

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול ה'תשפ"א

גיליון נ"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

בגדרי מיגו ה
הגאון רבי יצחק יעקב רבינוביץ זצ"ל

בירור טענת המאבד לעומת מוחזקות המוצא יא
הגאון רבי דוד רפאפורט זצ"ל

בשיטת הרמב"ם בעניין שבועת מודה במקצת יד
הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

הערות בענייני שופר ושילוח השעיר ועוד כ
הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

פירות נכרים - דינם למצוות התלויות בארץ כד
הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל

= שרי החמישים =

מהדורה חדשה לספר השטרות לרה"ג - סימן י"ז - גט חליצה נא
רבי דב דומב

בהלכות בית דין בהתרת נדרים נה
רבי יעקב דוד אילן

השוכר בית מחבירו השוכר חייב לקבוע בה מזוזה סב
רבי מיכאל פרץ

= אוצר הזמנים =

נבוארדן - קשר ושייכות בין זכרון החורבן לימי התשובה סז
הרב איתמר טעפ

השמחה לפני ה' ע
הרב שלמה זאב פיק

מפתח האוצר

= אוצר אורח חיים =

חקירות ועיונים בענין עיטוש בתפילה צו
הרב מתתיהו גבאי

היכן נוהגים יו"ט שני וקצת בדין גבול אר"י הדרומי, ובדין העיר אילת לדיני אר"י וליו"ט
שני הרב יוסף יונה

זמן ההבדלה לחולה האוכל בתשעה באב שחל במוצאי שבת [מאמר תגובה] קמ
הרב עמנואל מולקנדוב

יסוד השמחה בט"ו באב [מאמר תגובה] קמג
הרב שלמה זאב פיק

= אוצר יורה דעה =

איסור "לא תחנם" קמט
הרב ישורון ורנר

הערה בכשרות הגוילים הדקים קצא
הרב אליהו שרון

קביעת מזוזה ע"י אשה קצד
הרב יוסף שליט

= אוצר חושן משפט =

תוקף מכירה ללא טאבו כיום ר
הרב אפרים כחלון

תשלום על חניה בכחול לבן ריא
הרב ניר אביב

להשיב עטרה ליושנה - השבת כתר-תורה שניצל מציפורני הנאצים לבעליו רכא
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

תירוצ' לסתירת תשובות הרשב"א בדין קריבה לעריות רלז
הרב עזרא קליין

אם גוי או גויה נחשבים ל"שומר" עבור חתן וכלה [מאמר תגובה] רמה
הרב דביר דוד יוסף אזולאי

= אוצר זרעים =

שביעית בדרום ארץ ישראל וגבולות הארץ רנ
הרב עידוא אלבה

= אוצר חקר ועיון =

בהגדרת איסור 'לא תלך רכיל' רצז
הרב איתן וקסלר

ישראל והעמים - מספר וקדושה שיב
הרב שלמה גוטל

על גלגולה של סתירה - זכר ונקבה בראם שמה
הרב זאב שמע

פעולה מתמשכת ותהליך דטרמיניסטי בהלכה שנ
הרב אליהו מרגליות

הערות וקושיות: הערה בענין בעלי חיים לא היו מזיקים באר"י, ובענין לא הזיק נחש ועקב בירושלים מעולם -
הרב פנחס בן אהרון שע

= אוצר הספרים =

בעקבי יעקב - סדר זרעים שעג
הרב הראל דביר

השמטות הבית יוסף תלד
הרב אהרן אופיר

מפתח האוצר

הערות הקוראים _____ תמ

בעניין נבואה בדבר הלכה בתשעה באב ובשאר תעניות _____ תמ
יום שהותרו שבטים - פירוש דהיינו יו"ט _____ תמג
האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לעורך שימוש --- תמד
קוציו של ארגמון _____ תמד

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ תמז

בשער האוצר

"שתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון נ"ו - אלול התשפ"א, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



אלול הוא במידת היראה, ויש אנשים בפרט כיום שנרתעים מכך, קשה וכבד עליהם היראה. אולם צריך לדעת שבלי היראה אין אהבה, אם אין אלול כדבעי גם שמיני עצרת ושמחת תורה אין. ולכן טוב לאדם להיות ביראה בימי האלול, כדי לזכות ולהגיע כמידתו לאהבה ולשמחה בחג ובשמיני עצרת לבסוף.

ומידת היראה הנרכשת ע"י לימוד תורה היא בשים לב לפרטים ולדיוקים בדברי הגמרא והראשונים, כדרך הלימוד בישיבות הקדושות מימי עולם. בדרך הזאת קונה אדם את ההכנעה ואח"כ מגיע גם לחידוש העצמי, וזוכה לאור התורה ולשמחתה. ומכאן אנו מברכים את כל חובשי ספסלי בתי המדרש והישיבות שחוזרים ללימודם בימי האלול המיוחדים הללו. זכינו גם בחודש הזה לשמש לבמה לכל תלמידי החכמים היושבים בשער, הנושאים ונותנים במלחמתה של תורה. והנה כעת קרבה שנת השבע, ותלמידי החכמים שזכו לשקוד על התורה בארצנו עוסקים כמיטב המסורת בשאלות אלו בדיונים אודות גבולות הארץ וכדו' כפי שמשתקף בגיליון הנוכחי. מי ייתן ונזכה עוד ועוד להגדיל תורה ולהאדירה, ולהרחיבה לכל תחומי החיים בארץ אשר ה' אלוקינו נתן לנו.



מאשר ימצא המעיין בגיליון זה:

באוצר הגנזים - שיעור בגדרי מיגו מהגר"י רבינוביץ בעל הזכר יצחק, שיעור בעניי בירור טענת המאבד לעומת מוחזקות המוצא מהגר"ד רפאפורט בעל המקדש דוד, מכתב מהגרש"ז ברוידא בשיטת הרמב"ם בעניין שבועת מודה במקצתה, מכתב הערות בענייני שופר ושילוח השעיר ועוד מהגר"מ גיפטר, מאמר מקיף מהגר"י יוסף בדינא של גידולי נכרים לעניין מצוות התלויות בארץ.

שרי החמישים - המשך ההדרת ספר השטרות לרב האי גאון בגיליון זה - גט חליצה, בגדר ב"ד להתרת נדרים ובכשרות גר צדק לזה, בביאור דין השו"ע שעל השוכר לקבוע מזוזה.

באוצר הזמנים - מאמר על כח התשובה הנלמד מסיפור החורבן, ומאמר על מצות השמחה במועדים.

באוצר אורח חיים - חקירה בעניין עיטוש בתפילה מתי הוי סימן טוב, בשאלה היכן נוהגים יו"ט שני של גלויות ובדין הגבול הדרומי של אר"י, בעניין חולה בט' באב מתי יבדיל על הכוס, על יסוד השמחה בט"ו באב.

באוצר יורה דעה - בעניין איסור לא תחנם באיזה גוים נוהג, הערה בעניין כשרות הגוילים הדקים, בדין אשה אם כשרה לקבוע מזוזה.

באוצר חושן משפט - בתוקף מכירה ללא טאבו כיום, תשלום על חניה בכחול לבן, ומאמר על השתלשלות מעשה בכתר-תורה שנגזל במלחמת העולם השנייה ואח"כ נדרש ע"י יורש בעליו (כולל תשובות מכת"י הגרי"מ מרגלית זצ"ל, רבה של נווה שאנן).

באוצר אבן העזר - תירוץ לסתירת בתשובת הרשב"א בדין נגיעה בערוה אי הוי דאורייתא או דרבנן, מאמר תגובה בשאלה אם גוי יכול להיות שומר לחתן וכלה.

באוצר זרעים - מאמר מקיף על גבולות אר"י ובפרט לעניין היכן שביעית נוהגת בדרום אר"י (כולל תגובה למאמר בגיליון הקודם).

באוצר חקר ועיון - בהגדרת איסור לא תלך רכיל ומי נחשב בעל לשה"ר לדעת הרמב"ם, ביאור רחב על הפסוק "כי אתם המעט", מאמר על ג' גירסאות שבש"ס ללימוד מהפסוקים שאדם וחווה נבראו תחילה בגוף אחד, מאמר "פעולה מתמשכת ותהליך דטרמיניסטי בהלכה".

באוצר הספרים - ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - סדר זרעים, ומאמר על ספרי הראשונים שהבית יוסף לא הביא את דעתם כסדר.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב ניר אביב - אב"ד לממונות בכוכב יעקב; הרב אהרן אופיר - מח"ס אור חדש; הרב דביר דוד יוסף אזולאי; הרב שלמה גוטל - מח"ס לכתך אחרי במדבר; הרב איתן וקסלר - יד בנימין; הרב זאב שמע; והרב אליהו שרון - קדומים. יישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

בגדרי מיגו ♦ בירור טענת המאבד לעומת מוחזקות המוצא ♦ בשיטת
הרמב"ם בעניין שבועת מודה במקצת ♦ הערות בענייני שופר ושילוח
השעיר ועוד ♦ פירות נכרים – דינם למצוות התלויות בארץ

הגאון רבי יצחק יעקב רבינוביץ זצ"ל

בעל זכר יצחק

בגדרי מיגו*

שטרא זייפא - דעת רב יוסף

(ב"מ ב, א) בתוד"ה וזה נוטל רביע, הקשו, בזה אומר כולה שלי וז"א חציה דליהמניה דחציה שלו במיגו דאי בעי אמר כולה שלי, ותירץ ריב"א דמיגו להוציא לא אמרינן דבחציו השני מוחזק זה כמו זה, והא דאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב לב, ב) דההוא דגחין ולחיש ליה לרבה, אין שטרא זייפא הוא ומיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, דהתם משום דאפילו שתק רק שלא היה מודה שהוא מזויף היה נאמן, כי החתימה היתה ניכרת לעומדים שם, ורב יוסף אית ליה דאפילו מיגו לא הוי כיון דטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר, ואין לומר מיגו אלא היכא דטענה ראשונה הוא אמת מיגו שהיה טוען אחרת, ולכך אינו מיגו אפילו להחזיק, כגון באידך דרב יוסף גבי קרקע, עד כאן תוכן דברי התוס'.

ולכאורה קשה מאד להבין בדברי רב יוסף, מה איכפת לן אם הטענה שהיה טוען בהאי שטרא הוא שקר, הלא הוא בא עתה לזכות בטענה דשטרא מעליא הוה ליה ואירכס במיגו שהיה טוען דגם זה השטר הוא שטרא מעליא, ומה איכפת לן מה שהיה טוען מכבר בעת בואו לבי"ד, ועוד הרי בכל מיגו נמי אחרי שטוען את הטענה השניה, הלא הוא עצמו מודה, שהטענה הראשונה שהיה יכול לטעון היא שקר, וכגון בטוען פרוע ורוצה להיאמן במיגו דמזויף הלא הוא מודה שהשטר אינו מזויף ואפי"ה הוי מיגו מעליא, וכן הוא בכל הטענות הנצרכות למיגו, אחרי טענתו השניה יש בה כהודאה שהטענה שלא טען איננה אמת, וא"כ לרב יוסף איך אמרינן בטענה נאמנות מטעם מיגו.

גם הדברים הקודמים קשה להולמם נהי שהמיגו דאי בעי שתיק הוא מיגו טפי מעליא מנ"ל לחלק בין מיגו למיגו, ממה נפשך, אם אמרינן מיגו להוציא ה"ה צריך לטעון, ואם לאו, מנלן שמיגו שבשתיקה מעלי טפי מעט אף להוציא.

שני סוגי מיגו

והנראה לומר דביאור הדברים כך הוא. דהנה תרי מיני מיגו יש, א. מיגו מטענה לטענה, ב. הפה שאסר הוא הפה שהתיר. לגבי מיגו מטענה לטענה בעינן שהטענה השניה תהיה עדיפא מהראשונה בכדי שיהא נוח לו למוחזק לטעון את אותה הטענה יותר מאשר לטעון את הטענה

* כתבי תלמידים. חידו"ת אלו נמסור לאמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל במסגרת עריכת ספר הזכרון - אוצר הגנוזים עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד מתלמידי ישיבת חברון, ומתפרסמים לע"נ. סייעו בעריכת הרב בנימין זילברברג שליט"א, והרב משה אהרן שליט"א. ותשו"ח להם. חידו"ת אלו יודפסו במסגרת ספר אוצר כתבי האחרונים שיראה אור בע"ה. דוד לוי.

הראשונה, ועל כן אם אעפ"כ הוא בא עם הטענה הראשונה אזי יתברר בכך שהוא טוען אמת, לא כן כשבא להחזיק דבריו ע"י הפה שאסר, לא איכפת לן על זאת, דסברת הפה שאסר הוא כיון דבלא דבריו לא ידעינן כלל מהדבר הזה אלא שנשמע מפיו מה שהוא אומר לנו, לכן מה שהוא אומר לנו ידעינן ויותר מכך לא ידעינן כלל.



הנפקא מינה ביניהם כשיבואו עדים

והנפ"מ בין הני תרי מיגו בגוונא שיבואו עדים אחרי שטען את דבריו ויעידו על הטענה השניה שהיה יכול לטעון שהיא איננה אמת, דאם באנו להאמינו מחמת מיגו לא איכפת לן בדברי העדים כלל כיון דכבר נתברר לן הדבר שטענת המחזוק היא אמת ע"י המיגו שהיה לו, מה איכפת לן אם אח"כ נתבטל כח המיגו מה שהיה יכול לטעון, משא"כ גבי הפה שאסר דנתבאר שהנאמנות בזה הוא משום דמפיו אנו חיינן ויותר מדבריו לא נודע לנו וא"א להטיל עליו חיוב יותר ממה שהגיד לנו, אך אם באו עדים והעידו בפנינו על הדבר, כיון דאח"כ לא נצטרך לקיים ידיעתנו ע"פ דבריו ממילא כיון שמסתלק כוחו מחמת הפה שאסר שוב אין לו על מה להחזיק דבריו וליכא להאי מיגו.



האשה שאמרה אשת איש אני

והכלל הזה מבואר להדיא במתני' פ"ב דכתובות (כג, א) גבי האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, וכן גבי שבויה האומרת נשביתי וטהורה אני מיגו דלא נשביתי, ואם משנשאת באו עדים הרי זו לא תצא. ובגמרא קאמר חד מתני לה אסיפא היינו אשבויה וחד מתני לה ארישא היינו אאשת איש, וקאמר בגמרא מאן דמתני אסיפא אבל ארישא לא, אע"ג דכבר התרנוה ע"י הפש"א אעפ"כ אנחנו מחייבים אותה להביא עדים אחרים שנתגרשה מפני שהפש"ש אין זה ברור כמו מיגו, שבאמת כל מיני הפש"א שבגמרא הטענה השניה היא יותר גרועה מהראשונה, למשל נשביתי וטהורה אני במיגו דאי בעי אמרה לא נשביתי כלל, הלא נח לה לומר נשביתי וטהורה אני, כי יראה לומר לא נשביתי כלל פן יתגלה הדבר שנשביתי, לכן באת לומר כפי שאמרה דגם אם יתגלה הדבר ע"י עדים לאמר שאמנם נשבית היא הקדימה ואמרה אעפ"כ טהורה אני, וכן גבי אשת איש שאומרת הייתי נשואה וגרושה אני, יותר נח לה לומר כדברים האלו ולא לומר פנויה אני, מפני שיראה פן יתודע הדבר שנשאת כבר, לכן מקדמת לומר כך דאש"א הייתי וגרושה אני, וכן כמעט כל מיני הפש"ש הוא כך, וא"כ אין זה בתורת מיגו, רק כאשר ביארנו כיון דעד עכשיו לא ידענו מאומה רק שמענו מפיה כך וכך, א"כ לא נוכל עוד להוסיף עוד דברים מה שלא שמענו מפיה ולפיכך נחזיקנה לגרושה או לטהורה כמו שאמרה, אבל אם באו עדים אח"כ שהיתה אש"א או שבויה בזה אנו מחייבין לה להביא עדים שהיא טהורה או פנויה כלומר גרושה דאל"ה אינה נאמנת דלית לה פה שאסר. ובוה פליגי אמוראי בסוגיא אם יש ראיות אחרות לדבריה וכגון אם אומרת לבעלה גרשתי או בשבויה

הקילו אבל לא מצד הנאמנות הקודמת שהיה לה בעת אמירתה כיון שלא נצרך לן עוד להגדתה מה שהוא נצרך בירור ההיתר ודו"ק.



ביאור מחלוקת תנאים מודה בשטר שכתבו

ובזה יבואר מחלוקת תנאי במודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו או לאו, דלכאורה טעמא דרבי יהודה דאינו צריך לקיימו הוא משום דמהימן לומר עליו דפרוע הוא במיגו דמזויף, וקשה הלא התוס' בב"מ (יג, ב ד"ה הא קאמר להד"מ) כתבו דפרוע במיגו דמזויף אין זה מיגו מעליא דאין רצונו לטעון טענה כזו שנוכל לבסוף לברר את שקרו, ומדוע יסבור המ"ד דאין צריך לקיימו דמהימן לטעון פרוע במיגו דמזויף, ועוד א"כ במה יבואר אופן מחלוקתם.

והנראה ביאור הדברים כך הוא, דהנה באמת מן התורה עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד רק דמדרבנן אצרכוהו קיום וכדאיתא בגיטין (ג, א).

פירוש דאי טוען הלווה מזויף צריך המלוה לקיימו ואם לא טען מזויף א"צ לקיימו, ובה נחלקו ר"מ וחכמים דמ"ד צריך לקיימו סובר דכל זמן שלא נתקיים השטר מספקינן אנן נמי בקימו, דרבנן אמרי דכל זמן שלא נתקיים נחוש שמא הוא מזויף וכיון דהודאת הלוה משוי ליה להשטר מקויים א"כ כיון דאנן צריכין להודאתו כדי להחיל על השטר דין שטר וא"כ הוא כתורת הפש"א דצריכין אנו לקבל את דבריו שהאמת היא כמו שיאמר, וכמבואר בגמרא (ב"מ ז, א) מאן קמשוי ליה להאי שטרא לוח, הא קאמר דפריע הוא והיינו דהנדון בזה הוא מתורת הפש"א, וא"כ לא איכפת לן על הטענה הראשונה שתהא עדיפא לו מהשניה, דגם לו יהא שהיא גרועה יותר, וכגון פרוע במיגו דמזויף, דפרוע הוא טענה עדיפא כדברי התוס' הנ"ל, מ"מ כיון דהוי בתורת הפש"א אמרינן שפיר דהלא מפיו בלבד אנו חיינן. ומ"ד אי"צ לקיימו סובר דלדידן אין ספק כלל אם הוא מזויף, דכשהוא בא לפנינו דיינינן ליה כמי שנחקר כבר, ורק כאשר הלוה טוען מזויף הוא משוי בטענתו ריעותא בהשטר ואין זה אלא בגדר טענה דמהימן עליה במיגו, וא"כ כשצריכין להאמינו על פרוע במיגו דמזויף הוא בתורת מיגו ואין זה מיגו מעליא לכן אין צריך לקיימו.



יישוב קושיית תוס'

וממילא מיושב נמי מה שכתבו התוס' (ד"ה להד"מ) דהתם לא נוכל להאמינו בתורת הפש"א כיון דהתם השטר הוא מקויים, אלא דמשום ריעותא דנפילה אמרינן אי טעין מזויף אינו מועיל הקיום דמחמת דהוי בעלמא כנחקרה, ואין זה אלא חששא רחוקה לחשוש לדבריו אבל מצד עצמו של שטר אנו לא מספקינן עליה, וא"כ אינו בא אלא בתורת מיגו, וכבר נתבאר דמיגו כזה שהטענה ההיא גרועה יותר, לא אמרינן כיון שלא היה לו נח [לטעון] את הטענה ההיא אלא מחמת שהוא אמיתי בטענתו דהשתא.



שטר שכתבו צריך לקיימו מדין הפה שאסר

ועוד ניחא נמי [למ"ד צריך לקיימו] מה מועיל הקיום אח"כ, כיון דבשעה שטען פרוע האמנתו על טענתו במיגו על מה שטוען עתה דהשטר פרוע, וא"כ הרי נתבררה טענתו ונתאמתו דבריו שהשטר פרוע ומה אכפת לן אם מקיימו אח"כ או לאו, וכי אינו יכול להיות שהשטר פרוע אפילו שהוא מקיים. אבל לדברינו א"ש שאין זה מיגו דבירור כיון שהוא כבר מקויים, אלא כיון שהלוח טוען פרוע הוא רק בתורת הפש"א, שפירושו הוא דכ"ז שלא נדע כי אם מפיו צריכין אנו לשמוע מה שיאמר הוא, ולפיכך אח"כ כשמקיימין את השטר עפ"י עדים הרי אין אנו צריכין עוד לדבריו יותר ולכן מעתה אנו צריכין לבירור גמור שהוא פרוע. ונתבאר היטב כי יש מיגו ויש הפש"א, וכללי הדינים שבמיגו אינן נוהגים לגבי הפש"א, וכגון הא דאיתא בכמה דוכתי (עי' תוס' ב"ק עב, ב' ד"ה אין) דמיגו בי תרי לא אמרינן.



בשטרא זייפא נאמן מדין הפה שאסר

וא"כ ניחא שפיר דברי התוס', דגבי שטרא זייפא נמי אתינן לה בתורת הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כיון דהחתומה היתה ניכרת שפיר להעומדים שם וא"כ הרי זכה בדין ואנן מחזקינן שהדין עמו, אלא שמשום דבריו בעצמו שהוא גילה את אונינו ששטרא זייפא הוא, וא"כ שהוא בעצמו אומר ששטרא מעליא היה לו נמי מהימן, ובאופן זה אינו שייך כלל להא דאמרינן מיגו להוציא ומושבים דברי התוס' בסוגיין דאיכא למימר דגבי הפש"א אמרינן דנאמן אף להוציא, וזה נכון וטוב.



ביאור מחלוקת ר"ט ור"ע - מעשה במגורה

אך סברת רב יוסף שאינו בשטר ולית ליה מיגו יש לבאר כך, דהנה בקידושין (סו, ב) איתא בגמרא מעשה במגורה של דיסקיא ביבנה שהיתה עומדת בחזקה שלמה ומדדו ונמצאת חסירה כל טהרות שנעשו על גבה היה ר' טרפון מטהר ור"ע מטמא, אמר ר' טרפון מקוה זה בחזקת שלם הוא עומד ומספק אתה בא לחסרה אל תחסרנה מספק, אמר ר' עקיבא אדם זה בחזקת טמא הוא עומד ומספק אתה בא לטהרו אל תטהרנו מספק, אמר ר' טרפון משל לעומד ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה שעבודתו כשרה, אמר ר' עקיבא משל לעומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא בעל מום שעבודתו פסולה, א"ר טרפון אתה דימיתו לבע"מ ואני דימיתו לב"ג וב"ח נראה למי דומה, התחיל ר"ע לדון מקוה פסולו ביחיד ע"י עד אחד ובע"מ פסולו ביחיד ואל יוכיח ב"ג וב"ח שפסולו בשנים, ד"א מקוה פסולו בגופו ובע"מ פסולו בגופו ואל יוכיח ב"ג וב"ח שפסולו מאחרים, עכ"ד הגמרא.

והנה בעיקר הדמיון של ר"ט דין המקוה לדין החלל קשה מאד, דהרי גבי חלל אפילו נודע בודאי שהיה חלל בשעת עבודה ג"כ עבודתו כשרה, משום דכתיב ופועל ידיו תרצה אפילו חללים שבו ירצה, וכדאיתא במכות (יב, א) משא"כ גבי מקוה דאם נתברר שהמקוה היתה חסרה

בשעת טבילתם ודאי דטמאים הם, אלא דאנן מספק"ל איך היתה המקוה באותה שעה, וא"כ איזה דמיון הוא זה, וכבר הקשו בתוס' קושיא חמורה זאת, וכמעט שנשאר בלא תירוץ, ועיי"ש.

והנראה לומר בזה דהנה באמת סברת ר"ט מובנת יותר משל ר"ע מתרי טעמים, הטעם הראשון הוא דנקטינן בדינו כללא, דחזקת הגוף עדיפא מכל החזקות איסור או היתר דאשכחן בכמה דוכתי דאזלינן בתרייהו, והחזקה דאמרינן במקוה היא חזקת הגוף שלא נשתנתה מכמות שהיתה ידועה לנו מקודם ולעומת זאת חזקת הטומאה של הגברא היא חזקת איסור לכד, כמבואר בכתובות (עה, ב), ועוד דנקטינן כללא בדינו, דבכל הספיקות אנו דנין על המקור שממנו נולד הספק כמו שמבואר בסו"פ השואל (ב"מ קב, א) גבי אחד ששכר מרחץ מחברו בשנים עשר זהובים לשנה מדינר זהב לחודש. והתם אמר רב נחמן קרקע בחזקת בעליה עומדת ואפילו בא המשכיר בסוף החודש מקבל את שכירות המרחץ, ואפי' דהמוחזק הוא השוכר, אעפ"כ מחויב הוא לשלם בעד חודש הי"ג, מפני שאם שאנו מעמידין את הקרקע בחזקת בעלים הראשונים המשכיר מוחזק בה, והכא נמי גבי מקוה כיון דעיקר הספק נולד מהמקוה צריכין אנו לדון תחלה אם המקוה היתה שלמה, אע"פ שהתוצאה מכך הוא הגברא שלפנינו אם הוא יצא מחזקת טומאתו או לאו.

וא"כ נתבאר תרי טעמים בדברי ר"ט. אלא דבסוגיא דברי ר"ע מכריעים למסקנא מחמת התרתי לריעותא, דהמקוה יש לה ריעותא דהרי חסרה לפניך וגם העמד טמא על חזקתו, וא"כ הרי חזקת המקוה איתרע וחזקת טומאה לא איתרע וזה סברת ר"ע דמטמא, אולם הלא ידוע שיטת רבינו ר"י ב"ר ברוך (הו"ד בתוספות כתובות כ"ו ע"ב ד"ה אנו) דכיון דהשנים שמוציאים אותו מחזקתו של היתר הם מעידים תחילה ומיד כשהעידו יצא מחזקתו א"כ איתרע לה חזקת אש"א, אע"ג דלאחר מכן באו שנים אחרים והכחישום אעפ"כ כיון שבאו תחילה והחזקנוה לפנויה אין לה עוד חזקתה הקודמת ולכה"פ הוי ריעותא לחזקתה הקודמת, והכא נמי כיון דבתחילה עד שיצאו הטמאים מן המקוה החזקנום לטהורים* כבר איתרע להו גם חזקת טומאה שלהם, וא"כ הוי ריעותא כנגד ריעותא וממילא צריך לאוקמא המקוה בחזקתה מפני השני הטעמים הנ"ל.

ובאמת כל ענין חזקה הוא מה שאנו הבי"ד מחזיקים את הדבר כאשר הוא, וזה הוא הטעם מה שחזקה שאינה מבוררת בשעתה אינה חזקה, כמבואר בתוס' בחולין (יא, א ד"ה אתיא) כיון דלא ידענו להחזיק הדבר כמו שהוא, והכא נמי כיון שהוסכם אצלנו שהטמאים נטהרו איתרע לה חזקת טומאה ידידהו והוי ריעותא דטמאים כנגד ריעותא דהרי חסר לפניך, ונשאר חזקת מקוה דהיא חזקת הגוף בתוקפה זו היא סברת ר' טרפון.

אך לכאורה ק"ק היכן מצינו שהדבר שהחזקנו אף שהיתה בטעות אעפ"כ כיון שהחזקנו אותה בבי"ד יש לה ג"כ מקום חשוב כדי לפסוק איזה דין בשבילה, והלא בכל מקום אמרינן דחלות שהוא בא מחמת טעות לאו כלום הוא, הראה לך חברי עקיבא, הלא מצינו גם גבי חלל שעבד עבודה בבית המקדש בטעות מפני שב"ד של כהנים חשבו שכהן כשר הוא ולבסוף נודע שהב"ד טעו אעפ"כ אין אנו פוסלין את העבודה שעבד כבר מפני שהב"ד אף בטעות מילתא היא ואין אנו יכולין לבטלה, וה"נ כיון דהורו ב"ד שהמקוה היא כשרה מפני שמדדוה איזה פעם

(א). א"ה. כלומר כשטבלו במקוה והם בפנים, הם בחזקת טהורים.

והכשירוה כדי לטבול בה והאנשים שטבלו בה החזקנום לטהורים אין לטמאותם עוד, זהו סברת ר"ט.

אבל ר"ע הראה ראייתו מבעל מום שעבד עבודתו פסולה אף שהוא עבד ג"כ בידיעת הב"ד אך אינו דומה ידיעה בטעות לידיעה בטעות אחרת, אם הטעות הוא כזה [חלל], אשר אם נרצה לברר הטעות נצטרך להביא שני עדים ולעשות גביית עדות אחרת כדי לברר, אבל קודם שבאו עדים לפוסלו נצטרך להשהותו בחזקת כשר אף שאח"כ באו עדים אחרים שפסלוהו, אבל אנחנו בי"ד קודם שפסלוהו העדים לא עשינו כדין אבל טעות כזאת [בעל מום] שהוא פשוט טעות במציאות מה שהב"ד מתעצלים לברר האמת מפני העצלות שיכולים לברר הדבר ע"י ראייה כמו לראות המום ע"י 'שלוף ואחוי' או אפילו ע"י עד אחד זהו טעות גמור אשר עפ"י ידיעה בטעות כזאת אינה מועלת כלום ככל הטעויות שבעולם, וע"ז הודה לו ר"ט ואמר לו עקיבא כל הפורש ממך כאילו פורש מן החיים.



הסבר דברי רב יוסף בשטרא זייפא

וממילא מבואר ג"כ סברת רב יוסף עפ"י הסבר נכון, כיון דמה שהחזקנו אותו לזכאי בדין הוא היה רק מצד טעות אין זה מיקרי חזקה ולא הוי בתורת הפה שאסר, מה נאמר הפה שאסר כיון דאנחנו אין אנו יודעין מאומה רק אנחנו רואין שיש לו שטר והוא אומר שהשטר הזה אינו כלום רק שהיה לו שטר גמור והחזקנוהו בשדה וא"כ נצרך לשמוע מה שידבר הוא, עכשיו אינו שייך עוד החזקנוהו כיון מה שהחזקנוהו היתה ידיעה בטעות וא"כ לא הוי בתורת הפש"א רק בתורת מיגו דלא קאמר אין שטרא זייפא, רק מחזיק בשקרו ולא הודה שהשטר זייפא הוא ג"כ, כמבואר בתוס', כי ירא לומר מזוייף פן יתגלה שקרו וה"נ פן יתגלה ביותר שקרו נהי דהשתא סבורים שהחתימה היא של העדים אבל הוא ירא מאד פן יתגלה לכן הודה בעצמו כי השטרא זייפא הוא וכיון דמיגו אין לו וגם בתורת הפש"א ג"כ אינו כיון דמה שב"ד היו מחזיקין אותו תחלה היה בטעות ולכן לא אמרינן מיגו כלל אף להחזיק, כן נראה לי לנכון בע"ה.



(ב). קידושין שם: 'שלה אחוי'.

הגאון רבי דוד רפאפורט זצ"ל

בעל המקדש דוד

בירור טענת המאבד לעומת מוחזקות המוצא*

א.

תנינן ברפ"ב דבבא מצינא אלו מציאות שלו ואלו חייב להחזיר, אין בהן סימן הרי הן שלו, יש בו סימן חייב להחזיר ויבא בעל האבדה ויתן סימנים ויקח את החפץ, ובגמ' (כג, ב) דאם האובד הוא צורבא מדרבנן מחזירין לו אבידה בטביעת עין, אבל אם הוא עם הארץ לא מהדרינן ליה. ולהלן מבואר דאם הוא רמאי לא מהדרינן ליה אפילו בסימנים. ובאמת קשה אמאי לא מהדרינן לעם הארץ בסמנים דאם היה חפץ מונח ברשות הרבים ובא אחד ונטל ואמר ששלו הוא היה נאמן כיון דאין מי שמכחישו, הכא נמי כיון דאין מי שמכחישו שאינו יודע אם שלו הוא או לא, אלא יש לומר דגזירת הכתוב שאם אחד מצא אבידה ותופס בה ובא אחד ואמר שלי היא בסימנים לא מהדרינן אם הוא עם הארץ רמאי*. ובוזה נוכל לתרץ שיטת רש"י שכתב (כה, ב ד"ה ואם) דכל ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר, מפני דליכא מאן דיהב סימנים. והקשו עליו בתוספות במ דפשיטא שאם נטל לא יחזיר כיון שאינו יודע למי להחזיר. ונוכל לומר דגם כן לפירוש רש"י מיירי במשתמר קצת, ולולא שיטלנו אפשר שתגיע האבידה לבעליה והחידוש בגוונא דהיתה האבידה שוה פחות מפרוטה או אבידה מדעת ואז גם לעם הארץ מהדרינן כיון דאין בו דין אבידה והוה אמרינן גם אם משתמר קצת הוה אבידה מדעת וצריכים למיהדר לעם הארץ וקמשמע לן דלא כיון דהוה אבידה מדעת.



ב.

הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פט"ו הי"ב) פסק בספק הינוח דלכתחילה לא יטול ואם נטל הרי אלו שלו. והקשה הש"ך (סי' רס סק"ו) עליו הא הוה ספק יאוש שלא מדעת והלכה כאביי דלא הוה יאוש, ותירץ הש"ך דהרמב"ם סבר שגוף הדבר לא קנה אלא דמותרת לו ההשתמשות בלחוד. וקשה אם אינו שלו איך ישתמש בהן, ונוכל לומר דכעין זה איתא להלן (כה, ב) דבעלי חיים שעושים ואוכלים ימתין י"ב חדש ואחר כך ימכרם, אבל בציר מהכא לא דלא ניחא לבעלים, אבל אם מצא תפילין ימכרם אמר שמואל (כט, ב) דישום דמיהם ומניחם מיד דניח"ל לבעלים, ומה יהא בכסף, ישתמש עד שימצא אותם וישיבם להם. ואם כן הכא שמצא דבר שאין

* כתבי תלמידים. נרשם ע"י ה"ה לייב ברנוביץ, ונערכו ע"י הרב יחזקאל לסיצין שליט"א. בתחילת השיעור נכתב: שיעור הרה"ג ר' דוד בעמח"ס צמח דוד שדרש ביום ה' פ' ויחי תרפ"ח לפני בני הישיבה. רשימות אלו נמסרו לאבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לע"נ רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. חידו"ת אלו מיועדים להתפרסם בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים. ויגדיל תורה ויאדירה. דוד לוי.

א). ובעיקר מה דבעינן סימנים ולא מהדרינן למי שטוען שהוא בעל האבידה, ע"י פני יהושע (כתובות יב, ב) דאיכא גזירת הכתוב לאהדורי בסימנים ולא די בטענת ברי לעומת השמא של המוצא.

בו סימן ניחא לו לבעלים שימכרם מיד ובינתיים ישתמש המציאה אף על גב דאינה שלו. אך מלשון הרמב"ם לא משמע כן שהרי כתב ששלו הוא משמע שגוף הדבר הוי שלו ולא רק היתר שימוש עד הזמן שיבואו הבעלים. ויש ליישב שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו שהתפיסה לאחר שנולד הספק מהני, דכתב (בפ"ה מהל' בכורות ה"ג) דתקפו כהן אין מוציאין מידו. והיינו משום דס"ל דמהני תפיסה לאחר שנולד הספק, ואם כן הכא נמי לגבי ספק הינוח מהני תפיסת המוצא משום שכבר נולד בה הספק אם של בעלים שהינוחה שם או אינו שלהם ואבודה היא מבעליה ונתייבאשו ממנה ולכן המוצא תופס מהני תפיסתו, אבל לכתחילה לא יטול משום שבעתיד יכול הדבר להתברר. ובזה יש ליישב נמי מה שכתב הרמב"ם (גזו"א שם ה"ח) שפירות מפורזות הרי אלו שלו, וכדברי תנא דמתני' דידן בר"פ אלא שבגמ' מוקי דוקא דבמכונשתא דבי דרי עסקינן ומשמע דבסתם לא אמרינן דאלו שלו, ונוכל לומר דהרמב"ם לשיטתו שבספק מהני תפיסתו, אבל אביי סבר דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש והכא הוה ספק יאוש משום שלא ידעינן דבודאי נתיאשו, ולכן פ' הרמב"ם בפירות מפורזים שהם שלו ואפילו שלא במכונשתא.



ג.

ובזה גם יתברר השיטה מקובצת דאמר רב יצחק עשוי אדם למשמש בכיסו בכל שעה, דהתוס' (ד"ה ת"ש) הקשו אמאי הק' מדר"י אחר שכבר הק' ממעות מפורזין ותיצרו דעדיפא קו' זו שבדברי ר"י משמע שאפילו בעל המעות עדיין בבית המדרש ואינם יודעים מאבדון המעות ואעפ"כ הרי הן של מוצאן, אבל בסתם מעות מפורזין התם הוה ספק יאוש שלא מדעת. וקשה דאם כן היכא פריך לאביי דהוא מיירי בספק אם נתייבאשו ולא באופן שברור שלא היה יאוש. לפי זה ניחא דאביי סבר דתפיסה לאחר שנולד הספק לא מהני אם כן קשה לו אמאי הרי אלו שלו, אבל ר' יצחק סובר דמהני התפיסה, ואם כן לא קשה מדי אמאי הרי אלו שלו.



ד.

אמרינן (כו, א) אם היה כותל ממולא חולקין ופריך פשיטא עיין שם מה שתרצו דמיירי במשופע לצד אחד. והקשה הגרעק"א אמאי חולקים הלא המוצא מוחזק בדבר ויהא כולו שלו, ומוחזקתו של מוצא איננה נגד חזקת מרא קמא של בעל הכותל, וא"כ אמאי פשיטא, ועוד קשה הלא יש לומר דקמ"ל דתפיסה לאחר שנולד הספק לא מהני, וזה יש ליישב דהא כל הסברא אמאי לא מהני בעלמא תפיסה לאחר שנולד הספק הוא משום חזקת מרא קמא, אבל הכא אין חזקת מרא קמא דשמא לא הניח את הכלים לתוך הכותל. ועוד קשה דהרמב"ם פסק (גזו"א פט"ז ה"ט וי"א) דהא דאמרינן דאם מצא בכותל ממולא חולקים היינו כשבעל הכותל טוען בריא, ואם מת טוענים ליורשיו וזה הוה בריא. ולא נוכל להבין אמאי צריך לכל זה הא אפילו לא טוען בריא נמי יהא שלו חצי דשמא הוא נתן. ויש לתרץ על פי שאמרינן לקמן בריש הבית והעליה (קטז, ב) הבית והעליה של שותפים שנפלו וכו'. ופריך בגמרא וליחזי ברשותא דמאן קימא, ומשני

שעומד ברשות הרבים. ואם היה אחד מכיר קצת אבניו נוטל, ופריך והלה מה טוען, ומשני שטוען שמא, ופריך אלמא משמע בריא ושמא בריא עדיף וקשיא לרב נחמן. והקשו בתוספות (ד"ה לימא) דהא טעמא דרב נחמן משום שהברי מוציא מדי המוחזק אבל הכא לא מוציא מידי המוחזק דהא מוקמינן בגמ' דקימיה ברשות הרבים, ותימצו כיון דאיכא דררא דממונא בלא טענותיהם מיקרי שפיר מוחזקים. ונוכל לתרץ כן גם בנדון דידן שהרי הכא מקרי דררא דממונא דלא ידעינן מי נתן לשם את הכלים ומקרי תררויהו מוחזקים וצריך להיות שיחלקו, אלא מאי אית לך למימר שצריך להיות להמוצא משום שהוא עתה מוחזק ואוחז את החפץ בידו לבדו, מ"מ מה שהכותל מוחזק בידו על זה מועיל הברי של בעל הכותל נגד חזקת המוצא, ובזה אמרינן ברי ושמא לאו ברי עדיף, היינו במוחזק דעלמא. אבל גבי אבידה מהני הברי להוציא אף מן המוחזק דלא מקרי מוחזק דגם המוצא מודה שאינה שלו, ולפי זה צריך לומר דטוען ברי אבל אם לא היה טוען ברי היה כולו שלו מפני שהיא בידו. וגם ניחא קושית הגרעק"א דלא שייך הכא מוחזק כיון דטוען בריא גם הוא מוחזק.



ה.

עוד אמרינן בגמרא (כה, א) סמנים וסמנים יניח. והקשה הגרעק"א אמאי יניח את האבידה והלא החלוקה יכולה להיות אמת דשמא היא של שניהם ונימא יחלקו, והניח בצ"ע. רבינו תירץ כיון דהכא כל אחד מהם טוען שהחפץ שלו ומשום כן לא שייך יחלקו, וגבי פקדון דהם לא טוענים אותו דבר כמו גבי המנה אם היה החלוקה אמת אלא זה לזה, וכדאמרינן בגמרא (לו, א) גבי שנים שהפקידו בכרך אחד דלא הוה למי למידע הכא שייך יחלקו. והרה"ג ר' דוד תירץ כיון דבעינן גבי אבידה סימנים או ראייה שהיא שלו, ובלא זה לא מהדרינן, אם כן לא אמרינן שיחלקו כיון דאין להם ראייה דודאי שלהם היא, והוי כמו אבידה שאין בה סימן, דאם לא כן אם היה מונח בעיר חפץ שאין בו סימן מי נימא שיחלקוהו לכל אנשי העיר מאחר דהחלוקה יכולה להיות אמת, אלא מאי אית לך למימר כיון דעכפ בעינן ראייה אבל אם אין בו ראייה לא מהדרינן, אם כן לא קשה מידי קושית הרעק"א.



הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל
ראש ישיבת כנסת ישראל – חברון, בעל שם דרך

בשיטת הרמב"ם בעניין שבועת מודה במקצת*

מכתב הערות

בס"ד טבת התשנ"ג

כבוד מרן הגאון הגדול רבי שמחה זיסל ברוידא (שליט"א) [זצ"ל]
ראש ישיבת חברון

שלום וברכה עד בלי די להדר"ג וכל הנלווים עליו!

הנה יען כי ראה ראיתי כי ענותו תרבני כאשר במענה על מכתבי (מחודש אב התשנ"ב) הטריח עצמו לכבדני ביקורותיו המסולאות בפז. ואשר על כן אמרתי להוסיף ולבא קמיה דמר במגילת ספר, עם כמה הערות לפום עניות דעתי אשר התעוררתי בהם כד עסקינא בשמעתיה דמר.



בקושיית רעק"א בדברי הרמב"ם אין נשבעין על טענת קטן

והיות ולאחרונה עוסקים היינו בפרק שבועת הדיינים, הרי שמרבים היינו לעיין בספרא דבי מר על מסכתא בבא מציעא, ואף אנהיר לעיינין בכמה וכמה עניינים הקשורים להאי פירקא, ובין החידושים הרבים ראינו מש"כ הדרכ"ת שם בסימן י"ח בענינא דשבועת מודה במקצת, ודבריו שם סובבים ליישב דברי הרמב"ם מהלכות טוען ונטען ה"ט, וזה לשונו "אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן, אחד הבא בטענת עצמו או בטענת אביו לפי שזה המקצת שהודה בו לקטן אינו אלא כמשיב אבידה, וכן אם כפר בכל ובא עד אחד והעיד לקטן אינו נשבע, שזה עד אחד ואין שום תובע, שתביעת קטן איננה תביעה גמורה" עכ"ל.

וכבר הקשה הגאון רע"א בחידושו לשו"ע (חושן משפט סי' צ"ו) על דברי הרמב"ם הללו וז"ל: "קשיא לי דהא דאינו נשבע לקטן להכחיש את העד (זהו משום) דתביעת קטן אינה תביעה, (וא"כ) הכי נמי במודה במקצת ולמה לי לטעם משיב אבידה" עכ"ל.



הסבר קושיית רעק"א

והנה זה אין לומר דס"ל להרמב"ם דדוקא לעניין שבועת עד אחד צריך תביעה גמורה מה שאין כן בשבועת מודה במקצת דלא בעיה טענה, זה אינו, דהא בהדיא אמרינן בבא מציעא (דף ד ע"א) הצד השווה שבהן (שבועת עד אחד ושבועת מודה במקצת) שע"י טענה וכפירה הם באים. הרי

* נמסר למערכת באדיבות הרב כותב מכתב ההערות, ונערך ע"י הבה"ח יצחק אייכנשטיין, הרב הראל דביר והרב משה אהרן.

מבואר להדיא, דהנך תרי שבועות תרוויהו כי הדדי נינהו, וא"כ כשם שלענין שבועת עד אחד ס"ל להרמב"ם דבעינן טענה, ה"נ לענין שבועת מודה במקצת, וזוהי איפוא קושיית הגרע"א על הרמב"ם דאמאי נקט שהטעם שאין נשבעים שבועת מודה במקצת על טענת קטן הוא משום משיב אבידה תיפוק ליה משום דטענת קטן אינה טענה וכמ"ש הרמב"ם גופיה לענין שבועת עד אחד וצ"ע.



יישוב קושיית רעק"א (א)

וכתב הדרכ"ת ליישב קושיית הגרע"א, ותורף דבריו הוא, דההיא מימרא דע"י טענה וכפירה הם באים (אשר כאמור מבואר מיניה דלחייבא בטענת מודה במקצת בעינן טענה דומיא דשבועת עד אחד) לא הוא אליבא דכו"ע, אלא מיתלא תליא בפלוגתא דאמוראי בבא מציעא (צ"ח ע"א), לענין חמישין ידענא וחמישין לא ידענא, דרבא ס"ל שם שמתוך שאינו יכול להישבע משלם, ואילו רמי בר חמא ס"ל דלא סגי בהודאה במקצת לבד לחיוב שבועה אלא בעינן נמי כפירה במקצת, וכדפרש"י התם.

וכתב מר דאיכא למימר נפקא מינה רבתא בפלוגתייהו לענין שבועת מודה במקצת אי בעיא טענה, שכן לפי רמי בר חמא הסובר דבעינן כפירה (ולא ידענא, לא הויא כפירה), הרי ודאי מסתברא דבעינן נמי טענה, שהרי אם טענה אין כאן כפירה נמי אין כאן, וברם אליבא דרבא דס"ל דלא בעינן כפירה לחיובא במודה במקצת, שפיר יש לומר לפי"ז, דה"נ דלא בעינן טענה. ומעתה הרי שפיר מצינן למימר דההיא מימרא דבב"מ (דף ד ע"א) דמובאר מינה דשבועת מודה במקצת בעיא טענת ודאי, לא אתיא ככולי עלמא, אלא רמי בר חמא היא, דסבירא ליה דבעינן טענה לחיובא דשבועת מודה במקצת וכש"נ, ברם הרמב"ם הרי פסק כרבא, וא"כ שפיר י"ל דס"ל לחיובא דשבועת מודה במקצת לא בעינן טענה, ומשו"ה שפיר כתב דטעם הפטור משבועת מודה במקצת בטענת קטן הוא משום דהוי כמשיב אבידה ולא כתב דהטעם הוא משום דקטן אין טענתו חשובה טענה ותביעה גמורה, שהרי לדעת הרמב"ם שבועת מודה במקצת לא בעיא טענה וכש"נ עכת"ד המאירים ודפח"ח.



דחיית התירוץ

והנה אף שכבר מילתנו נאמרה כי דבריו נאמרו בבהירות נפלאה ובטוב טעם ומיטב הגיון, מכל מקום תורה היא וללמוד אני צריך ולא אמנע מלדון קמיה דהדר"ג, במה שהעריני בזה הרה"ג ר' שמעון משה רוזנטל שליט"א, כשאר נשאנו ונתנו במלחמתה של תורה אודות דברי מר, ובמה שנוקט הדר"ג, בכשיטא, כי לשיטת הרמב"ם אין צריך טענה לחיובא דשבועת מודה במקצת.

דלכאורה דבר זה לא יעלה בקנה אחד עם מה שכתב הרמב"ם גופא בפרק י"א מהלכות שבועות הלכה ה' וז"ל: "שלושה מיני שבועות הן שחייבים בהן מן התורה, מי שטענו חבירו

מטלטלים והודה במקצתן וכפר במקצתן, ומי שכפר בכל המטלטלים שטענו ועד אחד מעידו ומכחישו, הרי אלו הן שתי טענות על ידי טענת ודאי וכפירה" עכ"ל. ומדכתב הר"מ "על ידי טענת ודאי וכפירה" מבואר לכאורה דס"ל ליה להר"מ שפיר כההיא מימרא דב"מ (ד ע"א) "שעל ידי טענה וכפירה הן באים" ובין לעניין חיובא דשבועת מודה במקצת ובין לעניין שבועת ע"א בתרווייהו בעינן "טענת ודאי וכפירה", ולכאורה במחילה מכבוד תורתו דברים אלו לא יעלו בקנה אחד עם דברי הדרכ"ת וצ"ע.



הערה מדברי הרב המגיד

עוד היה נראה לפום עניות דעתי לעיין במילי דמר, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות גזילה הלכה י"ז וז"ל: "נכנס לביתו של חברו שלא בפניו ונטל משם כלים בפני עד אחד ואין העד יודע כמה נטל, בעה"ב אומר עשרים כלים היו בביתי והגזול אומר לא נטלתי אלא עשרה והם שלי חייב להחזיר העשרה מפני שהוא מחוייב שבועה שאינו יכול להישבע ואינו נשבע על השאר אפי' שבועת היסט מפני שאינו יכול לטעון על הגזולן טענת ודאי". ובהשגות הראב"ד שם "א"א ואם טענת בעל הבית אינה טענה האין זה מחוייב שבועה ולמה ישלם העשרה מכיוון שאינו מחוייב שבועה שאינו יכול להישבע" עכ"ל. ותירץ הרב המגיד וז"ל "דעת הרב ז"ל שנשבעין בעד אחד טענת שמא, ולא על מודה במקצת אלא בטענת ודאי, וזה של מודה במקצת הוא מוסכם ובוה נסתלקה ההשגה" עכ"ל.

הרי חזינו להדיא דהרב המגיד נקט בדעת הרמב"ם ששבועת מודה במקצת בעיא טענת ודאי ואין נשבעין על טענת שמא, ומעתה הרי אם על טענת שמא אין נשבעין שבועת מודה במקצת, הה"נ דעל טענת קטן נמי אין נשבעין, שהרי כתב הרמב"ם פרק ב' מהלכות שכירות ה"ז וז"ל "קטן שהפקיד ביד גדול או השאילו הרי זה הגדול נשבע שבועת השומרים לקטן הורו רבותיי שאין זה נשבע בטענת הקטן כדי שנאמר אין נשבעין על טענת קטן שכל השומרים שבועתן שמא היא" עכ"ל. ויעויין שם בהשגות הראב"ד. הרי מבואר מדברי הרמב"ם דדוקא שבועת השומרים דחיובא הוא ע"י טענת שמא, מהניא טענת קטן לחייב עליו שבועה, ברם שבועת מודה במקצת דנתבאר מדברי הרמב"ם בהלכות שבועות הנ"ל וכמו כן בדברי הרב המגיד הנ"ל דבעיא טענת ודאי, הלא אין נשבעין אטענת קטן, ולכאורה אין הדברים עולים בקנה אחד עם סברת מר וצ"ע.



יישוב קושיית רעק"א (ב)

ולא אמנע מלהציע קמיה מה שהיה נראה לענ"ד לומר ביישוב דברי הרמב"ם הנ"ל מקושיית הגרע"א, דאמאי לא כתב הרמב"ם דהטעם שאין נשבעין שבועת מודה במקצת אטענת קטן הוא משום דאין תביעתו של הקטן תביעה גמורה וכמ"ש הר"מ גופיא גבי שבועת עד אחד (ואפשר דהדרכ"ת רמז להאי פירוקא בין השיטין דספרו).

הנה אשכחנא פלוגתא דתנאי שבועות (דף מ"ב ע"א) האם נשבעין על הבן הבא מכח אביו, ראב"י ס"ל דנשבעין, וחכמים סבירא ליה דהנתבע הו"ל משיב אבידה ופטור משבועה, (ורש"י שם כתב דלמסקנת הש"ס ס"ל לראב"י דנשבעין על אף טענת קטן הבא מכוח אביו אכן התוס' כתובות (י"ח) כתבו דווקא בן גדול מחייב ראב"י אטענתו יעוי"ש).



הסבר חדש בדברי התוספתא

והנה בתוספתא שבועות (פרק ה' הלכה ה') הובאו דברי ראב"י בהאי לישנא "רבי אליעזר בן יעקב אומר פעמים שאדם נשבע על טענת קטן. כיצד, אמר לו קטן מנה לאבא בידך אין לו בידי אלא חמישים פטור אבל אם אמר לו נתתי לו חמישים מהן חייב שכן הוא נשבע על טענת עצמו" ע"כ. והרמב"ן בשבועות (מ"ב ע"ב ד"ה ה"ג מייתי ואלו דברי התוספתא) וכתב עלה: "ולא מחוורא לן בטעמא". ואכן צריך ביאור מהו הטעם לחלק בין היכא דהנתבע טוען אין לו בידי אלא חמישים וזו דבכהאי גוונא פטור משבועה לדברי ראב"י מהתוספתא, לבין היכא דטוען נתתי לו מהן חמישים, והא בתרוויהו הווה ליה מודה במקצת וצ"ב.

וכדי לבאר דברי התוספתא הללו, צריך לצאת לידון בהסבר חדש והוא, דהא דלדעת ראב"י נשבעין אטענת קטן (כמבואר בתוספתא הנ"ל להדיא וכן דעת רש"י להדיא בשבועות מ"ב בד"ה אנא וכדלעיל), אין זה מחמת דס"ל דטענת הקטן מצד עצמה חשביא כטענה מעלייתא המחייבת שבועה, אלא לעולם סבירא ליה לראב"י דמצד עצמה אין טענת הקטן מחייבת שבועה, ברם הא גופא שהנתבע מודה לטענת הקטן הרי שיש בזה הוכחה דלהאי קטן אית ליה דררא ושייכות על כל פנים לחלק הממון שתובע ועצם הודאת הנתבע מחזקת ומאלימה לטענת הקטן ומשוויא ליה כטענה מעלייתא וגמורה. ואם כנים אנו בהך סברא הרי שיש בזה פתח לדברי ראב"י בתוספתא הנ"ל, דדוקא אם טוען הנתבע "נתתי לו מהן חמישים" חייב בשבועת מודה במקצת והיינו טעמא כיוון שהודה שלוה מאביו של זה מנה הרי שבהודאה זו גופא שהיא על כל המנה משווי ליה לטענת הקטן על כל המנה כטענה גמורה, לפיכך כשמודה לו שעתה חייב לו רק חמישים וזו מתוך אותו מנה שלוה, שפיר הו"ל מודה במקצת הטענה, משא"כ היכא דהנתבע טוען דמעיקרא לא היה לאביו של הקטן אלא חמישים, הרי שהוא מאלים ומחזק בזה רק חלק מטענת הקטן, וא"כ אין כאן טענה גמורה מצד הקטן וא"כ אין טענה גמורה אלא על חמישים בלבד ובאלו חמישים הרי שהנתבע מודה בהו בכולהו ועל כן פטור משבועה*.

ומדאיתנן להכי הרי נראה דאף לדין דלית לן סברת התוספתא (לחלק בין הנך ב' מקרים אלו), מ"מ עצם הסברא הנ"ל דהודאת הנתבע מחזקת לטענת התובע י"ל דקיימא אף לדין, וממילא כיוון שהודה במקצת לטענת הקטן, הרי יש לנו בזה הוכחה דלקטן זה אית ליה דררא ושייכות להאי ממונא, והו"ל מעתה טענתו טענה ותביעה גמורה כטענת גדול ממש. ומעתה תתיישב בזה שפיר קושיית הגרע"א, אמאי לא הטעים הרמב"ם דאין נשבעין שבועת מודה במקצת על טענת קטן זהו משום שאין טענתו תביעה גמורה, וכמ"ש לעניין שבועת ע"א, אכן להנ"ל יש לומר,

(א). א"ה. וכן כתוב להדיא בתוספתא, "אבל אם אמר נתתי לו וכו'... שכן הוא נשבע על טענת עצמו" שהוא לא נשבע מכוח הקטן אלא מכוחו.

דכיוון דהנתבע הודה במקצת לטענת הקטן, הרי שבכך מחזק ומאלים הוא ומשווי ליה תביעה גמורה, ומשו"ה הוצרך הרמב"ם לטעמא דהנתבע הו"ל משיב אבידה.

ואחתום כאן בברכת כהן כי יזכהו הקב"ה ויאריך ימים מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא ובקרוב נזכה כולנו להתבשם מחידושיו המאירים על יתר מסכתות הש"ס אשר עדיין ספונים עמו, למען ישמחו בהם עמלי תורה ושוחריה בהנהיר להם ספרי ה"שם דרך" את שבילי סוגיית הש"ס באור יקרות, ויזכה להעמיד עוד ועוד גדודי תלמידים מתוך הרחבת הדעת עמו"ש

הכותב וחותם לכבוד מרביצי התורה ומוסריה ביקר

שמעון בצלאל הכהן קמינצקי

מחובשי ביהמ"ד דכולל אברכים "אור הנר" בראשות הגרמ"ח שטינברג שליט"א

פיה"ק בני ברק יצ"ו



תשובת מרן זצ"ל*

ב"ה, ירושלים יום א' ב' שבט תשנ"ג

אל כבוד האברך המופלג הרב ר' שמעון בצלאל הכהן קמינצקי שליט"א
החיים והשלום למר

קבלתי מכתבך היקר שבו באת לערער על מש"כ בספרי שיעור י"ח, בשיטת הרמב"ם בענין שבועת מודה במקצת, דלא {בעינן} טענה.

ועתה אבוא לדון בדברי הרמב"ם דפי"א דשבועות ה"ה. דמפורש ברמב"ם "הרי אלו שתי טענות על ידי טענת ודאי וכפירה", וזה קאי על שבועת מודה במקצת ושבועת עד אחד. וכל כך ברור למר שיש בזה לסתור לגמרי דברי, עד שראית צורך להדגיש כאילו שאתה בא לבקש סליחתי על זה, ככתוב תוספת דברים "במחכ"ת". וודאי על קושיה לא מבקשים מחילה, וכי ריש לקיש שהיה מקשה על שמועת רבי יוחנן רבו כ"ד קושיות, היה מבקש כ"ד פעמים מחילה. אדרבא, רבי יוחנן כל כך הצטער על פטירתו של ריש לקיש, ששוב לא יהא עוד מי שיקשה עליו כל כך הרבה, כמבואר בגמ' ב"מ.

וגם בזה אתמהה, למה לא סתר מר דברי המ"מ דפ"ד דגזילה הי"ז, שמר סמך עליו לסתור דברי, במה שכתב "דדעת הרב ז"ל שנשבעין בעד אחד בטענת שמא, ולא על מודה במקצת, אלא בטענת ודאי". הרי הרמב"ם שהביא מר קודם, סותר לדברי המ"מ, שכתב בהדיא "הרי אלו שתי טענות על ידי טענת ודאי וכפירה". והיאך כותב המ"מ שדעת הרב דשבועת עד אחד בטענת שמא.

מזה יש ללמוד שהרמב"ם בה' שבועות לא בא לבאר ולפרש הגדרים וההלכות, מה מחייב את השבועה בעד אחד ומודה במקצת, שאין שם מקומו, אלא בא להכליל כללא לחלק בין ג' השבועות שמנה. דשתים מהן בעי טענת ודאי, כי בעד אחד בעינן תביעה שיתבעה על פי עדות

* א. ה. בתחילת המכתב הושמטו דברים אישיים.

העד אחד, וכפי שנתבאר היטיב בשיעור הנ"ל, ובמודה במקצת בענין טענת ודאי, כדי שלא יהא כמשיב אבידה, אבל ודאי לא התכוון הרמב"ם לומר שסיבת השבועה בשניהם היא הטענת ודאי. וכך כתבתי כבר בשיעור י"ח הנ"ל, בסוף אות א', יעוין שם, לפרש כן כוונת המ"מ.

והנה, מש"כ מר לבאר התוספתא נכון מאד, ומילתא דמסתבר הוא, ברם במה שרצה מר ליישב בזה הרמב"ם, ולומר דבכה"ג דמודה במקצת, משווי לטענת קטן טענה, לא מסתבר כלל, דאם כאשר איכא עד אחד מסייע שיש בכוחו לחייב שבועה, וכשאנו יכול להשבע מחייב ממון, זה לא מהני לחזק תביעתו של החשו"ק שיהא עליה שם טענה ותביעה, היאך יתכן שהודאתו במקצת כן תהני לשוויה טענתו טענה ותביעה. אין בזה כלל אחיזה בשכל.

ועוד, הרי יסדתי דברי לא רק על הרמב"ם דחשו"ק, אלא גם על הרמב"ם פ"ד דטוען ונטען ה"ה. וכמש"כ בשיעור הנ"ל אות א [דף פג טור ב'], ע"ש היטיב, שכתב הרמב"ם בהא דאמר לי אבא וכו'. וכן במש"כ ואין צ"ל אם הודה בעצמו, וכתב שניהם בהלכה אחת, דהפטור משבועה הוא משום "משיב אבידה", הרי בהדיא דהרמב"ם לא מצריך טענה במודה במקצת.

ומה שלכאורה כן יש להעיר על הרמב"ם הנ"ל דה' שבועות, שהזכיר באלו שתי טענות שבאות "על ידי טענת ודאי וכפירה", ולפי דברי בשיעור הנ"ל, שיטת הרמב"ם כרבא, דמודה במקצת לא בעי כפירה, דאיני יודע לא מקרי כפירה, כשיטת רש"י בב"מ דף צח [ע"א ד"ה ולרמי]. זה גם כן לא קשה, כי כבר כתבנו דהרמב"ם לא בא להגדיר מה המחייב שבועה בהני תרי הטענות, אלא בא לחלק בין אלו השנים לבין שבועת השומרין. ולכן שפיר הכליל איני יודע בגדר כפירה, שהרי מצינו שיטת התוס' שם בב"מ [ד"ה משכחת] חולקת ארש"י, וס"ל דאיני יודע נמי מקרי כפירה.

אסיים מכתבי בהוקרה לת"ח ששקוע בלימוד בעמל יגיעה, ובחיפוש אחר האמת

הכו"ח למען כבוד התורה לומדיה ועמליה

שמחה זיסקינד ברוידא



(ב). ההפניה נכתבה בסוגריים רבועים על ידי מרן זצ"ל.

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

ראש ישיבת טלו

הערות בענייני שופר ושילוח השעיר ועוד^א

בע"ה – מוצאי ר"ה, אור ליום ד', צום גדלי', תשכ"ה

מע"כ ידינ"ע הגאון הגדול מוה"ר מרדכי סאוויצקי, שליט"א, שלום וברכת גמר חתימה טובה להדר"ג ולכא"ל!

אחדשה"ט בכבוד ויקר,

נתכבדתי היום בתשורתו היקרה, במראה שיש בו ממש והוא חבורו ח"ב על ירושלמי שקלים^ב, וכדרכו בקדש משתרע על כל הש"ס, והנני להביע תודתי מקרב לב עבור תשורה יקרה זו.

בקבלי הספר נזכרתי מענייני דיומא, שזה כשלשים שנה שהי' לי מו"מ עם הג"ר יוסף זוסמנוביץ ז"ל הי"ד, חתנו של הגרמ"מ עפשטיין ז"ל.



מעילה בתקיעת שופר, מעילה בקול, הנאת מצוה חשיבה ל'ממש'

א. בגמ' דר"ה (כ"ח א'), דכיון דאמר רבא דאימתי מעל לכי תקע, ע"כ דלא איירי במעילה דהוצאה, דא"כ היה מועל בהגבהה קודם לתקיעה, וכיון דאיירי במעילה דהנאה, היאך ס"ל לרב יהודה דגוף השופר יצא לחולין והרי יש בו מועל אחר מועל, ולא מצאתי אז מרגוע בדברי הגאון הנ"ל.

והנה יתכן לפי דברי רש"י בב"מ (צ"ט, ב' ד"ה זאת אומרת), דמדין שואל שלא מדעת גזלן, מעל, דכולו יוצא לחולין. ובנתיבות (ס" כח) הרי כתב דלדין שואל שלא מדעת גזלן, לא בעינן מעשה קנין, והמשתמש שלא מדעת בעלים ברשות הבעלים הוי גזלן, אלא ע"כ יש לומר דלא מיירי בכסבור שהוא שלו, אלא כסבור שהוא של חבירו. אבל תקע בלא הגבהה, (ו)מעל בכולו מדין שואל שלא מדעת.

ומהאי טעמא יפה הקשה באם תרועה, דלימעול בתחלת תקיעה ויצא בסוף תקיעה, דדין שואל שלא מדעת שייך גם בתחילת תקיעה, שעדיין לא יצא ידי מצוותו, אבל לפי"ז היאך תלי בדין מצוות לאו ליהנות ניתנו, דמ"מ גם בלא הנאה הוי בגדר שואל שלא מדעת ומעל מדין גזלן בכולו, הרי דאין מעילתו אלא מדין נהנה, אלא על כרחך היאך יוצא השופר לחולין.

א). מכת"ק. מכתב זה מוען לידידו ורעו הגר"מ סאוויצקי זצ"ל אב"ד בוסטון, בעל בריכת ירושלים ועוד. פוענח וגמסר ע"י הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי הרוממה. ומפורסם לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון אוצר גנוזים - עדות ליוסף [להורדה]. במסגרת העריכה ע"י הרב יוסף סאוויצקי והרב משה אהרן שליט"א, הושלמו ציונים ונוספו כותרות משנה. כמו כן בסיום המאמר צירפנו את סריקת כתב היד. דוד לוי.

ב). ספר מראה אש.

ב. גם ה' קשה לי דהרי אין מעילה בקול, ובמאירי וכן בפ' הרמב"ם למ' ר"ה עמד בזה, ותירץ דהיינו בשומע קול הלויים אבל בתוקע בשופר להנאת הקול שפיר מעל. (וסברא זו כבר נזכרה בחידושי אביו של הנתיבות ז"ל שנספחו לספר מקור חיים).

ועוד תירץ דהנאת מצוה חשיבא ממש, וא"כ כיון דחשיבא ממש לענין מעילה, אמאי לא חשיבא ממש לענין גזל, ואמאי אמרינן גם בזה דאין גזל בקול, ומצאתי במשכנות יעקב (אור"ח סי' קנ"ב) שעמד בזה.



מאיזה דין יוצא שופר של הקדש לחולין

ג. והנה בפתחי ספרו דמר, שליט"א, במוצאי היום בשובי מתפלת ערבית מצאתי להדר"ג מדבר בשמועה זו¹ וכתב דלרב יהודה באמת מיירי במעילה דהוצאה ולרבא איירי בלא הוצאה, אלא דלישנא דרבא הרי משמע דגם איהו ס"ל דיוצא השופר לחולין, ומאיזה דין הוא זה, וזה לא ביאר הדר"ג שליט"א בדבריו.



באיזו קדושה אומרים אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט

ד. ועוד ראיתי לו שמביא מהגאון רב"ד זצ"ל משמ"י דהגר"ח ז"ל, דאין בקדושת הגוף דינא דאמירתו לגבוה כמסירה להדיוט. והדברים תמוהים מאד, דהרי מקור ההלכה דאמל"ג במשנה דקידושין (כ"ח, ב'), ומיית' שם בגמ' ברייתא בפירוש המשנה, דאיירי באומר שור זה עולה ובית זה הקדש, הרי מפורש דהוא בין בקדושת דמים בין בקדושת הגוף. ואנא ידענא דברי הגר"ח ז"ל (בה' מעילה פ"ב), עיי"ש, אבל לא כתב שם לומר דבקדוה"ג ליתא לכללא דאמל"ג שזה תמוה מאד.



בשעיר המשתלח יש לחלק, שאמנם אינו מעכב בעבודת היום אבל מעכב במצות שעיר

ה. ראיתי היום להגאון ר' דוד רפפורט ז"ל במקדש דוד² מקשה, דכיון דשילוח השעיר ודחייתו לצוק אינו לעכובא, א"כ אמאי איכא איסור הנאה קודם לדחי', ואמאי לא נימא דנעשית מצותו כיון דהמצוות דלעכובא כבר נעשו בו, והדחי' היא רק כשיירי מצוה. ודמי לדברי התוס' במעילה³.

ג. בפ' המשניות לא מוזכר, אלא בהל' שופר (פ"א ה"ג).

ד. חידושי הלכות על מסכת כריתות, פתח דבריו, ד"ה שם ברש"י, (לא בהדיא אלא מדקדוק בלשונו) ז"ל: דרבא אמר מותר שום דריחא לאו מילתא, מה שא"כ בנותן על גבי האש וודאי חייב כמו בנוטל שמן הקדש ומדליק בו, אף דמראה גם אין בו מעילה.

ה. ע' במראה אש (חלק ב' פ"ד ה"א שביב כ"ד).

ו. מקד"ד (קדשים סימן כ"ד סק"ו).

ולכאורה נראה פשוט בזה דהרי בקרא מפורש דהגורל קובע לעזאזל, וא"כ אף דהדחיי' לא הוי לעכובא בעבודת היום, אבל ודאי היא לעכובא במצות השעיר ולא שייך בזה נעשית מצותו. ולפי"ז דבשעיר גופא הויא הדחיי' לעכובא בעיקר קיום מצות השעיר, נראה במה שדן שם במקדש דוד, לומר דהדחי' כשרה גם בלילה במוצאי יוהכ"פ כיון דאינה מעכבת, ודמי להקטרת אימורין.

ולדברינו זה אינו, דמ"מ היא לעכובא במצות השעיר, אף דמצות השעיר אינה מעכבת בעבודת היום, ולא הבאתי הדברים בכור הבחינה, ועלו בדעתי מקופיא בעיוני היום במקדש דוד בין מנחה למעריב.

תשובה"ח לו על דברי ההקדמה לספרו, שמה נמרצו דבריו, ודברי אמת לאמתו הם. יעזרהו ה' הלאה להיות ממרביצי תורה ברבים ע"י ספריו היקרים. פ"ש מיוחדת לחברי בלינה העניך'ל היקר, יחי', שתקותי שהנהו עולה במעלות התורה, ב"ה.

מנאי, ידידו דושת"ט, מו"מ כרום ערכו

מרדכי גיפטער



(ז). י' ע"א ד"ה הכל מודים.

הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל*

פירות נכרים – דינם למצוות התלויות בארץ

פירות נכרי שמירחן ישראל חייבים בתרו"מ בשנים רגילות * מירחן הגוי פטורות, נדוי וחרם למחמיר לעשר * מחלוקת הב"י והמבי"ט בפירות נכרי בשביעית * עוד נחלקו בגדר שביעית אפקעתא דמלכא * החושש מלהפקיר שדהו מפני שיזיקוהו, כיצד ינהג * נפק"מ במח' הב"י והמבי"ט לחיוב תרו"מ מפירות הנכרי בשביעית * בשביעית – מעשר שני או עני * נידוי שגזרו על הנוהג כמבי"ט * האם מרן חזר בו * המנהג בזמנינו

א.

דין מעשרות בפירות נכרי

נאמר בתורה (דברים יב, יז): "מֵעֵשֶׂר דְּגַנְךָ". ודרשו חכמים בגמרא במסכת גיטין (דף מז ע"א) "דגנך" ולא דיגון נכרי. דהיינו יהודי הקונה מנכרי פירות שגדלו בקרקע הגוי בארץ ישראל, והנכרי עשה גם את גמר המלאכה בפירות, אינו צריך להפריש תרומות ומעשרות משום שנאמר: "דגנך" ולא דיגון נכרי, שהרי גמר המלאכה הוא המחייב את הפירות בתרומות ומעשרות, וזה נעשה ברשות הגוי. וכן פסקו הרמב"ם (הלכות תרומות פ"א ה"א) והשלחן ערוך (יו"ד סי' שלא ס"ד).

ב.

אם קנין הנכרי מפקיע

אבל באופן שהיהודי גמר את המלאכה בפירות שגדלו בשדה הנכרי, נחלקו בגמרא (גיטין דף מז ע"א; בכורות דף יא ע"ב) האם יש כח בקנין הנכרי להפקיע מהקרקע שרכש את כל חיובי המצוות התלויות בארץ, כתרומות ומעשרות ושביעית, או לא. ומסקנת ההלכה (רמב"ם שם ה"י; שו"ע שם סעי' ג) שאין בקנינו של הנכרי להפקיע מהקרקע שקנה בארץ ישראל את חיובי המצוות התלויות בארץ*, ומאחר והיהודי גמר את המלאכה באותן הפירות – הרי זה חייב בתרומות ומעשרות².

* נמסר למערכת באדיבות בנו הרב עובדיה יוסף שליט"א [הערות השוליים נוספו על ידו].

א. אף שבפירושו למשניות (פאה פ"ד מ"ט; דמאי פ"ה מ"ט; מכשירין פ"ב מ"י) כתב הרמב"ם שיש קנין לגוי להפקיע. מכל מקום בשו"ת פאר הדור (סי' טז) כתב, שחזר בו ממש"כ בפירוש המשניות, ומסקנתו שאין קנין לגוי להפקיע. ועי' ברמב"ם מהדורת פרנקל (מקורות וצינונים שעל הגליון בפ"א מהלכות תרומות ה"י), שהרמב"ם חזר בו בכת"י של פירוש המשניות והעלה שאין קנין לגוי להפקיע. ודבר זה נשמט מהאחרונים שדנו לומר בדעת הרמב"ם בזה כדלקמן. ולענ"ד נראה שסתם הסוגיא בבכורות (יא ע"ב), הוא שאין קנין לגוי להפקיע מיד מעשר, וכל הסוגיא נפסקה לדינא שהקונה מגוי ומירחן חייב ולא נותן לכהן וללוי שאומר לו מכח מי הוא בא. ע"ש. וכתב מו"א במקו"א בזה שאין כיבוש צה"ל מקדש לכ"ע, כיון שכבשו ע"מ להחזיר. עיין צ"א (ח"י ס' א') ישכיל עבדי (ח"ח). [אמרי עובדיה].

אמנם כאמור, באופן שגדלו הפירות אצל הנכרי ואף מירחן הנכרי, הרי זה פטור מתרומות ומעשרות.

ג.

פולמוס בדין מעשרות בפירות נכרי שמירחן הנכרי

בתקופת מרן הבית יוסף היה חכם אחד¹ שרצה לומר, שאין הנכרי מפקיע את חיובי המצוות התלויות בארץ על ידי שקונה את השדה, ואפילו באופן שהנכרי מירח את פירותיו, בכל זאת ישראל הקונה ממנו את הפירות צריך להפריש תרומות ומעשרות. והביא ראיה לשיטתו מדברי כמה ראשונים הסוברים שיש חובה מדרבנן להפריש תרומות ומעשרות מפירות וירקות שגדלו בשדה הנכרי. ובכסף משנה (הלכות תרומות פ"א הי"א) הביא שכן דעת הריב"א (ר' יצחק בר אשר), שיש חובה להפריש אף פירות שגדלו בשדה של נכרי מדרבנן². וטען אותו החכם, לחשוש לשיטת המחמירים.

ומרן הבית יוסף בספרו כסף משנה (שם) מתאר את אשר אירע עם אותו חכם: "ועתה קם חכם אחד, ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו היפך המנהג הפשוט, ומעשר פירות שגדלו בקרקע הנכרי ונגמרה מלאכתם ביד הנכרי, וגם מירחן נכרי, והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו. ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה, משום לא תתגודדו, ועוד שמאחר שבכל אלו המדינות קבלו עליהם לעשות כדברי רבינו [הרמב"ם], מלבד מה שנוגע בכבוד הראשונים שנהגו כן... ועוד שדבר זה הוא דבר שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בו. לכן יש לגזור עליהם שלא ינהגו כן, ואם יסרבו - יכופו אותם... אח"כ נתפשטו הדברים, עד שהוצרכו חכמי העיר

(ב). המבי"ט בתשובה ח"ג (סימן סח) כתב, דבירקות ובפירות האילן אף דנגמרה מלאכתן ביד ישראל א"צ לעשר, ורק בדגן תירוש ויצהר דהוו דאורייתא (לשיטתו) סובר שיש לעשר. ועמ"ש עוד המבי"ט בח"ב (סימן קצו), ועשה חרם על זה בשו"ת מבי"ט ח"ג (שם), ועיין לקמן הערה ל"ד שיצא נגד זה בברכ"י סי' של"א אות ד' ועוד. עי"ש. ובעיקר ההסבר ברמב"ם והקשר בין הדרשה דגנך ליש קנין לגוי, ע' הר צבי זרעים א סו"ס כג. ודוק.

(ג). הוא הרב יוסף אשכנזי, חתן רבי אהרן לנד אב"ד מפוזנא (מבי"ט ח"א סי' שלו; דרישה יו"ד סימן שלא אות יא). והיה מכונה בפי כל 'תנא גדול', על שם שתמיד היה שונה את המשניות בניגון (שבחי האר"י).

(ד). דאף שדרשינן 'דגנך' ולא דיגון גוי, מכל מקום חכמים חייבו משום בעלי כיסים (מנחות דף סז ע"א). ופרש"י שם: "גזירה משום בעלי כיסים - עשירים שלוקחין תבואה מחמרים, ואי שרית ללוקח מן הגוי שלא יעשר דמירוח גוי פוטר, אתי למימר נמי לוקח מחמר ישראל פוטר. לישנא אחרינא: משום בעלי כיסין שיש להן קרקעות הרבה, וחסים על רוב מעשרות, ויקנהו לגויים וימרחם גויים ומפקע ליה ממעשר". וכן דעת הראב"ד בהשגותיו (הלכות מעשר פ"א ה"ט); הלכות תרומות פ"א הי"ג, אולם יש הסוברים בדעתו שלא חייב כן מדרבנן אלא כשבתחילה גדלו הפירות ברשות הישראל, ולכן לא השיג הראב"ד בהלכות תרומות אלא בהלכה י"ג ולא בהלכה י"א (שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' א דף ח טור ג; מרכבת המשנה ח"א הל' תרומות פ"א הי"א, וכן משמע מדברי הכס"מ שאין כן אלא דעת הריב"א בלבד. וצ"ע מדברי הראב"ד הנ"ל בהלכות מעשר. וע"ע שער המלך הלכ' תרומות פ"א הי"א, ערוך השלחן זרעים סי' נה סעיף כב, וחזו"א שביעית סי' א ס"ק כא). ויש לציין לדעת התוספות רי"ד (קידושין דף מא ע"ב) שפסק לחייב תרומות ומעשרות מהתורה, דקיי"ל אין קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשר. ופסק כמאן דאמר (מנחות דף סו ע"ב) דדיגון הגוי אינו פוטר מתרומות ומעשרות.

לתקן, ונתקבצו כולם וגזרו גזירת נידוי חרם ושבועה שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם את הלקוח מן הנכרי, אלא כמו שנהגו עד עתה".

ד.

להחמיר בפני חכם המיקל

ואין להקשות ממה שפסק השיירי כנה"ג (סי' תקנא ס"ק כא) שאין לנדות מי שהסתפר בתשעה באב שחל ביום חמישי אחר חצות, כיון שדעת התוספות בתענית (דף ל ע"א ד"ה ותרוייהו) להתיר להסתפר מחצות ואילך מפני כבוד השבת. ואע"פ שמרן השלחן ערוך (סימן תקנא סעיף ג) פסק שאין לסמוך על הוראה זו, 'מכל מקום לנדות את האיש העושה זאת נראה לי דלאו שפיר דמי, דחס ושלום נראה כפוגע בכבוד רבותינו בעלי התוספות'. ע"כ. וא"כ לפי זה, לכאורה הוא הדין הכא, שהנידוי בפרהסיא נראה כפוגע בכבוד ריב"א שעליו נסמך אותו חכם.

ההסבר לדרך הקשה שנקטו חכמי אותו הדור כנגד אותו חכם, יובן על פי המובא בגמרא במסכת בבא קמא (דף פא ע"ב) שבזמן שיהושע בן נון כבש את הארץ והנחילה לעם ישראל, תיקן עשרה תנאים, אחד מהתנאים היה: בימות החמה היו מקומות שהדרכים היו בהן קשות להליכה, ונגרם דבר זה כתוצאה מכך שבימות החורף בעונת ירידת הגשמים דרכו שם אנשים ובעלי חיים, ומחמת דריסתם נוצרו בקרקע גומות, ובימות החמה כאשר הקרקע התייבשה, סביב לאותן גומות היו בליטות של קרקע יבשה וקשה כיתדות, והיה קשה ללכת באותן הדרכים. ולכך תיקן יהושע שגבולות השדות של אנשים פרטיים יהיו הפקר להליכה, ובכך לא יצטרכו העוברים ושבים ללכת בדרכים הקשות. ומספרת הגמרא שרבי ורבי חייא היו הולכים בצידי הדרכים על גבול השדות, ורבי יהודה בן קנוסא היה הולך על גבי יתדות שבדרכים והחמיר שלא ללכת על גבול שדות זרים. שאל רבי את רבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? אמר לו רבי חייא שמא רבי יהודה בן קנוסא תלמידי הוא וכל מעשיו לשם שמים. כשהגיעו אליו אמר רבי לרבי יהודה בן קנוסא אלמלא יהודה אתה, הייתי מנדה אותך!

מבאר הים של שלמה (ב"ק פ"ז סימן מא) שרבי הקפיד כל כך על רבי יהודה בן קנוסא, כיון שרבי ורבי חייא סמכו על ההיתר לעבור על גבול שדות פרטיים, ורבי יהודה בן קנוסא החמיר בפניהם, הרי שיש כאן זלזול בכבוד התורה, כאילו רבי ורבי חייא אינם מדקדקים במצוות כראוי. ובזה נבין את מה שהדגיש רבי חייא כשנשאל מפי רבי מי זה אותו אדם, והשיב רבי חייא זהו יהודה בן קנוסא שכל מעשיו לשם שמים, וכוונת רבי חייא בזה לומר לרבי, שחלילה אינו מתכוין לפגוע ולזלזל בכבודה של תורה, אלא כל מעשיו לשם שמים'.

ה). וסיים אעפ"י שיש לו עמוד חזק להשען עליו, לפוטרו בלא כלום אי אפשר, וענשתי אותו ממון, מפני שעבר על הוראת רבנו הגדול רבנו המחבר ז"ל.

ו). הנה אף שכתב בן בתחילה בים של שלמה, וכ"כ לבאר בשו"ת הרד"ך (בית כב חדר ה ד"ה וכן), ובעין אליהו (שם ד"ה אל), מכל מקום חזר בו ביש"ש, מאחר שמשמע מהסוגיא שרבי יהודה בן קנוסא לא ראה אותם כשהלך לפניהם ובכל זאת הקפיד עליו רבי. אך דחה את דבריו החיד"א בפתח עינים (שם ד"ה מי), וכמש"כ רש"י וכ"כ הגאון שהובאו דבריו בשיטה מקובצת (שם ד"ה וזה), שהוא ידע שהם הולכים אחריו, ולכן רצו לנדותו. וביש"ש שם ביאר את הסוגיא משום

ובזה יובן היטב מדוע יצא קצפו של הבית יוסף ושאר חכמי דורו על אותו חכם. שהרי הרמב"ם שהוא המרא דאתרא של כל מזרח התיכון וקיבלנו הוראותיו, ופסק שהקונה פירות שגדלו בשדה של הנכרי וגם הנכרי עשה בהם גמר מלאכה, אין צורך להפריש מהם תרומות ומעשרות, ובא אותו חכם ומחמיר להפריש תרומות ומעשרות, ואף הולך ומפתה אחרים שיחמירו נגד הרמב"ם ועושה אגודות אגודות, דבר זה נחשב לזלזול בכבוד הרמב"ם. וחומרא זו גוררת עימה קולא גדולה של בזיון ופגיעה בכבוד המרא דאתרא. [מה שאין כן בפסק של השיירי כנה"ג, ששם דיבר במי שהסתפר בט' באב ועשה מעשה לעצמו ולא הורה כן לאחרים]. ואין לומר שאין דין של מרא דאתרא אלא רק בחיים חיותו, ולא לאחר מיתתו. וכמו שכתבו בזה באורך באנציקלופדיה תלמודית (חלק ט ערך הלכה עמוד של)."

ובכסף משנה הביא טעם נוסף לכך שאין לעשר תרומות ומעשרות מפירות אלו, כי היא גזירה שרוב צבור לא יכולים לעמוד בה, ודמי להא דאיתא במסכת עבודה זרה (דף לו ע"א) שרבי יהודה

גאון, שמראה עצמו [אפי' שלא בפני רבותיו] שהוא ירא שמים, וכ"ש כאן שמראה עצמו שמחמיר יותר מיהושע שתיקן תנאי זה. אך אילו היה רואה את רבו ונוהג חומרא זו בפניו, מנדים את התלמיד, אפילו אם כוונתו לש"ש דאיסור גמור הוא. אלא אם כן התלמיד מחמיר מטעם שיש לו ראייה לסתור את דעת רבו, ולא מצד חומרא בעלמא. עי"ש. וכה"ג כתב בצפת פנח (הלכות ת"ת פ"ו הלכה יב), שמכאן מקור לרמב"ם שהרב מנדה על כבודו בלא עדים והתראה. עי"ש. וכה"ג העלה בשו"ת האהל יעקב (סימן ס), ועי' במתיבתא (ב"ק שם מדור ילקוט ביאורים). [אמרי עובדיה].

ז. כמבואר בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב) בזה"ל: הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקים, וכל קהלות ארץ ישראל והעריסטון והמערב נוהגים על פיו, וקבלוהו עליהם לרבן.

ח. בדין מרא דאתרא:

מרא דאתרא לאחר מיתה, ובאופן שלאחר מותו הורה חכם שני אחרת: איתא במסכת שבת (דף קל ע"א), לוי נודמן לבית יוסף רישבא [צייד עופות], הביאו לפניו ראש של טווס בחלב. כאשר סיפר זאת לפני רבי, אמר לו רבי למה לא תנדה אותם על שהם אוכלים בשר עוף בחלב? אמר לו רבי זהו אתרא דרבי יהודה בן בתירה, ושמא רבי יהודה בן בתירה דרש להם כדעת ריה"ג שמתיר בשר עוף בחלב. והנה, ר"י ב"ב נפטר אז בימי רבי, שהרי הוא היה בזמן בהמ"ק וכמ"ש בפסחים (דף ג ע"ב) א"ל ריב"ב מי קא ספו לך מאליה וכו'. ורבי היה לאחר החרבן, ואפ"ה הותר להם בשר עוף בחלב (מכת"י רבינו). ועי' בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' צד) שכתב הש"ך (חו"מ סי' כה ס"ק כ) משם הב"ח דאם היה מנהג בעיר להחמיר ע"פ חכם אחד, ומת, ובא חכם אחד ומיקל, יכולים לנהוג היתר במה שאסרו. וציין הש"ך לשלטי גיבורים (פ"ק דע"ז ברישיה אות ג), ופי' מהרש"ם דנראה שהוא חולק על הב"ח ויש לנהוג כחכם שמת, אך י"ל שהוא לא פליג ומיירי כשליכא מורה אחר עי"ש ותבין. שוב מצאתי [-מדברי מהרש"ם] באו"ה (כלל מח דין ד) שכתב, שכל עיר מחוייבים לנהוג כדעת הרב המנהיג הראשון שהיה באותו מקום, כשאין ב"ד השני גדול בחכמה ובמניין עי"ש. וצ"ע שהוא נגד הש"ך והב"ח הנ"ל. אך בלא מרא דאתרא ודאי שאין לחוש לכבודו של החכם אחר מותו, אף אי נימא שבמעשה אחר שייד כבודו, אם יש פוסקים שמתירים בהדיא. שמדוע נימא כבודו של זה החכם מאשר כבודם של אותם פוסקים המתירים. עי"ש. עכת"ד. והנה אחר שמצא לאו"ה שכתב שיש לילך אחר החכם שמת אפילו כשחכם אחר הורה אחרת, א"כ יש לומר כן גם בדעת שלטה"ג דלעולם הולכים אחר המרא דאתא הראשון, וא"צ לדחוק בדבריו כנ"ל.

מרא דאתרא בעירו דווקא: אולם, יש להבחין, כי דין של מרא דאתרא אינו אלא בעירו, והרמב"ם היה רב במצרים, ומריה דארעא מצרים הוא. ומה שכתב ביבי"א (חלק ט בהקדמה, ובסימן קה אות ג, ובחו"מ סי' א ברישיה), ובטהרת הבית (ח"א עמ' שלב), בשם מהר"י פראג'י בשו"ת מהר"ף (סימן נט), שמרן מרא דאתרא בארץ ישראל ויש לילך אחריו אף בקולותיו ואף נגד רבים וכו', עכ"ד. הנה מהר"ף היה באלכסנדריה שבמצרים ואמר כן על הוראות הרמב"ם שהוא היה המרא דאתרא שם, אבל לא על מרן מיירי, וכן הוא בהדיא בשו"ת מהר"ף (סוף סימן סא). רק כתב שם על מרן ורבותינו הספרדים שיש לנו לילך אחריהם יותר מפוסקים אשכנזים. ועוד כתב שם שבמקום שיש מרא דאתרא, יש לילך אחריו אף לקולא ואף כנגד רבים. אבל לא כתב שם על מרן כלל ועיקר, אלא עיקר דבריו על הרמב"ם, אף שבסמוך לפני כן הביא דעת מרן בזה, ומיד המשיך לכללי הפסיקה שיש ללכת אחר מרא דאתרא ואם אין מרא דאתרא יש ללכת

הנשיא ובית דינו נמנו על השמן של גויים והתירוהו, אעפ"י שהוא מי"ח דבר, כיון שלא פשט איסורו בכל ישראל, וסמכו על רשב"ג ורבי אלעזר בר צדוק שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה. ובירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ח, הובא ברא"ש ע"ז פ"ב סוף סי' כז) איתא ששמואל אמר לרב שיאכל שמן של גויים, ואם לא יעשה כן יכתוב עליו 'זקן ממרא' ולא חשש לכבוד התורה, ואטרח עלויה ואכל".



אחרי רבים או בדאורייתא לפסוק לחומרא וכו', ע"ש. [ע"ע ביבי"א חלק ט סי' צד ס"ק ז, ובטה"ב (ח"ב עמ' תד), ששם העתיק באופן אחר את מהרי"ף]. והערת דבר זה למור אבי והסכים אתי. ולאחר מיכן ראיתי שקדמני בזה הרב נאמן בהקדמתו לבא"ח ועוד יוסף חי בהוצאת מכון איש מצליח. ודפח"ח.

ונודעת הקושיא הגדולה איך מרן חולק על הרמב"ם, והלא קבלנו הוראות הרמב"ם. ועי' בחזו"א (יו"ד סי' קנ אות י), שהמנהגים השתנו והופסקו, ע"ש. ועי' במהרי"ק (שרש קעא), שהרי מלאים כל הפוסקים לאלפים ולרבבות שרבינו שלמה שהאיר עיני ישראל וע"פ חכמתו ותורתו העולם עומד, אפ"ה בהרבה דברים אוסר, ור"ת בן בתו התיר משיקול דעתו ע"ש. וע"ע בשו"ת מטה יוסף (גזיר, ח"א חו"מ סי' ט) שהתקשה בזה איך מרן חולק על הרמב"ם, ויישב שכל אלו במקומות שאין מנהג כהרמב"ם. ועוד, אפשר למרא דאתרא שבא אחריו בטיב העיון ללמוד ולהחליט לא כרמב"ם, ורק כשאין זה אז אמרו שהעיקר כרמב"ם שהוא מרא דאתרא, ע"ש. צא וראה מש"כ החיד"א להחמיר כדברי הרמ"א, בפרט באיסור והיתר, ועי' ביבי"א ח"א יו"ד ס"ו ג' ובחלק ט' או"ח סי' ק"ח בהקדמה, ועוד. והבית יוסף בהקדמה כתב בהדיא שפעמים שחולק על הרב המגיד משנה והר"ן בהבנת דברי הר"ף והרמב"ם והמעייין יבחר, הרי שהוא עצמו לא חשב שיתקבלו הדברים שלו בלא פקפוק. וצא וראה במאה וחמישים שנה אחר מרן שהיו חכמי הדורות דנים בדבריו וחולקים על דבריו רבות, ובפרט בספר גנת ורדים (לך נא ראה בדין ביטול קפה בשבת, שכל החכמים לא נמנעו מלחלוק על מרן ולהחמיר בזה), ומטה יוסף (ח"א חו"מ סימן ט שחידש ואמר שאפילו 'קים לי' נגד מרן אמרינן, במקום שלא נהגו כמותו), ועל כולם הגאון הפרי חדש. ועי' ביבי"א ח"א יו"ד ס"ו ג' אות יא והלאה, וח"ה (יו"ד ר"ס י) וילקו"י ח"א (עמ' שיד). ונראה שמזמן החיד"א והלאה חזיקו יותר את דברי מרן שלא לחלוק עליו, וכעין זה גם בכנסת הגדולה. ומכל מקום נראה כנוכח לעיל שאין כאן ממש דין של מרא דאתרא.

ובברכ"י (סימן תמו אות יד, וע"ע מחזיק ברכה סימן תסז אות ה) לענין חזור וניעור התעורר בזה שיש בירושלים שחוששים לסברת הפר"ח לענין חזור וניעור מפני שהוא מרא דאתרא, ע"ש. ועי' בשם הגדולים מערכת גדולים (אות ח אות ג): וכבר ידוע הסכמת מצרים שלא ללמוד ספרו כמ"ש גנת ורדים י"ד כלל ג' סי' ג', ובוא וראה מפלאות תמים דעים, שאחרי הדור ההוא מעט נתקבל לרב בארץ מצרים תלמידו מופת דורנו הרב החסיד מהר"ש אלגאזי זלה"ה והיה רב שם מ"ה שנים, וכל הוראותיו היו על דעת רבו הרב פרי חדש. וגם מופת דורנו הרב המופלא בעל בתי כהונה הוה תלמידו של הרב פרי חדש. ושמעתי מפה קדוש כמה ענינים מגדולת הרב פר"ח, וכהיום הזה כל חכמי ישראל שותים בצמא את דבריו. עכ"ד. ובמערכת ספרים (אות פ קלז) כתב עוד: ג' חלקים פרי למאכל לכל תופסי התורה, ובשגם רבים לוחמים והשיגו עליו, כ"ע מודו דרב מובהק הוא 'וסברתו ישרה', ולשונו צח קב ונקי מצורף לבקיאיות, וכבר כתבתי בנדפס מערכת ח' (ע' מ' חזקיה די סלוא בח"א), תרי ממאה מגדולתו, וגם אני שמעתי מכמה ענינים שאירעו להרב ז"ל בשליחותו מעה"ק ירושלים ת"ו בערי פרנקי"א ונסים נוראים. עכ"ד.

מרא דאתרא דוקא בהוראה שהורה למעשה. ובדין חכם שאסר - אין חבירו רשאי להתיר: זאת ועוד, שאין דין של מרא דאתרא אלא במקרה שקרה, ולא בכל חיבור שמחבר וסובר, וכמש"כ כה"ג לענין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר בטהרת הבית (ח"א עמ' שכה), שהריטב"א (נדה דף כ ע"ב) והרשב"א (חולין דף מד ע"ב) כתבו שבכה"ג שרי להתיר. וכ"כ המאירי (הוריות דף ג ע"א) למאן דסבר שהטעם שאסור לחכם להתיר את מה שחבירו אסר מטעמא דשווא אנפשיה חתיכא דאיסורא. וכ"כ בחריפות בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תסו). וכן העלה מהרי"ק (שרש קעא ד"ה ועוד אפילו, ולא כמו שציין בטה"ב שרש קסט), וסיים טה"ב שבזה יש לישב את השגת מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' ריג) על המבי"ט שהתיר את איסור מרן בבהמות שנמצאו לקויות במעיהן, ד"ל דלא מיירי באותו בהמה וע"כ התירו המבי"ט, עכ"ד. וזכה לכיין

ה.

פירות נכרי לענין שביעית

מלבד הפולמוס האמור, אודות חיוב תרומות ומעשרות לפירות נכרי שגדלו אצלו ומריחן הנכרי, אף לענין השמיטה היה ויכוח סוער בבית הדין בצפת. באותו הזמן כבר עלה הרדב"ז ממצרים, ופינה מרן הבית יוסף את מקום מושב 'אב בית דין' לרדב"ז שהיה מופלג בזקנה, ומרן ישב בבית דין כאחד מן הדיינים, וישב עמם הגאון רבי משה טראני בעל המבי"ט, ודנו ביניהם, האם נכרי שקונה קרקע בארץ ישראל, מפקיע את 'קדושת שביעית' מהקרקע.



לאמת, שכ"כ בהדיא בשו"ת המבי"ט (ח"א ס"ו קנו) ושכ"כ מהרי"ק הנ"ל. ואת דברי מהרי"ק פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמב סעיף לא), שבמעשה אחר לא שייך דין חכם שאסר, ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' צד) הב"ד. ושכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (אה"ע ס' יז). אך כתב מהרש"ם ד"ל שאם אסר באופן כללי, כגון לאסור סוג דג, מודים שאסור. אבל מדברי המבי"ט הנ"ל משמע שאף דאוסר באופן כללי, אפשר לחלוק ע"ד, עיי"ש. אמנם הנצי"ב במשיב דבר (יו"ד ר"ס י) משמע שמחמיר אפילו כשלא נשאל החכם, והשיג עליו בטה"ב שם, עיי"ש. וראיתי בשד"ח (מערכת ח כלל עו) שהביא שכ"כ במכתב עת המליץ (תרמ"ז נומער 207) שכ"כ חכ"א. אבל הנצי"ב במשיב דבר לא כתב כן, עיי"ש.

אך מצאתי בס"ד בשו"ת שיבת ציון (ר"ס כה, הוב"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' רמב ס"ק כא) שכתב: ואפילו שכתב הרמ"א בשם מהרי"ק דדוקא באותה הוראה עצמה אין חבירו רשאי להתיר, אבל במעשה אחר יכול להורות. והו' אם נשאל החכם השני עליו, אז רשאי לפסוק מה שנראה אליו במעשה אחר, וכעין עובדא דבמהרי"ק שנשאל שם. אבל להיות קופץ מאליו להתיר חוץ למקומו מה שאסר חכם אחר, לא שמענו. עכ"ד. אבל בהדיא בריטב"א לאו הכי. וז"ל שם: "הווי יודע שכל שאמרו שאין חבירו רשאי לטהר או להתיר אינו אלא באותו נדון עצמו, ומודיעין לו לשואל שאין הדין כן אלא שהם עושין כן מפני הוראת חכם ראשון דשוויא חתיכה דאיסורא בחתיכה זו בלבד וכו', ומודיעין לאשה שאם תחזור ותראה דם, שתמנה ממנו, ושאלו לה לחוש לדם כזה בפעמים אחרים, דאי לא חומרא דאתי לה קולא", ע"כ. וכן משמע מהמאירי וגם ממהרי"ק גופיה לא משמע הכי. ודוק. והלום ראיתי בשו"ת זכרון משה (סי' ח) שתמה ע"ד בר ליואי (יו"ד סי' א כלל א) שהב"ד בדרכי תשובה (סי' יח ס"ק קעח) שפוסל שוחט שנפסל ע"י שיקול דעת לכל העולם, ותמה ע"ד - נוחא על חתיכות ששחט שם אבל לאסור השוחט מגליה כיון שהוא חתיכה אחרת עיי"ש.

אמנם י"ל, שדווקא בדין חכם שאסר בזה אמרינן דוקא באותה הוראה שהורה, והוא מפני כבודו דראשון, או משום דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, או כדברי הר"ן (ע"ז דף ז ע"ב) שלא יראה כשתי תורות. אבל דין מרא דאתרא חזק יותר, ולעולם יש ללכת אחר הוראתו אף במעשים אחרים.

ובעיקר ענין מרא דאתרא עיין בחולין (דף נג ע"ב), ברש"י אתריה דשמואל, שמרא דאתרא הוא רק מפני הכבוד, אך במקום הפסד ממון יש להקל נגד דעתו. אך לישנא בתרא ברש"י מחמיר, וכן עיקר. עיי"ש.

ט. והנראה לבאר בכל זה, מה הכריח את מרן לעשות חרם, מטעם לא תתגודדו. וכפי שמצינו כמו כן במבי"ט (ח"ג סימן סח) שהטיל חרם בשביל שלא יהיו בארץ אגודות אגודות, וכפי שהוא מתאר בדבריו על אותם המחמירים שגרמו לפירוד ומחלוקת, וז"ל: ראינו אנשים חכמים וידועים וכשרים, אשר הם נפרשים ממנו ממאכלינו ומשתינו, וכליהם מכלים שונים, ועושים במה לעצמם להתקדש במה שמותר לחכמים גדולים מהם, ובסעודות של מצוה אינם רוצים להודמן אפילו לקרוביהם, מברשם לא יאכלו ואח' כל ירוק ידרוש, גם מבני ביתם הכשרים כמותם נפרשים בשולחנם במאכלם וכו', ויש בזה חילול התורה בפני האומות, כי חושבים אותה כשתי תורות. ועל כן יצאת לפניהם לשחר פניהם ולמצוא חן בעניהם, אל יהיו חסידים הרבה, ודי להם מה שאסרה תורה. ובסוף דבריו כתב בזה"ל: ומפני שהיה נמשך מחומרות אלו מחלוקת בסעודות של מצוה, ובין איש לאשתו אשר הנשים עצלניות הן להיותן זהירות בחומרות אלו, הסכמנו זה כמה שנים בגזרות חרם [אף שכתוב חכם, צ"ל חרם וכמו שמסיים] וחתומים בו כל החכמים, שלא יוציאו תרומות ומעשרות במה שאינם חייבים לדעת הרמב"ם ז"ל, והוא ידוע כי לדעתו אין שום חיוב במירוח ישראל בשל גוי בירק וכו', ואפילו היה איזה ספק בחיוב בעיני החכמים הפרושים האלה, החרם הוא וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי. עיי"ש. [אמרי עובדיה].

ו.

אימתי אין קנין לנכרי להפקיע?

הספק הוא, האם כל מה שאמרו שאין קנין לנכרי להפקיע, כל זה כשהקרקע חזרה ליד ישראל מידי הנכרי, אבל כל זמן שהיא עדיין ברשות הנכרי יש קנין לגוי להפקיע, או שאף בזה אין קנין לגוי להפקיע. והרדב"ז (שו"ת ח"ו, סימן ב אלפים רכ"א) ומרן הבית יוסף (כסף משנה הלכ' שמיטה פ"ד הלכה כט; אבקת רוכל סי' כד)* סברו שרק כשחוזרת הקרקע לידי ישראל אזי אין כח לנכרי להפקיע, אך כשהשדה עומדת בידי הנכרי, יש כח ביד הנכרי להפקיע, והגידולים הגדלים בשדהו, אינם קדושים בקדושת שביעית. אך המבי"ט (ח"א סי' י"א וסי' כ"א, והובא באבקת רוכל סי' כב-כג. ועוד במבי"ט ח"א סי' ר"ז) סבר שנכרי אינו מפקיע כלל את קדושת השביעית מהקרקע אפילו כשהשדה תחת רשותו, והגידולים קדושים בקדושת שביעית³.



(י). כך פסק הרדב"ז (שם, ובפירושו על הרמב"ם הלכ' שמיטה פ"ד הכ"ט) להלכה מפני המנהג. אך בדעת הרמב"ם (בפירושו שם) כתב שיש קדושת שביעית על אותם הפירות [ולהלן בהערות יתבאר בהרחבה].
(א). אף בדעת הרמב"ם.

(ב). ביאור מחלוקתם בדעת הרמב"ם בדין פירות נכרי בשביעית:

מרן והמבי"ט נחלקו בפירוש דברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כט). וז"ל הרמב"ם: "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית, פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגוים אינן מצווין על השביעית כדי שנגזר עליהם". ובכפתור ופרח (פרק מז) הוכיח שלדעת הרמב"ם אין קנין לגוי להפקיע, אפילו בעוד שהקרקע תחת ידי הנכרי, מכך שהוצרך הרמב"ם לבאר שלא גזרו על הספיחין ביבול הנכרי מפני שהגוי לא מצווה. ותמה הכפתור ופרח על הרמב"ם [מכלל דמתני' (שביעית רפ"ו) 'לא נאכל ולא נעבד' דכל שאסור בעבודה, אסור אף באכילה, דש"מ שיש לאסור פירות הנכרי באכילה. אך סיים הכפתור ופרח 'ואל הרב יש לי להאמין, אף על שמאל שהוא ימין'. אמנם בעצם דברי הרמב"ם 'פירותיה מותרין' לדעת הכפתור ופרח היינו מותרים לגמרי ונוהגים בהם כחולין, אלא שכאמור תמה על זה שעבודת הגוי בקרקעו אמורה לאסור את הפירות].

הרדב"ז (שמיטה ויובל שם, וראה עוד להלן) והמבי"ט (ח"א סי' י"א וסי' כ"א) שלו המובא בשו"ת אבקת רוכל (סי' כב-כג ו'ס"ו) כה) מפרשים בדעת הרמב"ם, שיש קדושת שביעית בפירות הנכרי, כי אין קנין לנכרי להפקיע אפילו כשהקרקע תחת ידו, ולכך הוצרך הרמב"ם לפרש שאעפ"כ אינו נאסר משום ספיחין כמו עלה מאליו, היות ולא גזרו בכ"ה, ע"ש.

ובכסף משנה (שמיטה ויובל שם), וכן הסכים בשו"ת מהריט"ץ (סי' צח) ביארו בכוונת הרמב"ם דשדה שקנה הגוי יש כח בקנינו להפקיע קדושת שביעית כל עוד שהשדה ברשותו (ועי' מש"כ בזה להלן בהערה זו), ואין קדושת שביעית בפירותיו [והא דפירות הגוי חייבים במעשר, היינו משום שמירחן הישראל (כ"מ)]. וקמ"ל דלא תאמר שמכל מקום יאסרו הפירות כדין ספיחין שנזרעו מאליהם שלא עבדום ובכל זאת אסרום חכמים, כך גם פירות הגוי אף שלא נעשתה בהן עבודת איסור היה צד לאסורן, קמ"ל דספיחין נאסרו משום חשש עוברי עבירה, ואין שייך חשש זה בגוי.

ובאבקת רוכל (סוף סי' כה) הביא מהרב שם טוב עטיי, שמחלוקתם היא בלשון הרמב"ם "פירותיה מותרין", שלכפתור ופרח ולאבקת רוכל היינו מותר לגמרי שאין בו קדושת שביעית כלל. ולמבי"ט יש בו קדושת שביעית, וכוונת הרמב"ם פרותיה מותרים היינו שאין בהן איסור אכילה מדין ספיחין אלא מותרים באכילה, אך יש לאוכלן דוקא בקדושת שביעית. וכתב הרב שם טוב שנראים יותר דברי מרן בזה שמותרים לגמרי.

אולם, על אף שכונזר הרדב"ז פירש ברמב"ם שיש קדושת שביעית בפירות הנכרי כיון שלעולם אין קנין לגוי להפקיע, מכל מקום כתב הרדב"ז שהמנהג הוא שלא מדקדקים ועושים סחורה בפירות שביעית של הגוי ונוהגים בהם כשאר שנים. ויישב, שהרמב"ם שהחמיר לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי, הוא משום שסובר ששביעית בזה"ז מדאורייתא וספיא

ז.

דרשת הספרא - לכם ולא לאחרים

עוד נחלקו הפוסקים, הנה בתורה נאמר (ויקרא כה, ו): "וְהִיְתָה שְׁבֵת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֶכְלָהּ", ודרשו בתורת כהנים (ספרא בהר פרשה א הלכה ו) "לכם" ולא לאחרים. שני הסברים נאמרו בביאור דברי התורת כהנים. הביאור הראשון (ראב"ד, פי' המיוחס להר"ש, קרבן אהרן), דרשו חכמים (והוא מדרבנן, ראה בהערה לקמן), אדם שיש ברשותו פירות הקדושים בקדושת שביעית, אסור לו לתת אותם לנכרי. ולכן אסור לתת פירות שביעית למטפל גוי שיש לאדם זקן, אלא רק בן ישראל יכול לאכול מפירות אלו, מפני קדושתם".

דאורייתא לחומרא, ולכן פסק לחומרא במחלוקת זו שאין קנין לגוי להפקיע. משא"כ אנחנו נוהגים להקל בזה, כי סומכים על שאר הראשונים שביעית בזה"ז דרבנן, וספיקו להקל שיש קנין לגוי להפקיע, ע"ש. [ועי' לרדב"ז בתשובותיו (ח"ו סימן ב אלפים רכא) שפירות נכרי חייב במעשר]. והוא כדברי הגר"א (י"ד סי' שלא סוף סק"ו, סק"ח) שספיקא דרבנן לקולא ויש קנין לגוי להפקיע. אמנם אי נימא שסובר הרמב"ם ששמיטה בזה"ז הוא דרבנן, נפל פיתא בבירא, ועי' לעיל הערה ו'. [אמרי עובדיה].

ונמצא שלדעת הרדב"ז למעשה מפני המנהג קי"ל דאין קדושה בפירות נכרי, מטעם שיש קנין לנכרי להפקיע קדושת הארץ. ולדעת מרן ע"פ הסברו ברמב"ם אף דקי"ל שאין קנין לנכרי להפקיע, מכל מקום בזמן שהשדה תחת רשותו יש כח בידו להפקיע. (מ"ג).

בדין יש קנין לגוי כשהקרקע ברשותו:

ובעיקר דברי מרן באבב"ק רכ"ל (סי' כד), ובכסף משנה (פ"ד הלכה כט) שאף דקי"ל דאין קנין לגוי להפקיע, מכל מקום בזמן שהקרקע ברשות הנכרי יש קנין לגוי להפקיע. יש לעיין, הנה נראה שיסוד חילוק זה בהא דאין קנין לגוי, מקורו ממהר"י קורקוס שכתב (ביכורים פ"ב הט"ו) כן בדעת הרמב"ם. והנה, מהר"י קורקוס עצמו כתב (שמיטה פ"ז ה"ג) והב"ד באריכות בכסף משנה שם, שיש קדושת שביעית בפירות נכרים ואפילו חייבים בביעור שהוא הפקר, ע"ש. [וכן להדיא במהר"י קורקוס (שמיטה פ"ד הכ"ט בסופו) דקי"ל אין קנין לגוי להפקיע, ואין הפרש בין אם הקרקע ביד גוי או ביד ישראל, ולכן אסור לישראל לעבוד בקרקע שברשות הגוי]. הרי שאף דסבירא ליה שברשות הגוי יש קנין לנכרי, מכל מקום יש בו קדושת שביעית. וכן ראיתי שהוכיח כן בחזו"א (סימן כ). אך לכאורה הוא קשה, מאחר שיש קנין לגוי להפקיע בזמן שהיא תחת ידו, אמאי קדוש בקדושת שביעית.

ובהכרח לומר כדברי הרב מבריסק בחידושי הגר"ח (תרומות א, י, ביכורים ב, טו), וכן החזו"א (שביעית סי' א אות ב), שאף למ"ד יש קנין לגוי להפקיע, הוא רק לענין חיוב תרומה על התבואה שגדלה ברשותו, ולא שבעצם לא יהיה קדושת הארץ וקדושת שביעית, כי הקרקע נשארת בקדושתה כארץ ישראל לכל דבר. אבל זה לא אתי שפיר לשיטת הבית יוסף שסובר שאין בו קדושת שביעית. ועי' בקונטרס דבר השמיטה לרב משה לוי זצ"ל (סי' ה אות ו), שהקשה את הסתירה הנ"ל בדעת המהר"י קורקוס, ובאות י פליג על יסוד החזו"א והאריך בזה, ע"ש. [ועי' בדברי מהר"י קורקוס בהלכות כלאים פ"א הלכה ג והב"ד בכסף משנה שם, ובהר צבי זרעים ב סי' כו אות ב שרואים שמהר"י קורקוס לא סובר שדך למעוטי גוי לענין כלאים ולא כרידב"ז שם], וכמדומני שראיתי באיזה מקום שהרב צבי פסח פרנק כתב ע"ד החזו"א בזה שיש ראשונים שלמדו אחרת בזה, וכעת אמ"א. ולהנ"ל הוא הכרחי בדברי מהר"י קורקוס ומרן הביא את דבריו. ואכן ראיתי בשו"ת שעות דרבנן להרב שלמה כהן (שנת תקפט דף פ) שכתב שהיות שיש סתירה בכסף משנה בזה, יש להחמיר לכאן ולכאן ולשמור קדושת שביעית שמה יש קנין לגוי להפקיע, ומאידך להפריש תרומות ומעשרות בלא ברכה ובלא לתת ללוי ולעני, שמה אין קנין. ע"ש.

אמנם, בספר זכרונות אליהו (מנ"י יו"ד מערכת ש אות יא), תמה על דברי הרב שעות דרבנן שאסר שם לתת לנכרי זרעים לזרוע בקרקע שלו עבור הישראל, דהא מה דקי"ל אין קנין לגוי בא"י ת"ו הוא דוקא בזמן שחזר וקנאה הישראל, אבל כל זמן שהיא תחת יד הגוי יש קנין, ואע"ג דיש מחלוקת ועי' שיעורי כנסת הגדולה (י"ד סי' שלא הגה"ט [צ"ל הגה"ב] אות ד), מ"מ מרן ז"ל כן דעתו, ובפרט דשביעית בזה"ז דרבנן. ועי' הגר"א ז"ל (סי' שלא אות זך ואות ח ואות טז) ועי' פאת השולחן (דף ז"ן ע"ב ודף פ"ו ע"ב) ועי' אהלי יהודה בנו ז"ל (דף קלא ע"ב ודף קלה) ועי' שער המים (סי' ואו דף

הביאור השני כתב מרן באבקת רוכל (סימן כד), התורה באה ללמדנו, שנכרי המגדל פירות וירקות בשדה הנמצאת בבעלותו, לא נתפסת קדושת שביעית בגידולים הללו". וכן הסכים בפאת השולחן (הלכ' שביעית סי' כג בית ישראל אות כט), ביאור זה מובן יפה כשיטת הרדב"ז ומרן הבית יוסף¹.

[ועיין מה שכתבנו בהערה בס"ד, שבפירות וירקות שמגדל הנכרי עבור נכרי ובלא היתר מכירה, יש מקום נוסף להקל בזה. אבל בהיתר מכירה שנעשה עבור הישראל, וכן כיום, שמראש

י"ג ע"ב), עכ"ד. אמנם אף לדבריו יש לומר, שדוקא עבודה על ידי גוי שרי כי הוא אינו מצווה, אבל ליהודי אסור לעבוד בשדה הגוי.

[ועי' מה שכתב הרב צרור החיים (בפ"ד מה' שביעית הכ"ט) לבעל סמא דחיי, להשיג על מרן בכס"מ שיש קנין לנכרי, והלא ראינו שפירות נכרי חייב במעשרות אם מתמרח על ידי ישראל (וכ"פ בשו"ע יו"ד סימן שלא סעיף ד), ובגמרא בבכורות (דף יא ע"ב) איתא להדיא שהוא משום שאין קנין לגוי להפקיע. ובמעשה רוקח (בפ"ד הלכה כט) כתב לדחותו שצ"ל דטעמא דנקיט בגמ' שם משום דאין קנין - לרווחא דמילתא נקט לה ולא דוקא, ולמעשה כתב שנראים דברי מרן וכמהריט"ץ (סי' מז), שהתיר לתת לגוי שוורים וחיתים לחרוש ולזרוע בשביעית בקרקעו של גוי) והרב נחפה בכסף (יו"ד סי' ד), ולא כדעת המבי"ט (ח"א סימן יא, וכא, וריז, ושלז, ובח"ב סוף סימן סד, ובח"ג סימן מה, וסוף סימן מז), ובנו מהרי"ט (ח"א סי' מג) עי"ש. אמנם באמר יוסף (הלכות תרומות פ"א ה"י) כתב שצ"ל שהסוגיא בבכורות אתי כר"מ שס"ל שאין קנין לנכרי, עי"ש. ולמעשה לענין מעשרות עי' בטור (סי' שלא) שכתב שלכ"ע חייב אפילו למ"ד יש קנין, ובב"י הביא דעות בזה להיפוך].

והנה, מפשט דברי הרמב"ם נראה דעתו שאין קנין לגוי להפקיע, ולכן התחיל ואמר בפשטות (פ"א מה' תרומות הלכה י) אין קנין לגוי להפקיע, ולפיכך וכו'. והנה בכסף משנה (שם) הביא שני פירושים, ובפירוש הראשון שנראה עיקר ס"ל שאין קנין לגוי להפקיע אפילו בעודה תחת ידי הגוי, ואף שבכמה משניות משמע שיש קנין לגוי, לא קיי"ל כוותיהו. אי נמי דהתם בשלא חזר ולקחה ממנו ישראל, ורבינו מייירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל, כמבואר בדבריו, וכן לענין הקונה ממנו פירות ומירחן ישראל, עי"ש. והגר"א (יו"ד סימן שלא ס"ק ח) כתב על תירוץ השני דהכס"מ, שהוא שגגה גדולה, שהרי אם הוא אצל הגוי אפילו למ"ד אין קנין לגוי להפקיע פטור ממעשר, ואין מ"ד שמחייב, ואיך משמע מהכס"מ שבוה נחלקו, עי"ש. והנראה בס"ד שאין כוונת הכס"מ לומר שנחלקו כשהוא ביד נכרי, אלא המשניות דמשמע דיש קנין איירו כשהוא ביד נכרי, אבל המחלוקת היא ודאי כשחזר ליד ישראל ואיננו ביד הנכרי, ובוה הלכה שאין קנין לגוי להפקיע, ודוק. ובמעדני ארץ (סימן י אות א ד"ה והנה) כתב שמכך שהאבקת רוכל (סי' כד) הביא את שני הביאורים כאחד, משמע שאין חילוק גדול לדינא בין שני הטעמים, ודפח"ח.

ולסיכום האריך בזה בצורה מיוחדת בירחון האוצר סיון תשפ"א ובתורת הקדמונים חלק ב, שמאחר שבפירוש המשניות לרמב"ם בהוצאת קאפח יש שינוי ממש"כ בפירוש המשניות הקדום, וכל מש"כ בזה בשו"ת בצלאל אשכנזי סי' א בנוי על הסתירה מהמשניות למשנה תורה, ועתה אנחנו יודעים שאין כאן סתירה, ולכן נפל היסוד, ובדברי מרן אין הדברים ברורים לומר שבנוי רק על מש"כ בפירוש המשניות, אבל כנוצר לקמן בסמוך שהדרשה לכך ולא לאחרים שלמד מזה מרן אינה קיימת ולא ראה את דברי הראשונים בזה. ויש מקום לומר שיחזור בו מלבד שמצאנו שבדברי המאירי יש יסוד כדברי מרן בזה [ויש מקום לומר שהמאירי הושפע מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, וכמו שסבר בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' א, ויתכן שאם היה רואה את דברי הרמב"ם שחזר בו בפירוש המשניות וסובר שאין קנין לגוי לא היה אומר כן. ואין הכרח בזה, ומצינו שלמאירי היה בידו פעמים את התרגום בלבד, וכמו שמוכח בסוכה כב: בדין העושה סוכתו בין האילנות, שהביא דברי פירוש המשניות בתרגום בלבד, ולא כמו שכתוב אצלנו, וכמש"כ ביחז"ד ח"ג סימן מז. אמנם הרב יח"ס בספרו זרע חיים (סו"ס כה) כתב שהמאירי בכמה מקומות מביא כפירוש המשניות להרמב"ם הוצאת קאפח. בענין רופא לרפאות בחולי שאין בו סכנה אם יש חיוב וע' בשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סימן מ ד"ה ושמתחית למצוא) שכ"כ, ע"ש. הרי לנו שפעמים שהיה לו רק את התרגום ופעמים שלא]. מדברי הרמב"ם בתשובה סי' קכח משמע מלבד פירוש המשניות שאין קנין לגוי לגמרי ויש קדושת שביעית. זאת ועוד, בשאר ראשונים נראה בהדיא שיש קדושת שביעית, והם

מסכמים עם הנכרי שכל יבולי השדה שייך לכשרות פלונית, הרי שאין הגידולים כיום עבור הנכרי, על כן אין את הצירוף הנוסף הזה להקל¹].



ח.

הנהגות מעשיות

הנפקא מינה המעשית שישנה במחלוקת זו אם ישנה קדושת שביעית בפירות נכרי:

הר"ש, הרא"ש, הרמב"ן, הריטב"א והנימוק"י ביבמות קכ"א ע"א, הראב"ד בכתוב שם סוכה ל"ט ע"א ובהשגות על הרמב"ם פ"ד משמיטה ה"ט, רש"י, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, שיטה לא נודע למי, תוס' רי"ד בקידושין מ"א ע"ב, תוס', תוס' ר' אלחנן, תוס' הר"ש ור' יונה בע"ז כ"א כ"א, מיוחס לר"ש שהביא המבי"ט וכו"פ בפרק מ"ו.

וכ"ד גדולי האחרונים, ומהם הרש"ס בכמה דוכתי, הרלב"ח, הר"י קורקוס בד' מקומות, הרדב"ז בביאורו על הרמב"ם פ"ד הכ"ט [ואין סתירה מתשובתו, וגם ביאורו נכתב לאחרונה], המבי"ט, החרדים, מהר"א אזולאי, מהרי"ט, וכן נהג הראנ"ח, וכ"פ הר"ב צרור החיים, ר' יונה נבון והרב יהודה הכהן כדעת מהרי"ט בין לקולא בין לחומרא.

רבים מהאחרונים כתבו שנכון להחמיר כחומרי הב"י וכחומרי המבי"ט; כ"ד מהרמב"ח בתוספת יוה"כ וכן בתשובה סי' קכ"ח דעתו כן [ודלא כברכי"י], הראנ"ח [השני], השולחן גבוה, הר"ב שדה הארץ, הר"ב שעות דרבנן ועוד. ע"ש בדבריו באריכות. [אמרי עובדיה].

יג). וכדאיאת להדיא בתוספתא (שביעית פ"ה ה"ד) "מאכילין את אכסניא פירות שביעית, ואין מאכילין לא את הגוי ולא את השכיר פירות שביעית, ואם היה שכיר שבת שכיר חודש שכיר שנה שכיר שבוע, או שקצו מזונותיו עליו - מאכילין אותו פירות שביעית". וכ"פ הרמב"ם (פ"ה ה"ג). ומכללם של דברים נלמד, כי באופן שהמזונות של הגוי המטפל מוטלים על הזקן, מותר בכה"ג להאכיל את אותו הגוי מפירות שביעית, (מ"ג).

והנה נתקשו האחרונים, הלא מקרא מפורש הוא "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... ולשכירך ולתושבך", ואיאת בתו"כ (בהר"פ א הלכה ז) 'ולשכירך' - מן הגוי, 'ולתושבך' - מן הגוי, הרי דשרי לתת לגוי (עי' להלן בהערות דמכח קושיא זו הכריח פאת השולחן דאיסור נתינה לגוי אינו אלא מדרבנן).

ובתורה תמימה (פרשת בהר פרק כה פסוק ו אות כט) כתב, שהיות שהרמב"ם לא הביא בחיבורו את דין התו"כ דלכם ולא לאחרים [ולא לגוי], י"ל בדעתו, משום מקרא זה 'ולשכירך ולתושבך' דמפורש בתו"כ היתר דבר זה, ומפרש הדרשה דלעיל 'לכם ולא לאחרים' כאבקה רוכל שהוא לענין הקרקע, ע"ש. והשיגו עליו רבים וגם בבי"א ח"י שם, שבהדיא כתב הרמב"ם להלכה זו (פ"ה ה"ג), והשתמש ממנו.

ובערוך השולחן העתיד הלכות שמיטה (סימן כד סעיף ד), כתב לבאר מכח קושיא זו, שאפילו שדרשת התו"כ 'ולא לאחרים' קאי על האכילה, לאו משום שיש איסור להאכיל לגוי פירות שביעית, אלא דה"פ, דהנה לפרוע חוב מדמי שביעית אסור דזהו כמו לסחורה ויתבאר בסי' כ"ה. וזהו ביאור התוספתא מאכילין את האכסניא שהרי אין נוטלין שום דבר בעד זה, ואין מאכילין את העכו"ם כשאתה חייב להאכילו שזהו כפרוע חוב. עכ"ד.

וע"ע באבני נזר (יו"ד סי' תמה אותיות ה-ו), שבתחילה כתב מכח קושיא זו שלא נתמעט הגוי אלא מלהאכילו ולתת לו בידים, אבל אם הגוי לוקח לבד משמע שמותר כמו בהמה. אך דחה זאת מדברי הרמב"ם סופ"ד שהיו מעמידים שומרים וכו'. ולכן כתב ליישב דבהכרח ט"ס, וצ"ל 'ולשכירך ולתושבך' - אף הגרים, שהיינו תושבים. והדברים דחוקים מאוד. ודעת החזו"א שצריך לשמור שלא יאכלו הנכרים מפירות שמיטה של ישראל וכלפי הנכרי אינו הפקר, ועי' בדרך אמונה באהל"ל (פ"ד הלכה ל ד"ה כדי שלא). [אמרי עובדיה].

יד). וז"ל אבקה רוכל, "יש לומר שיש לגוי קנין להפקיע משביעית, דקרא כתיב 'והיתה שבת הארץ לכם', לכם ולא לגוי". והנה הרב פאת השולחן (שם) דחה את הפירוש הראשון בדברי הספרא, שהרי האיסור לתת פירות שביעית לגוי המובא בתוספתא אינו אלא מדרבנן, שכן בספרא (שם הלכה ז) מפורש "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... ולשכירך ולתושבך" מן הגוי, והיינו שמותר לתת לגוי פירות שביעית, ובהכרח לפרש את דרשת הספרא "לכם ולא לאחרים" על

א. אדם שאכל פירות שגדלו בשדה של הנכרי. לפי שיטת הבית יוסף וסייעתו, ניתן לזרוק את הקליפות והשאריהם לפח, כיון שאין בהן קדושת שביעית. אך לפי שיטת המב"ט יש איסור לזרוק ולנהוג בהן מנהג בזיון, אלא יש לעטוף את הקליפות בניילון בצורה מכובדת או לזרוקן ל'פח השמיטה'.

ב. האם אפשר ליתן לנכרי לאכול מפירות אלו, לדעת הבית יוסף אפשר לתת לו, שהרי פירות אלו אינם קדושים בקדושת השביעית, אך לפי המב"ט אסור לתת לנכרי לאכול מהם."



מה שכתוב לפנ"כ בפסוק 'והיתה שבת הארץ', שהדגן שזרע הגוי בקרקע שתחת ידיו אין בה קדושת שביעית, ולא קאי על 'לאכלה'. וכן דעת ר' דוד מקרלין (פסקי הלכות ח"ב דף יד ע"ב, ונדפס גם בשאלת דוד חידושים בעניני שביעית דף טז ע"א). וכתב בפאת השלחן, שנראה כפסק הכסף משנה שאין קדושת שביעית בפירות הנכרי, אך לא מטעמיה [דהא דאין קנין לגוי להפקיע היינו לאחר שקנה ישראל מידו, אבל כשהקרקע ביד הגוי מפקיע], אלא אף שאין קנין לגוי להפקיע אפילו כשקרקע תחת ידו, מכל מקום אין פירותיו קדושים מטעם דרשת הספרא הנזכר. אף המלבי"ם בהתורה והמצווה הכריח לפרש כן את דברי הספרא, [והב"ד רש"י ז"ל בלאור ההלכה (בחדש עמ' קמא, ובישן עמ' קטו)]. ושיבחו בציוני מהר"ן להרב נחום אש (הלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כט). וכתב עפ"ז [כדברי פאת השלחן], שלעולם בדעת הרמב"ם אפשר שאין קנין לגוי להפקיע אפילו כשהוא ביד הנכרי, ושאינו עניין קדושת שביעית בפירות נכרים שהתמעט במפורש, עי"ש.

בדין האם יש קדושת שביעית בפירות של שדה הפקר: הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' נו ד"ה ומעתה נחפשה) הביא את דברי האבקת רוכל בלשון זו: בשל עו"ג אינו נוהג שביעית, אף דקיי"ל אין קנין לעו"ג להפקיע מתור"מ, מ"מ יכול להפקיע משביעית דקרא כתיב 'והיתה שבת הארץ' לכם ולא לעו"ג וכו', ולמד מן הב"ד דה"ה בהא דכתיב 'והיתה שבת הארץ' דחל קדושת שביעית על הארץ, היינו בקרקע שלכם ולא לאחרים, דעו"ג שזרע בשדהו בא"י לא חל קדושת שביעית. עכ"ל. ועפ"ז כתב שם בהמשך דבריו, דכמו דדרשין מלכם למעוטי פירות גויים מקדושת שביעית, ה"ה נמי דמצינן למעוטי מהך קרא שדה הפקר, והב"ד גם בהר צבי (זרעים ב סי' לט-מ). ומדברי הנצי"ב עולה דהטעם שהתיר הב"י פירות נכרי, אינו משום דגלי קרא לגבי שביעית דיש קנין לגוי, ולכן העלה שגם הפקר מועיל להפקיע קדושת הפירות, דאל"כ איך מודמה הפקר לקנין עכו"ם. וכתב במעדני ארץ (סימן י הערה 2), שדבריו תמוהים, שהרי בדברי האבקת רוכל והפאת השולחן מפורש דטעמייהו הוא משום 'יש קנין', ודבר זה פשוט וברור שדין יש קנין הוא לא מחמת הפקעת בעלות ישראל בלבד, אלא צריכים גם הכנסה לרשות גוי, משא"כ הפקר. וכה"ג האריך לחלוק על דבריו גם בתורת הארץ (קלירס, ח"א פרק ז סי' לו ואילך). ובספר עקבי ברכה (סי' עז) הובאו דברי הגר"ח ברלין (בנו של הנצי"ב) שתשובה זו אינה מאביו, ובטעות נשתרבה בין כתביו. אך בהר צבי (זרעים ח"ב סימן מ) ובכרם ציון (סימן ו) נטה קו להקל בזה. וע"ע בנועם (חלק א פ"ג עמ' קפה) בתשובת הרב מ"מ כשר זצ"ל שהאריך שהפקר לא מועיל כלל ועיקר, ולא כנצי"ב ומהר"י ענגיל באוצרות יוסף שהקילו בזה, עי"ש. [אמרי עובדיה].

טו. והנה, הגרשז"א אהאריך במעדני ארץ (סימן י אות ד), שמאחר שהראשונים הר"ש משאנץ והראב"ד פירשו לא להאכיל גוי כן עיקר, ולא כמש"כ באבקת רוכל ופאת השלחן ור' דוד מקרלין והנצי"ב לומר שקאי על האדמה. ועוד דחה, דלפירושם דתו"כ ממעט קרקע הגוי מקדו"ש, י"ל דקאי כמ"ד יש קנין לגוי, ועוד שהדרשה "לכם" צריכים אותו לכל צרכים והוא לא מיותר, וע"כ שהוא דרבנן ואסמכתא בעלמא הוא, עי"ש. וכן כתב החזו"א לחלוק על פאת השלחן בזה, והעלה (בסי' יג סק"ו ועי' סי' י סק"ד וסי' יג סק"ו וסדר השביעית של רז"ש אות ח, והב"ד בדרך אמונה הלכות שמיטה ויובל פרק ה הלכה יג שעה"צ ס"ק קפד) שאינו אלא אסמכתא בעלמא. והכריח כן הגרשז"א במעדני ארץ (סי' י אות ד). ועל כן לא קשיא מידי מהא דמצינו בתוספתא דשכיר שבת ושכיר חודש מותר להביא להם פירות שביעית. ומה מאוד תמהתי איך ביב"א ח"י (חיו"ד סי' מב אות ב), אחר שמביא את הנ"ל, כותב שצ"ל שהדרשה של לכם ולא לתת לנכרים אסמכתא בעלמא הוא, והעיקר כדברי הבית יוסף. ומציין לדברי הרב קוק בשבת הארץ קו"א סי' כ ע' קט והרב ז"ל בלאור ההלכה ע' קטו, ע"ש. אמנם הם לא ראו שבהדיא בדברי הראשונים הר"ש והראב"ד שהעיקר כפירוש השני, ומעתה פירושים אחרים הוא מדרבנן. או שהכל דרבנן אבל אין כלל הכרח לומר שקאי על הארץ כמו שחשב הבית יוסף

ט.

שביעית אפקעתא דמלכא היא

ישנה מחלוקת נוספת בין מרן והמבי"ט, בביאור דברי הגמרא במסכת בבא מציעא (דף קו ע"א) "שביעית אפקעתא דמלכא היא". דעת מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן כד) האדם מצווה להפקיר פירותיו, ואם לא הפקירם אינם הפקר מאליהם", ולכן חייב במעשרות אפילו אם יש בהם קדושת שביעית. אולם דעת המבי"ט (שו"ת מבי"ט ח"א סימן יא, סימן כא ועוד, שו"ת מהרי"ט ח"א סי' מב-מג), שכל הפירות בשביעית הם הפקר בגזרת הקב"ה [אף פירות הגוי], ואף אם לא הפקירן

וכמש"כ במעדני ארץ שם. ודוק. והר צבי (בכרם ציון סי' ד, ובשו"ת זרעים סו"ס לט), שהביא את דברי הראשונים ובכל זאת סובר שאפשר כמה דרשות לדרוש וכולל דרשה של הב"י שקאי על הארץ דחוקים ביותר. אף שהוכיח יפה מדברי רש"י בבסוכה מ. שלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה, הנה רש"י לא בא לומר שזו דרשה, אלא משמעות ברורה של הפסוק שדומיא דאכילה, אבל לא לדרוש ממש, ודוק. ודיינו מה שדרשו לנו חז"ל והראשונים, ועכ"פ אין ראייה להקל בזה.

אמנם לענ"ד נראה לומר, שמרן בעיקר נסמך בדיון זה על דברי הרמב"ם, ולא כתב פירושה של דרשה זו רק בתור תוספת שיש לזה ראייה גם מדרשה זו, ואף שלפי ביאור הראשונים ליתא לראיה זו, מ"מ עיקר הדין עומד ודבריו קיימים. וששתי שראיתי שכ"כ הרידב"ז בסימן ד שראיה זו של הב"י היא "אחורי הקולמוס ולא יזה סניף" והב"ד בלאור ההלכה (ע' קטו הערה 19א) [אמרי עובדיה]

טז). והנה, מסייג הגרשו"א במעדני ארץ (סימן י אות ה) למעשה, שנראה לומר שאם הגוי מגדל לעצמו ממש (בלי הערמה של המכירה), בזה כו"ע יודו שאין קדושת שביעית בפירות, מכיון שמראש הולכים הפירות להפסד, שהרי אכילת גויים נחשב להפסד, וכמו שאין נוהג קדושת שביעית בעצים דקיימי להסקה משום שלא שייך בהם קרא ד'לאכלה', כך צריך להתקיים קרא ד'לכם' דהיינו לצורכם, וכמו שכתב בקונטרס תוספת שביעית שבסוף פאת השלחן (וע"ע במש"כ במעדני ארץ מקדם לעדן סימן ד - ענף ג אות ו). וכה"ג מצאתי שכן העלה בבית יצחק (שמלקים יו"ד ח"ב סי' קכא), להתיר לקנות אתרוגים של נכרים מא"י, ע"ש. [ועי' לקמן כה"ג לענין קליפות בשביעית, שדעת מאמר מרדכי (אליהו) שהיות שהמנהג כיום לזורקם, על כן אין בהם קדושת שביעית כלל ועיקר].

אך מה שהעלה הגרשו"א שפשוט הוא כדברי הרידב"ז שבפירות של נכרי שעומדים לצורך הישראל, וכגון אותן קרקעות שנמכרו בהערמה - יש קדושת שביעית בפירות ובירקות, לא פשוט לו לגרשו"א הרצוג כפי שהובא בתחומין (חלק ז עמ' 18), ע"ש. [עוד כתב שם הרשו"א הרצוג שאף שהבית יוסף דעתו שאין קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ, ולא כספר התרומה והגר"א, אבל היות שהוא סובר שאצל הנכרי אין קדושת הארץ ויש קנין לגוי, על כן היתר המכירה מועיל לענין עבודת הקרקע ג"כ, רק תמה על האבקת רוכל בזה, ע"ש. אבל הגרשו"א במעדני ארץ שם האריך שלא ניתן לומר כן בדעת האבקת רוכל, כי הוא כנגד דברי הראשונים. ועוד, שגם לאבקת רוכל לא נאמר כן על עבודת קרקע על ידי ישראל כלל ועיקר, ע"ש באריכות].

ויש נפקא מינא גדולה מאוד בזה כיום, והוא מאחר שבשמיטות האחרונות ישנם הסכמים של השדות עם המשווקים שיקנו את כל הסחורה שלהם בשביעית, ובכך כל אחד משריין לעצמו שלא יחסר סחורה, א"כ יוצא שכל גידולי הנכרים כיום הם עבור הישראל, או עכ"פ ברובם, ועל כן בזה יודה הגרשו"א שיש בזה דין של קדושת שביעית. ויתכן שגם מרן יודה שבכה"ג יש בזה קדושת שביעית. [אמרי עובדיה].

יז). ולכאורה יש עוד נפקא מינא נוספות: לענין לקנות פירות מן גוי - האם הדבר מותר ואין בזה משום איסור סחורה, וכן האם הדמים נתפסים בקדושת שביעית. אמנם לשיטת האור לציון (פ"ג הלכה ג) אין נפק"מ בזה, כי איסור סחורה אינה אלא על המוכר ולא על הקונה, ויתן לגוי לשקול. ולענין איסור מסירת דמי שביעית לעם הארץ (רמב"ם שמיטה פ"ח ה"י), אין לחוש, כמו שכתב המהרי"ט (ח"א סימן מג) שמתיר לקנות פירות מן הנכרי, ואין לחוש בזה שהדמים של הפירות חל עליהם קדושת שביעית ואסור למסור להם דמי שביעית, דדוקא מעם הארץ אסור לקנות כדקיי"ל שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ, מפני שהוא חשוד שלא יאכלם בקדושתם ויעשה מהם סחורה, ואסור להחזיק ידי עוברי

בעל השדה^ט, וכן משמע מדברי רש"י (ר"ה דף טו ע"א ד"ה רב המנוא), והר"ש (מעשר שני פ"ה מ"ה). ועיין מה שדן בזה הכפות תמרים (סוכה לט ע"ב תוד"ה ולשביעית).²



י.

החושש לנזקים מפני ההפקר, כיצד ינהג?

בעצם מצות הפקרת השדה. אדם שמפקיר שדהו אך חושש שיכנסו ילדים לקטוף, ומאחר שאינם מגיעים לפירות, פעמים שהם מעקמים את הענפים ומזיקים לנטיעות, ועוברים על "לא

עבירה, אבל בגוי לא שייך מחזיק ידי עוברי עבירה, שהוא אינו מצווה על השביעית. ועוד שדמי שביעית שבאו ליד נכרי פקעו מקדושתם, וכעין מה שאמרו בבכורות (דף נ ע"א) לענין כסף הקדש שהיה בירושלים שמותר בהנאה, משום ובאו פריצים וחללוהו, וכ"ש הדמים שנותנים להם בעד הפירות. ע"ש. ועי' במקור ברוך מהגאון רבי נסים ברוך גינצבורג זצוק"ל בעניני קדשים (ח"ב סימן ד), והב"ד בתשובות והנהגות (כרך ה סימן שז). אמנם בשו"ת מהר"ם בן חביב (סימן קכח), החמיר מאוד בקניית פירות מעכו"ם, כדלקמן. ובמאמר בירחון האוצר סיון תשפא ובתורת הקדמונים ח"ב העלה שנראה שדבריו שבתשובה הם קודם למש"כ בתוספת יו"כ בסוכה לט שהיקל בזה יותר בלשון יש ללמד זכות, משום דאתי מכח גברא דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה. וכן הוא בהדיא בדברי המבי"ט ח"ג (סימן מה), להקל מטעם זה. וכן מצאנו משמעות במאירי בסוכה לט, מלבד זה שאם רק קונה שאין בו חשש כיון שיש מי שמיקל שאין בו קדושת שביעית כסברת הבית יוסף ולכן אין בזה לפני עיור, וכמש"כ המבי"ט בסימן כא.

אך מ"מ יש להסתפק לדעת המהרימ"ט באופן שהיהודי מתעסק ומוכר את פירותיו של הנכרי, האם יש בזה איסור סחורה, והאם יהיה בדמים קדושת שביעית או שאף בזה יש לומר ובאו פריצים וחללוהו. ונראה דאסור ולא התחלל, שהרי המבי"ט (ח"א ס' כא) התיר לקנות פירות נכרי מאותם שאינם נוהרים בקדושת שביעית בפירות נכרי, ונתן טעם משום דאין לפני עיור כאשר השני נראה לו להיות, ולא כתב להתיר מטעם ובאו פריצים וחללוהו. [אמרי עובדיה].

יח. וזלשונו: "לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר, וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות. ומה שטען (המבי"ט) אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירה יהיו חייבים בתרו"מ, יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו, דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת, אף על גב דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקריה. ואפילו אם תמצי לומר דפטורה, איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה מה שאין כן בשל גוי".

יט. וזלשונו (מבי"ט ח"א ס' יא): "שנת השמיטה כולה הפקר, אין בה שום חיוב לא תרומה ולא מעשרות כלל וכו', ואם תתעקש לומר כי לא פטרה תורה ממעשרות אלא מה שהוא הפקר שהם פירות ישראל, אבל פירות גוי שאינו מפקירם יהיו חייבים. לא היא, דאטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירה בשנת השמיטה יתחייב במעשר, הא רחמנא אפקריה לארעיה לעניים ולעשירים ולכן אין שום חיוב מעשר, כל שכן בגוי". עוד כתב (שם ס' כא): "ואם תאמר דמשום דפירות ישראל הם הפקר לכל פטירי, אבל גוי דאינו מפקירם והוא מוכרם יהיה חייב. אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקיר בשנת השמיטה, יהיה חייב במעשרות? הא רחמנא אפקרא לארעיה לעניים ולעשירים! והכי נמי בגוי".

כ. בדרך אמונה (פ"ד מהלכות שמיטה ס"ק קסט), הביא מהחזו"א (סי' יט ס"ק כד, וסי' כ ס"ק ז) שגם אם לא הפקיר הוי הפקר ממילא, דאפקעתא דמלכא הוא. וכתב (דרך אמונה פ"ו מה' מתנות עניים הלכה ה ס"ק כו) בשם הפרישה (יו"ד סי' שלא אות ה) שגם בזמן הזה דשביעית מדרבנן, אם לא הפקירו ה"ו הפקר, דהפקר בית דין הפקר. ע"ש.

והנה יש לומר שאף מרן מודה שאין צריך להפקיר, וכל מש"כ מרן שצריך להפקיר הוא לשיטת המבי"ט קאמר, כ"כ במבוא לשבת הארץ להגרא"י קוק (עמ' נ במהדורת תרצ"ו). [אך כתב שם, שאם גדר כרמו והראה בפועל בפירוש שאינו מפקירו, בזה נוטה הב"י לחדש ד"ל, דאע"פ שעבר על איסור תורה, מ"מ מועלת חזקתו להחזיק בשלו ויצא מדין הפקר, וממילא חייב במעשרות]. וכן העלה מדעתו הגר"מ אליהו בספרו מאמר מרדכי (סי' ד), שאין ללמוד מדברי מרן כמו שרוצים לומר אחרים בזה, אלא בתחילה בתירוץ הראשון כתב לדעת המבי"ט שאפשר באמת לומר שחייב במעשר אם לא מפקיר, אבל מסיים ואפילו אם תמצי לומר דפטורה, איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה, משא"כ בשל גוי, עכ"ה. הרי שסיים בעצמו לומר שאעפ"י שיש חובה להפקיר את השדה, מ"מ אם לא הפקירו פטור ממעשרות שרחמנא

תשחית את עצה" (דברים כ, יט), ונוסף לאיסור - ישנה סכנה שיפלו וכדומה. באופן זה, רשאי בעל הפרדס לקטוף את הפירות, ולהפקירם ולהניחם בארגזים ליד פתח הגינה, ואף בכה"ג פטורים הפירות מתרומות ומעשרות, כולל מה שבעל הפרדס לוקח לעצמו כשאר האנשים בתורת הפקר.

עצה נוספת, רשאי לסגור ולנעול את הגינה, אלא שיכתוב שהפירות הפקר, ויפרט אצל מי נמצא המפתח לגינה^א.



יא.

נפקא מינה במחלוקת הבית יוסף והמבי"ט לגבי מצות ההפקר

במחלוקת האמורה בין הבית יוסף והמבי"ט בגדר מצות הפקר, האם הם מופקרים מאילהם משום אפקעתא דמלכא, או שאינם הפקר אלא מדעת האדם, יש בכך נפקותא להלכה:

א. בעניין האם צריך להפקר בפה: לשיטת הבית יוסף צריך בעל השדה בשנת השמיטה להפקיר 'בפיו' את פירות השדה [ובהערה לעיל צידדנו בדעתו]. ואילו לשיטת המבי"ט, גם אם לא הפקיר בפיו, אפילו הכי היבול מופקר.

ב. בעניין חיוב תרומות ומעשרות: פירות שגדלו בארץ ישראל ברשות הנכרי בשנת השמיטה, והישראל גמר את מלאכתם. וכגון, שגדלו ענבים בשדה נכרי והישראל עשה מהם יין, וגמר מלאכת היין הוא כשמסנן את החרצנים ואת הזגים והשמרים מהיין. לדעת המבי"ט ובנו המהרימ"ט, כל פירות ארץ ישראל הפקר ואף פירות הנכרי, ולפיכך, אעפ"י שהישראל מירח את פירות הנכרי, מכל מקום קיי"ל דהפקר פטור מתרומות ומעשרות. וכן פסק הפתחי תשובה (יו"ד סימן שלא ס"ק ה), ועוד אחרונים.

אפקריה [אך מש"כ שם לדייק מהרמב"ם (בפ"ד הכ"ד) שאסור לו לאסוף לביתו אפילו אם לא קיים את ההפקר, עי"ש. לא הבנתי מהיכן למד שהכוונה שלא קיים את ההפקר].

והנה יש שנהגו לקחת בלא רשות מיהודי שלא הפקיר על פי דברי החזו"א שאפקעתא דמלכא, ויל"ע אם אמר דבריו גם לקולא, ודבר זה צריך ליוזר בו טובא.

עוד אודות חקירה זו, אם האדם חייב להפקיר פירותיו בשביעית או שהתורה הפקירה, ראה: פאת השולחן (סימן כג ס"ק כט), בית רידב"ז (סימן ד אות יג), מנחת חינוך (מצווה פד), מבוא לשבת הארץ (פי"א), תורת הארץ (פ"ח יח כד), כלכלת שביעית (עמודים קכה ורעט), ולאור ההלכה זוין (עמ' קכב). [אמרי עובדיה].

כא. כתב הרמב"ם (פ"ד הכ"ד): "מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, שנאמר והשביעית תשמטה ונטשתה, וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית - ביטל מצות עשה". וכתב בכסף משנה: הגודר ונועל שדהו, בודאי שהוא עובר ומבטל מצות עשה, אף אם דעתו להפקירם אחר כך. וכתב הגר"ח קנייבסקי (ציון הלכה ס"ק רצז) משמיה דהחזו"א, שבמקום הצורך, מותר לנעול הדלת, ולכתוב פתק שכל הרוצה ליטול - יכול לקבל המפתח בבית. והסתפק הגר"ח (בה"ל שם) אם מספיק שיתן אפשרות לקחת את המפתח כמה שעות ביום בלבד וכפי שמצינו במצות פאה שקבעו שלשה זמנים ביום (מסכת פאה פ"ד מ"ה), או שצריך לאפשר לאנשים להיכנס כל היום כולו. ובאור לציון (פ"ד ה"ד) פסק, שהחושש שאם ישאיר את חצרו פתוחה, יגנבו לו חפצים מביתו, רשאי לנעול את השדה, אלא שיתלה שלט וכו'. (מ"ג).

אולם לדעת מרן הבית יוסף, בעל השדה צריך להפקיר את פירות השביעית, וממילא הנכרי שאינו מצווה על השמיטה ואינו מפקיר את פירותיו, פירותיו חייבים בתרומות ומעשרות אם גמר מלאכתן נעשה על ידי ישראל. ולשיטה זו, אף יהודי שלא הפקיר את שדהו, פירותיו חייבים בתרומות ומעשרות (אבקת רוכל שם). וכך כתב הכפתור ופרח (פמ"ז, הפרשת תרומות בפירות שביעית) דפירות הנכרי חייבים בתרומות ומעשרות, שהרי אינם הפקיר²². והביא דבריו מרן בבית יוסף (יו"ד סימן שלא ד"ה ואין בה).

אך כתבו האחרונים, שגם לדעת מרן שחייב במעשרות, מכל מקום יש לעשר בלא ברכה²³. מלבד מה שיש כאן סב"ל מפני המחלוקת עם המבי"ט וסיעתו.

בשו"ת שדה הארץ (ח"ג יו"ד סימן כט) כתב, שהמנהג בירושלים לקנות פירות וירקות משדה של נכרי, ולא לנהוג בפירות אלו קדושת שביעית. אמנם דעתו מאידך גיסא, שיש לפוטרו מתרומות ומעשרות אף אם מירחם ישראל²⁴.



כב). ומהלשון שכתב הכפתור ופרח: "שהרי [הגויים] אינם חייבין במעשר, ואפילו הכי פירותיהן חייבין הם. הכי נמי אינם חייבין בשביעית, אבל בפירותיהן נוהג שביעית". בהדיא שיש בפרותיהם קדושת שביעית אבל אינם מצווים להפקירם, ובכל זאת לדעת הכפתור ופרח (שם בהמשך הפרק) פירות הגויים חייבים בתרומות ומעשרות. ודוק. [אמרי עובדיה].

כג). כ"כ בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' מג) שמרן ר"י קארו היה נוהג להפריש תרומות בלא ברכה מגידולי שביעית בקרקע הנכרי [שנתמרח ביד ישראל] ע"ש. וטעמו, כי אף לפי מרן לא יצא הדבר מידי ספק, אם מפני המחלוקת של ההפקר, ובעיקר אם יש קנין לגוי להפקיע בכה"ג. ובילקו"י (מהדורת תשע"ה עמ' תקלב) כתב שאין לברך מפני שיש לחוש לדעת המבי"ט, ע"ש. וכ"כ בכרם ציון (עמ' פא ריש פרק יט) שאין לברך [וכתב שם, שהוא כשם שבשאר השנים לא מברכים על הפרשת פירות עכו"ם שנתמרחו אצלו. ע"ש. ועי' שו"ע יו"ד סי' של"א סעיף ד']. ובשאר שנים בפירות גוי שמרחן ישראל, כתב ביבי"א (ח"ה יו"ד סי' כח) שיש להפריש בברכה. אך דעת המבי"ט (ח"ג סי' סח) שביין אפילו בשאר שנים נהגו שלא לברך, וכן הביא בארץ חיים (סטהון, יו"ד סי' שלא סעיף עח), וכ"כ באור לציון (פ"ד ה"ב) שכן המנהג פשוט להפריש בלא ברכה. [אמרי עובדיה]

כד). וטעמו שם דאמרין ספיקא דרבנן לקולא לכאן ולכאן. אמנם בשו"ת נחפה בכסף (יו"ד סו"ס ד) כתב על זה: ואוי לי כי ראיתי אנשים שאינם שומרים קדושת שביעית ואינם מעשרים, והם תרתי דסתרן כמש"כ מרן בתשובה באורך וה' יכפר, ע"ש. וכן תמה בשארית יוסף (ידיד ח"ד יו"ד סימן א עמ' פא) ע"ד הרב שדה הארץ שלא השגיח שהם תרתי דסתר. ובשולחן גבוה (יו"ד סי' שלא ס"ק עב) כתב שיש מעשרים ויש שאינם מעשרים. וכה"ג כתב ר' יונה נבון בנחפה בכסף (שם).

אמנם המעיין היטב בדברי הרב שדה הארץ יראה שלא קשיא מידי, שכתב שם שאם יעשר הרי מביא את הפירות ליד הפסד של שביעית וזורק לחינם והוא ממש חומרא הבאה לידי קולא, ולכן אף שצריך להיות שיש בזה קדושת שביעית, מ"מ לא נהגו כן וכמש"כ הרדב"ז (פרק ד הלכה כט), ותמה על זה מאוד, אבל סובר שצריך גם לעשר, וכמש"כ בתשובותיו (ח"ו סימן ב אלפים רכא), אבל הרב שדה הארץ סובר שלעשר בידים הוא כרוך בזה שצריך לזרוק את התרומה גדולה ותרומת מעשר, הרי גורם בזה לזלזול בקדושת שביעית, וזה לא יתכן. ולכן העדיף שלא לעשר. ועי' להרב אביטן באוצר התשובות (חלק ב פ"ב סו"ס יט הערה 30) שאף שבעלמא בדרבנן עבדינן תרי קולי דסתר אהדי, אך בני"ד הוי בענין אחד, שלא אמרינן ביה ספיקא דרבנן לקולא דסתר אהדי, ע"ש.

ונראה, מאחר שנחלקו מרן והמבי"ט אם יש בפירות נכרי קדושת שביעית או לאו, ולמעשה יש להקל בזה שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, אחר שכן המנהג שלנו וכמש"כ ברדב"ז (בפ"ד הלכה כט), ואין אחר המנהג כלום, על כן כיון שאין בו קדושת שביעית יש להחמיר להפריש תרומות ומעשרות.

יב.

איזה מעשרות מפרישים בשביעית

ופסק הכפתור ופרח (שם), שפירות גוי שגמר מלאכתן נעשתה ע"י יהודי בשביעית, יש להפריש מהם 'מעשר ראשון' ו'מעשר עני', וכפי הדין שנוהג בארץ עמון ומואב (ידים פ"ד מ"ג). והביאו הבית יוסף (שם), וכ"פ הרמ"א (שם סעי' יט), פאת השולחן (סי' כג ס"ב), בית רידב"ז (סי' ד ס"ק יג דף נא), החזו"א (שביעית סי' ט סקי"ח, סי' כ סק"ז, קונטרס סדר השביעית אות יב), ספר השמיטה (להגרימ"ט פ"י ס"ב ובספרו 'ארץ ישראל' סימן ב סוף אות ג), מצוות הארץ (הנד"מ עמ' יח) ובאור לציון (פרק ד הלכה ב). והביא הגר"צ (שם) ראייה, שהרי באתרוג כתב הרמב"ם (שמיטה פ"ד הי"ב) שמספק

בירור בשיטת הגר"א

ודע, שמה שנהגו העדה החרדית שלא לשמור קדושת שביעית בפירות גויים על פי פסיקתו של הגר"ש סלנט, הוא לא מפני רצונו להחיל את דיני הספרדים בירושלים, כפי ששמעתי בעל פה ממנו, ומה שאמר שלעניני גיטין נהגו כספרדים אין מזה ראייה שהגר"ש סלנט היה סובר לנהוג כמו הספרדים, אלא הוא מנהג מלפניו ומקדמת דנא ולא שיהיה משא"כ בנ"ד הוא בהשפעת שיטת הגר"א שסובר שיש קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ ואין בו קדושת שביעית, וכמו שהביא בבי"א (ח"י סו"ס לח), משם הגרי"מ טוקצינסקי בספר השמיטה (ירושלים תשי"א, עמ' צו), עי"ש.

ושם כתב שלכן גם סמכו על היתר המכירה, עי"ש. ולפ"ז לדידן הספרדים אין אפשרות להתיר את המכירה, וכפי שנתבאר לקמן, שלדידן הספרדים שקבלנו הוראות מרן דנוהגת שביעית בזמן הזה, אין להקל מפני הסברה שאפשר לסמוך היחיד [דשביעית בזמן הזה מידת חסידות] בשעת הדחק. [ועי' בכרם ציון (אוצר שביעית ח"ב, שביעית בזמן הבית ובזה"ז אות יג עמ' כז) העיר הרב מלצר על דברי הרב נפתלי הירץ למכור אילנות בשיעור יניקה, שבכה"ג לכו"ע אין קנין לנכרי להפקיע, ועי"ש].

אולם, אין לסמוך להתיר על הגר"א, שכן כתב החזו"א (שביעית סימן כ), שלמש"כ הגר"א על הירושלמי ס"ל להחמיר שאין קנין לגוי להפקיע באופן ברור עד שאין דעה שכוז להתיר שיש קנין לגוי להפקיע, וכמש"כ בדרך אמונה (קנייבסקי, פ"ד מה' שמיטה בסופו בבה"ל ד"ה גוי שקנה), וגיסי הגר"ש ברום זצ"ל שאל ממרן אם מותר לקנות פירות גוים בשביעית מישראל הסוחר בהן על סמך המקילין. והשיב שאסור. ושאל הרי אין איסור דלפני עיור כאשר יש על מי לסמוך להתיר. והשיב אין עליהן על מה לסמוך. ולאחד השיב אין להם רשות לנהוג כן. ומעשה שאחד סמך על המקילין, ולא ביער יין של שביעית, והורה לו מרן לשפוך את היין שנאסר, ועי' בחזו"א שביעית (סי' יד סקי"ג), עכ"ד. ועי' בדברי הרב מעדני ארץ (סי' יב אות י), ע"ד הגר"א הלל, ובהסכמת הרב פרנק שלא ס"ל הכי לגר"א כלל, עי"ש.

ועיין בעליות אליהו (מהדורת תרנ"ב עמ' לב ס"ק פו), שטעם חזרתו של הגר"א לא לעלות לא"י היה מפני שדעת רבינו ז"ל היה להחמיר בעניין חיוב מעשרות בפירות וכו' מדרבנן, כדעת התוספות, וכפי שרצה המבי"ט בתשובתו הידועה להנהיג, וכאשר נודע לו בדרך כי הרב בית יוסף החרים שלא ינהגו בחומרא זו רק יתנהגו כדעת הרמב"ם לפטור עד שיבוא גואל צדק, וכמבואר בריש תשובות ר' בצלאל אשכנזי הוכרח לחזור מדרכו מפני זה (אבל בשו"ע שלו בביאורו הלכה כדברי מי זה), רד"ל. עכ"ד. והנה הדברים סותרים ולא נכונים בכלל, והוא שבמאי קא מיירי, אם בחיוב בפירות נכרי ואף מירחו הנכרי שהובא בכסף משנה (תרומות פ"א הי"א), שבזה יש חרם שלא להפריש תרומה, ובזה גם מיירי בשו"ת בצלאל אשכנזי (סימן א), והוא שיטת ריב"א המובאת בתוספות. הנה, המבי"ט לא דיבר בזה לומר שחייב במעשרות, ועוד להיפוך שאפילו במירוח של ישראל פטור המבי"ט (ח"ג סי' סח) ממעשרות [כל שאינו דגן תירוש ויצהר] וכדלעיל. ועוד, אם דעת הגר"א כדעת ספר התרומה שאמרינן בדרבנן יש קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ, וכדעת הרדב"ז (בסוף פ"ד מהלכות שמיטה), הרי שהוא מיקל יותר מדעת השו"ע והרמב"ם שסבירא להו שאין קנין לנכרי להפקיע, ואיך יחייב הגר"א במעשרות. ואם מיירי על שנת השמיטה, הנה דעת המבי"ט לפטור ממעשרות ולא לחייב, ולהיפוך דעת מרן לחייב, ובדאי שהלשון משם המבי"ט משובשת. וכן מובא מהרב נטע צבי וייס מאנשי ירושלים, שאמר לו המהר"ל דיסקין שאי אפשר לומר שלא עלה הגר"א מטעם זה, מאחר שוודאי הוא שהגר"א ידע מהנידוי שהובא בכסף משנה, ולא רק בדרכו לא"י נודע לו כן.

ובספר מאמר מרדכי אליהו (סוף סימן ד), כתב משם הצדיק והחסיד רבי אריה לוי זצ"ל שהגר"א היה סובר כדעת

יפריש מעשר עני כפירות שישית ולא כתב שמספק יפריש מעשר עני ושני, ויש לדחות⁷². וכן נוהגים הבד"צ שע"י העדה החרדית.

אך המהרי"ט (ח"א סי' מג) מחייב במעשר שני, וכדבריו הוא בתוספות רי"ד (תנינא ר"ה דף טו ע"א) לענין אתרוג⁷³.

והאדר"ת פסק שיפריש שניהם מספק, וכ"פ הגר"ש סלנט (הובאו בכרם ציון שביעית עמ' פא)⁷⁴, ובספר דעת כהן (קוק סי' רלט), וכן צידד הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך (הובא בכרם ציון שם, מעדני ארץ שביעית)⁷⁵.

ולהלכה יפריש מעשר עני. ועל צד היותר טוב יתנה על הפרשת מעשר שני ומעשר עני⁷⁶, וכעין דברי הרדב"ז (ח"ב סימן תשל"א) והלכות קטנות (ח"ב סימן קמג) הנזכרים לעיל שבכל השנים גם כן המנהג להתנות.



יג.

הבית יוסף והמבי"ט פליגי בתרת

נמצא, שנחלקו הבית יוסף והמבי"ט בשני דינים הנוהגים למעשה:

א. האם נוהגת קדושת שביעית בגידולי נכרים - בזה הבית יוסף מיקל, והמבי"ט מחמיר.

המבי"ט, שיש קדושה בפירות של נכרי, ובדרכו לארץ ישראל עבר דרך העיר קושטא, ושם פגש את רבי חיים אבולעפיה הראשון, וסיפר לגר"א שתלמידי הב"י החרימו את כל מי שיפסוק כנגד דעת הב"י בנושא זה, וכששמע זאת הגר"א החליט להמנע מלעלות לארץ ישראל כדי שלא יצטרך לנהוג נגד דברי הב"י, וסיפרתי סיפור זה לרב בצלאל לנדוי זצ"ל והכניס זאת בספרו 'הגאון החסיד מוילנא' (בהקדמה, עמ' קעה, לספר רבינו אליהו מוילנא יצקן, וי"א שהוא מפני ביטול סעודה רביעית, ובהקדמת הבנים לשו"ע הביא שמן השמים עכבו בעדו). עכ"ה. ויל"ע למה אמר שתלמידי הבית יוסף החרימו ולא אמר שהבית יוסף עצמו החרימו. ותו, לסוברים שדעת הגר"א היא להקל לגמרי שאין קדושת שביעית ומותר אפילו לעבוד בקרקע הגוי שוב לא אתי שפיר. וכן פקפק בהגהות הרד"ל שם בזה, שהרי אין כן דעת הגר"א על השו"ע. [אמרי עובדיה]

כה). לכאורה כוונתו דלהצד שהוא שביעית הרי אינו צריך להפריש כלל (ועיי"ש דרך אמונה בה"ל ד"ה הרי הוא).

כו). ופלא שהאחרונים לא הביאו דבריו וגם לא בספר מאמר מרדכי (אליהו). ובספר מצוות הארץ שם כתב, שבספר המעשר והתרומה (סי' ב [בית האוצר] אות יא) ובספר תורת השמיטה (גרסוברג תשל"ט, הערה קסז עי"ש) נטו לומר להפריש מעשר שני. אך יש להעיר שלמעשה בספר המעשר והתרומה פסק להפריש מעשר עני (וכ"ה שם בפ"א ה"ז), אלא שלגבי פירות חו"ל שבאו לארץ בשביעית, שבאופן שמרחן ישראל חייבים במעשר (שו"ע יו"ד סי' שלא סעי' יב), בזה נטה שם לומר שיפריש מעשר שני.

כז). ובעמק הלכה (סי' כא), הביא הרב יעקב אורנישטין משם הגר"ש סלנט שהוא חייב לעשר מאחר ששביעית בזה"ז דרבנן, ולהרבה פוסקים תרומות ומעשרות דאורייתא, ואיך יפקיע דרבנן את דין דאורייתא אם אין כאן הפקר בפועל, עי"ש. ופורסם בתחילה בתורה מציון (חוברת ד סוף סימן ב). עי"ש.

כח). כ"כ במנחת שלמה (ח"א סימן לו). ועיקר הטענה היא, דלפי סדר השנים יש להפריש בשביעית מעשר שני, אלא שמבואר במשנה במסכת ידים (פ"ד מ"ג) דתקינו חכמים בעמון ומואב מעשר עני בכדי שיסמוכו עליהם העניים. והנה, בפירות נכרי אין חיוב לתת את המעשרות לעני, כי אומר לו 'אני באתי מכאן איש שאין אתה יכול ליטול ממנו' (שו"ע יו"ד סימן שלא סעי' ד), אמור מעתה אם לא נותן לעני, מה שייך לתקן כאן בשמיטה לעשר מעשר עני ולא לתת לעני, עי"ש. והאריך בזה יפה באוצר התשובות (חלק ב אות יט).

ב. פירות שביעית שגדלו אצל הנכרי, וגמר מלאכתם היה ביד הישראל, האם חייבים במעשרות - ובזה הבית יוסף מחמיר, ואילו המבי"ט מיקל.¹

יד.

דעת הפוסקים

להלכה, רוב ככל הפוסקים פסקו² שיש חיוב מעשרות בגידולים שגדלו בבעלותו של נכרי. כן כתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן כד), בכסף משנה (הלכות שמיטה פ"ד הלכה כט) ובבית יוסף (סימן שלא), וכן העלו להלכה בשו"ת הרדב"ז (ח"ו, סימן ב אלפים רכא), הרמ"א (יו"ד סימן שלא סעיף יט), הלבוש (שם) ומהר"ם בן חביב (כן הביא הברכי יוסף ביו"ד שם סוף אות י מתשובה בכת"י, והיא נדפסה בשו"ת מהר"ם בן חביב סימן ככח³).

כט. וכ"פ באור לציון (פ"ד הלכה ב): "יש להפריש מעשר עני. ומכל מקום טוב להוסיף ולומר בלשון תנא, שאם צריך מעשר שני, מה שעשיתי מעשר עני יהא מעשר שני, ויחללנו על שוה פרוטה".

ל. טעם מחלוקתם בזה משני טעמים (עי' אבקת רוכל סי' כד ד"ה ועתה ראיתי): א. למבי"ט כל הקדוש בקדושת שביעית אין בו מעשרות, ולשיטתו יש קדושת שביעית אפילו בפירות נכרי [ומהרימ"ט בנו (ח"א סי' מג) הביא לזה ב' מקורות: א. מכילתא בפרשת משפטים (כג יא): ויתרם תאכל חית השדה, למה נאמר, לפי שנאמר 'עשר תעשר' שומע אני אף פירות שביעית וכו', ת"ל 'ויתרם תאכל חית השדה' אחר שלמדת שחיה אוכלת מן הראוי לה בשביעית שאינו מעושר, אף אדם אוכל מן הראוי לו בשביעית שאינו מעושר. ב. סיפרי פרשת ראה (כו יב): 'בשנת השלישית שנת המעשר', יכול אף שנת שביעית תהא חייבת במעשר, ת"ל 'שנת המעשר' שנה שחייבת במעשר, יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר. ע"כ. וכתב המהרימ"ט: פירוש מדכתיב 'שנת המעשר' אלמא יש שנה שאינה חייבת במעשר, ואיו זו, שנה שביעית, הרי מוכח להדיא ששנת שביעית פטורה מן המעשר כל עיקר ולא מטעם הפקר]. ולדעת הב"י אין קדושה בפירות נכרי. ותו דגם אם היה בהן קדו"ש, מ"מ מעשרות תלוי בהפקר ולא בשביעית, וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות. ב. למבי"ט שביעית אפקעתא דמלכא, וכל הפירות הגדלים בארץ אפילו ברשות הגוי הינם הפקר. לב"י הפקר בשביעית אינו אלא מדעת בעל השדה. ואפילו את"ל דרחמנא אפקריה, ה"מ בישראל ולא בשל גוי. והנה, החזו"א (שביעית סוף סי' כ ד"ה ואמנם) הביא כנ"ל למעלה דהב"י והמבי"ט נחלקו בשני דברים. א. קדושת שביעית בפירות נכרי. ב. תרו"מ בפירות נכרי שמרחן ישראל. והוסיף החזו"א וכתב בזה"ל: זה שהחמיר הבית יוסף לעשר, לא תלי לה בפלוגתא הראשונה אי נהוג בהן קדושת שביעית, דאפילו אי נימא קדושת שביעית של איסור סחורה והפסד וביעור נהגי בפירות שגדלו ביד נכרי, מכל מקום, דין הוא, שאין דין הפקר במחבר נהוג בשל נכרי, [דדין סחורה והפסד וכיו"ב הוא על החפצא שנצטוו בהן עם ישראל, ואם הקדושה תלויה בתנאי אחד שיהא הגידול בארץ, ושורש הקנין שהוא ענין בין החפץ לאחד היחידים שזכה בקנינו לענין ממון וזכויות - אינו מתערב בקדושת שביעית, ממילא גם הגדל ביד נכרי חיילא עליה קדושת שביעית. אמנם הפקעת הקנין של הבעלים שאמרה תורה בפירות שביעית, כל זמן שהן מחוברין שעיקרו בין הבעלים להציבור, לא אמרה תורה רק לבעלים ישראל שהוא בכלל מצוות התורה, אבל לא רמיא תורה תורת שביעית להפקיע מן הנכרי שלא ניתנה לו תורת שביעית] והיתה דעת הב"י דפטור מעשר של פירות שביעית הוא מטעם הפקר, וביד נכרי שאינו הפקר חייב במעשר. עכ"ל. (מ"ג).

לא. וכך העלו למעשה חלק מהאחרונים, ראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן ככח), ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן סו), ובשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סימן יט; ח"י יו"ד סימן מב).

לב. אך לענין קדושת שביעית סובר שמעיקר הדין להחמיר ואפילו שלא לעשות בהם סחורה, והביא כמה ראיות ששביעית נהוגת בשל גוי, ודחה את ראיית הכס"מ בפ"ד סוף הכ"ט מהירושלמי. וכתב א"כ יש תימה היאך מצאנו ידיו ורגליו עתה בא", שהרי אנו רואים שקונים מן הגויים פירות ועושים בהם סחורה ואין פוצה פה ומצפצף על הדבר הזה,

טו.

גזירת הנידוי של מרן

והנה, מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן כה) מביא, שהמבי"ט לא רק שפסק כן להלכה, שגידולי פירות הנכרי בשביעית פטורים מתרומות ומעשרות, אלא גם התכוין להשפיע על אנשים רבים שינהגו כפסקו. וזו לשון האבקת רוכל (שם): "אמר יוסף קארו, אחר שכתב ה"ר משה מטרנאי [-המבי"ט] אגרת זאת השנית, ורצה לעשות מעשה כדבריו בשמיטה שעברה ומיחו בידו, ובשמיטה זו שהיא שנת של"ד הקשה את רוחו ואימץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה".

וממשיך ומעיד מרן על הנידוי שגזרו בענין זה: "וקמו כל חכמי העיר צפת ועיינו בדברי הראשונים והאחרונים, וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות נכרי שנתמרחו ביד הישראל בשביעית כמו בשאר שנים".

ובשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן קצב ד"ה ולענין שנת השמיטה) הוסיף, שהנידוי שהחרימו חכמי צפת, לא היה רק על אלו שלא הפרישו תרומות ומעשרות מפירות אלו, אלא גם על כל אדם שהחמיר ונהג בפירות אלו קדושת שביעית¹.



ומדברי רש"י בסנהדרין כ"ו ע"א לפירוש ראשון היא מופקעת מתורת שביעית כל קרקע גוי לעבוד עבודה וה"ה ודאי בפירותיו... אם סמכו מסברא זו של רש"י ז"ל ובפרט שהתוס' כבר דחו דבריו וכו'. וסיים ועפ"י סברא זו של הכס"מ וסברת רש"י שכתבתי לעיל יש לסמוך בשעת הדחק, וכמו שאנו סומכין ביעור ע"י הפקר ואין אנו מאבדין אותו וסומכין על סברת המקילין, אבל יר"ש יצא יד"ח ויזהר שיאמר לו לגוי שיתן לו במתנה הפירות, והוא יתן לו המעות לא דרך מקח וממכר, או שיבליע דמי הפירות בדבר ששאלו בו משום שביעית, או שישלח לקנות הפירות ע"י כותי וכו', ועל כיו"ב כיון דשביעית דרבנן יכולין אנו לסמוך בשעת הדחק בכיוצ"ב וכו' עיש"ב. וא"כ מבואר מדבריו שאדברה ס"ל לכתחילה להחמיר קדושת שביעית בפירות נכרי, וכן מוכח ממש"כ בספרו תוספת יוה"כ (דף פג ע"א), לדייק מדברי מרן בכס"מ בפ"ז בשם הר"י קורקוס שיש לעשות ביעור בפירות נכרי, וז"ל: ומוכח מדבריו שם דבפירות שאנו קונים מגוי בשביעית נהגו בהם דיני קדושת שביעית דהיינו לעשות להם ביעור וכו'. ומחזורתא, דפסקא לחוש לשתי הסברות להחמיר, לעשר - כדברי מרן, ולעשות בהם בשביעית ביעור דהיינו הפקר וכו'. ע"כ מדבריו בתוספת יוה"כ ע"ש. ולא כמש"כ משמו בברכ"י שבתשובה חזר בו ממש"כ בתוספת יוה"כ, והלך אחריו בפאת השלחן. והעיר בזה בתורת הקדמונים ח"ב וירחון האוצר סיון תשפ"א. ודפח"ח. [אמרי עובדיה].

לג). וכן הבין בדברי מהרשד"ם בשו"ת ציץ הקודש (ח"א סי' טו), ומו"ז בקול סיני (עמ' 357). אמנם החזו"א (שביעית סס"י כ) השיג ע"ד ציץ הקדש בהבנת הרשד"ם, וכן בשו"ת אז נדברו להרב בנימין זילבר, והגר"מ לוי בקונטרס דבר השמיטה (עמ' יג) ביארו שכוונת מהרשד"ם שהיה חרם על ענין השביעית, והוא לענין שאין להחמיר ולנהוג שביעית שתי שנים מחמת הספק, ולא איירי בענין שאין בפירות נכרים קדושת שביעית. וכתב שם החזו"א שהדבר ברור כמש"כ, וכמה יש להצטער על הדברים שלא הוזכרו בדברי רשד"ם כלל, ע"ש. והעיר בירחון האוצר סיון תשפ"א, ובתשובת מהר"ש יפה (שפורסמה חלק ב שכבר קדמום בזה בארץ חיים [סתהון, ירושלים תרס"ח] ביו"ד סי' של"א סי"ט, ובתשובת מהר"ש יפה [שפורסמה בירחון מוריה גליון ק"ה-ק"ו תמוז תש"מ, ובנד"מ בתשובותיו]). ועי' במבוא של הרב שפיגל בירחון מוריה שם וכן במבוא לשו"ת מהרשד"ם החדשות מהדורת זכרון אהרן [בסוף הספר] שעמד בענין הנ"ל, ויש ראייה גדולה לדבריהם, ממה שהחיד"א בברכ"י לא הזכיר כלל מדברי מהרשד"ם לנידון זה שכתב באריכות ויסודיות, ועל כרחק שאין ראייה מהתם מידי. ועוד, שהוא דבר פלא איך יתכן שמהרשד"ם שהיה בטורקיה ידע מהחרם, משא"כ בעל ספר החרדים וכן כל חכמי צפת שהביא מהר"ט לא ידעו ולא השגיחו בחרם. [אמרי עובדיה]

טז.

אם מרן חזר בו

תלמידו של מרן הבית יוסף, הגאון רבי אלעזר אזכרי בעל החרדים (סימן נו), כתב שהיות שמרן הבית יוסף סתם בשלחן ערוך (יו"ד סי' שלא סעיף יט) ששנת השמיטה אין בה חיוב תרומות ומעשרות, ולא חילק בין פירות הנכרי לפירות ישראל, מוכח שמרן חזר בו וסבר שנכרי לא מפקיע בקניית הקרקע את קדושת השביעית, וכשיטת המבי"ט. וכן כתב מורו של הרב חיד"א הרב יונה נבון בספרו נחפה בכסף (יו"ד סוף סימן ד), שנראה שמרן חזר בו בסוף ימיו, שהביא בשם המהרי"ט שנתוועדו כל חכמי צפת ומרן עמהם, והסכימו שלא לעשר, עי"ש.

וכך כתב בשולחן גבוה (יו"ד סימן שלא ס"ק עב), שמכך שסתם השלחן ערוך ולא דיבר על פירות נכרים בשמיטה, משמע שפטור ממעשרות, וכדעת המבי"ט, ואע"פ שדברי הכפתור ופרח לחייב במעשרות דברי טעם הם. והעיד שם שבירושלים יש שאינם מעשרים, שסומכים על סתם מרן בשלחן ערוך שאין צריך לעשר. ויש הנוהגים לעשר, וכתב שמא טעמם מפני הספק שמא אותה שנה איננה שנת השביעית. וסיים דבריו: ואני, מן המעשרים בשביעית בלי ברכה, ולא נותן את המתנות ללוי והעני. עי"ש.

אך הגאון החיד"א בברכי יוסף (יו"ד סימן שלא אות י) העיר, שהתשובות שכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' כד-כה) שאין קדושת שביעית בפירות הגוי, נכתבו בשנת של"ד, כשנה לפני פטירתו, ואת חיבור השלחן ערוך כתב מרן בשנת שי"ג, ואיך יתכן לומר שמרן בשלחן ערוך חזר בו, הרי מה שכתב באבקת רוכל היא משנתו האחרונה [אלא שבשנת של"ה, כמה חדשים קודם שנפטר מרן, היה חולה במיטתו, ובאותו הזמן רצו להפריש מהיין של פירות שביעית, וגברה יד המבי"ט שלא בידיעת מרן, והוא שכתב המהרי"ט שהכריחו אבא מארי וחכמים שעמו בפומבי שלא לעשר, ומאותה העת גמרו בצפת שלא לעשר, אך מרן לא היה נמצא עמהם באותו מעמד, ולא חזר מדעתו]. והעלה החיד"א למסקנה, שלדעת מרן הבית יוסף פירות הגוי שגדלו בשנת השמיטה אין בהם קדושת שביעית, וחייבים בהפרשת תרומות ומעשרות, במידה והתמרחו ברשות ישראל^{לד}.

אולם, החזון איש (שביעית סוף סימן כ ד"ה ולא מצינו), הביא את דברי החיד"א ודן בהם, וצידד לומר שמרן חזר בו והתיר את הנידוי בשנת של"ה אחרי ריבוי הראיות שהראו לו לאחר מיכן,

לד). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קכח, וחלק ח סימן צו), שהוסיף להקשות כמו כן, שבתשובות המבי"ט (ח"א סימן שלו), בשנת השג"ח (היינו ה' שכ"א), כתב בזה"ל: ועתה בשמיטה זו ראיתי את החכם הר"ר יוסף נר"ו שהיה מורה להפריש תרומה ומעשר, ושלח לי שאשלח לו טופס מה שכתבתי על ענין זה, ושלחתי לו וכתב דחיות וכו' עכ"ל, והן המה התשובות שנדפסו בס' אבקת רוכל (סי' כב ולהלן) עיין שם, וא"כ יש מיניה וביה סתירה להא לומר שחזר בשו"ע, דהרי השו"ע נכתב בשנת ה' שי"ג, והתשובות הנ"ל נכתבו בשנת שכ"א. ועי' בספר חזון איש שביעית (סי' כ) מזה. עכ"ה. ועוד עיין בספר תורת השביעית לר"א כהניו (סי' מז) שכתב שברור הדבר שמרן לא חזר בו, שהרי תלמידו מהרי"ט צהלון כותב בתשובותיו (סי' צח), שהבנת מהרי"י קארו ז"ל ברמב"ם מוכרחת כו'. הרי שמזכירו עם תואר 'זכרוננו לברכה', והיה בארץ ישראל, ובדאי ידע מה דעתו וכו'. והוא תלמיד מרן כידוע, ועש"ב.

ובדברי החיד"א יש לעיין, מדוע לא הביא את דברי מהרשד"ם הנ"ל שכתב שיצא החרם לפועל והחרם היה גם על השמיטה. ולדברי החזון איש וסיעתיה (הנ"ל) שהחרם היה רק על השנים אתי שפיר טובא. [אמרי עובדיה].

וקם בשיטת המבי"ט כיון שהיה הדבר מרופה בידו ולא עשה מעשה לצוות שלא לעשר, או אחר שמקצת חכמים שינו דעתם כפי דעת המבי"ט ונעשה רוב כנגד, הוכרח מרן לבטל את הנידוי, ונעשה ספק בידינו אם מרן חזר בו, והעיקר כעדות מהרי"ט שמרן בעצמו חזר בו. והוסיף החזון איש, שמכל מקום נתבאר שנהגו בצפת כהמבי"ט, והנידוי שהכריז הבית יוסף נתבטל כיון שבית דין שלאחריו חלקו על עיקר דינו, ואין אחר המנהג כלום, וממילא לא נוהג הנידוי לדורות, עי"ש^ה.



לה). וזה תורף דבריו, שדברי הרב חיד"א לומר שאחר שנדה מרן בשנת של"ד, לאחר מיכן השתנה המנהג על פי דברי המבי"ט או בחוליו שלא בהסכמתו, תמוה וכי לא יתכן שמרן חזר בו אחר שהחכמים חלקם הלכו אחר המבי"ט ונעשה לו רוב. ואפילו לברכי יוסף בצפת אחר פטירת מרן נהגו כמבי"ט [ומש"כ בצ"ץ הקדש שבשו"ע נהג ענוה בשנת שי"ג ולכן לא כתב שצריך לעשר, ורק לאחר מיכן בשנת של"ד עמד על דעתו והחרים, קשה דלא שייך בזה ענוה לסתום ולא לומר שצריך לעשר].

בירור בדעת מרן - על מה נעשה החרם וטעמו:

עוד כתב החזון"א, והיותר נראה שלענין לעשר נעשה החרם ולא לענין קדושת שביעית וכפי הנראה מדברי מהר"ם בן חביב. ומאחר שברמב"ם בתשובה (פאר הדור סי' טו) בהדיא שיש קדושת שביעית בפירות נכרים, ומרן החמיר והפריש בלי ברכה כמש"כ במהרי"ט משמו, הרי שהדבר ספק אצלו, ולכן גם צריך לנהוג קדושת שביעית. ועוד, איך בכסף משנה בפ"ז הלכה ג הב"ד מהר"י קורקוס שנהגו בא"י ביעור של הפקר כרמב"ן לפירות של גויים, ואם החרים היה צריך להזכירו. ומסיים החזון"א לענין דינא, להחמיר ולעשר בלא ברכה ולשמור קדושת שביעית, עי"ש.

והנה, שנים רבות התקשיתי, מדוע מרן יוצא בחרב וחנית על חולקיו ועושה חרם, נחא במחלוקת שהיא לא שקולה כלל, כמו לעשר פירות נכרי שהתמרחו על ידו שבזה מדבר בכסף משנה (תרומות פ"א הי"א) ובריש תשובות רבי בצלאל אשכנזי, שכל העם מקילים בזה, ונעשה אגודות ואגודות וכו', משא"כ במחלוקת ישנה עם המבי"ט מה מקום להכריח כשיטתו בחרם. ובס"ד הדבר יובן בהקדם שהמבי"ט עשה חרם לענין מעשרות בשאר שנים לפירות וירקות של נכרי [פרט לדגן תירוש ויצהר] שהתמרחו על ידי ישראל שלא לעשר מהם, וכמש"כ בח"ב (סימן קצו), ועשה חרם על זה בחלק ג' (סימן סח), ומפני שהיה נמשך מחומרות אלו מחלוקת בסעודות של מצוה ובין איש לאשתו אשר הנשים עצלניות הן להיותן והירות בחומרות אלו, הסכמנו זה כמה שנים בגזרות חרם [אף שכתוב חכם, צ"ל חרם וכמו שמסיים], וחתומים בו כל החכמים שלא יוציאו תרומות ומעשרות במה שאינם חייבים לדעת הרמב"ם ז"ל, והוא ידוע כי לדעתו אין שום חיוב במירוח ישראל בשל גוי בירק כמו שכתבתי למעלה וכמו שכתוב אצלי עוד באהבה, ואפילו היה איזה ספק בחיוב בעיני החכמים הפרושים האלה, החרם הוא וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי, עכ"ד. ותמה ע"ד בברכ"י (יו"ד סימן שלא אות ד), שדבריו תמוהים ביותר היות שדעת הרמב"ם שכל האילנות חייבם מהתורה, ועוד שבהדיא בספר חרדים וסוף שו"ת מטה יוסף, ומהרשד"ם, ובשו"ת בצלאל אשכנזי (סימן ב), (וכן האר"י בשער המצוות פרשת וילך), בהדיא להחמיר בזה, עי"ש.

ומעתה נראה בס"ד, שלכן הוצרך מרן להחרים כנגד זה שצריך לעשר ואפילו בשמיטה, ובוה נצלנו מהחרם הזה, ולכן יצא קצפו של מרן וחרג מהרגלו והוצרך לעשות חרם, שהוא דבר פלא שעמד על דעתו נגד עמיתו בחרם, אלא מאחר שכאן בא להקל כל כך בצורה קשה במחמ"י, לכן יצא בחרם שצריך לעשר ואפילו בשנת השמיטה, וכמו שפסק גם הרמ"א (סי' שלא סעיף יא). ודוק כי נכון הוא.

זאת ועוד, רואים בחוש שעיקר הויכוח של מרן עם המבי"ט הוא לחומרא ולא לקולא, והיינו שנחלקו אם חייב במעשר, ועל זה נסוב גם החרם שניסה מרן לעשותו (כמו שכתב בברכ"י). והוא דבר שמסתבר, כי מה מקום לחרם בדבר שנחלקים בו החכמים, ויש בו צדדים לכאן ולכאן, אפילו אם צד אחד חושב שהוא צודק לגמרי והשני טועה, ורק בדבר שהוא מוסכם על כולם, ומנהג פשוט הוא יש מקום להחרים, כדין לעשר פירות נכרים שנתמרחו על ידו בשאר שנים הנזכר בכסף משנה בפ"א מהלכות תרומות, כי יש בזה לא תתגודדו וכו', משא"כ לג"ד למה להחרים? ועל כרחך בגלל המכשול

יז.

סברא שבזמנינו ניתן להחמיר

אמנם אף לדעת הבית יוסף, אפשר שבזמן הזה מותר להחמיר ולנהוג קדושת שביעית בפירות הגדלים בשדות הגוים, כי בזמן מרן והמבי"ט שלטו הטורקים בארץ ישראל, והיה לגויים קנין גמור באותם הקרקעות, ולכן אין בפירותיהם קדושה כלל. אולם, עתה בארץ ישראל שהשלטון הוא יהודי, וקרקעות הגוי משועבדות ליהודים, שמא גם מרן הבית יוסף יודה שצריך להחמיר בפירות גוי בשביעית ולנהוג בהם קדושת שביעית, כיון שהגוי הוא רק כשוכר, וכמ"ש האדמו"ר מסאטמר בשלוש תשובות (עמ' פג).

שבדבר שפוטרים ממעשרות, ולזה החרים למנוע איסורים, אבל לא לעצם הענין אם יש בו קדושת שביעית שבזה לא יחרים על מי שיחמיר על עצמו.

היוצא מזה לדינא, שכל החרם הוא דוקא לענין מעשרות ולא לענין שביעית, וכנ"ל בהערה באות י"א שאף מהרש"ם גופיה לא כתב שהיה חרם על קדושת שביעית בפירות. וכן העלה בתורת הקדמונים ח"ב וירחון האוצר סיון תשפ"א. ושכ"כ בבנין שלמה שלמה ח"ב (חאו"ח סימן נג), ור' יו"ט ישראל אב"ד מצרים בתשובה (שנדפסה בקובץ תורה מציון שנת תרנ"ח ס' כ"ז ובנד"מ בתשובותיו הנקראים ליקוטי ליקוטי תשובות מהרב יו"ט ישראל (ס' ה)), ובספר שנת השבע לר' משה נחמיה כהנוב [תרמ"א], ודו"ק כי נכון הוא בס"ד.

החרם לא התקבל:

מלבד האמור, העיר עוד בזה בשארית יוסף (ידיד, ח"ד יו"ד סימן א עמוד פב), שלדורות דנו הפוסקים בענין קדושת שביעית בפירות נכרי בלא להכריח שיש איזה דין ברור בזה שמרן פסקו ואי אפשר לחלוק עליו [אבל לא הזכיר שם בהדיא את ענין החרם]. (והיינו שבדין זה הפוסקים דנו, ולא כמו בדין פירות נכרי שהנכרי עצמו מירחן, ששם בוודאי החרימו את המחמיר לעשרן, וכפי שהוא נדפס בכסף משנה בפרק א מהלכות תרומות הי"א ונשאר לדורות). וגם תשובות אבקת רוכל לא נדפסו והיו בכת"י אצל הרב חיד"א ונדפסו רק כחמישים שנה לאחר מיכן. ודנו רבים מהאחרונים האם יש קדושת שביעית בנכרים ואם צריך לעשר ולא השגיחו שיש כאן חרם. ועד כדי כך שהרב שדה הארץ ס"ל למעשה שאין בו חיוב מעשר ויש בו קדושת שביעית והנהיג כן, וכן הרב שעות דרבנן (דף פ) שס"ל שיש להחמיר שיש בו קדושת שביעית וכן ס"ל לרבים. וע"כ שלא ידעו מזה ולא השתדשדו הדבר כלל ועיקר, ע"ש. וכן החמיר בזה לכתחילה בתשובות שדה הארץ היפך מהמנהג, ע"ש.

וכן העלה בהערות על הברכ"י פאת דוד הנד"מ, שם כתב לברר שמבואר מתשובות המבי"ט (ח"ג ס' מה), שבשנת השל"ד החלו לנהוג בעלי תורה ומעשה בצפת כהמבי"ט, משמע שעד אז לא חשו לדעתו [וכנראה שהטעם הוא שידע המבי"ט שמרן חולק עליו, ולא רצה להורות הפך דבריו כל זמן שהיה בעיר, וכמ"ש המבי"ט בנושא זה עצמו בתשובה (ח"א ס' כא)]. ובשלהי שנת השל"ד כבר מרן היה חולה ואפשר שהיה בדמשק כמ"ש רבינו החיד"א, והיה המבי"ט גדול העיר כו'. ונראה שאמנם בעקבות התעוררות זו בשנת השל"ד, בא החרם של מרן וכו' לחייבם במעשרות. אבל יוקשה על כך, שהרי המהרי"ט מעיד שלא היה מוחה בדבר. ובהכרח שבכתיבת חרם זה היה מרן בדמשק או בביתו חולה כו', וחתם תלמידו (מהר"ם גאלנטי) כקיום, ורצו להחתים עוד חכמים, ולכן כתב (מהר"ם גאלנטי הנזכר) בלשון רבים "הכרנו וידענו" כו', והיה חפץ לפרסמו, אבל לא אסתייעא מילתא ולא נתפשט החרם. וזו כוונת מהרי"ט "שלא היה מוחה בדבר", כי חרם מרן לא התפרסם. וראיה לזה, שהרי המבי"ט באחת התשובות הראשונות בענין (ח"א ס"ס כא), כתב: שראוי שיתקבצו כל חכמי העיר כו' ולא ינהגו קצתם חומרא וקצתם קולא, דעוברים על לא תתגודדו, ע"ש. ואין יתכן שיורה אח"כ לקצת בעלי תורה להקל, אם מנהג העיר להפך. אלא ודאי חלו שינויים בהנהגת העיר, כמ"ש רבינו החיד"א שמרן היה חולה וגברה יד המבי"ט וכו' שהיה רוב כהמבי"ט וכדו'. והיה זה בשנת השל"ה, שכאמור שנת השל"ד היא שנת השמיטה האחרונה שהיה המבי"ט בחיים. ולכן כותב מרן שבשנת השל"ד רצה המבי"ט לעשות מעשה כדבריו, ובעקבות זה רצה לפרסם חרם, ועל כך בא מהרי"ט לומר דלא היה מוחה, שלא נתפשט החרם. ומרן לא חזר בו כלל, כנלענ"ד. עכתו"ד (פאת דוד שם). ולכן לפ"ו למעשה אין לחוש לזה שיש חרם, כיון שהוא לא יצא לפועל.

והנה, החיד"א הביא דברי מהרי"ט דאביו המבי"ט הכריח למרן שלא יעשרו כל עיקר. אמנם העיר על דברי עצמו בשם

ואף למ"ד אין דינא דמלכותא דינא, מכל מקום הקרקעות שנכבשו בשנת תש"ח המציאות היא שיש כח ביד השלטון להפקיע מיד הגוים, ובוזה אמרין דינא דמלכותא דינא, כיון שהכיבוש קונה וכמו שנאמר בפסוק (במדבר כא א): "וישב ממנו שבי", (עי' גיטין דף לח ע"א).

תדע, שהרי בכדי להכשיר את העירוב [שלא יפסל מפני מומרים וגוים], אנו מקבלים קנין ממנהל מקרקעי ישראל, שבכוחם להפקיע [לצרכי בטחון וכבישים וכדו'] את ביתהם של הגוים, או מחללי השבת. והוא הדין כאן לחומרא.

והגרשו"א פסק לתלמידי ישיבת קול תורה [בשנת תשנ"ד], שאע"פ שלא מחמירים בישיבה לנהוג קדושת שביעית בפירות גוים, מכל מקום ייחדו פח שמיטה בחדר האוכל לאותם בחורים המחמירים [מבית אבא] בפירות נכרי, ושם יניחו את הפסולת, ולא חשש לחומרא בפרהסיא.



יח.

מנהג הבתי דין צדק

מנהג רוב בתי דין צדק ו'ועדות הכשרות' והעדה החרדית - לסמוך לכתחילה על שיטת הבית יוסף, ונותנים 'הכשר' על פירות הבאים משדות נכרים המכונים 'יבול נכרי', שהרי המנהג בירושלים שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות אלו (שדה הארץ ח"ג יו"ד סי' כז).

הגדולים (מע' גדולים ערך מה"ר משה מטרני בסופו), ויש לידע שהמהרימ"ט נולד בשנת שכ"ט, ובשנת של"ד היה בן 5 שנים בלבד, הרי שכל עדותו היא מפי השמועה, וכלשון המהרי"ט 'העידו חכמים מזקני הדורות'. והב"ד בפאת דוד על הברכ"י שם הערה ח, אך עדיין י"ל וכמש"כ בתורת הקדמונים חלק ב' ובירחון האוצר סיון תשפ"א, שמאחר שבשמיטה בשנת שמ"א היה בן 12 שהוא כבר מופלא הסמוך לאיש, אטו לא ידע מקרוביו וקרובי אביו איך צריך לנהוג האם מותר להחמיר או שאסור, וכ"ש להקל שלא להפריש תרו"מ? ועוד, שבתחילת תשובתו בס' מ"ג כתב ועתה הראו לי נוסח פסק שכתב הרב מהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית, וצריך אני לישא וליתן בדבר הואיל והלכה למעשה הווקנו ע"כ, וחזינו שלא ידע שיש חיוב לעשר עד שהראו לו את פסק הב"י, ולא שמע מחכמי דורו על החרם שנעשה. עכ"ד.

חרם רק על צפת:

עוד אפשר לומר שהחרם לא היה אלא רק בצפת ולכן בשאר מקומות לא חשו הפוסקים לדון בזה, וכמש"כ בשו"ת אהל יוסף (מולכו) בדף ק"א ע"ג), והחכם לונץ בספרו 'ירושלים' (משנת תרס"ט בעמ' 95), מדקדק כן מדברי שו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סימן א). והדבר מוכרח ממה שמשמע מדברי רבה של ירושלים בתקופת מרן, הלא הוא הרלב"ח בתשובתו הגדולה לגבי שנות השמיטה בס' קמ"ג שכתב בתחלת התשובה כבדרך אגב וז"ל וכ"ש אם גם בפירות הגוי נהגה קדושת שביעית כנראה מהרמב"ם ז"ל בהלכותיו עי"ש. והב"ד בירחון האוצר סיון תשפ"א ובתורת הקדמונים חלק ב'. והנה, מרן באבוק רוכל בסו"ס כד הזכיר שמנהג ירושלים להפריש תרו"מ, ויתכן שלא סותר אלא לחומרא לכאן ולכאן, וכדברי הרב שעות דרבנן, ודוק. [אמרי עובדיה].

לו). הפקעת קרקעות בוודאי הוא קיים בידי ישראל ודינא דמלכותא בזה, שהרי במציאות בשטח יש חוקים שונים וסותרים בזה ומפקיעים קרקעות מהגוים על פי זה ביד רמה, ולכן בכל מקום שנכבש בשנת תש"ח, הערבי לא יכול לטעון שהקרקע היתה שלו ואינו יכול להוציא את היהודי מביתו. משא"כ בשכונות היהודים שהיו קודם תש"ח, החוק מאפשר להוציא את הערבים מביתם, והוא מעשים בכל יום בשכונת שיח ג'ארה ובכפר התימנים ליד הכותל המערבי וכו'. ובכיבוש בפועל לא שייך לומר שאין דינא דמלכותא דינא. (לו יהי. לצערנו אינו כן כלל) אולם לענין העירוב יש לדון בזה בענין דינא דמלכותא כדלקמן.

לו). ובאור לציון (פ"ב הי"ד) כתב, שאין צריך לנהוג בפירות נכרי קדושת שביעית. והרצאה להחמיר - לא יעשה כן אלא

אך ישנם בתי דין צדק ובפרט בבני ברק, שנוהגים כפי הוראת החזון איש, שיש קדושה בפירות הגדלים בשדה נכרי, ולכן הם מייבאים פירות וירקות מדרום הערבה, שהגידולים הגדלים שם אינם קדושים בקדושת שביעית, כיון שאיזור זה לא כבשוהו עולי בבל, ולא חלה על הקרקע מצוות שביעית, או שהם מייבאים פירות וירקות מחוץ לארץ.

יט.

תוקף קבלת הוראות מרן

ולכאורה יש להתבונן, לפי מה שביארנו (לעיל אות ד) שאין רשות להחמיר נגד המרא דאתרא, כיון שחומרה זו כרוכה בקולא, ומהווה פגיעה במרא דאתרא, אם כן איך פסק החזו"א כנגד דברי השלחן ערוך שהוא המרא דאתרא?¹ החזון איש (שביעית סוף סימן כ), הרגיש בשאלה זו, וכתב כאמור לעיל שמרן בסוף ימיו חזר בו.

אך נראה לומר שגם אם נתפוס שמרן לא חזר בו, וכפי שנראה מתשובותיו באבקת רוכל שהזכרנו, מכל מקום אין בכך פגיעה בכבוד מרן השלחן ערוך, כיון שבזמן שקבלו על עצמם בני ארץ ישראל את הוראותיו של מרן, רוב ארץ ישראל לא היתה מיושבת ע"י יהודים, אלא רק בארבעה ערים, והן: ירושלים, צפת, טבריה וחברון. ומאחר שבזמן קבלת הוראות מרן, העיר בני ברק – עיר מושבו של החזון איש – לא הייתה קיימת, שנוסדה רק לפני כמאה שנה, לכן לא חל עליה כלל קבלה זו. ולפיכך, אדם שגר בבני ברק ורוצה לקנות פירות וירקות מבד"ץ שלא מביא מפירות שגדלו בשדה נכרי בארץ ישראל, כי סוברים שנוהגים בפירותיו קדושת שביעית, יש לו על מי לסמוך, ולא חל עליו הנידוי הנזכר.

על הכלל הזה הסתמכו פוסקים רבים בנידונים דומים. ולדוגמא: כאשר עלו תושבי תוניס לארץ ישראל והתיישבו במושב ברכיה. בטרם בואם למושב, המקום היה שומם, ובאו והתיישבו שם יחד עם רבם הגאון רבי רחמים חי חויתה הכהן, וכשהגיע ראש חודש באו לשאול את רבם, האם אפשר לברך על ההלל כמנהגם בתוניס? שהרי לפי שיטת הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ז), והשלחן ערוך (או"ח סימן תכב סעיף ב), לא ניתן לברך בראש חודש על ההלל, וכיון שבאו לארץ ישראל שנוהגים בו כדעת השלחן ערוך, הסתפקו האם צריכים לבטל מנהגם ולקרוא את ההלל בלא ברכה? התשובה שהשיב להם, נדפסה בספרו שמחת כהן (ח"ה סימן תכב) והעלה שיכולים להמשיך במנהגם שנהגו בחוץ לארץ, והסיבה לכך, שהרי אין כאן סטייה מקבלת הוראות מרן, כיון שכל האוכלוסייה המתגוררת במושב ברכיה עלתה מתוניס לארץ ישראל בבת אחת, וקודם בואם לא התגורר שם אדם².

בצינעה בתוך ביתו (וכעין שכתב לענין הוצאת ציצית בחוץ), מאחר שפשט המנהג להקל, והמחמיר נראה כמזלזל בכבוד הראשונים, ואם יעשה כן לפני רבו יתחייב נדוי (כדאיתא בב"ק דף פא ע"ב, והובא לעיל אודות מעשרות מפירות הנכרי). ע"ש. ולפי הנזכר לעיל יש לחלק טובא מהנזכר בגמרא בב"ק. [אמרי עובדיה].

לח. עיין לעיל שבאמת אין כאן דין מרא דאתרא, אלא רק קבלנו הוראותיו, ומותר להחמיר נגד דעת מרן, ובפרט לאשכנזים היוצאים ביד רמ"א.

הרב הביא לזה ראייה מהגמרא במסכת בבא מציעא (דף פג ע"ב), שם דנה הגמרא באופן שיש ויכוח בין עובד למעביד כפי מי הולכים, והגמרא שואלת מדוע לא הולכים אחר מנהג אותו מקום, וכל פועל שנשכר למלאכות ינהג כפי הנהוג באותו מקום. מיישבת הגמרא שמדובר בעיר שאין בה מנהג קדום אלא גרים בה אנשים שבאו ממקומות שונים לעיר חדשה וכל אחד מנהגו בידו. ומוכיח מכך בשמחת כהן (שם) שבאופן שבאו כולם ממקום אחד, עושים כפי מנהג המקום שבאו ממנו, ולכן תושבי תוניס הגרים במושב ברכיה, יכולים להמשיך ולברך על ההלל בראש חודש, כפי שנהגו בראשונה.



לט). ראה בשו"ת יביע אומר (ח"ו חו"מ סי' ב) שהביא כיוצא בזה מדברי הגאון מהר"א יצחקי בשו"ת זרע אברהם (חו"מ סי' ג דף ס ע"ב), שאם התובע והנתבע מבני גלות אשכנז ובאו להתדיין בא"י, אע"ג דאנן פוסקים כמרן ולא מצינן לומר קים לי נגד סברתם, מ"מ כיון שהם דנים כשיטת הרא"ש ושאר רבני אשכנז כדינייהו דינינן להו. וכתב בשו"ת תעלומות לב (ח"ג בקונטרס הכללים דף קיג ע"ג וד') על דברי הרב זרע אברהם, ואני אומר שהרב ז"ל לא אמרה אלא לגבי אשכנזים השוכנים בעיר הקודש שיש להם ב"ד קבוע וקהלה גדולה בפני עצמם, שבדאי חייבים הם להמשיך לנהוג כחומרותיהם על פי סברת הרא"ש והרמ"א שקבלום עליהם, ואפי' יחיד הבא מקהלותיהם שבחו"ל לאו כל כמיניה לומר שלא יחשב מבני קהלתו, שמכיון שיש להם ב"ד קבוע הם נגררים אחריהם, משא"כ בשאר מקומות שאין להם ב"ד קבוע, ואינם קהלה בפני עצמם, דקמא קמא דאתי להתם בטל ברוב היישוב, וכל שאין דעתו לחזור הוא נגרר אחר אנשי העיר שבא לדור שם. וכדמוכח בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב וסי' קצה). וע"פ זה כתב לתמוה ע"ד הגר"ח פלאגי שהרבה לתמוה ע"ד הרב זרע אברהם, שהרי כיון שבאו לשכון כבוד בעיר הקודש חייבים להתנהג כמנהג העיר, ועש"ב. (ע"ד).

שרי החמישים

מהדורה חדשה לספר השטרות לרה"ג – סימן י"ז – גט חליצה ♦
בהלכות בית דין בהתרת נדרים ♦ השוכר בית מחבירו השוכר חייב
לקבוע בה מזוזה

רבי דב דומב

אב"ד ת"א (לשעבר), ורב ביהכ"נ בית יהודה

מהדורה חדשה לספר השטרות לרה"ג – סימן י"ז – גט חליצה*

כך סידור גט חליצה* יושבין חמשה אנשים¹ ובאין האיש והאשה ויושבין² לפניהם ומנעילין את האיש סנדל (ש"ש) לו רצועה שאפשר להתירה ושוניצין אותה ונגשת האשה אחרי

* ספר השטרות פורסם לראשונה ע"י אסף במוסף תרביץ, ירושלים תר"ץ. בתחילתו של הספר נכתב בשפה הערבית: כתאב תצניף בית-דין לרבינו האי זצ"ל ישתם להדא אלמצנף עלי כח כתאב [תרגום: ספר מעשה בית דין לרבינו האי זצ"ל, יכיל ספר זה כ"ח שטרות. ובסוף ספר השטרות כתוב: כמלת אלשטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל [בתרגום: נשלם ספר השטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל].

ספר השטרות יצא אי"ה במהדורה חדשה, עם הערות והארות מקבילות בציון לעוד כתבי יד המצוין כתי"א – כתב יד אוקספורד. בירחון האוצר גיליון נ"ד נדפס סימן א' מתוכו, ובגיליון מ"א נדפס סימן י' מתוכו, ולפנינו בגיליון זה סימן י"ז. א). לא כתב שקבעו מקום לחליצה. ואולי כיון שכתב יושבין לחליצה זה מספיק לקביעות מקום אף שלא אמרו נחלוץ במקום זה. ובטור אבן העזר הלכות חליצה סימן קסט וכתב אבי העזרי רבתי אומרים בההוא יומא. ועיין ר"מ פ"ד ה"ב מהל' יבום וחליצה שאם לא קבעו חליצתה כשרה ואינו מעכב, וצ"ע.

ב). לשון זה יושבים חמישה אנשים צ"ע, שהרי מבואר בגמ' יבמות קא, א שחליצה בשלושה דיינים ושנים שמוסיפין הם לפרסומי מילתא. ולמה לא חילק הגאון בין השלושה לשנים, ואף שמבואר בדבריו שאין השנים יושבין במרחק מהדיינים אלא יחד, מ"מ הרי נפק"מ לענין קרוב או פסול שהוא דין רק בשלושה דיינים. ולמה לא כתב שלשה דיינים הם. ולהלן בשטר החליצה כתב וכן כותבין גט חליצה אנחנא דיינא דחתמיננא לתחתא כמותב חמשה הוינא, הרי דיינים הם, ולמה כתב בתחילת השטר יושבים חמישה אנשים. ולא כתב יושבים חמשה דיינים.

ואולי הלשון בא לרמוז שאפילו שלשה הדיוטות כדאיתא במשנה שם אף שאינם דיינים בכל מקום.

ונראה בזה, הנה ביבמות קד, א במתניתין נחלקו בחלצה בלילה, ובגמ' דמחלוקתם תליא אי חליצה כחלילת דין או כגמר דין, וברש"י ד"ה לנגעים: וחליצה דין הוא - דגובה כתובתה. וצ"ע והרי זה דחליצה הוי דין לא צריך ללמוד מהא דגובה כתובתה, דהרי נלמד בדף קא, א דחליצה בשלושה דתניא זקנים שנים ואין ב"ד שקול מוסיף עליהם עוד אחד. הרי דבעינן ב"ד משום מעשה החליצה, דהחליצה צריכה ב"ד, ואשר ע"כ הוי דין דב"ד פוסקים דהיא מותרת ע"י חליצה, וצ"ע. ואשר לכאורה נראה מוכח מזה, דאף דבעינן ג' לחליצה מ"מ ליכא בזה מעשה פסק דין דע"י זה דחלצה ב"ד מתירין אותה, אלא דדין החליצה שתעשה לפני ב"ד ומעשה החליצה הוא המתיר, אלא שצריך שמעשה החליצה יעשה לפני ב"ד, אך לא הבי"ד הם פוסקים ומחילים את ההיתר. ולפי"ז חליצה אינה מעשה ב"ד, ואשר ע"כ כתב רש"י דחליצה הוי דין משום הכתובה ולא משום החפצא דחליצה.

