

## הערות רי"ד סולוביצ'יק שליט"א לפרק א' \*

### ראשי פרקים

- א. בענין טעם תקנת המשנה
- ב. בענין דעת ותנאי בנשואין
- ג. בענין – יהרג ואל יעבור
- ד. דחיית אבלות בשבעת ימי המשתה
- ה. שיטת ר"ת במלאכת חבורה
- ו. בענין מלאכת או"נ ביו"ט
- ז. בענין גר קטן

### א. בענין טעם תקנת המשנה

משנה, ריש כתובות: "בתולה נשאת ליום הרביעי", וכתב רש"י: "לכך תקנו שתנשא ברביעי שאם היה לו טענת בתולים ישכים לבי"ד בעוד כעסו עליו, ואם יש שהות בנתיים יש לחוש שמא יתפייס ותתקרה דעתו ויקיימנה ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו כדילפינן מיונסתרה והיא נטמאה ומתוך שיבא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים". וכתבו התוס'<sup>2</sup>: "וא"ת הא תינח אשת כהן או פחותה מבת שלש, דליכא אלא חד ספיקא, אבל שאר נשים דאיכא ספק ספיקא אמאי תנשא ליום ד', ואומר ר"ת דלא פלוג רבנן בתקנתא, ומשום אשת כהן ופחותה מגי תקנו בכל הנשים שתנשאו ביום ד'".

בהסבר שיטת רש"י שתקנת המשנה היא משום שאר נשים אע"פ שיש לגבן ספק ספיקא, כתב הר"ן: "כיון דמהימנינן ליה (לבעל) דודאי זינתה, איתרעאי, ועליהו דבי"ד רמי למיקם עלה דמילתא אי תחתיו אי אין תחתיו, ואע"ג דכי לא משכחי סהדותא במלתא, שריא לבעלה משום תרי ספיקי, אפ"ה כיון דאיתרעאי עליהו רמי למיקם אקושטא דמילתא שמא יתברר הדבר ויבאו עדים". לפי דברי הר"ן נראה לומר שנחלקו רש"י ור"ת בדין ספק ספיקא לקולא האם דין זה נאמר אפילו בכה"ג שיש אפשרות לברר, או שאין לסמוך על ס"ס לקולא אא"כ אין אפשרות לברר, אבל במקום שיש אפשרות בירור, חיבים לברר כל מה שאפשר.

בביאור מחלוקת זו, יש לעיין במחלוקת הראשונים לענין רוב במקום שאפשר לברר. עיין מחבר, ריש הלכות שחיטה, שמותר לאכול משחיטתו של אדם שאין מכירים אותו אם הוא מומחה לשחיטה. "בד"א בשאינו לפנינו אבל אם הוא לפנינו צריך לבדוק אם הוא מומחה". ובביאור הגר"א (אות ד') כתב: "דלא כרא"ה שכתב דלאו דוקא רוב מצויין אלא כל מצויין".

1. ד"ה "בשני וחמישי"
2. ד"ה "שאם".

\* שיעורי הרי"ד סולוביצ'יק ניתנו על מסכתות שונות בשי"ס, ולא דווקא על מסכת כתובות. מאמר זה מתייחס לסוגיות הקשורות בתוכן לפרק א' במסכת כתובות.

שמעתי ממו"ר הגר"ד סולובייצ'יק נר"ו שמחלוקת זו תלוייה בגדר דין רובא דליתא קמון, המבוסס על טבע ורגילות. האם הספק עצמו עדיין ספק הוא, רק שחידשה התורה שיש להכריע את הספק ע"פ רוב, או שהרוב מברר את הספק, ושוב אין לנו ספק כל עיקר. אם ה"רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן" הוא הכרעה, אז שפיר י"ל כהמחבר שאין לסמוך על הרוב אם אפשר לבדוק את השוחט, שאין לסמוך על הכרעות במקום שניתן לעמוד על ודאות הענין. אבל אם הרוב מברר את עצם הספק אין צורך לבדיקות כיון שודאות הענין כבר קבועה עפ"י רוב. לדעת הרא"ה בנוגע ל"רוב מצויין אצל שחיטה" הרוב הוא מברר (וכאילו שאין כאן כלל מיעוט), ולכן ניתן לומר שאין כאן ספק כל עיקר – אשר ע"כ אין חובת בדיקה.

עוד אמר מו"ר שבדין ספק דרבנן לקולא פשוט הוא שהספק נשאר ספק, רק שהרשות ניתנה להכריע את הספק לקולא. לכן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא במקום שיש חזקת איסור, עיין ש"ך, יו"ד סי' קי"ז. וזאת משום שחזקה קובעת ודאות הענין, ואין להכריע אלא בגוונא שיש ספק, ולא במקום ודאי. ולענין ספק ספיקא במקום שיש חזקת איסור, עי' רמ"א<sup>4</sup> שמתיר, ובש"ך<sup>5</sup> בשם תשובת הרשב"א, שאוסר. מחלוקת זו היא בגדר דין ס"ס אם הוא הכרעה ולכן לא מועיל כנגד חזקה, או שאין כאן ספק כלל, ולכן יש להתיר אפילו במקום חזקת איסור.

לאור דברי רבנו נראה לפרש מחלוקת רש"י ור"ת. רש"י סובר שבס"ס יש ספק רק שניתן להכריע את הספק. אבל במקום שאפשר לעמוד על ודאות הענין אין לסמוך על ס"ס. לדעת ר"ת ס"ס מברר את הספק ולכן אין חובה לברר יותר. ומה שכתב הר"ן בהסבר שיטת רש"י שעל ב"ד חל חיוב הבירור, היינו משום שאין לו לבעל אמצעי בירור, ורק לב"ד יש אפשרות להוציא קול ולהשתדל להביא עדים.

על פי הנ"ל יש לבאר את מחלוקת הראשונים לקמן<sup>6</sup> לענין ספק ספיקא בממון. תוס'<sup>7</sup> כתבו שאין להפסיד ממון הכתובה כשיש לאשה ספק ספיקא, כגון בטוען פתח פתוח מצאתי ויש ספק אם הוא בקי או לא, ואפילו את"ל בקי, ספק באונס ספק ברצון. הריטב"א<sup>8</sup> חולק וסובר שאשה מפסידה את כתובתה אפילו בס"ס, דאוקי ממונא בחזקת מריה. תוס' (לשיטתם) סוברים שס"ס מונע את עצם הספק, ולכן יש להוציא ממון ע"פ ס"ס אפילו כנגד חזקת ממון. לדעת הריטב"א ס"ס הוא דין של הכרעה, ואין להכריע ספק במקום חזקה. עיין עוד בריטב"א לקמן<sup>9</sup> "ההוא דאתה לקמיה דר"ג ואמר פתח פתוח מצאתי, אמר לו שמא הטיית", שהריטב"א פירש סוגיא זו לגבי ספק איסור, ולא לגבי ספק ממון הכתובה<sup>10</sup>. והיינו משום שסובר הריטב"א שאפילו אם נרבה בספיקות עדיין אין להוציא ממון מחזקתו, ודוקא לענין איסור ישנו לדין ס"ס.

3. כללי ספק ספיקא אות כ'.

4. שם, סעיף ט'.

5. שם, אות כ"ט.

6. דף ט', ע"ב.

7. בד"ה "איי".

8. שם, ד"ה "אמר רב יהודה".

9. דף י', ע"א.

10. עיין רמב"ם, הלכות אישות פרק י"א, הלכה י"ב.

## ב. בענין דעת ותנאי בנישואין

במשנה בתחילת כתובות: "בתולה נשאת וכו'". וכתבו התוספות בד"ה "נשאת": "הא דלא קתני נושאין את הבתולה... דאי תנא הכי הוא אמינא אפילו בעל כרחא כדמשני<sup>1</sup> גבי הא דפריך וליתני האיש קונה". לא מבואר בלשון התוספות מה היתה הסברה לומר שאשה נשאת בע"כ, למרות שאינה מתקדשת אלא מדעתה. ומדוע נדחתה סברה זו. נל"פ סברת ההוא אמינא שאין נישואין מעשה קנין, וקידושין בלבד הוא מעשה הקנין. אלא שחדשה תורה שאין קנין זה חל לגמרי כל זמן שהאשה נשאת בבית אביה, ומצב זה של אשה בבית אביה מעכב את השלמת חלות קנין האישות (בנוגע להפרת נדרה, ירושתה, מעשה ידיה וכו'). על ידי הכנסת האשה לבית בעלה, ממילא נגמר הקנין. וכמו שביבום שהיבם בא עליה אפילו בע"כ, משום שהאישות חלה ע"י הזיקה ואין צורך אלא למעשה ביאה, כ"כ הוא אמינא שהאישות חלה ע"י קידושין, ואין צורך אלא למעשה הכנסה לבית הבעל. קמ"ל שהנישואין הם מעשה קנין ואין קנין בלא דעת-קונה ודעת-מקנה. וכמו שבקידושין בעינן דעת האשה בתורת דעת-מקנה<sup>2</sup> ה"ה בנישואין.

