סימן י

אמירה לגוי

א. סוגיית הגמרא ושיטות הראשונים בדין אמירה לגוי בכל התורה

ספק הגמרא בדין אמירה לגוי בכל התורה והכרעת הראשונים לחומרא

איתא בגמרא (ב"מ צ' ע"א): "איבעיא להו: מהו שיאמר אדם לגוי 'חסום פרתי ודוש בה'? מי אמרינן: כי אמרינן[1] אמירה לגוי שבות, הני מילי לענין שבת דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו - לא, או דלמא לא שנא? תא שמע: גוי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר משום 'בל תחסום'. מעבר הוא דלא עבר, הא איסורא איכא. בדין הוא דאיסורא נמי ליכא, ואיידי דתנא סיפא דישראל הדש בפרתו של גוי עובר, תנא רישא אינו עובר. תא שמע, דשלחו ליה לאבוה דשמואל: הלין תורי (ע"ב) דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון (רש"י: ומסרסין אותם ואחר כך מחזירין לבעלים, ומאהבת בעליה ישראל גונבו הגוי שהוא מכירו, ומסרסו כדי שיהא יפה לחרישה), מהו? שלח להו: הערמה אתעביד בהו, אערימו עלייהו ויזדבנון (רש"י: ולא יהנה ישראל בעבירה: הוא עשה כדי שיהא יפה לחרוש, לפיכך יקנסוהו שלא יחרוש בו. אלמא באיסור דלאו נמי אסורה אמירה לגוי). אמר רב פפא: בני מערבא סברי לה כרבי חידקא, דאמרי: בני נח מצווין על הסירוס, וקא עברי משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד). סבר רבא למימר: ימכרו לשחיטה. אמר ליה אביי: דיין שקנסת עליהם מכירה. פשיטא, בנו גדול כי אחר דמי, בנו קטן מאי? רב אחי אסר, ורב אשי שרי. מרימר ומר זוטרא, ואמרי לה הנהו תרי חסידי, מחלפי אהדדי", ע"כ. וכתב הרא"ש (ב"מ פ"ז סי' ו) וז"ל: "כתב הראב"ד דהך בעיא דחסימא לא איפשיטא ואזלינן לקולא[2] וכו'.

1. בכה"י איתא רק "מי אמרינן" או "כי אמרינן".

2. כן כתבו ראשונים רבים בשם הראב"ד. דא עקא, שהדברים סותרים למה שכתב הראב"ד בהשגה על הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ג) שהבעיא נפשטה לחומרא. ואמנם החת"ס (ח"ו סי' כד ד"ה וצריך) כתב שכוונת הראשונים לראב"י אב"ד בעל ספר האשכול וחמיו של הראב"ד, ולא לראב"ד עצמו. ואולם לכאורה לא מסתבר שזו היתה כוונתם הפשוטה של הראשונים. ובאמת קיימות סתירות רבות מעין אלו בדברי הראב"ד, ואכמ"ל.

ונראה דאיפשיטא שפיר בעיא חסימא, ושנוייא דרב פפא דמוקי בני מערבא כר' חדקא ליתא, דהא אביי ורבא ורב אסי ומרימר מר זוטרא והנהו תרי חסידי אית להו דאבוה דשמואל ולית הלכתא כר' חדקא, דהא כמה תנאים פליגי עליה בפרק ד' מיתות (סנהדרין נו ע"ב), הלכך אבוה דשמואל לא סבר כר' חדקא אלא משום דאמירה לגוי קאסר", עכ"ל. וכן פסק רבינו יהודה מבירינא (ע"ז מג ע"ב ד"ה שאני) בשם רבינו אלחנן. וכן פסקו הרמב"ן (ב"מ צ' ע"א סוד"ה והא דאמרינן), הריטב"א (שם ד"ה ומהדרינן), המאירי (ע"ז מב ע"ב ד"ה דין אחרים), הריא"ז (קונטרס הראיות ב"מ צא ע"א ראיה ד) והנימוקי יוסף (ב"מ נג ע"א).

ביאור הרב המגיד לשיטת הרמב"ם

ובהמשך הגמרא נאמר: "בעי רמי בר חמא: הושיב לה קוץ בפיה מהו? - הושיב לה? חסימה מעלייתא היא! אלא: ישב לה קוץ בפיה מהו? הרביץ לה ארי מבחוץ מהו? - הרביץ לה? חסימה מעלייתא היא! אלא: רבץ לה ארי מבחוץ מהו? העמיד בנה מבחוץ מהו? היתה צמאה למים מהו? פרס לה קטבליא על גבי דישה מהו?", ע"כ. והרמב"ם כתב (הל' שכירות פי"ג ה"ג) וז"ל: "ישראל הדש בפרתו שלגוי עובר משום 'בל תחסום', וגוי הדש בפרתו שלישראל אינו עובר משום 'בל תחסום'. אמר לגוי 'חסום פרתי ודוש בה'[3], ישב לה קוץ בפיה ודש בה והרי אינה אוכלת, הרביץ לה ארי מבחוץ או שהרביץ בנה מבחוץ, היתה צמאה ואינו משקה, פרס עור על גבי הדיש כדי שלא תאכל - כל זה וכיוצא בו אסור, ואינו לוקה", עכ"ל. ולגבי סירוס על ידי גוי (הל' איסו"ב פט"ז הי"ג) כתב וז"ל: "אסור לומר לגוי לסרס בהמה שלנו. ואם לקחה הגוי מעצמו לסרס אותה - מותר. ואם הערים ישראל בדבר זה - קונסין אותו, ומוכרה לישראל אחר. ואפלו לבנו הגדול מותר למכרה; אבל לבנו הקטן - אינו מוכרה ולא נותנה לו", עכ"ל. וביארו כל המפרשים שהרמב"ם הכריע את ספק הגמרא בעניין אמירה לגוי בכל התורה כולה לאיסור וכטעמו של הרא"ש הנ"ל. וכן כתב הרב המגיד (הל' שכירות שם) וז"ל: "ופסק רבינו דאסור, וכן דעת הרמב"ן ז"ל דבכולהו מצות איכא שבות באמירה לגוי, ויש חולקין, ויש נוסחאות חלוקות גם כן בספרי רבינו, שבקצתן כתוב 'אומר לגוי חסום פרתי ודוש בה', משום דכיון דבעיין לא איפשיטא אזלינן בה לקולא לפי שאִסור האמירה אפילו בשבת אינה אלא מדבריהם והוה ליה ספיקא בדרבנן

3. בטיוטת משנה תורה בכי"ק רבנו הנוסח הוא "חסום פרתי **ודש** בה".

ולקולא. ומכל מקום הנוסחא האמיתית בספרי רבינו: 'אמר לגוי', וכן הוא מוכרח ממה שכתב [פרק י"ז מהלכות איסורי ביאה] שאסור לומר לגוי לסרס בהמה של ישראל, ומוכיח בסוגית הגמרא דלדידן דקימא לן דבן נח אינו מצווה על הסרוס, אחד סרוס ואחד שאר מצות שיש בהן לאו, האמירה לגוי שוה בהו", עכ"ל. ובאמת זו הנוסחה האמיתית בכל כתבי היד של הרמב"ם שלפנינו. וכן כתב בהלכות איסורי ביאה שם וז"ל: "ורבינו פסק דאף על גב דלא קיימא לן כמאן דאמר בן נח מצווה על הסירוס, אסור לומר לגוי, דבכל המצות איכא שבות דאמירה לגוי, וכמו שכתבתי [פרק שלשה עשר מהלכות שכירות]. ובבנו קטן פסק כרב אתי דאסר, וראיתי מי שפסק כרב אשי", עכ"ל. והרמב"ם באמת דוחה את ר' חידקא מההלכה, ופוסק כר' אלעזר שחולק עליו ומעמיד את איסורי בני נח על שבע מצוותיהם בלבד, ועל איסור הרבעת בהמה והרכבת אילן (הל' מלכים פ"ט ה"א ופ"י ה"ו). ולפי זה הסיבה שהרמב"ם כלל את המקרה של אמירה לגוי עם שאר המקרים שעליהם הסתפקו בגמרא היא משום שבפועל צריך לנהוג איסור בכל המקרים אבל אינו לוקה עליהם. באמירה לגוי אסור מדרבנן מצד דין אמירה לגוי הכללי שבתורה, ואילו במקרים האחרים אסור מצד ספיקא דאורייתא לחומרא.

כן ביארו רבים מהפוסקים את שיטת הרמב"ם

וכן כתב הב"י (חו"מ סי' שלח אות ו' ד"ה ואם אמר) בדעת הרמב"ם כהבנת הרב המגיד הנ"ל, וכן העתיק בשו"ע (שם). והרמ"א נימק את דבריו: "דאמירה לגוי אסור בכל איסורין, כמו בשבת", עכ"ל. וכן כתב הגר"א (שם סק"ו) וז"ל: "בעיא דאיפשיטא שם ת"ש דשלחו כו', ואע"ג דדחי רב פפא, דיחוייא הוא, דהא לא ק"ל כר' חידקא, דהא פליגי עליה בסנהדרין שם, ופשיטא דאביי ורבא ורב אחי ורב אשי ומרימר ומ"ז כולהו לא ס"ל כיחידאה. רא"ש. וכלל כל הני יחד משום דאסור ואינו לוקה כמו בהנך דלא איפשיטא", עכ"ל. וכן כתב הב"י בדין סירוס (אה"ע סי' ה' אות יד) כדברים הללו בדברי הרמב"ם, וכן ביארו שם הבית שמואל (סקט"ז) והגר"א (סקל"ב) את שיטת הרמב"ם.

בדברי הב"י יש סתירה לכאורה בעניין זה

ובדברי הב"י יש לכאורה סתירה בעניין זה. בחו"מ (שם) ובאה"ע (שם) הוא כתב כנ"ל בדעת הרמב"ם שהספק בגמרא הוכרע לחומרא, והיינו כדברי הרא"ש שדברי ר' חידקא אינם להלכה, ועל כרחך האיסור של אבוה דשמואל הוא משום

איסור אמירה לגוי. ומוכח מכך שאיסור אמירה לגוי אמור אף בשאר איסורים ולא רק בשבת. ואולם ביו"ד (סי' רצז אות ד) הביא את ספק הגמרא וכתב: "ולא איפשיטא ולחומרא, וכן פסק הרמב"ם ז"ל", עכ"ל. ומבואר שהבין שהבעיה לא נפשטה, והאיסור אינו מוכרע בהכרח, אלא הוא חומרא מספק. ויש לכאורה לתמוה טובא, מדוע שנחמיר מספק. דעד כאן לא חלק הרא"ש על הראב"ד וקבע שיש להחמיר אלא רק משום שלדעתו הדבר מוכרע בגמרא לחומרא. אבל הוא מודה לו שאם לא היה הדבר מוכרע היה צריך להקל בכך ככל ספיקא דרבנן.

גם בדין הרבעת בהמה נקטו הפוסקים שהאיסור מצד אמירה לגוי

ובדין איסור הרבעת בהמה (יו"ד רצז השני ס"ד) פסק השו"ע שאסור לישראל לתת את בהמתו לגוי להרביעה. והרמ"א הגיה והוסיף: "וכן כל אמירה לגוי, אפילו באיסור לאו, אסורה", עכ"ל. ומבואר שהבין שהאיסור הוא מצד איסור אמירה לגוי. ואף הש"ך (סק"ג) ביאר דהיינו משום איסור אמירה לגוי. והגר"א (סק"ח וסק"ט) כתב דבהרבעה גם הגוי עצמו נאסר, אלא שהדבר אסור גם מצד אמירה לגוי. ולכן בשאר איסורים אין הדבר נאסר אלא רק בפרתו של הישראל, ואילו בנידון זה יש איסור גם בפרתו של הגוי, כיון שהוא מצווה על כך מצד עצמו. ועכ"פ פשוט לכל הפוסקים הללו שהרמב"ם אוסר בעיקרון אמירה לגוי בכל התורה כולה בגלל הכרעת הסוגיה, ואי קבלת דיחויו של רב פפא שהאיסור של אבוה דשמואל הוא משום דאזיל כר' חידקא שאסר סירוס בגוי.

קשה מאד לומר בדעת הרמב"ם שיש איסור אמירה לגוי בכל התורה

ואולם נראה שקשה מאד לומר כדברי כל המפרשים הללו בדעת הרמב"ם. לא מצינו בדבריו בשום מקום כלל גדול שאוסר אמירה לגוי בכל האיסורים שבתורה. ואדרבה, בעניין שבת הוא כותב (הל' שבת פ"ו ה"א) וז"ל: "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אף על פי שאינו מצווה על השבת, ואף על פי שאמר לו מקודם השבת, ואף על פי שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה איסורו מדברי סופרים, כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהאיסור מסוים ומיוחד דוקא בשבת. ויש נימוק מיוחד לשבת, דהוא משום שלא רצו שתהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן. ואם היה איסור אמירה בכל התורה, לא היה נכון לקבוע את האיסור הזה דוקא בהלכות שבת. ואף אם נאמר שהרמב"ם מייחד את דיבורו באיסורי השבת משום שבגמרא

מצינו הלכות שונות שמתייחסות לאמירה לגוי בשבת, סוף סוף לא היה לו להציג את האיסור כדבר מיוחד אלא לגזור אותו ולשייך אותו לאיסור הכללי שאמור היה להיות בכל שאר האיסורים. ויעוין בילקוט יוסף (הל' שבת ח"ד כרך ב' עמ' רלד) שביאר בשם הרב ז'ולטי זצ"ל שהוצרך הרמב"ם לטעם זה משום שבשבת נאסר אפילו כשאומר לגוי לפני השבת. וכן כתב (שם עמ' רלו) בשם מרן אביו שליט"א שהוצרך הרמב"ם לטעם זה כיון שהישראל עצמו שובת, ומתקיים מה שציוותה התורה לשבות ביום השביעי. ולא דמי לשאר מצוות שבתורה שהשליחות מתייחסת למשלח, ונחשב שעושה בעצמו את הפעולה. ואולם לכאורה קשה מאד לומר כדבריהם. דנראה מדברי הרמב"ם שהוא לא בא רק להרחיב את האיסור בעניין שבת יותר משאר כל האיסורים בצורה כזו או אחרת. נראה מדבריו ש"דבר זה" קאי על עצם האיסור לומר לגוי, והרמב"ם מחדש והולך את האיסור הזה שלא התחדש במקום אחר בתורה, ועל כלל ה"דבר זה" הוא אומר את הנימוק שלא תהיה שבת קלה בעיניהן וכו'. והקושי אינו רק בשאלה מדוע הוצרך לומר טעם מיוחד, אלא על עצם העובדה שהוא כותב את איסור האמירה לגוי כדבר חדש שלא שמענוהו בלתי היום. ולגופו של עניין גם לא מובן לפי הרב ז'ולטי זצ"ל מדוע טעם זה אמור לנמק דוקא את האיסור לומר לפני השבת; הרי דוקא אם מדובר על קודם השבת יש לדברים פחות קשר לחשש שיבואו לעשות בעצמן. וגם טעמו של מרן אביו שליט"א לכאורה אינו מחוור כל כך. דממה נפשך, אם מייחסים את המעשה לישראל, אזי הוא אינו שובת. ואם לא מייחסים את המעשה לישראל, אלא יש כאן איסור עצמי של אמירה לגוי, אזי גם בחסימת פרה לא מתקיים האיסור עצמו, שהרי התורה התירה לגוי לחסום פרה כשהוא דש בה. וכל הקפידא שלה הוא דוקא כשהישראל עצמו הוא זה שחוסם, וזה לא נעשה כשהגוי חסם.

המפרשים הבינו שהרמב"ם מתיר אמירה לגוי בכלאי זרעים רק בשדה הגוי

ומלבד זאת קשה ממה שכתב הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ג) וז"ל: "ומותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים", עכ"ל. ולכאורה היה הדבר צריך להיות אסור מצד אמירה לגוי. והמהר"י קורקוס והרדב"ז והכס"מ והגר"א (יו"ד סי' רצז סק"ז) לכאורה נדחקו מאד בפירוש דבריו וכתבו שההיתר הוא רק בשדה הגוי[4]. והתבססו על כך

4. הגר"א הבין בדעת המהרי"ק והכס"מ שההיתר הוא רק לצורך הגוי, וטען כנגד זה בצדק שאי אפשר לומר כך בלשון הרמב"ם, דכתוב להדיא: "לזרוע לו". ואולם מפורש בדברי המהרי"ק והכס"מ שהבינו שההיתר הוא אף לצורך ישראל.

שקודם לכן נאמר: "אסור לזרוע כלאים לגוי", והבינו שדין זה מתייחס דוקא לשדה הגוי, ולכן גם המשפט שמתיר לומר לגוי לזרוע לו כלאים מתייחס דוקא לשדה הגוי. ואולם במשפט הבא אומר הרמב"ם: "ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו", ומבואר שהוא מתייחס גם לשדהו, וע"כ שדבריו שם אמורים במישור העקרוני. ובאמת יש איסור לזרוע כלאים לגוי גם בשדה הישראל ולא רק בשדה הגוי. ובפשטות גם ההיתר לומר לגוי אמור בין בשדה הישראל ובין בשדה הגוי. ומסתבר שהרמב"ם מדבר בתחילה על זריעה של ישראל לצורך הגוי ואחר כך מדבר על זריעה של הגוי לצורך ישראל, וכל זה מבלי להתייחס לבעלות של השדה. וגם לא מובן מה הועיל תירוצם, דנראה פשוט לגמרי שדין אמירה לגוי צריך להיות גם בשדה הגוי; ואם אדם יאמר לגוי לקצור בשבילו בשבת בשדה הגוי או שיבשל עבורו בשר של הגוי, פשיטא שיעבור על אמירה לגוי. דזיל בתר טעמא, ולא איכפת לן אם האיסור נעשה בשדה הגוי או בשדה הישראל ואם נעשה בבשר של הגוי או של הישראל.

דחיית ההוכחה של המפרשים מהסוגיה דחסום פרתי ומדברי התוספות

והגר"א ביסס את דבריו על דברי התוספות (ב"מ שם ד"ה חסום), שכתבו וז"ל: "חסום פרתי ודוש בה - פירוש ודוש בתבואתי, דמרויח באמירה לגוי, דבתבואת גוי פשיטא דשרי, כיון שאין ישראל נשכר בחסימה אלא אדרבה מפסיד, כמו שפשיטא שמותר לומר לגוי אכול נבלה. ומהאי טעמא נמי מותר לומר לגוי בשבת הילך בשר ובשל לצורכך כשאין מוטל עליו לזונו, דאין מרויח באותה אמירה כלום", עכ"ל. ולכאורה תמוהה מאד ההשוואה לדברי התוס' הללו, דהא מפורש להדיא שהחילוק הוא מצד שאין הישראל מרויח כלום באמירה שאומר לגוי; וכיון שהודה הגר"א שבהכרח יש להעמיד את דברי הרמב"ם בנידון דידן בכגון שהוא זורע לצורך הישראל, היה צריך לאסור. והגר"א דייק מכך שבגמרא נאמר "חסום פרתי", ומוכח מזה שהאיסור הוא רק בפרתו של הישראל ולא של הגוי. וכן דייקו המפרשים הנ"ל. ואולם זה תמוה, דהא בשלב שבו הגמרא הסתפקה לא היה מקום לומר חסום פרתך ודוש בה, דרצתה הגמרא לדעת אולי יש להתיר אף בפרתו של הישראל. ולא ידעה שיהיה ניתן להכריע את הספק לחומרא, ועליה לחדש יותר ולשאול אם יש לאסור אף בפרתו של הגוי. ופשוט שהגמרא דיברה בהווה, דבסתמא דמילתא הישראל שוכר את הגוי לדוש בתבואתו ע"י פרתו. וגם נקטה את המקרה הפשוט שהגוי יסכים לעשות כך בגלל עצם העובדה שהישראל אומר לו. ולכן זה דוקא בפרת הישראל, כי בפרת הגוי אין הוא אמור להסכים

לעשות זאת אם לא ישלם לו על כך, ארבעת קבין לפרה ושלושה קבין לחמור, וכמבואר בגמרא בהמשך (צא ע"א) וברמב"ם (הל' שכירות שם ה"ב). ואף נראה שהגמרא משמיעה בכך שעיקר הנידון הוא על תבואת הישראל. דכיון שאמרה שגוי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר על לא תחסום, וכן כתב הרמב"ם להדיא, על כרחך שאם הישראל מורה לגוי על חסימת פרתו היינו לעניין זה שהוא דש בתבואתו של הישראל, וכפי שכתבו התוספות. ועל כרחך צריך לומר כן, דהא כשהישראל דש את תבואתו בפרה של גוי והוא חוסם אותה, הוא עובר, וכמבואר להדיא בגמרא וברמב"ם שם. ואם כן, אין זה משנה כלל אם הפרה היא של הישראל או של הגוי. ואין שום סברה לכאורה לחלק ולומר שבזה יהיה איסור אמירה לגוי ובכך לא יהיה איסור אמירה לגוי, אחר שבשני המקרים הוא עובר על אותו איסור.

קשה להניח שהרמב"ם כתב דין זה על סמך הדיוק הזה

ובר מן דין, מאד קשה לומר שהרמב"ם בנה את כל יסוד דינו על סמך הדיוק הזה של פרתי ולא פרתך, שאמור בעניין אמירה לגוי בחסימת שור בדישו, ומשום כך הוא חידש היתר בדין אמירה לגוי בזריעת כלאים בשדהו. ומלבד מה שאין זו דרך הרמב"ם כלל, להמציא חידושי דינים ומקרים על יסוד דיוק האמור בדין אחר לגמרי, גם עיקר הדיוק והחידוש הנובע ממנו היה אמור להיות מודגש ומבואר בדבריו. דהא אם עיקר כוונתו היא להשמיע שהאיסור הוא רק בשדה של הגוי ולא בשדה ישראל, ורק משום כך מותר לומר לגוי, לא היה לו לסתום דבריו ולנקוט לשון שמתפרשת בשופי כאמורה גם בשדה ישראל, ובפרט שזה להדיא הנידון של המשפט הבא. וגם אם אפשר היה להסביר כך בדבריו, ודאי שאין זה מתאים לדין שכל מהותו היא לחדש דבר שלא מתפרש בו.

הדוחק שבצירוף המקרה של אמירה לגוי לספקות האחרים בגמרא

ועוד נראה שיש קצת דוחק בכך שיוצא שהרמב"ם כלל באותה הלכה (הל' שכירות שם ה"ג) מקרים שאינם קשורים זה לזה, והמשותף להם הוא רק שהוא "פטור ואינו לוקה". דלכאורה כל המקרים מ"ישב לה קוץ" והלאה הם מקרים שיסוד הספק שבהם הוא מצד שהבהמה נחסמת שלא על ידי מעשה חסימה ישיר של האדם. וזהו ספיקא דאורייתא שלא הוכרע בגמרא וצריך להחמיר בו, ולכן פטור אבל אינו לוקה. ולעומת זאת הדין של אמר לגוי 'חסום פרתי' זהו איסור

מצד אמירה לגוי, והוא הוכרע בגמרא לאיסורא, והאיסור אינו מחמת ספק דאורייתא אלא מחמת שהוא ודאי איסור דרבנן[5]. ולכן מצד השוואת הדין אפשר היה לומר כך, אלא שכאמור אין זה מרווח בדברי הרמב"ם מצד שלפי זה הוא מערב מין בשאינו מינו.

הרמב"ם סבר שאין איסור אמירה לגוי בכל התורה ובסירוס יש איסור על התוצאה

ומכל זה נראה שהרמב"ם סבר שאין איסור אמירה לגוי אלא רק באיסורי שבת. והוא נקט שהבעיה נפשטה לקולא ולא לחומרא, משום שלדעתו הסוגיה האמורה, שבה נראה שהאיסור לסרס בהמה על ידי גוי היא משום אמירה לגוי או משום שהגוי אסור בסירוס, אינה נכונה אליבא דהלכתא. והיינו משום שמבואר בגמרא (שבת קי ע"ב) שיש איסור לגרום לבהמה להסתרס, וזה נלמד בלימוד מיוחד מהפסוק "ובארצכם לא תעשו" (ויקרא כב, כד), דמשמע שהאיסור הוא על כך שתתקיים מציאות האיסור, כיון שאין האיסור מוגבל רק לארץ ישראל, וכפי שלמד ר' חנינא. וזהו חידוש שהתורה אוסרת בנידון זה את התוצאה של הסירוס ולא רק את המעשה שנעשה בידים. ורב אשי ביאר שנטילת כרבלתו של התרנגול מותרת רק משום שאין הוא מסתרס מכך ממש אלא "רמות רוחא הוא דנקיטא ליה". אבל אם הוא היה מסתרס מאליו, היה אסור ליטול את כרבלתו. ולכן אסור לשתות כוס של עיקרין, והותר הדבר רק לזקנה או לעקרה, או לכל אשה למ"ד שאין איסור סירוס באשה. וכן פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז הי"ב) וז"ל: "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו - הרי זה אסור, ואין לוקין עליו. ואשה מותרת לשתות עיקרין שמסרסין אותה עד שלא תלד. הרי שכפת את האדם ושיסה בו כלב או שאר חיות עד שעשהו כרות שפכה, או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו אברי תשמיש - אינו לוקה, עד שיסרס בידו. וראוי להכותו מכת מרדות", עכ"ל. והלא דברים קל וחומר, אם לכפותו ולשסות בו כלב אסור, קל וחומר שאסור לומר לגוי. דבכלב הוא טורף אדעתא דנפשיה ואילו גוי

5. ומצינו שהרמב"ם סובר שמכין אותו מכת מרדות על איסור אמירה לגוי (הל' שבת פ"ו ה"ח). ומאידך גיסא, הכס"מ (הל' כלאים פ"ט ה"ו) כתב שאין מכין מכת מרדות על ספיקא דאורייתא. ולפי זה גם דיניהם שונים. ואולם אליבא דאמת נראה לכאורה מוכח דלא כדבריו בכמה מקומות בדברי הרמב"ם (הל' איסו"ב פ"ג ה"א, הל' מאכ"א פ"י ה"ה, הל' ביא"מ פ"ג הכ"ד, הל' איסו"מ פ"ו ה"ג), ונראה שמכין אותו מכת מרדות אף בספיקא דאורייתא, ודין הספקות כדין אמירה לגוי.

עושה אדעתא דציוויו ובקשתו של הישראל[6]. ולכן היה ברור לרמב"ם שהאיסור לומר לגוי לסרס נובע במישרין מהאיסור הזה[7]. ולכן הוא מביא את האיסור הזה מיד לאחר שהוא מביא את האיסור לגרום לתוצאת הסירוס. ועיין בחתם סופר (ח"ו סי' כד ד"ה ועוד) שנקט גם הוא בדעת הרמב"ם שהוא סובר לקולא בשאלה העקרונית אם יש אמירה לגוי בשאר איסורים, אלא שביסס את דבריו על המעשה דרב שרשיא (שבת קלא ע"א), ויש לדחות, ואכמ"ל.

איסור התוצאה קיים גם בחסימת השור ולכן בשני המקרים נאסרה אמירה לגוי

ולפי זה האיסור של אבוה דשמואל הוא משום שכאשר הגוי עושה את המעשה בשליחות הישראל נוצרת מציאות שהישראל עובר על האיסור בעצמו, ואין האיסור משום אמירה לגוי. והוא הדין והוא הטעם לאיסור אמירה לגוי בנידון של חסימת פרה. דהגמרא הסתפקה בהמשך הסוגיה באשר לאדם היוצר מציאויות שמונעות מהבהמה לאכול בשעת דישתה, כגון המרביץ אריה מבחוץ והיא נמנעת מלאכול מחמת הפחד. ואם כן נראה פשוט שאם הוא מרביץ לה גוי מבפנים שמונע ממנה לאכול, ודאי שהוא נחשב כאחראי על החסימה. ולכן מאותה סיבה שיש להחמיר מספק בכל המקרים הללו, יש גם להחמיר באמר לגוי חסום פרתי. ולכן כלל הרמב"ם את המקרה הזה יחד עם שאר המקרים, דיסוד האיסור הוא אותו איסור. ואין זה משום שיש דין כללי בכל התורה של איסור אמירה לגוי. וספקו של רמי בר חמא המובא בהמשך אינו משפיע על שאלת הגמרא בהתחלה, דספק זה הוא במקרה המסוים של חסימה, ואילו שאלת הגמרא היתה בנושא הכללי של אמירה לגוי, וזה אינו נפשט מהספק שם[8]. ומכל מקום לאחר שמובא ספק זה בהמשך, יוצא שיש בדבר ספיקא דאורייתא וצריך להחמיר בו, גם אם מקילים בנידון של אמירה לגוי בכל התורה.

---

6. ואין זה משנה שלגוי יש דעת אחרת ולכלב אין, דאין הנידון כאן מצד אחריות ואשמה על קיום המעשה, דהגוי מצד עצמו אינו אסור בזה, ואין עליו שום אחריות ואשמה. ואמנם הגוי עושה זאת מעצמו בשביל ישראל ולא בבקשתו המפורשת, אך מסוגיית אמירה לגוי עולה שכאשר גוי עושה אדעתא דישראל הדבר נחשב כאילו הישראל גרם לזה.

7. ואילו הגמרא בב"מ סברה כדעת ההו"א בסוגיה בשבת, וכפשט דברי ר' יוחנן שם, שגרמא בסירוס מותר. והגמרא בב"מ נשארה בספק ולא נפשטה, ואילו בגמרא בשבת הדבר נפסק במפורש, ועל כן נקט הרמב"ם כסוגיה זו.

8. ואפשר שרב פפא לא ידע על ספקו של רמי בר חמא.

מקור הרמב"ם בדין היתר הגוי בזריעת כלאים

ונראה שמקורו של הרמב"ם בדין זריעת כלאים על ידי גוי היא בדברים המפורשים שאמר ר' אלעזר (סנהדרין נו ע"ב): "מותרין בני נח ללבוש כלאים ולזרוע כלאים ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן". ופסק זאת הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ו), וז"ל: "מפי הקבלה, שבני נח אסורין בהרבעת הבהמה ובהרכבת האילן בלבד, ואין נהרגין עליהן". וחידש הרמב"ם שמה שהתיר ר' אלעזר הוא גם כשאומר להם הישראל לעשות כן, דכנ"ל לדעתו אין איסור אמירה לגוי בכל התורה כולה מלבד באיסורי שבת. ואזיל בזה לשיטתו גם במה שכתב (הל' כלאים פ"א ה"ו): "ואסור לישראל להניח הגוי שירכיב לו אילנו כלאים", עכ"ל. והיינו משום שהדבר אסור לגוי, ועובר בכך על "לפני עיוור", ודלא כמו שכתב הכס"מ שם. וכבר כתבו כן המשנה למלך על אתר ואחרונים נוספים.

חברים לשיטת הרמב"ם

ובתשובת רב יוסף גאון (אוצה"ג החדש ב"מ סי' תלח) איתא: "ולענין גוי היכא דמשתתף בהדי ישראל בחרישה ובדישה, לענין שבת ודאי אסור דחייביה רחמנא שביתה הוא ושורו וחמורו ובהמתו, אבל לחסימת פי פרה וחרישה בשור וחמור כיון דגוי קא עביד והוא ליתיה בהדיה, לא עביד ישראל איסורא ופטור. ולענין דישה בשור ובחמור אמור רבנן מאי טעמא אסר רחמנא חרישה בשור וחמור משום דשור פשר[9] וחמור לא פשר וחס רחמנא לחלישות דעתא דחמור ואסור, ודישה נמי כחרישה דמיא ואסור", עכ"ל. ומבואר שדוקא משום שיש טעם מיוחד להחמיר בחרישה בשור ובחמור, יש להחמיר אפילו באמירה לגוי, הא לאו הכי שריא. וכן מבואר בתשובת גאון נוספת (שם סי' תלט) ש"אפילו אמר לו ישראל לגוי חסום פרתי ודוש בה מותר, דאיבעיא להו מהוא שיאמר אדם לגוי חסום פרתי ודוש בה כי אמרינן אמירה לגוי שבות בשבת דאיסור סקילה אבל הכא דאיסור לאו לא או דילמא לא שנא, ופשטנה להתירא", עכ"ל. ואמנם הרמב"ם החמיר באמירת חסום פרתי ודוש בה, ועכ"פ לעניין הפסיקה העקרונית להתיר אמירה לגוי בכל התורה דעתו משתווה לדעת הגאון. וכן כתב האו"ז (ח"ג ב"מ סי' רפו) וז"ל: "שמעינן משמעתין דכל מצוה שאין הגוי מוזהר עליה מותר לו לישראל לומר לגוי לעשותה. אבל מצוה שהגוי מוזהר עליה אסור לו לישראל לומר לגוי לעשותה. משום לפני

9. מעלה גרה (ראה תרגום אונקלוס לויקרא יא, ג).