וביבמות דף קא ע"א איתא "אמר מר לעיני פרט לסומים". ובחידושי הריטב"א "דלעיני הזקנים אפילו עין אחת לכל אחד ואחד מן הזקנים משמע, דסומא בא' מעיניו כשר ולא ממעט קרא אלא סומא גמור". וצ"ע שמבואר שאילו לא שמיעט הכתוב סומא בשני עיניו היה דין לזון על החליצה, והרי בשני עיניו אינו רואה את החליצה ואין יכול לזון על דבר שאינו רואה. ומוכח שאין בבי"ד של חליצה מעשה ב"ד שהם מתירין את האשה. וכל דין ב"ד הוא שמעשה החליצה יהיה לפניו, וגם בסומא בשני עיניו היה מועיל כיון שנעשה לפני ב"ד, ועל זה בעינן פוסק למעט סומא בשני עיניו.

ויש להטעים הדברים, דאין הב"ד בחליצה מתיר מדין פסק דין דהחליצה מתרת לשוק וככל פסק דין דב"ד. וזה, ע"פ מה שכתב הגר"ח הלוי פ"ד יב"ח הל"ז דבחליצה לא החולץ ולא החולצת מתירים אותה להנשא, אלא דההיתר בא ממילא מדין תורה, וכן כתב השערי יושר ש"ז פ"ו (אות קמא). ואשר ע"כ אין ב"ד מתירים, אלא דכל שנעשה חליצה בפני ב"ד התירה התורה, ואין כאן מעשה היתר ב"ד ע"י החליצה. ואשר ע"כ הב"ד אין הוא המתיר, וכל דין הב"ד הוא שהחליצה

שמכירין אותה ועומדת על רגליה ומקרין אותה בפה" דבר דבר בלשון הקודש מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא (אבא) [אבה'] יבמי והוא עומד על רגליו ואומר' לא חפצתי לקחתה ואומר את שלש המילין האלה (אחת אחת) [בבת אחת"] ובנשימה אחת ואין חולק אותם. ואומרים לה לאשה לגשת אליו ונגשת אליו [ותתיר"] את רצועות הסנדל שלימין בידיה ותאחו בעקיבה של סנדל (ותאציא) [ותוציא'] את רגלו ממנה ותשליך את הסנדל על הארץ. ורוקקת מפיה על הארץ רוק [ורואין"] אותו העדים" שיוצא מפיה על הארץ ומקרין אותה דבר דבר בפיה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל וכל היושבין שם עונים ואומרים בקול גדול חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל" ובכן מותרת האשה להנשא לאחר.

תעשה לפני ב"ד. ואשר על כן לא כתב רה"ג שיושבים חמשה דיינים, כי הם אינם "דיינים" שהם המתירים, ולא הוי מעשה ב"ד. וכל החליצה היא שתעשה לפני חמישה. ולכן לא כתב שלשה דיינים ועוד שנים, כפי שנתבאר. ומה שכתב בגט החליצה שכותבים אנחנו דיינא דחתמינא לתחתא במוטב חמשה הוינא. שכותבין אנחנו דיינא כי השטר היא ראיא מבי"ד שנעשה חליצה.

(ג). בכת"א: ובאים האיש והאשה לפנייהם.

(ד). על פי כת"א והוא הנכון.

(ה). בכת"א: בפיה.

(ו). על פי כת"א.

(ז). בספר השטרות לרי"ב שטר י"ג גט חליצה כתב ואיכא מאן דכתב ואין אומר דבריו אלא בעמידה דכתיב ועמד ואמר. ובעיטור אות ג - גט חליצה בעל מתיבות כתב מקרו ליבס מעומד לא חפצתי לקחתה. הנה בגמ' מו"ק כ"א, א מסקנת הגמ' שיכול לומר אף בשיבה כבר כתב העיטור אות ג - גט חליצה. ורבותא כתבו אין אומרים דבריו אלא מעומד וכתב הרב נקיטינן לחומרא מעומד.

(ח). על פי כת"א.

(ט). על פי כת"א.

(י). על פי כת"א.

(יא). על פי כת"א.

(יב). הנה בגמ' יבמות דף קו, ב. איתא ואמר רבא צריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה דכתיב לעיני הזקנים וירקה. וכן הוא בספר השטרות לרי"ב והעיטור רי"ף ר"מ שהדיינים צריכין לראות את הרוק. ורה"ג כתב לפני העדים. והנה אם בעינן עדים בחליצה כתב בחידושי רבינו חיים הלוי הל' חליצה פ"ד הט"ו להוכיח שאין די עדים בחליצה עיי"ש. ועיין בזה בחידושי הגר"ש שקופ קונטרס השליחות סי' כב. ובשע"י ש"ז פ"ה אות קיט ובקובץ שיעורים קידושין אות צא. ולכאורה מלשון רה"ג נראה שיש עדים בחליצה. אלא שאם כך למה כתב רה"ג את דין העדים רק ביריקה ולא כתב בתחילת השטר שצריך עדים. וגם אם בעינן עדים למה לא כתב מה שאמרה הגמ' שהיריקה היא לפני הבי"ד. ולהלן בשטר החליצה כתב ורקת באנפוהי רוקא דאתחזי לנא מן פומה על ארעא בבית דינא. דאיתחזי לנא משמע לבי"ד. וי"ל על פי מה שכתבנו בהערה ב שדין החליצה תעשה בפני שלשה והדיינים אינם אלא כעדים שנעשתה החליצה בפניהם, ועל כן קרא לבי"ד העדים, אבל כוונתו לשלושה שנעשתה החליצה בפניהם וצ"ע.

(יג). יבמות דף קו, ב. רבי יהודה אומר מצוה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל. לדעת רה"ג ג' פעמים. ספר העיטור אות ג - גט חליצה וכל דיתבין תמן ענו בתרה חלוץ הנעל תרי זימני. ורב יהודאי כתב שהיבמה אומרת שלש פעמים חלוץ הנעל.

וכן כותבין גט חליצה" אנחנו דיינא דחתמינא לתחתא במותב חמשה הוינא^{טו} ביום פלי"ט למקום פל' איך סליקת לקדמנא לבית דינא איתתא חדא" די שמה פלנית בת פל' וכן אמרה דאנא הוית נסיבא לפלני בר פל' והדין פל' בעלי נחת נפשיה וחיי על רבנן שבק, ובר וברת ירית ומחסין ומקים שמא בישראל לא שבק, ואיתיאת לקדמנא פלנית בת פל' ואמרת דהדין פל' אחוהי דפל' בעלי מן אבוה והוא חאזי מן אורייתא ליבמה" יתי כען לימרו ליה רבנן אם צבי ליבמה יתי ייבם ואם לאו ליטלע [ע"ב] [לי רג'ליה] דימינא ואשתמודענוה לפלנית דא [דהיא איתתא] דפל' מיתנא^{יז} [ואשתמודענוהי לפל' דהוא אחוהי דפל' מיתנא דמן אבוהו ואמר לית אנא צבי ליבמה יתה בכך אקרינוה לפלנית דא מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבא^{יח} יבמי וקרא פלני דנן קדמנא לא חפצתי לקחתה. ואטלע ליה רגליה דימינא וקריבת לותיה קדמנא ושרת סיניה מעל רגליה ורקת באנפוהי רוקא דאתחזי לנא מן פומה על ארעא בבית דינא וקרת קדמנא ככה יעשה לאיש אש[ר לא] יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל [ואנחנו... כל] [ואנחנו דיאני וכל] דהוו יתבין עמאנא בבית דינא ענינא כולנא ואמרנא חלוץ [הנעל ח]לוץ" הנעל חלוץ הנעל וכתבנא לה לפלניתא דא גיטא דחליצותא דנן

יד). בכתי"א: מה דהוה קדמנא אנחנו וכו'.

טו). לדעת רה"ג השטר הוא במותב חמישה כי השטר הוא שטר על החליצה שנעשה בפניהם. ובסוף השטר כתב רה"ג גט חליצה כל מי שנועד חותם עליו. כל החמישה חותמין כי השטר הוא שטר על מעשה החליצה שנעשה בפניהם. בספר השטרות לרבינו אלברצלוני שטר הי"ג כתב בהקדמתו לשטר ואיכא מאן דאמר כי צריכין חמשה למוטב גט חליצה ולחתום בגט שלשה מן החמישה לדעתם אין לכתוב במותב תלתא כחדא הוינא כי המוטב הוא בחמשה והשטר אינו שטר נפרד ממעשה החליצה ועל כן צריכין שלשה מהחמשה. ספר הלכות גדולות סימן לג - סדורא דחליצה ומצוה למיתב ביה חמשה. וכד כתיב גט חליצה לכתוב במותב תלתא הוינא, דאמר ליה גאון לספריה לא תכתוב אלא במותב תלתא הוינא, וחתמין תלתא. בטור אבן העזר הלכות חליצה סימן קסט כתב בעל הלכות צריכין למיתב חמשה בהוה בי דינא וכד כתבי גיטא לכתבו במותב תלתא הוינא וכן אמר רב צמח גאון. ספר העיטור אות ג - גט חליצה אנחנו דייני דמקצתנא חתימין לתתא במותב תלתא הוינא כחדא בבית דינא ובשטר החליצה כתב הטור אנחנו דייני דמקצתנא חתימי למטה במותב תלתא כחדא הוינא. ולשון זה נמצא בספר השטרות לרבינו יהודה אלברצלוני שם שכתב אנחנו דייני דמקצתנא חתימין למטה במותב תלתא כחדא הוינא בבי דינא. ושם בהקדמה לנוסח השטר כתב וצריך למכתב בגיטא במותב תלתא כחדא הוינא ומחתם עליה תלתא. וכן בסוף השטר כתב וחותמין תלתא על האי גיטא. וכן הוא ברי"ף ור"מ. עיין פרישה (סק"ק) אנחנו דייני דמקצתנא חתימי לתחת. צריך עיון מאי 'דמקצתנא' דאמר, הא כתב בסמוך זה לשונו 'וחתמין עליה תלתא'. ודוחק לומר דקאי אשנים שמוסיפין, דהם לא מיקרי דיינים. ומיהו גם הסמ"ק (סי' קפה) נקט בלשונו על כל החמשה לשון דיינים והביאו בית יוסף (סעיף לח(א)) בד"ה ותרוק בארץ וכו' זה לשונו כתב בסמ"ק רוקקת רוק גדול הנראה לחמשה דיינים וכו'. מבואר שהב"ד הוא חמישה. ונראה שמה דאיתא בגמ' שמוסיפין שנים לפירסומי, שמשום פרסומא קבעו ב"ד של חמשה.

טז). במקום כתי"א.

יז). הדא כתי"א.

יח). ליבומי.

יט). על פי כתי"א.

כ). על פי כתי"א.

כא). אבה.

כב). על פי כתי"א.

כג). על פי כתי"א.

וח[תמנא]^כ עליה דליהוי (בידיה) [בידה]^{כ"ה} לזכו ולראיה. ודע כי אין זה דומה לגט כי גט אשה אם לא יכתב וימסר לידה מיד האיש או מיד שלוחו לא נתגרשה כל עיקר אבל החליצה כיון שנעשה המעשה הותרה להנשא ואף על פי שלא נכתב גט חליצה. ועוד גט אשה מונין שלשה חדשים לאשה משעת כתיבתו והחליצה כותבין את הגט לאלתר ומשיאין לאלתר ואין חותמין על גט אשה אלא עדים מזומנין^{כ"ז} אבל גט חליצה כל מי [שנודע] [שנודע]^{כ"ז} חותם עליו.



כד). כתי"א.

כה). כתי"א.

כו). שיחד אותם.

כז). כתי"א. עיין הערה טו.

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בהלכות בית דין בהתרת נדרים

נשאלתי באחד שהתיר נדרים בערב ראש השנה בפני שלשה, ולאחר מכן נודע לו שאחד מהשלשה הוא גר צדק, וכבר נפסק דגר פסול לדון, ונשאלה השאלה אם הגר כשר להיות אחד הדיינים בהתרת נדרים. והשבתי דברור שגר כשר להיות דין בהתרת נדרים.



ראשית, עלינו לברר מקור הדין של שלשה בהתרת נדרים. בנדרים עח. ילפי' מקרא דראשי המטות להכשיר שלשה הדיוטות, ופריך והא ראשי המטות כתיב, אמר רב חסדא ואיתימא ר' יוחנן ביחיד מומחה וכו', ועי"ש בר"ן ד"ה אמר וד"ה ביחיד מומחה. ובשו"ע יו"ד סימן רכח ס"א איתא: "מי שנדר ונתחרט וכו' ילך אצל חכם מומחה דגמיר וסביר ואם אין יחיד מומחה ילך אצל שלשה הדיוטות והוא דגמירי להו וסבירי וגם יודעים לפתוח לו פתח ויתירו לו, והאידינא אין מומחה שיהא ראוי להתיר ביחיד". וברמב"ם בהל' נדרים (פ"ד ה"ה) כתב: "ואין מתיר אלא חכם מובהק או שלשה הדיוטות במקום שאין חכם". ובט"ז (בשו"ע שם סק"ג) כתב דהאידינא אפי' בדיעבד לא הוי היתר ביחיד בפחות משלשה, ובש"ך (שם סק"ד) כתב דאין להתיר אלא בג' דגמרי להו וסבירי קצת וכל שאינו כן אפילו יש בהם אחד חכם גדול לא כלום הוא, וכן כל שאינם ג' אפילו הם שניהם חכמים גדולים אין התרתם התרה ואפילו דיעבד וצריך לחזור ולהתיר בג', וכ"כ הב"ח ופשוט הוא עכ"ל. ועי' בעצי לבונה בשו"ע שם.

ובשו"ע שם ס"ג איתא: "כיצד היא ההתרה יאמר לו ג' פעמים מותר לך וכו' ואפילו מעומד ובקרובים ובליילה ובשבת וכו' ובלבד שיהיה לצורך השבת וכו'". והרמב"ם בפ"ו משבועות ה"ו כתב: "הקרובים כשרים להתיר נדרים ושבועות ומתירין בלילה ומעומד שאין ההתרה הזו דין לפיכך נשאלים לשבועות ולנדרים בשבת אם היו לצורך השבת".



אשה אם כשרה להתרת נדרים

וברע"א בשו"ע שם כתב לענין התרת נדרים דאשה לא תתיר נדרים, דדוקא קרובים דאין הפסול בגופו וכן בלילה הלילה גורם וליכא פסול בגברא. ובשו"ת רע"א (קמא סי' עג) מבואר בדבריו דליכא חסרון דב"ד שקול בהתרת נדרים וכשר בארבעה מתירים [ובזה כתב שם עצה במי שאין רצונו לפרט הנדר רק לפני איש סודו שלא נתמלא זקנו, שיקח ד' מתירים, ג' שמלאו זקנם והרביעי יהיה זה העלם איש סודו וכו']. ובהשמטות הוסיף רע"א לדון דאם אחד מהמתירין

קטן הוי כנמצא אחד מהן קרוב או פסול דפוסל כל הב"ד [והובאו כל דברי הרע"א במהדורת רע"א השלם בנדרים עח].

ונראה בביאור הדברים, ובהקדם דיש לחקור אם דין שלשה בהתרת נדרים הוי מדין ב"ד, ככל הענינים הנצרכים לפסק ב"ד, המובאים במשנה בריש מסכת סנהדרין. אכן, ענין התרת נדרים בשלשה לא נזכר במשנה שם, והר"ן בנדרים עח. שם כתב הלשון דבעי שלשה כעין ב"ד, וכ"כ בפרמ"ג שם בהא דאין מתירין בשבת נדרים שאינם לצורך השבת דהוי כעין דין. ובדברינו יש נ"מ גם במקום שיחיד מומחה מתיר הנדר, אם יש עליו דין ב"ד, כמו שדנו האחרונים בדין יחיד מומחה בדיני ממונות [ונתבאר במאמרי עדות בקדוש החודש באוצר גליון נג עמוד נה]. ומדברי הרע"א הנ"ל נראה דבהפרכת נדרים השלשה הוי דין ב"ד, ולכן כתב דאף דקרוב כשר להתרת נדרים, ה"ט משום דל"ה פסול בגברא, דהרי קרוב כשר לדון לאחרים, אבל אשה פסולה להתרת נדרים. ויש להוסיף ביאור, דבהתרת נדרים אין ההיתר והפסק שייך לגברא שנדר שבא להתיר לו, כמו בפסק ב"ד בחו"מ וכיוצא, אלא הדבר דומה יותר לדיני יור"ד דהוי פסק להיתר על הדבר, ולכן ל"ש בזה פסול קרוב, אבל אשה אינה ראויה לדון כלל, ולכן היא פסולה להתרת נדרים.

ולפ"ז יל"ע עמש"כ הרע"א בשו"ת הנ"ל דד' כשרים להתרת נדרים, והיינו דליכא דינא דב"ד שקול בהתרת נדרים. ובשו"ת נחל יצחק (חו"מ סימן ג ס"ד) העיר דלהדי' בדברי הר"ן בנדרים שם ד"ה שבת דבעי' ג' בהתרת נדרים מדינא דב"ד שקול, וכ"כ הרא"ש שם ד"ה להכשיר דתרי הוו ב"ד שקול הלכך צריך שלשה ואפילו לשמואל דאמר שנים שדנו דינא דין ה"מ לממונא אבל לאיסורא מודה דבעי שלשה עכ"ל. ואכן הר"ן שם סוד"ה ביחיד הנ"ל כתב דבעי תלתא כעין ב"ד. ולפ"ז צ"ע דלרע"א לשיטתו דנקט דאשה פסולה להתרת נדרים, והיינו דהוי כדין ב"ד, א"כ ליבעי שיהא ב"ד שקול, ואמאי נקט הרע"א דלא בעינן ב"ד שקול בהתרת נדרים, וראה בזה במשנת יעבץ (או"ח סימן נג).



הטעם שצריך מנין ב"ד שקול

ונראה דתליא במה שנחלקו הראשונים אם דינא דבעי' ב"ד שקול הוי מהלכות ב"ד או מדיני הכרעה, דבתוס' במגילה כג: (ד"ה עשרה) הקשו לענין דין שומא בעשרה, דל"ה ב"ד שקול, והרשב"א שם תירץ דכיון דשומא הוא ואינו דין לא בעינן שיהא ב"ד שקול. וכן בתוס' ביבמות קא. (ד"ה אין דנו) לענין סמיכת פר אם בעי' ב"ד שקול. ובסנהדרין ג: מקשינן דניבעי שלשה דיינים לב"ד מדין ב"ד שקול. והקשה בשער המשפט בסי' יח דנ"מ דאם בעינן לשלישי מדין ב"ד שקול לא בעינן שיהא סמוך, והוכיח דע"כ דבעי סמוך להכרעה. ובעיקר קושייתו י"ל דכיון דדין ב"ד שקול הוי מהלכות ב"ד, דבעי ב"ד דיכול להכריע ברוב ומיעוט, הוי גילוי דב"ד היינו דווקא בשלשה. וכמ"כ גבי ב"ד של עשרים ושלשה, דחזינן דאין דנים כשהם כ"ב ולהכרעה יוסיפו אחד, וע"כ דהוי ילפו' דכך הוא מנין ב"ד. וכ"נ כוונת הר"ן בסנהדרין שם ובר"ח שם שכתב דהיכא דקתני להדיא מנין "שבעים" אין מוסיפין. והיינו דל"ש לומר גילוי דבעי' יותר דהא כתי'

שבעים. וברשב"א מגילה הנ"ל כתב לגבי שומא דכיון דכתי' עשרה ל"ש דין ב"ד שקול, והיינו דכיון דכתי' מנין בקרא ל"ש להוסיף מדין ב"ד שקול, דזהו הוי רק גילוי בקרא מהו מנין הב"ד, וכמבואר. ובוזה מיושבת קו' שער המשפט בסי' יב דאם בפשרה ליכא חסרון דב"ד שקול וסגי בשנים, נימא בגמ' את הנ"מ דבעי' ג' אלהים לגבי פשרה, די"ל דאף אם ל"ש נוטה בפשרה, מ"מ מדין ב"ד שקול הוי גילוי דמנין דב"ד הוא שלשה, וכיון דפשרה הוי כדין, תו בעי' שלשה, אפי' אם ל"ש התם הטעם דב"ד שקול [ועי' בתורא"ש סנהדרין ו. (סוד"ה והכא) שכתב דפשרה דבעי' שלשה מהני מדין הפקר ב"ד].

ונראה עוד בהא דאמר שמואל בסנהדרין שם דשנים שדנו דיניהם דין, וקשה דאיך מהני והא ל"ה ב"ד שקול. ובשער המשפט (שם) נסתפק בד"ז אם מעכב, ובתו"ד העיר משנים שדנו. וקו' זו נמצאת בפי' הרא"ש בנדרים שם הנ"ל שתי' דה"מ לממונא אבל איסורא מודה דבעי' שלשה, וכ"ה ברשב"ם ב"ב קכ, ב (סוד"ה לומר). וכוונתם לכאורה דכיון דבממון מהני אחד, א"כ בשנים לא גרע מאחד (והתוס' סנהדרין ה: ד"ה שנים כתבו דאה"נ שנים שדנו לאו דווקא וה"ה אחד), ונמצא דבשנים הנ"ל דין ב"ד. מיהו הלשון שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראין ב"ד חצוף, משמע דמהני מדין ב"ד. אך י"ל דלהנך דס"ל דגם באחד הוי דין ב"ד, וכ"ש בשנים שדנו, א"כ כמו דבאחד ל"ש חסרון דב"ד שקול, ה"נ בשנים, דכל אחד הוי כב"ד לעצמו, ול"ש בזה חסרון דב"ד שקול דליכא צירוף ביניהם.

ועי' לשון הר"מ סנהדרין פ"א ה"ד: דאין ב"ד פחות משלשה כדי שיהא בהם רוב ומיעוט וכו'. ולפ"ז במקום שלא שייך דין רוב ומיעוט אין צריך מספר דיינים שיהיה ב"ד שקול, והתומים בסימן יב סק"ו נקט דבפשרה, דליכא דין רוב ובעי' שיסכימו כולם לדעה אחת (כמש"כ בתוס' ותורא"ש סנהדרין ו. ד"ה ביצוע בג'), ה"נ ליכא חסרון דב"ד שקול, וכ"כ בחי' רבינו מאיר שמחה בסנהדרין שם. ומוכח דלא ס"ל דמדין שקול הוי גילוי על מנין דב"ד. אמנם בחמרא וחיי שם הביא להוכיח מהתוס' להלן שם ד"ה תיסגי דאיכא חסרון דב"ד שקול גם בפשרה, ומוכרח דס"ל דכיון דבעי' ב"ד בפשרה, תו אפי' נימא דל"ש הכרעה מ"מ מדיני ב"ד בעי' שלא יהא שקול. והרשב"א והר"ן בגיטין לב, ב כתבו דגבי פרוזבול דאינן צריכין לישא וליתן בדבר, בשנים סגי להו. הרי דס"ל דהוא רק משום דבעי' הכרעה. אמנם ברשב"א במגילה שם משמע דב"ד שקול הוי מדיני ב"ד וכנ"ל. וברבי"ש בסי' רלב מבואר דרק במידי דשייך פלוגתא בעי' דינא דב"ד שקול, אבל בענין כזה שאינו צריך משא ומתן אפילו לשנים קרו ב"ד וכו'. ולפ"ז נ"מ אם הוי לעיכובא, דאם הוי רק מדיני ההכרעה י"ל דאינו מעכב, משא"כ אם זו הלכה במנין הב"ד, י"ל דהוי גילוי דב"ד הוא בג' או בכ"ג.

אמנם נראה דשני דינים יש בדין ב"ד שקול, האחד הוא דהוי גילוי על מנין דב"ד מהו מספר הדיינים הנצרך למושב ב"ד, ועוד יש טעם נוסף הנצרך להיות מספר של ב"ד שקול כדי שנוכל להגיע לידי הכרעה. ונ"מ בזה דהיכא דהוי פחות משלשה, כיון דהקרא הוי גילוי מהו מנין דב"ד, בזה ה"נ הוי לעיכובא, דהוי גילוי דב"ד הוא דווקא בשלשה, וכמש"כ הר"מ הנז' בטעם דבעי' שלשה בב"ד כדי שיהא רוב ומיעוט. אבל היכא דיהיה ב"ד של ד' או ששה בזה יהני בדיעבד, כיון דאית ליה מנין דב"ד, דאפי' אם נימא דב"ד שקול פוסל ה"ד בשנים, אבל בד' הוי

רק חסרון לכתח'י, כיון דבד' דין שקול הוא רק משום דבעי' הכרעה, ונ"מ בזה בדבר דלית ביה הכרעה כמו בפשרה או בסמיכת זקנים (לחד תרוצא בתוס' סנהדרין הנ"ל) דבזה בעי' שלשה כיון דשם ב"ד הוא בשלשה, אבל אה"נ אם יהיה בהם ארבעה או ששה יהיה כשר וליכא חסרון דב"ד שקול, כיון דלא בעינן בהו הכרעה. ועי' לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב הי"ג: "באחד עשר יותר מעשרה", והסמ"ע (סי' ג סק"י) כתב דעשרה לאו דווקא דבעי ב"ד שקול, והב"ח הוכיח מכאן דב"ד שקול אינו מעכב. אכן לפ"ד י"ל דדברי הב"ח קיימי רק בכה"ג, כיון דבעשרה איכא מנין דב"ד, ותו מצד הלכות ב"ד שפיר דמי, ורק הבעי' מצד דבעי' הכרעה, ובזה ה"נ אינו מעכב בדיעבד. וע"ע בישועות ישראל (סימן יח סק"ה), ובמשנת יעבץ (חו"מ סימן ד).

[ובעיקר קו' התוס' הנ"ל גבי שומא דל"ה ב"ד שקול, אומרים מפי השמועה דבר חריף בשם בעל הבית הלוי, דדין ב"ד שקול שייך רק בפסק של ב"ד כדי שיוכרע ע"י השלישי, אבל בשומא הרי גם ע"י השלישי יתכן דלא תהיה הכרעה, כיון דכ"א יכול להגיד שומא אחרת ע"כ. ואפשר דמה"ט גם בפשרה ליכא דינא דב"ד שקול, וכהערת התומים ורמ"ש הנ"ל, ומשום דע"י השלישי לא יהיה הכרעה, כיון דכ"א יכול לעשות פשרה אחרת ונמצא דלא תהיה הכרעה ע"י השלישי. אכן לפ"ד יל"ע בזה כיון דדין ב"ד שקול הוי גילוי דשם ב"ד הוא בשלשה ולא רק משום דין הכרעה גרידא, ובשו"ע חו"מ בסי' קג איתא גבי שומא דגם היכא דכ"א אומר שומא אחרת שייך רוב, דממצעים בין השלשה למה שאמרו הרוב, ומהסמ"ע נראה דיש חולקים בזה, ועי"ש ברע"א מה שציין לראנ"ח, ומשמע דשייכת הכרעה דרוב גם בשומא].

ומעתה בהתרת נדרים י"ל דממנ"פ דאפי' אם הוי שלשה כעין ב"ד מ"מ כיון דלא בעינן הכרעה בזה, לכן אין צריך שיהא בו ב"ד שקול. אמנם אם דין ב"ד שקול הוא מהלכות מנין של ב"ד י"ל דגם בהתרת נדרים, כיון דבעי ב"ד צריך שיהא ב"ד שקול, כמו בסמיכת פר. ועי' בשו"ת הרשב"א סימן תרס"ח בשם הגאונים בתו"ד גבי נדר בחלום דמביא "עשרה" שמתירין לו, הרי דליכא פסול ב"ד שקול בהתרת נדרים, ועמד בזה המגיה שם.

אכן נראה בדעת הרע"א, ובהקדם דיל"ע אם בג' בהתרת נדרים יהי' דין דאזלי' בתר רובא, או דבעי' התרת נדרים ע"י כל השלשה. ויסוד הספק הוא דדין רוב בב"ד שייך היכא דהוי תורת ב"ד, דבזה המיעוט כמאן דליתא וחשיב פסק של כל הב". משא"כ אם הוי רק דין של מנין שלשה הוי כשלשה יחידים, ול"ש צירוף לענין דין רוב. והרי לענין התרת נדרים לא בעינן מהתורה שידעו הדיינים את הפתח כלל, ורק מדרבנן בעי שידע אחד, א"כ לא שייך כלל דין הכרעה ומו"מ. וא"כ ל"ש כלל מושג של ב"ד שקול בהתרת נדרים, וניחא היטב דברי רע"א. וגם בדברי הרא"ש בנדרים שם הנ"ל י"ל דכוונתו רק להוכיח דשם ב"ד הוא בשלשה, אבל אה"נ דלא נאמר דין ב"ד שקול בהתרת נדרים. ובשו"ת הר צבי (י"ד סימן קפט) הסיק דיש דין רוב בב"ד של התרת נדרים, אולם זקני הגאון הגדול רבי יצחק אריאלי זצ"ל בספרו עינים למשפט (נדרים עח) נקט דבעי היתר של כל השלשה ולא סגי ברוב. וכבר דן בזה בשו"ת יהודה יעלה למהרי"א (סימן שכ) עי"ש.

ולפ"ז יש לדון דאף אם אשה פסולה להפרת נדרים, מ"מ לא יהי' בזה דינא דנמצא אחד קו"פ מחמת האשה בב"ד לנדרים, משום דפסול זה שייך רק היכא דהוי צירוף מתורת ב"ד.

וביאור הדברים נראה דבאמת ליכא דין ב"ד בהתרת נדרים, כיון דהוי מילי דאיסורא, ורק הילפו' דראשי המטות היינו דאף דלא בעינן ב"ד מדין פסק דב"ד, מ"מ בעי' כעין ב"ד, היינו דבעי' ראשי המטות וזהו או יחיד מומחה או ב"ד. ונמצא דלא בעינן תורת צירוף דב"ד, אלא ראשי המטות, ולכן ל"ב סמוך. ומעתה לכן לא שייך דינא דרוב ומיעוט, וממילא ליכא דינא דב"ד שקול. אמנם אשה וקטן יהיו פסולין, דיש למעטם מחמת דל"ה ראשי המטות, היינו דמהך קרא ילפי' דבעי' בהתרת נדרים שיהיה כעין ב"ד, באנשים הראויים לדון. וכוונת הרע"א לומר דכיון דעל אשה אין שם דיין ודאי דל"ה ראשי המטות ולא מתקיים כאן דינא דכעין ב"ד. ולפ"ז י"ל דאשה אינה פוסלת את כל הב"ד מדינא דנמצא אחד הדיינים פסול, כיון דבהך ב"ד ליכא תורת צירוף לומר ד"ז, ולכן לא תיפסול את כל הב"ד.



בפסול גר להיות דייין

וכעת נבוא לדון בשאלה המרכזית אם גר כשר להיות בתוך שלשה המתירין את הנדר. ונקדים את דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב ה"ט שכתב בית דין של שלשה שהיה אחד מהן גר הרי זה פסול עד שתהיה אמו מישראל. וצ"ב דאמאי לא כתב הר"מ בפשטות דגר פסול להיות דייין. וע"ע בר"מ שם פי"א הי"א, ונראה דיש לחקור בהא דגר פסול לד"נ וילפי' ליה משום תשים כל משימות יהיו מישראל. ומה"ט גר אינו יכול להיות מלך, כמש"כ הר"מ פ"א ממלכים ה"ד. אם המיעוט הוא במנוי הגר דהמנוי הוי שררה להכי אינו ניתן למנות גר, אבל בגוונא דא"צ מינוי ה"נ כשר, א"ד דילפי' מהך קרא דגר פסול להיות דייין. ועי' בנובי"ק (ח"מ סימן א) שכ' דבמלכות של ירושה גם גר ראוי, דכה"ג ל"ה שימה [ובזה תי' גבי רחבעם בן שלמה, וע"ע בכת"ס ב"ב ג, ב ד"ה והנה. ויש שהוכיחו כן מהא דמשרע"ה ביקש מלכות לבנו, אף דבנו הוי בן גיורת], וי"ל דה"נ לענין דייין. ובתשב"ץ ותו"ט באבות פ"א דנו גבי שמעי' ואבטליון דאם הם גרים איך היו נשיאי הסנהדרין, ובד"נ בעי' שיהא גם אביו מישראל. ובדעת זקנים לבעה"ת בפ' משפטים כ' בשם הסמ"ג דאף דגר פסול לדון מ"מ כשאין ישראל לדון כמוהם כשרים, כמו שמעי' ואבטליון, עי"ש. ומוכח דל"ה פסול בגברא דגר להיות דייין, אלא הוי חסרון במנוי מצד השררה, וכיון דאין ראויים כמוהם ל"ח דנותנין להם שררה. ועי' בכנה"ג שתי' על עיקר הק' דמייירי דקבלו עלייהו, והתומים בסי' ז (ס"א) הקשה דל"ש דין קבלו בד"נ. ולפ"ד נחא, דהכוונה דבקבלו עלייהו ל"ה מנוי דשררה. ויסוד זה מוכח מדברי תוס' ישנים ביבמות בפ' החולץ מה: (ד"ה מקרב) שכתבו דגר כשר לד"מ לדון בלא כפי' היכא דקבלו עלייהו, דל"ש שימה ודבר של שררה אלא בכפיה, והיינו דבקבלו עלייהו ל"ח שררה. וסיוע לזה מצאתי בדברי הר"ן סנהדרין לו, ב שכתב דגר אינו יכול להיות דייין קבוע אבל באקראי יכול לדון. ומוכח דהוי רק חסרון במנוי, והיינו דוקא להיות דייין קבוע. וראה מש"נ בזה בספרי משא יד ח"א בפ' שופטים.

ובזה מיושבת קושית הקצות בסי' ז דלמ"ד דבעי סמוך בהודאות, איך גר כשר לדון כיון דאינו ראוי לדון דיני נפשות, דבעי' אביו ואמו מישראל, ואין סומכים אלא מי שראוי לד"נ ועי"ש. ובתוס' ביבמות מה: ד"ה כיון כתבו דלענין דיני ממונות בעי' אמו מישראל אבל לדון

חברו הגר כשר גם באין אמו מישראל, וכ"ה בתוס' סנהדרין לו, ב (ד"ה חדא). והיינו דלחברו ל"ח שררה. אבל אם גר הוי פסול בגברא להיות דיין, גם לדון לחברו יהיה פסול. ובהכי ניחא קו' הראשונים בנדה נא על הא דקתני במתני' שם כשר לעד פסול לדין וכו', ואמרי' שם דקאי על סומא, דאמאי לא קאמר דקאי על גר. די"ל דשאני גר דל"ה פסול בגברא לדון כמו בסומא, ול"ש למיתני כן על גר דכשר להעיד אף דפסול לדון, דבעדות לא בעי מנוי ול"ה שררה, ולהכי פשוט דכשר להעיד.

ובזה מבואר לשון הרמב"ם הנ"ל, שכתב דב"ד של שלשה שאחד מהם גר פסול, היינו דהר"מ אתי לאשמועי' דהא דגר פסול להיות דיין היינו דווקא בתורת ב"ד דהוי שררה, אבל בתורת יחיד מומחה ה"נ יהא כשר, כיון דל"ה שררה. ונ"מ להודאות והלוואות דמותר לאחד לדון לשיטת הר"מ, ה"נ גם גר כשר לדון. והטור בסימן ג ס"ל דיחיד מומחה יכול לדון בע"כ, דהוי עליו דין ב"ד, להכי לשיטתו כתב שם בנו"א "דגר פסול להיות דיין", היינו כיון דס"ל דגם ביחיד חשיב שררה, מש"ה גר פסול לדון גם בתורת יחיד מומחה.

והנה, ברמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ד משמע דבאמו מישראל כשר להיות נשיא ישראל, והרי בד"נ בעי' אביו ואמו מישראל? ונראה דמצינו בדין סנהדרין ב' ענינים, חדא לפסוק בד"נ, ועוד דהסנהדרין המה המייצגים את כלל ישראל, וכגון למנוי כ"ג ומלך (עי' בחי' הגרי"ז בספרו), וכמ"כ לקדוש העיר והעזרות דבעי' סנהדרין לקדש תוספת העזרה כדאי' בריש מסכת סנהדרין. ואפשר דגר פסול להיות בסנהדרין הפוסקת, אבל למנין סנהדרין ה"נ כשר, וניחא משמע' ואבטליון שישבו בסנהדרין. ואולי זהו בכלל דברי התומים שכתב גבי שמעי' ואבטליון דהיו בסנהדרין רק להמשיך מסורת התורה שבע"פ, ולא לענין פסק בד"נ. ובהוריות ד, ב אי' במתני' דלגבי הוראת ב"ד הגדול נכלל גם גר, והתוס' שם הביאו מהירושלמי דמייירי בעברו ומינוהו. וצ"ב דהא גר פסול להיות דיין, ועי' בהגה' חשק שלמה ובחזו"א שם. ולפ"ד י"ל דכיון דגר ל"ה פסול בגברא אלא חסרון במנוי מחמת שררה, א"כ גם הגר יכול להיות במנין הסנהדרין, ומש"ה סלקא דעתך דהוי בכלל הוראת ב"ד הגדול. ועי' עוד בר"ח בהוריות שם (הנדפס בדף ה, ב).

וייל"ע גבי ב"ד לקבלת גרות אם שייך שם דינא דרוב ומיעוט, והולכין אחר הרוב, ואם יהיה בהם חסרון דב"ד שקול, ויבואר במקומו אם הב"ד בגירות הוא מתורת פסק או דהוי רק הלכה דהגירות תיעשה בפני ב"ד, ועי' חידושי הרי"ם בחו"מ סימן א.



ולאור המבואר נראה דהגר ראוי לישב בב"ד של התרת נדרים, כיון דל"ה שררה, דאין כאן מנוי של דיין, וגם נתבאר לעיל דלענין התרת נדרים אין עליהם תורת ב"ד, אלא הם במתכונת של כעין ב"ד.

ויש לי אריכות דברים בנידון נוסף לענין ב"ד לגירות, דנראה דגר כשר להיות דיין בב"ד של גרות, כיון דאין בזה ענין של מנוי שררה, דהב"ד בגרות אינו פוסק אלא מקיים דין גירות בפני ב"ד. וכן שמעתי שפסק הלכה למעשה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל על נידון גרות שנעשה בב"ד בחו"ל, ובאקראי אחד הדיינים בגמר הגרות היה אברך כולל שהוא גר צדק, ובא הנדון לפני ב"ד

בירושלים עיה"ק, בהוצאת היתר נשואין, ופסק הגריש"א שכשר בקהל ואין לזה פקפוק. ויעוי' גם בדברי תורת משה לחת"ס בפ' יתרו שנראה כן בדבריו ואכמ"ל.



רבי מיכאל פרץ

מח"ס אהלי שם ועז"ס

רב ור"מ ק"ק טוב בעי"ת מקסיקו יע"א

השוכר בית מחבירו השוכר חייב לקבוע בה מזווה

שו"ע יו"ד סימן רצ"א סעיף ב': "השוכר בית מחבירו השוכר חייב לקבוע בה מזווה ולתקן מקום קביעותה [הג"ה ואפילו שכר הבית בחזקת שיש לו מזווה לא הוי מקח טעות]".

א.

בשו"ע או"ח סימן תל"ז (סעיף ג) פסק: המשכיר בית לחבירו בחזקת בדו' ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק ואינו מקח טעות ואפילו במקום שנותנים שכר על הבדיקה שהרי מצווה הוא עושה והרמ"א כתב: ויש אומרים דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה בדוק ע"כ.

ובספר בית הלל (יו"ד סימן רצ"א סק"א) הקשה דדברי הרמ"א סתרי אהדדי דבסימן תל"ז פסק כדעת מי שאומר שצריך לשלם ובהלכות מזווה סתם וכתב דמי שהשכיר בית לחבירו בחזקת שיש בו מזווה ואין בו דלא הוי מקח טעות ולא כתב שם הרמ"א שצריך לשלם לו דמי המזווה כמו לענין שכר בדיקה והניח בצ"ע.

ב.

ובמקדש מעט (סק"ג) כתב דמכח קושיא זו דעת הבית הלל דלרמ"א אף דמזווה משלם המשכיר לשוכר דמי המזווה אלא שהרמ"א סמך על מש"כ באו"ח לכן לא כתב זאת כאן. והמג"א (בסימן תל"ז ס"ק ו') כתב ליישב קושיא זו וז"ל: וי"ל דשם אין חסרון כיס שהמזווה בעצמה היא שוה הדמים שנתן בעדה עכ"ל.

ובמחצית השקל הקשה הא כשיצא השוכר אין רשאי ליטול המזווה מן הבית כמו שכתוב שם (וא"כ הוא קיבל מזווה שחייב להשאירה כשיצא וא"כ הוא חסרון כיס ללא תמורה) מ"מ אם ירצה השוכר צריך זה שנכנס אחריו לדור בו לשלם לו המזווה. כמו שכתוב שם. עכ"ל.

ג.

אמנם לדעת השו"ע השני אינו חייב לשלם לו והרי הב"י בשם הר' מנוח כתב: טוב לשלם ואין מוציאין עכ"ל והעתיקו באר הגולה ס"ק ו' וא"כ הק"ל הא אינו חייב לשלם והשוכר יש לו

חסרון כיס. ומ"ש מ"ש מבדיקת חמץ דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה. וי"ל דהשו"ע סתם שם ומשמע שאינו צריך לשלם וכפי שכתב הר"ן (השני), והגר"א (אות ו') כתב שזו היא דעת השו"ע שאינו צריך לשלם וא"כ דמי למזווה שאינו צריך לשלם ולק"מ. ורק להרמ"א קשה שס"ל שבבדיקת חמץ צריך לשלם מ"ש ממזווה שאינו צריך לשלם. ומה שתירץ המג"א תמוה אמנם הוא מקבל מזווה אבל הוא צריך להשאירה והרי זה כאילו לא קיבל כלום ומה שתירץ המחצית השקל שהשני צריך לשלם הרי הבאר היטב העיר שהר' מנוח שהוא מקורו של הרמ"א כתוב טוב לשלם אבל אין מוציאין ובמיוחד שגם הרמ"א בדרכי משה הארוך כתב טוב לשלמה לו וא"כ יש לו חסרון כיס של המזווה שצריך להניחה והק"ל מדוע שהמשכיר לא ישלם לו. מ"ש מבדיקה.



ד.

וי"ל הא דאינו נוטלה כשיוצא אינו פשוט דהרי להגאונים רב אחאי ורב האי גאון (הו"ד בשאלות פרשת שלח) דהטעם שלא יטלנה משום בזיון למזווה שנוטלה ממקומה ומבטל מצותה ולטעם זה אם נוטלה ע"מ לקובעה בבית אחר מותר וכמו שמצינו שמתירין ציצית מבגד לבגד ואין כאן בזיון שאינו מבטלה ממצותה בקום ועשה.

וכמו כן אם הוא במקום שאינו מוצא מזוזות לבית שרוצה לדור בו עתה כדאי הם הגאונים הנ"ל לסמוך עליהם בשעת הדחק ומותר ליטול המזוזות ולהניחם שם דחיי קודמים לשל חבירו כ"כ הברכי יוסף ובשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סימן י"ז-ח) שו"ת ויחי יעקב (סימן ע"א) וא"כ אין לו חסרון כיס בכהאי גוונא ותו יש להוסיף שיתכן שהשוכר השני ירצה לקיים טוב לשלם ואכן ישלם אע"פ שאינו חייב כי אמנם צריך הוא לשלם אלא שאין לכופו לזה.

וא"כ אית לן כמה טעמים שלא יהא לו חסרון כיס שמא השוכר השני יקיים הישר והטוב והרי הוא צריך לשלם אלא שאין כופין ושמא יצטרך את המזוזות ואז יש לו על מי לסמוך על הגאונים שאומרים ליטלם אם אינו מוצא מזוזות לבית השני ולהלכה ניתן לסמוך על הגאונים בשעת הדחק. ותו שמא השוכר השני יהא גוי ואז מותר לו ליטול את המזווה.



ה.

וי"ל עוד שבבדיקת חמץ איירי שהתנה השוכר ע"ד שהבית יהיה בדוק משום הכי משלם לדעת הרמ"א ואילו במזווה בסתם ולכן לא משלם. אבל אה"נ אם התנה חייב לשלם. וכן תירץ הפמ"ג אלא שהוא דחה משום שמשמע במזווה אף דמפרש לא ישלם לו ומטעם שבחור"מ סימן רל"ב או סעיף ד' או ה' פסק דכל מום שאינו בגוף המקח מנכה לו מן הדמים והמקח קיים וא"כ מה הוצרכו הפוסקים לומר דלא הוי מקח טעות משום דניחא ליה במצוה דבלא התנה א"צ לטעם זה דיש מקום לדחות כיון שאין המום בגוף המקח מנכה לו הדמים והמקח קיים. לזה כיון הפרמ"ג (אות ו' באשל אברהם).

אמנם יש מקום לדחות דנחשב במזוזה מום שהוא בגוף המקח ואילו לא נחא ליה במצוה היה בטל המקח כיון שאסור לדור בבית שאין בו מזוזה לפי הרבה פוסקים וא"כ איכא לפרש שהוא מום בעיקר המקח וא"כ איירי אפילו שלא פירש להדיא אלא דסתם ואילו בבדיקה ע"כ אמרי דמפרש והתנה שאל"כ מדוע הגמ' אייתי משום נחא ליה במצוה הרי אין המום בעיקר המקח ובין כך אינו מקח טעות אלא ע"כ דאיירי בהתנה וע"כ משלם לו דמי הבדיקה. שלא כן מזוזה שאמרי דלא התנה ולכן לו משלם לו דמי המזוזה.



ו.

אמנם המקור חיים (בביאורים ס"ק ז') כתב שאם הבית אינו בדוק נחשב הדבר כטעות בגוף המקח שכיון שיש איסור מחשש שמא יבוא לאכול את החמץ שימצא בו ואינו ראוי לדירה בלא שיוציא השובר הוצאות על כן נחשב הדבר כטעות בגוף המקח ע"כ ולפי דבריו ניתן לתרץ גם בבדיקת חמץ שלא התנה במפורש ומ"מ המקח היה בטל אלולא שניחא ליה במצוה וא"כ הק"ל הרי שניהם איירי שלא התנה וא"כ מ"ש מזוזה מבדיקת חמץ שבחמץ משלם לו דמי הבדיקה ואילו במזוזה לא צריך לשלם להרמ"א ונצטרך לתרץ כהתירוצ הראשון.



ז.

אלא שבכתבי הקהלות יעקב החדשים פסחים סימן ס' הוכיח שאין איסור לדור בבית שאינו בדוק מחמץ אפילו לדעת התוס' (סימן תל"א ס"ק ב') שטעם התקנה הוא מחמת החשש שמא יבא לאכול את החמץ שימצא ולפי דבריו אתי שפיר ביאור הגר"א (סימן תל"ז ס"ק ז' ע"ש היטיב). ולפי זה אין זה טעות בגוף המקח כי מותר לדור בבית זה אפילו ללא בדיקה וע"כ לאוקמיה במפרש ומתנה על כן חייב לשלם.

ואילו במזוזה איירי בסתם ומ"מ הוי מקח טעות כי אסור לדור בבית שאין בו מזוזה. ואם כן צריך לטעם שניחא ליה במזוזה ולכן לא הוי מקח טעות. ואף שאיירי בסתם ולא במפרש. אילו לא טעם זה הוי מקח טעות כי נחשב לטעות בגוף המקח. וא"כ אתי שפיר למימר שמזוזה בסתם ולכן לא משלם את המזוזה ואילו בבדיקה ע"כ שאיירי במתנה ומפרש וע"כ משלם את דמי הבדיקה. ואתי שפיר תרוץ זה וה' יזכנו לכוין לאמיתה של תורה.



אוצר הזמנים

נבוצאָרדן – קשר ושייכות בין זכרון החורבן לימי התשובה ♦ השמחה
לפני ה'

הרב איתמר טעם

מחבר"ס הכי איתמר

נבוזאָרדן – קשר ושייכות בין זכרון החורבן לימי התשובה

נמצאים אנו בין תקופת בין המצרים לימי התשובה הממששים ובאים, לא חייב להיות קשר ביניהם, למרות שבוודאי כל מטרת החורבן הוא הבנין והתקומה שתבוא אחריו מכח התשובה, אבל מבחינת סמיכות התקופות אין קשר מוכרח. ובכל זאת, מאגדות החורבן^א עולה נקודה 'אגבית' שלא נותנים עליה את הדעת, שיש בה את אחת הבשורות הגדולות ביהדות ליכולת השינוי של האדם ופתיחת דף חדש^ב, וביטוי חד וקיצוני ביותר לכך.

מבואר שם^ב שנבוכדנצר חשש להחריב את בית המקדש, הוא היה מהבודדים שלא מתו כשהיכה מלאך ה' את צבאו האדיר של סנחריב, ברגע אחד, וממילא הוא הכיר מקרוב בכוח הגדול של ה' יתברך. מה עושה א"כ יפה נפש כנבוכדנצר כשהוא מאד מאד רוצה לבצע משהו, אבל מה לעשות יש אלוקים?... איך הוא מתמודד עם 'יראת שמים' כזו? ובכן עלה לו נבוכדנצר בראש צבאו עד אנטוכיא, ומשם ואילך לא המשיך בעצמו לירושלים רק שלח את נבוזאָרדן. היום קוראים לזה 'ראש קטן'. נבוזאָרדן זה גם היה מאותם חיילים שנשארו מצבא סנחריב, אך אפילו 'קורטוב יראה' של מורו ורבו לא היה בו, נו, אם ראשונים כחמורים... ובו בחר נבוכדנצר שיוביל את הצבא לירושלים, סמוך ובטוח עליו שיעשה בירושלים כחכמתו...

נבוכדנצר שלח לו 300 פרדות טעונות פטישי ברזל, אבל הוא הצליח להבקיע את שעריה רק ב-פטיש האחרון! ו-לאחר שלוש וחצי שנים! שיא של 'מתמיד' ברעתו ונמר 'שוקד', שבאמת נותן מושג לרשעותו ואכזריותו, לא להתיאש ממשימה של השמדת עם – עד הפטיש האחרון שעל הפרידה ה-300!

בפטיש האחרון הובקעה העיר, הצבאות הבבליים שוטפים אל תוכה ופותחים בשלוש שבועות של הרג והרס, ממלאים את ירושלים דם מפה לפה, בבקעה פלונית נהרגו 211 רבוא, ובירושלים נהרגו 94 רבוא^ג, 211 רבוא בשפה המדוברת היום זה 2,110,000, ו-94 רבוא הם 940,000, סך-הכל 3,050,000. ובמילה אחת: שואה!

אחרי שלוש שבועות של זוועה בירושלים נבוזאָרדן מתקדם ונכנס אל בית המקדש, וגם כאן הוא 'מכבב' וגובר על כולם בספורט-ההשמדה, הוא רואה דם תוסס של זכריה הנביא שנהרג שם 258 שנים קודם לכן!^ד נבוזאָרדן צדיקא סולד מרצח כידוע, גם מכבד מאד תלמידי חכמים

(א). גיטין נז; סנהדרין צו; איכה רבתי פתיחתא כג, קהלת רבה פ"י אות ה.

(ב). סנהדרין שם, איכה רבתי ד טז.

(ג). גיטין שם.

(ד). קהלת רבה ג כ, ורד"ל שם.

ותובע את עלבונם... לכן הוא מזמן אליו את 71 סנהדרי גדולה ו-23 סנהדרי קטנה ועורף אותם על דמו של זכריה - לכפרה. הדם ממשיך לתסוס וממילא גם הצדק ממשיך 'לשחור' תרתי משמע במפלצת-הצדק. נבוזארדן מזמין דרדקי דבי רב, אבל כשגם דמם השפוך לא מניח את דם הנביא, הוא 'מקנח' בשמונים אלף פרחי כהונה, "עד די קטל עילויה תשעין וארבעה ריבוא" = 940,000 נפש!

קיבלנו א"כ ביבליוגרפיה מתומצתת על אותו כתם-אנושות הנקרא נבוזארדן, שביושר זכה לתואר 'רב-טבחים' בדור הנפילים של נבוכדנצר וחביריו.

נעצור לרגע מרצף העובדות, וננסה לאמוד אילו דיני שמים עוברים על יצור כזה? איזה מקום מתבצר לו בשאול? הרי אפילו אנחה של יהודי לא תשוב ריקם, והיודע ועד שומר אותה ליום נקם ושלם, אז ההורג נפש אחת מישראל? ו'רב מרצחים'? ועל הריסת בית השם גם אין לקנאות ב'מתנת חלקן' של הקטן בחיילי נבוזארדן, אז המציבא בכבודו ובעצמו?"

אך, הנה כאן חז"ל הקדושים מגלים את אוזנינו דבר איום, מאותם הגילויים שאלמלי חז"ל אמרום וכתבו לא היינו מדמיינים אותם אפילו כתרחיש. עומד לו נבוזארדן בתוך הזוועה שחולל בהיכלו של מלך, רבבות גופות מגובבות סביבו, נהרות של דם, צווחות פרא וזעקות אימים, לכאורה רגעי שיא של ארכי-רוצח, אבל רק לכאורה, קורה אז דבר לא נתפס:

'הרהר תשובה בדעתיה, אמר - ומה אם על נפש אחת כך, ההוא גברא דקטל כל הני נשמתא על אחת כמה וכמה'!?

ה ר ה ר ת ש ו ב ה ב ד ע ת ו -

היכן??? באיזה מצב??? עם איזה מאזן זכויות???

נתאר לעצמינו את "נבוזארדן" שלפני 80 שנה, נשען על תא מתאי הגזים, בינות למיליונים חרוכים מעשי ידי, בין נעלי-תינוקות שיני זהב וסבונים משומן אדם...

ו - מהרהר תשובה...

ודוקא הזוועה שהוא עצמו גרם, השואה שהוא עצמו המיט, היא היא שחוצבת בלב הסלעי, היא היא שמפתחת אנושיות במח-החיה, מתגבש לו פתאום מהלך חדש:

דם הנביא התוסס לא 'נוזל' הוא אלא 'נפש', והבשר שחיתך בו לא 'גופות' המה אלא 'הני נשמתא'! ומכאן להכרה שכל מה המתרחש לנגד עיניו איננה 'תבוסה מדינית' ולא 'מפלה לאומית' וכל שום וחניכה דאית להו, זהו עונש! ואם-כך הרי שיש מעניש! כלומר יש מנהיג לבירה!

וממחשבה למעשה 'ערק אול שדר שטר פורטיתא לביתיה, ואיגייר', וברייתא דחז"ל מעידה עליו שם 'נבוזארדן גר-צדק היה'!

ה). מפורש בחז"ל בכמה מקומות שהחרכת בית המקדש הוא 'קו אדום' בנוגע למצות התשובה, הוא שחסם את ה'רפואה' למכתם של עשוי ונבוכדנצר (סנהדרין שם, מגילה ו), הוא שמיעט בתשובת הכשרים שבחיילי נבוכדנצר (ירושלמי ברכות פ"ט ה"א, ובפני משה שם), והוא זה שהחמיר כ"כ בעונשם של המינין והמסורות והאפיקורסים וכו' (ר"ה יו).

גר צדק, כתינוק שנולד, אין מזכירין לו מעשיו הראשונים, ורש"י בקהלת (ט, ד) מוסיף את המכה בפטיש: הוא ב...גן-עדן!

אבל מה עם סנהדרי גדולה וקטנה? עם 3,050,000 נשמות? עם חורבן בית השם? בלי אבל...

אז מה יש עוד להכביר על אפשרויות השינוי ופתיחת דף חדש...



הרב שלמה זאב פיק*

מחבר ספר אהבת שלמה

השמחה לפני ה' **

א.

השמחה לפני ה'

יש הרבה נושאים שאפשר לדון בהם בפרשת ראה, אבל כמדומני יש נושא שבולט במיוחד בפרשה וזה עניין השמחה. המלה "ושמחתם" מופיעה שלש פעמים בתורה, אחת בפרשת אמור ופעמיים בפרשת ראה. המלה "ושמחתם" מופיעה שש פעמים בתורה, פעמיים בפרשת כי תבוא וארבע פעמים בפרשת ראה – בפרשה שלנו תופעת השמחה היא פי שתיים מיתר המקומות בתורה. והמלה "שמח" מופיעה רק פעם אחת בתורה והיא בסוף פרשת ראה.

דבר ראשון, יש לסכם את הפסוקים בפרק יב של ספר דברים (תחילת פרשת ראה) המדבר על החיוב להביא קרבנות ומעשר שני וביכורים ועוד למשכן שילה או לבית הבחירה בירושלים:

(ה) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה.

(ו) והבאתם שמה עלותיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם ובכרת בקרכם וצאנכם.

(ז) ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך יהוה אלהיך.

(ח) לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו.

(ט) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר יהוה אלהיך נתן לך.

(י) ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר יהוה אלהיכם מנחיל אתכם והניח לכם מכל איביכם מסביב וישבתם בטח.

(יא) והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשפן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עלותיכם וזבחיכם מעשרתיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה'.

(יב) ושמחתם לפני ה' אלקיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה אתכם.

* מאמר זה על עניני שמחה מתפרסם לעילוי נשמת אבי מורי ר' שמחה צבי ב"ר שלום, הרינו כפרת משכבו, שנלב"ע בי"ב אייר תשפ"א והיה תמיד בשמחה.

** מאמר זה הוא תוצאה של דרשות שנשאתי בבית בגנו, בני ברק, באלול תש"פ ותשרי תשפ"א, ויסוד הדברים הם מדברי מו"ר הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל, ר"מ בשיבת רבנו יצחק אלחנן ואב"ד בבוסטון. הרבה מדברים אלו פרסמתי בספר מועדי הרב ובספרי אהבת שלמה, ונמצאים בכתבי מו"ר הרב זצ"ל. מפני שמסרתי הדברים במסגרת פרשת השבוע, יש שהשארתי כמה דברים ששייכים לפרשה והם מוסיפים לעצם הרעיון של שמחה במועדים.

(יג) השמר לך פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה.

(יד) כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה עלתיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוה.

(טו) רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך בכל שעריך הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל.

(טז) רק הדם לא תאכלו על הארץ תשפכו כמים.

(יז) לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך וכל גידריך אשר תדר ונדבתיך ותרומת ידך. (מעשר שני הנאכל בירושלים)

(יח) כי אם לפני ה' אלקיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך ושמחת לפני ה' אלקיך בכל משלח ידך.

בהמשך הפרשה בפרק יד מדובר באכילת מעשר שני בירושלים:

(כב) עשר תעשר את כל תבואת ורעף היצא השדה שנה שנה.

(כג) ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את יהוה אלהיך כל הימים.

(כד) וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם כי יברכה ה' אלקיך.

(כה) ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר יהוה אלהיך בו.

(כו) ונתתה הכסף בכל אשר תאונה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלקיך ושמחת אתה ובייתך.

וכן הוא בעניין החגים בסוף פרשת ראה, בפרק טז:

(ט) שבעה שבעת תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבעות.

(י) ועשית חג שבעות לה' אלקיך מסת נדבת ידך [= שלמי שמחה (רש"י)] אשר תתן כאשר יברכה יהוה אלהיך.

(יא) ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם.

וכן מצאנו שמחה בקשר לחג הסוכות (שם):

(יג) חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנד ומיקבך.

(יד) ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך.

(טו) שבעת ימים תחג לה' אלקיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכה ה' אלקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אף שמח.

זה בולט יותר בפרשת אמור (ויקרא פרק כג):

(מ) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֶנְף עֵץ עָבֹת וְעֶרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים.

נסיים בפרשת כי תבוא בפרשת ביכורים (דברים פרק כו):

(א) וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה וִירְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ.
(ב) וּלְקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאֲרָצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וּשְׂמַחְתָּ בִטְנְךָ וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם.
(ג) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגְדַּתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאֲבוֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ.

ובסוף:

(י) וַעֲמַתָּה הִנֵּה הַבָּאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי יְהוָה וְהִנֵּחְתָּהּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׂתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ.

(יא) וּשְׂמַחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתָּה וְהָלוּי וְהָגֵר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ.
וכן בציווי התורה בעניין הברכות וקללות בהר גריזים והרב עיבל ששם יש מזבח עם קרבנות (דברים פרק כז):

(ד) וְהָיָה בְּעֶבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תִּקְיֹמוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצֵּנָה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְשַׁדָּה אוֹתָם בְּשִׁיד.

(ה) וּבָנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא תִגִּיף עָלֵיהֶם בְּרוֹזֶל.
(ו) אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶנָּה אֶת מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עֹלֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ.
(ז) וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאֶכְלָתָה שָׁם וּשְׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ.

המוטיב בכל הפסוקים האלו הוא שה"שמחה" היא "לפני ה'"!! אין שמחה שאינה לפני ה'. שמחה זו היא הן במקום שהוא לפני ה' והן בזמן שהוא לפני ה' – פירוש ג' רגלים שיש חיוב עלייה לרגל.

בקרבנות ואכילת קדשים, ברור מהו לפני ה'. בקשר לבית המקדש וירושלים הדין הוא שקדושה ראשונה שקידשה שלמה המלך אינה בטילה, וכדברי הרמב"ם בסוף פרק ו' מהל' בית הבחירה:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה.

כך במשכן וכך בשילה ואולי כך בהר גריזים והר עיבל – בשעות שהם עומדים שם, יש שם שכינה. וממילא כל אכילת קרבנות וקדשים הן בגדר לפני ה', ולפני ה' מחייב שזה יהיה בשמחה.

אם כנים דברינו, אז הוא הדין ברגלים – יש דין של שמחה מפני שהרגלים הם לפני ה', ואכן כך כתוב בפסוק המחייב שמחה ברגלים בחג השבועות: "וְשִׂמְחַת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ", וכן הוא בסוכות: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֶנְף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם".

הרב הסביר את הרמב"ם שלמד ששמחה ברגלים בזמן הזה היא מן התורה מפני שמהות השמחה היא לפני ה', הזמן של הרגל היא לפני ה', מלבד המצוות הכרוכות בה, כגון ראיית פנים, הקרבת קרבנות, אכילת קדשים, חגיגה ושלמי שמחה. נמצא שביום טוב, שיש בו שמחה לפני ה', היהודי נמצא במעונו של הקב"ה, בכל מקום שהוא נמצא!

ידועה ההלכה שרגלים מפסיקים את האבילות מפני שאי אפשר להיות בשמחה ואבילות בבת אחת. לפי דברינו אי אפשר להיות לפני ה' ובמצב של אבילות, שהוא כעין נידוי. דין זה משתקף בדברי גמרא במסכת מועד קטן (יד ע"ב) שלפי דינא דגמרא, הכהן גדול אינו נוהג דיני אבילות שהרי: "כל השנה כרגל לכולי עלמא דמי" הוא דומה למי שהוא ברגל, שהרי כל רגע ורגע הוא בגדר "לפני ה'".

לסיכום: מצוות שמחה היא לפני ה', הן אם זה במשכן או במקדש או ברגלים או כהן גדול במשך השנה – וזו מפני שכשעומדים לפני השכינה, צריך להיות בשמחה.



ב.

השמחה בראש השנה

בתחילת פרשת נצבים (דברים כט) קוראים:

(ט) אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כִּלְכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רְאִשֵׁיכֶם שְׁבִטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשְׂטָרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל.

(י) טַפְכֶם נְשִׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מִחֹטֵב עֲצִיךָ עַד שֹׂאב מִימֶיךָ.

(יא) לְעִבְרְךָ בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאֵלָתוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם.

רבי יצחק ב"ר שמשון כ"ץ, חתן המהר"ל מפראג, הוסיף לפענח רזא* לפרשת נצבים את הפרשנות הזו:

ולוי נראה עוד יותר כי משה רבינו ע"ה רמז באתם נצבים היום בה"י הידוע ר"ל כי ביום הידוע הוא יום ר"ה אתם נצבים לרוב ליום הדין כלכם לפני ה' אלהיכם כלליכם ופרטיכם כולם כאשר פורט והולך והוא כענין ויהי היום וגו' להתיצב וגו' דאיוב וזה סמיכת הפרשה הזאת עם

(א). פענח רזא. רבי יצחק ב"ר יהודה הלוי חי בצרפת בתחילת האלף השישי, בסוף תקופת בעלי התוספות (סוף המאה הי"ג). היה נכדו של רבי שמואל מפלייזא מבעלי התוספות. פירושו על התורה הוא לקט מדבריהם של מאות מבעלי התוספות, רובם נקובים בשמותיהם. הספר יצא לאור לראשונה ע"י רבי יצחק ב"ר שמשון כ"ץ חתן המהר"ל מפראג בשנת שס"ו (1606) על פי כמה כתבי ידי עם התוספות של העורך, והוא אינו כולל את כל מה שנמצא בכתבי היד. למאגרנו הוכנס נוסח דפוס ורשה תרצ"ב (1932) [זה מפרויקט השו"ת].

שלפניה מה כתיב למעלה מן הענין תשכילו וגו' פירוש שהזהירם משה לומר למען תדעו ותחכמו שכל מעשיכם אשר תעשו אתם עתידים ומוכנים להתייצב עליהם לדין ליום ר"ה, לכן ראו דרכיכם וחכמו ומוסר אל תפרעו לתקן מעוות מעשיכם נגד היום הזה שנה שנה, ומבאר והולך מי ומי ההולכים ועוברים לפניו שם ג' כתות שחלקו רז"ל, דהיינו ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם, הם הם הנהוגים להיות חשובי הדור ועיני העדה הם כת הצדיקים, כל איש ישראל הם ההמון מסתם העם שהם הבינוניים, טפכם וגו' הם הם פחותי המדרגה, לטעם זה טפי עדיף לקרותה סמוך לר"ה מלפניו כיון שהוא התעוררות עליו לתשובה ולשפר מעשיהם עד יום הדין הזה להזכר לפניו ית' ברחמים.

וכן הוא בתולדות יעקב יוסף לפרשת אמור: "ובזה יבואר פסוק (דברים כט, ט) אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם. ודרשו חז"ל אתם נצבים היום בראש השנה". ראה עוד בהעמק דבר לפרשת נצבים (דברים כט, ט):

אלא בא ללמדנו שאין הדין וחשבון של כל אדם שוה, ויש בזה ארבע מדרגות במעלות האדם מישראל, ראשים, ותלמידי חכמים, והמון עם ה', נשים ועבדים וטף, כל אחד נידון לפי השאלה שהקב"ה שואל ממנו כמו שנתבאר לעיל שם, והקדים לומר היום. משום שבאמת בכל ראש השנה ויום הדין נצבים כל ישראל ג"כ בזה האופן...¹

מה זה ראש השנה שאנחנו נצבים לפני ה'? מספיק להסתכל על הפיוט ונתנה תוקף להבין מה זה ראש השנה.

ונתנה תקף קדשת היום. כי הוא נורא ואים. ובו תנשא מלכותך. ויכון בְּחֶסֶד כְּסֶאֱךָ. ותשב עליו בְּאֵמָת: אֵמָת כִּי אֵתָה הוּא דִּין ומוֹכִיחַ וְיֹדֵעַ וְעַד. וְכוּתֵב וְחוֹתֵם (וסופר ומונה). וְתִזְכֹּר כָּל הַנִּשְׁכָּחוֹת. וְתַפְתַּח אֶת סֵפֶר הַזְכוּרוֹת. וּמֵאֲלִיו יִקְרָא. וְחוֹתֵם יָד כָּל אָדָם בּוֹ. וּבְשׁוֹפֵר גְּדוּל יִתְקַע. וְקוֹל דְּמָמָה דָּקָה יִשְׁמַע. וּמִלֵּאכִים יִחְפְּזוּן. וְחִיל וְרַעְדָּה יֵאֱחָזוּן. וְיֵאֱמְרוּ הִנֵּה יוֹם

ב). ראה עוד תולדות יעקב יוסף לפרשת פינחס – איך אתם נצבים ועומדים בקומה זקופה בזה יום הדין?! "ובזה יובן דברי תוכחת משה אתם נצבים היום כולכם, ר"ל שתמה עליהם איך היום בראש השנה יום הדין הגדול והנורא, איך אתם נצבים בקומה זקופה ואינם חרדין מיום הדין, בשלמא צדיקים גמורים או רשעים גמורים שהם תואר דתן ואבירם, שפיר יצאו נצבים וכנ"ל, מה שאין כן אתם כולכם מהו הבטחון שלכם. אלא ודאי שאתם סוברים שלום יהי' לי כי בשירותי לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה כנ"ל, ובאמת זה אינו, כי ורבה בו וגו'. ובאמת כי יש אחר דין הכללי דין פרטי, אז רשע בעונו נתפש. ועיינו מ"ש בביאור הרמב"ם מזה (הל' תשובה פ"ג) יעו"ש, שהוא טענת אברהם אבינו (בראשית יח, כה) חלילה לך השופט כל הארץ בדין כללי, לא יעשה משפט בדין פרטי להציל הצדיק בצדק, וכן הודה לו יתברך יעו"ש, וק"ל.

ג). ראה עוד בספרו של רבי מנחם נחום ב"ר צבי טברסקי, מאור עינים ליקוטים: "ולכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה בר"ה (יח א) וכולם נסקרים בסקירה אחת דכתיב (תהלים נג, טו) היוצר יחד לבם וגומר כי בעת תקיעת שופר שאז כולם שבים בלב ונפש אל השם דכתיב (עמוס ג, ו) אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו בתמימה בודאי כל מי שהוא בכלל ישראל יחרד וישוב בתשובה ונמצא כולם מתעלים אל מקום התשובה הוא עלמא דחירות וזהו המבין אל כל מעשיהם שמעלה כל המעשים אל מקום הבינה ששם הוא עולם האחדות כי למטה כתיב ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים אבל שם מקום אחדות ולכן נסקרין בסקירה אחת וזהו אתם נצבים היום כולכם היום הוא ראש השנה וכן איתא במדרש ר"ל שהתורה נותנת עצה אם חפצים אתם להיות לכם מצב ותקומה ביום ר"ה אזי תראו שתתאחדו כולכם ראשיכם וגו' כל איש ישראל ר"נ שכולם יהיו רק כאיש ישראל אחד שהוא שתכנסו למקום האחדות ששם נסקרין בסקירה אחת והבן בילא"ו יילא"ו".

הדין. לפקד על צבא מרום בדין. כי לא יזכו בעיניך בדין. וכל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון.

ושים לב לפיוט של החזן. הרב סולובייצ'יק זצ"ל הצביע שכל משפט ובית מסתיים עם המלה "חיל":

יראתי בפצותי שיש להשחיל. קומי לחלות פני נורא ודחיל. וקטנתי מעש לכן אוחיל. תבונה חסרתי ואיד אוחיל. יוצרי הבינני מורשה להנחיל. אילני ואמצני מרפיון וחיל. לחשי ירצה כמנטיף ומשחיל. בטויי ימתק כצוף נחיל. רצוי בישר ולא כמכחיל. משלחי להמציא כפר ומחיל. שאגי יערב ולא כמשחיל. העתר לנגשים ונחשבים כנחיל. חנון כהבטיחך לבנקרת מחיל. ועקי קשב בעת אתחיל. קרבי יחמרו בקרף חלוחיל. ומאימת הדין נפשי תבחיל. אם כגמול, הלב יחיל. מקורי עפעפי אזיל כמזחיל. צדקה אקנה ממך ואוחיל. ישר הורי וזכרה להאחיל. חם לבי בהגיגי יגחיל. יסתער בקרבי בעת אתחיל:

זהו ראש השנה, יום של חיל ורעדה, פחד ואימה.

אלא כאן מתעוררת קושיה: אם ראש השנה הוא יום של חיל ורעדה, פחד ואימה ויראה מלפני מלך מלכי המלכים, צריך להסביר דבר מוזר בקשר לראש השנה – המרכיב של שמחה שיש בראש השנה – איך זה ייתכן? בכל זאת נפסק להלכה שראש השנה, יום שעומדים בו לדין, מפסיק את האבילות. וכך בקשר ליום הכיפורים שהוא יום של עינויים, ובכל זאת מפסיק את האבילות. אין כאן זמן שמחתנו, אז איך ימים אלו מבטלים את האבילות?

לעיל כתבנו על השמחה שקשורה לשלש הרגלים, ויש אפילו קרבן מיוחד הנקרא שלמי שמחה, שלפי הרמב"ם ותוספות גם נשים חייבות בו. כל הרגלים הם בחינת לפני ה', הן מבחינת המקום, בית המקדש, והן מבחינת הזמן, שהזמן הוא מיוחד שגם הוא לפני ה'. כאמור, יש לדון בימים הנוראים הבאים עלינו לטובה, האם יש שמחה בראש השנה?

בנושא השמחה בראש השנה, יש דיון אם אומרים "והשיאנו ה' א-להינו את ברכת מועדיך, לחיים ולשלום, לשמחה ולששון, כאשר רצית ואמרת לברכנו" וכן באמירת "נתת לנו ה' א-להינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון" שאומרים בכל התפילות של השלוש רגלים. והנה מצאנו מחלוקת אם אומרים משפטים אלו גם בראש השנה ויום כיפור. הרא"ש בפרק ד של ראש השנה כתב:

רבינו יצחק בר יהודה הנהיג במגנצא לומר והשיאנו בר"ה ויה"כ בשם רבינו אלעזר הגדול. וכן רבינו משולם שאל את פי ראש ישיבה שבירושלים והשיבו שאומרים והשיאנו בר"ה ויה"כ... אבל גאון רבינו יצחק הלוי ז"ל הנהיג בגרמיי"ש שלא לומר לפי שברכת מועדים לא שייך אלא בשלש רגלים דכתיב ג"פ בשנה יראה וסמך ליה איש כמתנת ידו כברכת ה' וגו'. וכן כתב רבינו שלתיאל דברכת מועדיך זהו קרבן חגיגה דכתיב ביה כברכת ה' אלהיך וזה אינו כ"א שלש פעמים בשנה ומטעם זה אין לומר ואין אנו יכולין לעלות ולהראות לפניך אלא יש לומר אין אנו יכולין לעשות חובותינו לפניך... אבל בתשובת מר שר שלום כתוב בר"ה היו אומרים בשתי ישיבות בין בתפלה בין בקידושא מועדים לשמחה חגים

וזמנים לששון את יום הזכרון הזה שהרי כתוב אלה מועדי ה' בריש ענינא ובסוף ענינא וידבר משה את מועדי ה' וקאי אכל ענינא פסח ועצרת וראש השנה ויום הכפורים וסוכות ושמיני עצרת וכולהו איתקוש להדידי לקרותם מועדי ה' מקראי קדש וכתוב זכרון תרועה מקרא קדש... ומנין שנקרא שמחה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ואמר מר (סוכה נה א) חדשיכם כיצד זה ר"ה. וגם בספר עזרא מצינו שהיו בוכים בשובם מן הגולה ואמר להם עזרא כי קדוש היום לאדוננו ואמר אכלו מעדנים ושתו ממתקים כדי שתהא השנה שמינה ומתוקה עליכם ושלחו מנות לאין נכון לו... ופשטו של מקרא למי שהיה בדעתו להתענות מאתמול ולא הכין לו מאכל. מכאן שאין מתעניין בראש השנה... ובפרק שני דמס' ערכין (דף י ב) אמרינן דראש השנה ויום הכפורים איקרו מועד... וגם רבינו שמואל בר רבי חפני כתב שמנהג בשתי ישיבות שאם חל ראש השנה בשבת אומרים מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה זכרון תרועה מקרא קודש. ואם חל להיות בחול אומרים יום תרועה מקרא קודש. וכן כתב רב פלטי גאון ותתן לנו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון. ורב האי כתב אין מנהג לומר חגים וזמנים לששון וכן המנהג פשוט בזמן הזה בכל המקומות. ובאשכנז ובצרפת נוהגין שלא לומר והשיאנו בר"ה ויה"כ ובשאר מקומות אומרים אותו.

רואים מכאן שיש גאונים וראשונים שחושבים שראש השנה ויום הכיפורים הוא יום של שמחה, ואומרים בו מועדים לשמחה!

ונראה להסביר את המחלוקת על פי דברי הרמב"ם בניסוח שלו לדברי הגמרא המפורסמת בעניין הלל במסכת ראש השנה (דף לב ע"ב):

מכלל דבראש השנה ליכא הלל, מאי טעמא? - אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה?

ראש השנה הוא יום של פחד ואימה, חיל ורעדה, איך שייכות שירה ושמחה ביום כזה?

אולם הרמב"ם ניסח את ההלכה באופן אחר לגמרי (בהלכות מגילה וחנוכה ג, ו):

...ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, וראשון של פסח ויום עצרת, אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה...

מדברי הרמב"ם משמע שיש שמחה בראש השנה וביום הכיפורים, אבל לא שמחה יתירה. ונראה שיש לתלות את המחלוקת אם אומרים והשיאנו ומועדים לשמחה, אם זה תלוי בשמחה יתירה או גם שמחה כל דהו גם מאפשר אמירת מועדים לשמחה בתוך התפילות שלנו.

(ד). עיין עוד בדברי הרב בצלאל ז'ולטי, "מצות שמחה בראש השנה וביום הכפורים", בספר משנת יעבץ, ח"א, סי' נ, עמ' קנז-קס.

שמעתי ממור הגאון הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, שלפי שיטת הרמב"ם שלמד מ"ושמחת בחגך" הוא המקור לשמחה ביום טוב, פירוש הדבר שקדושת יום טוב מחייבת שמחת יום טוב, כדי לרומם את היום להיות חג. דבר זה שייך גם בראש השנה ויום הכיפורים שאמנם אין בהם שמחה יתירה, וכדברי הרמב"ם – שמחה יתירה אין, אבל יש שמחה, רוממות רוח, יום חדות ה' (נחמיה ח, ט), ולכן הימים הנוראים כלולים במצות שמחה.

על פי דברים אלו יש להביא ראייה שיש שמחה בימים הנוראים מעצם הדין שהזכרנו לעיל שימים אלו מבטלים אבילות. אם, לא עלינו, יומיים לפני ראש השנה, נפטר למישהו קרוב שהוא חייב להתאבל עליו, אז ראש השנה יבטל את השבעה ויום הכיפורים את השלושים. למה? איך הימים הנוראים מבטלים את האבילות? מפני לימים הנוראים יש דין של שמחה המבטלת את האבילות.

אפשר להציע שני הסברים לדין זה:

הרב סולובייצ'יק זצ"ל הסביר שמצוות שמחה אינו פעולה פיזית אלא קיום שבלב של שמחה, קיום שבלב שחייבים בו גם בימים אלו של ראש השנה ויום כיפור. יהודי צריך להרגיש שמחה שבלב גם בראש השנה, ודין זה מבטל את האבילות. ראייה למושג זה של קיום שבלב אפשר להביא מספר היראים, סי' תכז, תלמידו של רבנו תם: "למדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל וכל דבר שבלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ובשתייה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל". וכן משמע מהרמב"ם בספר המצוות, סי' נד: "וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים..." דברים אלו מתייחסים לכל הימים טובים, כולל גם ראש השנה ויום הכיפורים שיש בהם שמחה, רוממות רוח, יום חדות ה' (נחמיה ח, ט).

אולם שמעתי הסבר אחר ממורי הרב ליכטנשטיין זצ"ל שחידש שיש שני מפלסים שונים של שמחה. יש מצות שמחה ברגלים לעומת שמחה בראש השנה ויום כיפור, ויש שוני בסיסי בין שתי השמחות. יש מיני שמחה הנוהגים רק במועד מסוים, כמו לולב בסוכות ומצה בפסח, ומצד זה, המצה היא רק ברגלים, כמו ראייה וחגיגה. אולם יש שמחת יום טוב מזווית אחרת. יש יום שנקרא יום טוב, מקרא קודש, שאסור במלאכה. יש לכבד אותו למשל בכסות נקייה, כמו ביום הכיפורים. כדי להפוך את היום למקרא קודש צריך לשמח, חלק מעצם היום הוא לשמח.

ברגלים יש שמחה בצורה אחת – בשלמי שמחה. אבל ביום טוב יש שמחה בדרך אחרת, למשל בכסות נקייה, ולא דווקא בשלמי שמחה. לפי זה, השמחה נוהגת מפני שזה חלק מן האופי של יום טוב.

אוסף על דבריו: יש נפקותא להלכה. המשנה ברורה פוסק שאין ללכת בבגדי יום טוב בראש השנה אלא בבגדי שבת מפני שהוא יום הדין. אולם הפוסקים בארץ ישראל חולקים על זה, ופוסקים שיש ללכת בבגדי יום טוב בראש השנה, וכן אמר לי בפירוש הרב שריה זצ"ל.

הרב ליכטנשטיין הוסיף והסביר שלא מצות השמחה היא שמבטלת את האבילות, אלא היום של שמחה הוא זה שמבטל את האבילות, וממילא ראש השנה ויום כיפור מוגדרים כימי שמחה

מפני שיש בעצם היום מרכיב של שמחה. כבר בליל ראשון של יום טוב יש להיות שרוי במצב רוח מרומם כבר מהרגע הראשון של החג, מפני שהוא חלק מן האופי של החג.

אולם עדיין צריכים להסביר – מניין הקיום שבלב של שמחה בראש השנה, יום של אימה ופחד, חיל ורעדה? אפילו נגדיר את היום של יום של שמחה, איך יום הדין יכול להפוך ליום של שמחה? נציע כמה פירושים להסביר את זה:

א. הגמרא במסכת ראש השנה (כו ע"א) אומרת שתקיעת שופר היא לזכרון, ולכן זה "כפנים דמי" כבתוך הקדשי קדשים, ומסביר הריטב"א: "האי שופר כיון דלזכרון אתי ולהכניס תפלתן של ישראל לפני ולפנים כלפנים דמי". זה מכניס את תפילות בני ישראל לפני הקב"ה וזה כמו בתוך קודש הקדשים של בית המקדש. נמצא שתקיעת השופר היא לפני ה', ואם כך, זה כבר מחייב שמחה – אמנם לא שמחה יתירה המחייבת אמירת הלל, אבל שמחה שלפני ה', וממילא אי אפשר שיחולו דיני אבילות.

ב. הרב סולובייצ'יק זצ"ל הרחיב את הדיבור על האופי של שופר בראש השנה, ובמיוחד הקיום של שירה שיש בתקיעת שופר וכמו שרואים מן הפרק האחרון של תהילים שאומרים בברכת שופרות של מוסף: מניין המרכיב של שירה כאן? הרב סולובייצ'יק פירש שזה בא מראש חודש תשרי שהוא מתמוזג עם קדושת ראש השנה לייצר קדושת היום חדש – יום הזיכרון. זאת הסיבה שמביאים את הפסוק בסוף שופרות: "וּבְיוֹם שְׂמִיחָתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם, וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצוֹצְרוֹת עַל עוֹלוֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם, וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". לפי זה, אולי המרכיב של שירה ישקף דין של שמחה, שהרי ראש חודש לפי הרמב"ן מחייב הלל במקדש מדאורייתא (השגות הרמב"ן לספר המצוות, שורש א, וראה דברי הגריד"ס זצ"ל ברשימות השיעורים למסכת ברכות לדף יד ע"א, והוא כנראה חלק מיום שמחתכם, וממילא זה יבטל את האבילות.

ג. נראה שיש להסביר עוד שאמנם ראש השנה הוא יום של אימה ופחד וחיל ורעדה, וכן הוא יום דין. אבל כל זה מפני שהקב"ה עומד לפנינו, וכשעומדים לפני ה', יש חיוב של שמחה. כמו בכל פרשת ראה וכי תבוא "וְשִׂמְחָתָהּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ".

וכך אפשר להסביר את הפסוקים בנחמיה בפרק ח:

(ב) וַיְבִיא עֲזָרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכָל מִבֵּין לִשְׁמֹעַ בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי.

(ט) וַיֹּאמֶר נְחֻמְיָה הוּא הַתַּרְשֶׁתָּא וְעֲזָרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר וְהַלּוֹים הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם קֹדֶשׁ הוּא לִיהִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם אֵל תִּתְאַבְּלוּ וְאֵל תִּבְכּוּ כִּי בּוֹכִים כָּל הָעָם כְּשִׁמְעָם אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה.

(י) וַיֹּאמֶר לָהֶם לִכּוּ אֲכָלוּ מִשְׁמָנִים וּשְׁתּוּ מִמִּתְקִים וּשְׁלַחוּ מִנּוֹת לְאִין נִכּוֹן לוֹ כִּי קֹדֶשׁ הַיּוֹם לְאֹדְנֵינוּ וְאֵל תַּעֲצְבוּ כִּי חֲדָתָהּ יִהְיֶה הַיּוֹם מֵעַתָּה.

(יא) וְהַלּוֹים מְחַשִּׁים לְכָל הָעָם לֵאמֹר הַסּוֹ כִּי הַיּוֹם קֹדֶשׁ וְאֵל תַּעֲצְבוּ.

(ה). ראה באריכות במועדי הרב, הפרק "שירה וגילויי שכינה בראש השנה", עמ' 41-52.

(יב) וַיֵּלְכוּ כָּל הָעָם לְאָכַל וּלְשִׂתוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעֲשׂוֹת שְׂמֵחָה גְדוֹלָה כִּי הִבִּינוּ בַּדְּבָרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעָנוּ לָהֶם.

בראש השנה עומדים לפני ה', כן זה יום הדין, יום של אימה ופחד, ושל חיל ורעדה, אבל הוא יום שלפני ה' ועצם העובדה שהקב"ה או קרוב אלינו, עומד על ידינו ועוברים לפני כבני מרון, הוא המחייב של שמחה, השמחה להיות בקרבת ה'. ראש השנה ויום הכיפורים הם ימים שאנחנו נמצאים לפני ה', וכמו שכתב הרמב"ם הלכות תשובה פרק ב הלכה ו: "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו..." ה' נמצא ממש על ידינו, וממילא מי שעומד לפני ה' צריך להיות במצב של שמחה ורוממות רוח.



ג.

השמחה ביום הכיפורים

כמו ששאלנו איך ראש השנה מבטל את האבילות, כך יש לשאול בקשר ליום הכיפורים שהוא יום של עינויים, ובכל זאת מפסיק את האבילות? אין כאן זמן שמחתנו, אז איך ימים אלו מבטלים את האבילות? אמנם מה שהסברנו בקשר לראש השנה שהוא יום טוב ויום של שמחה ניתן גם לפרש כאן. אולם ביום כיפור יש גם פן מיוחד של לפני ה' שהרי כשנדון במהותו של יום הכיפורים נראה שיום זה שהתורה (ויקרא, טז, ל) אמרה עליו: "כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ". הרי הטהרה היא לפני ה' ואם כן, אנחנו עומדים לפני ה'.

הרמב"ם כתב בהלכות תשובה:

יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו...

מה פירוש תשובה? הנה הרמב"ם כתב בהקדמה להלכות תשובה: "מצות עשה אחת, והוא שישב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה".

הרי שהתשובה והידידי הוא לפני ה'. נוסף לזה הרמב"ם חזר על זה בפרק א מהלכות תשובה ה"א: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא..."

נושא "לפני ה'" במצות תשובה וידידי חוזר עוד פעמיים בהל' תשובה, פרק ב, הל' ד-ה:

הלכה ד: מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש

שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח.

הלכה ה': ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנאמר מכסה פשעיו לא יצליח, במה דברים אמורים בעבירות שבין אדם לחבירו אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם, **אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם לפני רבים סתם וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.**

הרי הנביא ישעיה (נט, ב) כתב: "כִּי אִם-עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מִבְּדָלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם וְחַטָּאוֹתֵיכֶם הִסְתִּירוּ פָנִים מִפָּנֵי מִשְׁמוֹעַ". כשעושים תשובה, חוזרים להיות לפני ה'.

התשובה והווידוי הוא לפני ה', הטהרה היא לפני ה', ממילא יש ביום הכיפורים שמחה שהרי עומדים לפני ה'. נדגיש שאין בו שמחה יתירה של אמירת הלל, אבל יש בו שמחה של לפני ה', המבטלת דיני אבלות.

ברצוני להוסיף שהרב זצ"ל אמר שאם ערבית בכל השנה היא רשות, בליל יום כיפור היא חובה כדי להתוודות לפני ה' – ולפני ה' הוא בשמונה עשרה, מתי שעומדים לפני ה'.

אולם יש להוסיף עוד מימד לרעיון הזה של לפני ה' ביום הכיפורים. בסיס הדברים שמעתי ממו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל עם קצת נופך משלי. כבר הזכרנו שהרמב"ם כתב הלכות תשובה פרק ב הלכה ו-ז:

הלכה ו: אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאן, במה דברים אמורים ביחיד אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו.

הלכה ז: יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים,

למה הרמב"ם הוסיף את הביטוי "קץ" ולמה לא כתב בפשטות שהוא יום מחילה וסליחה לישראל?

הנה במשנה במסכת יומא בפרק ג משנה ח כתוב:

בא לו אצל פרו ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח ראשו לדרום ופניו למערב והכהן עומד במזרח ופניו למערב וסומך שתי ידיו עליו ומתודה וכך היה אומר אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי אנא השם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי ככתוב בתורת משה עבדך (ויקרא ט"ז) כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

וכעין זה במשנה מסכת יומא פרק ד משנה ב:

בא לו אצל פרו שנייה וסומך שתי ידיו עליו ומתודה וכך היה אומר אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושך אנא השם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושך ככתוב בתורת משה עבדך (ויקרא י"ו) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

בשתי המשניות כתוב שפעמיים הכהן הגדול אמר "אנא השם". והנה במשנה מסכת יומא פרק ו משנה ב כתוב:

בא לו אצל שער המשתלח וסומך שתי ידיו עליו ומתודה וכך היה אומר אנא השם עוו פשעו חטאו לפניך עמך בית ישראל אנא בשם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעוו ושפשעו ושחטאו לפניך עמך בית ישראל ככתוב בתורת משה עבדך לאמר (ויקרא טז) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

בפעם הראשונה הכהן הגדול אמר אנא השם, אבל בפעם השנייה הוא אומר "אנא בשם". וכבר עמד על זה תוספות יום טוב מסכת יומא פרק ו משנה ב:

אנא בשם כפר נא כו' - ותימה דבב' וידווי הפר תנן אנא השם כפר נא כו' כדלעיל פ"ג משנה ח' ופ"ד משנה ב'. וראיתי בטוא"ח סי' תרכ"א דכתב ג"כ חילוף גירסאות. אבל כל הוידוין שוין דבכולן גרסי' בשני בבי"ת אנא בשם כו'. ובירושלמי אמר רבי חגי בראשונה היה אומר אנא השם. ובשניה אנא בשם. והביא ב"י דברי הרא"ש שכתב וז"ל וסבור אני דאנא השם היה אומר [בראשונה] ובשניה אנא בשם אלא שהמשנה [נשנית] בלשון העולם ע"כ כלומר שאע"פ שבמשנה כתוב בשניהם אנא השם לישנא דעלמא נקט שדרך העולם לומר בתפלותיהם אנא השם אבל כהן גדול היה אומר בשניה אנא בשם עכ"ל הב"י. וא"כ משמע דגירסת המשנה בשלשת הוידוים גם בשניה אנא השם כו'. ומ"מ צריך טעם לפי הירושלמי ולמאי דכתב הרא"ש שכן צ"ל אף למשנתינו שכהן גדול היה אומר בשניה בבי"ת אנא בשם כו' ומאי שנא שניה מהראשונה ונ"ל דבראשונה כשמתחיל צריך שיאמר בה"א הקריאה שקורא להש"י בשמו כדי שיתודה לפניו. ובשניה שמבקש הכפרה אומר בשם ר"ל שבשם הזה יכפר כי הוא המקור לכל השמות. וכדברי הרא"ש. שהוא שם בן ד'.

ולמעשה כך הוא להלכה וכך אומרים בעבודת יום הכיפורים במוסף של יום כיפור:

אֲנָא הָשֵׁם. חֲטָאתִי. עֲוִיתִי. פִּשְׁעֹתִי לְפָנֶיךָ אֱנִי וּבֵיתִי:

אֲנָא בְּשֵׁם. כִּפֵּר נָא לְחַטָּאִים וְלַעֲוֹנוֹת וְלַפְּשָׁעִים. שְׁחַטָּאתִי וְשַׁעֲוִיתִי וְשִׁפְשַׁעֲתִי לְפָנֶיךָ אֱנִי וּבֵיתִי. כְּכָתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדְךָ מִפִּי כְּבוֹדְךָ. כִּי בְיוֹם הַזֶּה יִכָּפֵר עָלֶיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לְפָנֵי יְהוָה:

הרב הסביר את את עניין "בשם", פירוש הדברי, באמצעי שם ה', דרך שם ה', through שם ה', על ידי שם ה'. הקריאה היא: אנא, באמצעות השם ועל ידו, תן כפרה. לפ זה מה המכפר ביום הכפורים? שם ה'. צריכים לומר במשפט הראשון של הוידי: "אנא השם". הכהן גדול, ולמעשה כל כלל ישראל, דופקים על השערים ומבקשים שהקב"ה יפתח לנו כדי לקבל התשובה שלנו. אבל במשפט השני צריך לקרוא: "אנא, בשם כפר נא לחטאים ולעונות ולפשעים". "אנא" – פסיק – בבקשה, באמצעות שם ה', כפר נא לחטאים שלנו...

ונראה שזה הפשט בדברי רבי עקיבא בסוף מסכת יומא (פ"ח מ"ט):

אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר (יחזקאל ל"ו) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר (ירמיה י"ז) מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

מי המטהר את ישראל? מי המכפר? הקב"ה! שם הוויה הוא המכפר לעם ישראל. בכל השנה שאמרו שם ה' בבית המקדש בברכת הכהנים לא כתוב בשום מקום – והכהנים... מפני שרק משתחוים בשם הוייה שהוא מכפר, מפני פירוש הדבר שזה מהותו של הקב"ה.

והנה, הרב הצביע על דברי רמב"ם הלכות תשובה פרק א הלכה ג:

בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצומו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם.

מה המכפר כאן? עיצומו של יום הוא המכפר! עצם יום הכיפורים, מהותו, חזקו הוא המכפר. באלגברה למדנו כלל, אם A שווה ל C, B שווה ל C, אז פירוש הדבר ש A שווה ל B. לפי זה אמר הרב, אם עיצומו של יום הוא המכפר ושם הוויה הוא מכפר, אז פירוש הדבר שעצומו של יום שווה לשם הוויה.

שים לב לתפילה שאנחנו אומרים ביום כיפורים: "מחל לעוונותינו ביום הכפורים ה' הזה". הפשט אינו בתוך היום הזה דווקא, אלא יכול להיות באמצעות היום הזה.

וזה הפשט בפסוק: ויקרא פרשת אחרי מות פרק טז פסוק ל: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' הטהרו" תחילת הפסוק היא "כי ביום הזה יכפר" – דרך היום, באמצעות היום זה, יכפר עליכם.

ואולי זה המקור לרמב"ן (בחינושי למסכת יומא, פז ע"ב) שצריכים להתוודות לפני יום הכיפורים. לפני ה' אין פירושו דווקא שעומדים לפני ה' מבחינת מקום כמו שאני עומד לפניכם, אלא מבחינה זמן, לפני הזמן שה' מגיע, ומתי זה? ביום כיפורים! אז תהיו טהורים לפני הגעת היום – הגעת הקב"ה.

לפי זה אולי זאת הסיבה למה הרמב"ם השתמש בביטוי "קץ", שהכוונה הגאולה. שהרי לעתיד לבוא בגאולה השלימה של הקב"ה, יהיה גילוי שכינה כמו בהר סיני, שכל אחד יכול להצביע זה א-ל, כמו בים סוף. וזה הוא יום הכיפורים, זהו עיצומו של יום.

נוסיף ששמעתי את הנחלת דן זצ"ל ממודו"ץ מדבר על אודות יום הכיפורים. כל הזמן הוא התייחס ליום כ"יום הקדוש" – אף פעם הוא לא קרא לו יום הכיפורים. וכך אמר הרב שראה מכתבים ושמע אדמו"רים שאף פעם לא התייחסו ליום כיפור אלא ליום הקדוש, שהרי יוה"כ הוא כביכול קודשא בריך הוא'.

זה היסוד ליום זה, שיום שה' נמצא לפני כל אחד ואחד, הוא כאן וכל אחד ואחד עומד לפני ה'. ממילא מהותו של יום הכיפורים הוא לפני ה', וזה מחייב בשמחה ואי אפשר להיות אבלים.



ד.

השמחה בסוכות

לא נעסוק בשמחת הרגל כאן, וידועים דברי הרמב"ם בהלכות יום טוב פרק ו הלכה יז – כ:

הלכה יז: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים ט"ז) ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

הלכה יח: כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממנו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל (דברים ט"ז) לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר (הושע ט') זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר (מלאכי ב') וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם.

הלכה יט: אף על פי שאכילה ושתיה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהם לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה.

הלכה כ: כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין מ ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה

(1). עוד נוסף שבהזדמנות כזו, חבל לאבד כל רגע רגע מקדושת היום זה בשיחה בטילה, שינה משובחת, וכו'. זאת הסיבה למה יהודים מזמן היו נשארים ערים כל הלילה בעמידה, כדי לעמוד לפני הקב"ה ולמודו ואמרו תהילים – הקב"ה נמצא על ידך – אין לבזבז אף רגע.

(2). ראה מה שכתבתי בספרי אהבת שלמה, "מקורות למצות שמחה ברגל ואופיי קיומה בזמן הזה", עמ' 355-374.

עבודת יוצר הכל שנאמר (דברים כ"ח) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב (מרב כל) הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות.

הרמב"ם הזכיר את השמחה בשלמים, ועיין שם ברמב"ם הלכות חגיגה (א, א):

שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלהיך, והשמחה שנאמר ושמחת בחגך, הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה, ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם, ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה, החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג בבואו להראות, והדבר ידוע שאין השלמים באים אלא מן הבהמה, ושתי מצוות אלו שהן הראייה והחגיגה אין הנשים חייבות בהן, והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, ונשים חייבות במצוה זו.

הרי שהרמב"ם בסוף דבריו מביא את הפסוק שהשמחה היא לפני ה'. הרמב"ם הזכיר עניין לפני ה' גם שם, פרק ב ה"א: "ונאמר בבוא כל ישראל לראות, כשם שהן באין להראות לפני ה' כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו, להוציא סומא שאינו רואה, אפילו נסמית עינו אחת שהרי אין ראייתו שלימה". וכן כתב שם הרמב"ם בהלכה י':

יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדירים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק, שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו, אבל אין יוצאין ידי חובתן לא בעופות ולא במנחות שאינן בשר המשמח, כבר ביארנו בפסחים שחגיגת ארבעה עשר רשות, לפיכך אין אדם יוצא בה ידי חובת חגיגה אלא יוצא בה חובת שמחה.

הרי זה המאפיין את כל הרגלים, שהקרבת שלמי שמחה וקרבן ראייה ומצות ראייה הם לפני ה', וכמו שכתבנו בפרק הראשון, אפילו שלא בבית המקדש, מדובר שברגל עומדים לפני ה', וכך כתב הרב הגרי"ד סולובייצ'ק זצ"ל בספרו שיעורים לזכר אבא מארי, בשיעור בעניין 'עונג וכבוד שבת' (ח"א, ירושלים תשמ"ג, עמ' סו). לדבריו שם השמחה איננה כלי הגורם להשראת שכינה, אלא היא המסגרת היחידה המאפשרת את מצוות השמחה, המעוררת את האדם למפגש ולהזדמנות למעונו של הקב"ה והעמידה לפניו, וממילא "לפני השם" אינה מגמת מצוות השמחה, אלא דווקא עילתה ומסגרתה, ובלשונו שם:

ביו"ט האדם עומד לפני השם, משום שג' רגלים כרוכים במקדש. בעצמה של קדושת היום של יו"ט נאמרה קדושה מיוחדת המקשרת את היום עם המקדש... ישנה מצות דראית פנים, הקרבת קרבנות ואכילת שלמים, חגיגה, שמחה. א"כ החובה שלפני השם היא חובת כניסת האדם לביתו של הקב"ה, לבית עולמים, לגבולו של שוכן מרומים. האדם נכנס

ביו"ט לרשותו של הקב"ה, אביו שבשמים מקבל פניו. הוא לפני השם, כאילו היה במקדש. קדושת היום של חג מחדשת התיחדות האדם עם בוראו, דומה לפגישתנו עם הקב"ה בבית עולמים. קדושת יו"ט יוצרת את הזיקה הזאת. "יראה כל זכורך את פני ה' א-לוהיך". לכן מצוות שמחה נוהגת לדעת הרמב"ם אפילו בזה"ז. לאמיתו של דבר, השמחה היא רק במעונו של הקב"ה. אין שמחה וגיל באהל של בשר ודם. הוא והדר לפניו עוז וחדוה במקומו. בכל מקום שהתורה דברה על שמחה היא קשרה רגש זה בראיית פני השם. "ואכלתם שם לפני ה' אלוהיכם ושמחתם"... אין שמחה לאמיתו של דבר אלא במקדש, במעונו של הקב"ה. ביו"ט האם הוא בביתו של הקב"ה בכל מקום שהוא. לכן ישנה מצות שמחה ואין אבלות נוהגת משום שאין אבלות לפני השם. ומי איכא בכיתא קמיה דקוב"ה - ודאי דלא ולא.

כעת ברצוני להתמקד על השמחה בחג הסוכות". ידוע שלא לוקחים ונוטלים את הלולב ביום טוב שחל בשבת, וזה דומה לשופר ומגילה, וכמו שהגמרא אומרת בכמה מקומות כגון בתלמוד בבלי, מסכת ראש השנה, כט ע"ב:

גמרא. מנא הני מילי? אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא: כתוב אחד אומר שבתון וזכרון תרועה, וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם. לא קשיא; כאן - ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן - ביום טוב שחל להיות בחול. אמר רבא: אי מדאורייתא היא - במקדש היכי תקעינן? ועוד: הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי, דתנא דבי שמואל: כל מלאכת עבדה לא תעשו - יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה. אלא אמר רבא: מדאורייתא מישרא שרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה.

הירושלמי אינו מביא את דברי רבה והגזירה שלו, ובעניין שופר למד כמו הקס"ד של הבבלי, שיש גזירת הכתוב שאין תוקעים בראש השנה שחל בשבת. בקשר למגילה, הירושלמי למד שלא קוראים את המגילה בשבת מפני שיש תקנה לא לקרוא כתובים בשבת. ומה בקשר ללולב? הירושלמי אינו מתייחס לדין זה, ונראה שאם אין גזירת רבה, ממילא היו נוטלים את הלולב בשבת, וכן מוכח מדברי ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סימן נא, שנכתב במאה השמיני בארץ ישראל:

א"מ [אנשי מזרח = בבלי] אין טוענין לולב בשבת, אבל נוטלין הדס, ובני א"י >טוענין לולב והדס ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, שנאמר: <ולקחתם, אפילו בשבת.

הרי שבארץ ישראל בתקופת הגאונים היו נוטלים את הלולב ביום טוב שחל בשבת, ומסתבר שכך היה המנהג לאורך כל השנים, מזמן המקדש.

(ח). הייתי צריך לאמר דברים אלו בליל סוכות תשפ"א אלא נפילתי למשכב עם המגיפה קורונה וכעת הגיע עת תשלומין לפרסם את הדברים.

מה יש בלולב שהוא כל כך חשוב, שלא דאגו לגזירת רבה?

במדרש תנחומא (ורשא) פרשת אמור סימן יח כתוב: "ולקחתם לכם זש"ה אז ירננו כל עצי יער (תהלים צו)...". ובכ"י יקר ויקרא פרשת אמור פרק כג פסוק מ כתוב: "דרשו פסוק זה אז ירננו כל עצי יער (תהלים צו יב), על ארבעה מינים אלו. ורמז במלת אז א' ז' שהלולב ניטל במקדש כל ז' ובגבולין יום א'".

הרמב"ם כתב בהלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז הלכה ט-י:

הלכה ט: משיגביה ארבעה מינים אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא, והוא שיגביהן דרך גדילתן אבל שלא דרך גדילתן לא יצא, ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד ויגענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח.

הלכה י: כיצד מוליך ומגענע ראש הלולב שלשה פעמים ומביא ומגענע ראש הלולב שלשה פעמים וכן בעליה וירידה, והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל בהודו לה' כי טוב תחלה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא, וכל היום כשר לנטילת לולב ואינו ניטל בלילה.

רואים מעצם הצמדת הלולב עם הלל, שיש קיום שירה בנטילת הלולב והנענועים. הקיום הזה כל כך חזק שתוספות במסכת פסחים (ז ע"ב) מחדשים:

בעידנא דאגבהה נפיק ביה - וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו ואומר ר"י אף על גב דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל (סוכה לז:).

הרי שהמצווה כוללת את הנענועים, וכל זמן שלא קיימתי את הנענועים בהלל, אפשר לברך.

והנה כתוב בשם הגר"ד סולובייצ'יק ברשימות שיעורים למסכת סוכה לדף לב ע"ב:

הראב"ד (פ"ח מלולב הל"ט) מביא בשם הירושלמי שלולב יבש פסול מפני שהוא כמת ולא המתים יהללו י - ה ולפיכך לולב יבש פסול כל שבעה... - הלולב הוא המין העיקרי מד' המינים שמקיימים על ידו את הנענועים ואת השירה לד' כנ"ל בשעורים שהטפח הנוסף בלולב הוא עבור נענועים והלל והפסוק של אז ירננו עצי יער משתייך ללולב (אלא שצריכים ג' המינים האחרים משום ההלכה שד' המינים מעכבים זה את זה ואינו לולב כשר בלי ג' המינים האחרים), ולפיכך נזכר הלולב בנוסח הברכה.

למה יש דין של שירה מיוחדת בסוכות? חיוב השירה כל כך חזק, שלפי הירושלמי ומנהג ארץ ישראל העתיק, אי אפשר לבטל אותו ונוטלים לולב אפילו בשבת!

אולי אפשר לומר שיש דין מיוחד של שמחה בסוכות. מלבד השמחה הרגילה של החגים, וכמו שהרמב"ם כתב בספר המצוות לרמב"ם מצות עשה נד:

והמצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה (ס"פ ראה) ושמחת בחגך. והיא המצוה השלישית מן השלש מצוות הנוהגות ברגל. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים. ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם נקראים בתלמוד (שם ז ב) שלמי שמחה. ומהקרבן שלמים אלו אמרו (שם ו: קדושין לד א) נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב (תבוא כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני

י"י אלדיך. וכבר התבארו משפטי מצוה זו ג"כ בחגיגה (ב - י ב, יז א). וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה (סוכה ג - ג ב). זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך. ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה. ולשון גמר פסחים (קט א) חייב אדם לשמח בנו ובניו ובניו ברגל במה משמחן ביין. ושם אמרו תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת עכשיו אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש [תהל' קד]. וכבר אמרו גם כן (שם) אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן. ולשון התורה הוא שנכלול בשמחה זו החלשים והעניים והגרים, אמר יתעלה (ס"פ ראה) והלוי והגר והיתום והאלמנה:

הרמב"ם הרחיב את הדיבור בעניין שמחה מיוחדת של הג הסוכות בסוף הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה יב-טו:

הלכה יב: אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כ"ג) ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה.

הלכה יג: והיאך היתה שמחה זו, החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלותים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפוזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות, ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.

הלכה יד: מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידיים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע.

הלכה טו: השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר (דברים כ"ח) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר (שמואל ב' ו') ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר (שמואל ב' ו') והמלך דוד מפוזז ומכרכר לפני ה'.

עיקר המחייב של שמחה בחג הסוכות הוא מן הפסוק הזה בפרשת אמור: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" אמנם לומדים מפסוק זה שיש חיוב של נטילת לולב במקדש כל שבעת ימים של ימי החג. אבל ברור לפי פשוטו של מקרא שבלקחת יש קיום של שמחה לפני ה', וכך למד הרמב"ם בהל' יב הנ"ל, שהרי חג הסוכות הוא לפני ה'. ואם עומדים לפני ה', ממילא חייבים בשירה, וכמו שהסברנו בראש השנה.

ונוסיף עוד סיבה של שמחה על פי המדרש בתנחומא שציטטנו לעיל תחילתו ומקשר בין סוכות ליום הכיפורים:

ולקחתם לכם זש"ה אז ירננו כל עצי יער (תהלים צו). במי הכתוב מדבר בישראל ובעכו"ם שהקב"ה דן אותן ביום הכפורים אלו ואלו נכנסין לפני המלך לדין ואין אנו יודעין מי היה מנצח, מלה"ד לשני בני אדם שנכנסו לדין לפני המלך ולא היה יודע אדם מה ביניהם אלא המלך בלבד, דן המלך אותן ולא היו יודעין הבריות מי נוצח לחברו אמר המלך כל מי שהוא יוצא ובידו אגין הו' יודעין שהוא נצח כך ישראל ועכו"ם נכנסין לדין ביום הכפורים ואין הבריות יודעין מי נצח, אמר הקדוש ברוך הוא טלו לולביכם בידכם שידעו הכל שאתם זכיתם בדין, לפיכך אמר דוד אז ירננו כל עצי יער לפני ה', אימתי כי בא כי בא לשפוט הארץ ב"ה = ביום הכפורים =, מה ישראל עושין ממתנים עוד חמשה ימים כדי שידעו הכל שישראל זכו, לפיכך כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון.

ביום הכיפורים עמדנו לפני ה' וזכינו במשפט, וכעת בסוכות אנחנו עומדים לפני ה' ביום טוב, ומרגנים בשיר ובהלל וגם על ידי עצי היער, לכן בארץ ישראל העתיקה נטלו לולב אפילו כשיום הראשון היה חל בשבת מפני הדין המיוחד של שמחה ושירה לפני ה' בחג הסוכות.



ה.

השמחה בכל יום

בפרשת כי תבוא (דברים כח, מז) אנו קוראים את הפסוק: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל". והנה הרמב"ם בהלכות יום טוב ו, כ, כתב:

כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר (דברים כ"ח) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב (מרב כל) הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות.

אמנם הרמב"ם מדבר על אדם השמח ברגל, אבל הוא מתאר את השמחה שיש בו עבודת יוצר, ושהעבודה צריכה להיות בשמחה. איזה עבודת ה' מדובר כאן? התשובה היא בהלכה שלפני כן (רמב"ם, שם, הלכה יט):

אף על פי שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונים עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה.

אנחנו יודעים שעבודת ה' היא תפילה, אבל כאן נראה שיש מימד חדש של עבודת ה' – תלמוד תורה ("והולכין לבתי מדרשות קורין ושונים עד חצי היום"). אמנם כבר הזכרנו שהרמב"ם כתב את זה במסגרת הלכות המועדות, שכבר שראינו בפרק הקודם שיש בהם דין מיוחד של שמחה, אבל כמדומני שמכיוון שהרמב"ם הביא את הפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב" אפשר להשליך את זה לכל יום. הנה הרמב"ם כתב בהלכות תלמוד תורה ג, יג:

אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי, וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו שנאמר כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח, כי דבר ה' בזה זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל בזה דבר ה', אמרו חכמים כל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר, וענין זה מפורש הוא בתורה הרי הוא אומר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך, ואומר למען ענותך להטיבך באחריתך.

הרי עוד הפעם הרמב"ם מקשר בין תלמוד תורה לבין עבודה בשמחה, ומי שלומד ומקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר ומי שמבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני, והרמב"ם הביא את הפסוק הזה – תחת אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה ובטוב לב – קיום התורה מעושר – סופו לבטל אותו מעוני – ועבדת את אויביך.

מה המקור של הרמב"ם שתלמוד תורה נקרה עבודה? בספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה ה) כתוב: והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (משפטים כג כה) ועבדתם את יי' אלהיכם ואמר (ראה יג ה) ואותו תעבדו ואמר (ואתחנן ו יג) ואותו תעבד ואמר (ס"פ עקב) ולעבדו. ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפילה. ואמרו גם כן ולעבדו זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו שלרבי יוסי הגלילי (פרש' יב עמ' רכח) אמרו מנין לעיקר תפילה בתוך המצות מהכא את יי' אלהיך תירא ואותו תעבד.

ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה) עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח דה"ב ו).

הרי שעבודת ה' כוללת הן תפילה והן תלמוד תורה. יש כאן שני ערוצים לעבודת ה'. חז"ל הצמידו אותם שהרי במסגרת התפילה יש תלמוד תורה – קריאת התורה. יתר-על-כן, חלק מן התפילה היא תלמוד תורה. נשאל את השאילה – למה לא מברכים על פסוקי דזמרא כמו בהלל? ועוד הגמרא במסכת שבת קוראת לפסוקי דזמרא, הלל? אלא, וכמדומני שכך שמעתי ממור הרב סולובייצ'יק זצ"ל, שאמירת פסוקי דזמרא היא למעשה קיום של תלמוד תורה, וכבר אמרת לפני כן את ברכות התורה, שהיא הברכה על פסוקי דזמרא. נוסף שגם בקריאת שמע יש דין של תלמוד תורה, וכמו שרש"י הסביר במשנה ראשונה של מסכת ברכות – למה אומרים ק"ש לפני זמן שכיבה? כדי לעמוד בתפילה מדברי תורה.

לפי זה, כל עבודת ה', תלמוד תורה ותפילה צריכים להיות בשמחה. בתפילה אני מדבר עם הקב"ה ובתלמוד תורה הקב"ה מדבר אלי. התפילה היא לפני ה' – "שפכי כמים לבך נובח פני ה'" ונראה שגם תלמוד תורה הוא נובח פני ה'. וכן הוא בטור, אורח חיים, הלכות תפילה, סימן צח:

מחשבתו כיצד דתניא המתפלל צריך שיכוין לבו שנאמר תכין לבם פירוש שיכוין פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנא' שויתי ה' לנגדי תמיד ויעיר הכוונה ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו ויחשוב כי אילו היה מדבר לפני מלך ב"ו שהיום כאן ולמחר בקבר היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל ק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שצריך לכוין אף מחשבתו כי לפניו המחשבה כדיבור כי כל המחשבות הוא חוקר...

אלא יש להוסיף על זה. לא רק תלמוד תורה חייב להיות בשמחה אלא כל מצווה צריכים לעשות אותה משמחה. ונראה לומר שעשיית וקיום המצוות הם בכלל עבודת ה'. ואולי כך יש לפרש את המשנה באבות – על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, שהעבודה היא כלל עשיית המצוות שהיא עבודת ה'. וכך פירש הרש"ר הירש: "עבודה: חובת המשמעת לעבוד את ה' בעשיית רצונו בחיינו אנו הפנימיים והחיצוניים, והוא הדין בחיי עולמנו". ולמעשה כך משמע מדברי הרמ"א בהגה שלו לשולחן ערוך, אורח חיים, הלכות הנהגת אדם בבוקר, סימן א, סעיף א:

שויתי ה' לנגדי תמיד (תהילים טז, ח), הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כ"ש כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר: אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' (ירמיה כג, כד), מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד (מורה נבוכים ח"ג פ' נ"ב)...

הרי כל הזמן אני במסגרת נוכח פני ה', וממילא כל העבודה שלי צריכה להיות בשמחה.

אפשר להוסיף על זה: הנה הרמב"ם כתב בסוף הלכות שופר וסוכה ולולב (ח טו):

השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר (דברים כ"ח) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר (שמואל ב' ו') ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר (שמואל ב' ו') והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'.

הרי הרמב"ם גם סבור שיש שמחה בעשיית מצוות, וראה את דברי המגיד משנה, שם:

השמחה שישמח אדם בעשיית מצוה וכו'. דברי רבינו מבוארים בכ"מ בגמרא ובבמה מדליקין (שבת ל'): אמרו ושבתני אני את השמחה זו שמחה של מצוה. ועיקר הדבר הוא שאין ראוי לו לאדם לעשות המצות מצד שהן חובה עליו והוא מוכרח ואנוס בעשייתן אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן ויעשה הטוב מצד שהוא טוב ויבחר באמת מצד שהוא אמת ויקל בעיניו טרחן ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל לפי ששמחת שאר דברים תלויים בדברים בטלים שאינם קיימים אבל השמחה בעשיית המצות ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית. וזהו ששלמה בדרכי מוסרו שבח שמחת החכמה ואמר בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני.

הרי שהמגיד משנה גם הדגיש את השמחה בתלמוד תורה ובעשיית המצוות. שים לב שהמגיד משנה גם הוסיף את למידת החכמה.

אולם, הרמב"ם גם הוסיף עניין השמחה באהבת ה'. מהי אהבת ה'? מלבד מה שהמרב"ם כתב בריש פרק ב' (הלכות א-ב):

הלכה א: האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר את ה' אלהיך תירא. הלכה ב: והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול א כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות...

הרמב"ם הרחיב את הדברים בסוף מהל' תשובה (פרק י הלכה א - ו):

הלכה א: אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת

הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

הלכה ב: העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקדוש ברוך הוא אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצות מאהבה.

הלכה ג: וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך, והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.

הלכה ד: אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא תלמוד לומר לאהבה את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה, ועוד אמרו חכמים במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבונים תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר עבדו מאהבה.

הלכה ה: כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.

הלכה ו: דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך, אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה.

הנה הרמב"ם קבע שאהבת ה' היא תוצאה מן החכמות ותבונות המדיעים לו את קונו, ולא רק לימוד תורה, ואכן כך כתב המגיד משנה הנ"ל: "אבל השמחה בעשיית המצות ובלמידת

התורה והחכמה היא השמחה האמיתית" – לא רק ללמוד תורה אלא גם החכמה. ושניהם צריכים להיות בשמחה. מקור של המגיד משנה הוא הרמב"ם הנ"ל מהל' תלמוד תורה, ג יג:

אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה...

ממילא כל דברי הרמב"ם נקשרים ביחד, עבודת ה' צריכה להיות בשמחה, והשמחה כולל במיוחד אהבת ה', זה תוצאה התורה והחכמה שלמד. נמצא שכל ימיו האדם צריך להיות בשמחה, בתפילה, ובתלמוד תורה באהבת ה' ובעשיית כל המצוות. בצירוף דברי הרמ"א, כל זה נובע משויתי ה' לנגדי תמיד – שהאדם הוא תמיד לפני ה'.



ט). ויש עוד מימד של אהבת ה' מיוחד לימים הנוראים. הרי ידוע שיש שני סוגים של תשובה: תשובה מיראה ותשובה מאהבה. בדרך כלל בתקופת אלול וראש השנה עוסקים בתשובה מיראה, מפחד יום הדין, מפחד של עונש. בתשובה כזו, חז"ל אמרו שזדונות נעשות לו כשגגות. אבל יש עוד סוג של תשובה, תשובה עילית, תשובה מאהבה וכו' חז"ל אמרו שגדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות. ראה מסכת יומא, פו ע"ב: "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך. הא עון מזיד הוא, וקא קרי ליה מכשול. איני? והאמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם (חיה) [הוא] יחיה! – לא קשיא; כאן – מאהבה, כאן – מיראה". לפי זה הפירוש, הפסוק בתוכחה (מו) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" מקבל פרשנות חדשה. העונש אינו בא מפני שלא שיתפת עניים בסעודת חג שלך, כמו שכתב הרמב"ם בהל' יו"ט הנ"ל, ולא שבטלת מדברי תורה או לא למדת בשמחה. אלא העונש בא מכלל עשיית המצוות, עבודת ה', ובמיוחד אהבת ה'. יש טענה שאפילו אם חזרת בתשובה, אבל לא חזרת מאהבה, אז יש חסרו באהבת ה', ולזה יש טענה שלא עבדת את ה' בשמחה. לכן בעשרת ימי תשובה [ובחודש אלול], צריכים להתמקד בשיפור מעשינו ולנסות להרבות בתורה, תפילה, במצוות ובמעשים טובים. אבל גם לחשוב קצת על היחס שלי לרבונו של עולם, למה אני עושה את המצוות, למה אני לומד תורה. לנסות לחדור לאהבת ה', חזרה בתשובה מפני שאני רוצה קירבת ה', להרגיש את אהבת ה', וכו' נרבה את השמחה בעבודת ה'.

אוצר אורח חיים

חקירות ועיונים בענין עיטוש בתפילה ♦ היכן נוהגים יו"ט שני וקצת
בדין גבול אר"י הדרומי, ובדין העיר אילת לדיני אר"י וליו"ט שני ♦ זמן
ההבדלה לחולה האוכל בתשעה באב שחל במוצאי שבת ♦ יסוד
השמחה בט"ו באב

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

חקירות ועיונים בענין עיטוש בתפילה

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג הנפלא חריף ובקי להפליא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעל גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים, ראיתי חקירותיך בענין עיטוש בתפילה.



א.

בשו"ע או"ח ס' ק"ג ס"ג איתא: "המתעטש בתפילתו מלמטה סימן רע לו מלמעלה סימן יפה לו", ומקור הדברים מבו' בגמ' בברכות כ"ד ע"ב, עי"ש. וראיתי חקירתך בקובץ המאור (אב-אלול תשס"ח עמ' ל"ב), אם גם כשמתעטש באמצע ברכת כהנים, י"ל דסימן יפה לו עי"ש [וע"ע מש"כ בזה בקונ' העיטוש בהלכה עמ' ל"ט]. ולכאו' י"ל עפ"מ"כ בתשו' משיב דבר (ח"א ס' מ"ז), דברכת כהנים הוי כחלק מהתפילה, ומש"ה לא מהני שומע כעונה בבר"כ, וכמו דל"מ שוכ"ע בתפילה ה"ה ל"מ שוכ"ע בבר"כ עי"ש. ועפ"ז שפיר י"ל כשמתעטש באמצע בר"כ סימן יפה לו כמו במתעטש באמצע תפילתו. ועיין מה שכתב בענין אם סימן יפה לו, זהו רק בשמו"ע, או בכל התפילה בספר גם אני אודך תשובות הגר"א שיינברגר (חלק א' סימן ט"ו). אולם בספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל (סימן ל"א ענף ד'), כתב בכהן המתעטש באמצע ברכת כהנים שאין זה סימן יפה, דרך בתפילה סימן יפה, ולא בברכת כהנים, עי"ש. ולפי מש"נ יל"ד דזה אם נימא שהברכת כהנים כחלק מהתפילה.

ובקונטרס גם אני אודך תשובות מרן הגר"ח קניבסקי (חלק ג' תשובה ג') נשאל, אם מתעטש בשמו"ע סימן יפה לו זהו רק בברכת אבות, או בכל השמונה עשרה, והשיב על זה, דסימן יפה לו בכל השמו"ע, יעו"ש. וע"ע בקובץ שבט הכהונה (שיצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, חלקים ג'-ד', עמוד קנ"א), ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ג ס' ק"ט או"ד) הוכיח מגוף הסוגיא שם בברכות כ"ד, דסימן יפה לו במתעטש זהו בכל השמו"ע עי"ש.

ועי' בס' אמרי הלכה [גריןולד] (עמ' נ"ט) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי בש"ץ שמתעטש, אם סימן יפה רק לש"ץ, או לכל הציבור, והשיב דסימן יפה רק לש"ץ, ולא לכל הציבור עי"ש, והסתפק כבר בזה ידידי הגאון בעל גם אני אודך שליט"א, והובא דבריו בקובץ בית הלל תמוז תשס"ט עמוד צ"ט, ויעו"ש בגיליון טבת תש"ע עמ' קי"ט. [וע"ע מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל (סימן ל"ו ענף ד'), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון (חלק א' סימן קכ"ה), ובקונ' העיטוש בהלכה (עמ' ל"ט), ובקובץ המאור (כסלו-טבת תשס"ט, עמ' ס"ג)].

ויש להסתפק במתעטש כשאמר ה' שפתי תפתח, אם סימן יפה לו, ועפמש"כ הביאור הלכה ס' קי"א לדון בגדר ה' שפתי אם הוי מגוף התפילת שמו"ע, או שהוי כהזכרה. וכתב דיותר מסתברא דלא אמרו כתפילה אריכתא רק שלא יהא הפסק בתפילה אבל לא כתפילה ממש עי"ש [ועי' מש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"י אות ג']. וא"כ, אם נימא דאין ה' שפתי מגוף השמו"ע, אזי כשמתעטש באמירת ה' שפתי י"ל דאי"ז סימן יפה לו, אם נימא דמתעטש סימן יפה לו זהו רק בשמו"ע, ולא בחלק אחר של התפילה.

וכיו"ב יש לדון באמירת וידוי ביוה"כ כשמתעטש בוידוי, אם סימן יפה לו. וי"ל עפמש"כ הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (ס' תרכ"ג), אם כשלא אמר וידוי בתפילה, אם צריך לחזור ולהתפלל כיון שתיקנו וידוי בתפילה כתפילה אריכתא עי"ש. ובבית מתתיהו (ח"ב ס"י אות י"ז), כתבנו לתלות ד"ז אם אומר את הוידוי אחר יהיו לרצון, וכנראה במשנ"ב (ס' תר"ז ס"ק ט"ז) דאפשר לומר הוידוי אחר ילה"ר. וא"כ עפ"ז שאמר כבר ילה"ר, ע"כ אין הוידוי כחלק מהתפילה. אולם הגר"א בס' אמרי נועם (ברכות ג' ע"ב) כתב דיש לומר את הוידוי קודם ילה"ר, שאם יאמר ילה"ר כבר סיים תפילתו ווידוי נתקן בתפילה עי"ש. ועפ"ז נראה שהוידוי הוא כחלק מהתפילה, ושפיר י"ל כשמתעטש בוידוי סימן יפה לו כמו שהתעטש באמצע שמו"ע. ושו"מ בשו"ת תשובות ישראל (ח"ג ס' ק"ט או"ד), בתשובה למע"כ שכתב להסתפק בתו"ד, במתעטש באלוקי נצור וכן בוידויים כגון ביוה"כ או בחתן ביום חופתו שאומר וידויים לאחר שמו"ע עי"ש.

וראיתי בספר גם אני אודך תשובות בעל האבני ישפה זצ"ל (סימן ל"א ענף י"א), במתעטש באמצע תפילת הדרך, אם סימן יפה לו, וכתב שתפילת הדרך מקרי תפילה שכך שמה, וסימן יפה לו עי"ש. והן אמנם דהשו"ע או"ח ס' ק"י הזכיר הלי' תפילת הדרך בהדי הלי' תפילה, וע"כ שהוי מגדרי תפילה. וכ"כ בדעת השו"ע בס' שלחן הלוי (ח"א פ"ב או"ט), אולם הרמב"ם הזכיר את תפילת הדרך בהלי' ברכות בפ"י עי"ש. וכתב בשו"ת ים שמחה (ח"א ס"ו) דלהרמב"ם תפילת הדרך ל"ה תפילה אלא ברכה עי"ש. ועי' בס' ברכת משה (או"ח ס"ו). ועי"ע מש"כ בזה אם תפילה"ד הוי בגדר תפילה או ברכה בשו"ת קנין תורה (ח"ב ס' קי"ט), ובס' מראות יחזקאל מבעל עמק התשובה זצ"ל (עמ' פ"ד), ובס' הלכות תפילת הדרך (פ"א ס"ב) מה שהוכיחו בזה, ומש"כ נפק"מ בבית מתתיהו (ח"ד ס"ו אות י') יעו"ש. ואי נימא דתפילה"ד בגדר ברכה, י"ל דל"ש סימן יפה לו במתעטש באמצע תפילה"ד.



ב.

וראיתי בס' גביע הכסף (ברכות כ"ד ע"ב), בהא דאמרי' שם המתעטש סימן יפה לו, ופרש"י שהעיטוש נחת רוח לאדם, דלפי"ז נראה בזמן שאדם מצונן או שיש לו איזה אלרגיות, דהעיטוש מצערין אין הכרח שהוי סימן יפה, עי"ש. ועי"ע בדבריו שבס' מכתבי גביע הכסף (מכתב י"ח). וגם בשו"ת שערי יושר (ח"ה או"ח ס' י"ט אות ב'), כתב הא דסימן יפה שדווקא כשלא ניכר שיש סיבה חיצונית שגורמת להתעטש, דאם מהשמים זימנו שיתעטש בשעת התפילה זה להורות שסימן יפה

לו, אבל כשיש לו אלרגיה מסוימת הגורמת להתעטש, וניכר שהסיבה החיצונית היא שגרמה להתעטש אין בה סיבה מהשמים שעושים לו נחת רוח למטה. וכתב דאפשר שזה נרמז במה שאמרו המתעטש בתפילתו, דמשמע שהזדמן להתעטש בתפילתו ולא היה מתעטש כבר לפני התפילה ואחריה, אך אם האלרגיה שלו גורמת לו להתעטש רק לעיתים קצת רחוקות. בזה אפשר לומר דאע"פ שהאלרגיה שלו גורמת להתעטש, עכ"פ זה שנזדמן לו להתעטש דווקא בתוך התפילה סימן יפה הוא לו יעו"ש. ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ג ס' קי"א) כתב ג"כ דכל הסימן יפה שכוונו מהשמים לעשות נח"ר דווקא באמצע התפילה אבל אם מתעטש כל הזמן מחמת האלרגיה אי"ז כלום. וכתב דכ"ז אם מתעטש כל הזמן, אבל אם זה לא הרבה שוב זה סימן יפה שבא לו עכשיו בתפילה עי"ש. וע"ע בשו"ת דברי בניהו (חי"ח ס"י) דאי"ז סימן ברכה כשמתעטש ע"י אלרגיה, ובקונ' העיטוש בהלכה ס"ז. וכן כתב בספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל (ס' ל"א, ענף י"ד), דאין זה סימן ברכה, עי"ש.

אולם בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"י ס' נ') כתב בזה בלשון הגמ' שם: "אמר רב זירא הא מילתא אבלעא לי בי רב המנונא ותקילא לי כי כולי תלמודאי המתעטש בתפילתו סימן יפה לו, כשם שעושין לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה", ופרש": "ותקילא לי כי כולי תלמודאי שקולה עלי וחביבה לפי שהיה רגיל להתעטש כשם שעושין לו נחת רוח שהעיטוש נחת רוח לאדם, כך עושים לו נחת רוח מלמעלה מן השמים למלאות שאלתו". וכתב הברכת ראובן שלמה, שהדגיש רש"י, ששקולה וחביבה עליו ענין זה של סימן יפה משום שהיה רגיל להתעטש, ורגילות עיטוש הוא מין אלרגיה, ואפ"ה אם מוכרח להתעטש בתפילתו סימן שעושין לו נח"ר מלמעלה כיון דסוף כל סוף יש לו נח"ר מהעיטוש עי"ש. וגם בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו אעה"ז ס"ד) כתב שגם המתעטש מחמת אלרגיה פשוט שגם לו סימן יפה שהרי אינו מתעטש בכל רגע, ואם עשו לו הנח"ר דווקא בשעת תפילתו פשוט שהוא סימן יפה לו. וראיה לדבר מדאמר' בברכות נ"ז ע"ב, ששה דברים סימן יפה לחולה עיטוש, זיעה, שלשול, קרי, שינה וחלום עיטוש דכתיב עטשותיו תחל אור וכו' ופשוט שזה שייך גם למי שסובל מאלרגיה עי"ש. ועי' מש"כ לדחות בס' מכתבי גביע הכסף להג"ר גדעון עטיה (מכתב י"ח).

וגם בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ו ס' נ"ט) הוכיח כהוכחת הודרשת וחקרת, דאף מי שרגיל להתעטש סימן יפה לו עי"ש. וע"ע בס' ודרשת וחקרת שביעאה (עמ' קע"ז), ובקונ' העיטוש בהלכה (עמ' ס"ט) בשם הגר"א נבנצאל, במתעטש מחמת אלרגיה שאם מרגיש נח"ר מהעיטוש מסתבר שסימן יפה לו. ומרן הגר"ח קניבסקי השיב ע"ז במתעטש מחמת אלרגיה אם יסמן יפה לו - יתכן עי"ש. וע"ע בס' מכתבי קהילות הקודש ס"מ. ואולם צ"ע, דאטו מי שיקח טבק ויריח והתעטש נימא דסימן יפה לו היכא שיש לו נח"ר מהעיטוש, ועי' בכף החיים (או"ח ס' צ"ב אות י"ד) ובס' מאיר עוז (ס' ק"ג ס"ג) ובפסק"ת (ס' ק"ג שם) לענין עיטוש ע"י טבק בתפילה. ועי' מש"כ עפ"ז לענין עיטוש ע"י אלרגיה בשו"ת ויען שאול (ח"ד ס"ג או"ד), ובשו"ת דברי אור (ח"ד ס' י"ז).

ויל"ד במתעטש באמצע התפילה מלמעלה דסימן יפה לו, מהו גם במפיח מלמטה באותו שמו"ע, אם סימן יפה, או סימן רע.



הרב יוסף יונה

היכן נוהגים יו"ט שני וקצת בדין גבול אר"י הדרומי, ובדין העיר אילת לדיני אר"י וליו"ט שני

בדברינו להלן נדון בס"ד בדין יום טוב שני סמוך לגבולות הארץ, בצפון - בערים צור, צידון, בירות ושאר ערי מדינת לבנון, במזרח - בדין הערים והמושבות שבעבר הירדן, ובדרום - בדין העיר עזה ובדין העיר אילת וסביבותיה. וכן נדון בדינם של המושבות החדשות שבארץ ישראל. בהמשך הדברים יבואר דין העיר אילת לדיני אר"י והאם נוהג בה יו"ט שני, ויבואו בו גם מעט דברים על מקום הגבול הדרומי של ארץ ישראל, והאם יש מקור המלמד שהוא סמוך לערים עקבה ואילת.

להלן נביא בס"ד מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים שדנו בהני דיני, יתבררו הדברים ותרבה הדעת (וכן נידונו כמה שמועות שנתפשטו בדינים אלו, ונבדקו במקורי הדברים, ויש בזה נפק"מ להלכה). ויש להקדים ולהדגיש שאין הכוונה כאן לדון ולהכריע למעשה, שהוא דבר המסור לגדולי ההוראה, וגם לא נכנסנו לכל פרטי הדינים בחיוב יום טוב שני. לא באנו אלא לברר את עיקרי הדברים, להציע את השמועה לפני הלומדים ולהעלותה על שולחנם של מלכי רבנן.



א.

מקומות שחייבים ביו"ט שני להרמב"ם ולהריטב"א

בזמן שהיו ישראל מקדשים ע"פ הראיה היו בני המקומות הרחוקים עושים שני ימים יו"ט מן הספק, שלא ידעו אם החודש הקודם היה מלא או חסר. ומבואר במסכת ביצה ד' ב' שגם בזמן הזה, שכל ישראל יודעים את קביעות החודשים, הורו חכמים שיאחזו מנהג אבותיהם בידיהם וימשיכו לעשות ב' ימים טובים, שמא יחזור דבר לקלקולו. היום השני קרוי בלשון חז"ל יו"ט שני של גלויות.

ונחלקו הרמב"ם (קה"ח פ"ה ה"ט ואילך) והריטב"א (ר"ה י"ח א') בגדרי דין זה מתי בני מקום מסויים חייבים לשמור יו"ט שני.

לדעת הרמב"ם, חיוב עשיית יו"ט שני אינו תלוי בגבולות ארץ ישראל אלא הוא תלוי אם בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה היו מגיעים למקום זה השלוחים שהיו מודיעים שקידשו ב"ד את החודש. ולשיטתו, אם בזמן הראיה לא הגיעו השלוחים למקום מסויים (וממילא היו חייבים באותו זמן לעשות יומיים מספק). הרי בני אותו המקום חייבים לעולם לעשות יו"ט שני ימים*. וגם

(א). ברמב"ם קדה"ח ה', י: 'ואילו היה הדבר תלוי בקריבת המקום היו כל בני מצרים עושין יום אחד, שהרי אפשר שיגיעו להם שלוחי תשרי, שאין בין ירושלם ומצרים על דרך אשקלון אלא מהלך שמנה ימים או פחות וכן רוב סוריא, הא למדת שאין הדבר תלוי בהיות המקום קרוב'. ע"כ (מצרים) כאן ייתכן שהכוונה לעיר מצרים - 'מסר' הסמוכה לקהיר). והיינו

אם הסיבה שלא הגיעו השלוחים למקום מסויים היא מפני שלא היה המקום מיושב באותם דורות או מפני שהגויים לא נתנום לעבור וכדומה, אם למעשה בזמן שקידשו ע"פ הראיה לא הגיעו לשם שלוחי בי"ד המוציאים מן הספק ונמצא שנהגו יומיים, הרי חובתם להמשיך ולעשות שם יומיים גם בזמן הזה. וממרחק עשרה ימים ואילך לא ייתכן שהגיעו השלוחים, ולכן כל המקומות הרחוקים מהלך עשרה ימים ויותר מירושלים² עושין שני ימים יו"ט. והדין כך גם אם אותו המקום הוא בתוך ארץ ישראל. ועיין בלשון הרמב"ם בהערה³.

שם יו"ט של גלויות להרמב"ם. לשיטת הרמב"ם צריך ביאור למה היום השני נקרא בכמה מקומות יו"ט שני של גלויות, והרי לשיטתו אינו הדין תלוי באר"י וחור"ל. ויש לפרש שבלשון זו אין הכוונה לתת גבול מדויק, וקראום כך לפי סתם בני הגלות עושין שני ימים וסתם בני

שאחרי שנקט הרמב"ם לדינא שגם חור"ל שהגיעו אליה השלוחים עושה יום אחד, הרי ממנהגם של בני מצרים ורוב סוריה אתה למד שהדין תלוי בהגעת השלוחים בפועל ולא באפשרות שהם יגיעו, שהם עושים יומיים אף שיכלו השלוחים להגיע אליהם. (וקרוב לשמוע שמכלל כוונתו שזו ראייה גם לערים באר"י, שאם בפועל השלוחים לא הגיעו לשם הם עושים יומיים. ולדעתו סברא היא שאין לחלק, ואין לנו עוד גדר בדין זה מלבד הגעת השלוחים בפועל).

יש שטענו שיש ראייה גם מרמלה שכתב בכפ"פ שנהגו יומיים אף שהיא בארץ. וברם ייתכן שנהגו כן ע"פ הרמב"ם, וצ"ב אם המנהג קדם להוראתו. ויש להעיר שמסברא יש לדון שבכגון רמלה אין לנהוג יומיים, מפני שהיא סמוכה הרבה ללוד ששם כנראה הגיעו השלוחים, ואכמ"ל. והנה היו דורות ששיבת ארץ ישראל וגאווניה היו ברמלה, אבל צ"ב אם גם הם עשו שם יומיים.

ב). יש מקום עיון במה שכתב הרמב"ם שמודדים את המרחק מירושלים, שהרי בסוף הזמן שקידשו ע"פ הראיה (במשך כ- 290 שנה) לא קידשו את החודש בירושלים. והיינו מחורבן בית שני בעוה"ד ועד שתקן הלל את החשבון שבידינו, ואכמ"ל. [חורבן הבית היה בשנת ג' אלפים תת"ל או תתכ"ט, והלל תיקן את החשבון בשנת ד' אלפים קי"ט שהיא שנת תר"ע לשטרות, כמבואר באגרת רש"ג ובספר הזכות לרמב"ן גיטין יח, א מדפי הרי"ף. והיה זה בזמן האמוראים, מעט אחר פטירת אביו ורבא]. וראה בשו"ת ציץ הקודש סוף סי' מ"ב שהעיר מדברי עצמו ובשם מהרי"ל דיסקין ממה שמצאנו שקיבלו עדות החודש ביבנה, והוא כתב שהיה דרך ארעי, ובשם מהריל"ד שמע שצ"ל שהקידוש עצמו נעשה בירושלים. ולכאורה אינו מיישב לגבי כל הזמן שאחר החורבן (הרומאים אסרו על כניסת יהודים לירושלים בעונש מוות, והיה לגיון רומאי שמקומו היה סמוך לירושלים והשיג על זה, ובודאי לא קידשו שם את החודש אחרי החורבן), ויל"ע.

ג). ברמב"ם קידוש החודש פ"ה ה"ט: אין עשיית יום טוב אחד תלויה בקריבת המקום, כיצד אם יהיה מקום בינו ובין ירושלם מהלך חמשה ימים או פחות שבדאי אפשר שיגיעו להן שלוחין, אין אומרים שאנשי מקום זה עושין יום טוב אחד, שמי יאמר לנו שהיו השלוחים יוצאין למקום זה, שמא לא היו השלוחים יוצאין למקום זה מפני שלא היו שם ישראל ואחר שחזרו לקבוע על החשבון ישבו שם ישראלים שהן חייבין לעשות שני ימים, או מפני שהיה חירום בדרך כדרך שהיה בין יהודה וגליל בימי חכמי משנה, או מפני שהיו הגוים מונעין את השלוחין לעבור ביניהן. (ויעו"ש בהמשך שהוכיח כן).

ומסקנת הדין למעשה כתב הרמב"ם שם הי"א 'נמצא עיקר דבר זה על דרך זו כך הוא, כל מקום שיש בינו ובין ירושלם מהלך יתר על עשרה ימים גמורים עושין שני ימים לעולם כמנהגם מקודם, שאין שלוחי כל תשרי ותשרי מגיעין אלא למקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים או פחות, וכל מקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים בשוה או פחות שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון אושא ושמרעם ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים'. ע"כ.

ובהלכה י"ב, מקום שבינו ובין ירושלם עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, או מקום ששכנו בו ישראל עתה, עושין שני ימים כמנהג רוב העולם, וכל יום טוב שני מדברי סופרים ואפילו יום טוב שני של ראש השנה שהכל עושין אותו בזמן הזה.

ארץ ישראל עושין יום אחד. ואף הרמב"ם עצמו כתב כמה פעמים כדבר פשוט שבני אר"י עושים יום אחד ובני הגלויות יומיים^ד, אף שלשיטתו אין זה גדר הדין, ומהאי טעמא. ולהלן הערנו שגם לפי הריטב"א, הרי מוסכם שבזמן שקידשו ע"פ הראייה היה גדר הדין בהגעת השלוחים בלבד, ומ"מ מצאנו בראשונים שגם כשעסקו בזמן זה כתבו את הביטוי שבני אר"י היו עושים יום אחד ובני גלות יומיים, ומאותו הטעם, שכן הוא הרוב והסתמא.

ויש להוסיף, שייתכן מאוד שבאותו הזמן באמת לא היה שום מקום באר"י שעשו יומיים, והשלוחים הגיעו לכל המקומות, או שעכ"פ רק ערים בודדות ממש יצאו מן הכלל, ואינו דבר הראוי לקבוע את שם היום. ובאמת לא ידוע על שום מקום עתיק בארץ ישראל שהיה מנהגם לעשות יומיים. אמנם לגבי חו"ל יש משמעות בלשון הרמב"ם שהיו מקומות שעשו יום אחד (וכן נוטה משמעות הגמ' שהזכירו מקום שמגיעים רק שלוחי ניסן, שזה בחו"ל, ולא נהיר לומר שגבול שלוחי תשרי היה בדיוק בגבולות הארץ אף שיכולים היו לילך לרוב סוריא כמ"ש הרמב"ם, והיו הרבה מישאל גרים בסוריא). ומ"מ שפיר קראו שמו של יום שני של גלויות כיון שהוא נהג רק בחו"ל ונהג כמעט בכל מקומות חו"ל, ועיין. ושו"ר בחת"ס ביצה (ה, ב) 'שני ימים טובים של גלויות. לפע"ד תואר זה השם של גלויות הוא על העבר, כי כן שהי' השלוחים מגיעים עד קצה ארץ ישראל וגם לקצת מקומות בחו"ל, ולא עשו ב' י"ט אלא בני גולה הרחוקות'. ע"כ.



ב.

שיטת הרמב"ם בעיר בארץ ישראל שאין לה מנהג ידוע

יש לדון לדעת הרמב"ם בעיר בארץ ישראל שאין לה מנהג ידוע מהו. והדבר תלוי בדקדוקי הלשונות בדבריו. ורוב האחרונים נקטו שעושין שני ימים. כן עולה מדברי מהרי"ט צהלון סי' רט"ז שכתב שאפילו בצפת היה צריך לנהוג יומיים לולי המסורת, וכן דעת עוד אחרונים שהובאו בברכ"י ובשע"ת ודנו ביפו ועוד, וכן כתב היעב"ץ א, קסח. ובפשוטו זו דעת הכפופ' שהביא את המנהג ברמלה לעשות יומיים. וברם החזו"א (או"ח, קלב, א') כתב שעושין יום אחד,

ד. רמב"ם יו"ט (א, כא) 'ויום טוב שני מדברי סופרים הוא ומדברים שנתחדשו בגלות, ואין עושין בני ארץ ישראל שני ימים טובים אלא בראש השנה בלבד'. ושם (ו, יד) 'והיו בני הגלויות עושין שני ימים כדי להסתלק מן הספק לפי שלא היו יודעין יום שקדשו בו בני ארץ ישראל'. וכע"ז בה' לולב (ז, טז שם, יז). וגם כאן כמה הלכות לפני שביאר דינים אלו כתב (קדה"ח ה, ד) 'כשהיתה סנהדרין קיימת והן קובעין על הראייה, היו בני ארץ ישראל וכל המקומות שמגיעין אליהן שלוחי תשרי עושין ימים טובים יום אחד בלבד, ושאר המקומות הרחוקות שאין שלוחי תשרי מגיעין אליהם היו עושים שני ימים מספק לפי שלא היו יודעין יום שקבעו בו בני ארץ ישראל את החדש'. ע"כ. והדברים מטים שהניח הרמב"ם שבכל ערי הארץ עשו יום אחד, ואין זה מגדרי הדין, אלא שבמציאות כך היה. אמנם לגבי ערי חו"ל משמע שהיו מקומות שהגיעו שלוחים, וכלשון הרמב"ם הנ"ל 'בני ארץ ישראל וכל המקומות שמגיעין אליהן שלוחי תשרי', ואכמ"ל.

ה. לשונו שם 'והנה לא הצריך רבנו לעשות ב' ימים בא"י אלא אם נתחדשה עיר במדבר א"י או ששכנו בה ישראל עתה ור"ל דידוע דהיתה עיר של נכרים, ולא נתפרש בדברי רבנו דין ספק אם היו שם ישראל מעולם ומשמע דספיקו להקל אע"ג דברישא נקט רבנו כגון אושא כו' מ"מ י"ל אדדייקת מרישא דייק מסיפא דנקט שנתחדשה במדבר א"י או ששכנו עתה, ואחרי שנהגו האידנא לעשות יום אחד אף שאצלנו הכל ספק המנהג מכריע'. ע"כ.

וכן דעת עוד מחברים. אמנם החזו"א נסתייע מהמנהג. ויש להעיר, שלכאורה אין זה מנהג קדום הראוי להכריע, וראה לקמן, וצ"ת.



ג.

בשיטת הריטב"א

הריטב"א נחלק ונקט שאמנם בזמן הראיה היה הדין תלוי אם הגיעו השלוחים בפועל, אבל כשהפסיקו לקדש ע"פ הראיה ומסרו לנו את החשבון שבידינו נשתנה הדין. וכשהורו חכמים שאף שהתאריך המדויק ידוע מ"מ ימשיכו במנהג אבותיהם לעשות יו"ט שני, תיקנו לחלק בין אר"י לחו"ל. ובארץ ישראל עושין יום אחד אף אם בזמן הראיה לא יכלו השלוחים להגיע ובחו"ל עושין שני ימים אף אם היו השלוחים מגיעים לאותו מקום.

ויש להעיר הערה נכבדה. הנה, הריטב"א שם¹ בנה יסוד הדברים מכוח קושיה, שבמציאות ע"כ לא היו השלוחים יכולים להגיע לחלק גדול מאד מארץ ישראל (יעו"ש טעמו להנחה זו ואכ"מ), וא"כ איך סתמו לקרותו יו"ט של גלויות. ומכאן יש ללמוד ששינו חכמים את גדר הדין, ותיקנו שכיום באר"י עושים יום אחד אף אם השלוחים לא היו יכולים להגיע. אמנם בדברי הרמב"ם (קה"ח, ה, י) מבואר שהשלוחים יכלו להגיע בעשרה ימים למצרים בדרום ולרוב סוריא בצפון, שהם מחוץ לארץ ישראל. והיינו שהם יכלו להגיע לכל האורך של ארץ ישראל ויותר. וכ"ש שהגיעו לכל רוחב אר"י, שהוא כמהלך יום אחד מירושלים עד הירדן (וגם בעבר הירדן רוחב הארץ אינו יותר מיומיים וכמבואר בכפ"פ פרק מז). והנה עולה מדברי הרמב"ם דקים ליה שהיו השלוחים יכולים להגיע לכל ארץ ישראל, ולשיטתו זו נראה שנתייבשה קושיית הריטב"א על דבריו (ועיין עוד בר"י מיגאש הובא בשיטמ"ק ב"מ כח, ב ובשאר ראשונים שם ואכמ"ל), וראה עוד בזה בהערה². ונראה

1. ויש עוד שאילה גדולה... ובודאי לא היו מגיעין לכל ארץ ישראל שהרי היא ארבע מאות פרסה על ארבע פרסה, ואפילו היתה ירושלים באמצע ממש היו לה מאתיים פרסה לכל רוח שהוא מהלך עשרים יום לאדם בינוני שהוא עשרה פרסאות, ולכל היותר הוא ט"ו יום כמו שאמרו במסכת תעניות ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת, וכיון דכן היו מקומות בארץ ישראל [שצריכין] לעשות המועדות ב' ימים כמו בחו"ל, ואם כן אמאי נהוג כו"ע למיעבד בארץ ישראל כל המועדות יום אחד לבד מר"ה ובני חוץ לארץ עושין אותן כולם שני ימים. והתשובה כי בראשונה היו מקדשין החדשים על פי הראיה ולא היו יודעין בקביעא דירחא... וכשתקנו לנו שנוהג במנהג אבותינו ואבותינו היו להם מנהגות משונים שהרי מקומות מקומות יש, ויש שעושין שני ימים ויש שעושין יום אחד ויש לנו לילך אחר הרוב, ובחו"ל רובא [היו עושים ב'] הימים לעולם שלא היו מגיעין שם שלוחים ולפיכך אנו עושין כאן שני ימים, אבל ברוב ארץ ישראל היו עושין יום אחד ועושין היום ג"כ יום אחד... והרי זה מבואר ונכון. ע"כ. [ויש להעיר שלכאורה לחשבון זה היו יכולים להגיע רק לכרבע אר"י (היינו מהלך עשרים על עשרים מתוך מהלך ארבעים על ארבעים), וצ"ב במש"כ שהגיעו לרוב הארץ. ואולי נתרך שהכוונה לרוב היישוב, וצ"ע].

בריטב"א סוכה (מג, א) כתב ג"כ כשיטתו בקצרה אך לא ביאר שם את טעמו ונימוקו.

2. והנה, הדרך למצרים עוברת סמוך לפינה הדרום מערבית של הגבול, ולפי העניין יכלו להגיע גם לפינה הדרום מזרחית שבקצה ים המלח, וכמדומה שהיא קרובה אף יותר. [וגם אם נחל מצרים הוא הזרוע המזרחית היבשה של הנילוס (פילוסיון) הרי יכלו להגיע לשם, והנידון הוא רק אם נקבל דברי המגדילים את הגבול באמצע מהלכו, וראה לקמן מה שכתבנו בעניין הגבול הדרומי]. וכן הדרך לצור היא סמוך לפינה הצפונית מערבית של הגבול. וצריך ברור במרחק מירושלים לפינה הצפונית מזרחית של הגבול שהיא חצר עינן. והנה מקומה אינו ידוע בבירור אבל בפשוטו היא סמוכה

דחויא טענה זו לקיים דברי חכמים וליישב דעת הרמב"ם ברווחא, ולאצטרופי טובא שלא לשנות ההוראה שהורו כל הפוסקים עד הדורות האחרונים כהרמב"ם וכדלקמן, ועיין.



ד.

בדברי החינוך והריא"ז ומשמעות הר"ן ועוד

בספר החינוך מצוה ש"א" משמע ג"כ שהכול הולך אחר הגעת השלוחים ואחר המנהג אשר מעולם, ועיי"ש שכתב שהרחוקים מהארץ עושים שני ימים, ומשמע שגם בחו"ל אם הגיעו השלוחים עושים יום אחד, וכהרמב"ם. והנה המשיך וכתב 'אבל הקרובים וכל שכן הדרים בארץ ממש אין ראוי שיעשו כי אם יום אחד, כמנהג אנשי המקום מעולם, וכן נהגו לפי מה ששמענו', וניתן להבין שכוונתו שבאר"י עושים יום אחד גם אם לא הגיעו השלוחים (וא"כ הרי זו שיטה שלישית, שבאר"י עושים תמיד יום אחד ובחו"ל הוא תלוי בשלוחים). ברם נראה שמשמעות דבריו לא כך, אלא שהניח שבאר"י ודאי שהגיעו השלוחים לכל המקומות, וכפי שביאר שהוא כפי מנהג אנשי המקום מעולם, והיינו שכך הם נהגו בזמן שהיו נצרכים לעדות השלוחים. ומבואר להדיא שזהו

לאזור דמשק (וכן רש"י ביחזקאל כתב שחצר עינן סמוכה לתחום דמשק ע"פ פשוטי המקראות שם, ואכ"מ). ומבואר ברמב"ם שם שהיו השלוחים יכולים להגיע לדמשק (ובשו"ת תשב"ץ ג, קצח 'ודמשק רחוקה מירושלים שמנה ימים מזרחית צפונית'). והנה הרמב"ם כתב שיכלו להגיע לרוב סוריא, ומסתבר שכוונתו למקומות הרחוקים יותר ויותר מפנית הגבול.

והנה, הכפ"פ הרחיק את גבול אר"י לצפון הרבה מאוד, ולדבריו ייתכן שהיו מקומות שלא היו השלוחים יכולים להגיע, ולא בירתי היטב פרטי הדברים (ובפשוטו גם דברי הרמב"ם כאן על רוב סוריא אינם תואמים את שיטת הכפ"פ, ולענ"ד העיקר שאינו רחוק כ"כ אלא באזור בירות או כיו"ב ואכמ"ל). אמנם, דברי הכפ"פ הם על גבולות פרשת מסעי, ומבואר במשנה שביעית ו, א חלה ד, ח שקדושת עולי מצרים היא רק עד הנהר ועד אמנה. ובפשוטו היינו שזהו גבול הכיבוש של עולי מצרים ויש שטח שנכלל בגבולות מסעי ולא נכבש. ולענ"ד כל 'הארץ הנשארת' (יהושע פרק יג, ועיין שם יא, יז), שהיא אזור צידון במערב והאזור שמ'בעל גד בבקעת הלבנון תחת הר חרמון' במזרח, לא נתקדש בקדושת עולי מצרים, ונראה שהרמב"ם כלל כל שטח זה בשם סוריא, ואכמ"ל. ובה ייתכן שיש להשוות את דבריו ודברי הכפ"פ בזיהוי הר ההר, ויל"ע עוד. וברם הכפ"פ עצמו נראה בדבריו שלדעתו עולי מצרים כבשו כמעט את כל גבולות מסעי, וזה נידון נפרד, ואכמ"ל.

וברם נראה שהריטב"א הקשה מתוך ההנחה שלא היו השלוחים יכולים להגיע לחלק גדול מאוד מארץ ישראל. אבל אם הגיעו לכל ערי הארץ, ויימצא אזור יחידי שלא הגיעו אליו, הרי נראה שאין זו קושיה מכרעת למה קראוהו יו"ט של גלויות, ועיין. ובמקום יחידי ייתכן גם שלא גרו שם ישראל וכדומה. וכל זה אף אם נאמר ששם ארץ ישראל סתמא בדברי חז"ל הוא כולל את גבולות עולי מצרים, שהרי בגבולות עולי בכל ודאי היו יכולין להגיע לכל מקום בארץ. ובמק"א נתבאר שמצאנו שחז"ל קראו לגבול עולי מצרים בשם חו"ל.

ח. 'ועל כן כל מקומות ישראל הרחוקים מן המקום הנבחר שהקיבוע שם, שלא היו יכולין שלוחים להגיע שם להודיעם יום הקבוע, היה להם ספק באי זה יום קבעו החדש אם ביום שלשים או בשלשים ואחד, והיו עושין המועד שני ימים מפני ספק זה... ומפני הספק הזה שיש לרחוקים מירושלים, קבעו להם בתחילה לעשות שני ימים יום טוב, וחכמים זכרונם לברכה תיקנו גם עכשיו לרחוקים מן הארץ לעשות שני ימים, כדת שהיו עושין בזמן ההוא, ואע"פ שכל ישראל היום בקיאין בקיבוע החדש כמו שאמרנו. אבל הקרובים וכל שכן הדרים בארץ ממש אין ראוי שיעשו כי אם יום אחד, כמנהג אנשי המקום מעולם, וכן נהגו לפי מה ששמענו'. ע"כ.

המנהג, ולא שבאר"י כיום נתחדש שעושים יום אחד גם אם הוא היפך המנהג. ולענ"ד אין מקום להוציא מלשון כזו שסבירא ליה שיטה חדשה.

וכעין זה בפסקי ריא"ז (ר"ה פ"א ג, יב) שמפורש בדבריו שגם בחו"ל עושים יום אחד אם הגיעו השלוחים, ובאר"י כתב שהגיעו, ולא כתב שאין צורך שיגיעו [וראה להגר"ק שליט"א בשקל הקודש (ק"ה ח פ"ה שעה"צ, לט), שדן לפרש שזו שיטה שלישית, והנלע"ד כתבת'].

יש להביא עוד מפשטות דברי הר"ן (ביצה א, ב מדפי הרי"ף) 'שני ימים טובים של גליות, שאין עושין אותן אלא בני גלות ישראל הרחוקים שאין השלוחין יכולין להגיע אצלם מר"ח ועד יום טוב לידע באיזה יום נקבע החדש אם ביום ל' או ביום ל"א עושין שני ימים טובים מספק'. ולהלן שם בסמוך כתב 'שהחכמים קבעוה על בני הגולה לעשותן לדורות מחמת ספק זה והטילום עליהם כחומר יום אחד ארוך'. ע"כ. ומשמעות הדברים שגם כשקבעוה לדורות הרי הכול תלוי בהגעת השלוחים, וגם בגולה רק הרחוקים עושים שני ימים. וכן יש לשמוע מפשטות לשון הר"ן סוכה (כב, א מדפי הרי"ף), וראה הערה".

ובאמת שגם בלשון רש"י יש משמעות כן. יעויין ברש"י ביצה (ה, ב) 'של גליות, שאין עושין אותו אלא בני גליות הרחוקים מבית דין, ואין השלוחין יכולין להגיע אצלם מראש חדש עד יום טוב... ועושין שני ימים יום טוב מספק'. ובד"ה 'ועבדינן תרי יומי, אלמא חוק קבוע הוא מתקנת חכמים על ישראל הרחוקים לעשותן ואפילו בלא ספק, הלכך כחד יומא אריכא שוינהו'. ע"כ. והנה נקט תחילה לשון 'בני גליות הרחוקים מבי"ד', ופירש שהכוונה היא למקום שאין השלוחים מגיעים. וכשדן בתקנת חכמים שגם היודעים בקביעות ינהגו שני ימים, חזר ונקט שחוק קבוע הוא על 'ישראל הרחוקים', ומשמע ברור שכוונתו לבני אותם המקומות שלא הגיעו השלוחים. ולכא' מוכח בדבריו שלא נשתנה גדר הדין, ושעדיין הוא תלוי בקרובים ורחוקים מבי"ד ולא בגבולות הארץ, ועיין.



ט. 'בארץ ישראל שהיו נוהגין אבותינו יום אחד על פי שלוחי בית דין, גם היום עושין יום אחד, שהרי אין הגליות עושין [שני] ימים אלא מפני מנהג אבותינו, וכבר בארץ ישראל היו נוהגין לעולם יום אחד. וכן בכל העיירות הסמוכות להן שהיו מגיעין שם שלוחי ניסן ושלוחי תשרי, ורגילין בה שלוחי בית דין, ראוי להם לעשות יום אחד'.

י. יש לציין לספר כתוב שם לראב"ד (פסחים לרי"ף טז, ב מדפי הרי"ף) 'כתוב שם (-בספר המאור שם) והני דנחתי ממערבא אסור להו למעבד עבידתא ביום טוב שני. אמר אברהם: זה רוח שקר. שאין בכל הגולה ולא בארץ ישראל מי שלא ינהג שני ימים טובים של גליות'. ע"כ. והדברים מחודשים, ויש שהעירו על משמעות כזו ברש"י סוכה מב, ב ד"ה החליל 'דבזמן מקדש אין עושין יום טוב שני', ומשמע קצת שבזמן הזה גם בירושלים ומקום המקדש עושין יו"ט שני, וברם זו י"ל, ויל"ע.

יא. לשון הר"ן שם 'אבל מ"מ ראייתו איני מכיר וכי מפני שהוזכר שם מנהג מביא אותה ראייה לכאן והלא שם עיקר תקנה היא דאמרינן שלחו מתם וההרו במנהג אבותיהם זימנין דגורו גזירה ואתי לאיקלקולי, דמשמע שתקנה קבועה אמרו כאן שינהגו כמנהג אבותיהם מפני חשש קלקול, ואע"ג דמשמע שאם לא נהגו כן לא היו גוזרין כך עליהם, דאי לא תימא הכי אף ב"ט של גליות יש לעשות לבני ארץ ישראל ב' ימים, אפ"ה אע"ג דזימנין דגורין גזירה לא סגיא לחדושי מנהג מ"מ תקנה קבועה היתה לאותם שכבר נהגו שינהגו כן אפילו לאחר ידיעתי בקבועא דירחא'. ע"כ. ומשמעות לשונו היא שלא גזרו על מקום שלא נהגו שיתחילו לנהג דיני יו"ט שני. ולכא' אינו תואם לשיטת הריטב"א. אמנם אין עניינו שם בפרטים אלו, וייתכן לדחות שלא רצה להיכנס לזה ושאת עיקר סברתו יש מקום לקיים אף להריטב"א, ויל"ע עוד. ויש

ה.

בציץ הקודש בשם ר"י טוב עלם והגאונים ועוד

בספר ציץ הקודש (להגריצ"מ שפירא מירושלים) דן בעניין המושבות החדשות בארץ ישראל², והביא בסימן מ"א דברים מהגרש"ז בהר"ן שכתב לדקדק מדברי קמאי שהזכירו כמה פעמים חו"ל וארץ ישראל סתמא, ומשמע שהכול תלוי בגבולות הארץ (וכן הוא בעוד מחברים). ורצו להוכיח מזה שכמה ראשונים נקטו בזה שלא כהרמב"ם, אלא הכול תלוי בגבולות הארץ, וכהריטב"א.

וברם, הנה הראשונים כתבו כך כמה פעמים גם לגבי עיקר דין יו"ט שני, וגם כשדנו לגבי דין יו"ט שני בזמן שקידשו ע"פ הראיה. והרי בזה מודה גם הריטב"א ומודו כו"ע שהיה הדין תלוי רק בהגעת השלוחים ולא היה הדבר תלוי בגבולות הארץ כל עיקר (וכדאמרו בגמ' ר"ה כא, א הדין במטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי). ויעויין לעיל שהבאנו שגם הרמב"ם עצמו כותב לשונות כאלו בכמה מקומות, ונתבאר שם שבלשונות האלו לא נכנסו כלל לגבולות המדויקים אלא קראו על דרך כלל את מקום נהיגת יום אחד אר"י ואת מקום נהיגת שני ימים חו"ל לפי שכן הרוב והסתמא, וכדרך שקראוה בגמ' יום של גלויות.

וראה שם בסי' מ"ב מה שהביא המחבר לדקדק מדברי הר"י טוב עלם³ דמשמע כהריטב"א. וגם בדבריו יש להעיר כן. הרי ריט"ע שם עוסק בעיקר התקנה, ואכן הזכיר שם שהוא משום ספיקא. אלא שנקט דבריו בהנחה שבאר"י היו השלוחים מגיעים לכל מקום, אי נמי כמעט לכל מקום, דסגי בזה לגבי טענתו שלא פשט יו"ט שני בכל ישראל. ובפשוטו אין מזה ראייה לנידון דידן. (ואילו סבר כהריטב"א הרי גם בחו"ל אינו רק מספק, שהרי גם מקום שנהגו מדורות יום אחד ע"פ השלוחים תיקנו להם יום אחד, ועיין).

וכן יש שהביאו לדקדק מדברי רה"ג בתשובה (ליק, א ובמהד' אופק, קטז) שמשמע שהדין תלוי בגבולות הארץ וכהריטב"א. וברם בתשובה בפנים מבואר שבני חו"ל נוהגים כן מחמת הספק לפי שאינם יודעים מתי קידשו את החודש, 'וכל מקום שאין שלוחי ב"ד מגיעין שני ימים טובים עושין של גלויות', ובהמשך 'אבל מי שבחוצה לארץ מצוה עליהן לעשותן [שני] ימים כי חזקתן חזקת מי שאינו יודע באי זה יום קבעו ב"ד את החדש, וכיון שהוא אצלם ספק נגזר עליהם

להעיר שיש דקדקו מהר"ן להיפך מפני שהזכיר בלשונו בני ארץ ישראל ומשמע שתלוי בגבולות הארץ, ולענ"ד אינה טענה מכרעת כלל וכמש"נ בפנים.

(יב). התשובות שם הם ללא תאריך, ברם בתשובת הגריצ"מ שנכתבה כתגובה לדברי הגרש"ז בהר"ן שקדמו לה, נזכר 'עטרת ראשנו הגאון הקדוש מבריסק' – מהרי"ל דיסקין, בברכת החיים, והוא עלה לארץ בשנת תרל"ז ונפטר בטבת תרנ"ז (וכן נזכר ר"א סולימן מני מחברון בברכת החיים, והוא נלב"ע בתמוז תרנ"ט). המושבות החדשות הוקמו סמוך לאותן השנים.

(יג). בתשובת ר"י טוב עלם שבמחזור ויטרי (סי' שכ) 'ואם נפשך לומר והלא סנהדרים גדולים תיקנו לנו שני ימים טובים של גלויות. ואפילו הכי שתי קדושות הן. אותם לא הוקבעו אלא לגולה ומשום דספיקא דקביעותא דירחא. ומקרא מעיד וצוות הרימו מכשול מדרך עמי. ובני גולה טפילין היו לארץ ישראל ונעשת כמי שלא פשט איסורו ברב הקהל. אבל שני ימים טובים של ראש השנה דבפני הבית נתקנו. ופשט איסורו בכל ישראל נעשה הדבר כמו שניתנו מהר סיני. וקדושה אחת להן. שהן לא קבעום משום ספיקא. דהא אינהו בקיאי בקיבועא דירחא' ע"כ.

לעשות שני ימים'. ויעו"ש שהביא רה"ג את דברי הגמ' בדין מקום שמגיעים שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי וכו', והרחיב לבאר שכך אנו מצווים להחמיר בספקות, וכהולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, והביא דוגמאות מעוד הרבה דיני ספקות (ובעסקו בדברי רס"ג בהמשך שם כתב 'כי עיקרה מחמת ספק שהוא מסתפק עלינו קידוש ב"ד, וכמה מצוות ציונו הקדוש ברוך הוא על הספיקות כי אין אנו יודעים נסתרות'. ע"כ. ולענ"ד משמעות הדברים להיפך, שאינה תקנה חדשה בגדרי חו"ל ואר"י, אלא הכול תלוי במקומות שהיו בכלל הספק (אמנם ייתכן שאפשר לדחות את הראיה ולומר שהוא לא נכנס לכל פרטי וגדרי התקנה ולא נכנס לפרש את גדרי הדין בזמן הזה שאינו מעניין התשובה שם. ויל"ע אם הוא דחייה ראויה, ועכ"פ ודאי שאין ראיה שסבר כהריטב"א). וראה בדברי רס"ג בהערה".

בתשובת הגרש"ז בהר"ן שם הזכיר עוד שיש לדון מצד קורבת המושבות החדשות לערים הישנות, ויעויין בזה לקמן.



ו.

הוראת הפוסקים

בכל הדורות הייתה ההוראה רווחת כהרמב"ם. יעויין בכפתור ופרח (פרק נ"א, והוא אף מעיד שנהגו כן למעשה ועשו יומיים ברמלה), וכן הוא בתשובות הרדב"ז (ח"ד סימן ל') ובתשו' מהרי"ט צהלון (ישנות, סימן רט"ז) ובשאלת יעב"ץ (ח"א סי' קס"ח, וכן במו"ק, שו) ובתשו' מהר"ש גרמזיון (סימן מ"ג) ובשו"ת בית אברהם (לר"א בן חנניה סי' ז') ובחי' פרי האדמה (לרמב"ם קה"ח פ"ה ה"ט) שנקטו כולם כהרמב"ם.

וכן הוא בברכי יוסף להחיד"א (סי' תצ"ו אות ו' עד ט'), ויעיין שם ובמחזיק ברכה עוד פרטים למעשה ע"פ דעת הרמב"ם בשם מהר"י הכהן, ועיי"ש מה שהביא ממנהר"א יצחקי ובית דינו (והם היו מגדולי הדור שלפניו), ובספר שלמי חגיגה (רל"ח ע"א בדפו"י) בהג"ה ממנהר"א חאיון כתב עובדא שנגעה לו עצמו ודן בה מהר"ם רובייו (בעל שמן המור"י) לעניין מעשה כיצד הדין להרמב"ם,

יד). השואלים שם הביאו בשם רס"ג שכך ציוה הקב"ה את משה והוא אמר לישראל 'כשני'היו בארץ יהיה להם יום אחד ובחוצה לארץ שני ימים'. ע"כ. ותמהו על כך. וכתב רה"ג על זה שהיא דחייה בקנה, ובסוף הדברים כתב 'ואשר אמר הגאון פיומי ז"ל כי ציוה הקדוש ברוך הוא לעשות בארץ יום אחד ובגולה שני ימים, כך אנו אומרים, כי מצות אלוקים היא, ואעפ"י כי עיקרה מחמת ספק...' (כלשון שהבאנו בפנים) והביא דוגמאות מנולד ביה"ש, ומדמאי, ומקדושי ספק וגיטי ספק, וסיים 'כי שם הקדוש ברוך הוא מצוה על אשר לא ידעו איך קודש החדש בב"ד לעשות שני ימים'. ע"כ. והיינו שנקט שגם דברי רס"ג מוכרח שאינם כמשמעם אלא הוא מצווה למסופקים לנהוג דיני ספק.

טו). ממנהר"י הכהן הביא מעשה רב, וממנהר"א יצחקי ובית דינו הביא מה שהעיד לו אחד שעשה בימיו יו"ט אחד ביפו ואין פוצה פה ומצפצף. והנה, בדרך כלל קשה ללמוד מהשתיקה, ברם חזי גברא רבא שראה בזה ראיה, וכנראה שלפי העניין היה ברור לו שהיו מעירים לאותו אדם אם היה שלא כדיון. מהר"י הכהן הוא מוה"ר יצחק הכהן (רפופורט) בעל בתי כהונה, וראה בברכ"י או"ח תפ"ט 'שמעתי מפה קדוש מוריני הר' מהר"י הכהן זלה"ה הרב המחבר בתי כהונה' ובסימן תרנ"ח 'משמיה דגברא רבא, גדול בדורנו מהר"י הכהן הרב בעל בתי כהונה'. ע"כ. (ומן הלשונות האלו ועוד כיו"ב בספרי החיד"א נראה קצת שלא היה רבו ממש, ועייין). ועל מהר"א יצחקי ראה בברכ"י או"ח תפ"ט 'מוריני הרב הגדול קרובינו מאריה דארעא דירשאל מהר"א יצחקי זלה"ה, ושם סי' תר"מ 'גדול בדורו מוריני הרב שארנו מהר"א יצחקי'.

טז). הגר"מ הובא בשם הגדולים להחיד"א, ובשה"ג מערכת ספרים 'שמן המר, שו"ת חדשות מעתה להרב המופלא ח"ק כמנהר"ר מרדכי רובייו תלמיד מורנו הרב מהר"י הכהן. והם בפלפול עצום'. ובשו"ב להחיד"א (יו"ד, פז) 'והן עתה וזחה

והסכים עם ההוראה מהרי"ט אלגאזי בשם אביו (הגרי"י אלגאזי בעל השלמי חגיגה). וכן בפאת השולחן (סימן ב' סעיף ט"ו) פסק כהרמב"ם, וכן הוא בשערי תשובה (או"ח תצ"ו סק"ה) בשם חלק מהאחרונים הנ"ל, וכן הוא בכף החיים (או"ח שם). ודנו בכמה ערים, וכל דבריהם בנויים על כך שנקטו כולם לדינא כדברי הרמב"ם בזה.

וכן הוא בתשובות הראשל"צ הגרי"ש אלישר (שמחה לאיש, או"ח, ה') ובתשובת הגר"ש סלנט (תורת הגר"ש סלנט סימן י' אות ב', ושם בסמוך הביאו גם תשובת השמחה לאיש הנ"ל), שפשיטא להו שהלכה כהרמב"ם, ודנו ע"פ זה הלכה למעשה בעיר עזה, ויובאו דבריהם בס"ד להלן.

ואף שהיה פשוט בפי גדולי הארץ ושאר פוסקים שההלכה כדברי הרמב"ם מ"מ למעשה עשו יום אחד כמעט בכל הערים בארץ ישראל, לפי שכך היה המנהג מדור דור, או שידעו שהערים הן ערים עתיקות שחזקתן שישבו בהם ישראל בזמן בית שני. וכמו כן, כמעט לא היו בארץ ערים חדשות. וכן לא היה מקום ידוע בחו"ל שנהגו לעשות בו יום אחד. ולמעשה, דורות רבים כמעט לא הייתה נפקא מינה בההיא פלוגתא. (ולדעת החזו"א ודעימיה שבאר"י גם בספק אם הגיעו שלוחים עושין יום אחד, ניחא טפי, ולא הייתה עיר שנהגה יומיים בודאי).

אמנם מצאנו יוצאים מן הכלל, העיר רמלה בארץ ישראל, שהיא עיר חדשה שלא הייתה בזמן חז"ל, וכן העיר עג'לון בעבר הירדן, שהכפתור ופרח פרק נ"א מעיד שנהגו בהן יומיים יו"ט. לגבי המנהג ברמלה ובעג'לון בדורות מאוחרים עיין הערה?



השמש ספר שמן המור, והם תשובות לרב נהוראי סבא קדישא, הרב המופלא חסידא ופרישא כמהר"ר מרדכי רוביין זלה"ה... עיי"ש באורך נפלאות מתורתו. ע"כ.

יו. בשע"ת סימן תצ"ו, ה' האריך והביא להלכה את תשובת הרמב"ם לגבי צור ועוד נידונים על ערים שונות, ובדבריו מובאים הרבה אחרונים שדנו להלכה ולמעשה ע"פ שיטת הרמב"ם יעו"ש (והובאו בפנים), ולא הביא שום חולק על הדברים.

יח. וראיתי מביאים שכן מבואר גם בשו"ת שדה הארץ (ח"ג סי' כ"ו), ועיינתי שם, ולענ"ד אין מדבריו ראייה ולא נכנס לנידונים אלו כלל.

יט. כפי הידוע, העיר רמלה נוסדה בשנת 716 למניינם (-ד' תע"ו) או בסמוך לזה אחרי הכיבוש הערבי. ויש משערים שאולי היה שם איזה יישוב קטן קודם לכן, ונראה שהמנהג לעשות יומיים נעשה בידיעה שעכ"פ לא היה שם יישוב יהודי בזמן חז"ל. [אגב, היהודים קראוה גת ויש שייחסוה לגת אשר לפלישתים. ויעויין כפ"פ שהזכיר דבר זה. ואולי מקור השם בעובדה שיש מהעריבים שקראוה 'פלסתינ' מפני היותה עיר הבירה של פלסתינ (וכמצוי בהרבה ארצות ששם עיר הבירה קרוי כשם הארץ), ומזה חשבוה לעיר הבירה של הפלישתים הקדמונים שהיא גת].

כ. דורות רבים לא הייתה קהילה יהודית ברמלה. ועיין ברכ"י תצ"ו שהרב פרי האדמה צידד לעשות יומיים ברמלה (וכן ביפו ואכ"מ) ושמורינו ר"י כהן כשחזר מחו"ל ונתעכב ברמלה עשה יום אחד. אבל לא הביא שם מדברי הכפ"פ, וכנראה אישתימט ליה בההיא שעתא, וצ"ע. ועיין בשו"ת מהר"ש גרמיון סימן מ"ג, והביא בתוך דבריו את תשובת ר"א בן חנניה בעניין, ונדפסו שוב בשו"ת בית אברהם לראב"ח סי' ז'. והנה הר"א ב"ח לא הביא הכפ"פ בעניין זה ומהר"ש גרמיון הביאו, ויל"ע שם מה מסקנתו למעשה. (ודנו הן מחמת שיש"ל שספק באר"י לקולא והן שהיו שנהגו יום אחד כמה שנים לפנייהם ושמא ביררו על מסורת עיי"ש). ומבואר שם שהנידון היה על מאורעות שונות שהגיעו לשם יהודים לגור לזמן מפני גזירות או מגיפה. (והלשון באנצ"ת ערך יו"ט שני של גליות שמצינו בתקופה מאוחרת שנהגו ברמלה יום אחד אינו מדבר במנהג של קהילה ומקורו בתשובות הנ"ל). והנה, לגוף הדין ברמלה יש לדון הרבה מצד סמיכותה ללוד ואכמ"ל, וצ"ב.

ז.

עיר חדשה הקרובה לערים הישנות

להרמב"ם יל"ע מה הדין בעיר חדשה שהיא סמוכה לעיר ישנה^א. וראה בתשובת הגרש"ז בהר"ן (ציץ הקודש, מא) שנראה מדבריו שנקט כהנחה פשוטה שדינה לעשות יום אחד. ועיין שם שדן שהיישובים החדשים 'סמוכים' המה להכפרים אשר שוממין מזמן ישוב א"י, ולמה לא נימא שהגיעו השלוחין שמה'. (והביא ממשמעות הרמב"ם שיש מצות עשה מן התורה להודיע על קידוש החודש, וא"כ ודאי שלחו לכל מקום). ע"כ. ונראה שהסתפק רק מצד נקודה זו שרבים מהכפרים הישנים הם שוממים כיום, אבל עיקר הדין במקום הסמוך היה מוכרע אצלו. ולגוף הנידון בערים השוממות, הנה בזה נכנסנו לדין עיר באר"י שאין לה מנהג ידוע, ועיין לעיל.

בכף החיים (תצו, ד) הביא את דברי הרמב"ם וכתב 'ונראה שאם העיר שנתחדשה היא סמוכה או נראית לעיר שעושים יום אחד, עושין כמותן' (וציין לדיני מגילה וסיים והוא הדין לכאן). ע"כ.

בחזו"א (או"ח, קלב, א²²) כתב 'ונראה דכל שהיה בתחום העיר שהגיעו השלוחין הרי מקום זה כעיר ואפשר דשדות וכרמים של בני העיר הוא בכלל העיר אף אם נמשכו חוץ לעיר, ולפיכך רוב ארץ ישראל הוא בדין שהגיעו שם השלוחים'. ע"כ.

והנה הושוו שדין העיר הישנה מתפשט גם על סביבותיה. ברם נראה שנחלקו בגדר המדויק. שהכה"ח פסק שהוא בגדרי סמוך ונראה דפורים, ובחזו"א כתב שבתוך התחום כן הוא, והוא דין סמוך, ברם לא כתב לתלות גם בנראה, אלא שאפשר ששדות וכרמים הם בכלל העיר. ולכאורה זהו גדר שונה מגדרי נראה, הן לקולא, כשנמשכו השדות לתוך נחל ומקומן אינו נראה לעיר, והן לחומרא, שכשנסתתים גבול השדות עושין יומיים אף שהוא נראה (הגרש"ז בהר"ן לא נכנס לתת גדר מדויק בזה, ועיין).

ולעניין מעשה, הרי בהרבה מהמושבות והערים החדשות יש לדון לפטור מיו"ט שני מצד קרבתם לערים הישנות.



ח.

בדין המושבות החדשות בארץ

בעקבות ייסוד המושבות החדשות בארה"ק משנות התר"מ ואילך, נתעוררה למעשה השאלה האם דינן לעשות יום אחד או יומיים, כאשר להרמב"ם לכאורה חובתם לעשות יומיים, וכלשון

בעגלון יעויין בשו"ת מהריט"ץ סי' רט"ז שהכריע לעשות יומיים מספק, וגם הוא לא הזכיר את דברי הכפ"פ, ועי"ש שכותב שנתיישבו בה ישראל מקרוב.

כא). והנה, כבר עמדו על הביטוי ברמב"ם 'עיר שנתחדשה במדבר אר"י או מקום ששכנו בו ישראל עתה', ואולי י"ל שנתכוון לכלול בלשונו גם שאינה סמוכה לעיר ישנה, וצ"ב אם ראוי לפרש כך. ובפרט שמיד כתב מקום ששכנו בו ישראל עתה, ולא הגביל את מקומו ביחס לערים הישנות. ולכאן ע"כ שאינו דקדוק, ויל"ע עוד.

כב). לשונו שם 'והנה לא הצריך רבנו לעשות ב' ימים בא"י אלא אם נתחדשה עיר במדבר א"י או ששכנו בה ישראל עתה ור"ל ידידו דהיתה עיר של נכרים, ולא נתפרש בדברי רבנו דין ספק אם היו שם ישראל מעולם ומשמע דספיקו

הרמב"ם (קדוש החדש ה, יב) 'מקום... או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל או מקום ששכנו בו ישראל עתה, עושין שני ימים כמנהג רוב העולם'. ע"כ.

וראה לעיל מה שהבאנו מספר ציץ הקודש מדברי הגרש"ז בהר"ן שנקט שדינים לעשות יום אחד, וראה בהערה², וכן צידד בתשובת המחבר שם. ויעויין בספר התעוררות תשובה (להגר"ש סופר מערלוי, א, רל) ובספר ארץ צבי (לר"י יח"ל בפולין הגרא"צ פרומר מקוויגלוב, סי' מא בשולי התשובה) שעוררו על כך שלשיטת הרמב"ם המושבות החדשות צריכות לעשות יו"ט שני, אך לא כתבו מסקנה למעשה. וראה בשו"ת צפנת פענח (מהדור' נ"י, א, נא) שנשאל בשנת תרפ"ו אם לנהוג למעשה כהרמב"ם, וכתב בתשובתו שכבר זה כמו י"ד שנה שכתב לחתנו הרב דפתח תקוה לנהוג יו"ט שני³.

בחזו"א (או"ח, קלב, ב) כתב 'והנה נהגו בכל א"י לעשות יום אחד ויש להם על מה שיסמכו אחרי שכן דעת הריטב"א ובשל סופרים הלך אחר המיקיל ועוד דאצלנו הכל ספק ובספק גם לדעת הר"מ אין עושין רק יום אחד'. ע"כ. ויש להעיר בזה, שלכאורה החזו"א היה סבור שזה מנהג קדום שנהגו בו ע"פ גדולי החכמים תקיפי דארעא דישאל הראויים להכריע בין הראשונים. ברם באמת בכל הדורות פסקו ע"פ הרמב"ם, וכמו שנתבאר. וגם בתקופה הסמוכה לאותם השנים הרי הגר"ש סלנט והגר"ש אלישר ובעל כף החיים כולם הביאו רק את שיטת הרמב"ם. ולא ידוע על איזה חכם גדול בהוראה שישב בדין והכריע לנטות משיטת הרמב"ם, וכנראה שדלת העם נהגו כן מעצמם (ועוד שבהרבה מהמושבות יל"ד להצדיק את המנהג מפני שהן סמוכות לערים העתיקות, ואולי היו חכמים שהורו להם לנהוג יום אחד מטעם זה⁴).

ושוב הראוני באבני נזר (או"ח, שצב, ט) 'בזמן המשנה כל שהי' רחוקין עשרה ימים מירושלים הי' צריכין לעשות שני ימים [ולדעת רמב"ם פרק ה' מהל' קידוש החדש גם בזמן הזה הדין כן. וריטב"א חולק ומנהג כריטב"א]. ע"כ. ויש להעיר כנ"ל.

להקל אע"ג דברישא נקט רבנו כגון אושא כו' מ"מ י"ל אדדייקת מרישא דייק מסיפא דנקט שנתחדשה במדבר א"י או ששכנו עתה, ואחרי שנהגו האידנא לעשות יום אחד אף שאצלנו הכל ספק המנהג מכריע'. ע"כ. כג). סיכום דבריו לפזר. פתח שאין לעשות חדשות, ושוב דן מכמה צדדים הלכתיים. א', משמעות כמה ראשונים שהכול תלוי בגבולות הארץ. ב', ייתכן שהקורבה לערים הישנות פוטרת מיו"ט שני. ג', נתקשה בטעם הרמב"ם שהרי הכול הולך אחר המנהג, ומה שייך מנהג בעיר חדשה באר"י. ודן לפרש את כוונת הרמב"ם למדבר שאין לו קדושת אר"י או שנגזר שלא יהיה בו יישוב. ע"כ. ואשר יש להעיר. א. ראה מה שכתבנו בזה לעיל. ב. יעויין דבריו דנו הכף החיים והחזו"א. ברם אין טענה זו שייכת בכל המקומות. ג. בעניין קושייתו - נראה שבלשון הרמב"ם מבוארת התשובה, שכתב שעושין 'כמנהג רוב העולם', והיינו שהוא מנהג כל ישראל מלבד מקומות שהגיעו השלוחים. וכפי שבעיר חדשה בחו"ל אין טענה מצד שאין להם מנהג אבות במקום זה, כך גם בעיר חדשה בארץ ישראל, ועיין. ובעניין ההצעה לפרש את הרמב"ם - לענ"ד קשה מאוד לומר כך, שהרי הרמב"ם המשיך 'או מקום ששכנו בו ישראל עתה', והיינו שהיא עיר ישנה שגרו שם גויים בדורות קדומים, ובוה לכאורה אין מקום לתרץ כן. גם יל"ע בעיקר התירוץ ואכמ"ל [במה שפתח שאין לעשות חדשות - קרוב שזה עניין פרטי שכתב לבני משפחתו הנמענים כדי לחזק אותם בדבר זה, אבל לעניין ההוראה המעשית סמך על נימוקיו ההלכתיים. כי לענ"ד נראה פשוט שטעם כזה יכול לאסור לגור במקום כזה, אבל אין צד היתר לגור במקום שיש בו שאלה חדשה בהלכה ולהחיל עליה הלכה "ישנה" שנאמרה לגבי מציאות אחרת. ואין לך "חדשות" יותר ממי שנכנס ברצון למציאות חדשה ומבטל הלכות קבועות כדי לא לשנות מהישן, ועיין].

כד). הגר"א ציטרו, חתנו של הגר"י רוזין מדווינסק (הרוג'ובר) בעל צפנת פענח, היה רבה של פתח תקוה ונפטר בשנת תרפ"ו. בשנת תרע"ז, י"ד שנה לפני כתיבת תשובה זו בניסן תרפ"ו, כבר שימש כרבה של פ"ת. כה). ואולי היה כך בכל המושבות החדשות באותה תקופה. וראה לעיל הרחבה בדין זה.

וראה לעיל שהרחבנו בדין הקורבה למקומות הישנים שהיא ראויה לפטור בהרבה מהמושבות החדשות.

יש לציין שהחזו"א היה מחמיר לעצמו אף בבני ברק (למרות שהיא קרובה ליפו ועוד) ולא היה עושה מלאכות ביו"ט שני כדי לחשוש לדעת הרמב"ם, וראה עוד בזה בהערה².



ט.

בדין כיבוש עולי מצרים לרמב"ם ולריטב"א

להסוברים שגם להרמב"ם יש הפרש בדין בין אר"י לחו"ל (לגבי עיר שאין לה מנהג, ויעיין לעיל) יל"ע מה הדין במקום כיבוש עולי מצרים, האם דינו כארץ ישראל לזה.

והנה, כתב הרמב"ם (קדה"ח ה, יא³) 'אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון... עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא... או מחו"ל... עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים'. ע"כ. ומשמע לכאורה שהוא תלוי בכיבוש שני ולא בעולי מצרים. אמנם הרמב"ם שם דן אם היה מנהג ידוע לעיר, ובזה שפיר הוא תלוי בכיבוש שני, שאז נקבע המנהג של יו"ט שני שתיקנו חכמים להמשיך בו, ואין הכרח שזה הוא גדר אר"י לגבי הערים המסופקות. ואולי בזה הלכו אחר עיקר שם ארץ ישראל שי"ל שהוא תלוי בכיבוש עולי מצרים. אמנם אם חילקו בין אר"י לחו"ל, הרי הטעם בפשוטו הוא מפני שבאר"י סתמא שנהגו יום אחד, ויל"ד מעתה אם נכון לומר שקבעו בזה גדר אחר, ויל"ע היטב.

והנה, כשפירש הרמב"ם את המקומות שאינם בכלל זה כתב אם אותו המקום מסוריא או מחו"ל, ויש לדקדק שהוא בא למעט גם עולי מצרים ולומר שהם כארץ ישראל. אמנם יש שטענו שלרוב הראשונים שמצות יישוב אר"י היא רק בעולי בבל, הרי ע"כ שבגמ' קראו לפעמים את כיבוש עולי מצרים בכלל שם חו"ל, וייתכן שגם הרמב"ם השתמש בביטוי זה, והדבר צריך עיון וברור.

להריטב"א שהדין תלוי בגבולות הארץ, צריך לברר אם הדין שעושים יום אחד הוא רק בקדושת עולי בבל או גם בקדושת עולי מצרים. ויש שטענו ממה שהזכיר הריטב"א שיש עד

כו). בדינים והנהגות (או"ח, יח, ט) 'היה מחמיר לעצמו ביו"ט שני (בב"ב) שלא לעשות מלאכה, וי"א שלא היה נוהג אלא ממלאכות דאורייתא, ושמענו שא' שאלו אם מחמיר גם באיסור דרבנן ואמר שבשבות חמור מחמיר'. ע"כ. וראה אריכות בארחות רבינו (ב, עמ' קיג ואילך), ושם שהגרי"י קנייבסקי צידד שכיום יש להקל יותר בגלל החיבור ליפו. הנהגה זו הובאה גם בחוט שני ובמקורות נוספים (והביאו בספרים שגם הגרי"ז מבריסק החמיר לפרוש ממלאכות, אף שהוא גר בירושלים כיון שגר בעיר החדשה). וציינו שכן כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (עמ' רפ ועמ' שנא). כפי שמעתי, יש מתלמידי החזו"א שנהגו להחמיר כן לעצמם, ויש שהקילו בבני ברק מצד קירבתה או חיבורה ליפו.

כז). 'וכל מקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים בשוה או פחות שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון אושא ושפרעם ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים'.

נהר הפרת ט"ו יום, ומשמע מזה שעד נהר הפרת נוהגים יום אחד, ושמע מינה שהוא תלוי בעולי מצרים. ויש להוסיף שמעצם טענת הריטב"א מהא דאר"י ד' מאות פרסה משמע כן, שבפשוטו שיעור זה נאמר על כיבוש עולי מצרים (או אף על גבולות ההבטחה ואכמ"ל). ועדיין צ"ת ועיון, ובפרט שלדעת הריטב"א בתחילת גיטין (וכן דעת רוב הראשונים) מצות יישוב אר"י היא רק בגבול עולי בבל, וצ"ע.

וראה בספר 'ארץ ישראל' (עמ' לו) שכותב שהחזו"א השיב לו שגם בכיבוש עולי מצרים יש לעשות יום אחד, אך לא הביא את הנוסח המלא של דברי החזו"א, וצ"ע.

בספר יו"ט שני כהלכתו (פי"ח הערה ב) כתב שהגרש"ז אורבך זצ"ל אמר שאפשר שתלוי בעולי מצרים, ויעו"ש שנראה שצידד כן, ומ"מ נראה שלא הכריע בהחלט (הדברים שם הוגהו ע"י הגרש"ז א). עוד כתב שם שכן דעת הגר"ש אלישיב, ברם במה שהביא ממנו שם בהמשך לכאור' אין הכרע לזה, ואולי היא שמועה נפרדת ששמע, וצ"ב. וראה מה שהבאנו בזה מדברי השמחה לאיש בהערה?



בדעת 'כל הפוסקים' במחלוקת הרמב"ם והריטב"א

עם ההתיישבות היהודית במרחבי הארץ ובנגב נתעוררה השאלה כיצד לנהוג במושבים שם לעניין יו"ט שני, והדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והריטב"א ובשאלת הקורבה לערים הישנות. וראה לעיל שנתבארו עיקרי הדברים והוכחו דברי האחרונים שנכתבו בשאלה זו.

והנה, בספר 'ארץ ישראל' (עמ' לו) מתאר המחבר שהוא שלח מכתב חוזר לשמונה עשרה רבנים ובו הציע את השאלה (בפרט לגבי הנגב הדרומי עד אילת) ואת דעתו בעניין וביקש את תגובתם. במכתב (נדפס בספר משפטי עוזיאל, מהדו' חדשה ח, מו) הביא את דברי הרמב"ם שעיר חדשה במדבר ארץ ישראל נוהגת יומיים יו"ט, ועל דברי הרמב"ם האלו כתוב שם לאמור: "נמנו וגמרו

כח). מהגר"מ טוקצ'נסקי (להלן: רימ"ט). הדברים נכפלו בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ג פי"ט, י"ל מכתביו בעריכת בנו הגר"א טוקצ'נסקי), ויש מחברים שצינו לשם.

כט). ולכאורה אינו תואם לגמרי למש"כ בספר חזו"א, אלא שיתכן שחזר בו החזו"א. ומה שהביא שם בשם החזו"א לצרף את שיטות הראשונים שעושים ר"ה באר"י יום אחד, בפשוטו הדבר צ"ב, כי הוא נידון נפרד בגדרי החיוב בר"ה. ולשון הרשב"א ביצה ה, ב 'והרי כל ארץ ישראל כבית הוועד שכל ארץ ישראל היתה ראויה לקבל בו את העדים שכל מקום שיהיה שם ב"ד היו העדים הולכין וכיון שכן [הוי כמי] שקבלו את העדים בכל א"י קודם המנחה. ועניינו, שאחרי שבבית הועד עושים יום אחד ואין מקום קבוע לבית הועד, הרי כשיודעים הקביעות ע"פ החשבון חזרה כל הארץ להיות כבית הועד. ומה זו ראייה לתקנת חכמים להיזהר במנהג אבות במקומות הרחוקים. ואיך זה מלמד שקבעו שם גדר חדש ולא תלו במנהג, וצ"ע.

ל). והנה, בשו"ת שמחה לאיש דן לשיטת הרמב"ם מה הדין בעזה, וכתב שלסבורים שהיא חו"ל עליהם לעשות יומיים אם יש ספק במנהג. ולכאור' כו"ע מודו שעזה היא בגבול עולי מצרים. ושמע מינה שנקט שגבול עולי מצרים דינו כחו"ל לעניין זה. ברם יש שהבינו שהנידון בעזה הוא אף לגבי כיבוש עו"מ, וצ"ע ובירור.

לא). הרבה מן השמועות בענייני יו"ט שני מקורן בספר זה ועוד מכתבי רימ"ט, ויש בהם דברים שיש להעיר עליהם טובא, וכאשר יבואר דבר דבר במקומו.

רבני ארץ ישראל שאין דברים אלו כפשוטם, וודאי כל אר"י מוחזקת ליום אחד (והביא שבכל הפוסקים וגם ברמב"ם הלשון תמיד 'של גלויות' וכו'), ולא [השתמט] שום אחד מהפוסקים לחלק בא"י גופא בין עיר ישנה לעיר חדשה ובין ישוב למדבר... וכל הפוסקים לא הביאו דברי הרמב"ם 'מדבר אר"י' זולת הכפ"פ (פי"ד) שהעתיק דברי הרמב"ם, ויחיד הוא הגריעב"ץ בשאילת יעב"ץ (קס"ח) המפקפק על מנהג ערי אר"י, אבל גם הוא מסיק שחלילה לו לערער על מנהג אר"י שיסודתו בהררי קודש, רבותינו הגדולים". ע"כ.

וכל הדברים הללו צע"ג, והאמת היא שכל הפוסקים נקטו את דברי הרמב"ם כפשוטם להלכה למעשה. וכבר הבאנו לעיל מדברי הרבה רבונותא שנקטו כולם כהרמב"ם, וגם המלקטים הגדולים כהברכי יוסף שערי תשובה וכף החיים פסקו בפשטות כהרמב"ם ולא הביאו חולק בדבר, וכן נקטו בפשטות בתשובות למעשה מארי דארעא ישראל הגר"ש סלנט והראש"ל הגרי"ש אלישר.

ושיטת הריטב"א מצאנוה לראשונה (כפי הנראה) בספר ציץ הקודש. ולמעשה, עד סביבות שנת תר"נ 'לא השתמט שום אחד מהפוסקים' שיכתוב לפקפק בדברי הרמב"ם. וכולהו רבונותא נקטו שההלכה למעשה היא כדברי הרמב"ם. ואמת שעדיין יש כאן מקום עיון להלכה ולמעשה מצד שיטת הריטב"א ועוד, וראה לעיל, אבל הביטוי שלא אישתמיט חד מהפוסקים לחלק בא"י גופא, לא ייתכן, כי עיננו הרואות שההיפך הוא הנכון².

ומה שכתב שהיעב"ץ מסיק שחלילה לו לערער וכו' - גם זה צע"ג, ולא כתוב שם דבר כזה (וגם ברור שלא היה מעולם 'מנהג ארץ ישראל' דלא כהרמב"ם). היעב"ץ כתב כך רק כלפי מה שיצא שם לדון בדבר החדש, שיש לומר שבכל ארץ ישראל יש לעשות יומיים יו"ט בזמן הזה, גם במקומות שודאי הגיעו השלוחים, ודין ארץ ישראל לגמרי כדין חו"ל, שזה דבר מחודש דלא ככל הראשונים. ועל חידוש זה כתב שאינו אומר כן למעשה.

ולגבי דין הערים בארץ ישראל שלא הגיעו לשם השלוחים או אפילו הערים שספק אם הגיעו לשם השלוחים, שבוזזו אנו עוסקים, הרי היעב"ץ שם כותב במפורש את הדין להלכה ולמעשה כהרמב"ם. ולשון היעב"ץ שם "ובמקום המסופק ביציאת שלוחים לשם, עם היותו ודאי א"י מוחלט, לית דין ולית דיין דחייבים ג"כ לעשות [ב'] יו"ט, שכבר הורה זקן ומי יבוא אחר המלך הר"מ ז"ל". ע"כ לשונו³.



לב). ויש להעיר שהברכ"י והשע"ת והפאת השולחן, שבדבריהם כבר מצויינים כל האחרונים או כמעט כולם - צויינו אצל המחבר, ומ"מ כתב כך, ואינו יודע לפרש טעמו בזה, וצע"ג.

יש להעיר עוד על סוף דברי המחבר שם, "רצוי שכל רב יעיין לא דווקא בספרי האחרונים, אלא ביחוד בירושלמי שביעית פ"ו ה"א, ובעיקר במפה החדשה של מדינת ישראל". ע"כ. ולא הבנתי כלל, והרי בודאי א"א לנו לפסוק הלכה שלא בעיון דברי האחרונים, ובדווקא צריך לעיין בספריהם הקדושים (מלבד גדולי ההוראה שבכוחם לחלוק על רבותינו האחרונים), וצע"ג. ואולי ניתן לבאר שכוונתו לומר שמלבד העיון הנמרץ באחרונים יש לעיין גם בירושלמי. ובאמת הירושלמי שצויין אינו מוסיף כלום לשאלה אם נקטינן כהרמב"ם ובשאלה אם דין ארץ ישראל לעניין יו"ט שני לדעת הריטב"א תלוי בעולי מצרים או בעולי בבל, ואין שם אלא את הגבולות של עולי מצרים ועולי בבל.

לג). בספר אר"י (עמ' ל', הע' 1) כתב 'גם מורנו ורבנו חו"ז הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל תמה על דברי הרמב"ם שכתב

יא.

בענין יו"ט שני בצור בצידון ובכירות

בדין צור - בתשובת הרמב"ם (קכ"ה^ה, פאר הדור ק"ו) נשאל על מנהג בני צור לעשות יומיים יו"ט אם הוא כדן. והשיב הרמב"ם שדין יו"ט שני במקומות שרחוקים פחות מעשרה ימים (ויכלו השלוחים להגיע מצד המרחק) תלוי במנהג, וכיון שמנהג בני העיר צור לנהוג יומיים חובתם להמשיך במנהגם. (וביאר הדבר ע"פ שיטתו שתלוי אם הגיעו השלוחים בפועל, והדין הוא שהולכים בזה אחר המנהג, ואם מנהגם מדור דור לעשות יומיים הרי זה מעיד שלא הגיעו השלוחים לשם וחייבם חכמים להמשיך במנהג אבותיהם, וכאשר הובאה שיטתו לעיל).

ופסקו כתשובה זו להלכה למעשה ככפתור ופרח (פ"ד) ובפאת השולחן (סימן ב' סעיף ט"ו) ובברכ"י להחיד"א (או"ח תצ"ו סעיף ו') ובשע"ת (שם סק"ה) ובכף החיים (שם סק"ה) וכ"ה בתשובות הראשל"צ בעל ישא ברכה (שמחה לאיש או"ח סימן ה') והגר"ש סלנט (תורת הגר"ש סלנט סימן י' אות ב'). ולא מצאנו באחרונים שום חולק בדין זה, וראה הערה^ל.

בדין צידון - הג"ר יהוסף שוורץ זצ"ל, בעל תבואות הארץ ומחכמי ירושלים^ל, כותב בספרו שו"ת דברי יוסף (ח"ב סימן א') שבצידון נתחדש יישוב יהודי כמה עשרות שנים קודם לכן, וכפי

"מדבר ארץ ישראל" ואמר שאין להורות כן להלכה. ע"כ. מקור הדברים הוא ע"פ מה שהביא המחבר בהמשך (עמ' ל"ג) שמועה בשם הגר"ש סלנט בדינה של צור, ויתבאר במקומו להלן.

(לד). לשון שו"ת הרמב"ם (בלאו): השאלה השביעית. שאלה בדבר תפלת אנשי צור ביום טוב שני של גליות והקידוש והזמן שהם אומרים בו, האם הם עוברים משום ברכה שאינה צריכה אם לאו, הואיל ונראה מהבבלי והירושלמי שצור היתה מיושבת בבני ישראל, וכיצד נסתפק אם השלוחין באו לשם אם לאו. התשובה מה שהם עושים בזה נכון ואינם עוברים בשום פנים לא בתפלתם ולא בקידוש וזמן, לפי שכל מקום שלא יתבאר לנו בו בביאור ללא ספק שהיו שלוחין באין אליהם, חייבים לעשות שני ימים טובים. ומהיות ישראל בעיר מן הערים הקרובות לירושלים באותה העת לא יתחייב שהיו השלוחים באין לשם לפי שהיו (אולי) יחידים או היה שם חרום בדרכים, או היו הגויים מונעים השלוחים מלהיכנס לאותם המקומות. ואין העיקר בזה העניין אלא המנהג (לבד), לפי שכל מקום הקרוב לירושלים עד שיוכלו השלוחים להגיע (לשם), אם היה מנהג אבותיהם תמיד מדור לדור (לעשות) יום אחד, יתמידו בזה, ואם היו שני ימים יתמידו בזה ויתפללו ויברכו בשני הימים כבני הגלות כולם. וזה כולו יתבאר מהלכות קדוש החודש מחיבורנו הגדול.

(לה). ושו"ר במכתב מרימ"ט לרבנים (שקדם לספרו ארץ ישראל, נדפס במשפטי עזריאל מזהדו"ח ח, מו) שכותב על תשובת הרמב"ם בדין צור, שכיון שצור היא בתוך מהלך י' ימים, והרמב"ם כתב שבתוך י' ימים אוזנין מנהגם בידם, לכן "מסתבר דהא דכתב הרמב"ם בתשובה שנוהגין ב' ימים ואין דופי במנהגם, שמדובר כשבאו מחו"ל, ומספק לא משניין מנהגם, אבל כשבאו מארץ, צריכין לנהוג יום אחד". ע"כ. ברם אין כל ספק שכוונת הרמב"ם היא כפי שהבינו כל הפוסקים, ובא לומר שכיון שמנהג צור מדורות לעשות יומיים לכן חזקת הדברים שלא באו לשם השלוחים, וכשאמרו הזהירו במנהג אבותיהם הוא גם למקומות כאלו שבתוך י' ימים ולא באו לשם השלוחים. ואין שום רמז ברמב"ם שמדובר כשבאו התושבים מחו"ל דווקא. ובספריו לא הביא את פירושו זה, ואולי חזר בו.

(לו). היה מופלג בתורה ומופלג במעשים וביראה טהורה כניכר מספריו ומתולדותיו, ונמנה על חכמי ישיבת בית-אל המפורסמת. וזכה הגר"י זצ"ל שהעוסקים בענייני גבולות הארץ דנים הרבה בדבריו, והוא ממארי דהאי שמעתא ולתורתו ייחלון. וראה עוד מתולדותיו ועל צדקתו ויראתו מפי חתנו, הג"ר אליעזר דן רלב"ג זצ"ל ראש ישיבת עץ חיים, ומהרבנית בת הגר"י בספר תולדות חכמי ירושלים (פרומקין, ח"ג פ"ז אות י"ח, עמ' 233). וראיתי מצטטים מספר אלף כתב מהגר"י וייס מווערבוי (אות שפ"ח) פעם אחת שלח ר' יהוסף שווארץ מכתב בעניני חכמת האמת למרן החת"ס, ומרן נתן המכתב לתלמידו ר' נטע וואלף אשר היה אז בחור וטרם מוחו מאד להבין המכתב, ואמר אליו מרן החת"ס א"צ לך להתבייש שאתה מייגע עצמך בהבנת מכתב קדוש הלזה כי גם אני הוצרכתי לייגע עצמי עליו. ע"כ.

ששמע מפי איש נאמן מקהל צידון, הרי בתחילה נהגו יומיים יו"ט עד שהגיע חכם מטבריה והורה להם לנהוג יום אחד. ושלח להם הגר"י מכתב, שכיון שבצור שהיא סמוכה לאר"י הרבה יותר מהם נהוג יומיים כל שכן שבצידון הרחוקה יותר חובה לנהוג כך, ולא יפה הורה מי שאמר להם שלא לנהוג יומיים". ומביא שם את דברי הכפ"פ על רמלה ודברי שו"ת מהריט"ץ (סי' רט"ז) שגם בצפת רק בגלל המנהג אין עושים יומיים, ודברי האחרונים על יפו (הובאו בשע"ת הנ"ל), וראה הערה"ל.

והנה, הגר"י שוורץ חשב שהיישוב היהודי בצידון נפסק בזמן קדום מאד ועד שנתחדש שם היישוב סמוך לזמנו לא הייתה שם קהילה יהודית. ויש להעיר בזה שהייתה מלפנים קהילה קבועה בצידון המוזכרת בספרי חכמי צפת מזמן הב"י ואחריו". וכעת לא מצאתי דבר מפורש על המנהג שם, אבל הדעת נותנת שאילו היו עושים יום אחד, בניגוד למנהג בצור הקרובה ממנה בהרבה לארץ ישראל, היה הדבר מופיע ומודגש בספרים. וכמה אחרונים גרו באזורים אלו ויש שנשאלו מצידון בהלכות שונות, וקשה שדבר כזה לא יבוא מפורש בשום מקום.

ואם נבוא לדון לגוף הדין, הנה, צור וצידון אינן מכיבוש עולי מצרים וכמבואר באחרונים והבאנו את דבריהם בהערה", ומעתה להריטב"א דסבר שהדין תלוי בקדושת הארץ, הרי ודאי עושין שני ימים הן בצור והן בצידון. ולהרמב"ם הרי הדין תלוי במנהג. ובצור מפורש ברמב"ם ובכל האחרונים שנהגו יומיים, ומסתימת הדברים נראה שכן נהגו גם בצידון, וכנ"ל.

לו). המרחק בין צור לצידון הוא כ-36 ק"מ בקו אוירי ומעט יותר בכבישים.

לח). יצויין כי בדבריו שם יש מכתב מהגר"ש הלר רבה של צפת (מתאריך ה' ניסן תרי"ז) שבו הוא כותב "והנני למלאות דבריו ביתר שאת" ומוסיף שביום מחר ישלח המכתב לצידון ע"י ר'ץ מיוחד ההולך ממני לבירות' אלא שציין להגר"י שוורץ שסומך עליו בזה מאפס הפנאי. וכתב לו שאם כך נהגו מקדם ודאי חובה להורות להם להמשיך לנהוג כך, והגר"י שוורץ ציין ע"ז שלמרות שחיפש הרבה לא מצא מקור מפורש על מנהג צידון הקדום.