בי"אור שמח" הלכות אישות<sup>3</sup>, מסתפק אם מועיל תנאי בחופה, למשל כשכנסה ע"מ שתתן לו כך וכך. מקור הספק, ביאר האו"ש, הוא על פי הסוגיא בכתובות<sup>4</sup> בענין חליצה, שרבי יוחנן סובר אין תנאי חל בחליצה. הגמרא מנמקת: "מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומי ע"י שליח כי התם הוי תנאה, תנאה דלא אפשר לקיומי ע"י שליח לא הוי תנאה". אבל חליצה שאי אפשר ע"י שליח, לא מועיל בו תנאי. כותב האו"ש: "לא מצאנו שיהא הנישואין אפשר ע"י שליח".

נראה לאחר העיון בסוגיא של חליצה, ועל פי מש"כ לפרש את דברי התוספות לעיל, יש מקום לחלוק על ראיית האו"ש.

הנה בסוגיא של חליצה מקשה הגמרא: "והא ביאה דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח וקא הוי תנאה" (והא ביאה: הבעל לשם קידושין – רש"י). מתרצת הגמרא: "התם משום דאיתקוש הויות להדד" (כי היכי דמהני תנאי בקידושי כסף ושטר מהני נמי בביאה" – רש"י). והקשה רעק"א: "וקשה לי דכיון דמצינו מכח ההיקש דיכול להתנות בביאה, נילף מזה דבעלמא, כגון בחליצה, נמי יכול להתנות, אף שאינו יכול לעשות ע"י שליח". ונראה לתרץ שאין כוונת הגמרא שמכח הילפותא של ההיקש נלמד דין חדש שתנאי מועיל בקידושי ביאה. אלא הגמרא מתכוונת לומר שמכיון שביאת קידושין הוא מעשה קנין קידושין הדומה לכסף ושטר, לכן סברת הכלל שכל שאין בה שליחות אין בה תנאי לא שייכת לגבי ביאה. הסבר הכלל שכל שאין בה שליחות אין בה תנאי שמעת ממורי הגרי"ד סולובייציק נר"ו בשם זקנו הגר"ח ז"ל ששליחות שייכת בקנינים ובגיטין וקידושין משום שהאדם עושה לא רק מעשה בלבד אלא שפועל הוא את חלות המעשה, קרי חלות הקנין או חלות הגרושין או חלות הקידושין (כלומר, כאילו מפעיל את המשמעויות לדינא של המעשה), ומכיון שהאדם הוא "בעלים" על חלות המעשה יכול הוא למנות שליח לעמוד במקומו "להפעיל" את החלות בעבורו. זהו גם יסוד הדין של תנאי: מי שיש בידו "בעלות" על יצירת חלות יכול לקבוע באיזה מצב ובאיזה תנאי תחול החלות. חליצה – אמר רבי חיים – אינה דומה לשאר הקנינים. אין החולץ פועל את חלות

1. קדושין דף ב', ע"ב.
2. עיין ר"ש, קדושין דף מ"ד, ע"א.
3. פרק י', הלכה ב'.
4. דף ע"ד, ע"א.

ההיתר; החולץ עושה מעשה חליצה בלבד, וחלות המעשה (היתר היבמה לשוק) חלה **מאלית**. ראייה לכך מהדין שחליצה מוטעית כשרה, דהיינו שאף בלא דעת-החולץ להיתר החליצה ולהפקעת זיקת ייבום, החליצה מועילה. די בכך שהיבם עושה את מעשה החליצה ואין צורך לדעתו לחלות המעשה. להבנת הגר"ח העובדה שאין שליחות בחליצה מוכיחה על כך שאין החולץ בעלים על חלות ההיתר. ממילא אין הוא בעלים להתנות תנאים ביחס לחלות זו (להיתר זה). אולם אין הדבר כן בנוגע לקידושי ביאה, שהוא מעשה קנין הנעשה מדעתו של המקדש. "איתקוש הויות להדדי", וכמו שהמקדש הוא בעלים להתנות תנאי בקנין כסף או שטר, ה"ה בביאה. מה שאין שליחות בקידושי ביאה, אין זה מחמת חסרון בעלותו על חלות הקידושין, אלא מחמת טיב מעשה הקנין. קנין שבמהותו פעולת הנאת הגוף הוא מופקע מתורת שליחות. ברור שאין ללמוד מהעדר שליחות בקידושי ביאה שלא מועיל בו תנאי.

לאור דברים אלו אין להוכיח מחליצה שאין תנאי בנישואין. הרי לפי הבנתנו בתוספות בריש כתובות יוצא שנישואין הוא מעשה קנין הזקוק לדעת כמו הקידושין. מה שלא מועיל שליחות בנישואין אין זה משום חסרון בעלות על חלות הקנין, אלא מחמת טיב המעשה, שהוא כניסת הארוסה לבית בעלה, ומעשה זה מופקע הוא מתורת שליחות מצד אופיו של המעשה. מכיון שהנישואין הוא קנין הנעשה ע"י הארוס וארוסתו, יכולים הם להתנות תנאים בחלות מעשה זה.

עיי' תוספות קידושין<sup>5</sup> בשם רבנו ניסים גאון שחילק בין קידושי ביאה לבין ביאה אחר הקידושין לשם נישואין. ביחס לביאת קידושין הכלל הוא "כל הבועל דעתו על גמר ביאה" ואין האשה נקנית ע"י העראה (תחילת ביאה) בלבד. ואילו בביאה לשם נישואין האשה נשאת בהעראה. הגר"ח הסביר שלפי רבינו ניסים גאון אין צורך בדעת-מקנה בנישואין אלא לכוונת מעשה נישואין. בשעה שאירוסין זקוקים לדעת-מקנה ככל קניני התורה, ודעת זו יוצרת את חלות הקנין, נישואין אינם נתפסים בדעת-מקנה, וכל שהמעשה נעשה לשם נישואין, חלות המעשה חלה מאלית. הכלל ש"כל הבועל דעתו על גמר ביאה" קובע שאין דעת-מקנה על תחילת ביאה אלא על סופה. אבל ברור כי אף תחילת ביאה חשובה ביאה וכשנעשית לשם נישואין תועיל לחלות הנישואין. (חידוש זה של רבי חיים מובא במאמרו של מו"ר הגר"ד נר"ו "מה דודך מדודי", הערה 4). לפי תפיסתו של רבי חיים ז"ל בשיטת רבינו ניסים גאון, נכונה היא מסקנתו של האו"ש שלא מועיל תנאי בנישואין. כיון שאין הבעל יוצר את החלות ע"י דעתו, אין בכוחו להתנות תנאי בחלות זו.<sup>6</sup>

## ג. בענין דין יהרג ואל יעבר

דף ג', ע"ב תוספות ד"ה "ולדרושי". ר"ת מביא ראייה שאין ביאת עכו"ם חשובה גלוי עריות מקושיית הגמרא בסנהדרין<sup>7</sup> "הא אסתר פרהסיא הואי", והגמרא לא שאלה מגלוי עריות עצמו, משמע שאין ג"ע בביאת עכו"ם. הריב"ם חולק וסובר שביאת עכו"ם היא בכלל ג"ע, "והא דלא פריך התם גילוי עריות הוא, דפשיטא ליה דאיכא לשנויי קרקע

5. דף י', ע"א.

6. ע"ע קה"י קדושין סי' ט"ו שנסאר במסקנה שהנשואין הווי תחילת השמוש. בזכויות שנקנו ע"י הקדושין, ואין הם (הנישואין) קנין כשאר קנינים. (ומשמעות הבטוי "חיבת חופה קונה" המופיע בגמרא בכתובות קצת משמעו שחופה הווי קנין וצ"ע). / הערת המערכת.

1. דף ע"ד, ע"ב.

