית בבת אחת במעיו קודם שיתעכל, דאינו ממהר להתעכל כדמוכח בסמוך. ונראה לפרש, דחלקו מבחוץ פטור ואפילו אכלו בבת אחת, דבעינן שיהא מחובר בפיו ויהיה עליו שם אבר, משום דהכא חדוש הוא כדפירש בקונטרס, דבעלמא לא מיחייב ואין לך בו אלא חידושו אבל חלקו בפנים חייב דדרך הוא שנחלק בפיו בשעת לעיסה. וריש לקיש פטר ואפילו חלקו בפנים ולכך דוחק הש"ס אליביה, היכי משכחת לה שיתחייב בדרך אכילה ומשני בגרומיתא זעירתא, דאין אדם לועסו אלא בולעו ומיהו לרבי אליעזר ודאי דמחייב חלקו מבחוץ, אפילו אכל זה אחא זה מיחייב.

"תוספות הרא"ש" [מס' חולין (קג:) ד"ה חלקו מבחוץ] מבאר שנקודת המחלוקת בין התוס' ורש"י היא, אם ה"חלוקה" או ה"אכילה" גורמת לעבור על האיסור של אבר מן החי – ,פירש הקונטרס ואכלן זה אחר זה בתוך כדי אכילת פרס", ומשמע הא אם נתנן כאחד בפיו ובלען בבת אחת חייב לכולי עלמא. ואין הלשון משמע כפירושו, מדלא הזכיר כי אם החלוקה ולא האכילה, ובחנם דחק לפרש דמהאי טעמא דהוי חידוש איכא להסתפק נמי על החלוקה, אפילו אכלן ובלען כאחת דאין לך בו אלא חידושו ובעינן שיבא שלם לתוך פיו לר' יוחנן ולריש לקיש שלם לתוך מעיו, אבל חלקו מבפנים אורחא דמלתא שלועסו בשיניו ולריש לקיש פטור אפילו חלקו מבפנים ובלען כאחת. הלכך, דחק התלמוד למצוא חיובא לריש לקיש דוקא בגרומיתא זעירתא, אבל לפירוש הקונטרס חלקו מבפנים ובלען לחצאין משמע הא בלעו כולו כאחת חייב, מאי קשיא ליה, וכי אינו יכול לבלוע כזית בבת אחת? הא אמרינן בפרק בתרא דיומא דבית הבליעה ומחזיק כדי ביצת תרנגולת, ועוד כי היכי דאף על פי שחלקו מבחוץ והניחן בבת אחת בתוך פיו מחייב לר' יוחנן דאזיל בתר אכילת פיו, לפי שנהנה גרונו בכזית בבת אחת. אם כן לריש לקיש נמי יתחייב אם בלען בזה אחר זה, כיון דאזיל בתר אכילת מעיו, כיון דיש כזית בבת אחת במעיו קודם שיתעכל ואינו ממהר כל כך להתעכל כדמוכח שמעתתא.

לפי התוס' והתוס' הרא"ש שיטת רש"י היא שהחיוב באבר מן החי נובע מעצם הדבר שכמות של כזית היה במקום חיובו, אפילו שזית בשר זה מחולק לשנים לר' יוחנן מקום חיובו הוא כבר בגרון לפני בית הבליעה ולפי ריש לקיש מקום חיובו הוא במעיו ורש"י מסביר שאין כוונת הגמרא דוקא במעיו לפי ריש לקיש, אלא אפילו מיד אחר בית הבליעה בתוך הושט כאשר הכזית נמצא בדרך לכיוון המעיין וכדברי רש"י בד"ה אכילה במעיו – ,כשהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו **שיעור אכילה**, היינו כמות של כזית אפילו שהוא כבר מחולק לשנים.

לפי התוס', מקור המחלוקת בין ר"י לר"ל הוא על פי ההבנה הבסיסית שמוסכמת על שניהם, שכדי שיתחייב באבר מן החי, הכזית צריך להיות שלם והמחלוקת ביניהם היכן הוא צריך להיות שלם לר' יוחנן מספיק שיהיה שלם ללא חלוקה עדיין לפני בית הבליעה, היינו בגרון ולפי ריש לקיש זה עדיין אינו מספיק כדי לחייבו על איסור אבר מן החי, אלא הוא צריך להיות שלם גם כשהוא מגיע למעיו.

הנפקא מינה להלכה במחלוקת בין תוס' ותוס' הרא"ש לבין רש"י יהיה, לפי דברי התוס', כאשר נתן שני חצאי כמות הכזית לתוך פיו ובלען כאחת. לפי רש"י, על פי הבנת התוס', גם ריש לקיש יודה שהוא חייב, שהרי בלע את כל כמות הכזית כאחת ולפי התוס' בין לפי ר' יוחנן ובין לפי ר"ל הוא

יהיה פטור, כיון שגם כשהגיע לגרונו ובודאי גם כשהגיע למעיו הכזית כבר היה מחולק. לפי התוס' והתוס' רא"ש, מה שהביא את רש"י לשיטתו, שהדגש הוא על כמות האכילה בבת אחת ולא על שלמותו של הכזית במקום חיובו היא א. נעלם ממנו לפי שעה מספר מקורות בגמרא שאדם יכול לבלוע בבת אחת כמות של כזית. ושבית הבליעה רחב מספיק כדי להכיל בבת אחת כזית. ב. נעלמה ממנו העובדה [השנויה במחלוקת במס' ברכות (נג:)] שעיכול אכילה מועטת היא ע"ב דקות לפחות ושכזית בשר יכול להגיע בשלמות למעיו לפני שיתעכל חלק ממנו ויצא ממעיו ולכן כיון שבמציאות קיים כל הזית בבת אחת במעיו, קשה לשיטת רש"י, שגם בחלקו מבחוץ יהיה חייב לפי ריש לקיש. תוס' הרא"ש מוסיף עוד סיבה להתנגד לשיטת רש"י שהדגש הוא על החלוקה ולא על עצם יכולת האכילה של כמות כזית בבת אחת והוא שמפשטות דברי הגמרא משמע שנקודת המחלוקת בין ר"י לר"ל היא החלוקה ולא האכילה, כי ניסוח הגמרא נוקט לשון חלוקה – "חלקו" ולא לשון אכילה. סיבה זו מוזכרת, כאמור, רק בתוס' הרא"ש ולא בתוס'.

בירור שיטת רש"י – א. מה שדוחה התוס' רא"ש את שיטת רש"י משום שלשון הגמרא הוא "חלקו" ולא "אכלו", יש לומר שרש"י מסתמך על המחלוקת של ר"י ור"ל והם מזכירים רק לשון אכילה ולא חלוקה. לר' יוחנן הנאת אכילה נחשבת על ידי "הנאת גרונו" ור"ל מדבר על "אכילה" מוחלטת כאשר הכזית נבלע.

ב. אין לומר כדברי התוס' רא"ש אליבא דרש"י, שהוא סובר שהם חולקים לגבי מה נקרא אכילה, אלא כפשטות הניסוח בגמרא – ר' יוחנן אומר שמקור האיסור של התורה הוא הנאת אכילה, דבר שכבר קורה בגרונו של האדם ואילו ר"ל אומר שמקור האיסור של התורה הוא אכילה סופית וזה מתקיים רק אחרי שהוא בולע את הכזית.

ג. התוס' והתוס' רא"ש מבינים לרש"י, הכזית נחשב כנאכל רק כשהוא כבר בתוך מעיו, כפי שמשמע מפשטות ניסוח הגמרא וקשה, שהרי רש"י כותב בפירוש שאין הכוונה כן בדברי הגמרא, אלא שכבר כאשר האוכל בדרך למעיו זה נחשב לאכילה לפי ר"ל וכשהם כבר בתוך מעיו אין זה כבר נחשב מעשה אכילה ולכן אין ההשגה של התוס' והתוס' רא"ש על רש"י מובנת, במה שכתבו שרש"י לא היה ער לכך שחצי כזית אינו ממהר להתעכל במעיו ולצאת מהם לפני שגם החצי כזית השני מגיע למעים ובפרט שרש"י כתב בד"ה נהנה גרונו, שהחצי הראשון יצא דוקא במצב של הקאה, זאת אומרת שבמצב רגיל אינו ממהר לצאת. ויתכן שהיה להם גירסה קודמת או אחרת של רש"י ששם לא היה כתוב שרש"י סובר דלר"ל כבר בדרך למעים זה נחשב לאכילה.

ד. ההשגה השניה של התוס' והתוס' רא"ש על רש"י גם קשה להולמה. הם כתבו שרש"י סובר שאי אפשר בבת אחת לבלוע כזית וזה אינו משום שמרש"י נשמטו המקורות בש"ס שאדם כן יכול לבלוע בבת אחת כזית. וקשה הרי רש"י כתב בפירוש אחרת בד"ה היכי – „בכזית, הא אי אפשר ללעוס אכילה לבולעה כולה יחד“. אם כן רש"י כתב בפירוש שהבעיה אינה בעצם יכולת הבליעה בבת אחת של הכזית, כהבנת התוס' והתוס' רא"ש בדבריו, אלא הבעיה היא שהאדם אינו מתכוון לבלוע את הכזית בבת אחת אלא ללעוס את האוכל ולפרקו לפני הבליעה, לכן לא שייך שחלק מהכזית בלי כוונה יבלע לו ולכן אין מציאות, בתהליך האכילה, שהוא יבלע בבת אחת את האוכל, אלא אם כן הוא הכניס לפיו "גרומיתא זעירתא" שרובה מורכבת מעצמות וגידים וכיון שאותה אדם אינו יכול

ללעוס ולכן הוא מתכוון מראש לבלוע אותה. **ועוד קשה** אם הם מבינים בדברי רש"י שאין אדם יכול לבלוע בבת אחת כזית, גם אם כוונתו לא ללעוס אלא רק לבלוע, אם כיצד רש"י מבין שאת הכזית של הגרומיתא הוא כן יכול לבלוע בבת אחת.

ה. לכן, כאשר האדם מכניס בבת אחת שני חצאים לפיו, אם הוא יחליט לבולעם בבת אחת אכן לפי ר"ל הוא יתחייב, אך בפועל זה אינו כך, כי האדם כשהוא מכניס שני חצאים בבת אחת לפיו הוא מתכוון ללעוס אותם ולכן לא שייך שהוא יבלע אותם בבת אחת, אלא חלק בלא שירצה יתחלק לו לבית הבליעה בדרך למעיו וכאשר יבלע לו עוד חלק, החלק הראשון כבר אינו נמצא בדרך למעיו אלא כבר בתוך מעיו ולכן הוא יהיה פטור, כי לא היה רגע אחד שכל הזית היה בדרך למעיו. לכן זה אינו כפי שהבין התוס' בהבנת רש"י שלר"ל בבלע בזה אחר זה יתחייב, כי כשבלע חצי שני החצי הראשון כבר לא היה בדרך למעיו אלא בתוך מעיו.

ה"חקרי לב" (יו"ד בסי' מ"ג ד"ה הנה תלה הרב) כתב שממה שכתב הרמב"ם בהל' מאכ"א (ה,ד) ב,,לקח כזית מן אבר כברייתו בשר גידים ועצמות ואכלו, אע"פ שנחלק בפיו בפנים קודם ש"בלעתו חייב", משמע מדבריו שאם חילקו בשיניו קודם שהגיע לחיך פטור כרש"י ולא כתוס'.

רעק"א כתב ב"תשובות וחדושים לרעק"א" סי' ס' על הרמב"ם, הל' שבועות (ה,כ) ד"ה או לא יאכל כלום – ,,בשו"ע השמיט תיבת "כלום" ואם כן יש לומר אם יסתכן מאכילין אותו פחות מכשיעור וימתין בכדי אכילת פרס ויחזור ויאכל חצי שיעור. ואפילו יהיה חצי שיעור בשבועה אסור מן התורה, מכל מקום כיון דמשום פיקוח נפש מאכילין לו חצי שיעור ודי לו בזה ולא יבוא לעולם לידי שיעור שלם, לא הוי שבועת שווא וצריך עיון על השו"ע."

ה"פורת יוסף" [מס' חולין (קכ.) ד"ה רש"י] כתב על דברי רש"י שם ד"ה מצטרפין לככותבת... וזה לא התענה אבל הסא אוכלין – ,,ק"ל דהא בשבועות (כד) קאמר ר"ש סתם האוכל נבלה ביה"כ פטור ולפמ"ש רש"י ז"ל הא אפשר כגון שאכל פחות מכזית נבלה וציר שעל גביו מצטרף דאלו לגבי נבלה הוי חצי שיעור ואיסור יה"כ חל עליו כדאיחא שם בשבועות דחל על חצי שיעור. ואפ"ל דלשון נבלה משמע דאכל כשיעור נבלה ונראה לי במקום ה"ל לומר דהא דאמר ציר שעל ירק מצטרף, היינו, דוקא בשאכל כזית דלכל הפחות בעינן כזית אוכל, דהאי תעונה, להקל בא ולא להחמיר. ועל כריתות (יד.) והא ככותבות דשני זיתים, ועל יומא (פ), והכא דמצטרף דוקא מיעוט...".

"תלמוד ירושלמי" – מס' שבועות (ג,ב) (יג.) – ,,אלא כן נן קיימין כל שהוא [פ"מ] – ,,כלומר כמות שהוא וביומא (ח,ב) (מ.) גריס בהדיא הכי, אלא כמות שהוא והתורה קראה אותו אכילה. אלמא, דשתיה בכלל אכילה ושם לא גריס הא דלקמיה ולגירסא דהכא יש לפותרו דקא מתמה כל שהוא אכילה? כלומר, מדקאמר בלשון כל שהוא, דמשמע דכמות שהוא ואשמעינן נמי דאפילו בכל שהוא ממש שאין בו כשיעור חייב, והא "לא תאכל" כתיב. וכי כל שהוא אכילה ומשני פתר לה כר"ע דמתניתין דלעיל". [כל שהוא אכילה פתר לה כר' עקיבא דר"ע אמר כל שהוא אכילה והתני המחזה הדם וגמעו או שהקפה חלב ואכלו, אם יש בו כזית חייב...מה נן קיימין אם בטועם טעם יין לתבשיל והלא הטעם לפגם אלא, כן נן קיימין כל שהוא ורחמנא קרייה אכילה...".

מס' שבועות (כב:), תד"ה תא ונטעום מידי, ואזלי ואכלי ושתי – ,,ואי שתיה לאו בכלל אכילה הוא, היה להן להזכיר גם השתיה ולפי הספרים דלא גרסי אלא "אזלי ושתי" ניחא טפי. וא"ת מה ענין טעימה אצל אכילה? ויש לומר שמא בלשונם הוו קרו לאכילה טעימה".

מס' ברכות (מ.) – „אפילו גביל לתורי [רש"י – „גביל את המורסן במים לצורך השוורים“]. נמי אינו צריך לברך דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו...“ ובמס' גיטין (סב.), הובא – „אמר רב יהודה אמר רב אסור לו לאדם שיטעום [ס"א – שיאכל] כלום עד שיתן מאכל לבהמתו...“ בגירסת הרי"ף והרא"ש גם מופיע "שיטעום כלום". במס' ברכות שם, הובא – „...שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן“.

"שדי חמד", כרך א' (יט.) ואות ק' ד"ה הנה – „כתב ב"נשמת אדם" שם דמ"ש בס"י קס"ז סק"ז, דדוקא לאכול אסור אבל טעימה שרי, מדלא אמרו "אסור לטעום". נעלם ממנו, כי בגיטין הגירסא אסור לטעום וכן גריס הרא"ש בברכות (מ.) ואפשר שג"י הב"י בברכות כן וכו' ואחרי שכבר ראה דברי הרמב"ם סופ"ט מהל' עבדים, לא היה לו להסתפק בגירסת מרן הב"י. שהרי בכ"מ שם הביא הגירסא בגיטין אסור לטעום וכו' ומסתמא ודאי בברכות ג"כ כן הוא גירסתו וכגירסת הרי"ף והרא"ש שם גם בברכ"י או"ח סי' זק"ן אות ד'...ושם בס"י קס"ז אות ה' עמד מתמיה על דברי הט"ז וא"ר שכל טעימה שרי וכו' דהא גרסינן בגיטין אסור לטעום...ובקונטרס אחרון שבברכ"י שם הביא עוד דהכי גרסי כמה מקמאי וכן היא הגירסא באור זרוע סי' קמ"ה כיעי"ש"י. והוסיף וכתב שם (כ.) ד"ה ומצאתי – „בשו"ת כתב סופר א"ח סי' ל"ב שהאריך בעניינים אלו ותוד"ק הוא דהעיקר דאפילו טעימה אסור, לא כדקדוק הט"ז דטעימה שרי מדאמרי אסור לאכול וכו' דהא העיקר הוא נוסחת הרי"ף והרא"ש דגרסי אסור לטעום...“.

(שם) כרך ג' עמ' 125 מערכת ט' כלל לב) – „טעימה נאמרה בש"ס ורוצה לומר אכילה כן כתב הרב הפרדס בספר אות היא לעולם סי' ק"ה ד' ק"ל ע"ג דמוכח כן ממה שאמרו בברכות (מז.) אין המסובין רשאים לאכול כלום עד שיטעום וכו' לטעום אתמר ופירש"י אין חילוק בדבר וכו' אלמא דבתיבת טעימה נכללה אכילה ע"כ ולי הדל יש לדחות דשאני הכא דאמר לאכול כלום משום הכי הוא כאילו אמר לטעום ומה שכתב עוד ראייה ממה שאמרו בתענית (יב:) ר"י אקלע וכו' עבדו ליה עיגלא וכו' אמר ליה לטעום מר וכו' ומסתמא לאו דוקא טעימה אלא אכילה על דרך צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה וכו' לי הדל הוכחה חלושה היא כמו שיראה הרואה וכן הראיה מסוכה ד' כ"ו וכמה אכילת עראי כדטעם וכו' יש לומר דאכילת עראי וטעימה שוו אבל לא אכילה סתמית וממה שהביא שם בשם הרבנים הליכות אלי וקהלת יעקב במערכת ל' ח"ב סי' רס"ד שכתבו בשם תוס' שבועות (כב:) ד"ה תא ונטעום שמא בלשונם הווי קרו לאכילה טעימה עד כאן יש להוכיח קצת דאין ראייה ממקומות האלה דלפי דבריו דמוכח מהש"ס בתלת דוכתי הנ"ל דאכילה נאמרה בלשון טעימה מה זה שכתבו התוס' בלשון שמא בלשונם וכו' וכי נעלמו מהם דוכתי הנ"ל אלא ודאי מדוכתי הנ"ל אין הכרח ורק התוס' כתבו דאפשר בזמנם בלשון בני אדם קרו לאכילה טעימה ואין מזה הכרח ללשון חכמים דקרו לאכילה טעימה.

וגם מה שכתב בשם הריב"ש סי' רפ"ח היינו דאכילה מועטת קרויה טעימה כמו שכתב שם הריב"ש בפירושו והביא ראייה מההיא דסוכה כדטעם בר בי רב וכו' ומה שכתב בשם מרן הב"י א"ח סי' רל"ב בשם הרשב"א דסעודה קטנה קרי לה טעימה משם יש ראייה דהא סעודה קטנה היינו אכילה גמורה (אלא שאינה של חיטה וכו') וקאמר ריב"ל אסור לטעום היינו לאכול שמעת מינה וקרי לאכילה טעימה ומכל מקום אף אם נאמר שכן דרך חז"ל לקרא לאכילה טעימה נראה דאין מזה סתירה למה שכתב הרב מגן אברהם סי' תרל"ב סק"ז דמשום הכי שינה הרמ"א וכתב לאכול (ולא כתב לטעום כלשון התרומת הדשן) להורות דטעימה שרי וכתב על דבריו הרב "אות היא לעולם" שם דלפי האמור דבתיבת אכילה נכללת טעימה אם כן מה שכתב הרמ"א אסור לאכול הוא הדין דאסור לטעום ע"כ דיש לומר לדעת הרב מגן אברהם דבדברי הפוסקים שדרכם לפרש אכילה לחוד וטעימה לחוד בפרט בההיא דשינה

מלשון הרב תרומת הדשן דודאי יותר נכון הוא להעתיק הדברים כמו שאמרם בעל השמועה ע"ד שאמרו אלא שהייב אדם לומר כלשון רבו ומדשני בלישניה מוכח ודאי דלהורות נתן דאינו סובר כסברת התה"ד אלא דוקא אכילה אסור ובש"ת בשמים ראש סי' שע"ח כתב הא דאמרו אסור שיטעום כלום קודם שיבדיל מסתברא דהיינו בשיעור רביעית אלא שיש לומר הואיל ואמרו כלום דלגמרי אסור ע"כ.

שוב ראיתי שם למרן חיד"א במחזיק ברכה א"ח סי' קס"ז אות ד' (ציינו הרב הפרדס בספר אות היא לעולם, שם) שרמז למה שכתב בברכי יוסף שם בההיא דאסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו אי גרסינן לאכול או גרסינן לטעום (ועיין מה שרשמתי בזה במערכת האלף אות ק' ב"שדי חמד" ח"א) ושוב כתב והתוספות שבועות דף כ"ב כתבו דבלשונם היו קורים לאכילה טעימה וכן כתב הריטב"א (נראה דאין הלשון מדוקדק דהתוס' כתבו שמא וכו') ואין זה ענין למאי דקמן למאי דגרסי' אסור לאדם שיטעום כלום ולשון שיטעום כלום משמע אפילו טעימה עכ"ל הנך רואה דמבין בכונתם כמו שהבין הרב אות היא לעולם דר"ל דטעימה בלשון חז"ל ר"ל אכילה ובטלה דעתי והרב חיי אדם בנשמת אדם הלכות ברכות כלל ה' סי' י"א אף הוא היה מתכוין להוכיח מש"ס דברכות (מז). דטעימה ואכילה שוים והוקשה לו דהתוספות בשבת (ט) ד"ה לימא (בנוסחא אחרת רשום תוס' שבת דף ק' והוא טעות סופר) כתבו חלוק זה והוא צריך עיון והנה גירסת הב"ח שם בדברי התוס' הוא לטעום כלום ואם כן יש לומר דאף אי נימא בעלמא דאכילה וטעימה כי הדדי הכא דאמר ריב"ל לטעום כלום הוא פחות מאכילה דעלמא על דרך שכתב במחזיק ברכה הנ"ל והוכחת הש"ס לפי פירוש התוספות היא דמדאמר ריב"ל אסור לטעום כלום דמשמע אפילו אכילת פירות כל שכן שצריך להפסיק כמו שכתב הרב קרבן נתנאל שם וק"ל.

וראיתי בהשמטות שבספר "אות היא לעולם" ח"ב ד' רי"א סוף ע"ד שכתב שבספר "נחמד למראה" ח"ד דף קע"ג ע"ד כתב דיש להשיב דאין ראיה זו (ממס' ברכות ד' מ"ז ע"א) חותכת וכתב על דבריו שהראה לכמה מעיינים ואמרו שאין חילוק בדבר ע"כ וכבר כתבתי שנראה לי הדל דיש לחלק משום שאמרו לאכול כלום ואעיקרא מדברי התוספות בסוגיא הנ"ל ובפסחים דף ק"ו ד"ה גחזין והרא"ש בברכות ופסחים שם מתבאר דגרסי' אין המסובין רשאים לטעום (תחת לאכול שבגירסתנו) וכן הוא בהרי"ף והר"י ובמרדכי עי"ש אלא שלא זכיתי להבין סיום הדברים לטעום אתמר וכו' לומר כלשון רבו ע"כ ודווקא לומר דליתנהו להני מילי בגירסתם ומצאתי בספר עמודי אש הנדפס מחדש ליד"ן הגאון מהרי"א יצ"ו בס"ב ב' דף ט"ז ע"א (ד"ה וראיתי) וז"ל וראיתי להתוספות בשבת דף ק' ד"ה לימא שכתבו דלאכול משמע אכילה ולא טעימה ובנשמת אדם הניח בצ"ע מש"ס ברכות דף (מז). וכו' מבואר דאין חילוק בין לאכול ובין לטעום ולדעתי יש לומר דגירסת התוספות כגירסת הרב שיטה מקובצת שם דגריס לטעם אתמר בפתח תחת העין וכן היתה גירסת התוספות ולא קשיא מידי.

שוב ראיתי בזכרון יוסף א"ח סי' ח' שגם הוא הקשה מברכות הנ"ל ובסי' י"ד כתב לו חכם אחד דבהקדמת ספר יוחסין גריס לטעם א"ל לטעום אתמר כתב על זה אטו אמדפיסים ניקו וניסמוך אולם אנחנו זכינו ומצאנו כן בספר שיטה מקובצת וכן היתה גירסת התוספות ואתי שפיר שומע עכ"ד יצ"ו ששתי כעל כל הון ומחזיקא ליה טיבותא דאשכח לן מרגניתא ותמיה לי שלא הרגיש שהתוספות והרא"ש תפסו לשון הגמרא בלשון טעימה וכן הרי"ף והר"י והרב המרדכי כנו"ל דמזה מוכח ודאי דגרסי' כגירסת הספר שיטה מקובצת וגם רש"י יוכל להיות שכך היה גורס ואהכי כתב דאין חלוק בדבר וכו' אבל מודה דבין אכילה לטעימה יש חילוק ופלא בעיני שגם הוא מציינן תוס' שבת דף ק' וליתנהו להני מילי שם כמו שכתבתי למעלה.

מה"שדי חמד" נעלם לפי שעה דברי רש"י שהבאנו לעיל במס' חולין (קג): בד"ה בשל בין השינים – „... שאין אדם טועם עד שיהא סמוך לבית הבליעה...“ ושם מדובר אפילו על אכילת כזית.

"גליוני הש"ס עמ"ס ברכות (יד). ד"ה מטעמת אינה טעונה ברכה והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום – בס' הפרדס לרש"י ה' יוה"כ ס' קפ"ה וז"ל והא דאמרן היושבת בתענית טועמת את תבשילה ואין בכך כלום ה"מ טעימה בעלמא בלא בליעה ואם בולעת קימעא אין בכך כלום כו' עכ"ל. ו' דכך היתה גירסתו בגמרא היושבת בתענית כו' וחדית לך לפרש אומר "ואין בכך כלום" דה"ק טועמת את תבשילה ואין חוששין שמא מתוך הטעימה תשכח ותבלע קימעא שהרי אפילו תבלע קימעא אין בכך כלום דנהי דאסור לכתחילה לבלוע אפילו קימעא מ"מ לא חמור כולי האי לשנחוש עליה כך נ' כוונתו".

(שם) ד"ה עד כמה ר' אמי ור' אסי טעמו עד שיעור רביעתא – „קצת ק' מה עניין רביעית לתענית דראוי שיהיה השיעור מלא לוגמיו בעינוי דיוה"כ. על ר"ן תענית (קעב.) מדפי הרי"ף] ד"ה ירושלמי בנדרים נדר להתענות ושכח ואכל כבר אבד תעניתו. כ' הרא"ה ז"ל והוא שאכל ככותבת שכן שיעור אכילה לתענית ומיזה"כ ילפינן לה עכ"ל ואולם ברא"ש שם בתענית פ"ק ס' ט"ו העתיק ל' הירושלמי נדר להתענות ושכח ואכל כזית אבד תעניתו ועל שו"ת הריב"ש ס' רפ"ז...וע"ע תוספתא תענית פ"ב ט' באב שחל להיות בע"ש אוכל אדם כביצה ושותה כביצה כדי שלא יכנס לה כשהוא מעונה והוזכר מזה גם בעירובין (מא.), אך שלא הוזכר שם שתייה, רק "מביאין לו כביצה ואוכל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה".

(שם) (מז.) ד"ה לטעום איתמר למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו – „ע' רש"י ד"ה לטעום איתמר, שכל דאין חילוק בדבר וע' תוס' שבועות (כד:) ד"ה תא ונטעום דכתבו דשמא בלשונם היו קורין לאכילה טעימה וע"ע שם (כב.) מחלוקת בשלא אוכל אבל בשלא אטעום דברי הכל בכל שהוא, פשיטא, מהו דתימא לטעום נמי כדאמרי אינשי קמ"ל [רש"י] – „לשון אכילה הוא כדאמרי אינשי נטעום מידי...“ [וע"ע סוכה (כו.) בדטעים בר בי רב ועייל לכלה [רש"י] – „בבוקר כשהולכין לבית המדרש ודואג שמא ימשכו השמועות וטועם מלא פיו ושותה" – זהו סעודת עראי.].

שו"ת הרדב"ז, ח"ה, ללשונות הרמב"ם, אלף תקל"ט (קסה), פרק רביעי ד"ה מי שנשבע שלא יאכל היום כלום – „כיון שהזכיר לשון אכילה, אם אכל פחות מכזית פטור, שאין אכילה פחות מכזית ואפילו אמר שלא יאכל כלום דה"א דאסר נפשיה אכלשהוא אפ"ה פטור הואיל והזכיר לשון אכילה והרי הוא כאוכל חצי שיעור וכו' דאע"ג דפטור ממלקות וקרבתן איסור תורה איכא דקיי"ל כו' יוחנן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, משום דחזיא לאיצטרופי ולא תימא משום דאמר שלא אוכל כלום אלא אפילו שאמר שלא אוכל סתם ואכל חצי שיעור אסור מן התורה ונקט לשון כלום לאשמעינן דאפילו בכה"ג פטור ולא תימא דוקא באיסורי תורה, אבל באיסור שהוא מביא על עצמו ע"י שבועתו וה"א אין דעתו אלא על כזית קמ"ל דהוי כשאר איסורי תורה וזהו שכתב הרב והרי כאוכל חצי שיעור מנבילות וטריפות. וחצי שיעור לאו דוקא אלא ה"ה דכל שהוא אסור מן התורה אפליגו בחצי שיעור משום ר"ל דאמר אינו מן התורה. "נשבע שלא יטעום כלום ואכל כל שהוא חייב" [רמב"ם, הל' שבועות (ד, ב)]. דלשון טעימה משמע כל שהוא והא דנקט שלא יטעום כלום לאו למימרא שאם נשבע שלא יטעום סתם ואכל כל שהוא לא מחייב, אלא אגב דנקט לעיל כלום נקט נמי בסיפא. אי נמי לאשמעינן דמלת טעימה משמע כלום דאי לא תימא הכי קשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא ודוק" וכן כתב שם ה"לחם משנה" – „אפילו לא אמר כלום, טעימה משמע כלשהוא שכן משמע מן הגמרא". וקשה על פי מה שראינו לעיל שבלשון בני אדם קרי לאכילה טעימה.

אשתו של שמעון בן חלפתא אמרה לו – „אם אין אתה אומר לי מהיכן הן, איני טועמת כלום" [שמו"ר (נב, ג)]. כוונתה בודאי היה להדגיש על ידי תוספת המילה "כלום", שהיא לא תטעם אפילו כלשהוא מהאוכל שהוא הביא לה.

רבי יאיר בכרך כתב ('מר קשישא', 'ע' אכילה, עמ' ל'), דלכו"ע שיעור אכילה הוא בכזית, אלא שלענין איסור יש מחלוקת אי בכזית נחשב אכילה או בחצי שיעור.

הנה מה שכתב דלכו"ע שיעור אכילה בכזית, זה אינו, שהרי לרבי עקיבא אכילה הוא אפילו בכל שהוא, כמובא ב"תלמוד ירושלמי", מס' שבועות (ג,א) (יא:) – „מתני'... שבועה שלא אוכל כלשהו חייב דברי עקיבה. אמרו לו לרבי עקיבה היכן מציינו באוכל כל שהוא שהוא חייב שזה חייב? אמר להם רבי עקיבה וכי היכן מציינו במְדַבֵּר ומביא קרבן שזה מדבר [פ"מ] – „ואוסר עליו ומביא קרבן בשביל ביטול דבורו וכיון דמשום ביטול דבורו הוא, אף זה ביטול דיבורו הוא, שהאומר לא אוכל דעתו לאסור עצמו בכל שהוא ואין הלכה כר"ע“. [ומביא קרבן. גמ'...מה נן קיימין אם באומר שבועה שאוכל אכילת תורה אף ר' עקיבה מודה ואם באומר שבועה שלא אטעום אף רבנן מודו [פ"מ] – „דשלא אטעום משמע כל שהוא“]. וראה ב"תלמוד בבלי" במס' שבועות (כא:) בסוגיה הדנה אם ר"ע בכל התורה כולה כר"ש סבירא ליה דמחייב במשהו“.

הנצי"ב מוולוז'ין כתב [מרומי שדה", שבועות (כא:)], כי לרמב"ם איסור אכילה בגוי בכל שהוא, אך לתוס' שיעורו הוא כזית כמו לישראל.

ה"משנה למלך" [הל' מלוה ולוה (ו,א)] הבין, דכיון דאיתא חצי שיעור באיסורין, יחול הדבר לפי הרמב"ם גם באיסור ריבית. העיר על כך רבי צבי הירש (נכד ה"חכם צבי") ב"צבי תפארת" על המשניות [ב"מ (ה,א)] – „לענ"ד י"ל דלא דמי להתם, דבשלמא גבי גניבה שפיר אסרינן חצי שיעור משום דאם יגנוב עוד חזי לאיצטרופי. מה שאין כן הכא לדעת רבינו שצריך דוקא רבית קצוצה, היינו, בשעת הלוואה, אם כן לא משכחת בזה חזי לאיצטרופי, דאם קצץ בשעת הלוואה פחות משהו פרוטה, אם כן אח"כ אם ילקח רבית לא מצטרפי, דליכא קצוץ בשעת הלוואה“.

ה"חזון יחזקאל" על התוספתא [ערכין (ג,ז), עמ' מ"ח בחידושים] כתב – „מדברי הרשב"א [מס' גיטין (יב.)] משמע, שנהנה פחות משהו פרוטה מהקדש אינו אסור אלא מדרבנן ולא אסור מן התורה מדין חצי שיעור שאסור בעלמא מדאורייתא. וכן כתב ב"כס"מ" הל' מעילה סוף פרק שני (ע"ש במל"מ)“.

עיכול

במס' ברכות (ג,): הובא – „כמה שיעור עיכול? א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב [לחם משנה", הל' ברכות (ב,ד) – „וכוותיה קי"ל ולא הוצרך רבינו ז"ל לבארו דממילא משתמע“. מהר"י ברלין (ג,): – „ועי' בל"מ טעם דחוק“. [וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו... והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עיכול כדי להלך ארבע מילין לא קשיא כאן באכילה מרובה [רש"י – „ד' מילין“]. כאן באכילה מועטת“.

להלכה כתב ה"מ"ב" [ביאור הלכה" (קפד,ה) ד"ה אם אינו יודע] על מה שפסק השו"ע כר' יוחנן – „...בשעורא דד' מילין, דעד שעור זה בודאי לא נתעכל המזון, ושעורא דכל זמן שאינו רעב הוא שעור יותר מאוחר מד' מילין, וכן מסתבר לומר, שהרי לענין אכילה מרובה נתן רבי יוחנן שעור יותר גדול משעורא דריש לקיש, דאינו רק עד שהוא צמא. ואם כן טפי ניחא לומר דגם באכילה מועטת שעורא דרבי יוחנן גדול משעורא דריש לקיש. ושפיר איכא למימר דאף על גב דלא אכל אלא אכילה מועטת, מכל מקום עד שיתחיל להתעכל במעיו מה שאכל ויחזור להיות רעב כבתחילה, השעור יותר גדול מד' מילין, דאינו כי אם שעה וחומש. ואם כן, לפי זה, כאשר

קשה לנו לשער שעורא דר' יוחנן באכילה מועטת יש לסמוך ברווח על כל פנים על שעורא דריש לקיש, שהוא פחות מזה ולברך. ואף שבמגן אברהם משמע דשעורא דריש לקיש נפיש, לעניות דעתי נראה כמו שכתבתי ועל כל פנים יוכל לסמוך על זה, אחרי שהרבה פוסקים אחרונים העתיקו שעורא דד' מילין להלכה.

המהר"ם שיף כתב [מס' חולין, בתחילת "דרושים ונחמדים" (יג.), מהדו' נהרדעא] – „...אין מברכין על הריח (ברכה אחרונה) לפי שהנאה מועטת ושיעור הברכה (בברכת המזון וכל שאר הנאת מאכל) עד שיתחיל להתעכל וכאן מיד נתעכל דלית ביה ממשא וכן בתענית אמרו טועם ופולט ואין מברך, כי כיון שאין לו הנאת החיך ולא ממש א"כ כבר נתעכל וק"ל. ולכן על פחות מכזית תקנו ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה וק"ל. ק"ל, דהא ראינו לעיל בשו"ע ריש סימן תקס"ז דלכולי עלמא בטועם יש הנאת החיך וכן ברש"י ד"ה בשל בין השינים דהטועם משמעו הנאת החיך.

האם מה שאין נוהגים לאכול נקרא אוכל ?

כתבנו לעיל את דברי הגמרא במס' חולין (קג:) לגבי דינו של אוכל שהקיא או השיב כמעוכל. המהר"ץ חיות כתב שם – „על יומא (פא.) זר שבלע שזפין והקיאן ואכלן אחר, אינו משלם רק דמי עצים [רמב"ם, הל' תרומות (יט), – „...ובא אחר ואכלן גם הוא בשגגה הראשון משלם קרן וחומש והשני משלם דמי עצים לראשון“]. ועל תוס' ישנים שם דהקשו באמת מסוגיין דלא חשוב כמעוכל. ואולם עיין תוס' [מנחות (סט.)] דווקא לענין תרומה מקרי מחולל ע"ש. ועל בהגהותי ליומא שחלקתי בין אם אכלו הוא בעצמו אחר שהקיא דלדידה לא חשוב, אבל לאדם אחר חשוב מעוכל והאוכלו פטור. ועל מ"מ דכתב גם לחלק בזה“.

כוונת המהר"ץ למה שכתב שם – „ועיין עוד תוס' כתובות (ל:) ד"ה דמצי לאהדוריה ע"י הדחק, דלגבי בעלים מקרי נמאס והאוכלו חייב. ה"נ לענין בעלים הראשונים חייב אע"פ שהקיא ולענין אדם אחר לא מקרי אכילה הואיל ונמאס ונכון“.

"תלמוד ירושלמי"/מס' תרומות (ו,ב) (לג:) – „טבלים נפשו של אדם חתה מהך" [פ"מ – „...וה"ה כל מיני איסור...וקן בהן ולא מקרי אכילה ולפיכך צריך לשלם להן דמי סעודתן מן החולין...“]. הרמב"ם פסק כן להלכה [זרעים, הל' תרומות (י,י)].

מס' מנחות (יא,ב), תפארת ישראל, בועז (ג) – „...על כל פנים בשר חי לא שמה אכילה כלל, דהרי האוכל חלב חי פטור, מדאינו דרך הנאתו [פסחים (כד:)]. ונראה לפרש דהוא הדין, האוכל בשר נבילה חי פטור, דאף לבתר מה דאמרינן [חולין (סו:)] דבשר חי חזי לכוס, היינו רק דמהאי טעמא כשבשלו אחר כך לחולה בשבת שרי לבריא, מדהוה ליה מעיקרא כאחוי ולא אחוי, לא הקצהו מדעתו [וכביצה (כו:)], אבל שיהא שרי מהאי טעמא לטלטל בשר חי בשבת מדחזי לכוס, אין לנו. ורק בעוף שרי, מהאי טעמא מדרכיך [שבת (קכח.) וראה מג"א (שח,נו)], אלמא דכל בשר בהמה חי, אכילתו לא שמו אכילה כלל לענין איסור. והרי לרב מ"מ [פ"ה מיסודי התורה ד"ה יש]. גם ידי מצוה לא יצא כשאכל שום דבר שלא כדרך אכילתו. אם כן מה מצוה קיימו אלה באכילת בשר חי מחטאת זו, רק מדפורגלו כך לא מיחו בידם חכמים, דלגבי דידהו שמיא אכילה [ועל שבועות (כד.) תד"ה אלא ודו"ק.]. ואי לאו הכי קשיא, נימא בטלה דעתן אצל כל אדם [כפסחים (מד.)], דמשמע התם אפילו מורגל בכך. י"ל דשאני הכא, מדלא אפשר שיאכל הבשר הזה באופן אחר. מיהו מדעל ידי מנהג רעבתנות הזה קיימו המצוה, אינו מהמובחר ולא ישרה בעיני התנא, דכבר אמר רבי (פ"ב דאבות) "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה" וסחמא משמע אפילו בענין קיום המצוות". מס' שבת (עו.) חדושי מהר"ץ חיות ד"ה ריש לקיש אמר חייב אכילה על ידי הדחק שמה אכילה – „עיין בהגהות מהרי"ב שהעתיק דברי מרן הכס"מ. הגירסא ר' אושעיא אמר חייב, דלפי גירסתנו מאי טעמא פסק רמב"ם דחייב, הרי ר"י ור"ל הלכה כר' יוחנן, אבל ר' אושעיא ור' יוחנן הלכה כר' אושעיא עכ"ל הכס"מ. ועיין י"ד מלאכי" סי' תקע"ו שרמז לעיין במרן פ"ז מהל' קרבן פסח ה"ז ובפ"א מהל' חגיגה ה"ד. ואולם שמעתי בשם הגאון החסיד מהר"א מווילנא ענין אמתי להצדיק פסקו של הרמב"ם, אף אם גרסינן כאן ריש לקיש כמו שהוא לפנינו. דהנה בדברי ר' דימי נזכר המוציא תבן פי פרה לגמל, ר' יוחנן אמר חייב. באורתא אמר ר' יוחנן הכי, לצפרא הדר ביה. ומסיק הש"ס אלא כי אתא רבין אמר דפליגי במוציא עצה פי פרה לפרה. ואיפכא אתמר ר"א פטור ר"ל אמר חייב. ורק בזה פליג על ר' דימי, אבל בהך דאמר ר' דימי דר' יוחנן הדר בצפרא לא פליג רבין ומודה לספוריה של דימי, דר' יוחנן הדר מדבריו בצפרא. וא"כ לשיטתו דר"י אמר פטור ולצפרא הדר ואמר חייב. ומפני זה פסק שפיר הרמב"ם דחייב, דהרי ר' יוחנן חזר אחר כך מדבריו וזה אמת (ובאמת הם דברי המרכבת המשנה).“

האם לעוס נחשב כבלוע

ב"תלמוד ירושלמי", מס' תרומות (ח,א) מבואר כי לר' אליעזר לעוס הרי הוא כבלוע, נאמר גם לענין יום הכיפורים. הרב יהודה סגל (רב שכונת קרית שלום בת"א) הקשה ["מוריה", שנה עשרים, גליון י-יב (רלח-רמ)], טבת תשנ"ו] – ,ותימה הא בקרא כתיב [ויקרא (כג,כט)] "כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה", וגם העשה ד"ועיניתם את נפשותיכם" (שם, שם, כז) מדבר בעינוי ובודאי אין בלעיסה כשלא בלע ממש שום תחושת ביטול עינוי. ועוד, דהטעם של שיעור כותבת אמרינן בגמרא [מס' יומא (פ:)] משום דבבבציר מהכי לא מיתבא דעתא, ובודאי שבלעיסה לבדה עדיין לא מיתבא דעתא ואיך יתחייב. ועוד, דפטור של אכילה גסה ביום הכיפורים ילפינן שם בגמרא מדכתיב "לא תעונה" פרט למזיק. ופירש"י שאינו מבטל ממנו שום עינוי ע"י אכילה זו, אלא מזיק הוא את האוכלך ואת עצמו, אטו לדעת ר"א יתחייב באכילה גסה. ועוד, אפילו לדעת ר' יוחנן דאמר בחולין (קג:) אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו חייב דנהנה גרונו בכזית, בוודאי דביוה"כ לא יתחייב דבעינן ביטול העינוי [= ועיין ב"אור שמח" בהל' שביתת עשור (ב,ד), שהוכיח מהירושלמי הנ"ל, דעיקר החיוב בביטול העינוי ביוה"כ תליא בהנאת גרונו]. ונראה דלעולם מצריך ר"א בליעה ממש, אלא ס"ל דזהו רק תנאי בחיוב, אבל מעשה העבירה הוא הלעיסה, דהוי תחילת הבליעה, וכמו בעלמא החיוב בפיו, כן כאן מעשה העבירה הוא הלעיסה, רק ביטול העינוי הוי תנאי בעבירה".

משמע מדבריו כי העיקר באכילה היא הנאת הלעיסה ולכן הבליעה היא רק תנאי באכילה להתחייב, אך בשו"ע, או"ח, בסוף סימן ר"י משמע דעיקר הברכה היא על הבליעה, כמו שכתב ה"מ"ב" [קסזו, (לה) ז"ה לא ישיח] – ,עד שיכלה ללעוס קצת מהפרוסה ויבלענו, כיון דפסק השולחן ערוך לקמן בסוף סימן ר"י דבטועם לבד אם לא בלע אין צריך ברכה. אם כן עיקר הברכה על הבליעה [וכן (ברכי יוסף) אם רבים המסובין וכל אחד יש לו ככר ומברך לעצמו, לא יענה אמן על ברכתו של חברו קודם שיטעום הוא על ברכתו]. ומכל מקום אם עבר ושח בעודו לועס, קודם שבלע הפרוסה, בדברים שאינו מצרכי הסעודה, צריך עיון ("שער הציון" – לאליה רבה חוזר ומברך, אך למג"א, פמ"ג, הגר"ז, בגדי ישע ומגן גבורים אין הדבר ברור כאשר מתכוון בלעיסה לתחילת האכילה ולכן בדיעבד לא יברך.) אם צריך לחזור ולברך (ובחיי אדם כלל מ"ט מצדד, דאפילו לא בלע רק הטעם שמצץ בפיו מן הלעיסה א"צ לחזור ולברך.) אמנם א"צ שיאכל דוקא שיעור כזית קודם שידבר דאפילו אם אכל רק פחות מכזית אחר הברכה, חשיבא אכילה לענין זה דמותר לדבר אחר כך, אם הוא צריך לכך...".

"ביאור הלכה" – ,...דדעת המגן אברהם ואליה רבה דמה שלועס לא מקרי עדיין אכילה. ואם כן כששח הוי הפסק בין הברכה לאכילה. ועיין באליה רבה, שהביא בשם ברכת אברהם שגם הוא סובר כמגן אברהם, אך הרבה אחרונים כתבו, דאף שלכתחילה בודאי צריך להזהר בזה, מכל מקום בדיעבד...אין צריך לחזור ולברך, דהלעיסה גם כן אתחלתא דאכילה היא [הג"ה – והנה ראית המגן אברהם הוא מסימן ר"י, דהלועס ופולט אין צריך ברכה, ובאמת לפי מה דמסקי האחרונים שם, דשם משום שכונתו רק לטעימה בעלמא, אם כן אין שום ראייה לענינו, דכונתו בלעיסה היה רק לשם אכילה וכן דחה באמת בזה הבגדי הישע את דבריו. וכזה גם כן בספר מגן-גבורים, וכן הגריעב"ץ בסדורו, כולם דחו דבריו מהלכה (ונראה לי עוד, דאף שבאליה רבה פה סתם כדבריו, בסימן ר"י סעיף קטן ג, שהביא משם עלת-תמיד, משמע שם בהדיא דאם לעס האוכל בפיו שלא לשם טעימה רק לשם אכילה, מקרי אכילה). ומכל מקום אפשר לישב דבריו, דכונתו הוא לפי מה שכתב בסימן ר"י מתחלה, לפי דעת הרוקח, דאפילו כונתו לאכילה, מקרי רק טעימה, ואף דשם מיירי באכילה ממש. מכל מקום לענין לעיסה לבד סבירא ליה להמגן אברהם,

דבודאי יש לתפוס כדבריו, דרך בשם טעימה מקרי עדיין, אך האחרונים הנ"ל לא הסכימו לדבריו לענין דיעבד. ולעניות דעתי באמת צריך עיון גדול בזה, דלשיטת הרמב"ם, דסבירא ליה לענין ברכה דהסוגיא איירי בבולע, אפשר דבלא בליעה רק בלעיסה בעלמא, אפילו כשהיה מתכוון לאכילה, בשם טעימה בעלמא מקרי עדין, וכפי הנראה לדינא לכאורה יש לנהוג למעשה כדברעת החיי אדם. ואפשר עוד, דאפילו המגן אברהם מודה היכא דבלע הטעם שיש בפיו מן הלעיסה שאין צריך לחזור ולברך, דעל ידי זה חלה הברכה.]. ועיין בחיי אדם, שגם הוא הסכים כן להלכה, אך משמע מדבריו דדוקא כשבלע מתחלה על כל פנים הטעם שמצץ בפיו מן הלעיסה עיין שם".

על פי דברים אלו גם ניתן לתרץ את דברי ר' אליעזר דכיון דלעיסה יוצרת טעם בפה והנאת גרון, ממילא דבר זה מפר את העינוי הקיים בלעדיו. ועוד עיין לעיל, מה שהבאנו את דברי "ערוך השולחן" דלכו"ע ביום הכיפור, לא רק לעיסה אלא אף טעימת מלח או תבלין ופליטתו אסור מעיקר הדין.

האם השתיה היא בכלל אכילה

מס' שבועות (כב): – „מתני' שבועה שלא אוכל ואכל ושתה אינו חייב אלא אחת [כן פסק הרמב"ם בהל' שבועות (ד,ג). שבועה שלא אוכל ושלא אשתה ואכל ושתה חייב שתיים, שם (ה"ו)]....גמ'...שבועה שלא אוכל ושתה חייב איבעית אימא סברא... דאמר ליה אינש לחבריה נטעום מידי ועיילי ואכלי ושתו ואיבעית אימא קרא שתיה בכלל אכילה דאמר ריש לקיש מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה שנאמר "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגןך ותירושך" ותירוש חמרא הוא וכתוב "ואכלת" ודלמא על ידי אניגרון...אלא גמר "שכר" "שכר" מנזיר, מה להלן יין אף כאן יין...". רמב"ם, שם (ה"ד) – „ושבע שלא ישתה היום הרי זה מותר לאכול, שאין אכילה בכלל שתיה וכמה ישתה ויהא חייב...רביעית כשאר איסוריין“.

ריטב"א עמ"ס שבועות (כג): ד"ה דשתיה בכלל אכילה אמרינן – „יש מסתפקין אם הוא כן לענין הנשבע שיאכל ושתה שהוא פטור. ולפום פשטא דשמעתא משמע דלא שנא, בן מקרא בין מסברא דאמרינן לעיל (כב): וכן דעת רבינו הרא"ה ז"ל“.

ה"אור שמח" הסתפק [הל' שבועות (ה,כ):] בדברי הרמב"ם, אם כוונתו שאדם שנשבע שלא יאכל ז' ימים נשבע רק להתענות מאכילה אך לא משתיה – „צריך ביאור, כיון דאמרו בגמרא, אם אמר "שלא אוכל ושלא אשתה", גילה דעתו דהמכוון שלו היה לאסור מקודם אכילה בלא שתיה ולכן לא הוי כנשבע על מה שכבר נשבע ואם אכל ושתה חייב שתיים ופסק כן לעיל בפ"ד ה"ו, אם כן כאן שאין אדם יכול להתקיים בלא אכילה ושתיה שבעה ימים, נאמר דזה הוא גילוי דעתא שאינו רוצה להיאסר בשתיה רק באכילה לבד, שזה יכול למנוע עצמו שבעת ימים ולא הוי שבועת שווא. אם לא דנאמר דקים ליה לרבינו דשבעת ימים אין באפשרי, גם בהעדר אכילה לבד אף שישתה וזה אינו מחוור לאמר, כיון דאמר שלא יאכל כלום אין לשלול ממנו איסור השתיה, דזה אינו במשמע, דתיבת "כלום", אינו בא רק גם לכלול כלשהוא פחות מכזית, אבל שתיה יתכן שלא כללה, ואף בלשון שכתב בפ"א "שלא יטעום כלום", לא יפלא אם נאמר, דכוון רק על אכילה לבד בלא שתיה, כמו שכתוב ביונה (ג,ז) "אל יטעמו מאומה...ומים לא ישתו" וצריך עיון בזה...“.

ביאור דברי ה"אור שמח" – האו"ש מביא את דברי הגמרא במס' שבועות (כג), שכיון שנשבע "שלא אוכל ושלא אשתה", משמע מלשונו שדעתו היתה קודם לאסור את עצמו רק מאכילה ואח"כ

היתה דעתו לאסור את עצמו גם משתיה ולכן הוסיף מיד תוך כדי דיבור "ושלא אשתה". האו"ש מרחיב את המשמעות הפשוטה של דברי הגמרא ואומר, שכוונת הגמרא שלא רק מדבריו של האדם ניתן לגלות את דעתו לענין שבועה באומרו "שלא יאכל", אלא מיכולת קיומו או אי קיומו של ז' ימים בלא אכילה ושאונו צריכים להניח שאדם הנשבע שבועה זו יודע אם הוא יכול להתקיים ז' ימים בלא אכילה בלבד אך עם שתיה. אם הוא חושב שהוא יכול להתקיים רק עם שתיה ושכך המציאות, אזי הוא אינו נשבע שבועת שווא ולכן הרמב"ם לא היה פוסק שהוא עובר על שבועת שווא ולכן צריך לומר שהרמב"ם ידע שאפילו בהמנעות מאכילה לבד הוא לא יוכל להתקיים ז' ימים.

וק"ל א. מניין שניתן להרחיב את משמעות דברי הגמרא, מעבר למה שהנשבע אומר, אם הגמרא עצמה לא אמרה זאת. כיון שמדובר בשבועה ניתן ללמוד רק ממה שאמר, דכיון שהוסיף גם "לא אשתה", כוונתו היתה בתחלה כשאמר "שלא אוכל" רק להמנע מלאכול אך לא המנעות משתיה, אך כיוון שאמר רק "שלא אוכל", כוונתו גם משתיה, שהרי שתיה בכלל אכילה כפי שפסק הרמב"ם.