עור לא תתן מכשול. ושמעינן נמי משמעתין דהלכה כר' חידקא דאמר בן נח מצוה על הסירוס", עכ"ל. וכן כתב תלמיד הרשב"א (ב"מ שם ד"ה כבר כתבנו) בשם "יש מגדולי המפרשים", ונראה שכוונתו לפירוש על הש"ס שהיה לפניו ונקט כן.

ב. שיטת הסמ"ג

קושי בדברי הסמ"ג ודרך ליישוב דבריו

והסמ"ג (לאוין סו"ס קפד) כתב וז"ל: "אמר לגוי חסום פרתי ודוש בה, היא בעיא שם ולא נפשטה הילכך אסור ואינו לוקה", עכ"ל. ותמה עליו המשנ"ל (הל' שכירות שם) מדוע יש להחמיר, וגם מדוע הוצרך לומר שאינו לוקה, דמאי שייטיה דמלקות באיסור אמירה לגוי, ונשאר בצ"ע. והיה אפשר לומר שהסמ"ג אזיל בזה לשיטתו שכתב (לאוין עה): "ותני במכילתיה (בא פרשה ט): 'כל מלאכה לא יעשה בהם' (שמות יב, טז) - לא תעשה [אתה] ולא יעשה חברך ולא יעשה הגוי מלאכתך. משמע מכאן שאסור לישראל להניח לגוי לעשות מלאכתו בין ביום טוב בין בשבת מן התורה וכו'. אמנם יש לומר שהיא אסמכתא בעלמא, שאם היתה מן התורה לא היו חכמים מתירין לעשותה אף בביתו של גוי, ואף מסרה מערב שבת. ולשון 'לא יעשה' הכתוב בתורה מוכיח קצת שהדרשה גמורה", עכ"ל. ומשמע מדבריו שהוא קצת נוטה לכך שהאיסור הוא מדאורייתא. והחת"ס (שם ד"ה איברא) והשדי חמד (ח"א עמ' נ' ד"ה שוב) ועוד אחרונים נקטו בפשיטות בדעתו שאיסור אמירה לגוי הוא מדאורייתא. והיה אפשר לומר שמשום כך הוא הכריע את הספק לחומרא ואף הוצרך לומר שאינו לוקה.

דעת הסמ"ג שאיסור האמירה הוא מדרבנן

ואולם רוב ככל הראשונים נוקטים בפשיטות שאיסור אמירה לגוי הוא מדרבנן בלבד, וכן מבואר להדיא בסוגיות רבות (גיטין ח' ע"ב, עירובין סז ע"ב, ב"ק פ' ע"ב, שבת קנג ע"א ועוד). ולכאו' קשה טובא על הסמ"ג מכל הסוגיות הללו. אבל באמת יש לתמוה שהאחרונים הבינו בדעתו שהאיסור הוא מדאורייתא. דז"ל בדין איסור מלאכה בשבת (לאוין סה): "שאין להחזיקו כרשע לבשל במזיד בשבת ולעשות איסורא דאורייתא, אבל יקל בעיניו לומר לגוי לבשל בשבת, שאין כאן איסורא אלא מדברי סופרים", עכ"ל. הרי מפורש להדיא בדבריו שהאיסור הוא מדברי סופרים.

דעת היראים בעניין זה ונסיון להשוות את הסמ"ג אליו

אמנם ניתן לומר שהסמ"ג אזיל בזה כשיטת היראים (סי' דש, ובדפו"י סי' קיג). דלאחר שהיראים הביא את המכילתא, כתב וז"ל: "למדנו מכאן שאסור להניח לגוי לעשות מלאכתו בין בשבת בין ביום טוב מדאורייתא, אבל אם נתן לו ישראל המלאכה מערב שבת מותר, דתנן בשבת בפ"ק (יז ע"ב) ב"ש אומר אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס נכרי אלא אם כן יעשו מבעוד יום וב"ה מתירין עם השמש, וטעמא כיון שמסרה לו מבעוד יום נקנית ומקריא מלאכת הגוי ולא מלאכת ישראל, וכי שרינן במסירת לגוי מערב שבת דוקא בביתו של גוי ובקיבולת ובתלוש מן הקרקע, אבל בביתו של ישראל או שכיר יום או מחובר לקרקע אפילו ברשות גוי כגון שהראהו שהקרקע של גוי ופירות של ישראל אסור וכו'. למדנו שאסור מן התורה שיעשה הגוי לצורך ישראל ולא לכבד הגוי אפילו בכליו של גוי ולא להוציא הקדירות של ישראל מן הגחלים, דכל זה מלאכת ישראל מיקריא, ותן לחכם ויחכם עוד. והא דתנן (שבת קכא ע"א) נכרי שבא לכבות, פירוש דליקת ישראל, אין אומרים לו כבה אל תכבה, פירוש אין צריך לומר לו אל תכבה, התם היינו טעמא דההוא כיבוי אינו מלאכה דאורייתא שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינו משתמש בגחלים נכבין. ואע"ג דפסקינן לעיל הלכה כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה דאינו חייב עליה, כיבוי זה בגחלים שאינן ראויין לשימוש קאמר, כגון כיבוי דליקת בגדים ואוכלין. והיינו דאמרינן לעיל (סי' רעד) אמירה לגוי שבות באיסורא דאורייתא בשאינה מלאכת ישראל קאמר, כגון אומרים לגוי עשה האש שלך לצורכי, אי נמי יש לומר קרא דמייתינן הכא אסמכתא בעלמא", עכ"ל. ומבואר מדבריו לפי האפשרות הראשונה שהוא מעלה שהאיסור הוא מדאורייתא, ובכל מקום שמצינו שהאיסור הוא מדרבנן היינו משום שהמלאכה נעשית בכלי הגוי ובביתו. ולפי זה יש אפשרות להבין כך גם בדעת הסמ"ג. וגם מה שהוא אמר שהאיסור הוא מדברי סופרים היינו כשהגוי מבשל דברים לצורך עצמו בכלים של עצמו, אלא שאחר כך בא הישראל ליהנות מהם.

דחיית אפשרות זו

ואולם הסמ"ג שם אינו מחלק כלל בין מציאות שהגוי עושה את הפעולות בדברים של עצמו ובין כשעושה אותם באוכלין ובכלים ובבית הישראל. ונראה מסתימת דבריו שבכל מקרה האיסור הוא רק מדרבנן, ובכל מקרה יש לחוש

שייקל לו לומר לגוי, ומשמע שלא קיבל למעשה את חילוק היראים לפי האפשרות הראשונה[10].

נראה בדבריו שהאיסור הוא מדרבנן ולכאורה חוזר הקושי למקומו

ואפשר שגם הסמ"ג לא התכוון אלא רק לומר שהדרשה עצמה היא גמורה, אבל לא בהכרח שהיא מתייחסת גם לגוי, ויתכן שהיא מתייחסת רק לחברך. ובאמת במכילתא יש גרסאות שונות, ולפי מקצתן נחלקו ר' יאשיה ור' יונתן בדבר זה ממש, ולפי מקצתן לא נחלקו ושניהם מחלקים כך. וכך נראה גם מנידון דחסימה דידן, דהגמרא מנמקת את השאלה אם האיסור קיים בכל התורה בכך שאולי אין הדבר תלוי בכך שהאיסור הוא איסור סקילה אלא לאו. ואם נאמר שהאיסור הוא משום הפסוק, לא היה מקום להסתפק, דלכאורה פשיטא שאין מקום לאסור בכל התורה, כיון שלא נאמרה דרשה זו אלא בעניין שבת. וע"כ שזוהי רק דרשה שנותנת תוקף לגזירת חכמים, אבל עכ"פ יסוד האיסור הוא מצד הגזירה, שרצו להחמיר ושלא תזדלזל השבת בעיניהם, ולכן הסתפקו אם שיקול זה נכון בכל איסורי לאוין או רק באיסורי סקילה. וצ"ע אפוא דברי הסמ"ג הנ"ל, דמהכרעתו לחומרא ומהדגשתו שאינו לוקה משמע לכאורה שסובר שהאיסור הוא מדאורייתא ולא מדרבנן, וכנ"ל. ובדעתו אי אפשר לומר את כל מה שהתבאר לעיל בדברי הרמב"ם, שהרי אין הוא תולה את האיסור בחסום פרתי מצד זה שהדבר מוכרע מהספק האחר שבגמרא בדינא דאורייתא, אלא משום שהבעיא עצמה לא נפשטה.

יישוב דברי הסמ"ג שיש להחמיר בספק וכשיטת היראים בעניין זה

אמנם נראה שהסמ"ג אזיל בזה כשיטת היראים בעניין אחר. דכתב היראים (סי' שצה, דפו"י קסח) וז"ל: "תולדות זה הלאו, שלא יאמר אדם לגוי חסום פרתי ודוש בה דאיבעיא לן [בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ צ' ע"א)] ועלתה בתיקו וכל תיקו דאיסורא אפילו בדרבנן לחומרא", עכ"ל. ומבואר לפי זה שאף על פי שמדובר באיסור דרבנן, בכל זאת יש להכריע את הדבר לחומרא משום שהגמרא עצמה

10. אף שאין זה מוכח לגמרי, דניתן לומר שלא נכנס לחלק, כיון שהוא סבר שחכמים לא חילקו בזה. אבל כיון שאין כאן נידון של גזירת חכמים מסוימת, אלא הוא מנסה להגדיר בעצמו מה צריך להיות הדין בדיעבד אם הגוי עשה בעצמו בלי ציווי הישראל, ולא מצינו מפורש בחז"ל לא את זה (במלאכת הגוי) ולא את זה (במלאכת הישראל), לכן יותר נראה שיש ללמוד מסתימת דבריו, שאין הוא מחלק.

נשארה בספק[11]. ומיניה וביה משמע שהיראים נוקט להלכתא שאמירה לגוי גם במלאכתו של הישראל היא מדרבנן, דהא חסום פרתי ודוש בה היינו במלאכתו ובפרתו של הישראל. ועל כרחך שאם נוקטים כהבנה זו, מוכרחים לומר שאע"פ שבמקור נלמד איסור זה מפסוק האמור בשבת ויו"ט, יש הו"א להרחיבו לשאר האיסורים, דאם לא כן לא היה מקום לספק הגמרא. וכיון שעכ"פ היראים מבין שזהו ספיקא בדרבנן, מוכח שהוא לא נקט כך אליבא דהלכתא, וגם לדעתו האיסור הוא מדרבנן בלבד וכמו שהעלה באפשרות השניה.

הסמ"ג נוקט לשון אינו לוקה גם בנידון של מכת מרדות

ומה שהוצרך הסמ"ג לומר שאינו לוקה, אף שהנידון היה רק על איסור דרבנן, נראה דגם בזה הוא אזיל לשיטתו שכתב (עשין סי' קלה) וז"ל: "ונראה לרבינו משה שאין לוקין מן התורה על אכילת טבל עד שיקבע בכניסתו לבית כמו שביארנו, אבל אם נקבע בשאר [הששה] הדברים שביארנו אין לוקין עליהם אלא מכת מרדות מדבריהם. וכן האוכל מפירות שדעתו להוליכן לשוק אחר שנגמרה מלאכתן אינו לוקה אלא מכת מרדות שאין הגומר למכור חייב במעשרות אלא מדבריהם", עכ"ל. ואם מכת מרדות אינה בכלל מלקות, היה צריך לומר "אינו לוקה אלא מכין אותו מכין אותו מכת מרדות". ומבואר שנקט לשון "אינו לוקה" גם בנידון של מכת מרדות.

ג. שיטת רש"י ביסוד איסור אמירה לגוי

קשיים בשיטת רש"י

והנה, רש"י כתב (שבת קנג ע"א ד"ה מאי טעמא) וז"ל: "מאי טעמא שרו ליה למיתב לגוי - והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהאיסור הוא מצד שהגוי הוא שלוחו של הישראל. ולכאורה רש"י אזיל בזה לשיטתו (ב"מ עא ע"ב) שכתב וז"ל: "ואם העמידו אצל ישראל אסור - ואף על פי שקיבלם זה מיד גוי משום דגוי שליח של ישראל ושלוחו של אדם כמותו. בשלמא סיפא - דקתני

11. ויעוין עוד בסמ"ג (עשין ע' ד"ה מי שיש ולאוין קי ד"ה בפרק שני) שנראה ששיטתו להחמיר בתיקו דרבנן. וכן כתב בשמו באיסור והיתר הארוך (שער מא סי' א).

אם העמידו אצל ישראל אסור, דמשמע שגוי זה חשוב שלוחו של ישראל, חומרא דרבנן הוא למיסר, דהא דקי"ל דשלוחו של אדם כמותו בשולח ישראל ושליח ישראל נאמר" וכו', עכ"ל. ונראה לכאורה שרש"י אזיל בזה לשיטתו שמדרבנן הגוי נעשה שליח לחומרא עבור הישראל ולכן יש איסור ריבית ולכן יש גם איסור נשיאה בשבת. אמנם מאידך גיסא, כתב רש"י (ע"ז טו ע"א) וז"ל: "כיון דזבנה קניא - ואינה של ישראל, ומשום לפני עור לא תתן מכשול לא קעבר, דבני נח לא נצטוו על השביתה, אבל גבי רביעה ליכא למימר הכי, משום דהתם קעבר אלפני עור לא תתן מכשול לפי שבני נח נצטוו על הרביעה, אבל על השבת לא נצטוו בני נח. ומה שאסור לישראל לומר לגוי 'עשה לי כך', זהו משום 'ממצוא חפצך ודבר דבר' (ישעיהו נח, יג), דבור אסור", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהאיסור הוא משום "ודבר דבר", ולכאורה לא משום שליחות. ומלבד זאת צריך להבין, אם האיסור הוא משום "ודבר דבר", מה היה הספק בגמרא בחסום פרתי, דלכאורה פשיטא שהאיסור אמור להיות דוקא בשבת, דרק בשבת יש פסוק זה. ואם האיסור הוא משום שליחות, מה היה הספק לקולא, דלכאורה פשיטא שהאיסור אמור להיות בכל מצוה בתורה, וכמו שהוא בריבית שהוא איסור לאו ולא איסור סקילה.

ביאורי אחרונים בדעתו

והאבני נזר (או"ח סי' מג סק"ו) כתב בביאור דברי רש"י וז"ל: "והנה לטעם הראשון (משום "ודבר דבר") אפילו אומר לו בשבת לעשות אחר השבת אסור, אך כשאומר לו בערב שבת לעשות בשבת אזיל טעם הראשון. אך משום טעם השני (משום שליחות) אסור בזה. וכשאומר בשבת לעשות לאחר השבת אסור רק מטעם הראשון. וכשאומר בשבת לעשות בשבת יש שני הטעמים", עכ"ל. ובילקו"י (שם עמ' רלה) כתב שהנפ"מ היא אם הוא יאמר לגוי לעשות ולא עשה. דמטעם שליחות, הא לא נעשתה השליחות. ומטעם ודבר דבר, סוף סוף הוא דיבר דברי חול בשבת. וכן כתב (שם עמ' רלא-רלב) שנפקא מינה לאמירה לבהמה. דאם האיסור הוא משום ודבר דבר, מה לי אם אמר לגוי ומה לי אם אמר לבהמה, וצריך להיות אסור אף בכה"ג. וכן נפקא מינה שיש בכך איסור מדברי קבלה ולא רק איסור מדרבנן.

קשיים רבים בביאורים אלה

ואולם נראה לכאורה שקשה מאד לומר כדבריהם. ראשית, מדוע שרש"י יתייחס בע"ז למציאות שבה הוא אומר לו בשבת כדי לעשות לאחר השבת. שנית,

מדוע שרש"י יתייחס למציאות שבה הוא אומר לו לעשות והוא לא עשה. שלישית, נראה לכאורה תמוה מאוד שאמירה לבהמה תיחשב אמירה. דמלבד מה שלא שמענו דבר זה בשום מקום (מלבד איסור מחמר שהוא עניין אחר), אין לכך שום משמעות של דיבור. וכל העניין של "ודבר דבר" היינו שהוא מדבר כדבר איש אל רעהו. אבל אין שום משמעות של דיבור כשהוא מנהיג את בהמתו לעשות מלאכות כאלה ואחרות. אמנם יש לאסור מדאורייתא משום מחמר אם הוא גורם לה לעשות מלאכה על ידי דיבורו. ואם אין הוא מנהיג את הבהמה בקולו אלא מדבר איתה כדבר החסיד לפרתו שתלך ותעבוד בשבת (פסיקתא רבתי פ' יד), אין בכך שום איסור אמירה כלל. רביעית, בעל כרחנו איסור אמירה לגוי אינו נחשב איסור חמור יותר מסתם איסור דרבנן, דהא הגמרא משווה את איסור האמירה לאיסור הזאה (עירובין סח ע"א). ומבואר כנ"ל מכמה סוגיות שדנו באיסור האמירה כאיסור דרבנן ודנו אם גזרו רבנן במקרה כזה או אחר, ולא חשו לכך שהאיסור חמור יותר, ואינו תלוי בדעתם לגזור. וכן כתב רש"י להדיא (שבת קכא ע"א ד"ה אין אומר) וז"ל: "רבנן גזור על אמירה לגוי משום שבות", עכ"ל. וכן כתב (ב"מ צ' ע"א ד"ה אמירה) וז"ל: "אמירה לגוי שבות - מדרבנן", עכ"ל. ומבואר שהיה פשוט לו ככל הראשונים שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, ואין בכך גדר חמור יותר של דברי קבלה.

שיטת רש"י מבוססת על הסוגיה של נכרי שבא לכבות

אמנם נראה שיש להבין את דברי רש"י על פי הסוגיה בשבת (קכא ע"א) וז"ל: "משנה. נכרי שבא לכבות - אין אומרים לו 'כבה' ו'אל תכבה', מפני שאין שביתתו עליהן. אבל קטן שבא לכבות - אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליהן: גמרא. אמר רבי אמי: בדליקה התירו לומר 'כל המכבה אינו מפסיד'. נימא מסייע ליה: נכרי שבא לכבות - אין אומרים לו 'כבה' ו'אל תכבה' מפני שאין שביתתו עליהן; 'כבה' הוא דלא אמרינן ליה, הא 'כל המכבה אינו מפסיד' אמרינן", ע"כ. ופירש רש"י: "אין אומר לו כבה - רבנן גזור על אמירה לגוי משום שבות. ולא תכבה - אין צריך למחות בידו, אלא יניחנו ויכבה. שאין שביתתו - של גוי עליהן, דישראל אינו מוזהר על שביתתו של גוי שאינו עבדו. כבה הוא דלא אמרינן ליה - שעושהו שלוחו ממש. הא כל המכבה אינו מפסיד כו' - ואי מדעתיה[12] עביד שרי", עכ"ל.

12. כך בדפוסים הראשונים. בדפוסים אחרונים: ונכרי מדעתיה דידיה.

וראשית דבר מבואר בדבריו מחד גיסא שחכמים גזרו על אמירה לגוי. ומאידך גיסא, על אותו נידון בדיוק הוא אומר שהוא עושהו שלוחו ממש. ומכך יש להסיק שגזירת חכמים היא להחשיבו כשליח שלו כשהוא אומר לו מה לעשות עבורו. ומכך יש ללמוד שאין כלל בכל התורה שחוששים לשליחות הגוי לחומרא, אלא כשם שגזרו גזירה מיוחדת בריבית במקרה המסוים שהגמרא דיברה עליו, והחשיבו את הגוי כשליח של הישראל לחומרא, כך גם בנידון של אמירה לגוי באיסורי שבת, גזרו חכמים גזירה מיוחדת והגדירו אותה באופן שהגוי ייחשב כשליח של הישראל. ובזה מיושב שהיה צריך את הגזירה המיוחדת הזו, והיא לא היתה אמורה להילמד מאליה מכלל אחר שחוששים לשליחות הגוי לחומרא. ושיטת רש"י היא שיש לו שליחות לחומרא רק במקרה המסוים של ריבית הנ"ל (ובאמירה במלאכת שבת). ובזה גם מיושב מה היה הספק של הגמרא בב"מ, דלא היה ניתן להתבסס על כלל כזה הקיים בכל התורה שיש לו שליחות לחומרא, דזה גופא היתה גזירה מיוחדת של חכמים. והספק היה אם חכמים גזרו את הגזירה המיוחדת הזו בכל מקום או רק לגבי שבת.

יישוב דברי רש"י

ולפי זה ברור שרש"י לא היה יכול לנמק בע"ז שהטעם לאיסור הוא משום שליחות, דבסתמא דמילתא אין שליחות לגוי, ודבר זה כשלעצמו אינו יכול להוות נימוק לעצם העובדה שקיים איסור אמירה לגוי. וכל עניין השליחות הוא רק אחר שחכמים החליטו לאסור את האמירה לגוי, ובאו להגדיר איך יהיה גדר האיסור, וקבעו שגדר האיסור יהיה כזה שהאמירה לגוי תחשיב את פעולתו כאילו נעשתה בשליחות הישראל. ובע"ז רש"י דן על עיקר הדבר, למה יש בו איסור, ועל כך אמר שקבעו את האיסור משום "ודבר דבר". אמנם בסוגיה דמי שהחשיך רש"י לא בא לבאר את עיקר איסור אמירה לגוי, דהא את זאת כבר יודעים אנו מכל הסוגיות הרבות שנאמרו קודם לכן. ורש"י רק נצרך להסביר מדוע יש בכך איסור, והרי הוא אינו מדבר בשבת, ולכן הוא מסביר שהדבר אמור להיות אסור משום שהוא נעשה כשליחו. דכך הגדירו חכמים את גדר איסור אמירה לגוי שקבעו[13].

13. לאחר שחכמים הגדירו את איסור אמירה לגוי כשליחות אין הכרח שהטעם לאיסור, שהוא משום "ודבר דבר", יתקיים בכל מקרה. ודבר זה שכיח באיסורי חכמים.

מקורו של רש"י מהשוואת הסוגיה של "ודבר דבר" לסוגית נכרי שבא לכבות

ונראה שמקורו של רש"י לכך שאיסור אמירה לגוי הוא משום "ודבר דבר" הוא מהשוואת הסוגיה הנ"ל עם הסוגיה העיקרית העוסקת בדין זה (שבת קנ ע"א). דאיתא שם במשנה: "לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים", ע"כ. ונאמר על זה בגמרא: "מאי שנא הוא ומאי שנא חברו? אמר רב פפא: חבר גוי. מתקיף לה רב אשי: אמירה לגוי שבות", ע"כ. ופירש רש"י: "מאי שנא כו' - ופשיטא, דכיון דאמר לא ישכור הוא הדין לא יאמר לחברו, דהוא ישראל כמותו ולא מצי לאגורינהו. אמירה לגוי שבות - וכבר סתמה רבי למתניתין נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה", עכ"ל. ובהמשך הסוגיה מבואר שעיקר האיסור האמור במשנה הוא מצד "ודבר דבר". ואם דין אמירה לגוי היה חלוק ביסודו מדין "ודבר דבר", והיו להם גדרים אחרים ודינים אחרים, לא היה מקום לקושיית רב אשי שכבר סתמה רבי למתניתין דנכרי שבא לכבות וכו', דהא אפשר היה לומר שהוצרכה המשנה הנוספת לחדש שיש בדיבור עם הנכרי גם גדרים אחרים ודינים אחרים של "ודבר דבר". ועל כרחך שדין אמירה לגוי שווה במהותו לדין זה והוא נגזר ממנו. ולכן אחר שכבר השמיע רבי שקיים הדין הזה, אין שום צורך לומר שקיים דין "ודבר דבר" באמירה לגוי.

לדעת רש"י כשהגוי עושה אדעתא דנפשיה אין הוא נחשב שלוחו

ומיניה וביה יש ללמוד מדברי רש"י בסוגית נכרי שבא לכבות שכאשר הוא עושה אדעתא דנפשיה אין הוא נחשב שלוחו. ואף אם הוא עושה מלאכה עבור הישראל, אם הוא מקבל מזה שכר ואינו מפסיד על טרחתו, אין בזה דין שליחות, ולא על כך גזרו חכמים איסור אמירה לגוי. אמנם בכל המלאכות והמקרים אם הוא אומר "כל החורש והקוצר אינו מפסיד", הדבר אסור משום "ודבר דבר", אף שאין הגוי שליחו. וזה איסור ששייך גם במלאכות המותרות לישראל אם הוא ידבר על שכר בשבת. ורק בדליקה התירו במקרה כזה לומר "כל המכבה אינו מפסיד".

הגזירה מטעם ודבר דבר נצרכת כשעושה אדעתא דנפשיה ורק בדיבור ממש

ועוד מבואר בסוגיה (קכא שם): "שמעת מינה קטן אוכל נבלות בית דין מצווין עליו להפרישו? אמר רבי יוחנן: בקטן העושה לדעת אביו. דכוותה גבי נכרי דקא עביד לדעתא דישראל, מי שרי? נכרי לדעתא דנפשיה עביד", ע"כ. ופירש רש"י:

"נכרי אדעתיה דנפשיה עביד - ואפילו יודע שנוח לו לישראל, הוא להנאת עצמו מתכוין, שיודע שלא יפסיד", עכ"ל. ומבואר שמעיקר הדין אין איסור להניח לגוי לעשות עבורו מלאכה, אף אם הגוי יודע שנוח לישראל במעשה שהוא עשה, כל עוד הגוי יודע שהוא ישתכר מכך (לא יפסיד), ואין הוא נחשב שליחו. ואולם בדרך כלל יש איסור לומר לגוי שהוא לא יפסיד, וע"כ דאין זה מטעם שליחות אלא משום "ודבר דבר". ובדליקה התירו לומר את הדבר לגוי. ומיניה וביה מוכח שהאיסור שנלמד מ"ודבר דבר" הוא מדרבנן בלבד, ולכן חכמים יכולים היו להתירו בדליקה. ומיניה וביה גם מוכח שאיסור זה אינו צריך להיות דוקא בדרך של ציווי, דהא האמירה שכל המכבה אינו מפסיד איננה נאמרת בדרך של ציווי. והטעם בכך ברור, דכיון שהאיסור אינו נובע מכך שהוא שלוחו, אין חשיבות לשאלה אם הוא מצווה עליו או שאין הוא מצווה עליו. אבל בכל זאת צריך שיהיה בכך גדרי דיבור הקיימים באיסור של "ודבר דבר". ואם הוא רק רומז לו ואינו אומר במפורש, לא אמור להיות בכך איסור, דדיבור אסור אבל הרהור מותר. ולא עדיף מ"הנראה שתעמוד אצלי לערב" (שבת קנ ע"א) שמותר, דאין בכך "ודבר דבר", כיון שאינו אומר לו בפירוש אלא רק רומז לו.

סיכום שיטת רש"י

ומכל זה יוצא שהאיסור מטעם שליחות הוא חידוש שחידשו חכמים בגזירתם באמירה לגוי שיחול בכך דין שליחות וכמו שחידשו בריבית. ואיסור זה שייך רק כשהגוי אינו מרוויח ממעשיו או כשנעשה הדבר בציוויו של הישראל. אבל כשהוא מרוויח מכך, ואין הישראל מצווה אותו על כך, אין הוא נחשב שליחו, ולא גזרו בו חכמים. ואולם אם הישראל מגלה דעתו שאם הוא יעשה לו מלאכתו הוא "לא יפסיד", נאסר הדבר מגזירת חכמים משום "ודבר דבר", אף אם הנכרי עושה כן אדעתא דנפשיה.

מסקנה להלכה אליבא דרש"י

ולפי זה יוצא להלכה אליבא דרש"י שאם הגוי מקבל שכר על עבודתו ואין הישראל אומר לו לעשות את המלאכה בשבת אלא רק רומז לו, אין בכך איסור אמירה; דמשום שליחות אין כאן, ומשום "ודבר דבר" אין כאן. ואם הוא רומז לו בדרך של אמירה כגון כל המכבה אינו מפסיד, אסור מדרבנן כגזירה מצד "ודבר דבר". והותר הדבר בדליקה (ומסתמא בכל שאר ענייני פסידא כשאדם בהול על

ממונו). ואם הגוי אינו מקבל שכר על עבודתו, יש בכך איסור אמירה, אע"פ שהישראל אינו אומר לו לעשות ואפילו לא רומז לו לעשות, כיון שעכ"פ הגוי עושה אדעתא דישראל, ויש בזה שליחות.

ד. שיטת הרמב"ם ביסוד איסור אמירה לגוי

הבנת הקהילות יעקב בדין אמירה לגוי

והקהילות יעקב (שבת סי' יד) דן אם אמירה לגוי היא מטעם שליחות או מטעם הדרשה ד"כל מלאכה לא יעשה בהם", דיש קפידא שלא תיעשה מלאכה אפילו על ידי גוי. והעלה בדבריו שם שאם הישראל אינו מצווה על הגוי לעשות את המעשה, אין לאסור מטעם שליחות[14]. ותלה את דברי הרמב"ם בדעה שהאיסור הוא מטעם שליחות. ולפי זה התקשה מדוע נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה כיון שהוא עושה אדעתא דנפשיה (שבת קכא ע"א ורמב"ם הל' שבת פ"ו ה"ד ופי"ב ה"ז), דלכאורה יש לדייק מכך שאם היה עושה אדעתא דישראל, היה נאסר עליו לכבות, אע"פ שאין כאן שליחות. והקשה מכך על הרמב"ם, ותירץ שהדבר אסור כיון שהוא עושה בבית הישראל.

קשיים רבים בהבנת הקה"י

ולכאורה דבריו קשים מאד מכמה צדדים. ראשית, גם אם נוקטים שהאיסור הוא משום שליחות, אין הכרח שיהיה ציווי מפורש כדי שתתקיים שליחות. הלא קי"ל דזכין לאדם שלא בפניו. ובין אם ננקוט כדעת רוב הראשונים שזכייה היא מטעם שליחות ובין אם לאו, ובין אם נבאר שהסוברים דזכייה אינה מטעם שליחות סוברים שהיא מטעם יד (קצוה"ח סי' ק"ה סק"א) או שזהו דין מיוחד בשליחות (ברכ"ש קידושין סי' י' וסי' טו בשם הגר"ח מבריסק), או כדעת הקה"י עצמו (ב"ב סי' לב סק"ד) שחידשה תורה שיש לו כוח לעשות חלות עבור חברו כמו שיכול עבור עצמו, וכן כתב בחידושי הגר"ש שקופ (גיטין סי' ד), סוף סוף ברור שאין צורך במינוי שליחות כדי שיועיל לו המעשה של הגוי. וק"ו בנידון דידן, שאין כלל צורך ביצירת

14. וזה דלא כמו שהתבאר לעיל, שאם הגוי עושה אדעתא דישראל יש לאסור משום שליחות, גם אם הישראל אינו אומר לו לעשות.

