

שו"ת
באהלה של תורה

חלק רביעי
מאמרים ותשובות

בענייני
ארץ ישראל, מדינת ישראל, מקדש,
כלאים, חדש, ערלה, רבעי, תרומות ומעשרות, שביעית

מאת
הרב יעקב אריאל
רמת גן

בהוצאת
מכון התורה והארץ
כפר דרום
תשרי תשס"ג

עריכה: הרב יעקב אפשטיין

מפתחות: הרב אהוד אחיטוב

הספר יצא לאור
בסיוע המשרד לענייני דתות
אגף לארגונים ומוסדות
המחלקה לשיבות

©

כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד:

א"א 08-6847761

הדפסה:

דפוס חמד בע"מ - ירושלים

תוכן

7	מה טובו אוהליך יעקב
9	אהל לקדושים

שער א – ארץ ישראל

11	מצות ישוב ארץ ישראל האם צריכה היא כונה?	סימן א
17	מצות ישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ם	סימן ב
26	דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ	סימן ג
32	מצות ישוב ארץ ישראל במשנת הגר"א	סימן ד
40	ברכה על מצות ישוב ארץ ישראל	סימן ה
43	גבולות הארץ למצות ישוב הארץ	סימן ו
53	רצועת עזה בהלכה	סימן ז
66	סמכותה של ארץ ישראל בקידוש החודש ובסמיכת זקנים	סימן ח
80	יציאה לחו"ל	סימן ט
88	ההיבטים ההלכתיים של בעית הנסיגה מחבלי ארץ ישראל	סימן י
108	פיקוח נפש בישוב ארץ ישראל	סימן יא
113	ישוב הארץ – בינוי או שדות	סימן יב
122	עקירת עצי סרק	סימן יג
123	עציץ נקוב בעלית גג בארץ ישראל	סימן יד

שער ב – מדינת ישראל

129	הדין הפלילי במדינת ישראל	סימן טו
135	דינא דמלכותא בארץ ישראל	סימן טז
150	מקור סמכותה של המשטרה	סימן יז
154	פסק דין בענין מושב שיתופי	סימן יח
160	סיכון עצמי לשם הצלת אחרים במלחמה	סימן יט
	נספח: פיקוח נפש בפסק דין	
173	פיצויים על הפקעת קרקעות	סימן כ

178 הלל ביום העצמאות סימן כא

שער ג – המקדש

187 שמירת המקדש סימן כב

198 עליה ל"מחכמה" בתשעה באב סימן כג

שער ד – כלאים

204 מצוות בני נח סימן כד

229 כלאים בין בוטנה לאלה אטלנטית סימן כה

232 כלאים בשדה סימן כו

234 כלאים בין בטטה לתפו"א סימן כז

237 שורת תירס לשבירת רוח סימן כח

238 ניסויים בכלאים סימן כט

242 עשבים בכרם סימן ל

244 קיום אילן המורכב סימן לא

249 זריעת חיטפון סימן לב

שער ה – חדש, ערלה ורבעי

251 קצירה לתחמיץ לפני העומר סימן לג

256 קצירת פסי בידוד לפני העומר סימן לד

260 נסיונות בפרי ערלה סימן לה

267 ערלה בעלים הגדלים למאכל סימן לו

270 פדיון נטע רבעי סימן לז

280 תערובת רבעי בטבל סימן לח

שער ו – תרומות ומעשרות

283 מהי חנטה סימן לט

305 הפרשת תרומות ומעשרות ע"י פועל סימן מ

318 האם עדיף להפריש תרו"מ בדרך "ברירה" או ש"לא מן המוקף" .. סימן מא

339	צפון סיני ורצועת עזה לענין תרומות ומעשרות	סימן מב
352	הפרשת תרו"מ מנשר הקומביין	סימן מג
363	אבטיחים של תרומה לבהמות בקיבוץ	סימן מד
372	אורח בתרו"מ	סימן מה
377	אתרוג שמעשרותיו בתוכו	סימן מו
381	תרו"מ בנבטים	סימן מז
385	הפרשת תרו"מ בשסק	סימן מח
387	אבטיחי הפקר — לענין תרו"מ	סימן מט
388	תרו"מ בתערובת	סימן נ
392	זרעים מורעלים האם חייבים בתרו"מ	סימן נא
396	תרו"מ בארטישוק	סימן נב
400	הדלקת נר חנוכה בשמן טבל	סימן נג
405	איסור הפסד וטומאה בתרומה	סימן נד
408	מעשר עני באזורים מסופקים	סימן נה
410	מתנה על מנת להחזיר במעשר עני	סימן נו
413	בעיית המעשר עני	סימן נז
415	הקנאת המעשר עני	סימן נח
418	הקנאת מעשר עני בקנין חצר	סימן נט
419	הקנאת מעשר עני ע"י קטן	סימן ס
421	ביעור מעשרות ביו"ט	סימן סא

שער ז — שביעית

424	הקמת חממה בשביעית	סימן סב
427	חממה שקופה בשביעית	סימן סג
432	חטא (בשביעית) כדי שיזכה חברך בשבת	סימן סד
437	פרוזבול לאשה נשואה	סימן סה
443	הערות לפיה"מ לרמב"ם למסכת שביעית בתרגום הרב קאפח	סימן סו
465	מפתח ענינים	

מה טובו אהליך יעקב

מקובל לראות את האהל כנחות מהבית. הבית – יציב וקבוע. האהל – ארעי ונייד. מאידך, יש גם מעלה לאהל על הבית. דוקא בגלל ארעיותו הוא גמיש וניתן להרחבה. "הרחיבי מקום אהלך". בית אינו ניתן להרחבה כמו האהל. על השמים אומר הכתוב: "וימתחם כאהל לשבת". ה' נוטה שמים כמי שנוטה אהל. כי גבהו שמים מארץ לכן הבית לא יכילם, אלא דוקא האהל, וכדברי שלמה המלך: "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף הבית הזה אשר בניתי". הבית – עם כל גדלו ותפארתו – הוא מוגבל. אומנם זוהי מעלתו, כדברי ה' למשה: "לא כשם שאתה סבור, אלא עשרים קרש בצפון ועשרים בדרום ושמונה במערב ושמונה במזרח ואצמצם שכינה שלי ואשכון ביניהם" (תנחומא כי תשא). אולם גדלותו של הצמצום בבית הוא בהיותו **שער השמים**, בהתייחסותו למרחבי השמים האין-סופיים שמעליו. הוא לא רק מקום עלי אדמות, הוא מרכז בתוכו בתמצית את כל הגודל העצום של האין-סוף. שמים וארץ נשקו בו בנקודה אחת.

במידה רבה חל רעיון זה של המקדש על כל ארץ ישראל, אשר בינה ובין המקדש קיימים יחסי זיקה הדוקים. זו הארץ אשר "עיני ה' א-לקיך בה". היא תמצית העולם כולו. ארץ ישראל שותה מי גשמים וכל העולם כלו שותה מי תמצית" (תענית י' ע"א). שם אומנם ה"תמצית" במשמעות הפוכה, אולם הרעיון ברור. ירושלים היא תמצית שבתמצית והמקדש הוא הלב. ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. המ' אינה רק מ' היתרון אלא גם מ' המוצא. קדושתה של הארץ נובעת מהיותה תמצית העולם כולו, ירושלים היא תמציתה של ארץ ישראל והמקדש הוא תמציתה של ירושלים. ומכאן גם ההרחבה:

"וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מִיַּם הַיָּם מִירוּשָׁלַיִם חֲצִימֵי אֶל הַיָּם הַקְּדֻמוֹנִי וְחֲצִימֵי אֶל הַיָּם הַאֲחֵרוֹן בְּקִיץ וּבְחֹרֶף יִהְיֶה." (זכריה פרק י"ד).

ורעיון דומה ביחזקאל (מ"ז):

"וְהָיָה מִיַּם יֵצְאִים מִתַּחַת מִפְּתַח הַבַּיִת קְדִימָה וַיַּעֲבְרֵנִי בְּמֵימֵי מִי אֶפְסָיִם... וַיַּעֲבְרֵנִי בְּמֵימֵי מִי בְּרָכִים... וַיַּעֲבְרֵנִי מִי מִתְּנַיִם... וַיִּמְד אֵלַי נַחַל אֲשֶׁר לֹא אוֹכַל לָעֵבֶר כִּי גָאוּ הַמַּיִם מִי שָׁחוּ וַנַּחַל אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹר."

והוא הוא חזונו הנשגב של ישעיה (ב):

"וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלָה אֵל הַר ה' אֵל בַּיִת אֲ-לֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכָה בְּאֲרָחֵתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַיִם."

השפע היוצא מהבית הולך ומתפשט. הבית הופך לאהל הנמתח ונפרש על הארץ ועל העולם כולו.

גם הכה"ג בצאתו בשלום מן הקודש נמשל "לאהל הנמתח בדרי מעלה". מההשראה שקיבל בבית קדשי הקדשים הוא מקרין את השפעתו על הארץ כולה.

ארץ ישראל כוללת בתוכה את הכל. "לא תחסר כל בה". היא כללית בעצם מהותה. שקולה ושיבת ארץ ישראל ככל המצוות שבתורה. רק בה ניתנת כל התורה לקיום בשלמות. רוב המצוות שבתורה תלויות בארץ ישראל, חלקן מצוות פרטיות, כגון אלו התלויות בארץ,

וחלקן מצוות התלויות במוסדות ממלכתיים-ציבוריים. המושג ציבור קיים רק בארץ. פה נעשינו ערבין זה בזה (סנהדרין מ"ג). רק פה יש למוסדותינו הממלכתיים תוקף, לסנהדרין, למלוכה ולמקדש. רק פה שורה הנבואה, שאף היא תלויה בכלל ישראל (שפ"א שופטים). נביא עדיף מחכם בראייתו הכוללת. החכם עוסק בעיקר בפרטים. לכל אחד מעלה משלו. חכם עדיף מנביא בהלכה, כי זו בנויה מפרטים המהווים יחד בנין גדול ונהדר. ערעור של לבנה אחת ממנו עלול למוטט את הבניין כולו. נביא עדיף מחכם בראיית המכלול, לא רק של עצים בודדים, אלא של היער כולו. תורת ארץ ישראל היא בשילוב הנכון של השניים. מצד אחד הלכות לכל פרטיהן ודקדוקיהן. ומאידך, הליכות אלי בקודש בחיי הכלל ובכל מערכות החיים.

הרא"ה הגדול, מרן הרב קוק זצ"ל, לימדנו שתורת ארץ ישראל היא התורה בכליותה. תורת ה' **תמימה** משיבת נפש. חזרתנו לארצנו היא בבחינת הרחיבי מקום אהלה של תורה. התורה עצמה גדלה ומתרחבת ומתפרשת על כל תחומי החיים. לא רק רוב המצוות תלויות בארץ, במישרין ובעקיפין, אלא יתרה מזאת, אין חול בארץ ישראל, גם החול בארץ הוא קודש. הלחם מן הארץ משתווה למן מן השמים בחר"ל (שפ"א). כשגלינו מארצנו ונתרחקנו מאדמתנו דולדלו הכשרונות הרבים שנתברכנו בהם. "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר?!" השירה היא בנין אב לכל הכשרונות האמוניים והאמנותיים, הארגוניים והמדעיים, הציבוריים והאישיים, שלא נוצלו כראוי בגולה והם שבים לתחיה בארץ ישראל, כאשר התורה היא המחיה אותם והם כולם מוארים באורה הגדול.

זה ייחודה של מלכות ישראל האידיאלית. בשיא תפארתה שורה עליה רוח הקודש. דוד ושלמה זכו לכך, ולכך יזכה גם מלך המשיח הכולל באישיותו את כל הכשרונות: "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'". לכן מלך מתמנה ע"י נביא והשושלת נמשחת בשמן הקודש. זוהי גם כוונת התורה בצוותה על המלך לכתוב לו את משנה התורה על ספר. המלך היה זקוק ל**שני** ספרי תורה, באחד הוא למד ככל **יחיד** מישראל, ובאחד הוא למד **כשליח ציבור** שעליו מוטלת האחריות הכלל-ישראלית, ולעיתיד לבוא גם הכלל-אוניברסלית.

הר"ן (בדרשה י"א) והרב קוק זצ"ל (משפט כהן קמ"ד) עמדו על תפקידו של משנה התורה אשר למלך. אלא שיש הבדל ביניהם. לדעת הר"ן ספר התורה הממלכתי צריך ל**שמור** על המלך לבל יסטה מעקרונות התורה. וזאת משום שסמכויותיו המורחבות מאפשרות לו לחרוג מהמסגרת ההלכתית הרגילה. בעוד שלדעת הרב זצ"ל למשנה התורה נועד גם תפקיד **פוזיטיבי** לשמש מקור השראה לתקנות ולהנהגות של הציבור עפ"י התורה. עפ"י דרכו למדנו שבספר התורה השני לומדים את המכלול, כלל-ישראל, כלל-אנושות וכלל-חיים על עושר גווניהם. בגלות הארוכה נשכחו מאתנו הלכות רבות מספר התורה הממלכתי. כי נאלצנו להסתפק בספר תורה אחד. עם שובנו לארצנו עלינו לשחזר מחדש את משנה התורה הממלכתי. גם ספר זה חייב להיכתב לשמה, בקדושה ובטהרה, בדרכה של תורה, בדימוי מילתא למילתא, פרט מול פרט מצד אחד, ובזווית ראייה כללית ארץ-ישראלית מצד שני. והא בהא תליא. אין בכלל אלא מה שבפרט. אנו מובטחים על כך, שכשם שתוחזר מלכות

לישראל כך יחד עמה תחזור גם החקיקה ההלכתית העוסקת בה ואשר בלעדיה לא תוכל להתקיים. משום כך התברך יהושע, עם קבלתו את ההנהגה בכניסתו לארץ, בברכת "חזק ואמץ" על לימוד התורה במקביל לחיזוקו בהנהגה ובישוב הארץ. בהמשכה של המצוה הוא נצטווה "והגית בו יומם ולילה", שיש להדגישה דוקא לעם הטרוד בירושה וישיבה, ויש גם הבטחה: "לא ימוש ספר התורה הזה מפריך".

תהליך הגאולה צועד קמעא קמעא "ומי בו ליום קטנות". בלי הצעדים הקטנים לא ייכון הבית הגדול. גם הדרך אל שלמותן של התורה ומכוניה ושל העם ומוסדותיו עוברת ומתפתלת דרך משעולי ארצנו לכל גרגירי עפרה, פרחיה ואילנותיה והמצוות התלויות בהם. הן הן המבטאות את קדושתה את מעלותיה. בלעדיהן כל המליצות על מעלותיה, קדושתה וסגולותיה של הארץ הן מליצות נבובות חסרות משמעות.

אהל זה, הוא הרביעי שזכינו לנטות בעה"י. ספר זה עוסק בהלכותיה המעשיות של ארץ ישראל על פרטותיה וכללותיה: תרומות ומעשרות, ערלה ורבעי, חדש וכלאים, ישוב הארץ ודירתה, מדינה ומקדש, שייבנה במהרה בימינו.

הוא נערך במכון התורה והארץ בכפר דרום ע"י הרב יעקב אפשטין שאני מודה לו, ולמכון, ולעומדים בראשו, על מסירתם למצוות התלויות בארץ בכלל, ולספר זה בפרט, ועל שהמריצוני לכותבו ולסיימו. לא כיבתה רוח הסופה הסוערת מסביב את אש המערכה, וזו ממשיכה להאיר ב"ה את הארץ כולה בתורת ארץ ישראל המאירה בדרום. יחזקם ה' ויסעדם ויצילם מכל צרה וצוקה ומכל נגע ופגע רע.

אהל לקדושים

אהל זה יוצא לאור כשמערכה כבדה נטושה על כל הארץ ועל העם היושב עליה. מלחמה זו החלה בערב ר"ה תשס"א שנת השמיטה. עברו שנתיים מאז, ועדיין לא חדרה לתוך כולנו ההכרה שאנו בעימות כולל על עצם קיומנו ומקומנו, וממילא על כל התהליך הגדול שייעודו להביא תיקון לעולם כולו. "יִתְצַבּוּ מַלְכֵי אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ יַחַד עַל ה' וְעַל מְשִׁיחוֹ. וְנִתְקַה אֶת מוֹסְרוֹתֵימוֹ וְנִשְׁלִיכֵה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ. יוֹשֵׁב בְּשָׂמַיִם יִשְׁחַק אֶת-דְּנֵי יִלְעַג לְמוֹ".

עדיין לא השתחררנו כולנו מעול הגלות ומתפיסותיה הפרטניות. טרם הפנמנו כי: "אֲנִי וְסִבְתֵי מַלְכֵי עַל צִיּוֹן הָרַקְדָּשִׁי". הונח היסוד למלכות ישראל. הגיעה השעה לראות דברים מתוך אספקלריה כללית. מלחמה קולקטיבית שונה מקטטה פרטית. חלים עליה חוקי צדק אחרים. הם שונים מחוקים פליליים אזרחיים שבהם ההתייחסות אל הפשע היא פרטית. לכן דורש המשורר בשם ה': "אֲסַפְּרָה אֶל חֹק". החוק הקובע שיש צדק בעולם וארץ ישראל היא ארצו של עם ישראל. "שָׁאֵל מִמֶּנִּי וְאָתְנָה גוֹיִם נִחַלְתָּךְ וְאַחֲזַתָּךְ אֶפְסֵי אֶרֶץ". ולכן זכותנו המוסרית היא: "תְּרַעַם בְּשִׁבְטְךָ בְּרַזְל כְּכִלֵי יוֹצֵר תִּנְפְּצֵם".

ומכאן פנייה מיוחדת למנהיגי הציבור ושופטיו להתעלות מעל הראייה המצומצמת הפרטנית לראיה כללית מוסרית וצודקת: "וְעֵתָה מַלְכֵיִם הַשְׂכִּילוּ הַיּוֹסְרוּ שֹׁפְטֵי אֶרֶץ. עֲבַדוּ אֶת ה' בְּיָרְאָה וְגִילוּ בְּרַעְדָּה".

במלחמה נוראה זו העקובה מדם נרצחו מאות קדושים. מי באש, מי בחרב ומי בחיה. לא כיחידים נפלו, אלא כקרבנות ציבור. ואכן רבים מהם היו גם בחייהם אישי ציבור גדולים בתורה ובחינוך, בעשייה ובהנהגה, בהקרבה ובמסירות. מיתתם מיתת צדיקים מכפרת ככהן גדול ביוהכ"פ. הנה"ג התפלל לא על עצמו ולא על שבטו אלא על העולם כולו. כשליח ציבור הוא הדגיש בתפילתו הקצרה את חובת ההתעלות מעל לצרכי הפרט: ואל תבוא תפילתן של עוברי דרכים בזמן שהעולם זקוק לגשם. היותם קרבנות ציבור מחייבת את כולנו להתגבש להתלכד, להיות גוי אחד בארץ. ואישי ישראל לא יהיו עוד אש המזבח, אלא תפילת הציבור המקובלת ברצון. ותחזינה עינינו בשובך לציון **ברחמים**.
בציפיה לישועה

רמת-גן, כ"ז מנ"א תשס"ב. יום הזכרון לסבי ר' זאב אריה ב"ר נתן אפרים שטיגליץ ז"ל

יזכור

א-ל מלא רחמים שוכן במרומים המצא מנוחה נכונה על כנפי השכינה במעלות קדושים וטהורים כזוהר הרקיע מזהירים את נשמות כל הקדושים שנרצחו ברחבי ארץ ישראל, בדרכים ובשווקים בישובים ובערים בהגנה ובמשמר. ביניהם נערים וזקנים טף ונשים, הורים על ילדיהם, בעלים עם נשותיהם, מורים ותלמידיהם. שנהרגו במיתות משונות ואכזריות, באש ובחרב, בסקילה ובשרפה ביריות מהמארב ובפיגועי תופת ע"י פראי אדם הבאים לנשלנו מארצנו ולהכחידנו.

ארץ אל תכסי דמם ואל יהי מקום לזעקתם עד אשר ישקיף ה' משמים ויחוס על עמו ארצו ונחלתו.

זכותם תעמוד לישראל ולארצו ויקויים בנו הכתוב:

הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו.

לכן בעל הרחמים יסתירם בסתר כנפיו לעולמים ויצרור בצרור החיים את נשמותיהם.

בגן עדן תהא מנוחתם וינוחו בשלום על משכבם ונאמר אמן.

ובתוכם יזכרו לטוב

מיכאל אורלינסקי הי"ד, וטוביה ויזנר הי"ד

שנרצחו בהשכימם לעבודת הבורא בהאיר המזרח של יום הנף על נצרים ת"ו.

ט"ז בניסן תשס"ב

ת. נ. צ. ב. ה.

סימן א

מצות ישוב ארץ ישראל — האם צריכה היא כונה?

ראשי פרקים

שאלה

א. שיטת הרמב"ם

ב. דעת הרמב"ן

ג. צירוף של עושה ומתכוין

ד. גבול המצוה

* * *

שאלה

נחלקו הפוסקים האם מצוות צריכות כונה. האם אדם המקיים מצוה צריך להתכוין לעשותה לשם מצוה ולא באקראי כמתעסק בעלמא. להלכה הובאו שתי הדעות בשולחן ערוך (או"ח ס' ס') והוכרעה ההלכה שמצוות צריכות כונה, וכל העושה מצוה ואינו מתכוין לעשותה לשם מצוה מן התורה, לא יצא ידי חובתו.

השאלה המתעוררת במאמר זה היא: האם גם מצות ישוב ארץ ישראל טעונה כונה, או שיוצאים ידי חובת ישוב הארץ גם ללא כונה לשם מצוה. שאלה זו תלויה במהותה של מצות ישוב הארץ.

א. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם אינו מונה מצוה זו בין תרי"ג המצוות, אך רואה כחובה את הישיבה בארץ ובאיסור לצאת ממנה לעולם ומרבה לדבר בשבחה של הארץ, במעלותיה הרוחניות ובמצות אהבתה (הל' מלכים פ"ה). ובהסבר דעתו נאמרו דעות שונות:

המגילת-אסתר סובר שאין זו מצוה לדורות, ובעת הגלות בטלה המצוה עד עת קץ ופקודה. ולפי דעתו בזמן שנוהגת המצוה אין כל הבדל בינה לכל מצוה אחרת, ואם כל המצוות צריכות כונה אף ישוב ארץ ישראל טעונה כונה.

אלא שהרמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה פוסק שמצוות אין צריכות כונה. אך כבר הסביר בדעתו המ"מ, כדי לתרץ סתירה בפסקיו, שבהל' שופר הוא מצריך כונה לתקיעת שופר, שיש לחלק בין מצוות אקטיביות למצוות פסיביות, אכילת מצה הנעשית באופן אקטיבי אינה טעונה כונה, כי עצם המעשה כשלעצמו מספיק, אך לשמיעת קול שופר שהיא פסיבית יש צורך בכונה. (עי' מ"מ, הל' שופר פ"ב ה"ד).

ולפי זה יש להבדיל בין הדר בחו"ל ועולה לארץ, העושה את המצוה באופן אקטיבי ואינו טעון כונה לשם מצוה, לבין מי שנוולד בארץ המקיים את המצוה באופן פסיבי, שאינו יוצא אלא אם כן כיון לשם מצוה.

לעומתו, הכסף-משנה (שם) מיישב את פסקי הרמב"ם הסותרים, עפ"י פירושים של רש"י והר"ן (ר"ה כ"ח ע"א), שיש לחלק בין מצוה שיש בה הנאה לשופר שאין בו הנאה. מצוה שיש בה הנאה אינה טעונה כונה. מצוה שאין בה הנאה טעונה כונה. לפי חילוק זה, מי שנהנה משובה של ארץ ישראל אינו צריך כונה, אך מי שאינו נהנה משובה, אם לא יתכוין לשם מצוה לא יצא ידי חובתו.

ואפ"ל בדעת הרמב"ם שרק במצוות שהנאה היא חלק מהותי של המצוה, כגון אכילת מצה, יוצא י"ח גם בלי כונה, וכמו שמצינו לענין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה. משא"כ בשוב ארץ ישראל צ"ע אם ההנאה היא חלק מהותי של המצוה. עי' עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי (סי' כ"ב אות ה') ששיבת ארץ ישראל צריכה להיות ברווחה ולא בצער. (ואולי יש לדמותו לסוכה במידה ידועה). וא"כ ההנאה היא חלק מהותי של המצוה. ועי' סוף כתובות "ר' אמי ור' אסי קיימי משמשא לטולא", ופרש"י שם.

מאידך, אמרו חז"ל שארץ ישראל נקנית ביסורים (ברכות ד') ואולי משום שהמתיסר בארץ ישראל חייב להתכוין יותר ממי שאינו מתיסר בה ולכן זיקתו אל הארץ וחיבתו את קדושתה גדולים יותר. ובכך היא נקנית לו.

האבני נזר (יו"ד סי' תנ"ד ה"ז) מפרש שלרמב"ם מצות ישוב ארץ ישראל מסתעפת ממצות החרמת ז' עממין. לדעתו יש להסתפק אם מצוה זו צריכה כונה. יתכן שבמצוות שאין עשייתן עיקר המצוה, אלא התוצאות הנוצרות מן המעשה, אין צורך בכונה. ולכן מצות "החרם תחרימם" שעיקר המצוה היא התוצאה של מחיית ז' העממין אינה טעונה כונה, וממילא מצות ישוב הארץ, המסתעפת ממנה, אינה טעונה כונה. (אלא שהגדרה זו נכונה רק בחלק הפעיל של המצוה — ישוב הארץ. אך בחלק הסביל, של ישיבת הארץ אין תוצאה וא"כ חלק זה צריך כונה).

ואכן מסתבר שמצוות שבין אדם לחבירו יוצאים ידי חובתן גם ללא כונה, משום שעיקרן אינן עצם המעשה, אלא התועלת המופקת לחבר מן המעשה, ולכן האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני צדיק גמור (ב"ב י' ע"ב). [וכן כתב בס' "זרע-אברהם" (סי' ס"ב, אות ב') עיי"ש]. (וכע"ז כ' בס' אם הבנים שמחה שישב הארץ ע"י עוברי עבירה אינו מבטל את המצוה כי מצוה זו היא בתוצאה, והתוצאה אינה יכולה להתבטל בגלל העבירה).

פאת-השולחן הסביר בדעת הרמב"ם שמצות ישוב ארץ ישראל אינה מן התורה אלא מדרבנן, ומצוות דרבנן אינן צריכות כונה (מגן אברהם, סי' ס"ק ג' בשם הרדב"ז). אמנם לדעת המשנה-ברורה (שם ס"ק י') גם מצוות דרבנן צריכות כונה.

בספר "בית-הלוי" (ה"ב סי' נ' בסופו) מפרש בדעת הרמב"ם שאין מצות ישוב ארץ ישראל מצוה מצד עצמה, ולכן לא מנאה בתרי"ג המצוות, אלא בגלל המצוות התלויות בה שהיושב בה מקיים אותן. וכעין ראיה לדבריו יש להביא ממס' סוטה (דף י"ד ע"א) "למה נתאוו משה ליכנס לארץ ישראל וכי לאכול מפריה... אלא כך אמר משה, הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ-ישראל". וא"כ אין מצות ישוב הארץ אלא הכשר מצוה ומסתבר שהכשר מצוה אינו טעון כונה.

בדעת הרמב"ם לא נוכל, איפוא, להסיק מסקנה ברורה בדבר שאלתנו ומספק בודאי יש להחמיר ולהתכוין לשם מצוה, שהרי הכונה במצוות היא מן התורה. (עי' שדי-חמד, כרך ד', דף קמ"ט).

עוד י"ל בדעת הרמב"ם שאין צורך לצוות על ישיבת ארץ ישראל. שהרי גם ללא מצוה יש לכל עם מקום משלו. ארץ ישראל היא גם זכות ולא רק חובה. ומצד הזכות שבה אין מה לצוות עליה, שאין צורך לצוות על אדם שיגור בבית דוקא, שהרי אדם יכול לדור תחת כיפת השמים ללא בית משלו. אלא שבחירת המקום המיוחד לישראל נעשתה ע"י הקב"ה ומשום כך בארץ ישראל נוספה גם חובה, שהיא לא סתם מקום לדור בו, אלא מזבח כפרה ולכן אסור לצאת ממנה. אך אי אפשר למנותה במצות עשה מפורשת מהתורה, משום שעל עצם רצונו של עם למקום משלו אין צורך לצוות.

ולפי"ז י"ל שאיסור יציאה מן הארץ הוא בגדר מאיסה בארץ חמדה. שאם הקב"ה בחר לנו את נחלתנו מן הסתם יש לנחלה זו סגולות מיוחדות ורצון ה' שנדור בה, והעובר על רצון ה' כופר בטובתו ומואס בבחירתו. וא"כ יש כאן פגם באמונה, אך לא ביטול מצות עשה מיוחדת.

ולפי"ז היוצא ע"מ לחזור אינו עובר עבירה. (ועי' להלן סי' ז).

ופשוט לו להרמב"ם שארץ ישראל היא מקומו של עם ישראל, עד שפסק (הל' מלכים פ"ה ה"א): "אייזוהי מלחמת מצוה? זו מלחמת ז' עממין ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם". ובפ"י המשניות סוטה סוף פ"ח כתב: "ואמנם מחלוקתם בהריגת ההורגים אותם ולהחליפם עד שלא יהרגו ישראל ולא ילחמו בארצם". מבוארים הדברים שפלישת נוכרים לארץ ישראל מחייבת הדיפתם והיא הנקראת מלחמת מצוה. (ועין חוות בנימין למ"ר הגר"ש ישראל ח"א ב' סי' ט"ו מחלוקת בינו לבין הגר"ש גורן אם מלחמה מחוץ לארץ ישראל היא מלחמת מצוה או מלחמת רשות).

ולפי"ז י"ל שדוקא לשיטת הרמב"ם ישיבת ארץ ישראל צריכה כונה, כי בלי כונה אין בכך שום מצוה, שהרי כל עם יושב בארצו גם ללא מצוה, וע"כ ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות רק ע"י שהדר בה מתכוין לשם מצוה. אך כשאינו מתכוין לשם מצוה אין בינו ובין גוי הדר בארצו שום הבדל חלילה.

ועיין ספורנו (דברים ל"א כ"א) שכתב: "ואינם מצפים ליכנס לארץ ישראל כדי לעובדני, כמו שהוא מכוון מאתי, כאומרו: בעבור ישמרו חוקיו. אבל מצפים אותה להטביע נפשם המתאוה ויימשך מזה כל הרע שניבא באומרו: וישמן ישורון ויבעט".

ב. דעת הרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם מצות עשה ד' מונה בין תרי"ג המצוות גם את מצות ישוב ארץ-ישראל. אלא שלדעתו שני חלקים למצוה זו: א. ישוב הארץ, כיבושה מזרים והפרחת שממותיה. ב. ישיבת הארץ.

ובספרו מלחמות ה' למס' ר"ה (פרק ג') דעתו של הרמב"ן לפסוק שמצוות צריכות כונה, משום שר' זירא סובר כך "ואיהו עדיף למיפסק כותיה דאורא דארץ ישראל אחכמיה טפ"י, וכן ריש לקיש דעתו כך "ודר"ל עדיפא דגברא רבה דבארץ ישראל היה". בין במצוות התלויות במעשה ובין התלויות בדיבור, בכל מקרה מצוות צריכות כונה. ולפי"ז מצוה זו על כל חלקיה, בין חלקה הפסיבי (למי שנולד בארץ) ובין חלקה האקטיבי טעונה המצוה כונה.

מיהו יש מקום לפקפק ולומר שמכיון שמצות ישוב ארץ ישראל כוללת את כל חיי האדם,

בכל עיסוקיו ומעשיו, בין בהיותו ער ובין בהיותו ישן, ותמיד עליו להיות בארץ ולא לעזובה, דוקא מרוב חשיבותה והתמדתה אין היא צריכה כונה שהרי בהכרח כשהוא ישן אינו יכול לכוין וכשהוא מתעסק בעלמא אינו מכוין, ובכלל לא ניתנה תורה למלאכי השרת וא"א שכל רגע ורגע הוא יכוין כונת המצוה, לכן מראש פטרה אותו התורה מכונה, ולא דמי למצות תפילין, למשל, שבודאי צריכה כונה אף שכל רגע שהתפילין בראשו מקיים המצוה. דבתפילין מספיקה כונה בהתחלה, וכל המעשה נמשך מכח ההתחלה. ועין שאג"א (ש"ת סי' ל"ח) שפסק שיש לכוין בתפילין כל אימת שנזכר בהן, אך בישיבת ארץ ישראל אין התחלה למצוה (למי שנולד בארץ ישראל) ואין לה הפסק אלא מצוה תמידית היא, מרוב חשיבותה זאת אולי פטורה היא מכונה. (ואולי מסיבה זו אין ברכה על מצות הישיבה בארץ, דאימתי יברך?)

אלא שאם כן יש להבחין בין שני חלקי המצוה. במצות הישיבה שאדם מקיימה בשבתו בביתו ובלכתו בדרך, בשכבו ובקומו, באכילתו ובלימודו ובכל עיסוקו אי אפשר לדרוש מן האדם כונה. אך במצות הישוב שהיא פעילות שיש לה התחלה ויש לה סוף מצד האדם, שא"א שאדם ילחם ויבנה ויטע ללא הפוגה. כל פעם הוא מתחיל את עבודתו ומפסיקה, א"כ בכל פעם כשמתחיל אחרי הפסקה חייב לכוין. ויתכן אולי שחלק זה של המצוה עיקרו אינו עצם המעשה, אלא התוצאות שהארץ תהיה כבושה ומיושבת, ולפי מה שכתבנו לעיל חלק זה פטור מכונה וכנ"ל. וצ"ע.

עי' פנ"י (כתובות ק"א א' ד"ה שם אמר ר' אבא כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון), שנראה לו בגדר מצות ישוב ארץ ישראל, דהיינו דוקא במי שדר בה לשם מצות ישיבת ארץ ישראל שהיא מקום קדושה, מה שא"כ מי שדר שם דרך מקרה, או מפני שהיא מקום מולדתו, או משום טעם פירוטיה, ומכ"ש מי שמבעט בה ומזלזל בקדושת הארץ. (וע"ע להלן ס"ס ז' מש"כ בשם האב"נ יו"ד סי' תנ"ד לחלק בין כיבוש עו"ב שאין צורך בכונה, לכיבוש עו"מ שיש צורך בכונה).

ג. צירוף של עושה ומתכוין

ואני מסתפק, אם נניח שישוב הארץ טעון כונה, אם אפשר לצרף מעשה של אחד, עם כונתו של אחר.

הרשב"א בחידושו לחולין (י"ב ע"א) חידש בשם רבו, רבנו יונה:

"שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה על גביו כונת העושה ומדין שליחות, אך דבר שא"א לעשותו ע"י שליח אף עמידת בן דעת על גביו לא מהני..." ואין לומר שיש לחלק בין כונת המצוה שהיא חייבת להיות חלק בלתי נפרד מן המעשה, לבין כונת לשמה שהיא יכולה להיות נפרדת מן המעשה, ולכן מועיל צירוף של מעשה האחד עם כונת העומד על גביו, שהרשב"א דן שם גם על שחיטה, ובשחיטה הכונה היא חלק בלתי נפרד מן המעשה, ואינה כונת לשמה.

אמנם יתכן שלא אמר הרשב"א שאפשר לצרף מעשה של אחד עם כונה של אחר, במקום שיש שליחות, אלא בדינים אבל לא במצוות. וגט, חליצה ושחיטה אינם מצוות לדעת כמה מהראשונים אלא דינים בלבד, שהתורה רק נתנה עצה כיצד להפקיע איסורים מסוימים ע"י עשיית אחד מן המעשים האלו, והיתר זה נוגע לעולם כולו. אך במצוות שענינן שלמותו

האישית של כל אדם ואדם א"א לצרף מעשה של אחד עם כונה של האחר. וברור שגט אינו מצוה, חוץ ממי שזינתה אשתו. וחליצה, לפי חקירת החכם-צבי (בסי' א') אינה מצוה. ושחיטה אף היא לכמה מהראשונים אינה מצוה, אלא הכשר בלבד (עי' פרי-מגדים פתיחה להל' שחיטה שפירש כן בדעת רש"י ביצה כ"ה).

אך מהרשב"א בחידושו לבימות (דף ק"ג ע"א) משמע שחולק על החכם-צבי וסובר שחליצה היא מצוה ולא דין, שכן כתב שם:

"בסנדל של תקרובת עכו"ם... אם חלצה חליצתה כשרה... ואי משום איסורי הנאה, מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואי משום שניתרת לעלמא בכך, מכל מקום עיכובה משום מצוה דרמיא עליה היא ומצוה לאו ליהנות ניתנה".

בדברים אלו מבואר שחליצה היא מצוה וכל הזיקה של היבמה נובעת מהצורך לקיים מצוה זו, ואילו להחכם-צבי, הדברים הפוכים, כל החליצה אינה אלא עצה לשחרר את היבמה מזיקתה, אך הזיקה אינה תלויה במצות חליצה.

וא"כ גם במצוות אישיות סובר הרשב"א שמצטרפת כונה של אחד עם המעשה של העושה, ויתכן משום שכל ישראל ערבין זה בזה. ושאלתנו במקומה עומדת: אם מצות ישוב ארץ ישראל ניתנת לקיום ע"י צירוף של מעשה האדם עם כונת האחר.

והדבר תלוי איפוא אם מצוה זו ניתנת לקיום ע"י שליחות. וזה פשיטא שלדור בארץ היא מצוה שבגופו ואין בה שליחות, אך החלק האחר במצוה והוא הפרחת שממותיה וגירוש הזרים מתוכה יש להסתפק אם שייכת כאן שליחות. ונראה שחלק זה של המצוה אינו מצוה אישית, אלא כלל-ישראלית. וכן מה שכאו"א עושה בישובה של ארץ ישראל עולה ממילא על שם הכלל כולו ומועילה שליחות. אך מהרמב"ם בהל' תרומות לא משמע כן, שכן כ' שם בקונה קרקע מעכו"ם שאין זה ככיבוש יחיד, משום שאין קנין, משמע דבלא"ה היה זה בגדר כיבוש יחיד וקנין קרקע בארץ ישראל הוא מעשה פרטי שאינו נזקף על שם הכלל. וכן מש"כ שם שלכן חילק יהושע את ארץ ישראל לשבטים כדי שלא יהיה כיבוש יחיד, אלא כל שבט בשליחות מפורשת של יהושע כבש את חלקו. משמע דבלאו הכי היה כיבוש כל שבט בגדר כיבוש יחיד. (ועי' מאור ושמש, פרשת קדושים, בענין ערלה).

מיהו י"ל שהרמב"ם לשיטתו שאינו מונה את ישוב הארץ וכיבושה למצוה בפנ"ע, לכן הקונה קרקע בארץ ישראל אינו מקיים בכך כיבוש. ואע"פ שיש מצוה בקונה שדה בארץ ישראל כמו שפסק בפ"ו מהל' שבת, אולם כיבוש אין בכך, ולכן בלי שליחות מפורשת אין המעשה מתייחס לכלל ישראל. אך הרמב"ן שמונה את כיבוש הארץ למצוה בפנ"ע אפ"ל דזה הגדר כשאחד מישראל כובש חלק מארץ ישראל אין הוא עושה זאת לעצמו אלא לכלל ישראל. ואכן מסתבר שמלחמת מצוה, כמו שכ' הרמב"ן ביחס לכיבוש ארץ ישראל, היא ע"י הכלל כולו ומה שיחיד עושה אינו בגדר מלחמה. וא"כ עיקר תוכנה של המצוה הוא כללי, ובמלחמה לא כאו"א יוצא, שהרי יש חולים וקטנים וזקנים ועוד פטורים וכן יש חזיתות שונות ולא תמיד כולם נלחמים וכובשים וכידוע בגדרי המלחמות. נהי דאין זה בגדר שליחות, אך הוא בגדר תועלת הכלל. ועיקר המצוה היא התוצאה שארץ ישראל תיושב ע"י עם ישראל וכנ"ל, א"כ דמי לשליחות מבחינה זאת שמצטרפת הכונה של האחד עם מעשה האחר.

ובפרט כשהמצוה היא כללית ומוטלת על כל הציבור, בכך שחלק מהציבור עושה וחלק מהציבור מכיין נחשב הציבור כולו כאיש אחד העושה ומכוין. (ועמש"כ בזה מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל).

וראיה לכך שמצות ישובה של הארץ אינה בגדר מצוה אישית המוטלת על כל או"א, דאל"כ היאך מצאנו ידינו ורגלינו לפטור ת"ח שתורתם אומנותם מישוב הארץ והפרחת שממותיה, ואיך יששכר וזבולון יכלו להשתתף יחד, ומי פטר את יששכר מישוב ארץ ישראל והרי מצוה אישית אין לה פטור מצד לימוד תורה? אלא ע"כ זוהי מצוה שניתן לקיימה ע"י אחרים, שהארץ תיושב ע"י ישראלים, א"כ שייכת בזה שותפות ות"ח פטורים. וממילא מועילה הצטרפות כונת חלק מהציבור עם מעשיו של חלק אחר.

ד. גבול המצוה

ועוד צ"ע בגדר המצוה, מה הגבול עד היכן יחייב אדם לטרוח בה? וכי כל עוד יש אבן לסקל וקוץ לעקור אינו יוצא י"ח? אלא ודאי טבע הדברים הוא שאין אפשרות לקיים מצוה ע"י איש אחד בדור אחד, וכל אחד עושה כיכולתו אחד המרבה ואחד הממעיט ואין לה שיעור לא למטה ולא למעלה, ויתכן שמשו"ה ת"ח פטורים או שדי להם אם יעשו מקצת באופן שלא יפריעו מלימודם, ובמק"א הארכנו להוכיח שמצוה שאינה עוברת ג"כ ת"ח פטורים. (עי' באהלה של תורה ח"א סי' צ"ו).

ובזה תיושב קושיה אחרת. דקשה היושב בארץ ישראל יפטר מכל המצוות בתורה שהרי עוסק במצוה פטור מן המצוה? ואם כל היום יסקל אבניה יפטר מק"ש ותפלה ותפילין וכל התורה תיעקר ח"ו? אלא ודאי מכיין שמצוה זו אינה עוברת, ולא עליך המלאכה לגמור, נדחית היא מפני מצוה עוברת. או כמו שכתבנו קודם לכן, שאין זו מצוה פרטית-אישית ול"ש בזה פטור של עוסק במצוה (וכע"ז כ' מו"ר הגר"ש ישראלי בארץ חמדה עמ' קל"ט לגבי מלחמת מצוה, דמלחמה כללית אין בה פטור של עוסק במצוה דאין זו מצוה אישית). מיהו י"ל עוד דכיון שכל עיקרה של ארץ ישראל להרמב"ן הוא משום שכל המצוות בתורה תלויות בה, א"כ א"א שישובה יפטור את האדם מן המצוות, להיפך ישובה מחייב את האדם בקיום המצוות. ובזה יש לישב קושייתנו הקודמת מדוע פטורים ת"ח מעסק ישובה, וי"ל כנ"ל דעיקר ישובה להחכים בה ולהתעלות בה, ולא יתכן שישובה יגרום דוקא שלא יעסקו בתורה, היתכן, ארץ ישראל בלי תורה?! ועי' חת"ס (סוכה ל"ו) שהשוה את מצות ישוב ארץ ישראל להנחת תפילין ומשמע לכאורה שהעוסק במצות ישוב ארץ ישראל פטור ממצוות אחרות. אך אין להניח שהחת"ס התכוין לכך. שא"כ דוקא בארץ ישראל תתבטלנה מצוות רבות, והתורה עצמה מזהירנו על מצוות רבות שיש לעשות דוקא בארץ. ואין להסיק הלכה מדברי דרוש. ויתכן שהחת"ס התכוין לא לעצם הנחת תפילין שהיא בודאי שאינה נדחית מפני ישוב ארץ ישראל. (אדרבה עי' קידושין ל"ח ב' "קיים מצוה זו שבזכותה תיכנס לארץ"). אלא כונתו להמשך הנחת תפילין עליו במשך כל היום, אך לא להנחתם הראשונה.

עכ"פ מכיין שהוכחנו שמצוה זו מתקיימת ע"י כלל ישראל בשיתוף כל עם ישראל מהני כונת אלו להצטרף עם מעשי אלו, ואדרבה כך נאה וכך יאה שת"ח העוסקים

בתורה ותורתם זכות הכלל היא, יהיו שותפים עם אחיהם העוסקים בישוב הארץ שישובם זכות הכלל הוא ע"י שיחשבו עליהם, ישתתפו עמהם ברוחם, ובכונותיהם הקדושות יעלו את המעשים הארציים, למעלה בקודש. ולזה התכוונו רבנן דיבנה (ברכות י"ז א) "אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה... שנינו אחד המרבה והממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים".

סימן ב

מצות ישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ם*

א. התמיהה ידועה, מדוע השמיט הרמב"ם את מצות ישוב ארץ ישראל ממניין המצוות? תירוצו של ה"מגילת אסתר" שהסיבה לכך היא השבועה שלא לעלות כחומה¹ אינה מובנת. לכאורה, זוהי מניעה חיצונית וזמנית, ולע"ל תחזור המצוה למקומה, כמו כל המצוות התלויות במקדש ובסנהדרין, במלכות ובנבואה ובכל זאת מנאין במניין המצוות, וכמו שכתב במפורש במ"ע קפ"ז בעניין ז' עממין ועמלק.

ולדעת פאה"ש מצוה זו היא מדרבנן, לדעתו של הרמב"ם. אך לא משמע כן מדבריו בפ"ה מהל' מלכים שם הוא מפליג בחשיבותה של המצוה. וכן משמע ממש"כ בפ"ו מהל' שבת שבקניית בית בארץ ישראל כותבין עליו אונו אפילו בשבת, משום מצות ישוב ארץ ישראל, דבר שלא מצינו באף מצוה אחרת, אפילו לא במצות מילה, ודוחק לומר שכל זה הוא רק מדרבנן. וכן בהל' אישות (סוף פ"ג) פסק הרמב"ם שהכל מעלין לארץ ישראל.

וכן בהל' עבדים פ"ח שעבד הבורח מחו"ל לארץ ישראל יצא לחרות אפילו בזה"ז כששולטים בה נכרים. ומשמע שזוהי מצוה מהתורה, הן משום שהרמב"ם סתם ולא פירש שמצוה זו היא מדרבנן, והן משום שאם מצות ישוב הארץ תמיד מדרבנן לשיטתו, מה ההסבר לכך שהתורה אסרה להחזיר את העבד לבעליו? [יתירה מזאת, משמע שהעבדות פוקעת מאליה, עיין מנ"ח מצ' תקפ"ט, וכ"מ מהרמב"ם ש"כ: "ואם לא רצה האדון לשחררו מפקיעין בי"ד שעבודו מעליו וילך לו". משמע שא"צ בגט שחרור ורק לכתחילה צריך האדון לכתוב לו ג"ש כמו ביוצא בשן ועין. (מיהו אינו מוכרח ו"ל שבי"ד מפקיעים את בעלותו של האדון

* במאמר זה קובצו הסברים שונים לשיטת הרמב"ם במצות ישוב א"י, אשר נתנו בהזדמנויות שונות.

1. נלענ"ד שזו הגירסא הנכונה שמשמעותה שלא יעלו ביחד, כציבור. עיין יומא ט' ע"ב "אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא". לעומת זאת הגירסא "בחומה" משמעותה עליה בכח.

מהעבד וזוכים בו ומשחררים אותו, או שבעצם ההפקעה הוא יוצא לחירות וצ"ע). אך לענ"ד אין כל נפ"מ מדיון זה שהרי התורה ציוותה **במפורש** שעבד שברח לארץ ישראל לא יוחזר לאדונו, וע"כ מצות ישוב הארץ היא מהתורה.]

והנה מצאתי ב**סהמ"צ להרמב"ם** (ל"ת מצ' רנ"ד) שכ' בזה"ל:

"הזהירנו מלהשיב העבד שברח מחו"ל לארץ ישראל לאדונו... ולא ישוב לעבודתו

בשום פנים להסתופפו במקום טהור הנבחר בקיבוץ הנכבד".

וכידוע הרמב"ם אינו מנמק את טעמי המצוות ב**סהמ"צ**, וע"כ זהו גדר המצוה שארץ ישראל היא "מקום טהור נבחר בקיבוץ הנכבד". כלומר מכיון שארץ ישראל היא מקום טהור, היא המקום המיוחד לעם ישראל שבה הוא נחשב לקיבוץ נכבד², רצונו לומר, שמכיון שארץ ישראל היא המקום המתאים לעם ישראל, לכן רק כאן עם ישראל נחשב לציבור, כי בחו"ל הימצאותם של ישראל אינה רצויה, כי היא מקום טמא, לכן א"א לומר שציבור הנמצא שם נקרא ציבור. כל אר"א הנמצא שם נמצא **במקרה** ולא בעצם, משא"כ בארץ ישראל שהיא המקום הרצוי, בגלל טהרתו, הימצאותנו כאן היא **בעצם**, ולכן יש לעם ישראל גדר ציבור. והדברים עולים בקנה אחד עם הגמ' בהוריות ג' ע"א: "ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל". ופסקה הרמב"ם בהל' שגגות (פ"ג ה"ב). וכן מש"כ הרמב"ם במ"ע קנ"ג בעניין קידוה"ח, ומש"כ לעניין סמיכה שחכמי ארץ ישראל יכולים לחדש את הסמיכה, משום שכאן יש להם כח הציבור. (ועיין להלן בסימן ח במאמר על סמכותה של ארץ ישראל בקידוה"ח ובסמיכה אות י').

ולפי"ז מש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה שכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה, ר"ל בגלל פרישתו מן הציבור. ולטעמיה אזיל שאיסור לא תתגודדו, לא תעשו אגודות, אגודות, הוא מן התורה, שכן מנאה במניין המצוות, עיין סהמ"צ ל"ת מצ' מ"ב שפרישה מהציבור כמוה כע"ז. ולכן כל הדר בחו"ל הריהו פורש מהציבור, שאינו אלא בארץ ישראל, ולכן דומה כמי שאין לו א-לוה.

לפי דברינו מבוארת השמטת הרמב"ם את מצות ישוב ארץ ישראל. האיסור לדור בחו"ל אינו איסור עצמי, אלא איסור בגלל פרישה מן הציבור, והישיבה בארץ אינה מצוה עצמית אלא בגלל הצורך להיות חלק מהציבור. וא"כ ביסודה זוהי מצוה ציבורית ואינה מצוה אישית על כל אר"א, אלא שככל מצוה ציבורית גם כל אר"א חייב כדי להיות חלק מהציבור. אולם פה אין מצוה **מסוימת** על הציבור, אלא עצם הציבוריות. כשיש ציבור מוטלות עליו מצוות ציבוריות, כגון מלך ומקדש וסנהדרין וכד', וציבור אינו אלא בארץ ישראל, אולם עצם המצוה להיות ציבור אינה מצוה **מפורשת** לכשעצמה. היא תנאי הכרחי לכל המצוות הציבוריות.

2. **הערת עורך:** בתרגום אבן איוב: "מפני שנושע בחלקה הטהורה הנבחרת לקהל הנכבד". ובתרגום הרב קאפח: "בארץ הטהורה לעם הנעלה" וא"כ טיעונו של הרב בעניין הקיבוץ הנכבד לא מוכח. **תשובת הרב:** במקור הערבי נאמר: "אלג'מע אלפצ'ל". ג'מע היא חבורה. תרגומו של הר"י קאפח פה אינו מדויק. ובספר הבתים (וכן בתרגום אבן איוב) הגירסא היא "הקהל".

וכמו שלד' הבה"ג אין מונין מצות אמונה בה' כי היא לא מצוה לדעתו, אלא תנאי הכרחי למצוות, כן גם להיות ציבור אינו מצוה מסוימת אלא תנאי הכרחי. ומה שנאמר "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" זוהי הבטחה ולא מצוה. ומה גם שנאמרה בסיני ולא בארץ ישראל, והרי לדורות, הציבוריות אינה אלא בארץ ישראל. ועוד י"ל, שהנה הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א ה"ב) כתב: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל", אבל א"א לצוות על אדם פרטי לגור בארץ ישראל לפני שנכבשה כיבוש רבים. וכמו"כ א"א לצוות על הציבור לכבוש את ארץ ישראל כי לפני כיבוש הארץ אינו ציבור ורק ע"י הכניסה לארץ נעשה ציבור. וא"כ הרמב"ם לשיטתו לא יכול למנות את מצות כיבוש הארץ ע"י רבים ולא את מצות ישיבתה ע"י יחיד במנין המצוות.

ובזה מובנת תלונתו של דוד "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמור לך עבוד אלהים אחרים" (שמו"א כ"ו, י"ט). ומכאן למדו חז"ל שכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה. ותמוה, הרי דוד ברח לאכיש מלך גת שהיא בתוך ארץ ישראל ולא ברח לחו"ל? ולהנ"ל מבואר. גת היתה תחת שלטונו של אכיש מלך פלישתים ועדיין לא נכבשה ע"י ישראל. הציבוריות הישראלית היתה במרכז הארץ ולא בגת. גירושו של דוד לגת משמעותה פרישתו מהציבור, ולכן דומה כמי שאין לו א-לוה כי ה' שורה על הציבור.

והנה יש הבדל בין הרמב"ם והרמב"ן גם ביחס לגבולות הארץ. הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ב כותב: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבש אותן מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל". כלומר הכיבוש הוא המקדש את הגבולות. הרמב"ן לעומתו בהשגותיו לסהמ"צ מ"ע ד' כתב: "ופרט אותה להם במצוה זו כולה בגבוליה ומצריה... שלא נשאיר ממנה מקום". כלומר הגבולות הם המחייבים את הכיבוש.

הרמב"ן לשיטתו שמפרט את גבולות הארץ ואומר שלא נשאיר ממנה מקום, כלומר ארץ ישראל היא מושג גיאוגרפי מוחלט ולא מושג הלכתי התלוי בכיבוש כמו לדברי הרמב"ם. אמנם גם לרמב"ם יש חשיבות לגבולות, אולם לא לעצם הגדרתה של ארץ ישראל, אלא לצורך סדר הכיבוש, שראשית כל יש לכבוש את ארץ ישראל ורק אח"כ את חו"ל, ואם לא עושים כן אין זה כיבוש רבים. (ובמק"א הסברנו עפ"י מדוע לד' הרמב"ם סוריה נחשבת כיבוש יחיד, כי הציבור יונק את כחו רק מארץ ישראל וכשלא גמרו לכבוש את הארץ אין לציבור כח לכבוש את חו"ל). הרמב"ם סובר שהציבור הוא המקדש את ארץ ישראל, ע"י כיבוש רבים, והוא המחייב את הישיבה בארץ. הרמב"ן סובר שהמקום הגאוגרפי הוא המחייב הן את הציבור והן את היחיד לישוב ולשבת בארץ.

ולפי"ז י"ל שמה שכתב המנ"ח במ"ע תקס"ט שאם עבד ברח לגבולות עו"מ, מותר להחזירו, צ"ע. נהי שלד' הרמב"ם הכיבוש קובע ולא גבולות הארץ, אולם מצינו שלעניין ציבור קובעים גבולות הכיבוש של עולי מצרים, כגון לעניין סמיכה עי' פ"ד מהל' סנהדרין, וקידוה"ח ועוד. וזאת אפי' בימי בית שני. וע"כ לד' הרמב"ם כיבוש עו"מ קידש את ארץ ישראל לעניין ציבור קידוש גמור לשעתה ולע"ל, ורק לעניין המצוות התלויות בארץ קדו"ר קידשה לשעתה ולא קידשה לע"ל. ויש להטעים את הדבר ע"פ מש"כ בפ"ו מהל' ביהב"ח שקדושת המקדש מפני השכינה, לכן קידשה לשעתה ולע"ל. וא"כ י"ל שה"ה לעניין גדר ציבור שזהו ג"כ כעין שכינה, וכמש"כ לעיל שהפורש מהציבור כאילו עובד ע"ז.

וזוהי גם דעת המגילת אסתר, אלא שהוא הטעים זאת ע"י השבועה שהנה מצינו שיש תקופות שהציבור אסור לו להתארגן כציבור, שלא יעלו כחומה. [עיין יומא (ט' ב') "שלא עשיתם עצמכם כחומה ועלייתם כולכם", ר"ל כולם **ביחד**], ר"ל שבזמן הגלות אין ציבור ואין חובה להיות ציבור, אדרבה, אנו מנועים מלהיות ציבור. א"כ מוכח מכאן שהיותנו ציבור אינו מצוה מוחלטת. הדבר תלוי בתנאים, כשהתנאים מאפשרים לנו להיות ציבור אסור לנו לפרוש מהציבור, ואז חל על היחיד איסור לגור בחו"ל. אולם כשהתנאים אינם מאפשרים זאת איננו ציבור ואז לא חל האיסור. ובבית ראשון ושני וכן לע"ל בימות המשיח כשנהיה ציבור, תחזור המצוה למקומה.

וכל זה בניגוד לד' הרשב"ש המדייק מל' הרמב"ן שהמצוה האישית אינה תלויה בציבור, ואכן זוהי שיטת הרמב"ן. אך הרמב"ם כאמור מגדיר את המצוה כציבורית בלבד. [ומד' המגילת אסתר אין להוכיח **שאסור** לנו לעלות כחומה בזה"ז. אדרבה כשמגיעה עת פקידה חוזרת המצוה למקומה ויש חיוב לעלות כמו שהיה בימי כורש בתחילת בית שני. וה"ה בימינו כשהגויים הכירו בזכותנו על ארץ ישראל (הצהרת בלפור, ואחריה החלטת האר"מ) יש לראות זאת כשעת פקידה. ואין ספק, שכשנוצרו התנאים וחזרנו להיות ציבור חזר הדין למקומו. ומה שכ' בימות המשיח, אין מניעה שהדבר יהיה לפני כן. ביאת המשיח היא רק דוגמא לפקידה מפורשת המחזירה את מצות ישוב ארץ ישראל למקומה. אך ה"ה כל פקידה אחרת אע"פ שהיא לפני ביאת משיח צדקנו, שיבוא בב"א.]

ב. ה"מגילת אסתר" מיישב את השמטת הרמב"ם שהמצוה לכבוש את ארץ ישראל לא נהגה אלא בימי יהושע ודוד ותנהג שוב בימות המשיח, אך בגלות אין מצוה אדרבה יש שבועה שלא לעלות כחומה.

וכבר הקשו עליו, מאי שנא מכל המצוות שאינן נוהגות בזה"ז, בגלל החורבן, שהרמב"ם מנאן וכמו שכתב הוא בעצמו במ"ע קפ"ז לעניין ז' עממין שאע"פ שבא סנחריב ובלבל את האומות והן אבדו, אולם המצוה קיימת גם היום. ונראה בהסבר דבריו, שלא מצינו לדעת הרמב"ם מ"ע לכבוש את ארץ ישראל. מצות "החרימם תחרימם" מתייחסת לעמי כנען בלבד, אך אינה מתייחסת לכיבוש הארץ. ואע"פ שהתורה אמרה "עלה רש", "וירשתם אותה וישבתם בה" ועוד, ומשמע שהמצוה מתייחסת גם לחפצא של הארץ, זו היתה הוראה מיוחדת. אך בלי הוראה אין מצוה לכבוש את הארץ, ואדרבה, יש איסור לעלות כחומה. אך גם בלא איסור לעלות כחומה, יש איסור להלחם ללא הוראה מיוחדת, שהרי במלחמה יש סיכונים ושפ"ד ורק במקום שהתורה ציותה במפורש להילחם מותר להסתכן ולהרוג, אך כשאין הוראה כזו הר"ז מלחמת רשות. ואע"פ שהתורה התירה גם מלחמת רשות, יש לה גדרים מיוחדים: מלך וסנהדרין, וגם אחרי שהמלך מוציא למלחמה יש יכולת לחזור מעורכי המלחמה למארש אשה ונוטע כרם וכו', וכן למי שחייב לשמח את אשתו. אך אין זו מצוה המוטלת על כל או"א להילחם.

ומאחר שהמצוה להילחם מחייבת הוראה מיוחדת, לא מצינו הוראה כזו מימי יהושע ודוד עד היום, ורק לימות המשיח תהיה שוב הוראה כזו. ומכיון שאין זו מצוה קבועה לדורות, אלא הוראת שעה בלבד לכן אין למנותה במניין המצוות.

ומאחר שהרמב"ן סובר שהמצוה של דירת הארץ שחכמים הפליגו בשבחה היא חלק מהמצוה לרשת את הארץ, סובר המגילת אסתר שגם הרמב"ם מסכים להגדרה זו, אלא שלדעתו מכיון שאין מצוה לדורות לרשת את הארץ, לכן גם המצוה המסתעפת ממנה, לדור בארץ, אינה מצוה לדורות.

אמנם הרמב"ן סובר שגם כאשר לא ניתן לקיים את המצוה לרשת את הארץ עדיין נשארה החובה לדור בארץ, כי כל חלק מחלקי המצוה ניתן לקיים בפנ"ע ואינו תלוי בפועל בחלק האחר. והרמב"ן לשיטתו שהמצוה קבועה לדורות. אך לדעת הרמב"ם שכל מהותה של המצוה לרשת את הארץ תלויה בהוראה מיוחדת, ממילא, גם החלק המסתעף ממצוה זו, לדור בארץ, תלוי בהוראה זו, ובהעדר הוראה אין מצוה.

אלא שהמגילת אסתר כתב שאין היום שום מצוה לדור בארץ, ואין האשה יכולה לכפות את האיש לעלות וכן להיפך, והסתמך על התוס' בכתובות. אך הרמב"ם לא סובר כן ולדעתו המצוה קיימת לעולם גם בזה"ז, וכדמוכח מדבריו במקומות רבים. ובודאי שאין הרמב"ם סובר לגמרי כהמגילת אסתר. ואלמלא דבריו אלו של המגילת אסתר י"ל שאמנם בהעדר הוראה מפורשת אין מצוה מיוחדת מהתורה לדור בארץ, אך בודאי שמי שדר בארץ מקיים מצוה, ולכן הרמב"ם מרבה בשבחה של הארץ, שהיא מזבח כפרה, וכל הדר בה יש לו אלוה, ומשום כך יכולה האשה לכפות את בעלה לעלות לארץ, ואסור לצאת מן הארץ. כל זה בגלל קדושתה וחשיבותה של הארץ, אך אין מצוה מפורשת כשאין הוראה, כלומר המצוה היא לא חיובית אלא קיומית. ואולי לכך נתכוין המגילת אסתר שכיום אין בכפיה מדין מצוה, אלא מדין חשיבות, כמו נווה יפה ונווה רע שהאשה יכולה לכפות.

ונראה לומר שגם למגילת אסתר כשהמצב בגלות הוא בלתי נסבל, ומשום פיקו"נ באנו לארץ ישראל, יש מצוה בדבר ולא גרע מהוראה מפורשת. וכן במלחמת ישראל מיד צר מצוה להשיב מלחמה שיערה ואז הכיבוש מצוה.

ג. עוד י"ל בדעת הרמב"ם שאין צורך לצוות על ישיבת ארץ ישראל. שהרי גם ללא מצוה יש לכל עם מקום משלו. ארץ ישראל היא גם זכות. ומצד הזכות שבה אין מה לצוות עליה, שאין צורך לצוות על אדם שיגור בבית דוקא, אלא שבחירת המקום הזה המיוחד לישראל נעשתה ע"י הקב"ה ומשום כך בארץ ישראל נוספה גם חובה, שהיא לא סתם מקום לדור בו, אלא מזבח כפרה ולכן אסור לצאת ממנה. אך אי אפשר למנותה כמצות עשה מפורשת מהתורה משום שעל עצם רצונו של עם למקום משלו אין צורך לצוות. ולפי"ז י"ל שאיסור יציאה מן הארץ הוא בגדר מאיסה בארץ חמדה. וא"כ יש כאן פגם באמונה אך לא ביטול מצות עשה מיוחדת. (ועי' לעיל סי' א').

ד. עוד יש לתרץ את השמטת הרמב"ם שאין צורך לצוות על מצות ישיבת עם ישראל בארצו. כל עם נורמלי בעולם אוהב את ארצו ולא ינטוש אותה ואפילו ילחם עליה בחרוף נפש גם ללא מצוה מהתורה. זה טבע אנושי. על אחת כמה וכמה בזיקת עם ישראל לארצו שהיא זיקה רוחנית של עם הקודש לארץ הקודש וכמו שהאריך הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ה': "אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר ובל יאמר שכן חליתי

העם היושב בה נשוא עון, אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא, וכן הקבור בה נתכפר לו.
 לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז".
 ייחודה של ארץ ישראל מתבטא במצוות התלויות בה. לכן הרמב"ם אינו מונה את מצות ישוב הארץ כמצוה מיוחדת. אלא הוא מונה את המצוות המתקיימות בארץ. והרמב"ם לשיטתו בכמה מצוות שאינו מונה את עיקר המצוה אלא רק את מה שנראה בעינינו כפרטים שלה. כי עיקר המצוה נראה לו כנראה חיוב פשוט שאין צורך לצוות עליו במפורש, ורק על הפרטים יש לצוות. והרי כמה דוגמאות:

1. מצות נישואין

בספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה ר"ג, כתב:
 "שציונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה. וזו היא מצות קדושין. והרמז עליו אמרו (תצא כ"ד) כי יקח איש אשה ובעלה".
 הרמב"ם לא מונה את המצוה לשאת אשה, אלא רק את ההיתר לבעול בקידושין. והדברים מפורשים יותר בהלכות אישות פרק א' הל' א':
 "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה".

הרמב"ם אומר במפורש: שאם ירצה האיש לישא אשה. כלומר, אין מצוה כלל לשאת אשה. רק הדרך שבה אדם נושא את האשה חייבת להיות עפ"י התורה. וכמו שהרמב"ם אומר בהמשך דבריו:

"וליקוחין אלו מצוות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה...".

כלומר, רק הליקוחין — צורת הקניין — הם המצוה ולא הנישואין עצמם. ואע"פ שלדעת הרמב"ם הפילגש אסורה, כמבואר בהמשך דבריו שם, וא"כ אין דרך לקיים מצות פו"ר אלא ע"י נישואין כדת משה וישראל, מ"מ אם אדם הוליד בן ובת באמצעות פילגש הוא קיים את המצוה, למרות העבירה שעבר (ואין כאן מצוה הבאה בעבירה. שהרי אפילו בא על הערה והוליד ממזר יצא יד"ח. וביאר המנ"ח מצוה א' שאת המצוה אינו מקיים בשעת העבירה, שהיא ביאת האיסור, אלא רק בלידת הילדים ובהמשך קיומם, ואז כבר אינו עובר עבירה ולכן אין כאן מצוה"ע. עיי"ש).

וכן הוכיח הרא"ש (בכתובות פרק א' סי' י"ב) מברכת הארוסין שאין מצוה מהתורה לקדש אשה. וז"ל:

"יש מקשין על נוסח ברכה זו, למה אין מברכין 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה'? ועוד היכן מציינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט? ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן?... ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה על עשיית המצוה, כי פריה ורבייה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורבייה אינו מחוייב לקדש אשה... אף בנושא

אשה לשם פריה ורביה כיון שאפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין...
וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים
וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות".

אומנם מדברי הרא"ש משמע שפילגש מותרת (וכדעת הראב"ד בפ"א מהל' אישות ה"ד). ולכן סבר
שאפשר לקיים מצות פו"ר גם בפילגש ואילו הרמב"ם אוסר פילגש מהתורה. וא"כ י"ל
שהרמב"ם לשיטתו צריך לסבור שברכת הארוסין היא ברכת המצוות. ואכן זוהי דעתו
בהלכות אישות (פרק ג' הלכה כ"ג):

"כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין
הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא
בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

הרמב"ם יסבור שאפשר לברך גם על דין שהתורה קבעה ולא רק על מצוה, כשם שאנו
מברכים על השחיטה אע"פ שאין מצוה חיובית לאכול בשר ולשחוט בע"ח, ואפילו מצוה
קיומית אין כאן. מ"מ מכיון שהשוחט מתיר את הבשר באכילה עפ"י דרישת התורה עליו
לברך ברכת המצוות. ה"ה י"ל גם בברכת הארוסין, מכיון שעושה אותם כדת משה וישראל
עליו לברך ברכת המצוות. ועיין רא"ש שם שחילק בין שחיטה לארוסין:

"ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול
מברך, דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה, אבל הכא אפשר לקיים פריה
ורביה בלא קידושין".

אולם הרמב"ם הרי סובר שפילגש אסורה ולכן מדמה ארוסין לשחיטה. וכשם שא"א
לאכול בלא שחיטה ולכן מברך על השחיטה, ה"ה לענין פו"ר מכיון שא"א לקיים את המצוה
לכתחילה בלא ארוסין לכן מברך עליהם. ועיין רא"ש שם שהוכיח שברכת הארוסין היא
ברכת השבח גם מזקנה ועקרה שנישואיהן אינם לשם פו"ר ובכ"ז מברכים על ארוסיהן.
וי"ל שהרמב"ם מדמה לגמרי ארוסין לשחיטה. וכשם שאין אדם רשאי לאכול בלא שחיטה
ה"ה שאין אדם רשאי לשאת אשה אלא בקידושין, ולכן שתי ברכות אלו הן ברכות המצוות.
(ועיין הר צבי אר"ח קונט' מילי דברכות סי' ב' אות י"ז שפי' שהרמב"ם והראב"ד, הסובר שאפשר לברך
גם אחרי הקידושין, לשיטתם, הן לענין ברכות והן לענין פילגש. אולם הראב"ד מנמק את דבריו בכך
שאולי האשה תחזור בה ולא משום שברכת הארוסין היא ברכת השבח).

העולה מכל הנ"ל הוא שלדעת הרמב"ם אין מצוה בעצם הנישואין אלא רק בצורת
קניינם. וצ"ע מדוע אין הרמב"ם מונה כמצוה מהתורה לשאת אשה. ומסתבר לומר שעצם
רצונו של כל אדם לשאת אשה הוא רצון טבעי אנושי. גם גוי שאינו בר מצוות רוצה
לשאת אשה. ולכן הרמב"ם פותח את הל' אישות בתיאור המצב העובדתי בעולם "לפני
מתן תורה קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק... כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל
שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה". כלומר, המציאות האנושית הטבעית היא
שלא טוב היות האדם לבדו. הוא זקוק לעזר של אשה כנגדו. התורה רק חידשה שהדבר
יעשה ע"י קנין מסודר ומחייב ולא בדרך מופקרת.

2. תשובה

הרמב"ם לא מנה את מצות התשובה עצמה במניין המצוות אלא רק את הוידוי: "שציונו להתודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה ולאמור אותם עם התשובה". (ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ע"ג).

וכן בהלכות תשובה פרק א':

"כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא". ההסבר להשמטת מצות התשובה ממניין המצוות הוא כנ"ל, שאין צורך לצוות את האדם באופן מיוחד על התשובה. כל בר מצוה שהוא בר דעת מבין מעצמו שאם חטא עליו לחזור בתשובה. וכי משום שאכל שום יחזור ויאכל שום? גם גויים שאינם בני מצוות חוזרים בתשובה. ונינוה תוכיח. התורה רק ציוותה על הדרך המעשית לתשובה כהלכה והיא הוידוי. (ועיין מנ"ח מצ' שס"ד שפלפל הרבה בגדר מצוה זו, ולדברינו מיושבות חלק מקושיותיו)

3. אמונה

אומנם הרמב"ם מנה את האמונה בה' במניין המצוות, אולם מהשמטתו של הבה"ג מצוה זו ממניינו ניתן ללמוד לענינו. הדברים מבוארים ברמב"ן מ"ע א' שלדעת הבה"ג אין מקום לצוות על אמונה. או שאדם מאמין מעצמו ואז אין צורך לצוותו על כך, או שאינו מאמין מעצמו ואז אין תועלת במצוה. כי מי שאינו מאמין במצוה לא יקבל גם את מצותו. מי שמאמין מאליו אינו מקיים מצוה בכך, כי האמונה היא דבר טבעי הבא מאליה גם ללא מצוה. הרמב"ם אינו חולק על הנחתו המוסכמת של הבה"ג אלא בנקודה אחת. הוא חולק על הבה"ג משום שהוא סובר שאדם אינו יוצא יד"ח באמונה פשוטה. לדעת הרמב"ם מוטל על האדם לחקור בשכלו ולהשתכנע שכנוע עמוק באמיתות האמונה. רק חקירה זו, שהיא תוספת על האמונה הבסיסית, הוא מונה כמצוה, אך לא את האמונה הראשונית עצמה. ועיין היטב בלשונו בהלכות יסודי התורה פרק א'. הוא פותח את הפרק בהוכחות שכליות להוכחת מציאות ה' ורק בהלכה ו' הוא אומר:

"וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלהיך".

ודוק בלשונו, לא אמונת דבר זה, אלא ידיעת דבר זה, כלומר הוכחתו השכלית של דבר זה. וזו גם כוונתו בספר המצוות מצות עשה א':

"המצוה הראשונה היא הצווי אשר צונו להאמין האלוהות".

במקור הערבי נאמר לידע במקום להאמין. וכן תרגם הגר"י קאפח במהדורה החדשה של ספהמ"צ. וגם מי שתרגם "להאמין" לא התכוון לאמונה במשמעות המקובלת שהיא אמונה פשוטה ללא חקירה שכלית, אלא במשמעותו של הרמב"ם, כלומר ידיעה ושכנוע. ודוק בלשונו שהוסיף על גדר המצוה:

"שנאמין שיש שם עילה וסיבה הוא פועל לכל הנמצאות".

כלומר, מהותה של המצוה היא ההוכחה שיש עילה וסיבה הכרחיות לכל הנמצאות והיא

— ה'.

4. מצוות בני נח

וזו לשונו של הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ח':

"כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם".
 ר"ל מצוה שאדם מקיים מכח הבנתו השכלית אינה מצוה. ולפי"ז לא היה מקום למנותה במנין המצוות והיותן "מצוות" הוא מכח המצוה אותן. והיה צורך לצוותן בגלל הפרטים המיוחדים שבהן.

כלומר גם ז' מצוות בני נח הן **מצוות** רק משום שנצטוינו בהן ע"י משה בתורתו ולא משום שהן מובנות מאליהן. הנפ"מ היא לא רק במקור הציווי אלא גם בפרטיו. אינו דומה מי שמקיים מצוות אלו על סמך הבנתו האנושית בלבד למי שמקיימן כמצוות שניתנו למשה בסיני. כשהתורה ציוותנו בהן היא יצקה בהן משמעות אחרת, השונה מאותה מצוה כאשר היא מתקיימת רק על סמך הבנתנו האנושית. (במאמרנו על מצוות בני נח [להלן סי' כ"ד] הוכחנו בראיות רבות הנחה זו שיש הבדלים רבים בין אותן ז' מצוות כפי שפורשו ע"י התורה לבין אותן מצוות שבני נח מקיימים אותן מעצמם). הבחנה זו יש בה בכדי להסביר את המצוות השכליות הרבות שהתורה ציוותנו בהן. לפי הנחתנו לעיל הרי אין צורך לצוותן. אולם כאמור חידושן הוא בפרטיהן המיוחדים, ומשום כך ציוותנו בהן התורה (רעיון דומה מצינו לרס"ג באמונות ודעות מאמר ג' יעו"ש).

5. כלל ופרטים במצות ישוב הארץ

לאור כל הנ"ל מובנת איפוא השמטת הרמב"ם את מצות ישיבת ארץ ישראל ממנין המצוות. הצורך של כל עם בארץ משלו בכלל ושל עם ישראל בארץ ישראל בפרט הוא מושכל ראשון, ועל כך אין צורך לצוות עליו במפורש. עם זאת על הצורה המפורטת של ישוב הארץ יש צורך לצוות. ואכן את המצוות התלויות בארץ הרמב"ם מונה, כי אותן אין האדם יכול לקיים מעצמו. לאמיתו של דבר, לא רק המצוות התלויות בקרקע נוהגות רק בארץ, יש עוד מצוות רבות שא"א לקיימן אלא בארץ. להלן הרשימה המלאה של כל המצוות התלויות בארץ עפ"י ספר המצוות לרמב"ם (בסוגריים — המספר המצטבר של המצוות):

טז — הקהל (1)

כ-צא — עבודה וקרבנות (73)

צב-צג — גידול שער נזיר וגילוחו (75)

צו-קיג — טומאה וטהרה (93)

קיד-קמה — ערכין וזרעים (125)

קנג — קידוש החודש (ובעקבותיו כל המועדים קנו-קע) (126)

קעג — למנות מלך (127)

קעד — לשמוע מבית דין הגדול (128)

קעו — למנות שופטים ושוטרים (129)

- קפ-קפג — עדים זוממין, עגלה ערופה, ערי מקלט ולויים (133)
 קפו-קצג — עיר הנידחת ומלחמות (141)
 ריח-רכא — אונס, מפתה, מוצש"ר ויפ"ת (145)
 רכג-רלא — עונשין, דין סוטה. (154)
 רלב-רלד — עבד עברי ואמה עבריה (157)
 רלו-רלז — חובל ושור (159)
 רמג-רמד — גונב ממון ונפשות (161)

ואם נוסף עליהן את 14 מצוות המועדים, שאלמלא קידוה"ח בארץ ישראל אי אפשר היה לקיימם, מניין המצוות התלויות בארץ הוא 175 מתוך 248 (מצוות עשה). דהיינו רוב מצוות התורה! אומנם גם עובדה זו לכשעצמה דיה כדי להסביר את השמטת מצות ישוב הארץ ממניין המצוות, כי אין בכלל אלא מה שבפרט. אולם בהצטרף עם הסברנו, שאת הכלל אין צורך למנות בגלל היותו מושכל ראשון ורק את הפרטים יש למנות, הדבר מובן יותר.

סימן ג

דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ

(הערות למאמרו של הגרנ"א רבינוביץ — תחומין עמ' 302)

ראשי פרקים

- | | |
|--|--|
| א. הוכחותיו של הרב רבינוביץ כי אין כיום | ד. ההכרח לומר שכיבוש הארץ כולל אפשרות למלחמה |
| ב. מלחמה — הכרח זמני | 1. מלחמה כחלק הציבורי של מצות ישוב הארץ |
| ג. סתירת ההוכחות שכיבוש הארץ אינו כולל אפשרות למלחמה | 2. הבנת בעל מגילת אסתר בדברי הרמב"ן |
| 1. "כיבוש" כפשוטו — כיבוש מלחמה | 3. כיבוש ארץ ישראל במלחמה דוחה |
| 2. מלחמת יהושע כעונש | שבת |
| 3. "מלחמת יהושע לכבוש" לדורות | ה. סיכום |
| 4. מדוע לא כבש דוד את הר המוריה | |

* * *

א. הוכחותיו של הרב רבינוביץ כי אין כיום מצות כיבוש

במאמרו על דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ מעלה הרב נחום אליעזר רבינוביץ חידוש גדול ומקורי, המהווה "מהפכה" בחשיבה ההלכתית המקובלת עד כה. לפיו אין לדעת הרמב"ן מצוה להילחם על כיבוש הארץ, לדורות. היה כאן היתר של הוראת שעה בלבד ותו לא.

אך לדורות **אסור**, כביכול, להילחם על כיבוש הארץ בלבד, והמצוה להלחם קיימת רק כשהיא לעזרת ישראל מיד צר. מכיון שתורה היא, ולימוד היא צריכה, יורשה לענ"ד להעיר על דבריו ולסתור את הנחותיו, כדרכה של תורה. הנחותיו הן:

- א. "כיבוש" פירושו **שליטה** ולא מלחמה (רמב"ן עה"ת בראשית א', כ"ח).
- ב. מלחמת יהושע היתה **עונש** (רמב"ן עה"ת בראשית א', כ"ח).
- ג. הרמב"ן לא הזכיר אלא את מלחמת יהושע וכן במשנה לא הוזכרה אלא מלחמת יהושע ולא מלחמה לדורות הבאים.
- ד. מלחמה לכשעצמה **אסורה** ואין לך בה אלא חידושה, ומשום כך לא הותר כיבוש הארץ לדורות ע"י מלחמה (הנחה זו, הרמוזה בסוף דבריו, נראית לי כהנחת יסוד המשמשת רקע בסיסי כנראה, לכל מהלך דבריו של הרב רבינוביץ).
- ה. מדוע לא כבש דוד את הר המוריה במלחמה?

ב. מלחמה — הכרח זמני

אתחיל מהנחתו הרביעית, אין ספק שהמלחמה אינה רצויה ע"י התורה **לכתחילה**, ואכן לא מצינו מצוה להלחם אלא בדלית ברירה. אפילו בשבעת עמי כנען ועמלק נצטוינו להקדים שלום למלחמה. ורק כשלא השלימו נצטוינו להלחם. (עי' רמב"ם הל' מלכים פ"ו). המלחמה היא **הכרח זמני**, ולכן מינוי מלחמתי אינו עובר בירושה (אבני נזר יו"ד סי' ש"ב אות מ"ו בהג"ה, והגרש"י זיון ב"אישים ושיטות" עמ' 235 בשם מרן הרב קוק זצ"ל, עי' תחומין ד' במאמרי חרבות ואיתים אות ד'). האידיאל התורני הוא **שלום**, שמו של ה' שלום, ואחד מעקרי היהדות היא האמונה בביאת המשיח. אשר ילכד את האנושות כולה, ויקויים בה הכתוב "וגר זאב עם כבש" (ישעיהו י"א). בנושא זה דבר שפתים אך למחסור. ודוק ותשכח, לא מצינו "מצות מלחמה" — אלא: "מלחמת מצוה", כשלוחמים מקיימים מצוה, אך אין מצוה להלחם, כשאין הכרח לכך.

אין ספק, איפוא, שהרמב"ן לא התכוין מעולם לומר שאת ארץ ישראל יש לכבוש במלחמה **דוקא**. אין ספק שכונתו לומר שבארץ ישראל יש **לשלוט שליטה מליאה**, ואם הדבר יעשה בדרכים דיפלומטיות, או ממוניות, הרי בודאי שעדיף כך, ויש למצות כל דרך מעשית הנראית לעין כדי לקיים את המצוה בשלמותה, ורק כשנסתמות כל הדרכים יש לנקוט גם במלחמה. אולם כשיש הכרח לכך המלחמה היא מלחמת מצוה.

נמצא איפוא שאם יש מצוה לכבוש את ארץ ישראל גם ע"י מלחמה ממילא דרך זו מותרת. ואי אפשר להניח באופן שרירותי שהמלחמה אסורה, וממילא לקבוע שלא הותרה המלחמה כלל, אלא כהוראת שעה בלבד. דברים אלו לא ניתנים להאמר כפי שיתבאר להלן.

ג. סתירת ההוכחות שכיבוש הארץ אינו כולל אפשרות למלחמה

1. "כיבוש" כפשוטו — כיבוש מלחמה

עתה נעבור ונבדוק את יתר הנחותיו.

כיבוש פירושו שליטה. הדבר מוסכם עלי שכיבוש פירושו שליטה, אולם גם שליטה צבאית פירושה שליטה. כיבוש אין פירושו שליטה אזרחית בלבד. פירושו גם שליטה אזרחית. אולם אי אפשר להוציא את המונח ממשוטו ולשלול ממנו את הוראתו הבסיסית הכוללת גם כיבוש צבאי.

בכך נבין את דברי הגמ' (קידושין ל"ה ע"א) הפוטרת את האשה ממצות פרו ורבו ומחייבת את האיש בלבד, שנאמר "ויברך אותם א-לקים ויאמר להם א-לקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה (בראשית א', כ"ח), איש דרכו לכבוש ואשה אין דרכה לכבוש". ופירש רש"י: "דרכו לכבוש את הארץ במלחמה... וכיון דלא קרינן בה וכבשוה לא קרינן בה פרו ורבו". והקשה המהרש"א (בחינושי אגדות יבמות ס"ה, ב') מי הכריח את רש"י לפרש כן ולמה לא יהיה כינוי של וכבשוה שב אל הנקבה כדרך שאמר "והוא ימשול בך"? (ואכן כך פירש באמת הרע"ב). כנראה לא יכול היה רש"י להתעלם ממשמעותה המקורית של המלה "לכבוש" שפירושה כיבוש מלחמתי, והדברים תואמים את דברי הגמ' בקידושין (ב' ע"ב) איש דרכו לעשות מלחמה, אין דרכה של אשה לעשות מלחמה.

ואף הרע"ב שפירש שדרכו של האיש לכבוש את אשתו, אינו שולל את פירושו של רש"י שדרכו של האיש לכבוש במלחמה ולא האשה, אלא שכאן יש להדגיש גם את הכיבוש הספציפי של האיש את אשתו. הן משום שנאמר "וכבשה" ויש אם למקרא (עיי' תוס' סנהדרין ד', א' ד"ה כולהו ובערל"נ שם) והן משום שבקיום מצוה זו הוא העושה והיא אינה אלא קרקע עולם לכן מתאים לכך יותר פירוש זה, ובתורת שלמה (בראשית א' תשצ"ג) הביא ממדרש תנחומא וישלח את שתי הדרשות גם יחד, גם זו של רש"י וגם זו של הרע"ב, ומבואר שאין כאן מחלוקת.

הטוען, איפוא, שכונת הרמב"ן בדבריו "לכבוש" לשלול כיבוש מלחמתי מכל וכל, עליו הראיה.

2. מלחמת יהושע כעונש

שמלחמת יהושע היתה עונש היא דבר נכון ומוסכם. כל מלחמה היא עונש, לא רק לעמים אלא גם לישראל (עיי' גם ספורנו במדבר י', ל"ה). אילו זכינו היינו כובשים את ארץ ישראל כיבוש רוחני, או לכל הפחות כיבוש בידי שמים, כמו שנפלה יריחו. משלא זכינו נאלצים אנו להחזיק בשלח. וזוהי גם כונת הפסוק (שופטים ג', ב'): "רק למען דעת דורות בני ישראל ללמד מלחמה רק אשר לפנים לא ידעום" (ועיי' רש"י).

אולם עתה, במציאות העכשוית, אשר תימשך לצערנו עד ימות המשיח (שגם עליו נאמר שילחם מלחמות ה'. עין רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד) מלחמת המצוה היא בלתי נמנעת וכשהכרח לעשותה (אחרי שמוצו כל הדרכים האפשריות) היא מצות עשה מהתורה לדעת הרמב"ן.

3. "מלחמת יהושע לכבוש" לדורות

מהביטוי "מלחמת יהושע לכבוש" אין ללמוד כלל שהכונה היא רק לדורו של יהושע בלבד ולא לדורות הבאים. מלחמת יהושע היא דוגמא בלבד. כשם שמלחמת דוד להרווחה היא דוגמא בלבד. והש"ס כולו מלא ממונחים דוגמתיים "פסיק רישיה" ו"מעשה קוף" וכהנה

לאלפים ולרבבות. וידוע שלשון התלמוד הוא קיזואיסטית, בלשון המשפטנים, והאריכות בנושא זה מיותרת.

4. מדוע לא כבש דוד את הר המוריה

באשר לכיבוש הר המוריה, אין ספק שאם אפשר היה לרכוש את הר המוריה בכסף לא היה הכרח לכבושו במלחמה. והוא הדין לכל מקום ומקום בארץ ישראל וכמ"ש לעיל. מלחמה היא הברירה האחרונה, ועם זאת הלגיטימית. אך יתכן שבהר המוריה פעלו שיקולים נוספים:

בית הבחירה שעתיד להיבנות על הר המוריה חייב לשמש בית תפילה לכל העמים והמקום שממנו תצא תורה לעולם כולו ואליו ינהרו כל הגויים. מקום זה מן הראוי שלא ייכבש במלחמה. כשם שהמזבח היה חייב להבנות מאבנים שלמות ולא גזית "כי חרבך הנפת עליה ותחללה". ושלמה המלך החמיר והידר שקול ברזל לא יישמע בכל הבית בהיבנותו. ולכן לדוד נאסר לבנות בית לה' כי "דם לרוב שפכת ומלחמות גדולות עשית" (דבה"א, כ"ב, ח). למרות שמלחמותיו מלחמות ה' היו, ואף מלחמות הרשות שנלחם, ברשות סנהדרין היו, (ב"ר ספ"ו וילק"ש שמואל א' פט"ז סי' קכ"ד), מכל מקום בית המקדש, האמור להיות מרכז הרוחני והמאחד של העולם כולו, מן הראוי שלא יבנה ע"י איש מלחמות, ולכן גם לא כבש דוד את המקום במלחמה.

ומצאתי במנחת חינוך (מצוה רפ"ד עמ' 198) שהקשה מדוע לא כבש דוד את גורן ארונה היבוסית במלחמה, ומה היה ההיתר להשאירו במקום עד אותה עת והרי עברו על איסור "לא תחנם" ו"לא ישבו בארצך"? ובסוף דיונו הוא כותב:

"קרוב לומר כי היה רצון ה' יתברך שמקום הקדוש הזה שבו השראת השכינה לעולמי עד לא יהיה בחזקה, אפילו בהיתר, ע"י כיבוש מלחמה. ושלמה לא רצה לבנות ביה"ק משלל דוד המע"ה... ואפילו במתנה לא רצה דוד המע"ה ליקח, רק בכסף מלא. ורצה שיהיה חלק לכל ישראל במקום המקודש הזה... א"כ מקום זה נקנה לנו בחזקה ונתקדש גם לענין תרו"מ וחלה. ואח"ז בגלות נבוכדנאצר, אף שבטלה קדושת כל הארץ, כי לא היתה רק מחמת כיבוש, אבל קדושת הר הבית לא נתבטלה כלל, אף לענין תרו"מ וחלה, כי בזה קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, כי לא בא בידינו בכיבוש אלא בחזקה..."

(ועיין בדברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ו ובפירושו המופלא של מרן הרב זצ"ל על דברי הרמב"ם שהביאם הגרש"י ז"ו ב"אישים ושיטות" עמ' 235).

עכ"פ דבריו ברור מיללו שהיה היתר פשוט לכבוש את גורן ארונה היבוסית במלחמה, ורק מסיבות מיוחדות שהמקום גרמן נמנעו מלעשות כן.

ד. ההכרח לומר שכיבוש הארץ כולל אפשרות למלחמה

ועתה נבוא להוכיח שלא זו בלבד שאין בדברי הרמב"ן שום רמז למניעת הכיבוש ע"י מלחמה, אלא שאדרבא, האפשרות לכבוש את הארץ ע"י מלחמה היא חלק מהותי של המצוה ובלעדיה אין להבינה ולקיימה כהלכה, גם כשהמלחמה עצמה לא תבצע בפועל.

1. מלחמה כחלק הציבורי של מצות ישוב הארץ

הרשב"ש בתשובותיו סי' ב' בהביאו את דברי הרמב"ן כותב בין היתר:
"אמנם מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל בגלות החל הזה, אבל היא נמנעת מן הכלל (כן היא גירסת הגר"י שצפאנסקי בספרו "ארץ ישראל בספרות התשובות" כרך א' עמ' קל"ג) כמו שאמרו ז"ל בגמרא כתובות פרק האחרון שהיא מכלל השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל לא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה... אמנם מצוה היא על כל יחיד לעלות לדור שם..."

העולה מדבריו הוא שלדעת הרמב"ן מצוה זו כוללת שני חלקים, חלק ציבורי וחלק אישי. החלק הציבורי כולל בתוכו את האפשרות לעלות בחומה, דהיינו, כיבוש מלחמתי, וחלק זה נמנע מאתנו בזמן הגלות. אך החובה האישית ניתנת לקיום גם בזמן הגלות. והיא חובה גם בזה"ז על כל אחד ואחד מישראל.

והנה, היכן מצא הרשב"ש רמז לדבריו שלדעת הרמב"ן יש מצוה ציבורית בישיבת הארץ? ע"כ רק משום שהמצוה כוללת גם אפשרות למלחמה, ומלחמה לא תיתכן אלא בציבור. יחיד הנאבק עם גוי אינו נקרא לוחם ומאבקו אינו מלחמה. המלחמה היא מצוה ציבורית. עיין למשל בספהמ"צ לרס"ג שמנה את מצות השלום לפני המלחמה (י"א) ואת מצות מחיית עמלק (ס"א) בין הפרשיות המוטלות על הציבור. גם הרמב"ם קבע את מצות מחיית עמלק כמצוה ציבורית (ועיין תו"ש פ' בשלח בסוף המילואים). וכבר ידוע התירוץ על הסתירה בספר החינוך שבמצות מחיית ז' עממין (תכה) כתב שמצוה זו חלה גם על נקבות בעוד שבמצות מחיית עמלק (תר"ג) כתב שנשים פטורות ממצוה זו. והתירוץ הידוע הוא שלדעתו יש במצות מחיית ז' עממין מצוה ציבורית ומצוה אישית, שכן כתב "והעובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו בטל עשה זו". מבואר בדבריו שהמצוה היא **אישית**, ובזאת מיישבים גם את קושיית המנ"ח שם שהקשה על החינוך שהתנה קיום מצוה זו ללא סיכון אישי, וקשה הרי אין מלחמה ללא סיכון, וזהו הרי גדרה של מצוה זו שישתכנו בה? ועל כרחק ההסבר הוא שרק מלחמה ציבורית מתירה סיכון אישי, משום שהפרט לא נחשב ביחס לכלל, כי במלחמה הכלל נחשב **לאישיות אחת** והפרט רק **לאבר** בודד בגוף הכללי. לא כן במצוה אישית שם אין היתר להסתכן. (ועיין מש"כ מו"ר הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני סי' י"ד).

ולפי"ז בחלק הציבורי של המצוה אכן מותר להסתכן ואשה פטורה ממנו כי אשה אינה נמנית בין הלוחמים. אך בחלק האישי של המצוה אין היתר להסתכן ואשה חייבת, כשם שמצינו ביעל שהרגה את סיסרא.

2. הבנת בעל מגילת אסתר בדברי הרמב"ן

ב"מגילת אסתר" בבואו לתרץ את הרמב"ם מפני השגותיו של הרמב"ן משתמש בעיקר בענין שלוש השבועות, שלא יעלו בחומה וכו', כלומר שלא נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה. כלומר המג"א הבין בדעת הרמב"ן שהמצוה כוללת גם את אפשרות המלחמה. חלק זה במצוה נראה למג"א **עיקרי**, ולכן סבור הוא שמאחר וא"א לקיים חלק זה בטלה המצוה בזה"ז **מכל וכל**. ועכ"פ לדעתו זוהי דעת הרמב"ם, שמאחר ואין המצוה ניתנת לקיום בכל הדורות אין למנותה במנין המצוות.

אפשר כמובן לומר, שאדרבא, מכאן ראייה לפירוש המפרש את דעת הרמב"ן שלדעתו אין המלחמה מכלל המצוה לדורות, אלא הוראת שעה בלבד, ולכן סבור הרמב"ן שיש למנות מצוה זו לדורות משום שעיקרה אינו תלוי במלחמה כלל.

אפשר לומר כן, אך אין הכרח לומר כן. שהרי לרמב"ן יש תירוץ פשוט: **בעקרון** המצוה נוהגת **לדורות** ורק בגלל עיכובים טכניים לא ניתן לקיימה כיום. סיבה זו אינה מצדיקה את מניעת מנייתה של המצוה במנין המצוות. ואכן הרמב"ם עצמו נוקט בסיבה זו במצוה אחרת (קפ"ז) **מצות מחיית עמלק**, עיי"ש. (המג"א סובר כנראה ששונה מצות ישוב ארץ ישראל ממצות מחיית עמלק משום שלא רק עיכוב **חיצוני** גורם למניעת קיומה של המצוה בזה"ז, אלא עיכוב **מהותי**. כל עיקר קיומה של המצוה, הישיבה בארץ ישראל, הותנה מראש ע"י התורה בזכותו של עם ישראל. והעונש הגדול ביותר המוטל על עם ישראל הוא הגלות. כלומר, התורה עצמה קבעה שמצוה זו לא תוכל להתקיים בכל הדורות, ושלוש השבועות אינן אלא הביצוע של תוכחות התורה והן עדות שהמצוה מצד **עצמה** לא ניתנת לקיום בכל הדורות).

3. כיבוש ארץ ישראל במלחמה דוחה שבת

האגלי טל (מלאכת טוחן אות ל"ח או"ק ו') מביא את דברי הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ד): "דיב"ל שאל לר"ל: מהו ליקח בתים מן הגוי בשבת? א"ל תני בשבת מותר... שכן מציינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת", וביאר האג"ט את דברי הירושלמי וזו לשונו:

"משום דעיקר כיבוש ארץ ישראל דוחה שבת במלאכה של תורה, ע"כ הקנין שדומה קצת לכיבוש כמ"ש הרמב"ם פ"א מהל' תרומות שדומה לכיבוש יחיד – דוחה שבות דאמירה לגוי."

והנה אין ספק שרק מלחמה הותרה בשבת, אך כיבוש באופן אחר לא מצינו לו היתר בשבת, אלא א"כ נלמד גם אותו ממלחמה. שהרי המקור הוא בפסוק "עד רדתה" – אפילו בשבת" (שבת י"ט ע"א) ופסוק זה במלחמה נאמר, וא"כ לדעת האגלי טל מצות המלחמה **לדורות** נאמרה ולכן מצווין אנו גם כיום לקנות קרקע בארץ ישראל אפילו בשבת. אם כדברי הרב רבינוביץ שהמלחמה היא הוראת שעה בלבד לשם מה הזכירה כלל הרמב"ן בדבריו? הרי המצוה מבוארת יותר טוב ללא איזכור המלחמה כלל, כי לדעת הרב רבינוביץ "אסור" לקיים מצוה זו בדרך מלחמתית, וא"כ לא היה הרמב"ן צריך להזכירה כלל ועיקר? אלא ע"כ כונתו כפשוטה ללמדנו שכשיש הכרח מצוה להילחם כדי לקיים מצוה זו.

ה. סיכום

הפירוש המוסכם והפשוט בדברי הרמב"ן הוא שהמלחמה היא חלק בלתי נפרד ממצות ישוב הארץ, וכשהתנאים מחייבים זאת היא מצוה מעשית הנוהגת לדורות. מכח חלק זה שבמצוה מתחייב אופיה הציבורי של המצוה, שזכינו לקיימו בדורנו, עם הקמתה של מדינת ישראל. (משיחותיו של מו"ר הגרצ"י קוק זצ"ל בימי העצמאות בישיבה. ועין "לנתיבות ישראל" ח"א עמ' 178).

וכל המוציא את דברי הרמב"ן מפשוטם עליו הראיה.

עם זאת, מוסכם שגם לדעת הרמב"ן אין מצוה להילחם בכל תנאי, המלחמה אינה אלא אמצעי להשגת הריבונות על ארץ ישראל, ואין מקום להילחם אלא לאחר שמוצו כל

האמצעים האחרים. מסתבר גם שיש לשקול שיקולים של סיכויי הנצחון במלחמה וצמצום מספר האבידות הן אצלנו והן אצל אחרים. אך עקרונית אמצעי זה של המלחמה הוא חלק לגטימי של המצוה.

סימן ד

מצות ישוב ארץ ישראל במשנת הגר"א*

ראשי פרקים:

- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| ה. קדושת הארץ וקדושת המקדש | א. אשה בישוב ארץ ישראל |
| ו. דעת הגר"א | ב. שני חלקים בישוב הארץ |
| ז. גירסת ספר "שער החצר" | ג. ישוב הארץ כמצוה ציבורית |
| ח. דעת תלמידי הגר"א | ד. "חובת הארץ" ו"קדושת הארץ" |

* * *

א. אשה בישוב ארץ ישראל

בביאור הגר"א לאבן העזר (סי' ע"ה ס"ק י"ז) הביא הגר"א את שיטת המהר"ם מרוטנבורג (מובאת בטור שם), שבזמן הזה אין האשה כופה את האיש לעלות לארץ ישראל, בעוד שהאיש כופה את האשה.

מקורם של דברי המהר"ם הוא גירסת הירושלמי (כתובות פ"ג ה"א) בתוספתא (פ"ב ה"ב):

"הוא רוצה לעלות לארץ ישראל והיא אינה רוצה – כופין אותה לעלות. היא רוצה והוא אינו רוצה – אין כופין אותו לעלות. הוא רוצה לעלות לירושלים והיא אינה רוצה – כופין אותה לעלות. היא רוצה לעלות והוא אינו רוצה – אין כופין אותו לעלות."

וזאת בניגוד לגירסת הדפוסים בתוספתא, שבכל המקרים נאמר שם "כופין". עפ"י גירסת הירושלמי כתב המהר"ם שיש להבחין בין כפיית האשה לכפיית האיש בזמן המקדש לבין הכפיה בזמן הזה, ובזמן הזה רק האיש כופה את האשה לעלות, בעוד שבזמן המקדש גם האשה כופה את האיש לעלות. והמהר"ם פירש שכוונת התוספתא לעליה לארץ ישראל.

* תשרי תשנ"ח.

הגר"א פירש הבחנה זו שבין האיש לאשה בזמן הזה, וכתב שאין האשה מצווה לדור כיום בארץ ישראל, משום שאינה חייבת לטרוח ולקיים את המצוות התלויות בארץ, בעוד שהבעל מצווה לטרוח ולקיים את המצוות התלויות בארץ; מה שאין כן בזמן המקדש. והדברים סתומים וחתומים: מדוע בזמן המקדש אשה היתה חייבת לטרוח בקיום המצוות התלויות בארץ יותר מאשר בזמן הזה?

והנה בשו"ת בית הלוי (סוף ח"ב, סי' נ') כתב ההיפך משיטת הגר"א, ולדעתו בזמן הזה אשה חייבת כמו איש בקיום המצוות התלויות בארץ, אלא שלדעת רבנו חיים כהן (המובאת בתוס' כתובות ק"י ע"ב ד"ה הוא) אי אפשר לקיים את המצוות התלויות בארץ בזמן הזה; וא"כ מבחינה זו האיש והאשה שווים. אך לדעת הרמב"ן (בהוספותיו לספר המצוות להרמב"ם מצוה ד) יש מצוה נוספת: לכבוש את הארץ ולישבה. ובדעתו נראה לומר שמצוה זו מוטלת רק על האיש ולא על האשה; כי "איש דרכו לכבוש" ו"אשה אין דרכה לכבוש" (קידושין ב' ע"ב). ומשום כך אשה פטורה מלגור בארץ בזמן הזה, שהרי מצות כיבוש לא חלה עליה, ואילו המצוות התלויות בארץ בלאו הכי לא ניתנות כיום לקיום, לדעת ר"ח כהן. ולכן אשה פטורה לחלוטין.

ב. שני חלקים בישוב הארץ

דברי בית הלוי — לא זו בלבד שהם מנוגדים לדברי הגר"א, אלא שהם בנויים על יסודו של רבנו חיים כהן, שדבריו נדחו על ידי כל המפרשים (עי' פת"ש אה"ע סי' ע"ה ס"ק ו'; פאה"ש סי' א', ביש"ר ס"ק כ"ד). גם הגר"א עצמו דחה את הדעה הזאת מההלכה (עי' בביאורו לשו"ע יו"ד סי' רס"ז ס"ק קס"א). ובכלל, לא מובן החילוק שבין זמן המקדש לזמן הזה. מדוע בזמן הזה יותר קשה לקיים את המצוות התלויות בארץ מאשר בזמן המקדש? וכבר כתב המהרי"ט בתשובה (ח"ב סי' כ"ח) שתלמיד כתב את הדברים.

אך יסוד אחד למדנו מדברי בית הלוי, והוא: שיש בישוב הארץ שתי בחינות:

א. עצם המצוה לכבוש את הארץ ולישבה.

ב. על ידי הישיבה בארץ אנו מקיימים את המצוות התלויות בה.

ונראה שעקרונית גם הגר"א מקבל הבחנה זו. אלא שלדעתו אפשר לומר שזהו ההבדל בין הזמן שלפני החורבן לבין אחר החורבן: לפני החורבן הארץ היתה בידינו. לא היה צריך לכבושה, ודי היה לגור בארץ כדי לקיים את המצוה לשבת בארץ. אך אחרי החורבן, שהארץ אינה ברשותנו, המצוה היא לרכוש קרקעות בארץ ישראל. וכן משמע מדברי הירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ד), שם נאמר שרכישת קרקעות בארץ ישראל היא מדין כיבוש. כלומר, שמצות הכיבוש היא שהקרקע של ארץ ישראל תהיה ברשותנו. ומכיון שאשה אינה בת כיבוש, ממילא אינה חייבת לרכוש קרקע בארץ ישראל. וא"כ בזמן הזה, כדי לקיים את מצות ישיבת הארץ צריך לכבושה, ואשה פטורה מכיבוש — לכן אין היא חייבת לגור בארץ בזמן הזה, מבחינה זו.

ובאשר לחיוב המצוות התלויות בארץ — לא חייבו בהן את האשה. בטעם הדבר צריך לומר שעיקר חיובן של המצוות התלויות בארץ מוטל על האיש ולא על האשה. הוא החורש, הקוצר, הדש והמעמר; וא"כ הלכות שמיטה, לקט, שכחה ופאה, תרומות

ומעשרות — חלות בעיקר עליו, כי חיובן תלוי בעבודות השדה והכרם; מה גם שהוא בדרך כלל הבעלים על השדה, ועליו מוטל עיקר החיוב של המצוות התלויות בארץ. לעומת זאת, מצות חלה — שאשה חייבת בה יותר (עי' ב"ר פר' י"ז; אר"ז הל' חלה סי' רכ"ה), כי חיובה הוא בזמן הלישה — הרי היא נוהגת גם בחוץ לארץ. מבחינה זו אין מעלה גדולה לארץ ישראל על חוץ לארץ, כי גם בארץ ישראל חלה בזמן הזה מדרבנן. אמנם מצות חלה בארץ היא חד דרבנן וחלה בחוץ לארץ היא תרי דרבנן, אך בגלל זה בלבד אין לאשה טענה לחייב את בעלה לעלות לארץ ישראל. וא"כ מבחינה זו, הן בזמן המקדש והן בזמן הזה אין האשה יכולה לכפות את בעלה לעלות לארץ ישראל; כי בעלה יכול לטעון שגם בארץ עיקר החיוב אינו מוטל עליה. נשארה א"כ רק המצוה העצמית לגור בארץ הקודש. וכאמור, מצוה זו דורשת רכישת קרקעות, שהיא חלק ממצות הכיבוש, ואשה פטורה ממצוה זו.

לעומת זאת, בזמן המקדש, אשה היתה חייבת במצוה העצמית, כי הארץ היתה ברשותנו ולא היה צורך לכבושה ולרכוש קרקעות. ולכן בזמן המקדש אשה יכלה לכוף את בעלה לעלות לארץ ישראל.

(בספר "פרשת המלך", פרק י"ג, כתב בנוסח אחר: שבזמן המקדש, שאז הקריבו קרבנות, אשה יכלה לטעון שהיא רוצה להיות סמוכה למקדש כדי שתוכל להקריב קרבנות בשעת הצורך, כגון: קני יולדות, חטאת, תודה, פסח וכדו'. אך בזמן הזה נשארו רק המצוות התלויות בארץ, ואשה פטורה מלכבוש קרקע כדי להתחייב במצוות התלויות בארץ. לדעתו, מצות הכיבוש היא כדי לחייב את הקרקע במצוות, ולכן הוא סובר שאשה פטורה מהמצוות התלויות בארץ, כי היא פטורה ממצות כיבוש, וממילא היא פטורה מהמצוות התלויות בארץ. ולדבריו יוצא שמצות רכישת קרקע כיום בארץ ישראל היא רק מדרבנן, כי המצוות התלויות בארץ הן בזמן הזה מדרבנן. וקשה, מדוע מצוה זו עדיפה ממצוות אחרות עד שהיא מותרת בשבת? וצ"ע.)

ג. ישוב הארץ כמצוה ציבורית

עוד אפשר אולי לומר על פי הבחנה זו, שמצות כיבוש הארץ מחייבת ציבור, וללא ציבור אי אפשר לקיימה. בזמן המקדש היתה מלכות לישראל, וניתן היה לקיים מצוה זו. אך אחרי החורבן בטלה המסגרת הציבורית ובטלה מצוה זו (עי' שו"ת הרשב"ש סי' ב'), ונשארה רק המצוה לקנות קרקעות כדי להתחייב במצוות התלויות בארץ, ואשה פטורה ממצוה זו. לכן בזמן הזה, שאין מסגרת ציבורית, אשה פטורה מלעלות ארצה. (ולפיכך יוצא שכיום, שהתחדשה ב"ה המסגרת הציבורית של עם ישראל, גם המהר"ם מרוטנבורג יודה שאשה יכולה לכוף את בעלה לעלות ארצה.)

ד. "חובת הארץ" ו"קדושת הארץ"

עוד נראה לומר בדרך אחרת, עפ"י פירושו של הגר"א למשנה בכלים (פ"א מ"ו): "ענשו קדושות הן. ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות שמביאין ממנה עומר וביכורים ושתי הלחם".

הגר"א מוחק את המילה ביכורים ומפרש שביכורים הם חובת הארץ, בעוד שעומר ושתי הלחם הם קדושת הארץ. והדברים טעונים הסבר.

גם בלי הגהתו של הגר"א יש להעיר על המשנה שנקטה רק עומר ביכורים ושתי הלחם. מדוע לא תרומות ומעשרות, לקט שכחה ופאה, שביעית ערלה וכלאים, שהן מצוות תדירות יותר ומקיפות יותר משלוש המצוות שהוזכרו במשנה? והגר"א יתרץ זאת בודאי כמו שכתב בעניין ביכורים, שהמצוות האחרות שהזכרנו הן "חובת הארץ", בעוד שהעומר ושתי הלחם הם "קדושת הארץ". וא"כ צריך להבין את כוונתו.

והנה דבריו עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. וזו לשון הגר"א בביאורו לסדר טהרות (כלים פ"א מ"ו, נדפס בש"ס וילנא, בסוף מסכת נידה):

"תיבת 'והביכורים' מיותר... דהא הני לאו משום קדושת ארץ ישראל היא, שהרי יש כמה דברים שאינם נוהגים אלא בארץ, דהיינו: כל המצוות התלויות בארץ. אלא דהכא חשב האי שהחייב הוא על הציבור והביא (נראה לענ"ד שיש לגרוס: להביא), ואין מביאין אותן אלא מן הארץ".

הגר"א מחלק בין מצוה המוטלת על הציבור להביא, כגון עומר ושתי הלחם לבין מצוות המוטלות על היחיד כגון תרו"מ.

ועדיין הדברים טעונים הסבר, מה ההבדל בין מצוה אישית למצוה ציבורית? ויתכן לומר שמצוות ציבוריות כגון עומר ושתי הלחם הן מצוות "חפצא", בעוד שמצוות ביכורים היא מצות "גברא". מצוה ציבורית, שמעצם אופיה אינה חובה אישית, בהכרח היא מצוה חפצית; בעוד שמצוה אישית מוטלת על ה"גברא". כלומר, מצוות ביכורים היא מצוה המוטלת על האדם להביאם למקדש. סיבת חיובם היא האדם ולא המקדש. לעומת זאת, העומר ושתי הלחם, מקור החובה להביאם הוא המקדש, מכיון שיש צורך להניף עומר ושתי הלחם לפני ה', לכן יש צורך להביאם. החובה להביאם מארץ ישראל דוקא, היא בגלל קדושת המקדש, כי קדושת המקדש היא הגורמת לקדושת ארץ ישראל.

ה. קדושת הארץ וקדושת המקדש

רעיון זה, שקדושת הארץ נובעת מקדושת המקדש, מצינו בכמה מקומות:

1. הרמב"ן (במדבר כ"א כ"א) מפרש שקדושתו היתה של עבר הירדן המערבי נובעת מכך שרק הוא ראוי להשראת השכינה. כלומר, גם לפני בחירת ירושלים המשכן היה חייב להימצא רק בעבר הירדן המערבי. ויש אומרים שאפילו הבמות, כשהיו מותרות, לא הותרו אלא בעבר הירדן המערבי (שו"ת ישועות מלכו יו"ד סי' ס"ז). מבואר איפוא שקדושת עבר הירדן המערבי תלויה בקדושת המקדש.

ואכן כך נאמר במדרש (במדבר רבה פרשת נשא, פר' ז' פי' ח):

"ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן: ארץ כנען כשרה לבית שכינה ואין עבר הירדן כשר לבית שכינה".

(לדעת הר"ן [נדרים כ"ב ע"א ד"ה ההוא] אין מביאים עומר מעבר הירדן המזרחי, והדברים משתלבים עם דברי הרמב"ן והגר"א¹).

2. לשיטת רש"י במסכת ערכין (ל"ב ע"ב ד"ה וקידוש), קידוש הערים המוקפות חומה בכל ארץ ישראל נעשה על ידי תודות ושיר. וצ"ע לכאורה: הרי תודות ושיר נעשים רק בירושלים, ואסור להוציא תודה לעיר מוקפת חומה מחוץ לירושלים? וע"כ צריך לומר שקידוש מחנה ישראל בירושלים מקדש את כל מחנות ישראל בכל רחבי ארץ ישראל. ויתכן לומר יתרה מזאת, שכל ארץ ישראל מתקדשת על ידי ירושלים כפי שנראה להלן. ויתכן שרש"י הולך לשיטתו במסכת ברכות (ה' ע"ב ד"ה הא לן) ששילוח מצורעים מעיר מוקפת חומה נוהג גם בזמן הזה. כי קדושת ערי חומה מסתעפת מקדושת ירושלים וירושלים קדושה גם בזמן הזה, והוא הדין לערי חומה. אך בעלי התוס' (ד"ה הא) סוברים שבזמן הזה אין מצות שילוח מצורעים נוהגת, כי קדושת ערי חומה אינה תלויה בירושלים אלא ביובל.

3. רש"י כתב במסכת בבא מציעא (פ"ט ע"א ד"ה נתחייבו) שקדושת ארץ ישראל לענין חיוב תרומות ומעשרות התחילה בהעמדת המשכן בשילה. ונמצא שקידוש המקדש בשילה הוא המקדש את כל ארץ ישראל. הדברים מוסברים כנ"ל, שקדושת ארץ ישראל מסתעפת מקדושת המקדש. (מיהו אין לומר ששילה התקדשה בתודות ושיר; שהרי בשילה מותר היה לאכול קדשים בכל הרואה. וכוונת רש"י בערכין היא לבית שני, שם קידשו את ארץ ישראל על ידי תודות ושיר, אך בבית ראשון קידשו על ידי המנחה שקידשו בה את העזרה בשילה).

4. המאירי (חגיגה ג' ע"ב ד"ה קדושה, חולין ו' ע"ב ד"ה כיבוש) כתב במפורש שארץ ישראל נתקדשה בימי עזרא על ידי תודות ושיר. וע"כ צריך לומר שכוונתו לקדושה שניה. כי בקדושה ראשונה לא נתקדשה ירושלים על ידי תודות ושיר אלא לאחר חנוכת המקדש, וכיצד נתחייבו במצוות התלויות בארץ כל אותן ארבע מאות וארבעים שנה שקדמו למקדש? ואולי רצונו לומר שהקידוש של שילה קידש את ארץ ישראל. וכשיטת רש"י לעיל. (אם כי בפירושו למסכת מגילה, ט' ע"ב ד"ה ומקשינו, סותר המאירי את עצמו וכותב שלא קידשו את ארץ ישראל בתודות ושיר. וצ"ע).

ובזה אפשר להבין את ההבדל בין קדושה ראשונה לקדושה שניה. קדושה ראשונה החלה בשילה, ומכיון ששילה היתה מנוחה ולא נחלת עולמים, גם ארץ ישראל התקדשה רק בקדושה זמנית. אך קדושה שניה, שהחלה בירושלים שהיא נחלת עולמים, קדושתה היא קדושה נצחית.

1. **הערת הרב עזריאל אריאל:** אם כי יש להעיר שהגרעק"א (גליון הש"ס שם) מציין את דברי רש"י (סנהדרין י"א ע"ב ד"ה על שתים, מנחות פ"ג ע"ב ד"ה כל הארצות), הסובר שמביאים עומר גם מעבה"י.

תשובת המחבר: לכאורה רש"י חולק על תלות זו של קדושת א"י וקדושת המקדש. אולם הוא עצמו במס' ערכין (מובא להלן) תולה את שתי הקדושות זו בזו. ואולי רק לענין עבה"י חולק רש"י על הרמב"ן אך בקשר שבין קדושת המקדש לקדושת א"י מודה לו.

5. הגר"ד סולובייצ'ק (בספרו "שיעורים לזכר אבא מארי", בעניין קריאת התורה, עמ' ק"ע-קע"ו) קישר אף הוא בין קדושת ארץ ישראל לקדושת המקדש. אלא שלדעתו הארון הוא המקדש. ולכן בקדושה ראשונה, שהארון היה נוסע עמהם ומסייע בכיבוש — הקדושה היתה ארעית, כמו שמקומו של הארון לא היה קבוע. אך בקדושה שניה, שהארון נשאר גנוז במקומו, והקדושה התפשטה מירושלים לכל רחבי הארץ — ארץ ישראל נתקדשה בקדושת המקדש, ולכן קדושה שניה קידשה גם לעתיד לבוא. וכ"כ המשך חכמה (פרשת בשלח).
וא"כ יש לומר שזוהי גם כוונת הגר"א בביאורו לשו"ע: כל עוד בית המקדש היה קיים גם ארץ ישראל היתה מקודשת קדושה גמורה, ואשה יכלה לכוף את בעלה לגור בארץ. אך לאחר החורבן — שהקדושה נפגמה, שהרי אי אפשר לאכול מעשר שני בירושלים, כי נפלו המחיצות (עי' ב"מ נ"ג ע"ב) — גם קדושת ארץ ישראל כולה ירדה ממעלתה (אם כי לא לגמרי, כמובן). ולכן אין אשה יכולה לכוף בזמן הזה את בעלה לעלות לארץ ישראל מצד עצם קדושת הארץ. כי הקדושה אינה במילואה. ונשאר רק החיוב של המצוות התלויות בארץ; ואשה אינה חייבת לטרוח לקנות קרקעות ולעבד שדות וכרמים, כדי להתחייב במצוות התלויות בארץ, זוהי חובתו של האיש בלבד. ולכן אין אשה יכולה לכוף את בעלה לעלות לארץ ישראל בזמן הזה.

ו. דעת הגר"א

עד כאן הסביר הגר"א את דעת המהר"ם מרוטנבורג. האם זוהי גם דעתו של הגר"א עצמו?

יתכן שהבאת דברי המהר"ם מלמדת שדעת הגר"א כדעתו; אולם אין הכרח לכך. ויתכן שניתן לפשוט שאלה זו מכך שהגר"א נקט בכמה מקומות כשיטת הרמב"ן במצות ישוב ארץ ישראל. כי לכל הפירושים שפירשנו בדעת הגר"א יש הבחנה בין עצם קדושתה של ארץ ישראל לבין היותה כלי למצוות התלויות בה. ולכאורה זהו עומק הויכח הנוטוּש בין הרמב"ם לרמב"ן: הרמב"ן (תוספות לשהמ"צ, מצות עשה ד'), המונה את מצות ישוב ארץ ישראל כמצות עשה מן התורה בכל הדורות — סובר שמצוה זו היא מצוה עצמית, ולכן יש למנותה כמצוה בפני עצמה. ואילו הרמב"ם, שאינו מונה מצוה זו במניין המצוות, ע"כ זהו משום שסובר שאין מצוה עצמית לדור בארץ, אלא מצוה לדור כאן משום שעל ידי כך מתאפשר לנו קיום המצוות התלויות בארץ. (ואין הכוונה רק למצוות התלויות בקרקע אלא לכל המצוות שאי אפשר לקיימן אלא בארץ ישראל ועל ידי ארץ ישראל, כגון המצוות התלויות במקדש, במלכות, בסנהדרין ובקידוש החודש. דוק ותשכח שהמדובר ברוב המצוות). וא"כ אין צורך למנות את מצות ישוב ארץ ישראל כמצוה בפני עצמה, ודיינו במניין המצוות התלויות בארץ. (עיין לעיל סי' ב').

ונשארה נפקא מינה אחת בלבד ביניהם: האם יש מצוה לכבוש את הארץ? לדעת הרמב"ן יש מצוה כזו, ואילו לדעת הרמב"ם אין מצוה כזו. שורש המחלוקת היא בפירוש הפסוק (במדבר ל"ג נ"ג): "והורשתם את הארץ וישבתם בה". האם זו מצוה (כדעת הרמב"ן, וכ"כ בפירושו לתורה שם ובדברים א' ז) או הבטחה (עי' רש"י במדבר שם, ועי' אור החיים שם).

והנה הגר"א, בפירושו אדרת אליהו לפרשת כי תבוא (דברים כ"ו א'), על הפסוק "וישבת בה", כתב: "שמצוה לישב בה" — דהיינו: כדעת הרמב"ן ולא כרש"י.

כמו כן נוקט הגר"א כשיטת הרמב"ן ביחסו לארץ ישראל בעוד כמה מקומות בספרו אדרת אליהו (בהר כ"ה ל"ח). וכך הוא כותב בפרשת דברים (פס' ה):

"ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" — כי שניהם הם ביחוד: ישראל וארץ ישראל. ישראל — מע' אומות, וארץ ישראל — מכל הארצות. וכמו שנקרא א-להי ישראל כן נקרא א-להי הארץ... ולכן נענשו אפילו נוכרים מפני שלא שמרו את התורה בארץ (מלכים ב', י"ז כ"ו-כ"ז) שלא ידעו את משפט א-להי הארץ. שישאל מצווה על כל התורה בחוץ לארץ, ובארץ מצווה אפילו נוכרי... זהו מה שאמרו (סוף כתובות) (ק"י ע"ב): כל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה. וגילוי של תורה הוא בארץ, כמו שאמרו (ב"ב קנ"ח ע"ב): "אורא דארץ ישראל מחכים". וגם הנבואה אינה שורה אלא בארץ ישראל, לכן ברח יונה... וכמו שכתוב (איכה ב' ט'): "מלכה ושריה בגויים אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה".

בדבריו אלו הגר"א מרחיק לכת יותר מהרמב"ן. כי לדעת הגר"א גם גוי חייב בכל המצוות בארץ ישראל, בעוד שלדעת הרמב"ן גוי אינו חייב במצוות בארץ, שהרי גר תושב הוא גוי שרשאי לגור בארץ ואינו חייב אלא בשבע מצוות בני נח. ולדעת הרמב"ן (ויקרא י"ח כ"ה) הכותים נענשו בארץ בגלל עבודה זרה, ולא בגלל מצוות אחרות. אך הגר"א סובר שהארץ היא גורם החיוב למצוות הן ליהודי הן לגוי. אלא שיהודי מצווה לגור בארץ ולכן חייב בכל המצוות גם בחו"ל משום "הציבי לך ציונים", ואילו גוי פטור בחו"ל כי אינו מצווה לגור בארץ.

(הגר"א חוזר על רעיון זה גם בפרשת האיזו פס' ט' "כי חלק ה' עמו יעקב חלק נחלתו", והוא חידוש גדול שלא מצינו לו אחר. וצ"ל שאע"פ שגר תושב אינו חייב אלא בז' מצוות ב"נ, כלפי שמים מן הראוי שיקיים את כל המצוות.)

ז. גירסת "שער החצר"

בספר "שער החצר" (סי' צ"א), כתב בשם הגר"א גירסא אחרת במדרש שהובא על ידי רש"י והרמב"ן בפרשת עקב (דברים י"א י"ח). לרש"י הגירסא היא:

"ושמתם את דברי — אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות: הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר: 'הציבי לך ציונים'". ולפי גירסא זו גם חובות הגוף אינן נוהגות בחוץ לארץ אלא בתורת זכר לארץ ישראל. אך הגר"א: גורס: "תרומות ומעשרות". (וכוונתו לומר שהיה כתוב במדרש: "ת"מ", ורש"י והרמב"ן פיענחו ראשי תיבות אלו כ"תפילין ומזוזות", אך הגר"א פיענח אותם כ"תרומות ומעשרות", וכשיטת התוס' — חולין ו' ע"ב ד"ה והתיר, קידושין ל"ו ע"ב ד"ה כל — שבחוץ לארץ חייבים בתרומות ומעשרות מדרבנן). ולפי גירסא זו, לכאורה נפל כל הבניין שבנה הוא עצמו באדרת אליהו, שעיקר חיוב כל המצוות, גם חובות הגוף, הוא בארץ ישראל. — שהרי לפי גירסתו זו יש לומר שחובות הגוף נוהגות בחוץ לארץ מעיקר הדין ולא כזכר לארץ ישראל, ורק תרומות ומעשרות, שהן מצוות ארץ ישראליות מובהקות, נוהגות בחוץ לארץ כזכר לארץ ישראל.

אך לא ברור שמסורת זו שכך גירסת הגר"א היא אכן מדוייקת, ואפילו אם נאמר שכן, ואכן היו לגר"א שיקולים לגרוס שם כגירסתו, אך לגופו של עניין סובר הגר"א כרמב"ן, וכמו שעולה מדבריו באדרת אליהו מספר פעמים.

וכן בפרשת עקב (פרק ח' פס' א'):
 "למען תחיון – כי עיקר קיום המצוות תלוי בארץ, רק עתה מחוייב כל אדם לשנות ולידע עשיית המצוות אשר יצטרך לעשותם כשיבוא לארץ".
 ואף זו כשיטת הרמב"ן הידועה.

ה. דעת תלמידי הגר"א

ומי לנו גדול מתלמידו המובהק של הגר"א, ר' ישראל משקלוב בעל פאת השולחן, הנסמך בכל הוראותיו על רבו הגדול, (והוא הוא שערך את ביאוריו של רבו הגר"א לשו"ע). הוא פוסק להלכה שמצות ישוב ארץ ישראל נוהגת בזמן הזה (פאה"ש סי' א' סעי' ג' וביש"ר ס"ק י"ד), ומוסיף שגם האשה כופה את בעלה לעלות, כדעת רוב הפוסקים (שם סעי' כ"ד). אמנם גם הוא מביא את המהר"ם מרוטנבורג, אולם זאת רק בפירוש ההלכה (ביש"ר ס"ק מ"ד), בעוד שבגוף ההלכה (שם) הוא פוסק במפורש שאשה חייבת בישוב ארץ ישראל כמו האיש.

מבואר איפוא, שהגר"א רק פירש את דעת המהר"ם מרוטנבורג, אך הוא עצמו לא סבר כמותו.

גם בספר "קול התור" מאריך בשם הגר"א בחשיבותה של ארץ ישראל ובמצות ישובה הלכה למעשה. ועיין בפרק ב' (אות מ"ב):

"ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון – כשם שסוכה מצותה 'תעשה, ולא מן העשוי' (סוכה י"א ע"ב) – אף ציון כך" (שגם ארץ ישראל יש לישיבה במעשה ולא לסמוך על לקיחה מן העשוי...).

ואף דברים אלו כשיטת הרמב"ן, שיש מצוה ליישב את הארץ בקום ועשה. והרי ידוע שהוא עצמו קם ועשה מעשה ויצא לדרכו לארץ ישראל, אך נאלץ לחזור מסיבה לא ידועה (ועי' באגרתו "עלים לתרופה"). ותלמידיו עלו בחבורות גדולות והקימו את הישוב החדש בארץ ישראל. (ועי' ברכת אליהו לאה"ע סי' ע"ה הערה 6 שבאר את שיטת מהר"ם בצורה דומה).

סימן ה

ברכה על מצות ישוב ארץ ישראל*

אך לד' הרמב"ם משמע שהיא מצוה, והברכה עליה היא ברכת המצוות. והמצוה היא להיות נשוי תמיד ומדוע מברך כשנושא אשה? אלא ע"כ גם על מצוה תמידית מברכים. מיהו יש לחלק בין מצות נישואין שמעיקרה מתחילה רק כשאדם מוצא אשה ונושאה, וא"כ יש זמן התחלתי למצוה ולכן מברך עובר לעשייתה לבין מצות ישיבת ארץ ישראל שאין לה זמן התחלתי וכשאדם נולד בארץ הוא כבר קיים את המצוה לפני שעמד על דעתו. ואפילו אם נולד בחו"ל יתכן לומר שהמצוה מצידה חלה מיד ואין לה התחלה וסוף. אמנם מאמונה, יראה ואהבה אין להביא ראיה, שהרי מצוות אלו מתקיימות בהרהור בלא מעשה. אך מכיבוד אר"א, צדקה, וכל המצוות שבין אדם לחבירו יש להביא ראיה. אם כי אפשר להסביר אותן כראשונים אחרים באופן אחר, שאין צורך לצוותה אלא אדם מבינה מדעתו ולכן אין צריך לברך עליה. (כד הקמח לרבנו בחיי אות ציצית והר"י בן פלט הו"ד באנצ' תל' ערך ברכת המצוות. וערוה"ש סוף חו"מ כ' שא"א לומר בהן אשר קדשנו במצוותיו וציונו שהרי גם בלא צווי אדם מקיימן).

ד. השתא דאתינא להכי י"ל גם במצות ישוב ארץ ישראל שאפילו בלא מצוה מפורשת חייב אדם לגור בארץ. יהודי המאמין בה' ורוצה להיות דבק בשכינה היכן יגור אם לא בארץ ישראל? ובנוסח אחר, לכל עם יש ארץ משלו, גם

מדוע אין מברכים על מצות ישוב ארץ ישראל?

עמד על כך הר"ל מימון בסוף קיצור שו"ע בהוצאת מוסד הרב קוק וכתב כמה תירוצים:

א. יתכן שלא ישתקע בארץ. וקשה על דבריו, הרי גם ההולך בה' ד' אמות מקיים מצוה?

ב. לדעת הרמב"ם אין המצוה מהתורה. אולם גם הוא סובר שיש מצוה לגור בארץ. וגם על מצוה דרבנן מברכים, מה גם שמשמע מדבריו שהמצוה מהתורה, אלא שלא נמנתה במניין המצוות מסיבות שונות. ג. בגלל שהיא מצוה תמידית, כמו שכ' האו"ז שעל מצוה כגון אמונה, יראה, אהבת ה', צדקה וכד' אין מברכין כי המצוה היא תמידית.

וצ"ע ממצות נישואין שהרי המצוה שיהיה נשוי תמיד ובכ"ז כשנושא אשה מברך וה"ה בישיבת ארץ ישראל. ועוד, הניחא מי שיושב קבוע בארץ, אך מי שעלה ארצה מחו"ל, או מי שיצא וחזר ארצה שיברך?

אמנם לד' הרא"ש (כתובות פ"א סי' י"ב) גם מצות נישואין באמת אינה מצוה. היא רק הכשר מצוה כדי לפרות ולרבות, ומי שכבר יצא י"ח פטור ממצוה זו, ולדעתו אין זו ברכת המצוות אלא ברכת השבח וא"כ אין ראיה מברכת נישואין שתוקנה באופן מיוחד כברכת השבח למצות ישיבת הארץ שלא תיקנו בה ברכת השבח.

* הדרן על מס' כתובות בעצמונה, מרחשון תש"נ.

הסתם יש הנאה ותועלת, ואה"נ לשיטת הרא"ש שברכת נישואין אינה ברכת המצוות ניחא. אך לשיטת הרמב"ם שהיא ברכת המצוות קשה, הרי גם בנישואין לא תמיד בני אדם מרגישים את ערך המצוה שבדבר? וי"ל דאה"נ הרי ברכת הנישואין שונה מכל ברכת המצוות וכמו שהוכיח הרא"ש בריש כתובות מזה שהיא כוללת גם דברי שבח. ולכן צ"ל שגם הרמב"ם יודה שעיקר הברכה תוקנה בגלל השבח של קדושת עם ישראל ורק לאחר שתיקנו ברכת השבח קבעוה כברכת המצוות. אלא שקשה הרי גם ארץ ישראל יש בה שבח גדול לקב"ה שנתן לנו ארץ טובה ורחבה. (ואולי י"ל שאה"נ מכיון שברהמ"ז כוללת בתוכה הודאה מיוחדת על ארץ ישראל יצאנו בכך יד"ח ברכה על הארץ. ויהושע הוא שתיקן ברכה זו. ואע"פ שגם בחו"ל בירכו אותה משום שהמזון של חו"ל יונק ממקורו בארץ ישראל. כי ארץ ישראל שותה מי גשמים וחו"ל מי תמצית ואולי משום כך הקדימו בחו"ל "על נהרות בבל" לפני ברהמ"ז, להזכיר שברהמ"ז בחו"ל היא לא במקומה. ובארץ ישראל מקדימים "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון", כי ברהמ"ז היא במקומה.)

ו. בסוף דבריו הביא הרי"ל מימון בשם מרן הרב זצ"ל שיש במצוה זו שני חלקים, לדור בארץ וליישבה. המטרה העיקרית היא ליישבה וזה לא תמיד תלוי בנו. לכן אין מברכין על הדירה בארץ כי היא אינה אלא הכשר למצוה העיקרית ואילו המצוה העיקרית לא תלויה בנו.

מיהו הסבר זה נכון רק לדעת הרמב"ן¹, אך לא לדעת הרמב"ם, שלא הגדיר את

ללא תורה וללא מצוה. זו תחושה טבעית של כל עם שתהיה לו מולדת. וק"ו עם ישראל גוי קדוש עאכו"כ שהוא זקוק באופן טבעי למקום קדוש ולכן אין מקום לברך על מצוה זו.

ה. הסבר קרוב להסבר הקודם אך באופן שונה. זו מצוה שיש בה הנאה, הן משום שהיא ארץ זבת חלב ודבש, הן משום שכאן אדם פורק מעל עצמו את עול הגויים. ועיין סוף כתובות: "ר' אמי ור' אסי קיימי משימשא לטולא ומטולא לשימשא", משמע שצריך ליהנות משיבתו בארץ. ואע"פ שמצינו שמברכין גם על מצוות שיש בהן הנאה, מצה, סוכה, טבילה בימות החמה, אכילת קדשים וכדו', י"ל שבכל אלו אפשר לכוון לשם מצוה. משא"כ ישוב ארץ ישראל, ירדו חז"ל לסוף דעתן של הבריות שעלולות לראות בישוב הארץ בעיקר את הצורך וההנאה ולא את ערך המצוה. לכן לא תיקנו ברכה.

מיהו קשה ממה שאמרו חז"ל ארץ ישראל נקנית ביסורים. גם כשאינן הדבר נוח מצוה לגור בארץ, א"כ במקרה כזה יברך? וי"ל מכיון שכשגור בארץ בנוחיות ורווחה לא תיקנו לו ברכה לכן גם אם אח"כ קפצו עליו יסורים ופורענויות אין לברך, כי ישיבתו במקרה כזה היא המשך לישיבתו הקודמת. א"נ י"ל שכיון ששיבת ארץ ישראל נועדה בעיקרה ליישבה נוחה ומרווחת, לא תיקנו ברכה למצב חריג אע"פ שגם הוא מצוי לצערנו.

מיהו, קשה מנישואין, שהרי גם בהם מן

1. בהשגותיו לשהמ"צ מ"ע ד' ע"ש שהגדיר את המצוה כמורכבת משני חלקים: א. הכיבוש הוא עיקר המצוה. ב. הדירה שהיא מסתעפת מהכיבוש. אלא שמדבריו משמע שמצות הדירה מסתעפת

המצוה כמו הרמב"ן.

ז. והנלענ"ד בשני אופנים נוספים. המעיין ברמב"ן רואה ששני חלקים למצוה, ציבורי ואישי. עיקר המצוה, הכיבוש, הוא החלק הציבורי וממנו מסתעף החיוב האישי, לכן לא תיקנו ברכה לכל פרט ופרט, כי עיקר המצוה הוא החלק הציבורי שבה. והרמב"ם החולק על הרמב"ן סובר שהמצוה היא רק ציבורית וכמו שהבינו המג"א שהמצוה היא רק ציבורית, וכשא"א לקיים את החלק הציבורי אין היא מצוה גם על הפרט, לדעתו, ולכן אינו מונה את המצוה במניין המצוות. (אמנם ק' עליו מבניין ביהמ"ק למשל ומצות מלחמה ובי"ד ומלך וכו', ובמק"א [לעיל סי' ב'] כתבנו ליישב זאת). וברכת המצוות לא תיקנו אלא על מצוה אישית ולא על מצוה ציבורית. ואע"פ שתוס' כתובות (ע"ב) כתבו שבי"ד בירך על ספירת יובל, זהו רק במצוה המוטלת על בי"ד, ולא במצוה המוטלת על כל הציבור. ח. לד' הרמב"ם המצוה העיקרית בישיבת הארץ היא האמונה. כל הדר בארץ דומה כמי שיש לו אלוה והישיבה בארץ אינה אלא הכשר מצוה להשגת האמונה ועל אמונה לא מברכין, או משום שהיא מצוה תמידית, או משום שהיא מצוה שבלב. ט. על דרך זו י"ל באופן שונה, עיקר המצוה היא בכוונה שבה, וכמו שכתב הפנ"י בסוף כתובות שמי שאינו מתכוין להתכפר בישיבתו בארץ שהיא מזבח כפרה אין הארץ מכפרת עליו, והרמב"ם הביא להלכה שארץ ישראל היא מזבח כפרה ועל כוונה אין

מברכין.

י. מי שנולד בארץ כיצד מקיים את המצוה, הרי לא עושה כלום? אמנם לד' הפנ"י הכוונה להתכפר בארץ היא מצותו של הדר בה. וגם מי שנולד בארץ יכול לכוין לכפרה. אך מאידך מי שנולד בארץ אינו יכול לברך, כי לא עושה מעשה. אמנם מי שעלה מחו"ל שייך שיברך כי עשה מעשה. אולם כמה תשובות בדבר:

1) אם יצא באיסור הרי פשע ולא שייך לומר שעכשיו יברך, שאין מברכין על הקלקלה, וכן על מה שגלינו מארצנו ועתה חזרנו ל"ש לברך על קלקלת הגלות. וכשם שאין מברכין על שריפת נותר ושילוח הקן שהן באות לתקן עבירה. (תשו' ר"י בן פלט ה"ד באנ' תלמודית ערך ברכת המצוות הערה 84).

2) אם יצא זמנית בהיתר לא היה הפסק במצוותו ולכן לא יברך כשחוזר.

3) אם יצא להשתקע בהיתר, או באונס, כנראה שאף זה אינו ראוי לברכה. זהו אינו המצב הנורמלי. חז"ל לא רצו לתקן ברכה מיוחדת לאלו שיוצאין לחו"ל. כל היציאה גם כשהיא בהיתר אינה ראויה לכתחילה ואין ראוי לתקן עליה ברכה. כשם שאין מברכין על חליצה כי מצות יבום קודמת, וכן אין מברכין על תשלומי נזיקין כי קדמה להן תקלת הנזק. (תשו' ר"י בן פלט שם).

למסקנה נראה שראוי לכוין בברכת נודה לך שבברכת המזון גם על מצות הישיבה בארץ.

ממצות הכיבוש. אך גם להסבר זה י"ל שמכיון שלא תיקנו ברכה על העיקר, לא תיקנו גם על ההסתעפות.

סימן ו

גבולות הארץ למצות ישוב הארץ*

ראשי פרקים

- | | |
|---|-------------------------------|
| מבוא | ו. הסבר מחלוקתם |
| א. גבול עולי בבל כגבול לגיטין | ז. המשך המחלוקת באחרונים |
| ב. שיטת התוס' — מצות ישוב הארץ בגבולות עולי בבל | ח. עבר הירדן וגבולות שכנה |
| ג. שיטת הרמב"ן והכפתור ופרח — מצות ישוב הארץ בגבולות ההבטחה | ט. הקושי מסוריא לרמב"ם ולתוס' |
| ד. שיטת הרמב"ם | י. כח כיבוש יחיד |
| ה. ישוב הקושיות על שיטת הכפתור ופרח | יא. תירוץ הקושיה מסוריא |
| | יב. ישוב שיטת הרמב"ם |
| | יג. הטומאה בעכו |

* * *

מבוא

גבולות הארץ ניתנו בהבטחה לאברהם אבינו (בראשית ט"ו י"ח-כ"א): "מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת". בנוסף לגבולות אלו נתקדשה הארץ בשתי קדושות: קדושה ראשונה — גבול עולי מצרים, הכולל את המקומות שנכבשו ע"י יהושע בכניסת עם ישראל לארץ. וקדושה שנייה — גבול עולי בבל, הכולל את המקומות שנתישבו בהם עולי בבל בימי עזרא. ויש חילוק בין הקדושות: בגבול עולי מצרים הכיבוש מקדש. ואילו את גבול עולי בבל החזקה מקדשת; כלומר, הקדושה חלה על כל מקום שישבו בו יהודים בפועל. (להוציא מקומות שביה"ד לא רצה לקדש, כגון עכו, בית שאן ועוד).

במקו"א (סי' ז) הסברנו שלמצות ישוב הארץ קובעים גבולות ההבטחה. אך לענין חיוב תרו"מ קובעים גבולות הכיבוש ובעיקר גבולות עולי בבל, שהם קדושה שנייה.

א. גבול עולי בבל כגבול לגיטין

לגבולות אלו של עולי בבל, יש נ"מ גם לעניין גיטין. מקומות שהתיישבו בהם ישראל בצורה מרוכזת, שם היו ישיבות והיו בקיאין לשמה, ושם היו שיירות מצויות, ולכן לא היה צורך באמירת בפני נכתב ובפני נחתם. נמצא שגבולות ארץ ישראל לחיוב תרומות ומעשרות, והגבולות לגיטין חופפים. ולכן הביא הרמב"ם את הגבולות שבריש גיטין בתחילת הל' תרומות.

* נושא גבולות הארץ להשלכותיו השונות נידון גם להלן סי' ז' וסי' מ"ב, ובאהלה של תורה ח"ג סי' א' וב'. מאמר זה מעובד משיעור בישיבת ר"ג, אייר תשס"א.

ואלו הגבולות שהמשנה בתחילת גיטין מציינת: "רבי יהודה אומר: מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום, מעכו לצפון ועכו כצפון. רבי מאיר אומר: עכו כארץ ישראל לגיטין".

ר"ת (תוד"ה אשקלון) מקשה: "דאשקלון מארץ ישראל היא¹, דכתיב ביהושע? ומתרץ שגבולות ארץ ישראל המופיעים במשנתנו הם גבולות עולי בבל. כי גבולות עולי בבל מצומצמים יותר מגבולות עולי מצרים. שאף בגבול עולי בבל לא כל מקום שכבשו קדשו כמו שנאמר בגמ' (הגיגה ג' ב', חולין ז א'): "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל... והניחום כדי שיסמכו עליהן ענים בשביעית"². יוצא שהוא הדין לגבי אשקלון, או שנאמר שעולי בבל לא ישבו, או שישבו ולא קידשו.

ג. שיטת התוס' – מצות ישוב הארץ בגבולות עולי בבל

ממשנתנו עולה שעכו היא מחוץ לגבולות עולי בבל. התוס' מביא סתירה לכך משני מקומות: "רבי אבא מנשק כיפי דעכו" (כתובות ק"ב ע"א), משמע שעכו נחשבת ארץ ישראל. "כי הוּוּ מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוּוּ מפטרי" (גיטין ע"ו ע"ב). ומסביר התוס': "לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ". ומתרץ התוס' "שעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל". מדברי ר"ת בתוס' עולה שאסור לגור מחוץ לגבולות עולי בבל, אע"פ שהמקום הוא בתוך גבולות ארץ ישראל שנתקדשו ע"י עולי מצרים.

דין זה אפשר גם ללמוד מדין מכירת עבד. המשנה (גיטין מ"ג ע"ב) אומרת: "המוכר עבדו לעכו"ם או לחו"ל יצא בן חורין", ומסביר רש"י: "דקנסינן משום דעבד שייך במצוות ואסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ". ואם לעבד אסור לגור בחו"ל, ברור שגם לאדון אסור לגור שם, שהרי לא יתכן שלעבד יהיו יותר זכויות מאשר לאדון. אדרבה לעבד אין נחלה בארץ. ואומרת הגמ' (גיטין ה' ע"א) שגם אדון המוכר את עבדו לעכו יצא לחרות, נמצא שעכו נחשבת כחוץ לארץ. מבואר איפוא שהגבולות של מצות ישוב הארץ הם גבולות עולי בבל. ויציאה אל מחוץ להם נחשבת כיציאה לחו"ל.

יוצא לפ"ז שאסור לגור דרומית לאשקלון וצפונית לעכו. וא"כ צריך לברר מדוע בכל זאת יש הרואים מצוה בישיבתם בגוש קטיף ובנהריה?

1. הרב יעב"ץ (מור וקציעה סי' ש"ו) מעיר שאמנם כבשו ישראל את אשקלון, אך הפלישתים שבו וכבשו אותה מישראל. ולכן הכיבוש לא מקדש. ויש להעיר על דבריו, נכון שהכיבוש לא החזיק מעמד, אבל מנין שהכיבוש התבטל! לא מצינו ביטול כיבוש אלא ע"י חורבן הבית. וביטול גמור של השלטון הישראלי בא"י. אבל כל זמן שהמצב היה נזיל עם ישראל כבש וקידש ואח"כ באו גוים וכבשו, והעיר הועברה מיד ליד לא בטל הקידוש. לכן סוברים התוס' שקדושת עולי מצרים באשקלון לא פקעה.
2. לדוגמא, יש ביכ"נ גדול בעזה, ויש בית כנסת יפה מאד בנירים, שאינם בגבול עולי בבל, אע"פ שהיה שם כנראה ישוב יהודי גדול.

ג. שיטת הרמב"ן והכפתור ופרח — מצות ישוב הארץ בגבולות ההבטחה

הכפתור ופרח (פ"י) חולק על התוס' וסובר שיש שני דינים בקדושת ארץ ישראל: א. קדושה עצמית של הארץ. ב. וקדושת כיבוש. גבולות הקדושה העצמית הם אלו שצוינו בהבטחה שניתנה לאברהם אבינו. דיני ישוב ארץ ישראל וקבורה בארץ מתייחסים אליהם. לעומת זאת קדושה ראשונה ושניה, שקדושתן היא קדושת כיבוש, מתיחסות לדיני תרומות ומעשרות ושביעית, וליתר המצוות התלויות בארץ, שנתחייבו כתוצאה מן הכיבוש. אבל לעצם קדושת הארץ העצמית הכיבוש לא מעלה ולא מוריד. והדבר מסתבר לדעתו, וכי יעלה על הדעת שאחרי חורבן בית ראשון האבות שנקברו במערת המכפלה היו קבורים בחו"ל, בגלל שבטלה קדושה ראשונה? וכן תמוה למה רצה יעקב אבינו להקבר בארץ, הרי הארץ לא נתקדשה עדיין? אלא עכצ"ל שלארץ ישראל יש קדושה עצמית שאיננה קשורה לכיבוש.

וכן נראית שיטת הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות (הוספות למ"ע ד'). הרמב"ן מונה בין מצוות התורה את המצוה "שנצטוונו לרשת את הארץ... ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה". כלומר, מצוה זו כוללת את מצות כיבוש הארץ וישובה. וגבולות המצוה לדעת הרמב"ן הם גבולות ההבטחה, מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת. נמצא איפוא שמצות ישוב הארץ כוללת את כל גבולות ההבטחה, כשיטת הכפתור ופרח.

וכן נראה מחידושי הרמב"ן בגיטין, שמסביר מדוע נישק רבי אבא את כיפי עכו. בתחילה הוא מסביר: "סבירא להו דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא ולפיכך היתה חביבה עליהם, אבל לענין גיטין כיון שלא כבשום אינם בקיאים לשמה ולא מצויין לקיימו...". ומוסיף הרמב"ן הסבר אחר: "א"נ סבירא להו לא קדשה לעתיד לבא לענין תרומות ומעשרות, [ואעפ"כ] חביבה עליהו דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להם (ר"ל שקדושה שניה אף היא לא קידשה לע"ל) ואעפ"כ ארץ ישראל בקדושתה לענין ישיבתה ודירתה". הרמב"ן אומר בפירוש שגם מקום שאין בו קדושה לענין תרו"מ, יש להתייחס אליו בחיבה, וע"כ משום קדושתה העצמית של הארץ ומצות ישיבתה. (אלא שא"כ ילה"ק מדוע נישק ר' אבא רק את כיפי עכו, היה עליו לנשק את המקום הראשון בארץ שנתקדש ע"י עו"מ אליו הגיע, כגון טורי אמנון. מיהו גם אם נניח שרק למקום שנתקדש ע"י עו"ב יש להתייחס בחיבה, אם ר' אבא בא מן הצפון הרי הגיע קודם לכזיב שהיא צפונית לעכו? ולכן נראה שהרמב"ן מפרש כמו שנאמר להלן שר' אבא הגיע לארץ ישראל דרך הים ולכן המקום הראשון בארץ ישראל אליו הגיע היו כיפי עכו).

ד. שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש מלך ישראל". כלומר הכיבוש הוא הקובע את הגבולות. בפשטות — דבריו של הרמב"ם מתייחסים גם לישוב ארץ ישראל (דוק בלשונו "בכל מקום") א"כ שיטתו היא כשיטת התוס', שמצות ישוב ארץ ישראל תלויה במצוות התלויות בארץ. ובמקום שאין מצוות התלויות בארץ אין מצוה לגור.

מיהו גם הרמב"ם יודה לכפ"פ שיש מעלה לארץ ישראל טרם כיבושה. שהרי האבות נצטוו לגור בה. וה"ה אחרי פקיעת כיבושה. ומצינו לרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"ו):
 "אין סומכין זקנים בחוצה לארץ... וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים
 ראויה לסמיכה".

מבואר בדבריו שגם בזה"ז, שקדושת עו"מ בטלה, בכ"ז לעניין הסמיכה מעלתה במקומה עומדת. התשתית לציבור בארץ ישראל, ולענין זה קובע גבול עו"מ. ועי' לעיל סי' ב' שהסברנו בדעת הרמב"ם שמצות ישוב הארץ היא ההשתייכות לציבור בא"ר ולענין זה קובע גבול עו"מ.

ה. ישוב הקושיות על שיטת הכפתור ופרח

אך עדיין צריך להבין כיצד יתרץ הכפ"פ את הראיות שמביא התוס' שעכו היא כח"ל. על ראית התוס' שרבנן מפטרי מהדדי דוקא בעכו, והרי לשיטת הכפ"פ מותר לגור גם יותר צפונה, בגבולות עולי מצרים, לא כ"כ קשה. י"ל כנ"ל שעכו היתה עיר נמל. והיוצאים והבאים מהארץ נסעו בספינה לכן נפרדו בעכו. ובאמת אם היו הולכים ברגל, יכלו להמשיך וללוות את היוצאים צפונה יותר עד כזיב, שגם היא נכללת בתוך גבולות עולי בבל. אבל בעיקר קשה מעבד הנמכר לעכו שיוצא לחרות. ומדוע, הרי עכו היא ארץ ישראל המקודשת בקדושה העצמית ומותר לגור בה³? ואי אפשר לפרש את הכפ"פ, אלא אם נאמר שיש דין מיוחד בעכו.

התוס' עצמו מקשה על שיטתו מירושלמי האומר: שהמוכר עבדו אף לחציה הארץ-ישראל של עכו יצא לחרות. ומדוע, הרי היא חלק מהארץ שכבשו עולי בבל, וודאי שמותר לגור שם! ומדוע חייב להימנע מלגור בעכו יותר מן האדון, שהרי לאדון מותר לגור בצד הארץ-ישראל של עכו? ובאמת התוס' עצמו אומרים שאותו החצי של עכו שבתוך הארץ הוא נחשב כח"ל רק יחסית לעיקרה של ארץ ישראל "נהי דחשיב כחוצה לארץ לגבי עיקר ישוב ארץ ישראל לגבי חוצה לארץ מיהא חשיב כארץ ישראל". נמצא שגם לשיטת התוס' המוכר עבדו לעכו יצא לחרות, לא מצד שעכו היא חו"ל, אלא מצד זה שיש דין מיוחד בעכו. ובהסבר הדבר נראה אולי לומר, שעכו היתה עיר אלילית יותר מערים אחרות, כמו שמצינו בגמ' (ע"ז י"א ב') שהוסיפו על ימי אידיהן יום איד מיוחד שהיה נוהג בעכו. משמע שעכו היתה עיר אלילית יותר מערים אחרות. לכן הרצועה מעכו לכזיב היתה טמאה בטומאת ארץ העמים, כי חכמים לא רצו שיגורו בה יהודים, אף על פי שהיתה בתוך ארץ ישראל מבחינת גבולות ההבטחה. רק בחצי של עכו הקרוב לארץ ישראל התירו חכמים לגור. אבל זה דוקא לגבי ישראל, אבל עבד לא. מפני שהעבדים חשודים על העבירות, שהרי אינם ישראלים מצד עצמם, ורק משום שניקנו לעבדות ע"י

3. הישועות מלכו (ס' ס"ז) מוכיח שעכו היתה אף מחוץ לגבולות עולי מצרים. לכן ברור לדעתו מדוע אסור לגור שם.

ישראל הם חייבים לקיים מצוות, אך א"א לסמוך עליהם, ולכן פסלו את נאמנותם כי "עבדים חשודים על אבר מן החי" (גיטין ס"ז ע"ב) ומשום כך יוכל העבד לומר לאדון: אתה ישראל מלידה ויכול לשמור על עצמך. אבל אני עבד וחי בין עבדים, ואם אגור בעכו אני עלול להתבולל בין האומות. וכן מסתבר מפשט המשנה (גיטין מ"ג ע"ב) הנוקטת ביחד עם הדין של מכירת עבד לחוץ לארץ, את הדין של מכירת עבד לעכו"ם, שהחשש בו שהעבד יתבולל. יוצא שהפגם במכירת העבד לעכו הוא לא רק מצד האיסור של יציאה מהארץ⁴, אלא גם משום חשש התבוללות⁵. ואם בתוס' אנו אומרים סברא זו, ודאי שנוכל להסביר כך לכפתור ופרח מדוע עבד הנמכר לעכו יצא אף שיש מצוה לגור בעכו כחלק מארץ ישראל. ואע"פ שאמרו לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל (כתובות ק"י ב' ורמב"ם הל' מלכים פ"ה) יתכן לומר שהלכה זו לא נאמרה במקרים קיצוניים כאשר יש צירוף של מקום בעייתי במיוחד ואדם שאינו מסוגל לעמוד בלחץ.

ו. הסבר מחלוקתם

למדנו שיש מחלוקת לגבי מצות ישוב הארץ, האם היא תלויה במצוות התלויות בארץ: לשיטת התוס' והרמב"ם, כיון שהמקום מחויב במצוות לכן יש בו קדושה⁶. לשיטת הכפתור ופרח והרמב"ן היא תלויה בגבולות ההבטחה, ולא בכיבוש וקידוש. ומה גם שבגבולות ההבטחה יש חלקים שלא נכבשו מעולם. ונראה להסביר את מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן לשיטתם, במחלוקת האם למנות במנין המצוות את מצות ישוב הארץ. הרמב"ם הסובר כתוס', שכל מצות ישוב ארץ ישראל היא רק לצורך קיום המצוות התלויות בארץ, סובר לשיטתו שאין צורך למנותה במיוחד, שהרי היא כלולה במצוות התלויות בארץ. ואילו הרמב"ן, המונה את ישוב ארץ ישראל כמצוה עצמית, ולא תולה את מצות ישוב במצוות התלויות בארץ, לשיטתו, שמצות ישוב הארץ אינה תלויה כלל במצוות התלויות בארץ ולכן צריך למנות את המצוה במיוחד.

4. **הערת עורך:** ניתן לומר שחכמים החמירו בדינו (ע"י הפקר ב"ד הפקר) בגלל סמיכותו לעיר של עכו"ם, ובמקו"א אין סמיכות של חציו ישראל וחציו נכרים.
5. והסברו של הישועות מלכו לעיל שעכו לא נתקדשה כלל, אפילו ע"י עו"מ לא עונה על השאלה מדוע המוכר עבדו לחצי עכו שנתקדשה ע"י עו"ב ג"כ יצא לחרות?
6. ראה לשיטתם, לכאורה, היא המשנה במסכת כלים (פ"א מ"ו) "א"י מקודשת מכל הארצות שמביאים ממנה עומר וביכורים". ואפשר לפרש שהבאת עומר וביכורים היא הסיבה לקדושה. אף שניתן לפרש את המשנה כסימן ולא כסיבה. וכן נראה מזה שמנו רק עומר וביכורים ולא תרומות ומעשרות. (עיין באור הגר"א למשנה זו, ולעיל סי' ד').

ז. המשך המחלוקת באחרונים

המחלוקת נמשכת גם בדורות הבאים. תשובת מהרי"ט (ח"א סי' מ"ז), דנה באדם שגר בעזה, וברח עם אשתו מעזה לאלכסנדריה. לאחר זמן רצה לעלות חזרה לעזה, אולם אשתו לא הסכימה. ונשאלה השאלה, האם יכול הבעל לכפות על האישה לעלות לעזה מדין הכל מעלין לארץ ישראל? והמהרי"ט משיב, מכיון שעזה פטורה ממצוות התלויות בארץ, משום שנתקדשה ע"י עו"מ בלבד ולא ע"י עו"ב לכן הבעל לא יכול לכפות את האישה לעלות. המהרי"ט חולק מפורשות על הכפ"פ וסובר שרק לעניין קבורה אנו מתחשבים בסגולת הארץ המובטחת. לדבריו יש מקום להבין את רצונו של משה רבנו להכנס ארצה כדי לקיים את המצוות התלויות בארץ⁷, כי עבר הירדן עדיין לא התחייבה בהן. ולא ביקש שלפחות יקבר בארץ כי לענין הקבורה היה די לו להקבר בגבולות ההבטחה.

לעומתו הר"י עמדין ב"מור וקציעה" (או"ח סי' ש"ו) מסתמך על הכפתור ופרח וסובר שניתן לכפות על האישה לחזור לעזה, בגלל שעזה נכללת בגבולות עולי מצרים. האבני נזר (ו"ד סי' תנ"ד אות ל"ב-ל"ז) נשאל על קניית קרקעות באזור רפיח, האם מקיימים בה מצות ישוב ארץ ישראל? האבנ"ז דן בשיטת המהרי"ט שמצד אחד ראינו שכתב שאין דין מעלין לארץ ישראל חל על עזה, ומצד שני כתב (ו"ד סי' כ"ח) שדין מעלין לארץ ישראל הוא בגלל מצות המגורים בארץ, ולא בגלל המצוות התלויות בארץ. ומחדש האבנ"ז שיש חילוק בין אדם שבא לגור בארץ כדי לקיים מצות ישוב הארץ, מחמת קדושתה, לבין אדם הבא לגור ארץ לשם פרנסה. ש"אם רוצה לעלות מחמת קדושת הארץ, דהוי כאומר ברי לי שאני ראוי לדור בארץ. אבל שם (בימי המהרי"ט) היה המעשה שהיה רוצה לחזור לעזה מחמת הפרנסה, אין ראיה כלל שראוי לקדושת הארץ". מדבריו עולה שאף לשיטת המהרי"ט, המגורים בעזה יחשבו כדירת ארץ ישראל, אם הם למטרת ישוב הארץ. (תשובת המהרי"ט מבוארת יותר להלן סי' ז').

ח. עבר הירדן וקדושת השכינה

התשב"ץ (ח"ג סי' ר') מסתפק האם מצות ישוב הארץ חלה גם בעבר הירדן. מצד אחד ראינו שמשה התנגד לכך שבני גד ובני ראובן ינחלו בעבה"י, ומצד שני בעבר הירדן נוהגות המצוות התלויות בארץ (שביעית פ"ט מ"ב, ועי' מח' רמב"ם וראב"ד הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ח). ומחדש התשב"ץ מושג חדש — קדושת שכינה. קדושת שכינה היא רק בצד המערבי של ארץ ישראל — ארץ שבעת העממים, ארץ כנען, שהונחלה ע"י משה רבינו

7. עיין סוטה (י"ד א') ולכאורה מזה שהדגיש משה את המצוות התלויות בארץ ולא את מצות הישיבה עצמה מוכח כהרמב"ם והתוס'. אך לדעת הכפ"פ והרמב"ן יש לומר אדרבה, היא הנותנת, מבחינת ישיבת הארץ הוא כבר היה בארץ וקיים מצוה זו אולם עדיין לא התחייב במצוות התלויות בארץ לכן ביקש לעבור את הירדן ע"מ לקיימן.

לבני ישראל בגבולות המופיעים בפרשת מסעי. וכן כתב כבר הרמב"ן בפרושו על התורה (במדבר כ"א כ"א) שמשם התנגד שבני גד ובני ראובן יגורו בעבר הירדן המזרחי, מפני שבצד המערבי יש קדושה מיוחדת, רק הצד המערבי ראוי שיהיה בו המקום אשר בחר ד', מקום המקדש. בעבר הירדן המזרחי אין קדושת שכינה אבל יש קדושת מצוות. יוצא שיש קדושה מיוחדת בעבר הירדן המערבי — קדושת שכינה. המצוה לגור בצד המזרחי נובעת מהחייב במצוות התלויות בארץ, שם קיום המצוות⁸ יוצר את הקדושה⁹. מדבריו עולה שיש ג' מדרגות בקדושת הארץ: א. קדושת שכינה — רק בצד המערבי. ב. קדושת מצוות — בעבר הירדן המזרחי. ג. קדושה עצמית — גבולות ההבטחה.

ט. הקושי מסוריא לרמב"ם ולתוס'

מכאן אנו מגיעים לבעיה של סוריא. סוריא נכבשה בידי דוד המלך, לפני שגמר לכבוש את כל ארץ ישראל, ולכן נחשב כיבושה ככיבוש יחיד. ונחלקו התנאים (ע"ז כ"א א') בסוריא, האם כיבוש יחיד שמה כיבוש, וסוריא נחשבת כארץ ישראל, או אין שמה כיבוש, וסוריא היא כח"ל. הגמ' (גיטין ח' א') דנה באדון המוכר עבדו לסוריא, אם יוצא לחרות. ולומדת הגמ' אם מוכר עבד לעכו יוצא לחרות — "כ"ש סוריה דמרחקא טובא". בהמשך מביאה הגמ' ברייתא שסוריא — "עפרה טמא כח"ל, והמוכר עבדו לסוריא כמוכר לח"ל, והמביא גט מסוריא כמביא מחו"ל". ואולם לגבי הלכות אחרות נחשבת סוריא כארץ ישראל "חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל, והרוצה להכנס בטהרה נכנס", וזאת משום שטימא את גושה ולא את אוירה, "והקונה שדה בסוריא כקונה בפרורי ירושלים". בפשטות, הלכות אלו הן למ"ד כיבוש יחיד שמה כיבוש, כי למ"ד לאו שמה כיבוש סוריא פטורה מתרומות ומעשרות. יוצא — שגם למ"ד כיבוש יחיד שמה כיבוש, סוריה נחשבת לענינים מסוימים כח"ל. ולמרות שסוריא חייבת במצוות התלויות בארץ, המוכר עבדו לסוריה כמוכרו לח"ל, והמביא גט מסוריה כמביא מחו"ל. וע"פ היסוד שהסברנו בשיטת התוס' והרמב"ם, שגבולות מצות ישוב הארץ תלויים בגבולות החיוב בתרומות ומעשרות, מדוע המוכר עבדו לסוריא יצא לחרות, הרי למ"ד כיבוש יחיד שמה כיבוש, סוריא חייבת בתר"מ מדאורייתא?

8. **הערת עורך:** ניתן לומר שלאחר שנבחרה ירושלים שוב אין כל א"י ראויה להשראת שכינה, ואין עדיפות לחלק המערבי על המזרחי.
9. קיום מצוות התלויות בארץ בבית שני היה מדרבנן. א"כ קשה שקדושת המצוות בארץ תהיה רק מדרבנן! ואכן ר' חיים מבריסק (בהל' שמיטה יובל פי"ב הט"ז) סובר כן. אבל מאביו ר' יוסף בר סולוביצ'יק בשו"ת "בית הלוי" (ח"ג ס' א') משמע אחרת, הקידוש של הארץ ע"י עולי בבל הוא מדאורייתא. אלא שיש לחלק בין עצם הקידוש, שהוא מדאורייתא, לבין קיום המצוות שהוא מדרבנן, (בגלל שהיה פגם מסוים, שאין ביאת כולכם). נכון שאנו לא חייבים בתר"מ מדאורייתא, אבל אין זה מתחסל לקידוש, עצמו וכדי שיהיה רוב יושביה עליה יש צורך שישבו יהודים בארץ.

י. כח כיבוש יחיד

יש לעיין מדוע כיבוש סוריא ע"י דוד נחשב כיבוש יחיד?
 התוס' (גיטין ח' א' תוד"ה כיבוש וכן ע"ז כ"א א' תוד"ה כיבוש) מביאים בשם הספרי בפרשת עקב טעם לדבר, מפני שדוד כבש את סוריא לפני שכבש את ירושלים, "סמוך לפלטורא שלך לא כבשת, (פירוש – יבסי שהיתה סמוך לירושלים), ואתה הולך וכובש ארם צובא וארם נהריים"¹⁰. וכן כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ג): "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון ארם נהרים וארם צובא ואחלב וכיוצא בהן, אע"פ שמלך ישראל הוא וע"פ ב"ד הגדול היה עושה אינן כארץ ישראל לכל דבר, ואינן כחוצה לארץ לכל דבר, כגון בבל ומצרים. אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולכלל ארץ ישראל לא הגיעו. מפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל..."¹¹.
 הרדב"ז במקום דן במציאות נוספת: "משמע מהכא שאם נכבש כל ארץ ישראל, ואח"כ הלך מלך ישראל ע"פ ב"ד וכבש מקומות, אע"פ שאינם מן הארץ אשר נתנה לאברהם אבינו יש להן קדושה כשאר ארץ ישראל. וליבי מהסס בה דילמא דוקא לענין שנוהג בה מנהג תרומות ומעשרות מן התורה, אבל ענין קדושת ארץ ישראל ממש לא. וצ"ע". הרדב"ז מבחין בין שני דינים: קדושת הארץ מצד עצמה, וקדושת המצוות. ומסתפק הרדב"ז מה מחיל הכיבוש, האם הוא מחיל את שתי הקדושות או רק את הקדושה לענין תרומות ומעשרות. מכאן יוצאת

10. הרב ישראלי (ארץ חמדה שער ג' סי' ב') שואל הרי במפה סוריא נראית כחלק מארץ ישראל המובטחת! ומחדש יסוד גדול, בא"י עצמה יש מדרגות. וכשם שא"א לכבוש את חר"ל, למשל אם דוד היה כובש את עירק לפני א"י, ברור שהכיבוש לא יחשב, כך גם בא"י עצמה. וא"א לכבוש את א"י המורחבת לפני שכובשים את א"י המצומצמת, היינו בגבולות ההתנחלות המופיעים בפרשת מסעי. יש חלקים מא"י המובטחת שלא נזכרים שם. למשל עבר הירדן וים סוף לא מוזכרים שם, אלא מנחל מצרים עד ים המלח ללא כל הערבה וללא עבה"י המזרחי. וזה מתאים לדברי התשב"ץ לעיל שאלו הגבולות של השראת שכינה בישראל ולכן משה התנגד להתנחלותם של בני גד ובני ראובן, שרק אחרי שכובשים את א"י המערבית ניתן לנחול גם את עבר הירדן המזרחי, אבל קודם אין תועלת בכיבוש עבה"י המזרחי. לכן סוריא שנכבשה לפני ירושלים לא נתקדשה. ולפ"ז יתכן לומר שגם מ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש לא אמר זאת אלא בסוריא, אך מחוץ לגבולות ההבטחה גם הוא יודה שכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש. ומאידך גם מ"ד כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש מחייב תר"מ מדרבנן בסוריא בגלל היותה חלק מא"י המובטחת, אך כיבוש יחיד מחוץ לגבולות ההבטחה פטור לגמרי, אפילו מדרבנן.
11. וקשה הרי גם את עבר הירדן כבשו קודם שכבשו את א"י וירושלים? וניתן לתרץ ע"פ מה שכתב הרנב"ר ה"ד בנמו"י ב"מ על דף ל' א' בהסבר דברי הגמ' שם שכהן פטור מהשבת אבידה בבית הקברות בגלל שהוא עובר בעשה ולא תעשה. וקשה תפ"ל דלא הוי בעידנא, וכ' הרנב"ר שהכהן נחשב נחשב כמתעסק בהשבת אבידה מיד עם כניסתו לביה"ק. וא"כ ה"ה בא"י, כיבוש עבה"י הוא חלק מכיבוש א"י המערבית. (עיין טורי אבן חגיגה ב' שהביא ראיות נוספות לסברא זו מזבחים צ"ז א' ויבמות צ' ב'). יוצא שהכשר הכרחי למצוה נחשב כחלק מן המצוה. ומכיון שלא יכולנו לכבוש את א"י בלי לכבוש את עבר הירדן לכן הכיבוש של עבר הירדן נחשב כחלק מן הכיבוש של א"י. (וע"ע בארץ חמדה שם אות ז' ובתשובתו).

נפקא מינה למצות ישוב ארץ ישראל, שלפי הרדב"ז יתכנו מקומות שיתחייבו בתרומות ומעשרות אבל מצות ישוב ארץ ישראל לא תהיה בהם, כי סוף סוף זו לא ארץ ישראל ממש, אלא הרחבה של כיבוש מלך ישראל. (ומעניין שהרדב"ז משתמש בעצם בסברת הכפ"פ ומעמיס אותה על הרמב"ם. ויתכן שבדברים אלו הרדב"ז מביע את דעת עצמו ולא את דעת הרמב"ם. ודוחק לומר כן, אלא גם הרמב"ם מבחין בין קדושתה העצמית של ארץ ישראל וכמו שהוכיח הכפ"פ, לבין קדושת המצוות, וכפי שיתבאר להלן).

יא. תירוץ הקושיה מסוריא

ראינו שיש ג' קדושות בארץ ישראל: א. גבולות קדושת השכינה — עבר הירדן המערבי, שהם גבולות ההתנחלות של פרשת מסעי. ב. גבולות הקדושה העצמית — גבולות ההבטחה לאברהם אבינו. ג. גבולות קדושת המצוות — גבול עולי מצרים וגבולי עולי בבל, גבולות הכיבוש.

סוריא — מצד אחד נכללת בתוך גבולות ההבטחה, אבל לא נכללת בגבולות של קדושת שכינה, וכן לא נכללה מראש בקדושת המצוות התלויות בארץ בגבול עולי מצרים. ואף שקדושת הארץ התרחבה ע"י הכיבוש, צ"ל שאפילו למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש, זו רק קדושת כיבוש, ולא קדושתה העצמית של הארץ.

לפי זה ניתן להסביר את הקושי מדוע עבד הנמכר לסוריא יוצא לחרות, אף שסוריא חייבת במצוות התלויות בארץ. א. הרמב"ם סובר כמו חידושו של התשב"ץ שיש בארץ ישראל קדושה עצמית, אבל זו רק בארץ ישראל המערבית, הראויה לבנין המקדש כדברי הרמב"ן לעיל. גבולות שכינה, ובה חלה מצות ישוב הארץ. ב. הרמב"ם מקבל את העיקרון של הרדב"ז שקדושה ע"י כיבוש יכולה ליצור רק קדושה לעניין חיוב תרומות ומעשרות, אבל לא לגבי מצות ישוב. לכן גם למ"ד שכיבוש יחיד שמיה כיבוש, היינו רק לעניין תרומות ומעשרות, ולא לעניין ישיבת הארץ. ולכן כיבוש מעבר לקדושה העצמית של ארץ ישראל יכול ליצור רק חיוב בתרומות ומעשרות, אבל לא ליצור מצוה לגור, ולכן עבד הנמכר לשם יצא לחרות.

ואכן הרמב"ם סובר (הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ח) שבעבר הירדן אין קדושה כמו בארץ ישראל המערבית. וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש מלך ישראל או שופט...". ובהמשך (הל' תרומות פ"א ה"ז) הוא אומר: "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען... אינן כארץ ישראל לכל דבר וכחול לכל דבר". משמע שלארץ כנען, הארץ שהונחלה לשבטים בגבולות פרשת מסעי — יש מעמד מועדף. הרמב"ם לא מגדיר את עבר הירדן המערבי כמו התשב"ץ בגלל קדושת שכינה, אלא כנראה בגלל שהיא הארץ שהנחילו משה ויהושע.

יב. ישוב שיטת הרמב"ם

ולפ"ז ניתן לישב מה שמקשה ה"מגן אברהם" (או"ח סי' ש"ו ס"ק כ') על הרמב"ם. שמצד אחד פוסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הי"א) "הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי מותר לו לומר

לגוי לכתוב לו שטר בשבת ... וכן הלוקח בית מהם בסוריא שסוריא כארץ ישראל לעניין זה". ומקשה ה"מגן אברהם" הרי הדין שהקונה שדה בסוריא כקונה בפרוורי ירושלים נאמר בגמ' למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש, אבל הרמב"ם הרי פוסק שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש (הל' תרומות פ"א ה"ג). א"כ כיצד פסק הרמב"ם שהקונה בית בסוריא כקונה בירושלים? ולדברינו הדברים מבוארים, שהרמב"ם לשיטתו. הרמב"ם פוסק שמחוץ לגבולותיה העצמיים של הארץ יש רק חיוב לעניין המצוות התלויות בארץ. ולהלכה למעשה סוריא חייבת בתרו"מ מדרבנן, וכן פוסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ד), וזה אף למ"ד שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש. כי בכל זאת היה כיבוש, אמנם כיבוש ללא הסדר הנכון אבל כיבוש, וחכמים גזרו עליו בתרו"מ. במקביל, תרומות ומעשרות גם בארץ ישראל עצמה בזמן הזה הם רק מדרבנן כמו שכתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ו). א"כ אם מתיחסים רק מצד המצוות, אין הבדל למעשה בין ארץ ישראל לסוריא, שניהם חייבים בתרו"מ רק מדרבנן: ארץ ישראל בגלל שאין כל יושביה עליה, וסוריא בגלל כיבוש יחיד.

הגמ' בע"ז (כ"א א') מביאה שמי שמוכר שדה לגוי עובר ב' עבירות: לא תחנם, והפקעת ארץ ישראל מן המצוות. א"כ רואים שישוד איסור מכירת שדה לגוי הוא גם משום הפקעה מן המצוות. א"כ כמו שאסור למכור שדות לגוי כדי לפוטרים ממצוות התלויות בארץ, כך מסתבר שיש מצוה לקנות שדות כדי לחייבם במצוות התלויות בארץ. מכאן למדנו שמצות קניית שדה מגוי היא מצד חיוב השדה במצוות, ולא מצד מצות ישוב הארץ. ולכן יש מצוה לקנות שדות מגוי בסוריא כדי לחייבם במצוות התלויות בארץ. ומה שהגמ' (ב"ק פ' ב', גיטין ח' ב') נקטה בסיבת ההיתר לקנות שדה מגוי בשבת "משום ישוב ארץ ישראל" ר"ל בגלל החשיבות של מצוות התלויות הארץ וזהו ישוב הארץ בעיני חז"ל. המצוה לקנות שדה מגוי היא מדרבנן, וגם האמירה לגוי היא שבות מדרבנן. והם אמרו שרכישת קרקעות לצורך קיום המצוות התלויות בארץ חשובה יותר מאשר אמירה לנוכרי¹².

ג. הטומאה בעכו

לפי מה שראינו, הרמב"ם מחלק בין הארץ בגבולות ארץ כנען, לסוריא שטמאה טומאת ארץ העמים. יתכן שטומאת ארץ העמים של סוריא שונה מטומאת ארץ העמים בעכו. למ"ד כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש, סוריא טמאה הן טומאת גוש והן טומאת אויר — שהיא כח"ל שאין מצוה כרגע לגור שם כל עוד לא נכבשה כיבוש רבים. אבל עכו

12. רש"י בגיטין (ח') מסביר את ההיתר לקנות בית מגוי בשבת: "לגרש עובדי כוכבים", וטעם זה הוא על כרחנו בגלל קדושתה העצמית של א"י. ולדעתו צריך לומר שכיבוש יחיד מחיל על המקום קדושה עצמית. ויתכן לומר בהסבר טעמו של רש"י בגלל שסוריא היא חלק מא"י המובטחת. אע"פ שרש"י בפירושו לתורה (במדבר ל"ג נ"ג) מסביר את הפסוק "וירשתם את הארץ וישבתם בה" כהבטחה, ולא כמצוה כפרוש הרמב"ן, לדינא מודה לו שמצות ישוב א"י היא בגלל קדושתה ולא בגלל המצוות התלויות בה, ולכן יש מצוה בגירוש גוים, ואפילו מסוריא.

הנמצאת בארץ כנען, יתכן שגזרו בה רק על טומאת גוש, ולא על טומאת אויר. שבכ"ז עכו היא ארץ ישראל, בגבולות פרשת מסעי. ושונה מסוריא שהיא כח"ל ממש. ולפי מה ששיערנו שעל עכו היתה גזירה מיוחדת בגלל שהיו בה עובדי כוכבים רבים, יתכן לומר שהגזירה היתה רק לשעתה ולא לדורות. ולכן כיום, שבסייעתא דשמיא הע"ז נעקרה מעכו לגמרי — אין איסור לגור בה. ופוק חזי מאי עמא דבר, וכמה מגדולי ישראל שגרו בעכו (כגון הרמח"ל, ואף הרמב"ם והרמב"ן גרו זמן מה בעכו).

סימן ז

רצועת עזה בהלכה*

(עפ"י תשובת המהרי"ט ח"א סי' מ"ז)

ראשי פרקים	
הקדמה	י. דחית הראיה מבית המנוגע
א. תשובה	יא. דחיה נוספת מבית המנוגע
ב. ראייה מבית מנוגע בעזה	יב. ראייה מהמנהג
ג. ראייה מהבאת גט ממדינת הים	יג. קל וחומר מבית שאן
ד. ראייה מהירושלמי	יד. טומאת האויר
ה. ראייה מאשדוד	טו. ראייה ממכירת עבד
ו. דחית הראיה מאשדוד	טז. ויכוח עם הכפתור ופרח
ז. ראייה מעבודה זרה	יז. טומאת ארץ העמים או מדורות הגויים?
ח. דחית הראיה מעבודה זרה	יח. ראייה מברכותיה של הארץ
ט. ראייה מסמיכת זקנים	יט. השוואה לסוריה

* * *

הקדמה

תשובת המהרי"ט המוהדרת בזה נשלחה לעזה בשנת ה' שנ"ז (1597 למניינם), והיא עוסקת במעמדה של רצועת עזה בהלכה. השאלה הופנתה למהרי"ט ע"י בעל שהיה לו עסק בעזה ואשתו גרה במצרים. כדי שיוכל לעסוק בעסקיו דרש מאשתו שתעלה עמו

* מוקדש לזכרו של הנער רפאל איתי יוליס ז"ל. בעל נשמה גדולה וקדושה, שנקטף ללא עת. אהב אהבת נפש את איזור חוף עזה, בו חי. תהיה נשמתו הזכה מליצת יושר על האיזור ותושביו בימים גדולים אלו.

ממצרים לעזה. האשה סרבה. השאלה היתה האם על עזה חלה ההלכה: "הכל מעלין לארץ ישראל", שלפיה הבעל יכול לכפות על אשתו לעלות עמו לארץ ישראל? השאלה העקרונית שנשאל המהרי"ט היא האם עזה נחשבת לארץ ישראל? תשובתו היא שאמנם עזה נכללה בגבולות עולי מצרים, אולם להלכה מתחשבים אנו רק בגבולות עולי בבל. עזה לא נכללה בתוכם, ואי לכך אין היא חלק מארץ ישראל, למעשה. על המהרי"ט חלקו גדולי הפוסקים האחרונים (הריעב"ן – מור וקציעה סי' ש"ו, והישועות מלכו – יו"ד סי' ס"ז). האבני נזר (יו"ד סי' תנ"ז) צמצם את פסקו של המהרי"ט למקרה הספציפי המדובר. אך מכיון שהמהרי"ט עסק בשאלה הנידונה לעומק ולרוחב, ראינו שמן הראוי להדיר תשובה זו, לפענחה ולהעיר עליה הערות משל הפוסקים האחרים, משום שתשובה זו היא מן החשובות ביותר שעסקו בנושא זה. ואע"פ שרבו החולקים עליה, היא נקודת מוצא בסיסית לכל דיון בנושא זה. ולכן ראינו צורך להדירה.

המהרי"ט (ר' יוסף טרני) היה מגדולי הפוסקים בסוף המאה ה-16 למניינם. החל את דרכו בצפת, אצל אביו המבי"ט (ר' משה טרני) שנפטר עליו בהיותו נער צעיר. ואח"כ עבר לקושטא ושם היה גדול מורי ההלכה לכל קהילות ישראל בדורו.

א. תשובה

"השואל הזה הנשכיל פיהו וסתם וכתב דר בעיר אחת מערי יהודה" עמראה עמחזיקים בה כארץ ישראל, כדי שתהא תשובתי עליה: 'הכל מעלין לארץ ישראל'."

המשנה במס' כתובות ק"י ב': "הכל מעלין לארץ – ישראל ואין הכל מוציאין". ופירש רש"י: "את כל בני ביתו אדם כופה לעלות ולישב עמו בירושלים" (והוא הדין לארץ ישראל). וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הל' אישות פ' י"ג ה' י"ט) ובשו"ע (אה"ע סי' ע"ה): "אבל מחוצה לארץ ישראל כופין לעלות, אפילו מנווה יפה לנווה הרע, ואפילו ממקום שרובו ישראל למקום שרובו גויים – מעלין".

ב. ראייה מבית מנוגע בעזה

"ואולי יהיה מקום לומר שהיא מאותה שהביא בעל כפתור ופרח והיא בסנהדרין ע"א א' אמר ר' אלעזר חורבה אחת היתה בתחומי עזה והיו קורין לה 'חורבא סגירתא' (חורבה מצורעת). ונראה שמתוכה רוצה להוכיח דהיא ארץ ישראל, שאין חו"ל מטמא בנגעים. ד'ארץ אחזתכם' כתיב".

בתורה נאמר: "כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחזקה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם" (ויקרא י"ד, ל"ד), ובתורת כהנים: "יכול משתבואו לעבר הירדן? תלמוד לומר

1. הגירסא אצלנו אולם.
2. הגירסא אצלנו בסוף פ' זה בורר.

אל הארץ³, אל הארץ המיוחדת". כוונת המדרש לדרוש את המושג "ארץ כנען" במשמעותו המדויקת. דהיינו רק ארץ כנען המכונה בשם זה. רק בה צרעת הבית מטמאת. ולפי זה, אם בעזה נהגה צרעת הבית, על כרחך עזה היא חלק מארץ כנען. ובבראשית י' י"ט: "ויהי גבול הכנעני מצידון בואכה גררה עד עזה".

ג. ראייה מהבאת גט ממדינת הים

"ועל הנחה זו העיבו מתוך משנתנו 'הכל מעלין לארץ ישראל' (כלומר, אם עזה היא אכן ארץ ישראל, הבעל רשאי לכפות את אשתו לגור עמו בעזה). ובענייני הרני דן לפני רבותינו שיחיו שנראה בבירור שהיא חו"ל לכל דבריה. דתנן בפרק קמא דגמין: מרקם למזרח ורקם — כמזרח. מאשקלון לדרום, ואשקלון — כדרום. ועזה בדרומה של אשקלון היא, שהכל היא חו"ל. ובעינן למידק בגמרא (גיטין ו' א') דבבל לאו כארץ ישראל היא מדתנן 'מעכו לצפון ועכו — כצפון'. אלמא, כל מה שהוא חוץ לגבולין אלו הכל חו"ל".

על ראיתו זו של המהרי"ט כבר עמדו התוספות על אתר בד"ה ואשקלון:

"והקשה ר"ת דאשקלון מארץ ישראל היא, דכתיב ביהושע (י"ג) זאת הארץ הנשארת... האשדודי והאשקלוני וכתיב: הפילה לישראל לנחלה כאשר צויתך ואח"כ לכדוה, דכתיב בשופטים (א') וילכוד יהודה את עזה ואת אשקלון ואת גבולה? ואומר ר"ת דעולי בבל לא כבשוה. כדאמר בפרק קמא דחולין (ז' א') גבי בית שאן הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל. ולכך אין תלמידי חכמים מצויים שם ואין בתי דינים קבועים שם".

כלומר, עזה היא אמנם חלק מארץ ישראל ונכבשה ע"י עולי מצרים. אולם לא חזרה ונכבשה ע"י עולי בבל. לענין גיטין אנו מתייחסים לשוב היהודי בארץ בתקופת המשנה, ובאותה תקופה לא היה ישוב יהודי קבוע בעזה. הדבר נוגע גם לתרומות ומעשרות ושביעית, כפי שיבואר להלן. המהרי"ט סובר שרק מקום שנתקדש ע"י עולי בבל נחשב כארץ ישראל, גם לענין מצוות ישיבה. ומאחר ועזה לא נתקדשה ע"י עו"ב אין לבעל סמכות לכפות על אשתו לדור עמו בעזה. ומשום כך הוא מכנה את עזה כ"חוץ לארץ" לענין זה.

ד. ראייה מהירושלמי

"ובירושלמי דשביעית (פ"ו ה"א) איתא בהדיא, דחשיב התם תחומי ארץ ישראל וקחשיב גינייא דאשקלון (גינות אשקלון). ודייק: מן מה דתני 'גנייא דאשקלון' הדא אמרה אשקלון כלחוץ. (ממה ששינו 'גנייא דאשקלון' — זאת אומרת שאשקלון עצמה מחוץ לגבול עולי בבל).⁴ ר' סימון ור' אבהו הוו יתבין,

3. אין פסוק כזה כאן, והכוונה למלים "ארץ כנען". ונלענ"ד שהנוסחא אצלנו נגררה אגב הדרשה בויקרא כ"ה ב' לגבי שמיטה שנאמר "כי תבואו אל הארץ" — הארץ המיוחדת.

4. יש כאן כמה מלים לא ברורות והשמטנו.

אמרי⁵ הא כתיב 'וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה' (כלומר עזה הינה חלק מארץ ישראל ומדוע פטרוה משביעית?) 'ליתי עזה' (לית היא עזה, אין זו אותה עזה המקראית). 'את אנשקלון ואת גבולה' (הרי אנשקלון הינה חלק מארץ ישראל) 'ליתי אנשקלון' (אין זו אותה אנשקלון. אנשקלון שבמקרא לחוד וזו שבמשנה לחוד). מעתה ההן 'נחל מצרים' ליתי נחל מצרים! (לדברך, האם גם נחל מצרים המוזכר במקרא אין הוא נחל מצרים שלנו?! דאין ראייה מן הכתובים שהרי גם נחל מצרים מתחומי ארץ ישראל הוא אלא שלא נתכבשה בכיבוש שני. וקדושה הראשונה לא נתקדשה לעתיד לבוא. כדאמרין בירושלמי [שביעית שם] ראשונה ושניה יש להם, שלישיית אין להם).

מסקנת הירושלמי, לדעת המהרי"ט, היא שאין להביא ראייה מהפסוקים, מאחר והם עוסקים בקדושה ראשונה של ארץ ישראל, שנתקדשה ע"י יהושע בן נון. אולם קדושה ראשונה בטלה וקדושה שניה, של עולי בבל, היתה מצומצמת יותר והרבה כרכים שנתקדשו ע"י עולי מצרים לא נתקדשו ע"י עולי בבל. וגבולות הארץ המחייבים אותנו לענין שמיטה הם גבולות קדושה שניה.

כלומר, מסקנת הירושלמי דומה למה שכתבו התוספות בשם רבנו תם, לעיל.

ה. ראייה מאשדוד

'ואי קשיא מהא דאמרין בפ' ענשרה יוחסין (קידושין ע"ב ב') 'ישב ממזר באשדוד' (זכריה) דמתרגם רב יוסף: ויתבון ישראל לרחצן בארעיהון דדמו בה לנוכראין (וישב ישראל לבטח בארצו אשר בה נדמה לפני כן לנוכרי). משמע דאשדוד מארץ ישראל היא והיא ארץ פלשתים?"

המהרי"ט הבין בשאלתו שזכריה ניבא לימי בית שני שישראל ישב לבטח באשדוד. והרי אשדוד מארץ פלשתים היא, ובבית שני לא היתה ארץ פלשתים חלק מכיבוש עולי בבל? אולם עפ"י ידיעותינו הגיאוגרפיות כיום אין מקום לכאורה לשאלה זו. אשדוד נמצאת צפונית לאשקלון. ואזור זה התקדש ע"י עולי בבל. שהרי רק מאשקלון דרומה לא כבשו. וא"כ לא כל ארץ פלשת נשארה מחוץ לגבול עולי בבל.

אמנם לדעת החזון איש (שביעית ג) כל רצועת החוף לארכה של ארץ ישראל לא נתקדשה ע"י עולי בבל חוץ "ממסיבי יפו". וא"כ גם אשדוד בכלל. (ואכן ידוע לנו ממקורות הסטוריים שבתקופת בית שני היה אזור החוף מאוכלס בעיקר ע"י נוכרים. עם ישראל התרכז בעיקר בהרים). למעשה לא נקט החזו"א כדעתו זאת, ומעולם לא שמענו שבבני-ברק, למשל, הקלו בתרו"מ או בשביעית יותר ממקום אחר בארץ. (ויתכן שבני ברק כלולה ב"מסיבי יפו"). ע"ש בחזו"א סי' ג' שהמסורת הרצופה מדור דור היא הקובעת את ההלכה למעשה.

ו. דחית הראיה מאשדוד

'הא לא קשיא. דבזמן בית ראשון בארץ ישראל השיבא והיה הנביא מתנבא

5. בגירסא שלפנינו: אמר.

על בית שלישי שיבנה במהרה בימינו שישבו, וישבו בהם ויכבשום. חלף דדמו לנוכראין דבית שני דלא כבשום עולי בבל". (במקום שנדמו לנוכרים בתקופת בית שני, שאשדוד לא נכבשה ע"י ער"ב והיתה עיר נוכרית).
בתשובתו, עונה המהר"ט לשאלתו מאשדוד, שהנביא מתנבא לבית שלישי ובאמת בבית שני היתה אשדוד עיר נכרית.

ז. ראייה מעבודה זרה

"ואין להביא ראייה מהא דאמרינן בפ"ק דע"ז (ל"א ב') אמתניתין דעיר שיש בה ע"ז הוצה לה מותר (לשאת ולתת עם היושבין חוץ לעיר שאין נמשכין אחר אותה עבודה זרה). בעא מיניה ר"ל מר"ח: עטלוזא של עזה מהו? (רש"י: "עטלוזא — שוק של בהמה. כמו אטליו. עזה — עיר של פלשתים והיתה בה עבודת כוכבים. והיה חוצה לה ישוב, סמוך לעיר מאד. עטלוזא של עזה — דסמוכה לעיר מאד. מהו? מי שרי מתניתין כהאי גוונא או לא"?)... לא חשו להם חכמים... ומפרש בגמרא בתירוץ דאלפני אידיהן קא מיבעיא להו אי מיתסר בהו. (וזו לשון הגמרא: "רבה בר עולא אמר... לא חשו להם חכמים משום לפני אידיהן [ביום אידם של בני עזה לא שרא ר"ח לשאת ולתת עם בני עטלוזא... ור"ח לפני אידיהן הוא דשרי" — רש"י]). ואם איתא דעזה חו"ל היא ליתא לפני (אידיהן) דהא אמרינן (ז' ב') בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד".
הוכחתו של המהר"ט היא מהעובדה שר"ח התיר לשאת ולתת עם סוחרי האטליו של עזה (אל-קובה דהיום? ליד שיך מונטר, עד היום קיים שם שוק בהמות) לפני אידיהן ואילו בעזה עצמה אסור גם לפני אידיהן, משמע שעזה הינה מארץ ישראל, שהרי בחו"ל לא נוהגת הלכה זו שלפני אידיהן אסור לשאת ולתת עמהן.

ח. דחית הראייה מעבודה זרה

"דאיכא לתרץ דעזה וכיוצא בה, דסמיכי ומיבלעי בתוך ארץ ישראל, אנ"פ שאינן העובין מארץ ישראל מ"מ לא הוו בכלל דגולה. ואפילו עמון ומואב דבעבר הירדן לא מקרו גולה. כדאמרינן בר"ה עד שהוא רואה את הגולה כולה לפניו כמדורת אש. מאי גולה? אמר רב יוסף: זו פומבדיתא. אבל עזה לאו מקריא גולה ולא מארץ ישראל היא".
המהר"ט מבחין בין ארץ ישראל לבין הגולה. הגולה היא חו"ל גמורה, שאינה לא מכיבוש ער"ב ולא מכיבוש ער"מ. לעומת זאת ארץ ישראל היא רק זו שנתקדשה ע"י ער"ב. עזה שלא נכבשה ע"י ער"ב ירדה מכלל ארץ ישראל, אולם לכלל חו"ל לא הגיעה, שהרי סו"ס היא חלק בלתי נפרד מארץ ישראל של ער"מ, וזו שלעתיד לבוא. ההלכה האוסרת לשאת ולתת עם עובדי ע"ז לפני אידיהן נוהגת רק בגולה בלבד.

ט. ראייה מסמיכת זקנים

"וראייה מדאמרינן בירושלמי שלהי מסכת ביכורים גבי הא דאמרינן התם: אין ממנין זקנים בחו"ל. אבל ממנין זקנים בחו"ל ע"מ לחזור. ר' יצחק בר נחמן הוה בעזה ומנוניה על מנת לחזור, אלמא היא חו"ל".

הריעב"ץ בספר "מור וקציעה" על שר"ע או"ח סי' ש"ו דחה את ראייתו זו של המהרי"ט שאמנם עזה היא מארץ ישראל, אך מאחר ואינה בתחום כיבושם של עולי בבל לא מינו בה זקנים. ויש להקשות על דבריו מהרמב"ם בהל' סנהדרין (פ"ד ה"ו) שכתב במפורש שסמיכת זקנים נוהגת בכל רחבי ארץ ישראל שנתקדשה ע"י עולי מצרים. ואכן שיטת הרמב"ם עצמו היא שעזה לא נתקדשה אפילו ע"י עולי מצרים. ראה הל' תרומות פ"א הל' ז'. אולם דבריו שם טעונים הסבר כי הם עומדים בניגוד למה שהוא עצמו כותב שם שגבול עולי מצרים בדרום הוא נחל מצרים.

ויתכן לומר שהרי המדובר פה במינוי על מנת לחזור, כפי שהתבאר בירושלמי. ואע"פ שמצינו מינוי על תנאי, כמו שפסק הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הל' ח' וט', אולם מינוי ע"מ לחזור לא ברור מה טיבו. ויתכן שזו היתה תקנה לשעתה למינוי שנעשה בתחום עו"מ. מאחר ואינו קדוש בקדושת ארץ ישראל לגמרי, ולכתחילה אסור לגור שם, הותר שם המינוי רק ע"מ לחזור לארץ ישראל גופא. אך בחו"ל לא מועיל שום מינוי אפי' ע"מ לחזור. ואכן לא מצינו ברמב"ם אפשרות של מינוי בחו"ל, בכל צורה שהיא. ועל כרחך היתה זו תקנה לאזורים שנתקדשו ע"י עו"מ ולא ע"י עו"ב, כגון עזה, שהמינוי ייעשה בהם רק על תנאי ולא באופן קבוע. ואולי כדי למנוע ירידה מקדושת עו"ב לקדושת עו"מ.

י. דחית הראיה מבית המנוגע

"ואותה תשובה שהביא הרב בעל הכפתור ופרח (מחורבתא סגירתא בעזה, לעיל אות ב') אין ממנה ראיה. דהא דקרו לה חורבתא סגירתא, שמא מזמן בית ראשון היתה שהיו צריכין ליהזר מטומאת האבנים. כי הא דאמרין בירושלמי פ"ה דמעשר שני: בית המנוגע נותנין עליו אפר מקלה לציינו. להרחיק ממנו את הרגל, שלא יטמאו בו. ולכן היו מוסרין לבני בניהם להזהירם. והרי אנחנו בפ"ה דנדה (פ"א ב') במקום שהיו מחזיקים בו טומאה ובדקו עד שמצאו בור מלא עצמות ואמרו שהיה בור שמילא ישמעאל בן נתניה חללים".

הנחתו של המהרי"ט היא שגם טומאת צרעת תלויה בכיבוש הארץ. וכל שפקעה קדושת הכיבוש אינו מטמא בצרעת הבית. אולם מדברי הת"כ משמע שאין הדבר תלוי בכיבוש אלא בעצם קדושת הארץ. ולכן רק ארץ כנען מטמאת ולא ארץ סיחון ועוג, שאף היא מארץ ישראל, אלא שאינה מארץ כנען. (ויש אומרים שקדושתה היא קדושת כיבוש ולא קדושה עצמית. עיין תשב"ץ ח"א סי' ר"א, אוה"ח במדבר כ').

מיהו יתכן שיש צורך בשני תנאים: גם קדושה עצמית מיוחדת, דהיינו ארץ כנען. וגם קדושת כיבוש. ובבית שני נותרה רק הקדושה הראשונה. ונראה שהדבר תלוי מתי החלה לחול טומאת צרעת? אם מיד בכניסת ישראל לארץ כנען, דהיינו לפני הכיבוש, משמע שאין הדבר תלוי בכיבוש. אך אם הטומאה החלה לחול רק אחרי הכיבוש משמע שיש צורך בתנאי נוסף והוא הכיבוש.

והנה במדרש ת"כ (פרשת מצורע פרשתא ה', פרק י"ד פס' ל"ד) בהמשך המדרש שהובא לעיל ב': "לאחזה – עד שיכבשו. מנין אתה אומר כיבשו אבל לא חילקו. חילקו למשפחות ולא חילקו לבתי אבות, ואין כל אחד ואחד מכיר את שלו, יכול יהו מטמאין בנגעים? תלמוד לומר 'ובא אשר לו הבית' עד שיהא כל אחד מכיר את שלו".

מבואר איפא בת"כ שרק לאחר כיבוש וחילוק חלה הטומאה ולא לפני כן. א"כ יש לכאורה הוכחה מכאן שטומאת הצרעת אינה תלויה רק בקדושתה העצמית של הארץ, אלא גם בקדושת כיבוש, ולכן צודק המהרי"ט, שבקדושת עו"מ לחוד אין דין טומאת צרעת נוגה. כי קדושת כיבוש פקעה ונשארה רק הקדושה העצמית. מיהו אין מדברי התורה כהנים ראייה. משום שאפשר לומר שהצורך בכיבוש וחילוק הוא רק לשם בירור הבעלות הפרטית של כל אחד ואחד, שאלמלא כן אין טומאת הצרעת חלה כלל. ובאמת בקדושתה העצמית של הארץ דיה, והכיבוש והחילוק נצרכו למטרה אחרת, כדי שכל אחד יכיר את שלו.

ואעפ"כ נראה לומר שהמהרי"ט צודק. שהרי הת"כ למדה שני לימודים:
א. מ"לאחזה" — שיכבשו. ב. מ"ובא אשר לו הבית" — שיהא כל אחד מכיר את שלו. ולכאורה בלימוד השני דיינו. לשם מה הוצרכה התורה לכתוב גם את הלימוד הראשון "לאחזה" לכיבוש?

על כרחך צריך אתה לומר שהכיבוש הוא תנאי בקדושת הארץ לשם החלת דין הטומאה. (אח"כ מצאתי בתורת הארץ [להגר"מ קליערס, רבה של טבריה סי' ז'] שדייק משני הלימודים הנ"ל ברוח דברינו, אלא שהגיע למסקנה אחרת שהלימוד מאחזה בא למעט לפני שחילקו את הארץ לשבטים והלימוד מאשר לו הבית בא למעט לדורות מי שאינו מכיר את ביתו. ועיין "ארץ חמדה" — מהדורה בתרא למו"ר הגר"ש ישראלי [שליט"א] זצ"ל עמ' קד"ו, שחלק עליו וכתב קרוב לדברינו שמ"אחזה" לומדים דין כיבוש לענין קידוש הארץ שנגעים שהיו לפני כן לא מטמאין לאחר קידוש, והדבר דומה לגר שנתגייר. ומ"אשר לו הבית" לומדים שיהא כל אחד מכיר את שלו. עי"ש שהסיק מזה ששדות הפקר פטורים משביעית.) והנה גם בשביעית נדרשה דרשה דומה "כי תבואו אל הארץ — יכול משבאו לעבר הירדן? תלמוד לומר אל הארץ — ארץ המיוחדת. יכול משבאו לעמון ומואב? ת"ל אשר אני נותן לכם ולא עמון ומואב" (ספרא בהר).

ומהספרא יוצא לכאורה שבעבה"י לא נהגה שביעית מהתורה כלל. וכן לא חל חיוב שביעית בארצות הנכבשות כיבוש רבים. שלא חייבה תורה אלא בארץ המיוחדת, דהיינו עבה"י המערבי.

וזה לא יתכן, שהרי סוריא, למ"ד כיבוש יחיד שמייה כיבוש, חייבת בשביעית (גטין ח' א') ויובל נהג גם בעבה"י. ואדרבה, כאשר גלו בני גד ובני ראובן מעבה"י המזרחי פקע חיוב היובל בכל ארץ ישראל, וכשאינן יובל אין גם שביעית. ולא מסתבר לומר שעבה"י פטור משביעית וחייב ביובל. שהרי שני אלו הוקשו זה לזה?

אמנם מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' שביעית הכ"ח) משמע שעבה"י אינה חייבת בשביעית מעיקר הדין. ולשיטתו, פירש את המשנה בשביעית (פ"ט מ"ג) שלוש ארצות לביעור, יהודה, עבה"י והגליל, שעבה"י כאן משמעו מרכז של ארץ ישראל המערבית (פהמ"ש ש.ס.) אולם גם לדעתו מסתבר שנהגה שביעית מהתורה בעבה"י בימי עו"מ, אלא שכנראה היתה פחותה בחיובה מארץ ישראל המערבית.

וע"כ צריכים אנו לומר שכוונת הספרא לומר שבהיות בני"י בעבה"י המזרחי, לפני שעברו את הירדן, לא נתחייבו עדיין בשביעית. ורק לאחר שעברו את הירדן התחיל החיוב ומשם התפשט מזרחה לעבה"י המזרחי. וכן מצינו בערי מקלט. כי עיקרה של ארץ ישראל הוא

העבר המערבי, זו הארץ המיוחדת, ורק מכח חיובה מתפשט החיוב לעבה"י המזרחי, שכל קדושתו מסתעפת מקדושת עבה"י המערבי. וכן בארצות הנכבשות בכיבוש רבים החיוב חל עליהן רק לאחר שארץ ישראל מתקדשת כולה (עיין תוס' גיטין ח' א' ד"ה כיבוש) אך לאחר שחל החיוב בעבה"י המזרחי — הוא חל מהתורה.

וא"כ ה"ה לענין נגעי בתים. לא חל הדין של טומאת נגעי בתים אלא כשהגיעו ישראל לעבה"י המערבי, ורק לאחר מכן התפשט החיוב גם לעבר המזרחי. (ומצאתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קכ"ז שכתב כעין זה, וגם בקהילות יעקב על שביעית הלך בדרך דומה).

ולפי זה גם מה שנאמר בספרא שיהא כל אחד ואחד מכיר את חלקו כוונתו אולי לקבוע את זמן החיוב ולא את מהות החיוב. שרק מרגע זה שכל אחד הכיר את חלקו אפשר היה לקיים את המצוה של נגעי בתים, שמיטה וכדו'. ועל"פ עולה מדברינו שהכיבוש והחילוק הם המחייבים בנגעי בתים וכמו שכתב המהרי"ט (ואעפ"כ יש מקום לחלק בין שמיטה לנגעי בתים, שנגעי בתים תלויים יותר בקדושתה העצמית של ארץ ישראל ושמיטה בכיבוש, ודברי הספרא סובלים משמעויות שונות בשני המקומות. וצריך עיון. ועיין שו"ת התשב"ץ ח"ג ס' קצ"ה).

ואם נניח שדין צרעת הבית החל רק לאחר כיבוש וחילוק א"כ י"ל שכמו שכיבוש וחילוק היה הגורם לתחולת הדין כך הפסקתם היא הגורם להפקעתו. ועם חורבן הבית והגלות פקע דין צרעת הבית מארץ ישראל. ובבית שני לא חזר הדין לחיובו כי לא היה כיבוש רבים. אך אם נניח שכיבוש וחילוק לא היו גורם בחלות החיוב, הפסקתם לא מהווים גורם להפקעתו. ונמצא שבבית שני המשיך דין צרעת הבית. ודעת המהרי"ט היא שבבית שני לא נהג דין צרעת הבית בעזה. ואותה חורבה טמאה נשארה מבית ראשון. כלומר לדעתו כיבוש וחילוק היו גורם בחלות דין צרעת הבית. וכשפקעו הכיבוש והחילוק פקע גם דין צרעת הבית מכאן ואילך.

יא. דחיה נוספת מבית המנוגע

"אי נמי איתא לאוקמא אף בבית שני, שתחומה מופלג מעזה טובא הוא. וקרו ליה "תחומי עזה", לכי שהיתה תחת ממשלתם. אע"ג דסתם "תחום" אלפיים אמה [כ]תחום שבת, כדתנן בפרק הנודר מן הירק (נדריים נ"ו ב'): הנודר מן העיר אסור ליהנות מן הדריים בעיבורה (כ-70 אמה מקצה העיר) **ויותר בדריים בתחומה**". (ומשמע שהמונח "תחום" משמעותו אלפיים אמה לא רק בהלכות שבת אלא גם במקומות אחרים, וא"כ ה"ה כאן "תחומי עזה" הם אלפיים אמה מעזה. מכל מקום בתחום עצמו [כלומר המונח "תחום" לשעצמו] אפשר לומר שהוא רשות אחרת [כלומר, מחוץ לתחום שבת]. כהא דאמרינן בפרק יש נוחלין⁶ [בבא בתרא קכ"ג] זבולון עולה — תחום עכו עולה עמו. והלא עכו אינה של זבולון אלא תחומה בלבד [בספר שופטים א' ל"א] נאמר: "אשר לא הוריש את יושבי עכו" משמע שעכו בתחום אשר היא ולא בתחום זבולון. אלא ע"כ "תחום עכו" מתייחס לנפת עכו, שהיא תחום רחב יותר מאלפיים אמה, וחלק מנפה זו היה שייך לזבולון).

6. הגירסא לפנינו: חמישית ו היא

(בתשובה יש כאן דיון על הסוגיא בגיטין ו' ב' בענין כפר סיסאי, ומכיון שנפלו כנראה שיבושים רבים בתשובה, ואין גם נפקא מינה למעשה מדיון זה, השמטנוהו).
 "אלא מדקאמר ב"תחומי עזה" ולא אמר ב"תחום עזה" (לשון רבים הוא תחום מורחב). בקצוות הגבול קאמר. ו'גבול' מתרגמין 'תחום', ולא על תחום שבת אמר".

יב. ראייה מהמנהג

"ועוד, פוק חזי מה עמא דבר. שהרי כל ישראל אשר ישבו שם מעולם ושנים קדמוניות מעולם החזיקוהו כח"ל. ורבותינו הקדמונים שבירושלים החזיקוהו כח"ל לענין תרומות ומעשרות ושביעית. ערוב הפירות והתבואה של ירושלים מביאין לה מעזה".

ראיה זו, מכח המנהג, שהיא החזקה שבראיות, טעונה הבהרה.
 א. לענין תרומות ומעשרות — הרי גם לדעת המהר"ט עזה היא בתחום עולי מצרים וחייב תרו"מ חל גם בתחום עולי מצרים א"כ מה משמעות הדברים שהתייחסו לגידולי עזה כאל גידולי חו"ל?
 ייתכנו כמה הסברים:

(1) רש"י (בחולין ו' ב') סובר שדגן תירוש ויצהר חייבים בתרו"מ גם בתחום עו"מ אולם אילן וירק פטורים. ולפי זה לא הפרישו תרו"מ מפירות האילן והירקות מעזה.
 (2) שיטת ר"י (בתוס' שם) שרק בירק פטרו ולא בפירות.
 (3) שיטת התוספות (שם) שדין תחום עו"מ כדין חו"ל ופטור מתרו"מ לגמרי.
 אמנם שיטת הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' ה') שלא פטרו את תחום עו"מ מחיוב תרו"מ אלא במקומות בודדים בלבד (כגון בית שאן וכדו'), ולדעתו, מגידולי עזה הופרשו תרו"מ. אולם יתכן לומר שגם לדעתו גידולי עזה נפטרו מתרו"מ, בשדות של נוכרים. עפ"י מה שפסק (שם הל' י') שיש קנין לגוי בסוריא להפקיע מן המעשרות ומן השביעית. וזאת מתוך ההנחה שתחום עו"מ שווה לסוריא לענין זה, כי בשניהם לא התקדש המקום מהתורה (בסוריא — בימי דוד, ובעזה — בימי בית שני). ואכן כך פירש הריעב"ץ (במור וקציעה סי' ש"ו) את דברי המהר"ט שלפנינו.

ב. לענין שביעית — משנה מפורשת היא במסכת שביעית (פ"ו מ"א) "שלוש ארצות לשביעית. כל שהחזיקו עו"ב מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד. וכל שהחזיקו עו"מ מכזיב ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד".

לדעת הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד הל' ו') משמעות הדבר היא שבעזה אין איסור ספיחין אך אסור לחרוש ולזרוע. וא"כ מה שכתב המהר"ט שבירושלים נהגו לאכול ירקות של שביעית מעזה ולא חששו לאיסור ספיחין, ע"כ עלינו להניח שהמדובר בשדות ישראל, וחקלאים יהודיים סיפקו סחורה ללא חשש ספיחין לירושלים. שאם המדובר בשל גויים מה הראיה, בלא"ה אין ספיחין בשל נוכרים. ודוחק לומר כן שהיתה חקלאות ישראלית בהיקף גדול בעזה באותה עת.

מיהו לפי מה שהבאנו לעיל בשם הריעב"ץ המדובר הוא בשדות נוכרים, והרי בשדות נוכרים בלאו הכי, גם בתחום עו"ב, אין איסור ספיחין (רמב"ם פ"ד הכ"ט)? ואין לומר שהמהרי"ט התכוון לקדושת שביעית, שהרי דעתו כדעת אביו שקדושת שביעית נוהגת גם בשל נוכרים. ואולי בתחום עו"מ לא נהגו, גם לדעתו, קדושה בפירות נוכרים. וכשם שלענין תרו"מ קנין הנוכרי מפקיע את הקדושה בתחום עו"מ ה"ה לענין שביעית. וכן מסתבר.

יג. קל וחומר מבית שאן

"וראיה זו גדולה מראיית בית שאן, שאמרו בפרק קמא דחולין (ו' ב') דרבי התיר בית שאן, לפי שהעידו ער' מאיר אכל עלה ירק בבית שאן, בלא מעשר, והתיר רבי כל בית שאן ועשאה חו"ל. שהיו נוהגין בה איסור כארץ ישראל. ואמרו בירושלמי (פ"ז דפאה ה"ה ופ"ה דמעשר שני ה"ב) גבי פירות רביעית (רבעי, האם חייבים בתרומות ומעשרות) לא סוף דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בידיך ראה מה הציבור נוהגים ונהוג כן. ואנן חמי ציבוריא דלא מפרשי (ואנו רואים שהציבור אינו מפרש מעשרות מפירות רבעי). ובתלמודא דידן נמי בהקומץ המנחה (מנחות) והא רב אית ליה מנהגא, והאידנא נהוג עלמיא בסתומות וכו' והקבלה והמעשה עמוד גדול בהוראה הוא. (עיין רמב"ם הל' שמיטה פ"ב)."

עדותו של המהרי"ט, על מנהג קדום בירושלים, שלפיו החזיקו את גידולי עזה כגידולי חו"ל לענין מעשרות ושביעית, עומדת בסתירה עם עדותו של הרדב"ז (ר' דוד בן זימרא, מגדולי הפוסקים בדור שלפני המהרי"ט). הרדב"ז (בשור"ת ח"ד סי' אלף ק"ה) פוסק שעזה חייבת בתרו"מ, מאחר ונתקדשה בקדושה ראשונה של עולי מצרים, אע"פ שכנראה לא התקדשה בקדושה שניה של עולי בבל. הרדב"ז לא מביא את המנהג שעליו מסתמך המהרי"ט לפטור את עזה מתרו"מ. ויתכן שאין מחלוקת ביניהם. המהרי"ט מתייחס לשדות נוכרים. והרדב"ז מתייחס לשאלה העקרונית, שאילו היו שדות ישראל היו חייבות.

יד. טומאת האויר

"ומעתה אין בדבר ספק, דכיון דאינה נחשבת ארץ ישראל לענין המצוות הנוהגות בה, הרי היא כחו"ל גמורה לכל הדברים. שהרי אוירה טמא, דאמרינן בפרק מי שחוציאווהו (עירובין מ"ז ב') מעשה בר' יוסי הכהן שהיה מטמא והולך אחר רבו לצידן. והכי איתא בפ"י דשמחות. וצידן ארץ ישראל היא, אלא שלא נתכבשה."

הנחתו של המהרי"ט שמקום שנתקדש ע"י עו"מ ולא נתקדש ע"י עו"ב נחשב למקום טמא. כי חז"ל גזרו על טומאת ארץ העמים. סיבות הגזרה הן: או מפני מתי מבול שנשקעו בחו"ל, או מפני רוב ישראל שנהרגו בחו"ל, או כדי שלא יצאו ישראל מארץ ישראל לחו"ל. (עיין תוס' נזיר נ"ד ב' ד"ה ארץ). ואכן יש להוכיח כדבריו, שתחום עו"מ, אע"פ שהוא חלק מארץ ישראל גזרו עליו טומאת ארץ העמים, מהתוספתא המובאת בגטין ז' ב' היה מהלך מעכו לכזיב מימינו למזרח הדרך טמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר ומן השביעית עד שיוודע לך שהיא חייבת. והרי עכו וכזיב מכיבוש עו"ב הם והרצועה הפטורה

היא מתחום עולי מצרים וגזרו טומאה על המקום. (פטור התרו"מ באותו אזור תלוי בשיטות השונות שהזכרו לעיל, או שהמדובר במעשר ירק, או בשדות נוכרים, או בדמאי. וצ"ע.) הנחתו הנוספת של המהרי"ט היא שצידון היא מארץ ישראל, מתחום עו"מ. הוא עצמו מתייחס לצידון בתשובתו בסי' פ"ד. שם הוא מתלבט בדבר. כי "אולי זה הנהר שאומרים העולם שהוא גבול ארץ ישראל בשמו שגור בפי הכל... ואדי אל קסמיה"... (חלקו התחתון של הליטאני) ומרגלא בפומייהו דאינשי שמהנהר ולפנים (דרומה) ארץ ישראל הוא". ולדעה זו צידון הנמצאת צפונית לליטאני היא מחו"ל. אולם הוא עצמו אומר: "ואני לא עמדתי על המקום לבחון את הדבר". ולמעשה לא ברור לו אם צידון מארץ ישראל היא או מחו"ל. (במלחמת שלום הגליל פגשתי בבאחמדון, בפאתי בירות, יהודי לבנוני שמסר לי על מסורת בין יהודי לבנון שנהגו בצידון שני ימים טובים של גלויות ובצור יום אחד).

טו. ראיה ממכירת עבד

"וגדולה מזו אמרו בפרק קמא דגיטין (ח' א') עכו כארץ ישראל לגיטין. לגיטין אין לעבדים לא. והכי אמרינן בירושלמי (שם) המוכר עבדו לעכו יצא לחירות. ר' ישמעאל אומר אפילו מעכו לעכו. משום דעכו יש בה ארץ ישראל ויש בה חו"ל. ומשמע כי היכי דקנסינן במוכר עבדו לחו"ל שייצא לחירות, הכי נמי קנסינן ליה במוכרו למקום שהוא מארץ ישראל, אלא שלא נתכבשה כיבוש עוני".

ראיה זו הובאה גם ע"י התוס' בגיטין (ב' א' ד"ה אשקלון), שתחום עו"מ אינו נחשב כחלק מארץ ישראל למצוות ישובה. אולם הרמב"ן והמיוחס להריטב"א דחו ראיה זו, שיש רק עדיפות לגור בארץ ישראל המקודשת ע"י עו"ב ולכן אסור להוציא עבד מתחום עו"ב לתחום עו"מ, כי בכך מורידין אותו בקדושה.

טז. ויכוח עם הכפתור ופרח

"ואע"פ שהרב בעל כפתור ופרח כתב דלכל מיילי בר ממעשרות ומצוות אין הפרש בקדושתה בין מה שנתכבש ע"י עזרא למה שלא נתכבש, אף אם נודה לו לענין קבורה, שכל מה שטרה וחתר להאריך הוא על זה. לומר שיש לה מעלה לענין קבורה כמו ארץ ישראל, והוכיח ממה שהאבות בחרו בה לאחוזת קבר קודם שנבחרה ונתכבשה והאריך זכרו לברכה בזה, מכל מקום לענין כפיית עליה, שאינה אלא בשביל המצוות התלויות בה, לא אמרינן, אלא ארץ ישראל המקודשת ומחוייבת המצוות, כמו שאמרו לענין המוכר עבדו".

המהרי"ט מפרש את דברי הכפתור ופרח שארץ ישראל שנתקדשה ע"י עו"מ בלבד קדושה רק לענין קבורה אך לא למצות ישיבתה. כי מצות ישיבת הארץ היא רק לצורך קיום המצוות התלויות בה, ובמצוות לא נתחייבה רק ארץ ישראל שנתקדשה ע"י עולי בבל, ולא זו שנתקדשה ע"י עו"מ בלבד.

אולם הכפתור ופרח עצמו אינו סובר כן וזו לשונו (פרק י'):

"אין היום הבדל ולא הפרש ולא חילוק כלל בין מה שכבשו עולי מצרים ובין מה שכבשו עולי בבל, שאין שום דבר בזה שלא יהיה בזה בענין הקדושה והמעלה לבד

חיוב תרומות ומעשרות ודומיהם, שאלו דאורייתא ואלו דרבנן... אבל קדושת הארץ כולה לגבולותיה המוגבלים בתורה וטהרתה ומעלתה לחיים למתים והיותה נחלת ה' מקדושה ראשונה ולהלן כדקאי קאי לא בצר לא בזמן הגלות שהיו בבבל וגם לא בגלותנו היום".

ועי"ש שחזור ומוכיח מאברהם אבינו שלא מנה עשר שנים אלא משיבתו בארץ, אע"פ שבימיו טרם נכבשה הארץ ולא נתחייבה עדיין במצוות. ועי"ש שהאריך במובאות רבות. ומענין שהמהרי"ט עצמו בחלק ב' סי' כ"ח סובר ככפתור ופרח. שם הוא חולק על דעת התשב"ץ (ח"ג סי' ר') שסיבת מצות ישוב הארץ היא משום המצוות התלויות בה ולכן לדעתו מצוה לגור בעבה"י המזרחי, אע"פ שאין לו קדושה עצמית, מ"מ יש בו חיוב של המצוות התלויות בארץ. והמהרי"ט הקשה עליו מעבד כנעני שיכול לטעון שרוצה לגור בארץ ישראל דוקא ואז חייב רבו לשחררו. והרי עבד כנעני פטור מהמצוות התלויות בארץ? ומכאן הוכיח המהרי"ט שהמצוה לשבת בארץ אינה תלויה במצוותיה, אלא בקדושתה. ולכאורה סותרים דבריו את מה שכותב כאן שאין מצות ישיבת הארץ המקום שנכבש ע"י עו"מ, והרי קדושת הארץ קיימת גם במקום זה ורק חיוב המצוות פקע ומדוע לא תהיה מצוה לגור כאן? וכבר הקשה זאת האבני-נזר יו"ד סי' תנ"ד. וצ"ע. (ועיין ארץ-חמדה למו"ר הגר"ש ישראל, מהדו"ק עמ' מ').

יז. טומאת ארץ העמים או מדורות הגויים?

"ואני בעניי נראה לי שלכל הדברים השוו אותה לחו"ל גמורה, שאף היא טמאה כארץ העמים, כמו שהוכחנו מההיא דעירובין □□□□ □□ □□□□ □□ □□□□ שיוסי הכהן שהיה מטמא ויוצא לחו"ל אצל ר' יוסי בצידן. ומיהו זה יש לדחות דטעמא דכיון דלא החזיקו בה ישראל הוה ליה כמדורות העכו"ם שהם בחזקת טומאת קברות (חז"ל גזרו על המדור בו גר גוי טומאה, משום שהגויים קוברים שם את נפליהם). דדוקא ארץ ישראל שהחזיקו בה בדקוה וטיהרוה". (אך אותם חלקים בארץ ישראל שלא החזיקו בהם עו"ב לא בדקום ויש חשש בהם לטומאה).

יח. ראיה מברכותיה של הארץ

"ואף לענין ברכותיה של ארץ ישראל אמרו בסוף כתובות דברכותיה של ארץ ישראל בית סאה עושה ת"ק רבוא כור. ובישיבתה של צוען בית סאה עושה ע' כור. ומדתניא, א"ר מאיר אני ראיתי בבקעת בית שאן בית סאה עושה ע' כורין, ופירש רש"י שהיא משאר ארצות. וכיון שבשאר ארצות יש ע' כורין, כל שכן דארץ מצרים שהיא מעולה מהן. ובית שאן מכיבוש ראשון היא, ובאמצע ארץ ישראל היא, ולעולם היו מחזיקים בה שהיא מארץ ישראל, עד שבא רבי והתיר כדאמרין בפרק קמא דחולין (י' ב') וחשיב לה לענין הברכות כשאר ארצות".

(ראייתו זו של המהרי"ט שברכת זבת חלב ודבש אינה כוללת את כל ארץ ישראל אינה מהווה ראיה לקדושת הארץ. שהרי עיקרה של ארץ זבת חלב ודבש אינו אלא בבני ברק, בין לוד לאונו, ובאזור ציפורי [עיין כתובות ק"א ב']. וכי יתר חלקי הארץ שאינם זבים חלב ודבש ברמה זו אינם קדושים? ובכלל, אין הדברים תלויים זה בזה. וכי ברכת הארץ תלויה בכיבוש זה או אחר? להוציא מקומות שבהם אמרו חז"ל:

"ארץ ארץ הכניסי פירותיך, למי את מוציאה פירותיך? לערבים?! אולם גם זה אינו תלוי בכיבוש, אלא בבעלות המקרית באותה עת. וגם בית שאן שלא נתברכה כמקומות אחרים בארץ ישראל, אין הדבר בגלל קדושתה הפחותה יחסית, אלא מסיבות גיאוגרפיות, אקלימיות ואחרות).