ב. עוד קשה, מנין לנו להניח, כפי שיוצא מדברי האו"ש, שהאדם הנשבע יודע את המציאות שניתן להתקיים ז' ימים עם שתיה אך בלא אכילה ולכן הוא נשבע לצום ז' ימים, משום שלרמב"ם קים ליה שהוא יכול כך לצום. אם הרמב"ם יודע, הנשבע אינו יודע את המציאות כי אינו מבין ברפואה וחושב שהוא לא יכול לצום ומתכוון להפר את השבועה ולכן מלקים אותו על שבועת שווא ומסתבר שעם שתיה הוא חושב שיוכל לצום, כיון שהוא רואה אנשים רבים שצמו כך, כפי שכותב ה"מרכבת המשנה", שאלפים צמו כך בלא שתיה ואכילה. כמו כן ראינו לעיל שהרמב"ם כתב במו"נ (ג,ד) שבלא אכילה אדם יכול להחזיק מעמד פי שנים מאשר גם בלא שתיה. וכן ראינו ממס' מגילה (ב.) שכמויות האוכל שאדם צריך הוא יותר משתיה. לכן מסתבר שכוונתו להאסר גם בשתיה, שאז ודאי לו שלא יוכל להתקיים כך ז' ימים ולכן ודאי שהוא מתכוון להפר שבועה זו.

ג. מדוע הולכים לפי מה דקים לרמב"ם ולא בודקים מה שג' בני אדם יודעים כמו במי שנשבע על איש שהוא אשה שלרמב"ם זה ספק כפי שכתב בפ"א.

ד. לגבי ראיית האו"ש מספר יונה, זה רק לפי המ"ד במס' שבועות (כב:) שצריך להביא ראייה מהפסוק ולפי התד"ה איבעית שלמ"ד זה, לא מספיק סברא אלא צריך פסוק כדי לברר מהי הסברא, אך למ"ד הראשון, שצריך ללכת לפי הסברא מה מתכוונים בני אדם בתקופה שהוא נשבע כשאומרים "אוכל" או "לא אוכל", אין הפסוק ראייה. ועוד אפשר שרק מהמקרא ניתן להביא ראייה כדי שמביא המ"ד השני, אך לא מהנביא שאולי הוא לשון בני"א ועוד אפשר דלמ"ד הראשון לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד או יותר נכון לשון אנשים בזמן חז"ל. ואכן האו"ש הניח את הדבר בצ"ע ואפשר שהוא משום הקושיות שהעלנו ולכן לכאורה נראה דדעת הרמב"ם היא שכוונת הנשבע כשאמר "שלא אוכל ז' ימים" היא, לא לאכול ולא לשתות.

ה. הרמב"ם פסק [הל' תעניות (א,יד)] שבכל תענית אדם יכול לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית בתנאי שאחרי שהחיד טועמו הוא יפלוט את מה שטעם. אם כן, כיון שכאשר אדם טועם תבשיל נספג הדבר הלח ומזין את לבו ומעיו יתכן שהנשבע התכוון לאסור את עצמו גם בשתיה. מה שכתב האו"ש שכוונת הרמב"ם "שלא יאכל כלום" הוא שלא יאכל אפילו חצי שיעור, דבריו אלו

צריכים ביאור, דהא בפרק הקודם (ד,א) כתב הרמב"ם שגם אם אמר "כלום" כוונתו לשיעור שלם של כזית ולא חצי שיעור, שכן כתב שם – „מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית“ והיינו, שפטור ממלקות וקרבתן אף שאיסור תורה איכא דקיימא לך כר' יוחנן [מס' יומא (עג:)] חצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי וכפי שכתב שם הרדב"ז – „...ולא תימא משום דאמר שלא אוכל כלום, אלא אפילו שאמר "שלא אוכל סתם" ואכל חצי שיעור אסור מן התורה ונקט לשון "כלום" לאשמועינן דאפילו בכהאי גוונא פטור...“. לרמב"ם כיון שחצי שיעור אסור מהתורה זה נחשב כאילו אכל כשעור זה נבלות וטרפות אע"פ דבכלל דבריו שיעור שלם, כיון שחצי שיעור חזי לאצטרופי לשעור שלם הרי זה אסור אף שמצד עצמו אינו אסור [ר"ן על הרי"ף עמ"ס שבועות פ"ג, "ביאור הגר"א" או"ח (רי"א) ס"ק א, שו"ת הריב"ש סי' רפז]. הריב"ש כתב שם, שאע"פ שהוא אסור מן התורה לא עבר על שבועתו, שהוא לא נשבע אלא על אכילה שהיא בכזית וכן מי שקיבל עליו תענית ואכל פחות מכשעור במזיד, אף על פי שאסור נחשב כמתענה ולא איבד תעניתו. הב"ח אומנם כתב באו"ח (תקסח, א) שאם בלע חצי שיעור איבד תעניתו אף בפחות מכזית, אך המג"א שם וא"ר שם לא כתבו כן אלא כריב"ש.

ה"בית יוסף" [או"ח (רי"א) אות ב'] כתב – „...ובספר אהל מועד (שער הברכות, דרך א', נתיב ד) כתוב "מטעמת אינה צריכה ברכה אפילו לפנייה אלא אם כן היה שם כשעור רביעית, אבל בזה השיעור מברכת אף על פי שאינה בולעת כלום הואיל והחיד טועם". ולי נראה דברכה לא בטעימת החיד תליא אלא באכילה תליא כדכתיב [דברים (ח,י)] "ואכלת וברכת" ואכילה היינו הנאת מעיים כדברי הרא"ש ז"ל“.

ה"פרישה" שם הבין בדעת הרמב"ם [הל' תענית (א, יד) – „והוא שלא יבלע אלא טועם ופולט“] שבתענית אסור לבלוע דוקא רביעית לשם טעימה. מה שמחלק ה"ב"י בין טעימה לאכילה, שאכילה הכוונה דוקא הנאות מעיו, כך היא דעת ר"ל במס' חולין (קג:): לענין אכילת אבר מן החי, אך ר' יוחנן סובר שגם הנאת החיד נחשבת אכילה, אם היה שם בבת אחת כזית וכך פסק הרמב"ם. מס' ברכות (מח.) תד"ה תשעה, כתבו כי אפילו שתה כוס יין מצטרף לזימון, משום דשתייה בכלל אכילה, היינו, הוא יכול לומר "ברוך שאכלנו". אם כן שתייה נכללת כלשון אכילה.

"מגן אברהם" (קצו,ב) אות ו' ד"ה חוץ מן המים – „משום דלא זייני כדאיתא ריש פ"ג דעירובין (ב"י). וצ"ע דהא מכל מקום יכול לומר "שאכלנו משלו", דאפילו שתיה דמיא בכלל אכילה היא. וכן מבואר ביו"ד (רלח,ב) והתוס' כתבו דהטעם משום דשתייה בכלל אכילה היא ואף על גב דבגמרא נקט כוס יין, על כרחך הוא לא דוקא, דהא איכא שאר משקין, אלא נקט יין לאשמועינן דאפילו הכי אין מוציא אחרים ע"ש. וגם כל הפוסקים כתבו סתם ששתה לכן נ"ל שיצטרף. רבינו אפרים עה"ת, כתב בפרשת נח (ו, כא) דמים הוא בכלל אכילה.

מס' פסחים (כד:), ריטב"א ד"ה אמר ר' אבהו... אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתו [כן פסק הרמב"ם בהל' מאכ"א (יד,י)] – „כתב הר"י ז"ל, והלכתא כלישנא בתרא ולקולא, דאפילו בענין איסורי הנאה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתו. ומיהו איסורא דרבנן איכא ולא איסורא דאורייתא [וכן כתבו עוד הרבה מהראשונים, אך המרכזי בסל' תקמ"ה והאגודה בשם ראבי"ה כתבו כי מותר אף מדרבנן, אך ה"מגיד משנה" בהל' מאכ"א (ח,טז) כתב בדעת הרמב"ם שאסור מדאורייתא...]. ואפילו למאן דסבר מדרבנן דסיכה כשתייה (= ר"ת), הני מילי בשמן שזו היא דרכו וכשעושה להתענוגי, אבל בחלב לאו אורחיה כלל ואפילו כשסך לתענוגי, שאין דרך הנאתו אלא להדליק בו או למשוך בו

עורות [לגבי היתר סיכה בחלב ע"ג מכתו, יש ג' שיטות – א. ר"ת – כיון דסיכה כשתיה מדרבנן, לא אסרו אלא בשמן אך לא בחלב או שומן ב. ר' ברוך – האיסור רק בסיכה לתענוג, אך משום צער מותר – הובא בשמו בתוס' ר"פ ומרדכי במס' שבת סי' שלט ג. סיכה הוי שלא כדרך הנאה – רש"י ד"ה חלב, ר"י מלוניל ונימוק"י], הלכך מותר לעשות תחבושת מחמץ אפ"ל שלא במקום סכנה, דהא ליכא אלא איסור דרבנן ושרי" [כן הוא ברמב"ם הל' יסוה"ת (ה,ח)].

הריטב"א שם כתב בד"ה אמר ר' זירא... אין סופגין... משום דזיעה בעלמא נינהו [הרמב"ם פסק מאכ"א (י,כב) שאין לוקים אך הם אסורים] – „פ"ה הר"י ט"ז"ל דמשקה היוצא מן האוכל לא חשיב אוכל כלל ובדין הוא דאפ"ל בשל זיתים וענבים נמי, אלא דרבינהו קרא לגבי תרומה וביכורים וערלה למיהוי כפרי" [מס' חולין (קכ:)] וכן הוא בתד"ה אלא וד"ה והדר ב (קכא.).

מנחות (לא.) תד"ה אימא – „... והקשה ר"ת דהכא פסקינן כר"ש שזורי ובכל דוכתא משמע סתמא דהש"ס דשמן חשיב משקה... ותירץ ר"ת דהכא בקרוש... וכן דבש דחכמים ויין דר"ש שזורי כולה בקרוש, דאז אינו חשיב משקה אלא אוכלין". הרמב"ם פסק [הל' טומאת אוכלין (א,ט)] – „השמן שקרש אינו אוכל ולא משקה... וכן הדם שקרש...“.

חתי"ס, יו"ד סי' קיד ד"ה אמנם – „ע"ל חולין (קיב:) תד"ה ורוטבן וכו' וביאר דבריהם על פי שיטת רבינו שמואל שכתוס' חולין (קכ:) ד"ה היכא ע"ש, וס"ל דמשקין היוצאים מהן שאינם כמותם... דוקא במשקה היוצאים על ידי איצצא אבל הרוטב שע"י בישול... היינו הדבר עצמו...“ וע"ל עוד ב"חידושי חתי"ס" עמ"ס חולין (קכ:) ד"ה והשביעית והכלאים וב"לקוטי הערות" על ה"חתי"ס" שם ביו"ד סי' קי"ד אות מ'.

מס' ביצה (ג.) – „ר' יצחק אמר גזירה משום משקין שזבו [רש"י] – „דקי"ל אסורין לכו ביום כדתנן ואם יצאו מעצמן אסורין (=במס' שבת) וביצה נמי דמיא להו שזבה ויצאת ממקום שהיתה בלועה“ [אמר ליה אביי משקין שזבו טעמא מאי גזרה שמא יסחוט [רש"י] – „וסחיטת פירות תולדה דדש היא שמפרקן מתוך זג שלהן, כמפרק תבואה מקש שלה“]. היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה? כולה חדא גזרה היא. כולהו כרב נחמן לא אמרי כי קושיין. כרבה נמי לא אמרי הכנה לית להו, אלא רב יוסף מאי טעמא לא אמר כ"ל יצחק. אמר לך ביצה אוכלא ופירות אוכלא לאפוקי משקין דלאו אוכלא“ [רש"י] – „הלכך כשגזרו על משקין שזבו לא היתה ביצה במשמע, שהרי אינה משקה, אבל בכלל פירות הנושרין היתה“].

יפ"ע, מס' מנחות (כא.) ד"ה הקפה את הדם – „יר' מע"ש (ב,א), יומא (ח,ג), שבועות (ג,ב) וע' תוס' שבועות (כג.) דמייתי היר' הנ"ל, דר' יהודה דלא גמר שכר שכר מנזיר ולא ידע מזה דשתיה בכלל אכילה ס"ל כר' יונה ביר' דיליף מדם. וע"ל מה"פ ביר' שבועות שם שהקשה על התוס', דהא בירושלמי נדחו דברי ר' יונה ובעצמו חזר בו ובפנ"א מע"ש כתבתי ישוב לדברי התוס'... שיסוד הישוב היא על פי הגמרא שבפנה... דהתוס' מפרשים היר' באופן שנשאר דברי ר' יונה קיימים והוא דר' יונה מוכיח דשתיה בכלל אכילה מקרא לא תאכל דם ואי בקרוש הלא תנינן דאינו לא אוכל ולא משקה וע"כ בצלול וקרי להו אכילה ומקשה והתני והקפה הדם ואכלו חייב מה עבד ליה ר' יונה, אינו לא אוכל ולא משקה לענין טומאה ולפי המפרשים מקשה היר' על ר' יונה דהא חזינן דחייב גם בדם קרוש א"כ מצינו לאוקמי קרא לא תאכל דם בקרוש והא דתני דאינו לא אוכל ולא משקה הוא רק לענין טומאה אבל חייב אאכילתו ועל פי זה מחק הגר"א גבי מה עבד לה ר' יונה תיבות "ר' יונה", משום דהוא דחוי לדברי ר' יונה, היר' קאמר לה לחלק בין טומאה לחיוב אאכילה. אולם לפי הגמרא שבכאן יעלו דברי ר' יונה כהוגן דלכאורה יש להבין... אמאי לא אקרי אוכל לטומאה ועל פי הגמרא בסוגיין מבואר, כיון דכל עיקר טעם חזוב בקרוש הוא רק משום דאקרי דם בחטאות החיצוניות, א"כ אין זה שייך כי אם בדין חיוב אבל לענין טומאה דמשקה...“ עי"ש עוד.

הנצי"ב מוולוז'ין, "מרומי שזה", מס' שבועות (כג.) – „בסוגיא דשמואל שאמר שתיה בכלל אכילה. הקשה הגאון ר"ע איגר זצ"ל בתשובה, למש"כ התוס' בחולין (קכ.) דהא דשתיה בכלל אכילה דוקא במשקה ממש ולא באוכל שהמחה, א"כ מאי מקשה אביי כי אמר שלא אוכל ושל אשתה אמאי חייב אלו אמר שלא אשתה תרי זימני מי מחייב תרתי, הא מהני שלא אשתה באוכל שהמחה, וממילא חייב בכלל על שתייה ממש... ונ"ל דודאי בלשון בני אדם אין פשוט כל כך דמשקה בכלל אכילה כמוש"כ התוס' הנ"ל. ורק משום קרא, וכמו שכ' התוס' ריש פסחים (ב.), דבמקום שאין מבורר לשון בני אדם אזלינן בנדריים אחר לשון הכתוב. מיהו בשתיה הבא מאוכל פשוט בלשון בני אדם שהוא בכלל אכילה. והיינו דקאמר שמואל שבכל שתיה חייב אב"א סברא והיינו אוכל שנמחה ואב"א קרא בשתיה ממש. והיינו דדייק הש"ס אב"א קרא שתיה בכלל אכילה, שהוא מיותר כמוש"כ הגאון בעל ת"ח. ולמש"כ דייק הש"ס שתיה בכלל אכילה, על שתיה דהיינו משקה ממש שבכלל אכילה ואביי דמשקה אינו חולק על אוכל שנמחה דבלשון בנ"א הוא מאכל ממש, אלא הא דשתיה בכלל אכילה דיליף מקרא לענין נדרים קשיא ליה, והיינו דדייק גם אביי אלא מאי שתיה בכלל אכילה כו'. ובשלמא אי דלא כשמואל ניחא דחל השבועה על משקה ממש, אבל לשמואל קשה...“.

"תלמוד ירושלמי", מס' מעשר שני (ב,א) (ח:) – „גמ' מעשר שני, ניתן לאכילה ולשתיה ולסיכה. ניתן לאכילה שכתוב בו אכילה. ושתיה שהשתיה בכלל אכילה מניין [פ"מ] – „סוגיא זו כתובה בפרק יום הכיפורים בהלכה ג' ובפ"ג דשבועות בהלכה ב' והגירסא ביומא מיושבת ביותר“.] שהשתיה בכלל אכילה...“ **ביאור הגר"א** – „פירוש מנין שהטעם שניתן לשתיה, משום ששתיה בכלל אכילה, דילמא מטעם אחר. ועל זה מפרש ר' יונה, אבל אין לפרש דאמתניתין קאי-מנין למתניתין ששתיה בכלל אכילה דעל זה מאי מיתני לקמן ממתניתין דשבועה שלא אוכל, מאי אולמיה דהאי מתניתין מהאי“.

רש"ש עמ"ס קידושין (ב:) ד"ה גמרא בז' דרכים בודקין את הזב – „עיין פירוש רש"י. והנה מדלא תני במאכל ובמשקה, נראה שיפה פירש הרע"ב בנזיר במאכל אם אכל דברים המביאים לידי זיבה, כגון בשר כו' חלב כו' יין ישן, דמאכל משמע איכות המאכל ומשקה גם כן בכלל כדאמרין שתיה בכלל אכילה. ומשתה משמע בכמות, ששתה או אכל הרבה, כי כל הסעודה נקראת בשם משתה בקרא, אבל קצת עומד לנגדי לשון הגמרא לקמן דדרכא דמיכלא יתירא כו“.

"גליוני הש"ס" עמ"ס סנהדרין (ע) ד"ה אכל טבל – „בחידושי הרמ"ה כתב דטעות הוא, דאי בבשר ליכא טבל ומעשר ואי ביין "שתה" מבעיא ליה עכ"ל וי"ל דאגררא דכולהו נקט גם הכא אכל ושפיר שתיית יין בכלל דשתיה בכלל אכילה. מיהו, אין מבורר אם גם בלשון חכמים שתיה בכלל אכילה. עיין בבא בתרא (קמו.) אכל תנן שתה מאי? ועיין מה שכתבתי על הגליון קידושין (לא:). וי"ל עוד דאגררא דכולהו נקט אכל ומשכחת ליה ביין קרוש. עיין סוכה (יב.) וממילא נדע דגם בסתם יין הדין כן רק אילו לא היה לו מציאות לא היה לו לנקוט דבר שאינו משום גררא ומה שאין כן עתה דיש לו מציאות ביין קרוש וכו"ל. אולם יש להסתפק גם כן אם מתחייב לגמרי איין קרוש אפילו אינו טבל ואי מקרי סוכא בהכי דאולי לשון סוכא שייך רק בשתיית יין רפוי ונזכרתי דבתוס' שבועות (כג.) ד"ה שכר נסתפקו דייין קרוש אין ראוי לאכילה, רק שורין אותו במים ושותין עיין שם. ואולם בש"ס שבת (עז.) לא משמע הכי רק דאוכלין אותו בעיניה עיין שם“.

"גליוני הש"ס" עמ"ס קידושין (לא:) ד"ה מאכיל ומשקה – „שו"ת חיים שאל סי' ע"ו בשם שו"ת שבות יעקב... דשתיה בכלל אכילה... נראה דאין דחייתו דחייה דבלשון חכמים אין שתיה בכלל אכילה ע' ב"ב (קמו.) דאדתנן במתני' ואכל שם סעודת חתן אמר בגמרא אכל תנן שתה מאי... ועמ"ש לעיל (כב:) בגליון וע' שבת (יא.)

לא יאכל הזב כול ושם שתיה בכלל אכילה וכדמוכח מהך דשם (יג:) אכל עמי ושתה עמי וכמ"ש הפוסקים על ביראים סל קצ"ב ורוקח סל שי"ז בהל' נדה דלא יאכל תנן והל"ה לא ישתה ע"ש והגיע לידי שו"ת שכות יעקב וראיתי שבסל' כ"ד כ' כן בשם השערי אפרים...ודחאה כנ"ל דהא קתני נמי מאכיל ומשקה אע"ג דשתיה בכלל אכילה ע"ש וע"ע בדברי הימים ב' כ"ח וילבישום וינעילום ויאכילום וישקום וגו' וא"כ אפילו לא יהי' בל' חכמים שתיה בכלל אכילה מ"מ י"ל דאין לדקדק מן הגמרא, דהש"ס לישנא דקרא נקט מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל ממש כלישנא דקרא...וכ"ה עוד בכ"ד דדרך הש"ס למינקט לישנא דקרא".

"אור שמח" [הל' תעניות (א,טו)] ד"ה יחיד שהיה מתענה על החולה ונתרפא על צרה ועברה הר"ז משלים תעניתו – „רש"י פירש הוא הדין אם מת החולה בעי לקיומי נדרו וכן כתב הרא"ש והאריך בזה. ורכינו נקיט לשון הגמרא. אולם יפלא בעיני דקרא מפורש מכחישם. והוא גבי דוד שצם על בנו הראשון מבת שבע שיחיה כתיב ויצם ויהי ביום השביעי וימת כו' שלאחר מיתתו אכל ושתה ועי"ש, תראה כי היא סתירה גדולה ועיין רלב"ג שם ופלא על רבוותא איך לא הזכירו זה. וכפי הנראה צום לא דמי לשאר צדקה שאם נדר צדקה או צריך ליתן אף אם מת בנו, אולם לצום לא שייך שנראה שמבקש לשנות הטבע ואין מזכירין מעשה ניסים וכפרט לפי מה שכתב הראב"ד, שאין לחלק בין יחיד לציבור רק בין גשמים לשאר צרות שבגשמים היא לשעתה והיא צרה עוברת לגמרי כ"ש אם מת בנו החולה ודאי דאין ענין לצום על זה ופטור מלהשלים ודו"ק ומשו"ת מוהר"י ברונא סימן רי"א נראה דאשתמיט ליה דברי הרא"ש אלו עי"ש שכתב שנתקיים תפלתו שאני...".

ק"ל דלא זכיתי להבין את עומק דבריו הן בקושייתו והן בתירוצו. קושייתו אינה מובנת כי "רש"י" עמ"ס תענית והרא"ש יסבירו כי הוא התענה עד היום השביעי וביום השביעי – אותו לא השלימו – קם מתעניתו, כדברי הרלב"ג (ולא כרד"ק). לכן דוד היה אנוס להפסיק את תעניתו גם בלא מות הילד, כי אחרת היה מסתכן בנפשו ועוד שאין הנידון דומה לראיה, כי הפסוק הזה אינו שייך כלל להלכה זו העוסקת במי שנדר לצום מספר ימים מוגבל וודאי פחות מז' ימים, אחרת לא היה יכול אפילו להתחיל את התענית כי היו מלקים אותו ואוכל מיד. ה"אור שמח" כתב שיכולת דוד לצום שבעה ימים היה על-פי נס וכך גם אמר מרן הגריא"ל שטיינמן בתשובה לשאלה בקשר לדוד. קשה, כיצד דוד סמך על הנס? וי"ל, שדוד הרי לא התכוון מראש לצום שבעה ימים ולפני היום השביעי הוא התכוון לצום רק עוד קצת, כי הוא הרגיש שביכולתו לצום עוד מעט זמן וכך הוא הגיע למצב של הצום גם בסוף היום השביעי. מצב דומה לזה היה גם עם מרן ה"קה"י, כשגויס בעל כורחו לצבא הרוסי והיה חייב בשבת לשמור בלילה בחוץ בקור, שללא מעיל שהיה תלוי על העץ ניתן היה לקפוא למוות ומרן חשש ליטול את המעיל משום איסור שבת ואף שזה היה כרוך בפיקוח-נפש, הוא אמר לעצמו שהוא יתאפק מליטלו רק מעט זמן ולאחר מכן הוא אמר לעצמו שהוא יתאפק עוד מעט זמן וכך הוא הצליח לעבור את כל הלילה עד סוף זמן השמירה. אמנם, לעיל הובא על אנשים רבים שצמו אף יותר משבעה ימים.

האם סיכה היא כשתיה או כאכילה ומהו שיעורה

מס' סנהדרין (קא.) – „וממשמשין בבני מעים...דסיכה איתקש לשתיה“. מס' יומא (עו:) – „וסיכה מנא לן דאיכרי עינוי דכתיב [דניאל (יג)] "לחם חמודות לא אכלתי וכשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי"...ומנא לן דחשיב כעינוי דכתיב (שם) "ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר

נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלה-יך נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך". אשכחן סיכה רחיצה מנא לך... אמר קרא [תהילים (קט,יח)] "ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו" [רש"י עמ"ס שבת (פו.) - ,,מקיש סיכה לשתייה".] ואימא כשתייה? דומיא דשמן [רש"י - ,,כמים בקרבו" דכתיבי בקרא דומיא ד"כשמן בעצמותיו", מה שמן מבחוץ סכין אותו ונבלע בעצמותיו, אף "מים בקרבו" הנבלעות דרך החוץ על ידי רחיצה".] מה שמן מאבראי אף מים מאבראי. והא תנא איפכא קא נסיב לה דתנן מנין לסיכה שהיא כשתייה [רש"י - ,,אלמא מים דקרא שתייה הוא ושמן הוא דיליף ממים ואת ילפת מים משמן".] ביום הכיפורים אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר שנאמר "ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו". אלא אמר רב אשי רחיצה מגופיה דקרא שמיע ליה דכתיב "וסוך לא סכתי". (שם) (עז.) תד"ה דתנן - ,,...דלא אשכחן דאתסר סיכה כשתייה אלא ביה"כ ובתרומה ובאיסורי הנאה, כי ההיא [פסחים (כה:)] רבינא שייף לברתיה בגוהרקי דערלה...אמר ליה שלא כדרך הנאתו קא עבידנא...". (שם) תד"ה מניין - ,,...דדניאל דמשמע שלא נמנע אלא מסיכה של תענוג מדכתוב להתענות...".

"תלמוד ירושלמי", מס' מע"ש (ט.) - ,,סיכה והתורה קראה אותה אכילה" [פ"מ - ,,דשתייה בכלל אכילה וקאמר תירושך זה היין".].

רמב"ם, הל' תרומות (י,ב) - ,,אחד האוכל דבר שדרכו לאכול ואחד השותה דבר שדרכו לשתות ואחד הסך דבר שדרכו לסוך, שנאמר "ולא יחללו את שם קדשי בני ישראל" לרבות את הסך". על "אמרי בינה"/דיני תרו"מ סי' יא ד"ה אך זאת, אי לגבי רחיצה דינה כסיכה ולגבי דעת הרמב"ם אם סיכה כשתייה הוא מדאורייתא או מדרבנן, על "ב"תוספות יוה"כ", מס' יומא (עז.) ד"ה כתבו עוד וב"ערוך לגר", מס' גדה (לב.) ד"ה וכשמן, "תוס' אנשי שם", מס' תרומות (ו,א), "מנחת חינוך"/מצוה רעט ובחידושי דגרי"ו דף עה טור ג'. כאן פסק הרמב"ם - ,,עד שיאכל כזית...כך שתייתה בכזית", אך בהל' מע"ש (ב,ה) ובהל' נזירות (ה,ב) פסק דשתייתה ברביעית. בטעם החילוק דנו הרבה מה"אחרונים", כגון ה"חסדי דוד"/מס' תרומות פ"ו ד"ה אבא שאול, שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' רנב ד"ה וראיתי, מנחת חינוך מצוה קמח, אור שמח, הל' נזירות (ה,ד) ד"ה והנה ונחל אשכול, ח"א, עמ' 66, אות י'.

נשבע שלא אוכל ז' ימים – האם הכוונה מעת לעת או מקצת היום ככולו

רעק"א מפנה ב"גליון הש"ס" עמ"ס כתובות (עא.) לשו"ת המהריב"ל, ח"ג, סי' צו. הוא מביא שם את דברי הרמב"ם בהל' נדרים פ"י, שאם אמר שאיני טועם שבת הרי זה אסור שבעה ימים מעת לעת וכן אם אמר חודש או שנה. לגבי מה שהובא בפרק קונם "ואם אמר יום אחד, שבת אחד, חדש אחד, שנה אחד, שבוע אחד אסור מיום ליום" ופירש"י - ,,ואם אמר שאיני טועם יום אחד מעת לעת...". המהריב"ל כתב - ,,ובדברי רש"י והרא"ש והתוספות איכא לאסתפוקי אי סבירא להו דיום הראשון עולה מן המנין ומקצת היום ככולו ומאי דקאמר מיום ליום, היינו, לאפוקי דלא נימא כדקא אמרינן בבבא ראשונה היכא דקאמר שבת זו חדש זו, דאינו אסור אלא באותה שבת ובאותו החודש ומאי דקאמרי עד יום שמיני לאותו יום שנדר ועד שמנה לחדש הבא הוא עד ולא עד בכלל. ואפשר לפרש שכוונתם מעת לעת, כלומר נדר ביום ראשון בחצי היום ואמר שבת אחד הוא אסור עד יום ראשון בחצי היום, או דלמא שיהא אסור בכל היום דלא חש לשעות ואסר עצמו בכל היום" וכתב שם במסקנת דבריו - ,,והכלל העולה, דשלש מחלוקות איכא בנידון דידן, שזה הקומפרומיסו נכתב ונחתם בעשרה בסיון כפי הסברא האחת בסוף תשעה באלול נשלם הזמן ולפי הסברא השנית בענין מעת לעת ובעשרה באלול באותה שעה שנכתב הקומפרומיס נשלם הזמן. ולפי הסברא השלישית נשלם לי"ב באלול...".

ב"פירוש החזקוני", במזכר (יב,טו) ד"ה מחוץ למחנה שבעת ימים, כתב – ,,לא שבעת ימים שלמים דוקא, אלא מקצת יום שביעי ככולו כשאר הסגרות". וכן כתב בויקרא (יג,ה) בד"ה וראו הכהן ביום השביעי – ,,אינו ממתין שבעה ימים שלמים, ללמדך שמקצת היום ככולו", כמבואר בספרא, דדעת ר"מ שרואה שתי שעות לפנה"צ ושתיים אחריו ודעת רבי יהודה שעה לפנה"צ ושעה אחריו.

אורך זמן המחלה

כיון דזנתיה אשתיה הוא בזמן המחלה, אם כן תוקף המחלה צריך להיות ז' ימים וכן הובא ב"ראשונים". רש"י כתב בתהלים (מא,ד) על פי המדרש, בד"ה על ערש דוי – ,,...מהו על ערש דוי זה יום שביעי של חולה שהוא דוה מאד כך נדרש באגדת תהילים ואחרי יום השביעי מתחיל השינוי לטובה, כמו שכתב האבן עזרא בפירושו על ספר ויקרא (יב,ב) – ,,...וכן ימצא בימי החולי, כי השינוי יראה עד סוף כל ז"ו וכן כתב שם (יד, סוף ד) – ,,כי רובי החליים ישתנו ביום השביעי".

מחלוקת ה"ראשונים" בפירוש שבועת שווא – מה פירושם של "גוזמא" והבאי

נביא ראשית את המקומות בש"ס אשר שם מובאת המילה "גוזמא".

מס' עירובין (ב:) – ,,בשלמא לבר קפרא גוזמא" [רש"י – ,,משום דאכשר ר' יהודה ביותר מכל ומשלשים נראים לבר קפרא גוזמא ונקיט במילתיה טפי"].

מס' ביצה (ד.) – ,,אפרוח וקליפתו גוזמא" [רש"י – ,,כאדם שרוצה להחזיק דבריו מדבר יותר..."].

מס' חולין (צ:) [מס' תמיד (כח:)] – ,,תפוח היה באמצע המזבח. פעמים היה עליו כשלש מאות כור [רש"י – ,,דשן של צבור גדול שמסלקין לו מן הצדדין קרי תפוח..."]. אמר רבא גוזמא [רש"י – ,,מילתא בעלמא ולא דווקא, דמעולם לא הגיע לשלש מאות כור"]. השקו את התמיד [רש"י – ,,כשבאין לשוחטו ומשקין אותו והוא נוח להפשיט"]. בכוס של זהב. אמר רבא גוזמא [רש"י – ,,דלאו כוס של זהב דווקא"]. אמר רבי אמי דברה תורה לשון הוא [רש"י – ,,לשון הדיוט, שאינו מדקדק בדבריו ומוציא בפיו דבר שאינו ולא שיתכון לשקר אלא לא דק"]. מהר"י פיק ברלין – ,,צ"ל הבאי בכל העמוד. כך איתא במס' תמיד וכן הוא בערוך ע' גוזמא וכן אמר ברש"י דברים (א,כח) ופירושו של מלת הבאי עי' תו"ט נדרים (ג,ב) – ,,פירש הר"ב גוזמא ושפת יתר (= והוא בעצמו יודע שלא היה כך). כך פירש הרא"ש וכן כתב הרמב"ם, נדרי הבאי–הגוזמא. והר"ן כתב נדר שאינו כלום. שמיר ושית [ישעיה (ז,כג), (ז,ד) ועוד] מתרגמינן הבאי [= ובתרגומנו "הובאי"] ובור עד כאן. וכן כתב ב"תשב"י וכתב שגוזמא הוא לשון יק"ו. [דברו נביאים לשון הואי דברו חכמים לשון הואי...דברה תורה לשון הואי "ערים בצורות בשמים" [רש"י – ,,אלמא לא דק. וכן ותבקע הארץ דאדוניה, דנראה מקול ההמון כאילו היא נבקעת אשטורנ"ר בלע"ז (להתהפך, להודעו)]. דברו נביאים לשון הואי "ותבקע הארץ לקולם". אמר ר' יצחק בר נחמני אמר שמואל בשלשה מקומות [רש"י – ,,אבל כוס של זהב דתמיד, דווקא הוא, דאין עניות במקום עשירות"]. דברו חכמים לשון הואי אלו הן תפוח, גפן ופרוכת. תפוח–הא דאמרן. גפן, דתנן גפן של זהב [רש"י – ,,כמין גפן היה עשוי...]. היתה עומדת על פתחו של היכל ומודלה, על גבי כלונסות...ונמנו עליה שלש מאות כהנים [רש"י –

„גוזמא“]. לפנותה. פרוכת, דתנן... פרוכת עוביה טפה... ארכה ארבעים באמה ורחבה עשרים באמה... ושלש מאות כהנים מטבילין אותה“ [רש"י – „כשהיא נטמאת והיינו לשון הוא דלא בעי כולי האי“].

”הערוך“ ע' גוזמא – „...ופירוש גוזמא לשון הבאי ודברי הבאי אחד הוא והוא כאדם שמגדל את הדבר הרבה ומוסיף בגידולו והוא כענין "ערים גדולות ובצורות בשמים" שהוא משל, כשם שהשמים אתה מגביה ראשך בכל יכולת עד שתראה המקום שלמעלה הימנו כך ערים האלה אי אתה רואה את ראש המבצר, עד שתגביה ראשך ותשא עינך בכל יכולתך. ואם במנין אתה תמה, איך יאמר מנין שאין הדבר בקצבה ההיא, כל שכן שאמר "ותבקע", מעשה שהיה ראוי לתמהון. והנה במנין לשון הבאי הרבה באמרן ואילו היה אלף שנים פעמים ואין זה מצוי באנוש ולמך ע' ושבעה, לא קצבה מדוקדקת היא מהכות כסיל מאה אלף גפן באלף כסף לקבל אלפא חמרא שתי, הרי זה מנין שאי אפשר להיות כמשמעו שישתוה אחד כנגד אלף, אלא לשון הבאי הוא, הוא נקרא גוזמא, כי הוסיף בעילוי של דבר, כלומר, אילו היה בן אדם יכול לשתות כך היה זה שותה. אף כך הוסיף בעלוי תפוח כי פעמים עליו ש' כור ["ספר הברית", מאמר י"ב, דברי אמת עמ' 322 – „כי מקום המערכה אינה יכולה להחזיק ש' מאות כור“]. ובפרוכת ש' כהנים מטבילין אותה, כלומר, כי לא נראה כמה הן והיו נראין לעינים, כאשר יראו כורין הרבה והמטבילין נראין כאשר יראה קהל גדול נמשל בעלמא וכן גפן וכיוצא בו.

וכיון שחקרו אנשי התלמוד וראו, כי לא בדקדוק נאמרו משניות הללו אלא הבאי, גילו כי כן הם. ואשר אמרת מאי שנא הני מדדמי להו, כי באלה פורש בו כך וכל שפורש בו כך או שנודע שהוא כך, כענין מגדל הפורח באויר וכיוצא בו, הרי הוא כמותו. וכל מה שנגלה בו כך אין לומר בו כן, שאף במקרא יש לומר כן מאי שנא "כי ה' אלה-יך אש אוכלה" מן "כי ה' אלה-יך הוא האלה-ים", אלא שאין לך להוציא דבר ממשמעו אלא בראיה, אף כן דברי חכמים וכל דברי חכמים וכל דברי בני אדם כך. זאת תשובת רב שרירא ורב האי בנו הגאונים (א"ב – פירש בלשון יוני הפלגה בדבר מה). “מס' ערכין (יא). רש"י ד"ה מתניתא גוזמא – „דרך משניות לשנות גוזמא כגון הנד... חולין (ז)“.

יפ"ע [מס' חולין (ז):] מס' תמיד (כט): – „ובשם הגר"א נאמר דהוא מדוקדק על פי חשבון – שהפתח היה רחב עשרה וגבוה עשרים ואם כן סביבות הארבע רוחות מהפרוכת הם ששים אמה. וכל אמה היא ה' טפחים ככל אמות כלים שבמקדש. נמצא שלש מאות טפחים ולאשר שכל אחד היה רוצה לזכות במצוה, היו ג' מאות כהנים מטבילין אותה. וצריך לומר, דהא דק אמר הגמ' כאן ובירושלמי דהוא גוזמא, היינו, דלא היה נמצא כל כך כהנים בעת טבילתה“ [וק"ל הרי הפרוכת היא כמדת הפתח, שאמותיו היו כמדת אמות הבנין שהם ו' טפחים].

”תלמוד ירושלמי“, מס' שקלים (ח, ב) – „...רבי יצחק בר ביזנא בשם שמואל גוזמא. תמן [מס' תמיד (כח):] תנינן "פעמים היה עליה כשלש מאות כור". רבי יוסי בי רבי בון בשם שמואל גוזמא“.

מוהר"ש יפה על "תלמוד ירושלמי" (שם) – „מאי גוזמא "אגוז מאה" והוא כמו שעושה מאגוז אחד מאה“.

מס' פסחים (קט). רשב"ם ד"ה משאוי שלש מאות פרדות – „לאו דוקא וכן כל שלש מאות שבש"ס“.

”עין יעקב“, ב"מ, חידושי גאונים (הנפקא מינה של סיפורי רבב"ח) – „דאתי לאשמענין הני בריות גדולות ומשונות כזה כי נ"מ להא דאמרין במס' שבועות "איזה שבועת שוא אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד" או "גמל הפורח באויר“, דהוי ש"ש. קמ"ל דהנשבע שראה בריות גדולות כאלו, דלא הוי שבועת שוא, כיון שנמצא באמת“.

פתיחה כללית על רבב"ח, ר' יעקב ריישר בעל "שבועת יעקב" (גיסו של ר"ד אופנהיים) – „והלא נראה שכתב אברכ"ס התוכן הראשון בזה הלשון "הזהירו בספינה התלויה באויר וחזרת לפנים ולאחור בד' מאות שנה“, אשר נתכוון בזה על גלגל המזלות“.

ספר הברית, מאמר י"ב, דרך הקודש עמ' 32 – „...כי אף גם אם יש סוד בכל דברי חז"ל כאשר אמרתי, בכל זאת אנו חייבים להשתדל להעמיד דבריהם לפי פשוטם גם כן בכל האפשרי ולא למראה עיניו ישפוט האדם להחליט בהשקפה ראשונה שאין בהם פשוט ופרוש אין להם מלבד הסוד ויפן לפאת צפונה תיכף. גם בוש לא נבוש להעתיק מפירושו ישן לחדש אם נתבטל פירושו ראשון חלף הלך לו על ידי איזה דבר או ידיעה חדשה אשר נתחדש באיזה דור מן הדורות“.

ביאורו של התירו"ט לגבי גדר שבועת שווא

מס' נדרים (ג,ב) ד"ה אם לא ראיתי בדרך הזה כיוצאי מצרים...נחש כקורת בית הבד – „כתב הר"ן, נ"ל דתנא תרי גוונא נקט. חד דשייך בה גוזמא, דהיינו, כעולי מצרים דעביד אינש דכי חזי אינשי טובא גזים ואומר "כעולי מצרים" וחד דלא שייך ביה גוזמא, דהיינו, נחש כקורת בית הבד, שהרי מפרשינו (בגמרא) טרוף ואין שום נחש טרוף כלל. ואשמועינן תנא, דכי תלה איסור פירות בחד מהני נדרו בטל וכל חד וחד טעמיה לחוד. דכי אמר כעולי מצרים, בדין הוא דלא לתסרו, דקושטא קאמר, כיון שראה עם רב, דעביד אינש דגזים בכה"ג (ובפ"ג דשבועות כתב דאה"נ, דאם לא ראה עם רב שיהא ראוי לומר עליהם דרך גוזמא כעולי מצרים דהפירות אסורים עליו אבל ב"י ס"ל רל"ב תמה עליו בזה, דאטו קצבה יש לדבר, יש אדם שרואה מאה אנשים ואומר שהם כעולי מצרים.) וכי אמר כקורת בית הבד, נמי הפירות מותרין מטעמא אחרינא, דאע"ג דודאי שקרא קאמר, דאפילו בדרך גוזמא לא שייך למימר הכי, אפ"ה מותר משום דאמדינן ליה לדעתיה שלא לאסור את הפירות נתכוין, שא"כ לא ה"ל לתלות איסורו בתנאי אלא ה"ל לאוסרם עליו במוחלט, שהרי אף כשהתנה בכיוצא בזה אין לתנאו ענין, שהדבר ברור שלא ראה נחש כזה ומש"ה ניחא דתנן בפ"ג דשבועות גבי שבועת שווא "אם לא ראיתי גמל הפורח באויר אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד" ולא תנא התם כעולי מצרים, משום דכה"ג לא לקי משום שבועת שווא, דעל הגוזמא קושטא קאמר. וה"נ לא חש תנא למיתני גמל הפורח באויר דתרי גוונא דבעי למתני, דהיינו, מידי דשייך ביה גוזמא ודלא שייך ביה גוזמא הא תננהו ע"כ. אבל לדברי התוספות והרא"ש שאכתוב ב(ג,ח) דשבועות לא סלקא אליבייהו הך תירוצא. לכן כתבו שם התוספות תימה דלא קתני התם כמו הכא ולא הכא כהתם“.

מס' שבועות (ג,ח) ד"ה איזו היא שבועת שווא...אם לא ראיתי גמל שפורח באויר...נחש כקורת בית הבד – „איזו היא שבועת שווא – עיין במשנה ז' פ"ד דאבות. על העמוד של אבן וכו' – אבל של זהב לא שכיח. הלכך לא אפיך נמי למתני על העמוד של זהב כדמפיך על האיש וכו'. אם לא ראיתי גמל פורח באויר–ל"ה הר"ב כלומר יאסרו כל הפירות שבעולם עלי אם לא ראיתי וכו'. בגמ' מוקמינן לה באומר יאסרו כל פירות וכו' וכתבו התוס' פירוש בשבועה ובפרק ארבעה נדרים (כד:) גרס"ל ליה בהדיא. ע"כ. דה"ג התם יאסרו וכו' בשבועה אם לא וכו' וכתב הר"ן (ד"ה כך) דטעמא דאינו שבועת בטוי ואין הפירות נאסרין עליו. ואפ"ה לקי משום דהא ודאי לא נתכוין זה לאסור הפירות. שאם היה מתכוין לכך הוה ליה לאסור בלא שום תנאי שהרי עכשיו ג"כ פירות אסורים עליו ולמה תלה נדרו בדבר שאינו. אלא ודאי לאו לאסור הפירות נתכוין אלא לקיים שראה אותו דבר. ומש"ה לוקה משום שבועת שווא. ע"כ. וכיוצא בזה דברי הראב"ד בהשגות (ג,ה) מהלכות שבועות ולדבריו יאסרו כל פירות שבעולם לאו דוקא אלא ה"ה חד פירא, וכן במשנה ב' פ"ג דנדרים. קונם אם לא ראיתי וכו' פ"ה הר"ב קונם עלי ככר זה וכו' אבל התוס' דהכא [(כט.) ד"ה באומר] וכן הרא"ש הכא (אות כ"א) ובנדרים [(כד.) ד"ה גמ'] מפרשים דהכא דוקא באומר כל פירות וכו' והוי שבועת בטוי אלא דהיינו טעמא דאין פירות נאסרים משום דאי אפשר לו לחיות בלא כל פירות וכו'. ומש"ה לקי מטעם שבועת שווא. שנשבע על דבר שאי אפשר, שהרי אי אפשר לו לחיות

בלא אכילת כל פירות. ואע"ג דלא אמר לעולם מסתמא לעולם נאסרו עליו. דאיזה זמן תתן לו לא מסתבר שלא יהא אסור אלא רגע אחד והא דאמר יאסרו וכו' אם לא ראיתי. הוה מצי למימר שבועה שלא אוכל כל פירות אלא אשמועינן דאע"ג שלא אסרם עליו אם ראה וכו' וסד"א דצפורה רבא חזא ואסיק שמא גמלא. קמ"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם. עכ"ד. והתם בנדרים דליכא למלקי משום נדר שוא. דלא אשכחן נדר שוא. הלכך אסברה לה הר"ב בכרך ולא בכל הפירות. דאי בכל הפירות אפ"י כי לא תלי בגוזמא לא היו נאסרים עליו. שא"א לו לחיות וכו'. וגם מלקות ליחא בנדר שוא. ולא הוה אשמועינן מידי דתלי בגוזמא. אלא הוה ליה למתני קונם כל פירות שבועולם עלי מותר. ומדלתי בגוזמא ש"מ דבאומר קונם ככר זה אם לא ראיתי וכו' היא מתני' ולא באומר כל פירות כי הכא.

גמל הפורה באויר – כתבו התוס' [(כט.) ד"ה אם] תימה דהכי קתני גמל פורה ולא קתני כעולי מצרים. ובפרק ארבעה נדרים גבי נדרי הבאי, תנא עולי מצרים ולא תנא גמל פורה. ע"כ. והר"ן לפי דרכו, שכתבתי, דטעמא דמותר בפירות משום דאמדינן דעתיה דלא נתכוין וכו' מיישב שפיר תמיהה זו והעתקתי לשונו שם פ"ג דנדרים משנה ב'.

נחש כקורת בית הבד – פ"ה הר"ב כתבנית קורת בית הבד וצורתה. בגמ' בטרופ. ופירש"י שיש בו חריצים כקורת בית הבד כך ראיתי נחש מנומר. ופרכינן כולהו נמי מיטרף טריפין. ומשני כשגבו טרוף פירש"י נשבע שהיה טרוף בגבו ואין נחש עשוי בחברבורות אלא בגרונו. ע"כ. והתוס' בנדרים [(כה:) ד"ה בטרופ] הקשו מה ענין מנומר לקורת בית הבד. ופירשו פל"א בלע"ז. וז"ל הרא"ש בטרופ. רחב ואינו עגול ע"כ. וכולהו טריפין היינו בבטנם. והר"ן כתב דבירושלמי קאמר במרובע ושמואל הוא מרא דמימרא דהכא ודירושלמי. ותו בגמ' דנדרים וליתני טרוף ומשני מלתא אגב אורחיה קמ"ל, דקורת בית הבד גבו טרוף. למאי נפקא מיניה למקח וממכר. לומר לך, המוכר קורת בית הבד לחבירו, אי גבו טרוף אין אי לא לא.

מס' אבות (ד,ז) "תוס' יו"ט" ד"ה ושבועת שוא

„פירש הר"ב בפירוש שני דקרי ליה תנא לשבועת שקר שבועת שוא וכו' [= ובפירוש הראשון הוא פירש – „שמא יחייב שבועה למי שאינו חייב בו. ונמצא מביא לידי שבועת שווא“]. דאמר רב דימי אמר ר' יוחנן בריש פרק ג' דשבועות דף כ' [ע"ב] אכלתי ולא אכלתי שוא. ופירש"י דלשון שוא לשון ולא כלום הוא כמו בחבלי שוא [ישעיה (ה,יח)] לשוא הכיתי את בניכם [ירמיה (ב, ל)]. אף כאן יצתה מפיו לבטלה. ואזהרתיה מלא תשא ע"כ. והייתי תמה דבמשנה ח' פרק ג' דשבועות דתנן איזוהי שבועת שוא ולא תנן להא דנשבע לשעבר. וי"ל דכי היכי דאמרינן התם [דף כ"א] למאן דפליג אדרב דימי וס"ל דאכלתי ולא אכלתי שקר [ועיין ריש פ"ק דתמורה בדבור המתחיל וסופג וכו'] וקאמר בפירוש רבתה תורה שבועת שקר דומיא לשוא מה שוא לשעבר פירש"י נשבע לשנות את הידוע לאדם אף שקר לשעבר אתרבאי והכי נמי לרב דימי איכא למימר דכל לשעבר הוא בכלל נשבע לשנות את הידוע דמתני' ולפי שעיקר לשון שוא משמע יותר הנודע ומפורסם להכי תני לה נשבע לשנות הידוע. והוא הדין כל לשעבר דהוי בכלל שוא [אלא דאיתא בהדיא בסוגיא דפרק ג' דשבועות דף כ"א ע"ב דאכלתי ולא אכלתי חייב קרבן. ואילו בשבועת (שוא) פטור כדתנן התם ומשום הכי תנן זו היא שבועת שוא למעוטי וכו' כמו שכתבתי שם. ואע"ג דהיא אליבא דרבין דפליג אדרב דימי. הא אמרינן נמי התם בריש דף כ"א אליבא דרב דימי. דאכלתי ולא אכלתי חייב קרבן]. ובמד"ש כתב בשם הר"ן י' שושן וז"ל תפס שבועת שוא ולא שבועת שקר שאפ"י חייב שבועה בדין. והנשבע נשבע באמת. היא שבועת שוא מצד הטוען שידוע האמת. והנשבע על הידוע לאדם היא שבועת שוא

עכ"ל. ואתיא מתני' כמאן דפליג אדרב דימי וסבירא ליה אכלתי ולא אכלתי שקר. ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר. וכותיה פסק הרמב"ם בריש הלכות שבועות. ועיין בפירוש הר"ב פרק דלקמן משנה ט'.

מס' אבות (ה, ט) רע"ב ד"ה (חיה רעה באה לעולם על) שבועת שווא – „לבטלה שלא לצורך“.

ראינו, כי התו"ט מביא בכלל דבריו במס' נדרים (ג, ב) את הערת הב"י לגבי דברי הר"ן – „ובפ"ג דשבועות כתב (= הר"ן) דאין הכי נמי, דאם ראה עם רב שיהא ראוי לומר עליהם דרך גוזמא כעולי מצרים דהפירות אסורים עליו, אבל "בית יוסף" סי' רל"ב תמה עליו בזה, דאטו קצבה יש לדבר, יש אדם שרואה מאה אנשים ואומר שהם כעולי מצרים“.

ונראה לתרץ את קושית הב"י:

א. הר"ן אינו אומר כלל זה לגבי נדרים, כי בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם. הר"ן אומר כלל זה במס' שבועות ובשבועה אין הולכים אחר לשון בני אדם ובטלה דעתו מפני המציאות

ב. הר"ן אינו מתכוון לספ התחנות של ההתרשמות ממספר בני האדם, כי אז לכל אדם יש אומדן שונה ממתי הוא מתחיל להגזים בראותו מספר בני אדם ולדמות מספר זה לעולי מצרים. הר"ן מתכוון לספ העליון של מספר אנשים, אשר אז אין אדם אשר בראותו מספר שכזה שלא יגזים – כאשר הוא מחליט להגזים – שמספר זה נראה כמספר האנשים של עולי מצרים.

ביאור כמה אפשרויות לגבי מחלוקת הרמב"ם וסיעתו עם הר"ן וסיעתו

לגבי גדר שבועת שווא

חזינן בתו"ט דיש מחלוקת ב"ראשונים" אשר הביא ועוד "ראשונים" שלא הביא בגדר מושג "אי אפשר" – הבאי, במשנה [מס' נדרים (ג, ב) ומס' שבועות (ג, ח)] וברצינות כוונת אומרו. יש מה"ראשונים" הסוברים, כי הכוונה בכל הדוגמאות לשפת יתר, היינו, גוזמא בדברים ששייך בהם כמות, מדה וצורה ויש מה"ראשונים" הסוברים שרק בענין "יוצאי מצרים" כוונת "הבאי" הוא גוזמא, אך "גמל שפורה באויר" ו"נחש כקורת בית הבד" כוונת "אי אפשר" היא במובן מוחלט, היינו, שלא יתכן כלל ולפי דבריהם "הבאי" יכול ב' מובנים של "אי אפשר", אי אפשר שיהיה דבר כזה ואי אפשר שיהיה עד כדי כך, היינו "גוזמא".

ביאור המחלוקת על פי גדרי "נקודה" ו"שטח"

נראה כי יסוד מחלוקתם לגבי כוונת האדם היא, אם תפיסת הראיה שלו הוא "שטח" או גם "נקודה". הסובר ש"אי אפשר" הוא גם במובן מוחלט, סובר כי בדבר שיש בו את שני המשמעויות ("נקודה" ו"שטח") הכוונה היא ל"נקודה", לעצם הדבר, כגון "גמל פורה באויר" יש את עצם הדבר – הגמל, היינו, ה"נקודה" ויש את ה"שטח" שהוא יוצר – פריחה באויר. כוונת האדם היא על ה"נקודה" הגמל כסוג מיוחד. לעומת זאת ב"יוצאי מצרים" אין "נקודה", אלא רק "שטח" כי ה"נקודה" כשלעצמה – האדם, מתבטלת בתפיסה הראייתית וההתייחסות הראייתית היא רק על העוצמה הכמותית. כאן ה"שטח" יוצא ומתלכד עם ה"נקודה", לכן רק אז יתכן התייחסות רק ל"שטח". במצב זה לכן שייך לומר "אי אפשר" במובן של גוזמא, היינו, שפת יתר של האדם, שרואה מספר גדול של אנשים

ומייחס לו מספר יותר גדול. לעומת זאת מי שסובר ש"אי אפשר" הוא רק במובן של "שטח", יסבור כי הדגשת האדם במה שאמר "גמל הפורח באויר", הוא לא על עצם הגמל ("נקודה") אלא על השטח – הפריחה באויר. לכן אין גם פלא בכך כי שני החולקים דלעיל מביאים את אותו פסוק – אשר חז"ל מכנים אותו כלשון הבאי – כראיה לשיטתם. כוונתנו לנאמר במס' חולין (ז:), ומס' תמיד (כט:), – דברה תורה לשון הוא "ערים גדולות ובצורות בשמים" [דברים (א,כח)]. התוס' המובא ב"נימוקי יוסף" [מס' נדרים (כד:)], מביא פסוק זה כראיה לכך שלשון הבאי הוא "דבר שאי אפשר", היינו, ההתייחסות לגובה העצום של הבניינים היא במובן של "נקודה" על עצם הבניינים.