לט). ראה שו"ת מבי"ט ח"ג סימן ס"ב, שו"ת מהרי"ט ח"א סימן פ"ד שם ח"ב יו"ד סימן נ"ב. שו"ת מהר"ם גלאנטי סימן נ"ו. ומקובל שמהר"ם חאגיז בסוף ימיו גר תקופה מסוימת בצידון, ויש אומרים שאף נקבר שם. ראה המקורות הנ"ל ועוד פרטים ומקורות רבים בקובץ אורייתא ו' עמ' ש"ג ואילך. (ומש"כ שם שבי"ט שני נהגו יום אחד הוא מסביבות שנת תר"ד, והיינו בתקופת חידוש היישוב שם בזמן הגר"י שוורץ ולפני ששלח להם את תשובתו).

מ). לענין קדושת עולי מצרים בצור וצידון, הנה, ברמב"ם פ"ה הי"ב מקה"ח (וכן בתשובתו על יו"ט שני בצור לחלק מהנוסחאות, וצ"ב) מפורש שהיא מסוריא. וראה בדרך אמונה תרו"מ פ"א צה"ל אות קע"ה שכן מוכח מירושלמי ובפשוטו הוא הדין בצידון המרוחקת יותר, ועיין דר"א שם. ויעיין בשו"ת מהרי"ט חלק א' סימן פ"ד "פה צידון לעולם החזיקו בה שהיא חוצה לארץ מן הנחל הנקרא בערבי וואדי אלקסומי"א (-הוא נחל הליטני)". ושם שייתכן שזה הנהר דמתני' חלה שהוא גבול עולי מצרים. ועיין עוד שם ח"ב סימן נ"ב. ויש להעיר שדין צידון אינו תלוי בהכרח בדין כל השטח שאחרי הליטאני, ואכמ"ל. (אמנם נראה שם שהביא ראיות בדין כיבוש שני, ואכמ"ל, וכן מבואר בדבריו בחלק ב, נב יעו"ש שהזכיר כיבוש שני, וקשה מאוד לדון שכיבוש שני הגיע עד לשם, וכמ"ש בפשיטות בתשובת מהר"ם גלאנטי, וברם הנהר נזכר בכיבוש ראשון וגם מבואר במשנה שכיבוש ראשון נאכל אבל לא נעבד, ואכמ"ל). ובשכנה"ג (יו"ד, שלא, הגה"ט יד) 'מעכו לצפון לצד מורחה של דרך כזיב אין שם א"י, וכ"ש צור וצידון, ומותר לזרוע בהם בשביעית'. ע"כ. והוא ע"פ מהרי"ט הנ"ל. (ויש בזה שיטה מיוחדת להרמב"ם שנראה (במקום אחד) שסבר שעכו הוא גבול עו"מ ואכמ"ל).

וראה להיעב"ץ בקונטרס יישוב אר"י במו"ק סימן ש"ז שצור וצידון חו"ל כיון שגם בכיבוש ראשון לא היו תחת יד ישראל. ובשו"ת ישועות מלכו חו"ד סימן ס"ז שבכביבוש ראשון לא היה כיבוש בצידון כלל ויעו"ש. (ורמ"ט במכתבו כתב דר"ל מכיבוש עולי מצרים בסוריא, ומלבד הקושי בעצם הדברים הנה הוא נגד האחרונים הנ"ל). ושו"ר שהגר"ש סלט עצמו בתשובתו בדין עזה משנת תרמ"ג כתב במפורש שצור מוכח שדינה כחו"ל, ובפשוטו הוא הדין לצידון שנמנו יחד.

גם אילו לא היה מנהג ידוע הרי מפורש ברמב"ם (פ"ה מקי"ח ה"ב) 'מקום שבינו ובין ירושלם עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג... עושין שני ימים כמנהג רוב העולם'. ע"כ. וצידון היא בדין סוריא, וכנ"ל (וראה להלן על הנהגה בצידון סמוך לימינו).

בדין בירות - בירות שוכנת כ-48 ק"מ צפונית לצידון ורחוקה עוד יותר מארץ ישראל, ובה יש לנו מנהג ידוע שנהגו בכל הדורות דיני יו"ט שני לכל פרטי וענייניו, ועד לזמנינו נהגו כך וראה הערה^{מא}. ראה להגרח"ז גרוסברג במשנת חנוך סימן כ"א שבבירות נהגו יומיים, וכן שמעתי גם מהרה"ג ר"ש עטיה שליט"א שאביו הג"ר יעקב עטיה זצ"ל (מבת ים) היה מלפנים רבה של קהילת בירות, ואמר לי שזוכר שהייתה הנהגה פשוטה ביד הכל לנהוג יומיים יו"ט בלא שום פקפוק. ולעניין צידון אמר לי בשם אביו שהייתה שמועה שמנהגם שונה ועושים יום אחד, ואמר לי שדרו בה בזמן האחרון רק מעט יהודים, וכמדומה שהיו בעיקר סוחרים שהיו להם שם עסקים, ואינו ידוע בזה דבר ברור^{מב}.

בדין הערים שבמדינת לבנון - יש מקומות במדינת לבנון שיש לדון שמא הם מכיבוש עולי מצרים. ובאזור הסמוך לארץ עד הליטאני הרי היה מקובל שהם מארץ ישראל, וראה בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' פ"ד^{מג}. ומקום הגבול המדויק של עולי מצרים בצפון הוא עניין סבוך, ואכמ"ל. ובשו"ת מהר"ם גלאנטי סימן נ"ז נראה שסבר שמהקאסומיא"ה (-מהליטני וצפונה) הוא ספק כיבוש ראשון ספק סוריה. והביאו בשכנה"ג (יו"ד, של"א, הגה"ט, יג).

בדין סוריא - הנה מדרבנן נוהגות מצוות התלויות בארץ בשדה ישראל בסוריא, אבל לגבי יו"ט שני מפורש בירושלמי עירובין ג, ט ר' בא ר' חיה בשם ר' יוחנן... מי גרם לי להיות משמרת שני ימים בסוריא על שלא שמרתי יום אחד בארץ, סבורה הייתי שאני מקבלת שכר על שנים ואיני מקבלת שכר אלא על אחת. ע"כ. וכן לשיטת האחרונים שערים המסופקות שבארץ

מא. כפי הנשמע, הרי יהודי לבנון כיום מספרים שכן נהגו עד ימינו. וראה דבריהם של חיילים דתיים שהגיעו ללבנון במלחמת של"ג בספר שבת ומועד בצה"ל עמ' שכ"ב, וכתב שם שהגרי"ש אלישיב הורה לו שחיילים הנקלעים לשם ישמרו יומיים, ושם שאמרו לו שיש יהודים גם בסביבות צידון (ומשמעות הדברים שאמרו לו שהם ג"כ נוהגים יומיים, וצ"ב). ובספר באהלה של תורה (אריאל, ח"ד עמ' 63) שבהיותו בפאתי ביירות פגש יהודי לבנוני שמסר לו שבצידון עושים יומיים ובצור יום אחד. ע"כ. וייתכן שהוא ע"פ המקובל שנהר הליטאני מחלק בין א"י לחו"ל, אבל צ"ע אם אפשר לסמוך על עדות זו לגבי צור שכתב הרמב"ם שנהגו בה יומיים והעתיקוהו כל הפוסקים, וקשה להאמין שנשתנה המנהג. וקרוב להניח שטעה המעיד והחליף בין צור לצידון. ובלא"ה צ"ב מה הייתה רמתם הרוחנית של הנוהגים והמעידים האלו ואם ראוי לקבוע הלכות ע"פ דבריהם ומעשיהם.

מב. ומיהודי אחר שומר תומ"צ שעלה מבירות שבלבנון (בשנת תשכ"ח) שמעתי, שכלל הידוע לו עשו יומיים יו"ט בכל ערי לבנון. והוסיף, שבזמנו היו בצידון רק מעט יהודים, ועיקר הקהילה היהודית בלבנון הייתה בבירות (והייתה הקפדה מהשלטון שהיה לא יגיעו מצידון ולדרום מחשש שיכריחו את הגבול לארץ ישראל). אבל היה נראה שאומר דבריו מזכרון כללי ולא מידיעה ברורה.

מג. בשו"ת מהרי"ט שם כתב השואל 'פה צידון לעולם החזיקו בה שהיא חוצה לארץ מן הנחל הנקרא בערבי וואדי אלקסומיא ולהלן'. ובתשובת המהרי"ט הביא המשנה שהוא עד הנהר, וכתב 'ואולי יהיה זה הנהר שאומרים העולם שהוא גבול א"י ושמנו שגור בפי הכל ישראל ועכו"ם שקורין לו בערבי וואדי אל קאסומיא ומשם מוכיח שהוא לשון חלוקה הארץ ומרגלא בפומייהו דאינשי שמהנהר ולפנים ארץ ישראל הוא ואני לא עמדתי על המקום לבחון את הדבר'. ע"כ. 'וואדי אלקסומיא' הוא הקרוי כיום נהר הליטאני והוא בדרום לבנון.

ישראל דינן שונה מערים המסופקות שבסוריא הרי מפורש ברמב"ם שספק שבסוריא דינו כספק בחו"ל.

והעולה מן הדברים. בדין צור, נקטו כל הפוסקים לדינא כתשובת הרמב"ם שעושין שני ימים יו"ט. וכיון שלא מצאנו לשום חכם מחכמי אר"י וסביבותיה שיעיר ויעיד שלא נהגו כך בצור, הרי הדעת נותנת שלא נודע על שינוי המנהג.

בדין צידון, הנה היא רחוקה מארץ ישראל כמהלך יום יותר מצור והייתה בה קהילה יהודית, ונראה שסתימת האחרונים מלמדת שגם בה נהגו שני ימים. בתקופה מסוימת פסק בה היישוב היהודי, וכשנתחדש בדורות האחרונים היה נידון כיצד לנהוג והיה מי שהורה להם לנהוג יום אחד, וראה בפנים, והגר"י שוורץ עורר שצריכים לעשות יומיים, וכן נראה עיקר. (וייתכן שהמשיכו לעשות יום אחד, וצ"ב).

בדין בירות, היה מנהג פשוט בכל הדורות ועד לזמנינו לנהוג יו"ט שני ימים.

בדין הערים שבמדינת לבנון, יש מהן שהן ספק כיבוש עולי מצרים, ויש שהם בדיני סוריא.

סוריא דינה כחו"ל (ולהרמב"ם אם יש מנהג ידוע של יום אחד עושים כן גם בערי חו"ל, אבל למעשה לא ידוע על עיר בלבנון ובסוריא שהיה בה מנהג של יום אחד).



יב.

השמועה בשם הגר"ש סלנט בדינה של צור

בספר 'ארץ ישראל' (סי' ז' אות ג', עמ' ל"ג) כתב: 'ובכן גם לצפון הלאה מן כזיב, צור וצידון ואפילו בתחום הלבנון (כשיהא שם ישוב ישראלי) צריכים לנהוג יום אחד. (ואם כי גם הכפופ פ"ד ופאה"ש סימן ב' ט"ו הביאו תשובת פאה"ד – לא נקטו כן רבני ארץ ישראל).'

ושם בהערה (1): 'בחוברת ירושלים כרך ה' משנת תרס"א נדפס מכתב מחכם אחד ששמע מפ"י מו"ר חו"ז הגאון ר"ש סלנט זצ"ל כי בזמן שסיפר לו הרה"ג רבי יוסף שווארץ זצ"ל בעל 'תבואות הארץ' מה שהדפיס בספרו (שם דף מ"ח) בשם תשובת פאה"ד כי בעיר צור צריכים לנהוג ב' ימים אמר לו הגאון רבי שמואל סלנט שאילו היה שואל לדעתו לא היה מסכים שידפיס זאת להלכה'. ע"כ.

והנה באמת בעל תבואות הארץ לא חידש שום דבר בדין צור, שמנהגה ודינה מפורשים בתשובת הרמב"ם ומוסכמים על כל האחרונים, ולא מצינו לשום מחבר שחלק בדין זה, וכמו שנתבאר לעיל. ואכן, הגר"י שוורץ לא דן כלל מה דינה של צור, אלא שכאשר הוא דן בדין העיר צידון הביא כסייעתא את דברי הרמב"ם וכל הפוסקים שבצור צריך להמשיך המנהג ולנהוג יומיים יו"ט, וכתב שמסברא נראה שהוא הדין בצידון. וכבר הבאנו לעיל מדברי הפוסקים שצור וצידון אינם ארץ ישראל, וכ"ש 'בתחום הלבנון' שבדאי אינו כולו מארץ ישראל.

הספר שם דוחה את כל זה במילים הסתומות 'לא נקטו כן רבני ארץ ישראל'. המקור היחיד שהוא מציין לקביעה זו הוא הפניה לחוברת 'ירושלים', ששם יש מכתב מחכ"א בשם הגרש"ס שאמר שלא היה מסכים שידפיסו להלכה את תשובת הרמב"ם על צור.

והנה הדברים נמצאים לפנינו (חובת ירושלים, הוצאת לונץ, כרך ה' עמ' 281, נמצא באוצר החכמה), וניתן ספר ונחזי, וצע"ג.

בחירת הדברים במקורם מראה:

א. אותו "חכם אחד" לא היה מחכמי התורה והכותב שם הוא מר יחיאל מיכל פינס הידוע¹.

ב. ימ"פ לא כתב מעולם שהגרש"ס אמר לו שבצור לא צריך לנהוג יומיים, ולא דן כלל בדינה של צור עצמה. וכל הסיפור התמוה על הכרעת הגרש"ס שאין להדפיס להלכה את תשובת הרמב"ם על צור - לא נמצא שם כלל ועיקר. ואדרבא, שכל דיונו שם הוא בערים 'מסופקות המנהג'. והיינו, שבערים שיש להן מנהג ודאי לא הרהר כלל על דברי הרמב"ם, וכן הוא לגבי צור שמנהגה הודאי הובא ברמב"ם ונפסק בכל הפוסקים.

וכבר הבאנו לעיל שכן מפורש גם בתשובת הגרש"ס משנת תרמ"ג, שנים רבות אחרי המעשה עם הוראת ר' יוסף שוורץ בצידון שהיה בשנת תרי"ז (וגם אחרי פטירת בעל המעשה הגר"י שוורץ שבט תרכ"ה), שהביא שם הגרש"ס עצמו את תשובת הרמב"ם לגבי צור כהלכה פסוקה.

ג. מה שבאמת כתב ימ"פ הוא, שהגרש"ס אמר לו שבערים 'מסופקות המנהג' אפילו הם בסוריה דעתו לנהוג יום אחד, ודלא כהמפורש בהרמב"ם. וכותב שבצידון, שהיא עיר מסופקת המנהג, ביקש הגר"י שוורץ להחמיר עליהם ודן כן לפני הגרש"ס "ולא הודה לו רבינו שליט"א אלא שלא רצה אז להתעצם עימו בויכוח כדי להעבירו מדעתו", אך לכל השואל פיו בהלכה זו "יורה להחזיק במנהג א"י לקולא". ע"כ מדברי ימ"פ (ולא כתב שהגרש"ס אמר זאת להגר"י שוורץ אלא שלדבריו אמר הגרש"ס לו עצמו שלא רצה 'להתעצם בויכוח' עם הגר"י). ולגוף דבריו בשם הגרש"ס בערים המסופקות, ראה להלן בדין המושבות בעבר הירדן.

כמו כן יש להעיר, לגבי ההנחה המוקדמת של הספר שצור דינה ככיבוש עולי מצרים, שמצאנו באחרונים שכתבו במפורש לא כך, וכן כתב במפורש הגר"ש סלנט עצמו, וראה הרחבה בזה בדברינו לעיל בדין צידון ובהערה שם.

ולעניין הלכה. לגבי צור, הרי הדין פסוק וברור בכל האחרונים, וכבר ביררנו לעיל שגם ימ"פ עצמו לא כתב בזה כלום ונראה שאין כאן מקום לדון. ולגבי צידון, הרי ג"כ נראה פשוט שח"ו לסמוך על דברי ימ"פ ולפסוק להיפך מדעת הגרש"ס המפורשת בתשובתו ומפסקו של הגר"י שוורץ, ואשר כנראה כך היה המנהג הקדום. ואף שהיה מי שהורה למחדשי היישוב שם לנהוג יום אחד (ואין ידוע מי הוא שהורה כך), נראה שאין דבריו מכוונים.



מד. וראה להלן (לגבי עבר הירדן) שהרחבנו מעט בעניינו של כותב זה. יש להעיר שבספר תורת הגרש"ס חלק א' סימן י' אות ו' הביאו השמועה הזו מספר 'ירושלים', אך שינו את שמו של כותב המכתב, ונדפס שם כאילו המכתב הוא מרי"מ טוקצ'נסקי. ויש לזה משמעות לדינא כי הרבה תלוי באישיות הכותב, וטעות לעולם חוזרת.

יג.

בדין עבר הירדן

יש לברר את דין יו"ט שני בעבר הירדן. והנה, להרמב"ם דין יו"ט שני תלוי בהגעת השלוחים ובמנהג. וצריך בירור אם היה מנהג ידוע בעבר הירדן ומה נהגו. ועיין כפ"פ פרק נ"א 'וכן יש עיר [ב]עבר הירדן ושמה עגלון אינם עושים מיום טוב אלא יום אחד, ויש באותה הארץ קרוב לה עיר ושמה חבראס שהוא חריס ועושין שני ימים'. ע"כ.

ובמקומות בעבר הירדן שאין מנהג ידוע, הנה הוא תלוי בשאלה אם כבשו עולי בבל את עבר הירדן והיא ארץ ישראל גמורה (למצוות התלויות בארץ, ובודאי שגם לכגון יו"ט שני) או שהיא נכבשה רק ע"י עולי מצרים. ואם הוא מכיבוש עולי מצרים צ"ב מה דינו. ויעויין לעיל בדין כיבוש עולי מצרים להרמב"ם ולהריטב"א.

ולגבי הנידון האם יש קדושת עולי בבל בעבר הירדן, יש בזה דיון בראשונים ובאחרונים. בתוס' (יבמות טז, א ד"ה עמון ומואב) הביא ר"ת ממתני' דג' ארצות שנזכר בה עבר הירדן, שמכאן מוכח שכבשוה עולי בבל. ועיין רמב"ם (שמיטה ויובל ה, כח) 'עבר הירדן שביעית נוהגת בה מדבריהם, וספיחי סוריא ועבר הירדן מותרין באכילה, לא יהיו ארצות אלו חמורין מארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים'. ע"כ. ובראב"ד שם 'א"א עבר הירדן מה היה צריך להביאו מק"ו הרי לא החזיקו עולי בבל וכן סוריא'. ע"כ. ונחלקו האחרונים בכוונת הרמב"ם אם כונתו שעולי בבל קידשוה, ולכאור' זו משמעות דבריו (וכן הבין הראב"ד את כוונתו והשיג עליה), או שלדעתו הם לא קידשוה, וכן דעת החזו"א (שביעית יג, כה). והראב"ד שם כתב שלא קידשו. (ועיין מל"מ שם שמדברי הר"ש בשביעית עולה בפשוטו שדעתו שכבשו, ושבמס' ידים (ד, ג) כתב הר"ש כמסתפק שאפילו את"ל שלא כבשוה ע"כ שביעית נוהגת בה כדמוכח ממתני' דג' ארצות, ויל"ע).

וכבר העירו בתראי עוד, שמברייטא דתחומין (שבספרי ובירושלמי שביעית פ"ו ה"א) מוכח שעבר הירדן, במקום שכנגד קדושת עולי בבל בארץ ישראל, נתקדש גם הוא על ידם. והנה נזכר בברייטא דגבולין שם 'תרנגולא עילאה דקיסרין', והוא כנראה מקום על הר החרמון מעל או בסמוך לעיר העתיקה קיסרי פיליפי שבאתר הבניאס (כיום העיר חרבה ושרידיה קיימים באתר), ואכמ"ל. ובאזור עבר הירדן שממש ולצפון יש כנראה שטח שרק עולי מצרים כבשו ולא נתקדש בקדושה שניה, וצ"ב מה הם הגבולות המדויקים, ואכמ"ל.



יד.

השמועות בשם הגרש"ס והגר"ש אלישר

כתב בספר ארץ ישראל (סי' ז' אות ג', עמ' ל"ג, בהערה 2) "שם בחוברת ירושלים מספר אותו החכם ששאל לשני הרבנים הראשיים הגאון הרב שמואל סלאנט והגאון הראש"ל יש"א ברכה זצ"ל על מושב בני יהודה המושבה הראשונה שנוסדה בעבר הירדן בשנת תרמ"ט - כיצד ינהגו שם ביו"ט שני, והשיבו לו שני הרבנים הגאונים הנז' לנהוג שם יום אחד. אלא שהחכם ההוא

כותב שם משום שבאו התושבים מארץ ישראל לא ישנו ממנהגם, והוספה זו לא נכונה, כי אפילו באו המתיישבים מחוץ לארץ ינהגו שם יום אחד באשר בעבר הירדן היא מכיבוש עולי בבל וגם היה שם יישוב בזמן קדוש הראיה. ע"כ.

והנה, השמועות שנכתבו כאן בשם הגרש"ס והגרי"ש אלישר הן שלא כמפורש בתשובותיהם הנ"ל (שהם כתבו בעצמם). בתשובותיהם מבואר, שאם יתיישבו בני חו"ל במקום שאין לו רצף של מנהג לעשות יום אחד, עליהם לנהוג יומיים (בספר אר"י שם לא הובאה תשובת הגר"ש סלנט שהייתה עדיין בכת"י¹, ולא תשובת הגרי"ש אלישר בשמחה לאיש).

לעצם מה שהביא הספר בשם אותו העד - הדברים צע"ג. ולפנינו שם מבואר ש"אותו החכם" - כלומר י"מ פינס, לא כתב מעולם שדן עם הראשל"צ על מושב בני יהודה, ולא שהוא 'הוסיף' משלו שלדעתו האישית זה תלוי בזה שהמתיישבים באו מארץ ישראל.

במאמרו של י"מ פ כתוב 'ולממן ראשון לציון הרב... ראיתי תשובה ארוכה בדבר עיר עזה... והיא מהעירות מסופקי המנהג שעל גבול א", והעלה להלכה, כי אחרי שהמתיישבים בה מחדש הם עדה שלמה מבני א"י ינהגו כמנהג המקום שיצאו משם, וכפי הידוע לי (-כלומר לי"מ פ) גם מושבת בני יהודה נוסדה ע"י עדה שלמה מבני צפת. ויצא איפוא הדבר למושבה זו ע"פ שני צנתרי דדהבא... לעשות יום אחד'. ע"כ. והנה קמן שי"מ פ לא כתב מעולם ששוחח עם הגרי"ש אלישר בדין זה אלא כתב רק שלפניו הייתה התשובה הנ"ל מהגרי"ש אלישר, שבה כתב הגרי"ש עצמו שכיון שהתושבים מארץ ישראל לכן עליהם לנהוג יום אחד. וי"מ פ הוא שהסיק מזה מדעתו האישית לעניין בני יהודה, שלדבריו נתוניה היו דומים.

ולגבי מה שכתב שהעידו בשם הגר"ש סלנט - הדברים צע"ג. י"מ פ לא כתב שם כלל שהגרש"ס טען שעבר הירדן היא מכיבוש עולי בבל ושדינה כארץ ישראל לעשות יום אחד תמיד. אלא כתב שם שבערים המסופקות שבסוריא לא הסכים הגרש"ס לקבל את דברי הרמב"ם שלפנינו, ואמר לו ש"כשהוא לעצמו אין דעתו נוחה כלל להחמיר בערים מסופקות המנהג אפילו הן בסוריא, כי לא יפה כוח הבן מכוח האב. כלומר: לא יפה כוח התקנה הבאה בעקב המנהג מהמנהג עצמו שכל ספיקיו להקל", ועל זה הוא מביא את הסיפור מהגר"י שווארץ לגבי צידון שהיא עיר מסופקת המנהג². ע"כ (ויש להעיר שלהריטב"א אין מקום לדון כלל, ופשוט שכל הערים בסוריא עושות יומיים אף אם ודאי באו השלוחים לשם. ונמצא שגם המעיד הזה ידע רק משיטת הרמב"ם, ואם אכן דן בעניין זה לפני הגרש"ס, הרי כנראה ששמע מהגרש"ס רק שיטה זו).

ויש לציין שלגבי עדות זו יש שינוי בין מכתב רימ"ט לרבנים לבין ספרו ארץ ישראל. שבמכתב לרבנים כתב שבעבר הירדן תלוי מהיכן באו התושבים, ואם באו מארץ ישראל ונהגו יום אחד ימשיכו כך בעבר הירדן, ומציין שראה 'בקונטרס שהדפיס אחד מחכמי ירושלים לפני

מה). מעניין לציין שתשובת הגר"ש סלנט נדפסה ע"י משפחת המחבר מתוך כתבי יד שהיו תחת ידו (רימ"ט היה נשוי לנכדת הגרש"ס).

מו). בדעת הרמב"ם כתב י"מ פ שהגרש"ס אמר לו שצריך לגרוס ברמב"ם או עיר שנתחדשה במדבר חוץ לארץ, וקמ"ל שאין רשות למייסדי עיר חדשה לקבוע לעצמם מנהג של יום אחד, ומפני שתיקנו יומיים לכל חו"ל אבל בא"י לא תיקנו כלום. וזה מה שנראה לפי הרמב"ם אבל לשעצמו נראה לו שהמסופקות שבסוריה עושות יום אחד, וכפי שהבאנו בפנים.

יותר מחמישים שנה' (נכתב בשנת תש"ט והיינו שנדפס לפני שנת תרנ"ט) ששאלו על המושבה בני יהודה לפני הגרש"ס והגרי"ש אלישר 'ופסקו שישמרו יום אחד כמו שנהגו בארץ ישראל'. ע"כ. והנה, בין כתיבת המכתב בניסן תש"ט להדפסת ספר ארץ ישראל בשנת תשט"ו הוסר הציון הסתום ל'קונטרס שהדפיס אחד מחכמי ירושלים לפני יותר מחמישים שנה', ובמקומו בא ציון מדויק למאמר בחוברת ירושלים כרך ה' משנת תרס"א. והיינו, כפי הנראה, שבתחילה נכתבו הדברים על סמך זיכרון כללי מאיזה קונטרס ישן, וכינתיים נמצא המקור המדויק להוראה זו. אבל יחד עם שינוי המקור באה שם גם הוראת הגרש"ס והגרי"ש אלישר עצמה באופן אחר. ובמקום ההוראה שתלוי אם באו המתיישבים מארץ ישראל, וכפי שהוא במכתב, באה שם הוראה חדשה שבכל מקרה עושים יום אחד, ושלא נכון להוסיף שתלוי אם באו מארץ ישראל כיון שעבר הירדן היא מכיבוש עולי בבל.

וברם כל זה הוא שלא כפי המפורש במאמר הנ"ל. בשם הגרי"ש אלישר נכתב באותו מאמר רק שתלוי אם באו מאר"י, ובשם הגרש"ס נכתב שם רק שעושים יום אחד אם הוא מקום מסופק. והטענה שעבר הירדן היא מכיבוש עולי בבל לא הוזכרה כלל בשם הגרש"ס או הגרי"ש אלישר, אלא באה בתוך חידושי ימ"פ בשם עצמו ("בנוגע לשאלתך... לפי דעתי...") לפני שהזכיר ששאל את הגרש"ס, וכשדן בשם הגרש"ס (בהמשך שם: "וכשהרציתי שאלתך לפני מר שמואל סבא מורנו הרב הגאון מו"ה שמואל סלאנט נ"י אמר לי...") כתב רק את הנזכר לעיל. ולגודל התימא יש מקום להניח שנפלה כאן איזו טעות וגברא בגברי מיחליף ליה, וצ"ע.

ולגופם של דברי ימ"פ בשם הגרש"ס - הנה ימ"פ טוען שהגרש"ס החליט שבסוריא, שברור שדינה כחול, נוהגים רק יום אחד גם כשלא ידוע מנהג כזה, מפני ש'כשהוא לעצמו' נראה לו לחלוק מסברא על המפורש לפנינו ברמב"ם, ועל כרחך להגיה את הרמב"ם. ע"כ. ותחילה יש להעיר, שהדברים סותרים לדברי הגרש"ס עצמו בתשובה שכתב בדין עזה וקיימת לפנינו. (אמנם התשובה היא משנים קודמות ל'עדות', אבל נראה פשוט שאין בכוח דבריו להוציא דברים מפורשים של הגרש"ס מחזקתם).

והדברים עצמם מחודשים ותמוהים מאוד. והרי לפי זה יוצא שבכל הערים בסוריה ומצרים שיכלו השלוחים להגיע לשם, אם אין מנהג ידוע הם צריכים לנהוג רק יום אחד. וכמדומה שמעולם לא הורו ונהגו כן. ומהדומה שאין להאמין שיצאו הדברים כך מפי הגרש"ס זצ"ל.

וכל זה גם אם היה המעיד ת"ח או עכ"פ אדם כשר וצדיק שיש לסמוך על עדותו, ק"ו שהמדובר באדם שנטה מהדרך הישרה, ואכמ"ל". ומלבד השאלה על כשרותו וישרותו הכללית,

מז). כיון שיש לכך משמעות הלכתית מסוימת לענייננו יש מקום לכתוב מעט פרטים. ימ"פ היה 'משכיל' שומר תומ"צ ובעל רקע תורני וידוע ספר. ימ"פ עצמו כתב ופירסם ברבים (בחוברת התלונה 'שמעו הרים ריבי' ששלח לרבינים שונים) שהגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל אמר עליו ברבים שהוא מין ובמעמד הרבה ת"ח הטיל חרם על 'בית המדרש' שפתח. במכתב מהגרי"ח זוננפלד הוא מכנהו אפיקורס. (כפי המסופר, הגרי"ח עבר על ספרו י"ר בשליחות מהרי"ל, והעיד לפניו שיש בספר דברי מינות). אמנם הגר"ש סלנט זצ"ל ובית דינו והגרמ"ג יפה מרויניו ועוד מחכמי הדור התנגדו להטלת החרם וכנראה סברו שאינו בגדר מין, ורגליים לדבר שגם הנצי"ב מוולוז'ין סבר שאינו בגדר מין, ואכמ"ל. [יש מקום להעיר שההכרעה שדברים מסוימים הם דברי מינות או שאדם מסוים הוא בגדר מין אינה פשוטה, וייתכנו בזה ויכוחים בין גדולי ת"ח. וגם ייתכן שאדם שכותב דברים מתוך הנחה שאינם בגדר מינות, ושחזקתו שאם יודע לו שזו מינות הוא יחזור בו, הרי אף אם אינו נמנה בין הישרים והצדיקים מ"מ אינו בגדר מין ע"פ התורה].

הרי גם בנושא הפרטי שלפנינו חושש אני שיש מקום לחשוד שמפני דעות חיצוניות שהיו לו שם לו למטרה למנוע קיומו של יו"ט שני במושבות החדשות, כך שגם מצד הגברא המעיד נראה שאין לסמוך להלכה על דברים כאלו.

ועכ"פ, לא מובן כלל מהיכתי תיתי להניח כדבר פשוט שעל פי 'עדות' כזו יש לקבוע הלכה למעשה נגד כל הראשונים. והרי בין להרמב"ם ובין להריטב"א יוצא שבכל המקומות המסופקים בחו"ל עושים יומיים, וברור שסוריה דינה כחו"ל לכו"ע.



טו.

מקום שנתיישב ע"י הנוהגים יום אחד ובדין העיר עזה

בשו"ת שמחה לא"ש (להראשל"צ הגר"ש אלישר, אר"ח, סימן ה'): 'נשאלתי לחוות דעתי הקצרה מאת הרב הגאון כש"ת מר שמואל סלאנט הי"ו' על היישוב היהודי שנתחדש בעזה (אחרי יותר משישים שנות הפסקה), כיצד לנהוג ביו"ט שני, והכריע האי"ש לדינא. "אם העשרה ראשונים היו מבני א"י ינהגו כמנהג א"י ויעשו יום א' של יו"ט לבד ואם העשרה ראשונים היו מחו"ל שקבעו דירתם שם ינהגו כמנהג המקום שיצאו משם וכל הבאים אחריהם יהיו נגררים אחריהם"^{מח}.

ויעו"ש שהביא שמדברי שו"ת הרדב"ז (ה, ל) מבואר שהיה המנהג בעזה לעשות יום אחד. יעו"ש שדן אם עזה היא ארץ ישראל וכתב בתוך דבריו 'ואין להביא ראיה ממה שאין עושין שני ימים של גליות, שאין דבר זה תלוי בארץ ישראל אלא במקומות שהיו דרין רוב ישראל והיו השלוחים הולכים להם, וכן כתב הרב ז"ל (-הרמב"ם) בהלכות קדוש החדש' (לגבי העדות על המנהג בעזה העירוני שכן נראה גם בשו"ת מהרלב"ח, מט ובנבחר מכסף, ח).

וטען על זה השמחה לאיש שהרדב"ז לשיטתו שהיא מארץ ישראל, ובאר"י גם בספקות עושים יום אחד (בפרט זה יש מחלוקת אחרונים בדעת הרמב"ם, ונתבאר לעיל). וברם למהרי"ט שעזה

בספריו ובכתביו ובתולדותיו שלפנינו ניכר שסטה מהדרך הישרה של שלומי אמוני ישראל (ראה מעט ציטוטים מכתביו בספר 'השרף מבריסק' להרש"מ וולך, ויש להוסיף עוד כיו"ב ואכמ"ל). וכבר נתפרסם (מוריה, קובץ רעד, אדר תשסא) מכתבו של גיסו הגר"ד פרידמן מקרלין זצ"ל אליו בו נוף בימ"פ על דברים שכתב במכתב ששיגר לו (ושמתכנסם עלה, כמבואר בדברי הגר"ד שם, שחז"ל טעו במה שגזרו דיני שביעית 'שא"א לעולם להתקיים בהם', ודימה זאת לדברי איזה גוי אנגלי שכתב שהעולם לא יכול להתקיים לולי גונבי המכס), וכתב לו הגר"ד בתגובה 'וצר לי מאד לראות איך מים הרעים ששתיה בימי נעורך בספרי החיצונים הרבים אשר קראת באו בקרבך למרורות פתנים'. ע"כ. (אמנם גם במכתב זה ובמכתבים מאוחרים יותר הכתירו בתחילה בתואר 'יא"מ' היינו ירא אלוקים מרבים, וכן התנגד בתקיפות לחרם וכתב על זה קונטרס שלם בשם עמק ברכה, שימ"פ הדפיסו בירושלים, וקרב שראה בו אור וחושך בעיריבויא).

בנוגע לענייננו, יש לציין במיוחד את דעותיו על נצחיותם של תקנות חז"ל גם כשקשה מאוד לקיימם וכאשר חלושי הדעת מדמים שנוצר צורך הכרחי המונע את קיומם. והנה המאמר הראשון בספרו הנ"ל עוסק בעניין ה'תקונים בדת' ואף שנכתב כנגד ה'מתקנים' הרי יש שם דברים שרחוקים מאוד מדרכה של תורה ונוטים לדרכים הרעים. וראה לעיל את דברי גיסו הגר"ד מקרלין על דבריו על השמיטה.

(מח). וראה בשו"ת שאל האיש אר"ח סימן ח' תשובה מהגר"ח"מ, בנו של הגר"ש אלישר, שענה ע"פ אביו להגר"ש מערליי זצ"ל הי"ד (בעל התעוררות תשובה) כדבריו הנ"ל, וכתב שכן הסכימו הגרש"ם ומוהר"י דיסקין, וכוונתו כנראה למהרי"ל דיסקין זצ"ל. (וראה התשובה הארוכה בספר התעוררות תשובה במהדורה החדשה ח"ג סי' שי"א).

אינה מארץ ישראל (בפשוטו היינו שהיא מכיבוש עולי מצרים ואכ"מ), הרי הכול אחר המנהג. וכיון שנתבטלה הקהילה נתבטל המנהג ותלוי מהיכן הגיעו המתיישבים החדשים. ע"כ^{מט}.

וכך פסק גם מקבל התשובה הגר"ש סלנט^נ, וכלשונו (תורת הגר"ש סלנט חלק א' סי' י', התשובה משנת תרמ"ג), "וא"כ עזה שזה שישים שנה נתבטל היישוב בה, ועתה נתחדש(ו) בה ישוב בני ישראל, לפי דעתי שאם אלו שנתיישובו בה הם כבר ישבו וקבעו דירה בפעיה"ק ירושת"ו, ונהגו יום אחד של יו"ט, אם כן גם בעזה יכולים לקיים מנהג ירושלים ת"ו יום אחד של יו"ט לבד... ואף אם אח"כ יבואו מחו"ל כמה וכמה אנשים יהיו נגררים אחר עשרה הראשונים ויעשו יו"ט אחד לבד כמוהם. ואולם אם העשרה ראשונים הם מחו"ל שהלכו לשם בתחילה ולא קבעו דירה פעיה"ק כלל, מי יוכל להתיר להם שלא יעשו רק יום אחד ויאכלו חמץ ביום השמיני... וכל הבאים אחריהם ינהגו כמוהם". ע"כ.

ולכשנעניין, הרי הוראה זו של הגרי"ש אלישר והגרש"ס כוללת ב' הכרעות נפרדות. א', שנקטינן כהרמב"ם שגם בארץ ישראל הדין תלוי בהגעת שלוחין ובמנהג וכו', ודלא כהריטב"א שאמר שבארץ ישראל תמיד עושין רק יום אחד. ב', אחר שהדין תלוי במנהג הכריעו שהמנהג מתבטל עם יציאת בני המקום, וכשבאים מתיישבים חדשים הדין נקבע לפי מנהג המקום שיצאו משם. והנה, ההכרעה הראשונה מוסכמת בפי הרבה אחרונים וכמש"נ, אבל ההכרעה השניה צ"ב טובא. ויעויין במה שהעיר בזה הגרמ"ח בן הגרי"ש אלישר בתשובתו בספר ישא איש סימן ח', וכתב שמהפר"ח נראה לא כך, ועיי"ש במה שכתב לדון וליישב. ולכא' לגבי הכרעה זו, הרי משמעות שאר אחרונים לא כן. ויל"ע בכמה פרטים בדברי השמחה לאיש בנקודה זו, ואכמ"ל. יצויין שבדברי הגרי"ש אלישר והגרש"ס לא נכתב מהיכן באמת היו המתיישבים שם ומה נהגו למעשה. ולא שמענו שנהגו שם יומיים, וצ"ב.

בפשוטו, העיר עזה היא מכיבוש עולי מצרים בלבד, שהרי היא מאשקלון ולדרום, ואכמ"ל. ולעיקר דין כיבוש עולי מצרים להרמב"ם ולהריטב"א יעויין לעיל.

טז.

דין יו"ט שני באילת

העיר אילת נמצאת במרחק גדול מאוד דרומית לקצה ים המלח ולנחל מצרים, שהם פינות הגבול הדרומי למזרח ולמערב^{נא}. ויש לברר את מהלך הגבול הדרומי והאם ייתכן שהיא מארץ

מט). יש להעיר שהרדב"ז מעיד על מנהג ישן הראוי להוכיח הלכה ולא הייתה זו הוראה חדשה שלו, ונמצא שהטענה היא אולי רבנן קדמאי שהורו להם כן הם שסברו שהיא אר"י (וכן ייתכן לומר כך רק בהנחה שאותם מורים סברו כוותיה שעיר מסופקת באר"י עושה יום אחד), ויל"ע.

נ). השואלים מבני הקהילה המתחדשת בעזה שאלו את הגרש"ס, והגרש"ס שאל את השמחה לאיש, והשיב לשואלים. וניכר מתשובת הגרש"ס שכתב את דבריו שם על סמך הטענות שבתשובת השמחה לאיש, ועיין שם.

נא). מקובל שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש, ויש דעות אחרות ואכמ"ל, וגם לדעה שהוא זרוע של הנילוס הרי אילת היא דרומית יותר, ועדיין לא מסתבר שהגבול הגיע עד לשם.

ישראל. דבר זה נוגע גם לדין יו"ט שני באילת וסביבותיה. שאם אילת היא חו"ל, הרי להריטב"א עושים בה שני ימים. ברם להרמב"ם אין הדבר תלוי אלא בהגעת השלוחים, ואם השלוחים הגיעו לאילת דינה לעשות יום אחד אף אם היא חו"ל.

והנה, השלוחים הגיעו רק כמהלך עשרה ימים, ויש לברר אם אילת רחוקה מירושלים עשרה ימים או פחות. וראה להלן שבציץ אליעזר כתב כהנחה פשוטה שהיא רחוקה יותר ממהלך עשרה ימים, וכן כתבו בעוד מקורות (המרחק האיורי הוא כ-250 ק"מ). אמנם, כנראה שנכתבו הדברים על סמך הדרכים הידועות, אך לאחרונה נתפרסם שכבר בתקופות קדומות היו דרכים בערבה שחצו אותה לאורכה (וששרידים מהן קיימים עד היום בשטח), וממילא קיצרו את הדרך לירושלים, וייתכן שהייתה אפשרות להגיע בעשרה ימים בדרכים אלו, והדבר צ"ע ובירור במציאות, וראה הערה².

אמנם כבר כתב הרמב"ם שהדין תלוי בהגעת השלוחים בפועל, ועיר שיש ספק אם הגיעו אליה השלוחים עושה יומיים (בסוריא ובחו"ל וי"א שגם באר"י). והנה, אילת העתיקה, שהיא עקבה הירדנית, היא לפחות עיר מסופקת. ולמעשה בימי בית שני לא ידוע על יישוב יהודי בארץ אדום (נבטיה), ורחוק לומר שגרו שם יהודים, אלא שאין אנו צריכים לזה אחרי שגם בספק עושים שני ימים. וכל זה באילת העתיקה, אבל אילת של ימינו היא עיר חדשה שנוסדה אחרי שנת תש"י על מקום שהייתה בו תחנת משטרה טורקית - בריטית, ואין בה שרידים עתיקים (ומ"מ ייתכן שהיא בגדר 'נראה' לאילת העתיקה, ואכמ"ל, וצ"ב במציאות).

כפי שיבואר, הרי לדעת החזו"א אילת היא חו"ל ודאי. וכן ההוראה המקובלת כיום לגבי תרו"מ שביעית ערלה וכלאים היא, שאילת היא חו"ל לכל דבר, וכך נוהגים כל ועדות הכשרות. וכמו כן, גם ברור שלא היה בה מנהג ידוע של עשיית יום אחד (וייתכן שהיא מהלך יותר מעשרה ימים, ודבר זה צ"ב וכדלעיל). ובמצב זה הרי נראה שיש לנהוג בה שני ימים יו"ט בודאי הן להרמב"ם והן להריטב"א.

בדברינו להלן יתבאר קצת במקום הגבול הדרומי, והאם הגיע עד אילת.



נב). ראיתי כמה נתוני מרחקים בין 247-260 ק"מ, וכנראה יש הפרש בנקודות המדידה (מאמצע עיר לאמצע עיר או מקצה לקצה וכדומה). וכיון שאין לזה משמעות הלכתית לא ביררתי יותר.

נג). במאמר מהשנים האחרונות מאת ע' אבנר שחקר את הדרכים בערבה הוא כותב שהוכח שהיו תמיד דרכים בערבה ויש שרידים שונים ושבילים הקיימים עד היום. וכן כתב שם שבדרכים הרגילות הדרך מירושלים לאילת אורכת 13 ימים ובדרך הערבה 9 ימים. ויש לברר אם הדברים מוסכמים, ואם אכן בזמן השלוחים היו רגילים בדרכים אלו. כמו כן יש לפעמים שהנתונים על מרחקי הימים הם ברכיבה על גמל או סוס, ואילו עשרה ימים של השלוחים משמע שהם בהליכה רגלית (ולכן מצאנו שלפעמים הגיעו כאלו שידעו מקידוש החודש למקומות רחוקים הרבה ממקום השלוחים ואכמ"ל). וצריך בירור בכל זה.

י.ז.

על הגבול הדרומי והאם יש מקור בתרגום רס"ג שהגבול מגיע לעקבה

בספר ארץ ישראל (עמ' ל"ה) כתב באות ד' על שאלת יו"ט שני בכל הנגב הדרומי: "הלא הוא מדבר יהודה הגדול מן באר שבע עד אילת, ושלכסוף אחר העיון החליט לנהוג שם יום אחד "על פי מה שמצאתי בתבואת הארץ (דף כד - כה) כי רבינו סעדיה גאון מתרגם 'מעלה עקבים' היא 'עקבה', ורצה לומר עיר עקבה אשר על יד מפרץ עקבה, מפרץ ים סוף". וראה שם שכתב ששלח השאלה על יו"ט שני בנגב הדרומי להרבה רבנים בארץ ישראל, וביניהם מרן החזו"א, והם הסכימו איתו.

וכבר העירו שדברי הרס"ג והתבואות הארץ לא הובאו בדבריו בצורה מדויקת, וכדלהלן.

מה שנכתב שם שהרס"ג (במדבר, לד.) מתרגם 'מעלה עקבים' היא 'עקבה' - אינו מדויק, אלא תרגם את המילים 'למעלה עקבים' במילים 'אלי עקבה עקבים' (או עקבין). ע"כ. ויש לזה משמעות רבה, שהרי העיר עקבה קרויה 'עקבה' סתם ומעולם לא נשמע שקראוה 'עקבה עקבין' (או אלעקבה עקבין), ומצוי שמבחינים בין ערים עם שם דומה ע"י הוספת כינוי. ומנא לן להחליט שזה מקום אחד ולחדש ע"פ זה גבול מחודש שלא עלה על לב מעולם, ושקשה מאד לקבלו מסברא (וראה במכתב הגרש"ז אוירבך במנח"ש הנ"ל שכבר העיר למחבר שמאד קשה לקבל גבול זה, וכן

נד.). בספר ארץ ישראל (עמ' ל"ה) כתב באות ד' על שאלת יו"ט שני בכל הנגב "וכל כובד הבעיה הרגשנו בנגב הדרומי הלא הוא מדבר יהודה הגדול מן באר שבע עד אילת, זה הנגב אשר לפני שנים מספר נכבש ע"י ישראל (-הכוונה לכיבוש מדינת ישראל) - לא ידענו מתחילה כיצד אפשר להקל לנהוג שם יום אחד". (וציין לנכון כי הוא דרומי לנחל מצרים שמקובל שהוא ואדי אל עריש, כלומר שאינו מגבולות עולי מצרים והוא ודאי חו"ל, וכן הוא מהלך יותר מ' ימים מירושלים כלומר שהשלושים ודאי לא הגיעו לשם, ובאמת אינו מדבר יהודה אלא ערבה שבארץ אדום).

ובעמוד ל"ה, "אולם אחר העיון נפתח לפנינו פתח להקל גם בנגב הגדול הזה לנהוג שמה יום אחד על פי מה שמצאתי בתבואת הארץ (דף כד - כה) כי רבינו סעדיה גאון מתרגם מעלה עקבים היא 'עקבה', ורצה לומר עיר עקבה אשר על יד מפרץ עקבה, מפרץ ים סוף. ואם מפורש כתוב בתורה שהגבול הדרומי של עולי מצרים הוא מנגב למעלה עקבים, הרי נתברר לנו שעקבה ואילת... הלא הם ע"י התחום (ובתוך התחום) של עולי מצרים".

ובאות ה' (שם) תחת הכותרת 'הסכמת גדולי ארץ ישראל ממשיך המחבר: "והיות שאין לאדם כמוני לקבוע הוראה ציבורית ארצישראלית דלא כהרמב"ם... - נשלחה שאלתי זו לשמונה עשר מרבני ארץ ישראל וגאונים ורובם השיבו הסכמתם להקל... ושלשה גאונים הוסיפו נופך ודברי טעם להיתר". ע"כ. ב'שלושת הגאונים' מנה המחבר את הרה"ר הגרי"א הרצוג ואת הרה"ר בעל משפטי עזיאל ועממהם את החזו"א איש. בתוך דבריו להלן נזכרו דברי שלושת המשיבים הנ"ל מתוך מה שכתבו בזה.

ובעמ' מ"א בא סיכום: "אפשר להחליט סוף סוף על הלכה זו למעשה בכל גבולי א"י הקרובים והרחוקים לכל ישוב חדש... בתחומי א"י (הכתובים באלה מסעי) וגם בעבר הירדן שנמסר ע"י משה רבינו ע"ה לישראל - לנהוג יו"ט אחד כמצות התורה". ע"כ.

נה. כיו"ב חזר וכתב בדיונו על מעלה עקבים (ספר אר"י, עמ' פב) 'אמנם לזה אנו שומעין לרבינו סעדי' גאון, שהוא מתרגם מעלה עקבים 'עקבה' הביאו גם תבואות הארץ'. ע"כ.

נו. יש שציטט מרס"ג 'אלעקבה עקבין', ובתפסיר רס"ג שראיתי אני הוא כהנ"ל. 'אלי עקבה' פירושו בלה"ק אל עקבה או לעקבה והוא תרגום מילולי ללשון הפסוק 'למעלה', ו'אלעקבה' מיתרגם 'העקבה' בהא הידיעה, כי 'אל...' בתחילת מילה בערבית הוא כהא הידיעה בלה"ק (בלה"ק הא הידיעה אינו בא לפני שם עצם כגון שם פרטי של עיר, אבל באמת העיר עקבה קרויה גם אל'עקבה ואמרו לי יודעי השפה שבערבית הקידומת אל באה גם לפני שמות של מקומות. ועכ"פ קרוב שהנוסח העיקרי הוא אלי עקבה).

העירו עוד מהעוסקים בענייני הגבולות). – וראה להלן שהשם עקבה הוא שם חדש לעיר זו (לפני כן קראו לעיר 'אילה').

ומה שכתב "על פי מה שמצאתי בתבואת הארץ כי רס"ג מתרגם 'מעלה עקבים' היא 'עקבה', ורצה לומר עיר עקבה אשר על יד מפרץ עקבה" כלשונו, והמשמעות הפשוטה היא שכך נקט התבואות הארץ" – דברי התבואות הארץ לא הובאו כאן במלואם. ובאמת מסקנת התבואה"א היא להיפך, ופשיטא ליה להתבואה"א שאין הגבול מגיע עד לאיזור העיר עקבה, ואת דברי רס"ג הללו ביאר התבואה"א באופן שאין מהם כל ראייה למסקנה תמוהה כזו שהגבול מגיע עד אילת, וראה הערה". והנה, את ביאורו זה, שלפיו נשמטת כל הראייה, לא הביא שם בספר, ודבר זה גרם לכמה מחברים לחשוב ולצטט כאילו התבואה"א שם הכריע שהגבול מגיע לעקבה, ואין הדברים נכונים כלל.

אמנם, לאמיתו של דבר כבר נתברר שכל העניין מקורו בטעות ואין מהרס"ג שום מקור להרחיק את הגבול לדרום. שכבר העירו כמה ת"ח"ש שכל הבניין על התרגום הערבי של רס"ג למעלה עקבים אין בו כדי ראייה. המילה 'אלעקבה' אינה אלא תרגום מילולי בערבית למילה 'מעלה' בלח"ק, שפירושה דרך העולה בהר"ם (וכלשון עולה הייתי במעלה אדומים וכן מעלה בית חורון שבספר יהושע), וכן מילת עקרבין (או עקרבנין) היא תרגום מילולי למילה עקבים, ונמצא שתרגום זה הינו כרובו הגדול של תפסיר רס"ג, שהוא תרגום מילולי מלה"ק לערבית בלא תוספת פירוש. והרי זה כשאר התרגומים כאן שתירגמו את הפסוק מילולית², ואין לזה שום שייכות לעיר עקבה. והם דברים פשוטים ליודעי ערבית.

נו). וכפי שראיתי בספרים שכתבו כך על סמך דברי הספר. [ראה למשל בפסקי תשובות או"ח סי' תצ"ו אות ד' 'משום שלדעת ה'תבואות הארץ' היה אזור אילת בתוך גבולות עולי מצרים'. ע"כ. ומה שציין בפס"ת שם שבשו"ת ח"צ קס"ז נקט דלא כהרמב"ם בעניין זה – הנידון שם הוא בעניין אחר. ומה שציין לשו"ת מנחת אלעזר ח"ו סי' ט"ז – המ"מ אינו מדויק, וכוונתו כנראה למנח"א הנדמ"ח בליקוטים סימן י' שהביאו את תשובתו שנדפסה בבני ציון ח"א סי' ט"ז, ושם הוא מצדד שמצד העניין היה נראה לנהוג יו"ט שני גם בארץ ישראל בזמן הזה ודן כן ממשמעות כמה ראשונים, והדגיש שאינו למעשה].

נח). התבואה"א ביאר שם שכל עמק הערבה (-אל גור) קרוי לפעמים עקבה על שם שנמשך עד 'בחר עקבה' היינו בערבית ים עקבה, וזה שמה של הזרוע המזרחית של ים סוף. והוכיח מזה שמעלה עקבים הוא בערבה סמוך לים המלח והיה קרוי כך על שם שהוא ב'עמק עקבה', ועיין שם.

נט). הגר"צ אבא שאול זצ"ל (אור לציון שביעית פרק ו' עמ' ע"ט), הגר"ח גרוסברג זצ"ל (המעשר והתרומה פרק ה' ובמשנת חנוך סימן כ"א) והגר"י ליברמן שליט"א (משנת יוסף ח"ב עמ' קכ"ח, והביאו הגר"ז קורן שם והסכים עם הדברים) ועוד.

ס). במשנת יוסף הביא כן מספר ארץ ישראל ושכנותיה לרי"ז הורוויץ שבו נתן בהקדמה תרגום בלח"ק לשמות השכחים בין שמות המקומות בערבית. כך שמעתי גם מת"ח שדובר ערבית בעצמו שזהו פירוש המילה 'עקבה'. ונראה שכך הבין את דברי רס"ג כאן גם ר"י קאפח (מתרגם פיה"מ להרמב"ם ועוד ספרי קדמונים מערבית), שתירגם את תפסיר רס"ג לעברית בכל מקום שאינו תרגום מילולי, וכאן לא תירגם כלום. (וראה בהערה להלן שאכן שם העיר עקבה הוא ג"כ על שם מעלה הררי).

סא). באונקלוס תירגם 'למסקנא דעקרבין', ובתרגום ירושלמי (וכן ביונתן שהוא נוסח אחר של תרגום ירושלמי) 'למסקתא דעקבים' או 'מן מסקיותא דעקרבין', והם כולם תרגומים מילוליים.

עוד יש להעיר שהשם עקבה לעיר זו הוא שם מאוחר, ולא ברור כלל שבזמן רס"ג כבר הייתה העיר קרויה כך. שמה המקורי של העיר בתקופה הערבית הקדומה ולפניה היה 'אילה', ורק אחרי שנים רבות נשתנה שמה לעקבה, וייתכן מאוד שבזמן רס"ג עדיין השתמשו בשם הקדום, והדבר צריך בירור. ובאמת מקובל לזהות את העיר עם אילת שבתנ"ך על סמך דימוי השם והמיקום על שפת ים סוף, והוא מסתבר, ואין זה מקום מעלה עקרבים (שרידי העיר הקדומה נמצאים בשולי העיר עקבה)²⁰.

לגוף ההצעה להרחיק כ"כ את הגבול, כבר תמחו ת"ח רבים שלא מסתבר כלל להאריך את גבול הדרום עד לעקבה ואילת, וראה הערה²¹.

בהיכל יצחק (אר"ח, נה) השיב לרימ"ט בעניין זה ובתחילה כתב 'עכ"פ בנוגע לנגב, אינני רואה לכאורה על מה לסמוך שלא להנהיג ב' ימים לפי דעת הרמב"ם', וברם בהמשך הדברים 'אעפ"כ דעתי להקל עפ"י היסודות שציין כ"ג שליט"א' (א) תרגום רב סעדיא גאון ז"ל של מעלה עקרבים, וכו'... (ב) שיטת הריטב"א ז"ל... ע"כ. והיינו שלמעשה הסכים להקל ע"פ מה שכתב לו רימ"ט שרס"ג כתב שאילת היא ארץ ישראל (וא"כ הוא בכלל שיטת הריטב"א שבאר"י עושים רק יום אחד, ועי"ש שכתב שהוא ספק אם נקטינן כהרמב"ם או כריטב"א, ויש להקל מצד ספק דרבנן). ונראה מהדברים שסמך על רימ"ט בעיקר הדבר שאכן כתב רס"ג כך ושכן פירש בתבואות הארץ. וראה בדברינו לעיל מה שהרחבנו בעניין זה.

וראה גם במכתב מבעל הר צבי (מקראי קדש פסח ב, נח) שכתב שכל הנגב עד אילת יש לו כל דיני ארץ ישראל, אך לא כתב שם נימוק לדברים. וכתב כך גם לגבי הל' תרו"מ. וסתימת לשונו משמע לכאורה שאף יפרישו בברכה, וצ"ב. ונראה שהדברים נכתבו ע"פ דברי ידידו ומקורבו רימ"ט ששלח לו וכן"ל²².



20. מתוך דברים שכתב ז' וילנאי 'העיר נקראה בערבית אילה. בדורות הבאים היה לאילת ערך של תחנה על דרך עולי הרגל המוסלמים ממצרים אל חג'אז... הערבים קראו למעבר אל העיר הזאת בשם עקבת אילה. בשם עקבה יקראו בערבית למעבר תלול ומפותל בין הרים, דומה לשם עקוב בעברית... במהלך הזמן נשמת השם אילה והשם עקבה נשאר עד היום הזה'. (מדרך ארץ ישראל, מהדו' ירושלים תרצ"ה, עמ' 274). והנה, לדבריו, השם 'עקבה' הוא שם חדש ומאוחר, והוא קרוי ג"כ על שם מעלה הררי הנמצא בסמוך לעיר. וברם יש באזור הגבול הדרומי הרבה מעלות הרים, ואין שום סמך לזהות אתר זה כמעלה עקרבים.

וראה בקובץ 'ההד' (שנה יב, ב, עמ' לב, במאמר מאת מ. מיזיש, ונראה שם שהשתמש בספרי ההיסטוריונים הערבים הקדומים) שהשם של הדרך ההררית 'עקבה' עבר אח"כ אל המצודה (שהיתה מיועדת לשמירה על עולי הרגל הערביים בדרכם לסעודיה) וגם על הישוב הכפרי שהתפתח על הריסותיה של אילת הערבית. ע"כ. ונראה מדבריו ששם זה הוא מאמצע התקופה הערבית אחרי חורבן העיר אילת בזמן הראשונים, וזמן רב אחרי תקופת רס"ג (רס"ג נפטר בשנת ד'תשב, 942 למנינם). וצ"ב אם הדברים מוסכמים או שזו השערה בעלמא.

21. ראה במכתב הגרש"ז אוירבך צ"ל לרימ"ט שנדפס במנחת שלמה ח"ב סימן מ"ו שהעיר לו שאחרי שמקובל שקצה הגבול הדרומי במערב הוא באל עריש, תמוה איך אפשר לומר שהגבול מגיע עד עקבה, וכע"ז העירו עוד הרבה חכמים (וראה מאמרו הנ"ל של הרב קורן במוריה קובץ רכ"ו). בעיקר הוזהו של אל עריש כנחל מצרים יש דיון, ואכמ"ל.

22. ובמישור הערבה כתבו ששמעו מידועי דבר שהיה רגיל לסמוך עליו בענינים כאלו.

יח.

כיבוש שלמה באילת ובדברי הציץ אליעזר ועוד

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' כ"ג) כתב שאילת היא רחוקה יותר ממהלך עשרה ימים, ולכאורה היא מארץ אדום וחוף לגבולות הארץ. ומ"מ נקט שיש לומר שהיא אר"י, וטעמו: 'דהנה מצינו בכמה מקומות בנ"ך שאילת נכבשה על ידי מלכי יהודה וישבו שם ישראל...' (והביא את הפסוקים מהנ"ך ודברי המפרשים) 'לפי כל זה צריך להיות לאילת דין ארץ ישראל, כי הרי כבשוה ע"י מלך מדעת רוב ישראל והרי לא נזכר עליה כמו על סוריא שיש לה רק דין כיבוש יחיד'.

ויש לדון כאן מכמה פנים:

א. עצם הנידון לומר שכיבוש שלמה ושאר מלכי יהודה יכול לתת דיני ארץ ישראל הוא חידוש גדול, כי לא מצאנו בשום מקום בגמ' וראשונים שדנו באילת ולא בשאר כיבושי מלכי יהודה וישראל לתת דיני ארץ ישראל. וסתמת הדברים משמע שרק גבולות עולי בבל ועולי מצרים יש להם את דיני הארץ, ובסוריא יש קצת דינים מדרבנן. ויעויין בגמ' ב"ב נו, א שכל שלא הראה הקב"ה למשה כגון הר שעיר עמון ומואב אין בהם תרו"מ. ע"כ. ולכאורה הרי זה כמפורש שאין דיני תרו"מ נוהגים באילת (ומפורש בפסוק דברים לד, ג, שהראהו הקב"ה 'ואת הגג ואת הככר בקעת ירחו עיר התמרים עד צער'. ואם הר שעיר לא נכלל בזה הרי גם אילת שלמרגלות הר שעיר אינה נכללת בזה, ועיין). והנה מצאנו שגזרו רבנן חיוב תרו"מ בעוד ארצות, ויעויין ברמב"ם (תרומות א, א"י) שכתב שגזרו בשנער (בבל) ומצרים ועמון ומואב שהם סביבות אר"י, ולא מנה שם אדום עימהם. וכתב הרדב"ז שנראה שלא גזרו באדום כלל לפי שלא גרו שם. והפשטות היא שדין אילת ככל ארץ אדום ואין בה קדושה כלל.

וברמב"ם שם (ה"ו) 'נמצא כל העולם לענין מצות התלויות בארץ נחלקת לג' מחלוקות, א"י, וסוריא, וחז"ל, וא"י נחלקת לשנים, כל שהחזיקו עולי בבל חלק א', וכל שהחזיקו עולי מצרים בלבד חלק שני, וחז"ל נחלקת לשנים, ארץ מצרים ושנער ועמון ומואב המצות נוהגות בהם מד"ס ונביאים, ושאר הארצות אין תרומות ומעשרות נוהגות בהן'. ע"כ. ואיך נבוא ונחדש שיש חלק רביעי והוא העיר אילת שבארץ אדום (או חלק גדול מארץ אדום) שיש לה קדושת הארץ, ולכא' פשוט שסתמת הרמב"ם מלמדת שאינו כן.

וכן הפוסקים סתמו בזה, ומשמע שאין דין מיוחד לארץ אדום או לעיר אילת (אמנם יש בזה דיון בדברי המו"ק, וראה בהערה¹⁰).

סה. התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ונביאים התקינו שיהו נוהגות אפילו בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לא"י ורוב ישראל הולכין ושכין שם, והחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב מפני שהם סביבות לא"י.

סו. בצי"א שם הביא מהמו"ק שאדום לא נתקדשה לפי שלא גרו בה. וטען שמעתה באילת שגרו י"ל שנתקדשה. ואמנם בהשטות (נדפסו במו"ק בסוף הספר) דן להדיא על אילת, ויל"ע במסקנתו שם. ויש שהבינו שכוונתו שם לומר שאילת יש לה דיני אר"י. ובמק"א נתבאר בהרחבה, וכאן אציין בקצרה. א', לענ"ד כוונת היעב"ץ שם לומר שאילת היא מכלל אדום שבהר שעיר ודינה כאדום אף שנתיישבו בה ישראל לפעמים (ומה שכתב לפעמים הוא לשיטתו שם שאם לא עמד בידם לא נתקדש). ורק על שדה אדום, שהייתה לשיטתו בצד מערב של הגבול הדרומי, כתב שהוא אר"י, והסתמך בזה על הגמ' שמבואר שהגבלא – גבלן הוא אר"י. ב', דבריו על אילת שם הם על אילת שמן הדרום הנזכרת במס' מע"ש פ"ה

[בטעם הדברים שכיבושי המלכים לא הועילו יל"פ. א', ייתכן שצריך כיבוש על דעת להוסיף את המקום לארץ ישראל, ולא כיבוש לשם שלטון. ואם לא כבשו לשם מגורי יהודים במקום הנכבש, ודאי י"ל שאינו בדיני הארץ. ואף אם גרו דרך ארעי או לצורך מסוים י"ל שאינו בכלל. (והיהודים שגרו באילת ייתכן שהיה רק לצורך מסחר או לגביית מיסים וכדומה, ולא לשם מגורי ירושה ונחלה). ב', ייתכן שהטעם הוא כיון שצור וצידון שהם בפשוטו בגבולות פרשת מסעי לא נכבשו, וכל שלא נכבשה כל הארץ הרי גם כיבוש ע"י מלך ובי"ד הוא לכל היותר בדיני סוריא. ודינה הוא שמדאו' אינה אר"י ורבנן גזרו בה חלק מדיני הארץ. וסתמת חז"ל תלמדנו שאף שגזרו בסוריא, לא גזרו בשאר ארצות הכיבושים, אם מפני שלא היו קבועות כ"כ ליישוב ישראל או טעם אחר. ג', במו"ק סי' שו כתב שי"ל שכל שלא נתקיים הכיבוש בידם והארצות הנכבשות מרדו לפעמים, אין בו קדושה. ויל"ד שזה אינו טעם שלא לתת דיני סוריא, שגם שם מרדו לפעמים, ועיין. והעירו שבתבואה"א כתב להוכיח שלא כהמו"ק, וכעת ל"ע בזה].

ב. בהשגות הרמב"ן לספר המצוות בשכחת הלאוין בסופו, דעתו שהאיסור לקחת מאדום את ירושת ארצם נוהג לדורות, וכתב 'הנה גם דוד הוזהר שלא יכריעם ויקח את ארצם מהם. ולכן שם נציבים באדום כי לא נמנענו רק מקחת מהם ירושה אשר נתן להם השם' (ומה שאמרו שהם פתחו הוא להתיר להתגרות בהם, אבל לקיחת ארצם לא הותרה רק אחר שכלבל סנחריב את האומות או אף רק אחר שיכריעם ד' בביאת המשיח). וכל זה הוא שלא כהרמב"ם שסבר שזו מצוה לזמן, ויעו"ש. והנה, לדעת הרמב"ן הרי בימי דוד ושלמה ושאר מלכי ישראל ויהודה היה האיסור בתוקפו. ואם אילת היא מארץ אדום, הרי ע"כ שלא נתיישבו בה דרך ירושה ושיבה.

ויעיין ברשב"ם ב"ב נו, ב על קיני קניזי וקדמוני (שלח תנא הינו הר שער עמון ומואב) שאף לעתיד לבוא לא יתחייבו בתרו"מ 'אי נמי אם כבשו ישראל מהם אחרי מות יהושע כולן פטורין מן המעשר'. ע"כ. ועיין רש"ש שם שביאר לתנא זה שהוא לפי שהזהירה תורה עליהם בפירוש. והנה בפשוטו סבר הרשב"ם כהרמב"ן, ועכ"פ מפורש בדעתו שגם כיבוש אינו מחייב בארץ אדום, והיינו שאינה נכנסת בקדושת ארץ ישראל.

ברם, אולי נאמר שרק הר שער הוא נחלתם של בני עשיו וכדכתיב בהאי קרא (דברים, ב, ה) 'אל תתגרו בהם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר'. ושמא נטען שאילת, אף שהייתה כבושה תחת ידם, אינה מכלל נחלתם לפי שהיא אינה נמצאת

מ"ב, שהיא מהלך יום דרומה לירושלים, וחשב שזו היא אילת שעל שפת ים סוף ולכן כתב שגרו בה בזמן בית שני. ולמעשה ברור שהן ערים נפרדות, וא"כ אין לנו מדבריו כל ראייה לאילת שלנן, ולולי שגרו בבית שני הרי כבר כתב שבבית ראשון גרו לפעמים, ונראה כוונתו למש"כ שם שלכן לא נתקדשו כל כיבושי המלכים בבית ראשון ושני. ג', יש להעיר הרבה בעיקר דבריו על שדה אדום וארץ הגבלא שהיו לשיטתו בצד הדרומי מערבי של הגבול, ואכמ"ל, וכבר כתב הכפ"פ בפרק י"א שנראה שדיברו שם על ארץ גבל שבצד צפון של הגבול ולא בדרום, וזה נראה עיקר. וכפי הידוע לא גרו ישראל בימי בית שני בשום מקום בארץ אדום. ואחר שאזור אילת הוא סמוך וצמוד להר שעיר במזרחית דרומית של הארץ, וגם ידוע שלא היה מיושב ע"י ישראל בימי בית שני וכמדומה שאין בזה ספק, הרי ברור שאזור זה דינו כמו שכתב היעב"ץ על הר שעיר, ועיין. (עוד הביא שהתבואה"א חלק על כללו של היעב"ץ בארץ שלא נתקיימה בידם, וכעת לא עיינתי שם. ברם כמדומה שהתבואה"א לא דן מעולם שארץ אדום או חלק ממנה נתקדש מטעם זה). ועיקר הדבר שיש שדה אדום נפרד מהר שעיר הוא מחודש, ובכפ"פ פרק י' פשוט לו שהכול אחד וכתב 'שהר שעיר שהוא ארץ אדום והוא שדה אדום והוא הר עשיר'. אמנם בפרט זה אומרים שגם הגר"א כתב כן, וכעת לא עיינתי שם.

בהר שעיר עצמו. אמנם נראה שכבר בזמן יציאת מצרים היו שם או בסמוך בני עשיו, וכלשון הפסוק (דברים ב, ח) 'ונעבר מאת אחינו בני עשו הישיבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעצין גבר'. ומחודש לומר שהורשו לכבוש חלק מארץ אדום, ויל"ע עוד בכל זה.

ג. גם אם נקבל שהיה כאן כיבוש הראוי בעיקרו לקדש את המקום, הרי לכאורה הוא כיבוש יחיד ובדיני סוריא. והרי סוריא נכבשה ע"י דוד באופן שהיה ראוי לתת דיני אר"י ומ"מ לא נתקדשה, ומה הטעם לומר שאילת עדיפה ממנה. ובנקודה זו יש שטענו מצד המבואר בחלק ממפרשי הנ"ך ששלמה הוא שכבש את אילת, ואולי באותו הזמן כבר נכבשה הארץ. ויל"ע טובא, הן לעצם הדבר אם שלמה כבש או דוד (והרי בדוד נזכר שכבש את אדום ושם בה נציבים ובשלמה נזכר רק שהלך לאילת ושכנה בה אוניות. אמנם יש ממפרשי הנ"ך שכתבו ששלמה הלך וכבש את העיר¹⁰). והן שבפשוטו גם בזמן שלמה עדיין לא נכבשה כל הארץ, וכגון צור וצידון שהיו ממלכות נפרדות ולא נכבשו ע"י ישראל.

בצי"א שם הביא מהפרשת דרכים שארץ אדום כיון שהוכתחה לאברהם אבינו הרי היא יכולה להתקדש גם אם לא סיימו לכבוש הארץ, והוא חידוש גדול, ויל"ע שם. אמנם ברמב"ם (תרומות א, ג) כתב 'ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר'. ע"כ. הביטוי ארץ כנען לגבולותיה הוא לישנא דקרא (במדבר לה, ב) ומבוארים שם בכתובים גבולות ארץ כנען, ואין ארץ אדום נכללת בזה. ונראה שמדברי הרמב"ם מוכח דלא כחידוש זה, וצ"ת. וכן בדברי הרשב"ם דלעיל מבואר לא כך.

עוד טען בצי"א שם מצד שלא נזכר באילת שיש לה רק דין כיבוש יחיד, ומשמע מזה שיש לה דין כיבוש רבים, וצ"ב בטענה זו, ולענ"ד משמיתם הדברים משמע שאין בה קדושה כלל או עכ"פ שיש בה דיני כיבוש יחיד כסוריא, וראה עוד בהערה¹¹.

10. עיין במקראת שהביא בצי"א שם ובמפרשי הנ"ך שהביא. והנה בשמואל ב, ח, יד כתוב על דוד 'וישם באדום נציבים בכל אדום שם נציבים ויהי כל אדום עבדים לדוד'. ומבואר שכבש את אדום כמו שכבש את סוריא, ובשלמה נזכר רק שהלך לשם ועשה אוניות. וברם יש להעיר לרד"ק מלכים א ט' 'אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות ר"ל שהלך ולכדם', וברם ברד"ק מלכים ב יד כתב על אילת 'ואפשר כי דוד לקחה ממלך אדום כי מושל היה בכל ארץ אדום כמו שאומר וישם דוד באדום נציבים'. ע"כ. והנה כתב בלשון ספק וצ"ב מהי נקודת הספק. (וכ"ה בעוד מפרשים שכתבו פעם כך ופעם כך, ונראה שלא ראו בזה נפק"מ לדינא). (בהמשך ספר מלכים (מ"ב טו, ו) נזכר שרצין מלך ארם נישל את היהודים מאילות, ופירשו מפרשי הנ"ך שגרו שם יהודים והוא גירש אותם. אמנם בסוריא ג"כ גרו יהודים, ולא היתה בה קדושה). ובפשוטו אילת הוי לכל היותר בדין סוריא, ולא עדיף מכיבושי כל מלכי ישראל שלא מצאנו שנתקדשו. ובאמת נראה שגרע מסוריא ואכ"מ, אלא שלעניין יו"ט שני הרי גם סוריא דינה כחז"ל ואין נפק"מ בדבר.

11. ראה לעיל שהבאנו מדבריו שכתב 'לפי כל זה צריך להיות לאילת דין ארץ ישראל, כי הרי כבשוה ע"י מלך מדעת רוב ישראל והרי לא נזכר עליה כמו על סוריא שיש לה רק דין כיבוש יחיד'. ובהמשך חזר על טענה זו וכתב 'ועכ"פ מדלא נזכר גם על אילת שיש לה רק דין כיבוש יחיד משמע לכאורה מזה שדין כיבוש רבים לה'. ע"כ. ולענ"ד צ"ב בטענה זו. והרי אילת לא נזכרה כלל בדברי חז"ל בעניין ארץ ישראל, ולא מצאנו בשום מקום שיוזכר עניין כזה של קדושת אר"י בעיר אילת שבארץ אדום. {כאמור לא מוחלט שהיא איננה מארץ אדום ממש, וגם לאיזה נפ"מ ידונו בזה בימי חז"ל? גם לדברי כת"ר אין מהסתימה ראייה שאינה בדיני סוריא} {אכן, אין ראייה לשום צד} וגם אם נאמר שמ"מ יש הכרח לומר שהיא קדושה ולא נכנסו לפרש את זה מאיזה טעם, הרי שפיר י"ל שאינה אלא כסוריא. ואדרבא, שאם דינה כסוריא, יותר נוח שסתמו מטעם שלא גרו שם וכדומה, אי נמי סמכו שכבר אמרו שכיבושי דוד אינם אר"י גמורה. משא"כ אם היא אר"י גמורה שהוא יותר חידוש, ונוגע גם לדאו', ולא מצאנו כוונה בשום מקום שכיבושי המלכים יקבעו דיני הארץ, הרי קשה מאוד שלא פירשוה, ועיין היטב.

ד. עוד יש להעיר, שנראה שגם לדבריו רק העיר אילת עצמה נתיישרה ע"י ישראל, אבל כל שטח ארץ אדום שבין ארץ ישראל לאילת הרי גם לשיטתו הוא לא נתיישר ולא נתקדש. ולכאור' ראוי לומר מסברא שאין דין אר"י ע"י כיבוש בלי שיהא המקום צמוד ומחובר ברצף לאר"י, אבל אם יכבשו עיר בודדת רחוק מגבול הארץ יש לומר מסברא שאינה בדיני ארץ ישראל. וברש"י ע"ז כ' ב' 'סוריא, ארם צובה וסמוכה לארץ ישראל וכיבשה דוד וחיברה לקדושת ארץ ישראל שלא על פי הדבור'. ע"כ. וקצת משמע שהניח שצריך חיבור וכמבואר, ולולי זה למה הוצרך להזכיר שהיא סמוכה ומה איכפת לן בזה. ויל"ע עוד בכל זה.

ה. לגבי ייחוס הדברים לעיר אילת שלנו - כבר העירו, שהעיר הקרויה כיום אילת היא עיר חדשה. העיר הוקמה על מקומה של תחנת שיטור שנוסדה בתקופת השלטון הטורקי והייתה קרויה אום (אל)רשרש, ולא ידוע על התיישבות עתיקה ולא על שרידים עתיקים בעיר. השם החדש אילת ניתן לעיר עם ייסודה כמה שנים אחרי מלחמת העצמאות⁵⁸. מאידך, בשולי העיר עקבה הירדנית קיימת עיר עתיקה שהייתה קרויה בתקופות קדומות (בתקופה הביזנטית והרומית וגם קודם לכן היינו בסוף ימי בית שני) בשם 'אילה' או 'אילנה', ומשערים שהיא אילת שבמקראות⁵⁹. יש עוד אתרים עתיקים סמוכים, כגון תל אל'ח'ליפה הנמצא בתחום ממלכת ירדן בין אילת לעקבה, ויש חוקרים שמשערים שהוא מקומה של עציון גבר המקראית.

אמנם אם נסכים עם טענתו שאילת שבמקרא נתקדשה, הרי יל"ד מצד קירבתה של אילת שלנו לעקבה ולתל ח'ליפה. וצ"ב מה הן גבולות הקדושה לשיטתו (ואם יש מקום לספק על העיר אילת או על חלקה שמא נתקדשו, הרי צ"ב מה הדין לריטב"א בשטח שומם שיש לנו ספק שמא הוא נכלל בתחום המקודש, וכן יל"ע מה הדין בעיר שחציה באר"י וחציה בחו"ל, ובזה יש סברא שהכול נגרר אחר החלק שבארץ), ויש לעיין בכל זה.

הצי"א בסוף דבריו כתב שגם דעת בעל משפטי עוזיאל בכת"י היא שאילת נתקדשה (הדברים נדפסו בספרו, ח"ת, מז). ונימוקו 'הואיל וברור הדבר שבאילת היה ישוב ישראל בזמן הבית הראשון, ומקרא מלא דבר הכתוב (מ"א, ט, כו): ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אילות על שפת ים סוף, וגם בימי התנאים מצאנו שהיה ישוב ישראל בדרום שהיה קשור עם ירושלים, שכן מסופר (בסנהדרין י"א ע"ב) בר"ג שאמר: וטול איגרתא חדא וכתוב לאחנא בני דרומא. וזה ודאי כולל כל שטח הדרום שבגבולי א"י'. ע"כ.

ויש לדון בדבריו. במה שהביא מהפסוק - 'שפיל לסיפיה דקרא'. ולשון הפסוק המלא הוא 'ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אילות על שפת ים סוף בארץ אדום'. ע"כ. והנה בפסוק כתוב במפורש שהן בארץ אדום, וצ"ב איך מוכח מכאן שזו ארץ ישראל. ואולי כוונתו לחדש שמשמע שהיה שם כיבוש הראוי לקדש ומעין דברי בעל צי"א, ופלא שלא ביאר זה, והפסוק שהביא הרי אינו כולל עניין של כיבוש.

58. בתקופת כתיבת התשובה בחשון תש"י כנראה שעדיין לא הייתה התיישבות אורחית קבועה באילת, שנכבשה רק באדר תש"ט.

59. ראה גם בדברי וילנאי שצויינו לעיל הערה 58, וכן ראיתי במקורות נוספים. העיר עצמה הייתה מפורסמת בשם זה בתקופות קדומות (וראה במאמר 'אילת ומפרץ אילת במקורות היווניים והרומיים' מאת י. צפריר), ומוסכם שמקומה היה בשולי העיר עקבה המודרנית.

ומה שכתב שמצאנו יישוב ישראל בדרום והביא הגמ' ששלחו אגרות לבני גליל ולבני דרום. - יש להעיר, שכל נחלת יהודה היא בדרום, ונראה שאין זו ראייה כלל לשאלה הפרטית של אזור אילת. ובגמ' לפעמים חילקו בין גליל ויהודה ולפעמים בין גליל ודרום (וכמדו' שזה יותר שכיח בלשון הירושלמי). והיינו, שארץ יהודה קרויה אצלם דרום^{עא}. (והנה, גמ' זו עצמה מסייעת לביאור זה, שהרי מסתבר שהכוונה שם ששלחו לבני הגליל ולבני יהודה, ולא שהייתה איגרת רק לבני הדרום הרחוק). ולגוף הדברים, הרי כפי המקובל בסוף ימי בית שני לא גרו יהודים אף באזור באר שבע, כ"ש שלא גרו בארץ אדום ובאילת הרחוקה.

יש שצינו שכן כתב בישכיל עבדי. וברם בספרו (ח"ו, ב) לא נכנס כלל לדין הפרטי של הנגב ואילת, ודן באופן כללי בדין הערים החדשות. ויעו"ש שצייד שם הוא תלוי בקדושת הארץ הרי הוא רק בגבולות עולי בבל. ולגבי ההלכה בנגב כתב שצריך בירור היכן הוא גבול עולי בבל באזור זה. והנה בהשמטות שנדפסו בישכ"ע ח"ח (השמטות ליו"ד, סי' ח' אות ה') כתב לשואל 'מה דין אילת בזה' אם היא (מ)נחשבת כאחת מא"י, כבר כתבתי בזה בישכ"ע ח"ח או"ח סי' ב' ושם העליתי שנחשבת כא"י ע"ש. ע"כ. ולכאור' הוא צ"ב, שהרי לא הכריע שם כלל מה דינה של אילת. ואולי אחרי כתיבת התשובה בח"ו נמסר לו כדבר פשוט שאילת היא מכיבוש עולי בבל, וכיון שכתב שהדין תלוי בגבולות עולי בבל, החשיב את דבריו כאן כהכרעה על אילת שהיא מערי אר"י. ועדיין צ"ב בדעתו. ועכ"פ, הדבר מוסכם שאילת אינה בגבול עולי בבל (וכל הדין הוא רק אם היא בגבול עולי מצרים), ולכאורה לפי הכללים שנתן שם הרי לדידן אין דינה כארץ ישראל.

בספר ילקוט יוסף כתב ששמע מאביו בעל יביע אומר שאילת היא חו"ל גמורה, ומ"מ אי"צ לנהוג יו"ט שני באילת, ויש לדון בדבריו, וראה בהערה^{צב}.



עא). וראה באנצ"ת ערך יהודה שכתבו כן, ועיין במה שצויין שם.

עב). ראה בילקוט יוסף (מצוות התלויות בארץ, ח"א, עמ' עא ואילך), וכתב כך גם בשם אביו בעל יביע אומר. ואביא תמצית דבריו כפי ענ"ד ומה שיש לדון בדברים. הנה הקדים שם שאילת היא ודאי חו"ל למצוות התלויות בארץ (ושכן הורה אביו בעל יביע אומר), ונימק את ההוראה לא לעשות יו"ט שני 'הנה דין יו"ט שני אינו קשור בגבולי הארץ אלא בהגעת השלוחין'. - והיינו כשיטת הרמב"ם ודלא כהריטב"א. ברם הציץ אליעזר ושאר מחברים כתבו בפשטות שאילת היא רחוקה יותר ממהלך עשרה ימים, ואם הוא תלוי בהגעת השלוחים הרי יוצא שצריך לעשות שם שני ימים. ומתוך דבריו שם נראה קצת שהוא הניח בפשטות שאילת אינה רחוקה כ"כ ורק בהנחה זו כתב את דבריו, וצ"ב. ואמנם ראה בדבריו שבאמת צריך עדיין בירור בדבר, ואולי היו השלוחים יכולים להגיע בדרך הערכה.

אמנם יש להעיר הערה עיקרית, שלהרמב"ם הדין הוא שאם יש ספק אם הגיעו השלוחים - ג"כ עושים שני ימים, ובודאי לא הייתה באילת מסורת על יום אחד, וא"כ דינה לעשות יומיים.

[בהמשך הביא דברי הרבה אחרונים שדנו בצפת וביפו ורמלה, ונידון האחרונים בעיר עזה. ולא ביאר כ"כ מה כוונתו להוכיח מזה. וכנראה כוונתו לסייע מזה למה שפתח שהכול תלוי בשלוחים ולא בגבולות הארץ, אשר בודאי כן הוא לדעתם דהאחרונים שהביא שם. אלא שלכאור' לפי זה יש לעשות יומיים וכנ"ל.

ושוב הביא את דברי ספר אר"י שאילת היא ארץ ישראל ע"פ מה שהביא מהתבא"א בשם רס"ג על עקבה, ודברי המקראי קודש והציץ אליעזר הנ"ל ושהצי"א כתב שיל"ד שגם לרמב"ם עושים יום אחד, ודברי הברוך שאמר שהחזו"א הסכים עם הצי"א. והביא עוד את דברי השערי יצחק המעשר והתרומה והמועו"ז הסוברים שאילת היא ודאי חו"ל וצריך לעשות

יט.

בדעת החזו"א על דיני ארץ ישראל באילת

בספר אר"י, אחרי דיונו על יו"ט שני בכל הנגב ועד אילת והצעת חידושו שעקבה היא מעלה עקרים וכו' כתב (בעמ' לו) שהחזו"א הסכים איתו, ורבים הבינו מדבריו שהחזו"א הסכים שאילת היא בתוך גבולות הארץ ושנוהג בה יו"ט רק יום אחד. ואמנם העידו מגדולי תלמידיו ועוד שאין הדבר כן, והחזו"א הורה למעשה שאין דיני ארץ ישראל באילת כלל, וכאשר יובא להלן.

וכבר העירו ש"ע"פ מכתביו של רימ"ט עצמו הנמצאים לפנינו ועוד יש בסיס להנחה שדברי החזו"א ואחרים לא הובאו במדויק, וכדלהלן.

הנה, המכתב המקורי ששלח המחבר להרבה רבנים (מכתב חוזר מתאריך ניסן תש"ט) נדפס ע"י אחד המקבלים, הרה"ר עוזיאל. במכתב זה עדיין היה פשוט לרימ"ט שאילת וכל האיזור הדרומי לואדי אל עריש הם חוץ לגבולות הארץ, וע"פ זה כתב בשאלה ששלח להרבנים "מכ"ש לעניין אילת שיש שם לנהוג דוקא שני ימים" (!).

רק אחרי כמה חודשים (בתמוז תש"ט) שינה הכותב את דעתו וחדש את הטענה שמבואר ברס"ג שעקבה היא מעלה עקרים וכו'. וראה במכתבו לבעל הר צבי (הצבי ישראל סימן כ"ה, עמ' צ"ו) שתחילתו נכתבה ב"ט סיון תש"ט ובו הוא שואל אותו על דעתו בנוגע למכתב החוזר

יומיים באילת, ודברי היו"ט שני כהלכתו בשם הגריש"א שהוא ספק ויש לנהוג יו"ט שני לחומרא ובשם הגרש"ו שצ"ע אם לשמור יו"ט שני לגמרי או רק לחומרא. ע"כ. ואשר יל"ד בדברים. במה שהביא שספר אר"י והצי"א ועוד כתבו שאילת היא אר"י ולהריטב"א עושים יום אחד - בנוגע להתבונה"א והרס"ג, כבר הרחבנו בפנים שדבריהם לא הובאו במדויק בספר אר"י. ולגבי הצי"א ודעימיה, הרי כבר הקדים תרתי. חדא, שאנו נוקטים לדינא שאילת היא ודאי חו"ל, ודלא כדבריהם. ואידך, שכתב שדין יו"ט שני אינו תלוי כלל בזה. (ומה שהביא שהחזו"א הסכים עם הצי"א, ראה בדברינו שבסוף ימיו הורה החזו"א להקל בהחלט באילת ושהיא ודאי חו"ל, וכפי שפסק גם בילקו"י לעיל מינה). וטעם הצי"א להקל אף להרמב"ם הוא שאפשר שהגיעו השלוחים, וזה ייתכן רק בהנחה שהיא אר"י, וגם אז הוא שנוי בפלוגתא בדין עיר מסופקת באר"י, ונת' בפנים. ומה שהביא שם דברי המורים לעשות יומיים ודברי הגריש"א שיש לנהוג יו"ט שני לחומרא ודברי הגרש"ו שהוא ספק אם לנהוג יו"ט שני גמור או רק לחומרא - יש להעיר שבספר ישא יוסף העיד שהגריש"א הורה לנהוג יו"ט שני גם לגבי קידוש ותפילות, והיינו שחזר בו מההוראה שהוא ספק וסמך על הוראת החזו"א לנהוג יו"ט שני לגמרי.

ואחר כל זה לכא' הדין העולה מכל הדברים הוא שאין מקום להקל לעשות מלאכות, והקרוב שאף יש לנהוג יו"ט שני גמור. ולא הבנתי למה כתב שא"צ להחמיר. ואיך ננהג שם דיני חו"ל גמורה להקל וביו"ט לא נעשה יו"ט שני אף לחומרא.

ועכ"פ לדין נוסף על המובא שם שהחזו"א הכריע במוחלט שהיא חו"ל, ושהגריש"א הורה למעשה לעשות יומיים, וכמ"נ.

ומה שהביא בסוף הדברים בשם אביו בעל יביע אומר 'שא"צ לחוש ולהחמיר... ואין לעקור מנהג פשוט, שכל שיש ספק אם היו שלוחי ב"ד מגיעים לשם, הולכים לקולא, שכל דין יו"ט שני של גלויות הוא מנהג אבותינו בדינו, ובכה"ג לא תיקנו לעשות שם שני ימים טובים של גלויות'. ע"כ. - הנה בספק אם הגיעו השלוחים הוא מפורש ברמב"ם שהולכים לחומרא (ולרוב האחרונים גם באר"י כך הוא, ויש שסברי שהוא רק בחו"ל, אבל הרי כבר כתב בשמו שהיא ודאי חו"ל). ולכאורה נפלה איזו טעות בהבאת הדברים, וצ"ע.

עג). בקונטרס מישור הערבה. וכן בדקתי בעצמי בנוכח שם וראיתי הדברים כאשר הבאתי.

שנשלח גם אליו. בסוף אותו מכתב יש הוספה מתאריך ז' בתמוז שבה הוא כותב שכיון שנשתתף המכתב אצלו הוא מוסיף שכעת נשתנתה דעתו והוא החליט שאילת היא מכיבוש עולי מצרים.

הרה"ר בעל משפטי עוזיאל היה אחד מהרבנים מקבלי המכתב הנ"ל, וראה בתשובתו שלא הביא ולא דן כלל בדעתו החדשה של בעל המכתב, וניכר שלא הציע לפניו את שיטתו המחודשת בעניין^{עד}. ונמצא שבמכתב החוזר שאותו הוא שלח לכל הרבנים לא הובא הנידון שבאילת יש צד שלא לעשות יומיים, ואדרבא נכתב כדבר פשוט שיש לעשות יומיים. וההוספה בדין אילת נכתבה במכתבים פרטיים לחלק מאותם רבנים, ואין בידינו לדעת למי מהם (ומעתה אם נלמד משהו משתיקת מקבלי המכתב, הרי אצל חלקם הוא להיפך). וראה בקונטרס שם שהאריכו בעניין, והדברים נראים מסתברים ונכונים.

והנה, דברי החזו"א במכתבו אליו שהביאם המחבר בספרו שם, גם הם אינם עוסקים כלל בדין הפרטי של אילת^{עד}, ומסתבר שהוא שלח להחזו"א את ה'מכתב חוזר' (שבו הוא עדיין כותב כדבר פשוט לנהוג יומיים באילת), ועליו ענהו החזו"א את תשובתו שלפנינו, ואין לדעת אם שלח אליו מכתב נוסף בעניין. ועכ"פ בתשובת החזו"א, כפי שהוא עצמו הביא אותה, אין שום התייחסות ושום הסכמה לשאלה הפרטית של אילת, ואין ממנה כל מקור לצרף את אילת לאר"י. ושוב שמעתי^{עד} שהגר"י ברטלר זצ"ל אמר שהחזו"א השיב למחבר על נידון יו"ט שני בעולי מצרים וכו' בכללות בלי שעסק שם בשאלה הפרטית של אילת (וכן הוא לפנינו בדברי החזו"א שהובאו בספר שם וכדלהלן). וכאשר נשאל החזו"א למעשה בדין אילת אם היא חו"ל ביקש לדעת היכן היא, והראה לו הגר"י זצ"ל עצמו את מקומה של אילת במפה, והכריע החזו"א שהיא ודאי חו"ל.

והנה, החזו"א לא רצה לסמוך על הכרעות מדוייקות בעניני הגבולות, ומטעם זה לא הסכים להקל כלום בגבול עולי מצרים, ומ"מ אמר והורה למעשה שאילת היא חו"ל, והתיר למעשה לקחת ירקות בשמיטה ממקומות שהרבה לפני אילת. וטעמו מפני שהיה ברור לו שאילת (ואף הרבה קודם לה) הוא מחוץ לגבולות הארץ ללא כל ספק.

ולשון הגר"ח קנייבסקי בדרך אמונה (תרומות פ"א, צה"ל, ס) 'ושמענו בשם מרן ז"ל שעיר שקורין היום אילת ודאי חו"ל היא'. ע"כ. (וכן הוא ברשימותיו בשם החזו"א שנדפסו בסוף ספר דברי שיחה ח"ב). ובספר דינים והנהגות להגר"מ גריינימן (שההוראות שבו נבדקו ע"י כמה מתלמידי החזו"א, פ"ט אות י"ד) "על עיר אילת אמרו בשמו שהוא ודאי חו"ל"^{עד}. וכן בחוט שני (להגר"נ קרליץ, יו"ד

עד). וראה בספר היכל יצחק (מהרה"ר הרב הרצוג, או"ח, נ"ה בתשובה לרימ"ט) 'הגיעני מכתבו מיום ט"ו תמוז בענין שאלת הנגב ליו"ט שני', (ויש להעיר שזה אינו החוזר שנשלח לרבנים בניסן אלא מכתב נוסף שנכתב להרב הרצוג במיוחד על דינה של אילת), והשיב להקל באילת על סמך תרגום רס"ג שהביא לו רימ"ט, וכבר נתבאר מדברי כמה מחברים שאין זו הכוונה בדברי רס"ג. וכן במנחת שלמה (תנינא, סימן מ"ו) השיב לרימ"ט תשובה נפרדת על חידושו זה, ושם נראה שלא ניחא ליה לקבל את חידושו על עקבה אלא שהקדים שאין לו ידיעה בעניני הגבולות.

עה). ייתכן שמכתבו המקורי של החזו"א נמצא תחת יד צאצאי רימ"ט, ונקיה שידפס בשלמותו בקרוב.

עו). מת"ח שבידר את עניין הגבולות ושמע זאת ממי שדיבר עם הגר"י עצמו, וכן שמע זאת מחתנו של הגר"י בשמו. (עיקר העובדה כבר הובאה בספרים).

עז). וראה ב'איגרות הר"ב' (מהגר"ב מנדלסון מקוממיות) 'ר"מ נ"י אמר לי להדפיס שמרן החזו"א זצ"ל החליט שאילת לא

ח"ג, עמ' רפ"ג), כתב שאילת היא חו"ל. [יש לציין שבספר ברוך שאמר כתב בשם בעל ציץ אליעזר שהחזו"א הסכים איתו שיש לנהוג רק יום אחד באילת. וכנראה שהיה זה לפני שבירר את מקומה והכריע שהיא ודאי חו"ל. ולעניין סוף דעתו לכאורה למדנו משם, שאף שכבר שמע את הטענה על כיבוש שלמה, לא התחשב בה לעניין הלכה (וכפי המסתבר זה עיקר מה שטען בעל ציץ אליעזר לפני החזו"א). וראה עוד בהערה¹]. וכבר נתפרסמה עדות שהחזו"א אף התיר לזרוע כלאי זרעים באילת², ועל פיו סמכו כל ועדות השמיטה לקחת ירקות בשמיטה מאזור זה.

וראיתי בכמה ספרים שיסדו הרבה על דברי הספר בשם החזו"א והבינו שהחזו"א כתב למחבר במכתב שדין אילת כדין ארץ ישראל, ולמה שנתבאר נראה שלא ניתן להורות ע"פ דברים אלו. והברור בדעת החזו"א הוא כמו שידוע לכל תלמידיו וכאשר מעיד הגר"ח ק שליט"א במכתבו (וראה לעיל למקורות נוספים), שהוא נקט שאילת היא ודאי חוץ לארץ.

הגר"פ עפשטיין ראב"ד העדה החרדית כתב במכתב³, שלדעתו הפרטית היה נראה לו לעשות באילת יומיים, אבל כיון שיש שכתבו לא כך, ובספר ארץ ישראל הביא שהחזו"א הורה

בגבולים של כיבוש יהושע⁴. ע"כ. וידוע לי שכן העיד גם הרר"ד פרנקל זצ"ל בשם החזו"א, וראה נתיב השמיטה להגר"מ פלס, וכן ידועה עדות הרה"ג ר"ק כהנא על יבולי יטבתה, שהיא צפונית לאילת, שהחזו"א הורה שאין בה חשש מצד שביעית כיון שהיא חו"ל ודאי, ואכמ"ל. [בארחות רבינו מהר"ו חדשה ח"ג עמ' שכ"ז הביא שהגרי"י קנייבסקי זצ"ל אמר לו שהחזו"א אסר לצאת לשם מספק. והמחבר מציין ששוב מצא ברשימותיו המוקדמות שנאמנים אמרו לו ששמעו מהחזו"א 'שאמר שברור שהיא חו"ל ושביעית לא נוהג בה', ועיי"ש עוד שמועות ומכתב מהגריי"ק].

עח. ראה להלן שבשור"ת ציץ אליעזר נקט שבאילת עושים רק יום אחד. והנה בכל ספריו שבכתב לא כתב דבר בעניין בשם החזו"א (אף שדרכו בקודש תמיד לאסוף ולהביא כל המקורות בכל עניין וכו'), אבל ראיתי שהביאו בשמו (בספר ברוך שאמר, עמ' רס"ח) 'בשיחה שהיתה לי עם הרב המחבר, פנים בפנים מענין לענין, אמר לי שכך שמע מן החזו"א, דבאילת צריך לנהוג יום אחד'. ע"כ. [וראיתי מי שכתב שנכדיו של בעל צי"א אמרו לו בשמו שהראה התשובה שלו בעניין אילת להחזו"א והחזו"א הסכים איתו].

והנה, אילו ננקוט להלכה שכבוש שלמה מועיל ומחיל דיני ארץ ישראל הרי זה נוגע גם למצוות התלויות בארץ, ולגבי זה הלא כבר כתב הגר"ח והעיד שהחזו"א הורה למעשה שהיא ודאי חו"ל, וכן נוקטים כל תלמידיו וכנ"ל. ופלא הוא, מה טיבה של הסכמה זו. וקורב לשמוע שהחזו"א שיבח לבעל צי"א את הדברים, ואמר לו שהן טענות טובות וכדומה (ולא שהסכים איתו ופסק כך כהוראה שלו עצמו), ושוב לאחר זמן עיין בדברים והכריע לא כך. ואולי הסכים איתו החזו"א גם על ההוראה למעשה מצד שסבר שבספיקות אין עושין יומיים וכדין ספק דרבנן, ובאותה שעה לא עסק בדין אילת ומקומה וסבר שהיא ספק, ואח"כ בירר מקומה ביחס לכלל הגבולות והכריע שאין לחוש בה לארץ ישראל אף לא כספק. והנה תשובה זו נכתבה בחשון תש"י, ואילו העדויות על דעת החזו"א באילת כמדומה שהן רק משמיטה תשי"ב, וכן העדות של פרופ' שוורץ שהחזו"א התיר לו לזרוע כלאי זרעים באילת היא מתשי"ב או תשי"ג. וכן עדות הגר"י ברטלר היא מהשנים האחרונות של החזו"א, שבהן שימש לפניו.

ועכ"פ ההוראה הברורה מהחזו"א בפי כל תלמידיו כאשר בירר מקומה של אילת ועסק בעניין ואשר הורה כן למעשה לרבים היא לא כך.

עט. מוריה שבת תשנה (קובץ קי"ב) עמ' קכ"ז מר"מ שוורץ שיחי' "בדידי הוה עובדא... זרעתי כלאים בגידולי מים (גידולי חצץ) באילת, ובשביעית לא הקפדנו על שום תוספת (גג) וזאת בידיעתי ובהסכמתו של החזו"א". ושם לגבי יו"ט שני שהיה צריך לטוס לאילת באיסרו חג 'והודיע לי בעל החזו"א שמוטב להימנע מטיסה זו'. ע"כ. (ויל"ע בהוראה זו כי לבן אר"י האיסור לעשות מלאכה בחו"ל הוא מפני המחלוקת, ויל"ד אם זה שייך כשבני המקום אינם שומרים כלל, וכפי שטען באור לציון הנ"ל). וכן הובאו הדברים בקונטרס 'אני ד' שוכן בתוכה' להגר"א בוקוולד עמ' ע"ג מפי חתנו של בעל העובדא הנ"ל יעו"ש, ושם כתב שהעובדות היו בשנים תשי"ב ותשי"ג. - יציין שגידולי מים הם עציץ שאינו נקוב שאיסורו מדרבנן, וברם מסתבר שלא על סמך זה התיר החזו"א, וכידוע שלא הקיל בספקות של גבולות אף בדברבן.

לעשות רק יום אחד, יש לנהוג כך משום ספק ספיקא^פ. והיינו, שדעתו שלו הייתה שיש לעשות יומיים, אבל לעניין מעשה הורה לא כך תוך הסתמכות על העדות שכך הורה החזו"א. וייתכן מאוד שלולי דעת החזו"א לא היה מחשיב את הדבר לספק. ולמה שנתבאר הרי דעתו הפרטית הייתה נכונה ומתאימה לדעת החזו"א, וקרוב לומר שזה העיקר בדעתו, ועיין. וסוף דבר. החזו"א הורה שאילת היא ודאי חו"ל ואינה בקדושת אר"י כלל (וראה בפנים בדעת הגר"פ עפשטיין).



כ.

עוד הוראות בדין יו"ט שני באילת

הגרש"ז אורבאך זצ"ל בדבריו שהובאו בספר יו"ט שני כהלכתו הורה שלעניין מלאכות יש לנהוג דיני יו"ט שני באילת, ולגבי קידוש ותפילות (שיש בהם חשש איסור אם אינו מחויב) 'צ"ע אם לשמור שם יו"ט שני כדין חו"ל או רק לחומרא'. ולמעשה מספק הורה שלא לנהוג קידוש ותפילות^פ. ויש להדגיש שהגרש"ז עבר על הדברים לפני ההדפסה, הגיהם בכתב ידו ואישר אותם להדפסה בשמו להלכה ולמעשה^פ. (וחזר בו הגרש"ז מדברים שכתב בצעירותו בזה, וראה הערה^פ).

פ). נדפס בשלמותו בקובץ העמק (י"ב, עמ' נא, והובא במועדים וזמנים כרך ח', רכ"א) אף שלדעתי הפרטית היתה להתנהג ביו"ט שני של גליות מכמה נימוקים... אבל מ"מ כיון שאחדים כתבו להיפוך, ובספר החדש ארץ ישראל להרב הגאון רמ"ט ז"ל סימן ז' הביא שהגה"צ מח"ס חזון איש השיב גם כן על כה"ג לנהוג יום אחד ואכמ"ל, וא"כ חשבתי לעשות ס"ס, דיו"ט שני הוא רק ספק... וספיקא דדינא אם בכלל שני ימים, וע"כ יש להקל' (ועיי"ש שיפרישו תרו"מ בלי ברכה). ע"כ.

פא). יל"ד בטענה זו שעיקר דין יו"ט שני נחשב לספק המצטרף לס"ס, ולכאורה הוא בדיני ודאי אף שתיקנוהו מחמת הספק ובגדרי ספק לעניין ביצה שנולדה וכו', שו"ע או"ח תקיג, ה. [וגדולה מזו, שדעת הרמב"ם שבזמן הזה אין מתנים על הערוב (הל' יו"ט ו, יד), וכבר הקשו לדעתו מ"ש מביצה, ואנן נקטינן לא כן כמבואר בשו"ע תקכו, כב תקכח, ב, אבל אינו מחייב שאינו בגדרי ודאי כלפי ס"ס, ואכמ"ל]. וראה בשו"ת אבני נזר (או"ח, שצד) 'ולפי זה יו"ט שני של גליות... דומה ממש לגבינה של גוי. דמשום שחכמים חששו לחשש דאורייתא. עשאוהו כודאי של תורה, גם יו"ט שני של גליות שנאסר מספק יחשב כודאי של תורה'. (ומש"כ שהוא כודאי של תורה פקפק בה בהמשך, אבל נשאר שהוא בדין ודאי איסור, ויל"ע בכל המשך דבריו וכעת ל"ע), ואכמ"ל.

פב). המחבר, הג"ר ירחמיאל פריד, כתב (פ"ח, ו) בפנים הספר 'העיר אילת של זמנינו וסביבותיה יש אומרים שדינה כדין א"י לענין יו"ט שני ויש אומרים שדינה כדין חו"ל והכרעת גדולי הפוסקים שצריך לנהוג בה כחומרי שתי המקומות'. ע"כ. ובהערות (שם, הע' יא) הביא דברי הסבר ששמע מהגרש"ז (הדברים היו לעיני הגרש"ז והוגהו על ידו) שלכאורה יש לנהוג יו"ט שני כיון שזה דבר פשוט שאין שם קדושה לעניין מצוות התלויות בארץ, וגם היא רחוקה יותר ממהלך עשרה ימים מירושלים, וקשה לקבוע לפי שם המקום אם זו אילת שכבשו ישראל וישבו בה, ואע"ג שרימ"ט מביא בשם רס"ג שכיבוש עולי מצרים הוא עד עקבה, מ"מ קשה לקבוע היום לפי השמות. אך מכיון שגם יתכן שהיא במקומות שכבשו, ויש גם קצת סברה ששלטון אחד של ישראל מצרפה עם שאר אר"י לענין זה, וסיים במסקנה 'על כן צ"ע אם לשמור שם יו"ט שני כדין חו"ל או רק לחומרא'. ע"כ. – ומה שהביא בספר שם בשם הגר"ש אלישיב כעין זה, יעוין להלן שבסוף ימיו הורה לשמור יומיים ע"פ החזו"א.

[הסברה של צירוף ע"י שלטון אחד (או שלטון אחד של יהודים), צ"ב, ולכא' אין שלטון אחד מועיל בדברים שקבעו חז"ל ע"פ גבולות הארץ. ובפרט שמסתבר שעיקרו של גדר זה הוא להשוות דין זה לגדרי מצוות התלויות בארץ. ויל"ע עוד, הרי בזמן השלוחים ודאי היה תלי הדבר בכל עיר בפני עצמה אם הגיעו אליה השלוחים או לא. וכשתקנו שיהיה

בספר ישא יוסף מהגר"י אפרתי, שבו מביא ההוראות שהשיב בשליחות הגר"ש אלישיב, הביא (ח"א, קז) הוראה למעשה מהגר"ש א בזקנותו לנהוג יומיים יו"ט באילת כולל קידוש ותפילות (וכתב שם שהוא ע"פ הוראת החזו"א הנ"ל, והוא שלא כהוראתו הקודמת לחוש לדברי רימ"ט ולא לנהוג יומיים מחמת הספק).

בספר אור לציון מהגר"צ אבא שאול (ח"ג, כג, יב) כתב: 'המתגורר בעיר אילת, יש לו לנהוג יום טוב שני של גלויות לכל דבר, כמו בחוץ לארץ בין להקל ובין להחמיר'.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קע"ג) כתב: 'אשר שאל בקצור אם אילת ואופירה חו"ל, על אופירה כמעט אין ספק שהוא חו"ל, וגם אילת יראה כן' (הנידון שם לגבי יציאה לחו"ל). ובשיעורי שבט הלוי שביעית (פרק ד' עמ' רמ"ב) דן על אילת וכתב: 'ונראה דצריך לעשות שם שני יו"ט, וראה עוד בהערה'.

וכן דעת הגר"ח"ז גרוסברג (בעל המעשר והתרומה) ובעל משנת יוסף והובאו דבריהם במאמר מהגר"מ קורן, והם מגדולי המעינים בענייני גבולות הארץ.

וראה עוד מדברי בעל מועדים וזמנים ומדברים שנשמעו מבעל קה"י בהערה.



תלוי בגבולות הארץ, ודאי שמסתבר שכל עיר שחוץ לגבול נוהגת יומיים כמו עיר שלא הגיעו אליה השלוחים בעבר. ומה אכפת לך שהיא מצורפת ע"י שלטון אחד, הרי אינו מועיל כלום לא בידיעת קידוש החודש ולא בגבולות הארץ.

פג). ראה בספר מעדני שלמה מהדורת תשע"ו צילום הגהות הגר"ש בכתב ידו על דפי ההדפסה הראשונה של דבריו בעניין שלנו (יו"ט שני באילת) ובעוד עניינים. ובהסכמות לספר יו"ט שני כהלכתו העיד בנו של הגר"ש זצ"ל "וכל אשר מובא בשם אבינו ז"ל זה ככתב ידו ממש, כי שם עינו על זה לתקן ולהגיה שיצא דבר מתוקן". ובדברי המחבר בראש הספר "מזן זצ"ל... עבר עיני איון וחיקר את כל המובא בשמו בספר זה בכתב ידו, ...והודגיש שכל דבריו בזה אינם לפלפול אלא בעלמא אלא להלכה למעשה".

פד). יעויין בדבריו שבמנחת שלמה (תניא סימן מ"ו, שנכתב בצעירותו בשנת תש"ט), ויעו"ש שדן שאולי שלטון אחד מצרף (ובהמשך הלשון כתב שלטון אחד של ישראל), ובר מן דין יש גם להסתפק דאפשר שאילת היא בתוך מהלך עשרה ימים מירושלים שזה ייתכן מצד המרחק האוירי, ולכן בצירוף כל הדברים שכתבנו חושבני שאין זה כ"כ ברור שחייבים שם ביום טוב שני, ואם רק ספק הוא יש לילך אחר דין התורה ולנהוג רק יום אחד בלבד. וסיים שם: 'וגם עם סיום הדברים, הנני לציין דאף שכל הדברים שכתבתי אינם כ"כ ברורים, עם כל זאת מראשית כזאת הודעתי דלענ"ד נראה שאם רק מספקין אין צריכים לנהוג כי אם יום אחד בלבד, ומשום כך לא מנעתי מלעורר את הספיקות שיש לי בזה'. ע"כ.

פה). בקובץ מוריה (שעג, עמ' רלא) נדפסו כתבים של אחד משומעי השיעורים בהל' יו"ט מבעל שבט הלוי (ללא שם הכותב, הוקדם שם שאינו מוגה ואין לסמוך על הכתבים להלכה), וכתב שם 'כשבאתי לא"י ביררתי מנהגי ארץ ישראל אצל גדולי לומדים בירושלים ואמרו לי לעניין יו"ט שני באילת שזה ספק גדול, ומה"ט נוהרים שלא לנסוע שם ביו"ט, והטעם לזה משום שבזמן הבית לא היה שם יישוב ויש ספק אם הוא בתוך מהלך עשרה ימים שהיו השלוחים מגיעם, וע"פ דברי הרמב"ם והריטב"א דיו"ט שני תלוי בשלוחים יש ספק על מקום זה אם צריך לנהוג יו"ט שני'. ע"כ. ואין שם הכרעה. נראה שדבריו בשו"ת שבט הלוי ובשיעורי שביעית (שיצאו ע"י תלמידו בהסכמתו בכת"י) הם גמר דעתו.

פו). הגר"ח"ז גרוסברג (בעל המעשר והתרומה ועוד ספרים בהל' התלויות בארץ) כתב כן בבירור בעניין גבולות הארץ שנדפס בקובץ נועם, ונדפס מחדש בספר משנת חנוך סי' כא. וכן כתב הגר"י ליברמן (שנראה שעליו סומכים הבד"ץ העה"ח בענייני גבולות הארץ) בשו"ת משנת יוסף א, מד. והביא דבריהם הגר"מ קורן במאמרו במוריה קובץ רכ"ו. הת"ח הנ"ל הם מגדולי המעינים והמומחים בענייני הגבולות בדורנו, ויש לזה משמעות מיוחדת. וראיתי מצינים שכן הוא בשערי יצחק (להגר"י פלקסר, יב, ז).

מסקנת הדברים

א. נחלקו הרמב"ם והריטב"א אם גדר החיוב ביו"ט שני הוא בכל מקום שלא הגיעו השלוחים בלי הפרש בין אר"י לחו"ל, וכל מקום עושים כפי המנהג שבידם, או שהוא תלוי בגבולות הארץ. ועיין בפנים בשיטות נוספות בראשונים, ובהכרעת הדין.

ב. עיר שאין לה מנהג ידוע, להרמב"ם עושים שני ימים. ודעת מהרי"ט צהלון והיעב"ץ והברכ"י בשם כמה אחרונים שהוא גם באר"י, והחזו"א ועוד סברי שבאר"י במקום מסופק עושים יום אחד.

ג. הכף החיים כתב שעיר חדשה שהיא סמוך ונראה לערים הישנות (כגדרי הדין בפורים), עושה יום אחד. והחזו"א כתב שעיר חדשה שהיא בתוך התחום של עיר ישנה (והיינו סמוך) עושה יום אחד, ואפשר שהוא הדין במקום שדות וכרמים של בני העיר אף אם נמשכו חוץ לעיר. ועיין בפנים בדין המושבות החדשות בארץ ישראל.

ד. להריטב"א יל"ע אם גדר הדין הוא בגבולות עולי מצרים או בגבולות עולי בבל, ועיין בפנים. וכן להחזו"א ודעימיה שלהרמב"ם עיר מסופקת באר"י עושה יום אחד, צ"ב אם הוא גם בגבולות עולי מצרים.

ה. בצור נוהגים יומיים וכתשובת הרמב"ם ופסק כל האחרונים, וכן נשתלשל המנהג מדורות. וכן בבירות היה המנהג פשוט מדורות לנהוג שני ימים. בדין צידון עיין בפנים שהיו דעות בזה ושלכאו' עולה שהעיקר כהשיטות שנוהגים שני ימים. בסוריא עושים שני ימים (ואם יש עיר שיש בה מנהג ידוע לעשות יום אחד, הרי להרמב"ם עושים יום אחד ולהריטב"א יומיים).

פז. הגר"מ שטרנבוך במועדים וזמנים (ח, רכא) ובעוד מקומות בספריו כתב לעשות באילת יומיים יו"ט ועוד על זה בהרחבה. מאידך, בתשובה"נ (ג, שלב) כתב 'לפי זה אולי יש טעם לזה שאין נוהגים יום טוב שני באילת' יעו"ש, וציין ששתקי רבנן לתושבים שאינם נוהגים יו"ט שני. ובח"ד (קטז) חזר ודן בזה וסיים 'ולכן אין לנו למחות בנהוגין להקל שם שלא לשמור יום טוב שני, ולא שמעתי הוראה הלכה למעשה לשמור שמה יום טוב שני כדין'. ע"כ. ונראה מהדברים שלא חזר בו מדעתו שחייבים לעשות יומיים אלא שמראה פנים לאלו שמורים לא כך, ועדיין צ"ב. ולגבי מה שכתב שלא שמע הוראה כזו למעשה, הנה הבאנו שהורו כך למעשה, ואציין ששמעתי שהגר"י הכט רבה של אילת נוהג בה יו"ט שני, ויש לברר.

בספר ארחות רבינו (מהדו"ח, ג, עמ' שכז) הביא רשימות ממה ששמע בענין זה במשך השנים מהגר"י קניבסקי בעל קה"י. והביא שם שועדת השמיטה בב"ב הביאו ירקות מאילת בטבת תשל"ג, ובעל קה"י אמר לו שאין ראיה שנתקדש וכו', ומועדת השמיטה נראה שקבעו שזה חו"ל. (א"ה, כמדומה שהוראות הועדה בזה היו ע"פ הסכמת חבר הועדה הגאון ר' יהודה שפירא זצ"ל תלמיד החזו"א). ואמר לו שלא עושים שם יו"ט שני כי לא יצייתו להוראה שדינם כחו"ל. לגבי נסיעה לאילת אמר להקה"י שה'חזו"א אמר לא לצאת לאילת, והקה"י אמר שזה משום ספק (והמחבר מציין שמצא ברשימותיו המוקדמות שהעידו לו בשם החזו"א 'שאמר שכרור שהיא חו"ל ושביעית לא נוהג בה'). הקה"י אמר לו שכל הת"ח העוסקים בענייני הגבולות אומרים שאילת היא חו"ל לכל הדינים ואסור לצאת לשם, ובפסוקים מבואר שהיא מארץ אדום וכו' ולא היה כיבוש המועיל וא"כ היא חו"ל ממש. כעבור זמן נתמנה אברך כרב באילת והקה"י אמר לו שצריכים לנהוג שני ימים יו"ט מספק. (כנראה הכוונה בלי קידוש ותפילות). והביא לשון הקריינא דאיגרתא דלהלן.

במכתב מבעל קה"י (קריינא דאיגרתא ב, קה, משנת תשכג) כתב לשואל בדבר אילת שקשה לו לעיין בעניין שאינו עוסק בו, וזה לא מכבר הגיעה אליו הגש"פ מהגר"מ שטרנבוך וראה שסובר בפשיטות שנוהג שם ב' יו"ט של גלויות ובודאי פשוט שלא נכשב אפי' ע"י עולי מצרים (כנראה כוונתו שכל זה מדברי הגר"מ ש).

ו. סמוך לגבולות הארץ (בערי מדינת לבנון בצפון, בעבר הירדן במזרח ובאזור העיר עזה בדרום), יש מקומות שהם מכיבוש עולי מצרים, והם בכלל הנידון הנ"ל. ועיין בפנים שהבאנו מחלוקת הראשונים אם עולי בכל כבשו בעבר הירדן ועוד בזה.

ז. יישוב חדש שנתיישוב ע"י בני מקום שנוהגים יום אחד, הרי להרמב"ם בפשוטו יש להם לנהוג יומיים, ועיין בפנים דברי מי שכתבו לא כך.

ח. ההוראה המקובלת מחכמי דורנו היא שהעיר אילת היא ודאי חו"ל לכל דבר (ואין הגבול מגיע לעקבה), וכן הורה החזו"א למעשה. והנה אין לאילת מסורת לעשות רק יום אחד, וממילא גם לרמב"ם יש להם לעשות יומיים. (וייתכן שהיא אף רחוקה מירושלים יותר ממהלך י' ימים ונמצא שאין השלוחים יכולים להגיע לשם, ועיין בפנים הנידון בזה). ולכאורה בזה הן לשיטת הרמב"ם (שהדין תלוי בהגעת שלוחין) והן לשיטת הריטב"א (שהדין תלוי בגבולות אר"י) נוהגים שני ימים. וראה בפנים מה שהורו בזה למעשה.



נספח - דברי ימ"פ בשם הגר"ש סלנט והגר"ש אלישר

— 281 —

הנכול של מהלך עשרה ימים מירושלים חוגגים שני ימים, אך עיירות כאלה אם יושביתן עשו מעשה בלי שאלת חכמים והתנהו ביום אחד ספק לי אם יש למחות בדם לבטל מנהגם, וזה אם המת'שים באו ממקום החיוב, אך אם באו ממקום הפסור נראה ודאי שאין מוחים בדם, כי במקום ספק אוקי נכרא אחזקה. ועתה נזכיר לשאלתך על אדות המושבה בני יהודה, לפי דעתי יש ליושביה לחוג רק יום אחד מכמה טעמים: א) לוא יהי כי עבר הירדן אפילו נחלת השבטים דין סריא לו לענין תרם, אבל לענין שני ימים ודאי כי נחשב לא"י כאשר כבר מנו חז"ל בירושלמי שביעית ס"ו את גבולי א"י של כבוש שני וביניהם נטנו גם העיירות תרכונה יבק ויגר שהדוחא שהן בעבר הירדן, כי הלא מכמה מקומות שבספרי כן מתתייהו נראה כי המון רב מבני ישראל ישבו בזמנו בכל עבר הירדן, וא"כ הלא קחוק גם הוא ביישוב היהודים כמו כל א"י. ב) יש לנו ראיה ברורה כי גם בימי רבי היה יישוב ישראל בעבר הירדן, וזו מירושלמי שם המסופר בשם ר' יונה, כי אנטוניוס יחביה לרבי תרין אלפין דישנין באריסות במחוז ייבלונא שהוא גולן בכשן. ובדאי לא הי' רבי לוקח שרות באריסות שעבדו ע"י גוים. ד) אם אמת כפי המסורה שמושבת בני יהודה היא כגבול יגמלא' והיא ודאי עיר יהודית היתה מבלי כל הפסק הקשור כינה ובין ירושלים.

וכשהרציתי שאלתך לפני מר שמואל סבא מורנו הרב הגאון מ"ה שמואל סלאנט נ"י אמר לי כי כבר שם לבו לדבר זה, ולפי דעתו מעות, ספר הוא ברמב"ם כי תחת: או עיר שנתחדשה. במדבר ארץ ישראל, ציל "חוק לארץ", והכונה כי אע"פ שבעיר חדשה אפשר לקבוע המנהג כרצון יושביה ויכולין היינו לאמר שעיר חדשה בחז"ל לא תחוג אלא יום אחד, לפיכך בא ה"ט להשמיענו כי אין הדבר כן, מפני שהתקנה חלה על כל חרלי, אבל על א"י עצמה לא תקנו כל תקנה ועומדת היא על דין תורה. כך נראה לרבינו שלישי"א לפי שמת הרי"ם דל, אך כשהוא לעצמו אין דעתו נוהה כלל להחמיר בערים מפקדות המנהג אפילו אם הן כסוריא. כי לא יפה כח הבן מבח

האב, כלומר: לא יפה כח התקנה הבאה בעקב המנהג מהמנהג עצמו שכל ספקיו להקל. וכבר הן לפני הרב ר' יוסף שווארץ ז"ל בהלכה זו אשר בקיש להחמיר על בני צידוק, שיחזונו שני ימים, כמבואר בספרו "פרי תכואה" ולא הורה לו רבינו שליט"א, אלא שלא רצה אז להתעצם עמו בוכוח כדי להעבירו מדעתו. אך לכל השואל פיו בהלכה זו יורה להחמיק במנהג א"י לקולא, ובפרט כי קולא היא דאתי לידי חומרא לענין תפלה תפלין וברכה לבטלה כג"ל. ע"כ דברי מרן הגרש"ם נ"י. ולמרן ראשון לציון הרב הגאון המובהק עט"ר מו"ה יש"א ברכה הי"ו ראיתי תשובה ארוכה בדבר עיר עזה, אשר התיישבו בה ישראל מחדש אחרי שבטל בה הישוב במאה שנה, והיא מהעירות מסופקי המנהג שעל גבול א"י והעלה להלכה, כי אחרי אשר המתישבים בה מחדש הם עדה שלמה מכני א"י ינהגו כמנהג המקום שיצאו משם, וכפי הידוע לי גם מושבת בני יהודא נוסדה על ידי עדה שלמה מכני צפת. ויצא איפא הדבר למושבה זו על פי שני צנתי דרחבא מרי דקרתא קדישא תוכ"ב לעשות יום אחד ואין להרהר אחריהם—ושלום.

ירושלם בחדש אלול תר"ס

יחיאל מיכל פינס.

חדשות וזכרונות

חג חצי היובל של הדר מלכנו השולמן יר"ה.

ביום השבת ז' אלול תר"ס הגנו יושבי ירושלם וכל יושבי ארץ תוגרטא חג נעלה ונכבד מאד, הוא חג חצי היובל לעלית מלכנו האדיר והרחמן אלנזי שולמן עבד אלחמיד באן השני ימים הודו על כסא מלכותו ואחינו היהודים מלבד שהשתתפו בסכומים הוגנים במבנה הקביל (מקום אשר בו יהי תמיד מים לעוברים ושבים) והכור שנכנה אצל שער יפו למזכרת החג הזה, עוד חגנו ביחוד את היום הזה בכל בתי הכנסיות שבעיר בכרכות ותפלה מיוחדת, ולמאה עניים נתנו ארוחה נכבדה באחד המארחות.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

זמן ההבדלה לחולה האוכל בתשעה באב שחל במוצאי שבת

בגליון אב תשפ"א האריך ידידי הרב בנימין לוי שליט"א בענין חולה שאין בו סכנה שהשו"ע פסק שמותר לו לאכול בתשעה באב, שאין הדבר פשוט ומוסכם וכמה וכמה ראשונים אוסרים לו לאכול ע"ש.

ידיעה זו יש בה כדי להוסיף בהכרעת ההלכה בענין שדנו בו רבים בשנים האחרונות שחל ת"ב במוצ"ש, וחולה האוכל צריך להבדיל לפני אכילתו – מתי יבדיל; האם יבדיל בלילה אף אם אין צריך לאכול בלילה או שיבדיל ביום כשיצטרך לאכול. ושורש המחלוקת הוא בשאלה האם לא גזרו כלל תענית על חולה, ואף שאינו צריך לאכול מותר לו לאכול ולשתות, ולפ"ז יעשה את ההבדלה בלילה, או שיש לו חובה להתענות כמה שיכול, ורק כשהוא מתקשה יכול לאכול ולשתות, ולפ"ז בלילה, שאינו צריך לאכול וכ"ש שאינו צריך לשתות יין, לא יבדיל, אלא יבדיל ביום, כשיצטרך לאכול.

בשו"ת בעי חיי [לבעל הכנה"ג] (סי' ע"א) כתב בזה"ל: "חולה וכל שמותר לו לאכול כיון דלדידהו הותרה האכילה יכולים להבדיל. וקודם שיבא לאכול יבדיל אפילו ביום וכו'. אלא מיהו יש לחלק וכו', דהחולה כיון שהותרה לו האכילה בט"ב מפני חליו ויכול לאכול כל שעה שירצה בין ביום בין בלילה יבדיל מיד אחר תפלת ערבית כמנהג להבדיל בשאר מוצ"ש, אבל בעלי ברית שהותר להם לאכול בט"ב דחוי לא הותר להם לאכול אלא אחר המילה פשיטא שלא יאמרו הבדלה מבליילה כיון דאינו יכול לטעום כלום עד אחר המילה ואז יבדיל ע"כ. וכתב בשו"ת מנחת יצחק ח"י סל"א וז"ל ומשמעות דבריו דאע"ג שאינו צריך עדיין לאכילה, מכ"מ יבדיל מיד אחר תפילת ערבית, וצ"ע מש"כ בכף החיים (סי' תקנ"ו סק"ט) דהיינו אם צריך לאכול במוצ"ש אבל אם אינו נצרך בעת ההיא לא יבדיל עד שיצטרך לאכול, ולא משמע כן מדברי כנה"ג ע"כ. וכ"כ בספר חזון עובדיה (ארבע תעניות עמ' ש"נ) שנראה דס"ל להכנה"ג שמכיון שעל החולה לא גזרו כלל, הילכך יכול להבדיל אפילו אם עדיין א"צ לאכול וכעין מש"כ בשו"ת אבנ"ז (סי' תק"מ) שאע"פ שהרופא התיר בקושי לחולה להתענות עד חצות, הדבר ברור שלא יתענה כלל ויאכל מיד בבוקר ע"ש. והביא בחזו"ע עוד כמה מחכמי דורנו שפירשו כן בדעת הכנה"ג ע"ש. וכן נקט בשו"ת אור לציון (ח"ג פכ"ט אות ח') ע"ש. וכן פסק בספר תורת המועדים להרה"ג דוד יוסף (פ"ו ס"ו) שחולה פטור אפילו מתענית שעות ע"ש.

אולם, נראה שהכה"ח היה פשוט לו להלכה שמי שלא נצרך לאכול בלילה אסור לו לאכול וממילא אסור לו להבדיל, ולכן פירש כן, וגם אם היה רואה את דברי הכנה"ג במקורם היה חולק עליו, דהא הכה"ח בסי' תקנ"ד אות ט"ל כתב בזה"ל: "וכתב בית הלל ביורה דעה סימן

רס"ה דיולדת שאינה מתענה מכל מקום צריכה להתענות איזה שעות. א"ר אות ח', חי"א שם [ויש להוסיף שגם בהגהות ברוך טעם בסימן תקנ"ט ס"ו הביא את דברי הבית הלל להלכה עי"ש]. והשע"ת אות ז' כתב דהכל לפי הענין דאם קשה לה קצת אינה צריכה כלל. והביא דבריו משנ"ב אות י"ד עכ"ד. הרי שפשוט לאחרונים הנ"ל שיוולדת שדינה כחולה צריכה להתענות שעות. והכה"ח עצמו פסק כן, ולכן כתב הכה"ח שלמעשה העיקר הוא שאם אינו צריך לאכול בלילה לא יבדיל בלילה משום שצריך להתענות שעות*. ואכן, הרב שריה דבליצקי זצ"ל בספרו ת"ב שחל במוצ"ש (עמ' ל"ח) כתב שלהלכה נראים דברי הכה"ח אף אם אין המשמעות כן בדברי הכנה"ג עי"ש. הרי שאף שראה את דברי הכנה"ג במקורם לא פסק כמותו אלא כדעת הכה"ח, ובפרט שמצאנו עוד אחרונים רבים שכמותם פסק הכה"ח וכנ"ל.

ומצאנו עוד אחרונים שפשוט להם בסברא כן, ולכן פירשו גם הם בדעת הכנה"ג כדברי הכה"ח. בספר באר יעקב [תרפ"ז] בסי' תקנ"ו כתב: "עיין בשע"ת חולה שאוכל בט"ב יבדיל במוצ"ש. ועיין שו"מ מהדורה ה' סי' ל"ט דאם לא הבדיל כי לא היה צריך אז לאכול מבדיל באמצע היום" ע"כ. ועי' בספר בירור הלכה מהדורה תליתאה מה שפירש בדבריו, אולם מבואר שגם הוא פשיטא ליה שאם לא צריך לאכול בלילה לא יאכל אלא ביום. ובספר משנת יעקב [ליבוויץ] בסי' תקנ"ו הביא את דברי השע"ת בשם הכנה"ג וכתב: "נראה דהכונה ותינוק ישתה, דהאיך ישתה והלא רוצה להתענות עד שיכול ע"כ יתן לתינוק" ע"כ. הרי שגם הוא פשיטא ליה שלא ישתה הוא מיד במוצ"ש, וגם בדבריהם נראה שלא היו חוזרים בהם גם אם היו רואים את דברי הכנה"ג, דהא יחידאה הוא, ושאר האחרונים הנ"ל לא ס"ל כמותו. וגם האחרונים שציין בספר חזו"ע (עמ' ש"ג) שפסקו כדעת הכה"ח והם הישכיל עבדי, שאילת שאול, קנין תורה ורעבות אפרים – היה פשוט להם כן בסברא, ולכן פסקו כן, ולהאמור אין סיבה שהיו חוזרים בהם בראותם את דברי הכנה"ג במקורם, דאדרבה רוב האחרונים פליגי על הכנה"ג.

ובאמת מצאנו עוד אחרונים שכתבו שחולה אין לו לשותות יין כשלא צריך. כ"כ בספר שפת אמת על השו"ע ביו"ד סי' רס"ה וז"ל: "וא"כ יולדת נמי נהי מה דצריכה לאכול הותר לה אבל יין של הכוס דא"צ לה למה תשתה" עי"ש. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה סי' פ"ו) גבי השו"ע ביו"ד הנ"ל שלא התירו ליולדת לשתות מכוס של הברית וז"ל: "דלא התירו רק מאכל לשבור רעבונו כדי שלא יבוא לידי כבדות החולי אבל לשותות יין מהכוס לא התירו דמה שבירת רעבון יש בזה" עי"ש. וכ"כ עוד בסי' פ"ח שם וז"ל: "דהתענית אינו נדחה רק למה שהוא צורך אכילתה לבריאותה אבל לא הותר לה לטעום מה שאין בו הנאת בריאותה" עי"ש.

ור' חיים בן עטר בספרו ראשון לציון ביו"ד סי' רס"ה פשוט לו כדברי הבית הלל שהיולדת צריכה להתענות שעות, שהביא את דבריו בביאור דברי השו"ע שם שכיון שהמילה היא בבוקר

א. ודבר תימה ראיתי בשו"ת שמש ומגן (ח"ב סי' ס"ח) שלאחר שהאריך להשיג על הכה"ח שלא ראה את דברי הכנה"ג במקורם סיים בזה"ל: "אמת שאם הרופא גילה דעתו שהחולה יוכל להתענות עד הבקר, וגם החולה מסכים לזה, דא ודאי דחזר להיות לו כמו המילה שאמרנו שלא יבדיל עד אחר המילה, גם כאן לא יבדיל עד הבקר שיוכל לאכול. וכן מדוקדק מלשון הכנה"ג שכתב להבדיל במועצי שבת כיון שיוכל לאכול, משמע דאם אינו יכול לאכול ודאי דלא יבדיל עד הבקר שיוכל לאכול, אבל בסתם חולה שיוכל לאכול בלילה, ודאי שיבדיל בלילה תיכף ומיד" ע"כ. והם הם דברי הכה"ח, וצ"ע. ועכ"פ גם הרב משאש ס"ל למעשה שאים אינו נצרך לאכול בלילה (כפי שהוא בדרך כלל) לא יבדיל בלילה.

היולדת צריכה להתענות ולא לשתות יין, וכתב ולא נהירא הן אמת דזריזין מקדימין וכו' אבל לבטל מצות הכוס מוטב לאחר מעט דכל היום כשר למילה ע"ש, ובסוף דבריו העלה שצריכה לשתות לשיעורין וממילא לא יכולה לשתות רוב כוס ע"ש.

כמו כן, ידועים דברי החת"ס בתשובה סי' קנ"ז שכתב בזה"ל: "וכי החולה אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו ואם די לו בשתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב' פעמים, ולא יותר ממה שצריך" ע"ש. הרי דס"ל שהחולה חייב בתענית, ואף אם כבר אכל אסור לו להמשיך לאכול אם אינו נצרך, וכ"ש שלא יאכל קודם שנצרך. והביאו גם בשו"ת מהר"ם שיק (סי' רפ"ט) והסכים לו ע"ש. וזו כונת מהרי"ל דיסקין בקו"א (סי' ע"ה) שכתב בזה"ל: "דאע"פ שאינו מתענה משום חולי, מ"מ כל שעתא דלא אכיל שם תענית עליו ואפילו כבר אכל" ע"ש, וכונתו שלא אוכל מחמת שאסור לו לאכול, דאם מותר לו לאכול בכל רגע מה שייך ששם תענית עליו.

וכן מתבאר מדברי האבני נזר בתשובה (סי' תק"מ) [שהביא החזו"ע הנ"ל] שנשאל על דבר צום החמישי אשר הד"ר הזהירך שלא להתענות ובקושי התיר לך להתענות עד חצות, והאריך בזה וסיים: "לכן ברור שלא להתענות כלל ותאכל מיד בבוקר" ע"ש. הרי שלא התיר לו לאכול בלילה אלא בבוקר. ומה שלא הצריכו להמתין עד חצות, זהו משום שגם הרופא אמר לו שאסור לו להתענות, ורק 'בקושי' התיר לו עד חצות, ובזה אמרנו במקום חולי לא גזרו, אבל בלילה אין זה 'בקושי', דהא אכל היטב מבעוד יום, ולכן פשוט לו שלא יאכל.

ומלבד זה, כמה אחרונים כתבו שהחולה האוכל בת"ב צריך לאכול לשיעורים – עי' בשד"ח מערכת בין המצרים סי' ב' אות א'. ובאות י"ג שם כתב במוסגר בזה"ל: "ועיין לעיל אות א' בכיו"ב לתקן שיאכל פחות מכזית וכו'. ונראה דה"ה בחיה וחולה אם יספיקו להם באכלם פחות מכזית הנה מה טוב" ע"כ. ולדברי האחרונים הנ"ל ודאי שיש חובה להתענות שעות, דהא אפילו כשאוכל – אוכל פחות מכשיעור. ונהי דאנן לא קי"ל שצריך לאכול פחות מכשיעור, וכמו שכתב הכה"ח באות ל"א בשם המזבח אדמה ועוד אחרונים, מ"מ לגבי לאכול כשלא נצרך לאכול אין ראייה מהאחרונים הנ"ל דס"ל להתיר.

ולכל הנ"ל יש לצרף את הראשונים והאחרונים שהביא הרב בנימין לוי דס"ל שחולה חייב בתענית תשעה באב, וא"כ ודאי שאסור לו לאכול כשאין לו צורך.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת רוב האחרונים הנ"ל שחולה שאין צריך לאכול בלילה צריך להתענות בלילה, ורק ביום כשצריך לאכול יכול לאכול, ויבדיל לפני שיאכל.



הרב שלמה זאב פיק

מחבר ספר אהבת שלמה

יסוד השמחה בט"ו באב

בירחון האוצר (מנחם אב, תשפ"א, עמ' קב ואילך) הרב אוריאל בנר, האריך במאמרו "יום שהותרו שבטים - פירוש דהיינו יו"ט", להציג עשרים דרכים בביאור דברי התוס' בעניין זה.

הדברים חשובים כשלעצמם, אבל עדיין קשה להבין מה המיוחדות ביום ט"ו באב שלא היה יום טוב כזה לישראל. אמנם, הגמרא שואלת מה המיוחד ביום זה ומציעה ששה טעמים ליום טוב זה: (תענית, כו ע"ב, בבא בתרא, קכא, ע"א-ע"ב): "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין..." ובדף ל ע"ב שם, דנה הגמרא בדברים אלו:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים. בשלמא יום הכפורים - משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות. אלא חמשה עשר באב מאי היא?

א. אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. מאי דרוש, 'זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד' וגו' - דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.

ב. אמר רב יוסף אמר רב נחמן: יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל, שנאמר 'ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימן לאשה'. מאי דרוש? אמר רב: ממנו, ולא מבנינו.

ג. (אמר) רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: יום שכלו בו מתי מדבר. דאמר מר: עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דבור עם משה, שנאמר 'ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי', אלי היה הדבור.

ד. עולא אמר: יום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים, שלא יעלו ישראל לרגל, ואמר (דף לא ע"א) לאיזה שירצו יעלו.

ה. רב מתנה אמר: יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה. ואמר רב מתנה: אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב - שלא הסריחו, והמטיב - שנתנו לקבורה.

ו. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה. (תניא) [מסורת הש"ס: דתניא], רבי אליעזר הגדול אומר: מחמשה עשר באב ואילך תשש כוחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה יום תבר מגל.

ד"ר יעקב גרטנר* חקר את הטעמים והשווה בין הבבלי לבין הירושלמי? ועמד על ההבדלים ביניהם.

(א). יעקב גרטנר, "חג ט"ו באב בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי", סיני, שנה מג, כרך פד, חוב' א-ג (תקי-תקיא) תשרי-חשון תשל"ט, עמ' כב-לב. גם הרב צבי א' סלושץ עסק בזה במאמרו "חמשה עשר באב במקורותינו", שמעתיך,

ארבעת הטעמים הראשונים שייכים לתקופת המדבר, השופטים ובית המקדש הראשון. המדובר הוא על אירועים חד פעמים בתולדות עם ישראל, ולא ברור בדיוק למה נקבע יום טוב בשביל כל אחד.

הסיבה החמישית מאד קשה, שהרי הרוגי ביתר נקברו כשבעים שנה אחרי חורבן הבית, ועיין עוד בסוף המאמר.

הטעם היחיד ששייך כל שנה הוא הטעם השישי שט"ו באב היה היום האחרון שכרתו עצים למערכה, אבל קשה להבין למה זה יום טוב. עיין עוד רשב"ם במסכת בבא בתרא לדף קכ"א ע"א שכתב: "יום שהותר שבט בנימן - כל הנך אמוראי לא פליגי אלא מר גמיר האי מרביה ומר גמיר האי מרביה". ומשתמע שכל הטעמים נכונים ולמעשה אף טעם לבד אינו מספיק, וכמו שכבר העיר ר' צדוק הכהן מלובלין - פרי צדיק דברים לחמישה עשר באב:

והנה איתא בגמרא ששה טעמים על יום טוב של ט"ו באב ומכל הטעמים אין בהם טעם מספיק שעבור זה יהיה נקבע בתמידות ליום טוב כשאר הימים טובים שהארת הנס הראשון שהיה להכליל ישראל באותו זמן נשפע הארה מקדושה זו גם בהווה להכליל ישראל כמו מאז. מה שאין כן בטעמים של ט"ו באב שנזכרו בגמרא שהיה רק בפרט ענין של אותו הדור בלבד. כמו הטעם שהותרו השבטים לבוא זה בזה ושהותר שבט בנימן לבוא בקהל וכן כולם. אם כן מהו ענינו להיות עבור זה יום טוב גם היום לכלל ישראל.

ואולי אפשר לומר, שאמנם הבבלי וכן הירושלמי הציעו טעמים שונים ליום טוב זה, אבל ייתכן שחפשו טעמים אלו מפני שחפשו את הסיבה שנים אחרי חורבן הבית וכבר נשכח הטעם לדבר.

ולולי טעמים אלו הייתי מציע, שהנימוק הוא באותו פרק במסכת תענית. המשנה מזכירה ימים שהביאו עצים לבית המקדש:

זמן עצי כהנים והעם תשעה: באחד בניסן - בני ארח בן יהודה. בעשרים בתמוז - בני דוד בן יהודה. בחמשה באב - בני פרעוש בן יהודה, בשבעה בו - בני יונדב בן רכב. בעשרה בו - בני סנאה בן בנימין. בחמשה עשר בו - בני זתוא בן יהודה, ועמהם כהנים ולוים וכל מי שטעה בשבטו, ובני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות. בעשרים בו - בני פחת מואב בן יהודה. בעשרים באלול - בני עדין בן יהודה. באחד בטבת - שבו בני פרעוש שניה.

המשנה מתייחסת לזמנים מיוחדים אלו בבית שני, וכמו שרואים מן התוספתא, מסכת תענית (ליברמן), ג, ה:

מה ראו זמן עצי כהנים והעם לימנות, שכשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה עמדו אילו והתנדבו עצים משל עצמן ומסרום לצבור וכך התנו עמהן נביאים שאפי' לשכה מלאה עצים ואפי' עצים משל צבור יהיו אילו מתנדבין עצים בזמן הזה וכל שעה שירצו

ניסן-סיון, תשמ"ה, שנה כב, גליון 82, עמ' 51-58 ודן בנוסחאות של המשנה והשוואה בין הבבלי לירושלמי ומגילת תענית. דברי רמזים בדבריו אולם הוספתי נופך משלי.

שנאמר 'והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים והלויים והעם להביא אל בית ה' אלינו לבית אבותינו לעתים מזומנים' וגו' ואומר 'כי עזרא הכין לבבו' וגו'.

יום של הבאת העצים היה יום טוב לכל משפחה, וכמו שמשמע מהמשך התוספתא (שם, ו):

אותן ימים אסורין בהספד ובתענית בין משחרב הבית ובין עד שלא חרב הבית, ר' יוסה אומר משחרב הבית מותרין מפני שאבל הוא להם, אמר ר' לעזר בי ר' צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימן וחל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר שבת והיינו מתענין ולא משלימין.

ויותר ברור בברייתא (תענית, יב ע"א):

תא שמע: דאמר רבי אליעזר (בן) [מסורת הש"ס: רבי] צדוק: אני מבני בניו של סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו הוא!

הרי הברייטא קורא ליום זה "יום טוב" וכן כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ו ה"ט):

ומה הוא קרבן העצים, זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה ויום שמגיע לבני משפחה זו להביא העצים מקריבין עולות נדבה, וזה קרבן העצים, והיה להם כמו יום טוב ואסורים בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג.

מן המשנה רואים שזמן הבאת העצים של ט"ו באב היה יום מיוחד: "בחמשה עשר בו - בני זתוא בן יהודה, ועמהם כהנים ולוים וכל מי שטעה בשבטו, ובני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות." מדברי התוספתא נראה שבני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות גם היו בבית שני, ראה דברי התוספתא שם, הלכות ז-ח:

הלכה ז: מהו בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות שבשעה שהושיבו מלכי יון פרדסיאות על הדרכי' שלא לעלות לירושלם כדרך שהושיב ירבעם בן נבט כל מי שהוא כשר וירא חטא באותו הדור מה היה עושה הוא מביא את הבכורים ועושין כמין סלים ומחפן בקציעות ונוטל את הסל ואת הבכורים ומחפן כמין קציעות ומניחן בסלים ונוטל את הסל ואת העלי על כתיפו ועולה כשהגיע לאותו משמר אמרו לו לאן אתה הולך אמר להם לעשות שתי קציעות הללו שני כפין של דבילה במכתש הלז שבפניו בעלי זה שעל כתפי כיון שעבר מאותו משמר מעטרן ומעלן לירושלם.

הלכה ח: מהו אומר בני סלמאי הנטופתי שבשעה שהושיבו מלכי יון פרדסיאות על הדרכים שלא לעלות לירושלם כדרך שהושיב ירבעם בן נבט כל מי שהוא ירא חטא וכשר באותו הדור היה נוטל שני גזירי עצים ועושה אותן כמין סולם ומניחן על כתיפו ועולה כשהגיע לאותו משמר אמרו לו לאן אתה הולך ליטול שני גוזלות משוכך הלז שבפני בסולם זה שעל כתפי כיון שעבר מאותו משמר מפרקן ומעלן לירושלם לפי שמסרו עצמן

על התורה ועל המצות לפיכך נמצא להם שם טוב וזכר טוב בעולם ועליהם הוא אומ' זכר צדיק לברכה ועל ירבעם בן נבט וחביריו הוא או' ושם רשעים ירקב.²
א"כ מבואר שלא רק הנכבדים בני זמננו בן יהודה הקריבו ועלו לירושלים ביום זה, אלא השתתפו אתם גם כהנים ולויים וכל מי שטעה בשבטו.

ונזכיר את המשנה בריש פרק ד במסכת קידושין (סט ע"א): "עשרה יוחסים עלו מבבל: כהני, לוי, ישראל, חללי, גירי, וחרורי, ממזרי, נתיני, שתוקי, ואסופי" ונראה שאין כאן מספרים קטנים, אלא נראה שהיו כמה בעיות בשיבת ציון, כגון נשים הנכריות כמסופר בספר עזרא ונחמיה, וכן באנשים ששכחו את הייחוס שלהם בבבל. חלקים אלו מן האוכלוסיה מצאו יום מיוחד שהם היו יכולים להשתתף בעלייה לירושלים ליום טוב של הבאת העצים, כמו חשובי הקהל של יהודה ובנימין שהיו עשירים ויכולים להביא עצים לבית המקדש. ודבר זה לא היה חד פעמי אלא חזר על עצמו שנה ושנה, וממילא קבעה המשנה: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב...." יום שכל העם יכול להשתתף בהבאת עצים למקדש.

ברצוני להעיר דבר נוסף על הסיבה החמישית.

"רב מתנה אמר: יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה", והערנו שהוא טעם מאד תמוה שהרי זה קרה אחרי חורבן הבית. אולי מסיבה זו, נימוק זה אינו מופיע בירושלמי.

בכל זאת אולי אפשר להציע הסבר למה סיבה זו מופיעה בבבלי, שהרי רואים ששמרו על ימים אלו גם אחרי חורבן הבית, וכמו שהעיד ר' אליעזר בר צדוק, ואם כן, למה כל העם עדיין שמרו ושומרים את חמשה עשה באב? אולי מפני שיש טעם שהוא עדיין רלבנטי אחרי החורבן - הרוגי ביתר.

ואין לדחות שזה היה אירוע חד פעמי, שהנה הגמרא מצטטת בנוסף את דברי רב מתנה: "אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב - שלא הסריחו, והמטיב - שנתנו לקבורה." ויש לומר מפני שנימוק זה שייך עד לימינו אנו, כלומר זה נכלל בעניין של 'לדורות', שהרי תקנו ברכה מיוחדת בברכת המזון, וממילא הבבלי רצה להוסיף את זה כנימוק למה יום ט"ו באב, עדיין רלבנטי אחרי החורבן וממילא מבואר היטב המיוחדות שיש ליום זה גם בזמנינו.³



(ב). השווה דברי שאול ליברמן בפירושו 'תוספתא כפשוטה' לדברי התוספתא האלו.

(ג). ראה עוד את מאמרו של גרטנר הנ"ל, עמ' כט-לב לעוד הסבר לטעם זה בבבלי.

אוצר יורה דעה

איסור "לא תחנם" ♦ הערה בכשרות הגוילים הדקים ♦ קביעת מזוזה
ע"י אשה

הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

איסור "לא תחנם"

א. עיון במקור האיסור בפסוקי התורה ובחז"ל * ב. שיטת התוספות בהבנת הסוגייה *
ג. שיטת הרמב"ם וסיעתו * ד. שיטת המאירי וסיעתו * ה. פסיקת ההלכה

א. עיון במקור האיסור בפסוקי התורה ובחז"ל

מעיון בפסוקים ניתן להבין שתי אפשרויות בחשש התורה מפני ז' עממים

איסור לא תחנם, וכן האיסור על הושבת ז' עממים בארץ ישראל מפורשים בתורה בשני מקומות. פעם אחת בספר שמות (פרק כג, פס' לב-לג): "לא תכרת להם ולא להיהם ברית: לא ישובו בארצך פן יחטיו אתך לי כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש". בפעם נוספת, התורה מרחיבה באיסור זה בספר דברים (פרק ז' פס' ב-ד): "ונתנם ה' אלקיך לפניהם והכיתם החרם תחרים אתם לא תכרת להם ברית ולא תחנם: ולא תתחתן בם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנה: כי יסיר את בנה מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף ה' בכם והשמידך מהר". ולכאורה מובן מהפסוקים שהבעייתיות בשבעה עממים היא מצד מעשיהם הרעים שלא נושפע מהם, ולא בהכרח בבעיה עצמית שיש לנו דווקא איתם מעצם היותם, שכן רק בגלל מעשיהם צריך לגרש אותם (ויעוין עוד בשמות, שם פס' כד, וכן בדברים, שם פס' ה). ולפי הבנה זו בסברא אין לחלק בינם לבין עמים אחרים שיבואו אחריהם, ויאחזו במעשיהם. אם כי ניתן להבין בפסוקים שהתורה ראתה בהם גויים האחוזים יותר בטומאה ומועדים להחטיא יותר משאר האומות, ורק נימקה את החשש שיצא בסופו של דבר, אך קיום החשש תלוי דווקא בעמים אלו שהיו מופלגים ברשעותם ובהיאחזותם בעבודה זרה ובתועבות נוספות.



מדיוק לשון הפסוקים נראה שאיסור לא תחנם התייחס לז' עממים מפני שדיברה

התורה בהווה

לפי האפשרות הראשונה, לכאורה הסיבה שהתורה דיברה על ז' עממים, היא מפני שאלו היו אותם גויים שהיו באותו הזמן בארץ ישראל ודיברה התורה בהווה. אבל אין הכי נמי שזה נוהג בכל דור. הדבר מדויק לכאורה מהפסוקים עצמם. ראשית, התורה לא תמיד טרחה להזכיר את כל ז' העמים ביחד, פעמים שמוזכרים רק ששה (לדוגמא בשמות, לד, יא) ופעם אחת מוזכרים רק שלושה (שמות, כג, כח) וזה יכול ללמד שהם לא חטיבה של שבעה עממים מצד עצמם, אלא הם העמים שהיו באותו זמן בארץ. שנית, גם מלשון התורה, נראה שהיא מדברת על העיקרון שלהם כגויי הארץ, ולא כז' עממים. בפרשייה זו שבספר שמות (פכ"ג פס' כז) כתוב: "את אימתי אשלח

* הערת המערכת: ע"ע מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בגיליון ט"ז.

לפניך והמתי את כל העם אשר תבא בהם ונתתי את כל איביך אליך ערף". ועוד (שם פס' לא): "ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר כי אתן בידכם את ישבי הארץ וגרשתמו מפניך".



היחס בין איסור חתנות ובין לא תחנם נדרש בכדי להסביר מדוע החשש של התורה מתייחס לע"ז

אולם, צריך לברר מה המאפיין של אותם גויים שאסור להשאיר בארץ, לפי פשט הפסוקים. דלכאורה נראה די ברור, שהחשש העיקרי הוא שהם יחטיאו אותנו בע"ז, וזה אפ' הנימוק לאיסור חתנות איתם. ולא נראה שהבעיה בחתנות היא בעיה עצמית. כי הנימוק המובא בפס' הוא שהם יחטיאו אותנו. אלא, שאם המקור של "תתחתן בם" הוא המקור לכל איסור חתנות עם הגויים*, אם כן, לכאורה ברור שאיסור נישואי תערובת אינו דין דווקא בעבודה זרה, ושיש בעיה עצמית של נישואי תערובת והתבוללות. ובסברא זה מובן, שההתבוללות מכחידה את עמ"י ולא מאפשרת את קיומו. והשתא דאתינן להכי, כבר אין לחלק בין איסור חתנות ובין שאר הפרשייה האוסרת "לא תחנם", דגם איסור לא "תחנם" יצטרך להשתייך לכל הגויים. שהלא גם את זה אפשר להבין בסברא, שעצם האפשרות העקרונית להתיישבות גויים שאינם עובדי ע"ז בא"י, תפגע בנחלות הארץ שמיועדות לעמ"י, ונוכחות גוברת והולכת של גויים תפגע בזה. והיא תפגע גם מהותית במיוחדות של הארץ הקדושה שהמיוחדת שלה היא בהיותה מיוחדת דווקא לעמ"י. ואם כן, צריך להבין מדוע התורה תלתה את עיקר האיסור בחשש לע"ז.



התורה ראתה בע"ז את החשש העיקרי אך כללה עוד חששות שגורמים להבדלים בין פרטי הדינים

ונראה דהתורה רצתה להתייחס לחשש הכי מצוי וישיר ועיקרי, שהוא חשש הע"ז, שהרי החשש של הכחדת עמ"י נוגע לדור הבא, אבל חשש ע"ז הוא כבר בדור ההתבוללות עצמו, וההיבט הזה עוד יותר קריטי בנישואי תערובת, וגדול המחטיאו יותר מן ההורגו. וגם בא"י החשש היותר דחוף וקריטי הוא הע"ז, עוד לפני השאלה של המיוחדת של הארץ לעמ"י, ולכן הפסוקים התייחסו דווקא לזה. ואכן, לכאורה, יש חילוק בין האיסור של "לא תתן להם חן" ו"לא תתן להם מתנת חינם", שהוא נוגע לכאורה גם בחו"ל (וכפי שיתבאר לקמן בע"ה), כי בזה עיקר החשש הוא ההתקרבות אליהם שלא להתערב בגויים וללמוד ממעשיהם, וזה נוגע גם בחו"ל, אבל בעניין חניית הקרקע, שאין חשש להתרקמות קשר מהותי בין אנשים מעצם המכירה, בזה נשארה הסברא רק בא"י. וממילא גם אין מקום להקשות על זה ממה שנישואי תערובת נאסרו גם בחו"ל בעוד שאיסור חניית הקרקע נוהג רק בארץ ישראל, דזיל בתר טעמא, דכאשר יש צורך לשמר את עמ"י, הצורך הזה שייך גם בחו"ל ולכן נישואי תערובת נאסרו גם

(א). ולקמן נדון בזה בע"ה בהבנת מחלוקת ר"ש וחכמים במקור האיסור לחתנות עם הגויים וביחוס הוולד אחר האם.

שם. וכאשר יש צורך לשמור על המיוחדות של ארץ ישראל, מיניה וביה האיסור מתייחס דווקא לארץ ישראל.



איסור לא תחנם במשנה ובגמ'

במשנה מובא המקור לאיסור מכירה במחובר לקרקע לגויים (ע"ז יט ע"ב): "אין מוכרין להם במחובר לקרקע, אבל מוכר הוא משיקצץ; ר' יהודה אומר: מוכר הוא על מנת לקוץ". ומדברי המשנה עולה בפשטות, שעל הקרקע עצמה כלל אין דיון, וכל הדיון הוא על מכירת עצים או פירות המחוברים לקרקע שאסורים, ולת"ק מותר למכרם רק לאחר שנקצצו, ואילו ר' יהודה מקל אף במוכר על מנת לקוצצם. ובגמ' (שם- כ ע"ב): "מנהגי מילי? אמר רבי יוסי בר חנינא, דאמר קרא: לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א"כ, לימא קרא לא תחנם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי. ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם! אם כן, לימא קרא לא תחנם, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו!". בהמשך הגמ', מובאת ברייתא שנוקטת כך בהדיא. ולאחר מכן, הביאה הגמ' שבעניין איסור מתנת חנם, נחלקו התנאים. דלשיטת ר' יהודה אכן נאסרה גם מתנת חנם, אבל לדעת ר"מ אין איסור מתנת חנם, ולמד זאת מהפס' "לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי", ונלמד מכאן, שאחד גר תושב ואחד גוי בין בנתינה בין במכירה ובעניין נתינת חן, הביאה הגמ' את דברי רב שאמר: "אסור לאדם שיאמר כמה נאה גויה זו". ומשמע מהגמ' שנפסק דין זה להלכה.



ב). נראה ששאלת הסתמא דגמ' אינה נובעת מדרשת פסוקים מיוחדת מפורסמת אלא מפשט הפסוק, של תיבת "תחנם". וכן נראה גם מתרגום אונקלוס שתרגם: "ולא תרחים עליהון" (ויזכח על זה גם מה שהגמ' בסמוך מביאה ברייתא בעניין זה ומקדימה: "תניא נמי הכי". ומשמע שהברייתא מחזקת את ההבנה בפשט, ולא שהסתמא דגמ' ציטטה מתוך אותה ברייתא).

ג). גם בזה נראה שהגמ' הבינה, שהמשמעות הכי פשוטה היא משמעות של חן, ולאחריה של חנם, ורק לבסוף המשמעות שהיה לנו להבין היא משמעות של חנייה. כך שעדיין יש לומר שהלשון "לא תחנם" מורה יותר על חנם מאשר על חנייה.

ד). נראה לכאורה להסביר בכוונת הגמ', שכל צמצום של אותיות בתיבה צריך לחדד את המשמעות בתיבה יותר, ולכן לא יתכן שהתורה היתה כותבת "לא תחנם" עם וא"ו בתיב מלא, ושהיינו יכולים להבין שזה קאי גם על חנם, דאין כל זיקה בין "תחנם" ל"חנם". מאידך, לכאורה אם התורה היתה כותבת "לא תחנם" עם יו"ד בתיב מלא, היינו יכולים להבין שזה קאי גם על משמעות של "חן" וגם על משמעות של "חנם". ואם התורה היתה רוצה ללמד אותנו רק את שני הנדונים הללו היה לה לכתוב בלשון זו. נמצא שמכך שהתורה השמיטה גם את היו"ד וגם את הו"א על כרחינו שיש עניין נוסף. והוא החנייה בקרקע.

ה). בחלק מכתבי היד כתוב "כמה נאה גויה זו", ובחלק כתוב: "כמה נאה גוי זה", ובכ"י מינכן כתובים שניהם: "כמה נאה גוי זה, כמה נאה גויה זו". ומשמע לכאורה שדין זה אינו דווקא בארץ, כי אמירת רב היא אמירה כללית, ולא סייג אותה דווקא לגויים הגרים בארץ. אם כי אין זה הכרח גמור.

לא ניתן להוכיח מרצף המשניות במסכת ע"ז שהנדון הוא דווקא בגויים עובדי ע"ז
ראשית דבר יש להעיר, שכל הפרק הראשון במסכת ע"ז לכאורה מתייחס בפשיטות לעובדי עבודה זרה גמורים. המשנה הראשונה מתחילה: "לפני אידיהן של גויים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן וכו'" ומבואר שם ובגמ' שזהו משום עבודה זרה. והמשניות באותו הפרק ממשיכות לדון בדיון זה. ולאחר מכן המשנה דנה היכן ניתן ללכת בעיר שיש בה ע"ז, ולאחר מכן המשנה מפרטת דברים רבים שאסור למכור להם משום חשש שישתמשו בזה לע"ז. ואחר הדברים הללו, המשנה מתייחסת למכירת דברים המחוברים לקרקע בלשון: "אין מוכרין להם" ולהשכרת בתים, בלשון "אין משכירין להם בתים". ויש מקום להבין בפשטות שכל הנדון הוא בדווקא על עובדי עבודה זרה, כי זה כל הנדון של הפרק. אולם אין זה הכרחי, מאחר שבמשנה ובגמ' (יד ע"ב - טו ע"א) מובא האיסור על השכרת ומכירת בהמה גסה לכל הגויים, דאין זה עניין כלל לע"ז אלא לשביתת בהמתו של אדם בשבת וגזרו על מכירה אטו שכירות. ואם כן, כבר אין ראייה שמה שכתוב לאחר מכן "אין מוכרים להם" קאי בדווקא על עובדי ע"ז. ועוד, שממה שהגמ' (הנ"ל) שואלת על דינים אלו הנוגעים לחנייתם בקרקע בלשון "מנה"מ", ונוקטת לפס' מפורש בתורה שילמד על הדין שבמשנה, וקודם לכן על שאר המשניות לא שאלה כן הגמ', אם כן יש מקום להבין שנכנסו כאן לדיון שיש בו שוני מהותי, המזיק לימוד מסויים מהפוסקים.



בגמ' מוכח שדין לא תחנם אינו נוגע דווקא לו' עממים

ולכאורה נראה מהגמ' שהדיון על "לא תחנם" באופן עקרוני אינו נוגע דווקא לו' עממים. ראשית, המשנה כלל לא עוסקת בו' עממים, ומדברת גם על הזמן הזה ועל חלוקה בין סוריא לא"י. ויש לכאורה לדייק כן גם ממחלוקת ר"מ ור' יהודה בעניין מתנת חינם. דהנה, בגדרי גר תושב מבואר בברייתא (ע"ז סד ע"ב ונדון בה לקמן בע"ה) דלדעת ר"מ הוא כל גוי שקיבל על עצמו איסור ע"ז, אפ' אם לא קיבל עליו שאר ז' מצוות בני נח, ולדעת חכמים צריך גם שיקבל על עצמו בפני בי"ד את כל ז' מצוות בני נח. ואם כן, נראה בפשטות שלדעת ר' יהודה שגר תושב הוא מי שקיבל עליו כל ז' מצוות בני נח, ולו התורה מאפשרת לתת מתנת חינם וכן חנייה בקרקע, הרי שההגדרה של גוי שנאסר במתנת חינם, היא בעצם כל גוי שאינו עומד בגדרי גר תושב, שזה כל גוי הנמצא בא"י שלא קיבל על עצמו ז' מצוות בני נח, אפ' אם אינו עובד ע"ז. אכן, נראה לפ"ז שר"מ בעניין חניית קרקע יסבור שאין איסור בגוי שאינו עובד ע"ז, שהרי יש לו בזה כבר גדר של גר תושב, שעליו ודאי לא חל איסור "לא תחנם" לכולי עלמא. ונמצא לכאורה, שגדרי הגויים שחל עליהם איסור חניית הקרקע נתונים במחלוקת תנאים, לדעת ר"מ הם כל הגויים הנמצאים בא"י אשר עובדים ע"ז, אבל אם אינם עובדים ע"ז, אין איסור לתת להם חנייה. ולדעת חכמים, דין זה שייך בכל הגויים הנמצאים בארץ ישראל שלא קיבלו עליהם

(ו). מר"מ, נראה שבאופן ראשוני לא ניתן להביא ראייה, שלהגדרתו גר תושב הוא כל גוי שאינו עובד ע"ז, ופשוט לכאורה שמה שהוא מתיר לתת מתנת חינם לכל גוי, הוא אף לגוי שעובד ע"ז, שהרי זו ההנגדה בין גר תושב לכל גוי. ולפי דעתו כל הלימוד של מתנת חינם כלל לא שייך. ואם כן, מכאן אין לדעת מה היה סיור לגבי ההגדרה של "לא תחנם" בעניין נתינת חן וחנייה בקרקע.

ז' מצוות בני נח. ולכולי עלמא אינו דין דווקא בז' עממים וכפי שעולה בבירור מהגמ', וכן לכולי עלמא חל איסור לתת חנייה בקרקע ארץ ישראל לגויים העובדים עבודה זרה. ונחלקו בגויים שאינם עובדים ע"ז אך גם אינם שומרים ז' מצוות בני נח, שלר"מ מותר לתת להם חנייה ולחכמים אסור.



מהוראת רב אודות איסור נתינת חן משמע יותר שדין זה נוהג אפ' בגוי שאינו

עובד ע"ז

ולעניין ארץ ישראל לכאורה הושוו הדינים גם לעניין מתנת חנם ונתינת חן. אלא שלכאורה מהמימרא של רב אודות האיסור לתת חן לכל גוי, משמע שהאיסור הוא בכל גוי, ולא דווקא לגוי עובד עבודה זרה. ולכאורה דין זה נוגע גם בפשטות לחו"ל. וכן כתבו בתוס' (שם ד"ה דאמר קרא) שסתמא דמלתא מיירי בכולהו גויים ושכן משמע בסוגייה. ונראה שכוונתם לברייתא דמחלוקת ר"מ ור' יהודה אודות מתנת חנם, וכן למימרא של רב. ולפי המתבאר לעיל, הטעם לחילוק שבין חניית הקרקע למתנת חנם וכן, בא"י ובחו"ל, הוא משום שבאיסור "לא תחנם", מלבד העניין של איסור הע"ז, יש גם הבעיה של חתנות, ולכן גם כאשר נפתרת הבעיה של הע"ז כל שיש בעיה של חתנות אכתי אסור. ומאחר וסברא זו שייכת גם בחו"ל וגם בגוי שאינו עובד ע"ז נאסרה נתינת חן ומתנת חנם גם בחו"ל. אבל במכירת הקרקעות בחו"ל, שאינה גורמת לע"ז ולחתנות, מותר, וכן בא"י שיכולה להיות בעיה רק מצד ההתערבות עם עובדי ע"ז, אזי כשאינם עובדים ע"ז אין איסור. אולם בסמוך יתבאר שהסבר זה אינו יכול לענות בקנה אחד עם הסבר התוס', והוא רק יכול להיות אפשרי בהבנת הגמ'. ומלבד זאת, אין הכרח גמור להבין שדברי רב מוסבים על כל הגויים, דייכתן לומר שהתכוון דווקא לעובדי ע"ז, וסתם גויים עובדי ע"ז.



ב. שיטת התוספות בהבנת הסוגייה

קושיית התוספות מהחילוק שבין לא תחנם לשאר מצוות שהתייחדו לז' עממים

בלבד

והנה, בתוס' (שם) הקשו על הגמ' ממה שלכאורה מפשט הפסוקים הדין של "לא תחנם" נוגע דווקא לז' עממים. וממה שבארבעה דינים נוספים הנמצאים בפסוקים אלו ברור שההתייחסות היא רק לז' עממים. חדא ממחלוקת רב ששת ורבא (יבמות ע"ו ע"א), דרב ששת למד מהפס' "לא תתחתן בם" שאסור להתחתן עם ז' עממים גם לאחר שהתגיירו. ואילו לרבא זהו דין כללי לכל הגויים, ולבסוף הודה לו. מקור נוסף הוא מחלוקת ר' שמעון וחכמים (יבמות יז ע"א) על המקור לכך שוולד הגויה נחשב גוי, שלר' שמעון נלמד מ"בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך כי יסיר את בנך מאחרי". ומכאן למד ר' שמעון שבנך הבא מן הגויה אינו קרוי בנך אלא בנה. ומכיוון שר"ש דריש טעמא דקרא, הוא הבין שהסברא של כי יסיר שייכת בכל הגויים ("לרבות

את כל המסירים" ומכאן המקור ליחוס הבן אחר האם בכל הגויים. אבל חכמים חלקו עליו והבינו שדין זה הוא דווקא בז' עממים, שנאסר להתחתן עמהם אף לאחר גרות (ולמדו לייחוס הבן אחר האם מפסוק אחר). ומוכח שחכמים נקטו כרב ששת, שפס' זה קאי דווקא על ז' עממים. קושייה נוספת הקשו התוס' מהדין של "לא תחיה כל נשמה" שמופיע ג"כ בפסוקים המתייחסים ל"לא תחנם", שדין זה נוגע דווקא לז' עממים. ואם כן קשה כיצד למדו את איסור "לא תחנם" לכל הגויים. עוד הקשו התוס' ממה שבפסוקים אלו מובא גם האיסור לכרות ברית, שאיסור זה הוא דווקא בז' עממים, ומזה קשה מדוע לא תחנם הוא דין גם לשאר העמים. ומוכח שאיסור כריתת ברית הוא דווקא בז' עממים, ממה ששלמה המלך כרת ברית עם חירם מלך צור (כמבואר במלכים א, פ"ה) וכן ממה ששיקרו הגבעונים ואמרו שבאו מארץ רחוקה.



לתירוץ התוספות איסור לא תחנם הוא היחיד שאין טעם לצמצם אותו לז' עממים בלבד

ותירצו התוס' שלכל הדינים שהוזכרו, יש טעם לומר שנאמרו דווקא בז' עממים, ולא בשאר האומות. בשונה מ"לא תחנם" שאין סברא לחלק. וביארו שלעניין "לא תחיה כל נשמה", הרי מפורש בפס' שהוא לא נוגע לאומות שאינן בא"י, ולכן אין סברא לומר שיהיו נוהגים בכל הגויים. ולעניין מחלוקת רבנן עם ר"ש, יש סברא לומר שדין זה הוא רק בז' עממים, כי מאחר שהם אינם דורשים טעמא דקרא, עצם זה שהפס' נימק "כי יסיר" בא לכאורה ללמד שהוא דין דווקא לז' עממים, וצריך להסביר שהיה חשש שהם יסירו יותר משאר האומות, ולכן מעצם הפס' הזה עדיין לא ניתן ללמוד שכן הנכרית נחשב לגוי והוצרכו ללימוד של "כי תהינה". וגם בנוגע למחלוקת רבא ורב ששת, בנוגע לאיסור חתנות עם ז' עממים אפ' לאחר שנתגירו, יש סברא מיוחדת לרב ששת לומר שהוא דווקא בז' עממים, מאחר שהתורה אסרה לאחר גירות רק מצרי עמוני ומואבי, ומשמע ששאר הגויים מותרים, ובהכרח שפס' אלו באו ללמדנו דווקא עליהם. מה שאין כן בלא תחנם שאין סברא לחלק. ובעניין כריתת ברית, תירצו שכיוון שז' עממים בשעת כיבוש עומדים בציווי של "לא תחיה" מסתבר שכשאינם בעת כיבוש איסור כריתת הברית יתייחס דווקא אליהם, וכן ניתן לתרץ שדווקא איתם אסרו לכרות ברית משום שהם היו אדוקים יותר בעבודה זרה משאר הגויים.



לפי חידושו של מו"ר הגר"ש טל שליט"א אין חילוק גם במקור של איסור חתנות

אכן, תוס' תירצו לשיטתם, משום שנקטו בארבעת הדוגמאות שהביאו ששאר הציוויים התייחסו דווקא לז' עממים. אבל לכאורה, אם נאמר שאיסור לא תחנם אינו מתייחד בהכרח משאר הציוויים הללו, הקושיה מעיקרא ליתא. ובאמת שאיסור "לא תתחתן בם" לדעת הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ב הל' א) נוגע לכל הגויים. אמנם הכס"מ (שם) כתב דהרמב"ם פסק בזה כר"ש ולא כחכמים משום שהגמ' שקלא וטריא אליביה. אבל שמעתי ממו"ר הגר"ש טל שליט"א,

דיתכן לומר שהרמב"ם פסק בזה גם כחכמים, דבגמ' (ע"ז ל"ו ע"ב) בעניין מה שגזרו על פיתן ושמנן של גויים משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום ע"ז, דנה הגמ' בזה"ל: "בנותיהן - דאורייתא היא, דכתיב: לא תתחתן בם! דאורייתא ז' אומות, אבל שאר גויים לא, ואתו אינהו וגזור אפילו דשאר גויים. ולר"ש בן יוחי דאמר: כי יסיר את בנך מאחרי - לרבות כל המסירות, מאי איכא למימר? אלא דאורייתא אישות דרך חתנות, ואתו אינהו גזור אפילו דרך זנות. זנות נמי בבית דינו של שם גזר, דכתיב: ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף! אלא, דאורייתא גוי הבא על בת ישראל, דמשכה בתריה, אבל ישראל הבא על הגויה לא, ואתו אינהו גזור אפי' ישראל הבא על הגויה. ישראל הבא על הגויה - הלכה למשה מסיני היא, דאמר מר: הבעל ארמית - קנאין פוגעין בו! אלא דאורייתא בפרהסיא וכמעשה שהיה, ואתו אינהו גזור אפילו בצניעא. בצניעא נמי בית דינו של חשמונאי גזר, דכי אתא רב דימי אמר: ב"ד של חשמונאי גזר, ישראל הבא על הגויה - חייב משום נשג"א וכו'."

ומבואר דבתחילה הניחה הגמ' שחכמים נקטו שמדאורייתא אין איסור חתנות בשאר גויים, אע"פ שלא תפסו בהם קידושין. והאיסור הוא רק בז' עממים ואפי' בגויות. וטענה הגמ' דלכאורה הסבר זה לא מבאר גם את שיטת ר"ש שמודה שגזרו על בנותיהן משום ע"ז. ולכאורה הרי לשיטתו כל בנותיהן אסורות מדאורייתא, כי דריש טעמא דקרא, לרבות את כל המסירות. ולא משום גזירה. ועל זה ביארה הגמ', שבדרך חתנות אסור מהתורה בכל הגויים, וביאה שלא כדרך אישות אלא כדרך זנות, אם נעשית בפרהסיא אסורה מהתורה הלכה למשה מסיני, ואם נעשית בצניעה, נאסרה ע"י בית מדרשו של שם בגוי הבא על בת ישראל, וכישראל הבא על הגויה, נאסר מדרבנן מתקופת בית חשמונאי משום נשג"א או נשג"ז.

והציע מו"ר להבין שהרמב"ם נקט שביאור זה של הגמ' הוא גם אליבא דחכמים, והלשון "אלא" באה לפרש פירוש ככל השיטות. ובכך גם מרוויחים שהגזירה משום בנותיהן היא לא גזירה שונה, שלרבנן משום חתנות ולר"ש משום בעילה בדרך זנות, אלא לכו"ע משום בעילת זנות, דדרך חתנות אסורה מהתורה בכל מצב. וטען מו"ר שלפ"ז האות גימ"ל של "נשג"א או "נשג"ז", שמתייחסת לגויה, אכן מתייחסת לאיסור חתנות עם הגויה לכו"ע. ולפ"ז הסוגייה בע"ז חלוקה עם הסוגייה ביבמות (ע"ז ע"א), דמפורש בגמ' שמהפס' "לא תתחתן בם" נראה דהאיסור הוא אפי' בגויות, שלא כרבא ורב ששת (שנקטו שהוא נוגע רק לז"ע ולאחר גירות). ולרבא ורב ששת, איסור חתנות נובע מעצם זה שלא תפסי קידושין בגויים, ולא מ"לא תתחתן בם", ואילו לגמ' בע"ז, איסור חתנות עצמו נובע מ"לא תתחתן בם". ואולם רבא ורב ששת לא יחלקו שבנותיהן עצמן הוא איסור גמור לכו"ע בדרך חתנות, ואדרבא, בהכרח יסבירו את הגזירות משום בנותיהן לפי הסבר הגמ' בע"ז. ושהוא בהכרח צריך להיות אליבא דכו"ע.



ז. ואין להקשות כיצד בעילת נכרית היתה איסור דרבנן ואע"כ מבואר בגמ' (ע"ז כ) שנאסרה ההסתכלות על גויה. דאיסור ההסתכלות נובע מאיסור הוצאת זרע לבטלה, ולא תלוי בהכרח בשאלת האיסור של האשה עליה מסתכלים ודו"ק.

ח. אכן, התוס' (שם ד"ה בהיותן) הקשו דלכאורה הסוגיות חלוקות, ותירצו שהגמ' בע"ז התכוונה להמשך הפס' "בתן לא

קושייה לכאורה על הסבר מו"ר

והיה מקום לכאורה להקשות על הסבר מו"ר, ממה דאיתא במשנה: (קידושין ס ע"ב): "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין - הולד כמותה, ואיזה זה? זה וולד שפחה ונכרית". ומבואר שאין תפיסת קידושין בגויה ובשפחה כנענית, ושהולד מתייחס כמותה. ובנוגע לתפיסת קידושין ויחוס הוולד, דנה הגמ' (שם, סח ע"ב): "נכרית מנלן? אמר קרא: לא תתחתן בם. אשכחנא דלא תפסי בה קידושין, ולדה כמותה מנלן? א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי, דאמר קרא: כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הגויה קרוי בנך אלא בנה... הניחא לר"ש, דדריש טעמא דקרא, אלא לרבנן מ"ט? א"ק: "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה, מכלל, דמעיקרא לא תפסי בה קידושין. אשכחן דלא תפסי בה קידושין, ולדה כמותה מנלן? אמר קרא: כי תהיין לאיש... וילדו לו, כל היכא דקרינן ביה כי תהיינה - קרינן ביה וילדו לו, וכל היכא דלא קרינן ביה כי תהיינה - לא קרינן ביה וילדו לו". ומשמע שלרבנן כלל לא למדו איסור חתנות מ"לא תתחתן בם" אלא רק מאשת יפת תואר.



ישוב הסבר מו"ר

אלא דנראה ליישב גם כאן, ממה שבמקור של אשת יפת תואר לא מצאנו איסור חתנות עם הגויה, אלא רק מצאנו שבפועל לא תפסי בה קידושין, אבל מניין לרבנן שאסור לבוא על סתם גויה בדרך אישות. ולכאורה זה צריך להיות מותר גם בזמן הזה ואפ' בלא איסור דרבנן, שאין זה בדרך זנות אלא באופן שמיחדת לו אלא שלא תופסים בה הקידושין מבחינה הלכתית, ואין לה גדר של אשת איש לעניין התחייבויות האיש כלפי אשתו, עד שתתגייר. ולא ניתן לומר שאה"נ שחכמים התירו, דפשוט מפסוקים מפורשים שנתנו ביקורת לשמשון, ובמלאכי, ובעזרא ונחמיה שנתנו ביקורת על מה שנשאו נשים נכריות, וכן בביקורת על שלמה המלך^ט. ולכאורה

תתן לבנו וכו', אבל בתוס' ר"ד חלק וכתב שאכן הסוגיות חלוקות, והגמ' בע"ז אולא כפי מה שסבר רבא בתחילה שלא תתחתן בם נאמר בגויות. ואתי שפיר לפי הסבר מו"ר בסוגיה.

ט. ולפי מה שהתבאר, הבעייתיות בשמשון היתה שהוא רצה קשר דרך חתנות, וכן הביקורת של עזרא ונחמיה היתה דווקא מצד נשיאת הנשים הנכריות דרך חתנות, וכן במלאכי כשנתן ביקורת על שבעלו בנות אל נכר, צריך לומר שהוא משום כן. אלא דצריך להבין את הבעייתיות שהיתה עם הזנות שהיתה במדבר עם בנות מואב לאור דברי הגמ'. דלכאורה אם העלו שלא כדרך אישות ובצנעה לא עברו אפ' על איסור דרבנן, דהיה זה קודם גזירת בי"ד של חשמונאי. ולכאורה צריך לומר, שאמנם הזנות אינה דבר חיובי, וה' לא חפץ בה, והמתגשם בזה יורד מקדושתו והרי הוא כנבל ברשות התורה, אך לא על זה היתה התביעה כלפיהם, אלא בעיקר על כך שעבדו ע"ז לבעל פעור, והצטרף לזה גם מה שחיללו קדושתם. ובאמת זמרי בן סלוא התייחד בזה שבא על הנכרית בפרהסיא ובוה עבר על איסור תורה. אבל עיקר החטא של שאר העם היה עבודה זרה שם ולא בעילת המואביות. וכן יש להוכיח מכמה מקומות בהם מאוזכר עון זה. בציווי על נקמת מדין, (במדבר פרק כה פסוק יז-יח): "צִרֹר אֶת הַמִּדְיָנִים וְהַכִּיתֶם אוֹתָם: כִּי צִרְרִים הֵם לָכֶם בְּגִלְלֵיהֶם אֲשֶׁר נִלְוֹלְכֶם עַל דֶּבַר פְּעוֹר וְעַל דֶּבַר כְּזָבִי בֵּת נָשִׂי מִדֵּין אֲחֵתְכֶם הִמָּכָה בְּיוֹם הַמִּגְפָּה עַל דֶּבַר פְּעוֹר". (דברים ד, ג): "עֲיִינֶיךָ הֲרֹאוֹת אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּבַעַל פְּעוֹר כִּי כָל הָאִישׁ אֲשֶׁר הִלֵּךְ אַחֲרָיו בְּעַל פְּעוֹר הִשְׁמִידוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מִקֶּרְבְּךָ. וְכֵן בִּיהוֹשֻׁעַ (כב, יז) כִּשְׁבָנוּ בְּגִי וְרֹאוּבֵן מִזִּבְחַ בַּעֲבַר הַיַּרְדֵּן הַמְזוּרָחִי, וְחִשְׁשׁוּ שַׁעֲשׂוּ זֹאת לַע"ז, טַעֲנוּ כִלְפֵיהֶם: "הִמָּעַט לָנוּ אֶת עֹן פְּעוֹר אֲשֶׁר לֹא הִטָּהֲרָנוּ מִמֶּנּוּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה הִנֵּנּוּ בְּעֵדֶת ה'". וכן בהושע (ט, י) בתוכחה על בגידה בה', ולא על זנות איתא: "כְּעִנְבִים בְּמִדְבָּר מִצְאֵתִי יִשְׂרָאֵל כְּכַבֹּרָה בְּתֶאֱנָה בְּרָאשִׁיתָה רִאשִׁיתִי אֲבוֹתֶיכֶם הֵמָּה בָּאוּ בְעַל פְּעוֹר וַיִּגְזְרוּ לְבַשֵּׁת וַיְהִיו

לא ניתן לומר שהמקור של אשת יפת תואר הוא המקור בעצמו לאיסור ביאה דרך אישות, מעצם זה שאסרה התורה לבוא על אשת יפת תואר בביאה שנייה לכו"ע, קודם שתגיייר. דאיכא למפרך ממה שמבואר בגמ' שדיברה התורה כנגד היצר, ולמ"ד דאף הביאה הראשונה נאסרה, לכאורה מדוע שייאסר עליו לבוא עליה בבעילת זנות בצנעה, ואם משום שהוא רוצה להתחתן עמה, הרי שאין כל חידוש בהיתר להתחתן איתה אחרי שהתגיירה ומה הרבותא באשת יפת תואר. ולכאורה על כרחינו, שלשיטה זו דרך זנות תיאסר, מפני שהוא אונסה וזה כשפיכות דמים, והחידוש כשהתגיירה הוא אפ' שהיתה אשת איש, שבני נח גם מזהירים על זה, וכן מפני שמגיירה בעל כרחה, והתחדש באשת יפת תואר שמותר. ולמ"ד ביאה ראשונה הותרה, צריך לומר לכאורה שהחידוש במה שמותר הוא במה שלמרות שיש בזה אונס, כל שלא עושה זאת בפרהסיא ובמקום פנוי, הותר באופן חד פעמי משום היצר. והחידוש גם במה שמותר לשאת אותה לאחר כל התהליך שהתורה כתבה הוא כנ"ל. מ"מ לפי שתי השיטות, לא מבורר מהדין דאשת יפת תואר שאסור לבוא על הגויה דרך חתנות אף אם לא תפסי בה קידושין. וא"כ צדק מו"ר בהסברו, שהמקור לדעת חכמים לאיסור חתנות עם הגויים אכן נלמד מ"לא תתחתן בס". אלא שהדין של תפיסת הקידושין ויחוס הוולד אחר האם, לא נלמד משם.

ולפ"ז יש לבאר שר"ש אכן למד מ"לא תתחתן בס" של תפסי בה קידושין, כי לא נצרך ללימוד זה בכדי לאסור חתנות, שהרי כבר דריש טעמא דקרא וריבה את המשך הפס' ד"בתך לא תתן לבנו... כי יסיר את בנך" לרבות כל המסירים, ואם כן, מזה כבר נלמד שיש איסור חתנות עם כל הגויים, אבל לרבנן שלא ניתן לרבות כל המסירים כי לא דרשינן טעמא דקרא, נשאר הייתור של "לא תתחתן בס" ללימוד לכל הגויים, לאסור בהם חתנות. אולם, אכתי אין זה מועיל ללמוד שגם אין תפיסת קידושין, דיתכן לומר שלמרות שיש איסור על חתנות, הקידושין תופסים, ולכן הוצרכו למקור של אשת יפת תואר ללמוד ממנו שאין תפיסת קידושין. ועל יחוס הוולד אחר האם, ג"כ לא יכלו ללמוד מ"כי יסיר" כי לא דורשים טעמא דקרא, ולכן למדו מ"כי תהינה". ונמצא אם כן, שלהבנת הרמב"ם איסור לא תחנם אינו שונה מאיסור "לא תתחתן בס" דשניהם לא הוגבלו רק לז' עממים, וזאת לכו"ע. ולפ"ז מתורצת קושיית התוספות.



חידוד תירוץ התוס' אודות ההבדל בין איסור "לא תחנם" לציווי ד"לא תחיה כל נשמה"

איברא, דבעניין הציווי ד"לא תחיה כל נשמה", הרי מפורש בפס' שהוא לא נוגע לאומות שאינן בא"י, ולכן אין סברא לומר שיהיו נוהגים בכל הגויים, ואין זה מצד שלא דרשינן טעמא דקרא, אלא מצד שהלימוד של "לא תחנם" לכל הגויים נלמד בבנין אב. ובנין אב הוא לימוד שביסודו תלוי בסברא. ומאחר שהפס' מנגיד בפירוש בין ז' עממים לעמים אחרים, ונוקט שהם מסוגלים יותר ללמד אותנו את תועבותיהם, ברמה כזו שמתחדש שצריך להכרית גם את נשותיהם וטפם, אם כן, בסברא לא שייך ללמוד מזה בבנין אב לכל העמים. ויתירה מזו, בפס'

שקוצים כְּאַהֲבָם". הרי שעיקר הטענה היתה על הע"ז.

מפורש גם חילוק בין גויים הנמצאים בארץ שאינם מז' עממים לעניין "לא תחיה", שהרי מותר לקנות עבד מאותם הגויים הנמצאים בארץ שאינם מז' עממים, כמפורש בפס' (ויקרא פכ"ה פס' מה) וכן הוא להדיא בגמ' (סוטה ג ע"ב ע"ש). משא"כ איסור לא תחנם, שבסברא שייך בכל האומות, שלא לתת להם חנייה בארץ ישראל, וכן שמשום חשש חתנות להזהר שלא לעשות מעשי קרבה כנתינת חן, ומתנת חנם. ובאמת שפסוקים אלו ד"לא תחיה כל נשמה" לא באו בחדא מחתא עם איסור לא תחנם שבפרשת ואתחנן כמו איסור החתנות שבא שם, ונכתבו כציווי נפרד בפרשת שופטים. ואם כן, עצם זה שיש דינים המיוחדים דווקא לז' עממים אינה קושייה לכך שלא תחנם יילמד בבנין אב לשאר האומות.



הצעת תירוץ אחר בעניין איסור "לא תכרות להם ברית"

גם קושיית התוס' מאיסור כריתת ברית, שייכת רק לשיטתם, שאיסור זה נוגע רק לז' עממים. ואולם, לכאורה במעשה הגבעונים (יהושע פ"ט) שציינו התוס', מפורש שהשקד שלהם היה במה שטענו שהם גרים בארץ רחוקה, ובאו מארץ רחוקה, ולכן מבקשים שיכרתו להם ברית. וממילא ברור שכשביקשו את הברית, לא ביקשו על דעת שיגורו בארץ ישראל, אלא ביקשו על דעת זה שלמרות שאינם בארץ, לא יצאו כנגדם למלחמה וישררו ביניהם יחסי שלום (וכן פירש האברבנאל, ע"ש). ואם כן, כבר אין לכאורה הכרח שאיסור כריתת הברית הוא דווקא בז' עממים, דיתכן לומר שאיסור כריתת הברית שייך עם כל העמים היושבים בארץ ישראל, אפ' אם אינם מז' עממים, אלא שדיברה התורה בהוה, דאלו היו העמים שישבו באותה העת בארץ. ואין הכי נמי דאיסור לכרות ברית עם כל גויים בארץ אשר אינם מוכנים להיות גרי תושב, ולקבל עליהם מרות ישראל בארץ. ולפ"ז צד ההיתר שהיה בגבעונים לפי הטעיותם אינו במה שאינם מז' עממים אלא במה שהם באו מארץ רחוקה, וכן צד ההיתר בשלמה המלך שכרת ברית עם חירם מלך צור, לא היה מצד שאינם מז' עממים אלא מצד שהוא לא גר בארץ. ויתירה מזו, ניתן להבין בפס' שמאחר שהחשש הוא מפני הטעיה של ע"ז, אם כן איסור כריתת הברית הוא עם אומות העובדות ע"ז, ואפ' אם אינן בארץ ואינו דין דווקא לז' עממים. וכן נקט בהדיא הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"י ה"א) שכתב: "אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבדה, שנאמר לא תכרת להם ברית". וכן דעת החינוך (מצוה צג) שכתב, וז"ל: "שלא

י). ועכ"פ אין מכאן ראייה לכך שגם אין דין גר תושב בז' עממים. שהרי שהרי צותה התורה (דברים כ' י') "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום", וכבר כתבו חז"ל (ויקרא רבה פרשת מצורע פרשה יז סימן ו): "אמר רבי ישמעאל ב"ר נחמן ג' פרוודיגמאות שלח יהושע אצלם הרוצה לפנות יפנה, להשלים ישלים, לעשות מלחמה יעשה". וכן פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"א, וה"ה) בפשיטות. וז"ל: "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה, שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום, אם השלימו וקבלו שבע מצות שנצטוו בני נח עליהן אין הורגין מהן נשמה והרי הן למס, שנאמר יהיו לך למס ועבדוך... ונראה שהחילוק בדין קניית עבד, הוא שגוי הנמצא בארץ אשר אינו מז' עממים, אינו נמצא בציווי של הריגה אפ' אם לא נכנע כבר בתחילה, משא"כ גוי מז' עממים, משעה שקראו לו לשלום ולא הסכים קאי ב"לא תחיה" (ועיין בהשגת הראב"ד על הרמב"ם שם ה"ה).

יא). כך הגירסה בכתבי היד, ברוב הדפוסים שאינם מצונזרים. וכן יש להוכיח מכמה מקומות בנושאי כליו של הרמב"ם

לכרות ברית לשבעה עממים וכן לכל עובד עבודה זרה. שלא נכרות ברית... אל העם הרע הכופרים שהם שבעה עממים שבתורה שהיו מחזיקים בארצנו טרם בואנו שם, והן החתי והאמורי וכו', שנאמר לא תכרות להם ולאליהם ברית, כלומר שלא נעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבוד העבודה זרה... ואלו השבעה עממים היו עיקר עבודה זרה ויסודה הראשון... מן האזהרה בהם נשמע אזהרה שלא נכרות ברית לכל עובדי עבודה זרה...". ואם כן, הרי שלא נתייחד רק איסור לא תחנם בהיותו נוגע לכלל האומות, וגם איסור כריתת הברית יכול להתפרש באופנים נוספים. ונמצא אם כן שמלבד איסור "לא תחיה כל נשמה" שמוסכם לכו"ע שהוא נוגע רק לז' עממים, ניתן להסביר גם באיסור חתנות, וגם באיסור כריתת ברית, שאינו דין דווקא לז' עממים, ולסוברים כן, לא יקשה מדוע "לא תחנם" התייחד בהרחבתו לשאר העמים ביחס לשאר הציונים והאיסורים שבפסוקים, ולא יזדקקו להסבר בסברא מיוחדת לכל ציווי בפני עצמו לפרשו מדוע לא הורחב גם הוא לשאר אומות כאיסור "לא תחנם".



ג. שיטת הרמב"ם וסיעתו

פסיקת הרמב"ם בדין "לא תחנם" ובדין "לא ישבו בארצך"

כתב הרמב"ם (ע"ז פ"י הל' ג - ו לפי כתבי היד): "אין מוכרין להם בתים וחדות בארץ ישראל ובסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שדות, ומשכירין להם בתים בארץ ישראל... ומותר למכור להם בתים וחדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו. אף במקום שהתירו להשכיר לא לבית דירה התירו מפני שהוא מכניס לתוכה עבודה זרה ונאמר לא תביא תועבה אל ביתך, אבל משכיר להן בתים לעשותן אוצר, ואין מוכרין להן פירות ותבואה וכיוצא בהן במחומר לקרקע, אבל מוכר הוא משיקוץ או מוכר לו על מנת לקוץ וקוצץ, ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה. מפרנסים עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום... ושואלים בשלומם ואפילו ביום חגם מפני דרכי שלום... מצאו בשוק נותן לו שלום בשפה רפה ובכובד ראש. אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות או שיד גוים תקיפה על ישראל, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך_אפילו לפי שעה, ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד" עכ"ל.



שזו היתה הגירסא לפנייהם ברמב"ם. ואכמ"ל.

חילוק הרמב"ם בדין חניית הקרקע והגדרתו לתנאי גר תושב

וצריך לברר בדבריו הקדושים שני עניינים. ראשית, בתחילת דבריו כותב הרמב"ם שאיסור החנייה בקרקע נובע מהאיסור ד"לא תחנם". אולם בסוף דבריו משמע שאיסור זה נובע מהדין ד"לא ישבו בארצך". שנית, צריך להבין אם לדעת הרמב"ם האיסור מתייחס דווקא לגוי שעובד ע"ז, או שמתייחס לכל גוי שאינו שומר שבע מצוות בני נח. דמצד אחד כתב הרמב"ם שאסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו, ומשמע שאם אינו עובד עובד זרה מותר, ומצד שני כתב שההיתר לעבור אפ' שעה הוא כשיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח ויהיה גר תושב. ומשמע שאפ' אינו עובד ע"ז כל שאינו בכלל גר תושב אסור להושיבו בארץ, ואין דין גר תושב כשאר היובל נוהג. (ועיין בראב"ד שהשיג על הרמב"ם בזה, ובכס"מ, ובמנחת חינוך מצוה צד, אות ב', ד"ה וכבר, ואכמ"ל). ובהלכות מלכים (פ"ה הי"א) הגדיר הרמב"ם את גדרי קבלת שבע מצוות בני נח שבגר תושב, בזה"ל: "כל המקבל שבע המצוות ונוהר לעשותן - הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשיין מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". ולפ"ז משמע שכל שלא קיבל על עצמו ז' שבע מצוות בני נח מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, אסור לו אפ' לעבור בא"י לפי שעה וכ"ש שאסור בחניית קבע בקרקע.



ביאור היחס בין דין "לא תחנם" ובין "לא ישבו בארצך" וסברת החילוק הדיני

ביניהם

וביאר מו"ר הגר"ש טל שליט"א (בשיעור שמסר בישיבת תורת החיים בשנת תש"ס) שמדברי הרמב"ם באיסורי "לא תחנם" ו"לא ישבו בארצך" עולים שני הבדלים בין האיסורים. ראשית, לגבי איסור "לא תחנם" כתב הרמב"ם (ה"ד): "ומפני מה אין מוכרין להם במחבור? - שנאמר "ולא תחנם" - לא תיתן להם חניה בקרקע, שאם לא יהיה להם קרקע, ישיבתן ישיבת עראי היא". ואילו לגבי איסור "לא ישבו בארצך" כתב (ה"ו): "אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו; אפילו יושב ישיבת עראי, או עובר ממקום למקום לסחורה, לא יעבור בארצנו, אלא עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר "לא ישבו בארצך" - אפילו לפי שעה". ומדברים אלו מבואר שאיסור "לא ישבו בארצך" כולל גם ישיבת עראי, ואילו איסור "לא תחנם" אוסר רק חניית קבע. הבדל נוסף הוא במה שאחר שהביא הרמב"ם את איסור מכירת הקרקעות לגוי מדין "לא תחנם", כתב (שם): "אין כל הדברים האלו אמורים, אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות, או בזמן שיד הגויים תקיפה". ומיד המשיך שכשיד ישראל תקיפה אינם יכולים לעבור בארץ אפ' שעה. ומבואר שאיסור "לא תחנם" שייך בזמן שאין יד ישראל תקיפה על האומות, ואילו איסור "לא ישבו בארצך" שייך בזמן שיד ישראל תקיפה.

וביאר עוד מו"ר (שם) ששני ההבדלים קשורים זה בזה, שבזמן שאין יד ישראל תקיפה על האומות, אין ביכולתנו למנוע מהעמים ישיבת עראי, ולכן נאסר עלינו רק למכור להם קרקע,

כדי למנוע מהם ישיבת קבע. אך בזמן שיד ישראל תקיפה, יש ביכולתנו למנוע מהגויים מלישב בארצנו אפילו ישיבת ארעי, ולכן חייבים אנו למנועם מלישב בה אפילו לפי שעה. ונראה עוד לומר, שמצוות "לא תחנם" היא מצווה על הפרט, בדבר המסור לו, ואילו מצוות "לא ישבו בארץ" היא מצווה כללית וממלכתית המוטלת על הציבור.



יש לדייק מלשון הרמב"ם ששני האיסורים מתייחסים לאותם גויים

אולם, עדיין צריך לברר מה הגדר של גוי שאינו עובד ע"ז אך לא קיבל על עצמו ז' מצוות בני נח לעניין "לא תחנם" ולעניין "לא ישבו בארץ". ולכאורה בעניין איסור החנייה בקרקע שכלול בו גם איסור "לא תחנם" וגם איסור "לא ישבו בארץ" (דבכלל מאתיים מנה), לא ניתן להסביר ברמב"ם שגוי שאינו מקבל על עצמו ז' מצוות בני נח יכול להתיישב בארץ, שהרי הרמב"ם כתב בהדיא שאין להתיר לו ישיבה בקרקע עד שיקבל על עצמו ז' מצוות בני נח, וכל שחילק בין יד ישראל תקיפה לכשאינה תקיפה, הוא לעניין יכולת האכיפה של הדין, דהיינו שכשאין יד ישראל תקיפה לא ניתן להוציא בפועל גויים מהארץ, אבל במכירת ביתו שהיא דבר המסור לכל פרט, לכאורה יש לאסור גם כשאין יד ישראל תקיפה, דסוף סוף ביכולתו למנוע את חניית הגוי בקרקע. והגם אמנם שהשכרת בתים ביסודה הותרה (מעבר לבעיה של "לא תביא תועבה אל ביתך", שאינה מהטעם של "לא תחנם" כמבואר בגמ' וברמב"ם), באמת אין בכך סתירה, דכאשר יש חילוק בין ישיבת עראי לישיבת קבע, מובן שהשכרה, שהיא ישיבת עראי, לא נאסרה כל זמן שאין יד ישראל תקיפה. והתורה הביאה לידי ביטוי את החלוקה בין יד ישראל תקיפה לאין יד ישראל תקיפה, בהגדרה דינית של חניית עראי וחניית קבע, ומעבירה גבול בין דרישות הפרט לדרישות הכלל. אבל לומר שיש חלוקה דינית במהות הגוי שעליו דיברה התורה בשני האיסורים, זה לכאורה קשה, דבסברא, לא ברור מדוע העובדה שיד ישראל לא תקיפה, אמורה לשנות גם את מהות הגוי שממנו אנו חוששים, מנזקיו ומהשפעתו. ומעבר לכך, גם בלימוד הפס' יש בכך לכאורה קושי, שהלא, פסוקים אלו של "לא ישבו בארץ" ו"לא תחנם" נאמרו על ז' עממים, והורחבו לשאר האומות בבניין אב, ומדוע לחלק ולומר שהפס' ד"לא תחנם" נאמר דווקא בגויים עובדי ע"ז, ואילו "לא תחנם" נאמר בכל הגויים שאינן שומרי ז' מצוות בני נח, בפרט שנושא חניית הקרקע מתייחס לשניהם".

ומוכח מהרמב"ם עצמו, שהבין שמהות הגוי עליו מדובר בשני האיסורים זהה, ממה שכתב בספר המצוות: "והמצוה הנ"א היא שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו כדי שלא נלמד כפירתם והוא אמרו ית' לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי... ואולם עובד עבודה זרה לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר. ובבאור בא לנו הפירוש - לא תתן להם חנייה

יב). ויעויין עוד בהל' איסור"ב (פי"ד ה"ו), והל' עבדים (פ"ח ה"ה). דמוכח התם שכל שלא קיבל על עצמו ז' מצוות בני נח אינו גר תושב.

יג). ובפרט שכאמור לעיל, הרמב"ם הבין שפסוקים אלו יכולים להתרחב גם לגויים, שהרי למד את המקור לאיסור חתנות עם הגויים, מ"לא תחתן בם" שגם מופיע בקבוצת פס' אלו המתייחסים לז' עממים.

בקרע". ומפורש, שכך הרמב"ם את איסור החנייה בקרקע דלא תחנם, עם איסור "לא ישבו בארצך".



מדויק מפסיקות אחרות של הרמב"ם שאיסור "לא תחנם" מתייחס גם לגויים שאינם עובדי ע"ז

איברא, דבענין נתינת חן, היה מקום לומר שכל האיסור נוגע רק לעובדי ע"ז. אולם הוכיח מו"ר (שם) בדעת הרמב"ם שאיסור "לא תחנם" במתנת חנם שייך גם בגוי שאינו עובד ע"ז. דלגבי איסור נתינת מתנת חנם כתב הרמב"ם: "ואסור לתת להם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב". ונראה מדברי הרמב"ם שמה שכתב "אבל נותן הוא לגר תושב" פירושו שמותר לו לתת מתנה לגר תושב, ולא שיש מצוה לתת לו (שאפילו לישראל אין מצוה לתת מתנות חנם, אלא אם היה אביון). וא"כ מבואר שלגוי שאינו גר תושב אסור לתת מתנת חנם מדין "לא תחנם", ואפילו שאינו עובד ע"ז. ובסוף פ"ד מהל' רוצח, ובהל' מילה (פ"ג ה"ז) מביא הרמב"ם את הדין ש"גוי – לא מורידין ולא מעלין" והדין ד"לא מעלין" נובע משום איסור "לא תחנם", כמו שכתב הרמב"ם בריש פרק י' מהל' ע"ז, ושם אינו מחלק בין גוי עובד ע"ז לשאינו רק כותב שמשום שאינו בכלל "רעך" ולכאורה זו כשלעצמה לא היתה סברא לאסור, אם לא משום "לא תחנם". ובשו"ת הרמב"ם (תשובה קמ"ח) נשאל האם מותר לישראל למול גוי, והאם יש חילוק בין ישמעאלים שאינם עובדי ע"ז לנוצרים שעובדים ע"ז, והאם מותר למול אותם לצורך רפואה. והשיב שם הרמב"ם שמותר למול גוי לצורך גרות או לצורך מצות מילה, אבל אסור למול אותו לצורך רפואה. ואחר שכתב שאסור למול אותו לצורך רפואה כתב: "ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי". ומכל זה נראה, דלא סייג הרמב"ם את איסור "לא תחנם" דווקא לעובדי ע"ז.



גם הסברא נותנת כן וכך גם נראה מטעם האיסור בלשון הרמב"ם

ובאמת, שלכאורה נראה שהרמב"ם הבין שהבעייתיות בנתינת חן ומתנת חנם אינה דווקא מחשש ע"ז, אלא מעצם הלימוד ממעשיהם הרעים. וכמו שכתב: "לא תחנם לא יהיה להם חן

(יד). אולם, לכאורה יש סתירה מובהקת בין ספר המצוות למשנה תורה. במה שבספר המצוות כתוב שהאיסור דלא ישבו בארצך ולא תחנם הוא דווקא לגוי עובד ע"ז ולא לגוי שלא קיבל עליו ז' מצוות, שכתב הרמב"ם: "והמצוה הנ"א היא שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו כדי שלא נלמד כפירתם והוא אמרו ית' לא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לי. ואילו רצה הגוי לעמוד בארצנו אינו מותר לנו זה עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואז יהיה איפשר לו לשכון. וזה יקרא גר תושב. רוצים בזה שהוא גר לענין שיהיה מותר לשכון בארץ לבד. וכן אמרו אי זהו גר תושב זה שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. ואולם עובד עבודה זרה לא ישכון עמנו...". ונראה שבספר המצוות פסק הרמב"ם כדעת ר"מ, שגר תושב הוא כל שלא עובד ע"ז. ויש אפשרות אחת לומר שהרמב"ם חזר בו במשנה תורה ממה שכתב בספר המצוות, דכידוע את ספר המצוות כתב בגיל יותר צעיר ואת ספר משנה תורה כתב בסוף ימיו. (וכך גם הבין בדבריו הרב קאפח זצ"ל). ויתכן גם לומר, שהרמב"ם בספר המצוות לא נכנס לפרטי הדינים, אלא רצה להסביר את העקרון העולה מפשט הפסוקים, שאמנם לדינא הורחב גם מעבר לכך. וכן מצאנו שהרמב"ם בעצמו כתב בנוגע לסתירה במקום אחר (תשובות, סי' שי) בין ספר המצוות למשנה תורה, וז"ל: "שאין כוונתו הספר לדעת תלמוד המצוות אלא ידיעת עניניהם בלבד. ואמנם בחיבור [משנה תורה] ביארנו זה, כפי כוונת הספר".

בענין, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים" ולא סייג זאת דווקא לחשש עבודה זרה^{טו}. ובסברא אם אינו שומר ז' מצוות בני נח, ובעצם הוא נואף ושופך דמים וכו', הרי זה בכלל מעשים רעים שיש להישמר מהם, וכ"ש אם הוא כופר בתורת ה', וגם אם אמנם הוא מוסלמי אשר לדעת הרמב"ם אינו מוגדר כעובד ע"ז לענין איסור עבודת ע"ז על פי גדריו, מ"מ הרי וודאי יש חשש שבגללו ישראל ימיר את דתו, והחשש הזה גדול מאד גם אם אינו עובד ע"ז. ובאמת שבתחילת הפרק כתב הרמב"ם לחלק בין עובדי ע"ז גויים למינים ואפקירוסים שבישראל, שבעוע"ז גויים כל שלא עושים איתנו מלחמה אין חיוב לאבדם, מה שאין כן במינים ואפקירוסים. והרי מפורש ברמב"ם במקום אחר (הל' רוצח פ"ד ה"י) שהאפקירוסים הם שכופרים בתורה ובנבואה, והרמב"ם בהל' ע"ז כותב שסיבת הדין באפירוקסים היא מפני שהם מסירים את העם מאחרי ה', שהוא גם לשון התורה ביחס לחשש לז' עממים, מהחשש שיסירו אותנו מאחרי ה'. הרי שהרמב"ם השווה עקרונית (ולא דינית) בין האפקירוסים לגויים עובדי ע"ז, ונימק זאת בכך שמסירים אותנו מאחרי ה', ונראה מכך שהוא מבין שעובדי ע"ז אינו בדווקא, אלא כל שכופרים בתורת ה', מאחר שגורמים לנו להדבק בהם וללמוד ממעשיהם הרעים. והרמב"ם מבין שגוי שאינו שומר ז' מצוות בני נח, מחמת כפירתו בה', והוא "רק" אינו עובד ע"ז, נקרא עובד עבודה זרה בשם המושאל והמורחב.



הרמב"ם נקט בלשון "גוי עובד ע"ז" כיוון שזו המציאות בד"כ ומאחר וזה הדין העיקרי בתורה

ולפ"ז מה שכתב הרמב"ם: "גוי עובד ע"ז" אינו בדווקא, אלא הוא מייצג את החשש היותר עיקרי, שהוא גם זה שנכתב בפירוש בתורה, ושהוא בנה אב גם לחששות אחרים, ושהוא בד"כ מייצג גם סתם גוי, ושבעצם היותו גוי שאינו שומר ז' מצוות בני נח, הוא מקבל את הכינוי הכללי עובד ע"ז, דגם אם אינו עובד ע"ז, אך בפועל הוא כופר בה' ומשום כך לא שומר את שאר המצוות שהוא מחוייב בהם, הרי שמהותית הוא אינו מאמין בה' ומהותית הוא משוייך לעובדי העבודה זרה. וכן ניתן לראות במקומות נוספים שהרמב"ם נקט בלשון זו של "גוי עובד ע"ז" גם ללא קשר ענייני להיותו עובד ע"ז. דבהל' גניבה (פ"א ה"א) כתב הרמב"ם: "כל הגונב ממון משה פרוטה ולמעלה עובר על לא תעשה שנאמר לא תגנוב... ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון גוי עובד ע"ז ואחד הגונב את הגדול או את הקטן...". ועוד כתב (שם פ"ז ה"ח): "אחד הנושא והנותן עם ישראל או עם הגוי עובד ע"ז אם מדד או שקל בחסר עובר על לא תעשה וחייב להחזיר וכן אסור להטעות את הגוים בחשבון אלא ידקדק עמו...". הרי שלשון זו אינה מכריחה בדווקא גוי עובד עבודה זרה. וממ"ש בסמיכות לענין ז' מצוות בני נח, וממה שנראה מהרמב"ם שאיסור נתינת חן נוגע לכלל הגויים, הרי שלשיטתו האיסור נוגע לכלל הגויים שאינם שומרים ז' מצוות בני נח, גם אם אינם עובדים ע"ז^{טז}.