יט. השוואה לסוריה

"לכן נראה לי שכל ארץ ישראל שלא כבשו עולי בבל יש לה דין סוריה כתניא דמייתי בפרק קמא (גטין ח' א') בשלושה דרכים שוותה סוריה לארץ ישראל ובשלושה לחו"ל. עפרה טמא כחו"ל, והמוכר עבדו לסוריה כמוכר בחו"ל והמביא גט מסוריה כמביא מחו"ל. והני תלת שאין בה ארץ ישראל שלא כבשו עולי בבל. עפרה טמא כחו"ל, מההיא דיוסי הכהן (עירובין מ"ז ב' לעיל). ולענין עבדים מדדייקינן התם (גטין ח' א') עכו כארץ ישראל לגטין אין, לעבדים לא? ומענו וכזיב להלן עד הנהר ועד אמנה החזיקו עולי מצרים, כדתנן בשביעית (פ"ו מ"א). ולענין גטין תנן בהדיא (גטין ב' א') מענו לצפון ועכו כצפון. אלמא כסוריה גמורה חשבינן לה".

ואכן הפוסקים דימו את ארץ ישראל שנתקדשה ע"י עו"מ ולא ע"י עו"ב לסוריה לכמה הלכות. כגון לענין קנין הגוי להפקיע תרומות ומעשרות ושביעית. לפטור את הנוטע באיסור בשביעית מלעקור את נטיעותיו (ראב"ד פ"ד מהל' שמיטה ויובל). לאיסור לא תחנם (מנחת חינוך פ"ד) להתיר זריעה במקום אונס ושעת הדחק גדולה (ראב"ד פ"א הי"א). ולכן מובן מדוע המוכר עבדו לחלק זה של ארץ ישראל יצא לחרות כי הוא מורידו בקדושה ומפחית ממנו חלק מהמצוות. ומשום כך גזרו אולי טומאה על מקום זה. אולם המסקנה שהגיע אליה המהר"ט שכיבוש עו"מ דינו כחו"ל גם למצות ישיבה, ולכן אין הבעל כופה את אשתו לעלות ממצרים לעזה, אינה מקובלת על הפוסקים. הריעב"ץ במור וקציעה סי' ש"ו מאריך לחלוק עליו. וכן בישועות מלכו (יו"ד סי' ס"ז) ובאבני נזר (יו"ד סי' תנ"ד).

האבני נזר (יו"ד סי' תנ"ד) מיישב את קושיותיו על המהר"ט שיש להבחין בין מי שרוצה לדור בארץ ישראל לשם קדושתה, לבין מי שאין לו כוונה כזו, אלא כל כוונתו לשם פרנסה ותועלת.

כאשר כוונתו של האדם לגור בארץ לשם תועלת, אין הוא יכול לכופ את אשתו לדור אלא בחלק שנתקדש ע"י עולי בבל. כי אע"פ שאין כוונתו לשם שמים, עצם העובדה שהוא גר במקום שחייב במצוות מיוחדות, יש לה מעלה. ואשתו חייבת לבוא ולגור עמו. אך במקום שנתקדש ע"י עו"מ בלבד, כיון שאין בו מצוות מיוחדות, אלא רק עצם הקדושה, כאן נחוצה כוונה לשם שמים. כי בלי כוונה אין שום משמעות לישיבה במקום כזה. ואין הוא יכול לכופ את אשתו לדור עמו.

ומכיוון שבמקרה שעליו דן המהר"ט נאמר במפורש שכוונת הבעל לדור בעזה היתה למטרות מסחריות גרידא, כי שם פרנסתו, לכן לא היה רשאי לכופ את אשתו לבוא עמו ממצרים לעזה. אך אילו היתה כוונתו לשם שמים היה גם המהר"ט כופה עליה לדור עם בעלה בעזה, שהיא חלק מארץ ישראל.

ועי' שו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' ל') שחולק על המהר"ט וסובר שעזה חייבת בתרו"מ, אם כי לא הכריע אם חייבת משום כיבוש עו"ב או משום ארצות הסמוכות. ועי' בשו"ת באהלה

של תורה ח"ג סי' ב' פרק ב' בבירור דעת הרמב"ם בנושא זה. ושם בפרק ד' הבאנו מהריעב"ץ והישועות מלכו שאף הם סוברים שעזה התקדשה בקדו"ר בלבד, ובכל זאת לדעתם מצוה לדור בה, שלא כהמהרי"ט. ולד' האבני נזר אפי' להמהרי"ט מי שמתכוין לש"ש מקיים מצוה בישוב חוף עזה תבנה ותכונן בב"א. באשר ליציאת כהן למקום שנתקדש ע"י ער"מ, למעשה נוהגים עפ"י הש"ך (סי' שס"ט) והמהרש"ל (עיי"ש פ"ת ס"ק ה') שאין הבדל בין כהנים לישראלים ביציאה לחו"ל, ואם ישוב המקום הוא מצוה כשם שמותר לישראל לדור כאן כך מותר לכהן.

סימן ח

סמכותה של ארץ ישראל בקידוש החודש ובסמיכת זקנים*

"כי מציון תצא תורה
ודבר ה' מירושלים" (ישעיה ב)

ראשי פרקים

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| ה. שיטת הרמב"ן בקידוש החודש | א. עיבור השנים בחו"ל |
| ו. הסבר נוסף בשיטת הרמב"ם | ב. מקור הסמכות בארץ ישראל |
| ז. שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה | ג. הסמיכה והסמכות |
| ח. מגבלות הסמיכה המחודשת | ד. שיטת הרמב"ם בקידוש החודש |

* * *

א. עיבור השנים בחו"ל

במס' סנהדרין (י"א ב'): "ת"ר אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו, אם עיברוה בגליל אינה מעוברת. א"ר יהודה בריה דר"ש בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום".
ובתוספות ד"ה 'אין', כתבו: "וקשה קצת דבברכות (דף ס"ג א') נפקא לן מדכתיב 'כי מציון תצא תורה' והכא מייתי מלשכנו תדרשו?" ונשארו בקושיה'.

- * על-פי שיעור בישיבת קרית ארבע, קיץ תשל"ד. פורסם ב"שם עולם" בהוצאת ישיבת קרית ארבע.
1. עי' בפדר"א פ"ח ובפי' הרד"ל שם, העוסק בנושא המאמר וסובר שהלימוד מהפסוק "כי מציון" לגבי עיבור שנים הוא מדרבנן.

והצל"ח בברכות שם תירץ, שבסנהדרין המדובר בעיבור השנה ובברכות בקידוש החודש. ויש חילוק בין שניהם, שבקידוש החודש הדין הוא 'אתם' — אפילו מוטעין, ובדיעבד אם טעו וקידשו שלא כדין החודש מקודש, אך בעיבור השנה אין השנה מתעברת בטעות. ומשום כך הפסוק 'כי מציון תצא תורה' מתאים לקידוש החודש, שיש לו תורה בפני עצמו, שהרי דינו שונה מכל התורה כולה, בכך שהחודש מתקדש גם שלא כדין, אך עיבור השנה שווה כדינו לכל התורה כולה, ואם כן אי אפשר לדרוש בו את הפסוק 'כי מציון' אלא את הפסוק 'לשכנו תדרשו'.

אולם בדעת הרמב"ם אי אפשר לתרץ כן, שהרמב"ם (הלכות קידוש החודש סוף פרק א' וכן בסהמ"צ מ"ע קנ"ג) הביא את הפסוק 'כי מציון' גם על קידוש החודש וגם על עיבור השנה, משמע ששניהם שווים בעיניו.

והנראה לומר בזה, שהגמרא בברכות עוסקת בעיבור שנים בחוץ לארץ, שם מתאים הפסוק 'כי מציון', כי בחוץ לארץ אין תורה, וכמו שדרשו על הפסוק (איכה ב') 'מלכה ושריה בגוים — אין תורה'. ואפילו מי שסבר שאם עיבורה בגליל מעוברת, מודה שאם עיבורה בחוץ לארץ אינה מעוברת, כמבואר כאן בירושלמי ונפסק להלכה ברמב"ם (שם), שאם עבר וקבע ועיבר בחוץ לארץ לא עשה כלום. אך הפסוק 'לשכנו תדרשו' בא ללמדנו, שגם בארץ ישראל עצמה יש להעדיף את האיזור הקרוב ביותר למקדש, דהיינו ארץ יהודה. ובאמת יתכן שלחנניה, הסובר שאם עיבורה בגליל אינה מעוברת, כל שכן חוץ לארץ, ואין הוא נזקק לפסוק 'כי מציון'. אך החולקים עליו וסוברים שרק לכתחילה צריך לעבר ביהודה, אבל בדיעבד אם עיבורה בגליל מעוברת, וכך היא ההלכה, אינם יכולים ללמוד מהפסוק 'לשכנו תדרשו' אלא את החיוב לעבר לכתחילה סמוך למקדש, אולם אין הם יכולים לפסול את עיבור השנה בחוץ לארץ אפילו בדיעבד, אלא מהפסוק 'כי מציון'.

ב. מקור הסמכות בארץ ישראל

מאחר שהוכחנו שעיבור השנה בחוץ לארץ אינו מועיל אפילו בדיעבד, ייקשה עלינו, כיצד הועיל עיבורו של ר' עקיבא בנהרדעא? אמנם הגמרא במסכת ברכות (דף ס"ב א') אומרת שר' עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל, אך לפי הסברנו האמור, שהפסוק 'כי מציון' בא ללמדנו שאין תורה אלא בארץ ישראל, ובחוץ לארץ אין כל סמכות לעבר שנים, מה בכך שר' עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל, הרי אי אפשר לעבר שנים בחוץ לארץ אפילו בדיעבד!?

בשו"ת 'אבני נזר' (אורח חיים סי' שי"ד) תירץ, שיושבי ארץ ישראל נקראים "קהל", כלומר הם נחשבים לציבור כללי אחד ולא כפרטים בודדים, ולכן לא נעשו ישראל ערבים זה לזה אלא שנכנסו לארץ, כי רק אז נעשו לכלל אחד, וכמו שפירש המהר"ל מפראג. (כונתו כנ' לנתיב הצדקה פ"ו). וכשגדול הדור יוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ נמצא שראשו של הציבור שבארץ ישראל אינו בארץ כרגע אלא בחוץ לארץ, וכולהו בתר ראשם גרירי, לכן כל מה שיעשה הראש הגוף מסכים על ידו. ואם כן, כשגדול הדור מקדש חדשים בחוץ לארץ, הסכמתו של הציבור בארץ גורמת לכך שהקידוש כאילו נעשה בארץ.

ולענ"ד תירוצו מוקשה, מכיון שרק יושבי ארץ ישראל נקראים קהל, זה שירד לחוץ לארץ אינו עוד בכלל הקהל ואין הקהל נגרר יותר אחריו. ומכיון שר' עקיבא עיבר שנים בחוץ לארץ ללא קהל בארץ ישראל, כיצד הועיל עיבורו? ואולי כונת ה'אבני נזר' לומר, שר' עקיבא יצא על מנת לחזור ולכן הוא נחשב עדיין לחלק מן הקהל, וכיון שהיה גדול הדור כל הקהל נגרר אחריו אפילו בהיותו בחוץ לארץ. נמצא איפוא, שהסכמת הקהל בארץ ישראל לדעת ר' עקיבא היא הסמכות לעיבור השנים. אך מהרמב"ם משמע, שאפילו יצא שלא על מנת לחזור יכול לעבר שנים בחוץ לארץ, וזו לשונו (הלכות קידוש החודש סוף פרק א'): "ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחו"ל ולא הניח בארץ ישראל כמותו הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחו"ל". וכן מבואר בירושלמי כאן, שירמיהו, יחזקאל וברוך בן נריה עיברו שנים בחוץ לארץ, והרי הם ידעו שלא ישובו מהרה לארצם. ומירושלמי זה יש להקשות יותר על ה'אבני נזר', הלא במשך חמשים ושתים שנה לא עבר איש ביהודה (שבת דף קמ"ה א') ובכל זאת עיברו ירמיהו וחבריו שנים בחוץ לארץ, למרות שלא היה איש אחד בארץ ישראל שיסכים לעיבורם, וכיצד הועיל עיבורם? ודוחק לומר שקדושה ראשונה בטלה גם לעניין זה והוכשרו כל הארצות בעולם לעבר שנים, כי מסתבר שעיבור שנים אינו תלוי בכיבוש הארץ אלא בקדושת הארץ וקדושת זו לא בטלה עם החורבן (וכעין רמז לדבר מה שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין [פ"ד ה"ו]: "וכן ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה").

ועוד יש להקשות על סברת ה'אבני נזר', שבני ארץ ישראל נגררים אחר גדול הדור אפילו כשהוא בחוץ לארץ, אם כן מדוע צריך אותו גדול להיות סמוך דוקא, הרי לא הוא המקדש, אלא בני ארץ ישראל, דינו איפוא שהוא יהיה הגדול בתורה שכולם מכירים בגדלותו, אולם סמיכה ממש למה לי?

ועוד, לסברת ה'אבני נזר', אותו גדול בחוץ לארץ שלא הניח כמותו בארץ צריך להיות בעיקר גדול בחישוב השנים ולא דוקא בחכמה. כי אנו צריכים רק שבני ארץ ישראל יגררו אחריו ויסמכו על חישובו ונמצא שהם המקדשים והמעברים, אם כן מה לנו ולחכמתו בשאר חלקי התורה? ומהרמב"ם, שכתב 'גדול בחכמה', משמע שאין אנו מתחשבים בגדלותו בחישוב, אלא בגדולתו בחכמה בכלל (עיין בעינים למשפט' למר"ר הגר"י אריאלי זצ"ל, ברכות דף ס"ג א', שהוכיח כן בדעת הרמב"ם שלא כדעת ה'אור-שמח' בהלכות קידוש החודש פ"ד הט"ז).

ג. הסמיכה והסמכות

והנראה לענ"ד לומר בזה הוא, שמהפסוק 'כי מציון תצא תורה' למדים אנו שסמכות ההוראה ניתנה בארץ ישראל בלבד, ולכן כל מי שנסמך בארץ, כיון שכל סמכותו אינה יונקת אלא מכחה של ארץ ישראל, שרק בה מועילה הסמיכה, לכל מקום שהולך תורת ארץ ישראל וסמכותה הולכות עמו. ומשום כך גם כשהוא מקדש חדשים ומעבר שנים בחוץ לארץ הוא עושה זאת מכח ארץ ישראל, וניתן לומר עליו 'כי מציון תצא תורה', שהרי תורה זו של ציון היא.

במה דברים אמורים? בשלא הניח כמותו בארץ ישראל, כי רק אז ניתן לומר עליו שתורת ארץ ישראל נמצאת עמו בחוץ לארץ, אבל כשנשאר בארץ גדול בתורה כמותו עדיין יש תורה בארץ ישראל ואין הכרח לומר שתורת ארץ ישראל מצויה עתה בחוץ לארץ. ולפי זה אין לנו זקוקים לגדלות בחישוב השנים דוקא, אלא בגדלות בחכמת התורה בכלל. (אח"כ מצאתי בס' קובץ על הרמב"ם פ"א מהל' קידוה"ח שכ"כ ובש"כ).

ולדברינו, כשיש סמוכים בחוץ לארץ יכולים הם לקדש חדשים ולעבר שנים אפילו כשאין בארץ יהודי אחד, וכירמיהו בשעתו, כי אין צורך שהקידוש יעשה בארץ דוקא, אלא שיעשה מכח תורת ארץ ישראל וסמכותה.

ובזה יש ליישב לשון תמוהה שנקט ספר החינוך בהרבה מקומות בספרו — 'ונוהגת מצוה זו בארץ ישראל' (כגון במצוה מ"ז, ענישת הורג אדם בסיף; מצוה נ"א, דין קנס בשור תם; מצוה נ"ב, דין שור הנסקל; ועוד). ותמהו עליו המפרשים — הרי דינים אלו נוהגים גם בחוץ לארץ? ולדברינו יש אולי לומר, שכוונת החינוך היא, שסמוכים הדנים דיני קנסות או דיני נפשות בחוץ לארץ, עושים זאת מכח תורת ארץ ישראל וסמכותה, ומבחינה עקרונית נכון לומר על כך שבעצם עיקר המצוה אינו נוהג אלא בארץ, ומה שניתן לקיימה גם בחוץ לארץ אין זאת אלא מכח ארץ ישראל.

(ועל דרך זו יש גם לפרש את דברי ר' יהודה הלוי בכוזרי מאמר ב', כ"ג, המונה בין מעלותיה של ארץ ישראל גם את ההלכה שאין דיני קנסות אלא בארץ ישראל. וקשה, הרי מי שנסמך בארץ יכול לדון דיני קנסות אפילו בחוץ לארץ? אלא על כרחנו כנ"ל, שהסמכות לדון דיני קנסות נתונה לארץ ישראל בלבד, ומי שנסמך בארץ ויצא לחוץ לארץ דן שם דיני קנסות מכח יניקת ארץ ישראל.)

וכעין זו מצינו במכילתא (פרשת בא י"ב ד'): "עוד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות... אם תאמר דן אנכי מן הנביאים שנדבר עמהם בחו"ל? יש אומרים נדבר עמו עם יחזקאל בארץ ונדבר עמו בחוץ לארץ, שנאמר 'היה היה דבר ה' 'היה' — שנדבר עמו בארץ, 'היה' — שנדבר עמו בחוץ לארץ".

כלומר, נבואתו של יחזקאל בחוץ לארץ ינקה מכח נבואתו בארץ ישראל.

ואכן יש קשר הדוק בין סמכות בית הדין והנבואה, שעיקרם בארץ ונופם נוטה לחוץ לארץ והלך הנוף בתר עיקר, כפי שהסביר זאת ר' יהודה הלוי בכוזרי (ג', ל"ט): "תורתנו יוצאת מן המקום אשר יבחר ה' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם, ואנחנו מצוויים לשמוע אל השופט כמו שאמר הכתוב, ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'. וכל זה בזמן שהסנהדרין וכל שאר המשמרות ששקדו על שלמות אורח החיים של העם נשארו בהווייתם ודבק בהם העניין האלקי ללא כל ספק, אם על דרך נבואה, או באמצעות סיוע ממרומים והארה עליונה". ובפרט חשבון העיבור אשר לדעת ר' יהודה הלוי (שם ב' ס"ג) הוא חכמה נפלאה התלויה בנבואה. (ועיין אגרות ראי"ה א', ק"ג על ההשפעה של סגולתה הנבואית של ארץ ישראל על ההגיון התורני והפסיקה ההלכתית).

עו"ל שבעניני קידוה"ח חייבת להיות סמכות אחת ולכן כה חרה הדבר לחז"ל שחנניה קידש חודשים בחו"ל (עי' ברכות ס"ג א'-ב'). ולדעת הרמב"ם ענין המועדות הוא 'אותות האומה' (מ"ע קנ"ג) ומצות בנין ביהמ"ק היא כדי לחוג את הרגלים ביחד (רמב"ם הל' ביה"ב). ועי' גר"א פרשת בלק (ד"ה זה שלוש רגלים) ועוד. ולכן קבעה התורה את הסמכות בארץ

ישראל לקידוה"ח, וזהו "כי מציון תצא תורה" — ההוראה בענייני קידוה"ח צריכה להיות מציון. כי לכתחילה קידוה"ח חייב להעשות ע"י ביה"ד הגדול בלשכת הגזית שמשם יוצאת הוראה אחת לכל ישראל ואסור להמרות את הוראתו. ועי' נפש חיה (סי' א') ואב"נ (או"ח סי' שי"א-ב').

ד. שיטת הרמב"ם בקידוה"ח

ואכן שיטת הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה קנ"ג) שמצוה זו מסורה לבית הדין הגדול בלבד. ולשיטה זו יש להקשות, כיצד אפשר לעבר שנים ולקדש חדשים בחוץ לארץ, והלוא בית הדין הגדול מקומו בלשכת הגזית וחוץ למקומו אין לו סמכות של בית דין גדול, כגון לעניין זקן ממרא? אמנם קושיה זו קשה לא רק על עיבור וקידוש בחוץ לארץ, אלא על כל עיבור וקידוש בארץ שלא על ידי בית הדין הגדול. אלא שקושיה זו כבר תרצה הרמב"ם באומרו (הלכות קידוש החודש פ"ה ה"א): "או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות" (בית הדין הגדול מכונה כאן כנראה 'סנהדרין'). אולם הסבר זה עונה רק על השאלה — כיצד יכול היה בית דין אחר לקדש את החודש כשבית הדין הגדול ישב במקומו בלשכת הגזית, שבהסכמתו של בית הדין הגדול לקידוש הוא נחשב כאילו הוא קידש בעצמו. אך כבר הוכחנו, שאפשר היה לקדש חדשים בחוץ לארץ אפילו כשלא היה יהודי אחד בארץ, כגון על ידי ירמיהו, וכיצד הועיל קידושו ללא בית דין גדול? וקושיה זו קשה גם על התקופה שאחרי גלות הסנהדרין ממקומה ארבעים שנה לפני החורבן, וכבר הקשה אותה הרמב"ם בספר המצוות שם. וה"מגילת אסתר" תרץ, שרק לעניין זקן ממרא אמרו שהמקום גורם, אבל לעניין קידוש החודש בית הדין הגדול נחשב לכזה גם במקום אחר. וצריך עיון בדבריו אם גם בחוץ לארץ יש לו דין של בית הדין הגדול לצורך קידוש החודש.

ועיין חידושי הגר"ח (המשוכפלים א-ב עמ' ר"ט) שכתב, ששני דינים הם בגדר בית הדין הגדול: האחד — דין במקום, שבית הדין היושב בלשכת הגזית הוא בית הדין הגדול, והשני — דין בגבא, שאותם חכמים שנתמנו כחברי בית הדין הגדול יש להם מעמד מיוחד גם כשאינם יושבים בהרכב מלא בלשכת הגזית, ולקידוש החודש די לנו בחברי בית הדין הגדול מהסוג האחרון.

ובשו"ת נפש חיה (סימן א') כתב, שבעצם גם הרמב"ם מודה שלצורך קידוש החודש כל בית דין סמוכין ראויים לכך, אלא כדי שלא תיעשה התורה כשתי תורות, אם כל בית דין יוכל לקדש חדשים כראות עיניו, קבעה התורה שבית הדין הגדול הוא המוסמך לקדש חדשים בלבד. ולפי זה מבואר, שאין צורך בבית הדין הגדול דוקא, אלא כל בית דין שהוא גדול בדורו שכל בית ישראל סומך עליו, הוא בית הדין הכשר לקידוש החודש. ומשום כך מי שיצא לחוץ לארץ ולא הניח גדול כמותו בארץ יכול לקדש חדשים משום שהוא הגדול ואין מי שחולק עליו.

ועל שניהם יש להקשות מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל: "כל מה שאמרנו מקביעות ר"ח על הראיה ועיבור השנה מפני הצורך אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או ב"ד הסמוכין בארץ ישראל שנתנו להם הסנהדרין רשות". משמע, מדבריו, שבאמת יש צורך בבית

הדין הגדול דוקא, או בבית דין שקיבל רשות מבית הדין הגדול. ואם כן תסתער עלינו שוב קושייתנו, כיצד קידש ירמיהו את החודש כשלא היה בית דין גדול כלל ועיקר?

ואולי יש לומר, שהרמב"ם לשיטתו בהלכות גירושין (ב' ט"ו), שפסק: "אמר כשהוא בריא כתבו ותנו גט לאשתי ואח"כ נבעת... אם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול", ודייקו המפרשים מדבריו שאין הגט בטל מהתורה אלא רק פסול מדרבנן, שמכיון שמינה את השליח בעודו בריא שלוחו של אדם עומד במקומו גם לאחר שנשתטה (עיין קצות החושן סי' קפ"ח ס"ק ב'). ולפי זה בעצם שלוחו של אדם עומד במקומו גם לאחר מותו, אלא שבגירושין למשל, אין האשה אסורה לאחר מותו ואין את מי לגרש, וכן בממון, אחרי מותו עובר הממון לידי יורשיו. אך בקידוש החודש, כשראה בית הדין הגדול שהוא צריך לגלות ממקומו ולהתבטל הוא יכול היה למנות כל בית דין אחר שיעמוד במקומו ויקדש חדשים.

וכיון ששליח עושה שליח, יכול בית הדין הראשון שנתמנה על ידי בית הדין הגדול, למנות בית דין אחר וכן הלאה עד סוף כל הדורות. ועיין גיטין (דף כ"ט, א):

"שליח בארץ ישראל עושה כמה שלוחין. אמר רב אשי, אם מת ראשון בטלו כולן. אמר רב בר רב אשי, הא דאבא דקטנותא היא, כולהו מכח מאן קאתו? מכח דבעל קאתו, איתיה לבעל איתנהו לכולהו, ליתיה לבעל ליתנהו לכולהו."

ועיין 'קצות החושן' (שם), שהוכיח ממר בר רב אשי כשיטת הרמב"ם שגם אחרי מות המשלח הראשון (אחרי הבעל) לא בטלה השליחות, משום שהשליח עומד במקום המשלח. ואם כן הוא הדין בקידוש החודש, אפילו לאחר שהתבטל בית הדין הגדול יכלה השליחות לעבור מדור לדור וכל בית דין בדורו, בין בארץ ובין בחוץ לארץ, אם רק היו בו סמוכין הראויים לכהן בבית הדין הגדול, יכול היה לקדש חדשים. ול"ד להא דאי' בב"ק (פ"ד ע"ב) שבדיני קנסות לא עבדינן שליחותיהו. כי בד"ק יש צורך בסמכות להוציא ממון מעל לחוב של הקרן וזו אינה בבבל. ורק מי שנסמך בארץ יש לו את הכח להוציא ממון גם בחו"ל. אך אינו יכול להעביר כח זה לאחר בחו"ל. (עי' להלן אות ז).

ומצאתי שכן כתב המהר"י בי רב בקונטרס הסמיכה (עמ' ע"ז במהדורת הרי"ל מימון), שלדעת הרמב"ם, המינוי עובר מדור לדור. ועין השגת הרלב"ח על המהר"י בי רב (שם, עמ' ס"ה), שלפי תקנת הלל השני, שעליה אנו סומכים היום, כשאין סמוכין סומכים אנו על חשבוננו וברגע שיהיו סמוכין יחוייבו הם לקדש חדשים. אך לפי המבואר בדעת הרמב"ם בלי בית דין גדול אפילו הסמוכין אינם יכולים לקדש חדשים. ובשלמא כשהיו עוד סמוכין עבר המינוי מדור לדור, אך משבטלה הסמיכה בטלה רציפות המינוי ושוב צריכים אנו לבית הדין הגדול שיקדש בעצמו או שימנה בית דין אחר לקדש חדשים ובלי בית דין גדול אפילו כשהיו סמוכין לא יוכלו לקדש חדשים.

ולפי האמור לעיל אות ג' חייבת להיות סמכות אחת בלבד לקה"ח ולעיבור שנה. וביה"ד הגדול יכול להאציל סמכות זו לבי"ד אחר (ועי' ח' הגר"ח המשוכפלים, סי' מ"ו).

ה. שיטת הרמב"ן בקידוה"ח

הרמב"ן נחלק על הרמב"ם וסובר שאין צורך בבית דין הגדול דוקא לקידוש החודש. ויתכן שחולק עליו בסברה זו ששליחות מועילה לדורות אפילו כשבית הדין הגדול כבר

לא קיים יותר. (וערמב"ן עה"ת ריש פרשת שופטים שדין שליחותיהו בזה"ז הוא רק מדרבנן, ועי' חידושי ליבמות מ"ו, ועי"ש עינים למשפט). ובזה תוסבר לנו מחלוקת נוספת ביניהם בעניין קידוש החודש, לאחר ביטול הסמיכה, שדעת הרמב"ם (בספר המצוות שם) היא: "זוה שהיותנו היום בחו"ל מונים במלאכת העיבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חודש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבענו יו"ט בשום פנים, אבל מפני שבי"ד הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום... ואנחנו אמנם נחשב היום שקבענו הם, רוצה לומר בני ארץ ישראל בו ראש חודש, כי במלאכה הזאת עצמה (כלומר, בחשבון) מונין וקובעין לא בראיה ועל קביעתם נסמוך לא על חשבוננו. ואני אוסיף לך ביאור, אילו הנחנו דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל.... הנה חשבוננו זה לא יועילנו כלום בשום פנים".

אולם הרמב"ן חולק עליו שם וסובר שהלל השני עמד וקידש את כל החדשים ועיבר את כל השנים עד שיבנה בית המקדש (כנראה רצונו לומר, עד שיעמוד לנו שוב בית דין של סמוכין). ומה שאמרו (סנהדרין דף י"ב, א'), "אין מעברין את השנה לפני ראש השנה ואם עיברה אינו מעוברת", לדעת הרמב"ן אין זה אלא מדרבנן וכשאין אפשרות אחרת מעברין גם לפני ראש השנה.

ועיין שו"ת אבני נזר אורח חיים, סי' שי"א (וכן סי' ש"י), שהקשה על הרמב"ן מברכות (דף ל' ב'), שאם שכח לומר 'עלה ויבוא' בליל ראש חודש אין מחזירין אותו משום שאין מקדשין את החודש בלילה, ולדעת הרמב"ן שהלל קידש את כל החדשים מראש הרי כבר נתקדש החודש לפני ליל ראש חודש ומדוע לא יחזור אם לא אמר 'עלה ויבוא'? ותרג' ה'אבני נזר', מכיון שאין אדם יכול להקדיש דבר שלא בא לעולם לא יכול היה הלל לקדש את כל החדשים מראש. אך דבר שהוא מחוסר זמן אפשר להקדיש. ולכן בלילה שעדיין לא הגיע זמן הראוי לקדש לא הועיל קידושו של הלל, אך ביום שהוא זמן הראוי לקידוש מועיל קידושו של הלל למפרע. והרמב"ם סובר שצריך גם בית דין הראוי לקדש, ומשום כך רק אם יש יהודים בארץ ישראל יש כאן בית דין הראוי לקדש ואז מועיל הקידוש למפרע. ויש להעיר על דבריו שתי הערות:

א. כיצד יכול קידושו של הלל להועיל למפרע כשבזמן חלותו של הקידוש אין בית דינו בחיים? ולא מצינו איגלאי מילתא למפרע אלא כשיש אפשרות לדבר לחול גם בזמן חלותו של הדבר. וידועה ראייתם של האחרונים לסברא זו מחולין (דף ע"א א') שלמאן דאמר בכור למפרע הוא קדוש, אם חתך את הבכור במעי אמו והשליך את אבריו אין הבכור מתקדש למפרע, שכיון שאין לקדושה על מה לחול עתה אין היא חלה גם למפרע. ואולי ה'אבני נזר' יחלק בין בכור, שעצם החפצא של הקדושה אינו קיים בזמן תחולתו, לבין קידוש החודש שרק בית הדין המקדש אינו קיים בזמן חלות הקידוש. ועל זה באה ההערה הבאה:

ב. דימויו של ה'אבני נזר' בין הקדש של דבר שלא בא לעולם במחוסר זמן לבין קידוש החודש צריך עיון לענ"ד. הקדש פירושו שפעולת ההקדשה נעשתה כבר אלא שאין לה על מה לחול כשהדבר עדיין לא בא לעולם, ובמחוסר זמן נחשב הדבר כאילו בא כבר לעולם. אך קידוש אינו הקדש, שהרי הזמן עצמו אינו דבר ממשי שניתן להקדשה, אלא הקידוש הוא הוא עיקר החפצא שעדיין אינו בעולם. ולא מועיל כאן מחוסר זמן, שרק כשהזמן הוא

תנאי צדדי שחסר עדיין אומרים אנו שכיון שסופו לבוא מאליו אין הוא נחשב כחסר, אך במקום שהזמן הוא עיקר הדבר המתקדש על ידי קידוש בית דין וכאשר עדיין לא הגיע הזמן חסר עיקר המעשה, ואיך הוא יכול לחול אחר כך מאליו? ודוק.

ועל כן נראה כפירושו של המהר"י בי רב בקונטרס הסמיכה (עמ' ר"ט בהוצאת הר"ל מימון, וכע"ז כ' גם הרלב"ח ה"ד באב"נ סי' ש"י), שהרמב"ם לשיטתו (הלכות סנהדרין פ"ד), שכלל ישראל בארץ ישראל יכול לחדש את הסמיכה. וכיון שהלל פרסם את חשבון הלוח גם הדיטות שבארץ ישראל כסמוכין הם לעניין קידוש החודש, וכמו שהסברנו לעיל שהסמוכין בארץ שליחותיהם דבית הדין הגדול קעבדי, הוא הדין היום שיש לנו סמוכין רק לדבר אחד — קידוש החודש — שליחותיהם דבית הדין הגדול קעבדינן. אך הרמב"ן לשיטתו, שליחות כזאת אינה מועילה, ולכן חולק על הרמב"ם וסובר שהלל קידש את כל החדשים מראש. ואת קושייתו של האבני נזר' על הרמב"ן מ'עלה ויבוא' בלילה צריכים אנו ליישב, שמהרה יבנה המקדש וישבו שופטינו כבראשונה ואולי כבר למחרת ליל ראש חודש זה ישב בית הדין ויקדש על פי הראיה וראש חודש יחול ביום אחר ועל דעת זה לא קידש הלל את החודש, ולכן אם שכח 'עלה ויבוא' בלילה אינו חוזר (וזה שבשחרית חוזר אף על פי שאולי עוד היום יתברר שאינו ראש חודש הוא משום לא פלוג). ועי' תו"ש כרך י"ג ומה שהעיר שם לגבי היכולת לתקן את החשבון בימינו. ולדברינו הדבר תלוי במח' הרמב"ם והרמב"ן, לד' הרמב"ם אפשר גם בימינו לתקן את החשבון. אך לדעת הרמב"ן לכאורה אי אפשר כי החשבון נקבע כבר מראש².

ו. הסבר נוסף בשיטת הרמב"ם

ועדיין שיטת הרמב"ם צריכה עיון, כי מה שכתב המהר"י בי רב שהרמב"ם לשיטתו, שלחכמי ארץ ישראל יש הכח לחדש את הסמיכה, אינו מסביר לנו כיצד יכולים בני ארץ ישראל לקדש כיום חדשים, שהרי כידוע לא חודשה עדיין הסמיכה בארץ ישראל בזמן הזה? והיה נראה אולי לומר בדוחק על פי 'קצות החושן' (סי' ז' ס"ק ג') שכתב בדעת הרמב"ם, שמה שאין סומכין עד שיהיה ראוי לכל הדברים, הכוונה היא רק לפסול הגוף, כגון סומא באחת מעיניו, שמכיון שאינו ראוי לכל הדברים פסול גם לדיני ממונות. אך מי שאינו בקי בדבר אחד הרי הוא סמוך לדברים אחרים, משום שאין זה פסול עצמי, אלא חסרון הניתן לתיקון על ידי למוד. ואם כן יש לומר, שאפילו מי שבקי רק בדבר אחד הרי הוא סמוך לאותו דבר. ואחרי שגילה הלל השני את סוד העיבור וכל הדיוט שבישראל יודע מתי יחול ראש חודש, הרי כל אחד נחשב כסמוך לעניין זה. ואף שבטלה הסמיכה לענין קידוש החודש על פי הראיה, כי לכך צריכים בית דין המוסמך לקבל עדות, לא בטלה לענין קידוש החודש על פי החשבון, שלכך אין צורך כיום במומחיות מרובה, שהרי החשבון גלוי וידוע לכל. ולפי זה לפני כל ראש חודש אנו מסמיכים את יודעי הלוח שבארץ ישראל לקדש את החודש על פי חשבונם

2. הערת עורך: עי' באור הלכה (סי' תכ"ז) שנצרכו לתקן את החשבון אפילו לגבי ימינו.

(ואולי זאת כוונת התפילה בברכת החודש 'חברים כל ישראל', שהרי לשם חידוש הסמיכה לדעת הרמב"ם יש צורך בהסכמת כל חכמי ארץ ישראל). אולם הדוחק שבפירוש זה נראה לעין כל, שאין זה מסתבר כלל שמי שאינו חכם בתורה וכל ידיעותיו מסתכמות ביכולת לקרוא לוח כהלכה יחשב לסמוך. וזו לשון הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"ח):

"ויש להן למנות כל מי שירצו לדברים יחידים והוא שיהיה ראוי לכל הדברים. כיצד? חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה יש לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר".

משמע מפורש שלא כ'הקצות' ואין סומכין אלא מי שראוי להורות בכל התורה כולה. אמנם ה'כסף משנה' הקשה שם על הרמב"ם "צ"ע מנין לרבינו שצריך שיהיה ראוי לכל הדברים?" כבר כתב הלחם משנה' שהדבר מבואר בירושלמי חגיגה. אלא שמהירושלמי שם משמע קצת כ'הקצות' וז"ל הירושלמי:

"כהדא ריב"ל מני לכל תלמידיו והוה מצטער על חד דהוה בכי בעיינוי ולא הוה יכיל ממנייתיה. וימניניה לדברים יחידים? הדא אמרה, הראוי לכל הדברים ראוי לדבר אחד, ושאינו ראוי לכל הדברים אפילו לדבר אחד אינו ראוי".

משמע איפוא, שאין הוכחה מדברי הירושלמי אלא שמי שפסול לדבר אחד משום פסול הגוף פסול לכל הדברים, אך מי שאינו יודע בדבר אחד יתכן שיהיה כשר לדברים אחרים. אך הרמב"ם בהכרח לא חילק בין השנים והשווה פסול הגוף לחוסר ידיעה. ומה שהוכיח ה'קצות' מסמיכתו של רבי לרב שסמכו לכל הדברים חוץ מלהתרת בכורות משום שלא היה בקי במומין, כונתו בודאי להוה אמינא בגמרא, שרב לא היה בקי במומין ולכן לא נסמך אלא לדברים אחרים. אך לפי המסקנה, שאדרבא זה שרב לא נסמך לבכורות הוא משום שהוא בקי במומין יותר מאחרים "ושרי מומי דלא ידעי אינשי ואמרי כי האי גוונא שרא רב ואתו למשרי מום עובר", אין ראייה שמי שאינו בקי בדבר אחד ראוי לסמיכה. ואפילו לפי ההוה אמינא שרב לא היה בקי במומין נראה שרק מי שחסר לו דבר אחד בלבד, אבל ברוב חלקי התורה הוא בקי, אפשר לסומכו דרובו ככולו, וחסרון כזה ניתן לתיקון. אבל מי שאינו יודע אלא לוח בלבד לא מסתבר שאפשר לקרותו סמוך, אפילו לדעת ה'קצות'. ומכיון שהרמב"ם לא הצריך שיהיו בארץ ישראל חכמים הבקאים ברוב התורה וכן המציאות מוכיחה שהיו תקופות שלא היו בארץ אלא יהודים ספורים בלבד ולא דוקא חכמים, על כרחנו לומר הסבר אחר בדעת הרמב"ם.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם הוא ששני דינים הם: קידוש על פי הראיה וקידוש על פי החשבון, ובית דין יכול לקדש על פי שניהם, (ועיין שיטת רס"ג המובאת ברבנו בחיי שמות י"ב ב' שביה"ד יכול לכתחילה לקדש את החודש על סמך החשבון) אך בקידוש על פי החשבון אין צורך דוקא בבית דין, מאחר שאין כאן קבלת עדות וחקירה אין גם צורך בפסק דין אלא רק בקידוש. אולם סמכות הקביעה בקידוש על פי החשבון נתונה רק למי שנחשב עיקרו של עם ישראל והוא הציבור בארץ ישראל. ואכן הרמב"ם בהלכות קידוש החודש הולך לשיטתו בהלכות סנהדרין, שכשם שלדעתו כח הסמיכה נתון בידי הציבור בארץ ישראל. משום שרק כאן יש לו דין ציבור, הוא הדין לעניין קידוש החודש רק ליושבי ארץ ישראל יש הכח

והסמכות לקדש חדשים משום שרק הם נקראים ציבור. ובירושלמי: "יפה כת קטנה בארץ ישראל מסנהדרי גדולה בחו"ל".

ועיין 'צפנת פענח' (סנהדרין דף מ"ד א') וז"ל:

"אין סמיכה בחו"ל, בירושלמי פ"ג דביכורים (ה"ג) יליף לה מקרא דאין ישיבה רק על אדמתך, ור"ל דקביעות ליכא רק בארץ ישראל. וכן הגדר דאין ציבור בבבל, עיין בירושלמי פסחים ופ"ב דתענית, וכן אין אוכלוסא בבבל, ברכות דף נ"ח. ועיקר הגדר דשם קביעות וציבור ליכא לנו בחו"ל".

ושם בדף מ"ג, ב' הוסיף להסביר על פי רעיון זה גם את עניין הערבות שלא נעשו ישראל ערבין זה לזה על הנסטרות עד שעברו את הירדן, משום שרק אז נעשו לגוף אחד ולציבור מאוחד (ואולי יש להטעים את הדבר יותר, שלא רק בגלל הסמכות צריכים אנו את הציבור שבארץ ישראל שהוא יקדש חדשים, אלא גם בגלל תוכנו של הקידוש. שהרי עיקר מטרתם של הקידוש והעיבור הוא קביעתם של המועדים בזמנם, ובמועדים בא לידי ביטוי רעיון אחדותו של הציבור בעליית כולם לרגל ובמה שאמרו שברגל כל ישראל חברים. לכן רק הציבור, ואין ציבור אלא יושבי ארץ ישראל, הוא הקובע את המועדים).

ובספר תרועת מלך על מסכת ראש השנה (סי' נ"ב) כתב על פי הגמרא ראש השנה, דף כ"ג, שראש בית דין אומר 'מקודש' וכל העם עונים אחריו 'מקודש מקודש', שבקידוש החודש יש צורך גם בבית דין וגם בעם, ולכן עכשיו שהחשבון ידוע אין צורך בבית דין שיקבע, אך עדיין יש צורך בעם שיקדש. ולכן הצריך הרמב"ם את יושבי ארץ ישראל שיקדשו את החדשים בזמן הזה. אולם גם לפי פירוש זה צריכים אנו למה שכתבנו, מדוע צריכים אנו את יושבי ארץ ישראל דוקא, אלא על כרחין כי רק הם נחשבים לציבור. או שגם העם האומר 'מקודש מקודש' אחרי ראש בית הדין שותף הוא לבית הדין בקידוש החודש, ושיתוף זה לא יתכן אלא בציבור שיש לו קשר עם בית הדין ויש לו סמכות במינויו, וזהו רק הציבור שבארץ ישראל, לשיטת הרמב"ם.

נמצא איפוא, שאין דין קידוש החודש נמשך להרמב"ם משיטתו בעניין הסמיכה, אלא ששני דינים אלו נמשכים מסברה אחת, שיש ליושבי ארץ ישראל סמכות מיוחדת ומעמד מיוחד המתבטאים בהלכות רבות, ונראה שהמקור העיקרי לכך הוא הפסוק "כי מציון תצא תורה". (ועי' משך חכמה פרשת בוא ד"ה "החודש הזה לכם").

ז. שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה

הסבר זה בדעת הרמב"ם נראה לענ"ד מוכרח מטעם אחר, שלפיו מוכח, שאפילו לשיטתו שיש כח בידי חכמי ארץ ישראל לחדש את הסמיכה, אין להם כח למנות סמוכין לקדש חדשים. וזו לשון הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ד ה"א): "נראין לי הדברין שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות". וקשה, מדוע נקט הרמב"ם דיני קנסות דוקא? וכבר עמדו רבים על דברים אלו של הרמב"ם והקשו, מניין לקח הרמב"ם חידוש זה, ומה כוונתו בסוף דבריו באומרו:

“והדבר צריך הכרע?” (עין במאמרו של מ”ר הגר”ש ישראלי זצ”ל בעניין זה בספרו ‘עמוד הימיני’, שבעקבותיו הלכתי בדברים שלהלן אם כי אין בית המדרש בלא חידוש).

ושם בהלכה ב’: “כיצד היא הסמיכה לדורות? שקורין לו רבי ואומרים לו אתה סמוך ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות”. משמע שדיני קנסות חמורים יותר מדינים אחרים ולכן אומרים לו ‘אפילו דיני קנסות’, וצריך עיון – מדוע חמורים הם מדינים אחרים? ובגמרא במסכת סנהדרין, שמשם לקח הרמב”ם הלכה זו, לא נאמר ‘אפילו’?
ויש לחקור בגדר הסמיכה אם זה שקורין לו ‘רבי’ הוא דבר אחד וזה שנותנין לו לדון דיני קנסות הוא דבר אחר, או שבכך שקורין לו ‘רבי’ נותנין לו גם לדון דיני קנסות? (עין ‘ענינים למשפט’ שדן בזה).

עין ר”ן סנהדרין (דף ה’ א’), שהביא בשם הרמב”ן שסמיכה היא מינוי, דהיינו שנותנים לו רשות לדון, שמעתה אם טעה פטור מלשלם. ויש ללמוד מדבריו ששני דינים הם בסמיכה: א. כח הוראה, שרק מי שהוא סמוך איש מפי איש עד משה רבנו מוסמך לפרש את התורה ולהורות בה הלכה למעשה ב. כח הוצאה לפועל לכוף את בעלי הדין לבוא לפניו ולהוציא מהם קנס, וגם כח זה יונק הסמוך מרבו ורבו מרבו עד משה רבנו ע”ה. כלומר, למשה היו שתי סמכויות – סמכות הוראה וסמכות שלטון, וכן הסמוך מקבל ממנו שתי סמכויות אלו. (ועי’ כלי יקר במדבר פרשת פנחס ספכ”ז, ויסמוך את ידיו עליו – ששתי הידים מסמלות את שתי הסמכויות, השלטונית והתורנית). ולפי זה מה שקורין לו ‘רבי’ נותנין לו בזה את כח ההוראה, וכשנותנין לו רשות לדון דיני קנסות מעניקים לו את סמכות השלטון ואת כח ההוצאה לפועל. ובזה יישובו לנו כמה תמיהות.

א. כיצד מועילה סמיכה לחצאין, או לזמן, כגון ‘הרי אתה ברשותנו עד שתבוא אצלנו’, ו’דין ידין יתיר בכורות אל יתיר’. דממה נפשך, אם הוא סמוך וראוי להורות, כיצד ניתן להגבילו ולהתנות עמו?

ב. וכן קשה מסנהדרין (דף י”ד) שר’ עקיבא סמך את ר’ מאיר ולא קיבלוהו עליהו, מדוע תלויה סמיכתו בקבלתם?

ג. וכן מה שאמרו שם (דף ה’ א’) “מהתם להכא לא דהכא שבט והתם מחוקק”, ומדוע לא יוכל הסמוך לדון דיני קנסות בבבל, והלא סמוך הוא לדיני קנסות? וכי יש בכחו של ריש גלותא היונק את סמכותו מדינא דמלכותא שקיבל רשות ממלך פרס (עין רש”י שם ד”ה ‘שרודים את העם’) להגביל את כח הסמיכה דאורייתא?

ד. ועוד קשה ממה שאמרו שם (דף י”ג ב’) ‘ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו, שאלמלא הוא נשתכחו דיני קנסות מירשאל’, מדוע נקטו דיני קנסות דוקא ולא שאר הדברים התלויים בסמיכה, כגון קידוש החודש, שקימו של העם תלוי בהם יותר מדיני קנסות (ומצינו שהרומיים התנכלו לקידוש החודש יותר מדברים אחרים)?

ולדברינו מבואר, כי בסמיכה יש שני דברים: כח הוראה וכח שלטון להוציא קנס. הכח הראשון תלוי בעיקר בידיעותיו של הסמוך שצריך להיות ראוי להורות בכל התורה כולה. אך הכח השני תלוי במציאות, שאם אי אפשר לתת לו כח שלטון בפועל אין הוא יכול להיסמך לגמרי. וכן אם המסמיכים רוצים להגביל את סמכותו של הנסמך יכולים הם

לעשות זאת בכך שמוסרים לו כח שלטוני מוגבל על תנאי במקום או בזמן, אף על פי שאין הם יכולים להכחיש את ידיעותיו ולכן גם אינם יכולים להתנות על כח ההוראה שלו, אלא רק על כח שלטונו. וזאת אולי כוונת הגמרא שלא קיבלו את ר' מאיר אף על פי שר' עקיבא רצה לסומכו, שיתכן שבאותה תקופה של שמד אי אפשר היה לתת לו כח שלטוני בפועל, כמו שראינו שגזרה המלכות שכל הנסמך יהרג, ומכיון שלא יוכל להשתמש בכח הסמיכה למעשה אם כן גם לכתחילה לא ניתן לו כח כזה (עיי' מה שכתב בזה מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל ב'עמוד הימיני', שלדעתו כל הסמיכה היא רק מינוי ולדברינו יש בה שני כחות).

ועל פי זה יובן גם מדוע אמרו 'שאלמלא אותו האיש נשתכחו דיני קנסות מישראל', שאמנם יכול היה ר' יהודה בן בבא לסמוך אותם להוראה, כגון לקידוש החודש, אך מכיון שהמלכות גזרה שכל הנסמך יהרג לא יכול היה לסמוך אותם גם לדיני קנסות וכמו שבארנו, שלזה צריך כח שלטון בפועל. ויתכן שר' יהודה בן בבא הביאם למקום שבו הובאו לדין דיני קנסות והוא נתן להם כח לדון דיני קנסות בפועל ממש, ואלמלא מעשה זה היו משתכחים דיני קנסות מישראל. ובזה יובן מדוע היה צריך ר' יהודה בן בבא להסתכן כל כך, הרי יכול היה לסומכם גם שלא בפניהם בסתר, וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ד, ה"ו)? ולהנ"ל אתי שפיר, שכנראה גזירת המלכות היתה לעקור את כל האוטונומיה המשפטית מישראל ולכן גזרו על הסמיכה, ושמא אף על ההתדיינות בבית הדין התורני בכלל. ור' יהודה בן בבא עשה מעשה בית דין וסמך אותם לדיני קנסות על ידי שהביא בפניהם דיני קנסות למעשה, ולשם כך היה צורך לרכזם במקום אחד, שאליו הובאו גם המתדיינים למעשה, וצריך עיון. ובזה מוסבר יפה מה שדייקנו מלשון הרמב"ם בנוסח הסמיכה 'הרי אתה סמוך ויש לך לדון אפילו דיני קנסות', מהו לשון 'אפילו'? שכשסומכים אותו אומרים לו שלא רק כח הוראה נותנים לו אלא אפילו כח שלטון להוציא ממון בדיני קנסות.

ואולי יש להסביר בזה גם את דברי הגמרא (שם דף ה' א') 'מהתם להכא לא', כלומר שמי שנסמך בארץ לא יכול לדון דיני קנסות בבבל בלי רשותו של הריש גלותא, אף על פי שסמיכתו מועילה לכל דבר כגון קידוש החודש, אין היא מועילה לדיני קנסות. והדבר תמוה לכאורה, מדוע מי שסמוך לכל התורה כולה צריך את רשותו של הריש גלותא? ולדברינו יש לומר, שמכיון שבבבל כח השלטון נמסר על ידי המלך לריש גלותא נמצא שכשסמכו את הסמוך לא יכלו לתת לו כח שלטון גם לבבל, כי הדבר לא היה בסמכותם. או שמכיון שבבבל יש לריש גלותא כח שלטון מדינא דמלכותא דינא אין לסמוך אפשרות להשתמש בפועל בסמכות שהוענקה לו, כי כנגדה עומדת סמכותו של הריש גלותא, ולכן צריך הסמוך לקבל רשות מהריש גלותא לכפות בעל-דין לבוא לפניו, ולדון דיני קנסות, וכן להיפטר מתשלום אם טעה.

לעומת זאת יש בסמכותו של הריש גלותא לתת כח לדון דיני ממונות ואפילו למי שאינו סמוך, כגון רב נחמן דגמיר וסביר, וסמכותו מועילה גם לארץ ישראל, אך לדיני קנסות אינו בר סמכא ואין בסמכותו לתת כח לדון ד"ק. ורק הסמוך יכול לדון ד"ק על סמך סמיכתו בארץ ישראל. וצריך עיון, אם הכח לדון דיני קנסות נובע מסמכותו השלטונית של הסמוך, מדוע הריש גלותא אינו יכול לתת כח כזה גם למי שאינו סמוך, כמו שהוא יכול לתת כח לדון דיני ממונות למי שגמיר וסביר? ויש לומר, דשאני דיני ממונות מדיני קנסות בדיני

ממונות אין בית הדין יוצר חיוב חדש אלא בית הדין רק מוציא לפועל את החיוב שהיה קיים ועמד עוד קודם לכן. כגון בהלוואות או בנזיקין הלווה או המזיק התחייבו כבר ברגע ההלוואה או הנזק ובית הדין רק נזקק ל**ברר** זאת ולכוף על החייב לפרוע את חובו. אבל בדיני קנסות בית הדין הוא **היוצר** את החיוב, ובלי פסק דין אין מקום להתחייב כלל בתשלום (עיי' גהש"ס להגאון ר' עקיבא איגר מכות דף ה', והגהות הגר"א לב"ק ע"ג ב'). לכן בדיני ממונות שטייקר החיוב קיים גם בלא בית דין, ולא הוצרכנו לבית דין אלא להוציא את הממון מהמחייב, כח זה יש גם לריש גלותא והוא יכול להעניקו לכל דין גמיר וסביר שאפשר לסמוך עליו שיברר את הדין לאשורו ויכוון לאמת. אך בדיני קנסות שבית הדין הוא היוצר את עיקר חלות החיוב, כח זה הוא כח הלכתי ביסודו, הניתן לחכם הסמוך מכח סמכותו ההלכתית של משה רבנו (שאצלו התמזגו שתי סמכויות אלו – סמכות השלטון וסמכות התורה – לסמכות אחת) וכח זה אין לריש גלותא היונק סמכות שלטונית בלבד ממלך פרס. בכחו של הריש גלותא **לעכב** בלבד את הסמוך מלהוציא לפועל את סמכותו בבבל, או **לעכב** את הסומכים בארץ שלא יעניקו סמכות לסומכים בבבל, וכשהוא נותן לסמוך רשות לדון דיני קנסות הוא רק **מסיר את עיכובו** שמעו ממנו לדון דיני קנסות בבבל, ואז חוזר וניעור הכח שנתנו לו הסומכים מעיקרא.

ח. מגבלות הסמיכה המחודשת

ניתנה ראש ונשובה להסבר חידושו של הרמב"ם בעניין חידוש הסמיכה. שאלנו מדוע נקט הרמב"ם רק דיני קנסות? ולפי מה שהוכחנו נראה לומר בכוונת הרמב"ם על פי דבריו בפירוש המשנה למסכת בכורות (פ"ד), שתלה את יכולתם של חכמי ארץ ישראל לחדש את הסמיכה בגמרא בהוריות (דף ג'), שקהל ארץ ישראל אקרי קהל. ורצונו לומר בזה, שליושבי ארץ ישראל יש סמכות שלטונית מכח התורה הרואה רק בהם ציבור וסמכותם היא המחייבת את כל עם ישראל בכל אתר ואתר. כי שלטון הוא סמכות ציבורית – המלך למשל הוא ביטוי לכלל כולו – וכן בית דין. ולכן אין מלכות אלא בארץ ישראל (תוספתא סנהדרין פ"ב), ואין סמיכה אלא בארץ ישראל, כי אין ציבור אלא בארץ ישראל.

ובזה מדוייקת לשונו של הרמב"ם, שאין כחם של חכמי ארץ ישראל יפה אלא לעניין מינוי דיינים לדיני קנסות ולא לדברים אחרים, כי אחרי שהופסקה הסמיכה הנמשכת מדור לדור אין בכחם של חכמי ארץ ישראל לחדש אותה לעניין סמכות ההוראה, כי לשם כך ראוי רק מי שנשמך איש מפי איש עד משה רבנו ע"ה, וכל כחם של חכמי ארץ ישראל אינו אלא מכח היותם ציבור בעל סמכות שלטונית ידועה, מבחינה הלכתית, ואם כן אין הדבר נוגע אלא לדיני קנסות בעיקר. ולפי זה נפלה קושיית הרלב"ח על המהר"י בי רב, שעם חידוש הסמיכה יצטרכו לקדש את החודש על פי הראיה, שבאמת לעניין קידוש החודש אי אפשר לחדש את הסמיכה. ורק לקידוה"ח עפ"י החשבון יש לבני ארץ ישראל כח משום שלשם כך אין צורך בבי"ד, כי אין כאן צורך אלא לדעת את החשבון. אך במקום שצריך בי"ד לענין הוראה וענישה גופנית יתכן שאין להם כח. (ועי' ח' בתרא לסנהדרין דף ה' א' בשם הגריד"ס "המסביר" בלשונו).

אמנם בפירוש המשנה משמע שהרמב"ם סובר שאפשר לחדש סמוכין ולהרכיב מהם את בית הדין הגדול (ומקורו כנראה מעירובין, שאלהו עתיד להגיע קודם לבית-דין הגדול). אך אין הכרח ללמוד מכאן שבית דין זה יש לו סמכויות של בית דין הגדול **לכל דבר**. ואף על פי שאין ראיה לדבר יש זכר לדבר שאין זה בית דין הגדול היושב בלשכת הגזית, שהרי מקום מושבו בטבריה. אלא הכוונה היא לבית דין הגדול בדורו, ובוודאי בית דין שבו יושבים הסמוכים, הראויים להורות בכל התורה כולה, אין לך בישראל בית דין גדול ממנו.

ואולי לזה התכוון הרמב"ם באומרו "והדבר צריך הכרע", כלומר מכיון שבית דין שהוסמך על ידי חכמי ארץ ישראל בלבד ולא איש מפי איש אין לו כל מלוא הסמכויות של בית דין של סמוכין אלא בעיקר לדיני קנסות, הדבר צריך הכרע מה היקף סמכויותיו של בית דין כזה.

ולפי דברינו יש ליישב את קושיית העולם על הרשב"א בבבא קמא (דף ל"ו ב'), שמשמע מדבריו שסמוכין שנתמנו על ידי חכמי ארץ ישראל אין להם כח לדון דיני קנסות בחוץ לארץ, ודבר תימה הוא, מדוע לא יוכלו לדון דיני קנסות בחוץ לארץ? ולהנ"ל יש לומר, כיון שכל כח הסמיכה הוא מכח שלטונו של הציבור בארץ ישראל, הרי כשיש ריש גלותא בבבל אין לציבור בארץ ישראל סמכות שלטונית על בבל, וכל סמכותו מצמצמת למינוי דיינים בדיני קנסות בארץ ישראל בלבד. ולא דמי לסמוך מפי סמוך שיכול לדון דיני קנסות בבבל, כשהריש גלותא מרשה לו, שזה יש לו בעצם כח לדון בכל מקום וכל הגבלתו אינה אלא מפני שלא נמסר לו יפוי כח בפועל, משום שהריש גלותא מעכב עליו. אך בית דין שכל סמכותו היא רק מכח שלטונו של חכמי ארץ ישראל, מעיקרא אין להם סמכות אלא לארץ ישראל בלבד. ומדויקת בזה הגירסה בדברי הרשב"א 'בזמן', שמשמע ממנה שרק בימי התלמוד אי אפשר היה למנות סמוכין גם לבבל (עיין 'חזון איש', נזיקין ליקוטים א'), כי רק כשהיה ריש גלותא בבבל אי אפשר היה לחדש את הסמיכה ולמנות דיינים לדיני קנסות בבבל, אך כשאין ריש גלותא בבבל ניתן לחדש את הסמיכה לכל מקום בעולם, כי חכמי ארץ ישראל הם הסמכות לכל עם ישראל.

והדבר צריך הכרע.

יהי רצון שיקויים בנו מהרה הכתוב "ואשיבה שופטיך כבראשונה".

סימן ט יציאה לחו"ל

ד. שיטת המהרי"ט והמהרש"א
ה. שיעור הזמן
מסקנה

ראשי פרקים
הצעת השאלה
א. שיטת רש"י
ב. שיטת הרמב"ם
ג. שיטת הראב"ד

* * *

הצעת השאלה

במסכת קידושין (ל"א ע"ב):

"רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה, אמרה ליי: בעינא תכשיטין, עבד לה. בעינא גברא, נעיין לך. בעינא גברא דשפיר כותך, שבקה ואזל לארעא דישראל. שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליי: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א"ל: אסור. לקראת אמא, מהו? א"ל: איני יודע. [אתרח] פורתא הדר אתא, אמר ליה: אסי, נתרצית לצאת? המקום יחזירך לשלום. אתא לקמיה דרבי אלעזר, א"ל: חס ושלום, דלמא מירתח רתח! א"ל: מאי אמר לך? אמר ליה: המקום יחזירך לשלום, אמר ליה: ואם איתא דרתח לא הוה מברך לך. אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, אמר: אי ידעי לא נפקי"1.

וצריך לעיין בסוגיא זו.

א. מדוע נטש ר' אמי את אמו ועלה לארץ ישראל? ע"כ משום שסבר שמצות ישוב ארץ ישראל דוחה מצות כיבוד אם, א"כ מדוע הסתפק אח"כ אם מותר לצאת לחו"ל לקראת אמו, הרי לרדת מן הארץ חמור יותר מאשר לעלות ארצה (עיין רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ט) ואם היה מותר לו לעזוב את אמו ע"מ לעלות ארצה ק"ו שאסור לו לצאת לחו"ל לקראת אמו?

ב. מדוע בתחילה התלבט ר' יוחנן באשר ליציאת ר' אסי לחו"ל ואח"כ ברח אותו לשלום? ודוחק לומר שבתחילה נעלמה ממנו ההלכה ואח"כ נתחווורה לו.
ג. במה מדובר, ביציאה ע"מ לחזור או ביציאה לעולם?
בפירושה של סוגיה זו מצינו שלש שיטות עיקריות:

1. הערת עורך: עיי' ירושלמי נזיר (פ"ז ה"א) המעשה ברב אסי בסגנון שונה.

א. שיטת רש"י

רש"י מסכת קידושין (ל"א ע"ב):

"נתדצית לצאת – סבור היה שדעתו לחזור למקומו לבבל. יחזירך לשלום – עד מקומך".

משמע מפירושו שלצאת ע"מ לחזור לצורך מצוה היה פשוט לרב אסי שמותר, ושאלתו היתה האם מותר לצאת לעולם משום כבוד אם.

וצ"ל בדעת רש"י שחולק על התוס' במס' ע"ז (י"ג א') שמותר לצאת ע"מ לחזור רק לצורך שתי מצוות לימוד תורה ונשיאת אשה. שהרי גם לצורך כיבוד אר"א מותר. אלא הוא סובר כדעת השאלתות המתיר לצאת לצורך כל מצוה. והנה במסכת עבודה זרה (י"ג ע"א):

"ואם היה כהן – מטמא בחוצה לארץ לזון ולנער עמהם; וכשם שמתמא בחוצה לארץ, כך מטמא בבית הקברות. בבית הקברות סלקא דעתך? טומאה דאורייתא היא! אלא בית הפרס דרבנן. ומטמא ללמוד תורה ולישא אשה".

ולדברינו שה"ה למצוות אחרות צ"ע מה בין כהן לישראל, הרי לשניהם מותר לצאת לצורך מצוה?

ונראה שלכהן אסור לצאת אפילו ע"מ לחזור כי איסור יציאתו הוא משום טומאה וגם היוצא לזמן קצר בלבד כבר נטמא. אך מכיון שהאיסור הוא רק מדרבנן, לצורך מצוה התירו לו לצאת. מה שאין כן לישראל לא נאסר עליו לצאת ע"מ לחזור. כי איסור יציאתו אינו מפני הטומאה אלא משום ישיבת ארץ ישראל, וכל ששיבתו קבועה בארץ ויוצא זמנית ע"מ לחזור אין איסור בכך. ואולי יש לדמות זאת למצות סוכה שנאמר בה "תשבּו כעין תדורו", ומותר לצאת ממנה יציאת עראי ע"מ לחזור. אלא שעליו לעשות את דירתו בסוכה קבע ויציאתו ממנה עראי. ובירושלמי סוכה (פ"ב הל' י'): "כתיב 'בסוכות תשבּו' ואין תשבּו אלא תדורו, כמה דאת אמר: 'וירשתם אותה וישבתם בה'". (ועי' להלן אות ה').

ולפי"ז לצאת מארץ ישראל לחו"ל ע"מ לחזור יהיה מותר לכל צורך שהוא לא רק לצורך מצוה. ולעולם מותר לצאת רק לצורך מצוה. ורב אסי היה ישראל ולא כהן². כי אם היה כהן היה צריך לשאול גם על יציאה זמנית ע"מ לחזור ולא רק על יציאה עולמית כפי שפי' רש"י. ואולי י"ל שאכן מדובר בכהן ובאשר ליציאה זמנית היה פשיטא לו שהיא מותרת לצורך מצוה, כי איסורה רק מדרבנן. ורבנן הקלו במקום מצוה והפסד ממון. אך יציאה עולמית היא ביטול מצוה מהתורה. לכן הוא שאל האם מותר גם לצאת לעולם לצורך מצוה. אלא שצ"ע אם אכן ישיבת ארץ ישראל היא מצוה מהתורה, איזה היתר יש לבטל מצוה מהתורה ע"מ לקיים מצוה אחרת? בפרט כאשר הוא מבטל את מצות ישיבת הארץ בידיים?

2. **הערת עורך:** אבל בגיטין נ"ט ע"ב ר' אמי ור' אסי כהני חשיבי ומשמע שרב אסי הוא ר' אסי. **תשובת המחבר:** לא מוכרח. ועוד מכיון שרש"י מפרש שהיציאה לעולם אין נפ"מ בין כהן לישראל (עמוד הימיני סי' כ"ד ד').

ואומנם שיטת רש"י בפירושו לתורה היא כנראה כשיטת הרמב"ם שאין מצוה מפורשת מהתורה לשבת בארץ ישראל דוקא. שהרי פירש את הפס' "וירשתם אותה וישבתם בה" (במדבר ל"ד) לא כהרמב"ן, שזו מצוה, אלא כהבטחה בלבד. ולכן מותר לצאת לחו"ל לצורך מצוה מהתורה. ואע"פ שגם הוא סבור שהדר בארץ מעלתו גדולה ודומה כמי שיש לו א-לוה (עיין רמב"ם הל' מלכים פ"ה) מ"מ אינה מצוה מפורשת מהתורה ולכן היא נדחית מפני כל מצוה מפורשת בתורה.

אך אם נפרש את רש"י שסובר כדעת הרמב"ן שמנה את מצות ישוב ארץ ישראל במנין המצוות (עיין ספרנו באהלה של תורה ח"ב סי' ל' הערה 1 דעת הגר"ש ישראלי שלרש"י המצוה היא מהתורה) קשה? ויתכן שלדעתו אה"נ אסור לצאת מארץ ישראל לעולם אפילו לא לצורך מצוה.

מיהו יתכן שגם לדעת הרמב"ן מותר לצאת לחו"ל לצורך מצוה כי גם לדעתו אין מצוה מפורשת מהתורה לדור בארץ, אלא רק ליישב את ארץ ישראל, שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. ואילו דירת הארץ היא מצוה המסתעפת ממצות ישוב הארץ (עי' היטב בלשונו בשהמ"צ), ואינה אלא משום חיבת הארץ (עיין בחידושי ריש גיטין). ולכן כל המואס בארץ חמדה ויורד ממנה לדור בטומאת ארץ העמים מגלה בדעתו שאין הארץ, אשר עיני ה' א-לקיך בה, קדושה בעיניו ולכן הדבר אסור. אך כאשר נאלץ לצאת מהארץ בגלל הצורך לקיים מצוה הדבר מותר.

ויתכן שהדבר היה ידוע גם לרב אסי שמותר לצאת לצורך מצוה. ולא הסתפק אלא במצות כיבוד אס. שהרי מצוה זו שונה מכל המצוות, שאינו צריך לשמוע בקול אביו ואמו לבטל מצוה כי גם הם חייבים בכבוד ה'. ולכן שאל מה הדין בכיבוד אס, האם מותר לבטל למענה מצות ישיבת הארץ כפי שמבטלים לצורך מצוות אחרות, או שמא כיבוד אס שאני, שאדרבה יש לבטל את מצות כיבודה כדי לקיים את מצות ישיבת הארץ. (עי' "מקנה" כאן). ואכן מצינו מחלוקת בין שני גדולי עולם בשאלה זו. לדעת המב"ט (ה"א סי' קל"ט) מצות ישיבת ארץ ישראל דוחה את מצות כיבוד אב"א והתשב"ץ (ה"ג סי' רפ"ח) פוסק להיפך, שמותר לצאת לחו"ל לצורך קיום מצות כיבוד אב"א.

העולה משיטת רש"י שמותר לצאת לחו"ל, ע"מ לקיים מצוות אפילו מצוה כמצות כיבוד אב"א שנדחית בדרך כלל מפני מצוות אחרות. אך יציאה זמנית מותרת גם לשם מטרות אחרות. ולכהן אסור לצאת אפילו ע"מ לחזור אלא לצורך קיום מצוה.

(ועיין עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי סי' כ"ד ד', שפירש את רש"י כר"י הזקן שר' יוחנן סבר שדעת רב אסי לחזור לבבל לגמרי, לא בגלל כאב"א, אך יציאה לכתחילה מארץ ישראל לחו"ל מותרת רק ע"מ לחזור, אפילו כשהיא לצורך מצוה. עיי"ש.)

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק בהלכות ממרים (פ"ו ה"י):

"מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשטתו ביותר יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם".

השיג הראב"ד:

"מי שנטרפה דעתו של אביו וכו' יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי.

א"א, אין זו הוראה נכונה אם הוא ילך ויניח לו למי יצוה לשמרו".

משמע מדברי הרמב"ם שהוא מפרש את שאלתו של רב אסי כך: אמו השתתתה ולכן מסרה בידי אחרים ועלה לארץ ישראל. אולם מכיון שהיא באה אחריו התחוור לו שאין הוא יכול לסמוך על אחרים אלא עליו לטפל בה בעצמו. ונפשו בשאלתו האם מותר לו לצאת לחו"ל ע"מ לטפל בה. ור' יוחנן התלבט ולא ענה לו אלא השאיר את ההכרעה בידו. והרמב"ם לשיטתו שפסק בהלכות מלכים (פ"ה ה"ט):

"אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין, במה דברים אמורים כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר, אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח, ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום".

משמע שאפילו לצורך מצוה אין היתר לצאת אלא ע"מ לחזור, אך יציאה עולמית אסורה אפילו לצורך מצוה. ואע"פ שהרמב"ם לא מנה את מצות ישיבת הארץ במניין המצוות, המצוה כל כך חשובה בעיניו (עי' בדברי הרמב"ם המופלגים שהביא להלכה בפ"ה מהל' מלכים) עד שלא התיר לצאת מהארץ לחו"ל לעולם אפילו לא לצורך מצוה מהתורה. ורק יציאה ע"מ לחזור מותרת.

ולפי"ז ע"כ צ"ל שרב אסי לא שאל אם מותר לצאת לצורך מצוה. אלא השאלה היתה אחרת, האם מותר לו לצאת לצורך הטיפול באמו. כי אם היא היתה מסוגלת לצאת לבדה מבבל לארץ ישראל היא עלולה להסתכן ולכן היא זקוקה לשמירה מעולה. וכמו שאכן הוכיח סופה על תחילתה, שהיא מתה. ולכן לא יכול היה ר' יוחנן להשיבו כי רק הוא מכיר את אמו ויודע אם היא זקוקה לשמירתו ואם יש פיקו"נ בדבר. ולאחר שרב אסי החליט בחיוב ברכו ר' יוחנן שיצא לשלום.

ולדעת הרמב"ם צ"ע מה ההבדל בין כהן לישראל, לשניהם אסור לצאת לחו"ל אפילו ע"מ לחזור אלא לצורך מצוה? וכמו שכתב הרמב"ם הלכות אבל (פ"ג ה"ד):

"מותר לכהן להטמא בבית הפרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה בזמן שאין שם דרך אלא היא, כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה, אע"פ שיש שם מי שילמדנו בארץ ישראל לא מן הכל אדם זוכה ללמוד".

אומנם בהל' אבל הרמב"ם לא כתב שכהן רשאי לצאת אלא ע"מ לחזור, וכנראה סמך על מה שכתב בהל' מלכים שישראל אינו רשאי לצאת לחו"ל אלא ע"מ לחזור. והדברים ק"ו, ומה ישראל אינו רשאי לצאת אלא ע"מ לחזור, כהן לא כל שכן? מאידך, בישראל הוסיף הרמב"ם גם יציאה לסחורה ובכהן לא הזכיר כלל סחורה. ולכן נראה שזה ההבדל בין כהן לישראל. ישראל רשאי לצאת לסחורה ואילו כהן אינו רשאי לצאת אלא לצורך מצוה, אך לסחורה לא.

וראיתי מי שדייק בלשון הרמב"ם שלגבי כהן כתב: "כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה". כלומר שתורה ואשה לאו דוקא, אלא ה"ה למצוות אחרות וכשיטת השאלות (ולמוד תורה על אף היותו שקול כנגד כל מצוות התורה עם זאת כשהוא מתנגש בקיום מצוה מעשית הוא קל יותר ונדחה מפני כל מצוה אחרת. וכן נשיאת אשה היא מצוה שאין לה זמן מוגדר ואשה מסוימת, לכן נקטה הגמ' מצוות אלו וק"ו למצוות אחרות). בעוד שלגבי ישראל נקט לשון דווקנית: **אלא** ללמוד תורה או לישא אשה. כלומר, כשיטת התוס'. ואם דיוק זה נכון, הדברים מרפסי איגרי, ישראל מוגבל ביציאתו רק לשתי מצוות ואילו כהן, שיציאתו חמורה יותר, מותר לכל המצוות! יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא! ע"כ צ"ל שהרמב"ם סמך בכל אחד משני המקומות על האמור במקום האחר. ומכיון שכבר כתב בהל' אבל שכהן רשאי לצאת לכל המצוות ק"ו ישראל. ומאידך, בהל' מלכים כתב שההיתר הוא רק ע"מ לחזור וק"ו לכהן. וההבדל ביניהם הוא בעיקר לענין סחורה ולהציל מידם שלכהן אסור ולישראל מותר.

מיהו גם ישראל מסתבר שמותר לצאת רק **לצורך**, כגון סחורה, אולם יציאה של רשות בעלמא לא הותרה. ועיין פאה"ש שכתב שגם לצורך מצוה לא הותר לצאת אלא למצוה שא"א לקיימה בארץ כגון ת"ת שלא מכל אחד אדם זוכה ללמוד. וכן נישואין שלא כל אשה מתאימה לו. אך למצוות אחרות לא הותר לו לצאת. ואע"פ שגם לסחורה הותר לו לצאת, שאני סחורה שהיא חיי נפש. דבריו צ"ע לא כל סחורה היא חיי נפש. יש סוחרים גדולים שסחורתם אינה חיי נפש, האם להם אסור לצאת לחו"ל? דומה שדוקא הם צריכים לצאת לחו"ל לצורך מסחרם יותר מאחרים. וכן קשה ממצוות שאפשר לקיימן בארץ אך בכל זאת אדם רוצה לקיימן בחו"ל, האם צורך מצוה כזה גרוע יותר מסחורה? (לדוגמא עיין משפט כהן סי' קמ"ז בענין השתטחות על קברי צדקים בחו"ל). ועוד, רבו הגר"א לא סבר כמותו, באו"ח (סי' תקל"א ס"ד):

"ואלו מגלחין במועד; מי שיצא מבית השביה ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, ומי שיצא מבית האסורים ואפילו היה חבוש ביד ישראל שהיו מניחין לו לגלח, וכן המנודה שהתירו לו ברגל, וכן מי שנדר שלא לגלח ונשאל על נדרו ברגל, וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לטייל".

משמע שלטייל בלבד הוא שאסור לצאת אך למטרות אחרות מותר. והגר"א הביא מה שכתב הרא"ש בשם הראב"ד שכן משמע מהירושלמי. אך הגר"א עצמו סובר שבירושלמי לא משמע כן. אדרבה, בירושלמי מו"ק (פ"ג ה"א) משמע שרק לכהן אסור לצאת לחו"ל ולישראל מותר, והבבלי חולק וסובר שאין חילוק בין ישראל לכהן וגם לישראל אסור. אולם האיסור הוא רק לטייל ואילו לצורך מצוה מותר, ומשמע שאפילו מצוה שאפשר לקיימה בארץ.

ג. שיטת הראב"ד

(לא ציינו את שיטתו כפרשנות חדשה בסוגיא, כי בעקרון הוא מפרש כנראה את הסוגיא כמו הרמב"ם ורק חולק עליו בנקודה אחת).

הראב"ד השיג על הרמב"ם ואוסר לבן למסור את הוריו בידי אחרים לחלוטין, אלא הוא צריך להיות קרוב אליהם ולהשתדל לטפל בהם בעצמו. ולשיטתו ילה"ק כיצד עזב

רב אסי את אמו ועלה לארץ ישראל? וצ"ל שמצות כיבוד אם נדחית מפני ישיבת ארץ ישראל. ואע"פ שאמו במצבה הנפשי היתה פטורה ממצוות ואין לבוא אליה בטענה שגם היא צריכה לדור בארץ, כמו שכתב המב"ט (ח"א סי' קל"ט), מכיון שבעקרון מצות כיבוד או"א נדחית מפני כל מצוה אחרת מותר היה לרב אסי למסור את אמו בידי אחרים ולעלות ארצה. ובאמת גם כשהיא באה אחריו היה אסור לו לצאת. לכן ר' יוחנן לא השיב לשאלתו כי הדבר היה תלוי בנתונים המיוחדים שרק רב אסי הכיר אותם. ורב אסי סבר שבגלל מצבה המיוחדת, שלמרות שהניחה ביד אחרים היא קמה ועלתה אחריו, יש חשש סכנה לחייה ורק הוא אישית יוכל לשומרה. לכן החליט לצאת ולחזור עמה לבבל. ויציאה זו יתכן שהיתה יציאה עולמית. ובכל זאת התירה ר' יוחנן. וכשנודע לו שמתה אמר שאילו ידע לא היה יוצא.

העולה משיטת הראב"ד הוא שאסור לצאת מארץ ישראל לצורך כיבוד אב ואם, להוציא מצבים מיוחדים שאין מי שיטפל בהם חוץ ממנו. אך למצוות אחרות כנראה שמוותר לצאת. אך מסתבר שרק ע"מ לחזור, ק"ו מכל צורך אחר שהתיר לצאת כפי שהרא"ש מביא בשמו במור"ק, ולכן הראב"ד לא השיג על הרמב"ם בה' מלכים (אם אכן הראב"ד המובא ברא"ש הוא הראב"ד בעל ההשגות על הרמב"ם).

ד. שיטת המהרי"ט והמהרש"א

המהרש"א בחי' אגדות כתב על רש"י:

"ולולי פירושו נראה דלקראת אמו ולחזור לארץ ישראל קאמר ואפ"ה קא"ל ר' יוחנן איני יודע, דאפשר דגם משום כבוד או"א אסור לצאת לחו"ל. וכן פשיטא ליה להרי"ט בחידושי לקידושין שכונת רב אסי היתה לחזור, ותמה על רש"י שפירש שכונתו היתה לצאת לעולם. וכן מוכח מהלשון המקום **יחזירך** לשלום שפשטותה מוכיחה לחזרה ארצה ולא כפי' רש"י שהכונה לחזרתו לבבל".

ולכן פירש המהרי"ט שרב אסי היה כהן שאסור לו לצאת לחו"ל אפילו ע"מ לחזור משום טומאת ארץ העמים (ועיי"ש שהביא ראייה מהירושלמי ברכות ושביעית שרב אסי היה כהן. אמנם לצורך לימוד תורה ונשיאת אשה מותר גם לכהן לצאת, אך הוא הסתפק אם מותר לצאת לצורך כיבוד אם. וצ"ע במה הסתפק רב אסי. אם סבר כהתוס' בע"ז שרק לצורך מצוות אלו מותר לצאת א"כ פשיטא שלצורך כבוד אמו אסור לו לצאת. אם סבר כהשאלות שה"ה לכל מצוה מותר לצאת א"כ גם לצורך כבוד אם מותר לצאת. ודוחק לומר שבהא גופא הסתפק רב אסי אם לפרש כהתוס' או כהשאלות. ולכן נראה לומר שהוא הסתפק במה שכתבנו לעיל בדעת רש"י שכבוד או"א שונה מכל המצוות. כי גם הם חייבים בכבוד ה' ולדור בארץ, ואינו חייב לבטל את מצות ישיבת הארץ מפני כיבודם. מאידך, מותר לצאת לחו"ל לכל צורך מצוה חוץ מטיוול והשאלה היא אם גם לצורך כיבוד אמו מותר לצאת).

וצ"ע אם כל האיסור לכהן לצאת הוא רק משום טומאת ארץ העמים מאי שנא ע"מ לחזור מיציאה עולמית? ועוד צ"ע מה ההבדל למעשה בין כהן לישראל? וצ"ל שלישראל אסור לצאת לעולם ואיסור זה חל גם על כהן וההבדל ביניהם הוא שלישראל מותר לצאת ע"מ לחזור ולכהן גם זה אסור. ולצורך מצוה גם לכהן מותר. ויתכן שגם לישראל לא הותר לצאת ע"מ לחזור אלא לצורך כל שהוא אך לטייל אסור גם לו.

והנה השוואתנו לעיל (אות א') בין סוכה לארץ ישראל אינה דומה כל כך. מותר לצאת מהסוכה לכל צורך שהוא, ורק כהידור מצוה ראוי שלא לצאת מהסוכה כלל. אך איסור אין. ולטיול למשל דנו הפוסקים אם מותר לצאת מתוך הנחה שייפטר בדרך מהסוכה מדין הולכי דרכים, אך אם יוצא לטייל ויחזור לאכול בסוכה אין איסור בכך. (עי' באהלה של תורה ח"ב סי' צ"ג). בעוד שיציאה לטיול לחו"ל אסורה.

ואולי יגיד עליו רעו ונלמד שלילה מהחייב (ובלשון המחקרים: ידיעת ההפכים — אחת) עיין שו"ת מהר"ט (ח"ב יו"ד סי' כ"ח):

"שאין עיקר המצוה בעליה אלא בשיבה והדירה שמה כמו שהביא הרמב"ן ז"ל, אבל מי שעולה לראותה ע"ד לחזור לא מצינו בזה מצוה מפורסמת. ואפי' תימא שזכות הוא לו ממה שאמרו כל המהלך ד' אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא דכתי' ורוח להולכים בה מ"מ מצות עשה ליכא".

וא"כ י"ל שה"ה להיפך, יציאה זמנית מהארץ אין בה איסור מהתורה ולכל היותר יש בה איסור מדרבנן והם לא אסרו אלא ביוצא לטיול בעלמא. אך מאידך י"ל שגם העולה ע"מ לחזור מקיים מצוה בכך שהולך בה ד' אמות, א"כ ה"ה יציאה זמנית לחו"ל יש בה ביטול של כל ד' אמות שאדם יכול ללכת בארץ. מיהו לא מצינו שאדם צריך להתהלך כל הזמן בארץ. אלא ע"כ רק מי שמבקר בארץ אע"פ שרק הולך בה ד' אמות דרך ארעי מקיים מצוה בכך. אך מי שדר דרך קבע בארץ אינו חייב להתהלך בה. אדרבה בשיבתו הקבועה הוא מקיים את המצוה יותר מאשר בהילוך (אלא א"כ הולך ד' אמות חדשות ע"מ לחזק את הישוב או ע"מ לחבב עליו את הארץ), ומכיון שהוא יושב בארץ דרך קבע אם יוצא זמנית ע"מ לחזור אין בכך משום ביטול מצוה.

ה. שיעור הזמן

והנה צ"ע אם יש שיעור ליציאה זמנית. מסתבר שיציאה ליותר משנה נחשבת לקביעות שכן מצינו שיעור זה בכל הפוסקים הדנים בחיוב יו"ט שני של גלויות לתושבי ארץ ישראל היוצאים לחו"ל וכן ליושבי הגולה הבאים לבקר בארץ. וא"כ פחות משנה נחשב לארעי. השאלה רק היא האם יש יציאה ארעית יותר שתהיה מותרת, גם ללא צורך כלל, שמכיון שהיא ארעית מאוד אין עליה שם יציאה כלל. ויתכן שגם כאן אפשר ללמוד שלילה מן החיוב והשיעור של המצוה לבקר ביקור ארעי בארץ הוא גם הזמן של איסור היציאה.

עיין בפסקי תשובה (סי' רמ"ח) שהסתפק כמה זמן ידור תייר בארץ ע"מ לצאת ידי חובת מצוה של ישיבת הארץ. האם רק אם ידור י"ב חודש ייחשב לו הביקור למצוה, או בל' יום. ופשט את הספק מהגמ' במסכת סנהדרין (ק"ב ע"א):

"תנו רבנן: החמדת והגמלת העוברת ממקום למקום, לנו בתוכה והודחו עמה, אם נשתהו שם שלשים יום — הן בסייף, וממונן אבד. פחות מיכן — הן בסקילה, וממונן פלט. ורמיניה: כמה יהיה בעיר ויהיה כאנשי העיר — שנים עשר חדש! אמר רבא: לא קשיא; הא — למיהוי מבני מתא, הא — למיהוי מיתבי מתא. והתניא: המודר הנאה מבני העיר, אם יש אדם שנשתהא שם שנים עשר חדש — אסור ליהנות ממנו, פחות

מיכן – מותר ליהנות ממנו. ביושבי העיר, אם נשתאה שלשים יום – אסור ליהנות ממנו, פחות מיכן – מותר ליהנות ממנו". (ועיין ב"ב ח' ע"א).

ובארץ ישראל נאמר "וישבתם בה". כלומר כדי לקיים מצות ישיבה בארץ עליו לדור בה י"ב חודש. ולפענ"ד יש לדחות ראייה זו שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד וכמש"כ התוס' בקידושין (ל"ז ב.). ואכן בהערה כתב להסביר את הגמ' במנחות (מ"ד א') "השוכר בית בארץ ישראל חייב מיד משום שהמצוה מחשיבה את השכירות לקביעות וכן אמרו שבת קובעת למעשר" ועיין ריטב"א (סוכה כ"ז) וא"כ משמע שגם ביקור חד יומי בארץ ישראל נחשב למצוה. ודומה לזה כתב הרב קוק בשו"ת דעת כהן (סי' קע"ט):

"ואגב נלע"ד, לולא דברי רבותינו, במה דאיתא שם בגמ' שבארץ ישראל חייב מיד משום ישוב ארץ ישראל. דפירש רש"י ז"ל שנ"י שיקבע שם מזוה ירע בעיניו לצאת משם, קצרה דעתנו מהבין וכי בשביל דבר קטן בערך כמזוה יתעכב אם יהי' בדעתו לצאת מהדירה. ואולי הוא לפי הטעם הנ"ל שעד שלשים יום חשיב ישיבה ארעית, והישיבה בארץ ישראל הרי היא מצוה, כדהרמב"ן בסהמ"צ מוישבתם בה, ובכל יום שדר שם מקיים מ"ע, אולי ע"י כן מיגו דהוי ישיבה לענין ישא"י הוי ישיבה ודירה לענין מזוה, כריש סוכה מיגו דהוי דופן לענין שבת כו".

ובהערת מו"ר הרצ"י קוק:

"ובמג"א סי' רמ"ח סקט"ו מביא מחלוקת הפוסקים האחרונים אם ישיבה ארעית בארץ ישראל ע"מ לחזור היא בכלל מצוה, וי"ל שגם לד' המהרי"ט, בתשו' ח"ב סכ"ח, דסבר דלא כהריב"ש בתשו' סי' ק"א, אלא שאינה בכלל מצוה, ומעלת עוה"ב של הילוך ד"א בארץ ישראל אינה אלא מטעם הזכות של הקדושה שבה, מ"מ מהניא שפיר לאחשבה משום הא כמו ישיבה ודירה של קבע. (ובזה לא יהא תלי ג"כ בהא אם קביעות הדירה של שלשים יום, המחיבת במזוה, היא במה שדר בה זמן הקביעות או במה ששכרה לזמן זה, ע' פ"ת סי' רפ"ו סקט"ו, דנימא הכי גם לגבי חשיבות הארעיות של הדירה בארץ ישראל הנחשבת כקביעות, אם מצד המשך מעשה הדירה או מצד שכירות הדירה, — דכל זה לא שייך בה כיון שחשיבותה כקביעות היא מצד עצם מעלת השהיה בה, בהילוך ד"א, ואפי' בא ע"ד לחזור, ואפי' שוה רק זמן קצר מאד".

ואם נכונה הנחתנו שיש להקיש יציאה זמנית לחו"ל מביקור זמני בארץ יהיה אסור לצאת לחו"ל שלא ברשות אפילו ליום אחד. מיהו יתכן שהנחתנו אינה נכונה, אלא אין להקיש את הצד החיובי של ביקור בארץ, שדי בהילוך של ד' אמות בארץ כדי לזכות במצוה לצד השלילי של יציאה לחו"ל. שלא מצינו איסור בהליכת ד' אמות בחו"ל, וכל איסורה אינו מצד עצמה אלא בגלל היציאה מארץ הקודש, יש איפוא לומר שרק יציאה של יותר מל' יום היא שאסורה. (ואולי יש להביא כעין ראייה לכך מהבא ממדה"י במועד, אם יצא לטייל לא יתגלח. וסתם פרע הוא ל' יום. כלומר הוא שהה במדה"י יותר מל' יום ולכן יציאתו לטייל היתה באיסור. ואינו מוכרח).

ואולי יש ללמוד מיצחק אבינו שהיה עולה תמימה ונאסר עליו לצאת מן הארץ. ומהדמיון לעולה תמימה שנפסלת עם יציאתה חוץ למחיצות משמע שאסור לצאת לחו"ל

אפילו לרגע אחד. וצ"ע אם אפשר ללמוד מדברי אגדה אלו הלכה למעשה. ואולי יצחק שאני שהיה עולה תמימה אחרי עקדתו על המזבח.

אך יש להביא ראיה מהתוס' בגיטין (ב' ב' ד"ה ואשקלון) שהוכיחו מרבנן דהוּוּ מיפטרי בעכו שעכו היא ארץ ישראל. ואם מותר לצאת ע"מ לחזור בו ביום מנין שעכו היא ארץ ישראל אולי היא חו"ל. אלא שבלא"ה יש לדון בהוכחתם למ"ד שכל צורך מותר חוץ מטיוול והרי הם יצאו לצורך ע"מ ללוות את חבריהם? ואכן המהר"ט בחי' לקידושין (לא ב') כתב שבמידת חסידות נהגו. ואכן מן הראוי לכל יר"ש להימנע מלצאת לחו"ל אלא כשיש לכך סיבה הכרחית ביותר.

מסקנה

אסור לצאת לחו"ל אפילו זמנית, אלא לצורך מצוה או פרנסה וכד'. ויציאה לפחות מל' יום אולי קלה יותר. אך קשה לסמוך על זה, ומן הראוי שלא לצאת לחו"ל אפי' לזמן קצר ביותר.

סימן י

ההיבטים ההלכתיים של בעית הנסיגה מחבלי ארץ ישראל*

ראשי פרקים

- | | |
|--|---------------------------------|
| א. הנחות יסוד לדיון הלכתי בשאלת הנסיגה | ז. איסור הנסיגה לדעת הרמב"ם |
| ב. עובדות והערכות | ח. הגדרות מקילות באיסור לא תחנם |
| ג. שיטת הרמב"ן | ט. עשרים עיר בגליל |
| ד. הסבר נוסף | י. יהרג ואל יעבור |
| ה. גדרי פיקוח נפש | יא. הירא ורך הלבב |
| ו. כיבוש מדיני מהו? | יב. וקראת אליה לשלום |

* * *

* תשל"ד, נדפס במורשה, וב"עולה מן המדבר" — הוצאת ישיבת ימית, נוה דקלים, תשמ"ה.
וב"ואת ארצי חלקו" — הוצאת קול מבשר, תשס"א.

א. הנחות יסוד לדיון הלכתי בשאלת הנסיגה

כהקדמה לדיון ההלכתי בשאלת הנסיגה מסיני מן הראוי לעמוד על הבעיה העקרונית, האם בכלל מסורה ההכרעה בשאלה זו בידי חכמי ההלכה, או שמא מדינאים ומומחי בטחון הם המוסמכים הבלעדיים להכריע בה?

כל שאלה הלכתית מורכבת משני מישורים, מישור עובדתי ומישור הלכתי. לכל עובדה השלכה הלכתית מתאימה וכל הלכה מעוגנת במציאות מקבילה. שינוי עובדתי קל שבקלים גורם לשינוי מהותי בהכרעה ההלכתית. על כל פוסק בהלכה להתמצא בכל המקורות ההלכתיים הנוגעים לנידון, אך באותה מדה עליו להתמצא היטב גם בכל העובדות הנוגעות לבעיה בה הוא עוסק, כדי שיוכל לדון דין אמת לאמתו.

עמד על כך הגר"א (משלי ו' ד), במקום אחד נאמר בתורה (שמות כ"ג ח) "כי השוחד יעור פקחים", ובמקום אחר (דברים ט"ז י"ט) "כי השוחד יעור עיני חכמים", מה כונת השוני במינוח? תשובתו היא שיש הבדל בין חכם לפיקח. הפיקח הוא המומחה בידיעת העובדות בעוד שהחכם הוא הבקי בהלכה התיאורטית. השוחד עלול לגרום לשני עיוותים, האחד במישור ההלכתי, שהמסקנה ההלכתית תוטה מדרך ההגיון, והאחר במישור העובדתי, שראיית המציאות תשתנה כתוצאה מקבלת השוחד. ומשום כך אמרו חז"ל (שבת י' ע"א) "כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית". מהו דין אמת לאמתו? עלול להיות דין אמת שאינו לאמתו, כגון שבדיון התיאורטי יהיו כל השיקולים ואף ההכרעה הגיוניים וצודקים, אך בישומו של הדין במקרה הנדון תחול טעות, בגלל אי דיוק כל שהוא בהבחנת העובדות. לכן רק מי שדן דין אמת לאמתו, שהדין הוא אמתי **בשתי** בחינותיו, התיאורטית והמעשית, נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית.

כל שופט בעולם נזקק לחוות דעתם של מומחים שונים שבלעדיהם אין הוא יכול לדון דין אמת לאמתו. אולם תפקידם של המומחים לספק אינפורמציה מהימנה בלבד ואילו ההכרעה המשפטית מסורה בסופו של דבר לשופט באופן בלעדי, הדין עפ"י ידיעתו את החוק ומצפונו המוסרי.

גם פוסק הלכתי לא יוכל להכריע את ההלכה מבלי לקבל ממומחים אינפורמציה מדויקת. אולם הפסיקה הסופית מסורה בידי הרב ולא בידי המומחה. לדוגמא: כשרב מפנה חולה ביום הכיפורים לרופא אין כונתו לומר שהרופא יפסוק את ההלכה. על הרופא לקבוע את הדיאגנוזה בלבד, וההלכה היא שקבעה לסמוך על אבחנתו של רופא בשאלה זו. (עי' שו"ע או"ח סי' תרי"ח). תתכן אפשרות שהרופא יקבע שהחולה אינו מסוכן והפוסק יתיר בכל זאת לחולה לאכול¹. יתכן גם להיפך שהרופא יקבע שהחולה מסוכן והפוסק יחליט אחרת, אם

1. שם סעיף א', ואם החולה אומר "צריך אני" אפילו מאה רופאים אומרים "אין צריך" שומעים לחולה. ובמשנה ברורה ס"ק ד': אפילו כשהרופאים אומרים שהמאכל יזיקהו שומעים לחולה. ושם בס"ק ה' הנימוק: דלב יודע מרת נפשו.

משום אי נאמנותו של הרופא² ואם משום ששיקוליו הסתמכו על חשש **רחוק** של פקוח נפש³. ובכן, טעות לומר שהרופא מוסמך לקבוע את ההלכה לענין חולה ביוהכ"פ, תפקידו של הרופא הוא לספק אינפורמציה בלבד, ומחובתו של הרב **להעריך** את מהימנותה וכובד משקלה של האינפורמציה הרפואית.

ג. עובדות והערכות

בעיבודו של נתון מסוים לצורך קביעת עמדה משפטית או מדינית כלפיו יש משקל רב לא רק לעובדות היבשות לכשעצמן אלא גם **להערכות**. ההערכות ממעטות מערכם של פרטים מסוימים ומעלות את ערכם של פרטים אחרים ויש פרטים שאינם מובאים כלל בחשבון. ההערכות בנויות על קונצפציה מסוימת וזו מבוססת על קטגוריות חשיבה, דעות קדומות, הלכי נפש, תכונות אופי והשקפת עולם. דוגמא מאלפת לכך יכול לשמש לנו המחדל המודיעיני בערב יום הכיפורים תשל"ד, האינפורמציה היתה, אלא שהיא לא הוערכה כראוי, כתוצא מקונצפציה מוקדמת.

(כיהודים מאמינים סבורים אנו שמחדל ציבורי חמור כל כך יש בו התערבות של יד ה' המוליך יועצים שולל ושופטים יהולל", [איוב י"ב י"ז], כדי לאלף את יהירותנו המופרזת בבינה ש"אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר" [תהילים קכ"ז ב]).

ביחוד חשובה הגדרה זו ביחס למדיניותו של עם ישראל בארץ ישראל. התהפוכות המדיניות בפוליטיקה הארץ ישראלית בעשרות השנים האחרונות טפחו לא אחת על פניהם של מדינאים שראו את צרכי **השעה** בלבד והתעלמו מחזון **הדורות**. הרצל שפיקח היה נתפס לרעיון אוגנדה בשעה שצרכי הרגע הדחופים וה"ריאליים" בעיניו העלימו מעיניו את העתיד הגדול של עם ישראל. מאותם שיקולים פעלו גם מדינאים שונים אשר בסוף שלטונו של המנדט הבריטי על ארץ ישראל לא העזו לתבוע ולהקים את מדינת ישראל, ויזכר לשבח שליח ההשגחה באותה עת דוד בן גוריון, אשר ניצל את שעת הכושר ההיסטורית, ומעבר לשיקולים "ריאליים" שונים, הכריז על הקמת המדינה. ואף הוא עצמו הודה כמה שנים לאחר מכן על שגיאה פוליטית חמורה כשהוחמצה הזדמנות במלחמת השחרור להרחיב את שלטון ישראל על הרי יהודה ואפרים. (ההיסטוריונים עוד ישפטו גם את החלטתו לסגת מסיני פעמיים...)

בשאלת עתידה של ארץ ישראל העובדות ה"ריאליות" בלבד אינן מספיקות לשיפוט מדיני ובטחוני אמתי ושלם. ההבטחה הא-לוהית לעם ישראל חייבת להיות לפחות אחד ממרכיבי ההערכות המדיניות והבטחוניות, אם לא החשובה שבהם. עובדה היא שגם בקרב

2. עיין ביאור הלכה ריש סי' תר"ח, ומסקנתו: הדבר תלוי בראות עיני המורה. על בעיית נאמנותם של הרופאים עיין עוד בפתח-תשובה יו"ד סי' קפ"ז ס"ק ל' ובדרכי תשובה שם.

3. ידועה הגדרתו של הנודע-ביהודה (יו"ד, מהדורה תניינא, סי' ר"י) בענין נתוחי מתים שרק בחשש מוצדק של פקו"נ יש להתיר, כגון שהחולה נמצא לפנינו.

מדינאים ואישי בטחון חלוקות הדעות בשאלת הנסיגה, חלוקה הנובעת מקונצפציות שונות, הניזונות בין השאר מאמונתו, הגלויה או הנסתרת, של המעריך בגאולת ישראל ובזיקתו הנפשית לארץ ישראל, והמשקל שזיקה זו תופסת בהערכתו המדינית והבטחונית⁴. יש גם להדגיש שהזיקה הנפשית של עם ישראל היא נתון **ריאלי** בעל עוצמה לא פחותה משיקולים מדיניים ובטחוניים.

הפסיקה ההלכתית אינה יכולה להתעלם בשיקוליה מהערכות אלו ומהגורמים הנפשיים המרכיבים אותן, כי היחס החיובי לשלמותה של ארץ ישראל והאמונה בהבטחת ה' מחייבים אותה להתחשב בהם. מה גם שהשיקול של פקוח נפש תופס מקום שווה בשתי ההערכות, גם מדינאים ואישי בטחון המתנגדים לנסיגה מנמקים את התנגדותם בחשש של סכנה חמורה למדינה באם ימסר חלק ממנה לשלטון זר.

נמצא איפוא, שאין ההכרעה ההלכתית יכולה להמסר למומחיותם של פוליטיקאים מקצועיים בלבד. ההלכה חייבת להפסק על פי מקורותיה, כשהיא מסתייעת במדה מירבית בעצתם וידיעותיהם של המומחים המקצועיים. מן הראוי ומן התבונה שמדינאים המעוניינים בהצלחת מדיניותם יתחשבו בעקרונות ההלכה בבואם להנחות את דרכו של עם ישראל בארצו. אין בדברינו הבאים איפוא פסק הלכה. אלא הנחיות הלכתיות שיש להתחשב בהן בכל דיון ממשי הנוגע לעתידה של ארץ ישראל. רק הפריה הדדית בין אנשי רוח לאנשי מעשה יכולה להניב מסקנות נכונות.

ג. שיטת הרמב"ן

שיטתו של הרמב"ן במצות ישוב הארץ (הוספות לשה"מ של הרמב"ם מ"ע ד') מצוטטת לרוב בכל דיון הנערך סביב שאלת הנסיגה. אולם שיטתו עדיין טעונה הבהרה משני בחינות: א. האם דבריו תופסים גם כשיש פקוח נפש של יחידים או של הציבור? ב. האם כיבוש פוליטי, ללא בעלות ממונית על הקרקע, דיו כדי לקיים את המצוה לדעתו? וזו לשון הרמב"ן:

"שנצטוונו לרשת את הארץ אשר נתן הא-ל יתעלה לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה, והיא אומרו להם (במדבר ל"ג י"ג) והורשתם את הארץ וישבתם בה... שלא יניחו ממנה מקום... זוהי שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה".

מהגדרתו של הרמב"ן את הורשת הארץ כ"מלחמת מצוה" יש להסיק שעל מצוה זו חלים כל גדרי המלחמה. אחד מהם, לדעת ה"מנחת חינוך" (מצ' תכ"ה) הוא: "ידוע שהתורה לא תסמוך דיניה על ניסים ובדרך העולם נהרגים במלחמה משני

4. גם חטא המרגלים לא היה בקביעת העובדות ובדיוק מסירתן, משה רבנו עולה עליהם בתיאור עוצמתו וכחו של האויב (דברים ט', א'). חטאם היתה בקונצפציה הבסיסית שעל פיה העריכו המרגלים את העובדות. ועיין ספרי במדבר פרשת שלח "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", מגיד שהעינים הולכות אחר הלב...

הצדדים. א"כ חזינון דהתורה גזרה ללחום עמהם **אף דהוא סכנה**. א"כ דחוייה סכנה במקום הזה ומצוה להרג אותו (את הכנעני) אף שיסתכן".

אמנם בכמה ממצוות המלחמה, כגון במצות החרמת שבעה העממים כתב החינוך (מצ' צ"ג, תכ"ה, תקכ"ח) שהחויב להורגם הוא רק כשאין נשקפת לו סכנה, והרי לפי הגדרת המנחת חינוך אין להתחשב בנימוק זה של סכנה במצוה הקשורה למלחמה? תירצו זאת האחרונים⁵ שכונת החינוך לומר שמלבד מצות מלחמה המוטלת על ה**ציבור** יש חובת החרמה, המוטלת **אישית** על כל אחד ואחד. ורק באופן זה, כשהיחיד רוצה לקיים את מצות החרמה באופן אישי ללא מערך צבאי ציבורי, כתב החינוך שאין חובה לקיימה במקום סכנה. כי אז חוזרת להיות מצוה זו ככל מצוות התורה הנדחות מפני חשש פקו"נ. אך כשהמצוה מתקיימת במסגרת ציבורית-צבאית אין להתחשב בשיקול הסכנה ליחידים כי אפילו מלחמת **רשות** הותרה למרות שיש בה חשש סכנה, שהרי כזה וכזה תאכל החרב.

ולפיכך טוען בצדק הר"מ אהרנברג (שנה בשנה שם) שלדעת הרמב"ן, החובה המוטלת על ישראל לרשת את הארץ עומדת אפילו במקום חשש סכנה. ופוק חזי כמה סכנות הסתכנו כל העולים לארץ ישראל בדורות הקודמים, כשהדרכים היו משובשות בגייסות, ואת הים הגדול עברו בספינות רעועות, ולא נמנעו מלעשות כן מפני חשש פקו"נ⁶.

ואם ישאל השואל, הרי לא מצינו מצוה להסתכן אלא בשלש העבירות החמורות ע"ז ג"ע ושפ"ד⁷, ואילו לפי המנחת חינוך היתה הגמרא צריכה להזכיר מצוות נוספות כגון מחית עמלק ושיבת הארץ?

ונראה לתרץ בשני אופנים:

א. הגמרא שאמרה "**כל עבירות שבתורה** אם אומרים לאדם עבוד ואל תהרג יעבר ואל יהרג" התייחסה למצוות **אישיות** המוטלות על כל יחיד ויחיד. כל המצוות האלו אינן עומדות בפני פקו"נ, חוץ משלש. אולם מצוה ציבורית שאני, מצוה כזאת מוטלת על הכלל

5. עיין בדברי הגר"ש גורן בספרו "תורת המועדים" ובדברי הגר"מ אהרנברג ב"שנה בשנה" תש"ל.
6. עי' שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רפ"ח והביא ראייה מר' זירא סוף כתובות, אך בנו בשו"ת הרשב"ש סי' ב' כתב שאין להסתכן כדי לקיים מצוות ישיבת א"י. ועי' להלן סי' י"א.
- בתוס' כתובות (ק"י: ד"ה הוא) כתבו שחובת הכפיה של אחד מבני הזוג לעלות לא"י אינה נוהגת בזה"ז "דאיכא סכנת דרכים". המהרי"ט (בחלק י"ד סי' כ"ח) טוען על דברי התוספות שאינם מבעלי התוספות, אולם הוא מתייחס בעיקר להמשך הדברים האמורים שם בשם רבינו חיים, אך הנימוק של סכנת דרכים הובא גם בסוף הגהות המרדכי על מס' כתובות. יתכן שגם לדעה זו הכוונה היא רק שאין בן זוג אחד יכול לכפות את חברו להסתכן, שאע"פ שההלכה מתירה את ההסתכנות לא כל אדם יכול להתגבר על תחושת פחדו הטבעית ואין לבוא אליו בטרוניות. ודוגמא לזה מה שכתב הרמב"ם (בהל' יסוה"ת פ"ה ה"ד ובמאמר קידוש ה') שכל מי שלא קיים מצוות קידוש ה' ועבר על אחת העבירות באונס אין מענישים אותו ואינו נחשב לא לפושע ולא לרשע ולא נפסל לעדות משום כך (ועיין י"ד קי"ט ט'), אך אין כונת התוספות לומר שחשש הסכנה פוטר מקיום מצוות ישובה הארץ. ועוד, יש להבחין בין יחיד לציבור לענין זה, עיין להלן.
7. סנהדרין ע"ד. ועיין קידושין ל"ד, אין למדין מן הכללות אפי' כשנאמר בהן חוץ.

כולו ואין חשש סכנה הנשקף ליחידים מבטל את המצוה מהכלל. כי הגוף המחויב במצוה שהוא הציבור כולו, אינו עומד בסכנה⁸ (לפי"ז יתכן, שאם תשתקף חלילה סכנה לכלל ישראל, לא תעמוד מצות הורשת הארץ בפני פק"נ. ומסתבר שהעם היושב בציון יחשב ככל ישראל לענין זה⁹. יתירה מזאת, מסתבר שאם חלק גדול מהעם ימצא בסכנה חמורה, אין חובת הסתכנות במקרה כזה).

ד. הסבר נוסף

ב. הסבר נוסף לכך שמצות הורשת הארץ אינה נדחית מפני חשש פק"נ של יחידים יש לומר עפ"י הסבורים שאסור לאדם להציל את עצמו בממון חבירו, אפילו כשדעתו לשלם¹⁰.

וקשה, מדוע לא ידחה איסור גזל מפני פקוח נפש ככל העבירות שבתורה? וההסבר המתקבל הוא שאיסור גזל נובע מהבעלות הממונית של הזולת. בעלות ממונית זו היא **מציאות** הקודמת לאיסור והיא גורמת לו. לכן אין מקום כלל לדון שאיסור גזל ידחה מפני פק"נ, כי לפני הדיון האיסורי קיימת מציאות, שלפיה הממון הוא של הזולת ואין לאחר שום זכות, לא משפטית ולא מוסרית, לגעת בו. הוא כאילו **אינו קיים כלל במציאות** עבור אדם אחר, זולת הבעלים¹¹.

ובזה יש להסביר את סברת הרדב"ז בתשובותיו¹² שפוטר אדם מלסכן אבר מאבריו כדי להציל משהו אחר הנמצא בסכנה, אע"פ שודאי מוציא מכלל ספק, אלא שבעלות האדם על גופו היא מציאות קדם איסורית יותר מבעלותו על ממונו. ואפילו לדעת הגרש"י ז"ל (לאור ההלכה, משפט שילוק) שהוכיח שאין האדם בעלים על גופו, מ"מ בודאי גופו מופקד בידו והוא ברשותו ואין לאף אדם אחר זכות על גופו. ולכן אפילו הסבורים שאדם רשאי להציל את עצמו בממון חבירו בודאי יודו שאינו רשאי להציל את עצמו **בגופו** של חבירו, כי גופו של המציל כאילו לא קיים כלל במציאות כלפי הניצול ואין לו כל זכויות או תביעות לגוף זולתו.

בעלותה של אומה על ארצה נראית לענ"ד מציאות טבעית וברורה לא פחות מבעלותו של אדם על גופו, ולא יכול להתעורר כלל דיון על ויתור של עם על חלק מארצו כדי להציל משהו מסכנה. כי בעלות העם על ארצו, בפרט בארץ ישראל

8. עיין ארץ-חמדה מהדו"ק למו"ר הגר"ש ישראלי עמ' מ"ו. ועי' להלן סי' י"ט.
9. עיין הוריות ג'. ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ-ישראל.
10. רש"י ב"ק ס': ד"ה ויצילה והראב"ד בשיטה מקובצת לב"ק דף ק"ז: ודף פ"א.
11. עיין שערי-ישר להגר"ש שקאפ שער ה' פרק א'. ועמוד-הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי עמ' קפ"ב. ובשעורי הגר"ש שקאפ לנדרים סי' א' שאין עשה בין אדם למקום דוחה גזל.
12. ח"ג סי' תרכ"ה, הובאו דבריו בפתחי-תשובה י"ד סי' קנ"ז, ט"ו. עיי"ש שכתב שלא תיתכן סתירה בין התורה לבין השכל הישר.

שהובטחה לעם ישראל מפי הגבורה, היא חלק בלתי נפרד ממהותו של הכלל ואין לפרט זכות להציל את עצמו ע"י ויתור מצד הכלל על אבר חיוני¹³ מאברי מולדתו. ועוד, הגע בעצמך, הבא במחלת נדון על שם סופו, משום שירדה התורה לסוף דעתו, שאדם אינו מעמיד עצמו על ממונו ויודע הוא שאין אדם רואה שנוטלים ממונו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו, והתורה אמרה הבא להורגך השכם להורגו (סנהדרין ע"ב ע"א, רש"י שמות כ"ב א'). ואם אין לך דבר העומד בפני פקו"נ חוץ משלש העבירות החמורות, כיצד הרשתה התורה לאדם לעמוד על ממונו ומדוע מותר לו להסתכן עבור פכים קטנים, ולמה לא נאמר שמצות "וחי בהם" דורשת ויתור מצד בעל הממון לגנב כדי לא להסתכן עבור בצע כסף?¹⁴ אלא ע"כ התורה מכירה בזכותו הטבעית של אדם להגן על ממונו ולמנוע את גזילתו ממנו, אפילו כשנשקף חשש סכנה לחייו. (אולי באה כאן לידי ביטוי גישת הצדק המעמיקה של התורה בנגוד לותרנות הנוצרית, המעודדת את הפשע, ומרבה את האלימות המגבירה את הסכנה, בעוד שהענקת הזכות ע"י התורה לאדם לעמוד על זכותו הצודקת, גם אם היא כרוכה בסכנה, בסופו של חשבון היא ממעטת את סיכון החיים בחברה האנושית).

ואם בממון כך, על אחת כמה וכמה שלא יתכן להעלות על הדעת שאומה תותר על אדמתה בגלל איום שאויביה מאיימים עליה לקום עליה נפש. אפילו אדם פרטי הרוכש לו קרקע בספר, במקום שודדים ורוצחים אינו חייב להרתע מפני הסכנה, אומה שלמה על ערש מכורתה לא כל שכן?! (אלא אם כן צפויה סכנת הכחדה לשוב או לחלק גדול ממנו וכנ"ל).

עוד יש להוסיף בהקשר לכך, הנה מצינו שלידה נחשבת לסכנה אצל אשה, המצדיקה לחלל שבת עבורה (שבת קכ"ח וא"ח סי' ש"ל) ואעפ"כ לא מצינו שאשה תיאסר להתעבר מחמת סכנה הכרוכה בלידה, אלא אם כן יש סיבה נוספת המצדיקה זאת (כתובות ל"ט).

ובדומה לזה, ההפלגה בים והיציאה בשיירה במדבר נחשבים לסכנה (עי' או"ח סי' רמ"ח) והחוזר מהם מברך "הגומל". ובכל זאת לא מצינו שיאסר על אדם לעבור אורחות ימים או לצאת בשיירה לצורך פרנסתו, משום פקו"נ. על כרחנו לומר שזאת כונת הגמרא בצטטה את הפסוק "שומר ופתאים ה'"¹⁵, שכל שמנהג העולם להסתכן בכך אין כאן איסור, כל עוד אדם נוהג כמנהג העולם. והנה כבר עמדו הפוסקים על בעיית חוקיותה של המלחמה, יש המכירים בחוקיותה ויש שאינם מכירים¹⁶, אלו ואלו מודים שמן המוסכמות והמקובלות

13. עיין "אורות" למרן הרב זצ"ל, ארץ-ישראל א' "ארץ ישראל היא חטיבה עצמותית קשורה בקשר חיים עם האומה".

14. כעין קושיא זו הקשה המגן אברהם בסי' שכ"ט על גויים הבאים בשבת על עסקי ממון. וכל קושיתו היא רק בגלל חילול שבת, אבל ביום חול פשיטא לו שאינו צריך לוותר על ממונו...

15. תהלים קט"ז, עיין כתובות ל"ט, ובקובץ שיעורים להר"א וסרמן שם קל"ו. ועיין שבת קכ"ט ב'.

16. עיין שו"ת דבר אברהם ח"א סי' י"א, בספר "לאור ההלכה" להגרש"י זווין עמ' י"ז-י"ח, ועמוד הימיני עמ' קפ"ג-קצ"ח.

בחברה האנושית שכל עם רשאי להגן על מולדתו מפני כיבושה ע"י זרים. ומאחר וכך מנהג העולם שאלת הסיכון לא קיימת עוד.

לסיכום יאמר, שהטענה שיש לוותר על שטחים מארצנו בגלל חשש סכנה ליחידים, לא זו בלבד שלא הוכחה מבחינת עצמה (כידוע יש הטוענים בדיוק להיפך שמסירת שטחים מארץ ישראל לשלטון ערבי רק תגביר את הסכנה למדינת-ישראל), אלא שהיא אינה עומדת בפני הבקורת ההלכתית וההגיון האנושי המקובל.

ה. גדרי פיקוח נפש

לצערנו, רבים משתבשים כאשר הם משתמשים בשם "פיקוח-נפש" כדי להצדיק נסיגה. לא זו בלבד שיש גם הסתברות הפוכה, שהנסיגה תחמיר את פיקוח הנפש של תושבי הארץ (וכבר נוכחנו לראות במו עינינו את מימושה של הסתברות נוראה זו...) אלא שעצם השימוש בטיעון זה אינו מוצדק בנ"ד.

כאשר יש סכנה ליחיד מותר גם לרבים לעבור עבירה ע"מ להצילו. בד"א, כאשר היחיד נמצא בסכנה לפנינו, והאיסור שהרבים צריכים לעבור עליו הוא איסור המוטל עליהם כיחידים, כגון חילול שבת וכדו'. יתירה מזאת, גם אשר נשקפת סכנה הסתברותית ודאית ליחידים מתוך ציבור גדול מותר וצריך לעבור עבירה ע"מ להציל את אותם יחידים בסכנה. דוגמא לכך היא תי' התוס' בסנהדרין (כ"ו א' ד"ה משרבו) על הכרזתו של ר' ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, שמכיון שהמלך דורש מהם מס ואינם יכולים לפורעו הם עלולים למות בתפיסה. ואין כונתם לומר שהמלך ישליך את כולם לתפיסה וכולם ימותו שם. אלא יש חשש סביר שחלק יושלכו לתפיסה. ויש הסתברות שחלק מהכלואים ימותו בתפיסה. לכן התיר ר' ינאי לכולם לזרוע בשביעית כדי שלא יימצאו כאלו שאינם יכולים לשלם את המס ועלולים למות כתוצאה מכך (עיין אוצרות יוסף להר"י ענגיל ושו"ת בן פורת ח"ב סי' י'). וזאת היא גם סברתם של הגאונים המובאת בחי' הרשב"א לשבת מ"ב א' שכיבוי גחלת ברה"ר מותר מכיון שדרכו להזיק לרבים ניזוקין בו, כסכנת נפשות חשיב. כלומר, בציבור גדול גם נזק עלול להביא לחלק מהציבור סכנת נפשות ממש.

מאידך, כאשר אנו עוסקים במצוה של רבים, כגון ישוב ארץ ישראל (שלפי הרמב"ן זוהי מצוה המוטלת בעיקר על הציבור, ורק מכח חיוב הציבור חייב גם כל יחיד בישוב הארץ) גדרי פיקוח"נ הם ציבוריים ולא אישיים. ולכן רק כאשר כל הציבור או חלק גדול ממנו נמצא בסכנה הוא פטור מקיום מצוות, אך כאשר ישנה סכנה רק ליחידים מן הציבור אין הציבור נפטר ממצוה המוטלת עליו בגלל חשש לסיכונם של יחידים. וזה גם ההסבר להיתר הסיכון במלחמה. ולכן אפי' אם נאמר שמצות ישוב ארץ ישראל אינה כוללת בהכרח גם מלחמה, מכיון שהמצוה היא ציבורית אין הציבור נפטר ממנה בגלל חשש ליחידים¹⁷.

ומכאן יש להעיר על שמועה בשם הגר"ח מבריסק שלפיה הוא התבטא שאם לצורך ביאת מלך המשיח יסתכן יהודי אחד(!) עדיף שלא יבוא כלל! אין מקור מבוסס לשמועה זו וגם לא מסתבר לומר כן בשם גאון כר' חיים מבריסק. מצות מינוי מלך היא מצוה ציבורית, ובמלך המשיח המדובר במצוה **כלל אנושית**, שהרי כל העולם יכיר בו, היתכן לומר שבגלל סיכוננו של יחיד יתבטל הכלל כולו ממצוה גדולה זו?!
 מה גם שמלך המשיח ילחם גם מלחמות (רמב"ם הל' מלכים פי"א) והרי במלחמה כולם מודים שתיתכן סכנה ליחידים!

לא מסתבר איפוא לטעון טענת סיכון של יחידים כשהמדובר במצוה ציבורית. וכן היא גם דרך העולם. איננו נמנעים מלנסוע ברכב ממונע בגלל חשש רחוק לתאונה, אע"פ שלפי הסטיסטיקה אין לצערנו יום אחד(!) בלי הרוג אחד לפחות. ואם דרך העולם היא כך לא תהא כוהנת כפונדקאית, וק"ו במצוה כללית ודאי שאין על הציבור להתחשב בסיכונם של יחידים.

ו. כיבוש מדיני מהו?

נותר לנו לברר מה דינו של כיבוש פוליטי, שאינו כרוך בהפקעת הבעלות של התושבים מאדמותיהם (כאופיו של השלטון הישראלי כיום ביש"ט), האם מקיימים בו לפי דעת הרמב"ן את מצות ישוב הארץ? שאם לא, אין איסור בהחזרת השטחים לידי שלטון נוכרי. לכאורה ניתן להביא ראיה ששלטון פוליטי בלבד ללא בעלות ממשית על הקרקע אין לו משמעות הלכתית, מהנהוג הקיים ע"י הרבנות הראשית לישראל להמשיך בהיתר המכירה לגוי בשנת השמיטה גם אחרי קום המדינה. כידוע מערער הגר"ש גורן (תורת המועדים) על היתר המכירה כיום, משום שהשלטון המרכזי במדינה הוא יהודי לכן לא מועילה מכירת הקרקעות כי כפיפותו לשלטון היהודי גורמת לכך שהבעלות על הקרקע תחשב **לישראלית** וחיובה של הקרקע במצות השמיטה במקומו עומד. טענה זו מסתמכת על תוספות במס' קידושין¹⁷ שכתבו שיהודי שיש לו קרקע, כשהשלטון המרכזי הוא נוכרי, נחשבת הקרקע לקרקע של גוי והיא פטורה מתרו"מ, משום ששיעבוד הקרקע לשלטון הנוכרי מקנה ליהודי מעמד כשל אריס בלבד ולא של בעלים גמורים. מנהגה של הרבנות הראשית להמשיך בהיתר המכירה גם כיום אינו מתחשב

17. ל"ו, ד"ה ערלה ועיין ב"ב נ"ה. ועיין אור-שמח, הל' שכנים פ"ד שבמצב כזה הגוי והיהודי נחשבים לשותפים ורק בחו"ל שותפות גוי פוטרת ולא בארץ-ישראל. הגר"ש גורן מנסה להצדיק את מנהג הרבנות הראשית ע"י הבחנה בין שלטון נוכרי בחו"ל לבין שלטון ישראל בא"י לפי הר"ן בנדרים כ"ח. שלמלך ישראל בא"י אין דינא דמלכותא דינא אלא כל ישראל שותפין בארץ ואין המלך יכול לגרשנו ממנה, ומשום כך אין שלטונו מפקיע את הבעלות הממונית האישית. ודבריו מוקשים, בשלמא יהודי אינו משועבד למלך עד כדי כך שנוכל לומר שאין ליהודי בעלות על הקרקע אלא למלך, אבל גוי הקונה קרקע בארץ בודאי משתעבד לשלטון הישראלי ויש בכחו של השלטון להפקיע את הגוי מבעלותו על הקרקע וא"כ מה הועילה המכירה לגוי? וצ"ע. אלא ע"כ כמו שכתבנו. ועיין כרם ציון השלם, אוצר השביעית עמ' ל"ד, מאמר הגר"ש פ"פ פרנק שכיון לדעתו.

כנראה בטענה זו ואין אנו מתחשבים בשלטון המרכזי אלא רק בבעלות הממונית הממשית על הקרקע, וא"כ השלטון היהודי על השטחים המשוחררים, ללא הפקעת הבעלות הנוכרית מהקרקעות, הוא איפוא חסר תוקף ומילא אין איסור גם בהפקעת השלטון הישראלי והמרתו בשלטון נוכרי.

אולם לאחר העיון נראה לענ"ד שאין מנהג המכירה ראיה לענינו. מבחינה עקרונית אין ספק בכך שלשלטון מדיני יש **סמכות** להפקיע בעלות פרטית מקרקעותיהם של התושבים, והעובדה שהוא אינו משתמש בה תמיד ומפעילה **למעשה** אינה גורעת מעצם כחו וסמכותו. אמנם למעשה שונה התנהגותו של השלטון בימינו מהתנהגותו בימי קדם, ולכן למתירים למכור לנוכרי את הקרקעות לפני השביעית יש על מה לסמוך, כי כל עוד השלטון המרכזי נהג בליברליות כלפי אזרחיו יש קנין לגוי כדי להפקיע את הקרקע מחיובה בשמיטה. אך לו היה רוצה יכול היה השלטון המרכזי ליטול את כל מלוא סמכויותיו בדין גם היום, ולראות את עצמו כבעליה הממונים של כל אדמת הארץ. מסתבר איפוא שגם בעלות חלקית יש בה לפחות קיום **חלק** ממצות ישוב הארץ לפי הרמב"ן, על אחת כמה וכמה שבעלות חלקית זו כוללת בתוכה **זכות בכח** לבעלות מלאה. (מה גם שישנם שחיי קרקע נרחבים בהרים ובמדבריות שבודאי אין להם בעלות פרטית והם נמצאים למעשה בבעלותה של המדינה, גם אם רשמית לא הוחל עליהם חוק מדינה).

ומצינו לאחד מגדולי הפוסקים, בעל ה"ישועות מלכו"¹⁸ שדן בכעין בעייתנו מנקודת ראות הפוכה. רקע בעייתו היה ההתיישבות בארץ בתחילת דרכה, האם מקיימים בכך את מצות ישוב הארץ לפי הרמב"ן, או שמא יוצאים ידי חובת המצווה רק בריבונות מדינית שלמה על הארץ. וזו תמצית דבריו:

"אמנם גם לפי דעת הרמב"ן שחשב זאת למצות עשה מ"מ בעיקר המצוה אינו אלא הירושה והישיבה **כאדם העושה בתוך שלו** לכבוש ארץ ישראל שתהיה תחת ירושתנו לא על ביאה ריקנית של עתה. וכבר המשילו האחרונים למ"ע של אכילת מצוה, כי עיקר המצוה היא האכילה, ולקיחת החטים לשם מצוה ואפיה והלישה אינם גמר מצוה, ומ"מ **בודאי מצוה גדולה היא...** כי **הקיבוץ הוא אתחלתא דגאולה...**"

לדעת ר' יהושע מקוטנא עיקר המצוה, לדעת הרמב"ן מתקיימת ע"י ריבונות ממלכתית, נוסף לבעלות הממונית על הקרקע, אך גם בבעלות הממונית עצמה מתקיימת המצוה בצורה חלקית (ואולי דומה הדבר לחצי שיעור שיש בו צד מצוה) ויש לראות בה "אתחלתא דגאולה". א"כ קל וחומר לבעיה שלפנינו, ששלטון מדיני קיים ב"ה על רוב ארץ ישראל המערבית ורק חסרה בעלות ממונית והתיישבות אישית, בודאי יש לראות בכך קיום מצוה באופן חלקי ו"אתחלתא דגאולה" וכל נסיגה יש בה ביטול המצוה החלקית ומיעוט גאולה. ועיין ארץ חמדה למר"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל.

18. ישועות מלכו י"ד סי' ס"ו ועיין קובץ תושבע"פ כרך י"ב, הוצאת מוסד הרב קוק, בהרצאתו של מו"ר הרמ"צ נריה עמ' ק"ח-ק"ט ושם עמ' קי"ג.

ז. איסור הנסיגה לדעת הרמב"ם

הרמב"ם לא הגדיר את מצות ישוב ארץ ישראל כהרמב"ן ולא מנה אותה כמצות עשה ממנין המצוות, אך יש להוכיח שגם לדעתו אסורה הנסיגה משטחי ארץ ישראל, אם כי מטעמים אחרים. וכך פסק הרמב"ם¹⁹:

"הלוקח בית בארץ ישראל מן הנכרי מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר בשבת. שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדבריהם, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה".

מדברי הרמב"ם מתבאר שמצות ישוב ארץ ישראל מחייבת בעלות ישראלית בלעדית על הקרקע ומצוה זו של הוצאת קרקע מידי נכרים והעברתה לישראל חמורה מכל מצוה אחרת עד שהתירוה אפילו בשבת. אלא שדברי הרמב"ם טעונים הסבר, אם הוא אינו מונה את מצות כיבוש הארץ והורשתה מן הנוכרים כמ"ע מתר"ג המצוות, כהרמב"ן, מדוע חמורה כל כך מצוה זו של רכישת הקרקע מן הנוכרים, לדעתו? כנראה שנימוקו עמו, ודבריו עשירים במקום אחר²⁰:

"בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכו"ם בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה – לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות בני נח. שנאמר (שמות כ"ג ל"ג): לא ישבו בארצך"²¹.

ועדיין הדברים צריכים עיון. שלפי הסבר זה הנימוק לחשיבותה של העברת הקרקע מיד נכרי לידי ישראל הוא האיסור של "לא ישבו בארצך" ואילו הגמרא והרמב"ם נקטו את הנימוק של ישוב ארץ ישראל? ויש להסביר זאת ע"י שיטתו של הרמב"ם ביחס למצות ישוב ארץ ישראל.

אף שלא מנאה במנין המצוות היא נחשבת בעינינו כאחת המצוות החשובות ביותר (ע"י ה' מלכים פ"ה). ומקובל ההסבר שלדעת הרמב"ם מצות ישיבת בארץ אינה תכלית לעצמה, אלא **אמצעי** לתועלות רוחניות אחרות, כגון קיום המצוות התלויות בארץ, ושישיבתה מכפרת, וכל הדר בארץ דומה כמי שיש לו אלוה, וקיום מצוות הציבור כמינוי מלך, בנין ביהמ"ק, אפשרות הסמיכה, סמכות הסנהדרין וקידוש החודש. לכן יש לומר לדעתו שאחד התנאים להשגת התועלת הרוחנית משיבת הארץ במילואה הוא מניעת השתקעותם של עובדי ע"ז במקום מן המקומות בארץ²². וזו אולי כונת האבני-נזר (יר"ד) שדימה מצוה זו למקדש וכליו, אלא שהסבר זה כחו יפה רק לעובדי ע"ז, שרק להם אסור לתת, לדעת

19. הלכות שבת פ"ו ה"א ומקורו מס' גטין ח'.

20. הל' ע"ז פ"י הל' ו'. ועמדנו כבר על דברי הרמב"ם האלו ב"מורשה" א'. ע"י לעיל סי' ב'.

21. וכן הסביר את הרמב"ם הגר"מ אהרנברג ב"שנה שנה" תש"ל.

22. ואע"פ שהרמב"ם פסק (פ"ה מהל' מלכים, הל' י"ב) שלעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה נוכרים, כונתו רק לומר שסגולותיה הרוחניות של א"י, אפילו בעיר שרובה נוכרים עולות יחסית על כל מקום בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל, אבל התועלת הרוחנית **המלאה** מושגת גם בא"י רק כשאין בה עובדי ע"ז. מיהו הגירסא הנכונה ברמב"ם היא: עיר שרובה **גויים** (ולא עובדי ע"ז).

הרמב"ם, אפילו מעבר בארץ ישראל, אך היתר הקניה של קרקע בשבת חל על כל קרקע של נוכרי ולא דוקא של עובד ע"ז (עכ"פ לפי הגירסה שלפנינו ברמב"ם)?

אולם נראה אולי להוכיח מכאן כדעת הסוברים שאיסור "לא-תחנם" חל הן כלפי גויים עובדי ע"ז והן כלפי גויים אחרים²³ ולכן לדעת הרמב"ם התועלת העיקרית משיבת הארץ מושגת רק כשהבעלות הישראלית על ארץ ישראל היא שלמה ומוחלטת, וכל עוד יש קרקע בארץ ישראל הנמצאת בבעלות נוכרית יש פגם ביכולת יושבי הארץ להשיג את מלוא תועלתם הרוחנית משיבתם בה.

וכשם שרכישת קרקעות מידי הנוכרים בארץ ישראל היא מצוה מן החשובות ביותר, אפילו בתקופה בה השלטון בארץ הוא נוכרי (הרמב"ם לא חילק בין כשהשלטון הוא ישראלי לבין כשהשלטון הוא נכרי) מסתבר שהוא הדין להיפך, כשהשלטון בארץ הוא יהודי יש בעצם הריבונות מצוה. ואע"פ שמבחינה ממונית לא כל הקרקעות הן בבעלות ישראלית, לפחות חלק מן המצוה מתקיים בצורה זו. ועוד ששלטון ישראלי מונע את התרחבותו של הישוב הנוכרי בארץ ע"י מניעת הגירה נוכרית מהארצות השכנות לארץ ישראל, וכבר הסברנו לעיל שבכח יש לשלטון הישראלי סמכות להעביר את הבעלות על כל הקרקעות בארץ ישראל לידים יהודיות וכל אימת שירצה יוכל לעשות כן, לכן ויתור של השלטון הישראלי על שטחים בארץ ישראל יש בו משום ביטול מצות ישוב ארץ ישראל גם לדעת הרמב"ם.

ה. הגדרות מקילות באיסור לא תחנם

לאחר שביססנו את איסור הנסיגה, לדעת הרמב"ם, בעיקר על איסור לא תחנם, מן הראוי לעמוד על הגדרות מקילות שונות שהוזכרו בפוסקים ביחס לאיסור זה (בעיקר בהקשר עם היתר המכירה בשביעית) ולבדוק אם הן חלות גם על בעיתנו.

א. גוי שאינו עובד ע"ז, לדעת כמה מהפוסקים אינו בכלל איסור לא-תחנם ומותר למכור לו קרקע בארץ ישראל²⁴, ולדעתם אין איסור במסירת קרקע לנכרי שאינו עובד ע"ז, כגון מוסלמי, ולפיכך מותרת לכאורה מסירת שטחים בארץ ישראל לידי שלטון ערבי. אולם יש חולקים על דעה זו וסבורים שכל גוי בכלל האיסור (עי' ספר השמיטה עמ' ק"ט), והחזו"א (יר"ד סי' ס"ה, ג') כתב שגוי שיש לו דעות כוזבות גם אם הוא שומר ז' מצוות ב"נ מצד היושר, הריהו באיסור "לא תחנם". ומסתבר שמוסלמי שאינו מכיר בתורת משה כמקור סמכות, וק"ו אם הוא שונא ישראל, נחשב למי שדעותיו כוזבות.

23. עיין להלן מחלוקת פוסקים בשאלה זו. ויתכן אולי לומר שגם לסוברים שאיסור לא תחנם חל רק כלפי עובדי ע"ז מכל מקום כולם מודים שלכתחילה מן הראוי שכל אדמות הארץ יהיו בבעלות יהודית. (אלא שדוחק לומר כן שלכתחילה היא מצוה כה חשובה שמתירה שבות בשבת ואילו בדיעבד אין בה איסור כלל).

24. ר' יצחק אלחנן בהיתר שנתן לענין שביעית, הרב קוק במשפט כהן סי' ס"ג, ועיין בהערותיו של מו"ר הגרצ"י קוק שם.

וגם למתירים לא הוזכר היתר זה של מכירת קרקע לגוי שאינו עובד ע"ז אלא כסניף להיתרים אחרים מרווחים יותר, כגון המכירה לזמן מוגבל בלבד ועוד.

ב. **גוי שיש לו קרקע בארץ ישראל**, מכיון שיש לו כבר אחיזה בארץ אין במכירת קרקע נוספת משום איסור לא תחנם, שכן אין מכירה זו גורמת לו לחנייתו בקרקע שהיה גם בלאו הכי היתה לו כבר חניה בארץ. וכן משמע מהרמב"ם (הל' ע"ז פ"י ה"ד) שכתב: "חפני מה אין מוכרין להם במחובר? שאם לא יהיה להם קרקע תהא ישיבתם ארעי". כלומר, לא עצם המכירה אסורה אלא **תוצאותיה**, שבאמצעותה יש לגוי חניה בארץ²⁵. גם דעה זו אינה מוסכמת ויש האוסרים כל **תוספת** של חניה לגוי בארץ²⁶. מסתבר שגם המתירים לא התירו אלא תוספת **כמותית** של קרקע לגוי, אולם הענקת שלטון מדיני לגויים שיש להם קרקעות בארץ ישראל יש בה תוספת חיזוק **מהותית** לאחיזתם בארץ, וכן לא יעשה²⁷.

ג. **החזרת קרקע לנוכרי שהיה בעבר בעלים עליה** מותרת לדעת המהרש"א (חדושי הלכות גיטין מ"ז). אולם העירו על כך שדעה זו היתה דעת יחיד ויתכן שהמהרש"א לא התכוין להתיר אלא כשישיראלי קנה מגוי ע"מ למכור לו אח"כ בחזרה²⁸. אלא שלפי זה יוכל הטוען לטעון שמכיון שהמשלה לא סיפחה עדיין באופן רשמי את השטחים ששחררו במלחמת ששת הימים למדינת ישראל, ואדרבה נוצרה אפשרות החזרתם לערבים, אין איסור לא תחנם בהחזרה זו.

ונלע"ד לחלק בין קנין לכיבוש. קנין צריך כונה, כיבוש אינו צריך כונה, וקנינו מועיל מחמת עצמו ללא כונת קנין. וכבר הוכיח הגרצ"פ פרנק בענין דומה²⁹ שקנין כיבוש הוא קנין גמור, גם כשהמשלה מצהירה שכונתה להחזיר את מה שכבשה. מה גם שאין מדובר בכיבוש אמפריאליסטי, אלא בשחרור נחלת אבותינו.

ד. **כשהמטרה היא טובת ישראל** מותר למכור קרקע לגוי בארץ ישראל. משום שאיסור לא תחנם כולל גם את האיסור לתת להם מתנת חנם שפירושה עשיית חסד עם הגוי, אך כשהמעשה נעשה לטובת ישראל אין כאן חנינה עם הגוי. עפ"י סברה זו תירץ הר"ן (גיטין ל"ח) מקרים שבהם מצינו שהתירו לשחרר עבד כנעני, כגון ר' אליעזר ששחרר את עבדו להשלים מנין. כעין זה כתב הכפתור ופרח (פ"י) להתיר מכירת קרקע לגוי כשיהודי רוצה

25. שמן המור לר' מרדכי רובינא, רבה של חברון, י"ד ס' ד' (הובא בכרם-ציון השלם אוצר השביעית עמ' כ"ט), שבת-הארץ, מבוא פרק י"ב בשם הגר"ז שך, אך הרב זצ"ל חולק עליו עיי"ש. ועיין קובץ תושבע"פ כרך י"א, הוצאת מוסד הרב קוק בהוצאתו של הגר"ב זולטי.

26. שבת הארץ שם, ספר השמיטה עמ' ק"ח.

27. ראה הגר"ב זולטי בקובץ תושבע"פ, י"א, עמ' נ"ג.

28. עיין קרני-ראם על המהרש"א שם, וספר השמיטה שם.

29. לגבי תרו"מ בנכסי הנפקדים עיין כרם ציון השלם אוצר השביעית הר-צבי עמ' מ"ו.

להעתיק את מקום מושבו מעיר שכולה גויים לעיר שבה ישראלים ואין לו יהודי למכור לו את נחלתו. אך גם דעה זו אינה מוסכמת³⁰.

(אמנם עצם העלאת הטענה שהנסיגה היא "לטובת ישראל" יש בה הסתמכות על דעה פוליטית, שאינה מוסכמת על דעת כל המומחים והציבור. כידוע קיימת דעה הסוברת שכל נסיגה היא **לרעת** ישראל).

ה. **קרקע הנמצאת בבעלות גוי** מופקעת מחיובה במצוות התלויות בארץ, לדעת הכסף-משנה (הל' תרומות פ"א ה"י והל' כ'), ולפי"ז מסיק המנחת חינוך (מצ' צ"ד) שגם איסור לא-תחנם לא חל על קרקע כזאת. לדעה זו איסור לא-תחנם בקרקעות נכרים אינו מן התורה, וא"כ יש מקום מרווח יותר למצוא צדדי קולא בשאלה זו.

לפי קו מחשבה זו יש לומר שגם בקרקעות של יהודים אין איסור לא-תחנם כיום מן התורה, שהרי לדעת הרמב"ם³¹ חיוב הארץ במצוות התלויות בה כיום אינו אלא מדרבנן, משום שעלית עזרא לא היתה "ביאת כולכם" והארץ לא נתקדשה מן התורה.

הסברות שהובאו כאן מבוססות על ההנחה שמכיון שחלק מהמצוות התלויות בארץ אינו נוהג עתה מן התורה (יובל, שביעית, תרומות ומעשרות) פקעה קדושת הארץ ואין איסור לא תחנם על הקרקע כיום. הנחה זו אינה מוסכמת. גם אם חלק מהמצוות התלויות בארץ אינו נוהג עתה מן התורה, קדושת עזרא חלה **מן התורה** לגבי מצוות אחרות³². ר' איסר זלמן מלצר³³ מחדש שאפילו לגבי אותן מצוות שאין **חיובן** כיום מן התורה, משום שאין רוב ישראל על אדמתו — **קדושת הארץ** לגבי אותן מצוות חלה מן התורה. כתוצאה מקידוש עזרא, ולכשיבוא רוב ישראל לארצו לא יהיה צורך בקידוש נוסף והחיוב בכל אותן מצוות יחול מן התורה מאליו, על סמך קידושו של עזרא. וכן דעת בית הלוי (עי' לעיל סי' ד' הערה 9). אלא שהרב קוק (מבוא לשב"א סוף פ"ב) מעלה ספק חדש. שמכיון שהתורה הקדימה לצווי לא תחנם את התנאי "כי יביאך ה' א-לקיך אל הארץ..." (דברים ז' א') יתכן שמצוה זו תלויה בביאתו של רוב עם ישראל לארץ ישראל.

לסיכומו של ענין נראה שהפוסקים שהתירו את מכירת הקרקעות לנכרים בשמיטה לא הסתמכו על הסברות שהובאו לעיל אלא כסניף המצטרף לנימוקים ברורים יותר, כגון מכירה לזמן קצוב לבד. בעיקר יש להדגיש את גישתו של ר' מרדכי רובינא, רבה של חברון,

30. ספר השמיטה שם עפ"י פאת-השולחן סי' א' ס"ק מ'.

31. רמב"ם הל' תרומות פ"א הל"ו. ועיין שבת הארץ מבוא פרק י"ב.

32. עיין שבת הארץ שם, חידושי ר"ח הלוי הל' שמיטה ויובל פ"ב הט"ז. ועיין שבת הארץ פרק ט"ו שעצם קדושת הארץ אינה תלויה כלל במצוות התלויות בה.

33. אבן האזל הל' בית הבחירה פ"א, עיין קובץ תושבע"פ כרך י"א, הרצאת הגרש"י זווין עמ' כ"ד שהביא ראיה לסברה זו מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות ה"א) שכתב: "התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בא"י בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". כלומר שכיום אם יעלה רוב ישראל, אפילו אם לא יבנה המקדש יתחייבו בתרומה. (ולענ"ד אין זו ראיה. הרמב"ם קובע את העקרון שחיוב תרומה אינו תלוי בביהמ"ק ונפקא מינה לתקופת יהושע והשופטים וכן לימינו אם יצויר שיקדשו את הארץ לפני בנין ביהמ"ק).

שעליו הסתמכו הפוסקים בהיתר המכירה, לאיסור לא-תחנם. לדעתו האיסור לא במכירה עצמה, אלא **בתוצאותיה**, שעל ידה יתחזק מעמדו של הנוכרי בארץ ישראל. ולכן כשהמכירה נועדה למטרה הפוכה, **למנוע** את אחיזתו של הנוכרי בארץ המכירה מותרת. ואלו דבריו³⁴:
 "וברירא מילתא שאף גם זאת אם יוותר לו הישראל לשומר הגוי כל פירות שביעית... וכל איש הירא יברח וימנע מלקנות כרם בארץ הקדושה אם לא נעשה להם תיקון להצילו ממכשול באופן שע"י התיקון הלזה יהיה גורם ל**ישראל חניה בקרקע** בארץ ישראל טפי שיקנו כרמים בארץ דכגון דא מצוה כנודע".

לא רק שאין כל דמיון, איפוא, בין היתר המכירה בשביעית לנידון דידן, אלא שהדמיון הוא **הפוך**. בעייתנו עוסקת בחיזוק מעמדם של הנוכרים בארץ ובדחיקת רגליהם של ישראל מאדמתם חלילה, בעוד שכוננת המכירה לגוי בשביעית היא לדחוק את רגליהם של הנוכרים ולחזק את מעמדו של עם ישראל בארצו³⁵.

ט. עשרים עיר בגליל

יש הרוצים להביא ראיה משלמה המלך שמותר לסגת משטחים בארץ ישראל למטרות פוליטיות. המקור לכך הוא הפסוק במלכים (א' ט' י"א):

"אז יתן המלך שלמה לחירם עיר בארץ הגליל" על ראיה זו יש להעיר:

א. מהפסוק אין כל הוכחה ששלמה כדין עשה. אמנם חז"ל לא מונים עבירה זו בין העבירות המיוחסות לשלמה³⁶, כי יש מקום לפרש ששלמה לא נתן לבסוף את הערים לחירם, לפי המסופר בכתוב: "ויצא חירם מצר לדאות את הערים אשר נתן לו שלמה ולא ישרו בעיניו"³⁷.

ב. **הרלב"ג** מפרש: כבר נזכר בספר דברי-הימים (דבה"ב' ח' ב') כי חירם נתן גם כן לשלמה עיירות להושיב בהם את בני ישראל, וראוי להיות כן, **כי לא יתכן למלך למעט את ארץ ישראל**. בעקבות פירושו זה של הרלב"ג הסיק הרב ראובן כץ — רבה של פתח תקוה — שאין איסור לא תחנם כשהמדובר הוא בחילופי קרקעות בין ישראל לבין שכנותיה. עפ"י זה הוא מציע דרך שתאפשר מכירת קרקעות לנכרים בארץ ישראל תמורת חוק מקביל שיוחזק ע"י מדינות ערב, המאפשר רכישת קרקעות בארצותיהן ליהודים³⁸.

34. שו"ת שמן המור סי' ד'. (הקטע המצוטט לקוח מכרם ציון השלם, אוצר השביעית עמ' ל').

35. תיתכן אמנם אפשרות של **נסיגה טקטית**, דהיינו נסיגה שתאפשר לנו, בצורה סבירה ובעתיד הנראה לעין, ריבונות מחודשת על כל אדמתנו שבא"י, אם ע"י קניה או דרך אחרת.

36. סנהדרין כ"א: "שתי מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהן גדול העולם ועיי"ש ובמקומות אחרים על נישואיו עם בת פרעה.

37. מלכים א', ט' י"ב ובפירושי האברבנאל והמלבי"ם שם. ויש להביא ראיה לדבריהם מצורת העתיד של המלה "יתן" (בפס' י"א) שביקש לתת ולא נתן. ובדרשת חז"ל (שבת נ"ו): "אז יבנה שלמה במה לכמוש" (מ"א י"א, ז' שביקש לבנות ולא בנה).

38. התורה והמדינה, כרך ט"ג עמ' ל"ג. ויש לעיין לדבריו מה דינה של "הפרדת כוחות" הדדית,

אולם גם לדעה זו יש להתיר רק החלפת שטחים בין ישראל לבין שכנותיה. אך לא בנסיגה חד צדדית.

ג. **האברנאל** מפרש ששלמה לא העביר את עשרים הערים לשלטונו של חירם "ולא שיהיה אדון עליהם וישתעבדו בם ישראל הדדים בהם למלך צור, כי יהיה שלמה עובר בזה על מצות התורה..." כלומר לא היה כאן קנין הגוף אלא זכות לאכילת פירות בלבד, כהמשך להתחייבותו של שלמה לספק לחירם עשרים אלף כור מכולת לביתו ועשרים כור שמן כתית מדי שנה בשנה, תמורת הארזים והאומנים שסיפק חירם לשלמה³⁹.

ד. **התוספות** (יבמות כ"ג ע"א ד"ה ההוא) התקשו, כיצד בכלל כרת שלמה ברית עם חירם (מל"א ה' כ"ו) והרי התורה אסרה לכרות ברית עם גוי (דברים ז' ב')? אחד מתירוציהם הוא: שמא חירם מלך צור גר **תושב** היה. לפי השערה זו ניתן גם לישוב את נתינת הערים לחירם שגר תושב היה ואיסור לא תחנם לא חל כלפיו. וקצת הכרח לזה הוא משום שצור הינה חלק מארץ ישראל ואסור להושיב בארץ ישראל גויים, אלא גרים תושבים בלבד.

ה. **הגר"ב ז'ולטי** — חבר ביה"ד הגדול — מיישב את בעיתנו עפ"י חידוש שחידש שאין איסור לא-תחנם חל על גוי הדר בחו"ל, משום שאז אין מכירת הקרקע גורמת לו לחנות בארץ. ומכיון שחירם דר בצור לא היה איסור במסירת הערים לשלטונו. (לפי זה צריכים אנו להניח שתושבי הערים נשארו יהודים ולא היתה לחירם זכות להושיב בהם תושבים נוכרים. אולם הנחתו שצור היא בחו"ל צ"ע משר"ת מהר"ט ח"א סי' פ"ד שצור היא בארץ ישראל).

לסיכום, לדעת המפרשים שהבאנו אין לפרש את הפסוק כפשוטו, ששלמה ויתר על בעלותו של עם ישראל על עשרים הערים בגליל בגלל שיקולים פוליטיים. היתה שם סיבה מיוחדת שהצדיקה את המעשה וזו אינה קיימת אצלנו.

י. יהרג ואל יעבור

לאחרונה התפרסם בשם מו"ר הגרצ"י קוק (שליט"א) זצ"ל נימוק חדש לאסור את הנסיגה משטחי א"י שבידינו, אפילו כשהדבר כרוך בפיקוח נפש. הנימוק הוא שהאיסור של עזיבת שליטתנו על ארץ ישראל כיום הוא **כשעת השמד** המחייבת מסירות נפש אפילו על ערקתא דמסאנא (סנהדרין ע"ד ע"ב).

טענה זו טעונה הסבר. החובה למסור את הנפש מצטמצמת לפי ההלכה לשני סוגים של מקרים. האחד, בעבירה חמורה, כגון ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים. והשני בשעת השמד, כשכופין יהודי לעבור על אחת ממצוות התורה. במקרה זה החובה למסור את הנפש היא אפילו על "ערקתא דמסאנא". בסוג האחרון, במצות קדוש ה' בשעת השמד, החובה למסור את הנפש היא רק כשהגוי רוצה להעביר את היהודי על דתו. אבל כשהוא

כשהמדובר הוא לא במתן אפשרות הדדית לרכישת קרקעות, אלא להיפך, בויתור על בעלות תמורת ויתור מקביל.

39. עיין מלכים א', ה', כ"ה. בדרך זו פירש גם הגר"ד פרידמן שאילת דוד, קונטרס השביעית.

דורש מהיהודי לעבור עבירה לצורך הנאתו של הגוי אין כאן קידוש ה' ואין חובה למסור את הנפש. בסוג הראשון, בעבירות החמורות, החובה למסור את הנפש קיימת גם כשאינן העבירה נעשית למטרה עקרונית, אלא אפילו לצורך הנאה מסוימת, או משום חומרת העבירה, או משום שהתורה אסרה לעבור עבירות אלו לא רק בגלל המעשה לכשעצמו, אלא גם בכלל ההנאה הנגרמת לאדם מהן⁴⁰.

לכאורה, בדרישתם של הערבים מישראל לוותר על שטחים מארץ ישראל אין אחד משני הנימוקים האמורים, המחייבים את מסירות הנפש. ישיבת ארץ ישראל אינה משלש העבירות החמורות, ואין כאן שעת השמד, שהרי הערבים לצורך הנאת עצמם מתכוונים.

אולם למי שמעמיק חקר בשורשו של המאבק החמור והממושך שבינינו לבין הערבים על ארץ-ישראל אינו יכול להתרשם אחרת אלא שענין זה הוא בציפור נפשה של האומה בשעה גורלית זו ואפשר לראותו כשעת שמד שנושאה הוא עקרוני ולא אינטרסנטי בלבד. באשר לחומרתה של העבירה הרי כבר חז"ל השווה לעבודה זרה⁴¹. (שנאמר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים"). דבר זה אולי יסביר לנו דבר שעמדנו עליו כבר לעיל מדוע הרשו יהודים לעצמם להסתכן בעלייתם לארץ ישראל כי כל הדר בחו"ל דומה לעובד ע"ז ולכן הוא רשאי להסתכן ולעלות לארץ ישראל. אמנם אין המדובר בנ"ד בירידה מהארץ, וכן דוחק לומר שישבת חו"ל, אף שהשוותה לע"ז, דין ע"ז ניתן לה לענין ייהרג ואל יעבור. אך בעומק הדברים יש מקום לראות את הנסיגה משטחים בארץ ישראל כרפיון אמונה. בפרט אמורים הדברים לדורנו, דור של משברים ומבוכה, שאצל מרבית מבני העם זיקתם היחידה לעמם ולתורתם תלויה ועומדת על בסיס אחד בלבד, שהוא: ארץ-ישראל, וכל ערעור מעמדו של עם ישראל בארצו צופן בחובו סכנה חמורה ביותר לקיומו הרוחני של העם שיש לראותו כעקירת התורה כולה חלילה⁴².

וכן לגבי הסוג השני, של קידוש ה' בשעת שמד. חלק ניכר מיחסם של הערבים במדינות ערב למדינת ישראל אינו מבוסס על אינטרס ממשי אלא על שנאת-ישראל הניזונה בין השאר ממסורת דתית ארוכה. האיסלאם כדת טוטליטרית אינו יכול להכיר בצדקת קיומו של עם ישראל, מה גם שהוא המקור ממנו יונק האיסלאם בתחילת התפתחותו, ותסביך הכפירה באבהות, המוכר לנו היטב בפסיכולוגיה של היחיד והציבור, מעמיק את גורם

40. עיין שו"ע יו"ד סי' קנ"ו ס"א ובביאור הגר"א ס"ק י"ב.

41. עיין בפירושו של הרמב"ן על התורה במקומות רבים ובעיקר בויקרא י"ח, כ"ה.

42. כאן כנראה המפתח להבנת עמדתו העקרונית של מרן הרב קוק זצ"ל ביחס לבעיות ההלכתיות, הרעיוניות והמעשיות שהתעוררו עם העליה לארץ וההתישבות בה בדורות האחרונים. כגון, החשש מפני ירידה רוחנית בעקבות העתקת המקום ושינויי התנאים, בעית ההשתתפות בבנין הארץ עם יהודים הרחוקים מדקדוק בקיום המצוות, היחס שבין מצות ישוב הארץ למצוות התלויות בארץ ואחרות, ועוד.

[אם כי יש להעיר שחלה ירידה משמעותית בזיקת חלק מעם ישראל לארצו בדור האחרון עד כדי כך שהדגשת זיקה זו יוצרת אצלו ריאקציה, והדבר מחייב בדיקה מחודשת של הנושא.]

השנאה ומחריף אותו. לא אחת שומעים אנו על "ג'האד" (מלחמת דת) של האיסלאם נגד היהדות ועל הצעות לפתרון הסכסוך היהודי-ערבי ע"י הקמת "מדינה חילונית". יש כאן איפוא בין השאר, גם סכסוך דתי המקנה לבעיה שלפנינו מימד של קידוש ה' ששיקול של פיקוח נפש אינו עומד בפניה.

יתכן שלפולשתינאים יש אינטרס ממשי בארץ ישראל ולגבם קיים השיקול של "הנאת עצמן" וא"כ אין כאן בעיה של קידוש ה' המחייבת את מסירות הנפש. אולם, כידוע, נטוש ויכוח ציבורי גדול אם יש להכיר בישות הפולשתינאית אם לאו. השוללים ישות זו סבורים שהיא אינה אלא פיקציה פוליטית מלאכותית שנוצרה לצורך העמקת הסכסוך הישראלי-ערבי. רובם של הפולשתינאים התלקטו לכאן רק בדורות האחרונים עם גבור העליה היהודית לארץ ישראל, שהביאה עמה התפתחות כלכלית וישובית. לרובם אין זיקה לאומית עצמאית, ודובריהם לא נבחרו מעולם בבחירות חוקיות ודמוקרטיות המאפשרות להם ליצג ישות כל שהיא. יתכן שרבים מהם היו מוכנים להכיר בשלטון ישראלי על הארץ, המאפשר להם חיי רווחה נוחים ומפותחים יותר. אם כי הימשכותו של הסכסוך מפתחת תודעה לאומית. עם זאת, האלמנט הדתי תופס מקום מרכזי ומעמיק את העימות.

שבים אנו איפוא להגדרת הסכסוך, כסכסוך עקרוני-אידיאלי שאין לערבים ממנו תועלת חומרית ומשום כך יש לראות בו קידוש ה' לכל דבר.

ועיין משפט כהן סי' קמ"ה שאם האינטרס של הגוי אינו צדדי לעבירה, אלא הוא עצמו העבירה, חובה למסור את הנפש. אף כאן האינטרס הערבי בארץ ישראל הוא מסירת הבעלות על הארץ לידיהם, אין זה אינטרס צדדי, אלא הוא עצמו העבירה.

יא. הירא ורך הלבב

דבר מוסכם הוא שמלחמתנו כיום מלחמת מצוה היא, אם לדעת הרמב"ן משום מצות ישיבת הארץ ואם לדעת הרמב"ם משום שהיא באה להושיע את ישראל מיד צר (הל' מלכים פ"ה ה"א). בין למר ובין למר חלה עלינו המצוה שצטוינו בשעת מלחמה: "אל ירך לבבכם אל תיראו ולא תחפזו ואל תערכו מפניהם" (דברים כ' ג).

אמנם נחלקו הראשונים בפירושו של פסוק זה. לדעת הרמב"ם (סה"מ ל"ת נ"ח, והל' מלכים פ"ז הט"ז) זוהי מצוה, אך לדעת הרמב"ן⁴³ אין כאן מצוה אלא הבטחה, וא"כ לדעתו מותר להתירא מפני האויב, לכאורה. אולם נראה שאפילו לדעת הרמב"ן יש איסור להתירא ולפחד. הרי התורה עומדת ומצוה את הכהן, משוח המלחמה, לעמוד לפני היציאה לקרב ולעודד את רוח העם שאין לו ממה לירא ולחוש. וכן ציוותה התורה להעמיד שוטרים ולהחזיר את כל הירא ורך הלבב מעורכי המלחמה "ולא ימס את לבב אחיו כלבבו"⁴⁴. על

43. בהשגותיו לספר המצוות שם. מיהו בפירושו לתורה דברים כ', ז' פירש פסוק זה כאזהרה וכהרמב"ם וכן במדבר י"ד, א'.

44. דברים כ', ח'. ועיין השגת הרמב"ן בספר המצוות שם. ובפירוש הרמב"ן על התורה כאן הביא את

כרחק לומר שאין כאן מחלוקת כלל באיסור הפחד, אלא שלדעת הרמב"ן התורה לא צייתה את האדם הפרטי שלא יפחד, כי אי אפשר למנוע אינסטינקטים הפועלים באופן ספונטני ללא שליטת האדם עליהם, ניתן רק לצוות על האמצעים שיש לנקוט בהם למנוע את הפחד. לכן לדעתו עיקר המצוה מוטלת על הציבור ומוסדותיו למנוע את אנשי המלחמה מכל פחד שהוא, אם ע"י מינוי משוח מלחמה, שמחובתו לעודד את העם ולהבטיח שאם יבטחו בה' לא יאונה להם רע, ואם ע"י מינוי שוטרים שתפקידם להרחיק את הפחדנים מן החזית. גם הרמב"ם חש כנראה בטענה זו שאין אפשרות לצוות על אינסטינקטים טבעיים ומשום כך דקדק בלשונו וכתב⁴⁵:

"וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל את עצמו עובר בלא תעשה". כלומר, הפחד הטבעי לכשעצמו לא נחשב עדיין לעבירה, אך כשהאדם לא זו בלבד שלא מנסה להתגבר על פחדו אלא שהוא חושב ומהרהר ומבהיל את עצמו גם הפחד הטבעי נחשב לאיסור.

במקום אחר (סה"מ ל"ח נ"ח) אומר הרמב"ם שעל איסור זה עובר "כל מי שישוג אחור ויברח", משמעות הדברים מורה אמנם על בריחה מן המערכה מתוך פחד ולא על נסיגה מתוכננת על סמך החלטה מיושבת. אולם כפי שראינו נוסף למצוה האישית לחיילים לא

פירוש הבה"ג שפירש פסוק זה כאזהרה. ובהשגותיו לספר המצוות בסוף מצות ל"ח (מצוה י') מנה לאו זה בין הלאוין לדעתו.

45. הל' מלכים פ"ז ט"ז, וכן דייק מלשונו הגר"פ פרלא בספר המצוות לרס"ג (ל"ח קכ"ח). ענין זה שאין התורה מצוה על רגשות טבעיים בא לידי ביטוי בכמה מקומות ע"י רבותינו. כגון בפירושם למצות "ואהבת לרעך כמוך" שאמרו: "מאי דעלך סאני לחברך לא תעביד" (שבת ל"א), שלא התכוונו לצמצם בכך את מצות התורה, אלא אדרבה, מכיון שלא נתן לצוות על רגשי אהבה תורגמו הדברים לשפת המעשה המחייבת. וכן מצות "ואהבת את ה' א-לקיך" נתפרשה על ידיהם שיהא שם שמים מתאהב על ידך (יומא פ"ו) או לחובת מסירות הנפש בשלש העבירות החמורות (פסחים כ"ה). מאידך מצות "לא תשנא את אחיך בלבבך" נתפרשה על ידיהם שבשנאה **שבלב** הכתוב מדבר (ערכין ט"ז), מיהו, עיין פירוש הרמב"ן על התורה (ויקרא י"ט, י"ז) שהכונה היא שלא יכבוש האדם את השנאה בלבו אלא יוכיח את עמיתו למה עשה לו כך וכך. וכן מלבי"ם סוף פ' כי תצא שאין אפשרות לחייב על השכחה, לכן יש חובה להזכיר בפה. והנה הרמב"ם (בפ"א מהל' גזילה ה"ט) כתב שכל החומד רכוש חבירו והפציר בו עד שלקחו ממנו עובר בלא תחמוד אך אינו לוקה משום שאין כאן מעשה. כלומר, לדעתו עצם החמדה הוא האיסור אלא שהתנאי לגמר העבירה הוא הוצאתה לפועל. ז"א שהתורה אמנם מצוה על רגשות טבעיים, אלא שכל עוד התגבר האדם על רגשותיו ולא הוציאם לפועל לא עבר עבירה (ועיין שמונה פרקים להרמב"ם פ"ו על החסיד ועל הכובש את יצרו). ולפי"ז גם את מצות "לא תירא מהם" ניתן לפרש באופן דומה, שהנבהל עובר רק **לכשהבהיל**. (והראב"ד נחלק על הרמב"ם בהל' גזילה וסובר שבלא תחמוד האיסור **המעשה** ולא המחשבה, וכמו כן נחלק עליו במנין המצוות שבתחילת ספר משנה תורה — לא תעשה נ"ח — שאיסור הפחד במלחמה הוא הבטחה ולא אזהרה ויתכן לומר שלשיתם נחלקו גם במצות שמחה עיין הל' חגיגה פ"א, ה"א). לעומת זאת הראב"ע (שמות כ', י"ד) סובר, שע"י חינוך עצמי ממושך מסוגל האדם לרסן את רגשותיו הטבעיים. עיי"ש, ועיין באהלה של תורה ח"א סי' ו' אות ד'.

לפחד יש גם חובה **ציבורית** על השלטונות האחראים לניהול הבטחון והמדיניות לעודד את העם ולחזק את בטחונו ובודאי שחובה עליהם לא להרתע מפני לחצים וחששות שונים. (אמנם יש להבחין בין פחד לחשש סביר ומוצדק, אולם מחלק מהנימוקים המועלים ע"י המדינאים המצדדים בנסיגה מתקבל הרושם שגם גורם הפחד הוא אחד ממרכיביהם, לכן יש להדגיש את האיסור המפורש בתורה להתחשב בגורם זה, בפרט לגבי אנשי ציבור).

יב. וקראת אליה לשלום (דברים י"ט י')

יש המסתמכים על מצות התורה לפתוח בשלום עובר למלחמה, ועל חשיבותו המרובה של השלום בהשקפת היהדות, המתבטאת בדברי הנביאים וחו"ל, כדי להצדיק כל ויתור על חלקים מארצנו תמורת שלום. ואמנם ערכו של השלום בתפיסתנו הא מן המפורסמות שאינם צריכים ראייה. ואכן אין מי שאומר שעלינו לצאת למלחמה יזומה ולכבוש את חלקי ארץ ישראל שאינם בידינו. מתחילת דרכה של שיבת ציון בימינו, העדפנו תמיד שלום. רכשנו קרקעות בכסף רב. הסכמנו לחלוקת הארץ. כל מלחמותינו היו מלחמות הגנה. וצבאנו נקרא בצדק בשם "צבא ההגנה לישראל". גם כיום הצעות השלום אינן של שלום ודאי ומוחלט. משום כך, דוקא בגלל מעלתו של השלום בעיני התורה, היא מתנגדת להחמצת הזדמנות, שניתן לנצלה לשם השגת **שלום אמתי ויציב**, תמורת שלום ארעי וכוזב. מן הראוי להביא כאן את דברי הרמב"ם על מהותו של השלום לפי ההלכה (הל' מלכים פ"ו ה"א):

"אם השלימו וקיבלו שבע מצוות בני נח עליהן אין הורגין מהן נשמה והרי הן למס שנאמר 'יהיו לך למס ועבדוך' (דברים י"ט י"א). קיבלו עליהן המס ולא קיבלו העבדות או שקיבלו העבדות ולא קיבלו המס אין שומעין להן עד שיקבלו שניהם. והעבדות שיקבלו, הוא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל... והמס שיקבלו שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם ובממונם".

במלים אחרות, השלום האמור בענייננו הוא השלמה מוחלטת עם ריבונותו של עם ישראל בארצו. בעיקר מודגש הדבר בדרישה לקבלת שבע מצוות ב"נ. יש כאן תביעה למהפכה חינוכית ומוסרית שבלעדיה אין לדעת התורה כל ערבות לשלום אמתי ובר קיימא בין ישראל לבין אויביו. יתירה מזאת. מדברי הרמב"ם במקום אחר (הל' מלכים פ"ח ה' י"א) משמע שקבלת שבע מצוות ב"נ מותנית בהכרה במקורן הא-להי בתורה שניתנה למשה מסיני. כלומר, רק ע"י הכרה במרות **אחת** ובמקור סמכותי **אחד** לערכי אמונה ומוסר ניתן להבטיח קיום משותף לכל בני המין האנושי בשלום ובשלוה זה עם זה, וק"ו לתושבי הארץ. עד כמה שהדברים יראו כאוטופיים, מי שאינו רוצה להשלוח את עצמו חייב להפיק לקח מהנסיון המר והעקוב מדם של האנושות, אשר לא עברה עליה תקופה אחת ללא מלחמות, ולהיות **ריאליסט**, שרק הפתרון החינוכי-המוסרי הוא הפתרון היחיד והשלם לבעיית המלחמה והשלום בעולם, ובארצנו.

לפי גישה זו מחובתנו לנצל את הזדמנות הימצאותם של נוכרים בשכונתנו ותחת השפעתנו ולחנכם לקיום שבע מצוות ב"נ, כשאלו נובעות מהמקור האחד, המשותף לנו ולהם שהוא: תורת משה מסיני.

זהו בעצם הפתרון לבעיות הדמוגרפיות והגיאופוליטיות שמרבים לדרוש את פתרונו. או-אז לא תהיה מניעה מהענקת שלטון אוטונומי מסוים (לפחות לדעת הרמב"ם) לערביי ארץ ישראל, שייהפכו להיות גרים-תושבים בארצנו. אם באמת ובתמים מעונינים אנו בשלום אמת ובר קיימא באזורנו עלינו להפנות את המרץ והיוזמה לאותה מהפכה חינוכית ומוסרית אשר חייבת להתחיל בתוכנו, וממנו היא תוכל להתפשט גם על החוסים בצילנו. "והלכו עמים רבים ואמרו לנו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ...וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב' ג'ד').

סימן יא

פיקוח נפש בישוב ארץ ישראל

ראשי פרקים

- | | |
|--|--|
| א. איסור כניסה לסכנה בחינם | ו. דברי ריה"ל מסכימים עם שיטת הרמב"ן |
| ב. מותרת הסתכנות כדוגמת הסתכנות לפרנסה | ז. במצות ישוב ארץ ישראל |
| ג. מותרת הסתכנות דוגמת מלחמת מצוה | ח. במצות ישוב ארץ ישראל צד המצוה הפרטי נובע מהחלק הצבורי |
| ד. מחלוקת קדומה במחלוקת ריה"ל והמבי"ט | ט. בכל הדורות מצאנו מסי"נ על ישוב ארץ ישראל |
| ה. בין מצות מלחמה למצוות אחרות | |

* * *

- | | |
|--|--|
| א. איסור כניסה לסכנה בחינם | וא"כ צ"ע האם מותר לדור במקומות מסוכנים או לנסוע בכבישים מסוכנים? |
| כלל גדול נקוט בידינו "וחי בהם", אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ואפילו ספק פיקוח"נ דוחה את כל המצוות שבתורה, חוץ משלוש העבירות החמורות: ע"ז, ג"ע ושפ"ד. ולפי זה, אין מקום להסתכן, ואפילו לא להיכנס לספק סכנה לשם מצות ישוב ארץ ישראל. | ב. מותרת הסתכנות כדוגמת הסתכנות לפרנסה |
| | בשולחן ערוך — (אה"ע סי' ע"ה) נפסק: "יש מי שאומר דהא דכופין לעלות לארץ ישראל היינו בדאפשר בלא סכנה. |

* מתוך הספר 'נשמה של שבת' לזכר הרב שלמה רענן הי"ד שנרצח בביתו בתל-רומידיה שבעיה"ק חברון ת"ו.

הפלגה בים (ובירושלמי מ"ק פ"ג ה"א: אסור לפרוש בים) ובכל זאת פועל — וכן סוחר — מוכנים להיכנס לסיכונים ע"מ לפרנס את בני ביתם. ובודאי שאין הכונה לסכנה ודאית ומוחשית, כי מי התיר לאדם להסתכן לשם פרנסה? אלא הכונה לדרגה גבוהה יותר של סיכון מאשר בני אדם אחרים שנוטלים על עצמם בתנאים רגילים.

ואולי משום שגם פרנסה יש בה צד מצוה שאדם חייב לפרנס את אשתו, בגלל הכתובה שחייב לה, ואת ילדיו עד גיל שש מעיקר הדין, ולאחר מכן מדין צדקה, כל אלו יש בהם צד מצוה ועל זה נאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקין. אולם במקום דקביעא היזקא גם שלוחי מצוה צריכים לחשוש כמבואר בפסחים (ח' ב). וצריך לומר שכאן מדובר כשלא קביעא היזקא, אך יש סיכון ידוע, מעבר למקובל בתנאים רגילים ולכן קבע המב"ט גדר זה של סוחרים. לא תיגרע ארץ ישראל מכל מסחר. ואם סוחרים נוטלים על עצמם סיכון מסוים, העולה לארץ ישראל לא כל שכן?²

הלכך מסוף המערב עד נוא אמון (אלכסנדריה) אין כופין לעלות, ומנא אמון ולמעלה כופין לעלות דרך יבשה, וגם דרך ים בימות החמה, אם אין שם לסטים" (ומקורו בתשובת הר"ש בן הרשב"ץ).

ובפתחי תשובה שם הביא בשם המב"ט (ח"ב סי' רט"ז) שגדר הסכנה לענין זה הוא כל שהסוחרים נמנעים מלנסוע אין הבעל יכול לכוף את אשתו לעלות לארץ ישראל, אך כשהסוחרים אינם נמנעים מלנסוע (וכפי שהיה נהוג בימיו שהסוחרים לא נמנעו מלהפליג לונציה ולנמלים אחרים בים התיכון) יכול בן הזוג לכוף את השני לעלות עמו לארץ ישראל. וכן הביא בשם המעיל צדקה סי' כ"ו ע"ש.

ומסתבר לומר שסוחרים נוטלים על עצמם סיכון גבוה יותר מאשר סתם בני אדם המפליגים בים, ודוגמא לכך דברי הגמ' בב"מ (ק"ב א') "ואליו הוא נושא את נפשו" — "מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו?¹ ואם כל הדרכים בחזקת סכנה ובפרט

1. **הערת עורך:** הרב לא חילק בין עליה לא"י, לבין הדר בה לענין יציאה ממנה או מעבר ממקום למקום. וישנם צדדים לכאן ולכאן. מחד, הדר בה ועובר ממקום למקום אינו מבטל את המצוה. מאידך מצאנו במכילתא (מסכתא דבחדש יתרו פר' ו'): "אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג, על שמלתי את בני".... (ומובא ברמב"ן עה"ת). משמע קצת שיש יותר חיוב על ישיבת א"י כשיושבים בה אפילו בהסתכנות.

תשובת הרב: מצד חיוב הגברא אין נפ"מ באיזה מקום בארץ אדם יושב. אך מבחינת חיוב החפצא שהארץ תהיה מיושבת וההשלכות הצבוריות להרחבת הישוב ובטחונו יש הידור מצוה ליושבים על הספר יותר מאלו היושבים בעיר. ולכן הם רשאים ליטול על עצמם סיכון נוסף, כי הכל כלול במצות ישוב א"י.

2. **הערת עורך:** ישנו גדר נוסף כדוגמת מה שכתבו הראשונים לגבי מס"נ על קידוש ה' שחסידים יכולים למסור נפשם אף במקום של יעבור ואל יהרג, אם הוא אדם גדול והדור פרוץ. וניתן לומר זאת לגבי ישוב א"י. וכיון שהמצוה גדרה ישיבה — שייך להכניס את כל המשפחה לאותה מס"נ. כמו"כ צריך להוסיף את הספיקות ומשקלם בהכרעה כמבואר במשפט כהן (סי' קמ"ג א', וקמ"ד).

תשובת הרב: אך לדעת הרמב"ם דבר זה אסור. אם כי במצות ישיבת א"י גם הוא מודה כמ"כ

והמבי"ט, ראשיתה במחלוקת גדולי עולם כעזרא ונחמיה.

בספר עזרא (ח' כ"ב) נאמר: "כי בשתי לשאול מן המלך חיל ופרשים לעזרנו מאויב בדרך, כי אמרנו למלך לאמר יד אלקינו על כל מבקשיו לטובה ועזו ואפו על כל עוזביו".

מאיך נחמיה שעלה כמה שנים אחריו מספר (נחמיה ב' ט'): "ואבוא אל פחוות עבר הנהר ואתנה להם את אגרות המלך וישלח עמי המלך שרי חיל ופרשים". נחמיה לא רצה לסמוך על הנס, בעוד שעזרא הרשה לעצמו לעשות כן. ויתכן לומר שהיה סיכון מסוים בנסיעה לארץ ישראל, ואנשים לא נסעו בדרך כלל בלי ליווי. ולכן נחמיה לא רצה לנסוע ללא ליווי. וכדעת המבי"ט. עזרא הרשה לעצמו ליטול סיכון זה ולוותר על הליווי כי סבר כדעת ריה"ל. אם כי יתכן שהיו להם הערכות שונות על מידת הסיכון. עזרא סבר שהסיכון לא גבוה כל כך ומותר להכנס לסיכון כזה לשם עליה לארץ ישראל. ונחמיה סבר שהסיכון גבוה יותר ואין להיכנס אליו, ואפילו לשם עליה לארץ ישראל. וצ"ע. ועכ"פ אין להכריע את ההלכה מכאן (למרות שעזרא הסופר נחשב כסמכות הלכתית גדולה יותר משל נחמיה, אך בגלל שאיננו יודעים מה הרקע להבדלים ביניהם, איננו יכולים לראות זאת כמחלוקת ולהכריע בה).

ה. בין מצות מלחמה למצוות אחרות

מסוף דברי ריה"ל שהבאנו לעיל למדנו שיש להשוות בין עליה לארץ ישראל לבין מלחמת מצוה. אכן מלחמת מצוה יש מצוה לצאת אפילו חתן מחדרו, אע"פ

ג. מותרת הסתכנות דוגמת מלחמת מצוה

והנה ריה"ל בכוזרי, בסוף מאמר חמישי (סי' כ"ג) כותב:

"אשר לסכנה ביבשה ובים... דומה היא יותר לסכנה שמסתכן, למשל, הסוחר הנודד למרחקים מתוך תקווה להרויח בסחורתו. ואם האיש העולה לארץ ישראל מכניס עצמו לסכנות גדולות יותר, מפאת תשוקתו ותקותו לכפרת עוונות, יש לו התנצלות על שימו נפשו בכפו..."

ואם יזכה כי יצילהו הא-לוה מכל הסכנות יודה וישבח. ואם יאבד בעוונותיו – ימצא סיפוק בידיעה כי רוב עוונותיו נתכפרו לו במותו. יודע הוא כי דרכו זאת טובה מדרך האנשים המסכנים נפשם במלחמה..."

אכן קלה הסכנה שסיכון הוא את נפשו אף מזו שנסתכנו בה האנשים היוצאים למלחמת מצוה מתוך תקווה כי יהיה להם חלק לעוה"ב".

ריה"ל, תלמיד הרי"ף, שהיה נאה דורש ונאה מקיים, וקיים בעצמו את מה שכתב, ומקובל שחייו נקטפו בדרכו לארץ ישראל, חולק על המבי"ט וסובר שמותר ליטול סיכון גבוה יותר משנוטלים הסוחרים, ע"מ להעלות לארץ ישראל. והוא משהו את היתר הסיכון להיתר השתתפות במלחמת מצוה.

ד. מחלוקת קדומה במחלוקת ריה"ל והמבי"ט

ויתכן לומר שמחלוקתם של ריה"ל

בהל' מלכים פ"ה שגדולי הדור לא יצאו לחו"ל אפי' בשעת רעב גדול. וע"כ בגלל ציבוריותה של המצוה.

במלחמה אסור להרוג אנשים פרטיים שלא לצורך, אא"כ הדבר נחוץ לצורך המלחמה. השיקולים צריכים להיות ציבוריים ולא אישיים. וכן מצינו בשאול שאמר לקיני: "לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו" (שמואל א', ט"ו, ו). ואולי יסוד זה נלמד מ"עד דדתה" (דברים כ', כ) שמלחמה דוחה שבת לא רק משום פיקוח-נפש, אלא בגלל היותה ציבורית, ובציבור יש לשקול שיקולים רחוקים יותר של פיקוח-נפש, וכמו שכתבו הגאונים בגמרא שבת מ"ב א' לענין גחלת ברה"ר (עי"ש ר"ח ורשב"א), וכמו שפירש הרדב"ז בהל' מלכים פ"ח ה"א. (עיי' מש"כ מו"ר הגר"ש ישראלי שם, ומו"ר הרמ"צ נריה ב"מלחמות שבת" ומה שכתבנו בספר "ערכים במבחן מלחמה" לזכרו של רמי מזרחי).³

ו. דברי ריה"ל מסכימים עם שיטת הרמב"ן במצות ישוב ארץ ישראל

אלא שדברי ריה"ל תלויים במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם למנות את מצות ישוב ארץ ישראל במניין המצוות. הרמב"ם אינו מונה את המצוה במנין המצוות כי אינו סובר שיש מלחמת מצוה מיוחדת בכיבוש ארץ ישראל, דיינו בכך שמנינו במנין המצוות את כל המצוות התלויות בארץ, הן מצוות שבקרקע, הן מצוות שבמקדש, שבמלכות, שבסנהדרין,

שיש בכך סכנה. וכבר העיר המנ"ח (מצ' תכ"ה) על כך שיש היתר להסתכן במלחמה שזוהי גזה"כ שהרי התורה לא תסמוך על הנס, ובכל מלחמה כזה וכזה תאכל החרב, לצערנו. ובכל זאת התירה התורה וציוותה על מלחמות. אלא שא"כ נלמד ממלחמות למצוות אחרות. ומנין לנו שפיקו"נ דוחה את כל התורה כולה? ובפרט קשה ממלחמת רשות. מה ההיתר להסתכן לשם מלחמת רשות? (עי' משפט כהן ס"ס קמ"ג שזהו ממשפט המלך. ואמנם מצינו שמלך רשאי להוציא להורג רוצחים שיש עליהם רק עד אחד, או ללא התראה. אולם לא מצינו שמלך רשאי לסכן חיי אנשים חפים מפשע?)

וע"כ צ"ל כמו שכתב מו"ר הגר"ש ישראלי (ארץ חמדה א', שער א', א', ב') שבמלחמה לא חל כלל המושג "וחי בהם". כי במלחמה כל הכלל נחשב לאיש אחד, ולגבי הכלל כל יחיד אינו אלא אבר של גוף שלם, וכמו שמתור לאדם לסכן אבר אחד כדי להציל את נפשו, כך מותר לסכן יחידים כדי להציל את הכלל כולו.

ויש להטעים את דבריו ע"פ המהר"ל בגור אריה פרשת וישלח, ששמעון ולוי הרגו גם אנשים אחרים בשכם ולא רק את חמור, משום שמלחמה אינה בין אנשים יחידים, אלא בין שני עמים. ולכן השיקולים הם כלליים ולא פרטיים. ומסתבר שגם

3. ועיי' גור אריה למהר"ל על שמות י"ד ז' שהביא דוגמא זו של הקיני לכך שאסור להרוג סתם גוי כשר אפילו במלחמה. ועכצ"ל ששאול חשש שמא יפגע בשוגג בקיני תוך כדי מלחמה. ועל זה אמרו חז"ל (מס' סופרים פט"ו): טוב שבגויים הרוג במלחמה. ר"ל שבמלחמה אין שוקלים שיקולים פרטיים של כל אחד ואחד, אלא שיקולים כלליים, ולכן גם גוי טוב עלול להיפגע תוך כדי מלחמה. ואולי כל האמור, שמלחמה היא מושג ציבורי, כלול במה שכתב הרב קוק במשפט כהן שם שהמלחמות הן מהלכות ציבור. וגם סמכותו של המלך להוציא למלחמות היא מכח סמכותו הציבורית.

שלא לרדת מן הארץ. וקשה, מאי שנא מכל מצוה אחרת, שאפילו ספק פיקו"נ דוחה אותה ולא מצינו מידת חסידות להסתכן (ודעת הרמב"ם, שאסור להסכן במקום שאינו מצוה)? יתירה מזאת, מחלון וכליון התחייבו כליה למקום על שלא נהגו מידת חסידות, וכי מי שאינו חסיד חייב כליה!?

ז. במצות ישוב ארץ ישראל צד המצוה הפרטי נובע מהחלק הציבורי

ונראה לומר בזה שהחלק האישי שבמצוה מסתעף מהחלק הציבורי. ואע"פ שהחלק האישי נהוג גם בזמן שהחלק הציבורי לא ניתן לקיום (עיין שו"ת הרשב"ש סי' ב') מ"מ יש לחלק האישי משמעות ציבורית. ואפילו לדעת הרמב"ם שאינו רואה בכיבוש הארץ מלחמת מצוה, מודה שיש במצוה זו ערך ציבורי (עיין למשל בדבריו בסהמ"צ מ"ע קנ"ג על כך שלא יעלה על הדעת שיהיה זמן אחד שלא יימצא מישוהו מישראל בארץ ישראל, כי בכך עלולים חלילה להינטל המועדות וה' הבטיח לנו שלא ימחו אותות האומה). ולכן יש היתר ליחיד להכנס לסיכון לשם קיומו של הכלל בארץ ישראל. (עיין במשפט כהן סי' קמ"ג וקמ"ד שעוסק בכך בהרחבה). ואולי זו הסיבה שמחלון וכליון נענשו, כי היו גדולי הדור, וקולר הרבים היה תלוי בצוארם. ובירידתם מן הארץ, למרות שהיתה מוצדקת, היו עלולים לגרום לכך שיתבטל הישוב בארץ חלילה. כי אם גדולי הדור נוטשים את הארץ הדבר עלול לגרום לנטישה המונית "אם בארזים נפלה שלהבת מה יגידו אזובי הקיר". ולכן, בגלל השיקול הציבורי, היה עליהם להשאר בארץ למרות הסיכון (ועיין מה שכתבנו ב"באהלה של תורה" ח"א סי' ו', ג' עמ' 93).

ולכן כל יחיד מישראל הרואה את עצמו

מועדי השנה, טומאה וטהרה ועוד. וא"כ רוב מצוות התורה תלויות בארץ ישראל וא"א לקיימן בחו"ל. אך הרמב"ן סובר שיש מצוה עצמית בכיבוש הארץ והיא נחשבת למלחמת מצוה (עי' בהוספותיו לספהמ"צ מ"ע ד'). וא"כ דברי ריה"ל שעליה לארץ מצדיקה סיכון, כמו במלחמה, מתאימים רק לדעת הרמב"ן אך לדעת הרמב"ם א"א לומר כן.

מיהו ריה"ל הזכיר בדבריו גם מלחמות אחרות, לא רק מלחמת מצוה. וא"כ גם לדעת הרמב"ם יש היתר להילחם על ארץ ישראל מדין מלחמת רשות, שאף היא מתירה סיכון. אלא שמלחמת רשות אינה נהגת בזמן שאין לנו מלך וסנהדרין.

ואפילו לדעת הרמב"ן שמצות ישוב ארץ ישראל כוללת גם את הכיבוש, והיא נחשבת משום כך למלחמת מצוה, יש להבחין בין שני חלקים במצוה, חלק ציבורי — לכבוש את הארץ מיד זולתנו מן האומות, או להוציאה מהשממה, וחלק אישי — לשבת בארץ. החלק הציבורי אמנם מתיר נטילת סיכון, כפי שהוסבר לעיל שהיתר הסיכון נובע מהגדרתה הציבורית של המצוה. אך החלק האישי דינו ככל מצוה אחרת שנדחת מפני פיקו"נ. והרי הלכה מפורשת היא שמותר לרדת מן הארץ מפני הסכנה, כגון כאשר חזק הרעב בארץ עד שנעשה שוה דינר חיטין בשני דינרין (רמב"ם הל' מלכים פ"ה, ה"ט).

אך דוקא מהלכה זו יש ללמוד גם להיפך, שהרי הרמב"ם פסק שם: "ואע"פ שמותר לצאת אינה מידת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו, ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כליה למקום". משמע שמותר להסתכן, סיכון ידוע, ובלבד

ישוב הארץ. והמושבה "חדרה" הוקמה ע"י ת"ח, וביניהם משפחת פרנק (אביו של הגאון הרב צבי פסח פרנק רבה של ירושלים) וכידוע הקדחת הפילה מהם חללים רבים והם לא נטשו את המקום, אלא אדרבה נלחמו בקדחת עד שהדבירו אותה, וכן תושבי מקומות אחרים בארץ ובעיקר תושבי עיה"ק חברון, הרואים את עצמם כשלוחי ציבור, קדוש יאמר להם.

שליח ציבור ראשי להכנס לסכנות בעליה לארץ ובישובה. ובזה יובן מה שכתב ריה"ל בחתימת ספרו. וכך גם נהג למעשה.

ח. בכל הדורות מצאנו מס"נ על ישוב ארץ ישראל

ואכן מצינו בכל הדורות שאנשים נטלו על עצמם סיכונים בישובה של ארץ ישראל, עיין הקדמת פאת השולחן שר' ישראל משקלוב שיכל את רוב משפחתו בגלל

סימן יב

ישוב הארץ — בינוי או שדות

ראשי פרקים

הצגת הבעיה

- | | |
|--------------------------------|--|
| ה. שיטת הרמב"ם בהפיכת שדה לבית | א. עדיפות אילנות על בתים |
| ו. שינוי יעוד מבית לשדה | ב. נטיעת אילנות לעומת זריעת שדות |
| ז. מחלוקת האחרונים | ג. מחלוקת הירושלמי והבבלי |
| סיכום | ד. עדיפות שטח חקלאי על פני בינוי או עיור |

* * *

הצגת הבעיה

כיצד מתקיימת מצות ישוב ארץ ישראל ביתר הידור: בשדות או בבתים, בעיור או בחקלאות? האם מותר לתכנן את ישוב הארץ ע"י עקירת שטחים חקלאיים והפיכתם לשטחים בנויים? וכן, האם מותר לסלול כביש על חשבונם של שטחים חקלאיים? מה עדיף: ריכוז האוכלוסיה או פיזור?

א. עדיפות אילנות על בתים

את שאלת העדיפות בין בית לשדה לעניין ישוב הארץ ניתן לבחון על פי הסוגיה (ב"מ קא ע"ב) של "היורד לשדה או לחורבה של חברו ללא רשות ונטעה או בנאה":
 "א"ר יוחנן בבית שומעין לו, (היורד לתוך חורבה ובנאה שלא ברשות ואומר לו עצי ואבני אני נוטל" — רש"י) בשדה אין שומעין לו (היורד לשדה ונטעה שלא ברשות ואומר נטיעות אני נוטל) מאי טעמא? משום ישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי משום כחשא דארעא

(שכבר הכחישו הנטיעות את השדה שינקו ממנה) מאי בינייהו? איכא בינייהו – חו"ל: למ"ד משום כחשא דארעא – ממונא אפסדיה, ואפילו בחו"ל – נמי אין שומעין לו".

הרמב"ם פסק (הל' גז"א פ"י ה"ט): "מפני שמכחיש את הקרקע". כלומר, כלישנא בתרא, שגם בחו"ל אין שומעין לו בשדה משום כחשא דארעא. ושם (ה"ה): "אמר לו בעל השדה: עקור אילנך ולך, אין שומעין לו".

והראב"ד השיגו:

"נ"ל שאין אומרים כן בארץ ישראל, מפני ישוב ארץ ישראל. וכן אם אומר הנוטע, הריני עוקר אילני, אין שומעין לו כמו שכתב הוא (ר"ל בהל' ט' ה"ל) אפילו בחו"ל, מפני שמכחשת את הקרקע. וזה מוסיף הוא דאית ליה נמי משום ישוב ארץ ישראל".

כוונת הראב"ד היא שלא נחלקו שתי הלשונות בעיקרון של מצות ישוב ארץ ישראל. גם לישנא בתרא מודה שיש מצוה ליישב את הארץ, אלא שהיא הוסיפה על לישנא קמא נימוק נוסף, משום כחשא דארעא, ונימוק זה בלבד נוגע גם לחו"ל. אך בארץ ישראל יש שני נימוקים, גם ישוב ארץ ישראל וגם כחשא דארעא. ולכן סובר הראב"ד שבעל השדה אינו יכול לומר לנוטע: עקור אילנך ולך, אע"פ שהנימוק של כחשא דארעא לא קיים כאשר בעל השדה מוותר עליו. אך עדיין קיים הנימוק של ישוב ארץ ישראל, וזה אינו תלוי בו, אלא כלל ישראל מחייב אותו להימנע מעקירת אילנות בארץ ישראל.

וכתב המ"מ שגם הרמב"ם מודה לראב"ד במצוה ליישב את ארץ ישראל. אלא שאין חוששין לכך אלא כאשר בעל השדה מעוניין בכך, אך כשבעל השדה עצמו מוכן שיעקור את האילנות משדהו אין כאן מצות ישוב ארץ ישראל.

נמצא שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בשאלה האם ישוב ארץ ישראל הוא אובייקטיבי או סובייקטיבי, או במינוח תורני: חיוב חפצא או חיוב גברא. לדעת הראב"ד ישוב ארץ ישראל הוא אובייקטיבי כלומר: חובת חפצא של השדה, ואינו תלוי כלל בדעתו האישית של בעל השדה. לדעת הרמב"ם הנימוק הוא סובייקטיבי כלומר: חיוב גברא. ורק כאשר בעל השדה מעוניין במטע יש בכך משום ישוב ארץ ישראל, אך כשאינו מעוניין בכך אין מצוה.

ויתכן לומר שהרמב"ם לשיטתו, שלא מנה את מצות ישוב ארץ ישראל במניין המצוות. והרמב"ן השיגו (השגות הרמב"ן מ"ע ד') שהמצוה היא "שלא נעזוב אותה ביד זולתנו מן האומות או לשממה". כלומר יש מצוה ציבורית על כלל ישראל לכבוש את הארץ כולה וליישובה באופן אקטיבי. לדעת הרמב"ם יש רק מצוה לשבת בארץ באופן פסיבי (כי ע"כ אדם מקיים את רוב מצוות התורה, ודומה שיש לו א-לוה, עיין היטב בלשון הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים) אך אין מצוה ליישוב באופן אקטיבי, אלא שלצורך הישיבה על הארץ להיות בנויה ונטועה, כי א"א לשבת בארץ ישראל ללא קורת גג וללא פרנסה. לכן צורך האדם הוא הקובע את ישוב הארץ, וכאשר אין לאדם צורך בנטיעות, אין מצות חפצא שהארץ תהיה מיושבת אלא רק מצות גברא שהאדם ישב בארץ.

ובדעת הראב"ד מסתבר לומר, שאדם הרוצה לעקור את אילנותיו שנטע בעצמו, ולבנות במקומם בתים – אין איסור בדבר (כשהכל נעשה מבלי לפגוע באיסור "בל תשחית", הנהוג גם בחו"ל). איננו יכולים לכפות על האדם לנטוע אילנות או לבנות בתים, כל אדם עושה בנחלתו כהבנתו. אך כאשר בעל השדה דורש מהנוטע שלא ברשות שיעקור אילנותיו, יכול

הנוטע לומר לו בשם כלל ישראל שהארץ זקוקה לעצים ולכן איננו מוכן להיות שותף לעקירתם. אך אם בעל השדה רוצה לעקור בעצמו — איש לא ימחה בידו (מלבד השאלה של "בל תשחית", כאמור).

נמצא¹, שבין אם נאמר שישוב הארץ הוא מצות חפצא כראב"ד, ובין אם נאמר שהוא מצות גברא כרמב"ם, המצוה קובעת יחס מועדף לאילנות על בתים. כי בבתים יכול הבונה ליטול עציו ואבניו, גם בניגוד לרצונו של בעל השדה.

ב. נטיעת אילנות לעומת זריעת שדות

מצינו סתירה להנחה זו מהאמור שם (ק"ח ע"ב) בענין דינא דבר מצרא: "אדעא לבתי דאדעא לזרעא (המצרן חפץ בה לזריעה והלוקח צריך בה לבניין בית) ישוב עדיף" (ב"ד לא תיקנו כאן עשיית הישר והטוב, שזו טובה מזו). משמע שישוב בתים עדיף מישוב שדות. אמנם הלכה זו נוהגת גם בחו"ל, אך לא מצינו שבארץ ישראל יש הלכה שונה, וגם אין סברה לומר שארץ ישראל שונה מכל העולם, ושבה שדות עדיפים מבתים.

וכבר עמד על כך הרא"ש (שם, פ"ט סי' ל"ג) ותירץ שאכן בתים עדיפים מזרעים, אך אילנות עדיפים מבתים. בסוגיית בר מצרא מדובר בזרעים ולכן ישנה עדיפות לבתים, אבל בסוגיית "היורד לשדה חברו שלא ברשות ונטעה או בנאה" מדובר באילנות.

מה הסברה לחלק בין זרעים לאילנות? אילנות מושרשים וקבועים, וזרעים הם ארעיים. בתים עדיפים מזרעים כי בתים הם קבועים וזרעים — ארעיים. ויתכן שאילנות נחשבים קבועים ומושרשים יותר מבתים. אלא שלפי"ז יהיה הדבר תלוי בחוזק הבתים ובזני האילנות. כי יש בתים קבועים יותר מאילנות, וצ"ע. ונראה שהבתים תופסים מקום מצומצם, ונטיעות תופסות שטח רחב. ארץ ישראל מיושבת יותר ע"י אילנות מאשר ע"י בתים.

ולפי מה שפירשנו, בדעת הרמב"ם עפ"י המ"מ, שמצות ישוב ארץ ישראל היא חובת גברא ולא חובת חפצא, ורק כאשר יש לבעל השדה נזק מעקירת האילנות הוא יכול למנוע את עקירתן — יש מקום ליישב את הסתירה באופן אחר. ב"יורד לשדה חברו" כאשר בא היורד — הנוטע — לעקור את אילנותיו בניגוד לרצון בעל השדה אנו אוסרים על הנוטע לעקור את נטיעותיו, בגלל הנזק שאילנותיו גרמו לבעל השדה. משא"כ בבתים — שאם יקח את אבניו לא ייגרם לבעל השדה נזק בכך, כי הבתים לא הכחישו את הקרקע, כמו אילנות, אך בעדיפות בין המצרן שבא לנטוע אילנות ללוקח שבא לבנות בתים, אנו אומרים שבית עדיף, כי ישוב בית הוא צורך גדול יותר לאדם מאשר נטיעת אילנות. נטיעה היא רק פרנסה ואילו בית מאפשר חיים תקינים.

1. הריטב"א (שם שטמ"ק), מפרש את הגמ' שבין בארץ ובין בחו"ל החשש הוא משום כחשא דארעא. המחלוקת בין הלשונות היא: ללישנא קמא כחשא דארעא הוא דין מיוחד לא"י משום ישוב הארץ, וללישנא בתרא אף בחו"ל קיים הדין של כחשא דארעא מפני שהוא נזק ממוני, ולדעתו צריך לומר ששתי הלשונות סוברות שהחשש שכחשא דארעא הוא אחרי עקירת העצים, ולפי ל"ק עקירת העצים גורמת לפגיעה בארץ. ולל"ב עקירת העצים גורמת לנזק ממוני.

ויש להקשות לדעת הרמב"ם: כשאדם בנה בית בשדה חברו שלא ברשות, ורוצה ליטול את עציו ואבניו, אין בעל השדה יכול למנוע זאת ממנו. מדוע לא נאמר שמכיון שבעל השדה מעוניין בבית לדור בו, משום ישוב ארץ ישראל — נמנע את הריסת הבית? וי"ל שאמנם בית מביא תועלת לבעל השדה, אך בנטילתו מהשדה לא נגרם לו נזק, בעוד שעקירת אילנות גורמת לו נזק. אע"פ שאם היינו דנין מצד בעל השדה אין ספק שטוב לו שהבית ישאר במקום ויסייע בידו לשבת בארץ ישראל בצורה נוחה. אך כנגד זה עומד הבונה את הבית שלא ברשות — ומחזיק באבניו, ורוצה להשתמש בהן לבנות לו בית במקום אחר. עם כל חשיבותה של ארץ ישראל א"א להפקיע בגללה את רכושו של הבונה, שהרי בעל השדה לא רכש את העצים והאבנים והם אינם שלו ואין לו כל זכות בהם. אבל באילנות שגרמו נזק לשדה בכחשא דארעא, יכול בעל השדה לטעון שלא יעקרו (אף אם רצונו של הנוטע ליטול את עציו) — בגלל כחשא דארעא.

ולפי"ז י"ל שאע"פ שהרא"ש סובר כרמב"ם, שבעל השדה יכול לומר לנוטע "טול אילנך ולך" (עי"ש פרק ח' סי' י"ג), יתכן לומר שלא נאמר כן אלא בחו"ל. אך בארץ ישראל מודה שלא יכול לומר לו "טול אילנך ולך". וא"כ בארץ ישראל אפ"ל שהרא"ש סובר כשיטת הראב"ד שישוּב ארץ ישראל הוא חובת חפצא ולכן קנה-המידה הוא קביעות בישוב הארץ, מצד החפצא שבה. ומבחינה זו הדירוג הוא: אילנות, בתים, זרעים. אילנות מיישבים את הארץ ע"י השרשה קבועה, בתים — פחות וזרעים פחות מבתים. אך לדעת הרמב"ם, שישוּב הארץ הוא חובת גברא, השימוש של האדם בבית הוא העיקר ואח"כ אילנות וזרעים, ואין באמת נפ"מ בין זרעים לאילנות, שניהם פחותים מבתים.

ג. מחלוקת הירושלמי והבבלי

כתוב בירושלמי (גיטין פ"ה ה"ו):

"היורד לתוך חורבה של חברו ובנאה שלא ברשות שמין לו וידו על התחתונה. ביקש ליטול עציו ואבניו אין שומעין לו. ר' יעקב בר אחא בשם ריב"ל משום ר"נ בר יעקב בעי אילו הפורק חבילתו לתוך חורבתו של חברו והלך ליטלה, שמא אין שומעין לו?! ולא שמיע דאמר ר' יעקב בר אחא (כך יש לגרוס ולא אידך) משום ריב"ל משום ישוב? יאות אמר ר' יוסי הוינא סבר מימר מה פליגינן בארץ, אבל בחו"ל לא. מן מה דאמר ר' יעקב בא אחא משום ישוב הדא אמרה היא בארץ היא בחו"ל".

בה"א סבר הירושלמי שנימוקו של ר' יעקב בר אחא משום ריב"ל הוא משום ישוב ארץ ישראל. אך למסקנה סובר הירושלמי שהוא משום ישוב העולם, וא"כ אין הבדל בין ארץ ישראל לחו"ל. אלא שלדעת הירושלמי משום ישוב העולם אין גם לבונה בית רשות ליטול עציו ואבניו. הירושלמי חולק איפוא על הבבלי וסובר שאין הבדל בין בתים לבין נטיעות וזרעים. כל דבר המוסיף ישוב בעולם — רשאי בעל השדה למנוע את הריסתו או עקירתו. בעל שיירי הקרבן (שם) עמד על מחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי, והקשה על הבבלי מכמה סוגיות בבבלי, שבהן מצינו שבניין בתים יש בו "משום ישוב ארץ ישראל". לדוגמא (גיטין ח' ע"ב):

"הלוקח בית בארץ ישראל כותב עליו אוננו אפילו בשבת משום ישוב ארץ ישראל".

ישוב הקושיה לשתי השיטות האמורות:

לשיטת הרמב"ם אכן בית יש בו ישוב ארץ ישראל יותר מאשר שדה (ועם זאת אין ספק שגם הקונה שדה מגוי יכתוב עליו אונו אפילו בשבת, כי גם קנין שדות בארץ ישראל הוא מצוה וכפי שיתברר להלן). גם ר' יוחנן שאמר שאסור לעקור נטיעות "משום ישוב ארץ ישראל" ולא אמר כן בבתיים, זהו רק משום שבעל השדה יכול להתנגד לעקירת האילנות משום כחשא דארעא, כי אז יש אסור מצד ישוב ארץ ישראל. אך כשאין כחשא דארעא אין מקום למנוע את העקירה "משום ישוב ארץ ישראל", (ו"ל וכהריטב"א הנ"ל) ורק אז מצוה זו היא חובת גברא ותלויה בדעתו של בעל השדה. ולכן בבית שאין טענת "כחשא דארעא" אין מצות ישוב ארץ ישראל ואין אפשרות למנוע את ההריסה. וכמו שהירושלמי עצמו אמר שיכול בעל החבילה ליטול את חבילתו. אך לבנות בית או לקנותו לכתחילה בוודאי שזו מצוה.

לשיטת הראב"ד, שזו חובת חפצא, ולדעתו עיקר ישוב ארץ ישראל הוא בעצים ולא בבתיים, וכן דעת הרא"ש כמ"כ לעיל, "ל ג"כ כנ"ל שרק כאשר יש לפנינו עימות בין זכותו של אדם על רכושו לבין זכותם של אחרים, רק אז יש לשקול האם להעדיף מבחינת ארץ ישראל בתיים, שדות או מטעים. וכמו שמנמק זאת הירושלמי בטענה חזקה, וכי אסור לאדם ליטול את חבילתו?! אולם זאת רק כאשר זכותו אינה פוגעת בזכותם של אחרים. אך כאשר יש גם לאחרים זכות — זכותה של ארץ ישראל גם היא מובאת בחשבון. ולכן כאשר הנוטע רוצה ליטול את אילנותיו, בניגוד לרצונו של בעל השדה, לדעת ר' יוחנן אין זו חבילתו בלבד. גם לבעל השדה יש זכות באילנות שגדלו בשדהו². וכן כאשר בעל השדה אומר לנוטע "עקור אילנך ולך" מכיון שנדרש ממנו לטרוח ולעשות מעשה ולעקור אילנותיו הוא יכול לטעון שזכותה של ארץ ישראל קודמת ואין הוא חייב לטרוח לעשות מעשה בניגוד לטובתה של ארץ ישראל. וכן כאשר בר מצרא רוצה לזרוע זרעים והלוקח לבנות בית, הלוקח קודם, אך אם ירצה בר המצרא לנטוע אילנות — הוא קודם, בגלל ישוב ארץ ישראל. בכל המקרים שהבאנו יש התנגשות אינטרסים בין שני בני אדם וטובת ארץ ישראל מכריעה. אך כאשר אין ניגוד אינטרסים בין שני בעלי זכויות, אלא אדם בא לבנות בית, לנטוע כרם או לזרוע שדה בוודאי שמצוה לעשות כן בארץ ישראל משום ישוב הארץ, ולכן פשיטא שמצוה לקנות בית בארץ ישראל אפילו בשבת.

ד. עדיפות שטח חקלאי על פני בינוי או עיור

באיסור מכירת שדות לגוי מפרשת הגמ' (ע"ז כ"א ע"א) שישנם שני שיקולים: "שדות... דאית בה תרתי, חדא — חניית קרקע, וחדא — דקא מפקע לה ממעשר". כלומר, המוכר שדה לגוי עובר בשתי עבירות, גם עובר על איסור "לא תחנם" וגם מפקיע את השדה מחיוב מעשרות. בעוד שהמוכר בית לגוי עובר רק באיסור "לא תחנם" ואינו עובר על

2. ועין שטמ"ק בשם הרשב"א שעל דעת כן נטע שאם ירצה בעל השדה לזכות בנטיעות יזכה. וכשגילה בעל השדה דעתו דניחא ליה — קנה, ע"ש.

הפקעת חיוב מעשרות, ואע"פ שהבית מופקע מחיוב מזוזה, חובת הדר היא ולא חובת הבית, עי"ש בגמ'. משמע שיש ערך לחקלאות בארץ ישראל יותר מאשר לבית, ועדיף להשאיר שטח חקלאי כמות שהוא ולא להופכו לאזור בנוי ולא לכביש, כי בכך מפקיעים מאותו שטח את חיוב המעשרות שבו.

אלא שהדבר תלוי בשתי דעות בתוס' (שם ד"ה הא). לדעה הראשונה: הלכה זו נאמרה גם למ"ד אין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. א"כ גם אם ימכרו את השדה לגוי לא הופקעה השדה בעצם מחיוב המעשרות אלא שבפועל הגוי לא יפריש ממנה מעשר, ולפי"ז יהיה אסור להפוך שטח חקלאי לשטח בנוי או לכביש, כי עי"כ לא יפרישו ממנו מעשרות. (וגם אם בעלי השדות אינם שומרי מצוות ואינם מפרישים מעשרות בעצמם, מפירותיהם המגיעים לשוק מפרישים לבסוף מעשר. אך אם בעלי השדות הם נוכרים שאין מפרישים מפירותיהם מעשרות אין נפק"מ אם ישארו שטחים חקלאיים או יהרסו לשטחים בנייים או לכביש).

לדעה השניה: סוגיה זו נאמרה למ"ד יש קניין לגוי להפקיע, כי לדעתו השדה מופקעת בעצם מחיוב מעשרות ע"י העברתה לגוי. ולדעה זו אין איסור לשנות ייעוד של שטח חקלאי לשטח בנוי, כי גם שטח בנוי חייב בעצם במעשרות ורק בפועל אין מגדלים בו גידולים חקלאיים ולכן למעשה אין מפרישים ממנו מעשרות. אלא שלפי הגדרה זו קשה, מדוע המוכר בית לגוי אינו עובר בשני איסורים כמו במכירת שדה: לא תחנם, והפקעה ממעשרות? שהרי בעצם גם בית חייב במעשרות, וכשמוכרו לגוי מפקיעו ממעשרות? כי בלא"ה הוא כבר מופקע ממעשרות מצד עצם ייעודו. וא"כ ה"ה יהיה אסור להמיר ייעוד של שטח חקלאי לשטח בנוי כי בכך מפקיעים את השטח מייעודו החקלאי החייב במעשרות, לייעוד אחר שאינו חייב במעשרות. ולא מצינו בכל הש"ס איסור לבנות בשטח חקלאי מסיבה זו, שמפקיעו ממעשרות. וצ"ל שבית הוא מצב בנייים. בעצם הוא חייב במעשרות אילו היו מגדלים בו גידולים חקלאיים, אך מצד שני הוא אינו מיועד לכך, ולכן בית נהנה משני עולמות: אין איסור מצד הפקעת מעשרות למוכרו לנכרי, אע"פ שמפקיעים ממנו חיוב מעשר, אך מכיון שאינו מיועד לכך אין זו הפקעה בעצם, אלא רק שינוי ייעוד, שמשמעותו, שבפועל לא יגדלו שם גידולים חקלאיים, אך אין בכך איסור.

ה. שיטת הרמב"ם בהפיכת שדה לבית

להלכה קי"ל שאין קניין לגוי להפקיע ממעשר, וכמו שפסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' י'). ובכל זאת פסק (הל' עכ"ם פ"י הל' ג'): "ומפני מה החמירו בשדה? מפני שיש בה שתיים: מפקיעה מן המעשרות ונותן להם חניה בקרקע".

ועל כרחק צ"ל שהרמב"ם סובר כתירוץ הראשון בתוס' (שם), שהמכירה לגוי אסורה משום שבפועל הוא לא יפריש תרו"מ. וא"כ יקשה, שמאותה סיבה יהיה אסור לשנות משדה לבית, מפני שע"י השינוי — בפועל לא יפרישו מעשרות מאותו שדה? וי"ל שהרמב"ם לשיטתו (הל' תרומות פ"א ה"ו): "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה."

ולפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרו"מ ומביא ביכורים, והכל מן התורה, כאילו לא נמכרה לגוי מעולם".

ופרש הכס"מ (שם, ובהל' שמיטה פ"ד הל' כ"ט) שרק לעניין כיבוש יחיד כתב שאין קניין לגוי להפקיע. ר"ל שאין לגוי בעלות גמורה להפקיע את השדה עד כדי כך שישאל הקונה חזרה את אותה השדה יחשב ככובשה מחדש. לעניין זה בלבד אין לגוי קניין, אך לעניין חיוב תרו"מ — כל עוד השדה ברשות הגוי היא מופקעת בעצם מתרו"מ.

ובמעדני ארץ (להגרש"ז אוירבך, הל' תרומות שם) הסביר את דברי הכס"מ שרק הגידולים מופקעים מחיוב מעשרות אך לא הקרקע עצמה. ולדעתו, מובן יותר מדוע רק מכירת שדה לגוי אסורה ולא מכירת בית: בשדה יש גידולים בפועל המופקעים ממעשרות ע"י בעלות הגוי (יש קניין לגוי להפקיע), אך בית שאינו מיועד לגידולים אין בו הפקעה כלל ומותר למכרו לנוכרי מצד זה של הפקעה ממעשרות. ולכן גם שינוי ייעוד משדה לבית מותר כי אין כאן הפקעה כלל. ורק במכירת שדה לנוכרי יש בגידולים שיצמחו הפקעה בעצם, אבל לא בהפיכה לבית כי לא יהיו בו גידולים.

ו. שינוי יעוד מבית לשדה

בשינוי בית לגינה פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"ו):
 "לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה ולא יטע את חורבתו גינה, שלא יחריבו את ארץ ישראל".

ומקורו בתוספתא (ערכין פ"ה), שם נחלקו רבנן ור"ג בדבר ופסק כרבנן. והדבר תואם את שיטתו שעיקר ישוב ארץ ישראל הוא בבית ולא בגינה. ולשיטת הרא"ש (שכאמור לעיל שדה עדיפה על בית, יקשה מתוספתא זו) שחילק בין זרעים לאילנות י"ל שרק בגינה אסור כי היא מקום גידול זרעים אך מטע אילנות מותר.

וא"כ הרמב"ם לשיטתו שבית עדיף מאילנות והרא"ש לשיטתו שאילנות עדיפים מבית.

ז. מחלוקת האחרונים

ומצינו מחלוקת פוסקים בשאלה זו האם ישוב הארץ הוא בבינוי או בשדות.

בשו"ת תורה לשמה (סימן פ"ז) כתב:

"ודאי לענין מצוה וחיוב ארץ ישראל הבית עדיף טפי מהגינה דהכי איתא בתוספתא דערכין (סוף פרק ה') וכן פסק הרמב"ם ז"ל בה' שמיטה ויובל (פרק י"ג הלכה ו') וז"ל: לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה ולא יטע חורבתו גינה שלא יחריבו את ארץ ישראל ע"ש משמע דבית עדיף מגינה טפי, וכן פסק הרמב"ם ז"ל (הל' שכנים פ"י ה"א) וז"ל: היה הלוקח רוצה לבנות בה בתים וכן המצר רוצה לזרעה הלוקח זוכה משום ישוב הארץ ואין בה דין בן המצר". עי"ש.

ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ה"א י"ד סימן רכ"ה) נחלקו בדבר הרצ"ה קלישר והר"ע הילדסהיימר. הרצ"ה קלישר פנה להר"ע הילדסהיימר בבקשה שלא להשתמש במעות

שנועדו לקניית קרקעות בארץ ישראל לצורך בתי מחסה לעניים והביא לו ראייה מע"ז כ"א, וז"ל:

"וכל שכן מקדושה חמורה לקלה או נוכל לנקוט מקדושה לחולין ודאי אסור להוריד דהרי אמרינן בע"ז דף כ"א דבית שאין מוכרין לעכו"ם הוא רק משום לא תחנם לא תתן חניה להם בקרקע ולפיכך משכירין להם מה"ת, אבל שדות אפי' להשכיר אסור מה"ת דמפקיע מן קדושת מעשר עי"ש בש"ס וברש"י הרי דמצות התלויות בארץ קדושה היא ובית מצוה ולא קדושה רק כחולין יחשב, וכן מזוני עניים הוא מצוה ולא קדושה".

רבי עזריאל הילדסהיימר השיב לו:

"ועל ראייתו מסוף פ"ק דע"ז תמהתי מאוד דאיך נזכר בש"ס או בפירש"י אשר רמז אליהם לשון קדושה. ואף אם יהיבנא לי' דקדושת מעשר הוא יותר מלישנא בעלמא, מזה לא מוכח דמעשר הוא קדושה אשר אין אנו יכולים להפקיע ממנו, אבל מנ"ל דשדה עצמה יש בו קדושה, השמע אדם מעולם כי אסור למכור שדה בארץ ישראל לקנות בית כמו שאסור למכור ס"ת לקנות תיבה וכדומה אתמהה! הרי לנו מחלוקת בשאלה זו בין הרצ"ה קלישר הסובר ששדות עדיפות לבין הר"ע הילדסהיימר הסובר שבתים עדיפים.

ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קל"ח):

"כי היכי דאיכא מצוה בארץ ישראל בבתים טפי מדקלי משום ישוב ארץ ישראל ועיין סוף עירוכין ה"ה בהיפוך בח"ל אבל בעו"ה באורך הגלות כי לא נשא הארץ לשבת אותנו וישמחו אלי גיל כי ימצאו מקום פנוי לבנות עליו בית ומצוה רבה נמי עביד להמציא מקום דירה לשה פזורה עד ישקיף ה' וירא".

מדברי החת"ס שלמד על השלילה (הגלות) מהחוב (ישוב הארץ) יש ללמוד שעדיפות הבתים על השדות היא בגלל צורך האדם. האדם זקוק לקורת גג על ראשו יותר משדה לפרנסתו. ואין להקשות ממה שכתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"א):

"דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה, שנאמר מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה". **כי שם מדובר בבחור בתחילת דרכו ומן הסתם הוא גר בבית הוריו וא"כ יש לו קורת גג לראשו. אלא שהוא רוצה לישא אשה וזקוק לדירה משלו. על כך אומר הרמב"ם שסדר הקדימויות הוא: פרנסה, בית, אשה. אך מי שאין לו שום דבר סדר הקדימויות הוא שונה: בית, פרנסה, אשה. (וזה שבימינו אין אנו מקפידים על הדבר כי השתנו הטבעים. וזמן הכשרה לפרנסה מכובדת הוא ממושך מאוד וכן דירה היא יקרה מאוד ואם אדם ידחה את נישואיו רק עד שייגמור את הכשרתו המקצועית ויבנה לו בית ימצא זרעו של אברהם אבינו חלילה כלה מאליו...).** אך אם יש די בתים לדיור לא מסתבר שנעדיף בניית בתים על פני זריעת שדות ונטיעת עצים. אדרבה, חובתנו לדאוג עתה לישובה של הארץ בשדות ומטעים.

ולפי"ז יתכן שהמחלוקת בין הר"ע הילדסהיימר לבין הרצ"ה קלישר היא בשאלה מה נחוץ יותר בתי מחסה לעניים או שדות ומטעים. אך אלמלא כן גם הרע"ה היה מעדיף שדות על בתים וכפי שהוכיח הרצה"ק מע"ז כ"א.

סיכום

לדעת הרמב"ם, בינוי עדיף מבחינת ישוב הארץ. ומסתבר שגם כביש, המסייע לבינוי ולדיירי הבתים, עדיף משטח חקלאי. לדעת הרא"ש, אילנות עדיפים מבתיים וק"ו מכביש. אך גידולים חד שנתיים נחשבים פחות מבתיים, וצ"ע אם נחשבים פחות מכביש. והמסתבר בדעת הרא"ש, שמטעים עדיפים מבתיים, הוא משום שבתים עונים רק על חיוב הגברא של האדם המעוניין לשבת בארץ, בעוד שמטעים עונים גם על חיוב החפצא, שהארץ תהיה מיושבת לאורכה ולרוחבה. שדות של גידולים חד-שנתיים אמנם מתפרסים על שטחים נרחבים אך בגלל ארעיותם אינם נחשבים למיישבים את הארץ יחסית למטעים. לפי"ז יתכן לומר שגם לדעת הרא"ש עדיף פיזור אוכלוסיה ברחבי הארץ מאשר ריכוזה בצפיפות באזור מצומצם אחד. מבחינה זו אמצעי תחבורה מהירים ויעילים שיסייעו לפיזור האוכלוסיה ברחבי הארץ הם ממצות ישוב ארץ ישראל.

לדעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות מ"ע ד) בוודאי שפיזור אוכלוסיה הוא רצון התורה, בהגדרו את המצוה: "שלא נעזוב אותה ביד זולתנו מן האומות או לשממה".

יש טוענים שהאזורים הפנויים בארץ נחוצים לשם הגנת הטבע של החי והצומח בארץ, שגם הם חלק מצורכי הישוב, ולדעתם יש לרכז את כל האוכלוסיה באזורים צפופים ולהניח אזורים פנויים ככל האפשר. ומסתבר שמצות ישוב ארץ ישראל היא גם יופי, נוחיות ואיכות הסביבה. ארץ ישראל צריכה להיות נאה, לא רק משום שבכל מצוה נאמר "ואנוהו" — התנאה לפניו במצוות, וכשם שיש צורך בציצית נאה ובלולב נאה כך יש צורך בארץ נאה, אלא יתירה מזאת, מסתבר שבארץ ישראל, הנוי ואיכות החיים הם חלק מהותי מגדרי המצוה. הישיבה בארץ צריכה להיות נוחה ומרחיבת דעת ורק אז אדם מקיים את מצות הישיבה כהלכה. כמו שנהגו האמוראים (כתובות ק"ב ע"א):

"ר' חנינא מתקן מתקליה (משווה ומתכן מכשולי העיר מחמת חבית הארץ שהיתה חביבה עליו ומחזר שלא יצא שם רע על הדרכים — רש"י). ר' אמי ור' אסי קיימי משימשא לטולא ומטולא לשימשא (כשהשמש מגיע למקום שהם יושבים וגורסין וחמה קודרת עליהם עומדים משם לישוב בצל, ובימי הצינה עומדים מן הצל ויושבים בחמה כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל — רש"י)".

הרי שארץ ישראל חייבת להיות נאה. ולכן לא רק כמות הישוב קובעת אלא גם איכות הסביבה.

מאידך, ריכוז של רוב האוכלוסיה באזור צפוף פוגע אף הוא באיכות המגורים, ויש בכך גם סכנות לא מועטות לגוף ולנפש.

ונראה שניתן לשמור על איכות הסביבה גם ע"י פיזור האוכלוסיה בשיעורים מבוקרים, והדרישה, להשאיר את רוב רובה של הארץ ריק, גם היא מוגזמת ויש צורך לשמור על איזון בין צרכי הארץ השונים, מבלי להגזים לצד זה או אחר. בפרט כאשר יש בעיות תעסוקה חמורות בפריפריה, ותחבורה מהירה, זולה ויעילה יש בה בכדי לסייע להתגבר על בעיות האבטלה (עין רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ז) "מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק בידי ישראל שמוך... או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות...".

ועל זה נאמר... וחי עמך". עצם הקמת התשתית, ובעיקר קיצור המרחקים בארץ, יש בהם מצוה גדולה נוסף על מצות ישובה של ארץ ישראל.

סימן יג

עקירת עצי סרק

לנטוע עצי מאכל. כאמור, עצי הסרק היו רבים בארץ, והיה צורך להעדיף את עצי המאכל על עצי הסרק. אך בימינו נשתנו הטבעים, עצי פרי דורשים מים וטיפול מיוחד, ואפשר ליבא פירות גם מחו"ל, או לגדלם רק באזורים מתאימים לכך מבחינת תנאי הקרקע, המים והאקלים, ואילו עצי הסרק נוחים יותר לגידול, ואינם דורשים תנאים מיוחדים, ומים רבים – אין, והארץ חשופה לצערנו, אחרי שנות החורבן הארוכות. א"כ יש מקומות שעצי הסרק, הנותנים צל ונוי, עדיפים מעצי מאכל. גם מבחינת הפרנסה יש בהם לספק פרנסה, באזורים מסוימים, אולי יותר מעצי מאכל, וא"כ יתכן שלאחר השינוי שחל בארץ ישראל ההתייחסות לעצי הסרק תהיה שונה.

לא מצאתי מקור לסברה מחודשת זו, ולכן יש להניח שמה שכתבה התורה על עצי מאכל במקומו עומד, אך מכיוון שמסברה יש לומר שגם עצי סרק יש להם חשיבות דומה כיום, י"ל שהסברה נותנת שאותו איסור שחל על עצי מאכל יחול גם על עצי סרק. וסברה יש לה דין דומה לדאורייתא, לפעמים; (עי' ב"ק מ"ו ע"ב, נדה כ"ה ע"א).

כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ה"ח-ט):

"אין קוצצין אילן מאכל... שנאמר לא תשחית את עצה... ולא במצור בלבד אמרו אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחחה – לוקה. כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אין צריך לו".

והנה בימינו ניטעו אילני סרק רבים ביערות הארץ. אילנות אלו מרבים צל וירק והושקעו בהם כספים ומאמצים רבים. האם מותר לעוקרם ולכורתם? יש להסתפק בכוונת התורה בהעדפתה עץ מאכל על עץ סרק, האם האכילה היא הקובעת את חשיבותו של העץ, או שמושו והנאתו. בדרך כלל האכילה היא השימוש וההנאה העיקריים, אך יתכן מצב שבו התועלת וההנאה תהיינה מעצי סרק דוקא, מה יהיה הדין אז?

בזמן שהתורה דיברה עליו, קרי בכיבוש הארץ, היו בארץ ישראל עצי סרק רבים, והיה צורך לנטוע במקומם עצי מאכל, כמבואר על דרך הפשט (יהושע י"ז ט"ז) "עלה לך היערה ובראת לך שם...". ועל כניסתם של ישראל לארץ אמרה התורה (ויקרא י"ט, כ"ג) "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" ודרשו במדרשים שיש מצוה

סימן יד

עציץ נקוב בעלית גג*

ראשי פרקים

ג. סיכום מחלוקתם	מבוא
ד. זרעים שהשרישו בעליה בטומאה ובמעשר	א. שיטת התוס' – הצומח על גג פטור
ה. עציץ נקוב המונח על"ג ריצפה	ממעשר
ו. הבאת ביכורים מגג הבית	ב. שיטת הרא"ש – הצומח על גג מתחייב
סיכום	בערלה ומעשר

* * *

מבוא

הגמ' (גיטין ז' ב') דנה בסתירה בין ברייתות: "תנא חדא: המביא גט בספינה – כמביא בארץ ישראל, ותניא אידך: כמביא בחו"ל! א"ר ירמיה – לא קשיא: הא ר' יהודה, הא רבנן. דתנן: עפר חו"ל¹ הבא בספינה² לארץ, חייב במעשר ובשביעית. א"ר יהודה: אימתי? בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת³ – פטור". נמצא שהברייתא של "המביא גט בספינה כמביא בארץ ישראל" הולכת לפי חכמים, והברייתא של "כמביא בחו"ל" הולכת לפי רבי יהודה. אביי חולק וסובר: "הא והא ר' יהודה היא, ול"ק: כאן בזמן שאין הספינה גוששת, כאן בזמן שהספינה גוששת". לאביי – כל אחת מהבריתות מדברת במציאות אחרת, ואין צורך לומר שהברייתות חלוקות בדין. מחלוקת האמוראים בדעתו של רבי יהודה במשנה, לפי ר' ירמיה – לחלוק, ולפי אביי – לפרש⁴.

* מעובד משיעור בישיבת רמת גן, י' אייר תשס"א.

1. מסתימת לשון הראשונים משמע שעפר חו"ל לאו דוקא, אלא ה"ה בעפר א". אך רבנו קרשקש (חי' הריטב"א בדפוסים ישנים) והמאירי סוברים שהדיון הוא רק אם העפר בא מחו"ל, אבל אם העפר בא מארץ ישראל, כולם מודים שחייב במצוות התלויות בארץ.
2. רש"י מעמיד שמדובר בספינה של חרס שאינה צריכה להינקב כאשר היא מונחת על"ג הקרקע, (מנחות פ"ד ב'), ומחלוקת רבי יהודה וחכמים היא כאשר הספינה היא על המים האם היא מונחת על"ג הקרקע. לעומת זאת ספינת עץ צריכה להינקב כדי להיות מחוברת לקרקע. התוס' מביא בשם ר"ת סברא הפוכה, שדוקא ספינת חרס צריכה להינקב, אבל ספינת עץ נידונה כקרקע גם ללא נקב. על כל פנים ברור שלכו"ע ספינה זו מוגדרת כעציץ נקוב.
3. בפשט פירוש המילה "גוששת" משמעותה שקועה בקרקע. אך רבנו קרשקש (הריטב"א הנ"ל) מעמיד במציאות שהספינה שטה עד י' טפחים מעל הקרקע. ונראה שסבר כמו ברשויות עד י' טפחים זוהי רשות הרבים, כך גם עד י' טפחים זו רשות א". ונ"מ בעציץ מעל י' טפחים הן לגבי שמיטה, והן לגבי מניין שנות ערלה.
4. ועיין בתוס' (ד"ה אמר), הדנים בשאלה האם רבי יהודה בא לחלוק או לפרש.

א. שיטת התוס' – הצומח על גג פטור ממעשר

התוס' (ד"ה הא רבי יהודה) מסבירים שרבי יהודה סובר בספינה צפה אף שהקרקע מתחת הספינה היא ארץ ישראל, הספינה השטה על המים נחשבת לחו"ל. ולכן הכותב גט בשעה ששט בספינה בירקון, הגט נחשב כנכתב בחו"ל.

התוס' מקשים: "ואם תאמר – ומה ענין גט אצל מעשרו!" האם נאמר זאת גם במציאות של "המביא גט בעלייה בארץ ישראל יחשב כמביא בחוצה לארץ, משום דעפר הבא שם מחוצה לארץ פטור ממעשר?" התוס' יוצאים מתוך הנחה, שעפר המונח על גבי גג – פטור ממעשר, אף שהבית בארץ ישראל. ולפי מה שראינו שיש תלות בין החיוב בתרו"מ והגבולות לגט, גם הכותב גט בעליה יצטרך לומר בפני נכתב ובפ"נ? התוס' מביאים חילוק בשם ר"י: "דלא דמי דעלייה – קרקע שתחתיה בר זריעה היא וראוי להתחייב במעשר ושביעית", ולכן הכותב בעליה גט ככותב בארץ ישראל, "מה שאין כן בספינה". תחת העליה הפטורה ממעשר יש קרקע בת זריעה וכיון שהמקום הזה הוא ארץ ישראל לענין זריעה, יחשב גם כארץ ישראל לגבי גט. ומסתבר שלא רק בבית על עמודים שיש תחתיו גינה, המביא גט ממנו לא צריך לומר בפ"נ ובפ"נ. אלא אפילו כשאין אפשרות לזרוע בפועל מתחת לעליה, העליה נחשבת לארץ ישראל מכיון שהיתה אפשרות לזרוע מתחת לקרקע הבית. ולפ"ז קשה, ראינו שאבן הבוחן להחשיב מקום כארץ ישראל היא היכולת לזרוע תחתיו, א"כ גם קרקע הנהר היא בת זריעה, שהרי אפשר ליבש את הנהר או לנתבו לאפיק אחר, ולזרוע באפיק הנחל. אלא ע"כ צ"ל שאנו מחשיבים עליה כארץ ישראל משום הזריעה בפועל. ולפ"ז בבתים כמו שלנו הבנויים על בטון, שבפועל א"א לזרוע מתחתיהם, דינם יהיה כמו נהר! ולא מסתבר לומר כן.

התפארת יעקב (לר' יעקב גזונדהיט עמ"ס גיטין) חולק על התוס', ומסביר הסבר אחר. באמת הקרקעית של הנהר היא בת זריעה, אבל אנו מתיחסים לספינה השטה על המים. והמים הם באמת לאו בני זריעה⁵. אבל בית תמיד יהיה ראוי לזריעה, מפני שהוא עומד על אדמה.

5. ולפ"ז יוצא שגידולי מים פטורים ממעשרות. שאם היו חייבים, הספינה היתה גוששת על דבר שחייב במעשרות. הרב צ"פ פרנק ("הר צבי" זרעים ח"ב סי' ל"א או' ו') סובר שגידולי מים דינם כגידולי עפר. החזו"א (מובא בשמו בהלכות שביעית סי' א' סע' ו') סובר שאין חיוב שביעית בגידולים הגדלים במים בלבד.

המקור לדיון הוא שו"ת "נחפה בכסף" (יו"ד ח"א סי' ה') שנשאל האם מותר לקחת בצל ולשים אותו בתוך כוס מים בשביעית. ולדינא פוסק שאסור. ועפ"ז מביאים הרבה פוסקים בשמו שגידולי מים חייבים בשביעית. ואולם כאשר מעיינים בדבריו רואים ש"הנחפה בכסף" מחמיר בגלל העפר והמזון שבמים, ונראה שבמים ללא מזון יפסוק שאין חיוב מעשרות. (עי' להלן סי' מ"ז, אות ב'). בענין הברכה על גידולי מים כתב החיי אדם (כלל נ"א סע' י"ז): "אחד מחמשת מני דגן שגדל בעציץ ועשה ממנו פת אינו מברך עליו המוציא לחם מן הארץ, שאינו נקרא ארץ. ...ונ"ל דה"ה שאין מברך בורא פרי האדמה שלא נקרא אדמה אלא המחובר. ...ואמנם פירות האילן צריך עיון אם מברך בורא פרי העץ". משום "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" א"א לברך "אדמה" על מה שגידולו לא מן האדמה. (ברכת המזון ודאי מברכים שבהמ"ז נקבעת לפי השביעה). האגלי טל (הערות בסוף הספר) מחלק בין דין "בורא פרי האדמה" ל"המוציא לחם מן הארץ". ארץ זו קרקע,

ולפ"ז באמת בבית העומד בנהר על עמודים, יתכן שדינו יהיה כח"ל לענין גיטין. זהו תרוצו של התפארת יעקב, ואף שמביא תירוץ זה כחולק על התוס', יתכן לומר שגם התוס' עצמו התכוונו להסבר זה.

למדנו שהתוס' סוברים שעליה פטורה ממעשר. התוס' ודאי סברו שארץ ישראל עולה עד לרקיע, ורק לגבי מעשר הגדר הקובע הוא היניקה מאדמת ארץ ישראל. ובאמת דברי התוס' נוגעים במחלוקת גדולה.

ב. שיטת הרא"ש — הצומח על גג מתחייב בערלה ומעשר

הרא"ש (שו"ת, כלל ב' סי' ד') נשאל על גג הבנוי על גבי קורות גדולות ונסרים, ומילאוהו עפר ונטעו בו כרם. והשאלה היא האם ניתן לדמות את הגג לעציץ שאינו נקוב שיהיה פטור מערלה?

הרא"ש עונה: "יראה לי דכל כה"ג חייב בתרומה ובערלה". והוא מסביר את החילוק שבין גג לבין עציץ שאינו נקוב "דלא איירי בתלמוד לפטור אלא מן הזרוע בדבר המטלטל, כגון עציץ וספינה דלא הוי זרוע בארץ, ואין דרך לזרוע כך. ולא חייבה התורה להפריש מעשר, אלא תבואת זרעך — כדרך שהעולם זורעין". ומוסיף להסביר, עציץ נקוב חייב במעשר — מפני שנחשב "כמחובר לארץ כי השורשים יונקים מלחלוחית הארץ וקרינן ביה היוצא השדה. וגם דרך לזרוע כך". ר"ל עציץ נקוב חשוב כארץ, מפני שרק בו נהגו לגדל גידולים, בגלל היניקה מן האדמה. ובעציץ שאינו נקוב, אין דרך גידולו בכך, בגלל שאין אפשרות לצמח להתפתח. לכן מסיק הרא"ש שגג שמילאו עפר, "שהוא דבר קבוע, עדיף טפי מעציץ נקוב", ובודאי יתחייב בערלה.

ויש להקשות על הרא"ש מדברי הגמ' בהמשך: "א"ר זירא: עציץ נקוב המונח על גבי יתדות, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן". לדברי רבי זירא לדעת חכמים, עציץ נקוב המונח באויר על גבי יתדות נחשב כמונח על הארץ ויתחייב במעשר. ולשיטת הרא"ש שהיניקה היא הגורמת את החיוב, קשה, כי לא מצוי ששורשים בגובה י' טפחים יינקו מן האדמה⁶. וסברת רבי זירא סותרת את דברי הרא"ש?

ויתכן לתרץ שהרא"ש אומר את דבריו רק לפי דברי רבא בהמשך הגמ': "אמר רבא: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם — אלא בספינה העשויה לברוח, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח — לא. אי נמי, עד כאן לא קאמרי רבנן התם — אלא בספינה דלא מפטיק אוירא, כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפטיק אוירא — לא". כלומר, חכמים סוברים שהאויר נחשב כהפסק, מפני שאין דרך לשתול בעציץ מנותק מהקרקע המונח על גבי

אדמה זה עפר. יוצא שמצע מנותק שיש בו אדמה אפשר לברך בורא פרי האדמה. לפ"ז גידולי מים הגדלים ללא אדמה, מברכים עליהם "שהכל נהיה בדברו". בשם החזו"א אומרים כיון שהמין הזה הוא מן האדמה, יברך בורא פרי האדמה כי הברכה היא על המין. ולפ"ז מינים הגדלים רק על גידולי מים, כגון נבטים, ברכתם שהכל.

6. אמנם שורשים בגובה י' טפחים יונקים מן האויר, אך א"א לומר שזהו דרך גידולם.

יתדות. ולכן רק עציץ נקוב הצמוד לאדמה ייחשב כמחובר לקרקע, כי רק בדרך זו השורשים יינקו מן האדמה⁷.

ואכן הכרעת התוספות גיטין (ז' ב') היא כר' זירא:

"דילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהודה – כן הוא האמת דעציץ כמחובר דבפ' השולח (לקמן דף לז:) אמרי' אין כותבין פרוזבול אלא על עציץ נקוב ומוקי לה דמנחא אסיכי והא דקאמר הכא עד כאן לא קאמרי רבנן אלא בספינה משמע דבעציץ לכ"ע לא הוי כמחובר דיחויא בעלמא הוא, והא דאמר בשבת בפרק המוציא יין (פ"א:) האי פרפיסא דמנחא אארעא ואנחה אסיכי חייב משום תולש היינו מדרבנן כדפי' התם בקונטרס".

היינו שאויר אינו הפסק ליניקת עציץ נקוב. אולם הרא"ש יפסוק לפי"ז כרבא שאויר הוא הפסק ועציץ נקוב המונח ע"ג יתדות פטור ממצוות התלויות בארץ.

אלא שא"כ היה על הרא"ש לפסוק כמו הרמב"ם ולא להביא להלכה את ר"ל בשבת (פ"א ב') שמתיר לקנח בצרור בשבת. כי בשלמא לשיטת התוס' האיסור להגביה צרור מהקרקע בשבת הוא רק מדרבנן, כי גם לאחר ההגבהה הוא נחשב ליונק מהקרקע וכמחובר לה ולכן אינו נחשב כתולש מהתורה ובמקום כבוד הבריות לא גזרו. ולכן מובן היתרו של ר"ל לקנח בצרור בשבת. אך אם הרא"ש חולק עליהם וסובר כמו הרמב"ם שנטילת צרור מהקרקע אסורה מהתורה, לא היה צריך להביא את ר"ל להלכה, ואילו הוא כן הביאו להלכה משמע שהוא סובר כשיטת התוס'. וכן לענין פרוזבול לשיטתם אפשר לכתוב פרוזבול על עציץ המונח ע"ג יתדות כמו שכתבו כאן וגם הרא"ש פסק כך בגיטין.

ואולי הרא"ש בתשובותיו חזר בו ממש"כ בפסקיו. ודוחק.

וכן קשה מפסקי השו"ע.

ולפי מש"כ לעיל הרא"ש סובר כמו הרמב"ם שעציץ נקוב ע"ג יתדות נחשב כתלוש, ואילו השו"ע פסק מצד אחד כהתוס' לענין קינוח בצרור בשבת וכן לענין פרוזבול, ומאידך פסק כמו הרא"ש בערלה על הגג.

לכן הכרח לחזור בנו ממש"כ בדעת הרא"ש שהוא פסק כרבא, אלא ע"כ גם הוא סובר כר"ז. וצ"ל שדרך לנטוע בעציץ נקוב אע"פ שהוא ע"ג יתדות.

ויוצא באמת מדברי הרא"ש, שעציץ לא נקוב, גדול מאוד שאינו מיטלטל, ואפשר לזרוע בו בצורה רגילה – דינו כעציץ נקוב. כי דרך לזרוע בו.

ג. סיכום מחלוקתם

ולפי זה יש מחלוקת מה הדין בעלית הבית, לרא"ש דינה כעציץ נקוב, ולתוס' דינה כעציץ שאינו נקוב.

7. אם כי גם לדעת רבא לא נראה שדרך לגדל בספינה. ואולי סתם ספינה היא גדולה, וסתם עציץ הוא קטן. ואולם הגמ' לא חילקה ביניהם, וצ"ע.

התוס' סובר שהדיון בדין עציץ נקוב הוא — דיון הלכתי. אם העציץ נחשב כמחובר לארץ ישראל, הוא כארץ ישראל לכל דבר. ואם הוא מנותק הוא נחשב כחור"ל. הרא"ש סבר שהדיון הוא — דיון מציאותי. אם העציץ יונק מהאדמה הוא נחשב כארץ ישראל, ואם אינו יונק נחשב כחור"ל⁸.

ד. זרעים שהשרישו בעליה בטומאה ובמעשר

הרא"ש מביא ראייה לשיטתו ממשנה (מעשרות פ"ה מ"ב): "בצלים משהשרישו בעליה טהרו מלטמא". והרי הצלים לא השרישו בקרקע אלא בעליה! נמצנו למדים שעליה דינה כקרקע. הרא"ש הבין שדין השרשה לעניין טומאה וטהרה הוא כדין השרשה לתרו"מ, וממילא יש ראייה ממשנה מפורשת שעליה חייבת במעשרות.

הגר"א (שו"ע י"ד רצ"ד ס"ק ס"ג) חולק על הרא"ש. ומסביר שכל הדיון במשנה הוא רק לגבי טומאה וטהרה, ולא לדין תרו"מ. לגבי טומאה, אם הצלים השרישו בקרקע העליה אינם נחשבים תלושים כי העליה נחשבת חלק מהמבנה. אבל לגבי תרו"מ צריך חבור ממשי לארץ. הגר"א מוכיח את שיטתו מתוספתא מפורשת (מעשרות פ"ה א): "בצלים שהשרישו זה בזה בקרקע העליה, הרי הן בחזקתן למעשרות ולשביעית, ואם היו טמאין עלו מידי טומאתן ואסור לתלוש מהם בשבת ואם תלוש פטור". כלומר, יש אפשרות שבצלים יפטרו ממעשרות ואעפ"כ ייטהרו מטומאתן. א"כ יש חילוק בין השרשה לטומאה להשרשה לתרו"מ. (בש"ת בית דוד לגר"ט ממינסק סי' א' תירץ את הרא"ש שיש לחלק בין נוטע בגג בכונה שהנטיעה תשתרש, שדינה כמחובר, לבין בצלים שהשרישו מאליהן שאינם מעוניין בהשרשתם). ולפי דברינו נראה שהגר"א סובר כמו התוס', שעליה פטורה מתרו"מ.

ה. עציץ נקוב המונח ע"ג ריצפה

יש דיון באחרונים מה הדין בעציץ נקוב המונח ע"ג ריצפה, האם חשוב כמחובר לקרקע. דעת החז"א (שביעית סי' כ"ב אות א') — עציץ העומד על גבי ריצפה של אבן נחשב לעציץ שאינו נקוב, ומסביר: "שאינו יונק מן הארץ"⁹. ולעומתו הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה ח"א סי' מ"א או' ב') חולק וסובר שמכיון שהריצפה קבועה ומחוברת עם הקרקע, היא נחשבת כקרקע והזורע בעציץ כזורע בקרקע וחייב מדאורייתא. כמו שניראה בקרקע ההררית שבאזור ירושלים המלאה אבנים וסלעים, ואיש לא יחלוק שהאבנים נחשבים כחלק מן

8. תוס' רא"ש כאן מביא את שיטת התוס', אך אין מכאן כל ראייה לשיטתו של הרא"ש. כי תוס' רא"ש הם ליקוט שעשה הרא"ש על תוס' שהיו בבתי המדרש שלמד, אך אין בהם שום ראייה לשיטתו.

9. הגר"ש ואזנר (שבט הלוי ח"ו סי' קס"ז) סובר שאף בריצפה יש חשש של יניקה, והחז"א דיבר על מציאות שבה אין חשש יניקה כלל. עיי"ש שהביא מקרה שבו אחרי שהניחו עציץ נקוב ע"ג ריצפה נוצר חלל בריצפה תחת העציץ, לדעתו החלל נוצר מהשרשה. לענ"ד הדברים מחייבים בדיקה מעמיקה יותר.

האדמה. וכאשר לוקחים את אותם אבנים ומניחים אותם בתור ריצפה, מדוע שלא יחשבו חלק מהאדמה! מה החילוק אם אתה לוקח את העציץ ומניח אותו על אבנים בשדה, או שאתה מניח אותו על אבנים בחצר הבית? אלא סובר הגרש"ז אדמה היא כל מה שיש בה. ולכן לקחת עציץ נקוב ממקום מנותק, להניח אותו על ריצפה בשבת זהו איסור דאורייתא¹⁰. הגרש"ז א"א מוכיח שיטתו מדברי הרא"ש לעיל, שגם גג ועליה המנותקים מן הקרקע, חייבים בתרו"מ, וחשובים כמונחים על גבי הארץ. ואם הרא"ש סובר שקומה שניה תתחייב במעשר, ק"ו קומה ראשונה, וכי יתכן שקומה שניה חייבת במעשר, וקומה ראשונה פטורה! ומחלוקתם תלויה בשאלה הנ"ל: האם עציץ נקוב נחשב ליונק או למחומר. החזו"א תולה ביניקה, וכיון שיש הפסק בין הקרקע לעציץ – אין יניקה. והגרש"ז א"א סובר שהגדר תלוי בחיבור, והעציץ מחובר לקרקע. החזו"א סובר שהריצפה מנותקת מהארץ, וכל שמנותק מהארץ נפטר משביעית, והוא ממשיך את השיטה של התוס' והגר"א. והגרש"ז א"א אירבך סובר שריצפה נחשבת כמחוברת לקרקע. וממשיך את שיטת הרא"ש¹¹.

ו. הבאת ביכורים מגג הבית

ונראה שהמחלוקת היא מחלוקת ראשונים קדומה יותר. ביכורים צריכים להיות מובאים מהארץ, שכתוב "מארצך". הגמ' (מנחות פ"ד ב') דנה בסתירה בין ברייתות: "תני חדא: שבגג ושבחורבה שבעציץ ובספינה – מביא וקורא. ותניא אידך: מביא ואינו קורא". פושטת הגמ' את הסתירה: "גג אגג לא קשיא, הא בגג דמערה, הא בגג דבית". משמע שמגג מערה מביא וקורא, אבל גג בית פטור! וזו סתירה לרא"ש, שגם גג בית חשוב כמחומר לקרקע! מתרץ הרא"ש: "היינו דוקא לענין ביכורים, דבעינן מ'שבח ארצך' מידי דהוה אתמרים שבהרים ופרות שבעמקים, שאין מביאים מהם ביכורים. ... גג דבית אע"ג דהוי מחומר, מ"מ אין הפרות מובחרים". הגמ' מדברת בדין מיוחד בביכורים. לעומת זאת נראה שרש"י מכת"י ורבנו גרשום מסבירים את הגמ' בצורה שונה. כתב רש"י מכת"י: "גג מערה – חשיב כקרקע ומביא וקורא. גג בית – שזרע כל הגג דבית מביא ולא קורא". משמע שהדיון הוא מה "חשיב כקרקע". גג מערה "חשיב כקרקע", וגג בית לא. וכן מפורש יותר ברבנו גרשום: "מגג מערה – מביא וקורא דדמי לארץ". הדברים מפורשים בדבריהם של רש"י ור"ג שאין בביכורים דין מיוחד, והגמ' לא מדברת על ביכורים בלבד אלא על כל המצוות התלויות בארץ. ולפ"ז הצומח על גג לא יתחייב במעשר, כשיטת התוס' והגר"א.

10. ונראה לומר שמסתבר כדברי הגרש"ז במרצפות אבן, דמאי שנא צונמא מרצפת אבן? אבל במרצפות העשויות ממלט, חול וקרמיקה, כמו המרצפות שלנו, אולי יחשבו כמנותקות מהארץ, כי אינן אבן טבעית אלא פנים חדשות באו לכאן וכשיטת החזו"א.
11. הגרש"ז א"א מעיר שיתכן שבקומה ראשונה יסכימו התוס' והגר"א עם הרא"ש שריצפה חשובה כארץ.

סיכום

השולחן ערוך פוסק כרא"ש, שגג ועליה חייבים במעשר. והגר"א חולק. והראינו שאינו דעת יחיד, וכזו היא גם שיטת התוס'. ואליהם מצטרפים גם רש"י ורבנו גרשום, שסוברים שגג ועליה פטורים ממעשר. אולם גם לדעת הרא"ש המדובר בממלא עפר בגג עצמו, שדרך לנטוע בו עצים. אך גם הוא יודה שעצין נקוב על גג — אין דרך לגדל כך, ואין יניקה מהקרקע והוא פטור מהתורה. וצ"ע.

סימן טו**הדין הפלילי במדינת ישראל**

בשר"ע חושן משפט (ס' א' סעי' א'ב):

"בזמן הזה דנים הדיינים דיני הודאות והלואות וכתובות אשה וירושות ומתנות ומזיק ממון חבירו שהם הדברים המצוים תמיד ויש בהם חסרון כיס אבל דברים שאינם מצויים אנ"פ שיש בהם חסרון כיס כגון בהמה שחבלה בחברתה או דברים שאין בהן חסרון כיס אנ"פ שהן מצוים כגון תשלומי כפל וכן כל הקנסות שקנסו חכמים כתוקע לחבירו וכסוטר את חבירו (פי' שתוקע בקול באזנו ומבעיתו) וכן כל המשלם יותר ממה שהזיק או שמשלם חצי נזק אין דנין אותו אלא מומחים הסמוכים בארץ ישראל חוץ מחצי נזק צרורות מפני שהוא ממון ואינו קנס. אדם שחבל בחבירו אין מגבין דיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל נזק צער ופגם ובושת וכופר אבל שבת ורפוי מגבין. הגה: וי"א שאף רפוי ושבת אין דנין (טור) בשם הרא"ש".

נמצא איפוא שיש נושאים רבים בדיני נזיקין שאין היום סמכות לבי"ד לדונם. בתקופת המשנה והתלמוד, כל עוד היו סמוכין בארץ ישראל, היה ניתן לחייב את הנידון לעלות ולדון דיני קנסות בארץ ישראל. עם ביטול הסמיכה בארץ ישראל לא דנו עוד דיני קנסות אלא בהוראת שעה. ומכיון שחיינו תחת משטרים זרים היה השלטון הנוכרי דן דינים כאלו עפ"י הנורמות שלו. ואולי על זה אמרו חז"ל להתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו. אם כי פה ושם מצוינו שגם דייני ישראל דנו דיני גזלות וחבלות שאינם מצויים ואפילו דיני נפשות. אולם היתה זו הוראת שעה בלבד. עתה, כשה' בחסדו השיב את שבותנו וחזרנו לארצנו וזכינו להקים מדינה יהודית אין מי שידון דיני גזלות וחבלות שאינם שכיחים. אומנם יש מערכת משפטית בארץ, אולם למרבה הצער היא אינה דנה עפ"י ההלכה. האם יש אפשרות (תיאורטית כרגע לצערנו) לדון דינים פליליים שאינם מצויים, עפ"י ההלכה, או שמא איננו יכולים לדון דינים אלו בימינו במסגרת דין תורה ועלינו לדונם אך ורק בדיני ערכאות? וממילא יש לבעיה זו גם השלכה על השאלה האם יש לראות בבתי המשפט הדנים כיום בפלילים דיני ערכאות?

בחידושי הר"ן על סנהדרין (ב' ב') כתב:

"ואיכא למידק טובא, מדאמרין בפרק המגרש: אביי אשכחיה לרב יוסף דהוה מעשה אגיטא. אמר ליה והא אנן הדיוטות אנן, ותניא לפנייהם ולא לפני כותים לפנייהם ולא לפני הדיוטות? אמר ליה שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות. אי הכי גזלות וחבלות נמי? כי עבדינן שליחותיהו במלתא דשכיחא, במלתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו.

והכא איכא תמהי טובא:

חדא, דמשמע לכאורה דגזלות לא מיגבו בבבל כלל משום דהוה מלתא דלא שכיחא ועוד, דהתם משמע דטעמא דהודאות והלואות משום דשליחותיהו קא עבדינן והכא אמרין טעמא כדי שלא תנעול דלת בפני לווין?

ועוד קשה, דהתם משמע דמדרשה ד'לפניהם – ולא לפני הדיוטות' בעינן מומחין וא"כ אפילו למאן דלית ליה עירוב פרשיות נבעי מומחין מ'לפניהם' ואנן אמרין דמאן דלית ליה עירוב פרשיות לא בעינן מומחין,

ועוד קשה, דרב אחא בריה דרב איקא דאמר דמדאורייתא חד כשר משמע אפילו הדיוט ומדרשה דלפניהם ולא לפני הדיוטות איפסילו להו?

והתירוץ הנכון לכל זה דהך סוגיא דהכא היא לענין הדין עצמו אם הוא כשר בהדיוטות אם לא. והא נפקא מעירוב פרשיות שהוא בעיקר הדין שאמרה תורה 'עד האלהים יבא דבר שניהם' שהם מומחין ואם אינן מומחין הדין פסול

מדאורייתא. ומשום נעילת [דלת] התירו חכמים הדין אפילו בהדיוטות **דהפקר בית**

דין הפקר. ואותה סוגיא שבפרק המגרש הוא ענין מצוה אחרת שאמרה תורה

'שאסור לבא לפני הדיוטות' ואע"פ שקבלו עליהן בעלי הדין את דינם, כדרך

שאסור לבא לפני הכותים, אף ע"פ שקבלו עליהם בעלי הדין את דינם כדי שלא

יבואו בערכאותיהם שהוא עילוי יראתם או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר

המומחין אסרה תורה שלא לבא לפני ההדיוטות. וזהו שאלתו של אביי לרב יוסף,

כלומר, שאע"פ שתקנו חכמים שיהיה הדין כשר בהדיוטות עדיין איסור זה במקומו

עומד ואין כח בחכמים לבטל זה הענין והוא ליטול כתרן של מומחין. וכן אע"פ

שהיה יודע שעשוי הגט מועיל מתקנת חכמים מ"מ למה לא חששו על איסור

לפניהם ולא לפני הדיוטות, ותירץ לו דשליחותיהו קא עבדינן והם שנתנו כח

לדון בהדיוטות הם עצמן מחלו כבודן על זה ובשליחותן עושין מה שעושין

ההדיוטות בבבל, וזהו שאמרו מידי דהוה אהודאות והלואות שהדין דין ולענין

האיסור סומכין על שליחותן עשוי הגט נמי דכותיהו. וחזר והקשה לו 'אי הכי

גזלות וחבלות נמי'. כלומר אחר שאמרת דשליחותיהו קא עבדינן והכח ביד

החכמים להכתיר את ההדיוטות בכתרן של מומחין א"כ כשתיקנו שיהיו ההדיוטות

כשרים לדיני ממונות למה הפרישו גזלות וחבלות מהודאות והלואות כמ"ש בהל'

זו דגזלות וחבלות צריכין מומחין בארץ ישראל והודאות והלואות לא? והשיב

שלא רצו חכמים לתת רשות אלא במה שיש בו צורך בדבר. ופירש לו דין בבל

שהיו שם. ופירש לו שהרשות נתונה בכל מלתא דשכיחא והרי גזלות בכלל ומקצת

החבלות כמו שהתבאר בפרק החובל, ולא פירש לו דין ארץ ישראל, לפי שבארץ

ישראל לא נתנו רשות בכל מלתא

דשכיחא אלא במה שיש בו משום נעילת דלת בלבד בהודאות והלואות וכמו שכתבנו למעלה, ולדברי רב אחא בריה דר"א דסבירא ליה דמדאורייתא חד כשר ואפילו הדיוט לפי שיטתא זו אין אנו צריכין לשליחותיה קא עבדינן אלא במידי דמדאורייתא בעינן מומחין ובהנהו אמרינן לפנייהם ולא לפני הדיוטות, זו היא השיטה הנכונה מהרמב"ן ז"ל שכתבו תלמידיו משמו.

שיטת הר"ן יש בה חידוש גדול. בעוד שמראשונים אחרים עולה (כגון רש"י סנהדרין י"ג סוף ע"ב) שכל סמכותם של הדיינים לדון היום דיני ממונות הוא מדין שליחותיהו. מדברי הר"ן עולה שסמכות בתיה"ד בזה"ז מבוססת על הפקר בי"ד הפקר, והצורך בשליחותיהו הוא לא לצורך הסמכות עצמה, אלא רק להתיר איסור ערכאות. כי משמעותו של איסור ערכאות לדעתו היא נטילת כתר המומחין ומסירתו להדיוטות, לכן היה צורך בהסכמת המומחין שההדיוטות ידונו מבלי שיפגעו בסמכותם. ואלמלא כן אסור לדיינים שאינם סמוכים לדון. כי הם נוטלים לעצמם כתר המומחין, בעוד שיש מומחין בישראל דהיינו הסמוכים שבארץ ישראל. אולם כשהסמוכים בארץ ישראל מוחלים על כבודם ומסכימים שהדיינים שאינם סמוכים ידונו בשליחותם פוקע איסור ערכאות. הר"ן מוסר זאת בשם הרמב"ן.

הסברו זה של הר"ן מיישב קושיה נוספת. איך מועילה שליחותיהו בזה"ז, כשהסמוכים שמכחם אנו באים כבר אינם בעולם זה עידן ועידנים. (ודוחק לומר שהשליחות לא פוקעת גם אחרי מותם של הסמוכים, עיין קצות סי' קפ"ח וגיטין כ"ט ב' ועיין אב"נ או"ח סי' ש"א), ולפי הר"ן מיושב. לדעתו, אין צורך בשליחותיהו לעצם הסמכות לדון בזה"ז אלא להתיר את איסור הערכאות.

לפי הר"ן יש אולי מקום לומר שבימינו רשאי הציבור לקבל על עצמו את בתיה"ד גם במילי דלא שכיחי, מצד הפקר בי"ד הפקר. ולכך יש לציבור סמכות גם בימינו. כמבואר בשו"ע חושן משפט (סימן ב' ע"א):

"כל בית דין אפילו אינם סמוכים בארץ ישראל אם רואים שהעם פרוצים בעבירות ושהוא צורך שעה (טור) דנין בין מיתה ובין ממון בין כל דיני עונש ואפילו אין בדבר עדות גמורה ואם הוא אלם חובטין אותו על ידי עכו"ם יש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו כפי מה שרואין לגדור פרצת הדור. (טור בשם הרמב"ם בפרק כד מסנהדרין) וכל מעשיהם יהיו לשם שמים ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוסם ב"ד עליהם וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעידן כב"ד הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג".

וא"כ רשאי הציבור להעניק סמכות לבתיה"ד של תורה לדון גם בגזלות וחבלות שאינם שכיחים, דהיינו בתחום הפלילי. (אלא שאם מקור הסמכות של בתיה"ד לדון היא רק מכח הפקר בי"ד לכאורה לא יוכלו אלא לקנוס קנסות ממוניים אך לא עונשי גוף, כגון מאסר, ועיין להלן.) ונותרה רק הבעיה של ערכאות של הדיוטות. שהרי לכאורה כל מי שאינו סמוך נחשב לעניין זה כ"הדיוט". ואנן הדיוטות אנן. ולזה י"ל שבימינו, שאין סמוכין, אין בנטילת סמכות ע"י תלמידי חכמים היושבים על מדין (שהגדרתם עפ"י ההלכה היא "הדיוטות") משום נטילת כתר המומחין. ורק בימי חז"ל שהיו סמוכין בארץ ישראל היה בהליכה לבי"ד של

הדיוטות משום פגיעה במומחין ולכן היה צורך בשליחותיהו. אך בימינו שאין סמוכין אין צורך בשליחותיהו.

בד"א בדיינים הדנים עפ"י דין תורה אלא שאינם סמוכים. אך מי שאינו דן עפ"י דין תורה נוטל את כתרן של הדיינים הדנים עפ"י דין תורה. ומה לי נוטל כתרן של מומחין ומה לי נוטל כתרן של ת"ח, זה וזה מחללים שם שמים ופוגעים בסמכותה ובמעמדה של התורה.

(ודינא דמלכותא לא חל כאן, כי דינא דמלכותא אינו מועיל נגד דין התורה.)

מיהו יתכן לומר שבזה"ז שאין בפועל בל"ד של תורה, הדין פלייסי, נמצאת חומרנו קולתו, ובית המשפט הדין כיום דינים פלייסי אינו פוגע בכבודם של הדיינים הדנים דין תורה, כי לצערנו אין דיינים כאלו בפועל. אם כי השאלה היא, האם עצם העובדה שנוצרה עם קום המדינה – הקמת מערכת בתי משפט מסועפת, ודין תורה נדחק לבושתנו ולחרפתנו לקרן זוית, האם זה גופא אינו ביזוי התורה? מאידך, יש לשאול, אילו היו מוסרים בידי דין התורה את הסמכות לדון דינים פלייסי, האם הוא היה מעוניין וערוך לדון אותם למעשה, האם לא היה עיכוב מצד ההלכה עצמה לדון דינים אלו (כגון שלא נקבל את דעת הר"ן או מסיבות אחרות עיין מש"כ בזה הגרי"א"ה הרצוג בתחוקה לישראל), האם היתה לנו מערכת תקנות מוכנה, אלו עונשים יוטלו על הנידונים בדינים אלו? שהרי דיני קנסות כפי שהם בתורה לא נוכל לדון, כי אין לנו סמוכין, מה גם שהם מקיפים רק חלק מהדין הפלילי ויש צורך בעונשים אחרים, בפרט בנושאים שלא היו בימי התורה, כגון רכב ממונע וכדו'. וכן עונשי מאסר אינם קצובים בהלכה ויש צורך לקוצבם, אם נניח שיש לביה"ד סמכות בכלל לדונם, וכן בתחום הראיות, האם לדון רק עפ"י שני עדים או לדון כדיני המלכות גם עפ"י עד אחד והודאת בע"ד? (וידועים דברי הר"ן בדרוש י"א שיש לבי"ד סמכות לדון גם בדיני המלכות).

נדון קודם בשאלה מעשית הנוגעת לחיי היום יום: האם מותר למסור גנב או פושע פלילי אחר למשטרה?

מסירת גנב לערכאות

מאחר ולמעשה אין כיום בפועל דין תורה הדין במערכת הפלילית צ"ע האם יש לבתי המשפט הדינים בפלילים דין ערכאות? וממילא האם מותר למסור גנב למשטרה אשר תתבע אותו בערכאות? דן בדבר בשו"ת אגרות משה (או"ח ה' סי' ט' אות י"א):

"ובדבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מביהכ"נ, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה, שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר. אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק דף י"ז ע"א, בעובדא דר"ל הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתיה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו.

חזינן דאף על גנבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה. וא"כ פשוט שגם מכות וישיבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף. ורק קודם שגנב רשאי להכותו שלא לגנוב. וכא דבב"ק דף כ"ז ע"ב, בהא דגרגותא דבי תרי דאתא חד קא דלי ביומא דלאו דיליה, ומחיה, ואמר רב נחמן דלכו"ע היה רשאי למעבד דינא לנפשיה, שלא להניחו למידלא. ורב נחמן עצמו סובר דאפילו שלא במקום פסידא עביד דינא לנפשיה, שלא להניחו לגזול ממנו, וכן כשרואה חפץ שלו יכול ליקח בעצמו. אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה ועיין פרטי הדינים בחו"מ סימן ד'. וממילא לא שייך להתיר למסור את הגנב לערכאות, לדונו במאסר ובשאר עונשי הגוף...

עכ"פ בגנב ובמזיק אסור למוסרו לשלטון. ולא קשה מעובדא דר"א בר"ש ור' ישמעאל בר' יוסי בב"מ דף פ"ג ע"ב, כדתירץ הב"י בס"ס שפ"ח, דכיוון שנתמנו ע"ז מהמלכות שאני, והביא זה מתשובת הרשב"א.

ולענ"ד יש לחלק בין המקרה של ר"ל במר"ק לנ"ד. שם היה ב"ד שידון את הגנב כדין, לכן היה אסור לר"ל לנדונו. אך כאשר אין ב"ד שיכול לדון גנב כדינו יתכן שאין המוסר עובר במסירתו את הגנב לערכאות. שא"כ תימלא הארץ חמס. ויתכן שהגרמ"פ לא אסר אלא בחו"ל שהמסירה היא לנוכרים, אך בארץ שהמסירה היא לישראל אולי אין כאן דין מוסר. מיהו גם בארץ מי התיר לערכאות לחוקק חוקים שלא עפ"י דין תורה? וממילא יחול איסור מסירה על כך!

והנה זה מסתבר שגם אילו היינו דנים עפ"י דין תורה היה מקום לתקן תקנות ע"מ לגדוע את זרועם של בעלי זרוע והיה מקום להעניש את הגנב גם בעונש מאסר. אלא שלדעת הגרמ"פ אילו היו תלמידי חכמים מתקנים את התקנות היו מעדיפים, עפ"י כוונת התורה, את טובת הנגנב על פני טובת החברה, כלומר עדיף שהנגנב יקבל את רכושו חזרה בצירוף קנס מאשר עונש מאסר לגנב. כך משתמע מדין גנב האמור בתורה, שהענישה גנב בתשלומי כפל וארבעה וחמישה לנגנב. ולא הטילה עליו עונש אחר. גם מכירתו לעבד היא רק כדי לממן את החזרת דמי הגניבה לנגנב. ויש בתשלום קנס לנגנב גם הרתעה כלפי החברה. ואע"פ שבימינו אין לנו כח לדון דיני קנסות מ"מ בתור הוראת שעה היינו יכולים לתקן ענישות ברוח התורה (עיין משפט כהן סוף סי' קמ"ג בנ"ב הראשון). כגון, גם אם איננו יכולים היום להטיל קנס של תשלום כפל או דו"ה בכ"ז ביכולתנו לתקן קנסות **דומים** לאלו בכל כלי וכלי לפי חשיבותו ודרך גניבתו. לדוגמא, גנבות מצויות הן מחשבים מבתי ספר, או גניבת מכוניות. היה מקום לקנוס גנבים כאלו בתשלום גבוה פי כמה מערך הגניבה, אם כי לאו דוקא כפל, לפני שהיינו מטילים עליו עונשי גוף שזקם רב מתועלתם. אך אם המדובר בגנב אלים או פושע מועד שגם תשלום לא מרתיע אותו (ולכל היותר הוא עלול לגנוב מאחר כדי לשלם את חובותיו לנגנב הראשון) אין מנוס מלכלואו אחרי סוגריים ובריה. נמצא שהתורה אינה מתנגדת עקרונית לעונש מאסר. היא מתנגדת להעדפתו על עונש ממון. לכן לא מצינו בדיני התורה עונש מאסר אך בדיני המלכות היו גם עונשי מאסר.

ולפי"ז י"ל שבמציאות הקיימת שאין מערכת תורנית הדנה בפלילים, אע"פ שהחוק הנוהג כיום אינו לרוחנו, אין איסור להתלונן במשטרה על גניבה. שאל"כ תימלא הארץ חמס חלילה (מה גם שללא תלונה אי אפשר לגבות את דמי הגניבה מחברת הביטוח).

יצוג משפטי בפלילים

ומכאן נלענ"ד שיש מקום לצעוד צעד נוסף ולהתיר לעו"ד העובד בפרקליטות לייצג אותה בתביעות פליליות. ואינו עובר בכך על איסור ערכאות. אע"פ שבתביעה זו שבה יואשם הגנב בגניבה ייתבע מבית המשפט להטיל עליו עונש מאסר. במציאות הנוכחית זהו העונש העיקרי הקיים בחוק ועורך הדין אינו אשם בה ואינו יכול למונעה בכחותיו הדלים. שהרי לפטור את הגנב בלא עונש כלל גם כן אי אפשר. ולכן אין ברירה כרגע אלא להטיל עליו את העונש היחיד הקיים בחוק, אע"פ שאינו עולה בקנה אחד עם רוח התורה. ומאחר שבאופן עקרוני יש מקום גם בהלכה להעניש גנב בעונש מאסר, למרות שאין עונש זה עומד בראש סולם העדיפויות, ויש להקדים לו עונש כספי, אולם אין מניעה להוסיף לעונש הכספי גם עונש גופני — מאסר — לכן אין לראות בו עונש המנוגד מהותית לדין התורה. אומנם בהעדר עונש כספי נמצא שהוא אכן מנוגד לרצון התורה, אולם מכיון שאינו פסול באופן מוחלט אין איסור להשתמש גם בו ולכן אין לראות בו איסור גמור. דיני הראיות במשפט הפלילי אומנם שונים מדיני התורה, אולם גם התורה מתירה למלכות לדון עפ"י דיני ראיות אחרים בשעת הצורך, ואם היינו דנים רק עפ"י שני עדים כשרים לא היינו יכולים להעמיד לדין רבים מהפושעים הפליליים והיה העולם הפקר לכן גם בכך אין בעיה בדיון הפלילי.

נותרו עוד כמה בעיות. כגון הודאת נאשם בחקירה משטרתית, כאשר לפי ההלכה הודאה מפלילה פסולה משום שאין אדם משים עצמו רשע. אם כי בדיני המלכות גם הודאה כזאת קבילה (ערמב"ם סוף פ"ח מהל' סנהדרין בהסבר הריגתו של הנער העמלקי ע"י דוד). אולם חקירה משטרתית אינה ב"ד ובהודאה מחוץ לביה"ד יכול המודה לטעון טענת השטאה. אם כי מכיון שהוא נחקר תחת אזהרה יתכן שלא יוכל לטעון זאת, אולם יש חשש שההודאה לא ניתנת תמיד מרצונו החופשי של החשוד. ועובדה היא שרבים מהחשודים חוזרים בהם מהודאותיהם וטוענים שאלו הוצאו מהן תחת לחץ, וכבר היו דברים מעולם. ובכל זאת, בהעדר אלטרנטיבה שיפוטית אחרת, נראה שבינתיים אין ברירה אלא לפנות לערכאות בדיון הפלילי (וכן כתב בתחומין ג' הגר"מ אליהו שליט"א).

ואין לומר שמכח הפקר ב"ד הפקר סמכותנו מוגבלת רק להטיל קנסות ממוניים אך עונשי מאסר אין ביכולתו להטיל. עיין רמב"ם הלכות סנהדרין (פכ"ד ה"ו):

"וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הבדק או לקנוס אלם זה והרי הוא אומר בעזרא וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו מכאן שהפקר בית דין הפקר".

ושם בהלכה ט':

"וכן יש לו לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים ולדחוף ולסחוב על הארץ שנאמר הן למות הן לשרושי הן לענש נכסין ולאסורין".

הרמב"ם מסתמך גם בענישה ממונית וגם בענישה גופנית על עזרא הסופר משמע שאותה סמכות שהיתה לעזרא להפקיר ממון היתה לו גם להטיל עונשי מאסר. מיהו י"ל שאת הסמכות להטיל עונשי מאסר קיבל עזרא ממלך פרס (עיין עזרא), בעוד שהפקר בי"ד הוא נטל מעצמו. הרמב"ם אינו סובר כן ואותו כח שיש להפקר בי"ד בעניני ממון יש לו גם בעונשי גוף. (ועיין שו"ת דבר אברהם ח"א סי' א' שתלה את כח הפקר בי"ד בסמכותו השלטונית של הציבור).

מסקנה

- א. יש לציבור כח וסמכות להעניק סמכות לדיינים הדנים עפ"י דין תורה לדון גם דינים פליליים, כולל עונשי קנסות ומאסר.
- ב. כל עוד אין דין תורה בפלילים נוהג בפועל יש מקום לתבוע עבריינים בערכאות המשפטיות הפועלות כיום במדינת ישראל.

סימן טז

דינא דמלכותא בארץ ישראל

ראשי פרקים

הקדמה

- | | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| א. מקור הסמכות של דינא דמלכותא | ו. הסברו של הרשב"א |
| ב. מלך ישראל | ז. שיטת הרמב"ם |
| ג. הסבר הנמוקי יוסף | ח. מקור סמכותו של המלך לדעת הרמב"ם |
| ד. פרשת המלך | ט. שיטת החתם סופר |
| ה. צרכי המלך מול צרכי הממלכה | מסקנה |

* * *

הקדמה

משום מה מקובל לחשוב שבארץ ישראל לא חל דינא דמלכותא. שמועה זו מוזכרת לרוב ואף הפכה להיות במחוזות רבים מוסכמה שאין עליה עוררין. בשמה מערימים על המס, מעלימים הכנסות ורוכשים מוצרים ללא מס, ואף עוברים על חוקים אחרים. מה מקור השמועה הנפוצה? ומה מהימנותה?

לרגל המלאכה אשר לפנינו נדון ראשית כל בכמה יסודות של דינא דמלכותא דינא בכלל, לא רק בארץ ישראל.

כתב הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (פרק ה' הי"ב-י"ד):

"מלך שהשים מס על בני העיר או על כל איש ואיש דבר קצוב משנה לשנה, או על כל שדה ושדה דבר קצוב, או שגזר שכל מי שיעבור על דבר זה ילקחו כל נכסיו לבית המלך, או כל מי שימצא בשדה בשעת הגורן הוא יתן המס שעליה בין שהיה הוא בעל השדה בין שאינו בעל השדה, וכל כיוצא בדברים אלו אינו גזל.

וכן מלך שכעס על אחד מעבדיו ושמשו מבני המדינה ולקח שדהו או חצרו אינה גזל ומוותר ליהנות בה והלוקח אותה מן המלך הרי היא שלו ואין הבעלים מוציאין אותה מידו, שזה דין המלכים.

כללו של דבר כל דין שיחוקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל".

הרמב"ם אינו מגדיר למה נועדו המסים והמכסים שגבה המלך. בימיו לא היה המלך חייב ליתן דו"ח לאף אחד על מה הוצאו הכספים. צורכי המלוכה כללו בתוכם צורכי מלחמותיו (שלא תמיד היו נחוצות), הוצאות הארמון ותמיכות למקורביו וכן צורכי ציבור אחרים. התקציב לא היה מוגדר ומחולק בצורה נאותה, אלא לפי רצונו השרירותי של המלך באותה עת. לא היתה הבחנה ברורה בין צורכי המלך לבין צורכי המלכות. מלחמות מגן היו בודאי לטובת העם. גם חלק מהכיבושים האימפריאליסטיים קיבלו לעתים גיבוי ציבורי. כבוד המלכות וצרכי החצר היו במידה רבה גם צרכי הציבור כולו. מאידך, סלילת דרכים וגשרים הנראית על פניה כצרכי העם היתה עלולה להיות מיועדת לאינטרסים הכספיים של המלך. בשאלה זו נחלקו התנאים (שבת דף ל"ג ע"ב):

"פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס". (והשוה ע"ז ב' ע"ב).

בהמשך דברינו נראה שיש נפ"מ גדולה לשאלת הפרופורציה בין צרכי העם לבין צרכי המלך.

א. מקור הסמכות של דינא דמלכותא

הרמב"ם מנמק את ההלכה של דינא דמלכותא דינא:

"במה דברים אמורים במלך שמתבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזולן בעל זרוע כמו חבורת ליסטים המזוינין שאין דיניהן דין" (הל' גזלה

ואבדה

פ"ה הי"ח¹. השימוש במטבע ע"י האזרחים הוא שנותן למלך את ההכרה דה-פקטו במלכותו². אומנם הכרה זו היא בדיעבד, לא ע"י מינויו הישיר של המלך ע"י העם. אך גם בהכרה כזו יש הענקת סמכות (ק"ו לבחירה ישירה של המלך ע"י העם כפי שהדבר נוהג בימינו). וכן **סובר גם הרשב"ם**³: "כל מיסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו". כלומר, סמכות המלך נובעת מהסכמת העם⁴.

יש שרצו לדחות ראייה זו מהרמב"ם והרשב"ם ולדעתם מקור הסמכות של המלכות בישראל הוא ה'. והסכמת העם אינה נחוצה באופן **חיובי** לשם יצירת סמכות למלך, אלא היא רק מפקיעה את סמכותו באופן **שלילי** כאשר אינה מכירה במטבעו. (אין ספק שה' הוא מקור הסמכות העליון, הממליך מלכים ולו המלוכה. השאלה היא האם הוא האציל מסמכותו לבני"א שהם יתנו סמכות למלך.)

לענ"ד, ברשב"ם הדברים ברורים שהסכמת העם היא מקור הסמכות. וגם בדעת הרמב"ם דוחק לומר שהסכמת העם על המטבע היא רק לצורך ההוכחה שהעם לא מכיר בסמכות אחרת. שאם כן היה הרמב"ם צריך לומר את דבריו בנוסח שלילי, שאין לעם מטבע אחר. אולם הרמב"ם לא מדגיש את השלילה אלא את ה**חיוב**, דהיינו, שהכרת העם במטבע כמוה כהכרה בשלטון. ומכאן מקור סמכותו של המלך.

ועוד, אם הסכמת העם על המטבע נועדה רק לשם הוכחה שהעם אינו מכיר בסמכות אחרת, ע"כ מקור הסמכות החיובי הוא אחר, א"כ מה הוא? ואם תאמר שהרמב"ם מסכים לסברת התוס' שהמלך הוא אדוני הארץ א"כ מה בכך שהעם מכיר במטבע אחר? האם בכך פסקה אדנותו של המלך מאדמתו? העם אינו צד כלל במינוי המלך וממילא גם לא בהפקעת סמכותו. ועוד, אביגיל אומרת לדוד: עוד לא יצא טבעך בעולם. (מכאן לקח הרמב"ם את חשיבותו של המטבע עיין ב' הגר"א ח"מ ס"ט) היא לא עוסקת בסמכותו של **שאול**, אם זו בתוקפה עדיין או לא, אלא בסמכותו של **דוד**, אם החלה בכלל. ולדבריה, בגלל שלא יצא טבעו של דוד בעולם אינו רשאי לדון דיני נפשות. ואילו היתה הכרת המטבע ע"י אחרים רק יכולה להפקיע את מלכותו, היתה צריכה לומר אחרת, שעדיין מטבעו של שאול בתוקף וממילא לא חלה כלל סמכותו של דוד?

1. כל מלך ממלכי א"ה היה מנפיק מטבע עליו היה מוטבע דיוקנו. במטבעות של מלכי ישראל שנתגלו לא היתה מוטבעת דמות, רק שמו של המלך, וציורים של לולבים, אתרוגים, תמרים, רמונים ובית המקדש. ועיין תוס' בב"ק (צ"ז ע"ב ד"ה מטבע).
2. הגר"א (ח"מ סי' שס"ט סק' ט) מביא כמקור לרמב"ם את הגמ' במגילה (י"ד ע"ב) הדנה בדיון בין דוד לאביגיל על נבל הכרמלי. "אמר לה מורד במלכות הוא... אמרה לו עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם". לדעת הגר"א "טבעך" — מטבע שלך, כרמב"ם.
3. ב"ב (נ"ד ע"ב ד"ה והאמר) וכן כתב באר"ז ח"א תש"ה ותשמ"ה.
4. עיין אבן עזרא על בראשית (ל"ז ח'): "המלוך תמלוך או משול תמשול — אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול בנו בחזקה". ועיין פירוש הגר"א למשלי (כ"ג א').

ועוד, אם הכרת העם במטבע אחר מפקיעה סמכות, ק"ו שהכרת העם במטבע יוצרת סמכות. (עיין אתון דאורייתא להגר"י ענגיל כלל ט' שהוכיח ממקומות רבים בש"ס שיותר קשה להפקיע חלות מאשר להחיל חלות).

ובהמשך לטענה שמקור הסמכות של המלך היא ה', אמת נכון הדבר שסמכותו של המלך תלויה בכך שלא יהיה עליו אלא ה' בלבד כמבואר בירושלמי הוריות (פ"ג ה"ב):

"ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו ולהלן הוא אומר למען ילמד ליראה את ה' אלהיו, אלהיו לגזירה שוה, מה אלהיו שנ' להלן נשיא שאין על גביו אלא אלהיו אף אלהיו שנ' כאן נשיא שאין על גביו אלא אלהיו".

ולכן בהמשך הגמ' שם:

"אמר רב חונה כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום שעירה הוות מתכפר לו, כהדיוט".

אולם אין מכאן ראייה שה' לא האציל את הסמכות לעם למנות מלכים. והראיה שהרמב"ם לא מזכיר בהל' סנהדרין פ"ה שמינוי מלך מחייב גם נביא. ודייק מכאן הרב קוק במשפט כהן (סי' קמ"ד אות כ"ב) שהנביא אינו מעכב. אלא רק לכתחילה, אם יש נביא, מן הראוי שהוא יהיה שותף למינוי. ומש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"א "נביא שהעמיד מלך" משמע שהכל תלוי רק בו, "ל שבעקבותיו היתה גם הסכמת העם. או "ל כמש"כ הרב זצ"ל שם שלאחר בחירתו של בית דוד אין לעם סמכות למנות מלך אחר אלא בהוראת נביא. אך גם לדבריו אין לנביא סמכות בלעדית למנות מלך. והראיה ממשיחת דוד ע"י שמואל שלא הועילה למנותו בכך למלך. כי מקור הסמכות העיקרי של המלך הוא העם כפי שיתבאר להלן.

ב. מלך ישראל

הרמב"ם לא מחלק בדינא דמלכותא בין מלך ישראל לבין מלך גוי. ונראה לומר שהרמב"ם לשיטתו, שהמלך יונק את סמכותו מהסכמת העם⁵. ולדידו אין הבדל בנקודה זו בין מלכי ישראל לבין מלכים גויים. אלו ואלו יונקים את סמכותם מכוח עמיהם.

הר"ן⁶ אינו מביא את סברת הרמב"ם והרשב"ם. לעומת זאת הוא מביא בשם התוס': "וכתבו בתוס' דוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ אבל במלכי ישראל לא לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה".

כאן מקור האמירה שבארץ ישראל לא חל דינא דמלכותא. אולם לשם בירור דבריהם עלינו להבין את סברתם. ברור שהם חולקים על הרמב"ם והרשב"ם וסוברים שלא העם הוא מקור סמכותו של המלך. אלא המלך הוא עצמו מקור סמכותו. כי הוא הבעלים על כל

5. הדבר אברהם (סי' א') מסביר שדינא דמלכותא דינא ותקנות הציבור נובעים מיסוד אחד, הסבר זה נכון רק לדעת הרמב"ם שדדמ"ד הוא מטעם הסכמת הציבור.

6. נדרים (כ"ח ע"א ד"ה במוכס), נראה שהתוס' משקפים את השלטון הפאודלי ששרר בתקופתם.

הקרקעות, והמלך מרשה ברוב חסדו לנתיניו לגור בארצו, בתנאי שהנתין ישלם מיסים וישמע להוראותיו. ולכן מי שגר בארצו של המלך מחויב לקבל את מרותו. ולשיטתם הם מגבילים את סמכותם של מלכי ישראל. מלכי ישראל אינם ריבוניים על ארצם. הארץ שייכת לכולם ולא רק למלך ומשום כך אין דינא דמלכותא נוהג בישראל, כפי שהוא נוהג באומות העולם. משטחיות לשונם עולה לכאורה שבמלך ישראל אין הכלל של דינא דמלכותא חל כלל ועיקר.

ולדבריהם יש לשאול: וכי בארץ ישראל, שאין דינא דמלכותא, אין מי שיכול לחייב מסים ולתקן תקנות? וכי בארץ ישראל צריכה לשרור אנרכיה ו"איש הישר בעיניו יעשה", לא יסללו דרכים ולא יתקנו גשרים? האמנם כל עיר תהיה על תילה בנויה, ועיר האלוקים תושפל עד שאול תחתיה?! יתרה מזו. להוכחתו של הכלל דינא דמלכותא דינא אומר רבא (ב"ק ק"ג ע"ב): "תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברינן עלייהו". כלומר אלמלא חוקיותו של הכלל היה אסור לנו להשתמש בדרכים ובגשרים שנסללו ונבנו ע"י השלטון. שהרי החומרים לבניית הגשרים הופקעו לשם כך מבעליהן. ובימינו במקרים רבים השלטון מפקיע קרקעות פרטיות לשם סלילת דרכים. ואם פעולה זו אינה חוקית אסור לנו להשתמש בדרכים אלו ולא שבקת חיי לכל בריה!

אין ספק שיש לפרש את דבריהם בצורה מעמיקה יותר.

ג. הסבר הנמוקי יוסף

הנמוקי מסביר את התוס':

"אמר שמואל דינא דמלכותא דינא... והסכימו רוב המפרשים דדוקא במלכי אומות העולם דינא דמלכותא... ומלכי ישראל אין דנים דין **אלא על פי חוקי התורה** דקי"ל (סנהדרין כ' ע"ב): כל האמור בפרשת המלך לא נאמר אלא ליראם ולבהלם שלא ישאלו להם מלך".

ודבריו צ"ע, ממנ"פ אם מלך ישראל דן רק עפ"י דיני התורה עליו לדון איפוא לפי משפט המלך כפי שהוא נמסר לישראל ע"י שמואל הנביא. וא"כ איך אומר הנמוקי תוכ"ד שפרשת המלך לא נאמרה אלא ליראם ולהבהילם? אם לא עפ"י משפט המלוכה, על פי איזה דין תורה ידון המלך? אין לנו בתורה פרשת מלך אחרת מלבד זו של שמואל הנביא! הדבר מצריך איפוא עיון בפרשת המלך שנמסרה ע"י שמואל הנביא.

ד. פרשת המלך

בגדרה של פרשה זו נחלקו האמוראים: "אמר רב יהודה אמר שמואל – כל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו. רב אמר – לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם". הנמוקי פוסק כנראה כרב, שלמלך אין סמכות⁷. אלא שקשה עליו כאמור ממה שהוא עצמו אומר שיש למלך סמכות לדון, אלא שעליו לדון לפי דין תורה!

7. הנמוקי תולה את הפסיקה שהפרשה נאמרה ליראם ולבהלם, בפסיקה שאין דמ"ד במלך ישראל.

ועוד קשה, כיצד יסביר רב את התנהגות מלכי ישראל כגון שאול המלך, שנאמר בו (שמו"א ז'):

“וַיִּקַּח צָמֶד בְּקֶרֶךְ וַיִּנְתְּנָהוּ וַיִּשְׁלַח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמְּלָאכִים לְאֹמֶר אֲשֶׁר אֵינָנו יֹצֵא אַחֲרֵי שְׂאוּל וְאַחֲרָיו שְׂמוּאֵל כִּי יַעֲשֶׂה לְבָקְרוֹ”.

וכמו כן יש לתמוה על שלמה המלך שגבה מסים (מל"א ט' ט"ו)? גם בפני יורשו רחבעם הוצגה הבקשה:

“אֲבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עַלְנוֹ וְאַתָּה עָתָה הִקַּל מִמֶּנֶּבֶדֶת אָבִיךָ הַקְשָׁה וּמַעֲלוֹ הַכְּבֹד אֲשֶׁר נָתַן עָלֵינוּ וַיַּעֲבֹדְךָ (מל"א י"ב ד')?”

משמע שכל הדיון בין רחבעם לקהל ישראל נסב על **גובה המסים**, ולא על עצם הסמכות להטיל מסים. (גם אם נפרש מסים אלו כמס עובד, הרי מק"ו יש ללמוד על סמכותו של מלך להטיל מס כספי). גם ההגיון הישר מחייב שיש למלך סמכות כל שהיא. מלך ללא סמכויות אינו מלך, וללא גבית מסים אי אפשר לעשות שום דבר במדינה! על כורחנו לומר שגם מ"ד שלא נאמרה פרשת המלך אלא לייראם ולבהלם יודה שיש למלך סמכויות ממלכתיות, המאפשרות לו למלא את תפקידו כמלך.

שמואל, המטיף מוסר לעם, סתם במכוון את הדברים, הנראים באמת מאיימים ומבהילים. הוא חידד במכוון את הדברים והציג בפני העם דמות מלך ריאלי, אשר אומנם יפעל לכאורה על פי הסמכות שניתנה לו, אלא שהוא עלול לנצלה יתר על המידה. ומי יוכל לעמוד בפניו? מי יוכל, למשל, לקבוע בדיוק מה הם צרכי המלחמה או צרכי עבדיו? ומי יוכל להעריך מה הם צרכי האישיים? או איזה שכר עליו לשלם לעבדיו או תמורת הפקעותיו?

שמואל הנביא לא התכוון לומר, גם אליבא דרב, שמשפט המלך משולל **כל** סמכות חוקית. המחלוקת בין האמוראים רב ושמואל היא, מהו היסוד החוקי במשפט המלך של שמואל הנביא, ומהי החריגה שהמלך עלול לחרוג מסמכותו. שמואל אומר **כל** האמור בפרשת המלך המלך מותר בו. כל סעיף וסעיף במשפט המלך יש לו אסמכתא חוקית באופן עקרוני. אם כי גם הוא חושש שיש שם שלא כהלכה. רב אינו חולק על שמואל **עקרונית** ואינו אומר שכל האמור בפרשת המלך מלך **אסור** בו. הוא רק אומר שלא נאמרה הפרשה אלא לייראם ולהבהילם. כי זו היתה מטרתו העיקרית של שמואל הנביא ולכן אין להסיק מדבריו מסקנות הלכתיות למעשה. אך גם לדעתו, עקרונית, חלק גדול ממשפט המלך הוא חוקי, אולם לא כל סעיף וסעיף בו.

ואולם הרבה מהפוסקים פוסקים שהנאמר בשמואל נאמר להלכה. כמו הרמב"ם (מלכים פ"ד ה"א) הרמב"ן וכן השו"ע (ח"מ סי' שס"ט ס"ו). א"כ שיטת התוס' היא כנראה שיטה יחידאית. והנה הנמו"י מביא את דבריו לא בשם התוס' כר"ן, אלא בשם רוב המפרשים! ועיין לקמן בהסבר שיטתו.

ה. צרכי המלך מול צרכי הממלכה

היכן בדיוק עובר הגבול בין רב לשמואל? דבר זה יובן מתשובת ר"ת. מקור סברת התוס' המובאת ע"י הר"ן והנמו"י הוא כנראה ר"ת⁸. ואכן מצינו בתשובת ר"ת (שו"ת בעלי התוס' סי' י"ב):

"מה שאמרתם דינא דמלכותא דינא, מימרא דשמואל, באומות העולם איירי, אבל מלכי ישראל ומלכי בית דוד זנין אותי⁹ ואין יכולין לגזול כלומר שלא כדין. ואפילו למ"ד כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו, אין לך בו אלא חידושו. ואת כרמכם יקח לעבדיו, אבל לעצמו להרבות לו הון ולהיות לו לגן ירק לא. כדאשכחן (ב"ק ס' ע"ב) בדוד שלא רצה אפילו לעשות לו גדר ומלחמה היתה. וכן בנבות... דינא דמלכותא דינא אפילו בדברים דלאו דינא קא עבדי¹⁰ דקטלי דיקלי לאו דינא – ובמלכי אומות העולם מיירי".

ר"ת חולק על הנמו"י וסובר שהלכה כשמואל שכל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו. ואעפ"כ סובר שדינא דמלכותא אינו נוהג במלך ישראל. כנראה משום שמקור סמכותו של מלך ישראל שונה מזה של מלך גוי. מלך ישראל יונק את סמכותו מהעם (במלך ישראל כולם מודים לסברת הרמב"ם והרשב"ם) ולכן אינו רשאי להעמיס על העם הוצאות אישיות מיותרות. בעוד שמלך גוי יונק את סמכותו מעצמו ולכן הוא מרשה לעצמו להטיל על העם כל מעמסה הנראית לו, כולל צרכיו האישיים, אע"פ שאינם נחוצים לצורך ניהול הממלכה. אומנם ר"ת לא מבחין בין חו"ל לארץ ישראל, אולם אין ספק שהבחנה בין מלך ישראל לבין מלך גוי היא גם ההבחנה בין חו"ל לארץ ישראל. משום שאין מלכות בחו"ל כמבואר בתוספתא שנהדרין פרק ד: "אין מעמידין מלך בחוצה לארץ". כמו כן מה הסברה לחלק בין מלך ישראל למלך גוי? ע"כ שמלך גוי רואה את כל הארץ כשלו ומלך ישראל אינו יכול להתחס כן לארץ ישראל כי הארץ אינה שלו אלא של כל ישראל. אולם אין הכרח לומר שהנמו"י ור"ת נחלקו ביניהם למעשה. גם הנמו"י מגיע למסקנה דומה לזו של ר"ת. אם כי אולי מנקודת מוצא אחרת. ר"ת מגדיר את הגבול בין מלך ישראל למלכי האומות בין דברים שהם לצורך המלך עצמו, לבין דברים שהם צורך הממלכה. בראשונים אין למלך ישראל סמכות. אבל בדברים שהם לצורך העם, בהם יש למלך זכות לפעול ולתקן. לעומת מלכי ישראל, מלכי הגוים רואים את עצמם כמקור סמכותם. הם הריבוניים על ארצם ועמם. לכן הם סוברים שזכותם לפעול גם לצורך עצמם. ומכיון שכך על דעת

8. הרשב"א מביא דין זה בשם רבי אליעזר ממיץ שהיה תלמידו של ר"ת.

9. סנהד' י"ט ע"א משנה: "המלך לא דן ולא דנין אותו". גמ': "אמר רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותו".

10. ר"ל למרות שכריתת העצים **מאדם אחד** הסמוך לנהר לצורך הגשר אינה צודקת (עיי' ב"ק שם) מיהו מלך רשאי לעשות זאת. ואע"פ שמוכס שאין לו קיצבה אינו דינא דמלכותא אלא חמסנותא, קציצת הדקלים הסמוכים לגשר נוחה יותר למלך ויש בה הגיון מסוים למרות שאין בה צדק לבעלי הדקלים.

כן הם מרשים לנתיניהם לדור בארצם ע"מ שיקבלו את מרותם ואת חוקיהם. ואכן המסים שהם מטילים על הציבור לצורך מימון צרכיהם האישיים, גם אם הם מעבר לנחיצות לשם מילוי תפקידם, נחשבים כחוקיים ודינא דמלכותא דינא.

לדעת ר"ת, אחאב (מל"א כ"א) נענש על נטילת הכרם מנבות משום שלא עשה כדון, כי לקח את הכרם לצורך עצמו. וכן כתבו התוס' בסנהדרין (סנהדרין כ' ע"ב ד"ה מלך) באחד מתירוניהם: "תימה למה נענש אחאב על נבות שלא רצה למכור לו את כרמו? וי"ל דבפרשת המלך כתיב יקח ויתן לעבדיו ולא לעצמו¹¹. (ובאמת איזבל שהיתה בת מלך גוי [מל"א ט"ז ל"א] ותפסה את המלכות כשלטון מעל החוק, היא זו שהסיתה את אחאב לתפוס את הכרם בכח).

הנמו"י מגיע בהכרח לאותה מסקנה, שמלך ישראל יונק את סמכותו מהעם, שלא כמלך גוי, אלא נקודת המוצא שלו היא שהלכה כרב, שלא כל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו. ויתכן שאף הוא מסכים להגדרתו של ר"ת שמלך ישראל רשאי להטיל על העם רק את צורכי הממלכה ולא את צורכי עצמו. וגם לדעתו, אחאב חרג מסמכותו כשדרש את כרם נבות לעצמו.

אומנם הגבול בין צרכי המלך לבין צרכי הממלכה מטושטש. בפרט בימי קדם שארמון המלכות היה חייב להיות מפואר ביותר. והדבר נחשב בעיני המלך ואולי גם בעיני העם ככבוד העם כולו. וכן מלחמה. מלכים הוציאו את צבאות עמם למלחמות גם על כבוד אישי, לשם התפשטות אימפריאליסטית וגם ממניעים קפריזיים שונים, והעם ראה בכך אולי אינטרס לאומי. אולם משפט המלך בישראל היה שונה. אומנם שמואל מציג את משפט המלוכה בכל כיעורו, כי המלך עלול לנצל את סמכותו בצורה מוגזמת וקיצונית, אולם התפיסה הבסיסית של התורה שונה. הדבר מתבטא בעיקר באיסור ריבוי הסוסים, הנשים והכסף והזהב. ונביאי ישראל בכל הדורות לא מנעו את חיצי ביקורתם ממלכים שסטו מעקרונות הצדק הישראלי לדוגמא ביקורתו של ירמיהו (פכ"ב י"ד-ט"ו):

"הָאֵמֶר אֶבְנֶה לִּי בַּיִת מְדוֹת וְעֵלְיוֹת מְרוֹחִים וְקָרַע לוֹ חֲלוֹנֵי וְסִפּוֹן בְּאֶרֶז וּמִשׁוֹן בְּשֹׁשֶׁר. הֲתִמְלֵךְ, כִּי אַתָּה מְתַחַרָה בְּאֶרֶז?"

המלכות בישראל צריכה לשרת בעיקר את העם כי היא באה מכח העם. נמצא איפוא שלדעת התוס' והנמו"י **ארץ ישראל אינה מופקעת מדין המלכות**. אומנם לא חל בה דינא דמלכותא הנוכרי שלפיו המלך הוא מקור הסמכות של עצמו, **אולם חל בה דין המלכות הישראלי, שהעם הוא מקור סמכותה של המלכות**.

ו. הסברו של הרשב"א

כתב הרשב"א (בחידושי לנדרים שם):

"ופירשו בתוס' בשם ה"ר אליעזר דדוקא במלכי אומות העולם אמרו דינא דמלכותא דינא, ומשום דמצי אמר להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם שהארץ שלו
היא,

11. ועיין תוס' הרא"ש שם שמביא זאת בשם ר"ת.

אבל במלכי ישראל לאו דינא דאינו יכול ליטול מהם משלהם כלום, לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה ואין בה למלך יותר מלאיש אחר. ותדע לך דהכי הוא, דהא איכא מ"ד (סנהדרין כ', ב') כל האמור בפרשת מלך מלך אסור בו ולא נאמר אלא ליראם ולבהלם, ואמאי, תיפוק ליה משום דדינא דמלכותא דינא, אלא דלא נאמרו דברים אלו במלכי ישראל אלא במלכי האומות".

ר"ל שאם נניח שבארץ ישראל יש דינא דמלכותא א"כ איך יתכן לומר למ"ד שכל האמור בפרשת המלך מלך אסור בו תפ"ל מחמת דינא דמלכותא? אלא ע"כ לא חל בארץ ישראל דינא דמלכותא.

וצ"ע מה ההוכחה, באמת היא הנותנת, מכיון שבארץ ישראל אין למלך בעלות על הקרקע דינא דמלכותא לאו דינא ואין למלך סמכות אלא מה שהתורה נתנה לו, ולכן כל האמור בפרשת מלך מלך אסור בו?

וי"ל דאה"נ אילו בארץ ישראל היה דינא דמלכותא הכללי, הנהוג בכל העולם, משום שהארץ שייכת למלך, לא היתה התורה מגבילה את המלך, שהרי הכל שלו ומי יאמר לו מה תפעל? אלא ע"כ הארץ אינה שלו ואינו יכול להסתמך בארץ על דינא דמלכותא הכללי, ומוכח איפוא שבארץ נוהג דין ייחודי של דמ"ד שלא כמו בכל העולם וכדעת הרמב"ם. והרשב"ם.

ז. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם חולק לכאורה על ר"ת וכותב מפורשות:

"רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות וקוצב לו מכס... שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו".

אך לאור האמור לעיל אין הכרח לומר כן. מאחר והגבול בין צורכי המלך לבין צרכי המלכות מטושטשים ומכיון שהוא פוסק כשמואל, שכל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו, לכן הוא סובר שלמלך מותר להטיל מס גם לצרכיו. אך גם הרמב"ם מודה שהמלך אינו רשאי להכביד את עולו על העם אך ורק לצורך עצמו. וזאת דוקא משום שמקור סמכותו של המלך הוא העם, העם אינו מעוניין בהוצאות מיותרות על חשבוננו.

והוא עצמו פסק (הל' מלכים פ"ג ה"ד):

"ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגנזיו ולהתגאות בו או להתנאות בו אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיהו וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם הרי זה מצוה להרבותו ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גנזיו".

ובמקום אחר (הל' מלכים פ"ב ה"ו):

"כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי. ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר שמעוני אחי ועמי ואומר אם היום תהיה עבד לעם הזה וגו' לעולם יתנהג בענוה... ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק רועה

קראו הכתוב לרעות ביעקב עמו ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא...
 אין אלו דברי מוסר בלבד, אלא הגדרות הלכתיות, אלא שאין הן מסורות אלא ללב. והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות...

ח. מקור סמכותו של המלך לדעת הרמב"ם

והנה יש להקשות על הרמב"ם. בהל' גזלה כתב שהמלך יונק את סמכותו מהעם, ואילו בהל' מלכים (הל' מלכים פ"א ה"ג) לא הזכיר כלל את העם אלא כתב:
 "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו וכשאלו ודוד שמינס שמואל הרמתי ובית דינו".

משמע שהכל תלוי בבי"ד ונביא בלבד ולא בעם. ואפשר לומר שבי"ד מייצגים את העם. ועל הנביא אסור לחלוק, וא"כ מינוי הנביא הוא מינוי העם. אך בתנ"ך מצינו שהעם עצמו היה מעורב במינוי המלכים. עיין שו"ת אבני נזר (יר"ד סי' ש"ב אות י"ב):

"הנה עיקר משיחה דכתיב בדוד קום משחיהו, כי זה הוא. ומצינו שאחר שמת שאול והמליכו אותו אנשי יהודה עליהם חזרו ומשחו אותו שנית. ואח"כ כשהמליכו אותו ישראל עליהם חזרו ומשחו אותו כמבואר בכתוב [שמואל ב' ב' ה'] והרד"ק כתב דתחילה נמשח ע"י שמואל. אנפי"כ בעת שקבלוהו עליהם למלך משחיהו. וכ"כ האלשיך [שמואל ב' ה' ג'] וד"ל ומשחיהו לעין כל בפרהסיא נוסף על אשר נמשח בהחבא. הנה משמע מכאן דאף שכבר נמשח עפ"י ה' לא הי' עליו דין מלך עד שקבלוהו עליהם ישראל. והי' טעון משיחה שנית. דאל"כ קשה לר"מ דהמושח למלכים חייב איך מעלו בשמן המשחה וע"כ שהי' טעון משיחה ג"כ... ובאמת מלך גופי' אף לאחר שהמליכוהו אם מרדו בו רוב ישראל אין עליו דין מלך. כמבואר בירושלמי פ"ק דר"ה ובהוריות דכל ששה חדשים שהי' דוד נרדף מאבשלום הי' מתכפר בשעירה כהדיוט.¹² דקרא בקרב ישראל קאי על המלך עצמו ג"כ. וקרא כתיב הוא ובניו בקרב ישראל. וכשמחלוקת בישראל היינו שאין רוב ישראל מרוצים בו. לא הוא ולא בניו מלכים".

מבואר איפוא בדבריו שהנביא לבדו, גם כשהוא מושח את המלך בשמן המשחה עדיין אין לו דין מלך, רק הסכמת העם מועילה. וכן משמע מהרמב"ם בהל' גזלה שהגדיר מלך מי שמטבע שלו מוסכם על הציבור. ומקורו כפי שהוכיח הגר"א ממגילה י"ד שאביגיל

12. ראה זו הובאה גם ע"י המל"מ בפרשת דרכים דרך המלך ובהקדמת שו"ת עונג יו"ט ובקרו אורה להוריות שם. ועיין בני יששכר לחודש אדר שהקשה משמע בן גרא מדוע דוד ציוה לשלמה לא לנקותו והרי לא היה לדוד דין מלך באותה שעה? ותירץ ששמעי נענש על מרידתו במלכות בית דוד ולא בדוד עצמו. מיהו בהגהת בנו של האב"נ, בעל השם משמואל (שם אות כ"ז) חולק על אביו ומפרש את המשיחה החוזרת בדרך אחרת, עיי"ש.
 לכשתמצי לומר כבר התורה רמזה במצות מינוי מלך שהמינוי תלוי ברצון העם שנאמר: "ואמרת אשים עלי מלך" ועיין העמק דבר שם.

אמרה לדוד: עוד לא יצא טבעך בעולם. הדבר נאמר אחרי משיחתו של דוד ע"י שמואל. ובכל זאת לא היה לדוד דין מלך עדיין, כי חסרה לו הסכמת העם. וכן משמע מעוד מקומות בתנ"ך. בפעם הראשונה (שמו"א ח' ד-ה) שהועלתה ההצעה למנות מלך בישראל הוזכרו הזקנים:

"וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הֲנֵה אַתָּה זֹקֵן וּבְנֶיךָ לֹא הֵלְכוּ בְדַרְכֶיךָ עִתָּה שְׂיִמָּה לָנוּ מֶלֶךְ לְשֹׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם".

אולם בהמשך (שם ז') מוזכר רק העם:

"וַיֹּאמְרוּ ה' אֵל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ".

וכן בכינוס במצפה (שמו"א י' ז'), בו נבחר שאול, מוזכר רק העם:

"וַיֵּרְצוּ וַיִּקְהָהוּ מִשָּׁם וַיִּתְּצֵב בְּתוֹךְ הָעָם וַיִּגְבֶּה מִכָּל הָעָם מִשְׁכָּמוֹ וַמְעַלָּה. וַיֹּאמְרוּ שְׁמוּאֵל אֵל כָּל הָעָם הֲרֵאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ ה' כִּי אֵין כְּמֹהוּ בְּכָל הָעָם וַיֵּרְעוּ כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ".

וכן בהכתרתו החוזרת של שאול (שם י"א י"ד-ט"ו):

"וַיֹּאמְרוּ שְׁמוּאֵל אֵל הָעָם לָכוּ וְנִלְכָה הַגִּלְגָּל וְנִחַדְשׁ שָׁם הַמְּלוּכָה. וַיֵּלְכוּ כָּל הָעָם הַגִּלְגָּל וַיִּמְלְכוּ שָׁם אֶת שְׁאוּל לְפָנָיו ה' בְּגִלְגָּל".

הכתרה זו הוצרכה לדעת הרד"ק:

"לפי שבפעם הראשונה מקצתם ביזוהו ואמרו מה יושיענו זה, עכשיו נתרצו כולם מפני התשועה שבאה על ידו במלחמת נחש ואמר שמואל לחדש המלוכה בגלגל".

כלומר, מינויו של שאול היה מותנה בהסכמה לאומית רחבה. הרי לנו ראיות מפורשות מהכתובים¹³ שהמלך יונק את סמכותו מהעם ואין די בנביא ובי"ד. וא"כ מדוע לא הביא זאת הרמב"ם בהל' מלכים?

והנראה לומר בדעת הרמב"ם שבהל' גזלה הוא קבע את מקור סמכותו של כל מלך בעולם, הן מלך ישראל והן מלך נוכרי. בהל' מלכים הוא אינו עוסק במקור הסמכות, אלא רק בפרוצדורה של מינוי מלכי ישראל, שהיא בית הדין הגדול ונביא. ויתכן מצב שהעם ירצה מלך מסויים וביה"ד יפסול אותו, או שהנביא יתנגד לו. במקרה כזה לא יוכל המלך להתמנות, למרות רצון העם, כי יש צורך בפרוצדורה של ביה"ד והנביא. מאידך, אין ביה"ד והנביא יכולים למנות מלך בלי העם. העם הוא מקור הסמכות העיקרי של המלך. יש כאן שני רבדים רובד אחד כלל אנושי, ואף עם ישראל בכלל, שלפיו מקור הסמכות למינויו של כל מלך הוא העם¹⁴. ורובד נוסף ייחודי לישראל שהמינוי יעשה ע"י סנהדרין ונביא ולא כל מלך יוכל למלוך בישראל (ומכאן גם ההגבלה למלכות בית דוד בלבד).

13. וכן מוכח ממינויו של רחבעם מלכים א' י"א. ועיי"ש פט"ז ט"ז-כ"ב ומל"ב פ"א.

14. ואולי לכך רמזה התורה באומרה "ככל הגויים אשר סביבותי". ועיין אור שמח (הל' מלכים פ"ג) שהשוה את דיני המלכות לדיני בני נח.

הנפקא מינה העולה מדברינו היא, שבהעדר ב"ד ונביא רצון העם לבדו דיו להעניק סמכות למלך, לפחות כמקובל בחברה האנושית (אם כי מסתבר שלא תהיה רחבה יותר ממה שהתורה העניקה למלך ישראל) ומסתבר שה"ה לכל מוסד שלטוני אחר שהעם חפץ בו¹⁵.

ט. שיטת החתם סופר

החת"ס (ש"ת ח"מ סי' מ"ד) מביא ראשית כל את שיטת הרשב"ם והרמב"ם שדינא דמלכותא יונק את סמכותו מהעם. אי לכך כל תקנה חברתית שהעם מעונין בה יש למלכות סמכות לתקנה. אח"כ הוא מצטט את דברי הר"ן, ומוסיף:

"ומ"מ נ"ל דלא פליג – אלא במיסיים ומכס שמתיל בעל כורחם. ס"ל לא שייך לומר בני המדינה ניחא להו אלא משום שהוא אדון הארץ, וא"כ יש לחלק בין מלכי או"ה. אבל במנהגים ונימוסים כמו ב"ב (נ"ד ע"ב) – (=איך לקנות אדמות), מודה הר"ן דהטעם משום דניחא להו. ואין לחלק בין מלכי ישראל לאו"ה".

ודבריו טעונים הסבר, הרי ללא מסיים המלך חסר כל סמכות ויכולת לתפקד! נלענ"ד שגם החת"ס הבין את שיטת התוס' המובאת בר"ן כמש"כ. הוא מבחין בין דברים שהעם מסכים להם, כגון תקנות, לבין דברים שהם בעל כרחם כגון מסיים ומכס. אולם בהסכמת העם גם בארץ ישראל חל הכלל של "דינא דמלכותא דינא". אלא שחילוקו של החת"ס בין "מיסיים ומכס שמתיל בעל כורחם", לבין "מנהגים ונימוסים כמו איך לקנות אדמות" צ"ע. על מיסיים אין הסכמת הציבור, לכאורה, כי אין אדם מוכן לשלם מיסיים מרצון. אולם הרי בלי מיסיים אין מלכות! וכבר הבאנו לעיל משלמה ורחבעם שגבו מהעם מיסיים. אומנם הדבר היה נגד רצון העם, ועובדה היא שהעם התמרמר, אולם היעלה על הדעת לומר ששלמה המלך פעל בניגוד להלכה והכספים שגבה הם גזל? היתכן לומר שמשם הוא דבר לא חוקי, רק משום שהציבור אינו משלם מיסיים מרצונו?

ע"כ צריך לומר בשיטת החת"ס שיש שני סוגי מיסיים: יש מיסיים של צורכי הציבור, בהם יש למלך סמכות: כגון, בנין בית המקדש, דרכים, גשרים וכדומה. ויש מיסיים לצורך המלך עצמו, כגון ארמון נוצף, גינוני כבוד ראוותניים, פאר והדר – באלו אין למלך זכות¹⁶. ומסתבר שהחת"ס לא מתכוון לומר שכל המיסיים אינם בסמכות המלך, אלא רק מסיים שלא לצורך הציבור. וסתם מיסיים בימי קדם נועדו למימון הוצאות המלוכה ורק חלקם (וליתר דיוק: מיעוטם) הופנו לצרכי העם. לכן כלל החת"ס את כל המיסיים בכלל אחד, שהם לא לצרכי העם ולכן גם לא מרצונו של העם. אך אה"נ אילו היו המסיים מיועדים בעיקרם

15. רעיון זה ידוע בשמו של מרן הרב קוק במשפט כהן (סי' קמ"ד אות ט"ו). לדברינו זו דעת הרמב"ם והרשב"ם ובא"י גם הר"ן והתוס' ויתר הראשונים מודים לו. ועיין עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראל. (והשוה לדעת הרמב"ם בחידוש הסמיכה, שאף זו תלויה בציבור בא"י).

16. עיין דבר אברהם ח"א סי' א' בסוף ענף ב' בהגהה שחילק בין מעשר למסיים אחרים. ואולי גם הוא מתכוין למש"כ, המעשר נועד לצורכי הכלל ויתר המסיים נועדו לצרכי המלך. (ועיין שבת ל"ג ב' מחלוקת רשב"י ור' יהודה בן גרים).

לצרכי העם, כפי שהדבר נהוג בימינו, יש לראות אותם כנגבים גם מרצון העם. אומנם אף אחד לא אוהב לשלם מס ובכל זאת יש להבחין בין שני סוגי רצון לשלם מסים. יש רצון כללי ויש רצון פרטי:

[א] אם נשאל את הציבור באופן **תיאורטי** אם הוא מעוניין בצרכים כללים, כגון דרכים, גשרים, הגנה ובטחון וכד', מן הסתם כולם יסכימו, גם אם הדבר מחייב מימון על חשבון הציבור. ורק כאשר הגבייה מגיעה לכיסו הפרטי של כל אזרח הוא מתרעם על כך. אך עקרונית הוא מסכים לצורך בתשלום מסים. יש כאן רצון כללי אלא שאינו רצון פרטי. [ב] אך צורכי המלך הראוותניים, שאינם נחוצים לצורך ניהול תקין של הממלכה, האזרחים בדרך כלל אינם מעוניינים לממן הוצאות מופרזות כאלו על חשבונם. להוצאות מסוג זה התכוון החת"ס באומרו "מסים ומכס בעל כורחם". אלו הם בניגוד **מוחלט** לרצון העם. כאן חסר גם הרצון הכללי.

וראיה לדברינו ששני סוגי מסים הם יש להביא מב"ב (ח' א):

"מנדה בלו והלך לא שליט מרמא עליהם, ואמר רב יהודה: מנדה – זו מנת המלך, בלו – זו כסף גולגלתא, והלך – זו ארנונא. רב פפא רמא כריא חדתא איתמי... הכל לכריא פתיא, אפי' מרבנן".

הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ו ה"ו) פירש: "אבל לתקון הדרכים והרחובות אפי' מן החכמים", רש"י לעומתו פירש, באר מים. וכתבו הפוסקים שאין מחלוקת ביניהם אלא כל מס שהוא לצורכי העיר גם ת"ח חייבים.

לעומת זאת פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ו ה"י):

"ואין גובין מהן **לתשורת המלך**, ואין מחייבים אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים".

משמע מדבריו שיש להבחין בין צורכי המלך לבין צרכי הציבור. הבחנה זו כוחה יפה גם לענייננו.

ולפי"ז הוא הדין בהמשך דברי החת"ס באשר לתקנות של הנהגות ונימוסים. יש הנהגות ונימוסים שהציבור מעוניין בהם, כגון בענייני מסחר, שכנים, תעבורה, ושאר דברים שהשעה צריכה להם והם נחוצים לשם תיקון העולם. אך יש הנהגות ונימוסים שהציבור אינו מעוניין בהם, או שאינו רשאי להיות מעוניין בהם. כגון – כאשר המלכות רוצה לשנות מחוקי התורה, או בדברים שאין השעה צריכה להם, אלא רק בגלל שהמלכות מעדיפה את חוקיה על פני דיני תורתנו הקדושה. כאן אין סמכות למלכות לקבוע חוקים השונים מחוקי התורה, כגון בנזיקין, שומרים, וכדו'. באלו יש לנו הלכות משלנו ואין שום הכרח אובייקטיבי לשנותם, אלא כאשר יש רצון שרירותי להעדיף שיטת משפט אחרת על פני משפט התורה. ובכלל זה שטרי מתנה. אם לפי התורה קונים מתנה בשטר מסוים אין למלכות סמכות לשנות את חוקי תורתנו הנצחיים. אין לכך שום הצדקה אובייקטיבית. כי זאת התורה לא תהא מוחלפת לעולם. (ולפי"ז יתכן לומר שאותה לישראל בגמ' גיטין [י' א'] הסוברת ששטרי מתנה העולים בערכאות כשרים מדברת רק בחו"ל ששם דינא דמלכותא תקף גם בתקנות שאינן נחוצות. וסמכותה של המלכות שם להפקיע ממון. אך בארץ ישראל אין למלכות סמכות להפקיע ממון

בתקנות שאינן נחוצות¹⁷. ואולי גם הפוסקים שפסקו כאותה לישראל פסקו כן רק בחו"ל. ובהמשך דבריו של החת"ס שם הוא מבחין בין תקנות שגם אנחנו היינו מתקנים אותן, שהן בכלל דמ"ד, לבין תקנות וחוקים שלא היינו מתקנים אותן משום שיש לנו חוקים ומשפטים משל תורתנו הקדושה, עליהם לא חל דינא דמ"ד. ובחילוק זה יש לישב את הסתירה ברמ"א חו"מ בין סי' ע"ג לסי' ס"ט. עיין ש"ך סי' ע"ג ס"ק ל"ט. ור"ל דתקנה שלא למכור משכון תוך שנה לדעת הרמ"א, מקובלת גם עלינו וכמו שתקנו שומא הדר.)

מסקנה

נמצא איפוא, שהמחלוקת בין התוס' לרמב"ם ויתר הראשונים בגדר מלכותא דדינא היא רק בחו"ל. אך בארץ ישראל אין הבדל ביניהם ודינא דמלכותא דינא נוהג לכו"ע גם בארץ ישראל. אלא שבארץ כולם מודים שהסמכות באה מכוח הציבור. אולם סמכות זו כוחה יפה רק לדברים שהשעה צריכה להם, כגון מסים ותקנות נחוצות. אך אין שום סמכות לציבור ולבאי כוחו להחליף חלילה את משפט התורה בשיטות משפט אחרות. אדרבה, דוקא המלכות הישראלית בארץ ישראל מחוייבת לתורה יותר מההדיוטות. שהרי המלך נצטווה לכתוב לו את משנה התורה הזאת על ספר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. אומנם מצוה זו לא חלה אלא על מנהיג ציבור שנמשח למלך, אולם הרעיון שהתורה צריכה להנחותו בכל החלטותיו חל על כל מוסד שלטוני ישראלי בארץ ישראל. הוא יונק את סמכותו מהציבור ואין הגדרה אחרת לציבור ישראלי מאשר הגדרתו של רס"ג אין אומתנו אומה אלא בתורתיה¹⁸!

בשולי הדברים:

יש השוללים את תוקפו של דינא דמלכותא בארץ ישראל כיום מסיבות אידיאולוגיות, בגלל אופיה החילוני של המדינה, להגדרתם.

לדעתנו יש להבחין בין המדינה כמות שהיא לבין הממשלה והכנסת. ממשלה וכנסת הולכות ובאות. אומנם שאיפתנו היא שהמדינה תהיה **מדינת ישראל**, דהיינו שהמדינה תראה את עצמה מחוייבת לכל מה שהשם **ישראל** מחייב, כלומר מדינתם של עם ישראל ושל תורת ישראל. אולם גם בהגדרתה הנוכחית, המדינה כמדינה אינה לא

17. עיין מעדנ"א שביעית בסוף פ"כ שהוכיח שגם בא"י חל דינא דמלכותא והסיק מכך שהתקנה של רישום קרקעות בטאבו תקפה גם עפ"י ההלכה. ולענ"ד נראה שאין ספק שהתקנה של רישום קרקעות מסודר ע"י רשות מרכזית היא טובה ונחוצה. אולם יש מקום לדון האם משום כך קניין שנעשה כהלכה ע"י כסף שטר וחזקה לא יחול עד הרישום בטאבו. וצ"ע.

18. אומנם בדורותינו רבו הישראלים שאינם רואים את עצמם מחוייבים לכל מצוות התורה, אולם גם להם אין הגדרה אחרת לציבור ישראלי, וגם לא תוכל להיות כזו, אלא זיקה כל שהיא לתורת ישראל.

דתית ולא חילונית. היא צורת משטר שהוקמה בע"ה ע"י עם ישראל בארץ ישראל, ותכניו של המשטר תלויים בהשפעתם של אזרחי המדינה על מוסדות המדינה. גם אם המדינה היתה "חילונית" כביכול הרי גם אז היינו כולנו זקוקים לדרכים וגשרים, בתי חולים, ובתי ספר משטרה וצבא, רווחה וכל יתר הצרכים שכל אזרח בעולם זקוק להם. ובלא מסים אין שום אפשרות לקיימם. וכל אלו הרי משרתים את כל האוכלוסיה, בין הדתית בין החילונית. היעלה על הדעת ששומר מצוות פטור מלהשתתף במימונם? (במה הדבר שונה ממסי ועד בית שהם חוקיים לכל הדעות?)

אומנם חלק מהמסים מופנה למטרות שליליות, לדעת חלק מהאוכלוסיה, אך באותה מידה חלק מהם מופנה למטרות חיוביות, שאף הן אינן לרוחם של חלקים אחרים באוכלוסיה, כגון תמיכה במשפחות ברוכות ילדים, ישיבות ומוסדות תורניים, רווחה לאוכלוסיות עניות וכו'. מהיכן ימומנו כל אלו, אם כל הנהנה משירותים אלו ייפטר מתשלום מסים בתואנה שדינא דמלכותא לאו דינא? וכבר אמרו על כגון דא "יש בדידה". כלומר, מסיו של כל אדם מממנים את צרכיו. מאידך, לא יתכן שאדם יטען שאינו חייב לשלם מיסים בתואנה שדינא דמלכותא לא נוהג בארץ ישראל, אך במקביל יתבע מהשלטון להשתתף בהוצאותיו. דבר זה בודאי נוגד את הצדק ההלכתי.

"ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה".

סימן יז

מקור סמכותה של המשטרה

המאמר דלהלן עוסק במקור סמכותה של המשטרה במדינת התורה, לכשתקום אי"ה. עם זאת המניע לכתיבתו היה הצעה שהועלתה להעביר את תפקידי המשטרה למשרד המשפטים. דיוננו לא יתיחס למשרד המשפטים דהיום או למערכת המשפט הנוכחית, אלא כרעיון אידיאלי.

לענ"ד לפי תפיסת ההלכה עדיף במדינת התורה להעביר את תפקידי המשטרה לבתי הדין כלומר לרשות השופטת, ולא לרשות המבצעת.

אמנם תפקידי המשטרה מגוונים. יש תפקידים שבהם המשטרה אוכפת פסק דין, מוציאה לפועל עונשי בי"ד וכד', שבהם מקור הסמכות היא ביה"ד. אך יש תפקידים אחרים של שמירת שלום הציבור ומניעת פשעים, מעצר חשודים והבאתם לדין. ולכאורה מקור סמכותם של אלו אינו הרשות השופטת אלא הרשות המבצעת. מ"מ נלענ"ד שגם אלו בכלל סמכותה של הרשות השופטת. וכלשון הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הל' י"א):

"חייבין בית דין להעמיד שוטרים בהרגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגינות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה".
ודוחק שהרמב"ם מתכוין במונח 'בית דין' להנהגת הציבור ולא דוקא לבית דין. שאם כן לא היה צריך להזכיר בית דין דוקא. אלא כנראה ביה"ד בישראל אינו רק יושב במקומו ומצפה שהנידון יבוא או יובאו אליו לדין. ביה"ד אינו פסיבי, אלא אקטיבי, ודואג גם למנוע עבירות, והשוטרים הם שליחי ביה"ד לכך.

להלן אנסה להוכיח ממקומות נוספים שהמשטרה היא זרועה של הרשות השופטת ולא של הרשות המבצעת. כי יש האומרים שגם באכיפת פסקי דין ובענישה המשטרה פועלת מכח סמכות נפרדת מבית הדין ולדעתנו, לא היא.

בקצות החושן (סי' שמ"ח ס"ק ד') הקשה על שיטת התוספות במס' ב"ק דף ע"ט, ששליח העובר עבירה בשוגג דינו כשליח רגיל, ושליחותו אינה בטלה ככל שליח לדבר עבירה, מהגמרא במס' ב"ק דף ל"ב, "מתיב רבא, הוסיף לו רצועה אחת ומת, הרי זה גולה על ידו... אלא אמר רב שימי מנהרדעא, דטעה דיינא גופיה", ואם נאמר ששליח העובר עבירה בשוגג אין שליחותו בטלה, א"כ השליח אינו צריך לגלות, אלא בית הדין, המשלחו, הם החייבים גלות?

בעולם הישיבות רווח תירוץ לישוב את קושיית הקצות על יסוד החקירה בגדרו של השוטר, האם השוטר פועל כשלוחו של בית הדין, או שהשוטר פועל באופן עצמאי ואינו כפוף לבית הדין, אלא שכדי למלא את תפקידו באמונה הוא חייב לשמוע מבית הדין מה עליו לעשות, וכיצד עליו לפעול? ברור, כמובן, שאם השוטר אינו שליח בית הדין אלא פועל באופן עצמאי, נפלה קושיתו של הקצות, ולפי זה אין שליח בית הדין פועל כשליח ממש, ששלוחו של אדם כמותו, אלא רק דומה הוא לשליח בכך שהוא ממלא אחר הוראות בית הדין (עי' שו"ת דבר אברהם ה"א סי' כ' ענף ג' ולבוש מרדכי ב"ק ל"ז ב').

חקירה זו בסגנון אחר היא בעצם עיקר בעיתנו, האם המשטרה הנה זרוע של הרשות השופטת, או שהיא חלק מן הרשות המבצעת, ולענ"ד יש למצוא את שורש הבעיה במקורות קודמים יותר ולהכריע אותה בניגוד לתירוץ הנ"ל.

ר' אליהו מזרחי בפירושו על רש"י לספר דברים, תחילת פרשת שופטים, מדייק בלשונו של רש"י שכתב "שוטרים" — הרודים את העם **אחר מצותן** שמכין וכופתין במקל וברצועה שקבל עליו דין השופט, ולא כתב "אחר הוראתן", ומוכיח שהשוטר כפוף **לפקודת** בית הדין, ואינו בעל כח עצמאי, המוציא לפועל את פסק הדין אחרי הוראתם של הדיינים.

כמו כן מדייק הוא מלשון הרמב"ם (בפ"א מהל' סנהדרין הל' א') שכתב: "שוטרים אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינים המסבבים בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולתקן כל מעוות, וכל מעשיהם על פי הדיינים וכן שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין", שכל כוחם של השוטרים נובע מבית הדין בלבד ואין להם כל כח עצמאי. וכן הוכיח מהגמ' במס' סוטה דף מ"ב שדרשה על הפסוק "ונגש הכהן לדבר אל העם", "יכול כל כהן שירצה? ת"ל 'ודברו השוטרים', מה שוטר הממונה אף כהן הממונה, ואימא כהן גדול? דומיא דשוטר, מה שוטר שיש ממונה על גביו אף כהן שיש ממונה על גביו". ופירש"י: "השוטף ממונה על השוטר", ששוטר עשוי לנגוש את מי שיצוה השופט לכוף.

ועי' באר שבע (סוטה שם) שהק' שאין לשוטר שום מינוי, ועיי"ש ששני מיני שוטרים יש, שוטר שיש ממונה על גביו ושוטר שהוא ממונה על עצמו.

ובזה נלענ"ד לישוב את תרגומו של אונקלוס על המלה "שוטרים" כאן: "ופורענין", בעוד שבדרך כלל תרגם הוא "סרכיא" (עיי' למשל פרשה זו גופא בפרק כ' פסוקים ה' ח' וט') ולהנ"ל יובן, שהתרגום בא להדגיש את תפקידם של השוטרים לא כבעלי שלטון משלהם אלא רק כ"פורענין", כמענישים ומוציאים לפועל את דבר המשפט, אך הירושלמי תרגם "סרכין אלימין". וי"ל שאה"נ הת"י חולק על הת"א וסובר שהשוטרים ממונים על עצמם ולא כהגמ' בסוטה. וכן ילה"ר מסנהדרין (ט"ז ב') "בית דין חובשין ומכין", ובדומה לזה הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הל' כ"א) "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים... וכן בספר המצוות (עשין רכ"ו-ח) "מצוה על ביד להרוג".

עוד ראה נראה לענ"ד להביא מדברי ס' החינוך במצוה ז' בסופה, בהסבירו את שיטת הרמב"ן, שכל מצוה הכוללת כמה פרטים מונים כל פרט ופרט כמצוה בפני עצמה, כגון נא ומבוסל, אתנן ומחיר, שאור ודבש, אך רק כשהם חלוקים בענין, כגון כל הנ"ל, אך במקום שהענין אחד, אע"פ שנפרטו בשמות חלוקים, לא נמנה זה כי אם מצוה אחת, כגון "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך", שאין זה אלא מצוה אחת הכוללת פרטים שונים, וכן "כל מעשר בקר וצאן", וכן: "שופטים ושוטרים", שאין זה אלא שנעשה דין עפ"י אנשים אלו, ומצוה אחת היא היא, מדבריו אלו מבואר שהשוטר אינו אלא זרוע המבצעת של השופט, ומצוה אחת היא לדון ולהוציא לפועל את פסק הדין, וסמכותו של השוטר אינה יונקת ממצוה נפרדת מזו של השופט. (וכ"כ בשה"מ לרס"ג בבי' הגר"י פרלא ח"ג, פרשיות, סוף מצוה א').

וכן מצאתי בספר "דברות משה" על מס' בבא קמא, להגר"מ פיינשטיין זצ"ל, (סי' י"ח ענף ג' שהסביר את דעת הרא"ש בסוף פרק קמא, שבה"ז מועילה תפיסה בקנס, עפ"י היסוד הנ"ל, שהכלל דעביד איניש דינא לנפשיה, פירושו, שמכיון שניתנה לאדם סמכות להיות שוטר ולהוציא לפועל פסק דין, בהכרח

כלול בכך גם פסק הדין גופא, שאין שוטר ללא ב"ד [עי' ב"ק כ"ח א' "נעשה ידה כשליח ב"ד"], ולכן אומרים אנו שכאילו נפסק הדין שפלוני חייב קנס, אך אילו היינו אומרים שסמכותו של השוטר אינה נובעת מבית הדין, אין הכרח לומר שביצוע פסק הדין כולל בתוכו גם את הפסק עצמו, וללא פס"ד הרי אין קנס, (כידוע). במס' גטין דף פ"ח: "גט מעושה, בישראל — כשר, ובעכו"ם — חובטים אותו ואומרים לו נעשה מה שישראל אומרים לך", ובתוד"ה "ובעובד כוכבים" פי' ר"ת שכשעכו"ם חובטים אותו עפ"י ישראל הגט כשר, אך כשהעכו"ם חובטים אותו מעצמם אף שמעשים כדון, הגט פסול. (וכדעה זו נפסק להלכה בשו"ע אה"ע קל"ד ט').

ומדבריהם מוכח שאין השוטר חייב להיות שליח ב"ד, שהרי אין שליחות לעכו"ם, וא"כ מדוע כשעכו"ם מעשין עפ"י ישראל הגט כשר? אך גם אי אפשר לומר שהשוטר יונק את סמכותו ממצוה נפרדת מזו של השופט, שהרי הגוי אינו מצווה להיות שוטר, ומהיכן הוא יונק את סמכותו?

והנראה לי לומר בזה, עפ"י המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' י"א), שמי שבנה מעקה לגגו ע"י פועלים נכרים מברך עליו, אע"ג שאין שליחות לעכו"ם משום שבמעקה אין צורך כלל לדיני שליחות, שהעושה את המעקה יעמוד במקום בעה"ב, אלא בעה"ב צריך לדאוג שלבית יהיה מעקה, ואין בעשית המעקה לכשעצמה מצוה, אלא רק בתוצאות המעשה, וא"כ, ה"ה בנידון דידן, באמת השוטר כפוף לבית הדין, אך אינו שליח ביה"ד בגדרי השליחות, אלא שהוא הזרוע המבצעת של בית הדין, ובודאי שהתורה לא דרשה שהשופט ילקח את הנידון במו ידיו, אלא שהשופט ידאג לכך שפסק דינו יבוצע באמצעות השוטר, ולכן גם שוטר עכו"ם יכול לכפות על מתן גט. ובתשובות הרשב"א (ח"א סי' ש"ג) כתב שיכולים ב"ד לצוות לעכו"ם שישליך פתילה לתוך פיו של חייב שריפה.

ובזה יש ליישב את קושית קצות החושן שפתחנו בה. הנחתו של ה"קצות" היא שהמונח "שליח בית דין" משמעותו שליח בכל גדרי השליחות, אך באמת מצינו את המונח "שליח" גם במקום שאין דיני השליחות חלים, כגון מה שכתב רש"י במס' שבת (דף קנ"ג ד"ה "מאי טעמא"), שהגוי העושה מלאכה עבור ישראל בשבת, "הרי הוא שלוחו". אין כל הכרח לפרש שכוונתו לגדרי השליחות, משום שיש שליחות לעכו"ם לחומרא, כמו שפירשו כמה מן המפרשים, (עי' שו"ע הרב סי' רמ"ג ס"א) שהרי יתכן שבשבת אין שליחות כלל, שעיקר מצות שבת רמי אקרקפתא דגברא, והאדם סוף סוף נח במציאות, (עי' שו"ת חתם-סופר, א"ח סי' פ"ד) אלא כוונת רש"י לומר, שהגוי עושה זאת עבורו ובגרמתו, והריהו שלוחו במציאות אך לא שליחו עפ"י דין, וכן בכתובות (ע"ו ב') שהמדיר את אשתו מליהנות לו, נקרא הפרנס הנותן לה מזונות "שלוחן" של הבעל וכן במס' ע"ז (נ"ג), שכשעבדו ישראל את העגל נעשו הגויים בא"י העובדים ע"ז "כשלוחיהם" של ישראל, וכן בגטין פ"ח שב"ד הכופה כיום על גט הוא "שליח" של ב"ד מומחין (עי' שו"ת חתם סופר שם). ועי' נתיבות סי' קפ"ח ס"ק א' שקנין ע"י עכו"ם נחשב כקנין הנעשה מחמתו ובגרמתו של הישראל.

וא"כ יתכן לומר שאין המכה את המלקות פועל כשליח, במקום בית הדין, שזה מסתבר שמה שציותה התורה "והפילו השופט", אין הכוונה שהשופט יכהו במו ידיו, וכמו שהעונש מיתה בודאי לא הדיינים בעצמם מענישים משום שלא ייראו כרוצחים (עי' סנהדרין מ"ב ב') ה"ה למלקות שהן במקום מיתה, אלא שהדבר חייב להיעשות בנוכחות הדיינים ובהשגחתם

שנאמר "ונקלה אחיך לעיניך". אך לא על ידיהם ממש, וא"כ אין השוטר המכה שלוחם כלל מצד הדין, ותורצה קושית הקצות.

אך באמת מצינו סמכות של כפיה עצמאית, שאינה נובעת מסמכות בית הדין, והיא כפיה על המצוות ואפרושי מאיסורא (עי' קצוה"ח סי' ג', ונה"מ סי' ג', וב"משובב נתיבות" סי' ג') ועיין "אור שמח" (הל' ממרים פ"ד), שחילק בין דבר הצריך רצון, כגון גט וקרבתות שצריכים ב"ד, לבין קיום מצוות שאין צורך לקיומם רצון, כגון מצה, סוכה, הפרשת תרו"מ, פריעת בעל חוב ועוד. ומדבריו יוצא, שרק במצוות שקיומן תלוי ברצון, יש צורך שהשוטר יפעל מכח בית הדין, אך במצוות שאין קיומן תלוי ברצון, השוטר יכול לפעול מכוחו העצמי, וכל ישראל מוסמכים לכך, מכח מצות תוכחה, או משום שכל ישראל ערבין זה בזה. אך לענין עונש מלקות בודאי יודה ה"אור שמח", שהחזן המכה חייב לפעול מכח בית הדין, שלא יתכן לומר שכל יהודי הרואה את חבירו יוצא מבית הדין כשהוא חייב מלקות, חייב להכותו, שהרי בית הדין הוא האחראי למלקות ובנוכחותו ובהרשאתו חייבים הם להיעשות, שאם לא כן לא יתקיימו המקראות "ונקלה אחיך לעיניך", "והפילו השופט".

אך באמת, יש חילוק גדול בין דין כפיה על המצוות לבין שוטר הכופה עפ"י הדיינים, לפי מה שכתב בספר "מנחת חינוך" (סוף מצוה ח'), שיחיד הכופה על המצוות אינו חייב לכפות בכוח, אלא רק רשאי לעשות כן, ודייק זה מהגמרא במס' ב"ק (דף כ"ח ב') "מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור? ת"ל לא תקחו כופר לשוב לא תקחו כופר לשוב" ומוכח מכאן שהחובל פטור, אך אינו מצווה לחבול, לעומת זאת, בית הדין מצווה לדון ולכפות את דיניו באמצעות השוטרים על פי דין ושלא על פי דין, לפי העת ולפי השעה כראות עיניו. וזה שה"אור-שמח" נזקק לחלק בין דבר שיש בו רצון, לדבר שאין צורך בו לרצון, הוא רק כדי לסלק את קושית הקצות על הנתיבות בסי' ג' מהגמ' בגטין (פ"ח ב') שאין מעשין על גט אלא בבי"ד מומחין, או גם בבי"ד בזה"ז מדין שליחותיהו דקמאי, שמשמע שבלא זה לא רק שאינם מצווין לכפות על מתן גט, אלא גם אינם רשאים כלל להגט פסול, לכן חילק ה"אור-שמח" שאם הוא משום רצון, צריך ב"ד, אך בכל כפיה אחרת אחד מספיק.

ובמדרש רבה, דברים פרשה ה' סי' ה' "מהו שופטים ושוטרים? רבנן אמרי שיהא השוטר כשופט, כשיהו המעשים כנגד המקל והרצועה, ושלא יהא המכה צריך ללקות" (אולי צריכים לגרוס: "ושלא יהא המכה צריך ללקות", או "ושלא יהא המכה צריך להלקות"), וכוונתם לומר, שאין הכפיה בכוח אלא אמצעי הכרחי, ומן הראוי שתהיה הכפיה נעשית מכח סמכותם המוסרית של השוטרים והשפעתם הרוחנית ולא מכח הרצועה שבידם, ואין ספק שרק אם יהיה השוטר כשופט, דהיינו שהשוטר יבוא מכח השופט, ויהיה כפוף לו, רק אז ניתן יהיה לקוות, שהכפייה תהיה רוחנית מוסרית, אך כשהשוטר אינו יונק את סמכותו מאוטוריטה מוסרית נעלה, אלא רק מכח הביצוע שברצועתו, אין מטרת התורה מושגת במילואה.

ולסיכום יאמר, לפי דעת התורה מסתבר, שהשוטר אינו חלק של הרשות המבצעת אלא כפוף לרשות השופטת, והוא זרועה הביצועית של רשות זו, "שאם אין שוטר אין שופט, כיצד? כיון שנתחייב אדם לחבירו בדין אם אין שוטר שיציא ממנו אין סיפק ביד הדיין לעשות לו כלום" (תנחומא, שופטים).

וגם בנושאים שאינם בתחומו הישיר של בית המשפט, כגון שלום הציבור ומניעת פשע אף אלו לפי תפיסת התורה בתחום אחריותו של בית הדין ולכן על המשטרה על כל זרועותיה להיות כפופה למערכת השיפוטית. (עם זאת לענ"ד אין בסמכותה של המשטרה לעסוק בתפקידים שיפוטיים מובהקים. כגון גבית עדויות והודאות מנאשמים כמסמכים משפטיים קבילים, אלא לצורך חקירה בלבד. אולם נושא זה חורג מתחום דיוננו. עי' לעיל סי' טו).

סימן יח

פסק דין בענין מושב שיתופי

ראשי פרקים

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| ד. כוונת הרא"ש והטור | א. תאור נושא הדיון |
| ה. בירור דעתם של הרשב"א והרמב"ן | ב. סמכותו של המושב לשנות את התקנון |
| מסקנה | ג. הצורך באדם חשוב |

* * *

א. תאור נושא הדיון

מושב שיתופי נקלע לקשיים כלכליים גדולים. רבצו עליו חובות של מיליוני שקלים מבלי יכולת לפורעם. מומחים כלכליים יעצו למושב לפרק את האגודה השיתופית וליעל את המערכת ע"י צמצום מספר החברים שיעסקו בעבודות המשק ולהפנות את החברים שיוצאו ממעגל העבודה לחפש את פרנסתם מחוץ למושב. אחרי דיונים רבים התקבלה החלטה ברוב באספת חברים לפרק את האגודה השיתופית. רב המושב אישר את ההחלטה. השינוי הוכיח את עצמו והמשק הצליח לפרוע חלק גדול מהחוב שרביץ עליו ולמנוע עיקול הרכוש של החברים.

חבר המושב שהיה מרכז ענף הוצא אף הוא מעבודתו, עקב צמצום כוח האדם באותו ענף. לטענתו, ההחלטה לפרק את השותפות, אע"פ שהתקבלה ע"י רוב החברים אינה חוקית. משום שהיא נוגדת את תקנון המושב המקורי ומקפחת את החברים שנשלחו לחפש את פרנסתם במקום אחר ומצבם הכלכלי הורע עקב כך. הנושא הובא לדיון בפני ביה"ד לדיני ממונות בר"ג.

ב. סמכותו של המושב לשנות את התקנון

טענתו העקרונית של התובע היא שאין בסמכותו של המושב לשנות את התקנון ללא הסכמת כל חבריו. הנחתו היא ששינוי התקנון יש בו הפסד לתובע ולכן אינו תקף. ולשם כך הביא התובע מובאות מגדולי הפוסקים מרבנו תם ועד ימינו.

לצורך הדיון נקבל את ההנחה שאכן נגרם הפסד לתובע (חברי ביה"ד סבורים שהנחה זו אינה נכונה, שכן העול הכבד של החובות רבץ על כל החברים, והיעול, הכולל צמצום מספר העובדים בענפי המשק, הועיל בסופו של דבר לכל החברים, גם לאלו שהוצאו ממעגל העבודה בתוך המשק. ועיין באה"ט ס"ס רל"א מחלוקת המב"ט והד"ר [דברי ריבות?]) אם פסידא להאי נמדד לפי המצב העכשווי או לפי העתיד לבוא. אולם לדעת חברי ביה"ד סימני ההתאוששות ניכרים כבר עתה במצבו הכלכלי של המשק ולכן יש לומר שהריח הוא לכולם). אולם גם להנחתו, הפסיקה עליה הסתמך התובע הינה חלקית בלבד ולא מוסכמת.

כידוע, נחלקו בדבר ר"ת והראב"ה במרדכי פ' השותפין בב"ב (והובאה בטור חו"מ סי' ב'). ר"ת סובר שאין סמכות לבנה"ע לתקן תקנות חדשות שיש בהן רווחא להאי ופסידא להאי. הראב"ה חולק עליו וסובר שיש סמכות לבני העיר לתקן גם תקנות חדשות אע"פ שיש בהן פסידא למיעוט.

בשורש מחלוקתם נלענ"ד לומר שסמכות בנה"ע היא כסמכותו של ב"ד שנאמר בו "אחרי רבים להטות". ובפסק דין של ב"ד יש שני רבדים: א. בירור האמת, כלומר, הצדק עם מי. ב. סמכות של הוצאה לפועל. במלים אחרות: הכרעת דין וגזר דין. לשניהם צריך רוב של ביה"ד. (עיין חי' מהרצ"ח [ב"ק כ"ז ב'] שחילק בין הליכה אחר הרוב השייכת לרובד הראשון, לבין רובו ככולו השייך לרובד השני. ועיין חי' הגר"ח מבריסק בשכפול לב"ק שם). אולם בב"ד הדיינים הם אובייקטיביים, ולכן רוב דיינים מכריע את המיעוט, כי אנו מניחים שאם הרוב סובר שהצדק כפלוני מסתבר שאכן כך, לפחות בהרכב זה של ביה"ד. גם בתקנות העיר יש צורך ברוב של בני העיר שיש להם שיקול דעת אובייקטיבי כדי להכריע אם התקנה צודקת או לא. אומנם בעיר לא נדרשת רמת אובייקטיביות כמו בב"ד. אך גם לא יתכן להיפך, שהרוב ינצל את כוחו לתקן תקנות לטובת האינטרסים שלו על חשבון המיעוט. זהו עוול ולא צדק. אלא שהשאלה היא מאיזו סמכות של ביה"ד יונקת העיר את כוחה, מהסמכות הראשונה של הכרעת הדין, או מהסמכות השניה של גזר הדין. ר"ת סובר כדעה הראשונה שהעיר יונקת את סמכותה מהכרעת הדין, כלומר מבירור הצדק, ולכן אין רוב אינטרסני יכול לכופף את המיעוט. יש כאן עיוות של הצדק. הראב"ה סובר כדעה השניה שהעיר יונקת את סמכותה מגזר הדין. כלומר, עיר אינה ב"ד שבו מבררים מי צודק. עיר מנהלת את ענייניה על פי דעת הרוב, כי הרוב גדול מן המיעוט, לכן סברת התורה אומרת שעדיף להתחשב בצרכי הרוב מאשר בצרכי המיעוט. ונמצא שהכוח ניתן בידי הרוב. את זה אנו למדים מכוחו של ב"ד בגזר הדין. שם איננו עוסקים עוד בבירור הצדק, אלא בכוחו של ביה"ד להוציא ממון מהנתבע. ורוב בית הדין מחייב גם את המיעוט (מדין רובו ככולו לפי הגדרת המהרצ"ח).

מחלוקתם של הראב"ה ור"ת מובאת ע"י הרמ"א בשו"ע חושן משפט סימן ב' בהגה: "וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מדין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג; אעפ"י שיש חולקין וס"ל דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שלא מדעת כולם (מרדכי פ' הגזל בתרא), מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר; וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר, כן נ"ל (ועיין ביו"ד סימן רכ"ח דיני תקנות וחרמי צבור)".

למעשה המנהג הוא שקובע. דומה שהמנהג המקובל יותר הוא שהולכים אחרי הרוב גם במקום שיש פסידא למיעוט. (עיין שו"ת חת"ס חו"מ קט"ז). התובע לא הוכיח שמנהג המושב שונה מהמנהג המקובל כיום ברוב המקומות. אדרבה, התובע הסתמך בין היתר על ברית פיקוח שתקנונה מחייב את ההתיישבות. ברית פיקוח בודאי מסכימה שהולכים אחרי הרוב בכל מקרה.

ג. הצורך באדם חשוב

יתרה מזאת, גם אליבא דר"ת וסיעתו, הסוברים שרוב אינו קובע, י"ל שהם יודו שכאשר יש חכם חשוב בעיר הרוב קובע. ובנ"ד רב המושב הסכים לפירוק האגודה השיתופית. כמבואר בשולחן ערוך חושן משפט (סימן רל"א סעיף כ"ח):

"רשאים בעלי אומנות (לעשות תקנות בענין מלאכתם כגון) (טור) לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חברו וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי יענישו אותו כך וכך. הגה: והא דבני אומנות יכולים לתקן ביניהם תקנות היינו כולם ביחד, אבל שנים וג' מהם לא מוהי (ב"י בשם הר"ן והמגיד פ"ד). בד"א, במדינה שאין בה חכם חשוב ממונה על הציבור. אבל אם ישנו, אין התנאי שלהם (או של כל בני העיר) (טור) מועיל כלום, ואין יכולים לענוש ולהפסיד למי שלא קיים התנאי, אלא אם כן עשו מדעת החכם. הגה: מיהו אם ליכא הפסד לאחריני יכולין לתקן ביניהם מה שירצו (בית יוסף בשם הר"ן)".

נחלקו המחבר והרמ"א אם בני העיר צריכים הסכמת חכם חשוב. לדעת המחבר רק בני אומנות זקוקים לאדם חשוב אך הרמ"א חולק וסובר שגם בני עיר זקוקים לכך. והנה בנ"ד זו גם תקנת בני אומנות, שהרי מושב שיתופי נחשב לבני אומנות, וגם תקנת בני העיר שכן המושב נחשב לעיר. וצ"ע לדעת המחבר, האם יהיה כאן צורך בהסכמת אדם חשוב?

ולכן עלינו לברר מה תפקידו של אדם חשוב.

בטעמו של הצורך באדם חשוב כתב הבית יוסף בסימן רל"א:

"וכתב הר"ן (ד"ה אבל) פירש הרב אבן מיגאש (ד"ה האי) אדם חשוב הממונה פרנס על הצבור. וטעמא דמילתא דכיון דאיכא פסידא לאחריני בתנאייהו דהא מייקרי תרעא ומפסדי לוקחין לאו כל כמיניהו דמתני אלא אם כן נטלו רשות מאותו פרנס הממונה על הצבור, אבל היכא דליתא פסידא דאחריני תנאייהו תנאה וכן נמי אי ליכא אדם חשוב אף על גב דאיכא פסידא ומיהו כי אמדינן דתנאייהו תנאה דוקא בדאתנו אהדדי כל טבחי מתא משום דכל בני אומנות אחת הוו כבני העיר לגרמייהו ורשאין להסייע על קיצתן אבל תרי או תלתא לא עכ"ל".

בני אומנות זקוקים להסכמת אדם חשוב משום שתקנתם עלולה להיות קלקלתם של יתר בני העיר. כגון בהנהו טבחי שתקנתם היתה לטובת עצמם למנוע תחרות ביניהם (קרטל) אולם תקנה זו היא קלקלה ליתר בני העיר, שאדרבה מעונינים בתחרות חופשית ע"מ שמחיר הבשר ירד. ולפי"ז כשבני העיר מתקנים תקנה אין תקנתם עלולה לקלקל למישהו אחר לכן אין צורך באדם חשוב. (וכן מבואר ברמב"ן, ברשב"א ובנמו"י לב"ב שם).

ומסתבר לומר שמחלוקת המחבר והרמ"א בסי' רל"א היא לשיטתם בסימן ב'.

הרמ"א הוא שהביא בסי' ב' את המחלוקת בין ר"ת והראב"ה בבני העיר ואילו המחבר לא הביאה, הוא סתם כהראב"ה שהעיר מוסמכת לתקן תקנות מכל הסוגים. וא"כ י"ל שהרמ"א לשיטתו שהביא את דעת ר"ת שגם אם רוב בני העיר תיקנו תקנה אם יש בה פסידא למיעוט אין תקנתם תקפה, דומים הם לבני אומנות המתקנים תקנה הפוגעת בבני העיר. וא"כ מסתבר שלדעתו כשם שאדם חשוב מועיל לתת תוקף לתקנתם של בני האומנות כך יש לו יכולת לתת תוקף לתקנת הרוב כנגד המיעוט. והטעם לכך, אדם חשוב שאינו חשוד על נגיעה אישית בנושא, יכול לשקול בצורה אובייקטיבית, אם הרוב צודק בתקנה שהוא בא להתקין או שהרוב מנצל את הכוח שבידו לעשוק את המיעוט.

אך המחבר סובר שלרוב יש סמכות לתקן תקנות גם בניגוד לדעת המיעוט, לכן אין צורך בעיר באדם חשוב. ורק בני אומנות זקוקים להסכמת אדם חשוב כי הם מיעוט ביחס ליתר בני העיר. ואע"פ שהתקנה היא פנימית לעצמם, אם יש בתקנה קלקלה לבני העיר, שהם הרוב, אין הם יכולים לתקנה אלא בהסכמתו של אדם חשוב שיקבע האם התקנה צודקת או לא.

ולפי"ז אין נפ"מ בנ"ד, לדעת המחבר, לשאלה אם חברי מושב שיתופי נחשבים לבני עיר או לבני אומנות. כי במקום שבני אומנות הם גם בני העיר אין ניגוד אינטרסים בין בני האומנות לבני העיר.

ד. כוונת הרא"ש והטור

מיהו הרמ"א ציטט את לשון הטור: "או של כל בני הניר" והטור לקח זאת מהרא"ש. משמע שאפילו תקנה שתוקנה ע"י כל העיר צריכה אדם חשוב. ולדברינו הצורך באדם חשוב הוא רק כאשר הרוב מקפח את המיעוט. אך כשכולם מסכימים לתקנה אין צורך באדם חשוב. ולכאורה הרא"ש חולק על הר"ן (וכן הנמו"י הרמב"ן והרשב"א) שהצריכו אדם חשוב רק כאשר יש מיעוט הרואה את עצמו מקופח ע"י הרוב. אלא הצורך באדם חשוב לדעתו הוא לעצם סמכותה של העיר לתקן תקנות. אולם קשה לומר כן, שהרי הרמ"א עצמו בסוף הגהתו מביא את הר"ן הנ"ל, וז"ל בהגה: "מיהו אם ליכא הפסד לאחריני יכולין לתקן ביניהם מה שירצו (בית יוסף בשם הר"ן)".

גם מלשון הב"י משמע שהוא מפרש את הטור עפ"י סברת הר"ן. משמע שגם הב"י וגם הרמ"א אינם רואים מחלוקת בין הרא"ש והטור לבין הר"ן ויתר הראשונים.

ועוד, אם אין תוקף לתקנה ללא אדם חשוב, מדוע יש לה תוקף כשאין אדם חשוב בעיר? בשלמא אם נאמר שאדם חשוב צריך להחליט אם הרוב מקפח את המיעוט, כשאין אדם חשוב אין לנו ברירה אלא לקבל את התקנה כמות שהיא, למרות פגמיה. כי לעצם התקנה יש תוקף גם בלעדיו, אלא שאנו מעוניינים למנוע עוול, עד כמה שהדבר ביכולתנו (ולפי הסברנו הנ"ל גם ר"ת מודה שיש לעיר סמכות של גזר דין, אלא שהוא סובר שיש צורך, במקום שאפשר, גם סמכות של הכרעת דין). אך אם ללא אדם חשוב אין לתקנה תוקף כלל, גם כשהוא איננו לא יהיה לתקנה תוקף.

ובכלל, לא מובן לדעת הרא"ש מה התוקף של אדם חשוב? בשלמא אם הוא ת"ח ניחא, אך הוא יכול להיות גם פרנס או סתם אדם המוסכם על כל הציבור, כמבואר בראשונים, במה הוא נותן לתקנה תוקף?

וע"כ צ"ל שגם הרא"ש והטור מסכימים לסברת יתר הראשונים. וכוונתם באומרם כל העיר לאו דוקא לכל העיר אלא לרוב העיר. ומשום שהרוב חייב להיות מתוך כולם לכן הזכירו כל העיר, ולא דוקא, אלא רובה. כלומר כל העיר צריכה להיות שותפה לדיון ולהחלטה (כמבואר בשו"ת הרשב"א ח"ב סי' ק"ד הובאה בב"י סו"ס י"ג ועיין בפ"ת סי' רל"א) אך לא כל העיר צריכה להסכים לה ולכן צריך אדם חשוב. אך כאשר כולם הסכימו להחלטה אין צורך באדם חשוב. ואח"כ מצאתי בעיניים למשפט שעמד על כך וכתב שבעיר שלמה לא ימלט מישהו שהתקנה אינה לטובתו. וכן בעיר גדולה תמיד יש מישהו השווה מחוץ לעיר, או שלא יכול להשתתף בדיון מסיבות שונות ויתכן שהחלטה לא לרוחו.

מסקנתנו היא שלדעת המחבר אין צורך באדם חשוב ולדעת הרמ"א יש צורך באדם חשוב. אולם כל זה רק לדעת ר"ת. אך לדעת הראב"ה שרוב כופה מיעוט אין צורך באדם חשוב אפילו לדעת הרמ"א. ומכיון שהרמ"א פסק שהולכים אחר המנהג והמנהג הוא שהולכים אחר הרוב, גם כאשר יש פסידא למיעוט, א"כ התקנה תקפה גם ללא אדם חשוב.

ה. בירור דעתם של הרשב"א והרמב"ן

בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' מ"ט) כתב:

"ובני עיר אחת אפילו ליכא אדם חשוב בהדייהו יכולין להתנות ולתקן. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל והרמב"ן ז"ל דהיא דאדם חשוב בבני אומנות דוקא הוא. הילכך יכולין אנשי העיר לתקן תקנותיהם ואפי' להסיע ממדת דין תורה ואינן צריכין להסכמת אדם חשוב שבנייר".

ובפ"ת על שו"ע חו"מ סו"ס רל"א העיר בשם שו"ת "ושב הכהן" על דבריו שמהרמב"ם אין ראייה והרמב"ן בחידושו כתב להיפך. ושכן כתב בשו"ת הרשב"א בשם הרמב"ן.

והנה זו לשונו של הרמב"ן על מסכת בבא בתרא (ט' א'):

"הא דאמרינן בהנהו בי תרי טבחי דהיכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמינייהו דמתנו, נראה משום דילמא איכא פסידא ללקוחות דמייקרי זביני, הלכך לאו תנאה הוא עד דשקלי רשות מיניה ואנע"ג דחזינן השתא דליכא פסידא לא הוי תנאיהו תנאה, ומשמע דהיכא דליכא אדם חשוב, א"נ ליכא למיחש לפסידא".

ואולי יש לתלות זב"ז. מכיון שלא צריך אדם חשוב אלא כשיש פסידא, כשאין פסידא במה קונים? כי אדם חשוב מועיל אולי גם לגוף הקנין, ודוגמא לזה מצינו שהפקר ב"ד מועיל בפני ב"ד חשוב (וכן התנאת אסמכתא — שו"ע חו"מ סי' ר"ז סט"ו) ה"ה אדם חשוב מוסיף בהסכמתו גמירות דעת, ולכן היה הרמב"ן צריך להוסיף שהסכמה ציבורית אינה צריכה קנין וממילא גם בלא אדם חשוב ההסכמה מועילה.

[ונלענ"ד שהמשך דבריו אינו מתיחס לאדם חשוב אלא לקניין, שכאשר כולם מתנים אין צורך בקניין וכמש"כ הרא"ש בכלל ו' הו"ד ע"י הרמ"א בחו"מ סי' קס"ג ס"ו. ולענ"ד חסרה אות ו בהמשך דבריו של הרמב"ן וכצ"ל: "ודוקא דמתנו כל טבחי מתא, א"נ כל אומני דהואו

אומנות, משום דהוּו להו בני העיר לגרמייהו, אבל תרי תלתא דמתנו במאי קנו". כלומר הוא נושא בפני עצמו.]

וכן כתב הרשב"א בחידושו לב"ב שם בשם הרמב"ן והסכים עמו [ורק בנושא השני של הצורך בקנין חלק עליו וחילק בין התחייבות של עשיית מעשה לבין הימנעות]. דברי הרמב"ן ברור מיללו שאפילו בבני אומנות, אם כולם הסכימו אין צורך באדם חשוב. וק"ו שאין צורך בבני העיר באדם חשוב.

מיהו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף ר"ו) פסק לכאורה במפורש כר"ת וז"ל: "ורשאיין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים לשכור פועלים ולהסיע על קיצתן. ומיהו אם יש שם ת"ח צריך לעשות מדעתו וכדאמרין התם בפרק קמא דבבא בתרא (דף ט') ומעשה היה בעירו ודנתי בדבר בפני רבותינו ומורי הרב רבי משה בר נחמן הודה לדברי. ומכל מקום עוד צריך להתישב בדבר".

אומנם מסוף דבריו נשמעת איזו שהיא הסתייגות. וצריך להתישב בכונת דבריו הקדושים. אך עצם תשובתו סותרת לכאורה את האמור בחידושו. וכן הרמב"ן יסתור את עצמו. והיה נראה אולי לישב את הסתירה בדברי הרשב"א שהשאלה עליה נשאל באותה תשובה נגעה לא רק לאותה עיר אלא גם לערים אחרות ולכן דינה כבני אומנות הזקוקים להסכמת אדם חשוב וזו השאלה:

"שאלת עוד, קהל שעשו תקנה מחמת הפריצים שכל מי שיקדש אשה שלא במעמד י' שלא יהא קדושו קדושין. הודיעני אם יש כח ביד הקהל לעשות כן?" בתשובות אחרות של הרשב"א בהן הוא מצריך אדם חשוב בעיר ההקשר הוא בדרך כלל עם בני אומנות. (עיין בתשובותיו ח"ב רס"ח, ח"ד קפ"ה וח"ה קכ"ה). מיהו מצינו גם בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן ר"פ ד"ה עוד השיב) שהוא מצריך גם בעיר אדם חשוב. ואולי שם מדובר במקרה חריג וזו לשונו: "ואפילו יהא הדבר שלא כדין, כיון שיראה להם כדין, רשאי, ובלבד בהסכמת אדם חשוב".

כלומר, מאחר והתקנה שם שלא כדין, אע"פ שיש להם סמכות להסיע מדין תורה יש צורך באדם חשוב שיבדוק אם אין כאן חריגה מיותרת מדין התורה. ואדרבה, מאותה תשובה יתכן שיש להוכיח שאין צורך בעיר באדם חשוב. עיין היטב בלשונו: "ובלבד שיסכימו עליו רוב הציבור. דכתיב: הגוי כולו; דרובו ככולו. וכ"ש בהסכמת ת"ח, דהיינו הסכמת אדם חשוב".

משמע שגם ללא אדם חשוב התקנה תקפה, אלא שאדם חשוב מוסיף לה יתר תוקף. (ואפשר לדחות ראייה זו ולומר שכשאין בעיר אדם חשוב די ברוב הציבור וכ"ש כאשר יש בעיר אדם חשוב. אך מכיון ששיטת הרמב"ן בחידושו שיש צורך בעיר באדם חשוב מסתבר יותר כמש"כ). אך ילה"ק משו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן ס"ה):

"שאלה: פעמים שאדם מוכר לחבירו אונות, בעדים ובשטר. ועד שלא נכתב ונחתם השטר, מתו העדים או הלכו למדה"י ונמצא לוקח מפסיד. ועכשיו רצו הציבור לחוש לתקלות אלו, ולתקן: שיהא סופר מתא כותב עיקר המקח ותנאיו בפנקסו. ושיהא אותו הפנקס נאמן כשני עדים, כדרך שנוהגים בפנקסי הערכאות. הודיעני אם הן אם לאו.

תשובה: כל מה שהסכימו בציבור בענייני ממון, רשאיין הם. והכי הוא מוסכם ומקובל, כאילו הוא דין גמור. שהסכמתם בזה חזרה להיות דין. ובלבד שיעשה מרצון הציבור. ואם יש ת"ח ממונה על הציבור, שיהא הוא נסכם עמהם, ועושים מדעתו ומרשותו".
ואולי גם שם ההחלטה לוותר על השטרות ולסמוך רק על פינקסו של הסופר לא היתה החלטה כלל-עירונית אלא של הסוחרים בלבד, ולא של כל בני העיר. ודוחק, כי הרמב"ן מזכיר רק את הציבור. וצ"ע.

מסקנה

ונלענ"ד להוסיף נופך למנהג ללכת אחרי הרוב גם כשיש פסידא למיעוט. שהרי במקום מיגדר מילתא כו"ע מודים שהולכים אחרי הרוב. ואם לא נלך אחרי הרוב לא תהיה הכרעה בשום שאלה ציבורית העולה על הפרק והדבר יגרום למחלוקת קשות ולהשלכות חמורות. ולזה התכוין החת"ס בחו"מ (סי' קט"ז). ועיין חזו"א (ב"ב סי' ד' ס"ק ט"ז) שאם יש חשש למחלוקת, מכיון ששנואה המחלוקת, הרי זה כמיגדר מילתא והולכים אחרי הרוב לכו"ע, גם לר"ת. (ועיי"ש שאם הרוב אומרים דבר שהוא לטובתם ולהפסד המיעוט גם הראב"ה מודה שדעתם בטלה. וצ"ע הרי כל רווחא להאי ופסידא להאי הוא כך ובכ"ז סובר הראב"ה שהולכים אחר הרוב וצ"ע).

ובנ"ד מכיון שרוב המושב הביע את דעתו המפורשת שהוא תומך בתקנון החדש של המושב, א"כ כו"ע מודים שהתקנה תקפה, למרות שהיא חורגת מתקנון המושב הקודם, ולמרות טענת התובע שנגרם לו בעטיה נזק.

סימן יט

סיכון עצמי לשם הצלת אחרים במלחמה*

דברי רקע לסקירה ההלכתית

יעקב אילוז הי"ד שנפל בקרבות הבלימה של השריון במלחמת יום הכיפורים בגולן, הותיר אחריו כתב יד, ובו בירור הלכה על חובת ההקרבה העצמית לשם הצלתו של פצוע מלחמה.

הדחף לבירורה וליבונה של בעיה זו היתה נפילתו של דודו, במלחמת ששת הימים. הדוד שימש כחובש קרבי ונפל תוך כדי הגשת עזרה לפצוע.

* נדפס בספר "לזו לאילוז" לזכרו של יעקב אילוז.

בתקופת לימודיו של יעקב ז"ל בישיבה, בעת מלחמת ההתשה, התפרסמו מעשי גבורה דומים שבאחד מהם נשאל החובש, בן ישיבה, בעתונות האם הסיכון העצמי מותר על פי ההלכה במקרה זה? הבעיה הטרידה את יעקב מאוד. הוא עיין במקורות, אספם בשקידה וניסה להעלות מהם את המסקנה, אליה הגיע לבסוף, שהמעשה לא רק מותר אלא אף מצוה.

יעקב אילוז בן נתיבות, בוגר ישיבת בני עקיבא בית יהודה בכפר מימון, תלמיד ישיבת כרם ביבנה נפל ב"א תשרי תשל"ד בנפח שבגולן במלחמת יוהכ"פ. בן 21 היה בנופלו. ה' יקום דמו.

כדי להבין את תרומתו הגדולה של יעקב הי"ד לחשיבה ההלכתית בנושא זה של ההקרבה העצמית במלחמה, ואשר יש לו השלכות רבות על המחשבה והמעשה והתנהגות הכלל והפרט, מן הראוי לסקור כאן את מהלך הדיון ההלכתי בנושא זה מאז קום המדינה ועד היום.

א. ערב קום המדינה, בחורף תש"ח, הכריזה מינהלת העם הזמנית על חובת גיוס על כל צעיר בישראל מגיל 17 ומעלה. בהעדר כוח כפיה לביצועה של החלטה זו (עדין לא היו צבא או משטרה ישראלים...) היתה מינהלת העם זקוקה לגיבוי מוסרי של כל הסמכויות הרוחניות בציבור, שיסייעו בידה לאכוף את ההחלטה האמורה. בין היתר נתבקשה גם הרבנות הראשית להביע דעת תורה בנידון. מעניין המו"מ ההלכתי שהתעורר בין חברי הרבנות הראשית. הגר"מ ראטה סבר שאין כיום סמכות הלכתית שביכולתה לכפות על אדם לסכן את חייו כדי להציל את זולתו. מלך — אין. ובי"ד — שיכול לכפות על מצוות עשה רגילות — אינו יכול לדרוש מאדם לסכן את עצמו, שהרי אפילו להוציא ממון אין אדם חייב להוציא יותר מחומש לצורך קיום מצות עשה (א"ח סי' תרנ"ו) וק"ו שאינו חייב להסתכן. לדעתו, יש רק מקום לחובת גיוס באופן כללי, אולם ליחידות קרביות, שבהן בעיקר מצוי החשש לסכנה, אין מקום לחייב, אלא לעודד התנדבות בלבד. (קול מבשר ח"א סי' מ"ז, בהסתמכו על שיטת הרדב"ז והפוסקים ההולכים בעקבותיו, שאין לאדם להסתכן להצלת חברו).

הרב הראשי דאז, הגרי"א הרצוג, נטה לחייב גיוס אפילו ליחידות קרביות. מלך אמנם אין, אך מוסדות ציבוריים המנהיגים את העם יכולים למלא פונקציה זו, כפי שחידש מרן הרב קוק. ועוד, הצלת כלל ישראל מצדיקה את חובת סיכוננו של הפרט. (משפט כהן שם וראה בהיכל יצחק א"ח סי' ל"ט).

ב. בשאלה זו, אם הצלת כלל ישראל, או ציבור גדול מישראל, שונה מהצלת יחידים, והשלכותיה על חובת הסתכנות של הפרט, נחלקו גדולי הדור שעבר. האור-שמח סבר שאין הצלת כלל ישראל מצדיקה את סיכוננו של היחיד. והוכחתו העיקרית מהמשנה במסכת מכות ("א, ב') שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא משם לעולם ואפילו היו כל ישראל צריכין לו כיואב בן צרויה. ובעיקר מפסק הרמב"ם (פ"ז מהל' רוצח ה"ח), שהוסיף על הלכה זו משפט: "ואם יצא התייר עצמו למיתה", המתפרש ע"י האור-שמח כנימוק, משום שע"י יציאתו הוא מסתכן לכן הוא פטור מלצאת אפילו לצורך הצלת כלל ישראל. נחלק עליו

הכלי-חמדה (פרשת פינחס) ופירש את דברי הרמב"ם הנוספים, לא כנימוק אלא כתוצאה. שמאחר ואין הגולה יוצא ממש לעולם אפילו לצורך הצלת כלל ישראל, לכן אם יצא הוא מסכן את עצמו בכך שהתיר את עצמו למיתה בידי גואל הדם, שאילו היה יוצא בהיתר לא היתה רשות לגואל הדם להורגו. ראייה להתיר סיכון עצמי לצורך כלל ישראל מביא הכלי-חמדה מפינחס, שהסתכן בהריגת זמרי כדי להציל את עם ישראל מנגף, ומאסתר שהסתכנה בכניסה לחצרו הפנימית של אחשוורוש כדי להציל את כלל ישראל מגזרת המן. (על השאלה, מדוע אין הרוצח רשאי לצאת מעיר מקלטו אפילו לצורך כלל ישראל, לא ענה, והפירוש המסתבר הוא שמכיון שהגלות לעיר מקלט אינה רק מצוה, אלא פסק דין, המעמיד את הנידון במעמד משפטי מיוחד והמפקיע אותו ממעמד של בני אדם רגילים, אין מציאות משפטית זו יכולה להשתנות בגלל פיקוח נפש, אפילו של כלל ישראל, עיין להלן בדברינו בשולי מאמרו של יעקב הי"ד).

ג. מרן הרב קוק זצ"ל הקדיש לבעיה זו שלוש תשובות ארוכות להרש"ז פינס מציריך (משפט כהן סימנים קמ"ב-קמ"ד). ותורף דבריו הוא, שאף כי מצות הצלה, בדרך כלל, דינה ככל מצוה אחרת בתורה, שאינה נדחית מפני פקו"נ, ואין היתר או חובה לאדם להסתכן כדי לקיימה, בהצלת ציבור שאני, משום הוראת-שעה, ואף כי הסמכות להורות הוראת-שעה בניגוד למצות התורה מסורה לנביא או בי"ד, בדבר ברור ופשוט כהצלת כלל ישראל שליחותיה קעבדינן. "כלל ישראל" לדעתו יכול להיות גם הציבור שבארץ-ישראל או שבט מישראל, שכן אלו קרוים "קהל" (בריש הוריות).

[בנקודה זו מתאפיינת השקפתו הכללית של מרן הרב קוק זצ"ל בענין כלל ישראל. הרש"ז פינס העיר שהיתר הוראת-שעה ניתן רק למיגדר מילתא, כלומר רק לצורך מצוה מן המצוות, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה אסורה כדי להשיב את ישראל לאביהם שבשמים (יבמות צ', ב), אולם הצלת גוף כלל ישראל אינה "מיגדר מילתא". השיבו מרן הרב זצ"ל, שכלל ישראל שקול, ואף קודם לתורה, ואף שמובטחים אנו ועומדים שכלל ישראל קיים ועומד לנצח, איננו יכולים לסמוך על ההבטחה ולהימנע מהשתדלות לשם הצלת כלל ישראל. וראה בסוף מאמרנו זה].

אמנם מלחמה, שאף היא כוללת סיכון למשתתפיה, מותרת ואף מצווה, מסיבה אחרת, לדעתו. משום שיציאה למלחמה נעשית ע"י המלכות, וכשם שמלך רשאי להוציא אנשים להורג מדיני המלכות ובהוראת-שעה, כן רשאי לסכן את חייליו במלחמות. וחידוש גדול מוסיף כאן מרן הרב זצ"ל שאפילו כשאין מלך בישראל מסורות סמכויותיו להנהגה הציבורית הממלאת את תפקידו, ולפיכך גם בימינו יש היתר וחובה להסתכן ביציאה למלחמה. וכן כ' הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קמ"ב, עמ' קפ"ד) שמנהיג מלחמה דומה בסמכויותיו למלך.

ד. את חידושו של מרן הרב זצ"ל, שהעמיד את המושג "כלל ישראל" במישור שונה מהמושגים האישיים המקובלים, העמיק והרחיב תלמידו, מו"ר הגר"ש ישראלי (שליט"א) זצ"ל (עמוד הימיני ס' י"ד). לדעתו, במלחמה נהפך כלל ישראל לגוף אחד, ואין אנו מסתכלים על כל אחד ואחד באופן פרטי, לכן איננו מתחשבים בחיי הפרט. בשעת מלחמה המצוה "וזחי בהם" מתחסת לחיי הכלל, והשיקול היחיד העומד בפנינו הוא טובת הכלל.

[יורשה לנו להוסיף הסבר לרעיון זה. כשם שברור ומובן שיש היתר וגם חובה ליחיד הנתון בסכנת חיים להקריב אבר אחד מאבריו לשם הצלת כל גופו, "עוד בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב' ד'). כך במלחמה, כשהסכנה נשקפת לכלל, יש הצדקה להקריב יחידים, שהם בבחינת אברים בודדים מהגוף האורגאני כולו, לשם הצלת הכלל כולו. ואפילו הרדב"ז השולל הקרבת אבר של אדם אחד לשם הצלת אדם אחר מסכנה (שו"ת, ח"ג סי' תרכ"ז) יצדיק הקרבת אבר של אדם לשם הצלת אותו אדם בעל האבר. ולפ"ז מסתבר לומר שאם יש מצב במלחמה שבו השיקול הוא הקרבת הכלל כולו, חלילה, אין הצדקה להמשיך המלחמה, והכניעה במקרה כזה עדיפה. לעומת זאת, שיקול הסכנה המצדיק היתרים שונים מדין פק"נ ביציאה למלחמה, או במהלכה, אינו חייב להיות סכנת קיום לכלל כולו. אלא גם סכנה ליחידים מתוך הכלל, שנשקפת להם סכנה בגלל היותם חלק מהכלל, הנתון בעימות עם אויב, תיחשב לסכנה כפי שיוסבר להלן].

הגדרה זו יש בה בכדי לישוב קושיה על ספר החינוך שכתב במצוה תכ"ה (הריגת שבעת עממים) — "ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זו". והקשה עליו המנחת-חינוך "וצ"ע נהי דכל המצוות נידחו מפני הסכנה, מצוה זו שהתורה ציוותה ללחום, וידוע שהתורה לא תסמוך על הנס", כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, א"כ בכך שהתורה ציוותה להילחם בהכרח התירה את איסור הסיכון, נמצא אפוא שדחוייה היא הסכנה במקרה זה ומצוה להרוג אחד משבעת עממים אפילו כשיסתכן? ונשאר בצריך עיון. ולהנ"ל י"ל שרק במלחמה המונהגת ע"י המלך, או סמכות הציבור, נדחה הסיכון. אך כשיחיד רוצה לקיים מצוה זו באופן אישי אינו רשאי להסתכן. כמו כן מבאר בכך הרב ישראלי את מחלוקתם של ר' יהודה ורבנן (מסכת סוטה מ"ד, ב') אם מלחמת ישראל מיד צר נחשבת למלחמת רשות או מלחמת מצוה. שלדעת רבנן מלחמה זו נחשבת ל"מלחמת רשות" כי המצוה אינה מוטלת על הפרט (כי באמת כל אדם באופן פרטי פטור מלסכן עצמו כדי להציל את זולתו), המצוה מוטלת על הכלל בתור שכזה. ומכיון שהמצוה אינה מוטלת באופן אישי על כל אחד ואחד, אלא רק על הכלל, לא תופס כאן הכלל של "העוסק במצוה פטור מן המצוה" שנאמר רק במצוות אישיות. ורק לענין זה הוגדרה מצות המלחמה כ"רשות", ביחס למצוות אישיות אחרות. ולדעת ר' יהודה נחשבת מלחמה זו למלחמת מצוה משום שסו"ס אין בכלל אלא מה שבפרט, והחובה המוטלת על כל פרט לסייע במאמץ הכללי נחשבת כמצוה שהעוסק בה פטור מן המצוה.

ה. עיון דומה על האספקט המיוחד של המלחמה, המביא בחשבון את הכלל ולא את הפרטים ומעלה את ממד הסכנה מהמישור האישי למישור הציבורי, הוא שמנחה, לדעת מו"ר הרב מ. צ. נריה זצ"ל (בספרו מלחמות שבת) את ההיתר של "עוד רדתה" במלחמה בשבת (שבת י"ט, א') שלפיו מותר להמשיך ולהלחם בשבת. שיקול הסכנה אינו רק שיקול אישי אלא שיקול ציבורי, ובציבור החשש לספק סכנה גדול יותר, בגלל הרבים שמהם הוא מורכב, מאשר ביחידים. לדעתו, כאן המקור לדעת הגאונים בשבת (מ"ב, א') להתיר כיבוי גחלת ברשות הרבים. לפי תפיסה זו יש התחשבות גם בסכנתם של היחידים, אלא שההסתכלות היא

כללית, לאמר, גם אם כל יחיד ויחיד אינו רואה סכנה מוחשית לעצמו, בראיה הציבורית הכוללת, כשנשקפת סכנה למספר גדול של אנשים נחשב הדבר לסכנה מוחשית, מבחינה ציבורית. קנה המדה לחשש סכנה עולה בחשבון כולל לעומת קנה המדה לחשש סכנה ליחיד.

ו. בעקבות רעיונות אלו הלך גם רבו של פיקוד מרכז סא"ל הרב אבידן בהרצאתו בכנס לתושבע"פ, שעסקה בשאלתנו, שאלת סיכונם של יחידים לשם הצלת אחרים. אלא שהוא הוסיף נופך משלו. (קובץ תושבע"פ כרך ט"ז). הוא הסביר בכך את דעת האור-שמח שהוכיח מהמשנה במכות (יא, ב') ומפסק הרמב"ם בנידון, שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא משם לעולם, ואפילו כל ישראל צריכים לו כיואב בן צרויה, שאין חובה על היחיד להסתכן לצורך הצלת כלל ישראל, אע"פ שכל מלחמה בנויה על סיכונם של יחידים לשם הצלת הכלל וכדברי המנחת-חינוך (תכ"ה), משום שיש הבדל בין סיכון הבא מחמת המלחמה לבין סיכון הבא מסיבה אישית מיוחדת. ההיתר של הסיכון האישי במלחמה נובע מתוך ראיית הכלל כולו בראיה אחת, ולכן סכנה הנשקפת לכלל (או לחלקים ממנו בתור שכאלה) מצדיקה את סיכונם של חלקים ממנו לשם הצלת כולו. במה דברים אמורים? בסכנה הנובעת מתוך אותו חשבון כוללני. לא כן גולה לעיר מקלט שסכנתו נובעת מסיבה אישית, שגואל הדם עלול להורגו, ואין לה כל קשר לסכנת המלחמה. כאן נשאר השיקול האישי בעינו שאין אדם חייב להסתכן כדי להציל אחרים.

ז. בכנס אחר לתושבע"פ, הרצה על אותו נושא הרב הראשי לרחובות הרב שמחה קוק (קובץ תושבע"פ כרך י"ז), דעתו נוטה להצדיק בדרך כלל חשש סכנה של אדם לשם הצלת אחר. טענתו היא, שמצות "וּחַי בְּהֵם" אינה קיימת כשמולה עומדת בעיה של שפיכות דמים, משום שבכלל "ואהבת את ה' אלקיך... בכל נפשך" נכלל גם שפיכות דמים. (אם כי יש מקום לומר שרק רציחה בידיים או אולי גם גרם רציחה ייחשבו לשפיכות דמים ולא הימנעות מהצלה. וצ"ע) ובאשר לסיכון העצמי במלחמה, מתחשב הרב ש. קוק בגורם נוסף, הגורם המורלי. מלחמה מחייבת מאמצים גופניים ונפשיים עילאיים. התנדבות, העזה וסיכון עצמי מהווים אמצעים הכרחיים ביותר להשגת הנצחון. הדבר מודגש בדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ח ה"ו) שכתב: "וישים נפש בכפר". הפגיעה במורל היא כה מסוכנת עד שלדעתו הפוגע במורל חייב מיתה! (וכן הנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא קמ"ב, עיי"ש). ראייתו מרש"י על התורה (במדבר כ"ו, י"ג) שכשנסתלקו ענני הכבוד ובאו הכנענים להילחם בישראל וחזרו לאחוריהם שמונה מסעות ורדפו בני לוי אחריהם והרגו מהם שבע משפחות. ההעזה והסיכון הם המבטיחים את ההתגברות על מורך הלב, שהוא הסכנה החמורה ביותר האורבת לנלחמים. נמצא אפוא שעצם הסיכון וההעזה יש בהם הצלה יותר מאשר סכנה, בשעת מלחמה.

ח. בתקופת מבצע יונתן התעורר הדיון ההלכתי מחדש בשאלת הסיכון לשם הצלת אחרים. הראשון לציון, הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א, דן בשאלה החמורה שעמדה על הפרק לפני החילוץ, האם יש לשחרר את 40 המחבלים, הכלואים בבתי סוהר בארץ, תמורת החטופים באנטבה, או לא? שחרור המחבלים מסכן את הציבור הן בעצם שיחרורם והן בעידוד מחבלים אחרים לחבל ולפגוע בישראל, מתוך סיכוי להשתחרר לבסוף מהכלא, ע"י חטיפת

בני ערובה. מאידך יש בכך הצלה ודאית ומידית לישראלים החטופים. בבקיאותו העצומה מביא הראשל"צ את כל המקורות כמעט בתלמוד ובפוסקים, מן הראשונים ועד אחרוני האחרונים, העוסקים בשאלת הסיכון העצמי לשם הצלת אחרים, ובהתחשב בעובדה שהחטופים היו בסכנה ודאית ומידית, ושחרור המחבלים הוא רק חשש סכנה לטווח רחוק, הוא מתיר את שחרור המחבלים, למרות הסיכון שבדבר, תמורת החטופים באנטבה (תושבע"פ כרך י"ט).

ט. לעומתו סבור מו"ר הגר"ש ישראלי (שליט"א) זצ"ל במאמרו על מבצע יונתן (שבילין, כ"ט-ל' כסלו תשל"ז) ששחרור המחבלים, במצב המלחמה בו נתונה ישראל, עם אויביה בכלל, והמחבלים בפרט, אינו רק חשש רחוק של סכנה אלא סכנה מוחשית והיה מקום להקריב את החטופים ולא לסכן את מדינת ישראל בשחרור המחבלים. אלא שבבעיה זו של סיכון אחד לשם הצלת אחר יש שלוש דעות: הרדב"ז אוסר. הכסף-משנה והגהות מימוניות מחיבים, והאור-שמח, לדעתו, מרשה. והוא מכריע כדעה הממוצעת, שאין איסור ואין חיוב, אולם יש רשות להסתכן כדי להציל את הזולת. בכך הוא מתרץ את המשנה במכות (י"א, ב') שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא משם לעולם, אפילו כל ישראל צריכין לישועתו כיואב בן צרויה. שמכיון שיש חיוב על הגולה להימצא בעיר מקלט, והצלת הרבים כשיש בה סיכון אינה אלא רשות, אין רשות זו מוציאה מידי חיוב גלות ולכן אינו יוצא. מסקנתו היא אפוא שהממשלה היתה רשאית לשחרר את המחבלים ולהציל את החטופים, למרות שהיה בכך סיכון למדינה, ומאידך היא היתה רשאית גם להכריע באופן שונה ולהימנע משחרור המחבלים, למרות שהדבר היה מביא למותם של בני הערובה, הדבר היה נתון אפוא לשיקוליה הבטחוניים של הממשלה.

י. למסקנתו זו הגר"ש ישראלי מלווה חידוש בגדר "וחי בהם". לדעתו מצוה זו של "וחי בהם" אינה מצוה אישית שכל אחד מצווה, לשמור על חייו, גם כשהדבר כרוך באיסור מן התורה, אלא זוהי מצוה כללית, שכל אחד מישראל חייב לשמור על חיי כל אחד מישראל גם כשהדבר כרוך בעבירה.

התוצאה של הגדרה זו היא שאין חובה על אדם לשמור על חייו יותר מאשר על חיי חברו, חייו וחייו זולתו שוים. ולכן אם הוא בספק סכנה וחבירו בודאי סכנה הוא רשאי להסתכן כדי להציל את חברו.

[על חידוש זה יש לענ"ד להעיר מהסוגיא בסנהדרין ע"ג, א' שהביאה את הברייתא, "מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גורתו או לסטים באים עליו שהוא חייב להצילו? ת"ל: לא תעמוד על דם רעך". והגמרא מקשה הרי דין זה נלמד מהפסוק "והשבותו לו" שנאמר בהשבת אבידה, הכולל גם השבת גופו? והגמרא מתרצת שהפסוק המיותר מלמדנו שאדם חייב להוציא ממון כדי להציל את חברו. ולדברי הגר"ש ישראלי הרי יש פסוק נוסף: "וחי בהם". המתירנו להציל אדם הנתון בסכנה אפילו שהדבר כרוך בעבירה, וק"ו להפסד כספי? וי"ל שיותר אך אינו חייב. הפסוק "והשבותו" מחייבו להוציא ממון כדי להציל את חברו (אם כי עי"ש ברא"ש שיכול לדרוש את כספו חזרה מהניצול).]

גם הראשל"צ, הרב עובדיה יוסף, וגם עמיתו הרב ישראלי, חרף מסקנותיהם השונות, שווים בניסוח הבעיה של סיכון המדינה בשחרור המחבלים לעומת סכנת הריגתם של בני הערובה, ודנו בה לפי הכללים המקובלים בהלכה של סיכון האחד לעומת סכנתו של אחר, במישור האישי. לעומתם ראינו שיש להתייחס למלחמה במישור חשיבה ציבורי, שבו חלים כללים אחרים. היה מקום אפוא לראות גם את בעיית חטופי אנטבה כבעיה מלחמתית. שהרי בסופו של דבר מלחמה לנו במחבלים ביבשה, בים ובאוויר, וכן בן ערובה נחשב לחייל בחזית איומה זו. וכמו בכל מלחמה על המפקד מוטלת האחריות הכבדה לשקול בכל מקרה את שכרו של סיכון לעומת הפסדו במצבו הפרטי וביחס למערכה כולה, הוא הדין כאן, רשאית הממשלה להחליט אם לסכן את החטופים לשם הצלחתה של המלחמה הכוללת במחבלים, או להיפך לסכן את המדינה במקרה חריג זה ע"מ להציל את החטופים. וברוך ה' שהנחה את הממשלה בעצה טובה לשבור את החבית ולשמור את יינה ולהחזיר את החטופים בשלום לביתם. כן יאבדו כל אויביך ה'!

יא. לאור סקירתנו ההלכתית, בולט חידושו המעניין של יעקב אילוז הי"ד. לדעתו שונה מלחמה מסיכונם של יחידים משום שבמלחמה נוסף מומנט של קידוש ה'. הרמב"ם רמז לכך באומרו:

"ומאחר שייכנס בקשרי המלחמה יישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד. מובטח לו שלא ימצא נזק... ויזכה לחיי העולם הבא". (הלכות מלכים פ"ז הט"ו).

קידוש השם דוחה כידוע את מצות "וחי בהם", ואפילו בספק קידוש ה' לא אומרים ספק נפשות להקל (תרומת הדשן סי' קצ"ט).

ומעתה מבואר היטב מדוע במלחמה אין מתחשבים בשיקולי סיכונם של היחידים, וכל פעולה הנצרכת להצלחת המלחמה, להעלאת המורל ולדבקות במשימה הכללית בכלל קידוש ה', ומצוה למסור את הנפש עליה.

בחידוש זה זכה יעקב הי"ד לכוין לאחד מגדולי התורה שבדור, הגר"ש ישראלי, שפרסמו בדפוס אחרי מבצע יונתן (בשבילין תשל"ז) שלוש שנים לאחר נפילתו של יעקב.

הגר"ש ישראלי בא להצדיק בנימוק של קידוש ה' את ההעזה והסיכון שנטלו על עצמם יונתן הי"ד וחבריו בפשיטתם על נמל התעופה באנטבה. לחיזוק רעיון זה מביא הוא מקורות נוספים:

במלחמת מדין אומר ה' למשה: "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים", ואילו משה רבנו אומר: "לתת נקמת ה' במדין", ופירש"י: "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה". (ועיין במדבר רבה שם).

וכן גלית אומר: "אני חרפתי את מערכות ישראל", ודוד עונה לעומתו: "אנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלקי מערכות ישראל אשר חרפת".

והרמב"ם באגרת תימן כותב: "ומפני שייחד אותנו הבורא במצוותיו וחקיו קנאונו האומות כולם על דתנו קנאה גדולה... ורצונם להלחם בה' ולעשות מריבה עמו ואלקים הוא ומי ירב לו?"

(במדבר רבה כ"ב, ב': "אין רודפים אותנו אלא בשביל תורה שנתת לנו, הלכך הנקמה שלך"). נצחון ישראלי פירושו אפוא קידוש ה', כישלון ישראלי הוא חלילה חילול ה'.

יב. סימוכין נוספים לרעיון זה של זהות ה' ועם ישראל, בעיקר ביחס שבין ישראל ואומות העולם בשעת מלחמה, יש להביא מהמקורות הבאים:

א. "כל הסוטר לועו של ישראל כסוטר לועו של שכינה" (סנהדרין נ"ח, ב').

ב. "וברבו גאונך תהרוס קמייך — קמינו אין כתוב כאן, אלא קמייך, מגיד שכל הקם כנגד ישראל כאילו קם נגד הקב"ה. וכן הוא אומר אל תשכח קול צורריך שאון קמייך עולה תמיד (תהלים ע"ד, כ"ג), כי הנה אויביך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש, מפני מה? על עמך יערימו סוד (תהלים פ"ג, ג') הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט (שם קל"ט, כ"א) מפני מה? תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי. (שם) וכן הוא אומר: והנוגע בכם כנוגע בבבת עינו (זכריה ב', י"ב) ר' יהודה אומר: בבבת עין לא נאמר, אלא בבת עינו כתיב, כביכול כלפי מעלה, כינה הכתוב... וכל העוזר לישראל כאילו עוזר לקב"ה שנאמר אורו מרוז... כי לא באו לעזרת ה' בגבורים". (מכילתא בשלח).

ג. "מה אומר אחרי אשר הפך ישראל עורף לפני אויביו. ומה תעשה לשמך הגדול?" (יהושע ז').

(טענה זו של יהושע לקוחה ממשו רבנו, אחרי חטא העגל והמרגלים).

ד. "זיהי בנסוע הארון ויאמר משה: קומה ה' ויפוצו אויביך וינטו משנאיך מפניך". ופירש"י: "אלו שנאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר ויהי העולם, שנאמר: ומשנאיך נשא ר' ראש" (תהלים פ"ג, ג'). (ומקורו בספרי שם שדרש כמו המכילתא בהבדלי סגנון. במקום "ישראל" במכילתא וברש"י נקט הספרי "צדיקים". ובודאי שהזהות בין ישראל והקב"ה היא שלמה יותר כשעמך כולם צדיקים. אולם גם כשאין כל ישראל צדיקים, עצם העובדה שיהודי רואה את עצמו חלק מכלל ישראל שבדור זה ובדורות שעברו, וסובל ונרדף על כך ע"י הגויים והוא מוסר נפשו להילחם עם האויבים על יחודו וקיומו של כלל ישראל הרי זו מסירות נפש על קידוש ה' ממש).

לפיכך כל עימות בין ישראל לאומות העולם, בפרט אם הוא מגיע לידי מלחמה, הוא עימות בין ה' לבין הסיטרא אחרא.

ג. מעתה יובנו יותר דברי התנא-דבי-אליהו שהובאו ע"י מרן הרב זצ"ל בויכוחו עם הרש"ז פינס, שישאל קדמו לתורה, וקיומו הפיסי של כלל ישראל נחשב למיגדר מילתא כמו מצוה ממצוות התורה. כי כלל ישראל הוא מהות רוחנית מיוחדת המלכדת בתוכה כל יחיד ויחיד מישראל מי פחות ומי יותר, מי בגלוי ומי במצפוני לבבו, בכל דור ודור ובכל הדורות כולם יחד, למסגרת שלמה אחת, לקריאה בשם ה'. שמירת קיומו של כלל ישראל, אף שהיא נצחית ומובטחת בשם ה' עצמו, מופקדת עלינו ע"י השתדלותנו האנושית, כמו כל מצוה ומצוה שנמסרה לקיום על ידינו, כי לא בשמים היא. כי שמירת כבודו של כלל ישראל בעולם היא שמירת כבוד ה' וקידוש שמו יתברך, ולכן היא מצדיקה את מסירות נפשו של היחיד למען הכלל.

ועל זה אומר הרמב"ם בסיום דבריו על יחוד ה' וקידוש שמו במלחמה (פ"ז מה' מלכים הט"ו):

"וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא

ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... ויזכה לחיי עולם הבא שנאמר (שמואל א' כ"ה, כ"ח) כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א-לקיך".

פיקוח נפש בגזר דין (נספח)

ההערה הבאה בגלל אורכה וחריגתה מן הנושא, הועתקה לשולי המאמר. היא עוסקת בסברא שהועלתה בגוף המאמר, שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא משם לעולם, אפילו לא לצורך פיקוח נפש של כלל ישראל, משום ששהותו בעיר המקלט אינה מצוה ככל המצוות, אלא גזר דין, וגזר דין אינו נדחה מפני פיקו"נ.

בשאלה זו דנתי בהקשר לשאלה שהסעירה את הרוחות בציבור בדבר חנינה לאסיר עקב מצב בריאותו הרופף, (הצופה י"ח תשרי תשל"ח: "דין שחרורו של אסיר חולה מסוכן") חלק מאותו דיון בצירוף דברים שנתחדשו ימסר כאן.

מן המפורסמות שאינם צריכים ראייה הוא שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, כגון שבת, יום כיפור ועוד, חוץ משלוש עבירות חמורות שהן: עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים (עי' יומא פ"ה ע"א).

האם גם פסק דין בקטיגוריה זו, אף הוא נדחה מפני פיקו"נ או לא? המשנה במסכת מכות (י"א ע"ב) אומרת על רוצח בשגגה שחייב גלות:

"ואינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות, ואפילו כל ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם שנאמר 'אשר נס שמה', שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו".

כבר התקשו המפרשים, מדוע לא נתיר את יציאתו של הגולה לשם פיקו"נ של כלל ישראל? תשובה אחת אומרת, שמכיון שעם יציאתו של הגולה מעיר מקלטו הוא עלול להסתכן בהריגתו ע"י גואל הדם אין פיקוח נפשם של אחרים דוחה את פיקוח נפשו שלו, וכי דמם של אחרים סומק יותר מדמו הוא? (אור שמח ה' רושה"נ פ"ז).

אולם מסתברת יותר דעת הגרא"ה קוק זצ"ל, שלצורך הצלת כלל ישראל — מותר ליחיד, וחובה מוטלת עליו — למסור את נפשו לשם הצלת הכלל. ועל בסיס זה נבנות מערכות צבא ישראל במלחמותיו, שאם לא כך יוכל כל חייל להשתמט מגיוסו לצבא בטענת פיקו"נ או ספק פיקו"נ. (משפט כהן סי' קמ"ד, קמ"ה).

לדעת הרב קוק יש הכרח לפרש הלכה זו, שאין הגולה רשאי לצאת, אפילו לצורך פיקו"נ של כלל ישראל. באופן אחר, יש להבחין בין מצוה לבין פס"ד. מצוה נדחית מפני פיקו"נ, אולם פס"ד אינו מצוה ככל המצוות, הוא מעמיד את הנידון בסטאטוס אחר. למשל נידון למות נחשב כ"גברא קטילא", למת מבחינה משפטית, וחייו אינם חיים יותר ככל האדם. אדם החייב ממון אינו רק מצווה לשלם ממון, כמי שמצווה לקנות אתרוג או תפילין, ממנו משועבד לצורך החוב, ומבחינה מסוימת הוא פוסק מלהיות בעליו של ממון זה. פס"ד יוצר איפוא מציאות משפטית חדשה, ומציאות זו כמוה ככל מציאות מוחשית, היא עובדה קיימת,

ואין אפשרות לדחותה ככל מצוה מפני פיקו"נ. פיקו"נ אינו יכול לשנות עובדות מציאותיות, הוא יכול רק לצוות על קיום מצוות או לבטלן, ותו לא.

וכן כתב בספר אהבת איתן (הובאו דבריו באוצר מפרשי התלמוד מכות י"א ע"ב הערה 33), שגולה בעיר מקלט הזקוק לטיפול רפואי במקום אחר אינו יוצא ממקומו, ועל כרחך משום שפקעה ממנו מצות פיקו"נ.

דוגמא לכך מצינו באיסור לאדם להינצל מסכנה בממונו של חברו (רש"י ב"ק ס' ע"ב). ומדוע לא ידחה איסור גזל מפני פיקו"נ? אך להנ"ל הדברים מבוארים. איסור גזל אינו כאיסור טריפה, למשל, יסודו בעובדה המציאותית שממון זה שייך לבעלים אחרים. מצות פיקו"נ אינה יכולה לשנות עובדה זו וממילא אין היא יכולה להתיר את איסור הגזל הנובע ממנה. (יעוין בשערי-יושר להגר"ש שקופ שער ה' פ"א).

ראיות נוספות לכך שפס"ד אינו נדחה מפני פיקו"נ נראה לענ"ד להביא.

א. ממסכת ב"ק (פ"ד ע"א) אחת הראיות שהגמרא מביאה באותה סוגיא, להוכיח ש"עין תחת עין" לא יתכן לפרשו כפשוטו ממש אלא כתשלום ממון, היא מכך שאם נדרוש את הוצאת עינו של החובל תחת עינו של הנחבל אנו עלולים לסכן בכך את חייו והתורה אמרה "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין. כלומר, בחבלה גופנית איננו יכולים לשער בדיוק את שיעור החבלה, שלא נעדיף בה על מעשה הנזק. ותמוה, מדוע לא משתמשת הגמרא בנימוק פשוט יותר, של פיקוח נפש, שהרי אין ספק שהוצאת עין כרוכה בסכנת נפשות, ומדוע לא נפטור את החובל מהוצאת עינו בנימוק של פיקוח נפש? אלא על כרחך פס"ד המחייב את עינו של החובל להינקר אינו נדחה מטעם זה של פיקו"נ. (אמנם אפשר לטעון שאילו היתה התורה מחייבת הוצאת עין ממש היתה כורכת בכך היתר יוצא מן הכלל לסיכון חיים, כשם שחייבה התורה הוצאה להורג למי שחייב מיתה ויש לחלק. ומסתבר כמו שכתבנו).

ב. הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ז ה"א) לומד מהפסוק "כדי רשענתו במספר" שאין מלקים נידון החייב מלקות, יותר מכפי כוחו. ומדוע לא נלמד זאת מהנימוק, הכולל את כל מצוות התורה, של פיקוח נפש? אלא על כרחך אין נימוק זה יכול לדחות פסק דין. (עין סנהדרין י' ע"א, שהגמרא למדה זאת מנימוק אחר, שגם אחרי המלקות עדיין צריך הנידון להשאר בחיים, אלא ששם נקטה הגמרא נימוק זה לר' ישמעאל והרמב"ם סובר כרבנן, והדברים עדיין צ"ע).

ג. הגע בעצמך, הרי שנידון בבי"ד מתחייב באחד מהדינים כגון קנס, מלקות או מיתה ויבוא רופא ויאמר שאם נבצע את גזר הדין עלול אחד מבני המשפחה להסתכן בשבץ לב, האם נבטל את גזר הדין בגלל שיקול פיקו"נ, מסתבר שלא!

ובשבת ד' ע"א "בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה?" (מי שאפה פת בתנור בשבת, אם יניחו לפת להיאפות יתחייב סקילה, ואם ירדוה לפני האפיה ייפטר, והבעיה היא אם התירו לעבור על איסור קל של רדיה כדי למנוע איסור חמור?) קשה למה לא התחשבו בשאלה של פיקו"נ? (עין אור גדול ס' א').

אלא ע"כ אין חיוב מיתה בדין נדחה מפני פיקו"נ. אמנם שם המדובר באדם העושה מעשה המחייבו מיתה, ולכן אין בכלל ההיתר של פיקו"נ.

אולם מסתבר שכשם שהנידון עצמו, העומד להתחייב מיתה אינו בכלל מצות פיקו"נ, שאם לא כך יאסר על העדים להתרות בו ולהעיד עליו ועל ביה"ד לדון אותו וכו'. כך גם פיקוח נפשם של אחרים אינו שיקול בעל ערך שיש להתחשב בו בקביעת גזר הדין והוצאתו לפועל. והוא הדין לפסקי דין בשאלות ממוניות וכד'. משום שכל פס"ד יוצר חלות של מציאות משפטית חדשה, הן בדיני נפשות (גברא קטילא – עי' מכות ה' ע"א וסנהדרין ע"ב ע"ב) והן בדיני ממונות (לדוגמא עי' שביעית פ"י מ"ב, וכל מעשה ב"ד אין משמטין). ומציאות זו אינה נדחית מפני פיקו"נ. ולפי"ז כל עובר עבירה העומד לדין נמצא במעמד משפטי מיוחד שמצות פיקו"נ אינה יכולה לשנותו.

ד. אמנם צ"ע מסנהדרין (ט"ז ע"ב) "אין עושין עיר הנידחת בספר". ושני טעמים נאמרו בגמרא, האחד, מגזרת הכתוב שנאמר "בְּקִרְבְּךָ" ולא מן הספר. והשני מסברא (לר"ש הדורש טעמא דקרא), שמא ישמעו נוכרים ויחריבו את א"י. נמצא אפוא שלר"ש נמנעים אנו מהטלת עונש מות על אנשי עיר הנידחת בגלל חשש פיקו"נ. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שתושבי העיר אינם נפטרים מעונש מיתה, ורק אין עושין את העיר תל-עולם, שאם יהיו קצוות הארץ חריבות יבואו גויים ויחריבו את א"י, כי ישובי הספר הם ההגנה על פנים הארץ. וא"כ עונש מות אמנם לא מתבטל בגלל שיקולי פיקו"נ, אך גזה"ד של הפיכת העיר לתל-עולם כן מבטלת שיקולי פיקו"נ? (והרמב"ם הביא את טעמו של ר"ש להלכה בהל' ע"ז פ"ד ה"ד). ונראה לומר עפ"י מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מ"א) שעדה מישראל שזדו לעבור על איזו שהיא מצוה שתהיה ועשו אותה ביד רמה יהרגו כולם. והסביר עפ"י זה את יציאתם למלחמה של השבטים נגד בני גד ובני ראובן (יהושע כ"א). וגם הגר"א בליקוטים שבסוף סדר זרעים פירש שעיה"נ נידונה בדינים הדומים לדיני בני נח ולכן עונשם בסייף, וגם קטנים שבה נהרגים. ופירוש הדברים הוא כמו שכתב הרמב"ם באגרת תימן ששנאת הגויים אותנו היא בגלל אמונתנו בה, וכשציבור מישראל מרים יד בה' ביד רמה מוציא את עצמו מכלל ישראל ונוסף גם הוא על שונאינו, והריגתו של ציבור זה היא בגדר מלחמה. (והדברים משלימים את רעיונו של יעקב אילוז הי"ד שחידש שכל מלחמה בין ישראל לאומות העולם היא מלחמה על יחוד ה'). וכשיש אויבים הסמוכים לגבולותינו, העומדים לפלוש אלינו יש לשקול אם להפוך את עיר הנידחת לחזית נוספת, ועל מומחי הבטחון לשקול את הדבר מתוך שיקולים איסטרטגיים. וכשם שבמלחמות מערטלים חזית אחת כדי לתקוף אחרת ואין כאן שיקול של פיקו"נ, שכן הכל נכלל במסגרתה של המלחמה הכוללת, כך גם עיה"נ נכללת בכלל זה. (ואם כי יש כאן טעמא דקרא, הרמב"ם בענין זה סובר כר"ש, ויש אומרים שבדר"כ הוא פוסק כר"ש. ועוד שכאן גזה"כ היא שהגדירה את עיה"נ לא כישראלים פרטיים, הנידונים בדיני התורה, אלא כמי שהוצאו מכלל ישראל ונידונים כאויב הנלחם בנו).

ה. ועל דרך זו יש לישוב מה שהקשו האחרונים (עי' כלי חמדה, תחילת פרשת משפטים בשם המוצל מאש), איך אדם משביע את חבירו בבי"ד, כשהוא יודע שחבירו עלול להשבע לשקר, והרי הוא עובר על לאו של "לפני עיור לא תתן מכשול"? ואף שיש לו הפסד כספי הרי הוא חייב לבזבז כל ממונו ולא לעבור על לאו (או לפחות חומש ממונו, בלאו שאין בו מעשה, וצ"ע אם כאן הוא עובר בקום ועשה, או בשב ואל תעשה). ולדברינו מיושב, פסק הדין המחייבו שבועה אינו

שייך לגדרי המצוות והאיסורים הרגילים.

ב"ד מטיל על הנתבע חלות דין של מחויב שבועה, וממילא הוא חייב להישבע. התובע רק גורם לכך שיינתן פסק הדין, ופסק הדין אינו מצוה רגילה העומדת כנגד עבירה, אלא יקוב הדין את ההר. שאל"כ יתמוטט כל עמוד הדין שעליו העולם עומד, אם ביה"ד יתחשב בהשלכות איסוריות, ממוניות, או בריאותיות של הנידון. וגם ביה"ד אינו יושב לדון מכח מצוה רגילה אלא מכח העובדה שיש מחוייבי שבועות, חייבי ממון, מלקות ומיתה שהוא חייב להוציא את דינם לאור.

ו. ומסיבה זו נראה גם לי שבדין הבא במחלת (סנהדרין ע"ב) מכיון שאין לך אדם שעומד על ממונו, ירדה התורה לסוף דעתו של הגנב שהוא יקום על בעל הממון להורגו. ואמרה: הבא להורגך השכם להורגו. ומדוע לא נאמר אה"נ שבעל הממון יוותר על ממונו, משום פיקוח נפשו שלו ופיקוח נפשו של הגנב? אולם כבר עמדו האחרונים על כך שדין הבא במחלת שמותר להורגו אינו רק להצלת בעל הממון, אלא פסק דין של חיוב מיתה שהטילה התורה על הבא במחלת. (עי' מג"א סי' שכ"ט ובהערות לספר שמירת שבת כהלכתה מהגרש"ז אוירבך [שליט"א] זצ"ל, ובחידושי הגר"ז הלכות רוצח).

וא"כ אין כאן שאלה של פיקו"נ, וכמו בכל פסק דין. והטעם כנ"ל, שאל"כ ייפרצו כל גדרי עולם, ומלאה הארץ חמס. מידת הצדק האלקית מחייבת את העמדת עמוד הדין מעל לכל שיקולים צדיים. ולכן אינה בגדר מצוה מן המצוות אלא חיוב הנובע מעובדת הימצאותם של מחוייבי דין.

ז. ובשם ר' אליהו ברוך קמאי ממיר, מובא הסבר לדין שאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב (יומא פ"ה ע"א), שמכיון שכל דיני התורה נדחים מפני פיקו"נ, גם דין זה, של הליכה אחר הרוב, נדחה מפני פיקו"נ (דגל ראובן ח"א, סי' כ"ה). ולפי הגדרתנו שיש להבחין בין מצוה לבין חלות דין, שרק מצוה נדחית מפני מצות "וחי בהם" אך לא חלות דין, שהיא הגדרה עובדתית, אין מקום להסבר זה, שהרי הרוב קובע חלות דין, והשאלה תחזור למקומה, מדוע אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב?

והנראה לומר בזה שבאמת הליכה אחר הרוב אינה רק חלות דין, הקובעת את הגדרתו העובדתית של הדבר, ביסודה היא מצוה "אחרי רבים להטות", ורק אחרי שקיימת המצוה ללכת אחר הרוב נוצרת גם חלות דין. וראיה לזה מדברי התוס' בברכות (י"א ע"א) שכתבו על ר"א בן החורנית, שהיה יושב בסוכה ראשו ורובו, ושולחנו בתוך הבית, אמרו לו זקני ב"ש אם כן היית עושה לא קיימת מצות סוכה מימך. אע"פ שאיסור זה הוא רק מדרבנן. והקשה הר"ן מאחר שכל האיסור לשבת ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אינו אלא משום גזירה מדרבנן מדוע לא יצא י"ח מדאורייתא? ותירץ בשו"ת עונג יו"ט (סי' ט') שמכיון שבענין זה הלכה כב"ש, שהם היו המרובים בשאלה זו והוא נהג כב"ה, א"כ עבר על מצות "אחרי רבים להטות", והרי זו מצוה הבאה בעבירה ולכן לא יצא י"ח סוכה. וכן מה שאמר רב יוסף בברכות (שם) עשה כדברי ב"ש לא עשה כלום. שאם קרא ק"ש בהטיה בניגוד לדעת ב"ה, שהם הרוב, עבר על מצות "אחרי רבים להטות" והרי זו מצוה הבאה בעבירה ולכן לא יצא. ואם לא היתה זו מצוה, אלא רק חלות דין, לא היתה זו מצוה הבאה בעבירה.

ח. וזאת אולי כונת התוס' בב"ק (כ"ז ע"ב ד"ה קמ"ל) שכתבו שלמרות שאין הולכין בממון אחר הרוב, בב"ד מוציאים ממון עפ"י רוב משום שמיעוט הדיינים נחשב כמי שאינו. וכונתם היא כנראה שבכל הליכה אחר הרוב יש מצוה, ולכן יש לחלק בין איסור לממון. באיסור די לנו במצוה זו כדי להתיר או לאסור, אך בממון — כדי להוציא ממון מחזקת בעליו צריך חלות דין, ואילו הרוב אינו משנה את המציאות, ואין הוא גורם אלא למצוה ללכת אחריו, אך המציאות עומדת שיש גם מיעוט המסייע לחזקת הממון, ובדיני ממונות כדי להוציא ממון מבעליו לא די במצוה אלא צריך חלות דין שתפקיע בעלות אחת ותטיל בעלות אחרת.

(ולפי"ז תימצא לנו הגדרה אחרת בענין ממון אחר הרוב, שבאמת מבחינה איסורית, בדיני שמים צריכים ללכת אחר הרוב גם בממון, ורק מבחינה משפטית, בדיני אדם, אין אפשרות להוציא ממון ע"י רוב. וזה שלא מצאנו בבעיות ממוניות שרוב חייב לצאת ידי שמים, זה משום שהוא סובר שהוא מן המיעוט ואינו רואה את עצמו חייב אפילו לצאת ידי שמים).

והחילוק שבין רוב בב"ד — דאתא קמן, לרובא דליתא קמן הוא, שבב"ד אחרי שיש מצוה ללכת אחר הרוב, גם המיעוט מצווה ללכת אחרי הרוב וממילא הוא כמי שאינו, ונוצרת ע"ז חלות דין של רובו ככולו על כל ביה"ד הנותנת לו כח להפקיע ממון מבעלות אחרת. אך ברובא דליתא קמן יש רק מצוה ללכת אחרי הרוב והמיעוט אינו מצווה בכך שהרי אינו יושב בדין, וכי בגלל שכך וכך אנשים קונים שור לחרישה, גם האחרים מצווים לקנות לחרישה! ורק ביה"ד הוא שמצווה לפסוק כמו הרוב, וא"כ יש כאן חלות דין של הרוב שבכוחו להוציא ממון.

ט. ועפ"י הנחתנו שפס"ד אינו נדחה מפני פיקו"נ יש לישוב תמיהה נוספת במלכים (ב' ז' ג') "וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער", פירש רש"י: "כמו שנאמר בדרך ישב מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא י"ג מ"ו). ובתוס' רעק"א (כלים פ"א מ"ז) הקשה בשם חכם אחד והא שומרן לא היתה מוקפת חומה מימות יב"נ כמבואר (מלכים א' ט"ז כ"ד) שעמרי בנאה? ותירץ הגרעק"א שהתרגום נזהר מזה ותרגם: "וזבין ית כרכא". כלומר שהכרך היה בנוי כבר קודם לכן ועמרי רק חזקו. וקשה אם שילוח המצורעים היה עפ"י מצות התורה למה לא הכניסום העירה מפני המלחמה והרי פיקו"נ דוחה מצות שילוח מצורעים? ולדברינו מיושב. בנגעים (פ"א מ"ג) משמע שאין רואים את הנגע בשבת ופירש הרמב"ם משום שאין דנים בשבת, וההסבר לכך הוא שראיית נגעים אינה כאיסור והיתר שמורה הוראה רק מגלה לנו אם הדבר אסור או מותר. ראיית נגעים נעשית ע"י הכהן בלבד ורק מרגע אמירת הכהן ואילך נטמא המצורע, אע"פ שחכם ידע כבר קודם לכן שהנגע מטמא, אין הנגע מטמא בידיעת חכם אלא באמירת כהן. (הנצי"ב בהעמק שאלה פר' תזריע דימה דבר זה לדיני קנסות). ובסנהדרין (ל"ד ע"ב) "היה ר"מ אומר: מה ת"ל על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע? מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום אף ריבים ביום... מה ריבים שלא בקרובים אף נגעים שלא בקרובים, אי מה ריבים בשלשה אף נגעים בשלשה ודין הוא, ממונו בשלשה גופו לא כל שכן"... מבואר איפוא מסוגיא זו שנגעים דומים ממש לדין, והטעם לכך הוא כמבואר בחז"ל שצרת היא עונש על חטאים שונים שבין אדם לחבירו (עיין ערכין ט"ז ע"א) וראיית הכהן היא הקובעת את חלות העונש. ובזה מובן היטב

מדוע לא יכלו להכניסם אל העיר מפני הסכנה, משום שפסק דין אינו יכול להידחות מפני פיקו"נ.

אמנם אפשר היה לומר שמכיון שאותם מצורעים היו גיחזי ובניו אשר נדבקו בצרעת נעמן שהיה גוי וצרעתו לא היתה עונש אלא מחלת עור מדבקת, ולכן לא הכניסום העירה, מפני החשש שמא ידביקו את תושבי שומרון. אך במס' ערכין (ט"ז ע"א) מבואר שצרעתם באה עליהם כעונש על שבועת שוא, ואם כן לא היתה זו מחלת עור גרידא אלא צרעת שבאה כעונש על חטא, אלא שזה שנענשו בעונש זה דוקא הוא בגלל נעמן מדה כנגד מדה.

סימן כ

פיצויים על הפקעת קרקעות

ראשי פרקים

- א. המקור לחובת הפיצוי על הפקעת קרקעות ג. שיטת הגר"א
 ב. הבחנה בין זכויות המלך לדיני מלחמה סיכום

* * *

א. המקור לחובת הפיצוי על הפקעת קרקעות

הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ו) פוסק:

"ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו, אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו".

מניין לרמב"ם שנותן דמיהן?

אין לכך מקור ברור, יתכן לומר שלמד זאת מארונה היבوسی שדוד קנה ממנו את הגורן. אולם לפי המנ"ח (מצווה רפ"ד אות כ"ג) שם היה הכרח לקנות ולא להפקיע בחינם, משום שהמקום הועד לביהמ"ק, וביהמ"ק צריך להיבנות במקום שלא נכבש בכח, כי קדושת המקדש היא קדושה עולמית ולכן היה צורך לקדשו בקניין חזקה שהוא עולמי ולא בקניין של כיבוש שהוא זמני, וכמו שהסביר הרמב"ם (הל' ביהמ"ח פ"ו הט"ז).

ויש לומר שגם לדעת המנ"ח, מכיון שארונה היה גוי, בעצם היה אפשר לכבוש ממנו את המקום בכח, כי א"י חייבת בכיבוש, ורק בגלל קדושתו הנצחית של המקדש נמנע דוד המלך מלכבוש את המקום והעדיף לקנותו בכסף. אך אם היה ארונה ישראלי גם אם לא היה צורך לבנות במקום את ביהמ"ק אלא ליעדו למטרות אחרות, אין ספק שהיה קונה ממנו בכסף. שאם גם מישראל מותר לקחת בלי כסף, אין כאן כיבוש בכלל, אלא הפקעה מלכותית כדין, ודינה כדין חזקה ולא כדין כיבוש, כי המושג "כיבוש" משמעותו שנוטל קרקע בכח הזרוע מעם אחר. אך הפקעה חוקית שנעשית ע"י המלכות, בתוך המדינה, היא מ"דינא

דמלכותא" ולא חל עליה שם כיבוש. אלא ע"כ מטעמו של המנ"ח אנו למדים שלישראל היה צריך לשלם, ובעצם מגוי היה מותר ליטול בלא תשלום מדין כיבוש, אך דוד לא רצה לכבוש את הר הבית בכח, לכן נהג גם כלפי ארונה עפ"י "דינא דמלכותא", כאילו היה ישראל ושילם לו כדין. ומכאן למד הרמב"ם שצריך לשלם.

אך בשו"ת הרמ"ז (ס' מ"ו) למד מגורן ארונה שממדת חסידות בלבד שילם דוד לארונה וגם לישראל יש לשלם ממדת חסידות בלבד. וכן משמע במאירי (סנהדרין כ' ע"ב) שחיוב התשלום של המלך הוא רק לצאת ידי שמים. לדבריהם במקום המקדש ראוי לנהוג במידת חסידות. אך כאמור המנ"ח מסביר את הרמב"ם, ובדעת הרמב"ם אין לומר כדבריהם, שהרי לדעתו מעיקר הדין צריך לשלם.

ב. הבחנה בין זכויות המלך לדיני מלחמה

והנה הרמב"ם עצמו (הל' מלכים פ"ה ה"ג) פוסק:
 "ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, ודרך המלך אין לה שיעור, אלא כפי מה שהוא צריך... אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו".

הרמב"ם לא דרש תשלום פיצויים לבעלי הדרך, כפי שדרש בהפקעות אחרות שם פ"ד, וצ"ע מדוע? ואין לומר שהסתמך על מה שכתב לעיל בפ"ד, שא"כ מדוע הפריד בין הדבקים? פריצת הדרך לא הוזכרה בקשר ליתר זכויות המלך, אלא בקשר אחר, של הלכות מלחמה. ומשמע ששני דינים הם: פרשת המלך ופרשת המלחמה. כשמלך מפקיע קרקעות מדין המלכות הוא משלם פיצויים, וכשהוא יוצא למלחמה ונאלץ לפרוץ גדרות אינו משלם פיצויים. ומסתבר לומר שהיא הנותנת, ההבחנה בין שני הדינים היא הגורמת לכך: בדין המלכות — על המלך לשלם פיצויים, אך בדין המלחמה הוא פטור. והטעם לכך, כי במלחמה המלך וחיליו נמצאים בסכנה וכדי להינצל מהסכנה הם נאלצים לפרוץ גדר. ואע"פ שהדיוט אסור לו להציל את עצמו בממון חברו שלא על מנת לשלם (עי' ב"ק ס' ע"ב ובתוס' ד"ה מהו), מכל מקום יש לומר שמלך שאני, שהרי לא את עצמו הוא מציל על חשבון חברו, אלא את כולנו הוא מציל בכך, כי מלחמתו היא מלחמת הציבור, בשם הציבור ולמען הציבור, כולל גם הניזק עצמו. וכשם שעצם המלחמה מסכנת חיי אנשים ובכל זאת היא מותרת, כי סיכון זה נועד להצלת הכלל, לא יהיה ממונו חמור מגופו. וזוהי כוונת הגמרא (ב"ק שם): "אבל אתה — מלך אתה, ומלך פורץ גדר". ואפילו לשיטת רש"י (שם), שהדיוט אסור לו להציל את עצמו בממון חברו, כי ממון זה אינו שלו ואין לו שום זכות עליו, מלך רשאי להציל את עצמו בממון חברו; כי אין זו הצלת עצמו, אלא הצלת הכלל כולו בממונם של חלקים ממנו, ולא יהיה ממונם חמור מגופם. וא"כ שתי פרשיות נפרדות הן: בפרק ד' עוסק הרמב"ם בפרשת המלך, לכן הפקעת רכוש מחייבת פיצוי, משא"כ בפרק ה' שבו הוא עוסק בפרשת מלחמה ושם המלך פורץ לו דרך ללא פיצוי.

מיהו גם בפרק ד' כתב הרמב"ם: "כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו, אם אין להם מה יאכלו אלא משם ונותן דמיהן". א"כ גם בפרק ד' מדובר בפקוח נפש במלחמה ולא רק בדיני מלכות כללית ובזכויות המלך?

ונלענ"ד שהבחנה שהבחנו בין מלחמה למצב אחר היא מוכרחת מעצם חלוקת הדברים לשני נושאים שונים, וכנ"ל. ועל כורחנו לומר שמה שכתב הרמב"ם בפרק ד' לא מדובר שנשקפת לעבדיו סכנה ישירה, אלא כמתואר שם, שחסר להם מזון והם נאלצים להפקיע שדות וכרמים כדי לכלכל את עצמם. אע"פ שהצורך הוא ע"מ להילחם, מכיון שאין זו סכנה ישירה — לא חל על זה דין מלחמה, ולכן המלך חייב לפצות את בעלי השדות והכרמים; לא כן כשהוא נאלץ לפרוץ דרכים כדי להגיע במהירות לחזית, שזהו צורך ישיר של המלחמה; ואם לא יעשה כן יסתכן ויסכן את העם כולו, לכן אינו צריך לשלם פיצוי.

שתי צורות הפקעה ישנן, הפקעה צבאית והפקעה אזרחית, והדבר מוכח מהראשונים. מדברי הרמ"ה יש להוכיח שמלך פורץ גדר לא רק למלחמה אלא גם לצרכי ציבור אחרים. וזו לשונו של היד רמ"ה לסנהדרין (כ' ב):

"דהיכא דאזיל למלחמת הרשות, א"נ לכל היכא דבעי ולא אפשר ליה למיעבר משום גודא דקאי באפיה... פורץ לו דרך. והיינו דקתני עלה דרך המלך אין לה שיעור... אבל לאחזוקי בגופה של קרקע לנפשיה, כדי שיהיה לו דרך קבוע לשדהו ולכרמו — לא".
הן מלשונו "לכל היכא דבעי" והן מצד שהוציא מכלל ההיתר רק את צרכיו האישיים מוכח שכל צרכי הרבים בכלל סמכותה של המלכות לפרוץ גדר ולסלול דרך. ואין לומר שהמדובר בדרך זמנית בלבד, כגון למלחמה, שהרי דבריו ברורים שלצרכיו האישיים אסור לו לפרוץ גדר שיהיה לו דרך קבוע משמע שלצרכי הרבים מותר לו לפרוץ גדר גם לדרך קבועה.
וכן כתב הרשב"ם (ב"ב צ"ט ב' ד"ה דרך המלך): "...ונראה בעיני דמדכתב לבלתי רום לבבו מאחזיו קדריש גדלהו משל אחזיו כדדרשינן נמי (הוריות ט' א') והכהן הגדול מאחזיו".

מבואר איפוא שהפקעת קרקעות לצרכי המלוכה אינה רק למטרות מלחמה אלא גם לשם כבוד המלכות. ומסתבר שלפי נימוק זה אין צריך לשלם פיצויים, כי מטרת ההפקעה לגדל את המלך על חשבון העם. מיהו אין ספק שהפקעה למטרות ציבוריות שאין בה צורך לגדל את המלך על חשבון אחיו, אף שהיא מותרת, מ"מ מן הראוי שהציבור יפצה את היחיד וכמו שכתב באה"ג חו"מ סי' ד' אות ו' בשם מהר"ם מריזבורק: "ומ"מ חייבים (הציבור) לעשות לו (ליחיד) הדין דאטו משום דרבים נינהו יגזלו את היחיד!?"

העולה מדברינו הוא, שכאשר המלכות מפקיעה רכוש לצורך המלוכה, גם אם הוא צורך חיוני, כל עוד אינו פיקוח נפש ממש, חייבת המלכות לפצות את הניזק. מאי חזית שדמיו של הציבור סומק טפי מדמיו של היחיד? אמנם הציבור חשוב יותר, ולכן מותר להפקיע, אך לא בחינם: אין שום הצדקה לפתור בעיות ציבוריות על חשבון רכושו של היחיד; דיינו בהפקעה, אך דמים צריך לשלם (ועי' ב"ב כ"ד ע"ב "ואם אילן קדם — קוצץ ונותן דמים").

יתירה מזאת, גם ההפקעה אינה הפקעה בעצם. כי מה סמכותה של המלכות להפקיע את נחלתו של היחיד? עי' תוס' (סנהדרין כ' ע"ב) שבאחד התירושים כתבו שמלך יכול להפקיע רק שדה מקנה ולא שדה אחוזה. וגם לתירושים האחרים, החולקים על תירוצו זה, צריך לומר שיכול להפקיע רק את הפירות ולא את הקרקע עצמה וכמו שכתב הרד"ק (שמואל א', ח', ט"ו ד"ה זורעיקם) וכן משמע מדברי הרמב"ם שרק לצורך האכלת עבדיו מותר לו לקחת את השדות והכרמים, כלומר רק את פירותיהם ולא את עצם הקרקע.

ונלענ"ד שהדברים מבוארים עפ"י מה שכתב הר"ן (נדרים כ"ח ע"א ד"ה במוכס) בשם התוס' שבא"י אין "דינא דמלכותא דינא" כי הארץ אינה של המלך אלא של כולם. ורק בחו"ל "דינא דמלכותא — דינא", כי הארץ שלו. ודעת הרמב"ם שגם בחו"ל "דינא דמלכותא" הוא לא מטעם שהארץ שלו, וכמו שכתב הר"ן, אלא כמו שביאר הוא (הל' גזילה פ"ה הי"ח) מטעם קבלת הציבור:

"במה דברים אמורים? במלך שמתבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת לסטים המזויינין, שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר".

וזהו גם שיטת הרשב"ם בפירוש לגמרא (ב"ב נ"ד ע"ב).

וגם לשיטת הר"ן, שבא"י אין "דינא דמלכותא דינא" ר"ל שאין למלך סמכות מדין אדוני הארץ, כי א"י אינה שייכת למלך, אלא לכל העם. אך גם הוא יודה שבא"י יש "דינא דמלכותא דינא" מצד הסכמת העם, וכדעת הרמב"ם והרשב"ם; שהרי לא יתכן שבא"י תהיה אנרכיה. (עי' לעיל סי' ט"ז). ועי' שו"ת חת"ס (ח"מ סי' מ"ד). אלא שהוא כתב לחלק שרק לעניין מיסים אין דינו של המלך דין בא"י, אך לעניין תקנות וכדו' דינו דין גם בא"י. וצריך לומר שכונתו למיסי קרקע. כי הקרקע אינה שלו ולכן אינו יכול להטיל מיסים על הקרקע. ועי' תוס' (קידושין ל"ז ע"ב) שהטלת מיסים על קרקע פירושה שהקרקע שייכת למלך ולמ"ד יש קניין לגוי להפקיע, הפירות מקרקע זו פטורים מתרו"מ. למיסיס כאלו אין למלך בא"י סמכות, כי הקרקע אינה שלו. אך כמו שיכול לתקן תקנות יכול גם להטיל מיסים כדי לממן את צורכי המלוכה, ובזה "דינא דמלכותא דינא" גם בא"י.

העולה מכל זה, שאין למלכות בעלות על הקרקע, לפחות בא"י, ואינה יכול להפקיע את הקרקע לגמרי. לכל היותר היא יכולה לשכור את הקרקע מבעליה ולשלם להם דמי שכירות, או להפקיע זמנית ולשלם פיצוי.

ג. שיטת הגר"א

ידידי הרב יהונתן בלס (התורה והארץ ה' עמ' 298) דייק מהגר"א שמשמע לכאורה שלא כדברינו. שכן כתב בביאורו (ח"מ סי' שס"ט ס"ק ח') על דברי השו"ע שם: "מלך שכרת אילנות של בעלי בתים ועשה מהן גשר — מותר לעבור עליו וכן אם הרס בתים ועשה אותן דרך או חומה — מותר להנות בה וכל כיוצא בזה, שדין המלך דין". וכתב על זה הגר"א:

"כמ"ש בפ"ו דב"ק אבל אתה מלך אתה ומלך וכו'".

ור"ל שמש"כ בשו"ע שמלך הורס בתים ועושה אותן דרך, זהו מדין מלך פורץ גדר האמור בב"ק, וזה סותר למה שכתבנו שהאמור בב"ק הוא מדין מלחמה וכדמוכח שם מהגמ', שכל האמור שם הוא בשעת סכנה; ואילו הגר"א למד מכאן שכל פריצת גדר וכל סלילת דרך, גם שלא לצורך מלחמה, מקורן בדין זה שמלך פורץ גדר, ונפ"מ שאינו צריך לשלם.

אך לפי מה שהבאנו מהרמ"ה והרשב"ם יש למלך סמכות להפקיע גם למטרות אזרחיות, אלא שחייב לשלם. הרמב"ם אמנם לא הזכיר את המטרה האזרחית, אך אין הכרח שהוא חולק על אפשרות זו. הגר"א עכ"פ התכוין כנראה לסמוך על הרמ"ה והרשב"ם. והנראה לומר בזה הוא, שיש להסתפק מה דינה של הקרקע שהופקעה ע"י המלך ולא שילם לבעליה פיצויים, האם קרקע זו גזולה היא ואסור להשתמש בה, או שההפקעה הועילה בכל אופן, אלא שהמלך חייב לבעלים פיצויים אחר ההפקעה, אך אין כאן גזילה בגוף הקרקע, אלא חוב של דמים בלבד.

ויש לפשוט זאת מהגמ' (ב"ב כ"ד ע"ב):

"אי איתמר דר"כ אסיפא איתמר, אם האילן קדם קוצץ ונותן דמים. ולימא להו, הבו לי ברישא דמי והדר איקוץ? אמר ר"כ קידרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא". ועי' מרדכי (ס"פ לא יחפור) שלמד מכאן שבענייני מיסים הקהל מוחזק והנתבע חייב לשלם מספק. והביא ראיה מהגמרא (ב"מ ע"ג ע"ב) ש"מזהרקייהו דהני בטפטא דמלכא מנח", שכל מי שחייב מס למלך, המלך נחשב כמוחזק בו (ועי' ביאור הגר"א חו"מ ס' ד' ס"ק י"ח הביא את ראיותיו של המרדכי). מכל זה מוכח שיש לציבור מעמד של מוחזק יחסית ליחיד, וצורכי הציבור קודמים לצורכי היחיד.

אמנם אין לציבור רשות לעשוק את היחיד, ולכן חובתם לפצותו על כל הפקעה, אך ההפקעה היא חוקית מצד עצמה, ותשלום הפיצויים הוא חוב בפני עצמו, כמו שמצינו לעניין אילן שקדם לעיר שקוצץ בגלל שמזיק לעיר ואח"כ משלמים לו דמים, אע"פ שיתכן שהציבור עלול לא לשלם, בגלל קידרא דבי שותפי (ב"ב שם).

נמצא איפוא, שדין מלכות ודין מלחמה אינם שני דינים שונים ונפרדים לגמרי זה מזה. המשותף לשניהם הוא שלמלכות יש סמכות להפקיע, בין בתנאי מלחמה בין בתנאי שלום. ההבדל ביניהם הוא כאמור רק לעניין הפיצויים, אך במהות ההפקעה — אין הבדל. לכן הביא הגר"א מקור לכך שמלך שעשה דרך מותר ללכת בה, ממלך פורץ גדר, כלומר שאפילו אם המלך הפקיע את הדרך לצורכי שלום ולא שילם, ההפקעה לכשעצמה חוקית ומותר ללכת בדרך הזו ואין כאן גזילה, כי מלך פורץ גדר לא רק לצורכי מלחמה וכנ"ל.

סיכום

לכל יחיד מישראל יש זכות קניין, לפחות בא"י (כיום מקובלת תפיסה זו בכל העולם, ולא כפי שהיה מקובל בעולם בימי הר"ן). אולם עם זאת, היחיד אינו יכול להיות מנותק מהחברה. לחברה יש מעמד חשוב יותר ולכן צורכי הכלל קודמים לצורכי הפרט. אולם אין לכלל שום סמכות לעשוק את הפרט. הפתרון איפוא לעימות שנוצר בין צורכי הכלל לבין זכות הקניין של היחיד, הוא שכירות, או קנייה, או הפקעה בתשלום. ותקנת הציבור היא שההפקעה תהייה מנותקת מהתשלום, קודם תיעשה ההפקעה הנחוצה ואח"כ ישולם הפיצוי (אם כי הצדק מחייב שלא ינושל אדם מביתו ומנחלתו לפני שיימצא לו סידור הולם, בטרם סוכמו סופית חיובי הפיצויים). מבחינה זו אין הבדל מהותי בין הפקעה לצרכים חיוניים לבין הפקעה לצורכי מלחמה ישירים. בשניהם יש לציבור סמכות. אלא שמלחמה שונה בכך שזכות ההפקעה נועדה להגן על שלום הציבור כולל על הניזק עצמו, לכן אין חובת

תשלום כלל ועיקר, בעוד שבהפקעה אזרחית לצורכי ציבור חיוניים, בעיקרון אסור להפקיע ללא פיצוי הולם ורק בגלל תקנות הציבור – אם יש הכרח דחוף – מותר קודם להפקיע ואח"כ לשלם את הפיצוי (כאשר מבטיחים סידור זמני נאות למגוריו ולפרנסתו של בעל הנכס).

סימן כא

הלל בליל יום העצמאות

ראשי פרקים

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| א. קריאת הלל ביום ולא בלילה | ה. הלל של פורים |
| ב. שני סוגי הלל | ו. חיוב הודאה והלל בחנוכה |
| ג. הלל של פסח ולולב | מסקנה |
| ד. הלל של ליל הפסח | |

* * *

א. קריאת הלל ביום ולא בלילה

שנינו במשנה מגילה (כ' ב'):

"כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין ולמוספין ולוידיי הפרים ולוידיי מעשר ולוידיי יום הכפורים לסמיכה לשחיטה לתנופה להגשה לקמיצה ולהקטרה למליקה ולקבלה ולהזיה ולהשקיית סוטה ולעריפת העגלה ולטהרת המצורע. כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה".
ובגמרא: "מנלן? דאמר קרא: והימים האלה נזכרים ונעשים. לקריאת ההלל: דכתיב ממזרח שמש עד מבואו (רבי יוסי) [רב יוסף] אומר: זה היום עשה ה'".
מבואר אפוא שאין קריאת הלל בלילה אלא ביום. ולכאורה יש סתירה לכך מהלל של לילי פסחים, הנאמר בלילה?

ויש לישב עפ"י האמור במסכת פסחים (צ"ה ע"א) במשנה:

"מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתן ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת".
והנה אכילת הפסח בין בפסח ראשון בין בפסח שני היא בלילה, אלא שבפסח ראשון קורין את ההלל בלילה, בזמן אכילתו, ואילו בפסח שני אין אומרים את ההלל בלילה בזמן אכילתו. מה ההסבר לחילוק זה? עומדת על כך הגמ' (שם צ"ה ע"ב):
"מנא הני מילי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק אמר קרא השיר יהיה לכם

כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טענון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טענון הלל. זה זה טענון הלל בעשייתו כו'. מאי טעמא? איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט, ואיבעית אימא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהו ונטלין את לולביהו ואין אומרים הלל?!¹

ופירש"י (שם):

"השיר יהיה לכם — ביום שתגאלו מן הגלות. כליל התקדש חג — כמו שאתם נוהגים לשרור בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו. לילה המקודש לחג — כגון פסח ראשון. שאין מקודש לחג — כגון ליל אכילת פסח שני, שאינו יום טוב. לילה — דפסח שני מיעט, אבל יום שהוא זמן עשייתו לא מיעט, והרי הוא כפסח ראשון שטענון הלל בשעת שחיטתו, כדאמרן בתמיד נשחט (פסחים ס"ד, א'), ולקמן (ק"ז, א') אמרין נביאים שביניהן תקנו להם שיהו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש¹. מבואר אפוא שיש פסוק מיוחד המלמדנו על קריאת ההלל בלילה "ליל התקדש חג". אלא שלא מצינו הלל בלילי ימים טובים אחרים, וכאמור במשנה הנ"ל במס' מגילה אלא בליל הפסח בלבד. משמע שליל התקדש חג לבד אינו סיבה מספקת.

ב. שני סוגי הלל

והנה שני סוגי הלל ישנם. הלל של חג והלל של נס. כמבואר במסכת ערכין (י' ע"ב): "כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן. דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד לימא לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טענון שירה ושאין מקודש לחג אין טענון שירה... והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר? משום ניסא. פורים דאיכא ניסא לימא? אמר רבי יצחק: לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ... רב נחמן אמר: קרייתה זו היא הלילה. רבא אמר: בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן".

וא"כ י"ל שהמשנה במגילה שאמרה שאין הלל אלא ביום התייחסה רק להלל של חג. אך הלל של נס נאמר גם בלילה. ואכן לא מצינו באף חג שקורין את ההלל בלילה, לא בסוכות ולא בשבועות. אך הלל של ליל הפסח הלל של נס הוא. ולכן נאמר בלילה. והראיה

1. רש"י שינה מלשון הגמ' ובמקום על כל צרה וצרה כשנגאלין ממנה כתב "דבר חידוש" ומסתבר שזו כונתו במונח "חידוש" ר"ל אירוע גדול ששינה ממצב של צרה למצב של גאולה ופתח תקופה חדשה בתולדות עם ישראל. והגר"ש גורן בתורת המועדים הביא גירסא אחרת "מקודש" ובנה עליה. ולא מסתבר. כי הלל של נס אינו זקוק ליום מקודש, חוץ מהלל של ליל פסח שנאמר בו "ליל התקדש חג" ויש לו דין מיוחד כמו שיתבאר.

שגם בפסח שני שאינו מקודש במלאכה היתה הו"א לקרוא את ההלל בלילה, אלמלא גז"כ שרק בלילה המקודש לחג קורין את ההלל, דהיינו בפסח ראשון ולא בפסח שני. ולכאורה יש ללמוד מכאן שכל הלל של נס ניתן להיאמר בלילה.

מיהו י"ל שהיא הנותנת. רק בלילה המקודש לחג קורין הלל של נס בלילה, אך לילה שאינו מקודש לחג אין קורין בו, אפילו הלל של נס. והראיה שהלל של חנוכה שהוא הלל של נס אין קורין אותו בלילה. וצ"ע אפוא מה נשתנה הלילה הזה, של פסח, מכל הלילות שקורין בו את ההלל? ואין סברה לומר משום דאית ביה תרתי, גם מקודש לחג וגם נס, כי כל אחד מהם, מקודש לחג לבדו, ונס לבדו, אינו יכול לחייב קריאת הלל בלילה, ומדוע צירוף של שניהם, ליל פסח, שהוא גם זכר לנס וגם מקודש לחג, מחייב אמירת הלל?

ובחדושי הרמב"ן על מסכת פסחים (ק"ח ע"א) הקשה:

"וא"ת והא בגמ' דילן בפרק אין נערכין (י' א') תני להא דר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום יחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה של פסח, זו אינה תורה, דהתם הלל דעל עשיית מצות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם, ועוד דהתם ימים קתני לפרש משנתינו דהחליף מכה לפני המזבח כו"ו.

וצ"ע בכונת דבריו, היכן מצינו שעל עשיית מצוות קורין את ההלל? וצ"ל שהרמב"ן רומז בדבריו לאמור בפסחים (צ"ה ע"ב) שהובא לעיל:

"אפשר ישראל שחטין את פסחיהן ונטילין את לולביהן ואין אומרים הלל?!"

ולמצוות אלו של פסח וסוכות בלבד התכוין הרמב"ן. אך צ"ע הא גופא, מה נשתנו מצוות אלו מכל המצוות האחרות שאין קורים עליהן את ההלל?

ג. הלל של פסח ולולב

והנראה לומר בזה ששחיטת פסחים שונה מכל מצוה אחרת ולכן היא מחייבת אמירת הלל. והלל זה של נס הוא. וכמש"כ הטור (סי' ת"ל) ששבת הגדול נקראת ע"ש הנס הגדול שבני ישראל קשרו את פסחיהם לכרעי מיטותיהם והמצרים שתקו. ואין ספק ששחיטת הפסח היתה נס גדול יותר. ובזכות זו שישראל שחטו את הפסח ולא יראו מן המצרים שחט להם ה' את הבכורות. ולכן הסברה נותנת שלא יתכן לשחוט את הפסח ולא לקרוא את ההלל. ונטילת לולב היא מסיבה אחרת לגמרי. המדובר הוא בנטילת לולב במקדש שנאמר בו ושמחתם לפני ה' א-לקיכם שבעת ימים. כלומר עיקר נטילת הלולב במקדש היא מדין שמחה². ולא יתכן שאדם יטול לולב במקדש לשם שמחה ולא יאמר את ההלל שהוא הדרך העיקרית לבטא את השמחה. (ואין הלל זה מדין חג, שהרי גם מי שאין לו לולב

2. ובמק"א כתבנו ליישב עפ"י את פסק הרמב"ם שכל הפסולים ביום הראשון כשרים ביתר הימים ומשמע שגם לולב הגזול כשר ביתר שבעת הימים במקדש. וקשה, הרי זו מצהב"ע? וי"ל שביום הראשון מצות נטילת לולב היא בלולב עצמו ולכן לולב הגזול פסול משום שהוא חפצא של מצוה ולא יתכן שקטגור ייעשה סגור. אך ביתר הימים אין המצוה בלולב עצמו אלא בשמחה. הלולב הוא רק אמצעי לבטא באמצעותו את השמחה ולכן לולב הגזול כשר. וע"ד מש"כ הרמב"ם בענין

חייב לקרוא את ההלל בחג מדין חג. וגם מי שקרא את ההלל, אם עלה עם לולבו למקדש לשמוח לפני ה', צריך לחזור ולקרוא את ההלל על הלולב).

ולכן נראה הכרח לומר עפ"י דיוקו של הנצי"ב בהעמק שאלה שדייק מלשון השאלות (שאלתא כ"ו):

"דמיחייבין דבית ישראל לאודוויי ולשבוחי קמי שמיא **בעידנא** דמיתרחיש להו ניסא דכתיב הללו את ה' כל גויים שבחוהו כל האומים".

משמע שרק ברגע הנס עצמו יש חובה מהתורה להודות ולהלל לה'. אלא שהוא הסיק מזה שהלל של ליל פסח בימינו הוא רק מדרבנן. אך י"ל שגם בימינו ההלל בליל פסח דינו כמו בשעת יצי"מ עצמה. וזאת עפ"י מש"כ המהר"ל בגבורות ה' (פרק ס"ב):

"ורב האי גאון אמר שאין לברך על הלל בליל פסחים שאינו מצוה [של קריאה אלא שירה] כמו שאמר 'לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח' וכו', ואשמועינן כי אנחנו חייבים **מעצמנו** להלל לשבח לפאר. שכיון שהוא כאילו **אנחנו** יצאנו ממצרים, וכמו שהם קראו הלל בשביל הנס בלבד כך יש עלינו ליתן שבח והלול להקדוש ברוך הוא". (אומנם הוא דחה את דעת רב האי גאון, מכח המנהג לברך על ההלל, ולמרות הרגשתו הספונטנית של האדם יש גם מצוה לקרוא את ההלל. אך מנהגנו לא לברך על ההלל של ההגדה ומעיקר סברתו, ששונה הלל זה של ליל פסח מהלל אחר, לא חזר בו המהר"ל).

וכן כתב בשו"ת חתם סופר (ח"א אר"ח סימן נ"א):

"דוקא הלל שקורין בכל יו"ט ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א בהאי אמרינן ממזרח שמש עד מבואו ולא בלילה כי כך תיקנו, אבל בליל פסח שהוא **שעת הנס ממש** על זה נאמר השיר יהי' לכם כליל התקדש חג, ועיין היטב לשון רש"י פסחים צ"ה ע"ב ד"ה כליל וכו' ע"ש, א"כ לפ"ז מכ"ש וק"ו העולה מן הים וכיוצא בו שהוא שעת ניסא ממש פשיטא שיאמר אפילו בלילה".

ד. הלל של ליל הפסח

ואכן משונה הלל הנאמר בהגדה מכל הלל אחר, מלבד מה שהוא נאמר ללא ברכה, הוא נאמר בישיבה ומפסיקין באמצעו באכילה. משמע שאינו הלל בתורת קריאת חובה אלא כאדם האומר אותו מעצמו ללא כל חיוב מוגדר. וזו כוונת רב האי גאון שהלל זה אינו בתורת קריאה אלא בתורת שירה. ר"ל כאדם שזה עתה ארע לו נס והוא מודה לה' בצורה ספונטנית, ללא כללי הלכה מוגדרים.

וגם החולקים על רב האי גאון, כגון הר"ן, הסובר שעיקר ההלל נאמר בביהכנ"ס, והוא נאמר כהלכתו, בברכה, מעומד וללא הפסקה, מודה לעיקר סברתו של רב האי גאון שהלל של ליל פסח הוא הלל של שעת הנס. אלא שבמקדש אמרוהו בזמן אכילת הפסח

שופר הגזול שכשר, שאין המצוה בשופר עצמו אלא בקול ואין גזל בקול. אף כאן המצוה היא בשמחה ולא בלולב ואין גזל בשמחה.

ואחרי החורבן תקנו לאומרו במקדש-מעט ברוב עם, זכר להלל שנאמר בירושלים בשעה זו ואמרו עליו "כזיתא פסחא והלילא ופקע איגרא" (פסחים פ"ה ב').

עכ"פ הלל של ליל פסח שונה מכל הלל אחר שהוא נאמר בליל התקדש חג, דהיינו בליל שימורים לישראל לדורותם. בכל שנה ושנה כאשר מתקדש חג הפסח מתחדשת בכל אחד מישראל ההרגשה כאילו הוא יוצא עתה ממצרים וחובתו לומר שירה. וזמן אכילת הפסח הרי זוהי שעת הנס ממש, שהרי בשעה זו הכה ה' כל בכור בארץ ממצרים ופסח על בתינו, לכן באופן יוצא מן הכלל יש לקרוא את ההלל בשעה זו, אע"פ שאין קורין את ההלל בלילה. ואכן בפסח שני שאינו שעת הנס ממש אין קורין את ההלל בשעת אכילתו.