הרא"ש בפירושו על מס' נדרים (כד:) מביא מאותו פסוק ראיה לשיטתו שהכוונה היא ל"שטח", לתיאור הגובה העצום – „כמו בג' מקומות דברו...בפרק גיד הנשה [מס' חולין(ז:), מס' תמיד (כט:)], כלומר – גוזמא ושפת יתר וכן זה הוסיף על מה שראה, כאדם שראה דבר נפלא וגדול ומוסיף לומר יותר ממה שראה והוא בעצמו יודע שלא היה כל כך כמו שהוא אומר“.

הבחנה זו שבין "נקודה" ו"שטח" מופיעה בצורה מפורשת בדברי הרוגאצ'ובר לגבי מושג הזמן אשר הוא חלק בלתי נפרד ממושג המקום לגבי ענינים שונים בש"ס ובכללם מידת השפעת העתיד על העבר. לגבי היחס בין מושג הכמות והפרטים כמגדיר את המציאות או רק חלק מן המציאות, אשר הוא קשור לעניינינו, גם אליו הוא מתייחס ונביא את דבריו בעניינים שונים.

הוא מגדיר את הזמן בשתי הופעות שונות. אם הזמן נחשב רק כנקודה על ציר הזמן ("נקודת הזמן"), אזי אין לנקודת זמן עתידית כל השפעה על זמן העבר, או אם הזמן מוגדר כשטח, הרי שהשטח הוא גוף אחדותי וקיימת לא רק זיקה מן העתיד על העבר אלא גם להפך – „בגדר זמן המציאות, אם כוונת התורה, השטח, הזמן שיש עד יום זה, או רק נקודת הזמן, ונפקא מינה, דאם מחמת שטח, אז הוא דבר מצטרף, אם כן הדבר ישנו גם קודם רק עדיין לא בא [= בדומה לדעת רבא, החולק על אב"י בסוגיית "יאוש שלא מדעת" במס' ב"מ (כא:)]...אבל אם הכוונה רק לנקודה של זמן פלוני, אז קודם זה עדיין ליכא“ (הובא בספר "חיי עולם נטע", עמ' 15). השטח-זמן המצטרף מהיה בסיס להבנת הגמרא במס' גיטין (כט:), – „הוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו, אמר ליה לשליח-לא תיתביה ניהלה עד תלתין יומין. אתניס בגו תלתין יומין [רש"י – „שלא יוכל לילך אחר שלושים“]. אתא לקמיה דרבא...אמר ליה מסור מילך קמי דידן, דלכתר תלתין יומין משוינן שליח ויהיב ליה ניהלה. אמרו ליה רבנן לרבא – והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא (=בתוך שלושים יום)? אמר להו, כיוון דלכתר תלתין יומין מצי מגרש, כשליח שניתן לגירושין הוא“. כוונת הבעל היתה לא ליום מיוחד ("נקודת זמן"), אלא שיעברו שלושים יום, אם כן, הדבר מצוי כבר עכשיו, אלא שמבחינה טכנית הוא רחוק מאיתנו, לכן דינו כזמן שטח, כי למרחק אין חסרון כשלעצמו.

בדומה לכך כתב הר"ן [מס' נדרים (ז:)], לגבי השפעת זמן העתיד על העבר וזה מזכיר מאד את המחלוקת בין אב"י לבין רבא [מס' ב"מ (כא:)] – „בשאלה דברי הכל, אין חכם מתיר אלא אם כן חל הנדר...ואיכא מאן דאמר, דאפילו הכי האומר קונם עלי, דבר פלוני לאחר שלושים יום, חל הנדר מיקרי, וחכם מתיר...כיוון שסוף איסורו לחול, אע"פ שלא חל עדיין, חכם מתיר. ואיכא מאן דאמר, דאפילו בכהאי גוונא, כיוון שמכל מקום עדיין אינו נאסר אין חכם מתיר. וסברא קמא תריצא לי טפ"י“.

הבדל זה בין "נקודת הזמן" ו"שטח הזמן", רואה גם הרוגאצ'ובר ["צפנת פענח", מהדו"ת, עמ' 55] בדברי הרמב"ם [הל' שבועות (ו,יד)] – „...שאין מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו, לפיכך אם היה עומד בניסן ונשבע שלא יאכל בשלושים יום מראש חודש אייר וניהם, אינו נשאל עד שיכנס אייר“. על כך העיר מרן הר"י

ראזין – „דסבירא ליה לרבינו זמן הוי כמחוסר מעשה גבי היתר נדרים. ואף דמהך דגיטין...גבי שליח שניתן לגירושין, לא משמע כן, נפקא מינא בין אם מקפיד על המציאות של היום (= "נקודת הזמן") או אם מקפיד על שטח הזמן שבין זה לזה, כי הזמן הוא מחובר כמו שאמרנו, אבל אם הקפידא היא ליום פלוני, הוי כמו מחוסר מעשה". במקום אחר מבאר הוא גם את אותו רעיון – „הגדר כך דדבר דאין הקפידא על הנקודה רק על זמן המצטרף, אז הזמן המאוחר הוה כמו שהוא עכשיו גם כן, ואי אפשר לזמן המאוחר בלא הקודם והוה שטח אחד, אבל דבר דהקפידא רק על הנקודה פלונית או עדיין אינו" ("צפנת פענח", דוינסק, ח"ב, עמ' 4).

את דבריו מבאר ביתר פירוט רבי נ. נ. אלועסקי [שו"ת "חיי עולם נטע", סי' י'] – „הגאון יצא לחלק במצוה הבאה מזמן לזמן, אם עיקר הכוונה היא רק על נקודה של זמן פלוני, דאז קודם זה עדיין ליכא שום דבר, ובין אם שטח הזמן שבינתיים מצטרף לאותה נקודה, ואם כן הדבר התחיל לחול מקודם, רק עדיין לא בא הגמר. הדמיון – מצות סוכה, ד' מינים, אכילת מצה, נר חנוכה וקריאת המגילה, עיקר הכוונה הוא רק על נקודה פלונית, שאז חל חיובה, והזמן הקודם, לא התחיל כלל להצטרף לאותה נקודה, כי אין נפקותא לנו, אם ממצות סוכה דאשתקד עד מצות סוכה דהאידינא (וכן ביתר המצוות שחשבנו) חלף עבר ביניהם שנה תמימה או לא, כי העיקר הוא רק נקודה זו. הלכך בכחאי גוונא וודאי נחשבה למצוה הבאה מזמן לזמן". הוא גם שאל את הגאון שם – „אם מכרכים ברכת שהחיינו על ברכת החמה מכ"ח לכ"ח שנה". הגאון השיב לו – „דכאן הזמן הוא שטח ועל ידי השטח הזמני הזה באתה החמה למקומה, אשר אז נראית בזה המקום, וזה לא הוי גדר זמן לברכה" ועיין עוד שם ביתר פירוט. הרמב"ם נראה דסובר [הל' שבועות (ג,ה)], כהר"ן ולכן הביא בשבועת הבאי רק שבועה מסוג של ההגזמה של יוצאי מצרים, שהתכוון רק להגזים דסבר הרמב"ם דתרי גווי נקט במשנה כדברי הר"ן וכמו שפירשו שם ה"לח"מ" והרדב"ז ועיין בט"ז יו"ד (רלב, ח). ולגבי שבועת "גמל פורח באוויר" נקט הרמב"ם [שם (ה,כא)] שהוא שקר ובטלה דעתו אצל כל אדם ולכן לוקה כדברי הר"ן.

ה"ראשונים" החולקים במחלוקת שתוארה לעיל מתחלקים לב' קבוצות. קבוצת ה"ראשונים" הסוברת כי במשנה מדובר על דוגמאות הבאי אשר הן רק הגזמה של שפת יתר – תד"ה נדרי [מס' נדרים (כד:)] ותד"ה אם [מס' שבועות (כט.)], הרא"ש [מס' נדרים (כד:)] ד"ה נדרי], הרמב"ן בחידושו על עמ"ס שבועות (כט.) והרשב"א במס' נדרים (כד:).

קבוצת ה"ראשונים" החולקת עליהם היא – הרמב"ם [הל' שבועות (ג,ה)], התוס' המובא ב"נימוקי יוסף" עמ"ס נדרים (כד:) ונראה שהוא ר"ת המובא ברמב"ן בחידושו על עמ"ס שבועות (כט.) והרמב"ן עצמו בהלכותיו על עמ"ס נדרים (כד:), הראב"ד [הל' שבועות (ג,ה)] וה"נימוקי יוסף" שם. וכן הריטב"א על הלכות הרמב"ן שם וכן הר"ן שם ד"ה מתני'.

הרמב"ן, הרא"ש ודעימיה סוברים, כי כוונת האדם ודרך ראייתו היא במובן של "שטח" ולכן כשאמר שראה נחש טרוף כקורת בית הבד, היינו, שהתייחסו היא לצורה ועיגול גופו של הנחש, אשר מרוב רוחבו היה נראה לו, כי שטחו מתפרס לצורה מרובעת כקורת בית הבד ואת הגמל שראה את מהירות ריצתו ואת רגליו כאילו מתפרסות לרוחב כשטח של כנפים פורחות באויר וכמובן את מספר האנשים, שראה את שטח עמידתם בו מתפרס לשטח עצום הנצרך לשישים רבוא כ"עולי מצרים" (יש לברר אמאי נוקטת המשנה לשון עולי מצרים ולא "יוצאי מצרים"). הר"ן ודעימיה סוברים דכוונת המשנה לגדר של "נקודה" וגם לגדר של "שטח". מספר האנשים שראה מעצם הגדרת ראייתם משמעו "שטח", אך נחש וגמל משמעו "נקודה", היינו, הרואה מתרכז בעצם הפרט – בעלי החיים ומזהה הוא את שונותם על פי היחודיות המשונה של עצם בעל החי.

על פי הבנה זו, ניתן גם להבין את מחלוקת הר"ן והרא"ש בדברי הגמרא במס' נדרים (כה.) – "אדעתא דידן אשתבע", לגבי הדין מה דקיי"ל, דדברים שבלב אינם דברים ולגבי הדין בשבועה, דבטלה דעתו אצל דעת כל אדם. הר"ן פירש שם – „דאף על גב דלא אמרינן ליה אשתבע על דעתינו, אינו נשבע על מה שיש בליבו אלא על דעתינו“. לעומתו סבור הרא"ש שם [בגמרותינו דבריו מופיעים ב-(כד:)] – „ולא מהימנינן ליה דבר משונה כזה ואף על גב דבמתניתין מהימנינן ליה דנדר בחרמו של ים ובקרבות מלכים אין זה משונה כל כך“.

לפי הר"ן, כוונת התורה היא למציאות נקודתית, היינו, כוונת הנשבע, מה שבאמת ראה ע"פ דעתו, ולכן כוונתו היתה לשקר ולא שהוא ראה באמת ולפי הרא"ש ההתייחסות היא למכלול האפשרויות – "שטח" – הקיימות בליבות בני אדם, והוא אינו מתייחס לדעתו, והשאלה היא מתי אנו מאמינים לו ומתי אין אנו מאמינים לו ואומרים, כי התכוון להגזמה משונה מאד ולכן כוונתו היתה לשקר, וגם כאשר אנו מאמינים לו, נוכל להאמין לו במובן של "שטח", היינו, שבתפיסת הראיה שלו לגבי חפץ או קבוצת אנשים מתפרסת תפיסתו על פני "שטח" – לגבי המציאות הנגלית לעיניו, היינו, מעבר למציאות הקיימת. אמנם לר"י בתוס' ולרא"ש שם בנדרים, לגבי סוגי נדרי ההבאי במשנה – „דעבידי אינשי דמישתעי הכי כדי לאמת ולצדק את דבריהם“, קשה, אמאי לגבי הני נאמר במס' שבועות דלקי, הא דרך בני אדם לדבר כן ואכן הרא"ש בפסקיו עמ"ס נדרים ס"ו ו' הקשה כן ותירץ בשם ר"י, דבמס' נדרים לא אמר "כל הפירות יאסרו עלי", ובמס' שבועות כן אמר "כל" ואין אדם יכול לחיות בלי פירות כלל וכיוון לשקר. אך קשה, דר"י אינו מחלק כך לא במס' נדרים ולא במס' שבועות (כט) ואכן ה"קרבן נתנאל" על הרא"ש באות א' מוכיח, דיש לגרוס ברא"ש "ר"ת" ולא "ר"י" ואם כן, חוזרת הקושיה על ר"י והרא"ש אמאי לקי על שבועות הבאי אלו. ונראה לתרץ את ר"י כדברי הרשב"א במס' נדרים שם על פי ה"ירושלמי", דבניגוד לנדרים, במס' שבועות מדובר במעמידין, היינו, שהוא אומר שהוא מתכוון בדוקא ולא בדרך גוזמא ולכן לקי. ועל לעיל מה שהבאנו בתיו"ט עמ"ס שבועות את שיטתם של הר"ן והראב"ד, כיצד הם מבארים אמאי לוקה משום שבועת שווא ואת דברי הרע"ב במס' נדרים, שפירש שמדובר שם שנדר על כיכר ולא על פירות.

אם כן, על פי הר"ן, אין הבדל בין מעמידין לאין מעמידין, כי גם באין מעמידין אין הולכים על פי כוונת ליבו אלא על פי אמירת פיו, שהיא כפי הכנתו. לכן, בנדרי הבאי מובאים במשנה שם שני סוגים והפירות מותרים משתי סיבות שונות ונדר של "כעולי מצרים" על דעתנו אנשים מגזימים כך ולענין שבועת שווא הוא ילקה כמשנ"ת.

מחלוקת הר"ן והרא"ש ניתן לראותה כמחלוקת המובאת ב"ירושלמי" [מס' נדרים (ג,ב)], הרא"ש סובר כדברי רבי ירמיה בשם ר"פ – „כאן וכאן במעמידין, כאן וכאן בשאין מעמידין“ ואילו הר"ן סובר כדברי ר' בא, שם – „אמר ר' בא, אפילו תימא כאן וכאן במעמידין, כאן וכאן בשאין מעמידין, כאן במוחל שבועה על נכסיו... נכסיו מותרות, הא ללקות לוקה“ (זו גירסת הרשב"א ב"ירושלמי"). הר"ן סובר כדברי ר' בא, שאינו מחלק בין מעמיד לשאינו מעמיד ובכל ענין לוקה משום שווא, דבכל ענין, כאשר אין העולם רגילים להגזים כך אין מתחשבים בדעתו ואין מחלקים בין הגזמה רגילה להגזמה משונה ביותר ובכל ענין לוקה משום שבועת שווא.

מהי שבועת הבאי לשיטת הרמב"ם

הל' שבועות (ג,ה) – ...שבועות של הבאי כיצד – כגון שראה חיילות גדולים וחומה גבוהה ונשבע שראיתי חיל פלוני המלך והם יוצאי מצרים ושראיתי חומת עיר פלונית גבוהה עד לרקיע וכיוצא בדברים אלו. שזה לא גמר בלבו שהדבר כך בלא פחות ולא יתר ולא נתכוון אלא לספר (= להפליג) גובה החומה או רוב העם.

הגר"א על הרמב"ם כאן ד"ה חומת עיר פלונית מפנה לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות בב' מקומות. בריש פרק ז' דמס' חולין על מה שאמרה המשנה לגבי גיד הנשה "ואינו נהג בעוף מפני שאין לו כף" וביארו בגמרא – „אית ליה ולא עגיל" ופירש שם הרמב"ם – „...באמצע המזבח והוא הנקרא תפוח...רוצה לומר אין לו כף ירך דומה לשל אדם שהוא עגול ואם יזדמן מין עוף או אחד מאיזה מין שיהיה שכף ירכו עגול הרי זה גיד הנשה שלו אסור...“ ובריש פרק ב' במס' תמיד כתב – „...ומעלים אותו על האפר הצבור באמצע המזבח והוא הנקרא תפוח ועושים מן הכל כרי באמצע מקום המערכה כדמות תפוח ולפיכך נקרא תפוח...כשאמר שלש מאות כור, לא שיהא שלש מאות כור בצמצום אלא רצונו לומר גוזמא וכן ביאר הגמרא אמרו בשלשה מקומות דברו חכמים בלשון הבאי גפן תפוח פרוכת והבאי הוא לשון גוזמא כמו שביארנו בשלישי בנדריים...“.

ק"ל ב"פיהמ"ש" כתב הרמב"ם בקיצור "בצמצום" ואילו בחיבורו ההלכתי כתב באריכות – „שהדבר כך בלא פחות ולא יותר" וי"ל דבמס' תמיד מדובר על סוג מספר מיוחד דמתייחס למהות, כפי שכבר הפליגו בכך ב"ראשונים" וב"אחרונים" ובפרט המהר"ל אשר ציין במקומות שונים בחיבוריו דהמספרים העגולים אשר מופיעים בחז"ל בעיני אגדה, כוונתם הייתה למהות הרוחנית המסתתרת מאחורי מספרים אלו. לכן בודאי כאשר הרמב"ם בא לשלול את כוונת הדיוק של המספר, הרי שזה ברור כיון שישנה סיבה למספר זה לא רק שלא בפחות אלא גם שלא ביותר, לכן כתב בקיצור "בצמצום", אך בהל' שבועות שאין הכוונה מבחינת המהות, ס"ד דכוונת המגזים היתה רק לומר שיתכן פחות, אך יתכן שכוונתו היתה בצורה מדויקת שלא יותר לכן פירט הרמב"ם, שלא הייתה כוונתו לדייק גם בשלילת היותר וכוונת המגזים לא היתה בכלל למספר כלשהו, אף שגם "עד לרקיע" יש לכך מספר, היינו, מהלך חמש מאות שנה [מס' חגיגה (יג.)], אלא כוונתו הייתה למושגים של ריבוי מופלא "יוצאי מצרים" ו"עד לרקיע", בלא להיכנס למספרים המדויקים. אמנם גם מספר יוצאי מצרים ומספר המרחק עד לרקיע גם הם בדוקא משום עניניהם הרוחניים, אך בלשון בני אדם כולם אין משתמשים במספרים אלו, אלא רק במושגים אלו להורות על הריבוי. אמנם יתכן כי לגבי "יוצאי מצרים" יתכן שיעצדו בדרך סך כזה של אנשים ותירצו ב"תלמוד ירושלמי" [מס' שבועות (יז.)], דמכל מקום לא יתכן שאדם יצליח להבחין במספר כזה בראיה אחת – „כעולי מצרים" איפשר שלא עבר בה כעולי מצרים, אלא כי נן קיימי בראיה אחת. והא דיקליטיאנוס כד נחת תמן נחת עימיה ק"כ ריבוון (= היינו כפליים מיוצאי מצרים), אלא כי נן קיימין בראיה אחת.

וק"ל אמאי כתב ב"ירושלמי" דאין העין שולטת בראיה אחת על כמות כזו של אנשים, הרי שישים רבוא של יוצאי מצרים היו במחנה ישראל ומחנה ישראל היה י"ב מיל. אם כן יתכן שהוא שיער לא לפי מספר האנשים, אלא שראה כמות צפופה של אנשים בתוך תחום של י"ב מיל ולכן אמר "כיוצאי מצרים" וכי תימא דאין עין האדם שולטת במרחק של י"ב מיל, הא גדולה מזו ראינו במשנה במס' בכורות (נד:) דעין רועה בהמות שלטא עיניה עד ט"ז מיל? וי"ל די"ב מיל של מחנה ישראל לא נצרכו לשישים רבוא של אנשים העומדים או הולכים בצפיפות, אלא שי"ב מיל נצרכו להכיל כמות זו יחד עם אוהליהם ומקניהם. אמנם לא משמע כן, דהא במתן הר סיני הובא בחז"ל שעם ישראל נסוג י"ב מיל מאימת השכינה כמדת מחנה ישראל ושם ודאי לא היו אהלים ומקנה. וי"ל דמכל מקום היו

שם גם נשים והיה מן הסתם מרחק בין הגברים והנשים ועוד ובפרט ששם לא היתה כל סיבה לעמוד בצפיפות כסך האנשים ההולכים בדרך ויתכן שאם היו עומדים צפופים, היה מספיק שלישי ממרחק זה. ראינו לעיל בהל' שבועות (ג,ה), הרמב"ם מבאר את פטור שבועת הבאי לגבי הוצאת השבועה מפיו ועל כל סוגי השבועות ולכן אינו שבועת שוא ופטור משבועת שוא, בניגוד לראב"ד המשיג עליו וכותב – „ושבועת הבאי ענין שבועת שוא היא“ וכן סובר הר"ן המפרש את המשנה במס' נדרים (כד:): דתרי גוויני, חד של גוזמא (יוצאי מצרים) ועביד אינש דגזים ולכן קושטא קאמר וחד, כגון נחש כקורת בית הבד, דלא שייך במציאות ולכן הוא שבועת שוא וכמהו פירשו הנימוק"י והריטב"א על הל' נדרים ברמב"ן. והנה הרמב"ם לא הזכיר כלל בספר הלכותיו דוגמא זו של נחש טרוף, אך בפירוש המשניות הוא הזכיר דוגמא זו הן במס' נדרים והן במס' שבועות ולכאורה יש סתירה ביניהם, דבמס' שבועות משמע מדבריו שהוא שבועת שוא ובמס' נדרים משמע מדבריו, דלא הוי שבועת שוא אלא גוזמא נקט.

נשבע שראה נחש טרוף, האם לרמב"ם זו שבועת שוא או גוזמא ?

מס' נדרים (כה:) – „אם לא ראיתי הוא חיוב ולא שלילה הרי הוא כאילו אמר שראיתי ואינו רוצה לומר כקורת בית הבד הגדולה לפי שזה נמצא ברוב ואין זה מן הגוזמא. ואמנם רוצה לומר על צורתה ובריאתה וזה שקורת בית הבד היתה צורתה אצלם, שהיה לה שטח פשוט וגבה משולש כמו שהולך ועולה נעשה דק כמו המצבה שעל הקבר וזאת הצורה אינה נמצאת בנחשים כמותה ממש ואמנם נמצא מה שקרוב לה והוא אמרו כקורת בית הבד (= במהדו' קאפח הוסיף מכת"י עוד מילה בסוף דברי הרמב"ם – „גוזמא“).“

מס' שבועות (כט.) – „הידוע לאדם עד שיהיה אותו הדבר ידוע אצל שלשה בני אדם...אם לא ראיתי גמל פורח באויר או כיוצא בזה ואמרו כקורת בית הבד, רצונו לומר כתבניתה וצורתה והוא תבנית שאינו מצוי בנחשים כמותה, אבל בגודל הגוף מצוי ואין בו שבועת שוא. הנה נתבאר לך בכאן שמיני שבועת שוא שלשה האחד שישבע על שהוא חיוב במציאות (= מהדו' קאפח – „על דבר מצוי החיובי שהוא הפך מכפי שהוא מצוי“). שהוא בחילוף מה שהוא מצוי, או שישבע שהוא נמנע המציאות שהוא נמצא (=מהדו' קאפח – „שהוא מצוי“). או שישבע כל דבר שאין צריך בו לאמת הספור בשבועה, כגון שישבע על האיש שהוא איש ועל האשה שהיא אשה“.

התד"ה נחש טרוף [מס' נדרים (כד:)], כתב – „לפי שראוהו טרוף יותר משאר נחשים ודוקא כשראה כדפרישית אבל אם לא ראה שם אדם ולא נחש לא הוי נדר הבאי ואסור משום (= דלא) עבידי דמישתעי הכי כיון שלא ראה כלל“ עפ"ז ניתן להסביר את הרמב"ם, כי בנדרים הולכים אחרי ליבו של האדם ולכן יתכן וכוונתו לא שראה ממש כך אלא ראה נחש בדרגת קירוב אחת יותר משאר הנחשים לקורת בית הבד, אך בשבועות הולכים אחרי מה שאמר בפיו והוא אינו כפי האמת ולכן זו שבועת שוא. מה שכתב הרמב"ם בפהמ"ש עמ"ס שבועות לגבי סוגי שבועות השוא, נראה כי מה שכתב "שהוא בחילוף מה שהוא מצוי", כוונתו לעמוד, של אכן שאמר עליו שהוא של זהב. ומה שכתב "שהוא נמנע המציאות", כוונתו לדוגמא של נחש טרוף.

אכן, הריטב"א מתרץ [מס' נדרים (טו.)] גם אמאי מלקים אותו מיד וכן מבאר את לשון הגמרא – „דמילתא דלאו בידיה הוא ולא איפשר הוא. וכל מי שנשבע שבועה שאי אפשר להתקיים היא שבועת שוא והילכך לוקה לאלתר משום שבועת שוא וישן לכשירצה ולא משום כל יחל“ לגבי לשון הגמרא, כתב הכס"מ [הל' שבועות (ה,כ)] בשם

הר"ן במס' ב"מ [הובא שם (כח.) בשיטמ"ק בשמו] דלאלתר אמלקין אותו קאי וישן לכשירצה. וכן דייק לשון הרמב"ם שם דהאי לאלתר אמלקין קאי וכ"כ הרמב"ן שם וכן ביאר הרשב"א שם ותוס' הרא"ש סי' ט"ז.

אמנם, הריטב"א במס' ב"מ (כט:) לא ביאר כן בד"ה המוצא תפילין שם דמיהן ומניחן לאלתר וביאר שם הריטב"א ד"ומניחן לאלתר" לא קאי על התפילין וכן כתב שם – „פירוש האי מניחן אי אתפילין קאי שהניחם בראשו, יהא לשון מסורס והכי קאמר שם דמיהן לאלתר ומניחן לכשירצה ומצינו כיוצא בו במס' נדרים (טו.) הנודר שלא יישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר, שפירשו (הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן והרא"ש) מלקין אותו לאלתר משום שבועת שוא וישן לכשירצה, אבל יותר נראה לפרש דברים כפשוטן, שם דמיהן ומניחן הדמים אצלו לאלתר וכעין שם דמיהן ומניחם האמור למעלה (כח:).“ אמנם לר"ן נראה דדוקא לענין הנשבע על השינה מלקין אותו לאלתר, אך לענין אכילה אק מלקין אותו לאלתר, אלא ממתנינים לו עד שיאכל ואז מלקין אותו והוא כדברי הירושלמי [מס' נדרים (ב, סוף ה"א)] – „שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן מיד. שבועה שלא אוכל ג' ימים ממתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו“.

אמנם בירושלמי כתב זאת רק על ג' ימים שאדם כן יוכל לעמוד בו (הכס"מ כתב דטעות הוא בכת"י וצ"ל ז' ימים), אך כיון שכתב הירושלמי ש"ממתנינים אותו" משמע דלדעת הירושלמי גם ג' ימים סכנה הוא שאין אדם יכול לעמוד בו, אך לכאורה גם משמע שם דלא כר"ן, שמשמע שם שהוא לא יכול להתאפק ויאכל בכל מקרה לפני תום ג' הימים כמו בשבועה שלא אישן ג' ימים.

הנה לפי הבנת רעק"א ("תשובות וחידושים לרעק"א" סי' ס') כוונת הרמב"ם ב"שלא יאכל כלום", דאך כשהגיע למצב של סכנה יהיה אסור אף בפחות מכשיעור. ויש שהקשו עליו, דעל פי זה יסתור הרמב"ם את עצמו בפ"ד מהל' שבועות ה"א – „מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור“ . ולא קשיא מידי, דבהל' שבועות כל הבעיה היא במה שנשבע שלא יאכל כלום ואם יכול לאכול פחות מכזית אין זו כלל שבועת שוא, דודאי שיכול לעמוד בכך במשך ז' ימים, אך בנשבע רק על יום אחד עיקר הכוונה, אינה על חוסר הטעימה, כי גם בלא שיטעום יכול לעמוד בכך, אלא על עצם שמירת מוצא בפיו בשבועה.

מרחן ה"קה"י" [מס' שבועות סי' כ"א] הקשה על מה שתירץ ה"כס"מ" את קושית הר"ן על הרמב"ם ונשאר בצ"ע על ה"כס"מ". נביא קודם את דבריו ונסה לתרץ את קושייתו – „ובמה שהקשה הר"ן ז"ל דשלא אישן ג' ימים שאני, שאי אפשר לו במציאות להמנע מזה, דבעל כורחו יהא ישן, מה שאין כן שלא אוכל ז' ימים, דבידו שלא לאכול כו' תירץ ה"כס"פ משנה" דאף על פי שהוא יכול להעמיד עצמו מלאכול עד קרוב שיסתק. מכל מקום כשיאכל לכשיסתכן הרי עבר על שבועתו ונמצא שנשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימו כו' וכנראה לכאורה שהכסף משנה תפס כוונת קושיית הר"ן ז"ל דמה שיאכל כשיסתכן אין זה עובר על השבועה, כיון שפקוח נפש דוחה איסור שבועה וסגי בקיומה של השבועה כל זמן שאינו פקוח נפש, ואהא השיב הכסף משנה, דנהי דמה שאוכל כשהוא פקוח נפש אין זה איסור ועברה, מכל מקום "מקיים שבועתו" מיהא לא הוי ושפיר הוי ליה שבועה, בדבר שאי אפשר לקיימו. אבל לכאורה כוונת הר"ן ז"ל בקושייתו היא, דיכול במציאות לקיים שבועתו לגמרי שלא יאכל כל הז' ימים, דהא בידו להמנע מלאכול כל זמן שהוא חי ורק איסור איכא דאסור להרוג עצמו והוי ליה שבועה לעבור על דברי תורה, אבל מכל מקום מיקרי שפיר "אפשר לקיימו" ועל קושיא זו לכאורה לא השיב כלום הכסף משנה וצריך עיון“.

ולא זכיתי כלל להבין את השגת ה"קה"י" ולכאורה התירוץ על השגתו עולה מעצם דברי השגתו, כיוון שניתן לומר, כי ה"כס"מ" מתרץ, דלר"ן מספיק שהשבועה תהיה מן הסוג ש"אפשר לקיימו" כדי שזה לא יהיה שבועת

שווא, אך לרמב"ם צריך שיהיה תנאי של "מקיים שבועתו" כדי ששבועתו לא תהיה שבועת שווא וכיון ד"מקיים שבועתו" לא מתקיים, לכן הוי שבועתו שבועת שווא.

המספר "אלף" משמש גם כהגדרת מספר גדול אך לא מדוייק וגם כמושג רוחני

רע"א, נדרים (כד):, כתב על השו"ע, יו"ד (רלב, ד) – „נדרי הבאי כיצד כגון שאמר קונם ככר זה עלי אם לא ראיתי כיוצאי מצרים, אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד או חומה גבוהה לשמים. שכן דרך העולם להפליג ולא כוון לשם נדר“. הגהת רבינו – „[כיוצאי מצרים] וכן באמר אלף איש וראה שם עם רב, יש לומר דקרי להו אלף איש, כ"כ הרשב"א [נדרים (כד): ד"ה מתניתין]“.

נראה דנקט הרשב"א לשון "אלף", כי מספר זה מוזכר כדבר שאין מתייחסים אליו כמספר מדוייק. כן כתב הרמ"א [תורת העולה" (ג,פב)] והוכיח זאת ממס' ביצה (ג:), שכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. וכן הוא כתב לגבי יומו של הקב"ה שהוא אלף שנים [מס' סנהדרין (צז.)] – „ואומר "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור", שהרי לא שייך קצבת זמן על מי שאין קצבה לשנותיו והם בלתי בעלי תכלית ואין הבדל אם נאמר שיום אחד הוא כרגע קטן, או שהוא מורה על אלף שנים, שהרי מכל מקום לסוף יכלה הזמן, אלא בהכרח שאין זה דווקא...“ (וכן שם (צב): – „ואם תאמר אותן שנים שעתידי הקב"ה לחדש בהן את עולמו“ ופירש שם רש"י בד"ה ואותן – „ויהיה עולם זה חרב אלף שנים...“ המהרש"א ביאר שם – „דהיינו אלף שנה שהוא יומו של הקב"ה, שנא' כי אלף שנים בעיניך כיום...“ (וכן שם (צז): – „ראיתי בני עלייה והן מועטין אם אלף הם אני ובני מהם אם מאה הם אני ובני מהם“ ושם גם בודאי שאין כוונת רשב"י למספר אלף בדוקא. וכן ב"סדר כפרות" – „אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף“.

נשבע לבטל את המצוה

בהל' שבת (ל,א) כתב הרמב"ם כי "עונג שבת" אשר הובא בנביא הוא מדברי סופרים, אך ב"ספר הקובץ" שם (כט,ו) כתב, כי לרמב"ם כל מה שתיקנו רבנן הוא מן התורה, כפי שחזינו במה שכתב בספר המצוות בשורשים. והרמב"ן שחלק עליו חזר בו והורה כמוהו. **עוד קשה** דהא על ידי שבועה זו, הבדלה (ואינו דומה לט' באב) להרמב"ם הוא דבר תורה כמבואר שם בדבריו (כט,א) ובס' המצוות קנ"ה (פכ"ח).

עוד קשה – שיטת הרמב"ם, שגם הנשבע לבטל מצות נקרא נשבע לעבור ולבטל את המצוה, כפי שכתב בהל' שבועות (א,ו), דהנשבע שלא להתעטף בציצית, הוי נשבע לבטל המצוה [הרדכ"ז שם והלח"מ (ה,יה) נדחקו לפרשו והכס"מ נשאר עליו בצ"ע]. והוא כדברי הרשב"ץ בח"א סי' ק', שכתב דהנשבע שלא ישב בסוכה אפילו בימים האחרונים של סוכות, דהוי רק רשות וכן הנשבע שלא יאכל ביו"ט, אשר אף לר"א הוי רק רשות, הוי נשבע לבטל את המצוה ולכן השבועה אינה חלה, דבאמת מצוה היא, אלא שרק לגבי חובה קרי ליה רשות. וסוכה בימים האחרונים דומה ממש לציצית ("מנחת חינוך", מצוה שנ"ה, אות ט). אם כן גם ברכות וברהמ"ז אשר הוא מדאורייתא, אף שהוא רשות, שהרי אם לא ירצה לאכול אינו מחויב לברך, הכי נמי כשנשבע לצום, הוי נשבע לבטל את המצוה. ואי אפשר לחלק ולומר דלא דל רק כאשר נשבע שלא יעשה המצוה בתמידות ואילו כאן נשבע רק לשבוע, דהא כל פעם כל מצוה היא מצוה בפני עצמה, מלבד מצות תלמוד תורה לכמה שיטות. ועל פי כל הנ"ל

אם כן קשה דהשבועה לא חלה משום שבועת שוא, אלא משום דנשבע לבטל המצוה. מרן הגראמ"מ ש"ך הקשה בהלכה זו (ה,כ) מדוע אין אומרים ימות ואל יעבור על השבועה (ועל עוד דבריו ב"אבי עזריל", מהדול' תניינא, הוצאה שלישית סוף הל' שביעית לענין שבועה כוללת). ונלע"ד דמלבד שאין אומרים לאדם עמוד וחטא כו', יש לזה גם דין של זה וזה באים כאחת, כי ברגע שימות, אז גם אינו עובר על השבועה ואבוד עצמו לדעת וקיום השבועה אינם בזה אחר זה ולכן אין אומרים גם בבת אחת. ה"צפנת פענח" כתב שם, דלר"ן אין סכנה מבטל איסור, אלא שאנו מבטלים לו האיסור על ידי היתרו ואילו לרמב"ם האיסור פוקע מעצמו כשיש סכנה ולכן זו שבועת שוא. הוא מפנה לעיין במס' שבועות (כו:), גבי מסתכן לישרי ליה וכן הוא מפנה לעוד מקומות בגמרא, המסבירים את שיטת הר"ן דעל פי הר"ן זה אינו שבועת שוא דוקא באכילה, אך כן נקראת שבועת שוא בנשבע שלא ישן ג' ימים – ,דהא ממילא זה לא שייך להיתר שהתירו לו, רק דא"ד לאנוס עצמו".

תלמוד ירושלמי, מס' שבועות (יב:): "שיירי הקרבן" – ,פטר לה כר"ע כו'. ע"י בקונט'. והוכרחתי להגיה כר"ש דלא מצינו דאמר ר"ע כל שהוא הוי אכילה אלא במתני' ועלה פריך הש"ס במאי איירי א"כ לא משני מידי. גם בבלי בסוגיין משמע כדברי. אך מדאמר בסמוך באומר שלא אוכל אכילת תורה אף ר"ע מודה ש"מ בשאר כל האיסורים מודה ר"ע שהן בכזית אפ"ל למלקות ודלא כר"ש. תו קשיא כיון דקו"ל בנדרים הולכין אחר לשון בני האדם מ"ט דרבנן דפליגי הא ודאי לכ"ע בלשון בני אדם כל שהוא אכילה כדאמר בסמוך אם באומר שלא אוכל אכילת תורה. ש"מ בלשון ב"א כל שהוא הוי אכילה וי"ל זה הנשבע כוונתו לאסור על עצמו דבר ההוא כאלו אסרה לו התורה א"כ דינו כאלו הוה איסור תורה ואינו חייב אלא על אכילה שהיא בכזית ולא דמי לשאר שבועה דהולכין בהם אחר לשון בני אדם דהתם אמרינן החפץ הנקרא כן בלשון בני אדם אסר על עצמו כאיסור תורה הלכך אף שבלשון תורה אינו נקרא כן הולכין אחר לשון ב"א ונאסר החפץ ההוא משא"כ כאן ור"ע סובר כיון דבמפרש חייב בכל שהוא אף בסתם אמרינן כוונה הנודר לאסור על עצמו כל שהוא כאלו הוא איסור תורה אבל בכל איסורי תורה מודה ר"ע דבעינן כזית. לפ"ז לרבנן אף בשבועה חצי שיעור אסור מן התורה שהרי אסר על עצמו כאלו הוא איסור תורה וכי היכי דהתם חצי שיעור אסור הכא נמי כן הוא. וי"ל הרמב"ם ריש פ"ד מהלכות שבועות, מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית

והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות ואם אמר שבועה שלא אוכל דבר זה ואכלו חייב ואפ"ל היה חרדל אחד או פחות ממנו ע"כ. והדברים מבוארים כמ"ש. והא דאמר ר"פ (דף כ"ב) בקונמות ד"ה בכ"ש כיון דלא מדכר אכילה כמפרש דמי. ה"ק אלו הזכיר היינו אומרים כוונתו לאסור הככר על עצמו כאוכל הקדש ואין לחייבו בפחות מש"פ כהקדש אבל עכשיו ה"ל כמפרש דבר זה שאוסר עצמו ממנו לכך חייב בכ"ש (ועל בתו' שם בד"ה אבל) מיהו מהא דאמר בסמוך שבועה שאוכל ככר זו ואכלה חסר כ"ש ע"ד דר"ע חייב כו' מוכח דליתא למ"ש דהא הכא לא אסר על עצמו דבר. לכך נראה בלשון ב"א אין הדבר מבורר יש שקורין כ"ש אכילה ויש שאין קורין אכילה אלא בכזית ותדע דאמר רבא (דף כ"ב) בשלא אטעום ד"ה בכל שהוא פשיטא מ"ד לטעום נמי כדאמרינן אינשי הא נטעום מידי קאי על אכילת כזית קמ"ל. והשתא טעימה ה"ל כזית בלשון ב"א אכילה לא כ"ש אלא ודאי כמ"ש (א"כ הא דאמרינן בנדרים הולכין אחר לשון ב"א ה"מ היכא דלשון ב"א סותר לשון תורה אבל הכא כשבני אדם רוצים לומר אכילת כזית נמי אומרים סתם אכילה ככה"ג ודאי אמרינן שכוונתו על כזית כמו לשון תורה ודבר זה צריך תלמוד בכמה מקומות). ורבנן ור"ע בהא פליגי רבנן סברי סתם אכילה בלשון תורה היא כזית וחצי שיעור דאסור ילפינן מריבוייא דכל חלב וה"ה לשאר איסורים א"כ אף בשבועות כן ור"ע סובר סתם אכילה בלשון תורה היא כל שהוא ואתי הלכתא לגריעותא ועד דלא אכל שיעור כזית אין בו עונש. א"כ בשבועות שהוא אסר אכילה על עצמו בסתם

חייב על חצי שיעור דהא ליכא הלכתא. ור"ש סובר דלא אתי הלכתא לגריעותא אלא לקרבן אבל למלקות לא מפקינן אכילה מפשטיה שהיא בכ"ש והשתא שפיר קאמר פתר לה כר"ש דאמר סתם אכילה כ"ש אלא בהא פליג ר"ע בכל האיסורים דאתי הלכתא לגריעותא אף למלקות כדאמר בסמוך באכילת תורה ר"ע מודה. והא דלא קאמר ר"ע בכולא כר"ש ס"ל ואף באכילת תורה פליגי דמתני' וברייחא לא משמע כן כמפורש בבבלי בסוגיין. ואין להשיב מדברי רש"י במתני' בד"ה במדבר כו' ע"ש דהתם אליבא דר"ע קאמר. גם מ"ש (דף כ"א) בד"ה סתם כו' ע"ש כוונתו סד"א למימר הכי כיון שמקצת בני אדם קורין כ"ש אכילה. ותו' כתבו (דף כ"א) בד"ה כר"ש ס"ל ר"י דאית ליה חצי שיעור אסור מן התורה אתי שפיר כרבנן כו' ובפ' אלו עוברין קאר"י בכל התורה אין איסור מצטרף להיתר חוץ מאיסורי נזיר ואי כ"ש למכות ל"ל צירוף. ותימא הא מסקינן בבבלי פסחים (שם) ר"י אליבא דר"ע קאמר למלתיה ע"ש ובסוגיין מסיק ר"ע לית ליה דר"ש. א"כ אין ראיה מהך דפסחים דר"י דאמר חצי שיעור אסור מן התורה כרבנן ס"ל וצ"ע. וראיתי להרב במ"ל ריש פ"ד מה"ש שהאריך בדבר והרגיש בכמה דברים שהזכרתי והנאני שכיוונתי לדעתו גם דברינו מתבארים יותר. ומ"ש כלל העולה שדין זה אם בשבועות חצי שיעור אסור מן התורה מחלוקות בין הראשונים להרמב"ן (ויש מי שאומר שמביא הר"ן היינו הרמב"ם) מותר לכתחילה ולהרמב"ם והר"ן אסור בכל איסורי תורה ע"ש תימא הרי דעת הר"ף ותו' והרא"ש כדעת הרמב"ם שכ"כ (דף כ"ב) בד"ה אהיתירא כו' ע"ש והרא"ש כתב והאידינא אין נפקותא באלו האיבעיות עפר בכמה וחרצן בכמה דאפ"י אי דעתיה אכזית ק"ל חצי שיעור אסור מן התורה וגם הר"ף השמיט אלו איבעיות ש"מ דסובר אף חצי שיעור בשבועות אסור מן התורה וה"ל דברי הרמב"ן דברי יחיד ובטלין כנגד דעת הני רבוותא וצ"ע. והר"ן כתב בפרקין ביומא אמרינן הא דאר"י חצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי א"כ אין חילוק בין שבועות לכל איסורי תורה אע"ג דהתם מכל חלב מרבינן ליה מ"מ כי היכא דילפינן מחלב כל איסורין דפשיטא לן דלא אסרי רחמנא אלא משום דחזי לאצטרופי א"כ ה"ה בשבועות ע"ש וקשה הא לא קי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא וכ"ל בלאו טעמא דקרא נמי ילפינן מחלב הא ודאי ליתא תינח איסורי כרת אלא איסורי לאוי מנ"ל דהא בכל מקום מצריך תרי קראי חד לחייבי לאוין וחד לחייבי כריתות ועוד א"כ למה לש"ס למימר טעמא דחזי לאצטרופי הל"ל סתמא דילפינן מחלב. ותו' ישנים ביומא (דף ע"ד) כתב וקשה להר"א פ' אלו עוברין יליף מכל מחמצת עירובו בלאו ומכל חלב לא יליף אלא איסורא ולא מלקות ע"ש. ונראה בחלב דייק ר' יוחנן שאינו בלאו דא"כ לא לכתוב כל ולא לכתוב אכילה בלאו אלא הל"ל למכתב לא תטעום חלב ובכרת לכתוב באוכל חלב ובכרת אלא ודאי אפילו לאו ליכא אלא איסורא אבל גבי חמץ ליכא למימר הכי וזה ברור. ומינה מוכח דטעמא משום אצטרופי דאל"כ למה לא יענש וכיון שכן אין לחלק בין חלב לשאר איסורין ואין נראה לחלק ולומר חלב שהוא בכרת החמירה תורה לאסור דבר הראוי לצרף אבל לא בשאר איסורין, דהא גם בהן איכא לצרופי לעונשין".

"חזון יחזקאל" על התוספתא, מס' שבועות (ב"א) – „שבועה שלא אוכל ואכל אוכלים אסורים...שבועה שלא אשתה ושתה משקין אסורין יין של ערלה ושל כלאי הכרם חייב [מצפה שמואל – „שבועה שלא אוכל. ע"י כב: וכג. מבואר היטב ולא אתיא כר"ל אם נימא דל"ל כולל באיסור הבא מאיליו אבל בח"ש א"א לאוקמי שהרי איסורי הנאה נינהו ולא בעינן שיעור שלם ויש מי שכתב דלכ"ע מוקמינן בח"ש דאין איסור קל חל על חמור ככולל וא"א לומר כן ועיין ירושלמי מיר פ"א הל"ב דאמר ר"ז ככולל נחלקן אבל בפרט אין שבועה חלה על איסורין וע"י כאן פ"ג הל"ג וע"י ירושלמי נדרים פ"א הל"א אין שבועות חלות על איסורין". [לכאורה קשה כיון דקיי"ל ששתיה בכלל אכילה, ואם נשבע שלא אוכל אסור גם בשתיה, למה ליה למיתני שבועה שלא אשתה אחר שאמר כבר שבועה שלא אוכל? והוה ליה למיתני שבועה שלא אוכל ואכל אוכלים אסורים, או שתה משקים אסורים חייב? וכן יש לדקדק

בהא דתני במשנה במסכתין (כב:) "שבועה שלא אוכל ואכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה ושתה משקים שאינם ראויים פטור. שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטרירות שקצים ורמשים חייב". וצריך עיון למה לא תני בכבא זו "ושתה משקים אסורים חייב, כדתני קודם "ושתה משקים שאינם ראויים" ?

איתא שם במסכתין (כב:) "אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל שבועה שלא אוכל ושתה חייב. איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא (כלומר תרוויהו בעינן כמבואר להלן) איבעית אימא סברא דאמר ליה אינש לחבריה נטעום מידי ועיילי ואכלי ושתו (שבשבועות ונדרים הולכים אחר לשון בני אדם ולכן בעינן האי סברא דלישנא של בני אדם) ואיבעית אימא קרא שתיה בכלל אכילה". דאי האי לישנא יש לו עיקר ושורש מחמת עצמו, אז בעינן שעיקרו ושרשו יהיה סובל גם לשון בני אדם שנדר בו. אבל אי לשון בני אדם שנשבע בו, אינו מענינו ומושגו של עיקרו ושרשו דהאי לישנא אין שבועתו שבועה, משום שאין כאן "לכטא בשפתים" בשפה נכונה, ואין זה ככנויים שהם לשון מיוחד בפני עצמו לנדור בו (עיין היטב בחזון יחזקאל בתוספתא נדרים פ"ד ה"א בחדושים ד"ה הנודר מן התירוש) ולכן בעינן שיהא נמי בלישנא דקרא ששתיה בכלל אכילה, והיינו דקאמר ואיבעית אימא קרא שתיה בכלל אכילה (ובבבאור זה מיושבת קושית התוספות סוף דף כ"ב).

ואיבעית אימא סברא, דנהי דמצינו בלישנא דקרא שתיה בכלל אכילה, אבל בשבועות ונדרים הולכים אחר לשון בני אדם אף להקל, ולכן בעינן דאף בלשון בני אדם שתיה בכלל אכילה, והיינו דאיתא שם (כג.) בתר דהוכיחו שבלשון הכתוב שתיה בכלל אכילה, "אמר רבא אף אנן נמי תנינא שבועה שלא אוכל ושתה אינו חייב אלא אחת", עיי"ש. כלומר אף אנן נמי תנינא כשמואל דאמר שבועה שלא אוכל ושתה חייב, שבלשון בני אדם נמי שתיה בכלל אכילה, דבשבועות ונדרים הולכים אחר לשון בני אדם.

ואולי בלשון בני אדם אין שתיה אכילה ממש, אלא שהם כוללים שתיה בכלל אכילה, ובאומר לא אוכל מסתברא, שאין בכונתו לכלול בזה שלא ישתה משקים האסורים עליו מכבר (ועיין בדיבור הבא) ואינו דומה לאוכלים אסורים שהם עצם דיבורו "לא אוכל".

שבועה שאוכל ואכל (כצ"ל) אוכלין אסורין פיגול נותר וטמא, שבועה שאשתה (כצ"ל) ושתה משקין אסורין יין של ערלה ושל כלאי הכרם פטור. כלומר פטור משבועת ביטוי, שיצא באכילת אסור ידי חובת שבועתו שנשבע שיאכל ופטור מלאכול עוד, ויצא בשתיית משקים אסורים ידי חובת שבועתו שנשבע שישתה ופטור מלשתות עוד (עיין בבאורים).

לכאורה יש לדייק מהני תרי בבא דתני הכא בתוספתא דבנשבע שיאכל ושתה משקים אסורים ולא אכל אינו פטור משבועת ביטוי ולא אמרינן ככהאי גוונא שתיה בכלל אכילה. ויש לומר בטעמא דמילתא, דבנשבע שיאכל יש מקום לומר דלא סלקא אדעתיה לכלול בשבועתו שיאכל שתיית משקים אסורים (עיין בדיבור הקודם) ודוקא בנשבע סתם שישתה אם שתה משקים אסורים פטור משבועת ביטוי שהרי שתה כשבועתו. א"נ בנשבע סתם שיאכל הלא כולל בדיבורו כל המשמעות שבהאי לישנא היינו אכילה ממש, לפיכך אינו יוצא ידי חובת קיום שבועתו אלא באכילה ממש, ולא בשתיה שהיא רק בכלל אכילה ולא אכילה ממש, כאשר קבל בשבועתו שנשבע שיאכל.

ובחדושי הריטב"א במסכתין (כג.) כתב: "דשתייה בכלל אכילה. יש מסופקין אם היא כן לענין הנשבע שיאכל ושתה שהוא פטור". ושפיר יש מקום לומר דזה הוא דמספקא להו, אם שתיה היא אכילה ממש ובשתייתו יצא ידי חובת שבועתו שיאכל, או שתיה הוה רק בכלל אכילה אבל אינה אכילה ממש, והוא שנשבע שיאכל כוונתו היתה למשמעות כולה שבהאי לישנא היינו לאכילה ממש.

ומסיק שם בחדושי הריטב"א "ולפום פשטה דשמעתא משמע דלא שנא, בין מקרא בין מסברא דאמרינן לעיל וכן

דעת הרא"ה ז"ל. ולכאורה אין מסקנתו מוכרחת אלא אי גרסינן שם כגירסת התוספות "דאמר ליה אינש לחבריה ניטעום מידי ואולי ושתו". דמשמע דשתיה היא אכילה ממש, לפי דמסקי שם בתוספות שמא בלשונם הוּו קרו לאכילה טעימה. אבל לפי הגירסה שלפנינו "ועיילי ואכלי ושתו" יש שפיר לומר ששתיה אינה אכילה ממש אלא היא בכלל אכילה, וגם מן הכתוב אינו מוכרח שהשתיה היא אכילה ממש, ובנשבע שיאכל אולי היתה כונתו למשמעותא כולה דהאי לישנא היינו לאכילה ממש.

אמנם הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ה ה"ה) כתב: "שבועה שלא אוכל ואכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה ושתה משקים שאינם ראויים לשתיה פטור, אכל דברים האסורים מן התורה באכילה, כגון שאכל כזית ובלות וטרפות שקצים ורמשים פטור משום שבועת ביטוי. שבועה שאוכל ואכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה ושתה משקים שאינם ראויים לשתיה או שאכל וטרפות וכיוצא בהם פטור משבועת בטוי, שהרי יצא ידי אכילה, מאחר שהם חשובים אצלו אכילתם שמה אכילה". הרי דעת הרמב"ם בנשבע שאוכל הוא יוצא ידי חובת שבועתו, אפילו בשתיית משקים שאינם ראויים לשתיה, שהרמב"ם סובר ששתיה היא אכילה ממש.

בכסף משנה שם כתב בשם הר"ן בבאור דברי הרמב"ם שמחלק בין נשבע שלא יאכל ובין נשבע שיאכל. דמי שנשבע שלא יאכל אמרינן שמסתמא לא נתכוון אלא על דברים הראויים לדברים שאינם ראויים לא היה לו צורך להשבע עליהו, אבל בנשבע שיאכל מסתמא מסיק אדעתיה שיצא ידי חובת שבועתו בכל מה שיאכל עיי"ש.