עולם היא, ואין לה למסור עצמה, אבל לענין חילול השם לא היה נראה לו שיועיל טעם דקרקע עולם, ומשני קרקע עולם היתה ואפילו חילול השם ליכא". ויש להבין חילוק זה שמחלק הריב"ם בין דין יהרג ואל יעבור בג"ע שפשוט שמועיל קרקע עולם להפקיע דין זה, לבין יהרג ואל יעבור לגבי שאר עבירות בפרהסיא, שלא יועיל טעם "קרקע עולם". בכדי לבאר דברי הריב"ם נקדים סוגיית הגמרא (שם) "בעו מניה מר' אמי בן נח מצווה על קדושת השם או אין מצווה. אמר אביי: "תייש ז' מצוות נצטוו בני נח, ואם איתא תמני הויין. א"ל רבא: אינהו וכל אבזרייהו. מאי הוי עלה אמר רב אדא בר אהבה כתיב 'לדבר זה יסלח ה' לעבדך בבא אדני בית רמון להשתחוות שמה וכו'". יש לבאר כמה נקודות:

(א) מה סברת מחלוקת רבא ורב אדא בר אהבה.  
(ב) איך עלתה על דעת הגמרא לומר שבן נח מצווה על קידוש ה', הרי הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" לישראל נאמר, ואין מצות קידוש ה' לבן נח. ואם נאמר שזהו גופא כוונת אביי, מה סובר רבא?  
(ג) מדוע לא שאלה הגמרא אם בן נח מצווה למסור נפשו על אבר מן החי בפרהסיא, ודין הגמרא היה רק על ע"ז בלבד.  
שמעתי ממו"ר הרי"ד סולובייציק נר"ו, שאה"נ גם רבא סובר שמצות "ונקדשתי" אינה נוהגת אלא בישראל בלבד. ודוקא בנוגע לגי' עבירות החמורות, סובר רבא שמחוייב בן נח למסור את נפשו. נקודת המחלוקת היא בהבנת ההלכה שבגי' עבירות יהרג ואל יעבור. האם בגי' העבירות אין דין של "וחי בהם", כלומר שאין עבירות אלו נידחות מפני פקוח נפש, וממילא יש גם מצות קידוש ה' בישראל המוסר נפשו ואינו נכנע לעצת המאנס לעבור עליהן. או שמצד עצם העבירה הרי פיקוח נפש דוחה כל העבירות כולן. ורק שמצות קידוש ה' מפקיע את ההיתר של פיקוח נפש.

לדעת רבא דין יהרג ואל יעבור הוא תוצאה מחומרת העבירה, שאינה נידחית מפני פקוח נפש. לכן גם בן נח מחוייב למסור נפשו כי אין היתר של פקוח נפש. רב אדא בר אהבה הוכיח מנעמן שאין בן נח מחוייב למסור את נפשו, והיינו משום שחובה זו היא מצד מצות קידוש ה' המורה שאין היתר בפיקוח נפש, וזהו דוקא לישראל. לפי"ז ברור מדוע לא שאלה הגמרא בנוגע לאבר מן החי בפרהסיא, מפני ששם פשוט שחובת יהרג ואל יעבור היא מצד מצות קידוש ה', כיוון שאין זו אחת מגי' העבירות החמורות (המחייבות מסירות הנפש אפי' בצנעא), ובבן נח שאין מצות קידוש ה' דין הוא שיעבור ואל יהרג באבר מן החי.

לאור ההבנה הנ"ל הציע רבנו שיטה חדשה ביחס לשאלת הראשונים מה דינו של מי שהיה מחוייב למסור את נפשו ולא מסר את נפשו אלא עבר את העבירה. הרמב"ם, בהלכות יסודי התורה<sup>2</sup> פסק שמי שעבר באונס אין עונשים אותו בבי"ד. ועיין ב"כסף משנה" שהביא שיטת הרב משה כהן שביהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג חייב. ונראה לומר שהרמב"ם סובר שאע"פ שמצות קידוש ה' מפקיעה את ההיתר של פיקוח נפש, ואסור הוא לעבור את העבירה, מ"מ יש דין אונס הפוטרו מעונשים. ואילו לדעת הרמ"ך, מצות קידוש ה' מפקיע לא רק דין פיקוח נפש אלא גם דין אונס. ואמר מו"ר שיש מקום לשיטה שלישית: יש לחלק בין יהרג ואל יעבור בגי' העבירות, לבין שאר העבירות בפרהסיא. בגי' עבירות אם עבר ולא נהרג חייב, ובשאר עבירות פטור. בגי' עבירות, ילפינן מפסוקים<sup>3</sup> שאסור לעבור עבירות אלו אפילו אם הוא נוטל את נפשו. כלומר עבירות אלו מצד עצמן מופקעות הן מדין אונס, משא"כ בשאר עבירות, שמצד עצם העבירה יש פטור מצד הסכנה, אלא שבפרהסיא נתחדשה מצות קידוש ה' המחייבת ליהרג ואל יעבור, אם

2. פי"ה, הלכה י"ד.

3. סנהדרין דף ע"ד, ע"ב.

עבר ולא נהרג אינו נענש בבי"ד כיון שמצד העבירה עצמה יש פטור של אונס, רק שלא קיים חובתו לקדש ה'.

לפי יסוד זה יש לבאר את חילוק הריב"ם בתוספות דידן ביחס לקרקע עולם. בנוגע לגי העבירות שדין יהרג ואל יעבר נובע מעצם חומרת העבירה, יש לחלק בין בועל לנבעלת, שהבועל עושה מעשה עבירה, ואילו הנבעלת היא בשב ואל תעשה כקרקע עולם. לכן היה פשוט לגמרא להתיר ג"ע באסתר שאינה עושה מעשה עבירה של עריות. משא"כ ביחס לדין פרהסיא, סברה הגמרא שאין לחלק בין קום ועשה לבין שב ואל תעשה. שהרי אין חיוב יהרג ואל יעבר בפרהסיא נובע מחומרת מעשה העבירה.

ואמר מו"ר שמעיקר הדין, כשמתכוין האנס להעביר על דת, לא רק שכל העבירות בכלל, אלא אפילו ביטול עשה בכלל (אלא שיש לפטור בביטול עשה מטעם אחר, עיין ש"ך יו"ד סי' קנ"ס, ס"ק ד'). הרי אין כאן מעשה עבירה מסויימת המחייבתו במסירות נפש, אלא "מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל למסור נפשנו למות ביד האונס, ולא נתעהו לחשוב שכפרנו..." כלשון הרמב"ם בספר המצות<sup>4</sup>. ורק למסקנה חדשה הגמרא שקרקע עולם מפקיע לא רק ג' עבירות אלא גם קידוש ה' בפרהסיא.

יש לציין שלדעת "בעל המאור"<sup>5</sup> אין חיוב יהרג ואל יעבר בג"ע ובע"ז אא"כ כוונת המאנס היא לעבור על דת. אבל אם להנאת עצמו מתכוין, מותר ("אבל לע"ז עצמה אינו יודע בו דרך שיהא בו הנאת עצמו כדי שיהא מותר"). וראייתו היא מזה שהתיר רבא מעשה של אסתר משום ש"הנאת עצמו שאני" אע"פ שאסתר ג"ע הוי (ודלא כר"ת שביאת עכו"ם אינה בכלל עריות). לשיטת "בעל המאור" אין לומר שעצם חומרת מעשה העבירה מחייבת ביהרג ואל יעבור בג' העבירות, שאם כן אף במכוין להנאה יש לחייב. אלא שמצות קידוש ה' מחייבת והיינו דוקא במתכוין לעבור על דת. ואין חילוק בין ג' העבירות לשאר העבירות אלא בנוגע לפרהסיא. בג' העבירות יש חילול ה' וקידוש ה' אפילו בצנעא, ודוקא בשאר העבירות נאמר תנאי של פרהסיא.

#### ד. דחיית אבלות בשבעת ימי המשתה

בברייתא המובאת בדף ג', ע"ב מבואר ששבעת ימי המשתה של חתן וכלה דוחים את שבעת ימי אבלות. וכן פסק הרמב"ם<sup>1</sup>: "שבעת ימי החתנות הרי הן כרגל, ומי שמת לו מת בתוך ימי המשתה, אפילו אביו ואמו, משלים שבעת ימי השמחה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות". אך יש לשאול ממה שפסק הרמב"ם (שם, הלכה ג') שבפורים נוהגים בו כל דברי אבלות, ולכאורה מ"ש פורים מ"ש ימי המשתה של חו"כ. ובשלמא רגל דוחה אבלות, ניחא, שחיוב שמחת הרגל מן התורה הוא, אבל חיוב משתה של חו"כ, כמו פורים, מצוה מדרבנן היא, כמבואר בלשון הרמב"ם, ריש הלכות אבל: "משה רבנו תקן להם לישראל שבעת ימי המשתה", ואם יש בכח ימי המשתה של חתן וכלה לדחות אבלות, מדוע אין מצות משתה של פורים דוחה אבלות?

