

בס"ד

ירחון

האוצר

טבת התשפ"ב

גיליון ס'

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 =

לעומקו של נס הגאון רבי יעקב שפירא מוולוז'ין זצ"ל ה

= אוצר הזמנים =

מאמר חנוכה התשפ"ב רבי יהונתן דיויד י

בטלה מגילת תענית הרב משה מרדכי אייכנשטיין כט

בעניין ברכת הרואה בנר של סכנה ובגדרי ברכת הרואה הרב דוד לוי לה

= אוצר אורח חיים =

דין העוסק במצווה והמסתעף מכך לעניית אמן ענייה לקדיש וקדושה כשעוסק בתפילה ובתורה מג הבה"ח רן מנצור

כיבוי אור המקרר בשבת על ידי קטן הרב אפרים כחלון נ

בעניין תפילת מוסף בשב"ק קודם קריאת התורה [מאמר תגובה] הרב חיים מלין נט

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

לברר אילו שרצים אסורים באכילה ואילו מותרים עב
הרב אריה איזנזון

גבינות המיוצרות במפעל ששייך למחללי שבת צד
הרב יוסף יונה

= אוצר אבן העזר =

בירור שיטת הרמב"ם בדין כתובה, אם חיובה מהתורה או מדרבנן קיח
רבי יעקב דוד אילן

מנהג עם ישראל בביאור המושג 'חופה' [מאמר תגובה] קכט
הרב עמנואל מולקנדוב

= אוצר חושן משפט =

מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע בממונות קמג
רבי חיים סבתו

דין משכורת של מטפלת כאשר היא או אחד התינוקות נכנסו לבידוד קמט
הרב ברוך פז

פסק דין בעניין מסחר באתרוגים קנח
הרב דניאל לונצר

= אוצר זרעים =

דין שמור ונעבד בשביעית [מאמר תגובה] קעד
הרב עידוא אלכא

מפתח האוצר

קנין גוי להפקיע קדושת הארץ ריג
הרב ישורון ורנר

= אוצר חקר ועיון =

בעניין 'רובו ככולו' - אם יש ענין לעשות 'כולו' לכתחילה [מאמר תגובה] רסח
הרב חיים מלין

האם עשרה יוחסין עלו בעליית זרובבל או בעליית עזרא רעז
הרב שמואל אריה ישמח

רעיונות ופתרונות במדרשי חז"ל שג
הרב אברהם מנחם הורוויץ

הערות הקוראים שכג
אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו שכג

כתובת המחברים למשלוח הערות שכה

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון ס' – טבת התשפ"ב, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



בין הנאורים שבאומות נמצאת האימפריה היוונית, דגש מירבי נתנו היוונים על החכמה והפילוסופיה האנושית. כן מוצאים אנו בגמרא (מגילה ט, א) שתלמי המלך תירגם את התורה ליוונית. אמנם במגילת תענית אומרים חז"ל, שבעת שתירגמו את התורה ליוונית ירד חושך לעולם במשך שלשה ימים. ולכאורה במבט שטחי הדבר נראה תמוה, והלא אדרבא יש בזה קידוש ה', שאפילו הגוים יראו את חכמת ישראל ויאמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה (ראה דברים ד, ו). ואם כן אנו מן הסתם היינו אומרים שאדרבא ירד אורה לעולם באותה העת.

ומבאר בזה בספר שערי הזמנים (חנוכה ע' קכב) שיש לנו טעות יסודית, התורה איננה עוד סוג של חכמה הניתנת למשוואה מול חוכמות אחרות שעולה עליהן בערכה. אלא התורה היא מציאות אחרת לגמרי, מציאות של קדושה של חכמה עילאית הקשורה לנותן התורה.

וכך כותב רבינו הרמח"ל בספרו דרך עץ חיים (נדפס בסוף מסילת ישרים):

על התורה נאמר (ירמיה כג כט): "הלוא כה דברי כאש נאם ה'", והודיענו בזה, כי אמת הדבר, שהתורה היא ממש אור אחד ניתן לישראל לאור בו, כי לא כחכמות הנכריות וידיעות החול, שאינן אלא ידיעת דבר - מה אשר ישיג השכל בטרחו, אך התורה הנה קודש היא, אשר לה מציאות גבוהה בגבהי מרומים, וכאשר יעסוק בה האדם למטה - אור היא אשר תאיר בנשמתו להגיע אותו אל גנוי מרומים, גנוי הבורא, יתברך שמו, בדרך הארה ופעולה חזקה אשר היא פועלת בה; והוא דבר החכם (משלי ו כג): "תורה אור" - אור ממש, ולא חכמה לבד, ולא שמראה אור בדרך דמיון, אלא אור ממש, כי זו מציאותה למעלה, ובהיכנסה בנשמה ייכנס אור בה, כאשר ייכנס ניצוץ השמש באחד הבתים.

אם כן חכמת התורה היא חכמה אחרת, שבכדי לזכות לה צריך האדם לרומם את עצמו, ולשייך את עצמו לרוחניות ונצרך הוא שמעשיו יתאימו לזכות נשגבה זו. בשונה מחכמת יון, שאין בה אלא חכמה אנושית, שאינה מצריכה את התאמת מעשי האדם לחכמתו, וכפי שאמר אריסטו כשתפסו אותו תלמידיו במעשים שאינם תואמים לדבריו המרוממים: "עכשיו אני לא אריסטו", בעוד שבתורה אין אפשרות לעשות פלגין, אלא מוטל על האדם להתאים מעשיו לקדושת התורה.



מהנכתב בגיליון זה:

אוצר הגנזים - מאמר לחנוכה מג"ר יעקב שפירא מוולוז'ין.

אוצר הזמנים - מאמר לחנוכה מרבי יהונתן דיויד שליט"א, מאמר בעניין תקנת ימי החנוכה ובטלה מגילת תענית, ובעניין ברכת הרואה על נר של סכנה ובגדרי ברכת הרואה.

אורח חיים - בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה לעניין הפסקה מלימוד תורה ותפלה לעניית קדיש וקדושה, בשאלה אם יש מקום להתיר בשעת הדחק לכבות אור ע"י קטן בשבת, בשאלה אם מותר לכתחלה להתפלל מוסף לפני קריאת התורה.

יורה דעה - בירור אלו תולעים מותרים באכילה [חלק ראשון], באיסור גבינת גויים האם שייך גם ביהודי מחלל שבת.

אבן העזר - בירור שיטת הרמב"ם בדין כתובה אם חיובה מן התורה, מאמר תגובה בנידון מה נקרא חופה לנישואין.

חושן משפט - במחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע בפרק קמא דכתובות, פסק בדין משכורת מטפלת שהיא או התינוק המטופל נכנסו לבידוד, ופסק בדין מסחר באתרוגים שהסתבך.

שביעית - מאמר תגובה בדין פירות שנשמור או נעבדו בשביעית אם מותרים באכילה, ומאמר בעניין קניין הגוי להפקיע קדושת הארץ.

חקר ועיון - בעניין רובו ככולו אם יש חומרא לעשות כולו לכתחלה, מהלך מחודש בביאור הכתובים בעניין עשרה יוחסין עלו מבבל, לקט ביאורים מחודשים במדרשי חז"ל מתוך ספר שעתיד לצאת לאור בקרוב.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב אברהם מנחם הורוויץ - מח"ס לב מנחם, הרב דניאל לונצר - רב היישוב איתמר, הבה"ח רן מנצור - ישיבת תורת החיים, הרב ברוך פז - יו"ר איגוד בתי הדין לממונות. יישר כחם ויישר 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. ונזכה כולנו לגמר חתימה טובה.



אוצר הגנזים

הגאון רבי יעקב שפירא מזולוז'ין זצ"ל

ראש ישיבת וולוז'ין, בעל גאון יעקב

לעומקו של נס*

נס החנוכה

איתא בגמ' בשבת (כא, ב):

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.

אך עלינו להבין ולהשיג מהו עומקו של נס?



כל המסייע לגילוי כבוד שמים מתקדש

רואים אנו זאת מחז"ל במסכת בכורות (ה, ב):

אמר ר' חנינא, שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא: מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים? א"ל: גזירת הכתוב היא, ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים.

הרי שהשיבו חז"ל על שאלתם, מפני מה נתקדשו פטרי חמור מכל פטרי סוסים וגמלים, א. גזירת הכתוב. ב. ועוד שסייעו לביזת מצרים וכו'.

נראה מזה, כי גם אלו שנגעו ולו במקצת בענין הנס, אזי חלה עליהם קדושת הגוף. ועל אחת כמה וכמה הבכורים בעצמם כמו שנאמר (במדבר ג, יג): "כי לי כל בכור ביום הפתי כל בכור בארץ מצרים, הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'".

אלא הענין כי נס הוא התגלות אלוקית - למעלה מדרך הטבע, וזה מביא לידי הכרה אלוקית וממילא נוצר גילוי שכינה, וקדושה שורה על זה, ואין לשער את התפשטות הקדושה הלזו לכל מה שנוגע לזה, ויבואר עוד.

* נערך מכתבי תלמידים מובהקים. מתוך מאמר שנישא בישיבת וולוז'ין, ב' חנוכה תפר"ח. מאמר נוסף מראש הישיבה זצ"ל: מסירות הנפש - קביעות נס חנוכה לדורות, פורסם בירחון האוצר (קובץ מ"ח), בתוספת קיום לדמותו. הדברים מתפרסמים לע"נ אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון הובאו מספר שיעורים בעניינים שונים מרבי יעקב שפירא זצ"ל, קחנו משם. כן זכינו לפרסם מאמר נוסף מרבינו בקונטרס יאר יצחק (ח"א) [להורדה] לזכרו של אבינו ז"ל. וכן מאמר מוסרי נוסף בקונטרס מגדל שיר [להורדה]. דוד לוי.

כל נגיעה בנס משרה קדושה

כמו שאנו רואים זאת בענייני הרוח, כן הוא גם בעניינים גשמיים, עצם נגיעה קלה מביאה לידי תוצאות כבירות. וכמו שביציאת מצרים התפשטה הקדושה על כל המועדים והרגלים, שמביאים הם לידי זכירת יצי"מ, כמו כן בכל נס ונס אשר מביא לידי התגלות אלוקית, גילוי שכינה, הכרה וקדושה חלה על המקום והזמן.



מזבח יעקב - קל אלוקי ישראל

וכן מצינו ביעקב אבינו (בראשית כח, יב-יז):

וַיִּחַלֶּם וְהָיָה סֹלֶם מִצֵּב אֲרָצָה וְרָאָשׁוֹ מִגִּיעַ הַשְּׁמַיְמָה וְהָיָה מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים עֲלֵים וַיִּרְדִּים בּוֹ וְגו': וַיִּקְץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי: וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מַה נִּזְרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשְּׁמַיִם.

כיון שהתגלתה אליו הנבואה, אזי מביא הדבר השפעת קדושה גם על המקום. וזהו מקום המקדש אשר אבותינו הקדושים קראוהו בשמות, אברהם קראו 'הר', יצחק קרא לבית המקדש בשם 'שדה', ויעקב כינהו 'בית' (פסחים פח, א הובא בהערה^א). והקדושה הלזו נמשכת עד אין סוף.

וכן כשהקיץ יעקב משנתו ובנה מזבח ויקרא לו א-ל אלוקי ישראל (בראשית לג, כ), הענין כמו שפרש"י ז"ל (שם), לא שהמזבח נקרא כן, אלא המזבח מזכיר את ה' ומביא לידי זכירת ההודיה והשבח להקב"ה. וכלשונו הזהב: "לא שהמזבח קרוי אלהי ישראל, אלא על שם שהיה הקדוש ברוך הוא עמו והצילו קרא שם המזבח על שם הנס, להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר מי שהוא אל הוא הקדוש ברוך הוא הוא לאלהים לי ששמי ישראל".

וכן מצאנו אצל משה כשבנה מזבח: "וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נְסִי" (שמות יז, טו), כשרואים את המזבח מזכירים את גודל הנס, וזה יוצר שבח והודיה לה' יתברך. וזה יוצר את הגילוי שכינה, וקדושה חלה על זה.

והנה מכל שכן כשהקב"ה עושה ניסים לעם ישראל, אזי השכינה שורה בתוכם. וזהו ענין ההלל שאנו אומרים בכל פרק ופרק כשנגאלין מצרתן, כדאיתא בחז"ל (פסחים קיז, א), שעל ידי זה ניכר ונראה נס ה' והשבח היוצא מזה וגילוי השכינה.



חיוב פרסום הנס

וכן בח' ימי חנוכה שכל שמונת הימים קדושה עליונה שורה עליהם מצד הנס, וענין פרסומי ניסא זהו הכרת הבורא והשכינה השורה בין ישראל (ראה שבת כב, ב). וכמה

א. פסחים (שם): "ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו', אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק? אלא: לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה, ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה. אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא בית אל".

הפליגו חז"ל על ענין נר חנוכה שגם עניי שבישראל מוכר כסותו כפי שכותב הרמב"ם (חנוכה ד, יב):

מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה, כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק.

ונר חנוכה קודם הוא לנר שבת (שבת כג, ב וברמב"ם שם הי"ג) והפלגת חיוב הדלקת נר חנוכה, כי ענין פרסומי ניסא שאני, וכפי שנתבאר.



נחמת אהרן בהדלקת נרות חנוכה

וראה בארוכה ברמב"ן עה"ת בפרשת בהעלותך (במדבר ח, ב) אחרי חנוכת המזבח, על זה שהצטער אהרן בכך שלא היה בחנוכת המזבח, והבטיחו הקב"ה בהדלקת הנרות חשמונאי שלעתיד לבא, שלא יבטל גם לאחרי החרבן. רואים אנו עד כמה גדול כח הקדושה שמביא עמדו נר חנוכה, והתנחם אהרן במעלה זו.



אוצר הזמנים

מאמר חנוכה התשפ"ב

א.

גאולת יון מעין הגאולה העתידה

מוצאים אנו חידוש במאורע של חנוכה בדרך כלל הכהנים הם בבית המקדש ואינם יוצאים למלחמה, ואילו כאן הכהנים הם שיצאו למלחמה נגד מלכות יון, כמו שאנו אומרים 'ע...י כהניך הקדושים'.

נתחיל עם לשון הרמב"ם בהעמדתו את סיפור המאורע של מועד חנוכה. כך פתח הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה (ג א): 'בבית שני כשמלכי יון גזרו גזירות על ישראל' הרמב"ם אינו בא לומר סתם היסטוריה אימתי ארע מאורע זה, מה הוא בא ללמדנו בדגש הזה בלשונו שהמאורע הזה היה במיוחד 'בבית שני כשמלכי יון גזרו גזירות'.

הרמב"ם הזכיר שם עוד בהלכה ג' ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים. אח"כ מסיים הרמב"ם שם 'והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים'. מקודם הסביר הרמב"ם את מהות ימי החנוכה ודין ההדלקה בהם, ואח"כ הזכיר דהמצוה היא מדברי סופרים.

בסוף הלכה א', אחר שהעמיד הרמב"ם את כל המאורע שהיה שם, הוסיף הרמב"ם: 'והעמידו מלך מן הכהנים', ולא זו בלבד אלא הוסיף עוד הרמב"ם: 'וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה עד החרבן השני'.

משמע להדיא מדברי הרמב"ם דמה שהעמידו מלך מן הכהנים, הרי זה גופא חלק מעצם הישועה של חנוכה, הגם שהרמב"ן נחלק בזה על הרמב"ם והעמיד מהלך אחר בדבר זה (והוא ענין לעצמו היאך יתרץ הרמב"ם את קושיות הרמב"ן), אולם סוף דבר שהרמב"ם העמיד ענין זה חלק מהישועה הגדולה וסיפור המאורע של חנוכה 'והעמידו מלך מן הכהנים'. וצריך ביאור בהדגשה הזאת ובשייכותה לגאולה מגלות יון.

בפתיחת הדברים כאן נחזור ונזכיר את דברי המהר"ל בספרו נר מצוה, אודות סדר ארבע מלכויות שהיינו משועבדים בהם, ומה עניינה של הגלות השלישית גלות יון.

בסדר הגלויות של ישראל מוצאים אנו ארבע גלויות, בבל פרס יון ואדום. אולם, חלוקה יש בין השלשה גלויות הראשונות לגלות האחרונה, ג' מלכויות הראשונות 'בבל פרס ויון' עומדות הן לעצמן, והן נסתיימו ונחתמו בגלות 'יון'. אחר כך באה המלכות הרביעית שעומדת היא לעצמה, סוג אחר נפרד משלשה אלו. המהר"ל מאריך לפרש ולהסביר דבר זה, מפני שגלות

* נאמר לרגל ימי חנוכה ויום השנה של ראש הישיבה הגר"י הושנר זצ"ל, ונכתב ע"ד הכותב.

אדום הרי היא חזרה על השלשה גלויות הראשונות, והיינו, שלש גלויות הראשונות חידשו כל אחת משהו לעצמה, בבל פרס ויון. מאידך, מלכות אדום עומדת היא לעצמה בכך שהיא חזרה על כל השלשה.

באמת המלכות במהותה שייכת היא אל ישראל, כמו שאומרים 'ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך' ועל כן המלכות בעצם נשארת ושייכת לישראל, ולא אל הארבע מלכויות הללו, אולם, מחמת 'הגזירה של הגלות' - נלקחה המלכות מישראל, ע"י שלשה המלכויות הראשונות שלקחו את המלכות מישראל, וגם הגלות הרביעית, אדום, אף היא לקחה את המלכות מישראל, ושעבדו את ישראל.

אכן זאת יש לנו להתבונן, כי הגם שכל אלו לקחו את המלכות מישראל, אבל השלשה הראשונות לא לקחו את המלכות 'ישר' מישראל, רק בבל לקחה את המלכות מישראל, אולם אחר כך באה מלכות פרס ולקחה את המלכות מבבל, ובאה מלכות יון ולקחה את המלכות מפרס. והיינו, דאותה מלכות השייכת לישראל והיתה במלכות ישראל, נלקחה בראשונה מישראל ע"י בבל, וכמו שהיה בחורבן, ואח"כ בחורבן בבל באה פרס ולקחה את המלכות, ואח"כ יון לקחו מהם.

וכך הנביא אומר בתרי עשר (חגי ב ו) 'כי כה אמר ה' צבאות עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה'. כלומר, נבואה זו נאמרה בימי מלכות פרס, ועל זה אמר חגי הנביא בנבואה כי תהיה עוד מלכות אחת 'מלכות יון', ואח"כ תהיה תשועה גדולה, וזו גאולת חנוכה - בסוף מלכות יון.

'גלות אדום' היא מלכות אחרת שהיתה הרבה אחרי כן. והיינו, שכל אלו השלש הראשונות הרי הן המשך אחת מהשניה, דרך הראשונה לקחה את המלכות מישראל, והשניה והשלישיה לקחו זו מזו. ואולם אדום חזרה ולקחה שוב את המלכות מישראל, מפני שכנזכר מלשון הרמב"ם אחרי גלות יון 'חזרה המלכות לישראל יותר ממאתיים שנה עד חורבן בית שני'.

כך הוא גם הלשון שמוצאים אנו בחז"ל (ויקרא רבה פרשה יג ה) שכל אחד מהנך ארבע מלכויות אלו מרמזות על ארבע בהמות טמאות הנמנות בחומש בפרשת שמיני, ונזכר שם כי 'החזיר' הוא אדום, ולמה אדום דווקא מרומז בחזיר? מפני שהוא המחזיר את המלכות לישראל. כלומר, בסוף מלכות אדום תחזור המלכות לישראל, לכן הם נקראו ע"ש ה'חזיר מלשון מחזיר', שממנו תבוא החזרת המלכות לישראל. ועל תקופה זו כתוב בעובדיה (א כא) 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה'.

דבר זה מונח ומבואר גם בפסוק על יעקב אבינו (בראשית כה, כו): 'וידו אוחות בעקב עשו' הכוונה בזה שיעקב - מחכה לעקבתא דמשיחא ל'עקב עשו', שממש יעקב ייקח בחזרה את המלכות מאדום מעשו, זה מרומז במה שידו של יעקב אוחות בעקב עשו.

כל הג' גלויות הראשונות 'בבל פרס יון' הן היסודות של גלות אדום, ואדום הוא חזרה על כל הג' ביחד. והיינו, שכל אחת מהמלכויות הללו היא פרט אחד 'שליש אחד' מכל מה שיהיה

אחר כך באדום. כל הג' הראשונות בכל ההתנגדות שלהן לישראל, וכן בסוג הגזירה שלהן כלולות הן בגלות אדום.

ומכיון שמעין כל השלש ראשונות כלולות בגלות אדום, לכן בדווקא, ביציאה מהגלות השלישית שהיא 'גלות יון', יש בגאולה זו מעין מה שיהיה בסוף גלות אדום. כיון שגלות אדום היא כעין של ג' אלו, ביציאה מגלות יון שהיא האחרונה מג' הראשונות, היה ענין שיהיה בסוף הימים כשיבוא משיח ותהיה הגאולה מאדום, מעין זה כבר היה בגאולת יון.

מעתה נבין את הטעם שכתב הרמב"ם בתיאור הישועה כאן 'חזרה מלכות לישראל' מפני שבגאולה מיון הייתה חזרת המלכות לישראל, והיה בזה מעין - דמיון למה שיהיה לעתיד לבוא בגאולה האחרונה שתחזור המלכות לישראל, כדי שיהיה אפשר קצת לטעום טעימה של מה שיהיה בגאולה מאדום, שהיא הכללה של כל הג' אלו.

מלבד זאת, אנחנו מוצאים גם כי הגמר של גלות יון היה ע"י 'בנין בית המקדש', והוא כמו שיהיה לעתיד לבוא בגמר גלות אדום. ובאמת בין סוף גלות יון עד הגלות של אדום היה הפסק ביניהם יותר ממאתיים שנה, דרך אחרי כן התחילה גלות אדום. הרי לנו, שהכל הוא מעין ודוגמא למה שיהיה בסוף הגלויות האלו שאנחנו מצפים לגאולה ממנה. כך הוא סדר הנבואה איך תהיה הגלות ואיך תהיה הגאולה.



ב.

הישועה היא בשביל ההלל

עתה נדבר קצת על גלות יון ובעיקר מעניינה של גאולת יון. וגם על מצות ההודאה שבא על ידם בחנוכה, באשר ה'הוד' - בגאולה מגלות יון, יש עבודה מסוימת של 'הודאה'.

מלבד זאת, גם עיקר ההודאה עליה הוא בכך שמוצאים אנו שאכן, באמת היה זה בימי בית המקדש, ועם כל זאת היה גם 'גלות' אולם היה בית המקדש.

בגמרא כתוב (שבת כא ב) שכאשר נגאלו מגלות יון קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה. 'הלל והודאה' אלו הם הפסוקים של הלל שאומרים אנו בחנוכה.

בראשונים כתוב (וכן מובא ברש"י סוכה דף לח א) דכל פסוקי הלל כפולים הם מלבד סוף ההלל שלא היה נצרך לכפילות. אבל חכמים ידעו שנוקק לכפילות, ולכן אנחנו כופלים ואומרים פעמיים כל דבר מ'אודך' עד סוף ההלל.

הבה נתבונן ונעמיק בעיקר ענין אמירת ההלל.

ראשונה נתחיל מוורט ידוע שנזכר משמיה כמה גדולי עולם על הפסוק (תהילים יג ו) 'ואני בחסדך בטחתי יגל ליבי בישועתך, אשירה לה' - כי גמל עלי'. תחילת הפסוק מדבר על כך שכאשר יש לאדם בטחון בישועה הרי הוא כבר בכלל השמחה של 'יגל ליבי', אולם משמע

שבכדי להגיד שירה לא מספיק הבטחון בתשועה, שהתנאי להגיד שירה תלוי רק בישועה בפועל. והיינו, אשירה לה', רק - כשגמל עלי.

ויש לנו להקשות תימה רבתא על היסוד הזה, דנראה פסוק מפורש שאומר לא כך, בתהילים כתוב (תהילים יח ד) 'מהלל אקרא ה' ומן אויבי אושע', וכתב רש"י שם בזה"ל: בהלולים אקרא ואתפלל לפניו תמיד. כלומר אף לפני התשועה אני מהללו לפי שבטוח אני שאושע מאויבי. הרי מפורש ברש"י דאפילו בשעת קריאת התפילה של עת צרה, אף לפני הישועה, כאשר אני קורא אל ה' שיושיעני, הרי כבר עתה 'אני קורא להל', מפני שאני בטוח כ"כ שתהיה לי הישועה.

אמנם יש צד לחלק בין שירה להלל, אבל לא ברור כל כך לחלק כן.

נראה לפרש ביאור אחר בפסוק הזה, באופן שלא יקשה על היסוד הראשון שנתבאר 'ואני בחדודך בטחתי יגל ליבי בישועתך'.

בהקדם לכך נראה יסוד אחד המבואר בפחד יצחק. בגמרא כתוב (ברכות סא ב) הכופר בעבודה זרה כמודה בכל התורה כולה, שעבודה זרה שקולה כנגד כל התורה כולה. לכאורה יש לשאול, מה הכרח בכך דמי שכופר בע"ז הרי הוא מודה בכל התורה, הרי שמא הוא כופר בע"ז, ומכל מקום אינו מודה בכל התורה. והיה צריך לומר בהיפך שהמודה בעבודה זרה, ככופר בכל התורה כולה. אולם לשון חז"ל בדווקא נאמר כך 'הכופר בעבודה זרה כמודה בכל התורה כולה'. ויש לנו להבין הכוונה המונחת בזה.

אכן הכוונה בזה, מפני שלא מדברים על 'המציאות' שאם עושה כך וכך ממילא הוא בכלל 'כפר' או 'הודה' ולא מדובר על מציאות של כופר בע"ז, דממילא תדע שהוא מודה בכל התורה, דאי משום הוא לא היה צריך את כל הלימוד הנלמד כאן. אלא המדובר בזה הוא על 'כוחות הנפש', והיינו על מציאות המדרגה המסוימת של האדם.

'ישראל ואורייתא חד הוא'. המדרגה של ישראל ואורייתא חד הם, ישראל ואמונה בהקב"ה חדא הוא, כיון שקיבלו עליהם לעשות מעלה עליהם כאילו עשו. ומעתה, על זה נשנה הלשון בחז"ל עה"פ 'ויילכו ויעשו בני ישראל' הכתוב כאילו עשה. בוודאי הוא שעל הגוי לא היינו אומרים מכיון שמקבל עליו לעשות איזה מצווה, מעלה עליו הכתוב כאילו הוא עשה. דווקא על ישראל נאמר ענין זה 'כיון שקיבלו כאילו עשה' ומה הפרש יש בניהם? אלא, מפני ש'ישראל ואורייתא חד הוא' ממילא ברגע שקיבל עליו ישראל שהוא כופר בעבודה זרה, הרי ממילא מופיע עליו ה'חד הוא' שבדבר, וממילא הוא מה ש'מעלה עליו הכתוב כאילו הוא עשה' - מפני שהוא כחד באותו הדבר.

מפני שישראל - מדברים על המדרגה של הדבר, ולכן, ישראל הרי הוא 'בעצם' חד הוא עם הדבר שקיבל עליו, שהרי ישראל ואורייתא חד הם. ועל כן הרצון לקיום הרי הוא עצמו כאילו הוא עשה, שהעצמיות הנפש של ישראל חד היא עם אורייתא, ממילא הרי הוא 'כמודה בכל התורה כולה'. מאידך, הגוי, שאינו כך, לא נאמר עליו כל זה.

מהא טעמא הוא מה שכתוב בגמרא בענין מחשבה של אדם - 'מחשבה רעה' אינה מצטרפת למעשה, מפני שדווקא מחשבה טובה שהיא 'חד היא' עם ישראל, בכוחה להצטרף, אבל

המחשבה הרעה הרי זה 'זר' ורחוק ממנו. עד כאן הוא מבואר בשטיקעל פחד יצחק בביאור דברי הגמרא הכופר בע"ז 'מעלה עליו הכתוב'.

מעלה, יש לנו להתבונן ולהעמיק בענין ההלל שישראל אומרים.

אם נבוא ונשאל על הלל שאומרים אנו - מי תיקן את ההלל, וממתי נתקן ההלל שאנחנו אומרים. מצאנו את לשון הגמרא על ישראל שהיו במדבר (פסחים צה, ב): 'וכי תעלה על דעתך שישראל נוטלים לולביהן ואינם אומרים הלל'. הפשיטות בגמרא היא כי מה שהיה הוא - דבוודאי שישראל נטלו ארבעת המינים אמרו הלל. אכן, יש לנו להבין מה המקור לפשיטות הזאת, 'וכי תעלה על דעתך', האם יש מקור לדבר הזה 'שישראל נוטלין לולביהם ואינם אומרים הלל'?

כפי הנראה פשיטות זו נובעת מהפסוק שאומר (ישעיהו מג, כא): 'עם זו יצרתי תהילתי יספרו' הכוונה בפסוק היא שעצם המהות של כלל ישראל שנכנס ביצירה שלהם, הוא ה'תהילתי יספרו', וממילא התהילה הזאת הרי היא חדא עמהם. ומכאן באה הפשיטות הזאת, 'אפשר שישראל נוטלים לולביהן ואינם אומרים שירה'.

אכן, מוצאים אנו בכל זה שיש עיכוב אחד שהוא מהווה כתנאי לסיפור שבחו של מקום. בגמרא שנינו (יומא סט, ב) מתוך שיודעין בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו. ונבאר, התנאי להגיד הלל הוא רק בזמן ששבחיו של הקב"ה גלויים למטה בעולם והקב"ה גלוי בעולם, ואם אין אותו שבח וגילוייו מגולה בעולם הרי זה נקרא שכביכול 'כיזבו בו'.

מכאן זה שנינו בגמרא (שבת קיח, ב): 'האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף' אפילו שעומד ואומר 'הלל', הרי הוא בכלל מחרף ומגדף. 'אשר כיזבו בו' ומפני שכל כמה שאומר הלל 'כל יום' הלא אין גילויים של כל יום בכלל - השבחות הללו של הלל, ובהכרח, הרי הוא אומר את ההלל בסתם 'כזבו בו'.

נעמיק עוד בענין זה.

'הנודר בעת צרה'. לומדים אנו מיעקב אבינו שכאשר הוא הלך בדרך ונדר את נדרו (בראשית כח, כ): 'אידר יעקב נדר, אם יהיה אלוקים עמדי וכו' וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך', אמר שאם אושע מן הצרה אביא לבית המקדש קרבן תודה. ומזה נלמד למי שנמצא בעת צרה נודר להביא תודה, שתהיה לו ישועה מהצרה.

בפשטות היינו חושבים, כי דבר זה נראה כמו איזה פחיתות, דמפני שרוצה את הישועה לכן הוא נודר להביא תודה. אכן כל זה הוא רק בשטחיות הדברים, ואדרבא בדווקא הוא היפך הדבר. הכוונה במה שנלמד בחז"ל מיעקב אבינו שנודרים בעת צרה הוא יסוד בעבודה.

כאשר יש לאדם מצב של צרה הרי הוא ינצל את המצב שלו לבקשת הישועה. והיינו, שהאדם הנמצא בעת צרה ומבקש ישועה, פירוש הדבר הוא שאצלו העצה הזאת להוציא מן הישועה, היא מפני שהוא רוצה - להודות ולהלל.

והיינו, יש לו לאדם תשוקה נפלאה ועצומה בליבו שרוצה להודות ולהלל, ולכן הוא פונה ואומר 'כשתוצאני מהצרה שאני רוצה לצאת ממנה - אביא כך וכך, כדי להודות והלל'. וא"כ,

לא כמו שהיה אפשר לחשוב שפירוש הדבר, שמפני הצרה אני נודר, אלא להפך דווקא, האדם מנצל את ההזדמנות הזאת כדי לעשות את הנדר, כדי שיוכל להודות ולהלל.

בקשת האדם שטוחה לפני בוראו 'תן לי את התשוקה הנפלאה שלי להודות ולהלל, ולכן תוציאני מהצרה', אני רוצה את הישועה - כדי שאוכל להודות.

כך מפורש הוא בפסוק בתהילים (תהילים קמב, ח): 'הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך'. בלשון הפסוק לא נכתב 'הוציאה ממסגר נפשי ואודה את שמך', אלא נכתב להודות את שמך. דהכוונה בזה כמו שאמרנו, שהוציאה ממסגר נפשי היא כדי 'להוציא' את הדבר הזה שאוכל להודות שמך.

יתירה מזאת הוא מה שקבלנו עוד בענין זה.

שונה במהותו הוא מי שאומר פסוקי הלל בתהילים, למי שאומר פסוקי הלל בתורת הלל. כשהאדם אומר 'אנא ה' הושיעה נא', הרי שבאמירת תהילים מתפרשת אמירה זו כ'בקשה' גרידא. אמנם כשאדם מזכיר בקשה זו של 'אנא ה' הושיעה נא' בתורת קריאת הלל, אין הכוונה שבאמצע הלל האדם לפתע מבקש ישועה, באמצע הלל אין זה המקום לבקש בקשות ולהתפלל על הישועה, אלא הפירוש בבקשה השנויה בתוך תפילת ההלל הוא על דרך שנתבאר, האדם עוסק עכשיו בהלל ומבקש 'תן לי הישועה' כדי להוסיף לך הודאה והלל - עוד הלל ועוד הלל. הרי שבקשה זו הרי היא חלק מגוף ההלל.

מעתה יש לנו להבין, כי כאשר יש פתח להלל והודאה הרי מציאות זו היא הזדמנות להגיע למעיין שבנפש היהודי. מפני שמעיין הנפש היהודי הוא שהוא מספר תהילתו יתברך, כנזכר בפסוק 'עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו' - אהייד' איז מספר תהילתו יתברך. הזרם הנובע ובא מהתהילה הזאת הנגלית למטה היא היצירה של עם זו, זה גופא מה שמתגלה למטה 'בעם זו', האדם מישראל הוא העם שמתגלה למטה, אשר בו ועל ידו נפגש עם שורש הכוונה של בריאתו. בפסוק 'עם זו יצרתי לי' מדברים על היצירה שלהם ועל זה נאמר 'תהילתי יספרו' - בזמן שמספרים תהילתו, נפגשים עם היצירה שהיתה בשביל זה.

ומעתה נבין דהגילוי של האדם מישראל 'עם זו' כאן למטה, כפי איך שהם נראים למטה הרי הוא נפגש עם ה'עם זו', עם שורש הנפש ושורש היצירה שלהם. דהפסוק מדבר 'עם זו יצרתי לי', יצרתי - בתחילת יצירתם. זאת אומרת, המעשה למטה נפגש עם הכוונה בתחילת היצירה 'עם זו יצרתי לי' - ומתי זה מתרחש? בשעה ש'תהילתי יספרו'.

מטעם זה הוא מה שמתואר בפסוק על ההלל גופא (תהילים קטו יז) 'לא המתים יהללו יה', הכוונה בזה, דכדי שיהיה מצב של 'תהילתי יספרו', לשם הילול שבחיו של מקום צריך שיהיה מפגש בין המצב כפי איך שהוא נמצא כאן למטה, לכוונת היצירה כפי שהיתה בתחילה, והוא מה שנקראת 'חיים'. ואם אינם באים ביחד הרי זה מה שנקרא 'מת', וממילא התוצאה של - הפגישה הזאת, הוא הדבר שנאמר 'לא המתים יהללו יה'. בזמן שהאדם מהלל את הקב"ה הרי הוא מקיים ונמשך בין כוונתו בתחילת היצירה של 'עם זו יצרתי לי' ל-'תהילתי יספרו'. הפגישה והחיבור בין העליון והתחתון, בין השורש והענף למטה - זה הוא עיקר ההלל. זה הפירוש

בתואר הזה שנקרא 'חיים'. כל ה'חיים' הוא חיבור בין שורש הנפש ושורש החיים עם הגוף, דהנשמה שהיא באה משורש החיים באה ויורדת לתוך הגוף הנמצא למטה. ואם כן, כל המציאות של 'חיים' היא פגישה של השורש העליון שלו עם השורש התחתון שלו, זה מה שנקרא החיים - ואם יש הפסק הרי זה נקרא 'מת', והוא בכלל 'לא המתים יהללו יה'.

עצם המילה 'יהללו-יה' הוא הלל עם 'יה'. כלומר, הלל - זה הפעולה שעושים למטה, יה - זה השורש כאשר השורש נפגש עם מה שעושה למטה זה נקרא 'הללויה'.

רש"י הביא שכל פסוקי ההלל הם כפולים עד שאפילו הפסוקים האחרונים מ'אודך' ואילך אינם כפולים אז אנחנו כופלים. יש לנו להתבונן מה מונח בענין הזה שיהיה כפול, על מה ולמה זה בא. אולם הן הן הדברים, מפני שכל אלו הדברים הם באים באופן שכל העליון והתחתון נפגשים. כל זמן שאין את הפגישה הזאת חסר בהלל. מהאי טעמא מוכרחת היא תפילת ההלל לבוא בכפילות הזאת, מפני שהלל בלי הכפילות הזאת זה לא הלל. הכפילות הזאת מורה איך השורש שהוא למעלה נפגש עם הענף כפי איך שהוא נמצא כאן למטה.

גדולי עולם שאמרו דהלל אנו אומרים רק בסוף, כאשר יש את החיבור בין השורש למה שנמצא למטה, מפני שזה ענין ההלל. והיינו 'אשירה לה' כי גמל עלי' והיינו דעיקר המונח בדברי הנך גדולים הללו הוא, מפני שהלל נזקק להיות דווקא כאשר היה גילוי בפועל. כמו שבארנו שכל פסוק ופסוק מורה על החלק העליון כפי איך שהוא נראה למעלה, ואחר כך כפילות שלו שמורה ובא איך שהוא מתקיים ומתגלה למטה. וזה גופא הכלל, המהלל 'זקוק' הוא שיהיה לו ישועה, ומעתה הן אמת שיש לו 'בטחון', שעל זה נאמר ואני בחסדך בטחתי. אולם זה מספיק הוא רק לחלק העליון שבו, שהוא בטוח בה', אולם מהחכמה עד למעשה - להגדת ההלל, עדיין צריך את הישועה בפועל. מהביטחון עדיין לא אומרים הלל, רק מהצירוף של העליון עם התחתון, דהיינו עם הישועה בפועל.

שאלנו לעיל מהפסוק בתהילים 'מהולל אקרא ה'', דחזינן דכבר בשעת הקריאה האדם כבר אומר 'הלל'. אכן מעתה נראה, שמה שכתוב בפסוק 'מהולל אקרא ה' ומאויבי אוושע' פירושו הוא בהיפך, שהפסוק לא נכתב 'מהלל אקרא ה' אלא 'מהולל אקרא ה'. והיינו, במצב של מהולל, בתביעה, שאני נצרך לישועה כדי להגיד הלל, אני אקרא את ה', מכיון שאני ספוג מהרצון הזה והתשוקה הזאת להגיד הלל, ואני מתפלל על הישועה כדי שאוכל להלל. הפירוש בפסוק הזה לא מדבר על כך 'שאמרתי הלל', אלא מדובר על התשוקה להלל, שמתוך כך 'אקרא אל ה'', וממילא מתוך כך 'מהרה אוושע'. מתוך הרצון להגיד הלל, האדם מלא לגמרי וספוג מהרצון להלל, והחיות הזאת של 'תהילתי יספרו' שזה חלק מיצירתו גופא כמש"כ 'וכל החיים יודך סלה, ויהללו את שמך לעולם'.

זה עיקר הנקודה כאן של ההלל.



ג.

התייחדות עניין בית שני בחנוכה

עתה נחזור לפרש את החלק השני שהתחלנו בו, בענין הישועה הזאת של חנוכה שנתיחדה להיות דווקא בתקופת בית שני, ונבאר עניינה.

בחז"ל שנינו שכאשר הביאו הנשיאים חלקם בחנוכה המזבח חלשה דעתו של אהרון שלא היה עמם, הבטיחו הקב"ה ופייסו בהדלקת הנרות במנורה.

והנה, כאשר עשו החשמונאים את המנורה, מבואר בגמרא (עבודה זרה מג, א) שמתחילה לא עשו את המנורה כמו שנצרכת להיות בתכליתה אלא עשאוה לאט לאט, מתחילה עשו את המנורה משיפודים המחופים בבצק, ואח"כ עשאוה מכסף עד שלסוף הגיעו לעשות את המנורה מזהב כדרך שהיא צריכה להיות. יש לנו לעמוד על ענין זה, הלא דבר הוא, מדוע היה צריך להיות בדווקא באופן הזה. אף אם נאמר שהעשירות היתה חסרה להם, הא מיהא, קשה לתאר כי כל הציבור לא היה סיפק בידם לעשות מנורה של זהב. א"כ מה מונח בזה שעשו את המנורה מתחילה מחומרים שונים עד שהגיעו לעשותה מזהב.

ניקח איזה ציור לענין זה.

בתחילתה של מלכות פרס נאמרה הנבואה ע"י חגי הנביא שאחרי מלכות פרס תהיה עוד מלכות אחת, שהיא לא גלות אריכתא. וכך אומר להם (חגי ב, ו-ז): 'כי כה אמר ה' צבאות עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה, והרעשתי את כל הגוים ובאו חמדת כל הגוים ומילאתי את הבית הזה כבוד אמר ה' צבאות'. נבואה זו מדברת על הניסים הגדולים שיהיו בסוף מלכות יון, שיבואו כל הגוים מכל העולם וישלחו כל המתנות שבעולם לפאר את הבית המקדש.

להעמדת ענין זה נחזור על איזה דברים ממאמרי חנוכה (פחד יצחק מאמר ג).

הדרגה של בית שני הוא מקביל לאורייתא שבבית שני. כמו שהיה הגילוי אורייתא בבית שני, כך מקביל לזה היה גם קדושת הגילויים בדרגה של בית שני.

סדר המסורה של התורה ממש רבנו עד אנשי כנסת הגדולה היה כפי שלומדים אנו במסכת אבות (אבות א, א): 'משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה'. כל השלבים בשלשלת המסורה הזאת היו ב'קבוצות' כמו זקנים, נביאים, עד אנשי כנסת הגדולה, ואילו מתקופת אנשי כנסת הגדולה ואילך, התחיל מהלך חדש, של 'יחידים'. וזו התקופה של שמעון הצדיק, אנטיגנוס, אחר כך התחיל מהלך שנקרא 'זוגות'.

והיינו, דעד אנשי כנסת הגדולה לא מצאנו שמסורת התורה עברה לאדם אחד, אלא ממש רבנו עד תקופת בית שני, מסורת התורה עברה ע"י קבוצות של נביאים וזקנים. רק מזמן הבית הזה התחיל שלב חדש של 'שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה' (אבות א, ב), וכן היה שם את אנטיגנוס כמו שמוצאים אנו במשניות. אחרי כן נתחלק לשלב נוסף, המהלך של 'זוגות' ואלו

הן השנויים במשניות 'יהודה הן טבאי ושמעון בן שטח', וכן 'יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן' שהיו בתקופת חנוכה.

מזמן חנוכה התחילה התקופה המתוארת במשניות 'הוא אומר כך והוא אומר כך' קבלה שונה מזה לזה, מה שלא היה מקבלת התורה מזמן משה רבנו עד אז. בתחילה היו דרגות שונות של קבוצות, או הייתה דרגה של יחידים, כמו שמעון הצדיק ואנטיגנוס שזו דרגה ש'כל התורה נמצא אצל היחיד', ואח"כ הדרגה שבאה בחנוכה 'הזוגות' שהיו בתקופת חנוכה.

מקביל לענין זה מוצאים אנו בעבודת בבית המקדש.