ובזה נפלו ראיותיו של הגר"ש גורן בספר "תורת השבת והמועד" שהביא מכמה מקורות שאמרו שירה בלילה. אין ספק שבשעת הנס אומרים שירה אפילו בלילה. ולדעת רה"ג גם לדורות אנו אומרים שירה בליל פסח, כי שעת הנס הגדול של יציאת מצרים היא לשעתה ולדורות באותה שעה.

(ועוד י"ל שאכילת פסח היא המשך הקרבת קרבן הפסח ובקדשים היום הולך אחר הלילה ומשום כך ליל ט"ו בניסן נחשב המשך ארבעה עשר. עיין מקנה קידושין ל"ז ב' וא"כ דין יום יש לו).

ה. הלל של פורים

ולכאורה ילה"ק על דברינו שגם בפורים וגם בחנוכה מצינו הלל בלילה. כבר הבאנו לעיל את הגמ' בערכין שלדעת רב נחמן (ויש שפסקו כמוהו עיין מאירי ובמשנ"ב) קריאת המגילה באה במקום הלל. והרי קריאת המגילה נוהגת גם בלילה וא"כ מצינו הלל של נס בלילה. מיהו המשנה במגילה שפתחנו בה אינה מזכירה את קריאת המגילה בלילה. הלא דברים בגו!

ואכן בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא, או"ח סימן מ"א) כתב:

"נלע"ד דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי הקבלה רק קריאת היום דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות. וכן מבואר בתוס' בדף ד' ע"א בד"ה חייב וכו'. [אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא וקרא נמי משמע דכן דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה וגם עיקר הסעודה ביממא הוא כדאמר לקמן (דף ז:): דאם אכלה בלילה לא יצא י"ח והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן.]

ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילה".

מצינו אפוא שרבנן תקנו באופן יוצא מן הכלל קריאת מגילה גם בלילה. ואכן קריאה זו אינה מדין הלל אלא תקנה מיוחדת של קריאת מגילה. ועיין מרחשת (ה"א סי' כ"ב) שכתב לפי"ז שאשה תוכל להוציא איש בקריאת המגילה בלילה. כי רק ביום שקריאת המגילה תוקנה כנגד הלל ואשה פטורה מהלל לכן אינה מוציאה איש. אך בלילה שגם איש אינו

חייב מדין הלל אשה ואיש שוים בתקנה זו. וא"כ אין מכאן שום ראייה להלל של נס שניתן לקרותו בלילה.

ובזה נדחים דברי הגר"ש גורן ב"תורת השבת והמועד" (עמ' 422) שנדחק בביאור המשנה במגילה שמשמע ממנה שאין הלל אלא ביום. וכתב שאה"נ יש הלל גם בלילה. אולם המשנה לא הזכירה את ההלל של הלילה כשם שלא הזכירה את קריאת המגילה של הלילה. וערבך ערבא צריך, מדוע לא הזכירה המשנה את קריאת המגילה של הלילה? אך לדברי הנוב"י הנ"ל מבואר. קריאת המגילה של הלילה אינה מדין המשנה, אלא תקנה מאוחרת, אולי מימי ריב"ל שהוא שאמר במס' במגילה (ד' ע"א): "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר א-ל-ל-הי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה ל'". ולכן המשנה לא הזכירה אותה. ובאמת אין הלל בלילה. (ואולי ראשיתה של תקנה זו נעוץ בשלפי השמד, כמבואר בתוספתא מגילה (פ"ב ה"ד): "קראה בלילה לא יצא ידי חובתו, אמר ר' יוסי מעשה בר' יוחנן בן נורי שקראה בצפורי בלילה אמרו לו אין שעת סכנה ראייה". השלטון הזר אסר כנראה על קריאת המגילה, שהיתה לפי ההלכה ביום בלבד. וכידוע, משמשת קריאת המגילה למעשה לזכור לא רק את מעשה עמלק הקדמון אלא גם את ממשיכיו שבכל דור ודור והדבר היה לצנינים בעיני השלטון הזר. וכדי להערים עליו הנהיגו בצפורי קריאת מגילה בלילה, שלא בזמנה. ואח"כ הפכו לתקנה כללית וריב"ל הסמיכה על הכתוב "ולילה לא דומיה ל'").

ו. חיוב הודאה והלל בחנוכה

גם בחנוכה מצינו הודאה בלילה שכן מצות הדלקת הנרות משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. האם ניתן להקיש מהדלקת הנרות להלל? אכן ראיתי בקונטרס "אמונתך בלילות" מאת הרב... שהביא את ביאור הגר"א לאור"ח תרע"א על ההלכה שמדליקין נרות חנוכה בביה"כ. הגר"א הביא לכך ראייה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרים אותו גם בבית הכנסת משום פרסומי ניסא. (ויש להעיר על הגר"א שלדבריו יוצא שציבור המתפלל בליל פסח שלא בביהכ"ס לא יקרא את ההלל, כשם שבחנוכה התקנה היתה בביכ"ס דוקא, וצ"ע.) והרב... הסיק מזה שקורין את ההלל בלילות. ויש להטעים את דבריו עפ"י מה שכתב הגרש"א בשו"ת מנחת שלמה להגרש"ז אורבך (תניינא ב"ג' סימן נ"ח):

"והנה לפמש"כ התוס' בסוכה ל"ח ע"א דנשים פטורות מהלל של חג הסוכות ועצרת משום דמצוה שהזמן גרמא ורק בהלל שבלייל פסח נשים חייבות משום דעל הנס הוא בא ואף הן היו באותו הנס, הקשו האחרונים דא"כ מאותו הטעם היו צריכים להתחייב גם באמירת הלל דחנוכה וכמו דחייבות בהדלקת נר חנוכה, ומהרמב"ם פ"ג מחנוכה הלכה י"ד לכאורה משמע דנשים פטורות, דכ' 'ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה, עונה אחריהן מה שהן אומרים' והוא ממתני' דסוכה ל"ח ע"א והטעם הואיל ואינו מחויב בדבר אינו מוציא את האחרים ידי חובתו?

נלענ"ד דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שע"י זה יתן אל לבו להודות לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו בנצחון המלחמות, וכמו שאומרים בנוסח נרות הללו וכו' על התשועות ועל המלחמות וכו' ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא

לראותם בלבד כדי להודות ולהלל, ולא נזכר כלל נס פך השמן משום שאין ההדלקה באה כזכר לנס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה. (עיין מהר"ל נר מצוה – י. א.) וזהו מה שאומרים בנוסח על הנסים בתפילה ובבהמ"ז בסיום ההזכרה של הנסים והישועות 'זקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול' ואין אומרים להדליק נרות ולהודות, ומשום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה.

ומכיון שזהו עיקר התקנה שפיר חייבות גם נשים בהדלקת נר חנוכה כאנשים שגם הן צריכות להודות וכמו שאמרו בגמרא הטעם שאף הן היו באותו הנס כלומר נס ההצלה ע"י המלחמות. ואפשר שמתעם זה גם נהגו להדליק בביהכ"ס בברכה אנ"פ שהוא רק מנהג ולא מצוה ולא מצינו שמברכים על מנהג חוץ מאמירת הלל בר"ח, דהוא כמש"כ **שההדלקה היא כאמירת הלל.** (וכיון לדעת הגר"א הנ"ל. מיהו קשה לדעת המחבר שאין מברכין על הלל של מנהג ובכל זאת מברכין על הלל של ביהכ"ס? מיהו גם בליל פסח דוקא לדעת המחבר יש לקרוא את ההלל בביהכ"ס ברכה. וצ"ל שתקנת פרסומי ניסא גדולה יותר ממנהג הלל של ר"ח – י. א.) וגם ניחא לפ"ז מה שמדליקין בליל כ"ה, דיש מקשין כיון שנחו בכ"ה הרי הדלקת המנורה היתה רק בערב שהוא ליל כ"ו (מלבד לדעת הרמב"ם שהדליקו גם ביום), כיון שעיקר תקנת ההדלקה הוא על נס ההצלה שהיה ביום כ"ה. אבל אמירת ההלל בשמונת ימי החנוכה אינה על מה שקרה באותו הזמן, רק תיקנו נביאים שבכל מועד שאסור במלאכה וגם אם שבת היה נקרא מועד היו צריכים לומר הלל הואיל ואסור במלאכה כמבואר בגמ' ערכין הנ"ל, וגם בכל יום שבו נגאלו אבותינו צריכים לשמוח בה' באמירת ההלל וכמבואר בפסחים קי"ז ע"א. וזהו מה שאמרו בגמ' בשבת כ"א ע"ב לשנה אחרת קבעום ועשאו **לימים טובים** בהלל והודאה, כלומר שעשו את אותם הימים לפרק שבו חייבים לשמוח בה', אף שההלל עצמו אין בו שום זכר לאותם הנסים אשר חייבים להודות ולהלל ע"י ההדלקה. וכיון שכן כמו שנשים פטורות מהלל של סוכות ועצרת כך גם של חנוכה מפני שזה רק זמן גרמא כלומר זמן זה עשאוהו ליום שחייבים לומר בו הלל. [משא"כ אמירת ההלל בליל פסח כיון שזהו ממש הלל המצרי ומספרים הענין של יציאת מצרים וגם תקנהו על סדר הכנסות לכן גם נשים חייבות בו].

מבואר בדבריו שגם בחנוכה תיקנו כעין פורים שהדלקת הנר היא הלילא. ויתירה חנוכה על פורים שתקנו נרות כנגד ההלל רק בלילה. ומבואר אפוא שיש חיוב הלל גם בלילה (כלומר הלל של נס).

מיהו מסתבר שגם להסברו של הגרש"א זוהי תקנה מיוחדת בחנוכה. שתקנו להודות באמצעות הנרות, בגלל נס פך השמן, ונרות אינן אלא בלילה כי שרגא בטיהרא למאי מהני. וגם הם זכר למקדש, והדלקת הנרות במקדש היתה בלילה. אך מאחר ואשה הדליקה כבר נרות בליל חנוכה, והודתה בכך לה' על נס הנצחון שאף היא היתה בו, פטורה מהלל שלמחרת ביום. (ונס פך השמן אינו נס בפני עצמו וכמש"כ מהר"ל בנר מצוה אלא הוא עיקר משמעותו של נס הנצחון במלחמה). ואין להקשות, שא"כ גם איש יצא ידי חובת הלל בנרות שהדליק

בלילה? אין לומר כן, שהרי הוא חייב בלאו הכי בהלל ביום מדין יום טוב ולכן הוא צריך גם הלל ביום וגם הודאה בלילה. אך אשה שאינה חייבת מדין יו"ט, רק מדין נס והודתה על הנס בהדלקת הנרות אינה צריכה להודות עוד פעם ע"י הלל ביום עצמו. ותדע, שאין לומר שהדלקת הנרות היא תחליף מדויק להלל, שהרי בעל מוציא את אשתו אע"פ שלא היתה בבית באותה שעה (וכן להיפך) ופשיטא שאין להוציא אשה בהלל ע"י שיאמר בשבילה את ההלל, מבלי שהיא שמעה ויצאה מדין שומע כעונה. וק"ו שאין אשה יכולה להוציא איש בהלל, אם הוא לא שמעו במו אוזניו. אלא ע"כ תקנת נרות אינה במקום ההלל, כי אין הלל בלילה, והיא תקנה בפני עצמה. אלא שע"י הודאת הנרות אשה יוצאת יד"ח של ההלל.

[לפני שמצאתי את דברי הגרשז"א יישבתי את קושיתו בדרך קצת שונה. הגרשז"א סובר שנתנו לחנוכה דין יום טוב לענין ההלל. לדעתו, הלל של נס והלל של חג חד הם. אולם לאמור לעיל שני דינים הם בהלל, הלל של נס והלל של חג נלענ"ד לומר באופן אחר. לא מצינו הלל של יו"ט אלא ביום המקודש ואסור במלאכה כמבואר בערכין (י' ע"ב). והלל של חנוכה הלל של נס הוא, וכאמור לעיל עיקרו של הלל זה צריך להאמר רק בעת התרחשות הנס. מ"מ בגלל חשיבותו של הנס קבעו כתקנה לדורות שבכל חנוכה נזכור את הנס שארע בימים ההם בזמן הזה ע"י קריאת הלל. וכמו שנאמר בשבת כ"א ב' "לשנה הבאה קבעו בהלל והודאה". ותקנת ההלל היא קריאת אותו הלל שאנו נוהגים לומר בכל חג ובכל פרק וכמו שאמרו בפסחים (ק"ז ע"א):

"והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

דוק היטב בלשונם שהזכירו את שני הסוגים בחדא מחתא. הלל "על כל פרק ופרק" ר"ל בזמנים מיוחדים המקודשים ואסורים במלאכה, "ועל כל צרה וצרה" הוא הלל של נס. מיהו דין שווה לשניהם. אין בתוכנו של ההלל שום איזכור לאירוע מיוחד (חוץ מיציאת מצרים). קריאת ההלל של חנוכה שהוא הלל של נס אינה שונה מקריאת ההלל של שבועות וסוכות שהוא הלל של חג. וא"כ כל ההללים, בין של נס ובין של חג, גדר אחד להם, שתיקנו לאומרם במועדם. ולכן דינו של ההלל הוא ככל מצוה שהזמן גרמא כי הוא נקבע לזמן ידוע. לא כן הלל של ליל פסח הוא הלל של שעת הנס ממש. וכשאדם ניצל מסכנה בלילה הוא אומר שירה באותה שעה שניצל, גם בלילה. ולכן גם הלל של ליל פסח נאמר בלילה ונשים חייבות בו שאף הן היו באותו הנס. ובפרט שאנו מזכירים בו במפורש את יציאת מצרים שארעה באותה שעה ממש. אך הלל של חנוכה שאומנם תקנוהו להאמר על נס, אך תיקנו לומר בו את אותו ההלל הנאמר בכל יו"ט נתנו לו גם את אותו גדר של יו"ט שאינו על נס דוקא ולכן נשים פטורות ממנו כדין הלל של יו"ט. ועיין יביע אומר (ח"ו א"ח סי' מ"ה) שדן בחיובן של נשים בהלל של חנוכה ומסקנתו שהן פטורות עיי"ש].

ולדברינו ע"כ כוונת הגר"א היא אחרת. ער"ן ערבי פסחים שהאריך בתקנת ההלל בביהכנ"ס בלילי פסחים. ותורף דבריו שתקנו הלל בביהכנ"ס בליל פסח משום פרסומי ניסא. והוא כנראה זכר להלל שהיה נאמר בירושלים בלילה הזה בעת אכילת הפסח וכנ"ל. למדנו מכאן שביהכ"נ שהוא מקדש מעט משמש תחליף למקדש ולירושלים (שאף היא נקראת מקדש).

לכן כשרצו לעשות פרסומי ניסא לנרות שהדליקו בחצרות קדשך בחנוכה תיקנו לעשות זאת בביהכ"נ. ואין מכאן שום ראיה שהדלקת נרות בביהכ"נ בחנוכה היא במקום הלל. וממילא אין כל ראיה לכך שהלל נאמר בלילות. וליל פסח שאני כמש"כ שזמן אכילת הפסח הוא שעת הנס ממש³.

מסקנה

מכיון שאמירת הלל בליל פסח היא חידוש, אין לך בו אלא חידוש, וסתם משנה במגילה מורה כן, הרי אנו בחזקתנו שלא זכינו שייאמר הלל בלילות. (והנהגים לומר הלל בלילה יאמרוהו ללא ברכה).

3. יש להעיר על סגנון דבריו של הרב... שהפריז על מידותיו בכך שקבע ש"כל מי שאינו אומר הלל בליל יום העצמאות מתכחש לאופיה של הגאולה ומעכב את שלמות הופעת אור ה' עלינו". והוסיף גם רמזים מתורת הסוד. מקובלנו שאין לערב עניני אמונה בעניני הלכה. את ההלכה יש לברר בכליה ההלכתיים וכל המערב מין בשאינו מין "עובר על איסור כלאים" כלשון החת"ס. את האמונה יש לכוין עפ"י ההלכה ולא להפך. אמונתו של אדם לא נפגמת חלילה בגלל דבקותו בהלכה הצרופה, אדרבה... ומעידני על מו"ר הרצ"י קוק זצ"ל שלא אמר הלל בלילה, וכן ביום בברכה בשנים הראשונות לקום המדינה ואמונתו בגאולת ישראל לא נפגמה עקב כך. כמו"כ הפריז הרב... על מידותיו שהשוה את יום העצמאות ליציאת מצרים בפסח. יציאת מצרים תישאר המאורע הגדול ביותר בתולדות עם ישראל עד שתבוא הגאולה האחרונה שעליה נאמר לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה וכו'. אמנם זכינו ב"ה לאתחלתא דגאולה, אך העיקר עוד לפנינו.

וברוב התלהבותו להשוות את ליל יום העצמאות לליל הסדר לא שם לב לכך שהמנדט הבריטי על א"י הסתיים בליל שבת ו' אייר שהוא מוצאי יום העצמאות. ובצדק העיר על דבריו בקונט' "שחר אהללך" להרב אליהו אריאל אדרי. אלא שבכל קונטרסו זה הוא לא עמד על המיוחד בליל פסח שהוא שעת הנס ממש ולכן אומרים בו שירה בלילה. ומה שהסתמך הרב... על החלטות הרה"ר, מסר לי הרב כדיר צבאן זצ"ל רבה של נתיבות שהיה חבר מועצת הרה"ר באותם ימים, שהחלטות על יוה"ע (כגון לומר הלל ביום העצמאות שחל ביום ששי או שבת וכדו') לא נתקבלו על דעת כל חברי המועצה.

סימן כב

שמירת המקדש

- | | |
|--|--|
| <p>ד. הצורך בבגדי כהונה</p> <p>ה. שמירה בקטנים</p> <p>ו. משמרות כהונה ולויה</p> <p>מסקנה</p> | <p>ראשי פרקים</p> <p>פתיחה</p> <p>א. השמירה אינה צורך פנים</p> <p>ב. טהרת המקדש — צורך פנים</p> <p>ג. מהי עבודה?</p> |
|--|--|

* * *

פתיחה

האבני נזר (י"ד סי' תמ"ט) אוסר להעמיד שומרים על הר הבית בזה"ז, משום שלדעתו שמירה נחשבת לעבודה, ועבודה טעונה בגדי כהונה וטהרה, ובזה"ז אין לנו בגדי כהונה וכולנו טמאי מתים. ואע"פ שהשומרים עומדים מחוץ להר הבית, הדבר דומה לעומד בחוץ ומהפך בצינורא באברים הנמצאים על המזבח שחייב לדעת הראב"ד (פ"ד מהל' ביאת מקדש ה"ד). וה"ה גם כאן, השומרים העומדים בחוץ נחשבים למי שעושים עבודה בפנים.

נימוק אחר לאסור את השמירה על הר הבית בזה"ז לדעתו, שהשמירה חייבת להיעשות במשמרות המסודרים מימי דוד וכיום אין לנו כהן המכיר את משמרתו. וכהן העובד שלא במשמרתו חייב מיתה, כמו שמצינו במשורר ששיער.

א. השמירה אינה צורך פנים

הנחתו של האב"נ ששמירה היא עבודת פנים צ"ע לענ"ד. אין השמירה דומה למהפך בצינורא. המהפך בצינורא אכן עושה עבודת פנים, שהרי האברים נמצאים על המזבח והם מתהפכים ע"י המהפך בצינורא העומד בחוץ. מה שא"כ השומר. כל עבודתו היא בשמירתו וזו נעשית כולה בחוץ ואין בה שום דבר הנעשה בפנים. כנראה סבר האב"נ שהשמירה היא על הנעשה במקדש בפנים ולכן היא עבודת פנים. אך הרמב"ם כתב (הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א):

"שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מליסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין..."

מבואר מדבריו שעיקר השמירה הוא בחוץ דוקא, שכל הבא אל המקדש יראה את משמר הכבוד העומד בחוץ ובכך יכבד את המקדש. ואינה צורך פנים.

לדעת הרא"ש (ריש תמיד) מטרת השמירה למנוע הסחת דעת מן המקדש. לדעתו אפשר לומר שהשמירה היא צורך פנים. ויש לדייק זאת גם מדבריו, שהשמירה היא גם ביום וגם בלילה. ובשלמא בלילה יש צורך בשמירה, כי בלילה אין עבודה במקדש (הקטרת אברים ופדרים לא היתה קבועה ולדעת הרמב"ם היא היתה צריכה להיעשות עד חצות) ולכן יש צורך בשמירה כדי

שלא תהיה הסחת דעת מהמקדש. אך ביום, שהכהנים בעבודתם ודעתם נתונה בה ואין הסחת דעת, א"כ שמירה למה? אלא ע"כ מטרת השמירה דומה למה שמצינו במעמדות, שאנשי המעמד עמדו על הקורבן בשעת הקרבתו, גם לשומרים יש תפקיד דומה לעמוד על משמר העבודה, שלא רק הכהנים הטרודים בעבודתם יעסקו בה, אלא גם אחרים שאינם טרודים בעבודה ישמרו ולא יסיחו דעתם מעבודת המקדש. וא"כ השמירה היא צורך עבודת פנים.

(אך האב"נ עצמו הוכיח להפך, שהרמב"ם סובר שהשמירה היא עבודה, מהכהנים שהיו לבושים בגדי כהונה בזמן השמירה ולדעתו אסור לכהן לחגור אבנט של כלאים אלא בשעת עבודתו. והרא"ש סובר ששמירה אינה עבודה מזה שגם קטנים השתתפו בשמירה. וצ"ע, ועיין להלן.)

אולם בזה"ז בעוונותינו אין עבודה במקדש ולשמירה אין שום תפקיד של צורך פנים. והאב"נ עצמו כותב שבימינו מטרת השמירה היא רק כדי למנוע מטמאים וזרים להיכנס למקדש, וא"כ גם לדעתו אין כיום לשמירה צורך לעבודת פנים, וא"כ אינה עבודה. גם הגר"א פירש שהתורה עצמה כתבה שהשמירה גם בזמן המקדש נועדה למנוע כניסת זרים למקדש שנאמר (במדבר י"ח ז):

"ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת ועבדתם עבדת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת".

וא"כ אין כאן צורך פנים.

ויש להעיר על הגר"א ממסכת תמיד (כ"ו ע"א):

"מנא ה"מ? אמר אביי: אמר קרא (במדבר ג') 'והחזונים לפני המשכן קדמה לפני אוהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל'".

פסוק זה רק מציין את השמירה אך לא את מטרתה ומדוע לא הביאה הגמ' את הפסוק שהגר"א הביא מפרשת קורח שבו מצוינות גם מצות השמירה וגם מטרתה למנוע כניסת זרים? אלא ע"כ מהגמ' מוכח, או כהרא"ש, שמטרת השמירה העיקרית היא מניעת הסחת דעת, או כהרמב"ם משום כבוד המקדש. אך מאחר והתורה מכנה זאת כשמירה יש לה גם מטרה נוספת, לשמור על המקדש מכניסתם של זרים. וכונת התורה בפרשת קורח לומר שמכיוון שיש צורך למנוע כניסתם של זרים (בפרט אחרי שקורח ועדתו רצו להקטיר קטורת במקדש), הטילה התורה את השמירה על הכהנים שבלאו הכי נמצאו במקום גם למטרות אחרות. וסברה כעין זו כתב האב"נ לעניין שמירה מגנבים. מטרת השמירה העיקרית לא היתה למנוע גנבות. אך מאחר והשומרים כבר נמצאים במקום תפקידם כ"שומרים" הוא גם למנוע גנבות. (אם כי י"ל שהגמ' הביאה את הפסוק המוקדם, למרות שהפסוק המאוחר מלמדנו יותר, משום שבפסוק המאוחר הוזכרו רק הכהנים בעוד שבפסוק המוקדם הוזכר גם משה, דהיינו הלויים.)

ומכיון שעיקר מטרתה של השמירה בזמן המקדש היא לא מניעת כניסתם של זרים וטמאים, והיום זוהי מטרתה הבלעדית, אין השמירה בזה"ז דומה לשמירה בזמן המקדש. ולכן גם אם נגדיר את השמירה בזמן המקדש כעבודה, הרי בזה"ז זוהי שמירה אחרת ואינה עבודה.

מיהו יתכן להבחין בין הרמב"ם לבין הרא"ש. לדעת הרא"ש, שמטרתה העיקרית של השמירה היתה מניעת הסחת דעת מהמקדש, בימינו אין זו מטרתה והשמירה אינה עבודה.

אך לדעת הרמב"ם שמטרת השמירה היא כבוד המקדש יש מקום לומר שגם בימינו יש לכבד את מקום המקדש ולהעמיד עליו משמר כבוד. וא"כ גם בימינו זו אותה עבודה שהיתה בזמן המקדש. אם כי נלע"ד שאע"פ שיש מצוה לכבד את מקום המקדש גם בזה"ז אין זה אותו כבוד. שהרי לדאבונו גלה כבוד מ"ק ובהמ"ק שמם וחרב. משמר כבוד לפלטרין חרב אינו כבוד ממש, אלא זכר לכבוד שהיה בעבר, או צפייה לכבוד שיהיה אי"ה בעתיד הקרוב, אך לא כבוד בהווה. ובודאי שאין בשמירה בזה"ז צורך פנים, שהרי הפנים לצערנו אינו מכובד, השמירה היא צורך חוץ בלבד, כדי להדגיש שתחומי המקדש ראויים לכבוד גם בהעדר בית מקדש. וא"כ אין זו עבודה. וצ"ע.

ב. טהרת המקדש — צורך פנים

ועדיין יש מקום לומר ששמירה בחוץ למניעת כניסתם של זרים וטמאים היא צורך פנים. כי המצוה היא לשמור על טהרת המקדש. כלומר זהו חיוב חפצא וכפי שתורה ניסחה את האיסור: "וישליחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה', ב'). כלומר האיסור הוא לא רק בכניסה בטומאה למקדש אלא חובתנו לשמור על טהרתו של המקדש לבל תטמא. (ואע"פ שאין המקום מקבל טומאה, אולם הימצאותה של טומאה במקדש פוגמת את קדושתו). וא"כ מניעת כניסתם של טמאים למקדש היא צורך פנים ויש בה אולי מעין עבודה. ואולי יש להביא ראיה שעיקר המצוה היא סילוק הטומאה מן המקדש ולא רק איסור כניסה בטומאה מעירובין (ק"ד ע"ב):

"שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו שלא לשהות את הטומאה, דברי רבי יוחנן בן ברוקה. רבי יהודה אומר: בצבת של עץ, שלא לרבות את הטומאה".

מלשון המשנה משמע שהאיסור הוא בהשהיית הטומאה במקדש. ואף ר' יהודה שאוסר את הוצאתה בהמיינו, למרות שזו הדרך המהירה ביותר, מסכים להנחתו של ריב"ב שיש איסור בהשהיית הטומאה. אלא שלדעתו אין הצדקה לרבות טומאה ע"מ להוציא טומאה. וכן משמע מלשון הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ג הט"ז):

"המכניס שרץ וכיוצא בו במקדש או שהכניס אדם טמא למקדש הרי זה חייב כרת **שהרי טימא מקדש ה**".

ועוד שם במסכת עירובין (ק"ה ע"א):

"מצוה בתמימים, אין שם תמימים — נכנסין בעלי מומין. מצוה בטהורין, אין שם טהורין — נכנסין טמאין".

ואם האיסור הוא הכניסה בטומאה מה ההגיון להכניס טומאה אחרת ע"מ להוציא טומאה קיימת? הטומאה הקיימת מכבר אין בה מעשה ואילו הכנסת הטומאה החדשה היא בקום ועשה! אך אם נאמר שהמצוה היא שלא תהיה טומאה במקדש. הימצאות הטומאה במקדש חמורה יותר מהכנסתה של טומאה ע"מ לטהר את המקדש. ועיין שם בגמ' שהוצאת טומאה הושוותה לתיקון בדק הבית. וכן פסק הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ז הכ"ג):

"בשנה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה, מצוה שיהיו הנכנסין כהנים תמימים... מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים".

משמע שטיהור המקדש מטומאתו שווה לתיקונו ושניהם חלים על החפצא של המקדש.

ואע"פ שמי שנכנס דרך גגות פטור, ולכאורה צריך להתחייב מדין הימצאותו בטומאה במקדש שהרי עשה מעשה בכניסתו? י"ל שהתורה לא חייבה אדם טמא על הימצאותו במקדש אלא רק כשנכנס דרך ביאה ולא כשנכנס דרך גגות. אולם לא הכניסה היא עיקר האיסור אלא הימצאות הטומאה במקדש, והביאה אינה אלא תנאי בחיוב. והראיה שגם טומאה שנכנסה מאליה, כגון שרץ שמת במקדש, מצוה להוציאו אפילו ע"י טמאים. וכן כתב הגר"ח בחידושי המשוכפלים. הרמב"ם פסק שמחוסר כיפורים שנכנס למקדש פטור, מאידך הוא פסק שמחוסר כיפורים שאכל קדשים חייב. וחילק הגר"ח שאכילת קדשים אסורה מצד הגברא, שאסור לאדם טמא, וה"ה למחוסר כיפורים שעדיין לא טהור לגמרי, לאכול קדשים. מה שא"כ בביאת מקדש, שם האיסור מצד החפצא, שאסור לטמא את המקדש, ומחוסר כיפורים שאינו טמא גמור אינו מטמא את המקדש, לכן פטור. ולפי"ז י"ל ששמירת המקדש בחוץ כדי למנוע את טומאתו בפנים היא עבודה צורך פנים. ואעפ"כ מסתבר לומר שמניעת כניסתם של טמאים וזרים אינה עבודה, כי אין בה מעשה. והאב"נ עצמו הביא ממס' ב"מ (צ"ג א') שמשמר אינו נחשב לעושה מעשה. אלא שהוא הסתפק שמה בקדשים יושב ושומר כעושה מעשה דמי. וצ"ע.

ג. מהי עבודה?

ועצם המושג "עבודה" צ"ע. לא כל דבר שהכהנים חייבים לעשות נחשב לעבודה. לדוגמא אכילת תרומה. בפסחים (ע"ב ע"ב):

"מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש. לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: עבודה עבדתי. אמר לו: כל דבריך אינן אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מנין? — אמר לו: הרי הוא אומר עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת — עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש".

האם לאכילת תרומה יש גדרי עבודה לכל דבר? הרי תרומה מותרת לכהנים בעלי מומין לנשיהם ולעבדיהם הכנענים ואף לבהמותיהם. וכן אין צורך בבגדי כהונה כדי לאוכלה והיא נאכלת בגבולין! ואע"פ שהתורה כינתה אותה בשם "עבודה" אינה עבודה ממש. וכן שירת הלויים מכונה בשם "עבודה" והרמב"ם אף מתיר משום כך נגינה בכלי בשבת: "וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת" (הלכות כלי המקדש פ"ג ה"ו). אע"פ שהוא פסק שעיקר שירה בפה (שם הל' ג' ועי' ב"כ שהקשו מסוכה נ' ע"ב שעיקר שירה בפה, ולא עבודה היא, ואינה דוחה את השבת). ושיר הוא צורך קרבן ובכל זאת אין לשירה כל גדרי עבודה, שהרי הלויים הם שהיו משוררים ולא הכהנים וכן לוי אונן כשר לשירה. והמשוררים בכלי יכלו להיות גם זרים, כגון ישראלים מיוחסים המשיאים לכהונה, אע"פ שגם השירה בכלי נחשבת ל"עבודה" לעניין שבת לדעת הרמב"ם. וביומא (כ"ד ע"ב) הדלקת המנורה אינה עבודה וע"כ משום שהיא כשרה בזר, לדעת הרמב"ם אפילו לכתחילה ולדעת הראב"ד בדיעבד. ואע"פ שהדלקת המנורה צורך פנים היא בכל זאת אינה עבודה. וא"כ ה"ה שמירה אינה עבודה שהרי כשרה בלויים. ויש סוגיה מפורשת בזבחים (י"ד ע"ב) העוסקת בגדרי עבודה:

"והא שחיטה דעבודה שא"א לבטלה, וכשרה בזר! א"ל: שחיטה לאו עבודה היא. ולא? והאמר ר' זירא אמר רב: שחיטת פרה בזר — פסולה, ואמר רב עלה: אלעזר וחוקה כתיב בה; שאני פרה, דקדשי בדק הבית היא. ולא כל דכן הוא? קדשי בדק הבית הויא עבודה, קדשי מזבח לאו עבודה היא? אמר רב שישא בריה דרב אידי: מידי דהוה אמראות נגעים, דלאו עבודה היא ובעיא כהונה. והרי הולכת אברים לכבש, דעבודה שאפשר לבטלה היא, ופסולה בזר, דכתי': (ויקרא א') והקריב הכהן את הכל (והקטיר) ואמר מר: זו הולכת אברים לכבש! היכא דגלי גלי, והיכא דלא גלי לא גלי".

הרי לנו דיון בכמה נושאים האם הם בגדרי עבודה, כגון שחיטה, ראיית נגעים והולכת אברים. שחיטת קרבן רגיל אינה עבודה וכשרה בזר. שחיטת פרה אדומה היא עבודה ופסולה בזר. ראיית נגעים אינה עבודה ובכל זאת צריכה כהן. הולכת אברים אינה עבודה גמורה ופסולה בזר. ומשמע לכאורה שגדרה של עבודה הוא דבר שרק הכהונה כשרה בו, אם כי אין זה כלל מוחלט, שהרי ראיית נגעים אינה עבודה וצריכה כהונה (וכן הולכת אברים לר"ש וכן אכילת תרומה). לא כל מה שצריך כהונה נחשב לעבודה, אך עבודה צריכה כהונה. וכן משמע מרש"י שם שפירש ששחיטה אינה עבודה כי היא כשרה בזר. אלא שהתוס' הקשו עליו:

"ואי אפשר לומר כן דאהכשר זר גופה מייתי לה [הכא] ובפ"ק דמנחות (דף ו' ע"ב, כלומר קושית הגמ' היא מדוע שחיטה כשרה בזר והתירוץ הוא ששחיטה לאו עבודה. התירוץ חייב להסביר מדוע שחיטה כשרה בזר? וא"א לתרוץ משום ששחיטה כשרה בזר...) ומיהו יש ליישב פירושו דכיון **דבשום מקום** לא בעי כהן בשחיטה לאו עבודה היא ולהכי פריך עלה מפרה".

אך התוס' עצמם הביאו הסברים אחרים לגדרי עבודה:

"וה"ד יעקב דאורלינ"ש מפרש לאו עבודה היא לפי ששורה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה ציוה המקום שחיטה.

ולי נראה לאו עבודה היא מדמכשרינן לקמן בפ' שני (דף כ"ו). עומד בדרום והושיט ידו לצפון ושחט בקדשי קדשים ובמקבל פסול דדרשינן אותו בצפון ולא שוחט בצפון אבל מקבל בצפון ובשלמים מכשרינן עומד בחוץ והושיט ידו לפניו ושחט ואם קבל קבלתו פסולה דדרשינן בפ' כל הפסולין (לקמן דף ל"ב:) בן הבקר לפני ה' ולא שוחט לפני ה' אבל קבל קבלתו פסולה משום דכתיב לעמוד לפני ה' לשרתו אלמא כל שירות לפני ה' ש"מ מדמכשר רחמנא עומד בחוץ והושיט ידו לפניו ושחט מכלל דשחיטה לאו עבודה היא.

ועוד מדאמר בהויא שמענתא בפ"ב (דף כ"ו). נתלה ושחט שחיטתו כשרה דשחיטה על ירך אמר רחמנא ולא שוחט על ירך (אמר רחמנא), אלמא דשחיטה לאו עבודה היא דאי עבודה היא לא הוה מכשר רחמנא בכי האי גוונא דהא נתלה וקבל אמרינן דקבלתו פסולה משום דאין דרך שירות בכך".

העולה מדברי רש"י ותוס' שאלו הן גדרי עבודה:

- א. דבר שכשר רק בכהן.
- ב. דבר שהוא ייחודי רק לקרבן.

ג. דבר שנעשה רק לפני ה' דהיינו בעזרה.

ד. דבר שנעשה דרך שירות.

בואו ונבדוק אפוא האם שמירת המקדש עונה על אחת מההגדרות הנ"ל.

א. השמירה אינה נעשית רק ע"י הכהנים היא אלא גם ע"י הלויים. (אומנם אפשר לדחוק ולומר

שעיקר השמירה צריכה להיעשות ע"י הכהנים והלויים אינם אלא כמסייעים בידם. ועין להלן).

ב. השמירה אינה ייחודית למקדש. וכלשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פרק ח' הלכה א')

"אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין".

ג. השמירה אינה בעזרה בלבד אלא גם בהר הבית. אולם אפילו בעזרה הכהנים היו שומרים

מחוץ לעזרה כמבואר בתמיד, בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד, בית אבטינס

ובית הניצוץ היו עליות בנויות בצד שערי העזרה והרובין היו שומרים שם מקומות אלו

לא נתקדשו בקדושת העזרה ועוד שומרים בלשכת הקרבן ובלשכת הפרוכת ואחורי בית

הכפורת. גם לשכות אלו לא נתקדשו בקדושת העזרה. שהרי כלל נקוט בדינו

שהשומרים שמרו מחוץ לעזרה כדי שיוכלו לשבת בשמירתם והישיבה אסורה בעזרה.

וכמבואר בתמיד (כ"ז ע"א):

"חמשה — על חמשה שערי הר הבית, וארבעה — על ארבעה פנותיו מתוכו, ה' —

על ה' שערי עזרה וארבעה — על ארבעה פנותיו מבחוץ. מאי שנא הר הבית —

דעבדין מתוכו, ומאי שנא עזרה — דעבדין מבחוץ? אמרי: הר הבית, דאי תמה (=עייף)

ובעי מיתב — יתיב, אמריין — מתוכו, עזרה דאי תמה ובעי למיתב — לא מצי יתיב,

דאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, אמריין — מבחוץ.

ד. השמירה אינה נעשית בדרך שירות ובעצם היא היתה יכולה להיעשות גם בישיבה.

וכמבואר לעיל במס' תמיד שהשמירה יכלה להיעשות בישיבה, אלא שבגלל שאין ישיבה

בעזרה הציבו את השומרים בחוץ. מיהו יש לדחות ראייה זו ולומר שמכיון שאין אפשרות

לבשר ודם לעמוד זמן רב במקום אחד והוא נאלץ לשבת הישיבה היא חלק בלתי נפרד

של השמירה. ועיין ראב"ד למס' תמיד (בדף ל"א בדפוסינו) שכתב שאם התפקיד מחייב

ישיבה הישיבה נחשבת לחלק מהעבודה, והביא ראייה מהפסוק שבעת ימים תשבו יומם

ולילה פתח אהל מועד. (ולענ"ד מסתבר לומר שגם אכילת קדשי קדשים שהיתה בעזרה נעשתה

בהכרח בישיבה שהרי "למשחה" נאמר לגדולה וכבוד ואין זה מכבודו של המקדש שיאכלו בו בעמידה).

וא"כ אין ראייה מזה שהשמירה היתה יכולה להיעשות גם בישיבה שאין זו עבודה.

ואעפ"כ נלענ"ד שהדרא ראייה לדוכתה. שהרי יכלו להחליף את המשמרות לעתים

קרובות ובכך למנוע את הצורך בישיבה בזמן השמירה וכפי שנוהגים בפלטרין של

מלכים. וא"כ אין הכרח שהישיבה תהיה חלק מהשמירה. משמע אפוא שמעיקר הדין היה

מותר לשבת בשמירה אלמלא האיסור לשבת בעזרה. וא"כ מוכח ששמירה אינה עבודה.

ד. הצורך בבגדי כהונה

הוכחה נוספת כתב האב"נ ששמירה היא עבודה מזה שהשמירה טעונה בגדי כהונה, ולדעת

הרמב"ם אסור לכהן לחגור אבנט אלא בשעת עבודתו. ומכך שהכהן היה חגור אבנט מוכח אפוא שהשמירה היא עבודה.

יש לדחות ראיה זו ולומר שהכהנים לא חגרו אבנטים בשעת שמירתם. ובדומה לזה תירץ הכס"מ את קושיית הראב"ד על הרמב"ם בסוף הל' כלאים:

"כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית.

השגת הראב"ד: כהנים שלבשו בגדי כהונה וכו'. א"א טעה בזה שהרי אמרו ביומא בפרק בא לו כהן גדול במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר ומאי דקאמר (נמי) מפני האבנט שהוא כלאים אינו דאטו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים".

ותירץ הכס"מ שאמנם מדין קדושת בגדי כהונה מותר ללבוש בגדי כהונה גם שלא בשעת עבדה כגון כה"ג שהיה קורא בתורה בבגדיו, כי הקריאה היא צורך עבודה אך איסור כלאים חמור יותר, אסור ללבוש כלאים גם במצב כזה של צורך עבודה ולא הותרו כלאים אלא בשעת עבודה עצמה. והכה"ג אכן לא חגר אבנט בשעת קריה"ת וכן הכהנים לא חגרו אבנטים בשעת אכילת קדשים. וא"כ ה"ה י"ל לענין שמירה שהכהנים לא חגרו אבנטים בשעת השמירה.

אולם ילה"ק על כך מתמיד (כ"ז ע"א):

"לא היו ישנים בבגדי קדש כו'. שינה הוא — דלא, אבל הילוך — מהלכים, שמענת מינה: בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן! אמרי: הוא הדין דאפילו הילוך נמי לא, והא דקתני לא היו ישנים — משום דבעי למיתנא סיפא, אלא פושטין ומקפלין ומניחין אותן תחת ראשיהן, קתני רישא נמי לא היו ישנים. והא גופה קא קשיא: ומניחין אותן תחת ראשיהן — ש"מ: בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם! אימא: נגד ראשיהם... ה"נ מסתברא דכנגד ראשיהן, דאי אמרת תחת ראשיהן, נהי דניתנו ליהנות בהן, תיפוק ליה משום איסורא דכלאים!"

מבואר אפוא שהשומרים היו חגורים אבנטים. שהרי היו תחת ראשיהם בזמן שנתם? וי"ל שאה"נ השומרים היו מניחים את אבנטיהם מתחת לראשיהם בזמן שנתם, אך לא היו חוגרים אותם כשקמו לשמור. מה גם שלא כל הישנים שמרו, שהרי כל בית האב שעבד באותו יום בא לישון בלילה שלפני כן בבית המוקד. וכולם ישנו שם כשבגדיהם מתחת לראשיהם. ורק השומרים כשקמו לא חגרו את אבנטיהם ויתכן באמת שהם לא הניחו כלל את אבנטיהם מתחת לראשיהם, כי לא היו צריכים אותם בשעת השמירה, אלא הניחום במקום אחר וחגרו אותם רק למחרת בשעת עבודתם.

ה. שמירה בקטנים

מאיך הביא האב"נ ראיה ששמירה אינה עבודה מקטנים שהיו שומרים והרי קטנים פסולים לעבודה. מסכת תמיד (כ"ו ע"ב):

"פרחי כהונה איש כסותו בארץ. אמאי התם קרי להו רובים, הכא קרי להו פרחי כהונה?

אמרי: אין, התם דלא מטו למעבד עבודה — קרי להו רובים, הכא דמטו להו למעבד עבודה — קרי להו פרחי".

ופירשו המפרשים (המפרש, הרא"ש, רבנו גרשום והראב"ד) שהרובים הם קטנים פחותים מבני י"ג אך הרמב"ם סתם ולא פירש בני כמה היו הרובים ולדעתו אפ"ל שהיו פחותים מכ' אך גדולים מי"ג וראויים לעבודה. וכן כתב המל"מ ולדעתו י"ל שהשמירה היא עבודה. ויש להעיר על דבריו:

א. הכס"מ פירש בדעת הרמב"ם כרוב הראשונים שהרובים היו פחותים מי"ג.
 ב. גם לדעת המל"מ שהיו גדולים מי"ג הרי היו פחותים מכ'. וכתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ה הט"ו):

"כשיגדל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה, אבל אחיו הכהנים לא היו מניחין אותו לעבוד במקדש עד שיהיה בן עשרים שנה, ואינו נכנס לעזרה לעבודה תחלה אלא בשנה שהלויים אומרים שירה".

וא"כ לכתחילה לא היו הרובים ראויים לעבודה. ואם שמירה היא עבודה איך התירו להם לשמור לכתחילה? ועוד כתב שם הרמב"ם בהלכה ט"ז:

"אין הכהן עובד תחלה וכן כ"ג אינו עובד תחלה עד שיביא עשירית האיפה משלו ועובד בידו שנאמר זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו, ואם עבד קודם שיביא עשירית האיפה וכן כהן גדול שעבד בכהונה גדולה קודם שיביא עשירית האיפה עבודתו כשירה".

וא"כ היה אסור לרובים לשמור לפני שיביאו מנחת חינוך ולפני כ' לא הניחום להביא מנ"ח. וכיצד שמרו? אלא ע"כ שמירה אינה עבודה.

ועיין מל"מ (הל' ביה"ב פ"ח) שהקשה על הרא"ש שהרובים היו פחותים מי"ג, הרי הם אינם בני מצוה, ואיך התקיימה בהם מצות שמירת המקדש?

וע"כ י"ל כמו שכתב הבאר שבע (תמיד שם) שהרובים לא שמרו לבד אלא סייעו לפרחי הכהונה שהיו גדולים מהם בשמירה. וא"כ גם לענין עבודה י"ל שבאמת שמירה היא עבודה והקטנים רק סייעו לשמירה. ואינם נחשבים בכך כעובדי עבודה. שהרי העבודה אינה חובה אישית על כל כהן וכהן אלא על הציבור כולו. וכמו שכתב בית הלוי לענין אכילת קדשים. ויתכן לומר שגם הקטנים הצטרפו לגדולים באכילת קדשים ומכיון שהקרבן נאכל התקיימה המצוה כהלכתה. וא"כ ה"ה בשמירה. עיקר השמירה היה מוטל על הגדולים והקטנים רק סייעו להם. וכן מצינו שאיש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר וכל משמר שאינו עומד וניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות בידו לשרוף את כסותו (מדות פ"א מ"ב) ומסתמא איש הר הבית היה גדול והוא האחראי על השמירה. א"כ עיקר השמירה נעשה בגדול והקטנים היו רק מסייעים.

והכרח לומר כן שהרי לא יתכן שמסרו את כל השמירה בידי קטנים, שהרי המוסר פקדון לחש"ו נחשב לפושע. וא"כ יש מקום לומר שהשמירה היא עבודה לא רק לדעת הרמב"ם אלא גם לדעת הרא"ש ויתר הראשונים. אך הוכחה אין מכאן.

ו. משמרות כהונה ולויה

מסיבה נוספת נוטה האב"נ לאסור את השמירה בזה"ז, בגלל שאין היום כהן ולוי המכיר את משמרתו. וכל אחד חייב לשמור רק במשמרו ומי ששמר במשמר לא לו חייב מיתה כמו שמצינו במשורר ששיער.

בספר משכנות לאביר יעקב (לר"מ מעשיל מירושלים, שהוא גם השואל באותה תשובה של האב"נ) דוחה ראייה זו וסובר שאין לדמות משורר ששיער שעבר מתפקיד לתפקיד לשוער שעבר ממשמר למשמר באותו תפקיד.

עד י"ל, שבזה"ז כשאין בכלל משמרות אין כאן מעבר ממשמר למשמר. כי כשם שלוי זה אינו מכיר את משמרתו גם לוי אחר אינו מכיר אותה ונמצא שאין אדם שומר במשמר אחר. לכל היותר הוא שומר ללא משמר כלל. ומנין לנו שחייב על כך מיתה?

והנה הרמ"מ הציג שהשומרים יהיו זקנים שאינם חייבים בשמירה מצד הדין ולא יעברו בכך על שינוי משמרתם. שהרי אין להם משמר. ולענ"ד הצעה זו צ"ע. כי מסתבר שגם זקנים ששמרו במשמר מסויים שייכים עדיין לאותו משמר. וכמו כן מסתבר שהקטנים ששמרו היו שייכים למשמר בית אבותם וא"כ ק"ו לזקנים שהיו כבר במשמר זה בעבר. (ואע"פ שבפועל אין היום שמירה אם אנו מניחים שהמשמרות עדיין קיימות באופן עקרוני). גם כיום א"כ כל זקן היה עד לזקנתו שייך באופן עקרוני לאותו משמר ואסור לו להחליפו.

ולענ"ד יש להביא ראייה שמותר לשנות ממשמר למשמר, מרש"י מסכת תענית (י"ז ע"א):

"רבי אומר אומר אני כהן אסור כו' — כלומר, אי חיישין לשמא יבנה — יהא אסור לעולם, אפילו המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו, דחיישין שמא ישתנה סדר משמרות, ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית בבית אחת, ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישין".

משמע מרש"י שכאשר יש צורך מוסיפים למשמר הקיים שומרים ממשמרות אחרים. וכן

מצינו בתענית (כ"ז ע"א):

"אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: משה תיקן להם לישראל שמונה משמרות. ארבעה מאלעזר וארבעה מאיתמר. בא שמואל והעמידן על שש עשרה, בא דוד והעמידן על עשרים וארבעה, שנאמר: (דברי הימים א' כ"ו) בשנת הארבעים למלכות דוד נדרשו וימצא בהם גבורי חיל ביעזיר גלעד. מיתבי: משה תיקן להם לישראל שמונה משמרות, ארבעה מאלעזר וארבעה מאיתמר. בא דוד ושמואל והעמידן על עשרים וארבע, שנאמר: (דברי הימים א' ט') המה יסד דוד ושמואל הראה באמונתם! — הכי קאמר: מיסודו של דוד ושמואל הרמתי העמידום על עשרים וארבע...

תנו רבנן: ארבעה משמרות עלו מן הגולה, ואלו הן: ידעיה, [חרים], פשחור, ואימר. עמדו נביאים שביניהם וחלקום והעמידום על עשרים וארבעה. בללום ונתנום בקלפי, בא ידעיה ונטל חלקו וחבריו — שש. בא [חרים] ונטל חלקו וחלקו חבריו — שש, וכן פשחור, וכן אימר. וכן התנו נביאים שביניהם, שאפילו יהיריב ראש משמרת עולה — לא ידחה ידעיה ממקומו, אלא ידעיה עיקר ויהיריב טפל לו".

אמנם אפ"ל שבחנוכת הבית כל המשמר מצטרף כמשמר שלם למשמר אחר. וכן בכל החלוקות שעשו שמואל, דוד, עזרא ונחמיה, כל בית אב נשאר בשלמותו אלא שצירפו אותו למשמר אחר אך יחיד אסור לו לעבור ממשמר למשמר. אך מצינו שגם יחידים יכולים להצטרף למשמר אחר בשעת הצורך כגון ברגלים שהתורה עצמה אמרה: ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ה' ושרת שם בשם ה' א-לקיו ככל אחיו הלויים העומדים שם לפני ה'. ויתכן שזאת היא "גזרת הכתוב" מיוחדת ברגלים בלבד. מיהו י"ל שלא רק ברגלים אלא בכל שעת צורך כגון בחנוכת הבית וה"ה בזה"ז שאין לך לוי המכיר את משמרתו אף זוהי שעת הצורך. וצ"ע.

ונראה שמכאן ואילך יש לדאוג לכך שכל בית אב לפחות ישמור ביחד כדי שיחידים לא יעברו ממשמר למשמר. אך בית אב שלם, המועבר ממשמר למשמר לית לן בה. (והחוק לומר שבית האב המקורי שהיה בימי דוד ושמואל הוא שישמור ביחד. וכיום א"א לזהות את בית האב המקורי. לא מסתבר לומר כן. כי א"ה כשיבוא אליהו ויודיע לכל אחד לאיזה בית אב ולאילו משמרת הוא שייך יתברר בודאי לצערנו שבאורך הגלות והצרות הרבות שעברו על עם ישראל יהיו בתי אב שלמים יותר ואחרים חסרים יותר ויצטרכו לחלק את המשמרות מחדש ולהעביר בתי אב ממשמר למשמר. וא"כ אין איסור גם כיום לקבוע את סדרי השמירה לפי בתי אב קיימים. וכשיבוא אליהו הוא יקבע מחדש יחד עם משיח צדקנו את חלוקת המשמרות לצרכי עבודת המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן).

ובכלי-חמדה פרשת קורח כתב שמשורר הבא רק לסייע באופן זמני לשוער ואח"כ חוזר לשירתו הוא שחייב מיתה. אך משורר העוזב את שירתו ומצטרף דרך קבע לשוערים פטור. וכן מסתבר, כי מה יעשה משורר שנפסל בקולו ולא יכול להמשיך ולשורר? מן הסתם היה מצטרף לשוערים. וכן מי שנולד לבית אב של משוררים, אך הוא לא ניחן בכשרון מוסיקלי, אין לו שמיעה טובה והוא מזויף בשירתו, האם הוא חייב להיות משורר? מסתבר שהפכוהו לשוער. וא"כ בשעת הצורך מותר למשורר להיות שוער.

ובשו"ת משיב דבר (ח"ד ס' י"א) סבר השואל כהאב"נ שאסור לעבור ממשמר למשמר והנצי"ב משיב לו:

"אבל עיקר דברי מעל' שי' טעות במח"כ, ואין שום איסור לכ"ע, לא מבעיא לדעת הרמב"ן בס' המצות (סי' ל"ו) שאין מצוה לחלק במשמרות וכ' שגם הרמב"ם חזר בו בחבורו, ומה שדחק במג"א באות ב' אין בהם טעם ואפילו לדעת הרמב"ם בסה"מ שמ"ע שיהיה משמרות ולא יד הכל מעורבת יחד מ"מ אין הפירוש שאסור לבעל משמר אחר לעבוד ברשות אותו משמר אלא שאין זכות למשמר אחר בעבודה ויד אותו משמר למחות בו וזה אמת וברור, וכבר הוכיח הרמב"ן מתוספתא שהיו כמה כהנים שלא היו בכלל המשמרות ומ"מ היו מגדילין ברשות בעלי משמר שנמכר להם הזכות כלשון הכתוב לבד ממכריו על האבות וקרא הוא בס' שמואל א' דכתיב בבני עלי שיבא לפני הכה"ג ויאמר ספחני נא אל אחת הכהנות לאכול פת לחם, וע"כ הכונה שלא יזכו להיות נמנים במשמר, ומ"מ יבקש מכה"ג לזכותו באיזה עבודה כדי שיזכה באכילת קדשים שתלוי בעבודה כדאיתא בסוכה (דף נ"ו), הא מיהא לכ"ע אין אסור לכהן לעבוד שלא במשמרו אם רק לא ימחו בו כהני המשמר, ומש"ה איתא ביומא (דף ו':) דלמ"ד טומאה דחוויה היא בציבור מביאים טהורים מבית אב אחרוני, אע"ג דאפשר להקריב

בטומאה מ"מ כיון שדחוייה היא ומצוה להקריב בטהרה, טוב יותר מבית אב אחר, אלמא שאין בזה איסור".

ובהמשך דבריו שם הוא מתייחס גם להגדרת השמירה כעבודה וכותב:

"לו יהיבנא ליה דעתיה בעבודת הכהונה, לא נכלל שמירת המקדש בזה שאינה עבודה כלל, ומצוה זו מוטלת על הכהנים והלויים ביחד כמבואר בלשון הרמב"ם ה' בית הבחירה פ"ה ושמירה זו מצותה כל הלילה והשומרים הם הכהנים והלויים כו' ואם בטלו שמירה עוברים בל"ת כו', הרי שאינה עבודה כלל, וה"ז כברכת כהנים".

וכן כתב במשכנות לאביר יעקב בשם האדר"ת שמן הראוי להעמיד שומרים למקדש בזה"ז כי המשמרות אינן עוברות בירושה. ואולי כונתו לומר שמי שאינו יודע את משמרתו לא פטור מהמצוה המוטלת עליו ולמרות שעפ"י דיני הירושה עליו לשרת לכתחילה במשמרת אבותיו אך מכיון שאינו יודע את משמרתו, עליו לשרת בכל משמר שהוא. ויש להוסיף שגם אם היה איסור לשרת במשמר אחר, מצות השמירה שהיא מצוה ציבורית דוחה איסור זה. ובפרט כאשר המצוה עלולה להתבטל כליל כתוצאה ממצב זה.

מסקנה

לדעת רוב הפוסקים מותר להעמיד משמרות על הר הבית בזה"ז, או משום זכר למקדש, או כדי למנוע מטמאים להיכנס למקדש בטומאה (לצערנו אין ביכולתנו למנוע כיום כניסת זרים למקומות האסורים בהר הבית והעזרות. אך לו יכולנו היינו חייבים למנוע זאת מהם). בפרט כאשר השמירה יכולה להיעשות כיום רק מחוץ להר הבית ואינה דומה כלל לשמירה שהיתה בזמן המקדש ואינה עבודה כלל.

והגרי"ז סגל (צמח יהודה ח"ב סי' כ"ב) הציע ליתר הידור, שהשומרים יכוונו במפורש שאינם מתכוונים לקיים בכך את דין השמירה האמור בתורה. וכפי שאמרנו מיקום השמירה צורתה ומטרתה בזה"ז מסייע לכוונה זו.

ונלענ"ד שמן הראוי להציב כיום משמרות קבועות ליד שערי המקדש מסיבה נוספת, עפ"י האמור במסכת סוכה (מ"א ע"א):

"מנא לן דעבדין זכר למקדש? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (ירמיהו ל) כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה, דורש אין לה – מכלל דבעיא דרישה".

ונלענ"ד שמקורה של הלכה זו, לדרוש את מקום המקדש גם בחורבנו, הוא הפסוק "לשכנו תדרשו" (דברים י"ב ה'). ופירש הרמב"ן:

"וטעם לשכנו תדרשו — שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית השם, ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב (ישעיה ב' ג'), כלשון ציון ישאלו דרך הנה פניהם (ירמיה ג' ה'). ובספרי (ראה ח'), תדרשו, דרוש על פי הנביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא, וכן אתה מוצא בדוד וכו'".

ולכך התכוונה אולי נבואת ישעיהו (ס"ב, ו):

"על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה לא יחשו המזכירים את שמי".

סימן כג

עליה ל"מחכמה" בתשעה באב

- ראשי פרקים
שאלה
א. כניסה להר הבית
ב. תשובת הרדב"ז
ג. חפיפה וטבילה בתשעה באב
ד. ברכת הטבילה

* * *

שאלה:

מי שהחליט בתשעה באב להתפלל מנחה ב"מחכמה" האם מותר לו לטבול בו ביום לשם כך?

א. כניסה להר הבית

המחכמה היא מבנה הבנוי מעל לכותל המערבי וחלקו בולט פנימה לאויר הר הבית. וצ"ע האם מותר להיכנס אליו בטומאה? ואם אסור, האם מותר לטבול לשם כך בתשעה באב?

כידוע הכותל הוא חומת הר הבית. אומנם הכותל עצמו י"ל שאינו מהר הבית שהרי הוא חומת תמך שנבנתה מחוץ להר הטבעי עצמו. ועיין פסחים (פ"ה ע"ב):

"משנה. מן האגף ולפנים — כלפנים, מן האגף ולחוץ — כלחוץ. החלונות ועובי החומה — כלפנים".

ובגמרא:

"הא גופא קשיא; אמרת: מן האגף ולפנים כלפנים. הא אגף עצמו — כלחוץ. אימא סיפא: מן האגף ולחוץ — כלחוץ, הא אגף עצמו — כלפנים! — לא קשיא, כאן — בשערי עזרה, כאן — בשערי ירושלים. דאמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים — מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים. ואמר רבי

שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדשה שער נקנור — מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם".
מבואר אפוא שעובי החומה כלפנים ורק שערי ירושלים לא התקדשו בגלל המצורעים. וא"כ עובי הכותל כהר הבית עצמו.

מיהו עי' שו"ת אב"נ (יו"ד סי' ת"ג) שהסתפק אם חומת הר הבית קדושה בקדושת הר הבית, שהרי לא מצינו שאפשר להוסיף על הר הבית, כשם שמצינו אפשרות להוסיף על העיר ועל העזרות. וכ"כ הרש"ש (ריש סנהדרין) והאור"ש (הל' ביהב"ח פ"ו ה"י) שאין להוסיף על הר הבית. וא"כ הכותל שנבנה מחוץ להר הטבעי אינו קדוש (ולפי"ז גם ההרחבות שנוספו על הר הבית לצפון ולדרום מעבר לת"ק על ת"ק אמה יתכן שאינן קדושות בקדושת הר הבית. ויתכן שגם חישוב האמה תלוי אם לכלול בת"ק על ת"ק גם את חומות הר הבית או לא ואכמ"ל).

אלא שהמחכמה בנויה בחלקה בתוך הר הבית עצמו וא"כ אותו חלק הוא קדוש בקדושת הר הבית.

מיהו מכיון שהחלק האמור בולט על אויר הבית דינו כגגין ועליות. ובאותה סוגיא בפסחים אמר רב:

"גגין ועליות לא נתקדשו. איני? והאמר רב משום רבי חייא: כזיתא פסחא והילילא פקע איגרא. מאי לאו דאכלי

תרצ"א). להלן קטעים מתשובתו:

"שאלת ממני אודיעך דעתי אם מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב לבית המקדש שהן בולטות לתוך המקדש על גבי זיזין וגזוזטראות לפי שראית שנהגו בזה היתר ואין מוחה בידם.

תשובה דע שלא כל העליות שוות ולא כל הרוחות שוות וצריך אומד יפה לראות אי זו מותרות ואי זו... הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אל קטאנין (לשער מוכרי הכותנה) ולכן צריך ליוזר מן העליות אשר על אותן פתח... ודרך כלל אני אומר כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח אין בהם ספק אצלי ומוותר ליכנס להם אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש דאז צריך אומד וכן אותם של צד דרום ומערב צריכין אומד.

והוי יודע דאיבעיא לן בגמרא תלה עצמו באויר העזרה מהו וסלקא בתיקו והוי איסורא דאורייתא לדעת הרב דס"ל בקדושתו עומד ואזלינן לחומרא ואסור ולדעת התוספות פשיטא ליה דאויר עזרה נתקדש...

וא"ת כיון דגגין ועליות לא נתקדשו ולמה לא יהיה מותר ליכנס עתה בכל העליות? דע דלא אמרינן דלא נתקדשו אלא העליות והגגות אשר היו בנויות בזמן שהיה קיים אבל הגגין והעליות הבנויות עתה סביב למקדש שמא בתוך

באיגרא ואמרי באיגרא? — לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא".

עיי"ש בכל הסוגיא באורך.

וכבר התקשו האחרונים בכך שהרמב"ם השמיט הלכה זו. ותי' המנ"ח (מצ' שס"ב) שרב תנא ופליג אך מהמשנה במעשר שני האומרת שאפשר לאכול מעשר שני באילן מוכח שבירושלים עצמה גגין ועליות כן התקדשו. ואין הלכה כרב שאמר שגם בירושלים גגין ועליות לא התקדשו. וכן משמע מתשובות הרשב"א (ח"א סי' ל"ד) ומהתוס' מכות (י"ב) עיי"ש במהרש"א שיש לחלק בין ירושלים לעזרה.

ובטעם החילוק י"ל שבעזרה התקדשה הרצפה ולכן כל מה שמעל לרצפה לא התקדש משא"כ ירושלים שאורה התקדש. א"נ י"ל עפ"י מש"כ הא"ש (הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז, ועיין הגר"מ זמבא בזרע אברהם סי' ח' כ') שירושלים לא התקדשה בצורה חיובית, אלא היא היתה כלולה בקדושת א"י כולה שהיתה ראויה לבמה וגם גגין ועליות היו ראויים לבמה. קידושה של ירושלים רק הבדיל אותה מכל יתר חלקי א"י, הפקיע את קדושת הבמה מכל א"י והותירה אותה רק בירושלים לענין אכילת קדשים.

ויתכן שתהיה נפ"מ בין שני טעמים אלו להר הבית. לטעם הראשון י"ל שבהר הבית הרצפה לא התקדשה (עיין מנ"ח שם ואב"ג שם) וא"כ גגין ועליות התקדשו. אך לטעם השני יתכן לומר שהר הבית קדושתו מכח המקדש ולא מכח א"י כמו ירושלים ולכן גגין לא התקדשו.

ועיין מנ"ח שם שכתב במפורש שבהר הבית גגין ועליות התקדשו.

ב. תשובת הרדב"ז

וכבר נשאל הרדב"ז בשאלה דומה (ח"ב סי'

נתקדשו? ותירץ הראב"ד, שאפילו את"ל דהבימה הוי בנין קבע, מ"מ הגג שלה קדוש כשאר קדושת העזרה, שאפילו לרב דגגין ועליות לא נתקדשו, ה"מ אותן שהיו בשעה שנתקדשה העזרה, אבל מכאן ואילך כל מה שנעשה באויר העזרה הכל קדוש, דלאו כל כמיניה להפקיע הקדושה ע"י בנינו, שהאויר נתקדש עד רום הרקיע.

ולכאורה י"ל שממנ"פ. אם אנו סומכים על הראב"ד שגגין ועליות שנבנו אחרי קידוש המקדש התקדשו הרי שיטתו של הראב"ד בפ"ו מהל' ביהב"ח כפי שהבינה הרדב"ז שמותר להיכנס למקדש בזה"ז גם בטומאה? זה אינו! א. לא ברור אם הראב"ד המפרש על מס' תמיד הוא הראב"ד בעל ההשגות. ב. עיין משפט כהן ס' צ"ו שגם לראב"ד קדו"ר קידשה לע"ל אלא שאין בו כרת משום שקדושת המחיצות פקעה אך קדושת המקום במקומה עומדת.]

הרדב"ז הניח שהעליות בולטות לעזרה ומן הסתם העולים אליהן טבלו ומ"מ אין טמאי מתים רשאים להיכנס לעזרה. ולדעתו, העליות שנבנו לאחר שהמקדש התקדש התקדשו אף הן ובכ"ז התיר את העליה למשתוקקים לעלות בקודש מס' שמה שאויר עזרה לא התקדש ואת"ל התקדש שמה המבנים החדשים נבנו מעל גגין והעליות מזמן הבית שלא התקדשו ושמה הלכה כהראב"ד שקדושת המקדש פקעה עם חורבנו.

אולם המחכמה אינה בנויה על אויר העזרה, אלא לכל היותר על אויר הר הבית. ובכ"ז קשה לסמוך על ספקותיו של הרדב"ז ולהתיר לעלות אליה ללא טבילה: א. יש סברה לומר שאויר הר הבית חמור יותר מאויר העזרה, כי בהר הבית לא הרצפה התקדשה אלא האויר הוא שהתקדש. ב. על

אויר העזרה הם בניויות או באויר הלשכות שהיו אז ומידי ספיקא לא נפיק. הילכך אם נתברר לפי החשבון אשר כתבתי שהם בניויות בקדש לא נחוש לגובה לומר שמה למעלה מגגות הלשכות אשר לא נתקדשו הן בניויות כיון דאויר העזרה כעזרה. ומ"מ יש לי לתת טעם למנהג שנהגו כל העולם לעלות באותם עליות לראות משם את הבית כלו ולא שמענו ולא ראינו מי שמייחה בידם.

דע כי הראב"ד ז"ל סובר כי האידנא אין כרת למי שנכנס למקדש וכן תמצא בהשגה פרק ששי מהלכות בית הבחירה הרי שניקד הדין הוא מחלוקת והדבר ספק שמה עליות אלו הם בניויות בקדש או לא ואת"ל בניויות בקדש שמה אויר העזרה לא נתקדש דהא איכא דמפרש דהא דבעי רבא תלה עצמו באויר העזרה הכי קא מיבעיא ליה אם נתקדש אויר העזרה או לא לפי גרסת הספרים ולא איפשיטה ואת"ל דאויר העזרה כעזרה שמה על אויר גגות הלשכות אשר לא נתקדשו הן בניויות.

הילכך כיון דאיכא כל הני ספוקי (ספיקי) תלו הדבר להקל מרוב חשקתם לחזות בקדש... הנה כתבתי לך טעם המנהג אבל אתה תהיה מן הנוהרים ולא תכנס לא לבית ולא לעלייה אם לא תהיה רחוקה מהכיפה הרבה.

[סברתו של הרדב"ז שגגין ועליות שנבנו אחרי שהמקדש התקדש — התקדשו, נמצאת גם בחידושי הראב"ד לתמיד (ל' סע"ב), שהקשה מסוטה (מ"א ע"ב) מהבימה של פרשת הקהל, שהיה יושב עליה המלך וקורא, והא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד בלבד, ומשני בעזרת נשים. וקשה, הא ע"ג הבימה הו"ל כגגין ועליות שלא

דעת הראב"ד קשה לסמוך לפמש"כ המשפט כהן הנ"ל שגם לדעת הראב"ד הכניסה אסורה. ג. רוב הפוסקים סוברים שקדושת המקדש לא פקעה. נמצא אפוא שאין להיכנס למחכמה ללא טבילה.

[ולעצם הכניסה למקום נלענ"ד שגם המחמירים ואוסרים את העליה להר הבית בזה"ז הוא בגלל חשש שיהרסו לעלות גם למקום המקדש עצמו. שהרי אין חולק על כך שלהר הבית מותר לטמא מת להיכנס. אך למקום סגור ומוגבל שאין חשש שיעברו ממנו למקדש עצמו אין לאסור (ועיין מש"כ הגריא"ה הרצוג (היכל יצחק או"ח סי' י"ח) שאסר לבנות את החומה מעל לכותל ע"י פועלים ישראלים. ולא הזכיר את האפשרות שיטבלו. ונלענ"ד שחששו היה שהפועלים שאינם בני תורה לא יטבלו כהלכה עם כל ההזרות הנחוצות מכל חשש חציצה. ולכן גם למחכמה אין מקום להתיר עליה גורפת לציבור הרחב, כי יש חשש שלא ייזהרו כראוי לחפוף היטב כהלכה. אך בן תורה שאפשר לסמוך עליו שיטבול כהלכה אין לאסור עליו עליה למחכמה.]

ג. חפיפה וטבילה בתשעה באב

מאחר וחובת הטבילה היא הכרחית, מי שרוצה לעלות בת"ב למחכמה מן הראוי היה שיטבול בעת"ב. אך אם ארעה לו תקלה ולא יכול היה לטבול בערת"ב או שראה קרי בת"ב צ"ע אם זוהי טבילת מצוה.

בשולחן ערוך (או"ח חיים סי' תקנ"ד ס"ח) נפסק:

"טבילה של מצוה בזמנה, מותרת; אבל בזמן הזה אין טבילה בזמנה, הילכך לא תטבול בו; וכן נהגו".

ומקורו בתענית (י"ג א):

"כל חייבי טבילות טובלין כדרך בין בתשעה באב בין ביום הכפורים אמר רבי חנינא סגן הכהנים כדאי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה אחת בשנה".

משמע שאם יש טבילת מצוה שמצוותה היום מותר לטבול. ולא גרע מהמבואר בשו"ע שם סי"ב:

"ההולך להקביל פני רבו או אביו, או מי שגדול ממנו, או לצרכי מצוה, עובר במים עד צוארו ואינו חושש; וכן בחזרה, מותר".

וכתב המגן אברהם:

"נ"ל שהולך בחזל להקביל פני רבו בשבת דבחזל אין חייב להקביל פני רבו, א"ל נהי דחייבא ליכא בחזל מ"מ מצוה איכא וכ"מ בחגיגה. עכ"ל".

ונלענ"ד דהעולה למחכמה להתפלל תפילת נחם מול מקום בית תפארתנו שחרב בשעה זו אינו גרוע מהמקביל פני רבו. והרי אפילו ההולך לשמור פירותיו, עובר במים עד צוארו ואינו חושש (שו"ע שם סי"ג). וק"ו שמי שרואה צורך להיות מאלו שהפסוק מעיד עליהם "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים" בפרט בשעה מיוחדת זו של תפילת נחם.

והנה הטובל לשם עליה להר הבית צריך לחפוף את עצמו חפיפה יסודית בחמין להסיר ממנו כל חציצה שהיא. שכן טבילה זו חמורה כטבילת נשים. וצ"ע האם מותר לחפוף חפיפה כזו בת"ב? ואין להוכיח ממ"ד טבילה בזמנה מצוה ומותר לטבול בת"ב שה"ה מותר לחפוף. כי אם המדובר באשה הטובלת לנידתה בליל ת"ב, כשטבילה בזמנה היתה מצוה לדעת ת"ק בתענית, אע"פ שלא הותרה לבעלה, מסתמא חפפה כהלכה מבעו"י. וכן כל טמא שהותר לו

בטבילה יש מקום לומר שלא יברך. ואע"פ שהוכחנו שחובת הטבילה היא כמעט ודאית כי גגין ועליות כגון אלו התקדשו, או משום שבהר הבית גגין ועליות התקדשו או משום שהמקום נבנה לאחר בניית המקדש, בכל זאת מכל ספק לא יצאנו. מיהו י"ל שעצם איסור הכניסה להר הבית ללא טבילה מוסכם על כל הפוסקים. וכל הספק הוא רק לענין המחכמה. ואדם זה טמא ודאי ורק טבילה מטרתו מטומאת ודאי, ומתירה לו להיכנס לכל הר הבית. אלא שמכיון שהכניסה להר הבית מנועה מאתנו, הן משום שפוסקי הדור חוששים מתקלותיה והן משום שהערבים מונעים אותה מיהודים, נמצא שרק מבחינה מעשית אין לו אפשרות להיכנס אלא למחכמה בלבד, וע"כ נלענ"ד שיברך על הטבילה.

והנה נחלקו המחבר והרמ"א ביר"ד ס"ט ר'. לדעת המחבר הברכה היא לפני הטבילה עובר לעשייתן ולדעת הרמ"א אחרי הטבילה. ובגמ' פסחים (ז' ב) גר מברך אחרי הטבילה משום שאינו יכול לומר וציונו לפני הטבילה, שהרי עדיין אינו חייב במצוות. המחבר מחלק בין טבילת נידה שהיא מטומאה לטבילת גר שהיא לקדושת ישראל. ולכן נידה מברכת לפני הטבילה ככל המצוות שבתורה שברכתן עובר לעשייתן. אך הרמ"א סובר כנראה, שטבילת נידה שווה לטבילת גר, ששתיהן להעלות מאיסור להיתר. ונידה לדעתו אינה טומאה אלא איסור וכמו שכתב הכוזרי במאמר ג'. (ובזה מובן ג"כ מדוע לדעת הרמ"א אין מברכין על טבילה בעיכ"פ שהיא ממנהג. והרי לדעת הרמ"א מברכים על המנהג כגון בהלל של ר"ח? ואכן אילו היתה טבילת עיכ"פ מאותו סוג של טבילת

לטבול ביום עצמו יתכן שחפץ בערב ת"ב. אך אין ראייה שהתירו חפיפה בחמין בת"ב עצמו.

מיהו הסברה נותנת, שאם התירו טבילה משום מצוה ה"ה חפיפה. מה לי רחצה מועטת מה לי רחצה מרובה, מה לי צונן מה לי חמין, אחד המרבה ואחד הממעיט אם כוונתו לשם שמים הרחצה מותרת.

ובשו"ת מהרי"ל סימן קמ"א:
"וטבילת קרי ביום כפורים, יש להורות לפי מה שהוא אדם".

וכתב בדעת תורה (או"ח סי' תרי"ג סי"א) בהסבר דבריו, שרק אם הוא רגיל לטבול מותר לו לטבול ביוהכ"פ. ר"ל רק אדם המקפיד על טבילה עד כדי כך שאינו יכול להתפלל ללא טבילה התירו לו לטבול ביוהכ"פ כדי שיוכל להתפלל. אך אדם אחר המסוגל להתפלל גם ללא טבילה לא התירו לו לטבול ביוהכ"פ.

אף אנו נאמר בנ"ד שאם באמת ובתמים חשקה נפשו של השואל להתפלל מנחה מול בית תפארתנו החרב מדוע לא טרח לחפוף ולטבול בערב ת"ב כשהיה מותר? (אמנם רחצה אסורה גם לפני ת"ב אך היא לא מעיקר הדין אלא רק ממנהג. ואשה הטובלת בשבוע שחל בו ת"ב חופפת וטובלת כרגיל. ואף אדם זה יכול היה לחפוף ולטבול בעט"ב) ולכן לא נ"ל להתיר לו חפיפה וטבילה בת"ב עצמו. אך מי שחפץ וטבל בעט"ב וארע לו קרי ורוצה לחזור ולטבול בת"ב עצמו, נלענ"ד שיש להתיר לו את הדבר.

ד. ברכת הטבילה

ובאשר לברכה כבר כתבו פוסקים רבים שהטובל לצורך עליה להר הבית יברך על הטבילה. אלא שכאשר יש ספק בצורך

נידה וגר, שהיא מהיתר לאיסור, היה צריך לברך עליה, כמו הלל של ר"ח, שמכיון שיש הלל של מצוה שמברכים עליו ה"ה הלל של מנהג שהוא מאותו סוג. אך טבילת עיוכ"פ היא מטומאה לטהרה ואין טבילה כזו בימינו, חוץ מהעולים להר הבית ואלו אינם שכיחים.)

לכן נלענ"ד שהטובל לשם עליה להר הבית גם לדעת הרמ"א צריך לברך לפני הטבילה ככל מצוה עובר לעשייתה, ולא דמי לטבילת גר ונידה שהן מסוג אחר.

סימן כד מצוות בני-נח*

”אם יאמר לך אדם יש
חכמה בגויים — תאמין.
יש תורה בגויים — אל תאמין”¹.

	ראשי פרקים
יז. עובר	הקדמה — קביעת המין בכלאי אילן
יח. רודף	מבוא
יט. מיתה בסייף	א. עריות
כ. תשובה	ב. אבר מן החי
כא. רוב	ג. גיל הבגרות
כב. שיעורים	ד. שבת
כג. גזל	ה. כלאים
כד. יום ולילה	ו. מומי קרבנות
כה. עבודה זרה	ז. לא תסור
כו. עונשין מן הדין	ח. גירושין
כז. קנינים	ט. נקובת הושט
כח. ירושה	י. בן פקועה
כט. קידוש השם	יא. קנין במלוה
ל. פשרה ודין	יב. קנין אישות
לא. נזקי ממון	יג. העראה
לב. מעילה	יד. שליחות
לג. טעם כעיקר	טו. עדות ודין
מפתח	טז. טריפה

* * *

הקדמה — קביעת המין בכלאי אילן

נוהג רווח במטעים רבים להרכיב זן משובח על כנה מזן אחר או מין אחר. הכנה חזקה יותר אולם פריה אינו משובח כשל הרוכב. ההרכבה מאפשרת להשיג שתי תועלות, גם עץ חזק וגם פרי משובח. לכן נוהג זה נפוץ מאוד בין החקלאים.

* יסודו של מאמר זה במאמר שהודפס בקובץ ”מתתיה” ספר העשור ליב”ע נתניה. וחזר והודפס בהרחבה בספר: ברורים בהלכות הראיה.
1. איכה רבתי פרק ב' י”ג.

הבעיה היא שלא תמיד הזנים מאותו מין, לעתים רבות הם שני מינים שונים, וגם אם שניהם מאותה משפחה מבחינה בוטנית מ"מ הם נחשבים בהלכה כשני מינים שונים. במקרים רבים הפתרון להרכבת מינים מסופקים הוא ע"י נוכרים. אמנם גם נוכרים מוזהרים על הכלאים, אולם מרן הרב קוק זצ"ל חידש שהגדרות המינים בב"נ אינן צריכות להיות תואמות בהכרח להגדרותיהן בישראל. מאמר זה מוכיח הנחה זו ממקורות נוספים שבהם מצינו שגם בהלכות הנוהגות בב"נ אין פרטי ההלכות בב"נ זהים לפרטיהן בישראל. (מאמר זה פותח את התשובות בהלכות כלאים, כי חלק מהתשובות מסתמכות על ההנחות שהונחו במאמר זה).

מבוא

מתוך תר"ג מצוות שנצטוו בהן ישראל, שבע בלבד משותפות לישראל ולבני-נח. שיתוף זה הינו חיצוני בלבד, כי בפרטיהן שונה קיומן של מצוות אלו בישראל מקיומן בב"נ. הרמ"א סובר שלדעת ר' יוחנן נובעים ההבדלים בפרטים אלו מסיבה מהותית. אמנם מצוות ב"נ מן התורה הן ונצטוו משמים, אולם התורה התחשבה באופיים של ב"נ והתאימה את דרישותיה לתכונותיהם. לכן בב"נ קובע הנימוס, הטבע; בישראל קובעת ההלכה². כלומר, בבני-נח קיימת התחשבות בחכמה האנושית שמקורות הזנתה חושניים, שיקוליה מעוגנים בטבע העולמי והאנושי, היא מעוצבת ע"י דעת ההמון וכלליה אינם קבועים, אלא משתנים בהתאם לסגנון החשיבה המשתנה מדור לדור. בישראל, לעומת זאת, קובעת ההלכה התורנית, אשר הגיונה אלוקי, חשיבתה מופשטת, כלליה קבועים ונצחיים מסיני ומטרתה היא העלאתו של עם ישראל מן הטבע הארצי המגושם לספירה על-טבעית, על-זמנית ועל-חושנית.

רעיון דומה הובע גם ע"י המהר"ל מפראג. המהר"ל רואה במספר שבע סמל לעולם הטבע, אשר הושלם בשבעה ימים. במקביל לכך נצטוו ב"נ בשבע מצוות בלבד, מטרותן של מצוות אלו מצטמצמת בשמירה על הטבע האנושי לבל יחרוג ממסגרתו ויתדרדר לדרגת חיה. תורת ישראל אינה דואגת לשמירת הקיים בלבד אלא שואפת לפתוח הנפש, זיקוקה והעלאתה. רצה הקב"ה לזכות את ישראל, להעלותם ממסגרת הטבע ולהביאם לדבקות בשכינה, לפיכך הרבה להם מצוות יתירות על אלו של ב"נ. אופיין השלילי של

2. שו"ת הרמ"א סי' י'. עי"ש שלדעתו נחלקו בדבר ר' יוחנן ור' יצחק בסנהדרין נ"ט א' ולדעתו הלכה כר' יצחק שדיני ב"נ זהים גם בפרטיהם לדיני ישראל. אולם כפי שנראה רבות הראיות לכך שהלכה קיים הבדל מהותי בין ב"נ לישראל. ורוב האחרונים נוטים כנראה לדעת ר' יוחנן. (עיין המשפט העברי לידידי פרופ' נחום רקובר ועיין תורה-שלמה משפטים כרך י"ז מילואים אות א', שהאריך בדבר. ובמרגליות הים סנהדרין נ"ו ב' אות י"א ולהלן הע' 76. ועיין עזרת כהן סי' כ"ב שאפי' לדעת הרמב"ן [בראשית ל"ג י"ג] שב"נ נצטוו לדון בכל הדינים כמו ישראל, בפרטי הדינים אינם חייבים לדון כישראל. והדבר רמז בלשון הרמב"ן: "כענין הדינין שנצטוו ישראל" ולא בדיוק אותם דינים).

מצוות ב"נ שנועדו כאמור למנוע ירידה, בא לידי בטוי בכך שכולן הינן מצוות לא-תעשה³. הפוזיטיביות של תורת ישראל מאופיינת ברמ"ח מצוות עשה. במינוחו המיוחד של המהר"ל מוגדרות מצוות ב"נ כ"סדר טבעי" ואילו תורת ישראל כ"סדר שכלי"⁴. אין כוונתו של המהר"ל במינוח זה לשלול ממצוות ב"נ תוכן הגיוני והבנה שכלית, אדרבה, המיוחד במצוות ב"נ היותן כולן "שכליות" המתקבלות על הדעת, עד שהרמב"ם היה צריך להדגיש ולומר: "והוא שיקבל אותן ויעשה אותם מפני שציוה בהן הקב"ה והודיענו ע"י משה רבנו שבני-נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא⁵ מחכמיהן"⁶. כוונתו של המהר"ל במונח "שכלי" לרוחניות צרופה ומפשטת, בעוד שבמונח "טבעי" כוונתו לחשיבה המשועבדת לטבע החומרי. ובספרו גור אריה (פרשת שלח פרק ל"ב ד"ה בגנותו) כתב שהשבת שישראל קיימו במדבר לפני מ"ת בסיני, היתה כמצוות ב"נ שאין להם רק כללים ולא פרטים ודקדוקים. ובקונטרסי השיעורים⁷ ביאר שגוי לא נחשב בר-חיובא באיסור גנבה כי חיובו של גוי שונה משל ישראל וכמו שכתב הרמב"ם בפ"י המשנה לחולין פ"ז שהחל ממתן תורה נצטוו ישראל במצוות מסיני. ולפי"ז כל הציוויים שניתנו לפני מ"ת אינם מסיני אלא יש להם גדר שונה. אם כי יש להעיר על הגדרה זו מהרמב"ם בהל' מלכים שהבאנו שגם ב"נ חייב להיות מצווה מסיני.

ולענ"ד י"ל שהחל ממתן תורה גם מצוות ב"נ עיקר חיובן מסיני ובכל זאת יש הבחנה בין קיומן ע"י ישראל לבין קיומן ע"י ב"נ.

הוגה דעות אחר, שיש לראות בדבריו רעיונות לדעה שהובעה עד כה, הוא הרב אליהו בן אמוזג⁸. ספר שלם הוקדש על ידו להבהרת רקמת היחסים שבין עם ישראל ותורתו לבין בני-נח ומצוותיהם — "ישראל והאנושות". הוא מדגיש את השוני הקיים במערכת הפרוצדורה המשפטית בין התורה לבין מצוות ב"נ, דבר המעיד לדעתו על מטרות שונות העומדות בפני שתי מערכות משפטיות אלה. בכך מסביר הוא את ההלכה שב"נ נענש גם ללא התראה, בעוד שישראל אינו נענש ללא התראה מוקדמת:

"שוני זה נובע באופן טבעי מאופייין של שתי התחיקות, חוקת בני-נח היא בעלת אופי רציונלי, תכונתה של תורת משה היא אחרת, זוהי חוקת כהנים שניתנה לא בשביל העולם הזה בלבד, אלא בשביל השמיים... לפיכך נמצא הישראלי בחוקת אי הידיעה של החוק,

3. עיין סנהדרין נ"ח ע"ב: "כי קא חשיב שב ואל תעשה, קום ועשה לא קחשיב".
4. תפארת ישראל פרק ז' ועי"ש פרק א' ולהלן בדוגמאות ההלכתיות אות ז'. ובאר הגולה ב' עמ' 31. ועיין חת"ס גוי קונה בחצר כי הוא קנין טבעי, בעוד שקנינו של ישראל הוא תורני. (עיין להלן סעיף כ"ז).
5. ויש גורסים: ולא מחכמיהן.
6. רמב"ם הל' מלכים פ"ח הל' י"א. ועיין עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי עמ' קע"א.
7. הו"ד באוצר מפרשי התלמוד ב"מ י' ב' הע' 171.
8. ליוורנו תקפ"ג — תר"ס.

כל עוד לא קיבל עליו ידיעה מפורשת, בעוד שההצטדקות של אי הידיעה אינה חלה על ב"ב אשר חובתו הרציונלית מתקבלת ממילא ע"י המצפון האנושי⁹. בדברינו הבאים ננסה להוכיח את הרעיון האמור ע"י דוגמאות הלכתיות, נפתח בראיותיו של מרן הרב קוק זצ"ל, אשר הוכיח רעיון זה ויישם אותו הלכה למעשה, בעיקר בהלכות כלאים.

א. עריות

"יש לב"ב שאר (קרבת משפחה, מלשון: שאר בשר) האם, ואין לו שאר האב"¹⁰ לפיכך, רק אחותו מן האם אסורה לו, אך אחותו מאביו מותרת, לעומת זאת בישראל לא קיימת הבחנה זו, אדרבה, מצינו עדיפות בדברים מסוימים למשפחת האב "משפחת אב קרויה משפחה ואין משפחת אם קרויה משפחה"¹¹.

יחס הבן לאמו הוא יחס טבעי, עובדת היותה אמו הינה מציאות הידועה לכל, ללא פקפוק, יחסו של הבן לאביו אינו ניכר לעין וניתן להטיל בו ספק, יחס זה מתבסס על חזקה משפטית מופשטת, ש"רוב בעילות אחר הבעל"¹². ובלשון המדרש¹³: "אמו — ידועה, ואביו — חזקה"¹⁴. ובלשון התלמוד: "אחות אב יש לה חיים... אחות אם ודאית"¹⁵.

ב. אבר מן החי

בישראל מתירה השחיטה בעל חיים באכילה ומפקיעה בכך את איסור אבר מן החי שחל על אבריו בחייו. אפילו אם אחרי השחיטה בעל החיים מפרסס עדיין האכילה מותרת, כי מבחינת ההלכה שחוטה כמתה, אך לב"ב מפרססת אסורה¹⁶.

9. ישראל והאנושות הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 228. ועיין להלן אות י"ט.
10. סנהדרין נ"ח.
11. ב"ב ק"ט-ק"י, רש"י יבמות נ"ד ע"ב ד"ה יש לה.
12. חולין י"א א' ועיין אות כ"א שאין הולכין אחרי הרוב בב"ב משום שאינו בירור ודאי. ועיין מרגליות הים סנהדרין נ"ו, ב' אות כ"ו בשם דברי שאול תנינא פ' במדבר שלא נצטוו ישראל קודם מ"ת אלא על כיבוד אם בלבד. ויש להוכיח שלא בגלל ספק באבהות אין הולכים אחר האב מזה שאדה"ר הותר בבתו (סנהדרין נ"ח ב') והרי שם לא היה חשש לאבהותו של אדם אחר? אעכ"ל שזיקת האב לבתו אינה מוחשית כזיקת האם לבנה ולכן הותר אדה"ר בבתו.
13. תורת כהנים אמור. ונזיר מ"ט א' שמשום כך היה צורך לכתוב בכה"ג שלא יטמא גם לאביו וגם לאמו ע"ש.
14. עץ הדר פרק א'. ויש להעיר, שמצינו בירושה שב"ב יורש את אביו? וי"ל שבירושה אין אחר שיירש לכן יורש הבן את אביו (ועיין בהסכמת הגר"מ חרל"פ לעינים למשפט קידושין אות א'), וכן יש להעיר מב"ב שאסור באשת אביו, וצ"ל שסור"ס מקובל ליחס ב"ב לאביו, אלא שאין מעמד האב שזה של האם. וראיה מכיבוד אב שנהג גם אצל ב"ב, כגון עשיו ודמא בן נתינה.
15. יבמות נ"ד ב'. ועיין נזיר ס"א א' שאין לגויים אב וירושה שאני.
16. חולין ל"ג א'. (עיין מזרחי בראשית ל"ז ד"ה ובשלושתן בהסבר המחלוקת בין יוסף ואחיו בזה).

ההסבר לכך הוא שהשחיטה אינה ממיתה את הבהמה במציאות, שהרי עדיין מפרכסת היא, אלא רק מבחינת הדין. בב"נ קובעת המציאות ולכן מפרכסת אסורה. בישראל קובע ההגיון ההלכתי ולכן היא מותרת¹⁷.

ג. גיל הבגרות

הגיל הקובע את הבגרות בישראל הוא י"ג לבן וי"ב לבת. באשר לב"נ יש הסבורים שאין גיל קבוע לבגרותו, אלא שמשערים בכל אחד ואחד אם בר דעת הוא או לאו¹⁸. לדעתם גיל הבגרות הוא בכלל השיעורים ולא ניתנו השיעורים אלא לישראל ולא לב"נ¹⁹. לפי זה יתכן שיימצא קטן מבן י"ג שדינו כגדול אם הוא בר דעת. אף כאן רואים אנו שבישראל קובעת ההלכה, בלי התחשבות מיוחדת בדרגת התפתחותו השכלית של כל קטין וקטין באופן אישי (להוציא שוטה גמור שגם בגדלותו פטור מכל המצוות). אך בב"נ קובעת המציאות ולכן קטן פיקח יתחייב וגדול שהבנתו פחותה ייפטר²⁰.

ד. שבת

גוי ששבת חייב מיתה²¹, ישראל לעומתו מוזהר על שמירת שבת. אולם לא הרי שיעור המלאכה האסורה בשבתם של ישראל כהרי שיעורה המחויב בשבתם של ב"נ. בישראל יש שיעור ידוע לכל מלאכה, כגרוגרת, כמלא הסיט כפול ועוד, אך בב"נ אין שיעור קבוע

17. עץ הדר פרק א' ובמהדורת הרב זולדן שם הערה 8. ועיין שו"ת חת"ס יו"ד סי' י"ט שדן בשאלה מדוע ביצים לא יחשבו לאבמה"ח וייאסרו לגויים? ולדברינו י"ל שאע"פ שמצד הדין הביצים הן אכן אבמה"ח אולם מצד המציאות אינן נחשבות לאבר מן החי. ועיין בכורות ו' ב' ודילמא לסחורה משמע שב"נ מותר ביוצא מן החי, כי אינו נחשב במציאות כאבמה"ח. ועי"ש שטמ"ק אות ב' וראשית ביכורים להר"א וינברג עמ' 28 שלדעתו ב"נ אינו חייב בפרטי מצוותיו כישראל.

18. שו"ת הרא"ש כלל ט"ז א'. שו"ת חת"ס יו"ד סי' שי"ז. ועיין תוס' רי"ד בשטמ"ק כתובות י"א א' בענין "הגדילו יכולין למחות" שבאו לכלל דעת ועדיין לא באו לכלל עונשין. ועיין חמדת ישראל דף ק"ג ב' בפירוש דבריו. ועיין שנות אליהו לזרעים בליקוטים מהגר"א שפירש שעיר הנידחת דינה כדין ב"נ והקטנים שבה נידונים משום שהם בני דעת. ובמרדכי סנהדרין ס"פ היו בודקין סי' תשט"ז שאף הוא כתב שהמדובר בגדולים קצת ולא קטנים לגמרי (ועיין ביאור הגר"א יו"ד סי' ש"מ ס"ק י"ג). ועיין נזיר ס"ב א' לאתווי עכו"ם גדול ואינו יודע הפלות משמע שהדבר תלוי בדעת ולא בגיל. גם מה שנאמר שם שדין מופלא הסמוך לאיש נוהג בישראל ולא בגויים י"ל כנ"ל שמכיון שבב"נ אין שיעור לבגרות, אלא הדבר תלוי בדעת, אין אפשרות לקבוע זמן מסוים לפני הבגרות. ועי' פד"ר כרך ט"ז מעמ' 345 ואילך.

19. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' י' ועיין להלן אות כ"ב.

20. עץ הדר פרק א'.

21. סנהדרין נ"ח.

למלאכות, אלא הדבר תלוי בנוהג, וכל מלאכה שלפי המקובל יש בה טורח בכמות מסוימת היא הנחשבת למלאכה, ואם עשה פחות מכך לא יצא ידי חובתו שלא לשבות²². וכן ביחס לעצם הגדרתה של המלאכה, בישראל נלמדו ל"ט מלאכות שבת ממלאכות המשכן, אף שיש מהן שאין בהן טורח כלל, כי לא הקושי הפיזי נאסר בשבת, אלא מעשה החולין שיש בו משום "מלאכת מחשבת"²³. השבת אינה יום מנוחה בלבד, אלא גם יום קדושה. לעומת זאת ב"נ נצטווה על עבודה פיזית ונאסרה עליו מנוחת הגוף. הגדרתה של מלאכה בב"נ תהיה שונה, איפוא, מהגדרתה בישראל. מלאכה שלפי המקובל אין בה טורח לא יתחייב לעשותה, וכן להיפך — טירחה שאינה מוגדרת כמלאכה אצל ישראל תחשב כמלאכה לב"נ ויאסר עליו לשבות ממנה²⁴.

(ובזאת תימצא לנו תשובה לשאלה ידועה. כידוע היה לאבות דין ב"נ, אך הם קיימו גם את כל התורה בישראלים, וא"כ כיצד נהגו בשבת, כב"נ היו חייבים לעבוד בה, וכישראלים היו חייבים לשבות בה וא"כ מה עשו?²⁵ להנ"ל יש לומר שהאבות טרחו בשבת טירחה כזאת שלפי דיני ישראל אינה נחשבת למלאכה, אך לפי דיני ב"נ היא נחשבת למלאכה²⁶).

ה. כלאים

ב"נ אסור בהרכבת כלאים²⁷, אך יתכן שהגדרת המינים הנחשבים ככלאים זה בזה תהיה שונה בב"נ מהגדרתם בישראל; בישראל קובעת התורה אלו מינים נחשבים כלאים, אך בב"נ קובעת מראית העין והמוסכם בהמון. ייתכנו, איפוא, מינים שלישראל יהיה אסור להרכיבם ולב"נ יהיה מותר להרכיבם בגלל הדמיון שביניהם (בעיקר בשלבים מסוימים של הגידול) כגון, האתרוג והלימון²⁸, האגוז והאפרסק²⁹ המישמש והשקד³⁰.

22. עץ הדר שם (ועיין להלן אות כ"ב ביחס לשיעורים בב"נ).
23. עיין רמב"ן ויקרא כ"ג ז' בהגדרת המונחים "מלאכה" ו"עבודה".
24. משפט כהן סי' י"ג. וכ"כ בבנין ציון סי' קכ"ו.
25. עיין ספר המקנה לקידושין ל"ז בתוס' ד"ה ממחרת הפסח, ועיין להלן אות כ"ד תירוצו.
26. מיהו לפי הרמב"ן (ויקרא כ"ג, כ"ד ד"ה יהיה) אסורה כל טרחה בשבת בעשה, ועיין בית האוצר להגר"י ענגיל כלל א' אות כ' שתירץ קושיה זו אחרת, שהאבות עשו מלאכה שאינה צריכה לגופה, או קלקול, שלישראל אינן כמלאכה ולב"נ מלאכה הן, עוד תירוץ יש שם שהם עשו מלאכה פחות מכשיעור. וזה אינו מסתבר שכן בפחות מכשיעור אין טורח כלל. ועיין עיטורי תורה תולדות.
27. סנהדרין נ"ו ב' רמב"ם הל' מלכים פ"י הל' ו'.
28. עץ הדר פרק א'.
29. שם, שם, ופרקים ל"ז-ל"ח.
30. משפט כהן סי' י"ג וכ"ד. ולפי"ז יתכן לחדש ולומר שאם עפ"י אנשי המדע שני מינים אינם נחשבים לכלאים ביניהם בגלל דמיון במבנה הפירות והעלים, מכיון שהדבר מקובל בשכל האנושי לא יחשבו לכלאים לב"נ, כי הגדרת הכלאים אצלם היא עפ"י מושגיהם האנושיים, המשתנים.

ו. מומי קרבנות

בני-נח אסורים להקריב מחוסר אבר לקרבן, אע"פ שבעל מום מותר להם להקריב³¹ כי לא כל מום הפוסל את הקרבן בישראל מוסכם ע"י החברה ומורגל ע"י הכלל³². (המהר"ל מפראג מוסיף נקודה נוספת, בקרבן ב"נ צריך גופה של הבהמה להיות שלם, בקרבן ישראל צריכה כל צורת הבהמה להיות תמימה, דוקין שבעין אינם מום בגופה של הבהמה אלא בצורתה, לישראל יש מעלה הנבדלת מן הגוף לכן גם קרבנם צריך להיות שלם ולא רק בגופו, לב"נ אין מעלה כזאת ומשום כך קרבן כזה אינו פסול אצלם³³).

ז. לא תסור

ישראל מצווה לא רק על קיום מצוות התורה בלבד, אלא גם על גזירותיהם ותקנותיהם של חז"ל, גזירות אלו אינן חלות על ב"נ³⁴ ואפילו אם ייגזרו ע"י דיניהם. חיובו של אדם לציית לגזירת בי"ד שנגזרה בדורות עברו, אינו מתישב תמיד עם ההגיון ההמוני הפשוט, אשר הבנתו משתנית מדור לדור. אך תורת ישראל נצחית, על כללותיה, פרטותיה ודקדוקיה, לכן גם תקנות חז"ל קבועות הן לדורות³⁵.

ח. גירושין

בישראל מתבצעים הגירושין ע"י גט כריתות. אפילו אם לאחר מתן הגט נשארה האשה בבית בעלה, מעיקר הדין היא מגורשת³⁶. ב"נ אינו יכול לגרש את אשתו ע"י פעולה משפטית גרידא, אלא רק ע"י הוצאתה באופן מוחשי מביתו ושילוחה לעצמה³⁷. הדוגמאות שהבאנו בשמו של מרן הרב זצ"ל, להוכחת העקרון המנחה את ההבדלים שבין מצוות ב"נ לתורת ישראל, פותחות בפנינו את הפתח להבאת דוגמאות נוספות ברוח זו:

31. ע"ז ה'ו' ועיי"ש שגם לאליליהם אינם נוהגים להקריב בעל חיים המחוסר אבר, הגמ' לומדת הלכות קרבן של ב"נ לה' ממנהגי פולחנם לע"ז, משמע שמחוסר אבר הוא מום טבעי, המקובל בכל הדתות והפולחנים ("הקריבהו נא לפחתך") בעוד שמום שפסלה התורה בישראל אינו פסול טבעי אלא פסול הלכתי-תורתי המיוחד לישראל בלבד, עיין גטין נ"ז א'. ולכאורה הבחנה זו עומדת בסתירה להערה הקודמת? ונראה לומר שבכלאים קובע המין, והגדרת המין משתנה בהתאם להבנה האנושית, בעוד שבמום קובע בב"נ המראה האסטטי וזה תלוי תמיד רק בחושים.
32. עץ הדר פרק ל"ו.
33. נצח ישראל פ"ו ועיין ספורנו דברים ט"ז כ"א.
34. עיין ש"ך יו"ד סי' נ"ה ס"ק י"א.
35. עץ הדר פרק מ'. ועיין קונט' דברי סופרים לר"א וסרמן, קו"ש ח"ב סי' א' אות כ"א שיש גזרות דרבנן גם בב"נ, אולם גם לדעתו אלו מקרים חריגים.
36. ומה שפסלו גט ישן (גיטין פ"א) הוא רק משום חשש שמא בא אליה וקידשה מחדש.
37. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' ח'.

ט. נקובת הושט

לדעת הרמב"ם נקובת הושט נחשבת כנבלה מחיים³⁸ שדינה כמתה ואין שחיטה יכולה להתירה. ה"תבואות שור" מחדש לפי דעה זו שיהיה הבדל בין ישראל לב"נ, בישראל אין בנקובת הושט איסור אבר מן החי, שהרי אינה חיה, אך בב"נ נשאר איסור אבר מן החי גם בנקובת הושט³⁹.

הבחנה זו תוסבר לפי דברינו. נקובת הושט עדיין לא מתה במציאות, סוף סוף היא חיה עדיין ואינה גרועה ממפרכסת⁴⁰ שנשחטו בה רוב סימנים, היא נחשבת כמתה רק מבחינה הלכתית. משום כך לב"נ, שעבורו קובעת המציאות, היא אסורה באיסור אבר מן החי, אך לישראל, שעבורו קובע הדין ולא החוש אין בה איסור אבר מן החי, ולכן היא מותרת כי מבחינה זו הרי היא כמתה.

י. בן פקועה

בהמה שנשחטה כדין, עובר הנמצא במעיה נחשב כשחוט, גם אם נותר בחיים והוא הנקרא "בן פקועה"⁴¹. בעובר כזה אין איסור אבר מן החי, שכן הריהו כאילו שחוט, אולם לב"נ נחשב בן פקועה כחי ואסור לו באיסור אבר מן החי⁴².
אף הלכה זו מובנת על רקע דברינו, מבחינת המציאות המוחשית בן פקועה הוא כחי גמור, ורק מבחינה הלכתית הוא נחשב כשחוט, ובב"נ קובעת המציאות ולא ההלכה.

יא. קנין במלוה

לדעת הרמב"ם ישראל קונה קרקע מחבירו לא רק בכסף ממש אלא גם במלוה. הא כיצד? כגון שהמוכר חייב סכום כסף ידוע לקונה, והוא מוכר למכור לו קרקע תמורת החוב שהוא חייב לו, הקנין חל במקרה כזה⁴³. אך בגוי, סובר ה"מקנה", אין אפשרות לקנות קרקע במלוה אלא אך ורק בכסף ממש⁴⁴. מלוה אינו כסף בעין יש לו רק דין כסף. (ובזאת מיושבת סתירה ברמב"ם, הסובר מצד אחד שאשה אינה מתקדשת במלוה, אלא רק בכסף ממש, ונימוקו: "מפני שהמלוה להוצאה נתנה ואין כאן שום דבר קיים להנות בו מעתה, שכבר

38. הל' שחיטה פ"ג ה"כ.

39. תבואות שור סי' ל"ג ס"ק ב'.

40. עיין לעיל אות ב'.

41. חולין ע"ד ושו"ע יו"ד סי' ג'.

42. פרשת דרכים למשנה למלך דרוש א'.

43. רמב"ם הל' מכירה פ"ז הל' ד'.

44. המקנה קידושין ו' ב'. ודייק כן מרש"י שם ד"ה "אינה מקודשת" שציין שהמקור לקנין קידושין הוא שדה עפרון (וכעין זה דייק גם האבני מילואים — עיין להלן הערה 47) וכדעה זו סובר כנראה הב"ח שהובא ע"י הש"ך (יו"ד סי' ש"כ ח') שמכירת בכור לגוי במלוה לא מועילה ועיין שדה חמד מערכת חמץ ומצה ס' ח' אות י"ד (כרך ח' סוף עמוד 297 בהוצאה הישראלית).

הוציאה אותו דינר ועבר הנאתו⁴⁵ ומאיך פוסק הוא שקרקע נקנית אפילו במלוה?⁴⁶ התשובה לסתירה זו היא, שקנין קידושין נלמד מקנין שדה עפרון שהיה גוי וגוי אינו קונה קרקע אלא בכסף ממש, וכן קידושין אשה אינם יכולים לחול אלא ע"י כסף שיש בו הנאה מוחשית ולא ע"י מלוה⁴⁷, אך קרקע של ישראל נקנית אפילו במלוה, שכן אין קנין קרקע בישראל נלמד מקנין שדה עפרון שהיה גוי⁴⁸. נמצינו למדים, איפוא, שגוי קונה רק בכסף מוחשי ולא במלוה, שאינה אלא זכות משפטית ושעבוד מופשט בלבד⁴⁹, אך בישראל גם זכות כזאת דיה ליצור קנין.

יב. קנין אישות

האשה מתקדשת בישראל בשלש דרכים, בכסף בשטר ובביאה⁵⁰, אך ב"נ אינו קונה אשה אלא בביאה בלבד⁵¹. קנין ביאה הוא צורת האישות הטבעית, הממחישה בעליל את הקשר הממשי הנוצר בין האיש והאשה. קנין כסף ושטר אינם אלא צורות קנין הלכתיות שהתורה חידשה אותם לשם קידושין אשה בישראל⁵².

ומסתבר לומר שביאה ב"נ נחשבת לבעלות (ומכאן שורש המילה) שבה קונה הבעל את אשתו (עיין סנהדרין [נ"ז ע"א רש"י ד"ה על הגזל], שהבא על א"א בב"נ נחשב לגזלן). אך בישראל חידשה התורה גדר אחר, וקנין כסף ושטר אין בהם בעלות אלא צורת התקשרות מופשטת וממילא גם ביאה בישראל אינה בעלות אלא התקשרות, ואין קנין אשה בישראל מדין בעלות כלל.

45. רמב"ם הל' אישות פרק ה' הל' י"ג.

46. עיין קידושין מ"ז שהשוו קידושין לקנין קרקע, ועיין מגיד משנה על הרמב"ם הל' מכירה פ"ז הל' ד'.

47. עיין אב"מ סי' כ"ח ס"ק ט"ז. ועיין או"ש הל' אישות פ"ה הל' כ"ד (ושונוה קנין אשה בישראל מקנין שדה משום ש"קנין" אשה אינו כקנין ממוני רגיל אלא גילוי דעת לקשר הנפשי שבין האיש והאשה. ורק בחיצוניותו הוא דומה ל"קנין". ועיין מש"כ במגדים ח' במאמרנו על הפילגש) ועיין משך-חכמה ויצא, שגם קידושין יעקב בלאה ורחל היו במלוה אע"פ שהמדובר היה לפני מ"ת ובכ"ז היה כבר הבדל בין קידושין במלוה למכר במלוה, ע"ש. ועי' באב"מ הנ"ל שגם מתנה ע"מ להחזיר אינה מועילה בקידושין משום שהאשה לא קיבלה לידיה שום דבר ממש. ולדברינו לפי"ז לא תועיל מתנה ע"מ להחזיר בב"נ. ועיין הגה"מ שבת פ"ו ב' שהק' מדוע לא תועיל מכירת חמץ לגוי במתנה ע"מ להחזיר? ולדברינו מיושב, בגוי אין מתנה ע"מ להחזיר.

48. עיין קידושין כ"ו א'.

49. ולגוי אין שעבוד, ואפילו משכון אינו קונה (פסחים ל"א — המקנה שם).

50. קדושין ב' א'.

51. סנהדרין נ"ח ב', הל' מלכים פ"ט הל' ז'.

52. ודוק בלשונו של הרמב"ם תחילת הלכות אישות על ההבדל שבין התקופה שלפני מ"ת לבין התקופה שאחריה, ועיין ב"משאת משה" סי' כ"ה שכתב שלב"נ אין קנין אישות אלא חיי אישות. והשוה דברי הרב יצחק אריאלי בסוף עינים למשפט קידושין שכ' להיפך. וידועה סברת הרוגצ'ובי בענין נישואין אזרחיים, שהחיים המשותפים מהוים קנין אישות בב"נ, ורובד זה קיים גם בישראל אלא שנוסף עליו רובד ישראלי.

יתירה על זאת, בישראל קיימים שני שלבים בקנין האישות: אירוסין ונישואין. הארוסין נחשבים רק מעין "קנין" להלכה, בעוד שהנשואין מהווים מעין "קנין" למעשה, לחיים משותפים בפועל, אפילו קדושי ביאה דינם כאירוסין ולא כנישואין⁵³. גם החופה לדעת פוסקים רבים אינה אלא פעולה סמלית, המסמלת את כניסתה של האשה לרשות בעלה⁵⁴. ואפילו לדעת הרמב"ם שחופה היא יחוד, אין בה ביאה ממש אלא יחוד הראוי לביאה, ואינו אלא פעולה משפטית מופשטת⁵⁵. אך בב"נ אמרו: "בעולות בעל יש להם, נכנסה לחופה ולא נבעלה — אין להם"⁵⁶. עפ"י תפיסה זו כשם שהאשה היא רכוש בעלה בב"נ גם הילדים הם רכוש האב (רמב"ם הל' עבדים פ"ט ה"ב), בעוד שבש"ש אין הילדים רכוש הוריהם (ורק לענין אמה העבריה נתנה התורה זכות חריגה לאב לדברים מוגבלים).

יג. העראה

יש הסוברים שב"נ שהערה בערוה מן העריות פטור⁵⁷, ואילו ישראל חייב גם על העראה ללא גמר ביאה⁵⁸. העראה אינה ביאה ממש וכל חיובה אינו אלא משום שהתורה ריבתה אותה והחילה עליה דין כאילו היתה ביאה ממש. אפשר להמליץ על העראה את המליצה, מקצת ביאה ככולה, מציאות אין כאן אלא מקצת, אך מבחינת הדין — דינה ככולה. (ומשום כך כשישראל הערה בערוה ואח"כ גמר את ביאתו אנו זוקפים את עיקר המעשה לגמר הביאה ולא להעראה, שהרי כל חיובה של ההעראה אינו אלא משום שדינה כגמר ביאה ולא יתכן שיהיה הטפל חמור מן העיקר, והדמוי ההלכתי יותר מן המציאות הממשית⁵⁹. וכן במקום שגמר הביאה מותר, כגון במקרה שעשה דוחה לא תעשה גם העראה תהיה מותרת, ולא נאמר שההעראה תהיה אסורה משום שבאותה עשה נעברת העבירה והעשה לא מתקיים רק בגמר הביאה, שלא יהיה טפל חמור מן העיקר, וכיון שגמר הביאה מותר גם ההעראה מותרת⁶⁰. וסברה כזאת מצינו לענין רובו

53. קידושין י' ועי' רמב"ם הל' אישות פ"י הל' א' ובמגיד משנה שם.

54. עיין שו"ע אה"ע סי' נ"ה ס"א בהגהת הרמ"א.

55. רמב"ם הל' אישות פ"י הל' ב' ואפילו כשאינה ראויה לביאה מכל מקום תפסו הנשואין מבחינה מסוימת. עי' ש"ס הל' ב' והל' ו' ביחס לחופת נדה ועיין הל' תרומות פ"ז הל' כ"א.

56. גירסת הכסף-משנה (על הרמב"ם שם) בגמ' סנהדרין נ"ח ומאירי שם (ועיין הערת הרב סופר).

57. סנהדרין נ"ז, רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' ז' בכסף משנה. ועיין ירושלמי קידושין פ"א הל' א'.

58. יבמות נ"ג ב' ורמב"ם הל' איסורי ביאה פ"א הל' י'.

59. ובזאת מתורצת קושית חתנו של ה"פני-הושע" (בהקדמתו לסדר נשים) וכן הקשה בערול"נ סנהדרין ע"ג ב' על האמור בכתובות ל"ב, מדוע הבא על אחותו משלם ממון ופטור ממלקות, הרי בממון נתחייב רק בגמר ביאה ואילו במלקות נתחייב כבר ברגע ההעראה? ולדברינו מיושב שמאחר וגמר את ביאתו מתחייב במלקות רק על העיקר — גמר הביאה, ולא על הטפל — ההעראה, ומכיון שבגמר הביאה נתחייב ממון ונפטור מן המלקות אין לחייבו על ההעראה יותר מאשר על גמר הביאה, (ואח"כ מצאתי כעין זה בקובץ שיעורים להר"א וסרמן ח"ב סי' י').

60. ותירוץ כעין זה כתב בשו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' ח') לגבי הלאו של "לא תקרבו לגלות ערוה"

ככולו, שאם שחט רוב סימנים בהכשר ושהה במעוט אחרון – כל השחיטה פסולה⁶¹, משום שלא הכשירה התורה את שחיטת הרוב אלא משום שדינה כאילו נשחט הכל בהכשר, ומכיון שסוף סוף במציאות נשחט המעוט האחרון באופן פסול לא יתכן שהדמוי ההלכתי יחשב יותר מהמציאות הממשית⁶²).

יד. שליחות

אין שליחות לב⁶³ בעוד שבישראל נוהג הכלל הידוע: "שלוחו של אדם כמותו"⁶⁴. שליחות הינה מושג הלכתי מופשט, שלפיה מתיחסת פעולת השליח למשלח, או שהשליח קיבל יפוי כח לפעול במקום המשלח⁶⁵. מבחינה עובדתית אין להכחיש את המוחש שבעצם לא נקף המשלח אצבע והמעשה נעשה כולו ע"י שלוחו, ואכן אין השליחות חלה אלא כלפי אישיות המשפטית של המשלח, כמושג מופשט, ולא כלפי אבריו המוחשיים של המשלח. ולכן אין השליחות חלה בדברים שבהם יש צורך שהמשלח יעשה אותם בגופו הפיזי ממש, כגון במצוות התלויות באברים מסוימים בגופו, כתפילין, סוכה, לולב וכד⁶⁶. בחילול שבת אין

שעליו עובר לפני שמקיים את העשה, (וכן תירץ "בקובץ הערות" יבמות סי' ז' י) אלא שמדברי התוספות (ב"ב י"ג ד"ה כופין) שכתבו שאין עשה של "פרו ורבו" דוחה לא תעשה של "לא יהיה קדש" משום שאינם מתקיימים באותה שעה, משמע שלא כדברינו (ועיין טורי אבן חגיגה ב', שדחה דבריהם מסיבה אחרת, ועיין המאיר לעולם ה"א סי' א' ד"ה מהו שכתב כעין זו לדחות את "הטורי אבן" ולא דחה בה את תירוץ התוספות). ועיין לקח-טוב להגר"י ענגיל ח', ח' ושר"ת בית הלוי ח"א ס"ס א'.

61. עיין רש"י חולין ל"ב. ויתכן לומר שרש"י לשיטתו בסנהדרין ע"ג ב' ד"ה משעת העראה ועי"ש חי' הר"ן שכשיש גמר ביאה אינו חייב על העראה בלבד.

62. עיין שו"ת בית הלוי ח"ב סי' י"א ו'. ושו"ת דבר אברהם ח"א סי' ב', ב'. (ועי"ש סי' כ"ג ג' ש"רובו ככולו" הוא מושג דיני ולא מציאותי. ועיין להלן אות כ"א.) ועיין ריטב"א קידושין ע"ז ד"ה אב"א ומה שתמה עליו בשו"ת רעק"א סי' רכ"ב אות י"ד. ולדברינו מיושב, שהשרת הבתולין נעשית ע"י העראה בלבד.

63. ב"מ ע"א ואפילו מגוי לגוי יש הסוברים שאין שליחות (בית שמואל אה"ע סי' ה' ס"ק ט' המגן אברהם אר"ח סי' תמ"ח סק' ד', שלא כדעת המשאת בנימין סי' צ"ז). ועיין חמדת ישראל עמ' צ"ט.

64. קידושין מ"א.

65. על ההבדל בין שתי ההגדרות עיין אור שמח הל' אישות פ"ג הל' ז' ולקח טוב להר"י ענגיל סי' א', ועיין קצות החושן סי' קפ"ח בהסבר מחלוקתם של הרמב"ם והטור. ובשיעורי ר' איצל מפוניבז' על קידושין. עפ"י ההגדרה השניה, שהשליח עומד במקום המשלח, ניתן אולי להסביר מדוע אין דין שמירה לנוכרים. כי כל מהותו של השומר היא שהוא בא במקום הבעלים ומקבל עליו אחריות במקומם. השומר דומה איפוא בהגדרתו המשפטית לשליח וכשם שאין שליחות לנוכרים כך גם אין שמירה לנוכרים. וצ"ע.

66. עיין קצות החושן סי' קפ"ב ס"ק א'.

שליחות⁶⁷ וכן בעבירות שאיסורן משום שיש בהן הנאה גופנית⁶⁸, ומכיון שבב"נ קובעות העבודות המוחשיות — אין המושג שליחות חל אצלו⁶⁹.

טו. עדות ודין

דינים היא אחת המצוות שנצטוו בהן ב"נ. לדעת הרמב"ם מצות דינים מתייחסת לשש המצוות האחרות, ב"נ חייבים לדון את העובר על אחת מהן. לדעת הרמב"ן (בראשית ל"ג) מצות דינים מתייחסת לכל מערכת המשפט, כפי שזו נוהגת בישראל. לדעת הרמ"א (שו"ת סי' י') המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן מצטמצמת רק לשאלה האם העמדת שופטים היא מכלל שבע מצוות ב"נ שהם נענשים עליה או לא. אך שניהם מודים שב"נ חייבים לדון בכל הדינים הנהוגים גם בישראל. הרב קוק מדייק מלשון הרמב"ן שאין ב"נ מצווה לדון לגמרי בכל פרט ופרט כישראל. (עי' לעיל הערה ו).

נתייחס לפרט אחד, לעדות⁷⁰:

ב"נ נידון בעד אחד בעוד שבישראל "נל פי שנים עתים... יקום דבר"⁷¹ הבדל זה בין דיני ב"נ לדיני ישראל יובן לכשנגדיר היטב את מושג העדות.

שני גדרים לעדות:

א. נאמנות על ברור העובדות.

ב. כח להחיל את ההלכה במקרה הנידון שנאמר: "יקום דבר".

לשם ברור העובדות, גם עד אחד נאמן. ואיסורין יוכיחו שעד אחד נאמן בהם⁷².

הצורך בשני עדים קיים במקום בו יש צורך בנאמנות נוספת לשם שינוי המעמד האישי, או להוציא ממון מחזקתו, או להטיל עונש גופני, כמיתה או מלקות על הנאשם. בכל אלו העדות אינה מצטמצמת בבירור העובדות בלבד אלא היא הגורמת להפעלת החוק במקרה הנידון לשם שינוי המצב המשפטי⁷³.

67. ולכן אמירה לנכרי אסורה משום שבות ולא משום שיש שליחות לעכו"ם לחומרא, שהרי סוף סוף המשלח נח מבחינה פיזית בשבת (בית מאיר אה"ע סי' ה' חתם סופר אר"ח סי' פ"ד).

68. קידושין מ"ג לא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה זה מתחייב.

69. בכתובות י"א א' תוד"ה מטבילין כ' שבטבילת גר זכייתו וישראליותו באין כאחד. ובמדות לחקר ההלכה כלל א' כתב שבעצם גם גוי הוא בר שליחות אלא שהתורה שללה זאת ממנו, וע"י "באין כאחד" מוסרת המניעה. לדברינו, אין לגוי שליחות בעצם. ואכן בבית האוצר אות ב' כ' הסבר אחר לדברי התוס', שמכיון שקדושה היא מעל לזמן יכולים סיבה ומסובב לחול כאחד.

70. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' י"ד עפ"י סנהדרין נ"ז.

71. דברים י"ט ט"ו.

72. כי תפקידו של העד לקבוע רק את העובדות כגון אם דבר זה הוא חלב או שומן, וזאת כוונת הרמב"ם (הל' סנהדרין פט"ז הל' ו') באומרו: "אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק". ר"ל שלגבי ברור העובדות עד אחד נאמן אפילו לדיני מלקות, אך לצורך הטלת עונש המלקות עצמו על הנדון יש צורך לשני עדים.

73. יסוד הדברים לקוח מהריטב"א כתובות י"ח ב' ד"ה אמר להו רבא שלמד זאת מהפסוק עפ"י שנים

בבני-נח המשפט הוא צורך חברתי-אנושי⁷⁴ להסדיר את חיי החברה ולמנוע זעזועים וסכסוכים בתוכה, אולם בישראל נועד למשפט יעוד נעלה יותר, תפקידו להשליט את הצדק האלקי בחיי המעשה⁷⁵. לא צורך חיי שעה הוא, אלא צורך חיי עולם, לא יציאת ידי חובה של האמת היחסית האנושית, אלא זיקה לאמת האלקית המוחלטת. לשם כך צריך להיות כח נאמנותה של העדות בר תוקף אשר יחיל את חוק התורה על החיים המעשיים. אך בב"נ אין צורך בתוקף זה של העדות לקיים דבר, אלא בנאמנות על העובדות בלבד. (ואכן גם בישראל מכירים אנו בשני רבדים משפטיים, הרובד של משפט התורה והרובד של משפט המלוכה. משפט המלוכה בישראל מקביל לצורת השיפוט של בני-נח⁷⁶, אשר נאלצים להשתמש בה לצורך שעה, לפתור בעיות חברתיות-אנושיות, שמשפט התורה באופן מכוון לא תמיד מתחס אליהן. כשאין מלך מסורה סמכות זו בידי בית הדין⁷⁷).

מסיבה זו מסתבר שבי"ד של ב"נ שחרץ משפט מות על נאשם לא עשאו בכך "גברא קטילא" וכל ההורגו יתחייב מיתה, משום שכח זה של הפיכת חי למת מבחינה משפטית ניתן לישראל בלבד⁷⁸.

עדים יקום דבר, ולכן הדין: כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כי כבר בהגדה הראשונה התקיים הדין. ועיין ריטב"א מכות כ"ז א' סוד"ה אימת שמקיימי דבר הם עדים הבאים להעיד דוקא ולא סקרנים שבאו לראות. ועפ"י דבריו בכתובות פירושו במכות מוסבר יותר. ועיין שערי יושר להגר"ש שקופ שער ז' פרק א' ושער ו' פ"ו ועי"ש פ"ג ונוב"י מהק' סי' מ"א. ועיין אר"ש פ"ד מהל' עדות הל' א', ושם הל' רוצח פ"ב ה"ט, ציונים תורה להגר"י ענגיל כלל ה'. ודרכי הקנינים ש"ו פ"ג. ושם בש"א פ"ח כ' שעדות הוא מעין "יפוי כח" עי"ש. ועיין גידולי שמואל ב"ב ל"א שתלה את מחלוקת ר"ה ור"ח שם בשאלה אם עדות היא בירור או דין. ועיין קצוה"ח סי' ס"ח א' שגויים אינם בני עדות בשטר. ויתכן לומר שעדי קיום הם סוג אחר של עדות וזו אין לגויים כלל, אך עדות בירור יש להם. ועיין שטמ"ק ב"ב ל"ד בענין מחויב שבועה שאינו יכול לישבע. ועיין רמב"ם ריש פ"ד מהל' סנהדרין משמע שבד"מ די בשכנוע עצמי של הדיין. ובב' עדים הוא כנראה חייב להשתכנע. ועיין הל' יסוה"ת פ"ח סוף הל' ב' ובקובץ התורה והמדינה י"א-י"ג מאמרי הגר"י כהן והגר"ב ליפקין.

74. וכ"כ בשיחות ראייה יתרו.

75. עיין כלי חמדה דברים ב' ומשום כך אין להם "קים ליה בדרכה מיניה", ואיסור "לא תגוררו" ועוד עי"ש.

76. אר"ש הל' מלכים פ"ג הל' י' והל' רוצח פ"ב ה"ט. ועיין אר"ש הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ב שלדעתו לא הופקעו ישראל מדיני ב"נ, ועיין לעיל הע' 2. ויתכן שבעיה זו האם ישראל חייב גם במצוות ב"נ תלויה בשאלה האם מצוות ב"נ זהות בפרטיהן לדיני ישראל מיהו אין הכרח לכך. ועיין אבן האזל הל' נז"מ פ"ח. ונחל יצחק סי' ז' ענף ב'. ואורות ישראל למרן הרב זצ"ל פ"ה סי' ח'. ומנ"ח סוף מצ' כ"ו. שו"ת זרע אברהם ח"א סי' כ"ד ומפענח צפונות עמ' רל"ט.

77. עיין אור שמח שם ודרשות הר"ן דרוש י"א.

78. משנה למלך הל' ערכין פ"א הל' י"ג. ועיין רשב"ם ב"ב צ"ב ב' שמוכתב למלכות נחשב לגברא קטילא. ואולי נקט לשון מושאלת ולאו דוקא. ועשר"ת חכ"צ סי' פ"ז ומנ"ח מצ' כ"ו ו', ובהתורה והמדינה ח"א הסתפק הגרי"א הרצוג אם מלך ישראל שגזר על אדם דין מות הפכו לג"ק. ולפי האר"ש הנ"ל הע' 76 אין הבדל לענין זה בין מלך ישראל למלך גוי. ועיין יד רמה ומאירי סנהדרין

וכן עדות קרובים כשרה בב"נ⁷⁹, כי זה שפסלה תורה עדות הקרובים הוא לא מפני שהם בחזקת אוהבים זה לזה, שהרי פסולים להעיד לו בין לזכותו ובין לחובתו, ואפילו משה ואהרון אינם כשרים להעיד זה לזה. אלא גזירת הכתוב היא⁸⁰ שעדים צריכים להיות ניטרליים ורחוקים מכל זיקה לבעלי הדין.

ומשום כך יש הסבורים שב"נ נהרג בהודאת עצמו⁸¹, בעוד שבישראל אין הודאת בעל דין מועילה אלא בדיני ממונות⁸², אך בעונשים אחרים הכלל הוא: אין אדם משים עצמו רשע⁸³. דעה זו מוסברת בכך, שההלכה שאין אדם יכול להפליל את עצמו נובעת מהנימוק שאדם קרוב אצל עצמו וקרוב פסול לעדות בין לזכותו ובין לחובתו. אין כאן איפוא חוסר נאמנות אלא העדר יכולת משפטית להחיל על עצמו את הדין. בב"נ, כאמור, אין צורך בתוקף זה של העדות להחיל את החוק על הנידון, אלא בנאמנות בלבד, ומכיון שנאמנות קיימת גם כשאדם מפליל את עצמו לפיכך הוא נהרג בהודאת עצמו.

אך יש הסבורים שאדם אינו נאמן כלל על עצמו, אפילו לחובתו, "שמא נטרפה דעתו בדבר זה שמא מן העמלין מרי נפש הוא, המחכים למות שתוקענין החרבות בבטנם ומשליכים עצמם מעל הגגות"⁸⁴. ולדעתם ב"נ לא ייהרג בהודאת עצמו שכן אינו נאמן כלל להפליל את עצמו⁸⁵. אך לדברינו י"ל שב"נ יהרג גם עפ"י עדות נסיבתית, כגון במקרה של הרץ אחר חברו לחורבה ויצא משם כשחרבו מנטפת דם ונמצא הרוג מפרפר. בעוד שבישראל לא יהרג במקרה זה בגלל העדר עדות ישירה. אך מדיני המלכות המקבילים לדיני ב"נ יתכן שגם ישראל יהרג במקרה זה.

טז. טריפה

ב"נ שהרג טריפה חייב⁸⁶ אך ישראל פטור.

- ע"א ב' שגם ב"נ שנידון בע"א ודיין א' יש לו דין ג"ק. ועיין עינים למשפט שם. ואולי נתגייר שאני משום שעתה קיבל פסק דינו תוקף סופי ואולי יודה למל"מ שאסור להורגו. וצ"ע.
79. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' י"ד עפ"י סנהדרין נ"ז.
80. רמב"ם הל' עדות פ"ג הל' ט"ו עפ"י ב"ב קנ"ט.
81. החינוך מצ' כ"ו. ומקורו אולי מהגר העמלקי שמ"ב א' שלא היה כנראה גר צדק, לדעתו. ועיין עינים למשפט סנהדרין ע"ח ב'. ועיין תורה תמימה פרשת נח שמקור דברי החינוך בירושלמי.
82. ואף בהם יש אומרים שאין בעל דין נאמן, והודאתו מועילה מדין התחייבות או גזרת הכתוב.
83. כתובות י"ח.
84. רמב"ם הל' סנהדרין סוף פרק י"ח.
85. עיין ברמב"ם שהגר העמלקי נדון בהוראת שעה או בדין המלכות ולא משום שגוי נהרג בהודאת עצמו ואולי לדעתו היה העמלקי גר צדק (ועיין מנחת חינוך מצוה כ"ו אות ה' ועיין ש"ך חושן משפט סי' ל"ז ס"ק א' ובקצות שם אם בעל דין פסול משום קרוב או חשש משקר, ועינים למשפט סנהדרין נ"ז א').
86. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' ד'.

טריפה פירושה בעל חיים שאחד מאבריו החיוניים נפגע בצורה כה חמורה עד שאין הוא מסוגל לחיות יותר⁸⁷. במציאות, הטריפה ממשיכה לחיות אך מכיון שעומדת היא למות, מצד הדין כאילו אינה חיה. כאמור, בב"נ קובעת המציאות ובישראל הדין, משום כך ב"נ שהרג את הטריפה דינו כהורג אדם חי ואילו ישראל נחשב כמי שהרג גברא קטילא.

וכך ביחס להקרבת קרבן טריפה. יש אומרים שב"נ רשאי להקריב בהמה טריפה⁸⁸, בעוד שישראל רשאי להקריב אך ורק בהמה בריאה. כי לפי תפיסתו של ב"נ טריפה הרי היא כחיה, ואינה נחשבת כמתה.

בד"א ביצור חי, אלא שאבר חיוני שבו נטרף, אולם באדם הנחשב מת הקריטריונים לקביעת מותו יהיו בב"נ מוסכמים על השכל האנושי, ובישראל רק ודאות מוחלטת ללא כל עוררין עפ"י ההלכה תיחשב למוות (הגרשז"א, אסיא נ"ג—נ"ד עמ' 26, מנחת שלמה ב"ג סי' פ"ו).

יז. עובר

ב"נ שהרג עובר במעי אמו נהרג עליו⁸⁹, מה שאין כן בישראל. העובר הוא יצור חי מצד עצמו, אך מבחינה הלכתית אין הוא נחשב עדיין לאישיות עצמאית שניתן לכנותה בשם "אדם" (ומשום כך אין עובר מטמא בנגעים שנאמר "אדם כי יהיה בעור בשרו" ועובר אינו אדם)⁹⁰. ולכן יש הסוברים שלעובר לא נאמר הדין של "האדם וחי בהם", שממנו למדים שפקוח נפש דוחה את כל התורה כולה⁹¹ והתירו מסיבה אחרת: "חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה"⁹². (ויתכן שהגדרת אדם היא כמו שיעור ואין שיעורין לב"נ).

יח. רודף

ב"נ שהרג רודף שרדף אחר חברו ב"נ ע"מ להורגו והיה יכול להצילו באחד מאבריו נהרג עליו וישראל פטור⁹³.

87. חולין מ"ב, ושם נ"ז. ים-של-שלמה חולין פ"ג סי' פ' שרוב טרפות אינן חיות, אך מעוט מהן חיות, ועיין להלן אות כ"א שבב"נ אין הולכים אחר הרוב, משום שהרוב אינו מברר את המציאות אלא רק קובע כיצד לנהוג מספק. וכ"כ בעינים למשפט סנהדרין ע"ח ב'.

88. תוס' רבנו אלחנן ע"ז ה' ב' ופנים מאירות זבחים קט"ז.

89. עיין לעיל אות ו' שרק בעל מום הניכר לעין פסול לקרבן בב"נ, וק"ו לטרפה שאינה ניכרת כלל ורק סופה למות.

90. נדה מ"ד עיין בית האוצר להר"י ענגיל ח"א כלל י' (אותיות ב' וד').

91. יומא פ"ה.

92. עיין העמק שאלה לנצי"ב (שאלתא קס"ז י"ז) הנפקא מינה בין שני נמוקים אלו, (והשוה לעיל אות י' בענין בן פקועה שיתכן שלב"נ אין כלל המושג של "עובר ירך אמו" שהוא מושג משפטי מופשט).

93. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' ד' והראב"ד השיג, עיין שם.

להבנתה של הלכה זו עלינו לעיין במושג "רודף". אנו מבחינים בשני גדרים במושג זה:

1. הצלת הנרדף מידי רודפו.
 2. דין "אין לו דמים"⁹⁴ מהתורה התירה את דמו של הרודף ועשאתהו כ"גברא קטילא"⁹⁵. כשאפשר להציל את הנרדף ע"י פגיעה באחד מאבריו של הרודף, הרי מצד הצלת הנרדף אין כאן היתר להורגו, אך הרודף מצדו אין לו דמים, או משום שהנרדף עצמו רשאי להורגו אע"פ שיכול להנצל ע"י פגיעה באבריו של הרודף⁹⁶, או משום שאמנם כל מציל שיכול להציל באחד מאבריו אינו רשאי להרוג את הרודף, בכל זאת יתכן שימצא אדם בסוף העולם שלא יוכל להצילו אלא בהריגתו של הרודף, דיה לאפשרות רחוקה זו לקבוע שלרודף מצד עצמו אין לו דמים⁹⁷.
- היתרו של ב"נ להרוג רודף אינו אלא מהנימוק המעשי של הצלת הנרדף, אך הנמוק השני, שהתורה התירה את דמו של הרודף לא קיים אצלו, שכן קביעה הלכתית מופשטת מסוג זה נוהגת בישראל בלבד ולא בב"נ⁹⁸. משום כך כשאפשר להצילו באחד מאבריו, כשהנימוק המעשי לא קיים, אלא רק הנמוק המופשט, ב"נ חייב וישראל פטור.

יט. מיתה בסייף

מיתתו של ב"נ בסייף⁹⁹. בישראל נמסרו ארבע מיתות לבי"ד, לפי חומרת העבירה: סקילה, שריפה, הרג וחנק. המיתה בסייף היא הצורה שהיתה נפוצה ביותר בחברה האנושית, "כדרך שהמלכות עושה"¹⁰⁰. מטרתו של עונש המות לפי התפיסה המקובלת היא לבער הרע מן העולם, תפקידו הוא שלילי בלבד. אולם בישראל יש לעונש המות גם תפקיד חיובי, לא רק ביעור החוטא, אלא גם כפרת החטא. משום כך נקבעה מיתה מיוחדת לכל עבירה ועבירה¹⁰¹.

94. שמות כ"ב א'.
95. ערש"י סנהדרין ע"ב ב' ד"ה לפקח עליו את הגל. עיין חי' ר"ח הלוי הל' רוצח, אפיקי ים ח"ב סי' מ', אמרי משה סי' ל'.
96. ר' שלמה איגר בדרוש וחידוש לאביו ר' עקיבא איגר כתובות ל"ג.
97. עיין משפט כהן סי' קל"ט ובסגנון אחר הגר"ז בחידושו על הרמב"ם הל' רוצח. ועיין שו"ת עמוד הימיני להגר"ש ישראלי סי' ט"ז פ"ב. ועיין אמרי משה סי' ל' ועינים למשפט ברכות ס"ב א'.
98. השוה לעיל אות ט"ו ובהערה 72, שקביעה זו אינה קיימת בב"נ.
99. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' י"ד.
100. סנהדרין נ"ב.
101. (עיין להלן אות כ') אתון דאורייתא להר"י ענגיל סוף כלל ג', אלא שלדעתו למצות "ובערת הרע מקרבך" אין צורך במיתה מסוימת אלא כל מיתה כשרה לה. ועיין תוס' מכות ב' א' ד"ה כל, שמ"ובערת הרע מקרבך" למדים היתר להמית באחת מד' מיתות דוקא, ועיין מרגליות הים סנהדרין נ"ז י"ג ושם קי"א ט'. ולכן גם אין עונשין מן הדין. עיין להלן אות כ"ו.

לפנינו דוגמא נוספת לשוני המהותי שבין משפט ב"נ למשפט התורה. בפני משפט ב"נ ניצב האינטרס חברתי העכשווי, בעוד שבפני משפט התורה עומד תיקון האדם ומעמדו הרוחני לא רק בעוה"ז אלא גם בעוה"ב¹⁰².

כ. תשובה

האחרונים הסתפקו אם מועילה תשובה בב"נ¹⁰³. מרן הרב זצ"ל אמנם האריך להוכיח שתשובה מועילה בב"נ¹⁰⁴, אולם נראה שיש להבחין בשני גדרים בתשובה:

1. תיקון החוטא העוזב את חטאו ולא שב לסורו מכאן ואילך.
2. תיקון החטא וכפרתו למפרע, עד כדי יכולת להפוך את הזדון לשגגה¹⁰⁵ או לזכות. התשובה מן הסוג הראשון מובנת לכל בר דעת ואין צורך לצוות עליה במצוה מיוחדת, או לראותה כסגולה נעלה. היא מתחייבת בהכרח מחובת קיומן של כל אחת מן המצוות, כי הסברה נותנת שאף אם עבר אדם על אחת ממצוות התורה, לא נפקע חיובה ממנו והוא חוזר ומצווה לקיימה. וכי מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום ויהא ריחו נודף? אולם התשובה מן הסוג השני אינה מובנת בנקל ע"י ההגיון האנושי, שאינו מסוגל לעכל את הרעיון העמוק שהרהור תשובה בהווה יש בכוחו לתקן את החטא בעבר¹⁰⁶. לסוג זה של תשובה היה צורך בצווי מיוחד, יש לה גדרים מיוחדים¹⁰⁷ והיא סגולה על-טבעית ועל-זמנית שזכו בה ישראל ולא בב"נ¹⁰⁸.

כא. רוב

האחרונים חידשו שבב"נ אין הולכים אחר הרוב¹⁰⁹. הכרעת ספק ע"י רוב אינה בהכרח ברור ודאי של העובדות, כי יתכן שבמקרה הנדון ארע הדבר כהמיעוט דוקא. הליכה אחר הרוב אינה אלא דין, הבא לקבוע כיצד לנהוג בספקות מסוג זה¹¹⁰. (ומשום כך, למשל, אין הולכים בממון אחר הרוב, אפילו בישראל, כי חזקת

102. עיין משאת המלך על הל' רוצח פ"ה הל' ד'.

103. מנחת חינוך מצ' שס"ד והוכיח מנינוה שמועילה.

104. אגרות ראי"ה ח"א עמ' קס"ו.

105. עיין עמק יהושע דרוש א'.

106. ועל זה אמר יחזקאל (ל"ג י"ז) "ואמרו בני עמך לא יתכן דרך ה'..." (עי"ש).

107. עיין רמב"ם הל' תשובה פ"א הל' א' שהתשובה עצמה אינה מצוה אלא רק הוידוי. הרהור תשובה מועיל רק לתיקון החטא מכאן ולהבא (ועיין קידושין מ"ט ב' שמא הרהר תשובה בלבד). אך לכפרת החטא למפרע יש צורך בידוי דברים דוקא.

108. עיין קובץ הערות ליבמות כ"ב ב' (סי' כ"א אות כ"ב במהדורה הראשונה).

109. פרי מגדים שער התערובות חלק א' חקירה ג'. נודע ביהודה תנינא אה"ע סי' מ"ב. ועיין אגרות ראי"ה ח"א עמ' קפ"ד.

110. שערי יושר, שער ג' פרק א' ועי"ש שחילק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן, וצ"ע אם יש

ממון הינה זכות הגיונית טבעית המוסכמת ע"י החברה האנושית, גם אלמלא היה דין תורה נוהג. ולכן אי אפשר להפקיע זכות זו ע"י דין רוב, שאינו מברר את המציאות הטבעית, אלא רק קובע כיצד לנהוג בספק באחד מדיני התורה¹¹¹. וכן מצינו בנדרים¹¹², הנודר מן השמן אסור גם בשמן שומשומין למרות שהרוב באותו מקום מסתפקים בשמן זית, שמא גם לשומשומין נתכוין, כי בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם וכוונותיהם הטבעיות ועבורם אין הרוב משמש בירור מוחלט). מכיון שבב"נ קובעת המציאות הטבעית אין הולכים בדיניו אחרי הרוב¹¹³.

כב. שיעורים

לא ניתנו שיעורים לב"נ, לפיכך ב"נ שאכל אבר מן החי חייב בכל שהוא¹¹⁴. השיעורים קובעים מסגרת פורמלית לחוק, "וכל מדות חכמים כך הן, בארבעים טאה הוא טובל, בארבעים טאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן. כביצה — מטמא טומאת אוכלין, כביצה חסר שומשום — אינו מטמא טומאת אוכלין. שלשה על שלשה — מטמא מדרס, שלשה על שלשה חסר נימא אחת — אינו מטמא מדרס"¹¹⁵. ההגיון האנושי הרגיל אינו נוטה לקבל מתוך הבנה גישה זו. נוחה לו יותר הגישה הגמישה, המתחשבת בכל מקרה ומקרה לפי מצבו ותנאיו המיוחדים. אולם דוקא פורמליות זו היא המשמשת סימן היכר מובהק לחשיבה משפטית מופשטת ומפותחת, שאינה נותנת למציאות המוחשית להשתלט עליה ולהשתנות בכל מקרה ומקרה, אלא רואה בעקרון המשפטי המופשט והקבוע יתד בל תמוט שהמציאות תלויה ומתחשבת בה.

בעית הצדק המתעוות ע"י פורמליזם מופרז, אינה מתעוררת אלא כשרואים את החוק כיצירה אנושית הבאה להקל על המשפט למצות את הצדק. אך המשפט התורני רואה את עצמו כפוף לחוק אלקי ושאיפתו אינה מיצוי הצדק האנושי המצומצם והיחסי אלא השלטת הצדק האלקי המוחלט על מערכת היחסים החברתיים בין בני אדם. שאלת הצדק היחסי אינה מתעוררת כלל במקום בו קיימת השאיפה לצדק המוחלט¹¹⁶.

מקום לחילוק זה בב"נ. ועיין דבר אברהם ח"א סי' כ"ג ג', שגם "רובו ככולו" הוא ענין דיני ולא ענין מציאותי. ועיין שטמ"ק לב"מ ו' ב' בשם הרא"ש. ועיין מנ"ח מצ' כ"ו בסוף.

111. שערי יושר, שער ג' פרק ג'.

112. נדרים נ"ג.

113. עיין קונט' דיני ממונות להגר"י אברמסקי אות ה' ועי' להלן אות ל"ג.

114. רמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' י'.

115. ר"ה י"ג.

116. עיין מאמרו של הרב מ.צ. נריה זצ"ל "משפטיו לישראל" בקובץ מתתיה ספר העשור ליב"ע נתניה. ועיין כוזרי מאמר ג' ז'. אם כי אין התורה מתעלמת מצרכי השעה ולשם כך ייפתה את כוחו של המלך לדון בדיני הצדק הטבעי המקובלים בעולם כפי שהוסבר לעיל באות ט"ו. ובהעדרו ניתן כח זה לבי"ד. עיין דרשות הר"ן סי' י"א.

הסבר אחר להבדל זה בין ב"נ לישראל ניתן להלן אות כ"ג.

שיעור הפרוטה, לכל הדברים הנוגעים בממון, נכלל אף הוא במסגרת השיעורים, שאינם נוהגים בב"נ. משום כך ב"נ שגזל פחות משהו פרוטה חייב מיתה¹¹⁷. (לפי הסבר זה, גם לפחות משהו פרוטה יש ערך ממוני, ורק השיעור הפורמלי אין לו, ולכן גם לישראל יהיה אסור לגזול פחות משהו פרוטה כדין חצי שיעור האסור מן התורה¹¹⁸. אולם יש חולקים וסוברים שבישראל אין לפחות משהו פרוטה ערך ממוני כלל¹¹⁹, ולדעתם עלינו לומר שדין התורה שקבע את הפרוטה כשיעור המינימלי לדינים התלויים בממון הוא שגרם לכך שבישראל רק הפרוטה נחשבת לממון, ופחות ממנה לא נחשב לבר-ערך כלל, בעוד שבב"נ מכיון שלא נתנו להם שיעורים נשאר היחס לפחות משהו פרוטה כאל כל ממון אחר).

כג. גזל

איסור "לא תגנובו" האמור בישראל כולל גם גונב על מנת להחזיר או גונב ע"מ לשלם כפל¹²⁰. אולם בספר יד רמה כתב שלב"נ מותר לגנוב ע"מ לשלם יותר, והוכיח כן מהמסופר בגמרא שאיוב היה גוזל שדות מיתומים משביחן ומחזירן להם¹²¹.

ניתן להסביר הבדל זה בשני אופנים:

א. בישראל העקרון המשפטי הוא מופשט, קבוע ונצחי ואינו תלוי כלל, ובמציאות משום כך אינו יכול להתחשב בנסיבות מיוחדות. בב"נ הדין הוא גמיש ומתחשב במציאות ולכן אם כונת הגנב היתה לטובה, הגניבה מותרת.

ב. משפט ב"נ מגן על האינטרסים של החברה האנושית ומשום כך גניבה שבוצעה לטובת החברה אינה עבירה כלל, אולם בישראל אין איסור הגניבה נובע רק משקולים תועלתיים חברתיים, אלא גם משקולים מוסריים-אישיים, מטרתו אינה רק טובת החברה אלא גם שלמותו הנפשית של היחיד ביחס לאלוקיו ולכן גם גניבה לשם מטרה טובה אסורה כדי "שלא ירגיל עצמו בכך"¹²².

(מיהו עיין באור החיים סוף פרשת ויחי שבב"נ לא מועילה מחילה על גזל, כנראה משום שהיא עבירה כלפי שמים, ובישראל מועילה מחילה, כנראה משום שהיא עבירה כלפי הזולת בלבד. אלא שדבריו סותרים למש"כ שם בסמוך שהעובר עבירה שבין אדל"ח והתוצאה היתה תועלת לחבירו אין זו עבירה, אע"פ שבעבירה שבין אדל"מ זו נחשבת לעבירה [עיין קידושין פ"א ב' מי שנתכוין לאכול בשר חזיר וכו'. ועיין כלי חמדה שם]. וצ"ע).

117. סנהדרין נ"ז ורמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' ט'. ועיין סנהדרין ק"ו א' ובשו"ע חו"מ שנ"ט ט'.

118. רמב"ם הל' גניבה פ"א הל' ב' ומגיד משנה שם.

119. עיין לחם משנה הל' גזילה פ"א הל' ב' וב"ענינים למשפט" קידושין ב' א' בתוס' ד"ה בפרוטה ובאותו ספר לסנהדרין נ"ז אות ז'.

120. ב"מ ס"א ב' וברמב"ם הל' גניבה, פ"א הל' ב'.

121. ב"ב ט"ז ויד רמה שם. ועיין אוצר מפרשי התלמוד ב"מ ס"א ב'. ויש להוסיף הסבר נוסף שמכיון שקרקע אינה נגזלת, משום שהיא עומדת במקומה, ואינה יוצאת בפועל מתחת ידי הבעלים, אין ב"נ מיחס לגזילתה, לפחות הזמנית, איסור.

122. רמב"ם הל' גניבה פ"א הל' ב'. ועיין סנהדרין ל"ט א'.

הסבר זה האחרון יאיר לנו גם את ענין השיעורים, שאינם נוהגים בב"נ, באור אחר. בב"נ מטרת המשפט לישיב סכסוכים בין אדם לחבירו הפונים לבית הדין ולכן ניתן לסמוך על השופט שיקבע בכל מקרה ומקרה אם התנאים בהם נעברה העבירה דיים כדי לחייב את הנידון, אולם בישראל מטרת המשפט היא מוסרית, והמשפט פונה אל הפרט ומנחה אותו כיצד לנהוג בחייו הפרטיים המוסריים, לכן השיעורים חייבים להיות קצובים ומדודים כדי שכל אדם פשוט יוכל להשתמש בהם מבלי שיזדקק לפירושו של שופט מוסמך¹²³. ומשום שבב"נ קובע החוש אין אסמכתא בגוי (רמב"ם הל' גזלה פ"ו הי"א). כגון המשחק בקובייה, לפי ההלכה יש כאן מעין גזל, משום שכל צד לא התחייב בלב שלם לשלם את התחייבותו. אך למראית העין אין כאן שום מעשה גזילה, אלא אדרבה, הסכמה מלאה של שני הצדדים למלא את התחייבותיהם.

כד. יום ולילה

"המקנה" חידש¹²⁴ שבישראל הולך היום אחר הלילה (דהיינו היום מתחיל מבערב) ובאומות העולם הלילה הולך אחר היום (כלומר היום מתחיל בבוקר). בכך יישב הוא את השאלה שכבר הוזכרה לעיל¹²⁵, כיצד יצאו האבות ידי חובתם גם במצות שמירת שבת כישראלים וגם באסור השביתה בשבת כבני נח, והלוא קיימו האבות את כל התורה כולה? לדעתו עשו האבות מלאכה במוצאי שבת. לפי דיני ב"נ השבת לא יצאה עדיין ונמצא שעשו מלאכה בשבת מבלי שיחללוה לפי דיני ישראל.

אף ענין זה יובן לדברינו. מבחינת סדר היום המורגל בבני אדם מתחיל היום בבוקר עם זריחת השמש, כי אז "יצא האדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב"¹²⁶, יום — ואח"כ לילה. אולם בישראל לא הנהגת בני אדם קובעת אלא הנהגתו של ה' היא הקובעת וסדר יומו שונה היה משלנו: "ויהי ערב ויהי בקר..."¹²⁷, ערב — ואח"כ בוקר.

כה. עבודה זרה

ב"נ מזהר על איסור ע"ז, אולם מותר לו לעבוד ע"ז בשיתוף, דהיינו לשתף אמונה ופולחן לע"ז יחד עם אמונת היחוד, לדעת כמה מן הפוסקים¹²⁸. בישראל דבר זה אסור. הלכה זו מבליטה את הרעיון המרכזי לדברינו. מעם ישראל נדרשת אמונה מופשטת ללא כל תערובת של סיג הגשמה כל שהוא, מב"נ הדרישה אינה כה חמורה וקיצונית.

123. עפ"י ספרו של פרופ' מ. זילברג "כך דרכו של תלמוד" פרקים ד' ו'.

124. קידושין ל"ז בתוס' ד"ה ממחרת הפסח.

125. אות ד' ושם בהערה 26.

126. תהלים ק"ד כ"ג, וכך גם הוגדר איסור השביתה בב"נ "יום ולילה לא ישבתו" בראשית ח' כ"ב, ובסנהדרין נ"ח ב' למדו מכאן שגוי ששבת חייב מיתה.

127. בראשית א', מיהו בקדשים הדין הוא שהיום קודם. והדברים בודאי עמוקים יותר.

128. תוספות סנהדרין ס"ג ב' ד"ה אסור (ועיין פתחי-תשובה יורה דעה סי' קמ"ז ס"ק ב').

התורה מתחשבת אצלו בחולשתו הטבעית של האדם שכל חשיבתו מתבצעת באמצעות החושים, ומשום כך קשה לו להתנתק מהם ולהגיע לאמונה מופשטת. בהלכה אחרת מהלכות ע"ז מצינו הבדל בין גוי לישראל: ישראל נידון על ארבע העבודות בין כדרכן בין שלא כדרכן. ב"נ נידון רק בכדרכן¹²⁹. מסתבר שגם פרטים אחרים בהל' ע"ז אינם נוהגים בב"נ, כגון ציור ופיסול ואביזרייהו ועוד. אף כאן בולט ההבדל בין החשיבה הטבעית, הנהוגה בב"נ, לבין החשיבה ההלכתית, המאפיינת את עם ישראל.

כו. עונשין מן הדין

בדיני ישראל אין עונשין מן הדין, לעומת זאת יש הסוברים שבדיני ב"נ עונשין מן הדין¹³⁰. אפשר לנמק הבדל זה בכך שבב"נ קובע ההגיון האנושי בלבד ועפ"י הגיון זה עונשין מן הדין, שאם אדם חייב מיתה באיסור קל ק"ו שחייב באיסור חמור יותר. אולם בדיני ישראל קובע ההגיון הא-לקי ואיננו יודעים אם ה' מעוניין בנטילת נשמתו של אותו אדם, או שמא ישנם נימוקים אחרים הנסתרים מבינתנו ושעל פיהם אין להעניש אדם רק עפ"י הגיונו¹³¹.

כז. קנינים

לדעת החת"ס¹³² גוי קונה בחצר גם ללא דין התורה. כי בנוהג שבעולם אדם משלם עבור דבר ולוקחו לביתו, ובכך נגמר הקנין ללא כל פקפוק. קנין זה הוא איפוא קנין טבעי (ולכן אפילו למ"ד חצר מטעם שליחות ואין שליחות לגוי – עיין לעיל אות י"ד – חצר קונה). לעומת זאת קניני כסף, משיכה והגבהה נתחדשו ע"י התורה, כי אין בהם הכנסה גמורה לרשותו, ואין בהם קנין טבעי אלא קנין מלאכותי-הלכתי. לכן אין גוי קונה בהם אלא במקום שהתורה חידשה זאת במפורש.

על דרך זו מבחין הגרי"ד סולוביצ'ק¹³³ בקנין כסף בין תשלום מלא של ערך הדבר הנקנה, שזהו קנין המועיל גם בגוי, משום שיש בו תמורה ממשית עבור החפץ הנקנה, לבין קנין כסף בפרוטה בלבד, שלדעתו גוי לא יקנה בה, כי אין בה תמורה ממשית לחפץ הנקנה, אלא קנין משפטי בלבד¹³⁴.

129. השוה בין פ"ג מהל' ע"ז לבין פ"ט מהלכות מלכים ועיין סנהדרין נ"ו ב' שנקטו נישוק, אולי משום שהוא דרך כבוד בדרך כלל ולכן היתה הו"א לחייב גם שלא כדרכה.

130. חמדת-ישראל להגרמ"ד פלוצקי עמ' צ'.

131. עי"ש בחמדת ישראל. נימוק זה הוא עפ"י דרכו של בעל הליכות עולם וקרבן אהרן במידות אהרן פ"ב הי"ג.

132. שו"ת חת"ס יו"ד סי' ש' וח"מ סי' קל"ד.

133. על התשובה (המחלקה לחנוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים תשל"ה) עמ' 273.

134. לגופו של ענין יש להעיר שגם תשלום חלקי עבור החפץ הנקנה מהווה תחילת פרעון ולכן אפשר

כמו"כ יש הסוברים שאין קנין אגב בב"נ (קצוה"ח קצ"ד, ד') ויתכן לומר שקנין אגב הוא קנין מופשט, הוא לא נעשה בגוף המטלטלין אלא בקרקע, והמטלטלין נמצאים במקום אחר. ואפילו בצבורין לא נעשה הקנין בגוף המטלטלין.

כח. ירושה

בעקרון גם בדיני ב"נ הבן יורש את אביו, אולם בישראל המת מוריש את נכסיו לבניו. ואילו בב"נ היורש זוכה ברכוש אביו ממילא ולא משום שהמת מוריש לבנו¹³⁵. הנפ"מ – שבישראל אם הירושה אסורה בהנאה למוריש ומותרת ליורש אין היורש יכול לרשת. ולהיפך, אם ליורש הדבר אסור בהנאה ולמוריש מותר, היורש יכול לרשת. (אמנם אין הוא יכול להשתמש בירושה בעצמו אך היא יכולה לעבור לאחרים באמצעותו).

כמו"כ הגזול גוי ונשבע לו ומת אינו יכול להשיב ליורשיו¹³⁶, שמכיון שהגזלה איננה והגזלן רוצה להתכפר ע"י השבה ליורשיו אין היורש הגוי זוכה אלא ברכוש קיים, אך כשמדובר בזכות מופשטת אין אפשרות להוריש זכות זו אלא מכח המוריש, אשר נחשב לענין זה כאילו ממשיך לחיות וכח זה נמצא בישראל בלבד. בגוי – המוות הפיזי של המוריש מפסיק את כוחו, והיורש יכול לזכות בנכס כעין מן ההפקר, אלא שהוא קודם לכל. אך כשאין נכס ממשי אלא זכות מופשטת בלבד אין לו במה לזכות¹³⁷. מסיבה זו יתכן שלא יהיה בגוי דין של מצוה לקיים דברי המת. כי כל סיבתו של דין זה היא מכח המוריש שכוחו לא פסק מממונו גם לאחר מותו, וכח זה קיים בישראל בלבד ולא בגוי¹³⁸.

ובלשונו של ספר "ראשית ביכורים"¹³⁹: "עפ"י התורה בנו של הגוי אינו זדעו, וזהו רק כשדנין לענין דבר תורה, אבל לענין דבר רשות מעמידין על העצם והטבע... וא"כ כשדנין לענין ירושה של ממון דהוי דבר רשות אינו כקטן שנולד... וא"כ דברי רש"י¹⁴⁰ שנוכרי אין לו דין נחלה, שאין ירושתו עפ"י התורה רק עפ"י טבע סדר העולם" עכ"ל. ומשום כך בירושת הגוי בן ובת ובכור שוים.

לראות בו תמורה ממשית. ועיין סמ"ע ח"מ סי' ק"צ א'. אלא שלדעת הגר"ד סולוביצ'ק בגוי יש צורך בתשלום ממשי מלא.

135. זרע אברהם סי' כ' אות י"א. ועיין מנ"ח מצ' ת'.

136. תוספתא ב"ק פ"י.

137. זרע אברהם שם. ועיין קובץ הערות ליבמות סי' מ'.

138. תוס' גיטין י"ג א' ד"ה והא.

139. להגר"א וינברג הי"ד על מס' בכורות בעמ' 182 ב'.

140. יבמות ס"ב א' ד"ה בנוכריותן לאו בני דין נחלה נינהו. ועיין נזיר ס"א ב' כל שאין לו נחלה אין לו טומאה והכוונה לגוי שאין לו נחלה. ואע"פ שגוי יורש, עפ"י האמור לעיל בשם הזרע אברהם אין האב מנחיל, אלא הבן יורש. ועיין בפ' הרשר"ה לפרשת נוח ש"נחלה" מלשון נחל שוטף ללא הפסק. נמצא שאין לגוי נחלה אע"פ שיש לו ירושה. ובזאת מיושבת קושית התוס' על רש"י בבכורות מ"ז א' ד"ה דבהיותו.

כט. קידוש השם

ב"נ אינם מצווים על קידוש השם, גם במצוות שהם חייבים בהן¹⁴¹. הטעם לכך הוא שמצוות קידוש השם היא דרישה על-טבעית, שהאדם יקריב את חייו למען ערך הנעלה מן החיים. ולכן רק ישראל שנתעלו מעל לטבע נתחייבו בדרישה על-טבעית זו של מסירות-נפש. אך ב"נ שלא נתחייבו אלא בדברים טבעיים לא נצטוו בכך¹⁴².

ל. פשרה ודין

בישראל נחלקו הדעות: מה עדיף פשרה או דין?¹⁴³ בב"נ פשרה עדיפה לכו"ע. והטעם לכך הוא שבישראל החיוב הוא לדון עפ"י התורה, משא"כ בב"נ חיובם לדון הוא עפ"י השכל האנושי ונימוסי בני אדם¹⁴⁴. ואע"פ שההלכה היא שגם בישראל עדיף להציע פשרה, זהו משום גודל ערכו של השלום יותר מהדין. ומכאן שגם ערך השלום בישראל אינו רק צורך אנושי-קיומי, אלא ערך א-לקי, כי שמו של ה' שלום, והאחדות בחברה האנושית, ובפרט בזו הישראלית, צריכה לשקף את האמונה בה' אחד ושמו אחד.

לא. נזקי ממון

לדעת הרמב"ם¹⁴⁵ הסיבה לכך ששור של ישראל שנגח שור של נוכרי פטור, היא "לפי שאין הגויים מחייבין את האדם על בהמתו שהזיקה והרי אנו דנין להם כדיניהן" ע"ש. כלומר, גוי רואה את עצמו אחראי על גופו בלבד ופותר את עצמו מאחריות על ממונו. מודגשת כאן החשיבה החושנית לעומת החשיבה המשפטית המופשטת. לפי האחרונה בעלות האדם על ממונו, למרות היותו נמצא במקום אחר, ואפילו מחוץ לטווח ראייתו, מטילה עליו אחריות דומה לגופו שהזיק.

141. סנהדרין ע"ד.

142. עיין עינים למשפט סנהדרין שם. ומקורו כנראה בשמועות ראה להרב זצ"ל פ' תולדות.

143. סנהדרין ו' ב-ז' א'.

144. משך חכמה פ' וירא עה"פ "כי ידעתיו".

145. הל' נז"מ פ"ח הל' ה'. ועי"ש ראב"ד. אבן האזל שם פירש את השגתו שעפ"י תפיסתם המשפטית של הגויים השור המזיק עצמו חייב לשלם מגופו ואין זה חיוב על הבעלים, לכן הם תופסים את השור עצמו. גם כאן בולטת התפיסה החושנית לעומת התפיסה המשפטית המופשטת, ע"ש. ועיין באר הגולה למהר"ל באר השני (עמ' ל"א במהדורת הוניג) שבישראל אין מחזירין אבידה לאחר יאוש משום שהממון אינו תחת רשותו וכשמתיאש גם דעתו אינה עליו עוד. אך ב"נ מחזירין אבידה לאחר יאוש, מפני תיקון העולם. נמצא שהסברות מתהפכות, בישראל הממון שמחוץ לאדם יצא מרשותו ובב"נ הוא ברשותו. ויש להבחין בין בעלות ממונית לאחריות נזיקין, ודוק.

לב. מעילה

גוי לאו בר מעילה הוא. ושני הסברים ניתן לומר לכך: א. מעילה אינה מדין גזל, אלא איסור מחודש שאינו חל על גוי, ככל יתר איסורי התורה¹⁴⁶. ב. איסור מעילה הוא מדין גזל ובכל זאת ב"נ פטור עליה משום שהבעלות אינה מוחשית אלא מופשטת ועל בעלות כזאת ב"נ פטור. ומצינו לרמב"ן שחילק בין הוצאה מבעלות הדיוט לבעלות הקדש המחייבת שני עדים, לבין הוצאה הפוכה, מבעלות הקדש לבעלות הדיוט בעד אחד. וע"כ החזקה הממונית של ההקדש, משום שאינה מוחשית, אינה תקפה כל כך כחזקה ממונית אנושית¹⁴⁷ אלא שבישראל אין בהבחנה זו כדי לפטור את המועל, ובב"נ יש בה כדי לפטרו ממעילה.

לג. טעם כעיקר

הבית-יצחק¹⁴⁸ סובר שלא נאסר לב"נ טעם כעיקר. כגון אבר מן החי שהתבשל בדברים אחרים התבשיל מותר לבן נח, אע"פ שיש בו טעם של האבר מן החי. ואילו בישראל כל התבשיל אסור בגלל הטעם של הדבר האסור, כי הטעם נחשב כמו עיקר האיסור. אולם זהו רק דין ולא מציאות מוחשית. סו"ס האבר האסור עצמו לא התערב בתבשיל, אלא רק טעמו, ובב"נ לא חידשה התורה הלכה זו שגם הטעם ייחשב כאילו היה עיקר האיסור¹⁴⁹.

**"מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל.
לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה".**

146. חקירה זו אם מעילה אסורה מדין גזל או שהיא איסור מחודש, נדונה בספרים רבים. חי' ר"ח הלוי מעילה ח' א'. אתוון דאורייתא סי' ג'. קובץ הערות יבמות סי' נ"ב וקו"ש לה"ב ד"ט. ברכת שמואל קידושין ס"ס כ'. זרע אברהם י' ג'. עינים למשפט סנהדרין נ"ז ועוד. ועיין יומא נ"ט ב' שלעולא פטור דמים ממעילה הוא מ"לכם" — שלכם יהא, ולתנא דבי ר' ישמעאל מ"לכפר" לכפרה נתתיו ולא למעילה וכנראה בזאת נחלקו.

147. חי' הרמב"ן לסנהדרין ל' א'.

148. בית יצחק או"ח כ"ט ג'. ועיין יד אלעזר סי' קכ"ה שמשוה זאת לחצי שיעור (עיין אות כ"ב) ונראה שחצי שיעור נאמר רק בכמות ואילו כאן המדובר באיכות.

149. ועיין חת"ס יו"ד צ"ד שחולק וסובר שגם לב"נ אסור הטעם כמו העיקר. ועי' יד אלעזר סי' קכ"ה שחולק על החת"ס משום שאין שיעורים לב"נ. ויש לחלק, טעם אינו חצי כמות אלא חצי איכות. ועי' שד"ח כרך ז' עמ' 310.

מפתח

לנושאים הנוגעים לדיני ב"נ שנידונו במאמר זה. (עפ"י סדר הא"ב)	
מומי קרבנות — ו'	אבהות (ר' עריות, א)
מיתה בסייף — י"ט	אבידה (ר' הע' 137)
מלוה (ר' קנין מלוה, י"א)	אין עונשין מן הדין (ר' עונשין מן הדין, כ"ו)
מתנה על מנת להחזיר (ר' הע' 45)	אישות (ר' קנין אישות, י"ב)
נזקי ממון — ל"א	אבר מן החי — ב' (ר' גם ט' ו')
נקובת הושט — ט'	בגרות (ר' גיל הבגרות, ג')
ספק — עשו"ת חת"ס ה"ו סי' כ"ה	ביצים — (הע' 17)
עבודה זרה — כ"ה	בן פקועה — י'
עובר — י"ז	גברא קטילא (ר' פרק ט"ו)
עדות ודין — ט"ו	גזל — כ"ג
עונשין מן הדין — כ"ו (וראה גם הע' 101)	גוסס — ט"ז
עריות — א'	גיל הבגרות — ג'
פשרה ודין — ל'	גירושין — ח'
קידוש השם — כ"ט	דין (ר' ל', ט"ו)
קנין אישות — י"ב	הודאת בעל דין (ר' הע' 80)
קנין במלוה — י"א	העראה — י"ג
קנין חצר — כ"ז	הריגה (ר' ט"ז, י"ז, י"ח)
רוב — כ"א (ר' גם הע' 11)	התראה — בפתיחה בחופה — י"ב
רודף — י"ח	טעם כעיקר — ל"ג
שבת — ד'	טריפה — ט"ז
שיעורים — כ"ב (ר' גם גיל הבגרות, ג')	יום ולילה — כ"ד
שליחות — י"ד	ירושה — כ"ח
שמירה (ר' הע' 65)	כלאים — ה'
תשובה — כ'	לא תסור — ז'

סימן כה

כלאים בין בוטנה לאלה אטלנטית*

שאלה

האם מותר להרכיב בטנה ("פיסטוק חלבי") על אלה אטלנטית?

תשובה

במבט ראשון לא נראה כל דמיון לא בפרי ולא בעלים בין הבוטנה לאלה. אולם האגרונומים טוענים שיש דמיון רב במבנה העלים והפרי של שני אלו, עד כדי כך שהם רואים באלה מעין "בוטנת בר" ואת הבוטנה הם מכנים בשם: "אלה אמיתית". גם התרגומים על התנ"ך מתרגמים תמיד אלה בשם "בוטמא". וכן רס"ג מתרגם: "אלבטמא". ובפירוש הרגמ"ה לב"ב (פ' ב') כתב שהתרגום של אלה הוא "בוטני". ומסתבר שבוטמי ובוטני הם מילה אחת והנ' התחלפה במ'.

ובירושלמי כלאים (פ"ק סוף הל' ד):

"לוזין ובוטנין מה נפק מביניהון? פיסטוקין". כלומר, הפיסטוק מורכב מאלה (=בוטנין). אלא שלדעתו הוא מורכב גם משקד (= לוזין). ולא ברור האם הרכבה זו מותרת. ויש גם להטיל ספק בזיהוי של הפיסטוק של הירושלמי עם הפיסטוק החלבי. ועל כרחנו עלינו לסמוך על ראיית עינינו. ולפי מראית העין של הדיוטות לא נראה כל דמיון בין המינים. אך בראיה מדעית יש דמיון במבנה העלים והפרי. אמנם פרי האלה הוא קטנטן בעוד שפרי הבוטנה הוא גדול. וגם הצורה שונה. פרי האלה עגלגל בעוד שפרי הבוטנה

מוארך (כעין אליפסה). אך הטעם דומה. והשאלה היא אם ללכת אחר המראה החיצוני בעיני ההדיוטות, או שמא יש ללכת אחרי הטעם?

כתב הרמב"ם בהלכות כלאים (פ"ג הלכות

ד-ו):

"וכן באילן שני מינין שדומין זה לזה בעלין או בפירות הואיל והן שני מינין הרי אלו כלאים".

ובהל' ה' שם:

"וכן יש שם זרעים ואילנות אחרות אנ"פ שהן שני מינין בטבען הואיל ועלין של זה דומים לעלין של זה, או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד למאוד שני גוונים ממין אחד, לא חששו להן לכלאים זה עם זה, שאין הולכים בכלאים אלא אחר מראית העין".

ודבריו נראים לכאורה סותרים זה את זה. בהל' ד' כתב שאין הולכים אחר הדמיון של העלים והפירות, ובהל' ה' כתב שהולכים אחרי הדמיון בעלים ובפירות? ובשו"ת נאות דשא (סי' י"ג) תירץ עפ"י מש"כ הרמב"ם שם הל' ו':

"אבל צנון עם הנפוס אנ"פ שהעלין דומים זה לזה והפרי דומה לפרי הרי אלו כלאים, הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר".

מבואר בדבריו שהטעם הוא הקובע העיקרי. ולכן אם המרחק בטעמים גדול מאוד לא יועיל הדמיון בפרי ובעלים. אך

* שאלה ממושב יתיר, אלול תשמ"א.

מִרְן הָרֵב קוֹק (מִשְׁפֵּט כֶּהֵן סִי' כ"ב) מִדִּיִּק מִלְשׁוֹן הָרֵמב"ם הַנ"ל שְׁנוֹסֵף לְשִׁלוּשׁת הַסִּימָנִים: טַעַם, עֲלִים, וּפְרִי יֵשׁ עוֹד דָּבָר יִסּוּדִי וְהוּא "טַבַּע" הַמִּין. וְר"ל טַבַּע הַגִּידוּל, כִּגוֹן עוֹנֵת הַפְּרִיחָה וְהַהֲבִשְׁלָה, שְׁגַם אִם יֵשׁ דְּמִיּוֹן בְּעֲלִים אוֹ בְּפְרִי אִם יֵשׁ שִׁנּוּי בִּינֵיהֶם בְּטַבַּע הָרֵי הֵם שְׁנֵי מִינִים. וְגַם אִם יֵשׁ דְּמִיּוֹן גָּדוֹל בְּטַבַּע, אִם יֵשׁ שׁוֹנֵי גָדוֹל בְּטַעַם הָרֵי אֵלּוּ שְׁנֵי מִינִים.

הַחֲזו"א (כִּלָּאִים ג', ב') מוֹכִיחַ אֶף הוּא מִלְשׁוֹן הָרֵמב"ם הַנ"ל שְׁנוֹסֵף לְטַעַם וְלִמְרָאָה שֶׁל הָעֲלִים וְהַפְּרִיחוֹת יֵשׁ לְהַתְּחַשֵּׁב בְּטַבַּעַם שֶׁל הַמִּינִים. וְהוּא כּוֹלֵל בְּהַגְּדֵרֵת הַטַּבַּע אֶת מִזְגוֹ, מֵהוֹתוֹ וְאִיכוּתוֹ שֶׁל הַפְּרִי (שֶׁם א'). וְלִכְּנֵן הוּא מִסְתַּפֵּק אִם מִינֵי הַהֲדָרִים הֵם מִיֵּן אֶחָד, כִּי הֵם שׁוּוִים בְּטַבַּעַם שֶׁגִּדְלִים עַל כָּל מִים, כְּלוֹמֵר זְקוּקִים לְהַשְׁקָאָה (שֶׁם ז'). וְאִפְשֵׁר לְהוֹסִיף שְׁטַעַם עֶצֶם וּפְרִים שׁוּוֹה, אַע"פ שְׁעוֹנֵת הַהֲבִשְׁלָה שֶׁלֵּהֶם שׁוֹנָה מִזְּמַן לְזֶמֶן. אֲךָ עוֹנֵת הַפְּרִיחָה, צוֹרֵת הַפְּרִיחָה וְרִיחָה דּוֹמָה בְּכָל הַזְּמַנִּים. וְיִתְכַּן שְׁגַם הָרֵב קוֹק לֹא תִמְךְ אֶת יִתְדוֹתָיו רַק בְּעוֹנֵת הַהֲבִשְׁלָה, אֲלֵא כְּאֶחָד מִסִּימָנֵי הַטַּבַּע הַמְּשׁוֹתֵף, וְהִ"ה לְסִימָנִים אַחֲרָיִם שֶׁל טַבַּעַם הַמְּשׁוֹתֵף שֶׁל הַזְּמַנִּים הַשׁוֹנִים.

וְזוֹ לְשׁוֹן הַחֲזו"א (סִי' ג' אוֹת א'):

"וְסִידוֹר הַמִּינִים הוּא עַל פִּי קִיבּוּץ הַרְגִּשׁוֹת רַבּוֹת, כִּי מִלְּבַד הַתְּבִנִית וְהַמְּרָאָה וְהַטַּעַם, אֲצוֹר בְּכָל פְּרִי מִזְּמַן אַחֲרַיִם כְּפִי רַב הַיִּסּוּדוֹת הָאֲצוּרִים בְּדַם הַחַי".

וְשֶׁם בְּהַמְּשָׁךְ:

"וְהִנֵּה הַכְּרַעַת הַמִּינִים הוּא לְפִי טַבַּעוֹת הַפְּרִי הַיֵּינוּ מִזְּגוֹ, מֵהוֹתוֹ וְאִיכוּתוֹ".

וְבְּהַמְּשָׁךְ (אוֹת ב'):

"וְכָל זֶה מוֹכִיחַ דְּהַכְּרַעַת הַמִּינִים תְּלוּי בְּטַבַּעוֹ וְלֹא בְּמִרְאֵיתוֹ וְתְּבִנִיתוֹ".

סַתֵּם הַחֲזו"א וְלֹא פִּירַשׁ מֵהוּ טַבַּעוֹ שֶׁל

אִם הַטַּעַמִּים קְרוּבִים זֶה לְזֶה, אַע"פ שֶׁאֵין דְּמִיּוֹן בְּפְרִי וּבְעֲלִים הַטַּעַם הוּא הַקּוֹבַע וְהַר"ז מִיֵּן אֶחָד.

הַמְּשַׁכְּנוֹת יַעֲקֹב (סִי' ס"ט) חוֹלֵק עֲלֵיו וְסוֹבֵר שְׁכָל שְׁשֵׁמֶם וְטַבַּעַם שֶׁל הַמִּינִים הוּא אֶחָד הַר"ז מִיֵּן אֶחָד וְהַטַּעַם לֹא מַעֲלָה וְלֹא מוֹרִיד. וְצ"ע בְּדַבְּרֵיו מֵהוּ גֵדֵר "טַבַּע"? וְכִמּו"כ מִש"כ שֶׁהַשֵּׁם אֶחָד, צ"ע לְעַנ"ד. מִי שֶׁם שְׁמוֹת בְּאַרְץ? וְכִי לְשׁוֹן בְּנ"א קוֹבַעַת הַגְּדֵרוֹת מְדוּיָקוֹת? אִמְנֵם הוּא הַתִּיחַס לְתַפּוּחַ יַעֲרֵי וְתַפּוּחַ תְּרַבּוֹתִי, וְשֶׁם בְּאֵמֶת הַשֵּׁם מַעֲיֵד גַּם עַל הַמַּהוּת, וְכֵן נִרְאָה הַדָּבָר שֶׁשְׁנֵי הַתַּפּוּחִים הֵם בְּעֶצֶם מִיֵּן אֶחָד. אֲךָ קֶשֶׁה לְקַבּוֹעַ בְּכָל כְּלָלִים. לְמִשְׁלַח הַיּוֹם מְכַנִּים זֶן מְסוּיִם שֶׁל אִפְרָסְקִים בְּשֵׁם "נְקַטְרִינוֹת" — אֲךָ הֵאֵם הַשֵּׁם קַבַּע כִּאֵן מִיֵּן חֲדָשׁ? לֹא מִן הַשֵּׁם הוּא זֶה. (מִיֵּהוּ י"ל שֶׁהַשֵּׁם יִכּוֹל לְשִׁמֵּשׁ סִימָן לְכָךְ שֶׁאֵנִשִּׁים מְדַמִּים פְּרִי מְסוּיִם לְאַחֵר, וְצ"ע בְּכָל מְקָרָה לְגוֹפּוֹ).

וְעִיֵּן אֶרֶץ חֲמֵדָה לְמוֹר הַגְּר"ש יִשְׂרָאֵלִי (סֵפֶר ב' מְדוּר ג' פֶּרֶק ה') שֶׁקּוֹבַע אֶת הַטַּעַם כְּסִימָן הָעִיִּקְרִי, אוֹלָם הַבְּדֵל בֵּין מְתִיקוֹת לְחַמִּיצוֹת עֵדִיין אֵינּוּ קוֹבַע הַבְּדֵל שֶׁל מִיֵּן שׁוֹנָה, אֲלֵא אִם הַסּוּג שֶׁל הַטַּעַם שׁוֹנָה מְאֹד מִחֲבָרָו אֵלּוּ הֵם שְׁנֵי מִינִים. אֲךָ אִם סוּג הַטַּעַם דּוֹמָה אֲלֵא שְׁזֶה חֲמוּץ וְזֶה מְתוּק אֵינּוּ הֵם שְׁנֵי מִינִים.

וְלְעַנ"ד יֵשׁ לְהַבִּיא רְאִיָּה לְדַבְּרֵיו מִשְׁקָדִים הַמְּרִים וְהַמְּתוּקִים שֶׁאֵינֶם כְּלָאִים זָב"ז, אַע"פ שֶׁהַטַּעַמִּים שׁוֹנִים. כִּי הַטַּעַם הַבְּסִיסִי דּוֹמָה, אַע"פ שְׁזֶה מֵר וְזֶה מְתוּק (עֵי' חֲזו"א כְּלָאִים ג' ה').

מִיֵּהוּ מִל' הָרֵמב"ם שֶׁכְּתֵב בְּסוּף הַל' ה' "שֶׁאֵינּוּ הוֹלְכִין בְּכִלָּאִים אֲלֵא אַחֲרַיִם מְרָאִית הָעֵינַן" וְלֹא הַזְּכִיר שֶׁם אֶת הַטַּעַם כְּלָל, מִשְׁמַע יוֹתֵר שֶׁאֵין הַטַּעַם קוֹבַע אֶת הַמִּין לְקוֹלָא, וְצ"ע.

להרכיב בוטנה באלה אטלנטית. (ועיין מאמרנו על מצוות ב"נ לעיל סימן כד).

עוד יש לדון אם האלה האטלנטית אינה נחשבת לעץ סרק. כי בני אדם לא רגילים לגדלה בכלל ופירותיה אינם נאכלים לרוב בני האדם (אומנם מסרו לי שפרי האלה נמכר בשוקי חברון אולם רק מעטים מכירים פרי זה). מה גם שהפרי קטנטן וקליפתו קשה ואין הפסד פיזוחו עולה בשכר אכילתו. ויש האוכלים אותו רק מבושל. מסתבר אפוא שהאלה היא אילן סרק.

אלא שלא מצינו היתר מפורש להרכבת אילן מאכל בעץ סרק.

בטור ובשו"ע (רצ"ה, ג) פסקו לאיסור "ואפילו עץ סרק על עץ מאכל או עץ מאכל על עץ סרק" אך יתכן שאיסור הרכבת סרק הוא רק מדרבנן.

וא"כ חוזרת גם פה ההצעה להשתמש בגוי, כי אע"פ שב"נ מוזהר על הרכבת כלאים אך בודאי שאינו מוזהר על גזרות חכמינו. ועיין ארץ חמדה למו"ר הגר"ש ישראלי (ספר ב' חלק ב' סי' א') שהסיק שלישראל אסור להרכיב מאכל בסרק מדברי קבלה, כי בתורה נאמר "תוצא הארץ עץ פרי למינהו" ומדברי קבלה למדו שגם סרק אסור. וב"נ אינו מצווה על דברי קבלה לכן לב"נ מותר להרכיב מאכל בסרק. מיהו עיי"ש דעות אחרות בנושא.

מסקנתנו היא לפתור את הבעיה ע"י הרכבת האלה האטלנטית בפיסטוק חלבי ע"י נוכרים.

(אחרי כתיבת הדברים פורסם בתחומין ה' בשנת תשמ"ד מאמרו של הרב שמואל דוד שליט"א בנושא זה ומסקנתו עפ"י פסיקת הגר"מ אליהו להתיר את ההרכבה הנ"ל ע"י ישראל וזאת על סמך הדמיון בעלים ובפרי. והנלענ"ד כתבת).

פרי. כמו כן הוסיף החזו"א סימן נוסף שלא הוזכר לפניו והוא התבנית. מהי כוונתו במונח זה? ואמר לי האגרונום ד"ר משה זקס שמקובל לפרש את דברי החזו"א כמתייחסים להגדרה המדעית. תבנית היא מילה זהה למבנה. ר"ל שאם יש דמיון במבנה הפרי והעלים זהו מין אחד. ומבנה הוא הגדרה מדעית. ולפי"ז ההגדרה הבוטנית הרואה דמיון במבנה העלים והפירות, אע"פ שאין ההדיוטות מבחינים בכך, בגלל שאינם מיומנים בחשיבה מדעית, היא הקובעת את הגדרת המין. וצ"ע אם החזו"א הרחיק לכת עד כדי כך.

ולכאורה כבר נפסקה הלכה בישראל שמראה עיניהם של ההדיוטות הוא הקובע להלכה. כגון החיידקים שאינם ניכרים לעין בלתי מזוינת ורק באמצעים מלאכותיים ניתן לראותם, ההלכה מתחשבת רק בעיניהם של ההדיוטות (עיין ערוה"ש יו"ד סי' פ"ד ועוד). מיהו יש לדחות. בחיידקים ההבדל אינו בין ההדיוטות לבין המומחים אלא בין ראייה טבעית לראיה מלאכותית. משא"כ בנ"ד המדובר בראיה טבעית אלא שהמומחים רואים בעיניהם הטבעיות דברים שהדיוטות לא שמים לב אליהם.

ונלענ"ד שגם אם נניח שההלכה מגדירה מינים עפ"י מראית העין בלבד, זהו רק בישראל, שההגדרות ההלכתיות אצלנו נקבעו בסיני לדורי דורות. אך בבני נח שאף הם אסורים בכלאים ההגדרות שונות והם אינם מחויבים להגדרות הלכתיות קבועות מסיני, אלא כל מה שמקובל בחברה כדומה ייחשב למין אחד. ומכיון שהיום אנשים הורגלו יותר לחשיבה המדעית, גם אם אינם אגרונומים מקצועיים, כיון דמסברי להו מיסבר, ההגדרה המקובלת כיום היא הקובעת אצלם. ולכן לב"נ יהיה מותר

סימן כו כלאים בשדה

שאלה

בקיבוץ עלומים זרעו בטעות בשדה אחד תפוחי אדמה ותירס, כש-1.80 מ' מפרידים ביניהם. מה דין הרחקה זו לענין כלאים? השאלות שעלינו לברר הן:
א. מהו שיעור ההרחקה בין תירס לתפוחי אדמה?
ב. האם מספיק שיעור בית רובע במקום אחד או מיצר והולך?
ג. האם מלבן המכיל שטח של בית רובע כנ"ל מועיל?
ד. האם דרך זמנית מועילה להפסיק?
ה. האם יש לראות בהפסקה שבין שני המינים שדה ניר, ומה שיעורו?
ו. האם ניר ודרך מצטרפין לד' אמות?
ז. האם מותר להמתין עד שהזרעים ינבטו כדי שההפיכה תהיה יעילה?

תשובה

א. צ"ע אם תירס דין ירק יש לו או דין תבואה. עי' רמב"ם בפיה"מ (כלאים פ"ג מ"ה) שכתב שירקות יזרעו מהם מעט, והזרעים יזרעו מהם שדות גדולים. ועי' ארץ חמדה (עמ' רל"ב) שהסתפק לפ"ז בימינו, שהדברים השתנו, ודרך לזרוע מכל המינים שדות גדולים, אם ישתנה הדין. ונשאר בצ"ע. ומהרמב"ם בפסקיו (כלאים פ"ג ה"ז-ח) משמע שהכל תלוי במראית העין. ובשדה גדול מראית העין היא שיש כאן ערבוביה, וצריך הרחקה גדולה יותר. וא"כ הדין ישתנה לפי שינוי המציאות. וצ"ע. וא"כ הדעת נוטה לומר שתירס דינו כתבואה.

עוד י"ל דתפ"א הוא ירק המתפשט וא"כ דינו כדלועין שהחמירו בהרחקתם. (וצ"ע אם תפ"א גזרו עליו מכיון שהוא מתפשט או שגזרו בדלועין בלבד. כידוע, תפוח האדמה לא היה ידוע בזמן חז"ל ולא דיברו עליו). לכן נראה שמן הראוי להחמיר ולהרחיק בין תפ"א לתירס כדין ירק מתבואה שהוא בית רובע כמבואר ברמב"ם פ"ג הל' י"א. אם כי לא מצינו שאסרו ירק המתפשט אלא בדלועין בלבד.

ב. כיצד מודדין בית רובע? עיין ארץ חמדה עמ' רכ"ח שדעתו לפסוק שרק במקום אחד צריך להרחיק בית רובע ואח"כ יוכל לסמוך (עד ו' טפחים). וכ"ה דעת התפ"א ועוד אחרונים. אך החזו"א (כלאים ה' ג') כתב שצריך להיות מיצר והולך. וצ"ע אם לסמוך על המקילים בדרבנן (דשיעור הרחקה מן התורה הוא ו"ט, ורק מדרבנן בעיני בית רובע, כמבואר ברמב"ם).

ג. דעת הרמב"ם שבית רובע צריך להיות ריבוע, אולם לדעת הר"ש אין צורך בריבוע דוקא (עי' בפירושיהם כלאים פ"ב מ"ט). וציין הגר"ש ישראלי בארץ חמדה (עמ' רנ"ח) שגם להר"ש בשיעור של 7 אמות ומשהו על 14.5 אמות בקירוב מועילה ההרחקה, אלא שהשאיר זאת בצ"ע.

וא"א לתפוס את החבל בשני קצותיו ולהסתפק במלבן ללא מיצר והולך. אלא או בית רובע מרובע ללא מיצר והולך או מלבן ומיצר והולך, או שניהם יחד.

ד. מה דין דרך זמנית לחודשים ספורים בלבד? בפ"ב מ"ח שנינו: "וסומך לגדר ולניר ולגפה ולדרך". וכתבו המפרשים, (עי' פי' הר"י

ואולי יש להביא ראיה שכע"ז מצינו בגיטין (ט"ו ע"ב-ט"ז ע"ב), שדנו בכמה בעיות כגון אלו, ואמרו שם: "או כולו בקיום הגט או כולו בתקנ"ח". ושם באר ר' ירמיה: "חציו בביאה וחציו בנפילה, מהו?" ור"פ בעי: "חציו בטבילה וחציו בנתינה, מאי?" וסלקא בתיקו. מאידך אמרו שם לדין גידוד ומחיצה, שהלכתא שמצטרפין. וצ"ע בנד"ד למה להשוות. שאף כי הדמיון הגדול יותר הוא לגידוד ומחיצה, מיהו התם בס"ה יש גובה של י"ט, וא"כ יש כאן מחיצה אחת. אך בנד"ד יש כאן שני סוגי הפסקות, שכל אחת מהן כשלעצמה אינה הפסקה, דדרך פחות מד"א אינה דרך, אלא שביל, ולא מצינו ששביל יפסיק לכלאים. או י"ל שיחשבו שניהם כשדה בור, דשדה בור שיעורו בבית רובע, וצ"ע.

מיהו י"ל כמו ששם אזלינן לקולא ה"ה כאן דהוי הרחקה דרבנן דמדאורייתא בו"ט סגי¹. לכן הדעת נוטה יותר לומר שיעשה בית רובע במקום אחד ואח"כ יוכל לסמוך על דרך או ניר של ד"א דוקא ואז יש סיכוי שיצא לרוב הדעות. ז. ובאשר לשאלה האם ראוי להמתין כדי שהתירס ינבוט ואז ההפיקה תועיל יותר, שאם יהפכו מיד התירס יצמח מחדש. הנה מצינו במשנה (כלאים פ"ב מ"ג), שאם ממתין ולא עוקר, לא מחמת שמתעצל, אלא כדי לעקור — לא מקרי קיום. א"כ י"ל גם כאן

בן מלכיצדק והרע"ב), שבין דרך הרבים בין דרך היחיד במשמע.

ובמסכת פאה פ"ב מ"א שנינו: "אלה מפטיקין לקמה: דרך הרבים ודרך היחיד ושביל הרבים ושביל היחיד הקבוע בין בימוה"ח ובין בימוה"ג". ומשמע דדרך היחיד לא בעינן קבועה. וכ"כ התוס' בב"ב (נ"ה ע"ב ד"ה דרך). מיהו לענין כלאים לא מצינו שהתירו שביל, כמו שמצינו שהוא מפסיק לפאה, שבכלאים החמירו טפי. וא"כ שמא בכלאים לא סגי בדרך ארעית, אלא בעינן דרך קבועה דוקא.

מיהו גם דרך היחיד היא לפחות ד"א וכאן אין דרך ד"א אלא רק 1.80 מ'. לכן א"א לסמוך על זה.

ה. והנה י"ל, נהי דאין כאן דרך, מיהו ניר איכא, שהשטח בין שני השדות חרוש. אולם לדעת הרדב"ז (פ"ג הט"ו) בעינן שיהא רוחב הניר ד"א, ולהר"ש והרע"ב בעינן בית רובע דוקא. ועי' חוקות שדה להגר"ח"ז גרוסברג (עמ' נ"ט, תלמי שדה אות קפ"ה) שהביא בשם האמונת יוסף, דכל שדרך בנ"א להפסיק בין שדות בנר — סגי, וצ"ע. ולדעתו יש להקל בנד"ד. וכיון שיש כאן מחלוקת — נראה שאין להקל בפחות מד"א.

ו. השתא דאתינא להכי, דגם דרך וגם ניר מפטיקין בפחות מד"א, יש להסתפק מה הדין כשיש הפסק של ד"א אלא שחלקו ע"י דרך וחלקו ע"י ניר? האם מצטרפין לד"א?

1. ואע"ג דבדרבנן אזלינן בספיקא כה"ג לקולא, כמו שנפסק בענין חציו בביאה וחציו בנפילה (רמב"ם שאה"ט פ"ט ה"ג) ובחציו בטבילה וחציו בנתינה (מג"א או"ח סי' תר"ו ס"ק ט'). הנה בעינן ציצית כתב השו"ע בסי' ט' סעי' ד' להסתפק, והמג"א תמה, הא שאר מינים אינם אלא מדרבנן! ובהגהות הגר"א רמז לסוגיין בגיטין ט"ז ע"א. וק' עליו: הא בדרבנן אזלינן לקולא! וצ"ל דשאני ציצית, דכל הד' ציציות מהוות יחידה אחת, ורק ארבעתן יחד מתירות, ולא דמי לנפילת ט' קבין דמהני בהו צירוף של כמה כלים. וא"כ ה"ה בנד"ד דרך בפחות מד' אינה דרך. וצ"ע.

משא"כ כאן הזריעה היתה באיסור אלא שנעשתה בשוגג. וא"כ ההשקאה אסורה משום שהיא מתייחסת למעשה הזריעה. ונהי דעכשיו כשמשקה מטרתו לצורך עקירה, אך ההשקאה באה לקיים זריעה שהינה באיסור! מיהו הדעת נוטה להקל כיון שיש כאן הרחקה דאורייתא. (ומסתבר שהשקאה אינה מדין קיום אלא תולדת זריעה עי' להלן סי' ל"א וא"כ יש לראותה כזריעה ממושכת).

שאם המתנתו באה לתועלת העקירה לא חשיב ניחא ליה ולא עובר.

מיהו להשקות בידים צ"ע. ואולי י"ל דדמי למשקה לצורך השחתה. דבמשנה מצינו שאם זרע פשתן לצורך השחתה — מותר. וא"כ ה"ה בנד"ד, דאע"ג דהשקאת כלאים היא כמנכש ואסורה מדאורייתא, כאן אינה לצורך גידול כלאים אלא אדרבה לצורך עקירתם. מיהו יש לחלק קצת בין הדברים, דזריעת פשתן מעיקרא הינה להשחתה,

סימן כז

כלאים בין בטטה לתפו"א*

שבטטה ותפו"א שני מינים הם. ואע"פ שיש דמיון מסוים בפרי, וגם בערבית קורים לתפו"א "בטטה" לא קרב זה אל זה לא בטעם ולא בצורת העלים וגם צורת הפרי וטעמו שונים. ועפ"י חכמת הבוטניקה אלה הן שתי משפחות שונות לחלוטין זמ"ז. וא"כ יש צורך לדלל את תפוה"א ואסור לקיים את השדה כמות שהוא.

ב. מיהו מאחר שאין להם ידים עובדות וקשה להם לשכור פועלים יש לדמות את דינם לאמור במשנה במס' כלאים (פ"ז מ"ו): "האנס שזרע את הכרם ויצא מלפניו קוצרו ואפי' במועד. עד כמה יהא נותן לפועלים? עד שלישי. יתר מכאן קוצרו כדרכו והולך אפי' לאחזר המועד". משמע מכאן שמי שאינו יכול לשכור פועלים כדי לעקור את הכלאים מכרמו נחשב לאנוס ואינו עובר על איסור

שאלה

שדה היה זרוע תפוחי אדמה ולאחר גמר הגידול דיסקסוהו וזרעוהו בטטות ועתה השדה משובש כולו בספיחי תפו"א בכמות גדולה, הרבה יותר מאחד חלקי כ"ד האם מותר להם לקיים את הבטטות? המדובר הוא בקיבוץ צעיר וקטן בלב רצועת עזה שעבר עתה משבר קשה ע"י עזיבה פתאומית של חמש משפחות (בקיבוץ כולו היו כ-15 משפחות וכ-20 רווקים) ואין להם כח אדם לעשב את ספיחי תפוחי האדמה, וגם מצבם הכלכלי קשה ואין להם יכולת לשכור פועלים לשם כך ואפילו לא פועלים נוכרים. מה גם שהעסקת פועלים נוכרים באיזור כזה בתקופה זו היא בעייתית.

תשובה

א. והנה ראשית כל יש לעמוד על כך

* שאלה מקיבוץ נצרים (תשמ"ז).

מינייהו סגי. ובנ"ד לד' הרמב"ם הם לא נהגו כדין שלא המתינו עד שהתליע, והשאלה היא אם עכשיו לראותם כאנוסים מאחר ופשעו בתחילה. והו"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס שחייב. וגם מי שהתעצל ולא עשה מה שהיה מוטל עליו לעשות בזמנו ונאנס אח"כ נחשב לפושע.

עי' נמו"י (ב"ק פ"ב) בסוגיית אשו משום חציו שכתב בשם הרמ"ה שאם היה לאדם זמן להתפלל ולא התפלל בזמן מפני שסבור היה שישאר לו זמן לאחר שיגמור את עסקיו, ובין כך ובין כך עברה השעה, שאינו נקרא מזיד אלא שוגג, ומתפלל אח"כ שתי תפילות. והנמוק"י חולק על הרמ"ה וסובר שהוא נחשב לפושע כי חז"ל אמרו (שבת ט' ב') "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה" וכו'.

ובשו"ע (או"ח סי' ק"ח ס"ח) נסק להלכה כהרמ"ה ולא כנמו"י. ועי"ש במג"א שהביא בשם האגודה שחלק על הלכה זו על סמך הגמ' בגיטין (ע"ד ב') שהלל תיקן שהמוכר בית בערי חומה ואינו מוצא את הקונה ביום האחרון ל"ב חודש (שהוא היום האחרון בו הוא יכול לגאול את ביתו) שיהא חולש מעותיו בלשכה ושובר את הדלת (של ביתו הנעול ע"י הקונה) ונכנס. ולמה להלל לתקן, הרי אונס ביום האחרון שמיא אונס? אלא ע"כ אונס ביום האחרון אינו אונס. והמג"א דחה ראיה זו ופירש מחצה"ש משום דאונס רחמנא פטריה אמרינן, חייביה לאחריני לא אמרינן. כי שם הוא מחייב את הלוקח. ועי' רעק"א שם שהלוקח נחשב כמי שקנה את הבית ועי" התשלום של המוכר הוא מפקיע את קנינו של הלוקח, ולכן אונס רחמנא חייביה לא אמרינן. וכ"כ הקצות בסי' נ"ב. ועי"ש בנתיבות ובמשו"ב נתיבות. והדברים ארוכים. אך הנחת היסוד של כולם היא

כלאים, שאינו אלא כשנעשה מרצונו, וכמבואר בכמה מקומות במס' כלאים (עיין פ"ה מ"ז-ז' ופ"ז מ"ז). מיהו בירושלמי שם נחלקו ר"ה ור"ש, ח"א עד שלישי לשכר, וח"א עד שלישי לדמים. ופירשו התוס' במסכת סוכה (ל' ב' ד"ה וקרקע) שמ"ד שלישי לשכר סובר שאינו צריך לשכור פועלים ביותר משליש דמיהן, ומ"ד שלישי לדמים צריך לשכור פועלים גם ביותר משליש דמיהן, עד שלישי שוויים של כל הפירות. וא"כ בנ"ד למ"ד שהיה עליהם לשכור פועלים עד שלישי שוויים של תפוח"א והבטטות, ומכיון שמחשבין לפי שלישי הכרם והזרעים, ה"ה בנ"ד החישוב צריך להיות לפי הבטטה ותפוח"א.

מיהו יתכן שיש לחלק בין כלה"כ לכלאי זרעים. בכלה"כ שהכרם כולו נאסר, החישוב צריך להיות לפי ערך הכרם. שאם הוא רוצה למנוע את הנזק שייגרם לכרם עליו להוציא שלישי מערך הכרם כדי שהכרם לא יאסר. אך בכלאי זרעים שאינם נאסרים בהנאה לכו"ע די למדוד לפי מחיר הפועלים ולא לפי ערך השדה.

אך אין נפ"מ לכל זה, כי להלכה פסק הרמב"ם כמ"ד שלישי בשכר הפועלים (פ"ה מהל' כלאים ה"ב וכן בפהמ"ש הביא רק פירוש זה. וערדב"ז שכ' שהרמב"ם אינו מפרש כהתוס' והרע"ב ורוב המפרשים, שפירשו שהכוונה לשליש מערך השדה, שזה לא מסתבר, אלא נחלקו אם שלישי מלגאו או שלישי מלבר). וא"כ י"ל שלא היו חייבים לשכור פועלים במחיר שלא יכלו לעמוד בו.

ג. והנה יל"ע בנ"ד מהמשנה בפ"ב מ"ג: "היתה שדה זרועה חטים ונמלך לזרועה שעורים ימתין לה עד שתתליע ויהפך ואח"כ יזרע". וערמב"ם (פ"ב הל' י"ג) שבעיני תרתי התלעה והפיכה. ולד' הראב"ד שם בחד

משמע שרק במקום שא"א לחרוש ולהתליע
 אנו אומרים שאין חשד, אך במקום שאפשר
 לחרוש ולהתליע, החרישה וההתלעה הן
 מסלקות את החשד וממילא כשלא חרש
 והתליע יש חשד. ועי' כר"צ חלק ב' מאמרו
 של הגרא"ז מלצר, הו"ד בחוקות שדה
 להרח"ז גרוסברג הע' קכ"ב שגם חרישה
 והתלעה הן הוכחה לכך שאינו מעונין
 בתערובת, אפילו לדעת הרמב"ם. וא"כ אם
 לא חרש והפך החשד נשאר בעינו.

ה. ובנ"ד צ"ע, אם טעו באומדנא וסברו
 שההיפוך יספיק להשמיד את תפוח"א, אז
 אינם פושעים ונחשבים לאנוסים. אך אם
 התרשלו והתעצלו הם נחשבים לפושעים.

ויש להוסיף לכך נקודה נוספת, כפי
 שנמסר ע"י מר יחזקאל ראב מרכז הגד"ש
 בעצמונה, התלעה לבדה אינה מועילה
 בתפוח"א אלא יש צורך לדסק לפחות ג'
 פעמים. ויתכן שחכמים לא חייבו לעשות
 מאמץ כה גדול, אלא די בגילוי דעת שאינם
 מעוניינים בכלאים. ובפרט שמצבם הכלכלי
 קשה יתכן שאין לראות בכך שלא דיסקו
 ג' פעמים רשלנות פושעת, אלא אי יכולת,
 ודינם כאנוסים וצ"ע.

ו. וחשבתי לפתור את הבעיה ע"י מכירת
 תפוח"א בעודם בקרקע לסוכן תפוח"א.
 ומכירה זו אינה הערמה, אלא אמיתית, כי
 כך נהוג בגידולים מעין אלו. ועי"כ יהיו
 תפוח"א שייכים לאחד והבטטות לאחר
 ובאופן כזה יתכן שאין כאן כלאים כמבואר
 ברמב"ם (הל' כלאים פ"ג הט"ז): "אבל אם
 היתה שדהו זרועה חטים מותר לחבירו לזרוע
 בצידה שעורים שנא' **שדך** לא תזרע כלאים,
 ואין האיסור אלא שיזרע **שדהו** כלאים ולא
 נאמר **הארץ** לא תזרע כלאים". ועיי"ש ראב"ד
 וכס"מ ורדב"ז.

וכבר האריך בזה מו"ר הגר"ש ישראלי

שהמוכר לא נחשב לפושע שלא גאל את
 ביתו מיד, כי מותר היה לדחות את הגאולה
 למועד מאוחר יותר.

ועי' חת"ס (הו"מ סי' מ"ב) שפסק כהנמו"י
 שאם פשע ולא התפלל בזמן ואח"כ נאנס
 תחילתו בפשיעה וסופו באונס ודינו כמיזד
 שאינו יכול להתפלל שתים.

עי"ש שהביא משו"ע (סי' תקל"ח ס"א)
 הוכחה הפוכה לכאורה:

"מי שהפך את זיתיו או שהיה יינו בבור
 ואירע אונס או ששכח או **נתעצל** שהיה
 סבור שהיה יכול לשהות לאחר הרגל ולא
 נעשה קודם הרגל מאחר שהוא דבר
 האבד זולף וגומר".

מבואר אפוא שאפילו כשפשע ונתעצל
 ולבסוף נאנס נחשב לאנוס? ותירץ,
 שהעצלות נבעה מאומדנא מוטעית, שהוא
 סבר שזיתיו לא ייפסדו אם ימתין עם
 הפיתם לאחר המועד.

ד. ויש אולי למצוא פתח להיתר עפ"י מש"כ
 הרמב"ם (הל' כלאים פ"ב ה"ח): "בד"א בזמן
 שיש מקום לחשד, אבל בזמן שהדברים
 מראים שאין זה מדעתו של בעל השדה אלא
 מאליהן עלו אין מחייבין אותו למעט".

ולפי"ז צ"ל שאם היתה שדהו זרועה
 חטים ונמלך לזרעה שעורים שצריך
 להתליע ולהפוך זהו רק כאשר יש חשד
 שהוא מעונין בכלאים. אך כשרואים שאינו
 מעונין בכלאים אינו צריך להתליע ולהפוך.
 ואם בנ"ד, הסברה נותנת שהם אינם
 מעוניינים בתפוח"א, כי התערובת של
 תפוח"א בבטטות רק מפריעה להם, בפרט
 בשעת המיון.

מיהו מפשט דברי הרמב"ם בפ"ב ה"ט
 משמע שרק כאשר ניכר בעליל שהתערובת
 גורמת להפסד אין חשד, אך כשלא ניכר
 בעליל יש חשד. ומדברי הרע"ב בפ"ב מ"ה

שיש ביכולתם ליטול את היבול לעצמם. ומכיון שיש חשש שהפקר כזה לא ייעשה בלב שלם עדיפה המכירה לסוכן תפוז"א שהיא מכירה אמיתית. ואע"פ שיש עוררין על התועלת שבמכירה זו, אם היא מתירה את הכלאים, מכיון שיש גם סברה לומר שהם אנוסים שאינם יכולים להעסיק פועלים שיעקרו את הכלאים, נראה לסמוך על כך ולהתיר להם את המשך הגידול.

ב"ארץ חמדה" (מהדו"ק ח"ב סי"ב) בענין השבולת שועל והבקיא והסכים עמו הגרי"א הרצוג.

אך למעשה לא רצה הגר"ש ישראלי לסמוך על היתר זה כי לדעתו אם היניקה מעורבת לא מועילה המכירה. ועדיף לדעתו להפקיר את השדה.

אך כדי שיהיה זה הפקר אמיתי צריך להפקיר בפני שלושה אנשים שמחוץ לשוב

סימן כח

שורת תירס לשבירת רוח

שאלה

במושב גן אור שבחוף עזה, רוצים לשתול שורות של תירס בין הירקות (עגבניות ופלפלים) כדי לעצור את סופות החול המזיקות מאד לירקות. מה המרחק שחייבים להרחיק מהתירס?

תשובה

א. צ"ע אם תירס נחשב לתבואה או לירק. לדעת החזו"א הקטניות דינן כתבואה, וצריך להרחיק מהן בית רובע. אך דעת המשנ"ר (כלאים פ"ג מ"י) דזרעים כירק. וכן הכריע מו"ר הגר"ש ישראלי בספרו ארץ חמדה. ולפי"ז די בהרחקה של ו"ט.

אולם גם לדעת החזו"א, שתירס נחשב לתבואה, מכיון שהמדובר בשורה אחת של תירס בלבד, יש מקום לומר שהקלו בה ונתנו לה אולי דין ירק. (עי' לעיל סי' כ"ו אות א' שאולי רק בשדות גדולים יש לתירס דין תבואה).

ב. צ"ע אם שורה של תבואה דינה כשורה של ירק שמרחיקין ממנה רק ו"ט, או

דילמא לא התירו אלא בירק, אך בתבואה אפילו בשורה אחת צריך בית רובע כדי שדה. עין משנ"ר (פ"ג מ"ג) שהסתפק בזה. החזו"א סובר במקום אחד שצריך להרחיק ב"ר. אך במקום אחר סובר שבין מישר לשדה די בהרחקה של ד"א על ד"א (עי' חוקות שדה עמ' מ"ו, תלמי שדה אות ל"ג). וצ"ע מה הסברה להחמיר בשורה יותר מבמישר? ואולי מישר ניכר יותר משורה, וצ"ע.

ג. צ"ע אם שורת תירס זו, שנזרעה במטרה לעצור סופות חול, דינה ככל זריעה אחרת לאיסור כלאים, או שמא דינה דומה לזה של פשתן בסוף שדה תבואה, שאין דרך לזרוע את הפשתן שם, ומוכח שכל כוונתו לבדוק את שדהו בלבד (כלאים פ"ה מ"ז). לכאורה הדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש שם, שלרמב"ם מוכח שהפשתן אינו אלא לבדיקה ואף פה מותר. ולהרא"ש הפשתן מזיק לתבואה, ולכן מותר, אך בנד"ד, שהתירס אינו מזיק לירקות, יהיה אסור.

ועיי"ש, שרק זורע להשחתה פטור. וכה"ג לא הוי להשחתה. עי' ארץ חמדה עמ' קס"ג.

מסקנה

ד. צ"ע אם מותר לזרוע שתי וערב, דהיינו: לזרוע את הירקות בניצב לתירס. אולם עי' בארץ חמדה עמ' קל"ד שכתב שזוהי מחלוקת רש"י ותוס' בשבת (דף פ"ד ע"ב), אם גם בשורה אחת יועיל שתי וערב. לכן נראה שמן הראוי לזרוע שם לפחות שתי

שורות של תירס.

צירוף כמה סניפים יחד יועיל להתיר, בפרט אחרי שהאיסור יהיה רק מדרבנן, דהיינו לאחר הרחקה של ו"ט, שהיא עיקר ההרחקה מה"ת. ניתן לזרוע שתי שורות תירס ולזרוע את הירקות בניצב להן.

סימן כט

ניסויים בכלאים*

ראשי פרקים

א. זריעה לנוי ולריח

ב. זריעת פשתן לשם בדיקה

ג. גידול בחממות

ד. זריעת כלאים ע"י גוי

מסקנות

סיכום

* * *

הצגת הבעיה

האם מותר לערוך ניסויים בזריעת כלאים? הניסוי נחוץ כדי לבדוק את כושר עמידתם של צמחים בתחרות. הניסוי ימשך כ-3 שבועות בלבד, ואין שום כוונה לאסוף את הפירות או להשתמש בהם. מה הדין?

א. זריעה לנוי ולריח

בתשובת הרדב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים רנ"ג) כתב, שהזרוע כלאים, אף אם אינו מכוון בזריעתם לאכילה, אלא למראית העין (דהיינו: לנוי) — עובר בלאו. ואלו דבריו:

"לא מצאתי מקום לשאלה זו. וכי באכילה תליא מילתא! והלא מי שזרע כלאים, אע"פ שעבר, מותר לו לאכלן, כי אין האיסור תלוי אלא בזריעה... וכיון שהדבר תלוי בזריעה, מה לי שיזרע לאכילה או למראית העין? ותו, מי שרואה אותם, כלום יודע אם הם לאכילה או למראית העין?"

ובאמרי בינה (שו"ת ח"א סי' י' ד"ה והנה) הסתפק אם זורע ליהנות מריחם, אם יש לדמות למראית העין. (וצ"ע מה ההבדל, שהרי קול מראה וריח שוין הם).

* שאלה מהמחלקה לביולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. עריכה ראשונה: הרב עזריאל אריאל.

וצריך לחלק בין הלכה זו לבין מה שכתב הרדב"ז בתשובה (לעיל סעי' א'), שאסור לזרוע לשם נוי. וצריך ליישב עפ"י דברי הרמב"ם שכתב: "ונמצא כזורע להשחתה". כלומר, הבודק שדהו לא מחכה עד סוף הגידול, ודי לו בתחילת הגידול. אך הזורע לנוי — מחכה עד סוף הגידול, ועצם הנאת הנוי היא כשימוש בכלאים. שכן, מה לי אכילה, מה לי שימוש אחר¹? אך כשזורע לבדוק וכוונתו להשחתה — אין איסור בכך. ומצינו כעין זה בירושלמי שביעית (פ"ד ה"ד):

"ואין מלמדין את הפרה לחרוש אלא בחולות... ואין בודקין את הזרעים באדמה בעציץ אבל בודקין אותן בגללים בעציץ".

ומשמע, שחרישה זריעה על מנת להתלמד, אמנם שונה מחרישה זריעה ע"מ לאכול, אך בכל זאת התירו רק בחולות או בעציץ מלא גללים. ויתכן שאסור רק משום מראית העין (עי' "שבת הארץ" עם תוספת שבת, פ"א ה"ו אות ג'). וא"כ גם בכלאים, י"ל שבמקום שאין חשש של מראית העין — מותר, כגון בנד"ד.

ועיין חזו"א (שביעית סי' כ' ס"ק ה' ד"ה ואפשר) שכתב כך:

"ואפשר דמיירי בעציץ נקוב, ומניחן שיושרשו. ובאמת, בענף חיובא נמי איכא... אבל כוונת הבדיקה אינה מפסדת את שם זריעה, שהרי אפשר לבדוקן וליהנות מאביה. והלכך, אף אם חושב לעזוב את הפירות — בטלה דעתו. ואף

ב. זריעת פשתן לשם בדיקה

והנה מצינו משנה מפורשת, לכאורה, להיתר (כלאים פ"ב מ"ז):

"שלו חטים ושל חבירו חטים — מותר לסמוך לו תלם של פשתן... ר' יוסי אומר: אף באמצע שדהו מותר לבדוק בתלם של פשתן".

ומפרש הרע"ב (ד"ה מותר):

"שהכל יודעים שאין מתכוון לקיים הפשתן אלא לבדוק שדהו אם היא יפה לפשתן...".

הירושלמי (שם ה"ה) מבאר את המחלוקת שבין ר' יוסי לרבנן, ואומר, שר' יוסי לא חושש למראית העין ואילו רבנן חוששים לכך. ולפי זה יוצא שגם רבנן מודים לר"י, שהזורע ע"מ לבדוק — אין בו איסור כלאים מעיקר הדין, ולכן מותר בינו לבין חבירו. וכן פסק הרמב"ם (כלאים פ"ג ה"ז):

"היתה שדהו זרועה חטים ושדה חבירו בצידה זרועה חטים — מותר לו לזרוע תלם של פשתן אחד בצד חטים שלו סמוך לשדה חבירו. שהרואה יודע שאין דרך הענם לזרוע תלם אחד של פשתן, ולא נתכין זה אלא לבדוק שדהו אם ראויה לזרע פשתן או לא, ונמצא כזורע להשחתה".

ועי' רדב"ז (שם ד"ה היתה) שכתב, שזה שנקט היתר הזריעה של פשתן בין שתי שדות של אותו המין — לרבותא הוא, שגם כאן לא נחוש למראית העין. וא"כ בנד"ד, שכל הרואה יודע שבאוניברסיטה כל הזריעות אינן אלא לשם ניסויים מדעיים — אין איסור לזרוע כלאים.

1. ואע"פ שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה — אסור לכתחילה (רמב"ם הל' מעילה פ"ה ה"ז). ובפרט כאן, שהוא זורע לשם הנאת מראה, ואת זה התורה אסרה.

בצמח עצמו — אסור משום כלאים. ולכן כתב ש"זבל ירוק" בכרם — אסור, כי זוהי דרך שימוש. וזאת בניגוד לחזו"א שכתב בכלאים שם (ד"ה ומיהו):

"ולפי"ז אפשר דנוטע צמח לסייג ע"מ שלא ללוקטו — נמי אין בו כלאים מן התורה"².

ובחוקות שדה (להגר"ז גרוסברג, סי' א', תלמי שדה ס"ק ה') כתב דלפי"ז מותר זבל ירוק בכרם.

והנה, בניסויים מדעיים, יתכן שהשימוש אינו בצמח עצמו. זורעים את הצמחים כדי לראות כיצד הם מתרבים, ועיקר המטרה היא הלימוד ולא השימוש בצמח עצמו³. וכן אין הדבר דומה לזבל ירוק שהשימוש הוא בצמח עצמו, משא"כ בנ"ד השימוש אינו בצמח עצמו. אולם סברה זו דקה, וקשה לסמוך עליה למעשה.

ג. גידול בחממות

והנה בנ"ד הניסויים נעשים בחממות סגורות. יש לדון א"כ, אם אפשר להקל משום שחממה היא בית ולא "שדה"⁴. והתורה אמרה (ויקרא י"ט י"ט): "שדך לא תזרע כלאים". ועיין ארץ חמדה (למ"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, מהדורה ראשונה עמ' קס"ב), שם נאמר שזריעת כלאים בבית אסורה רק מדרבנן. וא"כ בנ"ד, כיון שנחלקו החזו"א

אם דעתו לנוקדס קודם שיתבשלו — אין מחשבתו כלום, דילמא מימליך... אבל לקושטא דמילתא, כל זריעה העתידה להשתרש — חשיבא זריעה, והאיסור כבר נגמר, ואין נפקותא לאיזה תכלית זרען". ומכאן שאיסור הזריעה הוא מעיקר הדין, גם אם כוונתו לבדוק ולא להשתמש בגידולים. מיהו בסוגרים כתב החזו"א (שם) שבכלאים הדין שונה:

"מיהו בכלאים, אם דעתו לנוקדס קודם שיעשו פירות — אין חיוב בכלאים, דבכלאים בעינן זריעה הרגילה ברוב בני אדם".

וכן כתב החזו"א בכלאים (סי' ה' ס"ק ט"ו ד"ה והנה):

"והנה מדברי הגר"א (הגהות הגר"א לירושלמי כלאים פ"ב ה"ה ד"ה לבדוק) מבואר שאין היתר כלאים בלבדקן יותר מזורע לאכילה, אלא ההיתר משום שלא יקיימן".

וכן דייק החזו"א מלשון הרמב"ם (שהבאנו לעיל) "ונמצא כזורע להשחיתה". ובאר שלא ימתין עד שהפשתן יגדל לגמרי, אלא ישחית אותו קודם לכן.

אמנם מו"ר הגר"ש ישראלי (שליט"א) זצ"ל (ארץ חמדה מהדורה ראשונה עמ' קס"ג) כתב שכל ההיתר של זריעה ע"מ לבדוק הוא כשרוצה לבדוק את השדה, אך אם משתמש

2. הערת עורך (י"א): מסקנת החזו"א אינה יוצאת, לענ"ד, מהגר"א שהרי הוא מקיימם. וכן בזבל ירוק הוא רוצה בקיומם. ואע"פ שאח"כ משחיתם. וכן בניסויים מדעיים הוא רוצה בקיומם עד שישחיתם.
3. וכעין זה כתבתי לענין ניסויים בפרי ערלה, שאין כאן הנאה. וכן אמרו לענין ניתוח מתים, שאין כאן הנאה מהמת עצמו כשהמטרה היא הלימוד, והדבר צ"ע. עי' להלן סי' ע"ה.
4. לגבי דין חממה כבית, עי' בהרחבה מדריך שמיטה לחקלאים תשנ"ד (פרק י"ח סעי' ג'ד' והע' 8). ועי' סי' נ"ט.

את קושיית הראב"ד מקיום, כיון שקיום הוא רק מדרבנן. ולפיכך, אמירה לגוי אמנם יש בה איסור, אך הקיום הוא ע"י הגוי, וא"כ הוי אמירה לגוי באיסור דרבנן. והראב"ד שהבין שהמדובר בשדהו של ישראל, מייחס את הקיום לישראל עצמו. ודו"ק.

א"כ בנד"ד האמירה לגוי רק מקילה את האיסור מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן, אך לא מתירה. אך כיון שיש כאן ספק איסור (מצד מטרת הגידול ומצד החממה) — הוי ספיקא דרבנן לקולא, וה"ה לקיום ע"י ישראל.

סיכום

- א. זריעת כלאים אסורה גם אם היא לא לשם אכילה (כגון: לנוי או לריח).
- ב. זריעת כלאים לשם בדיקה והשחתה ולא לשם שימוש במה שיגדל — לדעת החזו"א מותרת, ואילו לדעת הגר"ש ישראלי היא מותרת רק כשכוונתו לבדוק את השדה ולא כשכוונתו לבדוק את הגידול (וצ"ע בזריעה לשם לימוד).
- ג. זריעת כלאים בחממות אינה אסורה אלא מדרבנן.
- ד. זריעת כלאים ע"י גוי — אסורה מדרבנן. ובמצב של ספק היא מותרת.
- ה. קיום כלאים ע"י ישראל — אסור מדרבנן, וע"י גוי — מותר.

מסקנה

כאשר עורכים ניסויים בזריעה וגידול של כלאים בחממה לצורך לימוד בלבד מבלי להשתמש במה שיגדל — יש לבצע את הזריעה ע"י גוי. את הטיפול השוטף בגידולים מותר לעשות ע"י ישראל.

ומו"ר הגר"ש ישראלי בדין זריעה לשם בדיקה — א"כ, בחממה שהאיסור בה הוא מדרבנן — י"ל שספיקא דרבנן לקולא. וצ"ע (שכן לדעת החזו"א, שביעית סי' כ"ו ס"ק ד', איסור כלאים בבית הוא מדאורייתא).

ד. זריעת כלאים ע"י גוי

בנד"ד, השאלה העיקרית היא על הקיום של הכלאים ולא על הזריעה. את הזריעה יכול לעשות גם גוי, אך הקיום חייב להעשות ע"י הסטודנטים הלומדים. הם חייבים לעקוב מקרוב אחרי ההתפתחות של הצמחים ולתת להם מנות מדודות של מים, דשן וכדו'. איסור קיום הוא רק מדרבנן (כפי שיבואר לקמן). ומכיון שלא ברור כלל שיש כאן איסור כלאים, יש מקום להתיר את הקיום בלבד ע"י ישראלים.

וצ"ע אם ניתן להקל בזריעה ע"י אמירה לגוי. על כך כתב הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ג): "זמותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים". ודייקו מהר"י קורקוס והרדב"ז (שם), שההיתר הוא לומר לגוי שיזרע כלאים בשדהו של הגוי. אך לומר לגוי לזרוע בשדה של ישראל — אסור מדרבנן, משום אמירה לגוי באיסור לאו. שאלה זו היא בעיא בגמרא (ב"מ צ' ע"א), ולא איפשיטא, ופסק הרמב"ם לחומרא.