בכדי לתרץ שאלה זו יש לעיין בהמשך הסוגיא בכתובות<sup>2</sup>:

"אמר רבי יוחנן אע"פ שאמרו אין אבלות במועד, אבל דברים של צינעא נוהג". כך היא

4. מצוה ט'.

5. סנהדרין דף י"ח, ע"א מדפי הרי"ף.

1. הלכות אבל פרק י"א, הלכה ז'.

2. דף ד', ע"א.

גירסת הספרים, וכן גורסים רוב הראשונים. אבל עיין ר"ם<sup>3</sup>: "הרגלים וכן ראש השנה ויום הכפורים אין דבר מדברי אבלות נוהג בהן". ודוקא לענין שבת כתב הר"מ<sup>4</sup>: "אין אבלות בשבת אלא בדברים שבצנעה". ועיין ב"כסף משנה"<sup>5</sup> שהרמב"ם גרס בדברי רבי יוחנן בכתובות "שבת" במקום "מועד". יש לבאר טעם החילוק שבין שבת כרגל לשיטת הרמב"ם.

וז"ל הגמרא במו"ק<sup>6</sup>: "אבל אינו נוהג אבלותו ברגל שנאמר ושמחת בחגיך, אי אבלות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, ואי אבלות דהשתא הוא לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים". וקשה, מה היא הסתירה שבין אבלות לרגל, ומדוע לא יקיים אבלות ושמחת הרגל כאחת; הלא אין אבל אסור באכילת בשר, ואין מנהגי אבלות (כגון המנעות מנעילת הסנדל, רחיצה, סיכה וכו') אסורים ברגל.

ועיין במאמרו של מו"ר הרי"ד סולובייציק נר"ו<sup>7</sup> שכתב: "הסתירה של אבלות ושמחת הרגל אינה נוגעת בפרטי ניהוג אבלות וניהוג שמחה. הפעולות החיצוניות אינן מכחישות זו את זו; הסתירה כרוכה בקיום מצוותן של שמחה ואבלות, בעצם מהותן. מהות השמחה היא פעולה נפשית, שמחה שבלב. כמו"כ טיב האבלות הוא עמדה נפשית, אנינות שבלב. התורה צוותה כי האבלות תלבש צורה מוחשית של ניהוג איסורי אבל, ושמחה שבלב תסתמל ע"י אכילת בשר. ברם, מעשים אלו המה רק האמצעים שעל ידם מגיע אדם לקיום מצוות שמחה ואבלות שבלב. מובן, שביחס לשמחה ואבלות שבלב ישנה הכחשה הדדית, ואי אפשר לשני הפכים שיתיחסו לנושא אחד בזמן אחד. לפיכך בא הרגל ודוחה את האבלות".

לאור דברי מו"ר תובן שיטת הרמב"ם. מכיון שמצוות אבלות במהותה היא חווייה נפשית, והיא נדחית ע"י מצות שמחת הרגל, לא יתכן שאבלות תנהוג ברגל אפילו בצנעה. אין הדבר כן ביחס לשבת. אין מצות שמחה בשבת<sup>8</sup> אלא מצות עונג. אין אבלות שבלב סותרת את מצות השבת, ודוקא ניהוגי אבלות שבפרהסיא, הפוגעים בכבוד היום נידחים מפני השבת.

לפי"ז ניתן להבין את ההבדל בין יום משתה של פורים לבין ימי המשתה של חתונה. בימי המשתה של חתונה יש קיום שמחה שבלב המכחישה את מצות האבלות. זה לשון הרמב"ם בהלכות אישות<sup>9</sup>: "תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח". מצות השמחה של ז' ימים אוסרת במלאכה, ונראה שזהו משום שיש מצות שמחה שבלב, ואסור להסיח דעתו משמחה זו ע"י התעסקות במלאכה. ובהמשך הרמב"ם<sup>10</sup>: "אפילו בחולו של מועד אין נושאים נשים לפי שאין מערבין שמחה בשמחה". ועיין תוספות מו"ק<sup>11</sup> שכתב בטעם דין זה משום "דבעינן שיהא לבו פנוי לשמחה", ולבו של החתן טרוד בשמחת החתונה. אין הדבר כן בנוגע למצות יום משתה של פורים. כאן עיקר המצוה מתקיימת ע"י סעודה "ומותר בעשיית מלאכה"<sup>12</sup>. אין חובה להיות טרוד בשמחת הלב (התמידית) עד כדי כך שיאסר בהיסח הדעת ובעשיית מלאכה. לכן אין סתירה בין ניהוגי

3. הלכות אבל, פ"י הלכה ג'.

4. שם, הלכה א'.

5. שם, הלכה ג'.

6. דף י"ד, ע"ב.

7. "הדרום", תשרי תשל"ט, עמ' 81.

8. עיין תוספות מו"ק, דף כ"ג, ע"ב סד"ה "מאן".

9. פרק י', הלכה י"ב.

10. שם, הלכה י"ד.

11. דף ח', ע"ב ד"ה "לפיי".

12. הלכות מגילה פרק ב', הלכה י"ד.

אבלות וקיום מצות סעודת פורים, ואפשר לקיים את שתי המצות. משא"כ שמחת החתונה האוסרת היסח הדעת הרי היא מכחישה את קיום מצות אבלות ולכן נדחית האבלות מפני השמחה. לכן הדגיש הרמב"ם<sup>13</sup> שימי המשתה של חתנות ימי שמחה הם, כלומר אין מצות היום משתה בלבד אלא שמחה שבלב.

אלא שעדיין צ"ע מהמשך הברייתא בכתובות<sup>14</sup>: "וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים". וכן פסק הרמב"ם<sup>15</sup>: "ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות, וכל אותן הימים נוהג בדברים שבצנעא כשבת". ולדברנו שיש קיום שמחה שבלב הדוחה מצות אבלות, וכמו ששמע מלשון הר"ם<sup>16</sup>: "שבעת ימי התנות הרי הן כרגל", מה שייך ניהוג אבלות שבצנעא, הרי אין אבלות אלא אמצעי שע"י מגיע האדם לקיום מצות אבלות שבלב, וכמו שהבאנו מדברי מו"ר נר"ו, ובימי המשתה מחוייב הוא בשמחה שבלב.

ועיין בדברי השטמ"ק לכתובות<sup>17</sup> שכתב לחלק בין שמחת הרגל שהיא שמחה של רבים, לבין שמחת החתן שהיא שמחה של יחיד. כוונתו לגמרא במו"ק<sup>18</sup> האומרת, ששמחת הרגל דוחה אבילות משום שרגל הוא עשה דרבים, ואילו אבל הוא עשה דחיד. ברור שלפי השטמ"ק אבילות דוחה שמחת חו"כ, ויש לשאול מדוע נדחית אבלות בפרהסיא מחמת שמחת החתונה.

נראה לומר שיש שתי בחינות למצות השמחה של חו"כ:

(א) שמחה בצנעא, שהיא "עשה דחיד";

(ב) שמחה בפרהסיא, שהיא "עשה דרבים".

מיוחדת היא מצות השמחה של חו"כ שאינה ענין פרטי-אישי, אלא מחייבת היא את האחרים להשתתף בשמחה זו. עיין ר"ם<sup>19</sup>: "מצות עשה של דבריהם לשמח הכלה והחתן". ובהלכות סוכה<sup>20</sup>: "חתן וכל השושבינין וכל בני חופה פטורים מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה", ומבואר במסכת סוכה<sup>21</sup> שזהו משום שהסוכה מפריע לקיום מצות השמחה. ובטעם המנהג שלא ליפול על פניהם בביהכ"נ כשיש שם חתן, כתבו האחרונים "משום שמצוה לשמוח עמו והשמחה נמשכת לכל הנלוים אליו"<sup>22</sup>. אותה שמחה דרבים דוחה את ניהוגי האבלות בפרהסיא, אבל אבילות שבלב דוחה את מצות היחיד של שמחה שבלב, וע"כ נוהגת האבלות בדברים שבצנעא.

אלא שלפ"ז שוב יקשה מדוע פסק הרמב"ם שכל דברי אבלות נוהגים בפורים, הרי גם פורים מצות "שמחה דרבים" היא, כשמחת חו"כ. ואין לומר שחתונה שאני משום שיש מצות שמחה שבלב, שהרי מצות שמחת הלב נדחית בפני אבילות שבלב, כדמוכח מדין ניהוג דברים שבצנעא.