בכל השנים היו מדליקים בבית המקדש את הנר של המנורה. ובמעשה של חנוכה כאשר נעשה נס של מנורה תיקנו חכמים את הדלקת נרות החנוכה שאנו מדליקים בכל בית ובית. יתירה מזו, בראשונים כתוב שתקנת הדלקת הנרות בבית תקנוה דומיא דמנורה בבית המקדש. לומדים כמה דינים והרבה הלכות שצריך להיות דווקא דומה למנורה של המקדש - השמן של המנורה נאסר בהשתמשות, ולא ניתן אלא לראותם בלבד, מטעם זה. אם כן גם העבודה בבית המקדש עברה התפתחות של שלבים שלבים, דממה שהיה מנורה קבועה בבית המקדש התפתח ובא לכל מי שמדליק בביתו, שאומרים שזה קודש, מפני שתיקנו כעין המנורה של בית המקדש.

יש לנו להעמיק בענין זה, הלא אחרי המעשה הזה של חנוכה עמד בית המקדש קרוב למאתיים שנה, והיו מדליקים בבית ואומרים שזה במקום המנורה, הגם שהמנורה קיימת, אעפ"כ תיקנו התפשוטות והרחבה. הלא דבר גדול הוא, דבשלמא אם עושים 'זכר' למשהו שלא קיים, ולדוגמא אם בית המקדש חרב ועושים ענין של זכר, שפיר, אבל כאן הלא בית המקדש קיים ויש מנורה אחת בבית המקדש ונוכל לומר ליהודי תלך למקדש ותראה מנורה הדולקת. בכל זאת, בכל בית יהודי גם יש מנורה, ותיקנו שם את כל דיני הקדושה של איסור הנאה והמון הלכות שמדמים למנורה של בית המקדש, כמבואר בראשונים.

פלא פלאים. לקחו את העבודה בבית המקדש והעמידוהו בביתו של כל אחד ואחד על פתח ביתו, עבודת הציבור נעשית עבודה של כל יחיד ויחיד.

התורה עברה בפני כלל שלשלת התורה של חכמי התורה עד שהגיעה לאנשי כנסת הגדולה, עברה אל היחידים שמעון הצדיק ואנטיגנוס איש סוכו, והגם דאלו יחידים היו (וכן אנשי כנסת הגדולה עצמם), אבל אלו היו יחידים שכוללים את הכלל. ואחר כך זה נתחלק לשנים 'הוא אומר כך והוא אומר כך' יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, ובתקופת חנוכה 'יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן'. כאן נעשתה עוד התפתחות, איך נתחלקה כל המסורת, התחלקות של דעות שונות לשנים 'הוא אומר כך והוא אומר כך'. המחלוקת הראשונה שהייתה בישראל הייתה בדין סמיכה האם עושים סמיכה על הקרבנות במועד, וזו המחלוקת הראשונה של יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן.

התחלקות זו מורה על משהו אחר, כפי שרואים אנו שזה התחיל בזמן פולמוס של יונים שהיונים גרמוהו.

במהר"ל עצמו מבואר, דמה שרואים אנו שבבית הראשון היתה השראת השכינה מלאה והיה את כל הפרטים, הרי זה דומיא מה שיש לאדם את כל הכוחות הנפש שלו - העיניים והאוזניים, כך היה הביטוי אצל הציבור בכלל ישראל בבית המקדש, הביטוי שהיה מתגלה בכל כוחותיו.

מאידך, בבית שני לא חזרה השלמות הזאת, לא היו אורים ותומים ולא ירדה אש מן השמים, הנבואה חסרה ועוד, כל הקדושה שהיתה בבית ראשון היתה חסרה בבית שני, רק מעט - לפעמים היה זה, אבל זה לא היה בקביעות כמו בבית ראשון אורים ותומים ואש מן השמים וכו'. אכן בוודאי שהיה השראת שכינה בבית שני, ואם כן נשאל, ממה היה השראת שכינה בבית שני אם לא בדברים וגילויים אלו?

בסליחות אומרים 'ועיר הקדש והמחוזות היו לחרפה ולביזות ואין לנו שיוור רק התורה הזאת'. חלילה לנו להבין, שהמתואר בזה הוא על כך שהכל בטל וחרב ואין לנו שיוור רק התורה הזאת, אי אפשר להבין כך נשאר לנו רק התורה. אין זו הכוונה.

אלא; הכוונה במה שנזכר כאן 'אין לנו שיוור רק התורה הזאת' הוא שכל המתנות והמדרגות כולן נכללו בתורה. התורה כוללת את כל הגילויים של כל אלו הדברים, שאע"פ שאינם גלויים בפועל ממש באיזה חפצא או כלי שיוכל להשים את האצבע עליו, אבל הכל נכלל בתורה, כל הכוחות וכל הגילויים של כוחות אלו שנותנים לנו הכל נכלל בתורה. ראש הישיבה זצ"ל היה אומר משל על כך 'אין לנו שיוור רק התורה הזאת' למי שחלילה מתה אמו, האבא לוקח את כל התפקידים של האם, כאשר האם הייתה קיימת, האם היתה עושה את התפקידים שלה והאב את שלו, כאשר האם איננה - אין הפשט שחסר האם, אלא הפשט שהאבא לוקח את כל התפקידים של האם. כמו כן, התורה לוקחת את כל התפקידים של כל אלו המתנות. בזמן בית ראשון היה כלי מסוים על זה ועל זה, עכשיו הכל נכלל בתורה. אבל בתורה נמצא הכל ואין שום דבר חסר מן התורה.

מדיכן בא כל זה בתורה? הוא מה שנזכר (פאה א, א) 'תלמוד תורה כנגד כולם'; תלמוד תורה יש לו כח של 'כנגד כולם' כולל כל הכוחות. השורש של כל הכוחות כולם יוצאים משורש אחד ושורש הזה נמצא שהוא השורש לכל החיים בתורה. ועל כן על ידי התורה נאצלו ונתנו כל הכוחות יש או"ת ושאר כל הכוחות. ואם חסר מהם הרי הכל חוזר על התורה, בתורה נמצא השורש של כולם.

זה החילוק בין בית ראשון לבית שני.

בבית ראשון היה גילוי שכינה בכל הכוחות, ראו בכוח זה ובכוח זה. כמו באדם שיש בו ביד ורגל, כמו כן כל הכוחות אלו וכל המתנות האלו שיש לכלל ישראל. בבית שני, שלוקח ובוטל כל אלו, אין הפשט שחסר לנו, אלא הכל חוזר אל התורה, הכל נמצא בתורה. השראת השכינה היא בתורה, ועכשיו אם אדם רוצה לזכות לכל הכוחות של השראת השכינה הוא רק בתורה.

לשון חז"ל (פרקי היכלות דרבי ישמעאל פכ"ז) בענין זה הוא: 'הודה והדרה ותפארתה של תורה דווקא בבית שני'. אע"פ שנתנה תורה, כל כוחה והודה והדרה לא יצאו עד בית שני. ע"י חז"ל

בבית שני באו והתגלו כל הכוחות הללו שנמצאים בתורה. לא רק בגוף מסוים של כלי זה וכלי זה, אלא - הכל בכוח התורה, שם נמצא את כל הכוחות.

פלאי פלאים הוא איך הכל נמצא ויוצא מהתורה.

אחרי מתן תורה כתוב על נדב ואביהו ושבעים זקנים (שמות כה, יא): 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו', ומשם לומדים (שיר השירים א, ט) שעושים סעודה לגמרה של תורה. הרמב"ן (שם) הביא דוגמאות וראיה למה שעושים סעודה לגמרה של תורה, והביא שם ממה שדוד המלך אחרי שאסף את כל העשירות הכסף וזהב לבנות את בית המקדש עשה סעודה ושמחה גדולה. על שעה זו מתואר שדוד המלך התפלל שתשמר שעת התעוררות זו (דברי הימים א' כט, יח): 'שמרה זאת לעולם לייצר מחשבות לבב עמך'. נתבונן ונראה מה היה שם כאשר אספו את כל העשירות לבנות את המקדש, מה היה שם? וביותר יש לנו להבין, מדוע שמחה וסעודה זו נקראת 'סעודה לגמרה של תורה', והרי לכאורה כל מה שהיה, זה רק התחלה שאספו כסף לבנות את הבית?

הגר"א כתב בענין זה. כאשר לקחו את כל הנדבות לבנות את המקדש בזמן המשכן אצל משה כתוב (שמות כה ב) 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי' ובחז"ל שנינו עה"פ (שמות כה ו) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' 'בתוכו לא נאמר אלא בתוכם' השראת השכינה היא בלב כל אחד ואחד. והיינו, דעל ידי אסיפת הנדבות למשכן, הן בזמן משה, הן כשאספו את כל הנדבות למקדש אצל דוד, היה בזה 'נדבת לבם של ישראל', כמש"כ 'אשר ידבנו ליבו'. הכוונה בזה היא שכל נדבה שהיהודי נותן לבנות את המשכן הרי הוא נותן חלק מהלב שלו בנדבה זו, זה המכוון במקרא הוזה 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי'.

מעתה נבין, כי מה שכתוב על אספת הכסף ל'חנוכת הבית' למה זה נחשב כמו סיום לגמרה של תורה, הרי אין כאן בית אלא רק כסף? אכן, הכסף הוא האספה של כל הלבבות של ישראל, כל פרוטה ופרוטה וכל נדבה ותרומה שכל אחד ואחד הביא - הוא לא הביא את הכסף והזהב, הוא הביא את הלב שלו מלובש בכסף והזהב. כיון שהוא הביא את הלב שלו ממילא אחרי אספת כל הלבבות, הרי יש בזה את המשכן בצירוף השכלי. אף לפני שבונים את גוף המשכן, כבר עתה יש בזה דרגה מסוימת בסדר של עשיית המשכן, דבדרגה מסוימת שהתאספות כל הלבבות של כל ישראל בתוך תרומה זו, הרי באספת התרומה הזאת יש בה 'דבר שלם לעצמו'.

השלב הזה הוא 'שלמות של המשכן' בתוך הקיבוץ הלבבות, ואחר כך למעשה יבנו את המשכן. כל אחד תרם שטיקעל מליבו. וזה מה שזכר 'ושכנתי בתוכם', בתוך הלבבות של כל אחד ואחד. הרי הוא ביטוי לרצונותיו.

הכסף הוא אמצעי. אם נשאל מה הוא הכסף שהאדם נותן? הרי נאמר כי הכסף הוא ביטוי לרצון שלו, על ידי הכסף הוא יכול להשיג את כל הרצונות שלו. וכך הוא ענין הכסף תמיד. מהאי טעמא הכסף הוא מלשון כיסופין - חמדת הלב.

בקריאת שמע אומרים אנו (דברים ו, ד) 'בכל מאדך' והלשון בחז"ל (מובא ברש"י דברים ו, ד) בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר 'ובכל מאדך'. ונשאל, אטו מדברים כאן על טיפשים שממונו חביב עליו מגופו, וכי על זה צריכים להגיד קריאת שמע?

אכן, פירוש הדבר ד'ממונו חביב עליו מגופו' הוא, מפני שממונו של האדם הוא גם ביטוי של רצונותיו, דיש רצונות של האדם העומדים (האכער) גבוה אפילו יותר מהחיים שלו, הרצון שרוצה האדם יכול הוא להגיע עוד הרבה יותר מהחיים שלו. ועל זה הוא שנאמר 'ממונו חביב עליו מגופו' מפני ש'ממונו הוא היכולת להשיג את כל הרצונות שלו, ולמשל האדם בממונו רוצה לעשות מצוות או להחיות עניים וכדומה, אלו הרצונות שלו. וכאשר – נמצאנו למדים כי 'ממונו' של האדם הרי הוא ביטוי ליכולת שלו, האדם שמשיג את הרצונות שלו זה חביב יותר מחיו (וכמדומה שכן מפרש המהר"ל).

מעתה יש לנו להבין. הרמב"ן בדבריו מדגיש שאספת הכסף לבית המקדש דומה לשמחה שעושים 'לגמרה של תורה'. ועל כך הביא הרמב"ן מה דדוד לא זכה לבנות את הבית המקדש, אולם דוד היה מצפה אין קץ לבנות את בית המקדש, מדובר כאן על ענין ה'ציפיה'. והיינו, דוד תרם ובנה את המקדש על ידי הציפיה אין קץ על חלק של תרומת הלב.

תפילתו של דוד המלך 'שמרה זאת לעולם ליצר מחשבת לבב עמך והכן לבבם אליך' מתייחסת היא אל קיבוץ הלבבות, שזה הבניין של 'ציפיית הלב' וקיבוץ הלבבות, ועל זה גופא אחרי אספת כל העשירות לבנות את ביהמ"ק, אמר 'שמרה זאת לעולם'. תפילה זו מדברת על אספת הלבבות הללו, שהיא ביטוי של כל התשוקה הזאת. כי כמו שיש מקדש של מעלה ומקדש של מטה, והמקדש של מטה בנוי מחומר, מקדש של מעלה הוא בנוי על ידי הלבבות האלו.

אולם הנה כבר מבואר במהר"ל וכמו שהזכרנו, כי במקדש השני שלא היתה השראת השכינה באופן גלוי למטה, כי לא היו את כל הכלים וכל הדברים שהזכרנו שהיו במקדש הראשון, אולם הא מיהא מוצאים אנו חידוש שהיה במקדש השני.

גזירת השמד הראשונה שהיתה בעם ישראל הייתה בימי יון, והוא מה שגזרו היוונים 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך'. ועל זה בני ישראל מסרו נפשם על שמירת התורה בימי יון.

הרמב"ן מביא (בראשית לב, כו), שבזמן גזירת השמד של היונים ישראל היו יוצאים ומוסרים נפשם על שמירת המצוות, כמש"כ בחז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, ילקו"ש זכריה יג, ח), למה אתה יוצא להרג על שמלת את בני, למה אתה יוצא להיחנק כי נטלתי לולב ואתרוג.

ומעתה נתבונן ונראה דהנה היונים שלטו וחללו את המקדש, אולם היכן היה מקום השראת השכינה בשעה זו? 'בתוך הלבבות של בני ישראל'.

על ידי התשוקות האלו ומסירות נפשם של ישראל על הברית והמצוות, 'למה הוא יוצא להרג כי מל את בנו, יוצא להיחנק מפני שהניח תפילין', על אף שלא יכלו לקיים הרבה מצוות, אבל מסירות נפש הזאת, היא מקום השראת השכינה. ועל כן, אע"פ שהיונים חיללו את המקדש

וטימאנו את כל השמנים, נעתק המקדש ונמצא עכשיו בקיבוץ הלבבות של כל בני ישראל. זה המקדש.

עתה יש לנו להבחין עוד, כי מה שנוכר בחז"ל עה"פ 'ושכנתי בתוכם' בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד מהם, היינו, דבבית ראשון שהיתה שכינה שרויה בו, 'אצל כל אחד ואחד' היה רק דוגמא ע"י השראת השכינה שבמקדש. אולם כאן בבית שני בשעת גזירת יון, היה זה בפועל ממש, שאם נשאל איפה מקום השראת גוף השכינה בזמן בית שני? היה זה בליבות וברצונות של ישראל.

המקדש הוא מקום הקיבוץ של כל הנדבות של בני ישראל. ואם כן, בזמן הגזירות שלא יכלו לקיים 'ושכנתי בתוכם' במקדש עצמו, מפני שהיונים חיללוהו וכו', קיימו ושכנתי בתוכם כפשוטו ממש, בתוך הלבבות של ישראל, שם היו הגעגועים והכיסופים להשכינה. בזה נתגלה עומק רצונם וחיותם של ישראל דרך מסירות נפש על גזירת השמד.

מעתה, כיון שלא היתה השראת השכינה בגוף, רק בלבבות ישראל, על כן מזה בא והתגלה 'ריבוי של תורה'. והיינו, שריבוי התורה שבבית שני היה מפני ששם היה השראת השכינה של ישראל. שם בבית שני, הייתה גזירת השמד הראשונה בימי יון, ושם הייתה מסירות נפש של כולם, מזה נעשה כל הריבוי של תורה.

מכאן יש לנו להעמיק בענין המנורה.

מצוות מנורה פועלת על החכמה. כמבואר בחז"ל ובראשונים הדלקת המנורה במקדש משפיעה חכמה. והנה, כאן נעשה עוד נס בתוך המנורה עצמה, שמתוך המנורה עצמה, שלא היה כדי להדליק בה רק ליום אחד, הדליקו שמונה ימים.

'נר מצוה ותורה אור'. ולשון הגמרא (סוטה כא, א): 'מצוה מאירה לשעה ותורה מאירה לעולם' בנס הזה מוצאים אנו ש'נר מצוה' גופא נעשה 'תורה אור' שמדליק לעולם, שדלק יותר מהגבולין של השמן. השמן בעיקרו מוגבל בהדלקתו ליום אחד, וכאשר השמן דלק כאן שמונה ימים פי' הדבר 'יצא מהגבולים', יצא מדבר המגביל ומתואר של דבר טבעי ונעשה בלתי טבעי, עד שנעשה כאן הנר מצוה כמו 'תורה אור'. זו התוצאה ממסירות הנפש שלהם. מעתה, אע"פ שהכלל בגמרא הוא 'מצוה מאירה לשעה ותורה מאירה לעולם', כאן נר המנורה דלק בלי שיעור. היה בזה 'גילוי' של מה שאין לו הכלי, כאילו אין שם ענין של 'כלי' המגביל את הדבר.

לשון הגמרא (שבת כב, ב) על המנורה 'וכי לאורה הוא צריך?' הגמרא מעמידה זאת כשאלה על כך שהקב"ה אומר שידליקו לפניו מנורה. ומתרצת הגמרא, אלא שהדלקה זו היתה עדות להשראת שכינה בבית שני.

נתבונן כי שאלת הגמרא לא היתה על כל ענין שחישת הבהמות לגבוה 'וכי לבהמה או לאכול הוא צריך', רק על המנורה שואלת הגמרא שאלה זו. הפירוש הוא, מפני שהאור הוא דבר רוחני שבא מלמעלה, וכיון שהוא בא מלמעלה, הרי אצלו יש את כל האור. זאת, לעומת מה שביקש הקב"ה שנקריב לפניו קרבנות, הלא ענין הקרבנות שנקריב משלנו מלמטה, והקב"ה מבקש מאתנו שנביא את האוכל שלנו. משא"כ 'האורה' באה מלמעלה, כל 'אור' הוא דבר רוחני,

כיון שבא מלמעלה, על זה מקשה 'וכי לאורה הוא צריך' הרי כל האור הוא ממנו, וכי הוא צריך דבר רוחני מעמנו.

על כך מתרצת הגמרא, 'עדות שהשכינה שורה בישראל'. כלומר, השכינה שרויה כאן בהשפעת אור התורה, וזה עולה מבני ישראל. זו ההשפעה שהקב"ה רוצה שתהיה, 'עדות' שהתורה נמצאת היא בבני ישראל. בזה נבין שהשראת השכינה בבית שני היתה דווקא על ידי החכמה, זה הריבוי של התורה, כמו שבמקדש

מעתה אתי שפיר, כי בכל הלבבות של כל אחד ואחד נעשה ביטוי לתורה שבא מלמטה דווקא, ולכן דווקא כאן בא החידוש הזה של היחידים 'יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן'. משניות אלו מורות על החידוש הזה של כל יחיד ויחיד - שיש לו את החידושים שלו, זו השראת השכינה שהיתה דווקא בימי גזירת יון.

כך נאמר מפי קדוש עליון נורא אחד, לפרש את מה שאומרים אנו בתפילה 'שיבנה בית המקדש ותן חלקנו בתורתך'. הפירוש ותן חלקנו בתורתך, מדבר על מה שהקב"ה אומר (חגיגה טו, ב; גיטין ו, ב) אלעזר בני אומר כך יונתן בני אומר כך, וזאת אנו מבקשים 'ותן חלקנו בתורתך' - שתגיד חידושי תורה משלנו שתתן את חלקנו בתורתך במה שאתה לומד ואומר בתורתך.

כל זה הוא מה שהתחיל מחנוכה והילך מתקופת יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, 'שמועה של יחידים' נעשה, ועברה התורה ליחידים. עומק הבקשה 'ותן חלקנו בתורתך' הוא שהחלק שלנו יהיה באותה תורה שאתה למד כמו שהקב"ה אומר 'הוא אומר כך והוא אומר כך'. השכינה השרויה בישראל היא ע"י מה שהקב"ה משפיע תורה דרך אלעזר בני אומר כך יונתן בני אומר כך, וזה ה'חלקנו' מה שעובר ומאיר דרך נפשותינו.

הנוסח שאומרים אנו בתפילה 'ואחר כך באו בניך וכו' והדליקו נרות בחצרות קדשך', השאלה מתבקשת היא הלא המנורה היתה בהיכל, ומה הפירוש בהודאה על כך שהדליקו נרות בחצרות קדשך.

אבל זה גופא השבח שאומרים אנו בזה, שעשו עתה את המנורה, ומעתה המנורה יצאה אל המדרגה להיות אצל כל יחיד ויחיד, וזה עיקר השבח. ועל כן, בוודאי הדליקו נרות בהיכל ולא בעזרה, בחצר בכל בית ובית של כל אחד ואחד - אבל מחנוכה יצא שיש הדלקת נרות בחצרות קודשך.

כמו שהזכרנו, מאתיים שנה עמד הבית אף אחרי מעשה של חנוכה והדליקו תמיד את המנורה בפנים ההיכל. ולמרות זאת אומרים שיש כאן שבח שמדליקים בכל בית ובית. והיאך שייך להדליק 'דוגמת' המנורה במקדש, איך שייך לעשות זכר למשהו קיים?

אלא החידוש הנפלא שהיה כאן. שהתורה התפשטה והתחלקה בתוך כל הלבבות ובכל מקום ומקום, עיקר החידוש שהיה כאן הוא הפעולה המסוימת בהשפעת המנורה שהשפיעה חכמה בתוך כל אחד ואחד ובכל בית ובית. וזהו השבח שאומרים אנו 'והדליקו נרות בחצרות קודשך'. החצר בפשוטו הוא העזרה, אבל זה כולל את כל מקום בחוץ ואת כל החצרות.

לפי האמור יש לנו להבין מה שהבאנו, שמבואר בגמרא שמתחילה עשו מנורה ממיני מתכות, אח"כ של נחושת, עד שעשו של כסף וזהב, מה ענין בזה שהנס היה לאט לאט. אכן, זה גופא הכוונה המורה על כך שבבית שני, הכל הוא לפי ההכנה, כפי איך שזה התפשט בכל כל מקבלי התורה, כפי איך שאצל מקבלי התורה כל אחד הולך דרגדיג' - לאט לאט לפי המדרגה שלו שזוכה, כך הייתה כאן ההדרגה מלמטה למעלה.

הזכרנו את לשון הרמב"ם (הל' חנוכה ד, יב) מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו. החביבות הגדולה עליה קורא הרמב"ם מדברת היא על 'השפעת התורה', גילוי השכינה שבתוך כל אחד ואחד, זו החביבות הגדולה.

דהנה יש להעיר על לשון הרמב"ם שהרי הכלל בכל מקום הוא (עירובין סד, א) כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה. חלילה לומר כן. אלא כאן הכוונה, דזה גופא התוכן של המצוה הזו - לפעול את החביבות. וכוונת הרמב"ם באומרו 'מצוה חביבה היא עד מאוד' היא מפני שעצם הענין הזה הוא להוציא - להראות לגלות את כל החביבות שיש בכל ענין של מצוה. עצם המצוה הזאת היא העדות עצמה על ענין החביבות של המצוות.

נתבונן ונראה, דזו הפעם הראשונה שהיתה גלות בזמן הבית. מחד גיסא הבית עמד על תילו, והיה בזה הוראה על גילוי שכינה, ומאידך היתה גלות יון, שהיא מורה על 'הסתר' אשר לכאורה הוי כתרת דסתר. אלא שענין זה מורה על שמירת התורה בכל מצבי המחשכים, בירידות שבדורות, יהיה גילוי שכינה. וכך הוא בכל המצבים שלנו הפלא שלומדים אנו מכח זה, דכל הגלויות עדיין יש השראת שכינה - הקב"ה נמצא בליבות של כל ישראל. זה מה שלמדנו על ידי החנוכה, על ידי הגאולה הזאת שהתחדשה דווקא בבית שני.

הזכרנו בתחילת דברנו דמוצאים אנו פלא גדול במלחמה הזאת, שהכהנים הם אלו שניהלו את המלחמה. לעומת שאר כל מלחמות, שבהן הכהנים מוסרים את הענין שלהם לפני המלחמה, כמש"כ 'ובא הכהן ודיבר אל העם' ואחר כך אנשי המלחמה הולכים אל המלחמה. והנה אפילו לשיטת הרמב"ן שחולק על הרמב"ם וס"ל דמה שלקחו את המלכות זה לא היה חלק מגוף הישועה (אלא אדרבא זה היה טענה), סוכ"ס הכהנים שהיו הלוחמים שהלכו למלחמה לא הרעיש אף אחד. וכמש"כ שהכהנים הלכו למלחמה 'על ידי כהניך הקדושים' עשית את המלחמה.

הביאור בכל זה הוא, מפני שכאן על ידי המלחמה והנס של חנוכה, היה בזה עניין של אנייע' וועלט (עולם חדש) פנימי של כהונה, שאפילו שתמיד מקומם ותפקידם של הכהנים הוא לפני ולפנים בבית המקדש, כאן איכא חידוש של גילוי כל הקודש פנימה לפרסם בחוץ - אלה שיצאו ללחום בחוץ, מפני שכאן היה חידוש נדיר, לכן כל הכהנים שעניינם בקדש פנימה באו כאן בפרסום בחוץ.

וזה מה שאנחנו עושים ומדליקים נרות בחוץ. מפני שהנרות הם דבר שורשי בפנים ושמים את זה בחוץ. כמו ענין הכהנים שתמיד מקומם בפנים וכאן הלכו בחוץ למלחמה.

אולם, כל השימוש של הנרות מתואר הוא בברייתא 'ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד' לא ניתן כשימוש של חול 'בטבע'.

יש לשאול אמנם נזכר בזה איסור שאין לנו רשות להשתמש בהם, אולם מדוע הוצרך כאן איזה היתר מסוים של 'לראותם בלבד' מהכ"ת שיהיה בזה איסור, עד שנוקק להיתר מסוים בזה?

אכן אה"נ, לא בא לחדש כאן שאין איסור הנאה בראיה, אלא החידוש כאן בזה הוא מפני שהכלל הוא בכל דבר של קודש פנימה שצריך להסתיר, כך הוא מקומו של דבר של קדושה להיות בפנים להסתיר ולא להיות נזרק החוצה, כמו הכהנים בבית המקדש, וכל ענין של קדש שלפני ולפנים וכו', וכאן הכל יצא החוצה. "אלא לראותם בלבד" מורה על כך שלמרות שתמיד היו מקפידים על הקדש פנימה שיישאר פנים, כאן, אדרבא החוצה.

נרחיב ענין זה עוד בענין חידוש הנס שלומדים אנו בזה.

בכל הניסים יש לנו את הכלל שצריכים הם להיות בסתר. וזה מה שלומדים מאלישע שאמר לאשה השונמית (מלכים ב' ה, ד) 'ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בנך', מפני שהנס צריך שמירה במה שהוא ב'סתר', והוא מפני 'כבוד הנס'. מאידך כאן מוצאים אנו דווקא בהיפך שעיקר הנס הוא שייצא ויאיר החוצה^א.

הביאור בדברים הוא כך.

הטעם דבכל מקום אומרים אנו שהנס צריך להיות בסתר, הוא מפני כבוד הנס, וכמו שכתוב בחז"ל (בראשית רבה ט, א) עה"פ (משלי כה, ב) 'כבוד אלוקים הסתר דבר', דבר שנוהג ושייך לאלוים נהג בו בהסתרה. מאידך, דבר הנוגע לעצם מעשה הבריאה, כמו שמצאנו בקריאת ים סוף שכתוב בו (שמות יד כז) 'וישב הים לאיתנו', שם נאמר שהנס היה בפומבי, 'לאיתנו' לתנאו הראשון שהיה במעשה בראשית.

מעתה נבין, כי נס חנוכה, דווקא בא על ידי הכהנים שבכל מקום הם הפנימיים ודווקא הם הוציאו לחוץ. ולא זו בלבד אלא נשנה כאן ענין של 'פרסומי ניסא' - הפרסום הגדול הוא כמו שמוזכר בלשון הרמב"ם 'להראות את הנס', מפני שכאן החידוש הוא שנעשה 'חידוש בטבע' - שנעשה הנס לטבע, והוא נכנס לגדר של מעשה בראשית עצמו.

הנס הזה היה בהשפעת החכמה בישראל, כמו שהכהנים שהם מלמדי התורה לעם ישראל יצאו החוצה למלחמה, בזה הם יצרו טבע חדש לעם ישראל. כאן נתחדש בישראל שיש להם הנהגה של תורה, שתמיד הנהגה זו היתה 'בפנים', וכאן נעשתה ההנהגה גלויה בכלל ישראל. כלומר, כאן נתחדש הנהגה שלא רק שאנו חיים טבעיים, ורק התורה מחיה אותנו בסתר, ונותנת לנו איזה שהוא 'כיסוי'. אלא כאן נתחדש בפרט ובמיוחד אחרי הנס הזה, שחכמת התורה נעשה ככלי בתוך כלל ישראל, שמשפיע את כל הטובות וכל הכוחות על ידי התורה מבחוץ. וזה ענין הפרסומי ניסא בחוץ.

א). הערת הכותב: דברי הגאון שליט"א צריכים לי עיון, דיש לחלק בין עשית הנס שנעשה בצנעא, לפרסום הנס שנעשה בגילוי, וצריך עיון.

אחרי שנעשו לנו כל הניסים האלה בחנוכה הרי זה מורה על הטבע שלנו כמו 'חיים חדשים'. אין פירושו של דבר שהטבע שלנו אותו טבע ככל הגוים, ורק שיש לנו תורה שמקיימים בסתר, אלא הפירוש הוא שעצם המציאות של הטבע שלנו בכל החיים והאופנים שלנו הוא גם חלק מהמציאות שלנו.

נתגלה כאן, שהחיים הטבעיים שלנו הרי הם בשורש מיוחד לעצמו, וזה הקיום שלנו.

מהאי טעמא נבין, כי אמנם תמיד הכהנים רק 'מכינים' את העם אל המלחמה, ומקומם של הכהנים 'בפנים' במקדש, כאן הכהנים הם אלו שהיו 'אנשי המלחמה' שעשו את כל ההכנה והפעולות האלו. להורות שיש לנו מכאן ואילך טבע חדש - החיזוק של התורה, זו השפעת התורה שהתייחדה בנו. מעתה, המציאות של כלל ישראל היא מציאות הנצח, מעתה ה'בלתי טבעי' הוא הכח שמקיים את כלל ישראל.

כל זה יוצא מהעבודה של חנוכה.

אפשר להגיד, כי עד עכשיו הטבע של ישראל היה כמו כולם, רק שיש לנו תורה בפנים, אולם כאן בימי החנוכה נתחדש שיש לנו אחיזה וקנין בהנהגה אחרת, מ'חוץ' להנהגה של שאר כל העולם וכל האומות.

זה מה שמונח בנס הזה שנעשה בפרהסיה, לעשות ולהראות שעכשיו זה נהיה 'טבע שלנו' על כן זה כבר יכול להיות בפרהסיה, ובוה הוא שונה מכל מקום, שהנס תמיד בכל מקום הוא 'בפנים', וכאן דווקא הנס בפרהסיה, מפני שעוסק הוא ביצירה של כלל ישראל. וכמו שקריעת ים סוף הייתה בטבע היצירה של כלל ישראל, כך כאן נוספה קומה של יצירת הקומה של כלל ישראל בכוח התורה. אף זה נעשה באופן של פרסומי ניסא.

דבר זה רואים אנו גם באופן פרסום הנס הנעשה בחנוכה. דבעלמא בכל השנה, כל פרסום הנס בא על ידי 'דיבור', שאומרים הלל או הגדה, על ידי דיבור מגלים ומספרים דברים. לא כן בחנוכה, פרסום הנס נעשה על ידי 'מעשה הדלקה' ולא ע"י דיבור. הביאור הוא, מפני שכאן זה עיקר הנקודה, שאחרי חנוכה זכינו לחיים חדשים, לא חיים של טבע רק שיש לנו מצוות בפנים, אלא זכינו לחיים חדשים שהתחדש בנו כאן חיים של טבע, המחיה אותנו על ידי הקירוב של החכמה אל השכל ונהיה אצלנו על הטבע.

מטעם זה התקנה כאן היתה לא לדבר כשאר פרסומי ניסא, אלא להראות ולגלות את הנס בפועל, דהיינו, להראות ולגלות בתוך הטבע עצמו, כאן לא סגי בדיבורים, אלא שנעשה מעשה במציאות בעולם המעשה.

ויתכן שזו כוונת הרמב"ם גופא בלשונו, 'ומדליקים בהן הנרות על פתחי הבתים להראות ולגלות הנס', ורק אח"כ כתב שזו מצווה מד"ס, משמע שקודם העיקר שיש כאן בחינת מעשה ופעולה, שכך עושים לגלות את הנס, ע"י מציאות המעשה והפעולה שעושים.

נסיים בענין של 'הלכות דעות' באשר זכינו שראש הישיבה זצ"ל היה מגלה משהו.

מלבד מה שראש הישיבה זצ"ל היה אומר חידושים בסוגיא מיוחדת של הלכות דעות וכו', הייחוד של הלכות דעות וחובות הלבבות עומד הוא לעצמו ושונה מכל שאר הסוגיות כולם,

מפני שבשאר כל הסוגיות הלימוד לחד ומעשים לחד, ועל כן הלימוד עומד הוא כ'לימוד', לא כן הוא בהלכות דעות שחולק שם לעצמו 'הלכות דעות', באשר שם הלימוד והעשייה באים ביחד.

ענין זה מבואר בפתיחה שנדפס בספרי פחד יצחק. שלומדים הלכות דעות מפני הקירוב של הלימוד למעשה בהם. הקיום הרוחני של הדבר צריך הוא להיות חודר מיד, חודר ונעשה חלק מהמציאות עצמה, כאילו הקשר בין עליון לתחתון, בין הלימוד והמעשה שיבוא ביחד.

לעומת כל שאר הלימודים, כאשר האדם לומר איזה הלכות לאו דווקא שהקיום שמקיים בא יחד עם הלימוד, דאפילו אם סמוך הוא אל הלימוד הא מיהא פעולה אחרת היא זו, ודווקא בהלכות דעות עיקר החידוש הוא שהלימוד והקיום סמוכים וקשורים זה בזה. כל אחד סמוך על השני.

כמעט אי אפשר להיות עוסק בסוגיא של הלכות דעות שקולט איזה דעה בתורה שלא יהיה הקיום - אי אפשר זה יותר קרוב זה בתוך האדם עצמו - נעשה בד בבד עם הלימוד. וכן גם חובת הלבבות, עיקר הקיום הזה שהדברים סמוכים זה לזה הרי זה עיקר הקיום הנצחי מכל המבוקש ומכל הדיבורים האלו.

וזה כל מה שטרח להסביר בפתיחה לספרי פחד יצחק, למה קובע שם לעצמו 'הלכות דעות וחובות הלבבות', והלא יש גם הלכות איברים? אבל יש משהו בהלכות דעות וחובות הלבבות שהוא הקשר הסמוך והמייד עם הקיום, זה הרצון בכל זה, והוא המיוחד בכל זה, וזה המבוקש כאן.

כאשר מדברים אנו בזה יש לנו להוסיף. כך אנו חושבים, שכל אחד שהיה נמצא בתחום שלו, שמע, או אפילו מהספרים שלו טעם והרגיש טעם מיוחד בענייני חנוכה, ייחוד מסוים בענייני חנוכה. הגם שדיבר על כל התורה כולה, התייחדו ענייני חנוכה. וכפי הנראה, מפני שכאן בחנוכה מתבטא משהו מסוים של החיבור בין הדעה והמעשה.

זה הלא כל עניינו של חנוכה שלא נפרדים זה מזה, וזה מה שתבע בפתיחה - כשלומדים עניינים האלו הלכות דעות וחובות הלבבות לכל הפחות שיהיה ניכר אפילו באופן מעט שיש קשר בין הלימוד - לאיך שזה מתקיים בגוף הלומד.

וכפי שמסיים שם - מי שלא טעם שום טעם כלל של קיום בתוך הלימוד עצמו, יידע נאמנה כי לא לו נאמרו הדברים.

לפי מה שדברנו כאן, יש עומק מסוים גם בענייני חנוכה בכלל, שג"כ כאן היה כל הגילוי של מועד הזה של חנוכה, מורה על כך - איך שכל הגילויים העליונים היו גם חלק מהמציאות הקיימת. ואחרי חנוכה קנינו קניינים חדשים, שהמציאות שלנו גם קשורה עם המושגים של תורה.

וכך הוא באמת כמו שיהיה לעתיד לבוא הגאולה השלמה, כך בוודאי יהיה, שלא יהיה פירוד בין השכל והגוף. כמו כן הישועה של חנוכה, שהיא 'מעין' הגאולה האחרונה. כמו שאמרו 'אז

אגמור בשיר מזמור חנוכה המזבח'. אבל כאן בחנוכה הייתה בזה ההוראה איך שחזרו למקדש מאתיים שנה, כמו שהזכיר הרמב"ם, כדי שזה יצור את קביעות שנקבעה.
כך הוא בכל ענייני חנוכה והתעסקות שעוסקים בדברים אלו, להעלות את האדם יחד עם הלימוד שיהיה מחובר אצלו השורש עם הענף, זה מה שרצינו.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בטלה מגילת תענית

א.

תוס' ורשב"א - נרות חנוכה מעיקר קביעות הימים או תקנה בפני עצמה

בגמ' (ר"ה יח:): "איתמר רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן וריב"ל אמרי לא בטלה מגילת תענית. רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, הכי קאמר - בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום, והנך נמי כי הני. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית, הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ"ק אבל הך כדקיימי קיימי.

מתיב רב כהנא, מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם. א"ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה. א"ל אביי, ותיבטיל איהי ותיבטל מצותה. אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא".

ובתוס' (ד"ה וירד) כתבו: "ממתני' דעל כסליו מפני חנוכה לא הוה ליה לאקשוויי, דלעולם לא חשיב יו"ט, ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס".

והרשב"א כתב על דברי התוס': "ואינו מחזור בעיני, דאם איתא דאיהי בטלה אף מצותה בטלה וכדאמרינן הכא, אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה, כלומר, ואי איהי בטלה אף מצותה בטלה, והלכך לא מבטלינן איהי כי היכי דלא תבטל מצותה. ואמרינן תו ותבטל איהי ותבטל מצותה, דאלמא אי אפשר דתבטל איהי ולא תבטל מצותה, דאם איתא לימא ליה ותבטל איהי ולא תבטל מצותה. אלא מסתברא משום דברייתא מיפרשא טפי דקתני בהדיא צאו והתענו על מה שהתעניתם, משום הכי קא מותיב מינה מקמי מתניתין".

הרי דפליגי התוס' עם הרשב"א, אי ניתן לומר שתקנת נר חנוכה היא נפרדת מעיקר קביעות היו"ט של חנוכה. ועי' ריטב"א שכתב על קושית הרשב"א, שתוס' לא כתבו דבריהם אלא להו"א דסוגי', לפני דפריך אביי ותיבטיל איהי ותבטל מצותה.

ולו"ד יתכן לומר, שתוס' סברו שמצוותה הכוונה, מצוות הלל והודאה האמורה בהם, שלזה נקבע היו"ט שלהם, כמו שבאר רש"י בסוגי' דמאי חנוכה (שבת כא:), אולם הדלקת נר חנוכה היא תקנה בפני עצמה ללא קשר ליו"ט, וכמו שלא נזכרה להדיא כתשובה לשאלת מאי חנוכה בסוגי' (שבת כא:). ואין להאריך כאן.



ב.

קביעת ימים האסורים בהספד ותענית, וקביעת ימי הלל ושמחה, הן ענינים נפרדים ועל עיקר קושית התוס' נראה שיש לומר, שקביעת ימי חנוכה להלל והודאה ודין היותם של הימים האלה ימים האסורים בהספד ותענית במגילת תענית, הם ב' דברים שאין ביניהם קשר כלל ועיקר, שיתכן שיהיו ימי שמחה והלל ואכתי לא ייאסרו לקבוע בהן תענית יחיד או ציבור וכן להספיד בהן במקום הצורך, וכמובן יתכן שייאסרו בהספד ותענית ולא יהיו ימי שמחה והלל.

והא לך לשון הרמב"ם ריש הלכות חנוכה (פ"ג ה"ג): "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים".

הרי שאחר שכתב דימי חנוכה הן ימי שמחה והלל, הוצרך לציין כימים שההספד והתענית בהם אסורה. ללמדך שאין דבר זה שהן ימי שמחה והלל מחייב שייאסרו בהספד ותענית כפורים וכל הכתובים במגילת תענית בשעתן.

ואל תקשה עלי מהא דאמר רבא (מגילה ה:) שלא נצרכה מגילת תענית דפורים אלא לאסור את זה בשל זה (היינו לבני יד את טו ולהפך), דהתם דווקא שדרשו מקרא דימי משתה ושמחה דאסורים בהספד ותענית, הוצרך רבא לכך, אולם בעלמא לא.

ולכך הוצרכו בגמ' להקשות דווקא מהברייתא דפעם אחת גזרו תענית בחנוכה ואמרו להם ר"א ור"י שהן צריכים להתענות לתעניתן. אולם ממתני' דעל כסלו מפני החנוכה, אין להקשות כל עיקר, דאף אם הן ימי שמחה והלל אין הם בהכרח אסורים בהספד ותענית.

ולא נאמר כאן אלא שבטלה מגילת תענית, שבזמן שאין שלום יש צום, ואי אפשר לאסור בתענית, אבל לבטל את אלו מהיות ימי שמחה והלל והודאה זה לא נאמר כלל.

ונראה שזה ביאור תירוצו של רב יוסף דשאני חנוכה דאיכא מצווה, והיינו מפני שאין לומר שבטל עיקר ימי חנוכה, שהרי עיקרן שנתנו להלל והודאה אינו בכלל מגילת תענית שיתבטל בזמן שאין שלום, וממילא קאמר רב יוסף דאף מגילת התענית לא בטלה מהם. אלא שמדברי אביי לכאורה מבואר שלא כדברינו, שהרי אמר ותבטל איהי ותבטל מצוותה, והלא לדברינו מהכ"ת שתבטל מצוותה.

ויתכן לומר, שהלא בסוגי' דחנוכה (שבת כא:) אמרו: "מאי חנוכה דת"ר ימי דחנוכה תמני אינן דלא למיספד בהון ודלא להתענות בהון", שהוא הציטוט ממגילת תענית המקורית (בהיותה המקור הכתוב הראשון לימי חנוכה). ורק אח"כ הביאו שם את הברייתא הנספחת למגילת תענית, שכשנכנסו היונים להיכל וכו', עד לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה.

הרי דמשמע שיסוד ימי החנוכה היה בקביעתם לימי מגילת תענית עם שאר הימים שאין להתענות בהן או אף למיספד בהן, ומשם לקוח עיקר שם חנוכה, וכדברי הרמב"ם הנ"ל נמי: "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים".

ועל כן הבין אב"י, שאם איהי בטלה - דהיינו ימי החנוכה בבסיסם, שהם בקביעתם מכלל ימים האסורים בהספד ותענית, מפני שנחרב הבית - ממילא תתבטל נמי מצוותה, דהיינו קביעותם של הימים האלו לימי הלל והודאה, שהוא הבניין שנבנה ע"ג היסוד של ימים אלו שנקבעו במגילת תענית לאיסור הספד ותענית.



ג.

הואיל דמפרסם ניסא

והנה, על מאי דקאמר רב יוסף שאני חנוכה דמפרסמא ניסא, כתב רש"י (ד"ה שאני חנוכה): "דמפרסם ניסא כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו".