הראב"ד (השגה שם) הבין שהגוי זורע בשדה של ישראל, והשיג על הרמב"ם:

- א. על עצם היתר האמירה לגוי.
- ב. על קיום הכלאים ע"י בעל השדה, שהוא אסור ג"כ.

מהר"י קורקוס, הכס"מ והרדב"ז (לרמב"ם שם) כתבו בדעת הרמב"ם שעל קיום כלאים אין חיוב מלקות, ואינו אסור אלא מדרבנן. ויתכן לומר שבזה יתרץ הרמב"ם

סימן ל עשבים בכרם

שאלה

עשבים גדלו בכרם. המומחים ממליצים להשאיר את העשבים כמות שהם כדי למנוע התרבות צמחיה וחרקים העלולים להזיק לכרם. האם יש בכך משום איסור כלאים בכרם?

וכן נשאלת השאלה האם מותר לזרוע פרחי "כובע נזיר" בכרם כדי לגרום להצללת הקרקע ע"מ להבטיח את לחותה?

תשובה

הרמב"ם בהל' כלאים (פ"א ה"ד) כתב: "אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויים למאכל אדם. אבל עשבים המרים וכיו"ב מן העיקרין שאינם ראויים אלא לרפואה וכיו"ב אין בהם משום כלאי זרעים". ובכס"מ תמה: "הא תנן בפ"ה מ"ח: המקיים קוצים בכרם ר' אליעזר אומר קידש וחכ"א לא קידש אלא דבר שכמוהו מקיימין. ובירושלמי פ"ק אמרו שהזונין הם כלאים בשאר מינים אע"פ שאינו אוכל אדם מפני שרוצים בקיומו להאכיל ליונים". והרמב"ם עצמו פסק בפ"ה ה"ח: "הרואה בכרם עשב שאין דרך בנ"א לזרעו אע"פ שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הר"ז לא קידש עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום". משמע שלא רק מאכל אדם, אלא גם מאכל בהמה או רפואה אסור?
ותירץ הכס"מ: לאו דוקא נקט מאכל אדם אלא ה"ה כל דבר שרוצה בקיומו, ולא בא הרמב"ם אלא לשלול עשבים המרים (ור"ל שאינם ראויים כלל, לא לבהמה ולא לרפואה).

והרדב"ז בפ"ב הל' ט' כתב על דברי הרמב"ם שם — "תבואה שעלו בה ספיחי אסטיס ותלתן שזרעה למאכל אדם שעלו בה מיני עשבים שזה מפסיד", והק' הרדב"ז הרי האסטיס והתלתן אינם ראויים למאכל אדם? ותירץ שהירק שלהם ראוי לאדם. משמע מדבריו שרק בראוי למאכל אדם אסור.

וקשה עליו מהראיות שהביא הכס"מ. ואולי יש לחלק עפ"י דברי הפני משה (פ"א ה"א) בין כלאי הכרם לכלאי זרעים. שבכלאי הכרם מודה הרדב"ז שאסור, משום שאסורים בהנאה, לכן כל שראוי להנאה אסור. וחילוק כע"ז כתב ה"לבוש", אלא שנימוקו הוא משום שבכלאי זרעים נאמר "שדך" דהיינו מין הראוי למאכל ובה"כ לא נאמר "שדך".

ומו"ר הגר"ש ישראלי כתב בהסבר דעת הרדב"ז שלדעתו צריך שני תנאים:
א. ראוי בדוחק למאכל אדם. ב. שיהיו מקיימים כיו"ב. ולכן אם מקיימים כיו"ב לבהמה והוא ראוי בדוחק למאכל אדם יש בו משום כלאים. אך אם אינו ראוי למאכל אדם כלל מותר לדעתו.

והחזו"א (כלאים סי' א' אות י"ב) כ' ליישב את הסתירה ברמב"ם שיתכן שיש צורך בראוי לאדם בדוחק, אך אם אינו ראוי לאדם כלל אין בו משום כלאים. והוא קרוב למש"כ מו"ר הגר"ש ישראלי בדעת הרדב"ז. כן הביא החזו"א מד' הרמב"ן והר"ן בחולין דף ס' שיש דשאים שאין בהם איסור כלאים, כגון שעולין מאליהן ואין להם זרע ידוע או שאין דרך לזרען. (וצ"ע מ"ש מקוצים בכרם

וכרמב"ן שמוותר. ועי' חזו"א (כלאים סי' ה' סוס"ק ט"ו) שכנראה אף הוא נוטה להתיר. וגם הגר"ש ישראלי לא אסר אלא בתורמוס שהוא ראוי גם למאכל בהמה. אך דבר שאינו עומד לשום צורך יתכן שהיה מתיר. ונלענ"ד עוד להקל בתנאי שיקצרו אותם לפני שהענבים יגיעו לפול הלבן.

וצ"ע לענ"ד בגדר ענינו. שהנה איסור כלאים מה"ת שייך רק בדבר שדרך לגדלו שדות שלמים. ובנ"ד אין דרך לזרען שדות שלמים. אמנם י"ל שגדר שדה הוא רק בדבר שדרך לגדלו, ואע"פ שקיום אסור אף הוא מהתורה, מיהו אין קיום דומה לזריעה לענין גדר "שדה". שדה אינו נחשב לכזה אא"כ רגילים לזרוע בו מין שרגילים לזרוע ממנו שדות שלמים.

אך בנ"ד יש נימוק נוסף. אין דרך לזרוען או לקיימן בגדר שדות לעצמן, אלא רק בתור הגנה לכרם. וא"כ אין להם שם שדה בפנ"ע ובכה"ג לא מצינו שהתורה אסרה. וצע"ג בזה. אמנם מדרבנן גם זה אסור, אך מכיון שהמדובר באיסור דרבנן יש מקום לסמוך על הסניפים המקילים שהבאנו ולהתיר לפחות קיום של העשבים. אך יתכן שמוותר לזרוע לכתחילה מין כזה שאינו לא מאכל אדם ולא מאכל בהמה ולא תרופה אלא כל מטרתו להגן על השדה. וצ"ע.

שאם היו ראויים למאכל בהמה היו אסורים ורק משום שאינם ראויים לדין במקום זה מותרים? ואולי בהא גופא נחלקו ר"א וחכמים שלד' ר"א מאכל בהמה אסור גם במקום שאין מגדלים אותו ורבנן מתירים, אולי אפילו במקום שמגדלים אותו. וצ"ע. וכתב שלמעשה יש לנהוג כהגר"א שפסק כהרמב"ן והר"ן משום ששאר ירקות חוץ מקנבוס ולוף אסורים רק מדרבנן, או שלד' התוס' מין א' בכרם אינו אלא מדרבנן. מיהו גם לד' הרמב"ם י"ל שמכיון שאין רוב העם מגדלין עשבים אלו, אלא רק הכורמים אין זה נחשב לדבר הראוי לקיום ואין בו משום כלאים.

ועוד יש לדון בנ"ד כיון שאין מקיימין אותן לשם שימוש בגופן לאכילת אדם, לבהמה, או לרפואה, אלא רק לשם מניעת נזקים ולא לשם שימוש בגופם, יתכן שאין זה בכלל איסור כלאים.

וכבר נאמרה סברה כזו בביהמ"ד לענין תורמוס בכרם המשמש כזבל ירוק ומגדלין אותו עד לזמן ידוע ואח"כ הופכים אותו באדמה. מו"ר הגר"ש ישראלי אוסר (ארץ חמדה מה"ק ספר ב' מדור א' ספ"ב) אך הגר"ח ז' גרוסברג ב"חוקות שדה" (סי' א' בתלמי שדה הע' ה') מתיר. ובפרט כשסומכים על סברת החזו"א שגם לד' הרמב"ם צריך שיהיה ראוי לאדם בשעה"ד ועפ"י הגר"א הפוסק כר"ן

סימן לא קיום אילן המורכב

ראשי פרקים

שאלה

א. קיום כלאי זרעים

ב. קיום כלאי הרכבה

* * *

שאלה

האם מותר לקיים עץ פרי מורכב משני מינים?

א. קיום כלאי זרעים

ראשית, יש לדון בקיום כלאים בכלל. במור"ק (ב' ב'): "המנכש והחופה בכלאים לוקה ר"ע אומד אף המקיים".

כלומר, זוהי מחלוקת תנאים בין ר"ע ורבנן. אלא שנחלקו בדבר רבה ורב יוסף. רבה סובר שמנכש חייב משום חורש, ומאחר ואין איסור חורש בכלאים, ע"כ הברייתא כולה כר"ע, ומנכש חייב משום מקיים. ולדעתו לא נחלקו ר"ע ורבנן במקיים, אלא יש רק דעת ר"ע.

רב יוסף סובר שמנכש חייב משום זורע, ולכן לדעת רבנן מנכש חייב משום זורע ולא משום מקיים, ואילו לר"ע חייב משום מקיים. נמצא שקיום בגופו של הצמח יאסר משום תולדות זורע. ואע"פ שלא מצינו תולדות אלא בשבת, משום "אחת מהנה", בכלאים נתרבו גם מ"ושדך לא תזרע", שהשדה לא תהיה זרועה כלאים, וממילא התולדות אסורות.

הנפ"מ בין ר"ע ורבנן תהיה במקיים ע"י גדר, שלר"ע חייב משום מקיים ולרבנן פטור. (ערש"י ע"ז ס"ד ותוס' שם).

להלכה פוסק הרמב"ם בהל' כלאים (פ"א

ה"ב): "אחד הזורע או המנכש או המחופה... הרי זה לוקה". ובהל' ג': "ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקר אותן ואם קיים אינו לוקה". משמע שמקיים אינו אסור מהתורה ומנכש חייב, איפוא, משום תולדות זורע וקרב יוסף.

אמנם אפ"ל בדעת הרמב"ם שמקיים פירושו בלא מעשה, שכן כתב בהמשך דבריו: "אלא עוקר אותם", משמע שאם לא עוקר זהו מקיים. ולפי"ז מנכש חייב משום מקיים ולא משום זורע וקרב יוסף. אך בהל' שבת פ"ח ה"ב פסק כרב יוסף שמשקה חייב משום זורע וע"כ גם מנכש בכלאים חייב משום זורע, ומקיים אפי' ע"י מעשה פטור כרבנן ולא כר"ע. וכן פי' הגר"א עיי"ש.

ובמקו"א כתבנו ליישב עפ"ז קושיה נוספת. הרמב"ם כתב את המלאכות לפי סדר זה: החרישה, הזריעה, הקצירה, וכו' בעוד שבמשנה בסדר שונה: הזורע, החורש, הקוצר. והגמ' במס' שבת ע"ג הסבירה מדוע הקדימה המשנה זורע לחורש, ללמדנו שיתכן מצב שגם חורש לאחר הזריעה יתחייב משום חורש, "כגון האי תנא דבא"י קאי דזרעי ברישא והדר כרבי" ופירש"י שאדמת א"י קשה היא ואין יכול לכסות בלא חרישה ושמעינן דהא נמי חרישה. כלומר, בא"י היו חורשים לאחר הזריעה כדי

במנכש ומחפה אם חייב משום חורש או משום זורע, סברו כר"ש שמלאכה שאצל"ג פטור. ולרב יוסף חייב במנכש ומחפה משום זורע. ואע"פ שהוא מתחח את הקרקע, כונתו לשם הזרעים ולכן אין לחייבו משום חורש. ולרבה אעפ"כ חייב משום חורש, שחידוש הוא שחידשה תורה בחרישה שאע"פ שמתחח את הקרקע לצורך הזרעים שנזרעו מכבר, חייב משום חורש וכמו שחידש התנא של המשנה דבא"י קאי.

אך הרמב"ם שפסק כר' יהודה לא הביא את המנכש דרב יוסף, משום שרב יוסף אמר זאת אליבא דר"ש והרמב"ם פוסק כר"י וכמו שלא נקט את המלאכות כסדר המשנה מאותו טעם. וכתב "המנכש בעקרי האילנות חייב משום חורש", כנ"ל, משום שפוסק כר"י ולכן פסק במנכש כרבה ולא כרב יוסף.

לעומת זאת במשקה כתב שהוא משום זורע כרב יוסף. כי במשקה אינו עושה פעולת תיחוח בגוף הקרקע כמו חורש ומנכש, וא"א לחייבו משום חורש וכו' יהודה וכנ"ל, שהרי אינו חורש כלל. כאן פסק כרב יוסף שחייב משום תולדות זורע ולא משום תולדות חורש.

ובי' הגר"א (יו"ד רצ"ג ס"ק ג') שהרמב"ם פסק כרב יוסף בגלל המסקנה במכות (כ"א ב'), שחופה בכלאים לוקה משום זורע וזהו כרב יוסף במו"ק, בעוד שלרבה חייב משום חורש ובכלאים חייב משום מקיים כר"ע, ולית הלכתא כוותיה. (בחידושי הגר"א על הרמב"ם הל' שבת פ"ח, נפלה כנראה טעות ונכתב שם "חורש" במקום "זורע" והנלענ"ד כתבת).

העולה מכל זה הוא שלהלכה קי"ל שמקיים כלאים אינו עובר על איסור מהתורה, ומנכש ומחפה שלוקים הוא משום זורע כלאים אך לא משום מקיים כלאים. וצ"ע מהו דין משקה כלאים. בשבת

לחפות את הזרעים, ובכל זאת נחשבת חרישה זו לחרישה ולא לזריעה. וקשה הרי חיפוי זרעים נחשב לזורע כמבואר במכות כ"א ב': "א"ר ינאי בחבורה נמנו וגמרו החופה בכלאים לוקה", וכן סבר רב יוסף במו"ק (ב' ב'): "איתיביה רב יוסף לרבה, המנכש והחופה כלאים לוקה... בשלמא לדידי דאמינא משום זורע היינו דאסירא זריעה בכלאים".

וזכרנו שהאבני נזר מעיר על כך שהרמב"ם נקט לשון פעולה: החרישה, הזריעה, הקצירה וכו'. בעוד שהמשנה נקטה לשון פועל: הזורע, החורש, הקוצר. ופירש שהמשנה סברה כר"ש שמלאכה שאצל"ג פטור, לכן נקטה לשון פועל, שרק כאשר עושה המלאכה מתכוון לעשות מלאכה חייב, אך כשאינו מתכוון לעשות מלאכה פטור. אך כשאינו מתכוון למלאכה פטור. אך הרמב"ם פוסק כר"י שמלאכה שאצל"ג חייב לכן נקט לשון פעולה, שעצם החרישה והזריעה אסורה גם ללא כונת העושה אותן לשם תכליתן.

ולפי"ז יש לישב את הרמב"ם ששינה מסדר המשנה והקדים חרישה לזריעה. המשנה רצתה להשמיענו חידוש שחרישה לחיפוי זרעים נחשבת אף היא לחרישה. חידוש זה הוא אכן חידוש רק לר"ש הסובר שמלאכה שאצל"ג פטור, והרי חורש לחיפוי אינו חורש לשם תכלית החרישה שהיא ריפוי הקרקע והכנתה לזריעה. וזה החידוש שאעפ"כ גם חרישה לחיפוי היא חרישה. אך לר"י הסובר שמלאכה שאצל"ג חייב אין שום חידוש בכך, שהרי לדעתו חרישה גם למטרה אחרת שמה חרישה. ולכן כיון שהרמב"ם פסק כר"י לא ראה צורך לחדש חרישה שלאחר זריעה וסידר את המלאכות לפי סדרן הטבעי, חרישה ואח"כ זריעה.

ולפי"ז י"ל שרבה ורב יוסף שנחלקו

משקה נחשב לזורע, וא"כ יתכן שגם בכלאים, מכיון שעושה פעולה בגוף הצמח, נחשב המשקה לזורע כלאים, כמו מנכש. וצ"ע, כי הרמב"ם הזכיר רק מנכש ולא משקה, אע"פ שרב יוסף אמר מנכש ומשקה בדיבור אחד.

והיה נלענ"ד לחדש ולומר שתולדות זורע האסורות בכלאים הן רק תולדות שבלעדיהן הצמח לא מתקיים, דומיא דזורע. אך אם גם בלעדיהן הצמח יתקיים אלא שהתולדות רק משביחות אותו אין כאן דומיא דזורע. ולא דמי לשבת שכל פעולה המסייעת לצימוח נחשבת תולדה. כי בשבת התרבו תולדות מגזה"כ "אחזת מנהג" אך בכלאים שאין ריבוי מיוחד לתולדות בעינן תולדות הדומות מאד לזורע. ולפי"ז מנכש שחייב הוא רק מנכש לזרעים, שבלעדי הצמחיה השוטה תתגבר על צמחי התרבות ותדכא אותם. אך במנכש לאילנות שאין חשש כזה אין כאן תולדות זורע. וכן משקה — רק משקה לזרעים שעלולים למות בלי השקאה יש בו משום תולדות זורע. אך אילנות שאינם זקוקים כל כך למים וגם בלי השקאה ימשיכו לגדול אין ההשקאה נחשבת לתולדות זורע. (עי' תוס' בכורות כ"ה א' ד"ה ואמר שאין תולדות באיסורים אחרים, מלבד שבת).

והנה היה אפשר לפרש את מחלוקתם של ר"ע ורבנן בשאלה אם מקיים ללא מעשה לוקה או לא, אך לכו"ע מקיים עובר על איסור מהתורה. אך עי' חי' רעק"א למכות (ד' ב') וברמב"ם פרנקל (הל' כלאים פ"א) שהוכיח שאע"פ שהירושלמי אכן סובר כך, הבבלי חולק וסובר שהם נחלקו בעצם הקיום ולרבנן מקיים מותר מהתורה.

ב. קיום כלאי הרכבה

ומכאן נפתח פתח לדיון בקיום אילן

המורכב. אם נדמהו לכלאי זרעים י"ל שקיום חיצוני מותר מהתורה אך אם הקיום בגוף הצמח הוא תולדות זריעה ויהיה אסור מהתורה. הריטב"א בקידושין (ל"ט א') כתב: "לא מצינו איסור במקיים אלא בכלאי הכרם". משמע שבכלאי אילן אין איסור בקיומו. מיהו בע"ז (ס"ד ב') כתב שאסור מדרבנן. הרא"ש בפסקיו (הלכות קטנות, הל' כלאים סי' ג') כתב: "לוקין על הרכבת האילן ועל קיומו". וכבר תמהו רבים על כך מנ"ל שקיום אסור מהתורה? ועיין מש"כ בזה מו"ר הגר"ש ישראלי בארץ חמדה בח"ב סי' ד' שהרא"ש פסק כר"ע, או כהירושלמי שלא נחלקו אלא במלקות, אך מקיים לכו"ע אסור מהתורה. ועיין מש"כ בב' דבריו הברכי יוסף והחזו"א. וכן הקשו עליו שסותר למשנתו שכתב בתוספותיו לסוטה (מ"ג ב'): "ואפשר שהרכבת האילן מותר לקיים". וא"כ כיצד פסק שלוקים על קיומו? ואולי יש ליישב שקיום הוא משקה ומנכש, דהיינו מלאכת זורע שחייב מלקות על כך. אמנם בגמ' אנו מכנים זאת כמלאכה ולא כקיום ורק לגדר וכדו' אנו קוראים קיום. אך מכיון שלמעשה השקאה מקיימת את העץ כינה הרא"ש מלאכה זו כקיום, ועדיין צ"ע.

והנה הרא"ש הקשה בסוטה שם על הסוגיא, שהקשתה סתירה בין המשנה לברייתא, במשנה שנינו "אחד הנוטע, אחד המרכיב, אחד המבריך חוזרין מעורכי המלחמה", ובברייתא שנינו שמרכיב אינו חוזר. והגמ' תרצה שבמשנה מדובר במרכיב בהיתר, מין במינו, ובברייתא במרכיב באיסור, מין בשא"מ. והק' הרא"ש בתוספותיו למה לא הקשתה הגמ' לימא דלא כריה"ג כמו שהקשתה לעיל גבי גזלן, ולקמן לגבי אלמנה לכה"ג, שלריה"ג חוזר

מעורכי המלחמה בגלל עבירות שבידו, ותי' על זה הרא"ש שבגזל ס"ד דלא עביד תשובה, משום שתשובתן מחוסרת מעשה, שצריך להשיב את הגזלה, וכן באלמנה לכה"ג צריך לגרשה, אך בכלאים א"צ לעקור מה שהרכיב וא"כ גם בלא מעשה יכול לשוב בתשובה. לכן לריה"ג לא חוזר מעורכי המלחמה. כתב הרא"ש: "ואפשר דהרכבת אילן מותר לקיים כשם שמוותר כלאי בהמה". ובחזו"א (כלאים סי' ב' ט') כתב שאולי הרא"ש מתיר לקיים מדאורייתא, אך מדרבנן באמת אסור לקיים. ותמוה לכאורה, הרי בסוטה (מ"ד ב') מבואר "מאי איכא בין ר' יוסי לריה"ג — עבירה דרבנן", ולכן השח בין תפילין של יד לתש"ר חוזר מעורכי המלחמה, וא"כ מה בכך שמקיים הוא מדרבנן, סו"ס גם על עבירה דרבנן חוזר? ואח"כ מצאתי להגרי"א הרצוג בפסקים וכתבים (ח"ג סי' י"א) שהק' כן. ונלענ"ד ליישב עפ"י הערה שהעמידני עליה הרב אליקים שלנגר, שדברי הרא"ש הנוספים "ואפשר דהרכבת אילן מותר לקיים" אינם תירוץ לקושייתו על הגמ' שם, אלא הערה נוספת, שמאחר שעוסק שם בקיום כלאים הוסיף וכתב שבהרכבה מותר לקיים, אך האמת היא רק מהתורה ולא מדרבנן. מיהו מלשון הרא"ש שם מבואר שגם בכלאי זרעים קיומם אסור רק מדרבנן, ועל זה הוסיף וכתב שאפשר שהרכבת אילן מותר לקיים, משמע בפשטות שאפי' איסור דרבנן ליכא, וכן מהשוואתו לכלאי בהמה משמע שמוותר לקיים כמו שמוותר לקיים

פרדה, עיי"ש ודוק. והנלענ"ד ליישב את דברי הרא"ש עפ"י ערוה"ש (סו"ס רצ"ה), והחזו"א עצמו. ובכדי להבין את דבריהם יש להקדים את דעת החת"ס סי' רפ"ח הו"ד בפ"ת (ו"ד סי' רצ"ה) שבכלאי אילן אין איסור קיום כלל, כמו כלאי בהמה, שאחרי ההרכבה פנים חדשות באו לכאן. וכשם שפרד מותר בהרבעה, כך גם כלאי אילן. ודבריו קשים, דל"ד כלאי אילן לפרד. עיין תשב"ץ (ח"ב סי' ג') שכתב לחלק בין ח"ע וחב"ח שאסור בח"ע וחב"ח, כי צד ב"ח משתמש בצד עבד, לבין פרד ופרדה. וכתב שח"ע וחב"ח היא הרכבה שכונית, פרד הוא הרכבה מזגית, כי פרד הוא יצור חדש לא סוס ולא חמור, משא"כ ח"ע וחב"ח הוא גם עבד וגם ב"ח. והנה כלאי אילן אף שנראים כעץ חדש למעשה אינם כן. ניתן להפריד ביניהם ולהחזיר את הכנה למינה הקודם ואת הרוכב למינו. ואע"פ שיש יניקה ביניהם וע"י ההרכבה יהפכו להיות עץ אורגני אחד, אולם אינם דבר חדש. ועיין חזו"א (סי' ב' ט') שכתב שאסור לעקור את המורכב ולנוטעו מחדש כי ע"י הנטיעה החדשה שני העצים ניטעים כאחד, הכנה והרוכב, ונמצא שמרכיבם מחדש. (וצ"ע אם כוונתו לאסור רק נטיעה חשופת שורש או אפילו נטיעה בגוש¹, כי יכול להיות שבגוש שיכול להיות ממנו אין כאן נטיעה חדשה וצ"ע). ועיין חוקות שדה (עמ' י"ב בתלמי שדה) שאסור גם בגוש. ולכן לדעתו אסור להשקות עץ

1. עיין חזו"א סוף הלכות כלאים שכתב במפורש: "אסור לנוטעו במקום אחר אפילו אם עקרו בסלע עפר". (אך מסברה יש לחלק בין יחור לבין גוש).

תשובה כתב קודם זו או בחיר"ד סי' רפ"ח). ואם כי נראה שהחזו"א מסתפק בדבר, ערוה"ש פשיטא ליה שקיום כזה מותר. וא"כ גם בדעת הרא"ש יש לומר כן וליישב את הסתירה בדבריו. מש"כ בפסקיו שלוקין על הקיום ר"ל על תחילת ההרכבה, לפני האיחוי, שזוהי מלאכת זריעה ממש. אך אחרי האיחוי הקיום מותר לכתחילה, ואפילו מדרבנן, משום שאפילו מראית העין אין כאן, ודוק.

(ועיין משפט כהן (סי' כ') שיש לפרש בדבריו עפ"י מש"כ שהרכבה אחר האיחוי אינה זריעה, יעו"ש).

ומאחר וערוה"ש כתב לסנגר על המנהג הקיים שנהגו מקדמת דנא לקיים את המורכב לאחר שהתאחה, ומאחר והכלבו אומר כן במפורש, וגם הרא"ש במקום אחד, וניתן ליישב את הסתירה בדבריו עפ"י ההבחנה הנ"ל בין הרכבה שלא התאחתה לבין הרכבה שהתאחתה, והחזו"א אומר זאת רק מסברה, והרב קוק, וכנראה גם החת"ס מתירים ומכיון שקיום כלאים הוא רק מדרבנן, לכן נלענ"ד שיש לסמוך על כך ולהתיר קיום המורכב לאחר שהתאחה לגמרי. ובפרט אם העץ ניטע בגוש. (ועי' מאמר הרב א. ה. גולדברג בתחומין ה').

מורכב דחשיב זורע, שהרי זורע שניהם עכשיו וחשיב מרכיב. ור"ל שאין כאן עץ אחד ממין חדש, אלא שני עצים. ונלענ"ד שגוש שמתקיים זמן רב, אין כאן נטיעה חדשה של העץ המורכב וכמו שמצינו לענין ערלה, וא"כ ה"ה גם לנ"ד, ואע"פ דל"ד לערלה, מ"מ נראה שאין כאן זריעה ממש. מיהו בהמשך דבריו כתב החזו"א: "ומיהו י"ל דכל זמן שהוא גדל והוא מורכב אין מרכיב אחר מרכיב".

ונלענ"ד בכוונת דבריו הקדושים שהם עפ"י מש"כ ערוה"ש בסי' רצ"ה. ערוה"ש מחלק בין תחילת ההרכבה לבין המשכה. בהתחלה הקיום אסור וההמשך מותר. ור"ל בהתחלה, לפני שהתאחתה ההרכבה יש כאן שני עצים והמשקה הריהו כמי שמסייע באיחוי העצים, כי כל כח שהוא נותן בכנה הוא מסייע לאיחוי הרכב בה וזוהי הרכבה האסורה, וכאמור גם תולדות אסורות בכלאים.

אך אחרי שההרכבה התאחתה לגמרי, אין הוא מסייע בהרכבה. העץ כבר מורכב והוא רק מסייע לצמיחת העץ כולו ואין הרכבה אחר הרכבה. תוספת גידול לעץ שכבר הורכב לגמרי אינה הרכבה אסורה. וכן כתב החת"ס בח"ו סי' כ"ה (וצ"ע איזו

סימן לב זריעת חיטפון

שאלה

חיטפון הוא הכלאה* של חיטה ושיפון ואינו מיועד לאכילת אדם, אלא בעיקר כשחת לבהמות. האם מותר לזרוע אותו ליד חיטה רגילה ללא ההרחקה הראויה לו?

תשובה

במשנה (כלאים פ"א מ"א) שנינו "החטים והזונין אינם כלאים זב"ז השעורים ושבולת שועל הכוסמין והשיפון וכו' אינם כלאים זב"ז". והר"ש הביא את הירושלמי שכל הפרק נשנה זוגות זוגות. ורק הזוגות שזכרו במשנה אינם כלאים זב"ז, אך כל מין עם מין אחר הנזכר בזוג אחר הוא כלאים. ולפי"ז שיפון עם השעורים הר"ז כלאים. והק' הר"ש מהגמ' במנחות ע' א' שכוסמין מין חטין ושבולת שועל ושיפון מין שעורים. וא"כ מדוע שיפון ושעורים הוו כלאים זב"ז? ות' דשאני צירוף לענין חלה שהעיסות דומות ז"ז ולכן שיפון ושעורים מצטרפין, משא"כ לענין כלאים הרי הם כלאים זב"ז. (והנה בר"ש שם מבואר שהכוסמין הוא מין ביניים, בין שעורים לחטים. ובכ"ז שיפון עם כוסמין לא הוא כלאים אע"פ שהכוסמין אינו רק מין שעורים אלא גם מין חטים והשיפון הוא מין שעורים. ואילו שיפון עם שעורים הר"ז כלאים אע"פ שהשיפון הוא מין שעורים? ואולי היא

הנותנת. הכוסמין אינם שעורים ואינם חטים ואין להם הגדרה משלהם, לכן הם יכולים להצטרף הן עם חטים הן עם שעורים. אך שיפון הוא מין מוגדר בפנ"ע. ואע"פ שהוא ממין שעורים בכ"ז שונה הוא מהם והריהו כלאים עם שעורים וצ"ע).

ולענינו צ"ע אם החיטפון שהוא הכלאה של חטים ושיפון הוא מין חטים. שהרי מצד אחד הוא מין חטים אך מצד אחר יש בו מין שעורים?

והנה בירושלמי כלאים (פ"א ה"ב): "הקישות והמלפפון אינם כלאים זב"ז. ר' יהודה אומר כלאים". ובירושלמי: "א"ר יודן בר מנשה דברי חכמים אדם נוטל מנה אחת מפיתמה של קישות ומנה אחת מפיתמה של אבטיח ונוטעה והיא נעשית מלפפון" (כך היא גירסת הגר"א, ופירושו: "פ", א"כ הוא מלפפון מין קישואים ולפיכך אינו כלאים עם קישות"). והלכה כחכמים. לפי הירושלמי מלפפון הוא הכלאה של קישות ואבטיח ובכ"ז מותר לזרועו יחד עם קישות משמע שהכלאה אינה מבטלת את היותו קישות.

וא"כ ה"ה כאן כיון שהחיטפון מוכלא מחטה ושיפון הריהו מין חיטה ולפיכך אין כלאים עם חיטה.

אך באמת אין משם ראייה. שבהמשך הסוגיה שואל הירושלמי: "הקישות והאבטיח מנה אמר ר' יהודה?" משמע שאבטיח וקישות אינם כלאים זב"ז, או עכ"פ ספק אולי אינם

* בתשובה זו לא נעסוק בשאלת ההכלאה לכתחילה אם היא מותרת, אלא בדיעבד לאחר שהכלאה נעשתה ונוצר מין חדש, מה גדרו של מין זה. שאלה זו אינה תלויה כלל בשאלת ההכלאה לכתחילה.

היה גם הוא אסור בשניהם. ואעפ"כ יש מקום קצת להסתפק גם באופן זה.

(ומאחר ואין החיטפון עומד למאכל אדם יש קצת להקל בו, שאע"פ שמין א' מאכל בהמה ומין א' מאכל אדם הוי כלאים זב"ז כמש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם, אך לדעת הרדב"ז יש מקום להקל). ולמסקנת הסוגיא בירושלמי לפי השנו"א והרידב"ז הבעיה נשארה בתיקו. אך לפי פי' הגר"א על הירושלמי למסקנת הסוגיא סובר ר' יהודה שקישות ואבטיח הוי כלאים. ולפי"ז יתכן לומר בדעת ר' יהודה שרק משום שסובר שמלפפון הוא כלאים של תפוח ואבטיח סובר שאסור לזרעו עם קישות. אך אם היה סובר שמלפפון הוא כלאים של קישות ואבטיח היה מתיר לזרוע מלפפון עם כל אחד מהן. ובזה ל"פ רבנן ור' יהודה, וגם רבנן יודו שאפי' אם היו קישות ואבטיח כלאים זב"ז היה מלפפון מותר עם כל אחד מהם. אך כמובן אין הכרח לזה. ועיין חזו"א (כלאים ב' ט"ו).

ועד"ז נשאלתי מהו להרכיב פומלית על אשכולית. הפומלית היא הכלאה של פומלה ואשכולית. במראה החיצוני היא דומה מאוד לאשכולית וכמעט קשה להבחין ביניהן, אך טעמה שונה, הוא מתוק יותר.

ועי' חולין (ע"ט ע"א) "הנולדים מן הסוס אע"פ שאביהן חמור מותרין זב"ז אבל הנולדין מן החמור עם מן הסוס אסורין". ומבואר בגמ' שם שאין חוששין לזרע האב ולא מיחסים את הפרד לאמו-יולדתו. וחנוניה סובר שחוששין לזרע האב, כלומר גם לזרע האב וכל יצור כלאים הוא בן שני מינים ומותרין זב"ז אע"פ שאמו של זה סוס ושל זה חמור. והלכה כר' יהודה ולא כחנוניה. כלומר יצור כלאים הוא בן שני מינים ומותר רק באותו סוג שאף הוא מאותם שני מינים מאותו אב ומאותה אם.

כלאים זב"ז. ואעפ"כ לר' יהודה מלפפון הוא כלאים עם קישות. כי לר' יהודה המלפפון הוא הכלאה של אבטיח ותפוח שהם כלאים זב"ז, ומכיון שכל יצירתו היא מכלאים, לכן אין היתר לדעתו לזרעו יחד עם קישות שהרי יש בו מהתפוח. אך לרבנן שהמלפפון הוא הכלאה של קישות ואבטיח והם אינם כלאים זב"ז כמבואר בירושלמי, לכן המלפפון מותר בקישות ובאבטיח. אך בהכלאת כלאים יתכן שגם הם יודו לר' יהודה שיש לאסור. וא"כ חיטפון שהוא הכלאה של שני דברים שהם כלאים זב"ז יהיה אסור גם עם חיטה וגם עם שיפון.

ויתכן שהדבר תלוי בפירוש דברי הירושלמי שם עפ"י השנו"א והרידב"ז ופי' הגר"א על הירושלמי, שהירושלמי מסתפק בקישות ובאבטיח מה אמר בה ר' יהודה? כלומר, האם ר' יהודה אסר מלפפון עם קישות רק משום שמלפפון הוא מהכלאה של תפוח ולכן הוא כלאים עם קישות, אבל קישות ואבטיח אינם כלאים זב"ז אפי' לר' יהודה, או דילמא לר' יהודה גם קישות ואבטיח כלאים זב"ז ואפי' אם היה המלפפון הכלאה של קישות ואבטיח היה אסור בקישות. אלא קושטא דמילתא נקט שהמלפפון הוא הכלאה של אבטיח ותפוח ולא של אבטיח וקישות, והבעיה לא נפשטה. ולפי"ז צ"ע האם גם לרבנן יש להסתפק שאפי' אם היו אבטיח וקישות כלאים זב"ז היה המלפפון מותר עם הקישות, או לא, שלרבנן מוכרחים לומר שהקישות והאבטיח אינם כלאים, כי אילו היו כלאים היה המלפפון נאסר עם שניהם, ורק לר' יהודה אנו מסתפקים. וגם הספק לר' יהודה הוא רק בשאלה האם קישות ואבטיח הם כלאים או לא, אך גם לדידיה אילו היה המלפפון הכלאה של דבר האסור,

הפומלית והאשכולית הוא כה גדול עד שאפילו אם היו שני מינים שונים בטבע אולי היינו מתירים להרכיב זה על זה ולא דמי לסוס וחמור שהם שני מינים שונים והפרדה אף היא שונה מסוס ושונה מחמור. מ"מ נלענ"ד שיהיה מקום להתיר הרכבה כזו רק ע"י נוכרי עפ"י מש"כ (בסי' כ"ד) שבב"נ הולכים אחרי דמיון שטחי יותר מאשר אצלנו. וכן בחטפון יש סיבה נוספת להקל משום שאינו מאכל אדם.

ואיננו אומרים שצד חמור אסור בצד סוס, כמש"כ התשב"ץ (ח"ב סי' ד') שיצור כזה הוא הרכבה מזגית ולא הרכבה שכונית. מיהו אינו מין חדש לגמרי, הוא יצור ממוזג משני מינים ויש בו גם מזה וגם מזה. אולם מכיון שהוא ממוזג אין בו חצי ממין אב וחצי ממין אם ולכן הוא מותר במינו. ולפי"ז גם בכלאים מן הצומח י"ל שיהיה מותר להרכיב פומלית בפומלית, אולם אסור להרכיב פומלית באשכולית. מיהו יש מקום לומר שמכיון שהדמיון בין

סימן לג

קצירה לתחמיץ לפני העומר

ראשי פרקים

הצגת הבעיה

- א. קציר לבהמה לפני הבאת שלישי
 ב. האם תבואה העומדת מעיקרה לבהמה נקראת "קצירכם"
- ג. האם איסור קצירה תלוי בקדושת הארץ?
 ד. האם מותר לקצור קודם העומר במכונה? מסקנה

* * *

א. קציר לבהמה לפני הבאת שלישי

הצגת הבעיה*

נהוג לקצור שעורה לצורך הכנת תחמיץ לבהמות כשהתבואה עדיין לא הבשילה. השעורה מגיעה לשלב זה לפני פסח. והשאלה היא: האם מותר לקצור לשם כך על אף שיש איסור קצירה לפני ט"ז בניסן, זמן קצירת העומר?

נאמר במשנה (מנחות ע"א ע"א):
 "קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. אמר ר' יהודה: אימתני? בזמן שמתחזיל עד שלא הביא שלישי. ר' שמעון אומר: יקצור ויאכיל אף משהביא שלישי".
 ההלכה נפסקה כר' יהודה¹. ופירש רש"י,

* עריכה ראשונה: הרב יגאל הדאיה. השאלה נשאלה ע"י חבר ממושב "תקומה" בשנת תשכ"ח. עי' גם בתשובה הבאה.

1. לפי שר' יהודה מפרש דברי ת"ק — רמב"ם (פיהמ"ש מנחות פ"י מ"ח).

לפני הבאת השליש האחרון, אך לא יכול להמשיך ולקצור לאחר שהביאה שלישי אחרון⁶.

ב. האם תבואה העומדת מעיקרה לבהמה נקראת "קצירכם"

ולכאורה יש לדון האם כיום, שהתבואה מעיקרה נזרעת עבור בהמות — גם היא בכלל איסור קצירה קודם העומר?

ויתכן לומר שקצירת תבואה שמעיקרה מיועדת לבהמה, אינה בכלל "קצירכם"⁷, ואין בה איסור קצירה קודם העומר⁸. ומה שחילקה המשנה בין לפני הבאת שלישי לבין אחרי הבאת שלישי, הוא רק בתבואה שיש ספק בייעודה, ועומדת גם למאכל אדם וגם למאכל בהמה. ומכיון שהתחיל לקצור לבהמה לפני הבאת שלישי, גילה דעתו שקציר זה עומד לבהמה, ולכן יכול להמשיך לקצור גם אחרי הבאת שלישי. אך בתבואה שמעיקרה עומדת רק לבהמה, יתכן שבמקרה זה מותר להתחיל לקצור גם אחרי הבאת שלישי.

שלדעת ר' יהודה, אם התחיל לקצור לפני שהביאה התבואה שלישי — יכול לקצור לבהמתו אף לאחר שהביאה שלישי. אולם אף שהרמב"ם פסק כר' יהודה, מ"מ לא הביא את דבריו בשלמותם, וכתב (הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ו): "תבואה שלא הביאה שלישי מותר לקצור ממנה להאכיל לבהמה". ומשמעות דבריו היא שלאחר הבאת שלישי אין היתר לקצור אף אם התחיל לקצור קודם הבאת שלישי².

והנה בהגדרת "שלישי" לענין קציר קודם העומר, נחלקו הפוסקים:

הרמב"ם (בפיהמ"ש מנחות פ"י מ"ח) והרע"ב (שם) פירשו שהוא שלישי אחרון (הנקרא כיום "הבשלת דונג"). ואילו רש"י פירש שלישי ראשון³ (והוא הנקרא היום "הבשלת חלב"). וכך משמעות דברי הרמב"ם בהלכות⁴.

ונמצא שלשיטת רש"י אם התחיל לקצור לבהמה לפני שהתבואה הביאה שלישי ראשון — מותר להמשיך ולקצור⁵. אך אסור להתחיל לקצור לאחר הבאת שלישי. ואילו לשיטת הרמב"ם (בפיהמ"ש) יכול לקצור עד

2. הערת הרב יגאל הדאיה: עיי' מנ"ח (מצוה ש"ב ס"ק ח') וחסדי דוד (תוספתא מנחות פ"י ה"ז ד"ה קוצר) שהעירו על השמטת הרמב"ם את דברי המשנה.
3. רש"י (ר"ה י"ב ע"ב ד"ה והזיתים): "משיביאו שלישי, מתעשרים אחר שנה שהגיעו בו לשלישי בישולם", רש"י (פסחים כ"ג ע"א ד"ה קוצר): "קוצר לשחת כשהוא עשב".
4. הערת הרב יגאל הדאיה: וכ"כ המנ"ח (שם), ועיי' במאמרו של פרופ' מרדכי כסלו (תחומין ט"ו) "הבאת שלישי בתבואה".
5. הערת הרב יגאל הדאיה: החסדי דוד (שם) כתב שאם התחיל לפני שלישי גומר כדי שיעור אכילת בהמתו לבו ביום או אותה שורה שהתחיל בה, אך לא מסתבר שגומר כל השדה, כי כל שהביאה שלישי — קציר מיקרי. אמנם לפמ"ש לקמן שקציר לבהמה לא מיקרי קציר, נראה שיכול לגמור כל השדה.
6. ולהרע"ב שיטה מקילה יותר, שאם התחיל לפני שלישי אחרון יכול להמשיך.
7. עיי' זבחים (ל"א ע"א) שאכילת בהמה שמה אכילה, אך יתכן שקציר שאני.
8. הערת עורך: לפי הרמב"ם לעיל נראה שא"א לומר כן. שהרי אסור לקצור אחרי שלישי אע"פ שהוכיחה תחילתו על סופו. ואולי ניתן להיאמר לפי רש"י, והזמנה לבהמה.

"ראשית קצירכם" הוא מדאורייתא, גם בזה"ז; או שהוא אסור רק מדרבנן⁹. ומפשטות דברי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ג) משמע שאין הבדל באיסור זה בין זמן הבית בין שלא בזמן הבית. וכך כתב גם השטמ"ק (מנחות פ"ד ע"א אות א) שאף בזה"ז מדאורייתא אסור לקצור.

אמנם השאגת אריה (החדשות חובת קרקע סי' ה') העלה סברא דלמ"ד דקדושה שניה לא קדשה לעתיד לבוא אין איסור לקצור לפני העומר בזה"ז, שהרי כל א"י חשובה כמקום שאין מביאים משם את העומר, "וממקום שאי אתה מביא אתה קוצר". ולא מצינו לחכמים שגזרו בזה כמו שחייבו בתרו"מ ושביעית בזה"ז¹⁰.

ואפשר לדחות דבריו, כי ק"ל דקדושה שניה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ה). ואפילו אם נטען שקדושת עזרא לשיטת הרמב"ם (שם הכ"ו) אינה מהתורה אלא מדרבנן, זה דוקא במצוות שצריך בהן "ביאת כולכם", כמו חלה ותרומה; אך באיסור חדש, שנאסרו בו מיד, קודם כיבוש וחלוקת הארץ, לא בעינן "ביאת כולכם"¹¹. (ועיי"ש שמסקנתו לאסור קציר לפני העומר בזה"ז).

מאיך יש לומר שאיסור קצירה לפני

ונראה להוכיח שהתנאי הנדרש, להתחיל לקצור קודם הבאת שלישי, הוא ע"מ להגדיר את ייעודה של התבואה. שהרי קציר מצוה מותר לפני העומר בין לפני הבאת שלישי ובין אחרי הבאת שלישי, וממקרא אחד דרשו: "קצירכם — ולא לשחת, קצירכם — ולא למצוה!" אלא ע"כ סתם תבואה לצורך אדם עומדת, וצורך מצוה בכלל, ולכן אין צורך להתחיל לקוצרה קודם הבאת שלישי כדי לגלות שהקצירה צורך מצוה היא. אך צורך בהמה אינו בכלל צורך אדם, ולכן צריך הוכחה שהקציר הוא לצורך בהמה. וכיוצ"ב מצינו בגמ' (ר"ה י"ג ע"א) דתבואה שהביאה שלישי ביד גוי אין מביאים ממנה את העומר, דלא מקרי "קצירכם"; אבל תבואה שלא הביאה שלישי ביד גוי ולקחה ישראל וקצרה — מקרי "קצירכם".

הרי שהשלישי קובע את הגדרת התבואה. ומכאן שתבואה שמעיקרה נזרעה עבור בהמה לעולם אינה נחשבת "קצירכם", ומותר לקוצרה קודם העומר.

ג. האם איסור קצירה תלוי בקדושת הארץ?

והנה יש לברר אם איסור קצירה קודם העומר הנלמד ממה שאמרה תורה:

9. אמנם מהפ"י הראשון ברש"י (מנחות ע"א ע"א ד"ה מתני') שפי' שבבית השלחים התירו משום הפסד, משמע שאינו מה"ת. ויש לדחות עפ"י התוס' (שם ס"ח ע"א ד"ה קוצרין) שכוונת רש"י לבאר למה לא החמירו רבנן בכה"ג, עיי"ש.

10. הערת עורך: יותר נראה לתלות זאת במקדש ובזמן שאין מקדש כל א"י חשובה כמקום שאין מביאים ממנו את העומר.

תשובת הרב: י"ל בדעת השאג"א שהא בהא תליא. כאשר יש מקדש גם קדושת א"י היא מהתורה ולכאורה היא א"י להבאת העומר. אך כשאין מקדש גם הארץ אינה ראויה לעומר. ועי' לעיל סי' ג'.

11. ואכן מתחילת דבריו של השאג"א נראה שגם הוא סבור שאיסור קצירה בזה"ז הוא דאורייתא.

ראשונה. ואפשר לומר שתנאי זה יכול להתקיים רק כאשר קוצר את הקצירה הראשונה במגל. לעומת זאת, כשקוצר במכונה יתכן לומר שאין קשר ישיר בין הנעת הטרקטור והפעלת המכונה לבין עצם פעולת הקצירה. נמצא שקצירה זו נחשבת כקצירה מאליה וע"כ לא תיחשב קצירה ראשונה, ולפי"ז לא יהיה איסור קצירה בכה"ג לפני העומר.

ונראה שדין זה, תלוי במחלוקת שבין הגרצ"פ פרנק (כרם ציון שביעית, הר צבי סי' י"ב) לבין החזו"א (שביעית סי' כ"ה ס"ק ל"ח) לענין חרישה וזריעה במכונה בשביעית¹⁷: לדעת הגרצ"פ פרנק מכונה היא גרמא בעלמא (אם התחיל להפעילה לפני השדה). ומסתבר שאינו יוצא ידי חובת קצירת העומר במכונה, כיון שצריך שיקצור בידיים. ולדבריו מותר יהיה לקצור קודם העומר במכונה, כיון שאינה כשרה לקצירת העומר. מאידך לדעת החזו"א המכונה

העומר אינו תלוי באיסור חדש אלא בהבאת העומר¹², והעומר אינו בא אלא ממקום שנתקדש ע"י כיבוש. ולפי"ז אם נניח שאזור הנגב הצפוני (שבו נמצא מושב תקומה), אינו נכלל בקדושה שניה של עולי בבל, א"כ אין מביאים ממנו את העומר, ומותר לקצור שם לפני העומר. אולם דעת המנחת חינוך (מצוה רפ"ד) היא שהבאת העומר ושתי הלחם אינה תלויה בכיבוש אלא בקדושה העצמית של הארץ¹³. ולדבריו כל מקום בארץ כשר לעומר, גם אם לא נכבש¹⁴. א"כ גם איזור הנגב הצפוני הוא בכלל א"י¹⁵, ויש בו איסור קצירה קודם העומר¹⁶.

ד. האם מותר לקצור קודם העומר במכונה?

יש לדון להיתר מצד נוסף, כי אולי קצירה במכונה קודם העומר מותרת. כי כל איסור הקצירה קודם הבאת העומר הוא משום שקצירת העומר צריכה להיות קצירה

12. עי' מש"כ בזה הרה"ג מ"צ נריה זצ"ל (קובץ תושבע"פ תשכ"ג) ונדפס בספר ענבי פתחיה (עמ' 302).
13. הערת עורך: כ"נ גם משתיקת הגמרא בר"ה מנושא הכיבוש והביאו משדות שקנו מנכרים קודם שכבשום. ואולי לזה מכוון הגר"א בביאורו לכלים, שביכורים אינם משום קדושת הארץ והיינו דבהם צריך כיבוש, אבל בעומר ושני הלחם רק משום קדושת הארץ.
14. ולכן לדעת המנ"ח (שם) נזכרו רק העומר הביכורים ושתי הלחם לענין א"י מקודשת משאר הארצות (כלים פ"א מ"ו) ולא נזכרו שאר מצוות התלויות בארץ. ואולי אפשר להעמיס זאת גם בכונת הגר"א (אליהו רבא מס' כלים שם).
15. עי' מאמרנו: "צפון סיני ורצועת עזה לענין תרומות ומעשרות" (להלן סי' מ"ב) וכן לעיל סי' ו' ו-ז', ושם הוכחנו שהנגב הצפוני בכלל א"י הוא לכל דבר.
16. אמנם הרש"ש (מנחות ע' ע"א ד"ה במשנה) כתב שבזה"ז מותר לקצור קודם העומר, אולם השפת אמת (מנחות ע' ע"א ד"ה במשנה) כתב לאסור משום מהרה יבנה בית המקדש. ועי' בהרחבה בסי' ל"ד העוסק בקצירת פסי בידוד לפני העומר.
17. עי' מכות (ח' ע"ב) שפשיטא לגמ' שאם מצא קצור קוצר. ועי' אור-שמח (תמידין ומוספין פ"ז הי"ג) שאעפ"י שנחלקו ר' יוסי ורבנן (חולין קל"ז ע"א) אם קיטוף ביד חשוב כקציר לענין לקט, מ"מ לענין קצירה קודם העומר לכו"ע קיטוף ביד ללא מגל אינו אסור כיון דכתיב "מהחל חרמש בקמה".

מקיים מצות תגלחת, דאלמלא גזה"כ "וגילוח" שלא יצא י"ח. ודו"ז דחה ראייתו שמכיון שע"י הסם הנזיר מגולח למשעי היה מקום לומר שקיים מצוה, שהרי התכלית הושגה. אך בקצירת העומר א"א לומר שהתכלית היא שהשדה תהיה קצורה, או שהעומר יהיה קצור, שהרי מצאו קצור לא יצא י"ח (מכות ח' א'). וע"כ מעשה הקצירה הוא המצוה (וע"כ הוא דוחה את השבת), ולכן לא יוצא י"ח בגרמא.

ועי' הר-צבי (או"ח סי' קכ"ה) שכתב שמכונת קצירה נחשבת למעשה בידים בשבת ולא לגרמא. ולכאורה דבריו סותרים למש"כ בשביעית. והרי הדברים ק"ו, שבת היא חובת גברא בעוד ששביעית איכא למ"ד שהיא חובת חפצא וצ"ע. (אם כי למעשה בשבת יש גם מלאכת הבערה, לכן אין נפ"מ לשאלת הקצירה).

ועי' הר-צבי (יו"ד סי' קמ"ד) שגילוח בסם בשבת הוא מלאכה מהתורה, אלא ששם היא מעשה בידים, משא"כ מכונה. ולענ"ד יש להביא ראייה מב"ק פ"ו א' כגון שסכו נשא ושם מדובר ביוהכ"פ ומשמע שזוהי מלאכה גמורה. ובכך נדחית ראייתו של הבית יצחק לעיל מנזיר. ועי' ברכת שמעון לשבת (סי' ט"ז) וראיה לזה ממה שכתבו התוס' (מנחות ס"ח ע"א ד"ה קוצרים) שגם מקום כמו בית השלחין שבדיעבד אם הביא את העומר ממנו — כשר, מ"מ כיון שלכתחילה אין מביאים משם, מותר לקוצרו קודם העומר¹⁸.

חשובה כ"גיריה דיליה" ממש. ומסתבר שלדעתו קצירת העומר כשרה אף במכונה, וא"כ אסור לקצור במכונה קודם העומר¹⁸. והנה אף אם לא נכניס ראשנו בין ההרים הגדולים להכריע ביניהם, מ"מ מסתבר שאם נזכה ועוד היום יבנה המקדש ונוכל לקצור העומר ולהקריבו, הרי נהדר ונקצור במגל דוקא כדי לאפוקי נפשין מפלוגתא. וא"כ מסתבר שכיון שלכתחילה אין לקצור העומר במכונה לכן גם איסור קצירה לפני העומר, אינו אלא במגל ולא במכונה.

וכבר הסתפקו בשאלות דומות לענין ציצית ומצה. וגם המקילים במעשה מכונה הוא בעיקר בגלל שאין צורך בכח גברא אלא בלשמה. אך במקום שצריך כח גברא, כמו בשחיטה, כו"ע מודים שמכונה אינה כשרה. וקצירת העומר היא מצוה, ומן הסתם יהדרו לקיימה בידים דוקא. וכדמות ראייה לכך שגם קציר העומר וגם קצירה בשבת שוות זו לזו, יש להביא מזה שהיה צורך בפסוק מיוחד להתיר קציר העומר בשבת, ולכאורה אפשר לקיים מצות קצירה בשנינו, בשמאל וכד', אלא ע"כ קצירת העומר צריכה להעשות ע"י אדם כדרכו. ועי' הר-צבי (או"ח סי' קמ"ג) שהסתפק אם אפשר לצאת י"ח מצות עשה בגרמא. ובספר צל"ח החדש (לדו"ז ר' אלתר שטיגליץ מאמר א') כתב שאין יוצאין י"ח מ"ע בגרמא. עי"ש שחולק על הבית יצחק שסבר שיוצאים בגרמא. והביא ראייה מנזיר (מ' א') שנזיר שגילח בסם היה

18. הערת הרב יגאל הדאיה: עי' "שבת הארץ" (עם "תוספת שבת", ח"א עמ' 185-184), שם נתבארה מחלוקת זו.

19. ואין להקשות מהא דלכתחילה מביאין עומר מהסמוך לירושלים, וא"כ יהיה איסור קצירה רק סמוך לירושלים? דיש לחלק בין מובחר לבין לכתחילה.

במחלוקת, וספיקא דאורייתא לחומרא.
 ב. לכתחילה ראוי להתחיל לקצור למאכל
 בהמה לפני שלישי, ולהמשיך לקצור אחר
 שלישי בהסתמך על ספק ספיקא: ספק אם
 קצירה בזה"ז אסורה, ואת"ל שאסורה —
 שמא הלכה (כרש"י) שאם התחיל קודם
 שלישי רשאי להמשיך. ובפרט שיש אומרים
 שעד שלישי אחרון מותר לקצור (רמב"ם).
 ג. כסניף נוסף יש להסתמך על כך שאולי
 קצירה במכונה אינה אסורה מן התורה.

אמנם אין הדבר מוכרע, כיון שאפשר
 שדוקא תבואה הגדלה במקום שאינו ראוי
 לכתחילה לעומר (כגון בבית השלחין) מותר
 לקוצרה קודם העומר שלא חל עליה שם
 איסור כלל, אבל תבואה הגדלה במקום
 שראוי לכתחילה לקצור ממנו עומר במגל
 — חל עליה שם איסור לגבי קצירה, אף
 שאין הקצירה הנעשית בה בפועל — כשרה
 לעומר, וצ"ע.

מסקנה

א. איסור קצירה בזה"ז לפני העומר תלוי

סימן לד

קצירת פסי בידוד לפני העומר*

ראשי פרקים

שאלה

א. קצירה במקום הפסד

ב. קצירה שאינה לצורך התבואה

ג. איסור קצירה קודם העומר בזה"ז

מסקנה

* * *

א. קצירה במקום הפסד

שאלה

שנינו במשנה (מנחות ע"א ע"א):
 "וקוצרין מפני הנטיעות ומפני בית האבל
 ומפני ביטול ביהמ"ד, ולא יעשה אותן
 כריכות אבל מניחן צבתים".
 ופירש רש"י (ד"ה קוצרין):
 "מפני הנטיעות — שלא ייפסדו, לפי

לקראת האביב נוהגים החקלאים לקצור
 את שולי השדות כדי שישימשו פסי בידוד
 למניעת התפשטות שריפות. יש לשאול
 א"כ, האם מותר לקצור בשדות תבואה
 פסי בידוד לפני פסח, שהרי אסור לקצור
 תבואה חדשה לפני העומר¹.

* עריכה ראשונה: הרב יגאל הדאיה.

1. ע"ע במה שנכתב בסוגיות דומות: "תחומין" (ח"ז עמ' 100), "ברקאי" (ח"ד עמ' 81).

אמנם גם רש"י כתב בטעם הדין: "שלא ייפסדו", אולם לדעתו עיקר הטעם להיתר הוא משום שקוצר ממקום שאין מביאין ממנו עומר לכתחילה. והא דכתב רש"י: "שלא ייפסדו", הוא משום שאעפ"כ היה מקום לאסור מדרבנן, שמא יבוא לאכול ממנו, ומשום הפסד התירו². אך הרמב"ם דנקט רק הטעם משום הפסד ע"כ משום שסובר דגם משום הפסד גרידא התירו לקצור לפני העומר.

ב. קצירה שאינה לצורך התבואה

והנה אמרו בגמ' (מנחות ע"ב ע"א): "קוצרין מפני הנטיעות ומפני בית האבל ומפני בית המדרש. מאי טעמא? 'קצירכם' — אמר רחמנא, ולא קציר של מצוה". וכתב השפת אמת (מנחות ע"א ע"א ד"ה במשנה):

"ונראה דאין עיקר החילוק בין רשות למצוה, רק 'קצירכם' — מה שקוצרים לכם לאכול ולא מה שנקצר לצורך המקום ולטיבה חיצונית שאינו בגוף צורך התבואה. (ומיושב בזה מה דמעט נמי לצורך ברכת רחבה באבל דאינו אלא מצוה דרבנן)". מדברי השפת אמת נראה, שהואיל ובית האבל אין בו מצוה דאורייתא — שמע מינה שאין עיקר היתר הקציר משום מצוה אלא בגלל שהקציר הוא לסיבה חיצונית ולא לצורך התבואה. ולענ"ד אין ראיה מזה שכל קציר שאינו לצורך התבואה, אף שאינו קציר מצוה — מותר קודם העומר.

שאותה תבואה אינה ראויה לעומר,

כדאמרינן פרק כל הקרבנות (לקמן פ"ה ע"א): 'אין מביאין לא מבית השלחין ולא משדה אילן'. ואמרינן בשמעתין: 'ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר'. לישנא אחרת: מפני הנטיעות — משום כלאים... פעמים שאדם זורע תבואה ואין שם נטיעות, ואחר זמן עולות שם נטיעות מאליהן, וצריך לקצור את הזרעים משום כלאים".

מבואר מדברי רש"י, שהיתר קצירה לפני העומר הוא דוקא במקום שאינו ראוי לעומר לכתחילה, או במקום איסור, כגון כלאים, וכהא דאמרינן דמותר לקצור לצורך מצוה משום: "דקצירכם אמר רחמנא ולא קציר של מצוה". אך משום הפסד גרידא — אין היתר לקצור.

אך הרמב"ם בפי"ה"מ (פ"י מ"ט ד"ה מפני פירש):

"מפני הנטיעות — הוא שיכין בשעת קצירה להתרוקן מהאילנות כדי שלא יפסיק".

ודבריו סתומים. ומסתבר דט"ס נפלה בדפוסים וצ"ל: "כדי שלא יפסיד" (וכן בתרגום הר"י קאפח). א"כ משמע דלהרמב"ם מותר לקצור לפני העומר משום הפסד גרידא. וכן פסק בהל' תמידין ומוספין (פ"ז הט"ו):

"וקוצרין מפני הנטיעות שלא ייפסדו. וקוצרין לפנות מקום לבית האבל או לביהמ"ד, שנאמר: קצירכם — ולא קציר מצוה".

2. הערת הרב יגאל הדאיה: כמש"כ התוס' (מנחות ס"ח ע"א ד"ה קוצרים). ועי' ברש"י (מנחות ס"ח ע"א ד"ה קוצרים, ע"א ע"א ד"ה מתני') ששמע שהפסד הוא נימוק בפני עצמו להיתר קצירה לפני העומר.

וה"נ בנד"ד לא מקרי קצירכם אלא כשקוצר לצורך התבואה. וכן מצאתי בערוה"ש (העתיד, קדשים סי' קט"ז סעי' ח'), שכתב דכל קציר שאינו לצורך גופו, אלא לשם סיבה אחרת — מותר לפני העומר. ולכן גם מצוה דרבנן, מכיון שאינו קוצר לצורך עצמו — לא נקראת "קצירכם"³.

כל זה רק לשיטת הרמב"ם. אך מרש"י מוכח שלא התיר קציר לפני העומר אלא במקום שאין מביאים ממנו עומר או לצורך מצוה. ומכיון שאיסור קצירה לפני העומר הוא מן התורה — שנאמר "ראשית קצירכם", שיהיה העומר ראשית לכל הנקצרים — קשה לסמוך על דעת הרמב"ם ולהתיר בניגוד לדעת רש"י. אך אם היינו מניחים שאיסור קצירה לפני העומר בזה"ז אינו אלא מדרבנן היה מקום להקל כדעת הרמב"ם.

ג. איסור קצירה קודם העומר בזה"ז

עלינו לברר איפוא, אם איסור קצירה לפני העומר נוהג בזה"ז מן התורה. הנה פסק הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג): "אסור לקצור בא"י מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר". ולא חילק בין בפני הבית לבין שאינו בפני הבית. גם השטמ"ק (מנחות פ"ד ע"א אות א') כתב:

"כתב ר"י בתשובה, דבתבואה הנשרשת לאחר העומר כמו לאחר ששה עשר —

אמנם ברכת רחבה באבל אינה אלא מדרבנן — מ"מ מקיים בזה מצוה מדאורייתא, כדמוכח ברמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"א) שכתב: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת... וליגלג לפניו ולספור ולחפור ולקבור... אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם — הרי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך".

הרי שאע"פ שצורה מיוחדת זו של הספד ושל ניחום אבלים נתקנה ע"י רבנן, אך כל זה בכלל מצות "אהבת לרעך כמוך" שהיא מן התורה.

מיהו נראה שאע"פ שאין ראיה מהא דבית האבל שכל קציר לצורך סיבה חיצונית מותר — מ"מ יש להוכיח כן ממה שהתיר הרמב"ם קציר לצורך הפסד. והא דכתב הרמב"ם בטעם ההיתר: "קצירכם, ולא קציר מצוה" — אין כוונתו להתיר מצוה בלבד, אלא דוגמא בעלמא נקט, דכל קציר שאינו לצורך גופו אינו קציר. ויתכן שמה שלמדה הגמ' לדעת הרמב"ם שקציר לשם מניעת הפסד מותר, אינו מהכינוי של "קצירכם", אלא מעצם המלה "קציר". וכמו שכתבו התוס' (שבת ע"ג ע"ב ד"ה וצריך), שהזומר עצים ואינו צריך להם — אינו חייב משום קוצר, אפילו לר' יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. וכוונתם ש"קציר" — משמעותו שקוצר דבר לצרכו, אך כשחותך מחובר לשם מטרה אחרת — אינו נקרא בכלל "קציר" אלא חיתוך, תלישה וכדומה.

3. כיוצא בזה יש להוכיח מסנהדרין (ע' ע"ב) גבי בן סורר ומורה, שאם אכל בתענית ציבור מקרי אינו שומע בקולו של מקום ואינו נעשה בן סורר ומורה, אע"ג דתענית ציבור מתקנתא דרבנן. וכן מוכח בסוכה (כ"ה ע"א) דהעוסק במצוה פטור מן המצוה כדילפינן מבלכתך בדרך ומתוך כך פטרינן מסוכה חולין ומשמשיהן, כותבי ספרים תפילין ומזוזות, אע"ג דלאו מצוות דאורייתא נינהו, חשיבי כעוסקים במצוה.

מצות קצירת העומר קיימת גם עתה אלא שאנו מנועים מלקיימה בגלל חורבן המקדש. ומכיון שאנו מצווים להאמין בביאת המשיח בכל יום שיבוא, שכן "היום אם בקולו תשמעו" ו"מהרה יבנה המקדש" — אסור לקצור לפני העומר מן התורה בזה"ז. מצות קצירת העומר קיימת גם כיום, אלא שמנועים אנו מלקיימה למעשה⁴. נמצא כל הקוצר לפני העומר מבטל את מצות "ראשית קצירכם" בידים, דמי נביא וידע אם עד ט"ז בניסן לא יבנה המקדש? ובפרט שמצווים אנו לצפות לישועה בכל יום ויום, ואולי פתאום יבוא האדון אל היכלו.

ד. מסקנה

ומעתה אם נבוא למנין — נמצא שבין האוסרים קצירה בזה"ז מן התורה, יש מבעלי התוספות והרמב"ם ורוב האחרונים, בעוד שרק אחד מהאחרונים מתיר בוודאות (הרש"ש) ואילו היתר מסתפקים בדבר. ומכיון שלשיטת רש"י אין להתיר קצירה לפני העומר רק מחמת הפסד, הלכך נראה שאין מקום להקל ולסמוך על הסברה שקצירה להפסד מותרת כשאיסור זה הוא מן התורה בזה"ז לרוב הפוסקים⁵.

סוף דבר, איני רואה דרך להתיר קצירת פסי בידוד לפני העומר אלא לפני הבאת שליש. וכהא דאיתא במשנה (מנחות ע"א ע"א) דקוצרין לשחת ולבהמות לפני הבאת שליש. אולם מהו שליש זה? הרמב"ם

אסורה מן התורה לקוצרה, דחו"ל הוי שפיר ממקום שאתה מביא. דקיי"ל כר' יוסי בר' יהודה וכרבנן דבי רב אשי... דסברי חדש דחו"ל דאורייתא".

ומצינו לשאג"א (תשובות ח"ב, דין חדש סי' ח) שכתב שאיסור קצירה לפני העומר נוהג גם בזה"ז. וראיתו מהתוס' (מנחות ע"א ע"ב ד"ה ומתירין), מהם משמע שאנשי יריחו קצרו לפני העומר בזה"ז, וע"ז דנו בגמ' אם עשו כרצון חכמים. וכן הוכיח מסתימת דברי הרמב"ם הנ"ל, וסיים במלים אלו: "וזה דבר פשוט יותר מביעתא בכותחא". גם מהתפא"י (חלה פ"א מ"א אות ה') נראה שדעתו כדעת האוסרים אף בזה"ז מן התורה. גם המלבושי יו"ט (ח"ב, חובת קרקע סי' י"א) הסיק: "ולכן אסור לקצור קודם שהאיר המזרח אף בזמן הזה". והשפת אמת (מנחות ע' ע"א ד"ה במשנה) הוסיף בטעם הדבר:

"ומ"מ נראה דאסור, משום שמא יבנה המקדש במהרה ונמצא דביטל הכתוב ראשית קצירכם".

מאיך מצינו לכמה אחרונים שהסתפקו שמא יש להתיר קצירה בזמן הזה, בתוס' אנ"ש (חלה פ"א מ"א) ובקרבן אורה (מנחות ע"א ע"ב). והרש"ש (מנחות ע' ע"א ד"ה במשנה), לעומת קודמיו שהסתפקו — כותב בהחלטיות:

"נראה לי שבזמן שאין מקדש מותר לקצור... ודלא כדמשמע בספר משכנות יעקב (יו"ד סי' ס"ז) שאסר".

ולענ"ד צדקו דברי האוסרים, כי בעצם

4. דומיא דמ"ש הרמב"ם (סהמ"צ עשה קפ"ז) שמצוות מחיית ז' עממים היא מצוה לדורות אע"פ שאין המצוה מעשית בכל זמן. ועי' מש"כ בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ש"ו) עפ"י הגמרא בעירובין (דף מ"ג ע"א ותוד"ה ואסור).

5. ועיין "מקראי קודש" (להגרצ"פ פרנק, הל' פסח ח"ב סי' ס"ב) שג"כ נוטה לאסור.

בפיה"מ והרע"ב (מנחות פ"י מ"ח) כתבו שהוא **שליש אחרון**. מאידך, בהלכותיו (תמידין ומוספין פ"ז הט"ו) סתם הרמב"ם וכתב: "תבואה שלא הביאה שלישי — מותר לקצור ממנה להאכיל לבהמה".

ומסתימת דבריו משמע **שליש ראשון**, ככל מקום אחר בש"ס. וכך נראה מסתימת דברי רש"י (מנחות ע"א ע"א במשנה) שהכונה לשליש הראשון⁶. וא"כ למעשה יש לקצור את התבואה לפני שלישי ראשון. (ועי' בתשובה הקודמת).

סימן לה

נסיונות בפרי ערלה

ראשי פרקים

שאלה

- א. שלא כדרך הנאתו
- ב. הנאת מראה
- ג. זה וזה גורם

ד. הנאה עקיפה

ה. ביטול מצות שרפה

סיכום

* * *

שאלה

השפעתם של ריסוסים שונים שנעשו בו, גדלו, אחוז הסוכרים שבו ועוד).

א. שלא דרך הנאתו

דרך ההנאה המקובלת בפרי היא ע"י אכילתו. הניסויים האמורים אינם דרך הנאתם הרגילה של הפירות. וסוגיא ערוכה היא בפסחים (כ"ד ע"ב):

"אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי? — אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, שהוא פטור.

בקב' סעד ניטע מטע אגסים מזן חדש הנמצא עדיין בשנות ערלתו. המומחים החקלאיים מעונינים לערוך ניסויים בפירות אלו כדי לעמוד על בעיות שונות הקשורות לזן חדש זה, וגם להציע הצעות מעשיות מתי וכיצד לקוטפו ואם בכלל כדאי לגדלו בעתיד. האם הדבר אסור משום איסור הנאה מערלה?

(מחד, אין ההנאה מהפרי עצמו אלא רק מהידע המצטבר בין היתר באמצעות הניסיונות. מאידך, הניסוי נעשה בפרי עצמו. כגון בדיקת

6. הערת הרב יגאל הדאיה: עיין רש"י (פסחים כ"ג ע"א): מותר לקצור לשחת כשהוא עשב, דלאו קציר הוא. ועיין בתחומין (ח"ז עמ' 102) שהקציר לבהמה נעשה בד"כ בשלב שבין החלב לדונג שהוא מוקדם אף לשליש ראשון. ועיין ברקאי (ח"ד עמ' 88), מדריך שמיטה לצרכנים (תשנ"ד, פרק ג' הע' 22).

וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור. איתמר נמי, אמר רב אחא בר עויה אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו — פטור, לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן. אמר רבי זירא: אף אנן נמי תנינא: אין סופגין את הארבעים משום ערלה, אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד. ואילו מותרים תאנים ורמונים — לא. מאי טעמא — לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן? אמר ליה אביי: בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו — שפיר. אלא הכא — משום דזיעה בעלמא הוא".

מבואר אפוא, שעל ערלה שלא כדרך הנאתה אין לוקין מהתורה. עד כדי כך שהיתה ה"א שגם על מיץ תותים, תאנים ורימונים אין לוקין מטעם זה. והגמ' לא חזרה בה מטעם זה, אלא הביאה סיבה אחרת לפטור. ונחלקו הפוסקים אם הנהנה שלא כדרך הנאתו רק פטור ממלקות אך עדיין עובר מהתורה (המ"מ והלח"מ הל' מאכ"א פי"ד ה"ו), או שאסור רק מדרבנן (תוס' שבעות כ"ב, ר"ז, רשב"א, ריטב"א) או שאף מותר לכתחילה (המרדכי פסחים פ"ב סי' תקמ"ה בשם הראב"ה). ודעת הרוב היא שהדבר אסור מדרבנן, וכן משמע מהשלחן ערוך שיש איסור דרבנן שלא כדרך הנאתן ממה שנפסק ביורה דעה (סי' קנ"ה ס"ג):

"בשאר איסורים מתרפאים במקום סכנה, אפי' דרך הנאתן. ושלא במקום סכנה, כדרך הנאתן אסור; שלא כדרך הנאתן, מותר, חוץ מכלאי הכרס ובשר בחלב שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן אלא במקום סכנה".

והדבר מפורש יותר ברמ"א שם שלא התיר הנאה שלא כדרכה אלא בחולה שאין

בו סכנה:

"י"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה. (ר"ן פכ"ש בשם י"א)".

ואין להקיש צרכים חשובים אחרים לחולה שאין בו סכנה וכמו שכתב הש"ך (יר"ד סי' קנ"ה ס"ק י"ג) "לצורך רפואה אבל שלא לצורך רפואה אפי' שלא כדרך הנאתן אסור (הרא"ש פרק כל שעה) ופשוט הוא".

נמצא אפוא שניסויים אלו אסורים מדרבנן.

ב. הנאת מראה

ההנאה, אם יש כזאת בניסוי, אינה מגוף הפרי אלא מההסתכלות בו. ולכל היותר יש כאן הנאה ממראה הפרי. אלא שלכאורה גם הנאת מראה אסורה בערלה מהתורה. במס' בבא קמא (ק"א ע"א):

"בגד שצבעו בקליפי ערלה — ידלק, אלמא חזותא מילתא היא. אמר רבא: הנאה הנראה לעינים אסרה תורה, דתניא: ערלים לא יאכל — אין לי אלא איסור אכילה; מנין שלא יהנה ממנו, ולא יצבע [בו]. ולא ידליק בו את הנר? תלמוד לומר: וערלתם ערלתו את פרו... ערלים לא יאכל, לרבות את כולם".

משמע שגם חזותא, דהיינו מראה בעלמא, אסור בערלה מהתורה. מיהו י"ל ששם הוא נהנה מגוף הפרי. כגון מי שצובע בגוף הפרי. וגזה"כ היא שכל ההנאות אסורות בערלה, כולל צביעה. אך כשאינו נהנה מגוף הפרי, אלא רק מעיין בו כדי להפיק ממנו ידע, מראה כזה אינו אסור מהתורה, אלא לכל היותר מדרבנן. והרי קי"ל קול מראה וריח אין בהם משום מעילה.

אלא שמהגמ' בפסחים (כ"ו ע"א) משמע

שאומנם מעילה אין בהם, אך איסור יש בהם. וזה מהלך הסוגיה שם:

"לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים, שבהן משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים... והאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה! — אלא: מעלה עשו בבית קדשי הקדשים".

ובשורת יביע אומר (חלק ו', אר"ח סימן ל"ד אות ג') הביא בשם שו"ת קול אליהו ח"ב (האר"ח סי' כ"ג), שעמד על מ"ש הרמב"ם (בפ"א מה' שופר ה"ג): "שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא", שאין בקול דין מעילה, וא"ת הלא נהנה בשמיעת הקול, מצוות לאו ליהנות ניתנו, לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, דאמאי בשופר של עולה לא יתקע לכתחילה, ובשופר של איסור הנאה מותר לתקוע בו לכתחילה? ותירץ, "דבשופר של עולה אע"פ שאין מעילה בקול, מ"מ מעלה עשו בקדשים, ומדבריהם איסורא מיהא איכא, לפיכך לא יתקע בו לכתחילה, משא"כ במודר הנאה משופר שתוקע בו אף לכתחלה, משום דבשאר מיילי דלאו קדשים לא גזרו בהו רבנן כלל. ואם תאמר מנלן האי מילתא דדוקא בקדשים החמירו רבנן לאיסורא ולא בשאר מיילי דעלמא, אימא דהא דאמרינן קול מראה וריח אין בהן משום מעילה הא איסורא מיהא איכא, היינו בין בקדשים בין בשאר מיילי? נראה לי ראייה מדק"ל גבי המודר הנאה מחבירו שאינו יכול לרפאות בהמתו, ומ"מ רשאי לומר לו מה לעשות לבהמתו ותתרפא, ואם איתא דאף בקול בעלמא איסורא, היכא מצי לומר לו כן, אלא ודאי שהדבר פשוט דדוקא בקדשים גזרו ולא במידי

אחריתי". ע"כ. עיי"ש שדחה את ראייתו מנדרים. אך חילוקו במקומו עומד שיש לחלק בין קדשים לשאר איסורי הנאה.

ולפי הסבר זה יהיה מותר ליהנות ממראה של פרי ערלה, שהרי ערלה אינה קדשים. אולם לפי תירוץ אחר שהביא שם, גם הנאת מראה כמו זו שבנ"ד תהיה אסורה. עיי"ש שכתב בשם המהר"ם בן חביב ב"יום תרועה" (ר"ה כ"ח ד"ה הדר אמר רבא), שעמד ג"כ ע"ד הרמב"ם, ובסתירת הסוגיות פסחים (כ"ו) ושל ר"ה (כ"ח), וכ' ש"ל דההיא דפסחים דקול אין בו משום מעילה, היינו בשומע קול של כלי שיר שבבית המקדש, אבל אם לקח כלי שיר שבמקדש וניגן בו מעל כיון דקעביד מעשה, ומש"ה בשופר של עולה מעל וכו'. ע"ש. וזכה לכיון להרדב"ז בתשובה (ח"א סי' רצ"ז), דדוקא כששומע קול כלי שיר שבמקדש, או שמריח ריח קטורת אחר שעלה תמורתו, או שהיה נר של הקדש דולק והלך לאורו, אין בזה משום מעילה, אבל אם לקח כלי שיר של הקדש וניגן בו, או הקטיר הקטורת והריח בה, או הדליק מנר של הקדש וכיוצא בזה שנהנה מגוף ההקדש, יש בו דין מעילה. ע"ש. וכיו"ב כתב המשנה למלך (פ"ח מה' כלי המקדש ה"ו). ועיין אר"ש פ"א מהל' שבת שאף הוא כתב כן.

אלא שהמעין בדברי ה"יום תרועה" ימצא שלא תירץ כן אליבא דהרמב"ם גופיה. כי הרמב"ם כתב במפורש שהתוקע בשופר של עולה לא מעל, למרות שעשה מעשה בגופו של השופר. וכן העיר בשעה"מ (פ"ה מה' יו"ט ה"ז). אלא הרמב"ם דחה את הסוגיא בר"ה מכח הסוגיא בפסחים. וא"כ לדעת הרמב"ם עלינו לומר שחילק בין קדשים לאיסורי הנאה אחרים. ובערלה אין איסור בהנאת מראה. והיה מקום אולי לומר את הסברו של היום תרועה גם אליבא

כשם שריח אסור כך מראה אסור לפחות מדרבנן. אם כי אין משם ראייה לנ"ד כי הרשב"א מיירי בבשמים העומדים לריח והיא דרך הנאתו. משא"כ בדבר שאינו דרך הנאתו. אולם בלא"ה יש לאסור את הנאת המראה מדרבנן כמש"כ.

ואין להתיר על סמך האמור בראש השנה (כ"ד ע"ב):

"איבעית אימא: דפרקים הוה, ואיבעית אימא: להתלמד עבד, וכתוב לא תלמד לעשות — אבל אתה למד להבין ולהורות".

ולכאורה גם כאן מטרת הניסוי היא לימודית. אלא שלא מצינו היתר זה אלא באיסור "לא תעשן אתי" שבו נאמר במפורש "לא תלמד לעשות", משא"כ באיסורים אחרים.

ג. זה וזה גורם

הידע המופק מהניסוי בפרי הערלה אין בו תועלת ללא ידע נוסף ופעולות אחרות שאינם קשורים לפרי הערלה, ורק ממכלול הידיעות והפעולות כולן יכול החוקר להסיק את מסקנותיו המדעיות וליישמן וזה וזה גורם מותר. וגם לשיטת רבינו שמואל בתוס' עבודה זרה (מ"ח ב' ד"ה ורבנן סב"י) שזה וזה גורם מותר רק כאשר שני הגורמים שווים כגון פרה שנתפטמה בכרשיני היתר ושל עבודת כוכבים ביחד ששניהם הועילו לפטם הפרה ונקרא זה וזה גורם, וכן זבל נבייה המהנה לגדל ולהחליף יחד עם זבל הקרקע שאף הוא מהני לגדל ולהחליף. אבל ירקות בימות החמה לא דמי לגורם דצל וחיישינן שכולו אסור, שאותה הנאה שהצל עושה להגין מן החמה אין הקרקע עושה, וליכא נמי

דהרמב"ם, שמכיון שאין הכרח להחזיק בשופר עצמו ע"מ לתקוע, כי אפשר לתקוע בשופר גם מבלי להחזיק בו, אין מעשה זה נחשב כמעשה המחייבו במעילה. וכמו שהרמב"ם עצמו כתב באותה הלכה לענין שופר גזול:

"שופר הגזול שתקנע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אנ"פ שלא נגע בו ולא הגבירו השומע (יצא) ואין בקול דין גזל".

אך במקום בו א"א ליהנות מהמראה אלא ע"י החזקה, ההחזקה נחשבת למעשה וההנאה אסורה. וניסויים מחייבים בדרך כלל חיתוך ובדיקה מדוקדקת במבחנות ומיקרוסקופים ולכן יש כאן מעשה וההנאה אסורה. וצ"ע.

ולפי הסבר זה, שגדולי האחרונים הסכימו לו, לא הותרה הנאת מראה אלא כשהנהנה פסיבי, אולם כשהוא אקטיבי, גם הנאת מראה אסורה. ולפי"ז הניסוי האמור יהיה אסור מדרבנן.

ומצינו בבית יוסף (יו"ד סי' ק"ח) שאוסר הנאת ריח בערלה:

"כתב הרשב"א בח"ג סי' רל"ד בשמים של ע"ז ושל כלאי הכרם ושל ערלה אסור להריח בהם דאסורים הן בהנאה דכל שעשוין להריח בהן כורד והדס היינו פלוגתא דאביי ורבא דפרק כל שעה (כ"ה): ולאביי נמי כל שמריח בהן לקלוט ריחן אסור דהיינו חנויות המעוטרות בורד והדס בפ"ק דע"ז (י"ב): עכ"ל וכ"כ בארחות חיים (יין נסך ס"ס ל"א) וז"ל זה הכלל כל מידי דלא הוי לריחא, ריחא לאו מילתא היא, אבל דבר שעומד להריח כגון ורד והדס אסור ליהנות מהריח עכ"ל".

ומכיון שקול מראה וריח הוקשו זה לזה,

כתב בשו"ת הר צבי (יר"ד סימן רע"ח):
 "נשאלתי מרופא יר"ש אם מותר לו
 להתלמד ולקבל ידיעות ע"י הסתכלות
 באברי המת שנתחזו ואם יש בזה משום
 נהנה מאיסורי הנאה.

והשבתי לו שזה הוא גרם הנאה ולא
 שנהנה מגוף האיסור, עיין ריטב"א סוכה
 ל"א ע"ב, ד"ה והאמר שכתב וז"ל: לא
 חשיב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה
 בגופו של איסור אבל כל שאין הנאה
 מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום
 אחר אינה הנאה מן האיסור וכדרך
 שאמרו בנודר הנאה ממעין שטובל בו
 בימות הגשמים שאינו נהנה מגוף המים
 ואעפ"י שגורמת לו טבילה זו לעלות
 מטומאה לטהרה ומכשירתו לכל הדברים
 לית לן בה וכו', עכ"ל. (וע"ע בזה בשער
 המלך פ"ה מהל' לולב ה"א).

וכן כתבו עוד פוסקים רבים (עיין ברשימה
 המובאת באנצ' הלכתית רפואית לפרופ' שטיינברג
 כרך ד' ערך ניתוח המת הערה 208). ולפי גישה
 זו יש להתיר את הניסויים.

ה. ביטול מצות שרפה

עוד יש להעיר שיש לאסור את הניסויים
 בפרי ערלה משום ביטול מצות שרפה
 עפ"י מה ששינונו בתמורה (ל"ג ע"ב):

"זאלו הן הנשרפין: חמץ בפסח — ישרף,
 ותרומה טמאה, והערלה, וכלאי הכרם. את
 שדרכן לשרוף — ישרוף, ואת שדרכן
 להקבר — יקבר."

ופירש"י: "כלאי הכרם — פן תקדש
 המלאה וגו' פן תוקד אש וערלה מכלאים
 גמרה". משמע שיש מצוה בשרפת ערלה.
 ואסור לבטל מצוה זו. וא"כ יש לאסור את
 הניסוי בגלל מניעת מצוה זו.

מיהו בהמשך שם: "כל הנשרפין לא יקברו"
 ופירש"י: "דלמא אתי איניש ואשכח להו

צל אחר דהיתר גורם עמו להגין מן החמה,
 נמצאת כל הנאת הצל לאיסור. מיהו כאן
 הידיעות הנוספות הן מאותו סוג כמו
 הידע שיצטבר בניסוי הפרי וזה וזה גורם
 מותר.

אלא שהיתר זה הוא רק בדיעבד אך
 לכתחילה אסור לעשות זאת כמבואר
 במסכת עבודה זרה (מ"ח ע"ב) :

"תנן (ערלה פ"א מ"ט) ר' יוסי אומר נוטעין
 יחזור של ערלה ואין נוטעין אגוז של
 ערלה מפני שהוא פרי ואמר רב יהודה
 אמר רב מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך
 והרכיב מותר."

והדברים מפורשים. לכתחילה אסור
 לגרום לערלה לשמש גורם להיתר (כשם
 שאין מבטלין איסור לכתחילה — ר"ן שם) אך
 בדיעבד, אם כבר נטע מותר משום זה וזה
 גורם (ויש להעיר על הר"ן מדוע לא נאסור גם
 בדיעבד משום קנס, כשם שקנסו את המבטל
 איסור לכתחילה? ואולי זה וזה גורם קל יותר
 מביטול איסור, שהרי אין צורך ברוב של גורם
 היתר, ולכן לא קנסוהו).

ואע"פ שאמרנו שאין איסור הנאה כאן
 אלא מדרבנן גם באיסור דרבנן זוז"ג אסור
 לכתחילה (עיין שעה"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח).

ד. הנאה עקיפה

בקובץ תורה שבע"פ (ו' עמ' מ"ח) במאמרו
 של מו"ר הגר"י אריאלי על נתוחי מתים
 לצרכים רפואיים כתב שאין בלימוד
 מניתוח המת משום איסור הנאה, משום
 שאינו נהנה מגוף המת עצמו אלא רק
 ממראית העין והסקת השכל. ור"ל לענ"ד
 שאפילו הנאת מראה אין כאן. כי אינו
 נהנה מגוף המראה, כמי שזן עיניו בקדש
 הקדשים. אלא המראה מעורר אצלו את
 החשיבה ומביא אותו לאחר מכן להסקת
 מסקנות מדעיות. זוהי הנאה עקיפה. וכן

ואכיל להו".

וקשה מדוע לא נאסור את הקבורה משום ביטול מצות שרפה?

ועיי"ש תוספות (ד"ה הנשרפין אפרן מותר): "צריך עיון טעמא מאי? ואומר מורי הרמ"ד דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשרוף אחר שנעשה כאילו נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך אסוריה... אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשרוף משוך איסוריהו לעולם".

מבואר אפוא שיש מצות שרפה מהתורה ולכן אחרי קיום המצוה האפר מותר. וא"כ מאותה סיבה י"ל שהנשרפין לא יקברו כדי לקיים מצותן ומדוע אומר רש"י שהאיסור הוא רק מדרבנן שמא יאכל? ויתכן לומר שאין מצוה חיובית בשרפה ואפילו לא קיומית. אלא שהתורה אמרה שאחת הדרכים האפשריות היא לשרוף את הערלה וממילא אפרה יהיה מותר. ולא דמי לחמץ בפסח שאפשר גם לשרפו וגם לפוררו ולזרותו לרוח ואפרו אסור, כי שם אמנם אין חיוב מיוחד לשרפו אך יש מצוה שיבוער מן העולם. אך ערלה אינה טעונה ביעור מן העולם, אלא שהתורה איפשרה לשרפה לכן אפרה מותר. אך אין מצוה חיובית לשרפה, או לבערה מן העולם כשם שיש מצוה כזו בקדשים, או בחמץ.

ואכן בשו"ע סי' רצ"ד לא מוזכר חיוב שרפה בערלה וכתב הבית הלל שם שהדבר

שנוי במחלוקת והשו"ע הכריע שאין חיוב שרפה בערלה¹. ועיין חת"ס (יו"ד סימן רפ"ו): "לא מצאתי בש"ס שמחזי"ב אדם לשרוף ערלה ורמב"ם נמי לא מיייתי ליה במקומו כלל אלא בהל' פסולי מוקדשי' דרך אגב אשר מזה נ"ל מעולם לא נצטוה לבער ערלה מן העולם אלא שאסור בהנאה וסגי ליה בשריפה להתיר אפרן לאפוקי בב"ז דלא סגי בהכי אבל שיהיה מצוה להדר לשרפו לא מצאתי וכן לא ראיתי מעולם מרבתי ששורפים רק הניחום וירקבו".

ועיין "התורה והמדינה" (כרך י"א-י"ג) מאמרו הארוך "נצר מטעי" של הרב אהרן יצחק זסלנסקי שדן בשאלת השרפה של ערלה ורצה ליישב את כל הקשיים שמצינו בנושא ע"י הגדרתו של הרוגצ'ובי שאין מצוה לשרוף את הערלה כחובת גברא אלא שהערלה תהיה שרופה כחובת חפצא. מיהו גם לפי הגדרה זו עדיין יש מצוה שהערלה תהיה שרופה (אם כי י"ל שמכיון שאין חובת גברא יש מקום לומר שגם אינה מצוה כלל). ומו"ר הגר"ש ישראלי בהערה שם כתב לחלק להיפך, שבקדשים טמאים המצוה שיהיו שרופים ולכן כתותי מיכתת שיעוריהו, משא"כ ערלה המצוה רק לשרוף אך לא שיהיו שרופים, ולכן לא אמרין בערלה כתותי מיכתת שיעורה. אך גם להגדרה זו מצות שרפה במקומה עומדת. ועכצ"ל שבאמת אין מצוה לשרוף ערלה.

1. וידידי הרב יעקב אפשטיין רצה להביא ראיה שאין מצות שרפה בערלה ממה שאנו מקפידים להסיר את פירות הערלה בעודם קטנים או פרחים ואיננו מהדרים לגדלם ולשרפם. ולענ"ד זו אינה ראיה משום שפרחים וכן פירות קטנים אינם אסורים משום ערלה ולכן לא חל עליהם עדיין חיוב שרפה ומותר להסירם. ודומה לזה מצינו בפירות שביעית שלדעת הרמב"ן מצוה לאוכלם ובכ"ז מותר לאבדם בעודם קטנים כמבואר במשנה שביעית פ"ד מ"י.

במשב"ז שכתב דהיכא דמיקלא קלי איסורא באיסור דרבנן שאין לו עיקר בתורה יכול לבטלו לכתחילה כמו שמצינו בעצי מוקצה בביצה (ד' ע"א). ולפי"ז י"ל שזו"ג דמי למיקלא קלי איסורא, שהרי בהנאה עצמה אין גופו של האיסור, ובפרט בנ"ד שההנאה היא רק ממראה האיסור והידע המצטבר ממנו ולא מהאיסור עצמו א"כ דמי למיקלא קלי איסורא.

ודבר זה קל יותר מזה וזה גורם, ששם נהנה מגוף הדבר האסור בהנאה, אלא שאינו נהנה רק מגורם אחד אלא בצירוף גורמים נוספים, משא"כ כאן שאינו נהנה הנאה ישירה, אפילו זה וזה גורם אין כאן. ובפרט כאשר ההנאה רחוקה מאוד ועקיפה מאוד כמו בנ"ד. החוקרים עצמם אינם נהנים מהניסוי, המגדלים ג"כ אינם נהנים ישירות ממנו. ההנאה תהיה רק לאחר שישגו תוצאות המחקרים וייושמו כעבור זמן רב בצירוף של גורמים רבים נוספים. לכן נראה דלא דמי לזו"ג. ויש להוסיף סניף נוסף עפ"י מש"כ בשו"ת אב"מ (סי' ו') שבמקום שדרך שימושו תמיד היא רק ע"י זו"ג כתנור למשל — זו"ג מותר לכתחילה עיי"ש.

ומכיון שאין כאן הנאה ישירה י"ל שאין כאן בכלל איסור מראה וכמו שהבאנו לעיל בפרק ד'. ומכיון שהניסוי נחוץ מאוד לכל עתיד הגידול ודחייתו לאחר שנות הערלה תעכב את הכל לכמה שנים נראה שניתן לסמוך על כך שאין כאן הנאת מראה לכתחילה ולא זו"ג לכתחילה והניסוי מותר.

אלא, יש היתר לשרוף ואז האפר יהיה מותר. ולכן כתב רש"י שיש רק חשש שמא יאכל כי כל עוד לא נשרף הפרי אסור בהנאה. והנה מכיון שמנהגנו שאיננו מקפידים לשרוף את פרי הערלה ממנ"פ אין לאסור את הניסוי בערלה בגלל שלא ישרפו שהרי גם אם הפרי ישאר בידינו לא נקיים בו מצוה זו.

אלא שמ"מ בנ"ד יש לאסור את הניסויים מחשש שמא יאכלו מהפרי, וכמו שכתב רש"י. מיהו לזה יש פתרון שירססוהו ויזהירו את החוקרים שהפרי מרוסס וסכנה לאוכלו.

סיכום

כשנבוא לסיכום נמצא שיש שתי סיבות עיקריות לאסור את הניסוי ושתיהן מדרבנן. איסור זו"ג לכתחילה. ואיסור הנאת מראה ע"י מעשה. באשר לאיסור זו"ג לכתחילה י"ל שלדעת הר"ן האיסור לכתחילה בזו"ג הוא רק מדין ביטול איסור לכתחילה, ומצינו שמותר לבטל לכתחילה איסור דרבנן שאין עיקרו מדאורייתא (עיין תוס' ביצה ד' ב'), ותרי דרבנן דינן כמו דבר שאין לו עיקר בתורה עיין תוס' פסחים (ל' א' ד"ה לישהינהו). וכאן הוא תרי דרבנן: א. שלא כדרך הנאתו. ב. ההנאה אינה מגוף הפרי אלא רק ממראהו ומראה אינו אסור אלא מדרבנן כמש"כ לעיל.

מיהו עיין ש"ך (יו"ד סי' צ"ט ס"ק י"ז) שנ"ל עיקר לדינא דאפי' איסורים של דבריהם שאין להם עיקר כלל בתורה אין לבטלם. אולם היש"ש כתב כהתוס'. ועפרמ"ג

סימן לו

ערלה בעלים הגדלים למאכל

ראשי פרקים:

הצגת הבעיה

א. דין התמרות שבצלף

ב. דין הורד

ג. דין קני סוכר

ד. ערלה בשרף ובעלים

ה. הגדרת איסור ערלה

מסקנה

* * *

שאלה

ב. דין הורד

ורד חייב בערלה לדעת הרדב"ז. ויתכן שכן דעת הגאונים, הסוברים שברכתו "שנתן ריח טוב בפירות". ומשמע שסוברים שהוא פרי, אעפ"י שהמדובר בפרח. אך הריטב"א (הל' ברכות פ"א ה"ו) סובר שאין בהם ערלה, ושכן המנהג. (במשנה שביעית ספ"ז משמע שורד קדוש בקדושת שביעית. אך להלן יבואר שאין ללמוד ערלה משביעית). אמנם יתכן שהריטב"א דיבר על מנהג חו"ל שהקלו בורד מספק, אך בא"י אפשר לומר שיש להחמיר. מיהו לענ"ד אין ראייה מורד, שהוא פרח שממנו מתפתח אח"כ פרי. לעומתו, עלי הצבר, אין עליהם שם פרי כלל. ובערלה נאמר מפורש "את פרי" ולא עליו.

ג. דין קני סוכר

על קני הסוכר, לדעת הגאונים מברכים בורא פרי העץ, למרות שנוטעים אותם למצוץ מהם את המיץ, (עי' רמב"ם ברכות פ"ח ה"ה). הנה גם שם הרמב"ם חולק וסובר שמברכים עליהם שהכל, ואף הגאונים לא התייחסו אלא לברכה, שמאחר שמוצצים את העץ מברכים עליו בורא פרי העץ. אך האם יסברו הגאונים שקני סוכר הם ערלה? אמנם זהו עץ, ובלשון בנ"א המיץ הוא הפרי, אך לענין

צבר מזן "נפוליטיס" שהפרי קטן ואינו נאכל ומגדלים אותו לצורך אכילת העלים, האם יש בו משום איסור ערלה.

ננסה לפשוט את הבעיה מתמרות בצלף, מורד ומקני הסוכר.

א. דין התמרות שבצלף

התמרות של הצלף הן כמין תמרות הגדלות בתוך העלים (כפי שפירש רש"י, ברכות ל"ו ע"א). ולהלכה חוששין אנו לדעת ר' אליעזר שהתמרות נחשבות לפרי לענין ערלה. זוהי דעת הטור. אולם לדעת הרמב"ם (הל' נט"ר פ"י ה"ג), אפ"י בא"י הלכה כר"ע, שרק האביונות נחשבות לערלה ולא הקפריסין, וק"ו שלא התמרות. ועי' ביאור הגר"א (יר"ד סי' רצ"ד ס"ק י"א) שהכריע כרמב"ם. וא"כ אין לנו מקור לכך שעלים הנאכלים חייבים בערלה.

אמנם אפשר לטעון שבצלף, מכיון שעיקר נטיעתו לשם האביונות ולא לשם התמרות (וכמו שאומרת הגמ', ברכות ל"ו ע"א) — אין התמרות נחשבות "פרי". אך בנד"ד, שעיקר הגידול לשם העלים — יש להם דין ערלה. וצ"ע.

ערלה רק פרי היוצא מהעץ נחשב לפרי ולא העץ עצמו.

ד. ערלה בשרף ובעלים

ולענ"ד נראה להביא ראיה מקטף (נדה ח' ע"א) שפירש רש"י: "מין אילן, ואין עושה פרי אלא שרף, וזהו פרי". ולענין שביעית שנינו (שביעית פ"ז מ"ו) שיש לו שביעית וביעור. ובגמ' (נדה שם) אמרו שזו דעת ר' אליעזר, אך לדעת ר' יהושע הקטף אינו פרי: "רבפירוש שמעתי שהמעמיד בשרף העלין (או) בשרף העיקרין — מותר".

ופסק הרמב"ם (שמו"י פ"ז הי"ט-ה"כ):

"הקטף, והוא שרף היוצא מן האילנות: מן העלין ומן העיקרין — אין לו שביעית... בד"א — באילן מאכל. אבל באילן שרק — אף היוצא מן העלין ומן העיקרין כפרי שלהן, ויש לו ולדמיו שביעית".

לעומת זאת, בהל' מאכלות אסורות (פט"ז

הכ"ו) כתב:

"המעמיד גבינה בשרף פני ערלה ... — הרי זו אסורה בהנייה".

ושם לא הזכיר כלל שרף ערלה בעצי סרק כפי שכתב בהל' שמו"י! וע"כ צריכים אנו לחלק בין ערלה לשביעית. שבשביעית לא נאמר בפירוש "פרי" אלא כל שהנאתו וביעורו שוין — קדוש בקדו"ש, וגם עצים. משא"כ בערלה (שם) נאמר "פרי", ושרף הנוסף מעצי הקטף אינו "פרי" אפי' בעצי סרק. (עי' תוי"ט ערלה פ"א מ"ז, חי' חתם סופר נידה ח' ע"א, חזון נחום למשניות שביעית פ"ז מ"ו, ועוד).

כמו כן, לא מצינו ערלה בעלים. נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ז): "העלים והלולבים ומי הגפנים — מותרים בערלה". המשנה לא חילקה בין גפנים טעונות פרי לגפנים שאינן טעונות פרי, העלים תמיד מותרים. מיהו, יתכן שגפנים ניטעים בעיקר לשם פרי, לכן, גם בשנות הערלה, שאין פרי על הגפן — אין לעלים דין "פרי". משא"כ צבר שניטע רק לשם העלים, וצ"ע¹.

1. הערת הרב יואל פרידמן:

לענ"ד אין ראיה מדין שרף הנוסף מעצי הקטף, כי התוי"ט הנזכר מביא את הר"ש (שביעית פ"ז מ"ו בסופו) ואינו מבחין בין פרי בוטני לבין חלק אחר שנאכל, אלא בין מאכל אדם למאכל בהמה. הר"ש שם מבאר שקטפא דגוזא בשביעית שוה לקטפא דפירא בערלה, ושאיני דין ערלה מדין שביעית בכך ששביעית נוהג בין במאכל אדם ובין במאכל בהמה, לכן הקטף אינו בטל לעץ כי הוא ראוי לשימוש בשביעית. מה שא"כ בערלה שצריך שיהא ראוי למאכל אדם, אזי קטפא דגוזא בטל לעץ וממילא אינו פרי. וזאת גם כוונת התוי"ט הנזכר. ולעומת זאת בנד"ד מדובר בעלים שנאכלים ע"י אדם ובשבלים מגדלים את הצבר, ולכן שאני מקטף.

יתר על כן, בתשובת הרשב"א (ח"ז סי' שנ"ו) מביא ראיה מגמ' זו להיפך, שהרי אם תאמר שיש הבדל בין הגדרת הפרי לענין שביעית לבין הגדרתו לענין ערלה, מנא ליה לר' פדת שהמשנה בשביעית היא אליבא דר' אליעזר. דילמא היא לפי חכמים, ובשביעית הקטף הוא פרי כי שביעית נוהגת אף במאכל בהמה! אלא ע"כ שהגמ' מוכיחה מהדיון העקרוני בהגדרת פרי ומה שהוא פרי לענין שביעית הוא גם פרי לענין ערלה. היוצא מדברינו, שיש מחלוקת עקרונית בהגדרת פרי, וכל הראשונים והאחרונים האוסרים ורד סוברים ש"פרי" הוא החלק הנאכל.

ואמנם יש להביא ראיה מהגמ' בנדה (שם) שרק כאשר אין פרי אמרינן "קטפו זהו פרי", ולכן

ה. הגדרת איסור ערלה

והנה אפשר לטעון עפ"י מה שכתבו האחרונים לחלק בין ערלה לשביעית. בערלה האיסור הוא גם על העץ ולא רק על הפרי:

בענין זה כתב רש"י (קדושין ל"ח ע"א ד"ה והוא):

"לערלה בשתיים (שתי הוכחות)... אעפ"י שבשלישי (ההוכחה השלישית) אין בה, שאין איסורו איסור עולם".

והתוס' חלקו עליו שהרי הפרי נאסר לעולם. עכ"פ לרש"י, לגבי הפרי "אין בה, שאין איסורו איסור עולם" — כלומר שהאיסור הוא מכוח הצמיחה של העץ ולא מכוח הפרי, ולכן אין בו איסור עולם. וא"כ לרש"י גם האיסור הוא בעץ ולא בפרי.

ועי' משאת משה (להגר"מ חברוני, קדושין סי' ס"ב) שהוכיח שערלה היא לא רק בפרי עצמו אלא בכל חלק של האילן, כגון לולב ושרף לר"א. ובזאת הסביר את מש"כ הרא"ש (הלכות קטנות, ערלה אות ב') והשו"ע (יו"ד סי' רצ"ד סעי' כ"ד) שהנוטע למצוה, כגון לצורך לולב — חייב בערלה. מבואר א"כ, שגם לולב נחשב פרי אעפ"י שאינו אלא עלין. אך גם לפי דעתו זו מחלוקת הרמב"ם והרא"ש. נמצא שרש"י והרא"ש מכאן והתוס' והרמב"ם מאידך. ולענ"ד אין ראייה מרש"י, אלא י"ל שכח האיסור נמצא בגוף האילן, אולם למעשה חל האיסור רק על הפרי.

בין היתר, מסתמך הגר"מ חברוני על הדיון בדברי הרא"ש (שם) שכתב:

"אבל אם נטעו למצוה, ללולב ולאחריו

— חייב".

והקשה על כך הדרישה (סי' רצ"ד אות ז'): "אבל קשה, דלפי זה הטעם א"ש שחייב בנוטע לאתרוג; אבל אם נוטע ללולב, דאינו מאכל, למה חייב?"

ובתירוצו השני כתב שם:

"דגם הלולבין בכלל פרי אילן הם. ונקרא נוטע לפרי, כי דעתו על כל מה שגדל על הדקל: לולבין ושאר פירות, משא"כ נוטע עיקר האילן לעצים".

ומזה ראייה להגר"מ חברוני, שיש ללולבין דין "פרי" לענין ערלה. ולענ"ד אין הכרח לומר כן. הדרישה רק רוצה לומר שאין זה כנוטע לסייג ולקורות, כי מאחר שצריך את הלולב לצורך מצוה נחשב כנוטע את הדקל לפירותיו. וכמו שמדויק בלשוננו: "כי דעתו על כל מה שגדל על הדקל, לולבין ושאר פירות". ור"ל, כיון שהלולב אינו הדקל עצמו אלא גדל על הדקל, לכן הנוטע לצורך הלולב כנוטע לצורך פירות, ולכן התמרים הגדלות בו אסורות. רק לענין זה שאינו נחשב כנוטע לסייג ולקורות נחשב הלולב לפרי, כי רק הנוטע את עיקר הדקל לקורות לא נקרא עץ. אך הנוטע את העץ לגידוליו לא נקרא נוטע לקורות אלא מגדל לפירות.

מיהו, המעיין היטב בדבריו יראה שזוהי כוונתו של הדרישה בתירוצו הראשון. ובתירוצו השני יתכן שסובר שלולב הוא אכן פרי ממש, וצ"ע. ואולי לולב למצוותו דומה ביותר לפרי.

לעומת זאת, המעדני יו"ט (לרא"ש הל' ערלה אות מ') הקשה כקושיית הדרישה על

שאני נד"ד מורד וקנים, כי בורד וקנים אין פרי נאכל. לעומת זאת, בנד"ד בעיקרון הפרי ראוי למאכל, אלא שאין הוא מסחרי. אך מדין תמרות צ"ע.

הרא"ש, והוכיח מהרמב"ם שרק הנוטע דקל לפירות — חייב בערלה, עי"ש. ומתוך כך, דחה את הרא"ש ופסק למעשה כרמב"ם. וכן רעק"א בפסקיו (לשו"ע סי' רצ"ד) ציין לדברי המעדני יו"ט. ובערוה"ש (סי' רצ"ב ס"ק מ"א) כתב שהמצוה מחשיבה את הלולב עצמו לפרי. ואולי זוהי כוונתו של הדרישה.

מסקנה
 מהאמור נראה שאין בעלי הצבר דין ערלה. מיהו יש מקום לחלק: עץ התמר, בדרך כלל מגדלים אותו בשביל הפרי, ולכן הלולבים שלו אינם נחשבים לפרי גם אם העץ ניטע בשבילם. לעומת זאת, בזן זה של צבר — כל ייעודו הוא רק לאכילת העלים, ולכן יתכן שהעלים הם הפרי, וספיקא דאורייתא לחומרא.

סימן לז

פדיון נטע רבעי

- | | |
|---------------------------|-------------------|
| ראשי פרקים | ו. קושית הקצות |
| שאלה | ז. שיטת הקצות |
| א. חילול דבר שאינו ברשותו | ח. גדר אחר בברירה |
| ב. שיטת הרמב"ן | ט. חילול במחובר |
| ג. שיטת הכסף משנה | י. הרמב"ם לשיטתו |
| ד. שיטת תרומת הכרי | הלכה למעשה |
| ה. תירוץ ר' חיים מבריסק | |

* * *

שאלה
 מטע הגיע לשנתו הרביעית. בעה"ב שכר פועלים לקטוף את הפרי. הבעלים הסביר לפועלים שהפרי הוא רבעי ועליהם להימנע מלאוכלו עד גמר הקטיף היומי, כאשר יחללו את כל הפרי ביחד. למעשה, אין שום אפשרות למנוע מהפועלים מלאכול מהפרי תוך כדי קטיף. האם ישנה דרך בה יוכל הבעלים לפדות את הפרי ולמנוע את הכשלתם של הפועלים באיסור רבעי?

האפשרויות הן:
 1. לפדות מראש כל פרי ופרי לכשייתלש.
 2. לפדות מראש כל פרי ופרי לכשיגיע לפיו של הפועל האוכלו.
 3. לפדות את הפירות במחובר.
 א. חילול דבר שאינו ברשותו
 במסכת בבא קמא (ס"ט ע"א):
 "כרם רבעי היו מציינין אותו בקוזוזות אדמה (סימנא כי אדמה, מה אדמה איכא הנאה מינה, אף האי נמי כי מפרקא שרי לאיתהנויי מינה) ושל ערלה — בחרסית

“מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמיטה שיד הכל שוה צריך לציינו בקוזות אדמה כדי שיכירו בו, ולא יאכלו ממנו עד שיפדו, ואם היה בתוך שני ערלה מציינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו, שאם ציינו בקוזות אדמה שמה יתפררו, שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה, והצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמיטה ואומרין **כל הנלקט** מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו שהרי אי אפשר לפדותו במחובר כמו שביארנו”. והקשו עליו, כיצד פוסק כל הנלקט, הרי הרבעי אינו ברשותו משום שבשמיטה הפירות הפקר והוא עצמו פסק כר’ יוחנן שאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו? שאלתנו תלויה בהסברים השונים שניתנו לפסק הרמב”ם.

ב. שיטת הרמב”ן

הכס”מ מתרץ בשם הרמב”ן שהרמב”ם הסתמך על סוף הסוגיא (שם ע”ב): “אמר רבא, אי לאו דא”ר יוחנן: צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד, הוה אמינא: מאן תנא צנועין? ר”מ היא, לאו אמר ר”מ מעשר ממון גבוה הוא, ואפילו הכי לענין פדייה אוקמייה רחמנא ברשותיה, דכתיב: (ויקרא כ”ז) ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמשיתו יוסף עליו, קרייה רחמנא מעשרו ומוסיף חומש, כרם רבעי נמי גמר קדש קדש ממעשר, כתיב הכא: (ויקרא י”ט) קדש הלולים, וכתיב גבי מעשר (ויקרא כ”ז): וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה’ הוא קדש, מה קדש דכתיב גבי מעשר, אע”ג דממון גבוה הוא, לענין פדייה אוקמייה רחמנא ברשותיה, אף האי קדש נמי דכתיב גבי כרם רבעי, אע”ג דלאו

(סימנא כחרסית, מה חרסית שאין הנאה מינה, אף האי דלית ביה הנאה מיניה) ושל קברות בסיד (סימנא דחירור כעצמות, וממחה ושוף כי היכי דניחוור טפי) אמר רבן שמעון בן גמליאל: בד”א — בשביעית, דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע — הלעיטהו לרשע וימות; והצנועין מניחין את המעות, ואומרים כל הנלקט מזה מחולל על המעות הללו!”

ובתוס’ (ד”ה כל הנלקט מזה יהא מחולל): “תימה מתי היו אומרים, דלמה שמלקטים אחר אמירה לא היה מועיל ואם כן וכי בכל שנה היו אומרים כן בלי הפסק? וכ”ת שבכל ערב היו אומרים כן מ”מ לא היתה תקנה למה שאכלו קודם אמירה? ואור”י דכל הנלקט לאו דוקא ממש אחר לקיטה, אלא מניח מעות **בעוד שלא נלקט** ואומר כרם רבעי זה לכשיהיה נלקט יהיה מחולל אחר הלקיטה”.

ר”ל שהגמ’ הניחה עכשיו שאדם יכול לחלל גם רבעי שאינו ברשותו ולכן הוא יכול לומר את נוסח החילול כבר עתה, ע”מ שהחילול יחול לכשילקט ולא ימצא ברשותו. ומכאן רצתה הגמ’ להקשות על ר’ יוחנן שאמר אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו. והגמ’ מתרצת:

“אמרי: לא תימא כל הנלקט מזה, אלא אימא כל המתלקט”. (כלומר החילול חל עתה בעוד שהרבעי עוד ברשותו לפני הלקיטה, אלא שהדבר יתברר רק בשעת הלקיטה על מה חל החילול. ותירוץ זה תלוי בשאלה אם יש ברירה או שאין ברירה).

לפי מסקנת הגמ’ צ”ל שהלכה כר’ יוחנן ולכן אין אדם יכול לחלל רבעי שאינו ברשותו.

אולם הרמב”ם (הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק ט’ הלכה ז’) פסק:

ד. שיטת תרומת הכרי

תרומת הכרי בסי' שנ"ד (הביאו אחיו הקצות בסימן ס"א ס"ק ג') כתב ליישב את דברי הרמב"ם, על פי מה שהקשו התוספות (ב"ק ס"ח ב' ד"ה הוא דאמר) למה לא יהיו יכולין לחלל נטע רבעי אפילו שאינו שלו כיון דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו? ובקידושין (נ"ו א' ד"ה מתקיף) תירצו בשם רבנו מאיר משום "דזכיה מטעם שליחות הוא דהוי כמו שליח. ובהאי דצנועין ליכא למימר הכי, שהרי הגזלנין עצמן אינן יכולין לתקן מה שבידם והוי גזל ולא נתייאשו הבעלים. וכיון דאינהו לא מצי עבדי שלוחייהו נמי לא מצי עבדי ע"כ". והרמב"ם ז"ל כתב שם דהצנועין היו עושין כן בשנת השמיטה ע"ש. וכיון דשביעית הפקר הוא וזכו בהו המלקטים והיו יכולין לתקן מה שבידם גם הבעלים יכולין לחלל מה שביד המלקטים, משום דזכין לאדם שלא בפניו. והש"ס דלא משני הכי אליבא דר' יוחנן משום דמשמע להו להש"ס דהאי דקתני במתניתין והצנועין היו מניחין וכו' קאי בכל ימות השנה. (וכן תירץ הגרעק"א בתוספותיו למשניות מע"ש פ"ה ה"א).

א"כ לדעת אחיו של הקצות רק בשנת השמיטה התיר הרמב"ם לחלל רבעי שאינו ברשותו מדין זכין לאדם שלא בפניו. אך בנ"ד שאין הפועלים יכולים לחלל בעצמם משום שהרבעי אינו שלהם, גם בעה"ב לא יכול לחלל את הרבעי בשליחותם. מיהו היה אפשר לפתור בעיה זו ע"י שבעה"ב ירשה להם לאכול מן הפירות, ואז הפירות לא יהיו גזולים בידם וממילא יוכלו לחללם גם בעצמם, ואז גם הוא יכול להיות שלוחם לצורך החילול מדין זכין

ממון דידיה הוא, לענין אחולי אוקמיה רחמנא ברשותיה, דהא כי איתיה ברשותיה נמי הא לאו דידיה הוא והא מצי מחיל, משום הכי מצי מחיל".

כלומר, התורה חידשה שרבעי ניתן לחילול גם בהיותו ברשות אחרת ולא ברשותו של בעה"ב. ולפי זה גם בנ"ד יכול בעה"ב לחלל את הרבעי הנאכל ע"י הפועלים אע"פ שהוא ברשותם.

הרמב"ן עצמו הקשה על תירוץ זה מדברי רבא עצמם שאמר: "אי לא דא"ר יוחנן... משמע שר' יוחנן עצמו אינו סובר כן.

ג. שיטת הכסף משנה

הכס"מ תירץ שהרמב"ם סובר כדעת התוס' בקושייתם שם (ס"ח ב' ד"ה הוא דאמר) שחילול שונה מהקדש. ואע"פ שאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו יכול לחלל דבר שאינו ברשותו. הסוגיא אמנם השוותה חילול להקדש, אך הרמב"ם לא פסק כסוגיתנו, אלא כדמוכח מכמה דוכתין בש"ס שניתן לפדות גם דבר שאינו ברשותו. (ועייני מאירי שאף הוא תירץ כך את הרמב"ם).

גם להסבר זה של הכס"מ בדעת הרמב"ם יכול בעה"ב לחלל את הפירות שייאכלו ע"י הפועלים. אלא שעליו לחללם לפני שיתחילו לאוכלם. ואם נניח שאינו יכול לחלל במחובר, עליו להניח סכום כסף המכיל הרבה פרוטות כנגד כל פרי ופרי שייאכל ולהתנות שהחילול יחול ברגע שהפרי יגיע לפיו של הפועל. אלא שצריך להניח שהתנייה זו אין בה ברירה (כמבואר להלן אות ח') כי רבעי אסור מהתורה ואין ברירה בדאורייתא. עיין להלן.

שאינו ברשותם. אך הרמב"ם פסק כרשב"ג שהמדובר בשמיטה והרבעי הפקר ואינו שייך לאף אחד, לכן יכולים גם הבעלים לשעבר לחלל את הרבעי אע"פ שאינו שלהם ואינו ברשותם.

ואף בנ"ד י"ל שאם בעה"ב מרשה לפועל ליטול את הרבעי, הדבר דומה להפקר וכל אחד יכול לחלל את הרבעי (ובפרט למ"ד ששביעית היא לא אפקעתא דמלאכא, אלא חובת גברא, יש לדמות את מתן הרשות של בעה"ב לפועלים לאכול בנ"ד, לצנועין המרשים ללוקטים לאכול רבעי בשביעית וכל אחד יכול לחלל).

ו. קושית הקצות

הקצות בסימן שנ"ד ס"ק ה' מקשה על אחיו מתוס' פ' מרובה (ב"ק ס"ט א' ד"ה כל הנלקט), וז"ל:

"תימה מתי אומרין כן, דלמה שלוקטין אחר אמירה לא היה מועיל, וכי בכל שעה היו אומרים כן בלי הפסק, וכ"ת שבכל ערב היו אומרין כן מ"מ לא היה תקנה למה שאכלו קודם אמירה. ואומר ר"י דכל הנלקט לאו דוקא ממש אחר לקיטה אלא מניח מעות בעוד שלא היה נלקט ואומר כרם רבעי זה לכשיהיה נלקט יהיה מחולל אחר הלקיטה עכ"ל. וא"כ המלקטין עצמן אילו היו אומרים קודם לקיטה אפי' בשנות השמיטה דהפקר הוא דהמעות יהיו מחוללים על הפירות שיבואו לידינו מן ההפקר לא הוי מהני מידי דה"ל דבר שלא בא לעולם. וא"כ אפי' למ"ד יאוש קני אינו יכול לחלל אלא **אחר** לקיטה דהוא קונה ביאוש אבל לא קודם לקיטה, וכיון דהבעלים מניחין את המעות **קודם** לקיטה ומתנין שלא יחול החילול עד אחר לקיטה, א"כ תו לא מצינו לומר מצד

לאדם שלא בפניו. אלא שהרמב"ם לא התיר לחלל אלא לאחר הלקיטה, כאשר כבר ידוע אלו פירות נלקטו ולא מתעוררת כל שאלה של ברירה. אך בנ"ד עליו לחלל לפני האכילה על כל מה שייאכל. וזה א"א כי אין ברירה. אלא א"כ נאמר שהחילול לא יחול אלא ברגע שהפרי ייכנס לפיהם של הפועלים, אם נניח שהתנייה כזאת אין בה ברירה כפי שיתבאר להלן (אות ח').

ה. תירוץ ר' חיים מבריסק

האחרונים הקשו על תירוץ זה ממה שנפסק להלכה ע"י הרמב"ם שמע"ש וה"ה רבעי ממון גבוה הם ואינם ניתנים להקנאה, וא"כ גם בשמיטה אין הלוקטים יכולים לזכות ברבעי לעצמם כי אין קנין ברבעי וא"כ אינם יכולים לחלל בעצמם, ולפי"ז גם בעה"ב לא יכול לזכותם בחילול וכנ"ל שאין השליח יכול לעשות דבר שהמשלח אינו יכול לעשות (עי' עונג י"ט סי' צ"ג ודברי יחזקאל סי' ל"ה ועוד). ולשיטתו אלו לא תועיל הסכמת בעה"ב לכך שהלוקטים יוכלו לחלל בעצמם כי אינו יכול להקנות להם. מיהו נראה שאע"פ שאינו יכול להקנות להם, אם הוא אינו מתנגד שהם יטלו את הרבעי לעצמם ויעלוהו לירושלים לאוכלו שם מסתבר שאם רחוקה דרכם לירושלים הם רשאים גם לפדות את הרבעי בעצמם.

ויתרה מזאת כתב בחי' ר"ח הלוי מבריסק על הל' זכיה ומתנה לתרץ את הרמב"ם עפ"י ההנחה שרבעי שאין לו בעלים כל אחד יכול לחללו, ולכן בשנת השמיטה יכולים הבעלים לשעבר לחלל את הרבעי אע"פ שאינו שלהם ואינו ברשותם. ורק לרבנן, הסוברים שהצנועים חיללו גם ביתר השנים, הקשתה הגמ' על ר' יוחנן איך הצנועים יכלו לחלל רבעי

דאי דהאי לאו דהאי אבל הכא אפשר
שיהא משועבד **לכל העולם** בזה אחר זה".
ובכך הקצות מישב גם את פסק הרמב"ם
בצנועין:

"ועל פי דרכי ניחא טפי למימר דהרמב"ם
כל המתלקט קאמר, דהא לדידן דקי"ל
דהיכא שיבא בודאי לידי בירור יש
ברירה ודוקא היכא דמתנה על שני
דברים אין ברירה ומשום דזה אינו עומד
בודאי להתברר, דאפשר שלא יבא לידי
לקיטה כלל וגבי צנועין לא הוי מתנה בין
שני דברים דהא אפשר שיבא כל הכרם
לידי לקיטה ויתחלל כל הכרם.

(ודוקא לר' יוחנן פריך וכמ"ש, דאיהו סבירא
ליה אפילו בדבר אחד שיבא בודאי לידי בירור
נמי אין ברירה ואם כן אפילו יוכל להיות כל
הכרם לבא לידי חילול, לא עדיף ממתנה על
דבר אחד דס"ל אין ברירה דקאמר וכבר בא
חכם וכמ"ש. אבל אנן ס"ל בעומד להתברר הוי
ברירה והכא שיוכל לבא כל הכרם לידי חילול
ואין התנאה אלא אם יבא לידי לקיטה זה
יתברר בודאי או יבא או לא וכמ"ש).

לשיטת הקצות אין פה שאלה של ברירה
כי ניתן לחלל את כל הפירות בבת אחת.

ויש להעיר על הקצות שלוש הערות:

א. הרמב"ם אומר במפורש כל הנלקט ואילו
הקצות מפרש שכוונתו לומר "כל המתלקט"
וזהו דוחק גדול להעמיס על הרמב"ם דבר
הנראה לכאורה מנוגד לדבריו המפורשים.

ב. א"א לפרש בדעת הרמב"ם שכוונתו לומר
'כל המתלקט יחול החילול למפרע' שהרי
שיטת הרמב"ם היא שא"א לחלל כלל רבעי
במחובר. לא רק משום ששומתו אינה ידועה
אלא משום שרבעי הוקש למע"ש ואין
מעשר במחובר כלל. וכמו שיתבאר להלן
(אות ט').

ג. הקצות הדגיש את העובדה שבעה"ב יכול

זכיה למלקטים דהא המלקטים נמי כה"ג
לא מצי לחלל קודם לקיטה. ומצד
הבעלים פשיטא דלא מהני כיון שמתנין
שלא יחול החילול עד אחר לקיטה ואז
ה"ל דבר שאינו ברשותו. וצריך לומר
דמיירי קודם יאוש דאי לאחור יאוש א"כ
ודאי לא מהני החילול לא מצד המלקטים
דה"ל דבר שלא בא לעולם כמ"ש, ומצד
הבעלים ה"ל דבר שאינו שלו כיון דאחר
לקיטה יזכו בהם הלוקטים לגמרי ביאוש.
ואפי' למ"ד אדם יכול לחלל דבר שאינו
ברשותו אבל דבר שאינו שלו ודאי ליתיה
בחילול. וע"כ קודם יאוש ומצד הבעלים
דמצד הלוקטין לא מהני כיון דלאו דידהו
נינהו וכמ"ש רבינו מאיר בתוס' קידושין
ודוק ה"טב. והן נסתרו מחמתו דברי אחי
הרב המופלג מוהר"ר יהודא כהנא ש"ן
במ"ש ליישב דברי הרמב"ם הובא בסי'
ס"א (סק"ג) ע"ש".

אך להצעתנו, שבנ"ד הבעלים יתנו
לפועלים רשות לאכול מהפרי, נמצא
שהפועלים אילו רצו יכלו לחלל את הפרי
בעצמם וממילא יכולים גם הבעלים לחלל
עבורם מדין זכין לאדם שלב"פ.

ונותרה לנו רק בעיית הברירה. אך בעיה
זו ניתנת לפתרון ע"י הקצות החולק על
אחיו ומתיר את הרמב"ם אחרת.

ז. שיטת הקצות

הקצות עצמו מתיר את הרמב"ם בהסתמך
על הר"ן בפרק קמא דגיטין (י"ג ב') בסוגיא
של מעמד שלושתן שהגמ' סברה בתחילה
שהטעם לכך הוא משום שהלווה משתעבד
לכל מי שיבוא מחמת המלוה. ולכאורה
א"א להשתעבד בדרך זו כי אין ברירה?
וז"ל הר"ן:

"דכי אמרינן אין ברירה הני מילי במלתא

גמר הקניין אחר שנעשה שליחותו ואז הוברר. והיטב אשר דיבר וראויין למי שאומדן. וכן מצאתי כדבריו בר"ש פ"ה דמעשר שני משנה א' ז"ל:

כל הנלקט מזה מהכא פריך פרק מרובה לר' יוחנן דאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אין יכולין להקדיש, דהכא חזינן אנ"ג דלית' ברשותי מצי פריק ולא לאחור שנלקט היו עושין כן דאם כן לא היו עושין תקנה לנאכל בינתיים, אלא מניח מעות קודם לקיטה ואומר כרם רבעי זה לכשיהיה נלקט יהא מחולל ולא שייך ברירה בעניין זה הואיל ואינו חל החילול עד שיתלקט דדוקא כל המתלקט חשיב התם ברירה דקאמר מעכשיו יהא מחולל מה שילקטו אחר כך עיין שם.

ומבואר מזה דוקא היכא דרוצה לחלל מעכשיו אז אין ברירה אבל היכא דאינו חל אלא אחר כך ואז הוברר מהני וכן מבואר מדברי תוס' פרק מרובה ב"ק ס"ט, א' ד"ה כל הנלקט מזה עיין שם."

אמנם מדברי הרשב"א לא משמע הכי, אך באנצ' תל' ערך ברירה העירו מתשובות הרשב"א (ח"ב סי' פ"ב) שאף הוא סובר כהתוס' והר"ש. וכן כתב המהרי"ט הביאו הקצות שם וכן הוכיח השאג"א (סי' צ"ג). ולפי"ז גם בנ"ד יכול בעה"ב לייחד מטבע מעתה ולחלל עליו את כל הפירות לכשיגיעו לפיהם של הפועלים ורק אז יחול הפדיון ואין כאן חשש לברירה.

ט. חילול במחובר

ויש לעיין, האם אפשר לפדות את הרבעי בעודו מחובר?

הרמב"ם (בהלכות מעשר שני ונטע רבעי פ"ט הלכה ב') פסק:

"הרוצה לפדות נטע רבעי פודהו כמעשר שני, ואם פדהו לעצמו מוסיף חומש, ואין

לחלל את כל הכרם, וכמו שכתב הר"ן במעמ"ש שהוא משתעבד לכל העולם. לענ"ד ניתן לפרש את הר"ן באופן אחר. ר"ל כשאדם רוצה להחיל דין על דבר מסוים והדבר המסוים אינו ידוע עדיין ויתברר רק לאחר זמן — בע"כ הוא מתבסס על ברירה ואנו פוסקים שאין ברירה. אבל אם לא איכפת לו על מה יחול הדין, מצידו הוא יכול לחול על כל דבר, אין כאן שאלה של ברירה כי אין כאן דבר מסוים שעתידי להתברר. מצידו הוא מוכן להשתעבד לכל העולם. דבר זה אינו נחשב לברירה, משום שהוא לא משתעבד למישהו מסוים ומבחינתו כל העולם ראוי לבוא במקום המלוה. ומה שכתב הר"ן שהוא משתעבד לכל העולם ר"ל שאין שם שעבוד למישהו מסויים דוקא. ולכן אין שם שאלה של ברירה. אך בצנועין הם אינם מתכוונים לחלל את כל הכרם אלא רק את מה שיתלקט. וכמש"כ התוס' (בד"ה כל הנלקט) וא"כ החילול חל רק על אותם פירות שיתלקטו וא"כ יש כאן דין ברירה וקיי"ל בדאורייתא אין ברירה.

עכ"פ אם נקבל את הנחתו של הקצות, גם בנ"ד בעה"ב יכול לחלל את כל המטע אלא שאינו רוצה וא"כ אין כאן חסרון של ברירה.

ח. גדר אחר בברירה

הקצות באותו סימן לפני כן הביא בשם התוס' והר"ש גדר אחר בברירה שאף הוא יכול לפתור את בעייתנו. וז"ל:

"תוכן דבריו (של המהרי"ט) לחלק בין היכא שהחזיב הוא מעכשיו וכיון דעתה לא הוברר בשעת הקניין אנ"ג דהוברר אח"כ לא מהני ליה, אבל אם אין הקניין והחזיב מעכשיו אלא לאחר זמן ואז בשעת גמר הקניין הוברר מהני, ומשום הכי בעובדא דשאול והריא דהמבשרני

שינהגו בין בארץ בין בח"ל; והוא הדין לערלה בשתיים".

ופירש"י: "והוא הדין לערלה בשתיים — אף הערלה באה בק"ו זה בשני הוכחות אע"פ שהשלישי אין בה שאין איסורו עולם מיהו איסור הנאה הוא, ואין לו היתר בתוך ימי איסורו".

והקשו עליו בתוס' שם: "הרי הפרי שגדל בשני ערלה אסור לעולם ואין לו היתר? ופיר"ת דערלה זו בשנה רביעית קאמר דיש היתר לאיסורו על ידי פדיון. אבל בשתיים ר"ל איסורו איסור עולם ואיסור הנאה".

ר"ת סובר שרבעי הוא המשך איסור ערלה ולכן פירש שיש היתר לאיסורו של ערלה. רש"י אינו יכול לפרש כר"ת כי לדעתו רבעי הוא איסור בפנ"ע ולכן נאלץ לפרש שהערלה אינה איסור עולם¹ (אח"כ מצאתי בזרע אברהם [סי"ד אות כ"ב] שחקר כנ"ל וגם הוא פירש על פיה את מחלוקת רש"י ותוס' ועיי"ש נפ"מ נוספות. ולענ"ד י"ל את קושיית ר"ת שפרי הערלה אסור לעולם, רש"י יסבור שהעץ הוא סיבת האיסור ולכן שלוש שנות הערלה העץ גורם לפרי שיאסר, אך אחרי שנות הערלה העץ אינו אסור יותר את הפרי שיגדל עליו מכאן ואילך, וא"כ אין איסורו איסור עולם. ועיי' בתשובה הקודמת).

הרשב"א בחידושי לב"ק ס"ט תולה בחקירה זו את מחלוקת ב"ש וב"ה האם יש רבעי בשמיטה. ומכיון שהלכה כב"ה מסקנתו היא שרבעי נוהג גם בחו"ל, שלא כדעת הרמב"ם הסובר שאין רבעי בחו"ל (פ"י מהל' מאכ"א ה"ו). וזה תורף דבריו:

"ונ"ל שלמדו הרב (הרמב"ם שרבעי נוהג בחו"ל) מתוך סוגיא דגמרא דבני מערבא,

פודין אותו עד שיגיעו לעונת המעשר שנאמר להוסיף לכם תבואתו עד שיעשה תבואה, ואין פודין אותו במחזור כמעשר שני והרי הוא ממון גבוה כמעשר, לפיכך אינו נקנה במתנה אלא אם נתנו בוסר, ודינו בשאר הדברים לעניין אכילה ושתייה ופדייה כמעשר".

אולם התוס' בב"ק (ס"ט ע"א ד"ה אימא כל המתקט) כתבו:

"משמע דחזו פדיון במחזור לקרקע שהרי קודם לקיטה היה מתחלל שהרי אחר שנלקט שבא לרשות אחרים אין לבעלים כח בהן לחלל, ותימה דבתוספתא משמע דאין חילול במחזור דתניא בסוף מעשר שני כרם רבעי ב"ש אומרים אין פודין אותם ענבים אלא יין וב"ה אומרים ענבים ויין והכל מודים שאין פודין במחזור לקרקע, ונראה דטעמא דילפינן קדש קדש ממעשר ויש לומר דהתם לא הוי טעמא אלא משום דמחזור אין דמיו ידועין ולכך אין פודין אפילו על פי שלשה והיינו נמי טעמא דב"ש".

ונלענ"ד שמחלוקת התוס' והרמב"ם תלויה בחקירה מהו רבעי האם הוא המשך איסור הערלה, אלא שהתורה התירה לאוכלו בירושלים או לחללו, או שהוא איסור חדש? ונחלקו בדבר רש"י ותוס' בקידושין (ל"ח א):

"ומה חדש — שאין איסורו איסור עולם, ואין איסורו הנאה, ויש היתר לאיסורו, נוהג בין בארץ בין בח"ל, כלאים — שאיסורן איסור עולם, ואיסורן איסור הנאה, ואין היתר לאיסורן, אינו דין

1. וידידי הרב יעקב אפשטיין העיר מרש"י סוטה מ"ג ב' ד"ה קלא המכנה רבעי בשם "ערלה" משמע שהרבעי הוא המשך ערלה וצ"ע.

לדידן, נטע רבעי נוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ.

הרמב"ם יפרש את מחלוקתם של ב"ש וב"ה בדרך אחרת. לדעתו גם ב"ה מודים לב"ש שרבעי הוקש בעיקרון למע"ש אך לא לכל פרטיו. רבעי אינו המשך איסור ערלה ולכן חל רק על מה שחל מע"ש, כגון רק בארץ ישראל ובתלוש ועוד כפי שיבואר להלן. מאידך, הוא הרי אינו מעשר ולכן אינו תלוי כלל בשנות המעשר וגם בשמיטה יש רבעי. ואע"פ שבירושלמי חילקו בין שנה שלישית וששית שיש בהן מעשרות לשביעית שאין בה מעשרות, צ"ל בדעת הרמב"ם, שמכיון שפטור מעשרות בשנה השביעית הוא רק פטור זמני, או משום שפטורים בגלל ההפקר, אין שנה זו פטורה בעצם ממעשרות ולכן חייבת ברבעי.

ועי' ח' ר"ח הלוי על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י שפרש את הרמב"ם שסובר שערלת חו"ל, שהיא הללמ"ס, אינה מדין ערלת א"י, אלא דין ערלה אחר. ולכן אין בו רבעי. הנחתו היא שרבעי הוא המשך איסור ערלה, גם לדעת הרמב"ם, אלא שמכיון שערלת חו"ל היא ערלה מסוג שונה מזו של א"י לכן אין בשנתה הרביעית דין רבעי.

אך בדעת הרמב"ם רואים אנו שרבעי אינו מדין ערלה. וכן פשטות דברי הרשב"א.

י. הרמב"ם לשיטתו

בשעה"מ הל' מע"ש תלה במחלוקת הרמב"ם והתוס' הנ"ל את השאלה אם רבעי אסור בהנאה. לדעת התוס' שהוא המשך ערלה אף הוא אסור בהנאה. אך לדעת הרמב"ם שהוא איסור בפנ"ע שהוקש למע"ש הוא מותר בהנאה. מיהו עיין תוס' ב"ק (ס"ח ב' ד"ה הוא דאמר)

דתנן במעשר שני (פ"ה מ"ג) כרם רבעי ב"ש אומרים אין לו חומש ואין לו ביעור וב"ה אומרים יש לו, ב"ש אומרים יש לו פרט ועוללות ועניים פרדין לעצמן וב"ה אומרים כולו לגת.

וגרסינן עלה בירושלמי (ה"ב) תני רבי אומר במה דברים אמורים בשביעית אבל בשאר שני שבוע ב"ש אומרים יש לו חומש ויש לו ביעור, על דעתיה דהדין תנייה לא למדו נטע רבעי אלא ממעשר שני כמה דתימר אין מעשר שני בשביעית דכותיה אין נטע רבעי בשביעית, מעתה אל יהא לו קדושה, פי' שלא יהיה צריך פדיון כלל בשביעית, כלומר ואי אפשר לומר כן שהרי לא נחלקו ב"ש אלא בחומש וביעור הא לקדושה מודו, לכשתמצא לומר מיהא דבשביעית בלחוד מיירי. ותירצו קדושתו מאליו למדו קודש היולדים הרי הוא כקדש שאומר עליו את ההלל.

נ"ל פירושו דלב"ש לא למדו אותו לכל דינו אלא ממעשר, כלומר **שעשאוהו לגמרי כמעשר שני**, שהרי לב"ש כל זמן שאין מעשר דגן בשביעית אין נטע רבעי לחומש ולביעור, ואע"פ שאין מעשר שני בשלישית ובששית מכל מקום שם מעשר נוהג בהן, אבל לב"ה לא למדו אותו לגמרי ממעשר שני, שהרי יש לו חומש וביעור בכל זמן, וכיון שכן אף הוא אינו נלמד ממעשר שני אלא **לענין קדושתו**, כלומר לפדיונו ולבעורו ולחומשו ולהיותו ממון גבוה, לפי שהכתוב קראו קדש כמעשר שני, הא בזמן ומקום אינו למד ממנו, משום דכתיב (ויקרא י"ט, כ"ג) וערלתם ערלתו את פרו שלש שנים ובשנה הרביעית וגומר, דמשמע **כל זמן שערלה נוהגת נטע רבעי נוהג**, ומעתה

ואכן הרשב"א החולק על הרמב"ם וסובר שרבעי הוא המשך איסור ערלה סובר שאפשר גם לחלל במחובר. וכתב שכן נהגו (ור"ל שכן נהגו בחו"ל, לשיטתו שרבעי נהג בחו"ל, כי קשה לומר שהרשב"א התכוין למנהג א"י שהיתה רחוקה מספרד מרחק רב. וכן כתב המאירי ב"ק שם שנהגו לפדות במחובר.)

ואולי יש לומר גם לעניין חילול רבעי שאינו ברשותו, לסברת הרמב"ן בדעת הרמב"ם, שמותר לחלל רבעי שאינו ברשותו, אם רבעי הוקש למע"ש שהוא ממון גבוה ואינו ברשותו ובכ"ז יכול לפדותו ה"ה רבעי שאינו ברשותו יכול לפדותו. אך אם רבעי הוא המשך איסור ערלה ולא הוקש למע"ש לכל דבר, י"ל שמכיוון שבעיקר דינו רבעי אסור בהנאה כערלה, לכן דינו של רבעי חמור יותר ממע"ש ואין לחללו אלא א"כ הוא ברשותו.

(וילה"ק לכאורה, אדרבה, אם רבעי אסור בהנאה הרי הוא אינו שלו ואם בכל זאת הוא יכול לפדותו צ"ל שהתורה איפשרה לפדות גם רבעי שאינו שלו. ולשיטת הריטב"א סוכה [ל"ה] שאסורי הנאה הם שלו אלא שאינם ברשותו יש להוכיח שניתן לפדות רבעי שאינו ברשותו. מיהו י"ל שאף אם נאמר שרבעי אסור בהנאה הרי יש לו בו זכות אכילה בירושלים ולכן יכול גם לפדותו ע"מ להעלות את דמיו לירושלים ונמצא שהוא פודה דבר שהוא שלו וברשותו. ורק אם נאמר שהוא ממון גבוה כמע"ש גם זכות האכילה בירושלים אינה שלו אלא של גבוה ומשולחן גבוה קזכ.)

ובזה נחלקו גם האמוראים. רבא סובר שרבעי הוקש בכל למע"ש גם לעניין חילול שאינו ברשותו, אולם ר' יוחנן עצמו לא סובר כמותו ולדעתו רבעי לא הוקש בכל למע"ש אלא לערלה. הרמב"ם לדעת הרמב"ן פסק כרבא, לשיטתו שרבעי הוא איסור בפנ"ע שהוקש למע"ש.

שרבעי מותר בהנאה. ואולי כוונתם לומר שהוא מותר באכילה בירושלים וצ"ע. ויתכן שנחלקו בדבר הבבלי והירושלמי בפירוש המשנה מע"ש פ"ה מ"א. הבבלי בסוגית הצנועין (ב"ק ס"ט א'): "תנן: כרם רבעי היו מציינין אותו בקוזות

אדמה, סימנא כי אדמה, מה אדמה איכא הנאה מינה, אף האי נמי כי מפרקא שרי לאיתהנויי מינה; ושל ערלה — בחרסית, סימנא כחרסית, מה חרסית שאין הנאה מינה, אף האי דלית ביה הנאה מיניה". משמע שרבעי מותר בהנאה. (מיהו מלשון הגמ' אפשר לדייק להיפך: "כי מפרקה שרי לאיתהנויי" משמע שעד הפדיון אסור בהנאה. אך מלשון הרמב"ם שם: "צריך לצינו בקוזות אדמה כדי שיכירו בו ולא יאכלו ממנו עד שיפדו". משמע שפירש את הגמרא שהמדובר באיסור אכילה ולא באיסור הנאה. ואולי זו היתה גם גירסתו בגמ').

לעומתו הירושלמי מע"ש שם: "תני כרם רבעי מציינין אותו בקוזות אדמה שהוא לשנה, של ערלה בחרסית בחיוורא שהוא יותר מיכן ושל קברות בסיד דו יותר מיכן". ההבדל בין רבעי לערלה הוא רק בכך שרבעי הוא איסור זמני וערלה היא איסור עולם, משמע שלעניין איסור הנאה שניהם שווים. הרמב"ם נקט כלשון הבבלי שרבעי מותר בהנאה.

ונלענ"ד שהשאלה אם אפשר לפדות נט"ר במחובר תלויה אף היא בחקירה הנ"ל. הרמב"ם תולה במפורש את אי היכולת לפדות במחובר בכך שהרבעי הוקש למע"ש וכשם שמע"ש לא נפדה במחובר כך גם רבעי לא נפדה במחובר. אך התוס' יסברו שרבעי הוא המשך איסור ערלה, ולא הוקש למע"ש, אלא לעניין אכילתו בירושלים וחילולו, אך לא לעצם הגדרתו. ולכן יש מקום לומר שייפדה במחובר.

התוס' בקידושין (נ"ו א') סוברים שרק מדין זכין לאדם שלב"פ נתן לחלל רבעי שאינו ברשותו ורק כאשר הלוקט יכול גם לחלל בעצמו.

אולם לפי הצעתנו (אותיות ד-ר) שבעה"ב יתן לפועליו רשות לאכול מן הפירות ולחללם בעצמם יוכל גם הוא לחלל עבורם. והצעה זו עונה גם על הסברים אחרים בשיטת הרמב"ם (עיין האותיות הנ"ל). וכדי לצאת מידי חששו של הקצות שגם התניה מראש על דבר שיחול להבא ולא למפרע הוא בגדר ברירה (אות ח) ניתן לסמוך על שיטת התוס', הרשב"א והמאירי שאפשר לחלל במחובר (בפרט לפי מה שהקצות תלה ברשב"א את הדעה שגם בכה"ג חל דין ברירה). וא"כ אפשר להתנות ולומר שאם הלכה כאותם ראשונים יחול הרבעי במחובר, ואם הלכה כהרמב"ם יחולל הפרי לכשיילקט ויאיכל.

מיהו עיין ש"ך (סי' רצ"ד ס"ק י"ב) שגם לשיטת התוס' עדיף לפדות בתלוש כדי להימנע מחילול רבעי שאין דמיו ידועים. ואע"פ שבזה"ז בלא"ה מחללים על שר"פ, לכתחילה ראוי לחלל כפי שהיה נהוג בזמן המקדש. אלא שמכיון שלא כולם מסכימים לרמב"ם שאפשר לחלל רבעי שאינו ברשותו, ואם לא נחלל במחובר הפועלים ייכשלו באיסור רבעי מהתורה, עדיף בכ"ז לחלל מספק גם במחובר ע"מ לצאת יד"ח כל הדעות, ולהרים מכשול מדרך בת עמי.

ויתכן להסיק מדברינו עוד מסקנה, בעקבות המנ"ח, שאם רבעי נלמד ממע"ש א"כ כשם שמע"ש בזה"ז מדרבנן בלבד ה"ה נט"ר.

ואולי יש להסיק מכאן גם ביחס למקום. שאם המקום נמצא מעבר לתחום עו"ב, כשם שלענין מע"ש אולי הוא פטור ולכלל היותר חיובו רק מדרבנן כך גם נט"ר. (בעוד שלשיטת התוס' שנט"ר הוא המשך איסור ערלה הוא נוהג גם בתחום עו"מ. מיהו עיין מ"מ [הל' מאכ"א פ"י הל' י"א] שיתכן שגם ערלה נוהגת מהתורה רק בתחום עו"ב).

הלכה למעשה

העולה מדברינו הוא, שלשיטת הרמב"ם אפשר לפדות את הרבעי גם כשהוא אינו ברשותו. ומכיון שלדעת רוב הפוסקים התנייה מראש שהחילול יחול בזמן מסוים אינה בגדר ברירה (עיין אות ח), אפשר א"כ לומר מראש שכל פרי ופרי המתלקט ויאיכל יחולל הוא וחומשו על פרוטה ברגע שיכנס לתוך פיו של הפועל (וצריך להכין מלאי גדול של פרוטות שיסיפק לכל הפירות הנאכלים ע"י הפועלים). לשיטת התוס' לא ברור שאכן יועיל חילול על פרי שאינו ברשותו, כי לפי פשט הסוגיא דקי"ל כר' יוחנן אין אדם יכול לחלל דבר שאינו ברשותו. והתוס' בב"ק (ס"ח ב') סוברים שא"א לחלל רבעי שאינו ברשותו וגם

סימן לח תערובת רבעי בטבל

שאלה

בקיבוץ נצרים יש מטע מנגו בן חמש שנים ובתוכו גם עצי מילואים שהם רק בני ארבע. האם מותר לקטוף את כל הפירות ביחד, מתוך ידיעה שהם יתערבו ולהפריש תרו"מ על הטבל מפירות שהם ודאי טבל ולחלל את פירות הרבעי המעורבים?

הנחת השואלים היא שקטיף משותף של הרבעי ושל הטבל חוסך עבודה מיותרת ויקרה.

תשובה

א. בשו"ע יורה דעה (סי' צ"ט ס"ה):

"אין מבטלין איסור לכתחילה ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו. עבר וביטלו או שריבה עליו אם בשוגג מותר ואם במזיד אסור ומי שביטל קנסוהו והתעורבת כולה אסורה".

ולכאורה אין להתיר קטיף מעורב של רבעי וטבל (ובדיעבד אם יקטפו יחולו על כל התערובת גם דיני רבעי וגם דיני טבל, ויתחייבו גם לפדות וגם לעשר. אולם השאלה היא, האם הדבר מותר לכתחילה?). אומנם בנ"ד אין כוונתם של הקוטפים לבטל את הרבעי בטבל, כוונתם לחסוך בזמן ובהוצאות וממילא נוצרת תערובת. אין כאן כוונה לערב דוקא. ומצינו ביורה דעה (סימן פ"ד סי"ג) "דבש שנפלו בו נמלים, יחממנו עד שיהיה ניתך, ויסננו". וכתב על כך הש"ך (ס"ק ל"ח) "זאין זה משום מבטל איסור לכתחילה

שאסור כדלקמן סימן צ"ט שאין כוונתנו אלא לתקן". ואף כאן י"ל שאין כוונתם אלא לחסוך בטירחא יתירה ולא לבטל את האיסור.

מיהו בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק י"ד סימן כ"ו) כתב:

"לדעתי לא הקילו בזה לערב לכתחילה אפילו בדבר שאין כוונתו לבטל רק אם כבר נתערב אלא שעדיין לא נתבטל והוא עושה איזה דבר ועי"ז מתבטל בזה אזלין בתר הכוונה שאם הכוונה לבטל אסור ואם הכוונה לדבר אחר מותר... מ"מ בשום מקום לא מצינו היתר רק בדבר שכבר נתערב (וראיה גדולה לדבר הוא ממה שכתב הרשב"א והובא בש"ע י"ד סימן צ"ט סעיף י"ד) אבל לערב מתחלה אף שאין כוונתו לערב רק להשתמש בכלי אסור".

ושנה משנתו בנודע ביהודה במהדו"ת (יר"ד סימן נ"ו) והביא ראיה מהצ"צ, והביא המג"א (סי' תמ"ז ס"ק מ"ה).

אך בפתחי תשובה (שם ס"ק י') כתב שדעת הרבה פוסקים אינו כן.

וא"כ לפי הנוב"י אסור לקטוף את הרבעי יחד עם הטבל, כי בכך הם מערבין איסור לכתחילה. וגם לדעת החולקים עליו, נראה שקטיף זה חמור יותר מהמקרים שבהם מצינו שהתירו תערובת כזו. שם אין המטרה לערב לשם תערובת אלא לשם מטרה אחרת והתערובת נוצרת מאליה. משא"כ בנ"ד מטרתם היא לערב את הפירות. אמנם לא לשם ביטול. אולם הכוונה המוצהרת היא לקטוף את כל הפירות ביחד דהיינו בתערובת. זו המטרה

אמנם יש כאן ביטול איסור בהיתר והוא מרויח פטור ממלקות, אך מאידך, מדאורייתא אין איסור לבטל איסור לכתחילה, והאיסור לבטל הוא רק מדרבנן. ומדרבנן יש כאן ביטול איסור באיסור והוא לא מרויח שום דבר. וא"כ לכאורה ממנ"פ מותר לבטל את הרבעי בטבל, מדאורייתא אין איסור ומדרבנן ג"כ אין איסור. מיהו עיין לקח טוב להר"י ענגיל (כלל י"ג) שהביא בבקיאותו הגדולה דוגמאות רבות מכל הש"ס שאיננו אומרים ממנ"פ כנ"ל אלא מאחר ורבנן גזרו על דאורייתא הדבר אסור. (הדוגמא הראשונה שהביא היא: מי שנפלה לפניו שניה ליבום האסורה עליו רק מדרבנן, אחותה אסורה עליו משום אחות זקוקתו ואיננו אומרים ממנ"פ: מדאורייתא אחות זקוקתו מותרת ומדרבנן השניה אסורה עליו כערוה ואינה זקוקה לו כלל. עיי"ש ביתר הדוגמאות שהביא).

מה עוד שאם נניח שרבעי אסור בהנאה, האיסור לבטל לכתחילה הוא לא רק מדרבנן אלא מהתורה, כי בביטול זה הוא מתיר את ההנאה האסורה. וא"כ בעצם הביטול הוא נהנה מדבר האסור בהנאה (עיין כרו"פ וחוו"ד סי' ק"ב). וגם אם נניח שאין כונתו לבטל את האיסור צ"ע אם מותר ליהנות מדבר האסור בהנאה ללא כונה (ער"ן פגה"ג).

אלא ששאלה זו, אם רבעי אסור בהנאה כערלה, תלויה בגדר איסור רבעי, האם הוא המשך איסור ערלה, או שאיסורו הוקש למעשר שני. שאם נאמר כהצד השני, שכל איסורו של הרבעי הוא רק משום שהוקש למע"ש, יש אולי מקום לומר שגם רבעי אינו נוהג בזה"ז מהתורה ואינו נוהג במקום שלא התקדש בקדושה שניה. וא"כ אין כאן ביטול איסור מהתורה בהיתר, אלא ביטול שני איסורים דרבנן זב"ז. (עיין בתשובה

העיקרית ולא תוצאה נלווית. אמנם אין כוונתם לבטל את הרבעי אולם כוונתם לערב אותו. וצ"ע.

ב. והנה בנ"ד אין המדובר בביטול איסור בהיתר אלא בביטול איסור באיסור, ונחלקו הפוסקים אם איסורין מבטלין זה את זה. הרמב"ם סובר שאין האיסורין מבטלין זה את זה (הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ח הלכה כ) ואילו הרא"ש (תשובות כלל כ' סי' ב') סובר שאיסורים מבטלים זא"ז. וכן פסק השולחן ערוך יורה דעה (סימן צ"ח סעיף ט') "קדירה שיש בה נ"ט זיתים היתר, ונפלו בה שני זיתים, אחד של דם ואחד של חלב, כל אחד מצטרף עם הנ"ט של היתר לבטל חבירו".

וכתב הש"ך (שם ס"ק ל"ג):

"דמה לי איסור המבטל איסור ומה לי היתר המבטל איסור רק שיתבטל טעם האיסור ולא יהא לו עוד כח ליתן טעם בהיתר עכ"ל הרא"ש".

אולם השאלה היא, האם גם בביטול איסורין יש איסור לבטל לכתחילה? כי לכאורה יש לחלק בין ביטול איסור בהיתר לבין ביטול איסור באיסור. בביטול איסור בהיתר הוא מרויח שהאיסור נהפך להיתר לכן אסרו וקנסו. אך בביטול איסור באיסור אינו מרויח, וא"כ היה מקום לומר שמותר לבטל איסור באיסור לכתחילה. מיהו י"ל שמרויח חיוב מלקות כמבואר בזבחים (ע"ז א').

ג. אלא שכל הנחתנו שיש כאן ביטול של איסורין זב"ז אינה נכונה. כי הרבעי אסור מדאורייתא גם בזה"ז וגם באזור הזה (אם כי עיין מ"מ פ"י מהל' מאכ"א שהסתפק אם ערלה דינה כתרומ"מ עפ"י מש"כ התוס' ביבמות פ"א א' ד"ה מאי) משא"כ התרומה בזה"ז מדרבנן. ובפרט באזור הזה, שהוא דרומית לאשקלון (עיין מש"כ בסימן ו') ונמצא שמדאורייתא

הקודמת בעניין פדיון נטע רבעי).

ד. גם אם נניח שאין כוונתו לבטל את האיסור, עצם העובדה שהרבעי מתבטל אינה מאפשרת עוד את חילולו, כי הוא איננו קיים עוד במציאות וא"כ יש כאן ביטול מצוה מהתורה. ואע"פ שערלה אינה מתבטלת אלא במאתיים זהו רק מדרבנן ומהתורה חד בתרי בטל. ונמצא שמהתורה הרבעי בטל ואיננו ואין צורך לחללו. אמנם מדרבנן הרבעי בטל רק במאתיים ואם אין פי מאתיים בטל יש חובה לחלל את הרבעי, אך מדאורייתא הרבעי בטל ועמו בטלה מצות חילולו. (הנחתנו שרבעי בטל במאתיים מבוססת על ההנחה שדינו של רבעי הוא כדינה של ערלה. אולם הנחה זו תלויה בחקירה היסודית הנ"ל מהו גדר רבעי).

וצ"ע האם חילול רבעי היא מצוה חיובית או מצוה רשותית. כי אם היא מצוה רשותית בלבד מה בכך שהרבעי בטל ולא תתקיים בו מצות חילול, אין זו מצוה חיובית. ושאלה זו יכולה להישאל על כל אדם שיש לו פירות רבעי, האם הוא חייב לקוטפם ולחללם, או שהוא רשאי להניחם עד שירקבו. ונראה שהדבר תלוי במחלוקת. הט"ז ביו"ד (סי' א' ס"ק י"ג) כתב שיש מצוה בהפרשת תרומה. אך הגרעק"א העיר עליו מרש"י גיטין (מ"ז ב') שמשמע שאין מצוה בהפרשת תרומה, ורק מי שרוצה לאכול פירות חייב להפריש מהם תרו"מ כדי שיוכל לאוכלם, כמצות שחיטה שרק המעוניין לאכול בשר מצווה לשחוט, אך מי שאינו מעוניין לאכול בשר אינו מצווה במצות שחיטה. ומסתבר שרבעי שווה בזאת למעשר שני ולתרומ"מ.

(ואולי יש לחלק בין מצות העלאת רבעי לירושלים בזמן המקדש, שאז המצוה היתה חיובית להודות ולהלל לה' על הפרי הראשון, לבין חילול

הרבעי בזה"ז על שוה פרוטה, שלא הפרי ולא פדיונו ייאכלו בירושלים ולכן אין מצוה חיובית לחלל את הרבעי. וצ"ע).

ה. הרבעי הוא דבר שיש לו מתירין ואינו בטל ברוב. אולם הרע"ב על מסכת בכורים (פ"ב מ"ב) כתב: אבל מעשר שני וביכורים שנתערבו בחולין חוץ לירושלים, אינן אוסרין בכל שהוא, הואיל ויש טורח להעלותן לא מקרי דבר שיש לו מתירין. ולפי"ז בזה"ז שא"א להעלות את הפירות לירושלים, ואפשר לפדותן במקומם ללא כל טורח, הוי דבר שיש לו מתירין.

ולכאורה, מכיון שהמדובר בביטול איסור באיסור גם דבר שיש לו מתירין בטל. משום שאין לומר כאן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, שהרי גם לאחר שהאיסור יותר התערובת תישאר באיסורה. ולא היא. בנ"ד גם הרבעי וגם הטבל הם אמנם אסורים כרגע, אך לשניהם יש מתירין, הרבעי ע"י חילול והטבל ע"י הפרשת תרו"מ. ולפי הגדרת הר"ן בנדרים (נ"ב) דבר שיש לו מתירין לא בטל בגלל הדמיון בין האיסור להיתר והוי כמין במינו, ק"ו כאשר המבטל והמתבטל יש להם מתירין. וגם לחולקים עליו וסוברים שהטעם הוא משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, גם כאן ניתן לאכול את הרבעי בהיתר עם תערובתו לאחר שיחללו את הרבעי ויפרישו תרו"מ מהטבל. וא"כ לכו"ע לא יתבטל פה הרבעי. אולם כאמור, זהו רק מדרבנן, אך מהתורה הרבעי בטל. ולפי מש"כ לעיל אדרבה, היא הנותנת לאסור את הביטול משום שנהנה מהרבעי ומבטל את מצות חילולו.

סיכום

יש כאן כמה חששות: עירוב איסור

מהתורה בהיתר. ואם רבעי אסור בהנאה ביטול זה אסור לכתחילה מדאורייתא. ואם הרבעי לחוד ואת הטבל לחוד. יש מצוה מהתורה לפדות רבעי יש כאן

סימן לט

מהי חנטה*

ראשי פרקים:

הקדמה: הצגת הבעיה

- א. השיעור הקובע את חלות חיוב המעשרות ואת חלות דיני שביעית
 - ב. שיטת רש"י: הבחנה בין דגן תירוש ויצהר לשאר פירות
 1. בדגן תירוש ויצהר שיעור הפרי המחייב קובע גם את השנה
 2. בשאר פירות האילן החנטה קובעת את השנה
 - ג. שיטת התוס': החנטה קובעת את השנה, ועונת המעשרות את חלות חיוב המעשרות
 - ד. שיטת הרמב"ם: עונת המעשרות קובעת את השנה

"עונת המעשרות" ו"שליש" — מושגים זהים או קרובים
 - ה. באור שיטת הרמב"ם: יחסי הגומלין שבין "חנטה" ובין "עונת המעשרות"
 1. חנטה ועונת המעשרות — מושגים זהים
 2. חנטה ועונת המעשרות — מושגים שונים
 3. דעת ה"חזון איש"
 - ו. השיעור הקובע את השנה בערלה
 1. האם הסמדר נחשב פרי לענין ערלה?
 2. חנטה ועונת המעשרות
 3. שיטת ה"עיניניים למשפט"
 - ז. מהי חנטה?
 1. החנטה בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ
 2. דעת הרב אליהו גוטמאכר
 3. האם אתרוג בשעת החנטה מגיע לגודל "זית"?
 4. שיטת הרב קוק זצ"ל
 - ח. צירוף ספיקות נוספים
- סיכום

* שיעור שניתן ביום העיון בהיכל שלמה בה' בשבט תשמ"ט, נדפס בס' "התורה והארץ א". עריכה ראשונה הרב יואל פרידמן.

הקדמה: הצגת הבעיה

הנושא הזה הוא אחד הנושאים המסובכים, שההלכה לא הוכרעה בו חד-משמעית. במסגרת מאמר זה ננסה, לקבוע מה הם הגבולות של המצב הודאי ושל המצב המסופק, ולהשאיר מקרים וספקות רבים שאיני רואה בסמכותי להכריע בהם, אבל גם הדיון בהם — חשוב מאד.

השאלה המעשית התעוררה אצלי לפני כמה שנים במטע לימון, ממש בט"ו בשבט. כידוע, מטע לימונים נותן יכול מסחרי כבר בשנה השלישית. יהודי, אשר נטע את המטע, לא דילל את הפירות שהיו בשלב גידול ראשון לפני ט"ו בשבט, בשנה השלישית. על ידי הדילול היינו יכולים להבחין בין הפירות של השנה השלישית לבין הפירות של השנה הרביעית. אותו יהודי לא עשה כן, ובא לשאול מה לעשות בלימונים: האם מותר להשאירם על העץ ולמוכרם, או שהוא חייב להוריד את כולם?

המשמעות הכלכלית של השאלה היא אלפי שקלים.

כדי לענות על שאלה זו צריך הייתי לקבוע שני דברים:

א. מהו השלב בגידול הפרי, הקובע את איסור "ערלה".

ב. להתאים את הקביעה ההלכתית העיונית ללימונים שבהם מדובר.

בעיה זו מעשית היא באופן מיוחד בלימון, מפני שמועד החנטה של פריו יכול להיות בתקופה הזו של חודש שבט. (אמנם האתרוג דומה מאד בגידולו ללימון אך הבעיה אינה קיימת באתרוג, כי רגילים לשווקו לארבעת המינים רק בתקופת סוכות).

א. השיעור הקובע את חלות חיוב המעשרות ואת חלות דיני שביעית

הגמ' במסכת ראש השנה (דף י"ב ע"ב) מחפשת בתורה מקור לחיוב התבואה והזיתים במעשרות מעת שהגיעו לשליש גידולם, וז"ל הגמ' שם:

"תנן התם (מעשרות פ"א מ"א): התלתן — משתצמח. התבואה והזיתים — משיביאו שלישי. מאי 'משתצמח'? משתצמח לזרעים.

התבואה והזיתים משיביאו שלישי — מנה"מ? אמר רב אסי א"ר יוחנן ומטו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי אמר קרא (דברים ל"א, י'): 'מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה, בחג הסוכות'.

שנת השמיטה מאי עבידתיה בחג הסוכות? שמינית היא!

אלא לומר לך, כל תבואה שהביאה שלישי בשביעית לפני ראש השנה — אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית".

מהי התבואה שעליה אנו מדברים? רש"י מפרש כאן, שהתבואה היא תבואת דגן ותבואת

הכרם וז"ל:

“התבואה — דגן ותירוש קרויים תבואה דכתיב: ‘כתבואת גורן וכתבואת יקב’. והזיתים — יצהר וכר...”

להלן נראה, שבכוונה נקט רש"י, שהתבואה כוללת גם תבואת הכרם. בפסוק נאמר: “מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות”. הגמ' מבינה מהמילה “מקץ”, שמדובר בסוף השמיטה, ולכן היא שואלת: “בחג הסוכות — שמינית היא?” חג הסוכות חל בתחילת השנה שלאחר השמיטה וא"כ מדוע תיקרא שנה זו שנת השמיטה.

מכאן לומדת הגמרא, שתבואה שנקצרת עד חג הסוכות של השנה השמינית עדיין חלים עליה דיני שביעית, משום שודאי שבסוף שנת השמיטה התבואה היתה לפחות בשליש גידולה.

נמצאנו למדים מפסוק זה, שהשיעור הקובע לתבואה לחלות דיני שביעית הוא שליש גידול הפרי, ואפי' שגמר גידולה וקצירתה היה בשמינית. הקושי בהבנת גמרא זו הוא בניסיון להשוות את השיעור הקובע חלות דיני שביעית, לשיעור הקובע חלות החיוב במעשרות.

לכאורה הבדל גדול יש ביניהם! חיוב הפרשת תרו"מ חל כאשר באים לאכול את הפרי, ולכן השיעור הקובע חלות חיוב ההפרשה הוא שיהיה הפרי ראוי למאכל לכל הפחות בשעת הדחק — קרי, שליש גידול.

קדושת שביעית, תלויה בגידול הפרי בשביעית ומה שקובע לכאורה הוא, האם הפרי התחיל לגדול בשנת השמיטה והוא משתייך לשנה זו, אם לאו.

אין הכרח לדמות דיני שביעית לדיני מעשרות. בדיני שביעית תקבע החנטה ויחשב הפרי כגדל בשנת השמיטה. בדיני מעשרות תקבע אפשרות אכילת הפרי בשעת הדחק.

ב. שיטת רש"י: הבחנה בין “דגן, תירוש ויצהר” לשאר פירות

1. בדגן, תירוש ויצהר שיעור הפרי המחייב קובע גם את השנה

כאמור לעיל, הגמ' מחפשת בתורה מקור לדין המשנה במסכת מעשרות פרק ראשון. במשנה ב' נאמר: “מאימתי הפירות חייבות במעשרות וכר...”.

ובמשנה ג' נאמר: “התלתן — משתצמח, התבואה והזיתים — משיביאו שליש וכר...”.

המשנה עוסקת בשיעור הקובע חלות החיוב במעשרות. אדם יורד לשדה ורוצה לאכול את הענבים או את הזיתים. הוא שואל את עצמו, האם הוא חייב להפריש תרו"מ? האם הפירות ראויים כבר לאכילה בשעת הדחק, האם נחשבים הם פרי לחיוב מעשר? על שאלות אלו באה המשנה לתת תשובות. ישנה במשנה רשימה ארוכה של פירות, ובמקביל — סימנים שעל ידם אפשר לזהות רמה של בשלות הפרי, כדי לדעת את השלב הראשון לחיוב המעשרות בפירות אלו.

רש"י לכאורה תמוה. בד"ה “משתצמח” כותב רש"י:

“אחר שנת צמיחתו הוא מתענש, ולא אחר שנת לקיטתו”.

ובד"ה “והזיתים”: “יצהר — משיביאו שליש — מתענשין אחר שנה שהגיעו בו לשליש בישראל, אם שניה או שלישית”.

רש"י מציין הן בתלתן והן בזיתים את השיעורים הקובעים את שנת המעשרות. מהו הגודל המינימאלי של הפרי, שבהגיעו לט"ו בשבט נחשב לפרי של השנה שעברה, ואז הפרי חייב במעשר שני אם זו שנה שניה. אם הפרי קטן מהשיעור הנ"ל הוא שייך לשנה השלישית ודינו — מעשר עני.

אך לא בשיעור הזה אנו עוסקים, לכאורה, בגמרא שלנו?! אין אנו מדברים על השיעור הקובע את השנה, אלא על הגודל המינימאלי של הפרי המחייב מעשרות. למשל בענבים: הבציר מתבצע בדרך כלל בקיץ. שאלת סוגייתנו היא, האם הענבים חייבים בתרו"מ בתחילת חודש תמוז, כשהם עדיין קטנים? אין לזה, לכאורה, שום קשר עם קביעת השנה בט"ו בשבט!

לפי רש"י אנו מוכרחים לומר, שהשיעור הקובע לאיזו שנה משתייך הפרי זהה לשיעור הקובע את חלות חיוב המעשרות.

יש בהשוואה זו הגיון רב! פרי שמגיע לשיעור מסויים מתחייב בתרו"מ. לא משנה העובדה, שאח"כ הפרי ממשיך לגדול ולהתפתח, ואפי' שעדיין נותר לו לגדול שני שלישי עד שיהיה פרי בשל. מכיון שהפרי גדל שליש גידול הוא התחייב במעשרות. הוא הדין לגבי הזמן הקובע את שנת המעשרות שלו. המשך גידולו לא ישנה את דינו. מכיון שהוא כבר התחייב במעשרות של שנה זו הוא ממשיך את החיוב הראשוני שלו גם בשנה הבאה.

ה"פני יהושע" (ר"ה דף י"ב ע"ב) מוצא מקור לדברי רש"י בסוגייתנו. המקור של הגמ' לשיעור שקובע לחיוב המעשרות הוא מדיני שביעית. בדיני שביעית אין אנו עוסקים בשיעור המינימאלי הקובע לקדושת שביעית אלא בשיעור הקובע את השתייכות הפרי לשנה השביעית. פרי שהגיע לשליש גידולו בשנת השמיטה, נתפס בקדושת שביעית, והוא פרי של השנה השביעית.

ההקבלה למעשרות היא, שפרי שהגיע לשליש גידולו, קובע לאיזו שנה הוא משתייך! אם לשנה שניה ואם לשנה שלישית.

שיעור זה הוא גם השיעור של חלות חיוב המעשרות, כנאמר במשנה, שלה חיפשה הגמ' מקור — "מאימתי חייבות הפירות במעשרות וכו'... התבואה והזיתים — משיביאו שלישי". נמצאנו למדים לפי רש"י, שהשיעור הקובע את החיוב במעשרות, הוא גם השיעור הקובע את שנת המעשרות והוא גם הקובע לקדושת שביעית.

2. בשאר פירות האילן החנטה קובעת את השנה

בד"ה "מנא הני מילי" רש"י מבחין בין תבואה, קרי: דגן, תירוש ויצהר, שהשיעור הקובע בהם הוא שליש, לבין ירק ופירות האילן.

הגמ' (ר"ה י"ד ע"א) אומרת, שירק — בתר לקיטה, ופירות האילן — בתר חנטה. שיטת רש"י, שרק דגן, תירוש ויצהר חייבים בתרו"מ מדאורייתא (השיעור הקובע בהם הוא שליש).

לדעתו הדין היסודי, כפי שאמרנו לעיל, הוא שהשיעור הקובע את החיוב בתרו"מ הוא גם השיעור הקובע את השנה.

כיוון שהתבואה התחייבה, נקבע דינה למעשר — אם מעשר שני ואם מעשר עני. למרות שאחר כך היא גדלה ומתפתחת קמא קמא בטיל. אך ירקות ופירות האילן, חיובם בתרו"מ הוא רק מדרבנן. לחכמים היו סברות שונות¹ שבגללן הם הפרידו בירקות ופירות האילן בין השיעור הקובע את החיוב לבין השיעור הקובע את השנה. רש"י מבאר, שבירקות השיעור הקובע את השנה הוא לקיטה, מפני שהם חד שנתיים והם גדלים ושואבים את מזונם ממי הגשמים, שיורדים בשנת הלקיטה. בפירות האילן — החנטה היא הקובעת, כי עיקר המזון של הפירות — מהמים שקלט העץ עד למועד החנטה.

סיכום שיטת רש"י

א. רש"י למד מהשקלא וטריא של הגמ', שיש זהות בדגן, תירוש ויצהר בין השיעור המחייב במעשרות לבין השיעור הקובע את השנה, הן לגבי מעשרות והן לגבי שביעית. שיעור זה הוא שליש גידול.
 ב. ירקות — בתר לקיטה, ופירות האילן — בתר חנטה לענין קביעת שנת המעשר.
 ג. לדעת רש"י אין זהות בין המושג "חנטה", לבין המושג "הבאת שליש". המושג "חנטה" קיים גם בפירות האילן, שבהם לא קובע שליש. מהי "חנטה" לדעת רש"י נבאר להלן.

ג. שיטת התוספות: החנטה קובעת את השנה, ועונת המעשרות — את חלות חיוב המעשרות

התוס' ד"ה "התבואה" (ר"ה דף י"ב ע"ב) חולקים על רש"י בשתי נקודות:
 א. במילה "התבואה" אין כוללים את הענבים² אלא רק את הדגן, והגמ' מתפרשת כפשוטה: התבואה והזיתים — דגן וזיתים.
 לדעת התוס' יש זהות בין המושגים "עונת המעשרות" ו"שליש גידול" בכל הפירות, ולא דוקא בתבואה.
 התוס' שואלים את השאלה שהזכרנו בראשית דברינו. וז"ל התוס':

1. יתכן שלרש"י לא היה נוח לחכמים שתקבע השנה בפירות האילן ובירקות עפ"י "עונת המעשרות". מכיון שזהו שיעור שאינו מוגדר. סברא זו מובאת בר"ש שביעית פ"ב מ"ז ולכן חולק על דעת הרמב"ם הסובר "שעונת המעשרות" קובעת את השנה בפירות האילן. דעת הר"ש שה"חנטה" היא הקובעת את השנה מפני שהיא שלב מוגדר בהתפתחות הפרי.
2. התוס' אינו כולל את הענבים בתבואה משתי סיבות:
 - א. שא"כ מדוע לא נכללו הזיתים במילה "תבואה", שהרי גם הענבים וגם הזיתים בכלל תבואת היקב.
 - ב. השיעור המפורש במשנה במעשרות לעונת המעשרות של הענבים הבאושים אינו שליש. אלא "משהבאישו".

"וא"ת: והיכי ילפינן הכא חיוב מעשר משביעית? והלא כל אילנות הולכין לשביעית בתר חנטה! וענבים נמי בכלל (החנטה) כדאמרינן לקמן: "אמרי רבנן אילן בתר חנטה ירק בתר לקיטה תבואה וזיתים בתר שליש?"
 ואפילו הכי לענין להתחייב במעשר — שיעור אחר המפורש בפ"ק דמעשרות!?"
לדעת התוס' ישנם שני מושגים שונים:
האחד — חנטה.

החנטה קובעת את השנה של הפרי: האם הפרי משתייך לשנה שניה, שלישית או שביעית, כשהמשמעות היא לענין מעשרות ושביעית.
 המושג השני הוא "עונת המעשרות". שיעור זה קובע את תחילת חיוב המעשרות. ישנה בתחילה מסכת "מעשרות" רשימה ארוכה של עונת המעשרות בפירות השונים.
 הסברה לחלק בין שני המושגים האלה, כפי שאמרנו לעיל, נובעת מהבחנה בין קביעת השנה לבין חלות חיוב המעשרות.
 בחיוב המעשרות ההגדרה היא: פרי שראוי למאכל בשעת הדחק. ברגע שפרי מגיע לשלב הזה נחשב הוא לפרי וממילא חייב במעשרות. לפני כן אין זה פרי אלא עץ וע"כ אינו חייב במעשרות.

לעומת זאת בקביעת השנה ההגדרה היא תחילת הפרי. ברגע שהפרי התחיל לגדול נקבע דינו. אם זו שנה שניה נקבע דינו למעשרות. אם זו שנת שמיטה נתפס הפרי בקדושת שביעית. כל מה שמתוסף אח"כ בגידול הפרי בטל לראשיתיות הזו, אשר בה נקבעה השנה. מתוך הבנה זו, שיש הבחנה בין שני המושגים, שואלים התוס': מדוע לומדת הגמ' את עונת המעשרות בתבואה וזיתים מקביעת השנה בשביעית. הרי דין הפרי לשביעית נקבע בשיעור מוקדם הרבה יותר מאשר עונת המעשרות!?
 תשובת התוס', שאעפ"י כן עונת המעשרות בתבואה וזיתים היא שליש. ואמנם בדרך כלל עונת המעשרות מאוחרת מהחנטה. אולם תבואה וזיתים הרי ראויים לשימוש כבר לפני הבאת שליש³, ואעפ"י כן רק כאשר הם מגיעים לשליש גידול נקבע דינם לשביעית. א"כ ק"ו לעונת המעשרות שהיא בדרך כלל מאוחרת יותר מהשיעור הקובע דין שביעית.

סיכום שיטת התוספות

בשביעית קובעת בדרך כלל ה"חנטה", חוץ מתבואה וזיתים, שהקובע בהם הוא "שליש".
 במעשרות קובעת עונת המעשרות, ובתבואה ובזיתים — שליש. (ויתכן שאין מרחק רב בין השיעורים אלא עונת המעשרות קרובה לשליש).
 לדעת התוס' חנטה נקבעה מדאורייתא. לדעת רש"י נראה שהחנטה נקבעה ע"י חכמים.

3. התוס' כותב, שזיתים חזו לפני הבאת שליש לשאוב זוהמת הקדרות ולרפואה וכדו', ועל כך כותב המשנה ראשונה: "והאיך מתחייב בשביל זה במעשר ועיקר חיוב מעשר בראוי לאכילה תלי". ואולי שאיבת הזוהמה היא גם שיעור אכילה בדוחק.

ד. שיטת הרמב"ם: עונת המעשרות קובעת את השנה

לדעת הרמב"ם קובעת עונת המעשרות בקביעת השנה ובחיוב המעשרות בין בגפן וזית ובין בשאר פירות האילן.

רע"א (פ"א מ"ב אות א') בתוספותיו על המשנה במעשרות (פ"א מ"ב) תמה בעיקר על שיטת הרמב"ם אך קשה לו גם על שיטת רש"י.

רע"א מבחין בין עונת המעשרות הקובעת את תחילת החיוב במעשר, לבין השיעור הקובע את השנה. עונת המעשרות — "היינו דמיקרי אוכל ומחוייבין במעשרות לכשיגמרו מלאכתן", לעומתה השיעור הקובע את השנה באילנות הוא החנטה כמבואר במס' ראש השנה (דף ט"ו ע"ב). מתוך הבחנה זו תמה רע"א על שיטת רש"י, שעונת המעשרות קובעת את שנת המעשר בגפן ובזית. אמנם הוא תמה בעיקר על שיטת הרמב"ם, שעונת המעשרות קובעת את שנת המעשר כמעט בכל האילנות כפי שנראה להלן. ונשאר בצ"ע.

הרמב"ם (בפ"ד מהלכות שמיטה ויובל ה"ט) כותב:

"פירות ששית שנכנסו לשביעית: אם היו תבואה או קיטניות או **פירות האילן** והגיעו

לעונת המעשרות קודם ר"ה — הרי אלו מותרין וכו'... ואם לא באו לעונת המעשרות

אלא אחר ר"ה — הרי הן כפירות שביעית".

בהלכה י"ג כותב הרמב"ם: "וכן פירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, בתבואה וקטניות ואילנות הולכין אחר עונת המעשרות".

בשתי הלכות אלו משמע מתוך דברי הרמב"ם, שהשיעור הקובע את השנה לענין דיני שביעית, וממילא אם הפרי קדוש בקדושת שביעית אם לאו — הוא עונת המעשרות.

פרי אשר הגיע לשיעור של עונת המעשרות בשנה השביעית הוא פרי של השנה השביעית ונתפסת בו קדושת שביעית. אם הפרי הגיע לעונת המעשרות עוד בשנה הששית או רק בשנה השמינית הוא אינו פרי של השנה השביעית, ואפ"י היה רוב גידולו בשביעית.

בהלכה ט"ז: "בנות שוח — הואיל והן נגמרות לאחד שלש שנים אם באו לעונת המעשרות קודם ראש השנה של שמינית הרי הן נאכלות בשנה שניה מן השבוע בתורת שביעית".

"בנות שוח" הן מין ממיני התאנים וגם בהם מציין הרמב"ם שהשיעור הקובע את השתייכות הפרי לשנה השביעית הוא עונת המעשרות. אעפ"י שתהליך הבשלתן מאד איטי, אם הן תהיינה בשלות בשנה השניה לשמיטה הן יחשבו פרי השנה השביעית מפני שהגיעו לשיעור עונת המעשרות בשנה השביעית.

"עונת המעשרות" ו"שליש" — מושגים זהים או קרובים

הרמב"ם (שם בפ"ה הל' ט"ז) כותב:

"ומאימתי יהיה מותר לאכול פירות האילן בשדה בשביעית?"

מהו השלב הראשוני שמותר לאכול פרי בשנה השביעית? לפני שלב זה אין הוא אוכל דבר שדרכו לאכול! הרמב"ם נותן סימנים לשלב זה "בתאנים ובזיתים" וכו'... בסוף ההלכה כותב הרמב"ם:

"הכניס שלישי — מותר להכניס לביתו, שהרי הגיעו **לעונת המעשרות**". נראה מדברי הרמב"ם

ש"שלישי" ו"עונת המעשרות" הינם מושגים זהים אמנם אפשר לפרש, ש"עונת המעשרות"

הוא שלב מוקדם יותר מ"שליש" ולכן כשהכניס שלישי בודאי כבר הגיע לעונת המעשרות. על כל פנים ברור, ש"שליש" ו"עונת המעשרות" הינם, לפחות, מושגים קרובים.

ה. ביאור שיטת הרמב"ם: יחסי הגומלין שבין ה"חנטה" ובין "עונת המעשרות"

מה הם יחסי הגומלין בין שני השיעורים שהזכרנו: "חנטה" ו"עונת המעשרות"? זאת השאלה שעומדת בפנינו, כשאנו באים לפרש את שיטת הרמב"ם.

בשאלה זו ישנן שתי גישות יסודיות:

האחת — ה"חנטה" ו"עונת המעשרות" אינם שני שיעורים שונים, אלא מושגים זהים. הגישה השנייה, ש"חנטה" ו"עונת המעשרות" הם באמת שני מושגים שונים. בדרך כלל גם בפירות האילן קובעת עונת המעשרות את שנת המעשר, וכמובן את תחילת חיוב המעשרות. לעומתם ישנם פירות מסויימים, שה"חנטה" היא הקובעת את שנת המעשר.

1. "חנטה" ו"עונת המעשרות" — מושגים זהים

ר"א גוטמאכר, תלמידו של ר"ע איגר, בהערותיו על המשנה (פ"א ממעשרות), מסביר את הרמב"ם לפי הדרך הראשונה: "עונת המעשרות" וה"חנטה" לדעת הרמב"ם הם מושגים זהים⁴. כפי שהזכרנו בשם ה"פני יהושע", מתבאר מתוך הגמ' בראש השנה, שאנו לומדים את השיעור לתחילת חיוב המעשרות, מהשיעור הקובע את השתייכות הפרי לשנה השביעית, סימן ששני שיעורים אלו זהים. ומכאן ש"עונת המעשרות" ו"חנטה" זה היינו הך.

2. "חנטה" ו"עונת המעשרות" — מושגים שונים

בעל "משנה ראשונה" (שביעית פ"ה מ"א ומעשרות פ"א מ"ד) בפרשו את שיטת הרמב"ם מוסיף להקשות עליו מהגמ' בר"ה וז"ל:

"וגם אותה ברייתא דר"ה דתני בה: 'אילן, שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט וכו'... דמינה דייק רש"י דאילן אזלין בתר חנטה כמש"ל, הרמב"ם העתיק אותה ברייתא בפ"א מהל' מע"ש דין ב' ובמקום 'שחנטו' כתב: 'שהגיעו לעונת המעשרות קודם ט"ו בשבט'. וצריך טעם: מי הביאו לזה, ומהיכן הוציא דבר זה עד ששינה לשון הברייתא לדרך אחרת?"

ה"משנה הראשונה", כמו ה"פני יהושע" ור"א גוטמאכר, מציין את העובדה, שמתוך הגמ' ר"ה משמע שיש זהות בין "חנטה" ל"עונת המעשרות", אלא שמכאן הולך הוא בדרך אחרת. המושגים "חנטה" ו"עונת המעשרות" — שני מושגים שונים הם. לדעת הרמב"ם "עונת המעשרות" אכן קובעת גם את שנת המעשר וגם את תחילת החיוב, בדרך כלל, וכדי לזהות את השיעור המציין את עונת המעשרות של כל פרי — כתבה המשנה בתחילת מעשרות רשימה ארוכה של פירות ועונת המעשר שלהם.

4. עי' מהר"י קורקוס על הרמב"ם הל' מע"ש פ"א הל' א-ג' ד"ה "עוד שם אמר רבא" וכו'...

ישנם פירות, שהינם יוצאים מן הכלל. "עונת המעשרות" אינה קובעת בהם. כפי שהמשנה שם (מ"ד) אכן מציינת: "אתרוגים ושקדים המרים נאכלים בקטן". גם בחרובי צלמונה לא ציינה המשנה עונת מעשר. בכל אלו השיעור הקובע בהם הוא ה"חנטה". וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מעשר הל' ד):

"הפירות שהן ראויין לאכילה בקטן, כגון הקישואים הרי הן חייבין במעשר בקטן, שמתחילת יציאתן באו לעונת המעשרות"⁵.

המחלוקת בין האחרונים בהסברת שיטת הרמב"ם היא יותר סמנטית. לדעת כולם בדרך כלל עונת המעשרות קובעת אף את שנת המעשר, וישנם פירות שהשיעור בהם מוקדם יותר. הדיון הוא האם "חנטה" ו"עונת המעשרות" הם היינו הך, אלא שבפירות אלו עונת המעשרות מוקדמת, או ששני מושגים אלו אכן שונים ובדרך כלל השיעור הקובע הוא "עונת המעשרות" ולפעמים "חנטה".

3. דעת ה"חזון איש"

החזו"א, בבואו לבאר את שיטת הרמב"ם, קובע בתחילה, שכנראה לדעת הרמב"ם כל השיעורים המוזכרים במשנה לעונת המעשרות של פירות האילן זהים לשיעור שלישי הגידול. הלימוד הנלמד (בסוגיה בר"ה) לגבי תבואה תקף גם בשאר פירות האילן, בכולם השיעור הקובע הוא שלישי.

השאלה הנשאלת א"כ היא: מדוע בגמ' נאמר, שבאילנות השיעור הקובע הוא "חנטה"? לכן מביא החזו"א את שתי האפשרויות שהזכרנו לעיל, וז"ל החזו"א (שביעית סי' ז' ס"ק י"ב ד"ה "אמנם"):

"ולפ"ז הא דיליף מקרא שלישי הוא בין בתבואה בין בשאר אילנות דהכל שיעור אחד. א. אלא באילנות קרו להו "חנטה", ששיעורן מסומן אחר ה'חנטה' וכ'...
ב. ועוד דבאתרוגים ותפוחים הולכים אחר חנטה ממש".

בהמשך, החזו"א דן מהו השיעור הקובע באתרוגים ותפוחים שלגביהם המשנה במעשרות אומרת: "אתרוגין ותפוחים חייבים בקטן".

בין אם ננקוט כהסבר הראשון ובין אם ננקוט כהסבר האחרון, ברור ש"שלישי" אינו קובע בפירות אלו, אם משום שעונת המעשרות בהם מוקדמת, ואם מפני שהשיעור הקובע בהם הוא חנטה ממש.

5. בעל ה"משנה הראשונה" בכל מהלכו בהסברת שיטת הרמב"ם, אכן אומר שישנם שני שיעורים: האחד "עונת המעשרות", שהוא השיעור הקובע בדרך כלל, (והשני הוא "חנטה"), והוא קובע בפירות, שלא צויינה עונת המעשר שלהם. אך בסוף דבריו הוא מתלבט, כי יתכן שבפירות אלו, השיעור הקובע הוא אמנם בקטן, אך בשלב זה הם ראויים לאכילה בשעת דחק, ובשעת "חנטה" בודאי אינם ראויים למאכל.
ואכן כך משמע מתוך דברי הרמב"ם פ"ב מהלכות מעשר הלכה ד': "פירות שהן ראויין לאכילה בקטן כגון הקישואים... הרי אלו חייבין במעשר בקטן. שמתחילת יציאתן באו לעונת המעשרות".

השאלה היא מעשית מאד בלימונים כפי שהזכרנו בתחילה. לשיטת התוס' השיעור הקובע את השנה בלימון הוא ה"חנטה" כדין שאר פירות האילן. גם לשיטת רש"י ה"חנטה" קובעת למעט דגן, תירוש ויצהר, שחיובם במעשרות הוא דאורייתא. אפילו לשיטת הרמב"ם, שבדרך כלל "עונת המעשרות" קובעת, יתכן שהלימון יהיה דומה מבחינה זו לאתרוג, ונברר להלן מהו השיעור הקובע בו.

ו. השיעור הקובע את השנה בערלה

עד עתה דברנו על השיעור הקובע את השנה ואת תחילת החיוב במעשרות ובשביעית. אך השאלה העומדת בפנינו היא: האם שיעורים אלו זהים לאלו הקובעים באיסור ערלה? לדעת התוס' מסתבר שהשיעור הקובע את השנה בערלה הוא "חנטה", כפי שהוא קובע גם במעשרות ושביעית.

לרש"י השיעור הקובע בדרך כלל את השנה במעשרות הוא "חנטה", אך רש"י הבחין בין דגן, תירוש ויצהר לבין שאר אילנות שאין חיובם מן התורה. בדגן, תירוש ויצהר, שחיובם בתרו"מ מן התורה, רש"י השווה בין השיעור הקובע את השנה, לשיעור הקובע את חלות החיוב, וכפי שביארנו לעיל.

בשאר אילנות השיעור הקובע את השנה הוא החנטה אך שיעור זה אינו דאורייתא שהרי חיוב המעשרות שלהם הוא רק דרבנן.

יתכן, אם כן, לדעת רש"י, שבערלה, שהוא איסור דאורייתא, השיעור אשר יקבע את חלות האיסור (קרי, סמדר או בוסר, וכפי שנבאר להלן) הוא אשר יקבע את השנה⁶.

השו"ע פוסק שהשיעור הקובע הוא חנטה וז"ל השו"ע (יר"ד סי' רצ"ד ס"ק ד'): "כ"ל הפירות שיחנטו בו קודם ט"ו בשבט יש להם גם כן דין ערלה, אנפ"י שנגמרים

אח"כ והנחנטים בו מט"ו בשבט של שנה רביעית עד ט"ו בשבט של שנה חמישית

נקראים רבעי, ואחר ט"ו בשבט של שנה חמישית הם חולין גמורים"⁷.

לדעת הרמב"ם במעשרות ובשביעית השיעור הקובע את השנה במעשרות. מה יהיה לדעתו השיעור בערלה?

לשיטת הרמב"ם מסתבר שדין ערלה שונה ממעשרות ומשביעית.

6. הערת הרב יואל פרידמן: אך צ"ע מפני שלרש"י החנטה קובעת את השנה לשביעית. עי' ר"ה דף ט"ו ע' וברש"י ד"ה מפני שעושים לשלש שנים. וע"כ צ"ל לכאורה, שהחלוקה של רש"י בין דגן תירוש ויצהר לשאר אילנות היא חלוקה פנימית לתרו"מ, ולפ"ז הלימוד (בגמ' ר"ה י"ב ע"ב) של השיעור הקובע את חלות החיוב בתרו"מ בדגן ותירוש ויצהר מקביעות השנה בשביעית אינו מובן. וצ"ע.

7. החזו"א (דיני ערלה ס"ק ד') פסק שהשיעור הקובע לענין ערלה הוא "חנטה" וזאת על אף שלדינים אחרים, כגון "מעשרות" ו"שביעית" כתב הוא (בשביעית סי' ז' ס"ק י"ב): "ולענין הלכה כבר הכריע בשו"ע סי' של"א סעי' קכ"ה כהרמב"ם".

במעשרות ובשביעית ראינו לדעת רש"י ותוס', שהשיעור הקובע את השנה הוא מוקדם, והשיעור הקובע את חלות החיוב הוא מאוחר יותר. אבל לא יתכן מצב הפוך! לא יתכן לדעת הרמב"ם, שהשיעור הקובע את חלות חיוב הערלה יהיה בוסר או סמדר וזה אשר יקבע את השנה למעשרות יהיה עונת המעשרות. פרי שהגיע לשלב של בוסר או סמדר בשנה שלישית ונאסר — לא יותר אם הגיע לט"ו בשבט לפני עונת המעשרות⁸.

כדי לדעת מהו השיעור הקובע את השנה בערלה. יש, אם כן, לברר מה השיעור הקובע את חלות האיסור בערלה. לביור זה ישנה השלכה לשיטת הרמב"ם ואולי אף לשיטת רש"י.

1. האם הסמדר נחשב פרי לענין ערלה

הגמ' בברכות (דף ל"ו ע"ב) אומרת:

"אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא הני מתחזי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפר"י. ואף שומר הפרי אסור בערלה.

ושואלת הגמ', באותן קליפות התמרים — התמרים עצמם קטנים ולא הגיעו לשלב האיסור, איך יתכן, אם כן, שהקליפות עצמן תאסרנה? תשובת הגמרא: רב נחמן סובר כר' יוסי, שסמדר — אסור מפני שהוא פרי, ועל כך חכמים חולקים.

שואל רב שימי מנהרדעא: חכמים אינם חולקים על ר' יוסי אלא בענבים ומודים לו בשאר אילנות, שהרי נאמר במשנה (שביעית פ"ד מ"ו):

"מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית? ב"ש אומרים: כל האילנות — משיוציאו. ור"ה אומרים: החרובים משישרישו, והגפנים משיגרעו, והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו."

רב אסי מגדיר מהו שיעור בוסר: "הוא בוסר, הוא גרוע, הוא פול הלבן". ממשנה זו משמע, שהדעה המובאת בשם בית הלל היא דעת חכמים שסוברים, שרק בוסר הינו פרי, שהרי "גרוע" הגפנים זהה לשיעור בוסר.

מכאן מוכיח רב שימי מנהרדעא, שחכמים אינם חולקים על רבי יוסי אלא בענבים, ובהם, רק בוסר הוא פרי, אך הם מודים ששאר האילנות — משיוציאו, דהיינו, לפני היותם בוסר, וכר' יוסי הסובר שסמדר אסור.

מהו "סמדר" שעליו מדברת הגמ'? כותב רש"י וז"ל:

"סמדר אסור: ענבים, כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו — קרוי סמדר (וכ"כ בגיטין ל"א ע"א ד"ה הוצאת סמדר), וקאמר ר' יוסי: כיון שבא לכלל סמדר קרוי פרי ואסור משום ערלה."

רואים מרש"י ש"סמדר" הוא ממש תחילת גידול הפרי בעת שהפרי יוצא לאחר החנטה.

8. עי' הערת הגרא"ד רוזנטאל (שליט"א) זצ"ל כרם ציון הלכות פסוקות לערלה עמ' מ"א בגידולי ציון הערה ד'.

מהו "בוסר"? מבארת הגמ': "בוסר — הוא גרוע הוא פול הלבן". "גרוע" הוא השלב, שבו מתחילים לראות את הגרעינים כשלוקחים גרגיר ענבים מול האור. יש המפרשים ש"גרוע" הוא כאשר אפשר להוציא מהפרי מיץ. הגמ' מציינת סימן נוסף לזיהוי הבוסר: פול הלבן. והגמ' מסבירה, שכאשר גרגיר הענב מגיע לגודל של פול הלבן הריהו בוסר. מהו פול הלבן? התשובה לכך אינה ברורה! ישנם מינים שונים של פולים: הפול הלבן והפול המצרי. רש"י וברטנורא מתרגמים בכמה מקומות: פול — פסוליה, אך לא ברור שהפסוליה שעליה מדובר, היא הפסוליה המוכרת בימינו.

השעועית המקובלת היום היא חדשה בעולם, רק כ-400-500 שנה, ולכן קשה מאוד לזהות את שיעור הבוסר לפי גודל הפול הלבן. ואכן כתבו הפוסקים, שאיננו יודעים מהו שיעור פול הלבן. אך זאת אפשר לומר, שבוסר הוא שלב מתקדם יחסית בגידול הפרי: כאשר רואים את הגרעינים בגרגירי הענב, או כשאפשר לסחוט מהם מיץ. מאידך ברור שבוסר הינו שלב מוקדם מעונת המעשרות, קרי, השלב שבו הפרי מתחיל להיות ראוי למאכל בשעת הדחק, או שליש גידול לערך. לפי הבבלי אנו פוסקים כחכמים, שהשלב הראשוני שבו אנו מחשיבים את הפרי לענין איסור ערלה, הוא בוסר. לפני כן אין כאן פרי והוא מותר אף בשלש השנים הראשונות. מיהו זהו רק בגפן אך ביתר האילנות מודים רבנן לר' יוסי שהשיעור הקובע הוא "סמדר"⁹.

2. שיטת הרמב"ם בערלה

הרמב"ם (בהל' מע"ש פ"ט ה"י) כותב:

"כיצד? הנוטע אילן מאכל בט"ו בשבט משנה עשירית ביובל, הרי הוא בתוך שני ערלה עד ט"ו בשבט משנה י"ג. וכל מה שיוציא האילן בתוך זמן זה הרי הוא ערלה אעפ"י שנגמרו לאחזר כמה ימים. ומט"ו בשבט משנה י"ג ביובל עד ט"ו בשבט משנת י"ד הוא נטע רבעי וכל מה שיוציא בתוך זמן זה הרי הוא רבעי וצריך פדיון". החזו"א (שביעית ז' ס"ק כ', כ"ב) מציין, שלעומת דברים אלו של הרמב"ם בהל' ערלה כותב הוא בהל' שמיטה ויובל וז"ל:

"פירות ששית שנכנסו לשביעית וכו'... או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ר"ה הרי אלו מותרין וכו'...".

בהלכות ערלה נקט הרמב"ם בלשון "וכל מה שיוציא", ובהל' שביעית וכן במעשרות נקט בלשון "עונת המעשרות". משמע שלא אותם שיעורים קובעים בערלה ובשביעית. למה התכוון הרמב"ם באומרו "וכל מה שיוציא"?

9. עי' מקורות בכר"צ הלכות ערלה עמ' ע"ג ועי' אורחות חיים הל' ערלה, ח' שושנים לדוד פ"ק דערלה, ספר "לב מבין" פ"ט ממע"ש ובס' פמ"א סי' ס"ג.

החזו"א (שם) מבאר, שכוונת הרמב"ם לבוסר. הוא מסתמך על הרמב"ם (בהל' שמיטה ויובל פ"ה הל' י"ח):

"ומאימתי אין קוצצין האיילן בשביעית: החרובין — משישלשו והגפנים — משיגרעו והזיתים — משינצו — ושאר כל האילנות — משיוציאו בוסר".
מכאן מסיק החזו"א ש"משיוציאו" האמור בהלכות ערלה פירושו "בוסר".
החזו"א בהמשך מסתפק בדברי הרמב"ם מפני שמהגמ' בברכות משמע שחכמים מודים בשאר אילנות, שגם סמדר נחשב פרי, וא"כ היאך כתב הרמב"ם: "ושאר כל האילנות משיוציאו בוסר"!

3. שיטת ה"עינים למשפט"

הגמ' במסכת ברכות (דף ל"ו ע"ב) מביאה את דברי רב נחמן: "הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפרו". בתחילה הגמ' מעמידה את דברי רב נחמן כר' יוסי, שסובר שסמדר אסור בערלה. אך למסקנתה מחלוקת ר' יוסי וחכמים היא רק בסמדר הגפנים, הזיתים והחרובים, אך בשאר אילנות מודים חכמים שסמדר מותר.
מו"ר הגר"י אריאלי (בספרו "עינים למשפט", ברכות ל"ו ע"ב) מקשה: מדוע לא הביא הרמב"ם את דברי רב נחמן להלכה? הרי מתאימים הם לשיטת חכמים!
הוא משיב, שאמנם שיטת הבבלי היא שחכמים מודים לר' יוסי בשאר אילנות אך הירושלמי אינו סובר כן כפי שנבאר להלן.

המשנה (ערלה פ"א מ"ט) אומרת:

"ר' יוסי אומר: נוטעין יחוד של ערלה וכו'... ואין מרכיבין בכפניות של ערלה".
ומפרש הר"ש: "שאין מרכיבין יחוד שיש בו כפניות של ערלה (=תמרים) בעודן סמדר".
הירושלמי שם אומר: "אין מרכיבין בכפניות של ערלה — ר' יוסי". ומפרש שם הרש"ס: "ר' יוסי — דאמר לעיל סמדר אסור".

מדברי הירושלמי משמע, שחכמים חולקים על ר' יוסי גם בשאר אילנות, שאל"כ מדוע מדגיש הירושלמי שדברי המשנה האומרת "אין מרכיבין בכפניות של ערלה", הם הם דברי ר' יוסי?

הרמב"ם פסק, אם כן כירושלמי, שחכמים מתירים את הסמדר גם בשאר אילנות ולכן לא הביא את דברי רב נחמן להלכה שהרי "הני מתחלי דערלה" — תמרים בשיעור "סמדר" מותרים לדעת חכמים.

ה"עינים למשפט" מביא, שהרמב"ן, הר"ן, הריטב"א, הראב"ד, הר"ש והאו"ז סוברים כירושלמי. כמו כן הגר"א (יו"ד סי' רצ"ד ס"ק ל"ז) פירש שמשום כך השמיט השו"ע דין זה של "אין מרכיבין כפניות", משום שמשנה זו היא רק לדעת ר' יוסי והלכה כרבנן שכפניות מותרות משום ערלה, משמע, איפוא, שגם בתמרים, וה"ה ביתר האילנות — סמדר מותר.

אמנם הרמב"ם עצמו הביא להלכה משנה זו ש"אין מרכיבין כפניות" (הל' מע"ש פ"י הל' כ"א), אך הרדב"ז פירש את דבריו שכפניות אינן סמדר אלא לולבי תמרים בעודם רכים. ובתשובותיו (ח"א סי' מ"ד) כתב, שמכיון שלולבי התמרים ראויים לאכילה דינם כפרי האסור בערלה.

ולענ"ד יש לדקדק מלשון הרמב"ם שהסמדר מותר בכל האילנות. בפ"ט מהל' מע"ש הי"ג נאמר:

"הנלין והלולבין ומי הגפנים והסמדר מותרים בערלה וברבעי".

הרמב"ם לא ציין שהמדובר הוא רק בגפן. אמנם יתכן שהדבר משמע ממילא מכיון שהזכיר "מי-גפנים" יחד עם "סמדר" שהם מושגים הקיימים רק בכרם אך בכל זאת מן הראוי היה שיפרש דבריו ולא יסתום. ולכן יש מקום לומר שלא הבחין בין כרם ליתר האילנות, אלא בכל המינים סמדר אינו נחשב לפרי לענין ערלה. ולפי"ז מה שכתב הרמב"ם שם בהלכה י': "וכל מה שיוציא האילן בתוך זמן זה הרי הוא ערלה אעפ"י שנגמרו לאחד כמה ימים" כוונתו להוצאת הפרי וכמו שכ' בהל' שמיטה משיוציאו בוסר.

ועי' רש"י (ברכות ל"ו ע"ב) שכתב "משיוציאו את הפרי". אך לעומת זאת בפסחים (נ"ה ע"ב) כתב "משיוציאו עליו". וכבר העיר על סתירה זו ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס. ויתכן לישוב סתירה זו, שרש"י בא לומר שהפרי האמור כאן הוא פרי גדול ולא פרי קטן, כגון סמדר, ולכן פירש בפסחים "משיוציאו עליו", שכשהעלים יוצאים הפרי כבר גדול יותר כי סדר הגידול הוא בדרך כלל שהפרחים והפרי קודמין לעלים.

סיכום

ישנה מחלוקת הבבלי והירושלמי מהו לדעת חכמים השיעור הקובע את חלות איסור ערלה.

לדעת הבבלי, ברוב האילנות, השיעור הקובע הוא סמדר, וכך נקטו כמה פוסקים. דעת הירושלמי, שלחכמים הסמדר מותר בכל האילנות, והשיעור הקובע את חלות האיסור הוא רק בוסר.

וכך נראה מדעת הרמב"ם ועוד ראשונים וכך פסקו הרדב"ז בתשובה והגר"א בביאורו (סי' רצ"ד ס"ק ל"ז).

לעומת זאת מצינו בכמה מקומות בש"ס שנקטו לענין מעשרות את המושג "חנטה" כגון בר"ה י"ד ב'. ואם נניח ששיעור החיוב למעשרות ולערלה הוא זהה (כמש"כ לעיל תחילת פ"ג לשיטת התוס') צ"ע מהי חנטה.

ז. מהי חנטה

1. החנטה בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ

ישנן במפרשים הגדרות שונות — מהי "חנטה".

המאירי בתחילת מסכת ראש השנה מביא שתי שיטות.

"ויצץ ציץ" זהו שלב הבלוב הקודם לפריחה — לזאת תיקרא "חנטה".

המאירי עצמו מאמץ את השיטה, שהחנטה מאוחרת יותר, קרי, תחילת היווצרות הפרי לאחר נפילת הפרח.

בשיטה זו הולך רש"י בכמה מקומות בתורה ובש"ס.

בבראשית מ', י' נאמר:

"ובגפן שלשה שריגים והיא כפורחת עלתה ניצה הבשילו אשכולותיה ענבים".
מפרש רש"י: "ניצה — ואחר הפרח עלתה ניצה ונעשה סמדר ואח"כ הבשילו אשכולותיה ענבים".

רש"י מוכיח ש"נץ" הוא שלב מאוחר מהפריחה מהפס': "ובוסר גומל יהיה ניצה". מקור שני לכך: "ויוצא פרח והדר — ויצץ ציץ (במדבר י"ז, כ"ג)". אולם בפירושו לתורה: "ויוצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים", **מפרש רש"י**: "ציץ — היא חנטת הפרי כשהפרח נופל".

והרא"ם הקשה על רש"י שבפרשת קורח משמע שסובר שהפרח הוא הנץ הנופל בחנטת הפרי ובפרשת וישב כתב בפירוש שהפרח הוא הנץ, אלא שהנץ גדול מהפרח. כלומר, נשירת הפרח עדיין אינה חנטה. והגור אריה תירץ שפרח הוא גם הפרח עצמו וגם השלב שבו הפרח עדיין דבוק בפרי, ושלב זה הוא הניצה. ולכן ניצה נקראת גם בשם פרח, אלא שהוא פרח בשלב מתקדם יותר. (לשונו של הגר"א סתומה, אולם זוהי כונתו לענ"ד).

ולדבריו יוצא שכל עוד יש שרידי פרח בפרי עדיין שם פרח עליו ולא שם פרי. בלימון למשל יש שלב שבו עלי הכותרת כבר נשרו ונשאר פרי קטנטן שבראשו שרידי העלי, והעלי גדול יותר מהפרי, והוא דומה לראש גפרור. (בחלק מהאתרוגים שרידי העלי הופכים ל"פיטם" אולם בלימון לא נותר הפיטם דבוק לפרי אלא הוא נושר אח"כ).

נלענ"ד שלזה התכוין בגר"א. שכל עוד העלי נשאר צמוד לפרי שם פרח עליו. ורק כשהכל נושר ונשאר הפרי לבד, רק אז הפרי נקרא פרי וזוהי החנטה. (ראה תמונות בסוף המאמר).

בשיר השירים (ב', י"ג) נאמר:

"התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח".

מפרש רש"י: "והגפנים סמדר — כשנופל הפרח והענבים מובדלים זה מזה וניכרים כל ענבה לעצמה קרויה סמדר".

הגמ' במנחות (דף ט"ו ע"ב) מביאה ברייתא:

"מעשה באחד שזרע כרמו של חברו **סמדר** ובא מעשה לפני חכמים ואסרו את הזרעים

והתירו את הגפנים".

רש"י מפרש את המילה "סמדר": "כבר חנטו ענבים".

בגמ' במנחות (דף ס"ט ע"א):

"בעי רמי בר חמא: שתי הלחם הנצה שרייה או **חנטה** שרייה".

מפרש רש"י: "הנצה שריין — שהניצו קודם להם או חנטה שריין, חנטה הוי פירי יותר מהנצה".

לפירוש רש"י בפסוקים הנ"ל "נץ" הוא בעת שהפרח נובל וכאן מפרש שהחנטה היא שלב מאוחר מהנץ.

(בלשון הבוטניקה בימינו מכנים את שלב נשירת הפרח כ"חנטה", אך לפי האמור במקורותינו משמע שהחנטה היא שלב מאוחר יותר, ורש"י שכתב "כשהפרח נובל" לא התכוין לומר מיד עם נשירת הפרח אלא לאחר מכן, וצ"ע).

2. ר"א גוטמאכר

ר"א גוטמאכר, בפירושו למשנה (מעשרות פ"א) מאריך בהגדרת ה"חנטה". ה"חנטה" אינה כפי שחושבים בדרך כלל – הבלבוב. טעות זו, אומר הרב גוטמאכר, נובעת מכך שבגלות אירופה העצים נמצאים לפעמים במצב זה של לבלוב בתקופה של שבט, אך בא"י הפירות גדולים הרבה יותר ויכולים אפילו להגיע לשיעור המתואר במשנה בתחילת מעשרות. הרב גוטמאכר מספר שהוא קיבל רימונים מא"י בתקופת כסלו והם היו בגודל של ביצת אווז. על כל פנים יוצא מדעת הרב גוטמאכר שה"חנטה" הינה שלב מתקדם יחסית ובוודאי הרבה לאחר נבילת הפרח. לעומתו סובר המקדש דוד (זרעים ס') שחנטה בגפן היא פחות מסמדר, בתאנה – שיעור פגים, ובחרובין נאמר בירושלמי שביעית סופ"ד "שלושולן זהו חנטן".

3. האם אתרוג בשעת החנטה מגיע לגודל זית

הגמ' בר"ה (דף ט"ו ע"ב) אומרת:

"כי אתא רבין אמר ר' יוחנן אתרוג בת שישיית שנכנסה לשביעית אפילו כזית ונעשית ככר חייבין עליה משום טבל".

ר' יוחנן מלמדנו, שאתרוג שגדל בשנה השישית עד לגודל של זית, והמשיך לגדול בשנה השביעית, מסווג כפרי השנה השישית, וחלים עליו חיובי הפרשת תרומה, והוא אסור משום טבל.

מהי משמעות שיעור הזית? כותב שם רש"י בד"ה "אפילו כזית" וז"ל: "אפילו לא גדלה בשישית אלא מעט ורובה גדלה בשביעית עד שנעשית ככר חייבת משום טבל דבתר **חנטה** אזלינן".

ומשמע מדברי רש"י ששיעור "חנטה" הוא כזית, ומה שפ"י רש"י בפרשת קורח שהיא נפילת הפרח, מוכח מכאן שלא דוקא, אלא שלב מאוחר יותר, ובאתרוג יחסית לגודלו כזית הוא שיעור חנטתו, אך בפירות אחרים יתכן שהשיעור קטן יותר. וצ"ע. ויתכן שהמושג חנטה הוא תהליך ולכן רש"י בפר' קורח נקט לשון זו על תחילת התהליך, אך מבחינה הלכתית השלב הקובע אינו תחילת התהליך אלא שלב מתקדם יותר, וכן מסתבר. ועד"ז כתב במלבושי יר"ט (ח"ב חובת קרקע סי' י"ד) בהסבר דעת הרשב"א קידושין נ"ד, עי' אנצ' תלמודית (ערך חנטה הע' 8).

שאם לא כן מהו החידוש, שהגמ' משמיעתנו באומרה: "אפילו כזית ונעשית ככר"? אם שלב החנטה מוקדם יותר – היתה הגמ' צריכה לציין, שאפילו כשפרח האתרוג רק נבל, נחשב לפרי שישיית ואסור משום טבל.

התוס' (שם דף י"ד ע"ב) בד"ה "ושביעית" מתלבטים במשמעות שיעור "הזית" באתרוג. יתכן שאין משמעות הכרחית לשיעור ה"זית", ויתכן שהוא מציין את שיעור ה"חנטה". וז"ל התוס' שם:

"ומיהו כזית ודאי לאו דוקא דהא ר' יוחנן בתר חנטה אסור. ושמא לא חשיב חנטה באתרוג בפחות מכזית".

החזו"א (מעשרות סי' א' ס"ק ו' ד"ה "וכתב הרמב"ם" ושביעית סי' ז' ס"ק י"ב ד"ה והנה) מביא את דברי התוס' הנ"ל ומציין שישנה סתירה בדברי הרמב"ם באשר לשיעור האתרוג בשישית.

הרמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה הל' י"ב) כותב:

"והאתרוג אפילו הוא **כפול** קודם ר"ה ונעשה ככר בשביעית חייב במעשרות כפירות שישית וכר...".

לעומת דברי הרמב"ם האלו, כותב הרמב"ם (הל' מע"ש חפ"א ה"ו):

"ואעפ"י שהולכין אחר לקיטתו, אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית אפילו היתה **כזית** ונעשית ככר — חייבת במעשרות".

במקום אחד הרמב"ם מציין את הפול כשיעור הקובע לחישוב שנת הפרי, ובמקום אחר — את הזית!

החזו"א במעשרות (שם) מבאר, שהרמב"ם כתב בכוונה פעם זית ופעם פול, כדי ללמדנו ששיעור "זית" בגמרא אינו מחייב. השיעור העיקרי הוא, משיתעגל האתרוג, וכפי שכותב הרמב"ם (פ"ב הל' מעשר ה"ה):

"איזוהי עונת המעשרות וכר... התפוזים והאתרוגים **משיתעגלו** מפני שהן ראויין לאכילה כשהם קטנים". עכ"פ בין אם השיעור הוא פול או כזית הוא אינו נשירת הפרח, אלא לאחר מכן. ומסתבר ש"התעגל האתרוג" הוא כשצורת האתרוג ניכרת.

4. שיטת הרב קוק זצ"ל

הרב קוק זצ"ל כתב (משפט כהן סי' ג') תשובה מפורסמת בנדון דידן. הוא נשאל על מטע שקדים, אם הפרי שייך לשנת השלישית ואסור בערלה, או שיש להחשיבו לפרי השנה הרביעית — ומותר.

וכן כותב הרב זצ"ל:

"קיבלתי המכתב בצירוף הענפים, ובמקום הפסד גדול הננו פוסקים **שה"חנטה** היא יותר קרוב לפרי בהגמרו, ולא ציצים בעלמא. ע"כ אין להפסיד את השקדים הללו שהשנה הרביעית שלהם היא שנתנו ע"י מה שהוציאו הציצים הללו לפני ט"ו בשבט אם הם דבר חשוב וכר...".

לקמן נבאר מהי כוונת הרב זצ"ל באומרו: "שהחנטה היא יותר קרוב לפרי בהגמרו וכר...". הרב טוקצי'נסקי כותב מידי שנה בלוח א"י:

"ואין יוצאין הפירות מערלה, אלא כשחנטו אחרי ט"ו בשבט בשנה ד' לנטיעה ומרבעי אחרי ט"ו בשבט בשנה ה'".

ובהמשך הוא כותב הערה: "ואחרי שה"חנטה" לענין כל הנ"ל איננה ציצי הפרחים כי אם 'עונת המעשרות', א"כ למעשה צריך שאלת חכם מה זו 'חנטה' לפני ט"ו ואחרי ט"ו בשבט, כי חלוקה היא לפרטיה ולמינים שונים — הגרא"י קוק ז"ל".

לזאת העיר הרב חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל, שהביטוי "עונת המעשרות" לערלה ולמעשרות בחדא מחתא אינו מדויק. כפי שביארנו לעיל, השיעור הקובע את השנה לערלה אף לשיטת הרמב"ם אינו עונת המעשרות. יתכן שהוא בוסר או סמדר וכן פסק החזו"א. הרב זצ"ל

בתשובתו לא השתמש בביטוי עונת המעשרות אלא קבע שה"חנטה" איננה ציצים בעלמא אלא שלב מתקדם יותר.

הרב זצ"ל באומרו שה"חנטה היא יותר קרוב לפרי בהגמרו", ודאי לא התכוון לשלב מתקדם, שהפרי ראוי לאכילה וקרוב להבשלה. נראה לי שכוונתו לגמר צורת הפרי. ראייה לכך שבתשובה הרב מציין, שהוא קיבל ענפים מהשקד שעליהם הוא נשאל. התאריך המצויין בתשובה הוא ח"י בשבט תרס"ט.

בתקופה זו של השנה השקד נמצא בשלב מוקדם לאחר ההתעוררות. לפעמים השקד פורח ולפעמים הפרחים כבר נבלו, אבל בודאי שהפרי עדיין רק בתחילת התפתחותו, לכך כותב הרב זצ"ל, שלא נטעה לקבוע שה"חנטה" היא מיד בעת נבילת הפרחים, אלא במקום הפסד היבול יש להקל שה"חנטה" היא יותר קרוב לפרי "בהגמרו", רוצה לומר: קרוב לגמר צורת הפרי.

הרב זצ"ל בודאי ידע, שפרי שמגיע לשלב של בוסר, חל עליו איסור ערלה. לא יתכן א"כ שהתכוון לשלב מאוחר הקרוב להבשלת הפרי. מהו בוסר — אין לכך הגדרה מדוייקת וע"כ אין להכנס לספקות חמורים. אך בוסר הוא לפחות לאחר שצורת הפרי כבר ניכרת ולכן לפני גמר צורת הפרי אפשר להקל.

(מאיך ברור שהרב זצ"ל אומר ש"חנטה" אינה כהגדרה המדעית, קרי: השלב הראשוני ביותר של היווצרות הפרי. אע"פ שכן עולה מרש"י. אולם לפי מש"כ לעיל יתכן שגם רש"י לא התכוין לתקן.)
יש להוסיף את דעתו של ר' אליהו גוטמאכר, כפי שהזכרנו לעיל, ש"חנטה" היא שלב מתקדם יותר מנבילת הפרח. אמנם מה שכתב באירופה, שהוא קיבל רימונים בתקופת כסלו והם היו בגודל של ביצת אווז ואם היו נשארים על העץ היו ממשיכים לגדול, אנו שזכינו לחיות בא"י הדבר נראה מוזר בעינינו, וצ"ע למה בדיוק התכוון הרב גוטמאכר, אבל על כל פנים לדעתו ה"חנטה" הינה שלב מתקדם יחסית בודאי עד גודל של ביצת אווז (הרימון מבלב בתחילת האביב, פורח בתחילת הקיץ. והפרי בשל בתקופת תשרי).

סיכום

ישנן דעות שונות מהי חנטה. כפי שביארנו בהרחבה. לרוב הדעות, החנטה אינה השלב הראשוני של היווצרות הפרי, אלא כשניכרת כבר צורת הפרי. באתרוג ולימון יתכן שאפשר להקל אף כאשר הוא מגיע לגודל "כזית".

ח. צירוף ספקות נוספים

לרוב, ניתן לצרף ספקות נוספים ולפעמים הם יכולים להיות סניף להיתר בדומה לשאלה שהזכרנו בתחילת המאמר.

בדרך כלל כאשר השואל בא בשאלה, הוא לא החשיב את השנה במשתלה. ואמנם כאשר אני נותן הנחיות למשתלות או לחקלאי שקונה שתילים מהמשתלה, אני מתחשב בדעות המחמירות בהקשר לגודל הנקב, למשטח שעליו מונח העציץ וכדו', אך בדיעבד יש לפעמים אפשרות לצרף שנת גידול זו במשתלה, לפחות סניף להיתר. בנוסף לכך

לפעמים האזור שבו המטע, שייך לגבולות עולי מצרים, ולדעת ה"משנה למלך", שערלה תלויה בכיבוש, דין חלקי א"י אלו לענין ערלה כדין חו"ל וספקו לקולא. לפעמים ישנם שיקולים נוספים, ולכן יש לדון כל שאלה ושאלה לגופה, וכדברי הרב זצ"ל בסוף תשובתו: "אם יהיו בהשקדים מסופקים יטיב לשולחם ונברר בעזה"י מהי צורת החניטה עפ"י עומקא דדינא אנפ"י שקשה לבאר בכתב ענין מוחשי כזה".

סיכום

כפי שפתחנו, הנושא הזה מסובך גם במישור העיוני, קרי, הכרעת ההלכה במגוון הדעות הקיים, ומסובך הוא כפליים במישור המעשי. על אף זאת נראה, שאם הפרי הגיע לכל היותר לגודל של זית עד ט"ו בשבט, עדיין אפשר להסתפק אם להחשיב את הפרי כחנט בשנה רביעית. אך קשה להקל מספק. ביותר מזית אי אפשר להקל; בפרט שאיסור ערלה הוא דאורייתא. אך אם עדיין לא ניכרת צורת הפרי, אע"פ שהפרח נשר, אפשר לענ"ד להקל מהטעמים הבאים:

א. שיטת התוס' שהשיעור הקובע את השנה במעשרות בשביעית ובערלה הוא חנטה. דעת ר"א גוטמאכר ופוסקים נוספים ש"החנטה" אינה נבילת הפרח אלא שלב מתקדם יותר.

ב. דעת הרמב"ם שהשיעור הקובע את שנת המעשר הוא "עונת המעשרות". כך נפסקה הלכה בשו"ע. אמנם באיסור ערלה השיעור מוקדם יותר, קרי, "בוסר" או "סמדר", אבל בכל אופן מאוחר מה"חנטה".

ג. שיטת רש"י לא התבררה לנו דיה. יש בה סתירות אך לפי מה שכתבנו שחנטה היא תהליך, הרגע הקובע להלכה גם לרש"י הוא כזית באתרוג ותחילת גידול הפרי בפירות אחרים. ומה גם שרש"י כתב שחנטה היא נשירת הפרח רק במקום אחד בפירושו לתורה, בעוד שבמקומות אחרים בפירושו לר"ס, אליבא דהלכתא, כתב אחרת, לכן נראה לומר שפירושו לר"ס הוא הקובע. יתכן שהיא כשיטת התוס', שהחנטה קובעת לענין ערלה, ויתכן שהיא כשיטת הרמב"ם שהסמדר או הבוסר קובעים את השנה.

ד. החזו"א קבע שהשיעור לדעת הרמב"ם באתרוגים (וכן הוא בלימון כדלעיל) הוא משיתעגל והוא עכ"פ מתקדם יותר מנבילת הפרח. וכנראה הוא כשצורת הפרי ניכרת. ה. הרב קוק זצ"ל פסק ש"חנטה" לענין קביעת השנים בערלה, אינה נבילת הפרח, אלא קרוב לפרי בהגמרו, וכפי שהסברנו זאת לעיל.

ו. ה"עינים למשפט" הוכיח שלדעת רוב הראשונים, ואולי גם הרמב"ם ביניהם, הלכה כרבנן גם ביתר האילנות, שסמדר אינו אסור עדיין מדין ערלה. ואפילו לר' יוסי שהרמב"ם פוסק כמותו, בסמדר ניכרת כבר צורת הפרי.

ז. ה"מקדש דוד" הביא הגדרות שונות לחנטה במינים השונים, אך לכל ההגדרות אין המדובר בפרחים ואף לא מיד עם נשירת הפרח, אלא שלב מאוחר יותר.

ונלענ"ד שבהדרים כל עוד העלי ניכר מאד וגדול יותר מהפרי אין כאן צורת פרי ואין זו נשירת הפרח לגמרי, ורק כשהעלי נשר לגמרי או שהוא התקטן ביחס לפרי (כגון אתרוגים וניכרת צורה קטנטנה של אתרוג, רק זוהי חנטה. אך נשירת הפרח לבד עדיין אינה חנטה). ובשעת הדחק יש לסמוך על רוב רובם של הראשונים שהגדירו חנטה בשלב מתקדם יותר לאחר נשירת הפרח, כלומר רק כשצורת הפרי ניכרת, לפחות.