טו. והדברים מתחזקים יותר לפי מה שהתבאר לעיל, שהרמב"ם חזר בו ממ"ש בספר המצוות, ששם תלה את הדין בע"ז, ולכן כתב שם: "שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו כדי שלא נלמד כפירתם". וכאן שינה בלשונו, וכתב שהחשש הוא: "להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים". ולא דווקא ללמוד כפירתו.

ושו"ר שכך הבין הכפתור ופרח (פרק י) בדעת הרמב"ם, שחילק בין השכרת בתים לישמעאלים שלא נאסרה מחמת שיש חשש שיכניסו ע"ז לבית, ובין מכירת בתים שיש בה "לא תחנם" גם בישמעאלים שאינם עובדים ע"ז, וציין לדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות ע"ז, וכתב שדין זה הוא כדברי הרמב"ם. גם הרדב"ז (שו"ת ח"ה סי' שיד ע"ש) הבין כן בדעת הרמב"ם ונראה שכך גם דעתו. וכן בחזו"א (סי' כד, ג) הבין כן בדעת הרמב"ם, שכתב, וז"ל: "ודעת הר"מ דכיון דאין אנו מקבלין אותו לא הותר ישיבתו בארץ אע"ג שהוא זהיר בז' מצוות דבלא קבלה אין אנו בטוחים בזהירותם ואין אנו בקיאים בהם... ומסתבר דגם לענין חני' בקרקע וליתן להם מתנת חנם נמי במחלוקת שנויה דלדעת הר"מ כל שאין לו קבלה מחמירין עמו כשאר נכרי...".



הבנת הרמב"ם יכולה ליישב גם סתירה לכאורה בשיטת רש"י

הבנה זו אודות העניין המהותי שבע"ז ביחס לשאר מצוות בני נח, לכאורה יכולה לבאר גם את הבנת רש"י. דהנה, רש"י פירש בעשרה מקומות בש"ס כדעת ר"מ שגר תושב הוא גר אשר קיבל על עצמו שלא לעבוד ע"ז, שכך פירש בפסחים (כא ע"ב ד"ה להקדים) וביבמות (מח ע"ב) ובגיטין (מ"ד ע"א) ועוד פירש שם (נו ע"ב): "גר תושב היה - שלא קיבל עליו שאר מצות אלא ע"ז...". וכן הוא בבבא קמא (קיג ע"ב) ובבא מציעא (ע"א ע"א, א, קי"א ע"א) ובסנהדרין (צו ע"ב): "שלא קבל עליו שאר מצות, וקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה". ובעבודה זרה (סד ע"ב): "אינו עובד עבודה זרה ובר מיניה של עובד ע"ז הוא בכל שאר עבירות". וכן הוא בכריתות (ט' ע"א) ובערכין (כט ע"א ד"ה "אין"): "אין גר תושב נוהג - שיהא ישראל מצווה להחיותו גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות". לעומת זאת בשני מקומות, פירש רש"י כדעת חכמים שגר תושב הוא גר אשר קיבל עליו ז' מצוות בני נח, דכן פירש בעבודה זרה (כ ע"א ד"ה "לגר"), וז"ל: "לגר אשר בשעריך - גר תושב שקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח ונבילה מותרת לו...". ובמקום נוסף (שם, כד ע"ב) פירש: "גר תושב - שקיבל שבע מצות בני נח והרי רביעה בכלל". ולכאורה קשה לומר שרש"י הכריע כר"מ נגד חכמים. ובכלל בנדון דארוונא (ע"ז כד ע"ב) שפירש רש"י בפשיטות על הסבר הגמ' מדוע לקח דוד בהמות מארוונא, והנימוק הוא

טז). ומה שכתב הרמב"ם (מאכ"א פ"א ה"ז) לחלק בין עובדי ע"ז לשאינם לעניין יין נסך, וכלל את הישמעאלים בתוך אלו שאינם ע"ז, נראה דהוא סברא מיוחדת ביין נסך. ששם יש חשש לניסוך לע"ז, ומאחר ואינם עובדים ע"ז חשש זה אינו מתקיים. אבל לעניין "לא תחנם" לכאורה אין סברא לחלק. ובאמת שכך גם נראה מלשון הרמב"ם שם, שפתח בגר תושב, ולאחר מכן כן כתב "וכן כל גוי שאינו עובד ע"ז", ולכאורה היה לו לפתוח בכל גוי שאינו ע"ז, ולא להזכיר כלל גר תושב שאינו עניין לין נסך. ונראה שכתב כן מאחר ובאמת בעלמא החילוק הוא בין גר תושב לשאינו, ולכן פתח בחילוק זה, אלא שבהלכות יין נסך מתחדש שדי בכך שאינו עובד ע"ז, ולכן לאחר שפתח בגר תושב הוסיף "וכן כל גוי שאינו עובד ע"ז". ושו"ר שכן חילק בהדיא החזו"א (שביעית סי' כד ע"ש).

יז). וגם הלום ראיתי למה שכתב מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"י - יו"ד סי' מא) שדחה את הבנת הרב מובח אדמה בכפ"פ שהבין דהכפ"פ התיר מכירה בישמעאלים, וכתב דמה שכתב המובח אדמה בדעת הכפתור ופרח, אינו נראה, אלא כוונתו לאסור מכירה גם לישמעאל. וזאת עפ"ד הרמב"ם בחבורו (פ"י מהלכות ע"ז ה"ו) שדוקא אם קבל עליו שבע מצות דהוי גר תושב מותר, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג.

מפני שהיה גר תושב, אם אכן היה נוקט רש"י שבסתמא הלכה כר"מ, היה לו לפרש שלרב נחמן סבירא כדעת חכמים, והיה לו להעיר בזה.

ולכן נראה לפרש, שרש"י הבין שעיקר מהות הגר תושב הוא במה שאינו עובד ע"ז, שזה היה עיקר החשש העיקרי של התורה, ביחס לגויים שאינם גרי תושב, וכמפורש בפסוקים, וזו גם הסיבה שר"מ נקט שדי בכך שאינו עובד ע"ז, אך לדינא ברור שצריך גם לקבל עליו ז' מצוות בני נח, ולכן ההנחה הפשוטה היתה שארונא שהיה גר תושב לא נחשד על רביעית הבהמות, ולכן לקח ממנו דהע"ה בהמות לקרבנות. ובזה גם מפורש מדוע ברוב המקומות כתב רש"י שגר תושב מותר באכילת נבילות, דלכאורה אינו מותר רק באכילת נבילות אלא בכל שאר הלאוין שאינם כלולים בע"ז או שאר ז' המצוות. ועל כרחינו שרצה רש"י להגדיר את המעמד של גר תושב במה שאינו סתם גוי מחד, אך גם אינו גר צדק, ולכן תמצת זאת במה שקיבל על עצמו שלא לעבוד ע"ז, ושמותר בנבילות. ומה שבחר דווקא בעניין הנבילות, הוא מאחר שהתורה כתבה "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה". והתורה כבר התייחסה אליו כמי שמותר בנבילות, וכשם שהנבילות בנו אב לשאר האיסורים שאינו אסור בהם, כך גם מה שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז בנה אב גם לשאר מצוות בני נח.



קושייה על שיטת הרמב"ם מההיתר לשלוח דורון ביום אידם של גויים כשאינם עובדים ע"ז

והנה, בגמ' (ע"ז ס"ד ע"ב-ס"ה ע"א) מובא שאמוראים שלחו מתנות לגויים ביום אידם. וז"ל הגמ': רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא ביום אידם, אמר: ידענא ביה דלא פלח לע"ז. א"ל רב יוסף, והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים" שלא לעבוד עבודה זרה! כי תניא ההיא - להחיות... רבא אמטי ליה קורבנא לבר שישך ביום אידם, אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה". ונראה ברור שהנדון בגמ' אינו מצד "לא תחנם" אלא מהדיון הכללי אודות משא ומתן עם הגויים ביום אידם, וכדאיתא בריש ע"ז, שהרי הגמ' הדגישה בשני המקרים ששליחת התשורה לגויים היתה דווקא ביום אידם. אולם עכ"פ מתעוררת שאלה כיצד שלחו רב יהודה ורבא מתנה, מצד איסור לא תחנם, ובפרט לאור מה שהתבאר לעיל בשיטת תוס' והרמב"ם, שנקטו שאיסור "לא תחנם" חל בכל גוי שאינו שומר ז' מצוות בני נח, אף אם אינו עובד ע"ז.



יח. והוא ציטוט מבריייתא שהובאה קודם לכן (סד ע"ב) שבהמשכה כתוב: "וחכ"א: כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח; אחרים אומרים: אלו לא באו לכלל גר תושב, אלא איזהו גר תושב? זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות". ולכאורה יש אפשרות להבין שחלקו חכמים ואחרים על ר"מ בתרת, גם לעניין מספר המצוות שצריך לקבל על עצמו, וגם האם צריך לקבל בפני ג'. ויש אפשרות שחלקו רק במניין המצוות שצריך לקבל עצמו. וברמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י) פסק כדעת חכמים גם לעניין שצריך שקיבל על עצמו בפני ג' (וכן העיר על דבריו שם בכס"מ).

ישוב הקשייה

ונראה לבאר ע"פ מה שבתוספתא (עבודה זרה פ"ג ה"ד, והובאה להלכה בכמה מהראשונים, כגון הרא"ש בע"ז פ"א ס"ט, והמאירי ע"ז כ ע"א והמרדכי עבודה זרה כ ע"א, ובאגודה ב"מ ע"א ע"א, ועוד) איתא שאם היה מכיר את הגוי והיה שכנו או חברו אין בו איסור מתנת חנם אף אם עובד ע"ז וזה נחשב כאילו מכר לו, וכל האיסור הוא בגוי שאינו מכירו או שהיה עובר ממקום למקום. ובט"ז (יו"ד סי' קנא ס"ק ח) ביאר בטעם הדבר בזה"ל: "אבל אם מכירו לא הוה עליהו שם מתנה אלא כמכירה שהרי ישלם גמולו או כבר שילם לו". ואכן מהגמ' נראה שהאמוראים הכירו את הגויים ששלחו להם מתנות אלו. ולכן כל הדיון לא התייחס כלל לדין "לא תחנם", אלא מעצם הבעייתיות שבמשא ומתן ביום אידם, והתירו זאת משום שאינם עובדים עבודה זרה. כמו כן, ניתן לתרץ שמאחר והם היו בגלות, אזי כשם שמפרנסין גויים עם עניי ישראל משום דרכי שלום, כך מותר לשלוח מתנות משום דרכי שלום, אלא שעכ"פ יש להזהר ביום אידם.

והיה מקום להקשות לפ"ז שלכאורה לא ברורה קושיית הגמ' מדין גר תושב, דמאי שייטיה הכא? הלא אין אנו דנים כאן כלל מצד "לא תחנם", דאין הכי נמי דצד ההיתר אינו מצד שהוא גר תושב, אלא מצד זה שעל אף שאינו גר תושב, אין זו נחשבת למתנת חנם כשמכירו או משום שזהו משום דרכי שלום. אולם יש ליישב שקושיית הגמ' לא היתה מדין גר תושב ולעניין "לא תחנם", אלא ממה שסוף סוף מדיני גר תושב למדנו שעצם הקבלה שלא לעבוד ע"ז אינה מספיקה, וקבלה כזו צריכה להיות בפני בי"ד. ולכן מוכח שכשגזרו שלא לשאת ולתת עם עובדי ע"ז ביום אידם, אינם יוצאים מכלל עובדי זרה עד שיקבלו עליהם בפני בי"ד, דהא אפ' ר"מ שלעניין גר תושב נקט שדי בכך שלא יעבוד ע"ז, מ"מ כדי להוציאו מכלל זה הצריך שיקבל עליו בפני ג' (ועיין ברמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י שפסק שגם לדעת חכמים צריך שיקבל בפני שלושה, וכן העיר הכס"מ על דבריו שם). ואם כן אין סברא לחלק בין דין זה לבין האיסור לשאת ולתת עם עובדי ע"ז ביום אידם. ועל זה השיבה הגמ' שבאמת יש לחלק, שדין זה שהקבלה צריכה להיות בפני ג' הוא באמת דווקא בגר תושב, שיש לנו ציווים חיוביים כלפיו להחיותו ולהעדיפו על פני נכרים אחרים, שאז קבלתו גם צריכה להיות בפני בי"ד, אבל לעניין שלא לשאת ולתת עם עובדי ע"ז ביום אידם (משום דאזיל ומודה לע"ז, או משום שקונה הגוי לצורך ע"ז), בזה די בידיעה שלנו שבפועל הוא לא עובד ע"ז כדי למנוע חשש זה. ולפי הבנה זו, גם רב יהודה ורבא לא התירו לתת מתנת חנם לכל גוי שאינו עובד ע"ז, אלא רק התירו לתת ביום אידו כשאין בעיה של לא תחנם מצד זה שהוא מכירו, ואין בעיה של ע"ז, כי יודע בו שאינו עובד ע"ז. ואם כן, גם אין כל סתירה בין הסוגיות. ולכאורה כך הבינו התוס' והרמב"ם. ולכן בשונה מדין "לא תחנם" בו הזיק הרמב"ם שיקבל על עצמו בפני בי"ד, באיסור משא ומתן עם עובדי ע"ז פסק (פ"ט הל' ב ע"י"ש) שכדי להתיר מספיק שנודע לו שאינו מודה בעבודה זרה ואינו עובדה.



הרמב"ן והר"ן נקטו שמצוות לעולם בהם תעבודו נובעת מדין לא תחנם ומוכח שנקטו כרמב"ם

גם מדברי הרמב"ן (גיטין לח ע"ב) וכן הר"ן בחידושו (שם) משמע שאיסור לא תחנם שייך בכל הגויים ולא דווקא בגויים עובדי ע"ז. דבגמ' (שם) הובאה דעת שמואל שאסור לשחרר עבד כנעני, ולמד זאת רמזא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, ויתרצה הגמ' שלצורך מצווה מותר לשחרר עבדו. והתקשו הרמב"ן והר"ן מדוע שצורך מצווה יבטל מצוות עשה שבתורה, ויתרצו שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא כדי שלא ליתן להם מתנת חנם, מדין "לא תחנם", ומאחר שהיה בזה צורך כבר אין בכך מתנת חנם. ומוכח שגוי זה לא היה עובד ע"ז, דאם כן לא היה שייך לשחררו ולצרפו למניין. ויתירה מזו, מאחר שהיה עבד כנעני היה במעמד לכל הפחות של גר תושב ואף יותר מכך וברור שלא עבד ע"ז. ובפרט שמוכח מכמה מקומות שהעבדים בזמן חז"ל נהגו על פי דיני עבד כנעני. והגמ' הבינה בפשטות שהיה עבד כנעני עם כל הדינים החלים עליו. ואעפ"כ נקטו בפשיטות הרמב"ן והר"ן שחל עליו איסור לא תחנם.



קושיית הרשב"א על הרמב"ן והצעה לתירוץ קושייה זו

והרשב"א (גיטין לח ע"ב) הקשה על הרמב"ן בזה"ל: "וקשיא לי דאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכו"ע וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל...". והיינו שלעבד כנעני יש מעמד יותר משל גר תושב, ואם כן מה שייך לאסור לתת לו מתנת חנם, ומה בכלל שייך לדמות מילתא למילתא בינו ובין איסור לא תחנם. ונראה לתרץ, שהרמב"ן נקט שיש לחלק בין גר תושב לעבד כנעני מצד זה שעבד כנעני מקבל דינים בעל כרחו, וכשמשתחרר הוא מתגייר בעל כרחו, ואם כן יש חשש בנוגע לקיום מצוותיו בעתיד מתוך נפש חפצה. זאת, בשונה מגר תושב שבוחר להישאר בארץ בהתאם לתנאים שהציבו לו¹. ושו"ר שכן תירץ בשו"ת עטרת פז (ח"א כ"ג, חו"מ הערות סי' יב הערה א)².

אלא דלכאורה קשה מאד לומר שחילוק זה רב גובריה עד כדי כך, שעבד כנעני קיבל דינים של "לא תחנם", ובפרט שגם כלפיו יש מצוות חיוביות, ואף יותר מגר תושב, וכגון, שאם הוא

יט). ואף שיכול לא לקבל עליו דיני גר תושב, ולהישאר עבד כנעני גר תושב, עכ"פ, את הישארותו אפ' כנעני גר תושב, מוכרח לקבל עליו, ואין לו בחירה בזה.

כ). ועיין עוד בשו"ת עטרת פז (שם) שתירץ שלעולם גר תושב הוא נמי בכלל איסור לא תחנם, ורק ליתן לו נבילה שרי שזה שחרו בעולם הזה, כדאיתא במדרש ילקוט בא (רמז ריג) אמר הקדוש ברוך הוא מי שבא להתגייר לשמי והייתי לו לאלקים, מי שבא להתגייר לקבל צדקות מישראל כגון לקט שכחה ופאה וכדומה תן לו, מי שבא להתגייר משום נבילות זה גר תושב תן לו וכמו שנותנים לכלב שחרו משום לא יחרץ כלב לשונו. וא"כ לעולם גר תושב ועבד כנעני נמי הוו בכלל איסור לא תחנם, ורק ליתן לגר תושב נבילה שרי. ואולם לכאורה גם זה קשה, דמהות גר תושב היא במה שהותר לו להתגייש בארץ, וזה בוודאי מתייחס גם לאיסור החנייה שבלא תחנם, ויש גם מצווה להצילו ולחון אותו, מעבר למה שנותנים לו נבילה, ונמצא שכל שלושת הפירושים דלא תחנם אינם חלים עליו. ומה שהביא מהמדרש, לכאורה אינה ראייה, דהמדרש בא לומר כלפי מי יש מצווה לתת לקט שכחה ופאה, ומי זה שזוכה בה, ובוזה העדיפו גר צדק על פני גר תושב, וכשם שלקט שכחה ופאה מיעדים עבור עניי ישראל ולא עבור כל אדם, והזכות הזו לא מגיעה לגר תושב. אך אין בכך כדי ללמד שאיסור לא תחנם חל עליו והותר רק לתת לו מתנת חנם, בפרט שכנ"ל ברור שאין הדין כך.

עבד של כהן הוא מותר באכילת תרומה ועוד. אבל נראה לומר בכל זאת, שבעצם מה שנותנים לעבד כנעני חנייה בקרקע, הוא רק משום שהוא סמוך על שולחן אדונו ונחשב כרכושו, וכל מה שמאכילו ואף' נותן לו בסתמא מתנות חינם, או משבח אותו, הרי כל זמן שהוא ברשותו, אין זה מתנת חינם, דבכך הוא מעודדו לעבוד ביתר חשק ורצון, וכשם שמצאנו בגמ' (ב"ק ד ע"א ע"ש) שעבד שמקניטו רבו, עלול להסב לו נזק. וכל מה שהתירו לו לאכול אינו מחמת מעלתו אלא מחמת שהוא נחשב כבטל לרבו. ונמצא שבעצם באופן עקרוני שייך בו "לא תחנם" אלא שבאופן מציאותי כל זמן שהוא תחת רבו אין היתכנות להכיל עליו איסור זה, אולם כאשר רבו משחררו הרי הוא נותן לו מתנה בחינם, שהוא לא מקבל עבודה כלום, ולכן זה בכלל האיסור, מאחר שלא קיבל עליו דבר מרצונו אלא בעל כרחו. ולכאורה, לשון הרמב"ן מכריחה להבין שהוא נוקט שחל איסור לתת לו מתנת חינם, שכתב: "אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם"²². ומלבד זאת מסתימת לשונם שכתבו "אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם", משמע שקאי בכל הגויים, ובפרט שבזמנם כבר הכירו את האיסלאם, ולמרות זאת, לא חילקו בזה.



נראה מפשטות לשונם של ראשונים נוספים שנקטו כדעת הרמב"ם

גם הסמ"ג (לאוין סימן מח) נקט שאיסור "לא תחנם" מתייחס לכל הגויים ולא דווקא לעובדי ע"ז. שכתב, וז"ל: "שלא ליתן לגוי חנייה בקרקע בארץ ישראל שנאמר לא תחנם... שלשה דברים דרשו רבותינו ממקרא זה, לשון חנייה כאשר בארנו. ולשון חן, שאסור לומר כמה נאה גוי זה שלא ימשך אחריו ללמוד ממעשיו. ולשון חנינה..."²³. הרי שלא חילק כלל, והתייחס בפשטות לכל גוי. וכן נראה שנקט בפשיטות הרא"ש (ע"ז פ"א סימן יט), שציטט את הגמ' ולא הזכיר דבר וחצי דבר שהדבר נוגע דווקא לגוי עובד ע"ז. ובתוספות הרא"ש (קידושין סח ע"ב) כתב, וז"ל: "לרבנן דלא דרשי טעמא דקרא אי לא כתיב כי יסיר הוה מוקמינן ליה בכל אומות והשתא דכתיב כי יסיר מוקמינן קרא דוקא בו' אומות דמסירין טפי... ולפי מה דמשמע הכא דאי

כא). אכן אילו לא לשון זו של הרמב"ן, היה מקום להבין שלא רצו הרמב"ן והר"ן לומר שהעקרון הזה שכשיש צורך הוא יכול לבטל ציווי של תורה, באופנים מסויימים, דהיה ניתן לפרש, שהרמב"ן רק רצה לומר שיש עקרון שלמדנו אותו בלא תחנם, שכיש צורך, כבר אין המתנה בחינם, דעצם ההיתר של דרכי שלום וכיו"ב הוא לא היתר משום פיקוח נפש, דפעמים רבות שאין בזה פיקוח נפש, אלא הצורך הזה הוא ברמה כזו שלא נחשבת הנתינה לנתינה של חינם, מחמת אותו הצורך. ואם כן הוא הדין במצווה דלעולם בהם תעבודו, שרצון התורה הוא שלא יתערבו גרים בישראל שגויירי בעל כרחם, מחשש שכניסתם לעמ"י תוביל לנזקים וירידה רוחנית, וכגון במקרה של הורדוס. וכמו שחז"ל חששו מבני אשת יפת תואר שגויירה בעל כרחא (ועיין בחינן מצוה שמו שהציע טעם נוסף), ואולם כל זה הוא כשמשחררו בחינם ללא סיבה, אך כשיש צורך מוצדק, הרי שאין הוא משחררו בחינם ללא סיבה, ואם כן, אין כאן ביטול של מצווה, אלא מעיקרא לא חלה המצווה כשיש צורך ואין השחרור בא לחינם, והדוגמא לדין כזה, היא בדין "לא תחנם", ולא שהחילו דיני לא תחנם על עבד כנעני. אלא דכנ"ל, בלשון הרמב"ן והר"ן לכאורה ברור שכן השוה מדין לא תחנם עצמו ואסור מתנת חינם בעבד כנעני. ואם כן, מוכח שהם נקטו שזה קאי בכל הגויים שאינם במעמד גר תושב.

כב). אמנם סיים הסמ"ג בזה"ל: "ועיקר פשוטו לא תרחם עליהם אלא תהרגם ומדבר בשבעה האומות דווקא האמורי והכנעני וגו'". אבל פשוט שכוונתו לומר שעיקר פשוטם של הפסוקים התייחס לו' עממים, ולעניין הרחמים עליהם, אך בפועל דין זה הורחב לשאר הגויים, כדמוכח בדבריו ודו"ק.

לאו כי יסיר הוה מוקמינן קרא בכל אומות נחא השתא הא דאמרי' בפ"ק דע"ז לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע דאיירי בכל אומות...". ונראה בפשיטות שנקט כתוס' ולא חילק בין גויים עובדי ע"ז לשאינם. וכן נראה מדברי הרא"ש במקום אחר (תוספות הרא"ש עירובין סד ע"ב) במה שהגמ' מהביאה מעשה ברבן גמליאל שמצא גלוסקא בדרך והניח שהיא שייכת לנכרים (דהולכין אחר רוב עובדי דרכים), ולכן לא רצה להתירה באכילה ונתן אותה במתנה לגוי עובר אורח, ובגמ' מוכח שלא הכירו רבן גמליאל מעולם ושידע את שמו של הגוי ברוח קדשו. והקשה הרא"ש (שם): "היאך נתן ר"ג לגוי והא דריש ר' יהודה בספ"ק דע"ז לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם?". ובהמשך דבריו התקשה בפרט לאור זאת שר"ג לא הכיר את הגוי, ואין את ההיתר של הברייטא במכירתו, והשיב הרא"ש, דיתכן שר"ג נקט כר"מ שאין איסור במתנת חנם, או שעשה כן משום דרכי שלום. ומלשון הרא"ש נראה שהקשה בגוי בסתמא, ולא דווקא מצד שסתם גוי עובד ע"ז, אם כי אין זו ראייה מוכרחת דיתכן דלא פירט הרא"ש לעניין עבודה זרה, מאחר שסתם גויים בזמנם עבדו ע"ז. גם מהכלכו (סי' כה) משמע שלא חילק כן, דכתב בעניין נוסח ההוספות של ברכת המזון דברית מילה, בזה"ל: "ויכלכל וירומם מעלת אבי הבן והבן, והמוהל, והסנדקנים... ויברך אותנו כל אחד ואחד בשמו וכו', ואם יש שם כותי אומר כל אחד ואחד ממנו בני ברית בשמו, לפי שאסור לברך הכותי כדכתיב לא תחנם לא תתן להם חן".



היתר הכפתור ופרח במכירת קרקעות במצבי אונס

בכפתור ופרח (פ"י) הביא את הברייטא (גיטין מד ע"א) בעניין הקנס במכירת בית לגוי. וז"ל הברייטא: "המוכר ביתו לגוי - דמיו אסורין, וגוי שאנס ביתו של ישראל, ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני גויים - מותר ליטול את דמיו, וכותב ומעלה בערכאות שלהן, מפני שהוא כמציל מידם". ופירש"י: "המוכר ביתו לגוי - בארץ ישראל דאמר קרא לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע". ומבואר שגוי שהשתלט על ביתו של ישראל, וידו תקיפה ברמה כזו שאפ' ב"ד של גויים לא יכול להוציאו ממנו. אם רצה הגוי להסדיר את מעשיו באופן של מכירה, מותר לישראל לקחת את דמיו, ואפ' לכתוב ולחתום בפני ערכאות של גויים, מאחר שאין זה נחשב כמוכר ביתו שאז קנסוהו, אלא כמציל דמי ביתו לאחר שהשתלט הגוי על ביתו".

כג). וכן הקשו בתוס' שם.

כד). ולכאורה גם מתירוצו של הרא"ש היה מקום לדייק שהוא הבין שאין זה עניין דווקא לגוי ע"ז, דלכאורה הוא היה יכול לתרץ שאותו הגוי לא עבד ע"ז, וכשם שידע ר"ג ברוח קדשו את שמו של הגוי, ידע בו גם שאינו עובד ע"ז. וממה שלא תירץ כן, מוכח דלשיטתו אף אם אין הגוי עובד ע"ז אין זה מתיר עדיין איסור לא תחנם, עד שיקבל עליו ז' מצוות בני נח. אולם נראה דאין להביא מכך ראייה, דאיכא למפרך, שהרי הגמ' למדה בחזקה שהולכים אחר רוב עובדי דרכים, ואם היו סומכים בכל דבר על רוח קדשו של ר"ג, לא יכלו ללמוד מדבריו דין זה, וקמ"ל שלא ניתן להניח שעשה כן מחמת רוח קדשו הנה, ולכן לא תירץ הרא"ש כן. ובזה יש גם להשיב על דברי מרן הגרע"י זצ"ל (שו"ת יביע אומר חלק י - יורה דעה סימן מא) שכתב לתרץ את קושיית התוס' והרא"ש, דיש לומר שידע ר"ג ברוח הקודש שנבגאי אינו עובד עבודה זרה. ולפי מה שהתבאר לכאורה לא ניתן לתרץ כן, ואם היה מקום לתרץ כן, אדרבא מכאן היה מוכח עוד יותר דלדעת הרא"ש דין לא תחנם נוגע אף לגוי שאינו עובד ע"ז, ממה שלא תירץ כן וכנ"ל.

כה). והגמ' (שם) למדה מזה גם לדין הקנס שקנסו חכמים את המוכר עבד כנעני לגוי (כמבואר במשנה, שם מג ע"ב)

ומברייטא זו למד הכפ"פ שבכל מקרה של אונס אין איסור "לא תחנם". ולכן גם במקרה של ישראל הדר בעיר שכולה גוים בארץ ישראל, ורוצה להעתיק דירתו לעיר אחרת, ויש לו שם בית, יכול למוכרה לגוים, כי הוא מתיירא שהגוים יחריבוהו, או שיחזיקו בו וידורו שם בעל כרחו. וכן בעיר שרובה ישראל, ויש לו אונס ממון, ואין שם ישראל שיקנהו אפילו בזול. גם זה בכלל האונס שיהיה מותר למכור.

קשיים בהיתר זה

אולם, נראה דשאר הראשונים לא קיבלו היתר זה, ולכן לא הביאו ראייה ממקור זה לעניין לא תחנם. ונראה לכאורה דהכפ"פ הוא דעת יחיד בעניין זה, ונראה ששאר הראשונים נקטו שיש הבדל בין מקרה שבו כבר נאנס הישראל ונלקח ביתו, שאליבא דאמת כלל לא היתה מכירה, והישראל לא גרם לשום חנייה בקרקע של הגוי, וכל הנדון הוא רק על כסף הפיצויים שהוא מקבל על אונס שכלל לא רצה, ושכסף זה וודאי מותר מדאורייתא, דאף כשמכר במזיד מדאורייתא מותרין דמיו, ולא התירו אלא בנדון דרבנן בקנס על כסף זה שהוא מציל מידי האנס הגוי. אך למכור בידיים, שהוא איסור של תורה, ונתינת חנייה בקרקע לגוים, לכאורה אינו בכלל פיקוח נפש שיותר לו לבטל איסור של תורה, דבשלמא שלא לקיים מצוות עשה מחמת אונס זווים, אך לעבור על לאו כשאין פיקוח נפש, ולהחשיב זאת כאונס שיתיר את המכירה עצמה, הוא דבר שלא קיבלו שאר הראשונים. וש"ר שכעין זה דחה הרב פאת השולחן (הלכות א"י סי' א ס"ק ל"ח).

העמדת הכפתור ופרח דין זה גם במשנה דהמוכר שדהו לגוי וברש"י שם

עוד כתב הכפתור ופרח (שם) להעמיד במצב של אונס גם את מה דאיתא במשנה (גיטין מז ע"א לפי גירסת רש"י): "המוכר את שדהו לגוי - לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם". ופירש רש"י (ד"ה מפני): "שלא יהא רגיל למכור קרקע בא"י לגוי, וגם אם מכר יטריח לחזור אחריה ולפדות". ולהבנת הכפ"פ כל זה הוא במי שמכר שדהו לאונסו. ונראה שהבין כך משני טעמים. האחד, שלשון המשנה "מפני תיקון עולם" מורה יותר על תקנה ולא על קנס למי שעשה איסור. וכן מלשון רש"י "שלא יהא רגיל למכור", דמשמע שכעת אינו עושה איסור ורק תיקנו עבורו, בכדי שלא יבוא למכור בעתיד גם במצב שאינו אנוס.

גם באוקימתא זו לכאורה הכפתור ופרח בדעת יחיד בין רבותינו הראשונים

אולם, מלשון המשנה "מפני תיקון עולם" אין הוכחה כלפי שאר הראשונים, שכן לדעת רוב הראשונים (תוספות ד"ה לוקח, ושם בשם ר"ח, וכן ברמב"ם הל' בכורים פ"ב הל' יד ועוד) גרסת המשנה

שיצא העבד משיעבודו ורבו מחוייב לעשותו בן חורין. שכל הקנס הזה הוא דווקא כשמכר מדעתו, אבל אם הפיל העבד את עצמו שלא ברצון רבו לגדודי צבא, ואינו יכול להוציא, שמוטר לו ליטול את דמיו.

שונה, וכך יש לגרום לשיטתם: "המוכר את שדהו לגוי - וחזר ולקחה ממנו ישראל, לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם". ולפי גירסא זו כלל אין חיוב וקנס למוכר שיקנה בחזרה, אלא כל מי שקנה מהגוי, צריך לתת מקרקע זו ביכורים. ואכן המשנה כלל לא עסקה בקנס אלא רק בתקנה, וממילא לא ניתן להוכיח ממנה שהמוכר מכר בהיתר ומחמת אונס. אולם, נראה דאליבא דאמת, גם במה שרש"י הבין שהתקנה מתייחסת למוכר עצמו, אין להכריח שהוא הבין שזו תקנה בלבד ללא קנס, דאכן יש הבדל בין תקנה זו לקנס של המוכר ביתו שדמיו אסורים, דעצם זה שדמיו אסורים לא גורם לכך שאדם יקנה בחזרה את ביתו, אלא גורם שלא ירצו אנשים למוכר בתים להבא. לעומת זאת בקנס של הבאת הביכורים בשדה שנמכרה לגוי, מלבד מה שיש בזה קנס כלפי המוכר, יש בכך גם תקנה במה שהלוקח יטרח לחזר אחרי השדה לפדותה, ושפיר ניתן לקוראה בשם "תקנה" אף לדעת רש"י¹. ובאמת, שכמה ראשונים הבינו בהדיא בדעת רש"י שהוא הבין דהגדון הוא בקנס (עיין בתוס' שם, וכת"י הריטב"א - הוצאת מוסד הרב קוק, וביד רמ"ה) דלא כהבנת הכפ"פ.

ויש להוסיף שגם מהדיוק בלשון רש"י "שלא יהא רגיל למכור קרקע", לכאורה לא ניתן ללמוד שמדובר במי שמכר לאונסו ושמכירה זו היתה בהיתר מכמה טעמים. ראשית, אם כל הגדון היה במוכר לאונסו ובהיתר, בכל כי האי הו"ל לרש"י לפרש דבריו שבאנוס שמכר בהיתר תיקנו תקנה שלא ימכור גם כאשר לא יהיה במצב של אונס, ולא היה לו לסתום דבריו עד כדי כך. שנית, לכאורה תמוה שחז"ל יגזרו גזירה ממצב של אונס למצב שאין בו אונס, ושגזירה זו תהיה בעלת משמעות כ"כ חזקה עבור האדם. שלישית, מדברי רש"י עצמו יש מקום לדייק שלא מדובר באנוס. דלכאורה היה מקום להתקשות בהסבר רש"י "שלא יהא רגיל למכור קרקע בא"י לגוי, וגם אם מכר יטריח לחזור אחריה ולפדות". דהסיומת "וגם אם מכר וכו'" לכאורה מיותרת, כי אם התקנה גורמת למצב שאכן לא ימכרו, אין צורך לדון על מצב שבו אם מכרו יטרחו לחזור ולפדות. ולכאורה על כרחינו שרש"י הבין שהתקנה היתה מיועדת עבור אדם שאינו אנוס, והיא אכן תגרום לאדם כזה שלא למכור, אך באמת יש מקרים שבהם למרות התקנה, אדם עלול למכור באיסור מאחר אונס ממון, ובזה התקנה תגרום לו לחזור ולפדות. ומכאן ראייה שרש"י הבין שבסתמא דמילתא המשנה כלל לא דיברה על מצב אונס, ואם כן זהו קנס עבור עוברי עבירה גם לשיטתו. רביעית, רש"י (שם, מ"ז ע"ב ד"ה מדאורייתא) כתב לחלק בין ביכורים לתרו"מ, דביכורים מצווה דרמיא עליה ומעשר אינה מצווה דרמיא עליה, וזאת למ"ד אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, דלפ"ז מובן מדוע הדין דאורייתא שהמוכר לגוי מביא ביכורים נוגע דווקא לביכורים ולא לתרו"מ. אבל במשנה (שפירשה רש"י כר"א דיש קניין לגוי, וממילא התקנה היא מדרבנן) לא ברור מדוע שהתקנה תתייחס דווקא לביכורים ולא לתרו"מ, דאם אנו רוצים לתקן תקנה שיחזור המוכר לקנות את השדה, מה לי ביכורים ומה לי תרו"מ. אולם לפי ההבנה

כו). ובאמת שצריך לעיין, במה שלכאורה כשם שגזרו חז"ל במי שמכר ביתו שדמיו אסורים, לכאורה גם גזרו במוכר שדה, דמה הסברא לחלק, ובהדיא שנינו שיש איסור לא תחנם גם במכירת שדות (ובירושלמי אף מבואר ששדות חמורות יותר במה שהשדה מתברכת מתוכה). ומפני זה גם יקשה גם לרש"י התקנה שבשדה, דאם כבר גזרו עליו שדמיה אסורים, מדוע הוסיפו גזירה נוספת, ואף להבנת הכפ"פ שמדובר באונס, עכ"פ ביטלו ממנו גזירה אחת והטילו עליו גזירה אחרת וגם זה קשה לכאורה. ושמא הבין רש"י דגזירה זו בשדות היתה קדומה יותר מגזירת הבתים, וצ"ב.

שמדובר בקנס ולא רק בתקנה, מובן יותר שבקנס יש מידתיות, וכולי האי לא קנסינן, בדבר שגם כאשר הוא אצל הישראל אינה מצוה דרמא עליה, וכפי שביארו התוס' בהבנת רש"י.¹²



היתר הראב"ן כשהקרקעות בבעלות שלטון הגויים

כתב הראב"ן (ראב"ן ע"ז סימן רצ-רצא) טעם היתר מכירת קרקעות לנכרים בזמן הזה. וז"ל: "ר' יוסי אומר בחו"ל מוכרין להן בתים ושדות וכרמים ואמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי. והא דתניא לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע, מוקי לה ר' יוסי בא", ולהכי מזבני להו בתים ושדות בזמן הזה, ועוד שהקרקעות אינן מיוחדות לנו כי לטסקא הן בידנו מן הגוים. ומזה הטעם אנו משכירין בתים לגוים עכו"ז בזמן הזה... אבל אנו שנותנין מס לגוים מקרקעות שלנו אינו מיוחד...". ומבואר בדבריו שהטעם שהקרקעות משועבדות למלך, אינן תלויות בסברא דחו"ל. אם כי לא ברור אם היה סומך על סברא זו לבדה, ושמא רק בצירוף למה שאין איסור מצד עצמו, בחו"ל. ושמא כתב כל זאת בעיקר בגלל הסברא של השכרת בתים, שהיא עצמה נאסרה מדרבנן (ובאמת שהב"ח יו"ד סי' קנא ציין לדברי הראב"ן רק לגבי השכרת בתים שהיא מדרבנן ולא לגבי מכירה בא", ושמא מטעם זה). ועכ"פ לכאורה אין זו סברא רווחת בראשונים, דלכאורה היה להם לראשונים להזכיר סברא זו.

ועיין ברא"ש (ע"ז פ"ד סי' ט) שכתב על מה שאין אנו מפרישין האידנא תרומות ומעשרות בשם ר"ת, כי הקרקעות עכשיו משועבדים לשרים לטסקא ודינא דמלכותא הוא שאם לא יתנו הטסקא שיהיו מופקעת לשרים. ואם כן אינה כשלנו ואנו כמו אריסין בעלמא. וכתב הרא"ש דלא נהירא כי גם בימי חכמי התלמוד היה להן קרקעות לטסקא. כדאמר (ב"ב דף נד ב) מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא ואעפ"כ היו מעשרין וכי תימא שהיו מעשרין מאותן שאין בהן טסקא. גם האידנא יש קרקעות שאין בהן טסקא עכ"ל. אמנם בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סי' נו) נשאל בעניין קרקעות שהיו סמוכות לנהר הליטני באיזור צידון, שנחשבות לשיטתו מגבול עולי מצרים (ע"ש), ושאלו היהודים שם את מהר"ם גלאנטי מה יעשו בשביעית, כי הגויים איימו עליהם שאם לא יעבדו, יקחו מהם את השוורים וכלי המחרשה ועוד. והתיר מהטעם הנ"ל, וכתב בזה"ל: "אבל קרקעות הללו כלם הם מהמלך יר"ה והם מוחכרים אצלם לתת חומש למלך יר"ה וארבע ידות להם או כפי מנהגם ובשנה השביעית ימכרו כל אחד זכותו או חזקה שיש לו לגוי סתם אני מוכר לך כל

כו). ובפאת השולחן (הלכות א"י סי' א סקל"ח ע"ש) דחה את הסבר הכפ"פ והוכיח דלא כשיטתו ממה שרב אשי פירש בהבנת רב, שבתחילה המוכר קרקע לגוי, היה מביא ביכורים בעוד הקרקע אצל הגוי, כפי דין תורה ולא מתקנה, אלא שמאחר שאנשים מכרו שדותיהם לגויים כי סברו שנשארים בקדושתם, התקינו שלא יתנו ביכורים, ולאחר שראו שישנם מצבים בהם אנשים לא מצליחים לפדות את השדות, ונשאר השדה בידי הגוי, החזירו דין תורה למקומו. ופירש"י (ד"ה בקדושתיהו קיימי) שסברו בתחילה האנשים ש"אין אנו נענשין בדבר". ומוכיח מכאן הרב פאת השולחן שרש"י נקט שמדובר בקנס ושהם נענשו בדבר, ואם מדובר באונס שהותר, מדוע נענשו, ומדוע טעו במחשבתם שלא ייענשו. אולם לכאורה איכא למפרך, שכל ההסבר הזה של רש"י נוגע רק להסבר רבה, שאכן נקט שבתחילה גזרו משום עוברי עבירה, ותקנת העולם המובאת במשנה היא התקנה השנייה שהחזירה דין תורה למקומו, אך רש"י בפירושו על המשנה, פירש כשיטת ר"א, שהיתה רק תקנה אחת, ואין הכרח לומר לשיטתו שהיא נתקנה על אותם שחשבו שאין הם נענשים בדבר, ואם כן אין כאן ראייה.

זכות שיש לו בקרקע ואח"כ בשיעבור השביעית יחזור ויקנה אותה ולית בזה בית מיחוש כיון שאינו ארץ ישראל ממש כבושה תחת ידינו". ובשו"ת שמן המור (יו"ד סי' ד' יובאו דבריו לקמן בע"ה) סמך עליו למעשה בצירוף סברות נוספות. מ"מ תהילה לא-ל, אין זה נוגע לימינו, שהקרקע נרכשת בקניין גמור ואין יד הרשות באמצע, ובוודאי שמכירה נותנת חנייה. וכבר העירו בזה כמה אחרונים ועיין בחזו"א (ב"ק סי' י, שביעית כ"ז) וביבי"א (חלק י - יורה דעה סימן מא) שכתב שכל זה לא שייך בזמנינו שחזרו רוב הקרקעות לרשות ישראל, וברוך מציב גבול אלמנה.



ד. שיטת המאירי וסיעתו

לדעת המאירי איסור לא תחנם שייך רק בגוי שעובד ע"ז

במאירי (ע"ז כ ע"א) נקט שאין איסור "לא תחנם" בגוי שאינו ע"ז ואינו צריך להכנס לגדר גר תושב עבור זה. שכתב, וז"ל: "כבר ידעת כמה החמירה תורה להרחיק עובדי האלילים מארצנו ומגבולנו ומבינותינו ובכמה מקומות האריכה להזהירנו להתרחק ממעשיהם מכאן אמרו לא תחנם לא נתן להם חן ר"ל לשבח ענינם ומעשיהם ואפילו יפי צורתם ותבניתם וכן דרשו מכאן שלא נתן להם חנייה בקרקע כדי שלא להתמיד ישיבתם בינותינו וכן דרשו ממנו שלא ליתן להם מתנת חנם כדי שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר תושב והוא בן נח הגמור לקיים שבע מצות כמו שאמרה תורה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי ומ"מ פי' בתוספת דוקא לגוי שאין מכירו או שהיה עובר ממקום למקום אבל אם היה שכנו או חברו מותר שהוא כמוכרן לו הא כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי וכבר אמרו שולח אדם ירך לנכרי^{כח} עכ"ל. ומתחילת דברי המאירי משמע שהענין של "לא תחנם" הוא בכדי להרחיק מאתנו עובדי אלילים כדי שנתרחק ממעשיהם, ומשמע שהבעיה במתנת חנים היא כמה שאנו גוזלים זאת מגר תושב שיש לנו מחויבות כלפיו יותר. והנה, אם היה מגדיר המאירי את גר תושב כשיטת ר"מ שכל שאינו עובד ע"ז, כבר נחשב בזה לגר תושב, היה מובן שמעבר למה שצריך להתרחק מגוי עובד עבודה זרה, יש גם בעיה כמה שאנו גוזלים כביכול מגוי שאינו עובד ע"ז. אך מאחר שהמאירי מגדיר שגר תושב נחשב כך רק כאשר מקבל על עצמו ז' מצוות בני נח, אזי לכאורה אין דין זה נוגע דווקא לגוי שעובד ע"ז, אלא אפ' אינו עובד ע"ז, כל שאינו מקבל על עצמו ז' מצוות אסור במתנת חנים, שהרי בנתינה עבורו גוזלים מהגר תושב שיש לו זכות להקדימו. ונראה שכוונת המאירי לומר שאיסור מתנת חנים ביסודו לא נתקן רק בגלל חשש קירבה והחשש ללמוד ממנו ע"ז, אלא גם מפני שמפסיד את הגר תושב, ובשונה מאיסור נתינת חן שנאסר רק מטעם הקרבה. ולכן כשאנו גר בארץ, שבזה כלל אין דין גר תושב, אזי דין "לא תחנם" הורחב רק עבור עובדי ע"ז שנשאר בזה רק חשש הקירבה. ונראה שהמאירי גם הבין את סוגיית הגמ' על "לא תחנם" באופן

(כח). במשנה (חולין פ"ז מ"ב): "שולח אדם ירך לנכרי שגיד הנשה בתוכה מפני שמקומו ניכר". ופירש רע"ב, בזה"ל: "שולח אדם ירך לנכרי וכו' - ואין חוששים שמא יראנה ישראל כששולחה לו ויחזור ויקנה אותה מן הנכרי ויאכלנה בגידה. כיון דשלימה היא, מקומו של גיד הנשה היה ניכר אם נחטט הימנה, והלוקח מבין שלא ניטל ונטלו".

שהיא עצמה עוסקת רק בגוי עובד ע"ז, ולמרות שהגמ' נקטה גוי בסתמא, כנראה הבין כך המאירי מצד מה שהדיון העיקרי במשניות הקודמות לזה הוא בגויים עובדי ע"ז. ואת הסוגייה דשליחת דורון ביום אידם, הבין מיניה וביה שאינה נוגעת כלל ללא תחנם שהרי קיימא להו לאמוראים באותם גויים שלא עבדו ע"ז, ואת קושיית הגמ' ותירוצה שם יכול לפרש כפי ההסבר שהוצע לעיל בדעת הרמב"ם ותוס'.



גם הרשב"א פסק שאין דין "לא תחנם" בגוי שאינו עובד ע"ז ונראה שהבין כהבנת המאירי

והרשב"א (תשובות ח"א סי' ח) כתב כמה סיבות להיתר המשנה לשלוח ירך לנכרי, ואחת מהן היא שאין איסור לא תחנם בגוי שאינו עובד ע"ז, וכתב שיתכן גם שהוא משום דרכי שלום. וסיים בזה"ל: "ואמרינן בפרק בתרא דעבודה זרה (דף ס"ז ב') רב יהודה שדר קורבנא לאבידרנא ביום אידו. אמר ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה. וכן רבא שדר קורבנא לבר שישך". ולפי זה היה מקום להבין שהוכיח ממה ששליחת הדורון ע"י רב יהודה ורבא, נבעה להבנתו מכך שפסקו כר"מ, שגר תושב נחשב כבר משעה שאינו עובד ע"ז, ולכן נקטו שדין "לא תחנם" אינו תלוי בו מצוות בני נח, אלא רק במה שאינו עובד ע"ז. ולפ"ז מה שנימקו רב יהודה ורבא את ההיתר מצד ש"אינו עובד ע"ז", בא כהסבר לכך שהתירו לעצמם לתת לגוי אפ' ביום אידו, דלא תחנם אין כאן לפי ר"מ, וחשש משא ומתן ביום אידם גם אין כאן מאחר שאינו עובד ע"ז כך בסוגיית "לא תחנם" מכח שליחת הדורון של האמוראים. ואם כן, קושיית הגמ' מדין גר תושב, אינה מייחסת כלל לעובדה שנתנו דווקא ביום אידם, דמצד זה אין הכי נמי שאין חשש עבודה זרה, שהרי קים להו בגווייהו שאינם עובדי ע"ז, אבל מ"מ קשה מצד לא תחנם, דעכ"פ גם אם הגוי אינו עובד ע"ז, שלשיטת ר"מ די בכך כדי להיחשב גר תושב, מ"מ גם ר"מ מודה שצריך שיקבל עליו בפני בי"ד. ועל זה ענתה הגמ', דכל מה שהצריך ר"מ לקבל בפני ג' הוא רק לעניין החיוב להצילו מכל צרה, אבל כדי להתיר את איסור לא תחנם, די בכך שבפועל אינו עובד ע"ז. ולפי הבנה זו רב יהודה ורבא נקטו להלכה כר"מ.

אבל נראה שקשה לפרש כן בדעת הרשב"א, דלפירוש זה נמצא שיש מחלוקת בין סוגייה זו, לבין הסוגייה דלא תחנם (בדף כ ע"א). דהלא הגמ' שם מוכיחה שלדעת ר"מ אין ב"לא תחנם" דין מתנת חנם, ממההנגדה שבפס' בין גר תושב לנכרי, שלר' יהודה בנכרי חל דין לא תחנם, ובגר תושב, לא חל דין זה, ולר"מ על אף שבנכרי חל דין לא תחנם, מ"מ מתנת חנם אינה בכלל האיסור. ומשמע שכל שאינו גר תושב הוא בכלל לא תחנם ואפ' אם אינו עובד ע"ז, כל שאינו בכלל גר תושב מאחר שלא קיבל עליו בפני ג', עדיין חל עליו דין לא תחנם. ולא ניתן לומר שהגמ' הניחה שנחלקו ר' מאיר ור' יהודה בגוי שאינו עובד ע"ז, דאז החידוש אינו במה שר"מ לא אוסר בו מתנת חנם (שהרי הוא לא אוסר בו גם שאר ענייני לא תחנם לפי ההבנה הנ"ל) אלא החידוש הוא במה שר' יהודה אוסר בו מתנת חנם למרות שאינו עובד ע"ז, וזה בוודאי בהיפך מהבנת

הגמ"כ^ט. וגם לטעון שהגמ' הניחה שר"מ ור' יהודה חלקו בנכרי שעובד ע"ז בדווקא, זו אוקימתא בגמ' שלכאורה מאד חסרה מן הספר, דהלא מחלוקת ר"מ ור' יהודה לא עסקה בפס' דלא תחנם, אלא בפס' דנתינת נבילה לגר תושב. ובשלמא אם הגמ' הבינה שכל שאינו גר תושב כלול מיניה וביה בדין לא תחנם, מובן כיצד הגמ' דייקה בפשטות לדעת ר"מ אודות מתנת חנם ב"לא תחנם", אבל אם הגמ' הניחה שכל שאינו עובד ע"ז כבר אינו בכלל לא תחנם ללא קשר להגדרת גר תושב, מנין לה לגמ' להניח שכל מחלוקת ר"מ ור' יהודה עסקה דווקא בנכרי עובד עבודה זרה שקאי בלא תחנם, ושמוזה מוכח שלדעת ר"מ אין איסור מתנת חנם בלא תחנם. ושמו נחלקו בכל גוי שאינו גר תושב, ואף שאינו בכלל לא תחנם, לדעת ר' יהודה מתנת חנם נאסרה עבורו, לא מצד ענייני עבודה זרה, אלא בשביל לשפר את תנאי הגר תושב. ולכן נראה שכוונת הרשב"א במה שציטט את שליחת הדורון ששלחו רב יהודה ורבא לגויים, היתה להוכיח שגם שליחת דורון מותרת משום דרכי שלום, דעל אף שמצד לא תחנם היה עליו לקבל בפני שלושה כדין גר תושב, אבל משום דרכי שלום התירו, ובעיה של משא ומתן ביום אידם לא היתה שם, דלעניין זה אין צורך שיקבל בפני שלושה, ודי בכך שידוע לנו שאינו עובד ע"ז.



נראה דגם לדעת החינוך אין דין לא תחנם בגוי שאינו עובד ע"ז

גם בחינוך (מצוה תכו) התייחס לדין לא תחנם, והביא כדוגמא להיתר את דין גר תושב, וז"ל: "מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה כשאין נותנין להם מתנות חנם דווקא למי שעובד עבודה זרה, אבל לא למי שאינו עובד עבודה זרה ואף על פי שהוא עומד בגיותו לאכול שקצים ורמשים ושאר כל העבירות כגון גר תושב, דמכיון שקבל עליו שבע מצוות מפרנסין אותו ונותנין לו מתנת חנם. ואמרו זכרונם לברכה שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג. ועוד אמרו זכרונם לברכה שמותר לפרנס עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. ויתר פרטיה מבוארים במסכת עבודה זרה" עכ"ל. וצריך להבין, כיצד מצד אחד הוא כותב בהדיא שכל האיסור מתייחס דווקא לעובד ע"ז, ומצד שני הוא מזכיר "גר תושב" וכותב דמכיון שקבל עליו שבע מצוות מפרנסים אותו ונותנים לו מתנת חנם. והיה מקום לומר, שכוונת החינוך להגדיר גוי שאינו עובד ע"ז דווקא באופן דגר תושב, ממה שמנמק החינוך שסיבת ההיתר היא מפני שקיבל עליו ז' מצוות, וגם מוסיף שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, ולכאורה אם אינו נוגע באופן ישיר לעניין "לא תחנם" והובא רק כדוגמא בעלמא, לא היה לו להוסיף זאת.

ובאמת שכן נראה שהבין בדבריו המנחת חינוך (שם) שכתב, וז"ל: "והנה אף על פי שלא זה נאמר כאן גבי ז' עממים מכל מקום הסכמת הר"מ והרב המחבר וכן כתבו התוס' בע"ז שם דלאו זה נאמר על כל עכו"ם". ומשמע שהבין שהאיסור הורחב לכל הגויים אפ' אינם עובדי ע"ז כל

(ט). ולא ניתן לומר שלר' יהודה אין זה חידוש מאחר שלר' יהודה צריך שיקבל עליו ז' מצוות, דלא ניתן לומר שמחלוקת ר"מ ור' יהודה נבעה גופא מהמחלוקת הכללית האם עצם זה שאינו ע"ז כבר מחשיבו לגר תושב, דאם כן לפלוג בדידה. ומוכח שהגמ' הבינה שמחלוקתם היתה ללא קשר להגדרות של גר תושב, אלא במעמד הנכרי שאינו בכלל גר תושב, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה.

שלא קיבלו על עצמם ז' מצוות. ושו"ר שגם הרב שבט הלוי זצ"ל (חלק ד סימן ריג ע"ש) דייק כן בדברי החינוך אלא שנשאר בצ"ע בדעתו. ואמנם נראה לכאורה שקשה לפרש כן, דלענין מצוות "לא ישבו בארצך", פסק החינוך (מצוה צד ע"ש) כר"מ שגר תושב הוא כל שלא עובד ע"ז אפ' אם לא קיבל עליו ז' מצוות בני נח. וכתב שאיסור חניית הקרקע גם הוא נאסר לגויים עובדי ע"ז, וברור שגויים שאינם עובדים ע"ז אינם בכלל האיסור, ואם כן הוא לענין החנייה בקרקע, הרי שכן צריכה להיות דעתו גם לשאר ענייני לא תחנם (נתינת חן ומתנת חינם). ובאמת שגם במה שכתב אודות מצוות לא תחנם, חזר בכמה פעמים שהאיסור הוא דווקא לענין ע"ז. שכתב וז"ל: "שלא נחמל על עובדי עבודה זרה, ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר, שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהיה מעלה חן בעינינו בשום ענין... ועל זה נאמר (דברים ז ב) ולא תחנם... ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצא בעובדי עבודה זרה תועלת וכן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדף אחר אהבתם ומללמד דבר מכל מעשיהם הרעים... ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר על זה ושבח עובדי עבודה זרה ומעשיהם, זולתי בענין שימצא שבח יתר מאד לאמתו מתוך שבחם עבר על לאו זה...". הרי שנקט שהאיסור הוא דווקא בגויים עובדי ע"ז. והבין שעצם ההתרחקות מע"ז כבר תגרום להתרחק גם משאר מעשיהם הרעים. ולכן נראה שמה שהרחיב החינוך בדין של גר תושב, הוא בכדי לחדד את הפער שבין סתם גוי שאינו עובד ע"ז שלא חל עליו דיני "לא תחנם" לשיטתו, ובין גר תושב. וחידוד זה נצרך, שהרי היה מקום להשוות ביניהם בטעות, כפי קושיית הגמ' על רב יהודה מדין גר תושב על מה שנתן מתנה לאבירנא.



הבנת החינוך בסוגיות

ונראה שהחינוך הבין שהסוגייה דלא תחנם סותרת לסוגייה דשליחת דורון ביום אידם ממה שנקט להלכה כר"מ, ונראה שפסק כר"מ נגד שיטת חכמים מאחר שבשליחת הדורון ששלחו רב יהודה ורבא, ומהשקו"ט שם, משמע שהיה כן מפני שפסקו כר"מ, והקושייה שם והתירוץ שם היו אליבא דר"מ. ואם כן, להלכה תפס החינוך כוותיהו, דרבא בתראה הוא, והגמ' שקלא וטריא אליביה. ואין הכי נמי, שמהסוגייה בדף כ', משמע יותר שנקטה הגמ' כדעת רבנן, אבל הכריע החינוך על פי הסוגייה בדף ס"ה. אלא דעכ"פ צריך להבין מדוע בדין לא תחנם כתב החינוך שגר תושב קיבל עליו ז' מצוות, ובדין לא ישבו בארצך ציטט את שיטת ר"מ. ונראה שלענין הלכה נקט כר"מ בתור ההגדרה המחייבת לעיכובא בגר תושב, אבל וודאי שגם ר"מ הודה שהצורה יותר נכונה ויותר מתוקנת היא שיקבל עליו גם ז' מצוות, ושההנחה היא שגוי שקיבל עליו בפני בי"ד שלא לעבוד ע"ז מתוך מה שהתורה ציוותה עליו, גם שואף לקיים את שאר הציוויים מז' מצוות החלים עליו. וכן יש קצת לדייק מלשון החינוך: "ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצא בעובדי עבודה זרה תועלת וכן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדף אחר אהבתם ומללמד דבר מכל מעשיהם הרעים". הרי שההתרחקות מע"ז גורמת להבנת החינוך גם התרחקות משאר מעשים רעים, ושההנחה היא שכשהגוי עובד ע"ז הוא עושה עוד מעשים

רעים. וכשאנו עובד ע"ז, שאז אין ציווי להתרחק ממנו, הדבר נובע מתוך הנחה שבאופן טבעי יש גם פחות חשש מכך שהוא עצמו עושה עוד מעשים רעים.



ה. פסיקת ההלכה

מבואר בנושאי הכלים של הטור ובשו"ע שאיסור לא תחנם מתייחס גם לגויים שאינם עובדי ע"ז

בטור (הלכות עבודה זרה סי' קנא) הביא את דברי הגמ' אודות איסור מכירת קרקעות לנכרים בא"י, ולאחר מכן הוסיף גם את איסור מתנת חנם ונתינת חן בזה"ל: "אסור ליתן להם מתנת חנם במה דברים אמורים כשאנו מכירו, אבל אם מכירו או שכינו מותר וכן מותר לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ולקבור מתייהם ולהספידן ולנחם אבלים משום דרכי שלום וכן אין ממחים ביד עני נכרי מליטול לקט שכחה ופאה. ואסור לשבחו כמה נאה גוי זה וכל שכן שלא לספר בשבח מעשה ידיו. אבל אם מכון בשבחו להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזה מותר". ובב"י (שם) כתב בנפרד ביחס לשלושת האיסורים שנלמדו מהפס' ד"לא תחנם". ומסתימת לשון הטור, נראה שלא כתב דווקא לעובדי ע"ז. ובפרט למה שהביא דברי אביו הרא"ש קודם לכן, דלפי מה שהתבאר לעיל לשיטתו איסור לא תחנם קאי גם בגויים שאינם ע"ז. ובהלכות מתנה (ח"מ סי' רמט) כתב הטור פעם נוספת על איסור מתנת חנם. וז"ל: "אסור ליתן מתנת חנם לעובד ע"ז אבל מותר ליתן לגר תושב שהרי מצוה להחיותו". וכתב על זה הב"י (שם): "ומ"ש רבינו אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה. לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצוות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כלם דין אחד להם" עכ"ל. ודבריו ברור מיללו שאיסור "לא תחנם" במתנת חנם קאי בכל הגויים, ואפ' שאינם עובדי ע"ז, כל שלא קיבלו עליהם ז' מצוות בני נח. וכן פסק בשו"ע (שם סע' ב). וכן הבינו בדעת הטור, הסמ"ע (שם סק"ב), והב"ח (שם ד"ה אסור). ובש"ך (יו"ד סי' קנא סק"ח) ציין לדברי הב"י, וכתב דפשוט הוא שזה נוגע גם לגויים שאינם ע"ז. ומאחר שלא הזכירו האחרונים הנ"ל שום חילוק בין סוג הגוי דשייך לגביו מתנת חנם, ובין סוג הגוי דשייכים לגביו איסורי חנייה בקרקע ונתינת חן, נראה פשוט דנקט דה"ה לכל ענייני לא תחנם, שכל שלא קיבל עליו ז' מצוות בני נח קאי

ל). ויש להעיר שמחמת הצנזורה בדפוסים רבים הושמטו חלק מדברי הב"ח, שהתקשה הב"ח מדוע נקט הטור בלשון "עובד עבודה זרה" ולא כתב סתם גוי. והציע דזה משום שהמלכיות מקפידים אם יזכירו שם גוי בספרינו במקום שאיננו לכבוד, ועל כן הסירו מלת גוי וכתבו במקומו לעובדי עבודה זרה, וכתב שעיקר הנוסחא בספרי הטור היא "אסור ליתן מתנת חנם לגוי". ומוכח שלמעשה הסכים לדברי הב"י והטור. ומאחר שהושמטו דבריו אלו, והושארה רק הקושייה בלשון הטור, הבינו אחרונים רבים (ביניהם רבי יצחק פלאגי בספר יפה ללב חלק ח' חלק יורה דעה סימן קנא, וכן הוא בשו"ת אמרי שפר סי' צב, וכן כתב הרא"ה קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן סי' נח וס"ג ועוד) שהב"ח חלק על הב"י, ונסמכו עליו להתיר מכירת קרקעות לגויים שאינם ע"ז, אך אילו היו רואים דבריו ללא ההשמטות, קרוב לוודאי שרבים מהם היו משנים את פסיקתם. (ולגוף הערת הב"ח בלשון הטור, לענ"ד הטעם שנקט הטור בלשון זו דהיא העתקה מלשון הרמב"ם בפ"י מהל' ע"ז, שהנגיד גם בין ע"ז לגר תושב. ולפי מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם לא קשה השימוש במינוח הזה למרות שעוסקים גם בגוי שאינו ע"ז, וכנ"ל ודו"ק).

באיסור זה. ולכאורה הדברים גם מוכרחים בגמ' עצמה, שלא הזכירה שום חילוק ביניהם, וכולם מפס' אחד ומתיבה אחת נלמדו, ואב אחד לכולן.



הבנת הרי"פ פערלא בשיטת הרס"ג שדרשת חז"ל אודות לא תחנם אינה אלא אסמכתא בעלמא

בפיוט המצוות לרס"ג לא מנה את הלאוין של "לא תחיה כל נשמה", ו"לא תחוס עינך עליהם" ו"לא ישבו בארצך" ו"לא תחנם". ובביאור רבי יהודה ירוחם פישל פערלא (ח"ב עמ' 40-43 ח"ג שז-שיא, לא תעשה יג), כתב בדעת רס"ג דס"ל דלאו דלא תכרות להם ברית הוא לאו כללי, וממילא כל אחד מהמצוות הנ"ל אינה אלא אחד מן הפרטים שנכללו בכלל האזהרה דלא תכרות להם ברית, וכדמשמע מלישנא דקרא. וכל המצוות הללו נאמרו בו' עממין. ובפשטות שלא לרחם על ז' עממין. וטען לפ"ז שהרס"ג הבין שדרשת חז"ל אודות לא תחנם, אינה אלא אסמכתא בעלמא.



דחיית ההכרח בהסבר זה

אולם, לכאורה אין הכרח בהסבר רייפ"פ, דיתכן שיש פער בין ההגדרות ההלכתיות ותפיסתן כדאורייתא, אף לפי הרס"ג, ובין מניין המצוות עצמו. דהלא ידוע שיש הבדלים רבים בין מוני המצוות, שלא נובעים בהכרח בכל עניין ממחלוקת בדין עצמו אם הוא נאסר מדאורייתא, אלא נובעים מהכללים שלפיהם מנו את המצוות. וכפי שכתב הרמב"ם בהדיא בהקדמתו לספר המצוות, ויצא כנגד הכללים שבחלק מממוני המצוות שלפניו, וייסד ארבעה עשר כללים שעל פיהם כתב את חיבורו. ובדבריו מפורש בהדיא שיש דברים האסורים מדאורייתא אך הוא אינו מונה אותם בספר המצוות. גם בשו"ת הרמב"ם (סי' שי) כתב ליישב סתירות בין ספר המצוות למשנה תורה, וביאר שעניין ספר המצוות לדעת ענייניהם בלבד, אך הפרטים מדאורייתא ומדרבנן כתובים במשנה תורה. ועקרון זה של כללים שונים בכתיבת ספרי המצוות, הובא גם ע"י הרב פערלא עצמו במבוא לביאורו על ספר המצוות של רס"ג, שכתב שנחלקו מוני המצוות, האם מוניין רק עשין ולאויין גמורים, דהיינו עשין ולאויין המפורשים בכתוב, או שנלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי הכתוב וכיו"ב, אבל לאויין הבאין מכלל עשין, דקיימא לן לאו הבא מכלל עשה עשה, אינן נמניין לא במנין העשין ולא במנין הלאויין, או שמונים בכל גווי, וזו דוגמא להבדלים בכללים המשתנים בין רבותינו מוני המצוות. ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן קח) כתב דמניינא לאו דאורייתא ולפיכך נחלקו בו הסופרים וכל דרך איש ישר בעיניו.

ובאמת שהרס"ג עצמו כתב שני פיוטים בסידורו ובהם הוא מונה את המצוות, ויש הבדלים בין שני הפיוטים, מצוות מסוימות מנויות בפיוט הראשון ואינן מנויות בפיוט השני, ולהפך. גם בעניין נתינת נבילה לגר תושב, מצווה זו מופיעה באחד מהפיוטים ובשני לא מופיעה. ונראה

דהדבר תלוי בכללי המניין שבאותו פיוט. ולכן יתכן שהרס"ג נקט שלא תחנם הוא דין דאורייתא, אך לא מנה את ההתפרטות שלו מאחר שהוא מסתעף מ"לא תכרות להם ברית", ואין הכרח שדרשת חז"ל לשיטתו נבעה מאסמכתא. ויתכן דאם היה כותב ספר הלכתי מקיף מפורט על כך, היה כולל באיסור דאו' גם לאו דלא תחנם. אולם, גם לפי הסבר הרייפ"פ בדעת הרס"ג, נמצא שהרס"ג הוא דעת יחד בין הראשונים, דלפי מה שהתבאר לעיל כו"ע מודו שלא תחנם נאסר מדאורייתא.



הצעת הרדב"ז שדרשת חז"ל אודות לא תחנם אינה אלא אסמכתא בעלמא

איברא, דהרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים רמז, הושמט ע"י הצנזורה והודפס בהשמטות) הציע גם הוא כאפשרות שדרשות חז"ל דלא תחנם, אינן אלא אסמכתא בעלמא, שכתב וז"ל: "הא למדת שעיקר המצוה שלא לרחם עליהם ואם עשה מעשה לוקה. ואף על גב דהוי לאו שבכללות שהרי כולל לא תתן להם חנייה בקרקע ושלא לתת להם מתנת חנם ושלא לומר כמה נאה גוי זה. איכא למימר מדרבנן הוא ואסמכיה אקרא. ואפי' אם תרצה לפרש דאיסורא דאורייתא הוא מ"מ אין לוקין אלא על פשטיה דקרא דהיינו שלא לרחם עליהם דאע"ג דלאו שבכללות אין לוקין עליו אפשטיה דקרא לוקין" עכ"ל.



קשיים בדבריו

אולם לכאורה יש להתקשות בדבריו, שהבין שלוקין על לאו דלא תחנם, וזה מה שהצריך אותו להציע ששאר הדרשות אינן רק אסמכתא, והבין את כל זה בדעת הרמב"ם. דלכאורה מוכח שהרמב"ם נקט שלא לוקים על "לא תחנם" וגם על מה שירחם עליהם, מאחר שהרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ט ה"ד) מנה את כל הלאוין בתורה שאין בהן לא כרת ולא מיתת בית דין שלוקין עליהן, והגיע למאה שישים ושמונה לאוין כאלו, ולא הזכיר בתוכם לאו דלא תחנם אפ' לפי פשטיה דקרא. ולכאורה בפשטות זה אכן מפני שלדעת הרמב"ם הוא לאו שבכללות (היינו לאו שכולל בתוכו כמה איסורים שנלמדו מאותה תיבה, שאין לוקים עליו, ועיין ברמב"ם הל' סנהדרין פי"ח ה"ב). ובכפתור ופרח (פ"י) כתב בהדיא שאין ספק שלא תחנם הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו. הן אמת, דבחינוך (מצוה תכ"ו) כתב שאין לוקים על לא תחנם משום שאין בו מעשה. וגם על מכירת קרקעות כתב (מצוה צ"ד) שאין לוקין, דהוי לאו שאב"מ כיון דאפשר בלא מעשה. ובמנחת חינוך (תכו) ביאר שאין זה לאו שבכללות דאף על פי דג' דברים נלמד מלאו זה, הכל אחד. והיסוד הזה מובא גם בכסף משנה (ע"ז יא - א). מ"מ גם לשיטת החינוך אין לוקין על לאו זה. ולכאורה לא מצאנו לאף אחד מרבתינו הראשונים שכתב שלוקים על לאו דלא תחנם, למרות שמראשונים רבים שהוזכרו לעיל ומוני המצוות, מבואר שגם איסור חניית הקרקע ונתינת מתנת חנם נאסרו מדאורייתא. ולכאורה תמוה מה הזיק את הרדב"ז לומר שלוקין על לאו זה, כנגד הראשונים.



לא מצאנו אפילו שיטה יחידאית הנוקטת בוודאי דדרשת חז"ל בנדו"ד אינה אלא אסמכתא בעלמא

ועכ"פ מוכח דאף הרדב"ז הציע שדרשות חז"ל נאמרו כאסמכתא רק בתור ספק, שהרי הוא בעצמו כותב שיתכן שנאסר הכל מדאורייתא, ומה שלא לוקים על חניית הקרקע הוא משום שלוקים רק על עיקר פשטיה דקרא. ואם כן, אין כל שיטה הכרחית בראשונים ובאחרונים שנקטה שדרשת חז"ל אודות איסור לא תחנם היא מדרבנן. ואף אם נקטו כן, הרי שמדובר בשיטה יחידאית, בראשונים ובאחרונים, ושפסקת הטוש"ע ונושאי כליהם ודאי דוחה אותה מיניה וביה.



הבנת המזבח אדמה שנפסקה הלכה דדין לא תחנם קאי דווקא בגויים עובדי ע"ז

והנה, כתב הראשון לציון רבינו משה רפאל מיוחס ע"ה בספרו מזבח אדמה (י"ד סי' קא ס"ח) להתיר מכירת קרקעות לגויים שאינם ע"ז וציין שכך ראינו לכמה גדולים שעשו מעשה. וז"ל: "והאידנא שראינו גדולי ישראל מו"ה מוהרש"א ומהרמ"ם וכמה וכמה חצרות ובתים וכיוצא נראה ודאי דהיינו משום דלאו דלא ישבו בארצך לענין חניה בקרקע היינו על גוים ע"ז מה שאין כן בישמעאלים וכ"כ הר"מ פ"י מהלכו' ע"ז וכן במנין המצו' להר"מ ובש"ס בכל המקומות לא נאמר אלא בע"ז". עכ"ל. אמנם, לכאורה אין הכרח דגדולים אלו מכרו מצד שנקטו שאין איסור לא תחנם בישמעאלים, דיתכן ונוקקו לכך מחמת אונס, וסמכו בזה על דעת הכפ"פ שהתבארה לעיל. שו"ר במאמר שכתב הקדוש הרב איתם הנקין הי"ד (פורסם בהמעין גליון טבת תשע"ו) שציין לדברי יבדל"א הגר"מ מאזוז שליט"א (בספר עט הזמיר עמ' שד) שנראה שהכוונה לרבי שלמה אלגאזי ורבי מאיר מזרחי, שנודע שהם יצאו לחו"ל, וכתב דאם כן מעתה אפשר לומר שנהגו על פי היתר הכפתור ופרח וממילא אין ראייה שסברו כדעת המזבח אדמה בעצם הדין. גם במה שציין הרב מזבח אדמה לדעת הרמב"ם, לפי מה שהתבאר לעיל באריכות, לכאורה אין דעת הרמב"ם כן. וגם במה שציין לדברי הגמ', לכאורה יותר משמע בפשטות (וכפי שהבינו רוב הראשונים) שהאיסור אינו מתייחס דווקא לע"ז, ואין זו ההנחה הפשוטה בגמ'.



במזבח אדמה נקט שכך גם דעת השו"ע ולכאורה יש לדחות ראיותיו

עוד כתב המזבח אדמה (שם) להוכיח שכך גם דעת השו"ע. וז"ל: "והרי מרן (ח"מ סי' קע"ה) הלכה פסוקה דכשאין הישראל נותן לו דמים שנותן הגוי רשאי למוכרה לגוי אם לא שנראה שהגוי מבקש להשחית כו' הא לאו הכי שריא... אמנם לענין מתנת חנם הזהירנו לכל מי שאינו גר תושב אסור כמ"ש מרן ח"מ סי' רמ"ט דאפ' שאינו ע"ז ואין לו משלו כו' אבל מכירה דאית ליה הנאה למוכר שרי יע"ש...". ועל דבריו נסמכו כמה מהאחרונים (עיין בכרם ציון ג' עמוד יג, לגאון הרב צבי פסח פראנק זצ"ל, ולמרן הגרע"י זצ"ל בשות יבי"א ח"י - יו"ד סי' מא שקיבצם כעמיר גרנה). אולם לכאורה אין כל ראייה מפסק השו"ע בדין דינא דבר מצרא, דהנדון שם, שלא למכור לגוי

מצד שהיה יכול למכור לישראל, שייך בחו"ל. והעניין הוא במה שהוא מיצר לחברו בכך שהגוי לא מחוייב לדיני ישראל. ולכן אם קיבל עליו דיני ישראל אין בכך שום איסור בחו"ל, ולכן גם אינו חייב למוכרה לישראל בפחות מהדמים שהגוי מציע, ואין זה עניין כלל לדין לא תחנם בא"י. ולכן גם הפוסקים והשו"ע שם הבינו שדין זה הוא אף בשכירות, שאסור להשכיר לגוי מצד דינא דבר מצרא, והלא שכירות ודאי לא נאסרה מדין לא תחנם. וקשה לכאורה טובא להבין כיצד הוא מחלק בין נתינת חנם שנאסרה בכל גוים ובין חניית קרקע שנאסרה דווקא בעע"ז, כשחילוק זה אינו מופיע לא בגמ' ולא בב"י ובשו"ע, דמלבד מה שקשה לומר שחילוק באותה תיבה בין סוגי הגויים, הלא בחילוק כזה, כל כי האי, הו"ל לשו"ע לפרש דבריו^א.

ומרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"י - יו"ד סי' מא) הרגיש בקושייה זו וכתב שלכאורה כיון דתרווייהו נפקא לן מדכתיב "ולא תחנם", מאן פלג לן בין האי להאי. וציין שכיוצא בזה הקשה הגאון מהר"א מני בזכרונות אליהו (חלק יורה דעה מערכת ג אות ד). ותירץ מרן שצריך לומר דסבירא ליה דאזלינן בתר טעמא, שאיסור נתינת חניה בקרקע מישך שייך לקרא ד"לא ישבו בארצך פן יחטיו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם". וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נא), וכל שאינו עובד עבודה זרה לא חיישינן. מה שאין כן לענין מתנת חנם כל אפי"א שוין כיון שאינם מקיימים שבע מצוות של בני נח עכ"ל. אולם לכאורה, תירוץ זה דחוק, אחר שאין לו זכר בלשון הגמ' ובלשון השו"ע, וכנ"ל, וגם במתנת חנם שנלמדה מלא תחנם, הלא בפסוקים הוא בסמיכות לחשש כריתת ברית, ולאיסור חתנות, שנאמר בז' עממים וסמך ליה "כי יסיר את בנך מאחריי ועבדו אלהים אחרים", וגם שם ברור דבפשטיה דקרא החשש העיקרי היה משום ע"ז, ומאי חזית לחלק ביניהם. גם הגאון הרא"ה קוק ע"ה בשו"ת משפט כהן (סימן סג), חילק כעין החילוק הנ"ל, אך הודה שהוא חילוק דחוק, וסמך עליו רק במקום צורך גדול לטובת היישוב היהודי, וכמו שכתב שם: "אבל לדעתי שבכל מקום שנמצא על מה לסמוך, בדוחק עצום ונורא כזה, מצוה לסמוך להקל". גם מה שכתב הרב מזבח אדמה דבמכירה שיש הנאה למוכר שרי, הוא לכאורה קשה, הלא כל הסברא של הנאה, שייכת רק בעניין המתנת חנם, ושם יש צד להתיר מצד שאין זה בחינם, אבל חניית הקרקע אינה תלויה כלל במה שהדבר בחינם, וזה לימוד אחר לחלוטין כמבואר בגמ' וכנ"ל^ב.



לא. שו"ר לשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג - חו"מ הערות סי' יב הערה א), שציין שבאמת כבר עמד להעיר כעין זה בדבריו של הרב פרי האדמה הגאון מהר"א מני בזכרונות אליהו חו"ד (מער' ג אות ג). ע"ש. אולם כתב הרב עטרת פז ליישב שם, דצריך לומר דסבירא ליה דאזלינן בתר טעמא, שאיסור נתינת חניה בקרקע מישך שייך לקרא ד"לא ישבו בארצך פן יחטיו אותך לי כי תעבוד את אלוהיהם", וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נא), וממילא כל שאינו עובד עבודה זרה לא חיישינן, מה שאין כן לענין מתנת חנם כל אפי"א שוין, כיון שאינם מקיימים שבע מצוות בני נח. אולם, לפי מה שהתבאר לעיל, בהבנת הרמב"ם לכאורה יש לדחות טענה זו, דהרמב"ם כרך אותם בחדא מחתא, ולא חילק באופן זה כלל, ולא נראה כלל מדבריו שזה אופיו של החילוק, אלא החילוק הוא בין יד תקיפה לשאינה תקיפה, ובין חניית עראי שנאסרה בדין "לא ישבו בארצך" לבין "לא תחנם" שנאסרה בו רק חניית קבע, כנ"ל. ואם כנים אנחנו, היה לו לב"י לכתוב חילוק זה אם היה סובר כך, ומדלא חילק כן משמע דאין לחלק. ובפרט שבגמ' הוזכרו כולם בחדא מחתא, ואין שום רמז לחילוק כזה, וכנ"ל.

לב. גם מה שציין שם לדברי הסמ"ע בחו"מ סי' רמט, הוא לכאורה תמוה. הלא כל שביאר הסמ"ע שם, הוא רק לעניין

ראיית המזבח אדמה מדברי היראים בעניין איסור ישיבת גויים בארץ ודחייתה

עוד ציין הרב מזבח אדמה (שם) לספר היראים (סי' שטו) כהוכחה לשיטתו. וז"ל היראים: "לא ישבו בארץ. יוצרנו יודע לב האדם והזהיר בהיות יד ישראל תקיפה שלא יניחו לשבת אנשים רשעים ומחטיאי אדם בארץ ישראל דכתיב ב' ואלה המשפטים לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי אעפ"י שכל הענין אינו מדבר אלא בשבעה אומות כיון דכתיב פן יחטיאו אותך לי למדנו שריבה כל המחטיאים. תולדה אמרו חכמים, ובגויים עד שישכיר שמא ילמוד ממעשיו" עכ"ל. אולם, לכאורה לא ברור מה רצה להוכיח הרב מזבח אדמה מדברי היראים, הלא בדברי היראים לא כתוב שהדין דלא ישבו בארץ נוגע רק למחטיאים העובדים ע"ז, אלא לרבות כל המחטיאים. ולכאורה גם גוי שאינו שומר שאר מצוות ז' בני נח, או שרק מוגדר ככופר למרות שאינו מוגדר ע"ז, דהא עכ"פ בכלל המחטיאים הוא¹.



ראיית המזבח אדמה מהגהות מיימוניות וממהרש"ל ודחייתה

עוד כתב הרב מזבח אדמה להוכיח שיטתו, בזה"ל: "ועיין מ"ש בהגהות מיימוניות פ"י מה' ע"ז והביאו בבאור רש"ל על הסמ"ג בלאוין מ"ח דף י"ד ע"א יע"ש וז"ל והטעם שיש חי' בין א"ל לח"ל לפי שהגויים בח"ל אינם אדוקים לע"ז ודוגמא לזה איתא בתוס' ולפי זה עתה שבנינו אינם מכנסים לבתיהם ע"ז בקביעות וכו' וגם אותה שעה אינם עובדים אותה מותר ע"כ יע"ש. הרי דמטעם ע"ז נאמר למכור בא"י מינא דהאידינא מותר ועוד דרבנן הוא ככתוב שם יע"ש" עכ"ל. וז"ל הרש"ל (עמודי שלמה על הסמ"ג לאוין מח): "ואין משכירין בתים משום לא תביא תועבה

היתירים המובאים בתוספתא ובגמ' ביחס למתנת חנם, וכנודן של הסימן שם שעוסק בהלכות מתנה, ובהדיא עוסק רק באיסור מתנת חנם. ואדרבא מדברי הסמ"ע מוכח שהוא נקט שאיסור זה קאי בכל הגויים אף שאינם ע"ז, ואם כן ה"ה גם לענין חניית הקרקע ונתינת חן. גם מה שציין לדברי הכנה"ג בסי' רמט, לא מצאתי התייחסות לזה בסי' רמט. ושמא התכוון בנוגע לכנה"ג בהגהות בית יוסף (ח"מ סימן תכה), ודייק מלשונו: "אבל בגוי כל שבא במלחמה עם ישראל אף אם ישלים עמו אינו יכול לכרות להם ברית אלא כשלא יעבוד ע"ז...". אבל עיני המעיין בדבריו באריכות שם, יחזו שתלה הדבר דווקא בשמירת ז' מצות בני נח, וכאן כתב בקיצור. דקודם לזה כתב: "עוד יש לתמוה על רבינו המחבר דנראה מדבריו דמשום דקבל עליו ז' מצוות אסור להורידו, אבל אם נפל לבור איפשר דאינו מחוייב להעלותו. וזה תימא דכיון דקבל עליו שבעה מצוות מצווה להחיותו ולונו ולפרנסו, כל שכן להצילו מן המיתה. וליכא למימר דאם אנו מצווים להחיותו היינו בגר תושב שקבל עליו שבעה מצוות בפני שלשה חברים, אבל כל שלא קבל עליו בפני שלשה חברים אף על פי שקבל עליו מצוות אין אנו מצווין להחיותו וכו'", הרי שהסכים שצריך ז' מצוות, אלא שלא הצריך שקבל עליו בפני ג' חברים, ואם לא כן, היה לו לתמוה בעצם ההצרכה של ז' מצוות. ודו"ק. אולם, באמת קודם לכן הוא דן בדעת המרדכי, דלשיטתו הטעם דאין מעלין הוא משום דהוי כמוליד בן לע"ז, ע"ש, אולם שם מיניה וביה טען שבגלל זה לדעת המרדכי יהיה אסור גם בשכר, דאין זה עניין ללא תחנם. וצ"ע.

לג). וגם הגזירה שהביא מחכמים בעניין העירוב, לא נוגעת דווקא ללמידה מהגוי בענין ע"ז, אלא בכלל ללמוד ממעשיו הרעים. דבמשנה (עירובין ס"א ע"ב) מובאת מחלוקת ר"מ ור' אליעזר בן יעקב, בדין פסילת עירוב לדר עם הנכרי בחצר עד שישכור ישראל מן הגוי את הרשות שיש לו בחצר, ולר"מ דין זה הוא אפ' כשיש רק ישראל אחד בחצר, ולראב"ע צריך שיהיו לפחות שני ישראלים בכדי שייפסל העירוב. ובגמ' מבואר שדירת הגוי לא שמה דירה, אלא שגזרו חכמים בכדי להטריח את הישראל לשכור ממנו בכל שבוע בכדי לגרום לו שלא לגור בשכנות הגוי כדי שלא ילמד ממעשיו, ולר"מ גזרו אף כשיש ישראל אחד, אך לראב"ע במילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ולא שכיח שישכור ישראל יגור לבדו בחצר אחת עם הגוי, כי הם חשודים על רציחה. ולכאורה כנ"ל, אין מכאן כל ראייה לנדו"ד.

אל ביתך וגו' וטעם שאמרנו בחוצה לארץ שמותר להשכיר משום דמן התורה אין אסור אלא בבית ישראל עצמו דר בו דומיא דמזוזה שהיא חובת הדר ומדברי סופרים אסרו בביתו אפילו אינו דר שם (לשון הסמ"ג) וז"ל תוס' מאחר דאף בא"י אינו אלא מדרבנן א"כ בח"ל לא גזרו, וכ"כ בהג"מ בזה הלשון, והטעם שיש חילוק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ לפי שהגוים בח"ל אינן אדוקין בע"ז ודוגמה לזה איתא בתוס' ולפי זה עתה שהגוים שבינינו אין מכניסין לבתיהם ע"ז בקביעות אלא כשיש שם הגר או כשנוטה למות וגם אותה שעה אין עובדין אותה מותר ע"כ". ולכאורה מעיון בדברים אלו, נראה שאין כל ראייה לשיטת הרב מזבח אדמה, שהרי כל הנדון כאן הוא בהשכרת בתים בחו"ל. והרי בהשכרה כלל אין דין של "לא תחנם", וכל הנדון בדאורייתא ובדרבנן הוא מצד "לא תביא תועבה אל ביתך". ואם כן, לכאורה לא ברור כיצד למד הרב מזבח אדמה מכך לדין המכירה, וכותב שדין זה מדרבנן ושיש גם לדמות מילתא למילתא להתיר מכירה, כאשר מפורש בתוס' ובסמ"ג וברש"ל שהוא מדאורייתא.



ראיית המזבח אדמה מספר דינא דחיי ודחייתה

עוד ציין הרב מזבח אדמה לרבינו חיים בַּנְבִּנְשָׁתִי ע"ה בעל הכנסת הגדולה, בספרו דינא דחיי (בפירושו לסי' מח בסמ"ג). אמנם, לפי מה שהתבאר לעיל לכאורה מדברי הסמ"ג משמע בפשטות שהוא דיבר על כל הגויים ולא דווקא על עובדי ע"ז. וגם בספר דינא דחיי משמע כך, שכתב וז"ל: "כיון שהטעם הוא מפני שלא ימשך אחריו ללמוד ממעשיו, זה הטעם לא שייך אלא באותם שלא נצטוינו להרגם והם שאר אומות אבל באותם שנצטוינו להרגם אין טעם שמא ימשך אחריו שהרי אנו הורגין אותם... דלשאר הדרשות שדרשו לא תתן להם חנייה בקרקע או שלא לחון אותם בחמלה וחנינה אינו מדבר באותם שלא נצטוינו להרגם דזה אי אפשר שהרי אפילו לדרשא שדרשו לא תתן להם חנייה בקרקע מוכרח לומר דבשאר אומות מיירי דאי בו' אומות הרי נצטוו להרגם..." ע"כ. הרי שהבין גם הוא בפשטות שהדין הוא דין כללי לשאר אומות שלא ללמוד ממעשיהם ולא הזכיר דדין זה הוא דווקא בע"ז. ומה שכתב לאחר מכן שאסור להשכיר לבית דירה מפני שמכניס לתוכו ע"ז, הוא דברי הגמ' עצמה, וכפי המבואר בגמ' אין זה עניין ל"לא תחנם" אלא ל"לא תביא תועבה אל ביתך", ואם כן, לכאורה אין מכאן כל ראייה לכך שהוא סובר שדין לא תחנם מתייחס לע"ז בלבד.



ראיית המזבח אדמה מדברי הבאר הגולה

עוד ציין המזבח אדמה לדברי הבאר הגולה (ח"מ סי' תכה סע' ה סק"ש), שהתייחס למה שפסק השו"ע כדברי הרמב"ם שגויים שאינם עושים איתנו מלחמה "אין מורידין ואין מעלין". וכתב על זה באר הגולה בזה"ל: "לא אמרו חז"ל דבר זה אלא על העכו"ם שהיו בזמניהם שהיו עובדי כוכבים ומזלות ולא היו מאמינים ביציאת מצרים ובחדוש העולם אבל אלו הגוים אשר אנחנו אומה ישראלית חוסים בצל שלהם ומפוזרים ביניהם הם מאמינים בחדוש העולם וביציאת מצרים

ובעיקרי הדת וכל כוונתם לעושה שמים וארץ כמ"ש הפוסקים והביאו רמ"א בא"ח סי' קנ"ו (ו"ל: ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמנה"ז, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בע"א, ואף על גב דמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים וד"א...) לא די שאין איסור להצילן אלא אפילו אנחנו מחוייבים להתפלל בשלומם וכאשר האריך בזה בעל מעשה ה' בסדר הגדה בפסוק שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך שדוד המע"ה התפלל לשפוך על העכו"ם אשר אינם מאמינים בחידוש העולם וענין האותות והנפלאות אשר עשה השי"ת לנו במצרים ובמתן תורה אבל הגוים אלו אשר אנחנו בצילם חיים וחוסי' תחת כנפיהם הם מאמיני' בכל אלה כמ"ש, ועל משמרתנו אנחנו עומדי' להתפלל תמיד על שלום המלכות והשרים להצלחתם ועל כל מדינות ומקומות ממשלתיים וכתב הרמב"ם דהלכה כר' יהושע בפרק חלק דף ק"ה ע"א דאפילו חסידי עכו"ם יש להם חלק לעוה"ב". הרי שנקט באר הגולה דאין איסור להצילם בזמן הזה, ומבין המזבח אדמה דזה מפני שנקט באר הגולה שכל הגויים בזמן הזה אינם בכלל לא תחנם, ואפ' נוצרים שבהם.



נראה דבאר הגולה כתב דבריו מפני אימת הצנזורה

אולם, לכאורה אין להביא ראייה מהרב באר הגולה. דנראה שלא כתב דבריו אלא מפני אימת הצנזורה. שהרי בתקופתו היתה הנחייה ברורה של הצנזורה למחוק כל תוכן בספרים שמשמע ממנו לשון פחיתות כלפי נכרים בזמן הזה". ובפרט שרבינו באר הגולה סבל רבות מהגויים בתקופתו, וחי בתקופת פרעות ת"ח ות"ט, שהותירו את רישומן גם על ליטא, למרות שהתרחשו באוקריינה, ואותם קוזקים ימ"ש שרצחו בשנת ת"ח ות"ט הם אלו שמספר שנים לאחר מכן הגלו את באר הגולה מעירו, עד אשר כינה את שם ספרו על שם גלותו וצרותיו". ובכלל נראה שלשון זו, היתה נפוצה כלשון שהשתמשו בה המדפיסים כשנאלצו לעשות כן מחמת הצנזורה. וכגון מה שכתבו בלשון דומה מאד בהקדמת המהדירים בש"ס וילנא (מסכת גיטין,

לד). וכן הוא בספר ה"זיקוק" הנודע לשמחה, ששימש כהנחיית לצנזורה של הספרים באותה תקופה. בזמנם, הדפסה של ספר ללא הכללים הללו נאסרה, והיו נענשים בעבורה. בספר זה נכתבה הנחייה ברורה בנוגע לכתיבת תכנים שיש בהם משמעות של העדפה של ישראל ביחס לאומות. וכך כתוב שם (עמ' 287): "כל שבח שמשבח אומה ישראלית, אשר ימשך ממנו חרמה לנו ויובן בזמן הזה, ימחק כל הענין כולו...".

לה). וכפי שכתב בהקדמתו: "והנה המלכים נועדו, עברו יחד נתעברו עברה וזעם להלחם, וגברה יד האויב, שריון המאסקוויטר, בהתחברו עם המורדים, ונחרבו גם בשנה ההיא, שנת ת"ד ות"ט, קהלות קדושות רבות במדינת ליטא ורוסיה, ונהרגו ונשרפו על קדושת שמו יתברך, ואשר לשבי לשבי, וכלוהו איתנייהו ביה, ויהי כאשר קרב האויב אל העיקר ק"ק וילנא, ביום ז' כ"ג תמוז שנת ת"ו נמלטו על נפשם ויצאו מן העיר, כמעט כל הקהל כאחד, את אשר הכינו להם סוסים ועגלות יצאו טעונות עם נשותיהם בניהם ובנותיהם, וקצת בנכסיהם, ואשר לא הכינו יצאו ומשארותם, בניהם הקטנים על כתפיהם... והתלכנו באשר התלכנו, ותבקע הארץ לקול המית הבוכים, וגם עיני נגרה ולא תדמה כמים הנשפכים, ובאנו לקצה מדינת זאמוט, סמוך לגבול פרייסן, וגם שם לא שקטנו ומתקיים בנו כאשר ינוס איש מפני הארץ, ופגע בו הדוב וגו', כן אירע לנו שבאו וגם שמה חרב מלחמת חיל מלכות שוועדן, עורינו מעלינו הפשיטו, בנתינות גדולות יום יום, עד אשר מפני הדחק, זו הלחץ, נכנסתי גם אני עם קצת מבני ביתי, וגם שאר אנשים בספינה בלב ימים, ושמנו בנינו לבוא לאמסטרדם". את דבריו חותם: "משה מהגולה דק"ק וילנא". ושם הספר "באר הגולה" אף הוא על הגלות שהוא עבר. וכן מסיים בספרו: "ישפות שלום ויחזירנו לק"ק וילנא לאיתני על קני כבראשונה".

מהרש"א ומהר"ם על הגיליון, שנת תר"ם): "מודעת זאת בקרב הארץ, שכל מקום שבא בספרי רבותנו ז"ל שם עכו"ם, גוי ונכרי וכדומה, הכוונה על אומות העולם אשר היו לפנינו, את ה' לא ידעו, והלכו אחרי ההבל ויהבלו. ולא כן העמים אשר בצלם אנו חוסים ומחויבים אנחנו להתפלל בשלומם ולדרוש את טובתם בכל לב".

גם המעיין בספר "מעשה ה'" על ההגדה לרבינו אליעזר בן אליהו אשכנזי¹ שאליו הפנה באר הגולה, יכול להיווכח, שלא מן הנמנע שכתב דבריו מאימת הצנזורה, שכתב, וז"ל: "וכבר חשבו קצת מן הנכרים אשר אנחנו גולים בצל שלהם שח"ו אנחנו מקללים אותם, וזה מבואר שאנחנו מחויבים להתפלל בשלומם ואם כן, איך יתכן שנתפלל להש"י שתי תפילות הפכיות. ועוד הלילה לנו בחדר משכבנו לקלל המלך אשר בצלו נחיה?! והעד הפסוקים הללו שאנחנו אומרים שישפוך חמתו על הגויים אשר לא ידעוהו שהם מכישים שלא הגיע אליהם עניין האותות והנפלאות ההם, וזה מבואר מאד שכל הנכרים האלה אשר גולת האומה ישראלית מפוזרת ביניהם כולם הגיע אליהם יצ"מ ומאמינם בה וידעו ענינה, הרי אנו מבארים שהיודעים שמו שלא ישפוך עליהם חמתו...". הרי שהתייחסותו לפס' "שפוך חמתך" מגיעה לטענתו מפני נכרים שכבר פירשו זאת באופן שנאמר הפס' קללה עבורם, ובידוע שבפרט בפסח נהגו הנכרים להעליל עלילות על היהודים. ויתכן שכתב דברים אלו רבינו אליעזר מפני הצנזורה.

אולם, נראה דהסיבה היותר מכריעה להניח שהרב באר הגולה כתב דבריו רק מאימת הצנזורה, היא מפני שמציין לדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"א) אודות חסידי אומות העולם. וז"ל הרמב"ם: "כל המקבל שבע המצוות ונזהר לעשותן - הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן...". וכיצד יתכן להשוות בין הגדרה זו של הרמב"ם, לבין הגדרת הנוצרים שחיו בתקופת הרב באר הגולה. וכגודל הקושייה, כך נראה ליישב בפשיטות, שלא כתב כן הרב באר הגולה אלא מחמת אימת הצנזורה, ואם כן אין להביא ראייה מדבריו לעניין "לא תחנם"².



ראיית מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א לכך שלדעת מרן אין איסור חניית קרקע בישמעאלים

והנה, כתב מרן הגרע"י (יבי"א חלק י - יורה דעה סימן מא) לדחות את ראיית הרב מזבח אדמה מדברי הכפתור ופרח (הו"ד לעיל) בעניין היתר מכירת קרקעות בא"י לישמעאלים, אך כתב שמ"מ נראה דכך סבר מרן הב"י לדינא. וז"ל: "מכל מקום אין מזה סתירה למה שכתב המזבח אדמה, שיש לומר כמו שכתב הכסף משנה (פי"א מהלכות מאכלות אסורות ה"ז) שדוקא כשהוא מבני אומה שהם עובדי ע"ז, צריך קבלה על שבע מצות, שאז נעשה גר תושב גמור, אבל ישמעאלי שהוא לו). חי לפני כ-430 שנה. נדד רבות בחייו מסלונקי למצרים, ומשם לקפריסין, וונצייה, פראג, איטליה, פוזנא וקרקוב. ברוב המקומות שימש כרב ודיין. מדברי ההקדמה נראה שכתב את הספר בסוף ימיו בפולין. לו). ולעניין הצלתם לא חש לכתוב שמותר, מאחר שהדברים כלולים בגדרי דרכי שלום, שמבטלים איסור חן וחנם. ולעניין חנייה בקרקע, לא היה דבר נצרך אליו מאחר שהוא חי בגלות.

מבני דת שידוע לנו שאינם עובדי ע"ז, אין צריך קבלת שבע מצות. ושכן דעת הרמב"ם. ע"ש. ודון מינה לנידון דידן. עכ"ל.

לכאורה יש להתקשות בראיית מרן

ואולם לכאורה, יש להתקשות בראיית מרן. דזו לשון הרמב"ם הנזכר: "גר תושב והוא שקיבל עליו שבע מצות כמו שביארנו, יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה, ומייחדין אצלו יין ואין מפקידין אצלו יין, וכן כל גוי שאינו עובד עבודה זרה כגון אלו הישמעאלים יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה וכן הורו כל הגאונים, אבל אותם העובדים עבודה זרה סתם יינם אסור בהנייה". ומובן בפשטות, דמאחר שאין חשש שישמעאלי ינסך לע"ז, מאחר שאינו עע"ז, על כן לא גזרו בהנאה על סתם יינו. ובכסף משנה (שם), כתב על זה בזה"ל: "וכל גוי שאינו עובד ע"ז כגון אלו הישמעאלים דמשמע דוקא בכה"ג שהוא מאומה שמוחזקים שאינם עובדים ע"ז הוא דיינו מותר בהנאה אף על פי שלא קבל עליו בפירוש שלא לעובדה אבל אם הוא מאומה דפלחי לה צריך לקבל עליו שבע מצות ואם חיסר אחת מהן אוסר בהנאה דעדיין בכלל אומתו הוא". ומבואר בדבריו, דיש לחלק בין גוי הבא מאומה שמוחזקת כעובדת ע"ז, שאז לא מספיק שאינו ע"ז בכדי להתיר את סתם יינו, אלא צריך לקבל עליו ז' מצוות בני נח, ובין גוי הבא מאומה המוחזקת שאינה עובדת ע"ז, כישמעאלים, שאפ' שלא קיבל עליו בפירוש, לא גזרו על סתם יינו בהנאה. ואם כן, לא בא הכס"מ לומר שקבלת ז' מצוות בני נח בגר תושב, תלויה בכך שבא מאומה המוחזקת בע"ז. אלא בא לומר מה ראה הרמב"ם להתיר גוי שאינו גר תושב, בסתם יינו. ולכאורה אין ללמוד מכאן לדין "לא תחנם" שבו כתב הב"י בהדיא שהישמעאלים כלולים בו, למרות שבאים מאומה המוחזקת בכך שאינה עובדת ע"ז. וכן ראיתי למרן החזו"א (שביעית סי' כה, ג) שכתב כן בהבנת הרמב"ם, וז"ל: "ואע"ג דלענין לאסור יין בעובד ע"ז תלוי וכמש"כ הר"מ פי"ג מהמ"א הי"א והט"ו יו"ד סי' קכ"ד ס"ק ד' הכא לענין ל"ת אין חילוק"ל". ושמא לא כתב כן מרן הגרע"י בהבנת הב"י עצמו, אלא רק לחזק דברי הרב מזבח אדמה בהבנת הרמב"ם, וצ"ב ל"ט.

לח). גם בעניין מה שכתב מרן (שם) דאפשר שאילו היה מרן רואה דברי המאירי והרשב"א, לא הוה פסיק ליה בסכינא חריפא להחמיר. לכאורה, מאחר שהבין ברמב"ם וברא"ש, כך, היה עכ"פ מכריע כך להלכה. ועוד דמרן הכיר היטב את קובץ התשובות הנדפס בבולוניה בשנת רצ"ט, הידוע בשם תשובות הרשב"א ח"א, והוא ציטט ממנו מאות תשובות, וכפי שהוכיח במאמר, החוקר הידוע ירא השמיים, פרופסור שמחה עמנואל הי"ו. וצ"ע.

לט). עוד יש להעיר, לפי מה שהאיר את עיני ידי"ג הרב דביר טל שליט"א, דאמנם התקבלה הלכה בישראל כהרמב"ם שאמנות האיסלאם אינה בכלל ע"ז. אך לכאורה הדבר נתון במחלוקת עוד מתקופת הגאונים, שלכאורה יש להתייחס גם אליה בצירוף הנדונים השונים בסוגייה זו. דמכמה גאונים (עיי' בתשובת רב האי, רב יהודאי ורב נחשון באשכול הל' יין נסך; רב צמח בתוס' רי"ד ע"ז נו; רב שר שלום בשו"ת קדמונים מו) נראה שאמנם יין נסך של ישמעאלים מותר בהנאה כי בפועל אין דרכם לנסך, אבל לא כתבו שאינם עובדי ע"ז כלל. ואדרבה, לכאורה מדברי הגאונים משמע להיפך: "אלו הי' דרכן לנסך הי' מגעז אסור אפילו בהנאה. אבל עכשיו שאין דרכן לנסך מותר" (רב צמח), "שאינן מנסכין יין לע"ז שלהן אילו היו מנסכין בהנאה נמי היה אסור" (רב שר שלום), וכן נראה מתשובת רב האי (באשכול), שכתב שכל עוד

מכירת קרקע לזמן קצוב

בשול"ת שמן המור (חיו"ד סי' ד) לרבינו מרדכי רוביו זצ"ל, שהיה רבה של חברון ת"ו לפני כמאתיים וחמישים שנים, נשאל מישראל שקנה כרם בחברון, והחכיר לגוי, מחמת שיהודים שלא החכירו לגויים הסתכנו בבזיזת כרמיהם ע"י הערבים. ושאל מה יעשה בשנת שמיטה שהגוי עובד באדמתו. והשיב הרב שמן המור להתיר במכירה לזמן שדעתו של המוכר לקנותה שוב, ובצירוף דברי הראב"ן דלעיל, ותשובת מהר"ם גלאנטי, שהתירו בזמן שכל השדות משועבדות למלך. וכתב דאע"ג שלפי מספר הדורות לא זו הדרך להתיר לפי מה שנראה מדברי הש"ס והראשונים, מ"מ כל שמצאנו לסברא זו לאחד מן הראשונים יש לצרף בשעת הדחק. וצירף טעם נוסף שיש מקום לומר שהאיסור בלא תחנם מהחשש לנתינת חניית קרקע לגויים בארץ ישראל, ואם כן הוא שייך דווקא בזמן שישראל שרויים על אדמתם, אבל בזמנו שעיקר ישוב ארץ ישראל היה מלא גוים ולהם לבדם ניתנה הארץ, יש לצרף טעם זה לומר שלא שייך איסור לא תחנם. וכתב שיש צורך לסמוך על ההיתר הזה, מפני ש"בעיר הלזו אי אפשר לישראל להיות לו כרם לעבדה ולשמרה אם לא ע"י גוים דתקיפין נינהו וגזלנים נינהו וברירא מלתא שאף גם זאת אם יוותר לו הישראל לשומר גוי כל פירות שביעית ע"מ שלא יעשה בה הגוי עבודת הכרם בשביעית, אם לא יעשה כולה יעשה מקצתה משום הרווחה וכל איש הירא יברח וימנע מלקנות כרם בארץ הקדושה אם לא נעשה להם תקון להצילו ממכשול באופן שע"י תקון הלזה יהיה גורם להיות לישראל חניה בקרקע בא"י טפי שיקנו כרמים בארץ דכגון דא מצוה כנודע".

ואם כנים אנחנו, היתרו של הרב שמן המור אינו נוגע לימינו כלל, דהוא התיר רק בשעת הדחק, וסברת הראב"ן אינה שייכת לימינו כלל שהרי אין קרקעותינו משועבדות למלך הגויים. וגם מהטעם שרוב הארץ מיושבת ע"י גויים, אינו שייך היום, שהרי עיקר הישוב היהודי היום נמצא בארץ ישראל, ורוב הארץ מיושבת על ידי יהודים. וגם החשש שמי שלא ימכור, יבזוז את שדותיו אינו קיים. ומוכח שבכהאי גוונא, גם הרב שמן המור היה מודה דבימינו אין לסמוך רק מטעם של מכירה לזמן". אלא דהמקור העיקרי שכמה מרבתינו האחרונים הסתמכו עליו

היו ישמעאלים נוהגים לנסך יש לחשוש, והסיק שעכשיו אין בעבודתם זכר ליין, ולכאורה גם אם היו מנסכים הרי אין בעבודתם עבודה זרה! וגם סיים שבהנגדה לישמעאלים הנוצרים כן מנסכים, ולא הזכיר שהללו אינם עובדי ע"ו, שלכאורה הוא חילוק בסיסי יותר. וכן משמע מלשון רב פרקוי בשם רב יהודאי (שכטר, ב, נו) "כשבאו ישמעאלים... היו לקוחין רי"ק מן הגוים שעושין לכתוב בהן ספרי עבודה זרה", והכוונה לקוראן. ובאשכול שם הובאה תשובה מפורשת לאחר הגאונים "ישמעאלי האידנא עובד ע"ו הוא ואינו מכיר שהוא עובד, דאמור רבנן (ע"ו יא) חמשה בתי עבודה זרה קבועים הם ואחת מהן נשרא בערביא", ודעה כעין זו הובאה גם במאירי בשם חכמי ספרד (ע"ו נז). ולכאורה כך משמע גם מדברי הר"ן בחידושו שכתב שהשתחיות הישמעאלים הוא ענין עבודה זרה ואסור. ועתה הראוני בשול"ת ניצני ארץ (ח"א סימן א) לרה"ג שלמה אליעזר גליקסברג שליט"א שציין גם למדרש לקח טוב, בדרשתו על הפסוק 'אוי לך מואב אבדת עם כמוש' שהחשיב את האיסלם כע"ו, וכן לשיטת הר"י מיגאש (הובאה בדברי המאירי לעיל).

מ). ובאמת, שבדברי הרב שמן המור מוכח להדיא שהוא היה אוסר מכירת קרקעות לזמן אף בימינו. ממה שכתב דהטעם שמרן השול"ת כתב בסתמא לאסור מכירת קרקעות לגויים, ולא כתב את צדדי ההיתר הזה הוא מפני שיש מציאות גם בימינו שבה לא יהיה מקום להיתר זה, שכתב וז"ל: "ואך לצאת ידי חובת מרן הקדוש דבתר הוראותיו אולינן וקא מייתי בשלחנו טהור איסור מכירת קרקע לגוי בא"י ומשמע דאף בזמן הזה נמי איכא איסורא אמינא דכיון דאפילו לתרי טעמי הנזכרים איכא מציאות דאיכא איסורא אפילו בזמן הזה שלא להשכיר ושלא למכור להם קרקע בא"י כגון אם יהיה זכות ברור שיתמלא ארץ ישראל רובא מישראל ויהיו רוב השדות והכרמים מכורים לישראל, ואף גם זאת לטעם ראב"ן ז"ל אם

במכירה לזמן כשהוא לצורך הישוב היהודי בארץ, היה שו"ת שמן המור, כאשר תחזה עיני המעיין, אולם כנ"ל, הוא ביסס את היתרו דווקא בצירוף זה שארץ ישראל רובה נכרים, ורוב השדות והכרמים מכורים לנכרים, וכן שהקרקעות משועבדות למלך הגויים. ששני הטעמים הללו אינם קיימים היום.

ולגוף היתר המכירה לזמן, כבר כתבו כמה אחרונים לערער. בעיקר ממה שלא מצאנו בש"ס ובראשונים היתר כזה. וכן הביאו ראייה מהמשנה בע"ז (יט ע"ב) דאין מוכרין להם במחובר לקרקע ואמרו על זה בגמ' דהוא משום לא תחנם. ושם (כ ע"ב) הובאה ברייתא: מוכרין אילן ע"מ לקוץ כו' שחת ע"מ לגוזו כו' קמה על מנת לקצור כו'. ומבואר שהאיסור למכרם הוא רק משום שהם מחוברים לקרקע שע"ז נותר להם נותר להם חנייה בארץ, למרות שברור שכל זה הוא רק לזמן. ועיין בזה בספר השמיטה (ח"ב פ"א), גם עיין שם מה שחילקו בזה הרבנים המתירים בא"י. וסיים שם הרב טיקונצ'נסקי בזה"ל: "אכן אם כי יש מקום לסברה זו אין לבנות עליה דייק ויש גם מקום למעצרים לערער עליה מבחינות שונות" ע"כ. גם החזו"א (סוף שביעית) דחה היתר זה והביא ראייה נוספת לדבריו, עיי"ש.

ובספר השמיטה (שם) הביא ראייה שמכירה לזמן מועילה מדברי הרמב"ן (סהמ"צ רכ"ז) שכתב אודות האיסור ד"הארץ לא תימכר לצמיתות" שאם מכר לגוי והתנה עמו להחזירה לו מותר. הרי דלדעת הרמב"ן הותרה מכירה לזמן, וכתב שכן העיד הרצ"ה קוק זצ"ל בשם הגרא"ה זצ"ל שהוכיח ג"כ מדברי הרמב"ן הללו. אולם, לכאורה יד הדוחה נטויה לדחות, דכל מה שדיבר הרמב"ן הוא אודות גוי שלא חל עליו איסור לא תחנם, דבכל אופן אסור למכור לו לצמיתות. אבל אם חל עליו איסור לא תחנם ואיסור לא ישבו בארצך, פשיטא שאפ' לדור דירת עראי בארץ אסור לו. ואם כן, לכאורה אין מכאן ראייה כלל, דבפשטות הרמב"ן דיבר בגוי שמותר לו לחנות בארץ. ואדרבא, יש צד לומר שמעצם זה שהתורה אסרה באיסור לא תחנם גם בזמן שהיובל נהגה, ושמוחייב להתנות אפ' עם גר תושב להחזירה לו ביובל, ואעפ"כ גוי שאינו גר תושב חל בו איסור לא תחנם, אם כן מוכח שאף מכירה לזמן נאסרה באיסור לא תחנם. ועכ"פ נראה ברור דלכו"ע עצם המכירה לזמן אינה מספיקה, אלא צריך לצרפה לטעמים נוספים בכדי להתיר, ועל פי רוב הפוסקים גם זה הוא רק בשעת הדחק גדולה כצורך הישוב היהודי בארץ ישראל, וגם בזה רבו המעצרים.



מכירת קרקע לצורך בכלל ולצורך הישוב היהודי בפרט

כתב רבינו ישראל יהושע טרונק בשו"ת ישועות מלכו (יו"ד סי' נט) להתיר מכירת קרקע לגוי כשהיא לצורך, וז"ל: "יקרתם לעבר פני הופיע והנני כמוכרח לכתוב איזה שורות מפני הכבוד, הנה מעולם לא נכנס ספק בלבי שיהא שום חשש איסור בשביעית בזה"ז במכירות שדה לנכרי משום חשש שביטות שדה בשביעית... וגם מצד איסור לא תחנם שאין למכור קרקע בא"י לנכרי,

יהיה כח לאיש הישראלי לקחת רשות מן המלך להיות חופשי ממסים וארנוניות ומס הארץ, שלא תחול בו הקפידה שלא למכור ושלא להשכיר, הנה אמטו ללהכי מרן ז"ל הביאו בשולחנו הטהור כיון דהא איכא מציאות דאיכא איסורא אף בזמן הזה בזמן החורבן כמובן" עכ"ל.

אחר שעושה זאת לטובתו שלבו בטוח שיחזור לו הקרקע משובחת אין שום חשש...". ולכאורה יש להתקשות בדבריו, דמדוע עצם זה שמוכר לצורך, יפקיע בכך לאו דאורייתא, הלא אין בידינו לדרוש טעמא דקרא, ואם כן אין לדבר סוף. ועיין בחזו"א שביעית (ס' כד סק"ב) שכתב דלא ניתנה תורה לשיעורין ובכל נכרי שמכר לו עובר בלאו אף שלפי ראות עינינו אינו מתאחז בה עכ"ד.

ועל כרחינו סברת הרב ישועות מלכו היא במה שהוא השווה דין חנייה בקרקע לדין מתנת חנם, שבה מצאנו שכאשר הדבר לצורך האדם אין בכך איסור של חנם, וכמו שכתב בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תניינא חלק ב סימן עז) וז"ל: "מה שהקשה דאיך מוכרין חמץ בא"י והא צריך למכור ולהשכיר החדר והרי אסור למכור ולהשכיר דירות בא"י כמבואר ביו"ד סי' קנ"א לק"מ דכל הטעם הוא משום לא תחנם וכאן עושה בשביל עצמו וכעין מ"ש הר"ן בשם י"מ לענין מה ששחרר ר"א עבדו להתפלל" עכ"ל. אולם לכאורה יש להתקשות בהשוואה שבין איסור חנייה בקרקע, ובין מתנת חנם, שהרי כל ההיתר גם במשחרר עבדו הוא מצד מתנת חנם, שכישר צורך אין זה לחנם, וכמוכח ברמב"ן והר"ן הנ"ל, אבל לענין חניית קרקע, אין הדבר תלוי כלל בצורך הישראל. והלא בכל מכירה מיניה וביה ברור שיש לאדם צורך ושהוא מרוויח מהמכירה, ומכירה גופא במהותה אינה בחנם, ואעפ"כ נאסרה מכירת בתים. שו"ר שכן דחה בהדיא הרב טיקוצ'נסקי בספר השמיטה (ח"ב פ"י ע"ש).

ובר מין דין, לכאורה קשה לומר שניתן להחשיב את המכירה לצורך מצווה כמצוות השמיטה מצד עצמה כצורך, שהרי זו מצוות התורה בעצמה, וכיצד לא חשבו חז"ל בשום מקום להציע מכירת קרקעות. ועיין עוד בשו"ת יהודה יעלה (סי' קכד) שכתב שאכן במכירת חמץ לגוי אם זה בארץ ישראל לא יתן לו במכירה רק בשכירות, משום לא תחנם, ומוכח שנקט שהאיסור הוא אפ' לזמן ואפי' כשהוא לצורך. ואם כן, לכאורה קשה ההשוואה בין איסור מתנת חנם לחניית הקרקע, וצ"ע.

ובספר שבת הארץ (מבוא סי' יב עמוד נב), לגרא"ה קוק זצ"ל, כתב לצרף היתר של מכירה כשהוא לטובת היישוב, עם סברא נוספת, שיש לגוי כבר חנייה, וז"ל: "בעניין לא תחנם שאסור למכור לגוי קרקע בארץ ישראל. יפה העיר חד מבי דינא הרה"ג ר"ז שך נ"י, די"ל דבגוי שבלא"ה יש לו חנייה בקרקע אין התוספת, מה שמוסיפים עליה עתה, אסורה מה"ת, ויותר נכון ל"ז לבחור בגוי שכבר יש לו קרקע בא"י, אע"ג דיש לומר, שאם יקנה ממנו ישראל הקרקע הקודמת אז הלא תצא החנייה מתחת ידו, ונמצא אז שבקרקע זו הנמכרת לו כעת נתנה לו חנייה בקרקע. מ"מ יש לומר דבתר השתא אזלינן, ועכשיו הוא אינו נותן לו חנייה בקרקע, שהרי כבר יש לו מקודם, והוא מקושר לארץ ישראל בלא"ה ע"י קרקע שיש לו מכבר...".¹⁰ ואולם, לכאורה יש להתקשות בהיתר זה, דכיצד יתכן שדין כ"כ בסיסי לא נזכר בגמ' ובראשונים בפרט

מא). והביא סייעתא מדין התולש אחת משלוש סימני טומאה והכוה המחיה (עיין שבת צד ע"ב), דלרב ששת פטור על אף דאהנו מעשיו "דאי משתקלא חדא אחריתי אזלא לה טומאה, מ"מ השתא מיהת הא איתא לטומאה". אולם לכאורה יש הבדל, בין מעשה שכרגע לא נעשה בו איסור, ויש דיון האם גרימת המעשה בגרמא מחייבת, לבין מעשה שהוא עצמו באיסור.

שמכירת בתים וקרקעות בד"כ מתקיימת אצל בני אותה הארץ. ובכלל לכאורה האיסור מוחלט בגדריו ואין אנו דורשים טעמא דקרא מעצמינו כדי להתירו, ובפרט דגם בסברא, הלא כשמוסיף הגוי לקנות קרקע נוספת, הוא מוסיף בעוד חנייה בקרקע, ומן הסתם כעת ימכור את ביתו לגוי נוסף שיחנה בקרקע, שהרי אינו יכול לדור בב' מקומות, וכן ראיתי שדחה הרב טיקוצ'נסקי (ספר השמיטה ח"ב פ"י) וז"ל: "גם זו אין צד להיתר. מסתבר שכל קרקע מוסיפה לו קביעות אזורית וחניה". ונראה ברור שלא סמכו על היתרים אלו הני אשלי רברבי אלא רק משום פיקוח נפש ליישוב היהודי, ובעלמא אף הם יחמירו בזה.

סוף דבר, דלפי המבואר לעיל, לדעת רוב הראשונים חל איסור לא תחנם גם בגוי שאינו עע"ז כל שאינו שומר ז' מצוות בני נח. ומבואר שכן דעת הטוש"ע ונושאי כליהם. וההיתרים שניתנו באחרונים הם רק למצבים של שעת הדחק גדולה, ובצירוף כמה עניינים, שגם עליהם יש אחרונים שערערו, ואף הסומכים על שיטתם מודו דאין לי בו אלא חידושו ולא מעבר לכך, ובעלמא כו"ע מודו לאסור.



הרב אליהו שרון

קדומים

הערה בכשרות הגוילים הדקים

יש פולמוס גדול על דיקוק הגוילים מצד בשר, כמו שנשתמר אצל העבדנים שממשיכים את מסורת העיבוד. עיין ויען שמואל (ז, טז. ט, נח) ומסורה ליוסף (ה, עמ' 124).

ועכשיו התפרסם בירחון האוצר (תמוז תשפ"א) מאמרו של הרב אסף טימור, שהביא מקורות וראיות על דיקוק הגוילים, וכתב מאמר נוסף (אפשר לקבל בקובץ מהמחבר). בו הביא צילומים רבים מעשרות ס"ת ישנים, שנכתבו ע"י גאוני עולם (הר"ן, מהר"ם זבאר, מהר"י אבוהב, בן איש חי, כף החיים, ועוד, חלקם עתיקים מאוד) שדיקקו הרבה מאוד, ויותר ממה שמדקקים היום.

הרוצה לעמוד על הדברים יעיין בהנ"ל, כאן נזכיר בקצרה, שהמאירי (שבת עט) והאור"ז (תקמ) כתבו להדיא שמדקקים את הגויל מעט, ורמזו כן בכמה ראשונים, ומוכרח מדין אורכו כהיקפו. וכמו שהאריך לבאר במאמרו. ואף אם בסוגיא יש מקום להתווכח, המנהג יוכיח במקום שההלכה רופפת.

בדברי אעמוד בדברי הרשב"א בתשובה, שמהם עולה יסוד חשוב, שנראה שיש בו כדי לשפוך אור רב בסוגיא עמומה זו.



וז"ל הרשב"א (מיוחסות, רלד. א, תקפ): "ומה שאמרתם שאין לכם אומן שיודע לחלוק את העור לשנים. גררו את העור יפה יפה במקום השער" עד תסירו ממנו כדי קליפה יפה, ונמצא הקלף נשאר לעצמו, שאין ההקפדה שיחלק לשנים ממש, אלא שלא ישאר כל העור שלם דאז יהיה גויל, דפירוש גויל דבר שלם דלא ניטלו ממנו שיפויין (נוסח הדפוסים: 'דלא נטלו ממנו שופיו') כדאמרין בהשותפין מקום שנהגו לבנות גויל, מאי גויל, אבני דלא משפייין".

והמיוחד בלשון הרשב"א שכותב 'שלא ניטל ממנו שופיו' ולא כתב 'שלא נישופו', ויש להתבונן בזה.

א. הרשב"א סובר כשיטת הרמב"ם, וכשיטת גדולי ספרד (הרמב"ן, הריטב"א, מהר"ם זבאר, ועוד). וכך היה המנהג בפועל בכל תפוצות ישראל, ואף הראשונים שסברו עקרונית כשיטת התוספות נהגו כך, כמפורש ברא"ש 'קולפין קליפות הרבה בתער הגלבים מצד שער'. ובתקון תפילין (משי זהב עמ' ס-סא) ע"ש שמגרדים משני הצדדים, ועוד כתב, שיש לסמן העור לידע איזה צד שער ואיזה צד בשר. ואם נשאר ה'ליצה' כל סופר מתחיל יוזה בנקל ואין צריך לשום סימן, ע"כ שגורדה כל השכבה. וכן במהרי"ל (גיטין ד) "ואמר לו (לסופר) תהא נוהר לכתוב את הגט במקום הבשר, והיה כותב 'בשר' בשפת היריעה כדי שלא יחליף". ע"ש. ושם בהגהת ר' הירץ: "ראיתי שהרב וכל שעמו היו מעיינין בגט אם היה נכתב בצד שער או בצד הבשר ולא יכלו להכירו ופסלו אותו מכח זה". וכן בב"י (או"ח לב, ז) ובשכנה"ג (שם הג' ב"י ד). הרי שבפועל כתבו כולם על החלק הפנימי לצד שער, והשכבה שלצד הבשר גורדה כולה. והטעם המניח את הדעת הוא, שבפועל המנהג כשיטה זו בין ביודעין ובין בלא יודעין. ואין צורך בתירוצים דחוקים. ועיין במאמרו של הרב יוסף כהן שליט"א (אור תורה תשנ"ג עמ' תרמד).

הקישור בין אבני גויל לעור גויל מופיע כבר בדברי רב האי גאון (באו"ז תקמ). ויש שתמהו על הקשר שבין גויל - 'אבני דלא משפיין' - אבן מלאה בליטות, כדברי המשנה בריש ב"ב, לבין גויל ש'הוא העור שלא נחלק' - לקלף ודוכסוסטוס, כלשון השו"ע ביו"ד (רעא, ג). ומזה יש שיצאו במסקנה שהגויל חייב להיות שלם ואין לגרדו מצד בשר כלל. ויש שהצריכו שיהיה עם שקעים ובלטות כאבני גויל.

ראשית יש להתבונן במשמעות מילת 'שיפויין'. ונאריך מעט לבאר.

בפרשת בלק (כג, ג) כתוב על בלעם "וילך שפי". יש שפירשו שהלך לבדו, מלשון שופי ושקט (תרגום, רס"ג, רש"י). ויש שפירשו, שהלך למקום גובה, מלשון 'על שפיים' (ראב"ע, רמב"ן כב, מא).

בישעיהו (מא, יח) 'אפתח ע'ל שפיים נהרות' ופירשו המפרשים (רד"ק, ראב"ע, ר"י כספי, מצודות, ומלבי"ם). ששפיים - הרים גבוהים. והנביא מתנבא שאפתח על שפיים - על ההרים הגבוהים שאין דרך הנהרות לזרום שם, לעתיד לבוא יזרמו בשפיים נהרות. וכן בירמיהו (ג, ב, כא) "שאי עיניך ע'ל שפים" "קול ע'ל שפיים נשמע". ושם (יב, יב) "ע'ל כל שפים ב'מדבר"

ובאיוב (לג, כא) "ושופו עצמותיו לא רואו" יש שפירשו לשון התרוממות, שמרוב רזון וסבל, עצמותיו שהיו מכוסות בבשר, התרוממו ויצאו לחוץ וניכרת בליטתם. (רלב"ג, מלבי"ם וע' רש"י שם). ויש שפירשו מלשון שבירה (ראב"ע). ועדין ניתן להבין שהמדובר הוא על שבירת הגובה.

ובחז"ל יש בכמה מובנים:

א. גובה, 'שיפוי כובע של לחי' (לשון רש"י חולין קלד, ב ד"ה עד הפרק). ובאמת, בלשון חז"ל ממש לע"ע לא מצאתי במובן זה במפורש. ושמא כבר בזמנם השתנו שימושי מילה זו.

ב. לשון שיוף - הורדת השופי - פעולת החלקה. ב"ב (פא, א) "הגדילו ישפה". מעילה (יד, א) "אין מועלין לא בשיפוי ולא בנויה". "משישופם בעור הדג" (כלים טז, א).

ג. חלקות - שקט ושלווה - לשון מושאלת מתוצאות השיוף, נדה (לו, ב) 'ששפת מן הצער'. "והוא שאכלו בעליהן ג"ש ובשופי" (כתובות כ, א).

ונראה לי שהעיקר כך, שבלשון המקרא שפי שפיים ודומיו, פירושו גובה כדברי המפרשים בישעיהו וירמיהו הנ"ל, וכראב"ע ורמב"ן בבלק. ובלשון חז"ל משמש יותר לפעולת שיוף שפירושו השווית המקומות הגבוהים, וכן מצב משויף שכבר ניטל שופיו - גובהו. ומשם הושאל ללשון שופי ושקט, מלשון החלקות שאחרי השיוף¹ (ויש שפירשו בלשון נחת גם בלשון המקרא בכמה מקומות, כרש"י בבלק ועוד², וגם לשיטתם נראה ששני הפירושים קיימים, אלא שההשאלה קיימת כבר בלשון המקרא).

ולאור זה נראה לבאר, שאבני גויל³ - 'אבני דלא משפיין', הן אבנים שלא ניטל מהן שופיין,

(ב). ושמא אף הדגן 'שיפון' נקרא כך משורש זה. עי' פליקס (הצומח והחי במשנה 161) זיהויו. ושם ציין שבכלים (ט, ח) 'מיצה שניה של שיפא' (י"ג של שיפון). - שעושים ממנו מחצלות, הוא זן קנה מסוים (ויתכן שנקרא כן על שם חלקותו). בספר 'לשוננו הקדושה' (עמ' רנד) שיפון 'מין דגן ששבלתו חלקה ומשופשפת' פירש שיפון על שם חלקותו.

(ג). בהערות ר' חנוך קוהאט לערוך ערך 'שף' (השני), כתב ש'שף' במובן של שלווה רוח והשקט, הושאל מלשון משויף וחלק.

(ד). ע"ע ישעיהו (יג, ב) "ע'ל הר נשפה ש'או נס". ובמפרשים שם.

כלומר הבליטות הגבוהות שבולטות ממנו, וכן גויל לכתיבה הוא העור שלא ניטל שופיו - היינו המקום הגבוה שבו שהוא צד שער, לא ניטל ממנו. ואם נפרש שופי לשון חלקות - נפרש שלא ניטל מקומו החלק שהוא שכבת האפידרמיס הידועה בחלוקתה.

ולפי זה מיושב היטב הדמיון בין גויל של אבנים לגויל של עור, שבשניהם המשמעות היא שלא ניטל השיפוי (אם גובה אם חלקות). ויותר מזה זכינו לחידוש דין, שאין שם הגויל מצד שלא שויף ונשארו בו בליטות, אלא מצד שלא ניטל ממנו שופיו, כלשון הרשב"א, דהיינו שכבתו העליונה והחלקה, שאז כבר אין עליו שם גויל אלא שם קלף או דוכסוסטוס (תלוי בשיטות). ואתי שפיר המנהג הקדום לגרד, לפי שעיקר שם גויל הוא על שלא ניטלה קליפתו העליונה ולא בגלל העדר השיוף.

וקצת סיוע לזה יש בדברי התשב"ץ (א, קמט) על קילוף שם ה' מהיריעה, שדן שם לאסור מפני שבמקום הקליפה (משא"כ בגירוד) פוקע שם גויל, ואז מקצתו על הגויל ומקצתו על הקלף (או דוכסוסטוס). וזה ודאי שלא עלה על דעת מאן דהו, שפגיעה כל שהיא בעור מצד בשר תפקיע שם גויל ממנו, דא"כ היו צריכים להזהיר מאוד את העבדנים, ואף את המפשיטים שלא יפגעו בעור מצד בשר. אבל מצד שער, ברגע שניטלה הקליפה הדקה אף ע"י מחיקה של מילה אחת, כבר פקע שם גויל ממנו לדעת התשב"ץ. (ואף שלענין הלכה יש לדחות, ששם גויל הוא על עיקר היריעה, ולא על איזה קליפה בודדת. וכבר עמדו בזה שו"ת זקן אהרן (לא) ולדוד אמת (יו, יז) והכשירו). מ"מ חזינו ששם גויל פוקע בהסרת האפידרמיס ולא בהורדה מצד בשר.

וז"ל הרמב"ן (שבת עט, ב): "ופירוש לשון גויל - שלם, שלא נקלף ממנו כלום כמו הקלף והדוכסוסטוס שהוא עור א' חלוק לשנים, כמו שפירשו הגאונים ז"ל, ואמרינן בב"ב גויל אבני דלא משפיאן". גם בדבריו רואים ששם גויל הוא על שם שלא נקלף, ולא על שם הבליטות. ובודאי שלדעת הרמב"ן הסובר כהרמב"ם בצדדי הקלף (ע' הערה א) עיקר שם 'קלף' הוא על שם שנקלף ממנו הדוכסוסטוס (האפידרמיס לשיטתם), וא"כ 'לשון גויל - שלם שלא נקלף' ודאי קאי על הורדת האפידרמיס.

וכן לשון האו"ז (תקמ): "פירש רב היי גאון זצ"ל, דגויל קרוי אותו שמתוקן כך בלי שום קילוף, ואין בו תיקון קלף, אלא מעופץ ומוקלף מעט, כמו אבני גויל דפרשינן אבני דלא משפיינן". ולפי המנהג ולאור הנ"ל יש לפרש דבריו כך: 'בלי שום קילוף' - מצד שער. 'ומוקלף מעט' - לצד בשר. ועיקר שם הגויל על שם שלא נקלף לצד שער'.



ה). בלשון גויל חקרו החוקרים, יש שאמרו שהוא מלשון נגלל (ע' יריעות שלמה פפנהיים בני ברק תשע"ו עמ' 375) 'אבן גלל' (עזרא ה, ח) אבן שיש הנגללת. ולדעתי הקטנה יש לפרשו מלשון משורש גל - גילוי - גולם. ההתגלות הראשונית והגולמית של האבן בבליטותיה הגולמיות. ולשון הברייתא (חולין כה, א) "ואלו הן גולמי כלי עץ, כל שעתידי לשוף, לשבץ, לגרד, לכרכב, להטיח בטונס. וכו' גלמי כלי מתכות, כל שעתידי לשוף וכו'". וכל זה לא ישנה לעצם נידוננו, כי אמרו חז"ל (ב"ב ג, א) "גויל אבני דלא משפיינן גמרא גמירא ליה". וכל עניינו כאן לבאר את הדמיון בין אבני גויל לעור גויל המוכשר לכתיבה.

ו). לשון הר"י מלוגיל בהלכות ס"ת. (קובץ שיטות קמאי ב"ב ג, א) בדין אורכו כהקיפו (לא הצלחתי למצוא במקור) כתב: "כלומר בגויל שהוא עב, שהרי אינו נקלף, דזהו לשון גויל דאמרינן בבבא בתרא 'גויל אבני דלא משפיינן'. ומצטרף להנ"ל.

הרב יוסף שליט

כולל "יד ברודמן" בראשות הג"ר משה דימנטמן שליט"א
רחובות

קביעת מזוזה ע"י אשה

נשאל נשאלתי באדם שכיבד את ביתו לרגל בת המצוה שלה לקבוע מזוזה חדשה בחדרה.
האם יש טעם במנהג זה לשבח או לפגם?

חיובן של נשים במזוזה

הנה, מבואר במשנה בברכות דף כ שאשה חיבת במצות מזוזה. ובגמ' שם מבואר שלמרות שהוקשה מזוזה לת"ת ובת"ת נשים פטורות במזוזה חייבות. ובקידושין לד. שואלת הגמ' מדוע לא נקיש מזוזה לת"ת ובאמת נשים יהיו פטורות ממזוזה? ועונה שהואיל ובמצות מזוזה כתוב שכר למען ירבו ימיכם גם נשים חייבות "וכי גברא בעי חי נשי לא בעי חיי?". וא"כ נראה בפשטות שנשים הן כגברים לענין מצוות מזוזה ויוכלו גם לקבוע את המזוזה.

נשים בכתיבת מזוזה

אך למרות שנשים חייבות במזוזה מבואר בגיטין מה ונפסק בשו"ע יו"ד רפא שנשים פסולות לכתיבת סת"ם לפי שיש היקש וקשרתם וכתבתם מי שישנו בקשריה (מצות תפילין) ישנו בכתיבה ונשים הפטורות ממצות תפילין לא יכולות לכתוב סת"ת תפילין ומזוזה.

והגאון רבי יהושע מקוטנא (בספר ישועות מלכו חידושים על הרמב"ם) כתב שהואיל ונשים פסולות לכתוב מזוזה הן פסולות גם לקבוע את המזוזה בדלת, שכן מצוות מזוזה היא "וכתבתם על מזוזות ביתך", ומי שפסול לכתוב יהיה פסול גם לקבוע המזוזה.

מצווה ואינה יכולה לעשות?

וראיתי בדברי שו"ת ארץ הצבי (ס' טז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב קנח) שהקשו על הפסק הנ"ל מדברי הרמב"ם (תפילין ג טז) שנשים פסולות להכנת תפילין מפני שצריך לכתוב אות ש' בתפילין של ראש. ומדויק שלולי ההלכה של כתיבת הש' לא היינו פוסלים נשים אע"פ שהן פסולות לכתיבת פרשיות תפילין. וא"כ כך גם במזוזה אף שהן פסולות לכתוב את המזוזה עצמה הן יהיו כשירות לקביעת המזוזה.

אך יש לישב קושיא זו, שכן באו"ח ס' לט ביאר הב"י שנשים פסולות לכל עשית תפילין ולא רק לתפילין של ראש, משום שלא מחלקים בין חלקי התפילין ומי שפסול למקצת פסול לכל. וכך גם לענין מזוזה, מי שנפסל לכתיבתה יהיה פסול לקביעתה הכותל.

ובשבט הלוי שם מקשה עוד אם נפסול מנשים מקביעת מזוזה לא ניתן לחייב נשים במצווה שאין ביכולתן לקיים. וכאשר אשה תרצה לקבוע מזוזה היא תצטרך להביא גבר שיקבע בשבילה. וזה לא יתכן.



נשים בכתיבת ס"ת

ובמנחת חינוך מצוה תריג שאל מנין לחינוך מש"כ שם שנשים פטורות ממצוות כתיבת ס"ת, והרי זו לא מצוות עשה שהז"ג ונשים אמורות להיות חייבות? וכתב שם שהואיל ונשים פסולות לכתיבת ס"ת לא יתכן שהן יהיו חייבות במצוה שאין ביכולתן לקיים. ואם אינן יכולות לקיים בעצמן מוכרח שהן פטורות.

וכסברא זו מביא הרב פראנק (הר צבי או"ח לו) בשם הרדב"ז שסומא לא צריך לשמוע מאחר שנים מקרא ואחד תרגום, לפי שבמה שאין ביכולתו לקיים בעצמו הסברא נותנת שלא חייבוהו חכמים. וזה כדברי האחרונים הנ"ל.

אך מקשה שם מדברי הגמ' ר"ה כט שמי שהוא חצי עבד חצי בן חורין חייב לשמוע תקיעת שופר אף שאינו יכול לתקוע לעצמו. ומדוע לא נפטור אותו מהמצוה לפי שאינו יכול לקיימה? ומוכח שאפשר לחייב אדם גם במצוה שאינו יכול לקיים?

אך הוא דוחה זאת שם, כי אין כלל קושי מדין עבד, שכן תקיעת השופר אינה קיום המצוה אלא השמיעה, ולכן הואיל ויכול החצי בן חורין לשמוע את תקיעת השופר מאחר, חשוב הדבר שביכולתו לקיים את כל המצוה ולכן מחויב. ואין זה דומה לכתיבת ספר תורה או קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, שהם עצמם מעשה המצוה.



מצוות "קביעת המזוזה"

וליישב את דברי הישועות מלכו נראה שהוא סובר שקביעת המזוזה אינה חלק מקיום מצוות מזוזה אלא רק המגורים בבית שיש בו מזוזה. וא"כ אין קושי בכך שחייבנו נשים במצוות מזוזה, משום שביכולתן לקיים את כל מעשה המצוה. ומה שנשים פסולות זה רק לתיקון המזוזה כתיבתה וקביעתה. ובזה דומה דין הנשים לדין חציו עבד וחציו בן חורין שהביא הרב פראנק.

אך הארץ צבי והשבט הלוי סוברים שקביעת המזוזה היא חלק מקיום המצוה, ולכן חוזרת הסברא שאין לצוות אשה במצוה שאין ביכולתה לקיים באופן מלא.

ובשו"ע או"ח כט פוסק השו"ע שמצוות ציצית היא חובת האדם שלובש את הציצית, ולא חובת הבגד שתהיה בו ציצית "ולפיכך אינו מברך על עשיית הציצית, שאין מצוה אלא בלבישתו". המגן אברהם (ס"ק א) מקשה מדוע במזוזה מברכים לקבוע מזוזה הרי מסקנת התוס'

במנחות היא שאדם לא מחויב לקבוע מזוזה בבית שהוא לא דר בו. וא"כ יש לברך 'לדור בבית שיש בו מזוזה' ולא 'לקבוע מזוזה'? ועונה שהנוסח לקבוע מזוזה הוא משום שבד"כ אדם קובע המזוזה כשהוא בא לדור. אך באמת אם הוא בא לדור בבית שיש בו מזוזה לא יברך לקבוע מזוזה. שאין הקביעה מצוה אלא המגורים.

ומנגד הרב החיד"א בברכי יוסף שם חולק על המ"א, שאין לחדש ברכות חדשות ותמיד תקנו לשון הברכה לקבוע מזוזה לפי שהיא גמר עשית מצות מזוזה. ולכן גם כשאדם קובע שיוכל לדור אח"כ, מברך לקבוע מזוזה.

וא"כ מבואר שנחלקו האם מעשה קביעת המזוזה הוא חלק מקיום המצוה כשיבוא לדור או שהמצוה היא רק בעצם המגורים בבית עם מזוזה.

ובאמת בירושלמי ברכות (פרק ט הלכה ג) כתוב: "כשהוא קובע אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על מצות מזוזה". וזה כדברי המ"א שהמצוה היא רק בדירת הבית. אך הרי"ף והרמב"ם פסקו שנוסח הברכה הוא לקבוע מזוזה וכך נפסק בשו"ע יו"ד רפט.



ברכה לחזור הביתה

רע"א בס' ט מחדש שאדם שנסע מביתו לזמן ארוך וחוזר לביתו צריך לברך על המזוזה שכן לדעת המ"א קיום המצוה הוא המגורים בבית. ומי שזמן רב לא קיים את המצוה צריך לחזור ולברך. ובשו"ת אפרקסטא דעניא (ח"א ס' קב) מבאר שיברך ברכת "על מצות מזוזה" וכלשון הירושלמי.

וא"כ מפסק זה מבואר שאכן אין קיום המצוה בקביעת המזוזה אלא רק במגורים וכמו שמברך החוזר לביתו כך אשה תוכל לברך על מצות מזוזה. וא"כ אין הכרח להכשיר את קביעת המזוזה ע"י אשה אף שאשה חייבת במצות מזוזה.



גוי קובע מזוזה

ומעשה באדם סיעודי שנפלה המזוזה בביתו ונסתפק האם יוכל להורות לפלפיני להשיב המזוזה למקומה. וכן נשאלה שאלה זו בנגד דרזוי שצבע את המשקופים בבסיס צבאי ואח"כ החזיר את המזוזות למקומן האם צריך לקבוע המזוזות מחדש.

ובפשטות נראה שבין לדעת הישועות מלכו שקביעת המזוזה היא חלק מכתובתה ובין לדעת השבט הלוי שהיא חלק מקיום המצוה גוי יהיה פסול לקביעת מזוזה, שכן אינו בר חיובא בקיום המצוה וכן פסול לכתובת המזוזה ותיקון עשיתה.

ובשדה חמד (ערך מזוזה) מביא את דעת החקרי לב והר"י אלישר שפסלו קביעת מזוזה ע"י גוי לפי שקביעת המזוזה היא חלק מקיום המצוה. אך הוא מביא שיש אחרונים שהקילו גם בזה

ונראה שהם סברו שקביעת המזווה אינה חלק מכתובת במזווה מחד, ומאידך קיום המצוה הוא בדירה בבית ולא בקביעת המזווה.



הוקשה מזווה לציצית

ושבתי וראיתי להביא ראיה בדיון זה מדברי הגמ' במנחות לג הלומדת שאם אדם מחבר מזווה למזוות הפתח ורק אח"כ קובע את מזוות הפתח בחיבור לקיר יש בזה פסול של תעשה ולא מן העשוי. וכמו שמצאנו שפסול לחבר ציציות בבגד ורק אח"כ ליצור שיהיו לו ארבע כנפות.

וברש"י שם ד"ה תלי דשי מבואר, שהמקור לפסול תעשה ולא מן העשוי במזווה נלמד מציצית שכתוב בה "דברי אל בני ישראל ועשו להם ציצית" ומציצית נלמד למזווה. והקדן אורה (מנחות מב) מדייק מדברי רש"י אלו שגוי פסול לקביעת מזווה, שכן מבואר במנחות מב שגוי פסול לקשירת ציצית שכן כתוב בני ישראל למעט גוי. וא"כ גם לקביעת מזווה שנלמדת מעשית ציצית יש לפסול גוי.

ובקדן אורה (שם) בא להכריע גם לענין נשים בקביעת מזווה. שכן מבואר בתוס' במנחות שם (ד"ה מנין לציצית) דעת ר"י שנשים כשרות לעשיית ציצית שכן הגמ' ממעטת רק בני ישראל למעט גוי ומדויק שאשה כשרה. וכדעה זו פסק השו"ע או"ח (יד א). וממילא לדעה זו תהיה גם אשה כשרה לקביעת מזווה שהוקשה לעשית ציצית.

אך ההגה' מימוניות (ציצית א יב) הביאו בשם ר"ת שפסל אשה לעשיית ציצית שכן כתוב בפסוק בני ישראל ובסתם ממעט גם נשים כבקידושין לד ועו"מ. וכדעה זו פסק להחמיר הרמ"א באו"ח שם. ושוב יוצא לדעת הרמ"א אשה תהיה פסולה גם לקביעת מזווה וכן"ל.



סיכום להלכה

בענין קביעת מזווה ע"י גוי הרבה אחרונים נקטו להחמיר וכמובא לעיל בשם הקדן אורה. ובארץ הצבי שם הביא דברי התרגום דברים ו' ט': "ותכתבנן על מזוזין ותקבעינן בסופי ביתך". ומבאר מכאן שהקביעה על המזוזות היא חלק מקיום המצוה. וע"כ פוסק בשבט הלוי שם שמזווה שנקבעה ע"י גוי פסולה.

אולם, לגבי נשים, אף שלדעת הישועות מלכו יש להחמיר לקבוע את המזווה ע"י איש שהוא כשר לכתובת המזווה, אך לדעת אחרונים רבים אפשר להתיר לנשים לקבוע מזווה לפי שהן מחויבות במצוה זו, ודלא כבדין תיקון תפילין שבוה נשים פסולות.

אך לפי דברי הקדן אורה המבואר לעיל מבואר שהלכה זו תלויה במחלוקת השו"ע והרמ"א בהלכות ציצית. וע"כ לכאורה לשיטת הספרדים יש להקל בדיעבד אך לפסיקת האשכנזים יש להחמיר בדבר.



אוצר חושן משפט

תוקף מכירה ללא טאבו כיום ♦ תשלום על חניה בכחול לבן ♦ להשיב
עטרה ליושנה – השבת כתר-תורה שניצל מציפורני הנאצים לבעליו

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

תוקף מכירה ללא טאבו כיום

מקור הדין דינא דמלכותא דינא * כשהוא נגד דין תורה * בדבר שאין בו ממש ובדבר שלב"ל
אם מועיל בדד"מ * אם דד"מ הוא מדאורייתא * דברי קבלה כד"ת * ספק דברי קבלה אי אזלינן
לחומרא * הלשון 'דין גמור בראשונים ובפוסקים' – אם מורה שהוא מדין תורה * דעת
האחרונים במכירה ללא טאבו * הטעמים שלא מהני קניין ללא דד"מ * אם בימינו המלכות
מקפדת במכירה ללא טאבו * בירור דעת החזו"א בתוקף מכירה ללא טאבו * חו"ד מקצועית
מ – 16 עו"ד העוסקים בתחום * חיזוק היתר מכירה בשביעית * תוכחה מגולה לפוערים פיהם
נגד המתירים * קנין בבהמה לגוי כשלא מועיל בדד"מ אם פוטר בבכורה * אם צריך ששטר
מכירת החמץ יהיה כתוב בשפת המדינה

שאלה

עמדתי ואתבונן אם מועילה מכירת קרקעות על פי דין תורה, כשהמוכר לא מקיים את
המכירה על פי החוק, כגון בהעברת בעלות ע"י רישום בטאבו וכדומה. וזה החלי בעזרת צורי
וגואלי.



תשובה

א.

איתא בבבא בתרא (דף נד ע"ב) בסוגית הקונה מן הגוי קרקע במעות, אמר שמואל דינא
דמלכותא דינא, ומלכא אמר לא ליקני ארעא אלא באיגרתא. וכן פסק הרי"ף (שם דף כט ע"א מדפי
הרי"ף), וכ"כ הרא"ש שם (פ"ג סימן סה). וכ"פ הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פרק א הלכה יד - טו) דבנכסי
הגוי שאין קונה ומקנה אלא בשטר, אם נתן ישראל ממון וקודם שהחזיק בא ישראל אחר
והחזיק קנה האחרון. בד"א במקום שאין משפט ידוע למלך, אבל אם דין אותו המלך ומשפטו
שלא יזכה בקרקע אלא מי שכתוב בשטר או הנותן דמים וכיוצא בדברים אלו עו שים כפי
משפט המלך. עכ"ד. הרי מבואר, דאע"ג דמדין התורה כל המחזיק בו זכה בקרקע, מ"מ כיון
דבדינא דמלכותא אינו קונה אלא מי שבידו שטר, אזלינן בתר דינא דמלכותא. וכן פסק בשו"ע
(חו"מ סימן קצד סעיף ב) בעניין זה. ושנה דין זה דדינא דמלכותא דדינא כמה פעמים בשו"ע (עייין
שו"ע חו"מ סימן שסט סעיפים ב, ז, ח, ט ועוד).



ב.

והנה, הרמ"א (ח"מ סימן שסט סעיף ח) כתב: יש אומרים דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא במסים ומכסים התלויים בקרקע, כי המלך גוזר שלא ידורו בארצו כי אם בדרך זה, אבל בשאר דברים לא. ויש חולקין וסבירא להו דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא, ולכן המלוה על המשכון יכול למכרו אחר שנה הואיל וכן דינא דמלכותא, וכן הוא עיקר וכמו שנתבאר לעיל (סימן שנו סעיף ז) עכ"ד. ושם (ח"מ סימן שנו סעיף ז) פסק הרמ"א דנהיגי עכשיו להחזיר כל גניבה אפילו לאחר יאוש ושינוי רשות מכח דינא דמלכותא. ע"כ. הרי דנקט לדינא דאמרינן דינא דמלכותא דינא אף להוציא ממון אחרים שלא מדין תורה. וכדברי הרמ"א כתב בתשובת מהרש"ל (סימן לו ד"ה ועוד מצינו) לענין קנין בדבר שאין בו ממש, ובדבר שלב"ל, דהגם דמדין תורה לא מהני, מצד דינא דמלכותא דינא מהני. ובשו"ת להורות נתן (ח"א סימן ע אות יג והלאה) האריך הרחיב שהעיקר כדעת הרמ"א בזה. ע"ש. ולפי זה, כשעושה קניין המועיל בדין תורה ואין לו תוקף בדינא דמלכותא, וכנידון דידן שלא העביר הבעלות בטאבו, לא קנה.



ג.

אולם, הש"ך (ח"מ סימן עג ס"ק לט) האריך להשיג על הרמ"א, וכתב: היאך נלמוד מדיני גוים לבטל דין תורה, ח"ו לא תהא כזאת בישראל, ואפילו בעניין שהוא תקנת בני המדינה אין לדון בדינא דמלכותא וכמ"ש בתשובת הרשב"א (ח"ו סימן רנד) שחלילה שנדון בדין גוים נגד דין תורתנו. ועוד דמאן מפיס, דא"כ בכל דיניהם נימא שהוא לתקנת בני המדינה. ע"כ. וכתב עוד הש"ך דאין להקשות ממה שאמרו בגמרא ב"ב (דף נד ע"ב) גבי מלכא אמר לא ליקני אלא באגרתא, ונתבאר לקמן (סימן קצד סעיף ב), ואף על גב דהתם בדינינו קונה בחזקה, דשאני התם כיון דהקרקע היא של גוי אזלינן בתר דין גוים ואמרינן נמי דישאל הראשון אדין גוים סמך. וכן מ"ש בגמרא בגיטין (דף י ע"ב) ונתבאר בשו"ע (ח"מ סימן סח סעיף א) דשטרי מתנות העולים בערכאות של גוים כשרים, היינו נמי דכיון שהשטר עשוי בערכאותיהם אדינא דמלכותא סמך. ע"כ. ועייין עוד בש"ך (ח"מ סימן שנו ס"ק י). וכדברי הש"ך כתבו פוסקים רבים, ומהם הגאון מהרש"ם מברז'אן בספרו משפט שלום על שו"ע ח"מ (סימן קצה סעיף ב) שהביא את דברי מהרש"ל בתשובה (סימן לו ד"ה ועוד מצינו) הנ"ל, שכתב דבקניין שאין בו ממש ובדבשלב"ל מהני כשקונה כן בדינא דמלכותא. והעיר ע"ד מדברי הש"ך הנ"ל, דכיון דמדין תורה לא קונה כיצד יהני מדינא דמלכותא? אולם מדין סיטומתא יש לדון אם מהני. ע"ש דבריו. וע"ע בשו"ת מהרש"ם (חלק ה סימן קצד) [והאריך לדון בדין סיטומתא בקנינים המועילים על פי הממשלה בשו"ת באר משה ירושלמסקי (סימן מב), ואכמ"ל]. וכ"כ בשו"ת מגן שאול קצנלבוך (סימן עד) בדין מכר שט"ח והלוה מביא עדים שהוא פרוע, דהגם שעל פי הזאקאן [החוק] רשאי ללות על חתימה זו, כיון שע"פ ד"ת אין להם שום חשיבות יותר אסור לגבות מהם וכדעת הש"ך, דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא נגד ד"ת. ע"כ. וכ"נ דעת הגאון חתם סופר בתשובה (ח"מ סימן נח אות ב). וכ"כ בשו"ת הרי בשמים הורוויץ (חלק ב סימן רמח ד"ה והנה בנ"ד). ועוד.

ד.

אולם עיין בתומים (סימן עג ס"ק טו) מ"ש להשיג ע"ד הש"ך מדברי המרדכי בב"ק (סימן קנד) בדין משכון ספרים. גם הגאון רבינו יצחק בכר דוד בשו"ת דברי אמת (סימן יב) האריך למעניתו לדחות את דברי הש"ך הנ"ל, והוכיח מדברי הראשונים דמהני דינא דמלכותא דינא הגם שהוא נגד דין תורה. ובשו"ת השיב משה טיטלבוים (חו"מ סימן ז) העיר על הש"ך מג' מקומות בשולחן ערוך: האחד, מדין שטר מתנה בערכאות שמפורש בדיננו שהוא פסול, ואעפ"כ כשרים מדינא דמלכותא (חו"מ סימן סח ס"א בהג"ה). והשני, מדין אסמכתא דמפורש דלא קנה, ואעפ"כ קונים שטרותיהם משום דינא דמלכותא (חו"מ סימן רז סעיף טו בהג"ה והוא בב"י בשם הרשב"א). והשלישי, מדין המציל מדוב וארי וזוטו של ים, דמפורש בדיננו דהרי אלו שלו, ואעפ"כ אם גזר המלך חייב להחזיר מדינא דמלכותא (חו"מ סימן רנט ס"ז בהג"ה). ובשו"ת חלקת יעקב (חו"מ סימן לב אות ג) כתב ליישב השגות אלו. וסוף דבריו (שם אות ז) כתב דנמצינו למדין בני"ד לכל השיטות אין לנו להשגיח על דין דערכאות שהוא נגד דין התורה, ואף להרמ"א היינו דוקא היכא דאיכא עניני תקנת בני המדינה. עכ"ד. ולכל הדיברות נראה שלדעת הש"ך ודעימיה כל שקנה מדין תורה סג, ותו לא יכול לערער על המכירה הגם שלא רשם בטאבו. וכן בקודש חזיתי להגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל בשו"ת להורות נתן (ח"ח סימן קח) שישב על מדוכה זו ומסיק, דבדין בין ישראל לישראל חבירו לא אולינן בתר דינא דמלכותא נגד דין תורה, וכיון דמן התורה קנה המוחזק מדין כסף וחזקה קנינו קיים למרות שלא נרשם בטאבו. והגם שלפ"ד הרמ"א הנ"ל נראה שלא קנה, מ"מ המוחזק יכול לומר קים לי כהש"ך דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא נגד דין תורה ואף היכי שהוא לתקנת הרבים. עכ"ד. [ולקמן יבואר דיש לצדד שגם לדעת הרמ"א תועיל הקנייה].

ה.

ולקושטא דמילתא יש להעיר דגם לדעת הש"ך לא קנה, דהנה בשיטה מקובצת בבבא בתרא (דף נד ע"ב ד"ה ומלכא) כתב משם רבנו יונה, דאין לפרש דמ"ש בגמרא ומלכא אמר לא ליקני ארעא אלא באגרתא, דכיון שכך דין המלך אין העכו"ם גומר ומסתלק עד שיכתוב לו את השטר, דאין זה הפירוש נכון, דאם כן למה הוצרך אביי להקשות מזה שאמר שמואל דינא דמלכותא דינא, אפילו תימא דדינא דמלכותא לאו דינא הוא, היה יכול להקשות דמכל מקום העכו"ם אינו גומר ומסתלק כיון שיודע שאין המלך מניח ללוקח לזכות בשדה בלא שטר ואפילו אין דינו דין כדיני ישראל. אלא הכי פירוש, נהי דעכו"ם מכי מטו וזוי לידיה אסתלק ליה, מכל מקום אין המחזיק בו יכול לזכות בו, כיון דדינא דמלכותא דינא, ומלכא אמר ליכא דקני ארעא אלא באגרתא, ונמצא דעל כרחק הלוקח שיכתבו לו את השטר הוא לבדו יש לו רשות מן המלך לקנות והוא יקנה כשיחזיק. עכ"ד. ולפירושו הראשון, הגם שדחאו בפירוש הגמרא, מ"מ מקום יש בראש לומר דכל זמן שאין הקניין על פי החוק לא סמכא דעתיה דאינשי בזה. ולפי זה, גם לדעת הש"ך כל שלא עשה מעשה וקנה בדינא דמלכותא, תו לא סמכא דעתיה דהקונה לקנות

בכהאי גוונא, שהרי ביד המוכר לבטל המכירה בכל עת על פי דינא דמלכותא. וכאשר דימיתי כן ראיתי בנודע ביהודה (קמא חו"מ סימן י), שכתב בענינו דהגם שדעת הרי"ף בב"ב (דף פג ע"א מדפי הרי"ף), והרמב"ם (הלכות מלוה ולוה פרק יא הלכה ג), והרא"ש בב"ב (פ"י סימן מט), ובכתובות (פ"ב סימן יז), שנאמן לומר פרעתי נגד כתב ידו ולא שייך לומר בזה שטרך בידי מאי בעי, וכן פסק בשו"ע (חו"מ סימן סט סעיף ב) [והרמ"א מביא י"א שחולקים], מ"מ הואיל ובדינא דמלכותא אינו נאמן לומר פרעתי ואין ללוה שום טענה נגד חילוף הכתב [טענת מזויף], א"כ גם אנן אמרינן שבודאי לא פרע עדיין דשמא יתבע אותו בערכאות ואז יהיה חייב לשלם, דהואיל ועכשיו נתפשט בכל העולם לילך עם עסקי משפטי חילוף בערכאות נעשה כהיתר, וא"כ כשפורע ודאי מתירא להניח החילוף כתב ביד המלוה ולכן יכול המלוה לומר לו שטרך בידי מאי בעי. עכ"ד.

ודון מיניה לנ"ד, דגם בדורנו נתפשט בכל העולם לילך אך ורק על פי הטאבו של חוקי המדינה, ואפילו השלמים והיראים לא ישימו כספם על קרן הצבי לקנות דירה ללא רישום טאבו. ואם נמצא איש אשר רוח בו להתעלם מחוקי המדינה, דעתו בטלה ברוב ובס', ומאן דאמר בתתק"ס לא משתבש. וא"כ גם לדעת הש"ך לא קנה, כיון דלא סמכא דעתיה. וע"ע בשו"ת יחל ישראל לאו (סימן קח ד"ה והשתא).



ו.

ועלה במחשבה לפני, דלכאורה מחלוקת הרמ"א והש"ך מתלא תלי וקאי אם דינא דמלכותא דינא היא מהתורה או שהיא כתקנה דרבנן, דלהרמ"א נראה שהיא מהתורה ולכן כתב דמהני גם נגד ד"ת, ולש"ך לכל היותר אינה אלא כתקנה דרבנן, ולכן כתב שדינא דמלכותא לא עוקר דין תורה. ובזה יהיה גם נפק"מ לנ"ד, שאם דד"מ דינא הוא מהתורה, לא מהני לעשות מכירה ללא טאבו אפילו היכא דסמכא דעתיה דלוקח כיון שמדין תורה לא מועיל. אך אם הוא כתקנה דרבנן, יש לצדד דכל היכא דמפרש הלוקח דסמכא דעתיה שפיר קנה.

והנה, הרשב"ם בבא בתרא (דף נד ע"ב ד"ה והאמר) כתב דטעמא דד"מ דינא משום שכל בני המדינה מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלכות ותקנותיו. עכ"ד. וא"כ בודאי שלא עדיף תקנת המלך מתקנות חז"ל. וכ"כ בשטמ"ק בב"ב שם (ד"ה ומלכא) בשם רבנו יונה דדינא דמלכותא דינא הוא כמו הפקר ב"ד שמפקיע הנכסים מבעליהם. וכ"כ הגאון רבי דוד מנחם מאניש באבד אב"ד טראנפל בשו"ת חבצלת השרון (ח"א חו"מ סימן ח), דכל עיקר דינא דמלכותא דינא הוא רק תקנתא, ולכן בכל מחלוקת בתקנה מוקמינן על הדין, וכמש"כ המשנה למלך (בהלכות מלוה פרק כא הלכה א ד"ה ועוד יש לחקור), דכשיש מחלוקת בתקנה לא אתי ספק תקנה ומפיק מידי ודאי דאוריתא, ולכן מוקמינן על עיקר הדין, וא"כ היכי דאיכא פלוגתא אם אמרינן דינא דמלכותא דינא מוקמינן על עיקר דין תורה עיין שם, ושכ"כ בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קנב אות ב) דדינא דמלכותא דהוי ספק תקנה שבתלמוד, ושנה דבריו בשו"ת חבצלת השרון (תנינא סימו פו). ע"ש. וכ"כ בשו"ת להורות נתן גשטטנר (ח"ח סימן קח אות ד).



ז.

והנה, באבני מילואים (אבה"ע סימן כח אות ב ד"ה עוד כתב) תמה על הב"ש (שם סק"ג) שנראה מדבריו שדד"מ אינו אלא שצריך לקיים דבריהם ואינו אפילו כקנין דרבנן [כך ביאר דבריו בהערות הקה"י על האבנ"מ שם], ותמה על זה שהרי דינא דמלכותא דינא לאו מדבריהם הוא אלא מן התורה הוא. ע"כ. וכ"כ בשו"ת חת"ס (חיו"ד סימן קכז ד"ה והנה בטור) דתוקף דינא דמלכותא דינא הוא מדאורייתא. יעו"ש. ושנה עוד דבריו בתשובה (חיו"ד סימן שיד ד"ה אמנם ראיתי), וכתב שם שדינא דמלכותא באותם ענינים דקיי"ל דינא דמלכותא דינא מן התורה הוא בלי ספק. ע"ש. ושילש דבריו עוד בתשובה נוספת (חור"מ סו"ס קפו ד"ה ונידן). ע"ש. [וראיתי שבשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג - חושן משפט סימן ד) העיר ע"ד החת"ס מתשובה אחרת, שכתב בתשובותיו (אור"ח סימן רח ד"ה היוצא מדבריו) דהא דאמר שמואל גבי מלכי אומות העולם דדינא דמלכותא דינא, נראה דנפקא ליה מקרא דדברי קבלה והוא, "נתן את הכרם לנוטרים" (שה"ש ח, יא) יעו"ש, וא"כ הוא מדברי קבלה ולא מד"ת. עכ"ד. ואיברא דלק"מ, דלעולם הוא מדין תורה אלא שאסמכה אקרא, וכמ"ש בתענית (דף יז ע"ב) גמרא גמיר לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. מה גם שאמרו חז"ל בר"ה (דף יט ע"א) שדברי קבלה כדברי תורה דמו, ובטורי אבן במגילה (דף ה ע"ב) כתב מסתבר לי דדברי קבלה כשל תורה דמי, וספיקא להחמיר כיון דאל אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ב"ה, אין לחלק ביניהן. עכ"ד. וכ"כ הפמ"ג בפתיחה הכוללת (ח"א סימן יח). אולם הנוב"י (תנינא יו"ד סימן קמו) כתב שספיקו להקל. ועיין בשד"ח (כרך ב מערכת ד כלל כה עמוד 258), והאריך בזה הרב הכותב רבי רפאל מאוזז נר"ו בקובץ ויען שמואל (כרך ז סימן לב) ע"ש. ואכמ"ל]. גם בשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"א יו"ד סימן שמא ד"ה ואם איתא) מבואר, דדינא דמלכותא דינא הוא מדאורייתא. יעו"ש. וכ"כ הגאון רבי מסעוד הכהן, מגדולי חכמי מרוקו ולאג'יר, בשו"ת פרחי כהונה (יו"ד סימן כ). ויש להעיר על הני רבנותא ממה שמשמע מדברי הרשב"ם הנזכרים שאינה אלא כתקנה דרבנן. שו"ר בדבר אברהם שפירא (ח"א סימן א אות ד) שהאריך להוכיח מדברי הראשונים דדד"מ הוא מדאורייתא. ע"ש.

ח.

אמנם ראיתי להגאון ציץ אליעזר (חלק טז סימן מט אות ד) דאזיל כל בתר איפכא וכתב: שמדברי הרשב"ם בב"ב הנ"ל משמע דס"ל דדין זה של דינא דמלכותא דינא הוא מדאורייתא, שהרי מסביר טעמא דדינא בזה הוא, לפי שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חקי המלך ומשפטיו". והיינו מפני שהסכימו דעתם של בני המלכות על חקיו ומשפטיו, וא"כ הרי זה גדר של מחילה וקבלה, והר"ז תנאי שבממון שקיים מן התורה. וזהו שמסיים ע"ז הרשב"ם בלשון: והלכך דין גמור הוא, והיינו דין גמור מהתורה. וכן נראה דעת הרמב"ם בזה (בהלכות גזילה פ"ה הלכה יח), שכתב, במה דברים אמורים במלך שמתבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, הרי שהרמב"ם ג"כ תלה דבר זה של דד"מ מפני שהסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן, והיינו כנ"ל שהוא מהתורה מפני

שזהו גדר של מחילה כללית ותנאי שבממון שקיים. עכ"ד. ואחר המח"ר יש להעיר שאם זה מדין הסכמה וקבלה וכתנאי שבממון, לכאורה נראה דלא סגי שתהיה הסכמה כללית, אלא צריך הסכמת ומחילת כל אחד ואחד. ולפי זה במקום שמתחילה התנגדו לדינא דמלכותא ששם, הגם שכפה אותם המלך להיות כפופים ומושמצים אליו, מ"מ מסתמא שבליבם עומדים במרים ואינם מוחלים ומסכימים. ומכל דברי הפוסקים מבואר דלא חילקו בזה, ומדשתקו רבנן בזה ש"מ דלא שמיע להו כלומר לא ס"ל שצריך הסכמה לזה מכל אחד ואחד, ובקבלת הציבור סגי. ויל"ע בזה. גם יש לומר שאין הכרח לפרש בדברי הרשב"ם דדין גמור היינו מהתורה, לפי שמצאנו לשון זו בראשונים שנאמרה גם על דינא דגמרא ושאר דינים מדרבנן. עיין במרדכי בבא קמא (פרק הגזול ומאכיל רמז קס), שכתב אהאי דינא שאמרו בגמרא ב"מ (דף קח ע"ב) דבר ישראל דזבין ארעא לגוי אמיצרא דישאל חבירו משמתין ליה עד דמקבל עליה כל אונסא דמתייליד מחמתיה 'דין גמור הוא'. ע"כ. וגם אדינא דמלכותא כתב המרדכי (פרק ראשון רמז תרט), כי כל דבר שהנהיגו השרים והמלכים ע"פ דין קדמונים דין גמור הוא. ועיין בבית הבחירה למאירי בכתובות (דף כב ע"א ד"ה שלשה), ובנדרים (דף כח ע"א ד"ה כבר) מ"ש לשון זו גבי דד"מ. ועיין ברא"ש בבבא קמא (פרק א סו"ס ה). וי"ל. ומעתה י"ל דהרמ"א ס"ל כהני רבוותא שדד"ד הוא מד"ת, והש"ך ס"ל כפשטות דברי הרשב"ם שהוא כדין דרבנן.

אלא שנסוגתי אחר בהביטי למ"ש בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן טו) שנראה מדברי הרמ"א בתשובה (סימן פז) דדד"מ לא הוה מן התורה. [ושם כתב עוד לתמוה ע"ד החת"ס שלא הזכיר מדברי הפוסקים שקדמוהו דס"ל שא"ז מן התורה] ע"כ. ואליבא דאמת נראה שכן הבין הש"ך ברמ"א, במה שהאריך לתמוה ולדחות דברי הרמ"א בזה. ומעתה דברי הרמ"א קמו וגם ניצבו שאפילו אם דינא דמלכותא דינא הוא כתקנת חז"ל, מהני גם נגד ד"ת, וממילא כל שלא עשה טאבו שהוא מועיל מדד"מ, לא קנה.



ט.

ואנכי הרואה שכבר נדברו שרים היושבים על מדין, גדולי רבותינו לקדושים אשר בארץ המה בנידון זה, אם המוכר קרקעותיו על פי דין תורה ולא העביר הבעלות בטאבו קונה. ולך נא ראה למ"ש הכנה"ג (ח"מ סימן קצ הגה"ט אות לב), שהמוכר קרקע לחבירו לא קנה עד שיעשה הרישום במוטיבילי (טאבו) דהוי כשטר. וכן נראה מדברי מורי מהרימ"ט (ח"מ סימן סו). ושמעתי שכן היה דן הרב הגדול מהר"י בסאן. ע"כ. ותשובת מהר"י באסן היא לו נדפסה בספרו (סימן צא), וכתב שם שנשאל בזה הראנ"ח [ולא נדפסה תשובה זו בשו"ת הראנ"ח ובמים עמוקים], ומסיק דלא קנה. ע"כ. והגאון רבי יצחק בכר דוד זצ"ל בשו"ת דברי אמת (סימן יב) זכר דברי מהר"י באסן, וכתב ששני טעמים יש שלא תועיל מכירה ללא טאבו, ויצא האחד, דלא סמכא דעתיה דלוקח אא"כ תהיה הקרקע רשומה על שמו בספרי המוטיבילי (הטאבו). ואשר על ידו השני, דלא מועיל קנין שהוא נגד דינא דמלכותא. וכתב דנ"ל דהטעם כעיקר במה שלא קונה ללא טאבו משום שהוא נגד דינא דמלכותא, ולא משום דלא סמכא דעתיה דלוקח. והשיג ע"ד הרב רבי

ברוך אנג'יל בתשובה (סימן יט ד"ה ומה) והגאון רבי יעקב אלפנדרי בשו"ת מוצל מאש (ריש סימן ט) שכתבו דעיקר הטעם משום דלא סמכא דעתיה, וכל שמפרש שבדעתו לקנות גם ללא הטאבו קנה. וכתב ע"ד שמדברי מהר"י באסן נראה שעיקר הטעם שלא קנה משום דהוי נגד דינא דמלכותא. והכי נקטינן. ע"כ. [והמעין יראה שב' הטעמים הללו הן הם ב' הביאורים שביאר בשיטמ"ק בשם רבנו יונה בביאור הסוגיא, והו"ד לעיל אות ה, הבט ימין וראה.]. וכ"כ בשו"ת אשדות הפסגה לגאון רבי יוסף נחמולי זצ"ל (מגדולי חכמי יון לפני כ - 240 שנה, חו"מ ס"ס יב), דהעיקר כהגאון מופת דורנו מהרי"ד ז"ל דס"ל דאין שום אחד מהפוסקים שסובר דכתב הטאבו אינו מעכב, ולכן אפילו אי פריש שכונתו לקנות בכסף ושטר וק"ס ולא כתב הטאבו לא קנה.



י.

אולם הגאון מהר"ם אמריליו בשו"ת דבר משה (ח"ב סי' סא - סד) עירוב פרשיות שנה כאן, וכתב ששני הטעמים אחד הם, והיינו דמשום שקנין זה הוא נגד דינא דמלכותא, לכך לא סמכא דעתיה דהלוקח, ואם פירש שהוא קונה אף על פי שלא יכתב על שמו בספרי הטאבו קנה, ושכן מתבאר בתשובת מהראנ"ח, ושכן דעת הגאון מהרח"ש בשו"ת תורת חיים (סימן י ד"ה אמנם יראה). וכן בקודש חזיתי להגאון חזון איש (חו"מ ליקוטים סימן טז אות ה) שדן במי שלקח קרקע בארצנו הקדושה וקנאה בכסף שטר וחזקה או קנין סודר אי קנה בלא כתיבת טאב", והביא מרבינו יונה שבשיטה מקובצת בבבא בתרא (דף נה ע"א ד"ה אריסות דפרסאי), דהיכי דמדינא דמלכותא אינו קונה אלא בחזקת ארבעים שנה, דאינו מועיל דינא דמלכותא דינא לומר שלא תועיל חזקת ג' שנה לישראל, דכיון דאנו חייבין לעשות עפ"י תורתנו ולדון בב"ד של ישראל, ואם יבואו בעלי דין לפני ב"ד של ישראל ויעמידו הב"ד את השדה ביד המחזיק והמערער יסלק ידו מפני שהוא ציית דיני ישראל, הלא לא יענישו המלכות על זה, שהרי רשאי המערער למחול על תביעתו, א"כ מעולם לא הפקיעה המלכות זכותו של המחזיק בזמן שהוא דן בדיני ישראל. ולמדנו מדברי הר"י שאם תחלת הנדון בין ישראל לחבירו, אין כאן דינא דמלכותא, ודיינין ליה בדיני ישראל, וזה דעת כל הפוסקים. ומסיק שם בחזון איש וז"ל והנה בארצנו אין המלכות מקפדת על עשיית שטרות זולתה ולא על הדיון בבית דין של ישראל, ואדרבה כשהבעל דין חותמין הצהרה שהם מקבלים פלוני לדיין ביניהם, הממשלה מאשרת אח"כ בדיניהם את הפסק דין של הרב שקבלו עליהם, והלכך כל קנינים שנעשו בין איש לרעהו צריכים לדון על פי דין תורה, אף על גב דדיניהם דלא ליכול ארעא אלא באגרתא דטאבו, מכל מקום אין דיניהם על דין שבין ישראל לחבירו, והלכך אם קנה בכסף והתנה שיקנו לו בלא שטר, או שקנה בחזקה או קנין סודר, קנה אף על גב דלא כתבו בטאב", אין המוכר או הלוקח יכולין לחזור בהם. וכ"כ עוד (שם אות ז), שבארצנו שאין המלכות מקפדת כלל אם מכר לאחד ולא רשם בספרי הטאבו, ומכר לאחר ורשם אותו בטאבו, הראשון קנה וכו'. ע"ש. הרי לן דכל היכא דסמכה דעתיה בין איש לבין רעהו שרוצה לקנות גם ללא טאבו, הווה קניין.

שו"ר למרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק י יו"ד סימן מ) שדן בזה, וכדרכו בקודש קיבץ כעמיר גורנה כל דברי הפוסקים בזה, והביא פוסקים רבים הסוברים שכל שגילה דעתו קונה אף ללא כתיבת טאבו. ושכן כתב הגרש"ז אורבך זצ"ל בספרו מעדני ארץ (סימן יח), שאחר החיפוש בספרי האחרונים נתברר לו שרוב ככל גדולי רבני הספרדים חולקים על הרב דברי אמת, וס"ל שהרישום בספרי האחוזה לא מעלה ולא מוריד, וכל שפירש הלוקח דניח"ל למקני גם בלי רישום המכירה קיימת. ע"כ. וכן נראה שדעת מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל נוטה [והגם שהביא כן בנידונו רק לעניין היתר מכירה בשביעית, דון מיניה]. והמעייין בדבריו יראה שרבים ושלמים אשר איתנו הסוברים שקנה גם ללא טאבו כאשר מברר דסמכא דעתיה. ומעתה יש לומר שגם לדעת הרמ"א הסובר דמהני דינא דמלכותא דינא נגד דין תורה, היינו טעמא לפי שחסר דעת הקונה והמקנה מטעם זה, אך כל היכא שגילה דעתו בפירוש יש לומר שקונוה. וכדברים האלה כתב הגרי"מ לאו נר"ו בשו"ת יחל ישראל (סימן קח ד"ה ובוזה).



יא.

והנה, ע"ד החזון איש שזכרנו שכתב דבימינו המלכות אינה מקפדת וכו' יש להעיר, שהרי בימינו עינינו הרואות ואוזנינו השומעות שאין מכר ללא טאבו מבחינה חוקית והוי כמלכות המקפדת, ולא קנה. שו"ר בשו"ת משנת יוסף ליברמן (ח"א סימן מא) והו"ד בשו"ת להורות נתן (חלק ח סימן קי אות י) שגם העיר כן על החזו"א, וכתב שלכאורה דבריו נאמרו רק בשנת תרח"ץ בזמן ממשלת המנדט, שאז היה החוק האנגלי שאם מישהו הוכיח שקרקע שייכת לו, הגם שלא נרשמה בטאבו אלא שקנאה על פי דין תורה או קבלה במתנה וכדומה, הרי החוק התחשב בזה, ועפ"ז שפיר כתב מרן החזון איש ז"ל דכיון שאין המלכות מקפדת הלכך קנה בקנין שנעשה עפ"י דין תורה – שהרי גם לפי דינא דמלכותא של האנגלים מתחשבים בזה, אבל 'בחוק המקרקעין' תשכ"ט כתוב בסעיף 161 שאין שום בעלות מוכרת על ידי השילטון כי אם רישום בטאבו, וביטלו את החוק האנגלי הנזכר. עכ"ל. ולפי זה נפיק שגם לדברי החזון איש אין תועלת במכירה זו.



יב.

ואיברא דבעניין המכירה ללא טאבו כתב החזו"א בזה בג' מקומות, בזרעים (שביעית סימן כז סק"ז) כתב, שחייב לעשות טאבו עם הגוי, וללא טאבו אין זה מכירה. ובליקוטים לחושן משפט (סימן טז סק"ח) חזר בו וכתב שלא צריך טאבו. ושוב בבבא קמא (סימן י סק"ט) כתב, הדרנא בי ולעולם אין תוקף מכירה ללא טאבו. ע"כ. ובדרכו הלך גם כן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שבספרו דרך אמונה שמיטה (פ"ד הכ"ט ס"ק ריג) הביא את דברי החזון איש בזרעים שאין מכירה לגוי מועילה ללא טאבו. ובדרך אמונה בתרומות (פ"א ה"י ס"ק קטז) הביא את דברי החזון איש בחושן משפט דמהני המכירה גם ללא טאבו. ואולם בספרו שונוה הלכות (סימן תמח סעיף יח) זכר ש"ר את דברי החזון איש בליקוטים, דמהני מכירה גם ללא טאבו. ובמהדורות החדשות הוסיף

שבאמת החזון איש חזר בו. והדברים צ"ע [ושמעתי שתלמידו, הרב החשוב רבי אורי טיגר שליט"א, העיר על דברים אלו לרבו הגר"ח קנייבסקי שליט"א, וקיבלם].

יג.

ובהיותי בזה אינה ה' לידך, חוות דעת מקצועית מ - 16 עורכי דין העוסקים בתחום המקרקעין כאן במדינת ישראל, שנשאלו בזה הלשון: אנחנו מעוניינים לקנות דירה שנבנתה לפני חמש שנים, וכרגע היא בתהליכי רישום בטאבו על ידי הקבלן, שכנראה יארכו תקופה ארוכה. אנחנו מאוד מעוניינים לקנות אותה בהקדם. האם אפשר לקנות דירה שלא רשומה בטאבו? וכולם ענו ואמרו: שאפשר, אם כי שחלקם הסתייגו שצריך בעל מקצוע מתאים שידע לנהל את העניין [48.5% ענו: אפשר, אבל צריך להיעזר בבעל מקצוע; לעומת 51.5% שענו: אפשר, ללא תנאים]. והיינו שגם במסגרת החוק יש אפשרות קניה גם ללא טאבו, וכגון שרושמים הערת אזהרה, או בחברה חיצונית, ובמסמכים הרלוונטים. ומעתה נראה שכאשר המכירה היתה עם בעל מקצוע שמכיר את החוק, אפשר למכור כן גם לכתחילה, שהרי המכירה מועילה גם מדינא דמלכותא לכו"ע. וכל שכן שלאחר המכירה אין להוציא מיד המוחזק. צא ולמד ממ"ש בשו"ת להורות נתן (ח"ח סימן קי אות י) בשם מהרי"א ז"ל ענול ז"ל (בתשובה (סימן ד) דהיכי דאין משפט ברור אלא שתלוי בשיקול דעת של השופטים בערכאותיהם לא אמרינן דינא דמלכותא דינא, עיין שם. ובשו"ת דברי חיים (ח"ב חו"מ סימן כ"ב) כתב שאין דינא דמלכותא כעת ברור, והעורכי דין כל אחד אומר פירוש אחר בחוקיהם, וצריך אומן בקי בזה, ואין להוציא קרקע מיד המוחזק. עיין שם. ומעתה כיון דאתא לידן שישנה אפשרות קנייה גם ללא טאבו גם על פי חוק הממשלה, אם עשו קנין המועיל על פי דין תורה, ולקחו אחד מעורכי הדינים המבינים בחוק וסידר המסמכים שיתקבלו בחוק, הגם שלא נרשמה העברת בעלות בטאבו, לית דין צריך בשש דמהני.

יד.

ולאחר הודיע ה' אותנו כל זאת, אמינא ולא מסתפינא שגם לעניין היתר מכירה בשביעית יהני באופן זה לכתחילה. ואפרש שיחת. דהנה הלא זה היה אחד מהטעמים שלדעת החזון איש לא מועיל היתר המכירה בשביעית. וכבר קדמו בהקדמה לחיבור בית רידב"ז (הלכות שביעית המחובר לטהור, ספר פאת השלחן מרבי ישראל משיקלוב זצ"ל ד"ה ישראל עם קדוש), וכתב שעצם גוף המכירה הלכה פשוטה (חו"מ סימן קצד סעיף ב) שבקרקע לא מועילה המכירה אם לא נעשה בערכאות של הממשלה, ועל כן הגע בעצמך, אם הרב דיפו [הראי"ה קוק זצ"ל] כתב על חתיכת נייר שטר מכירה להעריב היחף שכל א"י שביד היהודים שייך לו, האם בזה קנה הערבי ונפקעה א"י מן קדושתה, והנייר אינו ראוי אלא לצור ע"פ צלוחית, ובאמת חפצנו לעשות את זה בטאבו ולא היה אפשר. עכ"ל. ולפ"ז המכירה של הרבנות לא מועילה כלום, כיון שלא נכתב בטאבו. וכ"כ הגאון מהרש"א אלפנדארי בשו"ת הסבא קדישא (ס"ס כב עמוד עט). ע"ש. ועיין בשו"ת מנחת

יצחק (חלק ח סימן צו) מ"ש בזה. ואולם כבר השיב על זה בארוכה בשו"ת יביע אומר (חלק י - יורה דעה סימן מ) ע"ש דבריו, ומפיו אנו חיים.

ומלבד כל מה שהשיב שם מרן הראש"ל זצ"ל, י"ל עוד שהרי במכירה זו עורכים ביניהם שטרות וחוזים, ובדרך כלל יש להם תוקף גם בדינא דמלכותא, ועו"ד הממולח ובקיא בחוקי הממשלה, יוכל להוכיח בבית המשפט את תוקף חוקיותם של מסמכים אלו. ועוד שהרי גם לדעת החזון איש ראינו דמתחילה צידד שמהני מכירה ללא טאבו, מה גם שנראה ברור שלדעת החזון איש המכירה תופסת בדיעבד, וכמו שהוכיח מרן הראש"ל ביביע אומר שם (יו"ד סימן לח שם אות ד) מדברי החזון איש בהלכות שביעית (סימן י סק"ו בד"ה ואתרוגים). ע"ש. ועוד הוסיף ביביע אומר שם (יו"ד סימן מ אות א), דלריוחא דמילתא בשנת תשל"ט התקבל חוק מיוחד בכנסת, ע"פ בקשת הרבנות הראשית, ולפיו שלטון מדינת ישראל מכיר במכירת הקרקעות לצורך השמיטה בשנת השביעית, שהיא תקפה, אף ללא רישום בטאבו. עכ"ד. ולפי דברינו האמורים לעיל שיש פרצות בחוק ואפשר לכתוב גם ללא טאבו, ותופס הדבר גם בחוק, נמצא שיש אפשרות גם ללא כתיבת טאבו. וביחוד לאחר שחוקקו את החוק המיוחד בכנסת בשנת תשל"ט וכאמור.

[ואגב אזהיר לכל אשר בשם ישראל יכונה, השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השמיטה ורעה עינך בגדולי עולם המתירים היתר מכירה, ובכל שמיטה ושמיטה כרוזא נפיק משועלים קטנים מחבלים כרמים, שלא למדו את הסוגיא כפי הצורך, ומדברים גדולות ונפלאות נגד המתירים, שחלילה עברו על איסורי תורה, ויפתח ה' את פי האתון, וכותבים בעתון שלהם דברי שקר ובלע, עד שאחד 'מהחכמים' שלהם הגדיר שהיתר מכירה הוא 'חזיר מדרבנן'. ולו חכמו ישכילו יבינו לאחריתם, שהתירו את האסור ואסרו את המותר, התירו את האסור - בעשה דכבוד תורה, שכל המבזה תלמיד חכם אין רפואה למכתו (שבת דף קיט ע"ב). ואסרו את המותר - הוא היתר מכירה, שהותר על ידי גדולים ארזי הלבנון כבר לפני למעלה ממאה שנה. וכבר נכתבו בזה ספרים רבים מדברי האוסרים והמתירים, ומספרי המתירים, כגון דבר השמיטה להגאון מהר"מ לוי זצ"ל, ותשובת מרן הרב עובדיה זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד מסימן לו והלאה), ובילקוט יוסף (שביעית פרק כה, ולענין רישום בטאבו שם עמוד תריא), וכבר יש בדבריהם תשובה על כל השגות האוסרים, ושערי תשובה לא ננעלו. ולא יפה עשה אחד מחכמי דורנו שהעתיק כל הפוסקים שדנו בזה מדברי מרן בעל היביע אומר והשיג עליו מדבריהם, ועשה עין של מעלה - הוא מרן הרב זצ"ל כאינה רואה, והמעייין יראה שכל מה שכתב לקוח הוא מדברי מרן בעל היביע אומר זצ"ל, והמדקדק בתשובת מרן זצ"ל יראה שיש בדבריו כדי השב על כל השגותיו, הפוך בה והפוך בה דכולא בה. והמזהיר והנזהר ירבה שלומים כמי נהר. ודי בזה ההערה].

טו.

ניתנה ראש ונשובה לנידוננו. הנה ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סימן מ) שהביא ראיות רבות שלא צריך שיועיל הקניין גם מדינא דמלכותא, והביא למה שמצינו להגאון צמח צדק (ס"ס

סא) שכתב, שהמוכר בהמתו המבכרת לגוי בכסף ומשיכה, והקונה שילם דבר מועט, והמוכר נתכוון בזה להפקיע קדושת בכורה, אף על גב דלא מהני מכירה זו בדיניהם, מ"מ כיון שבדיננו זכה בה, ודאי דפקעה קדושת בכור, דמה לנו בדיניהם, אנן בתר דינא דידן אזלינן. ע"כ. והוסיף שגם בשו"ת דברי חיים מצאנו ח"ב (חאו"ח סימן לו) דן אם תועיל מכירת חמץ בשטר שנכתב בלשון הקודש, והשלטונות שם אינם מכירים אלא בשטר שנעשה בלשונם, וכתב שהגם שנודע שבכלל אין הם מכירים במכירה כזו שנעשית למטרה דתית, ובדיניהם אין כל תוקף למכירה כזאת, שאינה אלא כדי להפקיע איסור, אין לנו אלא דין שפסקה לנו התורה, והילכך אין חילוק כלל בין אם נכתב שטר מכירת החמץ בלשון הקודש או בלעז, וכל שנעשו הקנינים כדת וכדין המכירה קיימת. ע"ש. וכן העלה בשו"ת חשק שלמה (סימן ב). ע"ש. עכ"ד מרן הראש"ל זצ"ל. ושם האריך הרחיב כדרכו בקודש להוכיח שכן הדבר להלכה לדעת פוסקים רבים. וכן דעתו דעת עליון נוטה שגם מכירה ללא טאבו היכא דסמכא דעתיה דלוקח מהניא.



מסקנה דדינא

כל מכירת קרקע, הגם שהיא ללא רישום בטאב"ו, כל שקונה מדין תורה סגי. וכל שכן היכא דאיכא מוחזק דלא מפקינן מיניה. וכן עיקר. וכשגילה הלוקח דסמכא דעתיה לקנות גם ללא טאבו אינו יכול לחזור בו, שהרי גם לדעת הרמ"א שכתב דמהני דינא דמלכותא נגד דין תורה, התבאר דרבים וכן שלמים סוברים שהוא משום דלא סמכא דעתיה, וכיון דפריש פריש. ומכלל הדברים התבאר, שהסומכים על היתר המכירה של הרבנות הראשית בשביעית, יש להם על מה שיסמוכו, והנח להם לישראל. והנלע"ד כתבתי. וציי"מ וימ"ן.



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת היכל אליהו

אב בית הדין למומונות בכוכב יעקב

תשלום על חניה בכחול לבן

האם יש חיוב הלכתי לשלם כאשר חונים בכחול לבן? מה הדין אם לא היה מדחן בסביבה והיה ניתן לשלם רק באמצעות טלפון סלולרי, שלא היה ברשותי? האם יש תוקף הלכתי לחוק העיריה בעניין החניה?



פתיחה

חניה בכחול לבן מותרת בתשלום על פי חוק עזר עירוני*. הגבלת משך החניה ברחובות הערים וחובת התשלום נועדה להשיג כמה מטרות: א. ליצור תחלופה כדי שנהגים רבים יותר יוכלו ליהנות מההיצע המוגבל של מקומות החניה. ב. יצירת הכנסה למפעילי שירות החניה. ג. עידוד הציבור להשתמש בתחבורה ציבורית (במקום לשלם אגרת חניה) על מנת לצמצם את נפח תנועת הרכבים בדרכים, ולשם צמצום מפגעים של איכות הסביבה כמו מפגעי רעש, ריח וזיהום אוויר (מתוך ויקיפדיה).



פרק א' - מקור החיוב לשלם על חניה

יש שלוש אפשרויות מהו המקור ההלכתי לחיוב לשלם על החניה:

א. דינא דמלכותא

למרות שמדובר בחוק עזר עירוני, יש שתי סיבות לומר שמדובר בדינא דמלכותא: א. החובה לציית לחוקי העזר העירוניים מעוגנת בחוקי הכנסת, או במילים אחרות: חוקי העזר העירוניים יונקים את סמכותם מחוקי הכנסת. ב. ישנו חוק מיוחד שחוקק בכנסת שיצא מטעם משרד הפנים בנושא החניה. (חוק עזר מומלץ להעמדת רכב וחנייתו, חוזר מנכ"ל משרד הפנים, 21 באוגוסט 2011). ברם, עדיין לא ברור כיצד להגדיר את חוק החניה, האם חוקי עזר מעין אלה הם חוקי המלכות או חוקי העירייה, שהרי מצד אחד נותן הסמכות לעירייה לחוקק זו הממשלה, ומצד שני מי שסמכותו להגדיר סופית את פרטי החוק ולאכופף אותו זו העירייה².

א. סמכות הרשות המקומית להתקין חוקי עזר בדבר העמדת רכב וחנייתו קבועה בסעיפים 250-251 לפקודת העיריות, בסעיפים 14 ו-221 לפקודת המועצות המקומיות ובסעיף 77 לפקודת התעבורה. בהתאם לסמכותה, רשאית הרשות המקומית, בהסכמת שר התחבורה ושר הפנים, לקבוע בחוק עזר הסדרים בעניין העמדת כלי רכב בתחומה.

ב. וקצת דומה לדברי המשך חכמה (דברים יו, יא) בביאור שיטת הרמב"ם בגדר "לא תסור", שדימה זאת לדין המלך שיש מצוה כללית מהתורה לשמוע לקול המלך, אך לפרטי מצוות המלך אין גדר דין אורייתא.

אם נלך במסלול זה, של דינא דמלכותא, לכאורה היה מקום לומר שהדין תלוי במחלוקת הראשונים (רשב"ם ור"ן) האם דד"מ חל מחמת קבלת בני המדינה או מחמת שהקרקע שייכת למלך, והנפ"מ האם יש דינא דמלכותא בארץ ישראל. אולם באמת אין ספק בכך, משני טעמים עיקריים, כמש"כ באורך בספרי שו"ת ביכורי אביב (עמ' 328-311), ובקצרה: א. החת"ס (ח"מ מד) ביאר שגם הר"ן מודה לרשב"ם שבדבר שנתקן לתועלת בני המדינה יש דינא דמלכותא גם בארץ ישראל. ב. השו"ע והרמ"א פסקו כשיטת הרשב"ם והרמב"ם שיש דינא דמלכותא בא"י. על כן ברור שיש למדינת ישראל כיום דינא דמלכותא, כך גם פסקו הגריש"א (פד"ר ח"ו עמ' 376-381), והגרע"י (יחזה דעת ה, סד').

יש לדון בשלטון הדמוקרטיה הנוהג בימינו בעולם המערבי האם יש לו דינא דמלכותא. הגראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן (סימן קמ"ד אות י"ד), כתב שגם בזמן שאין מלך בישראל, חוזרים כל משפטי המלוכה בכל מה שנוגע למצב הכללי של תושבי ארץ ישראל, אל העם השוכן בתוכה, והממשלה הנבחרת על ידו יש לה כל דיני מלכות. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי חלק ו' (חלק חושן משפט סימן כ"ח סעיף ב') שהוא הדין לממשלה שיש לה בית נבחרים ומחוקקים, אף על פי שאינם מעוטרים בעטרת מלוכה, דינם דין גמור בענייני המדינה, ושייך בהם הכלל דינא דמלכותא דינא, ושכן הדין לגבי מדינת ישראל שאזרחי המדינה בוחרים בכנסת וכו'. וכן דעת הגר"ש ישראלי בספר עמוד הימיני חלק א' סימן ז'. בשו"ת אורח משפט לגראי"ה קוק (סי' ב) האריך בעניין עריכת בחירות יחסיות שכל ציבור בוחר את נציגיו, והנבחרים מנהיגים את כלל הציבור גם את הרוב שלא בחר בהם, וכתב שזה מתאים לדרך התורה שנציגי כל שבט היו בסנהדרין ששפטו את כל הציבור, יעויין שם שהביא ראיות נוספות.



ב. ז' טובי העיר

ז' טובי העיר הם ועד אנשים שהעמידום עליהם הציבור כפרנסים לענייני העיר, והרי הם כאפטרופסים עליהם (מהרשד"ם יו"ד סי' קעה). תוקף החיוב לשלם על החניה תלוי בשאלה האם יש לעירייה מקומית דין ז' טובי העיר. נצטט מה שכתבנו בשו"ת ביכורי אביב ח"א סי' ס"ו: הגמ' בבבא בתרא (ח' ע"ב) מניחה את היסודות לסמכות בני העיר לתקן תקנות המחייבות את כל הציבור בעיר, ואומרת כך: "רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן". ורש"י מפרש "להסיע על קיצתם" - לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה". עד היכן מגיעה סמכותם של טובי העיר, והאם בסמכותם להתערב ולהכריע אף בסכסוכים פרטיים, בכך נחלקו הראשונים. המרדכי (ב"מ סימן רנ"ז) בשם תשובת

ג. הר"י סילמן (דרכי חושן ח"א עמ' שפט) השיג על הגרי"ש אלישיב והגרע"י, ולדעתו אין תוקף כלל לחוקי מדינת ישראל. ועיין בספרי ביכורי אביב (עמ' 325), שם השגנו עליו. ועיין שם (עמ' 326 הערה 111) שכתבנו, שנראה שאף הרב סילמן מודה שישנם עניינים בהם יש דינא דמלכותא בארץ ישראל כגון חוקי התנועה השייכים למשפט הפלילי, והחוקים בענייני דיור, וכן כתב גם בספר עמק המשפט (חלק ב' סימן מ"ב, חלק ד' עמ' תקס"ט) שלדעתו במדינת ישראל אין דינא דמלכותא, וכתב שבכל אופן יש דינא דמלכותא "רק בחוקים מסוימים שכן נתפשט המנהג אצל כולם, כגון חוק הגנת הדייר וחוק הפיצויים, ובחוקי התנועה, בזה אנו נוהגים כפי החוק". (ודברים דומים שמעתי מפי הגר"א נבנצאל).

רבינו גרשון כתב "כל מי שנתמנה על הציבור הוא כאביר האבירים ויפתח בדורו כשמואל בדורו, וכל מה שעשה עשוי. וכן היא דעת רשב"א בתשובה (ח"א סי' תשכ"ט): "דכל ציבור במקומו כגאונים לכל ישראל שתיקנו כמה תקנות לכל ישראל". אולם המהרי"ק (שורש א', י"ד) כתב שלבני העיר אין סמכות לחדש תקנות חדשות אלא רק לאכוף את הציבור על מה שנהוג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במה שיהיה לאחד רוח ולשני הפסד, או להפקיע ממון שלא מדעת כולם. כלומר, יש כאן שתי נקודות שונות: א. האם יש לבני העיר סמכות לתקן תקנות חדשות מבלי שהציבור ימנו אותם במפורש לכך. ב. אם יש להם סמכות כזו, האם הסמכות היא לתקן תקנות לצרכים ציבוריים בלבד או אף לאנשים פרטיים. שורש המחלוקת הוא האם יש לטובי העיר גדר של 'בית דין הגדול' שעליו נאמר הפקר בית דין הפקר, או שאינם בגדר בית דין לפי שלא אומרים הפקר בית דין הפקר אלא רק בגדול שאין בדור כמוהו, לכן סמכותם תלויה בקבלת הציבור. הגר"א קוק בבאר אליהו (סימן ב' ס"ק ט') מבאר שיש כאן רק מחלוקת אחת. השיטה האומרת שיש לטובי העיר כח של בית דין סוברת שמותר להם לתקן מדעת עצמם בכל העניינים, וממילא אפילו בדבר שיש רוח לזה והפסד לזה מותרים לקנוס ולהעניש בכל מה שיראה להם גדר עולם ותיקון בני עירם. בניגוד לכך, השיטה האומרת שאין להם כח של בית דין סוברת שיש להם כח רק להעניש מי שעובר על תקנה שנתקבלה כבר על ידי כולם, אך בעניינים אחרים אין כח לתקן או לקנוס בלא דעת כולם, והוא הדין שאינם יכולים לתקן בדבר שיש רוח לזה והפסד לזה.

השו"ע (ח"מ סימן ב') הביא להלכה רק את הדעה הראשונה, הסוברת שיש לטובי העיר סמכות של בית דין, והרמ"א הביא את הדעה החולקת, אך כתב שהמנהג כדעה ראשונה. גם תרומת הדשן (כתבים ר"ד) פסק כמרדכי, שסמכות טובי העיר יונקת מסמכות בית הדין, ולכן לכתחילה אין למנות לתפקיד אלא מי שכשר וראוי להיות דיין. הלבוש (ח"מ לו, כב) כתב שמותר לקבל פסולים להיות מטובי העיר: "כיון שקבלום עליהם אנשי העיר הווי להו כמי שאומר נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך כו', שאם לא ינהגו כן להכשיר עדויות כאלו לא יהיה לעולם תיקון לצרכי צבור. מכל מקום לא הכשירו אלא פסולי קורבה, אבל הפסולים משום רשעה לא שייכי להכשיר. לפיכך קהל הממנים עליהם ראשי וטובי הקהל, הרי הם דיינים ואסור להושיב ביניהם מי שפסל משום רשעה".

גם הרמ"א (ח"מ לו, כב) כתב: "טובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים או יחידים, הרי הן כדיינים ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול לדון משום רשעה". דברי הרמ"א מתאימים למה שפסק בסי' ב' שהמנהג כדעה הראשונה. הדין הובא להלכה גם בערוך השלחן (ח"מ לו, כב).

ובדיעבד, אם נבחר לתפקיד ועד טובי העיר מי שאינו ראוי, כתב תרוה"ד שצריך לסלקו מתפקידו. ברם, בזמננו ידינו אינה תקיפה ואין ביכולתנו לסלק חבר מועצה שנבחר למועצת העירייה בצורה חוקית ודמוקרטית. ויעויין בשו"ת הריב"ש (סי' קצה) שכתב: "ועוד דבנדון זה כבר קבלו עליהם כל הקהל אחר כן כל מה שעשו המעמד ההוא בנתינת הספרות ואם כן אף אם היה נפסל המעמד הרי קבלו עליהם כל מה שעשו. ויכול אדם לקבל על עצמו קרוב או פסול (מחמת רשעה) לעדות או לדון, וכדתנן בפרק זה בורר (כ"ד) נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך נאמנין

עלי שלשה רועי בקר וכו'. ואפי' הבעל דבר בעצמו, וכדגרסינן בפרק יש נוהלין (קכ"ח) רצונך השבע וטול נשבע ואינו יכול לחזור בו. ובתוספתא (סנהדרין פ"ה סוף ה"א) אמרו אפילו נשבע לו בחיי הקרן אינו יכול לחזור בו, ואין צריך לומר בנדון זה שכבר נעשית הסכמת השנים עשר וידעו אותה הקהל וקבלוה עליהם דסברו וקבילו".

ולכן בדיעבד, נ"ל הלכה למעשה יש לעירייה היום דין ז' טובי העיר ויש תוקף הלכתי לחוקיה כל עוד אינם סותרים לחוקי התורה. ובמיוחד בעיר שרוב חברי המועצה הם שומרי תורה ומצוות. ועוד שבענייני תעבורה לכו"ע יש תוקף לחוקי השלטון כי מדובר בפיקוח נפש, ואלמלי מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו.

הגדרת סמכות העיריה לגבי מקומות החניה אינה דווקא משום שהם הבעלים הגמורים על הקרקע, כי יתכן שאין לעיריה בעלות ממש על הקרקע ואם היא רוצה להסב אותו ליעוד אחר היא צריכה אישור של הממשלה, אולם בוודאי שיש לה סמכות לגבי החניה. והדבר דומה למי שקנה עז לחלבה, שיש לו זכות מסוימת בגופה של העז לענין חלבה, ובהגדרה ההלכתית יש לו בעלות על העז לענין חלבה, וכמו כן יש לעיריה זכות בענייני החניה מאת הממשלה, וזוהי בעלות על הקרקע לענין קביעת סידורי החניה, וסגי בכך.

ועוד יש להוסיף בנוגע לסמכותו של 'שר העיר':

הגמ' במסכת סוכה (לא ע"א) דנה לגבי הבונה סוכה ברשות הרבים: "תנו רבנן: סוכה גזולה, והמסכך ברשות הרבים. רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין". והלכה כחכמים שהסוכה כשרה משום שקרקע אינה נגזלת והיא כקרקע שאולה, ויוצא אדם ידי חובתו בסוכה שאולה. הדין הובא להלכה ע"י הרמ"א (או"ח תרלו, ג), שפסק שלא יעשה סוכה לכתחילה בקרקע שהיא של רבים, ומיהו בדיעבד יצא. וכתב המשנ"ב (ס"ק י) בשם המג"א שצ"ע מה שנהגו קצת לעשות סוכה ברשות הרבים, ואת"ל דכל ישראל מוחלין, מכל מקום יש לגויים חלק בהם, והעלה שאסור מטעם זה לעשות סוכה ברשות הרבים, משום שהגויים ודאי לא מחלי, ואף שבדיעבד כשרה, מכל מקום לא יברך עליה דהוי ברכה לבטלה. ובביאור הלכה (ד"ה וכן בקרקע) כתב: "אבל מה נעשה במה דאיתא בד"מ בשם הירושלמי והעתיקו הגר"א בביאורו: גמליאל זווגא עבד ליה מטלטלת בשוקא, עבר רשב"ל אמר ליה מאן שרי לך? וביאר האור זרוע דעד כאן לא הכשירו רבנן במסכך ברשות הרבים אלא בדיעבד אבל לא לכתחילה. ואפשר לומר דדוקא בשוקא במקום שמצוי עוברים ושבים ומפסיק עליהם הדרך, אבל לא במי שמסכך בצדי רשות הרבים סמוך לפתח ביתו. וכעין זה העתקתי בפנים מתשובת שואל ומשיב, אחר כך מצאתי בבכורי יעקב שמיקל בזה לגמרי ומטעם אחר, דהא כתב רמ"א בחו"מ סימן קס"ב ס"א דאם נתן המלך רשות להעמיד דלתות במבוי שלהן דינא דמלכותא דינא כי השוקים והרחובות שלהן ויכולים לעשות בהן מה שירצו. ומעתה כיון שהכל תחת רשות המלך, בין הרחובות שבתוך העיר בין אותן שחוץ לעיר, וכיון שהמלכות יש לה רשות למחות ואינה מוחה מסתמא מוחלת על זה לעשות סוכה ברשות הרבים ואין כאן איסור גזילה כלל". משמע מדברי הביה"ל, שאם המלכות מוחה - אסור לבנות ברשות הרבים.

מכל זה נראה שיש סמכות ל"שר העיר" להקצות שימוש בשטחי רשות הרבים לצורך בניית סוכה פרטית, והוא הדין והוא הטעם שיש לו גם סמכות לקבוע כללי חניה ברשות הרבים ולתת רשות לאדם פרטי לחנות על פי הכללים הללו. אולם בחשוקי חמד (ב"ק לא ע"א) נשאל בעניין מי שבנה סוכה על המדרכה ברשות הרבים ומפריע לעוברים שם, וכתב: "ונראה שבענינו כיון שמפסיק את הדרך ומסכן את הרבים, והרבים אינם מוחלים על זה, לשיטת המג"א אינו יכול לברך על סוכה זו. ואף שהרשויות אינם מוחות, מכל מקום דווקא בזמנם שהמלך ושר העיר היו הבעלים של העיר, ואם הם אינם מוחים יכול לבנות שם סוכה, אבל כהיום שהרשויות אינם אלא שליחים של התושבים, אם התושבים אינם מוחלים ובצדק, כיון שזה מסכן אותם, אסור לבנות שם סוכה". ברור שבעניין החניה, "שר העיר" או העירייה הם שליחים של התושבים שבחרו בהם, ולכן יש תוקף לחוקי החניה, שאדרבה באים להסדיר את מקומות החניה באופן שלא יפריעו לתנועת הולכי הרגל.



ג. הסכמת הציבור

אף אם לא נגדיר את העירייה כז' טובי העיר, יש לדון מצד הסכמה של הציבור, וכפי שנבאר. יש משנה במסכת בבא קמא (ג, ו): "שנים שהיו מהלכין ברשות הרבים אחד רץ ואחד מהלך או שהיו שניהם רצים והזיקו זה את זה שניהם פטורין". ובגמ' (שם לב ע"א) מבואר שאם שניהם רצו והזיקו זה את זה שניהם פטורים, ואם אחד רץ ואחד היה מהלך מי שרץ חייב אלא אם כן היה זה בערב שבת שיש לו רשות לרוץ. ומי נתן לו רשות לרוץ בערב שבת? התשובה היא: רשות הרבים שייכת לרבים, ולהם יש רשות להסכים על הסדרי תנועה, והסכמת הציבור היא זו שנותנת רשות לרוץ בערב שבת, ולא נותנת רשות לרוץ ולהפריע להולכים באמצע השבוע. וכן מצאנו לעניין סימטא, שניתן לעשות קנין משיכה בסימטא שהיא צידי רשות הרבים (ב"ב עו ע"ב), למרות שהקונה צריך שימשוך לתוך רשותו או ד' אמות שלו. והטעם שהקנין מועיל, משום הסכמת הרבים להקנות לזמן קצר ד' אמות לקונה (כעין חניה לזמן קצר) כדי שאנשים יוכלו ביתר קלות להקנות ולהקנות, אך ההסכמה שזה יתבצע דווקא בצידי רשות הרבים ולא ברשות הרבים ממש, ששם עלול לגרום להפרעה בהסדרי התנועה.