ומה שלא פירש רש"י ששאני חנוכה משום שעיקר ענינה בפרסום הנס, ולא כדאי שיתבטל, זה מפני שכן משמע בלשון הגמ', דמפרסמי ניסא, שניסו מפורסם, ולא שצריך לפרסם את הנס.

ומה שבאמת לא אמרו שאני חנוכה מפני פרסומי ניסא, זה אולי מפני שכל מגילת תענית ענינה בפרסום הנסים שנעשו להם, וכלשון רש"י ד"ה בתלתא: '... ונחשב להם לנס', ומשמע שבלא שנחשב נס אין קובעים אותו, ומסתמא הוא עניין הודאה ופרסום הנס.

ואף שיש לחלק שכלל מגילת תענית אינו אלא מניעה מהספד ותענית, והכא בחנוכה הוא קיום חיובי בהלל והודאה, ורק דבר כזה אין מבטלין משום פרסומי ניסא. ואכן מצאנו בקדמון, ספר צרור החיים, שפירש את לשון הגמ' כדי לפרסם הנס, וכ"ה בספר המנהיג (בקובץ שיטות קמאי). עכ"פ לשון הגמ' מורה כפרוש רש"י כנ"ל.

אלא שיש להעיר שהגמ' לא דיברה כאן אלא מחנוכה, אולם מה נענה ביום שנדבר על פורים - הכיצד כלל תקנהו לימי משתה ושמחה, והלא כל המאורע זה היה בסוף חורבן בית ראשון (וכמו שאמרו במגילה שעל כן לא תיקנו בו אמירת הלל משום 'דאכתי עבדי אחשוורוש אנ'), ועדיין לא התפרסם ע"י המצות שנהגו בו, כחנוכה שתוקן בזמן הבית, והאיך יתוקן כלל, והלא בזמן שאין שלום יש צום.

ומצאנו במשנה ברורה (תקע"ג ס"ק ג) שכתב בביאור העניין של בטלה מגילת תענית חוץ מחנוכה ופורים: "ר"ל שהם ג"כ מהימים הכתובים במגילת תענית ומפני הנסים הגדולים המפורסמים שנעשו בהם נשארו בחזקתם". ושוב מצאתי כן בפירוש רבינו יצחק קרקושה.

ולפי דבריהם ניחא הן לשון הגמ' 'דמפרסמי ניסא', שמשמע לא כדי לפרסמם, אלא מחמת היותם מפורסמים, וכן ניחא מה ששאלנו מפורים, שלא בארו מחמת שכבר החזיקו בהם מחמת פרסומן, אלא עצם פרסומן מחמת היותם נסים גדולים הוא הקובעם שלא יתבטלו. וממילא ניחא מה שגם היה אפשר לתקן פורים מלכתחילה, דכל נס גדול ומפורסם אפשר לתקן. אבל אכתי לשיטת רש"י שכל שלא החזיקו בו ישראל בטל בימי החורבן יקשה, האיך תקנו כל עיקר פורים בימי החורבן, והלא בזמן שאין שלום יש צום.

ואף אי נימא שאין לנו לשאול מדברי קבלה, שהיה כוח בידם לתקן אף בזמן שאין שלום, אכתי יקשה לנו מכל ימי הפורים כגון פורים מצרים וכדו' שהיו נהוגים בכל הדורות לזכר הצלה שאירעה להם (וראיתי במאמר שכתב הגאון הצדיק רבי שריה דבילצקי זצ"ל על יום ירושלים, שכיום ידועים יותר משמונים ימים כאלו במהלך הדורות), והלא בגמ' אמרו - הני בטלי אחרניתא מוספין עליהו?

ושמעתי בשם האחרונים (חיד"א בספר חיים שאל ח"ב סימן יא) דאין לקבוע לכלל ישראל אבל ציבור מסוים כן חייבים לקבוע ימי שמחה על נס שאירע להם. ויש לעיין מפשרות הסוגי' בער"פ (פסחים ק"ו): "והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ופירש רש"י: "כגון חנוכה".

הרי מבואר שתקנה קבועה היא מדברי נביאים לקבוע הלל על כל צרה שנגאלין ממנה, והוא לכלל ישראל כמש"כ רש"י 'כגון חנוכה'. ולפי דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה הנ"ל נראה דכשיש הלל יש גם יום שמחה כמו בחנוכה, דעל כן בר"ה ויו"ה כ דאין בהם שמחה יתירה כלשון הרמב"ם בהל' ר"ה אין אומרים הלל. ולא משמע כלל לחלק לעניין זה בין זמן שיש שלום לזמן דליכא שלום, ואכן כן הוא להדיא בבה"ג (סימן טו סוף הל' לולב) ותוס' (סוכה מד: ד"ה כאן), וצ"ע.

אלא שמוזה יש להביא ראיה לדברינו, דלא אמרו אלא שאין לקבוע ימים לאיסור בהספד ותענית, דכשאין שלום יש צום, אבל לקבוע ימים לשמחה והלל והודאה על נסים שנעשו לכלל ישראל, זה לא התבטל כלל, שכן היא תקנת הנביאים.

אלא שהעירו לי שלדברינו הכיצד עכ"פ נאסרו ימי הפורים מלכתחילה בהספד ותענית, כדדרשינן בגמ' מימי משתה ושמחה.

ויתכן לומר שמה שנאסר בהספד ותענית מחמת היותם של הימים ימי משתה ושמחה, גם זה אינו בכלל בזמן שיש שלום אין צום, או דנימא דדרשה זו מימי משתה ושמחה לא נאמרה אלא לאחר שקיבלו הימים האלה ונהגו בהם, כמש"כ רש"י.

ועל ראיה נפלאה לדברינו עמדנו ממה שהפנה כאן מהרי"ץ חיות לדברי הרמב"ם בפ"ג מגדלים ה"ט - הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום. שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו. וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום ואין צריך לומר ראש חדש. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזרת חכמים:

הרי שחילק הרמב"ם בין ר"ח לפורים, שאיסור הצום בפורים אינו אלא מד"ס. ולכא' הלא פורים עצמו הוא מדברי קבלה, שמפורש כאן בגמ' לעניין יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם שהוא כדון תורה לעניין זה שאינו צריך חיזוק (ואם כוונת הרמב"ם הוא על האמור של זה בשל זה, היה הרמב"ם נוקט לשון י"ד וט"ו שבאדר, ולא פורים).

אלא שיש לדייק בלשון הרמב"ם שאיסור הצום בפורים הוא שהוא מד"ס, וזה משום שלא נאסר הצום בהם מעיקר דברי קבלה, אלא נקבעו הימים האלו לימי משתה ושמחה. ואפי'

הדרשה בגמ' מלשון משתה ושמחה, לא חשיב אלא כדברי סופרים, ואינו עיקר שם היום מדברי קבלה שנקבע לימי משתה ושמחה. וק"ו מה שנאסר בו ממגילת תענית.

חזינן דתרי דינים שאין ביניהן שיכות הן, דין משתה ושמחה בפורים או ימי שמחה והלל בחנוכה או בכל צרה וצרה שנגאלים ממנה, ואיסור הצום, דהרי גם לעניין תענית יחיד יתכן שיעשה משתה ושמחה, ומכל מקום ייחשב כצום אם עבר עליו חצות שחשיב מכאן ואילך כזורק אבן לחמת. וק"ו שלא נאסרו אלו הימים לקבוע בהם תענית ציבור במקום הצורך על אף שנקבעו לימי משתה ושמחה. אלא שאין איסור זה הנוהג בהם אלא דין נוסף בהם מדברי סופרים, וכמו שנתבאר.



ד.

ימים שלפניהם ולאחריהם

והנה, מסקנת הסוגי' דבטלה מגילת תענית חוץ מחנוכה ופורים, אמנם אי בטלה מגילת תענית לעניין ימים שלפניהם ולאחריהם נחלקו הראשונים. דעת המאור (מגילה פרק ב) שאף ימים שלפניהם נאסרו בתענית, ולא הותר להתענות ב"ג אדר אלא לבני פרוזים שנאסרו ב"ד מדברי קבלה שאינן צריכים חיזוק, אבל לבני כרכים, וכן בחנוכה, יש לאסור ימים שלפניהם, שהרי בהם לא בטלה מגילת תענית, אבל ימים שלאחריהם וכן לעניין איסור הספד התיר עפ"י מה שהעלה מהסוגי' בתענית (יח.).

אולם הביא שם המאור שיש שאמרו (וכן דעת הראב"ד והרמב"ן שם), שלא התבטלה מגילת תענית דחנוכה ופורים רק לגבי עצמם, אולם לעניין לפניהם וכ"ש לעניין אחריהם בטלה מגילת תענית מכל וכל, דלא עדיפי ימים שלפניהם ולאחריהם מכל מגילת תענית שבטלה.

ויסוד פלוגתתם נראה, אי הוה איסור לפניהם כגזירה בפני עצמה, וכאילו נאסרו עוד ימים אלו ממגילת תענית כמו שאר הימים שהוזכרו שם, או דילמא לא נאסרו הימים האלו בפני עצמן, אלא הוא מכלל האיסור הנוהג בימים אלו עצמם המתפשט על לפניהם או גם לאחריהם. ועי' לשון רש"י בסוגי' (יט. סד"ה ודאורייתא לא בעי חיזוק) לעניין איסור לפניהם ולאחריהם... כי היכי דלא להתענות ביו"ט עצמו: משמע שהוא נכלל ממילא באיסורם.

הרז"ה בעצמו סבר, שהוא מכלל הימים עצמם, ואף שלא נאסרו בהספד, כמו שכתב שם, מכל מקום איסורם בתענית נובע מאיסור הימים האלו עצמן. ועל כן אם הם לא התבטלו גם לפניהם לא בטיל. אבל החולקים סברו שהיא תקנה בפני עצמה לאסור גם ימים שלפניהם, וממילא סברו שהם לא הוטבו יותר משאר מגילת תענית שבטלה.

והנה כאמור כתב שם המאור עפ"י רבי יוחנן בסוגי' בתענית, שעכ"פ לא נאסרו אלא לפניהם ולא לאחריהם, דלא קי"ל כרבי יוסי אלא על דלא להתענה בהון עי"ש.

ויתכן שרבי יוחנן עצמו לא אמר כן אלא לאחר שבטלה מגילת תענית (כמו שכתב שם המאור בעצמו, דעל כרחק לא קיימא פלוג' עם רב אלא על חנוכה ופורים עי"ש), ומשום שלפניהם הוא מכללם,

כדברי רש"י הנ"ל שמא יבואו להתענות בהן עצמן, ולכן לא בטיל בפורים וחנוכה גם כשבטלה מגילת תענית, דמה שנוגע להן בעצמם לא בטיל. אולם לאחריהם הוי כגזירה בפני עצמה, והיא בטילה ככלל מגילת תענית, ויש לעיין.

והראוני שכתב שם הרמב"ן במלחמות עוד טעם למה נהגו להתענות ב"ג באדר, אפי' למ"ד שלפניהם אסור (דלא כרשב"ג שדרש, בהון, בהון, שר"ל שם מתחילה שהלכה כמותו בזה"ז להקל), דלא גזרו עליו מתחילה בבי"ד של ראשונים אלא משום יום ניקנור, וכיון דבטל יום ניקנור לא גזרו עליו תו משום יום שלפני פורים כיון דכבר בטלה מגילת תענית, עי' שם.

ומבואר שסבר הרמב"ן שיסוד ימים שלפניהם הוא מגזירה חדשה, ולכן כשבטלה מגילת תענית בטלו גם אלו, ועכ"פ אין גזרין עליהם מתחילה. וכל זה, הוא רק אי נימא דהיא גזירה בפני עצמה, אבל אי מכללם של הימים הוא גם לא להתענות לפניהם, הרי כיון דבטל יום ניקנור, ממילא הדרו להיות מכלל מגילת תענית מחמת הפורים כדברי המאור, ומבואר כמו שכתבנו.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בעניין ברכת הרוואה בנר של סכנה ובגדרי ברכת הרוואה

א.

חידוש הבד קודש דאין מברכין ברכת הרוואה בנר של סכנה

(שבת כג, א) "אמר רב יהודה, יום ראשון הרוואה מברך ב', ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת". ובגמ' להלן (כג, ב) בעי רבא: נר חנוכה וקידוש היום מהו? קידוש היום עדיף - דתדיר, או דילמא: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא? בתר דאבעיא הדר פשטה: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא.

והנה נודע בשערים יסודו הנודע למשגב של רבינו הבד קודש (שבת ס' לח), כי על נר שהודלק בשעת הסכנה אין מברכין ברכת הרוואה, ודקדק זאת מלשון רש"י (לעיל כג, א ד"ה הרוואה), על דין ברכת הרוואה - "הרוואה - העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק". ויש לדקדק, מדוע כתב רש"י שרואה את הנר באחד 'החצרות'.

וכן ברש"י (סוכה מו, א): "הרוואה נר חנוכה - קאי על שלא הדליק בביתו, ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל, שמצוה להניח בפתח - צריך לברך על הראשונה". וגם כאן יש להבין, מדוע נקט רש"י שרואה את החנוכיה 'בפתחי ישראל'.

וביאר רבינו הגר"ד פוברסקי שליט"א^א, דהגרי"ז יסד כי נר חנוכה שמדליקו בתוך ביתו בשעת הסכנה, זהו גדר תקנה אחרת מאשר תקנת הדלקה בפתחי חצרות שנועדה לפרסומי ניסא, ואילו הדלקה בשעת הסכנה אין זה נועד לפרסומי ניסא לכל הרואים.

ומעתה אתי שפיר, דברכת הרוואה ניתן לברך רק על נר חנוכה שהודלק לפרסומי ניסא בפתח החצר, אמנם אם רואה את הנר של שעת הסכנה, אינו מברך ברכת הרוואה, עכ"ד.

ודנתי לפני מו"ר שליט"א, דאם נימא שהדלקה דשעת הסכנה אין לה דין פרסומי ניסא, ולכך אין מברכין עליה ברכת הרוואה, אם כן בשעת הסכנה שיש לפניו או נר חנוכה או קידוש היום, בעינן שיקדים את קידוש היום, כיון דהדלקת נר חנוכה אין בה דין פרסומי ניסא.

ואמר רבינו הגר"ד שליט"א, ד"ל שאף בשעת הסכנה יקדם נר חנוכה לקידוש היום, הואיל וביחס אליו ולבני ביתו יש בזה פרסומי ניסא. ומה שאחר אינו יכול לברך, הגם שהוי פרסומי

א. והציע זאת לפני בעל הקה"י זצ"ל, והשיב לו על דיוק זה, דכוונת רש"י שאין לברך על נר בתוך הבית, מחשש ברכה לבטלה, שמא נר בעלמא הוא שאינו נר מצוה, ורק בפתח הבית מוכח שהוי נר מצוה וניתן לברך עליו.

ניסא, הוא כיון דהוי הדלקה לפרסומי ניסא לבני הבית לבדם, ולא לרואים העוברים בשוק, דלא נועדה ההדלקה עבורם ומשו"ה אינם יכולים לברך על ראיית נר דשעת הסכנה.²



ב.

האם יש דין למכור כסותו בנר של סכנה

עוד יש לדון, האם בהדלקת נר דשעת הסכנה, יש בזה חיוב למכור את כסותו על מנת לקנות שמן להדלקת נרות חנוכה, דהנה פסק הרמב"ם (פ"ד מחנוכה הי"ב): "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". ויש לדון האם בהדלקה דשעת הסכנה, שהוי פרסומי ניסא רק לבני ביתו, ופחות הודעת הנס לבני רשות הרבים, האם גם בכה"ג יש דין מוכר כסותו.



ג.

ראיה מדברי האבני נזר דיש עניין פרסום הנס לבני ביתו

נראה להביא ראיה מעלייתא כחידוש הגר"ד מדברי האבני נזר, דפרסום הנס אף לבני ביתו בלבד, נותן דין קדימות לגבי קידוש היום. דדן האבני נזר (או"ח תקא א-ב) בקושיא', מדוע עדיף פרסומי ניסא דחנוכה על פני קידוש היום שגם הוא פרסום ניסי בריאת העולם יש מאין, ולפרסם מפעלות ניסי יצירת הבריאה בשחר ימות עולם, שעצמו אף מניסי יצי"מ, ועיי"ש. ובדבריו שם דן בהשוואת מעלת קידוש היום על פני ד' כוסות שיש בהם דין למכור את כסותו, בשונה מקידוש.

וכתב האבנ"ז ליישב וז"ל: "וצריך לומר, שאני המצוות שבלייל פסח הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך. מה שאין כן שבת שהוא רק לעצמו. והדבר מובן על פי מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו. שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ו, א). מה שאין כן פרסומי ניסא לפרסם לאחרים, ומה לאחרים במחשבתו. ועל כן קידוש היום שהוא לעצמו. שוב דומה לשאר מצוות. ובה מובן

ב). הנה לשון הרמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"ג) ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, ע"כ. והשבת הלוי (בחידושי שבת כג, א) דקדק מדוע כתב הרמב"ם 'להראות' הנס, ולא כפשוטו שצריך 'לראות' הנס.

אכן לדברי מו"ר שליט"א נחא, דכוונת הרמב"ם דחלק ממעשה ההדלקה הוא 'להראות' הנס לבני רה"ר, וזהו חלק מכוונת המדליק בפתחי הבתים כפי שכתב הרמב"ם. ועניין זה להראות את הנס לבני רה"ר תלוי בכוונת המדליק, דבעוד שמדליק בתוך ביתו ואין כוונתו 'להראות' הנס לבני רה"ר, אין יכולין לברך עליו ברכת הרוואה, דלא נועד עבורם, ודוק.

ג). ועמדו בשאלה זו אף השב יעקב (ח"ג סי' מט), ובגליוני הש"ס בסוגיין.

היטב הקל וחומר כיון דנר חנוכה קודם לקידוש. על כרחין דתלוי בפרסום לאחרים דוקא. ואם כן נר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ שמפרסם לכל. ודאי קל וחומר מארבע כוסות שאין הפרסום רק לבניו ובניו ביתו לבד".

מחלק אם כן האבני נזר, בין דין קידוש היום דהגם שהוי פירסומי ניסי בריאת העולם, מכל מקום הוי פרסום הנס לעצמו בלבד, דחובת קידוש נאמרה ביחס לגברא המקדש. בשונה מד' כוסות שהוי פרסום הנס לבני ביתו ומשום הכי יש להם עדיפות על קידוש היום, עד כדי שיש בזה דין שחייב למכור כסותו לד' כוסות.

ובתוכן דברי האבני נזר כלול, שיש דין למכור את כסותו, אף בהדלקת שעת הסכנה, כיון דאיכא בזה פרסומי ניסא לבני ביתו, והגם דאין בזה פרסומי ניסא לכו"ע, מיהו לא גרע מד' כוסות דהוי פרסומי ניסא לבני ביתו בלבד, ומכל מקום יש בזה דין מוכר כסותו.

חזינן בדבריו דאף פרסומי ניסא דבני ביתו, יש לו את מעלת פרסום הנס הקודם. ומעתה אף אי נימא, דהדלקה דשעת הסכנה אינה פרסומי ניסא אלא לבני ביתו לבדם, מכל מקום היא קודמת לקידוש היום, וכפי חילוקו של האבני נזר, דקידוש היום הוי פרסום הנס לעצמו, ולכך פרסומי ניסא דבני ביתו קודם לקידוש היום, ובכלל זה אף הדלקה דשעת הסכנה דיש בה פרסומי ניסא לבני הבית.

אם כן נמצינו למדים דג' פרסומי ניסא איכא, א. בהדלקת נר חנוכה בפתח הבית – דהוי פרסומי ניסא לבני ביתו ולכולי עלמא. ב. הדלקה בשעת הסכנה, וכן ד' כוסות בליל פסח – פרסומי ניסא לבני ביתו. ג. קידוש היום – דהוי פרסום הנס לעצמו.



ד.

ראיה מדברי האגודה – דנר חנוכה עשוי לאורה

נראה להביא ראיה, מדברי האגודה (סוכה, מו, א הובא גם בספר המנהגים אות כא): "הרואה נר חנוכה חייב לברך שעשה נסים. הקשה ר"י הרואה לולב וסוכה ומזוזה אמאי אינו מברך, ותרץ נר חנוכה משום חביבות וגם אין לו בית לקיים המצוה. וקצת נראה לתרץ דנר חנוכה עשוי לאורה, להכי הרואה ואינו יכול לקיים שהוא בספינה יברך".

והנה נטה האגודה מדברי התוס' בסוכה (מו, א) שלמדו, כי ברכת הרואה הוי תקנה מיוחדת לרואה, נראה דהאגודה ס"ל דכיון שנר חנוכה עשוי לפרסומי ניסא לבני רה"ר, אם כן היות והרואה הוא חלק מהדלקת נר חנוכה שנועדה עבור ראיתו שלו, אם כן שפיר יכול לברך על ראית נר חנוכה, שהיא חלק מהפרסומי ניסא אליו נועדה הדלקת נר חנוכה, בשונה משאר מצוות, שבהן אין הרואה חלק ממעשה המצוה.

אם כנים הדברים נמצינו למדים, דדוקא נר שנועד לפרסם את הנס לבני רה"ר ולאורה, עליו יכול הרואה לברך, כיון דהוא חלק מהפרסומי ניסא של אור הנרות. אולם נר של שעת הסכנה

שלא נועד לפרסם את הנס לבני רה"ר, ואין הרואה חלק ממעשה המצוה בראייתו, אם כן אינו יכול לברך על ראיית נר הסכנה, שלא נועד לפרסומי ניסא.

[יתכן היה להעמיס את הדברים אף בלשונו של האבודרהם (סדר הלכות חנוכה) דנתקשה בקושיית התוס' בסוכה (מו, א): "ואם תאמר, למה תקנו לברך על ראיית נר חנוכה יותר משאר מצות. ויש לומר משום פרסומי ניסא". ואם כן מבואר באבודרהם, כי ברכת הרואה בנר חנוכה היא משום פרסומי ניסא, ומעתה כאשר רואה נר של סכנה, שלא נועד לפרסם את הנס לבני רה"ר, שוב אינו יכול לברך. אכן יש לדחות, דכוונת האבודרהם, שתיקנו מעיקרא ברכת הרואה בחנוכה, על מנת לפרסם את הנס. ואם כן, כל שרואה נר חנוכה יכול לברך, ואף בשעת הסכנה].



ה.

ראיה מדברי ספר הכלבו

עוד היה נראה להביא ראיה עצומה ליסוד זה, כי על נר של סכנה אין מברכין ברכת הרואה, ממה שכתב הכלבו (ס' נ') מדוע מקדשין בבית הכנסת, על מנת לסדר את הברכות לפני מי שאין בקיא: "ודומה למה שנהגו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת לפרסום הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות בפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם".

ויש להעיר, מדוע מדליקין בבית הכנסת במיוחד עבור הרואין שאין להם בית שיוכלו לברך ברכת הרואה, והלא כיון שמתאספין ציבור רב בבית הכנסת, אם כן יכולים לברך האורחים ברכת הרואה על נרות שמדליקין בבתם אותם יהודים שהתאספו להתפלל, והגם שאין לאורחים בית, מכל מקום יכנסו לבית אחד המתפללים ויברכו ברכת הרואה.

ונראה לומר בזה, דהכלבו מיירי בשעת הסכנה דמדליק על שולחנו, ובכה"ג אין יכולין הרואין לברך ולצאת יד"ח ברכת הרואה, כיון דלא הוי נר לפרסומי ניסא לבני רה"ר, ומשו"ה יכולים לצאת יד"ח רק בנר של בית הכנסת, שנועד כלשונו של הכלבו "לפרסום הנס בפני כל העם", ורק על נר זה שנועד לפרסומי ניסא יכולים האורחים המתפללים לברך.



ו.

דעת הגר"ח דברכת שעשה ניסים הוי ברכה מדיני הראייה

נבאר עד עתה חידושו של הבד קודש, כי אין מברכין ברכת הרואה בשעת הסכנה הואיל ונר זה לא נועד לפרסומי ניסא לבני רה"ר.

ולכאורה תלויים הדברים במה דחקרו האחרונים בגדר ברכת שעשה ניסים, האם הויא ברכה מדיני ההדלקה או דהויא ברכת הרואה, וצד נוסף מבואר ברמב"ן בתורת האדם דהויא ברכה על ראיית הנס, כדיני רואה ניסים שנעשו לישראל, ויבואר עוד.

(ד). והתוס' בסוכה (שם) נקטו בתירוצם משום חביבות הנס.

והביאו משמיה דהגר"ח^ה, דמנהגו היה לברך בלילה הראשון את כל הברכות עובר לעשייתן כדין ברכות על ההדלקה כרמ"א (תרעו, ב), ובשאר הימים בירך את הברכה של להדליק נר של חנוכה קודם הדלקת הנר הראשון והדליקו, ואחרי כן בירך את ברכת שעשה ניסים הדליק את יתר הנרות. ובכך יוצא את כל הדעות בראשונים, דמחד יצא יד"ח אם הוי ברכה על הראיה, ובראית הנר הראשון שהדליק מברך שעשה ניסים, ומאידך גם לראשונים ולפסק הרמ"א שמברך עובר לעשייתן דהוי ברכה על ההדלקה, מכל מקום מברך קודם הדלקת שאר הנרות והוי עובר לעשייתן.

מקורות למנהג הגר"ח

בית אב למנהגו של הגר"ח, הוא משיטת הראשונים שהובאה בריטב"א (שבת כג, א ד"ה מאי): "מאי מברך וכו'. ונהגו לברך שלשתם קודם הדלקה משום דבכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן (פסחים ז, ב), וכמו שמברך שלשתן קודם מקרא מגילה. ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה צריך לברך תחלה, אבל השנים האחרות אומרים אחר שהתחיל להדליק שיהא רואה נסו ויברך עליו כעין הרוואה נר חנוכה, ואין לשנות בזה המנהג".

הרי לפנינו שיטה בראשונים, שברכת שעשה ניסים היא כגדר ברכת הרוואה, כאשר רואה הוא את ניסי הקב"ה באור נר החנוכה המאיר ומפרסם את הנס, ומברך רק לאחר שרואה הוא את אור הנס בנר חנוכה הדולק.

וכן דעת המסכת סופרים (פ"כ ה"ד) שיש לברך שעשה ניסים אחר שהדליק הנרות: "כיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש, והרואה שנים. המדליק אומר, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה, ומתנה ואומר, הנירות האילו אנו מדליקין וכו' ואומר, ברוך אתה שהחיינו; ואומר, ברוך אתה שעשה ניסים".

הרי שדעת המסכת סופרים, כי רק לאחר ההדלקה ואמירת הנרות הללו, רק אז מברך שעשה ניסים, חזינן מהא שברכת שעשה ניסים הוי ברכה על ראיית הנרות^ה.



ז.

דעת הרמב"ן שראיית נר חנוכה הוי כראיית מקום נס המקדש

יש להביא מקור נוסף להא דברכת שעשה ניסים הוי ברכה על הראייה, מדברי הרמב"ן (תורת האדם, שער הסוף, ענין הרפואה): "ועוד הרי ברכה שניה של מגילה ונר חנוכה, ברכות הנס (נ"א

ה). תשובות והנהגות (ח"ב סי' שלט), רשימות שיעורים (סוכה מז, א), וראה עוד בעמק ברכה (ענין הלל על הנס).

ו). דעה זו הובאה אף במאירי (כג, א) וברבינו ירוחם (נתיב ט' ח"א).

ז). יתכן לומר, דהא דהתנה המסכת סופרים דיאמר ברכת שעשה ניסים לאחר אמירת הנרות הללו, כיון דבאמירת הנרות הללו מייחד את הנר לנר של פרסום הנס - וכלשון "מתנה ואומר הנירות הללו וכו'". ורק לאחר שחל על הנר דין נר של פרסום הנס, אז יכול לברך ברכת שעשה ניסים על ראיית נר מצוה. ומכל מקום לפי"ז יצא דבר חידוש, כי ב' גדרים יש בהדלקת נר חנוכה, א' ברכת הדלקת הנר, דהוי ברכה על עצם ההדלקה אף בלא בלא הדין פרסומי ניסא שבוה. בעוד שברכת

השבח) הן, ומברך אותן בשם ומלכות, ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשו ניסים לאבותינו אלא שזו קבועה ביומה וזו תלויה במקום". מבואר בדבריו, דגדר ברכת שעשה ניסים הוי ברכה על ראיית הנס (ולא מדיני ההדלקה), כדין רואה מקום שעשה נס, ובהדלקת הנר מתגלים ומתפרסמים לעין כל גדולת ה' וניסיו בימים ההם בזמן הזה, ועל כך מברך שעשה ניסים בראיית הנר.

[יתכן להביא מקור נוסף לכך שברכת הרואה הוי ברכה על הנס, ולא על גוף ההדלקה, מהא דהקשו התוס' בסוכה (מו, א ד"ה הרואה), מאי שנא ברכת הרואה שתקנוה לגבי רואה נר חנוכה, בעוד שלא מצינו ברכת הרואה בשאר מצוות. וז"ל: "הרואה נר של חנוכה צריך לברך - בשאר מצות כגון אלול וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה". ויישבו התוס' בג' אופנים. והנה צ"ב, מאי קשיא להו לתוס' דיברכו ברכת הרואה על ראיית סוכה, והלא ליכא כל מצוה בראייתה, בשונה מנר חנוכה דהוי פרסום הנס. וצ"ל, דס"ל לתוס' כרמב"ן דהוי ברכה על ראיית הנס שנעשה בימים ההם בזמן הזה, ואם כן נתקשו התוס' שיברכו אף על ראיית הסוכה, בבחינת ראיית הנס שהקב"ה הושיב את בני" בסוכות בעת יציאתם ממצרים].

ח.

בדעת הרמב"ן מוכח דאף בנר דסכנה יכול לברך ברכת הרואה

אתה הראית לדעת, כי חבל מקמאי סבירא להו דברכת שעשה ניסים היא ברכה על הראיה ולא ברכה על מעשה ההדלקה, והגדיל הרמב"ן בדבריו דהוי ברכה על ראיית הנס, אם כן תמוה מדוע כאשר מדליק בתוך ביתו בשעת הסכנה, ועובר אדם ברה"ר ורואה את ההדלקה, ולדברי הרמב"ן כעת רואה הוא בעיני רוחו את נס פך השמן במלוא הדרתו, מדוע שלא יוכל לברך ברכת הרואה. והלא לכאורה אין זה תלוי בפרסומי הנס, כיון שסוף סוף רואה הוא נר חנוכה שנועד להדלקת מצוה, אם כן שיוכל לברך ברכת הרואה אף בלא הפרסומי שבנר דסכנה, כיון דסו"ס רואה הוא את הנס לנגד עיניו.

בעוד שבדעות הראשונים הסוברים דהוי ברכה על הראיה ולא על ההדלקה, יש מקום לדחוק ולומר דדוקא בעל הבית, שראיית הנר לגביו הוי פרסומי ניסא יכול הוא לברך על כך, ואולם בני רה"ר, שלא נועדה ההדלקה לפרסם את הנס לגבם, שוב אינם יכולים לברך ברכת הרואה על עצם הראייה. אולם בדברי הרמב"ן נראה שהרואה את נר החנוכה הרי הוא רואה את נס המקדש ועל כך מברך, ואם כן צ"ב, מדוע לא יוכל לברך ברכת הרואה אף על נר דסכנה, וצ"ע.

שעשה ניסים ושהחיינו, הוי ברכה על פרסום הנס, וזה חל רק אחר שהתנה ואמר הנרות הללו. וראה עוד בעמק ברכה (ענין הלל על הנס).

ח. אולם צ"ע בקושיית התוס' דיברכו על ראיית לולב, ובחינוך (מ' שכד) נראה שאין נטילת לולב זכר לניסי יצי"מ, וצ"ע. וראה באגודה (סוכה, שם) דהביא את קושיית התוס' אף על רואה מזוזה שיתקנו ברכת הרואה. וצ"ב.

אוצר אורח חיים

רן מנצור
ישיבת תורת החיים

דין העוסק במצווה והמסתעף מכך לעניית אמן ענייה לקדיש וקדושה כשעוסק בתפילה ובתורה

א. דין העוסק במצווה ודברי הראשונים

דברי הגמרא

איתא במשנה (סוכה כ"ה ע"א) שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ובגמרא שם: "מנא הני מילי דתנו רבנן בשבתך בביתך פרט לעוסק במצווה ובלכתך בדרך פרט לחתן". וכתב רש"י (ד"ה ובלכתך בדרך) שיש צריכותא להביא לימוד שונה מחתן, משום שיש הווא אמינא לומר שחתן אינו נחשב עוסק במצווה, משום שאינו עושה מעשה מצווה, וחידשה הגמרא שגם חתן פטור משום שטרוד במחשבת בעילה.



דברי התוספות

כתבו התוספות (ד"ה שלוחי מצווה) וז"ל: "ותימה אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורין דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות? ובפ' אין בין המודר (נדרים ד' לג:) גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו אף על פי דמהני ליה פרוטה דרב יוסף* משום דלא שכיחא ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעני אם כן שכיחא היא אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות דלא שכיחא שבאותה שעה יבא עני לשאול ממנו וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הווי מבטלי ממצות". עכ"ל.

והנראה בדעת התוספות שכשהעוסק יכול לקיים מצווה אחרת, צריך הוא לקיימה ואינו פטור ממנה, אך אם יהיה פגם במצווה בה עוסק בגלל קיום המצווה האחרת, פטור הוא מלקיים המצווה השנייה, אלא יתעסק במצוותו בלבד.



ג' דרכים בהבנת דברי התוספות

הדרך הראשונה שפטורים מן המצווה רק אם כשיעסקו במצווה השנייה לא יוכלו לקיים את המצווה שעוסקים בה כעת, אולם אם יוכלו לקיים את שתי המצוות, אפי' שיהיה פגם מה במצווה שעוסק בה כעת, חייבים לקיים את המצוות.

(א). היינו מאי דאיתא בגמרא (בב"ק נו:): שרב יוסף פטר את העוסק במצוות השבת אבידה לתת פרוטה לעני, שהרי הוא עוסק במצווה.

אולם לכאורה יש להקשות על דרך זו, שהרי איתא בתוספות שאדם המנער טלית של אבידה פטור מלתת פרוטה לעני. ולכאורה אם ייתן פרוטה לעני, מה בכך?! וכי יתבטל מניעור הטלית?! אך אפשר לסייע ממקום אחר בתוספות, שהרי כתבו התוספות "דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצות(ן)" ומשמע ששלוחי מצווה פטורין מן הסוכה רק אם יבטלו את המצווה. אך יש לדחות, שהרי לשון התוספות הוא "מבטלי ממצותן", היינו, אפי' יכול להיות שילכו לקיים מצוות סוכה ולאחריה ימשיכו במצווה שעוסקים בה כעת, אין להם לעשות כן ואינם צריכים לחפש סוכה, כי בזמן הזה הם מתבטלים מן המצווה שהם עוסקים בה כעת.

ולכן קשה להבין דרך זו בדברי התוספות, אולם כל קבל דנא ראיתי שכן הבין מרן הבית יוסף (סי' ל"ח ד"ה וכותבי תפילין) בדברי התוספות. ע"ש.

הדרך השנייה שלוחי מצווה פטורים מן המצווה רק במקרה שאם הם יעשו את המצווה השנייה יהיה פגם כלשהו במצווה שמקיימים כעת, אך אם לא יהיה פגם כלל במצווה שהם עוסקים בה כעת, יהיו חייבים לקיים את המצווה השנייה.

אולם גם על דרך יש להקשות, וכי אדם המנער טלית של אבידה לא יכול לתת פרוטה לעני, וכי מה יהיה הפגם אם יפסיק מעט ויתן פרוטה לעני?! ואפשר לתרץ בדוחק שאח"כ יהיה לו קשה יותר לקפל וכדו' או שיקפל פחות טוב וכדו' מפני שהפסיק. אך עדיין רחוק הוא.

ונראה מדעתו של הר"ן שהוא הבין שהתוספות יפטרו את העוסק במצווה רק במקרה שאם האדם יקיים את המצווה השנייה יהיה פגם ממשי במצווה שהוא עוסק בה כעת. והראיה שכן הבין הר"ן היא מקושייתו ע"ד התוספות, שלכאורה ע"פ התוספות מדוע כתבה הגמרא (ברכות ט"ז ע"א) שחתן פטור מק"ש, הרי אפשר לו לקיים שתי המצוות (כעת יקרא ק"ש ואח"כ ימשיך לעסוק בטרדת בתולים) ולא יהיה באף אחת מהמצוות פגם [וע' בס"ד בהמשך בדברי הריטב"א שתיירצנו את דעת התוספות. ע"ש.]. ולגופיה תירץ שכל שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו התורה לעשות מצוות אחרות. אך משמע שהוא הבין שלדעת התוספות, כל עוד אין פגם ממשי במצווה (כחתן) חייב לעשות את המצווה השניה.

הדרך השלישית היא ששלוחי מצווה פטורים מן המצווה רק במקרה שאין הם יכולים לעשות את שתי המצוות יחד, אך אם הם יכולים לעשות את שתי המצוות כאחת (כגון להתחתן בסוכה, לאכול מצה תוך כדי שמירה על מת) יהיו חייבים לעשות כן, אך אם יצטרכו לעזוב את המצווה שעוסקים בה כעת (אפי' למעט זמן, ואפי' שאח"כ ישלמו אותה ללא פגם) אין חיוב לעשות כן. ונראה שהטעם הוא משום שנראה כמזלזל במצווה שעושה.

ונראה לסייע מדין השבת אבידה, שאמרנו שהעוסק בניעור הטלית פטור מליתן מטבע לעני, ולכאורה נראה בפשטות שלא יהיה שום פגם ממשי אם ילך ליתן מטבע לעני. ועוד יש לסייע מלשון התוספות "דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצותן", היינו, אפי' יכול להיות שילכו לקיים מצוות סוכה ולאחריה ימשיכו במצווה שעוסקים בה כעת, אין להם לעשות כן ואינם צריכים לחפש סוכה, כי בזמן הזה הם מתבטלים מן המצווה שעוסקים בה כעת.



דעת הר"ן

והנה הר"ן (י"א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה שלוחי מצווה) הקשה על דברי התוספות ומכח קושיותיו הסיק שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, אף כשיכול לקיים את שתייהן גם יחד. ובביאור הגמרא בנדרים (ל"ג ע"ב) כתב הר"ן שלא שכיחא פרוטה דרב יוסף משום שרק בעת שעוסק במצווה בפעולה אקטיבית פטור משאר המצוות, אולם אם לא עוסק במצווה בפעולה אקטיבית אלא מקיימה בפעולה פסיבית אין הוא פטור מלקיים שאר מצוות.



דעת הר"ן כשיכול לקיים את שתי המצוות כאחת

אולם בסוף דבריו כתב הר"ן, וז"ל: "ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתייהן ומהיות טוב אל יקרא רע" וצריך להבין, אם יכול לקיים שתי המצוות כאחת, האם יהיה חייב לקיימן או שטוב שיקיימן?

ואפשר להוכיח מהלשון שהביא הר"ן "מהיות טוב אל תקרי רע" ומפורש ברש"י (ברכות ל' ע"א ד"ה מהיות טוב) שמהיות טוב אל תקרי רע היינו, אע"פ שמעיקר הדין א"צ לעשות כן. ע"ש. ומשמע לשיטת הר"ן שיהיה פטור מלעשות את שתי המצוות יחד, אך טוב שיעשה אותן.

אולם אפשר להוכיח אחרת מהמשך לשונו של הר"ן ולומר שהוא הבין שאם יכול לקיים את שתי המצוות כאחת ללא טורח, חייב לקיימן, וז"ל הר"ן: "ומש"ה פרכינן בגמרא (סוכה כ"ה ע"ב) עליה דרבי אבא בר זבדא אמר רב חתן ושושביניו פטורין מן הסוכה וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה דאע"ג דהעוסק במצווה פטור מן המצווה אפ"ה אין דרך המשמחין לשמח חתן וכלה בחופה בלבד אלא אף בחדרים ובעליות ובסוכה משמחין אותן ומש"ה פרכינן דכיון דכי ארחייהו מצוה עבדי יצאו ידי שתייהן" ומשמע שאם היה שמחה בסוכה, היה קשה על רב שפטר את החתן מסוכה, כי הרי יכול לקיים את שתי המצוות יחד.

ועוד יש לדייק כן מסוף לשונו של הר"ן "ומיהו כל שצריך לטרוח פטור ומש"ה רבנן דהוו שלוחי מצוה הוו גנו חוץ לסוכה דכל זמן שליחותן עוסקים במצוה מיקרו ולא היו חייבים לקיים מצות סוכה".

ולכן נלע"ד צ"ע בשיטת הר"ן האם יהיה חייב לקיים את שתי המצוות אם יוכל. אולם הבינו הפוסקים שעיקר סברת הר"ן, שאם יכול לקיים את שתי המצוות בלא טורח, יכול לקיים שתייהן, אך אינו מחוייב (כ"מ מדברי מרן הב"י סי' ל"ח ד"ה אבל). אולם, שמח ליבי ויגל כבודי כשראיתי שבביאור הלכה (סי' ל"ח סוד"ה אם צריך לטרוח) השאיר בצ"ע את דעת הר"ן בזה וראייתו כמ"ש לעיל (ד"ה אולם). ע"ש.



ב). ומילתא אגב אורחא, אם נסביר בתוספות כדרך השלישית שהבאנו לעיל, שחייב לקיים את שתי המצוות רק אם יכול לקיים את שתייהן כאחת בלא טורח כלל, ובר"ן נסביר שאם יוכל לקיים את שתי המצוות כאחת יתחייב לעשותן. א"כ אין הפרש כלל בין הר"ן לתוספות. וצ"ע.

דעת הריטב"א

כתב הריטב"א (סוכה כ"ה ע"א) שהעוסק במצווה פטור מן המצווה רק כשאנו יכול לקיים את שתי המצוות (כדעת התוספות) ושאל א"כ למה לי קרא, דבר פשוט הוא מסברא שהעוסק במצווה זו לא יניחנה עבור מצווה אחרת. אלא כתב לתרץ שצריך קרא לומר שאסור לאדם העוסק במצווה להניחנה אפי' עבור עשיית מצווה גדולה יותר, מכיוון שהמצווה השניה נחשבת עבורו כרשות.



קושיה על דברי הריטב"א

אולם לכאורה יש להקשות על דברי הריטב"א, שהרי איתא במשנה (ברכות ט"ז ע"א) חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה, ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה, ובגמרא (י"ז ע"ב) נחלקו האם מותר לחתן לקרוא ק"ש או שמא יש בזה יוהרא. אך עפ"ד הריטב"א אף אם אין יוהרא לכאורה יהיה אסור לחתן לקרות ק"ש משום שהוא טרוד בטרדת בתולים והוא עוסק במצווה. ואחרי ככלות הכל ראיתי שכן הקשה הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (הערות עמ"ס ברכות ד' יא ע"א, עמ' ע"א).



תירוץ דעת הריטב"א

ובכדי לתרץ את דברי הריטב"א חילק הגרי"ש אלישיב (שם ד"ה ואשר נראה) בין אדם שפטור מק"ש מדין עוסק במצווה, לבין אדם הפטור משום שהוא טריד בטרדא דמצווה. שהעוסק במצווה פטור מכל מצוות האמורות בתורה, ואילו מאן דטריד בטיירדא דמצווה אינו פטור אלא מק"ש ותפילה דבעו כוונה, והוא אינו יכול לכוון ליבו כיוון שליבו טרוד בטרדא דמצווה. ולכן חתן אם רצה לקרוא ק"ש בלילה הראשון קורא, דבטיירדא דמצווה אמרינן אם ירצה יפנה הטיירדא מליבו ויקרא, משא"כ בעוסק במצווה. ע"ש.