סימן מ

הפרשת תרומות ומעשרות ע"י פועל*

ראשי פרקים	נספח — פועל באיסורים ומצוות
הצגת הבעיה	1. פועל נכרי בפאה
א. יד פועל כיד בעה"ב	2. מירוח פועל נכרי לחיוב תרו"מ
1. הקדמה	3. גלגול פועל גוי לחיוב חלה
2. כיצד נקנה הפועל	4. דין פועל גוי בכלל
3. גדר פועל — שיעבוד הגוף	5. הפרשת תרו"מ ע"י עבד כנעני
ב. דין פועל בתרו"מ	6. שליחות לדבר עבירה בפועל
1. מסקנת ההלכה בתרו"מ	7. מינוי פועל לדבר שלא בא לעולם
2. מעבדו של המשגיח	סיכום
3. חזקת שליח עושה שליחותו	

* * *

הצגת הבעיה

הנוהג המקובל בארץ הוא למנות משגיח מיוחד בכל מפעל המייצר מזון מן הצומח הגדל בארץ. תפקידו להפריש תרומות ומעשרות מכל התוצרת המופקת במפעל. הבעיה היא, שהרי התוצרת אינה של המשגיח אלא של בעלי המפעל, והוא רק פועל שלהם. וא"כ האמנם מוסמך אותו משגיח להפריש תרו"מ מכל התוצרת במפעל? מקורה של השאלה בבעיות רבות הקיימות בסדרי המינוי של המשגיח במפעל: מינוי מראש כאשר התוצרת עוד אינה בעולם, שליח עושה שליח (כאשר השליח ממנה ממלא מקום), שליח לדבר עבירה (כאשר ההפרשה שלא מן המוקף וכד'), מינוי מצד בעלים שהוא גוי או חברה בע"מ, ועוד.

כדי לפתור בעיות אלו, יש לבחון את האפשרות למנות את המשגיח לפועל של בעלי הפירות¹, בכדי שיוכל להפריש לא מדין שליחות אלא מכח מעמדו המיוחד המוגדר כ"יד פועל כיד בעה"ב".

לשם כך עלינו לברר מספר נקודות:

א. מה החילוק בין פועל לשליח רגיל?

* עריכה והערות במהדורה ראשונה (בספר התורה והארץ ג'): הרב עזריאל אריאל, עריכה והערות במהדורה זו — י"א.

1. הערת עורך (י.א.): האם לא עדיף לעשותו כשותף? תשובת המחבר: לעשותו שותף — זו הערמה. לעשותו פועל — אינה הערמה.

- ב. האם חילוק זה קיים גם בתרו"מ?
 ג. האם משגיח כשרות, דינו כפועל או כשליח?
 ד. האם יש הבדל בין אם המשגיח מקבל את משכורתו מהמפעל לבין אם הוא מקבל אותה מהרבנות?

א. יד פועל כיד בעה"ב

1. הקדמה

תחילה עלינו להגדיר את המושג "פועל" ומה בינו לבין שליח. מצינו שפועל עדיף משליח. כך נאמר בגמרא (ב"מ י' ע"א):

"המגביה מציאה לחבירו — לא קנה חבירו. מאי טעמא? הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחריים. והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחריים — לא קנה. איתיביה רבא לרב נחמן... מציאת פועל... אמר לו עשה עמי מלאכה היום — מציאתו של בעה"ב הוא. א"ל: שאני פועל, דידו כיד בעל הבית הוא"².

מתוך כך יש מקום לומר שניתן להפריש תרו"מ ע"י פועל, אף אם המינוי הוא לדבר שלא בא לעולם וכדו', וכפי שיבואר בהמשך. ולכן כתב בשו"ת ישועות מלכו (יו"ד סי' ס"ד. ועי' מהרי"ט אלגאזי פרק ד' אות נ"א) לענין קנינים, שאף שאין שליחות לגוי — יש שליחות בפועל גוי. כדי לעמוד על בירורם של דברים, עלינו להגדיר באופן מדויק את היחס שבין הפועל למעבידו.

מצינו בכמה דברים שפועל נחשב לקנוי לבעה"ב, אם כי לא בכל מקרה הגדרה זו מוסכמת על הכל:

א. דין השתעבדות של פועל למעבידו לזמן ממושך: התוס' (ב"מ י' ע"א ד"ה כי) מסבירים מדוע מותר לאדם להשכיר את עצמו כפועל למרות שאסור לו למכור את עצמו לעבד עברי (תו"כ [פרשת בהר פר' ו' הל' א']; רמב"ם [עבדים פ"א ה"א]). בטעם הדבר הם אומרים שדוקא עבד עברי, שאינו יכול לחזור בו ואינו יוצא קודם זמנו אלא בשטר שחרור — עובר משום "עבדי הם ולא עבדים לעבדים". בעוד שפועל, היכול לחזור בו אפילו בחצי היום — מותר (גמ' [ב"ק קט"ז ע"ב, ב"מ י' ע"א]; רמב"ם [שכירות פ"ט ה"ד]; שו"ע [ח"מ סי' של"ג סעי' ג']). אך מהר"ם מרוטנבורג כתב בתשובה (ח"ד [דפוס פראג] סי' פ"ה מובא בהגמ"ר ב"מ פרק ו' סי' ת"ס) שאסור לאדם להשכיר את עצמו למשך יותר משלוש שנים, שאז הוא יוצא מכלל שכיר ודומה יותר לעבד

2. הש"ך (ח"מ סי' ק"ה ס"ק א') מסיק מסוגיא זו, שאמנם שליח התופס לבעל חוב במקום שחב לאחריים לא קנה, אבל בפועל י"ל שקנה, משום דיד פועל כיד בעה"ב. הנהיבות (שם ס"ק א', סי' קפ"ח ס"ק א') חולק על הש"ך ואומר שהמושג "יד פועל כיד בעה"ב" הוא מצומצם ביותר. לדעתו פועל שהוא חש"ו אינו יכול להגביה מציאה לבע"ה, וכן פועל גוי אינו יכול לזכות מציאה לבעה"ב ע"י משיכתה לחצרו שלו. אך הוא מודה שאם פועל גוי הגביה מציאה או משך חפץ לחצרו של בעה"ב — קנה בעה"ב.

(עי' קידושין י"ז ע"א תוד"ה חלה). לדעה זו משמע שפועל נחשב קנוי לבעליו כעבד עברי (תשובות מימוניות קנין סי' ל"א), ולכן אסור לו להשכיר עצמו לזמן כזה. ואילו הדעה הראשונה סוברת שפועל אינו קנוי כעבד, ולכן מותר לו להשכיר עצמו. הרמ"א (חו"מ סי' של"ג ס"ג) פוסק להלכה כדעת מהר"ם מרוטנבורג שפועל קנוי למעבידו כעבד, ואסור לו להשכיר את עצמו ליותר משלוש שנים.

ב. לדעת הרמב"ן (ב"מ ע"ו ע"ב ד"ה ואני) ועוד הרבה ראשונים (רשב"א [מובא בשטמ"ק שם ד"ה אבל]; רא"ש [פרק ו' סי' ב']; טור [חו"מ סי' של"ג]; חידושי הר"ן [ד"ה פרק השוכר]; נמוק"י [לרי"ף שם מ"ו ע"ב ד"ה בשלא הלכו]; מגיד משנה [שכירות פ"ט ה"ד]. וכן בסמ"ע [סי' של"ג ס"ק ו']), התחלת עבודתו של הפועל היא פעולת קנין שבאמצעותה הוא נקנה למעבידו (אך יש להקשות מב"מ [צ"ד ע"ב]: "בעה"ב באמירה ופרה במשיכה" — משמע שפועל נשכר באמירה גרידא, וכמו דמצינו בשליח. וצ"ע). ולכן אמרו בגמרא (ב"מ ע"ו ע"ב): "הלכו חמורין ולא מצאו תבואה, הלכו פועלין ומצאו שדה כשהיא לזחה — משלם להם שכרם משלם". וכן הפועל מתחייב בכך שאם יחזור בו — ישלם לבעה"ב את הוצאותיו לצורך שכירת פועלים אחרים כמבואר שם.

אולם לדעת התוס' (ב"מ ע' ע"ב ד"ה אין). וכן נראה מדברי הריטב"א [ד"ה בד"א, הראשון] עפ"י הרא"ה, ומדברי המאירי [ד"ה כבר ביארנו], חיובו של בעה"ב לשלם לפועל את שכר טרחתו כשלא מצא תבואה אינו מדין קנין אלא מדין דגרמי, שבע"ה גרם לפועל הפסד שכירותו במקום אחר.

ג. המחנה אפרים (הל' שכירות סי' ד') עמד על סתירה בדברי מהר"ם מרוטנבורג: מצד אחד פסק במי ששכר לבנו מלמד וחלה הבן או מת בתוך זמן השכירות — שההפסד הוא של המלמד, אם הבן אינו רגיל לחלות (ח"ד דפוס פראג [סי' קל"ח, ועי' סי' שפ"ו, מובא ברא"ש ב"מ פרק ו' סי' ג']). וכך נפסק להלכה בשו"ע [חו"מ סי' של"ד סעי' ד', סי' של"ה סעי' א' בהג"ה]. ועי' תשובות מיימוניות [קנין סי' ל']. ומאידך גיסא פסק שאם חלה המלמד — ההפסד הוא של בעה"ב (ח"ד דפוס פראג [סי' פ"ה, שפ"ה]. וכן נכתב בתשובות מיימוניות [קנין סי' ל"א]). וקשה: מדוע במקרה של מחלת הבן פסק שבאונס ההפסד הוא לפועל, ובמקרה של מחלת הפועל פסק שבאונס ההפסד הוא לבעה"ב?

וחילק המחנ"א בין שני המקרים על יסוד ההנחה שהפועל קנוי לבעה"ב: כשארע אונס לפועל — נסתחפה שדהו של בעה"ב ואנו אומרים מזלו גרם. אך כשחלה הבן, מכיון שהבן אינו קנוי לאביו — לא אירע האונס ברכושו של בעה"ב ולא נסתחפה שדהו. לכן אנו אומרים שמזלו של הפועל הוא שגרם לו³.

3. במקומות נוספים חזר המחנ"א על עקרון זה שהפועל קנוי לבעה"ב. (עי' הל' שכירות פועלים סי' א', הל' שכירות סי' ה' ועוד. ועי' הל' שלוחין סי' י"א). אך מש"כ שבפועל יש שליח לדבר עבירה, נסתר מרש"י (ב"ק נ"ג ע"א ד"ה נפל), וכן משמע מהגמ' בב"ק (נ"א ע"א) לענין בור של שני שותפין.

2. כיצד נקנה הפועל

מן האמור לעיל מוכח שמה שנאמר "יד פועל כיד בעה"ב היינו שגופו קנוי למעבידו כקנין עבד עברי⁴. מכאן יש לומר א"כ, שפועל עדיף משליח גם לענין מינוי לדבר שלא בא לעולם, שהרי גופו קנוי. וכן כתב הראב"ד (שלוחין ושותפין פ"ד ה"ב), שאדם יכול להקנות את עצמו לחבירו כדן עבדים גם לדבר שלא בא לעולם. אלא שעלינו לעיין כיצד נעשה קנין זה? בקצוה"ח (סי' של"ג ס"ק ו') הביא מחלוקת בין המהרי"ק (שורש קפ"א) ותשובת מיימוניות (ס' קנין סי' ל"א) בדין פועל החוזר בו בחצי היום: לדעת המהרי"ק, אפילו כשפועל קיבל את כל שכרו מראש ועתה אין לו כסף — יכול לחזור בו. ולדעת תשובת מיימוני — רק כשיש לו כסף יכול לחזור בו, כדן עבד עברי היוצא בגרעון כסף. ופירש הקצות שבזה נחלקו: לדעת המהרי"ק — פועל אינו קנוי כעבד עברי, אך לדעת תשובת מיימוני — פועל נקנה כעבד עברי. וצריך לומר שנקנה בכסף, כדן עבד עברי. בשו"ע (ח"מ סי' של"ג ס"ג) נפסק להלכה כדעת המהרי"ק, שדרך הקנין של הפועל למעבידו איננה כקנין עבד. וזאת אע"פ שנפסק להלכה שהפועל קנוי למעבידו כעבד, כפי שהבאנו לעיל (סעי' ו').

באותו מקום (ס"ק ה') מביא הקצות מחלוקת בין הריטב"א (מובא בשטמ"ק ב"מ ע"ה ע"ב סד"ה השוכר את החמר) והש"ך (שם ס"ק י"ד) בפועל שנשתעבד בקנין, אם יכול לחזור בו. לדעת הריטב"א — לא יכול לחזור בו, ולדעת הש"ך — יכול לחזור בו. ולכאורה נחלקו בשאלה זו, אם יש קנין בפועל כעבד עברי: הריטב"א סובר שהפועל נקנה כעבד עברי, ואילו הש"ך סובר שאין הפועל נקנה כעבד עברי. דעת הריטב"א היא שיש קנין בפועל כעבד עברי; ומה שהוא יכול לחזור בו, כשלא עשו קנין אינו אלא מגזירת הכתוב של "עבדי הם — ולא עבדים לעבדים". וקשה: בשלמא אם קיבל כסף — הרי הוא כעבד עברי שנקנה בכסף. אך אם בקנין אחר — כיצד נקנה כעבד עברי? ואפילו בפועל שקיבל את הכסף קשה, שהרי אין עבד עברי נוהג בזמן שהיובל אינו נוהג (רמב"ם הל' עבדים פ"א ה"י)! מיהו כבר בארנו לעיל שפועל אינו ע"ע ממש, קנינו דומה לקנין עבד עברי וזה נוהג תמיד, ורק דין עבד עברי תלוי ביובל. ונפק"מ, שיכול לחזור בו ואסור בשפחה.

3. גדר פועל — שיעבוד הגוף

בסי' ש"ז (ס"ק א') מביא הקצות את שיטת התוס' (ב"מ צ"ט ע"א ד"ה כך) והרא"ש (ב"מ פ"ו סי' ט"ז), האומרים שגם שומר משתעבד, ואפילו בלי משיכה. ומסביר הקצות שהוא נקנה בהליכה לשמור כדן פועל שנקנה בהתחלת עבודה, וכשיטת הרמב"ן (ב"מ ע"ו ע"ב ד"ה ואני).

ודבריו מוקשים מכמה צדדים:

1. בעלי התוס' (ב"מ ע"ו ע"ב ד"ה אין) חולקים על הרמב"ן, ואינם סוברים שפועל נקנה בתחילת עבודה. ולדעתם, מה שבעה"ב משתעבד לשלם לפועל שכר בטלה אם לא תמצא לו עבודה, הוא מדינא דגרמי. א"כ איך הוא מסביר את התוס' עפ"י הרמב"ן?

4. עי' מש"כ באוצר מפרשי התלמוד (ב"מ דף י' ע"א הע' 36) בשם הגר"ש סלאנט.

2. הקצות מסתמך על סברת הרמב"ן שהיא עצמה מוקשה: מצינו שעבד נקנה בכסף, בשטר ובחזקה, ואכן התחלת עבודה דומה לחזקה. אבל הליכה לעבוד או לשמור, היכן מצינו שתהיה נחשבת כמעשה קנין?
 3. הגמרא (ב"מ צ"ג ע"ב) מגדירה את פעולת השומר, ואומרת ששומר לא עושה מעשה. ואפילו הרמב"ן לא אמר שפועל נקנה אלא בהליכה, שהיא מעשה, ולא בשמירה, שאינה מעשה!

לכן נראה לומר, שפועל אינו קנוי כעבד עברי שגופו קנוי (קידושין ט"ז ע"א) ואין בפועל אלא שעבוד הגוף⁵. הדמיון לעבד עברי הוא רק מצד שמצינו בו קנין הגוף, וממילא נוכל ללמוד ממנו גם שעבוד הגוף. שכן אם לא היתה אפשרות לקנות גוף — לא היה גם אפשרות לשעבד גוף. שעבוד זה צריך מעשה קנין שעל ידו יחול השעבוד. לכך מועילה תחילת מלאכה, ואפילו הליכה למקום המלאכה. מחלוקת הראשונים השונות בגדרי הפועל נובעות מהערכת כחו של שיעבוד זה ותחולתו לדינים שונים. אולם העיקרון מוסכם על כולם, שמצד אחד, פועל אינו קנוי קנין הגוף כעבד עברי ממש, ומאידך — ודאי שאינו כשליח בעלמא אלא הוא ממוצע בין שליח לעבד. שומר, לעומת זאת, דין מיוחד הוא: גזירת כתוב היא שאדם שקיבל אחריות לשמור, ובעה"ב סמך עליו וסילק את עצמו מאחריותו לשמור — מקבל עליו את כל הדינים הנובעים מאחריות זו, כל שומר לפי דרגת שמירתו.

ועיין תוס' (כתובות נ"ו ע"א ד"ה) וזו לשונם:

"דחייבתו התורה, בשומר שכר על שקיבל שכר, ושואל לפי שכל הנאה שלו; ומשעבדים

עצמם לכל הכתוב בפרשה"⁶.

וע"כ החילוק שבין פועל לשליח הוא במידת השתעבודותו הגדולה יותר של הפועל⁷, הנובעת מחיוב התשלום המגיע לו. מיד כשמתחיל הפועל בעבודתו מתחייב לו בעה"ב בתשלום. חיוב זה של בעה"ב מטיל על הפועל אחריות מיוחדת. וכך נעשים שניהם, הפועל ומעבידו — משועבדים זה לזה. זהו ההבדל בין פועל לבין שליח העובד בחינם. שליח — בכל רגע ורגע שהוא ממשיך בשליחותו⁸. הרי זה מרצונו החופשי בלבד ואין הוא משועבד

5. ועי' שו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' פ"א) שהאריך בבירור סוגיא זו, והסיק שאין בכלל דין קנין בפועל אלא התחייבות לעבוד. (ועי' מש"כ שם בהסבר שיטות הראשונים). ועי' חזו"א (ב"ק סי' כ"א ס"ק כ"ח-כ"ט, סי' כ"ג ס"ק א'); מאמר הרה"ג אביגדור נבנצאל ("תורה שבעל פה" י"ט — תשל"ז, עמ' קי"ג).

6. ועי' קצוה"ח (סי' רצ"א ס"ק ד'); שו"ת באר יצחק (ח"מ סי' ג'); מאמר הרב יהושע יגל ("שם עולם" עמ' 47).

7. עי' רשב"א (ב"ב ט' ע"א ד"ה ואני אומר), שכתב שתחילת מלאכה אינה מעכבת את הפועל מלחזור בו, אלא את בעה"ב בלבד.

8. הערת עורך: עי' רמ"א (ח"מ סי' של"ג ס"ה), ש"ך (שם ס"ק ה'), מחנ"א (הל' פועלים סי' ו') שאף פועל בחינם משועבד.

תשובת המחבר: הם לא אמרו שבחינם הוא משועבד אלא לענין דינא דגרמי שמכיון שסמך עליו

כלל למשלחו ומשום כך רק בפועל אמרו "יד פועל כיד בעה"ב ולא בשליח רגיל. ואעפ"י שגם פועל בשכר יכול לחזור בו, זהו משום "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", אם יחזור – עלול להפסיד את כספו במקרה של נזק (ב"מ ע"ז ע"א; רמב"ם [שכירות פ"ט ה"ד]; שו"ע [חו"מ סי' של"ג]). נמצא, שהוא משועבד ממש לבעה"ב. וגם לשיטת התוס' שחיובו מדינא דגרמי י"ל שרק כאשר הוא מקבל שכר הוא סמך עליו ולכן חייב כדינא דגרמי. ואך בחינם לא סמך עליו ואין כאן גרמי אלא גרמא בלבד (עי' להלן בנספח סעיף ז).

ב. דין פועל בתרו"מ

1. מסקנת ההלכה בתרו"מ

העולה מכל האמור הוא, שמכיון שפועל משועבד בגופו לבעה"ב, מסתבר שאין הוא צריך מינוי מיוחד לכל פעולה ופעולה שעושה. כל זה בפעולות בעלות אופי משפטי-קנייני. שם יש לומר שיד פועל כיד בעה"ב. אך בשליח לקיום מצוות אין להשתמש בכלל זה (עי' שטמ"ק ב"מ צ"ו א' בשם הראב"ד שרק לענין ממון אנו אומרים יד עבד כיד רבו).⁹ כשמדובר בפעולות של מצוות – הדבר נשאר בספק. לענייננו יש לומר, שגם הפרשת תרו"מ היא לא שאלה של מצוה גרידא, אלא של קנין, שכן הפרשת המעשרות היא פעולה שיש לעשותה מכח בעלותו של בעה"ב על פירותיו והשליח נחשב למעין בעלים וכמו"כ יש בה הקנאה לשבט הכהנים, הלוויים והעניים. ומשום כך יש מקום להקל בה ולסמוך על פועל.

כמו כן יש בניד"ד כמה סניפים להקל:

- א. הסוברים שניתן להפריש ללא מינוי כלל, מדין זכיה או נחותא¹⁰.
- ב. בכל המקרים שהבאנו בהקדמה יש הסוברים שאף שליחות מועילה¹¹.
- וכך נראה להורות להלכה, שניתן להקל בהפרשה ע"י פועל במקרים אלו.

והוא חוזר בו בדבר האבד גורם לו נזק וחייב. אך במקום אחר יכול לחזור בו. ולפי"ז אין חילוק בין פועל בשכר לפועל בחינם. כי גם פועל בשכר יכול לחזור בו באמצע היום כשאינו גורם נזק. אלא שפועל בשכר חוזר בו מגזה"כ "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", ופועל בחינם גם בלא גזה"כ חוזר בו כי אינו משועבד כלל. מיהו המחנ"א מחלק בין "הריני שאול לך" שמקנה לו את גופו, לבין "הריני מקבל עלי" שלא הקנה לו את גופו. משמע שיש קנין הגוף גם בפועל בחינם. אך מהקשר דבריו משמע שעיקר השתעבדותו היא לענין דבר האבד שאם גורם לו נזק חייב לשלם.

9. עי' שו"ת משפטי עוזיאל (סי' נ"ח) שדן בכשרותה של חליצה ע"י פועל, והוכיח שלא תועיל מדין "יד פועל כיד בעה"ב". ועי' מאמר מו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א ("שנה בשנה" תשנ"ג עמ' 147-156) שהסיק שדין פועל נאמר רק בקניינים (ומעקה שאני). ועי' להלן בנספח: פועל באיסורים ובמצוות.

10. עי' רמב"ם תרומות פ"ד ה"ג ושו"ע יו"ד סי' של"א סל"ג והאחרונים האריכו.

11. עי' בקונטרס "הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית" מאת בני, הרב עזריאל הי"ו, הוצאת מכון התורה והארץ, אייר תשנ"ד.

2. מעבידו של המשגיח

לפי זה, רק משגיח המקבל את משכורתו מהמפעל רשאי להפריש תרו"מ מדין פועל. לעומת זאת, משגיח מטעם הרבנות, מן הראוי שיקבל מינוי מחודש מדעת בעלי הפירות בכל הפרשה והפרשה. מכאן יוצא ג"כ, שאם המשגיח נעדר מן העבודה ביום מן הימים, אין הרב הממונה עליו יכול להפריש במקומו מדין פועל, אא"כ יקבל גם הרב משכורת מהמפעל. ולענין זה מסתבר שדי בשכר סמלי של שקל לשנה וכדו'. ואם המפעל הוא משותף לבעלים רבים (כגון: חברה בע"מ) יתכן שיהיה צורך בכך ששכרו יהיה לפחות פרוטה אחת מכל אחד מן השותפים בבעלות. כמו כן נראה שהמשגיח הקבוע יכול לתת לרב שכר תמורת מילוי מקומו. אז, אף אם נאמר ששליח אינו עושה שליח, מסתבר שפועל עושה פועל.

3. חזקת שליח עושה שליחותו

יתרון נוסף יהיה לפועל לענין חזקת שליח עושה שליחותו. יש הסוברים שלא ניתן לסמוך על חזקה זו בהפרשת תרו"מ בזה"ז. וכך הסיקו בשו"ת עונג יו"ט (סוף סי' ק"ט, דף קמ"ח ד"ה והנה) ובשו"ת ישועת משה (ח"ד סי' ג' אות ו'). למרות זאת נראה שלדעת פוסקים רבים אין לראות את הפרשת תרו"מ בזה"ז כ"דבר שניקרו מן התורה" (תוס' עירובין לב ע"א ד"ה תאנים, וכ"כ בעוד מקומות ועי' להלן סי' מ"א). ולכן נראה שבזה"ז ניתן לסמוך על חזקת שליח עושה שליחותו בתרו"מ. אעפ"כ, לרווחא דמילתא יש לומר שכאשר מדובר בפועל, המקבל שכר על עבודה זו — ניתן יהיה לסמוך על חזקה זו לכו"ע (וכ"כ הגדה של פסח "מנחת חן" [מכירת חמץ אות ו']; "מועדים וזמנים השלם" [ח"ד סי' ער"ה]; "סדר מכירת חמץ כהלכתו" [פרק י"ז סעי' י"ז וס"ק כ"ד]).

נספח — פועל באיסורים ומצוות¹²

עד כה הראנו שפועל שונה מכל שליח, ואף הסברנו את גדרו המיוחד של פועל. אך עדיין יש לעיין אם גדר מיוחד זה, שהוא גדר ממוני — יועיל גם להפרשת תרו"מ, שהיא ענין איסורי. כן יש לבדוק אם יש הבדלים בין גדרים איסוריים השונים זה מזה. בדברי האחרונים מצאנו מספר דוגמאות לכך שיש לפועל מעמד שונה משל השליח גם במצוות ואיסורים, אף ששאלה זו שנויה בחלוקת:

1. פועל נכרי בפאה

נאמר במשנה (פאה פ"ב מ"ז):

"שדה שקצרוה גריום... — פטורה...". (מן הפאה).

על כך נאמר בירושלמי (שם ה"ה):

12. נספח זה נכתב ברובו ע"י הרב עזריאל אריאל, נתוסף למאמר בהסכמת הכותב, ותוקן במהדורה הנוכחית.

"מתניתא בשקצרוה לעצמן. אבל קצרוה לישראל — חייבת. ותני כן (תוספתא פאה פ"ג ה"ב): אין שוכרין פועלין גויים, מפני שאין בקיאים בלקט".

ומסביר הפנ"מ (ד"ה אין שוכרין):

"...ש"מ, דפועלים גויים שקוצרים בשביל הבעה"ב — חייב בלקט, וה"ה בשיכחה ובפאה".

וכן פסק הרמב"ם להלכה (מתנו"ע פ"ב ה"ד וה"י, וכ"כ בפיה"מ), שקציר של פועל גוי חייב בפאה, אף שנאמר "ובקוצריכם" (ויקרא י"ט ט'; כ"ג כ"ב).

בפירושו של דברי הירושלמי נחלקו המפרשים: מקור השיטה הראשונה הוא בדברי הר"ש (ד"ה שקצרוה):

"שקצרוה נכרים — לעצמן, ולא בפועלי נכרים".

הרע"ב (ד"ה שדה) מביא את דברי הר"ש ומוסיף בהסבר הדין של קציר ע"י פועלים נכרים: "דאז הוי כאילו קצרוה ישראל".

מכאן מסיקים המחנה אפרים (שלוחין סי' י"א), המנ"ח (מצ' רט"ז ס"ק ז') והעונג יו"ט (סוף סי' ק"ט), שיש להבחין בין סתם נכרי הקוצר את התבואה, אפילו בשביל ישראל, לבין פועל נכרי (וכ"כ בישועות מלכו סי' ס"ד), שידו כיד בעל הבית, וקצירו חייב בפאה.

דיוק זה אפשרי רק בדברי הר"ש והרע"ב. לעומת זאת, הרמב"ם בפירושו המשנה כותב אחרת, ואלו דבריו:

"ומה שאמר קצרוה נכרים — כשיקצרוה לנפשותם או לעשות היזק, אבל אם ישכור אותם או קצרו לבעל השדה — הוא חייב פאה".

בדברי הרמב"ם מפורש שאין הבדל בין פועל לסתם גוי, וכל שהקצירה היא בשביל ישראל — חייב בפאה.

לדעה זו נוטים דברי רבים מן האחרונים: רש"ס (ירושלמי שם), פאה"ש (סי' ה' ס"ק כ'), הגר"א (שנו"א [שם]); ביאור הגר"א לירושלמי [שם]; וכן נראה מבהגר"א לשו"ע [יר"ד סי' ש"ל ס"ק א', סי' של"א ס"ק ט"ז]), שער המלך (תרומות פ"א הי"א), משנ"ר (פאה שם), מלא"ש (למשנה בפאה שם), תו"ח (למשנה בפאה שם), פר"ח (מובא ברעק"א שם אות כ"ג), ערוה"ש (זרעים סי' י"ב סע' י"ב), רידב"ז (לירושלמי שם), תורת הארץ (ח"א פ"ה סי' י"ד), חובת גידולי הארץ (להגרי"ץ הלוי, הלכה י"ז), הגרב"צ עוזיאל (שו"ת פסקי עוזיאל סי' נ"ח ס"ק ט"ז) והגרצ"פ פרנק (שו"ת הר צבי זרעים ח"א סי' כ"ו). ולדעה זו יש לומר שהמושג "יד פועל כיד בעל הבית", אינו מועיל במצוות אלא בקניינים.

2. מירוח פועל נכרי לחיוב תרו"מ

הכס"מ (תרומות פ"א הי"א) מביא את דברי הראב"ד המובאים בארחות חיים בהלכות חלה: "ואם קנה מהגוי שיבולים... ומירחן הגוי בשביל ישראל — חייב בתרומה, דשלוחו של אדם כמותו"...

ותמה על דברי הראב"ד ואומר:

"...יש לגמגם, דהא אין שליחות לגוי" (ב"מ ע"א ע"ב; שו"ע חו"מ סי' קפ"ח סעי' א').

המחנ"א (הל' שלוחין סי' י"א)¹³ מתרץ את קושיית הכס"מ ואומר, שהראב"ד מדבר בפועל, שידו כיד בעל הבית, וכפי שראינו לעיל. וכן כתב המנ"ח (מצ' שצ"ח ס"ק א').

הב"ח (יו"ד סי' של"א) אומר בדעת הראב"ד שמירוח גוי בשל ישראל מחייב בתרו"מ. הב"ח מדגיש שדין זה אינו מטעם שליחות, ושאינן הבדל בין אם הגוי עושה זאת בחינם או בשכר. בדומה לכך מסבירים כמה מהאחרונים (ערוה"ש [זרעים סי' נ"ה סעי' כ"ב]; שו"ת שואל ומשיב [ח"ב סי' ק"י ד"ה ומה]; שו"ת פסקי עוזיאל [סי' נ"ח אות ט"ז]; שו"ת הר צבי [זרעים ח"א סי' כ"ה-כ"ו]) שמירוח בתבואה של ישראל ובציוויו — דינו כמירוח ישראל.

אחרונים אחרים מפרשים בדעת הראב"ד שיש שליחות לגוי, אך רק לחומרא (ארץ חפץ [נתיב א' סעי' ה']; ועי' שו"ע [יו"ד סי' קס"ח סעי' ה']; שו"ת שואל ומשיב [שם]; שו"ת מנחת יצחק [ח"ו סי' קכ"ג]). וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה [ח"כ סי' רי"ג ד"ה הנה]. אך לפי הבית מאיר [אה"ע סי' ה' סעי' ד'] החמירו בשליח גוי רק לענין שבת וריבית).

3. גלגול פועל גוי לחייב חלה

נאמר בתוספתא (חלה פ"א ה"ב):

"המלאי של ישראל ופועלי נכרים עושים בתוכו — חייב בחלה".

ומובא בירושלמי (חלה פ"ג ה"ד).

ומפרש הרשב"א בתשובה (ח"ה סי' נ"ו) שהולכים אחר בעל העיסה. וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' ש"ל סעי' א'). ועי' מנחת ביכורים שהסביר אחרת עפ"י התוספתא (פסחים פ"ב ה"ג) והאו"ז (הל' חלה סי' רל"ה אות י"א). ועי' תוספתא כפשוטה (שם).

באופן פשוט משמע שלהפרשת חלה קובעת רק הבעלות על העיסה, ללא קשר לשאלה מיהו המגלגל (עי' פסקי חלה להרשב"א סוף שער ד'; ב"י יו"ד סי' ש"ל; ש"ך ס"ק ב'; בהגר"א ס"ק א'). אך הדבר קשה לפסק השו"ע בהל' תרו"מ (סי' של"א סעי' ז', וכשיטת הרמב"ם תרומות פ"א ה"ג). שבמירוח עכו"ם הולכים לפי האדם שממרח ולא אחר בעל התבואה. וכל שמירוח גוי — אינו חייב בתרו"מ אלא מגזירת "בעלי כיסין" (מנחות ס"ז ע"א; כס"מ תרומות פ"א ה"א; רדב"ז פ"א ה"ג) שאיננה שייכת בחלה. ומכאן יש מקום לומר שהעיסה חייבת בחלה מדין "יד פועל כיד בעה"ב".

גם ערוה"ש (יו"ד סי' ש"ל סעי' א') ולשיטתו לעיל [סעי' 1-2]. ועי' מהר"ט אלאזי פרק ד' אות נ' שדן באריכות בשאלה זו, מפרש את ההלכה הזאת על יסוד זה שהולכים אחר הבעלים. ומוסיף שגם אם הפועל הנכרי קנה את הקמח עבור הבעלים היהודי — נחשבת העיסה לעיסת ישראל, משום ש"יד פועל כיד בעל הבית". ולדעה זו יש לסמוך על מושג זה גם במצוות.

13. ועי' משפט שלום (סי' קפ"ח אות א' ד"ה והנה המחנ"א, מובא בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קכ"ג אות י"ז), שחילק בין תרו"מ לחפירת בור, ותירץ בזה את קושיית שער המלך (לקמן סעי' 4). המנחת יצחק עצמו (שם אות י"ט) כתב שלדעת הראב"ד תרומת הגוי היא תרומה מה"ת, ולכן היא מועילה בפועל (כדלקמן סעי' 5).

4. דין פועל גוי בכלל

המחנה אפרים (הל' שלוחין [סי' י"א]. ועי' שו"ת מהרש"ם [ח"ו סי' כ"ד] שהסביר את דבריו) אומר שהעושה מעקה לגוי — **פועל נכרי** — יכול לברך על כך "על מצות מעקה", למרות שאין שליחות לגוי. וטעמו, משום שיד פועל כיד בעל הבית, ועדיף משליח.

מהר"י אסאד (שו"ת יהודה יעלה ח"ב סי' רי"ג ד"ה והנה לשיטת. ועי' הערת בן המחבר [בסוף הדיבור] שכתב שה"ה שיש שליחות לחש"ו כשהוא פועל). הביא ראייה לדבריו מדברי התוס' בשבועות (דף ג' ע"א ד"ה ועל הזקן) האומרים שהמקיף פאת ראשו ע"י גוי — חייב, למרות שאין שליחות לגוי. והכרח א"כ להעמיד את דבריהם בפועל.

הנתיבות (סי' קפ"ח ס"ק א'. ולענין קניינים עי' סי' ק"ה ס"ק א'), חולק על המחנ"א, ומסביר שהמושג "יד פועל כיד בעל הבית" שייך רק בקניינים ולא במצוות. וכן כתבו הפתחי תשובה (סי' קפ"ב ס"ק ב') ומהר"ט אלגאזי (פרק ד' אות נ', בשם רוב הפוסקים).

מיהו אין בכך בכדי לסתור לגמרי את דברי המחנ"א, כי לדעתו מצות מעקה אינה חיוב גברא אלא חיוב חפצא — שבבית יהיה מעקה, ולכן יש לראות בשכירת הפועל הגוי מעין גרמא, וגם הגורם לכך שיהיה מעקה בבית קיים מצוה, כי העיקר היא התוצאה שיש לו מעקה.

האחרונים מביאים ראייה לדברי הנתיבות מן הגמרא בב"ק (דף נ"א ע"א), הדנה ביצירת בור של שני שותפין ואומרת:

"אי דשוו שליח תרוייהו ואמרי ליה זיל כרי לך, ואזל כרה להו — אין שליח לדבר עבירה".

על כך מעיר הרשב"א (ד"ה אין שליח) שאי אפשר להעמיד בשליח גוי, שדבר זה אינו מהווה עבירה בשבילו. וטעמו, משום שאין שליחות לנכרי. ומכאן מוכיחים שער המלך (תרומות פ"א הי"א) והגרצ"פ פרנק (שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' כ"ו), שאין הבדל בין פועל נכרי לשליח, דאם כן, מדוע, אליבא דהרשב"א, לא העמידה הגמרא בפועל גוי? אך אחרונים אחרים תרצו את הקושיא בדרכים אחרות¹⁴.

השדי חמד כללים (מערכת הא' סי' קמ"ו, ח"א עמ' 46, אסיפת דינים ח"ה עמ' 413-414 סעי' ל"ט)¹⁵. דן באריכות בדברי המחנ"א ומביא דעות רבות של האחרונים לכאן ולכאן. למסקנה הוא נשאר בספק, ואומר שהמקל יש לו על מי שיסמוך. ומו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א

14. בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' ק"י ד"ה לצורבא) כתב לחלק בין פועל של יחיד, שמשתעבד, לבין פועל של שותפים, שאינו משתעבד. ובשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' רי"ג ד"ה הנה גם) כתב שהסוגיא בב"ק הולכת אליבא דרבא, הסובר בב"מ (י' ע"א) שלא אומרים יד פועל כיד בעה"ב. ועי' אוצר מפרשי התלמוד (ב"מ שם).

15. עי' מהר"ט אלגאזי (פרק ד' אות נ'); שו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' רי"ג). ועי' פסקי עוזיאל (סי' נ"ח אות ט"ז) החולק על עיקר הדין, אך אומר שיתכן שיש להקל במעקה משום שעיקר המצוה היא התוצאה. ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' כ"ו אות כ"ב), שדן בדין "יד פועל כיד בעה"ב" באמירה לפועל נכרי שיעשה מלאכה בשבת, והביא את דעת תשובת זקן אהרן שאסור מה"ת.

(שנה בשנה" תשנ"ג, עמ' 156-147), פסק שאמנם ניתן בשעת הדחק לבנות מעקה ע"י פועל גוי, אך לא ניתן לברך על עשייה זו.

5. הפרשת תרו"מ ע"י עבד כנעני

החתם סופר (או"ח סי' קע"ו ד"ה תו) דן בהפרשת תרו"מ ע"י עבד כנעני שלא מל ולא טבל. השואל העלה אפשרות שהפרשתו תועיל מדין "יד עבד כיד רבו". החתם סופר דוחה אפשרות זו בשתי ידים ואלו דבריו:

"אבל האמת יורה דרכו, הן דיד עבד כיד רבו אינו אלא לגבי מילי דמזמן ועבודתו ומלאכות, שאם נשאל הוא למלאכה עם הבהמה — הוה כרבו, אבל לא לגבי שליח מצוה וכדו".

וכ"כ להדיא הראב"ד (מובא בשטמ"ק ב"מ צ"ו ע"א ד"ה וז"ל).

לכאורה היה מקום לחלק בין נידונו של החת"ס לניד"ד, שכן אנו עוסקים בפועל יהודי. הבעיה בגוי היא מצד העובדה שהוא מופקע לחלוטין מתרו"מ, ואינו כמו פועל יהודי שיש רק חסרון פורמאלי במינוי השליחות שלו.

אך שאלה זו תלויה בשאלה מכח מה חלה תרומת הגוי בשלו: לדעת הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד הט"ו) והשו"ע (יו"ד סי' של"א סעי' מ"ד), הסוברים שתרומת הגוי בשלו חלה רק מדרבנן — הגוי מופקע מתרומה של תורה. וא"כ יש מקום לחילוק זה. אבל לדעת הסוברים שתרומתו תרומה מן התורה (מהר"י קורקוס שם) — אין מקום לחילוק זה. ואם אכן החת"ס סובר כדעה זו — י"ל שאין שום מעלה בפועל ובעבד לעומת שליח לתרו"מ (עיי' שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' קכ"ג סעי' י"ז-י"ט); שו"ת משפט שלום סי' קפ"ח סעי' א' ד"ה והנה המחנ"א), ומה ששליח אינו יכול לעשות, גם הם אינם יכולים לעשות.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קכ"ג אות י"ט. ובמסקנת הדברים נשאר בצ"ע. ועיי' מהר"ט אלגאזי פרק ד' אות נ') העלה אפשרות מתוך כך, שלסוברים שתרומת הגוי תרומה מן התורה — באמת תועיל הפרשה ע"י פועל גוי כשם שמועיל מירוח ע"י פועל גוי (לעיל סעיף 2).

6. שליחות לדבר עבירה בפועל

הפנ"י (כתובות פ"ד ע"ב ד"ה בד"ה את) דן בסוגיית תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, שלא קנה אף אם עשאו שליח (שו"ע חו"מ סי' ק"ה סעי' א'). בטעם הדבר הוא מעלה אפשרות לומר שהוא משום שאין שליח לדבר עבירה. הש"ך (שם ס"ק א') מחלק בין שליח לפועל, ואומר שפועל התופס לבע"ח — קנה. ומכאן מסיק בשו"ת ישועת משה (ח"ד סי' ג' אות ו'), שבפועל יש שליח לדבר עבירה.

שער המשפט (חו"מ סי' קפ"ב סעי' א', מובא בפת"ש ס"ק ב') וערוה"ש (שם סעי' י"ב) חולקים על כך ואומרים שאין שליחות לדבר עבירה בפועל, ויש לחלק בין חוב לאחרים לבין עבירה. שער המשפט מוסיף שה"ה לחש"ו וגוי, שלא מועילה בהם שליחות — לא תועיל גם מדין פועל. וכך דעת הגר"צ עוזיאל, שאין שליחות לדבר עבירה בפועל (שו"ת פסקי עוזיאל סי' נ"ח אות ט"ז ד"ה שו"ר). ובדומה לכך כתב בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' ק"י ד"ה והנה).

7. שוכר אחר לעשות עבירה

כתב הרמב"ם (רוצח פ"ב ה"ב-ה"ג):

"אבל השוכר הורג להרוג את חברו או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפתו חברו והניחו לפני הארי... — כל אחד מאלו שופך דמים הוא וחייב מיתה לשמים, ואין בהם מיתת בית דין... מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם — זה השוכר אחרים להרוג את חברו. ובפירוש נאמר בשלושתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים".

המשל"מ שם מדייק מדברי הרמב"ם, שיש לחלק בין שכיר ועבד לבין סתם שליח, בו אומרים שאין שליחות לדבר עבירה אף בדיני שמים.

עקרון זה מופיע גם בב"ק (נ"ה ב') ובתוס' (שם נ"ו ע"א ד"ה השוכר) ולפיו:

"השוכר עדי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון — פטור מדיני אדם וחייב בדיני

שמים". (סיבת הפטור מדיני אדם מבוארת במאירי שם).

אולם כאמור לעיל אין הנושאים שוים. ברצח השליחות היא על מעשה עבירה, אין בה קנין או בעלות, לכן יד פועל אינה כיד בעה"ב. וההבדל בין שכיר לשליח אחר הוא שבשכיר יש סבירות גבוהה יותר שיעשה את שליחותו ולכן אחריותו של המשלח גדולה יותר ומשום כך חייב בד"ש. משא"כ בשליח בחינם הסבירות נמוכה יותר ולכן המשלח פטור. וגם אם לא נאמר אלא בשפיכות דמים שבה לא המעשה עיקר אלא התוצאה. ואין להביא ראיה מב"ק צ"ט ב' שהסומך על שולחני והטעהו משלם גם אם היה בחינם (אם אינו מומחה) משום דינא דגרמי. שם הנזק נעשה מיד כתוצאה מההסתמכות על חוות דעתו, משא"כ בשליח או עד שהנזק נעשה לאחר זמן ולא היה מקום לסמוך עליהם, כי לא קבלו שכר.

8. מינוי פועל לדבר שלא בא לעולם

הדברי מלכיאל (ח"ד סי' כ"ב ס"ק י"ז) והעונג יום טוב (יו"ד סי' ק"ט) דנו בשאלה אם ניתן למנות שליח למכירת חמץ שעדיין לא בא לעולם. בסיכום הדיון הם אומרים, שמכיון שמצאנו שפועל משתעבד גם לדבר שלא בא לעולם — ניתן למנות פועל למכירת חמץ שיבוא לעולם אח"כ.

וכן נכתב בהגדה של פסח "מנחת חן" (מכירת חמץ אות ו'), מובא בספר "סדר מכירת חמץ כהלכתו" פרק י"ז סעי' י"ז וס"ק כ"ד) שעדיף שהרב יהיה פועל של מוכר החמץ ולא סתם שליח, כדי שלא תהיה בעיה של שליחות בדבר שלא בא לעולם, שליח עושה שליח וכדו'.

סיכום

הבאנו ממקומות שונים שבהם יש דיון אם פועל נחשב כידו של בעה"ב. לא כל המקרים שוים ולא כולם דומים לעניננו. יש לחלק בין פועל שנשלח לעשות פעולה קנינית לבין פועל שנשלח לעבודה שאין בה קנין. חילוק זה מבוסס על דברי הראב"ד בשטמ"ק (ב"מ צ"ו ע"א) וז"ל: "דאנע"ג דאיכא למימר הואיל וליתיה בכל המצוות כישראל לא ליהוון כמותו ולענין נדרים לא להוי כמותו אפ"ה לענין ממונא יד עבד כיד רבו דמיא".

אמנם הראב"ד עוסק בעבד כנעני אך העקרון נכון גם לגבי עבד עברי. ופועל ישראל דומה לע"ע לענין עבודתו. ולכן י"ל שרק במקום בו יש צורך במעשה קנין יד פועל כיד בעה"ב, כגון מציאה, תפיסה לבע"ח וכד'. ומשום כך שכיר בעדות שקר וברציחה אינו ענין לכאן. שם שכיר שונה משליח בחינם משום שבשכר יש סבירות גבוהה יותר שיעשה את שליחותו למרות העבירה ולכן חייב בד"ש.

[ואולי גם במעקה י"ל שפועל בשכר נחשב כגרמא ולכן יכול בעה"ב לברך על מעשה הפועל השכיר. משא"כ בפועל בחינם הסבירות שיעשה מעקה נמוכה יותר. אע"פ שאין כאן עבירה, אדרבה מצוה יש בכך, אלא שאסיא דמגן מגן שוויא ואין זו גרמא שאפשר לברך עליה, וצ"ע.] ובאשר לחיוב פאה, תרומה וחלה, יש מקום להסתפק האם יש צורך שבעה"ב יקצור, ימרח, יגלגל בעצמו, או שהדבר יעשה מחמתו ובגרמתו.

אך בפועל המפריש תרומה מסתבר יותר לומר שזהו מעשה הדומה יותר לקנין מאשר לפעולה אחרת. כי רק הבעלים יכולים להפריש תרו"מ או שליחם, וההפרשה יש בה הקנאה לשבט הכהונה והלויה. פדיית מע"ש בודאי שהיא מעשה קנין, ולכן פועל אינו שליח בעלמא, אלא יד פועל כיד בעה"ב. ונ"מ לכך שאין צורך במינוי מחודש בכל גידול וגידול, אלא מינוי הפועל הוא מינוי קבוע גם לדברים שעדיין אינם בעולם. אין כאן חסרון של מילי לא מימסרן לשליח כשהשליח עושה שליח אחר. אין כאן חסרון כשהבעלים אינם ישראל, כי מי שפועל כידו של בעה"ב אינו בגדר שליח והדברים הפוסלים בשליח אינם פוסלים בו.

סימן מא

האם עדיף להפריש תרו"מ בדרך "ברירה" או ש"לא מן המוקף"*

ראשי פרקים:

- | | |
|---|--|
| ה. שיטת הגר"א: תרו"מ ושביעית בזה"ז אינם כעיקרם מדאורייתא | א. הפרשה בדרך של "ברירה" |
| ו. שיטת החזו"א: אין לסמוך על "ברירה" | ב. הפרשת תרו"מ כשהחלות לאחר הבירור |
| ז. שיטת הגרשז"א: "ברירה" מותרת בתרו"מ בזה"ז | 1. שיטת החזו"א: "תנאי" היא צורה של "ברירה" |
| ח. האם דבר שעיקרו מדאורייתא נחשב כדאורייתא לכל ההלכות | 2. שיטת הגרשז"א: "תנאי" עדיף על "ברירה" |
| ט. סיכום: הפרשה בדרך של "ברירה" עדיפה על הפרשה "שלא מן המוקף" | ג. דבר שעיקרו מדאורייתא — "אין ברירה" |
| נספח: הצעה לנוסח משולב: "תנאי" ו"ברירה" | ד. שיטת הרמב"ם בדבר שעיקרו מדאורייתא |
| | 1. שיטת רבינו חיים הלוי מבריסק |
| | 2. התייחסות הגר"א לפסק השו"ע |

* * *

הצגת הבעיה

בעבר, כל אדם היה מפריש תרומות ומעשרות ממה שהיה אוכל, ולכל היותר עשה כן בחלקת הקרקע הפרטית שלו. בימינו כל המערכות הופכות להיות מתועשות והכמויות הן אדירות. דוגמאות למערכות אלו הן: שטחים חקלאיים, שווקים עירוניים, ומפעלי תעשייה. במערכות אלו התוצרת נמצאת כל העת בתזוזה: בשטחים חקלאיים היא נאספת ומוסעת מהשטחים לבתי מיון ואריזה וכד'. במפעלים — התוצרת מיוצרת בסרט נע ומוסעת לאיחסון ולמכירה, בשווקים — לעיתים היא נאכלת לפני שהמשגיח מגיע למקום כדי להפריש תרו"מ.

אנו צריכים א"כ למצוא פתרונות ודרכים להפרשת תרומות ומעשרות במערכות אלו, ואפילו יהיו אלה בבחינת "הרע במיעוטו". במסגרת מאמרנו זה נרצה לברר באיזו דרך עדיף בימינו ובמצבנו להפריש תרומות ומעשרות — בדרך של "ברירה" או בדרך ש"לא מן המוקף" כאשר שתי הדרכים הן בבחינת "הרע במיעוטו".

* המאמר הוא שיכתוב של שיעור שניתן ביום העיון בהיכל שלמה, שבט תש"ן.

מערכות השיווק חייבות להתמודד עם בעית ההפרשה ואינן יכולות לגלגל את האחריות לכך על הצרכן משתי סיבות:

ראשית, חובת ההפרשה חלה על המגדל, שהרי אסור לחבר להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ולמכור טבל, אפילו כאשר ברור שהצרכן יפריש בעצמו (רמב"ם הל' מעשר פ"ו ה"ו).

שנית, הרבנות הנותנת הכשר על הפירות או על המוצרים, צריכה לדאוג לכשרותו. ללא הפרשת תרו"מ הוא אינו כשר לאכילה (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פכ"ב הל' ט"ז, כ', כ"א), ובפרט בימינו כשלא כולם מודעים ולא כולם מקפידים על הפרשת תרומות ומעשרות כדון. מה גם שחלק מהתוצרת נאכל בשבתות וימים טובים כשא"א להפריש ממנה.

מאידך, הצורך בהפרשת תרו"מ במערכות הגדולות מציב גם בעיות גדולות: הכמויות המיועדות להפרשה, דהיינו קצת יותר מ-1/100, הן כמויות גדולות מאד, ויש להן ערך כספי גדול. לכן בזמן הזה מפרישים תרומה גדולה מן הפסולת דוקא¹ מפני שהפרי אינו מגיע לכהן אלא הולך לאיבוד ויש להימנע מאיסור "בל תשחית". במערכות כאלה גם אחוז הפסולת הוא גבוה, כך שאין בעיה כלכלית בעצם ההפרשה אם מתכננים אותה היטב מראש.

המערכת הראשונה היא השדה. ברוב הענפים של החקלאות ישנם פירות המכונים "בְּרִיָּה". כמות ה"בררה" אינה קבועה והיא משתנה בכל סוג גידול. אך בדרך כלל היא אחוז די גבוה. לעתים הפירות האלו, שאינם ראויים לשיווק, נשארים בשטח ואפשר להשתמש בהם להפרשת תרו"מ.

המערכת השנייה היא בתי האריזה שעוסקים במיון הפירות. ישנם פירות שמסווגים אף לסוג ד' ואינם ראויים לשיווק, אך אפשר להשתמש בהם לשם הפרשת התרומה. גם כאן אחוז הסוג הגרוע הוא גבוה.

המערכת השלישית היא מפעלים לעיבוד מזון. כמות הפסולת שם יכולה להגיע לחמישה אחוז ויותר, ובדרך כלל פסולת זו ראויה לאכילת אדם לפחות ע"י הדחק (עי' ציץ אליעזר ח"א

1. מן התורה חייבים להפריש תרו"מ דוקא מן המובחר. דבר זה נלמד מן הפסוק (במדבר י"ח ל') "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו", "חלבו" מלשון — מובחר. למרות זאת עי' תמורה ה' ע"א שאם הפריש מן הפסולת — תרומתו תרומה, שאל"כ "אם אינו קדוש נשיאות חטא למה?"

השו"ע (יו"ד סי' של"א סעי' נ"ב) מחדש שבזממה"ז שהתרומה אינה נאכלת ולא יגרם הפסד לכהן, מותר לכתחילה להפריש "מן הרע" ומכל פסולת הפירות. ועי' בביאור הגר"א שמביא טעם אחר להקל בזה"ז, עפ"י התוס' ביבמות (פ"ט ע"א) שאיסור הפרשה מן הטמא על הטהור נגזר מאיסור הפרשה מן הרע על היפה, שהרי הטמא הוא רע, ולכן בזה"ז שכל האוכלין טמאים הם — מותר להפריש לכתחילה מן הרע. ועי' שלחן גבוה (אות קל"ה) שהפרשה מן היפה גורמת לביזוי אוכלין.

סי' א', ח"ב סי' ט"ז, סי' י"ז, ח"ג סי' כ"א, כ"ב, וגם בה אפשר להשתמש להפרשת תרומה גדולה ותרומת מעשר.

אם נרצה לסכם את הבעיות של הפרשת תרו"מ במערכות הללו, נוכל לומר שהן נובעות משלשה גורמים:

א. הרצון להפריש מהפסולת דוקא בגלל איסור "בל תשחית", ובשביל למנוע הפסד כספי מיותר.

ב. ישנה תנועה מתמדת של הפירות, הן בהפרדת הפרי מהפסולת והן בדרכי השייך, כאשר הפירות נמכרים ולפעמים אף יכולים להאכל לפני שהספיקו להפריש מהם תרו"מ.

ג. אי אפשר להעמיד משגיח אשר יפריש תרו"מ בכל רגע שהפסולת מופרדת מהמוצר המוגמר וכפי שיתבאר לקמן.

יש לנו א"כ שתי אפשרויות באשר למועד ההפרשה במפעלי תעשייה: בסוף היום או בתחילת היום.

1. הפרשה בסוף היום

דרך זו היא פשוטה מהבחינה המעשית: לקרוא שם של תרומה ותרומת מעשר לכל הפסולת שהצטברה בשדה, במפעל או בבית האריזה במשך היום. הבעיה העיקרית בשיטה זו של הפרשה היא, שבדרך כלל התוצרת כבר אינה כולה במקום אחד מכיון שהיא כבר שווקה או הועברה למחסנים.

כלומר, הבעיה בצורה זו של הפרשה היא שמפרישים "שלא מן המוקף". עפ"י ההלכה צריך להפריש את הפירות כאשר הפירות המיועדים לתרומה גדולה ושאר הפירות נמצאים במקום אחד.

2. הפרשה בתחילת היום

האפשרות השניה היא לומר את נוסח ההפרשה בתחילת היום. המשגיח יודע שבמשך היום תצטבר כמות מספיקה להפרשת תרו"מ ולכן הוא יכול לומר שהפרי העליון מן הפסולת שתיווצר במשך היום יהיה תרומה גדולה ושאר הפסולת תהיה תרומת מעשר (לאחר שהוא קרא שם למעשר).

הבעיה בשיטת הפרשה זו שהיא נעשית בדרך של "ברירה". המשגיח אומר את נוסח ההפרשה בתחילת היום. בשעה זו, הייצור עדיין לא התחיל. הפסולת עדיין אינה מופרדת מהפירות הטובים, והמשגיח מסתמך על ההפרדה שתהיה אחר כך. כאן אנו מגיעים לבעיית "הברירה". אם נוקטים להלכה ש"יש ברירה" פירוש הדבר הוא שאין חסרון בכך שבשעת אמירת הנוסח לא ידוע היכן התרומה הגדולה ושאר המעשרות. אנו אומרים שכאשר תופרד הפסולת — איגלאי מילתא למפרע שהיא תרומה או תרומת מעשר. למ"ד "אין ברירה" אין כאן הפרשה, כי בשעת ההפרשה צריך להיות ברור אלו פירות מיועדים לתרומה גדולה ולשאר המעשרות. (במקרה שהפרי טרם נקטף ובזמן האמירה אפשר להתנות שההפרשה תחול לכשהפרי ייתלש או ימויין. אלא שיתכן שגם בהתניה זו אין ברירה).

הבעיה המרכזית שעומדת בפנינו היא איזו דרך עדיפה מהבחינה ההלכתית למערכות גדולות. האם עדיף להפריש בתחילת היום ולהסתמך על הדעות הסוברות "יש ברירה", או שעדיף להפריש בסוף היום "שלא מן המוקף".

בהפרשה "שלא מן המוקף" ישנם שני חסרונות עקריים:

א. אמנם אמרנו שבדיעבד אם הפריש "שלא מן המוקף" תרומתו — תרומה, אך לרוב הדעות הדבר אסור לכתחילה מן התורה. (בתרומה גדולה, בתרומת מעשר — האיסור רק מדרבנן).

ב. לפעמים בסוף היום המוצר המוגמר כבר שווק ונמצא אצל הקונים. המשגיח אינו יכול להיות שליחם של הקונים כי הוא לא מונה על ידם, מתעוררת א"כ בעיה נוספת: האם המשגיח יכול להפריש גם עבורם? אמנם הוא יכול להפריש מהפרי שבידו על הפירות שבידם, אולם יתכן שהפסולת שנשארה במפעל אין לה ערך ודינה כהפקר². אך חמור מזה, לפעמים המוצר או הפרי כבר נאכלו או הלכו לאיבוד. למשל בשווקים, אם המשגיח יחכה לסוף היום כדי לומר את נוסח ההפרשה בינתיים הרבה צרכנים אכלו את הפירות כאשר הם עדיין טבל. (עי' מעדני ארץ על שביעית קונטרס לאפרושי מאיסורא סי' ג').

בהפרשה בתחילת היום המסתמכת על דין "ברירה" ישנו חסרון אחר. בעוד שבהפרשה "שלא מן המוקף" בדיעבד — תרומתו תרומה, המסתמך על "ברירה" לאלו הסוברים "אין ברירה" — לא עשה כלום³, ועדיין הפירות עומדים בטבלם.

למותר לציין שכל דיוננו הוא רק איזו דרך להעדיף: האם בדרך "ברירה" או "שלא מן המוקף" בבחינת הרע במיעוטו. אך ודאי שאם אפשר, ולו ע"י טירחה נוספת, להפריש

2. עי' ב"ק (קט"ו ע"א): "ראה כדי יין שמשתברים לא יאמר ה"ז תרומה על היין שבביתו", ומשמע בגמ' שם שהטעם לכך הוא מפני שהיין הוא הפקר, והפקר פטור מתרו"מ. ועי' בשו"ע (סי' של"א סעי' כ"ה) שבזה"ז דלאיבוד אזלא — תרומתו תרומה, ועי' בש"ך (ס"ק נ"א) שהטעם לדין המקורי שלא אמר כלום הוא, שאינו יכול לקיים מתנות כהונה מיין שנשפך, ולפי זה מובן פסק השו"ע שבזה"ז — תרומתו תרומה. אך האחרונים התקשו בטעם הש"ך, שהרי בגמ' מפורש שלא אמר כלום מפני שבכה"ג הוא הפקר! ועי' בכרם ציון (אוצר התרומות ח"א הר צבי עמ' ס"ו) שטעם הש"ך אינו בסתירה עם טעם הגמ'. הוא מביא שם את התוס' רי"ד שכל דבר שאין הבעלים יכולים להנות ממנו נפקע כח הבעלים ונעשה הפקר, ובמקרה דנן יכול להנות מהיין בכך שעושה אותם תרו"מ! לכך צריך את טעם הש"ך שאינו יכול להנות מהפירות ע"י הפרשתם לתרו"מ, כי אינו יכול לקיים מתנות כהונה. נמצאנו למדים שבזה"ז שא"א לקיים מצות נתינה לכהן, כל זמן שהפירות לא הלכו לאיבוד בפועל, אף שאין לבעלים שום שימוש בהם, הם אינם הפקר, כי הוא מתכוון להשתמש בהם להפרשת תרו"מ. עי' גם בהמעשר והתרומה (עמ' כ"א בבית האוצר ס"ק מ') ועי' בספר המפתח לרמב"ם פרנקל (פ"ג מתרומות ה"ז) אם הדין שלא אמר כלום הוא משום הפקר, או משום שהוא דין בחובת הפרשת תרו"מ.

3. עי' כר"צ הלכות פסוקות (אוצר התרומות עמ' ח' גאון צבי סעי' ב') שחוקר למ"ד אין ברירה האם לא חל או שחל ואינו מבורר.

כדין בלא להסתמך על "ברירה" כאשר ההפרשה היא גם "מן המוקף", ודאי שחייבים לעשות כן!

א. הפרשה בדרך של ברירה

נאמר במשנה במסכת דמאי (פ"ז מ"ד):

"הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה ועשרה מעשר ותשעה מעשר שני ומיחל ושותה".

כלומר, רק לאחר שהוא יפריש בפועל יתברר למפרע שזו היתה התרומה.

ובמשנה שלאחריה מדובר על תאנים:

"היו לו תאנים של טבל בתוך ביתו והוא בבית המדרש או בשדה, אומר: שתי תאנים

שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה ועשר מעשר ראשון, ותשע מעשר שני".

הרמב"ם בפירושו למשנה אומר שמשניות אלו אינן להלכה מפני שהן מסתמכות על כך

ש"יש ברירה", אך אכן קי"ל שבדאורייתא "אין ברירה".

כאשר המפריש אומר את נוסח ההפרשה, וקורא שם תרומה על חלק מסויים של הפירות, עדיין אותם פירות נמצאים בתערובת, ואינם ניכרים משאר הפירות. הוא מסתמך על כך, שכאשר יגיע לביתו בשבת, ויפריש בפועל, יתגלה למפרע לאלו פירות הוא קרא שם של תרומה.

הגמ' בעירובין (ל"ז ע"ב) מקשה סתירה מדברי ר' שמעון. מחד גיסא נאמר בתוספתא שר'

שמעון סובר "אין ברירה", ולכן אי אפשר לשתות את היין לפני שמפרישים בפועל. מאידך

גיסא ישנה בריתא אחרת בה ר' שמעון אומר "יש ברירה". וז"ל התוספתא:

"הריני מערב לשבתות של כל השנה, רציתי אלך לא רציתי לא אלך. רצה מבעוד יום

— עירובו עירוב. משחשיכה: ר' שמעון אומר עירובו עירוב, וחכמים אומרים אין עירובו

עירוב".

הגמ' מתרצת שיש להבחין בין איסור דאורייתא לבין איסור דרבנן. בדאורייתא אמרינן

"אין ברירה" כמו בתרו"מ על יין, ובדרבנן "יש ברירה" כמו בעירובי תחומין⁴. וכן מסקנת

הגמ' והראשונים בביצה (ל"ח ע"א).

ב. הפרשת תרו"מ כשהחלות היא לאחר הבירור

הדין בהפרשת תרו"מ מיין ובעירובי תחומין תלוי במחלוקת אם "יש ברירה" או "אין

ברירה". במקרים אלו, האדם, שמפריש או שעושה את העירוב, רוצה שהחלות (של

4. נחלקו הפוסקים ממה נובעת הבחנה זו בין דאורייתא לדרבנן, האם מחמת הספק אם קי"ל יש

או אין ברירה (וכך סובר הר"ן בריש פ' כל הגט אליבא דהרמב"ם בהרי זה גיטן אם מתי וכ"כ

השאג"א סי' פ"ט), או שמחמת קולת דין דרבנן אמרי' יש ברירה, וכך סובר המהרש"ל ועי' חזו"א

(ט', כ"א). ועי' להלן בפ"ז את דחיית הישועות מלכו ע"י הגרשז"א ובהערה 26.

ההפרשה או של העירוב) תהיה למפרע, ולכן תלוי הדבר במחלוקת בדין ברירה. כאשר החלות היא לאחר שכבר התברר מה שלא היה ידוע בשעת המעשה הדין שונה.

נאמר במשנה (מע"ש פ"ה מ"א):

"כרם רבעי מציינין אותו בקוזות אדמה וכו', והצנועים מניחין את המעות ואומרים: כל הנלקט יהא מחולל על המעות האלו".

בשנת השמיטה שהפירות הפקר, וכל אדם נכנס לפרדסים לאכול מהפירות, היו מציינים את אלו החייבים ברבעי בערימות אדמה, כדי שידעו שיש לאכול את הפירות בירושלים או לחלל אותם על כסף. הבעלים הצנועים היו מחללים את הפירות בעצמם. הם החזיקו כסף בשווי הפירות ואמרו: "כל הנלקט יהא מחולל על המעות האלו". כוונתם היתה שכאשר הפירות ילקטו הם יהיו מחוללים ע"י אמירתם. אמנם בשעת אמירת נוסח החילול ע"י הצנועים הפירות עדיין לא נלקטו, ורק לאחר הלקיטה יתברר למפרע שפירות אלו נפדו, ואעפ"י כן אין בכך חסרון של ברירה.

התוס' על הסוגיה בב"ק (ס"ט ע"א) והר"ש על המשנה (מע"ש שם) מסבירים, שהחסרון של "ברירה" הוא כאשר אדם רוצה שהחלות תהיה למפרע. אבל אם החלות עתידה להיות לאחר הבירור גם מ"ד שסובר "אין ברירה" מודה שזה יחולל.⁵

גם הרשב"א בתשובה עושה את ההבחנה הזו בין מקרה שהחלות היא למפרע לבין מקרה שהחלות היא לאחר הבירור וכך הובא להלכה ע"י כל הפוסקים.⁶

1. שיטת החזו"א: תנאי הוא צורה של ברירה

המשנה שהבאנו לעיל (דמאי פ"ז מ"ה) מדברת על אדם שלא נמצא בביתו בע"ש ונזכר שעדיין לא הפריש תרו"מ מהפירות שבביתו. מה יעשה כדי שיוכל לאכול בשבת פירות מתוקנים? המשנה הזו אינה להלכה, כי אין ברירה בדאורייתא.

לכאורה הפתרון הפשוט הוא, שיאמר את נוסח ההפרשה כאשר החלות תהיה בעת שיחזור לביתו בשבת ויפריש תרו"מ מהפירות. החזו"א (דמאי ט' י"ד) אומר שלא מצאנו תקנה כזו להפרשת תרו"מ בע"ש, ונראה שהסיבה לכך היא מפני שגם הפרשה כזו תלויה בברירה ואנן קי"ל שאין ברירה.⁷ מאידך ראינו לעיל שלדעת כל הפוסקים אם החלות

5. הסברה לכך היא, שכאשר החלות היא למפרע ורצונו בדבר תלוי במה שיתברר לאחר מכן רצונו אינו מספיק ברור וממילא הדבר אינו חל. אך כאשר החלות היא לאחר הבירור כיון שתרו"מ חלים ע"י דיבור לא כלתה דבורו (ועי' מעדני ארץ תרומות פ"ד ה"ב).

6. שו"ת הרשב"א (ח"ב סי' פ"ב). תוס' ב"ק (דף ס"ט ע"א ד"ה כל הנלקט), ר"ש מע"ש (פ"ה מ"א), מהרי"ט (ח"מ סי' כ"ג), נתיבות המשפט (סי' ס"א ס"ק ג') קצות החושן (סי' ס"א ס"ק ב'), נו"ב (מהדו"ק אבה"ע סי' צ"א), רע"א (סי' קנ"ט), שאג"א (סי' צ"ג), ועי' מקורות נוספים באנציקלופדיה תלמודית (ערך ברירה הערות 102-104).

7. עי' לקמן דעת הגרשז"א בנושא זה. ועי' בשמירת שבת כהלכתה (עמ' ק"י סוף הערה פ"ז) שבכך נחלקו החזו"א והגרשז"א. לדעת החזו"א תנאי האמור לגבי הפרשת תרו"מ בע"ש הוא, שרק אומרים את הנוסח ואמירה זו מתירה את השבות של איסור ההפרשה, אך באמת הוא לא עשה

היא לאחר הבירור זה מועיל! החזו"א מבחין בין הפרשת תרו"מ לשאר מקרים. יתכן, אומר החזו"א, שדוקא במקרים הדומים ל"כל הנלקט יהא מחולל" אם החלות היא לאחר הבירור זה מועיל אבל בתרו"מ הדין שונה. וצ"ע מדוע?

ב"כל הנלקט" אפשר בעקרון לחלל את כל הכרם בשעת האמירה אלא שרצונו הוא לחלל רק חלק מן הכרם (ע"ש בתוס' הסיבה לכך). לכן הבירור הנדרש (דהיינו איזה חלק של הכרם מחולל) הוא צדדי, ודי בכך שהדבר מתברר בשעת החלות. בהפרשת תרו"מ הבירור הוא עיקרו של מעשה ההפרשה! ההפרדה בין הפירות לתרומה, לתרומת מעשר וכו' זוהי מהותה של הפרשת תרו"מ ולכן לא מספיק שהבירור יהיה בשעת החלות, אלא הוא צריך להיות בשעת האמירה.

החזו"א מקשה על עצמו מהגמ' בקידושין (ס"ב ע"א). נאמר שם, שהפודה מע"ש על מעות לפני ההפרשה, והחילול חל לאחר ההפרשה, אינו דשלב"ל מפני שבידו להפריש. ולכאורה דין זה תלוי ב"ברירה" לדעתו, אף שחל לאחר ההפרשה! החזו"א מתרץ שיחוד הפירות למע"ש אינו עקרוני וניתן לחלל כל פרי שיקראו עליו שם. מה שא"כ לגבי ההפרשה עצמה, ההפרדה בין הפירות והסוגים השונים של המעשרות זהו עיקרה של ההפרשה וכדלעיל.

2. שיטת הגרש"ז אוירבך: תנאי עדיף על ברירה

הגרש"ז א (מעדני ארץ על תרומות פ"ד ה"ב) חולק על החזו"א. לדעתו, גם בתרו"מ, אם החלות היא לאחר הבירור נוקטים ש"יש ברירה" לכו"ע. הדברים מפורשים בדברי ה"נתיבות" (נתיבות חו"מ סי' קפ"ב ס"ק ב'). הנתיבות אומר שאם אדם קורא שם לתרומה ומצוה לקטן לתרום, אין חסרון בכך שהקטן הוא שמבצע את ההפרשה בפועל, מפני שהתרומה ניטלת במחשבה⁸. הנתיבות מציין שדין זה אינו תלוי ב"ברירה" מפני שאין רצונו של המשלח שהתרומה תחול למפרע, אלא רק לאחר הפרשת הקטן ובכה"ג "יש ברירה" לכו"ע כפי שמבואר בר"ש ובמהרי"ט⁹. לאור דברי הגרש"ז א פסק הרב נויבירט בספרו "שמירת שבת

כלום באמירתו. ואילו לפי הגרש"ז א הפרשת התרומה כבר נעשתה בעת אמירתו בע"ש אלא שהחלות היא בשבת.

8. בזה חלוקים הנתיבות והגרש"ז א על החזו"א. לדעת הנתיבות העיקר הוא קריאת השם שכן תרו"מ ניטלת במחשבה, ואילו את ההפרשה אפשר לעשות ע"י קוף. לחזו"א קריאת השם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה ללא ההפרשה ולכן אם אין בירור והפרדה בין המעשרות לשאר הפירות בשעת אמירת הנוסח ה"ז תלוי במח' אם יש או אין ברירה. הגרש"ז א לשיטתו, מצריך לחדש משהו בעת קריאת השם ולכן בברירה צריך לציין את הכמויות. וצ"ע בכל זה.

9. כך נראה גם מתשובת הרשב"א שמבאר את היסוד עליו אנו מדברים לחלק בין ברירה למפרע לבין תנאי מכאן ולהבא. והוא כותב וז"ל: "דאין דין יש ואין ברירה, אלא במה שאנו צריכין לומר הוברר הדבר שמה שהוא עכשיו כבר היה או חל מעיקרא שאילו לא נאמר הוברר הדבר אין לו קיום לפי שאנו צריכין לקיומו של דבר כההיא דהלוקח יין מבין הכותיים שהוא מפרש לאחר ששתה ואי אין ברירה נמצא זה שותה טבלים למפרע". ובהמשך התשובה: "וכלל גדול וכו' ומיחל

כהלכתה" (עמ' ק"י סעי' כ"ד), שאם רוצים להפריש תרו"מ בשבת אפשר לומר את הנוסח בע"ש ולהתנות בפירוש שהחלות תהיה רק בשבת עצמה בעת ההפרשה.

פתרון זה יכול להיות מעשי לאדם פרטי במינים של פירות וירקות שאם יפתח אותם הם עלולים להתקלקל כמו אבטיח וכדו', כאשר יש יומיים של ראש השנה ולאחר מכן שבת, ואז אפשר יהיה להסתפק בער"ה באמירת הנוסח הרגיל, והחלות תהיה בשבת כאשר יפריש סמוך לאכילתו.

במפעלים לעיבוד מזון ובבתי אריזה הפתרון הזה של תנאי הוא קשה לביצוע. ההפרדה בין הפסולת והאוכל במפעלים או המיון בין סוגי הפירות בבתי אריזה נעשית בקצב מהיר ויש שם תנועה מתמדת. בשעת אמירת הנוסח אי אפשר להגדיר בדיוק על מה יחול שם תרומה ומעשרות שהרי אנו רוצים שהתרו"מ יחולו בדיוק בשעת ההפרדה בין הפסולת לבין האוכל, והדבר קשה מאד לביצוע. כי התוצרת נמצאת כל הזמן בתנועה מהירה. הפסולת נעה לכיוון אחד והתוצרת המיועדת לשימוש לכיוון אחר. יש והפסולת נעה למיכל חיצוני, מחוץ למבנה התעשייתי, ואין כמעט אפשרות לקבוע את מיקומן של התרומה ושל תרו"מ מן המוקף במצב כזה. אם החלות תהיה לאחר ההפרדה שבין האוכל והפסולת אנו נכנסים לבעיה של "לא מן המוקף", כיון שהפסולת מועברת למיכלי פסולת, ואינה נשאת ליד האוכל שזה עתה מתחיל את תהליך עיבודו¹⁰. (ואם הפסולת נפסלת לאכילה, או מוזרמת לשופכין לא להפריש ממנה על יתר התוצרת).

ושותה שאם אין ברירה אי אפשר לו לשתות דהוה ליה טבל וכו". רואים א"כ מפורש בדבריו שההבחנה עליה הוא מדבר בתשובה בין מקרה שרצונו של אדם הוא שזה יחול למפרע, לבין מקרה שהחלות היא לאחר הברירה, שלכו"ע יש ברירה, הבחנה זו נכונה גם לגבי הפרשת תרו"מ, וכך נראה גם בדברי השאג"א.

10. הערת הרב יואל פרידמן: הרב מניח שצריך שיהיה מוקף בשעת החלות, אך עי' במעדני ארץ (פ"ג הל' י"ז אות ג') שמביא את הר"ש בחלה (ריש פ"ג ד"ה ובלבד), שמפריש מן העיסה ומתנה על שאר הקמח שיהיה חלה לאחר שיתגלגל אעפ"י שאז אינו מן המוקף, ועי' בר"ש טבול יום (פ"ד מ"ב ד"ה וקוראה לה שם) וברא"ש (טבול יום שם) ועי' גם בר"ן (קדושין כ"ו מדפי הרי"ף, באמצע העמ') שדי במוקף בשעת האמירה אף שאינו כן בשעת החלות. הגרשז"א מתקשה קצת בדבריהם שאם דין מוקף נלמד מהפס' "ממנו" והוא דאורייתא מדוע לא יצטרכו מוקף בשעת החלות. (ולסברת הראב"ד שבתרומה בעינן אומדן או לסברת רש"י: שמא ישכח, לכאורה ברור שצריך שיהיה מוקף בשעת החלות ועי' בתחילת אות ג' שהגרשז"א דן במציאות הפוכה שמפריש לפני קריאת השם ואז כבר אינו מן המוקף ומבאר שלרש"י והראב"ד אינו מעכב עפ"י סברתם). מסקנתו של הגרשז"א שאין בעיה של מוקף כאשר בקריאת שם היה מוקף ואומר שהחלות תהיה מחר אעפ"י שאז כבר אינו מוקף, אך אם מתנה בפירוש שהחלות תהיה לאחר שיתרחקו יש להסתפק בכך. ואעפ"י כן הוא נוטה להקל גם בכך לאור דברי הר"ש והרא"ש לעיל. ועי' גם בחזו"א (זרעים, ליקוטים סי' ד' ס"ק ה'). לאור דברים אלו המשגיח יכול לומר בבוקר שהתרומה והתרומת מעשר תהיה מהפסולת שתיווצר במשך היום בתחילת העיבוד. זאת בתנאי שכל הסחורה שמיועדת לעיבוד נמצאת במפעל בתחילת היום, או לחילופין המשגיח יאמר את הנוסח בכל פעם שמגיעה סחורה למפעל.

ג. דבר שעיקרו מדאורייתא — "אין ברירה"

כאמור לעיל הרמב"ם והרע"ב כתבו על המשנה (דמאי פ"ז מ"ד) שהיא אינה להלכה מפני שהיא מתבססת על מ"ד שסובר "יש ברירה" ואנן קיי"ל ש"אין ברירה" בדאורייתא. רע"א בתוספותיו שואל מדוע משנה זו אינה להלכה? מסקנת הגמ' בעירובין שבדרבנן "יש ברירה", והמשנה עוסקת במי שקנה יין ובכה"ג חיוב הפרשת תרו"מ הוא מדרבנן, כפי שפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' מעשר ה"ב). וז"ל הרמב"ם שם: "וכן האוכל מפירות שדעתו להוליכם לשוק אחר שנגמרה מלאכתם אינו לוקח אלא מכת מרדות, כמו שביארנו: שאין הגומר למכור חייב במעשר אלא מדבריהם". רע"א מתרץ שאף שהחיוב של לוקח בתרו"מ הוא מדרבנן — "אין ברירה", מפני שעיקר חיובו הוא דאורייתא. דבר שעיקרו מדאורייתא ורק בגלל פרט מסוים הוא נהיה דרבנן, אינו ככל סייג וגדר שעשו חכמים, אלא מחמירים בו כדין דאורייתא ו"אין ברירה". עפ"י הבחנה זו רוצה רע"א לישב גם את תמיהת התו"ט: מה מוסיפה משנה ה': "היו לו תאנים של טבל בתוך ביתו וכו'", על משנה ד': "הלוקח יין מבין הכותים". רע"א מתרץ שהתנא סובר שגם בדבר שעיקרו בדאורייתא אמרינן "יש ברירה". בשתי המשניות הוא מביא דוגמאות שונות לדינים דרבנן שעיקרם בדאורייתא. במשנה ד' מדובר על לוקח ולכן חיוב ההפרשה הוא מדרבנן ועיקרו מדאורייתא כי מדובר ביין, והרי הוא בכלל "דגן תירוש ויצהר". במשנה ה' עוסקים בתאנים שאינן "דגן תירוש ויצהר", ואעפ"כ דינן כעיקרן דאורייתא, כי מדובר בתאנים בתוך ביתו, שלא נקנו מאחרים.

ד. שיטת הרמב"ם בדבר שעיקרו מדאורייתא

הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"כ) כותב וז"ל:

"שותפות הגוי חייבת בתרומות ומעשרות. כיצד? ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות, אפילו חלקו שדה בקמתה, ואין צריך לומר אם חלקו גדיש — הרי טבל וחולין מעורבין בכל קלח וקלח מזחלקו של גוי אעפ"י שמירחם הגוי, וחיובם **מדבריהם** כמו שביארנו". מדובר בשני שותפים: האחד ישראל והשני גוי, שחלקו ביניהם את התבואה. לדעת הרמב"ם אם השדה היתה ביד הגוי בשעת עונת המעשרות והמירוח נעשה על ידו לא גזרו חכמים משום בעלי כיסין¹¹ (רמב"ם הל' תרומות פ"א הל' י"ד) ולכן הפירות פטורים מתרו"מ. אם השדה היתה של ישראל בשעת עונת המעשרות אף שגוי מירח חייב בתרו"מ מדרבנן.

11. בענין גזירת בעלי כיסין עיי' מנחות (ס"ז ע"א). לדעת הרמב"ם חכמים חייבו בתרו"מ מדבריהם רק במקרה שפירות ישראל נמכרו לגוי אחר עונת המעשרות. אף שהגוי מירח, חכמים גזרו משום בעלי כיסין: "שיש להם קרקעות הרבה וחסין על רוב מעשרות וימרחו הגוי ומפקע ליה ממעשר" (רש"י שם), ועיי' בהשגות הראב"ד על הרמב"ם שם שחולק, ואף שמכר לגוי לפני עונת המעשרות חייב מדרבנן.

אם "יש ברירה" משמעות הדבר היא, שמה שנפל בחלקו של הגוי היה שלו גם בעת שהם היו שותפים. במילים אחרות: השדה היתה של הגוי כבר בשעת עונת המעשרות, ולכן הפירות פטורים מתרו"מ.

הרמב"ם פוסק במקרה דנן ש"אין ברירה", ומשמעות הדבר היא, שלפני החלוקה החלקים אינם מבוררים. חלקים מתוך הפירות שנמצאים ברשות הגוי היו של ישראל בשעת עונת המעשרות. ואף שהמירוח היה של הגוי, חלקים אלו חייבים בתרו"מ מדרבנן. לכן פוסק הרמב"ם שטבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח.

הרדב"ז מקשה מדוע "אין ברירה"? הרי הרמב"ם פסק שבדרבנן "יש ברירה"? (רמב"ם הל' תרומות פ"א הל' כ"א, הל' עירובין פ"ח הל' ה"ז, הל' שביתת יו"ט פ"ה הל' כ"ט)!

הרדב"ז מסביר שלדעת הרמב"ם כאשר עיקר חיובו מדאורייתא, אזי דינו כדאורייתא לענין "ברירה". הרמב"ם מדבר על דגן¹², שחיובו בתרו"מ מדאורייתא ולכן אעפ"י שישנו פרט מסויים, מירוח הגוי, שבגללו משתנה חיובו לדרבנן — "אין ברירה" כדין דאורייתא. כאשר עיקר חיובו מדרבנן — "יש ברירה", כמבואר ברמב"ם בהלכה שלאחר מכן, לגבי שדה שנמצאת בסוריא.

וז"ל הרמב"ם:

"בד"א: בארץ ישראל שהמעשרות של תורה ובשל תורה אין ברירה, אבל אם לקחז (בשותפות) שדה בסוריה הואיל והמעשרות שם מדבריהם אפילו חלקו הגדיש — חלקו של עכו"ם פטור מכלום".

השו"ע (סי' של"א סעי' י"א) מצטט את דברי הרמב"ם הן בהקשר לשותפות ישראל והגוי בא"י והן לגבי שותפותם בסוריא. בסוף דבריו מוסיף השו"ע משפט שאינו מלשון הרמב"ם. וז"ל השו"ע:

"ונראה לי דהאידינא שאין חיוב תרומות ומעשרות בא"י אלא מדבריהם, גם בא"י חלקו של עובד כוכבים פטור מכלום".

לפי הסברו של הרדב"ז בדברי הרמב"ם, שבכל איסור דרבנן שעיקרו דאורייתא אנו פוסקים ש"אין ברירה", אזי השו"ע חלוק על הרמב"ם בנקודה זו.

השו"ע מיקל בדין ברירה בתרו"מ בזה"ז, אעפ"י שעיקר החיוב של תרו"מ הוא דאורייתא. זו לא סיבה צדדית שגורמת לחיוב המקורי של התורה ליהפך לדין דרבנן. זו סיבה עקרונית שאין כל ישראל בארץ ישראל ובפסוק נאמר: "כי תבואו" — "ביאת כולכם", כפי שהיה בירושה ראשונה וכפי שהיה בירושה שלישית (רמב"ם הל' תרומות פ"א הל' הכ"ו ושו"ע סי' של"א סעי' ב). וללא כיבוש רבים לא חל כלל חיוב תרו"מ בא"י מהתורה.

12. שיטת הרמב"ם שחיוב תרו"מ מן התורה הוא גם בדגן תירוש ויצהר וגם בפירות האילן אך לא בירקות (עי' הל' תרומות פ"ב הל' והל' כ'). ולעומתו דעת רש"י ותוס' שמדאורייתא חייבים רק בדגן תירוש ויצהר (עי' רש"י ר"ה דף י"ב ע"ב ד"ה מנא הני מילי ותוס' שם ד"ה התבואה).

1. שיטת רבינו חיים הלוי מבריסק

הרמב"ם והראב"ד נחלקו אם גוזרים גזירת "בעלי כיסין" כשהקרקע היתה ביד עכו"ם בעת עונת המעשרות (רמב"ם הל' תרומות פ"א הי"א והל' י"ג ובראב"ד שם). לדעת הראב"ד כיון שאנו פוסקים ש"אין קנין לעכו"ם", אין משמעות לכך שהקרקע היתה ביד הגוי בעת עונת המעשרות. מה שקובע הוא המירוח. אם המירוח היה ביד ישראל — חייב, ואם המירוח היה ביד העכו"ם — פטור מן התורה, ובמקרה זה חכמים גזרו משום בעלי כיסין (מנחות ס"ז ע"א).

הרמב"ם לעומתו סובר, שחכמים גזרו את גזירת בעלי כיסין במירוח עכו"ם, רק כאשר הקרקע היתה ביד ישראל בעת עונת המעשרות. אם הקרקע היתה אז ביד גוי, הפירות פטורים לגמרי מתרו"מ. הגר"ח מבריסק (הל' בכורים פ"ב ה"ט) מסביר בדעת הרמב"ם, שלמ"ד "יש קנין" — קנין העכו"ם מתייחס לקרקע וממילא מפקיע את החיוב בתרו"מ מהפירות. למ"ד "אין קנין" אמנם דין הקרקע אינו משתנה, אך הוא מודה שכל עוד הקרקע היא ביד העכו"ם אין קדושה בפירות, ולכן הם פטורים מתרו"מ. לדעת הרמב"ם יש משמעות ביד מי היו הפירות בעת עונת המעשרות. אם הם היו ביד הגוי הפירות אינם חייבים בתרו"מ גם למ"ד "אין קנין". עונת המעשרות זהו הכשר החיוב, ולכן אם בעונת המעשרות הקרקע היתה ביד ישראל חכמים גזרו משום בעלי כיסין, שמירוח העכו"ם לא יפטור. אם הקרקע היתה בעת עונת המעשרות ביד העכו"ם ולא התחיל שום חיוב אין צורך בפטור המירוח, ולכן לא גזרו חכמים משום בעלי כיסין.

לפי מהלך מחשבה זה מסביר הגר"ח את דברי הרמב"ם בהקשר לדין הברירה בשותפות הישראל והגוי. כאמור, שאל הרדב"ז מדוע "אין ברירה"? הרי חלקו של הגוי מתחייב בתרו"מ רק מדרבנן משום בעלי כיסין! לפי הבנה זו של גזירת בעלי כיסין הדיון אם יש או אין "ברירה" הוא שונה לגמרי. הדיון אינו מתייחס רק למסקנה הדינית אלא לשורש הפטור מגזירת בעלי כיסין. אם "יש ברירה" והקרקע היתה של הגוי מתחילת הגידול אזי הפטור הוא פטור דאורייתא ולכן הרמב"ם קובע שבכה"ג "אין ברירה"¹³.

לפי הבנה זו הרמב"ם אינו סובר שבכל דבר שעיקרו דאורייתא "אין ברירה" אלא רק במקרה המיוחד של שותפות הישראל והגוי ששורש דינונו הוא בדאורייתא, ולכן גם הרמב"ם יכול באופן עקרוני לסבור שבזה"ז אמרין "יש ברירה" וכפי שפסק מרן בעל השו"ע.

2. התייחסות הגר"א לפסק השו"ע

הגר"א בסי' של"א (ס"ק כ"ו) כותב:

"אע"ג דמדרבנן יש ברירה מ"מ כבר נתחייב קודם מירוח".

13. הגרשז"א (מעדני ארץ, תרומות, פ"א ה"כ) מקשה על תירוץ זה של הגר"ח, שישנם מקרים שאף שיסוד הדין הוא דאורייתא אך הדיון המעשי הוא בדרבנן, אמרין "יש ברירה", ולא כדברי הגר"ח. (למשל במקרה שהיה ביטול בשישים).

הגר"א בביאורו בא ליישב את תמיהת הרדב"ז על הרמב"ם. מדוע "אין ברירה" אעפ"י שאנו עוסקים בדין דרבנן. הגרשז"א מסביר את דברי הגר"א. לדעתו, הגר"א קובע כלל בדיני ברירה.

אנו אומרים "יש ברירה" בדרבנן רק אם יש משמעות דינית מיידית לבירור, אך אם הנפ"מ היא רק לעתיד — אמרינן "אין ברירה" אפילו בדרבנן.

בקרקע המשותפת לישראל ולגוי אין ברירה גם בדרבנן, משום שהחלוקה שהיא זו המבררת מה שייך לכ"א, אינה יכולה לברר דבר. כי ממנ"פ אם אוכל פירות באכילת עראי פטור גם בשל ישראל, ואם אוכל אכילת קבע חייב גם בשל גוי, אם נאמר שאין קנין לגוי להפקיע. נמצא שהחלוקה עצמה גם אם תיעשה עתה לא תברר דבר. רק המירוח הוא שיקבע. שאם הגוי ימרח אז הפירות יפטרו. במצב כזה, שבו החלוקה עצמה אינה יכולה לברר, ורק המירוח שאחריה הוא שיברר אין ברירה גם בדרבנן, משום שלא אמרינן יש ברירה להתיר למפרע מה שכבר נאסר מעיקרא קודם המירוח¹⁴.

וכמדומני שראיתי בגרשז"א סברה נוספת. במקרה שלנו, אם חלק הגוי דינו כשל ישראל וגוזרים עליו משום בעלי כיסין, מדרבנן, גזירה זו אינה ככל גזירות חכמים, אשר לגביהן אנו פוסקים "יש ברירה". מירוח עכו"ם אינו פוטר איפוא מהחוב הראשון. הפירות הגיעו לעונת המעשרות כשהם היו גם ביד ישראל וממילא התחייבו. כשחכמים גזרו על דיגון עכו"ם או משום בעלי כיסין משמעות הגזרה היא כאילו שהפירות נשארו בחיובם הקודם. הגזרה הזו היא כעין דאורייתא ולכן אמרינן "אין ברירה".

ה. שיטת הגר"א: תרו"מ ושביעית בזה"ז אינם כעיקרם דאורייתא

השו"ע (סי' של"א סעי' ב') כותב וז"ל:

"בזה"ז, אפי' במקום שהחזיקו בו עולי בבל, ואפי' בימי עזרא, אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא מדבריהם, מפני שנאמר 'כי תבואו'. משמע ביאת כולכם ולא ביאת מקצתן כמו שהיתה בימי עזרא".

והרמ"א מוסיף וז"ל:

"וי"ח וסבירא להו דחייבין עכשיו בא"י בתרו"מ מדאורייתא, אך לא נהגו כן".

14. נראה שהסברה לכך היא שהברירה אינה בירור המציאות! כי מדוע נאמר שכיון שחלקו את השדות מתברר למפרע חלקו של כל אחד בעודם שותפים? אומרים "מתברר למפרע" בהתייחסות למציאות דינית וזאת בתנאי שיש משמעות דינית לבירור הזה. ע"כ אומר הגר"א שכיון שקי"ל שאין קנין לעכו"ם, הפירות חייבים בתרו"מ גם בעודם ביד העכו"ם ובירור חלקו של הגוי אינו גורם שום היתר בשעת החלוקה. המשמעות היא רק לעתיד שאם הגוי יעשה את המירוח יפטרו הפירות מתרו"מ. בכה"ג אומר הגר"א, לא אמרינן יש ברירה.

הגר"א בביאורו (ס"ק ו') מתייחס לדברי השו"ע שבזה"ז חיוב תרו"מ הוא מדרבנן, והוא מביא את דברי בעל ספר התרומה¹⁵ הסובר שהן קדושה ראשונה והן קדושה שניה בטלו, ולכן חיוב תרו"מ הוא מדרבנן. לגבי תוקף קדושה שניה¹⁶ הגר"א אינו מקבל את דברי בעל ספר התרומה, ואעפ"י כן הוא מודה שחיוב תרו"מ בזה"ז הוא מדרבנן, עפ"י דברי הרמב"ם שחיוב תרו"מ תלוי ב"ביאת כולכם" (רמב"ם הל' תרומות פ"א הל' כ"ו).

בסוף דבריו הגר"א מביא שוב את דברי בעל ספר התרומה וכותב:

"ועוד כתב, דבזה"ז יש קנין לעכור"ם בא"י, כיון שהוא מדרבנן וכמו שכתבתי שם (לקמן בס"ק כ"ח), וכן בשביעית בזה"ז וכו'".

הגר"א כותב דבר חשוב מאד שנוגע בעיקר לדין שביעית אך הדברים נוגעים גם לתרו"מ. הגר"א מחדש שגם בא"י דין שביעית ותרו"מ הוא מדרבנן, ואין אנו אומרים שכיון שעיקרם דאורייתא הרי שעלינו להתייחס אליהם כאל דינים דאורייתא. ההשלכה של התייחסות זו היא שבזה"ז יש קנין לעכור"ם להפקיע מקדושת הארץ כמו שיש להם קנין בסוריא, מפני שמצוות התלויות בארץ כיום הן רק מדרבנן¹⁷.

זהו הבסיס ושאלת המפתח לגבי היתר המכירה בשמיטה! אם אנו מתייחסים לחיוב תרו"מ ושביעית כעיקרם דאורייתא ממילא גם בזה"ז "אין ברירה" ו"אין קנין לעכור"ם". אך אם אנו מתייחסים לדינים אלו כאל חיובים דרבנן אזי פוסקים ש"יש ברירה" וש"יש קנין", וכך מכריע הגר"א.

דברים ברורים עוד יותר, כותב הגר"א, בהקשר לדין ברירה בזה"ז. על דברי השו"ע בסוף סעי' י"א: "האידנא שאין חיוב תרו"מ בא"י אלא מדבריהם, חלקו של עכור"ם פטור", הגר"א כותב (ס"ק כ"ח) בזו הלשון:

"ונ"ל וכו': ונראה דה"ה לענין קנין עובד כוכבים בזה"ז דרבנן יש קנין בא"י כמו בסוריא ועי' רש"י בגיטין שם ד"ה בסוריא וכו' (וע"ל סוף ס"ק ו') וז"ש בס"ב בהגה ו"ז וכו' אך לא נהגו כן".

מקור הדין הוא בגמ' בגיטין (מ"ז ע"ב). הגמ' שם אומרת שבא"י אין קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ אבל בסוריא "יש קנין", וכמ"ד כיבוש יחיד לאו שמייה כיבוש. הגר"א מציין את דברי רש"י, המסביר שהסיבה להבדל בין דין א"י לדין סוריא הוא מפני שבסוריא החיוב במצוות התלויות בארץ הוא רק דרבנן.

15. עי' חזו"א (סי' ד' כ"ג) שפוסק בניגוד לס' התרומה והגר"א. והגרצ"פ פרנק חולק על החזו"א, עי' בכר"צ הלכות פסוקות (גאון צבי עמ' י"א).

16. ישנה מחלוקת לגבי קדושה שניה האם בטלה בעת שגלו ישראל עי' ערכין ל"ב ע"א ורמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ה.

17. למעט ערלה וכלאים. ערלה נהגה אף קודם שבאו ישראל לא"י ולכן קנין עכור"ם אינו מעלה ואינו מוריד, ועי' ספר התורה והארץ א' (עמ' 21 הערה 20). בדרבנן אמרינן "יש קנין לנכרי בא"י" עי' גיטין (מ"ז ע"ב).

וז"ל רש"י:

"בסוריא: דמעשר דידיה דרבנן ושם יש קנין ביד עכו"ם להפקיע".

הגר"א למד א"כ מהשו"ע התיחסות עקרונית לרוב ההלכות התלויות בארץ בזה"ז. כפי שהשו"ע אומר שבזה"ז "יש ברירה" כיון שחיוב תרו"מ הוא רק דרבנן, כך הדין גם לגבי ההלכה של "יש קנין" כשהמשמעות העיקרית לכך היא לגבי דין שביעית בזה"ז. וכהוכחה לכך מביא הגר"א את דברי רש"י בד"ה "בסוריא" ואת דברי הרמ"א שנהגו כדעה שתרו"מ דרבנן¹⁸. נמצאנו למדים מדברי הגר"א שאין אנו מתייחסים לדין תרו"מ בזה"ז כדבר שעיקרו מדאורייתא אלא כחיוב דרבנן. לדעתו הסיבה שהרמב"ם החמיר בדין ברירה לגבי שותפות הישראל והגוי אינה מפני שעיקר דין תרו"מ דאורייתא אלא בגלל סיבה אחרת כאמור לעיל, ולכן אין הכרח לומר שהשו"ע חלוק על הרמב"ם בדין ברירה בזה"ז. החזו"א לעומתו מתייחס באופן עקבי הן לשביעית¹⁹ והן לתרו"מ²⁰ כחיובים שעיקרם מדאורייתא וכפי שיתבאר לקמן.

ו. שיטת ה"חזון איש"

1. שלש תקנות החזו"א בערב שבת

החזו"א (דמאי ט' י"ג) מונה שלש תקנות להפרשת תרו"מ בשבת כאשר אין לאדם פנאי לעשר בע"ש, והוא מונה את היתרונות ואת החסרונות של כל תקנה.

תקנה א':

תקנה זו מותרת בדמאי אף בין השמשות, ובטבל (ודאי) רק מבעוד יום. התקנה היא לקבוע את מקום התרומה לצד הצפוני, את מקום המעשר בצד הדרומי, ויחד עם ציון המקום לקרא שם לכל מעשר.

18. הגרשז"א אינו מבאר כך את דברי הגר"א בס"ק כ"ח, אלא לפי הסברו בביאור הגר"א בס"ק כ"ו. הגר"א בס"ק כ"ח אומר: "ונראה דה"ה לענין קנין עכו"ם בזה"ז דרבנן יש קנין בא"י כמו בסוריא וכו'". אין כוונת הגר"א לחדש דין צדדי של קנין עכו"ם בזה"ז וכדעת בעל ספר התרומה, אלא דבריו מוסבים לדין השו"ע בענין שותפות הישראל והגוי. בזה"ז אומר הגר"א כיון שיש קנין לעכו"ם ממילא יש ברירה בשותפות הישראל והגוי מפני שאז בשעת החלוקה מתברר פטור הגוי. (ולע"ד דברי הגרשז"א צ"ע, כי נראה מדברי הגר"א שדין יש קנין אינו סיבה לדין השו"ע של זה"ז בברירה, אלא ההתייחסות ליש קנין נלמדת מהתייחסות השו"ע לדין ברירה. לכן מביא הגר"א את דברי רש"י והרמ"א. וקשורים דברי הגר"א בס"ק כ"ח לדברי הגר"א בס"ק ו', שם הוא מביא את דברי ספר התרומה).

19. עי' חזו"א (שביעית כ"ב א') לגבי ספק הירושלמי בבית ופסקו של פאת השלחן שהחזו"א כותב שם בד"ה ועיקר, שכיון שעיקר דין שביעית דאורייתא הוה ליה כדאורייתא ולא כדרבנן ודיון בדבריו ראה בספר עטה אור (סי ג').

(ביחס לשיטת החזו"א בנושא קנין לנכרי בזה"ז עי' חזו"א שביעית כ' ז').

20. עי' בחזו"א (דמאי ט' כ"א), שמביא את ביאור הגר"א מא"ח (סי' תי"ג ס"ק א') שמציין את דברי המהרש"ל שכל שעיקרו מדאורייתא אין בו ברירה ואף במעשר ירק.

החסרון של תקנה זו הוא שקשה מאד לייחד מקום כשלא מתלווה לכך הפרשה מיידית, וממילא ישנו חשש לעירוב של תרומה וחולין.

תקנה ב':

הפרשה ע"י "ברירה", דהיינו שיאמר בע"ש: מה שאני עתיד להפריש במוצ"ש יהיה תרומה למפרע. תקנה זו מותרת לדעת החזו"א רק בדמאי, ולקמן נרחיב עליה את הדבור.

תקנה ג':

תקנה זו נקראת "תנאי המתיר". למעשה מי שמשתמש בתקנה זו ואומר את נוסח ההפרשה בע"ש: "מה שאני עתיד להפריש בשבת", בשעה זו עדיין לא עשה כלום. הוא מסתמך על ההפרשה שתהיה בשבת עצמה וכל תפקידו של הנוסח דלעיל הוא רק להתיר את השבות של איסור ההפרשה בשבת.

החזו"א כותב שהתקנה השניה, המסתמכת על דין ברירה מותרת רק בדמאי. וז"ל החזו"א: "זוה לא מהני לדידן רק בדמאי, וכן בודאי, בפירות אילן חוץ מגפן וזית, וברק, או בלקוח אחר מירוח²¹ שמירח ע"מ למכור²², דכל זה חזיבן מדרבנן, אבל מדין זמן הזה דרבנן צ"ע".

החזו"א סובר שתקנה זו המבוססת על דין ברירה אינה מועילה בטבל ודאי, מפני שקי"ל שבדאורייתא "אין ברירה". אעפ"כ הוא אומר שבחיוב דרבנן גמור ניתן לסמוך על ברירה. הדוגמאות לכך הן: א. ירק. ב. לקח אחרי המירוח. ג. כאשר כל הגידול נעשה עבור הצרכנים. דבריו אלו של החזו"א המיקל בלקוח, יש להם כמובן השלכה מעשית מאד, מפני שבימינו כל החקלאות בארץ היא לשם שיווק. לפי זה מי ששכח להפריש ירק או פרי בע"ש יכול להפריש ע"י "ברירה" וכפי שהתבאר בתקנה א'.

החזו"א מוסיף: "מדין זה"ז דרבנן — צ"ע". כאמור לעיל שיטתו העקבית של החזו"א היא שאין להחשיב את דין התרומה בזמן הזה לדין דרבנן לגבי דין ברירה או קנין נכרי, זאת משום שעיקרם דאורייתא. לעומת זאת דין לקוח ודין ירק אינו נחשב לענייננו כעיקרו דאורייתא, ולכן מסתבר להקל בהם בדין ברירה. יתכן גם שהחזו"א רצה להקל בהם בצירוף לעובדה שתרו"מ בזה"ז מדרבנן. בכה"ג אומר החזו"א, כאשר יש תרי דרבנן ברור שאין כאן מצב של עיקרו דאורייתא. החזו"א מתכוון להחמיר ש"אין ברירה" גם בירק ולקוח בלבד כפי שמשמע מדבריו במקום אחר.

21. לדעת ר"ת פטור לקוח הוא דוקא כאשר המירוח אצל המוכר בכה"ג הקונה פטור, עי' תוס' (ב"מ פ"ח ע"א ד"ה תבואת זרעך), תוס' מנחות (ל"א ע"א ד"ה קסבר), תוס' (בכורות י"א ע"ב ד"ה מעשרן).

22. עפ"י הרמב"ם פטור לקוח הוא כאשר המירוח הוא ע"מ למכור עי' רמב"ם (הל' מעשר פ"ב הל' א', ב').

למעשה החזו"א פוסק כדברי המהרש"ל, ש"אין ברירה" גם בדרבנן כאשר עיקרו מדאורייתא²³. דבריו אלו של המהרש"ל אמורים הן בהקשר לדין מצוות התלויות בארץ בזה"ז והן לדין לקוח ודין ירק בתרו"מ. סברת המהרש"ל היא שאין אנו פוסקים בדרבנן "יש ברירה" מפני שאנו מסופקים כמי ההלכה בדין ברירה, אלא שבדרבנן הקלו. לכן בכל הלכה שעיקרה מדאורייתא לא הקלו.

המהרש"ל מביא שכך היא גם דעת התוס' (עירובין ל"ז ע"ב ד"ה מאן). הגמ' שם מנסה לברר מיהו התנא שסובר שאף בדרבנן "אין ברירה", והגמ' אינה מוצאת תנא כזה.

שואלים תוס': ר' יוסי בברייתא סובר, שחבר שקנה עבדו ועבור עם הארץ אגודה של ירק או גלוסקא צריך לעשר, מפני שאין ברירה והחלק המגיע לע"ה אולי הוא של חבר וחייב בתרו"מ של דמאי ומפני שאין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. ר' יוסי א"כ סובר שאין ברירה אף בדרבנן! מתרצים תוס': "ושמא כיון דעיקר מעשר מן התורה חשיב ליה כדאורייתא וכר".

מכאן מוכיחים המהרש"ל והחזו"א שגם מעשר ירק נחשב כעיקרו דאורייתא ולא אמרינן בו ברירה²⁴.

החזו"א מוכיח מכמה מקומות שגם דעתו של הרמב"ם היא כדעת המהרש"ל להחמיר בדין דרבנן שעיקרו מדאורייתא:

א. הרמב"ם אינו מביא להלכה את המשנה מדמאי "הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש וכר", וזאת משום שקי"ל שבדאורייתא "אין ברירה". אילו היה הרמב"ם סובר שבזה"ז או בלקוח או בירק חיוב תרומה הוא מדרבנן יכול היה להביא משנה זו להלכה במקרים אלו.

ב. הרמב"ם פוסק בשותפות ישראל וגוי, שבא"י טבל וחולין מעורבים זב"ז ובסוריא — פטור. אילו היה סובר הרמב"ם כדעת השו"ע שיש להקל בזה"ז הרי שהוא היה מציין שבכה"ג דין א"י כדין סוריא! יותר מכך כותב החזו"א, עצם העובדה שהרמב"ם החמיר אף במקרה זה של שותפות אף כשמירח עכו"ם, סימן הוא, שהוא פוסק שכל דין שעיקרו מדאורייתא דינו כדאורייתא ו"אין בו ברירה", וכפי שהוכיח הרדב"ז. אך יש לדחות ראיות אלו, משום שהרמב"ם מביא רק הלכות הנמצאות בש"ס ולא הלכות מחודשות²⁵.

23. החזו"א פוסק להחמיר בברירה בתרו"מ בזה"ז, בלקוח ובירק. עי' דמאי (ט' י"ב ד"ה ומדברי, ט' כ"א, ט"ז י', ט"ז י"ב ד"ה ומש"כ, ט"ז י"ז ד"ה יו"ד סי' צ"ט).

24. עי' בפירוש רש"י שאומר שמדובר בדמאי, ולדעתו פשיטא שאינו עיקרו מדאורייתא. וע"ע תוס' עירובין (ל"ב ע"א ד"ה תאנים).

25. ישנן כנראה שתי שיטות עקרוניות בהבנת פסיקתו של הרמב"ם. ישנם מפרשים הטוענים שהרמב"ם הוא פוסק לכל דבר וממילא מן הדין שיביא (או לפחות לא יסתור) הלכות והשלכות מעשיות מהנלמד בגמ', בתוספתא וכדו'. אם הרמב"ם לא הביאן סימן הוא שהוא אינו סובר כן, וזוהי כנראה שיטתו העקבית של החזו"א.

ישנם מפרשים הטוענים שהרמב"ם צמוד למקורות שמהם הוא שואב את הלכותיו ואין דרכו

ז. שיטת הגרשז"א אורבך

הגרשז"א עוסק בנושא הברירה בתרו"מ בכמה מקומות בספרו "מעדני ארץ". אמנם המעיין שם יראה שישנם הבדלים בין מסקנותיו ב"מעדני ארץ" על שביעית בקונטרס "לאפרושי מאיסורא" (סי' ו') לבין מסקנותיו ב"מעדני ארץ" על תרומות (פ"א ה"ב). למעשה נראה שאפשר לסמוך על גישתו המקילה שבספרו על תרומות, שהיא משנתו האחרונה. הגרשז"א כותב בקונטרס "לאפרושי מאיסורא" שאף שקיי"ל שבדרבנן "יש ברירה", זהו רק בדיעבד אך לכתחילה אין לסמוך על כך (עפ"י המשנ"ח דף פ"ג ע"א, והדברי שמואל בשער ז' מסופק בכך). הוא מביא שם את דברי ה"ישועות מלכו" שמגביל את דין השו"ע וקולתו בזה"ז למקרה של מירוח גוי, מפני שבמקרה זה יש תרי דרבנן ונחשב כאין לו עיקר מן התורה. ראייתו של ה"ישועות מלכו" היא מדברי הרא"ש הדין בשותפות ישראל ונכרי בעיסה. הדין הוא, שאם יש בחלק של העיסה ששייך לישראל כשיעור — חייב בחלה. הרא"ש מוסיף שם שמוותר להפריש מיניה וביה מפני ש"יש בילה" בדבר לח. שואל על כך ה"ישועות מלכו" (תרומות פ"א ה"ב): מדוע נזקקים אנו לסברת "יש בילה", ולא נאמר "יש ברירה" בזה"ז כדברי השו"ע? אלא ע"כ סברת "בזה"ז" כשלעצמה אינה מספיקה כדי להגדיר חיוב חלה מדרבנן משום שעיקרו מדאורייתא, ורק בצירוף דין דרבנן נוסף נחשב הדבר לעיקרו מדרבנן.

הגרשז"א מסיק בקונטרסו הנ"ל שלמעשה אין לסמוך על "ברירה" בספק רגיל, אבל בלוקח מן השוק, יתכן שהפירות מתוקנים, יש לסמוך על דברי השו"ע שבזה"ז "יש ברירה" בדמאי. בנוסף לכך אם המירוח היה ע"מ למכור או שהפירות הם ביד הלוקח בכה"ג הוא תרי דרבנן ולכו"ע "יש ברירה", מפני שנחשב כאין לו עיקר מן התורה.

בספרו "מעדני ארץ" על תרומות, הגרשז"א דוחה את ראיות ה"ישועות מלכו"²⁶. מסקנתו שם שיש לסמוך על פסקו של השו"ע ש"יש ברירה" בזה"ז²⁷ משום שגם בדין דרבנן שיש לו עיקר מן התורה פוסקים ש"יש ברירה"²⁸.

להביא השלכות מעשיות שאין להם מקור במקורות הראשוניים. ועי' אגרות הרמב"ם (ח"ב הוצאת הרב שילת עמ' תמ"ג) באגרת לר' פנחס הדיין, בה הרמב"ם מבאר דרכו במשנה תורה, ועי' בקונטרס האדר"ת "תשובה מיראה" ("ויראה לי" שבדברי הרמב"ם) באלו מקרים הרמב"ם אומר דין ללא מקור. לפי גישה זו, מובן שאין הוכחה מכך שהרמב"ם לא הביא את דברי התנא שסובר יש ברירה והשליכם לזה"ז או ללקוח וכך הוא גם לגבי שותפות ישראל והגוי בזה"ז.

26. ברור שהשוני בין הבנת ה"ישועות מלכו" לבין הגרשז"א טמון בשאלה מדוע אמרין יש ברירה בדרבנן, האם זהו מחמת קולת דין דרבנן, או מחמת שבספק (מחלוקת אם יש או אין ברירה) דרבנן לקולא. (ראה לעיל הערה 4).

27. עי' בקונטרסו הנ"ל שהגרשז"א מביא מקורות רבים המסכימים עם פסקו של השו"ע והמתנגדים לדבריו.

28. עי' לעיל שלשה תירוצים המישיבים את דברי השו"ע עם דברי הרמב"ם. מסקנת הגרשז"א בקונטרסו הנ"ל היא שאי אפשר לסמוך על ברירה כאשר אין ציון ברור של הכמויות בעת שהוא אומר את הנוסח. המיקום או האחוזים אינם מספיקים אלא צריך לציין בנוסח את הכמויות שמיועדות לתרומה, למעשה וכו'. סברתו היא שכאשר מפרשים בדרך ברירה, חייב שיהיה חידוש

ח. האם דבר שעיקרו מדאורייתא נחשב כדאורייתא לכל ההלכות

ישנם פוסקים שמביאים הוכחות שונות לסברא הזו, שאנו מתייחסים לדין דרבנן שעיקרו מדאורייתא כאל דין דאורייתא. נביא לכך שתי דוגמאות:
 א. ההלכה היא שיש לשרוף את החלה, אך בחלת חו"ל הקלו לתת אותה לכהן קטן. הפוסקים דנים האם אפשר להקל גם בחלת א"י בזה"ז, ומכריעים שאסור לעשות כן מפני שחיוב חלה עיקרו מדאורייתא (ש"ך יו"ד סי' שכ"ג ס"ק א' ובחדושי רע"א שם, שו"ע ורמ"א סי' שכ"ב סעי' ה').

ב. הרשב"א מבחין בין הגעלת כלי חרס שבלע בישולי עכו"ם לבין כלי כזה שבלע דם שנמלח. בישולי עכו"ם, איסורם מדרבנן ולכן אפשר להקל בהגעלת הכלי שלש פעמים. בדם שנמלח, אמנם איסורו ג"כ מדרבנן אך עיקרו מדאורייתא ולכן יש להחמיר ולשבור את הכלי. הרשב"א מביא הוכחה מהירושלמי שתרומה בזמן הזה דינה כדין בישולי עכו"ם, כלומר שאין לה עיקר מהתורה (תורת הבית בית רביעי שער רביעי עמ' ל"ז, ועי' תורת הבית בית רביעי שער שלישי עמ' ל"ב, ובתורת הבית הקצר). יש לכך נפ"מ גדולה בימינו לגבי לקיחת כלים מאדם שחשוד על אכילת טבל. אפשר לסמוך על נטל"פ או להגעיל גם כלים שאינם בני הגעלה כמו חרס וכדו', בהסתמך על כך שתרומה בזמן הזה דרבנן ודינה כדין בישולי עכו"ם שאין עיקרם מדאורייתא²⁹.

כאמור, הפוסקים מביאים הוכחות שונות לכך שאנו מחמירים בדינים דרבנן שעיקרם מדאורייתא אך אין להסיק מכאן מסקנות לגבי דין "ברירה" בזה"ז, מפני שיש להתייחס לכל מקרה לגופו³⁰. אם החמרנו בדין חלת א"י בזה"ז עדיין אין זאת אומרת בהכרח שנחמיר לגבי הגעלת כלי חרס שבלע דם שנמלח או לגבי דין ברירה בתרו"מ בזה"ז.

באמירת הנוסח וזה רק אם הוא מציין כמויות. ראייתו היא מהתוס' קידושין (כ"ו ע"ב ד"ה מעשה) במעשה דרבן גמליאל והזקנים.

29. הערת הרב יואל פרידמן: לכאורה לפי סברא זו אפשר להגעיל כלים שבושלה בהם תרומה אך לא כשבושלה בהם טבל מפני שאין ביטול בטבל כי הוא דבר שיש לו מתירין עי' רמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ו), ובע"ז (ל"ג ע"ב) מבואר שאין ביטול מפני שכהיתרו כך איסורו. ועי' במנחת שלמה ח"א (עמ' שט"ו סי' ח') שבאיסור טבל לא גוזרים אינו בן יומו אטו בן יומו מפני שאיסור טבל נובע מחובת הפרשה, ובכה"ג שאינו ראוי למאכל אדם (נטל"פ) אין חובה להפריש וממילא אין חובה להגעיל כלים אלו.

30. והחזו"א (דמאי ט' כ"א) כתב את אותה סברה אך הסיק מסקנה הפוכה. הוא הקשה מגיטין (ס"ה ע"ב), שם רואים שבזה"ז נחשב כאין לו עיקר מן התורה ולכך הוא אומר: "אין כל הנושאים שוין והכא לענין ברירה מחמירינן טפיל".

ט. סיכום: הפרשה בדרך "ברירה" עדיפה על הפרשה "שלא מן המוקף"

כפי שפתחנו בתחילת המאמר, הבעיה העומדת בפנינו היא לבחור את דרך ההפרשה הטובה ביותר למיגזר הצבורי. ברור, שאם אפשר להפריש בלא להקל ב"ברירה" או בשלא "מן המוקף" בודאי שכדאי לעשות כן. ישנה נקודה נוספת שכדאי להדגישה כאשר עוסקים בהנחיות להפרשת תרו"מ למגזרים צבוריים.

ה"חזון איש" (דמאי ט' י"ג ד"ה יחוד) מסביר, שלשיטת רש"י ההגדרה של מוקף היא שהאדם המפריש צריך להיות ליד הפירות בשעת ההפרשה. הגדרה זו נובעת מהסברה שרש"י כותב על דין מוקף. לדעתו, הסיבה שחייבו חכמים לתרום "מן המוקף" היא שאנו חוששים שהפירות הלכו לאיבוד. אך להלכה אנו סוברים שהחויב לתרום "מן המוקף" הוא מדאורייתא כשיטת התוס' ונלמד מן הפסוק "ממנו". לדעתם ההגדרה של "מוקף" היא שהפירות שאנו מפרישים יהיו סמוכים לשאר הפירות.

לפי הגדרה זו של החזו"א המשגיח אינו צריך להיות במפעל כל היום. במפעלים בהם אחוז הפסולת הוא גדול ואין חשש שתחסר מהכמות הנדרשת לשם הפרשת תרו"מ, הוא יכול לומר את נוסח ההפרשה שם גם כשאינו נמצא במפעל.

להלן נביא שתי הצעות להפרשת תרו"מ במיגזר הצבורי במצב של לכתחילה:

א. נוהגים לקחת פרי אחד לשם הפרשת התרומה הגדולה ולעשות כן כשהוא "מן המוקף". לצורך הפרשת התרומה מספיקה כמות כלשהיא וחויב מוקף בתרומה הוא מהתורה. לעומת זאת, בתרומת מעשר יש להפריש כמות גדולה, אך דין מוקף לדעת הרמב"ם אינו נוהג כלל ולדעת ראשונים אחרים חיובו מדרבנן³¹. ההצעה היא א"כ שהמשגיח יפריש את התרו"ג בתחילת היום על כמות כלשהי באופן שיהיה "מן המוקף". את התרומת מעשר הוא יפריש בסוף היום "שלא מן המוקף".

ב. ההצעה השניה מתבססת על הפרשה כפולה בתחילת היום: גם בדרך "תנאי" וגם בדרך "ברירה". בדרך "תנאי" (החלות לאחר הבירור) על הפסולת שתישאר בסוף היום ואעפ"י שאינה "מן המוקף", ובדרך "ברירה" על הפסולת לפני שהופרשה (כשיתברר לבסוף מהי, והפרשה זו היא "מן המוקף"). לפי הצעה זו ההפרשה תועיל ממנ"פ בדרך המובחרת, ולכן כך יש לנהוג לכתחילה. דוגמא לנוסח משולב ראה להלן בנספח למאמר.

31. לגבי דין מוקף בתרומת מעשר, הרמב"ם סובר שאין חיוב של מוקף בתרומת מעשר, עפ"י גיטין (ל' ע"ב): "וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף" שמדובר בחברים דוקא, וכך פסק בפ"ג ה"כ וכן פסק השו"ע (סי' של"א סעי' ע"א) והרמ"א (סעי' כ"ד), ובביאור הגר"א (ס"ק ס"ח וס"ק קי"ח). ודעת הראב"ד על הרמב"ם שם שדין מוקף בתרומת מעשר הוא רק בלוי, ועי' תוס' גיטין (ל' ע"ב) שהוא דרבנן בכל ישראל.

אם עומדות בפנינו שתי אפשרויות: אם להסתמך על המקילים ב"ברירה" או להפריש ש"לא מן המוקף" שבדיעבד תרומתו תרומה, מסקנתנו היא להעדיף את ההפרשה בדרך "ברירה", וזאת מכמה סיבות:

א. יש לסמוך על דעת השו"ע שבזה"ז "יש ברירה" וכך פסקו הגר"א, פאה"ש, הגרצ"פ פרנק, הגר"ח"ז גרוסברג והגרשז"א³². אמנם היה מקום לומר שאין הרמב"ם סובר כן מפני שתרו"מ נחשב כעיקרו מדאורייתא גם בזה"ז, אך ראינו שהאחרונים יישבו סתירה זו שבין הרמב"ם לבין מרן בעל השו"ע.

ב. התוס' בפסחים (ל' ע"א) אומרים שמצב של תרי דרבנן לא נחשב כעיקרו מדאורייתא, לכן במציאות עליה אנו מדברים, לרוב יש אף יותר מתרי דרבנן, לפי הפירוט הבא:

1. תרו"מ בזה"ז מדרבנן.
2. החקלאות המודרנית מייעדת את הגידולים לצרכן וממילא חיובה בתרו"מ הוא מדרבנן מדין "לקוח".

3. כשמדובר בתוצרת שאינה "דגן, תירוש ויצהר" כגון פירות האילן או ירקות.
4. לפעמים התוצרת מגיע משטחים שלא נכבשו ע"י עולי בבל ולכו"ע חיובם מדרבנן מפני שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא.

ג. לעומת הקולות שבדין "ברירה", דין "מוקף" הוא מדאורייתא³³ לכן, אעפ"י שתרומתו תרומה אסור לעשות כן לכתחילה³⁴.

בנוסף לכך, ישנם הרבה מאד מקרים שההפרשה בסוף היום, כשהפסולת אינה סמוכה לפירות, אינה מעשית. לפעמים התוצרת כבר נמכרה ונאכלה ע"י הצרכן ולפעמים הפסולת כבר הושמדה.

נספח — הצעה לנוסח משולב: "תנאי ו"ברירה"

הפרשת תרו"מ במעריך מיון תפו"א, שער הנגב תפוחי האדמה העליונים ביותר בערימת הפסולת, הראויים למאכל אדם, מכל סוג חיוב על סוגו, שיישארו בסוף עבודת הייצור היום במפעל מעריך מיון תפוחי האדמה בשער הנגב — יהיו תרומה גדולה על כל הטבל הנמצא במפעל, וכן על זה שיצא מהמפעל, מכל סוג חיוב על סוגו.

32. עי' משפט כהן (עמ' ע"ה טור שמאל) שאינו מבחין בין חד לתרי דרבנן.

33. עי' במשנה למלך (הל' תרומות פ"ג הי"ז) שדן האם גם בתרו"מ דרבנן בעינן מוקף.

34. הערת הרב יואל פרידמן: וראה בס' "התורה והארץ" ב מכתבו של מרן הגר"ש ישראלי בענין מוקף בזה"ז, ושם פסק שבשעת הדחק אפשר להפריש "שלא מן המוקף" על סמך דעת הש"ך שאין דין מוקף בזה"ז. לעומת זאת, הוא אמר לנו בע"פ שאין להקל בברירה. לכן לדעתו יש להפריש (כשהדבר אפשרי) בסוף היום "שלא מן המוקף".

ואם יש ברירה³⁵ — תחול התרומה לפי הסדר הנ"ל מלמעלה למטה על כל התוצרת הנ"ל למפרע, מהרגע הראשון שתוכל לחול, על כל משלוח של תפוחי אדמה המגיע למפעל, בכל פעם מחדש.

שאר הפסולת הראויה למאכל בצד צפון — תהיה התחלת מעשר ראשון על כל הטבל הטבול למעשר ראשון, מכל סוג חיוב על סוגו, כאמור.

ומה שחסר עוד עד כדי עשירית מכל הטבל הנ"ל, מכל סוג חיוב על סוגו, בצפון אותו טבל, בצירוף הפסולת הנ"ל, יהיה מעשר ראשון.

ואם יש ברירה, יחול המעשר למפרע מהרגע הראשון שיוכל לחול על כל משלוח ומשלוח של תפוחי אדמה המגיע למפעל.

עשירית מהמעשר הראשון הנ"ל — תהיה תרומת מעשר בצפון הפסולת הנ"ל, כאמור. ואם יש ברירה תחול תרומת המעשר למפרע מהרגע הראשון שתוכל לחול, על כל משלוח ומשלוח של תפוחי אדמה המגיע למפעל.

בשנת מעשר שני יאמר:

עשירית מהטבל הטבול למעשר שני שבמפעל, מכל סוג חיוב על סוגו, תהיה מעשר שני בצד דרומו, כאמור.

ואם יש ברירה³⁶, יחול המעשר למפרע מהרגע הראשון שיוכל לחול על כל משלוח ומשלוח של תפוחי אדמה המגיע למפעל.

מעשר שני זה יהיה מחולל, הוא וחומשו, בפרוטה אחת מתוך המטבע שיחדתי לחילול מעשר שני.

בשנת מעשר עני יאמר:

עשירית מהטבל הטבול למעשר עני שבמפעל, מכל סוג חיוב על סוגו תהיה מעשר עני בצד דרומם, כאמור.

ואם יש ברירה, יחול המעשר למפרע מהרגע הראשון שיוכל לחול על כל משלוח ומשלוח של תפוחי אדמה המגיע למפעל.

35. הברירה מבטיחה שההפרשה תהיה מן המוקף. שכן שעת החלות היא מעכשיו, וברגע ראשון של חלות ההפרשה — כל תפוחי האדמה, כולל אלה אשר ימויינו אח"כ כפסולת — נמצאים יחדיו. **הערת הרב שמעון בירן הי"ד:** בעיה משיקה לבעית מוקף וברירה, היא בעית מוקף והפרשה לפני גמר מלאכה. אם סומכים על ברירה, רגע חלות ההפרשה תהיה עם כניסת המשלוח למערך המיון. ועיי' בס' "תרומת שמעון" (לזכר הרב שמעון בירן הי"ד) מאמרי הרב שמעון בירן על גמר מלאכה, שלשיטות מסויימות זמן זה הוא לפני גמר מלאכה, ולכתחילה אין להפריש לפני גמר מלאכה. גם בנקודה זו הכריע הרב אריאל שעדיף להפריש מן המוקף ולסמוך על ברירה למרות שההפרשה היא לפני גמר מלאכה. בנוסף לכך, יש לצרף את הדעות שאיסור הפרשה לפני גמר מלאכה הוא רק בדגן תירוש ויצהר, והדעות שגמר מלאכה הוא בשדה ולא בבית האריזה.

36. בעקרון אין צורך להפריש בדרך ברירה במעשר שני ובמעשר עני, אך כדי שהחלות של כל המעשרות תהיה ביחד נקטנו בנוסח זה.

סימן מב

צפון סיני ורצועת עזה לענין תרומות ומעשרות*

	ראשי פרקים
1. שיטת רש"י	שאלה
2. שיטת בעלי התוספות	הקדמה
3. מדוע בחו"ל אין מפרישים תרו"מ	א. האם רצועת עזה וצפון סיני הינם חלק מא"י?
4. שיטת הרמב"ם	1. מערכת הגבולות בתנ"ך
סיכום	2. שיטת התוספות וסיעתם
ג. האם יש קנין לגוי במקום שנתקדש רק בקדושה ראשונה?	3. שיטת הרמב"ם
ד. האם כיבוש צה"ל בימינו שינה את המצב ההלכתי?	4. שיטת הרדב"ז
1. כיבוש רבים	5. שיטת המהרי"ט
2. סנהדרין ומלך	6. שיטת הריעב"ץ
3. האם יש צורך בהקדשה מיוחדת	7. שיטת המהר"ש סיריליאו
מסקנה	8. שיטת הגר"א ואחרים
	סיכום
	ב. האם רצועת עזה וצפון סיני חייבים בתרומות ומעשרות?

* * *

שאלה

"האחזות" "כפר דרום" עלתה על הקרקע ברצועת עזה בראשית שנת תשל"א. היא קיבלה לידיה את חלקות הקרקע שהיו שייכות לקבוצת "כפר דרום" עד פינויה בשנת תש"ח. חלקות אלה היו מעובדות בידי ערבים, וחלק מהן הניב פירות שעמדו באמצע גידולם. מה דינם של פירות אלו לדיני תרומות ומעשרות?

הקדמה

השאלה מתחלקת לשאלות משנה ואלו הן:
 א. האם רצועת עזה הינה חלק מא"י, ואם כן, האם נתקדשה רק בקדושה ראשונה (בימי יהושע) או גם בקדושה שניה (בימי עזרא)?
 ב. אם נניח שרצועת עזה נתקדשה רק בקדושה ראשונה ולא בשניה, האם חייבת היא בתרומות ומעשרות?

* נדפס בס' "עולה מן המדבר", ישיבת ימית ניסן תשמ"ה. ועי' באהלה של תורה ח"ג סי' ב'.

- ג. מה דינם של פירות שגדלו ברשות הערבים, האם יש להם קנין להפקיע פירות אלו מחיוב תרומות ומעשרות?
- ד. האם הכיבוש של הרצועה מחדש ע"י צה"ל בעזר ה' יש לו משמעות הלכתית לגבי חיוב המקום במצוות התלויות בארץ?
נברר איפוא שאלות אלו אחת לאחת:
- א. האם רצועת עזה וצפון סיני הינם חלק מא"י?

1. מערכת הגבולות בתנ"ך

אנו מכירים בשלשה גבולות לא"י:

1. גבול ההבטחה לאבות.
 2. גבול קדושה ראשונה (כיבוש יהושע).
 3. גבול קדושה שניה (כיבוש עזרא).
- באשר לגבול ההבטחה, אין ספק שרצועת עזה כלולה בתחום זה, שהוא "מנהר מצרים עד נהר פרת" (בראשית ט"ו י"ח). בין לסוברים שנהר מצרים הוא הנילוס ובין לסוברים שהוא ואדי-אל-עריש, רצועת עזה אינה בכלל הספק, ולכל הדעות היא בתוך א"י המובטחת. וכן יש להביא ראיה מיצחק שנאסר עליו לרדת מן הארץ ונאמר לו "גור בארץ הזאת" (שם כ"ו ג), ובכל זאת התגורר באזור נחל גרר הנמצא דרומית-מערבית לעזה. (הערבים קוראים לאזור כפר דרום בשם "ג'דארה", כידוע קשה לסמוך על זיהוי מסוג זה, אך מוסכם על הכל שנחל גרר הוא דרומית לעזה).

הבעיה היא האם נתקדשה עזה בקדושה ראשונה?

בתנ"ך מצינו סתירות בענין:

ביהושע (י' מ"א), נאמר: "ויכם יהושע מקדש ברנע ועד עזה". אך בפרק י"א (כ"ב), נאמר: "לא נותר ענקים בארץ בני ישראל, רק **בעזה** בגת ובאשדוד נשאר". כלומר, עזה לא נכבשה לגמרי. ועוד נכתב ביהושע (י"ג ג'): "חמשת סרני פלשתים הנוזתי והאשדודי..." רוצה לומר שבעזה שלטו הפלשתים.

בספר שופטים (א' י"ח), נאמר: "וילכד יהודה את עזה ואת גבולה ואת אשקלון ואת גבולה...". אולם, בפרק ט"ז (א') נאמר: "וילך שמשון עזתה", משמע שעזה היתה עיר נוכרית. **במלכים-א'** (ה' ד'), נאמר: "כי הוא רדה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה" ושם (ה' ס"ה), נאמר: "קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים...". משמע שהישוב הישראלי כלל גם את אזור עזה. גם בין הפוסקים מצאנו חילוקי דעות בענין.

2. שיטת התוספות וסיעתם

התוספות במסכת גיטין (ב' ד"ה ואשקלון) הוכיחו מהפסוק בשופטים (א' י"ח) "וילכד יהודה את עזה ואת אשקלון" שעזה נתקדשה בקדושה ראשונה, והמשנה המחשיבה את אשקלון כחור"ל לענין גיטין סוברת שעולי בבל לא קידשוה. הוכחה זאת מובאת גם בראשונים אחרים באותה סוגיא, הרשב"א, הריטב"א הר"ן, המאירי, תוס' הרא"ש, והתוס' רי"ד (בדף

ז' ב'). מיהו י"א שרק אשקלון עצמה נתקדשה, ואילו האזור דרומית מאשקלון לא התקדש (משנת יוסף).

3. שיטת הרמב"ם

בהל' תרומות (פ"א הל' ז) כותב הרמב"ם: "איזוהי א"י שהחזיקו בה עולי מצרים? ...מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון".

מדבריו אלו משמע שהרמב"ם מפרש את המשנה בגיטין כמתיחסת לגבולות א"י שנתקדשו בקדושה ראשונה, וא"כ עזה הנמצאת דרומית לאשקלון לא נכללה בגבולות אלו.

אך בהמשך דבריו הרמב"ם סתר את עצמו בכותבו: "והנטיס (=איים) שבים רואים אותם כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנון ועד **נחל מצרים**".

והרי נחל מצרים נמצא הרחק דרומה מאשקלון?

הכספ-משנה מקשה עוד, כיצד כתב הרמב"ם שאשקלון דינה כחול' והרי הוא עצמו כתב (בהל' ה) שרבי נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות, משמע שאלמלא כן היה דינה ככל

מקום אחר בא"י?

הרדב"ז, שגם הוא הקשה כן, מתרץ שיתכן ששתי ערים בשם אשקלון היו, האחת סמוכה לנחל מצרים והאחרת צפונית לה (גם הגר"א מפרש בדעת הירושלמי שביעית פ"ו ה"א, ששתי אשקלון ושתי עזה היו. ועיין רמב"ם הל' קדוש החודש פ"ה ה"א שהיתה גם אשקלון בסוריא ואינו מוכרח) לפירוש של הרדב"ז, גם הרמב"ם סובר שעזה נתקדשה בקדושה ראשונה.

בין האחרונים ניתנו תשובות אחרות לסתירה זו בדברי הרמב"ם:

א. בעל "תבואות הארץ" גורס אחרת בדברי הרמב"ם וזוהי גירסתו: "איזוהי א"י שהחזיקו בה עולי מצרים? כל ששופע ויורד מטורי אמנון עד נחל מצרים. מהיכן החזיקו עולי **בבל**? מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון. היה מהלך מעכו לכזיב כל הארץ לימינו... פטורה מן התרומות".

והקשה עליו הגרש"ז **אוירבך** ב"מעדני ארץ" (על הל' תרומות שם), אם כגירסתו, שהשטח מעכו לכזיב נתקדש בקדושה ראשונה ולא נתקדש בקדושה שניה, מדוע פוטר הרמב"ם שטח זה מתרומות, הרי לדעתו הוא חייב בהם לפחות מדרבנן? והנלענ"ד ליישב לפי דעת הריעב"ץ שמקום שנתקדש בקדושה ראשונה ולא נתקדש בקדושה שני יש בו קנין לגוי להפקיע מתרומות, א"כ מה שפטר הרמב"ם אזור זה מתרומות מכוונתו רק כשהיה בידי גויים.

ב. **באנציקלופדיה תלמודית** (כרך ב', ערך "ארץ-ישראל" עמ' י"ט הערה 336) מובא תירוץ אחר לסתירה האמורה. לפיו עכו ואשקלון מציינות רק את גבול עולי מצרים העודף ברוחב, לצד מערב, על השטח שנתקדש ע"י עולי בבל. אך להלן באורך, צפונית לעכו ודרומית לאשקלון, היה הגבול של עולי מצרים על פני כל הרוחב.

גם לפירוש זה עזה נתקדשה בקדושה ראשונה. לפי"ז גבול עו"ב היה בין קוי הרוחב של עכו בצפון ואשקלון בדרום. (עי' אבני שהם ח"ב עמ' רמ"ז שהסבר זה הוא של ר' מ.ל. שחור).

ג. תירוץ אחר יש לומר עפ"י ה"אדמת-קודש", שהגבול מאשקלון ירד בקו ישר דרומה וא"כ רק האזור דרומית מערבית לקו האורך של אשקלון לא נכלל בקדושה ראשונה, אך באמת נחל מצרים הוא הגבול הדרומי של א"י בקדושה ראשונה.

לפירוש זה עזה לא נתקדשה בקדושה ראשונה.

ד. החזון-איש (שביעית ג' י"ח) מתרץ שעכו ואשקלון הן נקודות הגבול המשותף לעולי בבל ומצרים, אך צפונית להן ודרומית להן היה השטח גבול עולי מצרים בלבד עד טורי אמנון בצפון ונחל מצרים בדרום. (פירוש זה דומה לפירושו של רמ"ל שחור לעיל ב' בהבדל אחד, לדעת החזו"א כיבוש עו"ב לא הוגבל בין קוי הרוחב של עכו ואשקלון אלא במערב, ברצועת החוף, בתוך הארץ היה גבול עו"ב צפונית לקו הרוחב של עכו ודרומית לקו הרוחב של אשקלון. עי"ש ראיותיו).

גם לפירוש זה עזה נתקדשה בקדושה ראשונה.

נמצא אפוא שלפי רוב פרשני הרמב"ם עזה נתקדשה בקדושה ראשונה, ולא נתקדשה בקדושה שניה.

4. שיטת הרדב"ז

בשו"ת הרדב"ז (חלק ד' סי' אלף ק"ה) מובאת שאלה האם חייבת עזה בתרומות ומעשרות, והרדב"ז פוסק לחיוב. נימוקו הוא שעזה נתקדשה בקדושה ראשונה, שהרי בגיטין ח' ע"א אמרו שכל שאילו חוט מתוח מטורי אמנון עד נחל מצרים הרי הוא בכלל א"י לענין תרומות ומעשרות ועזה בתוך החוט נמצאת. ואף אם נניח שלא נתקדשה בקדושה שניה בכל זאת לא מצינו שפטורה מתרו"מ כשם שפטרו את בית שאן.

5. שיטת המהרי"ט

לעומתו פוסק המהרי"ט (בתשובותיו, ח"א סי' מ"ז) שעזה פטורה מתרו"מ, (תשובת המהרי"ט הוסברה באריכות לעיל סי' ז).

6. שיטת הריעב"ץ

ר' יעקב עמדין בספרו "מור וקציעה" (או"ח ח"ב, סי' ש"ו, קונטרס מצות ישוב א"י) האריך לחלוק על המהרי"ט. לדעתו נתקדשה עזה בקדושה ראשונה (ויתכן שאפילו בקדושה שניה, שהרי מלכי החשמונאים הרחיבו מאוד את גבול ישראל, אלא שקדושה זו של מלכי החשמונאים, מכיון שנעשתה ע"י מלחמה, משנכבשה עזה ע"י הרומאים בטלה קדושתה, כדן קדושה ראשונה שבטלה, עיין רמב"ם הל' בית הבחירה פרק ו'), ובאשר לראיותיו של המהרי"ט, הריעב"ץ דוחה אותן. (דחיותיו הובאו לעיל סי' ז).

טענתו העיקרית של הריעב"ץ היא שלא יתכן שעזה תהיה גרועה מסוריא, שאפילו בקדושה ראשונה לא נתקדשה, אלא בכיבוש יחיד בלבד, ומכיון שסוריא חייבת בתרו"מ, עזה — קל וחומר. ומה שפטרו את בית שאן ואשקלון, לא פטרון לדעתו אלא בפירות שגדלו ברשות גוי, או בפירות לקוחים, וכן רק בפירות וירקות ולא בדגן תירוש ויצהר.

7. שיטת המהר"ש סיריליאו

בפירושו לירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) סובר המהר"ש סיריליאו שעזה לא נתקדשה אפילו בקדושה ראשונה ולכן יש לפוטרה מתרו"מ ושביעית ומשום כך אין סומכים בה זקנים כבא"י. ומהאמור בשופטים "וילכוד יהודה את עזה" אין הכוונה שעזה נכבשה ממש אלא

העלתה מסים ליהודה והעלאת מסים אינה ככיבוש גמור ואין הארץ מתקדשת בכך (ועיין פירושו שם סוף פ"ט ודבריו טעונים הסבר).

(ועיין בספרו של מו"ר הגר"ש ישראלי "ארץ חמדה" עמ' ע"ג שהוכיח שבשאלה זו, אם העלאת מסים דינה ככיבוש נחלקו הרמב"ם עם רש"י והרשב"א עיי"ש).
וכן דעתו ביחס לאשקלון, וראייתו ממה שפטרו את אשקלון מתרו"מ (ויש להעיר שלא מצינו אלא שפטרו את אשקלון עצמה. ולדבריו כל האזור מאשקלון דרומה לא חלה עליו קדושה מעיקרא).

8. שיטת הגר"א ואחרים

הגר"א בפירושו לירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) מפרש שגבול עולי בבל בדרום חפף את גבול עולי מצרים, כדעה זו הוכיחו כמה פוסקים (הגרי"מ טוקצינסקי ב"ספר ארץ ישראל" עמ' פ"ז) וחוקרים (פרופ' י' אליצור — הרשקוביץ ב"ארשת" כרך א' עמ' קפ"ב).

סיכום

אם נבוא לסכם את כל הדעות שהבאנו עד כה נמצא שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שרצועת עזה וצפון סיני נתקדשו בקדושה ראשונה ולא בקדושה שנייה. דעת יחיד סוברת שאזור זה לא נתקדש אפילו בקדושה ראשונה, לעומתה יש דעה הסוברת שהאזור נתקדש אפילו בקדושה שנייה.

ב. האם רצועת עזה וצפון סיני חייבים בתרומות ומעשרות?

לאחר שהוכחנו שלהלכה יש להסיק שרצועת עזה נתקדשה בקדושה ראשונה ולא בקדושה שנייה יש לדון מה דינה לענין חיוב תרו"מ? בענין זה מצינו כמה שיטות בראשונים:

1. שיטת רש"י

במסכת חולין (י' ב') "הנייד ר' יהושע בן זרוז לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן והתיר רבי את בית-שאן כולה על ידו".

במסקנת הסוגיא שם (ז' א') משמע שהנימוק להתרת בית-שאן היה משום שבית שאן נתקדשה בקדושה ראשונה ולא נתקדשה בקדושה שנייה.

ופירש רש"י (שם ו' ב', ד"ה את בית-שאן) שמעשר דגן, תירוש ויצהר, החייב גם בארץ מן התורה, חייב בחו"ל מדרבנן, אך מעשר ירק ואילן, שבארץ אינו חייב אלא מדרבנן, בחו"ל פטור לגמרי. משמע מדבריו שמקום שנתקדש בקדושה ראשונה ולא נתקדש בקדושה שנייה דינו כחו"ל וחייב רק במעשר דגן תירוש ויצהר ופטור ממעשר ירק ואילן. הספק על בית-שאן היה האם היא נתקדשה בקדושה שנייה או לא. ומעדותו של ר' יהושע בן זרוז, שר"מ אכל עלה של ירק בבית-שאן, הוכח שבית-שאן לא נתקדשה בקדושה שנייה. וכן דעת המאירי שם.

2. שיטת בעלי התוספות

שיטת ר"י (בתוס' חולין שם) שירק בחו"ל פטור לגמרי. פירות חייבים בתרומה ולא במעשר. דגן תירוש ויצהר חייבים בשניהם. שיטת רבנו-תם (שם) שבחו"ל חייבים להפריש תרו"מ רק מטבל ודאי ולא מדמאי (וכן פירש הר"ש במס' דמאי פ"א מ"ג).

3. מדוע בחו"ל אין מפרישים תרו"מ

אך לעצם הענין האם יש בכלל חיוב בתרו"מ בחו"ל, המנהג המקובל הוא שאין מפרישין תרו"מ בחו"ל לא מטבל ודאי ולא מדגן תירוש ויצהר. וכבר עמדו על כך בעלי התוספות (בחולין שם), מדוע אין מפרישים כיום תרו"מ בחו"ל, ותירצו תירוצים שונים, שמהם נוכל גם ללמוד לענייננו, האם יש חיוב הפרשת תרו"מ במקום שנתקדש בקדושה ראשונה ולא בקדושה שניה (שכן לשיטת התוס', דין חו"ל ודין מקום שלא נתקדש בקדושה שניה שוה). א. בירושלמי מס' חלה אמר ר' יוחנן שהרובים באו וביטלו (ובזיהויים של "הרובים" נחלקו המפרשים והחוקרים ועיין מאמרו של פרופ' משה בר, "סיני" כרך ס"ח, חוב' ג'ד', כסלו-טבת תשל"א).

לדעה זו גם במקום שנתקדש בקדושה ראשונה בלבד בוטל החיוב להפריש תרו"מ. מיהו יתכן שהרובים לא ביטלו אלא בחו"ל ממש אבל לא בא"י במקום שנתקדש בקדושה ראשונה בלבד. וצ"ע.

ב. השדות אינן נחשבות לשלנו, משום שמעלים מהם מס. (במס' קידושין ל"ו ב', פירשו התוס' את דבריהם יותר, שכוונתם לומר שבחו"ל יש קנין לגוי להפקיע מידי חיוב תרו"מ והעלאת מס דינה כקנין לגוי. ומשמע שם שהרובים ביטלו הפרשת תרו"מ מסיבה זו. וצ"ע אם נימוק זה תופס גם במקום שנתקדש בקדושה ראשונה ולא נתקדש בקדושה שניה. לדעתו של הריעב"ץ שהובאה לעיל יש קנין לגוי במקום זה להפקיע מתרו"מ).

ג. שמא לא תיקנו חיוב תרו"מ אלא בארצות הקרובות לא"י, אך לא ברחוקות ממנה. ולפי"ז בא"י שנתקדשה בקדושה ראשונה בלבד — יש לחייב תרו"מ (הרשב"א הביא רק תירוץ זה בחידושו).

ד. מהירושלמי משמע שמכזיב ולהלן (דהיינו מקום שלא נתקדש בקדושה שניה) פטור אף מן הודאי ועל זה אנו סומכים. ולתירוץ זה רצועת עזה דינה דומה ויש לפטור בה מחיוב תרו"מ.

נמצא, איפוא, שלפי חלק מתירוצי התוספות רצועת עזה חייבת בתרו"מ ולחלק אחר פטורה.

4. שיטת הרמב"ם

בפ"א מהל' תרומות הל' ה' כותב הרמב"ם:

"כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קידשוה קדושה שניה העומדת לעולם. לשענתה ולעתיד לבוא. והניחו אותן המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו, ולא פטרום מן התרומה והמעשרות, כדי שיסמכו עליהם עניים

בשביעית. ורבנו הקדוש התיר בית-שאן מאותם המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל, והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות.

מדברי הרמב"ם משמע שאינו מפרש כרש"י ותוס', שמקום שלא נתקדש בקדושה שניה פטור מתרו"מ כחול, אלא שמעיקר הדין מקום זה חייב (מדרבנן) ובית-שאן נפטרה באופן מיוחד (ובזאת מיושבת קושית התוס' מבכורות כ"ז א' עיי"ש). א"כ כל מקום שלא נתקדש בקדושה שניה חייב בכל התרו"מ כא"י ואין הבדל כלל בין פירות וירקות לבין דגן, תירוש ויצהר. הראב"ד השיג עליו בהלכה זו וסובר שלא פטרו את בית-שאן אלא ממעשר ירק ופירות, אך בדגן תירוש ויצהר חייבו. משמע שסובר כרש"י (אלא שלרש"י גם בחול' הדין כן ומהראב"ד משמע שלא חילק כן אלא בבית-שאן בלבד, אך בחול' במקומות שפטורים — פטורים לגמרי ובמקומות שחייבים, כגון שנער ומצרים, חייבים בכל. מיהו מהשגתו בפ"ג מהל' תרומות הי"ג שכתב שכל מקום שלא החזיקו בו עולי בבל חייב בתרומה מדרבנן בחטים ויין, משמע קצת שלא רק בית-שאן אלא כל מקום שלא נתקדש בקדושה שניה פטור מתרו"מ של ירק ופירות). ויתכן שהרמב"ם והראב"ד הולכים לשיטתם. הרמב"ם סובר שתרומה בזה"ז מדרבנן, משום שבעלית עזרא לא היתה "ביאת כולכם" (פ"א מהל' תרומות הל' כ"ו), לכן סובר שבית-שאן נפטרה לגמרי. אך הראב"ד סובר שתרומה בזה"ז מדאורייתא (שם), לכן סובר שבבית-שאן לא פטרו אלא מתרומה דרבנן, דהיינו ירק ופירות, ולא בתרומה דאורייתא.

סיכום

מכיון שמצינו שיטות שונות בין הראשונים בענין חיוב תרו"מ במקום שלא נתקדש בקדושה שניה; מהם הסוברים שחייב בכל (הרמב"ם, הרשב"א וחלק מבעלי התוס'), ומהם הסוברים שפטור בכל (תירוצים אחרים בתוס' חולין), ומהם המחייבים בתרומה דאורייתא ופטורים בתרומה דרבנן (רש"י והראב"ד), נראה שרוב הדעות מאוחדות שלפחות בתרומה דאורייתא יש לחייב להפריש ובברכה. אך בתרומה דרבנן, מכיון שנחלקו הדעות יש להחמיר ולהפריש, אם כי בלא ברכה. כן נלענ"ד.

סימוכין למסקנה זו יש להביא מדברי ה"כפתור-ופרח" (פרק י"א), וזו לשונו:

"ובית-שאן — דגן, תירוש ויצהר מדרבנן ובברכה, ופירות אילן וירק פטור מכלום... מיהו אנו נוהגים בו היום בחסד עליון בפירות אילן וירק כמו שהיו נוהגים שם קודם שרבי התירו... אבל אין אנו מברכים על הפרשת פירות אילן וירק... וכן הדין ככל מקום שנודע מכיבוש שני, או שנודע מכיבוש ראשון לחוד, כל אחד כפי משפטו".

ג. האם יש קנין לגוי במקום שנתקדש רק בקדושה ראשונה?

הרמב"ם (בפ"א מהל' תרומות הל' י') פוסק: "עכ"ס שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרו"מ... ויש קנין לעכו"ם בסוריא להפקיע מן המעשרות ומן השביעית...".

וצ"ע מה דינו של מקום שלא נתקדש בקדושה שניה, האם דינו כסוריא ויש קנין לגוי להפקיע מן המצוות, או דינו כא"י ואין קנין לגוי?

והנה שיטת בעל ספר התרומה (והסכים עמו הגר"א בביאורו לשו"ע יר"ד סי' של"א ס"ק ו', ט"ז וכ"ח, וכן היא שיטת רש"י, הר"ח והערך בסנהדרין כ"ו א'), שבזמן הזה אפילו בא"י יש קניין לגוי להפקיע מן המצוות. משום שבזה"ז שביעית לרוב הדיעות היא מדרבנן וכן תרומה לדיעות מסוימות, וא"כ למצוות אלו דינה כסוריא, שאף היא אינה חייבת אלא מדרבנן, ויש קניין לגוי.

ועיין בספר "ארץ-חמדה" להגר"ש ישראלי (עמ' קכ"ד-קכ"ז) שחידש בדעת הגר"א, שאע"פ שיש קניין לגוי בא"י להפקיע תרומה בזה"ז, אם נעשה המירוח ע"י ישראל יש בהם חיוב תרו"מ, דלא גרע מדין פירות חו"ל שנכנסו לארץ ונתמרחו בה שחייבים בתרו"מ. ולפי זה בנידון דידן שהפירות אמנם גדלו והגיעו לעונת המעשרות ברשות הגוי, אך מכיון שאיסופם וגמר מלאכתם נעשו ע"י ישראל יש לחייבם בתרו"מ.

אך כל זה רק אם נניח שדין רצועת עזה כא"י לענין זה. וכבר הוכחנו לעיל שביחס לפירות ספק גדול הוא אם רצועת עזה חייבת בהם כלל בתרו"מ. נוסף לכך יש לומר שגם אם לא נקבל את דעת הגר"א (הסובר בעקרון כבעל התרומה שיש קניין לגוי להפקיע ממצוות דרבנן) — יש קניין לגוי להפקיע מן המצוות ברצועת עזה מסיבה אחרת כפי שיתבאר להלן.

נראה שגם לחולקים על שיטת בעל התרומה, וסוברים שבא"י אין קניין לגוי להפקיע אפילו מצוות שחייבן רק מדרבנן, זה משום שסוברים שסו"ס המקום התקדש מן התורה ורק מסיבה צדדית מצוות מסוימות חייבות בו רק מדרבנן, לכן אין קניין לגוי להפקיע את המקום מקדושתו, אך מקום שנתקדש רק בקדושה ראשונה וקדושתו זו פקעה מודים אף הם שדינו כסוריא.

ודבר זה מבואר להיתר ב"מור-וקציעה" להריעב"ץ (ח"ב סי' ש"ו, הובאו דבריו לעיל) שכל מקום שלא נתקדש בקדושה שניה דינו כסוריא ויש בו קניין לגוי להפקיע מן המצוות. והוכיח כן מהמנהג שהביא המהרי"ט שבירושלים נהגו לא להפריש תרו"מ מפירות שהובאו מעזה, ועל כרחק המדובר הוא בפירות שגדלו ברשות הגוי (עיין לעיל).

וכן מצאתי במאירי (סנהדרין כ"ו א') שהשוה את עבר-הירדן לסוריא לענין זה, שיש קניין לגוי להפקיע משביעית, אע"ג שעבר-הירדן נתקדשה בקדושה ראשונה. (ויתכן שעבה"י קדושתה פחותה משל א"י המערבית, עי' באהלה של תורה ח"ג סי' א' אות ח' ולעיל סי' ו' אות ה'). וא"כ פירות שבאו לעונת המעשרות ברשות הגויים ברצועת עזה פטורים מתרו"מ. (מיהו להלן יוסבר שיש לחוש ולהפריש מספק בלא ברכה).

וכן מצאתי בשו"ת מהר"ם גלאנטי בסי' נ"ז (הובאו דבריו בשמן המור סי' ד' בכרם ציון השלם אוצר השביעית עמ' כ"ו ב-כ"ז א').

וכן הוכיח הגר"ש ז' אורבך (מעדני-ארץ, שביעית עמ' 100) שיש קניין לגוי להפקיע מתרו"מ במקום שנתקדש ע"י עולי מצרים ולא נתקדש ע"י עולי בבל. יעוי"ש.

ד. האם כיבוש צה"ל בימינו שינה את המצב ההלכתי?

כל מסקנותינו עד כה התבססו על ההנחה שרצועת עזה נתקדשה רק בקדושה ראשונה בלבד ולא נתקדשה בקדושה שניה. אך יש לדון בבעיתנו מנקודת ראות אחרת. עכשיו שזכינו כי הרחיב ה' לנו ושלטון ישראל חל גם על רצועת עזה, יש להסתפק אם כיבוש

זה מועיל לקדש את המקום מחדש ולחייבו בתרו"מ, כפי שהיה הדבר בימי כיבוש יהושע בן נון?

ויש לברר בענין זה מספר נקודות:

- א. אם יש כאן כיבוש רבים, שהרי רוב עם ישראל בחו"ל?
- ב. אם כיבוש זה זקוק למלך וסנהדרין?
- ג. אם הכיבוש לכשעצמו מקדש או שיש צורך גם בפעולת הקדשה מיוחדת?

1. כיבוש רבים

לדעת הרמב"ם, כיבוש רבים הוא כיבוש שנעשה מדעת רוב ישראל (הל' תרומות פ"א ה"ב). כלומר, אין צורך שכל ישראל ישתתפו בפועל בפעולת הכיבוש, אלא שהכיבוש יעשה בהסכמתם. וא"כ תנאי זה התמלא בימינו שכן רוב ישראל אשר בכל אתר ואתר גילו את הסכמתם והתלהבותם למעשה הכיבוש.

לדעת רש"י (גיטין ח' ב'), כיבוש רבים הוא כיבוש לצורך כלל ישראל. גם לדעת זו י"ל שתנאי זה התמלא בימינו, שהרי הכיבוש לא נעשה לשם גוף פרטי מסויים אלא למען כלל ישראל. ארץ ישראל לא נועדה רק לשם העם היושב בה כרגע, אלא מצפה לכל עם ישראל בכל תפוצותיו, שהרחבת הגבולות מאפשרות את קליטתם. וגם את נניח שהמטרה המוצהרת של הכיבוש היתה רק הצלת העם היושב כרגע בציון, מצינו שיהודי א"י הם כלל ישראל (במס' הוריות ג' א'), בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל (ופירש רש"י: אותם שבחו"ל אינן מן המנין) ואין ציבור אלא בא"י (עיין "צפנת-פענח" סנהדרין מ"ג ב', ד"ה לפי שלא ענש על הנסתרות).

ועיין שו"ת חתם-סופר (ח"מ סי' קט"ז), שעיר שקבעו בה אסיפה לדיון בעניני מסים ורק חלק מהציבור הופיע לאסיפה, מי שלא הופיע, הרי זה כאילו מסר יפוי כח לאסיפה להחליט כרצונה והחלטותיה מחייבות אותו. והביא ראיה לסברה זו מהגמ' (בכתובות צ"ד א') שאחד מן השותפין שירד לדון עם מישהו אחר בעניני השותפות וחוייב בדיון לא יכול השותף האחר לטעון לבעל הדיון — לאו בעל דברים דידי את ורוצה אני שתדון אתי בנפרד, אלא השותף האחד היה בהכרח שלוחו של חברו, שהרי היתה גם לשותף השני זכות לבוא לבית הדיון ולטעון את טענותיו. וא"כ גם בנידון דידן, מכיון שלפי חוק השבות רשאי כל יהודי לעלות לישראל, ורוב יהודי העולם יכולים לעלות לארץ ישראל, כיון שלא באו, הרי זה כאילו ייפו את כחו של הציבור בארץ לפעול בשמם ובשליחותם. ועין שו"ת צייץ-אליעזר (חלק עשירי סי' ח' אות י"א) שהביא סברה זו בשם ר' יהושע מקוטנא (בליקוטי תורה פרשת תרומה) והקשה עליו, א"כ מדוע בבית שני נחשבה עלייתן של ישראל לביאת מקצתן, הרי ראוי להחשיבה לביאת כולכם מכיון שלכולם היתה רשות לעלות?

ונלענ"ד לחלק בין כיבוש מלחמה לבין חזקה. בכיבוש מלחמה לא כולם יוצאים למלחמה, הלוחמים יוצאים בשם הציבור. משא"כ בחזקה יש צורך שכולם ישבו בפועל בארץ. לכן רק בכיבוש מלחמה אפשר לומר כמו שאמרנו שכל מי שיכול לבוא ולא בא מסר את סמכותו לאחרים. אך בבית שני שהארץ נתקדשה בחזקה אין לומר כן.

אמנם התוספות (במס' ע"ז כ"א א', ד"ה כיבוש יחיד) כתבו בשם רש"י שכיבוש רבים הוא כיבוש הנעשה ע"י אורים ותומים וא"כ בימינו לא התמלא תנאי זה. אך באמת רש"י עצמו לא הצריך כלל אורים ותומים.

ועין מקדש דוד (ח"ב סי' נ"ה) שאורים ותומים נחוצים רק לשם החלת קדושת א"י על מקומות שנכבשו כיבוש רבים בחוץ לארץ. אך בכדי לקדש את א"י גופא אין צורך באו"ת. והביא ראיה מכיבוש עזרא שהיה בלי או"ת.

מיהו מכיבוש עזרא אין להביא ראיה שהוא לא היה כיבוש מלחמה אלא כיבוש חזקה ובחזקה לא מצינו צורך באורים ותומים. (הרמב"ם לא מנה במנין המצוות את הצורך באורים ותומים [ע"י בשכחת הלאוין מאת הרמב"ן בסוף סהמ"צ] וכנראה לדעתו או"ת אינם מעכבים במלחמה, אלא רק מומלץ להעזר בהם, וא"כ יתכן שגם בקידוש הארץ אינם מעכבים, וי"ל, וצ"ע).

2. סנהדרין ומלך

הרמב"ם בהגדרו את המושג כיבוש מצריך בהלכה אחת מלך או נביא (הל' תרומות פ"א ה"ב) ובהלכה אחרת ב"ד הגדול (שם הל' ג'). שני תנאים אלו אינם קיימים כיום לדאבונו. ויש לעיין בסתירת דברי הרמב"ם, מדוע לא הזכיר סנהדרין באותה הלכה בה הצריך מלך?

והנראה לומר בזה שבהל' ב' עוסק הרמב"ם בכיבוש ארץ ישראל בגבולותיה, שם אין צורך בסנהדרין, שכן מלחמה זו מלחמת מצוה ומלך מוציא בה גם בלא סנהדרין. בהלכה ג' עוסק הרמב"ם בכיבוש חו"ל, כגון סוריא וכדו', שהיא מלחמת רשות, ואין המלך מוציא בה אלא סנהדרין. נמצא, אפוא, שלמלחמה בתוך א"י אין צורך בסנהדרין.

אלא שהגדרתנו, שמלחמה בא"י היא מלחמת מצוה ומלחמה בחו"ל היא מלחמת רשות, אינה תואמת לכאורה את דעת הרמב"ם (בהל' מלכים פ"ה הל' א'-ב'), שרק מלחמת עמלק, ז' עממין ועזרה מיד צר הן מלחמות מצוה? (ודברינו מתאימים יותר לדעת הרמב"ן המשיג על הרמב"ם בס' המצוות, במ"ע ד' למנינו של הרמב"ן). אך באמת דעת הרמב"ם היא שכיבוש א"י הוא מצוה, שהרי לדעתו הישיבה בארץ היא מצוה (ומה שלא מנאה במנין המצוות הוא משום שישבת הארץ היא לדעתו הכשר למצות אמונה בה', שכל הדר בא"י כמי שיש לו אלוה-ה, וכן למצות מינוי מלך, בנין ביהמ"ק, קדוש החודש ועוד מצוות אחרות שא"א לקיימן אלא בא"י, ולא כאן המקום להאריך). וכן סובר הוא (בהל' ע"ז פ"י ה"ו) שאסור להניח גוי בארץ עד שיקבל עליו ז' מצוות ב"נ. וא"כ כדי שיוכלו ישראל לקיים מצות ישיבת הארץ כהלכתה בהכרח עליהם לפנות את הגויים מא"י. והדברים ק"ו, ומה עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם מחו"ל היא מלחמת מצוה, הוצאת גויים מא"י שאינם מאפשרים קיום מצות ישיבת א"י על אחת כמה וכמה? ודוק בלשונו של הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ב) שמגדיר מלחמת רשות בלשון זו: "והיא המלחמה שנלחם עמם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל, ולהרבות בגדולתו ושמעו". ומקורו במסכת סוטה (מ"ד ב') שמלחמת דוד בסוריא היתה מלחמת רשות. משמע שרק בחו"ל מלחמת רשות ולא בא"י. ועיין ברמב"ם הל' שבת (פ"ו ה"א) שפסק להלכה, שכל הקונה שדה בא"י כותב עליו אונו (=שטר) אפילו בשבת. ומקורו במס' גיטין (ח' ב') ופירש שם רש"י, שהדבר הותר מפני שמגרש גויים מא"י ומושיב יהודים במקומם.

ולדעתו של רש"י גירוש הגויים מא"י היא המצוה, ולא יישוב היהודים במקומם. ונלענ"ד משום שרש"י סובר כהרמב"ם שלא מנה את מצות ישוב א"י במנין המצוות, וכיבוש הארץ לכשעצמו אינו מלחמת מצוה. ואכן רש"י בפירושו לתורה פרשת מסעי (ל"ג, כ"ג) פירש את הפסוק "והורשתם אותה וישבתם בה" כהבטחה ולא כמצוה. אך לדעת הרמב"ן שם שכוונת הפסוק למצוה, גירוש הגויים לכשעצמו אינו מצות ישוב א"י. וא"כ גם לרש"י והרמב"ם גירוש הגויים מא"י היא מצוה. כי גם לדעתם, המצוה שיהודים ישבו בארץ הקודש, מקום השראת השכינה (וכמש"כ הרמב"ם הל' מלכים פ"ה) מותנית כשאין השפעת נוכרים (ע' רמב"ם הל' ע"ז פ"י) אלא שאינה דומה מלחמת מצוה זו לשאר מלחמות המצוה שעצם המלחמה היא מצוה חיובית, משא"כ בכיבוש א"י עצם המלחמה אינה מצוה, אלא הכשר מצוה ואין הכרח להשתמש באמצעי זה דוקא — של מלחמה — אלא בדלית ברירה. (מיהו בנקודה זו גם הרמב"ן יודה). העולה מדברינו הוא, שמלחמה בא"י היא הכשר מצוה גם לשיטת הרמב"ם ולכן לא הצריך בה סנהדרין, ומשום כך גם בלא סנהדרין נחשב כיבוש בא"י ככבוש רבים.

ובר מן דין, כיבושו של צה"ל בעזר ה', נעשה כדי לחלצנו מסכנה ובודאי הוא מלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר ואין צורך בה לסנהדרין (אלא שלפי הגדרה זו איני יודע אם הכיבוש הוא כיבוש רבים, שהרי אם המניע למלחמה היה הסכנה א"כ הכיבוש לא נעשה לשם השלטת ריבונות ישראל על השטחים ששחררו והחזקתם אינה אלא לשם הדיפת הסכנה, ואכן כך מוגדרת החזקת השטחים ברובם ע"י מדיניות החוץ הרשמית של ממשלת ישראל, המצהירה על נכונותה להחזירם אם ייחתם חוזה שלום עם הערבים. ומ"מ נלענ"ד שמכיון שכיבוש הארץ היא מצוה לכל הדעות, גם בלי הנימוק של הדיפת הסכנה, אף שאין דעת רבים משרי הממשלה ונבחרי הציבור לשם כך, מצוות — ספק אם צריכות כונה, והחזקת השטחים היא כיבוש רבים. מיהו, יתכן שמצוה זו אינה צריכה כונה, שכן עיקרה לא במעשה אלא בתוצאה. ומצינו שמצוות שבין אדם לחברו, למשל, שעיקרן בתוצאה, אינן צריכות כונה. לעומת זאת עיין פני הושע סוף כתובות שמצות היחיד לדור בארץ צריכה כונה. ועי' מש"כ לעיל סי' א').

ובאשר לכיבוש מצינו שנחלקו בדבר הגריא"ה הרצוג (היכל יצחק א"ח א') והגר"מ ראטה (קול מבשר ח"א סי' מ"ז) אם כיבוש קונה גם ללא כונה או לאו. ועיין בארץ חמדה למו"ר הגר"ש ישראל. (מהדו"ק שער ג' ס"ג).

ובכרם ציון השלם, (שביעית, הר-צבי, עמ' מ"ח) כתב הגרצ"פ פרנק שכיבוש קונה גם ללא כונה.

ואולי יש להביא ראיה מעבה"י, שלדעת אוה"ח נתקדש אע"פ שכיבושו לא נעשה בעיקרו אלא לשם כניסה לא"י ולא לשם התנחלות.

ואין הכרח לתלות שאלה זו במצוות צריכות כונה, כי הכיבוש מקדש לא רק מכח מצוה אלא מכח קנין כיבוש, (ועיין רש"י ותוס' גיטין ל"ח א' שנחלקו בגדרו). ובאשר למלך, לדעת מרן הרב קוק זצ"ל, כשאין מלך בישראל, יש להנהגה הציבורית סמכות של מלך (עיין "משפט-כהן" סי' קמ"ד). ומגדולי דורנו הסכימו עמו ברעיון זה והוכיחו אותו ממקורות שונים (עי' "הלכות מדינה" להר"א ולדינברג ח"א ש"ג פ"ה, ו"עמוד הימיני" למו"ר הר"ש ישראלי סי' ז' י"ט. ועיין "קול-מבשר" להר"מ ראטה ח"א סי' ז' ומתוך המו"מ שיש לו שם עם הר"א הרצוג משמע שגם דעת הרב הרצוג היתה להורות הלכה למעשה כמין הרב קוק זצ"ל).

ונלענ"ד להסביר את דעת מרן הרב קוק עפ"י מה שכתב ב"משך-חכמה" (פרשת בא) להסביר את דעת הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד) שחכמי ארץ-ישראל יכולים לחדש את הסמיכה, משום שכשאינן סנהדרין בפועל נמצא כח המיני של הסנהדרין בכלל ישראל. וכבר הוסבר לעיל שאין כלל ישראל קיים אלא בא"י. והרמב"ם לשיטתו בספר המצוות (מ"ע קנ"ג), שיהודי א"י הם המקדשים כיום את החודשים במקום בי"ד הגדול. כלומר, כשאין בי"ד בפועל מסור כחם בידי כלל ישראל שהם יהודי א"י. וא"כ י"ל דה"ה למלך, כיון שהסנהדרין ממנים את המלך וכשאין מלך מסורות סמכויותיו לביה"ד, כגון דין הוראת שעה (עיין דרשות הר"ן דרוש י"א), נמצא שכלל ישראל, הנושא את סמכויותיו של ביה"ד, בהכרח נושא גם את סמכויות המלכות.

ובר מן דין, נלענ"ד שכאן לא צריך מלך ממש, שהרי הרמב"ם נקט מלך או שופט, משמע שאין צורך במלך ממש. וראיתו ממשה ויהושע תוכיח, שהרי הם לא היו מלכים משוחים. ושופט יכול להיות כל מנהיג גם בימינו. עי' עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי סי' ז'. ולפי"ז גם בלא מלך נחשב כיבושנו כיום לכיבוש רבים.

3. האם יש צורך בהקדשה מיוחדת?

הרדב"ז בפירושו של הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' ה') סובר שכיבוש יהושע קידש את א"י מאליו ללא הקדשה בפה, אך בכיבוש עזרא נתקדשה הארץ ע"י הקדשת פה. בכך מסביר הוא את חילוקו של הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה) שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא משום שנתקדשה ע"י כיבוש מלחמה, אך קדושה שניה כיון שנעשתה ע"י חזקה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא. כלומר, מכיון שקדושה ראשונה לא נעשתה ע"י הקדשת פה, אלא הכיבוש בלבד הוא שקידש, הרי כשבטל הכיבוש בטלה הקדושה ממילא. אך בקדושה שניה שנעשתה ע"י קדושת פה, אף שבטלה אח"כ החזקה עם הגלות, קדושת הפה קדושה עולמית היא. ודבריו טעונים הסבר, מדוע קדושת כיבוש הועילה גם בלא הקדשת פה ואילו קדושת חזקה היתה טעונה גם הקדשת פה? והנראה לומר בהסבר דבריו, שהרי כבר אמרנו שרק כיבוש רבים ביכולתו לקדש את א"י לחיוב המצוות התלויות בה. מטיבה של מלחמה שהיא נערכת ע"י צבא מאורגן ופקודה מטעם סמכות מרכזית. לפיכך נראה שכל מקום שנכבש במלחמה הוא בדרך כלל כיבוש רבים, כיון שהכיבוש נעשה בשליחות הציבור כולו ועל דעת מוסדותיו המרכזיים. לא כן חזקה, שבה כל אחד ואחד הולך ומתיישב במקום מסויים תחת גפנו ותחת תאנתו. מאופייה של פעולה זו, שהיא נושאת אופי אישי ונעשית ע"י כל פרט ופרט למען עצמו ובעצמו. אין כאן כיבוש רבים, לכן יש צורך בהקדשת פה ע"י ראשי הציבור. ומצאתי הבחנה זו, שמלחמה יש לה כח ציבורי ולחזקה רק כח פרטי, בכמה אחרונים, בצפנת-פענח על התורה (פרשת שלח), הגר"ל זק"ש (עורך רמב"ם לעם, תרומות פ"א ה"ה) ובספר "ארץ-חמדה" למו"ר הגר"ש ישראלי (עמ' פ') דייק מלשון ה"כסף-משנה" שגם קדושה ראשונה לא נעשתה מאליה, אלא ע"י פעולת הקדשה מיוחדת. והוא חידש שם מדעתו בפעולה זו היתה הקדשת ערי-חומה. ולענ"ד חידושו צ"ע. התינח בא"י שהיא יכולה

להתקדש ע"י הקדשת ערי חומה. אך כיצד מתקדשת חו"ל בכיבוש רבים הרי קדושת ערי חומה נוהגת אך ורק בארץ ולא בחו"ל?

ועיין דבר-אברהם (ח"א ס"י אות י') שהביא מהמאירי במגילה (ט' ב') שאין לומר שקידוש הארץ נעשה ע"י תודות ושיר. ודעתו של הדבר אברהם היא שהכיבוש מקדש מאליו, ללא הקדשת פה ע"ש.

ואכן אם לא נקבל את הנחתו של הרדב"ז, שכיבוש מלחמה מקדש לכשעצמו, ויש צורך בהקדשה מיוחדת, נוכל לתרץ קושיא גדולה. האחרונים מקשים על הסוברים שסוריא לא נתקדשה משום שנכבשה לפני שנכבשה כל א"י לגבולותיה (תוס' גיטין ח' בשם הספרי, רמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ג), מדוע לא נתקדשה סוריא מעצמה לאחר מכן, בימי שלמה כשכל א"י לגבולותיה היתה בידי ישראל? ולהנ"ל הדבר מתורץ שפיר, מכיון שבזמן כיבושה של סוריא לא יכלו לקדשה, שהרי הדבר היה לפני כיבושה של כל א"י, לכן גם אח"כ כשנכבשה כל א"י לא יכלה הקדושה לחול ממילא (ואף כי יכלו עתה לקדשה אך יתכן שלא רצו מסיבות שונות. מיהו עיין תוס' יבמות פ"ב ב' ד"ה ירושה בסופו). אך אין ראייה מכאן, שכן שערי תירוצים לא ננעלו (באחרונים מובאים תירוצים רבים לקושיא זו ולא כאן המקום. עין אפיקי נחלים, ה'). עכ"פ, אם נסבור שגם בכיבוש מלחמה צריך הקדשה מיוחדת, הקדשת פה או דבר אחר, א"כ בימינו שלא נעשתה שום פעולת הקדשה מיוחדת, אין הכיבוש מקדש. אך לדעת הרדב"ז שאין צורך בהקדשה מיוחדת הכיבוש לכשעצמו מקדש. והדבר-אברהם הוכיח מהרמב"ם שסובר כך. ויש להוסיף נקודה נוספת, שהועלתה ע"י האחרונים, ושלפיה יתכן שהכיבוש בימינו מקדש, אף אם לא נקבל את מה שכתבנו עד כה, ולשם קידוש הארץ יש צורך במלך, סנהדרין והקדשה מיוחדת. האחרונים מחדשים שכל התנאים האמורים נצרכים רק כשמקדשים את הארץ לראשונה, אך אחרי שנתקדשה הארץ ואנו צריכים רק להחזיר לה את קדושתה אין צורך בכל התנאים האמורים (עיין "ישועות מלכו" חיר"ד סי' ס"ז, "ספר ארץ-ישראל" להר"מ טוקצינסקי עמ' צ"ב-צ"ג, "ציץ-אליעזר" להר"א ולדינברג ח"י סי' א').

מסקנה

נראה אפוא שיש עוד סניף להחמיר ביחס להפרשת תרו"מ ברצועת עזה. ואפ"י בפירות שגדלו ברשות גויים, יתכן שיש להחמיר, משם שאם נניח שהקדושה חזרה לרצועת עזה אין עוד מקום לומר שיש קנין לגוי להפקיע מן המצוות (לחולקים על שיטת ספר התרומה שהזכרה לעיל וסוברים שבא"י אין קנין לגוי אפילו להפקיע ממצוות שחיובן מדרבנן, ורק בסוריא יש קנין). ולכן נלענ"ד שמשום כך מן הראוי להחמיר ולהפריש תרו"מ, אך בלא ברכה.

סימן מג

הפרשת תרומות ומעשרות מנשר הקומביין

ראשי פרקים

שאלה

- א. דין "אבידה מדעת" בנשר הקומביין
 - ב. דין "אבודה ממנו ומכל אדם" בנשר הקומביין
 - ג. הפרשה מגרגרי לקט שכחה ופאה
- 1) "לעניים ולא לעורבים" — גם בארץ
2) אימתי חל פטור תר"מ ממתנ"ע

- 3) כשאין עניים, למי שייך הלקט
- 4) מי שלא הפקיר את הלקט
- 5) מהו לקט — בדרך הקצירה בימינו
- ד. בעיית החשש לגידולי תרומה
- ה. הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו מסקנה

* * *

שאלה

נשאלתי על-ידי חברי קבוצת מגדל-עוז השותפים בגד"ש עציון, אם ניתן לסמוך בשעת קציר החיטה על הגרגרים הנושרים בשדה מן הקומביין לצורך תרומה גדולה ותרומת מעשר*.

א. דין "אבידה מדעת" בנשר הקומביין

שינינו בגמרא (ב"מ כ"א ע"א):

"מצא פירות מפוזרין — הרי אלו שלו".
ולהלן בגמרא מועמדת הלכה זו
"במכנשתא דבי דרי". ופירש רש"י:
"בשעת אסיפת גרנות, וכאן דשן בעליהן,
ונשארו את העיקר ונותרו אלו".
בהסבר הדברים מוסיפה הגמ':
"קב בד' אמות, דנפיש טרזייהו — לא
טרז איניש ולא הדר אתי ושקיל להו —

אפקורי מפקר להו, בציר מהכי — טרז
והדר אתי ושקיל להו, ולא מפקר להו".
כלומר, בתפוזרת של קב פירות על-פני
ארבע אמות או יותר ניתן להניח שבעליהם
לא יבואו עוד לאספם, ולכן נחשבים הם
להפקר.

אף נידון דידן ניתן לראותו כ"מכנשתא
דבי דרי", שהרי קוצרים ודשים בבת-אחת
את כל השדה ואין נוהגים לטרוח ולאסוף
את הגרגרים שנותרו. לפי זה גרגרים אלו
יחשבו להפקר, ומן ההפקר אי-אפשר
להפריש תרומות ומעשרות, שהרי זה מן
הפטור על החיוב.

בעיה זו ניתן לפתור לכאורה על-ידי כך
שהקוצרים לא יפקירו את הגרגרים ואף
יאמרו מפורשות שכוונתם להשאירם
ברשותם כדי שיוכלו להפריש מהם תרומות
ומעשרות. והנה להלן (שם כ"א ע"ב) מגדירה

* שאלה זו הופנתה על-ידם לרב שמעון בירן הי"ד רבו של כפר דרום שנרצח בשערי מכוון התורה והארץ בכ"ד אייר תשנ"ב, והוא החל לטפל בה, אך לא הספיק ללבנה מכל צדדיה טרם הילקחו מעמנו. תהיה תשובה זו קודש לעילוי נשמתו.
עריכה ראשונה: הרב עודד ישראלי, קב' מגדל עוז.

לפיהם במכנשתא דבי דרי המוצא זוכה בפירות רק אחר יאוש הבעלים — דחוקים. אכן בקושיית הגמ' על אביי (שם) היא סברה שמדובר באופן שלא נתיאשו הבעלים אלא לאחר שהגיעו הפירות לידי המוצא ומדין יאוש זכה בהן. אך לפי תירוצה שאבידה מדעת היא, נראה שאין כאן יאוש לאחר זמן אלא הפקר מראש — מזמן איסוף עיקר הפרי והשארית הנותר בשדה. על כורחנו צריכים אנו לומר — כפי שהעלה גם הקצות — שהמושג "אבידה מדעת" נושא משמעויות שונות. פעמים פירושו הפקר, וכן הוא בנד"ד במכנשתא דבי דרי, ופעמים פירושו התיחסות בשויון-נפש לאבידה, ואז אסור למוצא לקחת את האבידה לעצמו, אך הוא גם פטור מלהשיבה¹.

אחרונים אחרים תרצו את הרמב"ם בדרכים אחרות: הב"ח (שם) מסביר שבמכנשתא דבי דרי, על-ידי שאסף את העיקר והותר פירות אלו, גילה דעתו להדיא שאינם חשובים לו ולכן הוו הפקר. הט"ז (ריש סי' רס"א) תירץ שבכה"ג אנו סהדי שלא יטריח עצמו כדי לאסוף כמות זעומה כזו, ובדומה לכך כתב גם בעל האו"ש (בחי' הגרמ"ש) שכן דרך העולם להפקיר כמות כזו. העולה מן הכל הוא, שלדעת הרמב"ם פשוט וברור שההפקר כאן הוא הפקר גמור (או יאוש גמור) התלוי בדעתו. לכן אם אין הבעלים מתייאשים מגרגרי התבואה משום שהם מעוניינים בהם לצורך הפרשת תרו"מ,

הגמ' "מכנשתא דבי דרי" כ"אבידה מדעת". וביחס לאבידה מדעת כתב הרמב"ם (גזילה ואבידה פי"א הי"א):

"המאבד ממונו לדעת — אין נזקקין לו... השליך כיסו ברה"ר והלך לו — הרי זה איבד ממונו לדעתו, ואע"פ שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו — אינו זקוק להחזיר".

הרי שגרגרים אלו, למרות שאין חובה להשיבם — עדיין של הקוצרים הם. אלא שאם כן צריך להבין, מדוע לדעת הרמב"ם אמרו בסוגיה בב"מ שהרי אלו שלו? קושיה זו הקשה הב"ח (הו"מ סי' רע"ג אות ד). ויתכן שמשום כך חלק הטור (שם) על הרמב"ם ופסק שאבידה מדעת הפקר גמור היא.

לקושיה על הרמב"ם התייחס בקצוה"ח (סי' רס"א ס"ק א') ותירץ שלפי הרמב"ם יאוש הבעלים שלאחר זמן יקנה את הפירות למוצא. ואע"פ שהאבידה כבר ביד מוצאה — לא שייך כאן "באיסורא אתא לידיה", שהרי לא נתחייב בהשבה.

גם במחנ"א (הל' זכיה מהפקר סי' ו') תירץ באופן דומה על-פי דברי הרמב"ן. הרמב"ן כתב שבדרך-כלל יאוש ברשותו של המוצא איננו מועיל משום שהוא כידו של המאבד, והוי כאילו התייאש מאבידה שברשותו. אך בנד"ד, שאין כאן מצות השבה — אין הוא נחשב כידו של המאבד, והיאוש מועיל. תירוצים אלו — של המחנ"א וקצוה"ח,

1. עיי"ש בראייתו מן הסוגיה בב"ב (פ"ז ע"א) ביחס לשולח צלוחית ביד קטן. שם מגדירה זאת הגמ' כאבידה מדעת למרות שברור שאיננה הפקר, וכמ"ש שם התוס' (ד"ה שלא). לכאורה מתוך ראייה ניצחת זו ניתן להסיק את מסקנת הקצות לכו"ע — בין לרמב"ם ובין לטור. ועיין עוד בחידושי חשק שלמה לב"ב שם (מודפס בסוף ש"ס וילנא), מש"כ בשם הגאון ר' יוסף (הוא כנראה, הגר"ד מבריסק ודבריו בשו"ת בית הלוי מובאים להלן) ומה שהעיר בזה הוא.

בשוק הרצענים — הובאו עוד דברי רב נחמן ש"הרי אלו שלו". ולמרות שעומד וצווח — "נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים". לכאורה גם בנד"ד, מכיון שאין בני אדם מלקטים גרגרים מהשדות — הרי הם כאבודים ממנו ומכל אדם, ואם-כן לא תועיל הצהרתו שאיננו מפקיר. המסקנה המתחייבת מכך היא שלא ניתן יהיה להפריש תרומות ומעשרות מן הגרגרים הללו.

אלא שגם טענה זו אין בה כדי לעכב ולאסור את הדבר — ומכמה סיבות: ראשית יש לזכור שנחלקו הראשונים מהו יסוד דין זוטו של ים הנ"ל. אמנם לדעת הרא"ש והרמב"ן² זוהי גזירת הכתוב — רחמנא אפקריה. אך לדעת הרמב"ם (גזילה ואבידה פ"ו ה"ב) הוא מדין יאוש. ולפי זה, אם בפירוש אינו מתייחס ואינו מפקיר — אין זה הפקר.

שנית, גם אם כיום אין דרכם של בני-אדם ללקט גרגרים בשדות — אין זה נחשב כ"אבוד ממנו ומכל אדם", ובמצבים קשים אין ספק שגרגרים אלו יאספו. כך עולה גם מהסברו של המגיד משנה (גזילה

ואבידה פ"ו ה"א) המתייחס למושג זה:

"...אבל בשאין יכולין להציל אלא על צד

הזרות והפלא — ודאי אפילו לא

נתייאשו לא (כלומר פטור מהשבה)".

וודאי שהאפשרות שהגרגרים בהם אנו דנים יאספו — איננה "על צד הזרות והפלא".

עוד נראה לומר שאפילו אם נניח שהגרגרים הפקר ממילא — הרי הם גדלים בשדה השייך לבעליו ועד הקציר הן שלהם

ובפרט אם הם מצהירים מראש על כך — הרי הם שלהם. אך לדעת הטור צ"ע אם דעתם והצהרתם יועילו כאן או שמא "אבידה מדעת" היא הפקר ממילא שאיננה נתונה עוד לשליטתם של הבעלים.

לכאורה קשה על דעת הטור מן הגמ' (ב"ק כ"ו ע"ב):

"ואמר רבה: זרק כלי מראש הגג ובא

אחר ושברו (לפני שהגיע לארץ) — פטור.

מאי טעמא? מנא תבירא תבר".

ולפי דבריו של הטור, גם ללא טעם "מנא תבירא תבר" — הרי זו אבידה מדעת ואינה שלו. מכוח קושיה זו מסיק בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' כ"ד) שגם לדעת הטור, אם בעל האבדה מגלה דעתו שהוא מעוניין בה — אין היא נחשבת לאבידה מדעת. ומשום כך, הזורק כלי מראש הגג — הרי הוא שלו עד שיגיע לארץ:

"...וכיון דיש להבעלים איזה רצון בהם,

מש"ה, קודם שנעשה רצונו ולא נשברו —

עדיין הם שלר".

ב. דין "אבודה ממנו ומכל אדם" בנשר הקומביין

עוד שנינו בפרק אלו מציאות (ב"מ כ"ב ע"ב):

"מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת?

דכתיב: וכן תעשה לחמורו, וכן תעשה

לשמלתו, וכן תעשה לכל אבידת אחיך

אשר תאבד ממנו ומצאתה — מי

שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם.

יצאתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה

אצל כל אדם".

ולקמן (דף כ"ד ע"ב), ביחס לארנק שנמצא

2. ואולי זוהי גם דעת הראב"ד (השגה, הל' גזילה ואבידה פ"ו ה"ב). עיי"ש.

והיתר במיכל — אין כאן מוקף). אלא שדרך זו מחייבת הסתמכות על "ברירה". ולדעת החזו"א (דמאי סי' ט' ס"ק י"ב), בדבר שעיקרו מדאורייתא (חיטה), אף שלמעשה הוא חיוב דרבנן (בזה"ז) — אין לסמוך על ברירה. אמנם בפשטות אין זו "ברירה", שהרי אין החלות למפרע אלא בשעת הבירור, אך החזו"א (דמאי סי' ט' ס"ק י"ד) מחמיר גם במקרה זה. (עי' לעיל בסימן מא).

בנוסף לכך יש להעיר שמתוך הגמרא בב"ק (כ"ו ע"ב) שהובאה לעיל — "זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, מ"ט מנא תבירא תבר" — מוכח שהגרגרים נחשבים אבודים כבר מרגע נשירתם, שהרי לאיבוד אזלי³.

אמנם בטענה אחרונה זו יש לעיין, שכן בשו"ע (יו"ד סי' של"א סעי' כ"ה) פסק על סמך הגמ' (ב"ק קט"ו ע"ב):

"אם היה טעון כדי יין או שמן וראה שמשתברין, ואמר הרי הם תרומה על פירות שבביתי — לא אמר כלום".
ומסיים בשו"ע:

"ונ"ל, דבזמן הזה, דלאיבוד אזלא מפני הטומאה — תרומתו תרומה"⁴.

ואם אכן הוא מן הטעם שלמעלה, מאי שנא בזה"ז?

יתכן שהדבר תלוי בהבנה יסודית של המושג "מנא תבירא תבר" ביחס לכלי שנופל מראש הגג. האם גוף הכלי כמי שאינו או שוויו כמי שאינו? אם נאמר שגוף הכלי כמי

לגמרי. ומאחר והבעלים אומרים בפירוש שאינם מפקירים אותן — נשארו בבעלותם. ואע"פ ששדה בדרך כלל איננה שמורה, זהו רק כאשר רוצה לזכות מן ההפקר, ואז אין חצרו קונה לו אא"כ היא משתמרת או שהוא עומד בצידה כמבואר בגמ' (ב"מ י"א ע"א). אך כאשר מדובר בדבר שצמח בשדהו — הרי שגם שדה שאיננה משתמרת מקנה אותו לבעליה ואסור לאחר לזכות בו.

לכאורה ניתן היה לומר שסברה זו תלויה בגדר "אבידה מדעת", וכן"ל. שכן אם הגרגרים נחשבים להפקר גמור — מסתבר שהדר דינא של חצר שאינה משתמרת, שאינה קונה מן ההפקר. אך אם אין זה הפקר אלא הבעה של אי-אכפתיות — כיון שגילה דעתו שאינו מפקירן — הרי הם שלו לגמרי. אך למעשה יש לומר שאפילו למ"ד שזהו הפקר גמור — בנדון דידן, מכיון שחשב מראש לפני הקציר שלא יפקירם ושהוא מעוניין להשתמש בהם לצורך תרו"מ, ומכיון שאז הקמה עמדה עדיין בשיבוליה והכל היה שלו — הרי אדעתא דהכי קצר, שכל מה שיגיע לקומביין יימכר ומה שייפול יהיה מעשר, וא"כ אין כאן הפקר כלל ועיקר.

לרווחא דמילתא ניתן להחיל את הפרשת התרו"מ מראש ברגע שהגרגרים נושרים, לפני שנופלים לארץ, כשעדיין אין הם הפקר. יתכן שאופן זה עדיף גם מבחינת דין "מוקף" (שאם הפריש לאחר שהגרגרים כבר נפלו

3. ואע"פ שרש"י שם (ד"ה זרק) כתב "זרק בעל הכלי..." — אין זה משום הפקר, שהרי להלן (ד"ה פטור) כתב "שהרי סופה להישבר". לעיל הובאה דעתו של בית הלוי שמשום הפקר אין לפוטרו, משום שבעה"ב לא הפקירו עד שיגיע לארץ.

4. ועי' שו"ת הר-צבי (זרעים ח"א עמ' ס"ו) שפסק למעשה, שכיום אפשר ליהנות מן היין גם כשהוא שפוך לצורך הפרשת תרו"מ. (עי' לעיל סי' מ"א הע' 2).

וחיוב מתנ"ע שם מדרבנן, וכן נקט פאה"ש (סי' ד' סעי' י' ושם ס"ק כ"א), אך למעשה המנהג הוא כדעת הדרכי-משה (שם), והחת"ס (יו"ד סי' רמ"ד) הסוברים שפטור זה מתייחס גם לא"י, וכך הכריע גם החזו"א הלכה למעשה (מעשרות סי' ז' ס"ק י"א ד"ה בעיקר)⁶.

2) אימתי חל פטור תרו"מ ממתנ"ע

השאלה האם ניתן להפריש תרו"מ מגרגרים שעשויים להחשב כלקט, שכחה או פאה תלויה לכאורה בספקו של המל"מ (הל' תרומות פ"ב ה"ט) האם פטור מתנות עניים מתרו"מ חל משעה שהופרשו או רק ברגע שזכו בהן העניים. לשם הכרעה בספק זה הביא המל"מ את המשנה במסכת פאה (פ"ד מ"ט): "הלקט והשכחה והפאה של נכרי חייב במעשרות אא"כ הפקיר".

הגמ' במסכת גיטין (מ"ז ע"א) דנה במשנה זו והסיקה שהמדובר הוא בשדה של ישראל שעני גוי מלקט ממנה. במקרה כזה, מכיון שאדעתא דגוי לא הפקירם הרי כל מה שלקט חייב בתרו"מ. מכאן הוכיח המל"מ שרק ברגע הלקיטה ע"י העני נפטרות המתנות מתרו"מ, שהרי אם משעה שהפריש נפטרו, א"כ מה שלקט הגוי היה פטור כבר מתרו"מ. לפי מסקנה זו י"ל שבמקום שהעניים אינם באים כלל ליטול אין הפירות נפטרים מתרו"מ, ואז הנשר כולו חייב ואפשר להפריש ממנו על יתר התבואה.

אמנם כל האחרונים דחו את דבריו של המל"מ. אלא שמצאנו לאחד מן הראשונים שהוכיח כמוהו מן הסוגיה בגיטין שם. וז"ל

שאינו, אין נפק"מ לזה"ז, והא הדין והוא הטעם היום. אך אם רק שוויו כמי שאינו — הרי שבזה"ז, שניתן להפריש ממנו תרו"מ — הרי הוא בעל ערך, ואין כאן "מנא תבירא"⁵. אך, כאמור, לענייננו אין נפק"מ, שכן הגרגרים שנפלו ישנם, אלא שאין דרך כיום לאספם, וא"כ הרי הם כמי שגם גופם נשאר בעולם.

ג. הפרשה מגרגרי לקט שכחה ופאה

כידוע, אין החקלאים נוהגים היום לעזוב לקט שכחה ופאה לעניים. נשאלת, אם-כן השאלה, האם יש להתייחס אל הגרגרים הנושרים בזמן הקציר כשייכים לבעלים, ואשר על כן חייבים בתרו"מ וניתן להפריש מהם על אחרים, או שמא הנשר שייך בעיקרו לעניים ופטור מתרו"מ, ולכן הבעלים כשזוכים בו מההפקר הפטור אינם יכולים להפריש ממנו על התבואה החייבת בתרו"מ.

1) "לעניים ולא לעורבים" — גם בארץ

כדי להגדיר את מעמד גרגרי הנשר מן הבחינה הזו, יש להבין קודם לכל מהו היסוד למנהג הרווח שלא להניח היום לקט שכחה ופאה בשדה. והנה דעת הרמב"ם (מתנו"ע פ"א ה"ג) והשו"ע (יו"ד סי' של"ב) שאין חיוב להשאיר מתנות עניים כשעניים לא יבואו ליטול אותם, זאת על יסוד דרשת הגמ' (חולין קל"ד ע"ב): "לעני ולגר — ולא לעורבים ולעטלפים". ואמנם הש"ך (יו"ד סי' של"ב ס"ק א'), דייק מדברי הכס"מ (שם) שרק בחו"ל נוהג דין זה היות

5. ועיי' ב"ק (דף כ"ו ע"ב), שם מחלקת הגמ' בין כלי לאדם, וע"כ רק שוויו כמי שאינו. וצ"ע.

6. ולפי גי' המראה כהן (על הש"ך שם) אף הש"ך סובר כן.

ואי-אפשר להפריש ממנו על יתר התבואה. ונראה שבסוגיא זו נחלקו ראשונים ואחרונים בהתייחסותם לסוגיית "יאוש שלא מדעת" (ב"מ כ"א ע"ב). במהלך הדיון בנושא זה הקשתה הגמ' על הדעה הסוברת שיאוש שלא מדעת לא הוא יאוש, מן המשנה במסכת פאה (פ"ח מ"א): "מאימתי כל אדם מותרין בלקט משילכו בה הנמושות...". על כך הקשה ב"תפארת ירושלים" (הובאו דבריו בדבר אברהם ח"א סי' ג), שהרי לפי האמור בחולין (קל"ב ע"ב) במקום שאין עניים אין חיוב לש"פ כלל, ולא בעינן כלל ליאוש? ותיירץ הדבר אברהם (שם) שהיאוש מועיל רק לאנשים אחרים, אך הבעלים הלא מצויים בעזיבה, וכדי לפטור גם אותם מחיוב זה יש צורך בדרשה "לעניים ולא לעורבין ולעטלפים".

בזה מיושבת גם קושיית התוס' אנשי-שם (פאה פ"ח מ"א) על הרמב"ם (מתנ"ע פ"א ה"י) שכתב: "פסקו העניים מלבקש ולחזור עליהם הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם... ואינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים והרי אין עניים". ולכאורה הרי לא מטעם זה פטור אלא מטעם יאוש? ולפי הנ"ל מבואר, שהרי הוא עצמו חייב היה לעזוב למרות היאוש, אלמלא דרשה זו. לפי"ז מדויקת היטב לשון הרמב"ם שכתב (שם ה"ג): "מתנ"ע שבשדה שאין העניים מקפידים עליהן הרי הן של בעה"ב". זאת לעומת לשונו בהל' י', ביחס למקום שפסקו בו עניים מליך שם כתב רק "מותר לכל אדם". כי במקום שאין עניים כלל, מעיקרא אין בעה"ב צריך לעזוב והרי הן שלו, וחייבים בתרו"מ. משא"כ במקום שהיו עניים אלא שפסקו מלבקש, אמנם מותר

רבינו קרשקש (הודפס בחי' הריטב"א לגיטין הוצאת מוסד הרב קוק):

"...ואינו מחזור דכיון דאיהו אפקריה ואיכא עניים בעיר, מסתמא הוי הפקר ופטור מן המעשר. אבל הכא במאי עסקינן כגון שאין שם עניים, והוא מקום שאין ראויים לבוא לשם עניים. וכיון שכן אין להם דין הפקר, דהא איהו אפשר למזכי להו, דהתורה אמרה לעניים ולא לעורבים ולא לעטלפים. והיינו דקאמר דאדעתא דגויים לא אפקרינהו, כיון שלא היו שם עניי ישראל ולא ראויים לבוא לשם".

מצינו איפוא לאחד מן הראשונים האומר מפורשות שבמקום שאין עניים, אין לגררי לשו"פ דין הפקר והם חייבים בתרו"מ. וא"כ ניתן להפריש מהם על תבואה אחרת.

(3) כשאין עניים, למי שייך הלקט

ועדיין צ"ע אם הלכה זו, שבמקום שאין עניים המתנות הללו חייבות בתרו"מ, היא מוסכמת על הכל. בפאת-השלחן (סי' ד' ס"ק כ"א) דייק מלשון הרמב"ם, שכאשר העניים פוסקין מלבקש ולחזור על הלש"פ, הנשאר מהם מותר לכל אדם כהפקר ופטורין מתרו"מ. ולעומת זאת מלשון בה"ג (הל' פאה פ"א) והשאלות דייק שאם זרע במקום שאין עניים, איננו חייב כלל להניח פאה וחייב בתרו"מ. מיהו גם לדעתם, במקום שיש עניי ישראל אלא שרוב העניים נכרים, חייב בלש"פ, אלא שיכול לזכות בהם לעצמו ופטור מתרו"מ. נמצא שלדעתו של פאה"ש אין פטור מוחלט מעזיבת לשו"פ. החיוב הוא קבוע, אלא שמותר לבעה"ב לזכות מההפקר כאשר אין בנמצא עניים. לפי זה הנשר פטור מתרו"מ

בדבריו שאינו עוזב לשו"פ ואינו מפקיר אותם כלל והרי הם שלו וחייבים בתרו"מ.

(4) מי שלא הפקיר את הלקט

אלא שבזה יש לדון אם הפקרה מועילה במידה ויש כאן לקט, שהרי בדיוק בנושא זה מובא במסכת תמורה (כ"ה ע"א): "בעי אילפא: אמר על הלקט עם נשירת רובו — יהא הפקר... ואמר אביי מאי תיבעי ליה, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין?!", כלומר מאחר והתורה זיכתה לעניים לאו כל כמיניה להפקיע מהעניים את שלהם. והנה כבר העיר הגרי"ז (תמורה שם) על כך שמן הגמ' נראה שאינו יכול להפקיר מהטעם ש"דה"ר ודה"ת דברי מי שומעין", ואילו הרמב"ם (מתנ"ע פ"ד הי"ד) כתב: "אין לו בו רשות". לכן נראה להסביר בדעת הרמב"ם שכוונת הגמ' היא לומר שכיון שהתורה זיכתה לעניים אין לו בו רשות ואין הוא יכול לומר דבר שהוא היפך דברי התורה. לפי זה, במקום שלא יבואו עניים, כיון שספיקא דרבנן לקולא ואין כאן זכייה לעניים, ממילא יכול לומר שאינו מפקיר.

(5) מהו לקט — בדרך הקצירה בימינו

אך גם לולא כל האמור עד כאן, ואף אם

לבעה"ב לזכות מחדש ככל יתר בני האדם⁷, אך מכיון שבתחילה היה חייב לעזובם נפטרו מתרו"מ⁸.

ואמנם הפר"ח בחי' מים חיים על הרמב"ם שם, כתב במפורש שלא מיבעיא בנשאר מן העניים שנתיאשו, אלא אף במקום שאין עניים מצויים ליטול לשו"פ יכול בעה"ב לזכות בהן ופטורין מתרו"מ. אך מלשון הרמב"ם (ה"י וה"ג) לא משמע כדבריו, וכ"כ החזון יחזקאל (פ"ב הי"ט).

והנה בדעת הבה"ג והשאלתות דייק בפאה"ש שלדעתם אין בעה"ב חייב לעזוב כלל וכן דייק גם בדרך אמונה מראשונים אחרים, וכן נראה לכאורה בדעת הרמב"ם. מאידך הפר"ח פי' בדעת הרמב"ם שחייב להניח אלא שרשאי לזכות מחדש⁹. וכך דייק הדבר-אברהם מדברי ראשונים אחרים. נמצא שהרי זה ספיקא דדינא, ובספיקא דדינא הלא אין מעמידין על חזקת טבל כמש"כ הר"ן (קידושין דף ו'¹⁰). והנה אם יבוא בעה"ב לשאול אם חייב לעזוב לשו"פ או לא, ודאי יש להורות לו שמכיון שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים גדולה, ומאחר וספיקא דרבנן לקולא, אינו חייב לעזוב. אם כן הוא, נראה שאפשר להורות לו שיפרש

7. ועיין דרך אמונה פ"א סעי' י' בבאה"ל, ופ"ו סעי' י"ג ס"ק ע"ט.

8. לכאורה מן הירושלמי בפאה (פ"ח ה"א) כמעט מפורש שהדרשה "תעזוב אותם" — ולא לעורבים ולעטלפים" נאמרה גם במקום שיש עניים ופסקו, אלא שבמקום שאין עניים אין חיוב כלל להשאיר פאה מן הטעם "וכי יש אדם קורא שם פאה לעצמו?!", ומשום כך אין היא פטורה מהפרשת תרו"מ. ונראה שבשיטה זו נקט גם הרמב"ם. (ניתן להביא משם ראייה לסבורים שהפטור מפאה במקום שאין עניים, נוהג גם בא"י, שהרי בזה אי-אפשר לדחות ולומר שהמיעוט "ולא לעורבים ולעטלפים" נאמר על מעשה שהיה בחו"ל כפי שיש שפירשו בגמ' בחולין).

9. בפאה"ש (סי' ד' ס"ק ל"ו) משמע שמחלק בין מקום שלא הניח פאה מעיקרא דפטור והרי זה שלו וחייב בתרו"מ, לבין מקום שהניח פאה אע"פ שלא היה חייב שפטור מתרו"מ, וכ' שכן דעת הפר"ח, וצ"ע.

10. ועי' קונטרס הספקות כלל א'.

מכל זה נוכל להסיק שאין במצוות הלקט השכחה והפאה כדי למנוע שימוש בנשר הקומביין לשם תרו"מ, שהרי שכחה איננה שייכת כאן כלל, ובאשר לפאה — גם לסוברים שיש חיוב להשאיר פאה במצב הנ"ל, הרי כל עוד לא קרא שם והגדיר את הפאה המסויימת, לא חלה הפאה כלל. באשר ללקט — יש צורך במחקר יסודי שיבדוק כמה מן הנשר יכול להחשב כלקט, אך ברור, שלא כל הנשר הוא אכן כזה. נוסף לכך ניתן לסמוך גם על דעת אותם ראשונים הסוברים שאין חיוב כלל להשאיר לקט בזה"ז והלקט שייך לבעה"ב וחייב בתרו"מ, וכן על כך שאף אותם ראשונים החולקים על הטענה הנ"ל יתכן שידו בזה כשידוע מראש שהעניינים לא יבואו. משום כך, היות ואין חובה להשאיר לקט מספק, יש לומר שאם בעה"ב מצהיר מראש שאינו מתכוין להפקיר את הלקט, הר"ז שלו וחייב בתרו"מ. לכן, הלכה למעשה, נלענ"ד שעל בעה"ב להצהיר מראש שאינו מפקיר את הלקט, כדי שעל ידי כך יתחייב בתרו"מ של הלקט ויוכל להפריש מן הנשר על יתר התבואה.

ד. בעיית החשש לגידולי תרומה

מעבר לשאלות על תקפותה של הפרשה מן הנשר, יש להעיר כאן על תקלה שעלולה להגרם מן השימוש בנשר לצורך תרו"מ. גרגרי התרומה שישארו בשדה עלולים להצמיח ספיח, וזה עלול להתערב בתבואה שתעלה בשנה הבאה. מכיון ש"גידולי תרומה — תרומה", הרי שכל התבואה צריכה להיות נידונת כתערובת של

נניח שחייב לעזוב לעניינים אע"פ שלא יבואו, אלא שיכול לזכות מחדש, יש לעיין אלו מתנ"ע שייכות בכלל בנשר הקומביין. חיוב פאה אכן קיים, אך שכחה ודאי אין כאן. ביחס ללקט הדברים צריכים עיון, שהרי במסכת פאה (פ"ד מ"י) שנינו:

"איזהו לקט? הנושר בשנת קצירה. היה קוצר מלוא ידו, תלש מלוא קומצו, הכהו קוץ ונפל מידו לארץ הריחו של בעה"ב... אחר היד ואחר המגל — לבעה"ב".
ועוד שם (פ"ב מ"ה): "שני שבולים לקט ושלווה אינם לקט".

תוך כדי תהליך הקצירה על-ידי הקומביין נושר חלק מן הלקט בתחילת הקציר, וחלק אחר נושר כאשר הקומביין פולט את הגרגרים לתוך המיכלים המיועדים לכך. חלק אחרון זה של הנשר ודאי איננו לקט שכן אין הוא נושר בשעת קצירה, אלא רק לאחר הדישה. וגם ביחס לחלק הראשון הנושר בשעת קצירה יש לבדוק באיזו מידה נשמטים הגרגרים מן הסכינים הקוצרים ובאיזו מידה ממכות שונות, מאחרי המגל, מגלגלי הקומביין וכדו'. ללא מחקר יסודי קשה לקבוע כמה לקט חייב להינתן לעניינים. עוד יש לקחת בחשבון את העובדה שבדרך כלל הנשירה היא של יותר משלושה גרגרים בבת אחת, ואולי הוי כשלושה שיבולים. ביחס לפרט מצינו ששלושה גרגרים שנפלו מן האשכול בבת אחת אינם פרט, ומן הסתם דין הלקט בתבואה דומה לדין הפרט בכרם¹¹. נראה איפוא שאם נשרו מחמת הקציר ג' גרגרים בבת אחת אין להם דין לקט.

11. עיין רש"י חולין קל"ד ע"ב ד"ה חייב בפרט ובעוללות.

מדובר כאן בתרומה טהורה שאסור לשרפה. אך גם כאן יתכן ששריפת השלף איננה שורפת את הגרגרים שבקרקע אלא רק חורכת וקולה אותם, ואדרבה — קלי ראוי לאכילה יותר מחיטה חיה.]

והנה במשנה תרומות פ"ט מ"א:

"הזורע תרומה בשוגג יופך ומזיד יקיים"
ופירש הרע"ב:

"שוגג יופך — חורש ומהפך כדי שלא יגדל ואין בכך כלום. ומזיד יקיים — כיון שנקרא שם תרומה על השדה היה נראה כמאבד את התרומה".

וצ"ע בנ"ד שהוא מפריש מהנשר על התבואה, האם דינו כזורע תרומה במזיד. שהרי הוא יודע שגרגרי התרומה עלולים לצמוח כספיה ואסור לו להפוך את השדה כי שם תרומה חל על הספיה. או שמא דינו שוגג ומותר לו להפוך את השדה. ואע"פ שאינו שוגג אלא מזיד, שהרי מפריש את הנשר כתרומה ביודעין. אולם הזריעה אינה במזיד. הוא בכלל לא זורע. אלא רק מפריש את הנשר שנשר, וא"כ אולי דינו שוגג? ונראה שדינו לא כשוגג ולא כמזיד, שהרי כאמור, הוא בכלל לא זורע; הוא מפריש את הנשר, ויתכן שהגשם ינביט את הזרעים והם יצמחו. אולם אין כאן מעשה זריעה כלל ולכן אינו חייב להפוך ויכול להשאירם בשדה שיצמחו שאין דרך זריעה בכך. עיין ב"ב (נ"ד א') "האי מאן דשדי ליפתא בי פילי דארעא דגר לא הוי חזקה", ופ' הרשב"ם שם שזרע לפת בתוך נקעים של קרקע הגר ולא כיסה בעפר לא עשה כלום, כי זריקת הלפת בתוך החריץ לא הוי חזקה, שהרי לא

איסור והיתר. וגם אם התרומה תיבטל בהיתר, נמצינו, לכאורה, מבטלים איסור לכתחילה. בכך שהקציר יכלול בתוכו היתר ואיסור.

ביחס לשאלת ביטול איסור לכתחילה, יש לומר שמכיון שאין כונת החקלאי החורש את השדה וזורע חיטה חדשה לערב בה את ספיה התרומה מן השנה שעברה, אין בכך איסור, וכמו שכתבו הפוסקים בענין ההיתר לטחון גרעינים מתולעים ולבטל את התולעים בכך¹² וההיתר לחמם דבש שנפלו בו נמלים¹³, מאחר שהכונה בזה היא לטחון ולא לבטל. ואף כאן י"ל שכונתו לקצור את ההיתר ורק משום שאינו יכול להבחין בין האיסור להיתר הוא קוצר את הכל כאחד. אלא שהשאלה מה יהיה היחס בין האיסור להיתר האם יהיה בקציר המותר רוב כדי לבטל את האיסור? (כי תרומה מתבטלת רק באחד ומאה).

למעשה, מתברר שהנהוג הוא שלא לזרוע בשתי שנים רצופות חיטה על חיטה באותו שטח. לכן לפני שזורעים בשטח מסוים מחטאים אותו מן הספחים של השנה שעברה, וממילא בכך נפתרת הבעיה. אלא שפתרון זה מעורר בעיה נוספת: האם חיטוי השטח מותר? האם אין בכך השמדת תרומה והפסדתה בידים? נראה שאם החיטוי רק מונע צמיחה ואינו פוסל את החיטה מאכילה אין בכך איסור, אך אם החיטוי גם פוסל את החיטה מאכילה הרי זה הפסד תרומה בידים.

[הבחנה זו פוסלת, לכאורה, גם את המנהג לשרוף את שדות השלף, שהרי

12. שו"ע יו"ד פ"ד י"ד, וש"ך ס"ק מ'.

13. שו"ע שם סעיף י"ג, ט"ז ס"ק י"ח, ש"ך ס"ק ל"ח.

עשה שום תיקון בקרקע, והשלכת הזרע בקרקע אינה מעשה, וא"כ זורע ואח"כ מכסהו עפר.

ובס' יראים מלאכת חורש (ה"ד באג"ט זורע ס"ק כ"ד-כ"ה) "תולדה דרבנן שיזחר אדם שלא ישליך זרעים בחצר במקום ירידת גשמים שסופן לצמוד". ופי' האג"ט שם שאינו נחשב לזורע אלא כשירדו גשמים, והדבר אסור משום שהגשמים מצויים, וכשיצמחו הר"ז מכוחו כמו אבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. (אך לפי הר"ן בסנהדרין ע"ז ב' בשבת לא אמרין אשו משום חציו ואכמ"ל). אך בנ"ד שהמדובר בעונת הקציר זמן רב לפני הגשם, כשייתכן שהזרעים יאכלו ע"י צפורים ונברנים וגם לא עשה שום מעשה זריעה, אין כאן זריעה כלל, בודאי לא מהתורה ויתכן שאפילו לא מדרבנן, ולא קנסוהו שחייב להפוך.

כשיחרוש את השדה לקראת העונה הבאה הרי בהפיכתו את הקרקע, אדרבה, הוא מטמין את הזרעים באדמה. וא"כ ההפיכה היא כזריעה, ולא אמרו במשנה בשוגג יופך אלא לאחר שהתחיל הצימוח שאז ההפיכה תעקור את הגידולים מהשרשתם. אלא שאם ימתין עד שהספיח יצמח ואז יהפוך את הקרקע ורק אח"כ יזרע זריעה אחרת הוא עלול להפסיד את עונת הזריעה הבאה. וקנס גדול, של הפסד כל העונה לא קנסוהו. ובירושלמי תרומות (פ"ט הל' א') פרשו את המשנה הנ"ל באופן אחר. שבמזיד קנסוהו ויקיים כדי שתתבטל שדהו. ובשוגג יהפוך ולא קנסוהו. ולפי"ז, אם נאמר שנקנס אותו שתתבטל שדהו זהו קנס שקנסו במזיד. וכבר הנחנו שאין להחשיב את הפרשת התרומה מן הנשר כזריעת תרומה במזיד. ואפילו בשוגג יתכן שאינו נחשב כזורע, וק"ו לא למזיד. ולכן לא נראה

שיש לקונסו קנס זה.

אולם עצם הנחתנו שגידולי תרומה הם תרומה צ"ע. אומנם זו לשון המשנה תרומות פ"ט מ"ד: "גידולי תרומה — תרומה, וגידולי גידולין-חולין". אלא שהירושלמי בפ"ו שם הל' א' כתב:

"גידולי תרומה הרי הם כחולין לכל דבר דתנינן וחייבת בלקט ושכחה ובפאה, ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטים, אלא שאסורים לזרים... ועניי ישראל מוכרים את שלהם לכהנים בדמי תרומה והדמים שלהם".

וכן פסק הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הל' כ"א גידולי תרומה הרי הם כחולין, ושם בהל' כ"ז חייבת בלשו"פ. וא"כ לכאורה מותר לקלקל את הספיח האמור, כי אין בו דין של "משמרת תרומותי" וממילא אין איסור לבטל ברוב ולכל היותר יש להקנותו לכהן. (הערת הרב יעקב אפשטיין).

אך מדברי התוס' בפסחים (ל"ד א' ד"ה טהרו) משמע שגידולי תרומה הם בכל זאת תרומה, ומה שאמרו בירושלמי שהרי הם כחולין לכל דבר הוא רק לענין לשו"פ, וטעמא משום דמדאורייתא אין תרומה ומעשר חייבים בלשו"פ, ולא אתי גזרה דרבנן ומפקיעה חיוב לשו"פ דאורייתא. משמע איפוא שמדרבנן גידולי תרומה כתרומה, ורק במקום שתקנת חכמים מפקיעה הלכה מהתורה אמרו שגידולי תרומה כחולין. וא"כ לענין קלקול תרומה, ביטול ברוב ושמירת תרומה תקנת חכמים כעין דאורייתא.

ועיין מהרש"א על התוס' בפסחים שם שכ' בהסבר דבריהם עפ"י הר"ש בפי"מ"ש תרומות פ"ט שגדולי תרומה אסורים לישראלים זרים ומותרים לנוכרים. משמע שאין בהם קדושת תרומה, אפילו לא

יתכן שההצעה שהוצעה לעיל להחיל את ההפרשה ברגע שהגרגרים נושרים תפתור גם את הבעיה הזו, שכן הגרגרים נושרים ברגע שהקומביין מכה בשיבולים וקוצר אותם, עוד לפני שלב הדישה (הדישה נעשית בתוך הקומביין), וא"כ תהיה זו הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, שלדעת מו"ר הגר"ש ישראלי יש להקל בה בזה"ז. (חוות בנימין א' סי' ד').

מסקנה

לפי כל האמור לעיל ניתן להשתמש בנשר החיטה מן הקומביין כתרומה גדולה ותרומת מעשר על שאר היבול. יש לדאוג, במקרה כזה, שספיחי החיטה לא יושמדו באופן הפוסל אותם לאכילה, אלא רק מונע את צמיחתם שוב. מומלץ לקבוע בנוסח שההפרשה תחול ברגע נשירת הגרגרים מן הקומביין, לפני הגעתם לארץ¹⁴. לפני ההפרשה יש להצהיר שגרגרי הלקט אינם מופקדים.

מדרבנן. אך מרכה"מ (ביכורים פ"ד ה"ט) כתב שעל גידולי תרומה חלה קדושת תרומה מדבריהם ואסור להאכילם לנוכרים. ונמצא ששאלתנו תלויה במחלוקת זו, האם גידולי תרומה יש בהם קדושה מדרבנן ורק במקום שקדושה זו מפקיעה מצוה מהתורה, כגון בלש"פ, לא החלו עליה קדושה, או שגידולי תרומה אין בהם קדושה אפילו לא מדרבנן, ורק לדברים מסוימים, כגון איסור לזרים, חל עליהם דין תרומה.

דברינו תלויים איפוא בהנחה שבגדולי תרומה יש בעצם קדושת תרומה מדרבנן, חוץ מלש"פ.

ה. הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו

עוד יש לדון כאן בשאלה אם אין בנד"ד הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, שהרי גרגרי הנשר לא באו לידי מירוח ואילו הגרגרים שבמיכלים נחשבים אולי לממורחים. מיהו יתכן שהגרגרים שבשדה כיון שאינם נמכרים זהו גמר מלאכתם, וצ"ע.

14. ועיי' אוצר מפרשי התלמוד (ב"ק י"ז ע"ב, כ"ו ע"ב).

סימן מד

אבטיחים של תרומה לבהמות בקיבוץ

ראשי פרקים

הקדמה

- א. האכלת תרומה טמאה לבהמה
- ב. שותפות כהן בהנאה מתרומה
- ג. "ברירה" של חלקי הכהנים בקיבוץ
- ד. קדושת תרומה בקליפת האבטיח

ה. גרם הפסד תרומה

ו. האכלת בהמה בתרומה הראויה לאדם

ז. תרומה שנפסלה מאכילה

סיכום

* * *

הקדמה

בקיבוץ עלומים מפרישים תרו"מ מהאבטיחים הקטנים, הפגומים והשבורים על יתר האבטיחים בשטח. נשאלה השאלה, האם מותר להעלות את עדר הצאן על השטח לאחר גמר האסיף, כשודאי יאכלו גם את האבטיחים של התרומות והמעשרות. בשאלה זו יש לדון ממספר בחינות.

א. האכלת תרומה טמאה לבהמה

שנינו בתרומות (פי"א מ"ט): "...וכהן ששכר פרה מישראל אנ"פ שמזונותיה עליו לא יאכילה כרשיני תרומה". בטעם הדבר, הביא הר"ש שם את דעת ר' משה בר' אברהם, שהוא משום דכתיב (ויקרא כ"ב י"א): "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו..." — ואפ"י נפש בהמה במשמע — "...הוא יאכל בו", ומכאן שבהמת ישראל, איננה בכלל זה, ואין להאכילה

תרומה¹. וכתב הגרי"מ טוקצ'נסקי בספר א"י (עמ' קמ"ד) דלפ"ז גם אין להאכיל תרומה לבהמה משותפת לישראל ולכהן, וכדין עבד המשותף לכהן ולישראל דאינו אוכל בתרומה בגלל חלקו של ישראל בו². אולם לאחר אריכות דברים שם הוא מתיר למעשה, על סמך דעת התוס' במספר מקומות³ החולקים על ר' משה בר' אברהם וסוברים שהאכלת תרומה לבהמת ישראל אינה אסורה מצד "נפש" אלא מצד איסור הנאה של כילוי. לדעת הגרימ"ט (שם) יש להביא ראיה שגם הרמב"ם סובר כדעה זו, מתוך כך שבהלכות תרומות (פ"ז הי"ז) כתב רק שעבד משותף איננו אוכל בתרומה⁴, אך לא כתב שם לאסור גם בבהמה משותפת. אמנם, ראיה זו יש לדחות, שכן דרכו של הרמב"ם להביא רק הלכות המפורשות במקורות ולא הלכות מחודשות, גם אם הן נלמדות בהכרח מן המפורש. עוד הוסיף הגרימ"ט שם והוכיח את דעתו להיתר

1. כך נכתב בשמו גם בתוס' ישנים על יבמות ס"ו ע"ב ד"ה הואיל.
2. ירושלמי תרומות פי"א ה"ה ורמב"ם תרומות פ"ז הי"ז.
3. יבמות שם ד"ה לא, פסחים ל"ד ע"א ד"ה מחמין.
4. בענין זה ראה באריכות במנ"ח מצוה ר"פ סי' ה'.

ברשות כהן". ופירש הר"ש (שם מ"ט ומ"י) עפ"י הירושלמי (שם ה"ה), דרך לצורך חולים בעיני רשות כהן אך לא בבתי כנסיות ומדרשות ובמבואות האפלים. וכך פסק גם הרמב"ם (תרימות פ"א הי"ח): "...וכן מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים שלא ברשות כהן... מדליקין שמן שריפה ע"ג החולין ברשות כהן". כך נפסק להלכה בחכ"א (שערי צדק פרק י"א סעי' ד') ובכרם ציון (פרק ל"ח סעי' י"א).

"ברשות כהן היינו במאמרו ובמצוותו". כך כתב הרמב"ם בפיהמ"ש (שם), וצ"ע מה בין המקרים השונים בהם דנה המשנה, ומדוע במקומות ציבוריים הותר שלא ברשות כהן ואילו לצורך חולים ישראלים יש צורך ברשות הכהן? והנה המלא"ש (מ"י ד"ה ברשות) כתב על כך בשם הרש"ס דמשום מצוה דרבים ניחא ליה לאיניש דליעביד מצוה בממוניה. אלא שמהרמב"ם שם אין נראה כן, שהוסיף הלכה נוספת עפ"י הירושלמי (שם סוף ה"ה): "ומי שאין לו שמן חולין להדליק נר חנוכה — מדליק שמן שריפה שלא ברשות כהן", ולפי דבריו קשה, שהרי מצוה זו אינה מצוה דרבים. ע"כ צריך לומר, כמו שכתבו הר"ש (שם מ"ט) והמשל"מ (תרימות פ"ב הי"ד), דאיסור הנאת כילוי של תרומה טמאה איננו מן התורה אלא מדרבנן, ולצורך רבים או הדלקת נר חנוכה כשאין שמן אחר התיירו. אך לצורך חולים לא התיירו אלא ברשות כהן⁵.