ויש להסביר את החילוק דבשבועה שלא אוכל היום אין קיום השבועה בזה שלא יאכל זה או אוכל אחר, ואין קיום שבועתו אלא בזה שלא יאכל אותו יום שוב אוכל, אם כן עיקר כונתו לאסור עליו האוכלים ליום זה. ואלה שכבר אסורים עליו מקודם אין לו צורך להשבע עליהו כדי לאסורם עליו. אבל בנשבע שאוכל הלא הוא מקיים שבועתו באכילה אחת, אם כן לא היתה בשבועתו על האוכלים אך על מעשה אכילה, לפיכך אפילו אם אכל אוכלים שאינם ראויים או שאכל וטרפות, מאחר שהם חשובים אצלו יש בזה מעשה אכילה.

מכתבו של אבי הגאון מטשיבין בעל הספר "דרך כוכב מיעקב" עמ' ט

בדין דנשבע שלא לאכול ז' ימים

בס"ד ד' אלול תשכ"ב לפ"ק

לכבוד ידיד נפשי הרב הגאון הדגול יקר שבערכין מוה"ר יוסף נפתלי שטרן שליט"א [זצ"ל] אחזשכ"ת באהבה. יקרתו השגתי ותודתי החמה לכת"ה על ברכותיו הנובעות מלב טהור ויה"ר שיתקיימו בנו וכן למר.

ובדבר תמיהתו על מרן החתם סופר ז"ל שכתב דהאי דינא דנשבע עליו שלא יאכל ז' ימים דהוי שבועת שוא. הוא דוקא בנשבע שלא יאכל כלום, ושבטעות נשמטה תיבת "כלום" בשו"ע יו"ד סי' רל"ו וע"ז התפלא כ"ת דהלא מפורש ברמב"ם פ"ד מהל' שבועות שאפילו נשבע שלא יאכל כלום ואכל פחות מכזית פטור. וא"כ הדרא קושית הגרע"א ז"ל לדוכתא דהלא יוכל לאכול פחות מכזית בתוך הז' ימים כשיסתכן מרעב. והתמיה עצומה [קושית הגרע"א ותשובת החת"ס הם בחי' החת"ס על מס' נדרים לדף י"ז, וקושית הגר"נ שטרן זצ"ל הם בהגותו על שו"ת מכתב סופר מהגאב"ד קראקא זצ"ל בנו של החת"ס בחלק יו"ד סי' כ"א יע"ש ועל זה מסובים דברי מרן זצ"ל].

והנראה דהנה קושית הגרע"א ז"ל היא דנהי דשיטת הרמב"ם ז"ל דהיתר אכילתו משום סכנת פיקוח נפש אינו פוטרו משבועת שוא דלא כשיטת הר"ן ז"ל בזה. מ"מ זה דוקא אם יאכל שיעור שאסר עליו בשבועה. אבל כשיאכל

פחות מכשיעור שעל זה לא נשבע רק שאסור מכה דין חצי שיעור ככל איסורי תורה, לזה אם יהיה בסכנת נפש דאז הותר לו איסור של חצי שיעור ובאכילתו הרי לא עבר כלל על השבועה דהרי שבועתו הוי על שיעור שלם, ולכן שפיר הקשה הגרע"א ז"ל דא"כ באופן זה נמצא דלא הוי שבועת שוא.

ולפ"ז נראה די"ל דהיכי דנשבע שלא יאכל כלום א"כ הרי מפורש בשבועתו דאפילו כל שהוא אסר עליו. ורק מפני שאמר שלא אוכל אמרינן שדעתו ככל דרכי תורה שהעונש בהם רק כשיעור כזית דהוי כסתם אכילה ועל פחות מכזית דעתו שיאסר אבל בלי עונש. ולכן באכל פחות מכזית פטור מעונש מלקות אבל מ"מ עובר על שבועתו שנשבע להדיא שלא יאכל כלום. ונמצא לפ"ז דאם במקום סכנת נפש מתירים לו אבל מ"מ שפיר חשיב עובר על שבועתו וא"כ הוי שבועת שוא. וכן מציינו כעין סברא זו מפורש במשנה למלך פ"ד משבועות ה"א שכתב לתרץ שיטת הרא"ם דרבנן דס"ל שדעתו של זה שנשבע שלא יאכל היא כסתם אכילה שבתורה דאיכא עונש בכשיעור ואסור בכל שהוא.

לפי כל הנ"ל, ברורים דברי הגאונים הנ"ל, דהבדל גדול יש באוכל פחות מכשיעור, בין היכי שנשבע שלא יאכל סתם דאז על חצי שיעור לא חל כלל שם שבועה וכל איסורו הוי רק מדין חצי שיעור שבתורה, ולכן בסכנת נפש שהותר לא עבר כלל על השבועה, אבל בנשבע שלא יאכל כלום דגם חצי שיעור נאסר עליו א"כ אפילו במקום שהותר משום סכנת נפש נקרא שעבר על השבועה והוי בכלל שבועת שוא. ואפילו אם יראה הדבר לדוחק תמכתי דברי על אמרת החתם סופר ז"ל שרוב הדוחקים אמיתיים.

ידידו עוז דושכג"ת באהבה וחותרם בכרכת כוח"ט בכרכת בתוכ"י

שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר

דין זה מופיע במס' מקומות בש"ס [מס' סוכה (מג.), מס' יבמות (קכא:), מס' נדרים (טו.) ומס' שבועות (כה.)]. מס' סוכה (נג.) – „תניא אמר ר' יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה, לא ראינו שינה בעיינינו...איני ודאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו [רש"י – „שנשבע לשוא ומשעה שיצאה שבועה מפיו, הרי הוא כנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב, שאף זה נשבע על דבר שאי אפשר. ובשבועות (כט.) תנן דהיינו שבועת שוא וחייבים על זדונה מכות וכגון שהתרו בך“]. וישן לאלתר, אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה, דהו מנמנמי אכתפא דהדדי“.

רבינו חיים פאלאג'י, מעיר על כך בספרו [”לחיים בירושלים“ על תלמוד ירושלמי, מס' סוכה (ה,ה), ד"ה והא] – „ומצאתי כתוב בגליון, לא ידעתי למי מקדושים וז"ל – לי נראה תירוץ אחר יותר טוב מזה, דהא דמלקין אותו הוא שיושב בטל והשינה נופלת עליו, אבל כשעוסקים בשמחה וטרודים ודאי שיושבים ג' וד' ימים ואין ישנים עכ"ל. וכמה נפיש חיליה לכתוב על התלמוד ירושלמי דתירוצו יותר טוב מהירושלמי. וכד הוינן בה, אין תירוץ זה ברור כל כך, דאי אמרת דהטעם שלא אישן הוא משום דלא אפשר להתקיים ובודאי ישן דתרדמה נופלת עליו וכמו שנראה ממה שאמרו שהוא שבועת שוא, דלא אפשר בעולם שלא ישן, בזה שייך מה שתירץ, אך אם הוא בשביל דמסתכן בנפשו, דכשיכול לסבול אז תצא רוחו וימות בלא עיתו מה שייך לחלק בין כשהוא בטל לכשהוא טרוד. ותו דבבטל אינו צריך ג' ימים אלא אפילו לילה אחת תנן באבות "הנעור כלילה הרי זה מתחייב בנפשו" והיינו, דמפנה לבו לבטלה כדמפרש ואזיל ועיין שם בספר "מדרש שמואל" ודו"ק“.

ק"ל ולא זכיתי להבין את דבריו :

א. הרי חז"ל דיברו על מהותם של המושגים, א"כ מה הקשר בין דברי חז"ל לגבי "הנעור בלילה" לדברי בעל הגליון "שיושב בטל", אפשר דכיון דחז"ל עוסקים במי ש"מפנה לבו לבטלה" מדברי תורה בלילה, הרי שאין כוונתם שהוא מת אלא "מתחייב בנפשו", היינו, כורת את נפשו ממקור חיותו הרוחנית, כמו שאמרו חז"ל במס' סנהדרין (צב.) – „כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו“.

ב. אם כוונתו ל"בטל" מדברי תורה, מניין לו שבעל הגליון מתכוון לכך, הרי מפשטות דבריו משמע שיושב בטל באפס מעשה ולא בטל מלימוד. וכן כתב היעב"ץ בהגהותיו עמ"ס ברכות (נד.) דהנעור ועוסק בתורה ניצל ממזיקין, אך היושב באפס מעשה יכול להנזק ממזיקין המורכבים מאש ורוח, אך אם יושב ועוסק בתורה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ומצילו מן המזיקים [מס' חגיגה (יב:)], אך "כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים" (שם) ואש אוכלתו.

ג. מניין דהכוונה במס' אבות למעשה חד פעמי, אולי הכוונה למי שנעור בלילה ומפנה לבו לבטלה בקביעות, אפילו למשך תקופה מסוימת. משום "דלא איברי לילה אלא לשינתא א"ר שמעון בן לקיש לא איברי סיהרא אלא לגירסא" [מס' עירובין (סה.)].

ד. הוא יכל להקשות יותר חזק ולומר כי הרי ה"בבלי" במס' סוכה (נג.) אומר תירוץ זה והרי ה"בבלי" בודאי נחתם מתוך ישוב הדעת על ידי חכמים רבים ולא מתוך מהומות וגזרות ושמדות ע"י תלמידים.

ה. לשם מה לו לבוא מצד הסברא, כדי להסביר את מטרת השינה דאם נרדמים ממילא אין מסתכנים, הרי חז"ל אומרים כי השינה נותנת חיים לאדם ובלא שינה חסר לו חיות, כגון מה שהובא ב"פדר"א" בפרק יב – „...והאדם שוכב וישן והוא מזונו ורפואתו וחיים לו ומנוחה לו, שנאמר, ונחלי...“. וכן ב"ב"ר" פ"ד – „בשעה שהאדם ישן הנשמה עולה ושואבת לה חיים“, אם כן ודאי שחסר שינה יש בו במובן מסוים סכנת חיים ולכן ממילא קשה על בעל הגליון.

ו. ועוד הרי במס' יבמות (קכא.) מובאת המחלוקת בין ר"מ לחכמים, לגבי אם ניתן להעיד על אדם שודאי מת כשנפל לבור, דאם ג' ימים לא ישן ימות ומחלוקתם היא, היות וכשאדם עומד אינו יכול לישון, מה קורה כאשר נפל לתוך בור של שיש, כאשר אין לו על מה להשען. לפי חכמים הוא ימות ולפי ר"מ הוא יוכל להדבק בחוקה לקיר השיש וכך יוכל להרדם. והרי משם קשה על בעל הגליון, דהרי במצב כזה, הרי אין יותר טרוד ממנו, כאשר ברצונו לשרוד ולהשאיר בחיים ובכל זאת מצד טרדתו ופעילותו אין זה משנה הן לר"מ והן לחכמים.

האדמו"ר מסדיגורא שליט"א נתן לנו את הספר "דעת משה" לרבי משה מבויאן במעמד סיום הש"ס שערכנו בכולל ערב בבית מדרשו ועיינתי וראיתי, כי בסימן ס"א (עמ' צב) הוא נשאל על ידי הרא"מ הרשברג בנושא הנדון, מ"תלמוד ירושלמי", מס' סוכה (ה,ב), שם נאמר – „אר"י בא כל ימים של שמחת בית השואבה, לא היו טועמים טעם שינה והא תני "שבועה שלא אישן ג' ימים מכין אותו וישן לאלתר" ומשני מתנמנמים היו" – ושאל הרא"מ, אם כן מדוע הנודר שלא אישן ג' ימים מכין אותו וישן לאלתר, הרי יכול לישון רק כמתנמנמם שינת עראי, אשר אינו בגדר שינה ולא יעבור על שבועתו? ה"דעת משה" תירץ לו, דבנדירים הלך אחר לשון בני אדם ו"שלא אישן" משמע שכוונתו היא שאפילו הוא לא נימנם ולכן מלקין אותו. הוא מוסיף ומבאר שם – „וביותר בירושלמי מפרש הלשון של "טעם", דשינה אחד מס' במיתה [העיר לי האדמו"ר מסדיגורא, דבמס' סוכה (כו:) מבואר דדוד ישן שיתין נישמין בלילה ובתהילים (קלב,ד) אמר דוד "אם אתן שנת לעיני". לפי זה מה שהובא בזהר דשיתין נשמין נקרא "טעם שינה", זה דוקא כאשר ישן, אך דוד המלך רק נימנם שיתין נשמין ולא היה לכן בכלל זה טעם שינה.] במס' ברכות (נז:), היינו, שלא בטל הטעם בס' ומפורש בזה"ק/ ויגש ד' כז, דמי שלא ישן שיתין נשמין לא טעם טעמא דמותא ולכן אז

בשמחת בית השואבה לא היו טועמין טעם שינה, אבל בכלל שינה הוא ולכן מלקיין את הנודר משום שבועת שוא, כן נראה לפע"ד".

בתהילים שם (קלב,ד) תרגם המתרגם – „אין אתן רומכא לעיני, לתימורי ניומתא“–היינו, לגבי מה שאמר דוד בחצי השני של הפסוק "ותנומה לעפעפי". **הרד"ק** ביאר שם – „ר"ל שינה קבועה לעפעפי. תנומה – כפל הענין" **והאבן עזרא** פירש שם – „בכל כחו. והנכון שהוא שנת צהרים וכבר הזכרתי דעתי במלת "שנת" שהיא קמוצה בעל עזי וזמרת י-ה (טו,ב)“.

ה"מצודת ציון" פירש שם בד"ה לעפעפ – „הוא אישון העין“. תנומה – „שינה קלה“. **המלבי"ם** פירש שם – „תנומה קלה משינה“. מדברי המלבי"ם בכמה מקומות [ישעיהו בהקדמה וב-(ה,כז), תהילים (קכא,ד), משלי (ו,ד)–(י-כד,לג)] משתמע, דשינה הוא השינה הטבעית ההכרחית ותנומה הוא מחמת עייפות דרך ארעי וכאשר יבואו שניהם – שינה ותנומה – נרדפים יחדיו, או יש הבדל ביניהם לפי בחינתם המדובר. כשידבר בבחינת השינה עצמה תנומה קלה משינה שהיא הקבועה. וכשמדבר בבחינת חלישות כח שבבע"ח המכרחת אותו לישון מורה תנומה עייפות וחלישות מיוחד, אבל שינה היא חלישות כולל כל מין האדם. ולפי זה, יש הבדל בזה גם לפי כוונת המדבר. למשל, כאן (בתהילים) מדבר בבחינת השינה שלא יישן ברצון ומוסיף שלא לבד שלא יישן שנת קבע, אף לא ינום תנומת ארעי. "הנה לא ינום ולא יישן", מדבר בבחינת ההעדר מציאות השינה וחלישות הכח ובוה העדר מציאות השינה הטבעית רבותא יותר ואמר לא ינום תנומה קלה מסיבת איזה עייפות. ומוסיף שאף לא יישן השינה הטבעית ההכרחית. ובכל אחת מוסיף רבותא יותר לפי ענין כונת המדבר.

מס' סוכה (כו.) רש"י ד"ה רבא אמר – „...ואין בה חילוק בין קבע לעראי לענין סוכה, שאין אדם קובע עצמו לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך הלכך זו היא שינתו. וגבי תפילין דטעמא שמא יפיח בהם ולא משום איסור שינה בניים פורתא, לא אתי לידי הפחה“. **רש"י ד"ה ירזם** – „שמא תחטפנו שינה וישן קבע“.

(שם) תד"ה הישן בתפילין – „...ובלילה חולץ אפילו לשינת עראי, דלמא ממליך וישן שינת קבע ור' יעקב לא חייש דלמא ממליך“.

בראשית (כח,יא) רש"י ד"ה וישכב שם – „מלשון מעוט, באותו מקום שכב, אבל י"ד שנים ששימש בית עבר, לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה“ [”כ"ר" (סח,יא)]. ויתכן כי יעקב אבינו נמנם ועסק בתורה, כדעת ר' זירא על דוד המלך במס' ברכות (ג:).

לכאורה, קשים דבריו של האדמו"ר רבי אברהם יעקב מסדיגורא.

א. ממס' סוכה (כו.) משמע דזה היה שינת דוד ביום ולא איברי לילה אלא לשינתא.

ב. מסקנה זו שדוד רק נמנם היא גמרא מפורשת במס' ברכות (ג:).

ג. שם בברכות זו רק דעה אחת, אך ישנן עוד שתי דעות, כי דוד כלל לא ישן, או שישן אך בכל מקרה לא עבר עליו חצות הלילה בשינה וממילא דברי ה"זהר" יתכן לשיטת המ"ד שדוד כן ישן.

ד. מהפסוק בתהלים, אין קשר לדבריו, כי שם דוד אף לא נמנם, לשיטה שאין כפל בפסוקים (כגון המלבי"ם).

ה. הרב המלבי"ם מסביר כי יש ב' התייחסויות בכתוב לגבי ההבדל בין שינה ותנומה:

שינה–הכרחי וטבע קבוע, על פי זה אפשר להסביר את הפסוק רק על פי התייחסות אחת.

תנומה– היא פעולה ארעית מחמת עייפות או מצב של חלישות ועייפות הנובעת מחלישות הכוללת את כל מין האדם.

ו. במס' סוכה (כו:): מדובר על שינה בלילה, אך בפסוק – על פי האבן עזרא – מדובר בשינת צהרים.

תירוצו של ה"דעת משה" גם קשה:

ראשית למה לא תירצו בפשיטות שבנדירים הנודר מתכוון גם על נמנום. **ויותר מכך קשה**, דאם ידועה כוונת הנודר מדוע בכלל מקשים.

עוד דר"ח מסביר את השינה שהיא מעין נמנום ויתכן שהוא משום הוספת דברי הגמרא בכבלי "על כתפי חביריהם". אם כן יתכן שנמנום לבד כן מותר והוא בגדר לשון בני אדם.

עוד אינו מובן, מדוע להקשות דוקא מהירושלמי ולא מהבבלי.

עוד קשה, הרי ישנה דרגת ביניים מסוימת השנויה במחלוקת במס' יבמות (קכא:): של הדבקות לקיר של שיש, לגבי השאלה האם ניתן להרדם במצב זה [הגר"א כתב ("אדרת אליהו", בראשית) כי יש, ס' גלדי עין ויתכן שלכן יש קשר לכך שיש ס' נישמן שהלב נושם כי "שורייני דעינא באובנתא דליבא תלו" במס' ע"ז (כה:)].

ועוד דגם בלא דברי הר"ח אין כלל קושיה, כי שם נמנומו על כתפי חביריהם וכך ניתן להתקיים לכו"ע ולחד מ"ד במס' יבמות (קכא:): ניתן כך להתקיים אף בהצמדות לקיר ואילו הנודר, כאשר אמר "לא אישן", הוא לא אמר "חזן מעל כתפי חברי" ולא סייג כלל את נדרו. במצב זה, היינו, בלא להשען על כתפי חבירו ובלא בהצמדות לקיר, לא יוכל להתקיים גם בנמנום, כי נמנום היא דרגת שינה מסוימת בין בהעזרות בכר או בכתף ובין בלא שום עזרה, אשר לכן יוכל לשהות ללא שינה ג' ימים.

פניתי לאדמו"ר מסדיגורא (י' סיון תשמ"ט) לגבי שאלתי על דברי ה"דעת משה" (שאם הגמרא הבינה כי הכונה ב"שלא אישן" גם שלא יתנמנם, אם כן אין מקום לשאלת הגמרא, כי מצד אחד "שלא אישן" הכוונה לא לנמנם ואילו במס' סוכה אמרו כי לא ישנו, דמשמע כי לנמנם הם כן נמנומו וכך אפשרי לחיות יותר מג' ימים) וענה כי אכן דברי ה"דעת משה" צריכים עיון ועל הערתו ענה לי, כי המסדר השמיט מהערתו את דברי הגמרא במס' ברכות (ג:): לגבי שיתין הנשמין של דוד בלילה וממילא יצא הענין משובש, כי במס' סוכה מדובר על שינתו בלילה, בו בזמן שאכן שם מדובר ביום. על שאר השאלות הוא לא ענה לי.

עוד שאלתי אותו, מדוע בכלל יהיה קשה, אם נאמר כי דוד טעם את טעם המיתה ביושנו ס' נישמי. הוא ענה לי, כי קושייתו הסתמכה על דברי האר"י ז"ל שאמר כי דוד המלך לא טעם את טעם המיתה. **והקשינו לו** א"כ העיקר חסר מן הספר, אם כבסיס לשאלה היה צריך להביא זאת.

ונלע"ד שצריך שיתין נשמי כסוס, כיון דבהמה קרומי העין שלה היא כשל אדם, כפי שמסביר את דברי הגמרא במס' נדה (כג:): רש"י שם בד"ה באוכמא – „שחור שבעין הוי עגול בבהמה כאדם“. וכיוון שענין הסוס מספיקים לו שיתין נשמי כדי להחיותם כן האדם. ומדוע מספיק דוקא שיתין נשמי אשר נושם באפו ופיו? אפשר אולי לומר, דכיון שיש ס' גלדי עין, כדברי הגר"א אשר הבאנו לעיל, ויש קשר של חיות בין העין לנשימת האף והפה, כדחזינן במס' נדה (נה:), דעל ידי נשימות האדם ניתן אף להוציא את הרעל אשר שמו לו בעין, ממילא נשימות האדם מחיות את ס' גלדי העין. אמנם עדיין נותר לחפש ראייה מנין שצריך ס' נישמי לס' גלדי העין, היינו, שנשימה אחת תחיה רק גלד עין אחד, אולי מספיק היו פחות נשימות כדי להחיות את ס' גלדי העין.

הקשר בין נשמה לנשימה בדברי רש"י

בראשית (ז, כב) רש"י ז"ה **נשמת רוח חיים** – „נשמה של רוח חיים“ (גל"ה"מזרחי" ברש"י – "נשימה"). מס'

חגיגה (יב:) רש"י ד"ה רוחות ונשמות – „חדא היא. ויש מפרשין – רוח היא הנשמה העשויה בדמות דגוף, נשמה – נשימה אלייאנ"א (= נשימה) בלע"ד“.

מס' סוכה (כו:) רש"י ד"ה שיתין נשמיין – „אלנ"ש“ (נשימות). מס' שבת (קלד.) רש"י ד"ה דלא מעוי – „אין רוחו נכנס ויוצא יפה אליני"ר בלע"ד“ (היינו, לנשום. וע' "צפונות", ניסן תשמ"ט, עמ' ע"ז, כי לפי זה ייתכן לומר כי הלע"ז המופיע שם בבראשית – "אלמא דיבוט דה-ביטאיצ"ט אליינא" ניתן לפרשו שאליינ"א הכוונה לנשימה, רוח והבל הפה. דיבוט – של רוח. דה-ביטאיצ"ט – של חיים).

דברי חז"ל והמפרשים על שינת דוד

הרב המלבי"ם, "דבר שמואל", שמו"ב (יא,ב) – „כי קם ממשכבו לעת ערב – וכבר אמרו חז"ל [תלמוד ירושלמי מס' ברכות (א,ב) (ה.) במדרש] כשהיה דוד סועד עצמו היה ישן עד תשע שעות וכשהיה סועד סעודת מלכים, היה ישן עד הערב, אם כן סעד אז סעודת מלכים ומתענג בתענוגים. וגם אחר כך לא עסק בצרכי ציבור רק דהלך לטייל על גג בית המלך...“.

"תלמוד ירושלמי", מס' ברכות (א,ב) (ה.) – „...פעמים חצות הלילה ופעמים קדמו עיני אשמורות הא באי זה צד? בשעה שהיה דוד סועד סעודת מלכים חצות לילה ובשעה שהיה סועד סעודת עצמו קדמו עיני אשמורות מכל מקום לא היה שחרא אתיא ומשכח לדוד דמיך...“.

ה"חרדים" (שם) ד"ה כשסועד סעודת מלכים – „שאוכלים רבים עמו ושוזה הרבה בסעודה קודם שישן לפיכך לא היה יכול לקום רק בחצות, אך כשהוא סועד עם אשתו ובניו בלבד, היה ישן מיד וקם לסוף אשמורת ראשונה ונשאר עד הבוקר שתי אשמורות“ אברבנאל (שם בספר שמו"ב) – „ובעת הערב קם דוד ממשכבו ששכב בצהרים והיה הולך בגן...“.

"איכה רבה" (ב,כב) ד"ה קומי רוני בלילה לראש אשמורות – „ור' נתן מה מקיים חצות לילה ("ר' נתן אומר ג' אשמורות בלילה") אלא פעמים חצות לילה ופעמים קדמו עיני אשמורות [מת"כ ד"ה ור"נ מה מקיים – „הא בחצות הלילה לאו ראש אשמורות היא“]. ואיך עבידא [מת"כ – „היאך נעשה זה והא כיצד, שפעמים היה מקדים ופעמים היה מאחר. ובירושלמי גרס "הא כיצד". ה"ג בילקוט תהילים וכן מוכח בירושלמי – עד תשעה וישן עד ראש אשמורה התיכונה ועמד ועסק בתורה“]. בשעה שדוד אוכל סעודת עצמו אוכל עד תשע שעות [רש"ש – „עיינ מת"כ. ולפי דעתי פירוש, עד תחלת תשע והיה ישן מיד עד סוף האשמורה הא'. ותמוה, דהרי ר"א ס"ל גם כן כר"נ בזה, כדאיתא ריש ברכות ולדבריו שם זמן ק"ש אינה אלא עד סוף אשמורה הראשונה. וא"כ לא קרא דוד ק"ש ח"ו בזמנה“]. וישן עד ראש אשמורת [מהרז"ו – „הם ל שעות מט' עד הלילה ג' שעות ואשמורה הא' ג' שעות ונשארו מן הלילה שני משמרות, שעל זה אמר קדמו עיני אשמורות וכשאוכל סעודת מלכים עם שרים ועם שלוחים של מלכים אחרים מאריך עד הערב וישן ששה שעות עד חצות ועומד בחצות“]. התיכונה [מהרז"ו – „האמצעית שיש לפניה ולאחריה הם ג“]. ובשעה [מת"כ – „והטעם כשנהג עצמו כמנהג המלכים באכילה היה ממעט בשינה ב' שעות שלא להמשיך כולי האי בתענוגים וכשסעד סעודת עצמו, היה ישן שיעור שינה הראוי לכל אדם, שיעור ב' אשמורות, דהיינו, שמונה שעות והקדמונים ז"ל נתנו בו סימן "ישנתי אז ינוח לי – א"ז גמטריא שמונה“]. שדוד אוכל סעודת מלכים [יפה ענף – „פירוש, כשמלכים אחרים היו סועדין עמו, אז היה מאריך

בסעודתו".] אוכל עד הערב וישן עד חצות ועומד ועוסק בתורה מחצות לילה ולמטה בין כך ובין כך לא היה השחר בא ודוד ישן...".

ראינו לעיל מה שכתב ה"מתנות כהונה" על ח' שעות שישן דוד המלך ביום שאכל סעודת עצמו והוסף – „והקדמונים ז"ל נתנו בו סימן "ישנתי או ינוח לי" – א"ז גימטריא שמונה". הוא הבין כי סימן זה מוסכם על כולם וגם לא פירט לאלו קדמונים כוונתו. כדי לענות על כך נביא מחיבורו של הגאון הרב המלבי"ם על הל' דעות של הרמב"ם "עלה תרופה" והערות על כך. הלכות דעות (ד, ד) – „היום והלילה כ"ד שעות. די לו לאדם לישן שלישן, שהוא ח' שעות ויהיו בסוף הלילה...". "עלה לתרופה" – „כן אמרו חז"ל ונתנו סימן ישנתי או ינוח לי. או בגימטריא ח'". דבר זה אינו מופיע בחז"ל, אך מובא ב"באר היטב" [או"ח (א, א) אות ו'] – „...וי"א דזמן שינה ח' שעות וס' ישנתי או ינוח לי והכל לפי מה שהוא אדם". כן כתב גם ה"תפא"י", מס' אבות (ו, ה) אות פג) – „ואמרו בשם הרמב"ם שהוא ישן ח' שעות בכל לילה, וס' אז ישנתי, או ינוח לי, אולם זה רק קודם הגיעו לנו שנה, אבל אח"כ שאין השחיקה שביסודות הגוף כ"כ גדול כבימי נעוריו, וא"צ אח"כ מנוח כ"כ רב, כתבו הטבעיים וביחוד הופלגו דדי לו שישן בכל לילה ה' או ו' שעות". בהוצאת הרמב"ם "ראשונים" (ת"א, תש"ו) כתב כאן כי הסימן מובא במאירי בפ"ו דמס' אבות, אך על פ"ו אין כלל מפירושו. ב"מעשה רוקח" הביא כאן מאמר חז"ל, בלא ציון מקור, כי ז' שעות הוא שינת אדם ובשם הגר"א הובא כי א"ז שעות שינה מספיק לל"י שעות מנוחה, היינו מתוך יומיים מספיק ח' שעות שינה (ר' "עליות אליהו", עמ' כו). ב"מדבר קדמות" (א, א) כתב הגאון הרב חיד"א כי ט' שעות מספיק לשינה, אכילה ועשיית צרכיו וט"ו שעות לתורה ותפלה והעיר עליו ב"מקדם לעין" הרש"א ורטהיימר, כי בעירובין (סה.) מעיר התד"ה אלא, כגון לילות תמוז שהם ח' שעות, אך שם אינו מופיע "ח' שעות".

המשך "עלה לתרופה" – „והנה מציינו גבי יצחק שטען [מס' שבת (פ"ט):] "דל פלגא (= כ"ה) דלילותא", אין ראייה כי רוב בני אדם הבלתי זהירים באזהרה מכוונות סוככים על מיטותיהם כל הלילה ומכל מקום הזכירו, דלאיש הבריא די לו בו' שעות וכן בדוד "אחר חצות לילה אקום". ועיין מה שכתבתי בביאורי לאו"ח (ס"א סק"ד) ולמ"ד [מס' ברכות (ז):] שהיה עומד בתחלת הלילה הוא משום דוד מלך ישראל חי וקיים (= ע"י בזהר/בראשית פרשת לך לך פ"ב ב' וב"ניצוצי אור" שם) ואין לנו עסק בנסתרות. ולעיל (ב, ז) הזכרתי מ"ד דכשהיה אוכל בט' שעות היה ישן עד אשמורה ראשונה שהוא ח' שעות אם נחשוב עד ולא עד בכלל וכשהיה אוכל סעודת מלכים היה עומד בחצות ו' שעות ולפום גמלא שיחנא, כי כשהרבה תענוגו על ידי הסעודה מעט התענוג בשינה [= "והשבע לעשיר אינו מניחו לישון" – קהלת (ה, יא)], ומכל מקום עדיין אין ישוב לזה עם דברי הרמב"ם שכתב שיהיה השינה כמו ג' או ד' שעות אחר האכילה, אך עם דברי הרמב"ם נצדקו דברי הזוהר [= וכן הוא במס' סוכה (כו):] וברמ"א או"ח סי' ד'. [שכתב דוד לא ישן מעולם יותר משיתין נשמי רק שהיה היה על ידי מה שהונח אחר האכילה. ומ"ש שיהיה עומד בעלות השחר כן אומר בפרק הרואה [מס' ברכות (ס):] שינה בעמוד השחר כאסתמא לפרזלא ודלא כהמהרש"א שם ואע"ג דאמרו [= ע"י במס' חגיגה (ה):] ושם ליתא באשמורה התחתונה. ועיין בטוש"ע או"ח (א, ב) בשם הרא"ש במס' ברכות (ג): המשכים וכו' ובשערי תשובה, או"ח (ד, ז). אמנם ב"חופת אליהו" שבסוף ספר "ראשית חכמה" וב"מעשה תורה" להגר"א והובא גם באוצר המדרשים איתא ר"ש בן מנסיא אומר על שלשה דברים בוכה הקב"ה בכל יום... ועל ת"ח שאינו עוסק בתורה באשמורת האחרונה עיי"ש. וכן שם – ג' הקב"ה כועס בהן על מי שנעור באשמורת ואינו עוסק בתורה וכו'.] על ג' הקב"ה בוכה (ואחד מהן) על ת"ח שאינו עוסק בתורה האשמורה התחתונה, הרמב"ם לא מיירי רק מדרך הבריאה ובת"ח לא הקפידו בענין הבריאה כלל בזה שמתנגד

לענין העבודה וכבר כתבתי בביאורי לאו"ח ושם תמצאנו. בסוכה (כו:) דמותר לישן פחות משיתין נשמי [= צ"ל: דמותר לישן ביום וכו' ועיין ברמ"א או"ח סי' ד' סעיף ט"ז ובמג"א ובאה"ט שם. ועיין במעשה רוקח כאן. ומש"כ "וכן כתב" ולא כתוב "מי שכתב כן" והוא בטור ושו"ע, או"ח סי' רל"א ע"ש. ואמרו בב"ר פ"ט והנה טוב מאד, טובה השינה שמתוך שאדם ישן קימעא הוא עומד ויגע הרבה בתורה. ועיין בירושלמי, מס' סנהדרין (ח,ז) אמר ר"י ישנים הם (הצדקים) קמעא כדי שתהא דעתן מיושבת. ומסתמא הכוונה ביום דאילו כלילה, הרי איכא למ"ד בעירובין (סה). דלא איברי לילה לשינתא וקשה לומר ע"ז רע להן רע לעולם עיי"ש.]. וכן כתב, דמותר לישן ביום שיהיה דעתו צלולה לתורה. אמרו [מס' גיטין (ע). ובאדר"ן פל"ג] שמונה רובן קשה ומיעוטן יפה בפרק מי שאחזו ואבות דר"נ, כי השינה היתירה מקררת חום הטבעי, ומעלה ליחות רעות ואדים רעים אל הראש ולא יישן בראש מגולה".

"ילקוט שמעוני", תהלים רמז תתע"ו (מזמור קיט) ד"ה חצות – ,,וכי דוד בפלגא דלילא הוה קאי דוד מאורתא הוה קאי דכתיב "קדמתי בנשף ואשועה" וממאי דהוה נשף אורתא הוה דכתיב "בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה". א"ר אושעיא ואמרי לה ר' אלעזר אמר דוד לפני הקב"ה מעולם לא עבר עלי חצות הלילה בשינה א"ר זירא עד חצות לילה, היה מתנמנם כסוס מכאן ואילך מתגבר כארי. רב אשי אמר, עד חצות לילה היה עוסק בתורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. בשעה שהיה דוד אוכל סעודת עצמו אוכל עד תשעה וישן עד האשמורת התיכונה ועומד ועוסק בתורה ובשעה שהיה אוכל סעודת מלכים היה אוכל עד הערב וישן עד חצות ועומד ועוסק בתורה, בין כך ובין כך, לא היה שחר בא ודוד ישן".

(שם) רמז תתס"ז – ,,אף אני לא הייתי ישן אלא הייתי מעורר בנבל וכנור שנאמר "עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה השחר". וכן "כי גדול מעל שמים חסדך"...כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד כיון שהגיע חצות לילה, רוח צפונית מנשבת בו והיה מנגן מאליו, מיד היה דוד עומד ומתעסק בתורה עד שעלה עמוד השחר..

בירור שיטת ה"אפיקי ים" (סי' כח–לג), לגבי מחלוקת הרמב"ם והר"ן, מתי הנשבע "שלא אישן ג' ימים" או "שלא אוכל ז' ימים" היא שבועת שוא

ראינו לעיל, דהר"ן כתב [מס' שבועות (כה:)] – ,,דישן לאלתר משום שהוא דבר שאי אפשר, דבעל כרחו יישן בתוך שלשה... אבל זה יכול לעמוד בשבועתו".

מפשטות לשון הר"ן משמע, כי לגבי שינה האדם אינו יכול לעשות שום טצדקי כדי שלא ירדם במשך ג' ימים, אך לכאורה מהגמרא לא משמע כן.

במס' גיטין (פד.) הובא בפירוש, כי אדם יכול לשלוט על עצמו כדי שלא ירדם, על ידי כך שכל הזמן יעקוץ את עצמו בקוץ, כן כתב ב"אפיקי ים" בס"י (לא,ז), שכן הובא שם בגמרא – ,,דאיתמר קונם עיני בשינה היום אם אשן למחר. אמר רב יהודה אל יישן היום שמא יישן למחר ורב נחמן אמר יישן היום ואין חוששין שמא יישן למחר, הכי השתא התם בדידה קיימא, דאי בעי מבריו נפשיה בסילואתא [רש"י – ,,ינקוב בשרו תמיד בקוץ"]. ולא נאים".

לכאורה ראית ה"אפיקי ים" אינה ראיה, כי שם מדובר רק על יומיים ועל כך אומרת הגמרא כי אדם יכול לשלוט בעצמו, אך בג' ימים לא נאמר שם בגמרא שזה יעזור לו כדי לא להרדם ועוד גדולה מזאת ראינו במס' סוכה (נג.), דשם היה טצדקי חזק יותר ע"י שמחה פנימית עצומה של שמחת בית השואבה ורעש עצום כל הזמן ובכל זאת אמרה שם הגמרא, דאפילו הכי לא יכלו להחזיק מעמד ג' ימים בלי לישון ולכן תירצה שם הגמרא – ,,הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה דהוה מנמנמי אכתפא דהדידי". לכן לא קשה על הר"ן מה שכתב, דג' ימים ללא שינה הוא דבר

ה"אפיקי ים" מתרץ את קושייתו על הר"ן וכותב – „ורק משום דאם באמת לא יישן כל השלשה ימים מוכרח הוא למות לזאת הוי הדבר רחוק מאד במציאות שיעשה טצדקי לבל יישן וימות על ידי זה. וכיון דרחוק מאד במציאות, דבר שאי אפשר לעמוד בו מקרי“.

ה"אפיקי ים" מוסיף שם, כי דוקא משום שטצדקי זה יוביל למיתתו לכן רק זה מאד רחוק במציאות שאדם יעשה דבר כזה, אך אם הטצדקי אינו מוביל למיתתו אין הדבר "רחוק מאד" במציאות אלא רק "רחוק" במציאות ולכן להלכה מחשיבים אפשרות כזו כמציאותית הוא מביא לכך ראייה מהר"ן במס' נדרים (לא). בד"ה שאינו נהנה.

אמנם, תירוצו מופרך מיסודו, כיון שיהיה קשה, מאי שנא משבועתו שלא יאכל ז' ימים, אמאי הר"ן אינו אומר גם על כך שזה "רחוק מאד" שאדם יעשה טצדקי כדי למות מרעב? ואכן הוא מיד כותב דודה זו וקשה מה הס"ד שלו בהעלאת תירוץ זה?

וי"ל, דיש סך חילוק בין מניעת שינה לרעב, דבמניעת שינה האדם צריך לעשות השתדלות לשם כך ב"קום ועשה", כגון לעקוץ את עצמו, וזה "רחוק מאד" במציאות שיעשה דבר כזה, אך כדי שאדם ירעיב את עצמו, הוא יכול לעשות זאת על ידי "שב ואל תעשה" וזה אולי אינו כל כך רחוק במציאות ולכן יש מקום לתירוץ וקמ"ל דגם על ידי שב ואל תעשה, זה "רחוק מאד" במציאות, שאדם יעשה דבר כזה, כאשר הוא מראש לא "מפרש" את דבריו שהוא מתכוון בצורה קיצונית להרעיב את עצמו, כדברי ה"ירושלמי" שהבאנו לעיל.

בסוף הסימן שם מביא ה"אפיקי ים" ראייה עקיפה ממס' יבמות (קכא) על פי דברי ה"ערוך לנר" ש, על כרחך משום דבר שא"א לעמוד בו, דבע"כ יישן מאליו כמ"ש הר"ן ז"ל“.

אמנם, לפי מה שאנו תירצנו, דממס' גיטין אין כלל ראייה (שלא רק ביומיים, אלא אף בג' ימים יכול להעמיד את עצמו שלא יישן), כי כל דברי הגמרא שם נסובים על יומיים ללא שינה, אך בג' ימים גם אם יעקוץ את עצמו, לא יעזור לו והוא יירדם מאליו, ליתא קושיית ה"אפיקי ים" מעיקרא. ההבדל בין "קום ועשה" ל"שב ואל תעשה" בעניינינו מובא כדלקמן ב"צפנת פענח“.

"צפנת פענח", הל' שבועות (ה, כ) ד"ה נשבע שלא יישן – „עי' בכס"מ בשם הר"ן. ובאמת הנפקא מינה דבין שינה לאכילה הוא, משום דכ"כ דסכנה אינה מבטלת האיסור רק גם איסור אנו מתירין לו שיעשה, אם כן לא היא שבועת שוא, אך זה שייך רק בדבר שאנו צריכים להתיר לו לעשות, אבל דבר דבא ממילא, זה לא שייך להיתר שהיתרנו לו, רק דאין צריך לאנוס עצמו, כמו הך דגיטין (פד). "מבריו נפשיה" ע"ש. ועיין בסוכה (נג). מנמנמו אכתפיה וזהו כוונת הירושלמי סוף פ"י דעירובין, מה דמחלק שם בין היכא דמותר על ידי קום ועשה בין על ידי שוא"ת, דזה לא הוי בגדר היתר כלל, כיון דהוא ממילא ולכך שפיר מקרי שבועת שוא. אך רבינו ז"ל לא סבירא ליה כן רק דס"ל, דעל ידי סכנה פקע האיסור ולכך הוה שבועת שוא וכ"כ בזה. ועל בהך דשבועות (כו:): גבי מסתכן לישרי ליה עיין שם וכן כתב בזה בח"א“.

ה"אפיקי ים" (לא, א) מקשה על הר"ן שכתב במס' שבועות פ"ג, לענין השבועה שלא יישן ג' ימים – „דהתם בעל כרחו יישן בתוך הג' ימים והלכך הוי דבר שאי אפשר לעמוד בו ולא חיילא שבועה עליה...ולאו מטעמיה דהרמב"ם, רק משום דהוי נשבע לעבור על דברי תורה שנשבע להמית את עצמו ואם כן יקשה מאד מנא ליה להש"ס בנדרים (טו), דטעמיה דר"י דהוי שבועת שוא בנשבע שלא יישן ג' ימים, משום דהוי דבר שאי אפשר לעמוד בו. וסבירא ליה להש"ס מסברא דאף דר"י אמר לענין שבועה, מכל מקום, כיון דטעמיה משום דהוי כנשבע על עמוד של עץ

שהוא של אבן, **אם כן הוא הדין בנדר נמי שוא הוא**. דילמא טעמיה דר"י לאו משום דבר שא"א לעמוד בו. רק כיון דלא יוכל לחיות בלא שינה ג' ימים הוי נשבע לעבור על דברי תורה להמית עצמו. ולטעם זה, **לא הוי דין זה רק בשבועה, דאין שבועה חלה לבטל את המצוה, אבל בנדר דחל גם לבטל את המצוה כמבואר לקמן ב-(טז):, גם בקונם עליה עינו לשינה לג' ימים גם כן חיילי**.

ותירץ לגבי נדר, **באות ב' שם – ...דכל טעמא דנדר חל לבטל מצוה, הוא משום דהוי איסור חפצא**. אם כן כל זה לא שייך רק בקונם שאוסר החפץ עליה. מה שאין כן למאי דבעי הש"ס השתא לאוקמי מתנל באומר קונם עיני בשינה. כיון דבכהאי גוונא הוי הקונם על גוף האדם. ומה לי כל גופו או אחד מאיבריו. וכיון דהוא משועבד להמצוה אינו חל קונם אגופו לעבור על דברי תורה להמית עצמו שבכהאי גוונא דחייל הקונם אגופו דמי נדר לשבועה דאינו חל לבטל המצוה. הוא גם מביא ראיות לכך מרש"י [מס' נזיר (ד.) (ובאמת אינו מרש"י אלה מהריב"ן.)] ומה"מחנה אפרים", הל' נדרים (ס"א א'), דאם אמר קונם על כל גופו אינו חל הנדר אגופו לבטל מצוה כמו בשבועה.

ק"ל תירוצו ד"רש"י" במס' נזיר מביא דוגמא של כל גופו – „באומר סוכה עלי“, אך מנין לו לומר "ומה לי כל גופו או אחד מאיבריו", דלמא דוקא בפירש הקונם על כל גופו, אך לא כאשר אסר בקונם רק אבר אחד, היינו, עינו, שלא יסגור אותו במשך ג' ימים. ויש לתרץ את דבריו דעינו של אדם הוא אבר מיוחד, דנפשו של אדם תלויה בו, כמו ליבו של האדם דכן הובא במס' ע"ז (כח:), – „נפק מר שמואל ודרש עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת, מאי טעמא דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו“. לכן, אם לא יעצום את עיניו ג' ימים ימות, לא משום גרמא דגרמא, אלא מסיבה ישירה, דכאשר העין נפגעת בקיצוניות באותו זמן ממש נפגע לבו של האדם שבו תלויים חייו ולכן זה נחשב כקונם על כל גופו, אך באמר קונם על אבר אחר שאין תלוי בו חייו, אף במבטל ע"י כך מצוה הנדר כן יחול.

ה"אפיקי ים" (כח, ב) מביא את דברי הכס"מ [הל' שבועות (ה, כ)], כי מה"ירושלמי" (מס' נדרים ריש פרק ב') מוכח כדברי הר"ן, כיון ששם מחלקים בין שבועה על מניעת שינה ש„מלקין אותו וישן מיד“ לבין שבועה על מניעת אכילה ש„ממתינין אותו עד שיאכל (=כשיסתכן) ומלקין אותו“, דבשבועה שלא יאכל ז' ימים כן חלה השבועה. ה"אפיקי ים" מקשה, דכיוון שבסופו של דבר, הר"ן מסיק דגם בשבועה זו לא חלה עליו שבועה, רק לא מטעמיה דהרמב"ם, אם כן יקשה גם על הר"ן מה"ירושלמי", דשם משמע שחלה עליו השבועה ולכן כאשר הוא אוכל מלקין אותו היות שעבר על שבועתו, וכן קשה על הכס"מ שכתב דמה"ירושלמי" מוכח כדברי הר"ן.

הוא מסביר (כח, ג) לגבי מה שכתב הר"ן "מאי אמרת שימות", נראה דכוונת הר"ן היא, דאף שלא מקרי "אי אפשר לעמוד בו", אך נחייבנו בקיום שבועתו שלא יאכל עד שימות ולכן כתב, שכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות ונצונו לאכול כדי שלא ימות ברעב וכן נראה מדברי ה"שלטי גבורים".

ולפי זה הוא הקשה על הרמב"ם (כח, ד) :

א. שלסברתו, כיון שברור שיסתכן ונצונו לאכול, אם כן מצד הדין (ולא מצד המציאות) זה נחשב כדבר שאי אפשר לעמוד בו וזה קשה, משום שזה נגד הסברא הפשוטה שזה לא נקרא שאי אפשר לעמוד בשבועתו, כי במציאות הוא יכול לעמוד בה.

ב. וכן קשה על מה שפסק הרמב"ם בהל' שבועות (ה, ח), כי הנשבע לאכול פחות מכזית נבלה וטרפה חלה שבועתו וכן פסק בטוש"ע [יו"ד (רלח, ד)] והש"ך כתב שם (רלט, כ), דאף דחלה שבועתו, מכל מקום לא נאמר לו בזה שיעבור ואיסור תורה או אפילו על איסור דרבנן בקום עשה כדי לקיים שבועתו, רק דכופין אותו לישאל אשבועתיה. כך גם כתב ה"משנה למלך" [הל' מלוה ולוה פ"ד] דפשוט הוא דלכו"ע לא נאמר לו לעבור ואיסור

דרבנן בידיים כדי לקיים שבועתו וכן הסיק בספר "תוס' יוה"כ" בריש הפרק. אם כן, כיון דמצד הדין אינו יכול לקיים שבועתו אפילו אם לא יוכל להישאל על שבועתו, מכל מקום אסור לו לעבור בידיים אא"כ תורה דחצי שיעור או אף איסור דרבנן כדי לקיים שבועתו. אם כן, ממילא אי אפשר לו לעמוד בשבועתו והיא שבועת שוא לשיטת הרמב"ם וכיצד כתב שחלה שבועתו, אלא ודאי ד"אי אפשר לעמוד בשבועתו" לא מקרי, רק אם אינו יכול במציאות לקיים הדבר כשבועה שלא אישן ג' ימים דבעל כרחו ישן מאליו.

תירוץ ה"אפיקי ים" (כה,ה) – כדי לתרץ את קושייתו, מנסה ה"אפיקי ים" לקבוע הבנה חדשה ביסוד שיטתם של הר"ן והרמב"ם, דלא כדברי "גליון הרש"א" ביו"ד ס' רל"ו, דסברת הר"ן היא דנקרא שיכול לעמוד בו, הוא לא משום דיכול להרעיב עצמו עד מות, כי אם זה התנאי כדי לקיים את שבועתו, דוקא משום כך מקרי דבר שאי אפשר לעמוד בו, בעוד שהר"ן סובר דזה נקרא דבר שיכול לעמוד בו, **אלא טעם סברתו**, דכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות ולכן זה דבר שיכול לעמוד בו, כי בידו שלא לאכול עד קרוב שיסתכן ואז נאכילנו כדי קיומו ולא ימות מרעב וגם אם יאכל כשיהיה במצב סכנה לא יעבור על שבועתו, כי אז יאכל בהיתר ומשום זה אינו נקרא "א"א לעמוד בו", כי יכול לעמוד בקיום שבועתו ולא לעבור עליו.

ה"אפיקי ים" חוזר בו גם מהבנה חדשה זו, כי מקושיית ה"נמוקי יוסף" על הר"ן משמע, דיסוד טעמם של הר"ן והרמב"ם הוא כפי שהבנו בתחילה וכדברי ה"גליון הרש"א", אולם אז חזרת הקושיה על הרמב"ם ממה שפסק, שהנשבע לאכול פחות מכזית נבלה חלה שבועתו.

לכן דוחק ה"אפיקי ים" בכונת ה"נמוקי ים" כהבנתו החדשה, דמה שאינו יכול לעמוד בו מצד הדין לכו"ע אינו מקרי "א"א לעמוד בו", אך גם אינו מקרי שכן יכול לעמוד בו, היינו, דיכול להרעיב את עצמו ולמות, כי משמע במשמעות שבועתו שיצום ז' ימים רק כל עוד הוא יחזיק מעמד, אך לא כשאנו יודעים שימות תוך ז' ימים, אך קיום שבועתו כשהיא רק בכח אך לא בפועל גם אינה במשמעות שבועתו ונקרא שאינו יכול לעמוד בו. ובכל זאת לר"ן חלה שבועתו, כי זה אינו ברור שימות, דלכשיסתכן יאכל ואינו נחשב שאינו עומד בשבועתו, כי כשיאכל זה יהיה מתוך ההיתר של פיקוח נפש והרמב"ם סובר, כי כיוון שבכל מקרה יאכל בתוך הז' ימים כבר מתחילה נחשב שאינו יכול לעמוד בשבועתו, שהרי נשבע שלא יאכל. על כך תמה ה"נמוקי ים" על הר"ן, דהא גם בשינה, כיוון דירדם מצד אונס גופו, הרי גם לא יעבור על שבועתו ובכל זאת זה נקרא ש"א"א לעמוד בו", דעל כל פנים נשבע שלא יישן ג' ימים וברור לנו שכן יישן וא"כ גם באכילה, כיוון שברור לנו שיאכל כשיסתכן על אף אונסו על פי הדבור ולא יעבור על שבועתו, מכל מקום לא יעמוד בשבועתו, שהרי נשבע שלא יאכל.

נראה, כי הר"ן יתרון, דבשינה על אף שיעבור על שבועתו, הרי זה רק מתוך אונסו ואונס רחמנא פטריה, בניגוד לאכילה, דאף שאיסורין לשיטת הר"ן, רק נדחו אצל חולה ולא הותרו, כיוון שאנו נצוהו לאכול משום מצות פקוח נפש, אינו נחשב שעובר כלל איסור דשבועה.

ברם, קצת צ"ע ממה שמוכיח הש"ס ביבמות (קכא:), מהא דשבועה שלא אישן ג' ימים, אשר בלי שינה בג' ימים מוכרח למות, א"כ מנין לומר דנחשב לודאי שיעבור על שבועתו, הרי אם ישן רק כשיסתכן הרי אז מותר לו מדין פקו"נ וכן מוכח שיטת הרמב"ם במה שכתב דאין הבדל בין חוסר שינה לצום בין מצד הדין בין מצד הטעם לכך.

ה"אפיקי ים" (כה,ה) מקשה על ה"מנחת חינוך" מצוה ל' –, „מה שכתב בזה דמי כמוהו (= הרמב"ם) חכם בחכמת הטבע בודאי ידע דאי אפשר שיחיה ז' ימים בלא אכילה. וכן כתב הב"ח בטור יו"ד ס' רל"ו דצ"ע מגליה זמן ז' ימים. ומה שכתב שם עוד דאין לגרוס בירושלמי הנ"ל ג' ימים משום דג' ימים בודאי יכול אדם להתענות והחוש מעיד על זה ועל כרחך הגירסא ז' ימים טעות סופר הוא בכסף משנה עיי"ש. ופליאה גדולה על גאון כמוהו

אשר עיניו כיונים על כל אפיקי הש"ס שכתב כזה מסברת עצמו ועדות החוש. והוא ש"ס ערוך ביבמות (קכא): וראית הש"ס מקרא דאסתר וצומו עלי ואח"כ אל תשתו עיי"ש"ו.

ולענ"ד אינו קשה כלל על ה"מנחת חינוך" ממס' יבמות, דוקא משום בקיאותו של ה"מנ"ח" בש"ס, דל"מנ"ח" לא פסיקא ליה דסברת הש"ס דבכל מקרה ג' ימים אינו סכנה משום שיש מקומות שאפילו ב' ימים הוא סכנה, כפי שראינו לעיל בפרק על ראיות חז"ל לגבי יכולתו של האדם לצום ז' ימים, כגון את דברי ר"ח, שאין טבעו של האדם להתקיים ג' ימים בלא מים. וכן הרד"ק, המסתפק אם אדם יוכל לשהות בלא מים אף יומיים.