ב. ענייה לקדיש וקדושה כשעוסק בתפילה

ומתוך מה שהתבאר לעיל אעבור לעסוק בדין דאיתא הש"ע (סי' ס"ו סעי' ג', וע"ע סי' נ"א סעי' ב' וסי' ק"ד סעיף ז') שהנמצא בק"ש עונה אמן לקדיש וכן עונה אמן לקדושה, אם חיוב הוא לענות או שבידו הרשות לענות?



דברי הפוסקים שאין חיוב לענות לקדיש בעת שמתפלל

ובפשטות הדברים היה נראה לומר שמעיקר הדין א"צ לענות אמן וקדושה, שקיי"ל העוסק במצווה פטור מן המצווה, ופסק הרמ"א (סי' ל"ח סעיף ח') שאף שיכול לקיים את שתי המצוות

מ"מ פטור מעשיית המצווה השנייה. וכ"כ בשו"ת מים רבים (לר' רפאל מילדולה נפטר ב"ט ניסן שנת תק"ח - ס' ב') שהעוסק בלימוד תורה פטור מלענות אמן וברוך הוא וברוך שמו כיוון שהוא עוסק במצווה. וביבי"א (ח"ה ס' י"ג אות ו') למד מדבריו שהוא יפטור אף מעניית אמן כשהוא תוך קריאת שמע או פסד"ו. וכן פסק בספר יד אליהו (ר' אליהו רגולר, מתלמידי הגר"ח מוולוז'ין ושימש כרב הערים קאליש וסלבודקה - הב"ד ביבי"א הנ"ל). וכן הסכימו למעשה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט ס' מ"ג) והגר"ד יוסף שליט"א (הלכה ברורה ח"ד עמ' לה-לו). וכ"כ מו"ר ראש הישיבה בספרו טל חיים קריאת שמע ותפילה (ס' ו' עמ' רפט).



דברי הפוסקים המחייבים לענות לענות לקדיש בעת שמתפלל

אולם מנגד כל ישראל רבים הם הפוסקים הסוברים שחיובא הוא לענות אמן כשהוא עומד בק"ש ושאר התפילה, וכ"כ ר' חיים פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (ס' ד', הב"ד ביבי"א הנ"ל, וביבי"א ח"א ס' ה' אות ז' דחה את טעמו) והגר"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (הוצאת מכון קרן הרא"ם ס' ג'ו). ע"ש. וביבי"א (ח"ה ס' י"ג אותיות ה'-ו') הביא את הצדדים אך לא הכריע למעשה. ושאלתי אני מפי מו"ר ר' יצחק יוסף שליט"א מה המעשה אשר נעשה והשיבני שצריך לענות ה' אמנים ראשונים, והוסיף שכן פשט המנהג. וכעת חזיתי שנראה בבירור שזו דעתו של רבנו הגדול (ע' ביבי"א ח"ט ס' ג' אות ד'), והדברים ק"ו לנידו"ד (וע"ע לקמן או' ג').

אך הדברים עדיין צריכים ביאור, מדוע נחייב את העוסק בק"ש לענות אמן, הרי דין הוא שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. כתב הגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת חיים (שם) שחייב לענות כדי שלא יהא נראה ככופר במי שהציבור משבחים אליו. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ג ס' ה' אות ה').

איברא, שביבי"א (ח"א ס' ה' אות ז') דחה דבריהם וכתב שנראה מהגמרא (ברכות כ"א ע"ב) שרק כשאנו כורע במודים נראה ככופר במי שהציבור משתחוים אליו, משא"כ בקדיש. ואף מסברא נראה שכשאנו עונה לקדיש אינו נראה ככופר במי שהציבור עונים לכבודו, משום שלא ניכר שאין הוא עונה, והרואה שאינו עונה אמן רואה שעוסק בק"ש.

ב. במועדים וזמנים (ח"א צ"ג הערה א') כתב שבנידו"ד לא שייך טעמא דהעוסק במצווה פטור מן המצווה משום שכשעוסק פסד"ו ועונה לקוק"ד הרי חדא מצווה היא, מצוות התפילה והשבח לה' יתברך. אך גם ע"פ טעם זה עדיין לא יהגה מזור הטעם שצריך לענות לקוק"ד בשעת ק"ש, כי ודאי מצווה אחריתי היא, וגם הרמה"ח גופיה הרגיש בזה. ע"ש.

ג. עוד כתב בספר מנחת אשר - כללי המצוות (עמ' עו) שאפשר דכל מאי דאמרינן עוסק במצווה פטור מן המצווה הוא דווקא במצוות התלויות במעשה בפועל, אך במצוות שבדיבור לא אמרינן עוסק במצווה פטור מן המצווה.

אולם לכאורה היד הדוחה עודנה נטויה, שהרי חתן פטור מקריאת שמע לילה ראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה (ברכות ט"ז ע"א) ופטור ידיה גרע מהקורא ק"ש ושאר מצוות שבדיבור. וא"ת הרי פטור החתן מק"ש אינו משום עוסק במצווה פטור מן המצווה, אלא משום

דטריד בטרדא דמצווה, וכמ"ש לעיל בדעת הריטב"א. י"ל ושתי תשובות בדבר: דזהו דווקא לשיטת התוספות ודעימה, אך לשיטת הר"ן פטור חתן מק"ש הוא משום העוסק במצווה, ואף אם תאמר שהפטור הוא משום דטריד בטרדא דמצווה, ה"ה דהעוסק בק"ש טריד בטרדא דמצווה.



ג. ענייה לקדיש ולקדושה כשעוסק בתורה

ועוד יש להסתפק בדבר המצוי לרוב שאדם יושב והוגה בתורה הקדושה ובמקומו מגיעים להתפלל מניין אנשים, האם צריך לענות קוק"ד?

הנה, לא מבעיא לפוסקים שהבאנו לעיל (אות א') שא"צ להפסיק לקוק"ד אף כשהוא עימם במחיצתם באותו המניין, אלא שנראה שאף רבים מן הפוסקים שהורו לענות קוק"ד כשהוא נמצא בפסד"ז ובק"ש יודו בנידו"ד שא"צ לענות.

וכ"כ בשו"ת שלמת חיים (מהדורת תשנ"ה, סימן תקי"ג) שמעיקר הדין א"צ לענות אמן תוך כדי לימודו, אך אם אינו מפריע לו רשאי לענות אמן. והגדיל לכתוב הרמ"ע מפאנו (סי' ק"ב תשובה שמינית) שאף מי שלומד תוך כדי חזרת הש"ץ א"צ לענות אמן [ואף שדבריו אינם למעשה, כמ"ש במשנ"ב (סי' קכ"ד ס"ק י"ז) וע"ע במה שהביאו משנ"ב הוצאת דרשו (סי' קכ"ד הע' 25 ד"ה והוסף, ובהע' 27 ד"ה ולכתוב), וכ"כ בספר ילקוט יוסף (סי' קכ"ד סעי' י"ד). ופשוט. אך עכ"פ למדנו מדברי הרמ"ע מפאנו שהעוסק בלימוד התורה א"צ לענות אמן לקוק"ד].

אולם בספר מנחת אשר (בראשית, סי' ס"ה אות ז') העלה שיענה בקדושה "קדוש" וברוך", ובקדיש יענה "אשיר". והביא בשם החזו"א שצריך לענות על כל הקוק"ד. וצ"ע.

ונראה שלעניין הלכה א"צ לענות אמן דקיי"ל שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, ורבים הפוסקים שא"צ לענות.

וכ"ש אם כבר ענה באותו היום קוק"ד (ע' שו"ת או נדברו ח"ב סי' ס' בתשובה אות ד', וע"ע בח"ד סי' מ"א בתשובה אות ג').



ד. ענייה לקדיש ולקדושה ששומע ממניין אחר

ואל השלישית לו בא לדון בדבר המצוי בהרבה מבתי השטיבל ובכותל המערבי באדם המתפלל ושומע קוק"ד ממניין אחר אי חייב לענות?

וזאת תורת העולה, אשר לכאו' היה נראה לפטור משום שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, ואף לשיטת התוספות אפשר שלא יצטרך לענות בהרבה מקומות, כגון ברבים מחדרי השטיבלך או בכותל המערבי, ואם ירדוף ישיג אחר כל אמן וקדושה לענותו תפילתו נעשית קרעים קרעים ולא ימצא ידיו ורגליו.

ובאמת אמרו רבים מהפוסקים שמטעם זה לא צריך לענות לקוק"ד כששומעם ממניין אחר, וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' ג') ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מ"ג), ובהליכות שלמה - תפילה (פ"ו סעיף י"ב) [ושם באורחות ההלכה (הע' 42) העידו על הגרש"ז אויערבך שלא היה עונה על קוק"ד ששמע ממניין אחר בעודו עסוק בתפילתו] דייק כן מלשון הש"ע. ע"ש. וכ"פ בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' פ"ט אות ב') והביא שכך הורו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל והגאון ר' בנימין זילבר זצוק"ל.

אולם בספר מנחת אשר (בראשית, סי' ס"ה אות ז') העלה שיענה בקדושה "קדוש" "וברוך", ובקדיש יענה "אשיר". והביא בשם החזו"א שצריך לענות על כל הקוק"ד. ובדומה לכך, כתב מו"ר הגר"ע יוסף זצוק"ל ביבי"א (ח"ט סי' ג' אות ד') להקשות על דברי הרבבות אפרים, וכתב שלא ראה מ"ש בספר עוגת אליהו (לר' אליהו ישראל, סי' ל"ה) שאפי' ש"ץ העומד בברכת יוצר אור ושמע קוק"ד ממניין אחר צריך לענות.

אך לפי קוטן דעתי לא זכיתי להבין דברי מו"ר (ואינני בא ח"ו אלא רק להיות כמתאבק בעפר רגליו מתוך הכרת מיעוט ערכי) שהרי קיי"ל דהעוסק במצווה פטור מן המצווה. ומה שהביא בשם השלמת חיים (סי' מ"ט, ובהוצאת מכון קרן הרא"ם סי' נ"ו) שבעומד תוך ק"ש ושמע קוק"ד א"א העוסק במצווה פטור מן המצווה, נראה שאינו עניין לנידו"ד, דהמעין בשלמת חיים יראה שטעמו הוא משום שנראה ככופר במי שהציבור משבחים לו, ואין טעמו שייך הכא שמתפלל במניין אחר (לבר ממה שכבר דחה הרב גופיה את טענה זו ביבי"א ח"א סי' ה' אות ז'. ע"ש).



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

כיבוי אור המקרר בשבת על ידי קטן

גדר קטן שלא הגיע לחינוך שאין ב"ד מצווים להפרישו * חשש דלמא אתי למיסרך – באקראי אין לחוש לזה * היתר שתית קטן את כוס הקידוש שעושים בבית הכנסת למדות שאין שם סעודה * כיבוי שריפה בשבת או יום הכיפורים על ידי קטן ללא חשש פיקוח נפש * היתר תקיעת שופר בשבת לקטן * גדר 'הרגל' וגדר 'אקראי' * הרגיל בזיתים, שיעורו * איזה קטן שייך להרגילו במצוות? * עינויי יום הכיפורים לקטנים * איסורים דרבנן לקטן שאינו בר חינוך * הקפדת התורה על איסורי אכילה יותר משאר איסורים * קטן שאינו בר הבנה כלל א"צ להפרישו מאיסורים * נימוקים וצירופים נוספים להקל בנ"ד * פתח המקרר בשבת ויש בו אור, האם מותר לסגור הדלת? – בהערה * שכח לכבות האור במקרר ורוצה לפתוח את המקרר בשבת מה יעשה? – בהערה * החובה והצורך בהירות יתירה בהוראות לציבור הרחב – בהערה

שאלה

מעשה אתי לידן שבדרך מקרה נדלק אור המקרר בשבת עצמה [וכן אם פתחו את המקרר ומצאו שהאור דולק] מה אפשר לעשות ביום השבת^א. וזה החלי, בעזרת צורי וגואל.



תשובה

א.

תחילה עלה במחשבה לפני שאפשר להביא קטן כבן שנה או שנתיים סמוך למתג של האור, ולהראות לו את כל הכפתורים, והוא בסקרנותו ילחץ על הכפתור ויכבה את האור, דחשיב שפיר כעושה על דעתו. ולכתחילה עדיף שלא יהיה הקטן בנו^ב. וידעתי שיש שיתמהו על הוראה זו בכמה עקולי ופשורי. ואפרש שיחתי.

הנה ביבמות (דף ק"ג ע"ב) איתא, רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברשות הרבים בשבתא, אתא לקמיה דרבי פדת, אמר ליה, זיל דבר טלי וטליא וליטיילו התם, דאי משכחי להו מייתי להו. אלמא קסבר, קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו. ע"ש כוליה סוגיא. והכי מסקינן להלכה שקטן האוכל נבלות אין ב"ד מצווה להפרישו. וכ"פ הרמב"ם בידו החזקה (הלכות שבת פרק יב הלכה ז, ושם בפרק כד הלכה יא, ועוד לו בהלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה

א). לענין עצם היתר פתיחת מקרר בשבת מבואר ביביע אומר ח"א או"ח סי' כא.

ב). נקטינן כהסכמת הפוסקים שכיבוי מנורה הוה כיבוי גחלת של ברזל שאינו אסור אלא מדרבנן, עיין שו"ע (סימן שלד סעיף כז), וכמ"ש בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סימן מט) וכן הסכמת הפוסקים כמ"ש בילקוט יוסף (שבת כרך ה הערות מלאכת מכבה אות ב).

כו, ובהלכות אבל פרק ג הלכה יב). וכן פסק מרן בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שמג סעיף א, ויורה דעה סימן שעג סעיף א). ונראה דלכו"ע בקטן שלא הגיע לחינוך אין ב"ד מצויים להפרישו [דבהגיע לחינוך יש אומרים שצריך להפרישו, עיין בשו"ע או"ח שם ברמ"א]. והיינו כיון שעושה כן על דעת עצמו.



ב.

וזה לשון השו"ע (אורח חיים סימן שמג סעיף א): קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (מאיסור דאורייתא), ולהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד, ואפילו בדברים שהם משום שבות. עכ"ל. ומקורו טהור בדברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כז). ומלשון הרמב"ם והשו"ע משמע דרך להרגילו אסור, אבל באקראי מותר [ויש לדקדק אי האיסור שלא להרגילו הוא על כל אדם או רק על אביו, דומיא דרישא שאביו מצווה לגעור בו ולהפרישו, ולקמן יתבאר גם פרט זה למעייין בס"ד], והיינו כהטעם המוזכר בגמרא בשבת (דף קלט ע"א) דילמא אתי למיסרך, ובאקראי לא שייך חשש זה. עכ"ד. וכ"כ התוספות בשבת (דף קלט ע"ב ד"ה וליתן) אומר ר"ת שמותר ליתן לתינוק לשתות כוס של ברכה כי מיקלע מילה ביוה"כ, ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך, כיון שאין זה מנהג בקבוע. ע"כ. וכ"כ התוספות בעירובין (דף מ ע"ב ד"ה דלמא) בשם רבנו שמואל, וכ"כ הרשב"א בעירובין (שם ד"ה אתי), ובתשובה (ח"א סימן לו וסימן שג).

איברא, דהרשב"א בתשובות שם הקשה ע"ז מהא דאיתא בשבת (דף קלט ע"א): רב משרשיא היב ליה פרוטה לתינוק נכרי וזרע ליה כשותא בכרמא. וליתן ליה לתינוק ישראל, אתי למיסרך. והא גבי זריעת כשותא בכרם לאו מילתא דקביעא היא, ואפילו הכי אמרינן בה דיש לחשוש בתינוק ישראל דלמא אתי למיסרך. עכ"ד. ולמרות האי פירכא מסיק שם הרשב"א, שיש לקיים מנהגן של ישראל שהקטן ישתה בבית הכנסת מכוס הקידוש, אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא עושים סעודה בבית הכנסת.

ואהאי פירכא דפריך הרשב"א מרב משרשיא נראה שיש ליישב בפשיטות, דכיון דהוי מילתא דממון, איכא למיחש טפי דלמא אתי למיסרך, דממון נפשו של אדם מחמדתו (עיין מכות דף כג ע"ב) ויורה בו לקולא יותר משאר דברים. וראיה לזה ממה שמצאנו בגמרא בבבא מציעא (דף עה ע"א): אמר רב יהודה אמר רב, מותר לו לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית כדי להטעימן טעם רבית. ולא מילתא היא, משום דאתי למיסרך. הרי שגם באיסור ריבית, שהוא אינו בכל עת, אפ"ה חיישינן דלמא אתי למיסרך, והיינו טעמא דהוי מידי דממון דאיכא למיחש ביה טפי דלמא אתי למיסרך. וע"ע בשו"ת להורות נתן (חלק ו סימן כא אות יב) מ"ש לפלפל בדברי הרשב"א בזה. וי"ל ע"ד. ואכמ"ל. ומ"מ חזינן דאפילו באקראי כזה שהוא כל זמן שלא מצויים אורחים בבית הכנסת חשיב אקראי, ואין לחוש דלמא אתי לסרוכי. ומהשתא דון מיניה ואוקי באתרין לנ"ד, דבכל איסור דרבנן לקטן, כשעושה כן באקראי ליכא למיחש דאתי למסרך, ומותר ליתן לו לעשותו. וכ"כ בשו"ת בית אפרים מרגליות (חיו"ד סימן סב ד"ה והדרין) דבכל גווני דבקטן דליכא

למיחש משום דאתי למסרך, מתירין ע"י קטן בדרבנן. וכ"נ דעת הרב השואל בשו"ת רבי עקיבא איגר קמא (סימן טו), הוא הרב רבי ישראל אב"ד דק"ק חאדזיטש. והגם שכתב הגרע"א שם לדחות דברי הרב השואל, כבר תמה על דבריו בשו"ת פרי יצחק בלזר (חלק א סימן יא ד"ה ולפ"ז) וישב דברי הרב השואל. ע"ש. וכ"נ מדברי הגאון רבי אברהם שטיינברג אב"ד ברודי בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן נו). וכ"כ בשו"ת יד מאיר פריש (סו"ס יב), שגם הרמב"ם והשו"ע ס"ל שבאיסור שבת מותר מן הדין למספי ליה בידים איסור שבות, ורק שאסור להרגילו משום דילמא אתי למיסרך שיעשה כן בגודלו. עכ"ד. וממילא כל היכא דליכא למיחש שרי. וכ"נ עולה ומתבאר ממ"ש הגאון בעל אשל אברהם מבוטשאטש (או"ח סימן שמג סעיף א), שהתיר לומר לקטן שאין אביו שם ואפילו שהוא בגיל חינוך לכבות שריפה ביוהכ"פ, וטעמו ונימוקו עימו, דכיון שכל האיסור הוא לבא להרגילו, כאן בעת השריפה שפעמים וגם גדולים מותרים בכיבוי שריפה בחשש פיקוח נפש, ובזה אין הבחנה לקטן ואין שום גרעון לחינוך שלו, שכשיגדל יכריע שמה שכיבה בקטנותו היה בזה צד פיקוח נפש, ממילא לא יתרגל בזה ולכן מותר. עכ"ד. וכ"כ הגאון הנצי"ב זצ"ל בשו"ת משיב דבר (חלק ב סימן ל אות א) בדעת הרמב"ם והשו"ע.

אלא שראיתי לגאון עוזינו מרן הראש"ל הרה"ג רבי עובדיה יוסף זצ"ל בספרו לוית חן (עמוד רנ) שהשיג ע"ד האחרונים הנזכרים, מדברי הריטב"א ביבמות (דף קיד ע"ב ד"ה והא דאמרין) שכתב וז"ל: ומ"מ הדבר נראה אמת לעצמו שאין להאכיל בידים אפילו לקטן שלא הגיע לחנוך איסורים של דבריהם, ולא משום דילמא אתו למסרך, אלא טעמא דמילתא שלא להקל באיסורין דרבנן. וכן עיקר. מ"ר הר"ם. ע"כ. וכתב ע"ז הרב לוית חן דלפי דברי הריטב"א הללו אין לחלק בזה בין דבר שהוא קבוע לדבר שבא באקראי. ושם חשש לדברי הריטב"א הללו טובא [ואולי משום שסבר שכן דעת הרמב"ם, ועיין בהערה].

ואמרתי אחכמה בדברי קודשו והיא רחוקה ממני, שהרי שפתי הרמב"ם ברור מללו דרך להרגילם אסור, וגם מרן השו"ע החרה החזיק אחריו, ולא בכדי כתבו לשון להרגילו. ועין בספר מלאכת שלמה חכים על הרמב"ם (שם). וכ"נ מדברי הגאון הרוגטושבי זצ"ל בספר צפנת פענח על הרמב"ם (שם) ששקיל וטרי בלשון הרמב"ם שנקט לשון זו 'להרגילו'. וכ"נ מדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א בחיבורו קרית מלך על הרמב"ם (שם), שעל לשון הרמב"ם 'להרגילו' כתב: עיין עירובין (דף מ ע"ב) דילמא אתי למסרך. ובזה פשוט שאין לומר אילו היה רואה מרן השו"ע דברי הריטב"א היה חוזר בו, שהרי ס"ת גביה הוא רבנו הרמב"ם שכתב להדיא שאסור 'להרגילו', ודרכו של מרן השו"ע ללכת אחריו כידוע. ואם כן יש מקום לדברי האחרונים הנזכרים דכל שהוא באקראי אין לחוש למעשה הקטן. וכ"כ הגאון רבנו זלמן בשו"ע שלו (סימן שמג סעיף ו וסעיף ח), דכל שהוא באקראי בעלמא מקילים על ידי קטן לצורך מצוה. וכן היקל בזה

ג. הנה בלויית חן הנזכר צדיק עתק דברי הריטב"א, וכתב שם בלשונו בסוף הציטוט מלשון הריטב"א: וכן עיקר כדעת הרמב"ם. ע"כ. והנה בריטב"א שלפנינו אין לשון כזו, אלא וכן עיקר מ"ר הר"ם. ופירושו מורי רבי הריני כפרת משכבו, וכונתו להרא"ה, וכמו שביאר הרב המו"ל בריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק הערה 130*, והגם שכתוב הר"ם ולא הכ"מ צ"ל דט"ס הוא. ותדע שהוא כן, שבנימוק"י ביבמות (דף מב ע"א מדפי הרי"ף הביא את הדברים האלה מהריטב"א בשם רבו. וכבר עמד ע"ז ידידנו הגאון הגדול רבי פנחס זביחי שליט"א בשו"ת עטרת פז (חלק א כרך ב - יורה דעה, הערות סימן ב הערה ד ד"ה אלא דלפ"ז). ע"ש.

הגרצ"פ פרנק זצ"ל בהרר"י בשד"ה (או"ח סימן קנא הערה 3) ובשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס אלקטריק סימן ח), והוב"ד בספר ילקוט יוסף (סימן שז הערה מג), והשיג מדברי מור אביו הנזכרים בלית חן שלדעת הריטב"א זה אינו, וממילא אין להקל לומר לקטן לעשות אפילו איסור דרבנן באקראי. ולפי האמור גם עליו תעבור כוס התימ'ה הנ"ל, דנראה שהשו"ע אוזיל כשיטת הרמב"ם, שלא חשש לזה אלא במקום שיש חשש שיתרגל, ולא באקראי [ועיין לקמן אות ט דחיה נוספת על הראיה מדברי הריטב"א ומשם בארה].



ג.

והנה אם כנים אנו בזה, יבוארו עוד דברי הרמב"ם (הלכות שופר פרק ב הלכה ז) שכתב לגבי תקיעת שופר לקטן בשבת וז"ל: התינוקות שלא הגיעו לחנוך אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינה יום טוב של ראש השנה כדי שילמדו, ומותר לגדול להתעסק עמהן כדי ללמדן ביום טוב, בין קטן שהגיע לחינוך בין קטן שלא הגיע לחינוך, שהתקיעה אין איסורה אלא משום שבות. עכ"ד. והקשה בספר בכורי יאה הייזלר (סימן ח עמוד מז) דמהי נתינת הטעם שהתקיעה אין איסורה אלא משום שבות, הלא לדעת הרמב"ם גם איסור דרבנן אסור להרגיל את הקטן? עכ"ד. ולפי האמור נחא, שכל האיסור למספי ליה לקטן איסור דרבנן הוא משום שלא ירגיל עצמו בזה, אך כאן שאינו אלא בדרך אקראי, שכן לא תוקעים סתם להנאתן בכל עת ובכל שעה, אלא כדי שילמדו, והוא סמוך לזמן ראש השנה, ממילא כל זה בכלל אקראי, שלא מרגילים אותו בזה.



ד.

ובגדר אקראי כבר הוכחנו לעיל (אות ב) מהא דנותנין לקטן לשתות היין בקידוש בבית הכנסת שמחשבים את זה לאקראי, כיון שיש פעמים שמצויים שם אורחים הסועדים במקום, הא קמן שאפילו בדבר שמצוי אלא שאינו תמידי אין זה בגדר 'להרגילו' וחשיב אקראי. ולך נא ראה בקונטרס זכרון למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א (ח"ב עמוד ט אות יא), והוא מחובר לטהור לספרו שיח השדה (חלק א), שעמד לבאר מ"ש חז"ל בהוריות (דף יג ע"ב) דהרגיל בזיתים משכח תלמודו, דהיינו אחת לשלשים יום, וכמו שאמרו בגמרא הרגיל בעדשים אחת לשלושים יום (דף מ ע"א). ע"ש דבריו. וכ"נ להוכיח עוד ממה שאמרו בראש השנה (דף לה ע"א) שאני רב יהודה, כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי - כפרקים דמי. ע"כ. ומשמע דפעם בל' יום חשיב לפרקים ולא רגיל. ויל"ע.



ה.

נתנה ראש ונשובה למה שדקדקנו בלשון הרמב"ם והשו"ע שרק להרגילו לקטן אסור. ועלה במחשבה לפני דהדבר נמי מיתלא תלי וקאי, אם דברי הרמב"ם והשו"ע איירו על קטן שהוא בר חינוך או אפילו שהוא לא בר חינוך, שממה שכתבו הלשון 'שלא להרגילו' ופירשנו שהטעם הוא

משום דאיתי למיסרך, משמע שרק בקטן המבין קצת שהוא כבן שש או שבע שהוא בר חינוך יש לחוש לזה, אבל בקטן שאינו בר חינוך, כיון שלא שייך בו האי טעמא של להרגילו יהיה מותר לספות לו איסורי דרבנן בידיים, ואין לחוש לזה. וכן בקודש חזיתי בשו"ת הראנ"ח (סימן קיב) שכתב בדעת הרמב"ם, שלקטן שלא הגיע לחינוך מותר לספות איסורי דרבנן, ומה שכתב הרמב"ם ז"ל (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כז) דלהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים, אין דברי הרב ז"ל אלא בקטן שהגיע לחנוך. עכ"ד. [ועיין בכנסת הגדולה (יורה דעה סי' פא הגהב"י אות נה) שהכריע דמותר להאכיל קטן איסורים דרבנן. והעיר דמדברי הרמב"ם מוכח שאסור. ומה שלא נחת לחלק דדברי הרמב"ם איירי בקטן שהוא בר חינוך, והוא התיר בקטן שאינו בר חינוך, דלדעתו גם לקטן שהוא בר חינוך מותר למיספי לו איסור דרבנן בידיים, ע"ש דבריו]. וכ"נ מדברי הרב מחנה אפרים (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כז) שנקט כן בדעת הרמב"ם. והוסיף שכ"כ הבית יוסף (או"ח סימן תריא סעיף א) שלדעת הטור שכתב לגבי צום יום כיפור, כשם שמחנכין אותם באכילה כך מחנכים אותם ברחיצה וסיכה אתי שפיר טפי, דההיא דהתינוקות מותרים בכולם בשלא הגיע לחינוך, וההיא דלהזהיר גדולים על הקטנים בשהגיע לחינוך. עכ"ד. ושנה דבריו בכסף משנה (הלכות שביתת עשור פרק א סוף הלכה ה). וכ"כ בשו"ת שמחת יהודה להגאון רבי חיים יהודה אליעזר משלונקי זצ"ל (ריש סימן יג), ושם (דף יז ע"ג ד"ה הן אמת) תמה על הראנ"ח שלא הוכיח להדיא מדברי הב"י הנזכרים.

איברא דהרב מרכבת המשנה אלפנדר"י על הרמב"ם שם (הלכות שביתת עשור פרק א הלכה ה) הביא שהרב מהר"י כהן תמה ע"ד הרב כסף משנה הנזכר, דהלא גם אם לא הגיעו לחנוך אסורים לגדולים להחטיאם בידיים. עכ"ד. וכן הקשה הפר"ח (סימן תריא סעיף א ד"ה גם) על תירוצ' הבית יוסף הנזכר. ולהאמור לק"מ, דדעת הרמב"ם והב"י דקטנים שלא הגיעו לחינוך מותר לספות להם איסור דרבנן בידיים. וכ"כ הגאון רבי דוד מאיר פריש אבד"ק ברז'אן בשו"ת יד מאיר (מהדו"ק חלק ראשון סימן יב ד"ה ועכ"פ). וכן כתב הגאון רבי עזריאל מייזליש זצ"ל בספרו מנורה הטהורה (סימן שמג דף קסא ע"ב ד"ה אלא) שבתינוק שלא הגיע לחינוך גם הרמב"ם והשו"ע מודים דספינן ליה איסור דרבנן בידיים.

אמנם ראיתי להרב בית חדש (אורח חיים סימן שמג ד"ה ולפע"ד) שכתב דבכל מקום שכתב הרמב"ם דאין בית דין מצווין להפרישו מיירי בסתם קטן שלא הגיע לחינוך, וכך נראה קצת

(ד. ודע דגדולה מזה כתב הב"י (או"ח סימן שלד סו"ס כה) דקטן שאינו עשה ע"ד אביו מותר להניחו לכבות, ושכן כתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק יב ה"ז). והרב מחנה אפרים הנ"ל בסו"ד תמה ע"ד, דלא אמרינן אלא שאין ב"ד מצווים להפרישו אבל אביו מצווה להפרישו. עכ"ד. ובתחילה עלה במחשבה לפני לפרש דדברי הב"י איירי בקטן שאינו בר חינוך, ולכן כשלא עושה על דעת אביו, אין אביו מצווה להפרישו. ומהשתא איכא ראיא נוספת דדעת הב"י דקטן שאינו בר חינוך באיסורי דרבנן גם אביו לא מצווה להפרישו, ומ"ש הרמב"ם שאביו מצווה לחנכו היינו בקטן שהוא בר חינוך. ויל"ע. שו"ר דבב"י לקמן (סו"ס שמג) כתב להדיא ע"ד הרמב"ם (הלכות מאכ"א פ"ז הכ"ח) דמפליג בין ב"ד לאביו המצווה להפרישו, דבהגיע לחינוך נמי הוא, דבהגיע לחינוך אביו מצווה להפרישו כשם שהוא מצווה לחנכו במצו"ע, אבל ב"ד אין מצווים להפרישו. עכ"ד. נמצא שגם בקטן שהוא בר חינוך אין ב"ד מצווים להפרישו. ומעתה מה שכתב הרמב"ם לעיל מיניה (שם הלכה כז) דקטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת, היינו בקטן שהגיע לחינוך, וממילא גם סוף דברי הרמב"ם שכתב וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות, נמי איירי בקטן שהוא בר חינוך, דומיא דרישא. והלכה כז והלכה כח באותו קטן איירי שהגיע לחינוך. ודו"ק.

מבואר ממ"ש (הלכות מאכלות אסורות פי"ז הכ"ח) דאף על פי דאין בית דין מצווין על הקטן להפרישו מאיסור דאורייתא בשעשה מעצמו, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר "חנוך לנער על פי דרכו וגו'" (משלי כב, ו), והא דאין אפילו בקטן בן ד' וה' מצוה לגעור בו להפרישו מטעם הכתוב "חנוך לנער". עכ"ד. ומיהו הדר תבריה לגזיזה וכתב (שם ד"ה ותדע) בדעת הרמב"ם (פכ"ד מהלכות שבת הי"א), דבאיסור דרבנן אפילו בהגיע לחינוך אם הניחו אביו ולא מחה בו מניחים אותו. ע"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן שמג סעיף ו) שתמה ע"ד. ויש ליישב. ולפי האמור כל שכן בקטן שאינו בר חינוך שעושה ע"ד עצמו איסורים דרבנן, שמניחין אותו. וכ"כ הרב ערוך השלחן (סימן שמג סעיף ח) דהעיקר לדינא דקטן שלא הגיע לחינוך שעושה איסורי שבות, אמרינן דמסתמא עושה על דעת עצמו ואין מוחין בידו. עכ"ד.



ו.

אלא שנסוגתי אחר בהיטי לדברי מורנו ורבנו מרן הראש"ל הרה"ג רבי עובדיה יוסף זצ"ל בספרו לוית חן (עמוד רמב) שרוח אחרת היתה עימו, וכתב לדחות את דברי האחרונים הנוכרים מדברי הרשב"א ביבמות (דף קיד ע"א סוד"ה ומיהו), דמוכח דס"ל בדעת הרמב"ם דאין לחלק בין פחות מגיל חינוך ליותר, ואסור תמיד למיספי ליה בידים גם איסור דרבנן. ושכ"כ בשו"ת שמחת יהודה משלונקי (סימן יג דף יז ע"ג ד"ה הן אמת) עכ"ד. גם הרב מעשה רוקח (בהלכות מאכלות אסורות שם) כתב לדייק דמדכתב הרמב"ם לפי שאינו בן דעת משמע דבקטן שאינו בר חינוך איירי. וכ"כ הגאון חקרי לב (או"ח סימן סט דף כג ע"ג ד"ה ואחר), והשיג ע"ד הראנ"ח והכנה"ג הנ"ל.



ז.

והנה הרשב"א שם בסוף דבריו כתב וז"ל: אבל הרמב"ם ז"ל כתב בסוף הלכות מאכלות אסורות שאפילו בשבות דרבנן אסור להאכילו בידים. עכ"ל. ומתוכן כל דבריו שם משמע שהבין בדעת הרמב"ם דגם בקטן דלאו בר חינוך איירי. והרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות הנ"ל בלשונו הזהב כתב: אבל להאכילו בידים אסור, ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות. עכ"ד. והמעין יראה שבאכילת איסור דרבנן כתב שלהאכילו בידים אסור, ומשמע שאפילו אם לא מרגילו אלא מאכילו באקראי אסור. ובשאר איסורים נקט הלשון 'אסור להרגילו', ועל ההרגל קפדינן. והיינו טעמא דבמידי דאכילה ילפינן ליה מקרא להדיא, וכדאיתא בגמרא ביבמות (דף קיד ע"א) "לא תאכלום כי שקץ הם" (ויקרא יא, מב), לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים. ומש"כ בשאר איסורים. ולכן גבי שאר איסורים נקט הרמב"ם לשון להרגילו והוא דוקא במי ששייך להרגילו,

(ה). ואת הראיה מדברי הרשב"א לא פירשו החכמים, ויגעתי זמן זמנים טובא על הבנתם בדברי הרשב"א, ומצאתי דמדומי ראיות, אך לא ראיות מוכחות ומוכרעות, ואם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה. ורוצה אני להאריך ולקצר אני צריך.

שהוא בר חינוך וכאמור. וכ"כ הגאון רבנו זלמן בשו"ע שלו (או"ח סימן שמג סעיף י) דכל האיסור למיספי לקטן בידים היינו באיסורי מאכלות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם, אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו. ואפילו אם ידוע שיעשה בהם מלאכה. עכ"ד. [והגם שרבנו זלמן פסק לעיל מיניה שם בסעיף ה את דברי הרמב"ם שאסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפילו בדברים האסורים משום שבות, אעפ"כ פסק ששאר חפצים מותר ליתן לתינוק אפילו אם ידוע שיעשה בהם מלאכה, דבמידי דלאו אכילה עיקר הקפידא היא להרגילו, וכשנותן לו חפץ הגם שיכול לעשות בהם מלאכה וגם ידוע שיעשה בהם מלאכה לא חשיב שהרגילו, דהקטן עשה ע"ד עצמו]. ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ז חאו"ח סימן נב אות ד) מ"ש בזה בשם הפוסקים. וכ"כ בשו"ת משיב דבר (חלק ב סימן ל אות א) בדברי הרמב"ם והשו"ע הללו שהחמירו באיסור אכילה יותר מבשאר איסורין. וכ"כ הגאון רבי אליעזר גורדון בתשובות רבי אליעזר (חלק ב בחלק החידושים על הש"ס מסכת נדרים דף לו ע"א) דגם לרמב"ם והשו"ע דס"ל דאף באיסור דרבנן אסור להאכיל קטנים, היינו דוקא בהנך איסורים דאילו היו מן התורה היה עובר עליהם משום לאו דלא תאכילום, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. עכ"ד. הא קמן דרק במידי דאכילה קפדינן.



ח.

ומעתה יש לומר דגם מה שהבאנו לעיל בשם הריטב"א שלא להקל באיסורים דרבנן אפשר דדוקא במידי דאכילה קפיד, שהרי כתב וז"ל: ומ"מ הדבר נראה אמת לעצמו שאין 'להאכיל' בידים אפילו לקטן שלא הגיע לחנוך איסורים של דבריהם, ולא משום דילמא אתו למסרך וכו', אלא טעמא דמילתא שלא להקל באיסורין דרבנן. עכ"ל. נמצאת למד דבשאר איסורים דרבנן אחרים יש להקל, והטעם דדוקא באיסורי אכילה שהזוהרנו מן התורה עליהם יש להקפיד גם כן באיסורים דרבנן משום האי טעמא שאין להקל באיסורין דרבנן דאכילה, שהרי יכולים להגיע ממנו ולהיכשל גם כן באיסורי תורה [וכגון מי שיאכיל את בנו הקטן בשר עוף שבושל בחלב שאיסורו רק מדרבנן, יבא להאכילו גם כן בשר בהמה שבושל בחלב], אבל בשאר איסורים שלא מפורש בתורה להדיא להזהיר גדולים על הקטנים, אין הקפידא אלא רק שלא להרגילם, ומשום דלמא אתי למיסרך, וכמו שדייקנו בס"ד מדברי הרמב"ם.



1. ויש להעיר ע"ד מ"ש בבית יוסף (אורח חיים סימן רסט ד"ה והמקדש) במה שכתב להעיר לדברי האומרים דאסור למיספי לקטן גם איסורים דרבנן, היאך נותנים לקטן לשתות קידוש בבית הכנסת אע"ג דאינו מקום סעודה. וע"ש מה שיישב בב' אופנים. ולדברי הגר"א גורדון זצ"ל הא לק"מ, דכתב שרק באיסור שעוברים מדאורייתא אלאו דלא תאכילום קפדינן, ולא באיסורי עשה. ואיברא דזו סברת ההגה"מ (בהלכות שבת פרק כט הלכה ח אות מ) והב"י העיר על דבריו דא"ו נכון למ"ד דגם איסור דרבנן אסור למיספי לקטן בידים, ומשמע דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל האי חילוקא. וע"ע בחקירת הגאון חקרי לב (או"ח סימן סח) ודון מיניה. ומ"מ משמע שבמידי דאכילה קפדינן טפי.

ט.

והנה כל זה היה אקדמות מילין להיתר הנזכר בענייננו, שכן, ההיתר הנזכר קיל טפי, שלא מדובר בקטן פחות מגיל חינוך דספינן ליה איסור דרבנן בידים, אלא בקטן שהוא כבן שנתיים שמביאים אותו ליד מתג המקרר ומראים לו את הכפתורים, והוא מצד עצמו וסקרנותו לוחץ על המתג ומכבהו. ובקטן שכזה שאינו מבין כלל עניין השבת, נראה דלכו"ע לא שייך שום חשש, וכל שכן באיסורים דרבנן. וכ"כ באיסור והיתר הארוך (שער מח סימן ח), והביא דבריו בשתיקה המג"א (או"ח סימן שמג ס"ק ב). וכ"כ הגאון רבנו זלמן בשולחן ערוך שלו (אורח חיים סימן שמג סעיף ג), שהחינוך בלא תעשה בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול, אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל אין אביו מצווה למנעו בעל כרחו מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפילו באיסור של תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו. עכ"ד. וכ"נ מדברי הרב אשל אברהם בוטשאטש (מהדו"ת או"ח סימן שמג סעיף א) שכתב דבמה שלפי אומדנא ברורה אין בזה תועלת בחינוך הקטנים לפי שנותיהם ולפי קוצר הבנתם ולפי סגנון המאורע, וגם כשנתיר לקטן באופן האסור לא ישאר בו רושם בגדלותו להיתר האיסור, בזה לא שייך מצות חינוך גם על האב. עכ"ד. וכ"פ הכף החיים סופר (סימן שמג אות יח). ועיין עוד בילקוט יוסף (שבת ב הערות סימן שח סעיף ו אות טו) שהגם שנקט כהני רבנותא שאסרו למיספי לקטן אפילו אינו בר חינוך איסור דרבנן, סיים וכתב שאם התינוק לא מבין כלום יש להקל. ע"ש בדבריו.

י.

והנה מכל המתבאר יש יסוד איתן וכו' נרחב להקל בזה. ועוד אמרתי לחזק את בדק בית ה' בהיתר הנזכר, והוא ע"פ מ"ש הפוסקים דהיכא שהקטן עושה לצורך עצמו קיל טפי וכו' אין לחוש דלמא אתי למיסרך, וכמבואר בתשובת הרשב"א (ח"א סימן צב), וכ"כ המאירי בחידושיו לעירובין (דף מ ע"ב ד"ה ומה שאמרו), וכן היקל בכהאי גוונא בתשובת רעק"א (סימן טו) בתשובה לגבי טלטול הסיידורים בשבת על ידי קטן, שישתמש הקטן בסידור דאז הוי לצורכו ושרי. ועיין בשו"ת חתם סופר (חלק ו, ליקוטים סימן יג) ובשו"ת מחזה אברהם שטיינברג מברודי (ח"א סימן נו ד"ה אמנם מהרשב"א). וגדולה מזו היקל בעל התפארת ישראל (בפתיחה למסכת עירובין) שגם אם אין זה לצורך הקטן, כל שהוא לצורך מצוה שרי, שהעיקר כדברי הט"ז (או"ח סימן שמו סק"ו), ע"ש ואכמ"ל. ומה עוד דהוי כצורך מצות עונג שבת ושעת הדחק שמצאנו שהיקל בזה הדרכ"מ (או"ח סימן שכה אות ח). ושו"ר לאחזר"ר שיצא לדון בזה הרה"ג רבי אורן צדוק נר"ו בשו"ת אורן של חכמים (ח"א סימן כז) והעלה להקל כנ"ל במקום מצוה או שעה"ד ומניעת עונג שבת. ושם צורף צורף עוד כמה צירופים. ואכמ"ל בזה.

יא.

והן ראיתי אחרי רואי בדברי הפוסקים למ"ש בשו"ת הר צבי (ח"א בהר"י בשד"ה סו"ס קנו עמוד רכב) פתרון אחר, והוא שהקטן יוציא את התקע של המקרר בשעה שהמנוע מכובה, וזאת עפ"ד שו"ע הרב (סימן שמג סעיף ח) דכל דאקראי בעלמא מקלינן על ידי קטן לצורך מצוה כמו סעודות שבת. ע"ש. וסמכו ע"ד בשו"ת משיב דבר להרה"ג רבי ראובן בן דוד זצ"ל (ח"ב מערכת פ' ערך פרג'ידר), ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק י סעיף יד). והנה עצה זו לא תועיל היכא דאיכא למיחש שיתקלקל האוכל, וכגון שיו"ט סמוך לשבת מלפניו או מאחוריו. ולכן נראה שיש להקל כמשנ"ת. ועיין בשו"ת אבני דרך (ח"ג סימן קה). וכ"כ להקל בזה בספר תמצית ההלכות קולדצקי (סימן שמג סעיף טו) בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל. ע"ש.