נמצא, שמאחר שרשות הרבים שייכת לרבים (ובעניין זה אין צורך להיכנס להגדרת הבעלות של הרבים האם כדיני שותפים רגילים^ד או כדיני חברה בע"מ או כדין ציבור "שאינו מת", העיקר שאין זה הפקר) יש להם רשות להגדיר הסדרי תנועה ואופני שימוש מוסכמים ברשות הרבים ובצידיה. ממילא, יש רשות לתקן תקנות של תעבורה וחניה לתועלת הכלל. מאחר שכל האזרחים רוצים זכות שווה

(ד). כך דעתו של הרב יעקב ורהפטיג, אב"ד לממונות בשכונת הר נוף, פאנל איגוד בתי הדין בכנס העולמי ה-28 לדיני ממונות תשע"ט. שוב ראיתי שהרב כתרילאל פישל טכורש (במאמרו מערכת המיסים לאור התורה, בצומת התורה והמדינה ח"ב) כתב שיש גדר שלישי שהצבור הם כשותפים, והביא ראיות מתשלום המיסים למלך, שאם אחד נשמת ואינו משלם על הקהילה לפורע עבדו. אולם לענ"ד אין משם ראיה, משום שמדובר על מציאות שהייתה נהוגה בגולה בעבר, שהשלטון היה מחשיב את כל קהל היהודים כגוף אחד, ומטיל מס גבוה שהיה על הציבור לפורעו. ובמקרה זה, אם אחד יתן פחות יאלץ השני לשלם יותר, משא"כ בנדי"ד שאם אחד ישמט מתשלום הקנס לא יגרם שמישהו אחר יאלץ לשלם במקומו.

למקומות חניה ברשות הרבים, התקבלה ההסכמה לקניית הזכות על בסיס כל הקודם זוכה ע"י תשלום ולזמן מוגבל, כפי שמופיע בחוק העזר העירוני.

הסכמת הציבור יוצרת מנהג, ובשו"ת הריב"ש (סי' שמה) כתב שבדבר שבני המדינה נהגו בו והוא סותר את ההלכה יש למנהג תוקף רק אם בני העיר התנו עליו, אולם אם התקבל מנהג שאינו סותר את ההלכה יש לו תוקף למרות שבני העיר לא התנו עליו, ואין צריך לז' טובי העיר. הוא מדבר שם על דיני ממונות לסוגיו, ונראה שהוא הדין בענייני תשלום חניה שהוא בכללם.

הרב ברוך פז^ה הגדיר פן נוסף, שיש חובה לשלם מיסים מכח חובת הציבור לספק צרכי ציבור. כלומר, יש לציבור הוצאות, כגון כבישים וחשמל וכו', וכל אחד צריך להשתתף בהוצאות. ממילא, הנפ"מ היא שהציבור יכול למחול, כגון המנהג למחול על סכומים קטנים ולא לדווח עליהם למס הכנסה או לשלם ללא קבלה וכו'. בעקבות דבריו, אולי אפשר לומר שתשלום החניה הוא כתשלום מס לעיריה כדי שתוכל לתקצב את ההוצאות הדרושות לניהול העיר, ונבדל משאר המיסים בכך שהמס הזה הוא מס רשות שנדרש רק ממי שמשתמש במקומות החניה של העיריה ולא מכל התושבים.



נפקא מינה בין דינא דמלכותא לז' טובי העיר

א. דינא דמלכותא מוגבל לתחומים מסוימים שהם לטובת המלך (שו"ע חו"מ שסט, ט), אולם דין ז' טובי העיר נותן סמכות רחבה יותר משום שהוא כבית דין הגדול.

ב. דד"מ בא"י נתון במחלוקת ראשונים, מה שאין כן דין זט"ה (אף שכאמור, להלכה למעשה יש למדינת ישראל דד"מ לכו"ע בעניינים שתוקנו לטובת בני המדינה).

ג. דין זט"ה שייך רק באנשים הראויים לדון, ולדד"מ אין את ההגבלה הזו.

ד. היות שלזט"ה יש גדר בית דין הגדול לגבי העיר, יש מצוה לשלם מיסים כגון מס חניה, אך אם זה כדין ועד נבחר בלבד או דמ"מ או הסכמת הציבור, אפשר שיש רק התחייבות לשלם ותו לא.

ה. אזור יהודה, בנימין והשומרון, הנתונים רשמית (לעת עתה) תחת שלטון צבאי ולא ממשלתי, יתכן שיש להם דין של ז' טובי העיר או "שר העיר", ולא של דינא דמלכותא.

ו. במקרים שיש חוק ברור אך יש מנהג בציבור לנהוג אחרת (כפי שיתבאר לקמן לגבי מי שחנה ולא שילם באופן אקראי).



ה). אב"ד מצפה יריחו, בדברים שאמר בפאנל איגוד בתי הדין בכנס העולמי ה-28 לדיני ממונות תשע"ט.

מסקנה

מחמת לפחות אחת מהאפשרויות לעיל יש תוקף לחוקי החניה, ולכן, לכתחילה צריך לשלם על החנייה.

אמנם בפתיחה הזכרנו שיש כמה סיבות לחוקי החניה, וביניהן: א. ליצור תחלופה כדי שנהגים רבים יותר יוכלו ליהנות מההיצע המוגבל של מקומות החניה. ב. יצירת הכנסה למפעילי שירות החניה. וחכם אחד רצה לתלות את דין חובת התשלום בנפ"מ בין הסיבות: לפי סיבה הראשונה אין חיוב ממוני לשלם, מאחר שמטרתה רק לשמר תחלופה, ואילו לפי סיבה השניה יש חובת תשלום. אולם למעשה, נראה שלאחר שכבר הוחלט על חובת התשלום, מאחר שכל הסיבות נכונות, מאיזו סיבה שתהיה יש תוקף וחיוב לשלם.

אולם במקום שחל פגם מצד הרשות המקומית, כגון תמרוך לקוי, מדחן פגום, סימון צבע לקוי וכדו', הנהג אינו נדרש לשלם עבור החניה. לכן, במקום חניה שבו אין מדחן כלל וניתן לשלם רק באמצעות טלפון סלולרי, יש לענ"ד טענה חוקית לומר שהרשות המקומית לא אפשרה היצע מספק של אפשרויות תשלום (עיין בעמ' 5 בנוסח החוק של הכנסת). ועל דעת זה לא תקנו.



פרק ב' - מה הדין אם חנה במקום שצריך לשלם ולא שילם?

בחוק העזר העירוני שתיקנה מועצת העיר ירושלים (סעיף 11/א) כתוב כך: "השאיר אדם רכב במקום חניה מוסדר על ידי סדרן למעלה מזמן החניה ששולמה אגרת הסדר בעדו, לא יוציאו משם אלא לאחר ששילם אגרה נוספת בעד זמן החניה הנוסף בהתאם לשיעורי האגרה הנקובים בתוספת".

לכן נראה, שעל פי לשון החוק צריך לשלם על זמן החניה שלא שולם. אולם נ"ל שלמרות שאכן היה מקום לחייב לשלם מדין "נהנה", מכל מקום בדיעבד אם חנה ולא שילם ולא קבל קנס, הוא פטור מלשלם, שכן שמעתי שהוא המנהג המקובל. והגע בעצמך, מי ששילם על החניה לשעתיים, ולא הספיק לחזור בזמן אלא התעכב ואיחר חצי שעה, וכשחזר ראה שהפקח לא ביקר שם ולא קבל קנס. האם עליו לשלם בדיעבד על החצי שעה הזו? לא שמענו שמישהו נוהג כך, ונראה שפירוש המנהג הרווח הוא שמי שחונה ללא תשלום מכניס עצמו תחת סיכון של קנס, ואם לא הופיע פקח במקום - הוא ניצל לגמרי ואינו חייב לשלם על העבר. והוא הטעם והוא הדין למי שחנה ולא שילם כלל.

ואף מצד העיריה נראה שיש מחילה, שהרי אם יצלמו מי שחנה ללא תשלום וישלחו לעיריה, למרות שיש ראייה - העירייה לא תתבעו לשלם, וזה מוכיח שיש מחילה על העבר, ובדיעבד אם חנה ללא תשלום אינו צריך לשלם (ובעיר בני ברק יש מצלמות שהציבה העיריה, ויכולים

לשלוח קנס גם אחרי כמה ימים. מוכח מזה, שעירייה זו אינה מוחלת למי שלא שילם בדיעבד, וא"כ הוא צריך לשלם אף כשלא קיבל קנס¹.

כאמור, לכתחילה לענ"ד יש חובה לשלם על החניה, ומה שכתבנו כאן לפטור הוא רק בדיעבד, במי שנהג כך באופן אקראי. אולם מי שנהג כך בכוונה תחילה ובאופן קבוע, חונה ולא משלם, יש מקום לומר שחייב לשלם אף בדיעבד, משום שהמנהג נובע מהסכמת הציבור, ומסתבר שהסכמת הציבור שיש מחילה בדיעבד היא רק לגבי מי שנהג כך באופן אקראי, ולא למי שנהג כן בקביעות, שאז הוא גולן.



האם יש תוקף מחייב לחוק שאינו נאכף

אמנם, המעיין בלשון החוק העירוני יווכח שתמיד צריך לשלם בדיעבד גם על הזמן שלא שולם, אולם כבר כתבנו במקום אחר (מעשה רשת עמ' 70 סע' ו' ובהערה פ') שאין תוקף הלכתי לחוק שאינו נאכף משום חוסר רצון או חוסר יכולת.

הגר"ד ליאור אמר לי שדין זה נלמד מן הירושלמי במסכת סנהדרין (פרק ב' הל' ג'), שכל זמן ששואל היה חי לא היה לדוד גדר של מלך, למרות שכבר נמשח על ידי שמואל, ומזה ניתן ללמוד לעניין מלך שלא אוכף חוק מסוים. וכך מתארת הגמרא את השיחה בין דוד לאביגיל לאחר שנבל קילל את דוד, ודוד החליט להורגו בשל כך: "ותרא אביגיל את דוד וגו' אמרה ליה: מרי דוד, אנא מה עבדית? בניי מה עבדון? בעירי מה עבד? אמר לה: מפני שקילל מלכות דוד. אמרה ליה: ומלך אתה? אמר לה: ולא משחני שמואל למלך? אמרה לו: עדיין מוניטה דמרון שואל קיים".

בספרי שו"ת ביכורי אביב (שם) הערתי שמא יש לפקפק בראיה זו, לפי שמירי שם בדוד שאומר לאביגיל שבעלה חייב מיתה משום שהוא מורד במלכות, ועל זה השיבה לו עדיין לא נתגלה טבעך בעולם. ומבואר שלא היה נחשב מורד במלכות משום שדוד מעולם לא היה עדיין מלך בפועל, אך אין עדיין ראיה למלך המולך בפועל אך אינו אוכף חוק מסוים. ברם, הדין ודאי נכון ופשוט מצד הסברא.

ובהסכמתו לספרי מעשה רשת הביא הגר"ד ליאור מקור נוסף, מתלמוד ירושלמי מסכת הוריות (פ"ג ה"ב): "אמר רב חונה: כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום, שעירה הוות מתכפר לו כהדיוט". כלומר, דוד המלך היה נרדף על ידי אבשלום בנו במשך ששה חודשים, ולמרות שמצד הדין הוא היה מלך, בבפועל לא הייתה לו יכולת אכיפה ולכן לעניין קרבן אין דינו כנשיא שחטא אלא כהדיוט. לכן, ממשלה שאין לה יכולת אכיפה בעניין מסוים, לאותו עניין אין דינא דמלכותא דינא.



1. הרב ציון כהן אב"ד קרני שומרון, פאנל איגוד בתי הדין בכנס העולמי ה-28 לדיני ממונות תשע"ט.

ואהבת לרעך כמוך

צריך לשים לב לדבר נוסף, אחת ממטרות החוק היא ליצור תחלופה ולאפשר מקומות חניה לרכבים נוספים. במידה שבעל רכב מחנה את רכבו למשך זמן ארוך מהמותר ללא תשלום, אף אם לא יופיע פקח ולא יקבל קנס, הרי שהוא מנע מאחרים זכות לחנות באותו מקום. ואפשר שעבר על התקנה שתוקנה ע"י הרבים. "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה".



פרק ג' - האם ניתן לעשות אומדנא בכוונת העיריה לגבי תשלום החניה

שמעתי מפי חכם אחד¹ סברא להתיר לכתחילה לחנות ולא לשלם, משום שלדעתו העיריה מעדיפה שלא ישלמו וע"י כן יתפסו וישלמו קנס, ובאופן זה נכנס כסף רב לקופת העיריה. לדבריו, אין העיריה מתפרנסת מתשלומי החניה אלא מתשלומי הקנסות דווקא, ועל כן אינו עובר אם אינו משלם משום שניחא ליה לעירייה שלא ישלם ויכניס עצמו תחת סכנת הקנסות.

ולענ"ד אין לסמוך על זה, מכמה טעמים. ראשית, משום שבממונות איננו סומכים על אומדנות, עיין מהרי"ק (שורש קט), מהרשד"ם (ח"מ סי' מה), שו"ת רדב"ז (סי' תרע"ח), וכן משמע בגמ' שבועות לד ע"א, ובבא בתרא צג ע"א - שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצידו אע"פ שזה מנוגח וזה מועד ליגח אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו. ופירש רש"י שרבנן דרב אחא לא אזלינן בתר אומדנא בממונות. והנה הרא"ש בתשובה (כלל פו סי' א) כתב שמצאנו שבממונות עושים אומדנות והביא שם דוגמאות מהגמרא, ותשובה זו הובאה להלכה ע"י מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' פח) ובשו"ת המבי"ט (ב, קיא). ויש שתי גישות כיצד ליישב הגמרא שלעיתים סומכת על אומדנות בדיני ממונות, ולעיתים אינה סומכת. גישת המהרשד"ם היא לחלק ברמת האומדנא, באומדנא דמוכח מוציאין ממון ובאומדנא דלא מוכח אין מוציאין. ואילו המהרי"ק מחלק באופן אחר, אומדנא שבאה לברר איך היה המעשה או אם באה לברר דעת האדם. כלומר, לצורך ברור איך היו העובדות אין סומכים עליה, כי אין זה ברור גמור, שהרי מכל מקום יתכן שהמעשה לא היה כך, אך כאשר אנו קובעים באומדנא איך הייתה כוונת הנותן, פירוש הדבר שאנו פוסקים שכך הייתה הכוונה, וסומכים עליה. והגרא"ה קוק בשו"ת עזרת כהן (סי' כט) הביא את דעת המהרי"ק ואח"כ הביא דעה שלישית, דעת ה"ר אליעזר מוורדון הסובר כדעת המרדכי (יבמות סי' צב), שמשמע ממנו דקיימא לן כרבי אחא ולא כדעת חכמים, וכתב שם: "נראה שכל הפוסקים, שהם עומדים בשיטת הר"א מוורדון, שהביאם בתשובת מהרש"ם סי' קס"ח, י"ל שהם עומדים בשיטת המרדכי הנ"ל, דס"ל דקיי"ל כר"א דאזלינן בתר אומדנא, ואולי בשעה"ד יש לסמוך עליהו לצרפם לעוד סניפי היתר". ויוצא מדברי העזרת כהן שבכל מקום שהגמרא סומכת על אומדנא, זה לפי שיטת רבי אחא, שהר"א מוורדון פוסק כמותה. אמנם הנושא שם הוא עיגון במים שאין להם סוף, אך כל שכן שהוא הדין בממונות. והנפ"מ בין השיטות היא אומדנא דאינה מוכחת, לשיטת המהרשד"ם אין לסמוך עליה ואילו לשיטת המהרי"ק יש לסמוך

(ז). הרב אפרים שימלמן, אב"ד מודיעין ודיין בד"צ קרית אונגוואר, פאנל איגוד בתי הדין בכנס העולמי ה-28 לדיני ממונות תשע"ט.

עליה אם מדובר בדעת בני אדם ולא בבירור עובדות. ולכאורה, הניד"ד הוא הנפ"מ, מאחר שמדובר באומדנא דלא מוכח ובדעת הנותן, דהיינו דעת העיריה שנותנת מקום חניה.

אולם פשיטא לי שאין כאן כלל שום אומדנא, אפילו לא אומדנא דלא מוכח, כי באותה מידה ניתן לומר אומדנא הפוכה, שהעיריה אינה חפצה כלל בקנסות אלא חפצה בשמירת הסדר הציבורי, וכל מטרת הקנסות היא להרתיע את העבריינים שלא יחנו בפעם הבאה ללא תשלום וכך ישמר הסדר הטוב.

ועוד, וביותר, בניד"ד אין כלל מקום לאומדנות וסברות מאחר שלשון החוק כתוב במפורש, ידוע לכולם שצריך לשלם על החניה ויש תמרוך מפורש המורה על חניה בתשלום. מהיכן נבוא לומר שאין העירייה מתכוונת למה שאומרת וכותבת?! ובמקום שיש גילוי דעת מפורש אין מקום לאומדנות. וגם אם יש מקום ספק, אין לעשות חשבונות מדעתנו אלא לפנות לעיריה ולקבל תשובה ממקור מוסמך.



פרק ד' - חניה באדום לבן

יש לחלק בין חניה בכחול לבן ללא תשלום, שהיא שאלה ממונית גרידא, לחניה במקום אסור שאינו מוגדר לחניה, כגון אדום לבן, שהיא שאלה של סכנתא, שגורם להפרעה בתנועה ומסכן את הציבור, וחמירתא סכנתא מאיסורא. ומי שחנה באדום לבן, עבר על איסור מחמת שסיכן את הציבור, וודאי שבמקרים מסוימים מותר ואף חובה ומצוה לדווח לרשויות כדי שיסלקו את הסכנה. החובה לציות האיסור לחנות באדום לבן היא פשוטה יותר מחניה בכחול לבן, שפשוט שיש לכל גורם סמכות לתקן למנוע סכנה, ואינו שונה מחוקי התנועה שאלמלי מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו. וכבר כתבו האחרונים שכל דבר שהוא הגיוני וגם אנחנו בעצמנו היינו מחליטים, יש לו תוקף של בית הדין הגדול.

ומלבד זאת, אם הרכב החונה חוסם את המעבר, מותר לפלס דרך לרבים אפילו אם רכבו ינוק, כדברי הברייטא (ב"ק כח ע"א): "תא שמע: הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן - בעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס". ובשולחן ערוך (ח"מ תיב, ב) נפסק: "הניח הכד... ואם היתה אפילה, או שמילא כל הדרך כדים, פטור על שבירתם. ואם נתקל בה והזוק בעל הכד חייב. וכן כל כיוצא בזה. ואם מילא כל הדרך כדים שאי אפשר לעבור, אפילו שברו בידים פטור".

אולם לענ"ד אין מקום לחייבו על החניה בתשלום מדין "נהנה". והטעם לכך הוא שדין "נהנה" שייך רק בשימוש בדבר העומד ליהנות ממנו ונגרם חיסרון לבעלים, כגון חצר דקיימא לאגרא או מקום חניה מוסדר בכחול לבן. אולם החונה באדום לבן לא גרם חיסרון ממוני, שכן המקום שבו חנה לא היה עביד למיגר לעולם, ונמצא שהוא לא גרם חיסרון ואין כאן דין "נהנה" כלל.



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

להשיב עטרה ליושנה – השבת כתר-תורה שניצל מציפורני הנאצים לבעלי

עיון בשאלת השבת כתר-תורה שנגזל על ידי הנאצים ימ"ש, נמסר על ידי
כוחות-הברית המשחררים לבאי כח היהודים, ונדרש לאחר מכן על ידי בעליו

מלחמת העולם השניה - השואה האיומה, שתכלית מחוללה ימ"ש היה למען לא יזכר שם
ישראל עוד, העשירה באופן אירוני את אוצר הספרים היהודי במאות תשובות הלכתיות, חידושי
תורה וספרי הגות ומחשבה, שנבעו מתוך המצב הלא נתפס ששרר בימי הזעם*.

הללו פורשים ובוכים והללו פורשים ובוכים, ומתוך הבכי והכאב ממשיכים גדולי עמינו
להעמיק בתורה, לחזק בדקיה, להפרותה ולהרבותה, מתוך הידיעה שזהו הנצחון הגדול ביותר
על משנאינו ימ"ש.

אחת מן הסוגיות שנדרשו אליהם דיינים ופוסקים לאחר המלחמה, הייתה שאלת השבת
חפצים, ספרים ותשמישי קדושה שנשדדו מיהודים על ידי הנאצים ושותפיהם והגיעו אחר-כך
בדרך כל-שהיא ליהודים אחרים. האם בזכותם של הנגולים לתבוע לידם את חפציהם מאותם
יהודים - בעליהם כעת? או בלשון אחרת: האם הכלל של 'כיבוש מלחמה', לפיו אומה שנלחמת
בחברתה ומנצחת קונה על-פי דין את נכסי המנוצחים, חל גם על כיבוש הנאצים. ואף ללא דין
כיבוש מלחמה, האם לא התייאשו הבעלים מחפציהם וכל הזוכה בהם הרי אלו שלו?

סקירה ממצה על תשובות הפוסקים במהלך הדורות, החל מתשובות הגאונים ועד ימינו,
הדנים בשאלות דומות של השבת ספרים שנגזלו מיהודים על ידי גויים, ראה במאמרו המצויין
של ר' מאיר וונדר². עיקרו של מאמרו דן בהשבת ספרי-קודש בדווקא שנגזלו על ידי גויים
במהלך הגלות, שכן חלוק דין השבת ספרים - בהם אין לגויים עניין וסביר שיתגלגלו לבסוף
לידי יהודים ולכן בעליהם לא מתיאש, לשאר חפצים.

להלן נעקוב אחר מקרה אחד³, אליו נדרשו בתי הדין בארץ ישראל, בו התגלגל חפץ קדוש
לידי בעלים אחרים לאחר השואה ונמצא ונדרש על ידי בעליו הקודמים. נציין כי ידוע לנו על

(א). מפורסמים במיוחד עשרות תשובותיו של רבי אפרים אשרי - בסדרת ספריו 'מעמקים' (ניו יורק תשי"ט - תשל"ו),
שאלות ותשובות שהצטברו בידו בימי הזעם בגטו קובנה, ושו"ת מקדשי השם של רבי צבי הירש מייליש מווייצן. נציין
גם לספרו של רבי סיני אדלר 'דבר סיני' - שאלות בגיא צלמות ובארץ החיים' (ירושלים תש"ס) ולחיבורו 'שבטך
ומשענתך' (הוצאת גנון קידוש השם). ולספרו של רבי מנשה קליין 'פרסומי ניסא', ירושלים תשע"א, המכיל מדור שו"ת
בעניני השואה. מקום מיוחד לשאלות התרת עגונות לאחר השואה יוחד ביצירה המפוארת 'אוצר הפוסקים' סימן י"ז.

(ב). קובץ אסופות ספר שביעי, ירושלים תשנ"ג, עמודים שפ"א-ת'. באות ז' הביא את המקורות בעניין השבת ספרים
שנגזלו על ידי הנאצים בתקופת מלחמת העולם השניה. מקרה דידן הובא שם בעמודים שצ"ה-שצ"ו. יש להעיר כי בעוד
כל המאמר סובב סביב שאלת השבת ספרים גזולים, הרי המעשה המדובר היה בכתר של ספר תורה. אם היה עשוי מתכת
בעלת שווי כספי הרי אין דינו כדין ספרים בהם אין לגוי שימוש, ולכאורה חל עליו דין יאוש, בשונה מספרי קודש.

מקרים רבים בהם נדרשו פוסקי הלכה לשאלה כזו, אך כאמור עניינינו כאן יהיה אך באחד מהם⁷.

במאמר זה נרחיב על מאחורי הקלעים של תביעה זו, נסכם את פסקי-הדין שניתנו עליה מנקודת מבטינו, ונוסיף את תשובותיו [שטרם ראו אור הדפוס] של רבי יחיאל מיכל מרגלית (טריבוך)⁸ רבה של נווה שאנן בחיפה, שעמד לימינו של בן קהילתו התובע, ואף פנה באופן אישי לחברי בית הדין בירושלים. בפסק דינם (שנוסח על ידי רבי יוסף שלום אלישיב) התייחסו חברי בית הדין לטענותיו של רבי יחיאל מיכל⁹, ופסקו בזכות התובע. בתשובה זו הביעו גם את דעתם העקרונית בעניין 'כיבוש מלחמה' על ידי הנאצים.



בביקור שערך ר' צבי לנדסמן, יהודי ממוצא הונגרי, בחול המועד סוכות תשי"ד במרתף-השואה שבקבר דוד המלך שבהר-ציון בירושלים, הופתע לגלות כי על הקבר מונח כתר של ספר תורה שירש מאביו עוד לפני השואה¹⁰. ספר התורה עצמו נמצא עמו כעת והוכנס לבית הכנסת בנווה שאנן, אך הכתר, שאבד במאורעות המלחמה, לא נמצא עד עתה. הזכרונות צפו ועלו במוחו, אביו שנפטר לפני שנים רבות הוריש לו את ספר התורה והכתר. ספר התורה הוכנס לבית הכנסת בעירו מקוב, וכתר התורה במשך כל ימות החול שהה למשמרת אצל שכן ליד בית הכנסת ומדי ערב שבת ויום-טוב היו מעטרים את ספר התורה בכתרו. הנאצים הארורים גזלו את הכתר מביתו של השכן יחד עם כל חפצי הערך הכסף והזהב של יהודי העיר. מעניין איך הגיע הכתר לארץ ישראל ולהר ציון. ר' צבי נזכר כי שמש בית הכנסת בן עירו שעלה לירושלים יכול

ג. נציין כי למקרה זה הוקדש מדור מיוחד בקובץ התורני 'אוריתא כ"א - [השואה]', הרב עמיהוד יצחק מאיר לוי (עורך), שנת תשע"א, מדור 'כיבוש מלחמה' עמוד שנ"ו והילך. שם נדפסו שלושה מתשובות הפוסקים, של רבי משולם ראט, של רבי יוסף שלום אלישיב ושל רבי מנשה קליין. על כולם ראה להלן. התשובות שם נערכו, הוגהו, חולקו לקטעים ונוספו להם הערות שוליים חשובות.

ד. לליקוט תשובות הפוסקים בשאלת השבת ספרים וחפצי קדש שנגזלו על ידי הנאצים והגיעו על ידי בראדין או בדרך אחרת ליהודים אחרים ראה במאמרו של איתמר לוי, 'דיני ממונות אחרי השואה', שמעתין 166, תשס"ז, 68-74. מקרה דיון הובא שם בעמוד 68, יש לציין כי הכותב הגדיר מקרה זה כחריג והביע את פליאתו על התנהגות משרד הדתות, אף שאכן היו תקדימים להשארת חפצי קדש אצל בעליהם כעת, אך לדבריו יש לחלק בין איש פרטי לבין מוסד ציבורי המנוהל על ידי שומרי תורה ומצוות. ללימוד זכות על הנהגת המשרד ראה בהקדמת המערכת בקובץ אוריתא המובא לעיל עמוד שנ"ח. לדבריהם היה מקום לחשש שאם אותו תובע יזכה בדין אזי "יפתח הדבר פתח למאות ואולי אלפי תביעות שיבואו בעקבותיו, זאת, משום שהמשרד חילק לבתי כנסיות ומדרשות אלפי ספרים ותשמישי קדושה שניצלו מהשואה והובאו ארצה".

ה. סב סבתי. נולד בפלך מינסק בערב ראש השנה תרמ"א ונפטר בחיפה ב"ח אדר א' תשכ"ה. למד בראדין אצל בעל החפץ חיים ובהמלצתו התקבל לכהן כרבה של העיר נארוולא. נשא לאשה את מרת יונה-טויבע, אחותו של רבי יחזקאל סרנא ראש ישיבת חברון. חיבר ספר בשם 'מאירת עינים' ועוד חיבורים רבים בכתב יד. עלה לארץ ישראל בשנת תרצ"ה, ובאותה שנה עלה לכהן כרבה הראשון של נווה שאנן בחיפה עד ליום פטירתו. היה שקדן עצום, בקי נפלא, אוהב התורה וארץ ישראל. ראה עליו עוד בקונטרס: 'מרגלית הים' - קונטרס זכרון במלאות יובל לפטירתו של הגאון רבי יחיאל מיכל מרגלית זצ"ל, פתח תקוה תשע"ה. את מכתביו של רבי יחיאל מיכל נעתיק בשלמותם מכתב-ידו בנספח בסוף המאמר.

1. הגם שלא הזכירו את שמו.

2. הכתר היה מונח יחד עם עוד כתרים, ניצולי שואה, על המצבה.

להעיד על בעלותו על הכתר, הרי שמש זה הוא שדאג והחזיר לו את ספר התורה כשעלה ארצה.

ר' צבי עיין בכתר ומצא כי אכן, כפי שחשב, שמות הוריו המנוחים חקוקים עליו. בצעד מיידי ניגש למשרד המקום בבקשה מהם כי ישיבו את הכתר לבעליו. עז היה חפצו לקבל לידיו את הכתר כדי שיוכל לאחדו עם ספר התורה שנמצא כעת בבית הכנסת שליד ביתו, ומה רבה היתה אכזבתו כאשר קיבל תשובה שלילית מהאחראי על המקום ד"ר שמואל זאנוויל כהנא - מנכ"ל משרד הדתות וראש הוועדה להר ציון. ד"ר כהנא הסכים להחזיר לו את הכתר רק בפסק בית-דין.

תבע, אם כן, מר לנדסמן את כהנא לבית הדין הרבני בירושלים בפני הרבנים הגאונים: רבי יעקב עדס, רבי יוסף שלום אלישיב ורבי בצלאל ז'ולטי. שני הצדדים, התובע והנתבע, נזקקו לעזרתם של למדנים ורבנים להסדרת טענותיהם.



התובע ר' צבי לנדסמן פנה לרב המקומי רבי יחיאל מיכל מרגלית, רבה של נווה שאנן, בבקשה שיורה לו מה וכיצד לטעון בפני בית הדין כדי להשיב לעצמו את הכתר.

ליבו ודעתו של רבי יחיאל מיכל היו לצד בן קהילתו, ובתשובה ברורה ומפורטת [מתאריך כ"ד שבט] מסביר בשלושה חלקים מדוע על הכתר לשוב לבעליו מלפני המלחמה, הן מצד הדין, הן לפני משורת הדין והן מצד המנהג.

מצד הדין: הכתר הרי נגזל מבעליו, והשלחן ערוך (חושן משפט סימן שס"ט סעיף ב') פוסק שאין להנות מדבר גזול, אף לאחר יאוש. אמנם לאחר יאוש ושינוי רשות מתיר הרמ"א (שם, על-פי דעת המגיד משנה) להנות מדבר הגזול, אך מקרה דידן לכאורה אינו בגדר "שינוי רשות" לענין זה [אף שגם ביאוש ושינוי רשות אינו ראוי לברכה משום "בוצע ברך"].

ומדוע אין נחשב הכתר כעבר מרשותו? לשם כך משתמש בסברא מעניינת. כוחות הברית המשחררים שלקחו את כתרי התורה משלל המלחמה הנאצי לא התכוונו לקנות אותם לעצמם, אלא להשיבו לבאי כוח העם היהודי. גם כשהשיבו לאנשי משרד הדתות לא היה בזה משום כוונה להקנותם באופן פרטי למשרד, אלא בנתינה כללית בתור פקדון עד שימצאו הבעלים, ואין להעלות על הדעת שכוונת כוחות הברית להעניק את הכתרים באופן פרטי למאן-דהו. גם אנשי משרד הדתות עצמם לא התכוונו לעשות בכתרים מעשה קניין ולקנותם לרשותם. לפיכך אין בהם משום "שינוי רשות".

לפנים משורת הדין: אף שהמקרה דומה למציל מזוטו של ים שדינו 'הרי אלו שלו', הרי למעשה לפני משורת הדין מחזיר את האבדה כשמוצא את בעליה על פי סימנים (כנפסק בשלחן ערוך חושן משפט סימן רנ"ט סעיף ה'). ושם אבותיו הרשום על הכתר הרי הוא סימן חזק.

מצד המנהג: אף אם התכוונו אנשי משרד הדתות לקנות את הכתרים הרי כתב הרמ"א (חושן משפט הלכות גניבה סימן שנו"ט סעיף ז'): "הכי נהיגי עכשיו להחזיר כל גניבה אפילו לאחר יאוש ושינוי רשות, מכח דינא דמלכותא".

את התשובה סיים רבי יחיאל מיכל: "נוסף על כל אלה עלינו לדעת שכתר זה נעשה לכתחילה בשביל תורה זו, והיא אצלינו היום בנוה שאנן והתובע זכה להביא אותה מחו"ל, ועל עץ חיים רשום גם כן שם אבותיו. אחרי ידיעת כל אלה חושב אני שכולם יודו ויאמרו שעל משרד הדתות מוטל להחזיר עטרה ליושנה, היינו להשיב כתר זה שנעשה לכתחילה בשביל תורה זו. יום ה' כד שבט. אלו דברי הרב יחיאל מיכל מרגלית הרב בנוה שאנן וחבר הרבנות הראשית בחיפה".

במהלך הדיונים בבית הדין, התבקש התובע מר לנדסמן להביא עדים על טענתו כי הכתר הובא לבית הכנסת רק לשבתות וימים טובים, בכך יובן שהכתר נשאר אכן בבעלותו ולא הוקדש לציבור.

רבי יחיאל מיכל מיהר לשגר מכתב מיוחד לחברי בית הדין בו מתפלא בכבוד הראוי על דרישה זו. הרי לכאורה על משרד הדתות מוטל להביא ראיה שר' צבי מסר את הכתר לבית הכנסת לגמרי, וכי למה לנו לעורר ספק כזה מדעתנו.

במכתבו זה עמד בסתירת דברי השלחן ערוך באורח חיים סימן קנ"ג, בין סעיף י"ח לסעיף כ' האם חפצי קדושה שנתרמו לבית הכנסת עדיין בחזקת הבעלים, והביא את יישובו של בעל הערוך השלחן (סעיף מ"ב) על פי עיון במקור הדין – תשובת המהרי"ק. החילוק הוא בטענת הציבור, אם הציבור טוענים שקיבלו לחלוטין את חפצי הקודש הרי הם שייכים לבית הכנסת, אך כשאין טענה כזו הרי הם של הבעלים. ובמקרה דידן אין טענה כזו מצד הציבור, רק כעת מעוררים ספק, ולכן על המעוררים מוטל להביא את הראיה לטענתם.



הנתבע ד"ר כהנא פנה מצידו ראשונה לראש ישיבת המקובלים בית-אל ודיין בבית הדין הגדול בירושלים – רבי עובדיה הדאיה. מעניינת טענתו להשארת הכתר בידו: הורדת כתר התורה מהר ציון שבירושלים לחיפה הצפונית. וכך כתב בשאלתו: "בין תשמישי הקדושה שהצלנו מהגולה, היו בין השרידים כתרי תורה. אלה הבאנו ושמנו על מצבת הקבר המיוחס לדוד המלך עליו השלום, שזה קובע ערך כבוד לכתר ולמקום. והנה מר [צבי לנדסמן מחיפה] הכיר בכתר תורה אחד שזה שלו, אם מותר להשיבו לתובעו, ולהורידו מקבר ציון בהר ציון ולהוציאו מירושלים".

הרב הדאיה ערך מכתב תשובה שלא מצא חן בעיניו של מנכ"ל משרד הדתות. ראשונה הגדיר את השאלה כמחולקת לשלושה חלקים:

"ב"ה. י"ח אדר א' תשי"ד.

על דבר השאלה ממנהל הכללי במשרד הדתות... הנה בשאלה זו יש להסתפק א) אם מותר לבעליו להוציאו לחולין. ב) במקרה שכזה שברור שהבעלים עשו יאוש מהם, הוי יאוש או לא,

ח). הציטוט מתוך תשובתו של רבי עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי חלק ו' סימן כ'.

ט). במקור שלוש נקודות... השלמנו על פי נוסח השאלה בשו"ת קול מבשר (להלן).

מכיון שזה יאוש בטעות בחושבו שכבר נשדדו ונשללו, ולא עלה על דעתו שיבואו לידי הצלה. [[ג]] אם תמצי לומר דלא הוי יאוש ואכתי שם בעליהם עליהם ויכול בעליהם לשנותם ממקום למקום כפי שירצה, אבל מכיון שמעלים בקודש ולא מורידין, הרי קדושת ירושלים והר ציון היא מעולה מקדושת שאר ארצות הקודש, וכבר קנו מקומם".

כבר בשלב זה קשה לקבל את הטענה כאילו יש בהשבת כתר התורה לספר התורה המקורי שלו, שמשתמשים בו בפועל לקריאה בתורה, משום הורדה בקדושה ממעמדו כעת כקישוט לקבר המיוחס לדוד המלך. לא מובן גם למה עלינו לחשוב כאילו יש כאן מטרה להוריד את הכתר מקדושתו לחולין, אדרבא כוונת התובע להעלותו מחולין לקדושה. ניכר הדבר שלא נמסרו למשיב כל פרטי השאלה.

על החלק הראשון בשאלה השיב הרב הדאיה על פי דברי הבית יוסף (אורח חיים סימן קנ"ג בשם מהרי"ק) ולבסוף סיכם: "יצא מזה לנידון דידן, א. דאין הבעלים יכולים להוציאם לחולין, אלא בקדושתם הם עומדים. ב. מכיון שהבעלים קיימין יש להם הרשות לשים אותם באיזה מקום שירצו, ואין הקהל יכולים לעכב בעדו".

את הספק השני פשט מדברי הרמ"א (חושן משפט סימן רס"ב סעיף ה') שמי שנתיימשך רק מספק, לא נקרא יאוש גמור ויש להשיב לו את הגזילה "ובוודאי דנידון דידן נמי לא גרע מגניבה דלא הוי יאוש, וברשות מרא קמא קיימא". לנקודה זו בה הגדיר את המתיימשך מחפץ שנגזל על ידי הנאצים כיאוש מספק, שב לאחר זמן בעקבות השגתו של רבי משולם ראט (להלן) אותה ראה כשנדפס ספרו קול מבשר. בהוספה לתשובתו עמד על דעתו שהיאוש שאחזו ביהודים שנגזלו מהם חפצי ערך על ידי הנאצים הוא רק מספק, ויהודים רבים ששבו לביתם אחרי המלחמה מצאו את ביתם שלם ורכושם קיים [מחובתנו להעיר כי קביעתו זו קשה להבנה. י"ה].

את הספק השלישי פשט מסברא, שכיון שזה שהקדישה להר ציון וירושלים עשה זאת שלא מדעת הבעלים, לא יחול ההקדש.

וסיכם: "לאור כל האמור לנדון השאלה, יש רשות לבעלים להוציאה לאיזה מקום שירצו, בתנאי שלא ישתמשו בה לצרכי חולין".

התשובה לא שירתה את מטרתו של הנתבע, וד"ר כהנא הלך עם תשובתו של הרב הדאיה לבני ברק - לרבי משולם ראט, מחבר שו"ת קול מבשר' וחבר הרבנות הראשית לישראל.

רבי משולם פסק שאין צריך להשיב לתובע את הכתר אך מאידך אין להשאירו גם על המצבה, שזוהי הורדה מקדושתו, אלא יש לחלקו, ביחד עם שאר הכתרים, לבתי כנסת שונים לכבוד ספרי התורה.

הנימוק היה שמקרה זה דומה לדין המציל מן הארי ומן הדב שהרי אלו שלו (במילים אלו השתמש, על פיו, ד"ר כהנא בתשובתו לבית הדין).

וכך פתח את תשובתו: "הנה מבורא (בבא מציעא דף כ"ד ובשלחן ערוך חושן משפט סימן רנ"ט), שהמציל מהארי והדוב וזוטו של ים הרי אלו שלו על פי הדין אפילו הבעל עומד וצווח, רק

(י). יצא לאור שנה אחר כך בשנת תשט"ו. תשובתו זו שלפנינו נדפסה בספרו סימן נ"ו.

שהוא טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין ולהחזיר לבעל החפץ. והיינו אם הביא עדים שמכירין שהוא שלו, או נתן סימנים מובהקים והביא עדים שאינו רמאי, כמבואר בחושן משפט סימן רס"ז.

כעת היה עליו לבאר מדוע אפילו לפנים משורת הדין אין לו לנתבע להשיב את הכתר. רבי משולם הבין או הניח כי הכתר היה שייך לפני המלחמה בהונגריה לבית הכנסת ולציבור, וממילא לתובע יש רק 'טובת הנאה' לאיזה בית כנסת להכניס את הספר תורה אבל לא בעלות ממונית גמורה עליו.

את דבריו ביסס על סתירה בדברי המגן אברהם. בסימן קנ"ג ס"ק נ"ג כתב אודות כלי קודש שנתרמו בחגים לבית הכנסת: "ועכשיו המנהג פשוט שנשארים ברשות בעליהם, ואם כן הווי כאלו התנו עליהם". ובסעיף קטן י"ד כתב על מקרה דומה: "ומכל מקום תשמיש קדושה בקדושתיהו קיימי". משמע שבעליהם לא יכול להוציאם לחולין ואינם ברשותו. לדבריו, שני המקורות מלמדים כי תשמישי הקדושה נשארים בקדושתן ולתורם יש רק טובת הנאה.

בהמשך דבריו דן הרב ראט בעיקר דינו של המגן אברהם, והוסיף שכיון שמצאנו שבמקרה של תובע עשיר ונתבע עני אין הנתבע צריך לנהוג לפנים משורת הדין (כפסק הרמ"א בחושן משפט סימן רנ"ט סעיף ה'), גם במקרה דידן כיון שהתובע הקדיש את הכתר לציבור ואין לו אלא הפסד של טובת הנאה יש לומר שלא שייך בזה הנהגת לפנים משורת הדין. וסיכם: "ועל כל פנים כיון שיש ספקות בזה, ומצד הדין אין המציל מזוטו של ים חייב להחזיר כלל רק מצד תקנת חכמים משום ועשית הישר והטוב לפנים משורת הדין, וידוע מה שכתבו הפוסקים דכל מקום שיש ספק בתקנה אוקמיא אדינא, אם כן נשאר הדין שאין צריכים להחזיר לתובע את הכתר".

בסיום מכתבו, לאחר שהורה לנתבע שבכל אופן אין להשאיר את הכתר בקבר דוד ולאחר שהשיג עם הרב הדאיה על מה שכתב שהיאוש הוא רק מספק, הוסיף עוד שורה לטענתו: "והנה לעיל הוכחתי דבכל אופן המקדיש כתר לתורה לבית הכנסת אין לבעלים רק טובת הנאה שיוכל להוציאו מבית הכנסת זה וליתנו לבית הכנסת אחר, אבל אינו רשאי להוציאו לחולין, והרי מבואר בחושן משפט סוף סימן רע"ו דאין יכולין להוריש טובת הנאה. אם כן בנדון דידן שהמקדיש כבר נפטר ובנו הוא התובע אין לו שום זכות כלל. ה' יחיש גאולתנו השלימה וישיב שופטינו כבראשונה ויחזיר עטרה ליושנה, כתר תורה וכתר מלכות בית דוד במהרה בימינו אמן. משלם ראטה".

המעניין הוא כי גם רבי משולם ראט וגם רבי יחיאל מיכל מרגלית סיימו את תשובותיהם המנוגדות זו לזו במילים "להחזיר עטרה ליושנה".

ניכר הדבר שגם הרב ראט, כמו הרב הדאיה, לא קיבל מהנתבע את האינפורמציה המלאה על טענתו של התובע מר לנדסמן. כזכור לטענת מר לנדסמן הכתר שייך לו באופן בלעדי, והיה בשימוש בבית הכנסת רק לשבתות, בעוד שבימי החול לא היה כלל בבית הכנסת ואף לא נשדד משם אלא מהבית בו היה שמור.

על כל פנים בטענת 'זוטו של ים', השתמש כאמור ד"ר כהנא בתשובתו לבית הדין.



בכ"ב לחודש אלול באותה שנה, כאחד עשרה חודש לאחר גילוי הכתר בהר-ציון, קיבלו הצדדים את פסק בית הדין - "על הנתבע להחזיר מיד את כתר התורה לתובע".

פסק הדין עסק בשתי נקודות יסודיות: א. גדר התקנה והמנהג להשיב חפצים גזולים שהגיעו לידי אחר. ב. האם דין כיבוש הנאצים ימ"ש כדין "כיבוש מלחמה", שלפיו המדינה הכובשת קונה את חפצי הנכבשים, והאם שייך "דינא דמלכותא דינא" בכיבוש הנאצים.

ולסדר הדיון. לאחר שהציג התובע את טענתו, שמע בית הדין את תשובת הנתבע: "אין אני מכחיש שהכתר היה שייך לתובע, אבל אני טוען שזה נקרא מציל מזוטו של ים, כי ברור שבימי השואה נתיאשו הבעלים ממנו ואם כן פקעה הבעלות מן הכתר, ויש לנו הזכות להשתמש בו". זן, כזכור, סברתו של רבי משולם ראט.

לבית הדין הגיע העד, בן עיררתו של התובע, והעיד: "אני הייתי עשרים ושתים שנה שמש בקהלה של מקוב, אני יודע שאביו של התובע עשה כתר עם ספר תורה. הספר היה בבית הכנסת אבל הוא נשאר בעל הספר והיה יכול להוציאו מבית הכנסת. הכתר היה בבית פרטי על יד בית הכנסת ובשבת היו מעטרים את הספר בכתר זה. אביו של התובע נפטר מזמן ונשאר הכתר ברשות הבן, כי הוא בנו היחיד. את הכתר לקחו הנאצים האונגרים, ואני בעצמי שמתי את הכתר בשק למסור להם לפי פקודת הממשלה שחייבה את היהודים למסור להם כל הכסף והזהב. את הכתר הוצאתי מבית פרטי ולא מבית הכנסת כי היה יום חול. כאשר עליתי ארצה הבאתי את ספר התורה של התובע ומסרתי לו. הייתי שם שמש עד הרגע האחרון. ראיתי את הכתר על הר-ציון והכרתי אותו שזה הכתר של התובע".

תשובת בית הדין עסקה בעיקר בבירור התקנה לפנים משורת הדין להחזיר כל חפץ גזול לבעליו, אך בסיומה נטען כי יתכן שגם על פי הדין מגיע הכתר לתובע, וכך כתבו: "לפי תוכן המכתב שקבלנו מהג'וינט יש להניח כי אותו המוסד שטפל בתשמישי קדושה שנאספו על ידי חיל הכיבוש האמריקאי ונמסרו להם, לא עלה על דעתם לשלול את החפצים מבעליהם האמיתיים. הם קבלו את זה על מנת למסורם לבעליהם כשיתברר להם מי המה והחזיקו אצלם שנתיים את ספרי התורה כי חשבו אולי במשך הזמן יבואו הבעלים לדרוש את שלהם, ואם כן גם אחר כך כשחילקו את ספרי התורה ותשמישי הקדושה למוסדות להשתמש בהם היה גם כן לפי רוח זה, באופן שמלבד התקנה הנ"ל יש לומר גם משורת הדין שייכים לבעליהם". טענה זו, שהתבררה על ידי התכתבות עם הג'וינט, נטענה כזכור, על ידי הרב מרגלית.

ראשונה הכריע בית הדין כשיטת הש"ך (סימן שנ"ו) שהתקנה להחזיר חפץ גזול היא תקנה גמורה בכל מקרה בין בעני בין בעשיר, ולא כשיטת קצות החושן (סימן רנ"ט) שזהו מנהג טוב משום ועשית הישר והטוב.

אם נפסוק כשיטת קצות החושן, אזי משני טעמים לא שייך במקרה דידן הנהגת 'ועשית הישר והטוב'. וכך כתבו בפסק הדין²:

יא. פסקי דין רבניים חלק א עמודים 169-173.

יב. בסברא זו השתמש רבי יצחק זילברשטיין בחשוקי חמד עבודה זרה דף כה עמוד א.

"בנדון דידן יש לדון דלא שייך האי דינא דועשית הישר והטוב מתרי טעמי: ראשית, כיון שכתר התורה נתון לקישוט במקום צבורי והוא נכס אשר הצבור משתמשים בו ואין בו זכות לגוף פרטי, אין על מי שיחול הדין של ועשית הישר והטוב. שנית, לא נתברר לפנינו מצבו של התובע אם הוא שייך לאותו הסוג שעליו נאמר צדק משלך ותן לו, ובפרט שהתובע טוען שברצונו להכתיר בכתר את ספר תורה שלו, ולא להשתמש בו לטובתו הפרטית, אם כן לכאורה אין מקום לחייב את הנתבע להחזיר את כתר התורה". אך נראה כי להלכה ולמעשה יש להורות כהש"ך...".

כיון שעיקר ההלכה כהש"ך, יש לדון כעת האם כיבוש הגרמנים ימ"ש לא נחשב ככיבוש-מלחמה (המבואר במסכת גיטין דף ל"ח), שבו הדעת נותנת שלא תיקנו ונהגו להחזיר חפץ שנכבש במלחמה שהגיע לידי יהודי אחר.

על כך כתבו חברי בית הדין: "אמנם נראה כי בנדון דידן לא שייך כלל ענין כיבוש מלחמה, שהרי הנאצים האונגרים ימ"ש פשטו ידיהם הטמאות באותם היהודים אשר ישבו לבטח בארצם תחת ממשלתם, ושדדו מהם כל חפצי ערך שנמצאו אצלם, ואם כן אין זה שלל מלחמה כלל, אין זה אלא מעשה שוד גזל וחמס. גם אחרי כן, כשנפל כל השלל בידי חיל כיבוש האמריקאי לא שייך לדון מדין קנין כיבוש מלחמה, כי הרי הם לא רצו ולא כווננו כלל לזכות בשלל והם אספו את השלל על מנת למוסרם לנציגי היהודים".

והוסיפו: "נדון דידן דומה למה שכתב הרא"ש בפירושו לנדרים כ"ח במוכס שאין לו קצבה הא לאו דינא הוא דדוקא בדבר שהוא שוה לכל בני המדינה יש לו רשות לעשות, אבל לא בדבר שאינו שוה, למעט לזה ולהרבות לזה. וכן כתב בשיטה מקובצת בנדרים שם ואומר רבי דלאו דינא דמלכותא דינא אלא כשמשוה מדותיו על כל בני מלכותו, אבל אם משוה למדינה אחת לא הוי דיניה דינא ... ואפילו להחולקים על זה, נראה דהא כל הטעם דדינא דמלכותא דינא, הוא מטעם שהמלכות נותנת זכות ישיבה לישראל על אדמתם כמו שכתב הר"ן בנדרים, ואם כן בנדון דידן שהתכנית של הצוררים היתה לחסל את העם היהודי לגמרי ושללם לבז, הרי הדבר פשוט שאין בזה משום דינא דמלכותא כלל, ואם כן גם נדון דידן נכלל באותה התקנה שתיקנו להחזיר לבעל החפץ כשבא לידו מסיבת גזילה ושוד, אפילו אחרי שנתיאשו הבעלים מהם".

פסק הדין נכתב על ידי רבי יוסף שלום אלישיב, ונחתם גם בחתימת חברי בית הדין רבי יעקב עדס ורבי בצלאל ז'ולטי.

על פסק הדין והעיקרון המופיע בו כי לא שייך דין 'כיבוש מלחמה' בכיבושי הנאצים שקלו וטרו פוסקים ורבנים^{טו}. להלן נעסוק באחד מהם.



(ג). השקפתו של הרב מרגלית הייתה שונה בעניין זה, ראה את דבריו שהובאו בנספח.

(יד). בנקודה זו קיבלו שוב את טענת הרב מרגלית שלא היה בכוונת בנות הברית לקנות לעצמם את כתרי התורה.

(טו). בסיום פסק הדין הייתה התייחסות גם לדרישתו, המופרזת - לטענת בית הדין, של הנתבע ד"ר כהנא כי על התובע לפחות לשלם לו 50 ל"י עבור דמי הבאת שמירת והחזקת כתר התורה עד כה.

בשנת תשס"א, בשבתו בברוקלין, קיבל לידי רבי מנשה קליין מאונגוואר את ספר התשובות של הגרי"ש אלישיב – קובץ תשובות. התשובה הראשונה שתפסה את עיניו היתה זו בעניין הכתר שגזלו הנאצים¹, וכפי שכתב להגרי"ש: "והיות כי בעוונותי הרבים עברתי מעבר יעבק הזה, ואני הגבר ראה עני עמי, והנני כעד המעיד בדברים שראו עיני בכיבוש המלחמה, אמרתי להעלות קצת על הכתב הנראה לפענ"ד"².

השגות רבות כתב רבי מנשה על העיקרון שקבע הגרי"ש לפיו כיבוש הנאצים בהונגריה לא נחשב ככיבוש מלחמה.

בתשובתו הארוכה, המשולבת בהרצאת ההיסטוריה של כיבושי הנאצים בהונגריה לפי נקודת מבטו של אחד מניצולי הגטו באונגוואר-הונגריה ומחנה ההשמדה אושוויץ-בירקנאו קובע כי "פשוט דמיד שהניחו כל ישראל את בתיהם ואת רכושם וכל אשר להם בלי שום שומר שמיד נתיאשו כי ידעו מה יקרה להם... ומי לא נתיאש מכל וכל, לא מן הנכסים לבד התיאשו אלא נתיאשו מלבא עוד בין החיים וכאשר באמת סופו הוכיח על תחילתו שרק אחד בעיר ושנים במשפחה נשארו בחיים, וגם אודים הנשארים לאחר המלחמה לא חשבו על שום דבר שנשאר ורובם אף לא ניסו לחזור לביתם כי ידעו שלא ימצאו כלום לא בגוף ולא בממון".

על דברי הרב אלישיב שכיבוש הנאצים ההונגרים ביהודי ארצם לא נחשב כ'כיבוש מלחמה' תמה: "וכי הנאצים הגרמנים לא היו ממונים על זה וכי ידיהם לא היתה במעל, ותו שהרי כל השלל נאספו והגיעו לידי הגרמנים ימ"ש, ואם כן אפילו נימא דהאונגארים היו רק שודדים אבל מכל מקום שוב כבשו הגרמנים ובודאי דינם כדין כיבוש מלחמה ושללם כדין שלל מלחמה".

על הערתו זו ניתן לומר באופן כללי כי חוקי הגרמנים האנטישמיים [שהוחלו גם בהונגריה] הכבושה לא נכללים בגדר כיבוש מלחמה. משל לדבר, אם כבשה ספרד הנוצרית את ארץ פורטוגל והחילה עליה את חוקי האינקוויזיציה להחרים רכוש יהודי שלא ימיר דתו, האם חוקים אלו נכללים ב'כיבוש מלחמה'? הרי החרמת רכוש היהודים לא היה חלק מהמלחמה אלא חוק גזעני שהוחל על ידי הגרמנים בכל מקום שבו ידם היתה תקיפה.

בהחלט אפשר להבין כי כיון שכיבוש הנאצים ומימוש תכניתם הנוראה למען לא יזכר שם ישראל עוד, חורג ממלחמה רגילה וסבירה בין אומות, לא יחשב כ'כיבוש מלחמה'. הרי זו טענת פסק הדין של הרב אלישיב שכתב בפירוט: "אבל נדון דידן דומה למה שכתב הרא"ש בפירושו לנדרים כ"ח במוכס שאין לו קצבה הא לאו דינא הוא דדוקא בדבר שהוא שוה לכל בני המדינה יש לו רשות לעשות, אבל לא בדבר שאינו שוה, למעט לזה ולהרבות לזה. וכן כתב בשיטה

טז). ראה למשל: רי"ד בליין, 'המכירה הפומבית של סותבי: בעלותם של ספרים שניצולו מהשוואה בתוך: אור המזרח – לד, ניו יורק תשל"ד, עמודים 42-53 במיוחד באות ב'. הנ"ל, 'יסוד סמכותם של ז' טובי העיר' בתוך: קובץ בית יוסף שאול – ג, ניו יורק תשמ"ט, עמודים 79-87 במיוחד באות ב'; הרב אברהם ח' שרמן 'דיני שביעות בקרקעות שנכבשו במלחמות ישראל' בתוך: תורה שבעל פה – מב, רי"א מובשוביץ (עורך), הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשס"א, עמודים ע"ה-פ"ה, במיוחד באות ד'; ר"א וייס שו"ת מנחת אשר חלק ב', ירושלים תשע"ד, סימן קי"א. דיונינו בתשובתו של רבי מנשה קליין להלן, מתייחס בעקיפין גם לטענות שהועלו במאמרי הלכה אלו.

יז). חלק א' סימן רי"ז.

יח). שו"ת משנה הלכות חלק י"ז סימן ק"מ.

מקובצת בנדרים שם... ואם כן בנדון דידן שהתכנית של הצוררים היתה לחסל את העם היהודי לגמרי ושללם לבזו, הרי הדבר פשוט שאין בזה משום דינא דמלכותא כלל, ואם כן גם נדון דידן נכלל באותה התקנה שתיקנו להחזיר לבעל החפץ כשבא לידו מסיבת גזילה ושוך, אפילו אחרי שנתיאשו הבעלים מהם".

אמנם המשנה הלכות ערער בסוף דבריו על הקשר בין 'דינא דמלכותא' שבוודאי לא קיים אצל הנאצים, לבין 'כיבוש מלחמה' ששייך בהם", אך נראה כי לא ההגדרה הדינית היבשה עמדה בשיקול דעת פסק-הדין, שהרי הדיון שלנו עוסק במנהג והתקנה להחזיר חפץ גזול שהגיע לידי אחר. הרב אלישיב וחברי בית הדין סברו כי תקנה זו אף שלא כוללת כיבוש מלחמה רגיל בין שתי אומות, אך בכל הקשור לשואה הנוראה ולאופי התנהלות הנאצים על תוכניותיהם השטניות, אפשר בהחלט להניח כי מקרה כזה נכלל אף הוא בתקנת החזרת החפצים הגזולים.

רבי מנשה קליין לא קיבל את הדברים ולדעתו, על אף כל הצער שבעניין, הנאצים הגרמנים קנו את כל חפצי היהודים הנשדדים על ידם בקניין 'כיבוש מלחמה' אחרי שנחשבו כל חפצי היהודים כהפקר גמור ואין כאן מקום לתקנת השבת חפץ גזול.

מתוך דבריו נראה כי הדברים לא היו מוחלטים אצלו באופן סופי והוא השאיר עדיין מקום לדיון נוסף, אך מכיוון אחר קבע כי היה כאן 'כיבוש מלחמה' – על ידי כוחות הברית המשחררים, וכך כתב:

"אפילו נסכים לזה דכיבוש הנאצים והאונגרים אין לו דין כיבוש מלחמה, מכל מקום לפי עניות דעתי כיבוש האמריקאים ודאי דין כיבוש מלחמה יש לו. ראשית, שמה שרוצה לומר שהאמריקאים לא נתכוונו לכבוש רק להחזיר הכל לבעלים באמת קשה לי לומר כן, שהרי החיל האמריקאי כשהלכו לכבוש כבשו את הכל ולא הבחינו בין רכוש ישראל לרכוש הנאצים להבדיל או שאר רכוש שימצאו בדרכם, אלא כל מה שהיה תחת ידם ושליטתם כבשו ולקחו, וזה בכלל כבוש מלחמה לכולי עלמא, אם כן אפילו נימא דהנאצים היו רק שודדים, אבל מעל מקום אחר כך באו האמריקאים וכבשו מהם הכל כדרך כבוש מלחמה, ואין החיל חושב שזה בדעתו לכבוש וזה בדעתו להחזיר, וזה נראה מצד הסברא ומצד המציאות".

גם על סברתו זו ניתן לדון, הרי מטרת כוחות הברית לא היתה לשלול שלל מהגרמנים, ואף אם היו חיילים שניצלו את המצב וניכסו לעצמם מהאוצרות שנגלו לפניהם, יש לדון האם נחשב זה בגדר 'כיבוש מלחמה'.

רבי מנשה קליין ממשיך וטוען כי האמריקאים בוודאי מה שלקחו לעצמם לקחו, ואם החזירו אחר כך ליהודים לבקשתם הרי זה חסד מצידם ויכולים היו לעשות בחפציהם מה שרוצים. אם כך, הרי שכתר התורה העומד במרכז דיונינו שייך בעצם לאמריקאים, והם נתנהו לידי הגוינט ולמשרד הדתות.

וסיכם: "ואם כן אי נימא שיש דין כיבוש מלחמה להנאצים ולאונגארים ולהאמריקאים, או אפילו לאחת מהן, אם כן כבר נפקע בעלות הראשון מחפץ זה, ואין צריך להחזיר אפילו מצד

(ט). הקשר בין שתי ההגדרות נדון כבר בפוסקים, ראה שלחן ערוך הרב הלכות הפקר בקונטרס אחרון. וראה את סיכום דעות המפרשים בענין באנציקלופדיה תלמודית ערך כבוש מלחמה.

התקנה דקנין כיבוש מלחמה שאני, וכמו שכתב מעכ"ג שליט"א בתשובתו. אלא אפילו אי נימא דבנדון דידן לא שייך קנין כיבוש מלחמה, עם כל זה אין צריך להחזיר, והתקנה שכתב הרמ"א דנהגו להחזיר כל גניבה לאחר ייאוש לא שייך ביאוש והפקר כבנדון דידן שרכוש ישראל היה הפקר גמור, ואין לך באותו תקנה אלא חידוש, ותו דכיון שנפל ביד עכו"ם מיד. ועוד נדון דידן לא דמי לגזילה אלא למציל מזוטו של ים ...".

על הערה זו, ניתן להשיב כי אפילו אם נאמר שהאמריקאים קנו את הכתר בקניין גמור הרי הם נתנוהו במתנה לידי באי כח היהודים, ולפי בירור בית הדין כלול במתנתם גם בעלי הכתר שאם ימצא ינתן לו. ולכן אדרבא, קניית האמריקאים את הכתר דווקא גורמת לחייב את הנתבע להשיב את הכתר מעיקר הדין ולא רק לפנים משורת הדין, כפי שנכתב בפסק הדין של חברי בית הדין בירושלים וכפי שטען רבי יחיאל מיכל מרגלית.

על כל פנים נמצאנו כי אף שנקודת המחלוקת בין הרב אלישיב לרבי מנשה קליין עומדת כנראה סביב הגדרת 'כיבוש מלחמה', שאלה שנידונה הרבה בפוסקים, למעשה נראה כי יש ביניהם גם ויכוח עד כמה ניתן להרחיב את התקנה הקדומה להחזיר חפץ גזול, והאם לפי אופייה של המלחמה הנוראה על בית הדין לכלול בתקנה זו גם מקרים כמו אלו.



נספח

תשובתו של רבי יחיאל מיכל מרגלית [א]

"ב"ה.

מעשה בא לפני. אדון ז. צ. לנדסמן ממדינת אונגהרן הגר כאן בנוה שאנן חיפה היה לו ספר תורה עם כתר שירש מאבותיו, ועל הכתר חרוט שם אביו ושם אמו. וכשנכנסו הנאצים ימ"ש למקומו גזלו הכתר עם כל כסף הקהילה. ועכשיו מצא הכתר שלו בירושלים בהר ציון.

ואיך בא הכתר להר ציון, מתברר הדבר ככה: כשגברו האו"ם על הנאצים וכבשו אותם מצאו אצלם הרבה כתרי תורה שגזלו מהיהודים בכמה מקומות ובתוכם גם כתר זה. האו"ם מסרו הכתרי תורה לבאי כח היהודים והם הביאו לארץ ישראל ומסרו אותם למשרד הדתות ומשרד הדתות הניח אותם בהר ציון. על פנייתו למשרד הדתות שיחזירו אליו הכתר תורה שלו, ענו אליו שבלא פסק בית-דין לא יחזירו אליו הכתר, לכן פנה אלי שאטעון בשבילו. נעניתי אליו, ואכתוב כאן מה שנראה לעניות דעתי – כי מצד הדין ולפנים משורת הדין ומצד המנהג מחויבים להחזיר אליו את הכתר.

לכאורה אפשר לומר בזה דאבד זכותו, דהא בוודאי היה יאוש אצלו בשעה שהנאצים לקחו ממנו הכתר וזה דומה לזוטו של ים ושלוליתו של נהר שנוכר בבא מציצא כ"א ששייך להמציל אפילו הוא עומד וצווח, וכן נפסק להלכה ברמב"ם ושלחן ערוך חושן משפט סימן רנ"ט סעיף ז'.

(כ). מתוך טיוטה בכתב ידו. התשובה הראשונה הוקלדה גם במכונת כתיבה ורבי יחיאל מיכל הגיה אותה מעט. כמעט שלא שינינו מהשפה הכנה והאותנטיות שלו, למעט תיקונים לשוניים הכרחיים ופתיחת ראשי תיבות.

אבל זה הוא רק להלכה. ולמעשה פסק הרמב"ם פ"א מהלכות גזילה ואבידה הלכה ז' הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשמצאה. ובהגהות מיימוני בשם ראב"ה דכייפינן לעשות לפנים משורת הדין. ובשלחן ערוך חושן משפט סימן רנ"ט סעיף ה' אף על פי שאינו מחויב מן הדין להחזיר טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין ולהחזיר לישראל שנתן בהם סימן. והרמ"א מוסיף ואם הוא עני ובעל האבדה עשיר אין צריך לעשות לפנים משורת הדין ולא יחזיר. לפי המבואר כולם יודו בזה שמשרד הדתות מחויב כאן לעשות לפנים משורת הדין ולהחזיר, כי מי כמשרד הדתות שעליו מוטל לעשות הטוב והישר.

וברצוני להוסיף שזה שמה ששם אבותיו רשום על הכתר זה סימן טוב על פי דין, וראיה לזה מטור ושלחן ערוך חושן משפט סימן רס"ב סעיף י"ג שכתבו "דשמו כתוב על מטבע לא הוו סימן מפני שמטבע ניתן להוצאה ושמה הוציאה ומאחר נפל", עד כאן. משמע מזה אבל דבר אחר כמו למשל בנידון דידן שרשום שם אבותיו הוי סימן טוב וחייבים להחזיר אליו על פי סימן זה.

זה כתבתי שהחייב להחזיר הוא רק לפנים משורת הדין, ובאמת נראה לפי עניות דעתי שמחויבים להחזיר על פי דין כמו שאבאר. הכתר לא נאבד ממנו כי אם גולו ממנו. ובשלחן ערוך חושן משפט סימן שס"ט סעיף ב' איתא אסור להנות מדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש. זה אומר לנו דגבי גזילה יאוש לא מהני, רק יאוש ושינוי רשות, וכמו שהרמ"א אומר שם אם מסרו לרבים מותר להנות ממנו, והמקור הוא בהרב המגיד רמב"ם הלכות גזילה פרק ה' הלכה ב'.

ולכאורה אפשר לאמר דבנידון דידן איכא יאוש ושינוי רשות [דהא מסרו הכתר למשרד הדתות וזה דומה לרמ"א הנ"ל שיש יאוש ושינוי רשות], אבל באמת יש חילוק גדול בין מסירה דידן למסירה דהתם. שמה מסר הגזול בעצמו לרבים שרבים יהנו מהגזילה, וכמו שנזכר בבבא קמא קי"ג שמדבר שמה מדקלי וגשורי שמוסרים לרבים שיהנו מזה. אבל בנידון דידן לא הגזלנים אלא האו"מ¹ הם לקחו את הכתרים ומסרו לבאי כח ישראל. השכל מחייב כשנתנו הכתרים לבאי כח היהודים לא נתנו להם במתנה רק להם בפרט, או שנתנו רק לכלל ישראל, ולא לבעלי-בתים כשימצאו. ברור כשמש שהאו"מ הכובשים כשראו הכתרי תורה אצל הגזלנים הבינו שזה הוא מיהודים מסרו להם שהם יחזירו להגזולים כשימצאו אותם, והם נעשו בזה שלוחים להחזיר הגזילה לבעליה.

וגם זה ברור ומוכן שלא באי כח היהודים בגרמניה ולא משרד הדתות כיוונו לקנות בכתרים אלו לעצמם כי זה לא עולה על הדעת. ועלינו לאמר שהכתרים אלו מונחים כל הזמן בלא בעלים, ועכשיו כשנמצא בעל-בית על כתר זה מחויבים להחזיר אליו ואסור להם להנות ממנו, כמו שפסק הרמב"ם פ"ה מהלכות גזילה וחושן משפט סימן שס"ט "היכא שידוע בוודאי שדבר זה הוא הגזילה עצמה אסור להם להנות ממנו". ועיין ביאור הלכה מבעל משנה ברורה אורח חיים סימן י"א סעיף ו' שמביא בשם הגר"א והט"ז ועוד גדולי האחרונים דבגזילה אפילו לאחר יאוש ושינוי רשות אסור לברך. זה אומר לנו שאפילו כזה שינוי רשות גמור שמסרו בפירוש

כא). הכוונה לכוחות הברית.

מתנה גמורה לקהל, ובא כח הקהל עשה בהם קנין גמור [לשם הקהל] נמי לא היו קונים לגמרי, ויש כאן בוצע ברך.

בפרט כאן בנידון דידן שהאו"מ לא מסרו להם בפירוש שיהיו שלהם והם בוודאי לא עשו שום קנין ולא כיוונו לקנות לא הם ולא משרד הדתות. ולכן עלינו להגיד למשרד הדתות שאסור להם לקשט את הר ציון בכתר גזול שנמצא בעליו והוא תובע שיחזירו אליו, ואסור להם להתהדר ולהנות מכתר גזול שבעליו עומד וצווח.

ומלבד כל אלה הא מבואר ברמ"א חושן משפט שמ"ח וסימן שנ"ו וז"ל "מיהו נהגו להחזיר כל גניבה ואין חילוק בזה בין גנב לגזלן", לפי זה אפילו אם היו מוכנים לקנות חייבים להחזיר מחמת מנהג.

ולכן מצד הדין ומצד לפני משורת הדין ומחמת מנהג, חייב משרד הדתות להחזיר הכתר תורה להתובע הנגזל אדון לנדסמן. נוסף על כל אלה עלינו לדעת שכתר זה נעשה לכתחילה בשביל תורה זו והיא אצלינו היום בנוה שאנן והתובע זכה להביא אותה מחו"ל, ועל עץ חיים רשום גם כן שם אבותיו. אחרי ידיעת כל אלה חושב אני שכולם יודו ויאמרו שעל משרד הדתות מוטל להחזיר עטרה ליושנה היינו להשיב כתר זה שנעשה לכתחילה בשביל תורה זו. יום ה' כד שבט. אלו דברי הרב יחיאל מיכל מרגלית הרב בנוה שאנן וחבר הרבנות הראשית בחיפה".



תשובתו של רבי יחיאל מיכל מרגלית [ב]

"לכבוד הרבנים הגדולים חברי בית הדין בירושלים.

אדון לנדסמן מסר לי שהבית דין חייב אותו להביא עדים שהכתר החזיק בביתו כל השבוע ורק לשבת ויום טוב הביא אותו לבית הכנסת. מובן שדעתם דעת תורה שכל זמן שלא הביא עדים הרי כבר זה בחזקת ציבור, והציבור נקרא שהכתר הוא תחת ידם זה הוא הציבור והוא נקרא המוציא מחבירו ועליו הראיה.

ולפי עניות דעתי לא נראה כן. כי אם יש לנו ספק בזה הרי עליהם להביא ראיה שהוא מסר לציבור לגמרי, וכל זמן שהם לא הביאו ראיה כזה הרי הכתר עומד ברשותו ובחזקתו. וזה דומה למה שכתב רמ"א ביורה דעה סימן רנ"ו סעיף ה' הקדש שבא להוציא מהם עליו להביא ראיה, וכל זמן שאינו מביא ראיה הנכסים בחזקת יורשים. כמו כן באורח חיים סימן קנ"ג ... יש אומרים שכלי הקודש של כסף שנהגו להביא תמיד לבית הכנסת בחגים, אינם יכולים להוציא לחולין והקהל יכולים לתופסם שישארו בחזקת הקדש. וכתב שם במגן אברהם ועכשיו המנהג פשוט שנשארים ברשות בעלים דהוי כאילו התנה עליהם. הרי לדברי המגן אברהם יכול אפילו למכור ולהוציא לחולין דבחזקתו עומד, בפרט בנידון דידן שלא רוצה למכור אלא רוצה להשתמש בו כמקודם להשים כתר על התורה.

וכן כתב שם הט"ז בס"ק ט"ו וז"ל וכן מסתבר כאן שידוע שהיתה שלו מתחילה איך יחזיקוהו הקהל מספק להוציא מחזקה שלו שהיתה ודאי שלו. וגם המחבר מודה לזה כי באמת יש סתירה בדברי המחבר מסעיף י"ח לסעיף כ', כי הרי שמה כתב בפירוש שאין הציבור יכולים להחזיק בו. אבל בערוך השלחן מתרץ סתירה זו, כי בסעיף י"ח מיירי שהציבור טוענים שאבותיהם נתנו לחלוטין, לכן פסק שם השלחן ערוך דבחזקת הציבור עומד. ובסעיף כ' מיירי שהציבור לא טוען טענה כזו.

ובנידון דידן אין טענה כזו כנגדו שנתנו לחלוטין לציבור, אלא שאנחנו עושים ספק זה, לכן מי שרוצה להוציא מידו עליו להביא ראיה ולא הוא, כי הכתר עומד בחזקתו.



אוצר אבן העזר

תירוץ לסתירת תשובות הרשב"א בדין קריבה לעריות ♦ אם גוי או גויה
נחשבים ל"שומר" עבור חתן וכלה

הרב עזרא קליין

תירוץ לסתירת תשובות הרשב"א בדין קריבה לעריות

כתב הרמב"ם בספר המצוות לאוין שנג:

והמצוה השנ"ג היא שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה. כגון חבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות. והוא אמרו יתעלה באזהרה מזה (אח"מ יח ו) איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. כאילו יאמר לא תקרבו מהן קירוב ביא לגלות ערוה.

ולשון ספרא [פי"ג ה"ב (בד"ח הט"ו)] לא תקרבו לגלות אין לי אלא שלא יגלה מניין שלא יקרב תלמוד לומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב אין לי אלא בנדה בל תקרב ובל תגלה ומניין לכל העריות שהן בבל תקרבו ובל תגלו? תלמוד לומר לא תקרבו לגלות.

ושם (ה"ח ובד"ח הכ"א) אמרו ונכרתו הנפשות העושות מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא תקרבו יכול יהו חייבין כרת על הקריבה ת"ל העושות לא הקרבות. וכבר נכפלה האזהרה באיסור אלו הדמיונות ואמר (שם) לבלתי עשות מחוקות התועבות.

הרמב"ם באר שלשה דברים: שהקריבה בדבר הגורם לערוה אסורה מהתורה, בכל העריות, והמחבק והמנשק באיסור לאו.

והשיג עליו הרמב"ן שם:

והנה הרב מצא הברייטא הזו המפורשת ותלה דבריו באילן גדול.

אבל כפי העיון בתלמוד אין הדבר כן שיהיה בקריבה שאין בה גלוי ערוה כגון חבוק ונשוק לאו ומלקות. שהרי בגמר שבת (יג א) שאלו בנדה אם מותר שישכב בעלה עמה במטה אחת היא בבגדה והוא בבגדו והיו מהם מי שאסר והעלו ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת לא אסרה תורה אלא קריבה שלגלוי ערוה בלבד שנא' איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה.

והנה אין לא תקרבו לגלות ערוה נדרש להם לאו בפני עצמו כברייתא השנויה בספרא אבל ידרשוהו בקריבה שלגלוי ערוה בלבד.

ומן הידוע עוד ממנהגם בתלמוד שאם היתה הברייטא הזו אצלם אמת והיו דבריו שלרבי פדת חלוקין בכך היו בעלי הגמרא מביאים אותה עליו לתיובתא ואומרים מתיבי אילו נאמר ואל אשה וכו' ומעלים ממנה תיובתא דרבי פדת תיובתא. וכיון שלא עשו כן נבין מהם כי אצלם זה האיסור מדרבנן, או יהיה מן התורה דכל דמתהני מאיסורא איסורא הוא כענין בחצי שיעור, אבל אין זה עיקר מדרש בלאו הזה אלא קרא אסמכתא בעלמא. והרבה מאד כן בסיפרא ובסיפרי.

הרמב"ן קובע שראיתו של הרמב"ם מהברייטא נכונה, אבל הגמרא לא הביאה את הברייטא, ומכאן שהיא לא הסכימה עם הלימוד של הברייטא מהתורה, וחזק דבריו בכך שהגמרא שאלה

שאלה למעשה שלפי הברייתא לא תתכן, וגם הביאה מחלוקת אמוראים שאינה מתאימה לברייתא.

עוד הוסיף, שאם חיבוק ונשיקה נאסרו מהתורה, כי הם מביאים לערוה, גם שיחה תיאסר, וכתב שמצא כן ברמב"ם ועל זה כתב בסברא:

באמת דברים בטלים שיהיה במדבר עם אשתו נדה שיחה בטלה לאו ומלקות מן התורה.

לא יתכן שהתורה תאסור דבר כל כך פרטי באיסור המסור לבית הדין.

אמנם, בכמה דברים הודה הרמב"ן לרמב"ם:

שכיבתן במטה אחת קרוב לבא לידי ביאה... ואחר כך באנו ואסרנו הדבר מפני שיש בשכיבתן במטה אחת קריבה והנאה זה מזה.

ואמרו במדרש הכתוב ביחזקאל (יח) ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב מקיש אשה נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. כלומר שהדבר ידוע שבאשת רעהו אסור הוא לעשות כן אפילו ההסתכלות בה אסור וקולה ערוה (ברכו' כד א) והכתוב מזהיר ממנה (משלי ה) הרחק מעליה דרךך ואל תקרב אל פתח ביתה

שאפילו בלא ייחוד שאינן באין עתה לידי עברה מנעונו הכתובים מזה,

ואם כן אף הנדה והעריות שלשאר אסורות לגמרי מטעם הקריבה ואפילו לא יבאו לידי אסורי ביאה משום שינוי ודעות ועל זה אמרו ופליגא דרבי פדת שהוא סובר שאין אסור בעריות שלשאר אלא בגלוי הערוה

ואם כן לא הוקשו לאשת איש שהכל מודים בה שהוא אסור שהרי שלמה צווח כן.

כלומר, לדעת הרמב"ן מדברי הפסוק במשלי למדו חכמים איסור לשכב בקירוב בשר אפילו כשיש שם עוד אנשים, עם בן/בת זוג של אחר. ור' פדת סבר שאין איסור זה חל על קרובות האדם, וחכמים חלקו עליו ואסרו כי יש בזה הנאה, ונמצא שמקור האיסור מפסוקי התנ"ך.

מהו אם כן מעמדו של איסור מהתנ"ך? בהשגותיו של הרמב"ן לשורש ב' בספר המצוות

כתב:

והלאוין והאזהרות שבדברי נביאים הם גמרא בידם מסיני והסמיכו אותן לכתוב בנבואה... ואף על פי שמצא הרב בגמרא (קדושין כו א) שאמרו חתומת העדים מן הכתוב שנ' (ירמי' לב) שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים דן בזה שהוא מדרבנן כשאר כל דברי נבואה שהוא גזור בהן שהם דרבנן ועם הסיוע הזה שמצא לדבריו כפי דעתו ממה שאמרו (יבמו' לא ב, גטין עא א) מפיהם ולא מפני כתבם.

וכבר השיבו עליו חכמי הדורות בזה תשובות גמורות אינן נעלמות מכל מבין עם תלמיד, מהן שאנו דנין בגיטין בעידי חתימה בלבד והאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו ומתירין אותה להנשא על פי עדות השטר. וזה לדברי הכל.

ומפורש אמרו בפרק השולח (לד ב) והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם והקשו (לו א) מפני תיקון העולם דאורייתא הוא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים... עשו הלימוד הזה שלמדו מן המקרא וכתוב בספר וחתום והעד עדים דאורייתא... אבל חתימת עדים דאורייתא היא נלמד מוכתוב בספר וחתום. שדברי נבואה דברי תורה הם בכיוצא בדברים הללו.

נמצא אם כן, לדעת הרמב"ן כשפסוק בנביאים מסביר כיצד לבצע הלכה עמומה בתורה - היא נקראת דאורייתא.

ובעזרת יסוד זה נתן היטב קושיית המפרשים בסתירה כביכול בין שתי תשובות לרשב"א. אולם במקום להאריך בביאור הקושיא נבאר את התשובה האחת שהיא ב"תשובות מיוחסות לרמב"ן", שהן תשובות שכתבן הרשב"א ומביא שם כמה תשובות של הרמב"ן, וביאורים שלו שברובם מתאימים לשיטת הרמב"ן.

וזה לשון הרשב"א בפתיחת סימן קכז שם:

שאלה: בעל המבין ברפואות ואשתו נדה וחולה ויש בעיר רופאים מוחזקין שמבינין כמותו או יותר היכול הבעל למשש בדפק^א שלה ביחוד ושללא ביחוד, ואפשר בשביל ההזמנה יועיל לה שהאחרים אינם יכולים לראותה תמיד. מי אמרינן כיון דנגיעה בעלמא אינה אלא משום שבות /כלומר איסור מדרבנן/ ושבות הותרה בחולי שאין בו סכנה, הא נמי דכוותה, או דלמא שאני הכא דיצרו תקפו. ולך, אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב?

תשובה: מסתברא שאסור. חדא דאפשר דכל קריבה דאורייתא כדאמר פרק קמא דשבת (דף י"ג) [יחזקאל י"ח ו'] אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב. מקיש אשתו נדה לאשת רעהו. מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור.

ופליגא דרבי פדת. דא"ר פדת לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה. אלא מאן דאסר שום קריבה משום לך לך, אמרין נזירא כו', אפילו הכי איסור דרבנן איסור הוא.

דכיון דהוא חולי שאין בו סכנה לא נתיר בו איסור דרבנן. שלא כל השבותים שוין בין ביום טוב בין בשבת בין בחולי, דהרבה שבותים - התירו בשבת וביו"ט משום מצוה בעלמא, וכותב בערכאות של גוים - משום ישוב ארץ ישראל, וכיוצא בזה, ופעמים שמעמידים דבריהם במקום כרת. ועל כרחך אין אנו למדים להתיר שבות משבות אלא במקום שאמרו להתיר מתירין, ובמקום שלא אמרו אין מתירין.

אם אין שם סכנת נפשות, הרשב"א מביא שתי סיבות לחשוב שהרמב"ן יסבור שאיסור קריבה לעריות תקף אפילו בבעל שהוא רופא: הראשונה - כיוון שנלמד האיסור מפסוקים יש לו מעמד

(א). בפרקי משה ברפואה מישוש דופק מתועד כנורמה מסייעת לאבחנה רפואית, כיום זו נורמה מפותחת היכולה לקבוע עובדות רפואיות ולכן בודאי שהיא תהיה מותרת על ידי כל רופא.

תירוץ לסתירת תשובות הרשב"א בדין קריבה לעריות

רמ

של דין תורה, אפילו אם אינו נכלל במצוה בפני עצמו. סיבה זו כתב בלשון "אפשר". השניה – שאם לא נאמר כך, עדיין ניתן לפרש שגם ר' פדת סובר שהאיסור הוא בכל מצב, אבל מדרבנן. נמצא שאין הרשב"א מסתפק כאן כלל אם לפסוק כרמב"ם אלא מסתפק כיצד יש לפרש את דעת הרמב"ן.

אם כנים הדברים, שדברי הרשב"א נועדו לפרש את הרמב"ן, כיצד יסביר את דברי הרמב"ן שראינו לעיל: "ועל זה אמרו ופליגא דרבי פדת שהוא סובר שאין אסור בעריות שלשאר אלא בגלוי הערוה ואם כן לא הוקשו לאשת איש", משמע שאין איסור קריבה אלא באשת איש ולא בנדה?

ועוד שם בשורשים, בביאור מחלוקת חכמים עם ר' פדת כתב הרמב"ן: "כולם אין להם המדרש הזה מלא תקרבו לגלות ערוה והאוסר מביא אותו מהקש הכתוב שביחזקאל ור' פדת ועולא מתירין. ומה שאמר ר' פדת לא אסרה תורה, ירצה בו שאינו אסור כלל".

וכן כתב על דעת האמורא עולא: אם כן כל הדברים אינן לאיסור מן הלאו הזה של לא תקרב?

ותשובתך, שודאי בזה טעו כמה גדולים שסברו שדברים אלו הם דעת הרשב"א עצמו, או שאינם דעתו כלל כיוון שכתב "ואפשר", ואולם הרמב"ן עצמו כותב על דעת ר' פדת ועולא:

משוא פנים לתורה הוא הגדר והסייג... חיבוק ונשוק, ולא מצאו באיסורו אלא משוא פנים לתורה.

אבל מדרבנן אסור. ומה שאמר "אינו אסור כלל" הכוונה מהתורה², שאין שום מקום אחר בתורה בו ייאסר. אבל יתכן שייאסר מדברי נביא או מדרבנן, ועל זה לא מדבר כאן הרמב"ן כלל ולא האמורא.

וכן הוא בחידושי הרמב"ן על סוגיית ר' פדת שבת יג, א:

הדר פשטינן לאיסורא דקריבה גופא אסירא מהיקישא דאשת איש דהתם ודאי כל קריבה אסורה ואפי' בלא יחוד דלא אתי השתא לידי ביאה דהא אפי' להסתכל בה אסור בערוה אף אשתו נדה בכל ענין אסור,

וקאמרינן דהך היקישא פליגא אדר' פדת דאמר לא אסרה תורה בשאר בשר אלא גלוי ערוה בלבד ואלו באשת איש דבר ברור הוא שנאסרה כל קריבה שבעולם והכתוב אומר הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, ולא דמיפשטא בעיין לר' פדת להיתירא דהתם איכא חששא דביאה, ור' פדת לא איירי בשינוי ודיעות כלל אלא דר' פדת לית ליה הך היקישא ושרי קריבה בעריות דשאר.

ב). ושם מביא הרמב"ן כמה דוגמאות, ובכולן יש איסור דרבנן – עיין ברשב"א ר"ה כד, ב ד"ה לא, ופסקי רא"ש מגילה ג, ד וריטב"א שם כב, ב דפשוט להם שאסור בלא פשוט ידים מדרבנן. והאחרון הכביד, הרמב"ן בבבא מציעא סט, ב שמביא אפשרות לפרש איסור דרבנן קטן, ודוחה בפשיטות ומפרש איסור גדול.

נמצא אם כן מפרש הרשב"א את דעת הרמב"ן אל נכון, שהאיסור לחבק ולנשק עריות איננו לאו עצמאי של התורה, שכן אינו נעשה לאו מיוחד לדברים פרטיים, אבל הוא אסור לגמרי ויש צדדים שיהיה איסור תורה, וכנראה גם לדעת הרמב"ן זהו איסור תורה שמקורו בנביא. התשובה שממנה למדו סתירה היא בחלק א' של שו"ת הרשב"א תשובה אלף קפח. ושם מסקנת הדברים:

אני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גם בה אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גם בהן. דהפרש יש בין מי שלבו גם בה ולמי שאין לבו גם בה.

וגם "אפשר" זה הוא מסקנה, שהרי כתב בגוף התשובה:

ואמרינן התם בפרק קמא דשבת (דף י"ב) אמר להו רב נחמן לבנתיה קטלן ואשמען לי קלא דסנואתי. ומי לא עסקינן דמפליאן רישיה וכדאמר להו אשמען לי קלא ואף על פי שיש בזה באשתו אסורה משום הרגל.

מכוונים דברי הרשב"א אלו לחידושי הרמב"ן שבת יב, א:

מ"מ מסקנא דב"ה סברי מותר להרוג מאכולת לכתחלה בשבת ורבה דשדי להו לקנא דמיא ור"נ אמר לבנתיה קטלן בשבת הוה דדבר הלמד מענינו הוא

והעתיקו הרשב"א בחידושי:

וקיימא לן כבית הלל דמתירין להרוג מאכולת, ורבא נמי דשדי להו לקנא דמיא ורב נחמן דאמר להו לבנתיה קטלן בשבת הוה, דדבר הלמד מענינו הוא. וכן מוכח בירושלמי...

ומציין הרשב"א בתשובה הנ"ל:

ולא שאני אומר שיהא מותר להתיחד עם העריות שאין לבו גם בהן ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד שהרי שנינו בברייתא אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתיחד עמהם אלא בעדים.

אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גם בה אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גם בהן.

ומוכח שאינו מדבר במסקנה זו על חיבוק ונישוק, שעליהם כתב הרמב"ן במסכת שבת שהם קרובים אפילו לר' פדת לערוה.

והדברים ברורים ופשוטים בפתיחת התשובה, שאיני יודע איך נתבלבלו בהם:

לטולאיטולא. הא דאמרינן בפרק קמא דשבת (דף י"ג) עולא הוה מנשק לאחתיא אבי ידיהו ופליגא ידיהא אדידיה דאמר עולא אפילו שום קריבה בעולם. וקיימא לן כי האי בתרייתא. ואם כן צריכים אנו לזהר שלא לקרב לשום אשה בעולם בזמן נדתה ושלא להושיט אלא על ידי שינוי. ואם כן היאך נמצא ידינו ורגלינו איש בבתו ובאחותו ובשאר קרובותיו.

תשובה לפי מה שאמרו לא תקרב שום קריבה בעולם אין הפרש בקרובותיו האסורות לו כבתו ואחותו וכן שאר הקרובות וכן באשת איש בין שעת נדתה לשעת טהרתה ולעולם

אסורות בשום קריבה. דבכולהו כתב (ויקרא י"ח) איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו ואם לא מצינו ידינו עמהם בשעת נדחתן כך לא נמצא ידינו עמהם לעולם ואפילו בשעת טהרתן. ואלא מיהו בכולהו אפשר דאינן אסורות בקריבה שאינה של גלוי עריות אלא מדרבנן ומשום הרגל עבירה. וכדאמרינן התם [שבת י"ג] אמר עולא שום קריבה בעלמא אסור משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ולא אמרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה כישן עמהן ואפילו הוא בבגדו והיא בבגדה ואי נמי בנשיקה ואפילו אבי ידיהו.

אם כן כוונתו לומר שהושטה אינה אסורה ובוזה הוא פותר את בעיית השואל, ומקבל את הלכת השואל דקיימא לן כעולא בישן כל אחד בבגדו שאסור מדרבנן. אולם אנו סבורים לאסור מדרבנן אפילו נשיקה על גב היד, כל שהיא רק קריבה לערוה ואין בה טעם כלל, נאסרה מדרבנן. וכל זה בכל קרובותיו ואפילו טהורות.

אולם, ישנים יחד לא בבגדיהם אלא בנגיעת הבשר אסורה מהתורה, וכן חיבוק או נשיקה דלאו אבי ידיהו, מדרשה דחזקאל להרמב"ן או מהתורה להרמב"ם. ונראה שעיקר הפסק כרמב"ם שהרי פירש לטוליטולא את הפסוק בויקרא כן.

ואין סתירה מכאן לתשובה לעיל, כי שם לא דן כלל אם לפסוק כרמב"ם או כרמב"ן, אלא רק מהי דעת הרמב"ן. וכאן הוא מסביר שמסקנות תשובה זו יהיו אפילו לפי הרמב"ם, ושהלכה כרמב"ם.

ומה שכתב "קריבה שאינה של גלוי עריות" הוא עצמו מסביר שזהו ישן הוא בבגדו והיא בבגדה. אבל בלא בגד אלא בנגיעה זו קריבה של גלוי עריות.

וכך הוא שיעור דבריו: "ולא אמרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה כישן עמהן" ששם אין חשש עריות מייד, שהרי ישנים הם, אבל יש חשש הרגל עבירה. וזה אסור "ואפילו הוא בבגדו והיא בבגדה" שגדרו דומה ל"נשיקה אבי ידיהו" שלא נאסרה אלא מדרבנן. אבל באמת ב"ישן עמהן" יש דברים שמאד מאד רחוקים מ"נשיקה אבי ידיהו", ואין מקום להתבלבל ביניהם. מדוע הרשב"א משווה ביניהם? כדי שנבין מתוך האיסור דרבנן - את מה אסרה התורה. וכמו שבדרבנן יש שני גדרי איסור - גם האיסור של התורה בשתי מציאויות קיים: בקריבה שהיא תחילתה של טעות שלא כדאי להמשיך והיא מיידית יותר, או בהרגלים שמביאים את האדם למעשה שטות בעתיד. כלומר חיבוק או נישוק שיש בהם תאוה, כלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה כא, א או ישן עמהן בלא בגד. שלש אלו אסורים מהתורה.

יש אם כן שני יסודות של איסור - האחד הרגל עבירה כגון ישנים בקירוב בשר, שבזמן מהזמנים עלולים להתעורר ולהכשל, והשני מעשה המקרב לערוה, כגון חיבוק ונישוק. ולדעת הרמב"ם אלו נאסרו אף בהקשר סתמי מהתורה, ולדעת הרמב"ן בהקשר סתמי הם אסורים מדברי נביאים. ומודה הרמב"ן ש"הוא בבגדו והיא בבגדה" חמור הוא מהקשר סתמי, ובאשת איש אסור מהתורה, ובשאר עריות מדברי הנביאים. ובמעשה שיש בו הוכחה שאינו לערוה, נחלקו האמוראים, ולדעת הרמב"ם והרשב"א נאסר מדרבנן ולדעת הרמב"ן מותר כשיש בו צורך.

נמצא, שנשיקה סתם שאין בה טעם נחשבת קריבה דרבנן ואסורה. ומעשה שיש בו קריבה, כחיבוק ונישוק, הוא נחשב התנהגות לא צנועה שעליה כתב יחזקאל יח, ו:

אַל הִהָרִים לֹא אָכַל וְעֵינָיו לֹא נָשָׂא אֶל גְּלוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֵת אִשְׁתּוֹ רָעָהּ לֹא טָמָא וְאֵל אִשָּׁה נָדָה לֹא יִקְרַב.

שזו התנהגות יהודית ו"משוא פנים לתורה". ושם באברבנאל:

אל אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב ולא זכר שאר העריות אלא אלו להיות בני אדם רגילים בהם אמנם שאר העריות כל אדם נבדל מהם

אבל הושטת חפץ לאשה שאין לבו גס בה כל כך, אינה אסורה כלל. וכן בדיקת דופק כשאין שם רופא אחר, אף שהיא נגיעה ממש אין בה שום איסור. ומאידך אותה בדיקה נאסרת אפילו בחולה מסוכן, כשיש שם רופא אחר זמין במקום, לדעת הרמב"ם והרשב"א. אבל לדעת הרמב"ן לא תיאסר, ולו משום שיותר נוח לאשה שבעלה יבדוק אותה. יש לזכור כי כיום בדיקת דופק היא מעשה רפואי חשוב יותר מבזמננו.¹



סיכום

מסקנה העולה שסתם נשיקה אסורה מהתורה, אבל נשיקה שיש בה הוכחה שאינה לקריבה, כגון על גב היד דווקא - נאסרה מדרבנן לכולי עלמא, כי מעשה שנועד לקרב בין עריות נאסר, בין שיהא בו הרגל עבירה או לא.

אבל מעשה שיש בו קריבה לעריות משום פריצות, אם יהיה בחיבוק וכדו' יהיה אסור מהתורה ומהנביא, והוא מעשה חמור הפורץ את צורת היהדות. ואם יהיה בשיחה וכדו' יהיה אסור מדרבנן. וכן הוא בספר המצוות בתחילת דברינו.

ניתן היה לומר כי הרשב"א מחלק את דבריו לשתי תשובות כדי לדון בשיטת רבו בנפרד משיטת עצמו, אבל מסתבר יותר שהוא רוצה לשים לב לנקודה העיונית שבין דברי הרמב"ן לדברי הרמב"ם. הרמב"ן מדבר על מסגרת נורמטיבית, ואילו הרמב"ם על מעשי איסור. כל פוסק מבליט את אחד האיסורים של התורה. הרשב"א סבור שחכמים איחדו דרך גזירותיהם את שני הפרמטרים.

כאן מתבהר המושג "משוא פנים לתורה", כלומר האזנה לכוונת הדברים.²

מהי חשיבותו של הדיון הנורמטיבי? סכנת פריצת הגבול לדעת הרמב"ן גדולה מסכנת המעשה האסור. לדעתו, התורה גודרת יחסי קריבה רק באשת איש, לא אצל קרובים - משום שהתעסקות בהרחקה אף בה יש פגיעה בנורמות. לדעת ר' פדת לא יתכן שהנביאים והתורה יקישו מאשת איש לשאר מקרים כי זה היפך משמעות הציווי!

ג). ראה לעיל הע' א, זהו נוהג מקובל באבחון ברפואה הסינית. גם ברפואה המערבית הדופק משמש הרבה פעמים לזיהוי מצבי סכנה.

ד). עפ"י ברכות כ, ב.

לדעת הרמב"ם התורה אוסרת מעשים מסויימים. רק בנשיקה שצורתה שונה מנשיקה רגילה ואם כן היה מקום לדון אם היא נשיקה בכלל – אבי ידיהו – וברור שאין לה כוונת קירבה, שזה איסור בפני עצמו – יש דיון, והמסקנה לאסור מדרבנן.

הרשב"א מאחד את האמירות ומסביר, שהתורה שואפת לנורמה מסויימת דרך מעשים מסויימים.



הרב דביר דוד יוסף אזולאי

אם גוי או גויה נחשבים ל"שומר" עבור חתן וכלה

נשאלתי אם גוי יכול לשמש כ"שומר" לחתן (או גויה לכלה) בשבעת ימי המשתה, שאין להם לילך יחידי. ותחילה נבאר מקור דין זה וטעמו.

איתא בברכות (נ"ד ע"ב) "אמר רב יהודה, שלשה צריכין שימור", ואלו הן, חולה, חתן וכלה. במתניתא תנא חולה, חיה, חתן וכלה. ויש אומרים אף אבל (ע' רמ"א יו"ד סי' שצ"ג סע' ב', ומג"א תקנ"ט סק"ח. ד. א.), ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה" ע"כ.

וכתב שם רש"י "שימור, מן המזיקין. חולה, שהורע מזלו, לפיכך השד מתגרה בו, וכן חיה, אשה שילדה, וכן אבל. חתן וכלה ות"ח, מקנאתו מתגרה בהם" ע"כ. ונראה מדבריו שהאי "מזיקין", הם המזיקים הרוחניים (שדים) שנזכרו רבות בש"ס, ופשוט.

וקרוב לזה כתבו גם תלמידי רבינו יונה שם (בדף מ"ב ע"ב) "שלשה צריכין שימור חולה חיה וכלה. מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ובשעת השמחה", הרי שהמזיק הוא השטן, והיינו מזיק רוחני. והרא"ה שם כתב כרש"י "דאיתרע מזליהו והשד מתגרה בהם".

ודברי הגמרא הנ"ל הובאו ברי"ף שם (דף מ"ב ע"ב), וברא"ש (פ"ט סי' ד', בחילוק גרסא מסויים, עיי"ש במעדני יו"ט אות ש'), ועוד.

אמנם ז"ל הפרקי דר"א (סוף פרק ט"ז) "החתן דומה למלך מה המלך וכו', מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו" ע"כ. והובא בב"י אה"ע (ריש סי' ס"ד). ומשמע שהוא מדין כבוד, כמלך, ולא מצד שמירת המזיקין, ונפק"מ איכא, כמובן. וע' בשו"ת יביע אומר (ח"ג אה"ע סי' ט' אות א' סוד"ה הנה מנהג), ובילקו"י חופה וקידושין (עמ' של"ח הערה י'), ואכמ"ל.

וכ"פ הרמ"א באה"ע (סי' ס"ד סע' א') "וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק (ר"ן פ"ק דכתובות, ובפרקי ר"א פרק ט"ז)". וכ"פ במשנ"ב (סי' רל"ט סוף סק"ט), ובכה"ח שם (אות ח"י), ובערוך השולחן (אה"ע סי' ס"ד סע' ג'), עיי"ש. וע"ע בספר הנישואין כהלכתם (ח"ב פרק ט"ו סע' כ"ט והלאה).

ועיי"ש בח"מ (סק"ב) ובב"ש (סק"ב), שאפילו מחילת הכלה לא מהני לזה, ושהטעם הוא "שהוא דומה למלך" (ח"מ שם), וע' בשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' ח' אות ב') מש"כ בזה.

ואולם ראיתי שהרמב"ם (ע' בהלכות אישות פ"י הי"ב) הטור והשו"ע (אה"ע סי' ס"ד), השמיטו לגמרי כל עניין זה. ובשלמא השו"ע, י"ל שנמשך אחר שיטת הרמב"ם, אך התימה על הטור, שהרי אביו הרא"ש הביא דין זה. ובפרט שבקצור פסקי הרא"ש בברכות שם כתב הטור "אלו צריכין שימור, חולה חיה חתן וכלה ואבל ות"ח בלילה" (וע"ע בטור או"ח סי' רל"ו שכתב "השכיבנו, וחותם שומר את עמו ישראל לעד, מפני שלילה צריכה שימור מן המזיקין"). וצ"ע.

(א). ועיי"ש בהגהות היעב"ץ (ד"ה ג' צריכין, וד"ה שם וי"א אף) שמסתפק אם צריך שהשומר יהיה ניעור, או סגי בשומר ישן.

וע"פ השמטת הרמב"ם והשו"ע, יתבאר מש"כ בילקו"י שם (עמ' של"ט) שבני ספרד לא הקפידו כ"כ בדין זה, ובפרט בתוך העיר. ועיי"ש שכתב כן בשם אביו וצ"ל, והגאון חכם ב"צ אבא שאול וצ"ל, ועוד. ולענ"ד י"ל שסמכו על דעת הרמב"ם והשו"ע.

ובדעת הרמב"ם, ראה בספר חישוקי חמד בברכות שם שכתב 'ויע' בשו"ע (אה"ע סי' י"ז סע' י') שלדעת הרמב"ם ורבותיו של הריטב"א ביבמות, לא חיישינן היום לשדים" ע"כ. וכדרך זו כתבו אחרונים רבים בביאור דעת הרמב"ם בהשמטת כמה עניינים בש"ס, ואכמ"ל.

וע' בשו"ת ישיב יצחק (שכטר, ח"ח סי' ס"א עמ' שנ"ד אות ב') שהביא שהגר"ח ק שליט"א אמר בשם החזו"א, שאביי כבר גירש את המזיקים (ע' פסחים קי"ב ע"ב). עכת"ד. ועתה נבוא לנד"ד.

ונראה לענ"ד פשוט, שלפי שני הטעמים, יש להקל לכתחילה בשומר גוי. דודאי לטעם שחתן דומה למלך שכתב הפדר"א, יש חשיבות וכבוד בכל אדם שמלוה אותו, ואין שום עניין דוקא בבן ישראל (ע' סמך לזה בספר ישעיהו פרק מ"ט פס' כ"ג "והיו מלכים אמניך ושרותיהם מיניקתיך אפים ארץ ישתחו לך ועפר רגליך ילחכו וידעת כי אני ה' אשר לא יבשו קווי", הרי משמע שיש כבוד מגוי המלווה יהודי). וגם לטעם הש"ס שהוא מטעם שימור מן המזיקין, הנה מסתבר מאד דגם גוי מהני לזה, דאין המזיקים מזיקים שני בני אדם.

וקצת ראייה לזה, דודאי מסתבר שגוי לא גרע מאבוקה, ומסקינן בברכות (מ"ג ע"ב) דאבוקה מהני כשניים משימור המזיקין, עיי"ש. ולמה גוי יגרע מאבוקה. אלא שיש לדחות קצת, דלא שמענו שאבוקה מהני לחתן, ושמא יש לחלק בין העניינים וסוגי המזיקים, ולכן צ"ע בראיה זו, אך מסבירא נראה דודאי מהני.

והראוני שבספר נטעי גבריאל (הלכות נשואין ח"ב פרק נ"ו סע' ז' עמ' ל"ח) כתב "כלה הצריכה שמירה, לא מהני במשרתת נכרית". ובהערה שם (י"ב) כתב לבאר מקור דבריו "כן נראה ע"פ הגמרא ע"ז (כ"ו ע"א) ושו"ע יו"ד (סי' קנ"ד סע' א'), דגויה לא תיילד ישראלית בינה לבינה ואפילו היא מומחית דחשידא אשפיכות דמים, עיי"ש. ונהי דלא שייך בנד"ד, מ"מ שומר לא הוי" ע"כ. וכל דבריו תמוהים לענ"ד, דנראה שמערב שני דינים נפרדים כפי שאבאר.

והנה לדרכו, יותר היה לו להביא מדברי השו"ע יו"ד (סי' קנ"ג סע' ה') שכתב להדיא "לא יתייחד ישראל עם גוי, מפני שהם חשודים על שפיכות דמים". וע"ע בכף החיים יו"ד (סי' קט"ז אות קס"ו). ועוד כתב השו"ע ביו"ד (סי' קנ"ו סע' א') "אין מסתפרים מהגוי אלא במקום שמצויין בני אדם, או אם אותו הגוי מדמה שאותו ישראל הוא אדם חשוב. הגה, ויש מחמירין שלא להסתפר מגוי, אפילו במקום רבים, בתער, אם לא שיראה במראה. (תוספות ומרדכי פא"מ). ונהגו להקל כסברא ראשונה". אולם המנהג להקל בזה, עיי"ש בבית הלל (קנ"ו סע' א'), ואכמ"ל.

ולעצם דברי הנטעי גבריאל, המעיין יראה שלא הביא ראייה לדבריו, ושני עניינים הם - האחד, איסור יחוד עם גוי מחמת הסכנה מדין התלמוד. והשני, מי ראוי למנוע ממזיק רוחני להזיק. ואחר שהודה שיש להקל בעניין הראשון בזמננו, או כל היכא דמירתת הגוי, וזהו שכתב "ונהי דלא שייך בנד"ד", דהיינו שבזמננו ובמקום דשכיחי רבים יש להקל בהילוך עם גוי, א"כ, מאחר דבכה"ג אין סכנה בגוי, מניין הרגלים לומר דלא הוי הגוי שומר מחמת מזיק רוחני (העניין השני), ולזה לא הביא שמץ ראיה, ואין שום קשר בין הנושאים.

עוד הראוני מש"כ בשו"ת ישיב יצחק (שכטר, ח"ח סי' ס"א) לדון בזה, ואחר שפלפל שם בחכמה בכל העניין (גם הזכיר הסברא הנ"ל דבפשטות גוי לא גרע מאבוקה, עיי"ש באות ב'), שוב כתב בסו"ד (בעמ' שנ"ט) וז"ל "במקום ישוב ובאופן דלא שייך יחוד, בא"א בעניין אחר, היה נראה להקל ע"י שומר נכרי, ומכ"ש מי שאינו שומר תו"מ או הוא אפילו בגדר מומר, וכ"ש בבית משותף די"א דא"צ שמירה בו, ובפרט כיון דגם לגוי י"ל מזלא מליץ, י"ל דגם ישמור עליו ממזיקין וכו', אבל בדרך שאינו מקום ישוב, וכ"ש כשנוסעים שם בלילה, יש ליוזר לקחת דוקא שומר ישראל (ואפילו קטן מהני כנ"ל) ולא גוי, וכמו שכתבו הבני יששכר (אגרא דפרקא אות צ"ח) והקב הישר (פי"א) הנ"ל (גם לשאר בני אדם, ובפרט לחתן וכד' דבעו שמירה) עכ"ל.

ולענ"ד אין דברי הבני יששכר וקב הישר בנויים על עיקר הדין, אלא על מידת חסידות והנהגות רוחניות, אך מדינא סגי לכתחילה בגוי (ואולי לכן כתב בלשון "יש ליוזר" בלבד). ובכלל, גם ממה שמביא שם (בעמ' שנ"ה ד"ה כתב) בשמם של הבני יששכר והקב הישר, אין שום ראיה לאסור בשומר גוי, ורק הוא למד מדבריהם, ואינו מוכרח לפענ"ד כלל, עיי"ש, ודו"ק. בפרט בזמה"ז שלא מצויים מזיקים, כדכתבו הפוסקים בכמה דוכת, כ"נ לענ"ד.

וכל זה כתבתי בזמני לכבוד הרה"ג השואל, ולאח"ז ראיתי שזה הרב שלח שאלה זו להגאון המפורסם הרב יצחק זילברשטיין שליט"א, ונתפרסמה תשובתו בירחון האוצר (נ"ה, מנח"א תשפ"א, עמ' כ"ד והלאה), ושם מסיק דלא מהני גוי. ואמנם הקל ביהודי שאינו שומר תו"מ, דחשיב כתינוק שנשבה וכו'.

ועיקר טעמו, דגוי אינו קרוי אדם אלא בהמה (ע' ביבמות ס"א ע"א "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרויין אדם ואין הגויים קרויין אדם"), ולבהמה אין מזל ואין שמירה (ע' ב"ק ב' ע"ב). זאת ועוד, הא לגוי אין שמירה, ואיך ישמור אותנו. (והפנה לשבת ל"ב ע"א "רב לא עבר במברא דיתבי ביה גוי, אמר דילמא מיפקיד ליה דינא עליה ומתפיסנא בהדיה". ואולם לכאורה יש להעיר שלא הביא את המשך דברי הגמרא שם "שמואל לא עבר אלא במברא דאית ביה גוי, אמר שטנא בתרי אומי לא שליט" ע"כ. ושם ס"ל ד"הלכה" כרב באיסורי, כדקי"ל בבכורות מ"ט ע"ב. אכן ראה במג"א ס"ס קנ"ו שכתב "שם דף ל"ב אל יעמוד אדם במקום סכנה, רב לא עבר במברא דאית ביה גוי, אמר דילמא מפקד דינא עליה ומתפסנא בהדיה, שמואל לא עבר אלא במברא דאית ביה גוי, אמר שטנא בתרי אומי לא שליט, וא"כ בישראל מומר או רשע לכולי עלמא אין לעבור עמו", ומשמע שאינו מכריע כרב או כשמואל. ועוד מבואר להדיא במג"א דישאל רשע חמיר מגוי, ולפי"ז לא היה לרב זילברשטיין להקל בחילוני. וי"ל שסמך לגמרי על מש"כ דהוי תינוק שנשבה). עכת"ד בקיצור נמרץ.

ואף שאחזהמה"ר לפענ"ד יש לדון בכל דבריו לאור מש"כ לעיל (ובפרט שהרמב"ם והטוש"ע השמיטו כלל כל דין זה וכנ"ל), מ"מ למעשה איני חולק בזה, והנני מבטל "דעתי" בפני מי שגדול.



אוצר זרעים

◆ שביעית בדרום ארץ ישראל וגבולות הארץ ◆

הרב עידוא אלבה

שביעית בדרום ארץ ישראל וגבולות הארץ

איתא במסכת שביעית 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 אמנה - נאכל אבל לא נעבד.

מן הנהר ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד".

מבואר שהארץ נחלקה בין גבול עולי מצרים לעולי בבל. אך לפני שנדון על הגבולות יש לדון על ההלכה למעשה בגבול עולי מצרים, מה צריך לשמור החקלאי, ומה צריך לשמור הצרכן.

א.

דין שביעית בגבולות עולי מצרים ובעולי בבל

המשנה אומרת שבתחום עולי מצרים "נאכל אבל לא נעבד", ויש בזה כמה דעות:

א. הרמב"ם בפי'המ"ש מהדו"ק כתב שבעולי בבל "אם תעבד - אסור לאכול ממה שתוציא", ובעולי מצרים "אם נעבדה - יהיה כל הצומח בה נאכל בקדושת שביעית". בתשובה (סי' קכח) ביאר הרמב"ם שכתב כך בתחילה לפי מה שנמשך אחרי ספר המאור של הרי"ף גאות.

ב. אך הרמב"ם מסיק דנראה לו עתה שכוונת המשנה היא על איסור ספיחין, דהיינו ש"נאכל" פירושו שלא גזרו בעולי מצרים במה שצמח מאליו "לפי שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, ולכן ספיחין שלו מותרין, אף על פי שזה אסור בעבודה על פי דין תורה". וכ"כ במהדורה בתרא לפי'המ"ש ובהלכה (ד, כו). וכן דעת הראב"ד (שמיטה ד, טו). וכן נקטו הסמ"ג (עשין קמז) והחינוך (מצוה פד). הרש"ם כתב שלשיטת הרמב"ם יש בו קדושת שביעית ואין לאכול אחרי הביעור, אך הגרש"ז אורבך (מעדני ארץ ח, ו, וכן מובא במעדני ארץ שביעית על המשנה) כתב דלכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ם בהלכה שגם אין קדושת שביעית, כי הוא לא הזכיר בהלכה דין קדושה וגם נראה שדין איסור ספיחין תלוי בדין קדושה, ולכן ירקות שביעית שיצאו לשמינית אין בהם איסור ספיחין. אבל בתשובת הרמב"ם משמע שאכן צריכים לשמור קדושת שביעית. עכ"ד. ולענ"ד גם מתשובת הרמב"ם אין הכרח להסיק שיש קדושת שביעית, שכן הוא כותב הוראה למעשה ליושבי הארץ, ואם היה סובר שצריך לנהוג קדושת שביעית היה ראוי שיכתוב זאת להדיא. לפי פירוש הרי"ף גאות המשנה אומרת בתחילה שקנסו לא ליהנות מהאיסור, ובעולי מצרים היקלו שאין קנס על מי שעשה איסור, לכן מובן שהחידוש הוא רק שלא אמרו כאן את החומרה של הקנס, אבל עכ"פ עליו לאכול בקדושת שביעית. אך הרמב"ם

העדיף לפרש את המשנה על מי שנוהג כהלכה, ובגבול עולי בבל מי שאינו אוכל ספיחין אינו בגלל קנס, אלא בגלל גזירה. וא"כ י"ל שכשהיא מלמדת אותנו שמשום שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא אין גזירת ספיחין, הכוונה היא ששם משאירים בדיני השמיטה רק את האיסור בעבודה כפי שהיה בדין התורה, אך לא החמירו בדברים אחרים. וכ"כ הרב גרינמן (חידושים וביאורים א, אות ב ד"ה בדעת). אך כמה אחרונים, וביניהם החזו"א (סי' ג אות כא), כתבו שלדעת הרמב"ם יש בו קדושה.

ג. לדעת הריב"מ"ץ, הר"ש, והרא"ש^א, וכן רבינו הלל בפרושו לספרי פרשת עקב, 'נאכל' היינו שמותר לאוכלם לאחר הביעור. המשנה למלך (שמיטה ד, כו) הסתפק אם לדעת הר"ש יש בו קדושת שביעית ואמר שמסברה נראה שאין בו. ונראה שאכן לשיטתם כמו שלא נצטוו לבער, כך אין קדושת שביעית, וגם אין איסור ספיחין כי משמע שהראשונים האלו סוברים כדברי הר"ש שמנמק זאת "וקסבר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, ומכל מקום לענין עבודה החמירו", משמע שהוא חומרה רק לענין עבודה (וכן לענין חובת ההפקדה כפי שהוכיח הרב אורבך במעדני ארץ שם). וכן יש להבין מהרמב"ן (שבת הארץ, כו 16). ואף שהר"ש (מסכת ידיים ד, ג) כתב שבעבר הירדן נוהג ביעור גם אם לא כבשוהו עולי בבל, צ"ל לשיטתו שהוא דין מיוחד בעבר הירדן ולא בכל גבול עולי מצרים שהניחום כדי שיסמכו עליהם.

ד. הגר"א בשנות אליהו פירש להדיא "נאכל. דאין מחוייב לאכול בקדושת שביעית".

למעשה נראה שכיון שהאיסור מדרבנן נוקטים הפוסקים כדעת רוב הראשונים שאין איסור ספיחים בגבולות עולי מצרים, אך כיון שיש צד שלפי הרמב"ם יש קדושה, מחמירים לכתחילה לנהוג בהן קדושת שביעית. כך עולה מהחזו"א (שביעית סימן כו, אות ד), שבת הארץ (מהדורת מכון התורה והארץ, פרק ד הלכה כו ב 2). הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה ח"ג סי' קנח, ד במהדורת תשנ"ט). והגר"מ אליהו (מאמר מרדכי שביעית פרק יח).

על כן לענין הצרכן, עיקר השאלה הוא מהו גבול עולי בבל, שאם הוא מחוץ לעולי בבל יש רק להחמיר לנהוג בזה דיני שביעית בפירות, אבל מותר לאוכלם. אך בעל השדה צריך להפקיר ולהימנע ממלאכות גם אם הוא רק בגבולי עולי מצרים.



ב.

הגבולות לפי המשנה במסכת שביעית

יש להקשות על תיאור הגבולות במשנה דשביעית ו, א שחוזר גם במשנה דחלה ד, ח:

א. לא מובן התיאור "מארץ ישראל ועד כזיב", שלכאורה "מארץ ישראל", הכוונה היא מדרום ארץ ישראל, אך מדוע לא ביאר היכן ההתחלה כמו שביאר את הסוף שהוא כזיב, וכבר נשאל בזה הרמב"ם (תשובה קכו), ולקמן נבאר את תשובתו.

א. הריב"מ"ץ הר"ש והרא"ש סוברים שאיסור העבודה הוא כמו בסוריה רק במחבר, אך מסתימת רוב הראשונים נראה שנאסרו גם העבודות בתלוש.

ב. הארץ השלישית היא "מן הנהר ומאמנה ולפנים". כבר העיר הר"ש שלכאורה היה צריך להיות "ולחוץ", שכן אין זה תחום ארץ ישראל אלא חוצה לה, וכתב שלכן היה נראה לגרוס "ולחוץ", אך כבר העיר הר"ב שבכל הנוסחאות הגרסה היא "ולפנים".

ג. למה קרי ליה שלש ארצות, הרי בארץ יש רק שתי ארצות, וגם אם נאמר שהמשנה מתייחסת לחו"ל כארץ כדי להשמיענו שהכל נשאר בדין חו"ל גם במקומות הסמוכים לארץ שבהם היה חיוב של מעשרות, אכתי קשה שדי היה לכתוב שתי ארצות, וכל שחוצה להן נאכל ונעבד.

על כן נראה לבאר ש"מארץ ישראל" הוא כל הארץ שכנגד כזיב לדרום שהיתה מיושבת בין ארצות אדום עמון ומואב ועבר הירדן מצד אחד, לים התיכון מהצד השני מהדרום עד הצפון, ולא רצה לתאר מקום נקודתי בדרום, כדי להשמיענו שאין בתחום זה מקום שבהיפוך כיוון של כזיב, דהיינו ממנו ודרומה, שאינו בכיבוש עולי בבל. הקצה הצפוני של המלבן הזה הוא כזיב, והכוונה לכל קו הרוחב של כזיב הנמצאת מעט מעל קו רוחב 33. הארץ השנייה "מכזיב" היינו דין אותו תחום שמתווסף על מה שאמרו בתחילה מארץ ישראל שמסתיים בכזיב, והוא התחום שעולי מצרים נצטוו לכבוש. ויש כאן שני כיוונים שונים של תוספת מאותו מלבן, האחד מ"כזיב" לצפון "ועד אמנה", זו היא התוספת של גבול עולי מצרים על עולי בבל מכזיב לצפון. והשני מהקצה הדרומי של המלבן הקרוי "מארץ ישראל עד כזיב" "ועד הנהר", שהוא נהר מצרים, והיינו שאמנם אין תוספת לדרום עצמו, אך התוספת בדרום היא ממערב המלבן הזה, דהיינו ממערב לקו האורך שבו אגן הים התיכון פונה מערבה, עד נחל מצרים. כלומר, יש תוספת בדרום על עולי בבל עד נחל מצרים, אך היא אינה דרומית ל"ארץ ישראל" שעד כזיב, אלא מערבית לה.

ומה שמסיימת המשנה שמן הנהר ולפנים, וכן מאמנה ולפנים היא הארץ השלישית נראה שפירוש "ולפנים" היינו כלפי הים, והכוונה היא שהיינו חושבים על חלקים מסוימים מחו"ל שהם ארץ ישראל, כיון שמהם אל הים הוא "לפנים", דהיינו שאם נרבע את התחומין כלפי הים, התחום שייווצר יהיה בתוך גבולות ארץ ישראל, וקמ"ל שגם זה חו"ל.

ענין זה יובן טפי כשנעמוד על הבירור מה הם הרי אמנה והיכן הוא נחל מצרים.

ונקדים שבבירור המקומות עסקו רבים ויש שקבעו את הגבול הכתוב בתורה לפי השערות על יסוד דמיון שמות למה שנקרא היום בערבית בלי מחויבות לפשט דברי חז"ל. החזו"א (שביעית ג, יח) שולל דרך זו של קביעות לפי דמיון שמות של המקומות, ופקפק גם במסורת של מקומות ידועים כמו עזה. אך לענ"ד יש ללכת בדרכו של הרב ישראל אריאל (בספריו אוצר ארץ ישראל), ולתת עדיפות מכרעת למסורות שהועברו על ידי חכמים ואנשי ארץ ישראל בתקופת חכמי המשנה והגמרא, והגיעו לידינו בתרגומים². יש כמה מקומות שמוזכרים על ידם וקרויים כך עד

ב). התרגומים של אונקלוס על התורה, ושל יונתן לנביאים נחשבים על ידי כולם כדברי תנאים. התרגום על התורה הן המיוחס ליונתן והן תרגום ירושלמי על התורה, התחברו על ידי חכמים מימי בית שני, אך בתרגום המיוחס ליונתן מצאו מספר מועט של הוספות מאוחרות. בתרגום ירושלמי לא נמצאו תוספות מאוחרות, אך בנדפס הוא קיים רק על חלק קטן מהפסוקים. אך יש נוסח נוסף הקרוי תרגום ירושלמי השלם – תרגום ניאופיטי. הרב כשר בתורה שלמה כרך לה מוכיח את קדמות התרגום הזה ושלמותו. לדעתו התרגום התחבר עוד מימי אנשי כנסת הגדולה, ובא"י השתמשו בהם בתרגום לציבור ולא בתרגום אונקלוס. התרגומים לא היו ידועים כ"כ לגאונים, אך הגיעו לראשוני אשכנז. להלן נראה שרש"י

היום. מדובר בערים גדולות וידועות, שמקומם העתיק ניכר וידוע לכל, עוד יותר מאשקלון ועזה, וכן הרים ונחלים שידוע לנו לפי עדויות ששםם השתמר כך אלפי שנים מימי התנאים, והוא זיהוי ודאי, כפי שארץ ישראל היא ארץ ישראל, וירושלים היא ירושלים, ובפרט כשיש כאן זהו של כמה מקומות קרובים שמוצאים באותו מיקום שעולה מהכתובים, אין כלל סבירות ששםם של כמה מקומות הועברו ביחד ממקום למקום. כמו כן, יש להתייחס לזיהויים שהיו מקובלים בזמן בית המקדש שנמסרו לנו על ידי יוסף בן מתתיהו כמסירה לפי תומו, שבעניינים אלו ניכר שדבריו אמת, ואין חשש שהוא בא להטעות אותנו לומר מסורות שאינן נכונות או מסופקות בלי לומר לנו שהדבר מסופק.

ג.

הרי אמנה וגבול הצפון

המשנה מדברת בצד הצפוני על "מכזיב עד אמנה", והרמב"ם בתשובה (ס' קכז) גורס במשנה "אמנס". לפנינו בתוספתא חלה (ב, יא) כתוב "טורי אמניס". נראה מכל המקורות האלו שהכוונה לנקודה הצפון מערבית של גבולות בפרשת מסעי שעליה נאמר (במדבר לד, ז) "מהים הגדול תתאו לכם הר ההר", כי בתרגום המיוחס ליונתן לפסוק (במדבר לד, ז) "הר ההר" הוא 'טוורוס אומנוס', ובתרגום ירושלמי הוא 'טוורוס מנוס'. וכן מוכח בירושלמי על משנה זו שמסיים בדרשה "אמר רבי יוסטא בר שונם לכשיגיעו הגליות לטורי אמנה הן עתידות לומר שירה, מה טעם [שיר השירים ד ח] תשורי מראש אמנה". ואותה דרשה במסכת חלה פרק ד ה"ד אומרת "לכשיגיעו הגליות לטוורוס אמנם", ובמדרש רבה (שיר השירים פרשה ד) "עתידות הגליות מגיעות עד טוורוס מונוס".

ובתוספתא דחלה והירושלמי שביעית, והגמרא בגיטין ח ע"א איתא: "תני איזו היא ארץ ואיזה הוא ח"ל כל ששופע מטורי אמנה (בגמרא גיטין: אמנון) ולפנים - ארץ ישראל, מטורי אמנה ולחוץ - חו"ל".

בגבול הצפון כתוב (במדבר פרק לד ח): "מהר הָהָר תִּתָּאוּ לְבֹא חֶמֶת וְהָיוּ תוֹצְאוֹת הַגָּבֹל צִדְדָּה". בכל גבול הצפון יש הרבה ציוני מקומות, ונראה שהוא משום שהגבול אינו נמשך לפי נחל. רש"י מסכת גיטין דף ח ע"א (ד"ה איזוהי) מפרש: "בתרגום ירושלמי מתרגם הר ההר טורי אמנון, וכתוב זה יהיה לכם גבול צפון מן הים הגדול תתאו לכם הר ההר. ש"מ הר ההר תקוע בים (כלומר כשבאים מדרום מערב פוגעים בבליטה של ההר לתוך הים, וכוונת התורה לתחברו לנקודת הבליטה שבים). וההר גבול צפוני לארץ ישראל הוא, וסתם הרים משופעים הם ויש ששיפועו רחב כמהלך

בגמרא מבסס את הזיהוי של הר ההר על התרגום ירושלמי. גם הרב רפאל בנימין פוזן במאמר התרגומים (המעין טבת תשס"ח), מסכים עם הרב כשר. הבאתי גם מהתרגום המכונה תרגום רב יוסף לדברי הימים, אך תרגום זה אינו של רב יוסף אלא מאוחר יותר. לא דנתי בכל מקום שהם מציינים כדי לא להכביד על הקריאה בהשערות שאינם מוחלטות, אך הסתמכתי על המקומות שבהם כל התרגומים אומרים אותו דבר, ובפרט על תרגום ירושלמי השלם שנחשב כמקור של חז"ל.

יום או יומים, וקאמר תנא מהיכן היא הארץ מרגל ההר או מראשו. כל ששופע ויורד מטורי אמנון ולפנים - לצד ארץ ישראל דהיינו לצד דרום הוי ארץ ישראל, דגובה ההר הוא הגבול. מטורי אמנון ולחוץ - לצד צפון חוצה לארץ".

והנה הזיהוי מכל המקורות האלו מצביע על טוורוס אומנוס שאינו הר בודד אלא הוא שם של רכס הרים בדרום טורקיה הידוע בשם זה בכל הדורות אצל כל מי שתיאר את הרי המקום עד היום. אורכו כ-150 ק"מ, והוא כאצבע שלוחה מתוך טורקיה מקצה האגן הצפון מערבי של הים התיכון, והוא מסתיים בבליטה חדה מעין חצי אי ניכר מאוד לתוך הים הנקראת 'כף חנויר'. זו הבליטה הכי חדה אל תוך הים שבאגן הים התיכון המערבי, והיא יוצרת למעשה את פינת האגן (מפרץ איסכנדרון). מקום הרכס בסוף בליטתו הקרובה אל הים הוא על קו רוחב 36.3 כפי שאפשר לראות במפה מספר 1 שהיא מפת 'סוריה' [המפות מופיעות בנספח בסוף המאמר].

אמנם רש"י מדבר על הר, אך מביא בדבריו את לשון התרגום "טורי" וכן לשון הגמרא "טורי" משמע רכס של הרים ולא הר בודד. לפי זה נראה שהכוונה היא שהגבול הצפון מערבי של ארץ ישראל עובר על פסגת הרכס של הרי אומנוס למשך טווח של כמה ק"מ.

המקום הבא המצויין בתורה בצפון הוא "לבוא חמת". בתרגום המיוחס ליונתן (במדבר יג, כא) 'לבא חמת' מתורגמת "מעלך לאנטיוכיא", ובתרגום ירושלמי לפרשת מסעי "לבוא חמת" מתורגם 'מַעְלִי אַנְטוֹכִיָא', ובתרגום ירושלמי השלם "למעלני אנטוכייה", וכן בתרגום רב יוסף (דברי הימים א יג, ה. דברי הימים ב ז, ח) "לבוא חמת - "מעלן לאנטוכייה". "מעלנא לאנטוכיאה". הזיהוי של חמת -אנטיוכיא ברור מאוד, כי מיד מדרום מזרח להרי אומנוס בקו רוחב 36.2, נמצאת העיר שהיתה בירת הממלכה הסורית-סלווקית והיתה ידועה בשמה אלפי שנים - אנטיוכיא.

אך יש לתת את הדעת על כך שלא מדובר על אנטיוכיא עצמה אלא על "לבוא אנטיוכיא", משמע מקום שממנו באים לאנטיוכיה, וכיון שהרי אומנוס הם מעליה וכאן מדובר על גבול הנמשך מהם לסמן את גבול הצפון בלא לשון של ירידה נראה שהכוונה היא למקום שכנגד הרי אומנוס, דהיינו מקום שממנו באים אליה מלמעלה, והתחום הטבעי לזה הוא העמק שלמרגלות הרי אומנוס הנמשך אל אנטיוכיה וממנו זורם נהר אל אנטיוכיה.

ועתה נפרש את סיום הפסוק הזה על "צדדה" יחד עם הפסוק הבא בגבול הצפון שהוא: "וַיָּצֵא הַגָּבֹל זִפְרָנָה וְהָיוּ תוֹצְאוֹתָיו חֹצֵר עֵינָן וְהַיְיָהָה לָכֶם גְּבוּל צִפּוֹן".

ובתרגום ירושלמי: "מטוורוס מנוס תכונון לכוון למעלי אנטוכייה ויהיו מפקנאי תחומא דאווילס דקילקאי: ויפקון תחומא לזפירין ויהיו מפקנאי דירת עיינותא דין דיהוי לכוון תחום ציפוניא".

ג). העדפתי הבאת מפות מדעיות מדויקות שבהן רואים גם את צורת ההרים והנחלים, וגם מצוינים קווי רוחב. קווי רוחב המסומנים כיום מרוחקים זה מזה 111 ק"מ, והם מחולקים ל-60 דקות כלומר שכל דקה היא 1.85 ק"מ, וחצי קו רוחב היינו 55 ק"מ. כדי להקל על החישוב אני כותב את קווי הרוחב בשבר עשרוני.

ד). אפשר שהלשון הר ההר נועדה לצאת פסגת כמה הרים. קו הפיסגה של ההרים נמשך בקו ישר ממערב למזרח כ-50 ק"מ, ואח"כ הוא מתחיל לעלות בוויית ישרה למעלה. לכן קו הרכס יוצר מעין זווית כאות L הפוכה.

ובתרגום ירושלמי השלם: "...ויהוון מפקנני דתחומה לאלולס דקילקאי".

ובתרגום המיוחס ליונתן: "ויהוון מפקנני דתחומא מן תרי ציטרוי... מעלך לאבלס דקילקאי: ויפוק תחומא לקרן זכותא.... ויהוון מפקנני... טירת עינוותא".

נראה שהתרגום מפרש "צדדה" שהגבול הולך אל הצדדים ('תרי ציטרוי' הוא תרגום של 'שני צידיו'. שמות ד, ל). הלשון "תוצאות" משמש על סוף שינוי הכיוון, לכן יש יסוד להניח שאבלס דקילקאי שנקרא היום 'אבו קלקל', מקום זה סמוך לפרת (כ-10 ק"מ ממערבו) הוא בקו רוחב 36.45, ולפי זה נראה שהגבול בהרי אמנוס מגיע לקו רוחב זה, וכוונת המילה 'צדדה' שהתחום עובר אל הצד שכנגד קו הרוחב של הרי אמנה, דהיינו אל הפרת. 'קרן זכותא' הוא תרגום לזפרונה ויכול להיות שכך נקרא מקום המפגש של הגבול עם הפרת. הפרת במקום זה יורד בזוית של קו ניצב, וכשבא מולו קו גבול באמצע בקו רוחב 36.4 הוא כקרן, ולפי ההקבלה להרי אמנוס ועמק אנטיוכיא נראה שחצר עינן צ"ל על הפרת בקו רוחב 36.3. במפה שבנספח (מספר 1) אפשר לראות שאכן בקו רוחב זה עושה הפרת תפנית חדה כעין צורת אות L הפוכה למערב והוא כיוצר פינה של חצר, וי"ל שלכן היא נקראת חצר עינן. אחרי הכניסה למערב, הפרת נמצא ממש באותו קו אורך של אבו קלקל, וקו מאוזן ישר ממנו מגיע בדיוק לתחתית של ימת אנטיוכיא.

בהמשך (לה, י - יא) מתואר גבול המזרח: "והתאיתם לכם לגבול קדמה מחצר עינן שפמה: וירד הגבול משפם הרבלה מקדם לעין וירד הגבול וימחה על-פנתה יסכנת קדמה".

ובתרגום: "ותכוונון לכוון תחומא מערבא מדירת עיינותא לאפמס: ויחות תחומא לאפמס לדפני מדינתא לעינוותא, ויחות תחומא וימטי סמיד לימא דגינסר מן מערבא".

ובתרגום ירושלמי השלם: "ותכוונון לכן לתחום מדינחה מן טירת ענוותה לאפמיה: ונחת תחומה מן אפמיה לדפני מן מדינחה לעיינה, ונחת תחומה ומקף על סיפוי ימה דגינסר מן מדינחה".

יש גם כאן לפחות מקום אחד בצפון שהאיזור שלו מזוהה, והוא הרבלה המתורגמת 'דפני', ומצינו בחז"ל שהוא חלק מאנטיוכיא כפי שאבאר.

בספר יחזקאל (יא, י) נאמרה נבואה על שרי העם של ממלכת יהודה לפני החורבן: "בחרב תפלו על-גבול ישראל אשפוט אתכם וידעתם כי-אני ה'".

מקום המשפט של צדקיהו ושריו בפני נבוכדנצר מוזכר בספר מלכים (ב, כה, כא) ובירמיהו (לט, ה. נב, ט): "רבלתה שבארץ חמת" בגמרא סנהדרין צו ע"ב מובא על זה בשם רבי אבהו "רבלתה - זו אנטיוכיא". וכן במדרש רבה (בראשית רבה צד, ט. פתיחתא לאיכה ל) מובא שבעת המצור על ירושלים נבוכדנצר בא וישב "בדפני של אנטיוכיא".

ובירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ה ופ"י ה"י, וכ"ה במדרש איכה רבה, ב, ובמדרש רבה ותנחומא שלה) איתא: "ובכל שפיים מרעיתם - אילו שגלו לדפנא של אנטיוכיא". נראה מהירושלמי שהאיזור הזה נקרא

(ה). הדגשתי את המילים שנראים כתרגום מילולי. התרגום המלא לשני הפסוקים האלו כולל עוד מקומות, ונראה לי שיש כאן תוספת דרשנית, ואיכמ"ל.

גם שפיים. והמפרשים בישעיהו פירשו שפיים לשון גובה, וי"ל שהכוונה היא כמו שדרשו על "תשורי מראש אמנה", שהגלויות מתקבצות לשם, ואפשר גם ש"שפמה" שמצוינת בתורה היא מעל הרבלה, והכוונה היא שגלו עד גבול הצפון והלאה, ומשם יבואו בגאולה. יש כפר הנמצא 4 ק"מ דרומית לאנטיוכיא שנקרא עד היום 'דפני'. החוקרים יודעים להראות את מפת העיר ומקום המבנים העתיקים שנשארו שם עד היום, שער העיר הדרומי שלה נקרא 'שער דפני'.

בעמק שמעל אנטיוכיה יש ימה הנקראת ימת אנטיוכיה (או ימת אנק - ימת העמק) בעלת קצוות מחודדים. בסיסה התחתון מקביל לקו הרוחב 36.25, והקצה העליון שלה הוא בקו רוחב 36.35. נראה שיש לקשר את "שפמה" לאפמיא - אספמיא, וימה זו היא כנראה ימת אספמיא, הנמנית בגבולות הארץ בגמרא בבא בתרא עד ע"ב. ענין הגלות לדפני ולאספמיא קשור כנראה לגמרא בבבא בתרא דף נו ע"א על "קיני קניזי וקדמוני", שעליהם "רבי שמעון אומר: ערדיסקים (בב"ר: דרמוסקוס. בירושלמי שביעית ו, א: דמשק), אסיא, ואספמיא". אסיה בימיהם היתה מה שקרוי כיום אסיה הקטנה - טורקיה המודרנית (כ"כ בחידושי הרד"ל על הב"ר), ומסתבר שאספמיא הסמוכה לה הוא איזור המפרץ הנמשך מאיזור זה עד אנטיוכיא, וכן דרמוסקוס נראה מיחזקאל ומתרגום יונתן שהוא בקרבת מקום מצפון מזרח'.

אך לכאורה יש כאן קושי, שהרי אמרנו לפני כן שאנטיוכיא מוזכרת כמקום בחלק המערבי של גבול הצפון, ואיך אנו מוצאים אותה בגבול המזרח אחרי שהגבול הלך לצדדה, לזפונה ולחצר עינן, ולכאורה כבר ירד גבול המזרח לדרום דרך שם לשפמה ואיך מגיע הגבול משם לדפני ולימת אנטיוכיא? גם יש לעיין במה שכתוב בתרגום הירושלמי בגבול המזרח "ותכוון לכון תחומא מערביא", הלא מלשון הפסוק עולה שאנו עוסקים כאן בתוואי הגבול במזרח?

נראה לבאר דרשה זו על פי המפה שבנספח (מספר 2), שמראה את מסלול נהר אורנטס. הנהר אורנטס נמשך ועולה מלבנון ומגיע עד למרגלות הרי אמנוס, אל העמק הנקרא בערבית 'אל אמק', שם הוא פוגש בנהר אחר הנקרא 'עפרינ' שמגיע דרך ימת אנטיוכיא הנצבת מול דרום הרי אמנוס, הנהרות מתחברים מעט מעל אנטיוכיא, ועוברים דרכה אל הדרום כדי להישפך אל הים סמוך לקו רוחב 36. אנטיוכיה נמצאת בקו רוחב 36.2, והימה שמעליה בקו רוחב 36.3. לענ"ד לפי זה יובן מה שעולה מהתרגומים שבגבול הצפון היתה רצועה הנמשכת מהרי אמנוס אל הפרת הניצב כנגד הרי אמנוס ברוחב של כ 40 ק"מ. צפון הרצועה הוא קו הרוחב של אבו קלקל שפוגע בפרת בקו רוחב 36.45. משם נמשך הגבול דרומה ומעט מזרחה עם נהר הפרת, ובחצר עינן מסתיים תיאור גבול הצפון כי היא הנקודה הכי מזרחית צפונית על גדות הפרת. בגבול המזרח התורה אומרת בתחילה "והתאיתם לכם לגבול מזרח" שהיא החזרה למערב מחצר עינן שפמה, זו היא חזרה לאיזור שמעל אנטיוכיא, ששם נמצא הנהר שמשמש במשך מאות ק"מ עד הלבנון כקו הטבעי של גבול המזרח, והוא נהר אורנטס הנקרא גם ארנט. כיון שהגבול מתחיל לרדת רק אחרי שהוא מגיע לשפם הכתוב אינו משתמש בלשון של ירידה מחצר עינן לשפם, ובתרגום ירושלמי אף קורא לזה שהגבול הולך מערבה, והוא תואם ללשון

(1). בבראשית רבה (מד, מג) הגירסה בדעת רשב"י היא 'דרמוסקוס', נראה שגם כאן הכוונה לאותו איזור שכן בספר יחזקאל מוזכרת דמשק מתחום הצפון, וכן היא מוזכרת בהמיוחס ליונתן.

הפסוק "והתאוויתם". כלומר חזרו אל המקום ממנו יורד גבול המזרח כדי להתוות מהנחל היורד ממנה את גבול המזרח בצורה המתאימה לטבע. מהימה הזו עדיין לא הגענו אל הנהר הזה, לכן יורד הגבול עם נהר העפרין לרבלתה, והוא כנראה האיזור בו נפגש העפרין עם נהר הארנט.

יש כמה כמה מקומות שלפחות שלושה מהם מזוהים בודאות, הרי אמנוס, אנטיוכיה, ורבלתה, ועוד שלשה שמזוהים בסבירות גבוהה, אבו קלקל, חצר עינן ושפמה, ועל כן נראה שהוא האמת, ועולה מכאן שחלק מהפרת הוא גבול ארץ ישראל של פרשת מסעי, ומעתה מובן מה שבפרשת עקב (דברים, יא כד), שבה לא פורטו כל שמות המקומות, נאמר כציווי לדור באי הארץ כִּלְהֵמָּקוֹם אֲשֶׁר תֵּדְרוּ כִּי־רָגַלְכֶם בּוֹ לָכֵם יִהְיֶה מִן־הַמְּדַבֵּר וְהַלְבִּנוֹן מִן־הַנֶּהָר הַזֶּה וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרִים יִהְיֶה גְבֻלְכֶם: ובספרי שם (פיסקא נא): "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו, אם ללמד על תחומי ארץ ישראל הרי כבר נאמר 'מן המדבר והלבנון'. מה תלמוד לומר 'כל המקום אשר תדרוך'. אמר להם כל מקום שתכבשו חוץ ממקומות האלו הרי הוא שלכם, או רשות בידם לכבש חוצה לארץ עד שלא יכבשו ארץ ישראל? תלמוד לומר וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם, ואחר כך כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו, שלא תהא ארץ ישראל מטמאה בגלולים ואתם חוזרים ומכבשים חוצה לארץ, אלא משתכבשו ארץ ישראל תהו רשאים לכבש חוצה לארץ, הרי שכבשו בחוצה לארץ מנין שהמצות נוהגות שם הרי אתה דן נאמר כאן יהיה ונאמר להלן יהיה, מה יהיה האמור להלן מצות נוהגות שם, אף יהיה האמור כאן מצות נוהגות שם, ואם תאמר מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם? אמרת דוד עשה שלא כתורה. התורה אמרה משתכבשו ארץ ישראל תהו רשאים לכבש חוצה לארץ והוא לא עשה כן אלא חזר וכבש ארם נהרים וארם צובה, ואת היבوسی סמוך לירושלם לא הוריש. אמר לו המקום את היבوسی סמוך לפלטורין שלך לא הורשת, היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה".

מבואר שהפסוק הזה מורה על תחומי ארץ ישראל שחייבים לכבוש ולהתיישב בהם בימינו, ולא רק לעתיד לבא. והירושלמי (חלה ב, א) הביא לענין זה גם את הפסוק ביהושע, שהוא חופף לפסוק של פרשת עקב, ובו נצטווה יהושע הלכה למעשה לכבוש את הארץ בשביל תשע וחצי המטות לפי אותם גבולות שגם בהן מוזכר הפרת. לכאורה קשה, הרי כאן מצוה אותנו בכיבוש עד הפרת, ובפרשת מסעי לא הוזכר הפרת. אך לפי דרכנו נראה שבאמת זו גם כוונת התיאור בפרשת מסעי שיש מגע מסויים של הגבול עם הפרת, אלא ששם הגבול יותר מפורט, ולכן נזכרו בו השמות של מקומות על שפת הפרת שמתחמים את הגבול. התורה לא פירטה שהגבול לפי הנהר כי סמכה על המובן מתיאור הר ההר, וההוראה "צדדה", שכשכתוב ללכת מהר ההר ולבוא חמת צדדה יש לעבור לצד שכנגד ההר ששם ניצב כקו מקביל הנהר הגדול נהר פרת.



ד.

המדבר הסורי שלאורך הפרת יהיה גם הוא ארץ ישראל

עד עתה דברנו על גבולות מסעי וגבולות פרשת עקב ויהושע. במקומות האלו לא הוזכר ים סוף. אך בפרשת משפטים, שגם בה הקב"ה ומר את גבולות הארץ נאמר (שמות פרק כג, לא): "וַיֹּשֶׁבֶת אֶת-גְּבֻלַּךְ מִיַּם-סוּף וְעַד-יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבַּר עַד-הַנָּהָר".

לא די לומר שלא הוזכר בפרשת עקב ים סוף מפני שיש רק מגע בלבד ביים, שכן בפרשת עקב וספר יהושע מוזכר הפרת, למרות שזו רק נגיעה, ואם יש מגע של הגבולות ביים סוף למה לא מוזכר בהן ים סוף. יש שכתבו בעקבות דבר זה שצריך לומר שהגבולות שנצטוונו לכבוש צומצמו בעקבות חטא המרגלים. אך דבר זה לא מסתבר כלל, שכן לא מצינו בחו"ל שנענשו בהקטנת גבולות הארץ. המלבי"ם (במדבר לד, ב) תלה את הקטנת הגבול בצמצום בכך "שהיה מספרם מועט", כפי שכתוב בפרשת משפטים "מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה", אך לא כתוב שם שבגלל זה בינתיים הגבולות מצומצמים. חו"ל אמנם אומרים שגבולות משפטים רחבים יותר, כפי שנראה להלן, אך הם לא אמרו שבפרשת עקב הגבולות רחבים, ונראה לענ"ד שבאמת ההבדל בין הגבולות הוא בין פרשת משפטים המורחבים לפרשת עקב המצומצמים, והענין מתבאר יפה לפי דרשת הספרי בפרשת עקב (פיסקא נא), שאחרי הדברים המובאים לעיל, הוסיף ואמר: "הרי שכבשו בחוצה לארץ מנין שכנגדו ביים הרי הוא שלהם? תלמוד לומר מן המדבר והלבנון, מן המדבר גבולכם, ואין המדבר גבולכם, ואם כבשתם יהי גבולכם והמדבר גבולכם. מן הנהר, נהר פרת, מן הנהר גבולכם ואין הנהר גבולכם, ואם כבשתם יהי גבולכם והנהר גבולכם, ועד הים גבולכם ואין הים גבולכם, ואם כבשתם יהי גבולכם, וכן הוא אומר (במדבר לד) וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול, יהיה גבולכם והים גבולכם, נמצית אומר כל מקום שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד. עולי מצרים נאכל אבל לא נעבד. אילך ואילך נאכל ונעבד".

מנוסח הגר"א על הספרי שהציב נקודה לאחר המילים "הרי שכבשו בחו"ל", נראה שהמילים "הרי שכבשו בחו"ל" שייכים לפיסקה הקודמת והספרי כאומר הרי נתבאר עד עתה דין כיבוש חו"ל, ועתה נבאר את דין שכנגדו ביים בארץ ישראל. אך לענ"ד קשה, שא"כ אין קשר בין הדברים, וכל המילים 'הרי שכבשו בחו"ל' מיותרות. ועוד קשה, שעיקר השאלה על הים, ובענין זה יש כבר פסוק מפורש בפרשת מסעי שעניינו לרבות מה שכנגדו ביים, וכפי שהביא הספרי בעצמו בסוף דבריו, ומכל מקום אינו מובן כי לפי אופן הדרשה של הפסוקים בפרשת עקב משמע שהים אינו גבולנו כל עוד לא נכבש הכל ובפרשת מסעי אין תנאי כזה, וא"כ יש כאן לכאורה סתירה. לכן נראה לענ"ד לבאר זאת לפי מה שכתב רבינו הלל (מרבתינו הראשונים שמוזכר בתוספות): "הרי שכבשו חוצה לארץ וכו'". כלומר בגין דכתיב כל מקום אשר תדרוך, דמשמע אם תכבשו בחו"ל הרי היא שלכם, הרי שכבשו בחו"ל, מנין שכנגדו שכבשו ביים הרי הוא שלהם, דרואין חוט מתוח עליהן, דמן החוט ולפנים הוי ארץ ישראל? ת"ל מהמדבר והלבנון וכו' יהיה גבולכם וכו'. כלומר כיון דכתיב כל המקום... יהיה גבולכם, דכתיב גבולכם שייך אכולהו, אמדבר ואנהר והים האחרון, ולהכי קאמר מן המדבר יהיה גבולכם, ואם כבשתם.

דהיינו כבשתם בחוץ לארץ דהוי סמוך למדבר, יהיה מדבר נמי גבולכם. מדכתיב כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה. מן הנהר ולא הנהר גבולכם, ואם כבשתם יהיה הנהר גבולכם. עד הים הגדול ולא הים הגדול וכו', וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול. דקשיא רישא לסיפא, דכתיב וגבול ים דאלמא הוי הים גבול לארץ ישראל. אלמא הוי הים מארץ ישראל. וכתיב עד הים הגדול יהיה גבולכם ולא הים הגדול, אלא הכי משמע, וגבול דארצכם הוי ים, ואפילו הכי אם תכבשו בחוץ לארץ יהיה לכם הים הגדול."

לענ"ד כוונת הספרי לפי פירוש רבינו הלל לברר את דין הים שמתווסף בכיבוש חו"ל, ומתוך הדיון השמיענו גם מה פירוש הפסוק בפרשת עקב. הספרי מבין שהפסוק בפרשת מסעי שמדבר על כך שהים הוא חלק מארץ ישראל מתכוון להכליל מה שלפנים מהחוט הנמשך מהר ההר לנחל מצרים, אך הוא שואל מנין לנו שכך הדין גם אם כובשים חו"ל, כלומר מה הדין במה שבתוך החוט המשוך מהמקום שנכבש מחדש בים, האם גם הוא יהיה ממש כארץ ישראל, והוא מבאר שהנה משמעות הפסוק בפרשת עקב שהמדבר והנהר והים כולם אינם ארץ ישראל, אלא שכאשר כובשים את חו"ל הסמוכה למדבר הכיבוש גורם בזה שהמדבר שיותר קרוב לארץ הוי ממש ארץ ישראל, וכן הנהר אינו ארץ ישראל, אך כשכובשים בחו"ל סמוך לנהר הוא גורם לכך שהנהר ארץ ישראל. ומכאן הוא מגיע לביאור לגבי הים, שלכאורה יש כאן סתירה שהרי כבר למדנו מתחילה בפרשת מסעי שגם לפני כיבוש חו"ל הים הוא ארץ ישראל, כמבואר בפרשת מסעי, וכאן משמע שכלא כיבוש חו"ל אינו א"י, אלא ש"ל שהפסוק בפרשת עקב בא ללמדנו על הים שמתווסף על ידי כיבוש חו"ל, שאמנם הים שמהר ההר עד נחל מצרים גם הוא ארץ ישראל אף לפני כיבוש חו"ל, אבל הים הנמשך מההרחה הייתי אומר שמכל מקום אינו ממש ארץ ישראל.

לפי זה נראה שיש הבדל בין מה שמתווסף בחו"ל לשמירת המצוות לבין מה שמוגדר ממש ארץ ישראל. הלימוד הוא דוקא לגבי הים שהוא נהיה ממש ארץ ישראל, כשם שהמדבר והנהר בעת ההרחבה מקבלים דין של ארץ ישראל ולא רק תוספת לענין שמירת המצוות. והוא משום שהמדבר והנהר היו בגבולות ההבטחה של פרשת משפטים מים סוף עד הנהר שזה כולל את שני המדבריות, מדבר סיני והמדבר הסורי בחלק שחופף לרובו של הנהר. לכן ישוב הסתירה הוא שלגבי הים נאמר גם על מה שמתווסף מחמת כיבוש חו"ל, שמתחילה לא היה ארץ ישראל, שלאחר כיבוש חו"ל הוא יהיה נמי ממש ארץ ישראל'.

וכן נראה כוונת המכילתא (פרשת בא פרשה יב): "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך וגו' כאשר דבר לך, והיכן דבר, כי אורישי גוים מפניך והרחבתי את גבולך, ואומר ושתי את גבולך מים סוף וגו'". מבואר שהפסוק בפרשת משפטים יתקיים רק לעתיד בעת ש-"אורישי גוים מפניך" בהרחבה, והיינו כאשר יסיימו לכבוש את גבולות הארץ וגם ירחיבו את הארץ לחו"ל, אז יהיה הגבול מים סוף.

ז). הרב ישראל אריאל כתב שכוונת הספרי רק לכיבוש חו"ל, כדמוכח מתחילת לשונו. אך לענ"ד לא מסתבר כך כיון שפשטא דקרא עוסק בגבולות ארץ ישראל. אלא נראה שכוונת הספרי שבגבולות הארץ אין המדבר והנהר גבולכם עד שיעסקו גם בכיבושי חו"ל.

ובמדרש אגדה (בובר שמות פרשת משפטים) כתוב להדיא: "ושתי את גבולך וגו'". זה הפסוק [עתיד להיות] לימות המשיח, כמו שנאמר וירד מים עד ים [ומנהר עד אפסי ארץ]".

ואפשר לבאר כל זאת בלשון הפסוק בפרשת משפטים "מים סוף ועד ים פלישתים וממדבר עד הנהר". ים סוף הוא בדרום וים פלישתים במערב מול חצי האי סיני, ובימינו הם מחוברים. לכן משמעות "מים סוף עד ים פלישתים" היא שנירש עד כל מה שיש בין ים בסוף לים פלישתים דהיינו כל חצי האי סיני. ו"ממדבר עד הנהר", אינו מדבר סיני שכבר כלול ב"מים סוף" אלא הוא המדבר הגדול שסמוך לפרת, וכיון שהוא צמוד לפרת נראה שהמובן של "עד הפרת" הוא מהמדבר עד אורך כל גבולו עם הפרת, וזו היא ההרחבה שלעתיד תהיה כולה ארץ ישראל. אבל בפרשת עקב כתוב "מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון". כתוב פעמיים "מן", משמע למעט את המדבר ונהר פרת שאינם כלולים, כי כאן מדובר על מה שחייבים לכבוש, ולא על ההבטחה של "ושתי את גבולך".

אך יש לעיין מדוע המדרש אומר שהפסוק יתקיים רק לעתיד, הלא הפסוק הזה נאמר על שלמה המלך. ומצינו אצל שלמה (דברי הימים ב ח, ד) שכבש ובנה את תדמור במדבר הסורי, ובנה ערי מבצר בחמת, וכן הוא הגיע עד אילת (דברי הימים ב, ח, יז), וכן מצינו אצל עוזיהו (דברי הימים ב כו א) "הוא בנה את אילות וישיבה ליהודה". אילות ועציון גבר מוזכרות גם אצל יהושפט וחזקיהו, וכתוב בדה"י (ב' ח' י"ז. ו' ל"ו) שהוא על שפת הים בארץ אדום ועשו משם אוניות.

ונראה לי ליישב שזה מה שאומר שם הספרי בתחילה שמה שהמדבר הופך להיות ארץ ישראל נאמר רק כאשר הכיבוש נעשה כפי הסדר שהתורה אומרת. בבית ראשון הושלם הכיבוש של הארץ על ידי דוד המלך, אך הוא הקדים את כיבוש חו"ל לכבוש כל הארץ, לכן לא יכלו לחול בכבושים שמכוחו בבית ראשון הכלל שאם כבשתם גם המדבר גבולכם, וזו הסיבה שסוריה המשיכה להחשב ככיבוש יחיד גם בימי שלמה המלך. ענין זה יתקיים רק לעתיד, כאשר עם ישראל יכבוש מחדש את כל גבולות הארץ שנצטוו לכבוש בירושה שניה.

לפי זה יובן גם מדוע בספרי הנ"ל מוזכר שדוד עשה שלא כהלכה במה שהקדים את כיבוש ארם נהרים וארם צובה, ולא מוזכר כל תחום ארם דמשק, בעוד שהרמב"ם מביא שגם הוא

ח. בפסיקתא זוטרתא לפרשת משפטים (פרק כג, לא) כתוב: "ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר. זה נהר פרת, וכה"א עד הנהר הגדול נהר פרת (בראשית טו יח), כל ארץ החתים עד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם (יהושע א ד). זה הפסוק עתיד להיות לימות המשיח, שנא' וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ (תהלים עב ח), לפי שלא מצינו גבול ארץ ישראל ממדבר עד הנהר, ולא מים סוף עד ים פלשתים, אלא ודאי לעתיד לבא".

לכאורה לאחר הציון שנהר פרת הוא הנהר הגדול שמצויין עליו ספר בראשית, הביא את הפסוק ביהושע בלא לציין שגם בו נזכר שנהר פרת הוא הנהר הגדול, אלא בציון שהוא כולל ארץ החתים, ולפי זה היה נראה שהפסוק ביהושע נאמר לעתיד. אך נראה לי שציון המקראות כאן הוא טעות. בספר בראשית כתוב "הנהר הגדול" בכתוב חסר, ואילו במדרש כתוב "הנהר הגדול", בכתוב מלא, וגם לא מובן למה לא הזכיר את תחילת הפסוק ביהושע שהוא העוסק במה שכתבו בפרשת משפטים דהיינו בפרת, אלא נראה שכל זה הוא פסוק אחד מיהושע, ששם כתוב "ועד הנהר הגדול נהר פרת וכו'", ועיקר כוונתו רק להוכיח שהנהר שכתוב כאן הוא נהר פרת שהוזכר בנקודת גבול. אך מה שסיים "זה הפסוק וכו'", הוא מלשון המכילתא (פרשת בא פרשה יב) ומדרש אגדה (בובר), והכוונה היא רק על הפסוק בפרשת משפטים, כפי שמסיים שלעתיד יירשו עד ים סוף כולל חצי האי סיני, ולכן יהיה הגבול כולל גם את המדבר וגם את ים סוף, שלא מצינו גבול ישראל כזה גם אצל שלמה המלך.

כסוריה, שבאמת הקפידא על הסדר היתה במה שכבש תחילה את מה שמעבר לנהר שהוא חו"ל לגמרי כי ארם דמשק היא בגבולות הארץ אם הוא היה כובש כהלכה הכל ואח"כ כובש חו"ל, ומכל מקום כיון שלא כבש כסדר, מקום זה לא הוגדר כארץ ישראל לענין חיוב תרומות ומעשרות.

עכ"פ נראה שגבול עולי מצרים הוא עד 'לבוא חמת' שמוזכרת תמיד כגבול הצפון, שכ"ה הגבול בפרשת מסעי ובספר יהושע וספר שופטים ומלכים ודברי הימים, ואף שבתחלה לא כבשו עד שם, כיון שלבסוף כבשו הכל ונצטוו לכבוש כך, הוא גבול עולי מצרים. וכן מוכח ממה שהפסרי מסיים אחרי ביאור הגבולות של פרשת עקב במשנה שעוסקת בדין עולי מצרים. וכן כתוב שדוד המלך ושלמה המלך כינסו את כל ישראל "מלבוא חמת עד נחל מצרים" (מלכים א ה, סה. דברי הימים א יג, ה), וכן ירבעם בן יואש (מלכים ב יא, כו) השיב את גבול ישראל עד "לבוא חמת", משמע שהגבול הושב למה שהיה בימי דוד ושלמה, כי זה גבול ישראל. ובגמרא (הוריות ג ע"א) הביאו את הפסוק הזה שנאמר בשלמה להלכה לענין דין טעות בהוראה שרק יושבי המקום הזה נחשבים קהל שיושב בארץ, משמע שהגבול הזה הוא הקובע מהו גבול הארץ. וכן לענין מה שאמר ריב"ל בסנהדרין (יד ע"א) שאין לסמוך בחו"ל, לדעת הרמב"ם (סנהדרין ד, ו) כל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים בכלל דין סמיכה. ואע"פ שמהירושלמי בביכורים (ג, ד) נראה שלענין סמיכה הקובע הוא גבול עולי בבל, נראה שהרמב"ם כתב כן על יסוד דברי הבבלי בהוריות לענין הוריה, שבגללה דחה את דברי הירושלמי בביכורים מהלכה, דמסתבר שדא ודא אחת היא.

לפי דרכנו נבאר את הדרשה בבראשית רבה (פרשת בראשית פרשה טז), שם איתא: "רב אמר לחיילא בריה בנה לי בית בא"י, א"ל להיכן. א"ל אעברת נהרא בנה, שמואל אמר עד מקום שהנהר מהלך, ואיזה זו זה תרבענה". בערוך (ערך ואני) הגירסה בדברי רב היא "אעברת נהרא ואלי", ונראה מדבריו שהוא מקשר זאת לנהר יואני - ואני שהוזכר בגמרא בקידושין עא ע"ב כתחום של בבל ליוחסין, דהיינו שרב אמר שמעבר לנהר זה הוא ארץ ישראל.

לכאורה משמע כאן שגם הפרת שבצדה של בבל הוא א"י, וזה מנוגד למה שביארנו שהמקום יחשב לארץ ישראל רק בעת ההרחבה. אך צריך להבין שאם הוא א"י למה ייחד שמואל כאן רק מקום מסויים, ולגרסת הערוך גם רב ייחד מקום מסויים. ועוד יש לשאול למה רב אמר לבנו ולא בנה בעצמו, ואם הוא ביקש זאת למה לא מצינו שעבר לגור שם. אלא נראה שהכוונה של רב היתה לייסד בית קברות במקום זה, וציין מקום שיש בו סגולה מיוחדת לקבורה, וזו צוואה לבנו על מקום הקבורה. ואכן מצאו החוקרים^ט בית קברות יהודי עתיק שיועד ליהודי בבל מימי האמוראים והגאונים במקום שבו יוצא יובל של הפרת שנפרד ממנו עד מקום שפכו אל הים וזה כנראה מה שנקרא נהר יואני (ולידו מקום הנקרא בשם דומה לתרבענה - באנקיא). וי"ל שכונת רב ושמואל היא שעד למקום זה שהוא פינת בבל הדרום מערבית ויועד לקבורה ילכו יהודי בבל להקבר. ובאמת אין הכוונה שרק שם הוא א"י, אלא כל עבר הנהר הוא א"י, אלא שהוא רק

ט. במאמר 'קבורה ממערב לפרת בבל התלמודית' (התפרסם במלאת א' עמ' 157), תודה לרב בנימין ברוך קרלנשטיין שהפנה אותי למאמר זה, וכן העיר לי כמה הערות על מאמר זה.

לעתיד כאשר כל הארץ תכבש כהלכה והמדבר יצטרף לגבול הארץ, ולכן האמוראים, כולל רב ושמואל, הסתפקו בקבורה שם ולא התאמצו גם לגור באותו מקום.

ועתה נוכל לחזור למשנה בשביעית פ"ו ונבאר את ענין מה שהמשנה אמרה "מאמנה ולפנים" שאמנם בתוספתא והירושלמי הנ"ל מכנים את השטח שכלפי מזרח שהוא א"י לפנים, ואת השטח שכלפי מערב חוץ לארץ כי הוא יוצא מגבולות הארץ, אבל מבחינה טופוגרפית מובנת לשון המשנה, שבה הפנים והחוץ נאמרים מצד הכיוון כלפי הים. הצד המזרחי של הרי אמנוס הוא מעל אנטיוכיא, שנכלל גם הוא בארץ ישראל, ואילו הצד שמשפיע למערב כלפי הים הוא חו"ל, ולכן המשנה אומרת שממנו ולפנים חו"ל, וממנו ולחוץ ארץ ישראל.

ומעתה מובן שפיר מה שכתבתי לעיל שהמשנה נצרכה להשמיענו שגם מאמנה ולפנים הוא חו"ל, משום שהגבול עובר צפונית לבליטת ההר שאצל הים, ויש כעין מלבן בראשה של ארץ ישראל הפונה אל נהר הפרת. לפי ריבוע הגבולות יש הוא אמינא לומר שהחלק הפונה מן הרי אמנה אל הים הוא ארץ ישראל, ולכן צריך להשמיענו שהוא כחו"ל.

ה.

גבול המזרח

אחרי התיאור של תחילת הגבול המזרחי שאין בו לשון של "וירד" כנ"ל, נאמר (לה, יא-יב):
 "וַיֵּרֶד הַגִּבֹּל מִשְׁפָּם הַרְבֵּלָה מִקֶּדֶם לְעֵין וַיֵּרֶד הַגִּבֹּל וּמָחָה עַל־כַּתְּף יִם־כַּנְגֶּרֶת קִדְמָה: וַיֵּרֶד הַגִּבֹּל הַיֵּרֶדְנָה וְהָיוּ תוֹצְאָתָיו יָם הַמֶּלַח זֹאת תִּהְיֶה לָכֶם הָאָרֶץ לְגִבְלֶתֶיהָ סָבִיב."

ביארנו לעיל את ירידת הגבול משפם אל הרבלה, והבאנו את דברי התרגום ירושלמי, ועתה נבאר מה שכתוב שמשם הוא יורד ממזרח לעין. התורה מקצרת בשמות מקומות ומשתמשת בגבול זה בלשון "וירד". "עין" ענינו בדרך כלל מוצא מים, לכן נראה שהתורה באה ללמד שדוקא גבול זה נמשך ויורד בצורה טבעית דרך נהרות, וימים. ואכן מהתרגום המיוחס ליונתן עולה שהתחום נמשך מדפני אל מוצא הירדן במערת במיאס ומשם נמשך דרך הנחל אל הכנרת, המרחק מדפני לבמיאס הוא מאות ק"מ, אך נראה שכיון שסופו בנחל משמע שגם למעלה ממנו הכוונה לירידה דרך נחל'. אמנם אין נהר ישיר שזורם מאנטיוכיא אל הירדן. לכן נראה לי

(י. בתרגום המיוחס ליונתן (לה, יא) כתוב: "וַיֵּיחֹזֶת תַּחוּמָא מִן אֶפְמִיָא לְדַפְנִי מִן מְדִנַּת לְעִינֹתָא, וַיֵּיחֹזֶת תַּחוּמָא לְמַעְרַת סְנִיאָס (כנראה מערת פמיאס - מוצא הירדן) וּמִמַּעְרַת סְנִיאָס וַיֵּיחֹזֶת תַּחוּמָא לְטֹר תִּלְגָּא, וּמִטֹּר תִּלְגָּא וַיֵּיחֹזֶת תַּחוּמָא לְעֵינָן, וּמִעֵינָן וַיֵּיחֹזֶת תַּחוּמָא וְיֹסֵב מִיִּשְׂרָאֵל מִיִּשְׂרָאֵל נַחְלִי אֶרְנוֹנָא וַיֵּיחֹזֶת לְמַדְבָּרָא וְצִינִי טֹר פֶּרְזָלָא מִי מְצוּתָא אֶבְלוּדְמוּכָא סְמִידְלָגְנִיסַת כִּךְ מְלֻכּוּתָהוֹן דְּאֶדוּמָאִי אַחְסֹנֹת שִׁיבַט יֶאוֹבָן וְגַד וּפְלָגוֹת שִׁיבַט מְנַשֶּׁה וַיֵּיחֹזֶת תַּחוּמָא וַיִּקְיָה לְתַחוּם יָמָא דְגִנִּיסָר מִמְדִּינָתָא".

נראה שהמשפט הראשון 'לדפני מן מדנת לעינוותא' הוא תרגום מילולי, והמשכו בתרגום מילולי ישיר הוא המשפט האחרון, 'ויקיה תחומא לתחום ימא דגניסר'. ובאמצע יש תיאור מפורט יותר של כלל תחום המזרח. 'מקדם לעין' שבתורה שהוא עובר דרך מערת פמיאס, ותיאור זה אינו כולל את נחלת חצי שבט המנשה בבשן, וממה שכתב שמשם הוא נמשך לתור תלגא משמע שמחשיב את נחלת מנשה שהגיעה להר חרמון רק עד מרגלותיו שהם מתחת למערת במיאס. הוא ממשיך ומפרט את גבול המזרח המקביל לשנים וחצי השבטים שמסתיים בנחלי ארנון, והוסיף שמשם נמשך הגבול עד

שכונת התורה שבמקום שאין נהרות יעבור הגבול דרך היקף טבעי אחר והוא דרך הרי הלבנון. אפשר שדבר זה לימה התרה במה שכלה בכל מקום את ארץ הלבנון עם ארץ הכנעני, ללמדך שהגבול הוא גם לפי הרי הלבנון.

ענין זה יבואר על פי הגמרא בבא בתרא עד ע"ב: "כי אתא רב דימי א"ר יוחנן, מאי דכתיב: כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה? אלו שבעה ימים וארבעה נהרות שמקיפין את ארץ ישראל, ואלו הן שבעה ימים: ימה של טבריא, וימה של סדום, וימה של חילת, וימה של חילתא, וימה של סיבכי, וים אספמיא, וים הגדול; ואלו הן ארבעה נהרות: ירדן, וירמוך, וקירומיון, ופיגה".

דרשה זו מובאת גם בירושלמי כלאים פרק ט, אך שם מוזכרים רק הימות בנוסח זה: "ימא רבא. ימא דטיבריא. ימא דסמכו. ימא דמילחא. ימא דחולתא. ימא דשליית. ימא דאפמיא".

ושואל הירושלמי: "והא איכא ימא דחמץ - דיקלטינוס הקוה נהרות ועשאו".

וירושלמי בכתובות (יב, א): "ימא רבא. ימא דטבריא. ימא דכוכבו. ימא דמילחא. ימא דחילתא. ימא דשילחת. ימא דאיפמיא".

ובמדרש תהלים (שוחר טוב; בובר מזמור כד): "כי הוא על ימים יסדה. זו היא ארץ ישראל, שהיא יושבת על שבעת ימים, ימא רבה, ימא דטבריה, ימא דמילחא, ימא דסיבכי, ימא דחילתא, ימא דשריית, ימא דאספמיא. והוא ימא דחמין? דקלטיאנוס הקווה את הנהרות ועשאו. ועל נהרות יכוננה. מארבע נהרות, ירדנא וירמוך קירמיון ופיגא".

אין ספק שימא דסמכו (סיבכי בבבלי) הוא החולה, שכן מובא שם בגמרא שהירדן נכנס לימא דסיבכי לפני שהוא נכנס לכנרת. וכן מובא אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמת ד, א, א) שזהו הכינוי לים החולה. 'ימא דחומץ' ידוע בשמו עד היום שהוא אגם חומס (במפה מספר 2 הוא נקרא 'קדש' כי בעבר נקרא אגם קדש), אגם זה נמצא בסוריה בקרבת גבול לבנון הצפוני מזרחי בקו רוחב 34.6. הוא מחובר לאחד מיובליו של הארנט, ונוצר כנראה בסכר קדום בימי הרומאים".

לענ"ד 'ימא דאפמיא' או 'ימא דאספמיא', הוא ככל הנראה המקום הנקרא בתנ"ך 'שפמה-שפיים'. מסתבר שמשם בא גם הדג "קוליים האיספנין", וכן מוזכרים שבח הדגים מאספמיא בעוד מקומות (עבודה זרה לט ע"א. ב"ר ה, ח), וראיתי גם אצל החוקרים שבים אנטיוכיא היה דגים משובחים. לגבי 'ימא דחילתא', מהגמרא בסוכה כ ע"א משמע שחילת הוא סוג של קנה סוף, וי"ל שהוא סוג קני סוף הנמצאים ליד ים סוף. ו'ימא דשריית' הוא אולי על שם מדבר שור הנמצא לידו, לפי זה שניהם כינויים לאגמים שראוים היום בדרום מערב הארץ, שכן ליד ים סוף נמצא האגם המר הגדול והקטן ומצפון לו אגם תמסח. לא ברור ממתי אגמים אלו קיימים, אך עכ"פ יש אפשרות סברה שהיו שם שני אגמים מאז ומעולם".

סופו במי מצותא שהיא קדש מי מריבה ליד עיר מלכות האדומים, ונלמד מזה היכן לדעתו הפינה הדרום מזרחית של ארץ ישראל, כפי שנעמוד בזה לקמן.

יא). בויקיפדיה כתוב שבמקורות מצריים קדומים מובא שהוא גבול ממלכת אמורו.

יב). במוסף הערוך השלם ערך אפמיא כתב רבי בנימין מוספייא ששפמה היא ימת פמיים שממנו הירדן יוצא. אך מכל התרגומים משמע ששפמה הוא אספמיא - אפיא הוא לפני לפני ולפני הבאים שמוזכר רק במיוחס ליונתן. הרב הורוביץ

הרס"ג בפירושו לספר דניאל (י, ד) כתב: "בתורה ובספר יהושע אינו מייחס את הפרת אלא לארץ ישראל, והוא הנהר היותר גדול הגובל ארץ ישראל. כי שאר הנהרות הם קטנים: הירדן והירמוך וברדא ופיגא, וארנט, וגיוחון וזולתם".

נראה שהנהרות המפורטים אצלו בשמות הם נהרות גבול דומיא דפרת, וא"כ מבואר בדבריו שיש נהר נוסף המשמש גבול, שהוא האורנטוס הנקרא גם ארנט". לגבי ברדא ופיגא נראה לי שהוא נהר אחד. נהר ברדא שנקרא גם 'אבנה' נמצא בקו רוחב 33.5, הוא עובר בתוך דמשק ומוצאו מעין פיג'א שבהרי מול הלבנון, לכן מסתבר שברדא ופיגא שאצל הרס"ג הם שני חלקים של אותו נהר שנקרא בגמרא פיגא. היה קרוי גם פיגא כשם מוצא הנהר עד היום, ממזרח לדמשק הוא מתפרס לשבעה יובלים וזורם גם למרגלות ההרים הממשיכים מדמשק את הקו של החרמון ונוטים לצפון מזרח, כנראה התפרדותו היא הסיבה שהוא נקרא גם ברדה וגם פיגא. הברדה נקרא בעבר גם אבנה, אצל נעמן מוזכרים נהרות דמשק אמנה ופרפר, אמנה הוא שמו בקרי ואבנה בכתוב. אך אכתי צריך להבין מדוע הרס"ג התעלם מנהר קרמיון שמוזכר במשניות ובבבלי. ומאידך גיסא קשה על דרשת חז"ל למה לא מוזכר נהר ארנט, הלא הוכחנו לעיל שהגבול בצפון יוצא הרבה מעל נהר אמנה, ומסתבר שעבר דרך הנהר הזה. על כן נראה לי שנהר קרמיון הוא גופא נהר ארנט". על פי זה נראה שכל הנהרות הם נקודות הגבול שבין עבר הירדן המזרחי למערבי, וכן בין ארץ ישראל לסוריה. הירדן מבדיל בין עבר הירדן המזרחי שקדושתו פחותה למערבי. הירמוך מבדיל בין עבר הירדן לסוריה, מוצאו הוא 80 ק"מ מזרחית לכנרת ויובלו 'חריר' מתעקל ויוצא מקו רוחב 33 לדרום באיזור החוורן באותו קו אורך של דמשק. ונראה שהגבול של א"י נמשך מהירמוך ועולה בקו אנכי ישר אל נהר אמנה – הברדה. משם ממשיך הגבול ועולה עם הנהר. מדמשק יש שני כיוונים שונים שמהם הגבול יכול להמשיך.

(ארץ ישראל ושכנותיה, ערך ימא דאפמיא) כתב ש'ימא דאפמיא' היא ימה רדודה (כגובה קומת אדם) שהיתה קיימת לפי עדויות קדומות מלפני 700 שנה ליד העיר אפמיא (בקו רוחב 35.5) ונקראה על שמה (היום היא יבשה). ו'ימא דחילתא' הוא ימא דאנטיוכיא שנקראת כך על שם האיזור שנקרא גם בערבית 'העמק', שכן חילתא הוא תרגום של גיא. ימא דחילתא לדעתו היא פינה של ימא דאנטיוכיא. גם הרב רווח (גבולות השדה עמ' קפו) מעמיד שמדובר כאן על שתי ימות קטנטנות. הסיבה לאוקימנות הדחוקות האלו היא שאין כ"כ הרבה ימים בגבול המזרח, אך לענ"ד מסתבר יותר שיש להתחשב באגם המר שבדרום מעל הזרוע המערבית של ים סוף, ודרומה מנהר מצרים, כפי שיבואר לקמן שזהו הגבול המערב דרומי של הארץ, ושם אפשר להעמיד בנקל שיש שתי ימות. דבר זה מתאים גם לסדר הימות המנויות בבבלי, שהתנא היה באיזור טבריה, לכן בתחילה מנה את הימות מטבריה לדרום ואח"כ מטבריה לצפון.

(יג). הרס"ג מונה גם את הגיוחון כנראה בגלל המדרש (אוצר מדרשים איינזשטיין ארקים) "גיוחון יוצא מירושלים ומשקה את ארץ ישראל, עמד חזקה וצפה ברוח הקדש ואמר יודע אני שישראל יגלו מארצם והבית חרב, ואם גיוחון במקומו כל האומות באין לכאן, עמד וסתמו, שנאמר הוא חזקיהו סתם מוצא מימי גיוחון העליון, ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישראל ומשקה את ארצם שנאמר (יואל ד יח) ומעייין מבית ה' יצא", דהיינו שהמדרש מקשר בין הגיוחון לנחל שעליו נאמר בנבואה (יואל ד יח). יחזקאל מז), שיצא לעתיד לבא מירושלים ויקיף את גבול הארץ. הרס"ג אינו מפרט נהרות אחרים שמוזכרים בתנ"ך כמו הקישון כיון שאינו נהר של גבול.

(יד). בערבית נקרא נהר זה עאצי שפירושו מורד, כנראה בגלל שהוא הולך כנגד טבע כל הנהרות האיזורי ומהלכו מהדרום אל הצפון ולא מהצפון אל הדרום, וגם הוא זורם בשצף קצף. אולי יש קשר בין קרמיון למה שנקרא באנגלית קרימנל, דהיינו פושע. הערוך בערך קרמיון כתב שקרמיון ופיגא הם אמנה ופרפר נהרות דמשק. פרפר יכול להיות הנהר הנוסף שמגיע מדרום לאיזור דמשק והוא העוג' שמגיע מהמערב למזרח, אך קשה לראות בו קו גבול שכן הוא אינו מחלק בין שני חלקים שונים של מערב ומזרח, אלא בין צפון לדרום, ומעליו בצפון עובר הברדה, כך שאין בו צורך.

מצד אחד דרך מוצא הברדה בעין פיג'א שהוא בתוך הרי מול הלבנון צפונית מערבית לדמשק, ומצד שני ממזרח לדמשק שיש לו יובל שעולה כקשת צפונית מזרחית. לענ"ד מסתבר שהגבול עובר מדמשק לצפון מזרח הנהר כי לא מסתבר שהגבול יעבור בתוך ההרים הגבוהים של מול הלבנון. אם נמשיך את הכיוון של נהר ברדה מצפון מזרח לדמשק הגבול מקיף את הרי הלבנון, ומסתבר שזוהו מקום המעבר של הגבול הטבעי. כשמשלימים את היקף ההרים מגיעים אל הימה הנמצאת בצפון מזרח לבנון, שהיא ימת חומס, נראה שהגבול עולה דרך ימה זו בנהר הארנט (ראה מפה 2 של נהר הארנט)^{טו}, ומגיע משם עם הנהר לאיזור אנטיוכיא.

לפי זה האיזור שבין הירמוך לדמשק הוא בנחלת ארץ ישראל, והוא מהחלקים שנחלו השבטים עוד בימי יהושע כשנחלת השבטים הגיעה רק עד לקו הרוחב של צידון שמקביל לדמשק. כך משמע גם מהגמרא בחולין ס ע"ב: "תנא: שניר ושריון - מהרי ארץ ישראל, מלמד שכל אחד ואחד מאומות העולם הלך ובנה לו כרך גדול לעצמו, והעלה לו על שם הרי ארץ ישראל". משמע שהכוונה היא שהר חרמון כולל פסגת החרמון שהיא קרובה לדמשק, כי זו הרבותא שהם חיבבו גם את פסגות ההרים. יתכן שחצי שבט מנשה שנחל עד החרמון נחל את חלקו עד דמשק וקצה הר החרמון הוא בדמשק, אך יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ה א, כב) כתב ששבט נפתלי הוא שקיבל את "החלקים הפונים מזרחה עד דמשק העיר, יחד עם הגליל העליון, עד הר הלבנון ומקורות הירדן היוצאים מן ההר"^{טז}.

עכ"פ בדרשה זו לא הוזכרו נהר פרת וים סוף, והדבר מוכן לפי דרכנו שהוא מאותו טעם שהם גם לא הוזכרו בגבולות פרשת מסעי. לגבי הפרת בצפון מזרח יש רק מגע כלשהוא של הפרת עם גבולות הארץ, וכן בדרום מערב של גבולות הארץ, גם אם הגבול נוגע בים סוף הוא רק נגיעה בעלמא. לפי המבואר כל רוחב הפרת וכן זרועות ים סוף יהיו גבול רק בעתיד, ולכן ים סוף אינו בגבולות פרשת מסעי וגם לא בפרשת עקב".



טו). הארנט יוצא משני יובלים שמתחברים זה לזה באזור העיר חמה. היובל המערבי יוצא מקרבת מוצא נהר הליטני, ובהמשכו נמצאת ימת חומס מול צפון מזרח לבנון ומשם הוא עולה לעיר חמה, אך כיון שמסתבר לכלול את הרי מול הלבנון לא נראה לי שהגבול עובר מתחילת מוצאו של אותו יובל בתוך הרי הלבנון, אלא מימת חומס. מוצא היובל המזרחי הוא כבר מעבר לאיזור ההררי הרציף של לבנון בתוך המדבר, וכיון שהירושלמי מזכיר את ימת חומס, נראה שהגבול עובר ממש דרכה.

טז). לפי דבריו יתכן שנחלת נפתלי נחלקה באמצעה על ידי נחלת חצי שבט המנשה, אולי כדי להראות שנחלת חצי שבט המנשה היא עיקר ארץ ישראל, ויותר חשובה מעבר הירדן. יש מקום לבאר מה שבתרגום ירושלמי כתוב שהגבול עובר מערבה לים גינוסר (אם לא נאמר שהוא ט"ס), די"ל שהוא אומר כך מכיון שהגבול נמשך מאיזור מזרח הלבנון אל המערב, ואמר למערכ כדי ללמד שזוהו הגבול כשלא כוללים את חצי המנשה, אבל הגבול במזרח כשכוללים את חצי מנשה הוא הקו העולה מהירמוך לדמשק ומזרחה, ואולי כל זה רמזו בתורה בלשון "מקדם לעין" - "מכתף ים כנרת", כלומר כשעוברים מערבה מקדם לעין וכתף ים כנרת.

יז). בספרי פרשת דברים פסיקא ו איתא "הנהר הגדול נהר פרת - מלמד שרובו ותקפו כנגד ארץ ישראל הוא", ובבראשית רבה (טז, ג) איתא שהפרת "עלה והקיף את כל ארץ ישראל". בגמרא בבא בתרא הנ"ל כתוב שכל הנהרות מתחברים לפרת. הרב ישראל אריאל (בספרו אוצר ארץ ישראל) מסתייע מדרשות אלו ללמוד שכל אורך הפרת הוא ארץ ישראל. אך לענ"ד כל זה מדובר על ההרחבה לעתיד שבו יהיה גם המדבר ארץ ישראל עד הפרת. גם ברור שהפרת הוא

ו.

נחל מצרים הוא הזרוע הפילוסית של הנילוס והגבול הדרום מערבי

גם לגבי גבול הדרום "נחל מצרים" הענין מבואר היטב בכל התרגומים. בתרגום המיוחס ליונתן (במדבר לד, ה), בתרגום ירושלמי, בתרגום ירושלמי השלם, וכך בתרגום רב יוסף לדברי הימים (ב ט, כו), כולם מתרגמים אותו "נילוס דמצראי". כך נראה גם מתרגום יונתן בן עוזיאל לירמיה ב, יג שמתרגם "לשתות מי שחור" ל"מַרְמִי כְּכֹרִיכֹן בְּנֶהְרָא", והיינו מה שנעשה בנילוס, וביהושע יג, ג מבואר ששיחור הוא גבול הארץ. וכך נקט רש"י (יהושע יג, ג ועו"מ).

שורש רוחני לנהרות ולא נמשך ומקיף את כל ארץ ישראל בפועל. הרב אריאל מפרש שמה שלא הוזכר הפרת בגבולות מסעי הוא משום שגבולות מסעי אינם גבולות הארץ שצריך לכבוש אלא גבולות השבטים לנחלות בארץ נושבת, והם לא התישבו עד הפרת, אך התחום הקובע את החיוב ההלכתי לכבוש הוא מה שהוכחט לאבות ובפרשת משפטים ובפרשת עקב ובציווי ליהושע. אך לענ"ד קשה על ביאור זה, שכן קשה להגדיר את הנגב עד פטרה ואת מדבר שור ארץ נושבת, אלא שעכ"פ הם אינם עיקר המדבר. ובכל אופן מפורש בספרי ומכילתא ומדרש אגדה שהבאנו שגבולות פרשת משפטים הם הרחבה, ולא כדבריו.

אמנם בתרגום ירושלמי על הפסוק שעוסק בנחלת שנים וחצי השבטים (במדבר פרק לד, טו) לאחר שמפרט את נחלתם כפשט הפסוקים שנאמרו בנחלתם מים המלח ללבנון, ובלשונו "מימא דמלחא לחומתא דלבנון" כתוב: "וימטור תלגא ולחומתא דלבנון נפק להון תחומא לחובא דימין צפון ציינותא דמשק, ומן חובא די מן צפון ציינותא דמשק נפק להון תחומא לדייקניס טור תלגא דקיסריון די מן מדנח מערב דן, ומן יוקניס תורנגלא די מדנח מערב דן נפק להון תחומא לנהרא רבא נהרא פרת דעלוי סדר נצחני קרבו דיימתעבדין, ומן נהרא רבא נהרא פרת נפק להון תחומא לקרון זכא בתרא כל טריכון זמרא בית מלכא דסיחון מלכיהון דאמוראי ובית מלכותא דעוג מלכא דמתנן, נפק לרפיחילשוקמזיי עד מטי ספר ימא דמילחא".

בתרגום ירושלמי השלם: "תרין שבטייה ופלגות שבטה דמנשה קבלו אחסנתהון מן עבר לירדנה דיריחו קדמין מן מדחנה. נפק להון תחומא לכנרת כרך מלכיהון דאמוריי. נפק להון תחומא לכרכא דעיון דמן מדנח לבית ירח, וממדנח ימא דבית ירח נפק להון תחומא לידיקטיא. ומידיקטיס תרגול קסריון דמדנח מערבה דדן נפק להון תחומא לטור תלגא לתחומא לבנון דמצפון עינוותה דדרמשק נפק להון תחומא לנהרא רובא נהרא פרת דעלוי סדר נצחני קרבו דה' מדעבדין, ומנהרא רובא נהרא פרת נפק להון תחומא לקרון זווי דבתריה, וכל טרכון בית זימרא בית מלכותא דסיחון אמוראיי ובית מלכותה דעוג מלכא דבותניין מה די קטל משה נביא דה' נפק לרפיון ולשוק מזיי ולמערות עין גדי עד מטי ספר ימא דמילחא. דין הוא תחומא דתרין שבטייה ופלגות שבטא.

הרב ישראל אריאל מביא ראיה מהמילים 'נפק להון תחומא לנהרא רבא נהרא פרת' שכל אורך הפרת מכנגד הרי אמנוס הוא גבול ארץ ישראל, ועל פי זה מפרש הרב אריאל שהפרת לא הוזכר בפרשת מסעי כי הוא בתחום של שנים וחצי השבטים שהם עליו והגיעו עד כנגד הרי אמנה וכבשו גם לכל אורך הפרת. אך לענ"ד אי אפשר להסתמך רק על משפט אחד בתרגום כי צריך לבאר את כל דברי התרגום. צריך להבין מתי נפקא להון לשנים וחצי השבטים תחומא לחובה וצפון דמשק שהלא היא מקום התישבותו של שבט דן, ומהו הר השלג של קסריון שממזרח מערב דן, ולהיכן הגיע תחומם משם אל הפרת. לא משמע מלשונו שהגבול נמשך לכל אורך הפרת אלא אחרי שהגיע לפרת הוא נמשך לקרון וזתא בתרא, או קרן זווי דבתירה (בת"י השלם). השם הזה מוזכר בתרגום המיוחס ליונתן בגבול הצפון, ככינוי ליפרונה שהיא הפינה הכי צפונית בגבולות מסעי, ואם כן לא מוזכר שם שכל הפרת עד המפרץ הפרסי הוא מגבולות שנים וחצי השבטים, על כן נראה לי שזו תוספת דרשנית שמבוססת על כך ששנים וחצי השבטים כבשו מגבולות הארץ מה שעוש לא התחייבו לכבוש כשעלו בעצמם אל הבשן, שהוא חלק מא", ולכן דרשו שמכוחם יהיו הכיבושים וקרבות ה' שלאחר מכן בצפון מערב לגבולות ההכרחיים של יהושע, דהיינו שמכוחם הצליח שבט דן לכבוש את המקום שנקרא 'חובה' שמצפון דמשק, ואח"כ בימי דוד ושלמה כבשו את הר השלג של קסריון שהוא המשך הרי לבנון צפונית מערבית וצפונית מזרחית לדמשק, עד שהגיעו מכח זה עד גבול הצפון שבתורה והשלימו את קרבות ה', אף למקומות שלא חולקו לשבטים על ידי יהושע.

מסתבר שהכוונה היא לזרוע המזרחית של הנילוס, שהתייבשה במשך השנים מחמת שפך טין, אך מיקומה ניכר בהחלט עד ימינו לרוחב של כ-100 מטר, ומסומנת אף במפה המודרנית המצורפת בנספח 'ים סוף ותעלת סואץ' (מפה מספר 3). זרוע זו מגיעה מאיזור קהיר ונשפכת לים מעט מערבה מהעיר העתיקה פילוסין שהיא לפי דברי חז"ל רעמסס. לפי עדות של יוסף בן מתתיהו לשם היו שטים באניות שיצאו מהנילוס, ושם היה המעבר למצרים העתיקה שעיקרה היה ליד קהיר, ושער הכניסה אליה היה במקום זה שנקרא מעברי סין. הוא כותב שמעבר למקום זה היה מקום ישוב של בני שמעון, וגם מצאו שם מקומות ישוב עם סממנים יהודים בחצי האי סיני הדרומי מעבר לקצה הזרוע של ים סוף לא מצינו מי שמתאר שישבו שם יהודים, ולכן אף שלמעשה ים סוף היה גבול מצרים, אין לראות בו גם את גבול ארץ ישראל אלא לעתיד".

מסתבר שייבוש זרוע הנילוס גרם לטעות, שמאחר שלא זרם שם נהר ייחסו במשך הזמן את מה שכתוב בתורה 'נהר מצרים' למה שנקרא היום ואדי אלעריש. אין כל מקום קדום לזמן ייבוש הזרוע שבו מציין ואדי אל עריש כנהר מצרים, ויתכן שבעבר הזרוע הפילוסית היא שנקראה נחל אלעריש. זיהוי זה עולה בקנה אחד עם מה שכתב הרס"ג בתרגום למילה עצמונה – מנזאל, שהיא הימה שכנגד מקום חיבור הגבול אל נחל מצרים".

אמנם בדברי הימים (א, ה ט) כתוב בנחלת ראובן שהוא ישב "עד לבוא מדברה למן הנהר פרת כי מקניהם רבו בארץ הגלעד ובימי שאול עשו מלחמה עם ההגראים ויפלו בידם, וישבו באהליהם על פני מזרח לגלעד". אך לא כתוב שם שראובן כבש עד לפרת, אלא שלאחר שניצח בקרבות, יכול היה לשבת ולרעות את צאנו עד למדבר שמן הנהר פרת.

יח. במלכים (ב כד ז) כתוב שבימי יהויכין התחזק נבוכאנצר "ולא הוסיף עוד מלך מצרים לצאת ארצו כי לקח מלך בבל מנחל מצרים עד נהר פרת". במקביל לפסוק זה מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ספר עשירי ו, א) "נחל נכו מפלה, ורבוות רבות מאנשיו נפלו בקרב. ומלך בבל עבר את הפרת, וכבש את סוריה עד פלוסיון". משמע שגבול מצרים בנחל מצרים הוא פלוסיון. כמו כן, יוסף (מלחמות היהודים א, ח, ו. וכן ד יא, ה) כותב שמעברות סין בפלוסיון הם גשרים שהוקמו על נחל מצרים כמעבר אל מצרים. גם בכתבים של הירודוטוס כתוב על סנחריב "הוא בא אל פלוסיון, עיר השולטת על מבוא מצרים" (סיני עבר והוה, וילנא, ערך פלוסיון).

נראה לענ"ד שממקום זה היה נוח לטוט לרוצים לצאת ממצרים ששטו עד הכניסה למצרים, והא מגן על מצרים כי ההולכים ממצרים לארץ ישראל ואינם רוצים לעבור במדבר באים בדרך החוף צמוד לים, והם נתקלים בנהר זה, ואי אפשר לעלות ולהפליג בנהר כנגד כיוון הזרם, וכיון שמדרום לזה נמצא מדבר שור (שור לשון חומה) מצרים היתה מוגנת על ידי המקום הזה.

יוסף (קדמוניות ספר חמישי א) כותב, שיהודה התנחל באדום עד אשקלון ועזה, ושמעון נחל את חלקו משם ומערבה עד הגבול "עם מצרים וערב". ממה שציין כאן את ערב נראה שלחצי הדרומי של האי סיני הוא מתייחס כערב, ולא כארץ ישראל, כי כשיטת הרב ישראל אריאל שכל חצי האי סיני הוא ארץ ישראל.

הרב ישראל אריאל הביא ראיה שים סוף הוא גבול ארץ ישראל מכך כשהארבה נתקע בים סוף כתוב "לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים". אך זה מוכיח רק שגבול מצרים הוא ים סוף, ולא שהוא גבולה עם ארץ ישראל. כל הנראה באותה תקופה לא ישב עם מסויים בחצי האי סיני הדרומי.

יט. זיהוי נחל מצרים עם ואדי אלעריש נמסר בשם רס"ג (כן מביא הכפתור ופרח פי"א בשמו). אך הרס"ג בעצמו תרגם עצמונה – מנזאל. וזהו שמה של ימה הנמצאת בהמשך ישיר לקו של חצי האי סיני מול מקום הזרוע הפילוסית של הנילוס, כמציין במפה מספר 3. בתרגומים עצמונה היא "קיסס", וסואץ נקראה בעבר קליסמה (כ"כ בר דרומא, וזה גבול הארץ עמ' 171), וגם זה מביא לאותו איזור. מסתבר איפה שהכינוי ואדי אל עריש היה בתחילה הכינוי של הזרוע הזו שהתייבשה (ואלי היה בה מעט מים, כמו ואדי), ואולי קרוי כך משום שנחל עבר דרך העיר סוכות שהוזכרה בתורה, ואח"כ כשהתייבשה לגמרי הועבר השם למה שקוראים היום ואדי אלעריש. גם מהכפתור ופרח נראה שכוונתו בואדי אלעריש היא לזרוע הפילוסית, שכן הוא כותב שם: "מעזה לעזקה כמו יום וקורין לו עזקה. מעזקה לנחל מצרים לסוף

בדרך הטבע נראה שחצי האי סיני מחובר למצרים במקום בו עוברת היום תעלת סואץ. מפגש הזרוע הפילוסית עם המקום אליו מגיעה כיום תעלת סואץ הוא כ-50 ק"מ צפונית לאגם המר, במקום שהמשכו לצפון הוא בקרבת ימת מנזאל, ומהאגם המר עד קו רוחב 30 שחוצה את האי סיני לחלק צפוני וחלק דרומי יש 20 ק"מ. נראה שתחום קרקעי זה מצויין בספר יהושע, כפי שנראה להלן, כך שהגבול הכי דרומי הוא למעשה קו רוחב 30, ואולי בעבר שם נפגש הקו עם ים סוף. הגבול של נחל מצרים עד מקום המפגש עם תעלת סואץ יוצר שטח מצפון מערב לנחל עד הים הגדול שאם היינו מרבעים את התחומין היה נחשב כארץ ישראל. שטח זה דומה לשיפולי הרי אמנוס בצפון, שבו לפי מה שהראיתי קו הגבול הצפון מזרחי הוא צפונה מבליטת ההר אל הים וכך שיש מעין מובלעת בין פסגת ההרים לשיפולי הרי אמנוס המערביים. לפי זה מובן שפיר מה ממעטת המשנה באומרה "מן אמנה ולפנים חו"ל", ומה היא ממעטת באומרה "מן הנהר ולפנים חו"ל". הכוונה היא כפי שכתבתי שאם היינו מרבעים את הארץ תחום זה היה נכלל בגבולות הארץ, וזו היא הארץ השלישית אליה מתייחסת המשנה להשוות גם אותה לחו"ל.

קו רוחב 30 מחלק חלוקה טבעית את חצי האי סיני בין חלק צפוני לחלק דרומי, השטח הדרומי מוקף בים והוא שומם, והשטח הצפוני אינו מוקף בים ואינו כ"כ שומם. אפשר לחלק את המקום לפי זרועות הים, אך יתכן שהחלוקה בתורה היא מבלי שהתחום יגיע לים סוף, שכן ים סוף הוא גבול הארץ רק לעתיד לבא. בתורה, קו זה לא תואר על ידי נחלים אלא על ידי קוים מנקודה אחת לשניה, ולכן נראה שמהפינה הדרום מזרחית הוא הולך בקו ישר, כפי שנראה להלן מדיוק לשון הפסוקים.

ז.

גבול הארץ הדרום מזרחי הוא ליד קדש היא רקם - פטרה

בפרשת מסעי בגבולות הארץ הדרומיים (במדבר לד, ג-ה) כתוב: **"וְהָיָה לָכֶם פְּאֵת־נֶגֶב מִמִּדְבַּר־צֵן עַל־יְדֵי אֲדוֹם וְהָיָה לָכֶם גְּבֹול נֶגֶב מִקְצֵה יַם־הַמֶּלַח קִדְמָה: וְנִסְבּ לָכֶם הַגְּבֹול מִנֶּגֶב לַמַּעֲלָה עֲקָרִים וְעֵבֶר צִנָּה וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו מִנֶּגֶב לְקִדְשׁ בְּרִנֵּעַ וְיֵצֵא חֲצֵר־אֶדֶר וְעֵבֶר עֲצֻמָּנָה: וְנִסְבּ הַגְּבֹול מֵעֲצֻמֹּן נַחֲלָה מִצְרַיִם וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו הַיָּמָה."**

הדרום כשני ימים... דע שכפתור הוא דמייט הוא אל סוף גבול הארץ הדרומי, כמו אנטוכיא אל סוף גבול הארץ הצפוני והוא כשני ימים". כלומר מעזה לגבול הדרומי יש שלשה ימי הליכה, ומשם לדמייט יומיים. המרחק מעזה לזרוע הפילוסית 200 ק"מ. דמייט היא עיר ידועה שזרוע שלדלתא קרויה על שמה, והיא נמצאת כ-100 ק"מ מהזרוע הפילוסית. נראה שיום הליכה אצלו הוא 50-60 ק"מ, ועל כן המרחקים הן מעזה והן מדמייט תואמים לזרוע הפילוסית ולא לואדי אלעריש. מהתבוננות במחקרים נראה שלא ברור ממתי התחיל המקום הנקרא כיום אלעריש להקרא בשם זה. לפי יוסף בן מתתיהו (מלחמת ד, יא, ה) נראה שהמקום בו היום נמצאת אלעריש הוא המקום שהיה נקרא בעבר רינוקוררה שהיא מערבית הרבה לפילוסיון, לפני שמגיעים לרפיה (רפיח). רינוקוררה מוזכרת בתרגום השבעים לישעיה (כו, יב) כתרגום ל"חבוט ה' משבלת הנר עד נחל מצרים", ומזה רצה הרב מרדכי זמיר במאמר "נחל מצרים (מורשה תשלד עמ' 35) להוכיח שנחל מצרים הוא נחל אלעריש. אך כידוע תרגום השבעים לנ"ך אינו נחשב כבר סמכא.

יש מפרשים שהבינו שמדבר צין נמצא ליד ים המלח כי כתוב כאן בפסוק שהגבול יוצא גם ממדבר צין וגם מקצה ים המלח, אך יש להקשות בענין זה:

א. אם מדבר צין הוא המקום בו נמצא קצה ים המלח לא מובן למה מוזכר מדבר צין בתחילה ככותרת, ולא התחיל מיד מקצה ים המלח.

ב. כשהתורה מוסרת את תוואי הגבול בפירוט, כתוב שהוא עובר "מנגב למעלה עקבים צנה". ואם מדבר צין נמצא באותו מקום בו נגמר ים המלח אינו מובן, מדוע רק אחרי שהגבול עבר את מעלה עקבים נאמר שהגבול עובר צנה, הרי אנו כבר נמצאים מתחילה במדבר צין.

ג. גם יש לחקור מהי קדש ברנע המוזכרת כאן, האם יש הבדל בין קדש ברנע לקדש מדבר צין, ונראה שפתרון השאלה הזו שבו נעסוק בפרק זה יביא אותנו לפתרון שני הקשיים בפסוק שהזכרתי לעיל.

להבנת הדברים נתבונן במפה הטופוגרפית של הרי אדום (בנספח מפה מספר 4). בספר במדבר כתוב שהמקום הראשון שאליו הלכו בני ישראל מהר סיני הוא מדבר פארן (במדבר י, יב). אין במ"ב מסעות חניה במדבר פארן, אלא שהכוונה היא שמהר סיני יצאו אל מדבר פארן שהוא שמו של כל המדבר הגדול והנורא אשר הלכו בו עד קדש, ולכן אחר כך כשהלכו לקברות התאוה ומשם לחצרות שבה נענשה מרים כתוב שוב שחנו במדבר פארן (יב, טז), וכן מבואר שם (יג, ג) שממדבר פארן שלחו את המרגלים בשנה השניה לצאתם ממצרים. שילוח המרגלים צ"ל מנקודת הגבול שממנה רצו להיכנס לארץ. במדבר לב, ח ובספר דברים מובא שנקודת גבול זו היא "קדש ברנע". משה רבינו מבהיר בתוכחתו שזוהו המקום שאליו היו צריכים להגיע מתחילה כשיצאו מחורב והלכו ל"דרך הר שעיר" תוך אחד עשר יום (דברים א, ב). כמו כן כשהוא מתאר את הליכתם מחורב את המדבר "דרך הר האמורי" (דברים א, יט) הוא מסיים "ונבא עד קדש ברנע"², ואחר כך כתוב (שם א, מד) שהמעפילים עלו ממקום זה לא"י בהר האמורי, והאמורי רדף אותם עד שהגיעו לשעיר. מכאן עולה שקדש ברנע, שמשם נשלחו המרגלים, חייבת להיות בגיא שבין הר האמורי להר שעיר. הם מקומות קרובים, אך ביניהם יש מקום לחניית כל מחנה ישראל. בסיום אותו פרק בדברים כתוב שכתוצאה מחטא המרגלים, עם ישראל ישבו בקדש ימים רבים, ומשמע שאין ללמוד מהשמטת 'ברנע' שמדובר בקדש אחרת, כי כאן ברור קדש זו היא אותה קדש ברנע³.

תיאור מקום דומה לחלוטין נמצא בספר במדבר על קדש מדבר צין. בפ' חוקת (פרק כ) מוזכרת 'קדש מדבר צין' ששם היה חטא מי מריבה בשנת הארבעים ליציאה ממצרים. מוזכר שם רק 'קדש'. ומתואר גם שם שקדש זו היא על גבול ארץ אדום, שהוא הר שעיר, ולכן משם משה רבנו מודיע למלך אדום "הנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך", ומשם הלכו להר ההר שם מת

כ). צריך להבין למה בתחילה היא נקראת 'דרך הר שעיר', כאשר בסופו של דבר רצו להיכנס 'דרך הר האמורי'. נלענ"ד שבתחילה היתה הכוונה לכבוש כבר אז את שעיר, אך לאחר שהתחיל הקלקול של "איכה אשא לבדי טרחכם משאם וריבכם" השתנה המצב והכוונה היתה לכבוש תחילה את האמורי ולהתיישב בעבר הירדן המערבי בלבד, ורק אח"כ כשירבו הימים ועלו מושיעים להר עשיו והיתה לה' המלוכה.

כא). אפשר שנקרא קדש ברנע על שם שנגזר שם עליהם להיות נעים במדבר.

אהרן על גבול ארץ אדום. ואחרי מותו בא הכנעני מלך ערד להלחם בישראל, משמע שהוא בא מההר שכנגד שהוא בארץ כנען.

בהמשך, בפרשת מסעי (במדבר לג, לו) מוזכר קדש מדבר צין כאחת ממ"ב חניות, החניה שלפני 'הר ההר', ושוב נאמר שהר ההר היא בקצה ארץ אדום²².

מלבד תיאור המקום הדומה בקצה ההר שהוא ארץ אדום כשמנגד נמצא הכנעני, השוואת המקומות עולה ממה שכתוב בספר בראשית פרק יד (ו, ז), שם כתוב על המלכים שאותם היכו חמשת המלכים: "וְאֶת־הַחֲרִי בְּהֶרֶם שְׁעִיר עַד אֵיל פֶּאֶרְן אֲשֶׁר עַל־הַמִּדְבָּר: וַיָּשְׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל־עֵין מִשְׁפֵּט הוּא קָדֵשׁ". משמע בפשטות שהם היכו את החורי בהר שלהם הוא הר שעיר עד קצהו הדרומי איל פארן אשר על המדבר, דמשמע שהוא מדבר פארן, וכשסיימו את המלחמה הזו ישבו ב'קדש' עין משפט' שבקצה הר שעיר הדרומי. רש"י מביא שם את דרשת חז"ל (במדבר רבה יט, יד) שהיא נקראת עין משפט כי שם נשפטו הצדיקים, משה ואהרן. משמע שקדש זו שנמצאת באיל פארן וממנה שלחו את המרגלים, היא גופא קדש של מדבר צין.

וכן משמע מפשט הפסוק שנאמר אצל המרגלים במדבר פרק יג, כא: "וַיַּעֲלוּ וַיִּתְּרוּ אֶת־הָאָרֶץ מִמִּדְבַּר־צֵן עַד־רֶחֶב לְבָא חֲמַת", משמע ששילוח המרגלים ממדבר פארן היה ממדבר צין, לכן הם מתחילים את עלייתם ממדבר צין.

וכן מפורש בסדר עולם (פ"ח) שאמרו: "י"ט שנה היו חוזרין ומטורפין, וי"ט שנה ישבו בקדש ברנע, שנאמר ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם". משמע להדיא שבתחילה היו בקדש מדבר פארן שממנה נשלחו המרגלים, ולבסוף חזרו לקדש מדבר צין שממנה נשלחו המלאכים למלך אדום, ושניהם אותו מקום. וכן הובא ברש"י (דברים א, מו) שהכוונה במילים חוזרין ומטורפין היא "וחזרו לקדש", וכן פירשו הרא"ם והגור אריה בבראשית פרק יד.

ההשוואה בין שני ה'קדש' מפורשת גם ברמב"ם מורה הנבוכים (חלק ג פרק נ): "וכבר בארה התורה כי הדרך ההוא קרוב וידוע וסלול, ר"ל הדרך אשר בין חורב אשר באו אליו בכונה כמו שצוה הש", תעבדון את האלהים על ההר הזה, ובין קדש ברנע אשר היא התחלת הישוב, כמו שבא בכתוב, והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך, והדרך ההוא מהלך אחד עשר יום, כאמרו אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע".

מבואר שעל הפסוק שמדבר על קדש ברנע, הוא מביא את הפסוק שנאמר בקדש מדבר צין. ונראה לבאר שכל המקומות שהזכרנו קרויים קדש נקראים כך משום שהם היו כנגד קדש, שהיא עיר קצה הישוב של אדום. מובן שבני ישראל לא שלחו את המרגלים ואת בקשותיהם למלך אדום מתוך העיר עצמה, אלא ממקום כלשהו כנגדה. מסתבר שהוא אינו מרוחק משם יותר מיום הליכה, שהוא כ-40 - 60 ק"מ. ולפי המפה הטופוגרפית של הרי אדום (כנספח מפה מספר 4). נראה שאפשר למקמו רק סמוך לקו רוחב 30 ששם יש שני רכסי הרי משני צידי הבקעה. צפונה משם כבר אין שני רכסי הרים צמודים לבקעה. ונראה שמקום זה היה גם קצה הישוב של ארץ ישראל בכיוון של הר האמורי, לכן משם נשלחו המרגלים לארץ ישראל ומשם

(כב). רש"י כותב ששילוח המרגלים היה מרתמה, שנקראת כך על שם הלשון הרע שאמרו על א"י.

עלו להר האמורי. ואין להקשות למה כאן הוא נקרא מדבר פארן וכאן מדבר צין, כי נראה שמדבר פארן הוא תחום גדול, שהרי הוא גובל בהר סיני מצד אחד ובקדש ברנע בצד שני, ומדבר צין הוא השם רק של החלק הסמוך לאדום ממדבר פארן. ואולי הוא נקרא כך על שם שלא היה להם מים בקדש, דהיינו שצין הוא מלשון צנומות - יבשות.