נראה לפרש דין זה שז' ימי המשתה דוחים אבלות משום שחיוב השמחה המוטל על החו"כ אינו ענין של "בין אדם לעצמו" בלבד, אלא שיש שעל החתן חיוב לשמח את הכלה (וכן להיפך), וזאת בתור חלק מעצם חובת השמחה. אילו היתה אבלותו של החתן דוחה את מצות מעשה השמחה בפרהסיא, היתה פגיעה בשמחתה של הכלה (וכן להיפך). אמנם

13. הלכות אבל פרק י"א, הלכה ז'.

14. דף ד', ע"א.

15. הלכות אבל פרק י"א, הלכה ח'.

16. שם הלכה ז'.

17. שם.

18. דף י"ד, ע"ב.

19. הלכות אבל פרק י"ד, הלכה א'.

20. פרק ו', הלכה ג'.

21. דף כ"ה, ע"ב.

22. "משנה ברורה" סימן קל"א, סעיף קטן כ"ג.

קיום מצות השמחה שבלב נדחית ע"י חובת האבלות המתקיימת ע"י אבלות בדברים שבצנעה; אך, עדיין חובת החתן לשמח את הכלה מוטלת עליו בשמחה שבפרהסיא. אין חובת השמחה בפורים דומה לחובת השמחה של חו"כ. היחיד הנוהג אבלותו בפורים אינו מבטל מצוה לשמח אחרים, ואף לא מונע את שמחתם. לכן פורים אינו דוחה אבלות. ועיין בלשון הרמב"ם<sup>23</sup> לגבי ברכת חתנים: "עד כמה מברכין ברכה זו אם היה אלמן שנשא אלמנה מברכין אותה ביום ראשון בלבד, ואם בחור שנשא אלמנה או אלמן שנשא בתולה מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה". ומבואר ברמב"ם שיש שבעה ימים של משתה אפילו לבחור שנשא אלמנה. אך, עיין ברמב"ם<sup>24</sup> לגבי חובת השמחה: "תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים וכי' ואם היתה בעולה אין פחות מג' ימים", משמע שאפילו בחור שנשא בעולה אין כאן אלא ג' ימים בלבד. ומוכח מזה שלשיטת הרמב"ם ישנן ב' הלכות: א) ימי המשתה; ב) ימי השמחה. ובבחור שנשא אלמנה אע"פ שאינו אסור במלאכה מיום רביעי והלאה, מ"מ באותם ארבעת הימים האחרונים יש חובת משתה וסעודה וברכת חתנים.

ונראה שעיקר תקנת ימי שמחת חו"כ לגבי הרבה דינים היא תקנת ימי **משתה** הנוהגת בין בכלה בתולה ובין באלמנה. עיין לשון הרמב"ם, ריש הלכות אבל: "משה רבינו תקן להם לישראל שבעת ימי **המשתה**", ולא חילק בין בתולה לאלמנה. ובהלכות סוכה<sup>25</sup>: "חתן וכל השושבינין וכל בני חופה פטורים מן הסוכה כל שבעת ימי **המשתה**", ומסתבר שהלכה זו נוהגת אף בנושאי אלמנה. ובהלכות טומאת צרעת<sup>26</sup>: "חתן שנראה בו נגע נותנין לו כל שבעת ימי **המשתה**" ומשמע אף בנושאי אלמנה. (ועיין "באר היטב"<sup>27</sup>, בשם הרבה פוסקים שחתן הנכנס לביהכ"נ כל שבעה אין נופלין על פניהם, ל"ש אלמן שנשא בתולה ל"ש בחור שנשא אלמנה). ולענין איסור מלאכה היתה תקנה מיוחדת של ז' ימים לבתולה, ושלושה לאלמנה.

יש לעיין בענין דין זה שז' ימי המשתה דוחים אבלות, האם היינו דוקא בנושאי בתולה, אבל בנושאי אלמנה אין דחיית האבלות אלא בג' ימים הראשונים בלבד; או אפילו בנושאי אלמנה נדחית האבלות כל ז' ימים. במילים אחרות: האם דחיית אבלות היא הלכה בימי **שמחה** דוקא, או אפילו בימי **משתה**? (מלשון הרמב"ם, הלכות אבל<sup>28</sup>, ניתן לדייק דיוקים הסותרים: מצד אחד הרמב"ם לא הזכיר שדין זה נוהג בנושאי בתולה דוקא. מאידך, הרמב"ם קורא לימים אלו ימי **השמחה**). ונראה ששאלה זו תלויה בשני הפירושים שאמרנו בדין דחיית אבלות בימי החתנות. אם טעם הדחייה הוא מפני שמחת חו"כ "שמחת דרבים" היא, גם ז' ימי **המשתה** של בחור שנשא אלמנה דוחים אבלות, שהרי בכל שבעת ימים אלו מחוייבים הרבים במצות שמחת חו"כ. אבל אם נאמר שטעם הדחייה הוא משום מצות החתן לשמח את הכלה, יש לומר שזהו דוקא בימי **השמחה** שהם ז' לבתולה, וג' לאלמנה, ולא בדי' ימי המשתה שבסוף שבעת הימים של נושאי אלמנה.

23. הלכות ברכות, פרק ב', הלכה טו'.

24. הלכות אישות פרק י', הלכה י"ב.

25. פרק י', הלכה ג'.

26. פרק ט', הלכה ח'.

27. ו"ח, סימן קל"א, סעיף קטן י"ד.

28. פרק י"א, הלכה ז'.

## ה. שיטת ר"ת בגדר מלאכת חבורה

כתובות דף ה' ע"ב: "מהו לבעול בתחלה בשבת... אם תימצי לומר דם חבורי מיחבר, לדם הוא צריך ואסור וכו'". ואיתא בתוספות<sup>1</sup>: "טעמא דחבורה הוי משום נטילת נשמה... ונטילת נשמה, אין לפרש דטעמא משום הכחשה שמחלישו ונוטל קצת נשמתו, דהכא אין צריך לחלישות האשה... ונראה לר"ת לפרש דהוצאת דם חשיבה נטילת נשמה כי הדם הוא הנפש, וכשנוטל מקצתו נוטל מקצת נשמה". ועיי' בתוספות שהוכיח ר"ת מסוגיא בשבת<sup>2</sup> שמציצת הדם לאחר מילה יש בה מלאכה דאורייתא של חבורה הנדחית משום פקוח נפש. ואם מלאכה חבורה היא משום החלשה, ליכא חילול שבת דהויא מלאכה שא"צ לגופה אבל אם הוצאת דם חשיבה נטילת נשמה יש במציצת הדם מלאכה דאורייתא כיון שצריך את הוצאת הדם.

דברי ר"ת טעונים ביאור: איך ניתן לומר שהבועל בעילת מצוה והמוצץ דם המילה הצריכים להוצאת הדם עושים מלאכת נטילת נשמה לצורך גופה של מלאכה, הרי אין להם שום צורך או תכלית בנטילת הנשמה (של הנבעלת או הנימול) ואף לא נטילת מקצת הנשמה. וכן קשה מסוגיית הגמרא בשבת<sup>3</sup> בענין חובל בחבירו שאם צריך את הדם להאכיל לכלבו חייב, ואם לא צריך את הדם פטור. ועיי' בתוספות<sup>4</sup> שמבואר שאם צריך לדם הוי מלאכה הצריכה לגופה. וקשה, הרי אין לו שום צורך בנטילת נשמתו של הנחבל, ואיך נחשבת מלאכת נטילת נשמה הצריכה לגופה.

נלי"פ שיטת ר"ת על פי מה ששמעתי ממו"ר הגר"ד סולובייציק נר"ו בהסבר דין מלאכה הצריכה לגופה לשיטת התוספות<sup>5</sup>, ונביא את לשון התוספות: "נראה לר"י דמלאכה שא"צ לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו, ולפי"ז אתי שפיר כולהו. הוצאת המת – אין צורך למת. ובמשכן היו צריכים לחפצים שהוציאו, צד נחש שלא ישכנו אינו צריך לנחש, ובמשכן היו צריכים לתחש וחלזון וכו' עיי' בלשון התוספות.