וכיוון שכתב בריש דבריו דהרמב"ם כתב ז' ימים משום חוכמתו בחכמת הטבע, לכן כתב דהוא גם כן מצד החוש **ועוד** הא כתב ה"מנחת חינוך" ב' טעמים :

א. "בודאי יכול אדם להתענות" ואפשר דכוונתו על הגמרא ביבמות ועוד מוסיף הוא טעם.

ב. דגם החוש מעיד על כך.

ה"אפיקי ים" (כח,ח) דוחה אפשרות לחלק בין שינה לאכילה לרמב"ם – „ודוחק לחלק דבאכילה לא יאכל לכשיסתכן רק כדי קיומו וזה לא שייך בשינה דלא יישן יותר מכדי קיומו דמאליו יישן יותר. וכל זה הוא דוחק“.

וק"ל, דקשה עליו מה שהוא עצמו הקשה על ה"מנחת חינוך", כיצד כתב "דג' ימים בודאי יכול להתענות והחוש מעיד על זה...ופליאה גדולה על גאון כמוהו...והוא ש"ס ערוך ביבמות (קכא):". הרי עליו גם קשה, כיצד דחה בסברא חילוק זה, והרי הוא ש"ס ערוך במס' סוכה (נג.), שם הובא, דגם בשינה שייך לישון כדי קיומו – „דהו מנומי אכתפי דהדד“.

ה"אפיקי ים" מעורר כמה שאלות (כח,ח-יד) בקשר למחלוקת הר"ן והרמב"ם:

א. אם ראינו דאין הבדל לענין שיכול לשלוט בעצמו לפני שיסתכן במניעת אכילה ושינה, אם כן קשה לר"ן, דסובר שמה שיאכל לכשיסתכן לא מקרי לכן "א"א לעמוד בו" – „א"כ גם בשלא אישן, אף דבע"כ יישן מכל מקום מאן אמר לן דיישן בעל כרחו עוד טרם שיסתכן דאז יעבור אשבועתו, דאולי יעמיד עצמו עד שיצטער ולא יהיה בו כח לסבול, דבידו הוא כדמוכח מדברי הרמב"ם ז"ל“.

ב. גם מה שאמרנו דלא מקרי אפשר לעמוד בו, כי ימות לפני הז' ימים ושקיום שבועתו בכח ולא בפועל אינה נכללת במשמעות שבועתו קשה, דאולי ימות רק ככלות הז' ימים ולא לפני כן ולכן יוכל לקיים את שבועתו בפועל.

ג. אם נשבע "שלא אוכל לעולם" או "שלא אוכל" לשיטת הרא"ש [מס' שבועות, פ"ג סי' כ"א] גם בסתמא משמע לעולם, אם כן לדידו "לעולם" משמע עד שימות, א"כ לא ימות לפני שקיים שבועתו, אלא בלשון זה תמיד יקיים שבועתו, א"כ כולם יודו דמקרי "אפשר לעמוד בו" והרי מובא להפך בכל ה"ראשונים" [עי' שם ברא"ש ובתד"ה אינו (כה)].

אמנם זה ק"ל, דעיקר משמעות לשונו של הנשבע אינה על הרעבה עצמית, אלא ששבועתו היא שהוא רוצה לאבד את עצמו לדעת וההרעבה היא הטפלה בשבועתו, בה הוא מסביר רק איך הוא רוצה להתאבד ושבועתו ודאי אינה חלה, כי מושבע ועומד מהר סיני מ"ואת דמכם לנפשותיכם אדרוש" [בראשית (ט,ה)], שהכוונה היא למתאבד, כדברי רש"י שם – „אף החונק את עצמו, אף על פי שלא יצא ממנו דם“.

מכה קושיות אלו חוזר ה"אפיקי ים" (כח,יא) להבנת מחלוקת הר"ן והרמב"ם הפשוטה, כפי שהובאה ב"גליון הרש"א", שטעם הר"ן הוא משום שבידו לקיימו כי יוכל לצום ולמות בניגוד לשינה דבע"כ ישן וטעמו של הרמב"ם דלא מקרי "בידו לקיימה", משום שברור לנו שיאכל כשיסתכן ויעבור על שבועתו, אך על פי זה שוב עולה הקושיה על פסק הרמב"ם לגבי הנשבע לאכול חצי שיעור של נבלה, דחלה שבועתו על אף שאין בידו לקיים

השבועה, כי יעבור על איסור תורה.

עוד הקשה ה"אפיקי ים", שמשמע מרוב ה"ראשונים", דכשאינו יכול לקיים שבועתו מצד הדין לא חלה שבועתו [כגון התד"ה אלא במס' שבועות (כד.) בשם ר"י וכן מוכרע מהש"ס שם (כד.)].

ועל כך כתב הכס"מ, דטעמו של הרמב"ם הוא דכיון שודאי יאכל כשיסתכן ועובר אז על שבועתו אף שאוכל אז בהיתר מפני פקו"נ ולא יעבור שבועתו, מכל מקום גם אינו מקיים שבועתו כיון שאוכל בתוך ז' הימים נגד שבועתו ואף שבידו שלא לאכול גם אז ולמות ברעב, זה אינו כי משום כך "א"א לעמוד בשבועתו" מקרי.

ה"אפיקי ים" מסיק (שם, אות טו), דבאמת מה שכתבו ה"ראשונים" דאינה חלה שבועה בכלל, לבטל מצוה בידים, משום דאין אומרים לאדם עמוד וחטא בידים כדי לקיים שבועתך, על כרחך הוא מטעם לבטל את המצוה ולא מהטעם דזה מקרי דבר שא"א לעמוד בו. ולכן צריך לחלק ולומר, דל"ראשונים" נראה, דמה שחידש הירושלמי דמהני כולל בנשבע לבטל מצוה הוא רק בשב ואל תעשה, אך לא בבא לבטל בקום ועשה, דאין לך בו אלא חידושו.

עוד יש לומר, דשבועה בכלל לא מהני רק באופן שנוכל לומר דתחול שבועה עליה ויהיה מחויב ומוכרח לקיימה בפועל, כגון נשבע שלא אוכל מצה, דכיון שחלה שבועה בכלל ממילא אסור לו לאכול מצה גם בפסח ומקיים השבועה בפועל ושייך שפיר כולל בזה, דמגו דחלה שבועה אמצה דכל השנה חלה נמי אמצה דפסח, מה שאין כן בנשבע לבטל מצוה בידים, כגון נשבע לאכול ובלות ושחוטות, דאף דנדון בזה דין כולל לומר דחלה שבועתו לגמרי גם אנבילות, מכל מקום לא יהיה מחויב לקיים שבועתו בפועל ולאכול ובלילות, דאין אומרים לו לאדם עמוד וחטא בידים כדי לקיים שבועתך. ואדרבה אסור לו לקיימה בפועל ולא תחול השבועה עליה רק בכח ולא בפועל דצריך למתשל עליה. וממילא לא שייך לדון בזה כולל דמגו דחלה אשחוטות תחול אנבילות, דסוף סוף לא תחול אנבילות כמו אשחוטות דיהיה חיובא עליה לקיים שבועתו, ולהכי לא דיינינן בזה כולל כלל. ואתי שפיר.

אם כן, ממה שפסק הרמב"ם לגבי נשבע על חצי שיעור ונבילה ראה, דאף דמצד הדין אין בידו לקיים שבועתו, לא הוי בכלל דבר שא"א לקיימו ולא הוי שבועת שוא. ומה שפסק הרמב"ם לגבי שבועה שלא אוכל ז' ימים דהוי שבועת שוא משום דמצד הדין עליו לאכול לכשיסתכן ולכן מקרי דבר שא"א לעמוד בו, ניתן לחלק ולומר, דדוקא בזה חשבינן ליה דא"א לעמוד בו, כיון דהוא רחוק מן המציאות שלא יאכל כשיסתכן וימות ברעב, דהרי זה שופך דמים ולכן רחוק הוא מהמציאות שלא יאכל, אך נשבע לאכול חצי שיעור ונבילה אינו רחוק מהמציאות שיקיים שבועתו, דאף שלכתחילה אסור לו לעבור על איסור תורה כדי לקיים שבועתו, בדיעבד אינו עבירה משום אכילת חצי שיעור כיון שמצב של בדיעבד מאי אולמיה איסור דחצי שיעור מאיסורא דשבועה דנימא שעבר עבירה ולא קיים שבועתו, הרי קיים שבועתו ואין בידו עבירה, דרק לכתחילה שב ואל תעשה עדיף (כדברי ה"נודע ביהודה"), מהדו' קמא בסוף הספר לענין אין עשה דוחה עשה) ועל כן מקרי דבר שאפשר לעמוד בו.

ק"ל דברי ה"אפיקי ים", דאם כן הרי הוא נתן את דבריו לשיעורין, דחילוק זה הוא נכון רק לגבי מי שאינו יודע חילוק זה, אך למי שיודע חילוק זה, אין כלל מצב של בדיעבד, אלא תמיד אם הוא יקיים שבועתו לאכול חצי שיעור ונבילה הוא יהיה במצב של לכתחילה ואין נראה לענ"ד דכוונת הרמב"ם לחלק בין מי שיודע חילוק זה לבין מי שאינו יודע.

ה"אפיקי ים" נשאר בצ"ע על ה"מחנה אפרים" סי' י"ט, שכתב – „כשאין השבועה חיילא מחמת שהוא מושבע כבר לא אמרינן שיקיים מקצת במה שאינו מושבע. מהרח"ש נסתפק בזה ומדברי מרן ב"כסף משנה" פ"ה

מה' שבועות גבי נשבע שלא לאכול ז' ימים נראה, דכיון דאינו יכול לקיים כולו לא חלה כלל" והקשה על כך, דכיון דשבועה אחת היא על כל הז' ימים, ראינו דיכול לקיימה בכולה ובודאי יעבור עליה הו"ל מעיקרא שבועת שוא כנשבע על עמוד עץ שהוא של אבן. הוא מסיים וכותב, "ועמ"ש לקמן (סי' לב אות ה') לש"י הר"ן דהוי נשבע להמית עצמו מדוע לא נאמר דעל יום השביעי לא חלה שבועה מהאי טעמא ועל ששה ימים ממילא תחול שבועתו דלא הוי תו להמית עצמו".

על פי חלוקה זו, כתב ה"אפיקי ים" בסי' כ"ט, כי נוכל לתרץ את קושיית הכס"מ על הרמב"ם והר"ן מדברי הירושלמי במס' נדרים (פ"ג).

ראשית לכל הוא כותב, כי יצא לנו דין חדש במקרה שהוא נשבע שלא לאכול ז' ימים רק מהדברים המותרים. במצב זה, על פי מה שחילק (בסוף סי' כ"ח), דשבועתו תחול כיון דבמצויאות יוכל לעמוד בשבועתו לא לאכול דבר מותר כל הז' ימים וכאשר יהיה מוכרח לאכול משום פקו"נ יאכל נבילה וטריפה ולא יעבור על שבועתו.

אמנם, אין לומר כי זה נחשב שהוא יכול לעמוד בשבועתו גם מצד הדין, כיון שבמצב סנה מותר לו לאכול את כל האיסורים. כיון שיש בסביבתו גם דברים מותרים, ולכן על פי הדין הוא חייב לאכול אותם כיון דקיי"ל דמאכילין אותו הקל הקל תחילה (מבחינת חומרת האיסורים) ולכן נאכילהו דוקא מן המותר אף שיעבור על שבועתו, כיון שאיסור שבועה קיל, דישנו בשאלה, מאיסור נבילה, כפי שכתב ה"נודע ביהודה" (מהדו' תנינא סי' קי"ז) ואף שה"נוב"ל לא אמר זאת לגבי איסור עשה כפירות שביעית, מכל מקום נוכל לומר, דהנפקא מינה יהיה כאשר נשבע לא לאכול גם איסורי עשה ושייר רק נבילות וטרפות וגם לר"ן שכתב, ששבועת ז' ימים היא שבועה לבטל את המצוה, תחול שבועתו כיון שלא נשבע בפירוש לאכול נבילות וטרפות.

וק"ל דבריו, הרי גם לא נשבע בפירוש לבטל את המצוה של "ונשמרתם" ואפילו הכי לדעת הר"ן נחשב הדבר שעובר על ביטול מצוה זו. על כל פנים, בכך רוצה ה"אפיקי ים" לתרץ את קושיית הכס"מ מהירושלמי שכתוב שם דשבועת ז' ימים היא שבועת בטוי ולא שבועת שוא, כיון ששם מדובר בשבועה ששייר נבילות וטריפות, אך לר"ן עדיין קשה, כיון שנשבע להמית את עצמו והרי בירושלמי מבואר דחלה שבועתו.

ב-(כט, ג) מחדש ה"אפיקי ים", דלא שייך שבועה שלא אוכל ז' ימים בכלל דברים מותרים עם דברים אסורים, כדברי ר"י [מס' שבועות (כג:)] לגבי שבועה שלא אוכל סתם, כי בשבועה דידן בנשבע רק על דברים המותרים כיון דאפשר לעמוד בו חלה השבועה. לכן אם נדון בו דין כולל, נמצא דלא שייר דבר בשבועתו וממילא הוי שבועת שוא כי א"א לעמוד בו, א"כ יוצא לנו שלא יחול כלל ונמצא דהכולל עוד מגרע שלא יחול אף על אמותרים ולא מצאנו בש"ס דין כולל, אשר כתוצאה מכך לא יחול כלל. לכן, כיון דלא דניגן דין כולל בשבועה זו, גם איסור שבועה בלא חיוב קרבן לא יהיה בהם, שהרי כבר מבואר במקום אחר דמושבע ועומד בהר סיני הוא משום דאין איסור חל על איסור ולא משום דהוי נשבע לקיים המצוה, כי טעם זה רק פוטרו מקרבן שבועה אך לא משום לאו דשבועה [ר"ן עמ"ס נדרים (ח.)] ולכן נחשבת שבועה זו כדבר שאפשר לעמוד בו לא לאכול דבר המותר, שחלה השבועה על זה. על פי זה ניתן לומר, שזהו טעמו של הירושלמי [מס' נדרים, פ"ב], דזו שבועה שאפשר לעמוד בה ולאכול נבילות וטרפות. וטעמו של הרמב"ם, דס"ל דהוי דבר שא"א לעמוד בו, מבאר ה"אפיקי ים" שם באות ה' – ,דמבואר אצלנו בש"ס יבמות (דף ל"ב ול"ג), דאף היכא דאין איסור חל על איסור, מכל מקום תרי איסורי יש לקוברו בין רשעים גמורים ולא אמרינן אין איסור חל על איסור רק לענשו שתים עיי"ש.

אם כן, אף דלא נוכל לדון דין כולל בנשבע שלא אוכל ז' ימים כמ"ש, מ"מ איסורא דשבועה יהי' רכיב גם אדברים האסורים אף דמושבע ועומד מהר סיני. דמצד נשבע לקיים המצוה גם לאו דשבועה איכא ולא מהני רק למפטריה

מקרבן משום דליתא בלאו וקן כמבואר בר"ן נדרים (ח).

ומצד אין "איסור חל על איסור" גם כן בלאו למלקות ליכא, מכל מקום תרי איסורי איכא. אם כן, כיון דגם על הדברים האסורים יהיה איסור שבועה, על כל פנים, ממילא הוא שבועתו דבר שאי אפשר לעמוד בו. דגם אם יאכל נבילות וטריפות יעבור איסורא דשבועה על כל פנים ונמצא דאי אפשר לו לעמוד בקיומה וממילא הוא שבועת שוא.

על פי זה יוצא ממילא, ד"הכולל" לא יגרע לנו כלל, דגם בלאו "כולל" לא הוא שבועתו בדבר שאפשר לעמוד בו ולקיימו והיא שבועת שוא. לכן, לגבי חומר השבועה אנו דנין מצד ה"כולל" לגבי דברים אסורים כמו במותרים ולכן הוי דבר שא"א לעמוד בו ולא חלה שבועה כלל. לעומת זאת, ה"ירושלמי" לא סבירא ליה יסוד זה של הרמב"ם (ובשו"ת "בית הלוי", ח"א, סי' מ"ד מביא דעת כמה פוסקים הסוברים גם כ"ירושלמי" ומוכיח דלדעת הרמב"ם החולק עליהם איכא תרי איסורי בכל מקרה) דגם כשאין "איסור חל על איסור", בכל מקרה תרי איסורי איכא לקוברו בין רשעים גמורים.

לפי מהלך זה גם לא קשה על הר"ן מה"ירושלמי", כפי שהעיר על כך ה"אפיקי ים" בתחילת סי' כ"ח. כיון דדברים אסורים אינם נכללים בשבועתו, משום שלא שייך בהם דין כולל, אם כן שבועתו אינה מביאה אותו להמית את עצמו, כי יוכל להחיות את עצמו על ידי מאכלי איסור ואינו חשיב מבטל מצוה מה שמוכרח לאכול האיסורים כאשר יסתכן היות ולא נשבע בפירוש לאכול נבילות וטריפות. ובפרט שיתרו לו כל האיסורים הקלים מאיסור שבועה כגון פירות שביעית, מטעם פקוח נפש, ואז יאכל בהיתר ולכן חלה שבועתו. והר"ן עצמו סובר כרמב"ם, דגם כאשר אין איסור חל על איסור, אך תרי איסורי איכא ולכן כאשר יקיים שבועתו ימית את עצמו, כיון שגם דברי האיסור הם בכלל האיסור ולכן הוי נשבע לבטל המצוה ולא חילק כלל.

ראינו לעיל, דהרמב"ם סובר, דשבועה של ז' ימים היא שבועת שוא מצד הדין דכיון שבסוף יאכל כאשר יסתכן לכן אסור לו מראש להשבע כי זו שבועת שוא הר"ן חולק עליו וסובר שמצד טעם זה הוא כן יכול להשבע.

ה"גדול" ממינסק, המהרי"ל פרלמן, מקשה על הר"ן, דחזינן דגם הוא מסכים ליסוד זה של הרמב"ם בהלכות שבת. הר"ן במס' שבת בפרק י"ט מביא את מחלוקת הרז"ה והרמב"ן ונראה דהוא מסכים עם הרז"ה. הרמב"ן סובר, דאף שנשפכו קודם המילה המים החמים הנצרכין לאחר המילה, מלין את התינוק אף שנצטרך לאחר המילה לחלל את השבת לצורך מכשירי מילה של חימום המים ואילו הרז"ה חולק וסובר דכל שאנו יודעים בתחילת הדבר שיבוא לידי איסור דוחין המצוה, כדי שלא יבוא בסוף לידי כך (והוא שיטת הרמב"ם כאן לענין שבועה) והר"ן מסכים עמו.

א"כ, כיון שעל ידי השבועה יהיה מוכרח לאכול נבילות או פירות שביעית אף דכאשר יסתכן תדחה מצות פקוח נפש

את האיסור, מדוע אינו אומר כאן הר"ן שיהיה לו אסור להשבע ואם נשבע תהיה שבועתו שבועת שוא?
הוא עצמו מתרץ וכותב, דאף דאסור לעשות כן לכתחלה, מכל מקום תחול שבועתו לשיטת הר"ן עצמו, כי נשבע על דבר שאינו מפורש בתורה וכן מובא בר"ן לגבי נשבע שלא לאכול ז' ימים, א"כ גם בזה, אף שאסור לעשות כן, בכל מקרה כיון שאינו אסור במפורש בתורה תחול עליו השבועה.

ה"אפיקי ים" (כט, יג) מקשה על הרמב"ם לגבי מה שפסק [הל' שבועות (ה,ה)] באומר שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים פטור משום שבועת בטוי, משום דהוי דברים שאינם ראויים לאכילה ומה שמסיקה הגמרא [מס' שבועות (כד)], שחייב מיירי במפרש והרי"ף סובר גם כן כדברי הרמב"ם וממילא הרמב"ם

הולך בשיטת הרי"ף, אך רש"י חולק שם וסובר שלא פירש ודבר שאינו ראוי לאכילה אינו דבר שמצד הדין אינו ראוי אלא רק מה שמצד המציאות, כגון עפר.

אם כן יקשה על הרמב"ם דבנשבע סתם שלא יאכל ז' ימים, הרי יכול לאכול טריפות שאינו בכלל השבועה ולכן יכול לעמוד בשבועתו, וטעם זה הוא הפוך מטעמו של הרמב"ם, שהוא שבועת שוא משום שאינו יכול לעמוד בו. גם לפי הצד שהובא לעיל, שההכרח לאכול דברים האסורים משום קיום השבועה נקרא נשבע לבטל המצוה יהיה קשה, כי טעמו של הרמב"ם שזה דבר שא"א לעמוד בו, הוא משום שודאי יאכל לכשיסתכן וזה קשה, דאז יוכל לאכול דברים אסורים, כי מותר לו ולא הוי אף נשבע לבטל את מצוה.

וק"ל, הא הוא עצמו הביא את הש"ך דכשיש גם דברים מותרים כשהוא מסוכן אינו יכול לאכול דברים אסורים. ה'אפיקי ים' **תירץ את קושייתו**, דכיון שעיקר טעמו של הרמב"ם שפטר בשבועה שלא אוכל ואכל נבילות, הוא משום דאינם ראויים לאכילה ולא כיון עליהם, אך כשיסתכן יהיו כן ראויים לו וממילא גם הם נכללים בכלל השבועה והוי שבועה בדבר שא"א לעמוד בו וכן כתב סברא זו ה'אבני מילואים' (סי' י"ב). אמנם, לצד מה שכתב ה'אפיקי ים' לעיל, דמה שיוכרח לאוכלם אינו נחשב ביטול מצוה ושא"א לעמוד בו, כי יכול במציאות לעמוד בו, **עדיין יקשה**, שהרי יוכל לאכול דברים אסורים גם קודם שיסתכן ואז אין עליו איסור שבועה. **הוא מביא תירוץ** שתירצו לו (סעי' יד), כי לכן דייק הרמב"ם (א,ז), **"שלא אטעם כלום ז' ימים רצופין"**, כי אז אף בכל שהוא חייב, כמו שפסק (ד,ב) ולכן הוי דבר שא"א לעמוד בו, דגם על כל שהוא כבר נשבע לכשיסתכן והתוספת של "כלום" באה לכלול גם נבילות וטריפות וכל דבר האסור, שגם עליהם חלה השבועה גם בלאכול וקפסק הרמב"ם (ה,ז).

הוא דוחה את התירוץ וכותב שהוא דחוק להבין זאת בדברי הרמב"ם ובפרט שבטוש"ע ביו"ד (רלו,ד) כשכתב "נשבע שלא יאכל ז' ימים" לא הזכיר "טעימה" ו"כלום", ובעיקר הקושיא הלא יכול לאכול חצי שיעור כשיסתכן. כבר הקשה כן הגאון רעק"א ז"ל ומובא בשמו בחידושי החת"ס למס' נדרים (טו) עיי"ש.

ה'אפיקי ים' **מתרץ (סעי' טו) על פי ה'כס"מ" בשם הר"ן דיש לחלק**, דמי שנשבע שלא יאכל, מסתמא לא נשבע אלא על דברים הראויים, כי מה שלא ראוי לו לא היה צריך להשבע עליו ולכן אם אכלו פטור, אך בנשבע שיאכל, מסתמא מסיק אדעתיה דבכל מה שיאכל יצא ידי חובתו ולכן כשאכל נבילות יצא.

לכן, כיון דעיקר הטעם משום אומד דעתו, לכן כשנשבע שלא אוכל לא כיון על נבילות, לכן זה אינו שייך רק אם אין נפק"מ לעיקר שבועה, כגון "שבועה שלא אוכל היום" ששבועתו חלה בכל מקרה כי אמדינן דעתו שלא כיון לאסור עצמו בנבילות, אך בז' ימים, דאז תלוי עיקר שבועתו בזה, אם גם נבילות בכלל, ממילא השבועה אינה חלה דא"א לעמוד בו ואם נאמר דלא כיון לאיסור כלל הוי שבועתו בדבר שאפשר לעמוד בו וחלה שפיר, אך י"ל דבכהאי גוונא לא שייך לאמוד דעתיה אם כיון לשבועת בטוי או שוא ולכן, כיון דנשבע סתם, לא הוי כעפר ומן הסתם דגם נשבע על האיסור ורק משום דאריא רביע עלייהו אמרינן דמסתמא לא כיון עליהם דהרי בלאו הכי אסורים עליו. וכאן שלא שייך לומר זאת, דאדרבה אולי כן כיון עליהם כדי ששבועתו תהיה רק שבועת שוא ולא בטוי, לכן, כיון שלא סיג בשבועתו את האיסורים לכן כיון גם עליהם, אף דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, כדברי הרא"ש [מס' שבועות, פ"ג, סי' כ"א], לגבי מי שאסר עליו כל פירות בסתם בלא להזכיר "לעולם", כיון שלא קבע זמן ממילא נאסרו לעולם, ולא אמרינן בזה גם כן לדידה דבודאי אין אדם מוציא דברים לבטלה ומנידון דידן יש לחלק...ועדיין צ"ע".

בסימן ל' חוקר ה'אפיקי ים' **בדעת הרמב"ם, הסובר כי בנשבע שלא אוכל, אין דברים האסורים בכלל. הוא מברר** מה יהיה הדין אם יחלה, כך שנצטרך להאכילו משום פקוח נפש ואין לנו בנמצא דברים המותרים.

האם צריך התרה לשבועתו ?

לכאורה פשוט, דאין צריך התרה לשבועתו, כי הרי לא כיון להשבע עליהם ולא אסר את עצמו מהאיסורים. וכן אם יש לנו דברים מותרים והדין דמאכילין הקל הקל תחילה, עדיף להאכילו מאיסורים הקלים יותר מאיסור שבועה, כפירות שביעית. **אמנם נראה**, דזה אינו פשוט לגבי התרת שבועתו, כיון דלרמב"ם האיסורים אינם בכלל שבועה, משום דמצד האיסור דרביע עליהם נקראים דברים שאינם ראויים לאכילה, אך זה רק כשהוא בריא, שאז הם אסורים לו, אך כשהוא מסוכן מותרים לו משום פקוח נפש ולכן ראויים לו מדין תורה והווי בכלל שבועתו כמו המותרים לו.

וק"ל, וכי הנשבע ידע שיחלה כדי להכליל את האיסורים בשבועתו? וכיון שיש לו רק דברים אסורים יצטרך התרה על שבועתו.

כמו כן עדיף להאכילו מהמותרים כשהם קיימים לפנינו שאסורים עליו רק באיסור שבועה, כשיקשה עלינו למצוא היתר לשבועתו, כי באסורים לו יעבור אז על שני איסורים, איסור שבועה ואיסור מאכלות אסורים. **אמנם**, עדיין ניתן לחלק. אמנם, כאשר יש רק דברים אסורים והספק הוא רק לענין התרת שבועתו, כיון שהותרו לו נחשב לו הדבר ראוי ולכן שוב לא חלה שבועתו עליהם וצריך התרה, אך כשיש לפנינו גם מהמותרים והשיקול שלפנינו יהיה אם יעבור רק איסור אחד או שניים, עדיף להאכילו מהמותרים שאז יעבור רק איסור שבועה, כיון דהדין דמאכילין הקל הקל והמותרים קלים אצלו ולכן האסורים נשארים אצלו בתוקף איסורם הראשון והוי לגביה אינם ראויים ועליהם לא נשבע, א"כ אם נאמר שהם ראויים אצלו ואם כן יהפוך הדבר כעת אצלו שיהיו אינם ראויים, אשר עליהם לא נשבע. אם יוצא,, שעל ידי שנאמר שהם ראויים אצלו עתה יסובב הדבר שיהיה ממילא אינם ראויים ואם כן איך נוכל בזה לומר דיש עליהם איסור שבועה, דהווי עתה ראויים לאכילה. כיון דעל ידי זה יתהוו אינם ראויים. אבל מכל מקום פשוט דלא נוכל להאכילו מדברים האסורים, דיאכלם בודאי באיסור שבועה, דכשאוכלם, אכילה ראויה היא אצלו ועל אכילה ראויה כזו נשבע שלא יאכל, ונכון".

על דבריו אלו מעיר לו ידידו במכתב, את מה שהקשינו על דבריו לעיל – „דכיון דבשעה שנשבע לא היל דעתו על כך לדעת הרמב"ם, אם כן לא חלה שבועה על זה כלל דלא נתכוין לזה וכן מבואר להדיא בדברי הש"ך [יו"ד (רלח,ה)] ע"ש".

ועל כך ענהו ה"אפיקי ים – „לדעתי איפכא מסתברא דמה דלא נתכוין לזה מתחלה משום דבלאו הכי גם כן אינם ראויים לו ולמה ליה לאוסרם. אבל עתה, כשהותרו לו ממילא ראויים לו וממילא הווי בכלל שבועתו. וסברא זו נזכרת בדרך אגב בקצרה בתשובת "אבני מילואים" בס"י י"ב".

ק"ל טובא :

א. הוא לא הוסיף כלל הסבר לדבריו שנשארו מוקשים כפי שכתב בתחלה.

ב. לא זכיתי להבין היכן הוא רואה תימוכין לסברתו בדברי ה"אבני מילואים" שם בס"י י"ב ד"ה ואם כנס, לענין חכם שאסר את האשה בנדר דאם כנסה לאחר שנתגרשה לא יוציא. ג. ועוד מאי שייטא דשם לכאן ובפרט שמדובר בנדר דאזלינן בתר דעתיה בניגוד לשבועה דאזלינן אחר מוצא פיו לפי אומד ה"ד. ובפרט על פי מה שפסק הש"ך ביו"ד בס"י רל"ח, לגבי אם אמר שלא אוכל נבילות וטריפות ואכל, אינו חייב משום שבועה, שהרי מושבע ועומד מהר סיני הוא וכתב שם הש"ך (סק"ה), דנראה דנפקא מינה אף האידנא, לענין חולה שמותר להאכילו נבילה, שאין צריכין להתיר שבועתו. יוצא מדברי הש"ך, דכשנשבע בהיותו בריא לא חלה שבועתו אנבילות גם אחרי שחלה דאו

הותרו לו. אמנם הש"ך עדיין נותר שם בצ"ע ופסק להתיר לו שם שבועתו מספק.

ה"אפיקי ים" ממשיך ומתריך דיש לחלק, דדברי הש"ך הם רק בנושבע על טריפות ולכן לא היה מקום לחול השבועה כלל, דמה שאין כן בנושבע שלא לאכול בסתם, אשר אז אכתי חל על דברים מותרים ולכן כשיחלה מתפשט האיסור מהמותרים וחל על האסורים.

וק"ל דהא הוא לא ענה על עיקר ההשגה על דבריו – „דכיון דבשעה שנשבע לא ה"ל דעתו לכך“, אם כן, כיצד יתפשטו הדברים המותרים על דבר שלא היה כלל בדעתו להשבע על האסורים. ועוד, כיון דלבסוף סובר הש"ך דיש להחמיר ולהתיר, זה מוכיח כמה חזק דבר שבתחלה היה בדעתו לאסור על עצמו את האסור, דזה מה שקובע לענין קיום שבועתו ולכן כאשר לא היה הדבר כלל בדעתו, ודאי שאינו יכול להתפשט בעתיד ממה שאסר על עצמו על מה שלא אסר את עצמו בשבועה מלכתחלה.

אמנם, בהמשך (אות ו') מצמצם ה"אפיקי ים" אפשרות זו רק לשיטת ה"ראשונים" הסוברים דאיסורים הותרו להם אצל חולה, אך ל"ראשונים" הסוברים דרק הודחו אצל חולה – „אי אפשר לאיסור שבועה לחול עליהם מטעם דאין איסור חל על איסור, דכיון דלא הותרו לו לגמרי האיסורים ועדיין אריה דאיסורא רביע עליהם, רק ההודחו לגביה מטעם פקוח נפש, אכתי שייך בזה אין איסור חל על איסור כמו שכתבנו לקמן ואין שייך בזה לומר דאיסור שבועה יחול עליהם בכלל דגם אהיתרא נשבע, דזה לא שייך רק בתחילת חלות השבועה, דאז שייך כולל מגו דחייל השתא אהיתרא חייל נמי אאיסורא, אבל בנידון דידן כשבא איסור שבועה לחול אאיסורא לא שייך כולל מגו דחייל אהיתרא, דאהיתרא חייל כבר כשנשבע והשתא בעינן שיחול אאיסורא לבד ולא שייך מגו בכהאי גוונא ופשוט הוא“.

ה"אפיקי ים" (לב,א) מקשה "פליאה עצומה בדברי הש"ך ז"ל ביו"ד סי' רל"ח", לגבי דברי השו"ע שם בסעי' ד' – „אמר שבועה שלא אוכל נבלות וטרפות ואכל, אינו חייב משום שבועה, שהרי מושבע ועומד מהר סיני הוא“.

הש"ך כתב על כך שם (סק"ה) – „נראה דנפקא מינה אף האידנא, לענין חולה שמותר להאכילו נבילה, שאין צריך להתיר שבועתו. מיהו, היינו, בנושבע כשהוא בריא, דהיינו, אז אסור בנבילות וטריפות, אבל נשבע כשהוא חולה, כיון שאז מותר לו לאכול אם כן חלה השבועה ויש להתיר לו. מיהו, י"ל דאף בכהאי גוונא לא חיילא השבועה, כיון שמותר לו לאכול משום פקוח נפש. אם כן השבועה נמי לא חלה, דנשבע ועומד מהר סיני על המצוה דפקוח נפש והוא נשבע לבטל מצוה זו. ונראה דיש להחמיר ולהתיר לו“.

על דברי הש"ך הקשה ה"אפיקי ים", מדוע יש להתיר לו, הרי זה דומה לשבועה שלא אוכל ז' ימים ואם כשהוא בריא ונשבע, כיון שלפני תום הז' ימים הוא יסתכן ויהיה חייב לאכול, כל שכן כאן, שכבר עכשיו הוא בגדר של מסוכן שאם לא יאכל את הטרפות (כיון שאין לו בשר כשר) זהו פקוח נפש ולכן ודאי שהשבועה אינה חלה משום שבועת שוא ואין צורך להתיר לו את השבועה כדברי הש"ך, כיון שאינו יכול לעמוד בשבועתו ועוד קשה גם לשיטת הר"ן שכתב שזו שבועת שוא כי רוצה לעבור על דברי תורה "ואך את דמכם..." ונשבע לבטל את המצוה ולא חלה שבועתו.

ונראה לענ"ד דלא קשיא קושיית ה"אפיקי ים" דיש לחלק. בענין ז' ימים הוא חייב לאכול משום פקוח נפש, אך בענין של החולה הבין ה"אפיקי ים" שכונת הש"ך היא גם כן שהוא חייב לאכול משום פקוח נפש ולכן השווה את שני הענינים ויצא לו קושיה, אך הש"ך אינו כותב בשום מקום שהוא חייב לאכול אלא שמותר לו לאכול משום פקוח נפש והוא חוזר על כך בלשונות שונים – "להתיר" ו"דמותר לו". והענין הוא שהבשר אינו תרופה להתרפא,

אלא זה רק עשוי לחזק אותו כידוע מתכונת אכילת הבשר, אך אין זה אומר שהבשר יוציא אותו ממצב של מיתה, לכן לא שייך להחיל עליו גדר "שאינו יכול לעמוד בו", בעוד שנשבע לצום זה ודאי שהאוכל היא תרופה ודאית שלא ימות ואם לא יאכל הוא ודאי ימות ולכן שייך בו גדר של "אינו יכול לעמוד בו" אם לא יאכל.

הוא הביא את דברי חכם אחד שאמר לו, כי בחולה לא שייך גדר "שאינו יכול לעמוד בו" משום ש"ישועת ה' כהרף עין" ואולי יבריא ויוכל לעמוד בשבועתו.

על כך הקשה ה'אפיקי ים' – „הלא על כל פנים זה אינו בידו וכל שאינו בידו מקרי דבר שא"א לעמוד בו לפי הסברא. ועוד קשה יותר הלא כל עיקרה של שבועה זו שמצא מקום לחול, אינה רק על עת חליו, דאז מותרים לו נבילות וטרפות...ומאי מהני לן שיכריא מיד ואם כן נמצא דאין מקום לשבועה זו אם לא יבריא מיד. ואז הלא מושבע ועומד מהר סיני. ואם כן ממה נפשך אין מקום כלל לשבועה זו לחול, דבעת חלי מוכרח הוא לאכול וכשבריא מושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול נבילות וטרפות ולא חלה שבועה“.

והנה לא זכיתי להבין דבריו. לגבי הפירכה הראשונה שלו, דאם "אינו בידו" לכן זה נחשב "שאינו יכול לעמוד בו". הוא הביא ראיתו מסברא ולא זכינו להבין סברתו והוא אף לא טרח להסבירה.

ועוד מניין לומר שאין זה נחשב "שיש בידו", הרי ראינו כי בכח האמונה ויר"ש לא לעבור עבירה גם במצב של פקוח נפש אדם יכול להתגבר גם בלא לאכול דבר מחזק ומפורסם על מרן ה"קה"י, כי בהיותו בצבא הרוסי לא נטל מעיל מהעץ בשבת משום מוקצה אף שבמצב זה היה קופא למוות והתחזק באמונתו וניצל. וכאמור אין מדובר בתרופה, אלא בחיזוק גופו ועוד שיסורין מושבעים מתי לצאת ויתכן שיתברר כי גם בלא אכילה הוא הבריא וכבר נגזר מראש לפני שאכל שאינו צריך לאכול בניגוד להרעבה עצמית שודאי שימות

וי"ל דמה שאומר הש"ך לשון "מותר" ולא "חייב", אין כוונתו שאינו חייב לאכול, אלא כוונתו היא רק דמבחינת הלאו של נבלה אין כאן איסור אלא היתר. ולענין השהיית האוכל משום "ישועת ה' כהרף עין" נפסק בשו"ע/או"ח (שכח, יג) – „כל הזריז לחלל שבת בדבר שיש בו סכנה הרי זה משובח, אפילו אם מתקן עמו דבר אחר, כגון שפרש מצודה להעלות תינוק שנפל לנהר וצד עמו דגים“ וכתב שם ה"מ"ב" אות ל"ז – „ולכן אם יש אפילו ספק הצלה ויש סכנה בברור, כל הזריז הרי זה משובח“.

אמנם יש כאן גורם נוסף, אשר מעלה שם ה"מ"ב" באות ל"ט, לגבי הצורך לשחוט לו במדה ויש בהמה כשירה ולא להאכילו נבלה – „דשמא יהיה קץ באכילת נבלה ולא יאכל ויסתכך“.

אם כן, כאן לכאורה אינו עובר על שבועת שוא, כיון שהוא אף נשבע שלא יאכל את הנבלות ודאי שקץ בהן ואינו מסוגל להכניס הנבלה לפיו. אם כן, הוא אנוס ואנוס רחמנא פטריה וממילא אינו עובר על שבועת שוא, כי בשבועתו רצה לגלות את דעתו עד כמה הוא אנוס ויש בשבועתו משמעות של שבועה כי אינו מסוגל לאכול את הנבלה ולכן הוא לא יאכל אותה וכאשר יש אומדנא דמוכח ויש בסיס לדבר שזו כוונתו, אף בשבועה לא אמרינן בטלה דעתו אצל דעת בני אדם או אצל דעת ב"ד ולכן, לכאורה, זו אינה שבועת שוא ושבועתו קיימת.

לפי זה, גם קשה לענ"ד מה שהסיק הש"ך דיש להחמיר ולהתיר שבועתו, הרי כיון דיש אומדנא דקץ בה אם כן כאשר בפועל לא יאכלנה, התרת שבועתו היתה לשווא ובפרט שהש"ך עצמו כותב שזה רק מצד חומרא, ויש ליישב.

ה'אפיקי ים' (לב, ה) מעלה שאלה לדעת ה'אחרונים', אשר אינם מחלקים בין איסור כולל לאיסור מוסיף. הוא שואל – „מדוע לא נימא באמת דעל עת שיסתכן לא חלה שבועתו בכדי קיום נפשו, משום דהוא נשבע לבטל מצוה. כיוון דברור לנו בעת השבועה, דשבועה זו תגרום לבטל מצות פקוח נפש דודאי הוא שיסתכן. ובודאי הו' זה

בכלל נשבע לבטל מצוה דעלמא. אף דהמצוה גם כן באה על ידי שבועתו, מכל מקום לאו הרעה רשות היא". הוא למעשה שואל, שנחלק את דברי הנשבע, כאילו נשבע ב' שבועות. שבועה ראשונה הוא נשבע על אי אכילה בששה ימים שלא יסתכן ושבועה שלא יאכל ביום השביעי, שבו הוא מסתכן משום פקוח נפש, שהוא איסור מוסיף על שבועתו הראשונה על ששה ימים בהם הוא אינו מסתכן.

וק"ל טובא ההנחה שלו, דששה ימים ודאי שלא יסתכן כלל וכי כל האנשים שוים בכך, הרי יש שמתחילים כבר להסתכן אחרי ב' ימים ויש שמסתכנים ביום ג' או ד' או ה' או ו' ימים. אם כן קשה, דלא מצינו בשבועות של איסור מוסיף וכולל שאין הדבר ברור וחתוך מהי השבועה הראשונה ומהי השבועה השניה ובפרט שראינו כבר לעיל, כי בגמרא הובא שאדם כבר מסתכן אחרי יומיים וכן אחרי שלשה ימים.

ה"אפיקי ים" מתרץ, שלא שייך לומר,, דמגו דחלה שבועה אששה ימים שלא יסתכן... חלה גם על יום השביעי", אך מטעמים אחרים.

א. משום דהרמב"ם כתב [הל' שבועות (ד,י)] – ,,באומר שבועה שלא אוכל ככר זו היום וחזר ואמר שבועה שלא אוכלנה לא חלה שבועה שניה". הראב"ד השיגו והכס"מ תירצו. "שער המלך" [הל' איסורי ביאה פ"ז] הסביר את דברי ה"כס"מ בדברי שו"ת הרדב"ז, דטעמו של הרמב"ם הוא משום דלא אמרינן איסור מוסיף, אלא היכא שהאיסור נוסף בזמן שהאיסור הראשון עדיין חל על החתיכה, כגון חמותו האסורה לו באיסור אחד ואחרי כן אם נתאלמנה או נתגרשה והתחתנה שוב, נעשית אסורה עליו באיסור נוסף של אשת איש בזמן שעדיין חל עליו גם איסור של חמותו, אך הכא בזמן שהאיסור השני חל עליו אין כבר את האיסור הראשון, כי נשבע לא לאכול רק יום אחד. גם לדעת ה"אחרונים" המחלקים בין "כולל" ל"מוסיף" וסבירא להו דאמרינן כולל מזמן לזמן וראייתם מהא דקיי"ל דהאומר שבועה שלא אוכל מצה סתם הוי כולל ואסור לאכול מצה בלילי פסח [על בהגהות "מאמר מרדכי" על ה"מאירי" עמ"ס נזיר (ד.ד)]. מכל מקום, כאן אינו שייך איסור כולל, כיוון דכל מה שנשבע לבטל את המצוה של "ונשמרתם" משום פקוח נפש, אינו בנוסף לששת הימים הראשונים שהיה בריא, אלא נובע מעצם השבועה בהיותו בריא, דלולא שנשבע על הימים שהיה בריא לא היה מגיע למצב שיסתכן ביום הז'.

ב. ועוד לפי מה שחידש ה"אפיקי ים" בס' כט, דהיכא דעל ידי הכולל, יגרם שלא יחול כלל, לא אמרינן כולל ואם כן גם כאן ,,על ידי שנאמר כולל, יסובב לנו דהוי "דבר שאי אפשר לעמוד בו", משום דודאי יאכל לכשיסתכן וכשאוכל עובר אז אשבועתו וכמו שכתב ה"כסף משנה" ז"ל בטעמיה דהרמב"ם ז"ל. ואם לא נאמר כזה כולל ונימא דעל עת שיסתכן לא חלה כלל שבועה, דהוי נשבע לבטל מצוה. אם כן שפיר תחול שבועתו עד שעה שיסתכן. ולא הוי דבר שאי אפשר לעמוד בו משום דכשיסתכן יאכל. דהלא לא חלה שבועתו על שעה שיסתכן והוי אפשר לעמוד בשבועתו שפיר ותחול שבועתו עד שעה שיסתכן. וכמו שנשבע שאוכל נבילות ושחוטות דמצינו לה"ראשונים" ז"ל דאף דלא חלה שבועה לאכול נבילות מכל מקום חלה לענין שחוטות".

ה"מחנה אפרים" (הל' שחיטה סי' ח') הביא את תשובת הר"ן, דהנשבע לפרוע את הקרן ואת הריבית, דחל רק על הקרן ולא על הריבית, אך הוא מביא את הרמב"ם שכתב דלא חלה כלל השבועה, משום דכאשר אינה חלה השבועה (כגון ריבית) לבטל את המצוה אינה חלה גם השבועה על דבר הרשות (כגון הקרן). אם כן, גם בנדון דידן, כיון שלא חל על הזמן של ביטול המצוה כשיסתכן באי אכילה, אינו חל גם על זמן הרשות, אך אכתי תיקשי דכיון שאינו חל על זמן שיסתכן, ממילא על שאר הימים הוי דבר שיכול לעמוד בו ומדוע כתב הרמב"ם, דהוא שבועת שוא, משום דאינו יכול לעמוד בו ?

לענ"ד נראה לחלק :

א. דבשבעה שלא אוכל ז' ימים, לא שייך לומר דחלק הוא רשות וחלק הוא חובה. והוא משום דזה שייך רק בדבר אשר כבר בזמן השבעה יש את הרשות ואת החובה ואילו כאן, בזמן שהוא נשבע, אין כאן עדיין את הזמן של סכנה, כמו שכתב "קצות החושן" (עג,ה) אות (ג), לגבי מי שנשבע שלא יאכל מצה. אמנם ע"י שם, דבמחלוקת ה"ראשונים" הדבר תלוי.

ב. עוד יש לחלק, דדבר כזה שייך בשני דברים הנפרדים זה מזה ואילו בנדון דידן האיסור עצמו נוצר מדבר הרשות של הימים אשר בהם הוא אינו מסתכן. וע"י שם ב"קצות החושן", שכתב כן בד"ה וכן – „ולמה אינו חל על ידי כולל שהרי כלל בתוכו יום ויומיים, אלא ודאי...דמעולם לא היתה שבועה על דבר היתר בפני עצמו, אלא תיכף שבועתו לשוא יצאה, כיון דצריך לאכול תוך שבעה ימים, משו"ה אין השבועה חלה כלל“.

ה"מחנה אפרים" הקשה שם (סי' יט) על הר"ן, הסובר שהוא נשבע לבטל את המצוה ולהמית את עצמו, דאמאי לא תחול השבועה בכלל מיגו דחלה היום חלה עד סוף זמנה.

אמנם, מה שיש לומר ולתרוץ את קושייתו כבר כתבנו לעיל, דכן נראה גם מדברי ה"קצות" שהבאנו.

שו"ר דבאמת ה"אפיקי ים" משלב את ב' התירוצים שכתבנו. הוא מסים את דבריו שם בס"ל ל"ב וכותב – „וזה לא תקשי, דאמאי צריך הרמב"ם ז"ל לומר, דטעמא דלא חלה שבועה משום דבר שאי אפשר לעמוד בו ולא קאמר כמו שכתב הר"ן ז"ל, משום נשבע לבטל מצוה ולא חלה כלל, דבלאו הכי על כרחך צריך לומר, או דהרמב"ם ז"ל לא פסיקא ליה דהוי לבטל מצוה הכתובה בתורה, או דנפקא מינה מטעמא דדבר דאי אפשר לעמוד בו לענין קונם. ואי מהני כולל דבנשבע לבטל מצוה מהני כולל. ודבר שאי אפשר לעמוד בו לא מהני בשום דוכתא ואתי שפיר“.

בסוף סי' לג מתייחס ה"אפיקי ים" לתירוץ ידידו על קושייתו (מדוע הרמב"ם כותב, כי טעמו, דהוי שבועת שוא, משום שאי אפשר לעמוד בו.) – „משיטת הרמב"ם ז"ל עצמו, דנשבע שלא אוכל אין נבילות וטריפות בכלל. ועל זה כתב לתרוץ, דזה כיון הרמב"ם במה שכתב "נשבע שלא אוכל כלום" והיינו, דפירש בהדיא שאוסר עליה גם נבילות וטריפות“.

ה"אפיקי ים" דוחה את תירוצו, אם משום שהוא החוק ואם משום שיקשה דברי ה"כס"מ" שהקשה מדברי ה"ירושלמי“.

**ביאורים, הערות וחידושים על
ספר "חדושי רבינו חיים הלוי על
הרמב"ם"**

**ועל
"גליונות החזו"א על ספר חדושי
רבינו חיים הלוי על הרמב"ם"**

מאת

דב בהר"ר אהרן ברקוביץ זצ"ל

תוכן

א	רמב"ם/ה' ק"ש (ב,א)
ב	סיכום שיטת הרמב"ם על פי שיטת מרן הגר"ח זצוק"ל
ה	רמב"ם/ה' תפילין (א,טו)
ו	רמב"ם הלכות מילה (א,י)
ח	דעת הגר"ח ז"ל בגדר 'מילה שלא בזמנה' ופדיון הבן
ט	רמב"ם/הלכות שבת (י,יז)
י	רמב"ם/ה' שבת פרק יז הי"ב והי"ג
יא	רמב"ם/ה' חמץ ומצה (א,ג)
יב	רמב"ם/ה' חמץ ומצה (ה,ו)
יב	רמב"ם/ה' סוכה (ד,יא)
יב	רמב"ם/ה' גירושין (ח,יג)
יג	רמב"ם/ה' איסורי ביאה (יג,יב)
יג	רמב"ם/ה' מאכלות אסורות (ג,יא)
יג	רמב"ם/ה' מאכלות אסורות (ג,ד)
יג	רמב"ם/ה' מאכלות אסורות (י,טו)
יד	רמב"ם/ה' נדרים (יג,כב)
יד	רמב"ם/ה' תרומות (א,כב)
יד	רמב"ם ה' מעשר שני (א,יד)
טו	רמב"ם/ה' בכורים (ב,יג)
טו	רמב"ם/ה' ביכורים (י,יד)
טז	רמב"ם/ה' בית הבחירה (א,י)
יה	רמב"ם/ה' ביאת מקדש (ט,ז)
יה	רמב"ם/ה' איסורי מזבח (ג,י)
יט	רמב"ם/ה' מעשה הקרבנות (יג,יב)
כ	רמב"ם/ה' תמידין ומוספין (ג,ד)
כ	רמב"ם/ה' פסולי המוקדשין (יג,ט)
כ	רמב"ם/ה' שכירות (א,ד)

רמב"ם, הל' ק"ש (ב,א):

„הקורא את שמע ולא כיוון ליבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו. והשאר, אם לא כיוון ליבו אפילו היה קורא בתורה או מגיה הפרשיות האלו בעונת קריאת שמע יצא והוא שכיוון ליבו בפסוק ראשון“.

לכאורה, חמש המילים האחרונות מיותרות, שהרי כתבן כבר בריש הסעיף, אך עיין ב"באר היטב" [(ס,ה) (ג)], המבאר שהדגשה זו באה לומר דשאר פרשיות אין צריך בכוונת הלב מה שאומר, אלא רק לצאת ידי חובה – „אע"ג דבסעיף ד' פסק דמצות בעי כונה, היינו, שיכוין לצאת, אבל כוונת הלב שישים על ליבו מה שהוא אומר אין צריך אלא בפסוק ראשון“.

מרב הגאון רבי ברוך בער מקמניץ מבאר בספרו ("ברכת שמואל", מס' גיטין סי' ל' בד"ה ונראה) חילוק זה בין כוונת המצוה וכוונת הלב, שהוא החילוק בין "לשמה" ל"כונה" בכל התורה – „ונראה דהנה מצינו דיני לשמה בתורה, כגון גבי גט וקורבנות וס"ת ותפילין... וכדומה. ומצינו גם כן דיני כונה בתורה כגון בעשיית המצוה למאן דאמר מצות צריכות כונה. וצריך לדעת מהו דין לשמה ומהו דין כונה. ונראה דדין לשמה שכתורה דהוי דין עשייה... דעל ידי שעושה אותן לשמה נעשו גט וקורבן וס"ת ובלא עשייה לשמה לא נעשה גט וכדומה, אבל דין כונה גבי עשיית מצוה אינו דין עשייה דנאמר דעל ידי זה שמכוין נעשה האכילה אכילת מצה ובלא הכונה לא נעשה חפצא של האכילה אכילת מצה, דזה ודאי אינו דין עשייה, אלא עוד דין שהוא בהמצוה שבלא זה אינו יוצא... והנפ"מ הוא בין דין עשייה לשמה לבין דין כונה, אם חושב על תנאי וספק, דאם בדין לשמה, לא מהני מה שחשב על ספק אפילו נתקיים התנאי מכל מקום הא מכיון שעשאו על הספק, הרי ליכא עשייה אם לא מדין ברירה, מה שאין כן בדין כונה אפילו על ספק נמי הוי כונה מכיון דהא סוף סוף הא כיון הך כוונה“.

נוכל להשוות את דבריו אלו לענין ק"ש דכוונת הלב בפסוק הראשון הוא מה שעושה אותו לחפצא של מצות ק"ש והוא דין ה"לשמה" אך מה שמכוון באופן כללי על אמירת פסוק זה לצאת ידי החובה הכללית של המצוה, היינו, שמצווה לעשות כן ע"י הקב"ה זהו עוד דין בהמצוה, אשר ללא כוונה זו אינו יוצא ידי חובת מצות ק"ש למאן דאמר דמצוות צריכות כוונה.