חלויות, וכל מה שנדרש הוא שיעשה המעשה עבור חברו ותו לא. וע"כ נידון דידן הוא זכות, כגון שהוא מציל את ביתו מדליקה או עושה עבורו מעשה אחר לתועלת הישראל, ואין להתחשב בכך שלגבי הישראל היתה זו עבירה אילו הוא היה עושה את המעשה בעצמו, דהעיקר הוא שבמעשה הגוי בפועל אין עבירה. ורק לאחר שאנחנו קובעים שהיה צריך לחול כאן מושג של שליחות או זכייה, אנחנו קובעים שצריך לאסור את הדבר, ורק אז ייחשב המעשה כעבירה. דאי לא תימא הכי, לא היה שייך מעיקרא לדון כאן מצד שליחות, דהא אין שליח לדבר עבירה. וע"כ הנידון הוא על הגוי מצד עצמו, ואין בכך עבירה, ולכן שייכת בכך שליחות, ולכן צריכה להיות שייכת בכך זכייה. ואם כן, לא היה מקום להתיר כשהישראל אינו אומר לגוי, אם האמת היא שהמעשה הוא אדעתא דישראל ולא אדעתא דנפשיה. שנית, לא נראה מדברי הרמב"ם שהאיסור הוא מצד שליחות, דבדבריו מבואר שזוהי גזירת חכמים מסוימת ומיוחדת כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם, וגזירה זו אוסרת את האמירה לגוי ואת ההנאה ממלאכת הגוי. שלישית, לשיטתו עדיין אינו מובן מדוע אסור בבית הישראל, סוף סוף אין כאן שליחות. אמנם אם נאמר שיש בכך איסור עצמי שגזרו על הנאה ממלאכת הגוי, אפשר להבין שהתירו בתנאים מסוימים כשאין זה בבית הישראל. אבל כשהוא בבית הישראל העמידו גזירתם, דוודאי בזה תהיה שבת קלה בעיניהם ועשויים לבוא לעשות בעצמם. וגם יכולים ללמוד מכך ולתלות שהוא מתיר לעצמו עשיית איסורים בשבת.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ודחיית הבנת הקה"י

ועוד התקשה הקה"י בדעת הראב"ד (הל' שבת פ"ו הי"ב), שלפי הבנתו בדעתו, האיסור הוא מצד דרשת "כל מלאכה לא יעשה בהם". ולכאורה לא היתה הגמרא צריכה להסתפק אם יש איסור אמירה לגוי בכל התורה, שהרי דרשה זו אינה יכולה להיות שייכת אלא בעניין שבת. ונדחק מאד לומר, ואף נשאר בגלל הדוחק בצ"ע, שיש בשבת גדר כפול: גם דין שליחות וגם דרשת "כל מלאכה", והשאלה שנשאלה היתה בגלל הגדר הראשון של השליחות. דא עקא, דלפי זה לכאורה לא היתה הגמרא צריכה לתלות את הספק בשאלה אם האיסור אמור גם באיסורי לאוין או רק בסקילה, דלכאורה היה אפשר לבאר בפשיטות את הספק אם האיסור הוא רק מצד שליחות ואז הוא שייך בכל התורה או שהוא תלוי גם בדרשה. ועל כרחך צריך לומר שגם הראב"ד מודה שגדר האיסור אמור להיות שווה בכל התורה. ואף אם הסתמכו חכמים על הדרשה הזו, סוף סוף כשבאו לגזור לא היה זה אלא משום שלא רצו שיקלו באיסורי התורה. ולא היה כאן אלא גדר אחד של

שליחות או של גזירה מיוחדת שאינה תלויה בשליחות. ולכן היה מקום להסתפק אם גזירה זו יכולה להיות גם בכל התורה. ומה שהחמיר הראב"ד (שם) בעניין שכירות לימים רבים איננו משום שהוא חולק ודורש את הפסוק ואוסר בכל מקרה, אלא משום שלדעתו גם אם השכירות היא לימים רבים, סוף סוף הוא שכיר לכל יום ויום, ויוצא שהישראל נהנה ממלאכת הגוי שנעשית להדיא בשבת. והרמב"ם שמתיר, סובר שבכה"ג אין זה ניכר שנעשה עבור הישראל, ולכן לא גזרו על כך, דלא יבואו להקל בכך, כמו שלא גזרו על קבלנות. ואלו הן סברות מיוחדות בשאלת החשש והצורך לגזור, ואין כאן שאלה עקרונית בגדרי אמירה לגוי.

קשיים בתירוץ החתם סופר לקושיית שו"ת פני יהושע

ובשו"ת פני יהושע[15] (ח"א יו"ד סי' ג) הקשה מדברי הגמרא (ב"מ י' ע"ב) שאמרה "אין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא", אבל כשאין השליח בר חיובא כגון בחצר, מתחייב שולחו. ולפי זה היה צריך לאסור מדאורייתא בכל אמירה לגוי, דהא כיון שהגוי אינו בר חיובא, צריכה השליחות להתייחס לישראל השולחו. והחתם סופר (או"ח סי' פד) תירץ וז"ל: "דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו כמותו, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא אגוף המלאכה", עכ"ל. ותירוצו קשה, דהא אין הוא יכול להתקיים לשיטת רש"י שבה גופה עסקינן, שלפיה איסור אמירה לגוי הוא רק משום שליחות, ולא מחלקים בהכי, וכן כתב החת"ס עצמו בהמשך דבריו. ומלבד זאת לפי סברתו לא היה מקום לספק הגמרא (ב"מ צ' ע"א) אם דין אמירה לגוי אמור גם בכל התורה כולה או רק באיסורי שבת. ואדרבה, בכל התורה יש מקום להחמיר יותר מאשר בשבת, ולא רק שהיה צריך להחמיר יותר, אלא שהיה צריך להיות איסור דאורייתא בכל התורה.

תמיהה גדולה על קושייתם

אמנם באמת יש לתמוה טובא על קושייתם ועל עיקר דבריהם. הלא כבר כתבו התוס' (שם י' ע"ב ד"ה אשה) וז"ל: "אשה ועבד בני חיובא נינהו. ואם תאמר, והתנן פרק הכונס (ב"ק נט ע"ב) השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור - ואמאי, והא לאו בני חיובא נינהו? וי"ל דהתם משום דלאו בני שליחות נינהו",

15. לר' יהושע מקראקא, שהיה סב אמו של ר' יעקב יהושע פאלק בעל חידושי הפני יהושע הידועים על הש"ס.

עכ"ל. ודבריהם ברורים ומוכרחים, דכל הנידון הוא רק על מי שהוא בתורת שליחות. דרק לגבי מי ששייך בתורת שליחות נאמר הכלל דאין שליח לדבר עבירה, ומתחדש שאע"פ שהמעשה צריך להתייחס למשלח, אין הדבר כן כשזהו מעשה עבירה. ורק לגביו יש לדון שאם אין הוא בר חיובא ולגביו אין זה מעשה עבירה, המעשה חוזר ומתייחס למשלח. אבל כאשר אין הוא בתורת שליחות כלל, אין מה לדון אם המעשה חוזר ומתייחס למשלח, דפשיטא שאם אין כאן שליח, אין מה לייחס את המעשה שלו למשלח. ולכן הגמרא דנה על אשה ועבד שהם בתורת שליחות והם גם נחשבים בני חיובא, וישראל לעניין איסור גרושה הוא בתורת שליחות ואינו נחשב בר חיובא, וכן שדה שהתחדשה בה תורת שליחות והיא אינה בת חיובא. אבל גוי שאינו בתורת שליחות כלל, אין הוא בכלל הנידון כלל. והוי דומיא דחרש שוטה וקטן, דפשיטא שאין בהם מעיקרא דדינא תורת שליחות, ולא שייך לדון בהם אם השליחות שלהם מתייחסת למשלח.

ה. אמירה לגוי בערב שבת שיעשה מלאכה בשבת

שיטת הרמב"ם ור"י באמירה לגוי בערב שבת

והנה, כמעט כל הראשונים נקטו בפשטות שאסור לומר לגוי בערב שבת שיעשה מלאכה בשבת. דעת הרמב"ם מבוארת כנ"ל שאסור, דכתב להדיא: "ואף על פי שאמר לו מקודם השבת". וכן כתב ר"י הזקן (הר"ד בשו"ת מהר"ם דפוס פר' סי' רב[16]) וז"ל: "יש בני אדם שסבורים שאמירה לגוי שבות היינו דוקא כשהאמירה בשבת, אבל כשהאמירה קודם שבת, אעפ"י שמצוה לעשות בשבת, מותר. וטועים, דהא 'טול אתה חלקך בשבת ואני חלקי בחול' אסור כי לא התנו מעיקרא (ע"ז כב ע"א), לפי שנראה כמצוה לו לעשות בשבילו בשבת, [כ"ש] כשמצוה לו יותר בהדיא. ולהשכיר מרחצו לגוי נמי אסרינן משום דאריסות למרחץ לא עבדי אינשי (שם כא ע"ב). ואי שרי לומר לו מע"ש לעשות, לא היה לנו ליאסר בשביל כך. גם כל אותם הדברים [בפ"ק דשבת (יז ע"ב)] בית שמאי אוסרים ליתן לגוי אלא כשיכול לעשות מבעוד יום, ולא נחלקו עליהם בית הילל להתיר עם השמש אלא כשנותן לו סתם,

16. בשו"ת מהר"ם דפוס פראג חלק גדול מאד מהתשובות אינו למהר"ם עצמו. ומקור תשובה זו הוא בתשובות ופסקים לר"י הזקן (בכת"י).

אבל כשנותן לו בהדיא ומצוה לעשות לו בשבת, אפילו בית הילל אסרו לעשות, כיון שלא מצינו שנחלקו עליו אלא בסתם. ועוד כי נראה שגם בית הילל לא התירו נתינת עורות לעבדן עם השמש אלא כשקצו לו, כי היכי דלא שרו בשליחות איגרות בגמרא אלא כשקצץ. להאי דלא מיפלגי גבי עורות דמתניתין דשרו בית הילל בין קצץ בין לא קצץ היינו משום דסתם עבדן אינו מקבל עורות לעבד אלא בשכר, אבל מוליכי איגרות לפעמים דרך הוא שמוליכו הגוי בחנם היכא דאית ליה אורחא להתם. ועוד, שבכל עיניין אוסרים במשנתינו בית שמאי ואפילו קצץ. ואר"י דכל שאר בבי דמתניתין קתני וב"ה מתירין ולא מפליג בהן מידי, קתני נמי בהאי כי האי לישנא. וגם בלא שום ראייה לאסור אין לנו לחלק באמירה שבות בין אומר לגוי בשבת למערב שבת. ומטעמים הללו אפילו באיסור דרבנן כאן שמצינו שאסור לומר לגוי בשבת כדאמר פרק השואל (שבת קנ ע"א) לא יאמר אדם לגוי שכור לי פועלים[17] אפילו אומר לו מע"ש אסור", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאסור לומר לגוי אפילו מבערב שבת ואף אם יעשה רק איסורי דרבנן. ולא הותר אלא כשאין הוא אומר והגוי עושה בשכר אדעתא דנפשיה.

התרומה וראשונים נוספים נוקטים שאסור לומר בערב שבת לעשות בשבת

והב"י (סי' שז אות ב) ציין לרשב"א בתשובה (ח"א סי' תתעה) שאסר לתת מעות לגוי לפני שבת כדי שישכור לו בשבת פועלים שיבנו בשבילו. אמנם אין זו תשובה של הרשב"א אלא של המהר"ם[18]. וז"ל: "וששאלת על יהודי שהלך למנין ונתן מעות לגוי להשכיר לו פועלים לבנות, אם מותר אם לאו? נראה דאסור, לפי דברי ספר התרומה שאוסר אמירה לגוי אפילו בערב שבת לעשות מלאכה בשבת. והביא ראיה מפרק מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי (שבת קנג ע"א) ופירוש מבעוד יום. ומפרש בגמרא מאי טעמא הא שלוחו הוא, משום דאין אדם עומד על ממונו אי לא שרית ליה וכו'. הא לאו הכי אסור אפילו מבעוד יום. והא דשרו ב"ה בפרק קמא (שם יז ע"ב) עם השמש היינו כשהגוי עושה מלאכה בביתו מאליו ולא בבית

17. נראה דכוונתו היא שהיה פשוט לגמרא שאסור לומר לגוי לשכור את הפועלים. לרב פפא זוהי כוונת המשנה, ולרב אשי דין זה נכון, אלא שאין הוא נצרך כיון שהוא כבר נלמד מהדין דאין אומרים לו כבה. ואין צורך לומר שגרס אחרת במשנה ובגמרא, כפי שאמרו בדעתו.

18. וכידוע שיש תשובות רבות של המהר"ם שנכנסו בטעות לשו"ת הרשב"א. ויש לפני תשובה זו עוד עשרות תשובות אחרות שכולן למהר"ם. ותשובה זו כפי שהיא (בשינויים קלים בלבד) מופיעה בשו"ת מהר"ם (דפוס קר' סי' מד).

ישראל. ואין לי להאריך. ואמירה לגוי לא שרי אלא לאחר שבת לומר לגוי למה לא הדלקת את הנר בשבת שעברה", עכ"ל. ובדפוסי התרומה שלפנינו לא מובאת הראיה מפרק מי שהחשיך, אבל עיקרו של דבר מובא שם (הל' שבת סי' רכב) וז"ל: "דב"ה מתירין עם השמש היינו שהגוי עושה המלאכה מאליו אבל אינו מתיר לומר לו לעשותה בשבת ושייך ביה אמירה לגוי שבות אפילו אם אומר לו מערב שבת", עכ"ל. וכן כתב עוד (סי' רנב) וז"ל: "ואסור לומר לגוי מערב עשה האש בשבת או להדליק הנר", עכ"ל. ובכתבי היד של התרומה מופיעה גם הראיה מפרק מי שהחשיך. וכן כתב הסמ"ג (לאוין סה) וז"ל: "אסור לומר לגוי מערב שבת תעשה כך בשבת, שהרי בית הילל שמתירין עם השמש (יז ע"ב) היינו שהגוי עושה המלאכה מאליו, אבל אינו מתיר לומר לעשותה בשבת", עכ"ל. וכן כתב המרדכי (שבת פ"א סי' רמט) בשם התרומה וז"ל: "אין מוכרין לנכרי, אע"ג דהנך אי עביד להו בשבת לא מיחייב חטאת, מיהו מאחר דהגוי מחמר או נושא על יד הישראל, והישראל היה אסור לעשותו מן התורה, גזרו רבנן שלא [ימכור ולא] יגביה ויטעון בידים. ומכאן פסק ה"ר יוסי שאסור לומר לגוי בערב שבת תעשה מלאכה זו בשבת מפני שהוא כמסייע. אבל בספר התרומה מביא ראיה מפרק מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי ופירש רש"י מבעוד יום יתן לו וכו' אלמא אסור אפילו מבעוד יום ליתן לנכרי אי לאו משום דילמא מייתי ליה ישראל גופיה, והא לא שייך בשאר מלאכות כמו עשיית האש והדלקת הנר", עכ"ל. ומבואר מדברי התרומה שגם הוא מסכים שיש לאסור לומר בערב שבת לעשות מלאכה בשבת.

שיטת רס"ג והרא"ש באמירה לגוי בערב שבת

וכן כתב הרא"ש בשם רס"ג (ב"מ פ"ז ס"ו) וז"ל: "מכאן פסק רב סעדיה גאון ז"ל דאסור לאדם שיאמר לגוי ערב שבת הילך מעות וקנה בשבת כך וכך, דהא קחזינן הכא דאע"ג דאינו דש מיד כי אם אחר החסימה היה אסור אם היה איסור סקילה. ונ"ל דאין ראייה מכאן, דהכא אמירה היה בשעת איסור המעשה, הלכך אף על גב דהמעשה הוא אחר האמירה אסור", עכ"ל. ומבואר שהרא"ש עצמו לא קיבל את ראיית רס"ג, אבל לא ברור מתוך דברים אלו מה דעתו של הרא"ש עצמו. ואולם במקום אחר (שבת פ"א סי' לו) הוא ביאר להדיא את דעתו וז"ל: "כיוצא בו אין משלחין איגרות ביד גוי מערב שבת, ובד' ובה' מותר, דהיינו נמי משום דמיחזי כשלוחו של ישראל, דדוקא בע"ש מיחזי כאומר לו שילך למחר בשליחותו ואמירה לגוי שבות ואפילו אם אמר לו מע"ש 'עשה זה בשבת', אבל מופלג לפני השבת לא מיחזי כאומר לו 'עשה מלאכתי בשבת'. וכן עורות לעבדן וכלים לכובס בד' ובה'

מותר אע"פ שלא קצץ", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש לאסור כאשר הוא אומר לו לעשות בערב שבת, דבזה הוא נראה כשליח שלו, ואמירה לגוי שבות. אבל אם הוא אומר לו לפני ערב שבת אין בכך איסור אמירה לגוי, אף אם הוא נותן לו לעשות את המלאכה להדיא, ואפילו אין הוא קוצץ עמו את שכרו. ויוצא אפוא שהרא"ש מקבל שיש איסור רק בערב שבת דוקא. ולפי זה אפשר גם להבין מה שכתוב בשמו ברמזים (ב"מ פ"ז אות ו): "ואסור לומר לגוי בערב שבת הילך מעות וקנה לי בשבת כך וכך", עכ"ל. דבאמת הרא"ש מודה שיש לאסור בערב שבת. ואמנם רס"ג אוסר באופן עקרוני בכל יום מלפני השבת, דלדעתו שעת האמירה בחסימת שור בדישו איננה שעת האיסור, ויש ללמוד מכך לאסור בכל שעה שאינה שעת האיסור, ועל זה חולק הרא"ש וסובר שבאופן עקרוני יש לאסור רק בשעת האיסור עצמו דהיינו בשבת. אבל יש להרחיב את האיסור אף לערב שבת כיון שהוא נראה כמי שנותן לו לעשות מלאכה בשבת, וכמו שמצינו בעניין הפלגה בספינה שחילקו כך (שבת יט ע"א).

שיטות הרשב"א והר"ן מקבילות לשיטות רס"ג והרא"ש

וכדברי רס"ג כתב גם הרשב"א (ב"מ צ' ע"א סוד"ה ולענין פסק) וז"ל: "ושמעינן מהכא שאפילו לומר לגוי בחול שיעשה מלאכה בשבת אסור משום אמירה לגוי, דומיא דחסום פי פרתי ודוש בה שאומר לו כן קודם דישה", עכ"ל. והר"ן (חי' שם סוד"ה ולענין פסק) הביא את דברי הרשב"א הללו, וטען כנגדו את סברת הרא"ש וז"ל: "ואין ראיה זו מחוורת בעיני כלל, דשאני הכא שהוא אומר כן בזמן שהוא אסור לדוש בחסימה, אבל בחול שלא חל עדיין אסור מלאכת שבת ליכא למילף מהכא. אבל יש ללמוד דין זה מדאיצטריך היתרא למי שהחשיך לו בדרך ליתן כיסו לגוי לפי שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, כדאיתא בפ' מי שהחשיך (שבת קנג ע"א)", עכ"ל. והנימוקי יוסף (ב"מ נג רע"א) הביא את דעת הרשב"א והר"ן הללו לאיסורא. והריטב"א (ב"מ שם ד"ה א"ד) הביא את דעת רס"ג והסכים עמו, וז"ל: "דאמירה לגוי שבות, דלגבי שבת אפילו כשאמר לו מערב שבת שהוא שעת היתרא, דהכא קודם דישה אמר לו שהיא שעת היתרא. וכן בדין, דהא אפילו בלא אמירה כלל כל שעושה הגוי מעצמו לצורך ישראל אסור בין בשבת בין ביום טוב, כדאיתא בכמה מקומות", עכ"ל. וכן כתב גם בשבת (יט ע"א סוד"ה מאי שנא). הרי שהסכים עם רס"ג גם בהבנה העקרונית וגם מצד זה שצריך לאסור את ההנאה ממעשה הגוי שנעשה עבור הישראל. ואמנם מצד הנימוק השני, היה אפשר להתיר אם הישראל ישתמש במלאכת הגוי רק במוצאי שבת בכדי שיעשה.

שני סוגים באיסורי דרבנן בשבת: דמיון למלאכה וחשש שיבוא למלאכה

ובטעם מחלוקת רס"ג והרשב"א והריטב"א כנגד הרא"ש והר"ן בשאלה אם קודם הדישה נחשב כבר כזמן האיסור, נראה שהוא תלוי בהבנת גדרו של איסור האמירה. כבר כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"א ה"ב) שבאיסורי שבות יש שני סוגים: "מהן דברים אסרום מפני שהן דומים למלאכות, ומהם דברים אסרום גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה", עכ"ל. וצריך להבין את הטעם של הסוג הראשון. דלכאורה מה בכך שהמעשים הללו דומים למלאכות. סוף סוף אין הוא עושה את המלאכות בעצמן. ונראה שגם בכך יש שתי אפשרויות. אפשרות אחת היא שאמנם לא יגיעו לאיסור סקילה באופן ישיר מעצם העשייה של הפעולה, אבל בגלל דמיונם למלאכה עשויה המלאכה עצמה להיות קלה בעיני העושה או בעיני הרואים ויבואו בעתיד להקל במלאכה. ואפשרות אחרת היא שאלו איסורים מעין "לפנים משורת הדין", דאחר שרואים שהתורה אוסרת מלאכה מסוימת, יש להבין שהיא רוצה שנאסור על עצמנו גם דברים שדומים למה שהיא ציוותה עליהם (עיין מס"י פי"ח). ובפרט שהתורה עצמה אומרת "תשבות" (שמות כג, יב; לד, כא) והתכוונה ש"אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן" (רמב"ם פכ"א שם). ולכן חכמים קבעו את מה שלא נאסר במפורש כגדר מחייב מדבריהם. ועכ"פ מבואר בדברי הרמב"ם שיש שני סוגים עקרוניים באיסורי שבות, וכנ"ל.

שני הסוגים הללו יכולים להיות גם באמירה לגוי

ונראה שאת איסור האמירה לגוי יש מקום להבין על פי שני הסוגים הללו. ניתן לומר שאיסור האמירה הוא כמו הסוג השני, שאם הוא יאמר לגוי הוא עשוי להיגרר בהתנהלותו במציאות ויבוא לעשות את האיסור בעצמו. וכך ניתן להבין את הסיפא של דברי הרמב"ם (שם פ"ו ה"א) בטעם איסור אמירה לגוי: "ויבואו לעשות בעצמן". וניתן לומר שהאיסור הוא כמו הסוג הראשון, דכאשר הוא אומר לגוי והגוי עושה על פיו, הדבר דומה למציאות שהוא עצמו עושה. ולפי האפשרות הראשונה בביאור הסוג הראשון אפשר להבין שזוהי הרישא בהסבר הרמב"ם לטעם האיסור: "כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן", וגם הסיפא יכולה להתאים לכך: "ויבואו לעשות בעצמן", אלא שלא יבואו לכך באותו רגע, אלא מעצם העובדה שהשבת תהיה קלה בעיניהם יבואו להקל בכלל באיסורי שבת. והיינו ממש כאפשרות הראשונה בביאור הסוג הראשון. וכן יתכן שהשילוב של אמירת הישראל ועשיית הגוי דומה לעשיית מלאכה דאורייתא בעצמו, ולכן אסרו חכמים את האמירה שגורמת לעשייה, גם אם אין חשש שיבוא להיגרר ולעשות את המלאכה בעצמו.

הרא"ש והר"ן התחשבו באפשרות שהאיסור הוא משום חשש

והנה, אם נוקטים שהאיסור שייך לסוג השני, מחשש שמא יבוא לעשות בעצמו, ההבנה היא שכאשר הוא אומר לגוי לחסום פרה, יש חשש שהוא יבוא לחסום בעצמו. וכיון שבשעה שהוא אומר לגוי הוא יכול לבוא לעשות בעצמו, יש לאסור. והדבר שונה במהותו מאמירה לגוי בערב שבת, שגם אם נחשוש שהוא יעשה בעצמו בגלל פעולת האמירה, סוף סוף באותה שעה שהוא יגרר בהתנהלותו ויבוא לעשות בעצמו, אין זה זמן האיסור, וליכא למיחש למידי. וזו היתה סברת הרא"ש והר"ן כשבאו לחלק בין דין חסימת פרה לדין אמירה בערב שבת. ולכן הם סברו שאין ללמוד מזה על זה, דשאני חסימת פרה שבה ניתן להיגרר בהתנהלותו ולהגיע בעצמו לאיסור בשעת האמירה. ובאמת כך כתב האור זרוע (ח"ב הל' שבת סי' פד) וז"ל: "ואמירה לגוי מערב שבת כדי שיעשה הגוי בשבת איני יודע אי אסור אי לאו, דמידי הוא טעמא אלא כדי שלא יביא עצמו לידי שיעשה, ובערב שבת לא שייך למיגזר, או דילמא לא שנא", עכ"ל. הרי שתלה את ההיתר בכך שאין מקום לגזור שמא יביא עצמו לידי שיעשה מעשה.

הבנת הר"ן לאחר שהוכיח מדין מי שהחשיך

ולכן הוצרך הר"ן להוכיח מדין מי שהחשיך לו בדרך, דרק שם רואים שיש איסור גם באמירה בערב שבת. והשתא דאתינן להכי שיש איסור גם באמירה בערב שבת, מוכח שהגזירה איננה רק משום שחוששים שהוא ייגרר בהתנהלותו ויבוא לעשות בעצמו באותה שעה, אלא עצם האמירה שמחמתה נעשה איסור בשבת היא זו שנאסרה. ובזה יכולות להתקיים שתי האפשרויות שנאמרו בהבנת הסוג הזה: ניתן להבין שאמירה שמחמתה נעשית עשיית מלאכה בשבת גורמת להקלת השבת בעיניו ובעיני הרואים. ולכן אף שהאמירה נעשית בערב שבת, יש לאסור משום שהעשייה עצמה נעשית בשבת. וניתן להבין שהתורה רצתה שתהיה שביתה ממלאכה, והרחיבו חכמים את איסור התורה אף לעשייה על ידי הגוי.

סברת הרא"ש לפי הבנות אלה

ועל פי זה גם ניתן להבין את סברת הרא"ש שיש לאסור משום כך רק בערב שבת. דכיון שיסוד האיסור הוא משום ששילוב האמירה והעשייה נראה כדומה לעשיית המלאכה עצמה, יש לראותו כדומה רק כשהאמירה נעשית בערב שבת. אבל אם האמירה מופלגת טובא מהשבת אין היא כבר נראית מקושרת אליה, ואין

זה דומה לעשיית המלאכה. והיינו כאפשרות הראשונה בביאור הסוג הראשון, שהאיסור הוא מחשש שיבואו בעתיד להקל במלאכה. אבל אין זה מתאים לאפשרות השניה, דלפי אפשרות זו התורה אוסרת על ישראל לעשות מלאכה וחכמים מרחיבים ואוסרים גם מלאכה שנעשית על ידי גוי בגלל אמירה של הישראל. ואם כן אין זה משנה מתי היתה האמירה, דהעיקר הוא שנעשית מלאכה בגללו, והוא ציווה עליה, וחכמים הרחיבו ואסרו גם את זה. ובדעת הרא"ש ניתן אף לומר (שלא כבדברי הר"ן) שהוא נשאר בדעתו שאיסור אמירה לגוי הוא כסוג השני, שהאיסור הוא גזירה שמא יבוא לעשות כעת, ולכן לא היה מקום לאסור כלל את האמירה שלפני השבת. ואיסור האמירה בערב שבת הוא איסור בפני עצמו שהוא נראה כמתנה לחלל את השבת. אבל מסתבר יותר להבין בדעתו שהבין שהאיסור הוא כסוג הראשון, וכל האיסור מוגדר בחדא מחתא, בין האמירה בשבת ובין האמירה בערב שבת.

רס"ג וסיעתו הניחו שאמירה לגוי אסורה מצד דמיון למלאכה

אמנם רס"ג והרשב"א והריטב"א הבינו בפשטות שאיסור אמירה שייך לסוג הראשון, של דמיון למלאכה, ולא עלה על דעתם לשייך את האמירה לסוג השני, של גזירה שמא יעשה. ולכן הם נקטו בפשטות ששעת האמירה אינה נחשבת כזמן האיסור. ואלמלא הלימוד מ"חסום פרתי ודוש בה", היתה הו"א לומר שההבנה בסוג הראשון היא כאפשרות הראשונה, של חשש שיבואו לזלזל בעתיד, וכאשר האמירה נעשית שלא בזמן האיסור, אין שום דמיון בינה ובין האיסור עצמו, ואין זה "דומה למלאכה", ואין סיבה לאסור. אולם מהלימוד הנ"ל הם למדו שיש לאסור. ובזה מתקיימות שתי האפשרויות בביאור הסוג הראשון. לפי האפשרות הראשונה מתחדש שיש לראות את האמירה והמעשה כחדא מחתא, וסוף מעשה באמירה תחילה. וכיון שהמעשה עצמו נעשה בשבת או בשעת הדישה, יש לאסור גם את האמירה. ולפי האפשרות השניה מתחדש שהאיסור הוא משום שנוצרת מציאות ותוצאה הדומה למה שאסרה התורה. ולכן אין זה משנה מתי היתה שעת האמירה, דעיקר הסיבה לאסור היא התוצאה של המעשה שנעשה בזמן האיסור.

שיטת המאירי בדין אמירה לגוי מערב שבת

והמאירי (שבת קל ע"א סוד"ה ויש מקשים ורד"ה ומכל מקום) הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל שאסר אמירה לגוי אפילו מערב שבת, והוסיף על דבריו וז"ל: "והחמירו עוד

לומר שאף בערב שבת אסור לומר לו לעשותה בשבת. וכן נראה מזו שאמרו בפרק ראשון (יט ע"א) אין משלחין אגרות מערב שבת וכו'. ומכל מקום שבות דשבות שלא במקום מצוה באמירה מערב שבת יש מקילין, והדברים נראין להחמיר", עכ"ל. ומכך יש ללמוד שהוא מסכים עם דברי הרמב"ם ואף מביא ראיה לדבריו ואף כולל באיסור אמירה לגוי גם לעשות איסורי דרבנן. אולם בסוגיה של שליחת איגרות על ידי גוי (שם ד"ה כל מי) ביאר המאירי שהאיסור הוא דוקא כשלא קצץ עמו דמים, אבל "אם קצץ לו דמים על הולכתו אין זה כמי שמתנה לילך בשבת, אלא כמתנה להוליך ודומה לקבולת ומותר כל שיצא מפתח ביתו עם השמש" וכו', עכ"ל. ובהמשך (ד"ה יש שואלין) ביאר המאירי שגם כאשר הגוי עושה מלאכה בשביל הישראל בשבת לא נאסר ליהנות ממנו, "שכל אלו שאנו אוסרים אם נעשו בשביל ישראל הם דברים שהגוי מכיר שאי אפשר לישראל בלא אותו ענין בו ביום או למוצאי שבת לאלתר כגון הדלקת הנר ולקוט עשבים לבהמתו וכו', אבל כלים לכובס ועורות לעבדן הגוי יודע שאין צורך לישראל כל כך לשבת וכו', והילכך מותר להשתמש בהם אף בשבת", עכ"ל. ומבואר שכאשר הישראל קצץ לו דמים והגוי יודע שהישראל אינו צריך בהכרח שהמלאכה תיעשה בשבת, מותר לומר בערב שבת ומותר אף ליהנות בשבת עצמה.

ו. ר"ת וסיעתו מתירים תוספת הנאה ממלאכת הגוי

דעת התרומה שאפשר לומר אחר השבת "מדוע לא עשית מלאכה בשבת"

אמנם לפי כל זה לכאורה לא מובנים דברי אותם ראשונים הכותבים להדיא שמותר לומר לגוי אחר השבת "מדוע לא עשית מלאכה בשבת". דז"ל התרומה במפתח הסימנים[19] (סי' רכב): "ואסור לומר לגוי מערב שבת תעשה האש או תדליק הנר בשבת, אבל מותר לומר לגוי בחול מדוע לא עשית כך בשבת שעברה, אף על גב כי שמא על ידי כן עושה הגוי בשבת הבאה כן", עכ"ל. ואמנם מדברים אלה אפשר היה להבין שמדובר רק בכגון שאין זה ברור שהגוי יעשה כך בשבת הבאה, ואין כאן אלא רק שמא. אבל בהמשך (שם סי' רנב) הוא כותב: "ואסור לומר מערב שבת עשה האש או הדלק הנר הלילה, אבל בחול מותר לומר לגוי מדוע לא עשית

19. את הסימנים לספר התרומה חיבר בעל התרומה בעצמו, כפי שהוא כותב בחתימת הספר.