ופירש מו"ר בכוונת התוספות שממשכן ילפינן לא רק את צורת המלאכה ומהותה, אלא אף את החפץ שבו נעשית המלאכה. המוציא מת אינו עושה מלאכה בגוף המת, אלא מלאכתו נעשית במקום שממנו מפנה את המת. הצד נחש שלא ישכנו אינו עושה מלאכה בחפצא של הנחש, אלא בגוף הניצול מנשיכת הנחש. החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה אינו עושה מלאכה בגוף הקרקע – שהוא החפצא של מלאכת חרישה – אלא בחפצא של העפר. בכל מלאכה ומלאכה המשכן מגדיר את החפצא של המלאכה. מלאכה הנעשית בחפצא אחר היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

לאור הגדרת מו"ר בדין מלאכה שא"צ לגופה יש להבין את שיטת ר"ת. ר"ת מחדש שבמלאכת חבורה **החפצא של המלאכה הוא הדם** ולא נשמתו של הנחבל. האב מלאכה היא הוצאת הנשמה; התולדה היא הוצאת הדם, קרי חבורה. כשר"ת אומר "כי הדם הוא הנפש", אין כוונתו שיש כאן מלאכה הנעשית בנפשו של הנחבל, שהרי מה גרם לנחבל? אלא כוונת ר"ת היא שכיון שעיי' נטילת הדם יש נטילת הנפש, ממילא יש מלאכה של

1. ד"ה "דם".

2. דף קל"ג, ע"ב.

3. דף ק"ו, ע"א.

4. ד"ה "בחובלי".

5. שבת דף צ"ד, ע"א ד"ה "ר"ש פוטר".

**נטילת דם.** יש הבדל בעצם החפצא של המלאכה בין האב והתולדה. ומובן שדוקא כשצריך את הדם יש מלאכה הצריכה לגופה. ועיין תוספות שבת<sup>6</sup> לגבי חובל וצריך לכלבו שהוי מלאכה הצריכה לגופה "דצריך לנטילת נשמה דהיינו הדם", משמע כמ"ש שהדם הוא החפצא של המלאכה.

ובענין אב ותולדה אם התולדה יכולה להיות בחפץ אחר מהאב, עיי' תשובת הר"א בן הרמב"ם<sup>7</sup> בענין מלאכת דישה, שהמלאכה נעשית בגידולי קרקע דוקא<sup>8</sup> ומ"מ פסק הרמב"ם<sup>9</sup> שהחולב את הבהמה וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק, אע"פ שכתב הרמב"ם<sup>10</sup> שמפרק הוא תולדת הדש. וכתב ר"א "התולדה אע"פ שהיא דומה לאב, אינה לא אב ולא מעין האב, אלא הפרש יש ביניהם... האב אינה אלא בגדו"ק והתולדה ישנה בגדו"ק ושלא בגדו"ק.

### ו. בענין מלאכת אוכל נפש ביו"ט

גמ' דף ז', ע"א: "רב זביד שרא למיבעל בתחלה בשבת רב יהודה שרא למיבעל בתחלה ביו"ט. אמר רב פפי משמיה דרבא: לא תימא ביו"ט שרי, הא שבת אסור, דהוא הדין דאפילו בשבת נמי שרי ומעשה שהיה כך היה. רב פפא משמיה דרבא אמר: "ביו"ט שרי בשבת אסור. א"ל רב פפי לרב פפא: מאי דעתך מתוך שהותרה תבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אלא מעתה מותר לעשות מוגמר ביו"ט, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. אמר ליה: עליך אמר קרא 'אך אשר יאכל לכל נפשי דבר השווה לכל נפשי'".

ובתוס'<sup>1</sup> כתבו: שרב פפי שהקשה מוגמר לא ס"ל "מתוך", ומה שהתירו (בית הלל<sup>2</sup>) הוצאת קטן, ולולב, וספר תורה, היינו משום שאין עירוב והוצאה ליו"ט. והקשה על רב פפא הסובר "מתוך" מדוע אין היתר הבערת מוגמר ביו"ט. ותירץ רב פפא, שאין "מתוך" מתיר הבערת מוגמר.

נראה לפרש, שהמקשן והתרצן נחלקו בגדר דין "מתוך". הנה עיין רש"י בביצה<sup>3</sup> ש"מתוך" מתיר אפילו הוצאת אבנים, כלומר דבר שאין בו צורך היום כלל. אך, תוס'<sup>4</sup> הקשו על רש"י מהסוגיא בפסחים<sup>5</sup> "האופה מיו"ט לחול לוקה", ולרש"י ש"מתוך" מתיר אפי' שלא לצורך היום כלל מדוע לוקה? לכן פרשו התוס', שמתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש, הואיל ויש צורך הנאת היום או צורך קיום מצוה ביו"ט.

שמעתי ממו"ר הרי"ד סולוביצ'יק שליטא, שרש"י ותוס' נחלקו בגדר דין "מתוך". לרש"י, מלאכה שהיא באופיה ובמהותה מלאכת אוכל נפש אינה בגדר מלאכה כלל

6. דף ק"ו, ע"א סוף ד"ה "בחובלי".
7. שאלה י"ח.
8. שבת דף ע"ה, ע"א.
9. הלכות שבת פרק ח', הלכה ז'.
10. שם.
1. ד"ה "אלא מעתה".
2. ביצה דף י"ב, ע"א.
3. ד"ה "אלא".
4. ד"ה ה"ג.
5. דף מ', ע"ב.

ביו"ט. הכלל "מתוך", אומר שמה שאמרה התורה "אך אשר יאכל לכל נפש", היינו – סימן שיש מלאכות שהן בסוג "אוכל נפש" שמופקעות לגמרי מאיסור מלאכה ביו"ט. (ומצאתי כדברי מו"ר בשטמ"ק לסוגיין בכתובות בד"ה "זו"ל שיטה ישנה"). ואה"נ לרש"י צריך לומר שלא קי"ל כמ"ד האופה מיו"ט לחול לוקה. אבל תוס' סובר, שגם מלאכה שהיא עצמה, במהותה, מלאכת או"נ נשארת אסורה ביו"ט, רק שצורך או"נ "מתיר" את המלאכה, ומדין "מתוך" ילפינן שלא דוקא צורך אכילה מתיר, אלא כל צורך היום מתיר.

לאור שתי ההגדרות הללו בדין "מתוך" יש לבאר את קושיית רב פפי ותירוצו של רב פפא. רב פפי הבין שהכלל – "מתוך" מורה, איזו מלאכה הותרה לגמרי ביו"ט, והוצאתה מגדר מלאכה ביו"ט. לכן יש להתיר הבערת מוגמר ביו"ט, מכיון שהבערה היא מלאכת או"נ במהותה. רב פפא סובר שצורך או"נ מתיר ביו"ט, וילפינן מ"לכל נפש" שדוקא או"נ השוה לכל נפש מותר. אך לפי הסבר זה יוצא שרב פפא בכתובות חולק על הבנתו של רש"י (בביצה) בגדר דין "מתוך".

עוד שמעתי ממו"ר בהסבר המחלוקת הנ"ל בין רש"י ותוס', שאף רש"י סובר שכל המלאכות נאסרו ביו"ט, והראייה מדין האופה מיו"ט לחול-לוקה. אלא הכלל "מתוך" מלמד, שכל מלאכת אוכל נפש שהיא **מלאכת יו"ט** מותרת היא ביו"ט. אבל **מלאכת חול** אסורה היא ביו"ט. אלא שרש"י סובר שכל שנעשית המלאכה ביו"ט נחשבת היא למלאכת יו"ט, חוץ מהחושב לשם חול בפירוש. תוס' סוברים שכל שלא נעשית המלאכה לצורך היום קצת, כגון הוצאת אבנים, אינה חשובה מלאכת יו"ט, ועדיין באיסורה עומדת. לפי הסבר זה נראה לומר שרב פפא חידש דין של "דבר השוה לכל נפש" כתנאי בקביעת מלאכת יו"ט. דוקא הנאה שהיא שוה לכל נפש יכולה להפוך את המלאכה למלאכת יו"ט. יוצא לפי רש"י שאע"פ שאין בעשיית מלאכה זו **צורך המיוחד ליום** זה, מ"מ מותרת היא (כל שלא נעשית לצורך חול); אך בעיני שיהא הצורך נחשב **לצורך חשוב**, והיינו הנאה בעלת ערך לכל בני אדם.