בהא נחתינן ובהא סלקינן: שמקרר עם אור שנדלקה בו המנורה בשבת, וכן כשפתחו את דלת המקרר בשבת וגילו שהאור דולק שם, מותר להביא קטן כבן שנה או שנתיים סמוך למתג של האור ולהראות לו את כל הכפתורים, והוא בסקרנותו ילחץ על הכפתורים ויכבה את האור. ולכתחילה עדיף שלא יהיה הקטן בנו. והנלע"ד כתבתי. וצי"מ וימ"ן אמין.



ז). ומיהו כשפתח את המקרר וגילה שהאור דולק ומוציא את כל מה שצריך מהמקרר ויודע שלא יצטרך יותר לפותחו במשך השבת, מותר לו לסגור את דלת המקרר כלאחר יד דהו"ל תרי דרבנן, וכ"כ מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"י חאו"ח סו"ס כח), והוסיף שגם ע"י קטן מותר, דכיון דמדינא מותר פסיק רישיה בדרבנן, הבו דלא להוסיף עליה בקטן. ע"ש דבריו. ובספר מנוחת אהבה (ח"א פכ"ד הלכה כ) הביא בשם הגאון הנאמן שליט"א שכשכחו את מנורת המקרר דולקת מערב שבת, מותר גם לפתוח את המקרר על ידי קטן [והיינו שאינו בגיל חינוך, וכמו שביאר דבריו הגאון הנאמן נר"ו בשולי הסכמתו לספר]. ע"ש טעמו ונימוקו. והגאון הגדול חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק מא הלכה ג) כתב להחמיר בזה גם לקטן. והסכים עימו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ט חאו"ח סימן קח אות קפז). וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ברכה (ח"ו סימן מה) מה שפלפל בדבריהם. ואכמ"ל.

והנה בנ"ד שהעלנו בס"ד להתיר לתת לקטן שיכבה את האור באופנים הנזכרים, כל קבל דנא חזיתי בשו"ת מעין אומר חלק ב (עמוד שג סימן לב) שהביא ששאל את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, כשכבה האור בבית הכנסת בבין השמשות האם אפשר לומר לקטן שידליק את האור בשינוי כשאין אפשרות על ידי גוי? ותשובת מרן זצ"ל היתה שאסור. ושם לא נחת לחלק בין קטן שהוא מגיל חינוך לפחות מגיל חינוך. ובהערה שם הביא שאמר לרבנו שהיה תלמיד חכם שהתיר בזה, ואמר לו הרב שיש לו על מי לסמוך. ושוב הביא (שם עמוד שז סימן מא) ששאל עוד את מרן זצ"ל כשקפץ לו פיוז בשבת, האם יכול להביא תינוק שפעיל מאד לשימו שם כאשר ברור לו שידליק את הפיוז. וגם בזה תשובת מרן זצ"ל היתה לאסור דזה ניחא ליה. והוסיף הרב השואל שמדובר בתינוק בן שנה וחצי שלא מבין כלום וגם ע"ז אמר מו"ר שאסור. ואמנם בשאלה אחרת שנשאל שם (עמוד שטז סימן נה) מרן זצ"ל, בתינוק בן שנה וחצי שכיבה את המאורר בשבת אם מותר להשאירו שם שישחק כאשר ברור שיחזור וידליק את המאורר, וענה מו"ר זצ"ל שמותר דמה יש בזה. והחילוק מבואר שלדעת מרן הראש"ל זצ"ל כשמביא לשם את התינוק נחשב כעושה על דעתו, אך כשהתינוק נמצא שם נחשב שעושה על דעת עצמו. והנה מה שהחמיר מרן זצ"ל עד כדי כך בכל זה בהוראות שבעל פה, נראה שלא רק בגלל דברי הריטב"א והרשב"א האומרים לעיל שזכרם בלזית חן, אלא מכיון שלא ידע מי השואל, ובהוראה שכזו יצאו תקלות גדולות, שכן מלבד זילותא דשבת דיש לחוש שבכל פעם שירצו להדליק או לכבות משהו יביאו את התינוקות ליד זה שידליקו או שיכבו, גם אסור נלוו עימם שלא יכחינו בגילאי הקטנים שיהיו קטנים ממש, וילפי אינשו מקלקלתא טפי מתקנתא. ומ"מ הא כבר העיד העיד בנו האיש הרב המחבר נר"ו (שם עמוד שג), שגם מרן הרב זצ"ל הודה ואמר שהמיקל יש לו על מי שיסמוך. ותשקוט האר"ש.

הרב חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק

בעניין תפילת מוסף בשב"ק קודם קריאת התורה

א.

הנה בגליון האחרון (עמ' שסט) הובא חידושו של הגאון רבי יעקב דוד אילן שליט"א, בענין קריאת התורה בשבת קודש קודם מוסף, שכתב לדון ולחדש דאינו לכתחילה להתפלל מוסף קודם שיקראו בתורה [ושאלה זו הייתה מצויה בתקופת הקורונה, שהיו מתפללין בחצרות הבתים, ולא היו מספיק ספרי תורה, ולכן היו שהתפללו שחרית ולאחר מכן מוסף, ואח"כ קריאת התורה].

והביא הגרי"ד אילן שליט"א מש"כ בזה כבר בקובץ ירחון האוצר (חלק מה, עמ' קמט), דבמס' סופרים (פי"א ה"ז) איתא: 'אם קרא ודילג על פסוק ולא קראו, אם קראו עשרה מן הפסוק המדולג ביניהם אינו חוזר, ואם בתוך עשרה הוא יחזור ויקרא וכו', אבל בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואחר כך גודע לו - חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף - מפסיק מיד וקורא, שאין מעמידין תפילת המוספין פעם שניה, ע"כ.

וביאר שם הנחלת יעקב בזה"ל: 'ר"ל שאין צריכין להתפלל עוד מוסף אע"פ שקראו בטעות, אבל בש"ע סימן קלז (סע"י ג) כתוב כל הלכה זו, והאי לישנא שאין מעמידין כו' לא כתוב שם, וכן בס' אגודה לא גרס ליה, עכ"ל.

וכתב הגרי"ד אילן שליט"א דלגירסא זו במס' סופרים - משמע דיש שייכות בין תפילת מוסף לקריאת התורה בשב"ק, דהייתה הו"א שאם טעה ודילג בקריה"ת פסוק - יצטרך להתפלל שוב מוסף, משום דרק עתה, כשהשלים הפסוק, חשיב שגמר קריאת התורה.

אמנם השו"ע לא העתיק סיומא דמסכת סופרים, וכמו שהעיר כבר הנחלת יעקב עצמו, אך מ"מ יש משמעות כזו בהל' שבת (או"ח סי' רפב ס"ז) 'קרא הפרשה בתפלת שחרית בשבת, ודילג פסוק אחד - חוזר וקורא הוא ושנים עמו, ואפילו הפטיר והתפלל מוסף חוזר וקורא, ע"כ. א"כ גם בלשון השו"ע חזינן רבותא זו שאפי' שהתפלל מוסף - צריך לחזור ולהשלים הפסוק את שהחסיר. וא"כ יש ללמוד מזה דלכתחילה ראוי להתפלל מוסף רק אחרי קריאת התורה בשב"ק.

ובירחון האוצר האחרון (חלק נט, עמ' שסט) העיר הגרי"ד אילן שליט"א עוד דכן נמצא גם בשו"ת מהר"ם חלאוה (סי' מה) שהביא את מס' סופרים הנ"ל, והוסיף עליה בזה"ל: 'ונראה לי פירושו, שאם התפלל ש"ץ תפילת מוסף בלחש עם הצבור, ונוצר שדילג פסוק מן הפרשה, שמפסיק וקורא בספר תורה קודם שיחזור ויתפלל מוסף לצבור, וכמו שנתן טעם לפי שאין מעמידין תפילת מוסף פעם שניה קודם קריאת התורה, וכבר הפריזו רבותינו הצרפתים ז"ל על מדותיהם וכתבו שהיחיד משלים פרשיותיו אפי' אחר השבת וכו', עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דראוי לקרוא בתורה קודם תפילת מוסף. עכתו"ד הגרי"ד אילן שליט"א.

ב.

והנה אין לבוא אחר המלך, אך אמרתי להוסיף בזה כמה הוספות, ולציין שכבר עמדו בשאלה זו גדולי האחרונים, וכמבואר להלן. הנה, לכתחילה ודאי דאין לשנות הסדר, דהרי בוודאי זהו סדר התפילה שתקנו לנו הקדמונים שקודם יקרא בתורה ורק אח"כ יתפלל מוסף, וכמבואר בטור ובשו"ע דכך סדר התפילה, דקודם הוא סי' רפב, שזהו הלכות קריה"ת, ורק אח"כ בא סי' רפו, שזה הלכות מוסף. ולמעשה ממס' סופרים אין הכרח דנשאר כך למסקנא, דהרי זו הי' רק ההו"א, וא"כ אחר המסקנא דאין מעמידין פעם ב' – א"כ יש לומר דאין זה תלוי זה בזה, דמסברא אין טעם שיהיה שייכות בין מוסף לקריה"ת, דהרי קריה"ת היא מצוה באנפי נפשא, ולא שייכת למוסף.

והנה מצאתי בס"ד בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת או"ח סי' צח) שכבר עמד בשאלה זו, וז"ל בתחילת דבריו: 'ע"ד אשר בביהמ"ד אשר כת"ה מפני מה רוצים לשנות סדר התפילה של שחרית ומוספין, וכמו"כ קריאת התורה אשר עד הנה היה כסדרן כרוב ק"ק בגלילות אלו תפילת שחרית וקריאת התורה ותפילת מוספין. ולעת עתה דעתן להתפלל שחרית ומוסף יחדיו בלא קריאת התורה, ואחרי הסעודה יתקבצו לשמוע קריאת התורה. ומעכ"ת צווח ככרוכיא ומביא ראיות נכונות מפוסקים ראשונים ואחרונים, כי קריאת התורה שייך לתפילת שחרית'.

וכתב שם הלבושי מרדכי בארוכה דאין לעשות כן לכתחילה, אך לא הזכיר כלל את הראיה ממס' סופרים (ואולי כדברינו, דסו"ס למסקנא מבואר דאין מוסף תלוי בקריה"ת), אלא כתב שם דדוריון מקדימין למצוות וכיון שזה נקבע קודם אז קריה"ת קודם. ועוד, דאין לשנות מנהג אפי' שהוא כנגד הלכה, 'וכ"ש וק"ו בנידון זה שהמנהג מיוסד ע"פ הלכה פשוטה, היאך יהפך הסדר מכל מנהגן של הראשונים, וכמו שנהגו ברוב ק"ק כידוע'.



א). ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, העירני, דמש"כ הלבושי מרדכי דקה"ת שייך לשחרית, 'כן יסד לן בעל תרומת הדשן בס"י ג' [הוב"ד במג"א קכ"ג סק"א] וזל"ש: "אלא שמפסיקים בקריאת ס"ת וסדר קדושה והלל ואבינו מלכנו וכה"ג כולו לסדר התפילה באין וקדיש לאחריהם חוזר עיקר על התפלה די"ח". ושפתיו ברור מללו, דקה"ת סידרו לנו אנכה"ג כחלק מ'סדר התפילה' דשחרית בשני וחמישי, ואי"ז הפסק בין לתקבל לחזרת הש"ץ, והוא מסדר התפילה לא פחות מסדר קדושה [דסידרא] הלל וא"מ. ואילו ל"ה מסדר התפילה היה אסור מטעם הפסק, וכדדייק הפרישה קכ"ב א', דאסור הש"ץ להפסיק בשום דיבור לפני תקבל, והחזיק אחריו הא"ר קכ"ג סק"י, הפמ"ג שם מש"ז סק"ט והמ"ב סק"ח.

ואיב"ז שום סתירה למה שתה"ד עצמו כתב בס"י ט"ו, דאם יצאו מקצתם דמשלים קדושה דסידרא וקדיש לתקבל בלי עשרה, אבל קה"ת אין לקרוא, 'ולא אמרינן הואיל וממתינים בקדיש שלם עד לאחר קה"ת, וא"כ הכל סדר התפילה, דקריאת התורה בצבור חשיבא מילתא בפני עצמה, דהא קמן במנחה קורין קודם התפילה ולא דמי לסדר קדושה דמעניין תפלה". ור"ל אף ד'ודאי מסדר התפילה דשחרית קבעוה, מ"מ לא חשיב גמר וסיום התפילה שיוכל להשלימה בלי עשרה, דמילתא אחרית היא, ולא דמי לקדושה דסידרא ותקבל דהכל ענין וגמר התפילה. ופשוט כ"ז ודו"ק', עכ"ד מו"ז שליט"א.

ג.

וסיים שם דבקבע ודאי שאין לשנות ולעשות כן, וציין עוד למש"כ בשו"ת תשובה מאהבה לתלמיד הנוב"י (ח"ב סי' רמג, בהגהות לאו"ח סי' רפו), אשר שם כתב בזה הלשון: 'ע"ד שאלתו שמתפללין בסתיו משום צינה בבית הקבוע שם לתפלה גם בשבת מתפללין שחרית ומוסף שמה, ואח"כ הולכים לבית תפלה לכהכ"נ לקרות בתורה, ובא אחד וערער עליהם דלאו שפיר עבדי כי קריאת התורה צ"ל תיכף אחר תפלת שחרית, וכתב מעלתו שבטור וש"ע או"ח לא מצא מזה כלום.

'תמה אני איך שייך לומר שלא מצא מזה, הא כל סידרי הסימנים בטור וש"ע מורים על סדר הזה, וכן נראה מסידורן כל הראשונים, רוקח ואבודרהם וכלבו וסדר היום וכיוצא בהן הרבה, וכן נוהגים בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה. הגם דקריאת התורה מלתא בפ"ע היא, ואינו מענין התפלה, דהרי במנחה קורין קודם התפלה², ומהאי טעמא כתב הרמ"א בא"ח סי' נ"ה סעיף ג' אם יצאו מקצתן דאין קורין בתורה עיי"ש'.

וגם נראה להקדים מוסף לקריאת התורה כי זמן מוסף היא מיד אחר תפלת שחרית, כמבואר בהרא"ש ר"פ תפלת השחר וטור ר"ס רפ"ו עיין שם היטב, ועוד דאפילו הקדים תפילת מוסף לתפלת שחרית יצא בדיעבד וא"צ לחזור ולהתפלל, דהא אם הקדים המוספים קודם לתמיד של שחר – כשר בדיעבד, דמה דאמרו שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר מוקי אביי במס' מנחות דף מ"ט ע"ב למצוה בעלמא עיי"ש.

(ב). והנה, באמת בעצם הדבר דבשחרית (של חול ושל שבת) קורין בתורה אחר שמו"ע של שחרית, ואילו במנחה של שבת – קורין בתורה קודם תפילת שמו"ע של מנחה, צ"ב בטעם החילוק. והנה הרמב"ם (פי"ב מהל' תפילה הכ"א) כתב בזה"ל: 'ובמנחה של שבת ושל יום הכפורים – אחר שיגמור שליח צבור תהלה לדוד וסדר היום, אומר קדיש ומוציא ספר תורה ועולין וקורין בו ומחזיר, ואומר קדיש ומתפללין מנחה, וכן בתענית קורין במנחה ואח"כ אומר קדיש ומתפללין תפלת מנחה וכו'.

ויעיין בקרית מלך למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שם שציין לגמ' תענית (יב, ב) דאמר' התם לגבי סדר תעניות גשמים: היכי עבדי, אמר אביי מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא (בענייני בני העיר אם יש גול וחמס ביניהם), מכאן ואילך רבעא דיומא (מחצות ואילך עושין ב' חלקים) – קרינן בספרא ואפסרתא, מכאן ואילך בעינן רחמי, שנאמר (נחמיה ט, ג) ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורת ה' אלקיהם רביעית היום, ורביעית מתוודים ומשתחוים לה' אלוהיהם, ע"כ.

הרי מבואר דקודם קרו בתורה והפטירו, ורק אח"כ בקשו רחמים, וחזינו דיש ענין שיהא את זכות התורה לתפילה, ולכן במנחה קורין קודם בתורה. וא"כ י"ל דכ"ז במנחה, אבל בשחרית דלכתחילה צריך להתפלל עם הנץ החמה, לכן תקנו שיתפללו קודם שמו"ע דשחרית ורק אח"ז לקרות בתורה, ודו"ק.

ועוד הראני מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים) מש"כ הב"ח (או"ח סי' רצב) ע"ד הטור שכתב דתקנו לומר ואני תפילתי ע"פ המדרש: 'סדר מנחה אומר ש"צ אשרי ובא לציון וקדיש ואומר פסוק ואני תפילתי לך ה' עת רצון ע"פ המדרש – ישיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר, וכתוב בתריה ואני תפילתי לך ה' עת רצון וגו', אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע אף על פי ששתינו ואני תפילתי לך השם. וכתב הב"ח דמה שאמרו 'עת רצון' קאי על הקריאה שקראו, יעו"ש פי' נפלא דלכן אומרים זה בשבת ולא ביו"ט. וא"כ פשוט דתיקנו סדר קריאה לפני התפילה.

וז"ל הב"ח: 'אבל ואני תפילתי לך ה' בשבתות שהוא עת רצון כיון שאנו קורין בתורה שהוריד משה לישראל בו ביום שנתרצה לישראל, וגם אפשר לפי דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל דהיה אז עת רצון כשניתנה להם, על כן אנו אומרים בשבת בשעת מנחה כשקורין בתורה לאחר שאכלו ושתו – ואני תפילתי לך ה' עת רצון שהיום שהוא עת רצון לקבלת התורה שקורין בו עתה במנחה הוא הגורם שתעניי, עכ"ל.

וכן מצאתי אח"ז שפסק הרשב"א כן בחדושו למס' ברכות דף כ"ח בד"ה היו לפניו שתי תפלות, ומביא ראי' מן התוספתא, עכ"ז נלענ"ד שהראשונים יסדו קריאת התורה קודם מוסף וקודם מנחה, באופן שתמיד קדיש שלם קאי ג"כ על קריאת התורה, ועיין תרומת הדשן סי' ט"ו, אעפ"כ גם פה נהגו מקצת אנשים בימי חורף שמשכימים להתפלל בשבת ומתפללין שחרית ומוסף ואח"כ קורין בתורה, והוא משום שלא האיר היום כ"כ ואינם יכולים לראות היטב לקרות מתוך הס"ת, ובינייהו למודי ה', ומעולם לא שמענו ערעור בזה, ואף אני כמוהם זה שנים רבות שאין היתה בריאותי שלימה וטובה, והי' קשה עלי להתענות עד אחר גמר כל סדרן של תפילות ופיוטים, ולכך אנו משכימים בימים טובים ומתפללים שחרית ומוסף יחדיו, למען אוכל לקדש ולאכול מה, לצאת ידי כל הפוסקים, ועיין בטור א"ח סי' רפ"ז ובאחרונים. ולקריאת התורה אנו הולכין לבית הכנסת של רבי, וי"ל ג"כ הכל חולים אצל הקור.

אבל לאשר ולקיים מנהג זה לחוק קבוע לכל בני העיר כל ימי קיץ וחורף, אף שאין העתים קרים, ולהתפלל תמיד שחרית ומוסף ולקרות אח"כ - אין דעתי נוחה בזה השתא לבטל מנהג שהוא נגד הדין לא רצו הגדולים, כאשר הבאתי ראיות רבות בספרי שו"ת תשובה מאהבה חלק א' סימן צ', מכ"ש מה שהוא עפ"י הראשונים ונתפשט בכל עדת ישורון, וכל מה שחקרו ויסדו הוא עפ"י יסודי התורה הנגלות לנו והנסתרות ל'ה אלקינו ואין לזוז אפי' ויז כל שהוא'.

ובהמשך דבריו כתב עוד: 'ומ"ש ידידי ששמע בשם המאורה"ג החסיד המנוח מוה' ברוך מונלם זצלה"ה מק"ק פראג אב"ד בק"ק ברעזניץ שמצא במדרש שכך הוא הסדר קריאת התורה בין תפלת שחרית למוסף, ובקש מני להראות לו אי' מקום המדרש הזה, כי הוא יגע וחפש ולא מצא, וידידי אמת תפסי' להאי גברא רבא המנוח מוה"ר"ב זצ"ל וכן הוא במדרש ש"ט קאפיטל י"ז פסוק א' שמעה ה' צדק בו ק"ש, האזינה תפילתי - זו תפילה, הקשיבה רינתי - זו רינונה של תורה, בלא שפתי מרמה - זו תפלת מוספין וכו', וכמדומה שראיתי גם דרוש זה בירושלמי שכחתי את מקומו, אבל ידוע שרוב דברי מדרש רבה הוא אשר חבר רבה בר נחמני מובאים בתלמוד ירושלמי, וגם מדרש שוחר טוב חבר רבה ב"נ, ואין להאריך, כללא דמילתא באקראי יש להקל, והנעלנ"ד כתבתי, עכ"ד קדשו של התשובה מאהבה.



ד.

והנה המדרש הנ"ל נמצא במדרש שוחר טוב פרק יז, וזה לשונו המלא: 'מלפניך משפטי יצא וגו'. שמעה ה' צדק - זו קריאת שמע. האזינה תפילתי - זו תפילה. הקשיבה רינתי - זו רינונה

ג. ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א אמר דיש להעיר על מש"כ התשובה מאהבה לצדד עפ"ד התרוה"ד דלכן יסדו קה"ת לפני מוסף ומנחה, דלכאורה הרי יכול להתפלל מנחה קודם ואח"כ קה"ת ואח"כ קדיש תתקבל, בדיוק כמו בשחרית, והתרוה"ד שם קאי על שחרית דק"ש קאי גם על קה"ת. ועל כרחך דטעם זה לא סגי לן. ובשחרית, ממ"נ אם מקדים להתפלל משום דתדיר קודם א"כ ה"ה מנחה, ואם מקודש קודם רק כסברתך שקר"ש וברכותיה לפני הנץ וצריך לסמוך גאולה לתפילה. ובכלל כך סמך קרא ייראוך עם שמש. אז לפי"ז פשוט במנחה בעי קה"ת קודם משום דמקודש. והראני עוד מו"ז שליט"א מש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנח) שהתיר בשעת הדחק לקרוא קה"ת לפני זמן ותיקין, וע"ש שצידד דגם לילה שעת קה"ת יעו"ש בכל דבריו.

של תורה, בלא שפתי מרמה - זו תפילת המוספים, למה בלא שפתי מרמה - שלא עמדנו בתפילה, לא מתוך דברים בטלים ולא מתוך שפתי מרמה, אלא מתוך דברי תורה ומעשים טובים, לפיכך מלפניך משפטי יצא, שהוא יוצא ומזכה אותנו, ע"כ.

והירושלמי הוא בר"ה (פ"ד ה"ח) ושם איתא בשינוי קצת: 'שמעה ה' צדק - זו קריאת שמע, הקשיבה רינתי - זו רינון תורה, האזינה תפילתי - זו תפלה, בלא שפתי מרמה - זו מוסף, מה כתיב בתריה: מלפניך משפטי יצא, ע"כ. וביאר שם הקרבן העדה: 'זו רינון תורה. שצריך לקרות בזמרה, לכך נקרא רינון. זו מוסף. שלא עמד לתפילת מוסף בשפתי מרמה, אלא מתוך דברי תורה, שלאחר קריאת התורה מתפללין מוסף, עכ"ל. ונראה מדבריו שרק על ידי קריאת התורה - נחשבת תפילת מוסף בגדר של 'בלא שפתי מרמה'.

וראיתי בספר 'התורה התמימה' להגאון רבי יחיאל מיכל שטרן שליט"א (על מדרש שוח"ט, עמ' פג) שהביא מש"כ בשו"ת התשב"ץ (בחוט המשולש, הטור הג', סי' כג) בשם הלכות הגאון רבי יצחק בן גיאת ז"ל דכתב דאין אדם רשאי ללמוד ולשנות בין תפילת יוצר לתפילת מוסף ע"ש. והקשו עליו מדברי השוחר טוב הנ"ל דמבואר איפכא, דאדרבה, אנו מתפארים שאנו עומדים בתפילה מתוך דברי תורה.

והביא עוד דבסידור רב עמרם גאון (בסדר שחרית לשבת - אחר תפילת שחרית ולפני קריה"ת) כתב בזה"ל: 'ויתבין ציבורא ומסדרין פרשה דענינא דיומא שנים מקרא ואחד תרגום וכו' ומוציאין ס"ת וכו', הרי מפורש בדבריו דיש תקנה ללמוד לאחר תפילת שחרית לפני קריה"ת. וסיים הגרי"מ שטרן שליט"א 'ומכאן יסוד קדום לתקנת בעל בית ישראל מגור ללמוד שעה לפני קריאת התורה, עכ"ד'.

וע"ע בקרית מלך למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א על הרמב"ם (פי"ב מהל' תפלה ה"כ) שכתב דסדר התפילה הוא שאחר שיגמור ש"ץ תפילת שחרית מוציא ס"ת וקורא ואח"כ מתפלל מוסף, וציין ע"ז לירושלמי בר"ה הנ"ל, והוסיף לציין לירושלמי בתענית (פ"ד ה"ג) מתפללין וקורין מתפללין וכו', וכן ציין שם למס' סופרים הנ"ל ולמדרש שוח"ט הנ"ל.

ה.

וכעת מצאתי עוד להגה"ק רבי יששכר שלמה טייכטאהל זצ"ל הי"ד בשו"ת משנה שכיר (ח"א או"ח סי' פז) שהאריך בשאלתא דא, ושם דן השואל בכמה חששות להקדים מוסף לקריה"ת, דתפילת מוסף צריך לאחרה ולא להקדימה, דתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם.

ד. ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העיר על דבריו: 'הלא התשב"ץ נשאל על סדר לימוד שלא מסדר התפילה. ועי' תה"ד סי' ט"ו דקרה"ת שתיקנו 'מסדר התפילה' היא, ואין בזה שום הפסק כלל בין קדיש לתקבל, לחזרת הש"ץ, ואדרבה קדיש תקבל קאי גם ע"ז. וכי קס"ד שאם ילמוד גפ"ת או ידרוש דרשה לציבור לפני מוסף, - שקדיש תקבל קאי גם ע"ז. אתמהה. וא"כ אין הנידון דומה לראיה כלל. דהמדרש שוח"ט והירושלמי קאי על 'סדר התפילה' שתיקנו לנו ולא על הוספת סדר לימוד פרטי באמצע 'סדר התפילה'. וע"ז הוא שהביא התשב"ץ את המהרי"ץ גיאות, דאי"ז ראוי. וממילא לא אבין מה מצא אסמכתא לסדר בגור, ואדרבה זה אינו ע"פ התשב"ץ ומהרי"ץ גיאות, עכ"ד.

וע"ז השיבו המשנה שכיר (אות ג) דכלל זה דתדיר ושאינו וכו' – נאמר בשני דברים שרוצים לעשות בפעם אחת וספק איזה קודם, אבל כאן אינם נעשים בשעה אחת, ואי אפשר להם לקרות בתורה כעת משום שלא הורשה להם מטעם הקהילה או מטעם דאין מנין ואינם רוצים רק להתפלל – ובזה ודאי דלא שייך האי כללא (וכ"כ הפרמ"ג סי' תרעט מש"ז סק"א). ועוד, דבדברים שאינם שווים – לא אמרו כלל זה (תוס' יומא לג, א ד"ה אפילו), וכאן הוי תפילה ותורה ולא שוו אהדדי. ול"ש לדון בזה משום תדיר ושאינו תדיר, אלא רק בשני דברים שווין כמו שני תפילות או שני קרבנות.

ושוב כתב (אות ה) בזה"ל: 'הנה עוד בהיות שבתי בבוסערמין כבר נשאלתי מרב אחד בשאלתא דא, ואז לא נפנית לעיין בזה, וכדירנא שהרב הזה פקפק על אלו אנשי מעשה שמתפללין מוסף קודם קריאת התורה מירושלמי דר"ה (פ"ד ה"ח) מובא ברא"ש (שם סי' ד), ריב"ל שמע לה מן הדא, שמעה ה' צדק זו ק"ש, האזינה תפילתו זו תפלה, הקשיבה רינתי זו רינונה של תורה, בלא שפתי מרמה זו תפלת המוספים [אם כי הגירסא ברא"ש אינו כן, עיין בקה"ע שכך צריך לגרוס, וכן מצאתי אגה זו במדרש שוח"ט סי' יז אות ו בגירסא זו עיי"ש], הרי מוכח מזה דכך צריך להיות רינון של תורה קודם תפילת מוסף, ע"כ פקפוקו של הרב נ"י'.

'אבל לפע"ד דאין בפקפוק זה כל עיקר, דודאי אינם אמורים דברים הללו אלא דרך אגדה, ולא לעיכוב ועיקר לדינא דכך יהי' צריך להיות דאין להתפלל מוסף אחר שחרית בלי קריאת התורה. תדע שכן, דהרי במדרש שוח"ט ביאר מה שאמר בתחילה בלא שפתי מרמה זו תפילת מוספים, למה בלא שפתי מרמה – שלא עמדנו בתפלה לא מתוך דברים בטלים ולא מתוך שפתי מרמה אלא מתוך ד"ת ומעש"ט, לפיכך מלפניך משפטי יצא שהוא מוכח אותנו ע"כ.

והגע בעצמך, אם יסמוך מוסף לשחרית הכי יהי' מתוך שפתי מרמה בתמי', אלא ודאי דהוא מדבר מאותן שעושין הכל בפ"א מתפללין וקורין בשעה אחת, ואז באמת נתקנה לעשות כך, כמבואר ברמב"ם (פי"ב מהל' תפילה ה"כ), כיצד סדר הקריאה בתורה אחר התפלה כל יום שיש בו מוסף אחר שיגמור הש"ץ תפלת שחרית ואומר קדיש ומוציא ס"ת וקורין וכשגמורין מחזיר ס"ת למקומה ואומר קדיש ומתפללין תפילת מוסף עכ"ל. הרי דהכי הוי התקנה לקרות בין שחרית למוסף, ועל זאת באה האגדה הנ"ל ומספרת בשבחן של ישראל, וכדאין שיצאו זכאי מלפני המקום משום דעושין כתקנת חז"ל שעומדין להתפלל מתוך ד"ת, אבל לא שיהי' מוכרח דוקא לעשות כן מפני שזו סדר התפלה להיות קורין דוקא קודם מוסף, רצוני לומר דיהי' אסור להתפלל מוסף קודם קריה"ת, דודאי אם עושין הכל בפ"א ודאי צריך לעשות כן, וגם הרמב"ם מיירי רק מאופן כזה דעושין הכל בפ"א, אבל דנימא אם באיזה סיבה אין עושין הכל בפ"א, ושחרית מתפללין בבוקר דיהי' אסור להתפלל מוסף עם שחרית יען שלא קראו עוד בתורה – זה לא נשמע מכאן כלל וכלל, וכי קריאת התורה מתיקוני התפילות הוא בתמיה, וכבר הבאתי בשם הרא"ש בתשובה (כלל ג סי' ט) דקריה"ת ל"ה בכלל תפלה, וכן מצינו ברמב"ם סוף פ"ט וכו'...". יעו"ש עוד אח"כ בסמ"ח פח כמה חילופי מכתבים בנידון זה, בדבריו הנפלאים.

ה. ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העירני: 'לא אבין, התשובה שם דבר אמת וקילורין לעינים, וז"ל: 'ישאלת הקהל היו צריכין מעות והלוו להם אנשים, והסכימו הקהל, כשתובעים אלו האנשים את מעותיהן שלא יתפללו במנין עד שיהיו פרועין, אם יכולין לקרות בשבת בס"ת ולומר אחריו קדיש. תשובה לשון בני אדם כל דבר שצריך מנין

ו.

ושוב מצאתי כעת בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' לח ענף ב סק"ד) שדן בשאלה זו, והביא שם גם את דברי המחצית השקל (סי' קפא סק"ב) דמוכיח דצריך שיהיה הפסק בין שחרית למוסף, ומבאר שם דעל כן מפסיקין בקריאת התורה ומפטיר ביניהם, ולא סגי במה שמפסיק באמירת יקום פורקן ואשרי. והביא שם עוד מש"כ הגר"ח פלאג'י זצ"ל בשו"ת חקקי לב (או"ח סי' ה) שדן בזה, שכתב שם דאמנם עיקר תקנת קריאת התורה הוא קודם מוסף, אך אם שינה הסדר וקרא אחר מוסף אין קפידא בזה, ושפיר מצי למיעבד הכי. וכ"כ בנו זצ"ל בספרו יפה ללב (או"ח סי' רפו). ובהמשך דבריו (אות ז) הקשה ג"כ על דברי התשב"ץ דאין רשאי ללמוד ולשנות בין תפילת יוצר לתפילת מוסף, יעו"ש.

וע"ע בכף החיים (סי' רפו סק"ד), ובשו"ת קרן לדוד (סי' פו), ובשו"ת מחזה אברהם (או"ח סי' מד), שו"ת הריב"ד (סי' פב), וע"ע בעמק ברכה (עניני קריה"ת, אות ד) דג"כ דן בזה דיש להקדים קריה"ת לתפילה משום דזה מקודש יותר, וגם ראוי יש ממש"כ המ"ב (סי' קלה סק"ה) דקריה"ת זמנו כל היום ואפשר לקרוא גם אחה"צ, ודו"ק.

וראה עוד להגר"ש קמינצקי שליט"א בקובץ הלכות (שבת ח"א, פי"ח סי"ג, עמ' תרמג) שפסק: 'אע"ג שסדר התפילה הוא שחרית וקה"ת ואח"כ מוסף, אם יש סיבה שמחמתו רוצה להתפלל מוסף מיד אחר שחרית ולקרוא בתורה אח"כ, מותר לעשות כן, אבל אין לעשות כן בקביעות', עכ"ד, יעו"ש מה שציין בהערות.

וכן הובא בגליון 'אליבא דהלכתא' (חוברת נא, עמ' קלד טור ב) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א: 'שאלה. כתב השו"ע (סי' רפו ס"א) זמן תפילת מוסף מיד אחר תפילת שחרית, ואין לאחרה יותר מעד סוף ז' שעות עכ"ל. נתאחר זמן התפילה ואם יקראו בתורה יפסידו זמן מוסף קודם ז' שעות, האם יקדימו מוסף לקה"ת אע"פ שיתחילו קה"ת קודם גמר סוף ז' שעות'. והשיב 'יקדימו מוסף לקה"ת'. וע"ע בס' הלכות חג בחג להגרמ"מ קארפ שליט"א (הל' שמ"ע ושמח"ת, פ"ז סי"ט, עמ' פג) מש"כ בזה.

ז.

ועוד שמעתי מידידי הרה"ג רבי יהושע אייזנשטיין שליט"א דיש להביא דמות ראיה לנד"ד מהא דאיתא בירושלמי ברכות (פ"ד ה"ו): 'אמר ר' יוחנן, אני ראיתי את רבי ינאי עומד ומתפלל בשוק של ציפורין, ומהלך ד' אמות ומתפלל של מוסף', וילפינן מינה בירו' תלת מילי וא' מהם הוא דאדם מתפלל ומהלך ד"א ומתפלל של מוסף. ומשמע עכ"פ שהתפלל שחרית ומוסף סמוך זל"ז – וכנראה קריה"ת הלך לשמוע רק אח"כ.

נקרא תפלה ואפילו סדר קדושה. אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל. הרי כל הנידון אם קריה"ת וקדיש נכלל בחרם שעשו שלא לצרפם או לא ושמא התכוונו רק למנין בתפילה. וע"ז השיב דבלשון בנ"א ג"ז כלול. וכל הנידון אך ורק מה כוונתם בחרמם ותו לא. ומה הוכיח מזה לגבי עיקר תקנתא דרה"ת אם זה חשיב מסדר התפילה או לא. ולא ראיתי בדברי הרא"ש שום סתירה לדבריו המפורשים של התה"ד סי' ט"ו דחשיב מסדר התפילה מצד גדר תקנת חז"ל, עכ"ד מו"ז שליט"א.

רק דאין ראייה זו מוכרחת כ"כ, דכיון דרבי ינאי התפלל ביחידות (דהא בזה מיירי הירושלמי התם אם חייבין בתפילת מוספים ביחיד או לא), וא"כ אי נימא דקריאת התורה חובת ציבור היא – משום הכי לא היה חייב בקריה"ת דהתפלל ביחידות, ולכן התפלל מוסף מיד אחר שחרית. ואין ראייה מזה לציבור המתפלל יחדיו – דחייבין בקריאת התורה, דאולי אין להם לשנות הסדר.

ח.

והנה פלא שכל הני אחרונים שהבאנו, כלבושי מרדכי ותשובה מאהבה ועוד – לא העירו ולא כלום מדברי המס' סופרים (שציין הגרי"ד אילן שליט"א), ואולי הבינו כמו שכתבנו דכיון דלמסקנא אין מעמידין מוספין פעם שניה – א"כ למסקנא סבירא לן ג"כ דאין מוסף תלוי בקריה"ת (ורק בהו"א היה כן).

ועוד שמעתי מידידי רי"א הנ"ל לומר, דיתכן לבאר באופן נוסף את לשון מסכת סופרים, דכתיב שם 'חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף – מפסיק מיד וקורא', ותמוה מה הרבנותא שהתפלל מוסף כבר. וביאר ידידי הנ"ל עפ"ד החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' יב סק"ה), וז"ל: 'ממ"ש במסכת סופרים והבאתיו לעיל דאם דילג פסוק א' בשבת אף שהתפללו מוסף חוזר וקורא, נראה דאם לא נזכרו בהיותם בבית הכנסת רק אחר שהלכו לבתיהם – וכ"ש אם לא נזכרו עד שעה שהלכו למנחה, כבר עבר זמן ולא יחזור עוד', עכ"ד החיד"א שם.

וא"כ לפי דבריו נראה דזה הרבנותא דמסכת סופרים (והשו"ע שהעתיק כן) דאפילו שהתפללו מוסף – מ"מ עדיין חייבין להשלים – כל זמן שלא יצאו מביהכ"נ. דהיינו, דמה שכתוב 'חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף – מפסיק מיד וקורא', היינו דבא לומר – דמיירי דלא יצאו עדיין מביהכ"נ, אבל אם כבר יצאו מביהכ"נ אין צריך לחזור ולהשלים. ואם זהו הפירוש – אין מזה ראייה כלל לנדר"ד דמוסף תלוי בקריה"ת, ודו"ק. ויש עוד לפלפל ולהאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

ט.

שוב קיבלתי אגרת תשובה ממו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים), אשר בה כתב לי באריכות על הוכחת הגרי"ד אילן שליט"א ממס' סופרים, ואלו דבריו הנפלאים של מו"ז שליט"א:

"אין לפני כל המו"מ בירחון האוצר, אך מלשונו של הגריד"א המצוטט, משתמע, שבא לחדש דקה"ת בשבת הינה תנאי למוסף שלאחריה, עד כדי כך שאם לא היה קריה"ת בשלימות קס"ד דמעכב את המוסף וחוזר ומתפלל, משום דבעינן קה"ת הקודמת לו, וחסרה פסוק. ודייק חידושו מלשון מס' סופרים ומשו"ע רפ"ב ס"ז וממהר"ם חלאווה. ואני תמה תמה אקרא. ולאשר לענ"ד זה לא ניתן להיאמר, הן בסברא והן בדיוקיו, ארחיב מעט בזה.

הנה הדבר היחיד שמצאנו בחז"ל, דבעי לאיקדומי לתפילה, הוא מה דאיתא בירושלמי ריש ברכות והוב"ד ברש"י ותוס' ברכות ב' א', דנהגו לומר קרי"ש מבעו"י אף דלא יצאו בזה, מ"מ 'אין עומדים בתפילה אלא מתוך דברי תורה', ומשו"ה סדרו לנו אנשי כנה"ג דגם במוסף ובמנחה לומר אשרי. ואף לפני י"ח תשלומין קיי"ל כן דצ"ל אשרי מטעם זה [ק"ח סע' ב' וביהגר"א סק"ב]. ומעולם לא קס"ד ולא עלה על הדעת שאם יתפלל מנחה או תשלומין בלי אשרי, שלא יוצא יד"ח, ובשום מקום לא בעינא לאשמועי' הלכתא דין, וגם קרי"ש לפני מעריב מבעו"י לא עלתה על דעת מאן דהוא קס"ד דמעכב. וא"כ מהיכ"ת שיהא קס"ד דמוסף מבלי קה"ת לא יצא יד"ח, אתמהה. ובפרט שבוודאי אמרו אשרי על הסדר, וסגי לן בזה, ופשוט שלא זה כוונת המס' סופרים והשו"ע ומהר"ם חלאווה.

ודברי המס' סופרים פשוט דהוא על א' מג' אופנים, חדא, כספר האגודה דלא גרסינן כלל. שנית, לפי פי' מהר"ם חלווה שמס' סופרים חידש כאן שלא יחזרו בקול עד שישלימו קה"ת. ושלישית, לגי' הגר"א ונח"י דגרסי 'ואין מעמידין וכו'. והנה לגי' הגר"א וכן למהר"ם חלווה, פשוט שיסוד הדברים שהיו ואנשי כנה"ג סדרו לן 'סדר תפילתנו', שחרית קה"ת ומוסף, ומי יבוא בסוד קדושים כמש"כ בתשובה מאהבה. וכיון ששינה מסדר התפילה, קס"ד דחזור שוב על מוסף ע"מ שיהיה כסדרו שתיקנו שחרית קה"ת ומוסף. וע"ז קמ"ל דאי"ז מעכב. ולפי"ד מהר"ם חלאווה, כל שעדיין לא חזר בקול, יש לתקן לפחות חזרת הש"ץ שתהיה לפי הסדר שתיקנו אנשי כנה"ג, ועדיף חזרת הש"ץ לפי סדר אנכה"ג, מלהסמיכה ללחש'.

ושוב כתב לי מו"ז שליט"א על דיוקו מלשון השו"ע דהזכיר דאע"פ שהתפלל מוסף וכו', וז"ל: 'בעניי, לא אבין מה ואיך רוצה לדייק מל' השו"ע 'דמוסף בעי הקדמה דקה"ת'. הלא המס' סופרים והשו"ע נקטו בחדא מחתא 'אפילו הפטיר והתפלל מוסף', והא דאי ל"ש קס"ד לחזור על הפטרה!, ומוכח דכל כוונתם רק לאפוקי שלא לומר דעבר זמנה ובטלה חיובה [דהלא קראו ז' קראים כדין אלא שחיסרו פסוק או תיבה אחת]. וע"ז כ' דגם לאחר שהפטיר לא נסתלקו מחיובא להשלים הפסוק, והוסיפו דאפילו לאחר סדר התפילה שגמרו מוסף לא נסתלקה חיובא, ופשוט ותו לא מיד. ומהר"ם חלאווה נשאל שם, האם בגמרו מוסף ולא קראו כלל [כגון שלא היה ס"ת], האם שייך אח"כ לקרוא במשך היום, והביא ע"ז הך מס' סופרים דלא אמרינן עבר זמנה ובטלה. ומ"מ אין מדבריו פירכא על מש"כ החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' י"ב סק"ה, דבנידון דמהר"ם חלאווה לא קראו כלל, משא"כ החיד"א מיירי שקראו כדין אלא שחיסרו פסוק, וע"ז דייק דרך היכי שעדיין לא נסתלקו מבית הכנסת בעי להשלים'.