האש בשבת שעברה, אף על פי שעל ידי כן יבחין לעשותו בשבת הנראה", עכ"ל. וכן הוא כותב בגוף הספר (סר"ס רנב) וז"ל: "ואסור לומר לגוי מערב עשה האש בשבת או להדליק הנר, אבל לאחר השבת מותר לומר לעבדו ולשפחתו מדוע לא עשית האש, למה לא הדלקת הנר בשבת שעברה, אף על פי שנראה הערמה כדי לעשות לשבת הבאה", עכ"ל. ומלשונות אלה נראה בבירור שהוא מתכוון להתיר אף אם ברור שהגוי ילמד לעשות את המעשה בשבת הבאה.

כך היא גם דעת הסמ"ג והגה"מ והשו"ע

וכן כתב הסמ"ג (לאוין סה) לאחר שאסר את האמירה לפני השבת שיעשה הגוי בשבת, וז"ל: "אבל מותר לומר לגוי בחול מדוע לא עשית בשבת שעברה כך, אף על פי שעל ידי כן[20] יעשה הגוי כן בשבת הבאה", עכ"ל. וגם מלשון זו נראה שהוא מתיר גם כשברור שהגוי יעשה כך בשבת הבאה[21]. וכן כתב הסמ"ק (סי' רפב עמ' שא) וז"ל: "ואסור לומר לגוי בחול לכשיגיע שבת תעשה דבר פלוני, אבל מותר לומר לו מדוע לא עשית כך בשבת שעברה", עכ"ל. וכן כתב ההגהות מיימוניות (הל' שבת פ"ו אות א) וז"ל: "מה שמתירים ב"ה עם השמש היינו כשהנכרי עושה המלאכה מאליו, וכן לא יאמר לעבדו בע"ש למחר תעשה האש או הלילה תדליק או תכבה הנר או אם תכבה אחת מן הנרות תדליקנה וכל כיוצא בזה, אבל לאחר השבת מותר לומר לעבדו ולשפחתו מדוע לא עשית כך וכך בשבת ואע"פ שע"י כן יעשו כן לשבת הבאה", עכ"ל. וגם מלשונו נראה שמתיר אף כשנראה שהגוי יעשה כן בודאי בשבת הבאה. וכן פסק השו"ע (סי' שז ס"ב) וז"ל: "אסור לשכור פועלים ולא לומר לגוי לשכור לו פועלים בשבת, אף על פי שאין הישראל צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת, שכל מה שהוא אסור לעשותו אסור לומר לגוי לעשותו. ואפילו לומר לו קודם השבת לעשותו בשבת אסור, אבל מותר לומר לו אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעבר, אף על פי שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה", עכ"ל. ואמנם בדברי השו"ע לא נחית לפרש עד כמה מסתבר שאכן הגוי יעשה כך בשבת הבאה, אבל מסתימת דבריו נראה בפשטות שהדבר מותר אף אם ברור שהגוי יעשה כן לשבת הבאה. ובאמת כך מסתבר לומר, כיון שאמירה זו ודאי מתפרשת אצל הנכרי כתלונה, וברור שהגוי מבין שהוא מעונין שיעשה כך בשבת הבאה, וכדלקמן.

---

20. ישנה גירסה: אע"פ כי שמא על ידי כן. אבל נראה שזו גרסה משובשת, כי לשון עלגים היא.

21. לפי הגרסה הנ"ל זה רק בשמא, אבל כאמור נראה שזו גרסה משובשת.

קשיים גדולים בחידוש זה

ואולם דבריהם לכאורה אינם מובנים מכמה סיבות. ראשית, לכאורה לא מובן כלל מה ההבדל בין אמירה לפני שבת ובין אמירה אחר השבת. ובשלמא אם הפוסקים הללו היו נוקטים שמותר לומר לגוי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, היה אפשר להבין שההיתר הוא עקרוני, וכל עוד אין הוא אומר את דבריו לגוי בשבת, שפיר דמי. אבל לאחר שהפוסקים הללו מדגישים להדיא שאסור לומר לגוי מערב שבת, מדוע מותר הדבר לאחר השבת, ומהו ההבדל העקרוני בין לפני שבת לאחר השבת. ואין לומר שההיתר הוא משום שהוא רק רומז לו ואינו אומר לו במפורש. ראשית, לכאורה אין זה רמז אלא זוהי אמירה מאד ברורה. הלא אם הישראל מתלונן כנגד הגוי מדוע הוא לא עשה את הדבר הזה, ברור לחלוטין שהמשמעות היא שהוא רוצה שיעשה, והוא אף מתרעם עליו שלא עשה כך. ולכאורה הדבר צריך להיות חמור טובא מהלשון של כל המכבה אינו מפסיד. דהתם הוא רק מגלה דעתו שיהיה משתלם לגוי לעשות את המלאכה, אבל אין הוא תובע ודורש שהגוי יעשה את המלאכה. ואם בכל זאת הגוי לא יחפוץ לכבות, אין שום גילוי בדעתו של הישראל שהוא יכעס עליו וכדומה. אבל כאן הוא מתלונן כנגדו "מדוע לא עשית את הדבר". ואם כן ברור לחלוטין שהישראל מעוניין במלאכה ואף תובע את קיומה מעבדו או שפחתו. ואם רק בדליקה התירו לומר "כל המכבה אינו מפסיד", פשיטא שדיבור כזה היה צריך להיאסר לגמרי. שנית, אם כך, מדוע ההיתר הזה הוא רק אחר השבת. הלא אפשר היה לומר לו מעין זה גם לפני השבת, כגון שיאמר לו ראה שאינני רוצה להצטער ולהתאכזב ממך בשבת שלא תדליק את הנר. דאין בכך ציווי מפורש להדיא להדליק, אע"פ שברור לגוי שהישראל מעונין בדבר ואף מצפה ממנו ודורש ממנו את עשיית המלאכה.

ועוד קשה טובא, מאי איכפת לן שהישראל לא ציווה על כך לפני השבת או בשבת עצמה. סוף סוף הגוי עושה מלאכה עבור הישראל, ולכאורה אסור לישראל ליהנות ממעשה הגוי. ומאי איכפת לן שהגוי הבין כך משום שנאמר לו ברמז ברור שעליו לעשות כך ולא נאמר לו הדבר במפורש. ולכאורה אף אם הרמז היה ברור פחות לא היה מקום להתיר, כיון שהמעשה נעשה עבור הישראל. דהא מבואר במשנה ובגמרא (שבת קכב ע"א) שאם הגוי מדליק נר עבור הישראל או מוריד עבורו כבש לרדת מספינה או ממלא מים בשביל להשקות את הישראל, אסור ליהנות מכך בשבת.

ובאמת כבר הקשה האור זרוע (ח"ב הל' שבת סי' פד) על התרומה שהתיר, וכתב אחר שציטט את דבריו, וז"ל: "ואיני יודע, דכשידליק הנר או יעשה האש לצרכו -

שאסור להנות ממנו", עכ"ל. ונראה שהתכוון לקושיה זו. וכן הקשה הריטב"א (שבת יט ע"א סוד"ה מאי שנא) וז"ל: "וכתב הרב בעל התרומות אע"פ שאסור לומר לגוי מע"ש לעשות לו אש בשבת או להדליק לו את הנר ולעשות לו שום מלאכה ויש בו משום אמירה לגוי שבות, מותר לומר לעבד או לשפחה לאחר השבת למה לא עשית האש אתמול, אע"פ שזהו הערמה לעשות לשבת הבאה כך. ואין הדבר כך נכון בעיני כלל, דהא כל שעושה גוי לצורך ישראל אסור אפי' עשה מעצמו, כדאיתא בהדיא בפרק כתבי הקדש (קכב ע"א) בנכרי שהדליק את הנר ועשה כבש לירד בה, וכש"כ בזה שהוא נותן לו ענין שיעשה לצרכו, שאפי' אומר לו למה לא עשית אש לצרכך אתמול והוא עושה בשבת הבאה כאילו לצורך עצמו, יש לחוש שאינו עושה אלא בשביל ישראל, וכן דנתי לפני מורי והודה לדברי", עכ"ל. ואליבא דאמת נראה שהראשונים שהתירו לא התכוונו שהוא רק יאמר לו מדוע לא עשית לצרכך את המעשה אלא הוא מתלונן אליו כהתלונן אדון על שפחתו ועבדיו שלא עשו מה שהיה רוצה מהם. ולכן קושייתו לכאורה קשה עוד יותר.

ויש להעיר שבדברי התרומה אי אפשר בשום אופן להסביר שמדובר רק על דברים שיהנה מהם לאחר השבת או בדבר "שאין גוף הישראל נהנה ממנו". דמבואר להדיא שהתרומה מתייחס דוקא להבערת העצים על האש והדלקת נר, שהן הדוגמאות המיוחדות שכתבו הראשונים לכך שגוף הישראל נהנה מהם, ומדובר על הנאה בשבת עצמה.

התרומה אסר כל דבר שנראה כאמירה לגוי

ונראה שכדי להבין את דברי התרומה יש להקדים שתי הקדמות. האחת, שלדעתו יש איסור כללי על כל המעשים והדיבורים שנראים כאילו הם ציווי על הגוי לעבוד בשבת. והאריך התרומה (סי' רכא ורכב) להגדיר את גדרי האיסור הזה, ובפרטים רבים יש הסכמה בזה בין הראשונים, ובפרטים אחרים נחלקו. וכללא דמילתא שלכן אסור להשכיר לגוי כלי בערב שבת, כיון שמערב שבת הוא נראה כמשכיר לשבת דוקא. ולכן בימי רביעי וחמישי אין לחוש לכך, דאין זה נראה כמצווה לגוי לעבוד בשבת. ולכן נאסרה קבלנות במחובר כיון שנראה שהישראל מצווה לעבוד בשבת. ולכן כל קבלנות שאינה ניכרת כקבלנות, חוששים שנראה כאילו שהוא שכר אותו לאותו יום. ויש מחלוקת בין ר"ת לר"י אם קבלנות לבנות בית נראית כקבלנות או שיש לחוש שתיראה כהפעלת שכירי יום. ולכן יש הבדל מהותי בין פעולה הנעשית בבית הגוי לפעולה הנעשית בבית הישראל. ומזה המשיך התרומה ואמר שגם כאשר הוא לא קצץ את שכרו, והגוי עושה אדעתא

דישראל, יש אפשרות להתיר שיעשה בשבת אם אין הישראל מצווה עליו לעשות דוקא בשבת, ובלבד שלא יהיה ניכר שהדבר הוא של ישראל. אבל אסור אם "ניכר מעשה ישראל ויאמרו בשבת נתן לו להוליך ועבר משום אמירה לגוי שבות". הרי שמלבד איסור אמירה לגוי שקיים בשבת עצמה, יש איסור להיראות כמצווה לעשות בשבת וכמי שעובר על אמירה לגוי.

כשהוא שואל על השבת שהיתה אין זה נראה כאומר לעשות בשבת הבאה

ומתוך האיסור הכללי הזה וגדריו הנ"ל, הבין התרומה שאם הוא אומר במפורש לגוי שיעשה מלאכה בשבת, הרי הוא נראה כמצווה על עשיית מלאכה בשבת. אבל אם מצטרפים שני תנאים: האחד, שאין הוא אומר במפורש אלא רק מתלונן מדוע לא עשה מלאכה כלשהי בשבת, אף שזה הרבה יותר ברור מאשר רמז, והשני, שאין הוא אומר זאת בערב שבת אלא רק בתחילת השבוע שעדיין הימים מופלגים מהשבת הבאה, אין הדבר נראה שהוא מצווה לעבוד בשבת, ולכן מותר. וזו הסיבה שהוא מחלק בין אמירה לפני השבת ובין תלונה לאחר השבת. דשני דברים למעליותא יש בכך: גם שאין הוא אומר את הדבר כמצווה, וגם שהדבר מופלג מערב שבת. וזה אינו קשור לגדר הרמז שב"הנראה שתעמוד עמי" ואף לא לדין "כל המכבה אינו מפסיד", דאין יסוד הדין מבוסס על כך שאסור לדבר ומותר להרהר, אלא הכל תלוי בביטול ההיכר ובסילוק החשש שהדבר נראה כמצווה על העבודה בשבת.

התרומה מתבסס על ר"ת שתוספת הנאה אינה נחשבת הנאה

וההקדמה השניה היא שדברי התרומה (סי' רנב) נאמרים בדוקא בהקשר המסוים שעליו הוא מדבר. מכלול דבריו הם: "ואם נר אחד דלוק בשבת וגוי הדליק בשבת הרבה נרות או נתן באש עצים הרבה, מותר ישראל ליהנות מהן כיון שמתחלה היה יכול ליהנות קצת מן הנר או מן האש. וכן אם עשה הגוי האש או בשביל תנוק לחממו או לעשות לתנוק מאכלו או בשביל גדול חולה שאין בו סכנה מותר גם לבריא. ואסור לומר לגוי מערב עשה האש בשבת או להדליק הנר, אבל לאחר השבת מותר לומר לעבדו ולשפחתו מדוע לא עשית האש, למה לא הדלקת הנר בשבת שעברה, אעפ"י שנראה הערמה כדי לעשות לשבת הבאה", עכ"ל. הרי שהתרומה מתייחס דוקא למציאות שבה יש כבר מעט אש שראוי לחמם בדוחק או שהיה נר אחד דולק מקודם והגוי מדליק עוד הרבה נרות. ובמציאות זו מבין

התרומה שאפשר ליהנות ממלאכת הגוי, כיון שאין כאן הנאה מחודשת לגמרי. והיינו על פי שיטתו של ר"ת שהביא בתחילת אותו סימן וז"ל: "ועל המים שהעבד או השפחה שואבים מים מבור שהוא רחב ארבעה ועמוק עשרה יותר ומביאין דרך רה"ר אצל בית הישראל, מתיר רבינו יעקב אם לא אמר לו הישראל להביא, אע"פ שבשביל ישראל הוא מביא, כיון שהיה יכול הישראל ללכת שם ולירד בבור ולשתות", עכ"ל. דהיינו, שאמנם הישראל נהנה ממלאכת הגוי, אבל כיון שאין לו תלות גמורה במלאכת הגוי, וגם בלי מלאכת הגוי הוא היה יכול להגיע לתוצאה דומה, אין בכך איסור. ודוקא על כך אמר התרומה שכדי לפתור את הבעיה השניה שסוף סוף אסור לו להיראות כמצווה על הגוי לעבוד בשבת, עליו שלא לומר מפורש את הדבר וגם שיהיה זה בתחילת השבוע ולא בערב שבת.

בדעת הסמ"ג והסמ"ק צריך לפרש לכאו' שהנידון רק על האמירה ולא על ההנאה

אמנם הסמ"ג לא דיבר על המציאות המסוימת הזו, וכללא הוא דכייל לה. אבל נראה שמאידך גיסא בדבריו באמת אפשר לפרש שהוא דן רק מצד האמירה לגוי ולא מצד ההנאה ממלאכת הגוי. ודבריו הם רק במישור העקרוני ובכגון שלא תהיה בעיה של איסור הנאה ממלאכתו, דהיינו כשהוא יהנה מהמלאכה רק לאחר שבת או שלא תהיה בכך הנאת הגוף, וכמו שכתב חילוק זה בהמשך, וכפי שחילקו ראשונים רבים על בסיס דברי ר"ש הזקן (קכב ע"א תוד"ה ואם) והתרומה (שם). וכן יש לפרש בדעת הסמ"ק.

בדברי ההגה"מ אי אפשר לתרץ כאפשרויות הנ"ל

ואולם בדברי ההגה"מ לכאורה אי אפשר לומר כך. הוא מצד אחד מביא את הדוגמאות הפשוטות של עשיית האש והדלקת הנר וכיבויו, ואלו הנאות שהוא נהנה מהן בשבת עצמה וגם הוגדרו על ידי הראשונים כהנאות הגוף. ומצד שני אין הוא אומר שמדובר דוקא על ריבוי של אש קיימת או כיבוי והדלקה של נר שמתוסף לנרות אחרים. ואדרבה, מהלשון "הלילה תדליק או תכבה הנר או אם תכבה אחת מן הנרות תדליקנה", משמע שהרישא כשאמר בסתם שידליק אינו בכה"ג שיש כבר נרות אחרים שדולקים, דזו לכאורה ההנגדה לסיפא[22].

22. אפשר היה לומר שהכוונה ברישא שידליק נר נוסף על נרות אחרים שדולקים, אבל מלבד מה שזה מאד חסר מן הספר, ומלבד מה שלשון "הנר" בהנגדה להמשך: "אחת מן הנרות", משמע

ראשוני אשכנז הקלו טובא בהגדרת היתר ההנאה מגוי

ונראה ששיטת ההגה"מ ורבים מגדולי אשכנז היתה להקל טובא בהגדרת היתר ההנאה ממעשה הגוי. דהנה, כתב ההגה"מ (שם סוף אות ה) וז"ל: "וזכורני כשהייתי אצל מורי במגדל ושבור"ק[23] שבערב שבת עשינו מדורה להתחמם כנגדה בלילה, וכשישבנו עד כמעט היתה כלה, באו העבדים ועשאוה גדולה ואמרו בפירוש שעשאוה לנו לנחת רוח, וישבו ואנחנו אצלם ושמחנו בדבר", עכ"ל. ומבואר שאע"פ שעיקר מטרת הגוי בהבערה היא בשביל ישראל, והגוי אף אומר זאת בפירוש, בכל זאת אם הוא נשאר שם ונהנה כבר נחשב הדבר שהגוי נהנה מכך, ומותר לישראל, אע"פ שעצם הישארותו היא בשביל הישראל. ולכאורה קשה, דבמרחץ ובנר הדלוק במסיבה אם יש רוב ישראל ואפילו במחצה על מחצה, אסור, דההבערה היא אדעתא דישראל. והרי כאן ההבערה היתה בעיקר בשביל הישראל. וצ"ל שהעבדים היו מבעירים עבור עצמם במקום אחר, אלא שהם החליטו לשבת דוקא ליד הישראל ולהבעיר שם, כדי שגם היהודים יהנו מההבערה שלהם, אף שנראה שהם לא הבעירו מחדש את המדורה אלא ליבו אותה ועשו אותה גדולה.

ראשונים רבים נקטו כהיתרו של ר"ת

וגם היתרו של ר"ת שהובא לעיל (והו"ד בתוס' קכב ע"א ד"ה משקה), מרחיב מאד את גדר ההיתר. דמבואר לפי דבריו שאע"פ שהגוי עושה מלאכה לגמרי בשביל הישראל, והישראל גם נהנה ממלאכה זו, בכל זאת אם היה יכול לוותר על ההנאה הזאת, כבר אין בכך איסור[24]. והראבי"ה (ח"א שבת סי' רנז) בשם עצמו ובשם אביו רבינו יואל הלוי, והתרומה (שם) והסמ"ג (שם) וההגה"מ (פ"ו אות ה) והמרדכי[25] (שבת סי' רנ) נקטו כדעת ר"ת להלכה. וכן היא דעת הרז"ה וחכמי נרבונה (בעה"מ מו ע"א ד"ה הא דתניא). ואמנם ראשונים רבים חולקים על היתר זה, וכדעת ר"י שהובאה

שמדובר על נר אחד, גם לא מובן מדוע הודגש "אחת מן הנרות" רק בסיפא, דלפי זה גם הרישא איירי בהכי והיה צריך לומר זאת ברישא, ולסיים: "או אם תכבה אחת מהן תדליקנה".

23. זה היה אחד משני מקומות הכליאה שכלאו הצוררים ימ"ש את רבנו המהר"ם מרוטנבורג.

24. אמנם בתוס' ר"י הזקן ותלמידו (קכב ע"א ד"ה מילא) נאמר: "מיכן דייק ר"ת דאילו מים לשתות לצורך ישראל זה מותר לשתות ישראל אחר", ולפי"ז אין היתר למי שהמלאכה נעשתה בשבילו.

25. המרדכי שם כותב בשם התרומה את ההיתר ליהנות מנרות ועצים שהדליק הגוי כשכבר דלק נר אחד או בערו עצים קודם לכן, והיתר זה מבוסס על סברת ר"ת וכדלקמן. וגם בהמשך (סי' תד) מביא את מחלוקת ר"ת וריב"א ונראה שמסכים עם הסמ"ג שמכריע כר"ת.

שם בתוס', וכן נקטו הרא"ש (פט"ז סי' יב) והרשב"א (קכב שם ד"ה מתניתין) והריטב"א (שם ד"ה מילא) והמאירי (שם ד"ה מילא) והר"ן (על הרי"ף מו ע"ב ד"ה הלכך). אבל כאמור אין ר"ת דעת יחיד בזה, ולכאורה דלא כפי שכתב המשנ"ב (סי' שכה סקנ"ו) שכל הראשונים חולקים על ר"ת.

הראשונים הרבים שהתירו ליהנות מטלטול הנר מתבססים על היתר ר"ת

וההגה"מ (פי"ב אות ה) כתב וז"ל: "ושמעתי שכתב הר' שמואל מברנבור"ק[26] שרבו רא"מ[27] צוה לשפחה לילך עם בחורים לחלוץ מנעליהם בלילי שבת כדי שתקח הנר להאיר לעצמה והיו גם הם משתמשים לאורו", עכ"ל. ומקור הדבר מופיע בתשובת מהר"ם (ד"פ סי' תקנח) וז"ל: "כתב הרב בשם ר"ת שהיה מתיר לישראל ליהנות מן הנר שהשפחה מטלטלת בשבת לצורך ישראל, משום דאי בעי ישראל היה מושך הנר אפילו בשעה שהוא דולק לכל מקום שירצה משום דקיימא לן טילטול מן הצד לא שמיה טילטול, אבל אסור לומר לה לטלטל הנר לצורך ישראל. ומורי הגיד שרא"ם היה לו שפחה ששמה הידרון ובליל שבת כשמורי הרואה[28] רצה לילך לישן אמר רא"ם לשפחה לכי ותחלוץ לשמואל מנעליו, והיא הרגישה ולקחה הנר והלכה עמו להאיר לו", עכ"ל. הרי שהיראים גרם לשפחה לטלטל את הנר, והתיר לתלמידו ליהנות ממנו, כיון שהוא היה יכול לטלטל בעצמו את הנר בטלטול מן הצד. והיתר זה מבוסס על יסוד חידושו של ר"ת (רבו של היראים), דכאשר הישראל היה יכול ליהנות בעצמו בדרך של היתר, אין מניעה ליהנות ממעשה הגוי שנעשה בדרך של איסור. ומבואר ומפורש להדיא שההיתר אינו בנוי על כך ששימוש בגוי נחשב בעצמו כטלטול מן הצד, ואין זו סברה מיוחדת במוקצה, דכאילו שהוא טלטל את הנר על ידי דבר אחר[29]. דמבואר

26. הוא רבנו שמואל בן רבנו ברוך ממגנצא, תלמיד היראים. היה מרבותיהם של האור זרוע והמהר"ם מרוטנבורג.

27. הוא רבנו אליעזר ממיץ בעל היראים.

28. כך בד"פ המקורי (ובדפוסים מאוחרים תוקן ל"כשמורי הרב"), והוא כינוי לרבנו שמואל ב"ר ברוך הנ"ל, על שם כינויו של שמואל הנביא.

29. כך אולי אפשר היה להבין בדברי המרדכי (הגהות שבת פט"ז, על יט ע"א, פב ע"ד) שכתב וז"ל: "מותר לומר לנכרי תביא נר הדלוק, דלא הוי אלא טלטול דאפילו לישראל אין אסור אלא משום דהוי בסיס לדבר האסור", עכ"ל. ומשמע קצת שההיתר תלוי בכך שהוא איסור מוקצה קל "דלא הוי אלא טלטול", ולא מצד שהישראל היה יכול לעשות בעצמו. אבל כאמור במקור הדין לא נאמר כך, וגם בדבריו אין זה מוכרח. ויתכן לפרשו כפי שיתבאר בסמוך בדברי ההגה"מ.

בדבריהם שההיתר מבוסס על "דאי בעי ישראל היה מושך הנר". והיינו כסברת ר"ת דוקא. וכן מבואר להדיא בדברי הגה"מ (שם): "כיון דאי בעי ישראל מטלטל בהיתר, אי מטלטל לה נכרי באיסורא אין לחוש לכך", עכ"ל. וגם מה שכתב קודם לכן: "וכיון דליכא איסור אלא משום מוקצה שרי מן הצד, דכולהו מוקצה בעלמא הכי שרין, וכיון דמן הצד שרי אי שקיל לנכרי לנר באיסורא דלא מן הצד לית לן בה כיון דאי בעי ישראל מטלטל בהיתר אי מטלטל לה נכרי באיסורא אין לחוש לכך", עכ"ל. אין ההיתר מצד שטלטול הגוי נחשב כטלטול מן הצד של הישראל, אלא שכיון שבמוקצה התרנו טלטול מן הצד, ואם כן יש לישראל אפשרות של טלטול בהיתר על ידי שיטלטל מן הצד, לכן מותר על ידי גוי בלי טלטול מן הצד. והיינו גם ממש כסברת ר"ת הנ"ל. והדברים גם מופיעים בשמו של ר"ת. הרי שגם היראים ורבינו שמואל והמהר"ם וההגה"מ נוקטים כולם לכתחילה ולמעשה כחידושו של ר"ת. וכן הביאו את הדין הזה להלכה גם רבינו ירוחם (תא"ו נתיב יב ח"ב, סז ע"ג) והאגודה (שבת פ"ק סי' כה).

כך נראה שהיה המנהג הרווח אצל האשכנזים

ויתירה מזו, הכלבו (סי' לא, לא ע"א) הביא את דעת ר"ת וכתב וז"ל: "ולפי דעת זה נהגו לאכול תבשיל או דורון אחר שמשלחין זה לזה בשבת דרך רשות הרבים ואפילו זה שבא בשבילו, אחר שהוא עצמו יכול לילך לאכול", עכ"ל. ובדרכ"מ (סי' שכה אות ח) הביא את דברי הכלבו הללו וכתב שנוהגים להקל על פיו. ולכן נקט גם בהגהתו בשו"ע (ס"י) שיש מתירין אף לכתחילה לנהוג כהיתרו של ר"ת. והמג"א (סקכ"ה) כתב וז"ל: "חיפשתי בכל בו ולא מצאתי זה וגם בדרכי משה לא כתב מקום מוצאו". וכן כתבו הרבה אחרונים וכן כתב המשנ"ב (שם סקנ"ז). אבל הוא כתוב להדיא בספרים שלנו. וכבר ציינו לכך המהדירים דזמננו לטור ולשו"ע. ואולם מהדירי השו"ע פירשו את תמיהת המג"א שלא כתוב בכל בו שאפשר לומר כך לכתחילה. אבל הרמ"א לא תלה בדעת הכל בו את הדין שמותר לומר לכתחילה אלא שנוהגים ליהנות ממה שעושה הגוי, ודבר זה מופיע להדיא. ויתירה מזו, לכאורה פשוט שאם אנשים "משלחין זה לזה בשבת דרך רשות הרבים" על ידי הגוי, אזי הם בהכרח אומרים לו ללכת ולהביא את הדבר לפלוני אלמוני. ואם כן נראה פשוט מדבריו שאף לכתחילה מותר לומר לעשות כן.

תימה על האחרונים שמצד אחד הכריעו נגד ר"ת ומצד שני התירו טלטול הנר

ובאמת יש לתמוה טובא על רבים מהאחרונים שנקטו בפשטות דלא כר"ת, וכנ"ל, ומאידך גיסא בנידון של טלטול נר פסקו להיתר. הרמ"א (סי' רעו ס"ג) כתב וז"ל: "ומותר לומר לגוי לילך עמו ליטול נר דלוק כבר, הואיל ואינו עושה רק טלטול הנר בעלמא", עכ"ל. ומקרה זה שמקורו בדברי הראשונים הנ"ל ויסודו בסברת ר"ת וכנ"ל, שונה במהותו מהדין המבואר שם בשו"ע שאסור לגרום לגוי להדליק את הנר, דאת זאת לא היה יכול הישראל לעשות בשום אופן, וכמו שמבואר חילוק זה להדיא בדברי ההגה"מ (שם). וכן הטור (סי' רעו אות ג) אסר לגרום לו להדליק, אף שלא הכריע במחלוקת ר"ת ור"י (סי' שכה אות י). דעד כאן לא מתיר ר"ת אלא רק לטלטל את הנר, כיון שהוא יכול לטלטל בהיתר, אבל להדליק את הנר פשיטא שאסור. ועכ"פ לפי מה שהתבאר, הרמ"א מכריע בזה למעשה כסברתו של ר"ת[30]. ובזה האחרונים משתווים להיתר; יעוין במג"א (שם סקי"א) ובמשנ"ב (שם סקל"א). והגר"א (סקי"ג) כתב להדיא דדין זה מבוסס על היתרו העקרוני של ר"ת, וכמו שהתבאר. ואם כן תימה שבזה האחרונים נוקטים בפשיטות כר"ת, אף שבעיקר דינו אומרים שאין הלכה כמותו. והמג"א (שם ובסי' רעט סק"ט) והמשנ"ב (סי' שכה שם סקנ"ה) מבארים להדיא את הסברה שאומר ר"ת, שמכיון שיכול לטלטל בעצמו בהיתר, מותר לו ליהנות ממעשה הגוי באיסור. ואף שלא קישרו זאת לסברת ר"ת היסודית, הרי שדבריהם מצד עצמם אינם ניתנים להבנה אלא על יסוד סברתו זו.

לפי ר"ת דנים אם אפשר היה לוותר על המלאכה אף שהוא נהנה ממנה

ובמקרה שבו השפחה מביאה מים מבור ברשות הרבים, עיקר ההנאה של הישראל הוא מעצם ההבאה, דזה עיקר התועלת שיש לו ממלאכת הגוי שמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ומעביר ברשות הרבים ומכניס לרשות היחיד. ולכאורה העובדה שהוא היה יכול ללכת בעצמו אל הבור ולמלא בעצמו ולשתות

30. ואין לומר שהרמ"א בא להתיר כל אמירה לנכרי באיסורי דרבנן, דאף המקילים ביותר לא התירו אלא לדבר מצוה (יעוין ראבי"ה עירובין סי' שצא). ובדרכ"מ (סי' שכה אות ח), כתב להדיא שיש לאסור גם באיסורי דרבנן, והתבסס רק על ההיתר של ר"ת שאפשר גם בדרך אחרת. וכן רואים בדעת הרמ"א (סי' רעט ס"ד) שלא מתיר לומר לגוי לטלטל מוקצה אלא רק משום שנחשב כהתנה על טלטולו מערב שבת, ולכן אין בו איסור מוקצה. וכל זה מלבד מה שהנידון הוא המקרה של ר"ת ממש, ומקורו בר"ת וכנ"ל.

שם, לא היתה אמורה להועיל. דהא עכ"פ נחסכה לו כל ההליכה והשאיבה הזו, והוא מקבל את המים בביתו מן המוכן. ומבואר מדברי ר"ת שאין הדברים אמורים רק על מלאכת הוצאה, שלא משתנה גוף הדבר, אלא אף במלאכת קוצר אמרינן סברה זו, ולכן הוצרך ר"ת להעמיד את האיסור דקוצר עשבים לבהמתו של ישראל דוקא בתרי עברי דנהרא, שאין הישראל יכול להוליך בהמתו לשם. אבל אם יכול להוליך בהמתו לשם, אין איסור ליהנות ממלאכת הגוי, כיון שהיה אפשר להעמיד את הבהמה ושתאכל בעצמה. ועל כרחנו גדר ההיתר הוא כל אימת שהישראל היה יכול לוותר על המלאכה, אע"פ שהוא נהנה ממנה.