מהתרגומים עולה טעם נוסף לשם מדבר צין, שהם מתרגמים מדבר צין - "ציני טויר ברזלא", וזה מזכיר את המשנה בסוכה כט ע"ב והגמרא בעירובין כט ע"ב על דקלים הנקראים 'ציני הר הברזל'. נראה שלפי התרגומים המקום נקרא מדבר צין כי בו היו דקלים מיוחדים של הר הברזל, והוא כגרסת הילקוט בגמרא בעירובין שהדקלים של הר הברזל הוא במדבר^כ. הר הברזל מוזהה על ידי יוסף בן מתתיהו כארץ אדום^{כא}, והכוונה אם כן למדבר שנקרא על שם הדקלים המיוחדים שהיו בדרום הר הברזל.

מלבד פשטה דקרא ודברי חז"ל והראשונים שמשוים בין קדש דמדבר פארן לקדש דמדבר צין המהר"ל הביא ראיה שהכל מדובר על אותה קדש גם מהתרגומים, שכולם מתרגמים בכל מקום בתורה קדש 'רקם', וקדש ברנע - 'רקם גיאה'. וכתב הגור אריה (בראשית יד, ו): "אין לומר דבלשון תרגום היה שם 'קדש ברנע' ו'קדש' דמדבר צין שוה בשם 'רקם' כמו שהוא בלשון הקודש, שדבר זה לא נמצא כלל שיהיה כן במקרא - שני מקומות שמותם שוה בלשון הקודש ובלשון תרגום, אלא הכל מדבר אחד נקרא 'מדבר קדש' לא כמו שחשב הרמב"ן והראב"ע". (וראה גם תוספות גיטין ב ע"א ד"ה ואשקלון). ויש להוסיף לדבריו שבספר יהושע יש שני מקומות 'קדש' אחרים. האחת היא עיר בנחלת יהודה, והשניה עיר בנחלת נפתלי שהיא היתה עיר מקלט. בשני המקומות האלו לא מתורגם בתרגום יונתן קדש רקם, אך ביחזקאל (מז, יט) שמזכיר את גבול הארץ ב"מי מריבות קדש" הוא מתרגם תרגום "עַד מִי מִצּוֹת רָקֶם", ויש להסיק מזה שאכן לדעתו אלו מקומות אחרים. ולפי זה נראה לפרש כוונת רש"י כשכתב במדבר לב, ח "מקדש ברנע - כך שמה, ושני קדש היו". דכוונתו לבאר למה התורה מוסיפה את המילה ברנע, ועל זה הוא אומר שהיא באה להבהיר איזה קדש מדובר כי יש מקום שנקרא קדש סתם, וכפי שמצינו בספר יהושע קדש אחרת, שלעולם לא נקראה קדש ברנע, אבל לא בא לאפוקי קדש של מדבר צין שהיא לפי דברי רש"י בשם חז"ל אותה קדש, ודי בגילוי במקום אחד ששמה הוא קדש ברנע^{כב}.

כג). בגמרא עירובין לפנינו מונים ג' פתחים לגיהנם, וביניהם במדבר וירושלים, ושאלו הרי שנינו עוד פתח שהוא מקום ציני הר הברזל והתשובה שאולי הוא פתח הגיהנם בירושלים, אך הילקוט שמעוני ישעיהו רמז תלז כתוב: "והאיכא זו היא ששנינו ציני הר הברזל כשרות, וזו היא פתחה של גיהנם? דילמא היינו דמדבר". וראה גם תוספות רי"ד על הגמרא בעירובין שם.

כד). יוסף בן מתתיהו (מלחמת, ד ח ב. תרגום שמחוני): "רמת עבר הירדן, תחילתה על יד יוליס וצפונה לה, והיא נמשכת לרוח דרום עד סומורה הקרובה לגבול סלע ערב, ובארץ הזאת נמצא גם ההר הנקרא בשם הר הברזל, המשתרע עד ארץ מואב".

כה). גם ישיבת אברהם בארץ פלישתים בין קדש לשור (בראשית כ, א) מתורגמת בין רקם לחגר. יתכן שהוא ישב בין קדש - פטרה למדבר שור כדי להחזיק מקום זה כארץ ישראל. יש לציין שאמנם בתרגום המיוחס ליונתן מתרגם גם את "הר ההר" שבה מת אהרן טוורוס אמנוס, אך בתרגום ירושלמי השלם התרגום של הר ההר של אהרן בכל מקום הוא "הר טורא", ונראה ברור שלא תרגמו טוורוס אמנוס כי הדרומית אינה טוורוס אמנוס.

טעם זה שכתב הגור אריה מביא למסקנה שגם "קדש ברנע" האמורה כתחום בגבולות הארץ היא אותה קדש, שהרי גם בגבולות הארץ התרגום הוא: "[ויהי] מפקוהי מדרומא לרקם גיאא". מכל מקום בנידון דידן הראיה אינה רק מהתרגומים כי הראינו שהתורה מדברת על רקם דמדבר פארן ורקם דמדבר צין כאותו מקום, וכיון שבכל סיפורי התורה על בני ישראל במדבר מדובר על מקום זה, מסתבר שגם קדש ברנע של הגבולות הוא אותו קדש ברנע.

יוסף בן מתתיהו מזהה בוודאות את קדש מדבר צין שהיא רקם העיר האדומית שלדבריו נקראת בפי ההלנים פטרה¹⁰. פטרה נמצאת בתוך הרי אדום, בקו האורך היא מעט מערבית למזרח ים המלח, ובקו רוחב היא 42 ק"מ צפונית לקו רוחב 30. מדרום לפטרה, 30 ק"מ צפונית לקו רוחב 30 נמצא ג'בל הרון, הר שצורתו הר על גבי הר, ובו יש מצבת קבר שמיוחסת לאהרן הכהן. מהכתוב בתורה משמע שמיתת אהרן היתה מיד כשנסעו מקדש, ולכן הר ההר אכן צריכה להיות סמוכה לקדש. נראה שדרום מלכות אדום היתה פטרה, שמעבר לה לא היה ישוב. כאשר בני אדום סירבו לאפשר לבני ישראל לעבור בגבולם, התחיל עם ישראל להקיף את אדום והגיעו עד מרחק קצר מדרום פטרה. המטרה היתה להקיף את הישוב של אדום בדרך הכי קצרה דרך ההרים הגבוהים ולסמוך על כך שהענן יישר להם את הדרכים, אך לאחר שמת אהרן, ואמרו "מת התייר הגדול", וכן נלחמו עם הכנענים, חזרו לאחריהם, ואז לא היה רצון השם שיסמכו על הענן, לכן הם התחילו להקיף את כל הר שעיר בהיקף גדול יותר מכיוון אילת ומעציון גבר, והיא דרך המישור העוברת דרך ים סוף, ובהמשך היא הדרך הקרויה בברייתא דתחומין (ירושלמי שביעית ו, א) "דרך הגדולה ההולכת למדבר", שכנראה היתה גבול מואב.

סיוע לזיהוי של פטרה יש להביא מספר שופטים (פרק א, לו) שם נאמר: "וגבול האמרי ממעלה עקרבם מהסלע ומעלה". נראה שכוונתו לומר שהאמורי התיישב החל מהקו המקביל לצפון מחוז מעלה עקרבם, ממקום הסלע שהכה עליו משה רבינו. פטרה היא תרגום יווני למילה סלע, ואפשר שנקרא כך מתחילה על שם הסלע שאותו הכה משה.

כל זה מנוגד כמובן לדעות שזיהו את קדש ברנע עם עין קדיס שבמרכז הנגב. זיהוי זה אינו אלא השערה מאוחרת שכבר נדחתה על ידי חוקרים אחרים¹¹. במקום זה אין מישור נרחב הראוי לחניית עם שלם בין שני רכסי הרים מימינו ומשמאלו כפי שנדרש מהמתואר בתורה.



כו). יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ספר רביעי, ז א) כתב: "הולך זה (משה) את המחנה דרך המדבר, ובה אל מקום בארץ ערב שהעריבים חשבוהו למטרפולין שלהם. לפניו נקרא ערקא (י"ג) ארקי ונראה שהוא שיבוש של רקם ממה שכתב להלן), ועכשיו שמו פטרה. המקום הזה מוקף הר גבוה. שם עלה אהרן על ההר משום שהודיע לו משה שעומד הוא למות. ובהמשך כתב (ד, ז) על מלכי מדין "הם היו חמישה, או יצור רבע וחור, והחמישי רקם. לעיר שנקרא על שמו נודעה חשיבות הגדולה ביותר בארץ ערב, והיא נקראת עד היום בפי כל העם הערבי על שמו של המלך המיסד בשם רקם, ובפי ההלנים פטרה".

כז). ראה ויקיפדיה ערך קדש ברנע. קדיס בערבית זה שוקת, ומצאו שם שוקת מיוחדת, לכן משערים שהמקום נקרא כך, ואין לזה כל קשר לקדש. יש להוסיף שיתכן גם שזה מקום קדש שהיתה מערי יהודה, וגם לה אין קשר לקדש ברנע.

ח.

ביאור הפסוקים בפרשת מסעי ובספר יהושע

ועתה נחזור לביאור גבולות הדרום: "וְהָיָה לָכֶם פְּאֵת־נֶגֶב מִמִּדְבַּר־צֵן עַל־יְדֵי אֲדוֹם וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יַם־הַמֶּלַח קִדְמָה: וְנֹסֵב לָכֶם הַגְּבוּל מִנֶּגֶב לְמַעַלָּה עַקְרֵבִים וְעֶבֶר צִנָּה וְהָיָה תוֹצְאָתוֹ מִנֶּגֶב לְקֹדֶשׁ בְּרָנֵעַ וְיָצָא חֲצֵר־אֲדָר וְעֶבֶר עֲצֻמָּנָה".

ולעיל הקשינו שכפל הפתיחה של גבול הדרום משני מקומות לא מובן, וגם החזרה אחרי מעלה עקרבם לצין שהוזכרה כבר בתחילה לא מובנת. ונקדים שבתיאורי הגבולות במקרא יש הרבה שינויי לשונות: "ונסב, ויצא, ועלה, וירד, ותאר". עמדו על כך רש"י בפרשת מסעי, הגר"א, מצודת דוד והמלבי"ם בספר יהושע פרק טו. אין לי הכרעה ברורה במשמעות כל ביטוי, אך עכ"פ נראה מה שכתב המלבי"ם שהלשון "ונסב" מורה על שינוי כיוון גדול קרוב ל-90 מעלות, כי בספר יהושע לשון זו משמשת כמה וכמה פעמים בגבולות השבטים הפנימיים כשפונים ממזרח לצפון, ועושים ממש כעין קרן זוית.

לכן נראה ש"ממדבר צין על ידי אדום" ו"קצה ים המלח קדמה" אינו אותו מקום, והסיבה לשני התיאורים היא שלגבול הדרום המזרחי יש שני קצוות, תחתון ועליון. קצה ים המלח קדמה הוא המקום הכי מזרחי, אבל לא הכי דרומי, מבחינת המסתכל מלמטה דהיינו מהדרום, המקום הכי דרומי הוא קדש מדבר צין. לכן התורה אומרת בתחילה שהפאה הכי דרומית היא מדבר צין, ויש פאה נוספת מקצה ים המלח ומבארת זאת יותר אח"כ בפסוק ד"ב: "וְנֹסֵב לָכֶם הַגְּבוּל מִנֶּגֶב לְמַעַלָּה עַקְרֵבִים וְעֶבֶר צִנָּה וְהָיָה תוֹצְאָתוֹ מִנֶּגֶב לְקֹדֶשׁ בְּרָנֵעַ".

הלשון "ונסב לכם", אינה נמצאת בתיאור גבול אחר בתורה, ונראה שהיא מורה על כך שעד כאן היתה ירידה חדה לדרום מקצה ים המלח המזרחי כדי לעשות בסוף סיבוב כמעט של 90 מעלות, הגבול עובר למרגלות הרי אדום, ומגיע דרומה ממעלה עקרבם שהוא כנראה צפון החלק הדרומי של הרי אדום³², משם עובר הגבול למדבר צין שהוא מנגב לקדש ברנע, כלומר

(כח). כיון שים המלח השתנה עם הזמנים לא נוכל לקבוע בודאות היכן הוא מקום זה, אך אין כל אפשרות שהוא היה פעם דרומה יותר מ-30 ק"מ ראה מה שכתב בזה הרב קורן (מוריה תשנ"ד עמ' קכה במילואים למאמר 'דין שביעית בשטח הערבה'). מכל מקום נראה שהגבול נמשך ממנו לדרום בצמוד לארץ אדום, לכן נראה שכמעט כל היושבים שבנגב עד קרבת קו רוחב 30 הם בתחומי פרשת מסעי, ולא כפי שכתב הרב רווח בספר גבולות השדה לקבוע את התחום לפי נחל הערבה.

כט). אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמת ספר שלישי) מובא שהמחוז השני בארץ יהודה הוא עקרבם. כיום קוראים לכל החלק שמחצי הערבה עד אילת מחוז עקבה, שהוא כולל את הרי אדום הגבוהים. הרב יהוסף שווארץ (תבואות הארץ א, א עמ' 11) הביא גרסה שהרס"ג תרגם על מעלה עקרבם – אל"י עקב"ה עקרבין". וכתב די"ל שהכוונה היא דרומה למעלה של מחוז עקבה, כלומר שהגבול אינו מגיע לסוף המחוז שבעיר עקבה ליד אילת, אלא דרומי למעלה שבצפון המחוז, וציון שיש שם מעלה הר עם סלעים שמסוכן מאוד לרדת בו. והנה רבים הביאו ממנו שהתרגום של רס"ג "עקבה עקרבם", ודנו אם יש ללמוד מדבריו שהעיר עקבה שליד אילת היא גבול ארץ ישראל. בשו"ת משנת יוסף (ח"ב עמ' קכח) טען שאין ללמוד מדבריו דבר, לפי מה שכתב הרב הורוביץ ש'עקבה' הוא תרגום ערבי למילה מעלה, וא"כ הוא תרגום מילולי. אלא שיידידי חי סעדיה אמר לי שעקבה בערבית פירושו 'מכשול' ולא מעלה. לכן יש מקום לקישור המקום שנקרא "עקבה" לעקרבם אבל נראה שהוא כפי שפירש הרב יהוסף שווארץ בעצמו שהכוונה היא למעלה שבצפון המחוז ולא אל העיר של ימינו שנמצאת במישור.

דרומית לעיר קדש שהיא קצה גבול הישוב של אדום ונמצאת בהרי אדום, מעל המקום בו היתה חניית ישראל^ל. הלשון "והיו תוצאותיו" מורה ששם מסתיימת הנליזה החדה (כ"כ המלבי"ם בפירושו ליהושע^י), ומשם יוצא הגבול בקו ישר לחצר אדר, ומשם עובר לעצמונה. במעברים האלו אחרי קדש לא כתוב 'ונסב' כי הקו ישר, ורק מעצמונה כתוב שוב "ונסב", כי שם נסוב הגבול שוב בזוית חדה לנחל מצרים, ומשם הוא הולך עם הנחל לים. אפשר לומר שכיון שהירידה החדה למעלה עקבים מרחיבה את הגבול כתוב בה "ונסב לכם", בעוד שהתפנית מעצמונה לנחל מצרים מצמצמת את הגבול, לכן שם לא כתוב "לכם".

דברים אלו עולים בקנה אחד עם התרגום המיוחס ליונתן (במדבר לג, לו), שתרגם "במדבר צן היא קדש – במדברא ציני טויר פרזלא היא רקם", ובמדבר לד, ג תרגם "פאת נגב ממדבר צין – תחום דרומא מן מדברא דציני טור פרזלא", ובפסוק ד' תרגם "ועבר צנה- ויעבר לציני טור פרזלא".

הרי שכל המקומות הקרויים צין מתרגמים אותו מקום שהוא צ"ל באיזור רקם. ואח"כ בסיכום גבול המזרח הוא כותב:

"(יא) וימעינן ייחות תחומא ויסב מישר'א מישר נחלי ארנונא וייתי למדברא וציני טור פרזלא מי מצותא אבלי ודמוקא סמך לגניסת כרך מלכותהון דאדומאי:

(יב) וייחות תחומא לירדנא ויהוון מפקנאי לימא דמלחא, ריקם גיעה מן דרומא, טוורוס אומנוס מן צפונא. ימא רבא מן מערבא. ימא דמלחא מן מדינתא דא תהוי לכוון ארעא דישר'אל למצרני תחומקא חזור חזור".

משמע להדיא מדבריו שהנקודה הדרומית שהיא מדבר צין היא במי מריבת קדש שהיא מקום הגבול הדרומי של האדומים, ומפורש כאן שקדש ברנע היא קדש מדבר צין.

גם בתרגום ירושלמי פסוק ג' מתורגם: "ויהיו לכוון תחומא מדרומא דרקם דרקם כל קביל תחומיהון דאדומאי". וכן בתרגום ירושלמי השלם בפרק לג מתורגם: "מדבר צין – מדברא דרקם".

אפשר לומר שבגבול הדרום יש שתי פינות שנובעות מזה שגם מואב ואדום הם ארץ ישראל ירושת אברהם, אלא שניתנו להם זמנית. התורה לא רצתה לתאר את גבול המזרח עד מנגב לקדש כי לפי האמת הגבול המזרחי עובר במזרח מואב ואדום. לכן היא קוראת לזה גבול דרום ולא גבול מזרח, כדי לרמוז שבאמת גבול המזרח הוא מעבר לכך. אך עכ"פ בתרגום המיוחס

ל). כ"כ תוספות הרא"ש מסכת גיטין דף ב ע"א בענין רקם שהיא כח"ל, דאף שמצינו תרי קדש אחרים בארץ ישראל, "קדש אחר הוה שהוא חוצה לארץ" (ולא כפי שכתב הרב אריה אור באמונת עיתך 104 עמ' 144 שלפי תוספות רא"ש קדש – פטרה מקודשת כא"י).

לא). ז"ל המלבי"ם: "ויצא החוט ממזרח למערב באלכסון לצד דרום, ומצד זה אמר פה ויצא. ומצד ששם היה הפנה והזווית, הוקף משתי רוחות, ויצדק ונסב: ועלה מנגב לקדש ברנע. ובפ' מסעי (שם) אומר והיו תוצאותיו מנגב לקדש ברנע, וכלל שכל מקום שאומר והיו תוצאותיו הוא או שכלה שם המיצר, או שכלה שם הנליזה, שעד המקום הזה היה החוט נלוז מקו הישר ועתה שב אל ישרו, ואחר שאמר ויצא אל מנגב למעלה עקבים היה החוט נלוז, שזה גדר ויצא, ובנליזה זו עבר צנה עד קדש ברנע ושם פסקה הנליזה, ועז"א והיו תוצאותיו".

ליונתן אכן נכתב שעד מי מריבה הוא גבול המזרח, ובכל התרגומים מדבר צין שממנו יוצא הגבול הדרומי הוא המדבר של רקס.

בספר יהושע (פרק טו, א, ד) יש תיאור דומה של הגבול בדרום אך יש הוספה אחת בפסוק ג: "וַיֵּצֵא אֶל־מִנְגֵּב לְמַעַלָּה עֲקָרִים וְעֵבֶר צִנָּה וְעַלָּה מִנְגֵּב לְקֹדֶשׁ בְּרָנֶעַ וְעֵבֶר חֲצֹרֹן וְעַלָּה אֲדָרָה וְנִסְבַּת הַקֶּרְקָעָה: וְעֵבֶר עֲצֻמוֹנָה וַיֵּצֵא נַחַל מִצְרִים וְהָיוּ תְּצִאוֹת הַגָּבֹל יָמָּה זֶה־יְהִיָּה לָכֶם גָּבֹל נֶגֶב".

לענ"ד יהושע בא לבאר את מה שסתמה התורה. התורה סמכה על הבחנה שהגבול הטבעי של חצי האי סיני במערב אינו רק נקודת נחל מצרים שמעל ים סוף אלא הקו הישר שבו עוברת היום תעלת סואץ עד אותו נחל. דבר זה מורה לנו יהושע באומרו בתחילה שהגבול יוצא אל מנגב למעלה עקרים עד שעובר לצינה. בנקודת הסיבוב שמנגב לקדש ברנע ביהושע כתוב "ועלה" כדי להבהיר שהתחום עולה מהערבה אל הר האמורי שהוא הרכס שכנגד הרי אדום ומשם הוא עובר לחצר אדר שגם היא כנראה בהר, וביאר עוד שהנסיבה בקצה המערבי מתחילה למעשה דרך הקרקעה, שכן הפניה של כ-90 מעלות נעשית בקרקע שממול לנהר מצרים, המהווה את הגבול הטבעי בין חצי האי סיני למצרים.

והנה בספר גבולות השדה של הרב רווח, קבע את הגבול בדרום על פי נהרות אכזב שבדרום, ולדעתו הנקודה הדרומית היא נחל פארן בקו רוחב 30.33 (30 מעלות ו19.48 דקות)²². אך לענ"ד בכל תחום הדרום אין כלל רמז לנחל, ולשון התורה מוכיחה שבדרום אין הולכים לפי נהרות, אלא לפי חלוקת טבע אחרת, ונראה שהיא חלוקת חצי האי סיני לשנים. גם מבחינה טופוגרפית של ההרים נראה שחנית ישראל היתה בקו רוחב 30, ולא בקו רוחב 30.33 שכן מתיאור המקום בתורה עולה שהרי הנגב קרובים להרי אדום. במפה מספר 4 אפשר לראות

לב). בגמרא בבא בתרא עד ע"ב איתא: "ירדן יוצא ממערת פמיס, ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא, ומתגלגל ויורד לים הגדול, ומתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן", ובגמרא בבכורות נה ע"א הלשון היא שהירדן מהלך אחרי ימה של טבריה "בימה של סדום והולך ונופל לים הגדול". הגר"ק בספרו דרך אמונה (תרומות, א ז בה"ל ד"ה מאשקלון) רצה ללמוד מדרשות אלו שהגבול הדרומי נמשך דרך נהר פארן או נהר צין הנשפכים לים המלח וכאילו הירדן מתחבר דרך המסלול של נהרות אכזב האלו לואדי אלעריש שנשפך לים הגדול. אך במציאות אין חיבור כזה בין נחלי האכזב, והמים בהם גם הולכים בכיוון ההפוך, דהיינו אל ים המלח. לשון הגמרא היא על הירדן שהוא "נופל" "ומתגלגל", משמע ממשיך באותו כיוון, כיון שגם לפי דברי הגר"ק צריך לפרש שאין הכוונה הולך ונמשך, נראה ששינוי הלשון מורה שאין הכוונה כאן לחיבור ממשי אלא הוא ענין רוחני, כפי שנראה גם מהסיום שהוא מגיע לפיו של לויתן. ובכל אופן למעשה אין כל מקור לזה שארץ ישראל מסובבת בנחלים, והוזכרו בגמרא רק ד' נהרות, לכן אין צריך לחפש תואי שלא אפילו דרך נחלי אכזב.

הרב שניאור רווח (ספר גבולות השדה) מצייר את תחום הדרום בדרך דומה לגר"ק אלא שהוא מעביר את הגבול בתחילה דרך נחל הערבה עד המפגש עם נחל פארן, וקבע שממזרח לנחל הערבה אינו ארץ ישראל, ויש בזה נפק"מ לשדות שגדלים ממזרח לנחל הערבה. היסוד של הרב רווח הוא בסברה, שלא יתכן קו גבול שאינו מסומן, אך יש להעיר שבסופו של דבר גם לשיטתו חלק מהמקומות אינם מסומנים כי אין חיבור בין כל הנחלים. ולענ"ד כל היסוד אינו נראה, כי בתורה נרמז שהגבול הוא נחל רק בגבול הצפון והמזרח במה שאמרו שהגבול עובר מקדם לעין, שהוא לענ"ד מורה על מעבר הגבול דרך נהר ארנט עד מוצאות הירדן, וכן מוזכר כתף ים כנרת שיכול להתפרש על הירמוך והמשכו משם בירדן, אך בגבול הדרום שבתורה חוץ מנחל מצרים אין כל איזכור לנחלים. לכן לענ"ד באיזור אדום הגבול עובר למרגלות הרי אדום, ובדרום מקדש והלאה הוא קו ישר שחוצה את האי סיני מבלי להגיע לים סוף.

שבקו רוחב 30.3 רכס הרי הנגב מרוחקים מהרי אדום כ-50 – 60 ק"מ, בעוד שבקו רוחב 30 הם מרוחקים כ-10 ק"מ בלבד, ולכן נראה שזהו המקום הראוי לחניית ישראל.



ט.

גבולות יחזקאל

בספר יחזקאל מחולקת הארץ לשנים עשר שבטים כשבמרכזה חבל ארץ הנקרא 'התרומה'.

רש"י בפירושו ליחזקאל מתאים את הגבולות לגבולות פרשת מסעי, אך יש בזה כמה קשיים:

א. בכל התחומין הושמטו נקודות גבול שכתובות בתורה, ומתווספים נקודות גבול אחרות, קשה להניח שזה גבולות מסעי כשיש נקודות גבול שלא הוזכרו כאן והוזכרו שם, וכן להיפך, מצד שני נראה שזה גבול ממה שחלק מנקודות הגבול הוזכרו.

ב. בכל מקומות בגבול המזרח חוזר שוב ושוב הביטוי "בין". ופאת קדים מבין חורן ומבין דמשק ומבין הגלעד ומבין ארץ ישראל הירדן מגבול עליהם הקדמוני תמדו ואת פאת קדימה: גם בגבול הצפון מוזכרת פעמיים דמשק, ומצויין בחלק מהמקומות "בין" אך היא חוזרת שוב בגבול המזרח, ולכן משמע שיש שני דמשק, ומכל מקום וצריך להבין למה נקט כאן לשון "בין". גם לא מובן מדוע הירדן הוא גבול כשנזכר גם הגלעד, ומה פירוש מבין ארץ ישראל שהרי הכל ארץ ישראל, ומדוע לא הוזכרו ערבות מואב שהוא נחלת ראובן.

ג. במכילתא דרבי ישמעאל בשלח פרשה י איתא: "תביאמו ותטעמו ככרם זה שהוא נטוע שורות שורות, שנאמר מפאת קדים עד פאת ימה יהודה אחד, דן אחד, נפתלי אחד (יחזקאל מח א)". וכ"ה במכילתא דרשב"י לפסוק זה, ובספרי דברים פרשת האזינו (פיסקא שטו) למדו מהמידות של 'התרומה' המוזכרות בספר יחזקאל שהם 25 אלף קנים "שעתידיים ישראל לטול אורך מן המזרח למערב על רוחב עשרים וחמשת אלפים קנים, שיעורם שבעים וחמשה מיל". משני המקורות האלו עולה שכל שבט יקבל רצועה ברוחב של 25 אלף קנים כמו חלק התרומה, וכל קנה הוא 6 אמות, סה"כ 150000 אמה, וכיון שמיל הוא אלפים אמה, הם 75 מיל. אם גבולות יחזקאל הם גבולות מסעי לא מובן איך תחום כזה יכול להכנס עד דרום א". מירושלים לגבול הדרום של פרשת מסעי בכל אופן שנמדוד לא יכנסו חמישה שבטים.

ונראה שהיסוד להבנת הגבולות האלו הוא מה שאמרו בבראשית רבה (ויצא פרשה סט סימן ה): "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה, א"ר אבא בר כהנא את הוא תרעייא דימה (שוער הים), כמד"א (מיכה ב) עלה הפורץ לפניהם, ר' יוסי בר חנינא אמר אף חלוקי יחזקאל הראה לו, והלא לא פירש יחזקאל אלא מן המזרח למערב, בא ישעיה ופירש (ישעיה נד) כי ימין ושמאל תפרוצי וגו'"

כלומר יעקב קיבל הבטחה להגדיל את תחום הארץ לכל הכיוונים, ועל זה מדבר יחזקאל ברמו, אלא שיחזקאל לא פירש את הדברים לגמרי, ולכאורה הוא רק אומר את התחום הידוע

לנו מהמזרח למערב, ובא ישעיה ואמר שתהיה הרחבה, וזה גופא כוונת יחזקאל. גם במכילתא דרשב"י (טו, יז) ובספרי (דברים ראה פסקה עה) מבואר שהגבולות של יחזקאל הם הרחבה לעתיד. לפי זה מובן שיחזקאל כותב על חלק מהמקומות "בין", כוונתו שהתחום כולל את כל המקומות האלו, אך אינו מתכוון לומר שהתחום עתה עובר דרכם, כי תהיה הרחבה. ונראה לבאר כיצד גם בצפון ודרום יש אצלו הרחבה.

בגבול הדרום כתוב שם (מז, יט. וכעין זה מתואר בנחלת גד מח, כח): "וּפֶאֶת נֶגֶב תִּימְנָה מִתְמָר עַד־מֵי מְרִיבוֹת קֹדֶשׁ נַחֲלָה אֶל־הַיָּם הַגָּדוֹל וְאֵת פֶּאֶת־תִּימְנָה נֶגְבָּה".

כאן הוסיף נקודת ציון "מתמר מי מריבת קדש", ובתרגום יונתן כתב שתמר הוא יריחו, ונראה שכיון שהתחום הדרומי בתורה שייך גם למזרח בגלל אדום, ואדום תהיה כלולה בגבול העתיד, כוונת יחזקאל רק להזכיר את הצלע הדרום מזרחית שהוזכרה בתורה כעין שהזכיר את בין הירדן, לומר לנו שגם גבול העבר כלול, ובזה יובן למה בתרגום יונתן תרגם "תמר" על יריחו, שהכוונה היא לאיזור יריחו שכלול בתחום, אך עיקר שהגבול נסוב נחלה מצרים, אבל לפני כן הוא יעבר בקצה ים סוף. אין בגבולות הדרום של יחזקאל את חצר אדר ועצמונה אע"פ שמוזכרת מי מריבת קדש, שהכוונה היא שמאותו קצה של גבול הדרומי הקדום, לעתיד לבא יגיע הגבול ישירות לנחל מצרים בלא נקודות תיווך באמצע, והוא משום שהגבול יעבור על ים סוף. חצר אדר ועצמונה נועדו בפרשת מסעי לציין את הקו שחוצה את סיני, ואילו בספר יחזקאל הגבולות הם לפי מה שיהיה לעתיד, כשיכלל כל חצי האי סיני, כפי שנאמר בפרשת משפטים "ושתי את גבולך מים אל ים".

כפי שביארתי יש הכרח לכך שגבולות יחזקאל כוללות את סיני ממה שכתב שם שחמשה שבטים ינחלו מדרום לירושלים חישוב מדויק לפי אמה של 51.7 ס"מ (שהוכחתי במ"א שהיא האמה הנכונה) מביא בדיוק לסוף חצי האי סיני, כי קצה חצי האי סיני נמצא 450 ק"מ דרומית לירושלים, וחמשת רצועות השבטים הם 435 מיל (5 פעמים 75 ועוד 60 מיל מהתרומה) - 870000 אמות. זה המרחק היוצא אם האמה היא 51.7 ס"מ.

בגבול הצפון מזכיר יחזקאל נקודות גבול שנאמרו בתורה בפרשת מסעי. ממקומות אלו להר הבית צ"ל 545 מיל (שבע פעמים 75 מיל בתוספת 15 מיל מחלק הכהנים שמצפון להר הבית), כ-563.5 ק"מ. הר הבית נמצא בקו רוחב 31.9, לכן תוספת זו מביאה לקו רוחב 37. זהו קצה הרכס של טורי אמנוס, לכן מובן שיחזקאל מזכיר את המקומות בתורה אך מוסיף עוד נקודות כדי ליצור ריבוע שעומד בראש גבול הצפון בין הפרת להרי אמנוס גדול יותר³⁷. יתכן שריבוע זה הוא קיני קניזי וקדמוני שלפי רשב"י הם נמצאים באזור זה.



(לג). אחרי שיחזקאל מזכיר את צדדה וחצר עינן ולבוא חמת המוזכרים בתורה הוא מוסיף (מז, יז): "וְהָיָה גְבוּל מִן־הַיָּם חֹצֵר עֵינָן גְּבוּל דְּמֶשֶׁק וְצָפוֹן צְפוֹנָה וְגְבוּל חֶמֶת וְאֵת פֶּאֶת צָפוֹן".

לעיל ציינתי שמהתרגום המיוחס ליונתן לגבולות התורה עולה שיש דמשק צפונית לאיזור הגבול של התורה. נראה שבתוספת "צפון צפונה", הוא בא לרמז שכל התחום שבין הפרת להרי אמנוס שהוא דומה טופוגרפית לתחום המצויין

י.

תחום עולי בבל בדרום הארץ

במשנה המובאת בגיטין דף ב ע"א איתא: "ר' יהודה אומר: מרקם למזרח, ורקם - כמזרח, מאשקלון לדרום, ואשקלון - כדרום, מעכו לצפון, ועכו - כצפון".

תחומין אלו הם התחומים שלגביהן יש נפק"מ בשאלה אם לומר בפני נכתב ובפני נחתם. לכן נראה שהתחום בגיטין הוא תחום שישבו בו בימי המשנה, דהיינו תחום עולי בבל. לכאורה משמע שגבול עולי בבל הכי מזרחי הוא רקם, והכי דרומי הוא אשקלון, והכי צפוני הוא עכו, אך קשה שהרי כזיב היא צפונית לעכו, ומסתבר שהיא אכזיב שביהושע (יט, כט), והיא מזוהה אצל יוסף בן מתתיהו בשם מקום ידוע עד היום אכזיפה - Ecdippa (קדמוניות ספר חמישי א. תולדות מלחמת היהודים א, 257), שהוא 5 ק"מ צפונית לנהריה (קו רוחב 33)י.

וכן קשה לגבי אשקלון, בירושלמי (שביעית ו, א) מובאת ברייתא דתחומין של עולי בבל, והברייתא מסיימת: "ורקם רגיעה וגניא דאשקלון".

אחרי שראינו בכל התרגומים שקדש ברנע הא רקם גיאה, נראה פשוט שרקם רגיעה הוא קדש ברנע. נמצא שרקם של תחומי בבל ודאי דרומית הרבה לאשקלון, שהרי היא מזוהה עם פטרה.

לכן נראה שכוונת רבי יהודה לומר לנו תחומין בקוים כלליים בלבד, דהיינו שרקם היא נקודה במזרח שגם ממנה עצמה למזרח הוי חו"ל, וכן אשקלון היא נקודה שגם ממנה לדרום הוי חו"ל, וכן עכו היא נקודה שגם ממנה לצפון הוי חו"ל, אך יש נקודות גבול נוספות, ולא בוארו בדבריו כל התחומים בצורה מפורטת. למעשה הברייתא דתחומין מציינת את גבול הארץ מפינה הדרום מזרחית כמו המשנה בגיטין האומרת "מרקם למזרח", אלא שבברייתא הוא יותר מפורט. אלא שהפירוט אינו כ"כ משנה לדינא בשבילנו כיון שאיננו יודעים לזהות את כל המקומות. עכ"פ רקם עצמה, שהיא העיר פטרה או החנייה שכנגד פטרה אינה ארץ ישראל, ונראה שהברייתא נקטה את רקם גיעא בגלל שהיא מוזכרת בגבולות הארץ, והכוונה של הברייתא להראות שבוז יש חפיפה למה שכתוב בתורה. נראה שהגבול עובר במקום שמעל מקום חניית ישראל הוא המקום שלפי לשון התורה קרוי "מנגב לקדש ברנע", כלומר שהוא דרומי מפטרה הוא בכלל גבול עולי בבל.

המשנה לא מונה מקומות נוספים בדרום ואפשר לומר שהוא משום שלא היו שם ישובים גדולים, אבל עכ"פ קבעו את התחום כתחום ארץ ישראל עד גניא דאשקלון.

בתורה (בין הרי אמנוס לפרת) ייכלל בגבולות הארץ, כך שגבול הצפון הוא סמוך לקו רוחב 37, ובאופן כזה טבריה היא מרכז הארץ בין קו רוחב 28 לקו רוחב 37, כדרשת חז"ל שזה ענין שמה. מה שאמרו חז"ל שארץ ישראל היא ארבע מאות על ארבע מאות פרסה (מגילה ג ע"א) י"ל שהכוונה היא לאו דוקא לפרסה של חז"ל. פרסה רומאית היא 2223 מטר, והוא כ-1000 ק"מ, ולרוחב אם מוסיפים את כל המדבר עד כל הפרת הוא הרבה יותר, אך נראה שלא התכוונו לדייק בזה.

לד. מורחית לנהריה נמצא הישוב העתיק גאות, שהוא כנראה המקום שעליו נאמר בברייתא דתחומין "ריש מייא דגעתין", מקום זה הוא צפונית לעכו וזה סיוע למה שאמרו שכזיב היא קו הרוחב העליון של תחום עולי בבל.

לפי מה שהראינו מלשון התורה משמע שאחרי שנסוב הגבול מרקם הוא ממשיך ישר, לכן משמע שכוונת המשנה בגיטין והביריתא דתחומין היא שבתוך גבול הדרום עד הקו היורד מאשקלון אל הגבול החוצה את חצי האי סיני¹, ולפי זה מובן מה שביארנו בתחילת הדברים שהמשנה נקטה סתמא "מארץ ישראל" כי בדרום הגבול הוא לכל הרוחב שממול הצפון כמו בגבול עולי מצרים, מה שאמרו שמאשקלון לדרום כדרום הכוונה היא מאשקלון כלפי דרום מערב בלבד.

ויש ראיה להבנה זו מהתוספתא באהלות (פרק יח הלכה ד): "עיירות המובלעות בארץ ישראל כגון סוסייתא וחברותיה אשקלון וחברותיה אף על פי שפטורות מן המעשר ומן השביעית אין בהן משום ארץ העמים".

מבואר שאשקלון מוגדרת כמובלעת. הקבוע לטומאת ארץ העמים הוא תחום עולי בבל. אם התחום של עולי בבל נמשך מרקם לאשקלון בקו אלכסוני היא אינה מובלעת, אבל אם הוא יורד בקו ישר לקו רוחב 30 מובן שהיא מובלעת, כיון שרק לכיוון דרום מערב אינו גבול עולי בבל.

הירושלמי מביא דיון על מה שמעריבת לאשקלון לגבי תרומות ומעשרות:

"אשקלון עצמה. רבי יעקב בר אחא בשם רבי זעירא מן מה דתני גנייא דאשקלון, הדא אמרה אשקלון כלחוף.

רבי סימן בשם חולפייא, רבי, רבי ישמעאל ב"ר יוסי וכן הקפר נמנו על אויר אשקלון וטיהרוהו מפי רבי פנחס בן יאיר, דאמר יורדין היינו לסירקייא שלאשקלון ולוקחין חטיין ועולין לעירנו וטובלין ואוכלין בתרומתינו, למחר נמנו עליה לפוטרה מן המעשרות. משך רבי ישמעאל ב"ר יוסי את ידיו מסתמך על בן הקפר א"ל בני למה לא אמרת לי מפני מה משכת את ירך ממנו הייתי אומר לך אתמול אני הוא שטמאתי אני הוא שטהרתי, ועכשיו אני אומר שמא נתכבשה מדבר תורה והיאך אני פוטר' מדבר תורה... וכי צור אינו אסור לילך שם והקונה שם אינו מתחייב? דלא תסבור מימר אוף הכא כן, לפיכך נמנו עליה לפוטרה מן המעשרות.

ר' סימון ורבי אבהו הוון יתיבון אמרי הא כתיב [שופטים א יח] וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה. ליתי עזה? את אשקלון ואת גבולה. ליתי אשקלון? - מעתה ההן נחל מצרים, ליתי נחל מצרים?...

אמר ריב"ל כתיב [שם יא ג] ויברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב, זו סוסייתא. ולמה נקרא שמו טוב שפטור מן המעשרות.

לה. הרב יעקב אריאל (אהלה של תורה ח"ג) שולל הבנה זו מפני שלדעתו הגבול שיורד מאשקלון חייב לפגוש את נחל מצרים, לכן הוא מצייר אותו כפוגע בואדי אלעריש. אך לפי מה שביארתי מהמשנה לא נראה כל הכרח בחובה כזו. כמו כן לדעת הרב יעקב אריאל לא יתכן שכל הערבה עד קו רוחב 30 היתה מיושבת ביהודים. אך לענ"ד י"ל שבאמת היא לא היתה מיושבת, ובכל זאת היא נחשבת גבול עולי בבל. שכשקבעו את גבולות עולי בבל לא הלכו לבדוק שכל מטר מיושב, אלא העבירו קו בין מקומות הישוב, ובדרום לא רצו לחלק בין גבול עולי מצרים לעולי בבל עד הקו הישר היורד מאשקלון, דוקא משום שבטבע המקום הוא אינו עשוי להיות מיושב, לכן הסתפקו בכך שיש בו ישוב דליל של יהודים, אולי גם בימי עזרא ישבו שם יהודים לא פחות מגויים, ולא חילקו בין דין המקום לגבי תרומ' לדין המקום לענין בפני נכתב ובפני נחתם.

ר' אימי בעי ולא מבעלי סיסין הן (כלומר הלא הם מעלי מס). סבר רבי אימי כמי שנתכבשו... מפני מה לא גזרו על אותו הרוח שבגדריקן, ר' סימן בשם רבי יהושע בן לוי מפני שנוויה רע. עד היכין, רבי חנן בשם רבי שמואל בר רב יצחק עד נחל מצרים, והרי עזה נויה יפה? פשפשה^{לו}.

נראה שכל הדיונים כאן הם על ערים שנמצאים מערבה לאשקלון, ולכן לא הוזכר באר שבע, שהיתה אחת מערי יהודה דרום מזרח לאשקלון.

הירושלמי מביא מה שאמר ר' ישמעאל ברבי יוסי "שמא נתכבשה מדבר תורה, והיאך אני פוטר^ר מדבר תורה". ולכאורה אינו מובן מאי נפקא מינה בכיבוש הזה, הרי בכל אופן קדושה ראשונה בטלה והתחום שבהכרח חייב בתרומות ומעשרות הוא רק מה שהתקדש על ידי ישיבת עולי בבל, וא"כ מה מפריע לנו זה שהמקום נכבש בימי יהושע? לכן נראה שכל מה שפטרו הוא בגלל שהדבר נראה כעין חזרה למצב שהיה זמן רב בימי בית ראשון. בכניסתם לארץ לא כבשו את כל המקומות, ולכן בתחילה לא התחייבו במעשרות אלא במקומות הכבושים, השאלה היא שכיון שכבשוהו בתחילה עוד בימי יהושע היא היתה כבושה בידנו כל ימי בית ראשון, ומקום כזה לא ראוי לפטור כמדינות החשובות שבעולי מצרים, וזהו ששאל מדוע לא נביא את עזה לכלל המדינות שיש בהן חיוב, כמו צור שנכבשה בימי יהושע, והשיב שאם כן נחייב גם עד נחל מצרים שגם לשם הגיעו כבר בימי יהושע שהרי הוא גבול יהודה ביהושע יג, ועל כרחך יש טעם לפטור מקום זה, אף שהוא נכבש כבר בתחילה, והוא מה שביאר בסוף דבריו "שנוייה רע", כלומר שלא גזרו במקום שלא ראוי כ"כ לשיבה.

וכן נראה ממה שהביאו את מה שהיה בימי יפתח על "ארץ טוב" – זו סוסייתא, וסוסייתא מוזכרת בתוספתא כמובלעת של גויים שפטרוה ממעשרות, אבל אינה ארץ העמים, משמע שגם בימי יפתח לא חייבו במקומות שלא היו כבושים. ושאל רבי אמי שהם היו מעלי מיסים לישראל, שהרי לא הוזכר ביהושע מקום כזה שלא נכבש, והתשובה לשאלתו היא שמקום מקום שם רק העלו מהם מיסים ולענין זה לא החשיבו העלאת מס בלבד ככיבוש, לכן בימי יפתח היה מקום זה פטור ממעשרות, אף שמכל מקום התחייב אחר כך בימי דוד ושלמה שכבשו את כל ארץ ישראל. יתכן שמקומות שהיו צפוניים לנחלת השבטים הוא כסתם גבול עולי מצרים שחייב במעשרות כיון שבמקומות אלו מתחילה לא היה זלזול במצות הכיבוש, שיהושע לא הורה להם בתחילה לכבושו.

ועכ"פ נראה שעיקר טעם הפטור מאשקלון לדרום מערב הוא כיון שכל האיזור אינו ראוי כ"כ לשיבה, וזה הפירוש למה שכתב הירושלמי בסוף דבריו, דלא גזרו על אותו רוח שבגדריקן.



לו). הכוונה היא שאם תחפש תמצא שגם היא רעה, או שאם תחפש תמצא את ההגיון, והוא שלא רצו לחלק (הגר"א ועלי תמר).

יא.

בירור דעת הרמב"ם על אשקלון, נחל מצרים והרי אמנה

כתב הרמב"ם בתשובותיו (תשובה קכו):

"שאלה: מה פרוש כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב. אם כזיב היא הסוף, מאין היא ההתחלה, שהיא התחלת ארץ ישראל.

התשובה: ההתחלה מאשקלון. יתברר לכם זה מתחילת גטין בעת שקבע גבולות ארץ ישראל. והנני מצייר לכם צורת ארץ ישראל על גבולותיה וימיה, ומזאת הצורה יתבארו לכם כל אותם המאמרים הנזכרים בתחילת גטין, וממנה יתבארו לכם כל הדינים התלויים בידיעת ארץ ישראל, אחר שתדעו, שאמנה הנזכרת בשיר השירים היא הנקראת במשנה אמנס והיא הנקראת בבריתא סמנוס, והיא הרי באניאס. וזו צורת כל זה /כאן בא תרשים בספר/ והנחל הנזכר במשנה הוא נחל מצרים בלא ספק".

ובתשובה שלאחריה (תשובה קכח) כתב: "וכל מה שהחזיקו עולי מצרים בקדושה ראשונה, ממה שלא החזיקו עולי בבל, והוא מן אמנה עד נחל מצרים באורך וברוחב עד הגבול שקידש עזרא, והוא עד כזיב, כל זה נופל מזאת המעלה שבקדושה".

מה שכתב הרמב"ם שהנחל במשנה הוא נחל מצרים נראה שכוונתו לאפוקי הפרת כי הוא מפרש את המשנה בענין מכזיב עד הנהר ועד אמנה שמה שהחזיקו עולי מצרים ולא עולי בבל הוא, מאמנה שבצפון שבו יש תוספת בעיקר באורך, עד נחל מצרים שבדרום שהיא תוספת ברוחב, ולכן כולל הרמב"ם שאנו עוסקים בתוספת שיש באורך וברוחב, ועד הגבול שקידש עזרא. ומבואר בדבריו שהמילים "עד כזיב" פירושה עד התחום שקדש עזרא ולא דוקא עד הנקודה שנקראת כזיב. ויוצא שמה שכתוב במשנה "מכזיב עד הנהר ועד אמנה" הוא לצדדים כדביארתי, מכזיב עד הרי אמנון בצפון, ומארץ ישראל עד נחל מצרים בדרום למערב". אכן לפי מה שפירשתי לעיל היה אפשר לומר שעד הנהר הכוונה לשני הנהרות, גם נהר מצרים בדרום וגם נהר פרת בצפון מזרח.

לגבי השאלה היכן ההתחלה בדרום הרמב"ם כתב שההתחלה מאשקלון והסיום בכזיב. אשקלון היא עיר אחת על שפת הים, אך לא ברור להיכן נמשך ממנה התחום בכל המרחב הדרומי, וכן כזיב היא עיר אחת על שפת הים בצפון ולא ברור להיכן נמשך ממנה התחום בכל המרחב הצפוני. התרשים שצירף אינו פותר קושי זה, וככל הנראה מה שיש בידינו אינו מה שצויר במקור. הרמב"ם כותב שהוא מצייר את ארץ ישראל על "גבוליה וימיה", אך הציור שנמצא בכת"י אינו תואם כלל למציאות, וגם לא יתכן שכוונתו לציור שנמצא על הרמב"ם

(לז). בכפתור ופרח פ"א כתב: "ויהיה כזיב שבזאת המשנה לזכרון מה שהחזיקו עולי מצרים כמו נקודה שעליה תסוב החוג. וזה שאותה של מסכת חלה שאומר מכזיב ועד הנהר רוצה לומר שאם יש מכזיב ועד הנהר מקום שהוא כמו המקומות שהם מכזיב ועד אמנס כלומר שהם מכזיב עולי מצרים לבד כענין בית שאן וחביריו, שתי חלות. מהנהר ולדרום ומאמנס ולצפון שתי חלות". לדבריו מכזיב עד הנהר אינו מארץ ישראל עד הנהר, אלא דוקא מכזיב. אך מהרמב"ם שכתב שעד כזיב פירושו עד המקום שקדש עזרא, נראה לענ"ד הפירוש כדכתבתי.

בהלכות תרומה, ששם נמצא רק את הים הגדול. כמו כן, גם בציור שבהל' תרומה נראה להדיא שיש טעות בהעתקה לגבי מיקומם של הרי אמנוס¹.

יש להוכיח שידיעותיו של הרמב"ם היו רבות יותר ממה שעולה מהציורים האלו ממה שנביא לקמן בפרק הבא שכתב הרמב"ם שירושלים היא בקו רוחב 32, וקו הרוחב הצפוני של הארץ הוא קו רוחב 35, שזה כנראה קו הרוחב של הרי הבנויט שהם הרי אמנה לפי הרמב"ם. כיון שהדברים מדויקים עולה שהרמב"ם ידע היטב כיצד נראים תחומי הארץ. בהל' קידוש החדש (ה), ט) הוא כותב שמהלך אדם מירושלים למצרים דרך אשקלון הוא "שמונה ימים או פחות". הערכה זו של הרמב"ם תואמת למציאות, כיון שמיל לפי הרמב"ם הוא אלפים אמה וא"כ אדם הולך כ 40 מיל - ק"מ ביום, ולמעשה הזרוע הפילוסית, אכן מרוחקת מירושלים כ-320 ק"מ, ומכאן עולה שלא מדובר כשהוא הולך עד ואדי אלעריש, שהוא 200 ק"מ בלבד מירושלים. על כן נראה שהרמב"ם עמד על כך שתחום מצרים הוא הזרוע הפילוסית, וידע שנחל מצרים הוא דרומית לאשקלון.

אם נבאר בדעת הרמב"ם שאין מקום ישוב דרומי מאשקלון שהוא ארץ ישראל יקשה טובא, שלרגל ידיעותיו המדויקות על המקומות נראה שהוא ידע שחברון ובאר שבע הן דרומיות לאשקלון. לכן לא רק אם נמשוך קו מעין קדיס לאשקלון, אלא גם אם נמשוך קו אלכסוני מדרום פטר מקו רוחב 30 אל אשקלון אכתי יקשה, שבאר שבע תצא מחוץ לתחומי עולי בבל, ותהיה פטורה מכל הדינים, בעוד שמהירושלמי משמע שלא פטרו אלא מקומות שלא נכבשו בתחילת כיבוש עולי מצרים. הרמב"ם גם מביא (הל' טומאת מת יא, יב) את התוספתא באהלות שמגדירה את אשקלון כמובלעת, ומשמע מזה שכל התחום שממזרח לאשקלון הוא עולי בבל כי יש קו היורד לדרום עד קו הרוחב 30 שהוא ארץ ישראל שאם לא כן לא תקרא מובלעת.

לכן נראה שהרמב"ם אינו אומר את כל התחום הדרומי, כפי שאינו אומר את כל התחום הצפוני והמזרחי. אלא שהרמב"ם באר את המקום בדרום שידוע לכולם שיש בו נפק"מ למעשה, והוא אשקלון, ומסתבר שכמו כן בצפון נקט רק את עכו וכזיב כי הם מקומות ידועים לכל, ושם היה יישוב יהודי גם בימיו, ומסתבר שלא ידע לזהות את המקומות שבברייתא דתחומין, אך ידע שנחל מצרים הוא דרומית מערבית לאשקלון, והוא מבאר את המשנה בשביעית כפי שביארתי שהתוספת בדרום הוא רק ברוחב. וכ"כ באנציקלופדיה תלמודית ('ארץ ישראל' א, הערה 336) שלדעת הרמב"ם "באורך היה הגבול של עולי מצרים בלבד על פני כל הרוחב".

ועתה נבאר לבאר את דברי הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א שבהם התקשו רבים:

בתרומות פ"א כתב הרמב"ם:

לח. הרב דוד אהרון סופר (ירחון מוריה תשס"ח עמ' כד) כתב שצ"ל כאן הציור הנמצא בכת"י של הרמב"ם בהל' תרומות והובא בסוף רמב"ם פרנקל ספר זרעים, אלא שגם בציור המובא שם יש קו אחד שנראה להדיא שלא במקומו. קו זה פונה לכיוון הים הגדול למערב ויוצא מאשקלון, וכתוב בציור "טורי סמנוס". ברור שיש כאן טעות כי טורי סמנוס צ"ל כמובן בצפון. גם אם נאמר שהכוונה אינה לצייר את מיקומם אלא לצייר את תחילת הקו הנמשך מהדרום אל הרי סמנוס שכל מה שממזרחו הוא ארץ ישראל, הקו הזה היה צריך לצאת מנחל מצרים ולפנות לכיוון מערב ולא כפי שהוא מצויר כיוצא מאשקלון. לכן נראה שאין זה הציור המקורי.

"הלכה ה: כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא, והניחו אותם המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו ולא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית, ורבינו הקדוש התיר בית שאן מאותם המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל, והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות....

הלכה ז: אי זו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון. היה מהלך מעכו לכזיב, כל הארץ שעל ימינו שהוא מזרח הדרך הרי היא בחזקת ח"ל וטמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר ומן השביעית, עד שידוע לך שאותו המקום מא"י, וכל הארץ שעל שמאלו שהוא מערב הדרך, הרי היא בחזקת א"י וטהורה משום ארץ העמים וחייבת במעשר ובשביעית, עד שידוע לך שאותו מקום ח"ל. וכל ששופע ויורד מטורי אמנום ולפנים א"י, מטורי אמנום ולחוץ ח"ל, והנסים שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנום ועד נחל מצרים, מן החוט ולפנים א"י, מן החוט ולחוץ ח"ל, וזו היא צורתה.

הלכה ח: מהיכן החזיקו עולי בבל, מכזיב ולפנים כנגד המזרח, ומכזיב ולחוץ עד אמנה והיא אמנום ועד הנהר והוא נחל מצרים לא החזיקו בו, וכזיב עצמה לא החזיקו בה. אי זו היא סוריא מא"י ולמטה¹ כנגד ארם נהרים וארם צובה כל יד פרת עד בבל כגון דמשק ואחלב וחרן ומגבת וכיוצא בהן עד שנער וצהר הרי היא כסוריא, אבל עכו חוצה לארץ כאשקלון והם תחומי א"י."

נראה שבהלכה ה הוא מבאר את הכלל שחייבו בתחומי עולי מצרים בתרומות ומעשרות כשם שחייבו בסוריה כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית. אך יש מקומות שאותם פטרו לגמרי, כמו בית שאן ואשקלון, ולענין חיוב תרו"מ הם אף פחותים מסוריה.

בהלכה ז הוא מפרט את תחום עולי מצרים וכתב שהוא מרקם במזרח עד הים הגדול במערב, ולא כתב כאן "עד אשקלון במערב", ומזה מוכח שיש לדעתו תחום מערבית לאשקלון שהוא גבול עולי מצרים, והוא חצי האי סיני הצפוני.

כיון שתחומי עולי מצרים כוללים את תחום עולי בבל, ולענין תרומות ומעשרות חלק מתחום עולי מצרים שבו גובל תחום עולי בבל הוא כחו"ל, כותב הרמב"ם אה"כ באותה הלכה את תחום עולי בבל שהוא מאשקלון עד עכו, ומפרט לפי גרסת הגמרא לפנינו בגיטין שמעכו לכזיב לא גזרו על השטח ממזרח הדרך, ואינו חייב תרו"מ כלל, כפי שלא גזרו על השטח שמדרום מערב לאשקלון.

ובהלכה ח פירש שתחום עולי בבל כולל את החלק שמכזיב ולפנים כנגד אותו מזרח שהזכיר בהלכה ז, כלומר ממערב הדרך מעכו לכזיב, אך כל מה שמכזיב ולחוץ עד אמנה הוא ממה שלא כבשו עולי בבל והוא כרוב השטח השייך לגבול עולי מצרים, ולכן חייב במעשרות כשם שצור חייבת שבזה לא מצינו שפטרו מתרומות ומעשרות, ואה"כ פירט את סוריה שחייבת במעשרות

(ט). הרמב"ם משתמש בלשון 'למטה' כדרך בעל המפות בימיו שהיו קוראים למטה לצפון ולמעלה לדרום. ממה שהוא הגדיר את ארם דמשק כסוריה משמע שדמשק אינה ארץ ישראל, כפי שביארתי לעיל שתחום הארץ למזרח מגיע רק עד דמשק ולא יותר.

ובשביעית מדבריהם, אבל סיים שהתחום שאמרנו מעכו לצפון ומאשקלון לדרום הוא תחומי ארץ ישראל, כלומר שמעבר להם פטור ממעשרות, כי מגבולות אלו יש מקומות שפטורים לגמרי ממעשרות, כפי שביאר לפני כן שמעכו לצפון מזרח, דהיינו מה שממזרח הדרך לכזיב עד קו הרוחב של כזיב פטור מתרו"מ, והוא כמו שמפורש בירושלמי שרבי ובית דינו קבעו לפטור את דרום מערב לאשקלון ממעשרות כיון שהמקום אינו מקום ישוב טוב.



יב.

קביעת הרמב"ם שגבול הארץ בדרום הוא באיזור קו רוחב 30

כתב הרמב"ם הלכות קידוש החודש פרק יח הלכה יג: "יתבאר בספרי חשבון התקופות והגימטריאות שאם יראה הירח בארץ ישראל, יראה בכל מדינות העולם שהן למערב ארץ ישראל ומכוונות כנגדה", ואם יתן החשבון שלא יראה בארץ ישראל אפשר שיראה במדינות אחרות שהן למערב ארץ ישראל ומכוונות כנגדה".

ואחרי שפירט עוד חשבונות סיכם וכתב בהלכה טז: "וכל אלו הדברים בשבט המדינות שבמערב ושבמזרח מכוונות, כגון שהיו נוטות לצפון העולם משלשים מעלות עד חמש ושלשים מעלות, אבל אם היו נוטות לצפון יתר מזה או פחות, משפטים אחרים יש להן שהרי אינן מכוונות כנגד ארץ ישראל".

מבואר בדבריו שתחומי ארץ ישראל הם בין שלשים מעלות, לחמש ושלשים מעלות.

וכן כתב הכפתור ופרח פ"ט שמדברי הרמב"ם האלו יש ללמוד על תחום הארץ.

כשבאים לדון בדבריו יש לעיין תחילה האם החלוקה לקוי רוחב שלו זהה לחלוקה שלנו, והאם הרמב"ם ידע היכן בדיוק עוברים קוי הרוחב שהוא מציין.

ונלענ"ד שקו הרוחב אצלו דומים לשלנו והרמב"ם הכיר היטב את המקומות, כיון שכתב בהלכות קידוש החודש פרק יא, יז שירושלים היא במעלה ה32, וממה שכתב כאן שהגבול הצפוני הוא המעלה ה35 עולה שהר בניוס הוא בקו רוחב 35. ירושלים נמצאת בקו רוחב 31.9, והבניוס הוא בקו רוחב 35.175^מ, ומהתאמה זו נראה שקוי הרוחב של הרמב"ם והידע שלו על המקומות דומים לשלנו.

והנה, קו רוחב 30 עובר 48 ק"מ צפונית לאילת, ומסתבר שהרמב"ם נקט שהוא קו הגבול בדרום כי ידע שהוא הקו שחוצה את חצי האי סיני לשנים. פטרה נמצאת בקו רוחב 33.33, לכן נראה שאם הרמב"ם קיבל את המסורת שפטרה היא קדש, הרמב"ם הבין כפי שכתבתי שהגבול עובר כ40 ק"מ מדרום לפטרה, כשיעור הליכת יום והוא ממש קו רוחב 30.

(מ). כפי שאנו רואים שממערב לארץ ישראל הלילה במציאות הוא רק אחרי כמה שעות מא"י (בארה"ב הוא שבע שעות אחריו), ולכן יש כבר יותר אפשרות לראות את הירח.

(מא). קו הרוחב המדויק הוא 35 מעלות ועוד 10.5 דקות.

הרב קורן (מוריה תשנ"ד עמ' קכה במאמר 'דין שביעית בשטח הערבה') העלה אפשרות שהרמב"ם סבר שגבול הדרום מזרחי הוא קו הרוחב של ים המלח שהוא קו הרוחב 31, אך כתב שהתחום הדרומי הוא קו רוחב 30 על פי נקודת גבול מערבית לאשקלון, כי הגבול יוצא מים המלח אל המערב ויורד בזווית עד הגיעו לקו כזה במערב. אך זה גופא צ"ע, שמנין לרמב"ם שבמערב התחום הגיע לקו רוחב 30. אפשר לומר כך אם נאמר שהרמב"ם הבין מסברה שקו הגבול מחלק את חצי האי סיני מעל זרועות ים סוף, אך זה גופא מביא לאותו קו שאמרנו שיש למקם גם את נקודת הגבול הדרום מזרחית באיזור שהוא דרומה מפטרה, כי זו חלוקה הגיונית לחצי האי סיני.



יג.

למרות דברי הרמב"ם נראה שבצפון הגבול הוא אינו קו רוחב 35

הרמב"ם כתב שבצפון הוא קו רוחב 35, וזה לא כפי שכתבנו שבצפון הגבול הוא הרי אמנוס.

וי"ל שמה שהביא את הרמב"ם לקביעה זו הוא שבתורה מוזכרת רק ארץ הלבנון כתוספת על ארץ ישראל בצפון, והיא רחוקה מהרי אמנוס 200 ק"מ, לכן הרמב"ם לא קיבל את הזיהוי של הרי אמנוס עם מה שנקרא כך היום, וחיפש מקום שדומה בשמו לשם סמיוס או אמנוס בקצה ארץ לבנון ויש בו הר חשוב סמוך לשפת הים, ומכאן נובעת קביעתו שהוא הבניוס.

יש אחרונים²² שהקשו קושיות נוספות על הקביעה שגבול הצפון הוא הרי אמנוס, שלפי זה יוצא שנחלת אשר היא נחלה עצומה יותר מכל השבטים, שנחלתו כוללת את כל לבנון ועוד שטח כמזה לצפון, ולא מובן למה קיבל נחלה גדולה כ"כ. ועוד קשה שבספר יהושע משמע שנחלת אשר היתה "עד צידון רבה" (יהושע יט, טז), ולא מוזכר כל הלבנון ומה שמעבר לו²³. אך נראה שזה לא מה שהיה קשה לרמב"ם, שכן גם בוניוס מרוחק מצידון רבה, ואם זו השאלה היא לא נפתרה.

אך נראה שהקשיים האלו לא יכולים להפריך את מה שהראיתי שלפחות שלושה מקומות בגבול הצפון מזוהים בודאות בקו רוחב 36 ומעלה, ויש להוסיף עוד ראיה ממה שכתוב בתחילת ספר יהושע (פרק א פסוק ד): "מֵהַמִּדְבָּר וְהַלְבָנוֹן הַזֶּה וְעַד־הַנָּהָר הַגָּדוֹל הַנֶּהֱרֶפֶת פֶּלֶא אֶרֶץ הַחֲתִים וְעַד־הַיָּם הַגָּדוֹל מְבֹאֵה הַשֶּׁמֶשׁ יְהִי גְבוּלָכֶם".

מב). הגר"ש ישראלי בספרו ארץ חמדה (א, ד ה). הרב שטיינר (טובה הארץ עמ' 130) פניני הלכה (העם והארץ פ"ג הערה 14).

מג). בארץ חמדה שם הקשה עוד למה משה רבינו לא עבר לארץ ישראל מעל הירדן. לענ"ד זה בודאי לא קשה כי כוונת הקב"ה היתה רק שלא יעבור לעבר הירדן אלא שלא יכנס לארץ ישראל. נראה שגם חבל הארגוב שכבש יאיר בן מנשה וניתן לחצי שבט המנשה עד חרמון הוא חלק מארץ ישראל ולא עבר הירדן, לכן הכיבוש נקרא על שמו של יאיר בן מנשה ולא על שמו של משה. משה רבינו אומר "ההר הטוב, הזה, והלבנון". לפי הטעמים יש הפסק אחרי ההר הטוב, משמע ש"הזה" מוסב גם על לבנון משום שמה ביקש את השלמת הראיה בלבנון, שחלק מלבנון כבר ראה בכיבושה על ידי יאיר בן מנשה.

מבואר שציווי הנחלה אכן לא כלל רק את הלבנון, אלא גם את כל ארץ החתים שהיא צפונה מעבר ללבנון, ובפשטות הכוונה לשטח שהוא מצפון להרי הלבנון. ממלכת החתים היא ממלכה גדולה שעיקרה היה באסיא הקטנה, אלא שהיא הגיעה גם לאיזור אלכסנדרטה ועד צפון לבנון. הלשון "כל ארץ החתים" משמעותה כל החלק של ארץ ישראל שהוא ארץ החתים, וכדי שלא יקשה מדוע בתורה מוזכר רק הלבנון אפשר לומר שעד שם התורה מחשיבה את הכל כחלק מהלבנון. יתכן שהרמב"ם לא ידע על מקומה של ממלכת החתים, ולכן הגיע לגבול הצפון שהוא סימן.

בארץ הנשואת אצל יהושע כתוב בפרק יג, ה-ו נאמר: "וְהָאֶרֶץ הַגְּבֻלִי וְכָל הַלְבָנוֹן מִזֶּרֶחַ הַשָּׁמֶשׁ מִבְּעַל גֵּד תַּחַת הַר חֶרְמוֹן עַד לְבֹא חֲמַת: כָּל יֹשְׁבֵי הָהָר מִן הַלְבָנוֹן עַד מִשְׁרַפַּת מִים כָּל צִידָנִים אֲנָכִי אֹרִישָׁם מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל רַק הַפֶּלֶה לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ".

גבל היא עיר פיניקית שהיתה בצפון לבנון ששרידיה שוכנים בעיירה ג'בייל, וזה מסייע לכאורה לרמב"ם, אך אולי באותו זמן משעת הציווי ליהושע עד החלוקה בפועל הם התגברו על החתים, והם שלטו עד לבא לחמת, ומכל מקום למעשה יש לנקוט שעד לבוא חמת - אנטיוכיא והטורוס אמונוס היא נחלת ארץ ישראל שכן עולה מהתרגומים ומדרשי חז"ל.

אכן, בחלוקת השבטים נחלת אשר כתוב (יהושע יט, כה) "ויהי גבולם... עד צידון רבה" ולא נזכר שהגבול שלהם צריך להגיע עד "לבא חמת". גם בספר שופטים כשמדובר על המקומות שלא כבשו כתוב (שופטים א, לא) "אשר לא הוריש את יושבי עכו ואת יושבי צידון ואת אחלב". אלא שמכל מקום נאמר שוב בהמשך (שופטים ג, א) על הגויים שנשארו "חֲמִשָּׁת סָרְנֵי פְלִשְׁתִּים וְכָל הַכְּנַעֲנִי וְהַצִּידֹנִי וְהַחִוִּי יֹשֵׁב הָרֶם הַלְבָנוֹן מִהָרַר בְּעַל חֶרְמוֹן עַד לְבֹא חֲמַת". ונמצא שגם אחר התנחלות אשר עד צידון, מצויין שהגויים שנשארו הם כל הנמצאים בצפון עד לבא חמת.

גם יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ה, א, כג) כתב שיהושע חילק חבלי ארץ של ששה עמים: "ואילו החלקים סביב צידון, ושל אנשי ארקא וחמתא וארווד לא היו עדיין מחולקים". חמתא וארווד הם באיזורק שבן לבנון לאנטיוכיא.

על כן נראה שהחלק שמצפון לצידון לא חולק לשבטים, כי בשבע שנים שכבשו לא הגיעו כלל לאיזור זה (אולי מפני שהוא היה מיועד לשני השבטים אם לא יקימו את התחייבותם). ונראה שגבולות החלוקה הם מה שנצטווה כל שבט להשלים לכבוש, ולמרות שיהושע נצטווה לחלק את כל הארץ בנחלה, בפועל הוא לא הטיל על שבט מסויים לכבוש את האיזור הצפוני הזה, כיון שלא הייתה להם בו עדיין כל אחיזה, ועל כן הציווי להפיל הכל בנחלה, קויים למעשה רק בהודעה לעם ישראל שגם זו נחלתם.

ובזה יובן הפלא של נחלת שבט דן שאפשרו לו להצפין ולכבוש את לשם. ואינו מובן שאם חולקה כל ארץ ישראל היכן היה להם מקום שהם יכולים לכבוש ואינו שייך לשבט אחר, אך הענין יובן לפי התרגומים. בספר בראשית (יד, יד) כתוב "וירדף עד דן... וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק". וכתב בתרגום המיוחס ליונתן "חובה - דעתיד למהוי בדן, דמציפונא לדמשק".

(מד). לא נראה שהכוונה היא לחלב שבקו רוחב 36 שהוא שם עיר מאוחר, אלא משמע שהכל באיזור צידון.

וכן הוא בתרגום ירושלמי השלם: "עד חובה דין מן צפון לדרמשק". דמשק היא בקו רוחב של צידון, וכבר הראיתי לעיל על פי הגמרא בבא בתרא עד ע"ב שהגבול עלה מהירמוך לנהר אמנה שזורם בדמשק, וכן לפי מה שכתוב אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ה א, כב) נראה שהגבול של נחלת השבטים הגיע עד דמשק, והדבר עולה בקנה אחד עם דברי התרגום על חלקו של דן שהוא צפונית לדמשק. כיון שארץ ישראל היא עד לבא חמת, לכן כשלא היה להם מקום יכול לומר להם להתיישב צפונה לדמשק. הגויים שעדיין ישבו בצידון לא הפריעו להתיישבות זו כמתואר בשופטים יח, כח שיכלו לשבת שם "כי רחוקה היא מצידון"³³.

ומכל מקום לבסוף נכבשה כל הארץ עד לבוא חמת על ידי דוד המלך ושלמה המלך ולכן כל מה שהצטוו לכבוש התקדש בקדושה ראשונה.



יד.

חלוקת ערי המקלט

בענין חלוקת ארץ ישראל לערי המקלט אומרת התורה (דברים יט, ג) "ושלשת את גבול ארצך", ובגמרא במכות ט ע"ב איתא: "תנו רבנן: שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן, וכנגדן הבדיל יהושע בארץ כנען, ומכוונות היו כמין שתי שורות שבכרם, חברון ביהודה כנגד בצר במדבר, שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד, קדש בהר נפתלי כנגד גולן בבשן. ושלשת - שיהו משולשין, שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון".

והקשה הרב גריינמן (חידושים וביאורים למכות ט ע"ב) דכיון שהמרחק בין שכם לחברון ידוע והוא כ 75 ק"מ, נראה לכאורה שתחום א"י הוא רק מ 75 ק"מ דרומית לחברון (קו רוחב 30.72) עד 150 ק"מ צפונית לשכם, ומשמע בפשטות שהמרחקים לצפון ולדרום הם לפי המקסימום שאין דרומה וצפונה ממנו, וגבולות אלו מצומצמים הרבה ממה שאמרנו, ואף אינם מתאימים לגבולות של הרמב"ם בצפון, שכן לפי הרמב"ם צפון הארץ צ"ל קו רוחב 33.6³⁴.

לכאורה אפשר לישב שהחלוקה של ג' הערים היתה דוקא לפי מה שקבלו השבטים בפועל מאיזור ים המלח עד צידון רבה, אך אכתי הדברים לא יתיישבו עם מה שהוכחנו שבגבול הדרום נחלת יהודה אינה מתחילה מים המלח אלא מגיעה עד קו רוחב 30.

אלא שענין זה יישב יפה הרב שניאור רווח (גבולות השדה עמ' קצב), דהלא הברייתא אומרת בתחילה שהמקומות בארץ ישראל מכוונים כנגד המקומות שבעבר הירדן. וכן מבואר בספרי

מה). אכן במקום אחר (מלחמת ד, א, א) כתב יוסף בן מתתיהו שעגל הזהב של דן הוא במוצא הירדן מעל החולה, וכך לכאורה עולה מהגמרא בבא בתרא עד ע"ב דאמרו שירדן נקרא כך על שם שיריד מדן. אולי יתכן ליישב שאמנם עיקר התיישבות של דן היתה מצפון לדמשק, אך את הפסל לא עשו שם אלא בנקודה באיזור של מוצאות הירדן כדי שלא יתאמצו לעלות את הצפון המרוחק, ומקום זה נקרא נמי על שמם.

מו). קדש נפתלי מזוהה על ידי חוקרים בתל קדש אך הוא במרחק של 100 ק"מ צפונית לשכם. יש מסורת אחרת שקדש זו היא צפת, והיא מרוחקת כ 80 ק"מ משכם. בגמרא מכות י ע"א מבואר שבנחלת נפתלי עצמה יש שני קדש.

(דברים פרשת שופטים פיסקא קפ) "ושלשת את גבול ארצך, שלא יהיו מפוזרות אלא יהיו מכוונות כשתי שורות שבכרם". ואם כן י"ל שהצפון והדרום האמורים כאן הם קו מקביל כנגד הצפון והדרום של עבר הירדן, וכיון שערי עבר הירדן נקבעו תחילה, אזלינן בתר עבר הירדן. ומצאתי שבמדרש אגדה (דברים פרשת שופטים פרק יט) מבואר שאכן בעבר הירדן קבעו את הערים לפי גבולות עבר הירדן דאמרו "ושלשת את גבול ארצך. שיהיה בין קצה ארץ עבר הירדן עד בצר כבין בצר לרמות, וכן בין רמות לגולן, וכן בין גולן לקצה ארץ עבר הירדן", ולפי זה הכל מובן, שצפון ודרום של הארץ כאן אינו גבול הארץ אלא הקו המקביל לצפון ודרום של עבר הירדן. והכי משמע מלשון הגמרא "לצפון", ולא אמרו לצפון ארץ ישראל. ואמנם רש"י על התורה כתב שהוא צפון ארץ ישראל, אך גם זה נכון מבחינה מסויימת כי התורה מתחילה את גבול הדרום של הארץ מקצה ים המלח, והשבטים נחלו עד צידון רבה (ואפשר שבגלל זה הברכה והקללה נאמרו בשכם שהיא מרכז ארץ ישראל מבחינה זו).

אמנם הרב רווח נדחק שם לבאר מדוע חושב גבול הדרום של עבר הירדן 80 ק"מ דרומית לחברון, דהיינו קו רוחב 31, הרי לכאורה הוא צ"ל כקו הרוחב של שפך הארנון כי ארנון גבול מואב והוא בערך בקו רוחב 31.5, אך לענ"ד המעיין במפת ירדן הטופוגרפית יראה שמוצא הארנון נמשך מיובלים שמגיעים באיזור הדרך הראשית ההולכת במדבר מקו רוחב 31 ולמטה ממנו, ולכן אין כל קושי לומר שגבול הדרום בעבר הירדן היה בקו רוחב 31. כמו כן ענין זה מיושב לפי מה שכתב הגר"א באדרת אליהו (במדבר פרק כב) "ולכך כתיב בדברים קמו ועברו לכם את נחל זרד כי שם כלו מתי מדבר לפי שנחל זרד הוא הנקרא דיבן גד", דהיינו שהגבול הדרומי של שנים וחצי השבטים היה החלק של גד בדיבון גד שהיא דרומית לנחל ארנון.

נלענ"ד שזו הסיבה לכך שאנו מוצאים שאחרי פירוט נחלת בני גד וראובן מהארנון עד הגלעד התורה חוזרת ואומרת שנחלתם נמשכת "עד ים הערבה ים המלח תחת אשדות הפסגה מזרחה" (דברים ג, יז, דברים ד, מט) שפך הארנון לים המלח הוא במרכז הים, וכל החזרה הזו נראית לכאורה מיותרת, לכן נראה שהכוונה היא שהגבול של בני גד למעשה היה דרומי עד קו מקביל לקצה ים המלח (ואפשר שבזמנו ים המלח הגיע מעט יותר דרומה מה שהוא היום עד מעבר לקו רוחב 31).

ולפי זה מובן שפיר גם מדוע הרמב"ם בהלכה (הל' רוצח ה, ז) כתב רק "וכן מושחין בין כל עיר ועיר מערי מקלט בתחילת הפרשתן עד שיהיו משולשות בשווה", ולא הזכיר כלל שכך צ"ל גם המרחק לגבול הצפון והדרום. הסיבה היא שבצפון והדרום לא הלכו לפי הצפון והדרום של ארץ ישראל.

טו.

הערות על המאמר של הרב יואל שילה

במאמר של הרב שילה (ירחון האוצר נה) הלך בעקבות הרב קורן וטען שגבול ארץ ישראל הוא בערך קו הרוחב 31 שנמשך מדרום ים המלח לשפך נחל מצרים, ולפי זה הערבה הדרומית היא

חו"ל בין לקולא ובין לחומרא, והביא לכך כמה ראיות. אך לאור כל האמור לעיל נראה לענ"ד להשיב על ראיותיו.

א. הקושי העיקרי של הרב שילה על המדרימים את הגבולות הוא מה שהקשה הרב קורן במאמרו שאם הגבול יורד מים מלח בנטיה של יותר מ45 מעלות הוא צריך להיקרא גבול מזרח ולא גבול דרום. אך כבר הראיתי שמלשון הפסוקים "ונסב" משמע שבגבול הדרומי יש פעמיים פניה של 90 מעלות, והתורה מלמדת בהקדמה שהגבול הדרומי יוצא מצין, ובחזרה צינה אחרי מעלה עקרבים, שהגבול הדרומי הוא למעשה קדש ברנע, וכן הראיתי שמבואר בתרגומים להדיא שעיקר גבול הדרום מתחיל מקדש ברנע, ומדבר צין הוא מדבר קדש שבדרום שעיר.

ב. הרב שילה הביא את רש"י בזבחים נד ע"ב שים המלח הוא במזרח ארץ ישראל, ומוזה רצה להסיק שים המלח הוא בפניה הדרום מזרחית, אך רש"י כתב אך ורק שים המלח הוא במזרח, ואין רמז בדבריו אלו לכל קו הגבול³¹. גם התרגום המיוחס ליונתן אומר שים המלח הוא נקודת הגבול במזרח, אך בתור נקודת הגבול בדרום הוא מציין דוקא את רקם געא-קדש ברנע. באופן כללי נראה מרש"י שהוא הולך בעקבות חז"ל והתרגומים, הן בגבול הצפון שהביא את התרגום שהוא טורי אמנון, והן בדרום שכתב שקדש ברנע היא קדש מדבר צין.

ג. עוד כתב הרב שילה שכיון שנחל מצרים נשפך לים מעל קו רוחב 31, צ"ל שגבול הארץ הוא בערך קו רוחב 31. אך מה שנחל מצרים נשפך לים בקו רוחב זה אינו מלמד כלל שאין נקודות גבול דרומיות ומערביות יותר ממנו אלא שהוא צוין כנקודת גבול הדרומית שבקצה המערבי, כי מה שמערבה ממנו באותו קו רוחב אינו א"י.

ד. על ההוכחה מגבול ערי המקלט כבר השבתי לעיל.

ה. בסוף דבריו כתב הרב שילה שכיבושי מדינת ישראל אינם משנים דבר כיון שאינם על פי סנהדרין, וקידוש אפשרי רק על ידי סנהדרין. אך יש סברות המתחשבות בחזקה שנעשתה על ידי מדינת ישראל.

בדברים (ל, ה) נאמר: "וְהִבִּיאָה ה' אֶלְקִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יָשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטִבְךָ וְהִרְבֶּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ".

כידוע, נחלקו התנאים האם יש ג' ירושות או שירושה שניה היא לעולם ואין ירושה שלישית. הרמב"ם בהל' תרומות פ"א פוסק שאין ירושה שלישית, נמצא שלדידיה אין צורך לקדש שוב את הארץ כשחוזרים ונוחלים את גבולות עולי מצרים. בקדושה השניה נקבע ש"ראשון ראשון מתקדש", כלומר שכל היכא של ישראל תהיה נחלה מתפשטת אליה אותה קדושה שניה של עזרא, לפחות כל עוד שיושבים בה בריבונות ישראל, ויתכן שכך היה בימי החשמונאים, וכ"ה גם כאשר כובשים את מה שיהיה בעתיד ארץ ישראל. אמנם מאידך גיסא יתכן שזה נאמר רק על החלק שעולי מצרים חייבים לכבוש, ולא על המדבריות, וגם אולי דוקא כשמעוניינים שיתקדש³².

מז). בדרך דומה יש להשיב על מה שכתבו אחרונים שהכינוי "עבר הירדן" לנחלת ארץ ישראל מוכיח שצפון הלבנון ואילך אינו בגבולות הארץ, שהרי בכל מקרה תחום ארץ ישראל אינו במילואו כנגד הירדן, אלא שהוא כנגד מרכז ארץ ישראל ולכן קרוי החלק המערבי עבר הירדן.

ו. הרב שילה מביא את דברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש (יא, יז): "ולפי שהראייה לא תהיה אלא בארץ ישראל כמו שביארנו, עשינו כל דרכי חשבון זה בנויים על עיר ירושלם ולשאר המקומות הסובבין אותה בכמו ששה או שבעה ימים שבהם רואין את הירח תמיד ובאים ומעידים בבית דין, ומקום זה הוא נוטה מתחת" (הקו השווה המסבב באמצע העולם כנגד רוח צפונית בכמו שנים ושלושים מעלות (שזה מקומה של ירושלים) עד חמש ושלושים ועד תשע ועשרים".

מבואר שכאן כתב שהעדים יכולים לבא ממעלה תשע ועשרים, ולפי זה כתב הרב שילה "ברור שמ"ש בפרק י"ח 'משלשים מעלות' - אין כוונתו לקו שלשים עצמו אלא לכל טווח המעלה השלשים, דהיינו ממעלה 29. ואכן כבר עמד על הקושי שיש בדברי הכפתור ופרח מרן הגר"ק שליט"א, שבסוף פ"ח מקדה"ח כתב שהכוונה לתחילת המעלה ה-30. עוד יש להסתפק כן גם בכוונת הכו"פ עצמו, שציין שם גם את אלכסנדריה במעלה ה-31 והכוונה לסופה וה"ה כאן".

לא ראיתי שהגר"ק כתב בנושא זה, אך מצאתי שבפירוש נאווה קודש על הרמב"ם פ"ח אכן כתב שכוונת הרמב"ם למעלה ה-29 בגלל דבריו בפ"א, וכן הבינו כמה אחרונים שהרמב"ם בפ"א מורה לנו על גבולות הארץ, ויש כביכול סתירה בדבריו. אך איני מבין כלל במה התקשו. הרמב"ם בפ"א אינו עוסק כלל בגבולות הארץ, אלא מציין שבטווח שלשה ימי הליכה מירושלים העדים יכולים להספיק להגיע תוך יום לירושלים. העדים עצמם יכולים להיות מחו"ל.

ז. לפי הבנתו הנ"ל שלכאורה הרמב"ם כתב את המעלה ה-29 כגבולות הארץ הקשה הרב שילה שכיבושי המלכים לא הגיעו מעולם לקו רוחב 29, אך הראיתי לעיל שלפי תיאור הגבול הדרום בתורה נראה שהקובע הוא קו רוחב 30, ולשם הגיעו כבר בימי יהושע.

ח. הרב שילה כתב שלא יתכן שקו הגבול במזרח הוא נחל הערבה כי זהו מדבר צין, אך כאמור פשט הפסוקים שמדבר צין הוא ליד קדש בדרום ארץ אדום. לענ"ד מסתבר שגבול הדרום עובר למרגלות מערב הרי אדום, ואת זה רומזת התורה באומרה שהגבול עובר מנגב למעלה עקרבים ולקדש ברנע שהם נקודות בהרי אדום, כדי לומר לנו להיצמד להרי אדום. וראה בתרגום ירושלמי השלם (לה, ד) שכתב "ויעבר בטור פרזלא", והר הברזל לפי יוסף הוא ארץ אדום. ולפי זה ארץ ישראל היא כלל גם מה שממזרח לנחל הערבה.

מח. ראה צ"ץ אליעזר (י, א) והרב גורן (אמונת עיתך 50 עמ' 49), והרב שטרן (אמונת עיתך הנ"ל עמ' 70) שמעלים סברות שכיבושי מדינת ישראל יועילו גם לפי מי שסובר שצריך לקדש, מפני שכיבוש שנעשה כהלכה כדי להגן על ישראל מקדש. והרב רוזנפלד (אמונת עיתך 106 במאמר 'כבוש עולי בבל המתמשך') וכן הרב מלמד (פניני הלכה כשרות פרק יב, יז), מצדדים שגם בלא זה לפי הרמב"ם יש סברה לומר שהחלת שם המדינה וישוב של ישראל מועיל גם בלי קידוש שכן אחרי שעזרא קבע שהתקדש בלא כיבוש אין צורך אלא בחזקה. אך הרב יעקב אריאל (אמונת עיתך 104) העלה סברה נגדית שמעיקרא נוח לעם ישראל שמקומות אלו לא יתקדשו כדי שיסמכו עליהם בשביעית, והוא כעין מה שהשאירו עולי בבל במכוון מקומות שלא התקדשו.

מט. גם כאן, כמו שהזכרתי לעיל לגבי סוריה, הרמב"ם משתמש בלשון "מתחת" על מה שאנו קוראים מעל, כי בזמנו המפות צויירו באופן שהצפון הוא התחתון.

נ. אלכסנדריה היא בקו רוחב 31 ו11 דקות ולא בסוף קו רוחב 31.

ט. עוד הקשה הרב שילה שאם קו רוחב 29 הוא גבול ארץ ישראל יוצא שחלק גדול מהמדבר הגדול והנורא ניתן להם אחר כך כארץ ישראל, ומהפסוקים משמע שכל ההליכה במדבר היא לפני ההגעה לארץ ישראל. אך אם הגבול הוא קו הרוחב 30 לא קשיא מידי כי י"ל שאכן לא הלכו במדבר צפונה לקו רוחב זה, ומה שדרומי לקו רוחב 30 הוא אכן מדבר גדול ונורא. ובכל אופן הספרי דורש על הפסוק "מן המדבר יהיה גבולכם" שאם כבשתם גם המדבר גבולכם, וכן אמרו על הנהר ועל הים, ונראה לי שהכוונה היא כאשר יכבש הכל כהלכה בירושה השניה שאין לה הפסק, ואף יורחב הגבול לחו"ל, אז יהיה גם כל המדבר גבולנו, בין דרום מדבר סיני ובין מדבר קדמות שממזרח לארץ ישראל עד הפרת, וכן התחום שכנגד בים, ונראה שאז יתקיים גם מה שכתוב בישעיהו פרק לה: "ששום מדבר וציה ותגל ערכה ותפרח כחבצלת: פרח תפרח ותגל אף גילת ורנן כבוד הלבנון נתן לה הדר הכרמל והשרון המה יראו כבוד ה' הדר אלקינו". ולענין איסור יציאה לחו"ל ומצות ישיבת הארץ וכיבוש הארץ נראה שכל מה שנכבש הוא בתוך גבולות ההבטחה שזה יהיה ארץ ישראל ולכן מקיימים בו את מצוות הישיבה ואינו כשיבת חו"ל, כפי שהושיב שלמה המלך יהודים באילת ובתדמור. וכן לפי המנהג שאין עושים יום טוב שני בכל תחומי ארץ ישראל, אין צריך לעשות יום טוב שני באילת.



לסיכום:

א. גבולות הארץ בפרשת משפטים הם תחומי ארץ ישראל. הגבולות האלו לא קטנו מעולם, אלא שבשלב הראשון עלינו לכבוש את התחום הכתוב בפרשיות מסעי ועקב שאינו כולל את המדבריות הגדולות, ורק נוגע קצת בפרת ואולי גם בים סוף בזרוע המערבית. כאשר נכבוש את כל התחום שציוותה התורה כהלכה בירושת עולם, וגם נרחיב את הגבול לחו"ל, יתקדשו גם המדבריות, וארץ ישראל עצמה תהיה כפי שכתוב בפרשת משפטים מים סוף עד הים הגדול, וממדבר עד הנהר הגדול, נהר פרת. על כן הקובע לתחום שעלינו לכבוש הם גבולות פרשת מסעי.

ב. גבול הצפון. מדברי התרגומים עולה שהגבול בצפון מערב מגיע מהים בקו רוחב 36.3 אל פסגות הרי אמנוס, וממשיך עמם מעט ועולה לצפון עד קו רוחב 36.45 (קו הרוחב של אבלס קלקלי-אבו קלקל), הגבול מגיע אל הצד שכנגד הרי אמנוס שהוא הפרת.

ג. גבול המזרח. התורה ממעטת במקומות המצינות את הירידה שבגבול המזרח, לכן נראה שהכוונה לירידה בדרך גבול טבעי. מלשון התורה "מקדם לעין", ומהדרשה על הפסוק "ועל נהרות יכוננה" עולה שהנחלים הם שמהווים את הגבול במזרח שעובר בין חלקי הארץ שקדושתם שונה, כך נראה גם מדברי הרס"ג בדבריו על נהרות הגבול של א"י. הגבול עובר דרך מעבר טבעי של נחלים והיקף הרי לבנון. הירדן מפריד בין שני עברי הירדן כיון שקדושת הצד השני פחותה שאינו מקום שכינה. מצפון לירדן, גבול המזרח מפריד בין ארץ ישראל לסוריה שמעברו המערבי של נהר פרת שהיא ארץ ישראל רק לאחר שיורחבו גבולות הארץ. נראה שהגבול עולה מזרועות הירמוך לדמשק בקו ניצב, ומשם הוא נמשך עם נהר אמנה לכיוון

צפון מזרח, ואחרי שהוא מקיף את הרי הלבנון מתחבר הגבול אל הנהר אורנטוס ליד ימת חומס, משם הוא עולה ומתחבר עם הנהר עפרין ועולה אל ימת אנטיוכיה שלמרגלות הרי אמנוס, ומשם הוא עובר מצד מערב להרי אמנוס, ומצד מזרח אל הפרת.

ד. גבול הדרום. מדברי התרגומים עולה ש'קדש ברנע' שמוזכרת כנקודת הגבול הדרומי היא קצה ארץ אדום שהוא פטרה. גבול הדרום עובר דרומה מפטרה (מנגב לקדש ברנע) מעל המקום שבו חנו עם ישראל. תחום הדרום בפרשת מסעי מתואר כיוצא ממדבר צין שהוא מדבר קדש, למרות שלמעשה הוא יוצא מדרום ים המלח, כיון שהגבול נועד לחצות את חצי האי סיני. לכן הגבול שמתחיל מדרום ים מלח יורד בצמוד להרי אדום אל קו רוחב 30 ורק שם הוא משנה כיוון למערב כשהוא עובר "מנגב לקדש ברנע", ומשם הוא מתואר כקו ישר עד שהוא נסוב לנחל מצרים. באופן זה הגבול חוצה את חצי האי סיני מעל זרועות ים סוף. זו חלוקה טבעית שאינה קשורה לנחלים.

ה. גבול עולי בבל. מדברי המשנה בשביעית ובגיטין, התוספתא באהלות, הירושלמי בשביעית פ"ו, והרמב"ם בתשובותיו ובהלכה, נראה שתחום עולי בבל בדרום חופף לגבול עולי מצרים מדרום לפטרה עד כנגד אשקלון. אשקלון מוגדרת כמובלעת כי תחתיה לדרום היתה התיישבות יהודית. על כן מאשקלון גבול עולי בבל יורד בקו ישר אל קו רוחב 30. מערבה מקו זה עד נחל מצרים, שהוא הזרוע הפילוסית של הנילוס, הוא תחום עולי מצרים שפטור לפי הרמב"ם מתרו"מ, ואין בו דין ספיחים, ובתחום זה יושבים ישובי חבל אשכול וחלק בישובי שער הנגב (מזרח תל אשקלון הוא בקו אורך 34 ו-32 דקות. על פי הרב רווח בגבולות השדה עמ' קסה). מכל מקום כיון שהיום הוא מתחומי מדינת ישראל נראה שיש להפריש תרו"מ בלא ברכה.

ו. חלוקת ערי המקלט היתה במרחקים שווים בין ג' הערים, אך מהם אל הדרום והצפון המרחקים שווים רק בהתאמה לגבולות השבטים שנחלו בעבר הירדן.

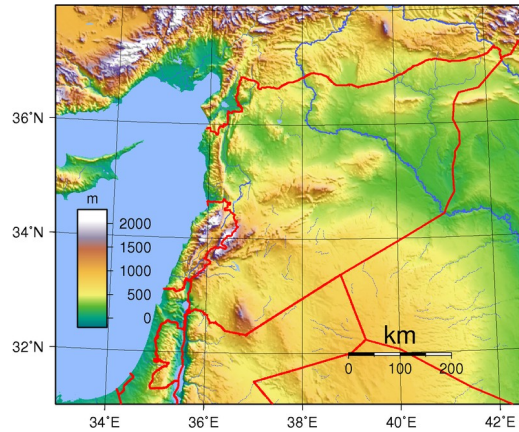
ז. ההנהגה למעשה היא שגם בתחום עולי מצרים יש להפקיר את האדמה ואין לעבוד בשביעית, אבל אם עבדו הפירות לא נאסרו. לחומרה נוהגים בהן בקדושת שביעית.

יש מקום לקולא בכל דיני שביעית לגבי הישובים שמדרום לקו רוחב 30, וכן מצפון לקו רוחב 33 לגבי דין ספיחין. וכן יש מקום להקל בספיחין לאלו שנמצאים דרום מערבה לתל אשקלון (קו אורך 34.5), אך למעשה יש לדון גם בזה מצד החזקה של מדינת ישראל. ועכ"פ נראה שיש מצוה לשבת בתחומי הארץ שמעבר לגבולות פרשת מסעי אם הם בגבולות פרשת משפטים שכוללים את המדבריות הגדולות, ולכן יש מצוה להתיישב שם.



נספח מפות

מפה 1



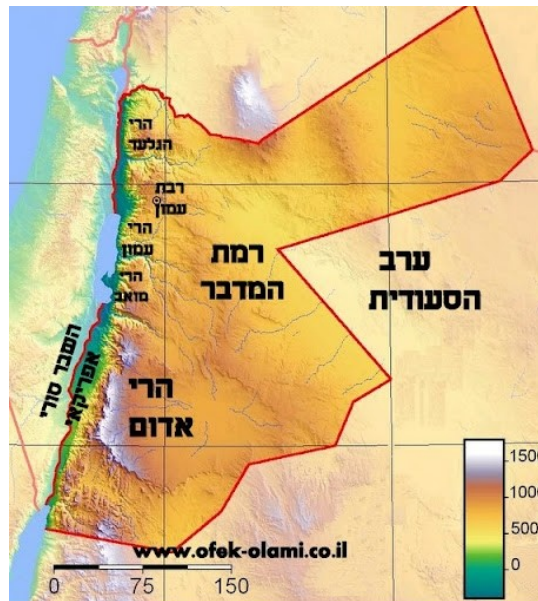
מפה 2



מפה 3



מפה 4



אוצר חקר ועיון

בהגדרת איסור 'לא תלך רכיל' ♦ ישראל והעמים – מספר וקדושה ♦ על
גלגולה של סתירה – זכר ונקבה בראם ♦ פעולה מתמשכת ותהליך
דטרמיניסטי בהלכה

הרב איתן וקסלר

תורת החיים

יד בנימין

בהגדרת איסור 'לא תלך רכיל'

פרק א' - מהו לשה"ר ומהו רכילות? * פרק ב' - מיהו בעל לשון הרע לדעת הרמב"ם

פרק א' - מהו לשה"ר ומהו רכילות?

בפרק זה ננסה בע"ה לברר מהו בדיוק איסור רכילות, ומהו איסור לשון הרע ומה ההבדל ביניהם.

א. המקורות בתורה ובחז"ל

מהפסוקים בירמיהו ויחזקאל נראה שפירוש 'רכיל' הוא דיבור שגורם נזק

תחילה נדקדק במקורות מה פירוש המילה רכיל, באיזה הקשר היא מגיעה, ובסוף על פי זה גם נבין בע"ה מהו אותו רכיל שעליו התורה אמרה "לא תלך רכיל בעמך".

בתורה (ויקרא יט, טז) מופיע האיסור "לא־תֵלֵךְ רְכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל־דָּם רֵעֶךָ אֲנִי ה' ע"כ. וצריך לעמוד ולנסות להבין מה כוונת התורה במילה 'רכיל', מכיון שלא מצאנו מילה זו או דומה לה בכל התורה. אכן, כבר מהמשך הפסוק אפשר להבין שאיסור זה של לא תלך רכיל, קשור ללאו אחר של 'לא תעמוד על דם רעך', וזה יכול להראות לנו אולי על חומרתו של האיסור.

בתנ"ך מופיעה המילה 'רכיל' כמה פעמים. וכך אומר ירמיהו (ו, כח): "כָּל־סֵרִי סוֹרְרִים הִלְכִי רְכִיל נְחֹשֶׁת וּבְרָזָל כָּל־מְשַׁחֲתִים הֵמָּה" ע"כ, שם בפסוק ירמיהו מתאר את הדברים המרכזיים שבגללם עם ישראל ייענשו, ורואים של'הולכי רכיל' קורא ירמיהו 'סרי סוררים', וכן מכנה אותם בסוף 'משחיתים המה'. גם כאן אפשר לראות את החומרה שמייחסים להליכת רכיל זו.

וכן מופיע עוד בירמיהו (ט, ג), וזה לשון הפסוק: "אִישׁ מְרַעֵהוּ הַשְּׁמֵרוֹ וְעַל־כָּל־אֶחָ אֶל־תִּבְטָחוּ כִּי כָל־אֶחָ עֲקֹב וְכָל־רֵעַ רְכִיל יִהְיֶה" ע"כ. מפסוק זה משמע שזה דבר כל כך נורא, שצריך להשמר מרעהו ולא לבטוח באח, מפחד שהוא ילך רכיל, שזה שוב מראה את החומרה הגדולה של זה, וככל הנראה גם את הנזק שגורם אותו רכיל, כי למה צריך כל כך להשמר ולא לבטוח, אם לא מדובר על נזק משמעותי?

ועוד מופיע המושג 'רכיל' בספר יחזקאל (כב, ט), וזה לשונו: "אֲנָשִׁי רְכִיל הָיוּ בְּךָ לְמַעַן שִׁפְךָ־דָם וְאֶל־הַהָרִים אָכְלוּ בְּךָ זִמָּה עָשׂוּ בְּתוֹכְךָ" ע"כ. ומפסוק זה פשוט, שאותו איש רכיל מתכוון להרע, למען שפוך דם, ובין אם הכוונה להריגה ממש, ובין אם מבינים שהכוונה רק למושג 'שפיכות דמים', שזו הלבנת פנים, נראה שודאי שמדובר על דבר שגורם נזק לאדם.

ויש עוד פסוק במשלי (כ"ט), שמדבר על חטאי הדיבור, גם הוא מזכיר את ה'רכיל', וזה לשונו: "גִּזְלֵה־סוּד הוֹלֵךְ רֵכִיל וּלְפִתָּה שִׁפְתָּיו לֹא תִתְעַרֵּב" ע"כ, מפסוק זה אנחנו אמנם לא יודעים עדיין מה בדיוק עושה הרכיל, אבל אנחנו כבר יודעים שמדובר על דיבור. כך שבנתיים נראה שרכיל פירושו דיבור שהוא חמור, שגורם נזק, ושנאשים נזהרים ממנו וכיוצ"ב.



הגדרת חז"ל ללשון הרע ורכילות

חז"ל בכמה מקומות דרשו את הפסוק "לא תלך רכיל בעמך", ולמדו ממנו כמה דברים. בגמ' במסכת כתובות (דף מ"ו ע"א) מובאת מחלוקת, לדעה אחת לומדים מפסוק זה אזהרה לאדם שהוציא שם רע על אשתו הטרייה, ולדעה אחרת לומדים מזה אזהרה לדיינים שיתייחסו בשווה לכל בעלי הדין, וז"ל הגמ': "אזהרה למוציא שם רע מנלן? ר' אלעזר אמר: מ"לא תלך רכיל", רבי נתן אומר: מ"ונשמרת מכל דבר רע". ורבי אלעזר מאי טעמא לא אמר מהאי? ההוא מיבעי ליה לכדר' פנחס בן יאיר, ונשמרת מכל דבר רע - מכאן אמר ר' פנחס בן יאיר: אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה. ור' נתן מאי טעמא לא אמר מהאי? ההוא אזהרה לב"ד, שלא יהא רך לזה וקשה לזה" ע"כ. ומבואר שיש מחלוקת תנאים מה הפסוק "לא תלך רכיל" בא ללמד, ודעת ר' אלעזר שבא ללמד שאסור לומר דבר רע על מישהו אחר.



הגמ' בסנהדרין

במשנה במסכת סנהדרין (דף כ"ט ע"א) מוזכרת הוראה לדיינים, שאסור לדיין לצאת מבית הדין ולומר שהוא רצה לזכות את הנאשם בדין אבל חבריו שרצו לחייב היו הרוב, ולכן כך נגמר הדין, וז"ל המשנה: "גמרו את הדבר, היו מכניסין אותן. הגדול שבדיינין אומר: איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב. ומניין לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבים אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי - על זה נאמר הולך רכיל מגלה סוד" ע"כ. ולכאוף יש מקום לשאול למה למדה המשנה איסור זה דווקא מפסוק בכתובים, ולא למדה מהפסוק בתורה "לא תלך רכיל בעמך"?

ונראה שהסיבה היא, שאיסור זה הוא רק מדרבנן, וכן נראה גם מלשון הרמב"ם, שכותב הלכה זו בהלכות סנהדרין (פכ"ב ה"ז) וז"ל: "אסור לאחד מן הדיינים כשיצא מבית דין לומר אני הוא המזכה או המחייב וחבירי חולקין עלי אבל מה אעשה שהם רבו עלי, ואם אמר כן הרי הוא בכלל הולך רכיל מגלה סוד" ע"כ. ונראה מדבריו שהאיסור הוא מדברי סופרים, מכיון שכל

א). כיון שנראה שלא למדו דווקא למוציא שם רע שאסור, אלא שמלאו זה נאסור כל מקרה מעין זה, שאדם אומר דבר רע שהוא שקר על אדם אחר.

ב). אמנם הגר"א הוסיף למשנה את הפסוק "לא תלך רכיל בעמך", וכך גם מופיע בברייתא שנביא בהמשך, וכך גם הודפס בחלק מהדפוסים, אבל בכתבי היד לא מופיע פסוק זה. וגם אם נאמר שהוא מופיע, צריך להבין למה בכלל להביא את הפסוק "הולך רכיל מגלה סוד".

הפרק כולו מדבר על הנהגות בית הדין, ולא על חיובי תורה. ועוד, שהרמב"ם כותב: "הרי הוא בכלל הולך רכיל מגלה סוד", ואם היה זה איסור דאורייתא היה לו לכתוב 'עובר בלאו', או 'בכלל איסור לא תלך רכיל'. ולכן נראה שמה שהביאו במשנה פסוק זה, מכיון שאיסור זה לא כלול בלאו של 'לא תלך רכיל' אלא רק באיסור דרבנן, שנלמד מהפסוק 'הולך רכיל מגלה סוד'. ולכאורה היה מקום להקשות מהברייתא הדומה למשנה, המופיעה קצת לאחר מכן (ל"א ע"א), וז"ל: "תנו רבנן: מניין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי - תלמוד לומר לא תלך רכיל בעמך ואומר הולך רכיל מגלה סוד" ע"כ. ומכך שהברייתא הביאה גם את הפסוק "לא תלך רכיל בעמך" הייתי חושב שכן מדובר על איסור דאורייתא וקשה. אלא שנראה לענ"ד לומר, שמה שהברייתא הביאה את הפסוק "לא תלך רכיל" זה כהבאת טעם לאיסור חכמים, שבאמת הדבר אסור משום גילוי סוד, שהוא לא איסור דאורייתא, אבל כל מה שחכמים אסרו גילוי סוד זה על בסיס הלאו דאורייתא של "לא תלך רכיל".



הגדרת רכיל בספרא ובירושלמי

כפי שהזכרתי, בכל הש"ס הבבלי לא מופיעה המילה רכיל, חוץ מהפסוק "לא תלך רכיל", ושאר הפסוקים. ובכל אופן לא מצינו הגדרה ופירוש למילה רכיל. אבל מופיע בש"ס הבבלי הרבה פעמים המינוח 'לשון הרע' או בארמית 'לישנא בישא', כביטוי לדיבור שהוא רע או גורם לרע, והוא נלמד מ"לא תלך רכיל".

לעומת זאת, בספרא (קדושים פרשה ב פרק ד) נראה שמובא פירוש למילה רכיל, וז"ל: "לא תלך רכיל בעמך, שלא תהיה רך דברים לזה וקשה לזה, דבר אחר שלא תהיה כרוכל שהוא מטעין דברים והולך" ע"כ.

ועוד מופיע כעין זה בירושלמי (פאה פ"א ה"א), וז"ל: "אזהרה ללשון הרע מנין (דברים כג י)? ונשמרת מכל דבר רע. אמר רבי לא תני ר' ישמעאל: לא תלך רכיל בעמך זו רכילת לשון הרע. תני ר' נחמיה: שלא תהא כרוכל הזה מטעין דבריו של זה לזה ושל זה לזה" ע"כ.

ולענ"ד נראה שאין להסביר בדברי הספרא והירושלמי שרכיל הוא דבר שונה מלשון הרע, אלא שיש את האיסור של לשון הרע, והרכיל זה רק דימוי, מכיון שדרך מספרי הלשון הרע כך הוא, שהולכים מאחד לשני ומספרים בגנות האחר. וכמו שכתב רש"י בפירוש הפסוק בתורה (ויקרא, יט, טז), וז"ל: "לא תלך רכיל - אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע או מה ישמעו רע לספר בשוק, נקראים הולכי רכיל וכו'", ומוכיח זאת בכמה טענות.

ועוד ראה לדבר זה, שבירושלמי המושגים רכיל ולשה"ר מעורבבים, רואים זאת בדברי ר' ישמעאל שאומר - 'רכילת לשון הרע' כמושג אחד.



ג). ואולי אפשר להביא עוד סיוע לכך, שאם היה איסור זה חלק מלאו של 'לא תלך רכיל', היה לרמב"ם לציין זאת בהלכות דעות, שם הוא מבאר באריכות לאו זה.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מחלק בין רכיל ללשון הרע

הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ז ה"א - ה"ב) מציג את הרכיל ואת מספר הלשון הרע כל אחד בפני עצמו, ומסביר מהו כל אחד מהם, וזה לשונו: "הלכה א. המרגל בחבירו עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תלך רכיל בעמך, ואף על פי שאין לוקין על דבר זה, עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך לו ולא תעמוד על דם רעך, צא ולמד מה אירע לדואג האדומי. הלכה ב. אי זהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר: כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני, אף על פי שהוא אמת - הרי זה מחריב את העולם, יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה, והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חבירו אף על פי שאומר אמת, אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חבירו, אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואמר דברים של גנאי, על זה אמר הכתוב: יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות" עכ"ל. ולכאור' צריך להבין, מה החילוק שעושה הרמב"ם, ומהו בדיוק הרכיל שהרמב"ם מתאר.



הסבר הכסף משנה ברמב"ם

הכסף משנה הבין בדעת הרמב"ם שרכיל היינו המסכסך בין איש לרעהו, למרות שהוא לא מספר דברי גנאי, כיון שהוא גורם סכסוך ע"י דיבורו עובר על לאו של 'לא תלך רכיל'. כך משמע מדבריו (שם), וז"ל: "דעת רבינו שרכיל היינו האומר פלוני אמר עליך כך וכך או עשה לך כך, אף על פי שאותו דבר אינו גנות למי שנאמר, כמו בהלשנת דואג שאמר על אחימלך שנתן לחם וחרב גלית לדוד, ואילו נשאל לאחימלך לא היה מכחיש, שאין בזה גנות לו, דאדרבה חשב שעושה עבודה לשאול, כמו שהתנצל בדבריו. זה, אף על פי שאין בו גנות לחבירו, כיון שטוען דברים מזה והולך לזה רכיל מקרי, דכשמו כן הוא, שהוא כרוכל המחזור בעיירות" עכ"ל. ונראה מדברי הכ"מ שהבעיה בדברי הרכיל היא שהוא הולך מזה לזה, הכוונה לזה שהראשון דיבר עליו, ואומר לו מה אמרו עליו, כך שבעצם הרכיל הוא מסכסך בין ה'זה' ל'זה', והולך ומעביר מאחד לשני מה 'הוא' דיבר עליך. וכך הבין גם הח"ח (הל' רכילות כלל א') שרכיל מהותו להכניס שנאה בלב השומע על אותו שמספר עליו.



קושיות על הסבר הכסף משנה

אבל לענ"ד יש כמה קשיים בהסבר הכ"מ ברמב"ם. קושי אחד, שהכ"מ הוסיף את המילים 'עליך' ו'לך' כך שמצייר את המקרה שאחד מהשומעים חוזר ומספר לאדם שסופר עליו, ולכאור' זה דבר שלא מצינו ברמב"ם, כיון שבדברי הרמב"ם משמע שמדובר על כל דבר שמספר אדם על צד שלישי, ולא בהכרח דברים שקשורים לשומע.

ועוד קשה לכאור', שמביא הכסף משנה ראייה מהמקרה של דואג, שזו דוגמא לרכיל, ושלא היה שום גנאי בדבריו, ולענ"ד דבר זה קשה מאוד, מכיון שאמנם אם היה דואג מספר דברים כהויותם, שדוד אמר דברים שאינם נכונים לאחימלך, ושאחימלך היה בטוח שדוד באמת בא בשליחות שאול, ולכן הוא עשה לו את כל הדברים האלו, אז ברור שהדבר לא היה גנות ולא היה נכלל כלל בלשון הרע. אולם, דואג בדבריו החסיר את הפרט הזה, וגם לשומע (שאול) וגם למספר (דואג) זה היה ברור כגנות, מכיון שהם ידעו שדוד הוא מורד במלכות, ממילא זה ששאלו לו באורים ותומים והביאו לו לחם וחרב זה לגמרי גנות. ואם כן הסיפור של דואג הוא לכאור' לא דוגמא טובה לדיבור שאין בו גנות. ועוד שלכאור' דבר זה נכנס בהלכה ה' ברמב"ם, ששם הרמב"ם כותב שדבר שגורם רעה לאיש שמדברים עליו הוא בכלל לשון הרע, וכאן ודאי שדבר זה גרם לאחימלך רעה, וזו הייתה חלק ממטרת סיפור הדברים, ואם כן ודאי שלא לזה התכוון הרמב"ם בהגדירו מהו רכיל.

ונראה שהכ"מ הבין שהלכה א' ברמב"ם מדברת על רכיל, וכיון שהוזכר שם דואג האדומי, הבין הכ"מ שהרמב"ם הבין שדואג הוא רכיל ולא מספר לשון הרע. אבל כפי שכתבתי דואג זו דוגמא ללשון הרע ע"פ הגדרת הרמב"ם, ועל כן נראה לענ"ד שהלכה א' לא מדברת רק על רכיל, אלא היא מין כותרת לכל הלאו, שבהלכה א' אומר הרמב"ם מהו הלאו ועד כמה הוא חמור, שאפשר להגיע בו עד לשפיכות דמים, כמו דואג. ורק בהלכה ב' מפרט הרמב"ם מהם המקרים שבהם עוברים על לאו זה: רכיל, מספר לשון הרע, מוציא שם רע וכו'.



הסבר מו"ר הגר"ש טל ברמב"ם שרכיל הוא איסור ולא בגלל הנגרם מדבריו

ונראה לכאור' שהיה מקום להבין שההבדל בין לשון הרע לרכילות, זה שלשון הרע הוא דיבור גנות, ורכילות זה סיפור דברים שהוא בעצמו לא גנות, אבל יגרום לכך שיספרו גנות, או שיגרום רע או צער למי שמספרים עליו.

אבל אין לומר כן, מכיון שהרמב"ם בהלכות ד' ו-ה' מסביר שגם אלו כלולים בלשון הרע, או באבק לשון הרע. ואם כן עדיין צריך להבין מהו בדיוק הרכיל, ומה האיסור במה שעושה.

ולכן הציע מו"ר הגר"ש טל שליט"א להסביר, שהרכיל היינו מי שמספר דברים שלא יגיע על ידיהם נזק או צער, אלא סתם דברים שהצנעה יפה להם, ואנשים לא אוהבים שיודעים עליהם דברים אלו, אבל בלי נזק ממשי.

והבעיה בסיפור דברים אלו היא, שהם הורסים כל חלקה טובה של פרטיות, והאדם לא יכול לעשות דברים לעצמו ומפחד שכל דבר שלו יתפרסם וכולם ידעו, ולכן זה מחריב את העולם, מכיון שלא נעים לחיות במצב כזה, וגם אי אפשר לסמוך על אף קרוב או חבר'.

(ד). ואמנם לצערנו הרב התרגלנו כבר למציאות הזו שכל דבר מפורסם בתקשורת, וכמעט שום דבר בעולם לא יכול להישאר בגדר סוד.

כך שבעצם איסור רכיל הוא לא בגלל הנגרם מדבריו, אלא מעצם העובדה וההנהגה ודרך החיים, שכולה גילוי פרטיותו של האחר.



נראה שלדעת הרמב"ם הבעיה ברכיל היא משום שבולש וחודר לפרטיות ומפרסם לרבים

ונראה שלדעת הרמב"ם לא מדובר על אדם שבאופן חד פעמי הגיע מידע לאוזניו והוא הלך וסיפר, אלא מדובר פה על משהו מגמתי, שהוא הולך רכיל, שזה דבר מתמשך". ונראה שלכך הובאה הדוגמה מרוכל, שזו עבודתו ש'הולך מזה לזה ומזה לזה', ודוקא אדם כזה שבאופן מגמתי הולך ושומע ומספר הוא הנקרא רכיל, אבל מי ששמע דרך אגב מידע, וגם תוך כדי שיחה זרק איזה דיבור לחבר, הוא אמנם לא 'צדיק' גדול, אבל איסור דאו' של רכילות הוא לא עבר.

ועוד דייק מו"ר הגר"ש טל, ממה שכתב הרמב"ם (שם ה"ב) וז"ל: "אי זהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר כך אמר פלוני כך וכך שמעתי על פלוני" ע"כ, ומשמע מדבריו שהרכיל הולך מזה לזה ואומר לשניהם את אותם דברים שהוא שמע קודם, כלומר שיש פה משהו שיטתי, מגמתי, רצון להפיץ, לשתף אחרים בפרטיותו של האחר.

ועוד דייק מו"ר הגר"ש טל ממה שכתב הרמב"ם 'טוען דברים' לפני ה'הולך', משמע שטעינת הדברים הייתה לפני ההליכה לספר, והיא מתארת את פעולת קליטת המידע, ובדומה לטעינת סחורה, מדובר על טעינה והעמסה של דיבור או מידע לצורך פרסומו או סתם שרוצה ללכת לספר אותו. ודבר זה מראה על מגמתיות בסיפור הדברים, שיש לו ענין לספר דבר זה. ומבין הרב טל שדבר זה הוא סימן ולא סיבה, כלומר, שלא רק מי שמחפש וקולט מידע על מנת לספרו – הוא הולך רכיל, אלא כל מי שמספר את הדברים בכוונה על מנת לשתף בפרטיותו של האחר – הוא הולך רכיל, ומה שכתב הרמב"ם לגבי הטעינה, זה סימן, משום שאדם שטוען דברים, כאשר הוא יספר אותם, קרוב לוודאי שמספר כי רוצה לשתף בפרטיותו של האחר, ולא שיצאו הדברים באקראי מפיו.

ועל כן נראה שמוכרחים לומר בדעת הרמב"ם שהרכיל הוא מי שמגלה את סודו של האחר וחושף את פרטיותו.



ה). כך דייק מו"ר מהמילה 'הולך', אבל לענ"ד אין לדייק מזה, מכיון ש'הולך זה רק תיאור הפעולה, שבד"כ הולכים בשביל לספר למשהו אחר, וכמו שכתב רש"י בפירוש הפסוק "לא תלך רכיל" (ויקרא יט טז) וז"ל: "אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע או מה ישמעו רע לספר בשוק, נקראים הולכי רכיל וכו'". נראה שדרך אותם מספרי לשה"ר ללכת, ואפשר לומר שזה גם מה שגרם לרמב"ם לכתוב 'הולך', ואם מסבירים כך אין ראייה ממש שכתב הרמב"ם 'הולך'.

ו). משום שלכאו' 'טוען' זה קבלת הדברים, ולאחר מכן הולך מזה לזה ומספר לשניהם את אותם דברים ש'טען' קודם לכן.

לכא' יש קושי לומר שהרמב"ם למד מהירושלמי ומהספרא

וצריך להבין מה מקורו של הרמב"ם, לאחר שהסברנו בדעת הרמב"ם שאיסור רכיל הוא המספר דברים שאין בהם נזק, אלא הם רק גילוי סוד בעלמא וחשיפת הפרטיות, צריך לראות היכן מופיע איסור זה, משום שלא ראינו מקור בחז"ל שאסרו דבר כזה.

והיה מקום לומר שמקורו של הרמב"ם הוא בדברי הספרא שהבאנו לעיל, וז"ל: "לא תלך רכיל בעמך, שלא תהיה רך דברים לזה וקשה לזה, דבר אחר שלא תהיה כרוכל שהוא מטעין דברים והולך" ע"כ, ואפשר היה לטעון שמכיון שבספרא מוזכר איסור לספר דברים, ולא כתוב שמדובר דווקא בגנאי או בדיבור הגורם נזק, מכאן ראייה שגם סתם דיבור שאינו גנאי ואינו גורם נזק אסור.

אבל לענ"ד נראה לכא' שאין זו ראייה, משום שבכל מקום שהזכירה הגמ' את הלאו דרכילות, מדובר דוקא על דיבור של גנאי או נזק, ואם כן מסתבר מאוד לומר שזו גם כוונת הספרא'.

ועוד היה מקום להביא ראייה מהירושלמי המובא גם הוא לעיל, וז"ל: "אזהרה ללשון הרע מניין? ונשמרת מכל דבר רע. אמר רבי לא תני ר' ישמעאל: לא תלך רכיל בעמך - זו רכילת לשון הרע. תני ר' נחמיה: שלא תהא כרוכל הזה מטעין דבריו של זה לזה ושל זה לזה" עכ"ה. והנה גם הירושלמי סתם, ולא הזכיר שרכיל הוא דווקא בדיבור של גנאי או שגורם נזק, אולם נראה לענ"ד שגם מדברי הירושלמי קשה להוכיח, מכיון שהירושלמי במפורש כולל את רכילות עם לשון הרע, ויוצר ביטוי משותף של 'רכילות לשון הרע'. ועוד, שלכא' ר' נחמיה רק מסביר את הטעם של ר' ישמעאל איך הוא לומד מהמילה 'רכיל'. וגם שכתוב "מטעין דבריו של זה לזה ושל זה לזה", ונראה לכא' שעיקר העניין זה הסכסוך שמעביר מאחד לשני, ולכן נראה לכא' שגם הירושלמי לא התכוון לאסור דיבור שאין בו גנאי או גרימת נזק.



הרמב"ם למד את עניין המגמתיות מהספרא

ונראה שאת עניין המגמתיות למד הרמב"ם מהספרא, מכיון שלשון הספרא היא "שלא תהיה כרוכל שהוא מטעין דברים והולך" ע"כ. ולכא' מהלשון 'והולך' משמע דבר מתמשך, שעושה זאת הרבה פעמים, ואפשר לומר שמכאן למד הרמב"ם את עניין המגמתיות.

ונראה להביא ראייה לכך מברייטא המובאת בגמ' (קידושין עט., ב"ב צו., נדה ב:) וז"ל: "היה בודק את החבית להפריש עליה תרומה והולך, ואחר כך נמצאת חומץ - כל ג' ימים ודאי, מיכן ואילך ספק" ע"כ, ונראה שגם פה הלשון 'והולך' באה לתאר דבר מתמשך, שבאופן מתמשך האדם מפריש עליה תרומה. וכן גם כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"ה הכ"ד) וז"ל: "הבודק את החבית

(ז). ואמנם אפשר היה לומר, שהרמב"ם הבין שיש מחלוקת בין הספרא לגמ' ופסק כהספרא, וכפי שכתב כבר בכנסת הגדולה (כללי הפוסקים אות כח) שכן היא דרכו של הרמב"ם. אולם עיין יד מלאכי (כללי הפוסקים, רמב"ם, ט) שתמה על דבריו ודחה אותם [וראה עוד בשדי חמד כללי הפוסקים סי' ה אות ב]. וכ"ש הכא, שאין הכרח לומר שהספרא והגמרא חלוקים.

והניחה להפרישה תרומה על אחרים עד שתעשה כולה תרומה ויתננה לכהן, ולאחר זמן בדקה ומצאה חומץ וכו' ע"כ. ונראה בבירור שהרמב"ם הבין מהלשון 'והולך' את העניין של הקביעות והמגמתיות.

מסקנת שיטת הרמב"ם

כפי שכתבתי נראה שמוכרחים לומר בדעת הרמב"ם שרכיל היינו המספר על חברו דברים שהצנעא יפה להם, גם אם אין בהם שום נזק ממשי או גנאי. ורכיל הוא דווקא המספר מתוך כוונה (מגמתיות = יש לו עניין ומגמה לספר). וכפי שהבאתי נראה שיש קושי בדברי הרמב"ם ממה שבחז"ל לא שמענו על איסור זה, ולא הוזכר בש"ס הבבלי, ולענ"ד אין הכרח לומר שהספרא והירושלמי חלוקים על כך.

ג. סיעת הראשונים שנוקטים שרכיל הוא המסכסך

הסמ"ג אומר שרכיל הוא המסכסך ע"י דיבורו

ובסמ"ג (לאוין סי' ט) נראה שהוא הבין את המושג רכיל, שהכוונה להולך ומסכסך בין אנשים על ידי דיבורו, וז"ל: "איזהו רכיל? המגלה לחבירו דברים שדיבר ממנו אדם בסתר" ע"כ. מכך שהסמ"ג מפרש דווקא באומר לאדם מה שדברו ממנו, משמע שהאיסור בדבריו זה הסכסוך שגורם בין האדם ששמע ממנו לאותו אחד שמספר לו.

כך נראה גם מדברי רבנו יונה והחינוך

וכך נראה שהבין גם רבנו יונה (שערי תשובה, ג, רכב), וז"ל: "הולך רכיל. והוזהרנו על זה מן התורה, שנאמר: 'לא תלך רכיל בעמך'. וגם זה נקרא לשון הרע, והוא בכלל כת מספרי לשון הרע.. ונזק הרכילות חדל לספור, כי אין מספר, כי הוא מרבה שנאה בעולם ומכשיל את בני אדם לעבור על מה שכתוב בתורה: "לא תשנא את אחיך בלבבך"... ופעמים רבות יתן הרכיל חרב ביד חברו להרוג את רעהו, כמו שכתוב: "אנשי רכיל היו בך למען שפך דם", ונאמר: "כלם סרי סוררים הולכי רכיל נחשת וברזל כלם משחיתים המה וכו' " ע"כ.

וכך כתב במפורש בספר החינוך (סי' רלו) וז"ל: "שנמנענו מן הרכילות, שנאמר לא תלך רכיל. והענין הוא שאם נשמע אדם מדבר רע בחבירו, שלא נלך אליו ונספר לו פלוני מדבר בך כך וכך, אלא אם כן תהיה כונתנו לסילוק הנזקין ולהשבית ריב... משרשי המצוה, כי השם חפץ בטובת הבריות אשר ברא, וצונו בזה כדי להיות שלום בינינו, כי הרכילות סיבה לריב ומצה" ע"כ, ומוכח מדבריו שהרכילות עניינה הוא סכסוך.

לרבנו יונה רכיל נכלל בלשון הרע וברמב"ם לשון הרע הוא דבר נוסף על גבי

הרכיל

ומבואר בדברי רבנו יונה (שם) שרכיל הוא בכלל לשון הרע, כלומר, שלשון הרע זה משהו כללי שבתוכו יש סעיף של רכיל, וז"ל: "החלק השלישי - הולך רכיל. והוזהרנו על זה מן התורה, שנאמר: 'לא תלך רכיל בעמך'. וגם זה נקרא לשון הרע, והוא בכלל כת מספרי לשון הרע" ע"כ.

וכך נראה גם ברש"י בפירושו על הפסוק "לא תלך רכיל" (ויקרא י"ט, ט"ז), שכולל ברכיל את משלחי מדנים ומספרי לשה"ר, וז"ל: "לא תלך רכיל - אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע או מה ישמעו רע לספר בשוק, נקראים הולכי רכיל" עכ"ד. ונראה שלדעת רש"י רכיל הוא לא דבר העומד בפני עצמו, אלא שם כללי לכל מי שמספר לשה"ר.

ודבריהם שונים מהרמב"ם שראה את הרכיל כדבר בסיסי בלאו של 'לא תלך רכיל', ואת לשון הרע כשלב נוסף על גביו, שמתקיים באומר גנות.

ולענ"ד שיטה זו של רבנו יונה ורש"י יותר פשוטה, מכיון שבחז"ל תמיד הופיעה רק ההגדרה 'לשון הרע', ולכן יותר מובן לומר שרכיל זה חלק מתוך לשון הרע.



כך גם הבין הראב"ד

ונראה שגם הראב"ד הבין כך את היחס שבין רכיל ללשון הרע, כך נראה לענ"ד מהשגתו על מה שכתב הרמב"ם בהלכה ב' שלשון הרע יותר חמור מרכיל, וז"ל השגת הראב"ד: "לא, אלא קשה הראשון [רכיל] מן השני [לשה"ר], שהראשון הוא תליתאי והורג נפשות והשני תנין ואינו הורג אלא את עצמו, בינה זאת" ע"כ. ונלע"ד שהראב"ד הבין כהכס"מ והסמ"ג שרכיל היינו מסכסך, ולפי זה הגמ' בערכין (ט"ו ע"ב) שאומרת שלשון תליתאי גורמת להרוג שלושה, הכוונה לרכיל, וז"ל הגמ': "לשון תליתאי קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולאומרו" ע"כ, וכיון שהבין הראב"ד שרכיל הוא מסכסך, ממילא מסכסך הוא הגורם להרוג שלושה, ולכן וודאי שהגמ' מדברת על הרכיל, ואם כן רכיל יותר חמור מלשון הרע, ומכאן הגיע הראב"ד להשגתו על הרמב"ם.



כך כותבים גם המחזור ויטרי וספר חסידים

וכן גם כתב במחזור ויטרי (סי' תכז) והשווה את רכיל לדילטור וקטיגור, וכותב שם שהכוונה בעל קטטה. וכן כתב בספר חסידים (סימן שלה): "אבל אם הבן יודע שהאב כשהוא יושב פנוי עוסק במעשים רעים כמו אם ישב בטל ילך אחר זונות או יסכסך בני אדם לעשות רכילות מזה לזה וכיוצא באלה וכו'" ע"כ.

נראה שגם המאירי הבין שרכיל הוא המעביר מידע מסכסך מאחד לחברו

נראה לענ"ד שגם המאירי (סנהדרין דף ל"א ע"א) הבין שהאיסור הוא לספר דווקא דבר המסכסך, וז"ל: "כבר ביארנו במשנה שצריך כל אחד מן הדיינים להזהר שלא לומר אני מזכה וכו', אף בכל 'דבר שמחברו לחברו' חייב אדם שלא לגלותו ושלא להביא דבר מזה לזה, ועל כלם נאמר לא תלך רכיל בעמך, מעשה היה בתלמיד אחד שהביא דבר מאחד מן התלמידים לחברו לאחר עשרים ושתים שנה, והוציאוהו מבית המדרש והכריזו עליו דין גלי רזיא" ע"כ. ונראה לדייק ממה שכתב 'בכל דבר שמחברו לחברו' שהכוונה לדבר שבין ראובן לשמעון, יש איסור 'שלא להביא דבר מזה לזה', הכוונה את אותו דבר שביניהם, שזה מסכסך. ולכן נראה לומר שדווקא דבר כזה, שהוא מחברו לחברו שגורם סכסוך, דוקא הוא אסור. וסיפור זה בגמ' נאמר לאחר הזכרת איסור "לא תלך רכיל", ומשמע שבאותו הקשר בא הסיפור.



נראה שאין להוכיח ממה שכתבו הראשונים במעשה של 'ההוא תלמידא' שמדובר

בסוד

ומובא בגמ' (סנהדרין לא.) וז"ל: "תנו רבנן: מניין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי - תלמוד לומר לא תלך רכיל בעמך, ואומר הולך רכיל מגלה סוד. ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא, דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתינן שנין, אפקיה רב אמי מבי מדרשא, אמר: דין גלי רזיא" ע"כ. והבינו הרמ"ה (ד"ה פיסקא) ור"ח שאותו תלמיד סולק מבית המדרש משום שגילה סוד, ולכא' משם ראייה שאף גילוי סוד בעלמא נאסר, וכדברי הרמב"ם.

אולם נראה לענ"ד שהמעשה לא הובא בגמ' כדי לתת דוגמא לתלמיד שעבר על איסור רכילות, אלא הובא בהקשר של הפסוק 'הולך רכיל מגלה סוד', שר' אמי כל כך הקפיד על מי שגילה סוד וסילקו מבית המדרש. כך נראה גם שאפשר להוכיח ממה שאמר ר' אמי: 'דין גלי רזיא', כך שנראה שהובא בהקשר של סוד, ולא של לאו ד'לא תלך רכיל'. ונראה לומר עוד, שר'

ח. ולכא' קשה על דברי הרמ"ה, משום שבהסבר מחלוקת ר"י וריש לקיש בדף ל' ע"א, הוא מעלה את הקושיה על ריש לקיש, שלכא' מה ההבדל בין כתיבת פסק הדין על ידי בית דין לבין הדיין שהולך ומספר שעליו המשנה אמרה שהוא איסור רכילות. ועונה שכשהדיין מספר הוא מספר בלשון הרע, ולכן יש איסור, אבל בפסק הדין לא עוברים ב'לא תלך רכיל'. ולכא' לפי ההסבר הזה שהסיפור מדבר על גילוי סוד, וגילוי סוד זה איסור דאורייתא, והוא גם כן מדובר במשנה, למה לדעת ריש לקיש אין איסור בכתיבת פסק הדין, לכא' גם זה גילוי סוד, שמגלים אל מחוץ לכתלי בית הדין מי זיכה ומי חייב.

ט. גם על הר"ח יש קושיה דומה, מכיון שהוא כותב על מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, שלדעת ר' יוחנן איסור לא תלך רכיל הוא "כלומר שלא יבא הבעל דין לשמור איבה לזה המחייב", ולכא' 'לשמור איבה' פירושו סכסוך, כך שלכא' מבין הר"ח שבסתמא איסור רכילות הוא סכסוך. מה שמקשה על ההבנה שבמשנה יש גם איסור גילוי סוד וגם הוא נכלל ברכיל. וכן גם מפרש ר"ח (סנהדרין יא ע"א) "פי' דילטור רכיל", וכן (ר"ה כ"ו ע"א) "קטיגור מלשון רכיל". וגם מזה משמע שרכיל היינו מסכסך, ואמנם לא מוכרח לומר כך, אבל זה יותר מסתבר שסובר ר"ח כסיעת הראשונים שהבאנו לעיל שסוברים שרכיל היינו מסכסך.

אמי הוציא את אותו תלמיד מביהמ"ד מכיון שהוא גילה סוד שלא רצו שיצא מביהמ"ד, ואין זה משום שאותו תלמיד עבר איסור.



ד. סיכום

לסיכום, נראה שלדעת רבים מהראשונים רכיל הוא האומר גנות שגורמת לסכסוך, והוא יותר חמור מלשון הרע, כך כתבו הסמ"ג, רבנו יונה, החינוך, הראב"ד, הכס"מ, המחזור ויטרי וספר חסידים.

ונראה שהרמב"ם הוא דעת יחיד בכך שאסר לספר דברים שאין בהם גנות, ובכך שאסר את עצם סיפור הדברים ולא תלה בתוצאה שלהם כשאר הראשונים. ועוד, שכפי שבארנו לא ברור מהו מקור דברי הרמב"ם בחז"ל, וגם אם נאמר שהרמב"ם למד מהספרא והירושלמי, גם כן קשה על הרמב"ם שפסק כמו הירושלמי בעוד שבבבלי לא ראינו כך.

ובעניין המגמתיות, אמנם ראינו שהרמב"ם למד זאת מהספרא, אבל לכאורה שאר הראשונים לא למדו כמותו, ועוד שאין לדבר רמז בגמרא, ועוד שאם נאמר גם בדעת שאר הראשונים שצריך מגמתיות יהיה זה לקולא, וכיון שזה ספק דאורייתא לכאורה ברור שאין להקל בזה, וכל שכן כאן שלא מצינו זאת בשאר הראשונים.

ולכן למסקנה נראה: שאיסור לשון הרע, הוא כל דיבור הגורם לנזק, או גנות, או להרע או להפחיד וכיוצא"ב. ועל גבי זה יש את הרכיל שבדיבורו האסור גורם לסכסוך ושנאה. אבל דיבור גילוי סוד שלא גורם אחד מהנזקים האלו לכאורה לא אסור מהתורה, אבל מובן שזאת מידה רעה מאוד לפרסם סוד של אדם אחר.



פרק ב' - מיהו בעל לשון הרע לדעת הרמב"ם

דברי הרמב"ם והקושי שבהם

הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"ב) כתב וז"ל: "יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חבירו אף על פי שאומר אמת, אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חבירו, אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואמר דברים של גנאי, על זה אמר הכתוב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות" ע"כ. ושאל על דבריו הכסף משנה וז"ל: "מאי 'אבל' דקאמר, והלא זהו מה שכתב שלשון הרע הוא המספר בגנות חבירו" עכ"ל. ומבין הכ"מ שהמילה 'אבל' מסמנת עליית מדרגה, כמו במוציא שם רע, שהרמב"ם כתב 'אבל', אלא שלא מובן איזו עליית מדרגה יש כאן, במה שונים דברי הרמב"ם לגבי בעל לשון הרע ממה שהגדיר את איסור לשה"ר עצמו? כך שואל הכ"מ.

(י). "אבל האומר שקר וכו'".

אמנם הרב קאפח (אות ז) כתב שבכתבי היד התימניים לא נמצאת המילה 'אבל'. אבל ברוב כתבי היד שנמצאים לפנינו, כולל כת"י תימניים, מופיעה המילה 'אבל'.

ועל פי זה כתב הכ"מ שיש בלאו ד'לא תלך רכיל' "ארבעה שמות – רכיל, מספר לשה"ר, מוציא שם רע, ובעל לשה"ר", והגדיר הכ"מ את אותו בעל לשה"ר כאחד שמספר לשה"ר בקביעות, וז"ל: "אבל מי שמורגל תמיד לספר לשון הרע, ההוא יקרא בעל לשון הרע. וזהו שכתב שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני, כלומר שהוא קבוע ומורגל לדבר דברים אלו". וכך גם פסק הח"ח בספרו (הל' לשון הרע כלל א' ס"ג) וז"ל: "כל זה, אפילו אם רק במקרה סיפר גנות חבירו, אבל אם חס ושלום הורגל בעון זה בתמידות, כמו אלו שרגילין תמיד לישב ולספר, כך וכך מעשה פלוני, כך וכך עשו אבותיו, כך וכך שמעתי עליו, והוא דברים של גנות, אנשים כאלו הם נקראין בפי חכמינו ז"ל בשם בעלי לשון הרע ועונשן הרבה יותר גדול, אחרי שבשאת נפשם וזודון לבם עוברין על תורת ה' ונעשה זה אצלם כהפקר, כמו שמבואר לעיל בסוף הפתיחה. ועליהם נאמר בקבלה יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות" עכ"ד.



קשיים בהסבר הכסף משנה

אבל נראה שיש קשיים רבים בהסבר זה. קושי ראשון, שבהלכה ו' כותב הרמב"ם: "כל אלו הם בעלי לשה"ר שאסור לדור בשכנותם", ולפני כן הרמב"ם דיבר על לשון הרע באופן כללי, ולא רק על מספרי לשה"ר בקביעות, ומזה מוכח שבעלי לשה"ר הם לא דווקא המורגלים בסיפור לשה"ר, אלא כל אחד שמספר לשה"ר.

ועוד קשה, שבפירוש המשנה (אבות פ"א מט"ז) הרמב"ם חילק בין לשה"ר ואבק לשה"ר ומוציא שם רע, ולא הזכיר שם את אותה דרגה של 'בעל לשה"ר', המספר לשה"ר בקביעות, למרות שהרמב"ם האריך שם מאוד. ואין לומר שהרמב"ם השמיט הגדרה זו מכיון שאין לה נפק"מ, מכיון שגם לחילוק של 'אבק לשה"ר' אין נפק"מ ובכל זאת הרמב"ם מנה אותו בנפרד.

ויותר מזה, שבפירוש המשנה שם ציטט הרמב"ם את דברי חז"ל 'שעל שלושה עבירות אין לאדם חלק בעולם הבא, ולשה"ר כנגד כולם', שלפי הכ"מ דבר זה נאמר דווקא בבעל לשה"ר. וקשה, שבעל לשה"ר אפילו לא מוזכר שם.

ועוד קשה, שבגמ' (ערכין ט"ו ע"ב) כתוב "סיפר אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר 'יכרת ה' כל שפתי חלקות'" ע"כ, ומבואר שיש עונש של כרת ברגע שסיפר לשון הרע, גם אם סיפר רק פעם אחת, ואת אותו פסוק כתב הרמב"ם כשדיבר על ה'בעל לשה"ר'. ובפשטות דברי הגמ' האלו הם המקור של הרמב"ם.

ועוד קשה, שהגמ' משווה את לשה"ר שחמור כנגד ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים, ונראה לומר שבשביל לעשות השוואה צריך שנקודת המוצא תהיה שווה, ולכן כמו שבשלושת העבירות מדובר שעבר עליהם בפעם אחת, כך גם בלשון הרע מדובר בפעם אחת.

על פי כל הנ"ל נראה שלדעת הרמב"ם אין חילוק בין בעל לשה"ר למספר לשה"ר, ושניהם עוסקים במספר לשה"ר ואפילו פעם אחת.



מצינו בדברי הרמב"ם את הכינוי 'בעל' גם בדבר שאינו תמידי

לכאור' נראה שהמילה 'בעל' היא מילת שייכות שלא בהכרח מעידה על תמידיות או מגמתיות וכו'. למשל 'בעל חוב' הוא אדם שיש לו חוב, ואפילו אם לווה רק פעם אחת בחייו הוא נקרא בעל חוב. וכן נאמר בישעיה (ג, ח) "בעל משפטי" שמשמעו בעל דין, ולא דווקא אדם שבאופן תמידי או רציף מצוי בענייני משפט. וכן לכאור' גם 'בעל תשובה', שהרמב"ם מדגיש שאדם יכול להיות 'בעל תשובה' גם בהרהור אחד, ופעם אחת שעומד לפניו אותו מקרה והוא לא נופל בו. ולכן נראה שאין להקשות מהלשון 'בעל' ולומר שהרמב"ם התכוון במילה זו דוקא למספר בקביעות.



וכן מצינו בדברי הרמב"ם שבכפילות הלשון 'אבל' הלשון השנייה חוזרת לענין הראשון

ואין לדייק ממה שכתב הרמב"ם 'אבל' כשדיבר על מוציא שם רע וכן כתב 'אבל' כשדיבר על בעל לשה"ר, ומשמע ששניהם מסמלים עליית דרגה וחומרא יתירה ממה שהוזכר קודם, מכיון שמצינו בעוד מקומות ברמב"ם שכותב מעין זה, ובהם ברור שאחרי ה'אבל' השני חוזר הרמב"ם לדבר על העניין הראשון. למשל (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א): "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר (שמות י"ב) בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה ומשאכל כזית יצא ידי חובתו" ע"כ. ומוכח שהרמב"ם כותב 'אבל' כדי להוסיף הערה, ולאחר מכן כותב שוב 'אבל' כדי לחזור לענין הראשון. וכן גם (הלכות גירושין פ"ו ה"י): "האשה שעשת שליח קבלה ואמר לו הבעל אין רצוני שתקבל לה גיטה אלא הרי זה גיטה הולך אותו לה, הרשות ביד הבעל ונעשה זה שליח הולכה לא שליח קבלה, אבל אם אמר לו התקבל לה גיטה או זכה לה או הא לך לא עקר שליחות הקבלה, אבל אם אמר לו הולך לה עקר שליחות הקבלה ונעשה שליח הבעל, וכן אם אמר לו הולך ותן לה עקר שליחות הקבלה" ע"כ. ומכל הדוגמאות הללו נראה שדרכו של הרמב"ם לכתוב 'אבל' כאשר הוא רוצה להוסיף עוד נקודה אחרת, וכאשר חוזר לענין הראשון כותב שוב 'אבל'.

ולכן נראה פשוט, שגם אצלנו הרמב"ם חוזר לדבר על האדם המספר לשה"ר, אבל אין זו הגדרה חדשה ששונה ממה שכתב קודם לכן.



במשפט זה הרמב"ם מרחיב את הגדרת לשה"ר, וכן מחדד את ההבדל בינו לבין רכיל

ונראה לענ"ד לומר, שלאחר שהרמב"ם דיבר על המוציא שם רע חוזר ומדבר על המספר לשה"ר שהוא נקרא גם בעל לשה"ר, מכיון שבמשפט זה הרמב"ם מחדד את ההבדל בין רכיל לבין מספר לשון הרע, שרכיל זה דווקא מי שהולך, שיש לו כוונה מסוימת בסיפור הדברים, לסכסך בין אנשים, ולהעביר מידע סודי שיאהבו לשמוע, אבל לעומת זאת חוזר ומדגיש הרמב"ם, שלשון הרע אסור אפילו בסיפור דרך אגב, וגם בלי כוונה מסוימת, או לאדם מסוים. ואת זה אפשר ללמוד מהמילה 'יושב', בניגוד ל'הולך' שכתב הרמב"ם ברכיל שמסמל את הצורך בכוונה של המספר, וסיפור יזום, כאן בלשון הרע מדובר על 'יושב', שמספר לפי תומנו, ולכל אדם על כל אדם.



אין להקשות מכך שהרמב"ם חוזר ומפרט

ונראה היה שיש להקשות מכך שהרמב"ם האריך ופירט "ואומר כך וכך עשה פלוני, וכך וכך היו אבותיו, וכך וכך שמעתי עליו, ואומר דברים של גנאי וכו'", ולכא' אם מסבירים שהרמב"ם חוזר לדבר על איסור לשון הרע, למה יש צורך להאריך בדיבור זה, הרי הרמב"ם כבר אמר שלשון הרע הוא המדבר גנאי?

ונראה לומר, שבדברים אלו מחדד הרמב"ם את ההגדרה של דיבורי גנאי שעוברים עליהם משום לשה"ר, ומחדש ש"כך וכך עשה פלוני" זה גם גנאי, אפילו שמדובר שדבר חד פעמי שאותו אחד עשה, ולא משהו שמעיד על כל ישותו, וכן "כך וכך היו אבותיו" גם זה גנאי לו ופוגע בו, אפילו שלא מדבר על הפלוני עצמו, וכן "כך וכך שמעתי עליו" שאפילו שאומר שזו רק שמועה ששמע עליו, ולא יקבלו את דבריו, אפילו זה אסור, כי גם זה כמדובר בגנותו.²



(א). ונביא שוב את לשונו: "אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואמר דברים של גנאי, על זה אמר הכתוב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות".

(ב). לכא' היה נראה שקשה מהסיפא של דברי הרמב"ם, שכותב 'ואומר דברים של גנאי', שלכא' לפי זה במשפטים שנאמרו קודם לא מדובר על גנאי, וזה קשה על ההסבר שכתבתי למעלה. ויש לענות שבדאי מדובר על דברים של גנאי, אבל הייתי חושב בדברים אלו, שכיון שהם לא גורמים לאדם נזק או צער, הם יהיו מותרים למרות שיש בהם גנאי, וקמ"ל הרמב"ם שגם הם אסורים.

ולכא' קצת קשה מהמשפט הראשון ש"כך וכך עשה פלוני", שהרי זה דוגמא פשוטה של לשה"ר, וכפי שמוכח מהגמ' בבבא בתרא קס"ד ע"ב על רבי ור' שמעון בנו ע"ש, ולא נראה לענ"ד שלרמב"ם היה צורך לחדש אותה. אכן, עדיין אפשר לומר, שהרמב"ם פתח ב"כך וכך עשה פלוני" כדוגמא פשוטה וידועה של איסור לשה"ר, ועל גביה הוסיף שתי דוגמאות שאותם הרמב"ם היה צריך לחדש מכיון שלא הייתי חושב שגם הן אסורות.

אין קושי מהצורה שבה הרמב"ם סידר את הדברים

לכאור' היה מקום להקשות מהדרך שבה הרמב"ם כתב את הדברים, מכיון שגם אם אפשר להבין שהמוציא שם רע הוא הרחבה של לשון הרע, סוף סוף למה הרמב"ם ממשיך לפרט את הדינים של לשון הרע לאחר שכתב בהערה את המוציא שם רע, הרי היה יכול לפרט הכול מיד ורק לאחר מכן לכתוב את המוציא שם רע, ואם כן אולי יותר מסתבר לומר שהרמב"ם לא חוזר ומדבר על אותו ענין, כי אם כן לא היה כותב בצורה זו.

אבל כפי שהבאנו לעיל, יש כמה דוגמאות שגם בהם כתב הרמב"ם בצורה זו, בהלכות חמץ ומצה, ובהלכות גירושין, וגם שם הרמב"ם המשיך ופירט לאחר שהוסיף את ההערה, ולכן נראה שזו דרכו ודרך כתיבתו ואין להקשות מכך.

והעירוני שאפשר לומר עוד בעניין זה, שבתחילה כתב הרמב"ם את כל החילוקים שיש בלאו דלא תלך רכיל ורק לאחר מכן כתב מהו העונש, ולכן אין קושי מסידור הדברים.



רק על לשון הרע במזיד חייבים כרת

ונראה שגם מה שכתב הרמב"ם שעל כל לשון הרע, אפילו אם סיפר פעם אחת, כתוב "יכרת ה' כל שפתי חלקות", כלומר שחייבים עליו כרת, אין הכוונה שאפילו מי שסיפר לשון הרע בשוגג מתחייב בכרת, מכיון שלא מצינו בכל התורה שאדם בשוגג מתחייב בכרת. ועוד, שבהלכה ג' הרמב"ם מונה את לשון הרע כנגד שלוש עבירות, וכפי שהזכרנו כבר, לכאור' צריך לומר שאותם עבירות נעשות באותה צורה שנעשה הלשון הרע, מכיון שאם לא, קשה איך אפשר להשוות ביניהן, ועברות אלו הן דווקא במזיד, ולכן צ"ל שגם לשון הרע המדובר שם הוא דוקא במזיד. ועוד, שכל מקום שהרמב"ם כותב בסתמא עונש על עבירה מסוימת הכוונה היא שהעונש הוא לעובר במזיד.



למסקנה נראה שגם המספר לשון הרע באקראי נחשב בעל לשון הרע

לאור כל האמור, נראה למסקנה בדעת הרמב"ם ש'בעל לשון הרע', פירושו כל המספר לשון הרע, ואפילו סיפר באקראי, ו'בעל לשון הרע' הוא לא דרגה בפני עצמה בלאו ד'לא תלך רכיל בעמך'. וממילא, כל המספר לשון הרע נקרא 'בעל לשון הרע' שאסור לדור בשכנותו ובמזיד מתחייב בכרת, כפשט הגמ' בערכין וכפי שכתבנו בפנים.



הרב שלמה גוטל

מח"ס לכתך אחרי במדבר, ירושלים

ישראל והעמים – מספר וקדושה

"כי אתם המעט" (דברים ז, ז)

"ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים שבעים לשון" (רש"י, דברים לב, ח)

"שאר המניינים דבר מקרה בלא טעם, אלא מראה סדרי ההנהגה הרבה" (רמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, פרק נו)

א.

וכי בשביל שהם מרובים יאהב ד' אותם?!

בספר דברים, לקראת ברית ערבות מואב והכניסה לארץ בלעדי, משה רבנו עוסק רבות בטיב היחסים בין הקב"ה ובין ישראל. בשל כך הוא גם עוסק בסיבת - או בסיבות - בחירת ישראל. הוא מכריז (דברים ז, ז-ח): "לא מרבכם מכל העמים חשק ד' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים. כי מאהבת ד' אתכם ומשמרו את השבעה אשר נשבע לאבותיכם...". בדבריו אלה מהלכים שלילה וחיוב זה לצד זה: שלילה - "לא מרבכם"; חיוב - אהבה ושבעה. הצד החיובי הוא הבטחה לבחירה בלתי מותנית. וכמו שהשבעה היא 'התחייבות' "שלא יגרום שום חטא" לביטול הברית (רמב"ן בראשית כב, טז), כך גם לגבי האהבה, כי היא "חשיקה" מצדו יתברך: ריש לקיש אמר, בג' לשונות של חיבה חיבב הקב"ה את ישראל: בדביקה בחשיקה ובחפיצה. בדביקה (דברים ד, ד): "ואתם הדבקים"; בחשיקה (שם ז, ז): "לא מרבכם מכל העמים חשק ד' בכם"; ובחפיצה (מלאכי ג, יב): "ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ".

בראשית רבה פ, ז^א

ומה טבעה של "חשיקה" זו? חשיקה היא "אהבה עזה בלי טעם"^ב אשר מביאה ל"קשר אמיץ" בל ינתק. כך ביאר רמב"ן (דברים ז, ז): "וטעם חשק - שנקשר עמכם בקשר אמיץ שלא יפרד מכם לעולם"^ג, מלשון (שמות כז, י): "וחשקיהם כסף".

א. סגנון דומה נוקטת התורה בהנמקת זכותנו לכיבוש הארץ, זכות "שלא יגרום החטא" לביטולה. גם שם מובאת תחילה השלילה, ואחר כך ההנמקה החיובית: "לא בצדקתך וכישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ד' אלהיך מורישם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ד' לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב. וידעת כי לא בצדקתך ד' אלהיך נתן לך את הארץ הטובה הזאת לרשתה כי עם קשה ערף אתה" (דברים ט, ה-ו). זכותנו לכבוש את הארץ באה לאחר דחיית העמים: "כי ברשעת הגוים"; רשעת הגוים היא שמאפשרת את קיום "הדבר אשר נשבע ד' לאבותיך", ולא צדקתם של ישראל.

ב. ר"י אלבו, עיקרים (ג, לז): "כי שם חשק יאמר על הפלגת האהבה בלי טעם", וכן מלבי"ם (בראשית לד, ח) ועוד; וראה עוד דברים י, יד-טו.

השלילה - "לא מרבכם", היא שלילת מה שהייתה עלולה להיות מחשבתם של ישראל. הוזהרו ישראל שלא לעלות על דעתם שבחירתם היא תולדת העיקרון (משלי יד, כח) "ברב עם הדרת מלך" (רמב"ן דברים ז, ו; ר"ע ספורנו שם, שם ז).

אולם, דחיית מחשבה זו בטיעון "כי אתם המעט", מעוררת שאלות רבות, עיוניות ולשוניות כאחד. רשב"ם מעלה שתי תמיהות עיקריות:

הראשונה, מציאותית: אנשי לבב יבינו ויתמהו, וכי משה רבנו היה סבור שישאל היו טועים בזה הדבר, שיהיו מרובים מכל האומות שבעולם עד שהוצרך לאמר "לא מרבכם"?

השנייה, עקרונית: ועוד, שאמר "חשק ד' בכם", וכי בשביל שהם מרובים יאהב ד' אותם!

נכון הוא שרשב"ם מיישב את תמיהותיו:

אלא כך פירושו: לפי שאמר למעלה (דברים ז, א): "ונשל גוים רבים מפניך החתי וגו' שבעה גוים רבים ועצומים ממך", ושמו תאמרו אנו מרובים מאותן שבע עממים ובעוצם ידינו נגרש אותם, לא מרובים אתם מכל אותן שבעה עממים.

רשב"ם מצמצם אפוא את "כל העמים" למספר המוגבל של שבעת עמי כנען.

אלא שגם על פירושו מתעוררת אותה שאלה שהוא שאל: וכי עלה על דעת בני ישראל שהם מרובים מכל שבעת עמי כנען? וש'בעוצם ידם' יגרשו אותם! הלוא הם עמים שמשו רבנו העיד עליהם שהם (שם, שם, א) "רבים ועצומים ממך", וכן (שם, ד, לח) "גדלים ועצומים ממך"? אדרבה, משה רבנו חשש מסכנה הפוכה, מתחושת חולשה של בני ישראל אל מול הריבוי המספרי של גויי הארץ, עד שהיה צריך להזהיר (שם ז, יז): "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם!"

הרב ד"צ הופמן רואה בפסוקו המשך לחטיבה הקודמת שעניינה התבדלות מגויי הארץ - איסור כריתת ברית ואיסור חיתון עמהם (שם ז, א-ד). פסוקו בא אם כן להוציא ממחשבה מוטעית, שמא כדאי לישראל לחבור לעמי כנען ולהתמוגג עימם כדי להיות עם רב, כפי שלימים עתיד לקרות בתחילת תקופת שיבת ציון.

אך גם ביאורו אינו מספק, שכן איסור החיתון עם הגויים מופיע לפני כן יחד עם מצוות שייעודן הרחקה מעבודה זרה. הסכנה שבנישואים עם גויי הארץ היא החשש שהדבר יביא

(ג). ראה מהר"ל - נצח ישראל, פרק יא.

(ד). ביאר ר' דוד פארו, משכיל לדוד (דברים, שם): היותם רבים או מעטים אינו מעלה ולא מוריד לענין האהבה, אלא היותם טובים או רעים.

(ה). אבל אין לדחות מחשבה זו בדיוקו של הספרי (עקב פיסקא נ): "מלמד שאחד משבעה עממים גדול וקשה כנגד כל ישראל. וכן הוא אומר (עמוס ב, ט): ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים'..."

כי כבר פירשו שם בספרי שאין מדובר בהשוואה מספרית אלא "גדולים - בקומה, ועצומים - בכח".

(ו). אין סתירה בין העובדה שבני ישראל הם "ככוכבי השמים לרב" ובין העובדה שהם עדיין מיעוט מול הגויים, שכן לפי רש"י (שם) הכוונה היא לאיכות. כן יצויין ביאור הגר"א (אדרת אליהו, דברים א, י): לענין מנין - שיהיו ככוכבים, אי אפשר, שכן הכוכבים הם רבים מאד, אלא לענין רוב בלבד - כמו שהכוכבים רבים כן אתם רבים.

(ז). עזרא ט, א-ג; וראה ברכות ד ע"א: "ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". וראה הגהות יעב"ץ (סוטה לו ע"ב); הרב ר' מרגליות, שערי זהר (ברכות שם).

להיגררות אחרי "אלהים אחרים", וטעם האיסור הוא הצורך לשמור בעתיד על קדושת ישראל: "כי עם קדוש אתה לד' א-להיך, כך בחר ד' א-להיך להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה" (שם, שם ו). כך חותמת גם פרשת "לא תתגדדו..." (דברים יד, א-ב): "בנים אתם לד' א-להיכם, לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת. כי עם קדוש אתה לד' א-להיך ובך בחר ד' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה". מה הצורך אפוא בנימוק הנוסף של "לא מרבכם!" מה גם שאם הוא מתייחס באופן ישיר לפרשת החיתון, הרי שמקומו ראוי יותר בתחילת הפרשה, כמו שאנו מוצאים "בנים אתם לד' א-להיכם" לפני איסור "לא תתגדדו...".

נוסף לכך, גם פירושו אינו מסיר את התמיהה: וכי יעלה על הדעת שריבוי יבוא במקום קדושה? ועוד הרי הוא מפרש "המעט מכל העמים - מכל אחד ואחד מן העמים" וכי עם ישראל, שהוא (דברים א, י; כב; כח, סב) "ככוכבי השמים לרב", הוא "הקטן ביותר" מכל אחד ואחד מן העמים?"!



ב.

ה-מעט או המעטים?

שאלה נוספת היא שאלה לשונית. מחד גיסא, הפנייה לישראל היא בלשון רבים "לא מרבכם מכל העמים חשק ד' בכם ויבחר בכם", ובעוד שהיינו מצפים להנגדה בלשון רבים: 'כי אתם המעטים', הרי הכתוב הוא בלשון יחיד: "כי אתם המעט". מאידך גיסא, אמירה זו כולה באה בין פתיחה לחתימה שדווקא נאמרות בלשון יחיד: "כי עם קדוש אתה לד' א-להיך, כך בחר ד' א-להיך להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה... ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים" (דברים ז, ח-י); ואם כן, לכאורה הפסוק כולו יכול היה להיאמר בלשון יחיד. והרי כך אנחנו מוצאים בפסוקים הדומים, שכולם בלשון יחיד: "אל תאמר בלבבך... לא בצדקתך ובישר לבבך... וידעת כי לא בצדקתך... כי עם קשה ערף אתה" (שם ט, ה-ו); וכך גם "רק באבתך חשק" (דברים י, טו).

נכון הוא שמעבר מיחיד לרבים, או מרבים ליחיד, היא תופעה שכיחה בתנ"ך, ואפילו באותו פסוק. לדוגמה: (דברים ז, ד-ח) "וחרה אף ד' בכם והשמידך מהר... כי מאהבת ד' אתכם ומשמרו את השבעה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ד' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים". אלא שבדרך כלל, לשון הרבים מתייחסת לקבוצת אנשים ואילו לשון יחיד "לגוי אחד או לאדם אחד". טעמו של דבר הוא שביחס לעם ישראל, השימוש בלשון יחיד הוא ביטוי להתייחסות אליו כיחידה כללית אחת, כדברי רש"י (שמות יט, ב): "ויחן שם ישראל - כאיש אחד

(ח). לשון רד"צ הופמן, שם.

(ט). יש כמובן נסיונות נוספים ליישב את הקשיים שבפסוק, אך גם הם לא יצאו מהדוחק, ואין מענייננו להיות כרוכלא ולהביאם.

(י). ראב"ע דברים ד, כח.

בלב אחד". לא כן בענייננו; כאן מדובר בבחירת עם ישראל - עם קדוש, והיינו מצפים אפוא לניסוח בלשון יחיד: "לא 'מרבך' מכל העמים חשק ד' 'בך' ויבחר 'בך', כי 'אתה' המעט מכל העמים". אם בכל זאת יש מקום ללשון רבים, אזי העקביות דורשת 'כי אתם המעטים'.

עם זאת, יש להעיר שתופעה כזו קיימת במקומות נוספים בתנ"ך. לדוגמה, יעקב אבינו אומר לפרעה (בראשית מז, ט): "מעט ורעים היו ימי שני...", ולא 'מעטים ורעים'. ברם אין הנדון דומה לראיה, לפי שבבראשית "מעט" הוא תואר הפועל, ואילו כאן, בדברים, 'המעט', עם ה"א הידיעה, משמש שם עצם², והמשמעות המילולית היא: "אתם" המושג המכונה "מעט"³.

אין פלא אפוא שלאור קשיים אלה, רש"י (דברים ז, ז), אחר שסתם "כפשוטו", ראה בכל זאת צורך להביא את מדרש חז"ל (חולין פט ע"א):

ומדרשו לפי שאין אתם מגדילים עצמכם כשאני משפיע לכם טובה, לפיכך חשק ד' בכם.

כי אתם המעט - הממעטין עצמכם, כגון אברהם שאמר (בראשית יח, כו) "אנכי עפר ואפר", וכגון משה ואהרן שאמרו (שמות טז, ז) "ונחנו מה", לא כנבוכדנצר שאמר (ישעיהו יד, יד) "אדמה לעליון", וסנחריב שאמר (שם יח, לה) "מי בכל אלהי הארצות", וחירם שאמר (יחזקאל כח, ב) "אני מושב אלהים ישבתי".⁴

דא עקא, נכון הוא שהמדרש מיישב את השאלות העיוניות, אך לא רק שהוא עוקר את המילים ממשמען הפשוט - המיעוט המספרי, אלא שהוא גם הופך את מה שנראה כחסרון - "כי אתם המעט", ומציג אותו דווקא כמעלה: "כי אתם הממעטים עצמכם", מעלה המצדיקה אם כן את 'החשיקה' הא-להית!

ג.

חמשה אתם חסרים - מנין ס"ה המשפחות

"דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה [יז, א]). עלינו לחזור לפרשת המפקדים שבספר במדבר, שם רש"י מסכם את המפקד השני ומגלה לנו פן נוסף למשמעות "המעט", תוך שהוא מסתייע בדברי ר' משה הדרשן:

צא וחשוב ותמצא בפרשה זו חמשים ושבע משפחות, ומבני לוי שמונה הרי ששים וחמש וזהו שנאמר (דברים ז, ז): "כי אתם ה-מעט מכל העמים", ה"א מעט, חמשה אתם חסרים

יא. מ"ם רפויה בניקוד שהוא אחרי ה"א הידיעה, שכיח בתורה: ראה בראשית ל, מ; שמות ו, כ"ז; ויקרא יד, יא; במדבר לה, ח; וראה מנחת שי על אתר.

יב. 'מעטים' בלשון רבים נמצא רק בתהלים קט, ח ובקהלת ה, א. תודתי לרב אורי סמט ולד"ר יוסי פרץ שהאירו את עיני הביבטים הלשוניים וביחס למבנה התחבירי של הפסוק.

יג. כך נוהג רש"י גם בהתייחסותו להפלגה ההפוכה - ראה רש"י דברים א, י: "והנכם היום ככוכבי השמים - וכי ככוכבי השמים היו באותו היום (והלא לא היו אלא ששים רבוא), מהו 'והנכם היום'? הנכם משולים כיום קיימים לעולם כחמה וכלבנה וככוכבים".

ממשפחות כל העמים שהן שבעים. אף זה הבנתי מיסודו של ר' משה הדרשן, אך הוצרכתי לפחות ולהוסיף בדבריו.¹

רש"י במדבר כו, לו

רש"י מעמיד אפוא זה מול זה מחד שבעים העמים ומאידך לא את ישראל כיחידה אחת אלא ששים וחמש המשפחות. מה ראה רש"י צורך לסכם כאן את סכום המשפחות - מה הוא ההכרח הפרשני? הרי רש"י לא הביא את הדרש הזה במקומו, בספר דברים, ולא בכדי, שכן התייחסות לאות ה"א כערך מספרי אינה עונה על הגדרת "אגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" (רש"י בראשית ג, ח). ועוד זאת, כאשר התורה רוצה בכך היא מפרשת את הסכום הכללי, משום שיש בו חשיבות היסטורית, ברור שלבי התפתחותו של עם ישראל או משקל כל אחד ממרכיביו, כדוגמת המפקדים שבתחילת ספר במדבר;² אולם מה המטרה כאן!

אחד ההבדלים שבין המפקד השני (במדבר כו) ובין המפקד הראשון שב"חומש הפקודים" (שם, פרקים א-ג), הוא פירוט המשפחות. אמנם גם במפקד הראשון שבשנה השנית נצטוו (במדבר א, ב) "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם במספר שמות כל זכר לגלגלתם", אך בנתונים עצמם המשפחות אינן מוזכרות בשמותיהן, כאילו אינן אלא שלב טכני במלאכת המפקד (במדבר א, כ): "תלדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמתם".³ כל אנשי השבט נחשבים ליחידה אחת, ורק מנין סך כל בני השבט "מעשרים שנה ומעלה" נלקח בחשבון צירוף השבטים ל"דגלם" (שם פרק ב). יוצא מכלל זה הוא שבט לוי - "לגיון של מלך" (רש"י שם א, מט), שנימנה בפני עצמו. לגביו אכן ישנו פירוט שמות המשפחות המרכיבות את השבט, והסיבה ברורה: הבחנת שלוש המשפחות הראשיות - גרשון, קהת, מררי - נדרשת לצורך חלוקת התפקידים ביניהן במשא המשכן. יש גם חלוקה פנימית של שלוש המשפחות (שם ג, יח-לג), אע"פ שאין הכתוב מבאר אם יש צורך מעשי בפירוט זה, ויש השערות שונות בנדון.⁴

(יד). יש גורסים: הוצרכתי 'לפרש' ולהוסיף. לבירור שיטת רש"י בסוגיה זאת ראה פרשני רש"י, במיוחד ר' יצחק הורוויץ, באר יצחק. על רבי משה הדרשן, ראה מה שכתב פרופסור ח' אלבק, מבוא לבראשית רבתי. בספר במדבר רש"י עושה שימוש רב בדברי רבי משה הדרשן.

יצוין כי לגבי רשימת המשפחות, רש"י מסתייג מדרכו של ר' משה הדרשן. לדעתו, משפחה גדולה נמנית בפני עצמה. אלא שאם כך הדבר, נשאלת השאלה מדוע אין יחס קבוע בין גודל השבט לבין חלוקתו למספר משפחות: שבט בנימין קטן יחסית - מונה רק 45,600 נפשות, וזוכה לשבע משפחות, ואילו שבט זבולון, הגדול יותר ומונה 60,500 נפשות, אינו זוכה אלא לשלוש משפחות, ו-64,400 נפשות בני שבט דן אינן נחשבות אלא בני משפחה אחת, משפחת השוחמי!⁵

(טו). וראה עוד רש"י על במדבר י, לו: רבבות אלפי ישראל - מגיד שאין השכינה שורה בישראל פחותים משני אלפים ושתי רבבות.

(טז). לא נעמוד כאן על ההבדלים הדקים שבניסוח תוצאות המפקד של כמה שבטים.

(יז). נוכל רק לשער שיש לו חשיבות בסדרי עבודת הלויים - זאת דעת רז"ו היידנהיים בחיבורו הבנת המקרא במדבר א, ב - מובא ע"י ר' יעקב צבי מקלנבורג, הכתב והקבלה במדבר שם. וראה תוספות ערכין (יא ע"ב) ד"ה משורר ששיער. ברם ראה רמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ג ה"ט ופ"ז ה"ב-ה"ה, רמב"ן ספר המצוות עשין לו, ספר החינוך ומנחת חינוך מצוות שפט ותקט, ועוד רבים.

בכל אופן, כך לגבי שבט לוי ולא כך לגבי כל יתר השבטים. לעומת זאת, במפקד שבשנה הארבעים, שנעשה לקראת ההתנחלות בארץ וחלוקתה, שם יש פירוט של כל משפחות ישראל, משפחה ומשפחה לשבטה. יש לברר אפוא את סיבת השינוי.

רשימת המשפחות מובנת לשיטת רמב"ן הסובר (במדבר כו, נד-נה) שהארץ התחלקה אומנם לחלקים שווים לשנים עשר השבטים, אבל הייתה חלוקה פנימית נוספת למשפחות לפי גדלן (שם ה'). לשיטתו, כחשיבות החלוקה לשבטים כך חשיבות החלוקה למשפחות בזמן הכניסה לארץ. לעומתו, רש"י סובר שחלוקת הארץ הייתה יחסית ל"אוכלוסין" (במדבר כו, נד) ואינו מזכיר חלוקה פנימית למשפחות על פי הגורל. האם רש"י מסכים לרמב"ן?

שאלה נוספת היא מה הצורך במפקד השני של בני לוי? הרי הנושא הוא חלוקת הארץ לשבטים וללוי אין נחלה בארץ. שאלה זו שאל רמב"ן (שם, נו): "לא ידעתי למה ימנה בני לוי, ומה תועלת עתה במניינם!" בתשובתו, מעלה רמב"ן השערה שאולי היה צורך במפקד זה לחלוקת ערי הלויים: "אולי לאלה ניתנו הערים לשבת ומגרשיהן לבהמתם, לא לנולדים אחרי כן".¹ ברם רמב"ן עצמו מעלה אפשרות שבאמת אין ערך מעשי למפקד הלויים אלא הייתה לדבר מטרה אחרת:

או שנעשה להם לכבוד לפני השם, שלא יהיה לגיון של מלך פחות, שלא ישגיחו עליו למנותו כשאר העם.²

מצאנו אם כן הסבר מסויים לצורך איזכור המשפחות במפקד שבפרשת פינחס, הסבר שאינו מפורש לא בתורה אף לא בחז"ל, לא בתלמודים ולא במדרשים. עם זאת, עדיין אין הסבר לדוחק שנכנס בו רש"י בחשבון סך כל המשפחות, ולא ביאור מה התועלת בכך, שכן - לשיטתו - כדי להגיע לסך כל המשפחות, יש צורך בשני חריגים:

הראשון - הכללת משפחות בני לוי ומשפחות שאר השבטים בחשבון אחד, לעומת המניין של השנה השנייה, שם ההפרדה ביניהן מחויבת על ידי סדרי החניה: מחנה ישראל לעצמו ומחנה לוייה לעצמו. כאן, אף על פי שהלויים, שאינם זוכים בנחלה, נמנים בפני עצמם, המדרש מצרף אותם לחשבון הכללי של משפחות ישראל, חשבון שאינו מופיע בכתוב עצמו.

השני - במפקד שבט לוי שבשנה השנייה, מנין שמונה המשפחות הוא של בני בניו של לוי, ומשפחות אלה נכללות בשורשם, בשלוש המשפחות: הגרשני, הקהתי והמררי, המחולקות בהתאם למקום חנייתן ולתפקידן. לעומת זאת, במפקד השני, כדי להגיע למספר שמונה משפחות הלויים, וכך לששים וחמש משפחות בני ישראל, נאלצים לצרף גם את משפחות גרשון, קהת

יח). אמנם אין הדבר מפורש במקרא עצמו אבל רמז לכך מוצא רמב"ן בהמשך, בפרשת הנחלה (במדבר לג, נד), וראה הנצי"ב - העמק דבר שם. יצויין כי גם פרשת גאולת הקרקע מלמדת על חשיבות החלוקה המשפחתית, כאשר על המשפחה מוטלת חובת הגאולה (ויקרא כה, כה).

יט). וראה הנצי"ב - העמק דבר במדבר כו, נו.

כ). יש לציין שבין משפחות הלויים ישנה גם משפחת הקרחי - בני קרח ששבו בתשובה (רמב"ן במדבר כו, נח); וראה מהרש"א בבא בתרא קכב ע"א.

ומררי למשפחות בניהם - וכי יש לגרשון "משפחת גרשוני" מלבד משפחות בניו? קושי זה הביא את רמב"ן לדחות את דברי רבי משה הדרשן:

ואני תמה, למה ימנה הכתוב בלוי משפחות לשלשת האבות ויחזור וימנה משפחות לבנים? שהרי לא היו למררי בנים אחרים אלא מחלי ומושי, ומהו "משפחת המררי", ואין זולתם!... ומדרשו של רבי משה הדרשן ב"אתם המעט מכל העמים", ה-מעט, איננו אמת, בעבור שמנה לבני לוי שמונה, ואין אלא חמש, כי השלש לאבותם כאשר אמרנו.
רמב"ן במדבר כו, נח"כ

יש להניח שרש"י היה מודע לכל הקשיים שהעלינו, והוא בא ליישבם בכך שטען כי צריכים להגיע ל'ה-מעט', לסך כל המשפחות דווקא, לא פחות ולא יותר.

על אף דחייתו של רמב"ן, ולמרות שאר הקשיים שהועלו, דבריו של ר' משה הדרשן מובאים הרבה, וכדבר מקובל. נציין במיוחד את רבנו בחיי (דברים ז, ז), שבפירושו לתורה הולך בדרך כלל בעקבות רמב"ן, ועם זאת כאן אינו נמנע מלהביא את המאמר, ואפילו תחת האמירה: "ודרשו רז"ל". וכך גם בפירוש הגר"א (אדרת אליהו, במדבר - בלק, מהדורה תליתאה): "כי אתם המעט - דרשו רז"ל ה' מעט משבעים, שאינם אלא ס"ה משפחות".²² כלומר, גם הוא מגיע למספר זה על ידי צירופן של שמונה משפחות בני לוי, ובהנחה "שחושב גרשון קהת ומררי לג' משפחות".²³



ד.

שבעים? על ידי השלמה

מניין ס"ה המשפחות אינו מופיע בתורה. לעומת זאת, מפורשים המספרים שש מאות אלף, וכן שבעים. והנה, מוצאים אנחנו קשיים, וגם פתרונות הנראים לנו דחוקים, הן ביחס למניינים והן ביחס למפקדים שונים שמבוססים על מספרים אלה.

התורה מציינת בסיקור מספרי את השלבים העיקריים בבניינו והופעתו של עם ישראל. כך אנו עוברים ממספר שנים עשר בני יעקב (בראשית לה, כב),²⁴ שהם ראשי השבטים, ו"גמירי דלא כלה שבטא" (בבא בתרא קטו ע"ב), עד למספר 'ששים ריבוא' שבפרשת פינחס (במדבר כו, כ-נא): "שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים" - המפקד האחרון לקראת הכניסה לארץ וחלוקתה לשבטים.

זמן רב חולף בין המפקד שבראש ספר במדבר לבין המפקד האחרון שבשילחי הספר. בתקופה זו חלים משברים רבים ושינויים משמעותיים בגודל השבטים - מחד גיסא הצטמקותו

כא. אמנם הנצי"ב מיישב את קשיית רמב"ן, אך מהאמירה המוחלטת (במדבר ג, כ-לג) "אלה הם משפחת הלוי לבית אבתם..." משמע: אלה הן ואין יותר (רא"ם במדבר כו, יג).

כב. על ההבדל בין לשונו של הגר"א לבין לשונו של רש"י, ראה להלן.

כג. ר' יעקב צבי מקלנבורג - הכתב והקבלה במדבר כו, מ - מסתמך על דברי הגר"א, אך "חשבוננו" אינו נהיר לי.

כד. המספר "שלושה אבות" אינו כתוב בתורה, כי אינם מופיעים יחדיו. כל אחד מגלה הנהגה שונה, וכל אחד זוכה לברית אישית (ויקרא כו, מב): "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר".

של שבט שמעון, ומאידך גיסא גידולם של שבטי מנשה ובנימין¹⁷. ובכל זאת, מסגרת שש מאות האלף שהתגלתה כבר ביציאת מצרים, אינה משתנה¹⁸. בשני המפקדים שבחומש הפקודים מתקיים העיקרון: "שאין חסרים ממנין ששים רבוא" (במדבר רבה ב, יח).

רש"י, בהתייחסו למפקד האחרון (במדבר כו, כד), ציין את ההנחה שהמשפחות נקראו על שם יורדי מצרים: "כי כל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים"¹⁹. לגבי יורדי מצרים אנחנו מוצאים מספר מפורש (דברים י, כב): "בשבעים נפש ירדו אבתך מצרימה", ושם מספר השבעים הוא צירוף יורדי מצרים עם יוסף ובניו (בראשית מו, כו-כו; שמות א, ה).

הקשיים הרבים שברשימת יורדי מצרים, במיוחד חישוב סך שבעים הנפש וחישוב בני לאה, ידועים. למרות שדינה אינה מופיעה ברשימת י"ב השבטים (בראשית לה, כג-כו) כאן היא נמנית²⁰, ועל אף שחצרון וחמול בני פרץ ממלאים את מקומם של ער ואונן שמתו בארץ כנען²¹, בכל זאת הסיכום (שם מו, טו) "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו, כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש" אינו תואם את הנתונים; כתמיהת רש"י (שם): "ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלושים ושניים".

כמו כן קשה אי הדיוק, לכאורה, בחשבון הבאים מצרימה: מחד נאמר (בראשית שם, כז): "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", ומאידך נאמר (בראשית שם, כו): "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו... ששים ושש", וכשמצרפים להם את יוסף ובניו הנמצאים כבר שם (שם, כז): "ובני יוסף אשר ילד לו במצרים נפש שנים", היינו רק ששים ותשע! במקביל, אם כל נפש בני לאה היו שלושים ושלש – הוא המספר הכללי הנקוב בפסוק, ולא שלושים ושניים כבפירוט, אזי סך "כל הנפש הבאה ליעקב יצאי ירכו" איננו שישים ושש אלא שישים ושבע, ועם יוסף ובניו הרי הם שבעים, ככתוב.

חז"ל פתרו קשיים אלה, אם באמצעות עקרון ההשלמה (בראשית רבה צד, ט): צירוף יוכבד ש"עיבורה בארץ כנען ולידתה בארץ מצרים", ואם כיש אומרים ש"יעקב השלים המנין", או

כה). תופעה חד פעמית, עד שיחזור שבט בנימין להיות (שמואל א' ט, כא) "מקטני שבטי ישראל", וכן מלכות שעה של שאול.

כו). במדבר רבה ב, יח: "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר" (הושע ב, א) - א"ר שמלאי, מהו הדבר הזה, מי שהוא אומר שיש להם מספר הוא חוזר ואומר להם שאין מספר, 'לא ימד ולא יספר'?! אלא בזמן שאין עושין רצונו של מקום יש להם מספר, שאין חסרים ממנין ששים רבוא: 'והיה מספר'; ובזמן שהם עושין רצונו של מקום אין להם מספר אלא 'אשר לא ימד ולא יספר'. ובתנחומא (בלק פרק כא): "אמר הקב"ה, בעוה"ז ע"י סורחן הייתם נמנין, אבל לעתיד לבא 'והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר'".

כז). לגבי ארד ונעמן ושיטת רמב"ן, ראה רמב"ן במדבר כו, יג.

כח). על תפקידה של דינה, ראה אוצרות רמח"ל, דרושי 'ושמת אותם', דרוש ב'. ישנו גם מקום מיוחד לשרח בת אשר, הנכדה היחידה שמוזכרת ברשימת היורדים למצרים. ידוע, לפי חז"ל, תפקידה המאחד של שרת, מהבשורה ליעקב (התרגום המכונה ליהונתן בראשית מו, יז; הדר זקנים שם מה, כב) עד תשובתה ליובא (שמואל ב, כ, יט).

כט). ראה מדרש שכל טוב כאן (מובא בתורה שלמה בראשית מו אותיות ע-עא), ובנצי"ב - העמק דבר בראשית מו, יב. איזכור מותם של ער ואונן חוזר שוב במפקד של פרשת פינחס (במדבר כו, יט) ושם אינו ענין לשבעים נפש (וכמו שמוזכר מותם של דתן ואבירם - שם, פסוק ט). ראה עוד דברי הימים א' ב, ג ורמב"ן בראשית מו, ב. יצויין שבני בריעה, חבר ומלכיאלי הם דור שלישי - ראה דיוקן של אור החיים בראשית מו, יב ד"ה ובני יהודה.

כיש אומרים "הקב"ה השלים עמהם את המניין", ויש אומרים "חושבים בן דן השלים עמהם את המניין..."^ל.

פרשנים שונים בחרו באחת מהתשובות - פרשן ופרשן לפי שיקוליו, ואין המקום כאן לדון במעלות או בחסרונות שבכל שיטה.

אותו קושי ומעין אותו פתרון נמצאים גם במניין יוצאי מצרים. לכאורה, המניין חסר, שנאמר (שמות יב, לז): "כשש מאות אלף רגלי", מניין כוללני, "כשש" מאות ולא שש מאות, אלא שכמו שמצאנו כבר בבאי מצרים כך גם כאן - השכינה משלימה:

כשעלו ישראל ממצרים נתיחסו כל הגברים ששים ריבוא חסר חד, מה עשה הקב"ה נכנס במנין עמהם ועלה מספרם ששים ריבוא הוא שנאמר (בראשית מו, ד): "ואנכי אעלה גם עלה".

פרקי דרבי אליעזר פרק ל"ט^ל

כך שאמנם מצאו אצל חז"ל ופרשנים פתרונות למספר הנקוב, אך עדיין יש מקום לשאלה עקרונית: הרי אפשר היה להזכיר במפורש את "המספר המשלים"! עצם הבעת הדעות השונות של חז"ל והפרשנים היא תוצאה של אי בהירות; ובכן מדוע שהתורה לא תאמר את הדברים בצורה פשוטה ומפורשת? אנחנו נשארים עם הרגשת 'אילוץ' מסוים: העיקר להגיע למטרה, למספר שבעים הנפש.

עוד יש להעיר, שלשיטת הנצי"ב מספר שבעים הנפש אינו כולל את כל משפחת יעקב אבינו:

דודאי היה יותר משבעים, אלא שבעים אלו היו מכוונים נגד שבעים שרי אומות העולם כמו שכתוב בשירת האזינו, בפסוק (דברים לב, ח): "בהנחל עליון גוים", וגם היו משונים מטבע שארי בני אדם.

הנצי"ב - העמק דבר, בראשית מו, ז

כך דעתו גם לגבי מנין השש מאות אלף, סך שנדרש להשראת השכינה (העמק דבר במדבר א, א). לדעתו, הסך של שש מאות אלף שביציאת מצרים ובמדבר היה "נדרש להשראת שכינה בזה האופן דווקא"; דא עקא, שהוא אינו מסביר מדוע.



ל). יעקב, או השכינה, משלימים דווקא אצל לאה. יתכן כי זו הקבוצה הראשונה, או אולי מפני שהיא אם הבנים - אמם של ששה שבטים (ועם דינה - שבעה ילדים המזכרים כאן), או בגלל שבט לוי, ראה צרור המור (מובא בתורה שלמה בראשית מו אות קמט), וכמו שמצאנו "שארין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל", הוא מספר בני לוי, במדבר ג, לט (ילקוט שמעוני במדבר ג, תרפט). ועוד, שהיא זו שנקברה עם יעקב במערה.

לא). ראה עוד בבא בתרא קכג ע"א, פרקי דרבי אליעזר פל"ט, ומקורות רבים.

לב). מובא ברבנו בחיי שמות יב, לו, ואצל פרשנים נוספים - ר' יצחק קארו, חתם סופר ועוד.

ה.

המספר כמסגרת והקביעות שבששים רבוא

כמו במקרים רבים, יש להניח שבכוונת-מכוון בחרה התורה בניסוח שהוא לכאורה מעורפל - אי הבהירות שבכתוב משקף קיום מציאותי של מצב מקביל. המסגרת המספרית אינה מקרית. היא מהווה ביטוי לסדרי ההנהגה הא-לוקית, כלשון רמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פרק נו): "שאין המניינים דבר מקרה בלא טעם, אלא מראה סדרי ההנהגה הרבה". שבעים נפש אינו מספר טכני גרידא, אלא ביטוי של יסוד פנימי לעם ישראל. לכן, שורש זה חייב להופיע עם הירידה לגלות מצרים, שם ייהפך משורש - לעם. היסוד המספרי כשלעצמו קבוע, אבל הרכבו יכול להשתנות במהלך השתלשלות המאורעות. ככל שהיקף המסגרת המספרית הקבועה גדל, כך ניידות הפרטים המרכיבים אותו אף היא גדלה.

לגבי האבות והאמהות יש קביעות מוחלטות:

תנו רבנן: אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע. אבות מאי טעמא? ... עד הכא חשיבי, טפי לא חשיבי.

ברכות טז ע"ב

דרך ארבע האמהות^ל מתגלה מסגרת שנים עשר השבטים^ל.

כשם שנכרתה ברית האבות, כך נכרתה גם ברית השבטים (ויקרא כו, מה): "וזכרתי להם ברית ראשנים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגים להיות להם לא-להים אני ד". מכאן למדנו: "שהברית כרותה לשבטים" (ספרא בחקתי ב, יא)^ל, ולכן (כנוכר לעיל - בבא בתרא קטו ע"ב): "גמירי דלא כלה שבטא". מסגרת שנים עשר השבטים נשמרת במהלך הדורות, אך לגבי הרכב י"ב השבטים אנו מוצאים שינויים^ל: פעמים שלוי ויוסף נמנים ופעמים שאפרים ומנשה נמנים במקומם. הדבר בולט בנבואה העתידית של יחזקאל: מחד, בחלוקת הארץ (יחזקאל מח, א-כח): אפרים ומנשה הם שמקבלים את חלקם; מאידך, לוי ויוסף הם שזוכים לתת את שמותיהם לשערי ירושלים (שם שם, לא), שערים שהם על שמות שבטי ישראל. תופעה זו היא תוצאה ממעמדו המיוחד של יוסף, שהוא מעין אב המעמיד שני שבטים, כמו גם תוצאת מעמדו - תפקידו המיוחד - של שבט לוי^ל. כך גם לגבי מספר השבעים: המספר קבוע, אך בעוד שבירידה למצרים הוא כולל את כל 'בני ישראל', הרי שאחרי היציאה ממצרים, המספר אינו מתייחס יותר אלא ל'שבעים הזקנים':

לג). בלהה וזלפה נחשבות משניות לרחל וללאה, אף על פי שהן אמהות לארבעה שבטים - ראה נצי"ב, העמק דבר, בראשית מח, ז.

לד). ראה רמב"ן במדבר יז, י; מהר"ל - חידושי אגדות, נדרים לא ע"ב ד"ה גדולה מילה. יתכן שהצורך בחוליית האמהות כמעבר בין שלושת האבות ל"ב השבטים, הוא מקור ללשון הסליחה של ערב ראש השנה: "ברית אבות ואמהות והשבטים...". זאת, למרות שלא מצאנו ברית מפורשת עם האמהות.

לה). וכן ברש"י ויקרא (שם), וראה באריכות שמות רבה מד, ט-י.

לו). רמב"ן דברים לג, ו.

לז). ובפילגש בגבעה הייתה הווה אמינא של החלפת בנימין באפרים ומנשה - ראה בראשית רבה פב, ד.

ובפרקי רבי אליעזר (פרק כד): אמר הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו: בואו ונבלבל לשונם, ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים, וצוה המספר הזה בשופטי ישראל, כי המספר הזה יכול כל הדעות בהיותו כולל כל הכוחות, ולא יפלא מהם כל דבר, וכן במתן תורה (שמות כד, א): "ושבעים מזקני ישראל", כי ראוי במספר השלם הזה שישרה עליהם כבוד השכינה כאשר היא במחנה העליון.

רמב"ן במדבר יא, טז^ה

יש לציין שבפרקי דרבי אליעזר (שם) יש הקבלה בין גילוי שבעים הלשונות ובין גילויי ה"שבעים" בעם ישראל.

מסגרות קבועות אלה של שנים עשר השבטים ושל שבעים הזקנים, מלוות את עם ישראל כבר מתחילת יציאת מצרים לקראת מתן תורה (שמות טו, כז): "ויבאו אילמה ושם שתים עשרה עינת מים ושבעים תמרים ויחנו שם על המים"^ל. חנייה זו זוכה לתיאור גם בפרשיית המסעות (במדבר לג, ט), דבר שלא מצאנו לגבי שאר התחנות, וכפי שהעיר רמב"ן (שמות שם):

בפרשת אלה מסעי לא ספר דבר מי מרה, ואמר "ויסעו ממרה ויבאו אילמה ושם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים ויחנו שם", ולא האריך כן בכל מקומות המסעים.

רמב"ן מסביר את ההתייחסות המיוחדת לאור דברי רבי אלעזר המודעי שסובר כי כבר מתחילת הבריאה, עוד קודם להופעת סדרים אלה בישראל, הם כבר היו מוכנים:

כיון שברא הקדוש ברוך הוא עולמו, ברא שנים עשר מבויעין כנגד שנים עשר שבטי יעקב, ושבעים תמרים כנגד שבעים זקנים. ומה תלמוד לומר "ויחנו שם על המים", מלמד שהיו עוסקים בדברי תורה שנתנו להם במרה.

מכילתא – ויסע, א^י

גם המספר "כשש מאות אלף רגלי" שמופיע עם יציאת מצרים, הוא ביטוי לסדר מיוחד, כדברי רמח"ל:

ענפי אילנו של אברהם אבינו ע"ה, הכוללים, הנה הם עד ששים רבוא, שהם אותם שיצאו ממצרים ונעשית מהם האומה הישראלית, ולהם נחלקה ארץ ישראל. וכל הבאים אחריהם, נחשבים פרטים לתולדות הכוללים האלה. והנה לאלה ניתנה התורה, ואז נקרא שעמד אילן זה על פרקו.

רמח"ל, דרך ד' פרק ד, ה^א

לח). ראה עוד אותיות דרבי עקיבא, ובמדרש שיר השירים זוטא פרשה א (מובא חלקית בבעל הטורים, במדבר יא, טז): "כנגד שבעים שירדו עם יעקב למצרים, ובשבעים שנתנו לו כנגד שבעים לשונות שנאמר (דברים לב, ח) 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', כנגדן נקראו לישראל שבעים שמות ולירושלים שבעים שמות, ולתורה שבעים כנגד שבעים שמות שנקראו להקב"ה".

לט). ראה רמח"ל - קל"ח פתחי חכמה, פתח לא.

מ). רמב"ן מוסיף הפנייה ורמז למשמעות נוספת - ראה רבנו בחיי שמות טו, כז, ומפרשי רמב"ן על אתר.

מא). ראה עוד רמ"ק - פרדס רמונים, שער ח פרק כב.

היות שדברים כאלה אינם "במקרה" - כלשונו השגור של מהר"ל, לא פלא שרבותינו גילו לנו רבדים רבים במשמעות מספרים אלה, מהמספר הפשוט שש עד הכפלתו לשש מאות אלף,^{מב} ומהמסגרת הטבעית של ששת ימי המעשה עד למשמעויות רוחניות. כך, לדוגמה, אנחנו מוצאים הקבלה בין ששים האותיות של ברכת כהנים למספר בני ישראל:

מאי טעמא שתין אתוון בברכאן אלין, בגין דישראל שתין רבוא אינון, ורזא דשתין רבוא קיימין תדיר בעלמא, וכל חד וחד איהו חד רבוא.

זוהר ג', קמה ע"א

וידועה האימרה: 'ישראל' - ראשי תיבות 'יש ששים רבוא אותיות לתורה'^{מג}.

הוא שאמרנו, יש קביעות למספר ששים רבוא בני ישראל בכל תהלוכות ההיסטוריה, גם בתקופות של פורענות (במדבר רבה יח, ב): "בזמן שאין עושין רצונו של מקום יש להם מספר, שאין חסרים ממנין ששים רבוא".

"איש לא נעדר" (ישעיה מ, כו) - מאינון שתין רבוא דאפיק בחילא דשמא, ובגין דאיש לא נעדר, בכל אתר דמיתו ישראל ואתענשו בחובייהו, אתמנון, ולא אעדר מאינון שתין רבוא אפילו חד, בגין למהוי כלא דיוקנא חדא, כמה דאיש לא נעדר לעילא, אוף הכי לא נעדר לתתא.

זוהר א' - הקדמה, ב ע"ב

יסוד זה מובא גם במקורות נוספים, כגון בפירושו של רבנו גרשם למסכת ערכין (לב ע"א): "דהכי גמירי [דלעולם] אין ישראל פחותים משישים ריבוא"^{מח}.

יתר על כן, מספר זה קובע ברכה לעצמו (ברכות נח, ע"א-ע"ב):

תנו רבנן: הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים, שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה... תנא: אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא.^{מט}



מב). שה"ש רבה ו, כא; תיקוני זוהר קמד ע"ב; כך גם לגבי שאר המספרים - ראה לדוגמה רמב"ן דברים לג, ו.

מג). זוהר חדש צא, א; אף על פי שאין הדבר תואם למספר האותיות שבספרינו, וכבר נכתבו על כך דברים הרבה (וראה חוות יאיר רלב, פני יהושע קידושין ל, א, רמ"ע, מאמר הגנפ"ח ג פ"ו; החיד"א, מדבר קדמות מערכת י, אות ו: ישראל, ועוד! וראה זוהר ג', קיז ע"א וזוהר חדש עד ע"ב, ושם מש"כ הר"ר ראובן מרגליות - ניצוצי זוהר, מילואים). לפי זה, הקשר בין ס' רבוא לבין השראת השכינה על כ"ב אלף בני לוי הוא כיחס בין אותיות התורה לבין כ"ב אותיות האל"ף ב"ת, וראה - בין היתר - כלי חמדה במדבר א, א.

מד). ראה גם מהר"ל, גבורות ד' פרק ג, ועוד; ובספר קול התור - המיוחס לר' הלל ריבלין - פרק ב, אות קיח, מובאת מסורת בשם הגר"א "שקבון גלויות העיקרי הוא לא פחות משישים ריבוא". ר' עקיבא יוסף שלזינגר מביא רעיון דומה, וכותב בספרו ברית עולם, שאם יהיו בארץ ישראל 600,000 יהודים, יתנו האומות ליהודים לשלוט בארץ ישראל.

מה). על היחיד ששקול כששים רבוא, ראה מהר"ל - גור אריה, שמות יח, א.

ו.

אחדות מול ריבוי

עד כה יצאנו מתוך הנחה שמספר שבעים הוא בסיס להקבלה בין ישראל לעמים. עם זאת, אנחנו מוצאים שאדרבה, לפי עקרון "זה לעמת זה עשה הא-להים" (קהלת ז, יד; חגיגה טו ע"א – רמח"ל קל"ח פתחי חכמה ל:), העמדת ישראל מול העמים היא הקבלה ניגודית: מול הריבוי והפירוד של אומות העולם המתפרטים לשבעים, יש להעמיד את ייחודו ואת אחדותו של ישראל: "גוי אחד בארץ". כך הם דברי רש"י על הפסוק "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים" (בראשית מו, כו):

מצאתי בויקרא רבה (ד, ו): עשו, שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן (בר' לו, ו) "נפשות ביתו" לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה; יעקב שבעים היו לו והכתוב קורא אותן "נפש" לפי שהיו עובדים לא-ל אחד. וזו הייתה תשובתם של י"ב האחים לאביהם:

אמרו לו בניו: "שמע ישראל ד' א-להינו ד' אחד" – אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.^מ

פסחים נו ע"א

כל השבטים מתאחדים תחת אישיותו של יעקב אביהם: "הם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד" (מהר"ל נצח ישראל - פרק מד ועוד).

כמו כן במתן תורה (שמות יט, ב): "ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחננו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר" - "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שם).

וכמו ששבעים יורדי מצרים אינם אלא נפש אחת: "הנפש לבית יעקב", כך יש הרואים רמז לאחדות גם לגבי ס"ה משפחות באי הארץ:

ותמצא בכולם אמר "אלה משפחת" חסר ו', שאף שהם משפחות רבות אינם כי אם משפחה אחת, כי עיקרם נפש אחת וכולם כלולים כאחת....

הרב מרדכי הכהן - שפתי כהן על התורה, במדבר כו, יב

יש אפוא, נוסף לשבעים או ס"ה המשפחות המקבילות לע' האומות, יסוד ההופך את ישראל ליחידה אחת. ראב"ע - ורמב"ן משבחו על כך - רואה בפסוק (דברים לב, ח): "יצב גבלת עמים למספר בני ישראל" את הניגוד המהותי הזה שבין ישראל לעמים:

וטעם למספר בני ישראל - כאשר אחז"ל כי צורת יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד והוא סוד גדול, והעד (שם, שם, ט) "כי חלק ד' עמו", וזו היא המעלה הגדולה (תהלים קמו, כ) "שלא עשה כן לכל גוי".

(מו). תרגום ירושלמי (בראשית מט, ב): "עני יעקב אבונן ואמר יהא שמיא רבא מברך לעלמי עלמין".

העולם הוא עולם של 'פירוד'. כוחות שונים פועלים בו. בשל כך יש 'מזל' לכל בריאה ובריאה (בראשית רבה י, ו): "א"ר סימון אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". לכל אומה ואומה יש 'שר', ומכאן גם הפירוד שבין העמים "העובדים לאלוהות הרבה". בני ישראל, לעומתם, אינם תלויים ב'שר' כלשהו אלא ב'אבינו שבשמים':

ר' שמעון אומר: קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים את כסא מלכותו ואמר להם הקב"ה: באו ונרד ונבלל את שבעים גוים ואת שבעים לשונות... והפילו גורלות ביניהם שנ' (דברים לב, ח): "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם", ונפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו שנ' (שם שם, ט): "כי חלק ד' עמו יעקב חבל נחלתו", אמר הקב"ה: חבל וגורל שנפל עלי שרתה נפשי בו שנ' (תהלים טז, ו): "חבלים נפלו לי בנעימים" וירד הקב"ה ושבעים המלאכים הסובבים את כסא כבודו ובלבל לשונם לשבעים גוים ולשבעים לשון.

פרקי דרבי אליעזר - פרק כד^מ

ישנן אפוא שתי הבחנות בין ישראל לעמים: ישראל אינם תחת השגחת אחד השרים, ומול הפירוד של העמים עומדת אחדות ישראל. ויש קשר בין שתי ההבחנות: חיותו של ישראל נובעת מה'חיות הא-לוקית', לכן גם אחדותו היא בחינת המשך אחדותו ית'^{מח}:

"חי ד' וברוך צורי וירום א-לוהי ישעי" (תהלים יח, מז), כי החיים נמשכים מחיי המלך ובוה "ברוך צורי" צור ישראל...

ר' מאיר בן גבאי, עבודת הקודש - חלק ג פרק נ"ט

לפי זה אנו רואים שההקבלה בין ישראל לעמים באה להדגיש את הניגוד בין הפירוד שבעמים לבין האחדות שבישראל. אם כן, מה ה"חסרון" בכך שלא הגענו למספר שלהם? העיקר שאנו שומרים על האחדות: "גוי אחד"!



ז.

שבעים אומות שאין להם מספר

דברי רש"י: "חמשה אתם חסרים ממשפחות כל העמים שהן שבעים" המבוססים כאמור על עקרון שיש הקבלה מספרית בין ישראל לעמים^מ, צריכים הבהרה. הרי מחד גיסא אין התורה

מז). הגירסא בתוספת לתנחומא (וילנא - לוין אפשתיין, ו): "הלא הוא אביך קנך" - הוא שקנה אותך, כמו שמצינו בפרקי רבי אליעזר כשבא הקב"ה לבלבל דור הפלגה אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלה לחלקו. הטילו גורלות ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה כדכתיב "בהנחל עליון גוים" (דברים לב, ח), וכן הוא אומר "כי חלק ד' עמו יעקב חבל נחלתו" (שם, שם ט). לכן קראם הקב"ה לישראל חלף שאר אומות, והוא שאמרו חכמים, ישראל קנין אחד וזהו "הלא הוא אביך קנך".

מח. מהר"ל - נצח ישראל, פרק י.

מט). "מודים אנחנו לך שאתה... צור חיינו": "אתה ד', צור חיינו אתה - פי' מחצב חיותנו, שממך נחצבו נשמותינו, כי אתה הוא מחצב ומקור החיים" (ר' חנוך זונדל בן יוסף, פי' עץ יוסף על הסידור). וראה רמב"ם מורה נבוכים א, טז.

נ). העקרון של 'זה לעומת זה' קיים בעניינים שונים, לא רק בסוגיית ישראל מול העמים - ראה חגיגה טו ע"א; זוהר א' רסד, ב - השמטות; שם ג' רעב, ב', זוהר חדש לג, ב, תיקוני זוהר קכה. ב.

מסכמת מספרית שום שלב בהתפתחות העמים, לא ככלל ולא כקבוצות. אדרבא, זה אחד הביטויים להבדל בין ישראל לעמים:

לאומות העולם לא נתתי מנין, למה? שאין חשובין לפני כלום... אבל אתם בני... לכך מונה אתכם בכל שעה.

במדבר רבה ד, ב

ר' ברכיה בשם ר' לוי אמר, אומות העולם יש להם מנין (= שמות ראשי בתי האבות צאצאי נח) ואין להם סכום...

שיר השירים רבה ו, ג

אך מאידך גיסא, חז"ל מציינים פעמים רבות את המספר הכולל של שבעים האומות, כגון שבעים הפרים של קרבנות סוכות כנגד ע' האומות (סוכה נה ע"ב). וכפי שראינו הם עושים זאת במיוחד כיישום העיקרון של "זה לעמת זה עשה הא-להים" (קהלת ז, יד), בתהליך שהתחיל כבר בדור הפלגה:

מנח ובניו העמדתי שבעים אומות... (בראשית י, ה) "מאלה נפרדו איי הגוים"; ואת (שם כה, כג): "שני גוים בבטנך", מן האחד אני מעמיד שבעים נפש והן פרין ורבין.

מדרש תהלים מזמור ט

"בהפרידו בני אדם" - כשהפיץ את דור הפלגה, היה בידו להעבירם מן העולם, ולא עשה כן אלא (דברים לב, ח): "יצב גבלת עמים", קיימם ולא אבדם.

"למספר בני ישראל" - בשביל מספר בני ישראל שעתידין לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב "גבולות עמים", שבעים לשון.

רש"י דברים לב, ח

זאת ועוד, הקבלה זו אינה רק שבעים מול שבעים, אלא אפשר להבחין בה בכל שלב של "מספר בני ישראל", גם אם אינה מפורשת. כך, מחד, שלושת אבותינו מקבילים לשלושת בני נח מקימי האנושות מחדש אחרי המבול; ומאידך מול שלושת אבותינו, ענקי הרוח הקבורים בחברון, עומדים שלושת הענקים לרוע, אף הם אנשי חברון (במדבר יג, כב): "אחימן ששי ותלמי ילידי הענק".

הענקים...המהלכים בשרירות לבם ובגובה קומתם ומשלחים ידם בכל גזל וחמס ובשפיכות דמים.

פרקי דרבי אליעזר - פרק כב^א

כך, כנגד י"ב השבטים, עומדים י"ב בני נחור:

הנה ילדה מלכה גם היא (בראשית כב, כ) - מהו 'גם היא'? מה זו בני גבירה שמונה ובני פילגשים ארבעה, אף זו בני גבירה שמונה ובני פילגשים ארבעה.

בראשית רבה נו, ג

נא). ראה עוד התרגום המיוחס ליונתן במדבר יג, לב: "כל עמא דגוה גבריא מרי מיכלן בישין".

ובמיוחד, י"ב השבטים עומדים מול י"ב בני כנען, והם עתידים לרשת את ארצם:

וכנען ילד את צידן - אחד עשר בנים היו לו ולבסוף הוא אומר ואחר נפוצו משפחות הכנעני? ללמדך שהאחד נעשה שנים והיו שנים עשר, דוגמא יוסף שנחלק לשני שבטים. ועל זה נאמר "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", שי"ב בני כנען ניתנו לי"ב שבטים... חזקוני בראשית י, טו"ב

יוצא מהכלל הוא ישמעאל, שי"ב נשיאיו מוזכרים במפורש (בראשית יז, כ), "ולישמעאל שמעתיו, הנה ברכתי אתו והפריתי אתו והרביתי אתו במאד מאד, שנים עשר נשיאם יוליד ונתתיו לגוי גדול" אבל אין זה אלא בזכות תפילת אברהם אבינו.^{נב}

אף אצל העמים - מלמד אותנו הגר"א - קיימת הדרגה המבחינה בין השישים לבין השבעים: כי מן ע' אומות, ששים סובבים לארץ ישראל ועשרה יושבים בארץ ישראל, כמו שחושב בפרשת לך לך (בראשית טו, יט): "לזרעך נתתי את הארץ הזאת... חושב שם עשר אומות. הגר"א - אדרת אליהו, במדבר כב, ה

זאת ועוד, אנו רואים כי למרות שמספר שבעים אומות - או כביטוי הרווח: שבעים לשון - מקובל אצל חז"ל, רשימה מפורטת של העמים אינה מופיעה בתורה. עובדה זו גורמת לכך שבמקביל לאי הבהירות שבמניין שבעים יורדי מצרים כך גם גדולה המבוכה במניין שבעים משפחות העמים. לא ברור מי מתולדות נח זוכה ונכלל במנין האומות.^{נד}

ב'התמודדות' זו, בעמידתם "המספרית" זה מול זה, עם ישראל שומר על זיקתו לשורשיו: ג' האבות וי"ב השבטים, ואילו המדרגות הראשונות של העמים שתחילתם בבני נח ובדור הפלגה, נעלמו בתהליך הנמשך עד מלכות דויד, רק בחינת השבעים לבדה נותרה להם. אך כמו שעדיין ביציאת מצרים לא זכינו לכיבוש ארץ עשרת העמים, כך גם כעם, ישראל לא זכה עדיין להשיג את מדרגת השבעים: יש כבר שבעים אומות, בעוד שעדיין אין שבעים ריבוא בני ישראל. במקומה נותרה הבחינה המסויגת של "ה-מעט". אך אם כך הדבר, אזי יש להבין את משמעות ההקבלה: אם המקבילים לשבעים אומות העולם הם שבעים הזקנים, הרי הם היו קיימים עד סוף תקופת הסנהדרין, ואם לאו, אלא עם ישראל ככלל הוא העומד מול כלל אומות העולם, מה מקומן של המשפחות? החיסרון אינו בהן אלא בעם כולו, שהיה צריך להגיע לשבעים ריבוא של יוצאי מצרים ובאי הארץ, ולא לששים ריבוא, ומה משמעותן של מסגרות אלה?

נב). ראה עוד רשב"ם וכן דעת זקנים בעלי התוספות דברים לב, ח. לפי הגר"א (אדרת אליהו, במדבר כב, ה, בלק מהדורא תליתאה, ה): "חשיב שהיו לכנען י"ב, עם כנען עצמו"; וראה עוד להלן בנוגע להתייחסות לעשרת העמים שהובטחו לאברהם.

נג). והוא מכונה "אדם - פרא אדם" (בראשית טז, יב). וראה זוהר ג' קמח, ב: "אמר רבי שמעון, אלמלא לא אקריבו אליו תריסר נשיאין, לא יכיל עלמא למיקם קמי תריסר נשיאי ישמעאל, דכתיב 'שנים עשר נשיאם לאמתם' (בראשית כה, טז), מדאקריבו אליו דישאל, נסיבו שולטנותא דכלהו, בגין כך נשיא אחד ליום". גם עשו זוכה לי"ב אלופים, על אף שבכתוב אין מוזכרים אלא רק י"א, ראה ר"מ דאלקרט - ביאור לספר שערי אורה עמ' מח הע' ה (הוצ' ווארשא תרמ"ג). כן יצויין שהמן הרשע, מבני בניו, מכונה אדם (מגילה יא ע"א) - "בקום עלינו אדם" (תהלים קכד, ב).

נד). ראה רמ"מ כשר, תורה שלמה בראשית ט, אותיות קד, קט, קי.

ח.

האחדות שבריבוי

לכאורה, יש מקום להעדיף את העמדת ריבוי המשפחות מול ריבוי העמים ויש מקום לטעון שהעמדת אחדות ישראל מול ריבוי העמים מראה דווקא את עליונותם של אלו. הרי כלל נקוט בידינו "ברב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח)¹; ובהתאם לכך "המלך לא יקרא מלך עד אשר יהיה לו עם, כמו שנאמר: 'ברב עם הדרת מלך'" (ספר הישר - השער הראשון). דומה כי כלל זה בא לרבות את העמים, כדעת רבי יהודה (ראש השנה לב ע"ב) שסובר שאין למנות את הפסוק "זמרו למלכנו זמרו" (תהלים מז, ז) כאחד מעשרת פסוקי מלכויות, כי "לא אמליכתיא אלא על אומה אחת" (רש"י, שם).

הרי אנחנו מוצאים שהניגוד בין ייחודם של ישראל לבין הריבוי של הגויים משמש כביקורת בפי המנגחים את ישראל: הם טוענים שאין לראות בייחודיות עם ישראל מעלה אלא חסרון. לדידם, ה'פרטיקולריזם' של ישראל עומד מול הגישה האוניברסאלית, הפלורליזם של העמים. הם סבורים כי כבודו ית' דווקא יגדל ככל שירבו העמים העובדים אותו. הם טוענים: האם לא עדיפה בחירת כל האנושות מבחירת אומה יחידה? כטענת מלך כוזר: "הלא יותר טוב שיישר כל בני אדם והיה זה יותר נכון וראוי בחכמה!" (ריה"ל - כוזרי א, קב).

זו הייתה גם השקפתו של בלעם, נביא אומות העולם, שראה את השלמות בריבוי דווקא! הוא טען כי עדיף לו לקב"ה להיות נעבד על ידי שבעים אומות ולא ע"י אומה אחת:

ויאמר אל בלק בנה לי בזה שבעה מזבחות - ולמה שבעה מזבחות? כנגד שבעה מזבחות שבנו שבעה צדיקים מאדם ועד משה ונתקבלו... שהיה אומר, למה קבלת את אלו, לא בשביל עבודה שעבדו לפניך קבלתם? לא נאה לך שתהא נעבד משבעים אומות ולא מאומה אחת?