ושוב כתב לי מו"ז שליט"א על הדיוק ממהר"ם חלאווה, וז"ל: 'והנה אע"פ דבסוד קדושים מי יבוא, מ"מ יש להטעים קצת, הך דבר שיסדו לנו אכנה"ג, והוא, דהנה תפילת שחרית כבר הנהיג לנו אאע"ה, ולמ"ד אבות תיקנום זה פשוט, וכן בפשטות דעת הרמב"ם לפסוק כריב"ח, וכן סתם דבריו ריש פ"ט מלכים 'בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית וכו', אלא שבפ"א תפילה ה"ה כ' שגם תיקנו שיהא כנגד הקרבנות, וכנראה שזה ע"פ דבריו בספר המצוות עשה י' דחכמים סידרו זמני התפילות כנגד הקרבן וז"ל "זהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידין תקנום, כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרבה".

ועיקר זמן שחרית היא ותיקין וכדכתיב ייראוך עם שמש [ברכות ט' ב' וכתב ב'] וכדקיי"ל בסי' פ"ט סע' א' ועי' ביהגר"א שם, ומאז אאע"ה לא פסקה תפילה מישראל, וידוע מש"כ הפנ"י (ברכות לב, א) בחשבון תקט"ו תפילות של משה ע"ש, ואשר לכן מסתבר דבזמן שמושה תיקן להם לישראל שלא ישוהו ג"י בלי תורה [ב"ק פב], ותיקן שיקראו בציבור כל שני וחמישי ושבת, ועמדו אנכה"ג וסידרו לנו סדר התפילה, פשוט שלא עקרו תפילת ותיקין ממקומה, אלא שיבצו לסדר התפילה גם תקנת משה לקרוא בתורה, והיא היא סדר התפילה שהגדיר לנו התה"ד סי' יג, שחרית, קה"ת קדושה דסידרא וקדיש שלם. ואכן ק"ש עיקרו על חזרת הש"ץ אך קאי על כולו סדר התפילה, וכבר כתבתי לעיל דעל כרחק מסדר התפילה היא דאל"כ היה בזה הפסק בין ק"ש לחזרת הש"ץ.

ובשבת אע"ג דאמרינן ק"ש מיד לאחר שחרית, וכן בר"ח, [וכמדומני כתבו בזה משום דבעצם מהראוי תמיד להסמיך ק"ש לחזרת הש"ץ אלא תיקנו שיעלה על כל סדר התפילה, וכשיש מוסף ויש ק"ש דמוסף, הסמיכו מיד], מ"מ משנה לא זזה ממקומה, וסדר שיסדו לן שחרית ואח"כ קרה"ת לא זזה ממקומה. ומוכח מילתא דאל"כ למה לא הסמיכו מוסף לשחרית ואח"כ קרה"ת, דהלא יסדו לנו המהרש"א והצל"ח ברכות כ"ח א' תוד"ה ושל מוספין, דמוסף ושחרית מישך שייכי ובעינן להסמיכן, ועי' צל"ח שם דמקוה"ד מיומא ע' ב', "מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד אלמא מוספין עם תמיד של שחר עביד להו", דמוסף עם עולת התמיד הוא, ועיי"ש צל"ח [ופי' כן במהרש"א] דאם יש צורך לאחר המוסף אז מאחרים גם תמיד של שחר, אע"ג דתמיד של שחר מיד כשהאיר המזרח.

ומדמפסיקין בקה"ת בין שחרית למוסף [הגדירו זה 'להפריד בין הדביקים'], ע"כ משום שקה"ת מקומו סמוך וטפל לשחרית הוא, וכתה"ד דמסדר שחרית דב' וה' הוא. ואשר לכן מסגרת הסדר שתיקנו אנכה"ג הוא, שחרית קה"ת ומוסף. ולזה הקפיד מהרי"ץ גיאות לא לקבוע לימוד אחר בין שחרית למוסף רק קה"ת בלבד, וכמו שהביא משמו התשב"ץ [חוט המשולש טור ג' סי' כג]. ולק"מ מסידור רב עמרם גאון [סדר שחרית לשבת, אחר שחרית ולפני קה"ת], דשם מיירי בללימוד שמו"ת דכולהו מענין סדר קה"ת הוא ופשוט. ודלא כמשה"ק הגרימ שטרן שהבאת להלן.

ורק בשחרית תיקנו אנכה"ג קה"ת לאחריה כי כאמור סמיך אקרא דייראוך עם שמש, אבל במנחה שפיר סידרו לפני התפילה, כדי לעמוד יותר ויותר מתוך דברי תורה, ואף דסגי באשרי מ"מ המוסיף הרי"ז משובח. וכבר כתבתי לך טעם נוסף בשבת במנחה מדברי הב"ח רצ"ב עיי"ש טעם נפלא, וגם ביום תענית איכא טעם נוסף להקדים קה"ת, והוא ממה ממתני' פ"ה ברכות 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש', וברש"י שם ד"ה כובד 'הכנעה'. ובגמ' שם מנה"מ וכו' אר"א מקרא והיא מרת נפש וכו' ריב"ח מקרא אשתחויה וגו' ביראתך וכו' וריב"ל מקרא בהדרת קודש קרי בחדרת קודש וכו' אלא ארנב"י מהא עבדו את ה' ביראה. וכדקיי"ל כ"ז סי' צג סע' ב' 'באימה והכנעה'. וא"כ כל איתערותא דהכנעה מעלי טפי לתילה שהיא רחמי. ולזה [כמו שכתבת להלן] בתע"צ איתא בתענית יב ב' דתחילה עסקו בתשובה ותיקון מילי דמתא, ואח"כ קה"ת

ויחל משה וגו' ואפטרטא דרשו ה' בהמצאו וגו', הכל לעורר הלב לתשובה והכנעה, להקדים כ"ז לתפילה. ודו"ק", ע"כ דבריו הנפלאים של מו"ז שליט"א.

בתודה וברכה על הזכות הגדולה לברר וללבן סוגיא נפלאה זו

חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק



אוצר יורה דעה

הרב אריה אידנסון*

לברר אילו שרעים אסורים באכילה ואילו מותרים

הקדמה

מכל הדינים הרבים של כשרות המאכלים שהתבארו בתורה, יש דין אחד שמוטל במיוחד על האדם הפרטי, והוא הלכות תולעים. שכל שאר ההלכות ברובן מוטלות על גופי הכשרות, שכאשר המוצר מגיע לאדם הוא כבר לאחר מעשה, ועבודת האדם הוא רק לברר על איזה גוף ראוי לסמוך. משא"כ הלכות תולעים, שהוא דבר שמוטל על כל אחד במאכלו בביתו. ורבתה המבוכה בהלכות אלו, שיש הרבה הוראות שמתפרסמות לציבור, אך אופן ההכרעה של הוראות אלו אינו מספיק ברור, ובקרב הציבור יש הרבה שמפקפקים בהן.

יש ב' נקודות שצריך לברר: א. מהו שיעור השכיחות של האיסור שמצריך בדיקה. והאם הבדיקה היא לכתחילה או בדיעבד, והאם זה חיוב דאורייתא או דרבנן או להידור בעלמא, ועוד שאלות רבות. ונושאים אלו ביררתי במאמר אחר בגדר חיוב בדיקה במיעוט המצוי, ובעז"ה יתפרסם בעתיד. ב. איזו תולעים מותרות ואיזו אסורות. יש סוגיות ארוכות בגמ' שמפורש בהן באר היטב שלא כל השרצים והתולעים אסורים, אלא יש אסורים ויש מותרים, ואפילו בשרץ אחד יש מצבים מסוימים שהוא אסור ומצבים אחרים שהוא מותר. ויש חשיבות רבה לברר ספיקות אלו, כי יש הרבה אופנים שהתולעים מותרות, ואף במקרים אחרים שצריך להחמיר משום שיטות האוסרות, כ"ז כאשר האיסור בפנינו, אך בהרבה מקרים מדובר בשאלה האם יש חיוב בדיקה, כי זה רק מיעוט המצוי, או פחות מזה. וכן בהרבה מקרים אין אפשרות לבדוק אלא בטירחה או הפסד כו'. ובהרבה מקרים חיוב בדיקה אינו מדינא אלא חומרא, והארכנו בזה טובא במאמר הנ"ל. וא"כ כל שהאיסור עצמו בספק, כ"ש שיש כמה ספיקות והוה ס"ס להיתר יהיה מקום להקל בחיוב בדיקה.

ונביא קצת מהאופנים שמפורשים להיתר: א. תולעים שנולדו בתוך אוכל תלוש, ולא יצאו מהפרי וחזרו אליו. ב. תולעים שנולדו במים כגון בורות וכלים*, ולא פרשו מהמים וחזרו להם, מבואר בגמ' חולין דף ס"ו ונפסק בשו"ע יו"ד פ"ד א'. ג. תולעים שנולדות בדגים. ד. תולעים שנולדות בגבינה שם ברמ"א³. ה. תולעים שנולדות בבשר לאחר שחיטה יו"ד פ"ד ט"ז, שיש אסורים וברמ"א כתב נוהגים כמתירים. ובגמ' מבואר שאע"פ ששרץ שנולד בתלוש או במים

* לעילוי נשמת הגאון האדיר רבי שלמה יהונתן יהודה ב"ר אהרון פישר זצ"ל, שלשיעוריו היו השפעה גדולה עלי ועל לימודי.

א). אך לא בנחלים וכד'.

ב). עד שהט"ז יו"ד סימן פ"ט ס"ק ד' פירש את טעם המחמירים להמתין בין אכילת גבינה לאכילת בשר, שהוא משום התולעים שבגבינה, שנכנס בין השיניים וממשיך טעמו כמו בשר, ומ"מ דיניהם כחלב.

מותר, מ"מ אם פרשו מהפרי או המים נאסרים, ואע"פ שחזרו אליו הם נשארים באיסורם. ובתולעי דגים וגבינה נחלקו הראשונים אם נאסרו בפרישה¹.

מסרתנו במאמר זה לבאר כמה נקודות:

א. מה הכרעת הדין בהתליע בתוך פרי במחובר - האם בעינן פרישה, או שכיון שהפרי מחובר חשיב כשורץ ע"ג קרקע ואי"צ לפרוש, דעות הראשונים בזה, והאם האוסרים אסרו מספק או מודאי, ונפק"מ לצרף לעוד ספיקות.

ב. מה הדין בדרכו להתליע בתלוש על גבי הפרי מבחוץ. האם נחשב כפרשה ע"ג פרי, שהוא ספק בגמ', או שהגמ' דיברה רק בנולד בתוך הפרי ופירש לחוץ, משא"כ בנולד ע"ג הפרי שזהו מקומו. נפק"מ לפירות יבשים או קמח, שדרכם להתליע בתלוש ע"ג הפרי ולא בתוכם.

ג. למסקנת הדברים שנולד מבחוץ לא חשיב פרישה. האם צריך לחשוש שהשרץ עבר מפרי לפרי, ואם עבר האם זה בכלל ספק הגמ' על פרשה מפרי לפרי. או שכ"ז רק בנולד בתוך הפרי, ולכן פרישה לפרי אחר הוה פרישה, אך בנולד מראש ע"ג הפרי דרכו ללכת מפרי לפרי בתוך הערמה או הקופסה של הפירות והוה רביתיה ול"ח פרישה. ושאלה זו שייכת גם בקמח, האם מעבר בתוך הקמח הוא כפרישה בין חלקי האבקה השונים או הכל מקום א'. וצריך לדון האם הדין בקמח תלוי בספק בפירות, או שיש סברא בקמח כיון שהוא פירורים קטנים הוה יותר גוף א', משא"כ פירות.

ד. מה הדין בפירות או קמח במיכל סגור, האם כמו שמצאנו לגבי מים שפירש לדופן הכלי היינו רביתיה ול"ח פרישה, ה"נ מיכל של קמח או פירות, או ששאני מים או מדרשה או מסברא, כפי שיתבאר. ונפק"מ בפירות יבשים או קמח במיכל סגור שדרכו להתליע רק אחרי האחסון, אם חשיב רביתיה אין חשש שהרי התולעת לא יכולה לצאת ולחזור.

ה. האם ההיתר בלא פירש מתיר לאכול את השרץ בפנ"ע, או שההיתר הוא רק אגב המים או האוכל שנמצא בתוכו. ונפק"מ בפירש למקום שרביתיה האם בעינן שיחזור לתוך האוכל או המים או לא.

ו. מה הדין כאשר נתן את המים עם תולעים לתוך עיסה והמים נבלעים בתוך העיסה, האם חשיב פרישה לתוך העיסה ואסור. או לצד שההיתר לאכול רק אגב המים האם כעת יהיה היתר. א"ד כיון שאינו עומד כעת בפנ"ע ל"ח פרישה ומותר בכ"ג.

ז. האם כל תזווה של השרץ נחשב רחישא, או שיש לזה שיעור, ויש כמה אופנים להגדיר מה נצרך לרחישא. א' שיכול להתקיים בהליכה ע"ג קרקע ולא רק בתוך נקבים שבפרי. ב' שצריך הליכה ניכרת ממקום למקום ולא תזווה בעלמא. ואף שלפנ"ר נראה שצדדים אלו מחודשים מאוד, ואין מקום להקל למעשה משום קביעה שאי"ז שיעור מספיק להיחשב רחישא. מ"מ יתבאר שיש הכרחים גדולים לחידוש זה, ובלעדיו לא יובנו כלל היתרים שכתבו הראשונים וגדולי הפוסקים.

(ג). מלבד משום מראית עין.

יש נושא נוסף שטעון בירור יסודי, הוא שגדולי הפוסקים הקדמונים האריכו מאוד בשאלות אלו, לברר אילו שרצים מותרים ואילו אסורים, וכתבו תשובות רבות על נושאים אלו, כי הוא דבר שכיח מאוד למעשה, ויש הרבה ספיקות ונושאים עמומים בהלכות אלו. ומשום מה סוגיות אלו נעלמו מההוראות המעשיות בענין תולעים שמתפרסמות בדור האחרון, וצריך לבאר טעם דבר זה, ואם יש הצדקה לגישה זו. וענין זה יתבאר בארוכה בעז"ה בחלק ב' של מאמר זה. ותמצית הנושא הוא שמומחי התולעים אומרים שחז"ל התירו את התולעים משום שהן נולדו בתוך הפירות, אבל המדע בירר שהתולעים שמצויות בזמננו לא נולדות בפירות אלא בחוץ, אלא שבעודן קטנות מאוד הן זוחלות לתוך הפרי. ולכן אין להתיר תולעים שבזמננו. ועל כורחנו חז"ל דיברו על מציאות שונה ממה שיש לנו. ובתולעי דגים יש סתירה דומה בין דברי חז"ל למדע, ובוה יש ויכוח גדול בין המומחים הנ"ל האם מקבלים את דברי חז"ל או דברי המדענים, והאם יש הבדל בישום המעשי בין פירות לדגים. כמו"כ תתבאר שיטה נוספת, שכל היתרי התולעים שהתבארו בחז"ל הם משום שחז"ל סברו שהתולעים נוצרות מגוף הפירות או הבשר ולא מביצים, ואילו לפי המדע התולעים נוצרות מביצים, ומציאות זו של תולעים שנוצרות מביצים אי אפשר להתיר בשום אופן, כי זה יוצא מן הטמא. וע"כ שחז"ל דיברו על מציאות אחרת ושונה ממה שבפנינו. וצריך לבאר בארוכה אם יש מקור בחז"ל וראשונים להנחה זו שהיתר הוא משום שנוצרים מהפרי, וכן האם ההלכה משתנית כאשר יש סתירה בין תיאורי המציאות שחז"ל מתארים לבין תיאורי המציאות שהמדע מתאר. ובחלק זה הראשון של המאמר נתמקד בבירור ההלכות עצמן בדברי חז"ל הראשונים והפוסקים.



פרק א' - תולעי פירות

איתא בחולין ס"ז ע"ב: "דתני חדא: על הארץ - להוציא את הזיזין שבעדשים, ואת היתושים שבכליסים, ותולעת שבתמרים ושבגרוגרות; ותניא אידך: כל השרץ השורץ על הארץ - לרבות תולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים. מאי לאו, אידי ואידי בפירא, והא - באביה, והא - שלא באביה? לא, אידי ואידי באביה, ולא קשיא: הא - בפירא, הא - באילנא גופא, דיקא נמי, דקתני תולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים - ש"מ". וביאור הסוגיא כמבואר ברש"י, שכדי שהשרצים יאסרו, הם צריכים להיות שורצים על הארץ. אבל אם הם נוצרו בתוך פרי, ולא זחלו על הקרקע אין הם אסורים באכילה. ולכן זיזים ויתושים ותולעים שנוצרו בפרי מותרים באכילה. והספק של הגמ' בתולעת שנוצרה בפרי, כאשר הפרי עודו מחובר, הוא האם הפרי נחשב כקרקע, וא"כ זחילת השרץ בתוך הפרי ה"ה שריצה על הארץ. או שבעינן קרקע דוקא,

(ד). ומ"מ גישה שלא מיישבת את דבריה עם דברי חז"ל אלא אומרת ששרץ זה שרץ, ולא מתחשבת בגדרי איסור והיתר המפורשים בגמ' וכל הפוסקים בלא חולק, היא כפירה בתורה שבעל פה, ואין חילוק בזה אם דבריהם נאמרו לקולא או לחומרא. וראוי להמליץ ע"ז את הגמ' סנהדרין דף קד ע"ב "יצאה בת קול ואמרה המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני וגו'". והאפשרות היחידה לאסור דבר שהתורה התירה הוא משום בל תשקצו למי שנגעל בזה, וכיו"ב כתב בשו"ת הרמ"א סימן נ"ד בסופו לגבי שומן חזיר שבטל ברוב, שמי שנגעל מזה יש בל תשקצו עיי"ש. ומ"מ לא זה לא טעם להצריך בדיקה, שמכיוון שהאדם אינו יודע על השרץ, אינו נגעל ואין בעיה, ומאיוזה טעם יצטרכו לבדוק.

ולכן גם בהתליע במחובר התולעים מותרים. ודעת שמואל, כמבואר בעמוד א', שנחשב שריצה במחובר, והגמ' כאן דחתה את הראיה מהברייטא.

ודין זה שהתליע בתלוש התולעים מותרים באכילה, אלא אם השרץ יצא מהפרי והלך מבחוץ וחזר לפרי, הוא הלכה פשוטה בלא חולק, ונפסק בכל הפוסקים הגאונים, ראשונים, אחרונים, רמב"ם טור שו"ע וכל הנו"כ, ולא פקפק בה אדם מעולם.

אך בשאלה אם התליע במחובר נחשב כשוורץ ע"ג קרקע נחלקו הראשונים. שמצד אחד יש מימרא של שמואל לאסור, מצד שני הגמ' דחתה את הראיה מהברייטא, וסיימה הכי נמי מסתברא כדחיה. **שדעת האוסרים:** הם השאילתות דרב אחאי פרשת שמיני שאילתא פד, הבה"ג סימן סב - הלכות דגים עמוד תרלו, הרי"ף במקום, והרמב"ם מאכלות אסורות פרק י"א הלכה ט"ו. וכך בשיבולי הלקט בשם ר"י הזקן, סמ"ג קל"ב, וכן נפסק בשו"ע יו"ד סימן פ"ד ס"ו בלא חולק. **דעת המתירים:** רש"י בתשובה, רבינו תם, ריב"א, ר"ש משאנץ, וכן הכרעת הראב"ן ראבי"ה ואור זרוע שצינו בהערה. ועיין בפסחים קט"ו ע"ב בתוס' ד"ה קפא, שנקטו בפשיטות דלא כשמואל, וכנראה שנקטו שכן דעת רבינו חננאל, עיין בהערה מש"כ.

דעת האוסרים מספק: ספר העיטור אסר משום ספיקא דאורייתא לחומרא, במאורות הביא את דעת המתירים, וכתב שהכי משמע סוגית הגמ', אך טוב להחמיר. וכע"ז לשון ספר התרומה סימן ל"ד, שכתב משמע בגמ' דלא כשמואל אך אין לסמוך ע"ז כי יש לדחות, נראה שזו רמה של ספק וחומרא, ולא הכרעה לאיסור". ועיין צמח צדק פסקים על יו"ד פ"ד ו' שכתב שמכמה

(ה). מובא בראב"ן סימן רס"ה, ובראבי"ה סימן תתקמ"ב, וכן באור זרוע סימן תל"ז. ועיי"ש באו"ז שהביא שר"י שירליאון הביא בשם רש"י וריב"א להפך, והא"ז השיג שלא ראה כן בדעת רש"י, ומכריע כראב"ה. אך עיין בספר האורה חלק א [קב] שכתב קי"ל כשמואל. והעיר הרב רועי הכהן ז"ק שלא כל מה שבספר האורה הוא לרש"י, וחלק גדול הוא לראשונים אחרים - מאשכנז ומפרובנס, וא"כ אין הכרח שאלו דברי רש"י.

(ו). כמבואר בתוס' ד"ה דיקא, וכן בכל ראשוני אשכנז שצינו בהערה הקודמת, וכן בספר יראים סימן ע [דפוס ישן - קלד], ספר העיטור שער א - הכשר הבשר דף יג טור א. וברא"ש חולין פ"ג סימן ס"ח, ולא כתב הכרעה, ועיין מעשה רוקח על הרמב"ם הנ"ל שכתב בשם הרא"ש להתיר, וצריך חיפוש.

(ז). מובא בכל המקורות הנ"ל.

(ח). מובא בראבי"ה הנ"ל וכן בשיבולי הלקט בשמו.

(ט). על הדין שטיבול חרוט משום קפא, ובר"ח פירש שהוא תולעת, נקטו בפשיטות שההיתר הוא משום התליע במחובר דלא כשמואל, ורק הקשו אליבא דשמואל עיי"ש, ושמא על זה היו מוסבים דברי ר"ת שפסק דלא כשמואל. עיין ביחוס תנאים ערך חנינא בן חנינא אחר שהביא את הערוך והר"ח הנ"ל כתב "ועל זה כתבתי הרבה אני הסודר על ספר האגרון על מה שפי' ר"ת ההיא דשמואל קישות שהתליע באיביה". וזה רמז חזק להשערותנו.

(י). ובתוס' דידן הביאו גם את רבינו נתנאל, ובעזו והדר ציינו שכת"י כותב שמואל ומצינים שלא מוזכר שם זה בשאר ראשונים, ובטור בשם רבינו יעב"ץ, ובספר דמשק אליעזר בסוגיא העתיק את התוס' בפשיטות רבינו חננאל. ולמש"כ בהערה הקודמת בתוס' פסחים ג"כ נקטו שלר"ח הלכה דלא כשמואל.

(יא). וברוקח תס"א כתב בשמו בפסק לאיסור. ובכת"י של הרוקח שהתפרסם בספר קווים לדרכו ההלכתית של רבי אליעזר בן רבי יהודה מגרמייזא, ע"י הרב רועי הכהן ז"ק, בקטע 96 כתוב שלא קי"ל כשמואל והתולעים מותרים, אך בסו"ד כתב המחמיר תבוא עליו ברכה עיי"ש.

ראשונים נראה שזה רק משום ספיקא דאורייתא ולא משום הכרעה כדעת האוסרים, וזה כמו שהבאנו.

למעשה: שיערי דורא מ"ו-מ"ט הביא את המחלוקת וכתב ומיהו נהגו העולם לאסור כר"י, ובהג' מהרא"י הכי נהוג לאסור. ובבית יוסף ודרכי משה כתבו שרוב הפוסקים לאסור, ולמתבאר אף שאסרו מ"מ הרבה אסרו משום ספיקא דאורייתא, וא"כ לכאורה אפשר לצרף בשופי שיטה זו לעוד ספיקות. עיין ים של שלמה חולין פ"ג סימן ק"ד שצירף שיטה זו בשעה"ד, וכפל דבריו באיסור והיתר למהרש"ל סימן מו. וכדעה זו פסק גם בשו"ת קול שחל סימן ז'. ועיין צמח צדק פסקים על יו"ד פ"ד ו' הדין שהתליע במחובר ואין מקום לרחוש שהשו"ע מתיר והפר"ח חלק להחמיר כדעת הרשב"א כו', והצ"צ כותב כיון שבלא"ה הרבה ראשונים לא ס"ל הדין התליע במחובר אסור, א"כ יש לסמוך על השו"ע ואי"צ להחמיר כדברי הרשב"א.



פרק ב' - הליכה על פרי, והאם יש חילוק אם השרץ נולד בתוך הפרי

או מבחוץ

בגמ' ס"ז ע"ב יש ספק פרשה על גבי תמרה מהו, ונשאר בתיקו. דהיינו שהשרץ נולד בתוך הפרי ויצא ממקומו לחוץ והלך ע"ג הפרי מבחוץ, אך לא הלך ע"ג קרקע. והשאלה היא האם זה נחשב פרישה ושריצה ע"ג הארץ או לא. וביאור הספק ברש"י - האם גג הפרי מבחוץ היינו רביתה ולכן לא נחשב פרישה, או דילמא נחשב כרחשה על גבי דבר אחר, והוה פרישה ושריצה על הארץ. והגמ' נשארה בתיקו ודינו לחומרא כמבואר בפוסקים. אך יש להסתפק באופן אחר בתולעים ושרצים שמראש אינם נמצאים בתוך הפרי ויוצאים ממנו, אלא הם נולדים על גבי הפרי - האם נחשב הדבר שהם פרושים ועומדים, או כיון שזה מקומם מראש לא חשיב פירשה כלל בכך שהם עוזבים את הפרי. ודבר זה שכיח מאוד בפירות יבשים, שהתולעים נולדים מראש על גבי הפרי ולא בתוכם. וכעין זה יש לדון על תולעים שבקמח, האם חשיבי פרושים ועומדים כיון שאינם בתוך פרי אלא על גבי הקמח, שהרי הקמח מורכב מהמון חלקים קטנים, והשרץ אינו בתוכם אלא על גבם. או דילמא כיון שמראש נולד כך ל"ח פרישה. וכן יש לדון שמא כל הקמח נחשב כגוף א' ול"ח פרישה.



א. בדין תולעים שנוצרו על הפרי מבחוץ וזוחלים שם

כתב הט"ז פ"ד ס"ק י"ב "כל מיני פירות שדרכם להתליע במחובר כו'. משמע אבל באם אין דרך להתליע אלא בתלוש א"צ בדיקה וע"כ אין חיוב בדיקה בקמח או בפירות יבשים כגון רויזניי וכיוצא בהם אם יש שם מילבי"ן קטנים דאין שם איסור אלא אחר שפירשו ונמצא דהוי ספק ספיקא ובס"ס מותר אפי' בשל תורה כמ"ש ב"י בשם הרשב"א גבי עבר ובישל תוך י"ב

חודש ועיין מ"ש בסעיף ט"ז. דהיינו הט"ז הוכיח מהשו"ע שאין דין לבדוק פירות יבשים וקמח, כיון שאין דרכם להתליע במחובר אלא בתלוש. ואם התליעו בתלוש בענין פרישה, והוא ס"ס שמא אין תולעים שמא לא פירשו. ועיין בפרמ"ג שפירש את הצד שלא פירשו: "ושמא לא פירשו מהקמח ופירות דכל שלא פירשו אף שהן על גבי פרי היינו רביתיה דפירשה ע"ג תמרה היינו שיצא מחורו לחוץ". דהיינו שהוקשה לו שפירות יבשים וקמח דרך השרצים להיות ע"ג ולא לחפור לתוכם, וא"כ היה פרשה ע"ג תמרה. ותיירץ שהתם כיון שמקומו בתוך הפרי כאשר יוצא לחוץ הוא פרישה. משא"כ בשרצים שדרכם ע"י הפרי אי"ז פרישה. וכך כתב גם למעשה בשו"ת הב"ח החדשים סימן כ"ג "והנה זה ברור שהדבר ידוע שמילווין שעל גביהן אינם נפרשין אא"כ משימים אותם בחום האש או חום היום הלכך מדינא אין איסור כל עיקר לאכול אותם הראזוני". ומביא ב' מקורות לדבר זה א' הדין תולעי גבינה ב' תולעי קמח לשיטת הרוקח וסיעתו, ובהמשך נאריך בזה. וכן מאריך בשו"ת פני יהושע לבעל המגיני שלמה חלק ב' סימן כ"ב: "ואם נאמר דגבי צמוקים, לעולם התולעים הקטנים אינם מתליעים מתוכם ורוחשין על גביהם, כי אם הם מתליעים מבחוץ, מחמת מתיקות וליחות שמבחוץ, וכן הוא האמת כי הם מצויין אפילו בפירות חלקים שאין בהם שום נקב, ורוחשין ע"ג, א"כ לאו מתוכן אתיא, וע"כ לא מבעיא לו בגמרא אלא אם רוחשו מתוכן ע"ג כדפירש רש"י ז"ל, כי התולעים מגרעינן הפרי הם גדילים, וא"כ כי יצאו חוץ מבעיא לן בגמרא אי הוי רבותיהו, משא"כ אי התליעו ע"ג ורחשו ע"ג, פשיטא דמה לי אם התליעו בתוך הגרעינן אפילו הגרעינן גדולה מאד ורוחשין בפנים, אפ"ה עד שיצאו ע"ג גרעינן אלא ע"ג פרי שרי, דבמקום שמתליעין אפילו רוחשין לית לן בה כ"א במקום אחר, וא"כ כאן בצמוקים אי לא פירשו על הארץ או על דופני הכלי הוי שרי".



ב. דעת הש"ך ופירוש האחרונים

בש"ך פ"ד ס"ק ל"א לכאורה נראה להפך מזה שזה לשונו "מיהו ודאי כל זה בתולעים שבפנים אבל פירות שדרכן להתליע אפי' דרכן להתליע בתלוש ורגיל להיות ביניהם תולעים בחוץ דאז נאסרו מיד". הרי שחולק על הט"ז הנ"ל שאי"צ לבדוק פירות יבשים, ולשונו שהיתר רק דרכם להתליע בפנים, משא"כ בתולעים בחוץ. ועיי"ש בפרמ"ג שתמה עליו "גם מ"ש בתולעים הנמצאים ע"ג הפרי אסור דליכא ס"ס דנאסרו מיד לא ידענא דע"כ מיבעיא פירשה ע"ג תמרה בנוול בפנים ופירש לחוץ אבל הנוולדין בחוץ ע"ג הפרי כ"ז שלא פירשו ע"ג הכלי אין איסור ועי' בט"ז אות י"ז במעשה דחג השבועות במילבין שהם בחוץ ואפ"ה כל שלא פירשו אין איסור וכבר התבאר שם על נכון וצ"ע". הרי שלא קיבל שיש בזה מחלוקת אלא תמה על הש"ך.

יב). שו"ת שבט הלוי חלק ז סימן קכה, האריך בדברי הט"ז שבשו"ע מבואר שחשש התלעה בתלוש חייב בדיקה ולא מתירים משום ס"ס, והאריך בזה מפוסקים שהט"ז איירי בשרצים קטנים שאין דרכם לפרש, משא"כ בשרצים גדולים צריך לחשוש. עיי"ש שהאריך למעשה שאין להקל, כי לא ברור מה נחשב קטנים ומה גדולים ואי אפשר למסור לבנ"א ד"ו.

יג). אלא שנחלקו לענין חשש פרישה מפרי זה לפירות אחרים, כפי שיתבאר.

ובאחרונים פירשו שגם הש"ך מסכים לדין הט"ז שדרכם בחוץ ל"ח פרישה, ודברי הש"ך הם רק משום חשש שמא היו בפנים ופרשו. אבל אם ידעין שדרכם לשרוץ רק בחוץ באמת מותר. כך פירש בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"א קנ"ד "וגם נראה מדברי הכרתי ופילתי בכאן שסובר דתולעים שנתהוו על הפרי מבחוץ אסורים תיכף, דהוו כפירש תיכף כיון שהם על גבי הפרי מבחוץ, ולפיכך כתב הכרתי ופילתי דבמילבין אין מקום ספק כיון שרוחשים ודאי הוה להו פירש כיון שהם נתהווים על הפרי מבחוץ. והדברים תמוהים דפשיטא דתולע שנתהווה על גבי הפרי מבחוץ לא מקרי פירש אם רוחש על גבי הפרי, דעד כאן לא קמבעי' (חולין סז, ב) בפירש על גבי תמרה. אלא בתולעים הנולדים בפנים ופירשו על גבי הפרי מבחוץ, אבל בתולעים שנוצרים על גבי הפרי ורוחשים על גביו ודאי לא הוי פירש. וכבר הרגיש בזה בספר פרי מגדים על הש"ך (סק"ח). אמנם כוונת הש"ך נראה, דכיון על מיני פירות שדרכן להתלע מבפנים, ורגיל למצוא ביניהם תולעים שפיהם מבפנים לחוץ". וכך פירש גם בשו"ת אמרי יושר חלק ב סימן יא "וש"ך ס"ק ל"א שאסר בתולעים שעל הפרי היינו שמא רחשו והכא לא איכפת לן ברחישת מוקצת כמבואר סו"ס פ"ד והאריך בזה לחזק דברי' וכל דברי' בזה נכונים לאמתה, וגם בכנפי יונה סי' פ"ד מבואר כן דגם תולעים שנתהוו ע"ג פרי מבארץ מותרין וגם הש"ך לא קאמר רק כשדרכן להתלע מבפנים אבל כשהתולע מבחוץ לא הוי כלל פרושה ושרי ועכ"פ אינו חשש כלל לתולע שע"ג פרי שאינו מגוף הפרי כמ"ש נמי הפמ"ג ס"ק ל"א שם שהביא כת"ר". וכך הסכמת עוד פוסקים שדבר שדרכו ע"ג הפרי ל"ח פרישה.



ג. ב' ראיות בשו"ת הב"ח

א. בדין תולעים ע"ג גבינה ובשר

יש ב' ראיות גדולות שתולעים שנוצרו על גבי אוכל ולא שרצו בפועל על הארץ מותרים, כפי שהביא בשו"ת הב"ח שהבאנו לעיל. וכעת נפרש את הראיות.

בדין תולעי גבינה ודגים יש ג' שיטות: י"א שההיתר רק כאשר הם בתוך הדג והגבינה כמו שרץ פירות, וי"א שכל שהולכים ע"ג החתיכה מותרים ול"ח פירש. וי"א שגם בפירש לגמרי מותרים, אך בהולך על הקרקע אסור משום מראית הענין. והשיטה האמצעית שמתירה בפירוש ע"ג החתיכה מבארת להדיא את הסברא הנ"ל. וז"ל ראבי"ה אלף צג "ורבינו שב"ט נמי מתיר שבדגים אפילו פירשו שניהם לגג הדג וכן בבשר המתלע מחמת החום אפילו פירשו לגג החתיכה וכן שבגבינה אפילו פירשו לגג הגבינה דהיינו רביתיהו, ולא דמי לפירשו לגג תמרה דאין דרכו להיות אלא בגרעין, אבל וודאי אם פירשו לגמרי נאסרו". וכן באו"ז טריפות תל"ז, ובהג' אשרי סי' סט הג"ה ג, המרדכי (סי' תרמו), ובשערי דורא סימן מ"ז, ועוד רבים, הובא כ"ז

יד). וכן היא כוונת הרא"ש וטוש"ע (ס"ח), ועיי' בב"י, והש"כ לשיטתו דספק הרגיל לא הוי ספק וקצתו, ועיי' עוד לקמן מזה(ב')

בבית יוסף^ט. הרי זה ממש כסברת האחרונים הנ"ל שהספק של פירשה לאויר הוא רק כאשר דרכו בתוך הפרי. משא"כ בדבר שדרכו להיות מבחוץ, ל"ח פרישה כלל.

ב. בדין תולעים בקמח

בתולעים שנוצרים בקמח, מפורש בהרבה ראשונים שהרחישה בקמח עצמו ל"ח פרישה, וע"כ שהוא כהנ"ל שזה מקומו, ורק נחלקו האם יש דין היינו רביתיה בפריש לדופן הכלי, וכן אם יש חשש שפריש לקרקע וחזר ונביא דבריהם. בספר הרוקח הלכות איסור והיתר סימן תסא כתב "תולעים הנמצאים שגדלו מן הקמח מותרין אבל אם שרצו בנפה אסורין". וכך באגודה סוף פ"ג דחולין "ותולעים הנמצאים בקמח או בתבואה מותרין וכן משמע במסכת מנחות פ' כל קרבנו' ציבור [פ"ה ע"ב] דקאמ' סלת שהתליע' רובה וחטין שהתליעו רובן פסולין [מדאסר למנחות מכלל דלהדיוט שרי]. מיהו יש לדחות דהתליעו ואין התולעי' עוד בתוכו. ואם נשאו בנפה וחזרו ונפלו לתוכה אסורין^ט". וכן בשערי דורא איסור והיתר סימן נד "וכן תולעים הגדילים בקמח מותרים ואם נשאו בנפה אסורים". וכן בל"ו שערים סוף שער יט. ובש"ת הרא"ש כלל כ' סימן ג' כתב לאסור משום שמא פרשו לקרקע וחזרו, נראה להדיא שכל שהם בקמח אין איסור. ונביא כעת שנחלקו הראשונים אם יש דין היינו רביתיה בפרש לדופני הכלי, מפורש שבעודו בקמח לכו"ע מותר. וא"כ יש לנו גם שיטת ריב"ם ואו"ז ועוד, שבקמח עצמו מותר. וזו הראיה השניה שהביא הב"ח.



פרק ג' - בענין פרישה לדופן כלי בשרץ הארץ

מבואר בגמ' שאע"פ ששרץ המים מותר רק בתוך המים, ואילו פרש מהמים חייב עליו, מ"מ כל שרק פרש לדופני הבור ל"ח פרש, כיון שדופני הבור הם רביתיה של המים. וכן מים שבכלים, אע"פ שאם יצא מהכלי חייב כל שהוא רק פרש לדופני הכלי ל"ח פרישה.

ונחלקו הראשונים האם יש דין זה גם בשרץ הארץ שהתליע בתלוש, שצריך פרישה להיאסר. האם פירש לדופני הכלי שהפירות נמצאים בתוכם חשיב פרישה או לא. ויש בזה נפק"מ עצומה

(טו). ומביא שם רשב"א ס"ז ע"ב שחולק ע"ז. ובפר"ח פ"ד נ"ב גם נקט להחמיר כשיטה הראשונה.

(טז). ובהגהות שערי דורא סימן נ"ג כתב תשובת מהר"ם בקמח שהתליע ולא רצה להתיר למכור אפי' לגוי. דברי חמודות מסכת חולין פרק ג סימן סח שהביא את דברי האגודה הנ"ל וכתב "והרא"ש בתשובה החמיר יותר שכתב תולעים הנמצאים במלח ובקמח אסורים מאן יימר דלא פרשי ושרצי על הארץ וחזורים ע"כ ביאור דבריו דאי פרשי מקרי שרצו על הארץ ונראה לי דאפי' להרשב"א שאכתוב בסעיף דלקמן דלא חש בפירי הנקוב שמא יצא מהחור הכא בקמח ומלח מודה לפי שהוא פרי קטן וכתב בהגהת ש"ד שמעתי שכתב מהר"ר יצחק בר מרדכי בפסקיו שקמח שהתליע בכד אפי' אם פירשו התולעים לכתלי הכד וחזרו לתוך הקמח שמוותרים כמו משקים שהתליעו ופירשו לדופני החבית ואומר אני כי שגגה היא כי לשם יש תירוץ מכל אשר במים לרבות בורות שיחין ומערות ששוחה ושותה אבל יבחושין שבכלים וזיוין שבעדשים אפילו פירשו מקצתן לאויר העולם בעיא היא ולא אפשר ואע"כ איסור גמור הוא ושמעתי שא"מ עשה מעשה כן שהתליעו חטים וצוה להוליכן לנהר דונאי ולהשליכם בו ולא רצה להתיר למכור לגוי פן יאפה פת וימכרנו לישראל תשובת הר"ר חיים וכן קבל מהרי"ב ממהרי"ש ע"כ.

למעשה, לדוגמא בקמח" או פירות יבשים כגון צימוקים ותאנים, שדרכם להתליע בתלוש, והם סגורים במארז או בכלי. אם יש דין היינו רביתה על הכלי, אין שום חשש לאיסור תולעים, שהרי הם היו תמיד סגורים במארז, משא"כ אם אין דין רביתה מסתבר שבמשך הזמן פרשו מהפרי וחזרו אליו.



מחלוקת ריב"א ומהר"ח או"ז

ונחלקו בזה הראשונים, ריב"ם ומהר"ח או"ז, ונביא דבריהם. איתא בהגהות שערי דורא איסור והיתר סימן נב: "[ב] שמעתי שכתב מהר"י ברבי מרדכי בפסקיו שקמח שהתליע בכד אפילו אם פירשו התולעים לכותלי הכד וחזרו לתוך הקמח שמותרין. כמו משקין שהתליעו ופירשו לדופני החבית. ואומר אני כי שגגה היא כי לשם יש יתור מכל אשר במים לרבות בורות שיחין ומערות ששוחה ושותה מהן ואינו נמנע, כדאיתא ס"פ אלו טרפות (סז ע"א), אבל יבחושין שבכליסין וזיזין שבעדשין אפילו פירשו לגג נאסרו, ואפילו פירשו מקצתן לאויר העולם בעיא היא ולא איפשטא ליה וע"כ איסור גמור הוא. ושמעתי שרבינו אבי מורי זצ"ל עשה מעשה כן שהתליע קמח חטים וצוה להוליכו לנהר דונא"י להשליכו בו ולא רצה להתיר למכור לגוי פן יאפנו פת וימכרנה לישראל. תשובת מהר"ח או"ז תשובה זו מודפסת גם בתשובת מהר"ם מרוטנברג וחבריו סימן ת"י. ובדרשות מהר"ח אור זרוע סימן כא כתב כע"ז אבל עם טעם אחר, וזה לשונו "ותולעים הנמצאים בקמח ציוה רבי" אור זרוע להשליך הקמח לנהר דונווא משום פירסום ולא הניח למכור לגוי גזירה שמא ימכרנו לישראל. והר"י יצחק מדור"א כתב בפסקי' שמותר כגון אם פירשו לדופני הכלי שבשכר וביין משום דהיינו רביתיהו, ואינו דומה דהתם אי איפשר ליין ושכר בלא כלי, אבל הכא איפשר הקמח בלא כלי הוי כמו שפירשו לגג התמרה שבכלי דאסור ה"נ".

הרי שנחלקו ריב"ם ומהר"ח או"ז בשם אביו רבינו יצחק או"ז, אם יש דין היינו רביתא בקמח, והריב"ם דימה לשכר ויין, ואילו בדעת מהר"ח או"ז יש ב' טעמים: א. שרק בשרץ המים נאמר דין זה משום שיש יתור, משא"כ בשרץ הארץ. ב. רביתה רק בדבר שצריך לכלים, כגון משקין, יש דין רביתיה, משא"כ קמח אי"צ כלי ל"ח רביתה דהמים.



דברי מהר"ח או"ז צ"ב

דברי מהר"ח או"ז כפי שהובאו בשע"ד ובתשובת מהר"ם והובאו בב"י בסימן פ"ד צ"ב טובא. שאין שום יתור לומר את הדין היינו רביתיה. אלא היתור הוא רק לומר את עצם הדין שמים שבכלים מותרים, שבלא זה היינו אומרים רק בבורות בקרקע. וכך מפורש בגמ'. וא"כ מה ר"ל שיש יתור לדין היינו רביתיה. ואם כונתו שלא יתכן שיהיה דין שרץ המים מותרים אם לא היה דין היינו רביתיה, וכקושי הגמ' שיש חשש שמא פרש וחזר, ומזה שהתורה התירה ע"כ שהתירו

(יז). ובקמח אחרי שנטחן בכל אופן בטלו כל שהיה ס' כנגד התולעת, וכפי שיתבאר.