ובתוס' בפירושו השני כ' שגם רב פפי סובר דין "מתוך", אלא שדוקא הנאה המצויה ושכיחה נחשבת צורך חשוב בכדי לקבוע מלאכת יו"ט. בעילת בתולה והבערת מוגמר שתיהן פעולות הנאה שאינן שכיחות, ולכן אין להתיר מלאכת חבורה לצורך בעילת בתולה, או מלאכת הבערה לצורך מוגמר. רב פפא מחלק בין בעילה לבין מוגמר, וניתן לבאר את חילוקו בשני אופנים: א. צורך מצוה הוא צורך חשוב אע"פ שאינו שכיח. ובבעילה ראשונה צורך המצוה הוא הקובע את המלאכה כמלאכת יו"ט (עיין בחידושי הרשב"א). ב. גם הנאה שאינה שכיחה חשובה היא לקבוע מלאכת יו"ט, אבל בעיני הנאה שכל נפש מעריכה אותה. לפי הפירוש הראשון תובן שפיר קושיית רב אחא בהמשך הסוגיא משחיתת צבי. כיון שהנאת אכילת צבי אינה שכיחה אין להתיר מלאכה זו. הגמי מתרצת שהנאת אכילה בכלל היא שכיחה, משא"כ הנאת מוגמר. לפי הפירוש השני צריך לומר, שרב אחא סבר שאכילת צבי, הנאה היא למפונקים בלבד, וע"ז מתרצת הגמי שאכילת צבי, היא הנאה החשובה לכל, רק שאינה מצויה תמיד.

ובתוס' הקשו מסוגיית הגמי בביצה<sup>7</sup> האוסרת כיבוי הנר לצורך בעילה ביו"ט. ומ"ש מסוגיתנו בכתובות המתירה מלאכה חבורה לצורך בעילה ראשונה.

ונראה שיש לתרץ בשלושה אופנים:

א. בעילה אינה נחשבת לצורך היום, ודוקא בעילת מצוה חשובה צורך היום (עי' בתירוץ הראשון של תוס'). כלומר, דוקא הנאה הנחוצה לגוף, כגון רחיצה או חימום

6. ד"ה "אמר ליה".

7. דף כ"ב, ע"א.

חשובה להתיר מלאכה ביו"ט. ובעילה ראשונה, המצוה עצמה מחשיבה את המלאכה למלאכת או"י.

ב. אפילו אם בעילה נחשבת הנאת היום, מ"מ מלאכת אוכל נפש היא מלאכה הנעשית באוכל עצמו או בחפץ המהנה, אבל מלאכה המועילה בדרך עקיפה, כגון כיבוי הנר לצורך בעילה, אינה נחשבת מלאכה או"י. וזהו שכתבו התוס' (בתירוצם השני), שכיבוי הנר הוא מכשירי או"י שאינו מותר אלא לר' יהודה לבד, ולא קי"ל כוותיה.

ג. מלאכת כיבוי אינה מותרת אלא לאוכל נפש עצמו, אבל לא נאמר דין "מתוך" במלאכת כיבוי להתיר לצורך הנאת היום. עיין בדברי "המגיד משנה"<sup>8</sup> שאסור לכבות את הבקעת שלא יתעשן הבית, אבל בשביל שלא תתעשן הקדרה ותבשילו, מותר, מפני "שהוא מכשיר אוכל נפש ממש". (וכשיטה זו משמע מדברי התוס' ביצה, דף כ"ג, ע"א, ד"ה ע"ג חרס). הסבר שיטה זו שמעתי ממו"ר נר"ו, שדוקא בהוצאה והבערה שהן מלאכות של או"י באופיין ובמהותן אמרינן "מתוך". וכן מלאכת שחיטה שבמהותה מכשירה היא אוכל נפש לאדם. משא"כ במלאכת כיבוי, שבעצמותה אי אפשר להחשיבה כמלאכת או"י, שהרי אין פעולת הכיבוי מועילה כלל באופן חיובי לתיקון המאכל. לא נאמר דין "מתוך", ואין היתר אלא באוכל נפש עצמו. לכן יש להתיר כבוי בשביל שלא תתעשן הקדרה, דהיינו אוכל נפש ממש, אבל אסור בכדי שלא יתעשן הבית, שהוא רק צורך הנאת הגוף, וה"ה כיבוי הנר לצורך בעילה<sup>9</sup>.

עיין ברא"ש, בביצה<sup>10</sup> שמוותר לכבות את האש, בכדי שלא תתעשן הקדירה, אם אין לו אפשרות אחרת לבשל קדירתו. אבל אם אפשר להציל את הקדירה בלא כיבוי, כגון שיסירנה מאש זו לבשלה על אש אחרת, אסור לכבות. וכן משמע מסוגיית הגמ' לגבי כיבוי לצורך בעילה שהגמ' אומרת "אפשר בבית אחר" או "אפשר לעשות לו מחיצה". וקשה, הרי לא מצאנו בהבערה שחייב לדקדק על כל פעולה ופעולה אם אפשר בלעדיה. ואמר מו"ר שלפי הרא"ש בדין אוכל נפש ישנם שני מתירים: א. מלאכה שהיא מלאכת או"י במהותה. ב. היתר לצורך אוכל נפש אפילו במלאכה שאינה מלאכת או"י במהותה. שיטת הרא"ש היא שכאשר המתיר הוא "לצורך", חייב להיות שהמלאכה היא נחוצה לו. לכן באפשר להצילה מעישון בלא כיבוי, אין היתר "לצורך אוכל נפש".

אך עיין ברמב"ם<sup>11</sup>: "אף על פי שהותרה הבערה ביום טוב שלא לצורך, אסור לכבות את האש אפילו הובערה לצורך אכילה. שהכיבוי מלאכה שאין בו צורך אכילה כלל". וקשה, שהרי יש כיבוי לצורך אכילה, כגון שלא תתעשן הקדרה. אלא כוונת הרמב"ם היא: שמלאכת כבוי אינה מלאכת או"י במהותה, כיון שאין בה תיקון האוכל באופן חיובי. והרמב"ם חולק על ההלכה השניה של הרא"ש, וסובר שאין היתר או"י אלא באותן מלאכות שהן מלאכות אוכל נפש במהותן.

## ז. בענין גר קטן

דף י"א, ע"א: "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, מאי קמ"ל? דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא כפניו". עיין בתוס'<sup>1</sup> שהביא שתי דעות אם זכייה לקטן

8. הלכות יו"ט פרק ד', הלכה ד'.

9. ועי' מאירי ביצה דף כ"ב.

10. פרק ב', סימן י"ט.

11. הלכות יו"ט פרק ד', הלכה ב'.

1. בי"מ "מטבילין".

היא מן התורה או מדרבנן, ושתי גירסאות בגמ' באיזהו נשך<sup>2</sup> "זכייה אית ליה" או "זכייה אית ליה מדרבנן". לדעת הסוברים שזכין לקטן הוא מן התורה, גירות זו של קטן על דעת בי"ד היא מן התורה. ואע"פ שעכו"ם לית ליה זכייה, "כיון שבא להתגייר חשבינן ליה כישראל", כלומר "זכייתו וידו באין כאחד"<sup>3</sup>. אבל לפי הדעה הסוברת שזכין לקטן הוא מדרבנן, אין גירות זו אלא מדרבנן, ואע"פ שמתירים לגר זה לישא בת ישראל, הרי זה לדעת הסוברים שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה.

ועיין בתוס' סנהדרין (שם) שדחה פירוש זה, שדינו של רב הונא הוא דוקא אליבא דמי"ד יש כח... וכו' בקום ועשה, הרי אין הלכה כן. ועוד, מדוע הסוגיא מחפשת חידוש של רב הונא, הרי זה גופא, שיש לחכמים כח לעקור בקו"ע, חידוש גדול הוא. וז"ל התוספות: "ונראה דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכיות, דמה שבי"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעברו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו, שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה... ואפילו בתינוק דלאו בר דעת, חשבו גר מדמייתי מקטנה פחותה מבת שלש, שהזכייה בעצמו הוא כדפרישית, שהמילה והטבילה בגופו". נל"פ שתוס' מחדשים שאין צורך לדין זכין בגירות, והגירות חלה ע"י מילה וטבילה של גירות.

שמעתי ממו"ר הרי"ד סולוביציק נר"ו, שלפי הדעה הזאת בתוס', גירות אינה דומה לקנינים. שהרי אין קנין בלא דעת לחלות הקנין, ואין צורך ל"דעת" ביחס לחלות הגירות. ומה שאין גירות בעל כרחו של המתגייר, אין זה מחמת חסרון דעת, אלא משום שטבילה בע"כ אינה טבילה של גירות. אך זהו דוקא בגדול שהוא בר-דעת, ומה שנעשה בניגוד לדעתו אינו נחשב מעשה, אבל בקטן דלאו בר-דעת הוא, יש גירות אפילו בע"כ (על ידי בי"ד יש כאן טבילת גירות של קטן זה).