בסברה לא נראה שצריך שתתקיים אותה מציאות

ואכתי היה מקום לומר שההיתר הוא רק בכגון שהוא יכול להגיע לאותה מציאות ממש, בין אם היתה נעשית המלאכה ובין אם לאו. וכיון שבשני המקרים התוצאה היא שהוא שותה את המים או שהבהמה אוכלת את העשב, אין זה משנה מהי הדרך שאִפשרה את התוצאה הזו. ואולם בסברה אין זה מובן, שהרי העובדה שהתורה אוסרת את מלאכת ההבאה מרשות אחרת וחכמים אוסרים את ההנאה ממלאכה זו כשהיא נעשית על ידי גוי, מלמדת שמצד התורה וחכמים יש חשיבות לשאלה היכן הוא משתמש בחפץ; אם הוא משתמש בחפץ במקום שבו הוא היה או במקום שאליו הוא הובא. ואם כן בעל כרחנו יש חשיבות לדרך שאִפשרה את התוצאה.

כן מוכח מדברי הראשונים המבוססים על ר"ת

ומלבד זאת מבואר לכאורה להדיא דלא כאפשרות זו מדברי התרומה והראשונים הנוספים שהביאו את ההיתר הזה. התרומה (הו"ד לעיל) כתב: "ואם נר אחד דלוק בשבת וגוי הדליק בשבת הרבה נרות או נתן באש עצים הרבה, מותר ישראל ליהנות מהן כיון שמתחלה היה יכול ליהנות קצת מן הנר או מן האש", עכ"ל. וכיו"ב כתבו שאר הראשונים דעמיה. ומבואר מדבריהם דאף שנוצרת איכות אחרת של הנאה על ידי מעשה הגוי, וכגון שהיה נר דולק אחד והוא הוסיף הרבה נרות, או שהיתה המדורה דולקת במעט עצים והוא הוסיף הרבה עצים, אין איסור ליהנות ממלאכת הגוי, כיון שאין זה נחשב להנאה מחודשת לגמרי. ומבואר מדבריהם שהבינו שלא מקפידים על כך שתהיה בסופו של דבר תוצאה זהה לחלוטין למה שהיה אלמלא נעשתה המלאכה. והעיקר תלוי רק בכך שהיה אפשר

לוותר על ריבוי ההנאה שנוצרה כתוצאה ממלאכת הגוי. וכלשון התרומה: "כיון שמתחלה היה יכול ליהנות קצת מן הנר או מן האש", עכ"ל[31].

גדר זה מרחיב מאד את ההיתר

ולכאורה על פי היתר זה כמעט שמתבטל איסור הנאה ממלאכת הגוי. דאם למשל יש לאדם לכלוך על בגדו, והוא היה יכול ללבוש בגד אחר, יהיה מותר שהגוי יכבס לו את בגדו, כיון שהוא היה יכול לוותר על הכיבוס הזה. ואם יש לו בשר מבושל שאינו טרי כל כך, הוא יכול ליהנות מבישול בשר טרי של הגוי. ואם אדם יכול לשתות קפה בלי חלב, אבל הוא נהנה יותר כשהוא שותה את הקפה עם חלב, יהיה מותר שהגוי יחלוב עבור הישראל, כיון שעכ"פ הישראל היה יכול לשתות גם בלי מה שעשה עבורו הגוי. ואף אם נחלק בין מציאות שההנאה מהכיבוס או החלב מחודשת לגמרי (אף שלא נראה בסברה לחלק כך), עדיין יהיה מקום להתיר אם הוא היה יכול להוריד חלק מהכתם על ידי שפשוף שאין בו מלבן או טוחן, והיה נשאר רק כתם קטן, שאותו הוריד הגוי על ידי כיבוס, או שיש לו מעט חלב והגוי מביא לו יותר חלב, וכן כל כיוצא בזה. ולכאורה יוצא מכך פתח רחב ביותר להנאה ממלאכת הגוי בשבת. ומה שאסר ר"ת פת שאפאה גוי, נראה דצריך לומר לפי זה דהיינו כשאין לו פת אחרת, והוא מוכרח למלאכת הגוי. וזה לכאורה דוחק.

ויתירה מזו קשה, דהגמרא התייחסה להדיא לנידונים שונים של הנאה ממלאכת הגוי ואסרה, למרות שבפשטות מדובר על תוספת הנאה, כגון בגוי שהדליק נר או שמילא מים או שליקט עשבים. דלכאורה קשה מאד לומר שהאיסור במקרים הללו הוא דוקא בכגון שאין באותו מקום כלל אור או מים או עשבים תלושים. ובמקרה של עשבים הקושי אף גדול עוד יותר, שהרי מבואר בגמרא (קכב ע"א) שמותר להעמיד את בהמתו במקום שיש עשבים מחוברים כדי שתאכל.

31. ובספר הישר (חידושים, סי' רפו) כתב: "אסור להשתמש כנגד מדורה שעשה גוי בשבת", עכ"ל. ואין בדברים התייחסות למדורה שהייתה קיימת גם לפני כן. ואולם בשבה"ל (סי' קיב) כתב בשם ר"ת: "נכרי שעשה מדורה והרבה בשלהבת כדי שיתחמם ישראל אסור", עכ"ל. ובזה חלק על הבנת התרומה הנ"ל. וכן כתב האגור (סי' תצה) בשמו.

ביאור דברי ההגה"מ לפי ההיתרים הנ"ל

ועכ"פ לפי זה אפשר להבין שההגה"מ נקט בפשטות שאין איסור ליהנות מהדלקת הנר או מריבוי העצים במדורת האש כיון שבסתמא דמילתא הדבר מועיל גם לשפחה ולעבד שבביתו. דאותה סברה של נר לאחד נר למאה (שבת קכב ע"א) מועילה לכך שכל מי שנמצא בבית כבר יכול ליהנות מהאור וכן מהחום, וכפי שהתבאר לעיל. ואף אם השפחה אינה נצרכת לנר או למדורה, אם היא באה בשביל הישראל למקום ההדלקה וההבערה ונהנית מכך, מותר כבר גם לישראל ליהנות, וכנ"ל. ומלבד זאת בסתמא דמילתא היה אור מועט כלשהו בבית (ולו רק משום שבמקום מסוים היו דולקים נרות המצוה) וכבר שפיר אפשר היה לוותר על הדלקת הנר. וכן נקט בפשטות ההגה"מ שכתב (שם) בנידון של הבאת דבר על ידי כך שהגוי ידליק נר ויטלטלו, שמותר מעיקר הדין, "דהא אי בעי ישראל לאיתויי בלא נר. ומ"מ אין להקל כל כך בענין והמחמיר תע"ב". ולכאורה מנין לו שהישראל יכול להביא בלא נר, אולי הוא לא ימצא את דרכו בלי הנר. וע"כ ההנחה הפשוטה היא שיש מעט אור ואפשר לראות קצת. ואולי גם בחושך גמור הוא יכול לגשש את דרכו. ואולי גם בעניין הבערת האש, בסתמא דמילתא היה אפשר להתכסות ולהתחמם בלי ההבערה. ואע"פ שעתה לאחר שהגוי הדליק והבעיר הישראל נהנה מכך, אין בכך איסור וכנ"ל. ומלבד זאת בעניין החימום יתכן שההגה"מ אזיל בזה לשיטתו (פ"ו אות ה) שאפשר מעיקר הדין לומר בהדיא לתקן את האש, כיון שבמדינותיהם הכל חולים אצל הצינה.

ז. הנאה מכיבוי שריפה

ביאור ר"ש הזקן וסיעתו להבדל שבין דין נכרי שבא לכבות ודין מדליק נר

והנה, הראשונים דנו בסתירה הקיימת לכאורה בין הדין דנכרי הבא להציל בדליקה (קכא ע"א), שמותר ליהנות ממלאכתו בשבת, אף שאסור לומר לו לכבות, ובין הדין דנכרי שהדליק את הנר ומילא מים ועשה כבש לירד בו (קכב ע"א), שאסור ליהנות ממלאכתו אם עשה עבור הישראל, אף אם לא אמר לו לעשות כך. התוס' (קכב שם ד"ה ואם) כתבו וז"ל: "ולא דמי להא דאמר לעיל נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה והכא אסור כשעושה בשביל ישראל, דכי אמרינן דנכרי אדעתא דנפשיה קא עביד הנ"מ בכיבוי וכיוצא בו שאין ישראל נהנה במעשה הגוי, אבל הכא שגוף ישראל נהנה במעשה של גוי לא אמרינן אדעתא דנפשיה קעביד,

הואיל והגוי מתכוין להנאתו. כך פירש רבינו שמשון הזקן[32]", עכ"ל. וכתירוץ הזה כתבו ראשונים רבים.

קשיים רבים בהסבר ר"ש הזקן

ואולם לכאורה יש בתירוץ זה קשיים. ראשית, גם מילוי מים וליקוט עשב לבהמה לכאורה אינם דברים שגוף הישראל נהנה מהם. שנית, קשה לכאורה להגדיר הנאה של נר דולק כהנאת גוף. שלישית, גם בהצלת ביתו יכולות להיות לו הנאות גוף, וכגון שיישאר האוכל שבביתו והמיטה שישכב עליה ושאר צרכי גופו. רביעית, לא מובנת עצם הסברה לחלק בהכי. חמישית, מדוע הן ברישא והן בסיפא התוס' משייכים את החילוק לשאלה אם אומרים אדעתא דנפשיה קעביד או לא אומרים. לכאורה זו סברה עצמית לחלק מתי חכמים אסרו את ההנאה ומתי לא אסרו. שישית, מהי התוספת "הואיל והגוי מתכוין להנאתו". הנאתו של מי. אם הכוונה להנאת הגוי, וזה המשך של שלילת מה שאי אפשר לומר, עוד יותר קשה, מדוע האריכו בזה כל כך. ואם הכוונה להנאת הישראל, מדוע דוקא בנידון דנר וכבש נחשב שהגוי מתכוון להנאת הישראל ואילו בדליקה לא נחשב כך. ומדוע העובדה שזו כוונתו, היא זו שגם אוסרת.

קשיים אף בהסבר הרא"ש

והרא"ש (פט"ז סי' יב) כתב וז"ל: "ת"ר גוי שליקט עשבים בשבת מאכיל אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. אבל אם הגוי מלקט ומאכיל בהמת ישראל, אין ישראל זקוק לומר אל תלקט, דגוי אדעתא דנפשיה קעביד, כדאמרינן גבי נכרי שבא לכבות. ולפי שעה הוא דשרי, אבל אם מערים ישראל בכך ורגיל לעשות דבריו בהערמה על ידי גוי אסור, כדאמרינן פרק השוכר את הפועלים (ב"מ צ' ע"ב) בהנהו תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון: הערמה איתעביד בהון, ליזדבנו לגוים", עכ"ל. וכן הוא בתוס' הרא"ש (שבת שם ד"ה מאכיל). ומבואר שהבין שיש לדמות מילתא למילתא, ובאמת יש להתיר גם בנידון דידן כשהגוי מאכיל לבהמת ישראל דומיא דנכרי שבא לכבות. אבל לכאורה לא מובן כלל מדוע יש לדמות את המקרה של כיבוי דליקה דוקא למלקט ומאכיל את הבהמה ולא למקרה שהגוי מלקט

32. הוא ר' שמשון בר' יוסף מפלייזא, גיסו של ר"ת, וסבו של הר"ש משאנץ. נהרג על קידוש השם ולא הובא לקבורה במשך חצי שנה, הי"ד.

והישראל מאכיל את הבהמה, ומאי שנא זה מזה. דהא האכלת הבהמה כבר אינה קשורה כלל לגוף המלאכה, דאחר התלישה והליקוט תמה המלאכה ונשלמה, ואילו האכלת הבהמה על ידי הישראל אחר שנעשתה מלאכת התלישה על ידי הגוי דומה לכאורה להשתמשות בבית על ידי הישראל אחר שנעשתה מלאכת הכיבוי על ידי הגוי, ולכאורה בשני המקרים אין הוא עושה כן בקביעות. וגם לא מובן כלל, אם כבר יש לדמות מילתא למילתא, מדוע נאסר בהדלקת הנר ובעושה כבש לרדת בו. והרי גם במקרים אלה אין הוא שותף בעיקר המעשה אלא רק נהנה מהתוצאה שנוצרת לאחר מכן, והרי הוא כמי שנהנה מכך שפרתו אוכלת את העשב שמאכילה הגוי, ואין הוא שותף במעשה ההאכלה עצמו. ולכאורה גם מקרים אלה אינם נעשים בקביעות. ועכ"פ מי לא עסקינן אף בכה"ג שאין הוא עושה כן בקביעות, ומדוע נאסר תמיד.

ביאור דברי הרא"ש שהדבר תלוי באופן שהדבר נראה

ואפשר לומר שכוונת הרא"ש היא לחלק במידת ההיכר שיש בכך שהישראל נהנה ממלאכת הגוי. אם הוא עצמו הולך ומאכיל את בהמתו ממה שליקט הגוי, נראה שניחא ליה והם שותפים במעשה. וכן אם הוא משתמש בעצמו בנר שהגוי הדליק לו או שהוא בעצמו יורד בכבש שהכין לו, נראה שהגוי עשה את המעשה בשליחות הישראל. אבל אם הגוי הוא זה שמלקט את העשב והוא זה שמאכיל את הבהמה, והישראל אפילו לא בהכרח נמצא שם (אע"פ שהוא יודע על מעשה הגוי ויכול למונעו), וגם אם הוא נמצא שם אין לו שום קשר ישיר לכל מה שמתרחש, אפשר לתלות ולומר שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד. דהיינו שכדי שלא ייראה שהגוי עושה את המעשה בשליחות הישראל יש צורך בשני תנאים: שהישראל לא יהיה שותף במעשה וגם לא יהיה הנהנה הישיר מהמעשה. ולכן כשהגוי הוא זה שמאכיל את הבהמה, הישראל אינו שותף במעשה וגם אינו נהנה באופן ישיר מהמעשה. ולעומת זאת כשהגוי מדליק לו נר הוא אמנם אינו שותף במעשה, אבל הוא נהנה באופן ישיר מהמעשה. וכשהגוי מוריד עבורו כבש יתכן שהוא גם נחשב שותף במעשה עצמו בעצם הירידה בו. וכיון שכל יסוד החילוק בנוי על השאלה איך נראה הדבר, אפשר להבין מדוע הוסיף הרא"ש שכל זה שייך רק כשהוא עושה את הדבר באופן חד פעמי. אבל כשהוא עושה כך לעתים קרובות, זה נראה כבר כשליחות של הישראל, אע"פ שהדבר אינו נראה בכל פעם ופעם בפני עצמה. דכיון שכל הדיון הוא על השאלה כיצד הדבר נראה, ממילא הקביעה בעניין זה שהוא עושה כך לעתים קרובות היא ממין העניין שדובר עליו קודם לכן.

תמח

עדיין לא מובן מדוע לדעת הרא"ש אין הוא נחשב נהנה מהמעשה

ואולם צריך להבין מדוע כשהגוי בא לכבות אין זה נחשב שהוא נהנה באופן ישיר מהמעשה. דלכאורה אע"פ שהישראל לא אומר שום דבר, וגם אין לו שום שותפות פעילה במעשה, סוף סוף יש לו הנאה ישירה מהמעשה של הגוי. ועל כרחנו אי אפשר לומר שהנאה זו באה לאחר זמן, ואין היא ניכרת כקשורה למעשה של הגוי, דמי לא עסקינן שמיד אחר כיבוי הדליקה הוא חוזר להשתכן בביתו וליהנות בו. ומי לא עסקינן שההנאה מהדלקת הנר נעשית אף אחר זמן משעת ההדלקה. ובאמת כך משמע גם קצת מלשון המשנה שאומרת שאם הגוי עושה את המעשה עבור עצמו מותר לישראל ליהנות אחר כך. ומשמע שהנאת הישראל יכולה לבוא זמן ניכר אחר שכבר נהנה הגוי מהנר שהדליק לעצמו. ואעפ"כ בכה"ג אסור כשהוא מדליק עבור הישראל.

ועל כרחנו גם אי אפשר לומר בדעת הרא"ש שהחילוק הוא בין סילוק נזק ובין הנאה חיובית, וכפי שחילק הריטב"א (קכב ע"א ד"ה מאכיל) וז"ל: "שאין הישראל נהנה בגופה של כיבוי אלא שהגוי סלק נזק", עכ"ל. דהא אם היה מקום לחלק בהכי לא היה מקום ללמוד מכיבוי דליקה להתיר גם כאשר הגוי מלקט ומאכיל לבהמתו של הישראל. דלעולם אימא לך שמה שהתירו בכיבוי דליקה היינו דוקא משום שהגוי רק סילק נזק. אבל כשהוא מאכיל לבהמתו הוא מהנה את הישראל הנאה חיובית, ויש צורך לאסור. ובאמת על יסוד החילוק הזה דחה הריטב"א את הראיה מכיבוי דליקה.

הרא"ש מחלק בין הנאה ישירה ועקיפה

ונראה שלפי הרא"ש המשותף לשני המקרים, כיבוי דליקה והאכלת בהמה, הוא שההנאה בהם היא עקיפה ואינה ישירה, אלא שבכל מקרה הסיבה היא שונה. במקרה של כיבוי דליקה, הישראל אינו נהנה מעצם פעולת הגוי, דכאשר הוא יושב לבטח בביתו שניצַל מהדליקה אין הוא נהנה מהפעולה עצמה שפעל הגוי, דהפעולה באמת רק סילקה את הנזק שהיה אמור להגיע, אבל ההנאה מהבית היא הנאה מכך שהבית בנוי ועומד מקדמת דנא. ולכן זו הנאה עקיפה. וגם האכלת בהמה היא הנאה עקיפה. דאף שבמקרה זה יש הנאה חיובית, אבל סוף סוף ההנאה הזו רק גורמת לכך שהישראל לא יצטרך להוציא מכיסו עבור הוצאות האכלת בהמתו או שלא יצטרך לטרוח בעצמו עבור מזונות בהמתו. ואם כן על אף שההנאה היא חיובית היא בכל זאת הנאה עקיפה, ולכן אין זה נראה שהגוי שליח שלו.

אפשרות לבאר את הר"ש בדרכו של הרא"ש

ואולי אפשר לומר שזו גם כוונת הר"ש. ההגדרה ש"גוף ישראל" נהנה נובעת מכך שכאשר הוא נהנה בעצמו ממעשה הגוי, אי אפשר לנתק את המעשה של הגוי מההנאה שלו. וכיון שהגוי מתכוון להנאת הישראל, אי אפשר לראות את הגוי כעושה אדעתא דנפשיה אלא אדעתא דישראל. אבל כאשר אין הוא נהנה מכך באופן ישיר אלא רק באופן עקיף, אפשר לראות את המעשה כבלתי תלוי בו, ואפשר לייחס אותו לגוי. ואולי מה שאצל הרא"ש תלוי בהכרח בשאלת ההיכר, דלכאורה רק כך אפשר להבין את ההבדל שבין גוי שמאכיל את הבהמה מעשב שהוא עצמו ליקט ובין ישראל שמאכיל את הבהמה מעשב שהגוי ליקט, קיים אצל הר"ש בהגדרה עצמית. דהיינו, ההבדל בין הנאה מהבית שניצל ובין ההנאה ממילוי המים אינו תלוי בזה שכך נראה שהוא עשה אדעתא דנפשיה וכך אין זה נראה, אלא שכך הוא אליבא דאמת. דכאשר הבית ניצל, אין הוא נהנה באופן ישיר ממעשה הגוי אלא רק באופן עקיף, ואילו כאשר הוא נהנה מהמים או מהנר הדולק הוא נהנה באופן ישיר. אלא שלפי זה אין מקום לחלק בין מקרה שבו הגוי מאכיל את הבהמה ובין כשהישראל מאכיל את הבהמה, ובשני המקרים צריך לאסור. דמצד ההיכר אמנם יש הבדל, אבל אין זה הדבר הקובע לפי זה. ומצד עצם ההנאה אליבא דאמת, אין שום הבדל מהותי בין המקרים. ובתוספות אכן לא מבואר מה יהיה הדין במקרה של הרא"ש, ויתכן שהם היו אוסרים. והרשב"א (קכב ע"א סוד"ה רבא) הביא את חילוקו של הרא"ש בשם התוספות. ואם הבין בדבריהם כאפשרות הראשונה הנ"ל, אזי אלו גם דברי התוספות שלנו.

קשיים בדברי הרשב"א

והרשב"א עצמו (שם) הביא את ראיית התוספות שאפשר ליהנות ממעשה הגוי כשהוא מאכיל לבהמת הישראל מדין נכרי שאין אומרים לו כבה ואל תכבה, וכתב וז"ל: "ואפשר שהוא כן, אלא שאין ראייתם מחוורת בעיני, דדלמא התם משום דבדליקה התירו. ותדע שאילו בעלמא מותר, רבי יוסף בן סימאי למה מנען. אלא שהיה סבור דכי היכי דבעלמא אסור, בדליקה נמי אסור, ושלחו לו דלא", עכ"ל. אמנם לכאורה יש קושי בדבריו, ולכאורה מחוורים דברי התוס'. דהא המשנה מנמקת את ההיתר בכך ש"אין שביתתו עליהן", ומזה יש ללמוד שאין כאן היתר מיוחד לדליקה. ואמנם מבואר בגמרא שבדליקה אף התירו היתר מיוחד לומר שכל המכבה אינו מפסיד, אבל לכאורה נראה שלגבי עיקר דין המשנה אין זה

משום ההיתר המיוחד של הדליקה אלא שכך אמור להיות מצד עצמו כיון "שאין שביתתו עליהן". וגם מה שהוכיח הרשב"א מרבי יוסף בן סימאי, יש לכאורה לדחות בפשיטות אליבא דהתוספות, דאיכא למימר שטעותו לא היתה טעות מסוימת בהיתר של דליקה, אלא שטעה וחשב ששביתתו של הגוי על הישראל כאשר הוא עושה בשביל הישראל. וחכמים אמרו שהוא טעה ובאופן עקרוני אין הישראל צריך למנוע את הגוי מלעשות עבורו.

בדברי הרשב"א מבואר שאין הוא מחלק בין דין האמירה ודין ההנאה

והיה מקום לומר בדעת הרשב"א שנימוק זה המבואר במשנה הוא רק לגבי דין האמירה, ובזה באמת אין צורך בהיתר מיוחד של דליקה, אבל ההיתר ליהנות ממה שעשה הגוי תלוי בכך שבדליקה התירו. ואולם לכאורה קשה לומר כך, וראשית דבר יש להעיר שבעל כרחנו לא זו כוונת הרשב"א, דמדבריו נראה שאין הוא מחלק בין דין ההנאה ובין דין האמירה, ובאמת עצם ההשוואה של הרא"ש בין המשנה הראשונה והשניה מבוססת על כך שמשווים בין הנידונים. אבל בדברי הרשב"א הדבר מוכרח גם מכך שהוא מוכיח ממעשה דר' יוסף בן סימאי. ואם הוא היה מחלק, לא היתה ראיה, דשאני התם שצריך היה למונעם לכתחילה, וסבר ר' יוסף בן סימאי שאף שבדליקה התירו את ההנאה, סוף סוף צריך למנוע את הגוי שבא לכבות. אלא על כרחך היה ברור לרשב"א שאם ההנאה מותרת מסיבה כלשהי, גם לא צריכה להיות סיבה למנוע את הגוי הבא לכבות, דאם ההנאה מותרת גם דין האמירה צריך להיות מותר.

גם מדברי המשנה נראה כך לעניין ההיתר המיוחד שבדליקה

אבל גם מצד דברי המשנה נראה לכאורה שאי אפשר לחלק בהכי, דיש הכרח לומר שאם המשנה מלמדת שאין חיוב למונעו, היא כוללת בכך גם היתר ליהנות ממעשיו. דאם לא כן, איזו משמעות יש לכך שהישראל לא מונע ממנו, אם בכל מקרה הוא לא יוכל להשתמש וליהנות ממה שהגוי עשה עבורו. ואמנם אכתי היה אפשר לומר שהיה ברור ופשוט למשנה שיש היתר אחר ליהנות ממעשיו הנובע מכך שבדליקה הקלו, ולא הוצרכה אלא רק לומר שגם אין חיוב למונעו מצד שאין שביתתו עליך. אבל לכאורה היתר זה חסר לגמרי בדברי המשנה. ואם היה כאן חידוש מיוחד בדליקה, שעליו מבוססים דברי המשנה, היה עליה לומר אותו להדיא. ואמנם בגמרא הוזכר ההיתר המיוחד בדליקה לעניין זה שהתירו לומר

בדליקה כל המכבה אינו מפסיד, אבל המשנה שלא הזכירה דבר זה, ואדרבה השתמשה רק בנימוק הכללי הנכון לגבי כל מלאכות שבת, ד"אין שביתתן עליך", נראה שאינה מתבססת בדבריה על ההיתר המיוחד הזה.

הקושי בחילוקו הנוסף של הריטב"א

והריטב"א (שם) חילק בתחילת דבריו את חילוק הרשב"א הנ"ל, שבדליקה הקלו כדרך שהתירו לומר המכבה אינו מפסיד. ולאחר מכן הוסיף את החילוק שהוזכר לעיל בשמו: "וגם שאין הישראל נהנה בגופה של כיבוי אלא שהגוי סלק נזק, אבל בשאר דברים חייב לומר לגוי לא תעשה כן", עכ"ל, וכתב שכן היא דעת מורו בשם הרמב"ן. וכן כתב גם לעיל (קכא ע"א ד"ה מפני שאין). ומבואר מדבריו שהבין שסברה זו היא שעמדה ביסוד דברי המשנה שהתירה את האמירה לגוי, ואין היא באה רק להתיר את ההנאה אלא גם להתיר את האמירה. וגם בדבריו נראה בבירור שהוא קושר את דין ההנאה עם דין האמירה. ואולם לכאורה קשה על חילוקו השני אותו קושי הנ"ל שקיים גם על חילוקו הראשון הנ"ל. דלכאורה לא נראה מדברי המשנה שההיתר הוא מצד דליקה או משום שזהו רק סילוק נזק, אלא מצד שאין שביתתו של הגוי עלינו. ובפרט לשיטתו שהוא קושר לגמרי בין דין ההנאה ובין דין האמירה.

אם מבדילים בין דין האמירה לדין ההנאה אפשר ליישב לפי חילוקו השני

אמנם לכאורה נראה שאם באמת מבדילים הבדלה מוחלטת בין דין האמירה ובין דין ההנאה ממעשה הגוי, אפשר היה לחלק את החילוק השני שחילק הריטב"א. דבאמת כאשר הגוי מכבה את הדליקה, הרי שהישראל שחוזר ליהנות מביתו שנותר מהדליקה, כבר אינו נהנה ממעשה הגוי אלא מהבית שנבנה מקדמת דנא. ואין כאן כלל הנאה ממלאכת הגוי עצמה. והרי זה כמסלק ארי מתוך שדהו, שכאשר הוא חוזר ונהנה משדהו, אין לכך כבר שום קשר לסילוק הארי. ונראה שמשום כך היה פשוט למשנה שאין מקום לדון כלל על הנאה ממלאכת הגוי בנידון של גוי שבא לכבות, והנידון היחיד שיש לדון הוא רק לגבי דין האמירה. ולגבי זה היא חידשה את העיקרון שאין שביתתן עליך, וממילא אינך צריך למנוע את הגוי מלעשות מה שהוא רוצה לעשות, אף שגם אסור לך לומר לו לעשות את מה שהוא רוצה לעשות. והנידון של המשנה השניה שעוסק בהנאה ממלאכת הגוי אינו קשור לנידון האמירה, ובזה הוא נהנה באופן חיובי מעצם מעשה הגוי. וזה

נשלל באופן מוחלט על ידי המשנה כל עוד הגוי עושה אדעתא דישראל, והותר רק כאשר הוא עושה אדעתא דנפשיה.

בשתי הסוגיות מבואר שכאשר הגוי עביד אדעתא דנפשיה מותר

ואמנם מבואר בגמרא (קכא ע"א) שכאשר הגוי עביד אדעתא דנפשיה אין צריך למונעו מלעשות. והגמרא תולה בכך את כל ההיתר לכיבוי הגוי, שהוא נבדל בזה מהקטן, ולכן אין למונעו מכיבוי בהנגדה לקטן שיש למונעו מכיבוי. ולאידך גיסא מבואר בגמרא (קכב ע"ב) שאם הוא עושה אדעתא דנפשיה מותר ליהנות ממעשהו. ואם כן יוצא שבכיבוי דליקה היה אמור להיות היתר הנאה אף אם היא היתה מגוף המעשה של הגוי ולא רק במציאות זו שהגוי רק מסלק את הארי, ואילו ההנאה היא מגוף השדה. ולכאורה מכך קשה על כל התירוצים הנ"ל, דכשם שהיה צריך להתיר גם אם ההנאה היא מגוף המעשה, ודלא כמו שהתבאר ודלא כתירוצו השני של הריטב"א, כך היה צריך להתיר אם ההנאה היא שלא בדליקה דוקא ומצד ההיתר המיוחד שבמקום ההפסד שבה, ודלא כתירוצו של הרשב"א, וכן היה צריך להתיר אף אם הישראל נהנה מגוף הדבר, ואין זו הנאה עקיפה, ודלא כתירוצו של הרא"ש. ואמנם הרא"ש לשיטתו הבין שזה גופא הדבר המגדיר ויוצר את המציאות שעל פיה אפשר לקבוע שהגוי עביד אדעתא דנפשיה, דאם אין הוא נהנה באופן ישיר או שאין הוא שותף במעשה, אפשר לומר שהגוי עביד אדעתא דנפשיה, וזו כוונת הגמרא בסוגיית כיבוי. אבל אם הוא נהנה מהמעשה באופן ישיר או שהוא שותף ישיר בעשיית המעשה, אין אפשרות לומר שהגוי עביד אדעתא דנפשיה. ומתחדש בגמרא בסוגיית נכרי שהדליק את הנר שגם אם הישראל נהנה באופן ישיר מהמעשה, אם עכ"פ הגוי עשה את המעשה גם עבור עצמו, כיון שהגוי מחשיב בעיקר את הנאת עצמו יותר מהנאת הישראל, שפיר נחשב הדבר כעביד אדעתא דנפשיה ומותר.

ההנחה של הגמרא שתמיד הגוי בא לכבות על דעת השכר שיקבל

אמנם מיניה וביה נראה שמדליקה יש ללמוד שהעובדה שהדבר נחשב שהגוי עביד אדעתא דנפשיה היא משום שהוא יודע שהוא יקבל על כך שכר. ואמנם כאשר הישראל אומר במפורש שכל המכבה אינו מפסיד, הגוי מבין שהוא יוכל להשתכר ולהרוויח, ואדעתא דהכי הוא עובד. אבל גם בסתמא דמילתא כשהוא בא לכבות, הוא עושה כן על דעת שהוא יקבל שכר. דהא כאשר הגמרא הסבירה

את החילוק האמור במשנה שבין גוי לקטן, היא הניחה בפשטות דהגוי עביד אדעתא דנפשיה, אף שבמשנה לא נאמר לגוי להדיא שאם יכבה לא יפסיד. והגמרא מבינה שבסתמא דמילתא הגוי לא היה בא לעזור לישראל, וחסד לאומים חטאת, ואם הוא מוצא סיבה לעשות כן היינו רק משום שהוא יודע שהוא ישתכר מכך לבסוף.