במדבר רבה כ, יח

ובלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות... ולפיכך ראוי שיבנה ריבוי מזבחות, כי הם ריבוי אומות. ומאחר שהם ריבוי אומות יש בהם כל החלקים, ויש לאומות לבנות ז' מזבחות, מאחר שהם ריבוי, ויש בהם כל החלקים. ומזה הצד אמר כי יותר חשוב הריבוי מן האחדות.

מהר"ל - גור אריה במדבר כג, ד

וכבר הוזכר לעיל, שלדעת רמב"ן (דברים ז, ו) האמירה "לא מרבכם מכל העמים" אינה שוללת את עקרון חשיבות הריבוי. אדרבה, אמירה זו באה לומר שאכן ראוי היה לבחור את הרבים כי "ברב עם הדרת מלך", אלא שבחירת ישראל מתוך "חשק" א-לוהי היא למעלה מכל שאר השיקולים (רמב"ן שם): "אתם המעט, ואע"פ כן חשק בכם ויבחר בכם". האם "חשק" זה מבטל את מעלת הריבוי?

נה). וראה ברכות נג ע"א, ועוד.

נוסיף ונאמר, שגם אם הריבוי אינו סיבה לבחירת ישראל, אולם אין ספק שהוא הבטחה. כך הובטח לאברהם "ואעשך לגוי גדול" (בראשית יב, ב), וכתרגום אונקלוס (שם): "ואעבדנך לעם סגיי". הבטחה שאכן התקיימה, כמו שנאמר בהגדה של פסח: "גדול עצום" - כמה שנאמר (שמות א, ז): ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם".

אלא שאצל אומות העולם הריבוי הוא גם פילוג, פילוג שהוא תוצאת חטא דור הפלגה. כאשר רצו בני האדם להינתק משורשם הא-להי, אז התקיים בהם "... לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ד' אתם על פני כל הארץ" (בראשית יא, ז-ח). הפילוג איננו רק אתני אלא גם פילוג רוחני, שמתגלה בעבודת אלילים:

א"ר אלעשא - גוי אחד שאל את ר' יהושע בן קרחה: כתיב בתורתכם "אחרי רבים להטות" (שמות כג), אנו מרובים מכם, מפני מה אין אתם משוין עמנו בע"ז? אמר לו יש לך בנים? אמר לו הזכרתני צרתי! אמר לו למה? אמר לו, הרבה בנים יש לי, בשעה שהן יושבין על שולחני זה מברך לאלהי פלוני וזה מברך לאלהי פלוני, ואינם עומדים משם עד שמפציען את מוחן אלו את אלו. אמר לו, ומשווה אתה עמהן? אמר לו, לא! אמר לו, עד שאתה משווה אותנו לך, השווה את בניך! נדחף והלך לו.

כיון שיצא אמרו לו תלמידיו: רבי, לזה דחית בקנה רצון, לנו מה אתה משיב? א"ל בעשו כתיב ביה שש נפשות וכתוב בו נפשות הרבה דכתיב "ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו" (בראשית לו, ו), וביעקב שבעים נפש וכתוב ביה נפש א' דכתיב "ויהי כל נפש יצאי ירך יעקב שבעים נפש" (שמות א, ה). אלא עשו שהוא עובד לאלהות הרבה כתיב ביה נפשות הרבה, אבל יעקב שהוא עובד לא-לוה אחד כתיב בו נפש אחת...

ויקרא רבה ד, ו

העבודה ל'אלהות הרבה' מביאה לפילוג, לריב, כי עבודת אלילים איננה רק עבודת אלהים רבים אלא עבודה "זרה" - עבודה שהיא זרה במהותה. עבודת האלילים באה מתוך הרגשת החולשה של האדם מול כוחות הטבע". הפולחן האלילי הוא טכניקה הדרושה כדי לנטרל, או כדי לנצל, כוחות אלה". עובד האלילים אינו מעוניין אלא בתועלת העצמית שהוא יכול להשיג בעבודתו. ה"אלילין" אינו עובד את האל אלא רוצה לשעבד אותו.

הפילוג בין העמים הוא פילוג בתוך מי שאינם רואים אלא רק את התועלת העצמית עבורם; העולם המצטייר לעיניהם הוא עולם אנוכי. אצל אומות העולם מטרות או שאיפות משותפות הן ההופכות חברה של פרטים לאומה, שאינה אלא אגודה של בעלי אינטרסים משותפים". בישראל, לעומת זאת, אין סתירה בין הגילויים האישיים של כל יחיד ויחיד לבין האחדות הכוללת. הכלל קדם לפרטים, והפרטים הם גילויי המציאות הכללית האחדותית של 'כנסת ישראל' אשר מחשבת בריאתה קדמה לעולם: "ר' הונא ור' ירמיה בשם רבי שמואל בר ר' יצחק

נו). הראי"ה קוק, שמועות ראי"ה - פרשת נח.

נו). לכן, יחד עם איסור עבודה זרה, קיימים גם איסורי מאגיה: קסם, כישוף, ניחוש וכו'.

נח). ראה הראי"ה קוק, אורות ישראל, ג.

אמרו, מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר" (בראשית רבה א, ד). הפרטים הם גוונים שונים ומתנוצצים של 'תפארתה': "לבשי בגדי תפארתך" (ישעיהו נב, א).

ניתן לדמות זאת לשבת. השבת אינה מבטלת את ששת ימי המעשה - אדרבא הם מכינים לקראתה והיא משפיעה עליהם מקדושתה, היא מאחדת אותם והופכת אותם ליחידה אחת - 'שבת' במשמעות שבוע. מעין זה גם הקדושה שבישראל, שאינה מבטלת את מציאות הפרטים אלא מאחדת אותם לגוי אחד בעל גוונים שונים, שבעים הגוונים של אבן אחת:

כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד... וישראל אומה יחידית פרטית ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית.
מהר"ל, גבורות השם - פרק יא^ט



ט.

ס"ה: שלב המעבר

עקרונות אלה מתגלים גם במערכת המספרית של בני ישראל ומניין משפחותיהם.

כידוע, ההכפלה בעשר, במאה ובאלף, מראה על דרגות שונות של הסדר הטמון במספר, מהפרטי אל היותר כללי^ט. בהתאם, מספר שבע של מעשה בראשית, הנחשב כ'מספר פרטי', עולה לשבעים בירידה למצרים ואז הוא נחשב 'מספר כללי'. לכן, ביציאת מצרים, כאשר בני ישראל רבו "ככוכבי השמים"^ס, הם זכו "לכל שלש מדרגות של מספר... דהיינו שש ומאה ואלף"^ס. דא עקא, לפי עיקרון זה היינו מצפים שביציאת מצרים, בהופעתם כעם, מספר בני ישראל יגיע לשבע מאות אלף. לעומת זאת, למעשה, מספרם הקבוע בכל תקופת המדבר אינו אלא שש מאות אלף (עם תוספת מועטה). התמיהה עוד מתחזקת כשמתייחסים לכמות של "ככוכבי השמים", שבוודאי אינה מוגבלת לששים ריבוא. וכבר העיר רבנו בחיי (במדבר כו, נא), שלמעשה אין אנו יודעים את מספר כל בני ישראל^ס, ולעתיד לבוא - "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר..." (הושע ב, א)!

נט). ושם בגבורת ה' - הלכות יין נסך ואיסורו, וראה עוד נפש החיים (שער ב, סוף פרק יז - הגהה שם: "וזהו ענין הכתוב 'הלוך וקראת באזני ירושלים'... כינה הכתוב כלל ישראל בשם ירושלים, כי היא הייתה כנסיית כלל ישראל בעלותם ליראות פני האדון ד' ברגל. ושם קבלו כלל ישראל שפע תורה קדושה ויראה כ"א לפי שרש אחיות נשמתו...". וראה ראי"ה קוק, אורות הקודש ב', מאמר ג, א, ח (עמ' תג).

ס). עיקרון שרווח בכתבי מהר"ל: נצח ישראל פרק ו; גבורות השם פרק יב; גור אריה במדבר כג, ד.

מהר"ל פורש את שיטתו בענייני המספרים בכתביו הרבים, ואין המקום להביא כאן את כל המקורות וביאורם. מבט כללי על הנושא ראה ר"מ צוריאלי: 'מספרים - משמעותם וסמליותם לפי מהר"ל והקבלה', המעיין, ניסן-תמוז תשל"ח. וראה עוד רמ"ק, פרדס רמונים, שער כג, פרק ד (על פי תקונים סט).

סא). דברים י, כב: "בשבעים נפש ירדו אבתוך מצרימה ועתה שמך ד' א-להיך ככוכבי השמים הרב".

סב). מהר"ל - גבורות השם, פרק ג, שם גם מבואר מדוע לא רבוא ולא עשירות.

אמנם - כאמור - מספר השבעים נשאר במקומו, אלא שבמקום לייצג את כלל בני ישראל הוא מתייחס עתה למסגרת פנימית. מסגרת זו קבועה, והיא של בית הדין הגדול, בית הדין של שבעים הזקנים המגלים את שבעים הפנים של התורה (במדבר רבה יג, טו). ניתן לומר שכמו שששת ימי המעשה הם הכנה ליום השביעי - שבת, כך מספר ששים מוצא את הרחבתו במספר שבעים זקני הסנהדרין. כך מפרש הגר"א את כוונת הפסוק "ששים גבורים סביב לה" (שיר השירים ג, ז) - סנהדרין ששים, ועליהם י' דהיינו ז' רואי פני המלך וג' משומרי הסף" (הגר"א, שם, פי"א). ברם אין אנו מוצאים מעבר מקביל, מששים ריבוא לשבעים ריבוא, דבר שמלמד על חסרון, על חולשה מסוימת של עם ישראל.

אכן ניתן לומר שבפועל, מספר שבעים מתייחס למציאות הרוחנית של עם ישראל, כדברי רמב"ן (במדבר יא, טז) המובאים לעיל: "שישרה עליהם כבוד השכינה כאשר היא במחנה העליון", ואילו מספר ששים ריבוא הוא הבטחת קיומו הפיזי של ישראל למרות המשברים⁷⁸. בסגנון פשוט יותר ניתן לומר: ששים ריבוא - זו המסגרת הגלויה, ה'טבעית', של עם ישראל; מספר שבעים - כאשר ישראל מתחבר לכוח התורה, לשורשו הרוחני. לכשתימצי לומר, מחד "יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית" (ברכות לד ע"ב), ומאידך "חצבה עמודיה שבעה - אלו שבעת ימי בראשית" (סנהדרין לח ע"א).

ברם, עדיין נותרה השאלה מה טמון במספר ס"ה, ומדוע דווקא 'משפחות'?

רמב"ן (בראשית ב, ג) מקביל את ששת ימי בראשית למסגרת של ששת אלפי השנים של העולם⁷⁹, ומוסיף: "ודע, כי מעת היות בין השמשות, יחשב כיום מחר". מדבריו עולה שיש צורך בשלב מעבר המחבר בין שתי תקופות, בין שתי דרגות. כך אנחנו מוצאים, שמחד גיסא המעבר מעולם הזה, עולם הטבע של שבעת ימי בראשית, לעולם המחודש, אינו מתחיל ביום השמיני אלא דווקא במוצאי יום השביעי (סנהדרין צז ע"א): "במוצאי שביעית בן דוד בא", וכן אי נפילת אפיים במנחה של ערב שבת.

נראה שעיון בדברי מהר"ל בנושא אחר - גילה של אסתר, עשויים להבהיר את תפקיד 'בין השמשות' ואת תוספת החמישה דווקא.

יש מחלוקת לגבי גילה של אסתר-הדסה, כאשר נלקחה לבית אחשורוש:

רב אמר בת מ' הייתה, ושמואל אמר בת שמונים שנה, רבנן אמרי בת שבעים וחמש...
כמנין הדסה.⁸⁰

80. מכילתא - פרשת השירה, ט: "וכה"א 'ששים המה מלכות ושמונים פלגשים' (שה"ש ו, ט) - ששים המה מלכות אלו ששים ריבוא, ושמונים פלגשים אלו מבין כ' שנה ולמעלה, ועלמות אין מספר אלו הקטנים שאין להם מנין, אע"פ כן אחת היא יונתי תמתי זה משה שנשקל כנגד הכל".

81. הרב מנחם ציוני, ציוני על התורה - פרשת וזאת הברכה: "והנה בצאת ישראל ממצרים היו ששים רבוא אשר הוא החשבון הנכבד, כי הם כל ימי עולם והיו ראויים להיגאל, כמאמר חז"ל שית אלפין שנים היו עלמא וחד חרוב". ובספר מערכת האלקות (המיוחס לרבי פרץ בן יצחק הכהן) - פרק שלושה עשר: "על זה נצטווה משה למנותם פעמים רבות, כדי לראות אם הם מספר שלם דוגמת מעלה ויהיו ראויים לשרות עליהם שכינה".

82. סנהדרין צז ע"א: "תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה היו עלמא".

83. עם "הכולל".

לפי מהר"ל¹⁰, חז"ל לא התכוונו לגיל הביולוגי של אסתר אלא ל"גילה" הרוחני. מהר"ל מסתמך על הנאמר בפרקי אבות (ה, כא): "בן ארבעים לבינה... בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה". ואולם שם אין 'תחנה' מיוחדת לגיל ע"ה! לכן הוא מוסיף:

כי אסתר הייתה בת ע"ה שנה, כי הייתה חכמה עד שהייתה לה חכמה שיש לאדם שהוא בן ע"ה שנים... בא לומר כי לאסתר הייתה דביקות ברוח הקודש, ואותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה...

משמעות מספר חמישה היא אם כן סימן לאמצע תהליך, וכלשונו של מהר"ל (חידושי אגדות, סנהדרין י ע"ב): "חמישה כנגד אמצע התפשטות". אסתר כבר יצאה ממעלת השבעים, ממעלת ה'שיבה', אך למעלת השמונים, מעלת ה'גבורה', עדיין לא הגיעה.

מכאן נלמד כי כמו שמחצות יום השישי, ערב שבת, אנו כבר טועמים מטעמה של שבת, כדברי רמב"ן על "בין השמשות", כך היא גם משמעות המספר ס"ה. מספר זה הוא חיבור בין המדרגה שביטויה ששים ובין המדרגה שביטויה שבעים; בין שלמות העולם הגשמי המסומל על ידי שש 'צלעות': ארבע רוחות העולם ומעלה ומטה, ובין שלמות הבריאה המתאחדת סביב הנקודה המרכזית, 'היכל הקודש':

שבע ולא שש, שבע ולא שמונה. שש צלעות לששה סדרים כנגד שבע קצוות, מהן שש קצוות: מעלה ומטה מזרח מערב צפון ודרום, והיכל הקדש מכוון באמצע, והוא נושא את כולן. ברוך כבוד ד' ממקומו.

ספר יצירה - נוסח הרמ"ק, ד, ג"ח

ביציאת מצרים בני ישראל היו לעם שמניינו "כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף" (שמות יב, לו), והם היו בדרך להשגת השלמות, למעלת השבע מאות אלף. ברם, כתוצאה מחטא העגל וחטא המרגלים, הם לא השיגו זאת. אולם במסגרת המשפחות, גם אם לשבעים לא הגיעו אך מהששים כבר יצאו.



י.

המספר: סדר ההנהגה

המסגרת המספרית אינה מקרית אלא בעלת משמעות. היא ביטוי לסדרי ההנהגה הא-לקית, כלשון רמח"ל (קל"ח, פתח נו, המובא לעיל): "שאין המניינים דבר מקרה בלא טעם, אלא מראה

10. אור חדש - עמ' כב במהדורת 'ראשונים', ירושלים התש"כ.

סח. מהר"ל - גבורות השם, פרק מו; דרך חיים ה, טו. וראה גם בחידושי אגדות על שבת כא ע"ב: "ויש לך עוד לדעת כי ההיכל כל אותיות שלו בנראה, בין בקריאה בין בכתובה, חוץ מן היו"ד שהוא בנסתר הקריאה ויש כאן יו"ד נגלה ונסתר, נגלה בכתובה ובאותה היו מושלים בני יון. ונסתר שלו הוא הקריאה [שיש כאן כח נסתר] והוא מורה על קודש קדשים שהוא נסתר בהיכל". לדידו, המילה היכ"ל עם האות יו"ד כמו שהיא כתובה, עולה אמנם לס"ה, אבל יש להוסיף את הבחינה הנסתרת, האות יו"ד שאינה נשמעת, ואז היא עולה לע"ה, בדרך למדרגה של השמיני, מדרגה שמעל הטבע (כמבואר בהרבה מכתבי מהר"ל).

סדרי ההנהגה הרבה". ומה הם אותם הסדרים?

המידה הכ"ט בין שלושים ושתיים המידות שהתורה נדרשת בהם לפי ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי^ט - שעליו נאמר (חולין פט ע"א) "כל מקום שאתה מוצא דבריו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בהגדה עשה אזניך כאפרכסת" - היא: "מלשון גימטריא... בחשבון אותיות". כך אכן כתב רמב"ן (בראשית א, א):

וכל הנמסר למשה רבנו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהם...

לימדנו רמח"ל (קל"ח, פתח לא) כי "שורש כלל המציאות וסדרי ההנהגה הוא שם הוי-ה", ותחת שם זה העולם מתנהג. "הוא" - אחד יחיד ומיוחד, אבל יש בחינות שונות בגילויי ההנהגה הא-לקית. ההנהגה המקיפה ביותר היא תחת השם במילוי יודי"ם: יו"ד ה"י וי"ו ה"י, העולה בגימטריא ע"ב. שם זה הוא שהתגלה בקריעת ים סוף, והוא השם שיוצא מ"שלוש מקראות סמוכין (שמות יד, יט-כא): "ויסע, ויבא בין מחנה, ויט משה את ידו", מקראות ששלושתם בני שבעים ושנים אותיות, ומהן שם המפורש (רש"י סוכה מה ע"א).^{טז}

כך גם ברובד הארצי:

אמר רבי יהודה, מאי דכתיב "גם את זה לעמת זה עשה הא-להים" (קהלת ז, יד), כגוונא דרקינא עבד קודשא בריך הוא בארעא, וכלהו רמיזא למה דלעילא.

זוהר - ב', טו, ב

השם הגדול, שם הוי"ה, שבמילואו עולה ע"ב, מתגלה בהנהגת כלל האנושות: יש "האומות - שבעים, וישראל - גוי אחד בארץ, ואדון יחיד על כולם" (ע"פ רמב"ן במדבר יא, טז).

אכן, המספר שבעים, החוזר ונשנה, לאמתו של דבר הוא שבעים ועוד שניים על גביהם. כך לגבי ישראל העומד במסגרת של שבעים ושניים, אך באופנים שונים:

ישנם ע' נפש עם יעקב, ועם אברהם ויצחק [השורשים] ע"ב, וזהו שם ע"ב... וכן ע"ב אומין (זוהר ג', רעו, ב) עם ישמעאל ועשו.^{טז}

באור הגר"א על תיקוני זוהר - תיקון יא מתיקונים אחרונים^{טז}

סט). ברייתא זו מודפסת בהוצאות "רגילות" של התלמוד (דפוס וילנא ותצלומיו), אחרי מסכת ברכות. ראה עזרא ציון מלמד, בסוף ספרו פרשני המקרא דרכיהם ושיטותיהם.

ע). ראה הרב דוד כהן - "הנזיר" - קול הנבואה עמ' רכד, ושם הערה רמה.

עא). מובא על ידי רמב"ן בראשית א, א; וראה ראב"ע שמות יד, יט.

עב). ראה ספר הבהיר צד, קסז (מובא ברקאנטי על פרשת ויגש), וראה עוד ביאור הגר"א לתיקוני זוהר תיקון ו.

עג). ובחלוקה אחרת: "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב, כל נפש ששים ושש" (בראשית מו, כו), ועליהם מתווספים ג' האבות, והם מצטרפים ליוסף ושני בניו - ראה ביאור הגר"א לתיקוני זוהר, תיקון סט.

וזה גם מספר חברי הסנהדרין:

מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו רבי אלעזר בן עזריה בישיבה... משנה זבחים א, ג"וכמו כן: הסנהדרין ע', והנשיא על גביהם, ושכינה עמהם ע"ב, וכן שבעים זקנים ומשה ע"א והשכינה ע"ב.

פירוש ר' מאיר ב"ר שלמה אבוסאולה - על רמב"ן במדבר יא, טז ד"ה אספה לי"ה

ובסגנון אחר:

דאינון לקבל שבעין סנהדרין ומשה ואהרן על גביהו, דלא חסרין בעלמא כוותייהו

תיקוני זהר נ ע"ב ע

גם לגבי האומות, אין להתייחס לשבעים אומות בלבד אלא ל"ע"ב אומין" (זוהר ג', רכו, ב), כי לשבעים האומות שלאחר המבול התווספו ראשי העמים, אותם שרוצים להתמודד מול ישראל, שרוצים לבוא במקומו - ישמעאל ואדום:

כי ע"ב שרים הם, מימין רוכב ישמעאל על ל"ה שרים ימינים ויניקתו מצד אברהם אשר עליו אמר "לו ישמעאל יחיה לפניך" (בראשית יז, יח)... ומצד שמאל עומד עשו ויניקתו מצד יצחק אביו, שאהב אותו יצחק, ורוכב על ל"ה שרים שמאלים... שכנגדן צריכין להיות ל"ו צדיקים בישראל בחו"ל ול"ו צדיקים בא"י.

ר' נתן נטע הכהן שפירא, מגלה עמוקות, ויצא"ה

אכן, זה לעומת זה!



עד). משנה ידים פ"ג מ"ה - שם פ"ד מ"ב; בבלי מגילה ט ע"א. יש לציין עוד את דעת חכמים (זבחים פח ע"ב; ויק"ר כא, ז) שיש ע"ב פעמונים למעיל הכהן הגדול, כמו גם את דעת עקביא בן מהללאל (נגעים פ"א מ"ד) שיש ע"ב מראות נגעים. עה). ראה עוד ר"מ רקאנטי שם: "כמה יש לך להתעורר ולקנות לב איך היו דברי רבותינו נסתרים ונעלמים וכל דבריהם אמת וצדק, כי לפעמים יאמרו המאמר האמתי מצד הקבלה או מתוך הראייה הברורה, ויביאו לדבריהם, שהוא עמוד שהכל נשען עליו ויתד שהכל תלוי בו, פסוק, לזכר ולראייה בעלמא".

עו). "ומשה ואהרן דהן נשיא ואב"ד דלעולם צריך להיות ע"ב" - באור הגר"א על תיקוני זוהר, תיקון ע; וראה עוד תיקוני זוהר קצו ע"ב. לפי ר' נתן נטע הכהן שפירא - מגלה עמוקות ואתחנן אופן קצא: ע"ב עם שני סופרי הדיינים. דברים אלו נוגדים לכאורה את האמור בסנהדרין (ג ע"ב) שסנהדרין הגדולה הייתה של ע' או של ע"א. אולם בפירוש המשניות תפארת ישראל על סנהדרין פ"א מ"ו (על סמך תוספות סנהדרין טז, ב ד"ה אחד) מבואר, שהמופלא שבב"ד אינו מהמניין. וראה עוד משנה זבחים פ"א מ"ג. על תפקיד ה"מופלא", ראה ר"ר מרגליות, יסוד המשנה ועריכתה, בירורים ד (עמ' מד), ומש"כ פרופ' צבי אריה שטיינפלד, מחקרים במשנה ובתלמוד - הוריות, פרק 10. אשר לפירוט המניין, ראה ביאור הגר"א על שיר השירים א, ב (אך ראה מהרז"ו שיר השירים רבה ג, ג ובמדבר רבה יא, ג); וראה עוד רש"ש על תוספות הנ"ל.

עז). תיקוני זוהר כג, א: ובאלין נענועין אינון משפילין מעילא לתתא לשבעין ותרין אומין.

עח). וכן החיד"א, ניצוצי אורות על זוהר ג', רכו, ב.

יא.

ס"ה - שם אדני

האם עיקרון זה חל גם לגבי מספר ה-ס"ה, ס"ה המשפחות?

מחד, מאמץ רבותינו ז"ל להגיע למספר ס"ה משפחות, מלמד על החשיבות שבמספר, וביחס למשפחות דווקא. מאידך, בסקירת ה'זה לעומת זה' של ישראל מול אומות העולם, לא מצאנו כל התייחסות ל'מדרגת-ס"ה' אצל האומות. אכן, לדברי ר' משה הדרשן מובן הדבר: דרגה זו מיוחדת לישראל והיא ביטוי לחיסרון שבהם. כך משמע גם מדברי הגר"א (אדרת אליהו, במדבר כב, ה), שמביא את דברי ר' משה הדרשן ורש"י בצורה תמציתית: "כי אתם המעט - דרשו רבותינו ז"ל ה' מעט משבעים, שאינם אלא ס"ה משפחות". במובאה זו אין איזכור לאומות העולם. לשיטתו של ר' משה הדרשן, הקריטריון הקובע את רשימת המשפחות הוא ייחוסם ליורדי מצרים. החיסרון אפוא אינו מיעוט חמש משפחות בהשוואה לעמים, אלא חמש משפחות פחות ממה שהיה צריך להיות בהשוואה ליורדי מצרים: שבעים משפחות. ניתן לומר אם כן, שעם ישראל לא הגיע לשבעים ריבוא, משום שעדיין לא זכה להגיע לשלב המעבר: משבעים יורדי מצרים לשבעים משפחות. לכן אנו עומדים חסרים מול שבעים 'משפחות האדמה', אך למרות החיסרון אמר הנביא יחזקאל (כ, לב-לג): "והעלה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אמרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות... חי אני נאם א-דני ד' אם לא... אמלוך עליכם".

ומה המשמעות במישור ההנהגה הא-לקית?

אמנם שם הוי"ה הוא השורש לכל, אבל במציאות הארצית אנחנו מתייחסים לבורא עולם כאדון ומכנים אותו בשם 'אדני'. זה השם שנתן אדם הראשון:

ואני מה שמי? א"ל לך נאה להקראות אדני, שאתה אדון לכל בריותיך. א"ר אחא: "אני ד' [שם הוי"ה כתיב] הוא שמי" (ישעיה מב, ח) - הוא שמי שקרא לי אדם הראשון.

בראשית רבה יז, ד"ט

לשם הזה יש שתי בחינות: הראשונה כקריאה לשם הוי"ה - בחינה שהיא זמנית, רק בעוה"ז:

אמר רב נחמן בר יצחק, לא כעולם הזה העולם הבא - העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י

פסחים נ ע"א

והבחינה השנייה, שם א-דני והוא שם בפני עצמו. לדעת רמב"ם - בניגוד לדעת רמ"ה - גם שם זה הוא 'שם מיוחד' ולא כינוי^ט ולכן יישאר גם לעתיד לבוא^פ. כביכול אמר ד': אע"פ שאני הוי"ה, והוא השם הרומז על עצמותי שאני 'היה הווה ויהיה', אני נקרא "א-דני" וזה מלמד על מעשי, שאני אדון הכל^פ.

ט. ראה פ' עץ יוסף על תנחומא שמיני ח, ב; תנחומא חקת, ו: הוא שמי שהתנתי ביני ובין בריותי; ובמדבר רבה יט, ג: "הוא שמי שקרא לי אדה"ר, הוא שמי שהתנתי ביני לבין עצמי, הוא שמי שהתנתי ביני לבין בריותי".

פ. רמב"ם, הל' עבודה זרה פ"ב ה"ז, וכסף משנה שם; וראה פירוש הגר"א לספרא דצניעותא - פרק ב.

פא. צל"ח פסחים נו ע"א.

אברהם אבינו היה הראשון שהשתמש בשם א-דני:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר "ויאמר, א-דני ד' במה אדע כי אירשנה" (בראשית טו, ח).

ברכות ז ע"ב

אברהם אבינו בא לפרסם שהבורא ית' לא הסיר את השגחתו מן העולם. הוא לא מסרו לצבא השמים אלא נותר "אדון כל המעשים" הנעשים תחת השמש^פ. אמנם "עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג), אבל בהנהגתו מצטרפת גם מידת הדין^פ. ודווקא לשם זה אנחנו פונים בפתיחת תפילתנו: "א-דני שפתי תפתח", כעני העומד בפתח היכל המלך^פ.

ידוע משל "המלך בהיכלו" שמביא רמב"ם במורה נבוכים (ג, נא), משל בו בני האדם מובחנים זה מזה בהתאם לדרגת קירבתם למלך. יש הרחוקים שנשארים מחוץ לעיר המלוכה או אפילו מחוץ למדינה, אבל גם מי שזוכה להיכנס להיכלו עדיין אינו עומד לפני המלך. ובנמשל: כפי מעלתו הרוחנית זוכה האדם להתקרב לידיעת א-לקים ורק מעטים הם שזוכים לעמוד לפני ה'מלך', לפני הא-לקים. רק משה רבנו זכה להגיע למדרגה שעליה נאמר "ויהי שם עם ד' " (שמות לד, כח) - "וישאל ויענה, וידבר וידובר עמו" (מו"נ שם). מכאן ההבדל בין נבואתו לבין נבואת שאר הנביאים:

משה רבנו ע"ה נתנבא מאספקלריא המאירה שהוא סוד שם הוי"ה, ושאר נביאים מאספקלריא שאינה מאירה שהוא סוד שם אדנ"י...

בניהו בן יהוידע, ב"ק ב ע"ב^פ

בהתאם, מבחינה מסויימת נוכל לומר ששם אדנ"י, השם שמתגלה בעולם, הוא עצמו ההיכל שבו מסתתר שם הוי"ה^פ. על היכל זה נאמר בתהלים (כט, ט): "ובהיכלו כלו אמר כבוד"; ושם אדנ"י - מספרו ס"ה. כמנין 'היכל'!

פב. "ושם א-דני... הוא על הנהגתו בתחתונים" - פירוש הגר"א לספר דצניעותא - פרק ב.

פג. צל"ח ברכות, שם; וראה רמח"ל, ספר תקט"ו תפילות - תפילה תצא.

פד. רמב"ן דברים ג, כד.

פה. שערי אורה - השער השני, הספירה התשיעית; הגר"א על תיקוני זוהר חדש פא, ג.

פו. תיקוני זוהר לד, ב; רמ"ק, פרדס רמונים - שער כ פרק יב, שער כג פרק א.

פז. זוהר א', צ ע"א; רמ"ק פרדס רמונים (שער ח פרק כג), ועוד; וראה מהר"ל - גור אריה, שמות טו, יז: "כי שם הזה מספרו 'היכל', ולפיכך הוא אשר הכין בשתי ידיים. ועוד, כי למעלה אמר שם בן ד' אותיות פעל את מקדש של מעלה, ואמר על מקדש של מטה כי בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים והוא אדון להם, לכך אמר 'מקדש אדנ"י כוננו ידיך' - שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד. אבל מקדש של מעלה פעל אותו השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל. לכך מקדש של מעלה פעל אותו השם המיוחד, ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". וראה עוד דבריו בספר אור חדש (מהדורת ראשונים עמ' מח), ובספרו נר מצוה (שם עמ' כב). וראה עוד זוהר א', כג, ב; שם ג', רכג, א; תיקוני זוהר תיקון י (כו, א), תיקון יח (לז, ב); פירוש הגר"א לספר יצירה ד, ד; וראה אור החיים במדבר כו, ה ד"ה וראיתי. על ההבדל ועל היחס בין שם א-לקים לבין שם אדנ"י, ראה רמח"ל - אדיר במרום, ח"א: עיני דרישא חיורא.

על אף המשמעות האוניברסאלית של שם אדנות, הרי כמו שם הוי"ה כך שם זה מתייחס דווקא לישראל:

ובראש כל העיקרים שמסרנו בידך יש לנו למסור בידך קבלה, כי בכל מקום שתמצא לרו"ל שמזכירין 'כנסת ישראל' היא זאת המידה הנקראת אדנ"י, ונקראת 'שכינה' ושאר כל השמות שאמרנו. והיא המחזקת בה כל קהל ישראל... ועל ידיה נבדלו ישראל מן האומות.

שערי אורה - שער א, הספירה העשירית^ט

הנהגת שם א-דני מגלה את הקשר האדוק, ה'חשק' שבין א-לקים לבין ישראל ועל אף הכישלונות (עמוס ג, ב): "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה..."! אתם עדיין תחת הנהגת, אדנותי, הנהגת הס"ה.



יב.

"אין משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל"

אכן, יש קשר בין קדושת שם א-דני לבין מספר ס"ה, למספר המשפחות דווקא, ולהיותם "המעט":

ולכן הם היו ס"ה^ז משפחות כמנין אדנ"י, וכמו שאמרו רז"ל בפסוק "כי אתם המעט" (דברים ז, ז).

פירוש רמ"ז (ר' משה זכות) על זוהר שמות קפט, ב

כשם שמספר ס"ה מתייחס למשפחות בני ישראל כך גם שם א-דני מתייחס במיוחד אליהן. כמו שמהגימטריא של שם הוי"ה במילואו למדנו על החשיבות ועל המשמעות של מספר שבעים יורדי מצרים, כך מהגימטריא של שם א-דני - ס"ה, נלמד -על אף הדוחק שבדבר- על הצורך בקיום משפחות במספר זה. ואכן, לקראת כניסתם לארץ ישראל זכו בני ישראל למדרגת ה-ס"ה, למדרגת גילוי שם א-דני.

אבל מדוע רק המשפחות זכו לכך?

בענין זה מעניינת הערתו של בעל הטורים (דברים ז, ז):

כי אתם המעט - ה' מעט, נ"ז משפחות בפרשת פינחס וח' בלויים הרי ס"ה, וכשתצרף עמהם ה' בנות צלפחד יהיו שבעים.

(פח). רמח"ל, ספר תקט"ו תפילות - תפילה רג.

פט). של"ה - מסכת פסחים, מצה עשירה דרוש השני (יד): "שם אדנ"י, וזה השם הוא כנסת ישראל, שמהשם הזה יורדות הנשמות שהן חלק א-לוה ממעל, כמבואר בספרי המקובלים. וכן כתיב 'ילך נא אדנ"י בקרבנו' (שמות לד, ט), וכתיב 'במקהלות ברכו א-להים אדנ"י ממקור ישראל' (תהלים סח, כז), כי שם מקור נשמתם".

צ). ס"ו עם הכולל - בראשית מו, כו. ראה עוד ר' ישראל סרוק, לימודי אצילות סוד הצמצום ח"ב; הגר"א - אדרת אליהו במדבר כב, ה; לשם שבו ואחלמה - ספר הדע"ה א, דרוש ו' ס"ד; שם ב, דרוש ד ענף ט ס"ב.

צירוף נשים אלה: חכמות-צדקניות (תנחומא פינחס, ז), מפורסמות בחיבתן לארץ (רש"י במדבר כו, סד), נשים שבנישואיהן הקפידו לשמור על נחלת המשפחה: "ממשפחת בני מנשה בן יוסף היו לנשים, ותהי נחלתן על מטה משפחת אביהן" (במדבר לו, יב).²² נשים אלה הן השומרות על הפוטנציאל להשתלמותם של בני ישראל ולהשלמת מספרם.

לא רק בנות צלפחד אלא כלל נשי ישראל ממלאות את התפקיד המרכזי בקשר בין שם א-דני לבין ס"ה המשפחות. קיומן של ס"ה משפחות אלה הוא התנאי להשראת השכינה בישראל, והשראת השכינה מותנית בשמירת המסגרת המשפחתית הטהורה:

אמר ר' חמא ברבי חנינא, כשהקדוש ברוך הוא משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנא' "בעת ההיא נאם ד' אהיה לא-להים לכל משפחות ישראל" (ירמיהו ל, כה), לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות.

קדושין ע"ב²³

אין משרה שכינתו אלא על המיוחסים שבישראל וכה"א "להיות לך לא-להים ולזרעך אחריו" (בראשית יז, ז), בזמן שזרעך ניכר אחריו הקב"ה הווה לך לא-להים ובזמן שאין זרעו ניכר אחריו, שהם מערבים זרעם בנשי חבריהם, אין הווה להם לא-להים.

במדבר רבה יב, ד

ביאר מהר"ל (חידושי אגדות קדושין ע"ב): "הש"י משרה שכינה על אשר הם משתלשלים ממנו ועליהם משרה הש"י השכינה, אבל אשר נולדו בפסול לא נקרא שהם משתלשלים מן השם יתברך מקדושתו, שהרי נולדו בפסול והם זרים, ולכך אין משרה שכינתו עליהם". הקדושה אינה מבטלת את המציאות הטבעית אלא מעלה אותה. היחסים בין זכר לנקבה הם תופעה טבעית, אבל ה"קדושין", הקשר הרוחני, נותנים להם מימד חדש, וקדושה היא נצחיות:

וגוי קדוש - בלתי נפסדים, אבל תהיו קיימים לעד באיש, כמו שיהיה הענין לעתיד לבא, כאמרו "והיה הנשאר בציון והנתר בירושלם קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלם" (ישעיהו ד, ג), ואז"ל "מה קדוש לעולם קיים, אף הם לעולם קיימים" (סנהדרין צב ע"א). וזה כי אמנם הייתה כוונת האל יתברך במתן תורה לתת להם אז כל הטוב העתידי, לולי השחיתו דרכם...

ר"ע ספורנו שמות יט, ו

האחדות הפנימית של ישראל נובעת משורשם האל-וקי, כפי שהתבאר לעיל. המשכת הזיקה לשורש זה מותנית בהתחברות נכונה שמאפשרת את הזרימה מן השורש לענפים, בטהרת הייחוס לזרע ישראל.



צא). "משפחת אביהם": משפחה אחת ולא ה' משפחות! וראה נצי"ב - העמק דבר, במדבר לו, י.

צב). ראה עוד זוהר ב', רכא, ב: " 'עדות ביהוסף שמו' (תהלים פא, ו) - עדות שם י"ה ביהוסף, איהו עדות ודאי, אלין תרין אתון סהדין סהדותא בכל אתר"; וראה ר"י חבר, ביאורי אגדות - אפיקי ים, קדושין ע"ב. [יוער כי לא כאן המקום לבירור משמעות שם י"ה - ראה לדוגמה של"ה, פרשת בראשית, תורה אור, ה].

יג.

זכות הנשים, הצורך במניין ס"ה משפחות

דווקא אחרי "מעשה שטים", אחרי שנכשלו בני ישראל וגילו רפיון מוסרי, היה צורך להודיע שהם לא אבדו את כשרותם, שעדיין השכינה שורה בתוכם. זו אחת ממטרות המפקד שבסוף תקופת המדבר:

בשעה שקבלו ישראל את התורה נתקנאו אומות העולם בהן, מה ראו להתקרב יותר מן האומות? סתם פיהן הקב"ה, אמר להן: הביאו לי ספר יוחסין שלכם שנאמר "הבו לד' משפחות עמים" (תהלים צו, ז), כשם שבני מביאין "ויתילדו על משפחתם" (במדבר א, יח)... כשבאו לשטים "ויחל העם לזנות" (במדבר כה, א), שמעו האומות, אותה עטרה שהיה בידן כבר היא נטולה מהם, אותו השבח שהיו משבחין הרי בטל, שווין הן לנו! כשבאו לידי נפילה זקפן המקום, שנאמר "אם אמרתי מטה רגלי חסדך ד' יסעדני" (תהלים צד, יח). נגף המקום את כל מי שנתקלקל והעמידן על טהרתן שנאמר "ויהי אחרי המגפה... שאו את ראש כל עדת בני ישראל" (במדבר כו, א).

ילקוט שמעוני במדבר - פרק א, רמז תרפד (על פי מדרש אספה)

למרות שקטרוג העמים התחיל כבר בזמן מתן תורה, רק עתה, אחרי הכישלון בשטים, התעורר הצורך בפירוט המשפחות. המשפחה היא הגרעין של קדושת ישראל, קדושת כל שבט. במפקד זה, על כל שבט ושבט נאמר "אלה משפחת הראובני ויהיו פקדיהם... אלה משפחת השמעוני..." (במדבר כו, ז), שלא כמפקד הקודם שם אין התייחסות למשפחות: "פקדיהם למטה ראובן..." (שם א, כא).

וד' הוא שמעיד על כשרותם של ישראל:

לפי שהיו האומות מבזין אותם: מה אלו מתיחסין על שבטיהם, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם? אם בגופם היו מושלים קל וחומר בנשותיהם! לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם ה"א מצד זה וי"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם... לפיכך ככולם כתיב "החנכי, הפלאי", אבל ב"ימנה" לא הוצרך לומר משפחת הימני לפי שהשם קבוע בו וי"ד בראש וה"א בסוף...

רש"י במדבר כו, ה ד"ה משפחת החנכי

משום דשם י"ה נתן הקדוש ברוך הוא באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם - שהוא בזיווג איש ואשה - מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם...

מהר"ל - גור אריה, במדבר, שם

"כי יד על כס יה" - ומהו "כס" ולא נא' כסא, ואף השם נחלק לחציו? נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו.

רש"י שמות יז, טז

מחד גיסא אין השם שלם, מאידך גיסא עמלק אינו יכול לפגום בשם 'יה', המעיד על כשרותם של ישראל. ודווקא הה"א של הנשים תחילה, כי כשרותו של עם ישראל תלויה בהן,³² באותן נשים צדקניות שכבר בזכותן יצאו ממצרים³³, ועתה בזכותן שם א-דני שוכן באותן ס"ה משפחות ישראל, שבשמירת קדושת ייחוסן מבטיחות את המשך הבטחת ההשפעה העתידית על כל שבעים האומות. עתה "לאלה" - דווקא, בזכות ייחוסיהם - "תחלק הארץ בנחלה" (במדבר כו, נג).

על אף הגזרות הקשות שבגלות, על אף ההתבוללות, עדיין יחודו של ישראל עומד מול הערבוביה של העמים שאיבדו את אופיים העצמאי כאשר "עלה סנחריב ובלבל את כל האומות" (ידים פ"ד מ"ד). שמירת זהותו של עם ישראל למרות פיזורם על פני כל האדמה, באה בזכות קדושת משפחות ישראל, בניגוד לטומאת העמים שאיבדו את המסגרת שלהם, מסגרת השבעים.

"ששים המה מלכות ושמונים פילגשים" (שיר השירים ג, ח) הרי ק"ם! אלא ששים משפחות יש בארץ שמכירין את אביהם ואינן מכירין את אמותיהן ונקראו מלכות, ושמונים משפחות יש בארץ מכירין את אמותיהן ואינן מכירין את אביהן ונקראו פילגשים, שהפילגשים חשודות, ושאר אינן מכירין לא אביהם ולא אמם אלא מעולמים, ועליהם נאמר "ועלמות אין מספר" (שיר השירים ג, ח), וישראל "אחת היא יונתי תמתי" (שם, שם ט).

במדבר רבה ט, יד³⁴

יד.

מהענפים לשורש המאחד

ישראל נשאר עדיין 'ה-מעט' מול הגויים, והשאלה היא אם למרות חסרון זה נבחרו או אדרבא בגלל זה נבחרו?

יש גם צד חיובי ל'פילוג' שבין האומות. הפילוג מאפשר לכל אומה ואומה לגלות את הייחודיות שלה, ובכך להבליט את הרבגוניות שבאנושות. מבצבצת ועולה אם כן - לכאורה - סתירה ערכית בין החיוב לבין השלילה שבריבוי העמים!

32. שהש"ר ד, יב (וראה כלי יקר במדבר כו, ב; אור החיים שם כו, ה).

33. מובא בילקוט שמעוני תהלים פרק סח, רמז תשצה. וראה עוד מדרש זוטא רות פרשה ד: "ואין הדורות נגאלים אלא בזכות נשים צדקניות שבדור שנאמר 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל' - לבני ישראל לא נאמר אלא לבית ישראל" (תהלים צח, ג).

34. ראה עוד שם יד, ט; זוהר ב', קסד, א; פי' הגר"א לשה"ש ג, ח הפי' השני.

אגב כך נכון להעיר כי רבים ראו בדעותיו של אפלטון קירבה ליהדות, במיוחד היש"ר מקנדיא -רבי יוסף שלמה דלמדיגו - מצרף לחכמה, ועוד; וראה הרב דוד הכהן -'הנזיר', קול הנבואה, עמ' רנ"ח הערה שמט ועמ' קנ"ג הערה מט, בשם א' פרנק (Adolphe Franck). ברם, אפלטון ראה את הנשים כראויות למלא תפקידי הנהגה ציבוריים, אך במקביל הוא מבטל את המושג 'אשת איש'. הנשים הן חלק מהרכוש הקולקטיבי. אפלטון שומר על איסור העריות הבין-דורי, שאב ואם לא יבואו על ילדיהם, אבל הוא אינו מתנגד לאיסור העריות הדורי: אח ואחות יכולים לבוא זה על זה.

"סוף מעשה במחשבה תחילה"^{צו}. אחדות הבורא, שהיא הראשית המושגת לנו מה'בלי ראשית', סופה שתתגלה גם באחדות הבריאה. אחדות זו, תחילתה בגילוי האחדות האישית של הפרט וסופה שתקיף את האנושות כולה. כשם שהיחיד "ראוי לו להעביר כוחות נפשו כולם לפי הדעת... ולשים לנגד עיניו תכלית אחת והיא השגת ד'... וישים פעולותיו כולן... מביאים אל זאת התכלית"^{צז} - לא ביטול הכוחות השונים אלא שילובם כולם "לתכלית אחת", כך גם עתידים העמים. הם אומנם נמצאים עתה במציאות של פירוד ביניהם, מצב של "כי הנה איביך ד', כי הנה איביך יאבדו יתפרדו כל פעלי און" (תהלים צב, י), אך הם עתידים לזכות ולקיים "והלכו גוים לאורך, ומלכים לנגה זרחך" (ישעיה ס, ג), "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ד' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט). הקדושה היא אחדות: "סטרא דקדושה שרי בפרודא וסיים בחבורא"^{צח}, והאדם המשעבד את כל כוחותיו למטרה אחת, "לדעת א-לוהים", זוכה למתנת הקדושה ש"אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש" (רמח"ל, מסילת ישרים, פרק כו), כך גם עתידים העמים להתאחד ו"לעבדו שכם אחד".

אלא שכדי להגיע לאחדות יש צורך, כבמעגל, בנקודה שכולם פונים אליה, נקודה שהיא 'הכוח המאחד'. כך גם בשלוש הבחינות של "עולם, שנה, נפש" - עש"ן: כמו שירושלים בקדושתה תאחד את כל העולם, וכמו שקדושת השבת מאחדת את ששת ימי המעשה, כך זקוקים העמים להתחבר לקדושת ישראל - 'גוי אחד בארץ', כדי לצאת מפירודם לאחדות.

בשמים, שם ד' "עשה שלום במרומיו" (איוב כה, ב). בשמים, כל כלי יכול כבר לנגן את ניגונו בתאום עם חברו: "הללו את ד' מן השמים, הללוהו במרומים, הללוהו כל מלאכיו, הללוהו כל צבאיו..." (תהלים קמח). בארץ, לעומת זאת, כאשר מהללים אותו "התנינים וכל תהמות" (שם) וגם "בחורים וגם בתולות, זקנים עם נערים" (שם), אם כל אחד ישמיע את קול ההילול שייחודי לו, זו עלולה להיות קקפונייה! כדי להגיע להרמוניה בין הכלים השונים יש צורך במנצח, וזה תפקידו של עם ישראל: "וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו לבני ישראל עם קרבו" (שם), ורק אז: "הללו י-ה".

שוב, אין כאן ביטול קיומם של העמים; אדרבה, כל כלי ישמיע את קולו במינון המדויק ובעת הנכונה.

בחירת ישראל אינה רק זכות אלא גם מחויבות כלפי הבריאה כולה. עשרת הדברות של מתן תורה לא ביטלו את עשרת המאמרות שמהם נברא העולם (אבות, ה, א) אלא נתנו להם משמעות חדשה. אמנם "והייתם לי סגלה מכל העמים" (שמות יט, ה), אבל גם "כי לי כל הארץ" (שם) ובר"ע ספורנו שם: כי אמנם לי כל הארץ וחסידיו אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק).

צו). פיוט לכה דודי לר' שלמה אלקבץ, ע"פ דה"א' טז, טו; וראה ר' יהודה הלוי - כוזרי, ג, אות עג, ביחס למאמר החכם: תחילה המחשבה סוף המעשה; וראה זוהר ג', רלח, א: דאיהו ראשון למחשבה אחרון למעשה.

צז). רמב"ם, הקדמה למסכת אבות פרק ה' (מהדורת ר"י שילת), וראה עוד רמב"ם הלכות דעות פ"ג ה"ג.

צח). הגר"א פירוש לספר יצירה ב, ד; ר' שלמה אלישיב, לשם שבו ואחלמה, שער הפונה קדים פרק ט; ראי"ה קוק, אורות הקודש ב', מאמר האחדות הכוללת, התעלות העולם א, יו.

וצריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאשיהם הם רבים נקראים גוי אחד, והם ראויים לשתתחזק במ הארתו ית'. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי ואינם נתקנים ביחוד ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי, ואין להם תיקון אלא שישתעבדו לישראל, ואז מה שמצד עצמם הם בריבוי כמ"ש, הנה מצד ישראל ישובו להתקשר ויחזרו גם הם לבחינת אחדות, ואז יהיו ראויים גם הם לקבל קצת הארה מאור היחוד וזהו "ויעשו כלם אגודה אחת", דהיינו כמו הענפים והבדים הרבים שחוזרים אחד בהתקשרם באגודה... הנה אז יתוקנו בלב מתוקן ולא יכוונו גם הם אלא לעשות רצונו ית', וזהו "לעשות רצונך בלבב שלם".

רמח"ל, מאמר החכמה, תפילת ראש השנה^צ

כל עם ותרומתו. לכל עם יש "נקודה", שבשימושה הנכון היא חיובית והיא עתידה להיקלט בישראל לצורך עבודת הקדושה. לכן בישראל - גוי קדוש, יש מחד גיסא קדושה מאחדת ומאידך גיסא צורך בבחינה מקבילה לכל בחינה ובחינה שבאומות.

ונתברר האילן הטוב מחדש וזה הוא יעקב אבינו ע"ה, אילן זה יש בו ע' ענפים והם ע' נפש שירדו למצרים. ואשר על כן כאשר הפריד ד' האומות "הציב גבולם למספר בני ישראל", עשה מהם ע' כנגד ע' ענפי הקדושה. הכוונה בזה כדי שתהיה כל בחינה ובחינה של כל ענף מענפי הקדושה מושלת על שכנגדה בחלק הרע... ובוה באשר הוא מולך על ישראל הנה הוא מולך על כל העולם כולו...

ר' חיים נ' עטר - אור החיים דברים לב, ח

לעינינו נראה עולם שבו שוררת מציאות דו-קוטבית של "יוצר אור ובורא חשך, עשה שלום ובורא רע" (ישעיה מה, ז). לעתיד לבוא יתגלה שמתחת ללבוש החיצוני, ד' "יוצר אור ובורא חשך, עשה שלום ובורא את הכל" (תפילת שחרית - ברכות שלפני קריאת שמע). במבט המקיף יתגלה שגם הרע מילא תפקיד חשוב.

במציאות הנוכחית יש עדיין שבעים בחינות שונות של העמים, והן עומדות בפני עצמן. אבל התורה הנצחית אינה מונה את סך העמים, כי הם עתידים להיעלם מקיומם כחטיבה עצמאית מפורדת ולהצטרף למקהלה האחת, הכוללת, של הבריאה כולה תחת ניצוחו של ישראל: "הבו לד' משפחות עמים" (תהלים צו, ז); "הודו על ארץ ושמים, וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו לבני ישראל עם קרבו, הללויה" (שם קמח, יג-יד).

טו.

"כי אתם ה-מעט": סיכום

אברהם אבינו התברך בברכה אישית, לו בלבד: "ונברכו בך כל משפחת האדמה" (בראשית יב, ג) - התחברות חיובית עם העמים^פ. לעומתו, יעקב זוכה לברכה זו גם לו וגם לזרעו: "והיה זרעך

צט). וראה ר' צדוק הכהן, מחשבות חרוץ - אות יא.

כעפר הארץ... ונברכו בכך כל משפחת האדמה ובוזרעך" (בראשית כח, יד). התפקיד עובר מהאבות לבנים, לבני ישראל לדורותם. בוודאי שאין לעלות על הדעת שהריבוי יבוא במקום הקדושה, אך עלולה לעלות מחשבת שוא שעם ישראל מספיק מחוסן והדרך להשגת מטרה זו - אחדות האנושות - היא התחברות, 'הרכבה', התערבות עם הגויים, גם על ידי חיתון איתם והתבוללות.

לא כן הדבר, אדרבה, כמו ששמירת קדושת המשפחה היא תנאי לנצחיות עם ישראל, כך רק על ידי שמירת קדושת ייחודו של ישראל נזכה לאחדות האנושות. החזון שבתפילת הימים הנוראים: "ויעשו כלם אגודה אחת" הוא חזון אחרית הימים. מדובר בתהליך היסטורי ארוך, שמתחיל דווקא בהתבדלות, כדי לסיים בהתחברות. כאשר ישראל בארצו, ושומר על קדושתו, רק אז יוכל להקרין על האנושות שסוכבת אותו, כגרעין המצמיח את האילן עם כל ענפיו הרבים.

הקביעה: "לא מרבכם... ויבחר בכם", לא באה אפוא רק לשלול את המחשבה שייעודו של ישראל להפוך את האנושות ל'אגודה אחת' מחייב אותו להתחבר לעמים. היא לא באה גם להתנגד לסברה שעל ידי חיתון עם "גוים רבים ועצומים", וויתור על קדושת ישראל (כאשר עשו כמה ממלכי יהודה וישראל), יוכלו בני ישראל להפוך למעצמה או להבטיח את קיומם בארץ. עיקרו של הפסוק משמיע לנו אמירה עקרונית: אין הקב"ה מתייחס למספרכם ביחס לכלל האנושות. אדרבה, אתם 'ה-מעט'; דייק הכתוב: לא 'המעטים' - תואר, אלא שם עצם, מושג. עליכם לשמור על זהותכם הייחודית. אתם הנקודה הפנימית, הקטנה, בתוך המעגל הגדול, העמים הרבים. הם הפריפריה, שאינה יכולה להתקיים בלי נקודה מרכזית זו.

בני ישראל עברו תהליך ארוך וקשה של שיעבוד מצרים, ובסופו התקיים "ויפדך מבית עבדים"^ק. אז הפכת לעם אחד, וכל זה למטרה אחת, להיות עבדי ד': "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם" (ויקרא כה, נה). מי שמוותר על חרותו כדי לעבוד אדון אחר, הרי זה כופר במתן תורה: "אמר ר' יוחנן בן זכאי, אוזן זאת ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך וגנב, תרצע. ואם מוכר עצמו, אוזן ששמעה על הר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים' והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע..." (רש"י שמות כא, ו).

הקדושה היא ייחודו של עם ישראל. היא שהופכת אותו ל'גוי אחד'. עזיבתה היא אובדן זהות והיא הופכת את העם ללא יותר מאוסף של פרטים. לכן, בפרשה זו באים המעברים מלשון רבים - ריבוי של פרטים, ללשון יחיד - ישראל כיחידה אחת. כך בהנמקת בחירת ישראל: "לא מרבכם... בחר ד' בכם", אינכם אוסף של פרטים, אלא אתם 'ה-מעט'. לכן, אף שלא הגעתם עדיין לשלמות הראויה ואינכם אלא רק ס"ה משפחות, הברית לא תופר. "זכרו לעלם בריתו דבר צוה לאלף דור... ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם" (דעה"א טז, טו).

בחירת ישראל אינה דחיית העמים. מחד, אנו מודים לד': "ולא שמנו כמשפחות האדמה" (תפילת עלינו לשבח - פתיחה ל'מלכויות'), אך מאידך אין אנו דוחים אותם, אדרבא אנו פונים אל

(ק). ראה יבמות סג ע"א; רשב"ם בראשית כח, יד; הכתב והקבלה בראשית יב, ג.

(קא). בברכת המזון אנו מודים "על... ועל... ועל..." - כל נושא בפני עצמו, אבל בין יציאת מצרים ובין היציאה מבית עבדים אין הפרדה: "על שהוצאתנו... מארץ מצרים ופדינו מבית עבדים ועל...".

אותם המשפחות וקוראים להם להצטרף אלינו בעבודת ד': "הבו לד' משפחות עמים הבו לד' כבוד ועז" (תהלים צו, ז).

ר' יודן בשם ר' חמא ב"ר חנינא ור' ברכיה בשם רבי אבהו אמר, שהוא מרבה לי רעים. כיצד? כתיב "ואבדל אתכם מן העמים" (ויקרא כ, כו), כזה שהוא בורר את היפה מן הרע, בורר וחוזר ובורר, שכל מי שבורר את הרע מן היפה שוב אינו חוזר ובורר. כך הקב"ה מצפה לאומות העולם שמא יעשו תשובה ויקרבן לתחת כנפיו.

במדבר רבה י, א



הרב זאב שמע

על גלגולה של סתירה – זכר ונקבה בראם

מבוא

השאלה בה יעסוק מאמר זה היא בירור המקורות שעליהם נסובה הסתירה בדבר כמה בריות חשב הקב"ה לברוא בתחילת הבריאה לבין הבריאה בפועל, על פי דברי ר' אבהו ורב יהודה שיובאו לקמן. מאמרים אלו הובאו שלוש פעמים בבבלי, פעמיים בשם ר' אבהו (ברכות ועירובין) ופעם אחת בשם רב יהודה (כתובות). בגמרא בכתובות שם נדונה סתירה זו ע"י רב יהודה והיא זהה לסתירה שמציג ר' אבהו בעירובין, אך מאידך ר' אבהו מובא שוב בברכות, שם הוא מציג סתירה שונה.

א. כתובות ח, א:

כי הא דרב יהודה רמי, כתיב: ויברא אלהים את האדם בצלמו (בר' א, כז) וכתב: זכר ונקבה בראם, (בר' ה, ב) הא כיצד? בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף נברא אחד.

ב. עירובין יח, א:

דרבי אבהו רמי: כתיב זכר ונקבה בראם* (בר' ה, ב), וכתב: כתיב כי בצלם אלהים ברא אתו (בר' א, כז) - בתחילה עלתה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד.

ג. ברכות סא, א:

דרבי אבהו רמי: כתיב זכר ונקבה בראם (בר' ה, ב) וכתב: כתיב כי בצלם אלהים עשה את האדם (בר' ט, ו) הא כיצד - בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד.



א. המקור לבריאת אדם וחווה כבריות נפרדות

הפסוק שממנו הגמרא בשלושת המקורות רוצה להוכיח שאדם וחווה היו אמורים להיבראות בתור בריות נפרדות הוא בבראשית ה, ב, שם נאמר: "זכר ונקבה בראם". כדי להבין את הלימוד הזה, יש לעיין בהקשר הכולל של פסוק זה:

א. זה ספר תולדות אדם ביום בראו א-לוקים אדם בדמות א-לוקים עשה אותו:

ב. זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם:

הביטוי "זכר ונקבה בראם" התפרש ע"י ר' אבהו ורב יהודה כעוסק בתכנון של הקב"ה לברוא את אדם וחווה כשני יצירות נפרדות. ברם, פשט הכתובים בפרק זה מורה על כך

(א). גירסת המהר"ל בגור אריה בראשית א, כז בעירובין ובברכות "זכר ונקבה ברא אותם", דהיינו שהסתירה מתחילה מהפסוק בבראשית א, כז. וראה בהמשך.

שפסוקים אלו מתארים את הבריאה בפועל, כפי שמצוין בפתיחה של פסוק א' "ביום ברא א-להים אדם בדמות... עשה אותו".



ב. המקור לבריאת אדם וחווה כגוף אחד

ר' אבהו בברכות לומד שהאדם וחווה נבראו כגוף אחד מהפסוק הבא:
בראשית ט, ו: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-לקים עשה את האדם".
אולם גם בלימוד זה יש מספר קשיים:

א. הגמרא במקור זה מצטטת פסוק שבפשוטו אינו מתייחס כלל לשאלת בריאת האדם, אלא לענין אחר - הנמקת העונש לאדם שרצח. הנימוק לעונש הוא שהוא רצח אדם שנברא בצלם א-לקים. פסוק זה אינו מתיימר כלל לעסוק בשאלת בריאת האדם.

ב. ר' אבהו בשתי הסוגיות (ברכות ועירובין) מביא מקורות שונים ע"מ להוכיח שאדם וחווה נבראו כגוף אחד בברכות - בראשית ט, ו, ובעירובין - בראשית א, כז דבר שאינו מסתבר, ובפרט שדברי התלמוד בעירובין הרי הם כמצטטים את דברי ר' אבהו הידועים מכבר².

ג. הגמרא בעירובין מצטטת פסוק אחר (בראשית א, כז): שממנו ר' אבהו לומד שלבסוף אדם וחווה נבראו כגוף אחד: "ויברא א-לקים את האדם בצלמו בצלם א-לקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אתם".

מהגמרא בעירובין ניתן להוכיח שחל שיבוש בפסוק שהגמרא הביאה בברכות, שהרי העורכים של דפוס וילנא שמו את המילה כי המופיעה בסוגיה בעירובין בסוגריים מפני שהם הבינו שהמילה כי אינה שייכת כלל לפסוק זה, והיא צוטטה פה בטעות כתוצאה מהפסוק בבראשית ט, ו המופיע בסוגיה בברכות. ואם כן כנראה שיש לומר שהפסוק שהובא בדברי ר' אבהו בברכות הוא טעות שצוטט על סמך קירבה בין שני הפסוקים "בצלם א-לקים ברא אותו" (בראשית א, כז, המופיע בעירובין) לעומת "כי בצלם א-לקים עשה את האדם". (שם ט, ו, המופיע בברכות)

השערת ביניים: הפסוק שממנו נלמד שהאדם נברא בתור יחיד הוא כדברי הגמרא בעירובין בבראשית א', כז: "ויברא א-לקים את האדם בצלמו בצלם א-לקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם", ולא הפסוק מבראשית ט, ו שענינו הנמקה מדוע יש להרוג אדם שרצח.

המקור בבראשית ה, ב שממנו נלמד על התכנון לברוא את אדם וחווה כשנים נראה כמוקשה משום שהפסוק עוסק בבריאה בפועל ולא בתכנון.



ב). עירובין דף יח, א: "אלא למאן דאמר זנב - מאי זכר ונקבה בראם? - לכדדרי אבהו. דרבי אבהו רמי: כתיב זכר ונקבה בראם, וכתיב (כי) בצלם אלהים ברא אתו - בתחלה עלתה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד".

ג. קושית האחרונים

מהר"ש יפה בפירושו לאגדות במסכת מגילה ירושלמי פ"א הלכה ט', המהרש"א¹, הנצי"ב², מעלים את השאלה מדוע רב יהודה ורבי אבהו הביאו ממרחק להביא לחמם והוכיחו שהאדם נברא בתור שתי יצירות דווקא מהפסוק בבראשית ה', ב בשעה שיכלו להביא לכך ההוכחה מהסיפא של הפסוק שממנו הוכיחו שהאדם נברא יחידי, דהיינו בראשית א, כז. הרי לשון הפסוק היא "ויברא א-לוקים את האדם בצלמו בצלם א-לוקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם:" ואם כן, הסתירה נמצאת בפסוק זה עצמו, שמהרישא מוכח שהאדם נברא יחידי ומהסיפא מוכח שנבראו בתור שניים?



תירוץ המהרש"א

המהרש"א משיב שהפסוק בבראשית א' כז הוא תיאור כללי לבריאת האדם שהתורה לא התכוונה לרדת בו לפרטים על אופן יצירת חווה מאדם, לאחר מכן בפרק ב, כא מתחיל התיאור הפרטני. התיאור בפרק ב' מלמד שאדם וחווה נבראו כגוף אחד, שהרי חווה נבראה מצלעו של אדם. ולכן לדעתו אי אפשר להביא מהפסוק בבראשית א, כז הוכחה שאדם וחווה נבראו כשניים כפי שמוכח מסוף הפסוק.

דברים אלו של המהרש"א מבוססים על ל"ב מידות של ר' אליעזר:

כלל שאחרי מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון כיצד ויברא אלהים את האדם וגו' ה"ז כלל ואח"כ פרט מעשיו שנאמר וייצר ה' וגו' ויפל וגו' ויבן את הצלע השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו של ראשון.

אמנם, פירוש זה קשה, מכיוון שכפי שהערנו לעיל נראה כי הפסוק בבראשית ה', ב מדבר על בריאת האדם בפועל, ולא כדברי המהרש"א שפסוק זה מדבר על הבריאה שבמחשבה³.



תירוץ הנצי"ב

הנצי"ב מחמת הקושיה הנ"ל מסביר את הסתירה בדברי ר' יהודה⁴ במסכת כתובות באופן נוסף:

(ג). אגדת תלמוד ירושלמי השלם בהוצאת מכון בנין שמחה עם הפירושים של עין יעקב ויפה מראה. עמ' קפז.

(ד). מגילה ט, א ד"ה זכר ונקבה בראו.

(ה). הרחב דבר בראשית ב, ד ד"ה והנה בכתובות.

(ו). מדברי המהרש"א נראה כי הוא הבין שהגרסה בשלושת המקומות היא גרסה זוהה כמו שמופיע בכתובות ובעירובין. "ואינך קראי משמעם דגוף א' נבראו מתחלה וכדרמינן קראי בפרק הרואה ובפ' עושין פסין ובפ' ק דכתובות כתיב בצלם אלהים ברא אותו וכתיב זכר ונקבה בראם וכו'".

(ז). אין בדבריו התיחסות לדברי ר' אבהו.

הסתירה שעליה עמד רב יהודה היא שלמרות שמשני המקורות עולה כי אדם וחווה נבראו יחד השאלה היא האם תואר "אדם" ניתן לו בגלל האישה, כפי שעולה מבראשית ה, ב "ויקרא את שמם אדם", או שאפילו ללא בריאת האישה עמו היה ניתן לו תואר זה, כפי שנראה מבראשית א, כז שתואר אדם ניתן לו ללא שייכות לבריאת האישה?

התירוץ לדעת הנצי"ב¹ הוא שמלכתחילה הקב"ה חשב לברוא שני סוגי אדם- איש מעלה, שהוא אדם ללא אישה, ואיש ואישה יחד, שלא היו זוכים לתואר אדם. לאחר מיכן הקב"ה החליט לתת את התואר אדם ליצירה המשולבת של איש ואישה.

לענ"ד תירוץ זה מעבר לקשיים שהוזכרו לעיל בפסוק מבראשית ה, ב (ע' פרק א') נראה כרחוק מכוונתה המקורית של דרשת רב יהודה.



תירוץ המהר"ש יפה

ויש לומר דכל הנך דרשות אקרא קמא קיימי ולפי שבראם במקום ברא אותם תפסו זכר ונקבה לקצר הלשון.

הסתירה של ר' אבהו ורב יהודה היא אכן סתירה בפסוק מיניה וביה, והלשון המופיעה בשלושת הסוגיות "זכר ונקבה בראם" שמיוחסת ללשון הפסוק בבראשית ה, ב, היא קיצור של הפסוק המקורי מבראשית א, כז "זכר ונקבה ברא אותם".

לענ"ד דברי המהר"ש מסתברים מכל הטעמים האמורים לעיל ובפרט שמצאנו כן בגרסאות שונות (כתובות ח, א וטיקן 112), ובדברי הרא"ם² מזרחי (בראשית א, כז ד"ה זכר ונקבה ברא אותם): "אבל בעירובין פרק עושין פסין (ערובין יח א), ובברכות פרק הרואה אמרו (ברכות סא א): "כתיב 'זכר ונקבה ברא אותם' וכתיב 'בצלם אלהים ברא אותו'". ומשני: "בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד".



ד. סיכום

א. הפסוק המובא מבראשית ט, ו: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-לקים עשה את האדם", נראה כפסוק שאינו קשור לעצם הענין שהרי אין ממנו שום הוכחה על בריאת האדם בששת ימי בראשית אלא נימוק שהרוצח ייהרג כי הוא הרג אדם שנברא בצלם א-לקים. כנראה שיש לומר שהפסוק זה הוא טעות בהקשר של הדרשות הללו, וצוטט על סמך קירבה בין שני

ח). הרחב דבר בראשית פרק ב, ד, ד"ה והנה בכתובות: "אלא ע"כ כייל ר"י כוונה שניה ברומי דקראי, דבקרא הראשון כתיב ויברא א-לקים את האדם, הרי דמיקרי אדם בלי קריאת שם, ואף על גב שנברא זכר ונקבה אח"כ מ"מ הרי הוא לבדו אדם, וכתיב זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם, דמשמע שהנקבה גרם להיות נצרך להיקרא אדם, ומשני בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים, היינו שני מיני אדם, והאדם המעלה יהא במעלתו שהיה בהיותו בלי האישה, ולבסוף נברא אחד, והוא האדם המעלה נשתנה ע"י האישה להיות נצרך להיקרא אדם".

ט). עיין אתר כתבי יד פרידברג כתובות ח, א.

הפסוקים "בצלם א-לקים ברא אותו" (בראשית א, כז, המופיע בעירובין) לעומת "כי בצלם א-לקים עשה את האדם" (שם ט, ו, המופיע בברכות).

ב. הפסוק המובא מבראשית ה, ב: "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם", אמנם קרוב יותר לענין המדובר שהוא בריאת האדם בששת ימי בראשית, אך פסוקים אלו בפשט נראים כמדברים על בריאת האדם בפועל כנאמר בפסוק א: "בדמות א-לוקים עשה אותו" ולכן קשה להבין כיצד באופן פשוט ניתן לייחס פסוק זה להו"א של הקב"ה לברוא את אדם וחווה בתור שניים.

ג. הפסוק המובא מבראשית א, כז: "ויברא א-לקים את האדם בצלמו בצלם א-לקים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם", הוא הפסוק שממנו ר' אבהו וכן רב יהודה מקשים את הסתירה מהרישא של הפסוק, שממנה משתמע שהאדם נברא יחיד, לסיפא של הפסוק, שממנה משתמע שהם שתי בריות נפרדות.



הרב אליהו מרגליות

פעולה מתמשכת ותהליך דטרמיניסטי בהלכה

הקדמה

אפשר לחלק את פעולות האדם לשתי קטגוריות. נכנה אותן כך: האחת, פעולה נשלטת בעלת תוצאה מיידית. והשנייה, פעולה מתמשכת בעלת תוצאה מאוחרת. נתייחס לנזק הנעשה על ידי האדם ונמחיש את דברינו. שבירת חלון על ידי מכת פטיש היא פעולה נשלטת בעלת תוצאה מיידית, התוצאה סמוכה לזמן בו הפועל סיים את פעולתו. לעומת זאת, שבירת חלון על ידי זריקת אבן היא פעולה מתמשכת בעלת תוצאה מאוחרת. כמו כן, נזק הנגרם על ידי דליקה היא פעולה מתמשכת, בה התוצאה מאוחרת ואינה סמוכה לסיום פעולת המדליק. התוצאה אינה סמוכה לזמן, בו הפועל פסק מלפעול. עדיין, אחר שהזורק עזב את האבן ואחר שהמדליק עזב את האש, האבן והאש צריכים להתקדם והיווצרות התוצאה של הנזק מתאחרת עד סיום כל תהליך התקדמות האבן והאש. בפעולה בעלת תוצאה מיידית האדם הפועל שולט כל רגע על הפעולה, וביכולתו להפסיק את הפעולה באופן פסיבי, טרם התרחשה התוצאה. כדי להפסיק את הפעולה אין צורך בפעולה אקטיבית. רק בסיום התהליך, כאשר כבר נוצרה התוצאה, האדם אינו יכול מלהפסיק את פעולתו. בפעולה מתמשכת בעלת תוצאה מאוחרת, אחר שהאבן והאש יצאו מתחת ידו, האדם הפועל אינו יכול להפסיק את פעולתו באופן פסיבי אפילו שהתוצאה עדיין לא נוצרה. כי זאת יצאה מתחת ידו ואינה זקוקה לו.

בפעולה מתמשכת בעלת תוצאה מאוחרת, הקטגוריה השנייה שהצגנו, יש להבחין בשני מצבים. מצב אחד, בו זורק האבן על החלון אינו יכול באופן אקטיבי לתפוס את האבן ולבטל את פעולתו. מצב שני, בו זורק האבן יכול לתפוס את האבן, ועל ידי פעולה אקטיבית זו הוא מבטל ומפסיק את פעולתו. בשונה מפעולה נשלטת בעלת תוצאה מיידית, בה כדי להפסיק את הפעולה לא נדרשת מהפועל פעולה אקטיבית, בפעולה מתמשכת בעלת תוצאה מאוחרת דרושה מהפועל פעולה אקטיבית כדי להפסיק את הפעולה. זורק האבן יכול לבטל את פעולתו רק על ידי פעולה אקטיבית של תפיסת האבן. יש כמה דיונים הלכתיים בגמרא ביחס לפעולה מתמשכת בעלת תוצאה מאוחרת. לקביעת זמן חלות חיוב האדם על פעולתו בפעולה מתמשכת והגדרת הפעולה יש השלכות הלכתיות בכמה נידונים. אנו נתייחס לכמה מהם - קים ליה בדרכה מינה, גבייה מנכסים משועבדים שהשתעבדו לפני תוצאת הנזק, היתר הדלקת אש מערב שבת, ושליחת פקס והתקשרות ב"זום" במוצאי שבת מארץ ישראל לאמריקה כאשר עדיין השבת לא יצאה באמריקה.



דעת הנימוקי יוסף

הנימוקי יוסף דן בפרק כיצד הרגל^א בהתייחסות ההלכתית לתהליך דטרמיניסטי מתמשך כהבערת אש וכיריית חץ בידי האדם. נציג את דבריו:

אשו משום חציו כאילו בידי הבעירו כדאמרן. ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבריו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תנן [שבת דף י"ט ב'] משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן.

כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידיים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב.

מבואר מדברי הנימוקי יוסף שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל מתחילה, וכלשונו "ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא". כן לגבי הדלקת אש, כל הדלקת אש אינה נחשבת כפעולה מתמשכת של האדם, וכלשונו "אלא כמאן דאדליק מעיקרא... וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב".

הערה: בהקשר להבנת דעת הנימוקי יוסף, נחלק הקצות החושן (סימן ש"צ סעיף א') עם הנחלת דוד (בבא קמא דף יז ע"ב), הברכת שמואל (בבא קמא סימן י"ז אות ב') ושו"ת אחיעזר (אבן העזר סימן י"ט סעיף ו'). הקצה"ח סובר שדברי הנימוקי יוסף חלוקים על דעת התוספות (בבא קמא דף יז ע"ב, ד"ה זרק כלי וכו'), שבזורק חץ על כלי לא שייכת סברת "בתר מעיקרא" ו"מנא תבירא תבר". האחרונים שהזכרנו חלוקים על דעת קצה"ח. שורש דברי אחרונים אלו מבוסס על ההבחנה בין דיון על הגדרת מצב הכלי לבין דיון על הגדרת תהליך הפעולה. לאור הבחנה זו, התוספות המתייחסים להגדרת מצב הכלי ולא להגדרת המצב של פעולת התקדמות החץ, אינם חלוקים על דברי הנימוקי יוסף. לאחרונים אלו, הנימוקי יוסף מגדיר רק את תהליך הפעולה של ההבערה וההיזק.

א). נימוקי יוסף לבבא קמא דף כב ע"א ובדפי הרי"ף, שם דף י ע"א.

דעת הרשב"א

מקושיית הרשב"א בפרק כיצד הרגל (בבא קמא דף כב ע"ב) מבואר לא כהנימוקי יוסף². נציג את דבריו:

"עבד כפות לו וגדי סמוך לו פטור. כלומר משום דקים ליה בדרכה מיניה. קשיא לי אמאי פטור והא מתחייב בגדיש קודם שיתחייב בנפשו על העבד וכדאמרינן בגונב כיס של חברו בשבת שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת וכדאמרינן נמי בגונב חלבו של חברו ואכלו לדברי ר' נחוניא בן הקנה כדאיתא בפ' אלו נערות (כתובות דף לא ע"א)...".

"והכא שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד, ובין למ"ד בפ' אלו נערות (שם) כי האי טעמא או כי האי טעמא גבי הגונב כיס בשבת והאוכל חלבו של חברו ליחייב על הגדיש...".

הרשב"א מתייחס למשנה (בבא קמא דף סא ע"ב) הקובעת שכאשר אדם מדליק גדיש ועבד כפות לו הוא פטור על נזק הגדיש מטעם דין של קלב"מ. המשנה קובעת שחיוב המיתה על רציחת העבד פטור את המדליק מחיוב הממון. הרשב"א מתקשה כיצד המדליק נפטור על שריפת הגדיש, הרי חיוב הממון קדם לחיוב המיתה. באופן שהמשנה עוסקת בו אין זיקה בין חיוב הממון, החל בשלב הראשוני של הדליקה, בשריפת הגדיש, לבין חיוב המיתה, החל בשלב הסופי שאחרי שריפת הגדיש, במיתת העבד. לדברי הנימוקי יוסף הנ"ל אין מקום לקושיית הרשב"א. היות שאנו מגדירים שכל המעשה של שריפת הגדיש נעשה בתחילה ונחלט מעיקרא - עד כדי כך שבתחילה כבר חל שיעבוד ממוני, ואפילו אם ימות המדליק לפני היווצרות הנזק, הניזוק משתלם מאחריות נכסים - פשוט מסברה שבדין המשנה יש זיקה בין חיוב המיתה לבין חיוב הממון. שני החיובים חלים ונחלטים בתחילת ההדלקה³.

הנימוקי יוסף מוכיח את שיטתו בטענה שאם לא כן, מדוע אין פוטרים את יורה החץ בטענת אונס. ממילא, לדרכנו, יש לתת את הדעת למענה שיתן הרשב"א לטענה זו. מענה לשאלה זו מופיע בספר תרומת הכרי (סימן שצ"ב). כתוצאה מדחייתו את דעת הנימוקי יוסף מחמת הסוגייה בכתובות, הוא קובע: "... ולעולם לא מחייב לא מיתה ולא ממון אלא בטר בסוף ואף דאז אנוס הוא בהכי חייבא רחמנא ודוק". נבאר את דבריו "בהכי חייבא רחמנא". בשונה מאונס הבא על האדם, אפילו אונס שהאדם גרם לעצמו, בזרק חץ ומדליק האש האדם מביא את האונס על עצמו בידיים. כשאנו מגדירים שהפעולה לא הסתיימה בתחילה, הפעולה בשלבים הבאים מוגדרת כנעשית בידיים, כמו שנבאר בסמוך. ממילא, באופן זה שהאדם מביא בידיים את האונס בעצמו עליו, אין שייך לפטור אותו בטענת אונס. אכן, כפי טענת הנימוקי יוסף, אחר יריית החץ

(ב). עיין הערה 18.

(ג). הבהרה: כאן הרשב"א מתייחס למצב של "הצית בגופו של עבד" ואחר כך נשרף הגדיש, תירוק הגמרא לדעת ר"ל.

(ד). פשוט שאין כוונתנו שאפשר כבר לחייב מיתה לפני שהעבד מת. מאותה סיבה פשוט שאין כוונת הנימוקי יוסף שאפשר לחייב על הנזק לפני היווצרותו. ביאור הדברים הוא שהמעשה נחלט ומסתיים כבר בתחילה, כדי לחייב על התוצאה של הרציחה או הנזק שיגיעו לבסוף. כלומר סיבת החיוב כבר חלה בתחילה.

(ה). כמו כן, בשו"ת אחיעזר (אבן העזר סימן י"ט סעיף ו') הובא לשון התרומת הכרי.

כביכול הידיים פועלות כל רגע ורגע ומניעות את החץ וכעת הידיים אנוסות על פעולתן. ברם, כאשר יצירת מצב זה נעשתה בתחילה ברצון ובידיים ועדיין תנועת החץ מוגדרת כפעולה בידיים, אין שייך לפטור את יורה החץ בטענת אונס.



ביאור מחלוקת הרשב"א והנימוקי יוסף

קו החשיבה שהצבנו, הרואה בדברי הנימוקי יוסף מענה לשאלת הרשב"א, מופיע בספר אמרי משה (סימן ל' סעיף י"א). בספר אמרי משה מקשה המחבר שלדברי הנימוקי יוסף לא מובנת קושיית הירושלמי (בכתובות דף יז ע"ב בדפי הירושלמי) מתקשה בדין המזנה (בבא קמא דף לז ע"ב) שהמדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שהוא מתחייב בנפשו. הירושלמי מקשה מדוע יש לפנינו דין של קלב"מ, על השיבולת הראשונה כבר התחייב המדליק מיתה, ומכאן ואילך אנו מחייבים את המזיק רק בתשלומים. האמרי משה מעיר שלדעת הנימוקי יוסף רק על התחלת הדליקה מחייבים על הנזק, ממילא, חיוב הממון והמיתה חלים יחדיו לעניין פטור של קלב"מ וקושיית הירושלמי מתיישבת.¹

כמו כן, קו חשיבה זה מופיע בספר תרומת הכרי (סימן שצ"ב). התרומת הכרי מתקשה, לדברי הנימוקי יוסף, מדוע הגמרא בכתובות (דף לא ע"א) מנמקת את דין קלב"מ בזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו מהטעם שעקירה צורך הנחה. גם ללא טעם זה, היות שחייב המיתה והממון באים יחד בתחילת הזריקה הדין נותן שיהיה פטור של קלב"מ. בנוסף, מתקשה התרומת הכרי מסוגיית הגמרא בפרק מרובה (בבא קמא דף עז"ב).² מדוע הגמרא מעמידה את הדין של זורק לי גניבותיך לחצרי ותקני לי גנבותיך, כרבי עקיבא הסובר שקלוטה כמי שהונחה דמי. לסברת הנימוקי יוסף, גם לרבנן - שחייב המיתה (בפועל) של מלאכת שבת חל רק בזמן שהגניבה מגיע לקרקע החצר, אחר שהחצר כבר קנתה לבעל החצר את הגניבה - אנו מחשיבים שחייב המיתה והממון חלים מעיקרא כאחד. בהמשך ניישב את קושיות תרומת הכרי ונבאר את דעת הנימוקי יוסף.

ביאור נקודת המחלוקת בין הרשב"א לבין הנימוקי יוסף מתייחסת לקביעת היחס בין פעולת הידיים, מעשה האדם, לבין התהליך המתמשך של תנועת החץ המתקדם והתפשטות הדליקה.

1. בשונה מגישה זו, עיין בשו"ת אחיעזר (אבן העזר סימן י"ט סעיף ו') המחלק בין דברי הנימוקי יוסף לבין דין קלב"מ, בו צריכים שחייבי הממון והמיתה יחולו בפועל. דבריו הובאו בספר ברכת שמואל (בבא קמא סימן י"ז סעיף ג'). על ידי כך מיישב האחיעזר את קושיית תרומת הכרי המוזכרת בסמוך. לגישת רבי חיים עוזר גרודינסקי (האחיעזר), הנימוקי יוסף לא נחלק על הרשב"א.

2. יש להעיר שלאור דברי התוספות, שם, ד"ה לענין שבת וכו' ובהצטרף ביאור דברי הנימוקי יוסף בהתאמה לסוגיית הגמרא בכתובות, כפי שיבואר בהמשך, קושיית תרומת הכרי מתיישב. תוספות כתבו שהמקשה לא סבר את סברת הגמרא בכתובות שעקירה צורך הנחה גורם לדין קלב"מ. כמו כן, המתיר ענה למקשה לשיטת המקשה. לאור מה שנבאר בהמשך בשיטת הנימוקי יוסף ובסוגיית הגמרא בכתובות, אפשר יהיה לומר שהמקשה לא סבר שסברת "לא מצי מהדר" גורמת לדין קלב"מ והמתיר תירץ לשיטת המקשה. אמנם, לסברת הגמרא בכתובות שמצב של "לא מצי מהדר" גרידא גורם לדין של קלב"מ וכסברת הנימוקי יוסף, אין אנו זקוקים לתירוץ הגמרא באומר "לא תקנה גניבותיך עד שתנחם".

לדעת הרשב"א, בזורק חץ או במדליק גדיש" כל רגע בתהליך התפשטות האש ותנועת התקדמות החץ מוגדר כמעשה נפרד. כביכול, מדליק הגדיש וזורק החץ "עושה וחוזר ועושה" כל רגע את תהליך דליקת הגדיש ותנועת החץ. ממילא, אין שייכות בין חיוב המיתה מטעם רוצח בסוף התהליך, כשהעבד נשרף, לבין חיוב הנוזקין בתחילת התהליך, כשהגדיש נשרף. לכן, הרשב"א הקשה מדוע לפנינו דין של קלב"מ. בניגוד לזאת, לנימוקי יוסף כל המעשה הסתיים בתחילה. התהליך הדטרמיניסטי של התקדמות החץ והתפשטות האש אינו מלווה עם פעולת הידיים. פעולת יריית החץ והדלקת האש הסתיימה כבר בתחילה. תהליך התקדמות החץ והתפשטות האש מוגדר כתוצאה של מעשה הידיים שכבר הסתיים, ולא כפעולת הידיים. ממילא, לנימוקי יוסף קושיית הרשב"א מקבלת מענה.



הסוגיה בפרק אלו נערות

הסוגיה במסכת כתובות (דף לא ע"א) משליכה באופן משמעותי על הדיון ועל מחלוקת הנמוקי יוסף והרשב"א בפרט. כפי שהראנו, תרומת הכרי מצביע על שהסוגיה בכתובות סותרת את דברי הנימוקי יוסף. גם הרשב"א בשאלתו נזקק להתייחס לסוגיה בכתובות. נציג את תורף הסוגיה:

גופא אמר רב חסדא מודה רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בגנבה קודם שיבא לידי איסור חלב. לימא פליגא דרבי אבין דאמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא הכא נמי הגבהה צורך אכילה היא. הכי השתא התם אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה. מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא איכא בינייהו המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו. להך לישנא דאמרת אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא נמי אי אפשר להנחה בלא עקירה. להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה.

לכאורה, לפנינו שתי אפשרויות בביאור הסוגיה. האפשרות הראשונה, על שאלת הגמרא מה הפרש בין זורק חץ וקרע שיראין לבין גונב חלבו של חברו ואכלו הגמרא מיישבת שני תירושים. התירוצ הראשון מבאר את ההגדרה של "עקירה צורך הנחה". ההגדרה היא "אי אפשר להנחה בלא עקירה". לכן, גונב חלב ואכלו אינו מוגדר כעקירה צורך הנחה ואין בו פטור של קלב"מ. התירוצ השני אינו חולק על הגדרה זו, הרי מוכרחים לפרש את המושג ההגדרתי "עקירה צורך הנחה". התירוצ השני רק מוסיף עוד תנאי. במצב של עקירה צורך הנחה, רק באופן של לא מצי

(ח). באופן שאין עקירה צורך הנחה (מצי מהדר או/אפשר להנחה בלא עקירה), יתבאר בהמשך.

(ט). הגדרה זו, בביאור דעת הרשב"א, מופיע בספר ברכת שמואל לבבא קמא סימן י"ז סעיף ה'. אם כי, אין כוונת הברכת שמואל שכל רגע ורגע בתהליך נחשב, דווקא, כפעולות נפרדות, אלא כוונתו היא שעל כל פנים הפעולה הנמשכת עדיין מוגדרת כמעשה ידיים שלא הסתיים. כביכול עדיין הידיים עושות את פעולתם. לעומת זאת, כאן אנו מדגישים שכל רגע ורגע בתהליך תנועת החץ והאש מוגדרת כפעולה נפרדת.

(י). בפשטות, ההגדרה "לא מצי מהדר" אינה מבארת ומפרשת את ההגדרה "עקירה צורך הנחה".

מהדר יש דין של קלב"מ. הגמרא מציינת שההלכות ההלכתיות לתוספת זו מתבטאות באופן של "מעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו". לתירוץ הראשון יש פטור של קלב"מ, לתירוץ השני אין פטור של קלב"מ.

לאור אפשרות פרשנית זו הגמרא מדייקת להביא דוגמא, בה "אי אפשר להנחה בלא עקירה" ו"מצי מהדר". באופן הפוך, בו יתקיים המצב של "לא מצי מהדר" במצב של "אפשר להנחה בלא עקירה". לשני התירוצים אין דין פטור של קלב"מ. ברם, יש דוחק מסוים באפשרות פרשנית זו. המושג "עקירה צורך הנחה" הוצג בגמרא בתחילה, טרם יישבה הגמרא את קושייתה מגונב חלב ואכלו. לפרשנות זו, המושג "עקירה צורך הנחה" מתבאר רק בדרך אגב, על ידי התירוץ הראשון של הקושיה מגונב חלב ואכלו.

האפשרות השנייה, ההגדרה של "עקירה צורך הנחה" אינה תלויה כלל בשני התירוצים. כן המשמעות הפשוטה של הגמרא. עוד לפני שהגמרא ידעה לחלק ולהבין מה ההבדל בין גונב חלב ואכלו לבין זורק חץ וקרע שיראין, הגמרא הגדירה את זורק חץ כ"עקירה צורך הנחה". שני התירוצים, "אי אפשר להנחה בלא עקירה" ו"לא מצי מהדר", אינם אלא תנאים נלווים להגדרה של "עקירה צורך הנחה". לאור זאת, אפשר שכל תירוץ מספיק לבדו לדין קלב"מ שבעקירה צורך הנחה. לאפשרות פרשנית זו, נצטרך לומר שביאור המושג "עקירה צורך הנחה" אינו תלוי כלל במצב של "אי אפשר להנחה בלא עקירה". לאור זאת, נבאר את המושג "עקירה צורך הנחה" שבפועל העקירה הביאה להנחה, למרות שאין צורך בה.



התייחסות הרשב"א לסוגייה בכתובות

יש שני אפשרויות לבאר את הגדרת הביטוי "מצי מהדר". האחת, האדם הפועל יכול באופן פסיבי להפסיק את פעולתו. הגדרה זו מתממשת גם במצב של "המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו". לביאור זה, באופן שהפועל יכול לבטל את פעולתו רק על ידי מעשה אקטיבי אין אנו מגדירים את המצב כ"מצי מהדר", אלא המצב מוגדר כ"לא מצי מהדר". השנייה, גם באופן שרק על ידי פעולה אקטיבית יכול האדם הפועל למנוע ולבטל את פעולתו המצב מוגדר כ"מצי מהדר".

בחידושי הרשב"א (בבא קמא דף כב ע"ב) מבואר שלתירוץ השני - "לא מצי מהדר", גם אפשרות פעולה אקטיבית כ"מסיר אש מעל גבי גופו של עבד" (המבטלת את הפעולה) מחשיבה את המצב כ"מצי מהדר". לכן, הקשה הרשב"א כיצד שייך בשריפת גדיש ועבד דין קלב"מ, כאשר חיוב המיתה חל לפני חיוב הממון או חיוב הממון חל לפני חיוב המיתה. כן מבואר ברשב"א שהוצג לעיל. הרשב"א מתייחס בשאלתו להדלקת גדיש ועבד כ"מצי מהדר" מחמת אפשרות כיבוי האש על ידי המדליק. נציג את לשון הרשב"א: "... והכא שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד, ובין למ"ד בפ' אלו נעורות כי האי טעמא או כי האי טעמא" גבי הגונב כיס בשבת והאוכל חלבו של חבירו ליחייב על הגדיש".

(יא). כאן הרשב"א מתייחס לשתי תירוצי הגמרא בכתובות.

הרשב"א בדבריו: "והכא שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא" מתייחס לתירוץ הראשון בסוגיה בכתובות - "אי אפשר להנחה בלא עקירה". בדבריו: "ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד" מתייחס הרשב"א לתירוץ השני בסוגיה בכתובות - "לא מצי מהדר". הרשב"א מקשה שבשריפת גדיש ועבד אין את שני התנאים לדין קלב"מ שמופיעים בשני תירוצי הגמרא בכתובות. לפנינו, מצב בו על ידי פעולה אקטיבית של "מסיר אש" מוגדר על ידי הרשב"א כ"מצי מהדר".

דבר נוסף בולט בדברי הרשב"א. הוא מנמק את התגלמות התירוץ הראשון בכתובות - "אי אפשר להנחה בלא עקירה" - בדין שריפת עבד וגדיש בביטוי "שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש". בפשטות, נראה מדבריו כאפשרות הפרשנית הראשונה שהזכרנו. ההגדרה "אי אפשר להנחה בלא עקירה" היא ביאור המושג עקירה צורך הנחה.²



יישוב הסוגיה בכתובות לנימוקי יוסף

לכאורה, הגמרא בכתובות (שם) סותרת את דעת הנימוקי יוסף. בנימוקי יוסף מבואר שאין צריך לטעם של אי אפשר להנחה בלא עקירה שעקירה צורך הנחה ואין צריך לטעם של לא מצי מהדר". הנידונים של הנימוקי יוסף, מאחזין את האור במדורה והדלקת נר שבת, מוגדרים כמצי מהדר, המדליק יכול לכבות את האש אחר הדלקתו". כמו כן, נידונים אלו מוגדרים כאפשר להנחה בלא עקירה, המדליק יכול לדלג על השלב הראשון בהדלקה כדי להתחייב בשלב השני של השריפה. גם הנידון של מת קודם שהספיק להדליק הגדיש - בו אפשר לדלג על שלב ההדלקה הראשונית ולהדליק מיד את הגדיש עצמו - מוגדר כאפשר להנחה בלא עקירה.

(יב). יש מקום לדחוק בדברי הרשב"א ולבאר שבתחילת דבריו הוא מתייחס רק לתירוץ הראשון בכתובות. בדבריו "ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד" הוא מתכוון לפרש את דבריו ש"שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא". כלומר, האש מעל גופו של העבד אינה נצרכת לשריפת הגדיש. זאת, מפני שהמדליק היה יכול להסיר בתחילה את האש מעל העבד ולשרוף את הגדיש לבדו. בכל אופן, גם לדרך זו, נמצא שהוא מבאר את התירוץ הראשון - "אי אפשר להנחה בלא עקירה" כפירוש להגדרה של "עקירה צורך הנחה". בנוסף, בכל אופן, מהמשך דבריו "ובין למ"ד בפ' אלו נערות כי האי טעמא או כי האי טעמא" מבואר ששריפת גדיש ועבד מוגדרות כ"מצי מהדר".

ברם, אפשר לבאר את כוונת הרשב"א בהמשך דבריו בסגנון אחר ולאמץ את האפשרות הפרשנית הראשונה שהזכרנו. בסוגיה בכתובות, הטעם הנוסף של "לא מצי מהדר" רק מוסיף תנאי על התנאי הבסיסי של "אי אפשר להנחה בלא עקירה" - עקירה צורך הנחה. ממילא, לשני הטעמים ("לא מצי מהדר" ו"אי אפשר בלא עקירה") בשריפת גדיש ועבד אין שייך הדין של קלב"מ. זאת, מפני שבגדיש ועבד אין מתקיים התנאי הראשון ("אי אפשר בלא עקירה" - "עקירה צורך הנחה"). לפירוש זה, אין הוכחה מדברי הרשב"א שעל ידי אפשרות של פעולה אקטיבית כהסרת אש מגופו של עבד, אנו מגדירים את המצב כ"מצי מהדר" והתנאי השני ("לא מצי מהדר") אינו מתממש. אמנם, כבר ציינו שהאפשרות הפרשנית הראשונה לסוגיה בכתובות דחוקה.

(יג). כן מבואר בשאלת האמרי משה (סימן ל' סעיף י"א) שקושיית הירושלמי אינה קשה לנימוקי יוסף. וכן בקושיית תרומת הכרי סימן שצ"ב, עיין שו"ת אחיעזר סימן י"ט סעיף ו'.

(יד). כן מבואר ברשב"א שהוצג לעיל שגם על ידי אפשרות ביטול הפעולה על ידי פעולה אקטיבית, אנו מגדירים את המצב כ"מצי מהדר".

כדי ליישב את דעת הנימוקי יוסף עם הגמרא בכתובות צריך לומר שהנימוקי יוסף יבאר שהנידונים, בהם הוא דן מוגדרים כ"לא מצי מהדר". זאת, מפני שהנימוקי יוסף מבחין בין הגדרת "מצי מהדר" לבין היכולת לכבות את האש^{טו}. בדוגמא של הגדרת "מצי מהדר" שהביאה הגמרא בכתובות ("המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין") ה"מהדר" אינו מחוסר מעשה. ההולך עם הסכין יכול באופן פסיבי להפסיק להלך. בניגוד לכך, בנידונים שהביא הנימוקי יוסף, כדי לחזור בו ולבטל את דלקת האש המדליק צריך לכבות את האש. כלומר, המדליק צריך לעשות פעולה אקטיבית כדי לבטל את פעולתו. לנימוקי יוסף, האפשרות לבטל את הפעולה על ידי פעולה אקטיבית אינה מוגדרת כ"מצי מהדר"^{טז}.

לנימוקי יוסף מוכרחים לאמץ את הפרשנות השנייה לסוגיה במסכת כתובות. "לאור זאת, לתירוץ שדין קלב"מ תלוי ב"לא מצי מהדר" אין צורך בתנאי של "אי אפשר להנחה בלא עקירה". בנוסף, נבאר לנימוקי יוסף ששני התירוצים תקפים להלכה, כל אחד לבדו. ממילא, דברי הנימוקי יוסף מבוארים. גם שריפת גדיש וכמובן גם יריית חץ מוגדרים על ידי הנימוקי יוסף כ"לא מצי מהדר". לכן, למרות שאפשר לשריפת העבד ללא שריפת הגדיש^{טז}, הסברה נותנת שכל המעשה נחלט בתחילה מהטעם ש"לא מצי מהדר"^{טז}. אכן, באופן זה יהיה פטור של קלב"מ בשריפת גדיש ועבד מטעם חיוב מיתה של רוצח, ודלא כהרשב"א. כפי שהראנו לעיל, לנימוקי יוסף קושיית הרשב"א מיושבת. זאת היא סברת הגמרא בכתובות בתירוץ השני, שזורק חץ מתייחד ב"לא מצי מהדר", מה שאין כן גונב חלב ואכלו.

נמצא שלנימוקי יוסף, פירוש סברת "אי אפשר להנחה בלא עקירה" היא שכל התהליך נחשב כפעולה אחת. לכן פטור מדין קלב"מ, למרות שחיוב המיתה חל רק לבסוף. פירוש סברת "לא מצי מהדר" היא שכל המעשה נחלט והסתיים בתחילה, לכן פטור מדין קלב"מ. פירוש זה מוכרח מדין חלות שיעבוד נכסים במת לפני הנזק. מכאן מוכח שסברת "לא מצי מהדר" אינה סברה שכל התהליך נחשב פעולה אחת. כמו כן, פירוש זה מוכח מלשון הנימוקי יוסף^{טז}. בניגוד לכך, וודאי שסברת "אי אפשר להנחה בלא עקירה" אינה טוענת שהמעשה נחלט והסתיים בתחילה. פירוש סברת "אי אפשר להנחה בלא עקירה" היא רק שכל התהליך (מתחילת העקירה) מוגדר

טו. המוזכר בלשון הרשב"א - "ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד". הציון לרשב"א הוא לאור הפרשנות שהצגנו בלשון הרשב"א. אמנם, אין הדברים הולמים את הפרשנות השנייה שדחקנו בדברי הרשב"א שהצגנו בהערה יב.

טז. הבנה זו חולקת על דעת הרשב"א הנזכר, כפי שפירשנו אותו לעיל, עיין הערה יב.

יז. כפי שביארנו לעיל. ההגדרה של "עקירה צורך הנחה" אינה תלויה כלל בשני תירוצי הגמרא. שני התירוצים, "אי אפשר להנחה בלא עקירה" ו"לא מצי מהדר", אינם אלא תנאים נלווים להגדרה של "עקירה צורך הנחה". כל תירוץ - תנאי מספיק לבדו לדין קלב"מ שבעקירה צורך הנחה. ביאור המושג "עקירה צורך הנחה" אינו תלוי כלל במצב של "אי אפשר להנחה בלא עקירה". המושג "עקירה צורך הנחה" מתפרש שבפועל העקירה הביאה להנחה, גם באופן שאין צורך בה.

יח. ואין מתקיים כאן התנאי של "אי אפשר להנחה בלא עקירה".

יט. על ידי "פעולה" פסיבית.

כ. "ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא". "אלא כמאן דאדליק מעיקרא". וכמאן דאגמריה בידים בהווא עידנא דלית ביה איסור חשיב".

כפעולה אחת המחייבת מיתה. לאור דברינו, מקור דברי הנימוקי יוסף נמצא בתירוץ הגמרא בכתובות שב"לא מצי מהדר" יש פטור של קלב"מ.

לאור הדברים, קושיית תרומת הכרי מתיישבת מאליה. הזכרנו לעיל שהתרומת הכרי מתקשה, לדברי הנימוקי יוסף, מדוע הגמרא בכתובות (דף לא ע"א) מנמקת את דין קלב"מ בזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו מהטעם שעקירה צורך הנחה. גם ללא טעם זה, היות שהחיובי מיתה והממון באים יחד בתחילת הזריקה הדין נותן שיהיה פטור של קלב"מ. קושייה זו יכולה לנבוע משתי סיבות. הסיבה הראשונה, אם נפרש שתרומת הכרי הבין את סוגיית הגמרא בכתובות כאפשרות הפרשנית הראשונה שהזכרנו, כהרשב"א. לשני התירוצים שבגמרא, אנו זקוקים לתנאי של "אי אפשר להנחה בלא עקירה". לדרכנו, לאפשרות הפרשנית השנייה בביאור הסוגיה בכתובות, אין כאן קושייה. גם שריפת גדיש ועבד מוגדרת כ"עקירה צורך הנחה", כלומר, בפועל, על ידי שריפת הגדיש נשרף גם העבד וכן להיפך, בהצית בגופו של עבד. בנוסף, לדרכנו, בשריפת גדיש ועבד מתממש פטור של קלב"מ לפי התירוץ השני בגמרא בכתובות. תירוץ זה גורס שהתנאי של "לא מצי מהדר" מספיק לבדו לדין פטור של קלב"מ בהצטרפות המצב שבפועל שריפת העבד נגרמה על ידי שריפת הגדיש בתחילה. ממילא, מיושבת שיטת הנימוקי יוסף. לנימוקי יוסף, שריפת גדיש ועבד מוגדרת כ"לא מצי מהדר".

הסיבה השנייה, אם נפרש שתרומת הכרי סובר שעל ידי אפשרות אקטיבית כהסרת אש מעל גבי העבד וככיובי אש אנו מגדירים את המצב כ"מצי מהדר". להבנה זו, גם לאפשרות הפרשנית השנייה, קושיית תרומת הכרי ניצבת. להבנה זו, בשריפת גדיש ועבד לא מתממשים התנאים של "אי אפשר להנחה בלא עקירה" ו"לא מצי מהדר". כפי שביארנו לעיל, ממילא מיושבת שיטת הנימוקי יוסף. לנימוקי יוסף, שריפת גדיש ועבד מוגדרת כ"לא מצי מהדר".



יישוב קושיית הרשב"א על ידו

נציג את יישוב הרשב"א לקושייתו:

... ואפשר דלר"י דאמר אשו משום חציו כל שהצית אפי' בגדיש ועבד כפות סמוך לו שא"א לו לברוח הו"ל משעת הצתת האש בגדיש רודף ונעשה על הגדיש כרודף ששבר כלים בין של נרדף בין של כל אדם שהוא פטור משום דמשעת רדיפתו נתחייב בנפשו ואף זה כן. אלא דאכתי קשיא לי לר"ל דהו"ל בשעת הצתת האש על גופו של עבד מתחייב בנפשו ואחר שמת העבד נשרף הגדיש ואמאי פטור על הגדיש, וי"ל דנשרף הגדיש קודם שמת העבד דכל שעתא ושעתא חשבינן לי' רודף עד שמת העבד, אבל אם נשרף הגדיש לאחר שמת העבד חייב וכדתניא בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עג ע"א) אלו שנתנו להצילן בנפשו נעברה בהם עברה אין מצילין אותן בנפשו, כנ"ל, ועדיין צריך לי תלמוד.

בספר ברכת שמואל (בבא קמא סימן י"ט סעיף א') הקשה על תירוץ הרשב"א שתירץ שיש חיוב מיתה מדין רודף על שריפת הגדיש. לכאורה, עדיין אי אפשר לפטור על ידי דין רודף את חיוב

הממון על הגדיש. חיוב הרודף היה רק עד רגע לפני הדלקת הגדיש, מה שאין כן, חיוב הממון חל רק בשריפת הגדיש^{כא}. נציג את תירוצו של הברכת שמואל:

... אף דעתה הרי אינו רודף ול"ש לחייבו מיתה משום רודף ומ"מ שפיר שייך בזה דין דקלבד"מ דהנה נחזי, דמה שנתחייב מיתה משום רודף בשעת שהניח הגחלת על לבו, הלא החיוב הוא על המעשה רדיפה שיש בה על ידו כל משך שבוער הגחלת עד שיצא נפשו, וע"ז המעשה רדיפה שנמשכת כל הזמן עד יציאת נפשו, זהו מעשה הרדיפה שעליה הוא נתחייב מיתה מעיקרא בשעת הנחת הגחלת משום רודף.

... ומכיון שנתחייב ע"ז המעשה מיתה ליכא חיוב ממון משום דקלבד"מ.

מבואר בדבריו בשיטת הרשב"א שדין קלב"מ בשריפת גדיש ועבד אינו נובע מכך שחל חיוב מיתה בפועל בזמן חיוב הממון. בשריפת גדיש ועבד דין קלב"מ תלוי במה שהמעשה המחייב ממון (כלומר, שריפת הגדיש) הוא גם מעשה שחייבו מיתה, ואפילו שחיוב המיתה היה בעבר ובטל. בביאור דברי הרשב"א האריך בספר אמרי משה (סימן ל' סעיפים ב'-ו'). שם (סעיף ג'), הקשה על תירוץ הרשב"א הטוען שעל שריפת הגדיש יש חיוב מיתה מטעם רודף. נציג את קושייתו:

על פי מה שיש להבין הרשב"א הנ"ל שתירץ דהוי ליה רודף ומאי הרויח בזה דאכתי יקשה להיפוך דחיוב מיתה מדין רודף הוא רק על הרגע שהצית הגדיש. אח"כ כשדולק הגדיש מעצמו בלא שום מעשה מצדו הרי אז בודאי אסור להורגו מדין רודף דליכא בזה משום הצלת הנרדף. ואף אם יוכל לכבות מ"מ אסור להורגו דאין מיתתו תועלת להצלת הנרדף ולפי זה עדיין קשה דחיוב מיתה הוא מקודם ברגע שהדליק ואח"כ בא חיוב ממון. ואף דהוי ע"י מעשה אחת^{כב} הא מוכח מהרשב"א עצמו דגם בכה"ג לא שייך קלבד"מ. דאל"כ אין התחלה לקושייתו.

נבאר את שאלת האמרי משה. לטענתו, על ביאור הברכת שמואל בדברי הרשב"א עדיין קשה. בדברי הרשב"א מוכח שרק על ידי הטעם שעקירה צורך הנחה פטור מטעם קלב"מ, אפילו במקום שחיוב המיתה וחיוב הממון אינם חלים בבת אחת. האמרי משה (סעיף ב') הוכיח כן משאלת הרשב"א. אם כן, כיצד המעשה של רדיפה על ידי שריפת הגדיש (שחייב מיתה בתחילה שבא להדליק את הגדיש) פוטר את חיוב הממון של היזק הגדיש שבא אחר כך. הרי שהחיוב מיתה חל בתחילה, וחיוב הממון על הגדיש חל רק אחר כך, בשריפת הגדיש. ובשריפת העבד על ידי שריפת הגדיש לא שייך הטעם של עקירה צורך הנחה.

האמרי משה ביאר באריכות את דעת הרשב"א, בהמשך תבואר דעתו. ברם, נראה להציע דרך אחרת מדרכו בדברי הרשב"א. לדעת הרשב"א, כל מה שמבואר בגמרא בכתובות שרק על ידי הטעם של עקירה צורך הנחה פטור מדין קלב"מ והתניית הפטור בשני הטעמים ("לא מצי מהדר" או "אי אפשר להנחה בלא עקירה") שייך רק במקום שבזמן מעשה ההיזק החיוב מיתה עדיין לא חל מפני שעדיין לא נעשה מעשה הרציחה. באופן של שריפת הגדיש כאשר העבד נשרף

כא. כמו כן, שאלה זו מופיע בשו"ת אחיעזר חלק אבן העזר סימן י"ט סעיף ד'.

כב. כאן מתכוון האמרי משה לביאור שבספר ברכת שמואל.

בסוף התהליך, פעולת הרצחה עדיין לא נעשתה כלל בזמן הפעולה המחייבת ממון על שריפת הגדיש. באופן זה שעדיין לא חל כלל חיוב מיתה, ללא הטעם של עקירה צורך הנחה ("אי אפשר להנחה בלא עקירה" או גם "לא מצי מהדר") אין שייך פטור חיוב ממון של קלב"מ.

הסיבה לזאת היא כפי שביארנו לעיל בדעת הרשב"א. לדעת הרשב"א, בזורק חץ או במדליק גדיש באופן שאין עקירה צורך הנחה ("אפשר להנחה בלא עקירה" או "מצי מהדר") כל רגע בתהליך התפשטות האש ותנועת התקדמות החץ מוגדר כמעשה נפרד. כביכול, מדליק הגדיש וזורק החץ עושה וחוזר ועושה² כל רגע את תהליך דלקת הגדיש ותנועת החץ. ממילא, אין שייכות בין חיוב המיתה מטעם רוצח בסוף התהליך שהעבד נשרף לבין חיוב הנוזקין בתחילת התהליך שהגדיש נשרף. ברם, לטעם שמעשה הרדיפה של שריפת הגדיש החיל חיוב מיתה לפני שריפת הגדיש, נמצא שכל רגע ורגע מתהליך שריפת הגדיש, התהליך חייב מיתה למפרע, הרי שכל רגע ורגע של דלקת הגדיש מוגדר כמעשה הרדיפה. כעת לא אכפת לנו שדלקת הגדיש היא תהליך מתמשך של פעולות נפרדות, הרי שכל רגע ורגע, כל חלק נפרד מתהליך שריפת הגדיש מוגדר כפעולה בפני עצמה של רדיפה שחייבה מיתה. באופן זה שכל פעולת דלקת הגדיש מחייבת ממון ובמקביל כל פעולה זו על כל רגעה חייבה מיתה (מדין רודף) יש פטור של קלב"מ.

לאור הדברים, גם המשך דברי הרשב"א מבואר. הרשב"א הקשה מדוע באופן שהגמרא העמידה לר"ל בהצית בגופו של עבד יש פטור של קלב"מ, הרי חיוב המיתה על שריפת העבד חל לפני חיוב הממון על שריפת הגדיש שאחר כך. לדברינו, דברי הרשב"א מבוארים. אף על פי שחיוב המיתה חל כבר ממש, עדיין חיוב הממון לא חל כלל, אלא הוא יחול בעתיד בזמן שריפת הגדיש אחר שריפת העבד. בשריפת העבד, עדיין לא החלו הפעולות השניות של שריפת הגדיש המחייבות ממון על הנזק.

כללו של דבר: באופן שבפועל חיוב המיתה וחיוב הממון אינו חל במקביל באותו רגע, פטור של קלב"מ שייך רק באופן שחיובי המיתה והממון נובעים מפעולה אחת. במצב של עקירה צורך הנחה (המתפרש, או במצב של "אי אפשר להנחה בלא עקירה" - כלומר שהפעולה מכריחה את חיוב - או בהצטרף גם מצב של "לא מצי מהדר") כל התהליך מוגדר כפעולה אחת המחייבת מיתה וממון. עוד יש אפשרות לבאר שגם אם נגדיר שלפנינו פעולות נפרדות גם במצב של עקירה צורך הנחה על כל תנאיו, תחילת התהליך מוגדרת כמעשה המחייב מיתה וממון. במצבים אלו גם אם חיוב המיתה (או חיוב הממון) עדיין לא חל, אלא יחול בעתיד (כזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו) שייך פטור של קלב"מ. במצב שאינו מוגדר כעקירה צורך הנחה (לשני הפירושים הנ"ל) כל רגע ורגע בתהליך מוגדר כפעולה נפרדת, וגם אין תחילת הפעולה נחשבת כפעולה מחייבת מיתה. ממילא, אין שייך באופן זה פטור של קלב"מ מחמת דין רוצח שחיוב המיתה נובע מהפעולה של שריפת העבד שבסוף התהליך ולא מחמת פעולת שריפת הגדיש.

ברם, חיוב מיתה מדין רודף שעל ידי שריפת הגדיש נובע מכל רגע ורגע בתהליך השריפה של הגדיש. כל רגע ורגע של דלקת הגדיש הוא פעולת רדיפה בפני עצמה. ממילא, האדם יהיה

(כג). נדגיש, כפי שצינו, הגדרה זו, בביאור דעת הרשב"א, מופיע בספר ברכת שמואל לבבא קמא סימן י"ז סעיף ה'.

פטור מדין קלב"מ על חיוב הממון של שרפת הגדיש. כל הפעולות בתהליך שריפת הגדיש הן גם סיבה לחיוב מיתה מדין רודף וגם סיבה לחיוב ממוני מחמת הנזק של הגדיש. כל זה שייך רק באופן שהגדיש נשרף בתחילה, לפני שריפת העבד. ברם, בהצית בגופו של עבד, לפני דלקת הגדיש, פעולת שריפת העבד היא פעולה נפרדת מפעולות שריפת הגדיש. כאן, שריפת הגדיש אינה מעשה המחייב מיתה כלל. לכן, הקשה הרשב"א את קושייתו בדעת ר"ל.¹



ביאור דברי הרשב"א בהצית בגופו של עבד

נתייחס לביאור תירוץ הרשב"א לקושייתו מהצית בגופו של עבד, לדעת ר"ל. הרשב"א יישב שנשרף הגדיש קודם שמת העבד וכל זמן שריפת הגדיש נחשב המדליק "רודף" עד שמת העבד. ברם, אם נשרף הגדיש לאחר שמת העבד חייב. נציג את ביאור דבריו לאור דרכנו. יען שכל זמן שריפת הגדיש מעשה הרדיפה שחייבו מיתה מתבצע, יש זיקה בין חיוב המיתה לחיוב הממון. חיוב הממון חל על ידי מעשה שריפת הגדיש, ובמקביל מעשה הרדיפה שחייבו מיתה (כלומר, שריפת העבד) מתבצע באותו זמן. החידוש בתירוץ זה, ביחס לתירוץ בדעת רבי יוחנן בולט. בהצית את הגדיש ואחרי כן נשרף העבד, מעשה הרדיפה שחייבו מיתה הוא עצמו גם המעשה שמחייבו ממון. שריפת הגדיש היא גם מעשה רדיפת העבד וגם ההיזק הממוני של הגדיש.

בניגוד לזאת, בהצית בגופו של עבד ואחרי כן נשרף הגדיש, כאשר העבד עדיין לא מת מהשריפה עד שהגדיש נשרף, מעשה רדיפת העבד ומעשה ההיזק הממוני של שריפת הגדיש הם מעשים נפרדים. רדיפת העבד נעשית על ידי זה שהאדם הצית אש בגופו של עבד, ואילו ההיזק הממוני נעשה על ידי אש אחרת ששורפת את הגדיש. למרות זאת, מחדש הרשב"א שהיות ששני מעשים אלו נעשים באותו זמן, דין קלב"מ הפוטר את חיוב הממון על הגדיש תקף.



קושיות האמרי משה על הרשב"א

האמרי משה ביאר את דעת הרשב"א באופן אחר מדרכנו. טרם נבאר מהי נקודת המחלוקת - בין דרכנו לדרכו - המונעת מבעל האמרי משה לפרש כדרכנו, נציג את שיטתו. הזכרנו את שאלתו על "ישוב הרשב"א", כיצד הקושי מתורץ, עדיין, החיוב מיתה מדין רודף חל רק לפני הצתת הגדיש וחיוב הממון חל בשריפת הגדיש. בשונה מדרכנו הוא מיישב את דעת הרשב"א באופן אחר. רק כאשר חיוב המיתה חל כבר בפועל שייך לומר דין קלב"מ, מה שאין כן חיוב המיתה מדין רוצח, ביחס לזמן שריפת הגדיש, יחול רק בעתיד. ממילא, אין שייך לפטור מדין קלב"מ מחמת חיוב מיתה עתידי של רוצח. נציג את לשונו (שם, סעיף ד'):

והנה אפשר לומר דיש נפ"מ בין כשהחיוב מיתה קודם לחיוב הממון או דחיוב ממון הוא קודם. דהמיתה שיש במעשה זו מסלק חיוב הממון ממעשה זו... אבל מתחלה הקשה

כד). בדרך זו מיושבת קושיית האמרי משה, שם, סעיף ד'. נתייחס לשיטתו בהמשך.

כה). כפי הנזכר לעיל, הרשב"א יישב שיש חיוב מיתה מדין רודף על שריפת הגדיש.

הרשב"א שפיר דחייב הממון דגדיש הוא מקודם המיתה ול"ש קלבד"מ. דאף דגם מיתה מתחייב על מעשה הדלקה כשאח"כ נשרף העבד. אבל אין מעשה הדלקתו לבד גורם החיוב מיתה. דאילו יצויר שלא ישרף העבד אף שהוא עשה מעשה הדלקה. בכ"ז לא היה מתחייב מיתה מדין רוצח. וא"כ אין במעשה ההדלקה חיוב מיתה. וההדלקה הוא רק מעשה העבירה. אבל העבירה של חיוב מיתה בפועל הוא רק כשנהרג עבד... אבל כשתירץ דהו"ל רודף בהדלקתו וא"כ במעשה הדלקתו לחוד יש ח"מ אף שלא ישרף העבד. שפיר ניחא דאי אפשר לחייבו על הגדיש גם כשדולק אחר כך.

לאור הבחנתו בין מצב בו חיוב המיתה חל בפועל בעבר לבין מצב בו חיוב המיתה יחול רק בעתיד, מתקשה האמרי משה בהמשך דברי הרשב"א. נציג את לשונו:

ואך לפי זה קשה מה שהקשה הרשב"א אח"כ בהא דמוקי ר"ל כשהצית בגופו של עבד דמדוע יפטר דהרי חיוב המיתה הוא קודם הממון. ומה ק"ל כיון דחיוב מיתה יש במעשה הצתת העבד הרי תו אי אפשר לחייבו ממון גם כשדולק אח"כ הגדיש. דהרי כבר בהצתת גופו של העבד יש חיוב מיתה מדין רודף וגם מדין רוצח. ואם כן איך אפשר לחייבו במה שדולק אחר כך הגדיש.

ביאור תמיהת האמרי משה ברור. לאור הבחנתו שאם כבר חל חיוב מיתה אין אפשרות לחייב ממון על המעשה, הוא מתקשה, הרי בהצית גופו של עבד כבר חל חיוב המיתה. ממילא, אי אפשר לחייב ממון מחמת כל מעשה הדלקה. בשו"ת אחיעזר (חלק אבן העזר סימן י"ט סעיף ד') דברי הרשב"א מבוארים כדרך האמרי משה. האחיעזר מתייחס לתמיהת האמרי משה ומיישבה כדרכו. לדרכנו לעיל קושי זה מתיישב מאליו. כל רגע ורגע וכל שלב ושלב בתהליך השריפה מוגדר כפעולה נפרדת. ממילא, החלת חיוב המיתה בעבר בשלב שהצית גופו של עבד אינו יכול לפטור את חיוב הממון על שריפת הגדיש שאחרי כן. לדרכנו, אין משמעות אם חיוב המיתה הוא עתידי או שהוא כבר חל בעבר.



ביאור הבנת האמרי משה

כעת אנו נגשים לנקודת המחלוקת המונעת מבעל האמרי משה לפרש כדרכנו. האמרי משה מגדיר בכל אופן את כל תהליך השריפה כפעולה אחת בלבד. פעולה זו מתבצעת על ידי המדליק. ממילא, הוא אינו יכול לחלק כדרכנו לעיל בין השלבים בתהליך התפשטות השריפה מהעבד לגדיש או מהגדיש לעבד. לאור תפיסה זו, לרבי יוחנן, במדליק גדיש ואח"כ האש מתפשטת ושורפת עבד, החילוק בין חיוב מיתה מדין רוצח לבין חיוב מיתה מדין רודף יכול להתייחס רק לשוני בין אם חיוב המיתה חל בעבר בפועל לבין חיוב מיתה עתידי שעדיין לא חל. לתפיסה זו אין שום הבחנה בין שלבי תהליך התפשטות השריפה. לפנינו פעולה אחת של שריפה, המחייבת ממון ומיתה גם יחד.

ממילא, האמרי משה מבאר שהרשב"א, בביאור שיטת רבי יוחנן, סובר שחיוב מיתה עתידי מדין רוצח שעדיין לא חל אינו פוטר מדין קלב"מ. בניגוד לזאת, חיוב מיתה של רודף שכבר חל

בפועל בעבר מגדיר את כל תהליך השריפה כמעשה רדיפה שחייב מיתה כבר לפני כן¹. על ידי כך שייך דין קלב"מ, הפוטר את חיוב הממון. לאור הבנה זו, הקושי של האמרי משה² בהבנת שאלת הרשב"א על האופן של הצית בגופו של עבד ברור. כל תהליך השריפה של העבד והגדיש מוגדרים כפעולה אחת. ממילא, אין משמעות למה שהגדיש נשרף אחרי מיתת העבד. זאת, מפני שבאופן זה חיוב המיתה כבר חל בפועל. ממילא, לפנינו פעולה אחת המחייבת ממון ומיתה גם יחד, כאשר חיוב המיתה כבר חל.

לאמרי משה צריך להבין, מדוע בזורק חץ מתחילת ארבע אמות לסוף ארבע אמות וקרע שיראין בהליכתו, בו העקירה צורך הנחה³, תקף הפטור של קלב"מ. לפנינו חיוב מיתה עתידי, בו לא שייך דין של קלב"מ⁴. לדרכו, נצטרך להידחק ולומר שבאופן של עקירה צורך הנחה⁵, חיוב המיתה העתידי אינו נחשב כל כך עתידי. בפשטות, לטעם של "לא מצי מהדר" אפשר יותר להבין שכביכול אנו מתייחסים לחיוב המיתה העתידי כעובדה מוגמרת וכחיוב וודאי שכבר חל, הרי לא מצי מהדר. ברם, לטעם של אי אפשר להנחה בלא עקירה הדבר צריך עיון. טעם זה מתייחס, לכאורה, רק להגדרת שלבי התהליך כפעולה אחת או כקביעת תחילת התהליך כשלב במעשה המחייב מיתה וממון בעתיד ואינו מתייחס לזמן ותוקף חיוב המיתה.

נצטרך להידחק ולפרש שהסברה שאי אפשר לחיוב המיתה לחול ללא העקירה מראה לנו שהזיקה של תחילת המעשה - בעקירה - לחיוב המיתה שחל בסוף - בהנחה - אלימה וחזקה. ממילא, כבר בתחילת המעשה, בעקירה, אנו מתייחסים לכך שחיוב המיתה שייך בו, כדי לפטור מדין קלב"מ. בניגוד לכך, אפילו בפעולה אחת מתמשכת, אין זיקה אלימה וחזקה לתחילת המעשה לחיוב המיתה. ממילא, באופן זה, רק על ידי כך שחיוב המיתה חל בפועל כבר, אפילו שעבר תוקפו, אנו פוטרים את חיוב הממון על ידי דין של קלב"מ.



ביאור קושיית הרשב"א בהצית בגופו של עבד לאמרי משה

באמרי משה (סימן ל' סעיף ו') ובשו"ת אחיעזר (סימן י"ט סעיף ד') מובא ביאור בהבנת קושייתו של הרשב"א באופן של הצית בגופו של עבד, לשיטתם. שניהם מבארים שחיוב המיתה אינו

(ו). כהגדרת הברכת שמואל הנ"ל.

(ז). כפי שהוכרנו, כן היא הדרך בשו"ת אחיעזר.

(ח). ובהצטרפות שני התנאים, לא מצי מהדר ואי אפשר להנחה בלא עקירה.

(ט). לדרכנו אין קושי בדבר. באופן של עקירה צורך הנחה, בין לטעם שלא מצי מהדר ובין לטעם שאי אפשר להנחה בלא עקירה, כל הפעולה מוגדרת כפעולה אחת. לכן לא משנה לרשב"א שחיוב המיתה חל רק בשלב ההנחה. מה שחיוב המיתה הוא עתידי ועדיין לא חל אינו משמעותי לדרכנו. הרשב"א רק טוען שבשריפת גדיש שאינה דומה לזורק חץ - בה אין עקירה צורך הנחה או שחסר את שני התנאים, אי אפשר בלא עקירה ולא מצי מהדר - כל שלב ושלב בתהליך השריפה הוא פעולה נפרדת וכביכול המדליק כל הזמן "עושה וחוזר ועושה" את פעולתו הדטרמיניסטית. לכן, התקשה הרשב"א כיצד שייך דין קלב"מ של רוצח המתייחס רק לשלב הסופי ולא לשלב שריפת הגדיש. ברם, לדרכו של האמרי משה, גם באופן של שריפת גדיש אנו מגדירים את כל תהליך השריפה כפעולה אחת (כזורק חץ) והפרט המשמעותי הוא רק החילוק בין חיוב מיתה עתידי לחיוב מיתה שחל בפועל.

(ל). ולשיטת הטעמים או מחמת שלא מצי מהדר, או שאי אפשר להנחה בלא עקירה.

אומר לנו להתייחס כאילו אחר עשה את המעשה המחייב מיתה ביחס לחיוב ממון. חיוב המיתה רק גורם לכך שאין אנו יכולים לחייב ממון על ידי מעשה זה. ברם, לדעת ר"ל המחייב מדין אשו משום ממונו, לא מפריע לנו מה שאין אנו יכולים לחייב ממון על ידי מעשה ההצתה. הדבר דומה לכלול חציו, בו אנו מחייבים את בעל האש מחמת שיש לו לגדור ולכבות את האש ולא מפני שהוא נחשב כבעל המעשה של ההדלקה. בשונה מדרכנו בביאור הרשב"א, הם נזקקים להעמיד את קושיית הרשב"א מהטעם של אשו משום ממונו.



שיטת התוספות

ביארנו שלשיטת הנימוקי יוסף כל מעשה שריפת הגדיש נחלט בתחילה, וסיבת החיובים חלה בתחילה בשווה. לשיטת הרשב"א, לדעת האמרי משה והאחיעזר, הכל נחשב פעולה אחת מתמשכת הנחלטת בסופה בשלב מימוש הנזק או המיתה. רק כאשר מתמשש הנזק או המיתה חלה סיבת החיוב מחמת המעשה. לשיטת הרשב"א, לדרכנו, כל רגע ורגע בשלבי שריפת הגדיש מוגדר כפעולה נפרדת. לאמרי משה והאחיעזר, פטור קלב"מ תלוי בחלות חיוב מיתה, בפועל מחמת המעשה. אז אי אפשר לחייב ממון על ידי מעשה זה. לדרכנו, פטור קלב"מ תלוי בסיבת חלות חיובי המיתה והממון מפעולה אחת. זאת, ללא שום תלות אם חלות חיוב כלשהוא חלה כבר.

בשיטת התוספות (דף כב ע"ב¹) מבואר ששריפת הגדיש והעבד מוגדרת כפעולה אחת. ברם, תוספות אינו מתייחס לקבוע במפורש האם המעשה נחלט בתחילה כדעת הנימוקי יוסף או לא. לעיל, הראנו את מחלוקת האחרונים בדעת הנימוקי יוסף, העוסקת בשאלה האם הנימוקי יוסף מוכרח לחלוק על דעת התוספות (בבא קמא דף יז ע"ב, ד"ה זרק כלי וכו') הסוברים שבזרק חץ אין שייכת סברת בתר מעיקרא. לדעת הקצות החושן, המכריח שהנימוקי יוסף חולק על סברת התוספות, מבואר, ממילא, שהתוספות חולקים על סברת הנימוקי יוסף. כמובן, לשאר האחרונים, החולקים על הקצות החושן אין זה מוכרח. ברם, תוספות (בבא קמא דף כב שם) קובעים שעל ידי שכל שריפת הגדיש והעבד מוגדרים כפעולה אחת, פטור קלב"מ תקף גם בכלול חציו שחיוב אשו משום ממונו. לדרכנו, דעת הנימוקי יוסף מיישבת את קושיית הרשב"א². ממילא, קביעת התוספות שפטור קלב"מ תקף גם בחיוב משום ממונו, שוללת את האפשרות שדעת הנימוקי יוסף תיישב את קושיית הרשב"א. זאת, מפני שהנימוקי יוסף מסייג את קביעתו שהמעשה נחלט בתחילה לסברת אשו משום חציו בלבד.

מבואר מדברי תוספות שהם אינם תולה את הדין של קלב"מ בסברת הנימוקי יוסף. שריפת הגדיש מוגדרת כפעולה אחת ולכן תקף דין קלב"מ. זאת, למרות שאי אפשר להגדיר את

לא. ד"ה והיה גדי כפות לו וכו'. נציג מלשונם: "... ואף על גב דשריפת העבד מחמת חציו ושריפת גדי מחמת ממונו שייך ביה שפיר קם ליה בדרבה מיניה הואיל ועל ידי מעשה אחד בא הכל ותדע דלמ"ד משום ממונו מוקי כשהצית בגופו של עבד ופטרינן ליה אף על גב דלא הצית בגופו של גדי".

לב. שלא כדעת האחיעזר הנ"ל.

המעשה כנחלט בתחילה², וחיוב הממון לא חל בשלב מיתת העבד. אמנם, עדיין אין הוכחה שהתוספות והנימוקי יוסף נחלקים. אפשר שהתוספות מודים שמעשה שריפת הגדיש נחלט בתחילה לסברת אשו משום חציו, אלא שתוספות מוסיפים שגם לסברת אשו משום ממונו, היות שחיוב המיתה והממון נובעים מפעולה אחת מתמשכת, דין קלב"מ תקף. זאת, למרות שמעשה שריפת הגדיש לא נחלט בתחילה. ביאור לשון התוספות: "הואיל ועל ידי מעשה אחד בא הכל" וחידושו מתפרש כך: הגם שאשו משום ממונו, היות שלפנינו פעולה אחת בתחילה, שממנה נובעים החיובים, חיוב המיתה וחיוב הממון העתידי, דין קלב"מ תקף. זאת, למרות שאין מעשה שריפת הגדיש נחלט בתחילה וסיבת חיוב הממון עדיין לא מופיעה. לפנינו הגדרה מחודשת, פעולה מתמשכת אחת, שחלקה מוגדר כמעשה בידיים ממש וחלקה מוגדר כמעשה ממונו.

יש לערער כיצד אפשר להבין הגדרה זו המורכבת משני ניגודים. מחד גיסא, פעולה אחת. מאידך, הפעולה מתחלקת לשני חיובים, חיוב מעשה בידיים וחיוב משום ממונו. ניגודים אלו הנחו את האמרי משה (סימן ל' סעיף ו') והאחיעזר (סימן י"ט סעיף ד') לתלות את קושיית הרשב"א בהצית בגופו של עבד לר"ל בתובנה שדין קלב"מ אינו שייך בחיוב של משום ממונו, אלא אם חיוב הממון חל בזמן חיוב המיתה (על ידי דין רודף). ערעור זה משותף לכל הפירושים בתוספות³. עוד יש להדגיש, קושיית התרומת הכרי על הנימוקי יוסף מהסוגיה בכתובות קשה גם על שיטת התוספות. בשו"ת אחיעזר (סימן י"ט סעיף ז') האריך כדי ליישב קושי זה, כדרכו. לדרכנו בשיטת הנימוקי יוסף, גם מיושב קושי זה. שריפת גדיש מוגדרת כ"לא מצי מהדר". לכן, היא מוגדרת כפעולה מתמשכת אחת.



הדלקת אש בערב שבת לדעת הרשב"א

לדרכנו, שיטת הרשב"א יוצרת בעיה. כיצד הרשב"א נותן מענה לשאלת הנימוקי יוסף, כיצד אנו מדליקים אש בערב שבת⁴. טרם נבאר את דעת הרשב"א נתייחס לשאלת הנתיבות המשפט (סימן קפ"ב סעיף א' וסימן שמ"ח סעיף ד'). הנתיבה"מ מדקדק מדברי התוספות בשבועות ומדברי הריטב"א בקידושין ובדעת הנימוקי יוסף שיש שליחות לקטן ולגוי בשליחות לדבר עבירה וכדומה. לדעה זו, אנו ממעטים שליחות קטן וגוי רק משליחות של החלת חלויות כקידושין וקניינים. בשליחות למעשה גרידא מינוי קטן וגוי כשליח תקפה. כתוצאה מזה, מתקשה הנתיבה"מ, מדוע שליחת גוי לעשיית מלאכת שבת אסורה רק מטעם שבות מדרבנן ואינה אסורה מהתורה. הנתיבה"מ מיישב את קושייתו.

ברם, החתם סופר (שו"ת חתם סופר אורח חיים סימן פ"ד) והבית מאיר (סוף סימן ה', הובא בדברי החת"ס) מבארים שקושיית הנתיבה"מ מתייבשת מאליה. שיטתם גורסת שעיקר הקפדת התורה במלאכת שבת היא שהישראלי לא יעשה בגופו מלאכה. כלומר, התורה הקפידה על מנוחת

לג). לחדש שלתוספות גם לסברת אשו משום ממונו המעשה נחלט בתחילה אינו מסתבר כלל.

לד). גם לפירוש האחיעזר (שם, סעיף ז').

לה). לדעה שהזכרנו, המובאת בשו"ת אחיעזר (חלק אבן העזר סימן י"ט סעיף ו') שהנימוקי יוסף אינו חולק על הרשב"א אין קושי כלל. גם הרשב"א מודה לדעת הנימוקי יוסף המבאר כיצד אנו מדליקים אש בערב שבת.

הישראלי בשבת ולא על המלאכה שלא תעשה. ממילא, למרות שבשליחות גוי בשבת נעשית מלאכה המיוחסת למשלח הישראלי, הישראלי לא ביטל את מנוחתו ואין כאן איסור שבת.

לאור הדברים, נראה לבאר שהרשב"א סובר כדעת החתם סופר והבית מאיר. ממילא, קושיית הנימוקי יוסף על הדלקת אש בערב שבת אינה קשה לו כלל¹. למרות שאנו מגדירים את תהליך התפשטות האש ודלקתה כפעולה של המדליק ה"עושה וחוזר ועושה", עדיין גופו נח בשבת ואין כאן איסור שבת. לאור הדברים, מוכח מקושיית הנימוקי יוסף שדעתו חולקת על החתם סופר והבית מאיר. העולה מהדברים הוא שהרשב"א והנימוקי יוסף חלוקים בנידון החת"ס והבית מאיר. הרשב"א סובר כדעת אלו האחרונים והנימוקי יוסף חולק עליהם.



השלכות בהלכות שבת במחלוקת הרשב"א והנימוקי יוסף

לאור הדברים יש השלכות הלכתיות זהות וחלוקות בין הרשב"א והנימוקי יוסף. שליחת פקס וכדומה² במוצאי שבת בארץ ישראל לאמריקה, כאשר שם עדיין השבת מתאחרת מלצאת תהיה מותרת לכולי עלמא. לנימוקי יוסף, הדבר מותר מטעמו שמעשה ותהליך הכתיבה נחלט ומסתיים בארץ ישראל, טרם הגיעו לאמריקה. לרשב"א, הדבר מותר מהטעם שלמרות עשיית הכתיבה בשבת באמריקה, גופו נח בארץ ישראל. ברם, הרשב"א והנימוקי יוסף יחלקו באופן יוצא דופן של עשיית מלאכת שבת בפעולה נשלטת בעלת תוצאה מיידית, כאשר גופו נמצא ביום חול והמעשה מתקיים בשבת.

טרם נבאר כיצד הדבר קורה נתייחס לשיטת החזו"א באופיו של קו התאריך. התייחסות זו תיתן לנו דוגמא, כיצד הדבר קורה שגופו נמצא ביום חול והמעשה מתקיים בשבת. החזון איש החזיק בתקיפות בדעת בעל המאור בחיבורו "קונטרס י"ח שעות" (חזו"א אורח חיים, סימן ס"ד) וכן בקובץ איגרות חזון איש (חלק ב', קס"ד-קס"ז). החזו"א טורח ליישב את קושיית היסוד עולם, כיצד באמצע היבשת נחלק מקום לשנים, האחד יהיה יום חול והאחד יהיה שבת. החזו"א קובע שקו התאריך אינו קו ישר החוצה את היבשת. הואיל ועיקר היבשת מתחילה בתוך 90 מעלות מירושלים, נחשבת כולה ממזרח לירושלים וממערב לקו התאריך, אפילו בחלקים של היבשת שנמשכים מזרחה מ-90 מעלות³. לפי זה, קו התאריך מתעקם לאורך שפת הים ומגדיר את כל סיביר וכל אוסטרליה ממערב לקו התאריך⁴.

(לו). עיין קהילות יעקב בבא קמא סימן כ"א אות א' שכתב כן.

(לז). בהקשר להתקשרות ב"זום", כלפי דין מלאכת שבת מדאורייתא הדין זהה לשליחת פקס, אין כאן איסור מלאכת שבת לכולי עלמא. ברם, יש בהתקשרות ב"זום" חששות לאיסור לפני עור ומסייע.

(לח). מכיוון שתחילת היום הוא בקצה ה"יישוב העליון" של כדור הארץ והוא עיקר היישוב, כל היבשת עד הקצה המזרחי נכללת ב"יישוב העליון". היבשת שממערב אירופה עד מזרח אסיה נחשבת עיקר היישוב וארץ ישראל וירושלים נמצאים באמצע שטח זה.

על דרך זה אומר הפוסק ביחזקאל, פרק ל"ח, פסוק י"ב: "ישבי על טבור הארץ". כשם שהטבור באמצע הגוף, כך ארץ ישראל במרכז העולם (כפתור ופרח פרק ו'). מירושלים עד קצוות היבשת במזרח ובמערב יש 90 מעלות בקירוב לכל צד. אכן, בעל המאור מכנה קו 90 מעלות ממזרח לירושלים "תחילת היישוב".

לאור הדברים, ייתכן שבאופן בו ישראלי ישב על החוף המזרחי של יבשת אוסטרליה או יבשת אסיה (החוף המזרחי של סין) ויטיל חכה לדוג דגים בים, על חוף הים יחול יום ראשון, מה שאין כן בים תחול השבת. לנימוקי יוסף יהיה אסור לישראלי שעל החוף להטיל חכה לים ולרשב"א יהיה מותר. כאן סברת הנימוקי יוסף אינה שייכת. פעולת הדייג היא פעולה נשלטת בעלת תוצאה מיידיית. סברת הנימוקי יוסף מתייחסת רק לפעולה דטרמיניסטית מתמשכת כזריקת חץ ודליקת אש. לעומת זאת, סברת החת"ס והבית מאיר שייכת גם בפעולה נשלטת בעלת תוצאה מיידיית. בכל אופן, גם בפעולה כזו גופו של הדייג שדג את הדגים לא ביטל מנוחה בשבת, הרי גופו נמצא ביום חול.

העולה מדברינו

נסכם את עיקרי דברינו. הראנו את שיטתנו במחלוקת הרשב"א והנימוקי יוסף. בשיטה זו, בניגוד לדעת הנימוקי יוסף שבזריקת חץ והדלקת אש המעשה הסתיים ונחלט בתחילה, הרשב"א גורס שמעשה האדם אינו מוגדר כהסתיים. כל חלק ושלב בהמשך התהליך מוגדר כמעשה נפרד. לשיטת האמרי משה, כל התהליך נחשב כמעשה אחד ואינו מתחלק לפעולות נפרדות. לאור שתי שיטות אלו, הרשב"א נחלק על שיטת הנימוקי יוסף². ציינו לדברי האחיעזר הגורס שהרשב"א לא נחלק על דעת הנימוקי יוסף. הרשב"א דן בעניין הסוגיה בכתובות. שם, הדיון עוסק בדין קלב"מ. למרות שאנו מחשיבים את הפעולה כנחלטת ומגדירים שהמעשה הסתיים, לפטור חיוב הממון על ידי דין קלב"מ אנו זקוקים שחיוב המיתה וחיוב הממון יחולו בפועל.

הראנו את הקושי בשיטת האמרי משה, זיהוי הסברה המבחינה בין מצב של עקירה צורך הנחה, בו אין צורך שחיוב המיתה יחול בפועל לבין מצב שאין העקירה צורך הנחה, בו יש צורך שחיוב המיתה יחול בפועל. לאמרי משה צריך להבין, מדוע בזורק חץ מתחילת ארבע אמות לסוף ארבע אמות וקרע שיראין בהליכתו, בו העקירה צורך הנחה³, תקף הפטור של קלב"מ. לפנינו חיוב מיתה עתידי, בו לא שייך דין של קלב"מ. לדין קלב"מ, האמרי משה מצריך שחיוב המיתה יחול, למרות התייחסותו לכל תהליך מתמשך כיריית חץ והדלקת אש כפעולה אחת. לדרכו, אפשר שנצטרך להידחק ולומר שבאופן של עקירה צורך הנחה⁴, חיוב המיתה העתידי אינו נחשב כל כך עתידי. בפשטות לטעם של "לא מצי מהדר", אפשר יותר להבין שכביכול אנו מתייחסים לחיוב מיתה העתידי כעובדה מוגמרת וכחיוב וודאי שכבר חל, הרי לא מצי הדר. ברם, לטעם של אי אפשר להנחה בלא עקירה הדבר צריך עיון. טעם זה מתייחס, לכאורה, רק להגדרת שלבי התהליך כפעולה אחת, או כקביעת תחילת התהליך כשלב במעשה המחייב מיתה וממון בעתיד, ואינו מתייחס לזמן ותוקף חיוב המיתה.

לט). אף על פי שעדיין ייתכן מצב של אנשים סמוכים זה לזה, אחד בחוף הים ואחד בים, סמוך לחוף ובאופן זה יהיה לאחד שבת ולשני חול, מצב זה אינו תמוה לדעת החזו"א.

מ). לשיטות אלו, הראנו את ההשלכה ההלכתית בדיני שבת אצל הדייג בקו התאריך.

מא). ובהצטרפות שני התנאים, לא מצי מהדר ואי אפשר להנחה בלא עקירה.

מב). ולשני הטעמים או מחמת שלא מצי מהדר, או שאי אפשר להנחה בלא עקירה.

נצטרך להידחק ולפרש שהסברה שאי אפשר לחיוב המיתה לחול ללא העקירה מראה לנו שהזיקה של תחילת המעשה - בעקירה - לחיוב המיתה שחל בסוף - בהנחה - אלימה וחזקה. ממילא, כבר בתחילת המעשה, בעקירה אנו מתייחסים שחיוב המיתה שייך בו, כדי לפטור מדין קלב"מ. בניגוד לכך, אפילו בפעולה אחת מתמשכת, אין זיקה אלימה וחזקה לתחילת המעשה לחיוב המיתה. ממילא, באופן זה, רק על ידי כך שחיוב המיתה חל בפועל כבר, אפילו שעבר תוקפו, אנו פוטרים את חיוב הממון על ידי דין של קלב"מ.

כפי שצינו, לדרכנו אין קושי בדבר. באופן של עקירה צורך הנחה, בין לטעם שלא מצי מהדר ובין לטעם שאי אפשר להנחה בלא עקירה, או שכל הפעולה מוגדרת כפעולה אחת או שהשלב הראשוני בפעולה נצרך לחיוב המיתה. לכן, לא מפריע לרשב"א שחיוב המיתה הוא עתידי וחל רק בשלב ההנחה. מה שחיוב המיתה הוא עתידי ועדיין לא חל אינו משמעותי לדרכנו. הרשב"א רק טוען שבשריפת גדיש שאינה דומה לזורק חץ - בה אין עקירה צורך הנחה או שחסר את שני התנאים, אי אפשר בלא עקירה ולא מצי מהדר - כל שלב ושלב בתהליך השריפה הוא פעולה נפרדת, וכביכול המדליק כל הזמן "עושה וחוזר ועושה" את פעולתו הדטרמיניסטית. לכן, התקשה הרשב"א כיצד שייך דין קלב"מ של רוצח המתניח רק לשלב הסופי ולא לשלב שריפת הגדיש. ברם, לדרכו של האמרי משה, גם באופן של שריפת גדיש אנו מגדירים את כל תהליך השריפה כפעולה אחת (כוורק חץ) והפרט המשמעותי הוא רק החילוק בין חיוב מיתה עתידי לחיוב מיתה שחל בפועל.

לשיטתנו, החילוק בין מצב של עקירה צורך הנחה לבין מצב שאפשר להנחה בלא עקירה עולה מאליו. באופן שבפועל חיוב המיתה וחיוב הממון אינו חל במקביל באותו רגע, פטור של קלב"מ שייך רק באופן שחיוב המיתה והממון נובעים מפעולה אחת. במצב של עקירה צורך הנחה (המתפרש, או במצב של "אי אפשר להנחה בלא עקירה" - כלומר שהפעולה מכריחה את חיוב - או בהצטרף גם מצב של "לא מצי מהדר") כל התהליך מוגדר כפעולה אחת המחייבת מיתה וממון. עוד יש אפשרות לבאר, גם אם נגדיר שלפנינו פעולות נפרדות גם במצב של עקירה צורך הנחה על כל תנאיו, תחילת התהליך על כל שלביו מוגדר כמעשה המחייב מיתה וממון. במצבים אלו גם אם חיוב המיתה (או חיוב הממון) עדיין לא חל, אלא יחול בעתיד (כוורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו) שייך פטור של קלב"מ. במצב שאינו מוגדר כעקירה צורך הנחה (לשני הפירושים הנ"ל) כל רגע ורגע בתהליך מוגדר כפעולה נפרדת וממילא אין תחילת הפעולה נחשבת כפעולה מחייבת מיתה. לכן, אין שייך באופן זה פטור של קלב"מ מחמת דין רוצח. זאת, מפני שחיוב המיתה נובע מהפעולה של שריפת העבד שבסוף התהליך ולא מחמת פעולת שריפת הגדיש.

גם בדברי האחיעזר יש דוחק. לשיטתו, החילוק בין מצב של עקירה צורך הנחה למצב, בו אפשר להנחה בלא עקירה אינו ברור. שיטתו בדברי הרשב"א היא כשיטת האמרי משה. בנוסף, שיטתו גורסת למרות שהרשב"א סובר כהנימוקי יוסף שהפעולה של יריית חץ והדלקת אש נחלטת ומסתיימת בתחילה, לדין קלב"מ אנו זקוקים שחיוב המיתה והממון יחולו בפועל. על ידי כך, הוא מיישב את הקושי של התרומת הכרי על הנימוקי יוסף מהסוגיה בכתובות. ממילא,

גם שאלת הרשב"א מתואמת כשיטת הנימוקי יוסף. לאור זאת, קשה מדוע על ידי מצב של עקירה צורך הנחה אנו פוטרים אותנו מהזדקקות זו, שחיובי המיתה והממון יחולו בפועל. אפילו כאשר מגדירים שתחילת המעשה היא המחייבת מיתה וממון, אנו זקוקים לדין קלב"מ שחיובי המיתה והממון יחולו בפועל.

במילים אחרות: לשיטתנו בשיטת הרשב"א, ההבחנה בין מצב של עקירה צורך הנחה למצב שאפשר בלא עקירה ותנאי הדין של קלב"מ עוסקים במישור דיון זהה, דיון על הגדרת הפעולה ואופייה ודיון על הגדרת הפעולה כיוצרת את החיוב. במישור דיון זה מסתבר לחלק שבמצב של אי אפשר בלא עקירה תחילת הפעולה נחשבת כמחייבת את חיובי ההנחה או כפעולה אחת שעל ידי כך מחייבת את החיוב. זאת, בניגוד למצב שאפשר בלא עקירה, בו אין זיקה בין תחילת הפעולה לחיוב. לשיטת האמרי משה, יש מרכיב שונה בדיון, הצורך בחיוב המיתה בפועל. הזיקה של ההבחנה אם העקירה היא צורך הנחה לנידון המצריך חיוב מיתה בפועל לוקה בחסר, כפי שהראנו. לכן נזקקנו לתוספת דברים בביאור שיטת האמרי משה.

בדברי האחיעזר חסר זה בולט יותר. לשיטתו, כל המעשה נחלט והסתיים בתחילה והוא המחייב מיתה. אף על פי כן, כל הדיון בתנאי פטור חיוב הממון על ידי דין של קלב"מ מתמקד בצורך של קביעת חיוב המיתה בפועל. לאור זאת, כפי שטענו על האמרי משה, מישור ההבחנה בין מצב של עקירה צורך הנחה לבין מצב שאפשר בלא עקירה אינו שייך כל כך למישור הדיון של קביעת חיוב המיתה בפועל. בנוסף, מישור ההבחנה בין מצב של עקירה צורך הנחה לבין מצב שאפשר בלא עקירה, פחות משמעותי לעניין דין קלב"מ. זאת, מפני שבכל אופן אופי המעשה נחלט בתחילה כמעשה המחייב מיתה. ממילא, הפעולה הסתיימה בתחילה והיא יצרה את חיוב המיתה העתידי. לשיטה זו, נצטרך להידחק בסברה, שעל ידי צורך בעקירה יש זיקה גדולה יותר לחיוב המיתה, למרות שחיוב המיתה לא חל בפועל. זאת, בניגוד למצב שאין צורך בעקירה. ניגודים אלו שרירים וקיימים למרות שהמעשה המחייב מיתה הסתיים ונחלט בתחילה, כסברת הנימוקי יוסף. הסברה שהמעשה המחייב מיתה שהסתיים ונחלט בתחילה באופן שאפשר בלא עקירה הוא בעל זיקה פחותה לחיוב המיתה, מאשר מצב בו גם העקירה היא צורך הנחה, דחוקה במקצת. בכל מצב, לפנינו מעשה שנחלט והסתיים המחייב מיתה, גם באופן שאין העקירה צורך הנחה.

אם כי אין בכוחם של קשיים אלו לדחות את דרכם של רבותינו האמרי משה והאחיעזר. כתוצאה מקשיים אלו, ביכרנו לאמץ את קו החשיבה של התרומת הכריז²⁸, הרואה במושכל ראשון סתירה בין הסוגיה בכתובות לבין דברי הנימוקי יוסף. הבנה זו, הביאה אותנו לבאר את שיטת הנימוקי יוסף עם הסוגיה בכתובות, שיטה המגדירה שריפת גדיש כ"לא מצי מהדר". לאור הדברים, ביארנו את מחלוקת הנימוקי יוסף עם הרשב"א. בתוך, דנו בשיטת התוספות לאור התובנות והקשיים שהעלנו בשיטת הרשב"א ושיטת הנימוקי יוסף.



(מג). וכן קו החשיבה של האמרי משה, בקושייתו על הנימוקי יוסף מהירושלמי, כמבואר לעיל.

הערות וקושיות – חקר ועיון

הערה בענין בעלי חיים לא היו מזיקים באר"י, ובענין לא הזיק נחש ועקב בירושלים מעולם - הרב פנחס בן אהרון

בירחון האוצר אב תשע"ט גליון לא עמ' עח הערתי על לשון הקינות (למנהג אשכנז, והוא משירי ריה"ל), קינה ל"ז: "עם הפתנים כרתו ברית מתיך ואין שטן אבל השלמו להם כפיריך", משמע כאן לכאורה שבכל ארץ ישראל לא היו ניזוקים על ידי בעלי חיים, וצ"ע מקור הדברים, ע"ש מש"כ.

והנה, כתב רש"י דברים (ז, ב ומקורו מספרי): "פן תרבה עליך חית השדה, והלא אם עושים רצונו של מקום אין מתיראין מן החיות שנאמר וחית השדה השלמה לך, אלא גלוי לפניו שעתידיהם לחטוא". אם כן בזמן שעושים רצונו של מקום אז לא היו מתייראים מחיות רעות.

ואגב, הנה שם הערתי מש"כ באבות (ה, ה): "ולא הזיק נחש ועקב בירושלים מעולם" מהו לשון "מעולם", ואולי י"ל לפי"ז שדבר זה היה מסגולתה של ירושלים ולא היה תלוי בעושים רצונו של מקום כשאר אר"י, וזהו מעולם. ודו"ק.



אוצר הספרים

בעקבי יעקב – סדר זרעים ♦ השמטות הבית יוסף

הרב הראל דביר

נריה

בעקבי יעקב – סדר זרעים

סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – סדר זרעים*

סימן א – בהא דלקט שכחה ופאה פטור ממעשר

סיכום

[ד"ה במל"מ] המשנה למלך הסתפק אם פטור פאה מתרו"מ חל משעה שהפריש או רק לאחר שזכו בה עניים. ונפקא מינה, אם לקחה עשיר בערמה או באונס, אם חייב במעשר. והנה, נאמר במשנה דלקט שכחה ופאה של נכרי חייב במעשר, ואוקמוה בלקט שכחה ופאה של ישראל שליקטן נכרי, ודקאמרת הא מפקרי וקיימי, נהי דאפקריה אדעתא דישאל, אדעתא דנכרי לא אפקריה. ומזה הוכיח המשנה למלך שדווקא לקיחת מי שהופקר עבורו מחוללת את הפטור, ולא עצם ההפקרה. ובברכי יוסף כתב שרבים תמחו על כך, מהגמרא דבעל הבית שהניח פאה מצד אחד ובאו עניים ולקחו מצד אחר, דאמרינן זה וזה פאה לפוטרו מן המעשר, ואף שממונית, הפאה שהופרשה ולא נאספה היא ממון בעל הבית. הרי שעצם הפרשתה פטרתה מתרו"מ. *ובמקדש דוד הביא ראייה למשנה למלך מהרא"ש אהא דבעל הבית שהיה עובר ממקום למקום ונטל פאה, דנפטר מתרו"מ משום שעני היה באותה שעה.

[ד"ה לזאת] *וייתכן ליישב את קושיית הברכי יוסף, שהפטור מתרו"מ בפאה שהופרשה ולא נאספה אינו נובע מדין פאה, דבאמת התברר למפרע שזו לא הייתה פאה מעולם, אלא מדין הפקר. דהבעלים היה סבור שהיא פאה והסיח דעתו ממנה, *וכשור הנסקל שהוזמו עדיו, דכל המחזיק בו זכה. ואף שהפקר לעניים ולא לעשירים אינו הפקר, יש לומר שהבעלים מצידם הפקירו כל זכותם, בין לעניים בין לעשירים, אלא שהם סברו שהתורה אוסרת לעשירים מדין גזל מתנות עניים. *ועכ"פ אין זה גורע מכך שהם כבעלים הסתלקו לגמרי. והפקר פשיטא דפוטרי מיד, אפילו חזר הוא וזכה בו. וחלות זו של הפקר אינה פוטרת בכל לקט שכחה ופאה, דשם באמת נעשו מתנות עניים, וכל הפטור שלהם הוא מדין לקט שכחה ופאה ולא מדין הפקר, ובזה אכן בעינן שיזכו העניים, שדווקא בהם מתקיים ידך וידו שווים. ולכן כשליקטן נכרי לא נפטר.

[ד"ה כתבתי] וכל זה הוא לפי המשתמע מהרא"ש שדווקא עני שנוטל לקח שכחה ופאה נפטר ולא עשיר. אבל *לבי אומר לי שהוא ט"ס ברא"ש, וצריך לומר 'עני היה ופטור מן התשלומין' ולא 'פטור מן המעשר', דמאי שייטיה דמעשר הכא, הרי המשנה בכלל לא מדברת

* ראה על עוד מסכתות בירחון האוצר גיליון ל"ב - יומא; גיליון ל"ח - מגילה ושקלים; גיליון ל"ה - סוטה; גיליון ל"ז - ערכין; גיליון מ"ה - סוכה.

הכוכביות לאורך הסיכומים, מפנות להערות שאחריהם.

(א). הערת עורך (רמ"מ אייכנשטיין): לא מובן מהכ"ת לומר כן, הרי הניח פאה כפי שחייבתו תורה ותל"מ.

עליו. וגם בעיקר ספקו של המשנה למלך, כתב רע"א בתוספותיו למשניות שהצד להצריך זכיה של העניים אינו מובן, דהקרא הפוטר הוא 'ובא הלוי', יצאו אלו שאם הלוי עני הוא יכול לבוא כבר עכשיו. וכדי שיוכל לבוא, די בעצם ההפרשה (אם כי לדעת המשנה למלך, יש לומר שלא פטרה תורה ידו וידך שווים אלא לזה שיש לו בה מכוח זכות שידך וידו שווים).

[ד"ה גם] ובברכי יוסף כתב שמפורש בר"ש שמיד בהפרשת הפאה חל פטור מתרו"מ. *וכן מוכח גם ממה שכתבו התוס' והרא"ש שהפטור דפאה אינו מטעם הפקר, ומוכח מזה שהפאה נפטרת מתרו"מ מיד בהפרשה.

[ד"ה ב] (והראיה) והברכי יוסף דחה את ראיית המשנה למלך, מהאמור שאדעתא דנכרי לא הפקיר, ממה שכתבו התוס' והר"ש שאין בזה סתם תפיסה של מי שאינו עני, אלא יש כאן הפקעה למפרע של עצם ההפקר, דזה כמו הפקר בטעות שאינו הפקר. עכת"ד הברכי יוסף. אכן דבריו נכונים לעניין הפאה, שאותה הפריש בעל הבית מבחירתו, אבל קשה טובא מלקט, שבו אין בחירה של בעל הבית להפרישו, וכמבואר בגמרא שאפילו אמרו הבעלים עם נשירת רובו יהיה הפקר, אינו הפקר אלא לקט, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים. וכך גם בשכחה. ובאמת שאין זו רק ראייה אלא קושי בעצם לשון הגמרא דלגבי נכרי לא *אפקריה, דלכאורה בלקט ובשכחה אין צורך בדעת בעל הבית כלל. ונראה פשוט שעיקר ראיית המשנה למלך מלקט ושכחה ולא מפאה.

[ד"ה והטעם] והטעם להבדל בין פאה ללקט ושכחה הוא שבפאה, חלק העניים אינו מבורר, ובעל הבית הוא שמבורר אותו בדעתו ובבחירתו, אך בלקט ובשכחה, החלק מבורר ומוגדר מבלי לתלותו בדעת בעל הבית. וכעין זה חילקו התוס' בין זרוע לחיים וקיבה שלדעת רבי אף כשלא הורמו כמי שהורמו דמיין, ובין תרו"מ שאינן כמי שהורמו לדעת רבי. [ד"ה וגדולה] וגדולה מזו כתבו התוס' שלפני שבעל הבית הפריש פאה, אין לעני שום זכאות. אכן בר"ש משמע שיש לעני זכאות, אלא שאין היא מבוררת. ועכ"פ, בלקט ושכחה הם נעשים מתנות עניים ממילא, ובה קמה וגם ניצבה ראיית המשנה למלך. וכן כתב רע"א שיש הוכחה מלקט דייקא.

[ד"ה וכבר] וכבר עמד בראיה זו הריטב"א, *והעמיד את דברי הגמרא בגיטין במקום שאין בו עניים, שבו לא חל שם לקט שכחה ופאה, כמבואר בגמרא שדרשו כן מ'לעני וגר תעזוב אותו', ולא לעורבים ולא לעטלפים. ולכן שפיר חייב במעשר. וייתכן שלפי זה, כוונת הלשון 'אפקרינהו' אינה לעצם הלקט שכחה ופאה, שבאמת לא חלו במקרה זה, אלא הכוונה דווקא לפאה, שבה היה מקום לומר שסוף סוף הבעלים הניחוהו לשם פאה, ולזה אמרין שדווקא אדעתא דישראל הניחוהו.

[ד"ה ועוד] ועוד אפשר לפרש שהכוונה גם ללקט ושכחה, דהיה אפשר לומר שהבעלים שלא ידעו מתחילה שאין עניים עתידים לבוא לשם הסיחו דעתם וממילא הפקירו את הלקט שכחה ופאה, כדין שור הנסקל והוזמו עדין הנ"ל. ועל זה אמרו שלא הפקיר על דעת גוי. ואף שגם בשור הנסקל הוי הפקר בטעות, התם שאני, שבמציאות היה השור אבוד ממנו, מה שאין כן בנידוננו. ואכתי צ"ע.

[ד"ה וניחא] ומיושב בזה מה שהקשו התוס' ממה שאמר ר' יוחנן בירושלמי שהפקר לישראל ולא לגויים הוי הפקר ופטור ממעשר. והוצרכו לתרץ שאפילו לישראל לא הפקיר אם לבסוף ילקטו נכרים. ומשמע שהקשו דווקא לר' יוחנן ולא לריש לקיש. ולכאורה קשה, הרי לקט ושכחה אינם עניין להפקר וכנ"ל. [ד"ה אבל] ולפי האמור מיושב, שדין לקט שכחה ופאה אינו חל והכוונה לדין אחר של הפקר. ומכל מקום אין זה ברור שזו כוונת התוס', וכוונתם עדיין צ"ע.



הערות

התייחסויות האחרונים לדברי הרא"ש

ובמקדש. אחרונים נוספים התייחסו לדברי הרא"ש הללו:

(א) החת"ס (חולין קל, ב ד"ה וחכ"א) כתב על דברי הרא"ש:

צריך לי עיון גדול, מה בין עני לעשיר לענין מעשר, דלקט שכחה ופאה פטורים ממעשר אפילו ביד עשיר, כמבואר במשנת פאה בעה"ב המחליף עם עניים או הבעה"ב אוכל בלתי מעשר כי הוא מלקט והעני חייב לעשר מה שניתן לו מבעה"ב.

וכוונתו לאמור במשנה (פאה ה, ה):

המחליף עם העניים – בשלו פטור, ובשל עניים חייב.

ולכאורה היה אפשר ליישב בפשטות שהמחליף אינו לוקח את הפאה בתורת עשיר, כבנידון הרא"ש, אלא בתורת עני. הוא מחליף עם העניים, וזוכה מהם, ולא סתם לוקח שלא כדין. ומוכח מהמשנה שזו מציאות תקינה, ושמתקיימת בזה שפיר מצוות הפאה. ובר מן דין, לכאורה ייתכן שכוונת המשנה למקרה שבו העניים ליקטו את הפאה בעצמם, ורק לאחר מכן מתקיימת ההחלפה. ובזה פשוט עוד יותר שאין ראייה לנידון דידן, שבו לא התקיימה זכיית עניים.²

(ב) בצפנת פענח (הל' ערכין וחרמין ה, כה) כתב בביאור דברי הרא"ש: 'וע"כ צריך לומר דבטל שם פאה מעליו'. ונראה שכוונתו לומר שמעיקרא חל שם פאה וחל פטור מתרו"מ, ולקחת מי שאינו עני מפקיעה זאת. ולמעשה, זה פושט את ספק המשנה למלך לצד ההפוך ממה שפשט רבינו, אף שאין זה מטעמיה דהמשנה למלך. דהמשנה למלך דן מתי חל הפטור ולא העלה אפשרות שהפטור חל מיד אך הוא מופקע למפרע מאוחר יותר.

(ג) ויעוין עוד בחידושי ר' שמואל רוזובסקי (ב"מ סי' כא, ובמיוחד אות ח).



(ב). הערת עורך (רמ"מ אייכנשטיין): לא מבין מה נפק"מ בין מציאות תקינה או לא, ושמתקיימת מצות הפאה במה שהחליף, עכ"פ מוכח מכאן שאף העשיר הזוכה בפאה המקורית פטור ממעשר. ע"כ. תשובת המחבר: כוונתי לומר שזכיית העשית נעשית על ידי העניים הזוכים, ולכן אין הוא מבטל את הפטור שלהם מתרו"מ. משא"כ עשיר שבא וזוכה שלא כדין בלקט שכחה ופאה, מבלי שום סיכום עם העניים.

דיון ביישוב לקושיית הברכי יוסף

וייתכן. לכאורה יש בדבר קושי גדול, דיציבא בארעא וגירא בשמי שמיא: כשעני ישראל זוכה כדינו, אומרים שעדיין לא חל הפקר, ופטור מתרו"מ עד שהעני זכה, ודווקא כשלא התממש דין פאה אומרים שחל הפקר מעיקרא. והמציאות של ייאוש כשור הנסקל קיימת גם במקרה שבו עני ישראל זוכה כדינו, ומהיכא תיתי להתעלם ממנה. וצריך לומר ששם לקט שכחה ופאה מועיל לא רק ליצור פטור בסופו של דבר, אלא גם לעכב את הפטור. ודווקא כששם זה מתבטל, חל שם הפקר, שפוטרי מיד. ועדיין קשה בסברה לקבל עיכוב זה, דאם ייאוש הבעלים מועיל להיחשב הפקר, קשה לראות איך שם לקט שכחה ופאה מפריע מהפקר זה. והרי סוף סוף יש כאן הפקר. וצ"ע.

מקורות בדין שור הנסקל שהוזמו עדיו

וכשור. בעניין שור הנסקל שהוזמו עדיו, יעוין בדברי רבינו בקה"י ב"ק סי' ג, ובבעקבי יעקב שם.

חיזוק להגהה בדברי הרא"ש

לבי. ידוע שפירוש הרא"ש לזרעים מבוסס על פירוש הר"ש משאנץ, ואכן הר"ש כתב: 'עני היה – ופטור מלשלם'.

קושי בהבנת ההוכחה מדברי התוס' והרא"ש שהפאה נפטרת מיד

וכן. לא הבנתי כלל איך זה מוכח. וצ"ע.

חילוק בין לשון 'אפקריה' ללשון 'מפקרי'

אפקריה. לכאורה לא ברור היכן נמצאת לשון 'אפקריה' או 'אפקרינהו'. בגמרות שלנו כתוב: 'נהי דמפקרי אדעתא דישראל, אדעתא דגוי מי מפקרי'. ושפיר יש לומר שהמפקיר שעליו דנים הוא ה' יתברך, ולא הבעלים של השדה. וה' גזר אומר להפקיר דווקא עבור ישראלים ולא עבור גוי.

קושי בהסבר שיוחס לריטב"א

והעמיד. (א) לכאורה קשה מאוד להעמיד את דברי הגמרא באוקימתא רחוקה זו, מבלי שהגמרא עצמה פירשה כן. מלבד מה שמדובר במציאות רחוקה מאוד, צריך גם להעמיד בבעל הבית שלא ידע שזו המציאות בשדהו, והוא הפריש לקט שכחה ופאה מתוך מחשבת טעות שמצויים עניים, וזה מכפיל את הדוחק. וצ"ע.

(ב) החידושים שבעבר יוחסו לריטב"א, ושבהם מופיע הסבר זה (גיטין מז, א ד"ה ודקאמרת), מיוחסים כיום לרבינו קרשקש. ונדפסו על ידי מוסד הרב קוק באותו כרך יחד עם חידושים אחרים מכתב יד שמיוחסים לריטב"א, גם הם שלא בוודאות. ורק על הכריכה כתוב 'חידושי הריטב"א', וזה חלק מהסדרה של ריטב"א על הש"ס.



סימן ב – בענין אי הפקר מדרבנן פוטר ממעשר

סיכום

[ד"ה נדרים] דעת ר' יוסי, שהפקר אינו חל מן התורה עד שיגיע לרשות זוכה, ומדרבנן חל אחר שלושה ימים, אפילו לא בא לרשות זוכה. ובגמרא הקשו, שאם כך, יש חשש שיעשרו מן החיוב על הפטור. דהיינו, שיעשרו מהפקר דשלושה ימים, שמן התורה הוא חייב, ויחשבו שהוא פטור מן התורה וחייב רק מדרבנן, ויפרישו ממנו על טבל דרבנן. וכתב הר"ן דאע"פ שחכמים יכולים היו לפוטרו גם מדאורייתא, דהפקר בית דין הפקר, אפילו הכי לא באו חכמים להקל ולפטור. ורע"א העיר מהמשנה דגדיש שלא לוקט תחתיו, כל הנוגעות בארץ הרי הם של עניים, שבירושלמי אמרו על כך הפקר בית דין הפקר.

[ד"ה ונראה] *ונראה שחז"ל בתקנותיהם בענייני ממונות יכולים לתקן שני דינים: (א) הפקר בית דין הפקר, ובוזז חשיב הפקר גמור מן התורה. (ב) לתקן שממון ישתייך או לא ישתייך למישהו, בתורת תקנה דרבנן, וככל דיני דרבנן. וכגון מה שתיקנו קדושת ארץ ישראל בזמן הזה שאין רוב יושביה עליה, וכן תוקף הקדשו של מופלא סמוך לאיש. דברור שכללא דהפקר בית דין הפקר אינו מועיל להוריד קדושה על מה שהקדיש מופלא סמוך לאיש, ובהכרח יש כאן תקנת חכמים שיהא הקדש מדרבנן, וזה בתורת חיוב דרבנן. מה שאין כן בגדיש שלא לוקט תחתיו, הפקירו לעניים את הגדיש, וכמבואר בירושלמי דאפילו גדיש חטים ויש בו שעורים, גם השעורים לעניים. ובהא דר' יוסי, לא השתמשו חכמים בכלל דהפקר בית דין הפקר. וכבר התבאר דבר זה בקה"י שביעית סי' יג.

[ד"ה ועפ"ז] לפי זה, יתבארו דברי הר"ן הנ"ל, שכתב שלא באו חכמים להקל ולפטור מן המעשר מה שהוא חייב כאן מן התורה. ולכאורה אינו מובן מה החיוב מן התורה, אם הפקר בית דין הפקר. ולפי המתבאר מובן, שלא השתמשו בכוח הפקר בית דין, אלא רק תיקנו מדרבנן שיהיה הפקר.

[ד"ה ועפ"ז] ולפי זה אפשר ליישב את מה שכתב המשנה למלך בדעת הרמב"ם, שבמקום כיבוש עולי מצרים, אף שנוהגת שביעית מדבריהם, מכל מקום חייב במעשרות. ולכאורה קשה, הרי שביעית אפקעתא דמלכא, כמו שכתב מהרי"ט, ולכאורה ההפקר שבשביעית תקף מן התורה, דהפקר בית דין הפקר. ולפי האמור מיושב, שלא השתמשו בכוח דהפקר בית דין הפקר, אלא הטילו מדרבנן תורת ארץ ישראל על המקום, ולכן מדאורייתא חשיב ממונו, ויש מקום לתקנת הפרשת מעשרות. ועוד יש לפלפל הרבה בדברי המשנה למלך, ויעוין בזה בקה"י שביעית סי' יג, וכאן לא הועתק אלא הנצרך לעניינינו.



הערות

קושי בהבנת שיקול הדעת של חכמים בבחירה בין שני סוגי התקנות המוציאות ממון מבעליו ונראה. (א) לכאורה קשה להבין את נקודת ההבדל בין שתי האפשרויות. דלכאורה רבינו הסביר 'מה' אך לא הסביר 'למה'. דהיינו, אם יש לחכמים סמכות שהפקרם יהיה הפקר, מה הסיבה לכך שבחלק מהמקרים הם יממשו זאת ובחלק מהמקרים לא. והדוגמה של מופלא סמוך לאיש אינה דומה כל כך לנידוננו, שכן שם מדובר בהחלת קדושה, ולא רק בהפקר או העברת בעלות. וצ"ע.¹

(ב) ולכאורה קשה גם בעיקרא דמילתא, מהיכא תיתי לומר שכוח של 'הפקר בית דין' הוא דרבנן דמהני לדאורייתא, ואילו כוח של 'כל דיני דרבנן' הוא דרבנן דלא מהני לדאורייתא. דלכאורה זה חידוש גדול, ומפשטות דברי חז"ל והראשונים, לכאורה לא נראה שהכלל דהפקר בית דין הפקר בא להוסיף חידוש בעניין זה של אתי דרבנן ומהני לדאורייתא. וצ"ע.

(ג) ולעיקר העניין של תועלת הפקר דרבנן לדיני דאורייתא, יעוין באנציקלופדיה תלמודית, ערך דברי סופרים, הערות 149-195; ערך הפקר בית דין, הערות 54-108.



סימן ג – בענין מי שליקט את הפאה לפלוני עני וכו'

סיכום

[ד"ה ב"מ] נאמר במשנה: 'מי שליקט את הפאה ואמר: הרי זו לפלוני עני – ר' אליעזר אומר: זכה לו, וחכמים אומרים: יתננו לעני הנמצא ראשון'. ועל זה אמר עולא בשם ריב"ל: מחלוקת מעשיר לעני, דר"א סבר מיגו דאי בעי מפקר לנכסיה וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה, אך מעני לעני לכו"ע זכה לו. ופרש"י שהמלקט הוא איניש דעלמא ולא בעל השדה, שלבעל השדה אסור לזכות אפילו אם הוא עני, כמבואר בגמרא: 'לא תלקט – להזהיר עני על שלו'. והרא"ש השיב על כך, שהיתכנות הזכייה היא בהפקרת כל נכסיו, וגם בעל השדה יכול לזכות בכה"ג, שאחר שיפקיר את השדה, כבר לא ייחשב בעלים. ונראה שהוא הבין שאזהרת העני על שלו הנ"ל תליא בשעת לקיטה ולא בשעת קצירה, ולכן מתאפשר מצד אחד לקצור את כל השדה כבעלים ומצד שני להגיע ללקיטה כעני. וכ"כ הריטב"א בשם תוס', כדברי הרא"ש, אלא שהכריח כרש"י מצד אחר, שאם מדובר בבעל השדה אזי גם בזכייה מעני לעני יש צורך לומר פעמיים מיגו – מיגו דאי בעי מפקר לזה ומפסיק להיות בעליה, ומיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה – והרי בגמרא נאמר שבזכייה מעני לעני מודים חכמים לר"א.

[ד"ה והגרעק"א] והנה, רע"א כתב שבעלות נקבעת לפי שעת הקצירה, ושגם אם יפקיר את השדה ייאסר עליו לזכות בפאה. וכ"כ הריטב"א הנ"ל בדעת רש"י. ובאמת שלכאורה זו הסברה

(ג). הערת עורך (רמ"מ אייכנשטיין): הסברא פשוטה, ששם רצו שייחשב של עניים כשאר מתנ"ע, אבל הכא, לא תיקנו אלא כלפי הפקר משום שכבר סברא שיופקע מהבעלים בשיעור זמן ארוך כזה, ולא יוכל לשוב ולזכות בזה, והוא כנראה תקנת השוק (צ"ע שם בסוגי'), אבל לא ראו שום טעם להחשיב זאת כהפקר ב"ד הפקר, רק להגדיר הדבר כמות שהוא.

הפשוטה, שמכיוון שהוא יצר את הפאה, הוא ייחשב לבעלים ביחס אליה, והפקרת השדה לאחר יצירת הפאה לא תשנה זאת.

[ד"ה והנראה] וביסוד המחלוקת נראה, שרש"י הבין שמה שהעני מוזהר על שלו הוא חיזוק האזהרה של מצוות 'תעזוב', שעליה הצטווה כשהיה בעל השדה, ואילו הרא"ש הבין שהוא חיזוק האזהרה על עשיר שלא לזכות בפאה, משום שבעל הבית נקרא עשיר לגבי פאה זו, אף אם הוא עני. וזאת, משום שעיקר השדה או עיקר הפירות (מבואר בירושלמי שדי בבעלות על השדה או הפירות, ואין צורך בשניהם) הם שלו. וכן משמע מפועל שאסור בלקט שכחה ופאה משום שהוא עשיר, ובתוס' כתבו שלא דווקא עשיר אלא הכוונה שיש לו חלק בשדה. ועכ"פ, משמע שמדין 'עשיר' הוא שמוזהר עליה. ולפי זה כשהפקיר, שפיר יכול לזכות אפילו בפאה מאותו השדה, שהרי הוא כבר אינו עשיר. [ד"ה הכלל] הכלל, שרש"י יסוד האזהרה לעני על שלו הוא מכוח חיוב העזיבה המוטל עליו, ולרא"ש הוא מכוח הגדרתו כעשיר מכוח בעלותו על השדה.

[ד"ה ואין] ואין להקשות: לשיטת הרא"ש שהולכים לפי שעת הלקיטה לקולא, הרי שיש ללכת לפיה גם לחומרא לאסור על אדם ללקט אם זכה בשדה לאחר התהוות הלקט, וזה נסתר מהאמור במשנה שהקוצר שדה ומקבל בשכרו שליש ממה שקוצר, והוא מקבלו רק בתלוש ולא במחובר – מותר בלקט שכחה ופאה. *הרי שאף שבשעת לקיטה יש לו מעומרי השדה, אינו מוזהר על הלקט, משום שבשעת הקציר הוא לא היה בעלים. אין זה קשה, דלהרא"ש בעיניו גם שהלקט שכחה ופאה יהיה מחמתו וגם שעיקר השדה יהיה שלו. וכשלא קנה אלא בתלוש, לא בא החיוב מחמתו. וטעמה של הגדרה זו לא נתברר לי היטב, ומכל מקום נראה שזו ההגדרה לשיטת הרא"ש. ואולי משום דכתיב בהאי קרא 'תעזוב' 'לפינן שלא נאמרה אזהרה לעני על שלו אלא כשהוא היה המתחייב, ומכל מקום עיקר האיסור הוא מפני תורת עשיר.

הערות

חילוק בין בעל השדה לבעל שליש מהיבול

הרי. (א) שמא יש מקום ליישב, שבעלות על שליש מיבול השדה אינה נחשבת בעלות לאסור בלקט שכחה ופאה. רבינו התנסח בלשון: 'עיקר השדה והפירות' (ד"ה והנראה), ושליש אינו עיקר. (ב) יש לעיין בפירוש הרא"ש למשנה זו (פאה ה, ה), שמבוסס על פירוש הר"ש, ולפ"ר נראה שיש בדבריו התייחסות לגידונו:

אבל אם אמר לו שליש מה שאתה קוצר - אין לו חלק אלא בתלוש וחיוב לקט שכחה ופאה על בעל השדה, ואף על גב דשכחת עמרים בתלוש בשעת עמור ושמעינן ל' לרבי יהודה דאמר לעיל גבי גר דאע"פ שאין לו שכחת קמה יש לו שכחת עמרים, שאני התם דקרינן ליה שדך ואף על גב דבשעת קצירה לא היה בר חיובא כיון דהשתא בשעת עמור בר חיובא הוא וקרינן ביה שדך מיחייב אבל הכא ליכא קצירך ולא שדך.

סימן ד – בענין דמאי

סיכום

[ד"ה תנן] נאמר במשנה שאין תורמים מדמאי על דמאי, מחשש שאחד מעושר והשני לא, ויפריש מהפטור על החיוב או להיפך. ולפי זה הקשה המשנה למלך על האמור בגמרא שר' טרפון אמר בתערובת טבל וחולין 'לך קח לך מן השוק ועשר עליו', ומן השוק היינו דמאי. ולכאורה קיימת בזה אותה בעיה שהדמאי הוא ספק מתוקן, ושמא מפריש מהפטור על החיוב. ותירץ *שדווקא במקום איסור תורה חששו, ולא במקום איסור דרבנן. ולפי זה אין להפריש מן הטבל על דמאי דרבנן, אלא רק להיפך. עכת"ד. ודבריו ברורים ואמיתיים, אבל צריך להבין את טעמם. וכנראה טעמם הוא ספק דרבנן לקולא, אך צ"ע קצת, דלעשות לכתחילה שיהיה ספק דרבנן ולהקל זו לא שמענו, והרי גם בדרבנן אין מבטלים איסור לכתחילה.

[ד"ה והנראה] ונראה שמלבד עצם הספק שקיים בדמאי, יש בו חיוב הפרשה ודאי מדרבנן. וכעין מה שכתב האיסור והיתר הארוך, שגבינות של נכרים האסורות משום חשש לתערובת חלב טמא, יש בהן איסור ודאי מדרבנן, ואין להתיר מטעם ספק ספיקא כשהתערבה גבינה כזו בגבינה אחרת. ונמצא שיש בדמאי שני דינים: ספק טבל מדאורייתא, וחיוב ודאי מדרבנן. ולפי זה יבואר היטב שמעשרים מדמאי על טבל דרבנן, בדמאי יש חיוב ודאי מדרבנן.

[ד"ה והנה] וכן כתב באתון דאורייתא, והביא לכך ראיה מהאמור בגמרא שרב אסי אכל תערובת דמאי, ור' זירא תמה על זה מכלל שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, עד שמצא שלא גזרו על תערובות דמאי. ואם אין איסור ודאי בדמאי, מדוע תמה ולא הניח בפשטות שמדמאי זה הופרשו תרומות ומעשרות כדבעי. ואף שיש לדון קצת על ראיה זו, דיש לומר שספק איסור כבר קרוי עבירה מצד עצמו, וכעין זה כתב הצמח צדק הקדמון בדעת הרשב"א – מכל מקום נראה שהראיה נכונה, משום שגם אם יש איסור בספק, *הוא אינו בחפצא אלא בגברא. והכלל שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, הוא דווקא במידי דאכילה שיש בו איסור חפצא, ואפילו לא איסור מחמת יום צום, כמבואר בתוס'.

[ד"ה והנה] והנה תנן: תרם מדמאי על דמאי, תרומה ויחזור ויתרום. והיינו, שצריך לתרום מן השיריים מיניה וביה. והקשה רע"א שכמו שיש לחוש שהתרומה כבר מתוקנת והוה ליה מהפטור על החיוב, כך יש לחשוש למצב הפוך, ואם כן, מדוע הצריכו להפריש תרומה מיניה וביה רק מהשיריים, ולא הצריכו את הכהן להפריש תרומה מיניה וביה ממה שנתרם. ותירץ שאפשר שמכיוון שנותנו לכהן ואוכלו בקדושת תרומה, לא גזרו עליו חששות דמאי, וכדמצינו שלא גזרו בחלה ובמעשר שני ובמדומע. עכת"ד. ולפי המתבאר שקיימת תקנה מיוחדת בדמאי, מובן טפי, שלא תיקנוה בכהאי גוונא.

[ד"ה ושו"ר] שוב ראיתי שהדבר מפורש בירושלמי שהובא בר"ש. שעל הדין שלא גזרו משום דמאי על הלקוח בכסף מעשר, אמרו בירושלמי שבין מעשר שני של דמאי ובין מעשר שני של ודאי. והרי כשלקח בכסף מעשר שני של דמאי, יש חשש שאינו מעשר שני כלל, ומכל מקום נידון כוודאי קודש. ונראה שגם כאן היסוד הוא שלא תיקנו בזה את תקנת הדמאי.

[ד"ה והנה] ולכאורה הדברים נסתרים מהדיון בגמרא בעניין ברכה על הפרשת תרומה מדמאי, שהתייחסו לזה כספק שאין לברך עליו, ולא כתקנה דרבנן ודאית. אך נראה שאין מזה ראייה, דיש לומר שמכיוון שיסוד הדין משום ספק, *לא חייבו ברכה אף שמדרבנן קיים חיוב ודאי. ומדברי המגיד משנה נראה שהוא הבין שקיימת תקנה בתורת ודאי להפריש, אלא שמכיוון שרוב עמי הארץ מעשרים, לא תיקנו לברך על תקנה ודאית זו. ובשיטת הרמב"ם בזה צריך בירור רב, וה' יתברך יאיר עיניי בתורתו הקדושה.



הערות

דוחק בחילוק המשנה למלך בין הפרשה מדמאי על דמאי בדרבנן לדאורייתא שדווקא. לכאורה יש דוחק גדול בדברי המשנה למלך, לאור העדרו של חילוק בין דאורייתא לדרבנן בדברי הגמרא (מנחות לא, א). ואם רבי לא שנה, ר' חייא מניין לו. וצ"ע.

דיון בהגדרת איסור דרבנן כאיסור שאינו חל על החפצא אלא רק על הגברא הוא. (א) לא ברור לי מה ההכרח או הסיבה לנקוט שאיסור ודאי דרבנן זה הוא רק על הגברא ולא על החפצא. ונראה שכוונת רבינו אינה לאיסור המסוים הזה, אלא לכלל איסורי דרבנן, שאחרונים רבים נקטו שהם על הגברא ולא על החפצא. יעוין למשל אתון דאורייתא (סי' י) ויביע אומר (א יו"ד ד, ד-ז).

(ב) אלא שאם כן, נמצא שבכל מקרה לא היה מדובר בתקלה, לשיטת הרמב"ם (הל' תרומות א, כד) שכל שאין רוב ישראל בארץ, אין החיוב בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן. ואי נקטינן שדרבנן אינו איסור חפצא ואינו תקלה, לא מובן כל הדיון בגמרא (חולין ו, א) בעניין תקלה על ידי רב אסי. ולכאורה מכאן עולה הכרח פשוט שגם איסור דרבנן מיקרי תקלה.

(ג) ובאמת שעצם קביעת האחרונים שאיסור דרבנן אינו איסור חפצא אינה ברורה לי. דלכאורה הסברה הפשוטה נותנת שיהיה הבדל בין דרבנן לדאורייתא רק בתוקף האיסור, אך לא בצורתו העצמית. ואם חכמים קבעו שחפץ מסוים אסור, מה ההיגיון באמירה שהחפץ אינו אסור ורק יש איסור לאוכלו. ועצם הבדל ההגדרות אינו ברור לי כל כך. וצ"ע.

קושי על האפשרות שיש תקנה עצמית בדמאי מהגמרא הדנה בברכה על דמאי לא. לכאורה יש בדבר קושי. דברור שבכל דין דרבנן, אלמלא תקנתם היה פטור גמור, ובכל זאת מברכים, ולמה ייגרע מקרה שבו אלמלא תקנתם היה ספק שמוכרע לקולא. וצ"ע.

הפניות כלליות

יעוין בדרך אמונה הל' תרומות פט"ו ד"ה אפי' בחלת, שדן בדברי אביו – רבינו, ומציין למקום נוסף בדרך אמונה שדן בזה. ויעוין עוד לקמן סי' יב, בהפרשה מדמאי על דמאי.



סימן ה – בענין ישראל ונכרי שלקחו שדה בשותפות

סיכום

[ד"ה בגיטין] בברייתא נאמר: ישראל ונכרי שלקחו שדה בשותפות, טבל וחולין מעורבין זה בזה, דברי רבי. ופרש"י, שאין לך כל חיטה וחיטה שאין חציה טבל וחציה חולין, וכשמעשר מיניה וביה, נמצא מעשר מן החיוב שבכל חיטה על החיוב שבאחרות. וכע"ז כתב הרמב"ם. והתוס' כתבו דלמ"ד אין ברירה, אנו חוששים שמא הגיע לישראל כל חלק הנכרי, ולכן אין תקנה אלא להפריש עליו ממקום אחר. ומדבריהם עולה, שבניגוד לרש"י הם הבינו שיש חלק מסוים של הישראל וחלק מסוים של הגוי, אלא שאין ידוע לנו מה הם החלקים. והוכיחו זאת מהאמור שלמ"ד האחין שחלקו לקוחות הם, וקניין פירות לאו כקניין הגוף, לא משכחת דמייתי ביכורים אלא חד בר חד עד יהושע בן נון, והרי לפירוש רש"י יוצא שאף למ"ד לקוחות הן, אינם לקוחות אלא במחצה, אבל במחצה יש לו ירושה, ואם כן שפיר מביא ביכורים, ואת השאר יקדיש, כדי שלא יהיו חולין שנשחטו בעזרה. והשאגת אריה כתב ביישוב שיטת רש"י, שמבואר בגמרא בב"ב שאילן הסמוך למיצר אין מביאים ממנו ביכורים, משום שאין כל הגידולים מאדמתך, וכך גם כאן, אף שאינם לקוחות אלא במחצה, מכל מקום כבר אי אפשר להביא ביכורים ולקרות. ובמקור חיים השיג על זה מהדין ששותפים חייבים בביכורים.

[ד"ה ולענ"ד] ולענ"ד נראים דברי השאגת אריה. ויש חילוק בין שותפים בגוף ובפירות שהם חייבים, ובין אחים שחלקו, שלמ"ד אין ברירה אינם שותפים אלא בקרקע, אך הפירות שייכים רק לאחד מהם, ובו לא קרינן ביה אדמתך. ומבואר בגמרא שבשותפות של שניים חייבים, אזי בצירוף שניהם יש חיוב על הכל, אך בשותפות ישראל ונכרי לא קרינן ביה צאנך, ולכן פטור מראשית הגז. והוא הדין לנידוננו, שאותו אחד שאין לו פירות, פשוט שפטור מביכורים, וכדלהלן. ואותו אחד שיש לו פירות ואין לו בעלות מלאה על הקרקע, יפטור מביכורים (כל זה כתבתי בימי חורפי, ונדפס בקה"י ח"ד סי' כט, ושוב נודע לי שכעין זה כתב בספר עמק יהושע). וכעין זה כתב רע"א בהקשר אחר.

[ד"ה והנה] והפטור של מי שאין לו פירות מוכח מהמוכר שדהו לפירות, דלמ"ד קניין פירות לאו כקניין הגוף, הלוקח מביא ואינו קורא, ואין על המוכר חיוב לקנות את הפירות ולהביא מהם ביכורים, שאם כן היה הלוקח נפטר לגמרי ואינו מביא כלל. דמבואר בירושלמי ובתוי"ט שאין מצב ששני אנשים שונים מחויבים באותו חיוב ביכורים.

[ד"ה אלא] אלא שיש בזה מקום עיון, שהרי רש"י כתב דלמ"ד אין קניין לנכרי להפקיע מידי מעשר, יש חיוב לקנות את הפירות מן הנכרי ולהביא ביכורים. הרי שיש היתכנות של מוכר שמחויב לקנות פירות ולהביא מהם ביכורים. אמנם רוב הראשונים חולקים על רש"י (תוס', רמב"ן, רשב"א). אך אנו בשיטת רש"י קיימינן בעניין טבל וחולין מעורבים זה בזה.

[ד"ה ונראה] ונראה שדברי רש"י נאמרו דווקא במוכר לנכרי, ולא במוכר לישראל. שמכיוון שנכרי פטור ממצוות ואין לנכרי קניין להפקיע, אזי הפירות נחשבים עדיין כפירות של ישראל.

[ד"ה ובדבר] ומה שהקשו התוס' על רש"י מהגמרא בבכורות, יעוין בזה *בקה"י ב"ק וגיטין. ובמלבושי יו"ט הביא שעיקר מחלוקת רש"י ותוס' היא מחלוקת בירושלמי. [ד"ה ולפי"ז]. ולפי זה, אפשר ליישב בדעת רש"י שהסוגיות חלוקות, והסוגיה בבכורות אכן סבורה כתוס' שלכל אחד יש חצי אלא שלא ידוע לנו היכן הוא חצי זה.

[ד"ה אך] אך קשה, שרש"י עצמו כתב בנוגע לאחין שחלקו, שאם אין ברירה אזי 'הוי כמי שהחליפו חלקיהן', ולכאורה כשיטת התוס', שיש לכל אחד חלק מסוים. ולכן נראה יותר שרש"י מחלק בין אחים שחלקו לשותפות ישראל ונכרי. *ונראה לבאר שהחילוק הוא בין שותפות מרצון, שזו המציאות בשותפות ישראל ונכרי, לשותפות שלא מדעתם, כירושה, שזו המציאות באחים שחלקו. בשותפות מרצון, יש לומר שהשתתפו אדעתא דהכי, שיהיה כל חלק מהשותפות משותף לשניהם, ואילו בשותפות שלא מדעתם, כירושה, יש לומר שלכל אחד יש חצי, אלא שאין החצאים מבוררים, וכאמור בסוגיה בבכורות שאם אין ברירה אזי חיישינן שמא החליפו את החלקים.



הערות

הפניה למקור נוסף בדברי רבינו

בקה"י. את ההפניה לב"ק לא הצלחתי לפענח לעת עתה. הכוונה לגיטין מתייחסת לסי' יט. ויעוין גם בקה"י חולין סי' ח, שמקביל בחלקו לסי' יט בגיטין.

קושי בהבנת החילוק בין שותפות מרצון לשותפות שלא מדעתם לעניין הגדרת השותפות

ונראה. לכאורה לא ברור כל כך מה הסברה שביסוד החילוק. אם כל הנפק"מ בין שותפות שבה כל חלק משותף לשניהם, לשותפות שבה אין החלקים מבוררים, היא רק לעניינים מועטים ומסוימים, אז מהיכא תיתי שהיוצרים שותפות מרצון נותנים דעתם על היבט זה. ובמיוחד קשה לכאורה לומר שהנכרי נותן דעתו על כך. וצ"ע.



סימן ו – ביאור דברי הר"ש ז"ל פ"ק דכלאים

סיכום

[ד"ה רפ"ק] תנן בכלאים שחייטים ושעורים כלאים זה בזה. והקשה הר"ש מהאמור במשנה בחלה, שחמשת מיני דגן מצטרפים זה עם זה לחיוב חלה (והיינו בעיסה בלולה מהם, ולא בשתי עיסות שונות שרק נשכו זו את זו, כמבואר בירושלמי ובר"ש), והרי תנן בתרומות דכל שהוא כלאים בחברו, לא יתרום מזה על זה.

[ד"ה ומקודם] ויש לבאר קושייתו, דלכאורה במשנה בתרומות לא מדובר על צירוף, אלא על תרומה מזה על זה. ויש לומר דאה"נ: הפרשת החלה בפועל נעשית משני המינים, וכל מין פוטר את מינו, אלא שהר"ש סובר דהא בהא תליא, דאם אין מעשרים מזה על זה, אי אפשר שיצטרפו

להשלמת השיעור. ונראה שיש הכרח לזה, מהאמור בגמרא בחולין שר' אילעי למד מתרומה לראשית הגז שאין תורמים מחדש על הישן. ומבואר שם שלא רק שאין תורמים מכוח ילפותא זו, אלא גם אין מצטרפים לחיוב. וכן מוכח מהמשנה בבכורות, דחמישה לפני ראש השנה וחמישה אחרי ראש השנה אין מצטרפים, וגם דין זה נובע מילפותא ממעשר דגן, שאין מעשרים מחדש על ישן, ואף שבמעשר אין כלל עניין של הצטרפות, וכל משהו חייב בפני עצמו, בכל זאת ראו בלימוד ממנו יסוד להסיק ממנו שגם אין מצטרפים. אמנם יש לדחות את ההוכחה מבכורות, דבמעשר בהמה מפרישים רק בהמה אחת, שהיא העשירית, ואם יצטרפו לחיוב שניהם, על כרחך יפריש מזה על זה.

[ד"ה ותיירץ] ותיירץ הר"ש דשאני חלה שטעם הצירוף הוא שעיסותיהם דומות. ועוד הוסיף שכאשר יש בכל מין בפני עצמו שיעור חלה, אכן אין תורמים מזה על זה, כדמוכח *מהאמור בתוספתא בנוגע לעיסה מחיטים שעורים וכוסמין, שכשיש קב מכל מין יש לתרום מכל אחד, וכשיש חצי קב מכל מין די לתרום מהכוסמין על הכל. דכשיש קב מכל מין, נמצא שהשניים האחרים חייבים בלא השלישי, ולכן תורם מכל מין ומין. וכ"כ התוס'. והנה, מה שכתב שברישא תורם מכל אחד ואחד לפי שהשניים האחרים חייבים בלעדיו הוא צ"ע, דתינח חיטים ושעורים, אך על הכוסמין *אין זה נכון לומר שהשניים האחרים חייבים בלעדיו, שהרי אלמלא הכוסמין, אין החיטים והשעורים מצטרפים זה עם זה. ויש לומר דנהי שהכוסמין פועלים חיוב חלה על הכל, מכל מקום אין הם נפעלים משניהם, וכל שהחיוב אינו תלוי בצירוף עם האחר, אינו מעשר ממין אחר עליו.

ואכתי קשה טובא, למה הוצרך הר"ש לצייר שכל שלושת המינים נושכין זה בזה, כמין סגול, והרי נשיכת החיטים עם השעורים לא מעלה ולא מורידה, והיה אפשר לוותר עליה. ומחומר הקושיה נראה שהר"ש קיצר הרבה, ובהסברו הראשון דעיסותיהם דומות הנ"ל, כוונתו להעמיד את דין המשנה כר' יוחנן בן גורי הסבור שכל המינים מצטרפים, ואפילו חיטים עם שעורים, ולכן הוצרך לפרש שמדובר בצירוף זה. וכן משמע קצת מכך שבפירוש השני ביאר הר"ש שחיטים עם שעורים אינו מצטרף, הרי שבפירוש הראשון זו לא הייתה הנחת המוצא.

[ד"ה תו] עוד כתב הר"ש לפרש דרישא וסיפא בשהכוסמין באמצע, וברישא שיש בכל אחד קב מצטרפין הכוסמין לחיוב את החיטים בפני עצמן ואת השעורים בפני עצמו, ואילו בסיפא שיש רק חצי קב בכל אחד, אין שיעור עד שיצטרפו שלושתם, ונמצא שכוסמין ששניהם מצטרפין עמהם חייבים ואילו החיטים והשעורים פטורים. ע"כ. ויש לבאר את כוונתו בשלושה אופנים: (א) אין חילוק בין יש בכל אחד כשיעור לאין בכל אחד כשיעור, דבכל אופן כשהצטרפו כוסמין עם אחד מהם מעשר מזה על זה, ורק כשהצטרפו כוסמין עם שני המינים יחד: גם עם החיטים וגם עם השעורים, אז גרע, שאי אפשר להחשיבם עם החיטים מפני השעורים ולהיפך. ובסיפא תורם רק מכוסמין לפי שרק לגבי כוסמין נחשב שיש שיעור, ולא לגבי חיטים ושעורים. וכן ביאר הרא"ש.

[ד"ה ויש] (ב) כל מקום שהצטרפו כוסמין עם חיטים לבד או עם שעורים לבד, אין מעשרים מזה על זה. ובדבריו חזר בו הר"ש ממה שכתב לעיל מינה, שכאשר מצטרפים אז מעשרים מזה על זה. ורק בסיפא מעשר מן הכוסמין בלבד, לפי שרק הם החייבים.

[ד"ה ויש] (ג) כל שהשיעור משניהם, דהיינו מהחיטים והשעורים ששניהם מצטרפים לכוסמין, תורם מזה על זה, וכשיש לכל אחד שיעור בפני עצמו אינו תורם מזה על זה. אלא שחידש הר"ש שבשונה מריש דבריו, אין צורך שינשכו כל שלושת המינים זה בזה, וכעין סגול, אלא די בכך שהכוסמין באמצע. והעירוני שכן משמע בהלכות חלה לרשב"א, ואינו תחת ידי לעיין בו.

[ד"ה והנה] והנה, התוספתא הובאה בירושלמי, וכתב באור שמח שזה שייך למחלוקת אביי ורבא בגמרא במנחות בנוגע לקמיצה על האבוד, וכן להפרשה בחליפי תודה, וכן לירושלמי אחר בפאה. ויש להוסיף את הסוגיה בשבת ע' דאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד וכו'. שבכל הסוגיות הללו דנו בדינו של אמצעי שמצטרף לשני הצדדים השונים.

[ד"ה והנה] והנה, בכל הסוגיות הללו מבואר שהאמצעי הראוי להתחבר לשניהם בוודאי מועיל לשני הצדדים, אף על פי שהצדדים עצמם אינם ראויים לחיבור זה עם זה. ולכאורה קשה מכאן על הדרך הראשונה הנ"ל, שהיא שיטת הרא"ש, שלפיה אין הכוסמין, שהוא האמצעי בנידוננו, יכולים להצטרף לשני הצדדים, גם לחיטים וגם לשעורים. וצריך לומר שבכל הסוגיות הללו הצירוף למין אחד אינו סותר לצירוף למין שני, מה שאין כן בנידוננו שצירוף הכוסמין לחיטים מחשיבים כחיטים, ואינו עולה בקנה אחד עם צירופם לשעורים, שמחשיבים כשעורים.

[ד"ה וילה"ע] ויש להעיר עוד מירושלמי בעירובין גבי היו ג' כפרים זה ליד זה בשורה, אם יש בין שני החיצוניים מאה וארבעים ושליש, מצרפם להיות אחד. ובעו שם, היו שניים, האמצעי מהו שידון לכאן ולכאן. והיינו בשיש שניים למטה ושניים למעלה ואחד באמצע, ובסך הכל חמישה כפרים. ואמרו שנידון לכאן ולכאן. ולפי פירוש הרא"ש בתוספתא דחלה הנ"ל, כל כהאי גוונא לא אמרינן רואין לשני הצדדים. ואפשר לחלק קצת בין העניינים, ובפרט לאור זה שגם לרא"ש הכוסמין מצטרפין עם שניהם בסיפא לעניין להחמיר לחייב עכ"פ את הכוסמין. ויש לפלפל עוד בכל זה, וקיצרתי.

הערות

האם דברי הר"ש מתייחסים לבלול או לנשוך או לשניהם

מהאמור. (א) לפי המתבאר לעיל, פשוט לכאורה שהתוספתא מדברת דווקא בנשיכה ולא בעיסה בלולה מהם. ומתחילה חשבתי שהר"ש, ובעקבותיו רבינו, מרוב פשטות הדברים לא כתבו זאת להדיא. אך לכאורה אם אכן כך, נמצא שאין הנידון דומה לראיה, ואי אפשר ללמוד מתוספתא זו שגם בעיסה בלולה אין תורמים מזה על זה. והרי משנת מצטרפים הועמדה בבלולה, ובה לא נאמר חילוק בין יש כשיעור לאין כשיעור, ומשנת אין מצטרפים הועמדה

בנושכים, ודווקא בה נאמר החילוק, וכמבואר בר"ש עצמו (כלאים א, א; חלה א, א) בשם הירושלמי, שהא בבלול והא בנשוך.

(ב) ולכאורה יש לומר שהר"ש לא ראה את החילוק בין בלול לנשוך כמשמעותי לנידוננו. והיינו משום שבירושלמי דבריו הוא מבסס את הקביעה שכוסמין עם החיטים כלאים, ועל דא הוא מקשה מעצם הצירוף לחלה, וקושייתו היא בין מבלול ובין מנשוך. ועל זה הוא מיישב שההפרשה ההדדית היא דווקא בשאין כשיעור מהחיטים בפני עצמן.

(ג) אבל אם כן, עדיין יקשה, דלא נאמר במשנה ובירושלמי שדין ההצטרפות בבלול הוא דווקא כשאין מהחיטים שיעור בפני עצמן. ולכאורה ברור שגם כשיש מכל אחד בפני עצמו, די בחלה אחת מהעיסה. ונראה ליישב, שכאשר יש שיעור מכל אחד בפני עצמו, אין צורך בצירוף, דכבר חל חיוב חלה ללא צירוף. וזה שדי בחלה אחת לכל העיסה זו לא תרומה ממין על שאינו מינו, דכל המינים מעורבבים זה בזה, וניתן לסמוך על כך שיש בילה בלח (יעוין זבחים פ, א ורמב"ם הל' פרה אדומה ט, ח; רמב"ם ורדב"ז הל' ביכורים ג, ט; ועוד), ולהניח שאם הפרישו אחד מעשרים מארבע מן העיסה (משנה חלה ב, ז) יש בזה אחד מעשרים וארבע מכל מין ומין. ותורת צירוף שייכת דווקא כשאין כשיעור, וזה ממש מה שאמר הר"ש. ומרוב פשטות הדברים, שצירוף הוא דווקא בדליכא שיעורא, הוא לא נכנס לפרט את כל מה שכתבנו. אבל כל זה חסר בלשון הר"ש. ויוצא שעיקר היישוב לקושי היאך תורמין ממין על שאינו מינו לא נאמר, דהיינו היישוב שסומכים על בילה, ורק נאמר שכאשר יש מכל מין שיעור בפני עצמו אזי אין מצטרפין.

(ד) וגם מה שכותב רבינו לקמן שהרישא של דברי הר"ש היא כר' יוחנן בן נורי, אינו מובן לאור זאת, דעד כאן לא נחלקו חכמים על ר' יוחנן בן נורי אלא בנשוך ולא בבלול. ואם הקושיה היא רק מבלול (וכדברי רבינו בריש הסימן: 'והיינו בבלול' וכו'), אין זה עניין למחלוקת חכמים ור' יוחנן בן נורי. וצ"ע.

(ה) ומכל זה היה נראה לומר, שכל דברי הר"ש ב'ועוד יש לפרש' לא מתייחסים לבלול אלא דווקא לנשוך. ובזה הכל אתי שפיר. דבאמת אין כוונתו בדברים אלו לבאר את דין הבלול, אלא רק את דין הנשוך. ולדין הבלול יש רק את ההסבר הראשון דעיסותיהן דומות.

אם צריך לתרום מהכוסמין כשהם באמצע ויש קב חיטים וקב שעורים

אין. (א) כתב הט"ז (יו"ד שכה, ה):

ואף על פי שהכוסמין מחייבין את החטים ואת השעורים, אין תורמין מהכוסמין עליהם, לפי שגם הכוסמין מתחייבין במה שנושכים מחטים ושעורים, ודי לו בצירוף עם אחד מהם. הלכך אם תורם מן הכוסמים על השעורים, הוה כתורם מהחטים על השעורים, דכיון דצירוף החטים מחייב הכוסמין, נגררים הכוסמין אחר החטים ונקראים על שמם. וכן נמי על החטים, מהאי טעמא.

בדבריו מבואר שמין הכוסמין נגרר גם אחרי החטים וגם אחרי השעורים, וגרירה כפולה זו מונעת ממנו להיפטר בהפרשה מהחיטים או מהשעורים. וכעין זה כתב גם הש"ך (שכה, יב). ולכאורה זו סברה שונה מסברת הר"ש: 'כיון שהשנים אחרים מחייבין בלא השלישי'.

(ב) אולם, ייתכן שיש להבין את סברת הט"ז והש"ך כקומה שנייה על גבי סברת הר"ש. דהיינו, הר"ש מטפל בקושי העיקרי: מדוע אי אפשר להפריש מהכוסמין על הכל אלא יש צורך בהפרשות פרטניות. מה יוצר את השוני בין מקרה של קב חיטים קב שעורים וקב כוסמין ובין מקרה של חצי קב מכל מין. ומבאר הר"ש שהמדד הוא חיוב של שניים בלי השלישי. אלא שעל זה ניתן להקשות קושי משני: גם אם אכן יש הפרשות פרטניות, מדוע לא לצרף את הכוסמין לפחות לאחת משתי ההפרשות הפרטניות, ולקושי זה מתייחס הט"ז. והר"ש עצמו לא נחית לדון בקושי זה.

(ג) ובערוה"ש (שכד, יח-יט) הקשה על הט"ז והש"ך ש'כתבו טעמים דחוקים', וכתב: מהחטים והשעורים מוכרח להפריש, ומהכוסמין באמת א"צ להפריש, וכוונת התוספתא הוא רק דלא מהני הפרשת הכוסמין בלבד כבסיפא.

והיינו שלא רק הר"ש מטפל רק בקושי הראשוני הנ"ל, אלא גם התוספתא עצמה. ובעצם לא קיים הדיון המשני מדוע להפריש מהכוסמין, כי באמת אין צורך להפריש מהכוסמין בפני עצמם. ובעוניי היה נראה לי כן בקריאה ראשונה, ושמחתי לראות שכיוונתי לדבריו. וערוה"ש ציין שכבר הדרישה (שכד, ג) הסתפק והעלה אפשרות לפרש כן.

(ד) ולהבנה זו יש יתרון גדול לכאורה, על פני הבנת רבינו. דלהבנת רבינו, צריך להעמיס בדברי הר"ש סברה נוספת ושונה לגמרי מזו שכתב, וזה לכאורה דוחק. ומלבד זאת קשה, שבהמשך דבריו (בדברים שכתב רבינו שניתן להבינם בשלוש אפשרויות), הר"ש עצמו כותב ממש את הסברה שלפני רבינו הוא מתכוון אליה כבר כאן. וזה לשון הר"ש בהמשך דבריו: 'שהכוסמין מצטרפין על החטיין ומצטרפין עם השעורין, הלכך ברישא [...] אין תורמין ממין על שאינו מינו', ולדברי רבינו, כל זה קיים בדברי הר"ש כבר כאן, וקשה להבין מדוע הר"ש ביאר זאת רק בהמשך דבריו כאילו זה התחדש רק שם.



סימן ז – בענין המסכך גפנו על תבואת חברו

סיכום

[ד"ה כתב] הראשונים נחלקו בדין המסכך גפן על תבואתו של חברו, שלרמב"ם רק הגפן התקדשה ולא התבואה, דאין אדם מקדש דבר שאינו שלו, ואילו הר"ש שבמקרה הפוך, של מסכך גפן חברו על תבואתו, גם הגפן התקדשה, הואיל ועשה מעשה. ושורש מחלוקתם הוא בהבנת האמור בירושלמי שבמקרה זה 'האוסר נאסר', שלרמב"ם הכוונה לגפן ולר"ש הכוונה לתבואה.