אלא שלפי דעה זו קשה מדוע הגמ' אומרת שדינו של רב הונא מבוסס על זכין לאדם? ועיין בלשון התוס' שכתבו "דאם היתה חובתו לא היה לבי"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה". בי"ד אינם טובלים את העכו"ם לשם גירות אלא א"כ הגירות היא זכות עבורו. אבל אין כוונת הסוגיא לדין זכין הכללי. "ואע"י דאמרין בכתובות הגדילו יכולים למחות", ומשמע מזה שאה"נ בעינן דעת לחלות גירות, ודינו של רב הונא מיוסד על דין זכין לאדם, וכל מקום שאמרו זכין לאדם יש ל"זוכה" אפשרות לגלות דעתו שאינו רוצה, ואילו לשיטה זו של תוס' שאין צורך ל"דעת" בגירות מהו דין מחאה. "הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולים למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם, ואין חסרים אלא קבלת מצות, ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה". משמע מדברי התוס' שכל זמן שהגר הוא קטן, אין צורך בקבלת מצות, אבל לכשיגדיל בעינן קבלת מצות להשלים גירותו, וניהוג מצות לאחר שהגדיל מהוה קבלת מצות. יוצא מדברי התוס' שאין הלכה של מחאה בגירות זו, רק חסרון קבלת מצות. ועיין ברמב"ם, בהלכות איסורי ביאה<sup>4</sup>: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד, שזכות היא לו". מסתימת לשונו משמע שהרמב"ם סובר שגירות זו מן התורה היא. וכ"כ הריטב"א<sup>5</sup> בהדיא. מלשון הרמב"ם "שזכות היא לו" משמע שהוא מדין זכין הכללי, וכפשוטו לשון הגמ'. כלומר, בעינן דעת לחלות הגירות, וע"י זכין לאדם יש כאן דעת. ולכן פסק הרמב"ם<sup>6</sup> "אם היה קטן כשהטבילוהו בי"ד, יכול למחות בשעה שיגדיל". ובדין זכייה לקטן, עיין בהלכות מכירה<sup>7</sup> שאין חצרו של קטן קונה לו, מפני שחצר מדין

2. ר"מ דף ע"א, ע"ב.
3. לשון התוס', סנהדרין דף ס"ח, ע"ב.
4. פרק י"ג, הלכה ז'.
5. בסוגיין סוף ד"ה "אמר רב הונא".
6. הלכות מלכים פרק י', הלכה ג'.
7. פרק כ"ט, הלכה י'.

שליחות, ואין שליחות לקטן. והקשה בעל "מחנה אפרים"<sup>8</sup>, אע"פ שאין שליחות לקטן, זכייה מיהא אית ליה, וחצר מדין מדין זכייה, כמו שמבואר בפ"ק דב"מ. וכתב שדעת הרמב"ם היא שזכין לקטן הוא מדרבנן, ולא תקנו זכין ע"י חצר. ועיין עוד בדברי בעל "קצות החושן"<sup>9</sup> שכתב: "משו"ה אין לו (לקטן) חצר, דנהי דגדול זוכה לקטן מדרבנן, אבל בחצירו לא תיקנו זכ"י, אבל אי נימא דזכין לקטן מן התורה, א"כ כי היכא דחצירו של אדם זוכה שלא מדעתו בגדול, אמאי אינו זוכה נמי לקטן". לפי"ז צ"ע איך פסק הרמב"ם דין זכין לקטן בגירות ולא כתב שגירות זו מדבריהם היא?

נראה לפרש את שיטת הרמב"ם, על פי יסוד ששמעתי ממו"ר נר"ו, לחלק בין דין זכין בקנינים לבין דין זכין בגירות. שתי הלכות נאמרו בדין זכין לאדם שלא בפניו: א. ניתן לצרף את דעתו של המזכה לזוכה. ב. ניתן לצרף את מעשיו, קרי מעשה הקנין, של המזכה לזוכה. הלכה שניה זו מבוססת על ההלכה של שלוחו של אדם כמותו. אבל ההלכה הראשונה, זו של צירוף דעתו של המזכה לזוכה, אינה זקוקה לתורת שליחות, אלא היא הלכה מחודשת של זכייה. שיטת הרמב"ם היא: שאין זכין לקטן מן התורה, משום שבקנינים בעינן מעשה קנין, וצירוף מעשה הקנין הוא מדין שליחות, ואין שליחות לקטן. אבל יש זכייה מן התורה לקטן בגירות משום שאין צורך לצירוף מעשה הטבילה אליו – שהרי טבל עצמו במים – אלא לצירוף דעת לחלות הגירות, וצירוף דעת בתורת זכין, שייך בקטן כמו בגדול, ואף מן התורה.

מעתה יש לעמוד על ההבדל שבין שיטת התוס' בסנהדרין לבין שיטת הר"ם. לדעת התוס', אין צורך ל"דעת" בגירות, רק בעינן קבלת מצוות, וזאת מתבטאת ע"י ניהוג מצוות לכשיגדיל. מסתבר שלשיטה זו אין צורך להודיעו לקטן זה לכשיגדיל שנתגייר ע"י בי"ד, שקבלת מצוות חלה ממילא (ע"י ניהוג) וגירותו שלימה בלא "דעת" לחלות הגירות. מאידך גיסא, סובר הרמב"ם שגירות הקטן חלה ע"י זכין לאדם. וכתבו ראשונים<sup>10</sup> שכל מקום שאמרו זכין לאדם אינו אלא כששמע המקבל אחר כך ונתרצה או שתק. ולפי"ז מסתבר שצריך להודיע לקטן כשיגדיל כיון שבעינן דעתו עבור חלות הגירות. וזאת נפ"מ גדולה לגבי אימוץ של תינוק שגירוהו ע"ד בי"ד, שהמאמצים צריכים לגלות לו לכשיגדיל בכדי להשלים את גירותו.

אמנם בנוגע לשיטת הרמב"ם אם באימוץ של תינוק שגירוהו אם צריכים להודיעו לכשיגדיל, עיין רמב"ם, הלכות עבדים<sup>11</sup>: "ישראל שתקף גוי קטן, או מצא תינוק גוי, והטבילו לשם גר – הרי זה גר, לשם עבד – הרי זה עבד, לשם בן חורין – הרי זה בן חורין". מקור דין זה הוא בירושלמי יבמות<sup>12</sup>: "מצא תינוק מושלך, הטבילו לשום עבד את מוהלו לשום עבד, לשום בן חורין את מוהלו לשום בן חורין". הרמב"ם לא הזכיר שזכות היא לו, כדרך שהזכיר בהלכות איסורי ביאה לגבי גר קטן שמתבילין אותו על דעת בי"ד. ועוד, לא מסתבר לומר שזכות היא לו להיות עבד ולא להיות חפשי.

ואמר מו"ר נר"ו בשם זקנו הגר"ח זצ"ל שכוונת הרמב"ם להלכה חדשה, קרי, שהכובש את הגוי יכול לגיירו בע"כ, וזהו דין מסויים בגר הכבוש תחת יד ישראל שמועילה דעת הישראל בעד הגר קטן, ולא מטעם זכין לאדם שלא בפניו. והוסיף מו"ר שבגירות בע"כ, בגר הכבוש תח"י ישראל, אין הפירוש שלא בעינן קבלת עול מצוות, אלא **שיכול האדון לקבל מצוות עבור הגר**, וזאת משום שיש ביד האדון לכופו לקיים המצוות ולכן חשובה קבלת הישראל כקבלה היכולה לצאת לפועל. לכן דייק הרמב"ם וכתב גוי

8. הלכות זכיה ומתנה סימן ה', ד"ה "נשאר".  
9. סימן רמ"ג סעיף קטן ז'.  
10. רמב"ן ורשב"א, קדושין דף כ"ג, ע"א ומי"מ הלכות זכיה ומתנה, פרק ד', הלכה ב'.  
11. פרק ח', הלכה כ'.  
12. פרק ח', הלכה א'.

גסן שכיון שאינו בר־דעת מועילה קבלת האדון עבורו, אך בגדול שיש לו דעת עצמו לא מהני דעת וקבלת האדון עבורו. על פי פירוש זה ברמב"ם היה רגיל הגר"ח לומר, שבגירות בע"כ בקטן הכבוש תחת יד ישראל אין הגר יכול למחות לכשיגדיל. ועוד, אין צורך להודיעו שהוא גר. והוסיף מו"ר נר"ר שיש להקפיד שיהיו המאמצים את התינוק נוכחים בשעת טבילה ואומרים בפירוש שהם מקבלים על עצמם להדריך את התינוק בדרכי התורה ולחנכו במצות. שהמאמצים חשובים הכובשים אותו, וקבלתם מועילה עבור התינוק\*.

\* ועי' במאמר בענין גר קטן מאת הרב דוד ליבור הדן באמוץ ילדי גויים / הערת המערכת