לפי זה החילוק בין הסוגיות תלוי בשכר שיקבל הגוי

ולפי זה החילוק בין הסוגיות הוא ברור: בדליקה הוא אמור להשתכר מהמעשה שלו בסתמא דמילתא, ואילו בהדלקת נר והכנת כבש ומילוי מים ועשב לבהמת הישראל אין הוא אמור לקבל שכר, והוא עושה את הפעולות רק אדעתא דישראל, ולכן בסוגיה הזו פשוט לאסור. ובגלל החילוק הזה לכאורה אין מקום להוכיח שאם הגוי ילקט עשב ויניח בפני בהמתו של הישראל, יהיה מותר; דמסתבר לומר לפי זה שגם בכה"ג אסור, כיון שהגוי לא יודע שהוא יקבל שכר על מעשיו, ושאני דליקה שהוא יודע שהוא יקבל על כך שכר. ואיה"נ, שאם הוא יודע שהוא יקבל שכר על הדלקת הנר או על הכנת הכבש - יהיה מותר. ולכן יהיה גם מותר כשהגוי ילקט עשב אף אם הישראל ייתן בעצמו לפני בהמתו (אלמלא בעיית המוקצה, וכגון שהוא יעמוד בפניה ותלך לשם), אם הגוי יודע שהוא יקבל שכר על ליקוט העשב. ומיניה וביה גם מבואר שלשם כך אין צורך להתיר דוקא בהיתר של דליקה או בהנאות שאינן ישירות אלא רק סילוק נזקים וכנ"ל. וכן מבואר להדיא באור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' לו אות ב) וז"ל: "אבל נכרי אדעתא דנפשיה קא עביד ושרי אפילו ביודע שעושה נחת רוח לישראל, מפני שלריוח של עצמו מתכוין".

קושי מדין קצץ שלא הותר כשנעשה עבור הישראל בפרהסיא

ולפי מה שהתבאר שבדליקה הותר כיון שבסתמא דמילתא הוא מקבל שכר על כך, לכאורה יש ללמוד היתר להנאה ממלאכת הגוי אם הוא ישתכר שכר מיוחד על פעולה שהוא יעשה לטובת הישראל. דבמקרה כזה נחשב דעביד אדעתא דנפשיה ומותר ליהנות ממעשיו. ואולם לכאורה מקרה זה אינו עדיף מדין קצץ המבואר בגמרא (שבת יט ע"א) ובפוסקים (רמב"ם פ"ו הי"ב-הי"ד ושו"ע סי' רמד ס"א). וקצת יש אפילו צד להחמיר בכך, דהתם הוא מקבל את המעשה כקבלן, וכאן הוא מקבל שכר על עשיית הפעולה מצד עצמה, אף שהוא ודאי קל יותר משכיר יום, שאין לו

עניין בפעולה מצד עצמה. ובקבלן מצינו שאסור לעשות מלאכה שניכר שהיא עבור הישראל (מו"ק יב ע"א ורמב"ם שם הי"ג ושו"ע שם). והרי בכיבוי דליקה ניכר לכל שהוא בבית הישראל. וכפי שהתבאר לעיל, לא נראה בגמרא שזו סברה מיוחדת להקל בדליקה, דהא הגמרא הקשתה מכך על ר' יוחנן שהתיר שלא להפריש קטן ממלאכה. ואם זו היתה סברה מיוחדת בדליקה, לא היה מקום לקושיה. וגם את קושיית הירושלמי ותירוצו אפשר להבין רק אם מניחים שאין כאן קולא מיוחדת בדליקה. ונראה דהיינו מהטעם שהתבאר לעיל, שבמשנה נימקו את ההיתר מצד שאין שביתתו עליך ולא מצד הקולא המיוחדת שבדליקה.

כיבוי דליקה הוא כאותם מקרים בהם לא חששו למראית עין

ונראה שכל האיסורים שלגביהם נאמרו הדינים דקצץ ומקבלי קיבולת בתוך התחום ומחוץ לתחום וכו' היינו דוקא בדברים שרגילים לשכור פועלים לעשות את המלאכות הללו כשכירי יום, ויש מקום לחשוד בו שהוא שכר את הגוי לעשות לו את המלאכה בשבת כשכיר יום. אבל פעולות שאין דרך לשכור פועלים לעשותן, כמו נותן איגרת לגוי, שאין דרך לשכור פועל לעשות פעולה זו כשכיר יום, או השכרת שדה, שדרך להוריד לה אריסים או להשכירה לאחר, וכן פעולות שנעשות בצנעה, מותר. והיה פשוט לגמרא שאין מקום לאסור מצד עניין זה בכיבוי דליקה, כיון שאין דרך לשכור פועלים שכירי יום לכבות דליקה, ددליקות אינן מצויות ולא היו רגילים לשכור את מכבי הדליקות מראש כשכירי יום. ופשיטא שגם אם משלמים להם אין זה אלא בדרך של קבלנות. ובסוגיה של הדלקת הנר והכנת הכבש ומילוי המים וליקוט עשבים ההנחה היתה כאמור שלא משלמים להם, ואם יש צד שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד היינו רק משום שהוא עושה את המעשה לטובת עצמו או בהמתו.

היתר כשהגוי משתכר עבור הפעולה והיא נעשית בצנעה

אמנם לפי זה לכאורה עדיין יש ללמוד היתר הנאה במקרה שבו המעשה ייעשה בצנעה ולא בפרהסיא, והגוי יקבל שכר מוגדר על פעולה זו, וכגון שהוא לא יאמר לו אלא הגוי יעשה מעצמו. דבמקרה כזה הגוי עביד אדעתא דנפשיה, והרי זה כמו קצץ, ובצנעה לא חששו למראית העין, ולא גזרו על כך אף בחדרי חדרים. וזהו אופן אחר לאותה מציאות של הדלקת נר אדעתא דנפשיה. דאף שהגוי עושה את הדבר עבור הישראל, תועלת השכר שיוצאת לו מהמעשה, יכולה להחשיב את

המעשה כאדעתא דנפשיה דהגוי. ואמנם התרומה (סי' רכב, רמז ורנב) והסמ"ג (לאוין סה, יט רע"ד) והמרדכי (שבת סי' רנ) בשם התרומה והאגודה (שבת פ"ק אות כה) כתבו להדיא שקציצה אינה מועילה אלא רק במלאכות שאין גוף הישראל נהנה מהן. ואולם הם אזלו בזה לשיטתם (התרומה והסמ"ג שם, והמרדכי סי' תו, והאגודה פט"ז אות קמט, קכח ע"ג) שנקטו כתירוץ ר"ש הזקן שכל ההיתר בכיבוי היינו משום שאין גוף הישראל נהנה, וכל אימת שגוף ישראל נהנה אסור. אבל לפי חילוק הירושלמי והאור זרוע הנ"ל, לא זהו החילוק שבין הסוגיות, ואין מקום לחלק בהכי. ומסתימת דברי האור זרוע נראה שרק זהו החילוק[33]. וכן כתב להדיא היראים בתשובה (הו"ד בראבי"ה, עירובין סי' שצא, עמ' שכז במהד' דב'). וכן כתב בשבלי הלקט (ענין שבת סי' קיב) בשם מורו הר"ר יהודה[34] שכתב בשם המהר"ם שאפשר להתיר ליהנות בשבת מכלים שנעשו בשבת על ידי האומן ושהמשנה דנכרי שהדליק את הנר איירי בחינם ולא בשכר[35].

ח. מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור "אדעתא דנפשיה"

פירוש רש"י להבדל שבין גוי וקטן

והנה, בגמרא (קכא ע"א) נאמר: "שמעת מינה קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין עליו להפרישו? אמר רבי יוחנן: בקטן העושה לדעת אביו. דכוותה גבי נכרי דקא עביד לדעתיה דישראל מי שרי? נכרי לדעתיה דנפשיה קעביד", ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: "על דעת אביו - בקטן **שידע להבחין** שהכבוי זה **נוח לאביו**, ועושה בשבילו. נכרי אדעתיה דנפשיה עביד - ואפילו יודע שנוח לו לישראל, הוא להנאת עצמו מתכוין, שיודע שלא יפסיד", עכ"ל. ולפי זה לכאורה יש הכרח לומר בדעתו שמה שנאמר בגמרא "דכוותה גבי נכרי" וכו', לא נאמר אלא רק בשביל הקושיה, אבל לא היתה

33. וכך נראה גם מסתימת הירושלמי, אם כי הוא הקשה מלכתחילה מדין ליקוט עשב שאינו הנאת גוף הישראל. ולכן יתכן שנצרך לחילוק של הנאת עצמו רק למקרה זה. אבל כשיש הנאת הגוף, אסור בלאו הכי.

34. ב"ר בנימין הרופא, שהיה גם בן דודו, ולזה מתכוון שם בכינוי "אחי שני", ומוזכר בספרו פעמים רבות.

35. ויעו"ש שהעלה אפשרויות נוספות להסביר את המשנה. ויעו"ש עוד שהשבה"ל עצמו חלק על כך מחשש שמא יתנה עמו לגמור את הכלי עוד באותו יום.

שום אפשרות להבין אחרת גם אם לא היינו מעמידים כך את האיסור בקטן. שהרי לגבי קטן יש מקום להסתפק אם הוא יודע שהדבר נוח לאביו או שהוא מעצמו עושה את המעשה, אבל גוי ודאי שיודע שהדבר נוח לישראל. ולכאורה לפי פירושו של רש"י יש הכרח שתמיד הגוי יעשה את הדברים אדעתא דנפשיה, ורק אז יהיה מותר שלא למנוע ממנו ויהיה ממילא מותר ליהנות ממעשיו. שהרי לכאורה אין מציאות שבה הגוי יכבה את הדליקה ולא ידע שהדבר נוח לישראל, וממילא יש הכרח תמיד שהגוי יעשה את הדברים אדעתא דנפשיה כדי להתיר. ואולי יש לדחות, דיתכן שפרצה דליקה בעיר, ובאים גוים לכבות, מבלי להבחין של מי כל בית ובית, ובמקרה כזה באמת לא היה הכרח שהגוי ידע שהדבר נעשה על דעת הישראל. ובמקרה כזה באמת לא יהיה צורך שהגוי יקבל שכר על מעשיו.

לפי זה יוצא גדר רחב למציאות של "אדעתא דנפשיה"

ובמקרה של ר' יוסף בן סימאי נאמר להדיא: "ובאו אנשי גיסטרא של ציפורי לכבות מפני שאפוטרופוס של מלך היה". ונראה לכאורה שהם לא באו על דעת לקבל שכר, ורק משום שהוא היה מאנשי השלטון החשובים, הם דאגו לשלומו וטובתו. וברור שבמקרה זה הם ידעו שלר' יוסף בן סימאי יהיה נוח במעשיהם. ואם כן זה היה מקרה שהגוי בא לכבות לדעתיה דישראל, ולא היה מקום להתיר אלא רק כשהגוי עושה אדעתא דנפשיה. דעל כך אמרו חכמים שלא היה צריך ר' יוסף למנוע אותם מלכבות משום ששנינו במשנה שנכרי שבא לכבות אין אומרים לו אל תכבה, ולפי העמדת הגמרא היינו משום שהנכרי אדעתא דנפשיה קעביד. ולפי זה צריך יהיה לומר שהרצון שלהם לדאוג לאחד מאנשיהם נחשב שהם עושים את הדבר אדעתא דנפשייהו. ולפי זה לכאורה אם הגוי מעוניין לעזור לישראל לא תמורת שכר אלא מכיון שהוא אוהבו ודורש שלומו וטובתו, ייחשב הדבר כעביד אדעתא דנפשיה. ולכאורה דוחק לומר שכיון שהוא היה אפוטרופוס של מלך, הוא היה עשיר, ולכן הם סברו לקבל שכר גבוה עבור מעשיהם, כמו שבאמת קרה שהוא שלח להם שכר אע"פ שלא הצילו בפועל את ביתו וחצרו. דעובדת היותו אפוטרופוס של מלך אינה מלמדת את עיקר העניין. דהא יכול להיות שהוא לא יהיה עשיר כל כך למרות שהוא אפוטרופוס. וגם מפשטות הלשון נראה שעצם העובדה שהוא היה אפוטרופוס של מלך היא גופא היתה הגורם לכך שהם באו ולא מהחישוב של התמלוג שנובע מחמת כן.

משמעות הגדר הזה לפי הסוגיה בהמשך

ואולם בסוגיה דנכרי שהדליק את הנר (קכב ע"א) מבואר שאם הגוי מכיר את הישראל זו דוקא סברה לחומרא. וצריך לומר לפי זה שאם הגוי רק מכירו אבל לא דורש שלומו וטובתו, אזי הוא עושה על דעת הישראל ואין לגוי הנאה מכך, ואינו נחשב דעביד אדעתא דנפשיה. אבל אם הוא בא להציל את ביתו או לעזור לו משום שהוא רוצה בטובתו, ושמחת הישראל היא גם שמחתו, אזי נחשב הדבר שהוא עושה אדעתא דנפשיה. וזה מעין מה שמצינו שהאשה מקודשת ב"תן מנה לפלוני ואתקדש לך" או בהנאת מתנה באדם חשוב (קידושין ז' ע"א). ולכאורה זהו חידוש גדול שיכולה להיות לו נפקא מינה בעבד או שפחה שרוצים למצוא חן בעיני אדוניהם, שיהיה נחשב הדבר אדעתא דנפשייהו, ויהיה מותר ליהנות ממעשיהם. ומעין זה כתב הראבי"ה (ח"א שבת סי' רנז) וז"ל: "ועבד גוי או שפחה גויה המושכרים לשנה או פחות נמי אדעתא דנפשייהו עבדו בשביל ריווח שלהן, ואין עליו למחות, דדמי קצת לשילוח איגרת, [דאמרינן] בפרק קמא דאם קצץ לו דמים מותר וכו' ודמי קצת לשכר", עכ"ל. וכן כתב המרדכי בשמו[36] (שבת הגהות פט"ז סי' תסב) וכן כתב גם האגודה בשמו (שבת פרק כל כתבי אות קמו, קכח ע"ג). ולכאורה אם הם מושכרים לשנה או פחות, אין הם משתכרים מעצם הפעולה המסוימת שהם עושים עבורו באותה שבת. אלא על כרחך דהיינו כנ"ל, שמכיון שהם מושכרים לו רצונם למצוא חן בעיניו, ודעתם על הרווח שלהם, אע"פ שהם אינם מרויחים מהמעשה המסוים שהם עושים.

ואולי יש לדחות, אם נאמר שממון המלך עצמו היה מצוי בחצירו של ר' יוסף, והם באו להציל את ממון המלך. ורצונם להציל לא היה בשבילו אלא בשביל המלך. אבל אם כך לכאורה לא היה לכך שייכות לדין המשנה, ולכאורה ברור שאם הגוי בא להציל את ממון עצמו המצוי ברשות הישראל, אין צורך למונעו. ולא היתה שום סיבה שר' יוסף ימנע אותם מלהציל את ממון עצמם. אבל יתכן שזה גופא חידוש המשנה שהישראל אינו מצווה למנוע את הגוי מלעשות מלאכה לצורך עצמו אפילו כשהמלאכה נעשית בביתו ובחצרו.

36. בדפוסים שלנו הדברים כתובים בשם הרא"ם, אך זו טעות, ובכ"י כתוב ר' אבי"ה. ובאמת הדברים אינם מופיעים ביראים אלא בראבי"ה.

הרמב"ם הגדיר את ההבדל באופן שונה

והרמב"ם כתב (הל' שבת פי"ב ה"ז) וז"ל: "נכרי שבא לכבות - אין אומרים לו 'כבה' ו'אל תכבה', מפני שאין שביתתו עלינו. אבל קטן שבא לכבות - אין שומעין לו; והוא שיהיה עושה על דעת אביו. אבל **מדעת עצמו** - אין בית דין מצווין עליו להפרישו. ובדליקה התירו לומר 'כל המכבה אינו מפסיד'", עכ"ל. ומבואר שהבין שהמשמעות של "לדעת אביו" ו"לדעת עצמו" אינה כפי שהבין רש"י, שהשאלה היא אם הוא יודע שהדבר לרצון אביו או שלא, אלא נראה מדבריו ש"מדעת עצמו" היינו שהוא זה שמחליט לעשות את הדבר בלי שאביו יגרום לו לעשות כך, ואילו "על דעת אביו" היינו שאביו מרמז לו או אפילו אומר לו במפורש לעשות כך; דהמשמעות של "מדעת עצמו" היא שהוא זה שחושב על כך מעצמו. וכן מצינו (הל' אישות פי"ב הי"ט): "הלך בעלה ולוותה ואכלה - כשיבוא, חייב לשלם. עמד אחד **מדעת עצמו** וזנהּ משלו - אם יבוא הבעל, אינו חייב לשלם לו, והרי זה איבד את מעותיו; מפני שלא ציוהו לזונהּ, והיא לא לוותה ממנו", עכ"ל. וגם כאן ברור שאין הכוונה שאין הוא יודע שהבעל או האשה מעוניינים בכך, דפשיטא שהם מעוניינים שהוא יזון אותה; אלא שהם לא ציוו עליו לזונה, אלא הוא עשה את הדבר מיזמתו. וכן (שם פי"ד הכ"ד): "לא רצה לקבור את אשתו, ועמד אחד **מדעת עצמו** וקברה - מוציאין מבעלה בעל כרחו, ונותנין לזה, כדי שלא תהיה זו מושלכת לכלבים", עכ"ל. וגם כאן המשמעות היא שאף אחד לא ציווה עליו, ואין הוא פועל בשליחות הבעל, אלא הוא עושה את הפעולה מיוזמתו. וכן הוא גם במקומות אחרים בדברי הרמב"ם (הל' מעילה פ"ז ה"א והל' עבדים פ"א ה"ז), ופשוט.

וכן מוכח מדבריו (הל' מאכ"א פי"ז הכ"ז): "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת - אין בית דין מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. במה דברים אמורים? בשעשה מעצמו. אבל להאכילו בידים אסור, ואפלו דברים שאסורן מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד, ואפלו בדברים שהן משום שבות", עכ"ל. ומבואר שפירש את המושג "קטן העושה שלא על דעת אביו" במובן של עושה מעצמו.

ולפי זה יוצא ש"על דעת אביו" היינו שאביו גורם לו לעשות את המלאכה, ואביו הוא זה שמרגילו בחילול השבת. וזה יתכן הן על ידי אמירה מפורשת והן על ידי רמיזה. ואם כן יוצא שכאשר הגמרא מקבילה את הדבר לגוי, היא בעצם מעמידה את המציאות בכגון שהישראל ממש גורם לגוי לעשות לו את הכיבוי. וכאשר הגמרא אומרת "דכוותה גבי גוי" וכו', אין בכך קביעה מובנת מאליה, אלא

יש בכך חידוש שלא היינו אומרים אותו אלמלא היינו מקבילים אותו לדין קטן ואלמלא חידושו של ר' יוחנן שקטן אין מצווין ב"ד להפרישו.

קשיים העולים לכאורה לפי הגדרתו

ואולם לפי זה צריך להבין איך זה מתיישב עם מה שמבואר להדיא במשנה שהישראל אינו אומר לגוי מטוב ועד רע. ועוד קשה, דבשלמא לרש"י אפשר לומר שהגוי עושה את המעשה לתועלת עצמית, אע"פ שהוא יודע שהדבר טוב לישראל, דהנידון הוא מהי המטרה של המעשה ולמי המעשה מיועד להועיל, ויתכן אפוא שהגוי יתכוון להועיל לעצמו. אבל לפי הרמב"ם שהנידון הוא מי הגורם למעשה ומי יוזם אותו, מדוע שהמטרות האנוכיות של הגוי יְשַׁנּוּ בהכרח את הגורם למעשה. ולכאורה אם הישראל הוא זה שמבקש שייעשה המעשה, הוא הגורם למעשה, ולא אמורה להועיל העובדה שהגוי עושה את הדבר לתועלת עצמו. ועוד קשה, דבסוגיה של נכרי שהדליק את הנר מבואר להדיא שהנידון הוא בשביל מי הגוי עושה את המעשה, ואין הנידון מי יוזם את המעשה. ועוד יש לדקדק קצת בדברי הרמב"ם שכתב את הדין דבדלקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד אחר שהביא את הדין דקטן. ולכאורה הנפקא מינה של הדין הזה היא דוקא לעניין גוי, והיה לו להסמיך דין זה למקרה של הגוי.

יישוב דבריו

אמנם נראה דבאופן עקרוני יש קשר ישיר בין הסיבה המניעה את האדם לעשות את המעשה לבין המטרה שלו. ולכן בסתמא דמילתא אם הגוי מעוניין בטובתו האישית, זוהי עבורו גם הסיבה שבגללה הוא מחליט לעשות את המעשה. ורק בקטן העושה מלאכה כדי להציל את ביתו ובית אביו יכול להיות הבדל בין הסיבה למטרה. הוא יכול להיות זה שרוצה מדעת עצמו לעשות את המעשה, אבל המטרה שלו היא לעזור לאביו ולהציל ולהושיע את ממונו וביתו. ובאמת לאחר שמבאר הרמב"ם חילוק זה שקיים בקטן בין מדעת עצמו ובין על דעת אביו, הוא מבאר שבגוי מדובר אף בכגון שאומרים לו כל המכבה אינו מפסיד. דבכך שייכת מציאות שהישראל יוזם במידה מסוימת את המעשה על ידי הגוי. והרי זה כמו שקטן עושה על דעת אביו, ואעפ"כ מותר הדבר בגוי וכמסקנת הגמרא. ולכן בסוגיה של נכרי שהדליק את הנר היה ברור שהמטרה והסיבה הם היינו הך, ואין מקום לחלק ביניהם, דבנידון של גוי אכן אין שום הבדל בזה.

לפי רש"י בכל כיבוי הגוי עושה אדעתא דנפשיה

והנה, אם מפרשים כפירוש רש"י, מסתבר לומר שכל גוי עביד אדעתא דנפשיה, דבכל מקרה מעשה הכיבוי הוא אדעתא דישראל. וכדי שלא יהיה איסור שהגוי יעשה אדעתא דישראל, יש הכרח שהגוי יעשה אדעתא דנפשיה. ואמנם לעיל הועלתה אפשרות שהגוי לא יעשה אדעתא דישראל אלא יבוא לכבות כדי שלא תתפשט האש. אולם גם במקרה כזה מיניה וביה יוצא שהוא מכבה את הדליקה אדעתא דנפשיה. ובאמת לשון הגמרא: "נכרי אדעתא דנפשיה קעביד" משתמעת יותר כקביעה שתמיד כך נוהג הגוי בכיבוי שריפות. ולפי זה בכל כיבוי יש היתר הנאה בצדו של איסור האמירה, והוא דבכל מקרה שהגוי עושה אדעתא דנפשיה אפשר ליהנות מהמעשה שלו.

לפי הרמב"ם רק אם הישראל יוזם יש צורך שהגוי יעשה אדעתא דנפשיה

אמנם אם מפרשים כפירוש הרמב"ם, אין הכרח כלל שהגוי יעשה אדעתא דנפשיה. דעל כרחנו ההשוואה לקטן נעשתה רק כדי שלא תיווצר אי התאמה במשנה בין גוי לקטן. וכיון שאת הקטן הוכרחנו להעמיד בכגון שהוא עושה על דעת אביו, יש הכרח לומר שגם הדין של גוי אמור לכלול את המקרה הזה. אבל אין הכרח שכל מקרה שבו גוי יבוא לכבות יהיה מיזמתו של הישראל. ויתכן אפוא שרק במקרים שבהם הישראל יזם את המעשה, וכגון שהוא אמר באזני הגוי שכל המכבה אינו מפסיד, רק אז צריך שהגוי יעשה בשביל עצמו. אבל אם הישראל לא יהיה זה שיוזם את המעשה, והגוי יעשה מעצמו, יהיה מקום להתיר אף אם הגוי עושה את המעשה בשביל הישראל. ועל כרחנו הטעם להיתר ההנאה במקרה כזה צריך להיות משום שההנאה מכיבוי הדליקה אינה נחשבת הנאה מגוף המעשה של הגוי וכדלעיל. ואמנם לשון הגמרא היא "נכרי לדעתיה דנפשיה עביד", ומשמע שזו המציאות בגוי תמיד. אבל יתכן שהגמרא רק רוצה לומר שבסתמא דמילתא כך הוא אצל גוי. ולא אמרה הכא במאי עסקינן, כיון שבאמת לא היה ניחא לה להעמיד באוקימתא, וגם לא היה ניחא לה להעמיד את הרישא בגוי בכגון דעביד אדעתא דנפשיה ואת הסיפא בקטן בכגון דעביד אדעתא דאביו. ולכן ראתה צורך לומר שכך הוא בסתמא דמילתא אצל גוי, ולכן מונח מיניה וביה בעצם ההחלפה של הרישא והסיפא בין גוי לקטן שגם מתחלפת הדעת בין עביד אדעתא דנפשיה ובין עביד אדעתא דהישראל. אבל אין הגמרא מתכוונת לשלול את המציאות האפשרית שהגוי לא יעשה אדעתא דנפשיה אלא אדעתא דישראל.

מדברי הרמב"ם אכן נראה שאינו מצריך תנאי זה בהיתר כיבוי על ידי גוי

ובאמת בדברי הרמב"ם לא נראה שהוא פירש את ההיתר בכיבוי דליקה על ידי גוי דוקא בכגון שהגוי עושה את הדבר לתועלת עצמו. דלא הוזכר דבר זה בדבריו. דז"ל (הל' שבת פ"ו ה"ד): "נפלה דלקה בשבת ובא גוי לכבות - אין אומרים לו 'כבה' ו'אל תכבה', מפני שאין שביתתו עלינו. וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ולא העמיד הרמב"ם את ההלכה דוקא בכגון שהגוי מתכוון לדעת עצמו ולא לדעת הישראל. ואדרבה, בסמוך ממש קודם באותה הלכה כתב הרמב"ם: "אבל דבר שאין בו להרבות ולמעט, כגון נר וכבש - הואיל ועשה בשביל עצמו, נהנה אחריו ישראל בשבת, ואף על פי שהוא מכירו. נר הדלוק במסיבה בשבת: אם רוב ישראל - אסור להשתמש לאורה, שהמדליק על דעת הרוב מדליק; ואם רוב גויים - מותר להשתמש לאורה; מחצה למחצה - אסור", עכ"ל. ומבואר שהמקרים שעליהם מדבר הרמב"ם כוללים להדיא גם את המציאויות שבהן הגוי עושה את המעשה בשביל הישראל. ואם הרמב"ם מיד עובר לדבר על מקרה שבו הגוי בא לכבות, והמדובר בסתמא דמילתא על ביתו של הישראל שנפלה בו הדליקה, נראה לכאורה שהוא כולל גם את המקרה שבו הגוי עושה את המלאכה בשביל הישראל. ועל כרחנו טעם היתר ההנאה אינו תלוי בכך שהגוי עושה את המעשה בשביל עצמו אלא מצד שאין כאן הנאה שנהנים מעצם מעשה הגוי אלא רק מכך שהארי ברח, ונשארה השדה ללא ארי שרובץ עליה. ולכן הרמב"ם אפילו לא הוצרך להתייחס להיתר ההנאה (כמו שגם המשנה עצמה לא נזקקה כלל להיתר ההנאה) אלא רק לאי הצורך למנוע את מעשי הגוי, אף שנושאן העיקרי של אותן הלכות הוא ההנאה ממלאכת הגוי, דלא היתה שום הו"א מעיקרא שיהיה אסור ליהנות מהצלת הבית. ולכן גם לא נזקק הרמב"ם להגדרות מיוחדות למקרה זה, ואף כתב "וכן כל כיוצא בזה", דאין כאן היתר מיוחד של דליקה, ואין הבדל בין אם גוף הישראל נהנה או לא או אם ניכר הדבר, דגדרים אלה אינם נזקקים, כיון שאין במקרה זה שום היתר של הנאה ממלאכת הגוי.

כך מובן בפשטות המקרה של ר' יוסף בן סימאי

ולפי זה אפשר להבין שהגויים שבאו לכבות את הדליקה בחצירו של ר' יוסף בן סימאי אכן לא באו לתועלת עצמם אלא באו להציל בשביל ר' יוסף עצמו. וכך אפשר להבין בפשטות את המקרה שהם באו משום שהם רצו להציל את ממונו ומשום שהוא היה מאנשי שלומם, דאפוטרופוס של מלך היה, וגם הם היו משרתי

המלך. ולא היתה כאן כל כוונה ותועלת אישית לאותם גויים. ואעפ"כ היה מותר מעיקר הדין להניח להם לכבות את הדליקה, כיון שסוף סוף גורם המעשה לא היה הישראל, והוא לא הביאם ולא רמז להם שום דבר.

כך יש ליישב את הקושי הנ"ל בדברי הראשונים

ולפי זה אפשר גם לומר שהראשונים שנקטו טעמים אחרים להיתר ההנאה בכיבוי דליקה הוצרכו לכך כיון שהם הבינו כהבנת הרמב"ם הנ"ל בעניין נכרי שעושה אדעתא דנפשיה בכיבוי דליקה. ולכן לא היה להם הכרח לומר שתמיד ההיתר בכיבוי דליקה הוא רק משום שהגוי מתכוון להנאת עצמו, אלא הוא יכול להתקיים אף במקרה שבו הגוי אינו מתכוון אלא רק לתועלת הישראל. ולכן הוצרכו לומר דהיינו משום בהלת הממון הקיימת בכיבוי דליקה או משום ההגדרות האחרות שאמרו.

ט. הנאה מדורון הבא מחוץ לתחום

שני הטעמים שכתב רש"י לביאור הדין דבא מחוץ לתחום

ובגמרא (ביצה כד ע"ב וכה ע"א) איתא: "הלכתא, גוי שהביא דורון לישראל ביום טוב וכו' ואם אין מאותו המין במחובר - תוך התחום מותר, חוץ לתחום אסור. והבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר", ע"כ. וכתב רש"י (שם ד"ה חוץ) וז"ל: "חוץ לתחום אסורין - לא שמעתי טעם מקובל בדבר, דאי משום מוקצה - אמאי מותר לישראל אחר, ואי משום שנעשה בו איסור בשבילו - אם כן לישראל אחר נמי אסור, דגוי שהדליק את הנר בשבת תנן (שבת קכב ע"א): אם בשביל ישראל - אסור, ולא חלקו בינו לחברו. ויש לומר דגבי איסור תחומין דרבנן לא אחמור כולי האי, ודיין אם אסרוהו על זה. טעם אחר נראה לי: מחוץ לתחום אסורין - גזרה שמא ישלח בשבילו, והבא בשביל זה מותר לאחר - דליכא למגזר ביה, שאינו מכירו", עכ"ל. ומבואר מדבריו לפי הטעם הראשון שבהנאה ממלאכת גוי לא גזרו באיסור דרבנן אלא רק על האדם שעבורו נעשה המעשה. ואילו לפי הטעם השני לא גזרו כלל אפילו על אותו אדם. ולא נאסר הדבר אלא רק במציאות שיש חשש שהוא עצמו ישלח.

המהרש"ל מחק את הטעם השני והמהרש"א קיימו

והמהרש"ל מחק את הטעם השני וכתב וז"ל: "נ"ל שאינו לשון רש"י, כי רש"י תופס הטעם משום שלא יהנה ולא משום שלא יאמר וכן התוס' הביאו התירוץ ראשון, ושום תלמיד מבעלי תוס' הגיה פירוש זה", עכ"ל. ואולם המהרש"א טען שאין לשנות בגלל טענה זו את כל הספרים, דדבר שלא נעשה בו מעשה בגוף הדבר לא גזרו על הנאתו, וגזרו בו רק משום שמא יאמר.

מוכח מכמה ראשונים וכן מכתה"י כגרסת ספרים שלפנינו

ובאמת כך היא גרסת רש"י לא רק בדפוסים הישנים אלא גם בכתה"י. וכן כתבו בשם רש"י העיטור (הל' יו"ט קמד ע"א) ושבה"ל (סדר עצרת סי' רמז) ורבינו ירוחם (תא"ו נתיב ד' ח"ד, לד ע"ג). והעיטור ורבינו ירוחם הביאו רק את טעמו השני של רש"י בשם רש"י. ושבה"ל הביא בתחילה את הטעם הראשון ואחר כך כתב בשם רש"י על הטעם השני: "ולי נראה לפרש הטעם"[37], דהיינו שזהו פירושו העיקרי של רש"י.