[ד"ה ומתבאר] ומתבאר אפוא שלרמב"ם אף כשעשה מעשה, אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וכן כתב הרמב"ם בהל' ע"ז. אך בהל' חובל ומזיק כתב שכלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הוא מטעמא דלצעורי קא מכוון, וחל רק בישראל וכשאינו מומר, וכשיש לו שותפות אוסר. *ובמקדש דוד הקשה שגם נידונו הוא כשותפות, כיוון שגם התבואה שלו נאסרת, וכל כהאי

גוונא לא שייך לומר דלצעורי קא מכוון, ואם כן ראוי שגם חלק חבירו ייאסר. ונראה ליישב על פי מה שכתב הסמ"ע שבדבר שאי אפשר לחלקו, אף כשיש שותפות לא נאסר חלק חבירו. דמכיוון שאי אפשר לחלק, אזי זה שגם התבואה שלו נאסרת, זו לא פירכא לכך שלצעורי קא מכוון. אך הסמ"ע לא כתב זאת בדעת הרמב"ם אלא בדעת הרא"ש.

[ד"ה ותו] *ולכאורה קשה טובא, דסברת לצעורי נאמרה דווקא במנסך וכדומה, וקא משמע לן שאין כוונה ממשית לנסך אלא רק לצער, ולכן אין איסור. אבל בכלאים האיסור אינו תלוי כלל בכוונה, ואף כשאדם דוחה עקירת כלאים מפני טרדתו, די בזה לאסור.

[ד"ה ונראה] ונראה בדעת הרמב"ם, שהכלל דאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, אמור דווקא כשעשה 'מעשה האוסר', וסיכוך בגפן אינו מעשה האוסר, דהא מה שגדל כבר לא נאסר, וגם מה שיגדל בעתיד אינו נאסר מעצם הסיכוך, אלא מגדילתו שלאחר הסיכוך. ואם כן, אין הסיכוך 'מעשה האוסר', ובכהאי גוונא לא שמענו שאדם אוסר את של חבירו. ולדעת הר"ש, גם זה נחשב מעשה האוסר.

[ד"ה ב הרמב"ם] במקדש דוד הקשה מקביעת הרמב"ם שבשביעית אין אדם אוסר את הגידולים משום שאינם שלו, על מה שכתב הרמב"ם עצמו שחכמים לא גזרו את גזירת ספיחין על הגדל בשדה כרם, משום שאדם לא יזרע שם, כדי שלא לאסור את כרמו. ולכאורה הדברים סותרים.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב על פי האמור בירושלמי שהרואה כלאים בכרם חברו וקיימן, הרי הרואה אסור בהנאה וכל אדם מותרים. ולפי זה גם שדה הכרם בשמיטה מותרת לשאר אדם, אך לזרע עצמו היא אסורה.



הערות

מראה מקום

ובמקדש. רבינו ציין לח"ד קונטרס כלאים, ולפניי הוא במקדש דוד זרעים סי' לט אות ג ד"ה ונראה.

שייכות סברת 'לצעורי קא מכוון' במסכת גפנו על תבואת חברו

כשותפות. לכאורה, היה מקום לדון ליישב את קושיית רבינו, וגם את קושיית המקדש דוד, שבכלאי הכרם לא ניתנה רשות לעשות מעשה בחפצא של חברו, ולכן אין בכוח האדם לאסור את של חברו. ודווקא כאשר ניתנה לאדם רשות לשחוט את בהמת חברו, יש בכוח מחשבתו לאוסרה, אלמלא הסברה דלצעורי קא מכוון. ואם כן, שמא יש להעמיד את דברי הרמב"ם (הל' שחיטה ב, כא) דווקא בכהאי גוונא, ששוחט מדעתו של חברו, ולא במסכת גפנו על גבי תבואתו של חברו, שבזה בכל עניין אינו אוסר. ומיושבת קושיית המקדש דוד מהדמיון לשותפות, וגם קושיית רבינו מכך שבכלאים האיסור אינו תלוי בכוונה. דא עקא, שמדברי הרמב"ם בנוגע למנסך יין חברו (הל' חובל ומוזק ו, ז) נראה שהכוח לאסור קיים אף ללא רשותו של חברו. ואולי

יש להעמיד את דברי הרמב"ם בשני המקומות דווקא בכגון שעשה מעשה בגוף החפץ הנאסר, הלא"ה אינו אוסרו. ומכל מקום, כל זה איננו שווה לי כנגד תירוצו של רבינו, שהסיכון אינו 'מעשה האוסר'.



סימן ח – ביאור בירושלמי פרק קמא דתרומות

סיכום

[ד"ה בספ"ק] תנן: אין תורמים מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, ואם תרם, תרומתו תרומה. וכתב הרע"ב שזה דווקא בשאר פירות, אך התורם מזיתים על שמן או מענבים על יין, אין תרומתו תרומה, וכדתנן לקמן, ומשום שיש בכך פסידא לכהן. וכן מבואר בירושלמי, שר' יוחנן מחלק בין המשניות ומנמק: 'מפני גזל השבט'. והקשו שגם בשעורה של אורז יש טרחה לתקנה לאכילה, ותירצו שנחת רוח לאדם להיות כותש בכלשהו, והיינו שעל טורח קטן כזה, אין הכהנים מקפידים. ועוד הקשו משבליים שזו טרחה, ולא תירצו, ומשמע שהתירוצו הוא שמכל מקום, אינו דומה לטרחת זיתים וענבים.

[ד"ה אכן] ואולם, בהמשך הסוגיה נאמר שדווקא לחזקיה יש חילוק בין זיתים וענבים לשאר הפירות, ואילו לר' יוחנן אין חילוק. וכנראה שחזר בו מדבריו הנ"ל. ולפי זה חזרה הקושיה מסתירת המשניות, ולזה תירצו הר"ש והרא"ש שהמשנה שהכשירה בדיעבד תרומה מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, מדברת בשתרם ברשות כהן. ורע"א הקשה מזה על דברי הרע"ב הנ"ל.

[ד"ה אכן] והנה, מדברי הרמב"ם נראה שלא כתירוצו הר"ש והרא"ש אלא כתירוצו הרע"ב, שכן הרמב"ם לא הזכיר רשות כהן, ונראה שהוא חילק בין זיתים וענבים לשאר פירות. ומה שכתב שגם בשבליים אין תרומתו תרומה, נראה שלמד זאת מכך שלא תירצו את הקושיה הנ"ל בירושלמי. ועכ"פ, קשה על הרמב"ם והרע"ב מדברי ר' יוחנן בהמשך הסוגיה.

[ד"ה ולזאת] ונראה שהרמב"ם מפרש שמחלוקת חזקיה ור' יוחנן אינה בשאלת תחולת דין המשנה שאם תרם אין תרומתו תרומה, אלא בשאלה האם בית שמאי הסבורים שעכ"פ תרומת עצמן בהם, יאמרו כך גם בשאר המקרים שבהם אין תרומתו תרומה, כגון מחדש על הישן או איפכא, ומפירות הארץ על חו"ל או איפכא, או שדווקא בזיתים על שמן וענבים על יין. וייתכן שהטעם לחלק הוא שבגת ובבית הבד רגילים יותר לתקן את הלח והיבש בבת אחת.

[ד"ה וראיה] וראיה לפירוש זה, מהאמור בירושלמי בנוגע למספר מקרים שנאמר עליהם שאם תרם אין תרומתו תרומה, שעל דעתיה דחזקיה במחלוקת ועל דעתיה דר' יוחנן דברי הכל. והמפרשים עמלו לפרש בזה, ולפי האמור הדברים מבוארים בפשטות, ורק צריך להפוך: לחזקיה אלו דברי הכל, ולר' יוחנן בית שמאי חולקים גם בזה.

[ד"ה ולפי] ולפי פירוש זה לא נדחה כלל החילוק בין זיתים וענבים לשאר הפירות. *שוב הראוני שכבר קדמני החזו"א בפירוש זה לירושלמי, ומשנה לא זזה ממקומה.

הערות

מקורות נוספים להבנת רבינו בירושלמי

שוב. לחזו"א כבר קדם המראה הפנים (תרומות א, ב ד"ה לא). וכן פירשו גם הצפנת פענח (הל' אישות ט, ב; הל' נדרים ח, ו; הל' ערכין וחרמין ו, לא; הל' תרומות ב, י), הרידב"ז (על הירושלמי שם ד"ה חזקיה) והידיד נפש (שם).



סימן ט – ביאור בירושלמי פ"ג דתרומות

סיכום

[ד"ה תרומות] במשנה מבואר שאדם שמינה שליח לתרום, יכול לבטלו. ובירושלמי הקשו מכך על רשב"ל שאמר אין אדם מבטל שליחותו בדברים. וכן אמר ריש לקיש גם בבבלי, דלא אתי דיבור ומבטל דיבור. והנה, לפי אחת הלישנאות בבבלי, ריש לקיש אמר את דבריו דווקא בקידושין לאחר שלשים יום, שיש נתינת מעות ליד האשה דכמעשה דמי, ולא בדיבור בעלמא, ולפי זה לק"מ מהמשנה, שבה מדובר על דיבור בעלמא. ובהכרח שהירושלמי סבר כלישנא השנייה בבבלי, שלפי ריש לקיש התייחס גם לדיבור בעלמא. ובבבלי תירצו שהיכולת לבטל אינה בדיבור בלבד אלא במעשה, דהיינו שקדם בעל הבית ותרם, דהוה ליה מעשה. ובירושלמי תירצו בשאמר בעל הבית לשליחו לך וקבע בצפון והלך וקבע בצפון. והר"ש הביא את הירושלמי, ובפירושו השני צידד שכוונת הירושלמי כהבבלי. אלא שקשה על זה, דאם כן מאי איריא צפון ודרום. ונראה שלכן בפירושו הראשון פירש הר"ש שבעל הבית אמר להפריש מהדרום והשליח הוא ששינה והפריש מהצפון, וכן פירש גם הרמב"ם בהלכותיו. ולכאורה קשה טובא, דאם השליח שינה, אין זה עניין לביטול שליחות, וכבר התקשו בזה פרשני הרמב"ם.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה ליישב על פי המבואר בגמרא דאיכא תנאי סברי מראה מקום הוא לו, וכגון האשה שאמרה התקבל לי גיטי במקום זה והלך וקיבלו במקום אחר, דמגורשת לר' אליעזר. ונראה לומר שבמקרה זה, מכיוון ששינה מדברי המשלח, כבר אין זו שליחות, ולא מהנו מעשיו מדין שליחות, אלא מדין זכייה, דמאחר שהאשה עשאתו שליח, גילתה דעתה דניחא לה בקבלת גט.

[ד"ה ונראה] וראיה לזה מדתנן האומר תן שטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור לא יחזור לרבנן, דסברי זכות היא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות. ובגמרא דייקו מזה שהתופס לבעל חוב, קנה, מדתפס השליח עבור העבד. והדברים מתמיהים מאוד לכאורה, דאפילו אם תפיסה מועילה בעלמא, הני מילי כשהאדם חייב חוב לבעל החוב, אך כאן אין לבעל העבד חוב שהוא חייב לעבד. וכבר עמדו בזה התוס', ותירצו דמאחר דאי לאו דעבד העבד טובה לרבו לא היה משחררו, הרי זה כעין חובה. ובהכרח אין כוונת התוס' לומר ש'כעין חובה' זו כבר מגדירה את האדם השלישי כשליח של העבד, שהרי הגמרא דוחה את דבריה הנ"ל ונוקטת שהאומר תן כאומר זכה, ובהכרח שבהוה אמינא אין הוא כאומר זכה, ואפילו הכי קנה. ובהכרח שאין כוונת

התוס' לשליחות, אלא לניחותא בעלמא שנוח לעבד, והדבר כבר מאפשר לתפיסת חברו להועיל עבורו.

[ד"ה ובאמת] והדברים כמעט מפורשים בסוגיה, שכן לאו כזכי, וזכיתו אינה אלא מדין תפיסה. וע"כ צ"ל שמכיוון שלא אמר בהדיא זכי, אין דעת האדון להקנות מצדו, ורק ניחא ליה שיהיה המקבל יכול לזכות בו מדין זכייה.

[ד"ה ומעתה] ומעתה, נראה שכך הוא בכל מראה מקום הוא לו – שהשליחות אמנם מתבטלת, אבל קיימת תורת זכייה, מכיוון שידעינן שאין קפידא. [ד"ה נמצאינו] וזוהי מבוארים דברי הרמב"ם, שכאשר השליח שינה, אף שמעשיו הועילו, אין זה מדין שליחות אלא מדין זכייה. ומבוארים דברי הירושלמי, שדווקא כשתרם בצפון, תרומתו תרומה למרות ביטול השליחות, דלריש לקיש לא אתי דיבור ומבטל דיבור, אך כשתרם בדרום אין כאן תורת שליחות, ובשביל תורת זכייה צריך לתרום דווקא כפי שאמר בעל בית בלי שינוי.

[ד"ה ואולם] אולם אין הסכמה על עיקר הקביעה שבשינה מצפון לדרום בלא ביטול, המעשה חל מדין זכייה, דזו דעת תרומת הדשן המובאת ברמ"א, שהפרשת חלה מהניא מדין זכייה, אך הקצה"ח הביא את דברי התוס' והרשב"א שלפיהם לא מהניא זכייה לגבי תרומה, וביאר הקצה"ח דלא מהניא מדין זכייה אלא הכנסת ממון ולא הוצאת ממון. וכאן, אף שהפרשת התרומה היא זכות, מכל מקום מדובר בהוצאת ממון. והאחרונים הקשו מכמה מקומות שבהם אפשר למכור מדין זכייה. ובימי חורפי אמרתי שלא התייחס הרשב"א אלא לתרומה, שנאמר בה 'גם אתם' – מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם, אך בשאר דוכתי, אה"נ שאפילו להוציא מאדם זכין כל היכא שזהו זכות בעדו. שו"כ שבחזו"א כתב שלא אמרה הרשב"א אלא גבי תרומה שאינו זכות גמור, שהרי יכול להפריש בעצמו, הא *בשאר דוכתי כו"ע מודים שזכייה מהניא.

[ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ, בנוגע לתרומה מבואר בתוס' וברשב"א שאינה מדין זכייה, ובשונה ממה שהתבאר בהבנת הירושלמי. אולם דבריהם נכתבו לדעת הבבלי, ואה"נ שאולי הירושלמי חלוק על הבבלי בזה. ובעיקר יש לומר, שהתוס' והרשב"א מפרשים את הירושלמי כפירוש השני של הר"ש הנ"ל, שקדם בעל הבית ותרם, וכל האמור לעיל אינו אלא בדעת הרמב"ם והפירוש הראשון של הר"ש.

[ד"ה ב] ובעיקר ועל עיקר דברי הרמב"ם הקשה הראב"ד שהם כדעת ריש לקיש, והרי בבבלי התבאר שר' יוחנן פליג וס"ל דאתי דיבור ומבטל דיבור. ואף נאמר להדיא שהלכה כר' יוחנן. ואף הרמב"ם עצמו פסק כר' יוחנן, בנוגע למקדש לאחר שלשים יום, שבתוך שלושים חזרת, וכן בנוגע לביטול גט.

[ד"ה ומתוך] ומחומר הנושא, שמא יש לקבל מה שכתב בספר עדות ביהוסף על פי הר"ן, דהנה נאמר במשנה: בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר ומבטלו, התקין ר"ג הזקן וכו'. הרי שעוד לפני התקנה, היה צורך בבית דין, ולא היה די בדיבור לבטל את השליחות. וביאר הר"ן שמכיוון שמינוי השליח היה בפניו, לא אתי דיבור שאינו בפניו ומבטל את המינוי שבפניו.

ויוצא מזה דין חדש, שגם לר' יוחנן אי אפשר לבטל שליח שלא בפניו ושלא בפני עדים כשנתמנה בפניו. ויש לומר שהרמב"ם סובר כך, ולכן הא דמהני ביטול השליחות הוא דווקא בששינה השליח, הלא"ה לא מהני הביטול שלא בפניו למינוי שבפניו. [ד"ה אבל] אבל לגבי שליחות גט, שפיר כתב הרמב"ם שמבטל בדיבור בעלמא, דהתם הא מיירי בפני שניים, שזה גדר בית דין לר"ג דקיי"ל כוותיה. וגם מה שפסק שאישה חוזרת במקדש לאחר שלוש יום נחא בפשיטות, דשם אין מינוי שליח ולא שייך כלל לדברי הר"ן.



הערות

ביאור חילוק החזו"א בין תרומה לשאר דוכת

בשאר. צריך להבין מה הכוונה שאר דברים. לכאורה בכל ההפרשות באשר הן, יש לאדם יכולת להפריש בעצמו. וצ"ע.



סימן י – בענין מרוח נכרי פוטר

סיכום

[ד"ה בתרומות] תנן: תרומת הנכרי מדמעת וחייבים עליה חומש, ור' שמעון פוטר. ובגמרא הקשו לר' שמעון דאמר דנכרי אינו בתורת הפרשת תרומה, למה לי 'אתם' 'גם אתם' למעטו משליחות תרומה, והרי אינו בתורת תרומה כלל. ופרש"י שר' שמעון סבר מירוח הגוי פוטר, והרמב"ן הקשה, הא תיתכן הפרשה על ידי גוי ללא מירוח הגוי, כגון שהקדימו בשבליים, או שישאל מירח את פירות הגוי. ומפורש בדברי הרמב"ן שמירוח נכרי פוטר, היינו שהאדם הממרח הוא נכרי, ולא אזלינן בתר הבעלות. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א, וכן משמע מהתוס'.

[ד"ה ובודאי] וכך משמע מפשטות הגמרא, שנאמר בנוגע ללוקח טבליים ממורחים מנכרי שמעשרם והם שלו, והקשו דמרחינהו מאן, אם נכרי אז הם פטורים, אלא דמירח ישראל ברשות נכרי. ומוכח שהקובע הוא האדם הממרח בפועל, ולא הבעלים בשעת המירוח. אכן רש"י פירש שהישראל היה אריס אצל הגוי, ולפי זה הייתה לו בעלות חלקית. והתוס' הקשו עליו, דאי בחלק ישראל אין זה לוקח, ואי בחלק הגוי היינו מירוח נכרי. ולכן פירשו שהנכרי מכר לישראל קודם מירוח. ובדעת רש"י נראה דאזיל לשיטתו *במקום אחר, שלאריס יש חלק בכל חיטה וחיטה, ומכיוון שאי אפשר למרח חצי חיטה, נמצא שיש לו בעלות מסוימת על הכל. ובשיטה מקובצת הביא ראייה לכך שהבעלות קובעת, מכך שמירוח הקדש פוטר, והרי אדם הממרח הוא ישראל גמור ורק הבעלות הממונית היא של הקדש. ויש להוסיף ראייה מהאמור במשנה שנכרי שנתן לישראל לעשות לו עיסה, פטורה מן החלה, בגלל בעלות הנכרי, ובפשטות גלגול העיסה לעניין חלה הוא כמירוח הפירות לעניין תרומה, ומבואר שהבעלות קובעת. כל זה הקשה המהרי"ט אלגזי, ויעוין עוד בחזו"א.

[ד"ה ונראה] ונראה לומר בדרך אפשר, שמירוח הגוי אינו יוצר חלות חיובית של פטור אלא רק העדר של חלות החיוב של מירוח ישראל. ודין הפירות כאינם ממורחים, ואם ישראל יתרום מהם, תרומתו תרומה. וכעין זה עולה ממה שכתבו התוס' שפירות שמירוחם גוי אסורים באכילת קבע, מכיוון שזה נאסר גם לפני המירוח. ואף אם לא נאמר כדברי התוס', עדיין ייתכן שאכילת קבע לא נאסרה משום שמעיקרא היא קובעת רק מדרבנן, ולא גזרו בשל נכרי משום שכבר אינו יכול לבוא לידי מירוח ישראל, אבל לעניין שיכולים להקדים בשיבולים, שהוא מדאורייתא, אפשר שהוא הדין בתבואה שנתמרחת על ידי נכרי. אמנם אפשר לומר שגם היכולת להקדים בשיבולים לא נאמרה אלא כשעתיד לבוא לכלל חיוב. ומכל מקום, במקדש דוד הוכיח מדברי התוס' במקום אחר דגם היכא דלא אתי לכלל חיוב, מכל מקום מהני הקדימו בשיבולים, ואם כן אפשר דגם לאחר מירוח הנכרי הדין כן.

[ד"ה אכן] אכן מדברי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א הנ"ל, מוכח שלאחר מירוח הנכרי אין דין תרומה כלל. וכן משמע מפשטות לשון הגמרא 'מירוח נכרי פטור'.

[ד"ה והנה] והנה, הרמב"ם בהביאו את דין הלוקח טבלים מנכרי מעשרם והם שלו, ביאר שהישראל מירוחם לאחר שלקחם מהנכרי. ומוכח שדעתו כתוס', שישראל שמירוח פירות הנכרי אין זה מירוח ישראל, משום שהולכים לפי הבעלות ולא לפי האדם הממרח בפועל. והמהריט"ץ הקשה שאם כן הוא הדין איפכא, כשנכרי מירוח פירות ישראל, ייחשב למירוח ישראל, והרי ברמב"ם מבואר שבמקרה זה הפירות פטורים מדאורייתא, ואם הביאו שלישי ביד נכרי פטורים גם מדרבנן. ותיירץ המהריט"ץ שכדי להיות נחשב מירוח ישראל בעיני תרתי: גם בעלות וגם מעשה מירוח של ישראל. ולכן בשני המקרים ההופכיים חל פטור.

[ד"ה והשתא] ולפי זה יש לומר שכמו שמירוח ישראל בפירות נכרי אינו מחיל חיוב (משום דבעינן תרתי), כך הוא גם אינו מחיל פטור. ויש לומר כן אף בדעת הרמב"ן וסיעתו הנ"ל, שכתבו שכאשר מירוחן ישראל ברשות הגוי יש תורת תרומה, אז שמא כוונתם רק בדיעבד, שאם תרם תרומתו תרומה. אכן הבנה זו קצת רחוקה, לומר שלכך נתכוונו, ומ"מ אפשר שהדברים ניתנו להיאמר, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

[ד"ה ושוב] ובשטמ"ק על מנחות הקשה מדברי הגמרא הנ"ל שקבעה שמירוח ישראל ברשות הנכרי חשיב מירוח ישראל, על חיוב חלה שנתלה בבעלות. ותיירץ שבמירוח המקור לפטור בנכרי הוא 'דיגונך', דהיינו מעשה המירוח, ובחלה המקור הוא 'עריסותיכם', דהיינו בעלות. וכבר כתב כן האו"ז. ולפי זה מיושבת קושיית מהריט"א הנ"ל על הרמב"ן וסיעתו שנקטו שהמעשה קובע ולא הבעלות, דאינהו בתרו"מ והמשנה בחלה. ומה שהקשה מהריט"א ממירוח הקדש שפטור אף כשהאדם הממרח הוא ישראל רגיל, יש ליישב שאף למ"ד שגובר אינו כבעלים, מ"מ דינו כאפוטרופוס, שעדיף משליח בעלמא, וידו כיד בעלים, ולכן נחשב הדבר למירוח הקדש גם לשיטתם.

[ד"ה ב] כתב הרמב"ן שגלגול נכרי בעיסת ישראל חייב בחלה, והביא מקור לכך מדברי רבנן ומהרי"ף. והקשה מהריט"א שזו תוספתא מפורשת והובאה בירושלמי, ולמה הוצרך הרמב"ן להסתמך על מקורות מאוחרים. והאריך לתרץ שהתוספתא דנה בפועל, ופועל שאני,

שידו כיד בעל הבית, ולכן אין ממנו ראייה לסתם נכרי שממרח בבעלות ישראל. אכן הביא שרבים חולקים על זה.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שפועל שאני, לא משום שידו כיד בעל הבית, אלא משום שהוא מקבל תשלום על מעשיו, והתשלום הוא שמייחס את מעשיו לבעל הבית. ובוזה הוא שונה מסתם שליח, שמעשיו אינם מתייחסים לבעל הבית, כדמצינו בכמה הקשרים. ובמיוחד בשוכר עדי שקר, שהשוכר חייב ממון. ולכן הוצרך הרמב"ן להסתמך על רבנן ועל הרי"ף, ללמד שחל חיוב אף כשהנכרי אינו פועל בתשלום, ומעשיו אינם מיוחסים לישראל.

[ד"ה ועפ"ז] ובוזה יש ליישב את קושיית החזו"א על מה שפטר הרמב"ם מתרו"מ כשנכרי מירח פירות של ישראל, והקשה מהאמור בירושלמי שממרח כרי חברו של מדעתו, הוקבעו למעשר, ואפילו נמלים קובעות למעשר. ויש לומר שנמלים אין להן בחירה, ולכן המניח תבואתו במקום נמלים אחראי לכל מעשיהן, ובשונה משליח שיש לו בחירה ומעשיו מתייחסים אליו ולא למשלחו. וכל דברינו בסימן זה אינו אלא להעיר, ומבלי העיון הראוי.



הערות

מקור נוסף לדיון במהות השותפות אליבא דרש"י במקום. רבינו עסק בשיטת רש"י בזה לעיל סי' ה.



סימן יא – בענין הממעט במעשר

סיכום

[ד"ה כתב] הרמב"ם כתב שהמפריש מקצת מעשר, אינו מעשר. וכן כתב בנוגע לתרומה. ולשיטתו, הדבר מבואר במשנה בתרומות. ולראב"ד הבנה אחרת במשנה זו, ולפיה אותו מקצת נעשה מעשר. והראב"ד הביא ראייה לדבריו מהאמור בתוספתא שהמעט במעשר, מעשרותיו מתוקנים ופירותיו מקולקלים. [ד"ה ובדעת] ובדעת הרמב"ם *נראה שהתוספתא מתייחסת למי שמכוון להפריש רק עבור חלק מהכרי ולא עבור כולו, שבוזה אינו ממעט, ושפיר תופסת ההפרשה. ולקמן יתבאר שמחד גיסא הרמב"ם מודה בזה לראב"ד, ומאידך גיסא הראב"ד מודה לרמב"ם במפרש פחות מעשירית על הכרי כולו שאינו מעשר כלל, ולא נחלקו אלא בסתמא. ולפי זה נראה שכל אחד יפרש לשיטתו את דברי התוספתא, ויעמידם במקרה שבו חל אותו מקצת מעשר. אלא שעדיין קשה על הרמב"ם מהאמור במשנה שהתורם ועלה בידו רק אחד משישים ואחד, שזה פחות מעין רעה – תרומה ויחזור ויתרום. ובוזה אי אפשר להעמיד בשהתכוון מעיקרא לתרום רק על חלק.

[ד"ה והנה] והנה, בגמרא הקשו על הכלל דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, מדין המרבה במעשר, שמעשרותיו מקולקלים אך פירותיו מתוקנים. הרי שמה שאינו תופס בזה

אחר זה, כן תופס בבת אחת. ותירצו שאני מעשר דאיתיה לחצאין. ופרש"י, על פי מה שביאר הריטב"א את דבריו, שכוונת הגמרא לתרץ שאכן מה שתופס בבת אחת אינו מעשר מרובה של יותר מעשירית, אלא האדם מתכוון לחצי חיטה, וכשהפריש לדוגמה עשרים חיטים מתוך מאה, אזי בכל חיטה וחיטה רק חצי ממנה קדושה, ולא שעשרים חיטים קדושות בשלימותן. וכעין זה אמרו בנוגע לתודה ששחטה על שמונים חלות, שהצד לומר שארבעים תתקדשנה הוא שזו כוונת האדם. [ד"ה ובמל"מ] ובמשנה למלך הקשה על הראב"ד הנ"ל הסובר שמעשר מועט חל, ממה שאמרו בירושלמי שדווקא במפריש פאה פחות מכשיעור יש אומרים שחל שם פאה, דמדאורייתא אין לה שיעור, ומוכח מזה שבמעשר, שמדאורייתא יש לו שיעור, אין חלות אם מפריש פחות מכשיעור.

[ד"ה ולפמש"כ] ולפי המתבאר יש ליישב, שדברי הירושלמי מתייחסים למפריש כמות מועטת שתפטור את כל השדה, ועל זה דייקא נאמר הדין שדווקא בפאה מהני ולא במעשר. ולא קשה על הראב"ד שנקט דמהני במעשר במקרה שבו מתקדש רק חצי מכל חיטה, וכפי שהתבאר. אך אין צריך לכל זה, אחר שזכינו להגהת הגר"א שלפיה כשנתן פחות מכשיעור, נתפס בו תורת פאה, *וגרסה זו תואמת לשיטת הראב"ד.

[ד"ה ועוד] ועוד נראה שאפילו הרמב"ם סובר בממעט בפאה כגרסת הגר"א, שמקצת הפאה חל. דדווקא בתרומות ומעשרות, שעניין הפרשתם הוא להתיר את השיריים, אינו חל כלל כשרוצה לפטור בפחות מכשיעור. אך פאה איננה טובלת לאסור קודם הפרשה. ועוד, הא אם רצה לעשות כל שדהו פאה עושה, ובלבד שהתחיל לקצור שיבולת אחת, דלפני קצירה לא חלה מצוות פאה. ומבואר בירושלמי שאפילו אם שיבולת זו נשרפה, מפריש את כל השדה פאה, כך שחלות פאה אינה תלויה בתיקונם של חולין כלשהם. ומוכח שפאה היא מצווה אקרקפתא דגברא להפריש, והשדה וקצירתה הן בגדר סיבה שעל ידה התחייב להפריש. ואף לשון 'לפטור שדהו' שבירושלמי, כוונתה לפטור את הגברא. וכיוון שכך, גם נתינה חלקית תופסת, וכבעל חוב שמחזיר מקצת חובו, שמהני אף אם במחשבתו שלא לפרוע את השאר.

[ד"ה והנה] והנה, מלשון המשנה 'אחד ממאה כו' הרי זה בצד מעשר, ושאר מעשר סמוך לו', נראה לכאורה כהראב"ד, שאותו אחד ממאה נעשה מעשר אף שמקודם הפריש אותו ואחר כך הפריש את תשעת החלקים הנוספים. אך אינו הכרח גמור, דיש לפרש את הלשון, שכוונתו שאחד ממאה הזה יהיה מעשר כשישלים להתפס את הסמוכים לו. אבל ריהטת הלשון נוטה לכאורה שהתפס בזה אחר זה, וצ"ע.

הערות

קושי ביישוב הקושיה מהתוספתא על הרמב"ם

נראה. לכאורה יש קושי בהבנה זו: ראשית, אם כוונת האדם להפריש רק על חלק מהכר, לא ברור מדוע 'פירותיו מקולקלים'. הרי אותו חלק שהתכוון עליו הוא מתוקן, והחלק האחר, פשיטא שאינו מתוקן, ואין כלל צורך להשמיע זאת. ואם ההפרשה נעשתה באופן שאין שיריה

ניכרים, זו בעיה אחרת, וקשה לתלות בה כשהדבר לא נאמר כאן. שנית, לשון התוספתא היא: 'המרבה במעשרות, מעשרותיו מתוקנין ופירותיו מקולקלין. הממעט במעשרות, מעשרותיו מקולקלין ופירותיו מתוקנין'. והנה, אם נעמיד את דין הסיפא בשהפריש רק על חלק מהכרי, הדבר יצריך לפרש גם את הרישא באופן דומה. ולכאורה קשה לפרש את הרישא על דרך זו, דממה נפשך: אם כיוון להפריש במעשר המרובה על כרי מוגדר אחר, זו תרומה שלא מן המוקף, שבדיעבד מועילה והפירות מתוקנים. ואם לא כיוון על כרי מוגדר אחר אלא סתם הפריש כמות מרובה, זה כבר לא מקביל לדין הסיפא, דברישא מרבה רק במעשר ולא בכמות הטבל שעליה הוא מפריש, ואילו בסיפא ממעט גם במעשר וגם בכמות הטבל שעליה הוא מפריש. וצ"ע.

הגהת הגר"א ומשמעותה ליישוב קושיית המשנה למלך מהירושלמי

וגרסה. לא הבנתי כיצד גרסת הגר"א מסייעת לנידון דידן. לכאורה גם לגרסה זו, לא נאמר שפחות מכשיעור מהני אלא דווקא בפאה ולא במעשר, ולכאורה הבדל הגרסאות אינו משנה לעיקר קושיית המשנה למלך. וצ"ע.



סימן יב – בענין אי תרומת מעשר צריך לתרום מן המוקף

סיכום

[ד"ה גיטין] בגמרא בגיטין דנו במי שאומר לחבירו 'כור מעשר לאביך בידי והילך דמיו', ואמרו שחוששים שהאב שנפטר עשה את הכור הזה תרומת מעשר על מקום אחר. והקשו, וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. ע"כ. ובתוס' הקשו על הגמרא מהאמור במשנה בביכורים שתרומת מעשר שווה לביכורים שאין צריך מוקף. ותירצו שמדרבנן גם תרומת מעשר צריך מוקף. והרמב"ם תירץ שחבר שאני, דתלמידי חכמים מחמירים על עצמם לתרום גם תרומת מעשר מן המוקף. והראב"ד כתב לחלק, שתרומה שלא מן המוקף היא דווקא בבעל הבית, ולא בלוי שקיבל את המעשר, והיה דגיטין מיירי בלוי, ויעוין שם בטעם חילוק זה.

[ד"ה והנה] והכס"מ בשם מהר"י קורקוס הקשה על הראב"ד מהאמור בגמרא בב"מ דישאל שאמר לבן לוי כור מעשר לך ביד, רשאי לעשותו תרומה ומעשר על מקום אחר. הרי שגם לוי אינו צריך מוקף. וראה ליישב על פי מה שהקשה השטמ"ק בשם הרא"ש, היאך הלוי יכול לעשותו תרומת מעשר, והא אכתי לא קניא ליה. ובתירוץ השני כתב דלא גרע מנות קשות לחבירו שיתרום מכריו על תבואה שלו, ולכן גם הלוי יכול לתרום, לא כמי שעומד בפני עצמו אלא כעין שליח של בעל הבית. ובקצות תמה איך ישראל ממנה את הלוי לשליחות, והרי המעשר אינו של ישראל, ואין לו בו אלא טובת הנאה. אבל הפשוט בכוונת הרא"ש שישאל יכול לעשותו תרומת מעשר מדינא דאבא אליעזר בן גימל שאמר שישראל יכול להפריש תרומת מעשר. ונראה שמטעם זה אין צריך מוקף. מה שאין כן בכור מעשר לאבא ביד, סובר הראב"ד שאין הפירוש שרק הבטיח לתת אלא שממש הקנה, וכבר אין הלוי רשאי להפריש שלא מן המוקף.

[ד"ה ב] והנה עוד הקשה הכס"מ בשם הריק"ו על הראב"ד, מהאמור בגמרא בנוגע לר' מאיר שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, והרי ר' מאיר לא היה לוי, ומוכח שגם בבעלים נאמר דינא דמוקף. וראיה זו תמוהה, דהא יש להעמיד זאת בתרומה גדולה. ונראה שהריק"ו נקט כפירוש ר"ת שמדובר שם בדמאי, שאין מפרישים ממנו תרומת גדולה אלא רק תרומת מעשר.

[ד"ה דהנה] התוס' הביאו שתי הוכחות שמדובר בדמאי: (א) אי מיירי בוודאי, אפילו חו"ל חייב בתרומות ומעשרות, והרי הגמרא דנה לפטור מטעם חו"ל. (ב) גם למסקנה שעולי בבל לא קידשו את המקום הנידון, לא גרע מעמון ומואב ובבל. ולכן פירש ר"ת דמיירי בדמאי. אמנם התוס' הציעו לפרש בוודאי ובתרומת ירק שהיא מדרבנן ולא החמירו בחו"ל, וכדפירש רש"י. (ג) עוד הוכיחו התוס' דמיירי בדמאי, מדפריך בגמרא ודילמא ר' מאיר נתן עיניו בצד זה ואכל בצד אחר, והרי הפרשה באופן כזה מועילה רק בדמאי. ע"כ. אולם לא מצאנו שהיא אינה מועילה בוודאי, ואדרבה, נאמר בגמרא שדווקא אבא אלעזר בן גימל סבור שתרומת גדולה ותרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה. אך הרש"ש כתב לבאר את דברי התוס', שהתרבו רק תרומה גדולה ותרומת מעשר, ולא מעשר שני ומעשר עני. ואפשר דהראב"ד סובר שגם מעשר שני ומעשר עני התרבו. [ד"ה אך] אך בחזו"א כתב שהפרשה באופן דנותן עיניו מועילה רק בדמאי ולא בוודאי. [ד"ה אכן] ומרש"י נראה שמדובר בתרומת מעשר, שכן הוא נימק את האיסור לתרום שלא מן המוקף בחשש שאבד או נרקב, ואי בתרומה גדולה מיירי, הרי צריך מדאורייתא לתרום דווקא מן המוקף, וכדהקשו עליו התוס'. וע"כ צריך להעמיד בתרומת מעשר, וכפי שכתבו בדעתו הר"ש ועוד מפרשים.

[ד"ה וראיתי] ובלב אריה הקשה על התוס' שהעמידו את המעשה דר' מאיר בדמאי, והרי אין מפרישים מטבל על דמאי, וגם לא *מדמאי על דמאי, ונמצא שאי אפשר להפריש על דמאי ממקום אחר. ויש ליישב שהאיסור להפריש מדמאי על דמאי הוא רק כשלא לקחן מאותו עם הארץ, ולפי זה יש להעמיד את המעשה דר' מאיר בשלקחן מאותו עם הארץ. דממה נפשך, או שעושר את הכל, או שלא עושר כלום, וכדמוכח מכמה משניות שניתן להניח שאצל אותו עם הארץ קיימת אחידות בעניין זה.

[ד"ה וקצת] וקצ"ע, לפירוש התוס' שמדובר בדמאי, איך למדנו מזה להתיר את בית שאן, *והרי שמא ר' מאיר היה עני באותה שעה, ולכן הותר לו דמאי. ואפשר שהיה בגווי שאין חברים עניים רשאים לאכול דמאי.



הערות

מקור לדיני הפרשה מדמאי על דמאי

מדמאי. בדיני הפרשה מדמאי על דמאי, האריך רבינו לעיל סי' ד.

ישוב הקושי מהאפשרות שר' מאיר סמך על היתר דמאי לעניים

והרי. שמא יש ליישב, שההנחה בסתמא היא שר' מאיר לא סמך על היתר האכלת דמאי לעניים, שכן מבואר במשנה (דמאי ג, א) וברמב"ם (הל' מעשר י, יא) שעני הרוצה לתקן יתקן. ואף שאין עליו חובה לתקן, ההנחה הייתה שר' מאיר יתקן. ויעוין עוד במקורות שצוינו בספר המפתח על הרמב"ם (שם). ויתירה מזו, בירושלמי (על המשנה שם) ובר"ש וברא"ש הובא פירוש שלפיו ישראל עני חייב לתקן את הדמאי שהביאו לו, ודווקא בגוי עני הותרה האכלת דמאי. ויעוין עוד בפיהמ"ש לרמב"ם ובתוי"ט.



סימן יג – ביאור אמיתי בסוגיא עמומה מאוד בירושלמי פ"ה דתרומות

סיכום

[ד"ה תרומות] תנן, סאה תרומה טמאה שנפלה למאה חולין טהורים, ר' אליעזר אומר תירום ותישרף, וחכמים אומרים תעלה ותיאכל נקודים או קליות או תלוש במי פירות או תתחלק לעסיות כדי שלא יהיה במקום אחד כביצה. ובירושלמי הקשו על חכמים, למה לי לשומרה, והרי ממה נפשך: אם אותה סאה שהורמה היא תרומה אזי היא כבר טמאה, ואם היא החולין אזי אין איסור לטמאה. ותירצו שגם סאה של חולין, מכיוון שעלתה דינה כתרומה מדרבנן, דאי אתה מודה שאם נולד לה ספק טמאה, אסור 'לשורפה' (לגרסתנו) או 'לאוכלה' (לגרסת הגר"א), הרי שדינה כתרומה.

[ד"ה אלא] והמשיך הירושלמי שמה שכן קשה הוא דתני ר' הושעיא: סאה תרומה טהורה שנפלה למאה סאה תרומה טמאה. סתם הירושלמי ולא פירש מה יש להקשות על כך. ונראה שנפלה ט"ס, שהרי אם נפלה למאה סאה תרומה טמאה, בוודאי שהכל אסור באכילה, כדין תרומה טמאה, ואין לזה שייכות לקושיה הנ"ל של ממה נפשך על הקפדה לאכול בטהרה.

ונראה להגיה כך: 'סאה תרומה טהורה שנפלה לאחת מהן', והכוונה לדין המובא בתוספתא וכן בירושלמי לקמן, של שתי קופות אחת של תרומה טמאה ואחת של חולין טהורים ונפלה סאה תרומה טהורה לאחת מהן, תולים שנפלה לתוך תרומה טמאה, והחולין מותרים אע"פ שאין בהם מאה סאה לבטל את הסאה שנפלה, ונאמר שייאכלו בטהרה. ונראה שעל זה מקשה הירושלמי כאן, דממה נפשך – אם חוששים לתרומה שנפלה אז יש לאסור הכל לזרים, ואם אין חוששים אז אין צורך להקפיד על טהרה. וביותר הדבר קשה ברישא של התוספתא, שנפלה תרומה טמאה, שבזה עוד יותר קשה להבין מדוע מחויבים לשמור בטהרה.



סימן יד – בענין תשלומי תרומה

סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרמב"ם: הגזול תרומה ואכלה, משלם קרן וחומש אחד, שהחומש שחייב בו משום תרומה – יצא בו ידי גזילו. והיינו בכגון שנשבע על גזילה זו והתחייב חומש, וקמ"ל שחומש אחד עולה לכאן ולכאן. וכך מפורש בירושלמי, לפירוש הרמב"ם. והראב"ד פירש את הירושלמי באופן שאין ממנו מקור לדין זה, כמבואר באריכות ברידב"ז ובאור שמח.

[ד"ה והנה] והראב"ד הקשה על הרמב"ם ממה ששנינו הגונב תרומת הקדש ואכלה משלם שני חומשים – אחד בשביל הקדש ואחד בשביל תרומה. ובדעת הרמב"ם צריך לחלק בין חומש של הקדש, שאינו מתאחד עם חומש התרומה, לחומש גזילה, שכן מתאחד עם חומש התרומה. וצריך טעם מדוע לחלק כן.

[ד"ה ונראה] ונראה לפרש, דהנה מבואר בבבלי ובירושלמי שחומש דתרומה הוא משום כפרה, והוא במקום קרבן. ובחומש דמעילה, נראה שנחלקו רש"י ותוס' אם הוא כקרבן. דרש"י כתב שהסיבה שנפרטים מחומש במקרה של קלב"מ היא שאין קרן, ואילו התוס' כתבו שהחומש עצמו נפטר מדין קלב"מ. וכתב ר' אלחנן וסרמן *בקובץ הערות, שלרש"י החומש מדין מעילה ולתוס' מדין ממון. והשתא, אי נימא שחומש דהקדש מדין כפרה, מסתבר שאינו יכול לצאת ידי חובת שתי הכפרות בחומש אחד. [ד"ה אבל] וזאת בשונה מחומש דגזילה, שמבואר בגמרא דממונא הוי, ובשטמ"ק הוסיף בשם הראב"ד שזה בא לאפוקי כפרה, ושמהאי טעמא הנגזל יכול למחול והגזול ייפטר מהחומש. ומכיוון *שאין זה חיוב תשלומין ממש, אלא כעין קנס עבור העבירה, שפיר יכול למחול. וכבר התבאר הדבר בקה"י פסחים ס"ו כז אות ג. ויש להוסיף שכן מצאנו בגמרא נוספת, שחומשו עולה לו בכפילו. הרי דבענייני ממון, פוטר עצמו משני החיובים בתשלום אחד. ויעוין עוד בקה"י גיטין ס"י יז.

[ד"ה והשתא] לפי זה, יש לומר בפשטות גם ללא החילוק בין ממון לכפרה, שדין היציאה בתשלום אחד ידי חובת שני חיובים לא נאמר אלא בהדיוט, ולא בהקדש דחמיר. וכעין זה מבואר בגמרא נוספת שהמתפיס מעות מעשר שני לשלמים, כשהוא פודה אותן מוסיף שני חומשים: אחד לקודש ואחד למעשר שני.

[ד"ה ועוד] נראה שיש עוד טעמא רבא לחלק בין חומש דהקדש לחומש דגזילה, על פי פסק הרמב"ם שהאוכל תרומת הקדש, גם החומש דתרומה משתלם להקדש, ונראה שטעמו הוא דהוי ליה שבח הקדש. ואילו באוכל תרומת כהן דעלמא, ההלכה היא שמשלם קרן לבעלים וחומש לאיזה כהן שירצה. ולפי זה, בעוד שבתרומה יש אפשרות לומר לכהן הנגזל שהחומש איננו שלו, והקרן לבדה היא התשלומין – בהקדש יכול הגובר לטעון שהקרן איננה תשלומין ללא חומש, משום שגם בלא הדין דחומש מעילה הוא חייב חומש משום תרומה, *ולכן חייב לשלם שני חומשים.



הערות

אי-אזכור דברי רבינו בדרך אמונה

הערה כללית: הגר"ח בן רבינו (דרך אמונה באה"ל הל' תרומות י, כו) דן במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, וחידוש הוא שלא הזכיר כלל את דברי רבינו.

ציון מקור בקובץ הערות

בקובץ. בדברי רבינו לא צוין מקור מדויק. ולא מצאתיו בקובץ הערות, ונראה שהכוונה לקובץ שיעורים, פסחים אות קלג.

אם חומש בגזילה נחשב 'תשלומין ממש'

שאיין. לשון רבינו כאן היא: 'שאינו חיוב תשלומין ממש, אלא כעין קנסא עבור העבירה'. והגדרה זו אינה ברורה לי. לכאורה זהו כן חיוב תשלומין ממש, אלא שבכוח הנגזל למחול עליו, כפי שבכוח הנגזל למחול גם על הקרן, שהיא בוודאי 'חיוב תשלומין ממש'. ולכאורה הגדרה אחרת שהייתה יכולה להתאים, היא שאינו חיוב כלפי שמיא אלא חיוב ממוני. וצ"ע.

אופן חישוב שני החומשים המשתלמים בגזול תרומת הקדש

ולכן. (א) לפי דרך זו, יוצא שבהקדש החומש דתרומה מוגדר כחלק מהקרן, ולכן אין יוצאים בו ידי חובת חומש דהקדש. דא עקא, שאם כן היה צריך לחשב את החומש דהקדש לפי שיעור מוגדל של קרן, שיכלול את החומש דתרומה. ומפשטות הרמב"ם אין נראה כן כלל, אלא נראה ששני החומשים הם בגודל שווה של חומש מהקרן הראשונית שנגזלה. וגם מדברי רבינו בכל הסימן נראה שמדובר בחומשים שווים.

(ב) וגם בעיקרא דמילתא, ההסבר שהחומש מוגדר כקרן בגלל עצם החיוב לשלם לגובר ההקדש את החומש ללא אפשרות להיפטר מכך, אינו מתיישבת כל כך על הלב. לכאורה החיוב אינו אלא פועל יוצא של היות הגובר ממונה ראשי על כל ההקדש, ולכן אין אפשרות לדחותו בטענה שהתשלום ישולם להקדש באופן אחר. ואם כן, אין כאן הגדרה מהותית שונה של החומש.



סימן טו – בענין תשלומי תרומה

סיכום

[ד"ה כתבו] נאמר בברייתא שהאוכל תרומת חמץ בפסח, בשוגג משלם קרן וחומש, במזיד פטור מתשלומים, ע"כ. ובגמרא ביארו שהפטור במזיד הוא כר' נחוניא בן הקנה, שדן קלב"מ גם בחייבי כריתות. ובתוס' הקשו, דאם כן גם שוגג ייפטור. ויתרצו שבשוגג התשלומים נעשים תרומה, ואם רצה כהן למחול אינו מוחל, דהתשלומין כפרה היא, ואפילו אוכל תרומת עצמו, שאין גזילה כלל, משלם לעצמו והתשלומים נעשים תרומה, ובכפרה אינו נפטור מדין קלב"מ. עכת"ה.

והנתיבות בספרו בית יעקב הקשה, שמדברי התוס' לקמן בנוגע לספק, עולה שהכפרה חלה בהפרשה, ואם כן, שיפריש ויועיל דין קלב"מ לפוטרו מנתינה לכהן. ותירץ שדין 'ונתן לכהן' אינו משום תשלומי גזל, אלא זהו דין עצמי של מצווה לתת לכהן תרומה, וכמו תרומה דעלמא שאדם מפריש מטבעו, שיש בה מצוות נתינה, ומהמצווה הזאת אין קלב"מ פוטר.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי אם כן, לא מובן מדוע האוכל תרומת עצמו מפריש לעצמו, והרי לדבריו ההפרשה היא כתרומה שהפריש מכרי, שחלה בה מצוות נתינה. ובהכרח שחייב הנתינה הוא מדין השבת גזילה. וצ"ע. ויש להעיר שבתוספתא מבואר שמפריש לעצמו, היינו שמוכרה לכהן בדמים. ועכ"פ, כאמור קשה מזה על הנתיבות.

[ד"ה ונראה] ונראה לומר באופן אחר, שבשעת הפרשה נעשית התרומה (או החולין שהופרשו לשם תשלומי תרומה) ממון הכהן. [ד"ה והשתא] ולכן לא שייך בזה דין קלב"מ, משני טעמים: (א) הזכייה של הכהן כבר חלה בשעת הפרשה, ובהפרשה כבר התבאר שאין אומרים קלב"מ. (ב) מאחר שההפרשה נעשתה ממונו של מי שהייתה התרומה הנאכלת שלו, הרי זהו דבר בעין, ובדבר בעין של חבירו אינו נפטר מדין קלב"מ.



סימן טז – בענין גידולי גידולין של טבל בדבר שאין זרעו כלה

סיכום

[ד"ה ס"פ] בגמרא נאמר שגידולי גידולין דתרומה מותרים, ואפילו בדבר שאין זרעו כלה. והקשו על כך מהאמור במשנה שגידולי גידולין של טבל אסורים, בדבר שאין זרעו כלה. ותירצו מה שתייצו. ובגיליון הש"ס הקשה רע"א דמאי ראיא מטבל, הרי הוא דבר שיש לו מתירין, אז בוודאי שהעיקר האסור לא יתבטל ברוב הגידולי גידולין, ונשאר בצ"ע. ובדומה למה שנאמר בר"ן בנוגע לנדרים, שגידולי גידולין אסורים משום דבר שיש לו מתירים.

[ד"ה ונראה] *ונראה שטבל המעורב בגידולי גידולין לא חשיב דבר שיש לו מתירין, דהא גידולי הגידולין חייבים גם הם בתרומות ומעשרות, ובאמת *מבואר ברש"י ובר"ן שהנפק"מ של התבטלות הטבל בהם, הוא לעניין אכילת עראי, שמותרת בהם ואסורה בטבל. ולעניין אכילת עראי אין הטבל נחשב דבר שיש לו מתירין, שהרי אם יתקן את כל הכרי שהטבל נמצא בתוכו, יפסיד את ההיתר של אכילת עראי, שהיה יכול לאכול ללא הפרשה. ומבואר בתוס' שכאשר האדם מפסיד בעשיית ההיתר, לא חשיב דבר שיש לו מתירין. והא דכל טבל שנתערב בחולין חשיב דשיל"מ, הוא משום שאפשר לעשר עליו ממקום אחר בלי להפסיד מעבר למה שהיה צריך להפריש לפני שנתערב בחולין. וכעין זה כתב האבנ"מ על פי תוס' ור"ן, וכן רע"א עצמו במקום אחר.

[ד"ה אלא] אלא שלפי זה, גם כאן נאמר שאין הפסד, דיפריש ממקום אחר רק על שיעור הטבל המעורב בו ולא יפסיד כלום. ונראה ליישב שאי אפשר לתקן את העיקר המעורב עד שימרח את כל הגידולין, שאז יהיה העיקר בגדר נגמרה מלאכתו, וכמבואר במשנה בתרומה

שאין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא משלא נגמרה על שנגמרה, וגם לא משלא נגמרה על שלא נגמרה. ודין זה הוא מדאורייתא, דכתיב כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב, וכמבואר בירושלמי. אמנם הר"ש כתב בשם הירושלמי שדין זה אמור רק בגורן ביקב, אך הרמב"ם לא כתב כן, אלא סתם שדין זה הוא בכל דבר. והרי מדאורייתא העיקר בטל ברוב, דדין דשיל"מ הוא מדרבנן. ואם כן, מדאורייתא דינו כדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשה, ואי אפשר להפריש עליו לא משנגמרה מלאכתו ולא משלא נגמרה, אלא אם כן ימרח הכל, וזה כבר מהווה הפסד ולא נחשב דשיל"מ, וכפי שהתבאר.

[ד"ה אבל] אמנם בנוגע לליטרא מעשר שזרעה, שפיר כתב הר"ן דהוי דשיל"מ, דהא הוא מפרש שמה שנאמר 'חייבת במעשר ובשביעית' אין הכוונה לשני מקרים, אחד של מעשר ואחד של שביעית, אלא למקרה אחד של בצל שישית שהוסיף לגדול בשביעית, וא"כ אין צריך לתקן לאחר מירוח אלא את הליטרא הראשונה ולא את הגידולין, שהם כבר גידולי שביעית הפטורים מתרו"מ, ושפיר הוי דשיל"מ.

[ד"ה ב] ועפמשנ"ת] ולפי המתבאר, שתערובת טבל בגידולי גידוליו אינה דשיל"מ, מיושב המבואר בגמרא שכאשר רבו גידולי גידולין על העיקר והגידולין, הטבל מותר. ואף אם נפרש שהגמרא אמרה זאת רק על תרומה, הרי מוכח מיניה וביה שהוא הדין לטבל, שהרי הגמרא הקשתה מטבל על תרומה, ובהכרח הבינה שגדריהם שווים, וכפי שהתבאר לעיל באורך.

[ד"ה אלא] אלא שיש להשיב, דהא יכול לגמור מלאכתם ועדיין מותר באכילת עראי, עד שיכניס לבית או יקבע למעשה באחד מששת הדברים הקובעים למעשה. ואולי גם זה נחשב הפסד, שאינו יכול לאוכלו עראי בבית, אלא בטורח שיטרח ללכת לאכול בשדה, ובלא מלח ואור (שקובעים גם הם למעשרות). וגם מקום טורח לא הוי דשיל"מ, כמבואר בתוס' ובשו"ע.

[ד"ה ג] אכן] אכן בדעת הרמב"ם נראה שגידולי הגידולין חשובים דשיל"מ, דהוא כתב את ההיתר של רבו גידולי גידולין רק בנוגע לתרומה, ואילו בטבל סתם לאסור גידולי גידולין. וקשה עליו מסוגיין, שהשוותה את גדריהם, וכנ"ל. ומה שכתב במרכבת המשנה ליישב, אינו מבורר. ונראה שהשוואת טבל לתרומה היא דווקא לפי הסלקא דעתך, שהיתר גידולי גידולין הוא היתר כללי, ואינו מוגבל למציאות של רבו על עיקרו. ולפי הבנה זו, ההיתר אינו מדין ביטול ברוב אלא מדין פנים חדשות, שהגידולים מהפכים גם את העיקר לדבר אחר. אך למסקנה שההיתר הוא מדין ביטול, באמת אין להסיק מתרומה לטבל שהוא דשיל"מ. ושור"ר שכן כתב החת"ס בדעת הרמב"ם.

[ד"ה ד] והראב"ד] והראב"ד בהשגה כתב שאפילו הטבל שגידוליו מותרים, אם הוא דבר שאין זרעו כלה אסור, וכל שכן בתרומה. ואי אפשר לפרש שכוונתו לגידולי תרומה, שהרי בהם גם הרמב"ם מחמיר. וגם אין נראה לומר שכוונתו להשיג על מה שכתב הרמב"ם שגידולי תרומה הם כחולין ומותרים לכהן טבול יום, ורק אסורים לזרים, שהרי אם ההשגה באה לומר שבדבר שאין זרעו כלה הם לא כחולין, אז *מגניין שהרמב"ם עצמו לא סבור כן, והרי הרמב"ם מחד והראב"ד מאידך לא חילקו בין זרעו כלה לאין זרעו כלה.

[ד"ה וע"כ] ולכן נראה שכוונת הראב"ד לומר שאפילו רבו גידולי גידולין לא מהני, וכמו שבטבל אסור. אך על זה קשה מהמבואר בסוגיה שלנו שגידולי גידולין מהני, לפחות בתרומה, וכפי שהתבאר.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה שהראב"ד אינו מפרש כהר"ן שברבו גידולי גידולין גם העיקר מתבטל ומותר, דדוחק להעמיד את איסור גידולי גידולין של טבל דווקא בכגון שלא רבו. אלא הראב"ד מפרש כמו שכתב בשטמ"ק בשם הרי"ן, שרק גידולי הגידולין עצמם מותרים, והחידוש הוא שדינם שונה מהעיקר. אך העיקר באיסורו עומד. ואם תאמר מה הנפק"מ, והרי גידולי הגידולים מעורבים בעיקר – הנפק"מ היא למקרה שהעיקר יתבטל במאה ואחד, שגידולי הגידולין מצטרפין לבטלו. וזהו שהשיג הראב"ד על הרמב"ם שהתיר את העיקר ברוב בעלמא, ועל זה הקשה מטב"ל. ואף שטב"ל הו"ד שיל"מ, מכל מקום ניתן להוכיח ממנו שצריך ביטול כהלכות ביטול איסורים ואין די ברוב בעלמא, משום שאין כאן פנים חדשות. והנה גם לרשב"א פירוש אחר בהא דרבו גידולי גידולין, אלא שקשה להעמיסו בלשון הראב"ד, אך פירוש הרי"ן מתיישב היטב בכוונת הראב"ד. ויעוין עוד בחזו"א.



הערות

מקור מהרי"ד לכך שטבל שהתערב בגידולי גידוליו נחשב דבר שיש לו מתירין

ונראה. בתוס' הרי"ד (נדרים נט, א אות י ד"ה מותיב) מבואר שטבל נחשב דשיל"מ בגידולי גידוליו, וכהנחת רע"א בקושייתו.

קושי בצמצום דין גידולי גידולין של טבל רק לאכילת עראי

מבואר. הראשונים אמנם כתבו שנפק"מ לאכילת עראי, אך הם לא כתבו שאכילת עראי היא הנפק"מ היחידה. ולכאורה הנפק"מ היא למקרים נוספים של פטור של הגידולים מתרו"מ, כגון הפקר ושביעית וגידול גוי, וכן גידולים שגדלו בחו"ל (ואכמ"ל לדון על מצעים מנותקים, גידולי מים וגידולי בית). ובמקרים אלו לא שייך כרי ושלבי חיוב בתרו"מ, ובזה שפיר הו"ד שיל"מ, ולכאורה לזה לא מועיל תירוצו של רבינו שכדי לאכול עראי יהיה צריך להפסיד, דכאן אין צורך אלא בהפרשה על העיקר. וצ"ע.

יישוב קושי על ההבנה שכוונת הראב"ד בהשגתו להחמיר בגידולי טבל בדבר שאין זרעו כלה

לכאורה יש להשיב, שהרי מסתימת ומפשטות לשון הרמב"ם עולה שיש היתר תמיד, בלי לחלק בין זרעו כלה לאין זרעו כלה. ואם אכן ההלכה היא להחמיר באין זרעו כלה, אזי שפיר הקשה הראב"ד שחומרא זו חסרה ברמב"ם, ומפשטות הרמב"ם נראה שהוא מקל גם בזה.



סימן יז – אכילת עראי בטבל שלא נגמרה מלאכתו

סיכום

[ד"ה אמרינן] נאמר בגמרא: תנן התם: המקלף שעורים, מקלף אחת אחת ואוכל; ואם קילף ונתן לתוך ידו, חייב. ופירשו רש"י והרמב"ם שנתנה לתוך ידו מהווה אכילת קבע ומחייבת בתרומות ומעשרות. אך בתוס' כתבו שמהגמרא משמע שמתחייב משום גמר מלאכה, ולא משום אכילת קבע. דנאמר בגמרא 'וכן לעניין שבת' ובהקשר זה הובאה המשנה הנ"ל, להוכיח שיש דבר שלעניין מעשרות הוא נחשב מלאכה ולעניין שבת אינו נחשב מלאכה.

[ד"ה והנה] ונראה שטעמו של רש"י הוא שאותו גמר מלאכה שקיים כשנתן בידו, קיים גם כשלא נתן בידו. ועל כרחק שהפטור הוא משום דגרעין אחד הוה ליה אכילת עראי, והחוב הוא משום אכילת קבע. אך קשה קושיית התוס'.

[ד"ה והנה] והנה, קשה על התוס' מהאמור בב"מ שאין הטבל מתחייב עד שיראה פני הבית, כלומר, אפילו לאחר גמר מלאכה מותר באכילת עראי עד שיראה פני הבית, ואם כן למה ייאסר כשנותן לתוך ידו. ודוחק לומר שמדובר בשכבר הובא לבית, או שאין דעתו להביא לבית, שבוה לא בעינן ראיית פני הבית, דהא מתניתין סתמא קתני. ומכל מקום כך צ"ל בדעת התוס'. ועוד אפשר לומר, דס"ל כמ"ד שחיטין ושעורין אינן צריכות לראות פני הבית. ויש לומר שרש"י והרמב"ם ניידו מדרכים אלו, שאינן מרווחות.

[ד"ה ובדבר] ובדבר הקושיה הגדולה שהקשו התוס' מהקשר הסוגיה המלמד שהגורם המחייב הוא גמר מלאכה, לכאורה יש לומר בדעת רש"י והרמב"ם שאיסור אכילת קבע הוא משום שהיא עצמה חשובה גמר מלאכה. דהנה, הגדר של גמר מלאכה נקבע אצל כל אדם לפי הסכמתו, וכדתנן הקשואים והדלועים משיפקסו וכו', ירק הנאגד משיאגד וכו', הרי שהולכים לפי דעת האדם. ולפי זה יש לומר שכאשר נתן ידו, זהו גמר המלאכה.

[ד"ה וא"ת] ואם תאמר, איך אפשר לומר שאיסור קבע לפני גמר מלאכה הוא משום שהקבע חשוב לגמר מלאכה, והרי אפילו אחרי גמר מלאכה עצמו מותר לאכול עראי קודם ראיית פני הבית. יש ליישב שדמי למוליך לשוק, שמתחייב בלא ראיית פני הבית, משום שתכלית מקומו אינו הבית. והוא הדין בנידוננו, שתכלית מקומו אינו הבית ולכן אין צורך בראיית פני הבית.

[ד"ה והנה] וכתב לי גאון אחד שהקשו לו על הנ"ל, ממה שכתבו המפרשים שהא דמוליך לשוק אינו צריך לראות פני הבית הוא משום דמקח קובע, ודלא ככל הנ"ל, ואם כן אינו עניין לנידוננו. והוא השיב על פי מה שכתב בתוס' אנשי שם על המשניות, שרק במוליך לבית בעינן ראיית פני הבית, ויש לומר שרש"י והרמב"ם מפרשים כן בשיטת הבבלי. וכן מוכח מדברי הרמב"ם שמוליך לשוק אינו מדין מקח, שהרי כתבם זה לצד זה כשתי אפשרויות שונות.

[ד"ה ולפי] ובתוס' כתבו שפירות שישראל מכר לנכרי ומירחן הנכרי, אין מירוח הנכרי פוטר אלא לעניין אכילת עראי ולא לעניין אכילת קבע. ומוכח מזה שקבע הוא איסור עצמי שקיים גם בלא גמר מלאכה, שהרי במקרה זה היה גמר מלאכה על ידי נכרי, והפירות כבר נגמרו בפטור. ועל כרחקו שקבע הוא איסור עצמי ואינו מטעם גמר מלאכה. ואולם התוס' המשיכו

והעלו אפשרות שגם אכילת קבע תהיה מותרת במקרה זה, ולכאורה לפי זה מוכרח שקבע אינו איסור עצמי. אך יש לדחות ולומר שקבע הוא איסור עצמי, אלא שכל דין איסור קבע לפני גמר מלאכה הוא משום שהפירות עומדים להפריש מהם תרו"מ לאחר גמר מלאכה, אבל אחר מירוח נכרי שכבר נפטרו, הותר גם קבע.

והנה, לברר היטב הדברים צריך ללמוד כמה סוגיות בבבלי ובירושלמי, וכתבתי הדברים רק להעיר, וצויי"מ וימ"נ.



סימן יח – בדין טעם הבלוע לענין פדיון מעשר שני ואם יתכן מכירה למה שהוא בלוע בכלים

סיכום

[ד"ה הר"ש] הר"ש כתב שכאשר מעשר שני משביח את החולין, כגון תבלין מעשר שני בתבשיל חולין, אין לו תקנה בפדיון, כדתני בירושלמי: 'אל יצא מעשר לפדיון', דלא שייך פדיון בדבר שאין בו ממש, וצריך להוליכו לירושלים ולאוכלו שם בטהרה, כדתניא במסכת חולין שחושש לשאור ולתבלין שבה. עכ"ד. והנה, בברייתא בחולין לא נאמר שאין פדיון, ונראה שהר"ש לא בא אלא להוכיח משם אלא את עצם הדין שמעשר שני אוסר את התערובת, ולשלול הבנה בירושלמי שהסיבה לכך שהמעשר אינו יוצא לפדיון, היא שאין בו קדושה כלל.

[ד"ה וצ"ע] וצ"ע, דהא פשוט שטעם הבלוע בחולין, אפשר לתקנו, כמבואר בירושלמי שכך נהגו ר' יוחנן וכן ר' חנינא בן דוסא. וכן מבואר ברמב"ם שהנותן לחמותו תבלין לקדירה, אם עדיין לא נתן תבלין במעשר, עליו לעשר את שהוא נוטל ממנה. ומשמע שיכול לתקנו בעישור זה. [ד"ה והשתא] והשתא צ"ב, במה שונה הפרשת תרו"מ שמהניא בבלוע מפדיון דלא מהני. ונראה שבפדיון נדרש 'דין ממון', כמבואר בגמרא שמעשר שני שאין בו שווה פרוטה אינו נפדה, ו'דין ממון' זה אינו מתקיים בטעם בלוע. וזאת בשונה מהפרשת תרו"מ, שאפילו חיטה אחת פוטרת את כל הכרי, ואף שאין בה שווה פרוטה.

[ד"ה ב] והנה ולכאורה קשה על הר"ש, מדתנן: דגים שנתבשלו עם הקפלוטות של מעשר שני, השבח לפי חשבון. דצריך להעמיד דין זה בקפלוטות בלבד, שפדיון הוא לפי חשבון משום שמעורב בהן טעם חולין מהדגים, אבל לדגים לא מהני פדיון. וכ"כ המשנה ראשונה. וקשה על זה, דאם אינו פודה אלא את הקפלוטות, הרי אין בהן תוספת מידה מהבישול עם הדגים, אלא רק תוספת טעם. והרי בגמרא שם אמר ר' יוחנן דליכא דין לפי חשבון אלא בתוספת במידה, והקשו עליו מכך שאין תוספת מידה בקפלוטות, ותירצו שהמגע בין הדגים לקפלוטות לא היה רגעי ובמנותק מתהליך הבישול, אלא הם ממש התבשלו יחד בתור תבשיל אחד, ונידונים כדבר אחד, ולכן נחשב שהייתה תוספת במידה. וקשה מכל זה על הר"ש, שהרי לשיטתו לא שייך פדיון בדגים, אלא רק בקפלוטות, וכנ"ל.

[ד"ה והנראה] והנראה, שלא דיבר הר"ש אלא על פדיית טעם מעשר שני לבדו, אך כשפודו יחד עם ממשות, מהני. ודומיא דאוויר חצרו שאי אפשר למוכרו, משום שהוא דבר שאין בו ממש, אלא כשמוכר את גוף החצר, מכר גם את האוויר, ושוב אין אדם רשאי להוציא לשם זיוין וגוזזטראות ללא הסכמת הקונה. ויש להוסיף שהטעם שבדגים אינו זר לקפלוטות, אלא הוא טעם שיצא מהן, ושפיר יש לומר שבפדיון נפדה גם הוא. וזה נראה מוכרח בדעת הר"ש.

[ד"ה ג] ועיקר] והנה, דברי הר"ש בנויים על גרסתו בירושלמי: 'אל יצא מעשר שני לפדיון', אך גרסתנו היא: 'לא יצא מעשר שני מידי פדיונו', ויש לפרש בשופי שלא יצא מחובת פדיון, ולעולם פדיון מועיל בו. וגם במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, גרסת הר"ש שונה מאוד משלנו, ולדידו הם נחלקו בתבשיל מעשר שני ותבלין חולין. [ד"ה אבל] ובשונה מגרסתנו שלפיה נחלקו בתבשיל חולין ותבלין מעשר שני.

[ד"ה ויש] ולגרסתנו, ניתן לפרש שלושה פירושים: (א) הר"ש סירליאו מפרש ש'לא יצא מעשר שני מידי פדיונו' היינו מדין פדיונו האמור במשנה, שהוא לפי חשבון שהשביח התבשיל או התבלין.

[ד"ה והגר"א] (ב) נראה שהגר"א מפרש בדעת ר' יוחנן שאם אין שבח בעין אין צריך פדיון כלל, דטעם מעשר שני פקע איסורו לגמרי, ובשונה מהברייתא הנ"ל שבבבלי מסכת חולין שהביא הר"ש. ומכל מקום קשה, מאי שנא מעשר שני מכל איסורי התורה שגם טעמם אוסר. ואמנם מצאנו בתמך, שתמך שני נאסר בתרומה והקדש ומותר במעשר שני, אך מיניה וביה מבואר שתמך ראשון אסור גם במעשר שני, ואף שלא מצא אלא כדי מידתו. וצ"ע.

[ד"ה ואולי] ואולי יש ליישב על פי מה שאמר ר' יוחנן שאינו חייב אלא מעשר שני חוץ לחומה אלא משראה פני החומה ויצא, והוסיפו התוס' שמכל מקום עשה איכא. ויש לצרף לזה את מה שכתב הנודע ביהודה שלא אומרים טעם כעיקר אלא באיסור לאו ולא באיסור עשה. ואכתי צ"ע.



סימן יט – בענין מעשר שני בגבולין לר' יוסי

סיכום

[ד"ה תוס'] התוס' הוכיחו שלר' יוסי הסבור מעשר שני ממון הדיוט, גם בגבולין הוא ממון הדיוט; והקשו על זה מהאמור בנוגע לחיוב מעשר שני בחלה, שמחלוקת בירושלים אבל בגבולין לכו"ע פטור, אלמא דגבולין מודה ר' יוסי דלא הוי 'לכם'. ותירצו שאמנם גם בגבולין הוי 'לכם', אך לא מיקרי 'עריסותיכם', משום שאינה ראויה להיאכל שם.

והנה, בגמרא נאמר שמעשר שני בגבולין אינו נשרף בעיר הנידחת. ולפי דברי התוס', צריך לומר שכשם שלא מיקרי 'עריסותיכם' משום שאין היתר אכילה, כך לא מיקרי 'שללה' מאותה סיבה. דכל היכא שאמרה התורה שלך, צריכים היתר אכילה, דבעינן לכם לכל צרכיכם,

וכדאמרו שאתרוג ערלה פסול משום שאין לו היתר אכילה, ופרש"י שמהכתוב 'ולקחתם לכם' למדו דבעינן לכם לכל צרכיכם.

[ד"ה ומה] ומה שכתבו התוס' שטבל מיקרי לכם, ביאר השאגת אריה שזה משום שאפשר לתקנו ולהתירו לאכילה במקומו. ואף שגם מעשר שני אפשר לפדותו בממון, צריך לומר שאין זה דומה, דהפדייה היא כקנייה.

[ד"ה והשאג"א] והשאגת אריה הקשה על הנחת התוס' שכל מקום שנאמר 'שלך' בעינן היתר אכילה, מכך שלר' עקיבא מותר העומר חייב בתרו"מ, ואף שבתרומה נאמר 'דגנך', והרי בשעת מירוח הוא היה אסור באיסור חדש, ולא היה בו היתר אכילה, ואם כן לא היה 'דגנך'. ויש ליישב שאיסור חדש בטל מאליו בסוף ט"ז ניסן, ולכן הוא לא מבטל שם 'דגנך'. אך קשה מגמרא אחרת שבה נאמר בנוגע לתבואה שהחמיצה בפסח, שהתורם ממנה אין תרומתו תרומה, משום 'לו' ולא לאורו, והרי לפי התוס' מעיקרא אין כאן טבל ואין חלות תרומה, גם אלמלא דינא דלו ולא לעורו. ומכאן הוכיח השאגת אריה שגם איסור אכילה נקרא 'לכם' ושלא כדברי התוס'.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה ליישב, דהנה מבואר בגמרא שדרשת 'דגנך ולא דגן נכרי' מתייחסת לבעלות על התבואה בשלב הבאת שלישי. ולמ"ד 'דיגונך', היא מתייחסת לשלב המירוח. ומבואר בתוס' שמירוח נכרי שפוטר, היינו שנכרי עשה בפועל את מעשה המירוח, ולא שישראל עשאו ברשות הנכרי. ואם מירוח ישראל מחייב אפילו כשהבעלות היא של נכרי, אזי פשוט שהוא מחייב כשיש איסור אכילה, כגון חדש או חמץ בפסח, שהוא אין צורך כלל בבעלות ישראל, ובשונה מחלה.

[ד"ה ב'] והשאג"א] והשאגת אריה לשיטתו הנ"ל, שאיסור אכילה אינו מבטל שם 'לכם', כתב שהפטור של מעשר שני בגבולין מחלה הוא משום שאסור בהנאה, ואיסור הנאה שפיר הוי חסרון ב'לכם'.

[ד"ה [אע"פ] ואף שלר' יוסי יכול למכור מעשר שני בגבולין ולקדש אישה בכספו, ובשונה משאר איסורי הנאה, כבר ביאר המנחת ברוך שהעדיפות של מעשר שני על שאר איסורי הנאה היא מכוח ההיתר לאוכלו בירושלים, שאין זו הנאה מהאיסור אלא הנאה מההיתר.

[ד"ה ובספר] ובמנחת ברוך הקשה על ההבנה שמעשר שני בגבולין הוא ממון בעלים, ורק בגלל איסור האכילה אינו מחשב 'שללה', מהאמור בגמרא שקדשים קלים לריה"ג שסבר שהם ממון בעלים, נחשבים 'שללה' לעניין עיר הנידחת. ואף שקק"ל אסורים באכילה ובהנאה (שלא בדרך של הקרבתם), *כמבואר במקום אחר בגמרא, וכתבו *התוס' שאיסור זה הוא מן התורה. וזו קושיה עצומה, אם מקבלים את ההנחה שקק"ל אסורים בהנאה מדאורייתא. אכן, הנחה זו אינה מוסכמת, ומרש"י משמע שאין איסור הנאה מדמי קק"ל וכן מקק"ל עצמם. וכן הבינו בתוס' מדברי רש"י, והקשו עליו מהדין דהתוקע בשופר של שלמים לא היה יוצא, אם לא מצד שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ובשיטת רש"י, נראה מדבריו במקומות נוספים שסבר שגם עבירה דרבנן פוסלת מצווה דאורייתא משום מצווה הבאה בעבירה. ומה שקשה מהאמור בנדירים שיש

איסור בשלמים קודם שחיטתם, יש לפרש שהכוונה לאיסור האכילה, שהוא אכן דאורייתא לכו"ע.

[ד"ה והשתא] והשתא, לסוברים שאין איסור תורה בהנאה מקק"ל, מיושב שהם חשובים 'שללה' לריה"ג. ובשונה ממעשר שני, שיש בו איסור הנאה דאורייתא מחוץ לירושלים. [ד"ה ג] ועכ"פ] קשה על שיטת התוס', שלפיה איסור האכילה גורם לכך שלא מקרי שללה. ועוד הקשה המנחת ברוך, שלשיטת תוס' יש לפטור מראשית הגז כשאין היתר אכילה, והרי מבואר בגמרא שטריפה חייבת בראשית הגז. וכן קדושת בכור חלה גם בטריפה.

[ד"ה ולענ"ד] ושמא לא אמרו התוס' שאיסור אכילה מבטל שם 'לכם' אלא בדבר שאם במציאות לא היה ראוי לאכילה, היה מתבטל שמו, כגון עיסה ואתרוג ומצה, שאלמלא היותם ראויים לאכילה, הם כעפרא דארעא. משא"כ בהמה, שראויה לגיזה ועבודה וולדות וחלב, אזי גם כשאינו ראויה לאכילה, לא פקע ממנה שם בהמה, ובוזה גם איסור אכילה אינו מפריע שם לכם. ואכתי צ"ע.

[ד"ה ד] עוד הקשה המנחת ברוך, ממה שהכריעו כר"מ שמע"ש ממון גבוה הואיל וסתם תנא כוותיה, שחרם רבעי כולו לגת ואין לו פרט ועוללות. ומבואר שמע"ש בגבולין, לריה"ג קרינן ביה כרמך, לחייבו בפרט ועוללות. אמנם כבר עמד בזה בשיטה לא נודע למי על מסכת קידושין, ותירץ שבית הלל אמרו סתמא כולו לגת, ומשמע אפילו בירושלים. ומה שהוכיח המנחת ברוך שמירי בגבולין מדקתני יש לו חומש וביעור, יש להשיב שמירי בכל גווני, ודין חומש ופדיון מירי דווקא בגבולין, ודין כולו לגת מירי גם בירושלים.

[ד"ה והמנח"ב] והמנחת ברוך תירץ על פי מה שכתבו האחרונים, שזו מחלוקת סוגיות בדעת ריה"ג, אם מע"ש בגבולין הוי ממון גבוה או ממון הדיוט. ועכ"פ, שיטת התוס' נתישבה.

[ד"ה ה] וראיתי] ובשאלת אריה הקשה, למה לי קרא דעריסותיכם למעט עיסת הקדש, תיפוק ליה משום שאינה שלכם. ובעניי לא הבנתי, שכן בפשוטו, דין 'לכם' לא נאמר אלא אחרי הדין שממעט של הקדש ושל נכרים, הרי שנדרשת דווקא עיסת ישראל. וממילא מתמעט עיסת הקדש. אבל אלמלא המיעוט דשל גבוה, הוה אמינא שגם של גבוה חייב, ולא יזיק איסור האכילה, שהרי עצם חיובו למרות שהוא של גבוה מוכיח שאין צורך בבעלות ישראל. ועוד, שכל דין לכם הוא שיהיה היתר לבעל העיסה, ובעיסת הקדש היה מקום לומר שמספיק היתר לבעל ההקדש, כגון אכילת מזבח למנחות, ולא היה מפריע לנו האיסור להדיוטות אלמלא הלימוד למעט הקדש. וצ"ע טובא.



הערות

הבחנה בין קדשים קלים שיצאו חוץ למחיצתם ונפסלו לקדשים קלים שעדיין לא הוקרבו כמבואר. הגמרא שצוינה בדברי רבינו בשם המנחת ברוך, היא במעילה (ו, ב). דא עקא, שהגמרא העמידה להדיא את האיסור דווקא בקק"ל שיצאו חוץ למחיצתם, שאם לא כן, אין שום איסור לבעלים לאכול את בשר הקק"ל שהביא, ולהיפך, יש בכך מצווה. ולכאורה גם דברי

התוס' (מעילה ג, ב ד"ה לא) שצינו המנחת ברוך ורבינו, לא באו לערער על כך שהגמרא מעמידה בשיצאו חוץ למחיצתם. ומעתה שבכך מיירי, לכאורה אין זה דומה לנידוננו. ולעולם אימא לך שדווקא ביצאו הם אסורים באכילה ובהנאה.

איברא, דדברי רש"י (פסחים כז, ב ד"ה בעצי) שהובאו במשנה למלך (הל' מעילה ב, א) אכן מתייחסים לשימוש בהקדש של שלמים למטרה שאינה שלמים.

חילוק לכאורה בין נידון התוס' לנידוננו

התוס'. ע"י בהערה הקודמת.



סימן כ – בסוגיא דצנועין

סיכום

[ד"ה כתב הרמב"ם: מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמיטה שיד הכל שווה בה, צריך לצינו בקוזות אדמה וכו', והצנועים היו מייחדים מעות ואומרים שכל הנלקט מחולל עליהן. וקשה מהמבואר בגמרא שפיתרון זה אינו מועיל למ"ד אין ברירה, והרי הרמב"ם פסק שאין ברירה. ומכיוון שכן, ע"כ כל הלקט היינו שנלקט בעבר, והצנועים מחללים לאחר הלקיטה, ולשיטתם אדם מחלל דבר שאינו ברשותו (והוא הדין מקדיש), ודלא כר' יוחנן הסבור שאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, ור' יוחנן סתמא אחרינא אשכח, וקיי"ל כר' יוחנן. ואם כן, קשה על הרמב"ם שכתב שאפשר לחלל גם לפני הלקיטה.]

[ד"ה והגרעק"א] והנה, הקשו התוס', מדוע לא יוכלו הבעלים לחלל את הנטע רבעי שביד אחרים מדין זכין לאדם שלא בפניו, דהא זכות הוא למי שלקח את הנטע רבעי שיחולל, ולא יאכלנו בלא פדיון. ותירצו התוס' בשם ר"מ, שאינו ברשותו גרע מאינו שלו: במעות שאינו שלו אלא של חברו – עכ"פ חברו יכול לחלל, אז גם הוא יכול לחלל עבור חברו; אך באינו ברשותו, שניהם אינם יכולים לחלל – זה מפני שאינו שלו, וזה מפני שאינו ברשותו. וכל היכא דאיהו לא מצי עביד, שלוחו נמי לא מצי עביד. ולפי זה יש לומר שבנטע רבעי שביד אחרים, שניהם אינם יכולים לחלל: הצנועים מפני שאינו ברשותם, ומי שלקח מפני שאינו שלו, עכ"ד התוס'. ולפי זה תירץ בתוס' רע"א על המשניות, וכן בקצה"ח בשם אהיו, שדווקא בשאר שנים הבעלים מנועים מלחלל, בגלל כפל הרשויות, ואילו בשביעית יכולים לחלל, שכן בשביעית הכל ברשות חברו.

[ד"ה וראיתי] ובדברי יחזקאל הקשה עליהם, וכתב שדבריהם (וכן דברי התוס') נכונים דווקא למ"ד מעשר שני ונטע רבעי ממון הדיוט, אבל למאי דקיי"ל כר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה, אם כן אין כאן צד בעלות של הבעלים הראשונים, ואין הבדל בין שביעית לשאר שנים.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב, דאף לשיטת הדברי יחזקאל שאי אפשר לזכות נט"ר בשביעית למ"ד ממון גבוה, מ"מ פשוט שאפשר לפדותו, שאם לא כן לא תמצא שום אדם שיהיה יכול לפדותו בשביעית, שהרי גם לגבי הבעלים הוא הפקר, והרי מפורש במשנה וברמב"ם שיש פדיון

לנט"ר בשביעית (ובמקו"א כתבתי דצ"ע על התוס' שהסתפקו אם שביעית נוהגת בכרם רבעי, ואולי דעתם שמשנה זו היא כר' יהודה, ואכתי צ"ע). ובע"כ צ"ל שאף שאין אדם זוכה בו, מ"מ כל שהוא בידו, יכול לפדותו ולאכלו.

[ד"ה ואע"פ] ואף שבשנה רגילה רק בעלים יכולים לחלל, ומי שאינו ברשותו אינו יכול, ולכאורה ק"ו מי שאינו שלו – מכל מקום, ע"פ התוס' יש לומר שאי-היכולת של מי שאינו בעלים לחלל, היא משום שהתורה זיכתה לבעלים את זכות האכילה, ולכן בשביעית, שאין שום יתרון בבעלים, הדר דינא שכל אחד יכול לפדות.

[ד"ה ובאמת] ובאמת שיש מקום לומר שבשמיטה אין צורך בדין זכייה, משום שכל אדם יכול לפדות אף ללא בעלות. ונראה שחוסר היכולת להקדיש ולהפקיר דבר שאינו ברשותו, אינו דין שצריך שיהיה ברשותו, אלא דין כללי שדבר שאינו ברשותו, הוא *קצת בגדר דבר שאינו שלו. וראיה לזה מהאמור שהגונב מגנב פטור מכפל לבעלים משום שאינו ברשותו של הבעלים, ואי איתא שזהו דין מיוחד בהקנאת דבר שאינו ברשותו, אין לזה שייכות לגנב. וע"כ הדין הוא דין כללי של ריעותא וגריעותא בבעלות.

[ד"ה ועוד] וכן נראה מהאמור שאי לאו דארי"ח צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחד, הו"א שצנועים מודים בכל הקדש והפקר וכיו"ב, שא"א לעשות בדבר שאינו ברשותו, ומה שהם מחללים מע"ש זה שונה, דרחמנא אוקמיה למע"ש ברשות בעליו לחייבו בחומש אף שאינו ברשותו. וגם מדברי הגמרא הללו עולה שהמניעה מלהקדיש דבר שאינו ברשותו, היא חסרון בבעלות.

[ד"ה והשתא] ולפי המתבאר יש לומר שכשם שאין צורך שמע"ש יהיה שלו כדי לפדותו, כך אין צורך שיהיה ברשותו (שגם זה עניין של ריעותא דאינו שלו), ושפיר מחללים הצנועים בשנת השמיטה אע"פ שאינו ברשותם.

[ד"ה אבל] ואולם נראה לדחות, דגרע אינו ברשותו מאינו שלו: משמעות החיסרון דאינו ברשותו היא שאין יכולת מעשית לפדות ולשלוט בדבר לאחר פדיונו, וחיסרון זה קיים גם בנידוננו, שהצנועים מחללים מע"ש שאינו ברשותם ואין להם כל שליטה בו לאחר הפדיון. ואין בכוח מה שהתבאר למלא את החיסרון הזה.

[ד"ה ונראה] וכן מוכח גם מעצם הדין שבעלים אינו יכול לחלל דבר שאינו ברשותו. דלכאורה מה בכך שזכות האכילה נתונה לאדם אחר, דל זכות אכילה מהכא, ותיפוק ליה משום שלא גרע מהפקר. ובהכרח שגם בהפקר אי אפשר לחלל דבר שאינו ברשותו.

[ד"ה ולפי] ולפי זה הבעלים אינם יכולים לחלל מצד עצמם, אך *יכולים לחלל מדין זכייה כדברי התוס' הנ"ל, וכמו שכתבו הקצה"ח ורע"א.

[ד"ה והגמרא] ומה שהגמרא הוכיחה מצנועין שאדם פודה ומקדיש דבר שאינו ברשותו, הוא משום שהיא הבינה שהם נוהגים כך בכל השנים ולא רק בשמיטה. והרי בשאר שנים, הוא בגזילה אצל הלוקט, ואין ללוקט בעלות וממילא אין זכייה כפי שיש בשביעית. ומכך שאעפ"כ יכולים הצנועים לפדות, מוכח שאדם פודה ומקדיש דבר שאינו ברשותו. והרמב"ם שפסק כר'

יוחנן דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, הביא את דין הצנועים רק בשביעית, שאז הוא מועיל גם לשיטתו.

[ד"ה והנה] ונראה שמוכרחים לפרש שהצנועים נהגו כך בכל השנים, דאם נהגו כך רק בשמיטה, אזי *הריעותא היא שהיבול אינו שלהם, ולא שאינו ברשותם. ולכן ע"כ שמדובר גם בשאר שנים.

[ד"ה ובתוס'] ובתוס' בב"ק כתבו שבשביעית אין הצנועים יכולים לחלל, וכתב רע"א שלפי התוס' בקידושין, יכולים הצנועים לחלל בשביעית מדין זכייה.

[ד"ה והנה] ובכס"מ הביא מהמיוחסות לרמב"ן, שהקשה על הרמב"ם כנ"ל, היאך פסק מצד אחד שאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו ומצד שני שצנועים מחללים בשביעית, ותירץ שנטע רבעי שאני, דאוקמיה רחמנא ברשותיה לעניין חומש. והקשה הכס"מ מכך שרבא אמר: אי לאו דאריו"ח צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחר, הו"א שהצנועים מודים שאין אדם פודה דבר שאינו ברשותו, ונט"ר שאני דאוקמיה רחמנא ברשותו לעניין חומש. וקשה, דחזינן שרבא אינו חלוק על ריו"ח.

ולכאורה יש לתרץ שר' יוחנן מודה לרבא שאפשר לבאר את הצנועים על יסוד ההבנה דאוקמיה רחמנא ברשותיה לעניין חומש, אלא דקים לר' יוחנן שצנועים לאו מהאי טעמא אמרו. [ד"ה אבל] איברא, דיש קושי גדול בעיקר ההבנה שהרמב"ם סובר שמועיל חילול על דבר שאינו ברשותו בגלל החיוב בחומש. דלכאורה פשוט שרבא דיבר על שאר שנים, שבהן האדם נחשב בעלים של שדהו, ולא בשמיטה, שיד הכל שווים בשדה ואין יתרון לבעלים. וצ"ע.

הערות

הגדרת המניעה לפדות דבר שאינו שלו

קצת. לכאורה אם ההגדרה היא 'קצת בגדר דבר שאינו שלו', אזי דבר זה נכון גם בשמיטה, שהרי גם הפקר הוא עכ"פ 'קצת בגדר דבר שאינו שלו'. וצ"ע. ולכאורה היה מקום להגדיר קצת אחרת, שהמניעה אינה משום שהנט"ר הוא קצת בגדר דבר שאינו שלו, אלא משום שהבעלות האחרת מפריעה, ושביעית שאני, שאמנם אין זה שלו, אבל אין בעלות אחרת.

קושי בהבנת פעולת הזכייה לאור חוסר היכולת לשלוט בנט"ר לאחר הפדיון

יכולים. לכאורה לא מובן כיצד הזכייה פותרת את הבעיה של חוסר יכולת לשלוט בנט"ר לאחר הפדיון. דלכאורה יש כאן תרתי לריעותא: אינו שלו, ואינו ברשותו. והזכייה נותנת מענה רק לחיסרון הראשון, ולא לחיסרון השני שאין ביכולתו לשלוט, וכדמסבר לה רבינו בעצמו. וצ"ע.

קושי בהבנת הקביעה שבשביעית יש ריעותא מצד אינו שלו

הריעותא. לכאורה לפי דברי רבינו לעיל, אין בשביעית ריעותא מצד אינו שלו, והרי זו הסיבה לכך שכתב שאין צורך בדין זכייה. וצ"ע.

סימן כא – הערה בענין פדיון מעשר שני

סיכום

[ד"ה בדבר] בזמננו, מחללים מעשר שני על מטבע השילינג, שאינו מטבע שעשוי מחומר הכסף. ומשערים את הפרוטות שבו לפי ערך כמות הכסף שאפשר לקנות בו (וכעת בשנת תשט"ז השילינג שווה 25 פרוטות). ויש לדון עם לשער במחיר ליחיד הקמעונאי או במחיר הסיטונאי.

ונראה שאין ללמוד מהאמור במשנה שפודים מעשר שני כשער הזול, כמות שהחנווני לוקח, דהתם מיירי בפודהו בשוויו, וקמ"ל שבדיעבד מחולל. אבל בזמננו נוהגים לפדות בפרוטה, כמו שכתב הרמב"ם בשם הגאונים, וייתכן ששיעור שווה פרוטה שמעכב בדיעבד (ובזמננו נוהגים בו לכתחילה) צריך להיות מחושב לפי המחיר לרוב בני אדם. ועוד, דגם הסיטונאים לא ימכרו במחיר מוזל אלא למי שקונה כמות מרובה, ולא למי שקונה בפרוטות בודדות, כפי שנעשה בחילול על פרוטה בודדת.

[ד"ה ובב"מ] ובגמרא נאמר שהגזול מחבירו חביצא דתמרי שיש בו חמישים תמרים, וכאשר מוכרים את כל החביצא בבת אחת, העלות היא כשל ארבעים ותשעה תמרים – להדיוט משלם ארבעים ותשעה, להקדש משלם חמישים. והקשו שיאמר ההדיוט שנגזל שהוא היה מוכר אחד אחד ולכן עברו זה שווה חמישים. ותירצו ד'שמין בית סאה באותה שדה' תנן. ועכ"פ, חזינן שלהקדש הולכים לפי המחיר היקר, ולכאורה יש לדון כן גם בנידונו ולחשב להקדש לפי המחיר היקר. ומכל מקום יש לחלק, כאשר יראה המעיין. וגם אין זה ברור שמעשר שני נידון כהקדש לעניין זה, דאף שקיי"ל מעשר שני ממון גבוה, מכל מקום אין פדיונו להקדש אלא לאכילת בעלים, וכבר מצאנו בגמרא שיש משמעות להבדל זה בין מעשר שני להקדש.

[ד"ה מיהו] אמנם גם אם נאמר שמעשר שני דינו דלהדיוט לעניין אומד שוויו, לא תהיה מזה ראיה לנידונו, שהרי דין 'שמין בית סאה באותה שדה' לא נאמר אלא בנוזקין ולא בפדיון שהוא כעין קנייה מההקדש. ועוד, ששם באמת היה העסק בחמישים תמרים יחד, ואילו אצלנו אין העסק אלא בשילינג אחד, וכנ"ל. ולכן מסתבר שצריך להחמיר ולשער במחיר קמעונאי.



סימן כב = ערכין סי' יב (אות א של הסימן שלנו) ערכין סי' יא (אות ב של הסימן שלנו)

סימן כג = ערכין סי' ט



ד). בעקבי יעקב על מסכת ערכין כבר פורסם בעבר: האוצר לז' (שבט תש"פ) עמ' שלח-שעה.

סימן כד – בענין הפרשת חלה מעיסה טמאה

סיכום

[ד"ה מבואר] מבואר במשנה שיש אפשרות להפריש חלה מעיסה טומאה, ובשגת אריה הקשה מהאמור בגמרא שהמפריש תרומת חמץ בפסח אינה קדושה, ואפילו לריה"ג המתיר חמץ בפסח בהנאה, והיינו משום שגם ריה"ג אוסרו באכילה. ובגמרא שם העמידה בדאחמץ במחובר, שלא הייתה שעת הכושר של חיוב בתרומות ומעשרות קודם ההחמצה. ולפי זה, במקרה של חיטים שנטמאו לפני גלגול העיסה, שלא הייתה שעת הכושר, לא מובן מדוע החלה מתקדשת. ותירץ השארת אריה שדין 'לו ולא לאורו' המצריך דווקא היתר אכילה, נאמר דווקא בתרומה ולא בחלה. והשאגת אריה כבר הכיר בכך שזה דחוק, דהא לכל הדינים חלה נחשבת כתרומה. דא עקא, שהריטב"א כתב להדיא שדין לא ולא לאורו אמור גם בחלה, והאריכו בקושי זה כמה אחרונים.

[ד"ה ובתוצאה] ובקה"י שנדפס בשנת ת"ש כתבתי *תירוץ לזה, ולא ראיתי להעתיקו כאן משום שהדברים דחוקים ואינם מתקבלים על הלב. וכעת נראה לתרץ *שאיין צורך ששעת הכושר תהיה דווקא כשחל בפועל חיוב הפרשת תרו"מ או חלה, אלא די בכך שהייתה שעת הכושר בזמן שבו אם היה רוצה היה לש עישה ומתחייב בחלה. וכעין זה מצאנו בגמרא דקרינן שעת הכושר במה שהיה כשר לאכילה בעודו חולין, אף שיש לחלק בין הנידונים.

[ד"ה והא] ולפי זה, מה שהחמץ במחובר נקרא שלא הייתה לו שעת הכושר, אין זה משום שהחמץ לפני שהתחייב בתרו"מ, אלא שהחמץ קודם שבא לכלל אוכל. דבמחובר אין תורת אוכל, כמבואר ברש"י.

[ד"ה והעירוני] ובקובץ שיעורים הקשה על דברי רש"י מהאמור בגמרא ששיבולת שמירחה ושתלה וקרא לה שם תרומה במחובר, הרי זו תרומה (ויעין בקה"י טהרות סי' ס' שדווקא לענין טומאה היא בטלה מתורת אוכל ולא לענין איסורים). אך גם לדבריו, לא אשכחן שמחובר נקרא אוכל אלא בשיבולת שכבר מירחה, ולא בזרעים שלא נעקרו ומתחילת בריאתו של המאכל הוא מחובר (ודומיא דסרוח מעיקרו ששונה מהשביח ולבסוף הסריח).

[ד"ה ושוב] ויש להוכיח שמחובר אינו אוכל מהאמור בגמרא שדבר בכורתו אינו לא אוכל ולא משקה, ואוקמוה כר' אליעזר דאמר כוורת דבורים הרי היא כקרקע. הרי שהחיבור לקרקע מפריע תורת אוכל, עכ"פ לענין דיני טומאה.



הערות

מקבילה לדברים בהדפסה המוקדמת של קהלות יעקב
תירוץ. לא הצלחתי למצוא את המקור שרבינו מזכיר כאן.

הצורך בשעת הכושר לחיוב בהפרשת תרו"מ וחלה

שאיין. לכאורה מבואר בראשונים ששעת הכושר כן עומדת ביחס לחיוב הפרשת תרו"מ או חלה. רש"י (פסחים לג, א ד"ה שהיתה) כתב:

שהיתה לו שעת הכושר – שנראית כבר לתרומה, קודם שנטמא, והא דלעיל, בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר לתרום ממנו, דקודם שחל הפסח היה מחובר, והחמיץ במחובר, וכל זמן חיבורו לא היה ראוי לחול שם תרומה עליו, דראשית דגנך כתיב – משנדגן, ודיגון לשון אסיפה והעמדת כרי הוא.

ומכל דבריו עולה שהנידון אינו על שם אוכל, אלא על כרי דווקא, שראוי לתרומה דווקא. וכעין זה כתב המאירי (פסחים לא, ב ד"ה אמר המאירי):

בשלא היתה לו שעת הכושר להיות ראויה לתרומה [...] והרי כל זמן חיבורו לא היה ראוי לחול עליו שם תרומה [...] שעת הכושר להיות ראויה לתרומה.



סימן כה – בענין זרוע בספינה ובעציץ נקוב

סיכום

[ד"ה חלה] נאמר במשנה: עפר חו"ל הבא בספינה לארץ, חייב במעשרות ובשביעית; אמר ר' יהודה: אימתי, בזמן שהספינה גוששת. והרמב"ם פסק כר' יהודה, וכתב הכס"מ שאף שבגמרא אמרו שר' יהודה חלוק על ת"ק, ואם כן יחיד ורבים הלכה כרבים – מכל מקום פסק הרמב"ם כר' יהודה, משום ש'אימתי' לפרש ולא לחלוק, ודברי הגמרא נאמרו אליבא דברייתא ולא אליבא דהמשנה בחלה. עכ"ל. ואכן הרמב"ם בפיהמ"ש כתב שר' יהודה בא לפרש ולא לחלוק.

[ד"ה והנה] והנה, במשנה בערלה נאמר בסתמא שהנטוע בספינה חייב, ולא הוזכר שהספינה גוששת. וכן פסק הרמב"ם בסתמא שחייב. וקשה, דמאי שנא ערלה ממעשרות ושביעית. והמשנה למלך יישב על פי האמור בירושלמי שבנוגע לערלה, אפילו עציץ שאינו נקוב נידון כנקוב, דסוף השורשים לפעפע, וזו גם הסיבה לכך שלא צריך גוששת. ובאגלי טל תמה, דבשלמא לחסרון נקב, מועיל שסופו לפעפע ולנקוב, אך בספינה יש כמות מים שמפרידה בינה ובין האדמה. וכתב האגלי טל שאולי יש לחלק בין מעשר לערלה, שבמעשר נאמר 'שדה' ובערלה 'ארץ', וכמבואר בירושלמי שנטיעה בבית חייבת בערלה אף שפטורה ממעשר.

[ד"ה ואולם] ועדיין קשה, שהרי הרמב"ם פוטר גם משביעית בספינה שאינה גוששת, ואילו לגבי בית מספקא להו בירושלמי, ואם כן, היאך פסק הרמב"ם בפשיטות להקל.

ולכן נראה שספינה שאינה גוששת גרועה מבית, ואינה נקראת לא 'שדה' ולא 'ארץ'. אלא שבערלה חייבת, דבערלה לא נאמר לא שדה ולא ארץ, אלא רק 'כי תבואו אל הארץ', וגם גידולי אוויר הארץ שבספינה שאינה גוששת כלולים בזה. ובירושלמי לא אמרו שהטעם לכך שנטוע בבית חייב בערלה הוא שנאמר ארץ.

[ד"ה והא] ולפי זה קשה, מדוע הוצרכו לטעם של פעפוע, תיפוק ליה שהאילן חייב בערלה מעצם היותו באוויר ארץ ישראל. ונראה שפטור עציץ שאינו נקוב אינו מטעם שאינו בארץ, שהרי גם בשבת התולש ממנו פטור, ואף שבשבת אין צורך בגידולי קרקע דווקא, שהרי מבואר שהושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב. ומבואר שירושלמי שטעם הפטור בעציץ שאינו נקוב הוא דלאו היינו רביתיה. דנהי דלא בעינן גידולי קרקע, דרך גדילתן מיהו בעינן. וזו גם הסיבה לפוטרו מערלה, שנאמר בה 'ונטעתם'.

[ד"ה ובזה] ובזה יובן מדוע התקבלה להלכה הקביעה שאילן נידון על שם סופו, ולכאורה תמוה, שהרי רק ר' שמעון סבור שהעומד להיעשות כעשוי דמי, ואין הלכה כמותו. ולפי המתבאר מובן היטב, דבאמת לעניין ערלה סגי במה שגדל באוויר ארץ ישראל, והא דסופו לפעפע לא בא ליצור את עצם החיוב אלא רק לומר דהיינו רביתיה.

[ד"ה ב] והנה, בגמרא אמר אביי שהמעביר עציץ נקוב מקרקע ליתדות חייב משום תולש, ולהיפך חייב משום זורע. ופירשו רש"י ותוס' שהחיוב משום תולש היינו מדרבנן, שהרי ריש לקיש התיר לקנח בצרור שעלו בו עשבים, ובהכרח שהרמת העשבים מהקרקע אל האוויר אינה תלישה דאורייתא. ומהחיוב משום זורע בסיפא של דברי אביי אין להוכיח שזה דאורייתא, משום שכל סיוג לצמיחה אסור מן התורה משום זורע, ואפילו השקיה.

אכן, הרמב"ם כתב שחייב משום תולש, ובפתיחת הלכות שבת מבואר שכל מקום שיכתוב 'חייב' הוא מדאורייתא. והרמב"ם אזיל לשיטתו בספינה שאינה גוששת פטורה ממעשרות ושביעית מדאורייתא, דכל שאינו מונח על הארץ הוא כתלוש. והשמיט את האמור בגמרא שכותבים פרוזבול על עציץ שאינו נקוב.

[ד"ה והאג"ט] והאגלי טל הבין ברמב"ם שמהחיוב בערלה בספינה שאינה גוששת מוכח שהיא חשובה כמחובר, והפטור ממעשר הוא משום שנאמר בו 'שדה'. ולפי זה הוקשה לו, מדוע פוסק הרמב"ם בשבת שעל גבי יתדות הוי כתלוש. וכתב לתרץ שאולי גם בשבת בעינן 'שדה' דומיא דסממנים שהיו במקדש, ודבריו אינם מובנים כלל, שהרי הרמב"ם לא כתב שהתולש מעציץ נקוב שעל גבי יתדות פטור, אלא שהמגביה עציץ נקוב מהקרקע ליתדות חייב. ולפי המתבאר מיושב, שבאמת עציץ נקוב על גבי יתדות נחשב תלוש, ולכן המגביהו בשבת חייב, אלא שעכ"פ יש לו חיות מהעפר שבעציץ, ומכיון שהעציץ נקוב נחשב דהיינו רביתיה (אי נמי, סוף שרשים לפעפע). ולכן לעניין ערלה חייב, שדי ביניקה מועטת כזו להחשיבו לנטיעה. ואם כן, נמצא שגם המגביה עציץ נקוב מהקרקע ליתדות חייב, אבל גם התולש עשבים מאותו עציץ נקוב המונח על יתדות חייב. ולא גרע מהתולש עשבים שעלו על חבית או דלי, שמבואר בגמרא שחייב, וחיובו לא הותנה בכך שהחבית מונחת על הקרקע. ופטור עציץ נקוב אינו בגלל אי-יניקה מהקרקע אלא בגלל שאין זו דרך גידול. ובאגלי טל הכריח מכך שהמגביה עציץ ליתדות חייב, שהתולש ממנו אחר כך פטור, אך נראה שאינו מוכרח, וכמו שנתבאר.

[ד"ה ג] עוד] עוד הקשה האגלי טל מדתניא שעציץ נקוב על יתדות נחשב מחובר לעניין הכשר, והרמב"ם השמיט זאת, דאזיל לשיטתו שמונח על יתדות נחשב תלוש. ואי איתא שהוא כמחובר ורק חסרה בו מציאות של 'שדה', שוב קשה, מדוע הרמב"ם השמיט את דין הבריייתא.

ולפי המתבאר מיושב היטב, שרק דבר המחובר לקרקע עצמה חשוב כמחובר לעניין הכשר, והרמב"ם נוקט שעציץ נקוב על יתדות אינו נחשב מחובר. ורק ר' שמעון סבר שהכשר אינו תלוי בשם מחובר אלא בשם זרוע, ואין הלכה כמותו.

[ד"ה ד] ואכתי' ועדיין יש לעיין במה שכתבנו שלרמב"ם ספינה שאינה גוששת וכן עציץ נקוב על יתדות חשובים כתלושים אלא שנקראים נטיעה דהיינו רבתייהו, ודי בזה לערלה אך לא לתרומות ומעשרות, שהרי נאמר בגמרא שעציץ שנקבו בחו"ל ונפו בארץ חייב. והרי לפני המתבאר לעיל היה צריך פטור במקרה זה, שהרי התבאר שבתרומות ומעשרות אין די בנוף בארץ, ויש צורך שהעיקר יהיה בארץ.

[ד"ה ונראה] ונראה, שהפטור של ספינה שאינה גוששת הוא רק מדאורייתא, אך מדרבנן חייבת, דלא גרע מעציץ שאינו נקוב, שאין לו אחיזה בקרקע ובכל זאת חייב מדרבנן. וכן מבואר בירושלמי שספינה זו, 'מעשרותיה מהלכה'. ואם כן גם בנקבו בחו"ל ונפו בארץ, יש לומר שחייב רק מדרבנן ולא מן התורה.

[ד"ה וא"ת] ואם תאמר, אם מדרבנן, מה משמעות האמור בסוגיה שם בנוגע לאילן שמקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל: 'הגדל בפטור פטור', והרי אי מדרבנן, גם חו"ל חייבת במעשרות, עכ"פ במקום שסמוך לארץ ישראל. ויש לומר על פי שיטת רש"י, שדווקא דגן תירוש ויצהר, שהם בארץ ישראל מדאורייתא, חייבים בחו"ל מדרבנן, ולא שאר אילנות. אי נמי, כשפירשו התוס' בשם הירושלמי שבשאר פירות לא חייבו אלא בתרומה גדולה ולא במעשרות.

[ד"ה ה] ובמנחות] ובגמרא אמר שמואל: הזורע כלאים בעציץ שאינו נקוב, אסור. והקשה אביי מאי קמ"ל, אי מדרבנן – כבר נאמר שהתורם מעציץ שאינו נקוב על נקוב, תרומה ויחזור ויתורם, הרי שמדרבנן הוא חשוב מחובר. ע"כ. ולכאורה אין ראייה מתרומה לכלאים, שכן לתרומה לא גרע מארצות הסמוכות לארץ ישראל שחייבו אותן בתרו"מ, ואילו איסור כלאי זרעים לא מצאנו בארצות הסמוכות לארץ ישראל. אך לפי מה שכתבנו מיושב, שדי בחיות והיניקה מארץ ישראל, והדמיון בין תרו"מ לכלאים הוא רק לעניין דהיינו רבתייהו, שעכ"פ מדרבנן חשיב זריעה גם באופן זה. והדבר מבואר בלשון הגמרא, 'דמדרבנן הוי זריעה'. אך זה שלא כמה שהתבאר בדעת הרמב"ם, שצריחך גידולי שדה דווקא. ואולי יש בזה חילוק בין כלאי זרעים לכלאי הרם, וכתבתי זה להעיר מבלי העיון הראוי.

[ד"ה ו] במה] לעיל הקשיתי על האמור בירושלמי שבאילנות אפילו עציץ שאינו נקוב נידון כנקוב, משום שסוף השורשים לפעפע, והקשיתי שלכאורה רק ר' שמעון סובר שדבר העומד להיעשות כעשוי דמי, ואין הלכה כמותו. וכתבתי שאף בעומד להשתנות ממילא, פשוט שאינו כעשוי, שהרי זרוע בארץ אינו חשוב מושרש עד שישירש בפועל, ואין העומר מתירו.

[ד"ה וכעת] ובחת"ס כתב שלא נחלקו חכמים ור' שמעון אלא במחוסר מעשה, אך כשמאליו עומד לכך, לכו"ע נחשב כעשוי. וראיתו מטריפות, שדבר שסופו להינקב נחשב כנקוב. ובאב"נ דחה את הראיה, שטריפות שאני שמי שסופו למות מוגדר כטריפה, ומכל מקום חזק את דברי החת"ס ממה שכתב רש"י שהדס שענביו אדומים, פסול משום שעתידים להיעשות שחורים.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה אם את זה יש לדחות קצת, שכיוון שסופו להיעשות שחור, ממילא כבר עכשיו ניכר שאין זה מינא דהדס. ולכאורה יש להביא ראיה אחרת לחת"ס, מהאמור בגמרא בנזיר שעובר במעי אישה, כיוון שסופו לצאת אינו נחשב כגופה, והוי גלגלין, לבטל טומאת רקב. ואילו בנוגע לשיער, הסתפקו אם כגוזז דמי ולא הכריעו, ויש לבאר ששערו אינו עומד להיגזז ממילא אלא על ידי מעשה, ואילו העובר יוצא ממילא.

[ד"ה אכן] אכן נראה שאין לדמות את כל העניינים זה לזה, וכפי שכבר כתבו התוס'. והיינו, שיש מקומות שבעינין את הדבר בפועל, ויש מקומות שסגי בסופו לכך. ויש מצבים כמו עובר, שיש להם מעמד ביניים שתלוי בעניין. וצריך לברר בכל אחד את גדרו. וקיצרתי בכל זה.



סימן כו – בענין ערלה בזמן הזה

סיכום

[ד"ה המל"מ] המשנה למלך כתב שלדעה שתרומה בזמן הזה דרבנן משום שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, וגם עזרא לא קידש לעתיד לבוא – גם כלאי הכרם הזמן הזה דרבנן, שגם הם תלויים בקדושת הארץ ומן התורה אינם נוהגים בחו"ל. והוסיף שנראה שהוא הדין לחדש – שלדעה שבחו"ל הוא מדרבנן, הוא הדין בארץ ישראל בזמן הזה. וכן ערלה שבחו"ל ספקה מותר, הוא הדין בארץ ישראל בזמן הזה. עד כאן דברי המשנה למלך.

ובמלבושי יו"ט הוכיח שגם בזמן הזה ערלה בארץ ישראל דאורייתא, מהאמור בגמרא שאסרו גבינות נכרים משום שמעמידים אותן בשרף ערלה, והריטב"א נימק שאף שבחו"ל ספק ערלה מותר, בארץ הוא אסור ולכן גזרו, ולא חילקו בגזירתם. ומדברי הריטב"א מפורש יוצא שבזמן הגזירה, שהוא זמן גלות – עדיין ספק ערלה בארץ ישראל אסור. אמנם בשאגת אריה הביא מהמרדכי שדברי הגמרא מושתתים על הנחה מציאותית שבוודאי מעמידים בשרף ערלה ולא ספק, אך השאגת אריה עצמו הקשה שאם הדבר היה ודאי, לא היו אמוראים אחרים נותנים נימוקים אחרים לגזירה. ומכל מקום, יש להשיב שנחלקו מה הייתה המציאות בדורו של ר' ישמעאל שבו גזרו על גבינות הגויים.

[ד"ה אמנם] אמנם, גם אם נחליט שבזמן הזה ספק ערלה בארץ ישראל אסור, אין מזה ראיה שערלה בזמן הזה דאורייתא; שכן אפשר להשאיר על כנה את הבנת המשנה למלך שערלה דרבנן, ובכל זאת לחלק בין ארץ ישראל לחו"ל, שדווקא בחו"ל נאמרה ההלכה להתיר ספק ולא בארץ ישראל. ועכ"פ מדרבנן, יש לארץ תורת ארץ ישראל. אמנם יש לדון להקל מטעם אחר, שספק דרבנן לקולא, אבל בזה כבר מצאנו שגזרו על הדמאי ולא התירו ספק טבל בארץ ישראל. והטעם לכך הוא שעיקרו מן התורה, וגם מהרה יבנה בית המקדש, ולכן אוקמוה אדאורייתא, וטעם זה שייך גם בערלה. וכבר עמד בזה המלבושי יו"ט, אלא שהקשה שאם בארץ ישראל אסור רק מדרבנן, היאך גזרו על חו"ל, והרי זו גזירה לגזירה. ויש ליישב שכולא חדא גזירה.

[ד"ה עוד] עוד הוכיח המלבושי יו"ט שערלה בזמן הזה מן התורה, ממה שכתב הר"ש שמהמשניות מוכח שערלה נוהגת בשל נכרים, והוסיף שבספרא דרשו מ'כל עץ' לרבות ערלה בעץ שנטע גוי, אלמא שזה מדאורייתא. וקשה, למ"ד יש קניין לנכרי להפקיע מידי מעשרות ושביעית, מדוע לא יפקיע גם מערלה. והרי ר' יהודה סבור שיש קניין, והוא עצמו פטר נטיעת נכרי מרבעי, ומזה משמע שחייב אותה בערלה. ומזה הוכיח הר"ש שערלה אינה תלויה בכיבוש וחילוק, והוא הדין שחיובה אינו פוקע בגלות. אמנם יש לדחות את הראיה לפי מה שכתב הרא"ש שתוקף הקניין לגוי נלמד מ'דגנך' ולכן אינו משפיע על ערלה וחדש. עכ"ד המלבושי יו"ט. ויעוין בחזו"א ריש שביעית שהאריך להוכיח שקניין אינו מפקיע הכל, אלא רק מחיל על הפירות פטור מדיני תרו"מ.

[ד"ה והנה] והנה, המלבושי יו"ט קבע מסמרות בכך שביטולה של קדושה ראשונה או שנייה, אינו אלא לעניין מה שנתקדשה אחרי הכיבוש והחילוק, ולכן בערלה, שהתחייבו בה מיד בכניסה לארץ עוד לפני הכיבוש והחילוק, חייבים גם כשגלו, דלא גרע מלפני הכיבוש והחילוק. וכבר קדמו השאגת אריה, אלא שהביא שהדבר תלוי במחלוקת רבנן ורב הונא בריה דרב יהושע. ומה שהשיב במלבושי יו"ט שהכתוב בחלה 'בבואכם' בא ללמד באופן מיוחד שחיובה בטל בזמן הגלות, שאם לא כן למאי אתא – אינו מובן, שהרי קרא דבבואכם אתא לעצם החיוב משעה שנכנסו בה, ומהיכא תיתי לחדש גזירת הכתוב וחילוק בין חלה לערלה.

[ד"ה אמנם] אמנם לכאורה באמת יש לחלק בין חלה לערלה. דהנה יש לחקור בדין ביאת כולכם האמור בחלה, האם הוא אמור רק בנוגע לתחילת החיוב, דבעינן ביאת כולכם כדי שיתחיל החיוב בחלה, ולאחר מכן גם אם יצאו מקצתם או רובם נשאר החיוב, או שהוא דין תמידי, שאין חיוב חלה אלא כאשר כל יושביה עליה, ובדומה ליובל. ומפשטות הגמרא נראה כאפשרות הראשונה, שהרי נאמר שעזרא לא העלה את כולם ולכן חלה בזמן הזה דרבנן, הרי שאם היה מעלה את כולם, הייתה חלה בזמן הזה דאורייתא אף שכבר גלינו מארצנו. ומכל מקום יש לדחות, שכוונת הגמרא לומר שאפילו בזמן תחילת ביאתם לא הייתה ביאת כולכם.

[ד"ה ונראה] ונראה שהראשונים נחלקו בזה: בגמרא נאמר: 'ירושא ראשונה ושנייה יש להם', ופירש ר"ח שראשונה היינו אברהם יצחק ויעקב, שנייה היינו יהושע. דהיינו, שקדושת יהושע קידשה לעתיד לבוא. והתוס' הקשו שאם קדושת יהושע הייתה לעתיד לבוא, אזי לא היה משנה כלל אם בימי עזרה עלו כולם או לא. ומוכח מדברי התוס' שמספיקה ביאת כולכם בהתחלה, וכצד הראשון בחקירה זו. לעומת זאת, מדברי ר"ח נראה שיש צורך תמידי בביאת כולכם, ולכן בכל מקרה יש חשיבות למספק העולים בימי עזרא.

[ד"ה והנה] והנה, דעת הרמב"ם שגם לעניין תרומה בעינן ביאת כולכם, והוא כתב שתרומה אינה נוהגת אלא בארץ ישראל ובזמן שכל ישראל שם. ונראה מזה שביאת כולכם היא תנאי תמידי, וכדעת ר"ח.

[ד"ה ומעתה] ולפי ר"ח והרמב"ם יש לחלק בין חלה לערלה. דנהי שעצם חיוב הארץ בחלה לא פקע, בפועל פטורים משום שאין כל יושביה עליה. וזה דווקא בחלה ולא בערלה. לעומת זאת, לפי התוס' אין חילוק.

[ד"ה ומש"כ] ומה שטען המלבושי יו"ט שהמצב בזמן החורבן לא גרע מהמצב בכניסה לארץ לפני השלמת הכיבוש והחילוק, יש לומר בפשיטות שהביאה המחייבת אינה ביאה פיזית גרידא, אלא ביאה של התחלת כיבוש, וביאה זו מקדשת את כל הארץ כבר מתחיל הביאה. ואם כן, גם החיוב בחלה וערלה הוא מלתא דכיבוש, וזה התבטל כשגלו. ומיהו קצת קשה מהאמור בגמרא: יכול אפילו נכנסו שניים שלושה מרגלים, תלמוד לומר בבואכם, ביאת כולכם. ע"כ. והרי כניסת המרגלים אינה התחלת כיבוש. ויש ליישב שביאת מרגלים נחשבת התחלת כיבוש. ואכתי צ"ע, ויש לפלפל בכל זה טובא. ויעוין עוד בבית הלוי ובמאמר של הגר"א קוטלר.

הערות

הפניה למקור

לדיון מעמיק בכל דברי המלבושי יו"ט, יעוין במאמרו של הרב שי לוי: תוקף החיוב בערלה, נטע רבעי, חלה וכלאים בגבולות עולי מצרים, בקובץ אסיף ז (תשפ"א) עמ' 164-190

סימן כז – בעניני ערלה, אילן היוצא מן השרשים

סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרמב"ם: אילן היוצא מן הגזע – פטור מן הערלה, ומן השורשים – חייב. וזו דעת ר' יהודה בגמרא. ובכס"מ הביא תוספתא והגיה אותה כדי שדברי ת"ק יתאימו לרמב"ם, וכבר הקשו על כך כמה אחרונים, שהרי בגמרא מבואר שזו דעת ר' יהודה. והנודע ביהודה תירץ שהכס"מ התאים את דעת הרמב"ם דווקא לת"ק משום שיחיד ורבים הלכה כרבים. ואף שר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, זה דווקא בדברים שמיוחסים להדיא לר' מאיר, ולא כשדברי ר' מאיר מובאים בלשון סתם. ולכן הוצרך הכס"מ להגהה זו. ובחזו"א כתב שאינו מוכרח, ושמכיוון שהתבאר בגמרא שהדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' מאיר, הרי זה כמבואר בגמרא שהלכה כר' יהודה, ואין זה משנה שבתוספתא הובאו דברי ר' מאיר בלשון סתם.

[ד"ה וש"פ] והסמ"ג והרא"ש והטוש"ע השמיטו דין זה, וכבר *תמה על כך באומר השכחה.

[ד"ה והאור] והאור"ז כתב שבכל מקרה האילן פטור, בין היוצא מן הגזע ובין היוצא מן השורשים. וזה כר' מאיר, וכגרסת הראב"ד והרמב"ן שלפיה ר' מאיר מחייב בשני המקרים, ולא כגרסת רש"י שלפיה ר' מאיר פוטר בשני המקרים. ולכאורה תמוה שפסק כר' מאיר מר' יהודה, ואולי טעמו הוא שר' מאיר הובא בתוספתא בסתמא, וכמו שכתב הנודע ביהודה.

[ד"ה ואכתי] ועדיין קשה, דהא בדיני ממונות שנינו שהקונה שני אילנות בשל חברו, היוצא מן הגזע שלו ומן השורשים של בעל הבית, והאור"ז הביא בעצמו את הדין הזה, והרי הגמרא הקשתה דתנן נמי גבי ערלה שכן הוא, ותירצה שיש צריכותא בין ערלה למקח וממכר. וקשה

אפוא על האו"ז שבערלה פטר הכל, ובמקח וממכר חילק בין היוצא מן הגזע ליוצא מן השורשים.

[ד"ה ב] והנה, והנה, בהא דהיוצא מן השורשים חייב בערלה, קשה לכאורה, במה גרע מגרעין שצמח ממנו אילן, שברור שמונים לאילן מהנטיעה. והרי גם היוצא מן השורשים הוא המושך לאותו אילן שכבר השריש לפני שלוש שנים. ויש לומר דנהי שהשורשים קיימים שלוש שנים, מכל מקום לא הצמיחו אלא את האילן הישן ולא את מה שצמח עכשיו, ולכן הוא נידון בפני עצמו ומונים לו שנות ערלה מחדש.

[ד"ה ג] ועיקר, והנה, קשה על עיקר הדין שהיוצא מן השורשים חייב, שהרי נאמר בירושלמי ששורש פטור פטר, כגון אילן שנעקר ונשתיר בו שורש אחד מאילן זקן, הוא פטור, ולכאורה הוא הדין בנידוננו. והחזו"א תירץ שהפטור חל דווקא כשהאילן מתייחס בוודאות אל השורש הפטור, אלא שנוספו שורשים נוספים, וזאת בשונה מהנידון דידן, שבו האילן נחשב לאילן חדש.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה דברי החזו"א מתאימים דווקא לגרסת רש"י, שלפיה טעמו של ר' מאיר הוא שדי נופו בתר עיקרו, ולכן הוא דן את היוצא מהגזע עד גובה שלושה טפחים כיוצא מן הקרקע, ומחשיב אותו לאילן חדש להתחייב בערלה. אך לראב"ד ורמב"ן, ר' מאיר פטר אפילו את היוצא מן השורשים, משום שהשורשים עצמם נחשבים לדבר הפטור, אזי יוצא שסוף סוף יש כאן עירוב יניקת שורש חייב עם שורש פטור, והדרא קושיה לדוכתה, מדוע מתחייב.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב, שמכך שהיוצא מן השורשים חייב בערלה, מוכח שאין די בעצם היניקה משורש עץ שעברו עליו שנים כדי לפטור, דהיוצא נידון כאילן חדש. והטעם לכך שהיוצא מן הגזע פטור אינו יניקה ממקום פטור, אלא שהענף משתייך לעץ הישן ונטפל לאילן הזקן. וכמרכיב ילדה בזקנה, שהילדה נידונה כזקנה.

[ד"ה ד] ולכאורה יש להקשות על קביעת החזו"א ששורש פטור פטר דווקא כשהמעלה שבשורש קיימת בכל האילן. שהרי בירושלמי הובא הדין שכשבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור, ואמרו על כך בירושלמי שטעם הדין הוא שנאמר 'כי תבואו ונטעתם', פרט לשנטעו גויים עד שלא באו ישראל לארץ. ומזה הסיקו בירושלמי ששורש פטור פטר. והשתא, אם נאמר שבכל האילן – גם במה שצמח לאחר כניסת ישראל לארץ – לא מקרי 'ונטעתם' משום שתחילת נטיעתו קדמה לכניסה לארץ, אזי אין כאן עניין לדין שורש פטור, שהרי האילן כולו פטור. ולכן על כרחך יש לומר שמה שהתווסף לאחר הכניסה לארץ מקרי 'ונטעתם', והפטור הוא מכוח השורש שקדם לכניסה לארץ. ונמצא שהמעלה אינה בכל האילן, ובכל זאת השורש פטור.

[ד"ה והנראה] והנראה בזה, שבנידון זה הפטור והחייב אינם נפרדים אלא מעורבים זה בזה. החלק הפטור אינו נשאר למטה, אלא מתגדל והולך ומתערב במה שגדל לאחר שנכנסו לארץ, ולכל האילן יש שייכות לפטור, בשונה מהיוצא מן השורשים, ששם כל האילן הוא חדש וראוי להתחייב בערלה, ואין השורש פטור.

[ד"ה שו"ר] שוב ראיתי שהחזו"א עצמו נדרש לבאר את דין נטעו גויים עד שלא באו ישראל, והוא מבאר שהסיבה שנדרשנו לדין שורש פטור פוטר היא שייתכן שנוספו שורשים חדשים, ואז השורש הישן הוא זה שמקיים את האילן כאילן ישן. עכ"ה. ולפי זה יש לומר שבאמת כל הצומח לאחר הכניסה לארץ, לא קרינו בו 'כי תבואו ונטעתם', והצד לחייבו בערלה הוא רק מחמת השורשים החדשים, ולזה נצרך הדין דשורש פטור פוטר.

[ד"ה ה] ובתשובת הרשב"א שאל על חיוב ערלה באילן שנחתך גזעו ולא ראו שורשים פני חמה. ונראה שפירש את האמור בירושלמי 'עד שיגמום מעם הארץ' שצריך לגמום את מה שעם הארץ, דהיינו חלק הגזע שבקרקע, ואז היוצא מהשורשים חייב בערלה, אבל היוצא מהאילן – אפילו ממה שבתוך הקרקע – פטור. ולפי זה, תמה השואל על מה שכתב הרמב"ם שאילן שנקצץ חייב בערלה. והשיב לו הרשב"א שכשנגמם בשווה לארץ, חייב בערלה. וכתב הרשב"א שכל שכן כשיצא ממה שבתוך הקרקע, שנראה כאילן חדש, וחייב בערלה מפני מראית עין. ומלשון הרשב"א נראה שכל דין היוצא מן השורשים חייב, הוא רק מפני מראית עין.

[ד"ה אולם] אולם בגמרא משמע שחיוב היוצא מן השורשים הוא מדינא, שהרי דימו ערלה למחלוקת ר' מאיר וחכמים בקונה שני אילנות, אם קנה את היוצא מן הגזע. והרי אי איתא שזו גזירה מקומית בערלה מפני מראית עין, אין מקום לדמות ערלה למקח וממכר. ויש לדון ולפלפל בזה, ובפשוטו הדבר צ"ע. [ד"ה ויתכן] וייתכן שמה שכתב הרשב"א מראית העין מתייחס רק למה שגול מתחתית הגזע שבתוך האדמה ולא לגדל מן השורשים. ועדיין צ"ע.

[ד"ה ו] והנה, והנה, כת"ר הסתפק בעצי תפוז, שמצוי שיוצאים מהשורשים ענפים חדשים סמוך מאוד לגזע, ובהמשך הזמן הם מתחברים אל הגזע בתחתיתו, והם כסעיף היוצא ממנו. ודן להקל בזה על פי הנראה מהרשב"א שהאיסור הוא משום מראית עין, ובנידון זה אין מראית עין.

[ד"ה ולענ"ד] ולענ"ד מלבד מה שעצם הקביעה שהאיסור הוא משום מראית עין אינה ברורה, וכפי שהתבאר, עוד נראה שאפילו אם האיסור הוא משום מראית עין אין להקל, דכיוון שנאסר אינו חוזר וניתר. שמכיוון שכבר נאסר, אין האיסור פוקע בביטול הטעם. ואין זה דומה לילדה שסיבכה בזקנה, ששם ניתן לברר מה גדל מהזקנה ולהתירה, מה שאין כן בנידוננו. וכעין זה מבואר במהרי"ל שבישול של פת גויים אינו מועיל להתירה, ואף שבישול מבטל תורת לחם לעניין מצה.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם צריך להכשיר כלים שבישל בהם גוי דבר האסור משום בישולי גויים. טעם המתירים הוא שהבלוע בכלי אינו עולה על שולחן מלכים, והם בעצם נוקטים שאף שבעודו מחוץ לכלי הוא היה עולה על שולחן מלכים, בליעתו מפקיעה את האיסור. אבל באמת אפשר שהמתירים נוקטים שהבליעה או רובה מתבצעת לפני גמר בישול, ואז המאכל עדיין לא נאסר.

[ד"ה וה"נ] וכן מצאנו בחמאת גוי, שהרבה מתירים משום שחלב בהמה טמאה אינו מעמיד, ואף שהקונה חלב גויים ומכין ממנו חמאה אינו מתיר אותה בכך, והיא תיאסר. וכן לשיטת ר"ת

שמתיר כאשר הנכרי חולב על דעת לעשות גבינה, והישראל עושה את הגבינה, מכל מקום סתם חלב נותר באיסורו גם כשישראל עושה ממנו גבינה.

[ד"ה ואמנם] אמנם מצאנו בדם דגים שמותר כשמעורבים בו קשקשים, ודייק רע"א מלשון הרמ"א שמותר גם כשהוסיף קשקשים לדם טהור ללא קשקשים. ומכל מקום אין מזה ראייה, שכן חז"ל עצמם התנו מעיקרא את איסורם בכך שאין בו קשקשים. ולא אסרו את החפצא, אלא רק את מעשה האכילה בנסיבות שבהן יש חשש מראית עין.



הערות

ביאור השמטת דין אילן היוצא בדברי הראשונים והשו"ע

תמה. אולי יש לומר שטעם ההשמטה הוא שאין דין זה מצוי כל כך. ובספר תורת החיים (חזה"מ עמ' שמב), דנתי בהקשר אחר באפשרות שהרמב"ם ישמיט דין מסיבה זו, וק"ו שהדבר אפשרי בראשונים אחרים ובשו"ע. וצ"ע.



סימן כח – הערה בענין כהן המביא ביכורים

סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרמב"ם שכהנים מביאים ביכורים וקוראים, מפני שיש להם ערי מגרש. והכס"מ הראה מקורו במשנה בסוף מעשר שני שנאמר בה שהם מתוודים משום שיש להם ערי מגרש. והנה אם הדיון הוא על יכולתם לומר 'פרי האדמה אשר נתת לי', זה אכן מקור טוב, אך יש לדון לפטור מטעם אחר, שכהנים אינם שייכים במצוות מתנות כהונה, מלבד תרו"מ שהמאכל נחשב טבול ואסור לאכול ללא הפרשה. וכהא דכהנים אין מחרימים לפי שהחרמים שלהם. אבל באמת מקורו של הרמב"ם בתוספתא, שבה מבואר כן להדיא.

[ד"ה והנה] ובתוס' כתבו שבדבר שניתן לאנשי משמר לא שייך למעט את כלל הכהנים, שהרי כשיוקדש לא יהיה שלו אלא לאנשי משמר. ולפי זה יש לעיין בכהן המביא ביכורים, אם הם ניתנים לאנשי משמר, או שהם נשארים אצלו, וכפי שנאמר בנוגע לקרבן שכהן מביא קרבנו בכל עת שירצה ועבודתו ועורו שלו. ולכאורה נראה שהם ניתנים לאנשי משמר, שכן נאמר בגמרא שדין זה שמביא קרבנו וכו' ליכא אלא בקרבנות שאינם ברשותו, והוא זוכה בהם חלף עבודתו, אך חרמי כהנים, שאינם חלף עבודה, הם של אנשי משמר. ולכאורה הוא הדין לביכורים, שאין בהם עבודה אלא תנופה. ולכאורה לא שייך לומר שהכהן המביא יעשה בעצמו תנופה, שהרי בקרא מבואר שהמביא ביכורים מדבר אל הכהן ואומר הגדתי היום וכו'. ועדיין צ"ב.



סימן כט – ביאורים בירושלמי פאה

סיכום

[ד"ה פ"ק] לשון הירושלמי:

רבי יוסי בשם ריב"ל ובקוצרכם מה ת"ל לקצור אלא אחד לגבוה ואחד להדיוט רבי יודן בעי כלום מעות הקדש מתחללין אלא בתלוש שמא במחובר אמר ר' חנינא שלא תאמר יעשה קציר הקדש כקציר הדיוט.

[נראה] נראה שר' יודן סבר שאי אפשר להעמיד את דברי ריב"ל בהקדש כפשוטו, שהרי מבואר להדיא במשנה שהקדש פטור מפאה. ולכן העמיד *בקצירה בשל חולין לצורך הקדש, שהגזברים שילמו לבעל השדה כדי לקוצרה עבור הקדש. אלא שעל זה הקשה שאפילו אם שילמו על הקצירה במעות הקדש, הן מתחללות רק בתלוש, ולכן פשיטא שחייב בפאה. ועל זה תירץ ר' חנינא שהחידוש הוא שאין להשוות מקרה זה לקציר הדיוט, שבו הבעלים פטורים, כדתנן בקצרוה ליסטים. ואילו בהקדש חייבת בפאה מגזירת הכתוב – או משום שלצורך גבוה עדיף, או משום שזה נחשב לצורך בעלים, כיוון שמשלמים להם על הקצירה והיא מדעתם. [ד"ה ויותר] ויותר נראה לגרוס הפוך: 'שלא תאמר יעשה קציר הדיוט כקציר הקדש'. דהיינו, שההו"א שקציר זה ייחשב כקציר הקדש, וקמ"ל שלא.

[ד"ה פ"ק] לשון הירושלמי:

רבי יוסי בר' יעקב ברבי זבדי בשם רבי אבהו ר' נחמיה בר עוקבן ומטי בה בשם רבי יוחנן הפריש ביכורים מכרי ממורח פטור מתרומה גדולה אמר רבי חגי קומי רבי יוסי מתניתא אמרה כן לעולם הוא נותן משום פאה ופטור מן המעשר עד שימרח הא אם מירח חייב מה שאין כן בתרומה ולימא אף בביכורים יהא חייב אף על פי שלא מירח ויידא אמרה דא ולמה נקראו שמן ביכורים שהן בכורים לכל וכל הקודם את חבריו חבירו מתחייב בו.

[ד"ה עי'] הגר"א הגיה הרבה, ונראה שניתן לקיים את גרסתנו בהגהת תיבה אחת: ר' יוחנן אמר שביכורים פטורים מתרומת גדולה, ואף כשהפריש מכרי ממורח. ורבי חגי סייע לכך מהמשנה, שאמרה 'עד שימרח' דווקא בנוגע לפאה ולא בנוגע לביכורים. ויש להגיה 'בביכורים' במקום 'בתרומה'. ויש שתי הבנות אפשריות בזה: (א) רבי חגי מדייק מאי-אזכור ביכורים, שבביכורים הדין שונה מפאה. (ב) המילים 'מה שאין כן בביכורים' הן חלק מהברייתא. ועל זה דחו, דלעולם אימא לך שהשוני בין פאה לביכורים הוא שביכורים חייבים בתרומה אף כשהופרשו לפני מירות. והשיבו על כך מה דאמרין בעלמא שנקרא שמם ביכורים על שם שהם ביכורים לכל, וכל הקודם את חברו – חברו מתחייב בו, והוא אינו מתחייב בחברו.

[ד"ה פ"ז] נאמר בירושלמי שלבית שמאי לומדים נטע רבעי ממעשר שני, ולכן אין נטע רבעי בשביעית, והקשה שמואל דאם כן נאמר שאין נטע רבעי בשלישית ובשישית שגם בהן אין מעשר שני. ותירץ ר' יוסי שבשלישית ובשישית יש מעשר עני, אך בשביעית אין שום מעשר. וצריך ביאור, מה בכך שיש מעשר עני, הא עכ"פ נטע רבעי נלמד ממעשר שני, ומעשר שני הא ליכא. ונראה שדין מעשר שני נאמר בסתמא על כל השנים, אלא שבשלישית ובשישית הוא

נפקע מכוח החיוב במעשר עני. וכדמצינו בספרי שמעשר שני התמעט מעצם זה שאין שני מעשרות נוהגים בשנה אחת, ולא משום שבמהותו אין לו שייכות לשנה השלישית והשישית. ולו יצויר מצב שבו אין מעשר עני בשלישית ובשישית, יחזור לחול חיוב מעשר שני. ולכן נטע רבעי, שאין בו תורת מעשר עני, שפיר יש בו קדושה כמעשר שני שהוקש לו.



הערות

דוחק העמדת הירושלמי בקצירת שדה חולין לצורך הקדש בקצירה. לכאורה יש דוחק גדול בהבנת דברי ר' יודן באופן זה, אחר שר' יודן עצמו רק 'בעי' ולא מתייחס במישרין לשאלה כיצד לפרש את דברי ריב"ל.



סימן ל – ביאורים בירושלמי דמאי

סיכום

[ד"ה ירושלמי] בירושלמי דנו מהו לקבוע שני במקום ראשון, ונראה שהכוונה שהקדים מעשר שני למעשר ראשון, והשאלה היא מהו לפדותו ולעשותו מעשר ראשון. ולשון 'שני במקום ראשון' יש לפרש באחד משני אופנים: (א) 'שני' אינו מעשר שני אלא ההפרשה השנייה, שהיא מעשר ראשון. (ב) ויותר נראה דצ"ל: 'מהו לקבוע ראשון במקום שני'.

[ד"ה עולא] נאמר בירושלמי: עולא בר ישמעאל בשם ר' יוחנן, פוטר אדם טבל של עשרה סאין בסאה אחת, כיצד, עושה אותה מע"ש ופודה אותה וחוזר ועושה אותה תרומת מעשר למקום אחר. ונראה שמדובר בדמאי, דבטבל ודאי אסור להקדים מעשר שני לראשון. וא"ת אי בדמאי היאך מפריש על מקום אחר, והרי אין תורמים מן הדמאי על הדמאי, יש לומר שמדובר בשגם הפירות שבמקום אחר נקנו מאותו עם הארץ, שבוה מפריש מזה על זה.

[ד"ה ואמרינן] ואמרו בירושלמי שכשעולא אמר זאת, הקשו עליו בני הישיבה. [ד"ה התיב] ר"ש הקשה מדתנן היו לפניו שתי כלכלות של טבל, שנוטל מן השנייה שתי תאנים ושני עישורים ועישור של עישור. [ד"ה פי'] פירוש, שאי איתא לדברי עולא, אפשר היה להסתפק במעשר אחד, לעשותו שני ואח"כ לפדותו ושוב לעשותו מעשר ראשון ותרומת מעשר, ואפילו כולו תרומת מעשר על מקום אחר.

[ד"ה לכאורה] ולכאורה לפי המתבאר לעיל שדברי ר' יוחנן נאמרו דווקא בדמאי, לא ברור כיצד הקשו עליו מטבל ודאי. ועצם העמדת המשנה בטבל ודאי מוכחת מאזכור הפרשת תרומה גדולה, ששייכת דווקא בטבל ודאי.

[ד"ה ולזה] ולכן מבאר רבי מנא שבנידון המשנה אפשר להקדים מע"ש למע"ר, וזאת משום שגם כשמקדים מע"ר למע"ש, יש בזה הקדמת מע"ש, שכן הוא מפריש מהכלכלה השנייה על הראשונה, ונמצא שכאשר הוא הפריש מע"ש מהכלכלה השנייה, זה קדם להפרשת מע"ר על

השנייה, שכן המע"ר שהופרש הועיל רק לראשונה ולא לשנייה. ועל כרחק שבשעה שאמר 'מעשרות של זו בזו', כבר עבר על האיסור, ולאחר מכן מעוות לא יוכל לתקן, ואין תוספת איסור במעשיו. וכשהוא מפריש מעשר שני, אין בזה התפסת שם מעשר שני, אלא רק בירור של מה שהותפס כבר. ושפיר מקשה הגמרא מכאן על הקביעה שבדמאי ניתן להפריש מע"ש ולאחר מכן לפדותו ולעשותו מע"ר. ועל זה מתרצת הגמרא 'שני שניתקן מחמת ראשון את חוזר ועושה אותה ראשון', דהיינו שהשני הופרש בחדא מחתא עם הראשון, 'מחמת' אותה אמירה שבה הופרש גם הראשון, ולכן לא שייך להתפיס אותם פירות לשני השמות שהופרשו בחדא מחתא. שו"ר שהגר"א הגיה בסוגיה זו, ולפי המתבאר מתפרשת הסוגיה היטב ללא הגהה.

[ד"ה ירושלמי] נאמר בירושלמי: הוא נאמן ואשתו אינה נאמנת, לוקחין ממנו ואין מתארחין אצלו. וקשה, דמאחר שהיא אינה נאמנת, ממילא גם בעלה האוכל אצלה אינו נאמן, כדתנן שתנאי לנאמנות הוא שאינו מתארח אצל עם הארץ. וכאן אוכל אצלה בקביעות וגרע ממתארח דרך מקרה. ואולי אשתו שאני שאימת בעלה עליה ואינה מכשילתו. *וצ"ע.

[ד"ה פ"ג] נאמר בירושלמי:

מה חמותו מן האירוסין או מן הנישואין נשמעינה מן הדא מודה ר' יודה בנותן לחמותו שביעית שאינה חשודה להאכיל את בתה שביעית שנייא היא תמן בין מן האירוסין בין מן הנישואין אף הכא לא שנייא בין מן האירוסין בין מן הנישואין.

ונראה שפירושו הוא, דהנה ר' יהודה אמר שני טעמים לכך שהחמות אינה נאמנת: (א) רוצה היא בתקנת בתה; (ב) ובושה מחתנה. והבושה שייכת גם בארוס, אך הרצון בתקנת בתה אינו שייך בארוס, שהבת עדיין אינה אוכלת אצלו. וזהו ספק הגמרא. ופושטת הגמרא מהסיפא, שעל שביעית אין החמות חשודה, וברור שקביעה זו מתייחסת בין לאירוסין ובין לנישואין, ומכך למדו שגם הרישא מתייחסת בין לאירוסין ובין לנישואין.

[ד"ה פ"ו] נאמר בירושלמי:

תני ישראל וגוי שקנו שדה בסוריא הרי הוא כטבל וכמעשר מעורבין זה בזה דברי רבי רבן שמעון בן גמליאל אומר חלקו של ישראל חייב חלקו של גוי פטור רבי יסא בשם רבי חנינא מה פליגין בשחלקו שדה בקמתה אבל אם חלקו גדיש אף רבן שמעון בן גמליאל מודה לרבי שכל קלח וקלח של שותפות הוא אמר רבי יונה רבי יוסי בשם רבי יוחנן מה פליגי' כשחלקו שדה בקמתה אבל אם חלקו עמרים אף רשב"ג מודה לרבי שכל קלח וקלח של שותפות היא על דעתיה דרבי יונה מה בין גדיש מה בין עמרים בקוצר כל שהוא ומניח לפניו.

פירוש, דר' יסא ור' יונה מסכימים שכל עוד לא חלקו את גוף הקרקע לשניים, ממילא הפירות הם טבל וחולין מעורבים זה בזה. דגם אם נאמר שהוברר שמתחילתם היו של ישראל או של נכרי, עכ"פ הם גדלו בקרקע משותפת. והמחלוקת היא בחלקו עומרים, שלר' יסא בזה יש ברירה לרשב"ג. והקשתה הגמרא הרי זה מחובר, ותירצה שבכל קצירה וקצירה, מניח במקומו, ובזה הו"ל כברירה במחבר.

[ד"ה פ"ז] נאמר בירושלמי:

מה נן קיימין אם באומר מכבר משקה מעורב הוא ואם באומר לכשישתה למפרעו טבל שנה אלא כי נן קיימין באומר מכבר לכשאשתה.

ונראה שפירושו הוא, שכשמתנה ומפריש את 'שאני עתיד להפריש למחר', אין פירושו מה שיופרש אלא מה שכעת *עומד להיות מופרש למחר. והפרשה זו היא שתלויה בדין 'ברירה'. ולאור זאת הקשו, שאם מפריש את מה שעתיד להפריש, אזי שמא מה שבירר בפועל לא עמד לכך, ומה שעמד להשתייר נתערב, ושתה תרומה. ואם חלות ההפרשה היא רק לאחר שתייתו, נמצא ששתה טבל. ומתוך הירושלמי שאומר 'מכבר לכשאשתה', דהיינו שאינו מתנה על מה שעומד להיות משתייר אלא על מה שבפועל ישתיר.

[ד"ה פ"ז] נאמר בירושלמי:

מי שיש לו כלכלה והוא מבקש לעשר' נוטל שני תישועין ותישוע של תישוע שהן עשר מעשר ותשע מעשר שני ויאמר תשע עשרה אמר רבי זעירא דברי חכמי' וחידותם.

[ד"ה כאן] ביאור הדברים, ש'שני תישועין' היינו פעמיים 9 מתוך מאה, דהיינו 18 מתוך מאה. 'תישוע של תישוע' היינו תשיעית מ-9, דהיינו עוד 1 ממאה, ובסך הכל 19 ממאה: 10 למעשר ראשון ו-9 למעשר שני. והא דלא דאמר י"ט, הוא דברי חכמים וחידותם.

[ד"ה עוד] עוד נאמר שם:

הרוצה להכניס מאה תאנים מתוקנות לתוך ביתו, הרי זה נוטל על כל תאינה ותאינה שני תישועין ותישוע של תישוע, שהן עשרים ושלש תאינה ארבעה [תשועין], אחד תישועו של תישוע.

[ד"ה כאן] נראה שכן 'תישוע' אינו 9 מתוך מאה, אלא תשיעית מהכמות כולה, דהיינו 11 ותשיעית מתוך מאה. והסיבה לכך היא שהוא רוצה שכל מאה התאנים תהיינה מתוקנות, כלומר, להפריש עליהן מבחוץ. וקודם שמפריש מעשר שני, עליו לתקן מחיוב מעשר ראשון את המאה וכן את ההפרשה החיצונית עצמה, ולכן מפריש תשיעית מלבר מהסך הכל של המאה וההפרשה החיצונית. ונמצא שבסך הכל נוטל שתי תשיעיות מבחוץ כנגד המאה, ועוד תשוע של תשיעית.

[ד"ה וקאמר] ועל זה אמרו שזה יוצא 23 תאנים ועוד ארבע תשועין ותישוע. הוא פשוט: כדי להתיר 90 תאנים מחיוב מע"ש, צריך 10 תאנים. וכדי להתיר 9 מתוך ה-10 הללו, יש צורך ב-1. וכדי להתיר את ה-1, יש צורך בתשיעית תאנה. וסה"כ 11 ועוד תשיעית. ועם ה-100 הנ"ל, הם 111 ותשיעית. ומלבד זה צריך להפריש מעשר ראשון, שזה תשיעית מלבר מ-111 ותשיעית, דהיינו 10 ל-90, ועוד 2 ל-18, ונשארו 3 ותשיעית, וכדי להתיר 3, צריך 3 תשיעיות, ולהתיר תשיעית צריך תשיעית מתשיעית. וסה"כ 12 ו-3 תשיעיות של מעשר ראשון ותשיעית מתשיעית. ובצירוף 11 ותשיעית של מע"ש, וה-100 הבסיסיים, יצא בסך הכל 123 ו-4 תשיעיות ותשיעית של תשיעית.

[ד"ה פ"ז] נאמר במשנה:

מאה טבל מאה חולין, נוטל מאה ואחד וכו'.

[ד"ה משנה] המשנה והגמרא מתפרשות היטב לפי הראב"ד, שמדובר בשהתערבו מאה חולין במאה טבל, וביבש אין בילה, ולכן כדי שבוודאי תהיה בידו סאה של טבל להפריש ממנה תרומת מעשר, עליו לקחת מאה ואחת. ובמאה טבל ומאה מעשר, צריך להפריש 11 תרומת מעשר, ובשביל זה די ב-101, שאפילו אם 100 מתוכם זה טבל, כעת יפריש ויהיו לפחות 10 מעשר, ויוכל להפריש 11 תרומת מעשר. ובמאה חולין מתוקנים מאה מעשר הטבול לתרומת מעשר, צריך ליטול 110 כדי שבוודאי יהיו בו לפחות 10 מהמעשר, ויוכל להפריש 10 תרומת מעשר. [ד"ה מאה] מאה טבל תשעים מעשר, לא הפסיד כלום, שכן נוטל 10 וממה נפשך הם ראויים להיות תרומת מעשר על הכל.

[ד"ה וע"ד] והנה קשה, הרי יכול להפריש ממקום אחר לפי חשבון, במקום להפריש כמויות עצומות מספק. ודוחק להעמיד בשאין לו להפריש ממקום אחר. ונראה שיש מניעה מלהפריש ממקום אחר, דכאשר התערבו 100 ב-100, ואי אפשר לצמצם, בוודאי מרובה אחד מחברו. *והשתא, אם החולין מרובים על הטבל, הטבל בטל ברוב מן התורה, ואי אפשר להפריש עליו טבל דאורייתא אלא רק מטבל דרבנן. ואי אפשר להפריש מטבל דרבנן, שמא הטבל לא התבטל והוא עודנו טבל מדאורייתא. ולכן מפריש דווקא מתוכו.

[ד"ה ובגמ'] ובגמרא נאמר:

אמר רבי יונה: כיני מתניתא, כל זמן שהטבל מרובה על המעשר, מעשר לא הפסיד כלום.

[ד"ה ומתבאר] והיינו, שדווקא כשיש בטבל כמות הראויה לעשותו מעשר במידה שתספיק לתרומת מעשר עבורו ועבור המעשר, והיינו שהטבל הוא עשירית יותר מהמעשר שבתערובת. ועשירית עודפת זו תועיל למעשר על טבל זה עצמו, ושאר הטבל יהווה מעשר על שאר הכמות. [ד"ה ר'] עוד נאמר שם:

ר' לוינטי שם ר' יונה: כל טבל דאנן קיימינן הכא, לראשון ולשני.

[ד"ה כפי'] נראה כפירוש הפני משה, שהכוונה לומר שהטבל טבול רק לשני המעשרות ולא לתרומה, שאם היה טבול גם לתרומה, היה צריך להפריש כמות נוספת לתרומה.

[ד"ה ר"א] עוד נאמר שם:

רבי אבהו אמר איתפלגון רבי ורבי דוסתי בי רבי ינאי חד אמר עושה אותו שני למקום אחר וחרנה אמר עושה כולו שני למקום אחר ומפריש עליו ראשון (למקום) (ממקום) אחר.

[ד"ה משמע] משמע שמדובר על התערובת שבמשנתנו, דחד אמר שעושהו אפילו לכולו מע"ש על מקום אחר, אחר שהפריש תרומה ומע"ר; וחרנא אמר שגם תרומה ומע"ר יכול לעשותו כולו על מקום אחר. ועל כך תמזה הגמרא 'מה נן קיימין', שהרי במשנתנו מדובר על טבל וחולין שהתערבו זה בזה, ובזה א"א להפריש עליו ממקום אחר, דשמא מן התורה בטל הטבל בחולין, וכפי שהתבאר לעיל. ועל זה תירצו שהחד והחרנא לא התייחסו למשנתנו, אלא לדין שבתוספתא:

מאה מעשר תשעים טבל, נוטל תשעים ושמונים מעשר. מאה מעשר שמונים טבל, נוטל שמונים ושלוש חסר שני עישורים, מכן ואילך לפי חשבון.

כך גרסת המנחת ביכורים, והיא נראית נכונה מאוד, והיינו דבמאה מעשר תשעים טבל, צריך לתרומת מעשר 11 פחות עשירית: עשרה ל-100 מעשר, ועוד 0.9 לתשעים טבל. וכשיטול תשעים, אם כל הטבל עלה בידו, אין לו תרומה אלא 9. וכדי להגיע ל-11 פחות עשירית, מוסיף עוד שתיים פחות עשירית.

ובמאה מעשר שמונים טבל, צריך לתרומת מעשר 11 פחות שתי עשיריות. וכשיטול שמונים, אם כל הטבל בידו, אין לו תרומה אלא 8. ומוסיף עוד שלוש פחות שתי עשיריות. מכאן ואילך לפי חשבון – פירוש, שעל כל עשרה טבל שיורדים, יש להוסיף עוד תאנה ולהוריד עוד עשירית.

[ד"ה ועל] ועל כל זה פליג חד מאן דאמר, וס"ל שמכיוון שהמעשר הוא הרוב, אין הוא בטל ברוב אלא להיפך: הטבל הוא שמן התורה בטל ברוב, ולכן שפיר מפריש עליו ממקום אחר לפי חשבון, והיינו ממקו"א שאינו חייב אלא מדרבנן. ואידך מ"ד ס"ל שמחמירים שהטבל אינו מתבטל ברוב, מכיוון שגם המעשר טבול לתרומת מעשר, ופתיך ביה חיובא, והווי להו בני חד חיובא ואינם מתבטלים זה לזה.



הערות

חילוק בין המתארח אצל עם הארץ ובין האוכל אצל אשתו

וצ"ע. אולי יש ליישב באופן אחר, שבעל זה הוא כאנוס לאכול אצל אשתו, ואין בידו אפשרות להימנע מכך, ובכך הוא שונה מהמתארח אצל עם הארץ שבוחר בכך ובידו להימנע. וכל כי האי גוונא שהוא כאנוס להתארח, אין הדבר פוגע בנאמנות האישית שלו. וצ"ע.

ויש להוסיף שלכאורה יש קושי בהסברו של רבינו, שכן אם אימת בעלה גורמת לה להיות נאמנת, ממילא גם אדם אחר יכול להתארח אצלו, ולסמוך על אימתו, ולא ברור מדוע הדבר נאסר. ודוחק לומר שנאסרה רק התארחות שלא בנוכחות הבעל, דפשוט שסתם התארחות היא בנוכחותו, וכן פשוט גם מהלשון 'אצלו'.

קושי בהבנת חלות הפרשת תרו"מ בברירה כהפרשת מה ש'עומד' להיות מופרש בפועל

עומד. לכאורה קשה לומר שהגמרא בהו"א הבינה שכל ההפרשה מתבססת על כך שיש חלק שכבר בהווה הוא עומד להיות מופרש. לכאורה אין זו ההבנה הפשוטה, ובפשטות אין צורך לחדש הגדרה של 'עומד', ולהוסיף את עצם היותו של אותו חלק מיועד ועומד לכך מראש, ומפשטות הלשון לא נראה שקיימת הגדרה של 'עומד' ושיש חלק מיועד ועומד לכך מראש, אלא נראה שההפרשה מעיקרא מתייחסת למה שיהיה מופרש בעתיד.

אפשרות שהחולין בטלים ברוב הטבל

והשתא. לכאורה אם חוששים לביטול ברוב, אזי יש לחשוש למקרה שהחולין בטלים ברוב הטבל, וצריך להפריש על הטבל והחולין גם יחד. ואולי זה קשור לשאלת חנ"נ, והאם איסור מתפשט לפי חשבון או באופן מוחלט. וצ"ע.

סימן לא – קצת ביאורים בירושלמי כלאים

סיכום

[ד"ה פ"ק] נאמר בירושלמי: יש מהן שהלכו אחר הפרי, כלפת וצנון, ויש שהלכו אחר העלין, כלפת ונפוס. הקשו מצנון ונפוס שגם הפרי וגם העלים דומים וזה כלאים, ותירצו שבזה הלכו אחרי טעם הפרי.

[ד"ה לכאורה] לכאורה תמוה, אם יש דמיון בין צנון ונפוס היאך יש הבדל ביניהם בעניין הדמיון ללפת, שצנון דומה לה בפרי ולא בעלים, ונפוס בעלין ולא בפרי. ויש ליישב שאין זהות גמורה בין צנון ונפוס אלא דמיון, ויש גם שוני, והשוני גורם לכך שלכל אחד מהם יש היבט אחד שבו הוא יותר דומה ללפת מאשר השני.

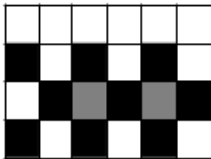
[ד"ה פ"ב] נאמר במשנה:

הרוצה לעשות שדהו קרחת מכל מין עושה עשרים וארבע קרחות לבית סאה מקרחת בית רובע וזורע בתוכה כל מין שירצה. היתה קרחת אחת או שנים זורען חרדל. שלש לא יזרעם חרדל מפני שהיא נראית כשדה חרדל דברי רבי מאיר. וחכמי' אומרי' תשע קרחות מותרות ועשר אסורות.

על כך נאמר בירושלמי:

ורבנן אמרין ובלבד שלא יהו לא חבושות ולא סמוכות. היאך עבידא תלת ותרתי וחדא ותרתי וחדא.

[ד"ה נלענ"ד] נראה שפירושו הוא, דהנה חלוקת שטח מרובע ל-24 אינה באופן של שורות



וטורים שווים זה לזה במספרם, אלא 6 שורות על 4 טורים, וכך נוצרות 24 משבצות שבכל אחת יש בית רובע. ולרבנן צריך הרחקת בית רובע בין מין למין, ולכאורה לפי זה היה די בזריעת חצי מהמשבצות לסירוגין, דהיינו 12, ומה שהפינות נוגעות הוא ראש תור ולית לן בה. ולזה אמר שלרבנן צריך שלא יהיו חבושות, דהיינו שלא תהיה משבצת של קרחת מוקפת בארבעה מינים שונים מכל צדדיה. וזורע *ככה:

[ד"ה והא] ומה שאינו זורע 12, אף שבבית סאה אחת לא תהיה בעיה של חבושות, הוא משום שמדובר כאן על שדה גדולה שיש בה כמה בתי סאין.

[ד"ה פ"ז] במסכת גפנו על תבואתו של חברו, מוסכם שאין התבואה נאסרת, דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. אך נחלקו אם הגפן נאסרת: ר' יוחנן אוסר, ור' אלעזר אמר שמכיוון שהאוסר (=התבואה) אינו נאסר, גם שאינו אוסר (=הגפן) אינו נאסר. והר"ש מפרש שכל אחד משני המינים נקרא אוסר, אך הגר"א מפרש שהתבואה היא האוסרת והגפן היא הנאסרת, שנאמר פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם, דמשמע שתבואת הכרם נאסרת מכוח המלאה. ובחזו"א הקשה דבעירובין צ"ב משמע שהכרם היא האוסרת, ולכן תירץ שדווקא במסכת נחשבת התבואה אוסרת, ע"ש.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב את פירוש הגר"א, שבאמת גם הבבלי סבר שהתבואה היא האוסרת. דהנה, נאמר בבבלי בנוגע לשתי חצרות הפתוחות זל"ז: גפנים בקטנה, מותר לזרוע בגדולה, דהגדולה אינה נפעלת מאומה על ידי הקטנה. והוקשה לרש"י, שעכ"פ ייכנס כוח גדולה בקטנה ויאסור לזרוע בגדולה. והתוס' תירצו שהתורה הקפידה על 'כרם' ולא על 'שדה', ולכן רק התפשטות מקום הגפן אוסרת, ולא התפשטות מקום התבואה.

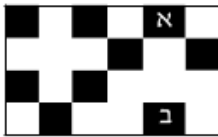
[ד"ה ונראה] ונראה מדבריהם שכאשר גפנים בגדולה, מה שאוסר לזרוע בקטנה אינו הגפנים עצמן שנחשבות כאילו הן בקטנה, שהרי הן אינן בקטנה. אלא מה שאוסר הוא 'שם כרם' שנמשך לתוך הקטנה. ולכן האיסור הוא חד צדדי, ולא חל כשהגפנים בקטנה והתבואה בגדולה. [ד"ה והשתא] ולפי זה אף שהכרם היא בסיסית וחיונית לאיסור, אבל היא אינה גורם האיסור, אלא היא החפצא של האיסור, אך האיסור הוא בוריעת תבואה. ודומיא דנחל איתן שאסור לזרוע בו. ונותרו על כנם דברי הגר"א, שהאוסר הוא התבואה ולא הגפנים.



הערות

קושי בהבנת הפיתרון של 'חבושות' על ידי זריעת תשע קרחות

ככה. לכאורה גם כאן יש שתי קרחות חבושות, דהיינו שמוקפות בזרעים שונים מארבע צדדיהן. וסימנתי אותן באיור בצבע אפור. וצ"ע. ניסיתי ליצור 9 קרחות באופן שלא תהיינה חבושות, ולעת עתה לא הצלחתי, יעוין באיור המצורף, אין בו חבושות אבל יש בו שתי קרחות זרועות שנוגעות זו בזו (אם מדובר בכמה ערוגות מהסוג הזה): העליונה והתחתונה שמשמאל לימנית ביותר. הן מסומנות באותיות א-ב.



סימן לב – כמה ביאורים בירושלמי

סיכום

[ד"ה תרומות] נאמר בירושלמי בנוגע לדין דהמטביל כלים בשבת, בשוגג ישתמש בהם: 'בשוגג באיסור ובמזיד באיסור. אמר ר' יוסי: מתניתא אמרה כן: המעשר והמבשל בשבת שוגג יאכל מזיד לא יאכל, בושג באיסור ובמזיד באיסור'. ונראה שכוונת הירושלמי לומר שהשגגה היא בשכחת הידיעה שאסור להטביל כלים בשבת, או שהיום שבת, ולא שעצם הטבילה אירעה בשוגג על ידי נפילת הכלי למים. ועל זה אמר ר' יוסי שהדבר נלמד מהסיפר, שכן לא משכחת לה למעשר בלא כוונה. ונראה שאף בישול לא משכחת לה בלא כוונה, ואם בישל בלי להתכוון לכך הוא בגדר מתעסק.

[ד"ה מעשרות] נאמר בירושלמי: הממרח כריו של חברו, ר' יוחנן אמר נטבל, ר"ל אמר לא נטבל, מתיב ר' יוחנן מהקדישן עד שלא נגמרא וגמרן הגזבר, הרי הגזבר כאחר דמי ואת אמרת

מה שעשה עשוי. ונראה שכוונת ר' יוחנן להקשות שבמירוח גזבר אמנם חל פטור אבל זה בגלל דין של מירוח הקדש, הלא"ה הייתה התבואה נטבלת, *ואף שהוא אחר.

[ד"ה מע"ש] נאמר בירושלמי: תני, אין פודין מע"ש אלא במין על מינו, דלא כן מה אנן אמרין, פודין מן החיטין על השעורין וכו', לכן צריכה אפילו מן האגדו על השמתית ומן השמתית על האגדו. ויעוין בפירוש הגר"א, והוא דלא כרמב"ם שהתיר לחלל פירות על פירות. ואם שלא כרמב"ם, נראה שכוונת הירושלמי לומר שאין מחללים מין על מין אחר כשאין דמיהם ידועים, ואפילו באגדו ושחמתית, שהם שני מיני חיטים.

הערות

קושי בהבנת הקושיה מגזבר

ואף. הקושיה אינה מוכנת לי, שהרי מדובר באדם הקדיש, ואם כן, בזמן המירוח הגזבר אינו אחר, אלא הוא הממונה מטעם ההקדש. ונראה לי שלא ירדתי לסוף דעתו של רבינו. וצ"ע.

סימן לג – ביאורים בירושלמי חלה

סיכום

[ד"ה פ"ק] נאמר במשנה: נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור, אם אין בשל אחת מהן כשיעור פטורה מן החלה. ובירושלמי הקשו שאפילו יש בשל אחת כשיעור, ייעשה כדבר שלא נגמרה מלאכתו ויהיה פטור. ונראה שפירושו הוא שמכיוון שנתנו לשם עשיית שאור שאותו מכניסים לעיסה שלא נגמרה מלאכתה, לכן יש מקום לדון זאת כעיסה שלא נגמרה מלאכה, ולהתיר אכילת עראי, שמותרת קודם גמר מלאכה.

[ד"ה פ"ג] נאמר במשנה: אוכלין עראי מן העיסה עד שתתגלגל בחטים וכו'. ובירושלמי א"ר חגי: ל"ש אלא עראי אבל קבע אסור מפני שהוא מערים לפוטרה מן החלה, והשיב על כך ר' יוסה שאפילו הוא נוטל ממנה שלוש מקרצות, מכיוון שהוא עתיד להחזירין לדבר שלא נגמרה מלאכתו, מותר. הדא אמרה מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה מפני שאינו יכול, הא יכול, לא.

נראה שכוונת ר' חגי לאכילת פחות מכשיעור, והוא אסור להערים ולעשות עיסה פחות מכשיעור לפוטרה מחלה. ור' יוסי משיב על כך שאין כאן מקור לאסור עשיית עיסה פחות מכשיעור, שכן הלוקח מהעיסה חתיכות (מקרצות) לאכילת עראי, עתיד להחזיר את מה שיישאר לו, ולכן אין זה קבע. אך יש מקור אחר לאסור עשיית פחות מכשיעור, והוא האמור שדווקא מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה רשאי לעשות פחות מכשיעור, הרי שבסתמא דמילתא אין לנהוג כן.

ומכאן מוכח שאיסור אכילת קבע קודם גמר מלאכה הוא משום שאכילת קבע מחשיבתו כגמר מלאכה. *שאם לא כן, היה מצטרף מה שנטל עם שאר העיסה שיש בה כשיעור והיה הכל מתחייב. וע"כ האפשרות שרק מה שנטל מתחייב, היא משום שאכילת קבע מחשיבה כגמר מלאכה. ובקה"י *ח"ח סי' ח התבאר שהתוס' מחייבים אכילת קבע שלאחר מירוח נכרי, ומוכח שהבינו שאכילת קבע היא גורם חיוב עצמאי, שאם היו מבינים שהיא כגמר מלאכה, לא היה טעם לחייב אחרי גמר מלאכה ביד נכרי. ועוד התבאר שם שרבינו אפרים חלוק על התוס', יעו"ש.

[ד"ה חלה] בגמרא שאלו האם קב חלה מצרף, ופשטו מברייטא שקב הקדש מצרף משום שראוי לפדותו ולחייבו, קב חלה אינו מצרף משום שאינו ראוי לפדותו ולחייבו. וצ"ע, שהרי בגלגל הגזבר מבואר שאף אם נפדתה אח"כ פטורה, שבשעת חובתה הייתה פטורה. ובגלגל הדיוט, גם אם הקדיש לאחר מכן אין בזה כדי לפטור מחלה.

ונראה שגלגל הגזבר, והסיבה שלא חל פטור היא שמדובר בקב בודד שאין בו כשיעור, וכעין הדין בנכרי שגלגל והתגייר, שאם גלגל כשיעור אינו מתחייב יותר, אך אם גלגל פחות מכשיעור, מתחייב אם לאחר הגיור השלים לכשיעור.

[ד"ה חלה] נאמר במשנה: ירדן שנטל מזה ונתן לזה, מה שנטל נטל ומה שנתן נתן. ובירושלמי אמרו: במה אנן קיימין, אם במקום שהיה א"י ונעשה סוריא, חזקתו למעשרות ולשביעית. והשיב ריב"ל: לחזקות ולביעורין ולמעשר בהמה. והוסיף ר' הילא בשם רשב"ל: והוא שמשך עפר.

ופירש הגר"א שהירדן שינה את מסלולו, וקושיית הגמרא היא שאין בכך כדי לשנות את חזקתו של המקום למעשרות ולשביעית. ולכן אוקמוה בדינים אחרים שאכן מושפעים מהמסלול של הירדן.

ובנוגע לר' הילא, עי' במה שפירש הגר"א, ולכאורה נראה שר' הילא מיישב באופן אחר את קושיית הגמרא, והיינו שאין הכוונה לשינוי בתוואי הירדן, אלא הכוונה לומר שהירדן משך עפר מא"י והעבירו לסוריה או להיפך, שבזה אכן הדין דין אמת שדין העפר כמקום החדש שאליו הוא הועבר.



הערות

קושי בהבנת הקביעה שאם חיוב אכילת קבע אינו משום גמר מלאכה, יש לחייב את כל העיסה שאם. לא הבנתי את הקביעה שאם החיוב אינו משום גמר מלאכה אזי כל שאר העיסה מצטרפת. לכאורה שפיר יש להבין שרק מה שאכלו ממנו אכילת קבע מתחייב, ולא שאר העיסה. ועוד, שלכאורה רבינו לא הציג הסבר חלופי לגמר מלאכה, ולא ברור אפוא על סמך מה נקבעה הקביעה שכל העיסה מתחייבת, ולא רק מה שנלקח לאכילת קבע. וצ"ע.

פתיחת הפניה

ח"ח. נדפס לעיל בכרך שלנו, קה"י זרעים סו"ס יז.



הרב אהרן אופיר

מח"ס אור חדש (כת"י)

השמטות הבית יוסף

מתוקף מלאכתי לאסוף בספרי הנקרא אור חדש* - אלפים רבים של שיטות ראשונים שלא נזכרו בספר בית יוסף, נודעתי מעט במה מצויה יותר השמטה ובמה פחות, וכשאני כותב השמטה כוונתי לומר שהושמטה דעת אותו ראשון במחלוקת שהביא הב"י. ואסכם כאן מעט מן הדברים.

הב"י בהקדמתו לספרו כתב בזה הלשון: "נמצא שמי שיהיה ספר זה לפניו יהיו סדורים לפניו דברי התלמוד עם פירוש רש"י והתוספות והר"ן ופסקי הרי"ף והרא"ש והמרדכי והרמב"ם והגהותיו ומגיד משנה ורבינו ירוחם וספר התרומה ושבולי הלקט והרוקח ושערי דורא וספר התשב"ץ וספר העיטור ונמוקי יוסף וסמ"ג וסמ"ק וארחות חיים ותורת הבית והגהות אשירי וספר המנהיג והאגור וספר בעלי הנפש להראב"ד ותשובות הרא"ש והרשב"א והר"י בר ששת וה"ר שמעון בר צמח ומהר"י קולון ותרומת הדשן. כל דבריהם מבוארים היטיב, ובקצת מקומות מאמרי הזוהר". ולאחר מכן הוסיף הב"י שהגיע לידו גם כתבי מהר"י אבוהב ומהר"י בן חביב.

והנה רשימה זו מייצגת את הספרים שהב"י מרבה להביא מהם, מי פחות ומי יותר, אבל לא הובאו ברשימה זו הרבה ספרים שהביא מהם הב"י מעט פעמים ואף אם הביאם מכלי ראשון. במאמר זה אסקור מעט את כמות ההשמטות שהב"י השמיט מספרי הראשונים.

ראשית אעיי, שכדי לידע איזה ספרים היו לב"י, צריך לבדוק מה הוא מביא מכלי ראשון ומה אינו מביא בשום מקום מכלי ראשון. החיד"א ועוד אחרונים דנו מה הוא סדר כתיבת חיבורי רבינו יוסף קארו וצ"ל, ואחד מהדרכים לפשוט ספק זה הוא על ידי שבדקים איזה ספרים הוא לא הביא בחיבור מסוים כלל ובחיבורו האחר הוא מביא, וזו הוכחה שהחיבור שבו הוא מביא ספרים נוספים הוא המאוחר, כי מסתבר שספרייתו הלכה וגדלה ולא הלכה ופחתה.

סדר כתיבת הב"י היא אורח חיים יורה דעה אבן העזר חושן משפט, ולאחר מכן בדק הבית לפי סדר זה, להלן יבואר שתוך כדי כתיבת הב"י נוספו לו כמה ספרים, ועל כן כל ספר שנזכר בב"י וניכר שאינו שיבוץ מאוחר אחר כתיבת הדברים, דהיינו שאין זו תוספת המובאת לאחר גמר דברי הב"י באותו ענין, הרי זה סימן בדרך כלל שמזמן כתיבת סימן זה והלאה היה לב"י ספר זה, ועל כן רצוי יותר למצוא איזכור מוקדם יותר לפי סדר הב"י. יצוין שרוב ככל ספריו של הב"י היו בכתב יד ולא בדפוס יען כי עוד לא נפוץ הדפוס בימיו.

ההשמטות מתחלקות לג' קבוצות: א. השמטות מחמת שלא היו הספרים לפני הב"י, ב. היו הספרים לפני הב"י אבל לא היה מזמנו לעבור על כל ספריו בכל נושא ונושא, ג. היו הספרים והיה אפשר לב"י לבדוק בהם ולהביא את דעתם, אלא שלא ייחס להם חשיבות להעלות או להוריד בנושא כזה, מחמת שכבר נחלקו בו גדולי הפוסקים.

(א). אפשר לקבלו ע"י בקשה לדוא"ל a0583234688@gmail.com.

נדירה ביותר השמטה מרי"ף רא"ש ורמב"ם וכן רש"י בדוכתיה, דהיינו בגוף הסוגיא הנדונה, אף השמטה מר"ן על הרי"ף בדוכתיה נדירה. לעומת זאת, הב"י לא ראה את ספר המאור של הרז"ה, מלחמות הרמב"ן והשגות הראב"ד על המאור או על הרי"ף, וכ"כ החפץ חיים בהקדמתו לליקוטי הלכות חלק א', שהב"י לא ראה את המאור והמלחמות, ע"כ, ועל כן הב"י מביא רק מכלי שני, דהיינו בדרך כלל הר"ן, ומחמת כן יש מהם השמטות לרוב.

הב"י מרבה להביא מהתוס' הנדפסים בש"ס לפנינו, אמנם כשהוא מביא ציטוט הוא מעדיף לצטט מהרא"ש או מהר"ן אע"פ שמקור הדברים הוא בתוס'.

כידוע, הפירוש הממוקם לפנינו במקומו של רש"י במסכת מו"ק אינו לרש"י אלא הוא מבית מדרשו של רבינו גרשם כמבואר בראשונים. ובדורות האחרונים הדפיסו את דברי רש"י האמיתי מכתב יד. והב"י בהל' חול המועד מביא כמה פעמים את דברי רבינו גרשם וקורא להם רש"י בטעות, כגון בס' תקלא סעיף ג, ולעומת זאת בהל' אבילות שהרבה מהלכות אלו מקורם במסכת מועד קטן, הב"י כמעט שאינו מביא כלום מרש"י או מרבינו גרשם, ופעמים בודדות מביא את דברי רש"י האמיתי רק מכלי שני. ונראה שכשהגיע הב"י להל' אבילות כבר הבין על ידי דברי רש"י המובאים בראשונים שהפירוש שאצלו אינו מרש"י.

הב"י לא עיין הרבה בחידושי הרשב"א והרמב"ן, דהיינו לא עיין הרבה ביחס לחשיבותם, ומביאם בדרך כלל מכלי שני, דהוא בדרך כלל המגיד משנה, ואפשר שלא היה לו את כל חיבוריהם אלא מקצתם. הב"י כמעט שאינו מביא כלל מחידושי הר"ן הריטב"א והרא"ה וגם כשמביאם מביאם בדרך כלל מכלי שני, אע"ג שהריטב"א הוא ראשון עם דעה נחרצת ובכל נידון מכריע את ההלכה בלשון נחרצת, כגון ולא נהירא כלל, והנכון, ושאר לשונות. אמנם ביו"ד סי' רא, סעיף ו-ז, הביא בבדק הבית מחידושי הריטב"א. לפעמים הב"י מביא מתשובת הריטב"א מכלי ראשון כגון ביו"ד סי' רסה, לפני סעיף ג. הב"י לא מביא מבית הבחירה להמאירי מכלי ראשון וודאי שלא ראהו, אמנם היה לו את ספר קרית ספר למאירי ומביאו באו"ח סי' לב.

הב"י כמעט שאינו מביא מכלי ראשון מבה"ג ושאלות ותשובות הגאונים אלא כמעט תמיד הוא מכלי שני ואף מכלי שלישי ורביעי, הגם שהב"י בחו"מ כתב "בדקתי בספר הלכות גדולות שאצלי", וביו"ד סי' רא סעיף מ, כתב בבדק הבית "אחר כך בא לידי הספר של השאלות".

הטור מביא לעתים נדירות מהמנהיג, וכן הב"י מביא מהמנהיג רק מעט מאוד. הטור אינו מביא בשום מקום משבולי הלקט, ולעומתו, הב"י מרבה להביא ממנו. אמנם הב"י מביא רק כדי להביא ממנו חידושי דינים שלא נזכרו בפוסקים, אבל במחלוקות של גדולי הפוסקים אינו מביא את דעתו בדרך כלל, ואולי מחמת שלא החשיבו להכריע ביניהם. יצוין שכשהב"י מצטט משבולי הלקט לשונו קצת שונה מהלשון שלפנינו, ואין ספק שהיה לפניו כת"י אחר מהכת"י שממנו נדפס הספר שלפנינו. הב"י באו"ח סימן שח, סעיף כב, כתב אחר זמן רב שכתבתי זה בא לידי ספר שבולי הלקט, ע"כ. ונראה מזה שהב"י שיבץ הרבה מדברי שבולי הלקט זמן רב לאחר שסיים לכתוב את הבית יוסף באותו נושא.

הב"י מביא מהאשכול ורבינו ישעיה (הרי"ד) רק מעט פעמים ומכלי שני, ואינו מביא מהיראים אלא מעט. וכן מביא מעט מהרוקח ומכלי ראשון, מסמ"ג וסמ"ק והתרומה מביא יותר פעמים ומכלי ראשון, אבל עדיין הוא מעט ביחס למה שכתוב בהם. מדברי הב"י בכל מקום מבואר שספר סמ"ק שלפניו היה מעורבב עם הגהותיו ולא היה ניכר בו מה סמ"ק ומה הגהה, כגון באו"ח קעח, ד, וכן בהרבה מקומות קורא להגהת סמ"ק בשם סמ"ק.

הב"י מביא מעט מהעיתור ומכלי ראשון, ובאו"ח סי' יא, סעיף יב, כתב "אחר זמן בא לידי ספר העיתור". הב"י באו"ח סי' מב, סעיף ב-ג, כתב "אחר כך בא לידי ספר אורחות חיים". הב"י ביו"ד סי' ערה, סעיף ב, כתב "אחר זמן בא לידי ביאור טור אורח חיים להר"י אסכנדרני". ולעיל הבאתי שכתב כן גם לגבי השאלות, ומבואר דנוספו לב"י עוד ספרים לאחר שהתחיל בכתיבת הבית יוסף. הב"י באו"ח סי' ריט, סעיף ד-ה, כתב על הרא"ש "ואפשר שכתב כן בתוספותיו". ונראה מזה שלא היה לו תוס' הרא"ש. הב"י ביו"ד סי' סד, סעיף ח-ט, כתב "ואני מצאתי כתוב בשם ספר אגודה". ונראה מזה דלא היה לו אגודה.

הב"י באו"ח סוף סימן תקיא, כתב מצאתי בתשובה אשכנזית כמדומה לי שהיא של מהר"י מולין, ע"כ. ובאו"ח סי' רנח, כתב ומצאתי כתוב כמדומה לי שהוא לשון מהר"י בן חביב, ע"כ. וכן בסימן שא, סעיף כה, כתב אחר שכתבתי כל זה מצאתי כתוב ביאור לשון זה בסידור נכון וכו' וראיתי להעתיקו, ע"כ, וכתב הט"ז בס"ק טו, שהם דברי מהר"י בן חביב, ע"כ. ומבואר שלא תמיד היו התשובות מסודרות לפני הב"י לפי דברי כותבם, ולא תמיד ידע מאיזה מקור באו.

החיד"א בשם הגדולים ד"ה שלטי הגבורים, כתב שהב"י לא ראה את ספר שלטי הגבורים על הרי"ף, ע"כ, וכ"כ החפץ חיים בהקדמתו לליקוטי הלכות חלק א', אולם הדרכ"מ מביאו וקורא לו הגהות אלפסי. החיד"א שם בד"ה הרשב"א, כתב שהב"י לא ראה את ספר משמרת הבית לרשב"א וכן את ספר בדק הבית לרא"ה. בהקדמה להוצאת הטור כתבו המהדירים שהב"י לא ראה את חיבורי רבינו חננאל ור"י אבן מיגאש, ראבי"ה, אור זרוע, ואגודה.

יש עוד הרבה ספרים שאין דרך הב"י להביא מהם כלל או שמביא מהם רק לעתים נדירות, ואלו הם: החינוך, הערוך, העתים, הפרנס, הנייר, ראב"ן, הרי"צ גיאת, השטרות, המקח והממכר, חידושי הרמ"ה, רבינו גרשום, רבי אברהם מן ההר, תמים דעים, ספר הישר לר"ת, כפתור ופרח, פסקי ריא"ז, מחזור ויטרי, הפרדס, האורה, סדר רב עמרם, הריטב"א והפרדס על הל' ברכות, וכן ספרי שו"ת לרמב"ם ולרש"י ולמהר"ם מרוטנבורג ולרי"ף ולמהר"ח אור זרוע ולריטב"א ועוד הרבה.

כמדומה שרק במסכת עירובין מביא הב"י את דברי הגמרא עם ציון הדפים, וקורא לדפים עלים, והטעם כיון שזו המסכת היחידה שהיה לב"י מודפסת לפי סדר הדפים. הב"י ביו"ד סי' יח, סעיף יז, הביא מכלי ראשון משערי תשובה לה"ר יונה. היה לב"י גם כמה ספרים נדירים שנעלמו מאיתנו וכמעט שלא הוזכרו במקורות אחרים, כגון באו"ח כח, סעיף ב, ספר מערכת האלוהות, ובאו"ח ריש סימן שח, ספר הנקרא מקדש.

הב"י ביו"ד סי' שמג, סעיף א, כתב שהרמב"ן הוא גדול שבאחרונים. הב"י ביו"ד סי' קי, ד"ה ומ"ש רבינו ואיני, כתב על הרשב"א שהוא מעיין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור, ע"כ. הדרכי משה ביו"ד סי' רעו אות ב, כותב בתוקף על הב"י שם, שפירש את כוונת הטור בצורה רחוקה כדי להשיג עליו. אמנם בהקדמתו לדרכי משה, וכן בתשובה אל הב"י בשו"ת הרמ"א סי' מח, משבחו מאוד מאוד.



הערות הקוראים

בעניין נבואה בדבר הלכה בתשעה באב ובשאר תעניות ♦ יום שהותרו
שבטים – פירוש דהיינו יו"ט ♦ האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח
אשפה שלא לצורך שימוש ♦ קוציו של ארגמון

הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב משה אהרן קרמר "בעניין נבואה בדבר הלכה בתשעה באב ובשאר תעניות" (עמוד ע"א)

במאמר בענין נבואה בדבר הלכה בגליון האחרון (נ"ה), הקשה הרב קרמר על נבואת זכריה שבקשו בני הגולה מהנביא לחלות את פני ה' ולשאול האם צריך להתענות בתשעה באב בזמן שנבנה ביהמ"ק השני, והנביא עונה להם בדבר ה'. והקשה כיצד יתכן נבואה כזאת הרי לא בשמים היא. ואע"פ שמדובר כאן רק בדין מדרבנן, רצה הרב קרמר להוכיח שגם נביא המתנבא על דין מדרבנן הוא נביא שקר ומיתתו בחנק, מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה בהקדמתו לסדר זרעים, וז"ל בתוך דבריו - וזה הנביא וכו' אם יאמר לנו שתחום שבת אלפים אמה פחות אמה, או אלפים אמה ואמה, ויסמוך הדבר ההוא שעל דרך נבואה נאמר לו לא על דרך עיון וסברא, נדע שהוא נביא שקר ויהרג בחנק, ע"כ. ומה שאלפים אמה הוא תחום שבת לא פחות ולא יותר הלא זהו דין מדרבנן גרידא, כדאיתא ברמב"ם בפכ"ז משבת ה"א.

ואין זה ראייה, כי זה צוטט מפהמ"ש שנכתב בצעירותו וכ"כ גם בסה"מ שלו, ודעתו שם היא שאלפיים אמה הרי דאורייתא. ולדעת הרמב"ן (בהשגות על ספר המצוות), כל זה כתב קודם שחזר בו ביד החזקה.

והוכחה נוספת הביא מדברי הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל (בד"ה והחלק הרביעי) בעניין הגזרות מדרבנן כגון בשר עוף בחלב וז"ל - וכשיהיה פושט איסורה בכל ישראל אין לחלוק על הגזרה ההיא, אפילו הנביאים בעצמם לא היו רשאים לבטל אותה, וכן אמרו בתלמוד שאליהו ז"ל לא היה יכול לבטל אחד מ"ח דבר שגזרו ב"ש וב"ה, ע"ש.

וגם משם אין ראייה, מכיוון שהטעם שנביא לא יכול לבטל גזירה זו הוא מכיון שפשט איסורה בכל ישראל ולא מפני שלא בשמים היא.

ויתרה מזאת, מצינו בתשובת רב האי גאון (אוצר הגאונים ביצה סימן ה' עמ' 8-9) שהטעם שא"א לבטל את תקנת יו"ט שני של גלויות היא גם מפני "שהן דברי נביאים, אם בדבר ה' עשו הנביאים מי זה יבטלם". הרי לנו תקנה מדרבנן (יו"ט שני של גלויות) שנתקנה בנבואה בדבר ה'.

הערה נוספת על דברי הגרי"ז שהובא בפ"ד (אך אינו השגה על מחבר המאמר):

לכאורה צ"ע על הגרי"ז לעיל שכתב: דע"י נבואה נצטוו לתקן את הצומות והוי זה רק תקנת בי"ד, ויכולים לבטל. ויש להקשות עליו במקום להסתייע בדבריו כתיורין, שהרי אם זכריה הנביא אמר שנצטווה ע"י ה' לתקן משהו זהו עצמו תוספת על התורה, דמה בכך שכתב בלשון לתקן, הרי זה נאמר מאת ה' מפי זכריה. וזהו בדיוק מה שכתב הרמב"ם שאם יאמר שערובין מהתורה (קב"ה ואורייתא חד הוא), זהו בל תוסיף שנחנק עליו. אולם בהגלות דברי רה"ג ניתן לומר כן, ויתכן שראה תשובה זו ועל זה סמך, אלא שהיה צריך לפרש זאת.

עדיין קשה על הרישא של דבריו, שלא תתכן מציאות שיחשבו שזה ד"ק, כיוון שזו הייתה תקנת נביאים היו צריכים את הסכמת העם, דאם לא היו מקבלים ולא היה פושט בישראל לא היה ניתן לתקן, (עפ"י ממרים ב, ה ופהמ"ש בהסבר תקנות וגזירות "הואיל והסכימה עליהם האומה"). וכן קרה שפורים לא קבלו עליהן את שנאמר במגילה ולא עשו אותו יו"ט בביטול מלאכה. והעיקר בעיני כפירושי הראשונים.

הרב ארי כהן

תגובת המחבר

יישר כח על הערותיך החשובות.

הרמב"ם בסוף הקדמתו למשנה תורה כתב וז"ל: "אבל אם הוסיפו ב"ד עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה אין זו תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות עירוב או לקרות המגילה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה". ודינו של נביא המוסיף על התורה מבואר ברמב"ם בפ"ט מיסודי התורה ה"א (שציטתי במאמר) שהוא נביא שקר ומיתתו בחנק מדין המתנבא מה שלא שמע. הרי לנו דעת הרמב"ם שנבואה על עירוב או מגילה שהם מדרבנן [בדיוק כמו תענית תשעה באב], נבואה כזאת היא תוספת על התורה ומיתתו של נביא השקר היא בחנק.

ולאו דוקא תוספת מצוה היא נבואה שלא שמע שמיתתו בחנק, אלא אפילו כשמתנבא בדבר הלכה ואין נבואתו לא תוספת ולא גרעון, ג"כ מיתתו בחנק. שהרי בהלכה ד' שם כתב הרמב"ם שגם המתנבא שהלכה כדברי פלוני (ואפילו האמת כדבריו, ע"ש בכס"מ), עדיין הוא נביא שקר ומיתתו בחנק "שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא", והמתנבא מה שלא שמע מיתתו בחנק. וא"כ גם המתנבא על דין מדרבנן גם אם נניח שאין בזה משום בל תוסיף, אבל עדיין זו נבואת שקר כי לא שייך נבואה בדבר ה' על שום דין מדיני התורה, אפילו דין מדרבנן, שהרי לא בשמים היא.

אמנם מצינו ברמב"ן עה"ת בפ' ראה (דברים יג ד), שהסתפק בדינו של נביא המתנבא בדבר ה' מצוה מדרבנן, האם רק אין שומעין לו או שהוא נביא שקר ומיתתו בחנק. זה לשונו: "ונראה, שאם יתנבא בשם ה' לצוות מצוה שיחדש, כגון שהיה במקרא מגלה (מגילה יד א), שאינו חייב מיתה, אלא שאין לנו לשמוע אליו, דכתיב (ויקרא כו לד): "אלה המצות", אין נביא רשאי לחדש בהם דבר מעתה. ואולי כיון שלא נאמין לו הנה הוא נביא השקר, ומיתתו בחנק".

וא"כ המתנבא על דין מדרבנן, לפי הרמב"ם הוא נביא שקר ומיתתו בחנק, לפי רב האי גאון זו נבואת אמת, והרמב"ן מסתפק בדבר האם רק אין שומעין לו או שכיון שאין מאמינים לו א"כ

זו נבואת שקר ומיתתו בחנק. ונמצא אפוא שקושיותיי במאמר הולכות לפי שיטת הרמב"ם, ולפי מה שצייד הרמב"ן.

בברכת התורה
משה אהרן קרמר



תגובת הרב ארי כהן

אמנם אין ספק לשיטת הרמב"ם שגם מדרבנן אם ינבא בשם ה' הוי מוסיף על התורה עפ"י מה שהביא הרב קרמר, אך דא עקא, שהרמב"ם לא כתב בפירוש מה ענשו. אמנם הרב קרמר רוצה להסתמך על מה שכתב ביסדה"ת ט, א ששם מפורש דינו בחנק, אך דבריו שם "מוסיף על התורה" יכולים להתפרש שתורה זהו דווקא בדאורייתא.

ולא זו בלבד אלא הכי משמע בכל מקום שדיבר על נביא שמוסיף או אפילו מתערב בהחלטה של דיני התורה ללא תוספת שחייב חנק. אולם זהו דווקא בדאורייתא משום שלא בשמים היא, מה שאין כן שיתכן ציווי בדבר ה' על תקנה (כמו שסבור רה"ג), אלא ששם הרמב"ם סבור שאין לשמוע לו, ובכל מקום נזהר מלכתוב חייב מיתה.

לכן ולפי טענתי במוסיף בשם ה' בדרבנן לא מצינו מפורש ברמב"ם גם שם שיהיה חייב חנק. וממה שכתב הרמב"ם בציטוט להלן משמע שזה רק בדאורייתא ונימוקו עמו. וכל מי שיקרא בהקדמה לפהמ"ש וידקדק היטב בכל הקטע שמדבר בנבואה, ששם הוא מפרט אף יותר מבהלכותיו (החל מד"ה "והחלק השני בנביא" עד סוף כל העניין), יראה זאת. ואביא כאן קטע משם, שיש בו קושי בהבנת הרמב"ם, והכל מיושב עפ"י דברי אלו וז"ל: "שהנביא כשיסבור סברא, ויסבור כמו כן מי שאינו נביא סברא, ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת, לא תשמע אליו. רק אלף נביאים כלם כאליהו ואלישע יהיו סוברים סברא אחת, ואלף חכמים וחכם סוברים הפך הסברא ההיא, אחרי רבים להטות, וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם, לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו החכמים (חולין קכד), האלהים, אילו אמרה לי יהושע בן נון בפומיה לא ציינתא ליה ולא שמענא מיניה".

מדוע לא כתב "ולא זו בלבד אלא חייב חנק", והרי דנים בהלכה ולא בשמים היא? אלא שטרם שנקבעה הלכה, אף שהם טוענים שהקב"ה אמר להם, סוף כל סוף זה עדיין בדיון ולא נקבעה הלכה וממילא אין זה דאורייתא שאין בה שינוי, לכן רק אין שומעים להם. (ויתכן גם שמצד המציאות אין שקר וה' אכן אמר להם כך, כמו שמצינו בתנורו של עכנאי שר"א אמר שמיים יעידו עלי ונתן מופת כנביא שהכותל ינטה והעידו עליו. הנה לך מציאות ששמיים העידו, אולם מכיוון שלא בשמים היא והחליטו אחרת הקב"ה אמר נצחוני בני והם קובעים את ההלכה. ומרגע זה היא נצחית ואין ממנה חזרה, ולכן מובן בהמשך דבריו: "וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך, וכי סברת פלוני היא אמת, (לע"ד אף אם העיד על מי שנפסקה הלכה כמותו, וכ"ש אם לא נפסק כמותו). יהרג הנביא ההוא, שהוא נביא שקר, כמו שיסדנו, שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון, ואין להוסיף ואין לגרוע, כמו שנאמר (דברים ל), לא בשמים היא".

וכאן יש לשאול האם כוונת הרמב"ם רק בדאורייתא? לכאורה ברור שכן כי "אין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון" כפי שסיים. אלא שכאן זה יהיה תלוי לע"ד בהגדרת תקנות וגזירות, וזה כאמור תלוי בשיטות השונות בפרשני סה"מ במחלוקת בין הרמב"ן, שדרבנן רק אסמכוהו על לא תסור ואין בזה שום דאורייתא, או לפי הרמב"ם, שזה דאורייתא אלא שעדיין נחלקו בדרגתו, שהרי ספיקן לקולא לעומת ד"ס שנלמדו מדרשות או שנפלו בהם מחלוקות. אם כן תשובה חד משמעית אף לרמב"ם לא ברור שיש, לע"ד, ואולי משום כך הרמב"ן לא הזכיר כלל את דעת הרמב"ם במה שהוא הסתפק, שמא אף הוא הסתפק בדעת הרמב"ם עצמו.

ממש לעת סיום הדיון בינינו אנה ה' לידי בפירושו של רבינו פרחיה מבית מדרשו של הרמב"ם שניתן להכריע ממנו. ברוך שכיוונתי לעיקרון הנכון. הכל תלוי מה נכלל "בלא תסור" שלפי הרמב"ם נחשב דאורייתא. ומסתבר כל מה שתקנו חז"ל למעט דבר שנהגו רק מצד מנהג. ר' פרחיה (מהד' מכון אופק, שבת כד, ב) מביא משמו של הרמב"ם (מבוסס על הל' חנוכה פ"ג, ה - ז). ז"ל: "הלל דר"ח לאו דאורייתא הוא, דשמעת מינה דהלל שאר ימים טובים שחייבו לגמור בהן ההלל שחיובן מן התורה, הכי פ' דבריו ז"ל, דכיוון דלא תקינו רבנן הלל בר"ח הוה ליה הלל דר"ח לאו דאורייתא אלא מנהג. וימי חנוכה כיוון שחייבו לגמור בהן ההלל הוי ליה הלל דחנוכה חיובו מן התורה כדכת' לא תסור וכו'".

מכאן מובן מה שכתב הרמב"ם (פהמ"ש שהזכרתי לעיל): "וכן עוד אמרו (יבמות דף קב.), אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, בסנדל אין שומעין לו. ירצו לומר, שאין להוסיף ואין לגרוע במצוה על דרך נבואה, בשום פנים". ובאמת לכו"ע אין זה מעכב בין סנדל ומנעל ובמה שנחלקו התנאים לכתחילה בדין זה מה שנפסק היא רק מנהג, וכאן הקפיד הרמב"ם שאפילו היה זה "על דרך נבואה", "אין שומעים לו", אבל, חנק לא, דלא שייך ללא תסור.



הערה על מאמרו של הרב אוריאל בנר "יום שהותרו שבטים - פירוש דהיינו יו"ט" (עמוד ק"ב)

הרב אוריאל בנר הרחיב להביא פירושים על דברי התוס' שכתבו "דהיינו יו"ט", ורובם הם בדרך דרוש, ואענה גם את חלקי. ובתחילה אפרש שאלת הגמרא: בשלמא יוה"כ משום דאית ביה סליחה ומחילה, דהיינו דלכן לובשים לבן שהוא רומז לסליחה. ועוד, כי גם לחתן וכלה מוחלין עוונותיהן. וכן הא שנתנו בו לוחות אחרונות רומז ג"כ לנישואין, שבני ישראל התחתנו עם התורה. אלא ט"ו באב מהו? ועל זה מתרצת הגמרא שהוא יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה, ולכן עשו אז הרבה חתונות וחתן אסור במלאכה, וא"כ היינו יו"ט שאסור במלאכה. ועוד כיוונו התוס' בזה דהותרו השבטים, היינו אותו דבר ממש של נישואין, ואינו סיבה אחרת.

דוד אריה שלזינגר



הערה על מאמרו של הרב יצחק מאזוז "האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש" (עמוד קצ"ח)

בס"ד

יום ג' ד' אב תשפ"א

לכבוד מערכת האוצר

ראיתי מאמרו של הגאון רבי יצחק מאזוז שליט"א בדין הוצאת מזלג מכף אשפה בשבת קודש, ואציין כי בעניין זה כתב לי הגר"ח רבי שליט"א ראש מוסדות עטרת חכמים, והו"ד בקובץ באר התורה מס' קכ, וז"ל: שאלה יפה, בורר זה בתערובת בלבד, וכאשר ניכר בפני עצמו אין בזה דין בורר, ורבינו הגדול מרן זיע"א האריך בזה ביבי"א (ח"ה סימן לא) על סכו"ם כשניכר בפני עצמו אין דין בורר, ודימה לצלחת עם חומס טחון וכיו"ב, שיש באמצע זית אחת, ומותר להוציאו ואין כאן בורר כי זה לא בתערובת, ומכאן לנ"ד אם הכפית או המזלג קטן ומעורב בין האשפה יהיה אסור להוציא, ואם זה גדול וניכר בפני עצמו וכ"ש אם הוא מזלג זקוף תחוב באשפה וניכר חוץ לאשפה, אין כאן דין בורר, ועיין ביבי"א הנ"ל בזה ותהנה. עכ"ל. ויש עוד להאריך בדברים ועוד חזון למועד.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

תגובת המחבר

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "האוצר"

ראיתי מה שהביא ידיד נפשי הרב יוסף אביטבול דברי הגר"ח רבי שליט"א בזה, ודבריו ברורים. כי קאמינא אנא על מה שנשאלתי כשהמזלג מעורב באופן שיש איסור בורר. ועל זה השבתי שלענ"ד יש בזה איסור בורר, אך אפשר להקל להשתמש במזלג לכל שימוש שהוא, ולא דוקא לאכילה. ישר כח.

הערות על מאמרו של הרב יהושע ענבל "קוציו של ארגמון" (גיליון י"א)

א. בעמ' רפ"ז כתב: "עלותו היתה בודאי יותר מחומש נכסי סתם כל יהודי ברוב התקופות (לפי 'התכלת' עמ' 251: "מחקרים חדישים הוכיחו שהכנת ק"ג אחד של פורפור היתה כרוכה כיום בהוצאה של יותר מ 6000 דולר)". ורצה להביא מזה ראיה לסתור דלא מצינו שהיתה התכלת כ"כ יקרה.

אמנם מי שהקריאו רישא לא הקריאו סיפא, וזה הלשון שם: "מחקרים חדישים הוכיחו שהכנת ק"ג אחד של פורפור היתה כרוכה כיום בהוצאה של יותר מ 6000 דולר, לפיכך אין

תימה בדבר, שבימי אוגוסטוס קיסר היו מוכרים ברומי קילוגראם אחד של צמר פורפור במחיר שערכו היה שקול כנגד 200 דולאר בזמננו"

הרי שהציטוט שהביא הכותב הוא ממה שנכתב לגבי חומר הצביעה, אך הצמר הצבוע עלה 200 דולר לקילו, שזה אמנם מחיר יקר אך הגיוני וניתן להשגה ע"י רוב רובם של האנשים (ויעויין שם שהיה מחירו פי ארבעים ממחיר הצמר שאינו צבוע כלל), וסרה קושיתו.

ב. בעמוד בעמ' רע"ט הכותב ציטט ממה שכתב בספרו יורה דעה (סי' קי"ח ס"ב), ובתו"ד כתב: "ובקלא אילן אינו עובר שום איסור רק שמפסיד המצוה. ואולי כיון שהוא דאורייתא אין נפ"מ במה שאינו עובר איסור, דס"ס משנה צורת המצוה..."

ולא הבנתי כוונתו, דהרי פשוט שהלובש טלית בת ד' כנפות, והטיל בה קלא אילן [מפני יוקר התכלת או מכל טעם אחר] ביטל עשה בידים, ולא גרע מהלובש ד' כנפות בלי ציצית דפשוט בכ"מ דחשיב מבטל עשה בידים. ועוד, דכל הראשונים נקטו בתכלת לשון חיוב [ומלבד זאת איכא אף לאו ד'בל תגרע' כמש"כ השפ"א (סוכה לא:)].

בכבוד רב

יוסף טאובר

תגובת המחבר

א. נראה מדברי המעיר כאילו מצא שהסיפא של דברי התכלת סותר את הרישא, או שנתכוונתי לומר שק"ג צמר צבוע הוא זה שעולה 6000 דולר. אבל כל המעיין בדברים במלואם לא יעלה על דעתו כן, וכך כתבתי:

"בשום מקום לא מוזכר שהיא מצוה קשה ויקרה כל כך, אף שאמרו שדמיו יקרים. הארגמון, רק עשירים מופלגים ברמות של מלכים ואצילים יכלו להרשות לעצמם להשתמש בו. עלותו היתה בודאי יותר מחומש נכסי סתם כל יהודי ברוב התקופות (לפי 'התכלת' עמ' 251: "מחקרים חדישים הוכיחו שהכנת ק"ג אחד של פורפור היתה כרוכה כיום בהוצאה של יותר מ-6000 דולר"), אצל רוב האנשים הפשוטים שכר יומם הספיק לאוכל ולקנות בגדים ולא הרבה מעבר, וגם לא נראה שכוונת התורה להטיל עול כזה. וכן לא היו אומרים חכמים שענשי' בעידנא דריתחא על מי שאינו לובש בגד ד"כ, ולא הזכירו את המקרה המצוי כ"כ של אדם שאין לו כסף, ואינו עושה כדי לפטור עצמו אלא שאינו יכול לחייב עצמו במה שאין לו. ע"ע 'הארגמן' לעמר עמ' 30, שה'כרבלתא' האדומה שמוזכרת בגמ' כשוה ארבע מאות זוז, כנראה צבועה היתה בארגמון".

טענתי היא לא מתוך יומרה לחשב כמה הוא חומש נכסים של ישראלי בימי קדם, עיקר דברי הוא שלא מוזכר שהתכלת כ"כ יקרה, הדוגמא שהבאתי היא שבגד צבוע כולו בארגמון שוה 400 זוז. ברור שקשה לנו להעריך בדיוק מה היה שיעור חומש נכסים הממוצע, אבל נראה שרוב האוכלוסיה היו אנשים שבנפשם יביאו לחמם, והמשכורת הספיקה לצרכים בסיסיים בלבד, ובודאי בתקופת חז"ל, שהמסים והארנוניות של הרומאים היו מאד גבוהים, כפי שתאירו הרבה פעמים. וכפי שכתבתי: "רוב האנשים הפשוטים שכר יומם הספיק לאוכל ולקנות בגדים ולא

הרבה מעבר", ברור שאין לתרגם את הסכום של 200 דולר לערכו בחברת השפּע של זמננו. ראשית יש לזכור כי ספר 'התכלת' נכתב בשנות ה-80 (ומסתבר שהמקורות שהוא מסתמך עליהם קדומים עוד יותר, והרי כמה עשרות שנים קודם לכן פועלים היו משתכרים בארה"ב דולר לשבוע), ב-1986 היה השכר הממוצע בישראל ש"ח 977 לחודש, אבל גם אז, השכר כלל אחוזים רבים של שפּע ורווחה, הרבה מעבר לצרכי הקיום. בימי חז"ל מדובר באנשים שהיו להם כמה בגדים בודדים, לכל אחד מבני הבית, והמשכורת הספיקה לאוכל.

עכ"פ אין לי ענין להתעקש שבאמת חייב להיות או אפילו יכול להיות שהתכלת היתה חומש נכסים של אדם פשוט, ולכן היה לו דין של פטור מהוצאה זו, אלא רק עיקר הדברים שלא מוזכר עד כמה יקרה היא.

ב. נדון זה ידוע במחברי זמננו. ואין זה פשוט בכל מקום. הרי התכלת אינו מעכב את הלבן, והר"מ בסה"מ עשה יד כותב בשם הספרי שהתכלת והלבן הם מצוה אחת, ומזה הוכיחו שיוצא יד"ח ציצית בלבן והתכלת אינו מעכב. אלא שהפסיד מצוות תכלת, שאינה מ"ע בפני עצמה, רק פרט במצוה שאינו מעכב.

וראה בפנ"י ב"מ סא: "הרא"ש ז"ל כתב דהאי שתולה קלא אילן בבגדו היינו שמוכרו לאחרים בחזקת תכלת, ופירושו נ"ל מוכרח שהוא אליבא דהלכתא, דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן ובדיעבד יוצא בלבן לחוד. ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצווה מן המובחר" (ר' להלן שאינו מדויק), וכן ר' דברי הגאון מקיטוב בס' נר ערוך (ערך זג): "במשך הזמן נתבטל הדבר לגמרי, עד שנשכח השגת החלון ומעשה הצביעה, ולא היה הכרח להם למסור נפשו על זה כל כך כיון שהמצוה תתקיים עכ"פ גם בלבן בלבד, דהתכלת אינו מעכב את הלבן כמבואר בש"ס מנחות". וכע"ז בערוה"ש או"ח ט יט. וראה מאמרו של הרב יהודה ראק "גדר ביטול עשה בהעדר תכלת בציצית", בתחומין כד, שמראה שיש מחלוקת ראשונים אם המבטל תכלת נחשב כמבטל מ"ע.

והרי לכו"ע אנן פסקינן דכשאינן לו תכלת לובש את הלבן, ולדברי המעיר, היה לו להימנע מללבוש את הבגד, כי הוא מבטל מ"ע, ואם יימנע מלבישת הבגד לא יעבור שום איסור. וכמו שכתב שהמטיל קלא אילן מבטל עשה בידיים, וא"כ הוא הדין מי שאינו מטיל תכלת בכלל. אלא שיש מחלקים שההיתר הזה הוא רק משום דבציצית יש דין מיוחד שאם אי אפשר לא חשיב מבטל, ואין לו תכלת חשיב אי אפשר. אבל לכאורה אין זה הביאור, שהרי בדין אי אפשר לו נחלקו הראשונים, לגבי ציצית קרועה בשבת, ואעפ"כ ברור שלכו"ע היו לובשים ציצית גם בלי תכלת, אף הסוברים דאין דין אי אפשר לו מתיר ללבוש טלית שאין בה ציצית כהלכתה.

ועוד, אפי' לדרך זו שפטורו הוא רק כשאי אפשר, שמא גם במטיל קלא אילן בשוגג אינו עובר מאותו הטעם, שהוא אנוס בזה. וכ"נ בחת"ס ב"מ סא: "לכאורה קשה, כיון שאינו אלא מאנה חברו שמוכר לו קלא אילן... הלא עכ"פ חברו יוצא ידי ציצית דלא יהיה אלא לבן, ומה שביטל מצוות תכלת פטור מזה שהרי טרח לקנות תכלת ומה לו לעשות יותר. נמצא שאין כאן אלא כשארי אונאת ממון".

וראה חינוך שפ"ו, דאין הדין שהתכלת והלבן אינם מעכבים זא"ז רק אם אין בעולם מהמין החסר לו, אלא גם מי שאין לו חוטים הנצרכים, כגון שיש לו תכלת ואין לו לבן, אין זה מעכב, והרי חוט צמר לבן תמיד אפשר להשיג, רק שכרגע אין ברשותו. וכך משמעות רש"י.

ומש"כ שהראשונים נקטו בתכלת לשון חיוב, ברור שחייב, ודין התורה הוא (ודברי הפנ"י שהובאו לעיל דאינו אלא מצוה מן המובחר, דעת יחיד הם, ומן הסתם לאו דוקא, אלא הכוונה שאינו מעכב), וע"ז אמרתי שמפסיד את המצוה דתכלת, אבל אינו מבטל עשה דציצית בידיים, וגם לא עובר איסור ל"ת. והרי מן התורה חותם א' מועיל, והחמירו ב' חותמות רק בדברים מסויימים.

יהושע ענבל



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב איתמר טעפ
089740740t@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב אפרים כחלון
rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב אליהו מרגליות
eliyahu.margalit@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com

הרב אהרן אופיר
A0583234688@gmail.com