המ"ב שם בסעי' ד' ביאר חילוק זה לענין ברכות ק"ש באות (ז) – „דע, דלפי המתבאר מן הפוסקים, שני כוונות יש למצוה א. כוונת הלב למצוה עצמה וב. כוונה לצאת בה, דהיינו שיכוון לקיים בזה כאשר צוה ה' כמו שכתב הב"ח בסימן ח'. וכוונת המצוה שנזכר בזה הסעיף (=היינו, י"א שאין מצוות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה... וכן הלכה), אין תלוי כלל בכוונת הלב למצוה עצמה שיכוון בלבו, למה שהוא מוציא מפיו ואל ירהר בלבו לדבר אחר, כגון בק"ש ובתפלה וברהמ"ז וקידוש וכדומה, דזה לכר"ע לכתחילה מצוה שיכוון בלבו ובדיעבד אם לא כיוון יצא, לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות של תפלה כמו שמבואר לקמן, רק שמחולקים בענין, אם לכוין קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה. ולמצוה מן המובחר כו"ע מודים דצריך כוונה, כדאיתא בנדרים, "ראב"צ אומר עשה דברים לשם פועלם, ונאמר 'ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה", וכמו שכתב הגר"א על הא דאיתא בסימן ח' עי"ש". וכאן בסעיף ה' אות ל"א כתב המ"ב, לענין שאם לא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא – „כוונה זו האמורה כאן איננו הכוונה האמורה בסעיף ד' דשם הוא הכוונה לצאת ידי חובת מצוה, זה בעינן לכל הפרשיות [כמו שכתב הריטב"א בר"ה (כח):] ושיטה מקובצת בברכות (יג.)], מה שאין כן כוונה זו הוא להתבונן ולשום על ליבו מה שהוא אומר, ולכך הוא לעכובא, רק בפסוק ראשון שיש בו עיקר קבלת עול מלכות שמים ואחדותו יתברך. וי"א [כס"מ, הל' ק"ש (ב,א)] שאפילו כונה לצאת הוא לעיכובא רק בפסוק ראשון“. היינו, שכיון בפסוק ראשון לקרות ק"ש, אך בשאר הפרשיות, כתב הכס"מ שם – „אפילו קראן להגיה... לית לן בה“. ורק לענין שאר ברכות צריך כוונה לצאת ידי חובה. (ב,סגד) כתב השו"ע – „ועיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובה וחוזר וקורא [והפמ"ג מפקפק לגבי חזרה זו אם היא מדאורייתא או מדרבנן (בה"ל)], ואפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה מודה הכא“.

וביאר המ"ב אות (טו), ד"ה מודה הכא – „דאע"פ שאין מתכוין לצאת בזה ידי מצוה, עכ"פ צריך כוונת הלב בכל פסוק ראשון כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים“. היינו, אבל לדין שמצוות צריכות כוונה צריך כוונה לצאת ידי חובה גם בפסוק ראשון והוא לעכובא גם כן כדברי הכס"מ.

ובד"ה לא יצא, ביאר המ"ב – „אפילו אם קודם שהתחיל לקרות נתכוין לקיים בהקריאה המצות עשה דקריאת שמע, מכל מקום כל שבאמצע פנה לכו לדברים אחרים, הרי לא קיבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב“.

מקורו של המ"ב הוא ב"בית יוסף" בשם הרשב"א ד"ה כתב הרמב"ם – „כתב הרשב"א בפרק היה קורא, דלכו"ע פסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד. ואפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת דברים אמורים, אבל צריך כוונת ענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים, כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו גם כן בברכה ראשונה של תפלה, בשילהי פרק אין עומדין (לד:). והטעם שבשאר מצוות שהן מצוות עשייה, כל שעשה מצוותו, אף על פי שלא נתכוין לה הרי קיים מצוות עשייתו, אלא שאין זה מן המוכרח וכל שכן שיצא, אם כיוון לצאת, אף על פי שהרהר באמצע המצות, אבל אלו שהן קבלת מלכות או סדור שבחים, אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים“.

ה"משנה ברורה" (ד,ס) ס"ק י' מביא את דברי ה"חיי אדם", אשר כפי שנראה להלן זו היא שיטת ה"חזו"א" בדין "עומד לפני המלך", שאם יש למתפלל "הרגשה כהויה" יצא בדיעבד – „דע עוד דכתב הח"א בכלל ס"ח, דמה דמצריכין ליה לחזור ולעשות המצוה, היינו, במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה... אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר התפלה וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מתכוין עכ"ל, ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת אע"פ שלא כיון בפירוש יצא, אבל בסתמא ודאי לא יצא כדאיתא בתוס' [מס' סוכה (לט.)] ד"ה סובר. וכל זה לענין בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך ליהדר לכיון קודם כל מצוה וכן העתיקו כל האחרונים בספריהם...“.

אמנם, ייתכן לומר חזו אינה ראייה למרן ה"חזו"א", כי כוונה כזו יכולה להיות מספקת לענין הכללי של עשיית המצוה, אך לא לענין צורת עשיית המצוה של "עומד לפני המלך", שהוא גדר הלשמה אותו הגדיר ה"ברכת שמואל".

הרמב"ם הל' תפלה (ד,לא)

„ה' דברים מעכבין את התפלה... וכוונת הלב... כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו“.

על כך הקשה ב"חדושי רבינו חיים הלוי" על הרמב"ם שם – „מסתימת לשון הרמב"ם מבואר דדין כוונה הוא על כל התפלה שכל התפלה הכוונה מעכבת בה. וקשה ממה שפסק הרמב"ם בפ"י שם ז"ל – „מי שהתפלל ולא כיוון את ליבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך“, דמבואר להדיא דהכוונה אינה מעכבת רק בברכה הראשונה וצ"ע“.

ותירץ מרן הגר"ח זצוק"ל – „ונראה לומר דתרי גווני כוונות יש בתפלה, האחת כוונה של פירוש הדברים, ויסודה הוא דין של כוונה ושנית שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ה', כמבואר בדבריו פ"ד שם ז"ל – „ומה היא הכוונה שיפנה את ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה“. ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין ליבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין שזה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל "מתעסק", דאין בו דין מעשה. וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה. דבמקום שהיה "מתעסק", דינו כלא התפלל כלל. וכאלו דלג מלות אלה. והלא ודאי לענין עצם התפלה כל הי"ט ברכות מעכבין. ורק היכא שמכוון ומכיר מעשיו ויודע שהוא עומד בתפלה, אלא שאינו יודע פירוש הדברים, שזה דין מסויים רק בתפלה לבד, הוספת דין כוונה. בזה הוא דאיירי הסוגיא דברכות דף ל"ד, "המתפלל צריך שיכוין ליבו בכל הברכות ואם אינו יכול לכיוון את ליבו בכולן יכוון באחת מהן. אור"ח אר"ס משום חד דבי רבי-באבות“. ובאמת דגם בדין כוונה תרי דינים יש בזה, חדא דין כוונה, שמכוון לעשות המצוה, והוי מדין כוונה של כל המצוות דקי"ל "מצוות צריכות כוונה". ובזה אין חילוק בין ברכה ראשונה לשאר התפלה, כיוון דהוא דין הנהגה בכל המצוות. וכשאר המצוות, דכל המצוה כולה צריכה כוונה, ולא מהני כוונת מקצתה הכי נמי בתפלה דכוונה כולה צריכה כוונה. וזהו שפסק כן הרמב"ם, דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה, והיינו מתרי טעמי. חדא משום דבלאו הכי הוי מתעסק. ועוד משום דין מצוות צריכות כוונה, דתרווייהו מעכבי בכל התפלה כמו בכל המצוות. ורק

בכוונת פירוש הדברים, שהוא דין מסויים רק בתפלה בזה הוא דק"ל דלא מעכבא רק בברכה ראשונה דאבות וכמבואר בהסוגיא דברכות דף ל"ד. והנה, בפרק ד', כוונת שידוע שהוא מתפלל, כתב הרמב"ם ז"ל כוונת הלב כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת וליבו טרוד אסור להתפלל עד שתתיישב דעתו". ובפרק י' שם, לא כתב הרמב"ם רק חד גוונא, "מי שהתפלל ולא כיוון ליבו יחזור ויתפלל בכוונה". ואינך תרי בבי שימוד דעתו אם יכול לכוון וכן הא דבלא כיון הוי כלא התפלל, השמיט. ונראה, דדעת הרמב"ם דשני מחלקות הן בתפלה. זאת הכוונה שהוא מכוון ומכיר שהוא עומד בתפלה, דזה הוי משום דין מתעסק ומשום דין מצוות צריכות כוונה, דזה הדין והעיכוב הלא נודג בכל התורה ובכל המצוות לחוד, וכוונת פירוש המילות לחוד. ותרי גווני חיובי המה בתפלה. מחויב הוא לכוון שהוא עומד בתפלה, משום דלא שניא תפלה משאר המצוות. ומחוייב הוא בכוונת פירוש הדברים משום חובת כוונה המסויים רק בתפלה. ושני החיובים אין מעכבין זה את זה. אלא דיוצא מזה ממילא, דאם הוא מתעסק או חסר לו דין כוונה של כל המצוות, אם כן הרי בטל עיקר המצוה. וממילא דהרי הוא כלא התפלל. ואם אינו יכול להתפלל אל יתפלל, כיוון דאין זה תפלה כלל. אכן, בחובת כוונה של פירוש הדברים, כיוון דהויא מסויימת רק בתפלה, על כן אמרינן דאף על גב, דאינו יכול לקיימה, מכל מקום שפיר חיילא עליה חובת תפלה שיעשה אותה ככל המצוות ואית בה דין תפלה. ואם שיוכל להיות גם כן בלא טעמא. אבל יש להוסיף עוד, לדעת הרמב"ם, דחובת התפלה ומצוותה הוי מדין תורה, ואפילו להחולקים על הרמב"ם, היינו, רק בחיובה אבל קיומה וענינה הוי לכולי עלמא מדין תורה, ואם כן, מתעסק דהוי דין דאורייתא בכל התורה כולה, דמתעסק אינו כלום מדין תורה. וכן הא דמצוות צריכות כוונה דנודג בכל מצוות התורה, הוי גם כן דין עיכוב שלו מדין תורה ואינה תפלה מדין תורה, ועל כן לא יתפלל. מה שאין כן דין כונה של פירוש הדברים המסויים רק בתפלה, הרי גם בתפלה עצמה, אינו רק מתקנת חכמים. ואם כן שפיר נוכל לומר, כיוון דמדאורייתא מיהא הויא תפלה, על כן יתפלל גם בלא יכול לכוון זאת. אך אם יכול לכוון, רק שהתפלל בלא כוונה, יחזור ויתפלל, משום הך כוונה שחיובה מדבריהם. ועל כן הביא הרמב"ם, רק שיחזור ויתפלל ולא יותר וכמו שנתבאר.

סיכום שיטת הרמב"ם על-פי שיטת מרן הגר"ח זצוק"ל:

בתפלה ישנם ג' דינים: א. דין של "עומד לפני מלך", או כדברי הרמב"ם בפ"ד – „ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה“. מצב זה חייב ללוות את האדם במשך כל התפלה. אם קרה שאפילו בחלק של התפלה לא כיוון לכך, לא יצא ידי תפלה מדין תורה, כי הוא נחשב כ"מתעסק" וכאילו שלא התפלל "וכאילו דלג מלות אלה", ואינו נקרא כלל תפלה, היינו, דבר זה אינו שייך ל"כוונה", אלא למושג של הגדרת עצם התפלה.

ב. ישנו עוד דין השייך לא למהות מושג התפלה, אלא למהות הכוונה, השייכת גם בכל המצוות, מצד מה דק"ל "מצוות צריכות כוונה". גם יסוד דיני זה, שייך בכל ברכות תפלת י"ח, כי לא שייך, שחלק מהמצווה יכוון לשם הציווי להתפלל ובחלק לא יכוון לכך. לכן כתב הרמב"ם, שמעכב את קיום מצות תפלה, כוונה זו. א"כ, העיכוב בתפלה נובע מב' סיבות דלעיל.

בפ"ד מתכוון הרמב"ם לשני יסודות דיניים אלו. אך קשה על פי זה ניסוחו של הרמב"ם, שכן כותב קודם דין, לגבי המצב שבדיעבד, היינו, "אם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". רק אחרי כן כותב את הדין של המצב, של מה שצריך לעשות לכתחילה. "מצא דעתו שמשובשת...אסור לו להתפלל". לכאורה, היה צריך לכתוב הפוך, קודם על הדין של לכתחילה, מה שהוא מחויב לעשות ורק אחר כך על הדין של המצב שבדיעבד. ר' חיים מתייחס לכך כקושיה מוסווית וכותב רק את התירוץ על כך. הוא מסביר שהרמב"ם, לגבי המצב שבדיעבד, אינו מתייחס כדין אלא כפועל יוצא, היינו, הדין שכותב הרמב"ם הוא דין כללי, ש"כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה". מיד לאחר מכן מסביר הרמב"ם, כיוון "דאם הוא מתעסק או חסר לו דין כוונה של כל המצוות, אם כן הרי ביטל עיקר המצוה וממילא דהרי הוא כלא התפלל". וממילא, "אם אינו יכול להתפלל אל יתפלל, כיוון דאין זה תפלה כלל". אם כן, בסעיף שם בפ"ד, ישנה רק הוראת ב' דינים א. שתפלה שאינה בכוונה אינה תפלה. ב. שהאדם צריך לברר לפני התפלה, אם יכול הוא להימצא במצב של מתפלל, אחרת אסור לו להתפלל. דין זה, גם הוא נגזר ממה שכתב לפני כן, שתפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, אלא שהיא גם באה להורות מבחינה מעשית לאדם, לבדוק עצמו לפני כן, שלא יכניס עצמו למצב של כביכול תפלה, בו בזמן שאינו מתפלל כלל.

ברם, כל זאת—שאינו נחשב כמתפלל—זה רק מדין דאורייתא, שאליו מתייחס הרמב"ם בפ"ד, כיוון שדין "מתעסק"

ודין חוסר כוונה, שמחוייב לכוון כמו שמחוייב בכל המצוות, עיכובו הוא מן התורה. אמנם, ישנו עוד דין שהוא מדרבנן, לעניין כוונה שעייכובו הוא רק בברכת האבות, ואליה מתייחס הרמב"ם בפ"י.

שו"ר, דב' הבנות אלו בדברי הגר"ח, כן הביין ב"מנחת שלמה" (א' ב') – „דסובר דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה, לא רק באבות וגם... דאף מפני הטעם, שמצוות צריכות כוונה ג"כ צריך שיכוין בכל ברכות שבתפלה, אף אם נתכוין כראוי בברכה ראשונה דאבות...“.

ג. בפ"י פסק הרמב"ם לגבי עוד סוג דיני השייך למושג הכוונה, דין כוונת פירוש המילים, אשר נעשו ע"י עזרא ובית דינו שהוא מדרבנן. הם תיקנו מילים אלו על דעת כן, שגם אם לכתחילה אינו יכול לכוון פירושם, שיתפלל אותם בלא להביין, אך אם יכול לכוון הבנת פירושם ובכ"ז לא כיוון אפילו בברכת אבות, יחזור ויתפלל. ולכן משמיט הרמב"ם בפ"י את היסודות הנצרכים – אומד הדעת וכוונת הלב, כי בפ"י מדבר הרמב"ם על פירוש המילות, שהם מדרבנן, שאם אינו יודע פירושם, בכל זאת יוצא ידי חובה. ואם הוא כן יודע פירושם, אין צורך בהכנות לפני כן כדי להביין לרצות לכוון בפירוש המילות, כי ממילא כיוון שצריך לכוון ולאומד דעתו, כדי לכוון בשני הדברים שמדאורייתא – אחרת זה מעכב בכל התפלה – כשיכוון לכך ימצא עצמו מוכן לכוון גם את פירוש המילים.

ה"חזון איש" השיג על הבנות אלו, ב"גליונות לחידושי רבינו חיים הלוי", בני ברק, תשל"ד, לגבי מה שביאר מרן הגר"ח, שהיסח הדעת מכך שהוא עומד לפני השכינה, מעכבת בכל התפלה. ה"חזון איש" מעיר על כך – „זהו דבר שאי אפשר, דבשעה שמתעשת ולבו מהרהר בדבר מן הדברים, ודאי יש כאן היסח הדעת מכוונה שכתב הר"מ, וכבר אמרו ב"ב קס"ד ב', דעיון תפלה אין אדם ניצול מהן בכל יום, ואמרו נחזיק טיבותא לרישא כמו שכתב תוס' שם מהירושלמי. ואפשר כוונת הגאון ז"ל בשעה שעומד להתפלל וכל התפלה סתמא כלשמה, א"כ לא שייך לדון אי סגי באבות. ולולא דברי הגאון ז"ל יש לומר, דהר"מ בפ"ד בעיקר התפלה איירי וענינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פירוש בפ"י, וכן בגמרא לא תניא בחד דוכתא, ויש בדברי הר"מ העתק מאמרי חז"ל בהפלת הכונה, אבל אין כולם מעכבים, ואם עמד מתוך הלכה שאינה פסוקה אינו חוזר ומתפלל, וכן כיוצא בזה, וכל אדם העומד להתפלל, לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהיא תפלה לפניו יתברך, אלא שאין ליבו ער כל כך וכדיעה קלושה סגי דיעבד, אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך“.

ה"חזון איש" משיג על מרן הגר"ח בד' ענינים:

- א. לא יתכן שמחשבה זרה בזמן תפלה, מהווה היסח הדעת ודאי מצד הדין, כיוון שמוכח מהגמרא שאין אדם ניצול בכל יום מהרהור אחר בזמן תפלה.
- ב. אם כל התפלה כמקשה אחת צריכה להיעשות לשם מצות תפלה, לא שייך לדון אם מספיק לכוון רק בברכה הראשונה – ברכת האבות.
- ג. בפ"ד הרמב"ם עוסק רק בתאור עניני התפלה ולא בדיני עיכוב בקיום המצוה. הוא מלקט ומסכם ממקומות שונים את עניני התפלה ועיקרה ולא הלכה ממקום מסוים בגמרא. דין עיכוב בתפלה פוסק הרמב"ם רק בפ"י.
- ד. מרגע שאדם עומד ומתכוון להתפלל, לא שייך לומר עליו "מתעסק", כי תמיד יש לו "ידיעה כהה" שהוא מתפלל ועומד לפני ה', אף שאין ליבו ער. ידיעה קלושה זו מספיקה לפחות בדיעבד.

נברר מה יתכן, שמרן הגר"ח צוק"ל היה עונה, על השגותיו של מרן ה"חזון איש" ואח"כ ננסה לברר מה הם יסודות המחלוקת שביניהם.

- א. החזון איש מסתמך על ב' מקורות מהבבלי והירושלמי, כדי לסתור את היסוד, שהרהור של הסחת דעת מכך, ש"עומד לפני המלך" וכוונת התפלה, פוסלת את כל התפלה.
- המקור הראשון מופיע במס' ב"ב (קסד:), – „אמר רב עמרם אמר רב שלוש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה“.
- רשב"ם – „יש מפרשין שלאחר שהתפלל דן בלבו שישלם לו הקב"ה שכרו ויעשה הקב"ה צרכיו וישמע תפלתו לפי שהתפלל בכונה“.
- רגמ"ה – „שמחשב בדעתו איכוון בתפלתו שיעשו לי רצוני. והיינו שדומה שמנסה לבורא ברוך שמו“.
- תד"ה עיון תפלה – „הוא רע כשמהרהר בתפלתו, כדאמרינן בברכות (נה.) "המעייין בתפלתו סוף בא לידי כאב לב

(רש"י – „אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכוונה“). ושם לעיל (לב:) ד"ה כל המאריך בתפלתו ומעיין בה, פירש – „מצפה שתיעשה בקשתו על ידי הארכתו. סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכת חינום“.

תד"ה כל – „פירוש שתבא בקשתו לפי שכיוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא היא וכן משמע פ' הרואה (נה.) ג' דברים מזכירין עוונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה לא כן משמע בפ' מפנין (קכו.) „דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה וקא חשיב עיון תפלה [רש"י – „לכוון תפלתו“], אלמא מעליותא היא? וכן משמע בגט פשוט (קסד:) דקאמר משלושה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה, פירוש שאין אדם מעיין בה. אם כן משמע שהוא טוב? וי"ל דתרי עיון תפלה יש. עיון תפלה דהכא המצפה שתבוא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוון את ליבו לתפלה“.

עיינ בתד"ה אר"י תיתי ליה קיימית עיון, בשבת (קיה:), – „פירוש בכונת הלב וכן ההיא דאלו דברים שאוכל מפירותיהן בעוה"ז, דחשיב עיון תפלה. אבל הא דאמר בברכות המעיין בתפלתו סוף בא לידי כאב לב, ההוא עיון דמצפה מתי יעשה הקב"ה בקשתו, שסבור שתפלתו מקובלת כדמיתיי עלה תוחלת ממושכה מחלה לב וכן ההיא דאמר ר"י שלשה דברים מזכירין עוונותיו של אדם...ועיון תפלה והא דאמר בפרק גט פשוט שלושה דברים אין אדם ניצול מהן בכל יום...ועיון תפלה, אין לפרש שמצפה מתי תיעשה בקשתו, שהרבה בני אדם ניצולים מזה, אלא הוה כי ההוא דשמעתין, כלומר שאינו מתכווין בתפלה שאי אפשר ליהדר כדאמרינן בירושלמי (ב, סוף ד') מחזיקנא טיבו לרישא...“.

ע"י במס' ר"ה (טז:) לענין ג' דברים מזכירין עוונותיו של אדם, כתב שם בתד"ה ועיון תפלה – „אומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההיא דגט פשוט...כלומר שאין מכוין ליבו בתפלתו כדאמר בירושלמי...ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין ליבו, עבירותיו נזכרין. ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא אדרבה (וכן פירש ב"ערוך" ערך קר א'), מיירי במתאמץ לכוין ליבו ובוטח שתהא תפלתו נשמעת כי ההיא דפ' אין עומדין (לב:) המאריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הרואה (נד:)...“.

כדאמרינן התם אלו דברים המזכירים עוונותיו של אדם קיר נטוי ועיון תפלה. והשתא הוי דומיא דהרהור עבירה ולשון הרע שאינו מצוה. אבל אינו נראה, דלמה אינו ניצול בכל יום, הרבה בני אדם אינם מצפים מתי יבוא תפלתם, שאינם מכוונים כל כך שיצפו לתפלתם. ונראה לרבי שעיון תפלה שהוא רע שאינם מכוונים תפלתם, כדאמרינן [שבת (קכו.)] באלו דברים שאדם אוכל פירותיהם...ועיון תפלה. ומזה אין אדם ניצול בכל יום שאין שום אדם יכול לכוון בתפלתו היטב. והרי אמר בירושלמי אמר ר' יוחנן מחזיקנא טיבותא לרישא...“.

סיכום – הגמרא בב"ב (קסד:) שהביא ה"חזו"א בהשגתו, מתפרשת כהבנתו רק על פי התוס', אך הקודמין להן הרגמ"ה והרשב"ם, מבארים זאת על דבר אחר, שכוונתו בתפלה נועדה כדי להיות בטוח שה' ישמע תפלתו. אם כן, כיוון שמרן הגר"ח מתייחס בביאורו לרמב"ם, לכאורה, מניין לחזו"א שהרמב"ם מפרש גמרא זו דוקא כתוס' ולא כגדולים מן התוס'–רגמ"ה וכן הרשב"ם.

אמנם, מהל' ק"ש ד, ז), משמע דהרמב"ם ודאי אינו סובר כחזו"א אלא דוקא הראב"ד שכתב שם בהשגתו שהמעשים שהובאו בירושלמי משקפים את כל תקופת האמוראים, שלא יכלו לכוון וכ"ש בזמנינו, אך לרמב"ם אין הבדל בין תקופת האמוראים לתקופת התנאים וכן יכלו כולם לכוון והוא סיוע עצום לשיטת דגרי"ח ונגד ה"חזו"א“.

כדברי הרגמ"ה ורשב"ם, סוברים התוס' שם בדעה הראשונה ותד"ה ומעיין בה בברכות (לב:), שכאשר מגנים את האדם בחזו"ל על ענין התפלה, הכוונה לתוחלת שתתקבל תפלתו. וכאשר משבחים אותו, רק אז הכוונה לעצם הכוונה בתפלה, כמו במס' שבת (קכו:). וכן פירש התד"ה ועיינ במס' ר"ה (טז:) וה"ערוך" ע' קר א'. רק הדעה השנייה בתוס' בב"ב ובמס' שבת (קיה:) ד"ה עיון, מפרשים כהבנת ה"חזו"א“.

נברר כעת את המקור השני שהביא ה"חזו"א – וכן הובא מקור זה ע"י התוס' שהוא סובר כמוהו, מה"תלמוד ירושלמי" במס' ברכות (ב סוף ד') – „ר' ירמיה בשם ר' אלעזר, נתפלל ולא כוין ליבו, אם יודע שהוא חוזר ומכון את ליבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. אמר ר' דייא רובא מן יומי לא כוינית, אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי [פני משה] – „לפי שטרוד בהרהור תורה היה וכן כל אלו לקמן“.

ספר חרדים – „כלומר התפלה מראש ועד סוף, בלי שום הרהור וחלילה שהקדושים הללו, שלא היו מכוונים, אלא אי עובר על צד אונס הרהור, עובר וחוזר ומכוון“ [ואמריית מאן עליל קומי מלכא קדמי] **חרדים** – „ראשון“ [ארקפתא] **פני משה** – „שהוא למעלה מריש גלותא (**חרדים**) – „פירש בערוך ממונה על ריש גלותא“.) וכלומר אם נכנסין להמלך לסדר ממטה למעלה, או ממעלה למטה ואלקפוטא קודם להריש גלותא“ [או ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא] **פני משה** – „הפורחים מחמת הרהור התורה“ [רבי בון בר חייא אמר, אנא מנית דימוסיא] **פני משה** ו**חרדים** – „שורות בנין מחומה“ [אמר רב מתניה אנא מחזק טיבו לראשי, דכד הוי מטי למודים, הוא כרע מגרמיה“.

בגמרא זו ישנה הלכה וישנו תיאור של מחשבות בזמן התפלה. ההלכה היא – „נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין ליבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל“. מרן ה"חזו"א לא הביא הלכה זו כראיה, כי הרמב"ם פסק ע"פ הגמרא ב"תלמוד בבלי". לגבי המחשבות בזמן התפלה, כפי שכבר ראינו ב"פני משה" וב"הרד"ם", הכוונה להרהורי תפלה, אך הרהורים אלו ניתן להסבירם, כחלק מעיון התפלה, על מי ועל מה להתפלל. וכיוון שהם היו דבוקים במחשבת התורה, הרי שהם גם היו דבוקים בנותן התורה והרגישו עצמם שהם "עומדים לפני מלך" וגם כיוונו לגבי מצות תפלה, אלא שלא כיוונו בפירוש המילות. על פירוש המילות, כבר כתב מרן הגר"ח בדעת הרמב"ם, שרק בכרכת האבות זה מעכב.

ניתן עוד לומר בפשט הגמרא, בב"ב (קסד:) – „אין אדם ניצול מהן בכל יום“, לא שבכל יום אין אדם ניצול מהן, כי אז היה ציך לומר בצורה חיובית – „בכל יום אדם נכשל בשלוש עבירות“, אלא הכוונה היא שישנן שלוש עבירות שלא שייך להנצל מהן ברצף כל יום, אלא יתכן שיהיה יום שאדם לא ינצל מהן. וגם אז יתכן, כפי שכתבנו לעיל, שעיון תפלה זה יהיה עם כל הכוונה, של עומד לפני מלך ומצוות כוונה של תפלה, ודוקא משום כך, אלא שיש הסחת הדעת מפירוש המילים שהוא אומרם.

ב. לגבי מה שהשיג מרן ב"חזו"א על כך, שאם מתייחסים לתפלה כמקשה אחת, לענין "סתמא כלשמה", א"כ לא שייך לדון "אי סגי באבות". זוהי שיטה יסודית אצל מרן הגר"ח צוק"ל, בכל מקום בתורה, כפי שהוא מוכיח לכל אורך ספרו, שבנושאים שונים ישנם מצבים של ב' דינים המחולקים לחלוטין זהמנ מזה, ושולעתים התורה מתכוונת במצווה מסוימת שיתקיימו דברים נפרדים לגמרי, כגון כאן בתפלה:

א. כוונת לשמה בקיום עצם המצוה.

ב. דין פרטי בתפלה שהוא בהבנת פירוש מילות התפלה.

ג. לגבי ש מה שהשיג ה"חזו"א וכתב, שבפ"ד עוסק הרמב"ם רק בתיאור עניני התפלה ועיקריה ולא בדיני עיכוב, יצא כאן לכאורה חוסר עקביות בדברי הרמב"ם בפ"ד, כי הרמב"ם פותח שם בהלכה של "ה' דברים מעכבין את התפלה", אח"כ הוא מתחיל בתיאור עיקר התפלה ש, כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ושוב חוזר לענין דין עיכוב וכותב, „ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה“. ושוב חוזר לענין תפלה ועיקרה – אף שהוא גם כן דין בתפלה – „מצא דעתו משובשת וליבו טרוח, אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו“, אך לפי דברי מרן הגר"ח כפי שהראנו לעיל, אין שום חוסר עקביות בדברי הרמב"ם, ע"פ דברי מרן הגר"ח בעצמו והכל מיושב ומסודר בדברי הרמב"ם.

ד. בסוף ההשגה של ה"חזו"א, הוא מפרט את שיטתו החולקת על שיטת מרן הגר"ח. כדי להבין מהו יסוד המחלוקת ביניהם, נוכל לראות זאת דרך ביאור הרשב"ם [ב"ב (פא:)] ד"ה כל], על פי היסוד של "כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו", המובא במסכת מנחות (קג:), – „במנחות בפרק המנחות תנו, "מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון ומביא בכלי אחד ואם אמר הרי עלי ששים ואחד מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי אחד". ומפרשין טעמא בגמרא (שם) משום דששים נבללין ביחד יפה בלוג שמן אבל ששים ואחד אי אפשר להבלל. ופרכינן "וכי לא בלל נמי מאי הוי והתנן [שם (יח:)] אם לא בלל כשר". ומשני "אמר רבי זירא כל הראוי לבילה כגון ששים עשרון, אם לא בלל כשר, אבל ששים ואחד שאין ראוי לבילה, בילה מעכבת בו". כלומר, מה שאי אפשר להיבלל מעכבת בו דמיון דכתיב (ויקרא ב') "ויצק עליה שמן", וציוה לבלול דכתיב "בלילה", ש"מ, ציוה הקב"ה להביא מנחה שיכול לקיים בהן מצוות בלילה, וכשהוא מביא ששים ואחד מנחה, כזו לא ציוה להביא והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינה כלום, שכל דבר שציוה הקב"ה להביא יש עיכוב בעיקר הבאתו, להביא באותו ענין שציוה הכתוב ולא בענין אחר, אבל מצוות האמורות באותה מצוה, כגון תנופה בקרבן בלילה במנחה, יש מעכבין אם גילה הכתוב לשנות עליו לעכב ויש שאין מעכבין. וגבי ביכורים נמי דחזו לקרייה בעינן, ואף על גב דאיכא מביא ביכורים שמביאין ולא קורין במסכת ביכורים (א, ד), הני מילי כגון גר דמעיקרא כי מייתי על מנת שלא לקרות מייתי להו, וכגון מהחג ועד חנוכה דמביא ואינו קורא כדנפקא לן מקראי בספרי [פ' כי תבוא (כו, ב)], אבל הנך ביכורים דמייתי להו מספיקא, שמא טעונין קרייה מן התורה דשמא קנה קרקע, והלכך חזו לקרייה בעינן“.

הנה לפי ה"חזו"א, בתפלה הוא כמו דין הראוי לבילה, דכיוון דהאדם נעמד להתפלל וראוי הוא לתפלה בכל עניניו, גם אם אינו בזמן התפלה בכוונה ברורה של "עומד לפני המלך", בדיעבד אינו מעכב, כיוון שבכוח ישנה כוונה, אף שהיא קלושה כדי לצאת ידי חובה בדיעבד ואילו לפי "חידושי רבינו חיים", לפי מה שהתורה מחייבת, אין כאן אפילו דין של "ראוי לבילה" בתפלה, כיוון שעצם, חובת התפלה ומצותה הוי מדין תורה, ואפילו להחולקים על הרמב"ם, היינו, רק חיובה, אבל קיומה וענינה הוי לכולי עלמא מדין תורה... דמתעסק אינו כלום מדין תורה, כיוון

דעשיית התפלה היא ע"י פעולת האדם כאשר במקרה של התפלה, הכוונה לכוון שהוא עומד לפני המלך, וכשהוא לא קיים בפועל, רק בכח, אין כאן כלל תפלה, אך בבליה קיימים בפועל החומרים עצמם – הקמח והשמן, ואף אם לא נבללו, אכתי כשר בדיעבד. אמנם, לענין גדר "מתעסק" בכל התורה, עיין במס' פסחים (לג.), את שיטת רנב"י לגבי ההבדל בין מעילה לשאר מצוות, דמשמע דמתעסק הוא מצב של פעולה שונה לחלוטין ממה שמתכוין. ה"חזו"א" משיג על "פירושי רבינו חיים", גם לגבי מה שכתב לפי כוונת פירוש הדברים ש, יתפלל גם בלא יכול לכוון זאת. על כך הוא כותב שם בהשגתו – „לא יתכן דלפי זה הא דפריך (ל:) "והאמר ר"א, לעולם ימוד אדם...". הלא שפיר יש לומר דלא היה יכול לכוין באבות מכל מקום היה חייב להתפלל וכשהרגיש בנפשו שיכול לכוין, היה חייב לחזור ולהתפלל, אלא ודאי כל שאינו יכול לכוין באבות לא יתפלל כלל. וכן משמע בגופה דברייתא. ואם אינו יכול לכוין את ליבו בכולם יכוין באחת מהן, ואם איתא, דאם אינו יכול לכוין באחת מהן גם כן יתפלל לא אשמעינן כאן תנא מיד, אלא שנכון לכוון בכל מה שאפשר, אם באחת או בשתיים או בכולם. ואף על גב דיש נפקותא בכיון באבות, דאין צריך לחזור ולהתפלל, אף על גב דהשתא יכול לכוון. ובלא כיוון באבות חוזר ומתפלל, אם זה בא התנא לאשמעינן הוי ליה למנקט דיעבד. כדברי ה"חזו"א, וכן משמע גם בשו"ת הרשב"א [ח"א סימן שד"מ] בהבנת הרמב"ם ודברי הגר"ח בענין זה הוא חידוש גדול. הגר"ח גם אינו מביא ראיה מפורשת לכך מהרמב"ם עצמו. אמנם, לענין שיטתו של הגר"ח לגבי ב' סוגי הכוונות בתפלה וכן הכוונה של עצם מהות התפלה, כן נראה בדברי הרשב"א שם, והוא גם משווה את התפלה לק"ש בפסוק ראשון, כפי שכתב שם – „אלא שהתפלה וקריאת שמע, יש בהן כוונה אחרת והיא כוונת הלב, שלא להרהר בהן דברים אחרים, כדי שיהיו פיו וליבו שווים בבקשת רחמים וביחוד ובקבלת עול מלכות שמים ובסידור השבחים... דאפילו למאן דאמר בעלמא מצות אין צריכות כוונה, הכא גבי תפלה, שהיא סדור שבחיו של יוצר כל... מודה... ואפשר דבהוא הדין נמי בפסוק ראשון של קריאת שמע...“.

לכאורה גם בק"ש, על פי ה"חזו"א, הן לענין כוונת יחוד שמו והן לענין מצוות צריכות כוונה, אם ייחד כוונות אלו לפני כן ובזמן אומרו הפסוק הראשון כבר הרהר בדבר אחר יצא בדיעבד, כיוון שיש לו עדיין הרגשה כהה של קבלת עול מלכות שמים ויחוד ה' יתברך, אך לפי דברי הגר"ח אינו יוצא, ועל כך נשאר בצ"ע ב"מנחת שלמה" (א, ב) – „אבל צ"ע ממה שאמרו בגמ' ובשו"ע (סד, ד), היה עומד ב"וכתבתם", שבפרשה השניה דאם התחיל למען ירבו א"צ לחזור דסירכיה נקטו אתא. דחשיב כמתעסק אפ"ה יצא ידי ק"ש ומשמע מזה שגם לענין מתעסק מועיל מה שנתכוון בתחילה וצ"ע...“. ראיה מפורשת לכך, שלרמב"ם דין אחד יש לק"ש ולתפלה, מדברי השגתו של הראב"ד, דלשיטתו יש הבדל בין ק"ש לתפלה, ממה שכתב על הרמב"ם [הל' ק"ש (ד, ז)] – „ואין זה דומה לתפלה“. משמע, דלרמב"ם ק"ש כן דומה לתפלה.

רמב"ם, הל' תפילין (א, טו)

„הכותב ס"ת או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה... שלא לשמן פסולין“.

מדברי הרמב"ם משמע כי רק אם לא כתב את האזכרות לשמן פסולין הסת"מ, אבל מדין כתיבת סת"מ כשלעצמו הם כשרים גם בלא כוונה (כי שני דברים נפרדים הם, כי כוונת אזכרות הוא לשם קדושת השם, כמבואר במס' גיטין (כ) ולא לשם קדושת סת"מ). וכן שם בפ"ו כאשר מונה הרמב"ם את כל המצבים אשר בהם ס"ת נפסל לא הזכיר את פסול ה"לשמה" ביתר הכתיבה, רק את פסול הלשמה של האזכרות, דבענין שיכתבם לשם קדושתן. הקשה הגר"ח ז"ל – ממס' גיטין (מה). שם, רשב"ג התיר לקחת מנכרי כותב ספרים את ספריו והקישו שם בגמרא וכי רשב"ג עיבוד לשמן בעי, כתיבה לשמן לא בעי. והסיקו שם בגמרא דבאמת סובר רשב"ג דגם כתיבה לשמן הוא לעיכובא ולא רק עיבוד לשמן ולפי זה צ"ע על הרמב"ם שאע"פ שפסק (א, יא) דעיבוד שלא לשמן פסול ולא עשה את אותו ק"ו (,,עיבוד לשמן בעי, כתיבה לשמן לא בעי"?) ופסק דהכתב לא צריך להיות לשמה, אלא רק האזכרות בעינן דיהיו לשמן ולשם קדושתן.

ותירץ הגר"ח ז"ל – דשם בגמרא מדובר רק בנכרי, אך בכתיבת ישראל סובר הרמב"ם שגם הגמרא מסכימה שאם כתב ישראל בלי מחשבת לשמן כשר. והסיבה לכך היא משום שבכתיבה נגמר וחל כל דין ושם סת"מ, משום

שהיא עצם הסת"מ וע"כ חייל בה קדושת סת"מ ממילא וסתמא של כתיבת ישראל לשמן קאי, אך העיבוד שהוא רק מעשה הכשר בלבד לולא כונת הלשמה אין במעשה שום חלות קדושה כלל.

ולעומת זאת, כתיבת נכרי אין בסתם כתיבתו לשמה, לא רק משום חסרון מחשבתו, אלא משום שהנכרי מופקע מעיקר דין עשיית לשמה ואין במעשיו כל עיקר החלות של לשמה, כי אינו בכלל קדושת ישראל. ואכן פסק הרמב"ם, דכתיבת נכרי בסת"מ פסולה מקרא ד"וקשרתם וכתבתם".

אמנם תירוץ זה קשה, כי מהרמב"ם עצמו משמע דפסול הנכרי הוא רק משום חסרון מחשבתו ולא משום שהנכרי מופקע מעיקר דין עשיית לשמה. שכן כתב ב-(א,יא) – „גויל של ס"ת וקלף של תפילין...אם עבדן נכרי פסולין“ אף על פי שאמרנו לו לנכרי לעבד עור זה לשם הספר או לשם התפילין פסולין, שהנכרי על דעת עצמו הוא עושה לא על דעת השוכר אותו. א"כ מוכח דהרמב"ם תולה את פסול הנכרי בחסרון מחשבתו של הנכרי ולולא טעם זה היה מכשירו הרמב"ם ולא היה אומר שהנכרי פסול משום שהוא "מופקע מעיקר דין עשיית לשמה", כמו שרצינו לסבור בדעתו של הרמב"ם לעיל.

הגר"ח ז"ל תירץ – „דהנכרי עושה על דעת עצמו זה גופא יסוד הדין מה דמעשיו מופקעין מדין תורת לשמה“, אך נקט הרמב"ם שעושה על דעת הבעלים – ישראל, היה מיחשב זאת עיבוד לשמן. ולכן נכרי פסול לכתוב גט [מס' גיטין (כג)] משום "דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד".

ועוד "דאין זה רק משום אומדנא דלא נתכוין לשמה, כי אם דהוא פסול מדינא".
כן פסק הרמב"ם בהל' גירושין (ג,טו) שה"ה לגבי ישראל מחלל שבתות בפרהסיא. "אם נימא שהוא רק אומדנא בלבד לא היה משהו לנכרי בדינו לכל דבריו אלא ודאי דהפסול דנכרי הוא מדינא, היינו כמש"כ דהא דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד הוא דינא דלא חייל ביה דין ציווי הבעלים"

הנה לא זכינו להבין את דברי הגר"ח ז"ל ביסוד דבריו – לגבי מה שכתב, דגם דבר אשר בסתמא כשר לשמה פסול בנכרי.

וכבר כתב ב"ביאור הגר"א", או"ח סי' י"א, דדעת הרמב"ם כדעת התוס' בגיטין (כג.) ד"ה עובד כוכבים, שכתבו לחלק בין דבר דסתמא לשמה דאז כשר בנכרי ובין דבר הצריך לשמה להדיא.

וראה לכאורה לענ"ד, דדברי הגר"ח ז"ל גם מוקשים בעצם השוואתו מכתבת הגט ע"י הנכרי. כיוון דבכתיבת סת"מ כל מה שצריך לכתוב לשמה, הוא כולו במחשבה שהכתיבה עצמה תהיה לשם סת"ם ובוה מסתיימת כל פעולת הלשמה, כמו שכתב הגר"ח ז"ל עצמו לעיל – "שכתיבה נגמר וחל כל דין ושם סת"מ משום שהיא היא עצם הסת"מ", אך בגט אינו כן, כי בעצם כתיבת הגט לשמה, אין הגט עצמו הופך להיות אפילו שטר גט כשר [ועי' חו"מ (קפב,א) ב"קצות החושן" אות ב' בגדר שליח לדבר עבירה, לענין קידושין וגירושין].

בגט יש ג' גדרים

א. גט. ר"ל שהוקבע בנייר זה שם וסמכות של גט עי"ש כותבים אותו לשמו ולשמה עם כל פרטי הדינים הנוהגים בכתיבתו. **ב. הגירושין** ר"ל שבגט זה נפעלה פעולת הגירושין של האשה. **ג. ראייה**. שטר ראייה לאשה שנתגרשה.

הגט עצמו פועל בשני מישורים את מעשה הגירושין.

א. הפקעת הקנין.

ב. היתר האיסור של האשה מדין אשת איש לשוק.

ולכן כתבו התוס' במס' גיטין (פב:) דב"ריח הגט" – „הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם“, דאם מת מותרת להתייבם מפני שהייבום אינו מכח הקנין של האח המת, אלא מכח זה שעל ידו נאסרה האשה לאחרים [כדברי הרואצ'וכר ב"צפנת פענח" על הרמב"ם, הל' אישות (ג,טו)].

הפקעת הקנין נעשית על ידי כתיבת הגט בשטר קנין המעמיד את האשה ברשות עצמה והליך זה נגמר בנתינת הגט לאשה על ידי הבעל. וממילא בכתיבת הגט עצמו יש גם מעשה של הפקעת קנין ולא רק כתיבה לשם גט. ולכן כתיבת גט על ידי נכרי אינה מספקת, כיוון שהוא אינו בכלל המעשה של קידושין וגירושין, ואינו יכול להיות שליחו של הבעל בזה.

ועוד שאפילו סתם גט לאו לשמה קאי אף שהכותבו ישראל, כמו שהובא בגמרא במס' זבחים (ב:) דסתם אשה לא לגירושין עומדת, אבל בכתיבת סת"מ שאין בעצם הכתיבה את היסוד של המעשה, יתכן ונכרי כן היה כשר לכתבו,

כיון שכל גדר של סת"מ הוא הכתיבה בלבד. וצ"ע.

ואולי י"ל, דגט לא הוי גם כן מעשה עד שהגיע לידי האשה, כדברי התד"ה רב במס' גיטין (לב:). (ועוד שהתוס' בסופו אומר שם שס"ת לשמה הנו מעשה שאי אפשר לבטלו).

אמנם, עדיין צ"ע א. דאין להשוות, כי ודאי שכתובת ס"ת זה מעשה, אבל זה רק מעשה כתיבה ובגט יש עוד מעשה מלבד מעשה הכתיבה, הפקעת הקנין ומעשה הגירושין בעצם כתיבת הגט.

ב. גם התוס' אינו אומר שהגט אפילו בכללו אינו נחשב מעשה עד נתינתו אלא רק שאינו נחשב גמר מעשה. **ועוד** שעל פי דרכנו לעיל שחקרנו במהות הגט מהו על פי גדריו, נוכל לומר שהתוס' יסכים שגט אינו מעשה גמור רק לענין הפקעת איסור אשת איש, אך לענין הפקעת הקנין ודאי שזה גמר מעשה. והראינו לעיל, כי התוס' עצמו במס' גיטין (פב:) מחלק בין שני גדרים אלו.

ועוד שלענין הגט כשטר מועיל אף בקנו מידו עדים אפילו בעל פה, אם לאחר מכן יכתוב את השטר, כפי שמוכיח ה"חלקת מחוקק" בריש הל' כתובות/אבן העזר ריש סי' ס"ו בדעת הרמב"ם וכן סוברים ה"בית יוסף" וה"מגיד משנה".

אם כן כל שכן כאן כשר כתב הגט חשיב גמר מעשה על כל פנים מדין גדר הפקעת הקנין.

ג. גם התוספות עצמו בסוף ד"ה התם, מפקפק ביסוד שהניח בתוס' הקודם וכתב – „דשמא התם לא נחתם לא חשיב גמר מעשה“, היינו, דאם כבר נחתם חשיב גמר מעשה גם מצד גדר פעולת הגירושין וגם מצד יכולתו של הגט לשמש כראיה לאשה כי היא מגורשת ולא רק מצד גדר הפקעת הקנין, וצ"ע.

רמב"ם, הלכות מילה (א,י)

„כשם שמילת הבנים דוחה את השבת כך מילת העבדים שהם נימולים לשמנה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהם בשבת חוץ מיליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה, שאע"פ שנימול לשמנה אינו דוחה את השבת.“

בהשגות (= הראב"ד) ז"ל, לא ידעתי מהו זה ההפרש ואולי מפני שהוא מסופק אם הלכה כר' חמא דמפליג בטבילה ולענין מידחי שבת לחומרא ולא דחי.

הגר"ח ז"ל בד"ה והן – „...אבל אם לא יטבול אחר כך אז נמצא דמילתו לא הוי מילה כלל, ואם כן הרי שפיר לא דחיא שבת, כיוון דאכתי לא הוגמר עוד חלות הדין מילה שבו, ונהי דדין שמיני בו משום דין עבדות העומדת לחול עליה“.

לכאורה קשה, דמדבריו עולה, דלחילול שבת, שהוא חמור, צריך חלות זו דוקא, אבל לדין שמיני מספיק "דין עבדות העומדת לחול עליה".

לכאורה קשה, דמדבריו עולה, דלחילול שבת שהוא חמור, צריך חלות זו דוקא, אבל לדין שמיני מספיק "דין עבדות העומדת לחול עליה". וקשה:

א. דאם לא יטבול יהיה רבו פטור משום דהוי מתעסק, דבשבת במלאכת מחשבת תליא רחמנא ורבו חשב שמתעסק במצות מילה והתברר שעסק בדבר אחר.

לכאורה יש לומר, דכוונת הגר"ח ז"ל רק לומר ולהדגיש, דמילה זו, כרגע אינה כלום, אך קשה, דודאי זו התחלת גירות.

ב. הרי הן ת"ק והן ר' חמא אין מזכירין חשש זה, דשמא לא יטבול, דלת"ק בלא טבילה נימול לשמיני ודוחה שבת ולר' חמא, בלא טבלה שנימול לא, דמשמע, שאם היה נימול לח' משמע דגם דוחה את השבת [שהרי רק בישראל שייך דין זה דמילת שמיני תליא בחילול שבת כדברי הגר"ח ז"ל, אך אם נאמר דמילת א' אינה דוחה שבת, כי הרמב"ם התייחס רק לשמיני, קשה, דהרמב"ם משווה דינם, כי כתב "כשם", אם כן, מנין לומר דבעבדים לא תליין זה בזה, מילת שמיני בחילול שבת (כדברי הגר"ח ז"ל) א"כ, מנין להגר"ח דלרמב"ם גם לת"ק אינו דוחה, הרי הראב"ד כתב, שרק משום שהרמב"ם מסופק החמיר דלא דחיא.

ג. כתב שם עוד הגר"ח לעיל – „...דבאמת הרי הולד עד שלא טבל הרי הוא נכרי ואינו שייך לדין מילה

כלל... והסוגיא דשבת הא איירי בישראל ובוזה ודאי שמיני ודחיית שבת הא בהא תליין מה שאין כן ביליד בית זה שהוא עדיין בגיורתו...".

במס' כתובות (יא), כתב התד"ה מטבילין אותו על דעת ב"ד משום דזכות הוא לו – , ולפי הספרים, דגרסינן בב"מ (עא): זכיה מיהא אית ליה ולא גרס מדרבנן ניהא, דמצי למימר דאית ליה זכיה מן התורה ועובד כוכבים קטן, כיוון דבא להתגייר, חשבינן ליה כישראל קטן... דזכיה הוי מטעם שליחות ואין לו מן התורה ה"מ בדבר שיש בו קצת חובה, כגון להפריש תרומתו, שמא יהיה רוצה לפוטרה בחטה אחת או שמא יהיה רוצה להעדיף, אבל הכא, שזכות גמור הוא לו, יש לו שליחות".

לתירוץ קמא, אחרי הטבילה הוי גר מדרבנן, ורבנן זכין לו, אך מן התורה גם אחרי הטבילה הוי עכו"ם. אם כן, לתירוץ ב' "חשבינן ליה כישראל קטן", ושוב מילת השמיני בחילול שבת תליא זה בזה. (והנה הרמב"ם השמיט דין הגר שנתגיירו בניו עמו דיכולין למחות כשיגדילו).

אם כן, אפשר לומר, כיוון דיש לו דין זכיה לקטן בגיורתו הוגמר כן חלות דין מילה, בין שזכיה זו היא מדאורייתא או מדרבנן וניתן לחכמים כח לעקור דבר מן התורה, כמו שכתב שם בתוס' לענין לקדש לו אשה, ועי' קידושין ריש (סב:).

הנה, גם ה"חזו"א" ב"גליונות" הבין, דהיסוד של הגר"ח הוא, דיש צד שלא יטבול, דכתב דגם לשיטת הגר"ח "ואף אם היה במצב בטוח שלא יבוא לידי טבילה חייב במילתו".

הנה, הגר"ח הבין, דאין חשש שמא לא יטבול, אלא יש צד במציאות שלא יטבול, אין זו מציאות מוחלטת, שמצינו עליה אפשרות לחלל שבת ולכן כאשר חלות דין מילה לא חל בזמן מילתו לא שייך לחלל עליה את השבת. אבל לראב"ד – אמר הגר"ח ז"ל – שיש מצב של מציאות מוחלטת אשר חל דין מילה בזמן מילתו (כאשר טבל ואחר כך מל), זה יפרנס גם מציאות לא מוחלטת כאשר מל ואחר כך יטבול שידחה את השבת.

הנה בעיקר השגתו של מרן ה"חזו"א" על מרן הגר"ח ד"לא חייבה תורה לזכות לקטן אלא מילת עבדו חיובית בלא גירות", **נלע"ד** דהגר"ח תירץ קושיית החזו"א, במה שכתב "גירות דעבדותן", היינו, דאין זה גירות במובן המקובל, דהרי בגירות רגילה אין הגר יכול לחזור בו מגירותו ואם יחזור לסורו יהיה דינו כדן מומר. אך כאן כשיגדיל יכול לחזור בו ואין עליו יותר שום דין של ישראל כמו שכתב ה"חזו"א" – על פי הרשב"א – בדעת הרמב"ם. ולכן זהו סוג של "גירות דעבדות" ולכן יש צד במציאות אשר היא אינה מוחלטת. ומה שכתב להוכיח מאברהם אבינו אשר הוזהר על מילת עבדיו אף על פי שעדיין לא היה נהוג גירות, היינו שלא הוזהר עדיין על גירות.

ק"ל, הרי ב"בראשית רבה" (לט, יד) מעיד המדרש, כי אברהם היה מגייר את האנשים – , "ואת הנפש אשר עשו בחרן" למה נאמר "אשר עשו" אמר רב הונא אברהם היה מגיר את האנשים ושרה מגירת את הנשים". ואם נאמר דלא היה לגירות זו בסיס דיני, קשה כיצד האבות יצאו מכלל בני נח והרי אברהם אבינו ע"ה היה הגר צדק הראשון ואם כן רבקה האם לא נתגיירה, כיצד היו היא ויצחק חיים בנישואין כאשר יצחק הוא יהודי ולרבקה יש דין עכו"ם? אלא ודאי שהיה אז מושג וגדר של גירות, אם כן מדוע עבדים אי אפשר לגייר?

ואמנם לענייני עבדים זה כמ"ש מן "גירות דעבדות", כדברי הגר"ח ז"ל. שיכולים לחזור בהם, אפשר דחלול שבת אין על סוג גירות כזה.

עוד קשה, דגם ה"חזו"א" מודה, דגם בזמן אברהם לו טבלה אם העבד, אזי העבד כבר נקרא יהודי והרי לשיטתו לא נהוג גירות ואם כן מה מועילה טבילת אמו.