ג"כ רביתיה. זה אינו נכון - א' א"כ ראייה זו אינה רק בדין כלים, אלא גם במים שבבור יש את אותה הוכחה. ואינו קשור לריבוי של כלים. ב' א"כ אינו ילפותא אלא ראייה מזה שהתורה התירה ע"כ שיש סברא זו, וא"כ נלמד סברא זו לשאר מקומות. וכן הקשה הפר"ח בס"ד ומשו"ה דחה את שיטת מהר"ח או"ז לגמרי. ובנודע ביהודה יורה דעה קמא כ"ז כתב שדברי הפר"ח מסתברים, ומ"מ אינו מורה נגד שאר פוסקים שהסכימו לשע"ד, כפי שיתבאר. ולפי הטעם שהבאנו מדרשת מהר"ח או"ז לא קשות קושיות הנ"ל, וזה ע"ד דברי הפר"ח עצמו, אך הפר"ח כתב שקמח נחשב נצרך לכלי ואילו למהר"ח לא.



אי אפשר לומר שאין כלל דין רביתיה בשאר השרצים

ובדין תולעי גבינה ובשר יש ג' שיטות - י"א שכל פרישה אסורה י"א שבפרשו על גגו מותרים וי"א שגם בפרשו לגמרי מותרים". אלא שבזה יש שיטות שאסור משום מראית העין. והשיטה האמצעית שכאשר התולעים ע"ג הבשר והגבינה מבחוץ מותרים, מפורש הטעם משום היינו רביתיה. כך מבואר בשם רבינו שמואל בראבי"ה אלף צ"ג, הובא בהג' אשרי סימן ס"ט ג'. וכתב שאינו דומה לספק הגמ' על פרשה לגג תמרה, כי התם מקומה בחור ויצאה משם. משא"כ הכא אין לה מקום מסוים בגבינה שנאמר שיצאה ממקומה, ולכן נחשב פרישה. וכך האריך בביאור הגר"א לפרש את שיטת הרמ"א להלכה בס"ק מ"ו. וכך הרחיב בש"ך בס"ק מ"ו. וכך נפסק בשו"ע ורמ"א בסעיף ט"ז. וכן בדין תולעי דגים שמקצתן בדג ומקצתן בחוץ יש ראשונים, שערי דורא הג' מהרא"י, שהתירו משום רביתיה. ואע"פ שהגמ' דנה בפרשה מקצתה, התם זה יציאה מחוץ למקומו ואילו הכא כך דרכו. וכך נפסק ברמ"א סעיף ט"ז. וא"כ לומר שאין דין רביתיה אלא היכא שיש יתור הוא נסתר משיטות אלו, ולא נפסק להלכה כאן, וזו קושיית הב"ח. וע"כ שיש דין רביתיה אלא שהשאלה אם זה נחשב רביתיה, וכמ"ש הב"ח. אלא שצ"ב טובא כמ"ש למה בשר וגבינה נחשב רביתיה ואילו קמח לא, ומסברא נראה להפך ע"פ סברת מהר"ח או"ז וכן הפר"ח שתלוי כמה הוא נצרך, ופלא".



דברי שו"ת הב"ח בביאור שיטת מהר"ח או"ז

בשו"ת ב"ח החדשות סימן כ"ג האריך בענין זה וכתב: "ובכה"ג כתב מהרי"ח בשם אביו הא"ז כו' ואף בפירושו לא הבנתי דחייתו מאחר שהא"ז תופס עיקר כרש"י שמתיר התולעים

(יח). ואף שהב"ח הסב את ראייתו על השיטה שמתירה לגמרי, בשיטה זו הטעם לכאורה הוא לא משום רביתיה אלא משום יוצא מן הטהור. ועיין בביאור הגר"א ס"ק מ"ז שכתב כע"ז. והרי גם בפרשו לשולחן אוסרים רק משום מראית עין ולא משום דין פרישה. והב"ח עצמו בהמשך העיר כן על דברי עצמו. ומ"מ בשיטה האמצעית בוודאי מוכח כן.

(יט). צריך לבאר למש"כ בדעת הרמב"ם שההיתר רק אגב שתיה, א"כ איך התירו תולעי גבינה בקערה. ואף שיש שהתירו לגמרי לאכול בפנ"ע. משום שאינם מגידולי קרקע ול"ח שרץ הארץ. ומ"מ מחמירים דלא כן. ולומר שלדעת הרמב"ם אה"נ צריך שיחזור ויערב יתכן, אך קשה לומר שחששו לזה למעשה כאשר לא הזהירו ד"ו. ועיין גינת ורדים יו"ד א' ג' שאכלו אותם בעודם חיים בקערה.

שבבשר ובדגים ובגבינה אפילו פירשו לגבי הגבינה משום דהיינו רביתיהו כמ"ש בהג"א בשמו א"כ עליו דיד' נמי קשיא בבשר ודגים וגבינה נמי יהיו אסורים התולעים כיון דאין לשם יתור אלא בע"כ צ"ל כיון דגלי לן קרא בשרץ המים דלא חשיב פירשו כיון דהיינו רביתיהו מיני' למדין בכל איסורי השרצים דלא חשיב פירשו היכא דהוי רבותי' והלכך כיון דעינינו רואות בבשר ודגים וגבינה שקופצת אנה ואנה וחוזרים אמרינן דהיינו רביתיהו א"כ לפ"ז בקמח נמי נימא הכי היינו רביתיהו שהרי עינינו רואות ששורצין על הקמח לדופני הכד וחוזרים וצ"ל דכוונת א"ז לומר דלשם יש יתור הלכך בע"כ צ"ל דהיינו רביתיהו וא"כ למאי אייתר אבל היכי דליכא יתור מי ימר דהיינו רביתיהו דמידי ספיקא לא נפקא וכי היכי דמספקא לן בפירשו לגג תמרה כו' ה"נ מספקא לן בתולעים שבקמח ולא דמי לתולעים שבגבינה ובשר ודגים דהדבר מפורסם הרבה דהיינו רביתיהו משא"כ בקמח וכ"ז ודאי דוחק".

דהיינו הב"ח פירש שהוא ראייה מזה שיש היתר ע"כ היינו רביתיה. ואה"נ אפשר ללמוד מזה לשאר רביתיה שאין דין פריש, אך מ"מ יש ספק מה נכלל הגדרה של רביתיה. ולכן בשר וגבינה, שמפורסם שזה רביתיה, גם מהר"ח או"ז מודה. משא"כ בקמח מסתפק. וצ"ב מה תוכן הספק, ולמה בשר וגבינה יותר פשוט מאשר קמח, שאינו כהגדרת הפר"ח כמה הכלי נצרך, שפשיטא שבשר וגבינה פחות צריכים כלי מאשר קמח. ושמא הוא ע"ד החזו"א שרביתיה תלוי בזה שהוא מקום גידול של השרץ, ויש בו את כל הנצרך לו לגידולו עיי"ש. וא"כ י"ל שבשר ודגים הם יותר מקום חיות התולעת מאשר קמח. וקשה מאוד לדון בסברות אלו שלא התבארו בש"ס וראשונים, ובנוים על הגדרת מציאותיות בטבע, שאין מי שיודע על סמך מה הם נקבעים, וכמ"ש בחזו"א שם.



דעת הרא"ש

דעת הרא"ש לכאורה מפורש כריב"א שכתב בשו"ת הרא"ש כלל כ סימן ג: "והתולעים הנמצאים במלח ובקמח שקורין מילויין למה לא יהו אסורין מאן ימר דלא פרשי ושרצי על הארץ וחוזרין". הרי לשונו להדיא שהאיסור משום שהלכו ע"ג הקרקע וחזרו, ולא שעצם ההליכה בתוך הקמח או דופני הכלים נחשב פרישה.

ודבריו הועתקו בשו"ע בסעיף ה': "תולעים הנמצאים בקמח, וכיוצא בו, אסורים. שמא פירשו, ושרצו על הארץ וחזרו (תשובת הרא"ש כלל כ' סימן ג'). הגה: והוא הדין במלח, או שאר דברים שאינו משקה, (תשובת הרא"ש כלל כ' והגהות ש"ד בשם מהר"ם וע"פ עיין ב"י)". אך יש תימא, שאע"פ שהשו"ע העתיק את הרא"ש, הרמ"א ציין כמו"כ את השערי דורא. ובש"ך וביאור הגר"א כתבו שמזה שהוסיף: "או שאר דברים שאינו משקה" נראה שהוא פסק את טעמו של השערי דורא, שאל"כ אין טעם לדין זה. וכע"ז בשו"ת פני יהושע חלק ב סימן כב: "ועוד דע"כ הרא"ש ז"ל מלתא דפסיקא נקט דלפי דעתי פשוט אפילו אם הניחו קמח בדוק מתולעים בכלי של ברזל סתום וחתום ואח"כ מצאו בו תולעים דא"א כלל לרחוש על הארץ אפילו הכי אסור חיישינן

(כ). צריך לפרש, שמלח אין עיפוש שמהם קגבלי. וע"כ שהוא ביצים בהוטלו במלח. ונגד החזו"א ופשוט.

שמא פירשו על דופני הכלי ורחשו כדכתב הרא"ש ז"ל גבי תולעים שנמצא בקערה דאיכא למיחש שמא כשהושם הבשר במים צוננים פירשו לדופני הקדירה וא"כ על הארץ לאו דוקא אלא כל מידי דלאו היינו רבתייהו מקרי על הארץ וה"נ איכא למימר דאף אם נמצאו בתוך הקמח אסורים שמא פירשו ע"ג וחזרו לתוכו ומקרי על הארץ אלא ש"מ הרא"ש מילתא דפסיקא נקיט. ומ"מ אין נראה כלל לדמות על גבי הקמח לד"א ופשיטא דהיינו רבתייהו. ובלשון הרא"ש פירושים דחוק מאוד, ומצאנו שמלבד הנו"כ שרצו ליישב את דברי השו"ע שלא יסתרו זה את זה, כולם הסכימו שמוכח ברא"ש להפך שס"ל שבתוך הקמח אין פרישה וה"נ הכלי הוה רביתא, ובענין פרישה על הארץ ממש, וכשיטת ריב"ם שנחלק עליו מהר"ח או"ז.^א



הכרעת הפוסקים

ובאחרונים נחלקו טובא בענין זה, שהש"ך גר"א פרמ"ג ועוד פירשו שהלכה כשע"ד, ולשון הרא"ש לאו דוקא, שאי"צ לפרוש על קרקע ממש, אלא ה"ה לדופני הכלי כדעת השערי דורא. והפר"ח חלק בתוקף ע"ז, שדברי הרא"ש דוקא, וכמו"כ מאריך לסתור את דעת השע"ד ולקיים את דעת הריב"ם וכך הכריע להלכה.^ב ובנודע ביהודה מהדו"ק יו"ד כ"ז כתב שאף שמסתבר טעמיה דהפר"ח אין להקל נגד שאר פוסקים, אך במקום ספק נוסף אפשר להקל. וכן אפשר להודיע לשואל ואם הוא רוצה לסמוך ע"ז אין מוחין בידו. ויש שיטה נוספת, שהיא דעת הב"ח בשו"ת החדשות סימן כ"ג, שאי"צ אפילו פרישה לדופני הכלי, אלא ה"ה בתוך הקמח בין חלק לחלק חשיב פרישה, ומפרש את הרא"ש הנ"ל שהו"א שלא חשיב פרישה, קמ"ל שחשיב כאילו פרש לקרקע עיי"ש. ולכאורה קשה מאוד להוציא דברי הרא"ש הברורים ממשמעותו ולומר שזה לאו דוקא. ובפרט שהארכנו לעיל להביא את שיטת הרוקח ואגודה ושערי דורא ול"ו שערים ועוד, שכולם התירו להדיא קמח בתוך כלי, אלא אם כן ניפו את הקמח והתולעים נמצאו בנפה. א"כ יש לנו שיטה ברורה שמתירה קמח בכלי, והרא"ש אמר חשש שמא יצא מהכלי לחוץ וחזר, והוא חשש מובן שמוזכר בגמ' לגבי שרץ המים, ולמה להוציא דברי הרא"ש שמוכנים ומפורשים ולפרשם בענין אחר מחודש. ועיין בחזו"א תולעים י"ד ה' שהאריך שהרא"ש כפשוטו וצריך שיצא מהכלי וילך ע"ג קרקע להיאסר. ומ"מ ר"ל שרק קמח וכעין סברת הפר"ח ולא בפירות יבשים שהכלי אינו מקומם. ותמה מאוד על דברי מהר"ח או"ז הנ"ל עיי"ש. וכן ראיתי הרבה אחרונים שתמחו על מי שפירש את הרא"ש שלא כפי מפורש בדבריו שם.^ב



כא). עיין לשון רא"ש מסכת חולין פרק ג סימן סט: "וראוי היה לחוש כששם הבשר במים צוננים בקדירה אולי פירשו לדופני הקדירה ולא היינו רבתייהו ונהגו להתיר". וצריך לבדוק אם זו סברא דוקא בבשר שהסיר אינו מקומו, ואז מבואר שבלא"ה סובר רבתייהו, או שכלל בכל דבר שאינו מים.

כב). ובפרמ"ג מש"ז ס"ק ז' כתב שאין לסמוך ע"ז, כי רוב פוסקים חולקים עליו.

כג). ההיתר בקמח משום שלא פרשו רק בלא ניפו: עיין בית שלמה יו"ד א' קנ"ד שמאריך שגם הראשונים שהתירו תולעים בקמח משום שליכא פרישה, כ"ז בקמח שלא ניפו אותה, אבל אם ניפו אסור. "לפי מה שכתב כ"ת דבחנו באלו

פרק ד' - פרישה מפרי לפרי

התבאר ששרץ שדרכה להיות ע"ג הפרי, גג הפרי נחשב רביתה ול"ח פרישה, וכן חתיכת בשר או גבינה, וכן קמח נחשב רביתה. ולכן אם ידעינן שדרך השרץ להיווצר על גבי הפרי אי"צ לבדוק, ולכן התירו קמח ופירות יבשים. וצ"ע, שאף שהפרי המסוים שנולד עליו הוא מקומו, מ"מ בפשטות השרץ עובר מפרי לפרי, ולמה אי"צ לחשוש לזה. והרי בגמ' יש ספק אם פרישה מפרי לפרי נחשבת פרישה או לא. וכמו"כ יש לדון בקמח שעשוי חתיכות קטנות שאף שהקמח שנולד בו נחשב מקומו מ"מ הרי פרש ממקום למקום ויחשב פרישה. ובפשטות לשיטות שהתבארו לעיל שכל הכלי נחשב רביתה, כ"ש פירות המונחים בתוך הכלי, שהכל נחשב מקום א'. אבל לשיטות האחרות צ"ב. ופשוט שמי שהתיר למעשה ע"כ סובר של"ח פרישה, שאל"כ תמיד צריך לחשוש שפרש. כמבואר בגמ' שאם דופן כלי לא היה רביתה היה צריך לאסור את שרץ המים שבבורות וכלים שמא פרשו.

ובערור השולחן יורה דעה סימן פד סעיף מה האריך לפרש ענין זה: "כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעיף ה' תולעים הנמצאים בקמח וכיוצא בו אסורים שמא פירשו ושרצו על הארץ וחזרו וה"ה במלח או שאר דברים שאינן משקה ואסור למוכרו לעכו"ם שמא יחזור וימכרנו לישראל עכ"ל ביאור דבריהם תולעים המתהוים בקמח ומלח ושאר מיני אוכלים דקים בוודאי כל

תולעים ונמצאו תולעים אלו בקמח אף אחר הרקידה, משום שיוצאים דרך נקבי הנפה, וכן הוא באמת אם מרקדין הקמח דרך נפה שהנקבים רחבים יוצאים תולעים אלו דרך הנקבים לתוך הקמח המנופה, א"כ זה מיגרע גרע דהוה ליה כההוא דאמרו בש"ס (סוף פרק אלו טריפות) לא לישפי אינש שיכרא בצביותא באורתא, דלמא פריש לעילא מצבייתא והדר נפל לכסא, וכן פסקו כל הפוסקים". ומביא שכן מפורש בכל הראשונים הנ"ל שהבאנו לעיל. ומפרש החשש שמא אחר שכבר יצא כל הקמח מהנפה נשארו התולעים לבד בנפה והוה פרישה ושוב נפלו לתוך הקמח. וכתב שע"כ הנו"ב שהתיר איירי בלא ניפו הקמח ותמה על הלבושי שרד שהתיר למעשה "ולפי זה לא יתכנו הדברים כלל כיון דהמנהג לרקוד הקמח בנפה קודם האפיה, ופשיטא דמילביש עוברין דרך נקבי הנפה אף שהנקבים קטנים מאוד כמו שכתב הש"ך (סקי"ד) וגם שואבים הקמח בכלי או בנפה מן השק, דהיינו שמשמיים כלי או הנפה תוך השק הגדול ולוקחים הקמח מעט ומעט, ופשיטא דאזיל ליה היתר הפרי חדש, וגם כל הדעות המתירים שבראשונים ז"ל, ואית לן לאסור משום ספק פירש אליבא דכולי עלמא".

נפק"מ שלשיטות אלו אסור לנפות בנפה שיתכן שתולעים קטנים ביותר יעברו דרך נקביו.

ויוצא לפי"ז שחומרתו קולתו. דהיינו התבאר בדברינו במאמר בענין חיוב בדיקה במיעוט המצוי שיתפרסם בעז"ה במקו"א, שנחלקו הראשונים אם יש דין בדיקה. וביארנו שגם לרש"י וסיעתו שאין דין בדיקה, אסור ליצר לעצמו מיעוט המצוי של איסור. דהיינו מותר לסמוך על רוב, אך אסור לערב מקצת איסור בפירותיו. ולכן אע"פ שמותר לשתות שכר שסיננו בלילה משום רוב, אסור לסנן שכר שעל ידי זה הוא גורם לעצמו מצב של מיעוט איסור. ובקמח יש הרבה שיטות ראשונים שתוך הקמח היינו רביתה, כן דעת הריב"ם והרא"ש, וטענת מהר"ח או"ז תמוה מאוד כפי שהסכימו פר"ח נר"ב חזו"א. וא"כ ע"כ שהאיסור משום הרא"ש שיש חשש שפרשו לארץ. וא"כ כאשר מנפה את הקמח מבטל את המציאות של רביתה כמ"ש הבית שלמה הנ"ל. ומומחי התולעים טוענים שיש שרצים שעוברים בתוך הרשת של הנפה. וא"כ י"ל שכשם שלרש"י אע"פ שאין דין בדיקה במיעוט המצוי מ"מ אסור לגרום כן, ה"נ לדידן במיעוט שאינו מצוי אסור לגרום ד"ו. וא"כ בהרבה מקרים נגיעות בקמח בגדר מיעוט שאינו מצוי ויש מומחים שמודים לזה בחשאי. ולפי"ז תהיה בעיה לנפות, שגורם לאיסור. ולדעת הרשב"א מוכח שהדין לא לגרום לאיסור הוא רק כאשר יש מיעוט המצוי ובלא"ה אי"צ לחשוש, אך לדעת רש"י יתכן שגם בל"ז ואכמ"ל. אך גם לדעת הרשב"א, במיעוט המצוי אם מסתבר שלא פריש ויש עוד טעמים להתיר, וכן בהרבה מקרים יש ס"ס ומותר וא"כ מעיקר הדין אין חיוב בדיקה כלל, ואדרבה בניפוי גורם מכשול. וצ"ע בכ"ז. שמא ע"י שמתעסק להוציא את התולעים אין בזה איסור, ומ"מ אם קונה קמח מנופה אין בעיה זו.

הצבור יחד נחשב כפירי אחת וכל זמן שלא פירשו לארץ מקרי לא פירשו אף שפירשו מקורט זה לקורט זה ולא דמי לתולעת שבפירי דאסורה כשפירשה לפירי אחרת דבשם נתהוה התולע בפנימיותו של פירי ושם רביתה וגידולה וכשיצאה משם מקרי פירש אבל בקמח ומלח וכיוצא בהם שאין להם תוך וכל קורט וקורט אינו חלוק בפ"ע נחשב כל הצבור בפירי אחת וראיתי לגדול א' שכתב דכל קורט של קמח הוא כפירי אחר [חכ"א בב"א] ודברים תמוהים הם ולהדיא מוכח מתשו' הרא"ש [כלל כ' ס"ג] ומדברי הש"ע שלא חששו רק לפירשו על הארץ ולא מקורט לקורט ואין שום ספק בזה וכן צבור של חטים ושעורים וקטניות וכיוצא בהן אם התולעת נתהוה בפנים הפירי ודאי שכל חטה או שעורה או קטניות נחשבת כפירי בפ"ע ואם פירש מחטה לחטה אחרת וכן בשעורה וקטניות מקרי פירש ואסור אבל התולעים המתהווים בהצבור כמו מילבין שמתהוין מפני הליחות ואינם בתוך הפירי נחשב כל הצבור כפירי אחת ולא מקרי פירש אלא כשנפרשו לגמרי מן הצבור למקום אחר או לצבור אחר: ואח"כ מביא ג"כ מגבינה וכו'". הרי שהאריך שכל הצבור נחשב גוף א' ול"ח פרישה, בין בקמח ובין בפירות יבשים.



כמה גדולי האחרונים שאסרו משום שעובר מפרי לפרי ולכאורה נגד הראשונים

הנ"ל

אך מצאנו כמה מגדולי האחרונים שלא ס"ל היתר זה, בשו"ת הב"ח הנ"ל האריך שכל ההיתר הוא רק בשרצים קטנים שמצד עצמו לא פורשים, אלא ע"י חום או שמש. ולכן ל"ח פורשים בתוך הקמח או הצימוקים. משא"כ שרצים גדולים שהולכים אילך ואילך בתוך הקמח או הפירות חשיב פרישה. ובשו"ת פנ"י הנ"ל חלק על התירו של הב"ח בשרצים קטנים "מ"מ נראה בעיני דאין כאן ספק דהא פשיטא ופשיטא כיון שמונחין אלו על גבי אלו פירשו מפירי לפירי דסלקא ג"כ בתיקו אפילו מתוך הפרי לתוך פרי אחר כדפירש רש"י ז"ל וה"ה מגב פרי לגב פרי אחר ואין זה ספק אלא דלא סגי בלאו הכי ועוד דאפילו נימא דספק הוא מ"מ כשהושמו בקדירה נפלו ופרשו כדכתב הרא"ש ז"ל גבי תולעים שבבשר דאותן שפרשו מחיים נפ"י. הרי שלא הסכימו להיתר זה שהכל כגוף א' ולמעשה אסרו בקמח וציבורי פירות משום פרישה מפרי לפרי. ומ"מ דבריהם הם נגד כל הראשונים בקמח, ונרחיב בזה יותר בהמשך. והאחרונים הנ"ל הרגישו בזה, ורצו לדחוק ברא"ש שאי"צ בפועל לפרוש לארץ אלא כונתו שחשיב כאילו פירש לארץ, וזה קשה מאוד לקבל ונסתר מעוד ראשונים רבים כפי שיתבאר^{כד}. ומלבד עצם לשון הרא"ש, הרי הרא"ש גם כתב מי יימר, משמע להדיא שיש ספק על מקרה האם קרה, והב"ח פירש מי יימר שאי"ז הגדרת הדין כאילו פירשו, וזה דחוק מאוד. ובפר"ח

כד). והב"ח מ"מ פסק שבין קמח לקמח חשיב פרישה. וברא"ש הנ"ל לא נראה כן כלל. והוא נדחק בדבריו כמ"ש, וכל האחרונים אף שהחמירו שלא דווקא קרקע מ"מ מודים שצריכים פרישה לדופני הכלי. וצ"ע אם דוקא קמח משום שהוא בלול נחשב כגוף א' ול"ח פרישה או שהכלי מצרפן. דהיינו למ"ד שיש היינו רביתא בכלים פשיטא שה"ה ל"ח מפרי לפרי, אף השאלה היא אם שמשום שהכלי מצרפן, או שכל שזה ערימה א' נחשב דבר א' ול"ח פרישה.

כה). וכן רצו לחלק בין קמח שנחשב גוף א' לפירות יבשים שכ"א עומד בפנ"ע.

ופרמ"ג פירשו כמ"ש שמוכח ברא"ש שבענין פריש החוצה בפועל, להפך מהב"ח. וכך הסכמת הפוסקים.



דעת החזו"א

עין חזו"א תולעים י"ד ה' שהאריך בזה, ודעתו היא שיסוד הענין שצריך שהתולעת יהיה טפל לפרי ואז ל"ח רחיש. וזה או ע"י שיש לתולעת נקב בפרי שדר בתוכו. או מילבין בקמח שזה מקומו ודרכו לדור בתוך קמח ויש שם את הנצרך לקיומו ולכן נחשב כלא פירש. וכך הוא מיישב את שו"ת הרא"ש שצריך שיצא מהקמח וילך ע"ג קרקע, ומפרש הרא"ש כפשוטו וכפי שהארכנו. ודלא כדחוקים של כמה אחרונים כמ"ש לעיל, וכן ההג' שערי דורא כו' שנראה מכולם שצריך לפורש לגמרי מהכלי, ולא די בפרישה בתוך הקמח עצמו. ומ"מ רצה לומר שבפירות יבשים י"ל שאי"ז חשיב מקום דירתו של התולעת, עיי"ש שמאריך בזה.

סו"ד ג"כ ברור לו כמ"ש שמהרא"ש ושע"ד וכו' מוכח שקמח בעצמו ל"ח פרישה. ובפירות יבשים זה נידון. שהט"ז פרמ"ג פשוט להם שדומה לקמח, ואילו לש"ך י"ל שאינו מקומם אלא רק הולכים ע"ג. ודן שם ג"כ אם צבר צימוקים נחשב הכל א' או לא. הבאנו לעיל הרבה אחרונים שס"ל שהש"ך מודה לט"ז. ומביא שרע"א הביא את הב"ח שזה פרישה. אך שם כמ"ש מפורש שרק גדולים ולא קטנים, והט"ז הביאו ותמהו עליו.



השאלה מהדין לאחר יב"ח

באו"ה לר' יעקב בר"מ מבניוליש פ"ל¹, כתב בשם זקנו ר"ד מאשטיליא, שהביאו לו קטניות שנתלשו יותר מ' חודשים קודם לכן, ומקצתן היו נקובות ורואים בפנים שרץ חי ומקצתן שלמות. ואכל את הנקובות עם השרצים החיים, ואסר את השלמות שלא רואים עליהם דבר. וטעמו משום שלאחר ו' חדשים מתים התולעים, כמבואר בירושלמי². וא"כ הסוגרות אסורות שמא יש בהם תולעים מתים שהתליעו במחובר. משא"כ הנקובות שחיים ע"כ התליעו בתלוש ומותרים. "ואע"פ שפרשו כשהן בקדירה, אין קרוי פרישה בתוך הקדירה, כמו בתוך הפה שאינו קרוי פרישה".

עצם סברת ר"ד דאשטיליא שמתיר גם בפירש בקדירה. לכאורה מוכח בכל הראשונים דלא כן, שבפירות שעבר עליהם יב"ח שהתליע במחובר הקשו הראשונים מ"מ איך יבשל, הרי יפרוש בזמן הבישול ויאסר. עיין רא"ש ורשב"א ור"ן אריכות גדולה איך לסדר לשרות בצוננים עד שיצאו מה שאמור לצאת ואז יטיל לתוך רותחים שיהרגו מיד. ויש שיטה שצריך להציף את הקטניות המתולעות שהן יותר קלות ולהוציא אותם עיי"ש. הרי שאף אחד לא התיר פירש בקדירה בפשיטות.

כו). הובא בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף תקסא.

כז). ומה שבגמ' דידן איתא יב"ח שאז נעשה אפר, כמבואר בראשונים.

אלא לשון הראשונים האוסרים קצת קשה שלשון הר"ן על הרי"ף "ודאמרינן דלבתר יב"ח שרו יש בעלי נפש שהחמירו ואמרו הנ"מ לאכלן אבל לבשלן כמות שהן חשינן שמא ע"י הבישול יהו פורשים כו" ואח"כ דן בד"ע ומתיר משום ס"ס. הרי שפתח שזו חומרא של בעלי נפש. וצ"ע למה אינו אסור מעיקר הדין כמו שנראה בסו"ד שגם בד"ע דן לאסור. וכן לשון הרא"ש "הלכך מנהג יפה כל אלו העדשים שמוצאים בהם כנימה כל יב"ח אין להם תקנה לאחר שנים יתנם לתוך מים צוננים וכו" הרי ג"כ הוא לשון הידור וצ"ע. וא"כ זה דררא גדולה שהנהגה הרגילה התירה ד"ז. ולכאורה הצד היחיד הוא כר"ד הנ"ל שפירשו בקדירה מותר וצ"ע.



פרק ה' - מה נחשב רחישה

א. עיקרי השיטות

בטור (יו"ד סימן פ"ד) הביא במחלוקת הרא"ש והרשב"א אם תולעים שנמצאים מתחת לקליפה של קטניות שונים אסורים או לא, שדעת הרא"ש שהם מותרים כיון שאין מקום לרחוש, ולדעת הרשב"א אסורים. ובב"י הביא גם ר"ן שמסכים לרשב"א, אך כתב שרוב הראשונים מתירים וכך להלכה. וכך פסק בשו"ע ס"ו. ובדעת הרמ"א יש מבוכה כפי שיתבאר בהמשך והאריכו בזה הפוסקים, וקודם נבאר את עיקרי השיטות.

שיטת הרא"ש וראשוני אשכנז וצרפת שגם בפרי מחובר צריך מקום רחישה

דברי הרא"ש מבוארים בחולין פ"ג ס"ח, ומקור דבריו הם מתוס' ס"ז ע"ב ד"ה דיקא "ומיהו אפי' לשמואל אין לאסור אותן פולין שקורין פוא"ש בלע"ז וחימצי שקורין שאווי"ם כשנמצאין בתוכן כגון יבחושין ובתחלת תולדות של יבחושין הקליפה משחרת מבחוץ וכשמסירין הקליפה נשארים היבחושין תחתיה אין לאוסרן ולא מתסרי משום השרץ השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחשה וגם בקונטרס פ"י לעיל גבי קישות שהתליעה באביה אסורה כיון דמהלכת התולעת בתוך הקישות והיא מחוברת בקרקע הויה כמהלכת על גבי קרקע". וכשיטה זו נפסק גם בהגהות מיימוניות הלכות מאכ"א פ"ב הל"טו העתקה פסק של מהר"ם מרוטנברג, וכן בסמ"ק הג' רבינו פרץ מצוה רי"א א', ובהג' שערי דורא או"ה סימן מ"ח ס"ק א', ספר ל"ו שערים שער יט למהרא"י. הרי כל הפוסקים הראשונים שבני אשכנז סומכים עליהם מתירים - רש"י תוס' רא"ש מהר"ם ר"פ ושערי דורא. ובדרכי משה הביא או"ה בשם פסקי רבינו יחיאל שהחמיר. ועיי"ש שבקצר נראה שמסכים לב"י, ובארוך נראה שאדרבה מחמיר כרשב"א וצ"ע.

כח. ויש עוד אופן לבאר הרא"ש ורשב"א וכו'. שהפ"ח חולק בתוקף על השיטות שאין רבייתו בכלי של פירות. עיי"ש. ומ"מ מסיק שכ"ז בקמח וכד' דבר הנבלל שאז דרך השרץ לעבור מא' לא' וגם בתוך הכלי. אבל בפירות שהוא דבר קשה וגוש התולעת נכנסת בתוכו ואינה יוצאת. ולכן כאשר יוצאת הויה יציאה גם בתוך פרי. וא"כ הרא"ש והרשב"א צ"ל שחלוק יציאה מפרי למים שהוא שינוי ממקומו. ליציאה מחומץ לאוכל שאינו שינוי. ובפסוקות א"כ אינו משום שאין אפשרות לקבל שם חדש של שרץ אלא השינוי, וצ"ע אם מוכח.

דעת הרשב"א וסיעתו שבפרי מחובר אי"צ מקום לרחוש

בחידושי הרשב"א חולין דף נ"ח ע"ב, וכן ברמב"ן נ"ח ע"א, וכן בר"ן על הרי"ף שם, חלקו על שיטת רש"י ותוס' הנ"ל, וכתבו שכיון שהפרי נידון כארץ ממש א"כ אי"צ שילך, אלא עצם ההימצאות על הפרי שהוא כקרקע נותן לו שם שרץ הארץ. ועיין ים של שלמה פ"ג סימן ק"א "והר"ן (נ"ח ע"א) נתן טעם לדבריהם, דתולעת הגדל במחובר בתוך הפרי לדברי שמואל הרי הוא כתולעת הגדל ע"ג קרקע, וההיא ודאי אפי' לא רחש שרץ השורץ קרינן ביה, וה"ה לקישות לשמואל, ואני אומר שאינו דומה כלל, כי בתוך הארץ הוא עיקר שריצתה, ומיד כשנברא נקרא שרץ השורץ על הארץ, מה שאין כן בפרי אינה דומה לשרץ השורץ על הארץ אפי' במחובר, אלא אחר ריחשותו". הרי ליש"ש כו"ע מודים בנולד על הארץ ממש שאי"צ לרחוש בפועל, ונחלקו אם נולד במחובר לארץ כקרקע ממש או שנחלקו בזה שצריך לרחוש.

ההכרעה למעשה ותמיהה בדעת הרמ"א

בשו"ע ס"ו פסק כדעת המתירים, ובב"י כתב אע"פ שיש חולקים הם מיעוט ולא קי"ל הכי. ובדעת הרמ"א יש מבוכה, שדרכי משה הארוך נראה שמחמיר ואילו בקצר נראה שמסכים לב"י. וגם בשו"ע, הרמ"א לא משיג על השו"ע שהתיר, אלא כותב על ענין אחר, ורק אח"כ מביא את הרשב"א בשו"ת ער"ה "ופעמים שנמצא בפרי כמין נקודה שחורה והוא מקום שמתחיל התולעת להתרקם וצריך ליטלו משם בעומק דאסור כמו התולעת בעצמו". והרשב"א הזה סובר שאי"צ מקום רחישה, שגם כאשר התולעת נמצאת לגמרי בתוך הפרי אסור. והקשו בט"ז וש"ך במקום שאם הרמ"א חולק למה לא השיג על גוף דברי השו"ע וכתב את דברי הרשב"א כדבר חדש. ובט"ז נשאר בצ"ע, ובש"ך כתב שאה"נ מעיקר הדין מותר, ואם התבשל מותר, ורק לפני בישול יש ליטול את הנקודה השחורה בעצמה. ובפרמ"ג ביאר את הש"ך כתב שליטול את התולעת אין בזה הפסד, משא"כ לאסור תבשיל, ועדיין דחוק טובא. ועיין בערוך השולחן¹ ובברוך טעם² מה

(ט). עיין בערוך השולחן סעיף נז כתב "ואני מתפלל הפלא ופלא על כל הגדולים שתפסו דלדעת מי שמצריך ריחוש אין איסור בריקום ואין אפשר לומר כן והרי להדיא אמרינן בחולין [ס"ד א] דעל ריקום השרץ לוקין משום כל השרץ השורץ על הארץ ע"ש הרי מפורש דא"צ ריחוש בריקום ולדעתם היה להם להקשות על בעלי דיעה זו מגמ' מפורשת אלא ודאי דאין ענין זל"ז דהתורה אסרה ריקומו כמו שנברא בשלימות וריחש כבר ואין זה מן התימא דברי ריקום לא בעי ריחוש וביצירתו כולו בעי ריחוש כיון דברי ריקום לא שייכא ריחוש כלל ולפ"ז יתיישבו דברי רבינו הרמ"א לכל הדיעות וא"כ בברירת קיטניות שנהגו לברר המתולעים אפילו אין בהם תולע רק שהתולע אכלם וחוששין לריקומו כנהוג בכל תפוצות ישראל ורבים אומרים שזהו חומרא בעלמא לדעת החולקים וס"ל דלא בעי ריחוש ולפי מה שבררנו הוה איסור לכל הדיעות ויש ליוהר בזה מאד". דבריו שהרשב"א משום שתחילת ריקום נותן שם שרץ לכולה, כך מפורש בשו"ת הרשב"א בעצמו, שהוא מקור הדין של הרמ"א, בב' מקומות בחלק א' סימן ער"ה וסימן תתכ"א, וכך הביא בביאור הגר"א כאן. אך מש"כ שזה ישוב על הצורך ברחישה תמוה מאד, כי ברשב"א מפורש בב' התשובות דלא כן, אלא להדיא כתב שהוא נגד שיטת רש"י הנ"ל. ומה שהוצרך לתחילת ריקום הוא משום שלדברי השואל התולעת נוצרת מריקובן הפרי, ולכן כאשר יש נקודה שחורה השרץ נמצא באמצע תהליך הריקום. וע"ז שאל אם הוא כמו עכבר חציו חיה וחציו אדמה ול"ח שרץ. והרשב"א כתב ב' סברות - א' החלק השחור הוא שרץ גמור לעצמו ולא חפץ שחציו פרי וחציו ריקום של שרץ, ב' גם בחציו פרי חשיב שרץ כמבואר בשדי תיכלא בכולה. ולכן לשיטת רש"י שאי"צ ריחוש אסור. וא"כ מפורש ברשב"א עצמו נגד דברי ערוך השולחן, והש"ך עצמו רמז לזה וכתב "וכן בתשובות הרשב"א שם משמע להדיא דלא כתב דין זה אלא לסברתו דלא בעינן ריחוש". ויתכן כונתו ליישב את הפסק ולא מטעמו של הרשב"א. ומ"מ אין מקום לתמוה על הפוסקים שהקשו ע"פ המפורש ברשב"א גם לאחר שכתב סברתו של שדא תכלא. וגם על ביאור הגר"א צ"ב, למה נקט כטעם השני

שכתבו ליישב, הבאנו את דבריהם בהערות כאן והארכנו לדון בהם עיי"ש. ומסקנת דבריהם שהרמ"א לא חלק על התירו של השו"ע, ורק בריקום אסר, עיי"ש.



ב. קושית האחרונים מנ"ל שלא היה מקום לרחוש כאשר היה קטן

הפליתי הקשה על היתרם של ראשוני אשכנז בס"ק ה': "אבל לדינא מה בכך שהקליפה צר ואי אפשר לזוז [בו], הלא תולע זה נוצר מן עיפושים כמו שכתב רמב"ם (בספר המצוות ל"ת קע"ט), ועיין רמב"ן בהשגתו על שרשי הרמב"ם במנין מצות שרש ט' (בא"ד וטעות אחרת שהרב אומר). וא"כ מתחלה מתהווה בתכלית הקטנות עד ממש אין עין שולט בו, ואח"כ מתרבה ומתגדל בטבע כל יצורים ומתהווים, וזהו פשוט. וא"כ מתחילת היותו היה לתולע מקום שיכול לרחוש במקצת ולזוז כל שהוא, ואח"כ כשנתגדל מילא כל מקום הפרי ומקום צר, כי לא יתכן שכאשר הוא עכשיו כן היה מתחלת ברייתו, כי אין זה טבע המתהווים כנודע. ולפ"ז פשיטא דיש לאסור, אולי אז ריחש במקצת וכבר נאסר, ושוב אין חוזר להיתרו. ולכן בגוף הפירוש ובפרט דהך פירשה במקצת [הוי] אח"כ איבעיא דלא איפשטיה, הוצרך רש"י לפרש דהלכה בתוך קישות. אבל לפי דקיימ"ל (סעיף ד') פירשה מקצתה אסור, א"כ פשיטא דיש לחוש טרם דמילאה כל כמות הפרי ריחשה במקצת, אפילו דיש כל שהוא, ואסור. וזהו ברור ונכון. לכן לדינא יש להחמיר ולאסור, ודוק". וזו תמיהה עצומה, שאף שכאשר השרץ כעת הוא בגודל מלא אין מקום לרחוש, מנ"ל שכאשר

ולא כטעם הראשון, והרשב"א כתב את הטעם השני לדבריו של השואל. ולערך השולחן מוכן. אך כמ"ש בהערה הבאה מהברוך טעם לשון הרמ"א כטעם השני ולכן פירש עפ"י. ועיין בשו"ת שבט הלוי חלק ז סימן קכד שהביא את דברי הערוך השולחן הנ"ל, ותמה "ואומר דרבנותא לחלוק על הקדמונים דכולם תלו דין זה במחלוקת אבות העולם אם בעינן ריחש ממש כדעת רש"י או כדעת רשב"א כנ"ל וקושיתו מחולין ס"ד ע"א ל"ק כלל דשאני ביצת השרץ דאסור כבר מצד עצמו מטעם כל היוצא מן הטמא טמא, וממילא הריקום נאסר ג"כ, משא"כ בשרצים הנולדים בפירות דדינם כהפרי להיתר עד שירצו שחל עליהם תורת שרץ".

ל). בהג' ברוך טעם כתב להפך, שכל מה שהרשב"א הוצרך לחלוק על רש"י רק לסברא שזה מחצה שרץ ומחצה פרי, משא"כ אם הנקודה השחורה שרץ בפנ"ע אי"צ לזה. ובלשון הרשב"א להדיא כמ"ש, שרק בסברא השניה הזכיר דבר שהוא נגד רש"י. וצ"ל לכאורה שהנקודה השחורה לא נמצאת בתוך הפרי אלא בחוץ ולכן השרץ יכול לצאת וללכת, משא"כ אם חלקו עדיין פרי אינו יכול ללכת. וכעיי"ז בויכוח מים חיים כלל מו סעיף ג דין ג [עמ' שכג] על הת"ח לרבי חיים, אחיו של מהר"ל מפראג, כתב וז"ל "... כ"מ שהושחר בפולין אנו נוטלין כו'. לכאורה נראה שהרשב"א לטעמי' שמחמיר ג"כ בתולע שאינו יכול לרחוש אבל לדעת הפוסקים המקילין אף בתולע שאינו יכול לרחוש נראה דכ"ש שיש להקל בהשחיר בעלמא ומיהו איכא למימר דבהשחיר שאפשר לרחוש גרע טפי מתולע גמור ואינו יכול לרחוש". אך הברוך טעם כתב שהרמ"א שהעתיק את הלשון של "תחילת ריקום" ע"כ לא אסר משו"ה, ולכן צדקו בקושיתם. ועיין מנחת יעקב כלל מו סעיף ז [זו] וזהו הכשירו. וכ"פ הרב בהג"ה בש"ע סעיף ו' (והעט"ז שם ומהרש"ל בפא"ט ס"ס ק') אף על פי שבסימן ק"א פסק דאין לאסור תולע אא"כ יכול לרחוש וכן דעת הרב בהג"ה והעט"ז וצ"ל דהכא שהתולעת קטן יכול לרחוש וכן מוכח להדיא בדברי הרשב"א שם בתשובה סימן רע"ה ורק בדרך את"ל משיב שם לשואל שהבין שאין יכול לרחוש כתב דמ"מ אסור דלא בעי רוחש ממש אף על פי שרש"י ז"ל נראה שסובר כן בחולין עכ"ל אבל בריש דבריו מבואר שאף לדעת רש"י אסור משום שיכול לרחוש וזה דעת הרב והעט"ז ומהרש"ל ובחנם טרח בזה הט"ז בסימן פ"ד ס"ק י' והש"ך שם ס"ק כ' ע"ש. שוב מציאתי בלחם חמודות דף קפ"א ע"ב [אות שסד] שהגיש גם בזה ומתמיה על הרב בהג"ה וסיים וז"ל ואולי דהכא שהתולע קטן מאוד אין מקומו צר שלא יכול לרחוש עכ"ל ובדאי גם הוא לא ראה דברי הרשב"א עצמו בתשובתו דמבואר ומשמע כן להדיא ולא קשה מידי עכ"ל". ובשו"ת שבט הלוי חלק ז סימן קכד אות ד' השיג עליו שהרמ"א העתיק את הטעם השני, וזה ממש כתיורן הברוך טעם והשגתו.

השרץ היה בגודל יותר קטן לא היה מקום לרחוש. ודי שבזמן מסוים היה מקום לרחוש כדי לאסרו.