בדרך אחרת פירש זאת הרא"ש (שם אות

מדברי המשנ"ר על המשנה הנ"ל בתרומות (פ"א מ"ט ד"ה ישראל) שכתב שבהמה משותפת מותר להאכילה בתרומה. הגר"ח גרוסברג ב"המעשר והתרומה" (פרק י' ס"ק כ"ה) הביא את דעת המנ"ח (מצוה ר"פ סוס"ק ד') שהוכיח מדברי הרמב"ם (תרימות פ"ט ה"ז), דסובר כר' משה בר' אברהם דאסור להאכיל תרומה לבהמת ישראל משום שאיננה "נפש" כהן, וכ"כ גם הרא"ש (תרימות פ"ט ה"י).

פוסקים נוספים חלקו על הגרימ"ט. הגרצ"פ פרנק, למשל, כתב (כרם ציון הלכות פסוקות עמ' קצ"ו) כי קשה לסמוך על המשנ"ר למעשה, משום שלפי דעה זו של ר' משה בר' אברהם בהמה הריהי כעבד, ומכיון שביחס לעבד של שותפין מצאנו (לעיל) שאסור להאכילו תרומה, מסתבר שה"ה גם לגבי בהמה. גם במאמר אחר בכרם-ציון שם⁵, של הרב אלעזר הכהן כהנוב (תרימות ח"א עמ' תקי"א), לאחר שהביא את דעת הפנים מאירות (ח"א סי' י"א) שהתיר, פירש שכוונתו להתיר רק באותם ימים שהבהמה בהם בבית הכהן ומטעם "יש ברירה" (כדברי המנ"ח שם), ולפי זה בנד"ד, שהבהמות נמצאות כל העת ברשות השותפים כולם, אי-אפשר לסמוך על היתר זה.

ב. שותפות כהן בהנאה מתרומה

בסוף מסכת תרומות (פ"א מ"י) שנינו: "מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים וע"ג החולים

5. ועיין שם מאמרים נוספים באותו ענין.

6. אמנם אפשר לומר שמצוות "פרסומי ניסא" עושה מצוה זו למעין "מצוה דרבים", אלא שלפי זה מי שמדליק בשעת הסכנה על שולחנו לא יוכל להדליק בשמן שריפה, ודוחק.

נקטו כהירושלמי בשביעית?⁹ ולענ"ד י"ל שהתוס' ס"ל כדעת הרא"ש, דבצרכי רבים מסתמא גם הכהן נהנה ולכן שרי, וכל כוונתו בדברים הנ"ל להדגיש שההיתר להדליק במבואות האפלים הוא רק משום שגם הכהן נהנה. וצ"ע.

לפי כל זה יש להסיק לעניננו, שלדעת הרמב"ם די בהסכמת הכהן לשימוש בתרומתו לצורך ישראל, וא"כ יש להתיר להאכיל תרומה לבהמות הקיבוץ בהסכמת הכהנים שבין חברי הקיבוץ. אך לשיטת הרא"ש צ"ע אם הדבר מותר, שכן האכלת תרומה לא דמיא לנר, שכן בנר אמרינן "נר לאחד נר למאה", משא"כ ביחס להאכלת תרומה לבהמה, שהרי התרומה רק בחלקה נאכלת ע"י חלקו של הכהן, ואילו יתר הבהמות הנהנות מן התרומה שייכות לישראל. אמנם יש מקום להתיר, מפני שבכל בהמה ובהמה יש לכהן חלק, ובהמה לא ניתנת לחלוקה, וכמו שמצינו שמאותו טעם הותר לשחוט ביו"ט בהמה של ישראל וגוי השותפין בה¹⁰. אך לכאורה לא דמי, דהתם מעשה השחיטה אחד הוא וא"א לכזית בשר בלא שחיטה, אך כאן מאכילין תרומה את כל הבהמות — יותר ממה שכלול בחלק הכהן. מיהו יתכן שמכיון שלא מאכילין את הבהמות בידיים אלא מוציאים אותן כעדר בבת-אחד למרעה, בכל זאת דמי לשחיטה¹¹. ועוד יש לומר, שגם חלק הכהן

י"ב), "ברשות כהן" היינו שהוא נמצא שם, דנר לאחד נר למאה (וכ"כ הרע"ב). ולפירושו ההבדל בין המקרים במשנה הוא, שאם מדובר בצרכי ציבור, מכיון שהוא מקום שהרבים מצויים שם, מסתמא גם הכהן נהנה מן ההדלקה. אך ביחס לצרכי חולים ישראלים אי-אפשר כמובן לסמוך על סברא זו, ולכן יש להתיר רק אם הכהן עצמו נמצא במקום באופן שגם הוא נהנה מן ההדלקה⁷. והא דמותר להדליק נר חנוכה בשמן שריפה לדעה זו, י"ל כמו שהזכיר המש"מ (תרומות פ"ב הי"ד) דאין כאן הנאה כלל, דנ"ח אין ניאותרין לאורו ואינו אלא לפירסומי ניסא⁸. אמנם המש"מ דחה זאת משום דא"כ לא מובן מדוע רק כשאין לו שמן אחר שרי, אך על כך י"ל שכאשר יש לו שמן אחר והוא מדליק בשמן זה הרי הוא נהנה ממנו, דמשתרשי ליה השמן האחר. אך כשאין לו שמן אחר אין כאן הנאה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, (וצ"ע בסברה זו). והשתא דאתינא להכי, י"ל דגם הר"ש סובר כן.

התוס' בפסחים (ל"ד ע"א ד"ה מחמין) וביבמות (ס"ו ע"ב ד"ה אין מאכילין) כתבו שגם בהדלקת שמן שריפה לצרכי ציבור בעינין רשות כהן. ולכאורה הדברים תמוהים, דמהירושלמי הנ"ל בסוף תרומות לא משמע כן. וכתב בעל מצפה-איתן (פסחים שם ד"ה תוס') שהירושלמי בשביעית (פ"ח ה"ב) פליג על הירושלמי בתרומות, והסביר שהתוס'

7. וכ"כ בפנ"מ שם. וכן מוכח מן הירושלמי שהסיק מכאן ש"ביקור חולים אין לו שיעור".
8. וכמו שכתב מרה"פ לירושלמי שם (ד"ה מהו) דאף במצוות דרבנן אמרי' דלאו להנות ניתנו.
9. ועי' פנ"מ וטוב ירושלים שם שפירשו בדרך אחרת. ועי' ר"ש שם מ"ט סד"ה לא.
10. ביצה כ"א ע"א, שו"ע אור"ח סי' תצ"ח סעי' י"א.
11. ואולי יש לדמות קצת לריבוי בשיעורים. עיין במחלוקת הר"ן והרשב"א שהובאה ע"י הבי"ב באו"ח ריש סי' שי"ח, ובמנ"ח ("מוסך השבת") לענין שחיטה שדן בגדרי דין זה.

להתחשב בכך שרק בשר האבטיחים חייב בתרו"מ ולא קליפותיהם¹⁴, נמצא שחלק התרו"מ שנשאר בשדה הוא קטן מאד ומקביל לחלק הכהנים בעדר. אם דרך משל, מתוך קבוצה בת חמישים משפחות חמש מהן הן משפחות כהנים המהוות 10% מכלל התושבים, הרי שאם גם אחוז התרו"מ בשטח הוא בערך 10% נוכל לומר שיש ברירה, שהרי כך קי"ל בדרבנן¹⁵, וא"כ חלק הכהנים בבהמות אוכל תרומה וחלק האחרים אוכל חולין.

בניד"ד יש להקל במיוחד בשאלה זו של ברירה, משום שדרגת החיוב היא לא יותר מאשר תלת דרבנן. ראשית, תרומה בזה"ז היא מדרבנן. שנית, תרומת אבטיחים מעיקרה היא מדרבנן¹⁶. בנוסף לכך יש לזכור שהאיסור לזרים בהנאת כלוי של תרומה הוא, לדעת פוסקים רבים רק איסור דרבנן¹⁷, ושקרוב לומר שהאזור הגיאוגרפי הנדון כאן לא התקדש בקדושה שניה וא"כ, קדושתו לתרו"מ היא, גם מסיבה זו, רק מדרבנן¹⁸ (ואף יש הסוברים שהוא פטור לחלוטין מתרו"מ)¹⁹. לכן, במקרה זה בודאי נוכל לומר

נהנה מהנאת שאר החלקים, שכל שכל חלקי הבהמה ניזונים ומשמינים גם חלקו נהנה, ובפרט בקיבוץ בו השותפות איננה עומדת לחלוקה, וא"כ גם הכהן נהנה ממה שכל קבוצתו נהנית. ומאחר ותרומה בזה"ז דרבנן¹², ואף יש אומרים שהנאת כלוי אינה אסורה אלא מדרבנן, יתכן שאף הרא"ש יודה כאן להיתר. לכן נראה להתיר מסיבה זו¹³.

ג. ברירה בקיבוץ

סניף נוסף להיתר ניתן לציין מתוך כך שבשטח זה, שעליו מעלים את העדר, פזורים בנוסף לאבטיחי התרו"מ גם אבטיחים אחרים — בעיקר קטנים ושבורים — שלא נלקטו. אמנם נוסח ההפרשה הוא בדרך כלל "היותר ממאה..." ומכיון שתרומה אין לה שיעור כל האבטיחים השבורים מתקדשים בקדושת תרומה, אך את הנוסח ניתן לתקן ולומר: "אבטיח הטבל הצפוני בשטח יהיה תרו"ג", ואז לא יתקדשו כל האבטיחים השבורים בקדושת תרומה. בנוסף לכך אם נוכל

12. רמב"ם תרומות פ"א הכ"ו, שו"ע יו"ד סי' של"א סעי' ב'.
13. הערת הרב עזריאל אריאל: השאלה אם הנאת כלוי לישראל בתרומה אסורה מה"ת או מדרבנן שנויה במחלוקת בין הראשונים: לדעת התוס' (שבת כ"ו ע"א ד"ה מדליקין, פסחים ל"ד ע"א ד"ה מחמין, יבמות ס"ו ע"ב ד"ה לא יאכילנו, מנחות ס"ו ע"ב ד"ה כדי) האיסור הוא מדאורייתא, ולדעת הר"ש (תרומות פ"א מ"ט ד"ה לא) המשל"מ (תרומות פ"ג הי"ד) והחכ"א (שערי צדק פרק י"א סעי' א') האיסור הוא מדרבנן, וכך הוכיח המשל"מ בדעת הרמב"ם (תרומות פ"א הי"ח, ע"ש). ועי' מנ"ח מצוה ר"פ סוס"ק ד'.
14. נושא זה ידון בהרחבה להלן בפרק ד'.
15. עי' במאמרנו "הפרשה ע"י ברירה או שלא מן המוקף", סי' מ"א.
16. רמב"ם תרומות פ"ב ה"ו.
17. עי' משל"מ תרומות פ"ב הי"א, וראה לעיל פרק א'.
18. עי' סי' מ"ב.
19. מצד "לקוח" אין להקל כאן, מפני שהאבטיחים הנותרים בשטח אינם מיועדים למכירה.

שיש ברירה²⁰.

עוד יש לומר, דאפילו למ"ד דגם בזה"ז אין ברירה, ומשום דלא אמרינן ברירה בדבר שעיקרו מן התורה²¹, י"ל כאן דיש ברירה. דהנה, סוג ברירה זה שייך לברירה בין שותפים, ובה נחלקו תנאים במשנה במסכת נדרים (מ"ה ע"ב). לדעת ת"ק שם "השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר" וטעמם הוא משום שאין ברירה, ואילו ר' אליעזר בן יעקב חולק ואומר "זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו", ומשום ש"יש ברירה". מכיון שבמחלוקת זו קי"ל כראב"י²² הסובר "יש ברירה", נוכל להסיק מכך גם ביחס לנד"ד, שהרי עניננו בברירה בין חברי הקיבוץ הנחשבים לשותפים.

בטעם הדבר שברירה זו שונה מברירה דעלמא, כתב הר"ן בנדרים שם (ד"ה ואיכא) שהמושג "ברירה" במובן המקובל הוא בירור מאוחר, לאחר זמן, ומתיחס לפעולה שהתבצעה בעבר ושבשעת חלותה לא היתה מבוררת, בעוד שבשותפות נעשה עיקר הבירור מראש, בשעה שנשתתפו.

"...ששותפין הללו בשעה שלקחו החצר על דעת כן לקחיה, שבשעה שישתמש בה אחד מהם תהא כולה שלו לתשמיש... דהכא עדיפא מברירה דעלמא דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא דאין ברירה, לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק, ולפיכך האומר לסופר כתוב גט לאשתי ולאיוז מהן שארצה אגרש פסול לגרש בו, לפי

שיש ספק משעה ראשונה לשם מי חל... אבל הכא עיקרו של דבר מתברר משעה ראשונה ומיעוטו לאחר מכן..."

אכן לדעת ר"ת (מ"ו ע"ב תוד"ה אמר) אין הדבר נעוץ בגדרים שונים של ברירה, ובענין זה קי"ל בכל גוונא ש"אין ברירה", אלא שההלכה נפסקה כראב"י שלא מטעמו — הוא סבר שאין ברירה, ואילו אנו מתירים משום שויתור מותר במודר הנאה²³. לפי הסבר זה, יש לדון אם הדברים יכולים להיות אמורים גם ביחס לשותפות בקיבוץ, שהרי כאן לאף אחד אין זכות אישית ברכוש. מיהו י"ל, דכיון דלטובתם הדבר הרי זה כאילו הסכימו והתנו כך מראש. ועוד דכיון שאנו דנים כאן בדרבנן אולי יש להקל עכ"פ, ויתכן שבזה יסכימו כל הראשונים.

ולכאורה אין הנידון דומה לראיה. בנדרים מדובר בחצר השותפים שהשימוש בה נעשה לסירוגין ע"י השותפים ולכן יש שם ברירה. וכמו שביאר הר"ן שעיקרו של דבר מתברר משעה ראשונה ומיעוטו לאחר מכן. משא"כ באבטיחים הנאכלים ע"י בהמות הם ניתנים לחלוטין לכהנים וליתר החברים וא"כ זוהי ברירה רגילה שבה קי"ל שאין ברירה. מיהו באבטיחים עצמם אין בעיה כי חלק התרומה מבורר ועומד ומיועד לכהנים בלבד והחלקים האחרים מיועדים ליתר החברים. הברירה נחוצה רק כדי לברר שחלק הכהנים בעדר מקביל לחלקם בתרומה. ומכיון שהעדר לא מתחלק לחלוטין בין הכהנים

20. עי' במאמרנו לעיל סי' מ"א שם הבחנו לענין זה בין חד דרבנן לתרי דרבנן, וכ"ש כאן דהוי ספק בתלת דרבנן.

21. עי' במאמרנו "ברירה או מוקף" סי' מ"א.

22. כך נפסק בסוגיה שם נדרים מ"ו ע"ב, וברמב"ם נדרים פ"ז ה"ד, ובשו"ע יו"ד סי' רכ"ו סעי' א'.

23. בשאלה זו עיין גם רמב"ן בפסקיו (על הרי"ף ט"ו ע"א), ורשב"א בחידושו על אתר.

מכאן ראייה אלא שקדושת תרומה חלה על קליפי אבטיח, אך עדיין צ"ע אם חלה החובה להפריש תרומה על הקליפות או לאו, שהרי יתכן אמנם כשמפריש אבטיח לתרומה חלה התרומה על כל האבטיח, והקליפה מתקדשת אגב הפרי, אך מאידך, מצד עצמה הקליפה אין חייבת בתרו"מ, ולכן אי-אפשר יהיה להפריש רק את הקליפה כשהיא נפרדת מבשר-הפרי. ואכן, הבחנה מעין זו מצינו ביחס לעץ התלתן (תרומות פ"י מ"ד-ה) וביחס לעוקצי תאנים (תרומות פ"א מ"ד)²⁶.

והנה מצאתי בכרם ציון (הלכות פסוקות עמ' קכ"א) הערת הגרא"ד רוזנטל, דאבטיח האמור כאן אינו האבטיח האדום הקרוי כך בלשוננו. הוכחתו היא מהא דבמע"י אבטיח נחלקו ר' דוסא וחכמים, ואם המדובר באבטיח שלנו לא ברור כיצד ניתן לחלוק, והא מעי האבטיח הוא עיקרו. מסקנתו היא שאבטיח במשנה הוא הנקרא בלשוננו מלון, ואכן יש לו מעיים, וקליפתו הדקה אכן ראויה לאכילה בדוחק עד השכבה החיצונית ממש, מה שאיננו נכון ביחס לאבטיח שלנו ודו"ק²⁷.

ליתר החברים, אלא הם נשארם שותפים בו י"ל שכל כבש האוכל תרומה הוא באותה שעה של הכהן וא"כ דומה ברירה זו לברירת השותפין בנדדים שבה יש ברירה. אח"כ מצאתי באמרי משה (סי' י"ג אות א') שכתב כן, ובש"כ.

אלא שדבר זה מוקשה מירושלמי סוף פ"א דתרומות שעבד של שותפין לא יאכל בתרומה. אמנם יש לחלק בין עבד שאסור לו לאכול מצד עצמו, משום שהוא זר, לבין בהמה שהאיסור רק מצד כילוי תרומה ע"י המאכיל. וכן כתב במשנה ראשונה (תרומות ריש פ"א) שבהמה של שותפין אוכלת בתרומה. אך בהרצ"ב (תרומות סי' ק"ו) כתב שאין לסמוך על כך. וא"כ למעשה אין לסמוך על היתר זה²⁴.

ד. קדושת תרומה בקליפות אבטיח

שנינו במשנה (עדייות פ"ג מ"ג)²⁵: "מעני אבטיח וקניבת ירק של תרומה — ר' דוסא מתיר לזרים, וחכמים אוסרין". וכתב הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ו): "מעני אבטיח וקליפי אבטיח ואתרוג ומלפפון — אע"פ שאין בהם אוכל... הרי אלו אסורים לזרים". והנה אין

24. ביחס לשאלת הברירה בשותפות ע"ע מנ"ח מצוה ר"פ (אות ה' בהוצ' מכון ירושלים), וקצוה"ח סי' קע"א וסי' רמ"א אות ד'.

25. ועיין באופן המפורט שבו מובא הענין בתוספתא תרומות פ"י ה"ב. ועי' תוספתא כפשוטה עמ' 464.

26. ועיין המעשר והתרומה (פ"ג ס"ק ל"ח, וכן פ"א ס"ק י"ג ופ"י ס"ק י"א) שהאריך ביחס לקליפות תפוז. ולענ"ד יש לחלק, דקליפות התפוז ראויות לאכילה ע"י מרקחת וכדו' משא"כ קליפות אבטיח. ואולי יש לחלק בין חלק הקליפה הקרוב לפרי, שראוי בשעת הדחק לאכילה, לבין הקליפה החיצונית, שאינה ראויה לאכילת אדם כלל (וזהו ממש כעוקצי תאנים). וע"ע בתורת השמיטה הערות אות כ"ב ומשפט כהן סי' פ"ג.

27. ועיין בספר "צמחי המשנה" לפלדמן, וכן בספר "הצומח במשנה" לפליקס. ועי' גם במאמרו של הרב שמעון בירן הי"ד על גמר מלאכה המופיע בס' תרומת שמעון (עמ' 55) בו הוא דן על זיהויו של האבטיח שבמשנה.

היחסי של הכהנים בקיבוץ, ובמצב כזה "יש ברירה" וכדאמרינן לעיל.

ה. גרם הפסד לתרומה

כדי לחזק את ההיתר להעלות את העדר למרעה על מקשת האבטיחים, יש לדון אם נוכל לומר שאפילו אם המעשה בעיקרו אסור, הרי סו"ס הוא רק גרמא ושרי.

והנה בענין זה למדנו בגמ' ב"ק (נ"ו ע"ב): "המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו — חייב". דעת התוס' שם (ד"ה המעמדי) היא, דחייבו משום שן. אך דעת הרשב"א שם (ד"ה המעמדי), שחייבו הוא משום מזיק בידים, וז"ל שם: "ולא דמי לאכלה מן הרחבה דפטור, כדאיתא בפרק כיצד הרגל, ומשמע דפי' בשקרבה אצל הפירות, דשאני הכא דמעמידה, ומשמע שלקחה באפסר והעמידה על הקמה...". נמצינו למדים, א"כ, שלדעת הרשב"א יש להזהר שלא להעלות את הבהמות על האבטיחים עצמם, אלא רק לקרבן אל השטח, באופן שהבהמות תעלינה על האבטיחים מעצמן²⁸.

בהקשר זה דן הגרצ"פ פרנק (כרם ציון הלכות פסוקות עמ' קצ"ח), בשאלת האכלת תרומה לבהמה עפ"י המשנה בתרומות (פ"ה

והנה החזו"א (מעשרות א' ל') כתב דקליפות תפו"ז אינן חייבות בתרו"מ ואין בהן קדושת שביעית. לעומתו סובר מרן הרב זצ"ל (משפט כהן סי' פ"ד) דקליפות תפו"ז יש בהן קדו"ש, דאולי רובא נזקקים גם לקליפה. אך יש לחלק בין שביעית לתרומה, ששם הטעם הוא משום שהנאתו וביעורו שוין (תויו"ט שם) או משום שהוא מאכל בהמה (ר"ש), אך לענין תרו"מ אין טעמים אלו מספיקים. מעבר לכך, בקליפות אבטיחים כו"ע יודו דלא חלה עליהם אף קדושת שביעית, ובודאי שלא חיוב בתרו"מ, דאין בנ"א כלל שאוכלים אותן, לא חי ולא מבושל. ואמנם בהמעשר והתרומה שם (פרק ד' ס"ק ל"ח) האריך להוכיח לחיוב בתרו"מ²⁸, אך כל ראיותיו אמורות רק על קליפות תפו"ז ולא על קליפות אבטיח. וע"כ נלע"ד שקליפות אבטיח אינן חייבות בתרו"מ. ומ"מ ניתן להפריש מקליפות על הפרי.

א"כ ראוי לכתחילה לנסח את נוסח ההפרשה באופן שיהא ברור שאינו מפריש מן הקליפות על הקליפות, אלא גם מהקליפות על הפרי. נוסח כזה עשוי ליצור מצב שבו אחוז התרומה ביחס לחולין שנתרו בשטח מצטמצם ומקביל לחלק

28. במאמר ב"המעין" (פרשבורג ירושלים — תמוז תשי"ד) הוכיח הגר"י מינצברג מן הגמ' בברכות (ל"ו ע"ב) ומדברי הפוסקים באותה סוגיא (עי' שו"ע או"ח סי' ר"ב סעי' ו', מג"א ס"ק י"ז, ט"ז ס"ק ג', מ"ב ס"ק ל"ט, נשמת אדם כלל נ"ג ס"ק ו'), שקליפות תפו"ז אין דינן כפרי וא"א להפריש מהן על הפרי, אך הן עצמן חייבות בתרומה מדין "ירק". במאמר שהתפרסם לאחר מכן בחוברת מחודש תשרי תשט"ו חלק עליו הגר"ח ז' גרוסברג, וטען שניתן להפריש מן הקליפות על הפרי. כך, לדעתו, מוכח מן התוספתא (תרומות פ"ג הט"ז): "תורמין מן הערימה מן המוץ על הכרי אבל לא מן הכרי על הערימה". וכתב שם שהסכימו לכך מספר פוסקים נוספים, ביניהם הגרצ"פ והחזו"א. עכ"פ נראה שיש לחלק בין תפו"ז לאבטיח.

29. לענין זריעת כלאים זריעה בשביעית ע"י בהמה עיין כרם-ציון אוצר השביעית הר-צבי סי' י"ב, וכן בארץ-חמדה לגר"ש ישראלי, ובאהלה של תורה (ח"ג סי' ז').

הגרצ"פ גם בכרם-ציון השלם (שביעית הר-צבי סי' ט"ז) בשם הרידב"ז (בית רידב"ז סי' ה' ס"ק א') לתרץ את הסתירה, דבסוכה (ל"ט ע"א) מצינו דאתרוג של שביעית מותר בנטילה בחג הסוכות, וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' שמיטה הי"א, ואילו אתרוג של תרומה אסור בנטילה משום הפסד תרומה, כמבואר ברמב"ם בהל' תרומות, וקשה, דהא גם הפסד פירות שביעית אסור מה"ת, דכתיב "לאכלה ולא להפסד". על-פי הסברה הנ"ל תל' הרידב"ז, דאינו אלא גרם הפסד, ובתרומה גם גרם הפסד אסור דכתיב "משמרת תרומותי", אך בשביעית גרם הפסד שרי³². והנלענ"ד להוסיף, דאפי' את"ל דגרם הפסד תרומה שרי, ההנאה מתרומה עכ"פ אסורה. ונראה דהדבר תלוי במחלוקת הראשונים האם איסור האכלת תרומה לבהמת ישראל הוא משום הנאת כילוי או משום דכתיב "כי יקנה נפש קנין כספו" (ויקרא כ"ב י"א). דאי משום הנאת כילוי, מסתבר שהאיסור הוא גם בגרמא, דסו"ס בהמת ישראל נהנית ויש למנוע הנאה זו. אך אם האיסור הוא מצד "כי יקנה נפש קנין כספו" — ובהמת ישראל אינה בכלל "נפש" — האיסור הוא על הכהן להאכיל את בהמת ישראל, אך אם הבהמה אוכלת מעצמה אין כאן איסור. וכבר כתבנו לעיל שי"א דאיסור הנאה של כילוי הוא מדרבנן בלבד³³.

מי"א): "היה עובר ממוקום למקום וככרות של תרומה בידו, אמר לו עכ"ם תן לי אחת מהן וטמאנה, ואם לאו הריני מטמא את כולך... ר' יהושע אומר יניח לפניו אחת מהן על הסלע"³⁰? מתוך כך מוכיח הגרצ"פ שגרם הפסד תרומה מותר, שהרי מה לי גוי מה לי בהמה (אמנם הוא דן שם בבהמת כהן, אך אף אנו נאמר מה לי גוי מה לי בהמת ישראל...). אכן ראייה זו יש לדחות ולומר דלא דמי, דהתם אם לא יניח את התרומה על הסלע הגוי יטמא תרומות אחרות, ולכן רק מסיבה זו ובתנאים הללו אף ר' יהושע, החולק על ר' אליעזר ואוסר לתת לו תרומה בידיים, מתיר להניח אותה על הסלע ולגרום לה טומאה. אך אין ללמוד מתוך פשרה זו שנעשתה בתנאי חוסר ברירה שתמיד מותר לגרום טומאה לתרומה. יתכן שלכך רומז גם הר"ש בדבריו שם: "יניחנה לפניו אחת על הסלע ואל יטמאנה ביד וג"כ אל יגרום טומאה לאחרות". כלומר, ההיתר להניח על הסלע הוא רק כדי למנוע טומאה מן האחרות. מיהו המילים "וגם כן" טעונות הסבר, משום שלכאורה ניתן להבין מהן ששני טעמים שונים כאן, ואולי הטעם הראשון הוא טעם כללי שיכול לעמוד בפני עצמו, וצ"ע³¹. בסוף דבריו שם נוטה הגרצ"פ לומר דכיון דכתיב "משמרת תרומותי", הרי שגם גרם הפסד אסור בתרומה מה"ת. סברה זו הביא

30. וכך נפסק להלכה ברמב"ם (תרומות פ"ב ה"ו).

31. עיין גם בריבמ"ץ ובר"ש השלם.

32. לכאורה קצת קשה על סברה זו ממסכת שביעית פ"ב מ"י, שם מבואר שאסור לקיים דלועים עד ראש-השנה כדי שייפסדו, ומשמע שגרם הפסד אסור גם בשביעית. עי' בשו"ת מהרי"ט סי' פ"ג.

33. ועיין מנ"ח מצוה ר"פ אות ד'.

סניף זה, וממספר סיבות. ראשית, האבטיחים בתלישתם יבשים הם ואינם מקבלים טמאה³⁹. שנית, אף אם ישקו אותם (דבר שללא ספק יקשה ויסרבל את מלאכת האיסוף), גם אם ניתן היה לטמא את האבטיחים, מסתבר שאסור היה לעשות זאת, מכיון שנוסח ההפרשה הוא "לכשיתלשו" וא"כ אנו מטמאים בזה תרומה בידים. אמנם בעיה זו אפשר לפתור ע"י שינוי הנוסח ל"שענה אחריתלשו".

ז. תרומה שנפסלה מאכילה

סניף נוסף להיתר בו ניתן אולי להתחשב ביחס לשאלה הכללית שלפנינו הוא, דמאחר שכתבנו שאין הפרי ראוי עוד לאכילת אדם, פקעה קדושתו. כן ראיתי להגרשז"א שכתב כן בכרם ציון ובמנחת-שלמה (סי' ס"ב ט"ז), והסיק זאת מתוך דיוק בלשון הרמב"ם (שמו"י פ"ה ה"ג) שכתב שם: "אינו מטפיל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעפשה כדרך שאינו אוכל בתרומה ובמעשר", ומשמע שה"ה גם בתרומה. אמנם לענ"ד לא ניתן ללמוד משם אלא שאין מצות אכילה בפירות שאינם ראויים למאכל אדם, אך אין ראיה שפקעה לגמרי קדושתם של הפירות. וצ"ע.

ונלענ"ד שא"א להתיר על סמך סברא זו של גרמא, אלא רק על פי עקרון ה"ברירה", וכנ"ל.

ו. האכלת בהמה בתרומה הראויה לאדם

לכאורה, יש לאסור להעלות את העדר על שדה האבטיחים משום עצם האיסור להאכיל בהמה בתרומה שהיא מאכל אדם³⁴. אלא שבזה מצאנו כמה היתרים שנתנו ע"י האחרונים³⁵. יש שכתבו שבזה"ז שאין התרומה ראויה לאכילת אדם, מותר להאכילה לבהמה³⁶. אחרים סמכו על כך שעלית העדר על האבטיחים יתכן שאיננה אלא גרמא שיש מקום להתירה ביחס לאיסור זה, וכן הורה הגרש"ס³⁷. בנוסף לכך ניתן להתחשב בכך שהאבטיחים הקטנים בדרך כלל בוסר הם ואינם ראויים כל כך למאכל אדם, ואילו האבטיחים השחורים, אחרי ששהו כמה ימים, ג"כ אינם ראויים עוד למאכל אדם ולכן גם אותם אי-אפשר להפריש כתרומה. באופן עקרוני, אם התרומה תהיה טמאה אפשר יהיה לצרף בזה להיתר גם את שיטת רש"י בביצה כ"ז ע"ב (ד"ה חלה שנטמאת) שחלה שנטמאה מריצה לפני כלבו³⁸. אך למעשה בנד"ד קשה לסמוך על

34. עיין ר"ש תרומות פ"א מ"ט ד"ה כרשיני תרומה.
 35. עי' ארץ חפץ שו"ת בסוף נתיב ד', ארץ חיים יו"ד סי' של"א סעי' י"ט, הסכמות הראי"ה סי' ו', משפט כהן סי' ל"ח סעי' ב', דעת כהן סי' רל"ז, המעשר והתרומה פרק י' סעי' כ"ד, ספר א"י סי' ו' סעי' ג'.
 36. כ"כ הגרצ"פ פראנק בכרם ציון הלכות פסוקות פרק ל"ח ס"ק ג', וע"ע שו"ת קול גדול סי' כ"ז ומשפט כהן שם.
 37. עי' ספר א"י עמ' קמ"א ושם. ועי' שביעית פ"ג מ"ד בדין המדייר, וברמב"ם שמו"י פ"ב ה"ד והשגת הראב"ד שם. ועי' בדברי הגרצ"פ לקמן.
 38. עיין תוס' שם ד"ה ועל החלה. ובענין גוף ההיתר ע"ע משפט-כהן שם.
 39. עי' רמב"ם טומאת אוכלין פ"א ה"א ופ"ב ה"ח.

האבטיחים בהסכמת הכהנים שבין חברי הקיבוץ, ובהסתמך על עקרון הברירה. יש לנסח את נוסח ההפרשה באופן שיאמר בו שההפרשה איננה מתבצעת מן הקליפות על הקליפות אלא מן הקליפות על הפרי, כדי שהחלק היחסי של התרומות יקטן ויתאים לחלקם היחסי של הכהנים בקבוצה.

(נוהגים במקומות רבים להעביר את כל התרומות לשימוש בגן החיות, אך מקנים את הבהמות קודם לכן לכהן.)

סיכום

מכל האמור כאן, עולה, שמותר לחברי הקיבוץ להעלות את העדר על שדה

סימן מה

אורח בתרו"מ

ראשי פרקים

הצעת השאלה

א. התנאה בדמאי

ב. זכין לאדם שלא בפניו

ג. בעלות אורח על מנתו

* * *

הצעת השאלה

א. התנאה בדמאי

במשנה מסכת דמאי (פ"ז מ"א):

"המזמין את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות אומר מערב שבת מה שאני עתיד להפריש למחר הרי הוא מעשר ושאר מעשר סמוך לו. זה שנשיתי מעשר עשוי תרומת מעשר עליו ומעשר שני בצפוני או בדרומו ומחולל על המעות".

ובירושלמי שם:

"א"ר יוחנן מתניתין בדמאי. הא בוודאי לא. (הוכחה לכך ממשנה אחרת בהמשך אותו פרק העוסקת בודאי טבל) הא מתני' זו אפילו בודאי, דתנינן תמן היו לו תאנים של טבל

חתן בן תורה עומד להתארח אצל חותנו בשבת. חותנו אינו מדקדק להפריש תרו"מ מכל המאכלים מן הצומח העולים על שולחנו. עם זאת הוא רואה את עצמו כיהודי שומר מצוות ואוכל כשר. הוא עלול להיפגע מאוד אם חתנו יבקש ממנו רשות לעשר משלו, ועלול להתיחס לכך שכאילו מחזיקים אותו כמי שאינו מקיים מצוות כהלכה. מאידך אין החתן יכול להפריש משלו על של חותנו, כי אינו יודע אלו מאכלים יגישו לו בשבת. האם יש דרך לחתן לאכול אצל חותנו ללא חשש טבל?

בטבל ודאי יכול אדם להתנות מע"ש על מה שיאכל בשבת כלומר הבבלי חולק על הירושלמי. אך אין להוכיח מכאן שהגר"א פסק להלכה כהבבלי נגד הירושלמי מה גם שברמב"ם פסק כהירושלמי.

והנה זו שיטת התוס' (נזיר דף י"ב א' ד"ה מ"ט):

"ואם תאמר דהא מעשים בכל יום שהאשה אומרת לחבירתה לזשי לי קמח והפרישי חלה בעבורי וגם תלמידים של בית רבן אומרים כן ואיך נעשה שליח בדבר הזה הא בשעה שעושה אותה שליחות לא היתה יכולה בעצמה להפריש חלה מקמח זה שאינו בר חיובא שאין מפרישין חלה מקמח? ואומר רבינו תם דיש בידה להביא עיסה מגולגלת ולומר עיסה זו תהא חלה על קמח לכשיהיה נילוש ודברים שבידה קיימים, דאין זה דבר שלא בא לעולם כיון שבידה ללוש ולגלגל העיסה קרוי שפיר בא לעולם כיון שבידה לעשות, כדאמר פרק האומר לחבירו (קדושין דף ס"ב ב') פירות ערוגה זו תלושה יהא תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת לכשיתלשו ונתלשו דבריו קיימין דכל שבידו לעשות לאו כמחוסר מעשה דמי ובידו לתולשם".

וילה"ק לפי התוס' מדוע לא יוכל אדם להפריש תרו"מ גם על טבל ודאי משל חברו על של חברו שהרי בידו להפריש מפירות שלו על של חברו?

וי"ל למרות שבדרך כלל אנו משוים בין דבר שאינו ברשותו לדבר שלא בא לעולם מ"מ לענין זה א"א להשוות. כי על דשלב"ע "בידו" מועיל וכאילו הוא כבר בא לעולם, אולם על דבר שאינו ברשותו בידו לא מועיל כאילו בא לרשותו. כי להפוך דבר שאינו ברשותו לדבר שברשותו יש צורך

בתוך ביתו והוא בבית המדרש או בשדה בשדה [אומר שני תאנים שאני עתיד להפריש (ר"ל למחר בשבת) הרי הן תרומה ועשרה מעשר ותשעה מעשר שני היו דמאי אומר מה שאני עתיד להפריש למחר הרי הוא מעשר ושאר מעשר סמוך לו זה]. אין תימור בדמאי אגן קיימין לית יכול (א"א להעמיד משנה זו בדמאי) דתנינן היו דמאי. (ר"ל מאחר והמשנה שונה בפירוש בספא "היו דמאי" משמע שהרישא עוסקת בודאי) מה א"ר יוחנן בדמאי לא בודאי, לא אמר אלא מתניתא בדמאי. (מה שאמר ר' יוחנן בדמאי ולא בודאי ר"ל שמשנתנו, המתירה להתנות על פירות שאינן ברשותו, עוסקת בדמאי בלבד) מה בין דמאי ומה בין ודאי? דמאי אדם מתנה על דבר שאינו ברשותו ודאי אין אדם מתנה אלא על דבר שהוא ברשותו".

ומה שמובא בתלמוד בבלי מסכת יבמות (צ"ג א'): "רבי ינאי הוה ליה אריסא דהוה מיייתי ליה כנתא דפירי כל מעלי שבתא הווא יומא נגה ליה ולא אתא שקל עשר מפירי דביתיה עלייהר".

משמע שאפשר להתנות על הפרשת תרו"מ שיחולו בשבת גם בודאי, י"ל שהגמ' מעמידה את ר' ינאי כר' חייא הסובר שאדם מתנה על דבר שאינו ברשותו אך לדין דקיי"ל שאין אדם מתנה על דבר שאינו ברשותו א"א להפריש תרו"מ משל חברו על של חברו. (ועיין דר"ח להגרע"א על יבמות שם שהק' הרי ר' ינאי הפריש משלו על של חברו? וצ"ל שהגמ' סברה שם שאין אדם מפריש משלו על של חברו שלא מדעתו, וכצד אחד של הבעיה בנדריים ל"ו ב'. ואכן לצד השני של הבעיה שם יכול אדם להפריש משלו על של חברו).

אך בשנות אליהו על דמאי (פ"ז סוף מ"א) כתב הגר"א שסוגיא זו ביבמות סוברת שגם

בדעת הנותן ודעתו של האחר אינה ברשותו של המפריש. וכע"ז אמרו בקידושין (ס"ב א):

"האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי לאחר שאשתחרר לאחר שתשתחררי לאחר שימות בעליך לאחר שתמות אחותיך לאחר שיחלוץ לך יבמיך אינה מקודשת. בשלמא כולוה לאו בידו, אלא גר הוי בידו? גר נמי לאו בידו".

יש איפוא צורך בבעלותו של המפריש על הפירות, אך אם הפירות אינן בידו אע"פ שהם יהיו בידו אינו יכול להתנות על חלות התרומה כאשר הפירות יהיו בידו.

מבואר איפוא, שבטבל ודאי אין החתן יכול להפריש תרו"מ משל חותנו ללא דעתו. ובימינו אין דמאי, כי דמאי הוא רק כאשר רוב ע"ה מעשרין. אך בימינו רוב ע"ה אינם מעשרין. ואפילו אנשים דתיים רבים אינם מודעים לחיוב הפרשת תרו"מ, כחותן דידן.

ב. זכין לאדם שלא בפניו

ויש לדון בענייננו מצד זכין לאדם שלא בפניו, שהרי לכאורה הזכות היא לחותן שיפרשו תרו"מ מפירותיו ולא יאכיל טבלים. ובשולחן ערוך יורה דעה (סי' שכ"ח ס"ג) פסק:

"אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה. הגה: מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו, דזכין לאדם שלא בפניו. וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו, כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות (תרומת הדשן סי' קפ"ח)".

ולכאורה אף בנ"ד החתן מזכה בהפרשתו גם את חותנו באכילת היתר וזכין לאדם

שלא בפניו.

אולם קצוה"ח חולק על תרוה"ד וסובר שזכיה מועילה רק כאשר הזוכה זוכה בנכס ממשי, אך בהפרשת חלה אין בעלת הבית זוכה בשום דבר ממשי אלא רק בהפיכת הטבל לחולין. בכה"ג לא אמרינן זכין לאדם של"ב. אך האחרונים חלקו על הקצות והוכיחו שזכין לאדם שלא בפניו גם כאשר אין שום דבר ממשי שבו הוא זוכה, כמו גיור, קינוי, קידושי בתו ועוד (עין באר יצחק אר"ח סי' א').

אלא שמרכבת המשנה טוען יותר: זכין לאדם אמרינן, זכין מאדם לא אמרינן. וכאן לא זו בלבד שבעלת הבית לא זוכה בשום דבר ממשי, אלא יתרה מזאת, המשרתת נוטלת ממנה את החלה שלא מדעתה. לדעתו לא חל כאן הכלל שזכין לאדם לא בפניו.

אולם גם עליו חלקו והוכיחו שגם זכין מאדם ולא רק לאדם (עין קונט"א להגרשז"א בסוף מעדנ"א שביעית).

מיהו אין דמיון בין נ"ד להפרשת חלה ע"י המשרתת. אילו היה החתן מתקן את כל הטבלים של חותנו ומאכילו אוכל כשר בלבד היה הדמיון אולי עולה יפה. אך בנ"ד אין הוא מתקן את כל הטבלים של חותנו וגם אין הוא יכול לעשות זאת כי לשם כך היה צריך להפריש תרו"מ בשיעור גדול כנגד כל הטבלים. והדבר היה ניכר. בנ"ד הוא מתקן רק את הטבל שלו (ושל אשתו) ואין בכך זכות לחותן עצמו. ולכל היותר הזכות לחותן היא שאינו מאכיל את חתנו טבלים, אולם כנגד זה יש גם חובה, שאילו היה חותנו יודע שאין הוא סומך על כשרותו ומפריש תרו"מ היה נפגע מכך וא"כ לא ברור שיש כאן זכות כלל.

אומנם שאלה זו: כיצד נמדדת הזכות,

ואמר לו כלך אצל יפות אם היו שם יפות ממה שתרם תרומתו שהרי אינו מקפיד, ואם לא היו שם יפות אין תרומתו תרומה שלא אמר לו אלא על דרך מיחוי, ואם בא בעל הבית וליקט והוסיף בין יש לו יפות מהן בין אין לו תרומתו תרומה". וכבר הקשו עליו שלא הצריך שבעה"ב יעשהו שליח כתירוצו של רבא אליבא דאביי, ומסתמא הסכים לו גם אביי ועכצ"ל שהרמב"ם פסק כמסקנת הגמ' שמצוה שאני וגם בלי מני שליחות מצד בעה"ב התרומה חלה. כלומר, ניחא לה לאיניש לקיים מצוה בממוניה. ולכן י"ל שאע"פ שאין דעת החותן נוחה כל כך מהפרשת תרו"מ ע"י חתנו מכיון שיש מצוה בדבר ניחא ליה.

ג. בעלות אורח על מנתו

יש אולי מקום להגדיר את מעמדו של החתן האורח כבעלים על הפירות ואז הוא יוכל להפריש עליהם תרו"מ משלו על שלו. וזאת על סמך האמור בשו"ע אבן העזר (סי' כ"ח בהגה): "אורח שיושב אצל ב"ה ונוטל חלקו וקידש בו הוי מקודשת". ואע"פ שהט"ז שם מפקפק בהלכה זו וסובר שאין כאן אלא ספק קידושין, הב"ש והגר"א מסכימים עם הרמ"א וסוברים שהקידושין חלים מודאי ולא מספק. והנראה אולי לומר בגדר אורח שאומנם אין הוא כבעלים גמורים. בעה"ב לא הקנה לו את מנתו בקנין ממש. הוא רק מרשה לו לאכול והרשאה זו כוללת בתוכה גם את הרשות לאורח לראות את מנתו כאילו היא שלו. ולענין קידושין סגי בכך. ונראה שה"ה לענין הפרשת תרומה. עיין שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ד') שהוכיח שלהפרשת תרומה אין צורך בבעלות אלא רק שלא תהיה

האם לפי דעתו הסוביקטיבית של הזוכה או לפי דעתה האובייקטיבית של התורה, תלויה בגדר זכין לאדם שלא בפניו. לדעת רש"י בגיטין (ט' ב') אנן סהדי שהזוכה היה מעונין בזכיה. כלומר הזכות נקבעת לפי דעתו הסוביקטיבית של הזוכה. אך לדעת הקצות (סי' ק"ה) התורה היא הממנה את השליחות לזכיה ולכן היא הקובעת מהי זכות ומכיון שבעיני התורה יש כאן זכות זכין לאדם שלא בפניו. (אלא שקשה להכריע כהקצות נגד רש"י!)

וי"ל עוד שמכיון שבמצוה עסקינן, למנוע הכשלה באסור טבל, זכין לאדם של"ב בכל מקרה. כמבואר בבבא מציעא (כ"ב ע"א):

"תא שמע: כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות, אם חושש משום גזל — אין תרומתו תרומה, ואם לאו — תרומתו תרומה. ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו? הרי שבא בעל הבית ומצאו, ואמר לו כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן — תרומתו תרומה, ואם לאו — אין תרומתו תרומה. ליקטו הבעלים והוסיפו עליהן — בין כך ובין כך תרומתו תרומה. וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, אמאי? בעידנא דתרם הא לא הוה ידע! — תרגמה רבא אליבא דאביי: דשויה שליח".

אולם בהמשך הסוגיא שם אמרו הסבר אחר: "הכי אמר רבא: לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד", משום דמצוה הוא, וניחא ליה. וכנראה הרמב"ם פסק כהסבר האחרון (הלכות תרומות פ"ד ה"ג): "התורם שלא ברשות או שירד לתוך שדה חבירו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם, אם בא בעל הבית

ברשותו עד שיגישו לו אותם לאכילה. והדבר תלוי בדעת המארח. מיהו נראה שבידו של האורח לאכול את הפירות כבר בע"ש שהרי המאכלים כבר מוכנים וראויים לאכילה עוד מע"ש. ואם החתן ירצה לטעום מהם לפני שבת יוכל, ומסתמא איש לא יעכב בידו. אמנם הם לא שלו עדיין בפועל, אך כאמור עפ"י סברת הגרצ"פ אין צורך בהקנתם לו, אלא די במתן רשות וזו כבר נתונה לו בעצם מעתה לכן נראה שדינו דומה לאמור בקידושין דף ס"ב ע"א כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי. והוא יכול להפריש תרו"מ כבר בע"ש ולכן הוא יכול גם להתנות שהתרומה תחול בשבת.

עוד י"ל שהנחתנו שבימינו אין דין דמאי אינה פשוטה. הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ס"ב) כתב: "ומיהו במקום שיש משגיחים ורוב השוק מתוקן הי' נראה לכאורה דאזלינן בתר רובא אפי' אם המוכרים ידועים לחשודים". ורק במקום שאין השגחה מסודרת יש לחוש לרוב ע"ה שאינם מעשרים. ואם החותן האמור קונה בדרך כלל ממקום שיש סיכוי שהפרישו תרו"מ, כגון ברשות שיווק, באותם מקומות הרוב מעושר ולכן גם אם אין הוא מקפיד להפריש תרו"מ מכל מאכל הנקנה יש לסמוך על הרוב וחזר דינו כדין דמאי ומועילה התניה מע"ש.

התנגדות של בעלי הפירות.

ולדברינו צ"ל שהירושלמי הסובר שבדאי אין אפשרות להתנות על התרומה מע"ש, עוסק באורח הבא להתארח בשבת עצמה וא"כ הפירות לא היו בידו בע"ש, לכן אינו יכול להתנות. אך אנו מדברים בחתן הנוסע לחותנו ויהיה בבית חותנו כבר מע"ש שהפירות בידו ולכן יכול להתנות מע"ש. ולכאורה עדיין לא העלינו ארוכה לשאלתנו, הפירות יהיו שלו רק כאשר יגישו לו אותם לאכילה בשבת, אך הוא צריך להתנות על ההפרשה עוד מערב שבת. והדבר דומה לכאורה לאמור במסכת כתובות (נ"ט ע"א):

"ומי איכא מידי, דאילו השתא לא קדיש ולקמיה קדיש?... הא לא דמיה אלא לאומר לחבירו שדה זו שמכרתי לך לכשאקחנה ממך תיקדש, דלא קדשה".

ודומה לזה גם בקידושין (ס"ב ע"ב):

"הנותן פרוטה לאשתו, ואמר לה הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשיך — אינה מקודשת, ה"נ לר' יוחנן דהו קידושין! נהי דבידו לגרשה, בידו לקדשה?"

משמע אפילו כשהיא מסכימה להתקדש שנית. אולם מכיון שהדבר תלוי בדעתה אחרי הגרושין וביכולתה לחזור בה ולהתנגד לקידושין השניים לכן אינו יכול לקדש עכשיו כדי שהקדושין יחולו לכשתגרש. ואף כאן, הפירות עדיין אינן

סימן מו

אתרוג שמעשרותיו בתוכו*

ראשי פרקים

- א. דין אתרוג של תרומה טמאה ביו"ט שני
 ב. דין אתרוג של תרומה טהורה ביו"ט שני
 ג. דין אתרוג של מעשר ראשון ביו"ט שני
 ד. אתרוג של שמיטה

* * *

שאלה

א. דין אתרוג של תרומה טמאה ביו"ט שני

במס' סוכה (ל"ד ב' במשנה): "של תרומה טמאה פסול, של תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר".

ובגמ' שם (ל"ה ב'): "של תרומה טמאה פסול דלית ביה היתר אכילה", ושם בעמ' א' "באתרוג של ערלה ר' אסי אמר לפי שאין בה היתר אכילה", ופירש"י: "ורחמנא אמר 'לכם' — הראוי לכם בכל דרכי הנאתו". וא"כ פסולו הוא רק ביו"ט א' דבעינן לכם, ולפי"ז ביו"ט שני כשר. וכ"כ המאירי (ד"ה של ערלה).

אך הרמב"ם כתב בהל' לולב (פ"ח ה"ט): "והפסלנות שהיא משום עכו"ם או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה — בין ביו"ט א' בין בשאר הימים — פסול". וצ"ל בהסבר דעתו שלשיטתו קאזיל בפהמ"ש שם שאתרוג שאסור באכילה אינו "פרי". ואע"פ שבנ"ד חלק מהאתרוג חולין וחלק תרומה, וכיצד יתכן שחלקו נקרא פרי וחלקו אינו פרי? הדבר ניתן להבנה. פרי זה החלק האכיל שבאתרוג, ומה שאינו אכיל אינו "פרי", וכשם שענפים ועלים, אע"פ שהם מחוברים לפרי אינם פרי, כך התרומה, מכיון שאינה ראויה לאכילה אינה פרי.

מי שיש לו אתרוג אחד בלבד והוא טבל, האם יכול להפריש תרו"מ מיניה וביה ע"י קביעת מקום בלבד ולצאת בו י"ח? המדובר בשנה שבה יו"ט ראשון חל בשבת, ומצות נטילת ארבעה מינים היא מדרבנן, ואף שאול כשר. יש כאן כמה בעיות:

א. התרומה והתרו"מ אסורים באכילה, ואתרוג של תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר, אך של תרומה טמאה אם נטל פסול. והשאלה היא האם פסולים אלו נוהגים גם ביו"ט שני?

ב. המעשר הראשון צריך להינתן ללוי, ואם לא ינתן אינו שלו, ואולי הוא גם גזול בידו, והשאלה היא אם פסול זה נוהג גם ביו"ט שני.

ג. המעשר השני מחוץ לירושלים אף הוא אסור באכילה ולכן הוא פסול והשאלה היא אם גם ביו"ט שני האתרוג יפסל בגלל המע"ש שבו. (אמנם י"ל שאת המע"ש אפשר לחלל ובכך להכשיר את האתרוג מבחינה זו, אך אם נאמר כדלהלן שהחלק הפסול אינו פוסל את כל האתרוג אין צורך לחלל את המע"ש).

* ערב סוכות תש"ס.

ב. דין אתרוג של תרומה טהורה ביו"ט שני

בסוכה (ל"ה ב'):

"של תרומה טהורה לא יטול פליגי בה ר' אמרי ור' אסי, ח"א מפני שמכשירה וח"א מפני שמפסידה, מאי בינייהו כגון שקרא עליה שם חוץ מקליפתה חיצונה, למ"ד מפני שמכשירה — איכא, למ"ד מפני שמפסידה — ליכא".

ונפסקה ההלכה כמ"ד מפני שמכשירה. וא"כ א"א לייחד מקום לתרומה במקום שאינו נוגע בידיו ישירות באתרוג, כי בעצם נגיעתו הוא מטמא את כל האתרוג, כולל התרומה שבו.¹

בר מן דין, גם למ"ד מפני שמפסידה, וא"כ יש דרך להתיר ייחוד מקום לתרומה בתוך האתרוג, אולם היתר זה לא נאמר אלא לכהן שהתרומה שלו. אך לישראל לא נאמר. ואם נניח שאין מצות נתינה בתרומה בזה"ז, מכיוון שהכהן לא יכול לאוכלה, ובפרט בתרומה טהורה, שאפילו לבהמתו אולי אינו יכול להאכילה, א"כ יתכן שאין לתרומה בעלים, אלא היא — הפקר, וביום שני יוצא י"ח בהפקר.

אך מאחר שחלק מהאתרוג אינו פרי, משום שאותו חלק פסול, א"כ האתרוג נחשב לחסר, וחסר כשר ביו"ט ב' לכל הדעות. ויתכן שאפילו חסר אינו. כי חסר הוא רק כשחסר ממש, אך כאן החסרון הוא רק מצד הדין, שחלק מהאתרוג אינו נחשב לפרי, וכמו שאמרנו, אך הפרי לא חסר בפועל, ולכן יש רק צורך לוודא שנשאר שיעור באתרוג גם לאחר ניכוי התרומה והתרומ"מ. אך כשנשאר באתרוג כשיעור, האתרוג כשר, ואפילו חסר אולי אינו, וכשר אולי אפילו ביו"ט א'.

וכבר דנו בכע"ז באתרוג המורכב שיש שפסלוהו בגלל חסר, שחלק הלימון שבו פוגם באתרוג, וגם שם החסרון אינו ניכר לעין. ועיין שו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ק"י) שהוכיח, שאתרוג המורכב נחשב חסר, מאתרוג השותפין שאף הוא נחשב לחסר. וא"כ ה"ה אתרוג שיש בו חלקים השייכים לכהן וללוי, נחשב לאתרוג חסר.

עכ"פ ביום השני שאתרוג חסר כשר לכ"ע, גם אתרוג כזה יהיה כשר. אך צ"ע אם ישראל שאינו כהן רשאי ליטול אתרוג כזה שמצוה לתיתו לכהן. עיין להלן בפרק ג'.

1. **הערת העורך:** בדרך כלל כל האתרוגים מוכשרים לק"ט מפני שמנגבים אותם לפני שיווקם ואריזתם במטלית לחה.

תשובת הרב: א"כ, כל האתרוגים הם טמאים כבר מרגע מיונם והתרומה שבהם היא טמאה, עוד לפני שהופרשה. ולפי"ז אם המדובר באתרוג קנוי, שעבר מיון, התרומה שבו טמאה ועומדת לשריפה וכתותי מיכתת שיעורה. ואם נחשיב חלק זה של האתרוג כחסר, האתרוג פסול לברכה. אלא שבד"כ אתרוג קנוי אינו טבל. ויש גם להניח שאין בו תרומה טמאה, כי יש כמות גדולה של אתרוגים פסולים שניתן להפריש מהם. וכל דיוננו הוא רק במי שקטף אתרוג מהעץ ויש לו אתרוג אחד בלבד ואין לו אתרוג אחר להפריש עליו, ומכיון שהוא קטף בעצמו לא הכשירו עדיין לקבל טמאה.

הגזול מסייע בקיום המצוה, לכן יכול לצאת בחלק הכשר.

למעשה נראה איפוא, שאם יטמא את האתרוג יוכל לצאת בו השנה, כשי"ט א' חל בשבת, אך אם האתרוג ישאר טהור אסור ליטלו לכתחילה בגלל שמכשירו. והנלענ"ד כתבתי.

ד. אתרוג של שמיטה*

השנה שנת השמיטה נשאלה אותה שאלה, באתרוג שנלקט אחר ר"ה שלדעת הרמב"ם יש להחמיר בו גם כדין אתרוג של שביעית. והנה אתרוג כזה חייב במעשרות ומבחינת חיוב ההפרשה אין נפ"מ בין אתרוג של שנה שעברה לאתרוג זה. אך יש נפ"מ לגבי חיוב נתינה, שאם פטורים מנתינה אין בו חשש גזל.

ועי' בקונט' הספקות (כלל א' אות ח') שדן בספיקא דממונא שא"א להוציאו מבעליו משום הממע"ה, מה מעמדו, האם הוא שלו לגמרי, כגון לקידושין, או לא. והוא תלה זאת במחלוקת הפוסקים אם תפיסה מועילה בספק כזה. למ"ד תפיסה מועילה א"א לקדש בממון זה אשה. למ"ד שאין תפיסה מועילה אפשר לקדש בו אשה. וא"כ למ"ד זה, אפשר לצאת באתרוג כזה ביום הראשון. וכ"כ בחמדת שלמה (חומ"מ סי' י'). אך באמרי בינה (יר"ט סי' כ"א אות ז') כתב שי"ל בשני אופנים: או שהאתרוג נחשב כשלו לכל דבר ויוצא בו י"ח, אע"פ שאם הכהן יתפוס אין מוציאין מידו. או להיפך שאפי' למ"ד אין מוציאין מידו האתרוג אינו בודאי שלו ואינו יוצא

ג. דין אתרוג של מעשר ראשון ביו"ט שני

המעשר הראשון צריך להינתן ללוי וכל עוד לא נתנו ומשתמש באתרוג הר"ז אתרוג גזול, וביום הראשון פסול לכו"ע, וביתר הימים הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים האם מצהב"ע במצוה דרבנן פסולה או לא. עיין שו"ע או"ח תרמ"ט ס"ה שהמחבר מכשיר והרמ"א פוסל. (ואפי' לדעת המחבר אינו יכול לברך עליו, עיין מג"א סי' תרמ"ט ס"ק ב' שהתיר לברך לאחר יאוש ושינוי השם. אך בנ"ד אין יאוש ואין שינוי השם וא"כ אסור לברך. ועיין רמב"ן במלחמות, ותוספות סוכה ל' א' אף ד"ה הא קנייה ותוס' סוכה ט' א' ד"ה ההוא).

מיהו גם כאן יש לעיין. מכיון שרק חלק מהאתרוג פסול, אם נותר כשיעור בחלק הכשר, האם יכול לצאת בו י"ח, כי פסול גזול הוא רק כאשר משתמש בחלק הגזול — אך כאן משתמש רק בחלק הכשר, והחלק הגזול נמצא כאן בע"כ. אלא שי"ל שבלי החלק הגזול האתרוג יהיה חסר ונמצא שהחלק הגזול משלים את האתרוג ומאפשר לצאת בו י"ח, וא"כ יש כאן מצהב"ע. ואינו מוכרח, כי בלי החלק הגזול היה יכול להיות אתרוג שלם. כלומר, מבחינתו אם היו לו שני אתרוגים היה יכול להפריש מאחד על חברו ואז היה יוצא י"ח, ורק בגלל שיש לו אתרוג אחד נוצרה לו בעיה. אך לפמש"כ לעיל בשם המהר"ם אלשיך בכל מקרה האתרוג חסר, דלא גרע משותפין. אך ביו"ט ב' חסר כשר אלא שאנו דנים לא מצד חסר, אלא מצד מצהב"ע. ומכיון שחסר כשר, אין החלק

* אסרו חג סוכות תשס"א.

מדין ספק אין חובה לתת מ"ע לעניים ולא מע"ר ללוי מדין הממע"ה. אך אם הוא מדין חומרא, י"ל שנוהגים בו לחומרא גם כדין ששית כודאי וגם כדין שביעית כודאי, וא"כ חייבים לתת את המעשרות ללוי ולעני ואין שום נפ"מ בין שנת השבע לשנים רגילות לעניין זה.

והרדב"ז והר"י קורקוס (הל' מע"ש פ"א ה"ה) כתבו שהוא משום חומרא ולא ספק. וכן יש לדייק מל' הרמב"ם הל' שמיטה פ"ד ה"ה: "ומתעשר כפירות ששית להחמיר". וכ"כ המאירי בסוכה דף ל"ט ובר"ה דף ט"ו כמו הרמב"ם.

אך מהכס"מ הל' שמיטה שם מוכח שסובר שהוא ספק ולדידו אכן אין כאן גזל. ועיין מנח"י (ח"ו סי' ק"ל) שפסק שאין לברך על הפרשת תרו"מ מאתרוג שנלקט בשביעית, הן בגלל שלד' הכס"מ יש ספק אם חייבים וגם לדעת הרדב"ז ומהר"י קורקוס שהרמב"ם פסק לחומרא מוודאי, בכל זאת י"ל שהפרשת תרו"מ היא רק חומרא ומעיקר הדין אזלינן בתר לקיטה, או שמכיון שבגלל החומרא של הלקיטה האתרוג הוא הפקר ופטור מתרו"מ.

וא"כ לפי"ז י"ל שאין כאן גזל כלל, שהרי מספק הממע"ה ואינו חייב לתת את המעשרות ללוי ולעני, ואע"פ שיתכן שהמעשרות אינן שלו (עיין קונה"ס כלל א') מ"מ גזל אין כאן, ואין כאן מצהב"ע.

בו י"ח. והנה בתוס' ב"מ (ו' ע"א ד"ה והא) הקשו מדוע הכהן יכול לתפוס, הרי יכול הישראל לטעון שהוא מעוניין לתת לכהן אחר? ותרצו שני תירוצים: א. במכירי כהונה. ב. טוה"נ אינה מקנה בעלות על כל התרומה, אלא רק על חלק הזכות שיש לו להעדיף את מי שהוא רוצה לתת לו. וא"כ לפי התירוצי הראשון בנ"ד אין מכירי כהונה. שהרי בימינו אין נוהגים כמעט לתת תרומות לכהנים, ובודאי שלא באתרוג שאין לו שימוש אלא רק לעושים ממנו מרקחת או נועצים בו בשמים.

ונמצא שלמעשה יש לנו כמה ס"ס: א. אתרוג שנלקט בשביעית יש בו ספק שביעית.

ב. ספק אם תפיסה מועילה מספק. (לדעת רוב הפוסקים לא מועילה תפיסה מספק עי' תקפו כהן לבעל הש"ך וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' שט"ו ס"א).

ג. ספק אם זכות התפיסה מפקיעה בעלות.

ד. ספק אם כהן יכול לתפוס בכלל, כשאין מכירי כהונה.

הדעת נוטה איפוא לומר שגם ביו"ט ראשון אפשר לצאת באתרוג שנלקט בשביעית. ואיסור גזל בודאי שאין כאן לכז"ע שהרי הממע"ה.

אך הדבר תלוי מדוע נוהגים באתרוג, לד' הרמב"ם, גם בתר לקיטה וגם בתר חנטה, האם מספק, או מדין חומרא. אם

סימן מז

תרו"מ בנבטים

ראשי פרקים

הצגת הבעיה

א. פנים חדשות באו לכאן

ב. שביעית בגידולי מים

ג. השרשה במים לעומת השרשה בקרקע

סיכום

* * *

הצגת הבעיה

דרך הכנת הנבטים היא כדלקמן: את הזרעים שמים בתוך מיכלים. במיכלים יש לחות גבוהה מאד, ואולי יש גם מים בתחתית. הזרעים נובטים וצומחים, ולאחר מספר ימים המוצר מוכן לשיווק. הנחת יסוד בדיון הזה — שהזרעים שמהם מכינים את הנבטים מתוקנים כדן. והשאלה היא: האם הנבטים האלה חייבים בתרומות ומעשרות?

א. פנים חדשות באו לכאן

העיר לי הרב יעקב אפשטיין שהוברר לו ע"י המומחים לכך שהנבטים הנאכלים הם הגרעין עצמו, אלא שבגלל נביטתו השתנתה צורתו. ולכאורה, לפי הנחה זו אין מקום כלל לשאלתנו, שאם הגרעין הוא מעושר גם הנבט היוצא ממנו פטור ממעשרות, שהרי אינו אלא כהבחלה או הבשלה של הגרעין עצמו. (ויש מקום לפי"ז לשאול לענין נבטים בפסח, האם יש לחוש בהם לאיסור חמץ, או לאיסור קטניות. כי לפי ההנחה הנ"ל שהנבטים אינם אלא שינוי צורה של הגרעין עצמו יחול עליהם איסור חמץ או איסור קטניות).

והביא ראיה לסברתו מירושלמי

מעשרות (פ"ה הל' א') "בצלים שהשרישו בקופה פטורים משביעית וממעשרות" (ועיין בי' הגר"א יו"ד ס"ס רצ"ד). וזה שהנבטים מונבטים ע"י מים אינו שונה מקופה. ולענ"ד יש להבדיל בין מים לבין קופה. מים דומים יותר לקרקע מאשר לקופה, שאינה אלא אויר. ולדוגמא, צמחי מים מובהקים, שבטבעם אינם גדלים אלא במים, יתכן שהזרע אותם על המים נחשב כזרע לכל דבר וכשהחלו להשריש יתחייבו בתרו"מ. (וכהא דכתיב "הוי הזרעים על כל מים"). ולכן יש להסתפק בגידולי מים שגדלים במים בצורה מלאכותית, בפרט כאשר מוסיפים למים חומרי מזון, האם דינם כמו קרקע, או שמא התורה דברה רק על היוצא השדה ולא על היוצא המימה. אך בצלים שהשרישו בקופה לא נזרעו כלל ועיקר. ולכן פטורים מתרו"מ. עוד יש להעיר מהסוגיא בנדרים (נ"ז ב') המחלוקת ברבו גידולין על העיקר בין זרעו כלה לבין אין זרעו כלה. ובצל אין זרעו כלה. ולכן כל עוד הבצל העיקרי קיים אנו רואים את הגידולין כמי שצמחו מן העיקר. אמנם שם הדיון לענין איסור ואילו אנו דנים לענין חיוב מעשרות. ויתכן שלענין חיוב מעשרות, ואפילו כשהעיקר קיים עדיין, מכיון שהשרישו, הגידולין חייבים במעשר. ובפרט

כאשר השחירו (דהיינו, צבע העלין ירוק כהה, דבר המוכיח שהם ניזונים גם מן הקרקע ולא רק מן העיקר).

נמצא איפוא, שכל זריעה עוברת תהליך של שינוי הגרעין ולא מצינו שאמרו סברה זו שהגידולין הם גדולי הגרעין עצמו לענין חיוב תרו"מ. אלא ההשרשה קובעת אע"פ שהגרעין עדיין קיים. ולכן נראה שאין לראות תהליך זה של נביטה כהבשלה או כהבחלה, אלא כצימוח, דהיינו זריעה, וכשצורת הגרעין משתנית יתכן גם שבשאלות איסור והיתר (כגון חמץ וקטניות שהזכרנו) נאמר שהגרעין כבר כלה ופנים חדשות באו לכאן, אך לענין חיוב תרו"מ נראה פשוט ששנוי צורתו של הגרעין, הוצאת שרשים ונבטים תוך כדי תהליך צימוח, שם זריעה חל עליו, וכל השאלה היא רק אם יש זריעה במים או באויר.

ב. שביעית בגידולי מים

השאלה היא: האם גידולי מים טעונים הפרשת תרו"מ? בשו"ת נחפה בכסף (ח"א י"ד סי' ה') האריך בענין השרשה במים בשביעית. לאורך כל התשובה פשוט לו כביעתא בכותחא שהשרשה במים אינה כהשרשה בקרקע לכל המצוות התלויות בארץ: שביעית, תרו"מ וכלאים. וכל דיונו הוא באשר לעפר שהושם במים (כנראה, כדי להוסיף מזון למים כדי שההשרשה תעלה יפה). ומסקנתו לאסור היא רק בגלל העפר שבמים, שלא מצינו חילוק בין רב למעט; ולכן גזירת עציץ שאינו נקוב חלה גם על

כמות קטנה של עפר.

הקושיא העיקרית לשיטתו היא מדברי הרמב"ם בהל' שבת (פ"ח ה"ב): "השורה חיטין ושעורין וכיוצא בהן במים — הרי זה תולדת זורע, וחייב בכל שהוא". וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' של"ו סעי' י"א). ולפי זה בשביעית הדבר היה צריך להיות אסור מדרבנן, כמו יתר התולדות¹. והנחפה בכסף חילק בין שבת לשביעית. בשבת, האיסור הוא בין במלאכת קרקע ובין שאינה מלאכת קרקע. משא"כ בשביעית, שלא אסרה התורה אלא מלאכת קרקע, שנאמר: "ושבתה הארץ שבת לה".

והנחפה בכסף תמה על הרמב"ם שפסק בשבת שחייב. אמנם המ"מ והכס"מ ציינו שמקורו בזבחים (צ"ד ע"ב). אך שם, הרי מבואר להיפך! והנחפה בכסף שיער שחסרות מלים בכס"מ, וצריך לומר שמהסוגיא שם מוכח איפכא. ואכן ברמב"ם מהדורת פרנקל העירו שבנוסחאות קדמוניות אין מלים אלו במ"מ. ועיין יד אהרן (על הרמב"ם) שלמד זאת משביעית, שבירושלמי (שביעית פ"ג ה"ד) נאמר, ששורין זרעים בשביעית כדי לזרוען במוצאי שביעית. וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ו). ומשמע שבשבת אסור. כי אם גם בשבת מותר, מה החידוש שבשביעית מותר? מיהו אין מכאן להוכיח אלא שבשבת הדבר אסור מדרבנן, ובשביעית מותר לכתחילה. אך הרמב"ם פסק שבשבת חייב. וזאת מנא ליה? עכ"פ, שריית זרעים בשביעית במים

1. וצ"ע לענין חיוב תרו"מ, אם חייבו רבנן בתולדות זריעה. כי לא מצינו איסור תולדות מדרבנן בתרו"מ כמו בשביעית, וצ"ע.

פקעת או בצל במים הנמצאים בכלי זכוכית ויש בפי הכלי אדמה. והגרצ"פ פרנק סבר שהסיבה העיקרית לאיסור היא המים ולא העפר. אך כנראה שלא היתה בפני הגרצ"פ תשובתו של הנחפה בכסף (ח"א יו"ד סי' ה') במקורה, שהיא עוסקת באותו מקרה בדיוק של שדה הארץ; והנחפה בכסף אומר במפורש שזריעה על המים אינה זריעה כלל, ורק בגלל העפר שבמים יש מקום לאסור את הזריעה. וכן משמע מדברי שדה הארץ עצמו, שהזכיר את העפר שבפי הכלי, משמע שהאיסור הוא בגלל העפר ולא בגלל המים. וכן היא דעת הגר"ב זילבר ("הלכות שביעית" סי' א' סעי' ו' בבה"ל) בשם החזו"א, שאין איסור לזרוע במים בשביעית אלא כאשר יש בהם עפר או חומרים מיסוד העפר. ובסוף הספר (ח"ב עמ' ק"פ) כתב בשם החזו"א שדשן כימי מיסוד העפר הוא; ולכן אם מערבים במים דשן כימי, אסור לזרוע בהם. ומאחר שלא זכינו לדברי החזו"א בכתב בנושא זה, קשה לעמוד היטב על דעתו. ומסברה נראה לחלק בין עפר ממש הנמצא במים לבין דשן כימי הנמס במים. כי ברגע שהדשן נמס במים, אין כאן כל עפר בעין, ואין זו זריעה כלל. כי רק בעפר יש דין זריעה ולא במים. כך נראה לענ"ד עפ"י הנחפה בכסף. עוד יש לעיין בתוספתא (מעשרות פ"ג ה"ח), שם נאמר: "המטליא (השריה של זרעים ממינים שונים במים ביחד) — לא נהגו בה חכמים היתה, לא למעשרות ולא לשביעית". ומכאן שהשרשה במים אסורה. ועי' בתשובת הגרי"א"ה הרצוג (תשובות וכתבים, מצוות התלויות בארץ עמ' רצ"ו) שרצה לחדש שדברי התוספתא הם מידת חסידות ולא מעיקר הדין. וכדמות ראייה לדבריו אפשר להביא מזה שה"מטליא" עשויה מזרעי כרפס, פשתן ותלתן שנשרו ביחד. וכיצד לא אסרו משום

מותרת לכתחילה, גם לדעת הרמב"ם. וא"כ הוא הדין לענין תרו"מ, יש לומר שלדעת הרמב"ם אין חיוב כלל על תרו"מ בגידולי מים. אלא שהרמב"ם כתב (שם): "ושורין את הזרעים בשביעית כדי לזרוען במוצאי שביעית". וא"כ היה מקום לומר שכל היתרו של הרמב"ם הוא רק על-מנת לזרוע במוצאי שביעית; אך אם מתכוון להשאירם במים במשך כל שנת השביעית, הרי זו זריעה אסורה. אולם הסברה נראית הפוכה; שהרי אדרבה, רק אם סופו לזרוע את הזרעים זריעה רגילה, היה מקום לאסור את השרייה במים. אך אם כל תהליך הזריעה יהיה במים אין כאן זריעה כלל. ואכן זו כנראה דעת הראב"ד (השגה שם), החולק על הרמב"ם וגורס "משירין" ולא "שורין". ולדעתו כנראה אסור לשרות זרעים במים בשביעית (אם כי אין הכרח לומר כן). וכתב הגר"ב זילבר (הלכות שביעית, סי' א' סעי' ו' בבה"ל) שהראב"ד לא אוסר שרייה במים בשביעית אלא כאשר היא מיועדת לזריעה רגילה במוצאי שביעית; אך אם שורה במים למשך כל השנה — יתכן שזריעה כזו תהיה מותרת. ועיין חזו"א (שביעית סי' כ' ס"ק כ"ה) שכתב שכוונתו של הזורע אינה מועילה כלל. וא"כ אין נפק"מ בין שורה על-מנת לזרוע במקום אחר לבין זרוע באותו מקום, ואם זריעה במים אינה זריעה, היא מותרת בכל אופן. הגרצ"פ פרנק (הר צבי זרעים ח"ב סי' ל"א אות ו'; כרם ציון השלם, הר צבי סי' י"א; הר צבי או"ח ח"א סי' ר"ח אות א') דן בגידולי מים, והוא אוסר אותם בשביעית כדין עציץ שאינו נקוב. והוסיף שאם הזריעה נעשית בבריכות מים בקרקע, דינה כזריעה רגילה בקרקע עצמה, והיא אסורה בשביעית מהתורה. ועיקר הסתמכותו היא על שו"ת שדה הארץ (ח"ג יו"ד סי' כ"ח), שאסר להניח

כזרועין (עי' רש"י שם נ"ו ע"ב ד"ה בטלינהו אגבי קרקע). וא"כ משמע שאם השתרשו, אפילו בכדא — הרי הם נחשבים כזרועים. מיהו אין הדבר מוכרח. אמנם הגמ' נקטה לשון זו "כמאן דשדיין בכדא דמי" אך זהו רק כאשר הזרעים נמצאים בקרקע לפני השרשה, ואם נניח שלא בטלן, הרי הם כאילו שדיין בכדא. וממילא, כשהשרישו, הם חלק מהקרקע ואינם כמאן דשדיין בכדא. אך אם הם נמצאים בכד ממש, מה הועילה ההשרשה? השרשה בכד לא שמה השרשה. כי השרשה, פירושה שהשורשים מחוברים לחומר כלשהו ויונקים ממנו את כוח הצמיחה. אך באויר הכד אין שום חומר, ולא תיתכן שם שום השרשה. מיהו במים יתכן שיש השרשה. וגם כשאינו מבטל את הזרעים במים, כגון שהוא מתכוון לאוכלן כעבור זמן קצר, מ"מ השרשה היא המבטלת את הזרעים במים. וצ"ע.

סיכום

לדעת הנחפה בכסף ושדה הארץ, אין השרשה במים, אלא בקרקע; וכן הכריע החזו"א. לדעת הגרצ"פ פרנק יש גם השרשה במים. ואם המדובר בעציץ שאינו נקוב, הרי האיסור הוא לכל היותר מדרבנן (רמב"ם תרומות פ"ה הט"ו). וא"כ אף אם נצרף את סברת הגרצ"פ פרנק לספק, הרי זהו ספיקא דרבנן, ולקולא. למעשה נראה שאין צורך להפריש תרו"מ מנבטים; והרוצה להחמיר — יפריש² ללא ברכה.

כלאי זרעים? אלא ע"כ אין איסור כלאים במים אפילו מדרבנן. ויתכן שהמדובר בדיעבד, והדיון בשביעית הוא לענין קדושת פירות שביעית.

ג. השרשה במים לעומת השרשה בקרקע

וראיתי להגר"מ בלייכר ("משכיל אל דוד", סי' י"ב) שדן בארוכה בענין נבט חיטה וציין (הע' 1) לרש"י (שבת נ"א ע"א ד"ה ולא משום מעשר), שכתב: "דנימא בטלה לה אגב קרקע. והרי הוא כלוקטה מתחילה, ויהא צריך לעשר על כל הנוסף". משמע מדבריו שהזרע דבר שהופרשו ממנו תרו"מ, חייב להפריש מחדש רק לאחר שהזרעים בטלו לקרקע והרי הוא כלוקט אותם מתחילה; אך כאשר לא בטלו לקרקע, לא חל עליהם חיוב טבל. וצ"ע אם רק בקרקע הוי ביטול ולא במים. ואת"ל שגם במים יש ביטול, צ"ע אם בנד"ד הוי ביטול. והנה סברה זו, שהזרעים בטלים לקרקע — מצינו לא רק לענין טבל אלא גם לענין חדש, אונאה, שבועה וטומאה. וכך נאמר במסכת ב"מ (נ"ו ע"ב-נ"ז ע"א): "בעי רבא: חזיטין זורעין בקרקע — מהו, יש להם אונאה או אין להם אונאה? כמאן דשדיא בכדא דמיין ויש להם אונאה, או דילמא בטלינהו על גבי ארעא...? נשבעין עליהן או אין נשבעין עליהן?... עומד מתירן או אין עומד מתירן?" ובכל הבעיות הנ"ל הספק הוא אם ביטול בקרקע. ומשמע שזריעה פירושה ביטול בקרקע. מיהו שם מדובר בשלא השרישו. שאם השרישו אין ספק שהם

2. נערך בירור במפעל נבטים בקרית טבעון, ושם השרשה היא לא במים אלא באויר. שמים את הזרעים בתוך תבניות של קל-קר, ויש ממטרות שמתזות כל הזמן רסיסים של מים, כך שיש באויר 100% של לחות. אך אין לי מידע על מקומות אחרים.

אך יש לבדוק את המציאות, כיצד מנביטים? במים או בלחות? שאם הלחות היא רק באויר — אין לזרעים היכן

סימן מח

הפרשת תרו"מ בשסק

ומעשר מן הכל כאחד, שהכל הולך אחר גמר הפר"י. וא"כ הרמב"ם פוסק כשמואל שהכל הולך אחר גמר הפרי ואין בילה בפירות, ובכ"ז מצריך שיצבור גורנו לתוכו? ותמוה! הראב"ד חלק על הרמב"ם: אם הכל הולך אחר גמר הפרי, אין צריך לצבור גורנו לתוכו, דהא קי"ל דאין בילה אלא ליין ושמן. הכס"מ תי' שצובר גורנו לתוכו, ר"ל אע"פ שצבר גורנו לתוכו, בכ"ז יכול להפריש מהכל, כי הכל הולך אחר גמר הפרי. ונקט לשון הגמ' אלא שהוציא אותה ממשמעותה, כדרכו בכ"ד שמשתמש בל' הגמ' במשמעות שונה. אלא שצ"ע מה הרבותא? והרדב"ז תירץ שמכיון שחלק השריש לפני ר"ה וחלק אחרי ר"ה, יש חשש שלא נגמר כאחד, לכן הקלו בצבירה דוקא. ודבריו צ"ע, אם ההשרשה היתה בתקופת תשרי, גמר הפרי היה בודאי באמצע השנה לכל הגידול. א"כ לשם מה הצבירה? וצ"ע.

ולענ"ד יש מקום לחדש ולומר שכוונת הרמב"ם לומר שמכיון שמעיקר הדין לשמואל הולכין בתר גמר פרי, ורק לחומר אחר חוששין להשרשה, י"ל שאנו אומרים

שאלה

השסק חונט בסתיו ופעמים חנטתו מתאחרת לאמצע החורף. ההגדרה של חנטה לא ברורה די הצורך (עיין לעיל סי' ל"ט). ויש א"כ ספק איזה פרי חנט לפני ט"ו בשבט ואיזה אחריו, וכשבאים להפריש תרו"מ לא ברור אם מפרישין מפרי של אותה שנה על פרי של אותה שנה, או שמא מפרישין מן הישן על החדש ומן החדש על הישן.

תשובה

בגמ' ר"ה (י"ג ב'), דעת ר"ש שזורי שבפול המצרי הולכים אחר השרשה, ומכיון שחלק השריש לפני ר"ה וחלק אחרי ר"ה, צובר גורנו לתוכו ומעשר מהכל, כי לדעתו יש בילה גם בפירות ולא רק במשקין. ושמואל סובר שהכל הולך אחר גמר הפרי, ולכן יכול להפריש מעשר מן הכל, ולדעתו אין בילה בפירות.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' מע"ש ה"ח פסק: "וכן פול המצרי אע"פ שמקצתו השריש לפני ר"ה ומקצתו לאחריו, צובר גורנו לתוכו

3. יש להוסיף שההנבטה נעשית בתוך בית. בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) מפורש שהנוטע בבית אינו חייב בתרו"מ מן התורה. ולדעת הראב"ד (השגה הל' מעשר פ"א ה"י) אף אינו חייב מדרבנן. ורק לדעת הרמב"ם (הל' מעשר שם) יש חיוב להפריש תרו"מ בבית מדרבנן. וא"כ יש כאן ספק נוסף.

שהפירות שהפריש, החדשים הופרשו על החדשים והישנים על הישנים. למה הדבר דומה? לשתי קדרות א' של איסור וא' של היתר, ושתי חתיכות א' של איסור וא' של היתר, ונפלו שתי החתיכות לשתי הקדרות. אם המדובר באיסור דרבנן אומרים אנו שהאיסור נפל לאיסור וההיתר להיתר. (עיין שו"ע יו"ד סי' קי"א ס"א ומקורו בפסחים מ"ד ע"א). ואע"פ ששם נפלו בדיעבד ופה לכתחילה, י"ל שמכיון שאין אפשרות להפריש באופן אחר, כדעבד דמי. אלא שהש"ך כ' שם בס"ק ד' שנראה ששתי החתיכות היו ניכרות בפנ"ע קודם נפילתן. אך אם נתערבו מתחילה חד בחד, א"כ כיון דאיתחזק איסורא בב' החתיכות, כל או"א הו"ל כגופו של איסור, ותו לא אמרינן סד"ר לקולא. אף כאן הרי בתערובת לא היה ניכר מי חדש ומי ישן ואיקבע איסורא, וא"כ אין להתיר בכג"ד. ויתכן לומר שגם כאן בשעת חנטה היה כל פרי ניכר לעצמו ואפשר היה לומר איזה פרי חנט ראשון, אלא שכשהגדילו הפירות א"א להכיר זאת. ודמי לנתערבו אח"כ. וצ"ע.

ועוד י"ל דל"ד, תערובת של איסור בהיתר הוי איקבע איסורא וספיקא לחומרא, אפי' בסד"ר, אולם בטבל שיש כאן חדש וישן, יש תערובת, אך לא איקבע איסורא, דשניהן איסור כרגע עד שיפריש עליהם. אך היא הנותנת, מכיון שאין כאן איסור והיתר אין כאן גם איקבע איסורא. וא"כ אפשר להציע שהמפריש שסק לא יפריש אחד ממאה, אלא שנים ממאתים ואנו נאמר שהפרשות אלה היו מן הישן על הישנים והחדש על

החדשים.

(אך כאן יש חזקת טבל ובסד"ר אזלינן בתר חזקה, ועיין שעה"מ מקואות פ"י כלל א', שנוטה להקל, לפחות במקום שאין לו שורש מה"ת, והדבר תלוי מהי תרומה בזה"ז. עי' לעיל סי' מ"א).

אלא שצ"ע בהצעתנו זו. איננו יודעים כמה יש יותר, מן הישן או מן החדש. וכשנפריש תרו"מ מהתערובת יתכן שיהיה בתרו"מ יותר ישן למשל, בעוד שבטבל יש יותר חדש, והמפריש מן הישן על החדש אין תרומתו תרומה. ובשו"ע (יו"ד סי' קי"א ס"ב) נאמר: "בד"א שתולין להקל אפי' אין ההיתר רבה על האיסור, שאין האיסור גם רבה על ההיתר, אבל אם האיסור רבה על ההיתר אין תולין להקל". וצ"ע אם צריכים אנו לדעת שאין רוב של איסור, או גם כשאיננו יודעים איזה מרובה יותר — אסור. וכאן איננו יודעים מה רב יותר. מיהו עיין פר"ח (סי' קי"א ס"ב) שהקל בכה"ג.

ומו"ר הגר"ש ישראלי סובר שבפירות מסוג זה שיש ספק בזמן חיובם, והתערובת נוצרת מאליה, כך היתה התקנה שיפרישו מיניה וביה ואזלינן בתר גמר פרי (כשמואל. עי' מכתבו בס' התורה והארץ ב' עמ' 320 ובחוות בנימין ח"א סי' ד'), אלא שצובר גורנו לתוכו כדי שיהיה ספק. ונלענ"ד שליתר הידור יש להפריש בדרך שהצענו.

סיכום

הפרשת תרו"מ על שסק צריכה להעשות כך: להפריש ממאתים פירות שני פירות ומשהו ולהפריש שניהם על כל הפירות.

סימן מט

אבטיחי הפקר – לענין תרו"מ*

שאלה

אינו פוטר מתרו"מ, עיין ירושלמי פ"ג ממעשרות ה"א. ועיין שעה"מ לולב פ"ח ה"ב שדייק מל' הרמב"ם מעשר פ"ג ה"כ שרק אסור להפקיר אחרי גמר מלאכה אך הפקר פוטר גם אחרי גמר מלאכה. עיי"ש. אולם מצינו שגמר מלאכה באבטיחים הוא משישלקו (מעשרות פ"א מ"ה) ולא משייתלשו, אלא שנחלקו המפרשים מה הדין כשנשלקו מאליהם. עיין תפא"י שם אות מ"ד שאם נשרו מאליהם אין זה גמר מלאכה, אך בתוס' אנשי שם ציין מרש"י ביצה י"ג ב' שאם נשרו מאליהם הרי זה גמר מלאכה, ועיין מלאכ"ש שכ' בשם הערוך שכשהאבטיחים הבשילו והוריקו זהו שלוקם, כדבר השלוק, וזהו גמר מלאכתם.

ולפי כל הפירושים הללו התולש אבטיחים לאחר שהבשילו ונשר פיקוסם הר"ז גמר מלאכתם ונמצא שהפקרם היה לאחר גמר מלאכתם וחייבים במעשרות. ועוד יש להסתפק אם אבטיחים שלנו הם האבטיחים של המשנה. כי לא מצינו באבטיחים שלנו פיקוס או שילוק (אא"כ נאמר שזוהי הבשלתם), וא"כ בסתמא תלישתם זהו גמר מלאכה. ובמק"א (סי' מ"ט, ד') הוכחנו שהאבטיחים של המשנה אינם האבטיחים שלנו.

ומצינו שיעור אחר לגמר מלאכה באבטיחים והוא משיעמיד ערימה, או משיעשה מוקצה, דהיינו שמיעדים אותם

מה דין הפרשת תרו"מ מאבטיחי הפקר. המושב גידל אבטיחים ומכר, כנהוג, את המיקשה לסוחר יהודי ע"מ שיתלוש את האבטיחים וימכרם. הסוחר בחר את האבטיחים הטובים ושיווקם, והשאיר בשדה אבטיחים מסוג ב'. חלק מהאבטיחים נשארו מחוברים לקרקע וחלק נתלשו ונשארו בשטח, בגלל גודלם או צבעם. חזקה על הקונה שלא הפריש תרו"מ על האבטיחים שנטל מהמשוייר בשדה.

האם האבטיחים הנשארים חייבים בתרו"מ?

תשובה

יל"ע אם האבטיחים בכלל הופקרו, כי י"ל שכשהסוחר השאיר את האבטיחים בשדה החזירם בעצם לבעליהם הראשונים. מיהו נראה שאין הדבר כן. האבטיחים היו שלו. וכשהשאירם הפקירם, אלא שהשדה שייכת לבעליה, ואעפ"כ אין הם זוכים ממילא באבטיחים כי השדה אינה משתמרת, וכל מי שהיה בא ונוטל את האבטיחים היה זוכה מן ההפקר, ולכן גם אם הסוחרים עצמם זכו באבטיחים לא גרע מהמפקיר כרמו והשכים ובצרו, פטור (ב"ק צ"ד ע"א). אלא שצ"ע אם תלישת האבטיחים היא גמר מלאכתם ונמצא שההפקר היה אחר גמר מלאכה, והפקר לאחר גמר מלאכה

* שאלה מהרב אלעזר נאה ממושב קשת.

אלא רק בראויים לו לסחורה, ואת היתר הוא מפקיר מראש, ומיד ברגע שתולש אבטיח מסוג ב' אינו מתכוין לזכות בו. מיהו הוא מבחין בכך רק אחרי שממיון, וצ"ל שאז אגלאי מילתא למפרע שברגע התלישה כבר היה הפקר והדבר תלוי בברירה. וזוהי ברירה בשאלה ממונית אם ההפקר חל למפרע או לא. וצ"ע בזה. כי לדעת הר"ן יש ברירה בדרבנן משום ספיקא דרבנן לקולא. וא"כ ה"ה בספיקא דמונא. וכאן ההשלכה היא לתרומת ירק. אלא שבשאלה זו אם בתרומת ירק שהיא מדרבנן יש ברירה או לא נחלקו הראשונים. הרמב"ם לפי הכס"מ בפ"ד מהל' מעשר שני (הט"ו) פסק שיש ברירה. התוס' בעירובין (ל"ז ב' ד"ה האי מאן) כתבו שאין ברירה. וקשה להכריע בשאלה זו. (עי' לעיל סי' מ"א).

מסקנה

יש כאן כמה ספיקות האם האבטיחים הופקרו לפני גמר מלאכה, ולכן יש להפריש מהם תרו"מ בלא ברכה.

למכרם בשוק (הר"ש), או ששוטחים אותם ומסדרים אותם זה בצד זה (הר"מ). (אלא זה כשאינו מפקס או שולק. וצ"ע בנ"ד כשאינו עושה מעשה של פיקוס או שולק, אם בהעמדת ערימה או עשית מוקצה נעשה גמר מלאכה. ומסתבר יותר שהמיון לבדו נחשב גמר מלאכה). ועיין ערוה"ש (סי' ס"ג סי"ז) שפרי שאין לו תיקון לאחר תלישתו, קביעותו היא בתלישתו. וא"כ בנ"ד יתכן שתלישתם זוהי גמר מלאכתם. וא"כ הפקדם היה אחר גמר מלאכה.

אלא שיש לומר שתלישתם של האבטיחים אינה גמר מלאכה שהרי אחר התלישה ממיינים אותם ורק לאחר המיון זהו גמר מלאכה, כמו שמצינו בתבואה וקטנית שרק לאחר מירוחם זהו גמר מלאכה. ומסתבר שגם ערוה"ש לא התכוין לומר שתלישתם זו גמר מלאכתם אלא במקום שאין אחרי התלישה שום תיקון, אך בנ"ד שיש מיון לאחר התלישה המיון הוא גמר המלאכה.

והנה נלענ"ד לדון בדבר חדש, שהסוחר אין כוונתו מראש לזכות בכל האבטיחים

סימן נ

תרו"מ בתערובות

להיכשל באכילת טבלים, ולכן הוא מעוניין להפריש תרו"מ, ולסמוך על מ"ד יש בילה. אחרי המיון נותרת במפעל כמות גדולה של פסולת המעורבת בגרעינים הנ"ל וכן חלקי בשר אבטיח. הפסולת נשלחת למכון תערובת ונאכלת לבסוף ע"י בע"ח. אם יפרישו תרו"מ מהפסולת היא תאכל לבסוף ע"י בע"ח שאינם בהכרח של כהנים

שאלה

במפעל לקליית גרעיני אבטיחים נוצרה תערובת של גרעינים ממקומות שונים ומזמנים שונים ויש חשש של הפרשה מן הפטור על החיוב. הרב המקומי אינו רוצה לסמוך על בילה (עיין ר"ה י"ג) בגרעינים אלו, ולכן לא מפרישים תרו"מ. המשגיח מעוניין להציל את אותו ציבור שעלול

תרומותי, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך."

ופירש"י (ד"ה אין מדליקין) "בטבל טמא וכל שכן טבל טהור". ובתוס' (ד"ה אין) חלקו עליו דלאו כל שכן הוא, אלא הוא הדין טבל טהור דילפינן מטבל טמא, מה טבל טמא אין לך בו שום הנאה של כילוי אלא מהרמה ואילך אף טבל טהור כן.

ובהמשך דבריהם כתבו שאיסור הנאת כילוי של תרומה נלמד אף הוא מפסוק זה. נמצא שאיסור הנאה של תרומה ואיסור הנאה של טבל איסור אחד הם. וא"כ אין נפ"מ אם נפריש מהתערובת על הגרעינים, כי לא נכשיל את מאכילי הבהמות באיסור חמור יותר. מאידך נציל את אוכלי הגרעינים מאיסור טבל.

אולם בת"י (יבמות ס"ו ב') הביאו בשם הר"ר משה שאיסור האכלת תרומה לבהמת ישראל נלמד מהפסוק "וכהן כי יקנה נפש... קניין כסף... הוא יאכל בו" ואף נפש בהמה בכלל, וא"כ רק כהן רשאי להאכיל את בהמתו ולא ישראל. א"כ איסור האכלת תרומה לבהמת ישראל אינו שווה לאיסור הנאת טבל, אלא הוא איסור אחר, והשאלה היא אם איסור זה חמור יותר מאיסור טבל, וצ"ע.

ונראה שלשתי הדעות האיסור הוא לאו הבא מכלל עשה ואיסורם שווה (עיי' מנ"ח

א"א למיין את התערובת ולתת לכהנים רק את התרו"מ ואת החולין ליעד לאחרים). וגם מה שיגיע לכהנים לא כולם ת"ח היודעים איך להאכיל תרו"מ לבע"ח (כגון: לא להאכילה בידים, ואם היא טמאה לא להאכילה בשבת, ולא לבהמה המכורה לגוי, ולא לטמאה בידים ועוד¹). מאידך, מכון התערובת אינו מפריש תרו"מ על התערובת והוא מוכר אותה בטיבלה. מה עדיף? להציל את הנכשלים באכילת הגרעינים שלא יאכלו טבל במחיר האכלת תרו"מ לזרים, או שאין מצוה כזו, למרות שבלא"ה מאכילים לבהמות טבלים.

תשובה

א. ראשית כל צ"ע אם הנאת כילוי של טבל חמורה כמו איסור האכלת תרו"מ לזרים, שאם נאמר שהנאת כילוי של טבל שווה לאיסור האכלת תרו"מ לזרים א"כ אין נפ"מ אם נפריש תרו"מ ונציל את אוכלי הגרעינים, או לא נפריש, כי בלא"ה עוברים מגדלי בעה"ח המאכילים אותם בפסולת זו על איסור. ומה לי איסור טבל מה לי איסור תרו"מ. אך אם נניח שאיסור תרו"מ חמור יותר מאיסור הנאת כילוי של טבל, אסור לנו להחמיר את איסורם של מגדלי בעה"ח כדי להציל את אוכלי הגרעינים, שהרי אין לומר לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

במס' שבת (כ"ו א'):

"אין מדליקין בטבל טמא בחול... מ"ט א"ק ואני הנה נתתי לך את משמרת

1. תרומה טהורה הראויה למאכל אדם אסור להאכילה לבהמה בידים, ונהגו להתיר ע"י הנחת התרומה במקום אחד והבהמה תגיע אליו מאליה. תרומה טמאה אסור להאכילה לבהמה בשבת משום שריפת קודשים בשבת. ואם הבהמה מבכרת ומכורה לגוי אסור להאכילה בתרומה, כי רק בהמת כהן רשאים להאכיל בתרומה ולא בהמת גוי. ואם התרומה טהורה אסור לטמאה בידים.

והנה הפסולת האמורה אינה מיועדת למאכל אדם אלא למאכל בהמה ויש להסתפק אם אפשר להפריש ממנה על הגרעינים המיועדים למאכל אדם. והנה צ"ע בגדר מאכל בהמה. בתרומות (פי"א מ"ט):

"כרשיני תרומה מאכילין אותן לבהמה לחיה ולתרגוליין. ישראל ששכר פרה מכחן מאכילה כרשיני תרומה".

והרע"ב שם פירש: "עיקרם למאכל בהמה... ומ"מ חזו קצת למאכל אדם. דאי לא הוה חזו כלל לאדם לא היו מפרישים עליהן תרו"מ דמידי דלא חזי לאדם אין מפרישין עליו תרו"מ". וכ"כ הר"ש. והק' במשנה ראשונה מריש מעשרות: "ספיחי סטיס וקוצה פטורין ממעשרות שאינם אוכל" אע"פ שנאכלים ע"י הדחק.

ועיין ירושלמי (תרומות פ"ט ה"א) דתרומת כרשינין היא רק מדרבנן, וצ"ל שהיא גזרה מיוחדת בכרשינין. ויתכן לומר שלא גזרו רק על כרשינין ולא על סטיס וקוצה. וא"כ צ"ע אם גזרו בפסולת של גרעיני אבטיח.

וצ"ע בנ"ד האם כוונת המגדלים היא בעיקר לתוצרת הראויה למאכל אדם והפסולת שנותרת נעשית ע"י ברירתה ראויה למאכל בהמה בלבד, או שמא מעיקרא דעתם של המגדלים לשניהם, גם לאדם ולבהמה. ואם נקבל את הדרך הראשונה, א"כ מאכל בהמה פטור מתרו"מ, ובכלל א"א להפריש ממנו על החיוב. [ועוד יש להסתפק שהפסולת, גם אם יש בה חלקים ראויים לאדם, לא נגמרה

מצ' רפ"ד), אך יש אומרים שאיסור הנאת כילוי של טבל אסור רק מדרבנן, עיין מ"מ (פ"ב מהל' תרומות הי"ד) בדעת הר"ש בסוף תרומות, הסובר שהנאת כילוי של תרומה אינה אלא מדרבנן, א"כ ה"ה הנאת כילוי של טבל, כי לא מסתבר שטבל יהיה חמור מתרומה².

ולדעה זו, ע"י הפרשת התרומה מהפסולת אנו מחמירים את המצב כלפי מאכילי בעה"ח. שאם ניתן להם טבל אינם עוברים איסור מהתורה, אך אם יפרישו מהם תרו"מ יעברו באיסור תורה (ואע"פ שכל חיוב הפרשת תרו"מ מאבטיחים הוא רק מדרבנן, מ"מ תרי דרבנן קלים יותר מחד דרבנן). מאידך, אם לא נפריש תרו"מ נכשיל את מפצחי הגרעינים באכילת טבל.

ואולי י"ל שאדרבה, עדיף שנפריש תרו"מ אשר תתבטל ברוב הפסולת. ואע"פ שתרומה בטלה במאה, ואילו אנו מפרישים יותר ממאת, אולם כל זה מדרבנן, ואילו מה"ת תרו"מ בטלה ברוב (עיין רמב"ם פט"ו מהל' מאכ"א הי"א-ג), וא"כ אדרבה, נציל בכך גם את מאכילי בעה"ח, שבמקום שיאכילו טבל, יאכילו תרומה שבטלה ברוב מהתורה, ונוריד את עבירתם מחד דרבנן לתרי דרבנן, וצ"ע.

ב. והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' תרומות ה"א כתב: "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה", ובהל' ב': "הסיאה והאיזוב והקורנית שזרען מתחילה לאדם חייבין במעשר... זרען לבהמה אע"פ שנמלך וחשב עליהן לאדם כשהן מחוברין פטורין".

2. הערת עורך: עי' בכרם ציון (הלכות פסוקות פ"ג ה"ט) שמביא דעה שטבל חמור מתרומה שהנאת כילוייה היא מדרבנן וטבל איסורו מן התורה.

משום תרומה המעורבת בו. כלומר חיובו של טבל במיתה ביד"ש הוא רק בגלל שהתרומה שבו חייבין עליה מיתה ביד"ש, א"כ עיקר האיסור הוא התרומה והטבל רק מסתעף מהתרומה. [ועי' אתוון דאורייתא להגרי"ע ענגיל כלל כ"ט]. וא"כ בנ"ד עדיף להימנע מלהפריש תרו"מ אע"פ שעלולים להיכשל באכילת טבל כי טבל קל מתרומה. ד. ובכ"ז נלענ"ד שעדיף להפריש את התרו"מ ע"מ למנוע מכשול של אכילת טבלים, ואע"פ שתרומה חמורה יותר, אולם כאן אין חשש שבנ"א יאכלו את התרומה אלא רק בעלי חיים שאינם של כהן ועל האכלת בע"ח בתרומה אין עונש מיתה ביד"ש בעוד שהאוכל טבל חיובו מיתה ביד"ש. ואע"פ שבטבל דרבנן אין מיתה ביד"ש מ"מ איסור טבל דרבנן חמור יותר מהאכלת תרו"מ דרבנן לבע"ח. ולכן נלענ"ד שעדיף להפריש תרו"מ ולמנוע מכשול של אכילת טבל.

והעיר לי הרב יעקב אפשטיין שאפשר לתקן את הטבל ע"י הפרשה בדרך ברירה שהתרו"מ לא יחולו אלא על אותה פסולת שלא תיאכל ע"י בע"ח של זרים, אלא רק ע"י בהמת כהן. ומכיון שהמדובר בטבל דרבנן — יש ברירה בדרבנן. וגם האומרים שטבל עיקרו מהתורה ואין ברירה, לפחות תועיל ההפרשה למ"ד יש ברירה בטבל דרבנן, ולפחות לאותה דעה הצלנו את אוכלי הגרעינים מאיסור טבל.

מסקנה

למעשה נהגו בארץ ישראל להפריש תרו"מ מהפסולת על האוכל, אע"פ שהפסולת אינה ראויה למאכל אדם אלא בשעת הדחק. כי לכתחילה מפרישין היום מן הרע על היפה. וא"כ ה"ה מהראוי בדוחק — על הראוי לגמרי.

מלאכתם וא"א להפריש מהם על הגרעינים שנגמרה מלאכתן לאדם. (עיין חוות בנימין ח"א סי' ד' א'). מיהו מסתבר שהמיון הוא גמר המלאכה גם למאכל אדם וגם לפסולת, אלא שאם הפסולת נחשבת למאכל בהמה מעיקרא א"א להפריש ממנה על הגרעינים הראויים למאכל אדם. אולם האמת היא שהפסולת ראויה בדוחק גם למאכל אדם, אלא שאנו איסטניסים ואוכלים רק מאכלים מבוררים.

ג. והנה בקידושין (כ"ו ב') הובאה המשנה במע"ש פ"ה "מעשה בר"ג וזקנים שהיו באים בספינה. א"ל ר"ג לזקנים עישרו שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע ומקומו מושכר לו". והקשו שם התוס' (ד"ה מעשה): "וקשה, מה הועיל בתיקונו, אדרבה גרע טפי שמא יאכלו בני ביתו הכל ואף העישרו עצמו?" עי"ש מה שתרצו.

והקשה הפנ"י מהו "אדרבה" שכתבו התוס' לומר שהמעשר חמור מן הטבל, הרי מעשר ראשון הטבול לתרו"מ דינו כמו טבל. ואפי' אם נאמר שהוא הפריש את תרומת המעשר, גם תרומה אינה חמורה מטבל, ושניהם במיתה ביד"ש? (וערש"ש שהעיר מסנהדרין פ"ג ב' שלרב תרומה בלאו וטבל במיתה, א"כ תרומה קלה מטבל! אך למעשה הלכה לא כרב, אלא כהברייתא שם שגם תרומה במיתה, אך הרש"ש התכוין לומר שגם לדין דלא קי"ל כרב, תרומה אינה חמורה מטבל.)

ותי' הפנ"י עפ"י יומא (פ"ג א') שמי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה. היה שם טבל ותרומה קי"ל כרבנן שמאכילין אותו טבל. משמע שטבל קל מתרומה. (ובהסבר הדבר נלענ"ד, אע"פ שעונשו שוה, כי איסור טבל הוא בגלל התרומה שבו כמו שכתב רש"י בסנהדרין [פ"ג א' ד"ה תרומה], שטבל אסור

סימן נא

זרעים מורעלים האם חייבים בתרו"מ

שאלה

מי שקונה זרעים מחברה המשווקת זרעים מובחרים ומוכנים לזריעה, אשר בדרך כלל הם עוברים גם חיטוי נגד מזיקים והם מורעלים ואינם ראויים לאכילת אדם, האם חייב להפריש מהם תרו"מ, או שמותר לו לזרעם בטבלם. (ומסתמא טבל גמור הם, משום שהזרעים נמכרים לחברות ידועות ישירות מהקרקע ואינם עוברים בצינורות השיווק הרגילים, חוץ מזרעי החיטה שיש להניח שהפרישו מהם תרו"מ).

תשובה

א. טבל אסור בהנאה של כילוי, וזריעה הנאה של כילוי היא, וא"כ חייבים להפריש תרו"מ כדי שיהיה מותר ליהנות מהם הנאה של כילוי. ועיין תוס' שבת (כ"ו ע"א ד"ה אין) שלמדו זאת מטבל טמא, מה טבל טמא אין לך בו אלא משעת הרמה ואילך ומשם מותר ליהנות מהתרומה הנאה של כילוי, ולפני כן לא. ה"ה בטבל טהור, לפני הרמה אסור ליהנות ממנו הנאה של כילוי. אמנם מה שאני מסתפק הוא, אם זרעים אלו, שאינם ראויים לאכילת אדם, שהרי מורעלים הם, האם חייבים בתרו"מ? דנהי שהחברה שהרעילה אותם מבלי להפריש עברה על הנאה של כילוי (אם נניח שהרעלתם של הזרעים ככילויים דמי) אך החקלאי, שרכש את הזרעים ורוצה לזרעם — פטור מהפרשת תרו"מ. זה ברור, שדבר שמעיקרו לא היה ראוי לאכילת אדם — פטור מהפרשת תרו"מ, כגון שלא הביאו שליש, כהאי דמעשרות ריש פ"א: "כלל

אמרו במעשרות כל שהוא אוכל..." אך דבר שהיה אוכל, ועתה אינו ראוי לאכילה מהו? והנה במעשרות (פ"א מ"ד), וכ"ה בחולין (כ"ה ע"ב): "החייב בשקדים המרים פטור במתוקין. החייב במתוקים פטור במרים" ור"ל שקדים מרים, בתחילתן ראויים הם, ובסופם אינם ראויים, ופטור מהם, אע"פ שבתחילתם ראויים היו ואח"כ נעשו מרים, נפקע מהם חיוב תרו"מ.

מיהו י"ל, דהתם, שבאו לעונה"מ היו ראויים להפרשה. אח"כ נדחו לפני שנתחייבו לגמרי בגמר מלאכה. אך בנ"ד שכשנגמרה מלאכתן היו עדיין ראויים לאכילה, ורק אח"כ נפסלו מאכילה, מי ימר שנדחו מחיוב הפרשה?! (כעין זה אמרו בפסחים ל"ג ע"א לחלק בין היתה לו שעת הכושר ללא היתה לו שעה"כ). אך להלכה קי"ל כהא דאורי ר' חנינא בצפורי כר' ישמעאל בר' יוסי וכדברי האומר זה וזה לפטור, דשקדים המרים לעולם פטורין בין גדולים ובין קטנים (וכדפי' התוס' בחולין — עיין רמב"ם פ"א מהל' מעשר הל' ט' ובכ"מ). כלומר, גם כשהיו ראויים לאכילה נפטרו מתרו"מ, כי זהו מין פטור, ואין משם כלל ראיה לנ"ד.

ב. ובקידושין (מ"ו ע"ב):

"והתנן, התורם קישות ונמצאת מרה, אבטיח ונמצא סרוח תרומה ויחזור ויתרום, שאני התם, דמדאורייתא תרומה מעליא היא מדר' אילעי, דא"ר אילעי מנין לתורם מן הרעה של היפה שתרומתו תרומה? שנאמר ולא תשא עליו חטא" מצינו איפוא דגם קישות מרה ואבטיח סרוח שאינם ראויים עוד לאכילה, נשארו

וכבר תמה המהרש"א על דבריהם: שהרי הנאה של כלוי אסורה גם בטבל טהור וכמו שכ' בדף ט' (ד"ה כד). אולם התוס' כתבו שם, שרש"י בשבת לא פירש כן. ואכן רש"י בשבת כ"ו כתב דמה"ת לא מצינו איסור מפורש להנאה של כלוי, אלא בטבל טמא. בטבל טהור האיסור הוא רק באכילה, אלא שמק"ו למד רש"י, דכש"כ טבל טהור אסור בהנאה של כלוי. ותוס' (שם ד"ה אין) תמהו עליו, מאי כש"כ איכא? ופירשו כשיטתם בפסחים (ט' ע"א), דילפינן טמא מטהור לאחר הרמה וטהור מטמא לפני הרמה. וא"כ אפ"ל, דהתוס' בפסחים ל"ג ע"ב סברי כפירושו של רש"י בשבת כ"ו, שטבל טהור לא נאסר במפורש בתורה בהנאה של כלוי, אך לית להו הק"ו של רש"י, וכמו שכ' התוס' בשבת כ"ו.

אולם בערוה"ש (תרומות, ס' נ"ט, ס"ט) למד מדברי התוס' דין חדש, דטבל שנאסר באיסור נוסף המותר בהנאה מותר אותו הטבל בהנאה של כלוי. משום שסובר כנראה בדעת התוס', שבאמת בדרך כלל טבל טהור אסור בהנאה של כלוי, אך הכא מיירי בטבל חמץ, לריה"ג שחמץ מותר בהנאה (עיי' תוס' פסחים ל"ג ע"א ד"ה תתן, דהסוגיא כולה אזלא אליביה), ולכן אמרו שטבל טהור שהחמץ מותר בהנאה של כלוי. ובטעם הדבר כתב, מכיון שחמץ אסור באכילה, אין הוא בר הפרשה. והרי כל איסור הנאה של כלוי בטבל למדנו מדין הרמה, דרק לאחר הרמה מותר בהנאה של כלוי, אך לפני הרמה אסור. וטבל זה, שאינו בר הרמה, מותר בהנאה של כלוי. ופירושו מדויק בלשון התוס', שלא חילקו בין טבל טמא לטבל טהור, אלא בין טבל טמא לטבל חמץ. ודו"ק.

עכ"פ מצינו מחלוקת בין רנב"י לר"ה

בחיוב תרו"מ, דאל"כ, אמאי מדאורייתא תרומתו תרומה, הא הו"ל מן הפטור על החיוב? ואי"ל דקישות מרה ראויה קצת לאכילה, דהתוס' ביבמות (פ"ט ד"ה אין) חילקו בין דין המשנה בסוף פ"ב דתרומות, דאי"ל התם דאם תרם מן הרע על היפה תרומתו תרומה, לבין המשנה בריש פ"ג דתרומות, דהתורם קישות ונמצאת מרה תרומה ויחזור ויתרום, דמן הרעה על היפה ראויה קצת, ולכן לא יחזור ויתרום. אך בקישות ונמצאת מרה אינה ראויה כלל, כתרומה טמאה, ולכן יחזור ויתרום, וכ"כ בר"ש בתרומות פ"ב מ"ב. (ועיי' כרם-ציון, הלכות פסוקות עמ' פ"ב בגאון צבי, דפליגי בזה הבבלי והירושלמי). מבואר איפוא שגם דבר שאינו ראוי כרגע לאכילה כלל חייב בתרומה מכיון שהיתה לו שעת הכושר.

ג. ובפסחים (ל"ג ע"א): "אמר מר: בד"א? במפריש תרומה והחמיצה אבל הפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה. מנה"מ? אמר רנב"י: אמר קרא: תתן לו – ולא לאורו". (רש"י: אפילו היא ראויה להסיק, הואיל ואינה ראויה לאכילה). לדעה זו, רק היכא דלא היתה לו שעה"כ, כגון שהחמיצה במחובר אין תרומתו תרומה, אבל היכא דהיתה לה שעה"כ, כגון שהחמיצה בתלוש, ה"נ דקדשה. "ר"ה בריה דר"י אמר, אמר קרא: ראשית – ששייריה ניכרין לישראל. יצתה זו שאין שייריה ניכרין". משמע שבשאלה זו, האם טבל שהיתה לו שעת הכושר ואח"כ נפסל מאכילה – חייב בתרו"מ, היא מחלוקת אמוראים רנב"י ור"ה בר"י.

והקשו בתוס' (ל"ג ד"ה אמר קרא) והא מעיקרא הוה אסירא בהנאה של כלוי ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו? ותרצו, דרק בטבל טמא אסורה הנאה של כלוי, אבל בטבל טהור, הנאה של כלוי מותרת.

ועיין בס' כרם-ציון (אוצר התרומות מעמ' קצ"ג), במאמרו של הגרש"ז אוירבך, שמפרש, דהרמב"ם סובר כשתי הדעות בגמ', הן של רנב"י ד"תתן לו ולא לאורו" ובין של ר"ה בריה דר"י דבעינן שייריה ניכרין. ומה שלא הביאם להלכה, משום דלדידן, דקי"ל חמץ בפסח אסור בהנאה, אין נפ"מ מהנ"ל למעשה. וא"כ, בניד"ד, יש לפטור מחיוב תרומה.

ד. אלא שיש להקשות ממה שהבאנו מקישות מרה ואבטיח סרוח, דאע"פ שאינם ראויים לאכילה מועילה הפרשתם מה"ת! ויש לחלק בין דבר שאינו ראוי לאכילה מצד הדין לדבר שאינו ראוי לאכילה מצד המציאות. חמץ אסור באכילה מצד הדין בעוד שאבטיח סרוח אינו ראוי מצד המציאות.

וניד"ד דומה לדבר שאינו ראוי מצד הדין, דהא אין הרעל ניכר במציאות, אלא שאנו יודעים שמי שיאכל מהגרעינים יורעל ח"ו, וא"כ אסור לאכול את הזרעים מדין "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" ודמי לחמץ ולא לאבטיח סרוח. אך הנחתנו, שדבר שאינו ראוי מצד המציאות חייב בתרו"מ ודבר שאינו ראוי מצד הדין פטור, לא מסתברת. כי הסברה הישרה היא הפוכה. דבר האסור רק מצד הדין קל יותר מדבר שאסור מצד המציאות, וזכר לדבר היזק שאינו ניכר שהוא קל יותר מהיזק הניכר. וצ"ע.

והנה בירושלמי תרומות (פ"ג ה"א) הובאה תוספתא:

"תרם חבית ונמצאת מגולה, אבטיח ונמצא נקור תרומה ויחזור ויתרום. חברייא בעון קומי ר' יוסי: מה דינא לטמא? אמר לון: טמא בעינו הוא, שגרמה תרומה, ברם הכא עפר הוא."

בדר"י, בחמץ, המותר בהנאה ואסור באכילה, אם יש בו חיוב הפרשת תרומה או לא. לרנב"י, אם היתה לו שעה"כ — חייב בתרומה, לר"ה בריה דר"י, אף אם היתה לו שעה"כ, פטור מתרומה, משום שאין שייריה ניכרין, דהיינו ראויים לאכילה לישראל (כפי שנוסח הדבר בפירוש הר"ח: "בעינן ראשית שייריה מותר לישראל, זאת תרומת חמץ בפסח שייריה אסורה לישראל"). וא"כ בנד"ד, מכיון שאין הטבל ראוי כרגע לאכילה אין כאן שייריה ניכרין. לר"ה בריה דר"י, פטור מלהפריש תרו"מ, ולרנב"י, כיון שהיתה לו שעה"כ, חייב להפריש. ועלינו לברר איפוא, כמי ההלכה.

וממה שפ' הרמב"ם בפ"ג מהל' תרומות ה"ה, ד"הנושה כל גרנו תרומה לא אמר כלום", משמע שסובר כר"ה בריה דר"י, דבעינן שייריה ניכרין, אין ראיה. דבודאי גם רנב"י יודה להלכה זו, דלא נתקלנו במחלוקת התנאים במשנה אם צריך להשאיר שיירים או לא, ולא נחלקו אלא כשהשיירים קיימים במציאות, אלא שאסורים באכילה.

ועיין מרה"פ על הירושלמי פ"ב דתרומות ה"א, שהאר"י הוכיח דלהלכה לא קי"ל כרנב"י, דלדידה היכא דטבל טמא שלא היתה לו שעה"כ פטור מתרומה, ואנן קי"ל דאפי' טבל טמא, שלא היתה לו שעה"כ חייב בתרו"מ.

אולם עי"ש, שלדעתו קי"ל כר"נ אמר רבה בר אבוב בשבת (כ"ב ע"א), דדריש "לך — שלך תהא להסיקה תחת תבשילך" ולדרשה זו, אפי' חמץ, דמותר בהנאה, חייב בתרומה, דהא "שלך תהא להסיקך תחת תבשילך". וא"כ, גם כר"ה בריה דר"י לא קי"ל, דאיהו פירש כן אליבא דמ"ד חמץ מותר בהנאה. אך לדידן, דחמץ אסור בהנאה, לא קי"ל הכי.

מבואר, איפוא, שגם על חמץ, אע"פ שאינו חייב בהפרשת תרו"מ, חל איסור טבל. (ומכאן ראיה שאין איסור טבל תלוי בהפרשת תרו"מ. דהנה מצינו שיש פירות שפטור מלהפריש עליהן תרו"מ ובכ"ז חל עליהם איסור טבל עיין אתון דאורייתא סי' ה').

אמנם שם בסי' י"ח הר"א לופטביר פי' את הירושלמי באופן אחר: דע"ז, ר"ל, ע"ז של עכו"ם, שיש לה ביטול, ושפיר חשוב שייריה ניכרין. ובחמץ איירי בחלה, וכיון שלענין תרומה היתה לה שעה"כ חל חיוב חלה, דחלה — תרומה איקרי. (עיי"ש שפי' גם באופן אחר, דע"ז היינו של ישראל. וכיון שפקע איסור אחד והוא איסור טבל הוא שייריה ניכרין. ורק לריה"ג אמרינן דחמץ לא מקרי שייריה ניכרין דלדידיה חמץ מותר בהנאה ואינו חל על איסור טבל. וכשהפריש פקע איסור טבל וחל איסור חמץ ולא אהני ההפרשה ולא כלום ע"ש).

א"כ ניד"ד תלוי לכאורה במחלוקת האחרונים הנ"ל: להר"מ זמבה, נהי דלא חייב להפריש תרו"מ, אך איסור טבל נשאר, ואסור בהנאה של כילוי. ולהר"א לופטביר אפ"ל, שאיסור טבל וחיוב הפרשה תלויים זב"ז. וכך, כשיש חיוב הפרשה חל איסור טבל, אך כשאין חיוב הפרשה אין גם איסור טבל. ובנד"ד, שאין חיוב הפרשה, אין גם איסור טבל, והזרעים מותרים בהנאה של כילוי.

מיהו, גם להר"מ זמבה יתכן לומר, שאע"פ שיש דין טבל בניד"ד, אך איסור הנאה של כילוי תלוי בחיוב הפרשה. דהרי כל אה"נ של כילוי נלמד מדין הרמה, דכמו שהטבל אין לך בו אלא בשעת הרמה הנאה של כילוי ולפני כן לא, ה"ה בטבל טמא. אך במקום שאין חיוב הרמה אין איסור הנאה של כילוי בטבל.

ו. אלא שכל דיונונו מבוסס על ההשוואה

ועיין בביאור הגר"א שפי', דטמא ראוי מצד עצמו לאכילה, ורק לאחר שנעשה תרומה, התרומה היא שאוסרתו באכילה. אך אבטיח שנמצא נקור גם בהיותו חולין, עפר בעלמא ולא אוכל הוא, ואינו ראוי לתרומה. ואולי יש לחלק בין אבטיח סרוח, שאמנם אינו ראוי לאכילה, אך אם אדם יאכלנו לא יסתכן, דלא פקע מיניה שם אוכל, משא"כ אבטיח נקור, שיש סכנה באכילתו, פקע מיניה שם אוכל מכל וכל.

עו"ל, דכל שראוי לאכילה לבע"ח, שם אוכל על זה, כהא דאמרינן (פסחים כ"א ב') דכדי להפקיע שם איסור בעינן נבלה שאינה ראויה לכלב, אך זו שאינה ראויה לגר בלבד, עדיין נבלה היא (אמנם לא לכל הדעות, אך הכי קי"ל להלכה), משא"כ דבר שאינו ראוי לאכילה אפילו לבע"ח, לאו שם אוכל ע"ז. (ועי' להלן שהירושלמי הנ"ל חולק כנראה על הבבלי בשאלה זו של דבר שאינו ראוי לאכילה מצד איסור סכנה).

ה. אולם מכל זה לא מוכח, אלא שדבר שאינו ראוי לאכילה אינו ראוי גם להפרשה ופטור מתרו"מ. אך יתכן שאיסור טבל בעינו עומד. עיין בשו"ת זרע-אברהם (סי' י"ז) בתשובתו של הגר"מ זמבה, שהביא את הירושלמי בפסחים פ"ב ה"ג: "נעשה כרי והשתחוה לו ומירחו ואח"כ אכלו... משום טבל אינו לוקה, ומשום ע"ז לוקה. איסור חמור חל על איסור קל ואין איסור קל חל על איסור חמור". מבואר, איפוא, שגם דבר שאינו ראוי לאכילה ואפילו אסור בהנאה, יש בו בעצם איסור טבל ורק מלקות אינו לוקה עליו משום שאין איסור חל על איסור. וכן לענין חלה: "ד' רבעין בפנ"ע וחימצן וד' רבעין בפנ"ע וחימצן ועירבן, אם התרו בו משום אוכל טבל אינו לוקה, משום אוכל חמץ — לוקה, שאין איסור קל חל על איסור חמור".

בשיריים ואל"כ לא קרינן ביה ראשית".
(והוכיח זאת מטבל חמץ, שגם כאשר חל איסור
טבל וכגון דאחמיץ כשהוא טבל בכ"ז אין שיריה
ניכרים כי השיריים אסורים באכילה. ונלענ"ד
בכונת דבריו, שאפילו לר"ש שחמץ שעבר עה"פ
אסור רק מדרבנן. מכיון שסו"ס השיריים יהיו
למעשה מנועים מאכילה בפועל אחרי הפסח, אין
כאן שיריים ניכרים ואין חובת הפרשה בטבל זה,
וממילא הטבל מותר בהנאה של כילוי וה"ה כאן).

מסקנה

הלכה למעשה יש לסמוך על הוראתו של
החזו"א. בפרט כשמדובר בחיטה לזרעים
שיש להחשיבה לדמאי. כי כל הדגן בארץ
מעושר בדרך מרכזית כולל ממגורות
לזרעים.

שהשוינו בין איסורי אכילה או הנאה
לאיסורי סכנה. ויש לחלק ביניהם. איסור
סכנה אינו בחפצא של הטבל אלא משום
מצות "וזי בהם" המוטלת על הגברא. ועיין
מרחשת (ח"א סי' כ') שהביא מב"ק (קט"ו ע"ב)
שארין מגולה ראוי להפרשה, אע"פ שיש
מגולה יש בו סכנה. ועי' ספרנו באהלה ש"ת
(ח"ב סי' ס"ד) שהבאנו ראיה הפוכה
מירושלמי תרומות (פ"ג ה"א) שיש מגולה דינו
כעפר שאינו ראוי להפרשה. וא"כ זוהי
מחלוקת הבבלי והירושלמי ואין בה הכרעה.
ועי' חזו"א (דמאי ד', ג') שכתב שאין בהם
איסור כילוי וא"כ אין נ"מ בין איסור אכילה
לרעל. ז"ל: "אין הכונה שאין תרומה אסורה
באכילה מתירה את החזולין ומפקעת איסור
טבל... אבל טעמיה דבעינן היתר אכילה

סימן נב

תרו"מ בארטישוק

שאלה

לאכילה, אחרי בישול, ויש אנשים
האוכלים אותו, לכן שפיר יש לראותו
כאוכל.

תשובה

א. בעיה זו נראה שיש לפשוט מן
המשנה במסכת תרומות (פ"י מ"ה): "תלתן
שנפלה לתוך הבור של יין — בתרומה
ובמענ"ש, אם יש בורע כדי ליתן טעם, אבל לא
בעץ". ועיין בתוי"ט (על מ"ו) שהוכיח שגם
העץ הופרש כתרומה, דאל"כ לא ברור מה
הרבותא. נמצא דלמרות זאת לא חלה
קדושת תרומה על העץ.

אמנם שם (מ"ו) שנינו עוד:

"חבילי תלתן של טבל — כותש ומחשב

בארטישוק כמעט ואין פסולת ומכיון
שבימינו התרו"מ הולכים לאיבוד נהוג
להפריש מהרע על היפה. אך בארטישוק
כל הפרי יפה, והחקלאי אינו מוכן להפריש
מהיפה על היפה ואם לא נמצא פתרון
לבעיה הלקוחות יכשלו באכילת טבלים.
וגם אם נדרוש מהחקלאי להפריש פרי יפה
יש חשש שיהיה מי שייקח את התרו"מ
ויאכלם, מכיון שאין הוא נרקב מהר וקשה
להשמידו.

הועלה איפוא הרעיון לקצוץ את
הארטישוק עם עוקץ גדול יותר, ואח"כ
לקצוץ את העוקץ ולהשתמש בו לצורך
הפרשת תרו"מ. משום שהעוקץ ראוי קצת

אסורות, ואם השליכן מותרות", ופירש הרע"ב: "בזמן שהכהן מכניסן — ודעתו עליהם ולא הפקירן, אסורים, וכגון שהן רכין וראויין לאכילה... אבל אינם ראויים כלל, אפי' הכהן מכניסן — הרי אלו מותרים". וכך נפסק להלכה ברמב"ם (תרומות פ"א הי"א)¹.

למדנו מכאן, איפוא, שתלתן, אעפ"י שטעם עצו ופריו שוה² לא חלה עליו קדושת תרומה אפילו כשהפריש, וק"ו שלא יוכל לפטור את התלתן עצמו מאיסור טבל. ונראה, א"כ שה"ה ביחס לעץ הארטישוק, וגם הוא לא יפטור את הפרי.

והנה המשנ"ר כתב שם (ד"ה וא"צ) דאע"פ שתלתן טעם עצו פריו שוה — אין הוא ראוי לאכילה בעינו אלא ליתן טעם בקדרה. והא דיש לו קדושת שביעית, כתב התו"ט (מ"ה ד"ה בשביעית) שהוא משום שטעם עצו ופריו שוה, והנאתו וביעורו שוה. ולכאורה קשה, שהרי אם נאמר כהמשנ"ר, שאין הוא ראוי למאכל בעינו אלא ע"י בישול — נמצא שאין כאן הנאתו וביעורו שוה, דהרי ביעורו בבישול והנאתו באכילה, אא"כ נאמר שעצם נתינת הטעם באוכל מקרי הנאה³. לעומת הסבר זה כתב הר"ש (מ"ה) דעץ התלתן יש לו קדו"ש משום דהוי מאכל בהמה. לפי שני הפירושים, עכ"פ, לא דמי עץ התלתן לעץ

כמה זרע יש בהם ומפריש את הזרע ואינו צריך להפריש את העץ. אם הפריש לא יאמר אכתוש ואטול את העץ ואתן את הזרע, אלא נתן את העץ ואת הזרע.

ומכאן משמע שחלה קדושת תרומה על העץ. אך נ"ל דאין זו תרומה מה"ת, אלא רק מדרבנן. וכן משמע מהגר"א (שנו"א שם מ"ה) שכתב לחלק בין תרומה לבין כלאי הכרם, הקדש ושביעית, שבאלו העץ אוסר בכדי נתינת טעם מפני שהוא אסור מדאורייתא, משא"כ בתרומת תלתן, שאיסורו מדרבנן. אמנם אפשר לפרש בדבריו, שתרומת תלתן מעיקרה היא מדרבנן, משא"כ שביעית, כה"כ והקדש, שחיובם מן התורה. אך מסגנון דבריו משמע, שטעם הדבר הוא שהעץ קדוש מדאורייתא ולא שאיסורם של אלו מה"ת. ובדין הוא, שהרי לא מצינו לחלק בנתינת טעם בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן, ורק אם נאמר שקדושת העץ היא מדרבנן נוכל להסביר שמה"ט לא גזרו על העץ דין תרומה גמורה. יתירה מזו — יתכן שאפי' קדושה דרבנן אין בעץ אלא אך ורק חיוב לתת לכהן, כמש"כ במשנ"ר (שם ד"ה נותן) שכיון שהכהן מחשיבן אסורים לזרים כגרעיני פירות, עליהם נאמר במשנה (תרומות פ"א מ"ה) ש"בזמן שהוא מכניסן

1. ועיין רדב"ז שם.

2. עיין ביצה י"ג ע"א.

3. וכה"ג אמרינן ביחס להנאה מצבע בב"ק ק"א ע"ב. לעומת הסבר זה כתב הר"ש (מ"ה) דעץ התלתן יש לו קדו"ש משום דהוי מאכל בהמה. לפי שני הפירושים, עכ"פ, לא דמי עץ התלתן לעץ הארטישוק, שהרי עץ התלתן אינו ראוי כלל לאכילה, ועץ הארטישוק ראוי לפחות בדוחק.

הארטישוק, שהרי עץ התלתן אינו ראוי כלל לאכילה, ועץ הארטישוק ראוי לפחות בדוחק.

ב. עוד שנינו (תרומות פ"א מ"ד): "עוקצי תאנים וגרוגרות והכליסים אסורים לזרים". בירושלמי (תרומות פ"א ה"ג) נאמר על משנה זו: "ר"ז בשם ר"א: מתניתא במובלעים באוכל". פירוש הדבר הוא, ככל הנראה, שלמרות שחלקים אלו של הפרי אינם ראויים לאכילה אפילו בשעת הדחק, הרי שע"י ריסוק הופכים הם להיות חלק מן הפרי. לכן מצד אחד הם אסורים לזרים, אך מאידך א"א לפטור בהם את הפרי עצמו.

אך בריש מעשרות (פ"א מ"א) שנינו: "כל שהוא אוכל... חייב במעשרות", ופירש הרע"ב: "לאפוקי אלו שנאכלים ע"י הדחק, שאינם חייבים במעשרות". וצ"ע אם גם נד"ד דמי להנהו, או שמא עדיפי טובא. ונראה שאפילו לדעת מרן הרב זצ"ל (משפט כהן סי' פ"ד), החולק על החזו"א (מעשרות א' ל') וסובר שקליפות תפוז יש בהן קדושת שביעית⁴, וא"כ מסתבר דה"ה לתרו"מ, נראה שיודה בנד"ד. שהרי טעמו של הראי"ה קוק לחייב בקדושת שביעית הוא משום שרוב הקליפות עומדות לטיגון והוי דבר שדרכו לאכול מבושל, וא"כ דבר זה יכול להיות אמור רק לגבי קליפות תפוז, שלדעתו רובן עומדות לאכילה (ואולי אכן כך היה הנהוג בזמנו), אך לא ביחס לעוקצי

הארטישוק שרובם נזרקים ואינם עומדים לאכילה, ובהם גם הוא מסתבר שיודה שפטורים מתרו"מ ואין בהם קדושת שביעית.

מיהו יתכן לומר, שאמנם גם עוקצי הארטישוק ראויים לאכילה לרובא דאינשי לאחר בישולם, ומה שאינם נאכלים הוא מפני שאין הם מגיעים לידי הצרכנים, משום שהחקלאים נוהגים לקצוץ אותם ולהשליכם ולא לשווקם. אך אילו היו משווקים אותם לשוק היו אוכליהם מרובים. יש לדון כאן, א"כ, בשאלה, האם כל מה שראוי לאכילה חייב בתרומות ומעשרות, או שמא רק מה שעומד בפועל לאכילה.

ג. הגרצ"פ פרנק (בכרם ציון הלכות פסוקות עמ' קכ"ב) הסתפק אם מותר לתרום מעלי הצנון על הצנון, וכן מיתר הקליפות הנאכלות בדוחק על הפרי עצמו. והעיר מדברי הגמרא בסוכה (ל"ו ע"ב), האומרת ש"סיב ועיקרא דדיקלא — מינא דלולבא הוא", דכל שגדל כאחד חשוב מינו. על כך יש להקשות מדין גרעינים המובא במשנה תרומות (פ"א מ"ה), בה מבואר שאפילו גרעינים הראויים לאכילה אינם מעיקר הפרי, ולא נאסרו לזרים אלא משום שהכהן מחשיבם, אך אי-אפשר לפטור על-ידם את הפרי. מכאן שלא ביחס לכל מה שגדל עם הפרי ונספח אליו ניתן לומר שהוא נחשב כמותו.

בכרם ציון (שם עמ' ק"ט), עכ"פ, התירו

4. עוד על מחלוקת זו בין החזו"א לראי"ה קוק בזיקה לנד"ד ראה לעיל בסי' מ"ד.

כללית שכל דבר הראוי להיאכל בשעה"ד חייב בתרו"מ. שנות רעבון אינן הסיבה אלא הסימן שאנשים מסוגלים לאכול דבר זה. עם זאת משמע מהירושלמי שזוהי גזרה דרבנן. ואע"פ שגם כרשינין עצמן אינן חייבים בתרו"מ מהתורה יש כאן תרי דרבנן. ונפ"מ להפריש מתרי דרבנן על חד דרבנן. וא"כ בנ"ד גם אם נאמר שעוקצי הארטישוק חייבים בתרו"מ, אך יתכן שאי אפשר יהיה להפריש מהם על הפרי עצמו כי העוקצין הם תרי דרבנן והפרי הוא חד דרבנן. מיהו יתכן שאין כאן גזרה חדשה, שאין גוזרין גזרה לגזרה, אלא הרחבת החיוב שרבנן חייבו ירק מדרבנן, שגם אותם חלקי הירק שאינם ראויים כל כך לאכילה גם הם בכלל אותו חיוב, ובעיקר י"ל שעוקצי הארטישוק ראויים לאכילה גם שלא בשנת רעבון.

מסקנה

ניתן להפריש מעוקצי הארטישוק על פרי הארטישוק.

להפריש מקליפות התפוזים והאבטיחים וכל כיו"ב על פירותיהן, וא"כ נראה שה"ה לנד"ד⁵.

ד. ועי' ציץ אליעזר (ה"א סי' א' וח"ב סי' י"ז) שהאריך להוכיח שאפשר להפריש מעלי הצנן על פרי הצנן, אע"פ שעלי הצנן אינם ראויים לאכילה אלא בשעת הדחק. והסתמך בעיקר על הירושלמי חלה (פ"ד סוף ה"ד):

"אימתי גזרו על הכרשינין? ר' יוסי אומר: בימי רעבון. רבי חנניה בשם רבי: בימי דוד".

ופי' הפנ"מ "בימי רעבון שהיה נחשב להם ואכלו אותם ע"י הדחק וגזרו תרו"מ עליהם. וז"ל הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ב) "הכרשינין אע"פ שאינן מאכל אדם הואיל ואוכלין אותן בשנת רעבון חייבין בתרומה ומעשרות".

משמע שלא היתה זו גזירה חד-פעמית ועל דבר מסוים דוקא (כפי שהגר"ש ישראלי רצה לומר בתשובתו לציץ אליעזר שם) אלא גזרה

5. ועי' המעשר והתרומה פרק ג' סעי' י"א והע' ל"ח. ועיין עוד "אמונת עתיך" חוברת 5 עמ' 32 בשם הגר"ש ישראלי זצ"ל.

סימן נג

הדלקת נר חנוכה בשמן טבל

ראשי פרקים

שאלה

א. הדלקת נר חנוכה בשמן שריפה

ב. מקור איסור כילוי טבל

ג. גזל כהנים בטבל

ד. בעלות בטבל קודם הפרשת תרומ

סיכום

מסקנה

* * *

שאלה

מי שהדליק נ"ח בשמן זית שהתברר אח"כ שהיה טבל, האם יצא י"ח, או שעליו להדליק נ"ח מחדש?

א. הדלקת נר חנוכה בשמן שריפה

המל"מ בפ"ב מהל' תרומות הי"ד כתב שכשם שמותר להדליק נ"ח בשמן שריפה (=שמן תרומה שנטמאת), משום שאינו נהנה מהנר, כך מותר להדליק נ"ח בטבל, משום שאינו נהנה מהנר. ובטבל האיסור הוא ליהנות הנאה של כילוי. ומצוות לאו ליהנות ניתנו. (עיי"ש בפנים שאם נניח שהנאת כילוי אסורה רק מדרבנן י"ל שזה שמותר להדליק נ"ח בשמן שריפה הוא משום שכל איסור הכילוי הוא רק מדרבנן ובמקום מצוה לא גזרו, וזו היתה דעתו של המל"מ קודם לכן, אלא שלבסוף חזר בו.) ולענ"ד ילה"ק ממש"כ בעהמ"א בפ"ב בשבת שנ"ח מותר להשתמש בו שימוש של מצוה כגון לאכול לאורו בסעודת שבת. והרי סעודת שבת להנאה ניתנה (עיי"ן שו"ת עונג יו"ט סי' נ') ולשיטתו קשה כיצד התירו להדליק נ"ח בשמן שריפה הרי נהנה מהנר? וע"כ צ"ל לדעתו שהטעם שהתירו שמן שריפה בנ"ח אינו משום שלא נהנה מהנר, אלא משום שבמקום מצוה לא גזרו, וא"כ ה"ה בשמן טבל. אך

להרמב"ן הסובר שנ"ח אסור בכל הנאה שהיא, י"ל שהתירו להדליק נ"ח בשמן שריפה משום שלא נהנה. (מיהו דוחק לומר שהרמב"ן ובעהמ"א נחלקו בשאלה זו אם הנאה של כילוי אסורה מהתורה או מדרבנן, אך יתכן לומר כן, וצ"ע.)

וסברתי לומר אולי שהיתר הדלקת נ"ח בשמן שריפה הוא כמו ההיתר של צרכי רבים, שהרי נ"ח הוא לשם פרסומי ניסא והוא כצורך רבים, או שהוא ברשות כהן, שמן הסתם הכהנים מסכימים שיעשו מצוה בממונם (ובפרט בחנוכה שהנס נעשה על ידי הכהנים הקדושים, והכהנים מתכבדים בכך). מיהו עיין מל"מ שם שהא גופא שמדליקין שמן שריפה לצורך רבים הוא משום שאיסור הנאה של כילוי בשמן שריפה הוא רק מדרבנן. ולדברינו י"ל שאפילו אם נניח שאיסור הנאה משמן שריפה הוא מדאורייתא מותר להשתמש בשמן שריפה על דעת כהן. וצרכי רבים הם מן הסתם על דעת כהן. וכן נ"ח כנ"ל. (אולם הסבר זה אין בכוחו להתיר הדלקת טבל כי טבל אינו בבעלות כהן עדיין — עיי"ש.)

ועל בעהמ"א קשה גם במקום אחר. דעתו של בעהמ"א בר"ה פ"ג שבמצוות דרבנן מצוות ליהנות ניתנו, וא"כ גם אם היה סובר בנ"ח כהרמב"ן שנ"ח אסור

ובמראה הפנים על הירושלמי (דמאי, לדף ג' ב' ד"ה אין) פירש שהתוספתא מדברת בפירות שגדלו ונתמרחו ברשותו של הנוכרי והתוספתא סוברת כמ"ד שאין קנין לגוי להפקיע מתרו"מ ולכן חל על הפירות דין טבל ואסור ליהנות מכילים ככל טבל אסור. אך הרמב"ם פוסק שבמקרה כזה יש קנין לגוי להפקיע ופירות אלו אינן טבל ואין איסור ליהנות מכילים. ולכן דחה תוספתא זו מהלכה.

וק' הרי במקרה שהגוי רק מירח את הפירות יש חובת הפרשת תרו"מ מהפירות, מכיון שהם גדלו בקרקע של ישראל, וא"כ הרמב"ם היה צריך להביא את התוספתא להלכה באופן כזה. (וילה"ק על מרה"פ, מנא ליה שהתוספתא סוברת שאין קנין לגוי להפקיע גם כאשר הפירות גדלו בקרקע של גוי, אולי התוספתא מדברת במקרה שהפירות גדלו בקרקע של ישראל ונתמרחו ע"י גוי שאז חייבים בתרו"מ לכו"ע. ואולי סובר מרה"פ שבטבל דרבנן לא אסרו הנאה של כליו. והסבר זה מובן יותר אם נאמר שאיסור הנאה של כליו טבל הוא רק מדרבנן, ולכן בטבל דרבנן לא גזרו. אך המל"מ הרי סובר בדעת הרמב"ם שהנאה של כליו טבל אסורה מהתורה, כי לא חילק בפ"ו מהל' מעשר בין איסור הנאה מתרומה לאיסור הנאה מטבל. אך י"ל אדרבה, אולי גם איסור הנאה מתרומה הוא רק מדרבנן וכמו שסבר המל"מ בתחילת דבריו. ועיין חזו"א תרומות פ"ב הי"ד ודמאי שם, שהוכיח מל' הרמב"ם בפ"ו מהל' מעשר ה"ב שכתב טעם לאיסור הנאה של טבל שנאמר "את משמרת תרומותי", שלדעתו איסור זה מהתורה. וא"כ לשיטתו לא יכול היה החזו"א לקבל את הסברו של מרה"פ להשמטת הרמב"ם את התוספתא בענין גוי). אך גם אם נניח שאיה"נ של כליו טבל הוא מהתורה, מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומותר להדליק נ"ח בשמן טבל, לפחות לדעת הרמב"ן הנ"ל פרק א'.

בהנאה, מכיון שמצותו מדרבנן הנאתו הנאה ונמצא שנהנה משמן שריפה. ועכצ"ל שדעת בעהמ"א שאיסור הנאה בשמן שריפה הוא רק מדרבנן, והם התירו להדליק נ"ח בשמן שריפה. (ועיין שעי"ת סי' תרע"ג ס"ק א' בשם השער אפרים דלא קי"ל כבעהמ"א בזה. וא"כ מותר להשתמש בנ"ח בשמן האסור בהנאה. וא"כ ה"ה בטבל, מכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, גם במצוות דרבנן, אינו נהנה כשמדליק נ"ח בשמן של טבל).

ג. מקור איסור כליו טבל

ובתוספתא פ"ק דדמאי (ה"ח): "אין זורעים את הטבל, ואין מחפין את הטבל, ואין עושים עם הגוי בטבל". וכתב על זה החזו"א (דמאי ד' ט"ו): "מכאן יש להוכיח דאיסור כליו של טבל אינו על הבעלים, שחייב לעשר, אלא אפילו בשל אחרים, ואף שאינו נהנה כלל. ואפשר שהוא מדרבנן". ר"ל שמכיון שהתוספתא אוסרת לעשות עם הגוי בטבל, משמע שהגוי הוא הבעלים של הטבל, וא"כ ישראל העושה עמו אינו נהנה כלל מהטבל, בכל זאת אסור לו להשתתף בכליו הטבל. כי זהו איסור עצמי, לא בגלל שיש חובת גברא על ישראל להפריש תרו"מ וכשהוא מכלה את הטבל מבטל מצות הפרשת תרו"מ (עיין תורת הארץ פרק ב' ח' שדן בזה), אלא זהו איסור מצד עצם כליו הטבל. שהרי גוי אינו מחויב בהפרשה. (וגם אי"ל שכליו טבל יש בו הפסד ממון הכהנים, שהרי בטבל של גוי אין לכהנים זכות כלל. ומכיון שאין מקור ברור לאיסור זה כתב החזו"א שאולי איסור זה הוא רק מדרבנן. ור"ל גם אם נניח שהנאת כליו טבל אסורה מהתורה — וכמו שדן המל"מ בדבר — זהו רק בטבל שיש בו חיוב תרו"מ, אך טבל של גוי שאין בו חיוב תרו"מ בפועל אסור רק מדרבנן). אך הרמב"ם לא הביא תוספתא זו להלכה.

ג. גזל כהנים בטבל

בתורת הארץ לר"מ קלירס (ח"א פ"ב אות ח) כתב שגם אם מותר להדליק נ"ח בטבל זהו רק טבל שאין בו גזל כהן. (וכגון שירש טבל מאבי אמו כהן) אך טבל שיש בו גזל כהן אסור משום חלק הכהן שבטבל והוא גזל. וא"כ המדליק נ"ח בשמן גזול הרי זו מצוה הב"ע ולא יצא י"ח. ויש להעיר על דבריו שבמצוה דרבנן נחלקו הראשונים אם יוצא י"ח בגזל או לא. עיין פרק לולב הגזול (סוכה ל' א') שלר' יוחנן לולב הגזול פסול כל שבעה, כלומר פסול מצוה הבאה בעבירה הוא גם במצוה מדרבנן. ולשמאל הוא פסול רק ביו"ט א' שהוא מהתורה, אך בשאר הימים כשר כי במצוה דרבנן אין פסול מצהב"ע. ובשו"ע סי' תרמ"ט ס"ה נחלקו בדבר השו"ע והרמ"א. השו"ע פוסק כשמואל, והרמ"א כר' יוחנן. כלומר, מי שנוהג כמנהגי אשכנז לא יצא י"ח בהדלקת נ"ח בשמן גזול, אך הנוהג כמרון המחבר יוצא י"ח בשמן גזול.

וערמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט) שפסק שלולב הגזול ביום טוב שני, עם שאר הימים — הכל כשר. אלא שהרמב"ם פסק כך כנראה גם בזמן שהמקדש היה קיים וגם במקדש, למרות שלולב נהג במקדש ז' ימים מהתורה, ובכל זאת הכשיר לולב הגזול. וצ"ל שלדעתו, יש הבדל בין נטילת לולב במדינה ביום טוב ראשון, לבין נטילת לולב במקדש ביתר הימים. ביום טוב ראשון המצוה היא בעצם הנטילה. ביתר הימים לא היתה מצות הנטילה במקדש בעצם הנטילה אלא בשמחה "ושמחתם לפני ה' א-לקיכם". ומכיון שהלולב אינו החפצא של המצוה, אלא האמצעי לצאת בו י"ח שמחה, אינו פסול משום מצהב"ע. וסברה דומה מצינו לו להרמב"ם

בתחילת הלכות שופר שפסק ששופר הגזול כשר משום שהמצוה היא בקול. כלומר השופר עצמו אינו החפצא של המצוה, אלא רק הקול היוצא ממנו. ולפי"ז צ"ע בנר חנוכה, האם השמן הוא החפצא של המצוה, או האור. ולכאורה האור הוא המצוה, שהרי הדלקה עושה מצוה, וא"כ השמן הגזול מכיון שאינו החפצא של המצוה איננו פוסל את המצוה משום מצהב"ע, גם אם נאמר שבדרבנן יש מצהב"ע.

אך הדבר צ"ע. כי כבתה אין זקוק לה. ובכל זאת בעינין שיעור של שמן. א"כ יש מקום לומר שהשמן הוא החפצא של המצוה. ויתכן לומר שבזה נחלקו הפר"ח והנשמת אדם. הפר"ח (סי' תרע"ה ס"ק ב') כ' שלדעת הרא"ש אם לא שם שמן כשיעור אינו רשאי להוסיף שמן אלא עליו לכבות ולהדליק מחדש בברכה כאשר יש שמן כשיעור. והנשמת אדם (כלל קנ"ד א') תולה זאת בשני תירוצי הגמ' ולדעתו לא יברך על ההדלקה החדשה, כי יתכן שיצא בהדלקה הראשונה. כלומר, לדעת הפר"ח השמן הוא חפצא של המצוה. ולדעת הנש"א השמן אינו חפצא של המצוה. וי"ל וצ"ע.

והנה בשמן גזול נחלקו השואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' שמ"ט) והארץ-צבי (תאומים אר"ח סי' נ"ב). השו"מ פסל את ההדלקה משום מצוה הבאה בעבירה, ואע"פ שהשמן נאסר בהנאה בגלל נ"ח ונקנה בשינוי, ברגע ההדלקה עוד לא נאסר. והארץ-צבי חולק ומכשיר את ההדלקה, משום שבמצוה דרבנן לא אמרינן מצוה הב"ע וכמו שבמרור גזול יוצא י"ח בזה"ז (עפ"י המקו"ח סי' תנ"ד ויש להעיר עליו כנ"ל מפסק הרמ"א בסי' תרמ"ט שלולב הגזול ביו"ט שני ג"כ פסול. וצ"ע). ובמקראי קודש להגרצ"פ (סי' נ"א בהערה 4) הביא מהשד"ח בשם נהר שלום שאפילו לפוסקים

חיובי אין כאן "לכס" גמור, כי יש לכהנים זכות בכח. אך מאידך, בודאי שאין לומר שהגוזל טבל גוזל את הכהנים ועובר על לא תגזול מדאורייתא. ולכן נראה שאין כאן מצהב"ע.

ובפרט בטבל שנמצא ברשות נוכרי, והרי הנוכרי אינו חייב להפריש תרו"מ והוא גם לא יפריש תרו"מ, נראה שאין איסור גזל במי שנהנה משמן של נוכרי.

ד. בעלות בטבל קודם הפרשת תרו"מ

אך הגרצ"פ במקראי קודש לחנוכה (סי' כ"א-כ"ב) סובר שהשמן של נ"ח צריך להיות של הבעלים, שאל"כ לא יצא י"ח נ"ח. וא"כ לדעתו שמן של טבל אינו יכול להיות שייך לבעליו לדעת התוס', וא"א לצאת בו י"ח נ"ח.

אלא שהוא מסתמך על ההלכה שאכסנאי צריך להשתתף בפריטי. והוא הבין מזה שהשמן צריך להיות שייך למדליק ואל"כ לא יצא י"ח. אך באמת אין מכאן ראיה. הפריטי נועדו לשייך את האכסנאי לביתו של האושפיזא, שהרי אינו סמוך על שולחנו, וכשישלם פריטי מצטרף לבני הבית ויוצא מדין נר איש וביתו. ואה"נ אם הוא סמוך על שולחן בעה"ב לא צריך לתת פריטי. עיין משנ"ב סי' תרע"ז.

וכן כתב המאירי בשבת כגון בן נשוי בבית אביו אינו צריך כלום. וכן כתבו בגינת ורדים (סי' קנ"ט) וגן המלך (סי' מ"א) שבעה"ב המהנה אורח וכל צרכיו עליו לא צריך פריטי. ועיין יחווה דעת (ח"ו סי' מ"ג) שכן מנהג העולם שאורח הסמוך על שולחן מארחו אינו משתתף בפריטי. נמצא שאין צורך לקנות חלק בשמן מדין בעלות, אלא רק כדי להשתייך לבעה"ב כדי

הסוברים שבמצוה דרבנן לא אמרינן מצהב"ע מ"מ בנר חנוכה שהקרן מתכלה לגמרי וא"א להשיב את הגזילה לבעליה כר"ע מודים שההדלקה פסולה משום מצהב"ע (אך מהמק"ח הנ"ל משמע שאינו סובר כן).

אך הנחת הגר"מ קלירס שהמדליק בשמן של טבל עובר על איסור גזל, בגלל חלק הכהנים המעורב בטבל, צ"ע. אמנם זוהי דעת התוס' בסוכה ל"ה א' ד"ה אך הרמב"ן בספרו לולב הגדול חולק עליהם וסובר שאין לפסול אתרוג של טבל משום שאינו בכלל "לכס" כי אפשר להפריש עליו ממקום אחר.

וסברת התוס' עצמה צ"ג. עיין מנחת ברוך (סי' צ"ו) שהקשה עליהם מכמה מקומות. לכאורה סברתם היא רק לסוברים מתנות שלא הורמו כמי שהורמו?! ולדבריהם, כיצד אדם יכול להקדיש טבל, הרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו? והאוכל טבל פטור מן התשלומין משמע שאין כאן גזלת ממון מבעליו. ובפרי יצחק (ה"ב קונט"א לס' י"ט) הקשה מכהן שהוא בעליו של טבל. ולענ"ד ילה"ק גם מביטול ברוב, שמהתורה טבל בטל ברוב ורק מדרבנן לא בטל, או משום דשיל"מ או משום שכהיתרו כך איסורו (עיין ע"ז ע"ג ב') ואם יש בטבל חלק ממון של הכהנים מדוע יבטל הטבל ברוב, הרי ממון אינו בטל ברוב?

ולכן נראה לומר שאין לכהנים חלק ממש כבר עתה בטבל, אלא יש להם רק זכות בטבל, לכשיפרשו התרומות והמעשרות ממנו. וזכות זו מגבילה את הבעלות של הבעלים על הטבל. (וכעין שיטת היראים עי' מג"א תרל"ז, ג). וכעין זה כתבו באוצר מפרשי התלמוד לסוכה (דף ל"ה א' הערה 148). ולכן לענין אתרוג ומצה דבעינן "לכס" באופן

אך לסוברים שהאיסור הוא מהתורה אין מקום להתיר הדלקת נ"ח בשמן של טבל. ואין לדמות טבל לשמן שריפה. שם ההיתר הוא משום שהדלקת נ"ח היא על דעת כהן, או משום פרסומי ניסא הנחשב כצורך רבים. משא"כ בטבל לא הותר הדבר, כי הטבל לא שייך עדיין לכהן. עם זאת יש להתיר הדלקת נ"ח בשמן טבל משום שאינו נהנה מהשמן, שהרי אסור להשתמש בנ"ח. וגם המתירים שימושים מסויימים בנ"ח המדליק נ"ח אינו מתכוין להשתמש בהם וכל הדלקתו היא רק לשם מצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ואפילו אם נאמר שמצוות דרבנן ליהנות ניתנו אין כוונתם של בנ"א ליהנות מנ"ח.

לדעת התוס' יש בתוך הטבל ממון כהן, אולם אין כאן בעלות ממונית בפועל, אלא רק זכות בכח ואין מניעה להשתמש בטבל להדלקת נ"ח. מה גם שאין צורך בבעלות ממונית על השמן של נ"ח. (ואם הדלקת נ"ח בש"ש מותרת בגלל הסכמת הכהנים יתכן לומר כן גם על ממון הכהנים הנמצא בטבל).

מסקנה

מותר להשתמש בשמן של טבל להדלקת נ"ח (מתוך הנחה שהמדובר בשמן טמא).

שיוציאו כאחד מבני הבית. וכן יש להביא ראיה מאיסורי הנאה שדנו בהם הפוסקים אם כשרים לשמן חנוכה. עי' שע"ת (סי' תרע"ג ס"ק א') בשם לקט הקמח שפסל שמן של ערלה לנ"ח משום כתותי מיכתת שיעוריה. אך לא משום שאין להם בעלות. ולמ"ד שאה"נ אין להם בעלים א"כ לא יוצא בשמן של אה"נ. ולמה לי טעמא דכתותי מיכתת שיעוריה? (עיי"ש שדן לענין בב"ח אם יש בו משום כתותי מיכתת שיעוריה, ולמ"ד אה"נ אין להם בעלות הדיון מיותר). ולכאורה נ"ח עצמו הרי אסור בהנאה ואפילו שיירי שמנים ופתילות אסורים בהנאה, וא"כ אין לו בעלים וכיצד יוצאים בו? אמנם י"ל שבשעת ההדלקה היה השמן שלו והדלקה עושה מצוה. מיהו דוחק לומר שיוצא י"ח בשמן שכל משך זמן ההדלקה אינו שלו ורק ברגע ההדלקה היה שלו. אלא ע"כ אין צורך בבעלות על השמן כמו באתרוג, אלא שלא יהיה גזול.

סיכום

נחלקו הפוסקים אם הנאת כליו של טבל אסורה מהתורה או מדרבנן. לסוברים שהאיסור הוא רק מדרבנן י"ל שמותר להדליק נ"ח בשמן של טבל, כשם שמותר להדליק בשמן שריפה שאף הוא איסורו מדרבנן ולצורך מצוה לא גזרו.

סימן נד

איסור הפסד וטומאה בתרומה*

לכב'

הר"ר זיו הכהן פארן הי"ו
 השלום והברכה!

א. שאלתך מה לעשות עם תרומת המעשר של גוש קטיף?

המקום המתאים לכם ביותר, שבו הינכם מרכזים כיום את כל התרו"מ, נמצא בסביבה ערבית, והערבים באים ונוטלים את התרומה. אין אפשרות למנוע זאת מהם אלא ע"י ריסוס הירקות בחומר הפוסלם מאכילה. גם לשורפם אי אפשר, כי החסה, למשל, אינה בת שריפה. וא"כ מה לעשות?

ב. שנינו במס' תרומות (פ"ח מ"א):

"היה עובר ממקום למקום וככרות תרומה בידו. אמר לו העכו"ם: תן לי אחת מהן ואתמאה, ואם לא — אני מטמא את כולן. ר"א אומר: יטמא את כולן, ואל יתן לו אחת מהן ויטמא. ר' יהושע אומר: מניח לפניו אחת מהן על הסלע".

והלכה כר' יהושע.

לכאורה ניתן ללמוד מכאן שמותר להניח תרומה במקום בו ידוע שיבוא הגוי ויטלנה. אולם יש לדחות ראיה זו. שם מדובר באדם הנמצא במצב מאויים, שאם לא ימסור ככר אחת, יטמאו את כולן, וכדי להציל את היתר, הוא מטמא אחת. אך במצב אחר, כשאין איום כזה, אסור להניח תרומה במקום שהגוי עלול לחללה. אלא

שלדברינו יש להקשות: אם כל ההיתר הוא רק כדי להציל את יתר התרומות, אך מעיקר הדין ההנחה על הסלע כמורה כטומאה בידים, מדוע שלא יתן לו בידיו? ויש לחלק בין גרמא לבין מעשה בידים כמבואר בפסחים (כ' ע"ב). ואעפ"י שגם גרמא אסורה בחילול תרומה, זהו משום שבחילול תרומה יש שני איסורים: לאו ועשה, הלאו — "בכל קדש לא תיגע", ועשה — "משמרת תרומותי". הגרמא אסורה רק בעשה, בעוד שלטמא בידים הוא איסור לא תעשה. לכן ודאי שיש להעדיף עבירה על עשה מאשר עבירה על לא תעשה (עי' אחיעזר ח"ב סי' מ' אותיות ג-ה), ואילו ר' אליעזר סובר שאין לעבור אפילו על העשה כדי להציל את יתר התרומות. אין זה מתפקידו של האדם לדאוג להצלת תרומה ע"י עבירה. וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שתזכה? (עי' מנחות מ"ח ע"א-ע"ב).

וכן מוכח מהמשך המשנה בתרומות:

"וכן נשים שאמרו להם עכו"ם: תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה, ואם לאו, הרי אנו מטמאים את כולכן — ייטמאו כולן, ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל".

משמע שהמדובר במצב חמור בו עומד האדם בין שתי אפשרויות שכל אחת מהן חמורה מחברתה, והשאלה היא, האם להעדיף את הרע במיעוטו או לא? בתרומה דעת ר' יהושע היא שאומרים לאדם חטא

* מכתב זה נשלח בחודש אייר תשנ"א לרב זיו הכהן פארן, שעמד אז בראש מחלקת הכשרות בחבל-עזה.

כדי שתזכה. אך בעריות אין אומרים כן, כי התורה השוותה עריות לשפיכות דמים: "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (עי' סנהדרין ע"ג ע"א), ובנפשות הדין הוא שימותו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל.

ג. והנה, במשנה הקודמת מוכח שמותר אפילו לטמא בידים:

"חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה — מודה ר' אליעזר ור' יהושע שאם יכולים להציל ממנה רביעית בטהרה, יציל: ואם לאו — ר' אליעזר אומר: תרד ותטמא ואל יטמאנה בידיו... על זו ועל זו אמר ר' יהושע: לא זו היא תרומה שאני מזהר עליה מלטמאה אלא מלאכלה".

משמע שלר' יהושע מותר לטמאה אפילו בידים. וכן מבואר במסכת פסחים (ט"ו ע"א, כ' ע"ב). ועיין ר"ש (תרומות שם), וכבר הקשתה הגמ' בפסחים (כ' ע"ב) על ר' יהושע שכאן הוא מתיר לטמא אפילו בידים, ואילו במקרה שגוי איים עליו לטמא את כל הכיכרות — הותר לו רק בגרמא. והגמ' תירצה דהתם שאני משום הפסד ממון. ותימה, שבביל הפסד ממון התירו לו לעבור עבירה בידים!?

(ואי אפשר להידחק ולומר שהמדובר בהפסד גדול מאוד של חומש מנכסיו שמותר לבטל בגללו עשה בשב ואל-תעשה, שהרי לעבור על ל"ת בקום ועשה — אסור, אפילו נוטל כל ממונו, עיין שו"ע יו"ד סי' קנ"ז סעי' א' בהג"ה.)

וההכרח לומר בזה הוא, שמכיון שבלאו הכי התרומה הולכת להיטמא — אין איסור לטמא אותה. וכמו שמצינו בחבית יין המשתברת, שלא יאמר: הרי זו תרומה ומעשר על היין שיש לו בביתו, ואם אמר — לא אמר כלום, כיון שהיין הולך לאיבוד

(עי' ב"ק קט"ו ע"ב).

וכן בב"ק (כ"ו ע"ב): "זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל — פטור, מאי שנא? מנה תבירא תבר". (אמנם רש"י פירש שם שבעל הכלי הוא שזרק את הכלי, אך הרא"ש חולק עליו, וגם בדעת רש"י יש שפירשו שלרבותא נקט בעל הכלי, עיין בית הלוי ח"א סי' כ"ד).

וא"כ יש לומר שכשם שלענין ממון מצינו שדבר שהולך לאיבוד אין לו בעלים, כך לענין קדושת תרומה, תרומה ההולכת להיטמא — אין איסור לטמא אותה בידים. ולא רק מצות שמירה בטלה, דזה פשיטא שאין מצוה לשמור דבר שבלא"ה יטמא, אלא גם איסור נגיעה בטומאה בדבר קדוש אף הוא בטל.

ד. ויש להקשות: א"כ גם כשעכו"ם אומר לו "תן לי ככר אחת ואטמאנה" יהיה מותר לתת לו בידים, כי בלא"ה הככרות כולן עומדות להיטמא, ואין איסור לטמאן בידים! אך נראה שיש לחלק עפ"י התוס' (ב"ק י"ז ע"ב ד"ה זרק), שחילקו בין זרק אבן על כלי לזרק כלי עצמו, כלומר: שיש להבחין בין חבית יין שנשברה שהיין עצמו זורם ממנה לאיבוד, לבין גוי שמאיים שיטמא תרומה, אך התרומה עצמה עדיין במקומה ולא קורה בגופה שום דבר המקרב את טומאתה. ואעפ"י שהקצות (סי' ש"צ) כתב שהרא"ש חולק על סברת התוס' — אינו מוכרח. כי הוא כתב שגם הנמוק"י, בדין אשו משום חיציו, חולק על התוס', ואילו בריש פרק כיצד הרגל הנמוק"י עצמו הביא את סברתו משמע שאין הדברים מוכרחים. וכ"כ אחיו של הקצות (תרומת הכרי סי' שצ"ב), עי"ש. ועו"ל שכאן הגוי רק מאיים שהוא יטמא אותה.

ולכן, מכיון שאין זה ממש הולך לאיבוד, מן הראוי להימנע מלפוסלה בידים. ואעפ"כ,

עומדת להיפסד ע"י גורם חיצוני — אין היתר לאבדה בידים. ועוד קשה, א"כ מדוע כאן הוא אוסר, והרי בגמ' מנחות (מ"ח ע"א) מוכח שר' אליעזר ור' יהושע חולקים בשאלה אם אומרים לאדם חטא כדי שתזכה? ועוד, הרי שם מדובר בתרומה טהורה העומדת להיטמא! ואכן החזו"א כתב שיש רק "כעין ראייה"!

אך מכיון שאי אפשר לטמא כל כך הרבה טבל — המדובר הוא בטבל טהור, וא"כ איסור לאבד או אפילו לגרום טומאה או הפסד לתרומה טהורה.

ו. ובהר צבי (להגרצ"פ פרנק, זרעים ח"א סי' ק"א) כתב שבזה"ז, שבלא"ה אין התרומה הטהורה ראויה לאכילה, אין איסור להפסידה. אף הוא מביא ראייה מהמשנה בתרומות הנ"ל ממנה משמע שגרמא מותר ולטמא בידים אסור. והרי המדובר שם בתרומה טהורה, אלא שאין אפשרות לתת אותה לכהן כי הגוי עלול לטמא אותה. וה"ה בתרומה בזה"ז. וגם עליו יש להקשות כמו שהקשינו לעיל מההיתר לטמא בידים במקום הפסד. ואין לומר שבמקום הפסד ממון התירו לעבור עבירה בידים. (ואולי יודה הגרצ"פ פרנק שתרומה העומדת להיפסד מעצמה שאני, וכנ"ל). אולם עוד יש להקשות, א"כ מדוע ר' אליעזר אוסר? ומהגמ' במנחות מוכח שהמחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע היא, אם אומרים לאדם חטא כדי שתזכה? משמע שבעקרון יש איסור לטמא תרומה גם כשהיא במצב שעלולה להיפסד, ורק כדי להציל את היתר מותר לטמא את החלק! אך מסתבר שתרומה טהורה בזה"ז, מכיון שאין לה אוכלים ועומדת רק לשריפה — אין מצוה לשומרה, וממילא מותר לגרום לה הפסד ע"י הנחתה על הסלע.

וא"כ למסקנה נראה לענ"ד שמוותר להניח

מפני כבוד התרומה, אם אפשר להציל את יתר הכיכרות ע"י נתינה על הסלע, ולטמא ככר אחת בגרמא בלבד — יעשה כן.

העולה מדברינו הוא, שאם הברירה היחידה העומדת לפנינו היא: לפסול את התרומה בידים או להניחה שהגוי יטלנה — האפשרות השניה עדיפה. אם כי הוכחה גמורה לדברינו אין כאן, שכן ההיתר להניחה על הסלע על-מנת שהגוי יטלנה הוא כפי שהסברנו רק במקרה שבלא"ה הגוי יטמא את כולן, אך כשאין מצב כזה — מצות השמירה מחייבת למנוע גם גרם טומאה או גרם הפסד. ובנד"ד אין מצב כזה של חוסר ברירה, כי אפשר להניח את החסה במקום שבו הגוי לא יגיע אליה. אמנם קשה למצוא מקום כזה, אך אין זה מצב של חוסר ברירה מוחלט.

ה. והנה אילו יכולנו לטמא את הטבל לפני ההפרשה, וכשההפרשה חלה היתה התרומה טמאה מעיקרה — היה אולי מקום לומר שאין איסור להפסיד תרומה טמאה, כי בלא"ה אינה ראויה לשום דבר אלא לשריפה (או להאכילה לבהמת כהן שאף היא נחשבת לכלוי כמו שריפה, אלא שמוותר ליהנות מהשריפה, ע"י רש"י ביצה כ"ז ע"ב).

אך החזו"א (דמאי סי' ט"ו ס"ק א') כתב שבתרומה טמאה מותר רק לגרום הפסד, אולם אסור להפסידה בידים. הוא מוכיח זאת מהסוגיא בפסחים (כ' ע"ב) האומרת שגרמא מותר ובידים אסור. וקשה, שהרי מוכח שבמקום שהתרומה הולכת בודאי לאיבוד, כמו חבית שנשברה — מותר לטמא גם בידים במקום הפסד לחולין! אלא שלפי התוס' (ב"ק י"ז ע"ב) שהבאנו, יש לחלק בין תרומה ההולכת בעצמה לאיבוד או לטומאה, לבין תרומה שגורם חיצוני עומד לאבדה או לטמאה. וא"כ בנד"ד, שהתרומה

את התרומה במקום שהגוי עלול לקחתה, להניחה במקום שהגויים לא יבואו לקחתה ואין להפסידה בידיים. אך אם יש אפשרות — מן הראוי לעשות כן.

סימן נה

מעשר עני באזורים מסופקים

ספיקא דאיסורא לחומרא. הר"ן סובר שהספק בבעלות, מי בעה"ב, ולכן דינו ככל ספיקא דממונא שהמוציא מחברו עליו הראיה.

וסברה דומה לזו כתב קונטרס הספיקות (כלל א' אות ט') בשם מהר"ש חיון בתשובותיו סי' ל"א. והוסיף שם שכאשר יש חזקת מרא קמא אזלינן לקולא גם בספק ממון עניים, אע"פ שיש ספק בהתחייבות. ורק כאשר אין חזקת מרא קמא אזלינן לחומרא. ובכך הסביר את הסוגיא בחולין הנ"ל.

עכ"פ כולם מודים שספק מ"ע דינו כספיקא דממונא לקולא והממע"ה, כמבואר ביומא ח'. ולכאורה קשה על זה ממעשה דר"ע המובא להלן.

והנה בר"ה (י"ד א'): "ת"ד מנעשה בר"ע שליקט אתרוג בא' בשבט ונהג בו ב' עישורין, אחד כדברי ב"ש, ואחד כדברי ב"ה." וכ' התוס' (שם ד"ה ונהג) דמפרש בירושלמי שהפריש מעשר א' למעשר שני ופדאו וחילקו לעניים. משמע שספק מ"ע לחומרא, שלא כהר"ן ודלא כמש"כ בדעת הרשב"א.

ובינותי בספרים ומצאתי שכבר רבים עמדו על כך וחילקו באופנים שונים, שר"ע החמיר במ"ע רק במקרה זה, ואין ללמוד ממנו למקרים אחרים. בערל"נ הביא מהריטב"א בעירובין ז' שר"ע נתן את המעשר שני לעניים בירושלים. והקשה

יש אזורים מסופקים בארץ שנהוג להפריש מהם תרו"מ. יש מקומות שהספק במציאות, כגון הנגב הצפוני שספק אם הוא בכלל תחום עו"מ או בתחום עו"ב. ויש מקומות שהם בודאי בתחום עו"מ אך יש ספיקא דדינא אם הם חייבים בתרו"מ או לא. (בגלל מחלוקת הפוסקים באשר למינים החייבים ע"י לעיל סי' מ"ב.)

והשאלה היא מה דינו של מעשר עני המופרש באזורים אלו. האם חייבים לתיתו לעני, או שבעה"ב יכול להחזיק במעשר מספק ועל העני להביא ראיה שהמעשר מגיע לו?

נחלקו הרשב"א והר"ן בנדדים (ז' א') בספק צדקה האם חייבים לתת לעני או שהממע"ה. דעת הרשב"א שספק צדקה לחומרא, וכמו שמצינו בלקט שכחה ופאה שמספק אדם חייב להניח לעניים. כמבואר בחולין (קל"ד ע"א) שלמדו מ"עני ורש הצדיקו" — צדק משלך ותן לו. הר"ן סובר שספק צדקה פטור, ככל ספק ממון, והביא ראיה מיומא (ט' א') שספק מעשר עני פטור מלתת לעני.

ובמחנ"א (הל' צדקה סי' ב') פירש את מחלוקתם של הרשב"א והר"ן בשאלה, האם בצדקה זכה העני מיד והספק בבעלות מי בעה"ב, העשיר או העני, או שיש כאן רק התחייבות לתת והספק הוא בהתחייבות. הרשב"א סובר שזהו ספק בהתחייבות ולכן

ולכן אין יוצאים באתרוג טבל ביו"ט א' משום שאינו "לכם". וא"כ בספק טבל שחייב להפריש מספיקא דאיסורא אין לבעלים בעלות ממונית על המעשרות. וזה עפ"י דרכו של השפ"א. (ועי' לעיל סי' נ"ג, ג' שאין זו בעלות גמורה).

העולה מכל זה הוא שאין ללמוד מר"ע למקרים אחרים. ולכן בנ"ד באזורים מסופקים שמספק מפרישים מ"ע ואין כאן ספק מעשר שני, כל הממון הוא בחזקת הבעלים ואינם צריכים לתתו לעניים, ועל זה לא נאמר "צדק משלך". (ואפילו לפמש"כ שמספק צריך להפריש וא"כ חלקים אלו לכאורה אינם שלו, זהו רק בתרומה וכד' שסד"א לחומרא ולכן הם בבעלות שבט הכהונה, וכן במעשר שני שיש בו קדושה ויצא מרשותו, אך לא במ"ע שספיקא דממונא לקולא).

והחזו"א בשביעית (ז' ט"ו) הקשה סתירה ברמב"ם בהל' מעשר שני פ"א. שבהל' י"א כתב בפירות שנה ב' שהתערבו בשל ג' מפריש מעשר שני ולא מ"ע ואילו בהל' ז' באביונות של צלף נותנין עליו חומרי אילן וחומרי זרעים ומפריש מעשר שני ופודהו לעניים? ותי' שבהל' ז' זהו ספיקא דדינא ולכן דיינין לחומרא, ובהל' י"א זהו ספק במציאות. ומכאן התפשטה ההנחה שבכל ספיקא דדינא במעשר עני יש להחמיר משום "צדק משלך". ולענ"ד לא אמר כן החזו"א אלא בספק מעשר שני ספק מעשר עני וכהא דר"ע ששם יש לתת לעניים מספק, לפי ההסברים השונים שהראינו לעיל. אך בספק מעשר עני בלבד, גם החזו"א יודה שספיקא דממונא לקולא.

למסקנה נלע"ד שבאזורים מסופקים יש להפריש מעשר עני אך פטורים מנתינתו לעניים, כי ספיקא דממונא לקולא, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

עליו, מעשר שני הוא ממון גבוה ואסור לתיתו במתנה? ותי' שיתכן שר"ע סבר כמ"ד שמעשר שני ממון הדיוט. אבל להלכה דקיי"ל מעשר שני ממון גבוה א"א היה לחלק לעניים בירושלים, אלא לפדות, ואת הפדיון לתת לעניים וכמש"כ הירושלמי.

ובשפת אמת שם כתב בסוף דבריו דמעשר שני לר"ע הוא ממון גבוה ולכן לא היה בחזקתו, ומשום כך היה צריך לתת את פדיונו מספק לעניים. אך למ"ד מעשר שני ממון הדיוט הריהו בחזקתו ופטור מלתת לעניים מספק. ועי"ש שכ' שבודאי טבל אין לבעלים חזקת מרא קמא כי חובתם להפריש מעשרות. ומאי דמספקא להו להערל"נ והשפ"א פשיטא ליה לתרועת מלך (סי' כ"ב אות ד') שלר"ע מעשר שני ממון גבוה כדאיתא במנחות פ"ב, ולכן היה ר"ע חייב לתת לעניים מספק, אך למ"ד ממון הדיוט היה פטור, וכד' הר"ן בנדדים (ולדעתנו הרשב"א יודה לו). וסברתו דומה לשפ"א, אלא שהשפ"א התייחס לחזקת מרא קמא שאין כאן ואילו התרועת מלך התייחס למוחזק שאין כאן. ולדברי קונה"ס הנ"ל, שאם יש חזקת מרא קמא פטורים, א"כ העיקר הוא כהשפ"א, שהרי אם נסביר שמעשר שני ממון גבוה אין לבעלים חזקת מרא קמא על המעשר שני ולכן חייב לתת את המעשר עני לעניים.

ובמקדש דוד (סי' נ"ח) כ' שר"ע היה גזבר עניים וידו כידם וכשהפריש מעשר שני זכו העניים מיד במעשר זה מספק, ולכן היה חייב לתת לעניים. (ולענ"ד צ"ע אם אמנם גזבר עניים נחשב תמיד כידן גם כאשר הוא מפריש מעשר שני ואינו מתכוין לזכות לעניים? וצ"ע).

ולענ"ד יש לומר עוד עפ"י התוס' בסוכה (ל"ה א') שבטבל יש לכהנים, ללויים ולעניים חלק ואין לבעלים בעלות על אותם חלקים,

סימן נו

מתנה על-מנת להחזיר במעשר עני

ב"ה בין כסה לעשור תש"ס
לכבוד הרב יהודה עמיחי שליט"א
ראש מכון התורה והארץ
ש"ב וגמח"ט

עסקתי היום בנושא המעשר עני וזה מה שהעליתי בחכתי מקופיא באופן שטחי. הבעיה העיקרית של המ"ע היא הנתינה. קשה מאד לקיים מצוות נתינה שהיא עשירית (!) מהתוצרת. גם לאחר שנסקלל את החישובים וניתן לעניים רק את מה שהם מוכנים לקבל תמורת ההלוואה שהלוו להם ונרד ל-1% או ל-0.5% (כפי שהציע הגרשז"א) עדיין זו כמות גדולה שחקלאים וסוחרים אינם מוכנים ברובם לעמוד בה. ההתפשרות על נתינה סמלית אינה פותרת את הבעיה. אין לגבאי צדקה סמכות להתפשר על פחות ממה שהעני צריך לקבל. אא"כ נניח שהעניים מתיאשים מקבלת מ"ע בעלות ריאלית. אך זה רק לאחר שנהפוך את כל החקלאים והסוחרים לגזלנים. המצב הוא איפוא חמור. מצד אחד אנו משתדלים להציל את הציבור מאיסור טבל ע"י הפרשה מרוכזת ע"י משגיח, אך מאידך אנו עלולים להכשיל אותו באיסור גזל שהוא חמור יותר. טבל הוא רק מדרבנן ואילו איסור גזל הוא מדאורייתא. וכאמור ההתפשרות על מתן כמות סמלית באה בחשבון רק לאחר יאוש, אך ההכשלה באיסור גזל, לפחות של החקלאים והסוחרים, לא נפתרה בכך. אמנם אפשר לומר הלעיטהו לרשע וימות. איננו אחראים לאותם סוחרים וחקלאים שאינם מוכנים לקיים את המצוה כהלכה ולתת לעניים לפחות את מה שמגיע

להם לאחר שיקלול. מאידך צריך להבין שהחקלאים והסוחרים אינם רשעים גמורים. התורה לא התכוונה שהם יפרישו מעשר עני ויתנוהו לעני וימכרו את תוצרתם לציבור במחיר רגיל ויספגו את כל העלות של המ"ע. הרי "לא יהיה בך אביון" נאמר, גם החקלאי והסוחר לא צריך להתרושש. אלא כוונת התורה היתה שהוא יגלגל את העלות על כתפי הצרכנים שגם הם יהיו שותפים לחקלאים במצות מ"ע. אך בתנאי המסחר בימינו, שהדרישה היא שהחקלאי או הסוחר יספגו את כל העלויות ולא יגלגלו אותן על כתפי הקמעונאים, זו דרישה לא צודקת ואין החקלאות והסוחרים יכולים לעמוד בה. עלינו למצוא איפוא פתרון אחר לשעת דחק זו.

ועלה על דעתי לפתור את הבעיה ע"י הקנאת המ"ע ע"מ להחזיר. אני יודע שגם זו לא לרוח המצוה ולכן אני מציע שהסוחרים יתנו לבסוף גם משהו ממשי לעניים בפועל. אך מכיון שגם בשיטות האחרות הנתינה היא רק סמלית, והנתינה לעניים אינה מתקיימת כהלכה, ועוד יש בה מכשולות כנ"ל, לכן נלענ"ד שבהצעת, אע"פ שגם היא אינה חלקה, יש בה פחות מכשולות.

ובכן, הצעתי היא שיקנו לגזבר העניים את המ"ע במתנה ע"מ להחזיר. והוא יחזיר את המ"ע לסוחרים תמורת איזושהי מתנה מעשית לעניים.

המקור לכך הוא הגמ' במס' קידושין ו' ב', שבתרומה יצא על ידי נתינה, ואסור לעשות כן רק מפני שנהיה ככהן המסייע בבית הגרנות.

ציוטה על מ"ע אע"פ שמן הסתם גם היא התכוונה שיהיה לעני למילוי צרכיו, אך בשעה"ד יתכן שיוצאים י"ח גם במתנה ע"מ להחזיר. והראיה מכהן. וכי כהן לא צריך את התרומות לשם מילוי צרכיו?! הרי אין לו נחלה וה' הוא נחלתו והתרומה ניתנה לו כעין שכירות על עבודתו ובודאי שהמשלם לפועל שכירות במעמ"ל לא יצא י"ח. ובכ"ז מעיקר הדין אפשר לצאת י"ח בתרומה ע"מ להחזיר. וא"כ ה"ה במ"ע.

ועין במש"כ הרב אלימלך וינטר ב"מורשתנו" בכרך י"ג (של מורשת יעקב ברחובות) שדן בשאלה אם יש בצדקה אפשרות לצאת ע"י מעמ"ל והוא הביא את החלקת יואב הנ"ל, ולא נחת למה שחילקנו. עכ"פ כל דיונו מתרכז במצות צדקה. ואילו אנו דנים במצות נתינת מ"ע, שאע"פ שגם בה יש בודאי מן הצדקה, אך כאמור, בשעה"ד אפשר לצאת י"ח גם במעמ"ל.

ולפיכך צריך לחבר נוסח שלפיו יקנה המשגיח, בשליחות הסוחרים, את המ"ע בקנין אגב לענים, מתנה ע"מ להחזיר. ותמורת ההחזרה יתחייבו הסוחרים לתת כל שבוע סך מסוים של כסף או פרי למוסד צדקה קבוע. אולם כל זה הוא רק הצעה. לא למעשה. ויש להתייעץ בדבר עם גדולי הפוסקים.

וכן פסק הרמב"ם בהל' תרומות פי"ב הי"ט:

"נתן תרומה לכהן ע"מ להחזירה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שזה ככהן המסייע בבית הגרנות וכן אסור להם שיחטפו... אלא נוטלין בכבוד שעל שולחן המקום הם אוכלים ועל שולחננו הם שובתים ומתנות אלו לה' הם והוא ב"ה זיכה להן שנא' ואני נתתי לך את משמרת תרומותי".

מדבריו אלו של הרמב"ם עולה שרק לכהן אסור לסייע בבית הגרנות, משום כבודו שהוא כבוד שמים. אך בעני לא מצינו איסור כזה. הוא לא אוכל משולחן גבוה ובלא"ה הוא מחזר על הפתחים, וא"כ אין כאן פגיעה ב"כבוד העניות" או בכבוד שמים. (אמנם בימינו לא כל העניים מחזרים על הפתחים, אך אין להם כבוד השבט כמו שיש לכהנים).

אמנם ראיתי בחלקת יואב (יו"ד סי' כ"א בד"ה וכן כתב הר"ן) שהבליע דרך אגב, שבצדקה ל"מ מתנה ע"מ להחזיר, משום שעיקר כונתו של הנודר היא למלא את חסרונו של העני ובמעמ"ל אין העני בא על סיפוקו. אך הוא מדבר במי שנדר לצדקה וסתמא דמילתא של נודר כזה היא שהעני יקבל ותהיה לו פרנסה. אך כשהתורה

* * *

לברוח מכל הערמה שהיא. טענתי היא שמה שנעשה עכשיו אף הוא הערמה. המפריש נותן סכום סמלי במקום מ"ע. כיצד הדבר מועיל? אמנם גבאי הצדקה המוכנים לסידור זה של סכום סמלי דואגים לעניים שיקבלו משהו במקום לא-כלום. אולם זוהי לא נתינת מ"ע, ממש

ב"ה י"א תשרי תש"ס
לכבוד הרב יהודה עמיחי שליט"א
ראש מכון התורה והארץ
שלו' וברכה וגמ"ט
הרשני להעיר על כת"ר בענין מעמ"ל במ"ע.
א. ראשית כל אני מסכים לחלוטין עם
כת"ר שזוהי הערמה על רצון התורה ויש

ה' ששם מקור הדברים אין עניים אלא רק כהנים ולויים. אמנם הרמב"ם בפ"ב מהל' תרומות הי"ט מנמק הלכה זו בכך "שעל שולחן המקום הם אוכלים... ומתנות אלו לה' הם והוא ב"ה זיכה להן שנא' ואני נתתי לך את משמרת תרומותי" ולכאורה נימוק זה נכון רק לתרומה שהיא קודש וכהן משולחן גבוה אוכל ולא למע"ר שהוא חולין. אולם ע"כ צריך לומר שה"ה לחולין. שהרי הלוי מקבל את מתנותיו מה', חלף עבודתו, וכמבואר בתורה. ואע"פ שהמע"ר אינו קדוש, אך הוא מתנת שמים ואפשר לומר על כך שמשולחן גבוה הוא אוכל, אך העני לא מקבל את המעשר כמתנת שמים חלף עבודתו, וא"א לומר עליו "שיחתם בריית הלוי" לכן נראית גירסת התוספתא מוסברת יותר. ולעניננו אין איסור מעמ"ל במ"ע.

ד. אמנם מסתבר שכונת התורה שהעני יקבל מעשר ממש ובמעמ"ל אינו מקבל דבר. אך באותה מידה ניתן לומר גם על תרומה ומע"ר שהמטרה שהם יקבלו, ובכ"ז מדאורייתא מקיימים מצות נתינה גם במעמ"ל, ורק בגלל שחתם ברית הלוי אסור לעשות כן. אך מי שעבר ונתן במעמ"ל בדיעבד יצא י"ח למרות שהדבר מנוגד לרצון התורה. והרי כל דיונונו הוא רק במצב של דיעבד.

אלא שכת"ר טוען שהדבר דומה למתנת בית חורון שאינה מתנה כלל, כי א"א להקדישה. טענה דומה אפשר לטעון על כל מעמ"ל, וכבר נתקשו בכך הראשונים.

עיי' תוס' סוכה (מ"א ב' ד"ה הילך) שבתירוצם השני משמע, שרק כאשר סעודתו מוכיחה עליו זו הערמה גלויה. וכמבואר בנדרים (מ"ח ב'). והדברים עדיין צ"ע.

ויש מקום לומר שהחקלאי שיתן מ"ע

כפי שהתורה התכוונה. ושיטה זו בנויה על ההנחה שהמפרישים "גזלנים" והעניים מתייאשים מלקבל תמורת המ"ע את המגיע להם. לכן הם מסתפקים בכל סכום שהוא. ומכיון שזה המצב, שהמפרישים אינם מוכנים לתת מ"ע כהלכה (אפילו לאחר שיקלול כל החישובים) א"כ בלא"ה איננו יכולים להעמיד את ההלכה על תילה ונאלצים להסתפק בפתרונות דחוקים שאינם רצויים, במצב זה סבורני שהפתרון של מעמ"ל אינו נופל מההצעות האחרות. והמעלה בו שאין כאן האכלת גזל.

ב. בפדיוה"ב דעת הרמב"ם שאין איסור כהן המסייע בבית הגרנות, והשאלה היא האם לדמות מ"ע לפדיוה"ב? אפ"ל שבפדיוה"ב אין קדושה לכן אין בכך השחתת ברית הלוי (וצ"ע הרי גם במע"ר הניתן ללוי, שהוא חולין, ובכל זאת יש בו השחתת ברית הלוי. ועיי' להלן) וא"כ ה"ה מ"ע שהוא חולין, אין בו השחתה.

כת"ר הביא הסבר אחר עפ"י השאלת דוד (ו"ד סי' י"ז) שבתרומה אם לא יסכים הכהן לקבלה במעמ"ל לא תהיה לנותן ברירה, והוא יאלץ לתיתה לכהן. משא"כ פדיוה"ב שהוא ישתמש בה' הסלעים לצרכיו. לענ"ד גם במ"ע יש לומר כן, שהרי מ"ע הוא חולין. אמנם יש כאן גזל, בעוד שבפדיוה"ב אין גזל, אך עינינו הרואות שאיסור גזל זה לא חמור בעיני הבריות והן מרשות לעצמן להשתמש בו לצרכיהן. וא"כ סירוב העני לקבל את המעמ"ל לא ימנע את הבעלים מלהשתמש בגזל.

ג. כת"ר הביא את הסוגיא בבכורות (כ"ו ב') שם נאמר: "הכהנים, הלויים והעניים, המסייעים בבית הגרנות... עליהן הכתוב אומר שיחתם ברית הלוי". וצ"ע איזו השחתת ברית לוי יש בעניים? ואכן בתוספתא דמאי פרק

מ"ע רק בצורה זו של מעמ"ל, שהתורה עצמה התירתה כשאין אפשרות אחרת להביע את רצוני העמוק לתת מ"ע כהלכתו, ורק בגלל חוסר אפשרות אני נותנו בצורה זו.

כונה כזו אינה הערמה, לענ"ד. וכל זה אינו אלא הצעה לפני גדולי הפוסקים שיכריעו את ההלכה למעשה.

במעמ"ל אומר בעצם כך:

גלוי וידוע לפניך שרצוני לתת מ"ע כהלכתו, דהיינו עשירית מהיבול לעניים, אך איני יכול לקיים מצוה זו כהלכה, לצערי, משום שאני עצמי אהיה עני ואין לי על מי לגלגל את העלות הגבוהה הזו, כי לצערנו לא כל עם ישראל מודע לקיום המצוה, ולא אוכל לעמוד בתחרות הקשה, כשכל העול נופל רק עלי, לכן אני נאלץ בינתיים לתת

סימן נז

בעיית המעשר עני

ואם יבוא העני לצרכן ויתבע את גזילתו, הצרכן יוכל לפוטרו בטענת הממע"ה. אלא שהשאלה היא האם לצרכנים כציבור מותר לקנות ממקום כזה. כי אע"פ שכל או"א יתכן שקונה פרי מותר, אך כולם יחד בודאי קונים בהכרח גם פרי גזול. נמצא שכולם מסייעים למוכר, שלענין זה דינו כגנב, בכך שהם קונים סחורה גנובה. מה גם שלפעמים אפשר לברר אם הסחורה גזולה. כגון שהמשגיח קבע את מקום המעשר בדרומו, צרכן יכול לברר היכן נקבע המעשר ולא לקנות מצד דרום. והצרכנים האחריים שקנו מצד זה יחשבו כקונים פרי גנוב.

ב. בחו"מ (סי' שני"ח ס"א): "כל דבר שחזקתו שהוא גנוב אסור ליקח אותו, וכן אם רוב אותו דבר שהוא גנוב אין לוקחין אותו, לפיכך אין לוקחין מהרועים צמר או חלב או גדיים, אבל לוקחים מהם חלב וגבינה במדבר" (כי בעה"ב מותר להם). וא"כ בנ"ד רוב הסחורה אינה גנובה וא"כ מותר לקנות מהם, כי הקונה לא קונה בהכרח סחורה גנובה. (אלא

שאלה

במקום שישנה השגחה מסודרת על הפרשת תרו"מ, מופרש גם מעשר עני כדין. אך א"א לקיים מצות נתינה. גם אם נחשיב את ערכו של מ"ע ל-1/2% (כפי שהציע הגרש"ז א במנחת שלמה) אין הבעלים מסוגלים לשלם סכום כזה, המגיע לאלפי שקלים! הם גם אינם יכולים לגלגל סכום זה על הצרכנים כי אז הצרכנים יעדיפו לקנות במקום זול יותר. מה דין התוצרת הנקנית מאותו מקום?

תשובה

א. הצרכן הקונה פירות ממקום כזה יתכן שקנה בין פירותיו חלק מהמע"ע, ויתכן אפילו שכל התוצרת שקנה היא מע"ע. כי אם המ"ע נקבע למשל בדרום, והצרכן קנה את כל פירותיו מהחלק הדרומי, נמצא שקנה מע"ע והריהו גזל בידו, ועליו להשיב את הגזלה לבעליה. אלא שבדרך כלל אין הצרכן יודע אם הוא קונה מע"ע. אולי לא קנה מע"ע כלל.

א"כ הוא יכול לברר היכן נקבע המעשר וכנ"ל).
 ושם בס"ד: "מותר ליקח מהאריס שהרי יש לו
 חלק בפירות ובעצים" (א"ל כנ"ל שרוב הפירות
 אינם גנובים) ובהג"ה: "וי"א דוקא לאחר
 שחלקו, דשמא שלו הוא מוכר, אבל קודם
 חלוקה אסור דחיישינן שלא יתן לבעה"ב נגד
 מה שנטל".

ושורש מחלוקתם נעוץ במחלוקת
 האמוראים בב"מ (כ"ב א'): "אמימר ומ"ז ורב
 אשי איקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק אייתי
 אריסיה תמרי ורימוני...אמימר ורב אשי אכלי
 ומר זוטרא לא אכול". ופי' בתוס' (ד"ה מר
 זוטרא) שמר זוטרא שלא אכל, חשש
 שהאריס לא יאמר לבעה"ב תיטול כנגד מה
 שנתתי, ואמימר ורב אשי לא חששו לכך.
 ולפי"ז במקום שידוע לנו שהאריס נוטל הכל
 ולא נותן לבעה"ב את חלקו, לכו"ע אסור
 לקבל ממנו. ואינו אומרים שאנו מקבלים
 ממנו רק את חלקו. ולפי"ז קשה מהא דסעיף
 א' (שם), שמותר לקנות מהרועים דבר שאין
 רובו גנוב. הרי גם אריס רובו אינו גנוב. וי"ל
 שלפני חלוקה יש לבעה"ב חלק בכל פרי
 ופרי, ורק אם אח"כ יבוא האריס לידי חשבון
 עם בעה"ב על מה שנטל מותר לו ליטול
 חלק זה. אך אם לא יבוא לבסוף לידי חשבון,
 נמצא שחלק הגזל נמצא במה שנטל. ובזה
 נחלקו מרימר ור"א עם מ"ז. מרימר ור"א
 סברו שאין לחשוש בו שלא יאמר אח"כ
 לבעה"ב, ומר זוטרא חושש. ואע"פ שהחושד
 בכשרים לוקה בגופו, סבר מר זוטרא שכרגע
 יש לבעה"ב חלק, ורק אם יאמר האריס
 אח"כ לבעה"ב, נמצא שפירות אלו מותרים
 למפרע. א"כ יש כאן חזקת בעה"ב על
 הפירות. ונמצא שהם נחלקו איזו חזקת
 עדיפה חזקת כשרות של האריס או חזקת
 ממון של בעה"ב. לפי הגדרה זו נמצא שמי
 שמערב פירות גזולים עם פירות לא גזולים

ומוכרם אסור לקנות ממנו.
 והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' גניבה ה"א
 פסק: "כל דבר שחזקתו שהוא גנוב אסור
 ליקח אותו וכן אם רוב אותו הדבר שהוא
 גנוב אין לוקחין אותו".

ואילו בפ"ה מהל' גזילה ה"ח פסק: "אסור
 ליהנות מהגזלן, ואם היה מיעוט שלו, אע"פ
 שרוב ממונו גזול מותר ליהנות ממנו עד
 שידע בודאי שדבר זה גזול בידו". והקשה
 המ"מ (הל' גזילה שם) שדברי הרמב"ם סותרים
 זא"ז. בהל' גזילה פסק כשמואל (ב"ק ק"ט א')
 ובהל' גניבה כרב, וחילק בין גזילה לגניבה.
 וצ"ע מה הסברה לחלק ביניהם?

והכס"מ (בהל' גניבה) תירץ שיש לחלק בין
 מוחזק לגזלן למי שאינו מוחזק. בהל' גזילה
 מדובר במי שמוחזק לגזלן — מותר ליהנות
 ממנו עד שיהא רוב הממון לא שלו, בהל'
 גניבה מדובר במי שאינו מוחזק כגנוב, אלא
 שהממון שברשותו מוחזק להיות גנוב.
 והדברים עדיין טעונים הסבר. שלכאורה
 יציבא בארעא וגירוא בשמי שמיא! מגזלן
 מוחזק מותר לקנות גם כשהמיעוט שלו,
 ומגנוב שאינו מוחזק אסור לקנות כשמיעוט
 הסחורה שבידו אינה גנובה. ועיין יש"ש ב"ק
 (פ"י סי' נ"ט) שחילק בין דבר ידוע שאינו גזול
 לבין מוחזק בלבד. בהל' גזילה ידוע בבירור
 שאינו גזול לכן מותר. בהל' גניבה הכל בכלל
 הספק לכן הולכים אחר הרוב. וא"כ בנ"ד
 הכל בכלל הספק אלא שהרוב אינו גזול
 וא"כ מותר לקנות ממנו.

ובאבן האזל הל' גניבה (שם) חילק בין
 חפצים דומים שמתאישים מהם כגון
 תבואה, מכיון שא"א להבחין בין התבואה
 של הגזלן לתבואה של הנגזל יש כאן יאוש,
 אך רועים שנוטלים בלי רשות צמר או חלב
 אלו דברים הניכרים ואין כאן יאוש, ולכן
 אסור לקנות מהם, אלא א"כ הרוב שלהם.

שלו. בשעת הדחק, כשאין ירקן אחר, ניתן לקנות מירקן רגיל ולסמוך על היש"ש או אבן האזל. (ולמרות שלפי הכס"מ אסור לקנות אצל ירקן כזה המוחזק בגזל, תירוצו מוקשה, ועוד י"ל שירקן כזה אינו מודע לכך שעובר עבירה, מה גם שהוא מעין אנוס, כי אינו יכול לגלגל על הקונים את ההפסד. ודמיון רחוק לזה מצינו בפסולי עדות שאינם מודעים לעבירתם ע"י סנהדרין כ"ה ב').

ולפי"ז בני"ד יש כאן תרתי למעליותא, גם רוב היתר וגם פירות דומים, וא"כ העניים מתיאשים, ומותר לקנות.

מסקנה

לכתחילה יש לקנות מירקן המנוי על קרן המעשרות ומקיים מצות נתינה של מעשר עני. העדפת ירקן כזה תעודד ותסייע בידי לקיים את המצוה מבלי שכל ההפסד יהיה

סימן נח

הקנאת מעשר עני

מחלקן מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין". ובגמ': "אע"ג דלא אתו לדיה? אמר רב: במכרי כהונה ולוייה. ושמואל אמר: במזכה להם ע"י אחרים. עולא אמר: הא מני ר' יוסי היא, דאמר: עשו את שאינו זוכה כזוכה". וצ"ע על רב שאמר במכרי כהונה ולוייה, והשמיט עניים. מדוע? ובירושלמי הקשו, וכי יש מכר לעני? ופירשו המפרשים שהכונה היא שמעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנאה לבעלים, אלא המעשר הפקר לעניים. ולכן העניים אינם מתיאשים מהמעשר, אע"פ שיש לבעלים מכרים שהם נותנים להם, כי הם סבורים שיוכלו לקחת את המעשר מבלי לשאול את בעה"ב. וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' מתנו"ע ה"י שהעניים באים ונוטלים בזרוע. ולכן אין בעה"ב יכול להלוות לעני ע"ח היותו מכירו (ועיי' מל"מ פ"ז מהל' מעשר ה"ו).

ב. אולם בדעת הרמב"ם א"א לומר כן, שהרי הוא פוסק בפ"ז מהל' מעשר שדין אחד לעני ולכהן וללוי. שאם היו רגילין ליטול ממנו והוא רגיל שלא ליתן אלא להן אינו צריך

שאלה

נתינת המעשר עני לעני היא בעייתית. אדם המפריש בביתו חלק מהפרי או מירק אינו יכול לתנו לעני בצורה כזו. גם מי שמפריש כמות גדולה יותר של כמה ירקות ופירות אין לו הזדמנות מעשית למצוא עני שהמעשר מגיע לו ולתת לו את הפרי והירק.

הדרך המעשית ביותר לקיים מצות מ"ע היא ע"י מנוי על קרן המעשרות שלפיו אדם נותן סכום ידוע לקרן. כסף זה ניתן כהלואה לעני, והעני פורע אותה ע"י מתן רשות למפריש לאכול את המ"ע המגיע לו. אלא שלשם מתן רשות זו, המ"ע צריך להינתן קודם לעני ע"י קנין כל שהוא, ורק אחרי שהעני זכה במעשר הוא מתיר למפריש לאכול.

כיצד נעשה הקנין?

תשובה

א. בגיטין (ל' א') במשנה: "המלוה מענות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן

לזכות ע"י אחר. כלומר, שיש מכר גם לעני. וזה לא כהירושלמי. ולדעתו צ"ל שרב לא חילק בין כהן ולוי לעני. ואולי בגירסת הגמ' של הרמב"ם היה כתוב במפורש גם עני. אלא שתקשה עליו קושית הירושלמי, שמ"ע המתחלק בגורן אין בו טוה"נ לבעלים, וא"כ אין מכר לעני? והמל"מ תירץ שיתכן שהירושלמי סובר שכל המעשר של העני אין בו טוה"נ, בין זה המתחלק בגורן, ובין זה המתחלק בבית, וא"כ אין בעה"ב יכול להלוות לעני על סמך היותו מכרו, כי אין לו שום אפשרות לפרוע את חובו מהמעשר. אך הבבלי סובר שבמ"ע המתחלק בבית יש לו טוה"נ, וא"כ יש למכר לפחות את אותו המ"ע המתחלק בבית ויכול בעה"ב להלוות לו ע"ח אותו מעשר.

אולם השיירי קרבן הקשה על תירוץ זה, כיצד יכול בעה"ב להלוות לעני על סמך המעשר המתחלק בבית, הרי המעשר מתחלק קודם כל בגורן, ורק מה שנשאר מהגורן מובא הביתה, והמעשר שבגורן הפקר לעניים ואין לבעה"ב בו שום טוה"נ, ומי יימר שהעניים ישאירו לו מעשר בגורן שיוכל לקחתו לביתו ולחלקו למכריו? וא"כ כיצד יכול להלוות על זה? (ויתכן שהמל"מ עצמו נתכוין להקשות קושיה זו, אלא שדבריו נקטעו במילה "מסתמא" שפירושה: מסתמא כל המ"ע מתחלק בגורן ולא בבית).

ג. ונלענ"ד לישוב שאדרבה סתם מ"ע מתחלק בבית ולא בגורן. עיין רמב"ם (הל' מעשר פ"ד ה"א): "אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו, שנאמר ביערתי הקודש מן הבית". והראב"ד השיג עליו: "זה בדבר שאין לו גורן". וכתב הכס"מ שהם הולכים לשיטתם שם בהל' ב'. שדעת הרמב"ם היא שהגומר פירותיו להוליכן לבית מותר לאוכלן עראי אחר שנגמרה מלאכתן.

והראב"ד סובר שם שדגן תירוש ויצהר בגורן תלינהו רחמנא. וא"כ הרמב"ם לשיטתו שכל הפירות שדרכן להוליכן לביתו אינו חייב לעשרן עד שיראו פני הבית. וא"כ המלוה לעני יודע מה הוא עומד לזרוע והיכן יגמור את מלאכתו בבית או בגורן. ומכיון שכך הוא סומך על אותם פירות שהוא עומד להוליכן לביתו ואותם לא חייב לעשר בגורן ואין לעניים שום זכות ליטול מהן בגורן. ובבית יכול ליתן למכרו, ועל סמך זה מלוה לו. (ולפי"ז היה הראב"ד צריך להשיג כאן על הרמב"ם, ומה שלא השיג עליו זה משום שהרמב"ם נקט לשון מעשרות סתם ולא רק דגן תירוש ויצהר, והרי ביתר הפירות גם הראב"ד מודה לרמב"ם שאם גמר להוליכן לביתו אינו חייב אלא בבית. אלא שצ"ע שגם בפ"ד מהל' מעשר הל' א' נקט הרמב"ם לשון סתם. וצ"ע).

אלא שא"כ קשה על הירושלמי, שהקשה: "וכי יש מכר לעני?" והרי לדברינו יש מכר לעני, כגון שגמר להוליכן לביתו? ועכצ"ל שהירושלמי סובר שגם מ"ע המתחלק בבית אין לבעלים טוה"נ, וכמו שכ' המל"מ. ד. ולכאורה יש לדמות מ"ע המתחלק בגורן ללקט שכחה ופאה שאף בהם אין לבעלים טוה"נ, אלא הם הפקר לעניים, שנאמר בהם "תעזוב", דהיינו להניחם ולא לחלקם. ואם הדמיון ללשו"פ הוא גמור אולי יש להסיק מסקנה נוספת, שכשם שבלשו"פ אם העניים לא יבואו לקחתם אין מצוה להניחם, משום שנא' "לעני ולגר תעזוב אותם" ולא לעורבים ולעטלפים, ה"ה במ"ע בגורן, אם אין סיכוי שהעניים יבואו לקחתו בעה"ב פטור מלהניחו ויכול לקחתו לעצמו. אלא שמזה שמצינו שני דינים במ"ע, הא' מתחלק בגורן, והב' מתחלק בבית משמע שאם העניים לא באו לקחת בגורן צריך בעה"ב להביאו הביתה ולחלקו בבית, וזה

שנאמר בהם "תעזוב" והם יכולים להימנע מלתת לעני השואל מהם מ"ע. ולכאורה קשה הרי מצוה לתת לעני הראשון התובע מהם מ"ע, ומשמע מהתוס' שגם במ"ע שאין בו טוה"נ רשאים הבעלים להימנע מלתת אותו לעני הראשון? וצ"ל שאמנם מבחינת המצוה הם מצווים לתת לעני הראשון, אך מבחינת הבעלות המ"ע הוא ברשותם ויכולים לעכבו, שלא כדין. וא"כ מבואר שמ"ע דינו כלשו"פ אפילו בגורן שאין לו טוה"נ. וצ"ע מנדרים (פ"ד ב') שהנודר מהבריות מותר במעשר עני בגורן משמע שאין לו בעלות כלל והיהו כהפקר? וי"ל שמכיון שהוא מצווה לתת לעני כלשהו ואין לו טוה"נ, מצד עיקר הדין אינו אסור למודר הנאה.

אולם בדעת הרמב"ם יתכן לומר אחרת, וז"ל (הל' מתנ"ע פ"ו ה"י): "ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טוה"נ לבעלים אלא הענייים באים ונוטלים בע"כ". משמע מדבריו שמ"ע דינו כלשו"פ ואין לו בעלים. כמו"כ הרמב"ם לא כתב שמ"ע מכניסו הביתה בימות הגשמים כדי שלא יפסד (ואכן הספרי שעליו התבססו התוס' וחילקו בין המ"ע המתחלק בגורן לבין המ"ע המתחלק בבית לא נמצא בספרי שבידינו. עי' התוה"מ להמלבי"ם [דברים י"ד כ"ח אות קי"ז], ועי"ש בספרי שאם אין שם עני מניחו באוצר, משמע שאינו בלשו"פ אלא כמש"כ לעיל.) וגם אם הרמב"ם לא חילק במפורש בין מ"ע המתחלק בגורן למ"ע המתחלק בבית שבזה האחרון יש טוה"נ, הדבר משתמע מכללא. ועכ"פ אין ספק שגם הרמב"ם סובר שיש מכר לעני וע"כ משום שיש מצב שיש לבעה"ב טוה"נ, וגם בגורן אין המ"ע הפקר כלשו"פ וכמש"כ לעיל. ודבריו ברור מיללו בפ"ז מהל' מעשר ה"ו:

"כיצד מפרישין עליהן? מפריש תרומה או

לא כלשו"פ, שאם עניים לא באו לקחת בשדה בעה"ב יכול לנוטלים לעצמו? ומוכח מכאן שמ"ע אין דינו כלשו"פ.

אולם מהתוס' בחולין (קל"א א' ד"ה מעשר) משמע להיפך, שהמ"ע מובא קודם הביתה ומתחלק בבית כל ימות הגשמים, כדי שלא יפסד בשדה. ומכאן ואילך, בימות החמה מניחו בחוץ בגרנות והעניים באים ונוטלים. ולפי"ז י"ל שיש במ"ע רק דין אחד: לתת לעניים, אלא שבימות הגשמים התורה הטריחתו להכניס הביתה ולכן נתנה לו גם רשות לחלק בטוה"נ. אך בימות החמה צריך להחזירם חזרה לשדה ולהניחם לעניים ומכיון שאין לו אחריות לשומרו אין לו גם זכות של טוה"נ.

אלא שדוחק לומר שהתוס' חולקים על סדר המציאות, שהקציר הוא בקיץ וראשית כל המעשר נמצא בגורן, ורק אח"כ מובא הביתה. ולכן צ"ל שדין מ"ע אינו כדין לשו"פ, שנאמר בהם "תעזוב", ואילו במ"ע נאמר "והנחתו". והנחה אינה עזיבת הפקר. אלא מצות חלוקה לעניים. אלא שחלוקה זו שונה מחלוקת תרו"מ, ששם אחריותם של הבעלים לתת לכהן וללוי ואילו במ"ע אחריותו לכך שהמ"ע יגיע לעניים ובגורן תפקידו שכל עני יקבל כדי שובעו, אולם מבלי שהוא יחלק להם בעצמו ולכן אין לו טוה"נ. וכשמגיעים ימות הגשמים ונשאר לו מ"ע עליו להביאו הביתה ואז חובתו לחלק להם בעצמו ולכן יש לו גם טוה"נ. וא"כ יש מכר לעני, והעני זוכה במעשר ומאפשר לבעה"ב לאוכלו.

ה. והנה התוס' בחולין (קל"א א' ד"ה יש בו טוה"נ) כתבו שדבר שאין בו טוה"נ אם בא העני ושאלו ממנו, אם ירצה לא יתן לו, דקרי ליה ממון שאין לו תובעין. משמע שמעשר עני יש לו בעלים ואינו כלשו"פ

אין בכלל נתינה אלא הוא עצמו מעלה את הפירות או את פדיונם לירושלים. ומוכח איפוא, שלדעת הרמב"ם יש מכר לעני ואפשר להלוות לעני ממעשר עני ולהקנות לו אותו.

מעשר ראשון או מעשר שני מפירותיו ומזכה בהן ע"י אחר לאותו כהן או הלוי או העני שהלואים". עי' רמב"ם פרנקל שהגירסא הנכונה היא מעשר עני ולא מעשר שני, כי במעשר שני

סימן נט

הקנאת מעשר עני בקנין חצר

וזקנים. כלומר, המדובר בקנין "אגב" ולא בקנין חצר, ודלא כרב פפא. הנתיבות שם (ס"ק א') תירץ את קושיית הש"ך, וכתב שרבן גמליאל הוצרך להקנות ב"אגב" רק את מעשר העני לר' עקיבא, שהיה גבאי צדקה, וזכה במעשר העני לאחרים ולא לו; ואי אפשר להקנות לאחרים בחצר טובת הנאה ב"דעת אחרת מקנה". אך ר' יהושע, שהיה לוי, זכה לעצמו במעשר הראשון, ויכול היה לקנותו בקנין חצר.

מבואר מדברי הנתיבות, שאפילו לרב פפא — הסובר שקנין חצר מועיל במתנה ב"דעת אחרת מקנה" ע"י שמירת בעל הבית — בטובת הנאה אין אפשרות להקנות בחצר לאחרים. א"כ בנד"ד, שהמשיגח מזכה לאחרים, אין קנין חצר מועיל. ולדבריו, אם המשיגח יהיה שכירם של העניים, יועיל קנין חצר. כי כאשר המשיגח הוא שכירם של העניים ידו כידם, כמבואר בב"מ (י' א') דיד פועל כיד בעה"ב, וחצרו כחצרם, ואין כאן זיכוי ע"י אחר אלא כאילו הם עצמם זכו בעצמם במעשר. ושכירות זו של המשיגח לעניים תועיל גם לפתור בעיה אחרת, של תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. כי המשיגח מזכה את המעשר לעניים מסוימים

שאלה

האם ניתן להקנות מעשר עני בקנין חצר, כאשר המשיגח ישמש גם כשכירם של העניים לקנות להם את המעשר?

תשובה

לכאורה, לפי פסק הרמ"א בהלכות מכירה (ח"מ סי' ר' סעי' א'), אין צורך שהמשיגח יהיה שלוחם של העניים, שכן לדעתו, חצר, המשומרת לדעתו של המוכר או של הנותן — קונה למקבל, וכדעת רב פפא בסוגיא בב"מ (י"א ע"ב).

אולם הש"ך שם (ס"ק א') הוכיח סתימת הסוגיא במסכת קידושין (כ"ז ע"א) חולקת על רב פפא. כי לרב פפא ה"מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באים בספינה, ואמר ר' ג, עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו..." (מע"ש פ"ה מ"ט) — היה בקנין חצר. ולמרות שלא היתה לו בהם אלא טובת הנאה, כאשר יש "דעת אחרת מקנה" אפשר להקנות טובת הנאה לאחרים בקנין חצר. אך בקידושין (שם) הגמ' מוכיחה מאותו מעשה של רבן גמליאל והזקנים, שמטלטלין נקנין ב"אגב"; וכן ניתן לקנות מטלטלין במתנה ושדה במכר בקנין "אגב". ולמדו גם זאת ממעשה דרבן גמליאל

הנותן את המעשר, שאין לו בעלות עליו, אינו יכול להקנות בחצר. כי לבעל הפירות המפריש את המעשר אין לו בו אלא טוה"נ, אך גוף המעשר אינו שלו ואינו יכול להקנות בחצר את גוף הפירות, אלא רק את טובת ההנאה. משא"כ שלוחם של העניים, המקבל את פירות המעשר עצמם עבורם, יש לו בעלות גמורה על עצם פירות המעשר. ולכן הוא יכול לקנותם בחצר. אע"פ שכל עוד לא הכניסם לרשותו אין לו בעלות עליהם, ורק אחרי קנין החצר תהיה לו בעלות עליהם, י"ל שבעלותו וקנינו באין כאחת. אך הזוכה, המכניס את המעשר לרשותו, שיהא כולו בבעלותו, יכול לקנות בחצר. ולכן נראה לענ"ד שאם יקנו למשגיח חלק בחצר עבור העניים, והוא יהיה שכירם, הוא יוכל לזכות עבורם בחצר.

ובכך הוא מפסיד עניים אחרים. אך מכיון שהוא שכיר, יד פועל כיד בעה"ב ומועילה תפיסתו גם כשחב לאחרים, כמבואר בב"מ שם.

אך בקצוה"ח (סי' ער"ה ס"ק א') תירץ את קושיית הש"ך הנ"ל בדרך אחרת; וכתב שגם לרב פפא אפשר היה להקנות בחצר רק את טובת ההנאה, אך לא את כל המעשר. כי לגוף המעשר אין בעלים, ודינו כהפקר, ואי אפשר להקנות הפקר בחצר. רק את ערכה של טובת ההנאה ניתן להקנות בחצר, כי לערך זה יש בעלים; אך בקנין אגב אפשר להקנות גם בהפקר. ולדעת הקצות אין המשגיח, לכאורה, יכול לקנות בחצר את גוף המעשר לעניים; שהרי גוף המעשר אין לו בעלים, ואינו נקנה בחצר. מיהו נראה לענ"ד שאם המשגיח הוא שכירם של העניים והוא קונה עבורם, ניתן לקנות זאת בחצר. כי רק

סימן ס

הקנאת מעשר עני ע"י קטן

לכב' הרה"ג ש. ז. רווח שליט"א

שלו' וברכה וכ"ט!

בעקבות שאלת כת"ר, בענין הקנאת מעשר עני ע"י קטן, עיינתי קצת בנושא, ולענ"ד א"א להקנות מעשר עני ע"י קטן גם אם נאמר שמעשר עני בזה"ז דרבנן.

בגיטין (ס"ה א') הגמ' מחלקת בין מילתא דאית לה עיקר מה"ת לבין מילתא דלית לה עיקר מן התורה, כגון שיתופי מבואות. אולם בהמשך הגמ' מביאה את המשנה במעשר שני שמערימין על מעשר שני ע"י שנותן מעות לשפחתו כדי לפדות מעשר

שני. ושפחתו העבריה היא בע"כ קטנה, והמדובר במעשר שני בעציץ שאינו נקוב שחייב מדרבנן. ומשמע שם שזה אפילו אם נאמר שמעשר שני בזמן הזה הוא מהתורה. עכ"פ לפחות במעשר ירק בודאי אפשר היה לפדות ע"י קטן וה"ה להקנות על ידו. אולם קצוה"ח (סי' רמ"ג ס"ק ד') הביא מהמרדכי (ב"מ פ"א) ומהגה"מ בתשובות לספר נזיקין (סי' ה') שבטובת הנאה אי אפשר לזכות ע"י קטן ולא מועילה דעת

הסובר שאפשר להקנות לקטן מתנות כהונה אע"פ שאין בהם אלא טובת הנאה, אך לזכות ע"י קטן גרע טפי, כדמשמע בגיטין (ס"ד ב.). ואע"פ שבדרבנן תיקנו שקטן יכול גם לזכות לאחרים מי אמר שתיקנו כן גם בטובת הנאה?! דיינו שתיקנו לקטן שיקנה לעצמו, אך לזכות לאחרים יתכן שלא תיקנו. ולכן נלענ"ד שאין להקנות מעשר עני ע"י קטן.

בברכת התורה והארץ
הרב יעקב אריאל

אחרת מקנה בטובת הנאה¹.
וא"כ אי אפשר להקנות מעשר עני ע"י קטן, משום שהמעשר עני אינו של הבעלים ואין לו בו אלא טובת הנאה בלבד. אמנם הפר"ח בשו"ת מים חיים (מובא שם) חולק וסובר שאפשר להקנות לקטן מתנות כהונה אע"פ שאין בהם אלא טובת הנאה וא"כ ה"ה לזכות באמצעות קטן לאחרים, אך המרדכי חולק והוא ראשון. ויתכן שגם הפר"ח

ובבירור הלכה לגיטין ס"ד כתבו בדעת הרמב"ם שאפילו מדרבנן אין קטן זוכה לאחרים חוץ משיתופי מבואות ומעשר שני.

* * *

לכב' הרה"ג הרב שניאור ז. רווח שליט"א
שו"ב וכ"ט!

רמב"ן שם בליקוטים שתי' שני תירוצים:
(א) שבעה"ב אומר לקטן פדה לי משלך שהוא זוכה לו מיד ההקדש. (ויתכן שכוונתו לומר שלא הקנה לקטן את המעות לגמרי, בהקנאה גמורה, אלא רק ע"מ לפדות באמצעותם את המעשר שני, וא"כ הריהו כמזכה את המעות למעשר שני ע"י הקטן).
(ב) הוכחת הגמ' היא לשמואל הסובר שאין זכיה לקטן מהתורה ולכן הוכיחה הגמ' שיש לו זכיה מהתורה ור"ל שאם דעת אחרת מקנה מועילה מהתורה אין הבדל בין זכיה לעצמו לבין זכיה לאחרים. ולפי"ז אם נאמר שדעת אחרת מקנה אינה מועילה מהתורה, יתכן לומר שלא תיקנו אלא

יישר כוחו של כת"ר על עיונו הנמרץ בענין הקנאת מעשר עני לאחרים ע"י קטן ויורשה לי להעיר כמה הערות לדבריו החשובים:
א. הריטב"א מסיק שרק בעציץ שאינו נקוב התירו זכיה ע"י קטן משום שאין לו עיקר מהתורה. וכן דעת המאירי שם. (ואף שהביא שם קושיה חמורה בשם הגר"ע יוסף שליט"א ביומא פ"ג ב', אכן הקושיה צריכה יישוב. אך הריטב"א והמאירי כנראה לא חשו לה).
ב. הראשונים בגיטין שם התקשו בשאלה, כיצד לומדת הגמ' זכיה לאחרים ממעשר שני, הרי שם הוא מזכה את המעות לקטן עצמו, ולא מזכה אותם לאחרים. ועיין

1. הערת עורך: בירושלמי גיטין (פ"ה ה"ט) מח' רב נחמן ורב הונא האם מזכים ע"י קטן, או שתק"ח לקניין קטן היא רק שיזכה עבור עצמו אבל לא תקנו לו זכיה עבור אחרים.

והירושלמי בגיטין (ל' א'). שלדעת הירושלמי אין דין מכרי עניים. וההסבר לכך הוא שרק במתנות כהונה יש דין מכרי כהונה, עפ"י סברת הקצות הנ"ל שהשבט כולו זכה במתנות וכשכל הכהנים והלויים מתיאשים מהן ממילא זוכה בה אותו במכר. אך בעניים א"א לומר כן, י"א משום שאין שבט מוגדר של עניים (עין דבר אברהם ח"א סי' א' ענף ו' בהג"ה) או שעניות אינה מושג חיובי, אלא מושג שלילי (עין מפענח צפונות, פרק ו' סי' ו' א-ב).

אמנם הרמב"ם פסק (הל' מעשר כ"ז ה"ו) שיש מכר לעני, אך מפוסקי דורנו יש שהורו שאין לסמוך על דין מכירי עניים (עין כל זה בהתורה והארץ כרך ב' עמ' 88. ועי' לעיל סי' נ"ח שר"ל שאין למ"ע אפילו טוה"ג, אלא הריהו כהפקר).

והנה נבוא לסיכום כל הדיון, יש לנו הרבה ספיקות אם ניתן לזכות ע"י קטן. אמנם בדיעבד יש לומר אולי שזכיה ע"י קטן מועילה, בפרט כשהמדובר במעשר עני דרבנן בזה"ז, אך לכתחילה נלענ"ד שלא רצוי להורות לזכות ע"י קטן.

כשזוכה לעצמו ולא כשזוכה לאחרים, וכמו שחילקה הגמ' שם בדף ס"ד ב'. (ע"ש בר"ן שתלה את שני הנושאים זה בזה, את השאלה אם דעת אחרת מקנה מהתורה בשאלה אם דעת אחרת מקנה גם לזכות לאחרים).

ונושא זה לא הוכרע, אלא תלוי במחלוקת הראשונים (עין אנציקלופדיה תלמודית כרך ז' עמ' תר"ה).

ג. כת"ר כותב שאפילו לדעת הקצות, הסובר שא"א להקנות מתנות כהונה ע"י דעת אחרת מקנה, משום שאין לו בהם אלא טובת הנאה, מ"מ כהן קטן זוכה במתנות מהתורה, משום שהתורה הקנתה את המתנות לכהנים והקטן אינו קונה את המתנות מהנותן, אלא מקבל את חלקו, כאחד מבני השבט, והתורה היא שזיכתה לו. אולם זה שייך רק בזכיתו של הקטן לעצמו, שהתורה היא שזיכתה לו כאחד משבט הכהנים, אך בנ"ד הרי לא מדובר בזכית הקטן לעצמו, אלא לאחרים, כיצד אפשר לזכות באמצעותו לאחרים בטובת הנאה?

ד. סברת הקצות ניתנת להיאמר רק במתנות כהונה ולויה שהשבט זוכה בהן מהתורה. אך במעשר עני הדבר תלוי במחלוקת הבבלי

סימן סא

ביעור מעשרות ביו"ט

לבער אפילו בפירור לרוח משום שנחשב כשריפה.