אלא על כרחן צריכים לומר, דבעצם אזהרת מילה לעבדים, מונח הצווי של אזהרת "גירות דעבדים". ובכלל אם אין כל משמעות והשלכה דינית למילה על גירותם של העבדים, איזה עניין יש בכלל למולם.

עוד קשה מה שכתב ה"חזו"א" – "לא חייבה תורה לזכות לקטן", והרי התוס' שם במס' כתובות מוכיח בתירוץ אחד להפך. ומה שכתב ה"חזו"א" – "מלת עבדו חיובית בלא גירות", כונתו דזהו מציאות מחייבת, היינו, מוחלטת בדין מילה ולא "מציאות אפשרית", אשר יש בה צד שלא תתפוס כלל מבחינה דינית (במושגים של "אמת חיובית" ו"אמת אפשרית", השתמש גם ה"חזו"א" באגרותיו, כדי לבטא את הניגוד אשר בין מציאות מוחלטת למציאות אקראית, אשר תתכן בה טעות).

ד. ואכן קשה להבין בדעת הגר"ח ז"ל, דמנין לומר שאם לא יטבול גם מילתו אינו כלום ולכן מסתכלים עליו כעת כגוי. והרי קשה מכמה מקומות:

א. הגמרא בקידושין (סב:) מסבירה אמאי האומר הרי את מקודשת על מנת שאתגייר, אינה מקודשת ושואלת הגמרא הרי זה בידו ועונה הגמרא דהוא משום מי ימר דמזדקקי ליה ג' לטובלו. משמע דכאן כאשר רבו מטבילו וזה

בידו אין לומר ולתלות יסוד כזה או צד של אפשרות שלא יטבול. ב. אנו רואים לענין פרובול במס' שביעית (י, ב) כי אין אומרים מי יאמר – שבעל חוב המזכה למלוה ממנו, קרקע כלשהי – שזה זכות לו ואפילו ששם בודאי אינו זכות לו, כי מחמת "זכוי" זה אין חובו משומט. אף שהר"ן [מס' גיטין (יט:)] מדפי הר"ף] אומר שזה מקולי פרובול, זה משום ששם ודאי שאין הדבר זכות לו, אך כאן כאשר הדבר מוטל בספק אם כאשר יגדיל הגר ימחה, ודאי שאין לומר, מי יאמר שהוא יראה בכך זכות (דבר זה קשה לכאורה גם על ה"חזו"א", אשר אמר כי אולי זה אינו זכות לו), אך מכל זה אנו למדים כי אין אנו מניחים כלל את החשש שמא לא יצא הדבר לפועל בשלמותו.

השגות ה"חזו"א" ד"ה אשר –, אבל אין צריך לך לחדש דיש עכשיו חיוב מילה מחמת זרעו של אברהם במקום דאין חיוב בסיני.

לכאורה ק"ל, דה"חזו"א", בהשגתו הראשונה לעיל ד"ה כשם, מוכיח מאברהם –,, שהוזהר למול יליד ביתו... ועדיין לא נהוג גירות". ואפשר דהוכיח רק לשיטת דגרי"ח – על פי הבנת ה"חזו"א" – הסובר שכן ניתן ללמוד מאברהם, אף שאין נאמר החיוב בסיני.

אכן, רבינו אברהם בן הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סי' פ"ד) כתב, כי אף לאחר מתן תורה מה שאנו מברכים ברכת המזון, אין מקור החיוב לכך משום שמה רבינו תיקן את ברכת הזן [מס' ברכות (מח:)] אלא משום שכך הצטיינו בסיני.

דעת הגר"ח ז"ל בגדר "מילה שלא בזמנה" ופדיון הבן

הלכה זו היא היחידה בהל' מילה אליה מתייחס הגר"ח ז"ל בספרו, אך דגרי"ש רוזובסקי ז"ל כתב, כי הגר"ח ז"ל כתב גם בענין מילה שלא בזמנה. בספרו הגר"ח ז"ל לא כתב על כך והגר"ש ז"ל לא ציין היכן כתב על כך הגר"ח ז"ל וכידוע הספר "חידושי רבינו חיים על הרמב"ם" הוא הספר היחיד שכתב ואילו שאר כתביו לא סמך ידיו עליהם להציאם לאור.

הדעה אשר מייחס דגרי"ש ז"ל להגר"ח ז"ל, לכאורה נראה כי היא מנוגדת לדעתו של הגר"ח ז"ל, מהלכות פדיון הבן, אשר גדול תלמידיו הרצה לפניו והסכימה דעתו עמו ולכאורה דעתו בפדיון הבן שלא בזמנה אמורה להיות זהה לדעתו בענין מילה שלא בזמנה, בניגוד למה שכתב הגר"ש בשמו. ונביא להלן את דברי הגר"ש ז"ל הזן בשריפת חמץ ביו"ט ולאחריה את דברי גדול תלמידיו רבי ברוך בער ליבוביץ מקמניץ הזן בענין בפדיון הבן ונשווה בין הדברים.

ב"חידושי רבי שמואל רוזובסקי" (מגדולי תלמידיו של הגר"ש שקופ ז"ל) עמ"ס פסחים (ה:): בעמוד קל"א אות צ"א, הובא –,, וש"מ לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. כתב הריטב"א "שלא לצורך אוכל נפש והוא צורך יו"ט וכו' וה"ו כיון שהיא מצוה ששייכא ביו"ט חשיב למישרא ביו"ט דהוי כלולב לצאת בו וס"ת לקרות בר". מוסיף הריטב"א, דמה שאומרים שמותר הבערה לצורך יו"ט בגלל "מתוך" זה רק אם הזמן של "תשבתו" היה בט"ו, אבל כיון דק"ל דזמנו בי"ד ועבר ולא ביטל אין לשרפו ביו"ט ולא אמרינן "מתוך" על היום אף ש"תשבתו" נמשך כל הפסח והוי כמילה שלא בזמנה (= ההדגשות אינן במקור) שאינה דוחה יו"ט [אך הרבה ראשונים כרש"י, תוס', ר"ן ורשב"א (אמרינן מתוך) חולקים וסוברים שמותר לשרוף ביו"ט].

וצ"ב, שהרי מילה יכול למול גם למחר, דרק הבן כשנעשה גדול עובר בכל רגע כשלא מל (רמב"ם וראב"ד) שיש עליו חיוב שיהיה נימול, אבל על האב יש רק מצוה שיהיה נימול ואיכא דין בזמנה, אבל שלא בזמנה אינו עובר בכל יום. כן כתבו הרבה אחרונים וכן מבואר מרש"י שבת (כד:): ד"ה לבדו וכן כתב הגר"ח. אבל כאן קשה הרי עובר ב"בל יראה", אמאי לא מקרי צור"ך. והנה מדברי גדול תלמידי הגר"ח ז"ל רבי ב. בער ז"ל מקמניץ נראה לכאורה דהגר"ח סבר אחרת, שכן כתב בספרו "ברכת שמואל", קידושין סימן י"ח, שם דן הוא בענין פדיון הבן בדבר הדומה למילה שלא בזמנה. הוא דן בתשובת הריב"ש סי' קל"א, אשר הקשו לו מדברי ר' שמלאי האומר בסוף מס' פסחים, דאבי הבן מברך על פדיון בנו ("דקעביד מצוה" ולא משום דמטי הנאה לידיה דכהן שהוא מברך) גם שהחינו ואילו הרמב"ם בהל' ברכות (יא, יא) קובע כלל "כל העושה מצוה... אם עשה לעצמו מברך לעשות, עשה לאחרים מברך על עשייתו..." ולכן פסק שם בהל' י"ב "למול את הבן", אם כן מדוע פסק לברך "על פדיון הבן" מאי שנא? והשיב דמילת הבן מצוה דנפשיה ואילו עיקר מצות פדיון הוא מצות בנו והתורה חיבתו לאב לעשות חובת בנו. וראיתו ממס' קידושין (כט) "הוא לפדות ובנו לפדות מצוה דגופיה עדיף". משמע דמצות פדיון בנו לאו מצוה

דגופיה אלא חובת בנו. ועוד ראייה, דלכשיגדל הבן אינו חייב ומחויב לפדות את עצמו. הקשה רבי ברוך בר שם ב"ברכת שמואל", הרי במילה ודאי היא חובת האב ואפילו הכי משהגדיל הבן גם אין האב חייב למולו. וכן הביא קושיה בשם "חוט המשולש" דאם זה "על" זה לאחרים, על פי הריב"ש בהבנת הרמב"ם וכן בפדיון הבן, למה אמר רבי שמלאי לומר שהחיינו, הרי הרמב"ם אמר בהל' ל' שבלאחרים אינו אומר שהחיינו. הוא המשיך וכתב שם – „אמנם יש לחקור בביאור מתניתין [במס' בכורות (מט.)] דחייב האב לפדות את בנו אחר מיתת הבן, כמת לאחר ל'... כיון שהיה לו בכור בל' או... מכיון שמת מעתה לא חל עליו חיוב מצות עשה דפדיה, אלא שנשאר עליו חיוב המצוה שנתחייב ביום שלשים ונשתעבדו נכסיו... ויש נפק"מ אם האב לא היה שפוי ביום ל' ונתפקח לאחר מיתת הבן, דאם נאמר דאזיל חיוב המצוה... כיון שמת אם כן כיון דלא היה האב בר חיובא ביום ל' לא יתחייב עתה כשנתפקח... דדין דחוי לא שייך אלא כגון בכסוי הדם, דעיקר החיוב בא על ידי השחיטה... כיון דנדחה מעיקר החיוב אידחי, אבל כאן הא אין החיוב בא על תחילתו שנעשה בר שלושים, אלא דהחיוב הוא על שיש לו בכור בן שלושים, אם כן לא שייך דחוי **דהא כל רגע ורגע גורם החיוב**...". בסוף דבריו שם הוא כתב, כי אמר את דבריו אלו לגר"ח ז"ל והגר"ח הסכים עמו.

א"כ קשה, לפי מה שכתב, שהגר"ח כתב כי אינו עובר בכל יום במילה שלא בזמנה ומסיים רבי ברוך בר שם את דבריו – „ולפי דברי אמר לי מו"ר זיע"א (= הגר"ח ז"ל) לבאר דברי הריב"ש הנ"ל שהוכיח דפדיית הבן אינה מצוה דנפשיה אלא שהתורה חיבתו לעשות מצות בנו, שהרי משהגדיל אין האב מחויב לפדותו, אף שגם במילה משהגדיל אינו מחויב האב... המצוה הכי היא, דהאב אינו למול אלא בניו קטנים... משא"כ בפדיון הבן ודאי קשה, דנהי דבגדלותו ליכא שום מצוה מ"מ הא נשארה חובתו ולא גרע מאילו מת הבן דחייב לפדותו כיון... שנשתעבדו נכסיו והוכיח (= הריב"ש) שפיר דפדיון הבן אינה מצוה דנפשיה שחייב לפדות בניו, אלא שהתורה חיבתו לעשות מצות בנו. משום הכי לכשהגדיל, פודה את עצמו שוב אינו חייב האב כלל" – גם משום שעבוד.

רמב"ם, הלכות שבת (י, יז):

„המפיס שחין בשבת, כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאים עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה הרי זה חייב... ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר“.

הלכה כ"ה – „רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן... מותר לצוד אותן בשבת והוא שיכתוין להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקן“.

„המגיד משנה" שם הקשה מהא דאיתא בשבת (קו): איכא דמתני לה אהא המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור. מאן תנא א"ר יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריך לגופה פטור עלי' ואיכא דמתני לה אהא הצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור אם לרפואה חייב מאן תנא אר"י אמר רב ר"ש היא דאמר מלאכה שאין צריך לגופה פטור עליה, ואם כן הרמב"ם דפסק בפרק א' שם דמלאכה שאין צריך לגופה חייב עליה אם כן איך פסק בהגן תרתי דמפיס מורסא וצידת נחש דמותר כשאינו מתכוין לעשות לה פה או לצוד עי"ש בדברי המגיד משנה“.

יש לברר לפני כן בדעת הרמב"ם מה שכתב שם בהלכה כ"א – „בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן“.

מדברי הרמב"ם משמע דלשון "לשחק בהן" אינו שייך לגדר "לצורך" או "שלא לצורך", **אם כן קשה** מהו לפי הגדרת הרמב"ם "לצורך" ו"שלא לצורך"?

עוד יש להבין את הנימוק לחיוב אשר כתב בסוף דבריו – „שמלאכה שאינה צריכה לגופו חייב עליה“, כיצד זה מנמק את החיוב של מי שצד בעלי חיים כדי לשחק איתם.

בהלכה כ"ב כתב הרמב"ם – „והוא שיכתוין להנצל מנשיכתן“.

יש לברר :

- א. מה ההבדל בין סיבת צידה זו לבין סיבת הציד כדי "לשחק בהן".
 - ב. הרי שניהן מלאכות שדינן "שאינה צריכה לגופו".
 - ג. הרי בהלכה כ"א כתב אחרי "לשחק בהן חייב" – "הואיל ונתכוין לצוד וצד". והרי גם כדי להינצל מנשיכתן הוא מתכוין לצודן.
 - ה"מגיד משנה" כתב בתירוצו את הסיבה לכך שר"י מסכים עם ר"ש בשני מקרים אלו (וכן פסק הרמב"ם דהלכה כלישנא קמא) כי במפּיס לשם הוצאת ליחה אין גמר מלאכה וכן בצד נחש כדי להנצל מנשיכתן, כיון,, שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו...א"נ דכיון דרבים נזוקין בו חשיב ליה כסכנת נפשות" (וק"ל) וכי זה אינו יוצר מצב של פקוח נפש או לפחות ספק פקוח נפש ומנין שרבים נזוקים בה אולי הרוב נצולים ממנו).
 - ד. וק"ל וכי אינו נעשה פה כאשר מפּיס להוצאת ליחה
- וי"ל דבמוכה שחין האדם עושה תחלה נקב כדי שהליחה לא תכאב לו ואחר כך הולך לרופא כדי שירחיב לו את פי הפצע בצורה כזו, שלא רק יוקל לו מכאבו אלא גם כדי שירפאהו וזו גמר מלאכה.
- אמנם אכתי ק"ל כיון שכל כוונתו היתה רק להקל מכאבו, הרי נעשית מחשבתו והוקל כאבו ונעשית מחשבתו וזו גמר מלאכה שהרי לא התכוון ליותר מכך וכך גם יש להבין ברמב"ם.
- וי"ל, דאמנם כוונה היתה כאן, אך לא כוונת מחשבה אלא כוונת הלב של הרגשת כאבו, היינו לא כוונה במוכן חיובי אלא במוכן שלילי וכן בצידת הנחש היתה כאן כוונה שלילית, היינו שלא ישכנו ואף שיתכן שהיתה כאן למעשה מלאכה, אך לא היתה כאן מלאכה דינית, היינו מלאכת מחשבת ולא היתה כאן מחשבה לעשות כלל מלאכה. ה"מגיד משנה" מביא מ"ספר העיתים" שמסיבה זו שלא כוון למלאכה, זו מלאכה שאינה צריכה לגופו.
- ק"ל, הרי זו אינה כלל מלאכה כפי שכתבנו לעיל, היינו אין כאן כלל מלאכה דינית ?

עדיין יש לברר על פי הרמב"ם את הגדר של פעולת הצידה כמשחק בו וישנן ב'

אפשרויות

- א. המשחק הוא עצם המרדף אחר בעל החיים עד לצידתו. אם כן יש כאן צד אחד של "צריכה לגופו" שהרי הוא רוצה בבעל החיים וצדו כדי להנות מתפיסתו, אך מאידך הוא אינו צריך לגופו כי כל כוונתו היא רק עד הצידה בפועל, כדי להשתעשע במרדף אחר בעל החיים.
 - ב. או שנאמר שכוונת השעשוע היא דוקא אחרי הצידה, כי דוקא אז הוא רוצה להשתעשע בו כאשר בע"ח כבר לכוד. מחד זו מלאכה הצריכה לגופו, שהרי רוצה לצוד כדי לשהתמש בו לשם משחק, אך מאידך זו לא ממש מלאכה הצריכה לגופו, כי אינו צריך את החפצא של הבעל חיים, אלא רק לשם יחסי משחק עמו, דבר אשר יכול לעשות גם בלא צידתו, אלא שהוא רוצה שיהיה מזומן לו בכל עת לצורך משחקו.
- שו"ר דה"חזו"א" (או"ח סי' נ' סוף את ד') התעורר כבר לב ספקותינו וכתב בד"ה ר"מ – „פ"י ה"כא בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן, אין הכוונה לשחק בו אחר הצידה, דהרי זה לצורך אלא אוהב לשחק עמהן לצודן ולשחררם ולחזור ולצודם ושלא לצורך היינו שלא לצורך גופן אלא שלא יפסידו בבית או בשדה“.
- אם כן "החזו"א" הכריע כפי האפשרות הראשונה שהבאנו, דעצם המרדף אחרי בעל החיים הוא המשחק המעניין אותו וכן הכריע דמשחק לאחר הצידה נחשב לצורך גופן ותוך כדי כך רמז את דעתו לגבי הספק שהעלינו דהמשחק אם אינו שייך "לצורך" ו"שלא לצורך" למה הוא כן שייך. וביאר דה"חזו"א" דמשחק הוא עוד סוג "שלא לצורך".
- וחידושו של הרמב"ם דסד"א דמשחק אינה נחשבת כלל מלאכה קמ"ל דהוא בכל זאת גדר של מלאכה.
- הגר"ח ז"ל בד"ה והנראה, נראה דסובר כי אין "הערוך" חולק על הרמב"ם דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר, אך ה"חזו"א" ז"ל כתב שם בד"ה והר"מ, כי מבואר מדברי רבינו (=הרמב"ם) דלא ס"ל כהערוך, דלדעת הערוך פטור על הכערה ואם אין רצונו בכיבוי פטור על שתיהן.
- הגר"ח ז"ל מסכם סוגיה זו של ההבדל בין "דבר שאינו מתכוין" ו"מלאכת מחשבת" בד"ה והנה בכריתות – „ושני דינים הם, דין דבר שאינו מתכוין של כל התורה ודין מלאכת מחשבת דשבת. והן נראה דהנך שני דינים חלוקין הן ביסוד דינם מהדדי, דבדין דבר שאינו מתכוין העיקר תלוי בכוונתו ורצונו, ואפילו אם יודע בודאי שיעשה הדבר והוא עושה את הדבר בדעת, מ"מ תלוי בכוונתו אם מתכוין לזה אם לא, וכמבואר להדיא בפסחים דף כ"ה איתמר הנאה הבאה לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה וכו' כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין ואליאב

דר"ש דאזיל בתר כוונה כו"ע לא פליגי דאסור, הרי דאף על גב שיודע בודאי שמגיע לו ההנאה מכל מקום אם מתכוין אסור ואם אינו מתכוין שרי. ועיין בתוס' שם שכתבו דאיירי היכא דלא הוי פסיק רישה, אכן הר"ן בפ' גיד הנשה חולק על זה וס"ל דאיסור הנאה שאני וחשוב דבר שאינו מתכוין גם בפסיק רישה וכן הוא דעת הרמב"ם בפ"ד ממאכלות אסורות ה"יב שפסק בסתמא דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו ולא קא מתכוין שרי ומדסתם הדברים ש"מ דגם בפסיק רישה מותר (= ועל ב"תפא"י" עמ"ס בכורות אות י"ג דפשיטא ליה דאינו מתכוין ופסיק רישה לר"ש אסור והביאו סימוכין מכמה תוס')....מה שאין כן בדין מלאכת מחשבת אין יסוד דינו תלוי כלל בכוונה ורצון, כי אם בדעת שעושה את המלאכה, וזהו יסוד הך דינא דמלאכת מחשבת שיעשה את המלאכה בדעת ומחשבה...".

הנה לפי דברי הגר"ח ז"ל יתכן לומר, כי אם מדובר כאשר אדם צד לשם משחק וכל כוונת המשחק הוא לפני הצידה, הרי שכוונתו מסתיימת כאשר בעל החי ניצוד, דעצם הצידה לא היתה בכוונתו אלא המרדף שלפני כן ויתכן כי גם אין כאן מלאכת מחשבת, כי אין הדבר ברור שבעל החי יהיה ניצוד. מאידך אם המשחק בבעל החי הוא לאחר הצידה זה עדיין אינו לצורך גופו כי הוא צריך לא את הגוף עצמו אלא את ריצתו של בעל החי, אך מאידך יש כאן מלאכת מחשבת כי הוא יודע בבירור שהוא צד את בעל החיים.

רמב"ם, הל' שבת פרק יז הי"ב והי"ג

„בכל עושין לחיים אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנאה ע"ז עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כלשהו גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כלשהו. בכל עושין קורה אבל לא באשרה, לפי שיש לרוחב הקורה שיעור וכל השיעורין אסורין מן האשרה וכן רוחב הקורה אין פחות מטפח ועביה כלשהו“.

„ובהשגות על הך דלחי כתב זה לשונו – "אם עביו כלשהו גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו י"...". ביאור הדברים הוא, דבכל מה דצריך שיעור פסול בשל אשרה משום דכתותי מיכתת שיעוריה ועל כן פסק הרמב"ם דלחי דלית שיעורא גם בשל אשרה כשר, מה שאין כן בקורה דאית לה שיעורא איך שתהיה ע"כ פסולה בשל אשרה משום דכתותי מיכתת שיעורה. ועל זה הוא שהשיג הראב"ד דנהי דליכא בלחי שיעורא לרחבו אבל מכל מקום הרי בענין שיהא גבהו י' ואם כן הא צריך להיות פסול וצ"ע“.

מין הגר"ח ז"ל מסכם את דברי הרמב"ם – „...על כן נראה דדעת הרמב"ם היא בכל מחיצות רשות היחיד דבעינן שיהא גובהן עשרה עיקר השיעור, אינו בעצם המחיצות, כי אם בהמקום, דבעינן שגובה עשרה שבו יהא מוקף מחיצות, ואם מצאנו גובה עשרה מוקף מחיצות בכל עשרה שבו, לא אכפת לנו כלל בעצם המחיצות אם הן מחזיקות עשרה אם לא. ועל כן גם הכא בלחי של אשרה נהי דכתותי מיכתת שיעוריה אבל הרי זה לא מהניא רק דעצם הלחי ליכתביה שיעורא, אבל בהמקום הרי על כל פנים כל הגובה עשרה חשוב מוקף מקצת מחיצה רביעית דמועיל זאת בדיני מחיצה ועל כן לפי מה שפסק הרמב"ם דלחי משום מחיצה על כן שפיר הוי לחי גמור וזהו שמחלק הרמב"ם בין לחי לקורה, דבקורה דהשיעור טפח הוא בעצם הקורה ועל כן שפיר שייך בזה הך דינא דכתותי מיכתת שיעוריה, מה שאין כן בלחי דעצם הלחי אין לו שיעור כלל והשיעור הוא רק בהמקום, ועל כן לא שייך בזה הא דכתותי מיכתת שיעוריה וכשר גם בשל אשרה וכמו שנתבאר“.

נלע"ד כי מדבריו הגאונים של מרן הגר"ח זצ"ל עולים מספר יסודות אשר יש להזדמם :

א. כל מהותה של המחיצה אינה בעלת תפקיד לעצמה וכשלעצמה, אלא כל תפקידה להיות עזר והכוונה בתחימת הרשויות בין החלל הפנימי למה שמחוץ לו ולכן אין שיעור ומדה בעצם המחיצה אלא במקומו.

ב. כל מהותו של המושג "כיתותי מיכתת שיעורא", בא לבטל את החשיבות הגשמית אשר גישמו אותה בקיצוניות, היינו, כגון עץ האשרה, אשר לקחו חפץ ובעניינינו עץ, אשר יש בו את הציווי האלוקי המקיימו בכל רגע ועובדי העבודה זרה יצרו בדמיונם גשם מוחלט העומד ומתקיים כביכול בפני עצמו ובזכות עצמו. ולכן שבירתו היא

תקנתו. כיוון דמה שהוא דבר גשמי מבחינת החושים המגושמים הוא הגבלתו והגבלתו היא על ידי תפיסת החושים המגושמים מבחינת מידותיו המימדיות, לכן כאשר כותשים ומנפצים אותו לרסיסים, בטלה התפיסה המימדית אשר הוקבעה בדמיונו של עובד העבודה זרה וחזרה למקורה הטהור והרוחני היינו, חלקים ללא זהות מוגדרת של מטרה מסוימת אשר הדבר המקיים אותם בכל רגע הוא הצווי האלוקי הרוצה בקיומו. לכן כיוון שע"פ ההלכה נחשבת המחיצה כדבר מרוסק מבחינת החומר, מה שנשאר היא מידתו הצורתית ולא החומרית התוחמת חלל שגם הוא אינו גשמי.

ג. כאשר הגר"ח ז"ל כותב "מקום" אין כוונתו למובן של ציון מיקום, אלא למובן של חלל כי ל"רשות היחיד" אין כל יחס ומנותק הוא מבחינת חשיבותו כדבר או ישות הקיימת בנקודת מקום כלשהי אלא לחלל בפני עצמו עם גובה של עשרה טפחים, הרי רשויות (כגון כל המקיים את תנאיו של רשות היחיד היינו בסיס של ד' על ד' וגובה י' טפחים) ניתן לעקרו מהמקום בו הם נחים כרגע ולהעבירם למקום אחר וגם אז אין שום שינוי מבחינת הגדרתם ההלכתית.

אין להם גם כל אחיזה בארציות ואין מקומו במובן מיקומו מגדיר את ישותו, אלא ישותו החללית של מידותיו הצורתיות מגדיר את מקומו במובן מקומו בכל מקום בו נמצא ושם נחשבת הגדרתו כרשות אשר לכן עולה הוא ובוקע למעלה עד אין סוף, כי משום מהותו הרוחנית הוא פורץ כל תפיסה גשמית ומתלכד עם האין סוף. לכן אולי הוא נקרא "רשות היחיד" ולא נניח "רשות בעלים". אף כי יתכן שיהיה שייך מבחינה ממונית לכמה בעלים, כי שמו המושגי מתייחס להגדרתו המהותית הדומה ליחידו של עולם, אשר כבודו הוא מקומו ולא להפך, אשר הוא סוד הפסוק "ברוך כבוד ה' ממקומו" היינו כבודו יוצר את מקומו ולא יוצר את כבודו.

והנה אף דהאפודי מסביר את הרמב"ם במו"נ (א,ח) לגבי "מקום" אשר הוא "ר"ל וזה גדרו תכלית מקיף שווה ונבדל", היינו, שהגדרת חלל אינו משום עצמיותו, אלא משום החסם העליון התוחם את החלל כאן. על כל פנים יסוד שיטתו של הרמב"ם, כפי שביאר הגר"ח ז"ל הוא להפך דלמחיצות אין שום ערך בפני עצמן כיוצרות את החלל והמרחב ונקראות מחיצות, כי קיים כבר חלל ומרחב בזכות עצמו והם רק חוצצים בינו לבין חלל אחר לידו, לכן פסק הרמב"ם (יד,ג) – „עובי הכתלים של רה"י כרה"י. לאחרים עושה מחיצה לעצמן לא כל שכן אויר רה"י כרה"י ורה"י אוירה כרה"י עד לרקיע...“.

דין "כתותי מיכתת שיעורא" משמעו, אשר על אף דהאשרה קיימת כעת בפועל, מבחינה דינית היא נחשבת כבר כבלתי קיימת, אף שרק בעתיד יכתתו אותה כעת היא נחשבת רק במצב של בכח כמכותתת. הסיבה לכך היא, כיון דיחודה לע"ז המנותקת מן האחדות האלוקית יסודה בשקר מוחלט והעדר לכן אין זה משנה אם היא עדיין קיימת מבחינה גשמית. והוא מה שהשריש המהר"ל בכל ספריו לגבי כל דבר המתנגד לאמת המוחלטת הדבר מגדיר את מצבו כשקר מוחלט וכהעדר ואפסות.

כך מסביר למשל המהר"ל ב"תפארת ישראל" פ"ט, כי כאשר קרח התנגד לתורת משה אשר היא אמת בעצם ולא אמת שבמקרה, הרי שקרח הכניס את עצמו למצב של שקר בעצם ע"פ תורת ההגיון כפי שמנסחו שם המהר"ל. לכם קרח נמצא במצב של אפסות והעדר ולכן עונשו היה גם כזה של איפוס וההעדר.

דין זה קיים גם בענייני קדשים, כגון בהמת קדשים אשר דינה שרפה, היא נחשבת כבר כעת כלא קיימת, כי קדושת ביהמ"ק אשר בו שורה השכינה הוא מקום המתייחד לאמת מוחלטת מעל המקום ולכן נעשו בו נסים קבועים כגון "ארוך אינו מן המדה" [מס' ב"ב (צט)] וכן "עומדים צפופים ומשתחיים רוחים [מס' אבות (ה,ח)] המוכיחים שמקום זה הוא מעל לדבר מגושם עם מדות ושעור גשמי.

מאידך, בדיני ממונות הקשור לדעת הגשמית התופסת את המציאות כדבר גשמי אין את הכלל הזה. לכן במס' ב"מ (כא:) לגבי המחלוקת של "יאוש שלא מדעת" בין אביי לרבא נפסק כאביי דלא הוי יאוש במצב של יאוש אשר הוא רק בכח, בו האדם אינו יודע כי נאבד לו החפץ, אף שברור שהוא יתייאש ממנו כאשר יודע לו שהחפץ נאבד לו, אין מצב זה של בכח יוצר מצב דיני מבחינה ממונית כאילו כבר התייאש בפועל.

ביטוי לכך שגדר מקום במובן של חלל, לעיתים נתפס כעצם מציאותי בפני עצמו ולעיתים כישות אשר הגבול המגבילו הוא אשר יוצר אותו, אנו מוצאים בדברי המלבי"ם (שמות כא,ס"ג נ"ז, ויקרא יג ס"ג ק"ח) – „שם מקום כולל גם גבול המיוחד לאיזה דבר לא רק מקום המצומצם תחת איזה גוף או גשם, כמו "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה", שגם גבול העיר מסכיב קולט ובא שם מקום על העיר בכלל וכולל גם באלפיים אמה שזה גבולה מסכיב לעיר...“.

אמנם, פסק הרמב"ם (יד, א) כהר"ח ורי"ף לענין כוורת, דעובי המחיצות אינן מצטרפות להחשב כרשות היחיד והקשה עליהם התוס' דמחיצות גם נחשבות כחלק מרשות היחיד, אך תירץ הגר"ח ז"ל דבאמת כולם מודים שמחיצות מצטרפות ונלקחות בחשבון להקרא רשות היחיד, אלא ששם מדובר לענין תשמיש האדם ולכן אינן מצטרפות. היינו, כפי שהערנו לעיל, דכיון שמדובר בדעת האדם לענין גשמי כגון תשמיש, אין המחיצות נחשבות כחלל וכישות בלתי קיימת מבחינה גשמית ודין זה של רשות היחיד כשלעצמו, הרואה בחלל הריק כישות בפני עצמו, ניתן גם כן להשוותו עם הדין של "מיכתת שעורא", כי השבת באה ומורה על חידוש העולם מאין על ידי הבורא ושהערה"ז מבחינת המציאות המוחלטת אינה קיימת במהותה אלא רק כביכול תופסת מקום לעצמה, אך לא מבחינת האמת שבעצם והאמת המוחלטת.

ד. רשות היחיד שהיא ד' טפחים על ד' טפחים ברום י' טפחים, היחיד כשלעצמו אינו יכול לשהות שם בתוכו וכך להשתמש בו. גם עצם השהות שם תתכן רק אולי אם מדתו תהיה בינונית והוא יכרוץ את עצמו בצורה קיצונית. וזה הענין שהערנו עליו, כי כאשר הוא יצליח כל כך לכרוץ את עצמו בתוכו הוא למעשה יבטל את עצמו מבחינת קיומו כאדם רגיל, כפי שאדם נמצא בו במשך כל ימיו. והוא שוב מורה על הענין הרוחני של רשות היחיד, אשר רומז למציאות המוחלטת מעבר למקום והזמן.

רמב"ם, הל' חמץ ומצה (א,ג)

„אינו לוקה משום יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם הי' לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בה מעשה“.

כתב על כך הגר"ח ז"ל בד"ה ונראה – „אם מצותו בשריפה הוי מצוה שחייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה, ולענין היתר דנעשית מצותו בעינן דוקא שיהא נעשית מצותו בהחפצא אז נותר החפץ, ולא שהבעלים קיימו מצוה דרמיא עליהו יהא נותר בזה החפצא, וע"כ שפיר מחלק הטור בין השכתתו בכל דבר ובין שריפה, דאם השכתתו בכל דבר רק הבעלים קיימו מצוה שאין להם חמץ, וע"כ לא הותר האפר, משאין כן אם מצותו בשריפה דנעשה המצוה בהחפצא והוי נעשית מצותו על היתר האפר... כמו שריפת נותר וכדומה“.

על דבריו אלו העיר ה"חזון איש" ז"ל ב"גליונות לחדושי רבינו חיים הלוי" – „תמוה דאם כן היאך יליף ר"י (כו:): חמץ מנותר הלא נותר הוי מצוה ואם שרף על ידי נכרי... אבל חמץ שאין בו מצות ביעור ויכול לעשות על ידי קוף למה ניליף מנותר שיהא דוקא בשריפה...“.

ולא זכיתי להבין כלל את השגתו, דה"חזו"א" ז"ל מניח הנחה הפוסה מדברי בגר"ח ז"ל, דלר"י בחמץ אין בו מצות ביעור ולכן מקשה, אם כן כיצד למד ר"י מנותר שיש בו כן מצוה והרי כל היסוד של הגר"ח ז"ל הוא דבחמץ לר"י יש כן מצות ביעור בהפצא וכתב בפירוש דלכן דינו כדין שריפת נותר.

ואם רוצה ה"חזו"א" ז"ל לחלוק על עצם קביעתו של הגר"ח ז"ל שכתב דלר"י בשריפה יש מצות ביעור. קשה דאם כן מה הקשר לנותר, לכאורה היה לו להביא ראיה לכך, שבחמץ אין מצות ביעור ואז יענה על הקושיה על הרמב"ם ועל קושיית הגרעק"א.

לגבי מה שכתב הגר"ח ז"ל – „הא קיימא אליבא דר' יהודה וכמבואר בסוגיא שם, ולר"י דס"ל...“,

השיג עליו ה"חזו"א" ז"ל – „אינו מוכן ובגמרא אין זכר לר"י בכאן, ואם שדין לאו הנל"ע ר"י קאמר לה הלא סתם מתני' היא חולין (קמא) וסוגיא דפסחים שם הוא בפירוש המקראות וע"כ הן לכו"ע...“.

וי"ל דכוונת הגר"ח ז"ל דנוכל לומר דהסוגיא כר"י אתיא ולא שהגמרא אומרת זאת בפירוש, אלא כך משמע מהסוגיא אך הכנת ה"חזו"א" ז"ל היא דאם הגמרא לא אמרה זאת בפירוש אנו מנא לן.

רמב"ם, הל' חמץ ומצה (ו,ה):

„עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה יוצא בה ידי חובתו, אין הרועים אוכלין ממנה אין יוצאין בה שאין זו משומרת לשם מצוה“.

כתב שם הגר"ח ז"ל – „והוא במשנה חלה פ"א עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה...אם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה...ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח“.

ה"כסף משנה" שם דייק ברמב"ם דפסק על פי ה"ירושלמי" שם כר' בא ולכן גם הגר"ח ז"ל, מתייחס רק ל"ירושלמי" ואינו מתייחס ל"בבלי"/מס' ברכות (לז:), שם הובא דעת ר' יהודה החולק על ר' בא, כדעה הנראית כמוסכמת בסוגית הגמרא שם. נביא את דברי הגמרא וכן את דברי המחלוקת ב"ירושלמי".

מס' ברכות (לז:), – „תני רבי חייה לחם העשוי לכותח (רש"י – „אין אופין אותו בתנור אלא בחמה“). פטור מן החלה והא תניא חייב בחלה. התם כדקתני טעמא, ר' יהודה אומר מעשה מוכיחין עליה עשאן כעבין (רש"י – „ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי דעתיה דלחם עשאה“). הגר"י מעמדין – „...ור"ל פת עבה שהיא גלוסקא וכלמודין כנסרין שהן משופין, כך אלו הככרות עשויין דקיקין ריקיקין שטוחין וערוך גריס כעכין בכ"ף ואין נראה ליי“). חייבין כלמודין [רש"י – „כנסרים בעלמא שלא הקפיד על עריסתם ודוגמתו שנינו במועד קטן (יב.) עושה למודין לוחין לבור של יין לכסותר“]. פטורים“.

ה"שו"ע יו"ד (שכט, ז) פסק בפשטות כר' יהודה – „לחם העשוי לכותח מעשה מוכיחים עליה עשאה כעבין דהיינו שערכו ועשאו כצורת לחם חייב (= בחלה) ואם לאו פטור“.

"תלמוד ירושלמי", מס' חלה (א,ה) (ח:) – „איזהו עיסת כלבים, ר' שמעון בן לקיש אמר כל שעירב בה מורסן, מתניתא אמר בזמן שהרועין אוכלין ממנה. פעמים שאין הרועים אוכלים ממנה. רבי יוחנן אמר כל שעשה כעבין ותני כן עשאן כעבין חייבת עשאה לימודין פטורה. רבי בא בשם שמואל רבי אמי בשם רבי חזיה רובא אפילו עשאה קלוסקין והא תנינן אם אין הרועים אוכלין ממנה. תיפתר שעשאה משעה ראשונה שלא יאכלו הרועים ממנה“.

רש"י מדגיש בדעת ר' יהודה, דאם עשאה כעבין "גלי דעתיה דלחם עשאה", היינו, דהמעשה מוכיח שהוא החשיבה מתחילה לשם אכילת אדם ולא שייך כלל לומר שעשאה בצורת מאכל אדם והחשיבה לשם מאכל בהמה. לכן גם למודים ועירוב מורסן אף דראוי לאכילת אדם, אך עדיין אין זה מוכיח שעשאה למאכל אדם, אך כעבין מוכח מעל כל ספק שחישב עליה לאכילת אדם ואם היתה לו מחשבה לעשותה למאכל בהמה אנו אומרים כי בדעתו העיקרית היה לעשותה למאכל אדם ומחשבה לעשותה למאכל בהמה היתה אולי מחשבה משנית אך לא נחרצת.

הגר"ח ז"ל ביאר את מחלוקתם בכך – „ואפילו לאינך אמוראי דאמרי דכל שאין הרועים אוכלים ממנה היינו שעירב בה מורסן או שעשאה כלמודין, הוי ג"כ עיקר ההפקעה משום שחישב עליה שלא להאכיל לאדם, ורק דס"ל דבעינן מעשה מוכיחין עליה, דהא באמת אף אם עירב בה מורסן ועשאה כלמודים גם כן חזיא לאכילת אדם וכדתנן דמטמאה טומאת אוכלין“.

הנה, הגר"ח ז"ל לא ביאר כפי שכתבנו לעיל ולא זכיתי להבין דאם מה שחישב עליה שלא יהיה למאכל אדם הוא עיקר הפקעתו ממאכל אדם, אם כן הרי זה כבר הופקע ממאכל אדם ומה מוסיף על כך "מעשיו" שהם יוכיחו.

אמנם, אפשר לומר בדעתו של הגר"ח ז"ל, דאם אין מעשיו מוכיחים צריך לומר דבזמן עשייתו היתה חסרה הנחרצת לעשייתה והפקעתה ממאכל אדם וכדי להתחייב בהפרשת חלה מן התורה צריך שתהיה החלטה מוחלטת לעשייתו לצורך אדם והחלטה זו מוכחת כאשר האוכל נעשה בסוג כזה שכל אדם אוכלה, אך כדי להכשירה לטומאת אוכלין מספיק שיהיה ראוי למאכל אדם ויהיו אנשים שיהיו מוכנים לאוכלה גם כן ואילו ר' בא סובר כי מספיק שיש מחשבה אצל כל אדם, אינו הולכים על פיה ואפילו עשאה בצורה כזו שנעשית תמיד לבנ"א כגון "קלוסקין" מחשבתו היא הקובעת ואפילו שזה מזור שיעשה אדם מאכל שהוא מעדן לשם האכלת בהמה, אנו אומרים שמחשבתו היא הקובעת.

רמב"ם, הל' סוכה (ד,יא)

„נעץ ארבעה קונדסין על ארבע זויות הגג וסיכך על גבן הואיל והסיכוך על שפת הגג כשר ורואין את המחיצות התחתונות כאלו הן עולות למעלה על שפת הסיכוך“.

הראב"ד כתב שם בהשגותיו – „זה אינו מחזור דאפילו לר"נ קאי בתיקו ולחומרא“.
הגר"ח ז"ל כתב שם בד"ה נעץ – „...ועל ב"מגיד משנה" שהביא דיש מן הגאונים שאינם גורסים להך איבעיא ולדידהו לר"נ דמסקינן כוותיה רק באמצע הגג פליגי אבל על שפת הגג לכו"ע כשרה משום דאמרינן גוד אסיק, והכי הוא פסק הרמב"ם...דלא גרס להאיבעיא כלל, ואם כן הרי לא אשכחן כלל בגמ' דלר"נ אליבא דרבנן מהני גו"א בסוכה...“.

וק"ל דאם כן לעיל כשהביא את ה"מגיד משנה" שסובר כך, הרי ה"מגיד משנה" מביא את דעת הגאונים שאינם גורסים כלל את האיבעיא ועל פי זה נאמר שלרמב"ם לכו"ע – גם לרבנן – על שפת הגג כשרה, אך אם הגר"ח אומר כעת שזה אינו מוכח כלל שרבנן אליבא דר"נ סוברים גו"א על שפת הגג, מנין שהרמב"ם סובר שאין לגרוס את האיבעיא, הרי כל מה שאנו אומרים שהרמב"ם אינו גורס את האיבעיא, הוא כדי להגיע לכך שיוכן פסק הרמב"ם שבשפת הגג לכו"ע כשרה, אך אם זה אינו מוכח, מנין שהרמב"ם אינו גורס את האיבעיא. ואכן עיין מה שכתב על כך ב"גליונות החזו"א", דבלשון ה"מגיד משנה" יש טעות סופר וצריך להיות "ה"ג" ולא "וה"ק", היינו שהגאונים גם את זה גורסים שבשפת הגג לכו"ע כשרה.

רמב"ם, הל' גירושין (ת,יג)

„הרי זה גיטך ע"מ שתנשאי לפלוני...ולאחר לא תנשא שאינו גט אלא בקיום התנאי...נשאת לאחר קודם שתנשא לאותו פלוני בטל הגט ותצא והולד ממזר וצריכה גט משני“.

כתב שם הגר"ח ז"ל – „...ותיפוק לך דגם להתקדש לאותו פלוני הרי גם כן אין בידה...“ כוונתו למעשה הקידושין, אך יש הבדל, כי יכולה לעכב מעשה זה, כי היא צריכה להסכים ובקטנה יכולה למאן. ועל דבריו לקמן בהל' יבום וחליצה (ד,טז) בד"ה והנה – „...דלענין קידושי היעוד, הקידושין תלויים ונגמרים רק בדעת האדון ודעתה לא בעינן רק למעשה הקידושין, אבל עיקר דעת המתקדשת כבר נעשה על ידי האב בשעת מכירה...או דהוי גזירת הכתוב ביעוד דבעינן דעתה...“.

רמב"ם, הל' איסורי ביאה (יג,יב)

„כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום, שבו תיגמר גרותו ויהי' כישראל, ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות“.

כתב שם הגר"ח בד"ה הנראה – „...מבואר להדיא ביבמות (סב) דהיו לו בנים בגיותו יצא ידי פריה ורביה, משום דיש לו זייס משאין כן בעבד...“ על ב"מנחת חינוך" מצות פריה ורביה, דנראה לכאורה דחולק על הסברו של הגר"ח בסיבת קיום פו"ר על ידי הגר באמצעות בניו מגיותו.

רמב"ם, הל' מאכלות אסורות (ג,יא)

„אפרוח שנולד מביצת טריפה מותר שאין מינו טמא“.

השגות הראב"ד – „מה ראה לשנות הטעמים שפירשו בו חכמים שהם מתוקנים יותר מכולם כי ביצת טריפה אינה ממין טמא ואסורה והטעם שפירשו בו לאימת קא גביל לכי קא מסרחא וכי מסרח עפרא בעלמא הוא“.

הגר"ח ז"ל ביאר – „והשגתו היא מהא דאיחא בתמורה (לא:): דלהכי מותר אפרוח שנולד מביצת טריפה, משום דכי גביל עפרא בעלמא הוא וקשה על הרמב"ם שכתב טעמא שאין מינו טמא, וצ"ע. ק"ל, דאפשר דלגירסת הרמב"ם, טעם זה של "קא גביל", אינו מופיע כלל בגירסתו, דהא גם בגמרא דילן מופיע טעם זה בסוגריים וגם הב"ח שם (א) מוזק טעם זה מגירסת הגמרא ונראה דטעם הרמב"ם וגירסתו היא כגירסת התוס' שם – "לכי גדלה" ולא "קא גביל".

וכן נראה לכאורה בהל' איסורי מזבח (ג,יב), שההבדל בין אפרוח טריפה לביצת ודל, מפרש הרמב"ם כפי' א' ברש"י שם (לא:): בד"ה אפרוח, כי ההבדל הוא בגדילה לאחר הפירוד מן האם. ולזה צריך גם טעם של שאינו ממין טמא.

רמב"ם, הל' מאכלות אסורות (ד,ג)

„האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום אוכל נבלה ואף על פי שאין בו כזית הואיל ואכלו כולם, ואם אכלו אחר שמת עד שיהי' בו כזית ואע"פ שאין בכולו בשר כזית הואיל ויש בכולו כזית חייב עליו משום נבלה“.

על כך כתב הגר"ח ז"ל – „והנה דברי הרמב"ם תמוהין דמאי שיאטיה דעוף חי להתחייב עליו משום נבלה כבר עמד על זה הלח"מ שם. והנראה לומר, דבאמת הרמב"ם מיירי הכא בגוונא דהוי נבלה מחיים וכגון נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת דפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' שחיטה ה"ט דהיא נבלה מחיים עיי"ש ולהכי הוא שפסק דלוקה משום נבלה וכל עיקר מה דבא הכא להשמיענו הוא רק דין שיעורא, דהיכא שהוא חי עדיין דיש בו דין בריה...“.

ק"ל, דמדברי פשט הרמב"ם משמע, דעיקר מה שהוא בא לומר, שהסיבה היא משום אוכל נבלה כל האוכל עוף טהור חי ואחר כך בא לומר דזה דין, גם אם הוא אכל פחות מכזית.

כעין קושיה זו מקשה ה"סמ"ע על ה"בית יוסף" בחו"מ, בסוף סי' קפכ אות כ', לגבי מה שכתב שם ה"ב"י, דבשני מקומות סותם הטור ופוסק שאינה יוצאה בדיינים, כי זה רק אבק ריבית ולא ריבית קצוצה ממש, אבל ביו"ד פוסק הטור שכן יוצאה בדיינים משום מחילה בטעות. ושו"ר דה"חזו"א התעורר בזה ב"גליונות" על הגר"ח, עד שכתב עליו דאולי כתב זה כדי לחדד את התלמידים.

רמב"ם, הל' מאכלות אסורות (י,טו)

„יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחו"ל אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל שלא אמרו אלא הערלה, וק"ו הדברים ומה סוריא שחייבת במעשרות ובשביעית מדבריהם אינה חייבת בנטע רבעי וכו' חו"ל לא כש"כ שלא יהיה נטע רבעי נוהג בה וכו' והורו מקצת גאונים שכרם רבעי לבדו פודין אותו בחו"ל ואח"כ יהי' מותר באכילה ואין לדבר זה עיקר“.

כתב הגר"ח ז"ל בסוף ד"ה והנראה בדעת הגאונים – „...אכן יעו"ש בהלכות גדולות ושאלות ושאלות שכתבו וז"ל וכי היכי דנהגה ערלה בארץ הכי נהגה בחו"ל הילכתא גמירי לה וכו' אלא מאי וכי תבאו דכתיב גבי ערלה זמן ביאה עכ"ל, הרי להדיא דס"ל דמכי תבואו לא ממעטינן כלל חו"ל, וגם ערלת חו"ל נכללה בהפרשה ובדין ערלה האמורה בתורה, וע"כ זהו דס"ל דגם רבעי נוהג בחו"ל, כיון דרבעי הוקש לערלה“.

והנה לדעתו סברי הגאונים דגם ערלת חו"ל נכללה בהפרשה. ולא זכיתי בעניי לרדת לעומק דעתו בהבנת דעת הגאונים.

א. מה שכתבו "וכי תבאו" דכתיב גבי ערלה זמן ביאה. דאם גם לפני ביאתם לארץ נוהג מדאורייתא בכל מקום, לשם מה צריך לומר כי תבאו, אלא על כרחך בא לומר כי רק כאשר תבואו יוכל לנהוג דין ערלה לראשונה.

ב. מפשט לשונם נראה, דבאמת ערלת חוץ לארץ זו הלכה, אם כן לכאורה זה סותר למה שכתוב בתורה, כי רק כאשר יבואו לארץ יתחיל לנהוג דין ערלה ולכן תירצו דהכתוב בא למעט את זמן תחילת דין ערלה בארץ ישראל, היינו דתחילת ערלה בארץ ישראל יתחיל רק כאשר יבואו לארץ ישראל (שו"ר דלכאורה כעין זה כתב ה"חזו"א" בגליונותיו) ובפרט שהם כותבים בפירוש – „הרי נהגה בחו"ל הילכתא גמירי לה“, היינו – „וכי היכי דנהגה ערלה בארץ (=מדאורייתא) הכי נהגה בחו"ל הילכתא גמירי לה“.

ב"הילכתא גמירי לה“, בודאי שאין שזה אותה הלכה, כי הרי ידוע הכלל דבכל מקום כמעט בחו"ל אשר נאמר שם "הילכתא גמירי לה", הכוונה ל"הלכה למשה מסיני“.

רמב"ם, הל' נדרים (יג,כב)

„אמר לה קיים ומופר ליה בבת אחת הרי זה קיים“.

הקשה הגר"ח ז"ל – „והיא איבעיא בנדריים (טו). ופשיט לה הגמ' מהא דרבה, דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, וא"כ הרי קשה על הרמב"ם שפסק דההקמה חיילא, והא משום הך טעמא, דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, צריכה להיות גם ההקמה בטלה, דזהו יסוד הדין, דאפילו בבת אחת אינו דשניהם בטלים, וכמבואר בקידושין דף נ"א ועוד בכמה דוכתי. וכבר עמד בזה הר"ן בנדריים שם“.

א. **תירץ הגר"ח ז"ל בד"ה ונראה** – „...ואם אך הוה מצינו שיהא הנדר קיים אחר הפרה או שפיר הוה חיילא ההקמה...“.

וק"ל א. וכי מנין לומר, כוון דההקמה אינה פועלת, כי במציאות אין לה על מה לחול אזי (לו הי' הנדר קיים אפשר הי' לקיימו) רק בגלל זה אינה פועלת ההקמה.

ב. מנין לומר סברה זו, הרי שורת ההגיון נותנת כי כח המבטל חזק יותר – כי בכוחו להביא דבר להיעדר – מה שאין כן כח ההקמה, אשר יכולתו הוא רק לחזק דבר קיים ולהפכו למציאות דינית, בעוד שכח ההפרה הוא לבטל את הדבר גם מבחינת מציאות פועלת הנודר וגם מבחינת המציאות הדינית.

ב. **כתב שם הגר"ח ז"ל בהמשך** – „...דלא שייך הך דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, אלא היכא שמצד הדין אינו בזה אחר זה, אבל הכא דזה שאינו בזה אחר זה הוא משום דלא יצוייר שיהא בזה אחר זה,“

בזה לא שייך כלל שלא יהא בבת אחת...".

ק"ל, דבכל הדוגמאות המובאות בגמרא ובתוס' במס' עירובין (נא), משמע שהסיבה היא מציאותית והתוס' מראה על ההבדל הקיים בין כל הדוגמאות האלו לבין המקרה שלפינו כגון: יצא (= במעשר בהמה) בעשירי ואחת עשרה. והנה במציאות רק בהמה אחת היא עשירית. ולענין קושיית הגר"ח ז"ל לעיל, עיין ב"גליוני החזו"א" כאן, אשר אמר זאת על פי סברא שהתורה נתנה לבעל רק את היכולת להכריע וממילא הקמה והפרה שוים ולכן אינו יכול לחזור ולהכריע. והנה הפרה כוחה גדול יותר מהתרה, אף שהתרה באה לעקור את הנדר מעיקרו, אך כח ההפרה חזק יותר משום שאף שהנדר הוא כבר נדר, בכל זאת הוא יכול לבטל.

עוד קשה, שההקמה תיתכן גם על ידי שתיקה ואז כל הנדר מתחילתו ועד סופו קיים מבחינה דינית על ידי יצירת הנדר על ידי האשה. לעומת זאת הפרה מתרחשת רק על ידי התערבות בעל האשה וכולה שלו והוא יכול להפר, אפילו אם לא שמע כלל את האשה נודרת וכמו שפסק הרמב"ם בריש סעי' כ"א.

הגר"מ ש"ך מהדש בספרו "אבי עזרי" כאן, דלרמב"ם יש כאן שיטה חדשה. הרמב"ם סובר שלא שייך כאן כלל "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", אלא יש כאן ודאי הקמה וכן ודאי הפרה. דכיון שיש כאן ודאי הקמה, אף שיש כאן גם ודאי הפרה, מעצם ההקמה ודאי יש כאן נדר ותלקה. ובגמרא (ט:): האי כללא שייך לעניינינו שאין יכולין שתיקן לחול כאחת כי הם ב' דברים הסותרים זה את זה ואם בזה אחר זה אינו יכול ליצור מצב בו יהיה קצת הקמה וקצת הפרה גם בבת אחת אינו יכול לעשות כן ואין זה ענין להא דרבה בעלמא. וכלל זה שייך לענין ששתיקן לא ניתנות לחלוקה, אך לא לענין שאחת מהן תחול. ומסתירחן זה את זה כל אחד ואחד בפני עצמו אינה בטלה וכיוון שיש כאן ודאי הקמה אינו יכול להתבטל משום שיש כאן ודאי הפרה.