תירוצו של המהרש"א אינו מספיק

ואולם תירוצו של המהרש"א עדיין אינו מספיק. דברי המהרש"ל מבוססים על מחלוקת רש"י (ביצה שם ד"ה ולערב) ותוס' (שם ד"ה ולערב) בגדר האיסור ליהנות מאוכלין שהביא הגוי. שיטת רש"י ורבינו גרשום מאור הגולה ורבינו קלונימוס הזקן איש רומי (הו"ד ברש"י שם) שחכמים גזרו על הנאה ממלאכת יום טוב. ולכן במוצאי יום טוב ראשון יכול ליהנות מהאוכלין בכדי שיעשה, אף שעדיין הוא יום טוב שני של גלויות, ועדיין אסור לעשות את מעשה הלקיטה. ולדעת הלכות גדולות[38] ורבינו יצחק הלוי ור"י יש איסור להנות מהאוכלין עד מוצאי יום טוב שני של גלויות. וביארו התוס' שחכמים גזרו מחשש שיאמר לגוי לעשות. ולכן כל עוד אין אפשרות לעשות, אין אפשרות להתיר. ולכן צריך לחכות למוצאי יום טוב שני בכדי שיעשה.

---

37. ולא כפי הנדפס אצלנו: "טעם אחר נראה לי".

38. יצוין כי בהלכות גדולות שלפנינו (סי' טז עמ' ריג) איתא: "וגוי דאייתי דורון לישראל וכו' ביום טוב של גליות, אסיר למיכלינהו ביום טוב ראשון, ולאורתא בעי למשהי בכדי שיעשו ומותרין", ע"כ. ונראה שהדבר קשור למהדורות הרבות של ספר זה, ואכמ"ל.

ביאור טענת המהרש"ל

וזו הסיבה שטען המהרש"ל שיש למחוק את הטעם השני מדברי רש"י. דאם אכן היה מקום לגזור שמא יאמר לגוי לעשות, לא היה מקום להתיר במוצאי יום טוב ראשון, והיה רש"י צריך להסכים לדברי התוס' שאין להתיר אלא רק במוצאי יום טוב שני. ולא מסתבר לומר שגזירה זו מתחדשת דוקא בדבר שלא נעשה איסור בגופו. דאדרבה, דבר שנעשה בו איסור בגופו יש יותר סברה להחמיר בו, ומדוע הוא נמלט מהגזירה הזו. ויעוין בפני יהושע (כד ע"ב ד"ה בתוס' בד"ה לערב) שלכאורה נדחק מאד ביישוב קושיה זו.

רש"י לא קיבל את הכרח התוס'

אמנם נראה דהצדק עם המהרש"א ולא מטעמיה. ויש לקיים את הגרסה ברש"י, וכדמוכח מאותם ראשונים שמביאים להדיא את הטעם השני בשמו. והיינו משום שטענת התוס' אינה מוכרחת אליבא דרש"י. דאף אם אנו אומרים שחכמים גזרו שמא יאמר לגוי לעשות, אין הכרח לאסור ביום טוב שני. דהגע עצמך, מדוע שלא נאסור גם ביום ראשון שבא לאחר שבת ואולי גם ביום שני ושלישי וכו'. הרי יתכן שהוא יאמר לגוי לעשות לו מלאכה בשבת כדי לאכול ביום ראשון או שני. ואם חוששים לאסור כל יום שבו יתכן שהוא ישתמש במה שיעשה הגוי, היה צריך לחשוש גם בימים אלה. והעובדה שביום טוב שני אסור לעשות מלאכה זו בניגוד ליום חול שמותר במלאכה, אין לה שום שייכות לעצם החשש. ועל כרחך לא חוששים לכל זה. ומיד אחר שמסתיים יום טוב אליבא דאמת, יש להמתין רק בכדי שיעשה, ומותר באכילה. והשתא שפיר אומר רש"י דממה נפשך יש להתיר את האכילה במוצאי יום טוב ראשון, כי אם היום הקודם היה חול, לא היה בכך איסור. ואם הוא היה קודש, הרי עכשיו הוא חול, ואפשר לאכול. ולא גזרו חכמים את גזירתם כאילו ששני הימים הם קודש, וכפי שהוכיח רש"י מביצה שנולדה ומבר טביא.

לפי זה מיושב הטעם השני שבדבריו

ולפי זה אין שום מניעה להשאיר את הטעם השני ברש"י. דאמנם יש לגזור שמא יאמר להביא לו או שמא יביא בעצמו. אבל כל הגזירה הזו אינה שייכת אלא באותו יום בלבד. ולכן שפיר יכול לסבור רש"י שלאחר יום טוב ראשון יהיה אפשר להנות מהדבר.

כך מוכח להדיא מדברי העיטור ורבינו ירוחם

וכן מוכח להדיא מהעיטור שנקט כנ"ל בדעת רש"י ומאידך כשהציג את מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל (שם קמג ע"ב) נקט כך: "ואיכא פלוגתא ביני רבוותא איכא למ"ד לערב יום טוב שני אסורין בכ"ש כדי שלא יאמר לא"י ביום טוב ראשון לך והבא לי ביום טוב הלא"ה מותר כדין ביצה וההיא בר טביא" וכו', עכ"ל. הרי שהכניס מיניה וביה בדעת רש"י את הנימוק שלא יאמר לגוי. ויעוי"ש שתלה את הדבר במחלוקת אם אמרינן מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא. אבל לא עלה על דעתו לומר שמעצם העובדה שחוששים שמא יאמר לגוי, יש הכרח לאסור ביום השני. וכן מוכח להדיא מדברי ר' ירוחם שפסק (שם) כרש"י במחלוקתו עם תוס' הנ"ל, ומאידך הביא את דברי רש"י הנ"ל בטעמו השני.

הטעם השני מבוסס על כך שבדרבנן לא אסרו משום מוקצה ומשום הנאה מאיסור

ונראה שיש הכרח לומר בדעת רש"י שטעמו השני מבוסס על כך שבדרבנן אין מקום לגזור משום מוקצה וגם אין לאסור משום שנעשה באיסור. דאם היה מקום לאסור, לא היה מקום לחלק בינו ובין אחרים, ולא היתה מועילה העובדה שלעניין הגזירה שמא יאמר לגוי להביא, יש מקום לחלק. ומאידך גיסא, לפי מה שהתבאר לעיל, יוצא שטעם זה שייך גם במחובר, דלא מסתבר שהקלו בזה ולא חששו לכך, אלא שלא הזכיר זאת רש"י לעיל בנידון של מחובר, כיון שאין טעם זה מועיל לאסור לאחרים, והאיסור שעליו דובר לעיל היה גם לאחרים. ולכן הזכיר רש"י רק את איסור המוקצה. ונראה שמסיבה דומה הוא לא הזכיר בהתחלה גם את הסיבה שיש לאסור להנות ממלאכת איסור, והזכיר זאת רק בהקשר של הצורך להמתין בכדי שיעשה, דטעם זה אינו מועיל אלא רק לאיסור ההנאה שבדבר, אבל קודם לכן יש איסור אפילו לטלטלו משום מוקצה.

האור זרוע הסיק מרש"י שיש להתיר לקרוא איגרת שהובאה

והאור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' ב' אות ו) כתב וז"ל: "ופי' ה"ר ברוך מריגנשבורק זצ"ל שאם הביא לו נכרי כתב בשבת שאסור אפילו לעיין בו כך בלא קריאה, דנהי דליכא איסורא בהבאת גוי, דבדידיה קא טרח, סוף סוף בשביל ישראל הביאו ואסור להנות ממנו אותה הנאה. ואיני רואה דבריו בזה, דדבר הבא מחוץ לתחום אינו אסור אלא גזירה שמא ילך בעצמו ויביא, כדמוכח פי' רש"י גבי דורון שהביא גוי לישראל פרק אין צדין, אבל גבי כתב שבא מחוץ לתחום מעיר

אחרת יכול להיות דמותר, מפני שאין לירא שמא ילך בעצמו אחריו להביאו. מיהו מטעם אחר נראה בעיני שאסור לקרות אפילו בכתב שיש לו בבית שהובא לו מערב שבת, ואפילו כתוב בו מדברים המותרים בשבת כגון לשדך לתינוקת ליארס ותינוק ללמדו ספר, גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות" וכו', עכ"ל. ומבואר שהבין בפשטות כטעמו השני של רש"י, שאין מקום לאסור כלל משום ההנאה עצמה ממלאכת הגוי, ואין לאסור אלא רק מצד שמא יבוא לשלוח בעצמו[39]. והבין האור זרוע שגזירה זו יש לגזור רק במחוץ לתחום הסמוך לעיר, אבל מעיר אחרת אין לחשוש שמא ילך בעצמו ויביא, ואין לאסור. ומסתבר שה"ר ברוך הבין כפירוש הראשון של רש"י, ולכן אסר לאותו אדם. וכן נקטו בפשטות התוס' (ביצה שם ד"ה הבא ושבת קכב ע"א ד"ה ואם) ועוד ראשונים.

הראבי"ה נקט להלכה להתיר ליהנות מהבאת האיגרת

והראבי"ה (ביצה סי' תשמד) כתב וז"ל: "אם הביא גוי מחוץ לתחום כתב לישראל בשבת או ביום טוב שמותר לקבלו ואינו מוקצה, ולא מיבעיא לישראל אחר אלא לאותו שנשלח הכתב מותר, דליכא למיחש הכא שמא ירבה בשבילו, כדחזינא גבי גוי שהביא דורן לישראל וכו'. ומשום מוקצה ליכא, דהא דורן הבא מחוץ לתחום מותר לישראל אחר, ואילו היה מוקצה היה אסור לישראל אחר נמי", עכ"ל. הרי שגם הוא הבין שאין מקום לאסור ליהנות ממה שהגוי הביא. ולא ביאר הראבי"ה בדבריו מדוע שונה כתב הבא לישראל מחוץ לתחום מדורון הבא לו מחוץ לתחום, דלגבי דורון אסור לאותו ישראל ואילו כתב מותר לאותו ישראל.

אפשרות להבין דבריו על פי טעמו הראשון של רש"י

ונראה שיש שתי אפשרויות להבין בדבריו. ניתן לומר שהבין כטעמו הראשון של רש"י, שבכל איסורי דרבנן יש לאסור לאותו שנעשה עבורו, אלא שסבר הראבי"ה שיש הבדל בין איסור אכילה ובין איסור הנאה אחר כגון קריאת הכתב. דההבדל בין "לקבל" ובין "לאכול" שהוזכר לעיל בגמרא, אינו מבוסס על כך שבקבלה אין הנאה ובאכילה יש הנאה, דאם כן לא היה מקום לאסור רק את האכילה אלא היו צריכים לאסור אף את ההנאה. וע"כ דאכילה יש בה חומרא

39. אין הבדל עקרוני בין לשלוח בעצמו או ללכת בעצמו, ולכן האו"ז לא דקדק לומר בדיוק כלשון רש"י.

מיוחדת יתירה על טלטול ועל הנאה. ולכן יש הבדל בין דורון ובין כתב. בדורון הנידון הוא על אכילה, וזה לא הותר אלא לישראל אחר, אבל בכתב אין נידון של אכילה, ולכן מותר אף לאותו ישראל. דלא גזרו אלא רק על האכילה, אע"פ שהוא ודאי נהנה מקריאת הכתב. וכך מדויק הלשון שנקט: "מותר לקבלו", שהוא הלשון שאמור לעיל מיניה בגמרא בהנגדה לאכילה.

אפשרות להבין דבריו כטעמו השני של רש"י

ואפשרות נוספת להבין בדבריו היא כטעמו השני של רש"י. לפי טעם זה גם באיסורי דרבנן לא גוזרים על אותו ישראל שנעשה עבורו אלא אם כן יש חשש שמא ילך להביא בעצמו. והבין הראבי"ה שהגזירה שמא יביא בעצמו או ישלח בעצמו לא שייכת בנידון של כתב אלא רק בדורון. ובכך יש שתי אפשרויות: האחת, שהגעת כתב היא דבר שאינו ידוע בדרך כלל מראש, ולכן לא שייך לגזור שמא יעשה כן מעצמו בעצמו. והשניה, שדורון מגיע משדות או ביברין שמחוץ לתחום אבל כתב מגיע מעיר אחרת. ויש לחשוש רק שמא ילך מחוץ לתחום בעצמו או על ידי שליח, אבל לא חוששים שילך לעיר אחרת. וכך מרומז בלשון האור זרוע (שם) שביאר את ההבדל: "אבל גבי כתב שבא מחוץ לתחום **מעיר אחרת** יכול להיות דמותר, מפני שאין לירא שמא ילך בעצמו אחריו להביאו", עכ"ל. וכן הוא בלשון המרדכי דלקמן. ומיהו מהעובדה שהראבי"ה נקט בפשיטות מחוץ לתחום אף בנידון של כתב, משמע לכאורה שאין הוא בא לחלק בין עיר אחרת ובין חוץ לתחום. ועכ"פ ברור בדברי האור זרוע והמרדכי שהבינו את דברי הראבי"ה על פי טעמו השני של רש"י.

ראשונים רבים נוספים התירו ואף תלו את הדבר ברש"י

ואת דברי הראבי"ה הללו הביאו עוד ראשונים ונקטו בפשטות להיתרא. האור זרוע (שם ובהל' יום טוב סי' שנח) הביא את דברי רבו הראבי"ה הנ"ל בשמו. וכן הועתקו דבריו בשו"ת המהר"ם[40] (דפוס פר' סי' תרנז) והביאום גם המרדכי (ביצה סי' תרסה) והאגודה (ביצה סי' יט). ובמרדכי שם מבואר עוד יותר במפורש שכך הם דברי רש"י, שכתב וז"ל: "ועוד, דבר הבא מחוץ לתחום אינו אסור אלא גזירה שמא ילך

40. כנ"ל, בשו"ת מהר"ם דפוס פראג חלק גדול מאד מהתשובות אינו למהר"ם עצמו, ולכן אי אפשר להוכיח מתשובה זו באופן ברור על דעת המהר"ם עצמו.

בעצמו ויביא, כדפירש רש"י פרק אין צדין גבי גוי שהביא דורון לישראל, אבל כתב שהובא מחוץ לתחום, מעיר אחרת, אין לירא שמא ילך בעצמו. וגם משום מוקצה אין לאסור" וכו', עכ"ל. הרי שנקטו כולם בפשטות שאין לאסור מצד עצם ההנאה אלא רק מצד החשש שמא ילך בעצמו ויביא, ואין לגזור כן אלא רק בדבר הבא מחוץ לתחום הסמוך לעיר, אבל לא בדבר הבא מעיר אחרת. וההגה"מ (הל' יו"ט פ"ב אות כ) כתב כדברים הללו בשם הראבי"ה, שאין איסור הנאה ואין איסור מוקצה בכתבים הבאים לישראל מחוץ לתחום, והוסיף שכן הורה רבו המהר"ם. ובמקום אחר (הל' שבת פכ"ג אות ט) כתב שבאופן עקרוני גם הרא"ם ורבינו ברוך ממגנצא[41] התירו ליהנות מהכתבים הללו, אלא שהתירו רק לעיין ולא התירו שיקרא בפיו, ורבינו ברוך התיר "ובלבד שלא יגע בהן הישראל אלא יגע הנכרי".

טעמי התוס' ור"ת להיתר

והתוס' (שבת קטז ע"ב ד"ה וכ"ש) דנו בהיתר הקריאה של איגרות השלוחים ממקום למקום שנהגו העולם לקרות בהן בשבת, ואמנם עיקר דיונם היה מצד גזירת קריאת שטרי הדיוטות, אבל כתבו בכלל דבריהם "דפעמים שיש בהן פיקוח נפש", עכ"ל. והטור (סי' שז אות יד) כתב וז"ל: "ראיתי כתוב על שם הר"מ מרוטנבורג שמותר לקרות בכתב שהובא לו בשבת, רק שלא יגע בו. ואני תמה, כיון שאסור ליגע בו משום שהובא בשבילו, למה מתיר לקרותו, והלא קריאתו היא הנאתו. ור"ת היה אומר: אחֵר שלא הובא בשבילו יכול לקרותו, הואיל ולא הובא בשבילו. אי נמי אפילו מי שנשלח לו יכול לקרותו, שהרי השולח שלחו בשביל עצמו ולא בשביל אותו שהוא שלוח אליו", עכ"ל. אבל לכאורה טעם זה אינו מספיק ואינו מובן, שהרי פעמים רבות עיקר מטרת שליחת האיגרת היא בשביל מקבל האיגרת. ויעוין בדרישה (סק"ו) שנדחק לכאורה לבאר את דברי ר"ת אלה.

ביאור דינו של המהר"ם לפי ההגה"מ והפרנס

אמנם לפי מה שמעיד ההגה"מ תלמיד המהר"ם הורה רבו שאין לחוש כלל לאיסור הנאה ממלאכת הגוי ואף לא לאיסור מוקצה וכנ"ל[42]. ונראה שחשש רק

41. רבנו ברוך בן ר' שמואל ממגנצא, תלמיד מובהק לרא"ם בעל היראים. חיבר את "ספר החכמה" ופירוש על מסכת נדרים, וכן פיוטים וקינות וזמירות לשבת (וביניהם ברוך א-ל עליון) שנאמרים בקהילות ישראל.

42. כאמור לעיל, ממה שכתוב בשו"ת מהר"ם ד"פ אין להוכיח על דעת המהר"ם.

מצד דין הנחה, שמא ייקחנו בעצמו מיד הגוי, ואז עלול לעבור על הנחה כשהגוי עשה את העקירה וההולכה, ויש בכך סרך איסור. וכן נראה להדיא בדברי הפרנס (סי' שכז), שהיה מתלמידי המהר"ם וכתב את מנהגיו, וז"ל: "גוי המביא כתב לישראל ביום טוב או אפילו בשבת מחוץ לתחום מותר לישראל לקבלו ואינו מוקצה. ולא מבעיא לישראל אחר, אלא אפילו לאותו ישראל שנשתלחו לו מותר לקבלו ולקרותו. ויש נוהגים לומר לגוי להניח הכתב לפני היהודי על הארץ או על כלי או בחיקו על בגדיו ומשם יקחנו היהודי ולא יקבלנו מיד הגוי לידו", עכ"ל. ומבואר להדיא שלא מצד טלטול נגעו בה, דהא אחר שהגוי מניחו על בגדיו יכול ליקחנו היהודי, אלא המקום לחוש לאיסור הוא משום שמא יניח הישראל לאחר העקירה וההבאה של הגוי.

מדברי התשב"ץ קטן נראה יותר שהמהר"ם כן חשש למוקצה

אמנם התשב"ץ קטן (סי' נז) שהיה אף הוא מתלמידי המהר"ם וכתב אף הוא את מנהגיו, כתב וז"ל: "ואומר שמותר לקרות כתבים שהובאו בשבת, רק שלא יגע בהם. [מיהו יש נוהגים היתר ליגע בכתבים, רק שלא יקחנו הוא מיד הגוי. ע"כ]", עכ"ל. ובסתמא דמילתא נראה שאם יש איסור נגיעה ולא רק איסור לקיחה, יש בכך חשש של מוקצה; דאם כל החשש הוא רק שמא יעשה הנחה בעצמו, לא היה מקום לאיסור גורף ומוחלט של נגיעה. וכך נראה גם מדברי רבינו ברוך שהובא לעיל בדברי ההגה"מ, שיש בכך איסור מוקצה.

הב"י ביאר את המהר"ם כפי הדעה שהמהר"ם אסר משום מוקצה

והב"י (שם) הביא את דברי הטור הנ"ל בשם המהר"ם וכתב על כך: "ודע שהגהות כתבו שהורה מהר"ם כראבי"ה, וכדי שלא יסתור למה שכתב רבינו בשמו צריך לומר דלא קאי אלא למה שהתיר ראבי"ה לקרות בהן, לאפוקי מאור זרוע שאסר לקרות בהם", עכ"ל. וכוונתו לומר שבהכרח צריך לומר שהוא אסר משום מוקצה ורק התיר את הקריאה. אבל כאמור ההגה"מ כותב להדיא שאין לחשוש לאיסור מוקצה ושכן הורה רבו המהר"ם. וע"כ צריך לומר כפי שמבואר להדיא בדברי הפרנס, דהאיסור הוא רק משום הנחה. וכן כתב להדיא המהר"ם מינץ (סי' קטז) שזהו טעם האוסרים בנגיעה, ד"חיישינן שמא טרם שעומד השליח לפוש יקח היהודי הכתבים מידו והוי חצי מלאכה דזה עוקר וזה מניח. לכן צריך הגוי להניח על הארץ או על השולחן כדי שיעשה הגוי ג"כ הנחה", עכ"ל. אבל נראה לכאורה

שזה קשה, דלא היה להם לאסור באופן מוחלט, והיה רק צריך להזהיר שלא לקחת את הדבר מידו של הגוי, וכמו שמחלק התשב"ץ עצמו להדיא בין הדברים.

מדברי האגודה נראה שחשש לאיסור מוקצה אף שהתיר את ההנאה

ובאמת האגודה (ביצה סי' יט) הביא אף הוא את דברי הראבי"ה שמתיר לקבל איגרת מן הגוי. וכתב על כך: "ואני נהגתי לומר לאחר לקבלו ולקרותו לי, אולי יש בו צורך נפש", עכ"ל. ונראה שחשש לאיסור מוקצה. דממה נפשך, אם הוא היה אוסר את ההנאה, לא היה אפשר שגם אחר יקרא לו[43]. ואם הוא היה מתיר את המוקצה, מדוע אחר היה צריך לקבלו. ועל כרחנו צריך לומר שהוא הבין שיש איסור מוקצה על האדם שאליו הגיע האיגרת, ואין איסור מוקצה לאדם אחר. ובזה הוא לא קיבל את טענת הראבי"ה וראשונים נוספים שטענו שלא יתכן שיש איסור מוקצה, דלא יתכן שיתירו לאדם אחר. וכנגד זה הבין האגודה שמצינו בכמה עניינים שבהם דבר מסוים הוא מוקצה לאחד ואינו מוקצה לאדם אחר (עיין שבת מז ע"א, ותוס' קכז ע"ב ד"ה כיון, ותוס' מו ע"ב ד"ה מי, ושלטה"ג כא ע"ב אות א' ומג"א סי' שח סקע"ט וט"ז שם סקכ"ה ומשנ"ב שם ס"ק קע).

הגר"א מתקן נוסח בדברי המרדכי ומקשה סתירה בשו"ע

ובשו"ע (סי' שז סי"ד) כתב וז"ל: "לקרות באגרת השלוחה לו, אם אינו יודע מה כתוב בה מותר, ולא יקרא בפיו אלא יעיין בה. ואם הובאה בשבילו מחוץ לתחום, טוב ליזהר שלא יגע בה", עכ"ל. הרי שהביא את דעת הראשונים הנ"ל להלכה, והתיר מעיקר הדין ליהנות ממעשה הגוי. והגר"א (שם סקל"ה) כתב וז"ל: "והנה המרדכי [סוף פרק קמא דיום טוב] מתיר, משום דהאיסור שמא יאמר לגוי להביא, אבל כתב שהובא מעיר אחרת אין לחוש לזה, שלא ידע מזה. ושם כתב במרדכי שמא ילך בעצמו כדפירש רש"י, וכל זה טעות סופר, וצריך לומר שמא יאמר, וגם כן צ"ל כדפירש ר"י. וכן כתב הרשב"א בתשובה והביאו ב"י [בסי' תקט"ו] וכמו שכתוב לקמן בשו"ע [ס"ס תקט"ו]. והנה זה לדעת ר"י דוקא, אבל לדעת רש"י אסור, שהטעם שלא יהנה, והנה מפורש בדבריהם הנ"ל שהוא דוקא לדעת ר"י כנ"ל. ולפיכך דברי שו"ע

43. ולא ניתן לומר שהבין שאין לחלק בין דורון לכתב, ואיסור ההנאה הוא רק לו ולא לאחרים. דפשוט שבקריאת כתב כל ההנאה היא מכך שיודעים מה נאמר בו. והעובדה שאחר מקריא לו, אינה מבטלת את ההנאה של מקבל המכתב, ואין כאן הנאה של מקריא המכתב.

תמוהים, שהוא פסק כדעת רש"י [ריש סי' תקט"ו]", עכ"ל. ומדברי הגר"א נראה שנקט כדברי מהרש"ל, ולא גרס את התירוץ השני בדברי רש"י. ולפי זה טען הגר"א שבעל כרחנו יש מקום להתיר לקרוא את האיגרת רק לפי ר"י. דרק לשיטתו אפשר לומר שהחשש הוא שמא יאמר לגוי, וחשש זה אינו קיים בקבלת איגרת. דאין הוא יודע שהיא אמורה להגיע אליו, ואין לחשוש שיבוא לומר לגוי להביא לו. אבל לפי רש"י שאסרו על ההנאה ממלאכת הגוי, אין אפשרות להתיר, דהא עכ"פ הוא נהנה ממלאכתו. ואולם מבואר בשו"ע (סי' תקטו) שהוא פוסק דוקא כרש"י, ולכן הוא מתיר כבר בליל יום טוב שני וכשיטת רש"י ולא במוצאי יום טוב שני כשיטת ר"י.

מסקנת הבה"ל לדינא על פי דברי הגר"א

והמשנ"ב (שם סקנ"ה) כתב על היתר השו"ע לקרוא באיגרת וז"ל: "ואף דדבר שהובא מחוץ לתחום קי"ל דאסור ליהנות ממנה מי שהובא בשבילו, ואף הכא הלא הקריאה והעיון הנאה היא לו, התם טעמו משום גזירה שמא יאמר לא"י שיביא לו מחוץ לתחום, אבל הכא באגרת לא שייך לומר כן, שאינו יודע מי ישלח לו, וגם י"ל דלא חשיב הנאה כיון שאינו נהנה מגופה של מלאכה", עכ"ל. ובבה"ל (שם ד"ה טוב ליזהר) כתב וז"ל: "טוב ליזהר שלא יגע בה - אבל הקריאה או עכ"פ העיון מותר כמבואר בב"י, ורק על הנגיעה מחמיר לכתחלה דטוב ליזהר וכו'. אבל על עצם הקריאה או העיון מפקפק הגר"א מאד, הלא נהנה מי שהובא בשבילו מחוץ לתחום, ואף שמיישב לבסוף דהשו"ע יסבור כהפוסקים דס"ל דטעם האיסור שאסרו ליהנות בשבת מי שהובא בשבילו איננו מטעם שלא יהנה ממלאכת שבת כ"א מטעם שלא יאמר לא"י להביא לכתחלה בשבת וזה לא שייך כאן וכמ"ש במ"ב ע"ש בהגר"א, אבל נמצא לפ"ז דדין זה יהיה תלוי באשלי רברבי. היוצא מדברינו דעל הנגיעה אין להחמיר כלל, אבל על הקריאה והעיון נכון מאד להחמיר מי שהובא בשבילו אם לא לצורך גדול דאז יש לסמוך על המקילין", עכ"ל. ואם כן מכוח קושיית הגר"א ועל פי מה שתלה הגר"א את הדין במחלוקת רש"י ור"י פסק הבה"ל שאין להתיר אלא רק לצורך גדול.

בכל המקורות הרבים כתוב לא כפי שתיקן

אמנם דברי הגר"א לכאורה תמוהים מאד. קשה מאד לומר שנפלה טעות סופר בדברי המרדכי, שהרי המרדכי מצטט את הראבי"ה, והעתיקו אותו גם

המהר"ם והגהות מיימוניות, וכנ"ל. וכן כתבו האור זרוע והעיטור ושבה"ל ורבינו ירוחם בשם רש"י, וכנ"ל. ולא יתכן שהשתבשו הדברים בכל המקורות הללו. ומבואר להדיא בדבריהם שאותו חשש שמוזכר ברש"י אינו אמור להיות שייך בנידון של הבאת איגרת מחוץ לתחום.

אין מקום לקושיה על השו"ע לפי מה שהתבאר

וכבר התבאר לעיל מתוך לשונותיהם איך דבריהם מיושבים לפי הטעם השני של רש"י. והתבאר גם איך הטעם השני בדברי רש"י אינו סותר לשיטתו בעניין היתר במוצאי יום טוב ראשון, וכפי שנקטו חלק מהראשונים להדיא. ולפי זה פסק השו"ע מובן ומיושב בפשיטות. ולכן נראה שצודקים דברי השו"ע, ואין דבריו תלויים במחלוקת, ואפשר להקל בשופי דלא גזרו במקרה זה לכו"ע.

יוצא מדברי הפוסקים שבאופן עקרוני אפשר ליהנות מאיסורי דרבנן שעושה הגוי

ויוצא מנידון זה לדינא שבהכרעה המעשית נקטו כל הפוסקים הללו[44] כפירושו השני של רש"י, שבאופן עקרוני אין צורך לחשוש לאיסור ההנאה ממלאכת הגוי כשמדובר על איסור דרבנן, ובאופן עקרוני אין מקום לחלק בין אותו ישראל ובין ישראל אחר. ולא נאסר לאותו ישראל אלא רק במקרה שיש לחשוש שיבוא לעשות בעצמו, אבל כשאין חשש כזה, אין לאסור. והראשונים לא הצריכו שיהיה היתר מיוחד המפורש בחז"ל שבמקרה כלשהו החשש לא קיים, ומותר ליהנות, אלא כיון שהיה נראה להם שאין מקום לחשש על פי סברתם והבנתם במציאות, הם מצאו לנכון להקל. דהא משלוח איגרת אינו מפורש בגמרא להיתר, ואדרבה, הבאת דבר מחוץ לתחום מפורשת להדיא לאיסור לאותו ישראל שנשלח לו, ובכל זאת כיון שהיה ברור להם שבמציאות חשש זה אינו שייך, הקלו בדבר למעשה. ועל כרחך דהיינו משום שהבנתם היתה שבאופן עקרוני הדבר אמור להיות מותר אלא אם כן מצינו להדיא שחכמים אסרו עליו ועל שכמותו.

היתר זה אינו תלוי כלל בספק פיקוח נפש

וההיתר בכך אינו תלוי כלל בפיקוח נפש או בספק פיקוח נפש, דלא הזכירו הראשונים תנאי זה כלל, וביארו בפשטות מדוע אין לאסור בגלל סיבות שהיה

44. בדעת הראב"ה אפשר לומר שהבין גם כטעם הראשון של רש"י וכאמור לעיל.

מקום לאסור בגללן. ואדרבה, מפורש בדברי חלק מהם שכדי לפתור את בעיית שטרי הדיוטות הם ציינו שמספיק שיש בכך צורך גדול, ומיניה וביה מוכח שאין בכך בהכרח ספק פיקוח נפש. ובזה יש לדחות את דברי הפמ"ג (א"א שם סקל"א) שהעמיד את הדין דוקא בכגון ש"יש בו קצת פיקוח נפש", דכאמור הראשונים לא תלו את ההיתר בדבר זה. ויעוי"ש שהגיע למסקנה זו כיון שבדין הנאה מדבר שהובא מחוץ לתחום (סי' שכה ס"י) הוא נסמך לדברי השו"ע שאסר לאותו ישראל ליהנות מדבר שהובא דרך כרמלית. אבל דברי השו"ע שם אזלו דלא כראשונים שמביא הרמ"א שם שמקילים בעיקר דין זה, ואף מתירים לכתחילה לומר לגוי לעשות איסור דרבנן כשיש בכך צורך שבת.