ב. משום שצריך להפריש תרו"מ ואין מפרישין ביו"ט.

ועל הת"י הא' קשה מדוע אסור לשרוף ביו"ט. בשלמא קדשים אין נשרפין ביו"ט כמבואר בשבת (כ"ד ב') מכמה טעמים, אך

א. הרמב"ם הל' מע"ש פי"א הל' ז' פסק: "וערב יו"ט האחרון היה הביעור ולמחר מתוודין".

ובתויו"ט (מע"ש פ"ה מ"ו ד"ה ערב) הסביר מדוע לא יבערו ביו"ט עצמו.

והק' במשנה ראשונה שם מדוע? ותרין: א. מכיון שביעור הוא גם בשריפה אסור

לא כולם תקפים בביעור ביו"ט. טעמו של חזקיה מגזה"כ: "עד בוקר, לתן לו בוקר שני לשרפתו". אך כאן א"א לומר כן, כי הביעור חייב להיות לכל המאוחר ביו"ט ולא אח"כ. לרבה הטעם משום "הוא ולא מילה שלא בזמנה" וה"ה לקדשים. וגם כאן י"ל כנ"ל שבשלמא מילה וקדשים יש להם זמן למחר, אך בביעור זהו יומו האחרון. אך לרב אשי יו"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים שהיא עשה אינה דוחה ל"ת ועשה. וכן אביי לומד שם מ"עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת". ואף כאן מכיון שאפשר היה לבער מעיו"ט אין זו עולת יו"ט אלא עולת חול. וממילא גם אין עשה של ביעור דוחה ל"ת ועשה. נמצא א"כ שרק לדעת רב אשי ואביי ביעור מעשרות לא דוחה יו"ט, אך לדעת חזקיה ורבא י"ל שביעור מעשרות דוחה יו"ט.

ב. מיהו קשה ממש"כ שם הרמב"ם בהל' ח': "נשארו אצלו פירות מע"ש של ודאי או נט"ר או מעות פדייתן הר"ז מבער אותן ומשליך לים או שורף".

מבואר איפוא שלא בעינן שריפה דוקא אלא ה"ה ביעור אחר וא"כ יכול לבער ביו"ט. מיהו המשנה ראשונה העיר שביעורן חשוב כשריפה וכמו שכ' רש"י בביצה (כ"ז ב' ד"ה חלה טמאה) שאסור להאכיל חלה טמאה לבהמה ביו"ט משום שהאכלה זו נחשבת לשריפת קדשים ביו"ט.

אולם האדר"ת בקונטרס אחרית השנים (פ"ד הל' ז) הקשה שביעור מעשרות אינו בשריפה דוקא אלא אכילה עדיפה, ורק אם לא אכל יכול לשרוף. א"כ א"א לומר שרחמנא החשיבה אכילה כשריפה. (ויש לחלק בין אכילת בהמה את החלה שמבחינת האדם נחשבת כשריפה כי החלה מתכלה בכך, לבין אכילת אדם עצמו שהוא נהנה הנאת גרונו ומעיו

ואולי א"א לראות בכליו זה שריפה.) ג. והנה יש לדמות ביעור מעשרות לביעור חמץ. בשניהם ההלכה דומה שגם שורפים וגם מפוררים וזורים לרוח או לים. ובשניהם אסור לשרוף ביו"ט. ערמב"ם הל' חו"מ פ"ג הל' י"א:

"כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים".

ושם הל' ח':

"זאם מצאו ביו"ט כופה עליו כלי עד לערב ומבערו".

משמע שביו"ט עצמו אסור לבער, ואע"פ שבפסחים (ה' א') אמרו כן רק לר"ע שאינו סובר 'מתוך', והרמב"ם סובר 'מתוך' ובכ"ז אסור שריפת חמץ ביו"ט. עיין רעק"א על שו"ע (סי' תמ"ו ס"א) שכתב שמכיון שאפשר לפורר ולזרות לרוח לכן אסור לשרוף. ואחרי שרבנן אסרו לטלטל את החמץ משום מוקצה א"א לפוררו, ולשורפו א"א מכיון שמהתורה אינו דוחה יו"ט שהרי מדאורייתא יכול לפוררו ולזרות לרוח, אך סו"ס בפועל אינו יכול לפורר ולזרות לרוח, א"כ אין לו אפשרות אחרת אלא לשרוף וא"כ יהיה מותר מהתורה לשרוף. אך בביעור מעשרות קשה, שהרי הפירות אינם מוקצה כי הם ראויים לאכילה. וצ"ע, שאם מדובר בנט"ר ומע"ש בירושלים אה"נ שיאכל ומדוע שישרוף? הר"ז "בל תשחית"!! ואם לא יכול לאכול בעצמו שייתן לאחרים שיאכלו. אלא ע"כ מדובר מחוץ לירושלים ולחלל אינו יכול כי גם המעות של מע"ש טעונין ביעור וא"א לבערם בשבת ויו"ט, לכן חייב לבער את הפירות.

ד. יתכן שמחוץ לירושלים מע"ש ונט"ר הינם מוקצה, וכמו דבר שראוי למאכל בהמה חיה ועוף, במקום שאלו אינם מצויים, שדבר זה הוא מוקצה עי' סי' ש"ח סכ"ט-ל'. וא"כ ה"ה

וא"כ אין מצות שריפה דוקא, אלא המצוה היא לבער מן העולם כדי שלא יעבור בב"י וב"י, כשאינו עובר, כגון כשדעתו לבערו, אין גם מצוה לבער ביו"ט.

ולפי"ז בביעור מעשר, אע"פ שגם שם המצוה שלא ישארו בידיו מעשרות, אך אין מצוות ב"י וב"י, אדרבה אם הוא משאיר מעשרות ע"מ מלבערם אח"כ עובר עבירה, וא"כ ביו"ט אחרון של פסח זהו זמנו האחרון, ולכאורה מצות היום היא וחייב לבער. והנלענ"ד עפ"י המנ"ח במצ' ט' שהא בהא תליא. למ"ד שהמצוה היא חיובית — לבער — יש לה גם זמן מוגדר, ורק בזמנו זוהי מצותו, אך למ"ד שאין מצוה חיובית, אלא המצוה היא שלילית — שלא יהיה לו חמץ — אין מהתורה זמן מוגדר והעיקר הוא שכשיגיע הזמן לא יהיה לו חמץ, וא"כ ה"ה במעשרות, אם נניח שהמצוה היא רק שלא ישארו ברשותו תרו"מ בשביעי של פסח א"כ אפשר לבער בכל יום, וא"כ אין היום זמנו.

ו. והנה בחמץ, אע"פ שיכול לבערו בכל דבר, כבר הוכיח בשו"ת אב"מ (סי' י"ט) שחמץ מצותו חיובית לשרוף, ולכן אפרו מותר משום שנעשתה מצותו, וגם לפורר ולזרות לרוח זוהי מצוה חיובית. וא"כ י"ל שזוהי המצוה, לשנות את החמץ ולהופכו לדבר המותר. ואילו היה אפשר למשל להפוך חמץ לעפר, ולא רק לאפר, היתה זו מצותו. וזהו גדר הביטול, להפוך את החמץ לעפרא דארעא. אלא שלמעשה הדבר לא ניתן אלא בשריפה. וא"כ ה"ה מפורר וזורה לרוח, הוא מקיים בכך מצוה חיובית של ביעור חמץ ומצידו הוא היה מעוניין באמת להפכו לעפרא דארעא, אלא שלמעשה אינו מסוגל לכך. ולכן כל עוד יש פירווי חמץ בעולם הם אסורים, אך ידי חובת ביטול מצידו הוא יצא

מע"ש ונט"ר מחוץ לירושלים דומה הדבר לאוכל במקום שאין בע"ח מצויים. מיהו ל"ד, שם הוא דבר שאינו ראוי לאדם, אלא רק לבהמה חיה ועוף, ומכיון שאינם מצויים באותו מקום אין המאכל ראוי לטלטול והוא מוקצה. משא"כ מע"ש ונט"ר הם בעצם ראויים למאכל אדם, אלא שאסור לאוכלם מחוץ לירושלים, וכמבואר במג"א (סוף סי' ש"ח) בשם התוס' ולא כר"ן, מיהו לדעת הר"ן שגם כאשר איסור רביע עליה הוי מוקצה י"ל שהוא מוקצה, וצ"ע.

ועיין כס"מ על הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ג ה"ח) שהק' בשם הגהות, יבערנו במקומו, והא אית ליה לר"י 'מתוך'? ותי' דכיון דלא הוי צורך היום. ובארו המג"א והמחצה"ש (סי' תמ"ו ס"ק ב') שמכיון שאפשר היה לבער מאתמול, אינו צורך היום. ול"ד לר"ע שאם היה סובר 'מתוך' היה מתיר ביעור חמץ ביו"ט, כי לדעתו ביעור חמץ חייב להעשות בפסח עצמו וא"כ הוא צורך היום, אך לדין מכיון שאפשר לבער חמץ לפני כן אינו צורך היום. וא"כ ה"ה ביעור מעשרות. אמנם שביעי של פסח הוא היום האחרון, אך היה אפשר לבער לפני כן וא"כ אינו צורך היום. ה. והגר"א (סי' תמ"ו ס"א ס"ק ג') כתב בהסבר ההלכה שאסור לשרוף חמץ ביו"ט, כי אינו עובר בב"י וב"י, כמ"ש התוס' בפסחים (כ"ט ב' סוד"ה ר"א) שהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר בב"י. וק' א"כ איך למדו מדברי ר"ע שאינו סובר 'מתוך'. יתכן לומר שסובר 'מתוך' אך כאן מכיון שדעתו לבערו אינו עובר בב"י ולכן אין מצוה לשרוף. וי"ל שלא אמרו התוס' אלא לענין איסור ב"י שאינו עובר כשדעתו לבערו, אך מצות שריפה לר"ע אינה תלויה באיסור ב"י, זוהי חובת גברא גם כשאינו עובר בב"י. ולפי"ז לדין שהמצוה בחמץ היא גם בפירור וזריה לרוח

היא פירור לרוח, והשריפה אף היא מטרתה רק כילוי המעשר ולא הפיכתו לאפר כנ"ל. וא"כ אין זו מצות היום, ולכן אין מבערין ביו"ט.

אלא שצ"ע מדוע התירו לשרוף, הרי אם אין זו מצוה חיובית לא נתקיימה מצותו, וא"כ היה צריך לאסור שריפה? (כמו שאסרו לשרוף אה"ג, עי' סוף תמורה).

וי"ל שמעשרות אינן אסורי הנאה, וברגע שאינם ראויים לאכילה אינן מעשר והשריפה משנה אותן לדבר שאינו ראוי לאכילה וממילא פקע חיוב המעשר מהן. נמצא איפוא, שביעור מעשרות אינו כביעור חמץ. ביעור מעשרות ע"י הוצאת המעשר מן הבית או כילויו. מבחינה זו שריפתו היא ככל שריפה אחרת שהיא כילוי הדבר. אך מכיון שהמטרה היא שהמעשרות לא ישארו אחרי זמן הביעור, אין כאן מצוה חיובית אלא שלילית ולפי הגדרת המנ"ח הנ"ל אין זו חובת היום דוקא, היום הוא רק היום האחרון שבו יש לבער את המעשרות שלא יהיו עוד. וא"כ מצוה זו זמנה היום דוקא ואסור לעשותה ביו"ט.

בכך ומכיון שהמטרה היא להפוך את החמץ לדבר אחר, גם כשאינו שורפו אלא מבערו בדרך אחרת אחשביה רחמנא למעשה שריפה. וע"ד מש"כ רש"י בביצה (כ"ז ב') שהמאכיל חלה טמאה לכלבו עובר משום שריפה.

(ולא שייך לומר כאן 'מתוך', שכן לא השריפה היא המצוה אלא הביעור, אשר כאמור הוא בעצם מעשה חיובי של שינוי החמץ למשהו אחר. שריפה פירושה בדרך כלל כילוי הדבר, ואילו כאן משמעותה שינוי. ולר"ע אם היה סובר 'מתוך' היה מותר לשרוף, כי רק שריפה מועילה לדעתו בחמץ ולא משהו אחר. ועיין פ"ק פסחים ה' ובמפרשים (ס).

ולפי"ז יש לדייק היטב בלשון הרמב"ם: בהל' חמץ ומצה כתב: "שורפו או פורר וזורה לרוח", ובהל' מע"ש כתב: "הר"ז מבער אותן ומשליך לים או שורף". בחמץ — השריפה היא הדוגמא הראשונה, כי יש כאן מעשה חיובי של הפיכת חמץ לאפר וה"ה צורת ביעור אחרת. בביעור מעשרות אין מצוה חיובית, אלא המצוה היא שלילית, שלא יהיו מעשרות ברשותו, ולכן הדוגמא הראשונה

סימן סב

הקמת חממה בשביעית

תשובה¹

הרב קוק זצ"ל בס' שבת הארץ (קונ"א סי' ג') הביא את המשנה (שביעית פ"ב מ"ד) שעושין להן בתים רק עד ר"ה אך מר"ה ואילך אסור לעשות להם בתים (עי' ע"ז נ')

הצגת הבעיה

חקלאי המגדל פרחים שנשתלו לפני השנה השביעית, האם מותר לו לפני הגיזום לכסות את החממה, ואח"כ לגזום בחממה בשביעית?

1. הערת הרב יואל פרידמן: התשובה מתייחסת לבירור דבריו של מרן הרב קוק זצ"ל, המבחין בין

להטיב עם העצים וזוהי תולדה האסורה בשביעית מדרבנן, ובו-זמנית הוא מפקיע מהמקום שם שדה. וא"כ הרי שני דברים הבאים כאחד וא"א להתיר את המעשה משום שמפקיע שם שדה, כי באותה הפקעה עצמה הוא מטיב עם העצים ועושה דבר האסור. ולכן הדבר אסור. משא"כ בית הקיים ועומד לפני כן, אע"פ שהוא מטיב עם העצים, אין שם שדה על המקום והדבר לא נאסר. במלים אחרות, כדי לאסור צריך שני תנאים: א. שהבית מטיב לנטיעה. ב. שהנטיעה קדמה לבית. אך בתנאי אחד בלבד — מותר. ולפי"ז עשיית בית המזיק לעצים, או אפילו אינו מוסיף ואינו גורע, אכן מותר והמלאכות באותו מקום מכאן ואילך מותרות.

אלא שלפ"ז צ"ע מה הסתפק הירושלמי בענין בית בכלל, הרי משנה מפורשת היא, שזריעה בתוך בית קיים — מותר, ורק עשיית בית, שבה הוא מפקיע מהמקום שם שדה ובו זמנית מטיב עם העץ — אסור. ואולי י"ל שמכיון שבפירוש המשנה יש ספק, ורבים פירשו שעשיית בתים פירושה גדר סביב לעץ (עיין ר"ש בפי' השני ורא"ש והגר"א). אבל ממשנתנו אין שום ראיה לפשוט ספק זה. לכן הסתפק הירושלמי אם לפרש את משנתנו בבית מעל לעצים, וא"כ בית אינו מתיר מלאכה בשביעית. או הכונה לגדר ובית מתיר מלאכה בשביעית. ויתכן ששתי הסוגיות בירושלמי נחלקו בפירוש המשנה. הירושלמי על המשנה בפ"ב הל' ד' פירש בתים כפשוטם, והירושלמי שהסתפק

ע"ב, ומהירושלמי משמע שהמדובר בבתיים ממש הבאים להגן משמש וגשם, וקשיא על הירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) ממה שהוא עצמו הסתפק האם מותר לזרוע בשביעית בתוך בית, האם "שדך" האמור בשביעית הוא דוקא שדה ולא בית, או מכיון שנאמר "ושבתה הארץ", גם הבית בכלל?

ותירץ הרב קוק זצ"ל שיש לחלק בין זורע בתוך בית קיים, לבין עושה בית בשביעית לעץ נטוע מכבר. במקרה האחרון — הדבר אסור, כי העץ היה כבר נטוע. אלא שהרב הוסיף שהבית אסור בשביעית "מפני שגדלה מחמת הצל" ולכאורה זו סברה אחרת ולפיה החילוק בין המקרים הוא פשוט: הספק של הירושלמי, האם מותר לזרוע בבית, הוא בבית שאינו מטיב עם הגידול, ועשיית בתים האסורה בשביעית היא זו המטיבה עם הגידול; (וכן חילק אמנם החזו"א שביעית כ"ו, ח'), וצ"ע מה כוונתו של הרב?

ולענ"ד צ"ע בסברתו הראשונה לחלק בין בית קיים מכבר, לבין עושה בית. אם בית מפקיע שם "שדה" מהמקום, מה לי בנה מקודם, מה לי נבנה עכשיו? ואם תאמר שהגידולין מפקיעים מהמקום שם בית, א"כ גם אם היה בית בנוי מקודם, ברגע שהמקום הפך להיות שדה או כרם פקע ממנו שם בית? אמנם יש לחלק בין מניעה להפקעה (עי' אתון דאורייתא להגר"י ענגיל כלל ט') אבל הרב לא סמך על חילוק זה בלבד.

ואולי רוצה הרב קוק זצ"ל לומר כך, שהבונה בית לעצים בשביעית עושה בו זמנית שתי פעולות הפוכות, הוא מתכוין

גידול בבית שהיה קיים כבר בערב השמיטה לבין בית הנבנה בתוך השמיטה עצמה, כמבואר בגוף התשובה.

מותרות. ק"ו למקום שהבית לא נועד להטיב עם העצים, אלא למטרה הלכתית, גם הקמת הבית מותרת וגם המלאכות מדרבנן מותרות. חוץ מקיטום שהוא חשש דאורייתא. (ומכיון שהספק בירושלמי לא נפשט, ספיקא דאורייתא לחומרא וכמש"כ החזו"א כ"ב, א').

בעניין זריעה בבית הסתפק אם לפרש את המשנה כפי' הר"ש והרא"ש. וא"כ עצם ספקו של הירושלמי יכול להיות שנפשט ממקום אחר². עכ"פ לענינו יוצא, שהקמת בית לעץ קיים אסורה בשביעית רק כאשר הבית מטיב עם העץ, אך מכאן ואילך המלאכות

הערת הרב יואל פרידמן

לפי"ז יוצא שאם תחילת הגידול היה בשדה ולאחר מכן סיכך על גביו — אין הבית שלאחר כך מפקיע דין שדה. ובכה"ג אם יגזום או יעשה פעולה שאסורה בשביעית — אסור (וכן גם הבין הגרצ"פ את דברי הרב קוק זצ"ל ע"י הר צבי זרעים ח"ב סי' ל"ה). אלא שיש להקשות על דברי הרב קוק זצ"ל מהירושלמי (פ"ה דמעשרות ה"ב), שמביא את המחלוקת בין ר"ע לרבנן: זרע בחורבה והביאה שליש ואח"כ סיכך ע"ג, נחלקו הם אם התוספת חייבת אם לא, והמח' אם אזלי' בתר שליש או לא, ומבאר שם שהמח' ביניהם היא בין במקרה שזרע בחורבה ולאחר מכן סיכך מעל הגידול, ובין אם זרע בבית, הוריד את הסכך ולאחר מכן החזירו. וכאמור המח' היא רק אם אזלי' בתר שליש אם לא, אך לכו"ע נחשב הגידול שמתחת לסכך כגדל בבית והפקיע בכך את דין השדה גם במקרה שסיכך לאחר הנטיעה, (וכן הקשה הגרצ"פ שם).

היוצא מהנ"ל שאכן לרב קוק זצ"ל אם זרע או נטע ולאחר מכן בונה בית — אין

לענ"ד אין בדברי הרב קוק זצ"ל שני תירוצים, אלא תירוץ אחד. וכוונתו בדבריו כפולה: (1) ליישב את הסתירה מהמשנה שם משמע שיש איסורי שביעית בבית, ובירושלמי הסתפקו בכך. (2) בנוסף, יש לבאר מהותו של איסור עשיית הבית. ליישב את הסתירה, קובע הרב קוק זצ"ל שאם העץ או הצמח נטוע בשדה, אין הבית הנבנה לאחר מכן מפקיע מדין שדה; ולכן מתייחסים דברי המשנה "אין עושין בתים בע"ש". לעומת זאת, אם נוטעים את האילן בתוך הבית ולא היה רגע שחל על המקום שם שדה, אזי יש למקום דין בית ובוה מסתפק הירושלמי. מעבר לכך עדיין יש לבאר איזה איסור יש בעשיית הבית, ולכאורה אינו עושה מלאכה? לכך כותב הרב קוק זצ"ל שהצל מטיב עם הגידול (ולא כתירוץ נוסף) כלומר שיש בעצם בניית הבית פעולה של הצמחה והוה בכלל אברויי ולכן אסור, ובכגון זה דן הגרצ"פ (הר צבי או"ח ח"א סי' ק"ג) בהקשר לפתיחת חלון של חממה בשבת.

2. אך אין ליישב בכך את הרמב"ם שלא הביא ספק זה, שהרי הוא עצמו פי' במשנה בית במשמעות של צל. אמנם י"ל להיפך שהרמב"ם פשט את הבעיה, שמכיון שעשית בית לצל אסורה, א"כ אסור גם לזרוע בשביעית בבית ולכן סתם ולא חילק. וצ"ע.

פ"א ה"ג אות ב), נראה שיש להקל גם במקרה שבנה את החממה לאחר הזריעה או הנטיעה.

הבית מפקיע דין שדה ואסור לעשות שם מלאכות האסורות בשביעית. אך מכיון שמדברי הירושלמי לא נראה כתירוץ ונאמרו גם תירוצים אחרים (עי' שבת הארץ

תשובת המחבר

עם הנטיעה. ולכן הסברה מחייבת לחלק בחילוק נוסף. ולא רק הסברה אינה מספקת, אלא יש הוכחה נגדה מהירושלמי במעשרות, לכן הכרח לצרף תנאי נוסף, בין בית המטיב עם הגידולים לבין בית המזיק לגידולים. ויתכן שגם חילוק זה לעצמו אינו מספיק. כי גם בית המטיב את הגידולים מפקיע ממנו שם שדה; כי שדה הוא מקום טבעי ובית הוא מקום מלאכותי, ואעפ"י שהבית מטיב עם הגידולים סו"ס אינו שדה טבעי, ולכן רק צירוף שני הדברים יחד אוסר. דהיינו לבנות בית לנטיעה קיימת כדי להטיב אותה בשביעית — הוא האסור. אך כשיש רק תנאי אחד, כשהבית אינו מטיב לנטיעה, אע"פ שנכנס בשביעית, או שהבית נבנה לפני שביעית, אע"פ שהוא מטיב עם הנטיעה — מותר.

אף אני מסכים שיש כאן תירוץ אחד אלא שבפני הרב קוק זצ"ל עמדה סתירה, שכדי ליישבה יכול היה להסתפק בחילוק שבין בית המטיב עם הגידול לבין בית המזיק לגידול. לשם מה היה צורך לחלק גם בין בניית בית לפני הזריעה לבין הבניה אחריה? מה גם שלהלכה אי אפשר להכריע אלא א"כ יש הוכחה, ואם כן מה ההכרח לומר כתירוץ של הרב קוק זצ"ל כשיש אפשרות לומר אחרת? לכן נלענ"ד שהחילוק בין שדה זרוע מכבר לשדה הנזרעת אח"כ עולה בפשטות מלשון המשנה "ועושים להם בתים עד ר"ה", משמע שאחרי ר"ה הדבר אסור. אלא שלדעת הרב קוק זצ"ל, החילוק בין זרוע לפני שהיו בתים לבין זרוע לאחר שהבית קיים לבדו אינו מכריע, כאשר הבית מטיב

סימן סג

חממה שקופה בשביעית

1. מחצלת לדעת הגרשז"א אינה מבטלת שם שדה וא"כ ה"ה לרשת כזו.
2. החזו"א התנה בגדר בית שמותר לזרוע בו בשמיטה שצילתו תהיה מרובה מחמתו. (אינני זוכר ביטוי כזה בחזו"א, ואולי כת"ר מתיחס למסורת בע"פ. מה שכתוב בחזו"א [שביעית כ' ו'] הוא שרק בית שהוא רועץ לצמחים שתחתיו מתיר את הזריעה בו וכן דעת הגר"ש אלישיב שליט"א).

לכבוד הרב מרדכי עמנואל שליט"א, שלו' וברכה למר ולתורתו! בהתייחס לדברי כת"ר בעניין חממה העשויה מרשת פלסטית שקופה שרובה אטומה. האם מבנה כזה נחשב לבית או לא. טיעוני העיקריים של כת"ר שאין החממה נחשבת לבית הם:

את המשנה שהמדובר בעשיית גדר לעצים וממלאים אותם עפר. ולדעתם אין מדובר כלל בבית מעל לצמחים וממילא יתכן לומר שבית ממש יהיה מותר לדעת המשנה.

הרב קוק בקונט"א לשבה"א (אות ג') יישב קושיה זו באופן אחר, שגם לדעת המשנה מותר לזרוע לכתחילה בתוך בית קיים ועומד וכדעת הירושלמי, ובכל זאת אסור לבנות בית מעל לצמחים הזרועים ועומדים. וסברתו היא, שלמנוע איסור לפני שחל — מותר, ואילו להפקיע איסור — אסור. ומצינו לכך הרבה דוגמאות בש"ס עיין אתון דאורייתא להר"י ענגיל כלל ט'. (עי"ש ובקונט"א שהביא עשרות!) [דוגמאות לסברא זו]. בכר"צ השלם שביעית בהר צבי (סי' י"ד) הקשה עליו הגר"פ מירושלמי מעשרות (פ"ה סוף ה"ד):

"זרע בחורבה והביאה שלישי וסיכך על גבה. על דעתיה דרבי עקיבה התוספת חייב ועל דעתייהו דרבנן התוספת פטור". מבואר איפוא שלדעת רבנן הבית מפקיע איסור טבל מצמחים שצמחו במקום לפני שהיה הבית קיים, וא"כ ה"ה לשביעית. (אגב מכאן נלמד שבית הפטור הוא גם סכך בלבד).

לענ"ד אין מכאן סתירה לרב קוק. הבית אכן רק מונע את חלות האיסור מכאן ולהבא ולכן רק התוספת אסורה. אך בשביעית, אין הכי נמי מה שיגדל מכאן ואילך בבית אין בו קדושת שביעית. אך המשנה לא עוסקת בקדושת שביעית אלא באיסור מלאכות, ועשית בית היא עצמה מלאכה, אלא שמלאכה בתוך הבית מותרת. והשאלה היא על עצם עשיית הבית. מכיון שכבר היו גידולים לפני בניית הבית האם אסור לבנות עליהם בית? אומנם אפשר לומר שביתו והיתרו באין כאחת. דהיינו, מכיון שאחרי בניית הבית תהיינה המלאכות

3. בסוכה נאמרו שתי הלכות נפרדות: בסכך — צילתה מרובה מחמתה, ובדפנות — עומד מרובה על הפרוץ. אין להקיש מאחת על חברתה ובסכך עומד מרובה על הפרוץ לא מועיל אלא דוקא צילתה מרובה מחמתה. (וכוונת כת"ר לטעון כנראה שפלסטיק שקוף חמתו מרובה מצילתו וא"כ אין כאן גג כלל). ואלו הערותי :

א. הירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) מסתפק בלשון הכתוב: "שדך לא תזרע" האם בית מפקיע שם שדה ומותר לזרוע בשביעית, או שמא אסור לזרוע משום שנאמר גם "ושבתה הארץ", ובית אינו מפקיע שם ארץ. פאה"ש פטט את ספיקו של הירושלמי לקולא. החזו"א התנה תנאי נוסף שיהיה עציץ שאינו נקוב שאיסורו רק מדרבנן (וממילא י"ל בדעתו שכל מקום שהדיון הוא באיסור דרבנן אפשר להקל בבית).

ישנה מחלוקת עקרונית בין הפוסקים מהו גדרו של בית?

שורש המחלוקת הוא בישוב הסתירה בין הירושלמי הנ"ל לבין משנה מפורשת בשביעית (פ"ב מ"ד) "עושיין בתים עד ערב ר"ה" משמע שבשמיטה עצמה אסור לעשות בתים לצמחים. ואם מותר לכתחילה לזרוע בתוך בית בשמיטה מדוע אסור לעשות בתים לצמחים הזרועים מזה זמן? ועל זה תירץ החזו"א (שביעית כ' ו') שהבית האמור בירושלמי הוא זה המזיק לצמחים, ואילו הבית האמור במשנה הוא בית המועיל לצמחים כגון שהוא עושה צל ואינו מונע אור ואויר וגשמים להשקות את הצמחים.

(ומצינו שצל מועיל לפעמים לצמחים במסכת עבודה זרה דף מ"ח ב': "זורעין תחתיה ירקות בימות הגשמים אבל לא בימות החמה").

ישוב לקושיה יש כאן, אך הוכחה — אין. כי חלק מהראשונים (רש"י והרא"ש) מפרשים

היא באמת מזיקה לצמחים הזקוקים דוקא לקור ולא לחום. וגם צמחים הזקוקים לחום, שהחממה מועילה להם, אם ישאירו אותה סגורה כמות שהיא הצמחים ישרפו ורק ע"י איזורור מאולץ ניתן לגדל בה. (אני לכשעצמי נוטה לומר שכל מקום מלאכותי אינו שדה, ומצינו בהרבה הלכות שהתורה לא ציוותה אלא על מצבים טבעיים ולא על מצבים מלאכותיים, ולא עת האסף, אך איני רשאי להכניס את ראשי בין ההרים הגדולים).

ב. נפקא מינה נוספת בין הרב קוק והחזו"א תהיה באשר לגדרו של הבית. לדעת החזו"א (כ"ב א') יש צורך בעיקר בתקרה ואילו לעניין מחיצות הוא מסופק, שהרי התקרה היא שמונעת מגשמים ושמש לחדור ולהיטיב עם הצמחים. ולשיטתו קאזיל, שהעיקר הוא מקום שהוא לרועץ לצמחים ותקרה המונעת שמש וגשם מזיקה לצמחים ולכן מותר לזרוע תחתיה. אך הרב קוק לכאורה לא יסתפק בכך אלא שיש צורך גם במחיצות, כי לא הנזק לצמחים הוא הקובע אלא הפקעת שם שדה ע"י מבנה סגור.

[ושדה בתורה הוא מקום פתוח, מופקר ופרוץ שאינו מיושב. לדוגמא, עשיו הוא "איש שדה", (ות"א נפק לחקלא, כלומר איש חוץ לעומת יעקב שהוא יושב אוהלים ות"א המשמש בית אולפנא). "ציון שדה תחרש" (מיכה ג' ב), כלומר ביהמ"ק יחרב והמקום יהפך מיושב לחורבה. "לכה ונצא השדה" (שמואל א' כ' י"א) וכמנהג הפרסיים שאין מתיעצים אלא בשדה). "חזית השדה", חית בר שאינה בת תרבות ואינה מבויתת, "אשר ימצא בשדה ולא יאסף הביתה" (שמות ט' י"ט). "כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה", כלומר מחוץ לשוב מקום בו אין בני אדם מצויים. "לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה אלא כיעקב שקראו בית" (פסחים

מותרות א"כ מותר לבנות את הבית, כי מיד עם בנייתו בא איתו היתרו. כהא דגיטו וידו באין כאחת (גיטין ע"ז ב). אולם כידוע האחרונים הקשו על סברה זו. עיין קצות (סי' ר') מה ההגיון לומר שהסיבה תועיל יחד עם התוצאה? עיי"ש שהסביר זאת באופן אחר. והבאים אחריו חילקו בין סיבה חיובית לסילוק המונע. בגט למשל, יש לעבד יד משלו, אלא שיד רבו שיעבדה אותה לעצמה וכדי לסלק את יד הרב די גם בבאין כאחת. משא"כ בנ"ד, המלאכות בשביעית אסורות וכדי להתיר אותן צריך סיבה חיובית חדשה שלא היתה עד כה, דהיינו בית, א"כ הבית בא להתיר דבר חדש ולזה לא מועיל באין כאחת. (אמנם אפשר לומר שהבית נועד רק לסלק את איסור השביעית ולא ליצור היתר חיובי, וא"כ תועיל כאן סברת באין כאחת. אך יותר מסתבר לומר כמש"כ).

עוד תירץ שם הרב קוק שבמשנה מדובר בבית שאין בו ד' אמות, שאין לו שם בית, ובירושלמי מדובר בבית שיש בו ד' אמות. אולם הוא הסתפק בחילוק זה כי לענייננו איננו צריכים לשם בית אלא להפקיע שם שדה. כשם שלעניין סוכה לא בעינן ד' אמות אלא גם בז' טפחים סגי. ומדבריו יש ללמוד שסוכה אע"פ שאינה בית מפקיעה שם שדה ויהיה מותר לזרוע בה בשביעית. וצ"ע.

נמצא איפוא שהגדרת החזו"א, שבית הוא דוקא מקום המזיק לצמחים, אינה מוכחת ואינה מוסכמת. מה גם שהגדרה זו שבית שמותר לזרוע בו הוא מקום שהוא לרועץ לצמחים אינה מוחלטת. צמחי בית לדוגמא מתפתחים יותר טוב בבית דוקא. האם לדעת החזו"א יהיה אסור לשתול צמחי בית בבית? וכן החממה שיש האוסרים לזרוע בה בשמיטה משום שהיא אינה מזיקה לצמחים, ואדרבה היא מועילה להם, כשהיא לעצמה

פ"ח א' ופרש"י מקום ישוב].

מיהו הרב קוק עצמו במשפט כהן (סי' ע"ג) מסתפק בבית העשוי מכלונסאות ומחצלת על גבן. אולם משמע שאין זה אלא סניף להיתרים אחרים. כי מדובר שם בהרכבה, שכנראה אינה אסורה אלא מדרבנן, שהרי אפילו נטיעה יש ספק אם אסורה מהתורה. והרכבה קלה הימנה דקי"ל לעניין ערלה כראב"י שמרכיב אינו כנוטע. ואע"פ שיתכן שיש לחלק בין ערלה לשביעית, מ"מ יש סברה לומר שגם בשביעית הרכבה אינה כנטיעה, שכן אינה מלאכה בגוף הקרקע, והרמב"ם שהשווה (פ"א ה"ד) הרכבה לנטיעה סובר כנראה שאפילו נטיעה אינה אסורה אלא מדרבנן. ורק כדי שלא יהיה הדבר פרוץ לגמרי הצייע הרב להרכיב תחת יריעה מכיון שא"א לבנות בית ממש לצורך ההרכבה. (ועיי"ש במשפט כהן שגם בנטיעה נהגו לנטוע תחת יריעה).

ג. והנה לדעת הרב קוק יש לברר מהו גדר בית?

אם נקבל את ההנחה שבית אינו דוקא מקום שהוא רועץ לצמחים, כדעת החזו"א, אלא שאינו מקום פתוח כשדה, מסתבר לומר שגם מבנה שקוף נקרא בית, שהרי אינו פרוץ. ומסתבר שבית כזה יתחייב במזוזה ויחייב במעשר ויטמא בצרעת וכו', (אלא א"כ נאמר שאדם לא מסוגל לדור בבית כזה ואז אולי יהיה פטור ממזוזה, אך לא מצד עצם החפצא של הבית, אלא משום שהוא אינו בית דירה). ואם יש בבית נקבים נקבים עדיין שם בית עליו, כל עוד העומד בו מרובה על הפרוץ. ואע"פ שהשמש חודרת דרכו אין הדבר מונע שם בית מהמבנה.

ועיין מעשרות (פ"ג מ"ז) "הצריפין והבורגנין — פטורין, סוכת גינוסר — פטורה, סוכת היוצרים הפנימית — חייבת, ר' יוסי אומר כל

שאינה דירת החמה והגשמים — פטורה". ופירש הר"י בן מלכי צדק שצריפים הם בתים של קש. ומשמע שהם אווריריים וקלושים, שהרי הם משמשים לדירת קיץ בלבד, וכן סוכת גינוסר וסוכת היוצרים. ופטורן הוא רק משום שהם דירת עראי אך לא משום שאינם בית. ובעיקר יש להביא ראיה מסוכת היוצרים, שכשמה כן היא "סוכה", ובכל זאת הפנימית חייבת כי דרים בה גם בימות הגשמים, אע"פ שבזמן שיורדים גשמים מסתמא אין משתמשים בה, ולכן ר' יוסי פוטר, ולמרות זאת רבנן מחייבים (ובספרי באהלה של תורה ח"א סי' מ"ד הארכתי בבירורה של משנה זו). ומשמע שבעקרון סוכה דינה כבית לעניין מעשר ומסתמא ה"ה לעניין מזוזה, אע"פ שאינה אלא מבנה קלוש, אך מכיון שצילתו מרובה מחמתו הוא חייב במזוזה לרבנן (ומסתבר לענ"ד, שלעניין מעשר ומזוזה לא יועילו לנו הלכות סוכה שדי בשתי דפנות ושלישית אפילו טפח, כיון שאלו הן הלכות למשה מסיני שנתחדשו בסוכה כדי לצאת בה ידי מצוה, ואילו אנו דנים בגדרי בית ושדה במושגי בני אדם). אולם מאידך, לא בעינן מבנה אטום וסגור הרמטית, אלא כל שהעומד מרובה על הפרוץ יצא מכלל שדה פתוח ופרוץ ומקרי בית לענין זה.

ומה שכתב הגרשז"א שמחצלת לא מהני, מהקשר דבריו משמע שהמדובר במחצלת המשמשת כנג עראי בלבד, אך מבנה קבוע וסגור מרוב צדדיו ויש בו פתחי אוורור דינו כבית לכל דבריו, גם אם הוא עשוי ממחצלאות ולא גרע מצריפין ובורגנין. (מה גם שהגרשז"א הולך שם בשיטת החזו"א שגדר בית הוא מקום המזיק לצמחים ולכן גג העשוי ממחצלת ללא דפנות אינו רועץ לצמחים. אולם לשיטת הרב קוק שפטור בית הוא משום שאינו שדה פתוח גם מבנה העשוי ממחצלת שם בית עליו לענין זה, ואכן

מרובה מצילתו. ועיין פרמ"ג (משב"ז תרכ"ט ס"ק ב') שלפי הנחתו שהזכוכית עשויה מן האפר (כלומר מן הצומח), היא כשרה לסכך מהתורה, ומשמע אע"פ שהיא שקופה והשמש חודרת דרכה וחמתה מרובה מצילתה. וע"כ כמו שכתבנו משום שהזכוכית מסככת את כל הסוכה ומבחינת הסיכוך "צילתה" כלומר סיכוכה מרובה מ"חמתה" כלומר מהאוויר שבה. (אלא שמן התימה על הפרמ"ג שסמך על השמועה שהזכוכית עשויה מאפר בעוד שבכ"ד בש"ס מבואר שהזכוכית עשויה מן החול. ואולי הכונה לזכוכית מיוחדת שעשו אותה מן האפר דהיינו מן הצומח. ועיין מקראי קודש להגרצ"פ סוכות ח"א עמ' צ"ו).

לפי הגדרתו של הרב קוק שמבנה מפקיע שם שדה י"ל שגם אם נפשוט את ספקו של הירושלמי לחומרא (ואכן לכך דעתו של הרב קוק נוטה בקונט"א שם, אם כי בגוף הספר פ"א ה"ג הביא את פאה"ש שמקל וסומך עליו במקום הפסד מרובה), כל זה אמור רק לעניין איסור זריעה לכתחילה. אך בדיעבד לענין ספיחין י"ל שהזורע בתוך בית הספיחין מותרים. כמו שלא גזרו על ד' שדות, משום שאינם שדה רגיל ומצוי, כך י"ל שלא גזרו על הזורע בבית. ואע"פ שכיום חממה מצויה, אולם מכיון שאינה שדה רגיל וגזרת חכמים לא חלה עליה, אין בידינו היום כח לגזור גזרות חדשות.

אלא שאיננו זקוקים כלל לדון כאן בשאלת הספיחין, שאלו אינם אסורים בגוש קטיף שאינו בתחום עו"ב אלא רק בתחום עו"מ. וגם לעניין קדושת שביעית דעת חלק מהראשונים שאין קדושת שביעית נוהגת באותם מקומות שלא נתקדשו ע"י עו"ב. (לדעת המל"מ בהבנת דברי הר"ש וכן דעת הגר"א). העולה מדברינו הוא שלדעת הרב קוק כל מבנה, גם שקוף וגם מחורר, אם העומד

הרב קוק בתשובתו במשפט כהן שם מכשיר במפורש גם מחצלת. ואיני רואה הבדל בין אריג של שקים [יוטה] שבו השתמשו בקיבוץ חפץ חיים בזמנו עפ"י הוראות החזו"א, לבין מחצלת).

העולה מדברינו שאין כל קשר בין הלכות סוכה להלכות שביעית, לא לענין הסכך ולא לענין הדפנות. כל מה שאנו אומרים הוא שמבנה שהוא דומה בצורתו לסוכה, שאנשים נוהגים לדור בה בקיץ שם בית עליה אע"פ שאינה אטומה לגמרי, אלא היא מדובללת ומאווררת. וכמובן שאין צורך שיהיה ראוי למגורי אנשים אלא שהוא מבנה המפקיע משם שדה. ולכן אין כל נפק"מ בין מבנה שקוף לאטום, העיקר שהוא מבנה. ועצם היותו ככזה הוא מפקיע מהמקום שם שדה.

ונלענ"ד שגם לענין סוכה, לו יצויר סכך כשר מן הצומח שהוא שקוף, הסוכה תהיה כשרה, אע"פ שלכאורה חמתה מרובה מצילתה. כי אין צורך שיהיה צל בפועל שאדם לא ירגיש שהשמש קופחת עליו, שהרי גם סוכה בעשתרות קרנים, שאין בה שמש כלל, צריכה צילתה להיות מרובה מחמתה. התורה דרשה שהחלק המסוכך (המכונה לצורך הענין "צל") צריך להיות גדול יותר מהאוויר הפנוי (המכונה "חמה"). וכן להיפך, סוכה המדובללת כשרה אע"פ שבפועל קרני השמש חודרות בעדה. ולכאורה בפועל חמתה מרובה מצילתה? וע"כ צריך אתה לומר שמכיון שיש כאן סכך כשר, שלפי ההלכה מכסה את רוב השטח, אע"פ שלמעשה אין הסוכה מגינה כלל מקרני השמש, הסוכה כשרה. ולכן נלענ"ד פשוט שהפורס ניילון שקוף על הסכך, אע"פ שהסכך כשר וצילתו מרובה מחמתו, מכיון שהניילון מכסה את הסכך, הסוכה פסולה, ולא אמרינן שהניילון כשר משום שחמתו

מרובה על הפרוץ, מוציא את המקום מכלל שדה ומותר לזרוע בו בשביעית. וק"ו שאין בו קדושת שביעית ובפרט בגוש קטיף שאינו בתחום עו"ב. ויתכן שגם לדעת החזו"א שרק בית

המזיק לצמחים פטור בשביעית, י"ל שמבנה שקוף ומחורר בקיץ הוא בעצם מזיק לצמחים ורק בגלל שמשאירים הרבה פתחי איורור הוא לא מזיק אך גם לא מועיל, ולכן גם לדעתו בית כזה פטור בשביעית.

סימן סד

חטא (בשביעית) כדי שיזכה חבירך בשבת

אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התיירו — לאחרים. מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך?!

ובתוספות (שם ד"ה וכי אומרים): "והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין ל"ב ב' ושם) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה? התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו... אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חברו לידי איסור חמור".

והנה בני"ד הבת לא גרמה לכך שהאם מחללת שבת וא"כ אין להתיר לה לעבור על איסור שביעית כדי להצילה מחילול שבת. אולם מהמשך דברי התוס' משמע שהם חוזרים בהם מתירוף זה ותנאי זה אינו הכרחי. ואלו דבריהם שם:

"והא דתנן בהשולח (גיטין דף מ"א ב' ושם) מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואע"ג דבהאי פירקא (דף ל"ח ב') א"ר יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא כדמשני התם בר"א שנכנס

לכבוד

הרב יהודה עמיחי שליט"א
שלו' למר ולתורתו!

בהמשך לשיחתנו, בדבר אשה שקנתה שתילים על מנת לשותלם בגינתה בשבת הקרובה. בתה, בעלת תשובה, רוצה למנוע ממנה חילול שבת. הדרך היחידה הנראית לה היא שהיא עצמה תשתול את השתילים ביום חול, ובכך תמנע מאמה את חילול השבת. דא עקא שהשנה שנת שמיטה, ונפשה בשאלתה, האם מותר לה לעבור על איסור שתילה בשמיטה כדי למנוע מאמה איסור חמור יותר של חילול שבת? א. שמיטה בזה"ז היא לרוב הדעות רק מדרבנן, בעוד ששבת היא לכו"ע מדאורייתא והיא מהחמורות שבמצוות התורה, שהרי המחלל שבת כאילו עובד ע"ז ועונשו סקילה. והשאלה היא, האם מותר לעבור על איסור דרבנן ע"מ למנוע מישראל אחר עבירה חמורה מדאורייתא.

ולכאורה סוגיה מפורשת היא בשבת (דף ד' א'):

"בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התיירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התיירו..."

להכריע את ההלכה. ועיין להלן פרק ג. ונלענ"ד ששני התירוצים האחרונים של התוס' משלימים זא"ז ולא חולקים זע"ז. כי את קושיתם של התוס' מהא דכופין את הרב לשחרר את חצי העבד וחב"ח משמע שאומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, א"א לתרץ משום שהוא היה אנוס, שהרי הגמ' בגיטין מ"א ב' מעמידה בתחילת הסוגיא את מציאות היווצרותו של ח"ע וחב"ח, לרבי, שהרב שיחרר את חצי עבדו. במקרה זה הוא היה פושע ובכל זאת אנו כופין אותו לשחרר גם את החצי השני, וע"כ רק משום מצוה רבה. מיהו למסקנה מעמידה הגמ' אפשרות זו של ח"ע וחב"ח בשני שותפין ודברי הכל. במקרה זה השותף השני הוא אנוס. וא"כ למסקנה אפ"ל שמשנת חצי עבד וחב"ח מיירי רק בשני שותפין, ונמצא שהרב השני שנשאר רב של חצי עבד הוא אנוס. ואה"נ רב ששיחרר רק את חצי עבדו — כרבי — הוא פושע ולא נכפה עליו לשחרר את חצי השני.

ב. ולכאורה אין מקום בנידוננו להתיר לבת לעבור עבירה דרבנן כדי להציל את אמה מאיסור תורה. האם אינה אנוסה אלא פושעת ואינה רבים אלא אשה יחידה וא"כ שני תנאי התוס' להתיר לא חלים עליה. אולם בכל זאת נראה שיש לדמותה לאנוסה ולא לפושעת, עפ"י מה שכתב הרב קוק זצ"ל באגרות הראיה (ח"א איג' קל"ח) על פורקי העול שבדורנו:

"הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדון

לבה"מ ולא מצא שם עשרה ושחרר את עבדו להשלימו לעשרה מצוה דרבים שאני... ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'... וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה בהשולח (גיטין דף ל"ח ב') משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומי' לאנוסין והוי נמי כמצוה דרבים".

וצ"ל שמכוח קושיות אלו התוס' חזרו בהם מתירוצם הקודם¹ ותירצו שני תירוצים אחרים: א. שרק כאשר החוטא פשע אין היתר לעבור עבירה קלה ע"מ לזכותו ובמקרה של שחרור העבד והשפחה הם היו אנוסים.

ב. מצוה דרבים, או מצוה רבה. ואכן בתוס' גיטין (מ"א ב') לא תירצו כלל את תירוצם הראשון בשבת אלא רק את שני התירוצים האחרונים של אונס ורבים.

וכן תירץ הר"ן (נדפס ע"ש חי' הריטב"א. אם כי צ"ע מהר"ן בגיטין שתי' את הקושיה על ר"א איך שיחרר עבדו להשלים לעשרה, שאין איסור לשחרר עבד לשם מצוה כי אין זו מתנת חנם. ומדוע לא תירץ גם בשבת את הקושיות על שחרור העבד והשפחה באותו אופן? וצ"ע).

השאלה היא האם שני תירוציהם האחרונים של התוס' חולקים זה על זה? ואת"ל שכן, הלכה כמי מהם? והנה הרשב"א לא הביא תירוצ זה שאנוסים הם, וכן בתוס' הרא"ש. האם יש להוכיח מזה שהם חולקים על תירוצ זה? אך הריטב"א הביא גם תירוצ זה שאנוסים הם. וצ"ע איך

1. הערת עורך: נראה שאין צ"ל שחזרו, אלא שישנן סיבות נוספות כשאין עבירת האחר באה על ידו, ואף בהם אומרים לו לעבור בשביל חבירו.

משמע שהמדובר במומר לכל התורה כולה, וליתר דיוק במשומד שהמיר את דתו לדת אחרת. ואע"פ שישראל שחטא ישראל הוא והוא מחויב במצוות ואסור איפוא להכשילו בעבירות, עם זאת אין חובה להפרישו מאיסור. והסביר זאת בהרחבה שו"ת אבני נזר (חלק יו"ד סימן קכ"ו):

"הנה יסוד הערבות הוא בשבועות (ל"ט ע"א) וכשלו איש באחיו — איש בעוון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה. ומוקי לה כשיש בידו למחות ואינו מוחה. והנה קי"ל מומר מותר להלוותו בריבית ומקור הדברים בבה"ת בשם רמב"ן (שער מ"ו ח"א אות ה) משום שמומר לא מקרי אחיך עי"ש. וכיון דלא נקרא אחיו וערבות ילפי' מקרא דבאחיו. אינו ערב בעד המומר.

ועי"ל אף לקצת פוסקים האוסרין להלוות למומר בריבית. מ"מ יש מקום להתיר עפ"י דברי מהר"ל מפראג זצ"ל בביאור טעם שלא נתערבו ישראל זה לזה רק אחר שעברו את הירדן. וביאר מהר"ל זצ"ל דארץ ישראל מיוחדת לישראל והיא עושה את כל ישראל השוכנים עלי' כאיש אחד, ע"כ כשבאו לא"י נעשו ערבים עכ"ד. והנה זה פשוט דאף עכשיו שישראל בגלות נשאר הערבות. והטעם ברור דאף שגלו מ"מ מקומם של ישראל בא"י וכשאנחנו בארץ אחרת נחשבנו גולים כי אין כאן מקומנו. רק מקומנו בא"י ומצוה לדור בא"י. ע"כ עדיין חשיב כאילו כולנו בא"י אף שאין אנו בפועל בא"י. מ"מ זה מקומנו. והנה מומר אף דאפי' חטא ישראל הוא. מ"מ גוי הוא ג"כ. ועושה יי"ן. וקנאים פוגעים במומרת כמו בגוי' כמבואר בפוסקים באהע"ז בעניין מומר זוקק ליבום יע"ש ובדרישה,

אונס כרצון... כשם שכ' תוס' סנהדרין כ"ו ע"ב ד"ה החשוד, דיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו, וכה"ג שכ' כן תוס' גיטין מ"א ע"ב ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסין, כן היא ה"שפחה בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה מן השמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותנדף כענשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה".

אולם הדבר תלוי בשאלתנו, האם הלכה כתירוץ זה של התוס'? לכאורה איזו אחריות יש לבת על אמה, הלעיטהו לרשע וכו'. נהי שהאם אינה פושעת אלא כאנוסה, אולם היא מוחזקת לחלל שבת ולכאורה מי שמוחזק לחלל שבת איננו ערבים לו. והדבר תלוי בהסבר דברי הש"ך ביורה דעה (סימן קנ"א ס"ק ו'):

"דס"ל דכי היכי דאמרינן בש"ס גבי נזיר דאסור להושיט לו כוס יין דהיינו דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא ה"ה הכא, ויש מחמירין וסוברין דמ"מ איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עברי דנהרא. וכל זה לדעת הרב, אבל לפענ"נ דלא פליגי, דכ"ע מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דעבודת כוכבי' דבעובד כוכבי' או מומר שרי, והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דעבודת כוכבים מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול, משא"כ בעובד כוכבי' וישראל מומר שאינו חייב להפרישו".

הש"ך משווה מומר לעכו"ם ומותר לדעתו לסייע למומר לעבור עבירה. ומפשטות דבריו, שמשווה מומר לעכו"ם,

במצוה אחת אין ערבות כלפיו באותה מצוה. שהרי מסתבר שמי שאינו מקיים רק מצוה אחת עדיין יש לו חלק בארץ. וא"כ דיוננו בדבר ערבות לתינוק שנשבה תלוי בהבנת דברי הש"ך. לדעת האב"נ רק מומר במזיד אינו בכלל ערבות. אך תינוק שנשבה הריהו בכלל ערבות. אולם לדעת הדגמ"ר יתכן לומר שגם תינוק שנשבה מאחר וסו"ס אינו מקיים מצוות בפועל, אינו בכלל אחיך במצוה זו. כי האחוה לא נקבעת עפ"י הזדון והשגגה אלא לפי המעשה. אולם לפי מה שהבאנו לעיל בשם הראי"ה קוק, בימינו אדם כזה נחשב לאנוס ומסתבר שאנוס לא יצא מכלל "אחיך" ורענו הוא במצוות (וכמש"כ הדגמ"ר שם לענין שוגג שחייבים להפרישו). מה גם שדברי הש"ך אינם מוסכמים (עיין מג"א סי' שמ"ז ס"ק ד' ועיין אב"נ אה"ע סי' רכ"ג), א"כ חלה אחריות על הבת להציל את אמה מחילול שבת.

ג. והנה בשו"ע (או"ח סי' ש"ו סעיף י"ד):

"מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה; ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי כייפינן ליה (וע"ל סי' שכ"ח סעיף י')."

ובמשנה ברורה (סימן ש"ו ס"ק נ"ו):

"שהוציאו בתו — אורחא דמלתא נקט, וה"ה אחר רשאי לחלל שבת כדי להצילה מהאיסור הגדול וכ"ז מיירי שהוציאה א"י מביתו באונס וע"כ התירו לו לשום לדרך פעמיו להצילה דק"ל אם אינו פושע חייב לעשות איסורא זוטא כדי שלא יעשה חבירו איסורא רבא. אבל אם פשעה אין לו לאביה לחלל שבת עבודה דאין אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חברך. ודוקא באיסור דאורייתא אבל

דע"ז של מומר נאסר מיד כמו ע"ז של נכרי. וכיון שדינו כנכרי ג"כ, פשוט שיש בו לאו דלא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי. וכיון שאסור לדור בארץ ישראל אין א"י מקומו כלל ופקע הערבות בעד המומר. ואין לזוז מהוראת הש"ך."

דבריו יפים למומר גמור, דהיינו משומד שהמיר את דתו לדת אחרת שאין לו חלק ונחלה בישראל וכפי שהוא עצמו מגדיר אותו בתשובה אחרת (חלק יר"ד סימן ק"ט):

"הנה המומר קי"ל דיש בו שני הדינים דינו כישראל דאי קדיש בת ישראל קידושי קידושי. וכן בכמה דברים אעפ"י שחטא ישראל הוא. ודינו כגוי הבא על המומרת קנאים פוגעים בו וכן לכמה דברים. כללו של דבר דנין אותו לכל הדברים להחמיר ולא מטעם ספק אלא שהוא גוי מחמת מעשיו וישראל בתולדתו ע"כ יש בו חומרי זה וזה. ע"כ בנ"ד הקונה כלים ממנו חייבים בטבילה. ומ"מ כלים שקנה הוא מגוי א"צ טבילה ואף שדינו כישראל ג"כ. מ"מ לא שייך בהם טבילה דהוי כטובל ושרץ בידו כיון שעדיין הם ביד גוי."

אולם הדגול מרבבה פירש שכוונת הש"ך היא שכל העובר עבירה במזיד הוא מומר לענין זה. ר"ל מומר לעבירה אחת אינו בר חיובא באותה מצוה. ובהסבר הדברים נ"ל שהוא אינו רעך במצוה זו וכדעת הרמב"ן שמומר לריבית מותר להלוות לו בריבית משום שאין הוא "אחיך" במצוה זו (והרחיב בהסבר הדברים האב"נ ביר"ד סי' קמ"ג). וא"כ ה"ה במצוות אחרות, כל מי שאינו אחינו באותה מצוה איננו ערבים לו ואיננו חייבים להפרישו מאיסור. (אם כי אין הסברו של האב"נ, הקושר את הערבות עם הנחלה בארץ, עולה יפה עם הגדרה זו, שגם מי שאינו אחיך

הפסקים. בסי' שכ"ח מדובר בעבירה מקרית של שבת אחת שם לא הותר לאדם לחלל שבת כדי להציל את חברו מאותה עבירה. דמאי חזית? אך בסי' ש"ו מדובר בשמך לכל החיים. וה"ה י"ל שאותו יחס קיים בין עבירה דרבנן לבין עבירה חמורה של חילול שבת מדאורייתא וכמו שכתב המשנ"ב שם בשם הא"ר.

והנלענ"ד שהרשב"א בתשובותיו הולך לשיטתו בחידושו לשת שם, שלא הביא את תירוץ התוס' שחילקו בין אנוס לפושע, אלא רק את תירוץ השני, שחילקו בין מצוה דרבים למצותו של יחיד. ולכן סובר הרשב"א בתשובותיו שאסור לאב לעבור עבירה קלה כדי להציל את בתו שהיא יחידה ולא רבים. ואע"פ שהיא אנוסה ואיננה פושעת הרשב"א לשיטתו לא מתחשב בכך. אך השו"ע לשיטתו שפסק כתוס' ומחלק בין אנוס לפושע התיר לאב לחלל שבת כדי להציל את בתו מלעבור על כל התורה כולה (עיין ב"י סי' ש"ו). וא"כ ה"ה בנ"ד לפי הנחתנו שמחלל שבת בימינו הוא דומה לאנוס מותר לחלל שביעית דרבנן ע"מ למנוע חילול שבת דאורייתא.

ה. הנחתנו היא שביעית בזה"ז מדרבנן ואכן זוהי דעת רוב הפוסקים. אולם בכל זאת כדי לצאת ידי חובת הסוברים שביעית בזה"ז דאורייתא יש להוסיף שבנ"ד המדובר בשתילה. ונוטע יתכן שאינו איסור דאורייתא עיין ר"ש (שביעית פ"ב מ"ו) ורמב"ם (הל' שמיטה פ"א ה"ד) ושבה"א השלם (שם אות ב.).

ועוד, כל השתילים בימינו מגיעים מהמשתלה כאשר הם שתולים כבר בגושים. וא"כ אין כאן זריעה מהתורה, אלא רק תולדה שאינה אסורה אלא מדרבנן. ואם שביעית בזה"ז מדרבנן יש כאן תרי

באיסור דרבנן דעת הא"ר דיש להקל לעבור כדי להצילה".

מבואר איפוא שהלכה כתירוץ זה של התוס' שמותר לעבור עבירה קלה כדי להציל אנוס מעבירה חמורה יותר. ואע"פ שהמדובר בחילול שבת, שזו עבירה חמורה, אולם יחסית לעבירות שעלולה לעבור הבת האנוסה נחשבת עבירתו של אביה לעבירה "קלה" וכמבואר במשנה ברורה (שם ס"ק נ"ח):

"דע"ל סימן שכ"ח ס"י — בהג"ה דאיתא שם דמי שרוצים לאנוס שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו שבת כדי להצילו ואין סתירה לכאן, דהתם מיירי שרוצים לאנוס שיעבור עבירה פ"א ולהכי אפילו אם היא עבירה גדולה כגון לעבוד ע"ג אין צריך לחלל שבת כדי להצילו דמחלל שבת ג"כ כעובד ע"ג משא"כ כאן שתישאר מומרת ותחלל שבת לעולם".

ד. בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא-אה"ע סימן ל"ז) כתב:

"עכ"פ יצא לנו מזה דהיכא דלא מצינו בפירושו בחכמי התלמוד לא אמרינן חטא כדי שיזכה חבריך אפי' אם האיסור הוא מדרבנן".

וא"כ לדבריו נחסמה בפנינו הדרך לחדש בהלכות חטא כדי שיזכה חברך. אלא שהנוב"י לשיטתו שפסק כהרשב"א, האוסר על אב לחלל שבת ע"מ להציל את בתו משמד. ולא אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך בדבר חדש. כי לדעתו השו"ע (שם סי' שכ"ח) שפסק שאסור לחלל שבת כדי להציל אדם הנאנס לחלל שבת, חזר בו מפסיקתו לעיל (סי' ש"ו) שמותר לחלל שבת כדי להציל בת משמד. אך דעת הט"ז והמג"א וכן היא הכרעת המשנ"ב שהובאה לעיל בסוף פרק ג' היא שאין סתירה בין שני

דרבנן בעוד שבשבת תולדה אסורה מן התורה. ולכן נראה לענ"ד שמותר לבת לשתול בגוש בשביעית ביום חול כדי להציל את אמה מעבירה דאורייתא של שתילה בשבת. ואם יכולה לשתול ע"י נכרי עדיף שתעשה כן. ורק בהעדר נוכרי תשתול בעצמה.

סימן סה

פרוזבול לאשה נשואה

ראשי פרקים

שאלה

הצגת הבעיה

א. פרוזבול לשותפים

ב. הבעלות על הרכוש

ג. זכיית הפרוזבול שלא בפניה

סיכום

ד. הפרוזבול חב לאחריני

1. שליחות כשחב לאחריני

2. זכייה שיש בה חוב

* * *

שאלה

האם אשה חייבת לכתוב פרוזבול משלה או שהיא יכולה לסמוך על הפרוזבול של בעלה?

הצגת הבעיה

מצד אחד יש לומר מה שקנתה אשה קנה בעלה, ואע"פ שיש לאשה חשבון משלה ורק היא רשאית למשוך את כספה ממנו, מעיקר הדין הכסף שייך לבעלה, וכשהיא מושכת כספים מהבנק — שהוא הלווה לעניננו — היא עושה זאת בשליחות בעלה וממילא די בפרוזבול של הבעל, או שמא י"ל שמאחר ובפועל האשה שותפה לבעל והיא רשאית למשוך כספים מהבנק בעצמה, היא עושה זאת מכוח זכותה העצמית, ואם אין לה פרוזבול היא עוברת על לא תגוש?

אולם גם אם נניח שהבעל והאשה נחשבים שותפים בפועל בחשבונותיהם, צ"ע אם שותף יכול לגבות את החוב על

סמך הפרוזבול שעשה שותפו.

א. פרוזבול לשותפים

הגרי"ב זילבר (ס' הל' שביעית ח"ב עמ' קמ"ד) כתב שאם אחד מהשותפים כתב פרוזבול — רשאים גם יתר השותפין לגבות את החוב, כי מבחינתו של הלווה החוב הוא בר נגישה וממילא אין איסור על אחרים לנוגשו, והביא ראיה משו"ת הרשב"א (חלק א' סימן אלף פ"ב) שדן בכוחו של אחד שהלווה יחד עם חברו סכום כסף בשטר אחד לתבוע את כל החוב מהלווה:

"שאלת, שנים שהלווה לאחד ובא אחד

מהם ותבע החוב כולו מהו?

תשובה: מסתברא לי שיכול לתבוע כל החוב דכל שהלווה בשטר אחד כשותפין נינהו. דאי לא למה הלווה לו בשטר אחד? ותדע לך דהא שנים שלוו כאחד דנין אותם כערבין זה לזה, ומן הטענה הזו דאי לא למה לוו בשטר אחד. ומפני שיד בעל השטר על התחתונה לא אמרו שיהיו

המרדכי (בשם ר' אביגדור הכהן גיטין סי' ש"פ) שהיא אפקעתא דמלכא, וכן משמע מדברי הרמב"ם (הל' שטו"י פ"ט ה"ד). ודעת היראים (השלם סי' קס"ד) שהיא חובת המלוה. ויתכן שדין פרוזבול מסתעף מדין השמיטת כספים. לפי המרדכי ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, הפרוזבול חל על החפצא של ההלוואה. אך לפי היראים ששמיטת כספים היא חובת המלוה, הפרוזבול מתיר למלוה לגבות את חובו אך לא מתיר את ההלוואה עצמה. ונפ"מ לשותף שאינו יכול לגבות את החוב על סמך הפרוזבול של שותפו וצ"ע.

ב. הבעלות על הרכוש

ונהנה גם אם נניח שאשה נשואה נחשבת כשותפה של בעלה בחשבון המשותף לשניהם (עי' במאמרנו מבנה המשפחה המודרני בס' תחומין כ"ב), ונקבל את ההנחה הנ"ל ששותף אחד יכול לסמוך על פרוזבול של חברו, היא תוכל למשוך כספים גם ללא פרוזבול משלה. אך מה יהיה הדין בחשבונה הנפרד, כגון קרן השתלמות העומדת רק לזכותה, ואין הבעל יכול למשוך ממנו אלא בהרשאתה. אומנם מצד ההלכה כל מה שקנתה אשה קנה בעלה והוא יכול להשתמש בכספים אלו מבלי לשאול את דעתה, אולם בפועל אין הוא יכול למשוך מהקרן בעצמו, האם היא חייבת בפרוזבול עצמי משלה, אחרת לא תוכל להוציא את פקדונותיה מהקרן? האם אנו מתחשבים בעקרון ההלכתי שלפיו מה שקנתה אשה קנה בעלה, וא"כ הבעל רשאי מעיקר הדין לדרוש ממנה להעביר לידיו את הכספים העומדים לרשותה ע"מ שיוכל להשתמש בהם ולאכול את פירותיהם, וא"כ הוא בעצם המלוה והפרוזבול שלו יועיל? או שמא י"ל

חייבין כל אחד ואחד בכל כקבלנין. אבל מכל מקום אי איפשר שלא לעשות לכל הפחות כערבין זה לזה הראיל ולו בשטר אחד, וכן אלו שהלוו לזה בשטר אחד הרי הם כשותפין וכאלו הרשו זה לזה לתבוע כל החוב. ולו זה נמי כמחיי עצמו לפרוע הכל למי משניהם שיתבענו".

ומכאן מוכיח הגרי"ב זילבר שכיון שאחד השותפים יכול לבדו לתבוע את כל החוב, הוא גם יכול לבדו לכתוב עליו פרוזבול, נמצא שכל החוב הוא בר נגישה, ויכול גם השותף השני לתבוע את המגיע לו, גם אחרי שמיטה.

ולענ"ד אין ראייה מהרשב"א לנ"ד. אמנם יכול כל אחד מהשותפין לתבוע את כל החוב אולם השאלה היא, האם בלי פרוזבול הוא עובר על "לא תגוש", ורק אם נאמר שאיסור נגישה הוא מצד החפצא של החוב, יש מקום לומר שחוב שהוא בר נגישה מצד עצמו לאחר שנכתב עליו פרוזבול – מותר לכל שותף לגבותו גם ללא פרוזבול משלו. אך אם נניח שאיסור נגישה הוא מצד הגברא אסור לו ליגוש את הלווה למרות שהחוב הוא בר נגישה.

[ונראה שבחקירה זו, האם איסור לא תיגוש תלוי בגברא או בחפצא תהיה תלויה שאלה אחרת: מלוה הנמצא בחו"ל והלווה בארץ, ובארץ כבר שקעה שמיטה של השנה השביעית, אך בחו"ל עדיין יום, האם יכול המלוה בחו"ל לכתוב פרוזבול? כי לו מותר עדיין ליגוש את החוב, או שמא אינו יכול, כי בארץ כבר חלה שמיטת כספים וההלוואה נשמטה למרות שהמלוה נמצא בחו"ל, ולגביו עדיין לא חלה שמיטת כספים]. הראשונים נחלקו גם אם שמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא או חובת המלוה. דעת

פרוזבול בעצמה.

ג. זכיית הפרוזבול שלא בפניה

לפי הנחתנו שפרוזבול של הבעל לא מועיל לאשה, נשאלת השאלה האם הבעל יכול לזכות את אשתו בפרוזבול שלא מדעתה מדין זכין לאדם שלא בפניו?

בשור"ת יביע אומר (ח"ב חו"מ סי' ה') פסק שאפשר למנות שליח לפרוזבול כי מילי מימסרן לשליח ראשון שלא כהמהרי"ט. ורק שליח אינו יכול לעשות שליח במילי משום שמילי לא מימסרן לשליח, אך הבעלים עצמם יכולים למנות שליח אפילו למילי. ואם שליחות מועילה אפשר גם לזכות אדם שלא מדעתו בפרוזבול.

והנה דעת קצות החושן (חו"מ סי' רמ"ג) שאין זכין לאדם שלא בפניו אלא בדבר ממשי כגון מתנה וכדו', אך במקום שאין דבר ממשי אין זכין לאדם שלא בפניו. ובפרוזבול אין מזכין למלוה שום דבר ממשי. מאפשרים לו רק לגבות את חובותיו, אך אין הוא מקבל שום דבר. ולדעת מרכבת המשנה מועילה גם זכייה כזו, אולם אין זכין מאדם אלא רק זכין לאדם, ובנ"ד זכין ממנו שהרי מוסרים

שמאחר והקרן רשומה על שמה בלבד ורק היא רשאית למשוך את הכספים ממנה היא המלוה ועליה לכתוב פרוזבול משלה ואין הפרוזבול של הבעל יכול להועיל? במקום אחר (במאמר הנ"ל בתחומין) דנו בשאלה זו בכל מערכת היחסים הממוניים בין בני הזוג כיום. ומסקנתנו היא שלמרות שלמעשה יש לאשה מעמד כלכלי משלה, ההלכה שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה לא זזה ממקומה. אלא שבשמיטת כספים יש מקום להסתפק מי נחשב הנוגש, הנוגש בפועל ובנ"ד זו האשה, או הנוגש ההלכתי, הוא בעצם הבעל? והדבר עדיין צ"ע.

ויש להעיר שאולי קרן זו היא כדין מתנה שניתנה לה על מנת שאין לבעלה רשות בה, ואזי גם מבחינה הלכתית בעלה לא זכה בקרן זו ועליה לכתוב פרוזבול בעצמה. מיהו נהי שאין לבעל רשות למשוך כספים מהקרן בלעדיה, אך א"א לומר שדינם של כספים אלו כמתנה שאין לבעל רשות להשתמש בהם. מסתמא יש לבעל רשות להשתמש בהם, ורק אין לו רשות למושכם¹.

וא"כ, נראה שמן הראוי שהאשה תכתוב

1. העירני הרב יעקב אפשטיין מהמוכר שט"ח לחברו שעל הקונה לכתוב פרוזבול, למרות שהחוב הוא בעצם של המלוה, מכיון שבפועל הקונה את השטר הוא הגובה, הוא עובר בלא יגוש ועליו לכתוב פרוזבול (עי' שו"ע חו"מ סוסי' ס"ז). וא"כ ה"ה בקרן השתלמות מכיון שחז"ל הקנו לבעל את נכסי מלוג של האשה והוא המשתמש בהם למעשה הוא זה שצריך לכתוב פרוזבול. ומה שהבנק אינו מכיר בזכותו של הבעל זו הגבלה בנקאית ולא הלכתית, כי מבחינת ההלכה הקרן היא בשימוש של הבעל. ויפה אמר. מיהו נלענ"ד מכיון שבפועל אין הבעל יכול למשוך כספים מהקרן אלא רק האשה, היא העוברת בלא יגוש אם תבוא למשוך את הכספים גם אם תעשה זאת בשליחות בעלה. מבחינת הבנק היא המלוה ולכן עליה לכתוב פרוזבול ופרוזבול של הבעל לא יועיל לה. המצב פה הפוך — היא המלוה והבעל הוא הלוקח; ובשו"ע מבואר שפרוזבול של המלוה מועיל ללוקח. אף כאן פרוזבול שלה יועיל לו, אך לא להיפך, פרוזבול שלו — לא יועיל לה.

זכייה אלא גם על שליחות מפורשת: כיצד יכול אדם למנות שליח לכתוב עבורו פרוזבול הרי השליח חב בכך ללווה ובכה"ג השליחות בטלה? והרי לדעת רוב הראשונים אין אדם תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים גם כשהוא מינהו שליח במפורש (עיין תוס' ב"מ י' ע"א) ורא"ש (שם) ויתר הראשונים. ואפילו רש"י הסובר (שם) שרק בזכייה אין זכין לאדם במקום שחב לאחרים אבל בשליחות מהני, אך במקומות אחרים (כתובות פ"ד ע"ב, ב"ק ע' ע"א) הודה רש"י לדברי תוס', וכבר נשתברו קולמוסין רבים בישוב הסתירה בדבריו. ולדעת חלק מהאחרונים רש"י מסכים בעקרון ליתר הראשונים שאין להבחין בין שליחות לזכייה. וא"כ צ"ע איך מועילה שליחות בפרוזבול? ויש לומר גם להיפך, אם מועילה שליחות בפרוזבול אזי גם זכייה תועיל! ואמנם הא גופא מנלן שמועילה שליחות בפרוזבול? שכן אין לנו מקור לכך והאחרונים אמרו זאת מסברה בלבד.

1. שליחות כשחב לאחרני

בהסבר ההלכה שאין שליחות מועילה במקום שהוא חב לאחרים נאמרו כמה הסברים:

א. הפני יהושע (כתובות פ"ד) פירש שהטעם לכך הוא משום שאין שליח לדבר עבירה. לפי הסבר זה בפרוזבול אין שליחות לדבר עבירה, אדרבה יש כאן צד

בשמו את חובותיו לבית הדין. ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות (במכות ג' ע"ב): לדעת רש"י הפרוזבול הוא מסירת החובות לבי"ד, אך לשיטת התוס' (שם) פרוזבול אינו מסירת חובות לבי"ד, אלא תקנה בפני עצמה. מיהו גם הם מודים בודאי לרש"י שהפרוזבול מבוסס על דין "מוסר שטרותיו לבי"ד", אלא שהלל לא הצריך מסירת השטרות בפועל לבי"ד אלא באמירה בלבד סגי. עכ"פ גם לדעתם יש כאן מעין מסירת שטרות לבי"ד ויש כאן זכייה מאדם ולא זכייה לאדם.

אולם האחרונים הוכיחו שזכייה מועילה גם כשאינו זוכה בשום דבר ממשי וכמו שמצינו בגר קטן בקינוי ועוד, בניגוד לדעת קצות החושן. עיין שו"ת באר יצחק (או"ח סי' א') שיכול אדם לזכות את חברו שלא בפניו ולמכור את חמצו לגוי במקומו. ועיין מעדני ארץ (שביעית, קונטרס לאפרושי מאיסורא) שיש מקום להפריש תרו"מ עבור אדם שלא מדעתו (עיי"ש שהסתייג מרעיון זה מסיבות אחרות).

ד. הפרוזבול חב לאחרני

אף שהסקנו לעיל שזכייה מועילה גם בדבר שאינו ממשי, לכאורה לא תועיל זכייה בפרוזבול מכיון שבזכייה זו הוא חב לאחרני — ללווה — שאלמלא הפרוזבול היה חובו נשמט, ועתה מאחר ויש למלוה פרוזבול הוא יגבה את חובו ממנו². אלא ששאלה זו תישאל לא רק על

2. ויש מקום לומר שהאחרני שחב להם הוא הלווה וכעין זאת מצינו בגיטין (י"א ע"ב) ששם החוב לאדון. ובתופס לבע"ח, מכיון שהבע"ח מעוניין לפרוע את חובו — אין החוב כלפיו אלא כלפי הנושים. אך בפרוזבול הלווה פטור מלפרוע את חובו ורק ע"י הפרוזבול נעשה חייב. הרי זה דומה לאדון ועבד.

להיות נפסד על ידו אא"כ עשאו הוא שליח דהיינו כבפניו, ורבנן פליגי עליה דר"מ במתני' ואמרי דבשחרור אינו יכול לחזור משנמסר ליד זה, ואף ע"פ שלא עשאו העבד שליח משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו, **דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו** להכי".

מבואר איפוא בדבריו שזכייה מועילה מטעם אנן סהדי דניחא ליה, דהיינו שהזוכה הוא שממנה את השליח לזכות עבורו שלא כדעת קצות החושן שהתורה היא שממנה אותו לשליח.

ג. מצאנו סברה נוספת מדוע שליחות אינה מועילה במקום שחב לאחרני. לדעת הר"ן (ב"מ י') אדם יכול למנות שליח רק אם הוא בעל הממון. לכן המגביה מציאה לחברו — לא קנה חברו, כי המשלח אינו בעל הממון ואינו יכול למנות שליח לדבר שאינו בסמכותו. גם התופס לבע"ח עדיין אינו בעלים על הממון ואינו יכול למנות שליח על תפיסת החוב.

לפי סברה זו אם הוא המלוה היחיד הוא נחשב לבעל הממון כי הלווה משועבד רק לו. וכל עוד ההלוואה לא נשמטה לכאורה יכול למנות שליח, וה"ה שאפשר לזכות לו שלא מדעתו. אמנם אם ישנם נושים נוספים, מלוה דידן אינו בעל הממון, ובמקרה זה ייחשב חב לאחרני ולא יוכל לשלוח שליח, ולא יוכלו לזכות לו את הפרוזבול.

ועיין בס' נתיבות המשפט (סי' ק"ה ס"ק א') שתירץ את קושית התוס' (ב"מ שם) על רש"י, שכתב ששליח מועיל גם כשחב לאחרני, ולעומת זאת בסוגיית יימר בר חשו (כתובות פ"ד, ב') מצאנו ששליח שתפס לבע"ח — לא קנה. וכתב שהלווה אינו

מצוה כדי שלא תינעל דלת בפני לווים. אלא שקצות החושן (סי' ק"ה ס"ק א') חולק עליו וטוען שמכיון שלמשלח אין עבירה כלל אין זו שליחות לדבר עבירה, ולכן אין זאת הסיבה שאין שליחות במקום שחב לאחרני.

ב. קצות החושן עצמו פירש לשיטתו (שם שזכין לאדם ולא זכין מאדם) שזכייה היא מינוי שליחות ע"י התורה, והתורה לא זיכתה לאדם אלא במקום שזוהי זכות גמורה בעיניה, ולא במקום שהוא חב לאחרני שזוהי זכות רק בעיני הזוכה. גם לסברה זו י"ל שהתורה מינתה את הזוכה פרוזבול לאחרים בתור שליח אע"פ שהוא חב לאחרני משום שזוהי תקנה טובה לעניים ולעשירים. ואע"פ שזוהי תקנת הלל והתורה עצמה היתה מעדיפה שחובות יישמשו, אולם התורה ניתנה על דעת חכמים ומכיון שהלל ראה שנמנעו מלהלוות, הוא תיקן פרוזבול על דעתה של התורה. נמצא שגם בעיני התורה זיכוי בפרוזבול הוא טוב לכל והזכייה מועילה. אולם הסברו זה של קצות החושן עולה יפה רק לפי הנחתו בדעת רש"י שרק בזכייה אנו אומרים שאין זכייה במקום שחב לאחרני אך שליחות מועילה גם במקום שחב לאחרני. אולם לדעת התוס' ויתר הראשונים החולקים על רש"י וסוברים שגם שליחות לא מועילה, במקום שחב לאחרני מאי איכא למימר? מה גם שרש"י עצמו פירש בכתובות (פ"ד ע"ב) בסוגיית "יימר בר חשו" שגם שליחות לא מועילה במקום שחב לאחרני. ועוד, רש"י עצמו בגיטין (ט' ע"ב ד"ה יחזור) כתב וז"ל:

"דקסבר ר' מאיר הפסד וחוב הן לאותן שנשלחו להן ואין חבין לאדם אלא בפניו, כלומר אין אדם נעשה שליח לאדם

לִיה (לבעל). מבואר איפוא שהקינוי מועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו, (ומכאן הביא הבאר יצחק ראייה נגד קצות החושן שזכייה מועילה גם בלי זכייה בדבר ממשי).

ויש להקשות על הגמ' בסוטה (שם) שמועיל קינוי שלא מדעתו של הבעל והרי הוא חב בכך לאשה שע"י הקינוי ישקוה? וצ"ל שאיננו מתיחסים לחוב של אשה פרטית זו, אלא לזכות הכללית של כלל ישראל. באופן כללי השקאת סוטה היא זכות ורק לאותה אשה פרטית החוששת שמא המים יבדקוה זו חובה. ולכן י"ל שחב לאחריני הוא רק כאשר הוא חוב לכולם, כגון תופס לבעל חוב מצד אחד הוא מזכה לאחד אך מאידך הוא חב לכל יתר בעלי החובות וכל אדם המתבונן בדבר מן הצד יאשר שיש כאן חוב לאחרים. וכן המגביה מציאה, כל אדם המתבונן מהצד יאשר שיש כאן חוב לכל יתר המוצאים הפוטנציאליים. לפי זה בפרוזבול, אמנם יש כאן חוב למלוה שאינו יכול לגבות את חובו, אולם כל מתבונן מהצד יאמר שיש כאן בעקרון זכות לכלל בכך שהחובות ייגבו, ועקב כך לא תינעל דלת בפני לוויין; לכן המזכה פרוזבול למלוה אינו נחשב כחב לאחריני.

סיכום

- א. יש אומרים ששותפים בהלוואה יכולים להסתפק בפרוזבול של אחד מהם.
- ב. יש להסתפק בחשבון מיוחד שרק אשה יכולה למשוך ממנו, האם היא בעלת החוב וחיבת בפרוזבול משלה.
- ג. בעל יכול לזכות בפרוזבול לאשתו, אולם רק אם זיכה לה פרוזבול על שמה שלא מדעתה.
- ד. עדיף לכתחילה שהאשה תכתוב פרוזבול לעצמה.

נחשב לבעל הממון משום שהוא משועבד למלוה, וא"כ המלוה הוא בעל הממון ולכן יכול למנות שליח לתפוס את חובו. משא"כ בסוגיית י"מר בר חשו מדובר ביתומים שהמטלטלים שלהם אינם משועבדים וא"כ הם בעלי הממון ולא המלוה — לכן אפילו שליח לא יכול לתפוס את הממון עבור המלוה. מבואר איפוא בדבריו שהמלוה הוא בעל הממון לשיטת רש"י. אך לשיטות הראשונים האחרים החולקים על רש"י י"ל כמו שכתבנו.

2. זכייה שיש בה חוב

הר"ן (גיטין) מבאר שיכול המלוה לזכות בקרקע ללווה כדי לכתוב פרוזבול, אע"פ שכתוצאה מזיכוי זה הוא יגבה את חובו מהלווה, מפני שבאותו רגע זכות היא ללווה לזכות בקרקע. לפי סברה זו י"ל בנד"ד שאמנם כתוצאה מהזיכוי למלוה ייגרם הפסד ללווה, אולם הפסד זה אינו מייד; הוא ייגרם אח"כ כשיגבה את חובו, אולם ברגע הזכייה של הפרוזבול יש כאן זכייה למלוה ללא כל הפסד ללווה. ולא דמי למגביה מציאה לחברו ותופס לבע"ח שמיד עם הגבהת המציאה ותפיסת החוב נוצר חוב לאחרים המפסידים כתוצאה מזכייה זו.

אפשר לומר דבר נוסף עפ"י סברה זו בכיוון הפוך, שחב לאחריני הוא רק כאשר החוב לאחרים הוא ברור. אך כאשר מהחוב לאחרים צומחת זכות אין כאן חב לאחריני. ודוגמא לכך היא ממסכת סוטה (כ"ד ע"א): "ואלו שב"ד מקנין להן (במקום הבעל כאשר מתנהגות בפריצות): מי שנתחדש בעלה, או נשתטה, או שהיה חבוב בבית האסורין". והגמ' (כ"ה ע"א) מבארת: "סתמא דמילתא כיון דעוברת על דת היא, מינח ניחא

סימן סו

פירוש המשניות להרמב"ם — מהדורת הרב יוסף קאפח*

מסכת שביעית

בין מפעליו הגדולים והרבים של הגר"י קאפח זצ"ל, בולט תרגומו החדש ומהדורתו המדויקת של¹ פירוש המשניות להרמב"ם. מהדורתו המדעית של הגר"י קאפח מאפשרת לנו לעמוד על ההבדלים השונים שבין מהדורותיו של הרמב"ם עצמו. מסתבר שהרמב"ם כתב את פירושו בכמה מהדורות². פעמים רבות חוזר בו הרמב"ם במהדורה מאוחרת מפירושו במהדורה קודמת. ויש נפקותות לא מעטות להלכה מחזרות אלו³.

בעבודתנו זו התמקדנו רק במסכת אחת והיא שביעית, בגלל שנת השמיטה שחלה בתוך שנת האבל לפטירת של הגר"י קאפח. ויתכן שיש גם השלכות מעשיות לדברים המתלבנים כאן. והי רצון שהעיסוק במשנתו יהיה עילוי לנשמתו בגנזי מרומים והיו שפתיו דובבות בקבר.

בעבודתנו זו הצגנו ראשית כל את הנוסח המובא בדפוסים שהיא בדרך כלל מהדורה קמא של הרמב"ם ("בנדפס") ומתחתיו את גירסתו של הגר"י קאפח שהיא מהדורה בתרא של הרמב"ם בדרך כלל ("הרב י"ק"). לפעמים התייחסנו למהדורה הקודמת למהדורת ה"נדפס" ומובאת בהערות של הגר"י קאפח וקראנו לה מהד"ק.

פרק א

משנה א

עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית?

בנדפסה מאת שאסול חרוש שנה שישית ושאפשל קוצר אלצב שביעית.

- * לזכר הרב יוסף קאפח, נדפס בספר הזכרון לזכרו, וב"אמונת עתיך" גליון מס' 43.
1. המכונה בפי העם גם בשם "ספר המאור".
 2. בכמה מקומות מצאנו אפילו 4 מהדורות! עיין למשל שביעית פרק י' מ"ה, ועי' במבוא הגר"י קאפח לפיה"מ עמ' 16.
 3. אם כי מסתבר שמשנתו האחרונה של הרמב"ם היא ספרו משנה תורה. אולם יש דברים שנתפרשו בפירוש המשנה ונסתמו במשנה תורה ויבא המפורש ויגלה על הסתום.

הרב י"ק: והיא שאמרו אסור לחרוש בשנה השישית חריש שהוא הכנה לשנה השביעית.

במהדורה קמא סבר הרמב"ם שלא כל חריש המכין לשביעית אסור בשישית, אלא רק חריש הגורם לגידול לגדול ולהיקצר בשביעית. חריש לאילנות בלבד, לפי"ז, אינו אסור מהתורה⁴. וחרישת שדה אילן האסורה אפילו בתוספת שביעית היא חרישת השדה כולה, והיא אסורה משום שהיא דומה לעבודת שדה לבן. וכמו שדרשו במו"ק (ג' ע"א) מלאכה שהיא בשדה ובכרם. אולם עיקר האיסור לחרוש בשביעית וה"ה בתוספת שביעית הוא בעיקר בשדה לבן. ולפי זה חרישת שדה אילן אסורה רק משום שהיא דומה לשדה לבן. כי סתם חריש הוא זה המיועד לזריעה דהיינו שדה לבן. בעוד שחריש לאילנות בלבד אינו מיועד לזריעה אלא לצמיחת האילנות. וצמיחה זו לכשעצמה אינה אסורה בשביעית (עיין תוס' ר"ה ט' ע"ב ד"ה ומותר) וק"ו שלא בתוספת שביעית. אולם במהדורא בתרא סבר הרמב"ם שכל חריש שהוא הכנה לשביעית אסור מהתורה בין בשדה אילן ובין בשדה לבן⁵.

שם, בהמשך הפירוש למשנה א

בנדפס: וכן אסור לקצור בשנה השביעית שיהנה ממנו בשנה השמינית.

הרב י"ק: כן אסור לו לקצור בשנה השביעית מה שיהיה התועלת בו בשנה השמינית.

כבר העיר הרב י"ק שגירסת מהדו"ק "שיהנה ממנו" מתייחסת לפרי הנקצר שאסור ליהנות ממנו בשמינית. בעוד שגירסת מהד"ב מתייחסת לכל תועלת שהיא, כולל תועלת לשדה שעובדה והוכנה לזריעה בשנה השמינית.

והגרשז"א (מעדני ארץ סי' ג') האריך בהסבר דעת הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד ה"א):

"ואם קצר כדרך הקוצרים — לוקה, כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר, או

שקצר לעבודת הארץ".

ודייק מלשונו שיש שני סוגי קצירה. קצירה לצורך הפירות וקצירה לצורך השדה (עיי"ש הנפקא-מינות להלכה).

4. פירושו למשנה זו הוא אליבא דר"ע האוסר לחרוש בתוספת שביעית מהתורה עיין היטב בגוף הפירוש. ופתיחת דבריו "שהם אמרו" ר"ל שהם פירשו ואכן במהדורת הרב י"ק הגירסה היא: "והיא שאמרו" והיא מדויקת יותר ונוטה יותר לדברינו.

5. עיין פאה"ש (כלל כ"ב ס"ק ב') שדייק מל' הרמב"ם (הל' שמיטה פ"א ה"ד) "החופר או החורש לצורך הקרקע" שכוונתו לומר שרק חרישת השדה כולה למטרת זריעה אסורה בתוס' שביעית משא"כ חרישה לאילנות בלבד, כגון אורה וסלו, אינה אסורה וכמבואר להלן פ"ב מ"ב. ולדברינו הסבר זה מתאים רק למהד"ק, אך למהדו"ב האיסור כולל גם חרישה לצורך האילנות בלבד. וכן כתב המהר"י קורקוס (פ"א ה"ג).

והנה מפירוש המשנה עולה שהרמב"ם התלבט בגדרה של מלאכת הקצירה. במהדו"ק סבר שרק קציר לצורך הפרי אסור, ובמהדו"ב חזר בו וסבר שגם קציר לצורך השדה אסור וכמו שדייק בלשונו הגרשז"א⁶.
 גם החזו"א (שביעית סי' י"ג ס"ק ג') דייק מלשון הרמב"ם שיש כאן עניין מחודש בקצירה ובצירה שהן תולדות זורע ונוטע ובכל זאת התורה חייבה עליהן⁷.

פרק ב

משנה ד

וקוטמין אותן

בנדפס: לכרות קצתם כשיצטרך לזה.

הרב י"ק: והוא שיגזוז את ראש הענפים אם יהיה צריך לכך, או ישים אפר על אילנות שדרכן בכך.

במהדו"ק לא נאסרה אלא קציצת חלק מהענפים (במהד"ב באה תוספת ביאור: ראש הענפים, וזאת היא גם כנראה הכוונה במהד"ק). פעולה זו אסורה משום אברויי⁸.
 במהד"ב הוסיף הרמב"ם גם הנחת אפר, אע"פ שהיא נועדה כנראה להגן על העץ (ראה פליקס כאן), דהיינו לאוקמי, ובכל זאת נאסרה. משום שפעולה לאוקמי בגוף העץ אסורה⁹.
 וא"כ בזאת נחלקו שתי המהדורות. מהדו"ק סוברת שכל לאוקמי מותר, גם זאת שבגוף העץ. ומהדו"ב סוברת שאוקמי בגוף העץ אסורה.

משנה ו

ר' יוסי ור' שמעון אומרים לשתי שבתות

בנדפס: והלכה כר' יוסי.

הרב י"ק: והלכה כר' יוסי ואפילו בזמן הזה.

6. הגרשז"א, שכתב את דבריו זמן רב לפני שיצאה לאור מהדורתו של הר"י קאפח, זכה לכוון בכך לדברי הרמב"ם עצמו!
7. ועיין חוות בנימין למו"ר הגר"ש ישראלי (חלק א' סי' ט') שפירש את דברי הרמב"ם ל"צורך הקרקע", שאדם לא יקצור כבעלים ופירושו מתאים יותר למהדו"ק.
8. ואעפ"כ אסורה רק מדרבנן משום שלא נאסרה הזמירה מהתורה אלא בגפן בלבד עיין להלן פ"ד מ"ה.
9. עיין פאה"ש (סי' כ' ס"ק י"א) ולא דמי למחפה בקש ואבנים שאינם נדבקים בגוף העץ ולכן מותר לאוקמי.

המחלוקת בין ר' יוסי לחבריו היא בשאלה מהו שיעור הקליטה של עץ, לת"ק 30 יום, לר' יהודה 3 ימים ולר' יוסי 2 שבתות. כוונת הרמב"ם בתוספת זו במהד"ב היא לכאורה כמו שפסק בהלכות שמיטה ויובל פרק ג' הלכה י"א:

"אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשעה אחר הקליטה ל' יום קודם ר"ה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו". אלא שא"כ מדוע לא כתב כן גם במהד"ק, שהרי זו הלכה פסוקה? לכן יתכן לומר שהרמב"ם התכוון למש"כ המנ"ח (מצוה שכ"ה) שאסור לנטוע אפילו אילן סרק תוך שתי שבתות לפני ר"ה כדי שהקליטה לא תהיה בשמיטה עצמה. שנאמר "ושבתה הארץ" גם ממעשה שנעשה בערב שמיטה, כי עיקר האיסור הוא איסור חפצא שהארץ לא תיעבד בשמיטה. לפי הסבר זה כוונת הרמב"ם היא לאסור את הקליטה בקרקע בשמיטה. ואם נאמר כן נמצא שהרמב"ם במהד"ק נמנע בכוונה מתוספת זו, משום שסבר שרק מלאכה שנעשתה באיסור בשביעית עצמה אסורה, כי האיסור מוטל על האדם ולא על האדמה¹⁰.

משנה ז

האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו לפני ראש השנה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה.

בנדפס: ואלו ד' המינין בלבד היא הכוונה שישריש קודם שביעית.

הרב י"ק: ופסק ההלכה הולכים בהם אחר גמר פרי.

במהד"ק פסק הרמב"ם כמשנתנו שהולכים אחר השרשה. וכן כתב הר"ש (עיין שבה"א פ"ד ה"ב). אולם במהד"ב פסק כשמואל (ר"ה י"ג ע"ב) שהכריע כרבנן שהכל הולך אחר גמר פרי ולא כר"ש שזורי הסובר שהולכים אחר ההשרשה. וכן פסק בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד ה"א), עיין להלן משנה ח'.

שם

בנדפס: **אמזדמשתהיחנהבהבאתשביעית** היא אסורין בשביעית [ואינו] מותר לכונו **אותם לקיום** אבל דינן כפירות שביעית.

הרב י"ק: אינו מותר לאוכלן.

10. עיין שבה"א (קונ"א סי' א') שדייק מהרמב"ם בהל' שמיטה סתירה בנושא זה בין מנין המצוות שבפתיחה שהגדיר את האיסור כאיסור חפצא, לבין הלכה א' שם שהגדיר את האיסור כאיסור גברא. ועיין חזו"א (סי' י"ז ס"ק כ"ח).

במהד"ק אסר הרמב"ם פירות אלו שנגמרו בשביעית, רק בקצירה כדרך הקוצרים, משום שחלה עליהם קדושת שביעית, אולם הם מותרים באכילה. כלומר, אין בהם איסור ספיחין. לעומת זאת במהד"ב אסר פירות אלו באכילה משום ספיחין. וכן פסק להלכה (הל' שטו"י פ"ד הל' ב); ועיין להלן פ"ו מ"א ופ"ט מ"א שגם שם חזר בו במהד"ב ממה שהקל במהד"ק שאזיל כמ"ד שאין איסור ספיחין.

משנה ח

רבי שמעון שזורי אומר פול המצרי שזרעו לזרע בתחלה כיוצא בהן (שהולכים בהם אחר השרשה).

בנדפס: ואין הלכה כר"ש שזורי.

הרב י"ק: והלכה כר"ש שזורי.

ובהגהות הרב י"ק הערה 37: וכן פסק בהל' שמיטה פ"ד הי"ד. וז"ל שם: "פול המצרי שזרעו לזרע בששית ונגמר פרוי קודם ראש השנה של שביעית, בין ירק שלו בין זרע שלו מותר בשביעית, ואם זרע לירק ונכנסה עליו שביעית בין ירקו בין זרעו אסור כספיחי שביעית, וכן אם זרעו לזרע ולירק אסור". משמע שהולכים אחר גמר הפרי ולא אחר השרשה וזה לא כר"ש שזורי. וכנראה שנפלה טעות בדברי הרב י"ק.

משנה י

הדלועין שקיימן לזרע אם הקשו לפני ראש השנה ונפסלו מאוכל אדם מותר לקיימן בשביעית ואם לאו אסור לקיימן בשביעית. התמרות שלהם אסורות בשביעית.

בנדפס: אסור לגנוז אותן ולהניחם לזריעה.

הרב י"ק: אסור לקחת פירות שביעית ולהצניען לזרע.

לפי הנדפס לא הזריעה עצמה אסורה אלא ההנחה לזריעה. אך לפי הרב י"ק, אם נפרש את המילה להצניען במשמעות של הצנעה בקרקע, תהיה הזריעה עצמה אסורה אפילו במוצאי שביעית בגלל קדושת הזרעים, ולא ההנחה בלבד. אך יתכן לומר גם להיפך. בנדפס הכוונה לאסור את הזריעה, אך הנחת הפרי לשם אכילת זרעיו מותרת. בעוד שלפי נוסחת הרב י"ק גם הצנעת הפרי לשם אכילת זרעיו אסורה. לא מיבעיא למ"ד שיש מצוה באכילת פירות שביעית אלא גם למ"ד שאין מצוה חיובית כזו, הצנעת הפרי לזמן ממושך רק לשם אכילת זרעיו אסורה¹¹.

11. עיין בספרנו (באהלה של תורה ח"ג סי' ל"ח). ועי' רמב"ם (הל' שטו"י פ"ד הי"ח) שפירש את משנתנו באופן אחר שאם הוקשו לפני ר"ה אין בהם איסור ספיחין. ואם לאו יש בהם איסור

שם

ומרביצין בעפר לבן דברי רבי שמעון. רבי אליעזר בן יעקב אוסר. ממרסין באורז
בשביעית ר"ש אומר אבל אין מכסחין.

הרב י"ק: ונקרא עפר הלבן המקום שאילניו מרוחקין עד שיהיו עשרה לבית סאה
אבל אם היו מקורבין הכל מודים שמותר לזלף עליהן מים ואין זו עבודה.

מהדו"ק¹²: מזלפין מים בעפר הלבן ואין זה עבודה.

במהדו"ק סבר הרמב"ם שמותר לרבע בשדה לבן אע"פ שאין בו אילנות. אך במהדורה בתרא
(הרב י"ק ובנדפס) סבר הרמב"ם שהיתר הרבצה הוא רק לאילנות המפוזרים בשדה עשרה
לבית סאה. ואם היו צפופים יותר מותרת השקאה רגילה ולא רק הרבצה. אך שדה בעל
שארין בו אילנות אין היתר אפילו להרביץ. וכן פסק בהלכות שמיטה ויובל (פ"א ה"ח):
"משקין בית השלחין בשביעית והיא שדה הזריעה שצמאה ביותר, וכן שדה האילנות
אם היו מרוחקין זה מזה יתר מעשר לבית סאה מושכין את המים מאילן לאילן, אבל
לא ישקו את כל השדה, ואם היו מקורבין זה לזה עשר לבית סאה משקין כל השדה
בשבילן, וכן עפר הלבן מרביצין אותו במים בשביעית בשביל האילנות שלא יפסדו".

שם

מהדו"ק¹³: והלכה כר' אליעזר בן יעקב.

הרב י"ק: ואין הלכה כר' אליעזר בן יעקב.

לפי כללי ההלכה היה צורך לפסוק כראב"י שמשנתו קב ונקי, ואכן כך פסק הרמב"ם
במהדו"ק. אך מאידך, ר"ש החולק עליו סובר כרבנן, כמבואר בירושלמי. לפיכך חזר בו
הרמב"ם ופסק במהדו"ב כר"ש וכמו שכתב הכס"מ (הל' ביהב"ח פ"ב ה"ח) שהלכה כר"ש
כשחולק על ראב"י, שהוא מאריה דתלמודא¹⁴.

ספיחין. ואולי בפי"ה"מ הוא הולך לשיטתו שאין איסור ספיחין כלל ולכן פירש משום קדושת
שביעית, עי' להלן פ"ו מ"א. מיהו במה"ב הרמב"ם סובר שיש איסור ספיחין, וצ"ע.

12. גירסא שמובאת בהערות הגר"י קאפח הערה 40.

13. גירסא המובאת בהערות הגר"י קאפח הערה 46.

14. עיין כס"מ (הל' עבדים פ"ג ה"ד). ועיין אנציקלופדיה תלמודית (ערך הלכה הע' 589).

פרק ג

משנה ד

המדריך את שדהו עושה סהר לבית סאתיים.

מהד"ק¹⁵: **מזבל שדהו.**

הרב י"ק: **עושה בה דיר כדי לזבל את שדהו.**

במהד"ק הניסוח הוא ישיר. המדריך נחשב למזבל את השדה במו ידיו. במהד"ב הניסוח עקיף, הוא עושה בה דיר והשדה מזדבלת מאליה. ההבדלים בין הניסוחים מתחדדים להלן:

בנדפס אמרת שירצח לזבל את השדה בשנה שביעית עשה הגדרת השיעור תבית סאתיים ויכניס בה הצאן כדי שיזבלו.

הרב י"ק: מקיף מקום שיעור בית סאתיים ומכניס בו את הצאן והרי הם מטילין בו זבלם.

בנדפס הצאן מזבלים את השדה. במהד"ב הם רק מטילים בו את זבלם אך לא מזבלים בעצמם.

הרמב"ם (הלכות שמטויי פ"ב ה"ד) פסק כמהד"ב:

"העושה דיר בתוך שדהו בשביעית לא יעשהו יתר על בית סאתים ויכניס הצאן לתוכו, וכשיזבלו את כל הדיר מניח דופן אחד מדפני הדיר ועושה דיר אחר בצדו נמצא מזבל בתוך שדהו בית ארבעת סאין".

השגת הראב"ד:

בתוך שדהו פירוש לא לזבל אלא להעמיד שם צאנו לחלוב ולגזוז עושה מחיצות לסהר וכ"ו.

הרמב"ם סובר שגם המתכוין לזבל את שדהו רשאי לדייר אותה כי אין הזיבול נחשב למעשה מכוון מצידו. הוא נעשה מאליו וכמה"ב. הראב"ד סובר שהמדריך בכוונה לזבל נחשב כמזבל בידי והדבר אסור וכהבנת הרמב"ם במהד"ק. אלא שהרמב"ם במהד"ק לא הגביל את הדיר רק למי שלא מתכוין לזבל אך יתכן שזו היתה כוונתו.

משנה ט

והקבלן מביא מכל מקום.

בנדפס **הוא אמרתת שקבלו והוא שוכה ארקל עבדאותה ינגדי מביא מתוך של חברו, שהוא מביא מכל מקום.**

15. גירסא המובאת בהערות הגר"י קאפח הערה 7.

הרב י"ק: וכאן אמר שהקבלן והוא המקבל שדה לעבדה דינו כדין מביא מתוך של חברו, שמותר לו להביא מכל מקום.

אם נפרש שכיר במהד"ק כפשוטו דהיינו פועל, יש כאן חידוש גדול, שאע"פ שהוא שכיר של בעה"ב וידו כיד בעה"ב מותר לו להביא אבנים מהשדה שהוא שכיר בה ואינו נחשב כמי שמסקל את שדהו. אך במהד"ב חזר בו הרמב"ם ופירש כיתר הראשונים, שרק לקבלן הדבר מותר, מכיון שהוא עצמאי אינו משועבד לבעה"ב ואינו נחשב לידו. משא"כ שכיר שכל משך זמן עבודתו הוא משועבד לבעה"ב ידו כידו ואסור לו להביא אבנים משדהו של בעה"ב¹⁶.

פרק ד

משנה ה

אין קוצצין בתולת שקמה בשביעית מפני שהיא עבודה.

בנדפסוהשקמתמימינהתאניבבורתיהאילבמקוםדועמננדשיתחזקחו
ויתן פרו כמותו לרוב כמו הזמיר לכרמים.

הרב י"ק: אלגמזו והוא מין תאנים. קוצצין את האילן בגובה ידוע ויהיה בזה תיקון האילן כמו הזמירה לכרם.

במהד"ק לא הגדיר הרמב"ם את השקמה בשם בפני עצמו אלא ייחס אותה לזן ממין התאנה. והיא עץ פרי. וזמירתה נועדה להרבות פרי וי"ל שהיא אסורה מהתורה (עיין רשב"ם ב"ב פ' ע"ב). במהד"ב הגדיר הרמב"ם את השקמה בשם נפרד אלא שייחס אותה למשפחת התאנים. ולא הזכיר כלל את הפירות. לפירוש זה השקמה היא עץ סרק, וגיוזומה יהיה אסור רק מדרבנן. שהרי אפילו נטיעת עץ סרק אינה אסורה לרבנן אלא מדרבנן¹⁷. ועיין חזו"א (שביעית סי' כ"א ס"ק ט"ו) שרק בכרם הזמירה אסורה מהתורה. וצ"ע בלשון הרמב"ם, שדימה את קציצת השקמה לזמירת הכרמים. האם כוונתו לזהות מלאה ביניהם ולכן קציצת שקמה תהיה אסורה מהתורה, או שהדמיון הוא רק בצורת המלאכה ולא בעצם מהותה. ויתכן שבמהדו"ק הכוונה לזיהוי גמור ובמהד"ב רק לדמיון חיצוני וצ"ע.

16. וצ"ע מה דינו של שכיר בשבת במקרה כזה, האם יהיה דינו כדין פס"ר דניחא ליה או שמה יהיה דינו כפסיק רישיה דלא ניחא ליה. עיין שבת (ק"ג ע"א).

17. עיין ירושלמי פ"ד ה"ד שלרשב"ג נטיעת עץ סרק מותרת לכתחילה ולכן מסתבר שרבנן לא אסרוהו אלא מדרבנן וזמירה היא תולדת נטיעה. ועיין רש"י סוטה (מ"ג ע"א ד"ה סרק) ששקמה היא עץ סרק.

שם

ר' יהודה אומר כדרכה — אסור, אלא או מגביה עשרה טפחים או גומס מן הארץ.
במהד"ק¹⁸: אין הלכה כר' יהודה.
במהד"ב: הלכה כר' יהודה.

במהד"ק פסק הרמב"ם כרבנן משום שהלכה כרבים אך במהד"ב חזר בו ופסק כר' יהודה.
וכתב הרב י"ק (הע' 14) משום שבב"ב (פ' ע"ב) הקשתה הגמ' מדברי ר' יהודה.
"ובתולת השקמה ג' טפחים בעינן? ורמינהו: אין קוצצין בתולת השקמה בשביעית, מפני
שהיא עבודה; ר' יהודה אומר: כדרכו אסור, אלא מגביה י' טפחים וקוצץ, או גומס
מעם הארץ; מעם הארץ הוא דקשי, הא אידך מעלי לה!"

משנה ז

מאימתי אוכלין פירות האילן בשביעית, הפגים משזיריחו אוכל בהם פתו בשדה, ביחלו
כונס לתוך ביתו, וכן כיוצא בהם בשאר שני שבוע חייב במעשרות.
בנדפס: ביחלו... כשיתבשלו מעט יאכל מהם עראי.
הרב י"ק: אם כבר הוכשרו לאכילה מעט יאכל מהם ארעי.

מהד"ק סוברת כנראה כדעת הר"ש והרע"ב שבוחל הוא תחילת בישולם של הפירות
ומהד"ב סוברת כפי שפסק הרמב"ם (הל' מעשרות פ"ב ה"ה) שהוא גמר הבשלתם.

משנה י

מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית? ב"ש אומרים כל האילן משויציא.
בנדפס: משיתחילו בו העלין הירוקים.
הרב י"ק: משיראה בו הפרי אע"פ שהן פגין.

מסתבר שהשיעור של הוצאת העלים במהד"ק קדם לשיעור של היראות הפרי במהד"ב, וכן
משמע מרש"י בפסחים (נ"ב ע"ב) שפירש משויציא העלין בימי ניסן. אלא שגם בדבריו מצינו
סתירה דומה. בברכות (ל"ו ע"א) פירש"י משויציא הפרי. וכבר העיר על כך הגרעק"א בגליון
הש"ס שם.

בהל' שמת"י (פ"ה ה"ח) פסק הרמב"ם ושאר כל האילנות משויציא בוסר — משמע
כמהד"ב. וכוונתו באומרו כאן "פרי" למצב הקרוב להבשלתו של הפרי. אך יש שפירשו
שהכוונה לתחילת גידולו של הפרי (חזו"א סי' י"ט ס"ק כ"א)¹⁹.

18. גירסא המובאת בהערות הגר"י קאפח הערה 19.

19. ואולי אפשר לדייק מהרמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"ה) שבזיתים שיעור השליש הוא משהכניסו שמן

פרק ה

משנה ח

בית שמאי אומרים לא ימכור לו פרה חורשת בשביעית וב"ה מתירין מפני שהוא יכול לשחטה מוכר לו פירות אפילו בשעת הזרע ומשאל לו סאתו אף על פי שהוא יודע שיש לו גורן ופודט לו מעות אנ"פ שהוא יודע שיש לו פועלים וכולן בפירוש אסורין. בנדפס: כגון שאמר לו מכור לי זו הפרה אחרושה או אזרעה בה זרע פלוני

הרב י"ק: מכור לי פרה זו לחרש בה, זרע פלוני לזרעו.

במהד"ק הוא זקוק לפרה ע"מ לזרוע בה. במהד"ב הוא זקוק לזרע כדי לזרועו, והושמטה הפרה ע"מ לזרוע בה. משמע שאין איסור למכור פרה ע"מ לזרוע בה. כנראה משום שאין דרך להשתמש בפרה לזריעה, אלא בעיקר לחרישה. ואע"פ שאמר בפירוש שזקוק לפרה ע"מ לזרוע בה, איננו חוששים לכך, כי שימוש זה נדיר²⁰.

משנה ט

משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה ורחיים ותנור אבל לא תבור ולא תטחן עמה. אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל המים לא תגע אצלה שאין מחזיקין ידי עובדי עבירה וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום. ומחזיקין ידי נכרים בשביעית אבל לא ידי ישראל ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום.

בנדפס: ומה שאמראשת חברמשאלתלאשתעםהארץאיןבזהמשוםשביעית אבלמשוםטומאהוטהרהשע"הואשתוובניוובניביתובחזקתטומאהוהמשנה ראשונה — אסור לגרום טומאה לחולין שבא".

הגר"י קאפח כתב (הערה 17) שבמהדורה ג' נשמט המשפט האחרון ובמקומו בא הסבר אחר: ואסור לטמא את הבצק מפני החלה שהיא נעשית חלה טמאה.

במס' ע"ז (נ"ה ע"ב) נאמר:

"אמר רב הונא, לא קשיא: כאן במשנה ראשונה, כאן במשנה אחרונה; דתניא, בראשונה היו אומרים בד"ד: אין בוצרין עם העובד כוכבים בגת, שאסור לגרום טומאה לחולין

20. חלק תשיעי ממה שהם ראויים לעשות כשהיו בשלים לגמרי, בעוד שהר"ש ועוד מפרשים פירשו שהוא זמן שהזיתים מכניסים שליש מהשמן הראוי. משמע שהרמב"ם מקדים את זמנו של הפרי לעומת ראשונים אחרים וא"כ יתכן שה"ה בוסר הוא תחילת הגידול. עיין תוס' חדשים בשם שושנים לדוד שגם דבר שסתמו אינו עומד לכך אסור למוכרו, מכיון שפירש שלשם כך הוא קונה את הדבר. ולדברינו זו מחלוקת בין שתי מהדורותיו של הרמב"ם. ועיין משנת יוסף (תוס' אחרונים).

שבא"י; ואין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה, שאסור לסייע ידי עוברי עבירה; אבל דורכים עם העובד כוכבים בגת, ולא חיישינן לדרב הונא; וחזרו לומר דב"ד: אין דורכין עם העובד כוכבים בגת, משום דרב הונא; ואין בוצרין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה, וכ"ש שאין דורכין; אבל בוצרין עם העובד כוכבים בגת, שמותר לגרום טומאה לחולין שבא"י."

במהד"ק סבר הרמב"ם כמשנה ראשונה במס' ע"ז שם. ובמהד"ב חזר בו ופסק כמשנה אחרונה שם. וכן פסק בהל' טומאת אוכלין (פ"ז הל' ט').

פרק ו

משנה א

שלוש ארצות לשביעית כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמונה נאכל אבל לא נעבד מן הנהר ומאמונה ולפנים נאכל ונעבד.

בנדפס ענין לא אכל ולא עבד, שאסור לנעבודת הארץ היא אמת יעבדע"א אחר אסור לאכול ממה שתוציא.

הרב י"ק²¹: ודע שכל מה שתצמיח הארץ בשביעית מותר באכילה מהתורה כמו שאמר הכתוב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... וכאשר היו בני אדם מערימין וזורעין התבואות בשביעית ואומרים שזה הזרע הצומח לא צמח אלא מהנשאר באדמה... אסרו כל הזרעונים... והם הנקראים ספיחים. וכך אמרו ספיחים אינם אסורים מן התורה אלא מדברי סופרים...

אמר כל מה שהחזיקו בו עולי בבל מא"י והוא שנתקדש קדושה שניה אסור לאכול הספיחים הצומחים באותה הארץ ואסור לעבוד אותה הארץ בשביעית...

ההבדל הבולט בין שתי המהדורות הוא איסור הספיחין. במהד"ק איסור ספיחין לא הוזכר כלל; במהד"ב — הוזכר; (ועי' לעיל מה שכתבנו בפ"ב מ"ז ולהלן פ"ט מ"א ועי' שנו"א שם²²). למהד"ק, שספיחין לא נאסרו לדעת הרמב"ם, ע"כ "לא נאכל" האמור במשנה הכוונה לאיסורי שביעית אחרים, כגון איסור אכילה אחרי הביעור (ולפי"ז היתר אכילה בתחום עו"מ משמעותו שאין קדושת שביעית וביעור נוהגים שם וכמו שכתב הר"ש), או לאיסור שמור ונעבד

21. מהדורה ג' עי' הערות הגר"י קאפח הערה 3.

22. בשנות אליהו (פ"ט מ"א) כתב שלחכמים דר"ע איסור ספיחין אינו איסור אכילה אלא איסור לקחת מעם הארץ.

(ערש"י יבמות קכ"ב ע"א) והרמב"ם שלא הזכיר איסור שמור ונעבד בהל' שמיטה הוא כמהד"ב שפירש לא נאכל לאיסור ספיחין, אך אין איסור שמור ונעבד.

והרב י"ק בהע' 3 כתב שבמהד"ק סבר הרמב"ם כר"ע שספיחין אסורים מהתורה ולכן גם גוי שזרע בשדה של ישראל אסור וזה שכתב "ואם תיעבד ע"י אחר". ובמהד"ב סבר שספיחין אסורים רק מדרבנן ולכן השמיט כאן את ה"אחר" כי גוי שזרע בשדה של ישראל אין בו איסור ספיחין, שהרי לא גזרו גזרת ספיחין אלא משום שמא יזרע לכתחילה. אך גוי אפילו לכתחילה מותר לו לזרוע²³ והסבר זה מוקשה ממה ששמע מהרמב"ם להלן פ"ט מ"א שאין הל' כר"ע²⁴. כמו"כ לא מובן לדעת ר"ע ההבדל בתחום עו"מ בין נאכל לנעבד. כמו שאיסור נעבד הוא מן התורה כך גם איסור נאכל הוא מהתורה ומדוע נאכל ולא נעבד? (אלא א"כ נאמר שאיסור ספיחין נובע מקדושת שביעית וכדעת הר"ש שאין קדושה זו נוהגת בתחום עו"מ).

משנה ג

בצלים שירדו עליהם גשמים וצמחו אם היו העלין שלהם שחורין אסורין הוריקו הרי אלו מותרין. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר אם יכולין להיתלש בעלין שלהן אסורין וכנגד כן מוצאי שביעית מותרין.

בנדפס: עשירוקין וכללמן שהם פירוקין ואילו הם הפריעצמו ומותר לאלכלן. ואם השחיתם שצמחהם היתכא לילצמח בארץ יחשב כפירות שביעית וזה תענין מה שאמר אסורין.

הרב י"ק: ואם השחיר מה שצמח מהן הרי הוא כאלו צמח בארץ ונחשב כספיחין שביעית ולפיכך אסורין באכילה.

במהד"ק סובר הרמב"ם שאין העלים השחורים (ר"ל הכהים, משום שינקו מהארץ) אסורים באכילה אלא רק קדושים בקדושת שביעית (ו"אסורין" לפי"ז ר"ל אסורים בסחורה והפסד או אחרי הביעור). אך במהד"ב סבר שאסורים באיסור ספיחין. ובשתי מהדורותיו הרמב"ם לשיטתו. במהד"ק לא הזכיר איסור ספיחין ולכן פירש אסורין לענין קדושת שביעית. אך במהד"ב שהביא את איסור ספיחין פירש "אסורין" לענין איסור ספיחין (עיין לעיל משנה א').

23. ולכל היותר אסור לנו לומר לו לזרוע, ולדעת המהרש"ל ב"מ צ"א הדבר אסור מדאורייתא, אך הוא מצד עצמו אינו מצווה ואין לקנוס אותו על זריעתו.

24. משמע כן כי במהד"ק פירש את המשנה מצד איסור שמור ולא מצד איסור ספיחין (עי"ש להלן).

פרק ז

משנה ב

הפואה והרכפא יש להם שביעית ולדמיהן שביעית אין להם ביעור ולא לדמיהן ביעור ר' מאיר אומר דמיהם מתבערין עד ראש השנה אמרו לו להן אין ביעור קל וחומר לדמיהן.

בנדפס: ענין איך להסביעור—שלא ימנעם מלהתעסק בהן מיחזי הנותמהעד שישלימו או איך לשמור בזה השעתביעור, וכן בדמיהן, אמנם כרו. ואינהלכהכר"מ.

הרב י"ק: שממשיכין להשתמש וליהנות בהם עד שיכלו ואין מדקדקין בה על שעת הביעור, וכן בדמיהן, אם נמכרו...

במהד"ק נקט הרמב"ם לשון שלילית, משום שסבר כנראה שאין מצוה חיובית באכילת פירות שביעית. ובמהד"ב נקט לשון חיובית, משום שסבר כדעת הרמב"ן (השמטות לסהמ"צ עשה ג) שיש מצות עשה לאכול פירות שביעית וה"ה יתר ההנאות המותרות בפירות אלו²⁵.

משנה ג

קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלעינין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית.

בנדפס: אע"פ שדמיהן שביעית וסותפקיבהם משנבאר אבלי נמות לאדשיעשה ממנו סחורה אלא אם יזדמן.

הרב י"ק: ואע"פ שדמי שביעית יהיו כמותן, כמו שיתבאר, אסור לאדם לעשות בהן סחורה, ואין זה אלא אם נעשה במקרה.

והעיר הרב י"ק (הע' 16) על מהדו"ק: איני יודע מה חשב.

ולענ"ד דוקא מהד"ק נראית לכאורה מובנת יותר. אע"פ שמותר ליהנות מדמי שביעית אסור לסחור בהן. אך במהד"ב מהו שכתב "אע"פ שדמי שביעית יהיו כמותן"? אדרבה בגלל שדמי שביעית כמותן לכן אסור לסחור בהן! אומנם אפשר לומר שכוונת הרמב"ם לומר שאע"פ שדמי שביעית כמותן ומותר ליהנות מהן כשם שמותר ליהנות מפירות שביעית, אעפ"כ אסור לסחור בהן. ומ"מ הניסוח במהד"ק לכאורה מובן יותר. וצ"ע מה ראה הרמב"ם לשנות את הניסוח במהד"ב?²⁶ אך כוונת הרמב"ם כנראה לומר שהיתה ה"א שפירות שביעית שנמכרו כבר, ותפסו את הדמים במקומם, אין איסור מכירה בדמים אלו. וכמו

²⁵ הרמב"ם עצמו בסהמ"צ לא מנה את המצוה לאכול פירות שביעית, וכמהד"ק כאן.

²⁶ האמת ניתנת להיאמר שהרב י"ק תרגם כאן את הרמב"ם תרגום חופשי. במקור הערבי נאמר "תקום מקמאהא" — באים במקומם. והרב י"ק שינה כדי שלא יתפרש בטעות שהפרי יוצא מקדושתו (עיין כל זאת בהע' 16).

שמצינו בפדיון פט"ח ובפדיון ביכנ"ס שקדושתם של הדמים פחותה והם יוצאים לחולין. קמ"ל שאסור לסחור מסחר מכוון בדמים, אלא רק במקרה. ודברי הרמב"ם במהד"ב מדויקים איפוא: אע"פ שהדמים באים במקום הפירות וקדושתם פחותה לכאורה, כי הם רק תחליף לפירות ואינם הפירות המקוריים, והראיה — שהמוציא את הדמים במשהו אחר מוציא אותם לחולין והקדושה נתפסת במשהו אחר, בעוד שהפירות המקוריים בקדושתם עומדים, בכל זאת אסור לסחור בהם. ובכך מהד"ב מכוונת יותר ממהד"ק, שבה לא הוזכרה ה"א זאת.

משנה ד

צדי חיה עופות ודגים שנודמנו להם מיני טמאין מותרים למכרן. רבי יהודה אומר אף מי שנתמנה לו לפי דרכו לוקח ומוכר ובלבד שלא תהא אומנתו בכך, וחכמים אוסרין.

בנדפס: מי שנתמנה להואשיתכוין לצוד עוף טמא או חיה טמאה בכונה. אבל בכונה שנודמנו לו כגון שעברו עליו או יעבור הוא על קן מקניהן.

הרב י"ק: הוא שיתכוין לצוד עוף טמא או חיה טמאה בכונה תחילה אם עברו על ידו או שעבר הוא על קן מקניהם.

במהד"ק מביא הרמב"ם שתי אפשרויות: א. שהוא צד בע"ח טמא בכונה. ב. שהוא צד בלא כונה כגון שעברו עליו. ור"ל שלא רדף בכונה אחרי בע"ח טמא ע"מ לצודו אלא הוא הזדמן לפניו ואז התכוון לצודו. ופירושו זה תמוה לכאורה — אם בכונה מותר ק"ו כשעבר עליו?! ואולי י"ל שבמקרה השני מדובר שנודמנו לו ועברו עליו, בלשון רבים, גם טמאים וגם טהורים ועיקר כוונתו היתה לטהורים, אלא שא"א היה להפריד ביניהם ולכן הוא נחשב כמי שצד את הטמאים בלי כונה. (ודוק בלשונו של הרמב"ם שבמקרה הראשון נקט עוף או חיה בלשון יחיד.) והרבותא במקרה זה היא שאע"פ שצד גם חיות טהורות, רשאי למכור גם את הטמאות, למרות שההפסד במקרה שלא ימכרם אינו גדול (עיין ב"י יו"ד סי' קי"ז שכתב סברה כעין זו). אך במהד"ב חזר בו הרמב"ם וביטל לגמרי את האפשרות הראשונה שהביא במהדו"ק שמוותר לצוד בכונה. והביא רק אפשרות אחת, שהטמא הזדמן לפניו והוא צדו בכונה, רק אז מותר לר' יהודה למוכרו; אך אסור לרדוף בכונה אחרי בע"ח טמא ע"מ לצודו. וצ"ע מה דעתו במקרה השני שהביא במהד"ק, שצד טמאים וטהורים ביחד²⁷.

משנה ה

לולבי זרדים והחרובין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית יש להן ביעור ולדמיהן ביעור

בנדפס: שזרדים הם הענפים שיזמרו אותם מן הגפנים.

27. עיין משנת יוסף למשנה זו אות ה'.

הרב י"ק: זרדים הם הענפים שכמותם נזמרים מן הכרם.

במהד"ק סובר הרמב"ם שמותר לזמור לכתחילה את הגפן למטרה זו של אכילת הלולים. אך במהד"ב סובר הרמב"ם שאת הגפן עצמה אסור לזמור, אפילו למטרה זו. כי זמירת הגפן אסורה מהתורה. ורק עצים אחרים מותר לגזום למטרה זו. ועיין מסכת סנהדרין (כ"ו ע"א): "תו חזייה להווא גברא דהוה כסח בכרמי, אמר להן: כהן חזמר? אמר לו: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך. אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות."

ובתוספות (שם ד"ה לעקל בית הבד אני צריך) נאמר:

"וקשה דמ"מ מה בכך מ"מ הוה משביח הכרם, דהכי אמרינן פרק כלל גדול (שבת ע"ג ע"ב ושם) הזומר וצריך לעצים חייב שתים משום קוצר ומשום נוטע, הכא נמי לחייב משום עבודת נוטע? וי"ל דעביד ליה באותו ענין דודאי קשה ליה, דליכא לחייבו משום נוטע כדאמרינן גבי שבת, דשאני גבי שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה והא מתעבדא מחשבתו אבל גבי שביעית אין לאסור רק היכא דמשביח הקרקע, אבל הכא קשיא ליה וכה"ג שרי כדאיתא פרק המוכר את הספינה (ב"ב פ' ע"ב).

פרק ח

משנה א

וכל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, חשב עליו למאכל אדם ולמאכל בהמה — נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה. חשב עליו לעצים — הרי הוא כעצים, כגון הסיאה והאזוב והקורנית.

בנדפס חומר אדם הוא שלא עשה ממנו מלוגמא, כמשל אע"פ שמי שחלל מאכל אדם חומר בהמה הוא שיהי כממאכל בהמה שאין בהמה אוכלת אותו אלא למן שהוא נמצא אותו המין בשדה לחיות השדה, כמו שנתבאר.

הרב י"ק: וחומרי בהמה הוא שאסור לשולקן כדרך שאין שולקין אוכלי בהמה.

לכאורה לדעת מהד"ק מותר לשלוק מאכל בהמה. למהד"ב — אסור. אולם דוחק לומר כן. שכן איסור שליקה במאכל בהמה הוזכר במפורש בירושלמי כאן. וכן פסק הרמב"ם (הל' שטר"י פ"ג ה"ג). וצ"ע מדוע השמיט הרמב"ם איסור שליקה במהד"ק.

משנה ו

ואין עושין זיתים בבד ובקוטב אבל כותש הוא ומכניס לבודידה, רבי שמעון אומר
אף טוחן הוא בבית הבד ומכניס לבודידה.
במהד"ק²⁸: אין הלכה כר"ש.

הרב י"ק: הלכה כר"ש.

במהד"ק פסק הרמב"ם לפי כללי ההלכה שהלכה כרבנן. במהד"ב חזר בו ופסק כמו
הירושלמי כאן שהלכה כר"ש (הערת הגר"י קאפח הערה 24).

משנה ח

אין לוקחין עבדים וקרקעות ובהמה טמאה מדמי שביעית ואם לקח יאכל כנגדן. אין
מביאין קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות מדמי שביעית ואם הביא יאכל כנגדן. אין
סכין כלים בשמן של שביעית ואם סך יאכל כנגדו.

בנדפסו שאמריאכלנגדשיוציאממונתשהואשהואהדבההואיקנרנפירות
בלבד (צ"ל: מלבד) פירות שביעית ויאכלם בקדושת שביעית.

הרב י"ק: ויקנה בו פירות שאינן פירות שביעית ואוכלם בקדושת שביעית.

למהד"ק כל הפירות כשרים (באופן חיובי) חוץ מפירות שביעית. אם יהיה מצב ביניים של
פירות לא כשרים אולם גם לא קדושים בקדו"ש יהיו אסורים. למהד"ב רק פירות שביעית
אסורים (באופן שלילי) וכל היתר מותרים. ואם נמצא סוג ביניים, שאינם כשרים אולם גם
אינם פירות שביעית, למהד"ב יהיו מותרים. ומצאנו סוג ביניים כזה, בין קודש לחול: פירות
עבר הירדן. עיין צ"פ (כלאים פ"א עמ' 5 טור א') שבעבה"י קדושת שביעית אינה מצד הגוף
אלא מצד הדין. כי הוא ממוצע בין א"י לחו"ל, כדוגמת חיטים שירדו בעבים (מנחות ס"ט
ע"ב) שאינם מא"י וגם לא מחו"ל.

28. גירסא המובאת ע"י הגר"י קאפח הערה 24.

פרק ט

משנה א

רבי יהודה אומר ספיחי חרדל מותרין שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה. ר' שמעון אומר כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה, וחכ"א כל הספיחין אסורין.

בנדפס²⁹ ולשמעון³⁰ ומתשה³¹ ספיחי יכולים להיות חלקות ומתעלה דרשן שאמרנמכל אדם מפני שהם ספקאם הם מן השמורא ומן ההפקר. וסוף מה שהשנוכלל ומראין מוסרין משביעית³² עמה ארץ שיתברר לנשה ואמה שמואלא פיתרו ומה הוא מקשה מותכ"פ שלא מצא בה במדבר וחכ"א שאינן מותרות לקנות בבוספיחי מידי ע"ה בשום פנים. ואין הלכה כר' יהודה ולא כר' שמעון.

הרב י"ק: וספיחין — שם הצמח הצומח אחרי הקצירה וכבר פירשנוהו כמה פעמים. וכבר נתבאר לנו שכל הירקות הצומחים בלי שיזרעו אותן אלא הם הפקר לא נאסרה אכילתם בשביעית, לפי שטעם איסור כל מה שדרך בני"א לזרעו בכל שנה הוא משום עוברי עבירה שזרעין בשביעית. ולפיכך אסרו כל הספיחים ואין הלכה כר' יהודה ולא כר' שמעון.

במהד"ק אין זכר לאיסור ספיחין, אפילו לא מדרבנן²⁹ (ועיי' במה שכתבנו לעיל פ"ב מ"ז ופ"ו מ"א) אלא מוזכר איסור שמור בלבד. במהד"ב חזר בו הרמב"ם ופירש כדעת רבנן החולקים על ר"ע שספיחין אסורים מדרבנן. מאידך לא הוזכר איסור שמור. ובהל' שמשו"י (פ"ד ה"ב) פסק שספיחין אסורין, כמהד"ב, ולא הזכיר בהלכותיו איסור שמור.

משנה ה

הכובש שלשה כבשים בחבית אחת רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון רבי יהושע אומר אף על האחרון רבן גמליאל אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית והלכה כדבריו.

בנדפס ואיך הלכתר"ה הלכתר"ה גלאטע משנא מתבכא הלכתר"ה דבריא לאטעם שהוא על דעת רבי והגמ' פסק הלכה כרבי מחבריו.

בדפוס אמסטרדם³⁰: הלכה כרבי מחבריו.

הרב י"ק: ולא מפני שאמר כאן הלכה כדבריו אלא מפני שהוא מחמיר.

29. דלא כר"ע האוסר ספיחין מהתורה: פסחים (נ"א ע"ב), תו"כ (פר' ג' פ"ד אות ה'). ועיי' שנות אליהו להגר"א כאן.

30. גירסא המובאת ע"י הגר"י קאפח הערה 36.

במס' ב"ב (קכ"ד ע"ב) ישנה מחלוקת אם הלכה כרבי מחברו או גם מחבריו.

משנה ז

**מאימתי נהנין ושורפין בתבן ובקש של שביעית? משתרד רביעה שניה.
בנדפסזכשתרדרדביעהשניההיהמותלהינותכתבןבקששלמוצאשביעית.**

הרב י"ק: אין מותר ליהנות בתבן ובקש של שביעית.

לכאורה מהד"ק צ"ע. הרי המשנה מדברת במפורש על תבן וקש של שביעית ולא של מוצאי שביעית? וגם הסברה נותנת שהמדובר בקש ותבן של שביעית, שהרי רק אלו יש בהם קדושת שביעית, בעוד שתבן של מוצאי שביעית אין בו קדושה כלל! וצ"ל שהמדובר בתבן וקש של שביעית שנותרו בשדות עד מוצאי שביעית. ולכן יש בהם קדושה עד רביעה שניה. ומשם ואילך פקעה קדושתם משום שהגשם מרקיבם. אך תבן וקש הנמצאים בבית ואינם נרקבים בגשם נשארים בקדושתם גם אחרי רביעה שניה. לעומת זאת במהד"ב סובר הרמב"ם שכל תבן וקש של שביעית, גם אלו שנותרו בבית, נפקעים מקדושתם ברביעה שניה למרות שלא נרקבו משום שאותו המין הנמצא בשדה כבר נרקב ופקעה קדושתו³¹. וכן פסק בהל' שמטורי (פ"ה הכ"ג); ועיי"ש שבה"א.

פרק י

משנה א

שביעית משמטת את המלוח בשטר ושלא בשטר.

מהד"ק³²: אמרו בשטר ותנאי שלא יהא בו אחריות נכסים.

הרב י"ק (וכן בנדפס): שלא בשטר — שאין בו אחריות נכסים. ובשטר — הוא שיהא בו אחריות הרי זה משמיט אע"פ שהוא כמי שמשכן שדהו בחוב.

בגיטין (ל"ז ע"א) נאמר:

"רב ושמואל דאמרי תרוייהו: בשטר — שטר שיש בו אחריות נכסים, שלא בשטר — שאין בו אחריות נכסים, כל שכן מלוה על פה: רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: בשטר — שטר שאין בו אחריות נכסים, שלא בשטר — מלוה על פה, אבל שטר שיש בו אחריות נכסים — אינו משמט".

31. בירושלמי (פ"ט ה"ה): "אמר ר' חנניה מכיון שתסרח מה שבשדה הותר מה שבבית; תני ר' הושעיה אפילו לאחר שלוש שנים — אסור עד שיסרח".

32. גירסא המובאת בהערות הגר"י קאפח הערה 1.

במהד"ק סבר הרמב"ם כר' יוחנן ור"ל ששטר האמור במשנה אין בו אחריות נכסים דומיא דמלוה בע"פ. אך אם יש בו אחריות נכסים אינו משמט משום שהדבר דומה לחוב שיש עליו משכון. במהד"ב פסק הרמב"ם כרב ושמואל שסתם שטר יש בו אחריות נכסים ובכ"ז משמט ואינו דומה למשכון שאין בו "לא יגוש" כי הוא נחשב כגבוי בעוד שאחריות אינה כגביה (ועי' הערת הגר"י קאפח הערה 1).

משנה ב

השוחזט את הפרה וחלקה בר"ה אם היה החדש מעובר — משמט, ואם לאו אינו משמט. **בנדפס: אם היה החדש מעובר וצורה לומר חודשאלולאם היה ל' ומונע שהיה שחשט הוא"ה יוסף אחרון אלול נמצא שמכתובו חודש שנתה שמיטה...** הרב י"ק: ונמצא שמכר בחוב בשנת השמיטה... והעיר הרב י"ק (הערה 4) שבמהדור"ק סבר הרמב"ם שהשמיטה משמטת בתחילתה ובמהדור"ב חזר בו ופירש שהשמיטה משמטת בסופה. וכן פסק להלכה בהל' שמטו"י (פ"ט הל' ד-ה). וזוהו מוסבר גם הבדל נוסף בין שתי המהדורות: **בנדפס: וא"ל מכורבומכירה גמורה בפריעת דמיסובא ההשמיטה אחרת.** הרב י"ק: ועברה השמיטה אח"כ... לפי שפסק ההלכה שאין השביעית משמטת אלא בסופה. המשפט האחרון נוסף רק במהד"ב ולא היה במהד"ק (הערת הגר"י קאפח הערה 7).

משנה ג

פרובול אינו משמט. זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה (דברים ט"ו) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' התקין הלל לפרובול. **בנדפס: ובארמשתקנתה לל' יבשביעית זה"ה" שהיא מדרבנן והוא שאמרה כתוב וזה בהשמיטה שמוטל על כלב על מה שכתוב שמיטה וכתוב בדבר אחרת שמיטה וקרקע שאחת שמיטה ספי' ובזממקשאת ומשקרקע את ומשמע ספי' בזמן שאחת ומשקרקע את ומשמע ספי'.** א"כ כתב אל' שביעית זה"ה מדרבנן. הרב י"ק: ...ונמצא שהשביעית בזה"ז דליכא יובל נוהג — דרבנן. במהד"ק הרמב"ם לא הזכיר את היובל, אלא מביא את דרשת חז"ל: "בשתי שמיטות..." כלומר שמיטת כספים הוקשתה לשמיטת קרקעות. במהד"ב דילג הרמב"ם על הדרשה אלא מקיש שמיטה ישירות ליובל. ונראים הדברים ששתי המהדורות נחלקו במחלוקת רש"י ותוס' (גיטין ל"ז ע"א). מפירוש רש"י עולה ששמיטת כספים הוקשתה לשמיטת קרקעות בשנת השמיטה, וכשם ששמיטת קרקעות זו מדרבנן כך גם שמיטת כספים. אמנם שמיטת קרקעות עצמה הוקשתה ליובל אך שמיטת כספים עצמה לא הוקשתה ליובל.

התוספות (שם ד"ה בזמן) חולקים על רש"י:

"ונראה לר"ת דהשמטת קרקע דהכא ודהתם לא איירי בחרישה וזריעה אלא בשדות החוזרות לבעלים ביובל ו"השמטת קרקע" קרי ליובל. ולשביעית — "השמטת כספים", דשמיטה משמטת כספים ולא יובל כדאמרינן בהדיא בפרשת ראה אנכי ודריש לה מדבר השמיטה שמוט וה"ק בזמן שאתה משמט יובל אתה משמט שביעית".

כלומר, לר"ת הוקשתה שמיטת כספים ישירות ליובל ולא לשמיטת קרקעות של השנה השביעית. הנפק"מ בין שני הפירושים היא זאת: לרש"י — שביעית בזה"ז דרבנן, לר"ת — יתכן שהיא מדאורייתא. כי שמיטת הקרקעות לא הוקשתה בדרשה זו ליובל, רק שמיטת כספים. ולפי"ז נראה לומר שבזה נחלקו שתי מהדורותיו של הרמב"ם. מהד"ק סוברת כר"ת ושמיטה בזה"ז דאורייתא. ומהד"ב סוברת כרש"י ושביעית בזה"ז דרבנן. ואכן הרמב"ם בהלכות שמיט"י (פ"ט ה"ב) כתב:

"אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג **שיש שם שמיטת קרקע**, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ".

"שמיטת קרקע" היא היובל לדעתו ושמיטת כספים נלמדת ישירות מהיובל, כשיטת ר"ת. ולכן יש הסוברים שלדעתו שמיטת הקרקעות בשנה השביעית בזה"ז היא מהתורה. אולם אין הכרח לפרש כן בדעתו. כי גם אם נאמר ששמיטת כספים נלמדת ישירות מהיובל, עדיין יש לומר שגם שמיטת קרקעות בזה"ז היא רק מדרבנן מדרשות אחרות (עיין שבה"א מבוא פ"ה). הרמב"ם במהד"ק שאיר את שאלת השמיטה בזה"ז כפתוחה לאפשרות שהיא מהתורה מבלי להכריע. אם כי יתכן שסבר שהיא מהתורה.

משנה ה

פרוזבול המוקדם נשר והמאוחר פסול

בנדפס אבד ברירשב"ג (בתוספתא"ה לה"א: כלמלוה שלא חזרה הפרוזבול להריז המשמט — זוהי גירסא המדויקת). שיטתו דועמפורסבגמ'עדשפירשאמרמנהתנאימשל פרוזבול שתהיה הלוואה ודמתאח"תהיה הכתיבה (שלה פרוזבול) הוא מתשאר, רשב"ג אומר כלמלוה שלא חזרה פרוזבול אינו משמט (המלה אינו מופיעה בטעות בכמה נוסחאות של התוספתא והרמב"ם מעיר על כך בהערה מוסגרת):

[ואינו דעה איתפלגה טעות גדולה הזאת איהביאראימדבשטותאודבריו. ודבר דרשב"ג מבואר על מתשאר מה שהשנתכשיהימוקדם הפרוזבול וקודמלן והמלוה מאוחרת אינו (גם פה המלה אינו נוספה כנראה בטעות עיין בהמשך דברינו) משמט ויהיה הפרוזבול מועיל].

הר"י לנדא העיר שההערה המוסגרת אינה משל הרמב"ם אלא משל מישהו אחר. הר"ק מביא את הנוסחא המדויקת (הערה 22):

במהד"ק: אבלי בחימשמט עומלילתוספתא שהטעם אחד המפורסם יבקיאי

התלמוד עזשפיר שאמתנא הפרוזבול שתקדמה לה לאחתה יתביתן של הפרוזבול לאחהה לואהוואמר רשב"ג אומכעלול ותשל אחפרוזבולעל שמיט. ואיניודעה יאבא תעווחמורהוהיאקלמזבהיפהדברים? דבר רשב"ג אומ שביארה משנשאקדמהפרוזבולתאחרמהלואימישמיטאוקפרוזבולועיל.

אמנם נוסחא זו מסבירה לנו יותר את הסתום במהד"ק. הרמב"ם מתפלמס עם מישוהו שהוכיח שהפרוזבול צריך להיכתב אחרי ההלואה ממה שרשב"ג אומר שפרוזבול המוקדם אינו מועיל אלא משמט. אלא שכנראה אותו חכם ציטט את רשב"ג בגירסה המוטעית: פרוזבול המוקדם אינו משמט. ועל כך העיר הרמב"ם שהדברים הפוכים. אולם מסקנתו של הרמב"ם אינה מובנת לפי גירסתו של הר"ק, איך הוא יכול לומר במשפט אחד שאינו משמט ואין הפרוזבול מועיל. ממנ"פ אם המלוה אינו נשמט זאת אומרת שהפרוזבול מועיל. ואם הפרוזבול לא מועיל זאת אומרת שהמלוה נשמט. מסתבר איפוא לומר שגם במהדורה זו נפלה טעות וכך צריך להיות:

"שאם קדם הפרוזבול ונתאחזרה המלוה משמיט ואין הפרוזבול מועיל".

(ואכן אנשי ביתו של הגר"י קאפח מסרו לי שהרב עמד על כך והגיה את הדברים בהתאם).

משנה ז

כוורת דבורים ר' אליעזר אומר הרי היא כקרקע וכותבין עליה פרוזבול... והרודה ממנה בשבת חייב. וחכ"א אינה כקרקע ואין כותבין עליה פרוזבול... והרודה ממנה בשבת פטור.

בנדפס: ושאמרו חכמים פטור ר"ל פטור ממיתה וחייב מלקות עכ"פ.

הרב י"ק: וחייב מלקות דרבנן בהחלט.

וכבר העיר על כך התוס' יו"ט שגם במהדו"ק הכוונה היא בהכרח למכות מרדות, שהרי לא ייתכן לומר שחייב מלקות מדאורייתא.

משנה ט

המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו. הלוא מן הגר שנתגיירו בניו עמו לא יחזיר לבניו ואם החזיר רוח חכמים נוחה ממנו. כל המטלטלין נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו.

בנדפס כשנתגייהגחבנילאורשימלאירשאותשהירושהיאבקרבתשתהיה בישראל, כגון שנולד לו בן אחר הגרות.

הרב י"ק: לפי שאין הירושה אלא בקורבה שהיתה בישראל כגון שנולד לו בן אחרי הגרות כלומר, שתהיה הורתו ולידתו בקדושה.

במהדו"ק דעתו כנראה שמי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה רוח חכמים נוחה הימנו כיוון שמיחלף בישראל, כרש"י (קידושין י"ז ע"ב). ולכן סתם וכלל את כל הגרים מבלי לציין

את הורתם. אך במהדו"ב סבר כר"י (תוס' שם) שאין רוח חכמים נוחה הימנו לפי שהוא קרוב להיות כישראל ואתו לאיחלופי ולאשוויי לישראל גמור. ולכן הדגיש שרק לגר שהורתו ולידתו בקדושה יש להחזיר ולא לגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה³³.

33. ובעיניים למשפט (קידושין שם) כתב שהרמב"ם פסק כרש"י. אך לפי מהדורת הרב י"ק הרמב"ם במהדו"ב חזר בו ופסק כר"י.

מפתח העניינים*

אבידה מדעת	אין אדם אוסר שאינו שלו
האם היא הפקר גמור ח"ב מג א	בשר וחלב, נבילה, כלאים ח"א כה ה
מספר משמעויות ח"ב מג א	נטיעה וטיוב בשביעית ח"א כה ה
אבן ביטולה במקום הנחתה ח"א יא ג	אין איסור חל על איסור
אבני החושן בקיעתן ח"א ה יא	איסור טבל על איסור עבודה זרה
	ח"ב נא ה
אבק על שרשים לאוקמי אילנא ח"א יג	אין אדם משים עצמו רשע
אבר מן החי	קיומו בבני נח ח"ב כד טו
במפרכת, לבני נח ח"ב כד ב	אין עושין מצוות חבילות
אברויי אילנא	כמה מצוות במעשה אחד ח"א נו ה, ז
כיסוח עלים של אורז ח"א כו ו	אבודה ממנו ומכל אדם
אדמה פיזורה בשביעית ח"א כ ב	דמיונו ל"נשר הקומביין" ח"ב מג ב
אונס	אבות ותולדות באלו איסורים ח"א י ב
אצל פועל — מי נושא בהפסד	אבטיח
ח"ב מ א	במשנה — זיהויו ח"ב מד ד; ח"ב מט
בבתי ערי חומה ח"ב כז ג	חיוב תרו"מ על קליפתו ח"ב מד הע'
בתפילה ח"ב כז ג	26
אוצר בית דין	אבידה
אחריותו להצמחת פירות ח"א כו א	בזוטו של ים ח"ב מג ב
איסוף לצורך כלל ישראל ח"א ח יג	כשהבעלים מעוניינים בה, אם הוי
מלאכות ע"י שלוחים ח"א כד	הפקר ח"ב מג א
קצירה, גדרה ח"א מט; ח"א ס	

* המפתח על שני החלקים האחרונים: זרעים ח"א שיצא לפני השמיטה בשנת תשס"א ועוסק בהל' שביעית, והחלק הנוכחי.
 מבנה המפתח: נושא עיקרי, ונושא משני. הנושא הראשי לא נשנה עם כל ערך משני לאהבת הקיצור ולהקלת החיפוש.
 דרך הסימון: ציון החלק (ח"א וח"ב), ציון הסימן בחלק, וסימון הפרק או ההערה בו מופיע הענין. לסימנים שחולקו לפרקי משנה צורף לעתים מספר פרק המשנה.
 המפתח הראשי והמשני לפי הא' ב', וסדר הסימנים לפי סדר יורד.

אוקמי

בגוף העץ ח"א מו
 חצילים לזרעים ח"א מה
 מחוץ לעץ ח"א מו

אוקמי אילנא בשביעית

באיסורי דרבנן ח"א ג ג; ח"א כט
 באיסור תורה ח"א כב ו
 גורם גם אברויי ח"א ג א
 הסרת עלים מאשכול ח"א כב ו
 העדפת טיפולים ח"א כז א
 טעם היתרו בשביעית ח"א כג
 מטרתו גם לאברויי ח"א כד
 פעולה בגוף האילן ח"א כד

אוקמי פירא

אסור או מותר ח"א כד; ח"א מו
 בין הידור מצוה לרווח כספי ח"א כד
 בפירות ח"א כד; ח"א כט ח"א מה
 בשביעית, בפירות ששית ח"א כט
 בשביעית, באתרוגים ח"א כד
 דילול עצים ח"א כה
 מניעת הפסד ח"א כג; ח"א כו א
 ע"י שלוחי בית דין ח"א כו א; ח"א
 כט; ח"א לג ד; ח"א מה; ח"א מו

אורזי כיסוחו בשביעית ח"א כב ו

אורים ותומים

תנאי לכיבוש רבים ח"א מב ד

אותיות נקנות במסירה ח"א נו ה

איברים על המזבח הפיכתם ע"י זר

ח"א כו ב

אילן

מורכב, שתילתו מחדש ח"א לא ב
 נתינת אפר בשביעית ח"א סו ב מ"ב

עקירתו או קציצתו ח"א כג

עקירתו בשביעית

ח"א א הקדמה; ח"א כה

קציצת ענפיו בשביעית ח"א סו ב מ"ב

אילן מאכל

עקירתו, כשניטע בשביעית ח"א ז יט

קציצתו בשביעית

ח"א ח יא; ח"א סו ד מ"י

אילן סרק

זמירתו בשביעית ח"א ל; ח"א לב

נטיעתו בשביעית

ח"א יד א; ח"א כג; ח"א כח; ח"א לב;

ח"א לד ב; ח"א סו ד מ"ה

עקירתו, כשניטע בשביעית ח"א כח ג

אין ברירה

בחילול נט"ר ח"א לב ז ג-ד

בתרומות ומעשרות ח"א מא מבוא 2

איסור דרבנן

הוצאה כספית להמנע ממנו ח"א ט ב

להקל לצורכו ח"א ט א

לקניית קרקע בא"י בשבת ח"א יז

להמנע מאיסור תורה ח"א יח

להציל אחר מאיסור תורה ח"א סד א

לצורך מצוה דרבנן ח"א כד

שלא יכשלו באיסור חמור ח"א סד א

פסולו לגבי מזבח ח"א מט

קנס לעובר עליהם ח"א ג א

תליה להיתר ח"א מב

איסורי הנאה

בין הנקברין לנשרפין ח"א לה ה

בראיה ח"א לה

גרימת הנאה עקיפה ח"א לה ד

הדלקת נר חנוכה בהם ח"א נג ד

שלא כדרך הנאתם ח"א לה א

אמירה לנכרי

באיסור שעיקרו מדרבנן ח"א י ג
 באיסור דרבנן שעיקרו מהתורה ח"א י
 ג
 באיסור לאו ח"ב כט ד
 בין כלאים לשביעית ח"א י ג
 בכלאי זרעים ח"ב כט ד
 בשביעית ח"א ה א; ח"א ד ג; ח"א י ב,
 ג; ח"א יז; ח"א כב ה; ח"א כו ג
 במלאכה שאצל"ג ח"א ט ב
 בקנין, הצורך בעע"ג ח"א ה ה-ו
 בשבת ח"א ט ב; ח"א יז; ח"ב ו יב;
 ח"ב י ז; ח"ב כד 67
 לזריעת כלאים בשדהו ח"א י ג
 לצורך הנכרי ח"א י ג

אמת המים עשייתה בשביעית
 ח"א ג ח; ח"א כ ב

אנוס

חילול שבת להצילו משמד
 ח"ב סד ג-ד
 לעבודה זרה ח"ב סד ג-ד
 עבר על ג' עבירות חמורות במקום
 ליהרג ח"ב י ג
 צריך שיאמר אנוס הייתי ח"א כח ד

אסמכתא בבני נח ח"ב כד כג

אפונה

ירק או קטנית ח"א מג

אפיה

זמן החיוב ח"א לד א; ח"א יד ב

אפקעתא דגברא משמעותה ח"א נח

אפקעתא דמלכא בשביעית
 ח"א לו; ח"א מט; ח"א נח

איסורים

ביטולם זה את זה ח"ב לח ב

איקבע איסורא

בתערובת משנתיים ח"ב מח

אירוסין ברכתם ח"ב ב דן

אכילה ושתיה

ביוהכ"פ ח"א ו א

אכילת עראי

אחר גמר מלאכה ח"ב נח ג

אכילת פ"ש חפצא או גברא ח"א נג

אל ירך לבבכם

איסור ליחיד או לציבור ח"ב י יא
 הטלת מורך ע"י מנהיגים ח"ב י יא
 מצוה או הבטחה ח"ב י יא
 ציווי על הרגש ח"ב י יא

אלה אטלנטית

דמיונה לפיסטוק חלבי ח"ב כה
 לחזרה מעורכי המלחמה ח"ב לא ב
 עץ מאכל או עץ סרק ח"ב כה

אמונה

אין מברכים עליה ח"ב ה ח
 שיעורה ח"ב ב ד 3
 מצוה במנין המצוות ח"ב ב א
 עירובה בסברות הלכתיות ח"ב כא ו

אמירה לישראל

לבן א"י, לעשות מלאכה ביו"ט שני
 לבן חו"ל ח"א יב
 לעשות איסור ח"א י ג
 לעשות מלאכה, עבור מי שלא קיבל
 שבת ח"א יב

אשקלון

בבית שני ח"ב ז ד
בכיבוש יהושע ח"ב מב א 3

אתרוג

בשביעית, הנאה ממנו ח"א נג
דמאי ח"א י ד
הפסדתו ע"י שפשוף בידיו ח"א לח ב
הפקר ח"ב מו ב
הקובע למעשר ח"ב מו ד; ח"ב נה
חיוב מעשר, השלב הקובע ח"ב לט ה
טבל, פסולו ח"ב נג ג
מומין ביו"ט שני של סוכות ח"א כד
מעשר ראשון ח"ב מו ג
נלקט בשביעית ח"א לו
נלקט בשמינית ח"ב מו ד
ספק טבל, יציאה בו יד"ח ח"ב נה
ערלה ח"ב מו א
קדושת שביעית, מחנטה או מלקיטה
ח"א כד
קניה בהקפה, יציאה בו ח"א נו ב-ג
שביעית ח"א לח ב; ח"ב מד ה
שחלקו תרו"מ ח"ב מו
תרומה טהורה
ח"א לח ב; ח"ב מד ה; ח"ב מו א ב
תרומה טמאה ח"ב מו א

בית דין

בהסכמת הציבור ח"ב טו
בזה"ז, סמכויותיו ח"ב טו
הגדול ח"ב ח ד
הדיוטות ח"ב טו
הפרשת קטן אוכל נבלות ח"ב סד ב
כשדן שלא כדיני תורה ח"ב טו
של זט"ה או גדול הדור ח"ב טו

אקליפטוס

נטיעתו בשביעית ח"א י ג
ארבע אמות בארץ ח"ב ט ד

ארבע מיתות בית דין מטרתם ח"ב כד יט

ארטישוק

הפרשה מהקלח על הפרי ח"ב נב א

ארנונא

מלאכות בשביעית בגללה ח"א יז

ארץ העמים

בתחום עולי מצרים ח"א ב א-ב

ארץ ישראל

ויתור על בעלות שלטונית ח"ב י
כסוריא, בזה"ז, בכמה דינים
ח"א כח ז
לגבי סמיכה וקידוה"ח ח"ב ב א
מעלתה בתחום עו"מ ח"ב ב-ד
עבד שברח אליה, בזה"ז ח"ב ב א
עבירות במכירתה לנכרי ח"ב ו יב
עושה את ישראל ערבים ח"ב סד ב
המועדות תלויים בישובה ח"ב יא ז
קניית שדה בה ח"ב ו יב
רוב מצוות התורה מתקיימות רק בה
ח"ב ב ד 4; ח"ב יא ו

אש

בדינים שונים ח"א לג א

אשה

מה שקנתה קנה בעלה ח"ב סה ב
פרוזבול לעצמה ח"ב סה ב, סיכום
אשו משום חיצו לאלו דינים ח"א מב
אשירה תפיסת יד אדם ח"א טו

באיסורי הנאה ח"ב לה ג
הוספת היתר לתערובת קיימת
ח"ב לה א
קנס ח"ב לה ג
שהותר ח"ב מג ד

ביטול ברוב ח"ב נג ג

ביטול לזמן

במחיצות עירובין ח"א יא ד-ה
עפר בסוכה ח"א י"א ד-ה

ביכורים

אינם דבר שיש לו מתירין ח"ב לה ד
באדם שיש לו שני אילנות ח"א י ד
בעציץ נקוב ח"א יד ב
בשדה הקנויה לגוי בקנין פירות
ח"א י ד
מג בית ח"ב יד ו

בילה

בגרעיני אבטיח מסוגי חיוב שונים
ח"ב נ
ביין ושמן ח"ב מח
להצלה מאכילת טבל ח"ב נ
בתרומות ומעשרות משתי שנים
ח"ב מח

ביעור פירות שביעית

ח"א ח ד; ח"א לו
באתרוג ח"א נג
בחול"ל ח"א ח יז
בישראל שאינו שומר מצוות ח"א לו
בפירות הפקר ח"א ח ד; ח"א לו
בפירות נכרים ח"א לו; ח"א נט
בתחום עולי מצרים ח"א א הקדמה
ביעור חמץ ביעורו ביו"ט ח"ב סא ג-ו

בגדי כהונה

לבישתם שלא עבודה ח"ב כב ד
בגרות אצל ב"נ ח"ב כד ג
בדק הבית בהיכל ח"ב כב ב

בהמה

השכרתה לנכרי לשבת ח"א יב
מכירתה לנכרי לשבת ח"א ט א

בהמת שביעית

פטורה מבכורה ח"א נ ב

בוהל הגדרתו ח"ב סו ד מ"ז

בושר

איסור ערלה ח"ב לט ו 3, 4
גדרו ח"א מו א; ח"ב לט

בזיון קברים

חובת הקהל למניעתו ח"א ט ב

בחריש ובקציר

חרישה לחיפוי זרעים ח"א יג
משמעותו ח"א ו ג
לקציר העומר בשביעית ח"א ו ג

בטנה (פיסטוק)

דמיונו לאלה אטלנטית ח"ב כה
הרכבה על אלה אטלנטית, ע"י נכרי
או ע"י ישראל ח"ב כה

ביאה למקדש בטומאה ח"א ה י

ביטול איסור

אין כוונתו לבטל
ח"ב לה א; ח"ב מג ד
איסורו ח"ב לה ג
באיסור אחר ח"ב לה ב, ג
באיסור דרבנן ח"ב לה סיכום

ביעור מעשרות

בהשלכה לים ח"ב ס א ב
 ביום טוב ח"ב ס א
 בכל דבר ח"ב ס א ב
 זמנו האחרון ח"ב ס א א
 ביעור עבודה זרה ח"ב י ז

ביצים היתרם לבני נח ח"ב כד 17

בישול

יין שביעית ח"א נ א
 יין תרומה ח"א נ א

בית

בא"י, השכרתו לנכרי ח"ב יב ז
 בא"י, מכירתו לנכרי ח"ב יב ד
 בשביעית, בזה"ז, זריעה בו
 ח"א י א; ח"ב סג א
 בשביעית, בנייתו ח"ב סג
 בשביעית, דינו
 ח"א י א; ח"ב סב; ח"ב סג א-ג
 בשביעית, גדרו ח"א י א; ח"ב סג
 החרבתו, לעשות גינה ח"ב יב ו
 כששטחו ד' אמות ח"ב סג א

בית דין

כפיה לסכן עצמו עבור חברו
 ח"ב יט א
 סמכותו ח"ב יח ב
 תפקידו ח"ב יז

בית רובע בכלאים ח"ב כו ג

בית שאן

בקדושה ראשונה ושניה ח"ב מב ב
 חיוב בתרו"מ ושביעית ח"ב ז יג, יח

בכור

מכירתו להפקעת קדושתו ח"א י ד
 קדושתו ח"ב ח ה

בל תאחר

מישכון חייבי חטאות ח"א נז ב

בל תשחית

בהפרשת תרו"מ ח"ב מא מבוא א
 לצורך מצוה ח"א כח ד
 תועלת רבה מהשחתה ח"א מו ג

בן פקועה

לישראל ח"ב כד י
 לבן-נח ח"ב כד י

בני העיר סמכותם ח"ב יח ב

בני נח

הזיקו ממון ישראל ח"ב כד לא
 לגבי "אין עונשין מן הדין" ח"ב כד כו
 לילה הולך אחר היום ח"ב כד כד
 מיתתם בסיף ח"ב כד יט

בנין

בא"י, שלא ברשות, לקיחת אבניו
 ח"ב יב א

בנין ביהמ"ק

מ"ע שהז"ג ח"א סא א-ב1

בעלות

למעשר, תרומה וביכורים ח"א י ד
 קניינית וממשית ח"א י ד

בצירה בשביעית

לעבודת האילן ח"א כג

בצלים של שביעית

הנחתם לזרעים ח"א לח א
 כבישתם בחומץ ח"א נג

ברירה

בדיני ממונות ח"ב מט
 בדרבנן ח"ב מא ג, ד 2; ח"ב מד ג

על מצוה תמידית ח"ב ה ג
על מצוות שבאל"ח ח"ב ה ג
על מצוות שנהנה בקיומן ח"ב ה ה

בתולת שקמה

קציצתה בשביעית ח"א ג ח; ח"א כב
ב-ג; ח"א כג; ח"ב סו ד מ"ה

בתי משפט מעמדם ח"ב טו

גבולות הארץ

באיזור אשקלון

ח"א ב א-ג; ח"ב מב א 3

באיזור עכו וכזיב ח"א א ב

בדרום מזרח ח"א א ד

בים הגדול ח"א ב ג; ח"ב מב א 3

בימי שלמה המלך, באילת ח"א א ד

בצפון ח"א א י

ההבטחה ח"א א ; ח"ב ו; ח"ב מב א

זיהויים ח"א א ג; ח"ב מב א 1

לדינים שונים ח"ב ז

לישוב הארץ, ולקיום המצוות

התלויות בה ח"ב ו ג

עולי בבל ח"א א י; ח"ב ו א; ח"ב ז יד

עולי מצרים

ח"א א א; ח"א ב ב; ח"ב ז ד;

ח"ב מב א

קביעתם ח"א א ו; ח"ב ו ד

רקם ח"א א ה

גבשושית עפר

הגבהתה מעל הקרקע ח"א י ב

גג

בביכורים ח"ב יד ו

בשביעית ח"א י א; ח"א יא ב;

ח"ב יד ב

בתרומות ומעשרות ח"א יא ב

בדרבנן שעיקרו מן התורה

ח"ב מג ב; ח"ב מד ג

בהפקר ח"ב מט

בהפרשת תרו"מ ח"ב מג ב

בחילול כרם רבעי ח"ב מא ב

בחילול עתידי על מה שיילקט

ח"ב לז

בין טבל ודאי לדמאי ח"ב מא ו

בין מאכל אדם למאכל בהמה

ולשניהם קדו"ש ח"א נב תשובה

בכוונת לשמה ח"א נב; ח"ב מד ג

במעשר שני ח"ב מא ו

בעירובי תחומין ח"ב מא א-ב

בשביעית ח"א נ ב; ח"א נב

בשותפין שנדרו הנאה זה מזה

ח"ב מד ג

בתערובת תרומה בחולין ח"ב מד

בתרומות ומעשרות

ח"א נ ב; ח"ב מא ; ח"ב מט; ח"ב נ ג

יחול רק בשעת הבירור

ח"א נב תשובה; ח"ב מג ב

ברכה

על אתרוג גזול ח"ב מו ג

על אתרוג של מ"ר בחוה"מ ח"ב מו ג

על מנהג ח"ב כא

על מ"ע שהזמן גרמה ח"ב כא ו

על תרו"מ בתחום עו"מ ח"ב מב ב

סיכום

על תרו"מ מאתרוג שנלקט בשביעית

ח"ב מו ד

ברכת אבלים

ברחבה ח"ב לד ב

ברכת המצוות

ברכת הנישואין ח"ב ה ג ה

איסור כלאים בהם ח"ב מז ב	גדר
בבריכות ח"ב מז ב	בנייתה בשביעית
בכלים, גדרם ח"ב מז ב	ח"א י א; ח"א כ א; ח"א לה
ברכה עליהם ח"ב יד הע' 5	גוי
בשביעית ח"א מד; ח"ב מז ב	חובתו בקיום מצוות התורה בא"י
בתוספת דשנים כימיים ח"ב מז ב	ח"ב ד ו
חיובם בשביעית ח"ב יד הע' 5	גוי העומד להתגייר
חיובם בתרומות ומעשרות	באיסור לא תחנם ח"א י ד
ח"ב יד הע' 5; ח"ב מז א	
גידולי תרומה	גולה
ביטולם ברוב ח"ב מג ד	איסור יציאתו מעיר מקלט
הפסדתם ח"ב מג ד	ח"ב יט ב,ו
מנשר הקומביין ח"ב מג ד	גולה חו"ל גמור ח"ב ז ח
קדושתם ח"ב מג ד	גזירות חדשות, בדורנו ח"א יד ב
גיוזם בשביעית	גזירת בעלי כיסין
בזמן תחילת הפרי ח"א מו ג	מירווח נכרי ח"ב מא ד
בעץ סרק בזה"ז ח"א ל	גזל
בצמחים שבנו עליהם בית בשביעית	בבני נח אינו חוזר ליורשים
ח"ב סב תגובה	ח"ב כד כג, כז
בשאר אילנות, חיובו ח"א כב ב	חזרה עליו מעורכי המלחמה
חילוק בין ריבוי פרי, לבין צימוח	ח"ב לא ב
ח"א כב ג-ד	
לשם ריבוי פרי באילנות ח"א כב א	גט (אשה)
מן התורה או מדרבנן ח"א כב	בריא ונשתטה ח"ב ח ד
עלים בעצי אתרוגים	חוץ לארץ לגביו
ח"א כג; ח"א כד	ח"ב יד א; ח"ב מב א 2
עץ סרק ח"א כב ג; ח"ב סו ד מ"ה	מעושה, בב"ד ישראל על ידי עכו"ם
פרחים, דינו אחר היתר המכירה	ח"ב יז
ח"א כב ה	נכתב בשינוי ח"א ד ג
תולדת זמירה ח"א כב א	גט שחרור
תוצאתו לאילן או לקרקע ח"א כב ג	לעבד ח"א ו ג
גיטו וידו באין כאחד	גי'א מילוו בעפר בשביעית ח"א יט
ביאור הדין ח"ב סג א	גידולי מים
גילוח אסור בסם ח"א ה ז	

מסירתו למשטרת ישראל ח"ב טו

גר תושב אינו נוהג בזה"ח"א י ד

גרם הפסד**בפירות שביעית**

ח"א לח ב; ח"א נ א; ח"ב מד ה

בתרומה

ח"א לח ב; ח"א נ א; ח"ב מד ה; ח"ב נד ו

גרם טומאה

במסירת ככר של תרומה לנכרי

ח"ב נד ב

גרמא

בהקפת הראש או הזקן ח"א ה ז

בכלאים ח"א ה ו

במחיקת השם מבשרו

ח"א טז; ח"א לח ב

במלאכות שביעית ח"א ה א-ב

במקום שאין מתכוין ח"א טז

בנזיקין ח"א ה א

בשביעית ח"א ה ; ח"א י ג; ח"א כז א;

ח"א לב; ח"א מה ב; ח"א מח

בשבת ח"א טז; ח"א מח

בתמורה ח"א ה ו

לעומת אמירה לנכרי

ח"א י ג; ח"א מח

דבילה מפירות שביעית ח"א נג**דבר האבד בחוה"מ ח"א יח****דבר שאין מתכוין**

בשביעית ח"א ג א-ב

דבר שאינו ברשותו

בתרומות ומעשרות, ההבדל בינו

לדשלבל"ע ח"ב מה א

גינה בבית משותף

הוצאה כספית למניעת עבודה

בשביעית ח"א ט ב

מכירת חלקו בגינה ח"א ט ב

מניעת עבודה בה ח"א ט א

נעבדת ע"י ישראל ח"א ט א

גירושין בבני נח ח"ב כד ח

גמולין בפירות שביעית ח"א נז ד

גמילות חסדים

בינה לבין גמולין ח"א נז ד

בינה לבין שושבינות ח"א נז ג

בפירות שביעית ח"א נז ג

גמירות דעת

במכירת חמץ לנכרי ח"א ס

במכירת קרקע לנכרי לפני שביעית

ח"א ס

גמר מלאכה

בהעמדת ערימה ח"ב מט

במעשר ח"א ד ב

בפירות שאין להם תיקון אחר

תלישתם ח"ב מט

בפסולת עם הפרדתה מהאוכל ח"ב נ

ב

בקציר של קומביין ח"ב מג ד

בתלישה כשיש פעולת מיון אחריה

ח"ב מט

בתלישת אבטיחים מהקרקע ח"ב מט

לאכילה בביתו, התרת אכילת עראי

ח"ב נח ג

גמר פרי

לגבי קדושת שביעית ח"ב סו ב מ"ז-ח

גנב

מסירתו למשטרת נכרים ח"ב טו

דבר שבחובה

ממעשר כספים ח"א נז א
 ממתנות לאביונים ח"א נז א
 מפירות או דמי מעשר שני ח"א נז א
 מפירות או דמי שביעית ח"א נז א

דבר שיש לו מתירין

הטעמים שאינו בטל ח"ב לח ד
 נחשב כמין במינו? ח"ב לח ד

דבר שלא בא לעולם

בחילול נט"ר בשביעית ח"ב לו ו
 בפועל ח"ב מ נספח 8
 הפרשת חלה על עיסות עתידיות
 ח"ב מה א
 הפרשה עליו תרומות ומעשרות ח"ב
 מה א

דיונות יישורן בשביעית ח"א כ

דיור (צאן)

בשביעית ח"א לב; ח"א לג

דילול

בשביעית ח"א כה; ח"א מו
 לשם שימוש בענפים ח"א כה
 עופרים להצלת חלקם ח"א מו ג
 עצים לצורך עצים אחרים ח"א כה

דינא דגרמי

בביטול פועל מעבודה ח"ב מ א 1, 3

דינא דמלכותא

בארץ ישראל ח"ב טז; ח"ב כ ב
 חילוק בין מסים לתקנות ח"ב כ ב
 במדינת ישראל, תקפו ח"ב י הע' 17

דיני נפשות בחו"ל ח"ב ח ג

דיני קנסות ח"ב ה

דיינים

סמוכים בלבד גם בזה"ז ח"ב טו
 בב"נ ח"ב כד טו

דין פלילי

בדין תורה ח"ב טו

דיסק בשביעית ח"א יז

דירת הארץ

בשלטון עכו"ם בא"י
 ח"ב ב ב; ח"ב ו ה
 גדרה ח"ב ט א

דישון בשביעית ח"א טז; ח"א לח

דישון בששית

המסתו בהשקאת שביעית ח"א טז

דלועים קיומן בשביעית ח"א מה ב

דמאי בימינו ח"ב מה ג

דמי שביעית

ח"א כד; ח"א נו; ח"א נז; ח"א נח; ח"ב
 טו ז מ"ג; ח"ב טו ח מ"ח

דרוסה החמירו בספקה ח"א ו ג

דרך סלילתה בשביעית ח"א כ א

דרך היחיד בכלאים ח"ב כו ד

דשא בשביעית כיסוחו ח"א לב

דשן בשביעית ח"א לא; ח"ב מז ב

הבלעה בדמי שביעית ח"א נו

הבערה ביו"ט ח"ב סא ד

- הברכה**
 בערלה ח"א י ב
 בשבת ח"א י ב
 הפסקת יניקתה מאילן ח"א י ב
 חזרה מעורכי המלחמה ח"א י ב
 הגבהת בהמה דרך קנינה ח"א ה ג-ו
 הדליה לשם סיכוך ח"א יד א
- הודאה**
 חיוב מיתה בבני נח ח"ב כד טו
 תקפותה עפ"י ההלכה ח"ב טו
- הוראה סמכותה** ח"ב ח ג
- הוראת שעה**
 להצלת הכלל ח"ב יט ג
 למיגדר מילתא ח"ב יט ג
- היתר המכירה**
 מלאכות דרבנן ע"י ישראל
 ח"א כב ה; ח"א מ
 אופן המכירה ח"א ס
 בגינה משותפת ח"א ט ג
 בחממה ח"א יד
 בחבל עזה ח"א ב ה
 תקפו, לאחר קום המדינה ח"ב י ו
- הכלאה**
 חיטה עם שיפון ח"ב לב
 קישות עם אבטיח ח"ב לב
- הליכה אחר רוב**
 מסוחר שרוב סחורתו אין בה חשש
 גזל ח"ב נו ב
- הלכה**
 כראב"י ח"ב סו ב מ"י
 כרבי ח"ב סו ט מ"ה
 פסיקה על פי אמונה ח"ב כא ו
- הלכה למשה מסיני הגדרתה** ח"א ו ג
- הלל גדריו** ח"ב כא
- הלעיטהו לרשע** ח"ב נו; ח"ב סד ב
- המחאה (שיק)** גדרו ח"א נו
- הנאה**
 למודר הנאה ח"ב לה ד
 ח"ב נח ה
 מאכילת בהמה, תרומה ח"ב מד ב
 מעבודה זרה ח"א ה ו
 משמן שריפה ח"ב מד ב; ח"ב נג א-ב
 מתבן וקש בשביעית ח"ב סו ט מ"ז
 של כילוי, מטבל
 ח"ב נ א; ח"ב נא; ח"ב נג
 של כילוי, מתרומה ח"ב מד
 של כילוי, מתרומה טמאה ח"ב מד ב
- הנאה מהקדש**
 בקול מראה וריח ח"ב לה ב
- הנאה ממת** ח"ב לה ד
- הפסד**
 בשביעית, גדרו ח"א כו ג; ח"א נא
 פירות שביעית ח"א ח ב; ח"א מו א;
 ח"א נ ב; ח"א נג
- הפסד תרומה**
 ח"א נ א; ח"ב מג ד; ח"ב נד
- הפקעה**
 לצורך מלחמה ח"ב כ ב, סיכום
 להגדלת כבוד המלך ח"ב כ ב
- הפקר**
 בכלאים ח"ב כז ו
 במצבים מסופקים ח"ב מג
 בשביעית ח"א ט; ח"א לה; ח"א לו

לענין ערלה ח"א י ב; ח"ב סג ב
פומלית על אשכולית ח"ב לב

הרעלה בזרעי טבל ח"ב נא א

השקאה

בכלאים ח"א לד; ח"ב כו ז; ח"ב לא א
בשביעית ח"א כא; ח"א כז א; ח"א לד
א; ח"ב סו ב מ"י
בשבת ח"א ו ב; ח"ב לא א
בששית לקביעת גמר פרי ח"א מא

השרשה

במים ח"ב מז ב
בעליה ח"ב יד ד
בשביעית ח"א כו ב
גדריה ח"ב יד ד
לחייב תרומות ומעשרות ח"ב מז א
לקדושת שביעית ח"ב סו ב מ"ז-ח

התראה לב"נ ח"ב כד מבוא

וחי בהם ח"ב יט ז

ויתור במודר הנאה ח"ב מד ג

ורד ברכת הריח עליו ח"ב לו ב

ושבתה הארץ ח"א ד ב-ג; ח"ב סג א

זה וזה גורם ח"ב לה ג סיכום

זורה ורוח מסייעתו ח"א לג ב

זיבול בשביעית ח"א לא; ח"א לג א;

ח"ב סו ג מ"ד

זירוד

בשביעית ח"א יח; ח"א כב א
בשבת ח"א יח

זירוד גידול בשביעית ח"א כו ב

גדריו ח"א ט; ח"א לו
לאחר גמר מלאכה ח"ב מט

הפרייה

בשביעית ח"א כו ב; ח"א לג ה
בשבת ח"א לג

הפרשת תרומות ומעשרות

ח"ב מא מבוא; ח"ב נ

הצלה

של אחר ח"ב יט ט
של כלל ישראל ח"ב יט; ח"ב כ ב
של עצמו בממון חבירו ח"ב כ ב

הצלה ממכשול ח"ב נ א

הקדש

כשאינו ברשותו ח"א נח; ח"ב לו א

הקהל ח"א סא א-ב

הקל הקל תחילה

בחרישה לצורך המלכות ח"א יז
בתרומה וטבל ח"ב נ ב

הקפה

בי"נ וע"ז ח"א נו ב
בקניית ד' מינים לסוכות ח"א נו ב
בקניית פירות שביעית ח"א נו ב-ג

הרחקות בכלאים ח"ב כו ו

הרכבה

בשביעית ח"א כו ב; ח"ב סג ב
בשביעית, ע"י נכרי בקרקע מכורה
ח"א י ג
בשבת ח"א י ב
חזרה מעורכי המלחמה
ח"א י ב; ח"ב לא ב

זרעוני גינה
קניתם מחשוד על השביעית
 ח"א לח ד

זרעים

בשביעית ח"א כו ב; ח"א לח
 ח"א מה ב; ח"ב מז ב ג
בשבת ח"ב מז ב
טבל ח"ב נא

חד ותרי דרבנן ח"א א ח; ח"ב נא

חדש ח"ב לג ג

חוב בשביעית ח"ב סו י מ"ט

חול המועד ח"א יח

חולה ח"ב י א

חופה הגדרתה ח"ב כד יב

חורש בשביעית ח"א יג

חזירים בשביעית ח"א י ג

חזקות שונות

ח"א ג ג; ח"א י ד; ח"ב כד כא לב;
 ח"ב מ ב 3; ח"ב מב ד; ח"ב מח

חטא כדי שתזכה ח"ב נד ב

חטא כדי שיזכה חברך ח"ב סד

חיזוק ידי נכרים ח"א י ג

חיטוי סולרי ח"א לד ב ג

חיטוי קרקע ח"ב מג ד

חיטפון ח"ב לב

זירו צמיחה

בשבת ח"א לד א
בשביעית ח"א לד א

זכיה

בדיני ממונות ח"א נח; ח"ב לו ד;
 ח"ב מט; ח"ב סה ד
במצוה לאחרים ח"א נח; ח"ב מה ב

זכיה מאדם לזיכוי אחר ח"ב מה ב

זכין לאדם שלא בפניו ח"ב סה ג ד

זמירה

בשביעית ח"א ג ה ז; ח"א ד ג;
 ח"א י ג; ח"א כ ב; ח"א כב;
 ח"א כג; ח"א כח ה; ח"א ל; ח"א לב;
 ח"ב סו ד מ"ה; ח"ב סו ז מ"ה;
בשבת ח"א ג ה

זריעה

בדיני כלאים

ח"ב כו ז; ח"ב כז ג; ח"ב כט ב ג

בשביעית

ח"א א; ח"א ד ב; ח"א ז ב; ח"א ט ב;
 ח"א י; ח"א יז; ח"א כא; ח"א כו ב;
 ח"א כח ח; ח"א לג ג; ח"א לד א;
 ח"א מ; ח"א מב; ח"א מט; ח"א נט;
 ח"ב ז יט; ח"ב לג ד; ח"ב מג ד;
 ח"ב מד ה; ח"ב מז ב; ח"ב סב תגובה

בשבת

ח"א ה ו; ח"א יד ב; ח"א טו; ח"א כו ב;
 ח"א כח ח; ח"א לד א

בששית שתיקלט בשביעית

ח"א ד ב; ח"א מב

בתוספת שביעית ח"א מב

כקנין בנכסי הגר ח"א ה ו

חקקו ולבסוף קבעו ח"א יא ז

חרובי צלמונה
חיובם במעשר ח"ב לט ה

חרישה
 בכלאי זרעים ח"ב לא א
 בשביעית ח"א ג ח; ח"א ד ב-ג;
 ח"א ה יא; ח"א ו; ח"א ז;
 ח"א ט ב; ח"א י; ח"א יג;
 ח"א יז; ח"א יט; ח"א לג ג;
 ח"ב כט ב; ח"ב לג ד
 בשבת ח"א ז א; ח"א יט;
 ח"א לג ב; ח"ב לא א
 בתוספת שביעית ח"ב סו א מ"א

חרקים ח"ב כה

חשבון בנק ח"ב סה

חשד ח"א כח ב; ח"א לא

חשוד ח"א ט א

ט"ו בשבט ח"ב לו ט 2

טבילה
 בעוהכ"פ ח"ב כג ד
 של נדה ח"ב כג ד

טבל
 הנאה וכלוי
 ח"ב נ; ח"ב נא; ח"ב נג
 אכילתו ח"ב נ
 במאכל בהמה ח"א מה ב
 תיקונו ח"ב מה א; ח"ב נא ה

טהרת המקדש
 חיוב חפצא או חיוב גברא ח"ב כב ב
 מצוותה בטהורים ובתמימים ח"ב כב
 ב

חילול
 הקדש ח"א נח
 דמי שביעית ח"א נח
 נטע רבעי ח"א נח; ח"ב לז ו

חילול שבת ח"ב י ד

חינוך ח"א סא ב 4

חיפוי ח"א מו

חלה
 בזה"ז ח"ב ד ב; ח"ב לג ג
 בעלות ישראל ח"ב מ נספח 3
 לגול נכרי ח"ב מ נספח 3
 הפרשה ח"ב מה ב
 טמאה ח"ב סא ב
 צירוף עיסות ח"ב לב

חליפין ח"א יב

חממה בשביעית ח"א י; ח"ב סב;
 ח"ב סג א

חמץ
 בדיקה אחריו ח"א לט
 ביום טוב ח"ב סא ג
 ביעור ח"ב סא
 מכירה לנכרי ח"א ט ב
 שריפתו ח"ב לה ה; ח"ב סא ו

חנטה
 גדריה ח"ב לט; ח"א נג
 בערלה ח"ב לו ו
 בקדושת שביעית ח"א מז

חצילים בשביעית ח"א מה

חצר המשתמרת ח"ב נט

חצר השותפין
 כשנדרו הנאה זמ"ז ח"ב מד ג

טובת הנאה

במעשרות ח"ב נט

במעשר עני ח"ב נח א, ג

בתרומה ח"ב מו ד

הקנאתה בקנין אגב ח"ב נט

הקנאתה בקנין חצר ח"ב נט

זיכוי ע"י קטן ח"ב ס

טומאה

גרימתה לחולין בא"י ח"ב סו ה מ"ט

טומאה דחוויה בציבור

כהן טהור למשמר שנטמא ח"ב כב ו

טומאת אוכלין

תאנים כשהם תלושים ח"א מה ב

מחשבה להגדירם כמאכל אדם ח"א

נב תשובה

טומאת ארץ העמים

באור בתחום עו"מ ח"ב ז יד, יז, יט

ברצועה מעכו לכזיב ח"ב ו ה

טעמיה ח"ב ז יד

טומאת מקדש ח"ב כב ב**טומאת נגעים**

בבית שני ח"ב ז י

בתחום עולי מצרים ח"ב ז ז, י

תלותה בכיבוש וחלוקה ח"ב ז י

טחינה בשבת ח"א לג ב; ח"א מב**טעם כעיקר ח"ב כד לג****טריפה**

בספק ח"א ו ג

בדיני נפשות ח"ב כד טז

בקרבנות ח"ב כד טז

יאוש בקנייה מגזלן ח"ב נז ב

יד עבד כיד רבו

בין ממון לבין מצוה ח"ב מ נספח 5,

סיכום

יד פועל כיד בעה"ב

בשביעית ח"ב סו ג מ"ט

גדריה ח"ב מ א, ב ו, נספחים, סיכום; ח"ב

נט; ח"ב סו ג מ"ט

יו"ט שני

באיזור אילת ח"א א ד

בצור ובצידון ח"ב ז יד

מי נוהג בו ח"ב ט ה

יום העצמאות ח"ב כא ו**יחורים בשביעית ח"א כג****ייבוש**

בפירות שביעית ח"א נ א; ח"א נג

בפירות תרומה ח"א נ א

יין בשביעית ח"א נא**יצוא**

פירות שביעית ח"א ח; ח"א נ א, ב

פירות חולין ח"א ח ה, יד

ילדים כרכוש הורים ח"ב כד יב

יניקה בעלים וגבעולים ח"א יא ג

יעלה ויבוא בליל ר"ח ח"ב ח ה

יציאה מהארץ ח"ב א א; ח"ב ב; ח"ב ו ב;

ח"ב ז ט; ח"ב ט

ירושה

בבן-נח ח"ב כד ב, כח

ירידה מן הארץ ח"ב יא ו

יריעות ניילון בשביעית ח"א טו

יריעות פלסטיק

בשביעית ח"א יא; ח"א יד

ירק

בכלאים ח"ב כו א

בשביעית ח"א כח ז; ח"א נב תשובה

בתחום עולי מצרים ח"א א הקדמה

זמירתו בשביעית ח"א כב ו

זריעתו בששית ליצוא לחו"ל

בשביעית ח"א ח יז

מכירתו לגוי בשביעית ח"א מא

קדושת שביעית, ממתו ח"א מא

קניתו בשביעית ח"א לט

שנת מעשר ח"ב לט ב 2

ירקן

לגבי מעשר עני ח"ב נו מסקנה

יש בילה בהפרשת חלה ח"ב מא ז

ישוב ארץ ישראל

לגבי כיבוד הורים ח"ב ט א

המצוה ח"ב א; ח"ב ב; ח"ב ג ד 2; ח"ב

ד; ח"ב ה; ח"ב ז טז; ח"ב יא ו; ח"ב מב

ד

כיסוד להרבה מצוות ח"ב מב ד

הסתכנות בעבודה ח"ב יא ז, ח

גדרים בה ח"ב א; ח"א ב; ח"ב ג ד;

ח"ב ד; ח"ב ה; ח"ב ו; ח"ב ז; ח"ב ט;

ח"ב י; ח"ב יב

ישיבת חו"ל ח"ב י י

ישראל שחטא ח"ב סד ב

כבוד הבריות

באיסור דרבנן ח"ב יד ב

כבישה בפירות שביעית ח"א נא

כהן המסייע במתנה ע"מ להחזיר ח"ב נו

כוונה ח"א נב

כוונה במצוות ח"ב א; ח"ב ב ג; ח"ב מב ד

כוורת

בשביעית ח"א ז ו; ח"א לג ד-ה

בשבת ח"ב סו י מ"ז

כיבוד אב ואם

וישוב הארץ ח"ב ט א, ג-ד

כיבוש ח"א א; ח"א ב; ח"ב א; ח"ב ב א;

ח"ב ג; ח"ב ו; ח"ב ד; ח"ב י; ח"ב יא

ו; ח"ב כ א; ח"ב מב ד

כיבוש יחיד ח"ב ב א; ח"ב ו; ח"ב מא

כיבוש עולי בבל ח"ב מב א 2

כיבוש רבים ח"ב מא ד; ח"ב מב ד

כיסוח קוצים בשביעית ח"א יח

כל ישראל ערבים ח"ב סד ב

כלאי אילן

מאכל על סרק ח"ב כה

לבני-נח ח"ב כד הקדמה

דיניהם ח"ב לא

כלאי בגדים ח"א ה י

כלאי בהמה ח"ב לא ב; ח"ב לב

כלאי הכרם ח"א ט ב; ח"ב כז ב; ח"ב ל;

ח"ב לה א, ב

כלאי זרעים

הגדרת המינים ח"ב כז א; ח"ב לב

הרחקות ח"ב כו; ח"ב כח א

חיוב עקירתם ח"ב כז; ח"ב כח; ח"ב

כט; ח"ב ל; ח"ב לא א

בעשית בית בשביעית ח"ב סב תגובה	כלאים
לאוין בשביעית ח"א ד ג	לב"נ ח"ב כד ה
לולב	הגדרת המין ח"ב כה
בשביעית ח"א מז	לצרכים שונים ח"ב כט א; ח"ב נב א
דינו ח"א ה יא; ח"ב נג ג	כלל ח"ב כ סיכום
מקדש ומדינה ח"א ה יא; ח"א ו ג; ח"ב נג ג	כלל ישראל ח"ב יט; ח"ב מב ד
לחי העומד מאליו	כלפי שמיא גליא ח"א י ד
בסוכה ח"א יד א	כפיה
הגדרתו ח"א טו	למצוות ח"ב ד; ח"ב ו; ח"ב ז טז, יט;
לימון	ח"ב יא ב; ח"ב יז; ח"ב יט א
זמן חיוב במעשר ח"ב לט ה	אמצעי הכפיה ח"ב טו; ח"ב יז
לפני עוור ח"א ט א; ח"א יב; ח"ב סד ב	כפניות ח"ב לט ו 3
לקט שכחה ופאה ח"ב מג ג 5; ח"ב נח ד	כרטיס אשראי ח"א נו ח
בקציר נכרי ח"ב מ נספח 1	כרשנים ח"ב נב
לקיטה בקדושת שביעית ח"א נב תשובה	לא יגוש
מאכל בהמה ח"ב לב; ח"ב סא ד	איסור חפצא או איסור גברא ח"ב סה א
מאסר ח"ב טו	לא תחנם
מבעיר בשבת ח"א טו	במקומות שונים ח"א א הקדמה ז; ח"א ב; ח"ב ז יט
מגביה מציאה לחבירו ח"ב סה ד 2	גדרים בלאו ח"א יב; ח"ב י ח, ט
מגיס ח"א כו ב	סוג ההקנאה ח"א ב ח; ח"א נט; ח"ב ו
מדורות גויים	יב ח"ב יב ד-ה, ז
בתחום עולי מצרים ח"ב ז יז	סוג הנכרי ח"ב י ח
מדריך ח"א ז ב	לא תסור
מדינת ישראל ח"ב טז מסקנה	בבני-נח ח"ב כד ז
מדריגות בערב שביעית ובשביעית ח"א יט	בישראל ח"א ג ח
מהפך בצינורא ח"ב כב א	לא תעשה ח"ב נד ג
	לא תעשה ועשה בשביעית ח"א י א
	לאברויי

מילי לא מימסרן לשליח ח"ב סה ג	מוות קביעתו ח"ב כד טז
מיעוט מצוי באיסור דרבנן ח"א לט	מומר ח"ב סד ב
מיץ מפירות שביעית ח"א נ ב	מוסר ח"ב טו
מיקלא קלי איסורא ח"ב לה טיכום	מוקה ח"ב מא
מירוח נכרי ח"ב מ נספח 2	מוקצה ח"ב סא ג, ד
מכוונין בשביעית ח"א כד	מושב שיתופי ח"ב יח ג
מכונת גילוח ח"א ה יא	מזוזה ח"ב ט ה
מכירה בע"ח טמאים ח"ב סו ז מ"ד	מזיק ח"א ה ט
מכירה לזמן ח"א יב	מזנב בשביעית ח"א ג ח
מכירה לנכרי קרקע בשביעית ח"א נה	מחובר פסולו לסיכון ח"א יד א
מכירה על תנאי שאינו מבורר ח"א י ד	מחוסר כיפורים ח"ב כב ב
מכירי כהונה ולויה ח"ב נח א, ב; ח"ב ס ד	מחיצה ח"א יד א; ח"ב כו ו
מכירי עניים ח"ב נח; ח"ב ס ד	מחלל שבת בימינו ח"ב סד ב
מכשיר אוטומטי ח"א ה	מחמר ח"א ז א
מלאכה שאינה צריכה לגופה	מחפה
בשביעית ח"א ג א-ח; ח"א יז	בשביעית ח"א ו א; ח"א יג; ח"א לג ג
בשבת ח"א יז; ח"ב לא א	בכלאים ח"א יג; ח"ב לא א; ח"א לג ג
מלאכות	מחצלת בשביעית ח"ב סג
בפירות שביעית ח"א כב ד, ה	מחשבה למאכל אדם ח"א נב תשובה
בשביעית ח"א ג; ח"א ה ו; ח"א ו א;	מטבע ח"ב טז א
ח"א יז; ח"א יח; ח"א כ ב; ח"א כב ה;	מטבע מתכת לפדיון מעשר שני ח"א נו ד
ח"א כג; ח"א כו ב; ח"א לג ג, ה; ח"א	מידל בשביעית ח"א כז ד
מב; ח"א נט; ח"ב ז יב; ח"ב סו ב מ"ד	מילה בשבת ח"א ח יז
בשביעית, על ידי בהמה ח"א לג ג	
בשבת ח"א כו ב; ח"א לג א; ח"ב כד ד.	
יד	
בשמינית, בפירות שביעית ח"א כט	

מנכש	מלאכת מחשבת
בשבת ח"א ו ב; ח"ב לא א	בשביעית ח"א יג; ח"א טז
בכלאי זרעים ח"ב לא א	בשבת ח"א ג ו
מסייע לעוברי עבירה ח"ב סד ב	מלוה ח"ב כד יא; ח"ב סו י מ"א
מסים ח"ב כ ג	מלחמה
מסמרים ח"א נב	גדר מלחמת מצוה ח"ב א א; ח"ב י יא;
מעשר שני ונטע רבעי	ח"ב יא ה; ח"ב מב ד
בירושלים בשעת הביעור ח"ב סא ג	דין היחיד ח"ב יט ג, ד, יא, יב
מעילה	כיבוש א"י ח"ב ג ב; ח"ב י ג; ח"ב יא ו;
גדריה ח"ב כד לב; ח"ב לה ב	ח"ב יט ג; ח"ב מב ד
מעמד שלושתן ח"א נו ז 3; ח"ב לז ז	עניינה ח"ב ג ה
מעמיד בהמה	מלחמת רשות ח"ב מב ד
בנזיקין ח"א ז ו; ח"א לג א; ח"ב מד ה	מלך ישראל
בשביעית ח"א ז ו	בכיבוש רבים ח"ב מב ד
על המחובר בשבת ח"א ז ו; ח"א לג א-ב	מקור סמכותו ח"ב טז
מעמיד בשרף פגי ערלה ח"ב לו ד	סמכויותיו ח"ב טז ח; ח"ב יט; ח"ב כ ב
מעקה ח"ב מ נספח 4	מלך נכרי מקור סמכותו ח"ב טז א-ב, ה
מעשר עני	מלקות ח"ב יז
הפרשתו ח"א נו ז	מלקט בשביעית ח"א יח
נתינתו ח"ב נה; ח"ב נו; ח"ב נו א; ח"ב נח; ח"ב נט; ח"ב ס	ממון שאין לו תובעים במעשר עני
מעשר ראשון ח"א י ד; ח"ב נו ג	ח"ב נח ה
מעשר שני ח"א נח; ח"ב לו ה; ח"ב לח ד; ח"ב נה; ח"ב ס	ממעט מאוכליהן בשביעית ח"א נא
מעשרות	ממשלה סמכותה ח"ב יט ט
ביעורן ביו"ט ח"ב סא	מנא תבירא תבר ח"ב מג ב
בשביעית ח"א לו	מנה של אורח, בעליה ח"ב מה ג
קביעותם בסוכה ח"ב סג ג	מנהג בספק בהלכה ח"ב ז יג
	מנורת בית המקדש ח"ב כב ג
	מניעה מאיסור ח"א ט ב

מערש שני ח"ב לו	מרור גזול ח"ב נג ג
מצה ח"ב לג ד; ח"ב נג ג	משומר בשביעית ח"א לו
מצוה לקיים דברי המת	משורר ששער ח"ב כב ו
בבן-נח ח"ב כד כח	משטרה ח"ב יז
מצוה הבאה בעבירה ח"א ל; ח"ב מו ג	משיח ח"ב י ה
מצוה שאינה עוברת ח"ב א ג	משיכה ח"א ה ה; ח"א נו
מצוות כפייה על מנת לקיימן ח"א נו א	משכון ח"א נו א. ב
מצוות דרבנן ח"ב נג	משלוח מנות ח"א נו
מצוות לאו ליהנות ניתנו ח"א כד; ח"ב	משמר ח"א מט
מד ב; ח"ב נג א-ב	משמרות כהונה ח"ב כב ו
מצוות מדברי קבלה ח"א נו א	משמרת תרומותי ח"ב מד ה
מצוות צריכות כוונה ח"א נו ז	משפט המלך ח"ב טז ו; ח"ב כד טו
מצוות התלויות בארץ ח"ב ד ד	משפטים בב"נ ח"ב כד טו
מצוות עשה שהזמן גרמן ח"ב כא ו	משקה בשביעית ח"א נב
מצוות עשה אם יוצאים בגרמא ח"ב לג ד	מתנה ח"ב נו ב
מציאה ח"א כ ב	מתנה ע"מ להחזיר ח"ב נו
מצמצם ח"א ה יב; ח"א ז; ח"א לח ב	מתנות כהונה לקטן ח"ב ס
מקושש ח"א יז	מתנות לאביונים ח"א נו ג
מקח מדעת הבעלים ח"א נח	מתנות עניים ח"ב מג
מראה	מתנות שלא הורמו ח"ב נג ג
זן עיניו מקדש הקדשים ח"ב לה ד	מתעסק ח"א טז
מראית עין	נאמנות רופא ח"ב י א
בכלאים ח"ב כה; ח"ב כו א; ח"ב כט ב;	נבואה ח"ב ח ג
ח"ב לא ב	
בשביעית ח"א כ ב; ח"א לא	

ניכוש	נבטים
בשביעית ח"א כ הע' 1; ח"א כה; ח"א	חמץ ח"ב מז א
כז ד; ח"א לב	קטניות בפסח ח"ב מז א
נישואין ח"ב ב ד; ח"ב ה ג	תרומות ומעשרות ח"ב מז
נכסי מלוג ח"א נט	נביא ח"ב מב ד
נכרי בשביעית ח"א ט ב	נגעים ח"ב כד יז
נסיגה מחלקי א"י ח"ב י ב	נדרים ח"ב מד ג
נעבד ח"א א הקדמה; ח"א מט	נוטע בשביעית ח"א כח א, ב
נקובת הושט ח"ב כד ט	נוף ח"א יד ב
נר הנוכח ח"א נד; ח"ב כא ו; ח"ב מד ב	נותן טעם ח"ב נב א
ח"ב נג א	נזיקין ח"א לג א ח"ב מ נספח 7; ח"ב מד ה
נשים ח"א סא א-ב; ח"ב ג ד; ח"ב ד א-ב;	ח"ב נד ג-ה
ח"ב כא	נזיר ח"א ה י; ח"ב לג ד
נשר בשדה ח"ב מג א, ד	נזק בשביעית ח"א כה
סדן שקמה קציצתו בשביעית; ח"א כג	נחש ח"א ה ז
סוטה ח"ב סה ד 2	נטיעה
סוכה	בשביעית ח"א י ג; ח"א יב; ח"א כב;
בשביעית ח"ב סג ג	ח"א כו ב; ח"א כח; ח"ב לה ג; ח"ב סג
למזוזה ח"ב סג ג	ב; ח"ב סד ה
למעשרות ח"ב סג ג	נטיעה בגוש
סוכת יוצרים ח"ב סג ג	בשבת ח"א י ב
סומא ח"א סא ב 4	בשביעית ח"א י ב
סוריא ח"ב ב א; ח"ב ו; ח"ב ז יט; ח"ב מב	נטע רבעי
ד-ג	איסורו ח"ב לז
סחורה	בשביעית ח"ב לז א
בשביעית ח"א ח; ח"א כו א; ח"א נ ב;	חיובו בתרומות ומעשרות ח"ב ז יג
ח"א נא; ח"א נו א; ח"א נט	חילולו ח"א נח; ח"ב לז
	קדושתו ח"ב לח

ח"א מ; ח"א מט; ח"א נ א; ח"ב סו הע'	סטיס וקוצה ח"ב נ ב
22; ח"ב סו ו מ"א; ח"ב סו ט מ"א	סיטומתא ח"א נו ה
תלותם בקדושת שביעית ח"א יד ב;	סיכה
ח"א לח ד; ח"א מה ב	בשביעית ח"א כט; ח"א לד א
ספינה ח"א ח יו; ח"א יא א; ח"ב יד מבוא 3	סיקול ח"א יח; ח"א לג ה
ספיקא דדינא ח"ב נה	סקך
ספיקא דממונא ח"ב מו ד; ח"ב מג ג 3	בשביעית ח"א ל
ספק דאורייתא ח"ב מח	שקוף ח"ב סג ג
ספק דרבנן ח"א י א	סכנה
ספק הפקר ח"א כד	בישוב הארץ ח"ב י; ח"ב יא ו
ספק ממוזן עניים ח"ב נה	במלחמה ח"ב י ג; ח"ב יא
ספק מעשר עני ח"ב נה	להצלת אחרים ח"ב יא ו; ח"ב יט; ח"ב
ספק מתנות עניים ח"ב נה	כ ב
ספק סכנה ח"ב יט ה	לפרנסה ח"ב יא ב
ספק צדקה ח"ב נה	סם ח"א כז ב; ח"א מו ד
ספק תרומה ח"א נ א	בעשית קרחה, כמעשה בידיים ולא
ספק תרומה טמאה ח"א ח ט"ז	גרמא
ספקות ח"ב ס ד	ח"ב לג ד
סתימה זמנית ח"א יא ה, ז	סמדר ח"א מז; ח"ב לו ו
עבד כנעני	סמיכה ח"ב ו ד; ח"ב ז ט; ח"ב ח
ח"ב ב א; ח"ב ו ב, ה; ח"ב ז טה, טו, יט	סנהדרין ח"ב מב ד
עבד עברי ח"ב מ סיכום	ספיחין
עבודה זרה ח"ב ז ז; ח"ב כד כה; ח"ב לה	במינים שונים ח"א לח ד; ח"א מד;
ב; ח"ב נא ה	ח"ב סו ב מ"ו; ח"ב סו ו מ"א
עבודה במקדש ח"ב כב ג	במקומות גידול שונים ח"א א; ח"א י
עבירה ח"א ה י	ג; ח"א יד ב; ח"א כח ז; ח"ב ז יב; ח"ב
	סג ג
	גדולי ששית ח"א יז; ח"א לז; ח"א מה
	ב; ח"א מ
	דיניהם ח"א א ז; ח"א י ג; ח"א יד ב;
	ח"א לו; ח"א לז; ח"א לח; ח"א לט;

עליה ח"א יא א-ב	עבירה בידיים ח"ב נד ו
עמון ומואב ח"ב ז י	עבר הירדן ח"א א ח; ח"ב ו ח; ח"ב ז ב י; ח"ב מב ג
ענבים ח"א כב ו	עדות
ענישה ח"ב טו	בב"נ ח"ב כד טו, הענ' 73
ענפים ח"א כב ו	נסיבתית ח"ב כד טו
עפר ח"א יא ג	עד אחד ח"ב כד טו
עפר א"י ח"ב יד מבוא 1	שני עדים ח"ב כד טו, לב
עפר חו"ל ח"ב יד מבוא	עובר ח"ב כד יז
עץ פרי נטיעתו בשביעית ח"א כב ד	עובר עבירה במזיד ח"ב סד ב
ע"ע אילן מאכל	עולי בבל ח"א ב ז-ח; ח"ב ו ב
עצי סרק איסור עקירה ח"ב יג	עולי מצרים
ע"ע אילן סרק	בערלה ח"ב לט ח
עצים	בשביעית ח"א כח ז; ח"ב סו ו מ"א
לקיטתם בשביעית ח"א יח	ישוב א"י ח"א ב ז-ח
ע"ע אילנות	עונת המעשרות ח"ב לט; ח"ב מא ד 1
עציץ נקוב	עוסק במצוה ח"ב יט ד
בשביעית ח"א י ב; ח"א טו; ח"א מ	עורך דין ח"ב טו
בשבת ח"א כו ב	עזה
מקומות הנחתו ח"א יא; ח"ב יד;	דיניה ח"ב ו ו; ח"ב ז; ח"ב מב א 4, 6
עציץ שאינו נקוב	מקומה ועברה ח"ב מב א
לענין ערלה ח"א טו	עיבור השנה ח"ב ח
בשביעית ח"א יד; ח"ב סג א	עידור בשביעית ח"א יג; ח"א כו א
בשבת ח"א יד א	עיקרו מן התורה ח"ב מא
דיניו ח"א י ב; ח"א יא ב; ח"ב יד ב;	עכו ח"ב ו ה, יג
ח"א מד; ח"ב יד ב; ח"ב מז ב	עלוקה ח"א ז ו
עציץ של חרס ח"ב יד מבוא 2	עלי צבר ח"ב לו
עציץ של עץ ח"ב יד מבוא 2	עלי תות ח"א מו ד
עציצים הנחתם בביכנס ח"א י ב	

פיסטוק ח"ב כה	עקירת אילנות ח"ב יב א
ע"ע בטנה	ערב פסח ח"א כו ג
פיצויים ח"ב כ א-ג	ערבה ח"א ו ג; ח"א נז ז
פיקוח נפש	ערבות ח"ב ח ב, ו; ח"ב סד ב
גדריו ח"א יח; ח"ב י ג-ה; ח"ב יא ה;	ערי חומה ח"ב ד ה 2
ח"ב כד יז	עריות בב"נ ח"ב כד א, יג
בשביעית ח"א יז; ח"ב י ה;	ערכאות ח"ב טו
פירוק בשביעית ח"א כד	ערלה
פירות נכרים בשביעית ח"א לו	דינה ח"א י ב; ח"א טו; ח"ב לה א;
פירות ערלה ח"ב לה א	ח"ב לו; ח"ב לו א, ט, י; ח"ב לט; ח"ב נג
פירות שביעית	ד
אכילתם ח"א ח ; ח"א ט ב; ח"א לה;	הנאה ח"ב כט הע' 3; ח"ב לה ב
ח"א לו; ח"א מה ב ח"א נ א; ח"א נג;	שלב החלות ח"ב לט; ח"ב סג ב
ח"ב סו ב מ"י; ח"ב סו ז מ"ב	עשבים בשביעית ח"א י ג; ח"א כב ו;
דינם הממוני ח"א נז ג-ח	ח"א כה; ח"א כז; ח"א לד א
הנאה מהם ח"א לח א; ח"א נא; ח"א	עשה ח"ב כד יג
נב; ח"א נ ב; ח"א נג; ח"ב סו ב מ"י	עשה אינו דוחה לא תעשה ועשה
חילולם ח"א נח; ח"א נו ד-ה	ח"ב סא א-ב
נתינתם ח"א ח י; ח"א נז ג	פאה ח"ב מג ג 5
פירות תרומה שינוי מבריתן ח"א נ ב	פדיון ח"א נו ה; ח"ב לז ג
פרעון חוב בדמי שביעית ח"א נז א, ג, ח	פדיון הבן ח"ב נו ב
פירצה בשביעית ח"א לה; ח"א לו	פול המצרי ח"ב מח
פנחס ח"ב יט ב	פועל ישראל ח"ב מ; ח"ב סו ג מ"ט
פסיק רישיה דניחא ליה ח"א טז	פועל נכרי ח"ב מ א, 1, נספח 4
פסולי עדות ח"א ו א	פחות משה פרוטה ח"ב כד כב
פסח ח"ב כא א, ד	פטירות בשביעית ח"א מד
פסידא ח"א יג; ח"ב יח ב	פיסול בשביעית ח"א כב א, ה
פסיק רישיה	
באיסורים ח"א כ ב; ח"א לב	

ח"א מט; ח"ב ב א; ח"ב ו מבוא; ח"ב ח
ב; ח"ב מא ה; ח"ב מב א 1

קדושה שניה ח"ב ד ה 4; ח"ב ד; ח"ב ו
מבוא; ח"ב לג ג; ח"ב מא ה; ח"ב מב

קדושת הארץ

במקומות שונים ח"א א; ח"א ב; ח"ב
ו יא; ח"ב ז; ח"ב מא ה ח"ב מד ג
דינים; ח"א ב ד; ח"א כח ז; ח"א מט;
ח"ב ד ה; ח"ב י ח; ח"ב מב ד

קדושת המקדש ח"ב כ א

קדושת שביעית

במקומות שונים ח"א א הקדמה ח, ט;
ח"ב ז יב; ח"ב סג א, ג; ח"ב סו ח מ"ח;
ח"ב סו ט מ"ז
בסוגי פירות ח"א א כב; ח"א א כג; ח"א כז
ג; ח"א כד; ח"א לב; ח"א לו; ח"א לח
ג; ח"א מא; ח"א מד; ח"א מה; ח"א
מו; ח"א מז; ח"א נ ב; ח"א נג; ח"ב לו
ב, ד; ח"ב לט א, ד; ח"ב מד ד; ח"ב נב
א; ח"ב סו ב מ"ז; ח"ב סו ו מ"א
בפירות נכרים ח"א ח י; ח"א מט; ח"א
נד; ח"א נט; ח"ב ז יב
דינים ח"א טו; ח"א נג; ח"א נו ה, ז 4;
ח"א נח; ח"ב לט ד

קדושת תרומה ח"ב מד ד, ו; ח"ב נב א

קדשים ח"א לד א; ח"א נג; ח"ב כב ג; ח"ב
ס א

קדשים טמאים ח"ב לה ה

קול ח"ב לה ב

קול מראה וריח ח"ב לה ב

קולא ח"א כד

בשביעית ח"א ג, ג, ח
בשבת ח"א ג, ג, ח

פרה ח"ב טו ה מ"ח

פרונבול ח"ב יד ב; ח"ב סה; ח"ב סו י מ"ה

פרחים בשביעית ח"א כב ו

פריה ורביה ח"ב ב דו

פרשת המלך ח"ב טז ד-ז

פשיעה ח"ב כז ג

פשרה ח"ב כד ל

פת רדייתה בשבת ח"א כו ב

צדק משלך ותן לו ח"ב נה

צדקה ח"ב נו

צום גדליה ח"א יח

צונמא ח"א יא א-ב

ציבור ח"ב ח ב, ה, ח

ציד בשבת ח"א ה ט; ח"א ז ב, ו; ח"א כ
ב; ח"א לג ב

צמיחה ח"א טו

צער בע"ח ח"א לג א

צרור ח"ב יד ב

קבוע ח"א לט

קבורה בא"י ח"ב ז טו

קביעות למעשר ח"ב נח ג

קדושה חמורה ח"א נ ב

קדושה ראשונה ח"א א ד, ז; ח"א ב ז;

ב; ח"ב ס א; ח"ב סה

קנין אגב ח"ב נט

קנין נכרי בקרקע

בבני נח ח"א י ד; ח"ב כד מבוא 4, יא.

יב, כז

ח"ב מב א 3

לגבי שביעית ח"א א הקדמה, ז; ח"א מ;

ח"א מט; ח"א נט; ח"ב ז יט

לתרומות ומעשרות ח"ב ז יט; ח"ב יב

ה; ח"ב מא; ח"ב מב; ח"ב נג ב

קנין חצר ח"ב נט

קנין כספו ח"א י ד

קנס ח"א כח; ח"ב יז

קפיצת יד ח"א ה ח-י

קציר העומר ח"ב לג ג, ד

קציר חדש ח"ב לג א-ג

קציר לפני העומר ח"ב לג; ח"ב לד

קצירה

במתנות ענים ח"ב מג ב

בשביעית ח"א ג ז; ח"א ו ג; ח"א כג;

ח"א מו ב; ח"א מח; ח"א מט; ח"א נו

א; ח"א ס; ח"ב סו א מ"א

בשבת ח"ב לד ב

קצירה ובצירה ח"א ד ג

קרבן העומר ח"ב ד הע' 1; ח"ב לד א

קרבן בב"נ ח"ב כד ו

קריאת מגילה ח"ב כא ה

קרן השתלמות ח"ב סה ב

קוצים בשביעית ח"א ג ד; ח"א יח; ח"א

לד ב

קטורת ח"א ה יא

קטיף ח"א כג

קטן הקנאות במתנות ח"ב ס

קטניות ח"א מג

קידוש החודש ח"ב ח

קידוש ה' ח"ב יט יא, יב; ח"ב כד כט

קידושי כסף ח"א י ד

קידושין ח"א ו ג; ח"א נו א; ח"א ס; ח"ב

כד יא; ח"ב מה ג

קירסום ח"א כב א

קליטה בשביעית ח"א כו ב; ח"א כח ח;

ח"ב סו ב מ"ד

קליפות תפוז ח"ב מד הע' 28

קני את וחמור ח"א נה

קני סוכר ח"ב לו ג

קניה

לענין מיד עמיתך ח"א י הקדמה

לענין נאמנות ח"ב נו

קנים ח"א לד ב

קנין

באיסורים ח"ב לו ז; ח"ב נח א-ה

בא"י ח"א א ז; ח"ב כ סיכום; ח"ב מב ד

בבני נח ח"ב כד מבוא 4, יא, יב, כז

בדיני ממונות ח"א ב ה-1; ח"א ה ג-ה;

ח"א ה ו; ח"א יט; ח"א נו; ח"ב מג א.

שאר ח"א כז ב	קרקע
שבועה ח"א ו ג	לגבי ישוב א"י ; ח"ב א ג; ח"ב ד ב, ג ;
שבות דשבות בשביעית ח"א י ב	ח"ב י ז; ח"ב כ ג
שביל היחיד	לגבי שביעית ; ח"א יט; ח"א לד ב; ח"א
לכלאים ח"ב כו ד	מא; ח"ב טז הע' 17
לפאה ח"ב כו ד	לגבי תרומות ומעשרות ; ח"ב יב ד-ה, ז
שביעית	קרקע הים והנהר בתרומות ומעשרות
בזמן הזה ח"א כו ג; ח"א כח ז; ח"א	ח"א יא א-ב
לו ; ח"א נו ג; ח"ב ז יב; ח"ב מא ה; ח"ב	קרקע מעוקרת ח"א יא א
מב ג ; ח"ב סד א, ד; ח"ב סו י מ"ג	קרקע עליה ח"ב יד א-ג
במקומות ח"ב ז ג, ה, יב	קשקוש ח"א יג
בפירות, שלב חלותה ח"ב לט א-ג, ד;	ראש השנה ויוהכ"פ ח"ב כא ב
ח"ב נב א	רבים בספק סכנה ח"ב יט ה
בקרקע נכרי ח"א נט	רוב ח"ב יח ב, ד, מסקנה; ח"ב כד כא
גדרה ח"א ז ב; ח"א י ג; ח"א נו ג; ח"ב	רודף ח"ב כד יח
לז ה	רחיצה ביוהכ"פ ח"א ו ג
לקביעת זמן נטיעה ח"א טו	ריבה בשביעית ח"א נב
שמיטת כספים ח"ב סו י מ"ב	ריבונות ח"א א ז
שביתת בהמה	ריבוץ בשביעית ח"א כא; ח"ב סו ב מ"י
בשבת ח"א יב	ריח של ערלה, ע"ז וכלאי הכרם ח"ב לה
בשבועית ח"א ז ב	ב
שביתת הארץ ח"א ד ב; ח"א ה א; ח"א ט	ריחא לאו מלתא ח"ב לה ב
א; ח"א כא; ח"א כו ב; ח"א כח ד; ח"א	ריסוס בשביעית ח"א כז א, ג; ח"א מו ד
לג ג; ח"ב סו ב מ"ו	רפואה ח"ב לה ב
שביתת שדהו ח"א ט א; ח"א יב	רפיח ח"ב ו ז
שבע מצוות בני נח ח"ב י יא; ח"ב כד	רצח ח"א מב
מבוא	רשת ח"א כט
שבעה עממין ח"ב ג דו	
שבת ח"ב כד מבוא, יז	
שבת הגדול ח"ב כא ג	
שדה ח"א יב; ח"ב סג א	

שלא מן המוקף ח"ב מא מבוא 2, ב 2, ט

שלוש השבועות

חלותן ח"ב ב א; ח"ב ג 1ד

פקיעתן ח"ב ב א

שלום ח"ב י יא

שליח ח"ב יז

שליח ב"ד ח"ב יז

שליח לדבר עבירה לגבי פועל ח"ב מ

נספח 6, נספח 7

שליח עושה שליח ח"ב ח ד; ח"ב מ ב 2

שליחות

באיסורים ח"ב יז; ח"ב כד יד

בנכרי ח"ב יז; ח"ב כד יג; ח"ב מ נספח

2 נספח 4

בפרוזבול ח"ב סה ד-1ד

בקניינים ח"א נה; ח"א ס; ח"ב כד יד;

ח"ב מ א 1; ח"ב סה ג, ד 1, ד 2

גדרים ח"ב ח ד; ח"ב טו; ח"א ס; ח"ב

לז ד-ה

לדבר עבירה ח"ב מ נספח 4

למצוות ח"ב כד יד

שליקה בשביעית מאכל בהמה ח"ב סו ח

מ"א

שליש ח"ב לט א-ג, ו

שליש בתבואה ח"ב לג א

שמא ימות ח"א יח

שמור ח"א מט; ח"א נא; ח"ב סו ט מ"א

שמור ונעבד ח"ב סו ו מ"א

שדה בא"י ח"ב מב ד

שדה לבן ח"א כא

שוטרים ח"ב יז

שולחנות במשתלה בשביעית ח"א טו

שומרים ח"ב כד יד; ח"ב מ 2-3

שופר ח"ב לה ב; ח"ב נג ג

שושבינות ח"א נז ג

שותפות ח"א י ד; ח"ב מא ז; ח"ב סה א

שותפים בהלוואה ח"ב סה טיכום

שחיטה ח"א ה ח; ח"א ח יג; ח"ב ב 1ד;

ח"ב כד ב; ח"ב לג ד

שטרות מכירתם ח"א נו ה

שטרות נייר ח"א נו

שטר חוב ח"א נו ה

שייריה ניכרים ח"ב נא ג

שימורים מפירות שביעית ח"א נא

שינוי

בחרישה ח"א יז

במלאכות שביעית ח"א ד א-ג

בשאר איסורים ח"א ד א

שינוי פרי מברייתו ח"א נא

שיעורים ח"ב כד ג, טו, כב-כג

שירה במקדש ח"ב כב ג

שכחה ח"ב מג ג 5

שכירות לדבר עבירה ח"ב מ נספח 7

תולדות	שמיטת כספים ח"א נו ז 4; ח"ב סה א;
בכלאים ח"א לד א; ח"ב לא א	ח"ב סו י מ"א, מ"ג
בשביעית ח"א ו א; ח"א כא	שמירה ח"ב כב פתיחה
תולעים ח"א נא; ח"א נב	שמירת המקדש ח"ב כב
תוספת שביעית בזמן הזה ח"א ו ג	שמן חורפי ח"א כו
תוספת שליש ח"א ט ב	שמן חנוכה ח"ב נג ג
תופס לבע"ח ח"ב מ נספח 5; ח"ב סה ד 2	שמן שביעית ח"א נד
תילול בשביעית ח"א יג	שמן שריפה ח"א ח ג; ח"ב נג א
תירס ח"ב כו א; ח"ב כח א; ח"א מג	שנים שהלוח בשט"ח ח"ב סה א
תלוש ולבסוף חיברו ח"א יא ז	שעועית ח"א מג
תלמידי חכמים ח"ב טז ח	שעת הכושר ח"ב נא ב-ג
תלת דרבנן ח"א יז	שעת השמד ח"ב י י
תלתן ח"ב נב א	שפיכות דמים ח"ב יא ה ח"ב מ נספח 7
תמרים ח"א כט	שקדים מרים ח"ב לט ה; ח"ב נא א
תנאי ח"ב מה א	שקמה ח"א כב ב-ג; ח"א כג; ח"ב סו ד מ"ה
תנאי המתיר ח"ב מא ו	שריפת קדשים ביו"ט ח"ב סא א
תערובות ח"א לט; ח"ב לח א, ד; ח"ב מח	שתילה ח"א י ב; ח"א כב ה; ח"א לז
תעשה ולא מן העשוי ח"א יד א; ח"א טו	שתילה בגוש ח"א י; ח"ב סד ה
תפוזים ח"א נ ב; ח"א נא; ח"ב מד ד	שתילים ח"א י ג
תפוחי אדמה בכלאים ח"ב כו א	תבואה לגבי כלאים ח"ב כו א; ח"ב לט ב, 2, ג
תפילין ח"א ד ב	תביעה פלילית בערכאות המדינה ח"ב טו
תפילין ומזוזות ח"ב ד ז	תוכחה ח"א ו ג
תפיסה בקרקע ח"א י ד	
תקנה ; ח"ב כז ג	

בפירות שביעית ח"ב לו ט; ח"א נח
דינים בהפרשה ח"ב ז יג; ח"ב לח ד;
 ח"ב לט; ח"ב מא; ח"ב מג; ח"ב מד
 ג-ה; ח"ב מה א-ג; ח"ב מו; ח"ב מז;
 ח"ב מח; ח"ב נא; ח"ב נב א-ב; ח"ב נג

ב

הפרשה ע"י אחר ח"ב מ

תרומת מעשר ח"ב נד א

תרי דרבנן

באיסורים ח"א יח; ח"ב ד ב
בשביעית ח"א כב ה; ח"א נט; ח"ב סד

ה

לענין ברירה ח"ב מא ט

תשובה

בבן-נח ח"ב כד כ
בישראל ח"ב ב ד 2; ח"ב כד כ

תקנות

בני העיר ח"ב יח

בעונשים ח"ב טו

תרומה

אכילתה ח"א י ד; ח"ב כב ג
הנאה ממנה ח"א נו ג; ח"ב מד; ח"ב נ
הפרשתה ח"ב מו ב; ח"ב נא א, ג; ח"ב

נו

כלויה ח"א ח ט"ז; ח"א נ א; ח"ב מד;

ח"ב נד

זריעתה ח"ב מג ד

תרומות ומעשרות

בזה"ז ח"ב לג ג

במקומות שונים ח"א א ט; ח"א ב ד;

ח"ב ד ז; ח"א לו; ח"א נט; ח"ב ו; ח"ב

ז ח"ב י ה; ח"ב מב

בסוגי חיוב שונים ח"ב מג ד; ח"ב נ

ספרי המחבר

מאהלי תורה — מאמרי הגות ומחשבה לשבתות
ולמועדים

שו"ת באהלה של תורה

חלק א — הלכות מדינה, יורה דעה, אבן העזר,
חושן משפט

חלק ב — אורח חיים

חלק ג — זרעים ח"א, שביעית

באהלי שדה — השמיטה בין חזון למעשה

כל הספרים יצאו בהוצאת מכון התורה והארץ, כפר דרום

פרסומי מכון התורה והארץ

ספרים

- שבת הארץ — לראי"ה קוק זצ"ל עם תוספת שבת אוסף דברי הפוסקים
על הלכות שביעית
מדריך שמיטה לחקלאי
מדריך שמיטה לצרכן
מדריך שמיטה לגן הנוי
ספרי התורה והארץ כרכים א-ו — מאמרים בענייני מצוות התלויות
בארץ
הפרשת תרומות ומעשרות במערכה הציבורית
חוות בנימין — כתבי הרב שאול ישראלי זצ"ל
הלכות תולעים — הרב יואל שורץ שליט"א
אבות על בנים — הרב יואל שורץ שליט"א
תפילת דוד — הרב האדר"ת זצ"ל
תרומת שמעון — לזכר הרב שמעון בירן הי"ד, מאמרים בענייני תרו"מ
הלכות זרעים — פסקי הראשון לציון הרב מרדכי אליהו שליט"א
מועדי הארץ — הלכות חוה"מ בחקלאות
שבת ומועד בשביעית — הגות בפרשיות שנת השבע — הרב ישעיהו
הדרי שליט"א
דבר השמיטה — לקט מדברי הרב משה צבי נריה זצ"ל בנושא השמיטה
ספר הקהל — אסופת מאמרים על מצות הקהל

משאבי למידה

- תרומות ומעשרות — לומדת מולטימדיה ללימוד תרו"מ
אגודה אחת — סרט וידאו וחוברת הדרכה על הלכות ארבעת המינים
סוד הארץ — סרט וידאו וחוברת הדרכה בנושא השמיטה
משבע עד שבעים ושבע — קלטת שמע, סיפור לילדים על השמיטה
בין העלים — סרט וידאו וחוברת הדרכה בנושא חרקים במזון
סדר הפרשת תרו"מ — עלון הסבר מאויר
נוי בשמיטה — סרט וידאו, הדרכה לשמיטה בגן הנוי
עניין שמיטה — לומדת מולטימדיה ללימוד הלכות שמיטה