ק"ל **דבריו כנ"ל**, מדוע עדיפא ודאי הקמה על ודאי הפרה, הרי באותה מידה – ועוד יותר – שאחרי הפרה אין מה להקים ואפשר דגם על הפרה לומר, כיוון שיש כאן ודאי הפרה אין כאן הקמה.

רמב"ם, הל' תרומות (א,כב)

„פירות ארץ ישראל שיצאו תוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבין בחו"ל פטורין...וכן פירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבין בחלה שנאמר שמה, שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ ובין בפירות חו"ל ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבים במעשרות מדבריהם“.

הגר"ח הביא את קושיית ה"כסף משנה" –, והוא משנה בחלה פ"ב מ"א גבי חלה, וכתב הרמב"ם הדין גם גבי תרומות ומעשרות, והיינו או משום דילפינן תרומות ומעשרות מחלה, או משום דדרשינן בספרי תרימו תרומה דכתיב גבי חלה דקאי על תרומה גדולה, וע"כ קאי הדין דשמה ג"כ על תרומה גדולה וילפינן מעשר מתרומה. **אלא זהכסף משנה הקשה** דכיון דמקרא דשמה ילפינן לפטור מתרומות ומעשרות בפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל, אם כן הא הוה ליה למילף גם לחיובא בפירות חו"ל שנכנסו לארץ, ולמה כתב דחיובן במעשר הוא רק מדבריהם ומאי שנא דבחיובא דפירות חו"ל שנכנסו לארץ חלק בין תרומות ומעשרות לחלה דבחלה חייב מדין תורה ובתרומות ומעשרות אינו חייב אלא מדבריהם, וצ"ע“.

כתב הגר"ח ז"ל בתירוץ בד"ה לפ"ז – „...וא"כ שפיר משכחת לה הדין דשמה גם לחיובא, כגון שבשעת גילגול היתה בארץ ישראל דלא היה לה עוד שעת חובה בפטור, ומוישובים היטב דברי הרמב"ם, וכמו שיתבאר“.

וק"ל דאם תלוי הדבר בהיכי תימצא, כפי שחידש הגר"ח ז"ל, אם כן אפשר לומר גם בתרומות ומעשרות אשר יתכן כי הובאו מחו"ל בעציץ לפני הבאת שליש והפירות יתחייבו מדאורייתא בתרומות ומעשרות. והנה באמת אפשר דלכן בד"ה עוד, כתב הגר"ח ניסוח אחר, דהטעם הוא משום שלא ינק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ ולכן כתב שאין צורך יותר בתירוץ הראשון, אך בהיכי תימצא שהבאנו גם כן יחול על הפירות חיובא, דהא בעציץ נקוב אמנם היניקה היתה בחו"ל אך גם ובעיקר בארץ ישראל לפני שהביא שליש, ובפשטות דברי הרמב"ם והמשנה נראה כי מדובר בדבר הגדל מתחלתו ועד סופו בארץ ישראל או בחוץ לארץ.

רמב"ם, הל' מעשר שני (א,יז)

„מעשר שני הואיל וטעון הבאת מקום אין מביאין אותו מחו"ל כבכור בהמה לפיכך לא חייבו להפריש מעשר שני בסוריא“.

הקשה הגר"ח ז"ל – „וצ"ע דהרי אדרבה בכור הוא דיליף ממעשר שני דאינו בא מחו"ל, וכמבואר בתמורה (כא.), ולמה תלי הרמב"ם מעשר שני בככור, וצ"ע“.

הגר"ח ז"ל תירץ בד"ה ונראה – „ונראה דשני דינים הם דאחרי דילפינן בכור ממעשר שני דאינו בא מחו"ל, ונתחדש דין מסוים בככור חו"ל דאינו בר הבאה מחו"ל, שוב איתקש גם מעשר שני לבכור דהמעשר שני של חו"ל אינו בר הבאה, ונמצא דשני דינים הם במעשר שני, חדא דאינו נוהג כלל מעשר שני בחו"ל, דהרי הוא ממצות התלויות בארץ דאינן נוהגות אלא בארץ, ועוד דאפילו אם היינו מוצאין מעשר שני של חו"ל הוי הדין דאינו בר הבאה מחו"ל כככור, ולא תקשי דאיך שייך למילף על זה מעשר שני מככור כיון דבאמת הרי ליכא מעשר שני בחו"ל כלל ואיך נילף מילתא דליתא, דכוותיה, אכן כיון דאיתקש מעשר שני לבכור בשאר דברים לענין הבאת מקום, וכמבואר בתמורה דף כ"א, אם כן ממילא נכלל בהדיקש גם הך דינא דהמעשר שני בחו"ל אינו בר הבאה כלל“.

ק"ל ולא זכיתי לרדת לעומק דעתו, מהי ההוה אמינא של קושייתו, דהא משמע מדבריו שאם לא היה בכלל את ההקש בין מעשר שני לבכור בדברים השייכים למציאות, לא היינו מקישים.

עוד לא זכיתי להבין, לגבי קושייתו השניה, כיצד ניתן ללמוד בכלל דבר שאינו קיים במציאות דינית ואינו מובן מה הקשר של התשובה לשאלתו השניה ועוד וכי לא ראינו בש"ס סוגיות שלמות "דליכא כוותיה" ובכל זאת הן נדרשות, כגון בן סורר ומורה ועיר הנדחת, שם שאלה הגמרא, כיוון דהיכי תימצני כל כך רחוק ונראה דלא קיים מבחינת המציאות וכיצד לומדים על כך דרשות וענתה הגמרא "דרוש וקבל שכר".

הגר"ח כתב שם בהמשך – „...ולכאורה צ"ע דל"ל לגזירה שוה דקדש קדש, והלא נטע רבעי הוא ממצות התלויות בארץ כמו מעשר שני“.

לא זכיתי להבין דבריו, הרי לעיל כתב – „וקשה מ"ש מע"ש משאר מצות התלויות בארץ דחייבין בסוריא מדבריהם“, משמע שמצד מצוות התלויות בארץ מבין הגר"ח ז"ל שכן חייבין בסוריא ולכן צריך גז"ש.

עוד כתב שם הגר"ח ז"ל בד"ה והנה – „בהשגות ז"ל אין הטעם מספיק דר"ע הוא דס"ל הכי ולא אמר אלא ליקרב אבל ליקדש מיהא קדוש...“.

לא זכיתי להבין את דברי הראב"ד ז"ל – דהרי גם בדברי הרמב"ם "ולא להפקיע דין מעשר ואיסורו", היינו דהקש מבכור מפקיעו רק מהבאה. וק"ל הא בד"ה הקודם כתב הגר"ח ז"ל "דשני דינים הם במע"ש, חדא דאינו נוהג כלל מע"ש בחו"ל", היינו דאין כלל מושג של קדושת מעשר בחו"ל. וכתב שם בהמשך "ועוד דאפילו אם היינו מוצאים מע"ש של חו"ל (=משמע דאין במציאות כזה דבר של מע"ש בחו"ל) הוי הדין דאינו בר הבאה", היינו שההקש מבכור אינו בא להפקיע מע"ש במשהו מדין שחשבנו שיש בו לפני כן אלא להוסיף ולומר עוד צד שלא שייך בו קשר למעשר מפרי הארץ.

רמב"ם, הל' בכורים (ב,יג)

„הקומה אילן בתוך שדה חבירו אינו מביא לפי שאין לו קרקע, שלשה יש לו קרקע ואע"פ שאין לו אלא אילנות בלבד הרי הוא כמי שקנה קרקע“.
והשיג עליו הראב"ד שם – „לא כי אלא מפני שבסתם קנה עמהם קרקע, ואם פירש בלא קרקע אינו מביא...“.

כתב על כך הגר"ח ז"ל שם – „וי"ל דדעת הרמב"ם היא דבאמת בקנה שלשה אילנות עצם הקרקע אינה קנויה לו בגופה, דגוף הקרקע לא בטיל לגבי האילנות, ורק דזכות נטיעה וזריעה הוא שיש לו בהקרקע לעולם, וזהו דבטיל אגב האילנות שמכר לו שיהא לו שדה אילן לעולם...ומשום דכיון דלענין זכות נטיעה וזריעה קנוי לו לעולם...והרי היא לו שדה אילן לעולם...אילן אחד...דגם לשעה אין בקרקע זכות וקנין כלל ורק היניקה בעצמה הוא דאית ליה...וע"כ לא חשיב גם קנין פירות משא"כ בג' אילנות...קנינו בזכות זה בגוף הקרקע“. ונראה בכונת הגר"ח ז"ל, דלא עצם הקרקע קנויה לו בגופה אלא זכות הזריעה והנטיעה קנויה לו בגוף הקרקע.
 הגר"ח ממשיך שם וכותב – „ועוד י"ל דבקונה אילן אחד אין לו קנין בקרקע כלל ואף יניקת הקרקע ומקום האילן ג"כ אינו קנוי לו...“.

וק"ל דהא גם בתירוצו הראשון לא תירץ שיש לו מקום האילן ועוד, דיש כאן בכלל מנה מאתים, דאם אפילו יניקת קרקע אין לו, אם כן מקום האילן מנא ליה ?

עוד כתב שם – „...ורק דממילא מחויבים הבעלים לתת לו מקום האילן ויניקתו, כי היכי דלהוי ליה האילן שמכר לו וע"כ אין זה קנין בקרקע כלום, ולא הוי גם קנין פירות (=היינו, לא רק בגוף הקרקע אלא בקרקע ככלל אין לו קנין)...משא"כ בשלשה אילנות דיש לו זכות ליטע אחרים במקומם, א"כ הרי קנינו הוא בהקרקע...הוי כמו שקנה קרקע אם לשעה אם לעולם כפי קנינו“.

סיכום התירוץ השני: אם היה קנין כלשהו לאילן אחד (כבתירוץ הראשון לענין יניקה) כבר היה לאילן אחד כח של קנין גוף, אמנם פחות יותר ממה שיש לבעל ג' אילנות, אך על כל פנים, עצם זה שיש קנין הגוף, יש לו כבר זיקה מסוימת כדי להקרא "אדמתך". אם כן בתירוץ השני מאדיר הגר"ח ז"ל את העוצמה של מושג הקנין, אפילו קנין כלשהו ולכן חייב לומר כי באילן אחד אין לו כלום. ולכן בג' אילנות מגביר כעת הגר"ח את עוצמת הקנייה עד שרואה בו לענין ביכורים כי הוא קונה קרקע רגיל, אשר אז אפילו בקונה לשעה זה נחשב קנין מוחלט בגוף הקרקע – לענין זריעה ונטיעה – שהרי גם קנייה למשך זמן יש לו דין של מכר והוא כמכר הנמכר לעולם. בעוד שבתירוץ הראשון תלה הגר"ח את כל כח הקנין של ג' אילנות אשר מכר אף משהו ב"לעולם", כפי שכתב – „ואם אך יש לו זאת לעולם חשוב גם קנין הגוף“, היינו, רק משום ה"לעולם“.

רמב"ם, הל' ביכורים (י,יד)

„ה' שותפין חייבין בראשית הגז והוא שיהי' בחלק כל אחד מהן כשיעור, אבל חמש צאן בלבד של שני שותפין פטורין“.

והקשה הגר"ח ז"ל – „והוא מסוגיא דחולין (קלה) דתניא שם בהמת השותפים חייבת בראשית הגז ור' אלעאי פוטר ופסק כחכמים...אק עיין במנ"ח שהוכיח דהרמב"ם פוסק כר"א מהא דפסק הרמב"ם בפ"ו ה' ביכורים שם לענין חלה דעיסת השותפין חייבת בחלה אף אם אין בחלק כל אחד מהן כשיעור. וקשה דמ"ש בראה"ג דבעינן דוקא שיהא בחלק כ"א כשיעור הוא משום דפוסק כר"א דשותפין פטורין ועל כן בחלה הא מבואר בחולין (קלה) שם דגם ר"א מודה דשותפין חייבין וע"כ פסק דחייב גם אם אין בחלק כ"א מהן כשיעור עכ"ד. ומבואר דהיכא דיש בחלק כ"א כשיעור אז ליכא גם לר"א פטורא דשותפות. וזה צ"ע, דהרי הא מבואר בחולין שם דר"א ורבנן פליגי גם

בתרומה. ובתרומה הא בודאי דאית בחלק כ"א מהן כשיעור, דבתרומה הא ליכא שיעורא כלל, דכל מקצת בפ"ע חייב בתרומה, אלא בודאי דהך דשותפים פטורים לר"א הוא בין ביש בחלק כ"א בשיעור ובין באין בחלק כ"א כשיעור...".

ק"ל, אם בתרומה "הא ליכא שיעורא כלל" אם כן כיצד "דאית בחלק כ"א מהן כשיעור", הרי בדבר שאין דין שיעור, עצם זה שכל משהו שבו חייב, אינו משום דין שיעור המחייבו, ואין ניתן ממנו להקיש על דבר אחר (ראשית הגז) שיסוד הדין שבו סומך על דיני שיעורים (חמש צאן), דכמו שהוכיח הגרעק"א בשו"ת אשר לו בסימן קמ"ה [הובא גם ב"השלמת הש"ס" מס' שבת (כא) בחידושי ר' שמואל שמעלקא טובי עמ' (נב). ד"ה בסוגיא דכבתה זקוק לה], דהקשה במס' חולין (פא) גבי אותו ואת בנו, באם שחט הראשון ע"ז, חייב על השני משום אותו ואת בנו ביום אחד, והלא כיון דשחט פורתא לע"ז נעשה תקרובת לע"ז ואם כן עומד לשריפה והוי כתותי מכתת שיעורא ולא הוי שחיטה כלל ולמה מחייב על השני משום אותו ואת בנו.

הגאון ז"ל תירץ, דלא שייך דיני כתותי מכתת שיעורא רק בדבר הצריך שיעור כמו בלולב או שופר וכדומה, אבל גבי שחיטה דאין שיעור בעוביה ורוחבו של סימן אלא העיקר רוב קנה, לא שייך לומר כתותי מיכתת שיעורא עכ"ד. והנה היסוד של הגרעק"א ז"ל הוא כדברינו דבדבר שאינו צריך שיעור לא שייך לומר דיני שיעור, אך יסוד הדבר אינו רק בכתותי מיכתת שיעורא, אלא בכל דיני שיעור. וכן בתרומה שלא נאמר בו שיעור, אין ללמוד ממנו וכל שכן להקיש ממנו על דבר שיש בו שיעור כראשית הגז.

הנה באמת י"ל, דהגר"ח ז"ל לשיטתו קאמר דמשהו שיעורא הוא, כמו שכתב בסוף הל' שבת (פי"ז ה"יב וה"יג) ד"ה והנה. בין בדברי הרמב"ם ובין בדברי הראב"ד הרי מבואר, דהן הלכתא דכתותי מיכתת שיעורא לא נכלל בזה, דעצם הדבר חשוב כמו שאינו – "כיוון דגם המשהו כתותי מיכתת".

י"ל דהגרעק"א סובר, במה שכתב דלשחיטת סימן אין עובי ורוחב, דאם היה לו עובי ורוחב היה לו דין שיעור, אך למעשה אין לו דין שיעור אלא דין של גברא בפעולת השחיטה ולא שיהיה סימן חתוך של רוב הקנה. וכן שם בהל' שבת סובר הגר"ח ז"ל בהבנת הרמב"ם, דדין לחי הוא בחלל שבין המחיצות ולא במחיצות, כי אם היה הדין במחיצות עצמן אפילו במשהו היה דינן כיתותי מיכתת שיעורא ולכן הדוגמא שהביא הגר"ח ז"ל מהל' תרומה מובנת כיוון שהשיעורא שהיא של משהו הוא בהחפצא של התרומה.

אמנם ק"ל, דתרומת השותפין אין משמע מדבריו שהוא בהחפצא כמו בחלה, אלא דין של גברא יש לו ולכן גם בתרומה חולק ר' אילעאי וסובר דפטורים.

ק"ל במה שונה תרומה מחלה, הרי גם תרומה טובל ובו יש גם כן דין של שיעור בהחפצא דבמשהו פוטר הכרי. **וכן קשה** כמה נבדל חלה מתרומה, הרי גם בחלה כתיב "ראשית עריסותיכם תרימו" ואם תרומה יש לו דין גברא אם כן גם לחלה יש דין גברא והדרא קושייתנו לדוכתא לגבי תרומה ואם משהו נחשב כשיעור, כבר ראינו בדברי הגרעק"א דשחיטה פורתא אינה הופכת את השחיטה להיות מקבלת דין שיעורא.

עוד ק"ל, דבשותפין אין לכל אחד חלק נפרד בנכס המשותף (אלא אם כן הטילו תנאי בשותפות להיות שותפים רק בתשמיש) אלא לשניהם יחד יש לכל אחד בחלק הקטן ביותר של הנכס חלק שוה. ושז"ר דה"חזו"א" בגליונותיו על ספרו של הגר"ח ז"ל הקשה זאת.

אמנם יש לתרץ דלגר"ח ז"ל גם משהו נחשב שיעורא. אם כן כאשר נתחיל לחלק את הנכס לחלקים קטנים ביותר נגיע לחלק הקטן ביותר אשר לא ניתן לחלוקה, דהוא משהו שבמשהו.

כן ניתן לומר זאת במובן של כדאיות, כיון דבסיס השותפות מושגת על כדאיות. אם כן יש חלק מסוים כל כך קטן אשר אין בו כבר כדאיות לשום שותף ולא לרוח של השותפות עצמה ועל חלק כזה קטן לא הותנה בשותפות על ידי שני השותפים.

אמנם ה"חזו"א" ז"ל יטען דכל חלק כזה הוא חלק מוכלל בחלק הגדול אשר בצירוף כל החלקים האלו הופכת השותפות לכדאית. ועי' במס' ברכות (כב.) לגבי מה שנאמר שם – „והגו עלמא כרבי אלעאי בראשית הגז“.

רמב"ם, הל' בית הבחירה (א"י)

„ואם נעקרה אבן אע"פ שהיא עומדת במקומה הואיל ונתקלקלה פסולה ואסור לכהן העובד לעמוד עליה בשעת העבודה עד שתקבע בארץ“.

וכתב שם הראב"ד בהשגותיו – „עוד אמרו שאם נעקרה האבן ועמד הכהן ועבד במקומה (בגומא) אין דרך שירות בכך“.

וביאר שם הגר"ח – „ביאור הדברים, דהנה בזבחים דף כ"ד איבעיא נעקרה האבן ועמד במקומה מהו, מאי קמיבעיא ליה כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש או דלמא עד לארעית דתהומא קדיש, והך טעמא אי קדיש עד ארעית תהומא או רצפה עליונה לבד הלא שייך רק אם ליתא לאבן ועמד הכהן בארץ שתחת הרצפה, משא"כ אם נפרש שהאבן עמדה במקומה והכהן עמד עליה, ואם כן עיקר האיבעיא הא היא אם האבן חשיב רצפה או דנפסל, א"כ הא ליכא בזה שום נ"מ אם עד ארעית תהומא קדיש או רצפה העליונה לבד הוא דקדיש, ובע"כ צ"ל דהרמב"ם כתב הכא האיבעיא הראשונה דנידלדלה האבן ועמד עליה מהו וזהו שהוסיף בהשגות דבגמרא שם עוד איבעיא בנעקרה האבן ועמד במקומה ר"ל שהכהן עמד במקום האבן מהו, וכן פירש"י כדעת הראב"ד“.

הבנת שיטת רש"י על פי הגר"ח ז"ל בד"ה והנה – „...אכן נראה לומר בדעת רש"י דהנה בהא דקבעי למימר דלא קדיש רק רצפה עליונה, נראה דאין לפרש דכל עיקר חלות הקדושת עזרה היא רק על הרצפה העליונה בלבד, ואם חסרה הרצפה העליונה פקעה קדושת המקום לגמרי ואין כאן קדושה כלל, דלפ"ז הרי יהא נמצא, דכשיחזירו את האבן למקומה יהא צריך אח"כ קידוש כ"ד מחדש, כיון דכבר פקעה קדושת המקום הכא וזה לא שמענו, אלא ודאי שהא פשיטא דכל שנתקדש בקדושת עזרה, וגם משחסרה הרצפה העליונה מ"מ עיקר קדושת המקום לא פקעה, והא דרצפה עליונה קדיש, הוא דין בקדושתה לענין הכשרה לדין עזרה, דכן הוא דין קדושת המקום שהרצפה העליונה שלו תשמש בדין עזרה, ובה תהא נגמרת קדושת עזרה בהכשרה לעבודה, אבל אה"נ דעיקר חלות הקדושת עזרה הוא על כל המקום עד התהום ולפ"ז כשחסרה הרצפה העליונה נהי דחסר בה דין עזרה בהכשר עבודה, אבל מ"מ עיקר הקדושת מקום לא פקעה.

אשר ע"כ נראה, דמשו"ה הוא דס"ל לרש"י, דגם בנעקרה אבן אחת, עדיין שאר העזרה נשארת בהכשרה, אף אם לא קידש רק רצפה עליונה בלבד, משום דכיון דלא פקעה עיקר קדושת עזרה מהמקום, ודין עזרה בו. אם-כן, שוב אין כאן חסרון במדת המקדש, ושפיר מתכשרא כל שאר העזרה לעבודה. ובה הרמב"ם חולק, וס"ל דמ"מ כל שיש בה חסרון קדושה לענין הכשרה לעזרה, שפיר חייל עלה דין הכל בכתב דכשנפסלה מקצה נפסלה כולה. וכבר נתבאר דבזה גם הראב"ד ס"ל כהרמב"ם וכמש"כ“.

לכאורה ישנו קשר הזקוק לבירור שיטת רש"י, אשר הגר"ח כלל לא התייחס אליה ולא הזכיר אותה. כוונתנו לסתירה לכאורה בדברי רש"י לגבי קידוש העזרה ומי קידשה. על סתירה זו עמדו המהרש"ל וה"מצפה לאיתן" במס' שבת (יט:): ב"השלמת הש"ס" ונביא להלן את דבריהן.

במס' שבת (יט:): כתב רש"י בד"ה בית המוקד – „לשכה גדולה היא שהכהנים מתחממין שם במדורת אש הנסקת תמיד מפני שמהלכין יחפים על רצפת שיש בעזרה כדאמרינן בזבחים (כד.) הואיל ורצפה מקודשת דכתיב [מלכים א' (ח,סד)] [ביום ההוא קדש המלך תוך החצר]. וכלי שרת מקודשין דכתיב [ויקרא (ח,ו)] [וימשחם ויקדש אותם] מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה“.

יש לציין את טעותו של מציין הפסוקים על רש"י בויקרא (ח,י), כי שם לא כתוב מה שכתב רש"י. בויקרא (ח,י) כתוב – „וימשח את המשכן ואת כל אשר בו ויקדש אותם“, אך כוונת רש"י לספר במדבר (ז,א) – „וימשח אתו ויקדש אתו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אתם“. פסוק זה הובא ברש"י גם במס' זבחים (כד.) בד"ה וכלי ושם מציין ברש"י את המקור הנכון. ולכן הביא רש"י את הפסוק מספר במדבר כי שם הוזכר קידוש המזבח. וכן ברש"י ובמס' זבחים (כד.) (והש"מ שם תיקן זאת), כתוב ציטוט מספר מלכים – „קדש המלך תוך החצר“ ואילו לפנינו בספר מלכים שם כתוב – „קדש המלך את תוך החצר“ [רש"י – „דברים ככתבך, דברי רבי יהודה. קדש את רצפת העזרה בקדושת המזבח להקטיר על הרצפה“ – מס' זבחים (נט.)].

רד"ק – „...ודברי רבותינו ז"ל מחלוקת בזה. יש אומרים כי רצפת החצר הוא שקדש כמו שפירשנו ויש אומרים כי מזבח אבנים בנה תוך החצר ואמר עוד כי מזבח אבנים הוא שעשה שלמה לא מזבח נחושת ומה שאמר בדברי הימים ויעש שלמה את מזבח הנחושת וכן אמר כי מזבח הנחושת אשר עשה שלמה לא יכול להכיל, פירוש מזבח אבנים שעשה שלמה תחת מזבח הנחושת שעשה משה ואלה דברים של תימה הם ואפשר כי מה שאמר אלף עולות יעלה שלמה על הזבח ההוא לא בפעם אחת אלא קודם שובו מגבעון לירושלים, כמו שפירשנו בדברי הימים“.

רש"י שם בד"ה מזבח הנחושת – „מזבח האבנים שעשה תחת מזבח הנחושת“ ד"ה קטן מהכיל את העולה ואת המנחה – „שהרבו להביא. אמר לו רבי יוסי: והלא כבר נאמר (לעיל ג, ד) "אלף עולות יעלה שלמה על המזבח", שעשה משה, וכשאתה מגיע לחשבון אמות ולענין עולות, זה של אבנים גדול משל משה, שמזבח משה מקום מערכתו אמה על אמה, וזהו היה מקום מערכתו עשרים וארבע על עשרים וארבע [ובמס' זבחים (ט:)] כתב רש"י בד"ה אלף, לשיטת ר' יוסי, כי – „מקום המערכה כל על כל לרבי יוסי“ והש"מ שם הביא פסוק מדברי הימים שגם שם כתוב כך. וברד"ק שם – „...מזבח הנחושת אשר עשה שלמה שהיה עשרים אמה ארכו ועשרים רחבו... [הרי של שלמה חמש מאות שבעים ושש כשל משה (זבחים ט, ב)]. אם כן מהו קידש המלך את תוך החצר, שקבע בו מזבח של אבנים מחובר ברצפה (שם סא)“.

אם כן ראינו במס' שבת (יט:)] כתב רש"י כי שלמה המלך קידש את רצפת העזרה ואילו במס' זבחים (כד.) בד"ה ורצפה מקדשת, כתב רש"י דוד קידשה, שכן כתב שם – „לעמוד ולשרת שהרי דוד קדשה בשתי תודות ובשיר של פגעים כדאמרין לקמן בשמעתין כי קדיש דוד כו“.

על סתירה זו בדברי רש"י עמד, כאמור, המהרש"ל במס' שבת (יט:)] בד"ה רש"י בד"ה ומאחיזין, וכתב – „ותימה שרש"י פירש להדיא בזבחים פ"ב דוד קדשה וכן פירש להדיא בתוס', אף ששלמה בנה את הבית מ"מ דוד קדשה וכן איתא להדיא שם בסוגיא דדוד קדשה. ועוד תימה הלא קרא דשלמה לא איירי בסתם קידש אלא שקידש הרצפה קידושין יתירה שתהא ראויה להקריב על הרצפה כמו על המזבח דברי ר' יהודה וכן ממשמעות המקרא דכתיב אחריו, כי קטן מזבח הנחושת מהכיל את העולה ואת המנחה ר"ל שהוצרך להקריב על רצפת החצר ורבי יוסי אומר הרי כתיב אלף עולות יעלה שלמה על המזבח שעשה משה ושל שלמה היה גדול ממנו, אלא מה אני מקיים קידש המלך וגו' שבנה שלמה מזבח של אבנים מחובר ברצפה כו' וכן הביא רש"י וקמחי (= הרד"ק – רבי דוד קמחי) אלמא דהיא לא איירי בסתם קידש, כי דוד המלך קידש כדאיתא בזבחים“.

לפי המהרש"ל יוצא, כי דוד קידש את העזרה בסתם ושלמה המלך קידשה קדושה יתירה כדי שהרצפה תהיה לה דין של קדושת מזבח וכל זאת לשיטת רבי יהודה, אם כן רש"י סותר את עצמו דבמס' שבת כותב רש"י בסתם כי שלמה המלך קידש המלך קידש את העזרה ואילו במס' זבחים (כד.) כתב שדוד המלך קידש את העזרה בצורה סתמית ולא לשם קדושה יתירה.

ראינו לעיל, דהגר"ח ז"ל ביאר בדעת רש"י במס' זבחים דוד קידש את הרצפה ואת קרקע העזרה, אלא שברצפה יש עוד קידוש יתירה שתהיה ראויה לעבודה והכל נעשה על ידי דוד המלך וק"ל טובא מה שהובא בגמרא שדוד קידש את הרצפה דאם בזמן דוד המלך לא היה רצפה עדיין כיצד יכל לקדשה ועיין להלן מה שתירצנו ועוד קשה דמברר הגר"ח ז"ל את דעת רש"י כדעה אחידה, בעוד שקיימת לכאורה סתירה ברש"י דבמס' שבת משמע דסובר כרבי יוסי ששלמה קידש את המזבח קדושה סתמית כדי שתהא מוכשרת לקבל את הקרבנות וכן ראינו לעיל עוד סתירה ברש"י בדברי ר' יוסי אם המזבח היה כל אמה או כד אמה, אשר על כך לא העיר המהרש"ל.

האמת ניתנת להאמר, דרש"י אינו נוקט שיטה מסוימת, דבשבת ביאר כדעת ר' יוסי ובמס' זבחים כדברי ר' יהודה ובפירושו לחומש הביא את ב' הדעות יחד, כפי שהבאנו לעיל. ולכן לא ניתן לכאורה לדלות מדברי רש"י האם הוא פוסק כרבי יוסי או כר' יהודה וכיצד ממש הוא מבין את פשט דבריהם בצורה מפורטת, אלא רק בצורה כללית.

ה"מצפה לאיתן" כתב שם במס' שבת, לגבי הסתירה ברש"י – „עיין במהרש"ל שתמה דרש"י סותר את עצמו לפירושו בפ"ב זבחים דוד קדשה וי"ל דכאן פרש"י אליבא דר' יוסי בזבחים (ס.) דלר' יוסי קדשו לשם עזרה להעמיד בו מזבח אבנים (= היינו שלמה המלך) וא"כ משמע דלר' יוסי לא קידש דוד רצפת העזרה כלל. ושם בפ"ב זבחים פרש"י אליבא דר' יהודה“ משמע מדברי ה"מצפה לאיתן" דלר' יהודה דוד כן קידש את רצפת העזרה וזה כאמור תמוה דכיצד קידש דוד את הרצפה כאשר היא עדיין לא היתה קיימת בזמנו, אלא ודאי שאין זה קשה כי דוד קידש את קרקע העזרה.

אמנם, מה שהגמרא שואלת – שם ב-(כד.) – „מיבעיא ליה כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש או דלמא עד לארעית דתהומא קדיש“, היינו, האם קידש רק את שכבת הקרקע העליונה של העזרה אשר בזמנו היא היתה רצפת העזרה, או עד התהום קידש. וכאשר בונים על הקרקע רצפה או הרצפה היא קרקע המשכן והיא גם מתקדשת ממילא כיוון

שהיא מתבטלת לקרקע העזרה, אמנם לכן כדי להכשירה לקבל דין מזבח יש לקדשה בקדושה יתירה. אמנם ק"ל בהבנת דברי הגר"ח דמשמע בסוף דבריו "ולהכי הוא שסתמו הדברים..." דבלא רצפה ממש אינו כשר. שו"ר "בגלינות לחידושי רבינו חיים הלוי" שחיברו ה"חזו"א" ז"ל – „צ"ע דאיך יתכן דבלא רצפה לא כשר ומפסל משום שאין דרך שירות בכך, והלא במשכן לא היתה רצפה“, אך י"ל במשכן שלא היתה רצפה לכן דרך שירות שם היה בכך אך במקדש שהיתה רצפה, בלא רצפה אין דרך שירות בכך. התוס' במס' זבחים (כד.) הקשה על רש"י, שכתב כי דוד קידש את העזרה בשתי תודות והרי מקדשים בשיירי מנחות. ולע"ד נראה לתרץ דבשיירי מנחות מקדשים מדין עבודה ואילו דוד קידש לדעת רש"י מדין מקום ולכן כתב שקידשו בשתי תודות וכן כתב רש"י במס' ערכין (לב.) דאת שערי בתי חומה היו מקדשים בשתי תודות ושם בבתי חומה ודאי שקידשו מדין קדושת מקום ולא מדין קדושה יתירה של צורך עבודת המקדש.

רמב"ם, הל' ביאת מקדש (טז)

„וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן“.
והשיג הראב"ד על הרמב"ם וכתב – „הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות“.

הגר"ח ז"ל ביאר את השגתו – „וביאור ההשגה נראה, דר"ל דהדלקה לאו עבודה היא ולא מיפסל בה זר, אבל מ"מ מצותה בכהן, וכדכתיב בקרא בהעלותך את הנרות וגו'. וע"כ אסור לזר להדליק לכתחילה, ורק דכיון דפסולא דזר ליתא גבה ע"כ אם הדליקן כשרות בדיעבד“.

וכתב שם הגר"ח בד"ה אלא – „אלא דבאמת צ"ע לכו"ע, אמאי כשר בהדליקן זר ובהדליקן בחוץ, והא מאחר דתלינהו רחמנא בכהונה שזו דוקא בהדליקן בפנים, אם כן ממילא דהדלקת המנורה נאמרה דוקא בפנים וע"כ כהן, ומה"ל לאכשורה בזר ובחוץ, ואע"ג דבסוגיא דיומא מבואר דהדלקה לאו עבודה היא והלא כ"ו רק לענין חיוב מיתה דורות, דנאמרה רק בעבודת, משא"כ לענין עיכוב הכשרה, כיון דכתיב בה כהונה, א"כ הרי לא מצינו דכשרה בזר. והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"י ז"ל דישון המנורה והטבת הנרות בבקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להם זמן שנאמר להעלות נר תמיד וכל, מהו דישון המנורה כל נר דכסה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר וכו' ומדליק נר שכבה והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא ככה מתקנו עכ"ל וצ"ע דברי הרמב"ם מה שכתב דהדלקת הנרות היא הטבתם, והרי להדיא מבואר ביומא דף כ"ד דהטבת הנרות עבודה והדלקה לאו עבודה היא, וכן הלא פסק גם הרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת מקדש שם דהטבת הנרות פסולה בזר והדלקה כשרה בזר, הרי להדיא מבואר דהדלקה לאו הטבה היא וצ"ע“.

ק"ל, אמאי לא הביא הגר"ח ז"ל מההלכה שאנו עוסקים בה "לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן". אם כן רואים דההטבה וההדלקה שני דברים הם. וזאת ע"פ הנחת הגר"ח בשלב השאלה, שהדלקת נרות היינו כפשוטו ולא שיהיו דולקים כבמסקנתו?

הנה בסוף דבריו הוא כתב – „ואפילו לדעת הראב"ד דלכתחילה מצוה בכהן מכל מקום פסולא ליכא בזה (= גם לראב"ד), כיון דאין מעשה ההדלקה מעיקר דינה, וכמו שנתבאר“. ק"ל, דאכן הטעים הגר"ח ז"ל את שיטת הרמב"ם דהדלקה גופא אינה מעיקר קיום המצוה [ואינה עבודה כמבואר במס' יומא (כד.)]. אכן עדיין אינו מובן למעוט שכלי דברי הרמב"ם – כמש"כ הראב"ד – דלכתחילה הרי ודאי ראוי שיעשה זאת הכהן, דאף שאינו עבודה, אך זה חלק מקיום המצוה (אף שהוא החלק הטפל שבו). וכן בשחיטה הכשרה בזר, אך מצוה לכהן לעשותה. ולחזיון דברי הגר"ח ז"ל אפשר אולי לומר, דמה שכתב הרמב"ם "והדלקת נרות היא הטבתם", הוא בא לומר לנו דבכל עבודה יש סילוק שעליו זר אינו חייב. ויש מתנה על המזבח, אך בהדלקה זה יוצא דופן, כי עצם ה"סילוק" – "מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו" (והוא מוסיף ומדגיש "דנר שמצאו ככה מתקנו"), היא עצמה הכשר פעולת ההדלקה, כי רק בנרות בלא סילוק לא שייך הדלקה, מה שאין כן בקרבן אשר גם בלא סילוק שייריו שייך בו הקרבת קרבן אחר ומוסרות בזה התמיהות על הגר"ח ז"ל, לגבי מה שכתב דההכשר של המצוה כאן היא עיקרה של המנורה.

רמב"ם, הל' איסורי מזבח (ג,י)

„המקדיש טומטום ואנדרוגינוס וטריפה וכלאים ויוצא דופן למזבח ה"ז כמקדיש עצים ואבנים לפי שאין קדושה חלה על גופן והרי הן חולין לכל דבר וימכרו ויביא בדמיהן כל קרבן שירצה ואינן כבעל מום שבעל מום יש במינו קרבן“.

והק' הראב"ד : שהם כן כבעל מום, שהרי מדובר שאמר "הרי אלו למזבח" (שאם אמר הרי אלו קרבן לא קדישי כלל) ואם כן הרי בתמורה (ה,ו) נאמר כן על בעל מום ובהמה טמאה – „הרי אלו עולה" לא אמר כלום. "לעולה" ימכרו ויביא בדמיהן עולות". **הגר"ח גם היקשה** על פי הבנת הראב"ד, ממה שהובא במס' חולין (קל.) ובמס' בכורות (ד.) המקדיש בעל מום אין חל עליו שום קדושת הגוף כהנך שמנה ברמב"ם ?

לפענ"ד קושיותיהם אינם קשים :

א. דודאי אפ"א אם נניח דהנך לעיל דומים לבעל מום, על פי המקורות שהביאו הראב"ד והגר"ח, על כל פנים הרמב"ם מדגיש שיש דבר אחד שהם כן שונים, שבעל מום יש במינו קרבן ולכן הנך לעיל אם מקדישן למזבח, כוון שאין במינו קרבן, אחרי שימכור יוכל לקנות לאיזה קורבן שירצה, מה שאין כן בעל מום שיש במינו קורבן, כשימכרו יקנה בזה את סוג בהמת הבעל מום שהקדיש, שודאי התכוון באומרו למזבח, הוא התכוון לקורבן שסוג בהמה זו ראוי.

ב. אך אפשר לומר יותר מזה. מדוע הרמב"ם מדגיש "והרי הן חולין לכל דבר", או יותר נכון ניתן לשאול, למה הוא בכלל אומר זאת, הרי כוון שאמר "כמקדיש עצים ואבנים לפי שאין קדושה חלה על גופן", הרי ודאי שאי אפשר להקריבן כלל, אלא על כרחך כוונתו היא, דלא נימא שאמנם קדושת הגוף של הקורבן אין להם, אך קדושת בדין הבית יש להן. לכן קמ"ל דהן כחולין לכל דבר ולא קדישי כלל. ולכן אם הוא רוצה ימכרם ויקנה בהם מה שראוי לקרבן שהרי זו כוונתו ויש כאן קדושת הפה והנפ"מ, שבאלו אפילו הטריפה, יוכל לקנות כל קרבן שירצה. ואילו בבעלת מום יצטרך לקנות רק את הבהמה בעלת המום. **ויש עוד נפ"מ**, כפי שהובא בעמוד הבא, מהמשנה (ב,ג) וכן (ה,ב), דאם הקדיש ולד קדשים שהוא טומטום או בעל מום "הן חולין לכל דבר" ונימא דהוא כן חייב לקנות, אך לא מצד החפצא של המעות דהן נתפסו בדיני הקדש, אלא מצד הגברא של "מוצא שפתיך תשמור", שהיא כנדר שנדר שרצונו לתת למזבח ולכן כבעל מום אנו אומרים שכוונתו היתה דוקא לסוג הקרבן של בעל המום ולאותה בהמה, אלא אם כן, פירש אחרת, כמו במס' תמורה (ה,ו), שאמר על בעל המום שהוא לעולה ואם כן הרמב"ם מתכוון דלא קדישי כלל ולא כהבנת הראב"ד בדברי הרמב"ם והיינו שאמר "הרי אלו לקרבן". ואילו במס' תמורה (ה,ו) הוא יוכל לפרש שאמר לעולה. אף שכאמור אין צורך לכל זה כפי שפירשנו בשני המהלכים לעיל. וכן בתמורה (ב,ג) דאפ"א קדם מומן להקדשן, תפסי בה קדושה ויוצא לחולין רק על ידי פדיון ובתמורה כדין שקדם הקדשן למומן. ואילו טרפה, כלאים, יוצא דופן טומטום ואנדרוגינוס שהקדישן אין בהם קדושה כלל ואפ"א טרפה שקדשה קדם לפני טרפתה, מה שאין כן בעל מום.

מס' תמורה (ב,ה) רע"ב ד"ה ולא מקדישין – „...בבעל מום יש במינו קרבן... אבל הנך אין במינו קרבן וחשיבי כבהמה טמאה שאינה עושה תמורה...". שם (ה,ב) – „ילדה טומטום ואנדרוגינוס רשב"ג אומר אין קדושה חלה עליהן“.

ע"י במס' תמורה (כד:) תד"ה קסבר, המדבר על "קדושת הפה", שכיוון שהוא התכוון לדבר מסוים, נקדש הדבר ולכן גם בהמה טמאה של הקדש תוקדש אך לא קדושת הגוף. ועיין בדברי הגר"ח שתירץ את הרמב"ם בדרך השלילה, היינו, דמה שלא חייל קדושה על הנך, אינו משום אותו טעם של בעל מום ולפי דרכנו אפשר להסביר גם בדרך החיוב, אלא שאז תשאר קושיית הראב"ד ולפי דרכו של הגר"ח חולקים הם בסברא.

רמב"ם, הל' מעשה הקרבנות (יג,יב)

„סדר הבאת המנחה כיצד...וקומץ שחלקו בשני כלים אינו קדוש וחוזר ומקדש“.

הגר"ח ז"ל היקשה ותירץ – „ולעיל בפ"ד כתב ז"ל "וכל הזבחים שקבל מדמם פחות מדי הזייה לא נתקדש הדם", ולא הזכיר שיחזור ויקדש. וי"ל דסמך על מה שכתב הכא בפ"ג שיחזור ויקדש, אכן מפשטות הלשון משמע בדמם לא מהני מה שיחזירם אח"כ לכלי אחד, ומשום דלקבלה שניה חשוב הכלי שרת הראשון כנשפך הדם דלית ליה תקנתא, כיון דלא נתקדש הדם בו, וקשה מאי שנא קומץ מדם, והלא קומץ מדם יליף בין לענין נשפך ובין לענין שצריך לקבלו כשיעור, וכמבואר כן במנחות דף ז' ודף כ"ו, ומאי שנא דבקומץ מהניא חזרתן לכלי אחד ובדם לא מהניא, וכבר עמד על זה המשנה למלך בפ"ג שם“.

הגר"ח ז"ל מבאר את השווה והשוונה בין דם לקומץ – המשותף ביניהם הוא – „דילפינן לה מקרא ד"ולקח מדם הפר" – דם מהפר יקבלנו. וכיון דנשפך תו לא היא הקבלה מהפר“ ובקומץ לפחות לומדים מהפר – „שלא יהי הקומץ במקום אחר קודם קבלה ורק שיקובל תיכף בכלי המקבלו והמקדשו...שתהא תיכף אחר קמיצה קבלה ולא יהי הקומץ במקום אחר בינתיים“.

ההבדל בין דם לקומץ – דכיון דידו של כהן הוא מקום הכשרו של קומץ „י"ל דכלי שרת דינו כידו של כהן ומשלים לידו של כהן“ אמנם קבלה עדיין אין כאן כיוון שיש רק מקצת מן הקומץ בכלי, מכל מקום נשפך לא הוי, כי הכלי שרת כידו של כהן. אך בדם „דאיכא דינא דדם מהפר יקבלנו ובוהא אין כלי שרת משלים כלל שיהא חשוב מהפר“.

ק"ל תרתי :

א. עדיין נשארת בעינה הקושיה מדוע יש חילוק ולא לומדים גם לענין זה קומץ מדם. ומה שכתב הגר"ח ז"ל דכלי שרת הוא כידו של כהן, אינו עוזר לנו כלל, כי השאלה היא מדוע זה כך ומדוע ניתן הכל ללמוד מפר לענין קומץ מלבד ענין זה. אם היינו מתרצים קושיה זו אז **אולי** ה' מקום להבין את ההגדרה בקומץ, כיצד זה פועל שלא יהא כאן גדר של "נשפך".

ב. קשה להבין כיצד שייך כאן המושג של "ידו של כהן". כי בכל מקום בש"ס בו מופיע על דבר מסוים שנקרא "יד" של אדם הדבר שונה. בקנינים, למשל בעבד שהוא קנינו של אדם ממילא הוא ידו של רבו וזה רק בעבד כנעני [מס' ב"מ (צט.)], אשר הוא מוחלט לאדונו בקנינו, אך עבד עברי כבר אינו נחשב כידו. בגט חצרה של האשה הוא כידה, כי חצרה שייך לה בצורה מוחלטת, אולם בכלי שרת, שהוא כולו של הקדש ואין לכהן שום זכות בו כיצד שייך לומר על הכלי שרת שהוא כידו של כהן. ולמ"ד "מסירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי" ודאי שאין כלי השרת כיד הכהן, כי אינו שייך לכהן. אמנם אם נאמר ד"מסירתו לגבוה לאו כמסירתו להדיוט דמי" ושהכהנים "שלוחי דרחמנא וניהו" ניתן יהיה להסביר היטב דכלי השרת הוא ידו של כהן.

ולכאורה אפשר עוד לומר חילוק אחר. דבקומץ אין לקמח עצמו ישות דינית מצד חומרו (קמח) אלא רק מצד הבחינה הדינית שבו – קומץ. ולכן גם כשחלק בידו וחלק נמצא בתוך כלי השרת לא נפרדו שני חלקים אלו מבחינה דינית, אלא ביד יש קומץ ואותו קומץ נמצא גם בכלי השרת. וכן הדין לענין פקיעה מעל המזבח, המובא בגמרא [מס' זבחים (מג:)] – „מהו דתימא הני מילי אבר דמחבר, אבל קומץ דמיפרת אימא לא קמ"ל“. וכן פסק הרמב"ם עצמו בהל' פסולי המוקדשין (ג,לח). ולכן שם אפילו משלה. האור במקצת הקומץ ופקעו מהמזבח יעלו חזרה מה שאין כן אבריים, דרק אם באבר עצמו משלה האור במקצתו אם ירדו יעלו, אך אם באבר אחר של אותו קרבן משלה האור ובאבר אחר לא משלה האור לא יעלו והוא משום דכל אבר של הקרבן יש לו ישות דינית מצד חומרו, דכל האבריים יש להם דין קרבן כפי שהם רק בשלמותם כבע"ח – שור, פרה וכו'. וכן דם ישותו הדינית היא מצד חומרו, שהוא דם שבו נעשית מצותו, ולכן כל חלק שבדם יש בו דין של החפצא שנעשית בו מצותו. ולכן צריך להיות כולו יחד. מה שאין כן קומץ אשר גדרו אינו מצד ישותו החומרית, מצד החפצא, אלא מצד הגברא, היינו שהקומץ נחשב כ"ידו" על פי דין קמיצה ממילא תלוי במעשיו וכוונתו ואע"ג דמיפרת הוא מצד חומרו, מאוחז הוא בישותו הדינית. כן משמע ב"תלמוד ירושלמי", מס' יומא בפרק הוציאו לו בהלכה א' (כג). לענין מחלוקת חזקיה ור' ינאי אי הילוך בזה כשר או פסול. מקשה שם הגמרא על שיטת ר' ינאי שאמר הילוך בור פסול – „מתניתא פליגא על רבי ינאי [זבחים (לב.)] "קיבל בימינו ונתן בשמאל חזיר לימינו ושמאלו" לא כזר היא תפתר שהיתה שמאלו כלפי לפנים. אמר ר' בא ואפילו תימר כלפי חוץ שניא היא הילוך בור ושנייא היא מאליו". אם כן חזינן התם דכשנעשה על ידי

אדם – כמו מעשה הקמיצה – יש קביעות ורושם למעשה יותר מדבר הנעשה מאליו כדם ואיברים שאינם כתוצאה ממעשה האדם. ע"י גם שם לעיל דהגמרא מסתפקת "חפנים עשו אותן ככלי שרת לקדש... אין תימר חפנים לא עשו אותן ככלי שרת לקודש".

רמב"ם, הל' תמידין ומוספין (ג,ד)

„כיצד סדר הקטורת בכל יום...ומי שזכה בקטורת נוטל כלי מלא קטורת גדוש וכסוי היה לו ובזך הי' שמו ונותן הבזך בתוך כלי אחר וכפ הי' שמו...ואוחז הכף בידו“.

כתב הגר"ח ז"ל בד"ה והנראה – „דהנה יסוד הדין דחציצה בין ידו לכלי פוסלת והלא הוא משום דבעינן שתהא עבודה בעצמו של כהן“ והנה בהל' מעשה הקרבנות (יג,יב) כתב לענין קומץ – „דבידו של כהן הוא מקום הכשרו של קומץ להיות, כיון דבע"כ הוא שם משעת קמיצה וא"כ י"ל דכלי שרת דינו כידו של הכהן ומשלים לידו של כהן וכל שהוא בכלי שרת הרי הוא כמו בידו של כהן...“.

וק"ל דאם כאשר הוא ביד הכהן הוא מנותק לגמרי מהכלי שרת ובכל זאת מה שיש בכלי ומה שבידו של הכהן זה היינו הך אם כן כל שכן אם הוא אוחז בכלי בחציצה. ויש ליישב.

רמב"ם, הל' פסולי המוקדשין (יג,ט)

„והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה והמתשבה פוסלת בה“.
השגת הראב"ד – „לא נהיר דסוגיין כולה כר"א דאמר לא שמה הולכה“.

ביאור הגר"ח ז"ל – „ביאור הדברים דבזבחים (טו). קאמר שם הגמ' דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, ופליגי שם אמוראי אם אפשר לתקוני או לא אפשר לתקוני, ומייתי הגמ' מהא דתנן לקמן (לב). "נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר ומהא דתנן שם קבל הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר, הרי דאפשר לתקוני, ומשני הגמ' דמיירי כגון שנתן כלפי חוץ, הרי להדיא דכלפי חוץ לא חשיבא הולכה, ואין פסק הרמב"ם דהויא הולכה.“

ונראה לומר, דהנה הרי מסקינן התם דאפשר לתקוני היכא דעביד הולכה שלא ברגל...ובאמת שכן היא הסברא פשוטה, דהולכה ברגל בזר דהויא הולכה, אם כן הא נעשית עבודה בפסול, מה שאין כן הולכה שלא ברגל, כיון דלא שמה הולכה, אם כן הא עדיין לא נעשית שום עבודה כלל, אלא דגרם שתבטל ההולכה, כיון דהקריבו אצל המזבח...“.

וק"ל ולא זכיתי להבין סברא פשוטה זו, הרי קיימת הבנה בגמרא, דהולכה שלא ברגל הויא הולכה, אלא שהגמרא דוחה דמבחינה דינית לא הויא הולכה, היינו "דלא שמה הולכה", אם כן כיצד שייך מבחינת הסברא לדמות יחס בין הולכה ברגל לשלא ברגל.

רמב"ם, הל' שכירות (א,ד)

„עבר השומר ומסר לשומר השני אם יש עדים ששמרה השומר השני כדרך השומרין ונאנס פטור השומר הראשון וכו' ואם אין שם עדים חייב השומר הראשון לשלם לבעלים וכו' שהרי יש לבעל החפץ לומר לו אתה נאמן אצלי להשבע וזה אינו נאמן לפיכך אם היה דרך הבעלים להפקיד תמיד דבר זה אצל השומר השני הרי זה השומר הראשון פטור מלשלם וכו' והוא שלא ימעט שמירתו, כיצד ימעט שמירתו כגון שהיה מופקד אצלו בשכר והפקידו אצל אותו השני בחינם וכו' הואיל ומיעט שמירתו פושע הוא ומשלם וכו' ואם הביא השומר השני הראיה שיפטר בה שומר ראשון כדין שמירתו הרי זה פטור“.

הגר"ח מתייחס לקושיית ה'משנה למלך' ומתמצו – קושיית ה"משנה למלך" היא, מדוע כאשר שומר מסר לשומר אחר והשני מיעט בשמירתו אם "הביא השומר השני הראי' שיפטר בה שומר ראשון כדין שמירתו ה"ז פטור". ואילו אם נשבע השני אינו נפטר הראשון אפילו במקרה "דכל יומא הוו מפקדי" אצל השני, "הרי השבועה כעדים דידיעין מיהא שנאנסה דפטור גם הראשון".

תירוץ הגר"ח ז"ל – שבועה מהניא רק היכא דמעיקר הדין מחויב הוא שבועה, אך כאן השומר השני הוא שומר חינם ופטור מעיקר הדין משבועת שומר שכר של הראשון ולכן אינו מועיל מה שישבע תחתיו. הגר"ח ז"ל דוחה את תירוץ, רק משום שהרמב"ם כתב – „דחשוב פושע בזה שמיעט שמירת החפץ“..

וק"ל טובא, דלכאורה תירוץו דחוי מעיקרו לענ"ד, גם בלא הדחיה שהביא מדברי הרמב"ם, דהא שבועה זו אינה שבועה כלפי שמיא, אשר בכל מקרה חייבים להשבע, אלא יסוד שבועת השומרין מהתורה הוא כדי לברר טענות הצדדים ואם התובע יתרצה בשבועת השני או יאמין לו, גם בלא שבועה, גם זה מועיל (על' חו"מ סי' כ"ב). והנה אם אין שום סיבה הגיונית לתובע להתנגד לשבועת השני מניין נוכל לסרב אנו לקבל את שבועתו. הרי זה כמו אדם זר האומר לשומר ראשון להשבע בדוקא, האם היינו מצדיקים אותו, ודאי שלא שהרי אין שום הצדקה הגיונית לאדם הזר לחייב שבועה כלל. הוא הדין כאן, אין כל סיבה הגיונית לתובע להסכים לשבועת הראשון ולא השני.