י. היתר הרמיזה של האגודה

האגודה מתיר ליהנות מהבאת הגוי ואף מפתיחת האיגרת על ידו

והנה, האגודה (ביצה שם) אחר שהביא את דברי הראבי"ה, הוסיף וז"ל: "ואני נהגתי לומר לאחר לקבלו ולקרותו לי, אולי יש בו צורך נפש. ואם היה חתום או קשור, אני רגיל לומר לכותי: אינני יכול לקרותו כל זמן שאינו פתוח", עכ"ל. ומכך שהוא נוקט כדעת הראבי"ה וסיעתו להלכה, נראה שהוא סובר שבסתמא דמילתא יש להקל ליהנות ממעשה הגוי במילי דרבנן, וכנ"ל. ואולם במקום אחר (שבת סי' קנ) כתב האגודה וז"ל: "אם רוב כותים רוחץ מיד אחר שבת. משמע דבר הנעשה בשביל כותי אין צריך להמתין בכדי שיעשו; הנעשה בשביל ישראל צריך להמתין בכדי שיעשו. ובדרבנן, כגון דבר הבא חוץ לתחום, איכא פלוגתא דרבוותא אם צריך להמתין, ונהגו להחמיר", עכ"ל. ולכאורה מבואר מדברים אלה שהמנהג הוא להחמיר ולא ליהנות ממעשה הגוי אף במילי דרבנן כגון דבר הבא מחוץ לתחום. ואם כן לא מובן לכאורה מדוע הקלו בקריאת איגרת. ונראה שהאגודה סבר שכיון שהדבר אינו מוכרע למעשה, ורק המנהג הוא להחמיר, יש אפשרות להקל כשיש בכך ספק "צורך נפש". ונראה ברור שאין כוונתו לפיקוח נפש אלא לצורך חשוב או לצורך הגוף, וכמו שנקטו כמה ראשונים להדיא לשון "צורך הגוף" בעניין זה, על בסיס הגמרא (כתובות ז' ע"א) שריבתה צרכים אחרים השווים לכל נפש מלבד צורך אוכל נפש. וכן מצינו בראשונים שהגדירו צורך נפש כצורך הדומה לאוכל נפש אלא שאינו בעניין של אוכלין אלא צרכים אחרים (עיין תוס' ביצה יב ע"א ד"ה ה"ג רש"י, רשב"א שם כא ע"ב ד"ה והרמב"ן נ"ר, מאירי שם ד"ה אמר המאירי וכב ע"א ד"ה מי שחש ועוד).

ולכן הוא היקל גם ברמיזה לפתוח את האיגרת, והיינו משום שגם זה הוא רק איסור דרבנן ולא איסור דאורייתא, כיון שהוא מקלקל את המעטפה או את החותם. והרי הוא כמו שובר את החותלות של גרוגרות ותמרים (שבת קמו ע"א) שברור לכולי עלמא שאין בכך אלא רק איסור דרבנן.

אין בפתיחת האיגרת אלא איסור דרבנן שהותר ע"י גוי לסיעת הראשונים הנ"ל

ואמנם הפר"ח (יו"ד סי' קיח סקי"ח) כתב שיש איסור דאורייתא בפתיחת האגרת משום שאין זה מקלקל כיון שהוא מתקן בכך שאפשר יהיה לקרוא את האגרת. ולכאורה דבריו תמוהים מאד, דהא ההנחה הבסיסית בסוגיית שובר אדם חבית (שבת שם) היא שקלקול וסתירה של הכלי או המעטפה כדי לקחת משהו שנתון בהם אינו נחשב תיקון. ולדעת רש"י אין בכך איסור כלל, ולדעת התוס' יש איסור רק בכלי שיש לחשוש בו שיתכוון בכך לעשות כלי ולא במוסתקי ופשיטא שלא בנייר בעלמא. ודעת הרשב"א והר"ן שרק בכלים גדולים גזרו. ולדעת הרמב"ם אין איסור כלל, דלא שייך בזה סותר. והתבארו שיטות אלה במקום אחר (ט"ח שבת ח"ב עמ' שנח-שסו). ועכ"פ פשוט וברור לכולם שאין בכך איסור דאורייתא. ולא דמי כלל לסותר על מנת לבנות. ראשית, דאין כאן סותר על מנת לבנות במקומו אלא שלא במקומו (שבת לא ע"ב), והלכה כר' יוסי בזה (רמב"ם הל' שבת פ"א הי"ח). ושנית, אף לדעת ר' יהודה אין איסור אלא כשהוא בונה אחר כך שהוא היפך הסתירה וכן מדליק שהוא היפך הכיבוי. אבל כאן אין שום שייכות בין הקריעה ובין הקריאה. ודלא כמו שכתב בבה"ל (סי' שמ סי"ג ד"ה הניר) דלדעת רש"י אליבא דר' יהודה יש בכך חיוב דאורייתא של סותר על מנת לבנות שלא במקומו.

האגודה היה יכול לפתוח בעצמו אלמלא איסור מוקצה

ויתירה מזו נראה שאם ברור שהצורך שלו הוא צורך נפש יש מקום להתיר את הדבר לכתחילה. דהא התוס' וסיעתם מתירים את שבירת החבית לאו דוקא רק לצורך אוכל נפש אלא לכל צורך נפש. וגם הר"ן (על הרי"ף סא ע"ב ד"ה מתניתין) כתב שאפשר להתיר בכל "צורך שבת". ואם כן נראה שאם היה ברור לאגודה שיש בכך צורך נפש, הוא היה יכול לתת ליהודי אחר לפתוח לו את האיגרת; אך משום שלא ידע זאת בבירור, וכלשונו: "**אולי** יש בו צורך נפש", הוא לא יכול היה לתת זאת ליהודי אחר, ולכן היה צריך לתת לגוי לפתוח.

יא. רמיזה לגוי

שלא במקום דליקה או הפסד אסור אפילו לרמוז לגוי

והנה, בגמרא (קכא ע"א) מבואר שאסור גם לרמוז לגוי לעשות מלאכה בשבת, ורק בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד. וכן מבואר להדיא בגמרא (כתובות ע' ע"ב) דהא דאמר ר' אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד, בא לאפוקי שאר איסורי שבת, שלא התירו לומר דבר זה אלא רק במקום דליקה. וכן כתב שם רש"י וז"ל: "שאר איסורי שבת - דחמירי, ולא התירו בה לומר העושה לי מלאכה זו אינו מפסיד כדי שישמעו גוים ויעשו" וכו', עכ"ל. ואמנם נחלקו הראשונים אם הותר הדבר רק בדליקה או גם בשאר הפסדי ממון. דעת התרומה (סי' רמו) והרשב"א (ח"א סי' תשפד) והסמ"ג (לאוין סה) והסמ"ק (סי' רפב, עמ' רצה) להחמיר, ודעת בה"ג (שבת פט"ז עמ' קכז) והראבי"ה (שבת סי' רנז) והאור זרוע (הל' שבת סי' לו אות ג) והרא"ש (פט"ז סי' י) והטור (סי' שלד אות כו) והשו"ע (שם וסי' שז סי"ט) להקל. אבל ברור לכו"ע שבמקום דליכא הפסד, אסור לרמוז לגוי לבוא ולעשות מלאכה.

ביאור דברי האור זרוע שמחלק בין אמירה לרמיזה

והאור זרוע (שם) כתב להדיא שיש איסור גמור לרמוז לגוי, ואיסור זה קיים ב"מלאכה בעלמא כגון לבנות ביתו או לתפור בגדיו, אבל להציל כל הצלות שווים להתיר. ומותר לומר כל המציל ממוני מהפסד זה לא הפסיד, וכן הלכה למעשה. וכן שמעתי שכך הורה מורי אב"י העזר"י והיה גבור בתורה ובעל הוראות וראוי לסמוך עליו", עכ"ל. ובהמשך (סי' פה) כתב וז"ל: "וכשם שאמירה לגוי בשבת שבות כך רמיזה לגוי בשבת נמי שבות כדפרישית בהלכות ערב שבת גבי ההיא דאמר ר' אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד. והא דקיימא לן כר' יהושע בן קרחה דאמר מותר לאדם לומר לחבירו נראה שתעמוד עמי לערב, ופירש רש"י זצ"ל: עכשיו נראה אם תעמוד עמי לערב אם תבוא אלי לכשתחשך, ושניהם יודעים שעל מנת לשוכרו בפעולתו הוא מזהירו, וכיון דלא מפרש בהדיא שרי, עכ"ל - התם הוא רמיזה לצורך מוצאי שבת, אבל רמיזה לגוי כדי לעשות בשבת ודאי אסיר. ואמירה לגוי מערב שבת כדי שיעשה הגוי בשבת איני יודע אי אסור אי לאו, דמידי הוא טעמא אלא כדי שלא יביא עצמו לידי שיעשה, ובערב שבת לא

שייך למיגזר, או דילמא לא שנא. וה"ר ברוך ב"ר יצחק כתב בספר התרומה (סי' רכב): ואסור לומר לגוי בערב שבת עשה האש בשבת או להדליק הנר, אבל לאחר השבת מותר לומר לעבדו או לשפחתו למה לא עשית האש ולא הדלקת הנר בשבת שעברה, אף על פי שנראה הערמה כדי לעשות לשבת הבאה, עכ"ל. ואיני יודע, דכשידליק הנר או יעשה האש לצרכו שאסור ליהנות ממנו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש איסור רמיזה, אבל אין הוא שווה במהותו לאיסור האמירה. ועל כרחנו צריך לומר בדעתו שאין מחשיבים את הרמיזה כאילו שהוא אמר להדיא, אלא האיסור הוא שמא יבוא לעשות בעצמו, ולכן כשרומז בשבת על עשייה לאחר שבת אין איסור. ובזה שאני רמיזה מאמירה מפורשת, דבאמירה מפורשת אסור אפילו כשאומר על עשייה לאחר השבת. ונראה דהיינו משום שבאמירה יש איסור עצמי משום "ודבר דבר", ולכן הוא בלתי תלוי בחשש שיבוא לעשות בעצמו. ואיסור עצמי זה אינו קיים ברמיזה, דהא אין הוא מדבר דבר האסור.

יש לדון אם ספקו של האור זרוע הוא גם על רמיזה

ובדברי האור זרוע לא ברור אם מה שהוא מסתפק על אמירה לגוי מערב שבת הוא דוקא באמירה ולא ברמיזה, וברמיזה מערב שבת ברור לו שיש להתיר או שדן באמירה רק משום שזהו עיקר האיסור, אבל באמת בכלל הספק הוא גם אם מותר לרמוז מערב שבת. לפי האפשרות הראשונה ההיתר של התרומה לרמוז ביום חול היה פשוט גם לאור זרוע, ולא הביאו אלא רק בגלל איסור האמירה מערב שבת המפורש בו, ומשום שהיתר ההנאה בשבת עצמה לא היה מובן לו. אבל לפי האפשרות השניה מלבד מה שהוכיח על איסור האמירה מערב שבת הוא גם פושט את ספקו לגבי ההיתר לרמוז ביום חול.

ביאור דבריו בספקו ובראייתו מהתרומה

ומדברי האור זרוע שהגדיר את ספקו: "דמידי הוא טעמא אלא כדי שלא יביא עצמו לידי שיעשה, ובערב שבת לא שייך למיגזר, או דילמא לא שנא", נראה לכאורה שלא סבר שיש לחלק בין אמירה לרמיזה. דהצד ש"לא שנא" הוא שמכיון שיש חשש שמא יעשה בעצמו משום שסומך על כך שהמלאכה תיעשה, יש מקום לחשוש לכך גם אם יאמר כך בערב שבת. דכאשר תגיע השבת והגוי לא יעשה מה שאמר לו בערב שבת, הישראל עשוי לעשות בעצמו. ואם כן, לכאורה אין מקום לחלק בזה בין רמיזה לאמירה. דחילוק זה שייך לכאורה רק בהקשר של "ודבר

דבר", שלא היתה אמירה בשבת. אבל בהקשר זה אין מקום לחלק. ולפי מה שמתבאר מהתרומה שיש חילוק אף בעניין זה, על כרחנו צריך להבין שאמירה חמורה יותר מרמיזה אף לעניין זה, ומשום שבאמירה הוא "עושהו שלוחו ממש", כלשון רש"י (קכא ע"א ד"ה כבה הוא), ומה שאין כן ברמיזה.

יישוב סתירה לכאורה בדברי האור זרוע

ויש להעיר דהאור זרוע עצמו (ח"ד פסקי ע"ז סי' קב) כתב וז"ל: "תנו רבנן: לא יאמר אדם לחבירו בשבת הנראה שתעמוד עמי לערב. ר' יהושע בן קרחה אומר: אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. אמר רבה בר בר חנה: הלכה כר' יהושע בן קרחה. פי' רש"י זצ"ל: [ר'] יהושע בן קרחה אומר אומר אדם לחבירו - ישראל, אבל לגוי לא, משום שבות דגוי קא מהדר ליה, כמה יתן לו שכר ודמי לתנאי. אבל ישראל מותר, משום דשומע ושתיק ולא דמי לגוי", עכ"ל. ומבואר שאין לדמות את היתר הרמיזה לישראל לרמיזה לגוי. ומה שהותר לרמוז לישראל לצורך אחר השבת לא הותר לרמוז לגוי. וכן כתב בשמו בהגהות אשר"י (ע"ז פ"א סי' ב), וכן כתב הדרכ"מ (סי' שז אות ד) בשם הגהות אשר"י. ואם כן לכאורה לשיטתו של האור זרוע הוא לא היה יכול לנקוט בפשיטות שמותר לרמוז לגוי לעשות מלאכה אחר השבת. אבל נראה דכיון שהטעם לאיסור הוא רק מצד שהגוי יחזור וישאל אותו מה שכרו, ויצא שהוא ידבר על כך מפורשות בשבת עצמה, יש מקום להבין שבאופן עקרוני אפשר להתיר לרמוז לגוי לעשות מלאכה אחר השבת. ובשו"ע (שם ס"ז) הביא את הדין הזה בישראל. אבל האחרונים נקטו שהדבר מותר גם בגוי, וכמו שכתב המשנ"ב (שם סקכ"ח).

ראשונים התירו לרמוז לעשייה בשבת עצמה אם יכול בדרך היתר

ועל פי אותו יסוד של היתר שכתב האור זרוע, מצינו היתר נוסף של רמיזה שכבר הובא לעיל (עמ' תמא) משו"ת המהר"ם (ד"פ סי' תקנח) וז"ל: "אבל אסור לומר לה לטלטל הנר לצורך ישראל. ומורי הגיד שרא"ם היה לו שפחה ששמה הידרון, ובליל שבת כשמורי הרואה רצה לילך לישן אמר רא"ם לשפחה לכי ותחלוץ לשמואל מנעליו, והיא הרגישה ולקחה הנר והלכה עמו להאיר לו", עכ"ל. ומבואר שהתירו לרמוז לשפחה לעשות מעשה שאסור לעשותו בשבת, כיון שהיה היתר ליהנות ממנו. ובטעם הדבר נראה דלא אסרו רמיזה אלא שמא יבוא לעשות מעשה בעצמו. אבל אם יוכל לעשות את המעשה בעצמו באופן של היתר, אין

מניעה לרמוז לעשות את המעשה בדרך של איסור. ואמנם לומר להדיא אסור, כיון שאיסור האמירה יש בו החומרא ש"עושהו שלוחו ממש", וכן יש בו החומרא של "ודבר דבר". אבל כשאינו אומר במפורש אלא רק רומז, לא נותר אלא החשש שמא יבוא לעשות בעצמו, וזאת לא גזרו כשיכול לעשות בדרך של היתר.

האגודה רמז לגוי לפתוח את האיגרת כהיתר הראשונים הנ"ל

ולעיל (עמ' תעד) הובאו דברי האגודה (ביצה סי' יט) שהתיר לרמוז לגוי לפתוח את האיגרת בשבת. ולפי מה שהתבאר נראה דכיון שהוא היה יכול לתת לישראל אחר לפתוח לו ולקרוא עבורו, ורק עליו בעצמו היה איסור מוקצה, לכן הוא יכול היה גם לרמוז לגוי לפתוח לו את האיגרת. והנהגת האגודה עולה בקנה אחד עם כל דברי הראשונים הללו. ואין כאן היתר רמיזה מיוחד, ואין בסגנון דבריו אל הגוי שום דבר מיוחד שיש בו להתיר את הרמיזה.

הב"ח מציין שנהגו ישראל לרמוז לגוי להטיב את הדלקת הנר

והטור הביא (סי' שז אות ב) את דברי התרומה והסמ"ג (הו"ד לעיל) שהתירו לומר אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת, וכתב על דבריהם: "ומסתברא קצת לאיסור", עכ"ל. וכתב על כך הב"ח (שם ד"ה ומש"כ רבינו ומסתברא) וז"ל: "לפע"ד נראה דהעיקר כספר המצוות, שהרי בסמוך יתבאר דמותר לומר לחברו בשבת הנראה שתעמוד עמי לערב, דאף על פי דשניהם יודעים שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, כיון דלא מפרש בהדיא ה"ל הרהור ולא דבור, כל שכן לענין אמירה לגוי כיון דלא מפרש בהדיא לעשות כך וכך בשבת, אף על פי שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשה כן בשבת הבאה, אין זה אמירה לגוי שבות דאסור, ואפילו בשבת גופיה אם לא מפרש בהדיא לעשות כך וכך אלא אומר לו דבר אחר והגוי מבין שרצונו שיעשה כך וכך אין בזה איסור אמירה לגוי שבות. וכן נוהגים לומר לגוי שיקנח חוטמו והגוי מבין שרצונו שיסיר הפחם שבראש הנר כדי שיהא מאיר, ומנהג ישראל תורה היא, על פי גדול שהורה כן על פי ספר המצוות ודלא כרבינו", עכ"ל. ונראה דמה שכתב שאמירה לגוי היא קלה מאמירה לישראל ובכל שכן יש ללמוד להתירה ברמז, היינו משום שברמיזה לישראל יש איסור גמור בעשיית הדבר שמדברים עליו לשני הצדדים הנוגעים בדבר, ולאדם שנרמז לעשות את המעשה אסור לגמרי לעשות את המעשה בשבת. אבל באמירה לגוי, אין הגוי עצמו מצווה בדבר, וגם אם הוא יעשה את הדבר בשבת, לא ייעשה איסור, ולכן

לדעתו יש מקום להקל בזה יותר. והיינו דלא כסברה שהוזכרה לעיל בדברי האור זרוע, שיש צד להחמיר בגוי יותר מבישראל.

מנהג זה מתבסס על היתרו של ר"ת

ומתחדש בדברי הב"ח שמנהג ישראל היה לרמוז לגוי לעשות בשבת עצמה. ונראה שמנהג זה היה מבוסס על היתרו של ר"ת; דהסרת הפחם בראש הנר היא רק הטבה ושיפור של מאור הנר. וכן מבואר בגמרא (ביצה לב ע"ב): "אמר רב נתן בר אבא אמר רב: מוחטין את הפתילה ביום טוב. מאי מוחטין? אמר רב חנינא בר שלמיא (משמיה דרב): לעדויי חושכא", ע"כ. ופירש רש"י: "לעדויי חושכא - כשהיא נעשית בראשה פחם, מעבירה. לעדויי - להסיר. חושכא - פחם, המחשיך אורה", עכ"ל. הרי שהפחם רק מחשיך את אורה, אבל אין הוא מבטל אותה לגמרי. ופוק חזי שנרות מאירים גם כשמתרבה הפחם בראש הפתילה, אלא שאין אור הנר מאיר יפה כפי שהיה יכול להיות כשמסירים ממנו את הפחם. וכיון שאפשר ליהנות מהנר גם בלי מעשה הגוי, התירו ליהנות ממעשה הגוי. וכיון שמותר ליהנות, מותר גם לרמוז, וכפי שהתבאר בדברי האור זרוע ובדברי היראים והמהר"ם הנ"ל.

אמנם מנהג זה הֵקל יותר ממה שהתבאר בדברי הראשונים הנ"ל. דבעוד שלפי האור זרוע התחדש שמותר לרמוז רק לצורך מוצאי שבת ולפי התרומה וסיעתו התחדש שמותר לרמוז שלא בשבת לצורך השבת, ולפי היראים והמהר"ם התחדש שמותר לרמוז לעשות דבר שמותר לישראל בדרך כלשהי לעשותו גם בשבת עצמה, התחדש במנהג זה שמותר אף לצורך השבת, ואף לעשות מעשה שהישראל אינו יכול לעשות בעצמו, ובלבד שיהיה מותר לו ליהנות מהמעשה של הגוי. וכל אימת שמותר לו ליהנות מהמעשה של הגוי בשבת, מותר לו גם לרמוז על עשייתו. ועכ"פ פשוט וברור שלא מתכוון הב"ח להתיר ליהנות מכל מעשה של גוי. ולא בא הב"ח אלא רק להתיר את הרמיזה, ולא נחית בדבריו אלה להגדיר אילו הנאות מותר ליהנות ממעשי הגוי ואלו אסור. וכל הנושא הזה כבר הוגדר והתבאר בהרחבה בדברי הטור ובדבריו לעיל (סי' רעו).

דברי המג"א בעניין היתר רמיזה לגוי

והדרכ"מ (סי' שו אות ז) הביא את דברי האור זרוע הנ"ל להלכה. וכן כתב בהגהתו בשו"ע (סי' שז סכ"ב) וז"ל: "כל דבר שאסור לומר לגוי לעשותו בשבת אסור

לרמוז לו לעשותו, אבל מותר לרמוז לו מלאכה לעשות אחר שבת", עכ"ל. וכתב על כך המג"א (שם סקל"א) וז"ל: "והוא הדין שאסור לומר לו דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה [פסקי רקנ"ט סימן צ"ט]. ואם כן אסור לומר לעכו"ם שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר, דדוקא לומר לו דבר שמבין שיעשה אחר השבת מותר, כמו שכתוב [סעיף ז], אבל כשעושה בשבת אסור, דהא אפילו העכו"ם עשה מלאכה מעצמו לצורך ישראל אסור ליהנות ממנו כמו שכתוב [סימן שכ"ה (ס"ו)], כל שכן לרמוז לו, דלא כהב"ח, ע"ש. ועיין מה שכתבתי [סעיף י"ד (ס"ק כ)] בשם ר"מ מינץ, דהתם אין אומר שום ציווי לעכו"ם, רק שאומר לו שאינו יכול לקרותו", עכ"ל. וראשית דבר יש להעיר שלא ברור מה התחדש בפסקי רקנטי שלא נאמר להדיא בדברי האור זרוע, ולכאורה לא כתב רקנטי אלא רק את תמצית דברי האור זרוע ולא הוסיף על דבריו שום דבר. ועכ"פ לפי מה שהתבאר בדברי הב"ח, אינה צודקת לכאורה הקושיה שהקשה עליו המג"א. דהמנהג שמביא הב"ח לא בא לחדש היתר הנאה כלשהו ממלאכת הגוי, דזה כלול לגמרי בחידושם של ר"ת וסיעת הראשונים הגדולה שפסקה ונהגה כמוהו. ולא חידש הב"ח אלא רק את עניין הרמיזה, אבל כאמור אין הוא שונה מהותית מהיתרו של היראים והמהר"ם וההג"מ, כיון שגם הם התירו לרמוז בשבת מעשים שיגרמו להנאות בשבת.

קשיים גדולים בדברי המג"א

אבל עיקר דברי המג"א קשה טובא. ראשית, מה ההבדל המהותי בין אמירה שאינו יכול לקרוא ובין אמירת "מדוע לא עשית" ובין אמירת "קנח חוטמך". הלא בכל המקרים אלו הם רמזים. והרי השאלה העקרונית היא אם רמיזה היא בכלל האמירה או לא. ואם אין היא בכלל האמירה, מה זה משנה אם הוא רומז לו בדרך כזו או בדרך כזו, והיכן מצינו שיש הבדל בין הרמזים הללו. ויתירה מזו, הרי המקור לאיסור הרמיזה הוא מ"כל המכבה אינו מפסיד" שהותר רק בדליקה ונאסר בשאר דברים, והרי שם אין הוא אומר לו בדרך של ציווי. ועל זה גופא נאמר שהדבר אסור כשאין זה מקום הפסד או מקום דליקה. שנית, הרי כשם שמתבאר בסעיף ז' שאפשר לרמוז לו לעשות דבר אחר השבת, כך מתבאר בסעיף ב' שמותר לרמוז לו על דברים שיעשה בשבת עצמה. שלישית, עדיין תיקשי ליה כיצד התירו את ההנאה מקריאת האיגרת. וממה נפשך, אם המג"א סובר שיש היתר מיוחד בקריאת איגרת, מעיקרא מאי קשיא ליה מדברי המהר"ם מינץ, דלעולם אימא לך שההנאה ממעשה הגוי שנעשית בשבת מותרת, ולכן התירו גם את הרמיזה. ואם הוא סובר שאין היתר מיוחד, מדוע הותרה ההנאה עצמה.

דברי הט"ז אינם מובנים לכאורה

ועל דברי השו"ע שאפשר לומר לו אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעבר, כתב הט"ז (סי' שז סק"ב) וז"ל: "והטור כתב על זה: ומסתבר קצת לאיסור. והוא תמוה, מאי [שנא] מאמירת 'כל המכבה אינו מפסיד' דשרי [בסימן של"ד (סע' כו)] וזהו אפילו בשבת גופיה, וכן כתב מו"ח ז"ל (הב"ח) דאפילו בשבת גופיה מותר לדבר בלשון רמז שיבין לעשות איזה דבר, וראיה מהא דמותר לומר לישראל 'הנראה בעיניך שתעמוד עמי לערב'. ולקמן [סימן זה בסופו] כתב רמ"א דאסור לרמוז לעכו"ם כל מה שאסור לומר לו, וכן עיקר", עכ"ל. ומה שכתב בתחילת דבריו אינו מובן, דבדין "כל המכבה אינו מפסיד" יש סברה מיוחדת שבדליקה הקלו. וכן "הנראה שתעמוד עמי בערב" אינו מתייחס לפעולה שנעשית בשבת עצמה. וכן דחה את דבריו הפמ"ג (מש"ז סק"ב). ובעיקר אינו מובן, שסוף דבריו לכאורה סותר את תחילת דבריו, דהא נראה שהוא בא להקל ברמיזה, ואילו דברי הרמ"א באים לאסור כל הרמיזות, וצ"ע.

קשיים בדברי המשנ"ב

והמשנ"ב (שם סקע"ו) כתב וז"ל: "אסור לרמוז וכו' - דגם זה הוא בכלל אמירה לא"י, כיון שע"י רמיזתו עושה בשבת. וה"ה שאסור לומר לו בשבת איזה דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה, וע"כ אסור לומר לא"י שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר, אך כשאומר הרמיזה לא"י שלא בלשון צווי, כגון שאומר 'הנר אינו מאיר יפה' או 'איני יכול לקרות לאור הנר הזה, שיש בו פחם', ושומע הא"י ומתקנו - שרי, דאין זה בכלל אמירה. ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הא"י בשבילו, דאין זה הנאה כ"כ, דגם מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות לאורו [פמ"ג]", עכ"ל. והנה, דין זה שיכול לומר שלא בלשון ציווי הוא מדברי המג"א הנ"ל, וכמו שכתב להדיא בשעה"צ (סקפ"ז). ויש לתמוה טובא, דהא מקורו של המג"א הוא מדין פתיחת איגרת וכנ"ל, והרי במקרה זה אי אפשר להתיר משום שגם "מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות" את האיגרת. ואם כן גוף החילוק שחידש המג"א שעליו מתבסס המשנ"ב, בהכרח אינו יכול להיות תלוי בנימוק שכתב להתיר[45]. וגם תמוה הנימוק "דאין זה בכלל אמירה". דרמיזה

45. דעל כרחך המג"א אינו מתיר את ההנאה בזה בגלל הסברה הזו, כי אין היא שייכת במקרה שעליו הוא מדבר. והרי ברור שהמג"א לא מתייחס רק לרמיזה בלי קשר להנאה, דברור שאם

בעלמא שעליה מדבר הרמ"א היא רמיזה שיכולה אף להיעשות בעיניו או בתנועת שפתיו, וכמו שמצינו בדין ק"ש (יומא יט ע"ב ושו"ע סי' סג ס"ו), ואע"פ כן היא אסורה דהיא בכלל אמירה, ואם כן כ"ש שיש לאסור אמירה בדרך שאינה של ציווי שהיא ודאי גרועה יותר. והנימוק שמביא המשנ"ב בשם הפמ"ג הרי הוא נכון דוקא לשיטת ר"ת. אבל המשנ"ב הרי נוקט שאין לסמוך על ר"ת, ואם כן לא היה לו להתיר כלל, וצ"ע.

דברי הראשונים מיושבים היטב לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר, דברי הראשונים מובנים היטב. והם הולכים לשיטתם בהיתר הנאה ממלאכת גוי הנעשית עבור ישראל, וכן הולכים לשיטתם בדין רמיזה. ולשיטתם יוצא שאפשר ליהנות מאיסורי דרבנן שעושה הגוי עבור הישראל, אף לאותו ישראל שנעשה הדבר בשבילו, ובלבד שיהיה בכך צורך גופו או צורך שבת, וכשאין מקום לגזור שמא יבוא הישראל לעשות בעצמו או לומר לגוי, וכגון איגרת המובאת ממקום אחר. אבל כשיש לחשוש לכך, יש להתיר את ההנאה רק אם הישראל יכול ליהנות מהדבר בדרך של היתר. ובמקרה כזה מותר לשיטתם אף באיסורי דאורייתא ואף לרמוז לגוי, וכן נהגו ראשונים רבים הלכה למעשה.

מסתבר שראשוני אשכנז התבססו על המנהג שהיה מושתת על שיטת רש"י

ונראה שאותן קולות מופלגות שהקלו ראשוני אשכנז להנות ממעשה הגוי ולרמוז לגוי היו מבוססות על המנהג שנהגו באשכנז. ולפי מה שהתבאר בתחילת הסימן (עמ' תכג) בדעת רש"י, אין איסור אמירה לנכרי כשהגוי מקבל שכר וכשהוא רומז לו ואינו אומר לו במפורש. וכל האיסור שמצינו להנות ממעשה הגוי הוא רק בנידון של הדלקת נר ועליה בכבש וליקוט עשבים כשהוא עושה על דעת הישראל. וכן מצינו איסור הנאה בנכרי שהביא דורון, שכשמו של הדורון כן הוא, שהוא נעשה על דעת הישראל ולא על דעת הגוי. ואם כן לא מצינו איסור הנאה ממלאכת הגוי בשבת כשהגוי עושה אדעתא דנפשיה. ולפי שיטת רש"י אפשר

הוא מתיר לרמוז לגוי לפתוח את האיגרת, הוא גם מתכוון שהישראל יהנה מכך. ולכאורה מדוע שיהנה, הרי סברת המשנ"ב לא שייכת. וע"כ דהיינו משום שלדעת המג"א כשהוא רומז באופן זה, אין על כך איסור של מלאכת גוי בשבת כלל.

להנות ממלאכת הגוי כשהוא עובד בשכרו בבית הישראל ואף אפשר לרמוז לו. ונראה מסתבר מאד לומר שבאשכנז היה המנהג הקדום כשיטתו של רש"י. ולפי זה כל הדברים הללו מותרים ביסודם בלי להזדקק להיתרו המחודש של ר"ת וההולכים בדרכו.

הלכה למעשה

להלכה נראה שיש להתיר אמירה לגוי בכל התורה וכשיטת הרמב"ם וסיעתו, דספק דרבנן לקולא, אלא אם כן מדובר על מצוה שעיקרה בתוצאה, שאסורה גם ע"י גוי, כגון איסור סירוס וחסימה ומצוות נוספות (ובכלל זה רוב המצוות שבין אדם לחבירו). ולגבי אמירה לגוי בשבת, יש להקל כדעת רש"י, שהיתה היסוד למנהג אשכנז, שאם הגוי מקבל שכר עבור עבודתו, נחשב הדבר אדעתא דנפשיה ומותר לכתחילה לרמוז לו לעבוד בשבת, או לומר לו לפני שבת לעבוד בשבת, ובלבד שלא יאמר לו ולא יזכיר את השכר בשבת. ומאידך גיסא נראה שקשה לסמוך למעשה על חידושו של ר"ת שתוספת הנאה מותרת.

אמירה ורמיזה לגוי אסורות אף באיסור דרבנן, אך מותר ליהנות ממלאכת הגוי באיסור דרבנן במקום שיש בהנאה צורך שבת, ואין חשש שהדבר יגרום לישראל לעשות את המלאכה בעצמו, וכמו שפסק הרמ"א, ולכן מותרת הנאה מאיגרת שהביא הגוי בשבת. וכן יש להתיר הנאה ממלאכה שעשה הגוי עבור ישראל אחר ולא עבורו. ובמקום שאסורה רמיזה, אין הבדל בין רמיזה בלשון ציווי לרמיזה שאינה בלשון ציווי, ובכל אופן אסור.