וכטענה זו איתא בדברי חמודות מסכת חולין פרק ג סימן סח, ליישב את פסק הרמ"א הנ"ל שהביא את הרשב"א שאוסר נקודה שחורה, אע"פ שלא חלק על השו"ע שצריך מקום לרחוש. "לכאורה היה נראה לי דלהרשב"א לטעמיה א"ל דס"ל דאע"פ שלא ריחש עדיין אסור וא"כ לרבינו דס"ל כשהוא במקום צר דמותר ליתא ואולי דהכא שהתולע קטן מאד אין מקומו צר לו שלא ריחוש". והביאו במנחת יעקב כלל מו סעיף ז והסכים עמו. הרי ממש כטענת הפלתי וזה טענה עצומה, ואינו רק ישוב על רמ"א אלא תמיהה על כל הראשונים ופסק השו"ע שהתירו דבר זה.



ג. ישוב האחרונים שכאשר התולעת קטנה אין לה חיות לרחוש

עיין יד דוד דס"ז ע"ב "ובפלתי [סי' פ"ד סק"ה] כתב דע"פ חכמת הטבע אין גידולו של התולעת כך כמו שנמצא, אלא מעיקרא היה קטן ואח"כ נתגדל, וא"כ יש לחוש שריחש כשהיה קטן. ואחר המחילה, אם תלך בטר חכמת הטבע, כל זמן שהוא קטן אין בו חיות, וכשמתחיל לחיות הוא נוקב לחוץ, וא"כ כשמוצאין אותו עדיין תחת הקליפה זה סימן שלא ריחש כי לא היה לו מקום, ובקטנותו לא היה בו חיות, ועוד דמתחילה כשהיה קטן גם חורו היה קטן ולא היה לו מקום לרחוש, וכל עוד שמתגדל חורו נעשה גדול, וכן נראה הדבר מן החורים^א". וצ"ב כונתו שבקטנותם לא היו לו חיות אם הוא כפשוטו או ר"ל שלא היה להם כח ומרץ לרחוש.

לא). וממשיך: "והפר"ח הקשה לדעה זו, דהא בסמוך אמרינן פירשה מתה מהו, וכתב רש"י מי אמרינן כיון דלא הלכה לאו שורץ על הארץ הוא, או דילמא לא בעינן שריצה, ואסיקנא בתיקו והוא לחומרא, אלמא דלא בעינן שריצה, אלא כיון דהוה מין שרץ אסור מספק, אף על גב דלא שרץ, וכיון דבפרי תלוש אמרינן אף על גב דלא רחשה אסורה, מכל שכן במחובר כשמונחת במקום צר, ושורץ היינו ראוי לשרוץ, ע"ש. ואין ראיה זו מכרעת לדחות דברי רש"י, דבתלוש עכ"פ היה בה חיות ורחשה בפרי עצמו, אלא שזה לא נקרא על הארץ כיון שהפרי בתלוש, וא"כ כשפירשה ומתה קודם שהגיעה לארץ, יש לומר דמכח רחישה מיקרי כשורץ על הארץ השתא דפירשה, דהרי הוה שרץ ממש, ועכשיו הוא על הארץ, אף על פי שלא שרץ על הארץ, אבל במחובר דלא ריחש כלל, א"כ לאו שרץ הוא. ומ"ש הפר"ח דצדדי האיבעיא הוא, כיון דשרץ הוא אף על פי שלא שרץ אסור, אינו מוכרח בדברי רש"י אלא כמ"ש, דהאיבעיא הוא אי בעינן שורץ על הארץ ממש, או דילמא כיון דשורץ הוא, וגם קרינן ביה עכשיו על הארץ, א"כ אסור הוא אף על גב דהשריצה אינו על הארץ, אבל מחובר וודאי דשרי, דהא לאו שורץ הוא אף על פי דהוא על הארץ. והר"ן הקשה ממש קושיא זו על רש"י, דאפילו לפי גירסתו לא מביעיא ליה אלא בשמתה קודם שהלכה, דשוב אינה ראויה להלך, אבל לא מתה אף על פי שלא הלכה, משמע דפשיטא ליה דאסירא, דאי לא, אדאיבעיא לן בפירשה ומתה, ליבעי בפירשה ולא הלכה, אלא וודאי אף על פי שלא הלכה כל שהוא בארץ או במחובר לקרקע, שרץ השורץ על הארץ מיקרי, עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי בדעת רש"י לא קשה, דרש"י סבר דתרווייהו בעי, שריצה וגם על הארץ, אלא דמביעיא ליה אי בעי שריצה דווקא על הארץ, או סגי בשריצה אף על פי שאינו על הארץ אם אח"כ הוא על הארץ, ואין פירוש הפסוק שיהיה השריצה על הארץ, אלא כל ששרץ ואח"כ הוא על הארץ מיקרי שרץ השורץ על הארץ, וא"כ בתלוש ששרץ, ואח"כ הוא על הארץ, שפיר י"ל שהוא בכלל שרץ השורץ על הארץ, אבל במחובר אף על פי שהוא על הארץ, מ"מ כיון שלא שרץ לאו שורץ על הארץ מיקרי. אמנם עוד הקשה הר"ן לעיל, דודאי כיון שהוא בקישות הוי כמו שהוא על הארץ, וא"כ בעל הארץ וודאי אף שלא ריחש אסור, וא"כ הוא הדין בקישות. ובאמת זו הקושיא חזקה על רש"י, וצ"ל דרש"י אינו סובר דבקישות הוה כעל הארץ ממש, דעל הארץ כיון שאין דבר מעכבו מלשרוץ, א"כ לעולם קרינן ביה השורץ על

תשובות קול שחל סימן ז'

ועיין בשו"ת קול שחל סימן ז' שכתב כעין דברי היד דוד, ונראה שפירש כפשוטו שלא היה חי בקטנות, ומוסיף שע"י שמחממים אותם אז נוצר להם חיות. ולכן כאשר רואים פירורים קטנים שלא זזים הם מותרים ואין לשטוח אותם בשמש לראות אם הם זזים, כי אדרבה בזה יגרום שיאסרו. וזה לשונו¹: "כי בעיני נראה כל שאין שום ריעותא אינה צריכה בדיקה², ואף דיראה כמין אבק ועפר הרי אפשר שאין בהם חיות לכן לא מיקרי שרץ השורץ, ועל ידי חימום נולד בהם החיות" ואח"כ שוב: "מהיכי תיתי לבדוק על ידי חימום כל שכן שקרוב הדבר שעל ידי חימום הוא שנוצר עכשיו, ואף שהיה בהם אבק לא היה נוצר בלי חימום. ולכן אין ספק אצלי שמפני כך לא נמצא שום פוסק אפילו באחרונים שמצריך בדיקה זו, ואם נמצא מי שמחמיר יעשה לעצמו לפסוק לאחרים כי מותרים המה מכוח ס"ס כיון דאף אם נמצא בדמות אבק ועפר עדיין אפשר שלא נוצר בחיותו ולא רחש ולכך אף לאכול הפירות כשהן חיים שרי בלא בדיקה כל שכן בנתבשלו³". מלשונו נראה שהם מקבלים חיות ע"י החימום וקודם לכן אינם חיים, אך קשה לקבל שהתיאור כפשוטו.

ונביא כעת מקורות שפירשו שאין תזווה חשובה ופעילה ולכן ל"ח רחישה אע"פ שהם חיים וזזים בתנועות קלושות, וכך יתפרש גם הקול שחל והיד דוד. וראיתי שכ"כ בשבט הלוי חלק ז' סימן קכ"ד לפרש את דברי הקול שחל, שצריך רחישה הניכרת לעיניים ובל"ז מותר, הובא במאמר בקובץ אור ישראל חלק ס"ד עיי"ש. ובשו"ת הב"ח מוזכרות סברות כע"ז איך יש לי חוסר בהירות בהבנת דבריו, כמובא בהערה כאן⁴. ורגילים להביא סברא זו בשם החזו"א, איך אי"ז כונתו, כמ"ש בהערה כאן⁵.

הארץ, אבל בקישות אם אינו יכול לשרוץ לא הוי שורץ על הארץ, דדוקא אם יש לו מקום לשרוץ הוי הקישות כעל הארץ, אבל אם אינו יכול לשרוץ לא הוי כעל הארץ, דעל הארץ יכול לשרוץ, ובקישות אינו יכול לשרוץ. ושוב ראיתי בריח שדה סימן ז' שגם הוא כתב לתרץ קושיית הפר"ח באופן אחר, ע"ש. ומה שתירץ לקושיית הר"ן לעיל, לענ"ד דבריו דחוקים, וע"ש בריח שדה סימן ז' וסימן ח'. ועיין בבית דינו של שלמה [יו"ד סי' י"ט] על פרטי דינים הללו, שהוא החולק על מה שכתב שם בריח שדה, ובסוף ספר חנן אלקים תשובה מהרח"א, ובמשאת משה ח"ג חיו"ד סימן ה' תשובת הרב המחבר ותשובת הרב פרח שושן. ועיין פרי האדמה ח"ג דף מא ע"ד [הל' מאכ"א פ"ח ה"ל], ועיין פסחים קטו [ע"ב בתוס' ד"ה קפא].

לב. מאריך שמה שהולך מבחוץ אי"צ לחשוש, ואפשר לצרף שיטות שלא פוסקים כשמואל והשיטות שתמיד יש ס', וכל שלא ראינו ריעותא אין לחשוש, עיי"ש.

לג. דהיינו לשוטחן בשמש.

לד. וכתב אח"כ מ"מ לרווחא דמילתא ישתוף בצונן שאז שמה התולעים ימאסו, והראשונים שהצריכו להציף כו' זה הידור בעלמא עיי"ש.

לה. בב"ח בתשובה כ"ג שתולעים קטנים ל"ח רחישה, שאינם רוחשים אלא אם מחממים אותם. יש חוסר בהירות שם אם ר"ל דין רחישה, או דין פרישה, שהקמח שמקומו ל"ח פרישה ואם זו למקום אחר יחשב פרישה, עיי"ש. ומ"מ הצד השני צ"ב.

לו. החזו"א יד ס"ק ו' מדבר לגבי חשיבות בריה, שכל שאינו ניכר אין לו חשיבות בריה ולא לענין רחישה. ושם בא להכריע במחלקות הב"ח והט"ז בענין מילבין, שאף שחשיב רחישה מ"מ יהיה בטל כיון שאינו ניכר כלל והוה יבש ביבש חד בתרי.

ד. דברי העיטור

ויש כעין סברא זו, לא שאין חיות, כלל אלא שאין להם כוח לרחוש בקטנותם, ורק כאשר גדלים יש להם כח לרחוש, ולכאורה מוכח שאע"פ שגם בקטנותם הם זזים לא די בכך להיחשב רחישה, בספר העיטור, שבספר העיטור שער א - הכשר הבשר דף יב טור ד כתב "והרב צרפתי והרב אדונינו אבינו ז"ל פירשו תולעת היוצא מן הכרוב שקורין קניי"לא דהו"ל כאיתלע אילנא גופה דאסור ומסתברא שנגמר התולעת שיש בו כח לשרוץ על הארץ אבל לא נגמר מותר והיינו קופא שבירקות. דגרסינן בתרומות האוכל תולעת שבעיקרי הזיתים וקופא שבירקות וגרסינן בפסחים האי מרור צריכין לשקועי משום קופא". הרי העיטור התקשה בשאלת התוס' וש"ר בפסחים איך מותר לאכול מרור אחר שטבל בחרוסת, שאע"פ שאין סכנה מ"מ יש בעיה של שרץ הארץ עיי"ש מה שתוצו". והעיטור כתב תירוץ חדש שהאיסור רק ב"נגמר התולעת שיש בו כח לשרוץ על הארץ". ולכן במרור קיימת קפא אך הוא לא נגמר ברמה שיכול לשרוץ על הארץ, ולכן מותר לאכול אותם.

הרי זה ממש כסברת הב"ח והיד דוד שיש שלב מסוים בהתפתחות השרצים, שאע"פ שהם חיים, ואינו באמצע תהליך היצירה כעין שהזכיר הרשב"א, מ"מ כיון שאין להם כוח לרחוש ל"ח שרץ הארץ. וסברא זו מתאימה גם עם סברת הרשב"א שאי"צ רחישה בפועל אלא די ביכול לרחוש. ולכן תולעת במקום סגור נאסרה, מ"מ כאן מצד טבעו אינו יכול לרחוש על גבי הקרקע משום חולשתו. ורק בשלב התפתחות מאוחרת יותר יכול לרחוש.

מקורות שאמרו היתר זה גם כאשר אינו נמצא במקום סגור לגמרי

בהג' מימוני הנ"ל מסיים בשם מהר"ם מרוטנברג "וכן הוריתי על מבשלי קליות חטים ואומרים שמצויין בהן תולעים בין הקליפים לחטה והתירתי מטעם זה ע"כ לשון מהר"ם ז"ל ע"כ"ה" וכן בספר הפרנס סימן י': "ותולעים הנמצאים תוך קלח של ירק ודחוקים בפנים שאין חלל במקומו שיוכלו לרחוש ולילך כאשר הם שם אין בהם משום שרץ השורץ על הארץ ומותרין. וכן מבשלי קליות של חיטה ומצוין בהם תולעים בין הקליפה לחיטה מותרין". ספר ל"ו שערים שער יט: "תולע שבקלח שבירקות ודחוקים מבפנים שאין חלל במקומו שיוכל לרחוש ולילך כאשר הם שם אין בהם משום שרץ השורץ על הארץ, וכן פרש"י [פרק אלו טריפות] וכן הוריתי על הני מבשלי קליות חטים ואומרים שמצוים בהן תולעים בין קליפה לחטין והתירתי מטעם זה לשון מורי ורבי מאיר ז"ל ע"כ". הרי שמהר"ם מרוטנברג התיר גם תולעים בקלח של ירק ודחוקים שם. משמע שאינם בתוך נקב קטן אלא דחוקים בקלח"ט.

(לו). עיין משכנת יעקב יו"ד י"ז שמאריך שהטעם שקפא מותר לאכול משום שיטת רש"י שבענין רחישה בפועל, וא"כ הוה ס"ס שמא אין תולעת ושמה לא רחש. וזה ע"ד העיטור אך באופן שונה ויותר דומה לדבר החת"ם הנ"ל.

(לח). וצ"ע אם סו"ד שמתיר גם חטים הוא נגד שיטת הרא"ש כפי שנפסק בשו"ע ששרביטין יש מקום לרחוש. או שהרא"ש לא מדבר על חיטה הקלופה אלא כאשר עודו בשרביט וכ"נ.

(לט). עיין חינוך בית יהודה סימן נ"ז שהאריך להקשות סתירה לפי שהביא מהשערי דורא שמהר"ם צווה להשליך קמח

וכך כתב החת"ם סופר מדעת עצמו, במסכת חולין דף סז עמוד ב' [מהדורא קמא] אסורה משום שרץ השורץ תוס' פסחים קי"ו ע"ב כ' דשמואל אכל מרור בלי בדיקה דסמך על הרוב ומשום חמירא סכנתא מאיסורא בעינן חרוסת ע"ש ונ"ל לשונות רש"י ותוס' דשמעתין דשרץ דלא רחש בתוך הפרי לית בי' איסורא לא צריכא לזה דודאי השרצים שהם על פני הירק אסורים דמן האדמה רוחשים על הירק ובדיקי' לי' מהא. ולא נצרכא אלא לקפא שבענפי העלין ורובו או כלו אין לו מקום לרחוש בתוכו ומותר ומ"מ סכנתא איכא". וזה ע"ד דברי מהר"ם על תולעים דחוקים בתוך קלח ירק. אך בחת"ם נראה שמדובר בתולעים בחוץ בתוך הענפים וג"ז נחשב שאין להם מקום לרחוש^{מא}.



מתולע עיי"ש שזה קמח וזה חיטים, ומ"מ המוכרח בלא"ה שהנוסח או"ז ולא מהר"ם.

מ. ודע מ"ש תוס' דשמואל סמך ארובא ולא בדיק הכא לכ"ע סמכינן ארובא ולא בעי בדיקה כיון שאין האיסור בירק עצמו אלא מחמת דבר אחר התולע שגדל בתוכו כמ"ש ראב"ד לחלק בין חזקת שאינו זבוח לחזקת חתיכה שאינו מנוקרת עיין לקמן פג"ה בר"ן דמכריזין ועמג"א סי' תלי"ג סק"ד.

מא. מנחת יעקב כלל מו סעיף ה: "וגם בשערים משמע כדברי הרשב"א. וכלשון זה כתב התרומ' סימן ל"ה ובסמ"ג לאוין סימן קל"ב ובמרדכי פא"ט וכיון שאין דעת רוב הפוסקים היה ראוי להחמיר אבל באמת נ"ל שאין זה משמעות כלל דאפשר דאף כל אלו פוסקים סוברים כהרא"ש והתוס' דהא לא כתבו הרא"ש והתוס' רק על אותן תולעים הנמצאים בפולין ואפונים תחת הקליפה והקליפה משחרת עליהם מבחוץ וכשמסירין הקליפה מוציאים יבחושי' תחתיהן לפי שהן מונחין במקום צר ולא קרינן בו השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחוש עכ"ל. הרי להדיא דדוקא בכה"ג שנמצאים התולעים תחת הקליפה, דאז הם מונחים במקום צר משא"כ בתולעים הנמצאים בפולין גופייהו שמנוקבים יש להם מקום לרחוש וכן מוכרח בדברי הרא"ש דהא בפא"ט דף י"ב ע"ג כתב וז"ל וכן כל מיני פירות וקטניות שדרכן להתליע צריך לבודקו תוך שנים עשר חדש עכ"ל. ואם איתא אמאי הצריך בדיקה הא אין יכול לרחוש ומותר לגמרי (ובזה מתורץ מה שמקשה הרב לקמן דין ז' והרב לא עיין בדברי הרא"ש עצמו רק בדברי הטור וכמ"ש לקמן ס"ק י"ט) אלא ודאי דכה"ג יכולין לרחוש וכן משמע להדיא ברבינו ירוחם נתיב חמשה עשר אות כ"ז וז"ל דכל מיני קטניות שדרכן להתליע כגון פולין ועדשים וכיוצא בהן בתוך י"ב חדש אין להם תקנה וכו' ומ"מ אין לאסור תולעים הנמצאים בפולים ועדשים במחובר לקרקע תחת הקליפה והקליפה משחרת עליהם מבחוץ כי עומד במקום צר ולא קרינן ביה השורץ על הארץ אפי' במחובר אבל נמצאת בשרביטין שהם עיקר וזיתים וגפנים אפילו שלא במחובר או במחובר באמצע פרי שיוכל לעמוד שם בריוח הרי הוא כמו השורץ על הארץ ואסור וכן נראה עיקר עכ"ל (וידוע שרבינו ירוחם הוא תלמיד הרא"ש ונמשך אחר דבריו) הרי להדיא דבנקובים אמרינן דיש להם מקום לרחוש ולא קאמר הרא"ש רק בנמצאים בין הקליפה וכן משמע בנוסחא ספרי הטור של הב"ח אכן בכל בו בסימן ק"א כתב בשם תוס' משאנ"ץ דאף בנקובים אמרינן דאין להם מקום לרחוש וצ"ע".

הרב יוסף יונה

גבינות המיוצרות במפעל ששייך למחללי שבת

חז"ל אסרו לשתות את חלב הגוי ולאכול את גבינות הגוי, וכמבואר בשו"ע (יו"ד קטו). ויש לברר מה דינם של גבינות המיוצרות במפעל ששייך למחללי שבת רח"ל, האם הגבינות שלהם אסורות כגבינות הגויים, ומה הדין בגבינות רכות, והאם די שיש משגיח הנמצא בזמן הייצור.

ויש לדון בזה מכמה צדדים בהלכה: א. האם באיסור גבינות הגוי מועיל שהישראל ישגיח על עשיית הגבינות, ופרטי ההשגחה המועילה. ב. יש לברר את עיקר דין גבינות הגוי אצלנו, כאשר לדעת ר"ת וגאוני נרבונוא יש להקל בזה. ג. האם מחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי לזה. ד. דין סתם חילוניים בזמננו, האם דינם כתינוק שנשבה. ה. האם גזירת גבינות הגוי היא גם בגבינות רכות. ו. האם שייך לסדר את העניין ע"י קניית הגבינות לפני עשייתן, שי"ל שבכך הן נחשבות כגבינות ישראל.

ונקדים לבאר את הנראה בעיקרי הנדונים, ולהלן יתבאר כל נידון בהרחבה בס"ד.

א. האם מועילה ראיית ישראל - הנה הרמ"א כתב (יו"ד, קטו, ב) שאם ישראל רואה את עשיית הגבינות מותר 'וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו'. ע"כ. והש"ך (שם, כ) והפר"ח (שם, טו) כתבו להחמיר וכן נראה דעת הגר"א (בביאורו שם), ועיין להלן בדעת הט"ז. ברם כבר שבו רוב האחרונים להורות כהרמ"א, שכן הוא בכנה"ג (יו"ד קטו, הגב"י, כז) ותפארת למשה (יו"ד קטו) וא"ר (או"ח, רמד, טו) ומנחת יעקב (פא, ג) ופרי תואר (קטו, ז) ומור וקציעה (או"ח שז) וכן נראית דעת המטה יהונתן (יו"ד שם), וכן הוא בנוב"י (או"ח, תנינא, לז) ועוד מרבנן בתראי, וכן נראה עיקר בפ"ת (קטו, ו). ומהם שכתבו שכן המנהג. וכן פסקו המ"ב (או"ח, ש"ז, ע"ט) והחזו"א (יו"ד סי' מ', וראה לקמן בדבריו במכתבים). וראה להלן עוד דעות באחרונים מהמתירים ומהאוסרים.

ולהלן נתבאר שלהרבה אחרונים שיטת כמעט כל הראשונים להקל והאוסר הוא לכאורה יחיד. ולהחזו"א הוא פלוגתא רבתי, שהרבה אוסרים והרבה מתירים, אך גם לשיטתו היא פלוגתא בדרבנן, וכבר פשטה הוראה כהמקלים וכן נהגו מדורות, ולמעשה נקט החזו"א להקל. החזו"א כתב שרבים אוסרים מפני שהניח שהראשונים הפוסקים לאסור את הגבינות במדינה שמעמידים את הגבינות בפרחים*, ומשום לא פלוג, הוא הדין שהם אוסרים גם בראיית ישראל. והמנח"י והנוב"י סברי שאינו תלוי בזה. וראה להלן הרחבה בנקודה זו, ושם נתבאר שלכאורה מכמה ראשונים מוכח שהם חילקו בין הנדונים. וראה להלן אם מועיל יוצא ונכנס לגבי גבינות.

ב. עיקר דין גבינות הגוי - יש להוסיף, שעיקר דין גבינות הגוי אצלנו, אינו פשוט כלל. ודעת ר"ת שבמקום שאין חוששין לגילוי, אין איסור בגבינות הגויים. ודעת גאוני נרבונוא שבארץ שמעמידים בה את הגבינות בפרחים ולא בעור קיבה, אין איסור בגבינות הגויים. ואף שאין

א. הכוונה (בעיקר) לפרחים של מיני קוצים, גדילן מצוי ועוד, שיש בהם אנומים המגבנים את החלב, והיו ארצות, כגון ספרד ועוד, שבכל הארץ היו מגבנים בפרחים. והרשב"א כתב שהיה זול יותר להעמיד בהם.

מקילין בזה למעשה, מ"מ אינו ברור לאיסור גמור מעיקר הדין, ויתבאר להלן בהרחבה. וזה סניף גדול להקל באופן של ספקות וחששות.

ג. דין מחלל שבת בפרהסיא ותינוק שנשבה – עוד יש בעיקר הנידון, שלא ברור אם מחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי לגבי חלב וגבינות ופת. וכנראה שלמעשה נהגו בארץ ישראל בתקופות קודמות להקל ולקנות חלב מתנובה גם בלי פיקוח מיוחד, למרות שחלקו היה מבעלי רפתות שהיו בבחינה זו רח"ל (ויש שהעידו שהגרי"ז מבריסק והגאון מטשיבין שתו לכן באותה תקופה, למרות שלא היה אז פיקוח על עניין זה, והקילו שלא להחשיבו כחלב הגוי). ובספר חזו"א כתב בזה, ואינו ברור כ"כ מה מסקנתו למעשה. ויש מכתב מהחזו"א שיש דין בישולי גויים במחללי שבת בפרהסיא, ומאידך יש מי שהעיד ששאל את החזו"א בכתב אם יש דין חלב גויים במחללי שבת והשיבו שלא (ועיי"ש, שכשנכנס להחזו"א ביאר לו תשובתו שגם ביין הוא קנס ולא מצאנו שקנסו בחלב), וכן העידו שהוא עצמו אכל פת של מחללי שבת כשנצרך ללחם חי לבריאיתו. ולכאור' לא נפיק מכלל ספק דרבנן מעיקר הדין (וראה בפנים את דעות האחרונים שנחלקו בזה).

עוד יש לצרף שמבואר באחרונים שתינוקות שנשבו אינם בכלל הגזירה, ובדורנו סתמא שהם תינוקות שנשבו בעווה"ר (או עכ"פ ספק תינוקות שנשבו, ויש בזה שיטות שונות בין חכמי זמננו), והשי"ת יזכנו כולנו לתשובה שלמה לפניו. ויל"ע מצד שייתכן שאיכא לברורי על הבעלים אם הוא בגדרי תינוק שנשבה, וצריך ברור במציאות, וגם יש נידון באחרונים אם בס"ס אמרינן איכא לברורי, ואכמ"ל. וייתכן שיש כאן הכרעה של סתמא או של רוב, וצ"ע ובירור.

ד. גבינות רכות – בגבינות רכות יש לדון גם מצד רכותן, שייתכן שגבינות שאסרו חכמים הן סתם גבינות שלהם שהיו גבינות קשות. ומלבד שלא ברור שהן בכלל גבינות דחז"ל, הרי גם צורת הגיבון שלהן שונה ואינה נעשית ע"י קיבות וכו', וכפי שיתבאר להלן.

ומצאנו באחרונים שדנו על כמה מיני מאכלים הנעשים מחלב (יגורט וריקוטא ועוד). וכנראה המתירים, ולפחות חלק מהם, הוא מפני שאין בהם עניין העמדה בקיבה או בפרחים, והם רכים. ונמצא שאין טעם הרמב"ם של העמדה בקיבה שייך בהם, וגם יש להם צורה נפרדת, ובדרך כלל גם שם נפרד. וסברי רבנן שמאכלים כאלו אינם בכלל גזירת גבינות. וגם חלק מהאוסרים טעמם הוא בגלל צחצוחי החלב ומדין חלב הגוי, ולא מצד לא פלוג דגבינות (ועייין לקמן). וכלפי חלב הגוי הרי ודאי מועילה ראיית ישראל, ונמצא שאם היה חלב ישראל הוא מותר לשיטה זו.

בברכ"י (שיו"ב, יו"ד, קטו, ה) הביא מספר פרח מטה אהרן שנהגו בשלונקי 'מזמן הקדמונים קדושים אשר בארץ' שמסננים את היוגורט בשקי פשתן ואח"כ מדיחים אותו במים עד שילכו צחצוחי החלב. ע"כ. והנה, במצב זה בפשוטו הוא קשה יותר מגבינות רכות שלנו, ומ"מ הקלו בו. וראה לקמן (בהרחבה וביאורים אות ד') שבתהליך התעשייתי המצוי כיום מוסיפים כמות מועטת של אנזים גם בגבינות רכות כדי לשפר את התהליך, ויעויין שם ברור הדין). הברכ"י שם סיים שגם במקום שנהגו היתר שומר נפשו ירחק, אבל נראה שהנידון הוא מצד החלב ולא מצד לא פלוג דגבינות, וגם נראה שמעיקר הדין סבר שתלוי במנהג המקום.

ויש גם אחרונים שאסרו מאכלים כאלו מצד לא פלוג דגבינות. ומ"מ נראה שמעיקר הדין יש מקום לראות בזה לפחות ספק דרבנן, וייתכן שאף עיקרו להקל.

ה. תקנה ע"י קניית הגבינות מתחילה - הבא להחמיר בכל זה, יכול לסדר שכמות מסוימת קטנה של חלב או של החומר המגבן תהיה שייכת לישראל, שבוה כתב הנוב"י שגם להאוסרים הוא לכתחילה, ולהפ"ח עכ"פ כשר בדיעבד. וכן די שיסכמו לפני הגיבון שהישראל יקנה כמות מסוימת של גבינות, ואותה כמות מותרת אף להש"ך. וראה להלן, שדי בהסכמה על קנייה באופן שהרגילות היא שלא לחזור בהם, אף שאינו קניין המחייב ע"פ דין תורה וגם לא בחוקיהם.

וסוף דבר בנידון השאלה. הנה לרבנן בתראי החזו"א ומ"ב הוא מותר מצד ראיית ישראל בלבד, וכן דעת הרבה ראשונים ואחרונים. ונראה דשפיר דמי להקל למעשה, כ"ש שהנידון בדרבנן. וכמדומה שכן הלכה רווחת וכן מורין בי מדרשא (ההכשרים כיום נוהגים להקפיד שהישראל יכניס את החומר המגבן בתורת חומרא).

ועוד, שבפשוטו יש כאן עוד כמה טעמים הראויים להתיר או עכ"פ לעשות ספק דרבנן ולהתיר מעיקר הדין. ונמצא דהוי ספק ספיקא בדרבנן כאשר עיקר הדין הוא ודאי להקל. (וגם מסברא דידן הדברים נוחים להיאמר, ואין כאן איזו סברא דחוקה שקשה לקבל וכדו' שבאופן זה יש מקום להחמיר דרך פרישות אף שמותר מן הדין). ולכא' במצב כזה אין טעם לפרסם לרבים שיש להחמיר בזה. ברם שמעתי שיש ת"ח שמעוררים על כך, ויש לברר מהו טעמם. עוד נתבאר שלכאורה יש דרכים קלות לצאת ידי עיקר הדין לשיטת המחמירים בלי טירחה מרובה, וכנ"ל.



הרחבה וביאורים בנידונים הנ"ל

א. האם בראיית ישראל מותר לאכול הגבינות

הראשונים שהתירו

בפיה"מ להרמב"ם (ע"ז ב, ה) התיר בראיית ישראל (ויעויין להלן אם זה סותר להוראת מקצת גאונים שאסרו במקום שמעמידים בפרחים). וכן בחי' הראב"ד ע"ז שיצאו מכת"י (ע"ז לט, א) התיר גבינה שהישראל רואהו מתחלתו ועד סופו. ע"כ. ויל"ע אם ר"ל מהחליבה ועד הגיבון, וכן נראה, או שכוונתו שלא מועיל יוצא ונכנס.

בתשובת הר"ש משאנץ שהובאה במדרכי (חולין, תשלג) ובתשובות מיימוניות (קדושה סי' ח') נראה לכאורה להתיר (כטענת הנוב"י והחזו"א ועוד, והרמ"א והש"ך הבינו שהוא מהאוסרים, ואכמ"ל).

וכן מבואר בתשובת הר"ש משאנץ מכת"י (קובץ סיני כה, סי' כג, עמ' פה²), וכן הוא באחד מכה"י של הארחו"ח¹ בשם אחד מהמפרשים ששמע מרבינו שמשון, וסתמא היינו הר"ש. וכן הוא בדברי

ב). 'מותר לישראל לילך ולטהר חלבו של גוי ולהיות חודש או חודשיים בביתו אפילו בשבת כשהגוי חולב, וכגון שאין גוי מוכר לו חלב עד אחר עשייתו גבינתו, דגוי כי עביד בדידיה קעביד... מיהו אם הגוי מוכר לו חלב טרם היותו גבינה ונמצא גוי עושה מלאכתו של ישראל בשבת [אסור]. שמשון ב"ר אברהם נ"ע'. ע"כ.

שו"ת מהר"ם (פראג קנה) בשם מורי הגיבור, וכבר העירו שכנראה הם דברי תלמיד הר"ש משאנץ בשם רבו, וראה הערה⁷.

באגודה שבת (פכ"ג סי' קצ"א) משמע ג"כ שהתיר, והש"ך כתב שאין הכרח וי"ל שמודה לאסור (ויש לדון בביאוריו, וראה בהערה⁸). ברם, אחר שמצאנו הרבה ראשונים דסברי כן, לכאורה המחזור שכוונת האגודה כמשמעו, והביא כאן את הוראת הר"ש משנץ הנ"ל, ועיין. במנהגי מהרי"ל שבת (בנדמ"ח אות לה) מבואר שהבין כוונת האגודה להתיר באכילה, ויעו"ש שצייר כשישראלים שכרו כל העדר. ובאמת זו אחת מאוקימתות הש"ך בכוונת האגודה. אמנם הן האגודה והן מהרי"ל לא הזכירו שום נידון בזה, וי"ל גם בדעת מהרי"ל שאינו תנאי בדין אלא צייר בהוה, ואם היה תנאי גדול בעיקר ההיתר קרוב שהיו מפרשים להדיא, ואכמ"ל.

ג. הובא בב"י או"ח סוף סימן שז, ובמהדו' הרגילות ורוב כה"י של הארחו"ח אינו, ונמצא בארחו"ח הנדמ"ח, מהדו' מ"י סי' תל"ה, וצוין שם שכ"ה בכת"י אחד. (ומצויות בארחו"ח הוספות שנמצאים רק בחלק מכה"י, ומשערים שהמחבר ליקט והוסיף).

ד. בשו"ת מהר"ם מרטנבורג (פראג, קנה, העתקתי ממהדו' מ"י) 'שמעתי ממורי הגיבור שמותר לישראל לילך בעדר של גוי ולהיות שם חדש או חדשים ולראות אף בשבת כשהגוי חולב, דכיון שאין הגוי מוכר לו את החלב כי אם אחר עשותו את הגבינות גוי כי עבד מלאכה בשבת מלאכה ידידיה עבד'. ע"כ. בהערה שם שהם דברי ר' יעקב ב"ר שלמה מקורסן תלמיד הר"ש, ובמקום אחר כתבו שהוא רגיל לקרוא להר"ש מורי הגיבור (וכנראה ע"פ זה ייחסו לו תשובה זו). יש להעיר שבמהדו' פראג נדפס 'מורי הגביר', ובמהדו' מ"י 'מורי הגיבור', וכנראה כן הוא בכתבי היד.

ה. הנה, פשטות הלשון "רואה ושומר" נראה שמתפרשת לראייה ושמירה שלא יאסור הגוי (וכן לשון הגמ' בחולב שהישראל רואה וביין נסך נקטו שהישראל משמר, והראשונים משתמשים הרבה בלשון זו). ובסתם קונה גבינות ומוכר לגוים לכא' אין הלשון שרואה, ושומר אלא שאע"פ שהישראל עומד במקום המלאכה מותר, ואין מתאים כ"כ לשון ראייה ושמירה לזה. וגם צ"ב למה נקטו את הדוגמא מגבינות, ואפילו לא פירשו שהוא הדין לשאר מלאכות כיו"ב. וכי יש איזה עניין מיוחד בראייה ושמירה בעשיית גבינות יותר משאר ענייני מקח וממכר. ולכאורה הדברים נוטים מאוד שהנידון היה בגיבון הגוי והישראל רואה ושומר להכשיר הגבינות. והייתה זו שאלה מצויה, מפני שהישראל היה עומד בכפר כמה ימים כדי לקנות כמות גבינות גדולה (ומביא לגוי קיבות כשרות לגבן וכו'), ומצוי שנוח לו לשמור ולקנות גם מהנעשה בשבת. ויש מקום לדחוק, אבל אחרי שידענו שהר"ש משאנץ דן על ראיית חליבת הגוי בשבת בשביל הכשרות, הרי הדעת נותנת שזו גם כוונת האגודה, והיא העתקת פסק קדמון זה. ויש כאן סיוע גדול להרמ"א מפשטות הדברים. (ודברי הר"ש משאנץ לא היו לפני הש"ך) - באגודה לפנינו הלשון "רואה" אבל בד"מ ובשו"ת מהרי"ל וייל העתיקו "רואה ושומר", וקרוב שזו עיקר הגיר'. והש"ך ג"כ הביא לשון "רואה ושומר" ע"פ הד"מ.

ומה שכתב עוד לפרש דמירי במקום שנוהגים היתר בגבינות הגוי, לכא' הוא דוחק, שהלא בכל אותן הארצות החמירו בה. והוא נראה דוחק לפרש את סתימת דברי האגודה בכך, ושכאמת בארצו היה מורה לאסור לעשות כן מצד איסור גבינות הגוי. ובודאי שסתימתו משמע שבא ללמד לשומעים הלכה למעשה ולא שכתב לבני ארצות הרחוקות. (ובאמת שגם אם נקבל שכתב לבני ארצות אחרות הרי יהודי פרוכניציא גורשו בשנת ס"ו ומהר"ך בעל האגודה נהרג עקיד"ה בערך בשנת ק' הי"ד, ובסוף ימיו לא היו שם יהודים, וצ"ב מתי כתב את חיבורו. ואולי נדחוק ונאמר שכתב לבני איטליה שבזמן הבי' עוד הקילו, וצ"ב בכל זה).

ומה שכתב עוד לפרש דמירי כשהישראל קונה הגבינות מעיקרא, הנה במג"א או"ח שו, לג כתב שבאופן זה אין להתיר. וגם לולי זה לכאורה הוא אוקימתא.

ויל"ד שלא נכנס הש"ך לפרש כן אלא מפני שלא היו לפניו דברי קדמונים המתירים להדיא, ודן שאין הכרח שהאגודה חלק והתיר, אבל אחרי שזכינו שהיא הוראה ידועה קדומה להתיר, לכאורה המחזור שבזה מייירי גם האגודה, וייתכן שאילו חזי לה הש"ך ג"כ היה מפרש כן, והדבר צריך רב.

וכן משמע בשו"ת הרשב"א (ח"א, סז, ובמיוחד סקו). ועיין בשבלי הלקט חלק ב (סי' לב) שהביא תשובת רי"ד, ומשמע שם ג"כ להיתר. וכן במאירי ע"ז מבואר שגם האוסרים במדינה שמעמידים בפרחים מודים להקל בראיית ישראל (ולא נהיר כלל לומר דתלי בשיטת מקצת רבותיו שיש אופנים שמקצת הגאונים מודים להקל, ואכ"מ). וכן בשו"ת הרשב"ש (תקנד) כתב בתשובה שהגבינה נאסרה במניין אף שאין בה ספק איסור, וסיים כדבר פשוט שכשעמד עליה ישראל מותר. וקרוב לשמוע שזו גם דעת אביו הרשב"ץ.

ועיין ברוקח (הל' תשובה, כח) שכתב דין 'הבודק ונמצא אחריו טריפה או השוחט ונמצא אחריו נבילה וכן המנקר ונמצא אחריו חלב' יעו"ש, וסיים: 'וכן המתקן גבינות או החלב שאין ישראל רואהו'. ע"כ. ונראה שהכוונה במי שמתקן גבינות או חלב ונתברר שהיו באופן שאין ישראל רואהו. ולולי זה הרי לא כתב מה פגם מצאו במתקן הגבינות, ועיין. ונראה שהיה פשוט לו שישאל רואה מועיל בגבינות כמו שמועיל בחלב.

והמעין יראה שהמתירים כתבוהו כדבר פשוט ולא דנו אם הוא מותר ומה טעם. והדעת נותנת שמלבד שהיה פשוט להם כן מצד הדין עוד היה המנהג הקבוע כן, ובדרך כלל ישראלים לא היו מגדלים צאן ובקר ולא היו מגבנים בידיהם, אבל היו שולחים שומר לעמוד בשעת הגיבון והעשייה. והמנהג לסמוך על שומר שכתבו הרמ"א (לגבי ארצות אשכנז) והכנה"ג (לגבי ארצות ספרד), נראה שהוא משתלשל ותפוש בידם ממנהג רבותינו הראשונים, ועיין.



1. עיי"ש ברשב"ש שכתב בסוף הדברים 'ולשמא יש בעדר שבורה או טרפה אין לחוש לזה שהרי אין חולבין את החולה ולא את השבורה מפני שהן חסין עליהן, ומטעם זה הגבינה מותרת כשעמד עליה ישראל'. ע"כ. והיינו שאילו יש חשש לשבורה הייתה הגבינה אסורה. והנה, בהיתר החלב שבתחילת התשובה הזכיר שכן הורה אביו הרשב"ץ, וקרוב לשמוע שגם היתר הגבינה שנקט כדבר פשוט הוא בהסכמת אביו, שהרי הוא מעשים בכל יום וקשה לומר שלא ידע את דעת אביו בזה. והנה, בא הרשב"ש להוכיח את היתר החלב כשאין חשש חלב טמאה ושאל לחוש לטריפה מדין הגבינה שעמד עליה ישראל, ואילו באמת אסרה אביו משום גבינות הגוי ודאי היה מפרש. (ובאמת שהראה קיימא גם לשיטת האוסרים, מגבינה מחלב הגוי שעשאה ישראל או כשקנה לפני הגיבון). ונראה מלשונו שהביא ראיה ממעשים בכל יום שמתירים בזה, והיינו שהיה היתר פשוט בארצו, וידוע שנהגו שם ע"פ הריב"ש והרשב"ץ מארי דאתרא.

2. ויעיין באו"ז ע"ז (סי' קצז) וסיכמו באו"ז הקצר (סי' קיא) 'ישראל שהלך לכפר לקנות גבינות ואנו יודעים שדעת הגוי להקפיא כל החלב אפילו לא ראה ישראל החליבה כלל שרי. ואפילו אם נפשך לאסור כה"ג, היכא שראה הכל לבד התחלת החליבה שרי. ופעם אחת אמר גוי לישראל ליקח גבינות והיה החלב נחלב כבר והלך ועשאה והתיר ר"ת. אמנם אין להקל כולי האי היכא דליכא הפסד מרובה'. וכעיי"ז בהג"א לרא"ש ע"ז (פ"ב, מ) ובהג' שערי דורא (פא, ב). והנה הדברים נמצאים בהרחבה בשו"ת מהר"ם (ד"פ, רטז), והיא תשובת ר"י או חכם אחר כמבואר בהערות, וכנראה זה הנוסח המלא של התשובה ובשאר המקורות קיצרו), ושם כתוב בסוף הדברים 'ומיהו היכא דדעת הגוי להקפיא החלב (ולמסור) [ולמכור] הגבינות לישראל נראה שאין לחוש שמא יערב בו חלב טמא' וכו' (ועיי"ש שטוב להזהר לכתחילה). ומשמעות הלשון שהגוי היה עושה את הגבינות, ושהן מותרות באכילה. ולכא' קשה לומר דאירי דווקא בשוכר מראש או שפסק מראש וכדומה. ונראה שההיתר הוא מפני שהישראל רואה. וקרוב לשמוע שמש"כ שהישראל ראה הכל לבד התחלת החליבה הכוונה שראה את סוף החליבה ואת הגיבון, ולולי זה היה יותר מתאים לומר ואם ראה סוף החליבה או רוב החליבה, ועיין.

הראשונים שאסרו

בתשובת מהר"ם (פראג, שעד) כתב 'ומהכא שמעי' שצריך שישים הישראל הקיבה לתוך החלב ואם גוי משים נ"ל אף על פי שישראל עומד על גביו ואפי' הקיבה כשרה אסורה. ע"כ. והיינו שהאיסור הוא בגדרי פת גוי, שגם כשהישראל רואה אסרו. (והוכיח שם דין זה מתוספתא, ועיין חזו"א בביאור התוספתא להראשונים המקלים).

עוד דנו בדעת הר"ש משאנץ בתשובה שהובאה במרדכי. וכבר הבאנו שהרמ"א והש"ך כתבו בשמו לאיסור, והנוב"י כתב שאדרבא, והר"ש אסר בתשובה שם מטעם פרטי של איסורי תערובות, כפי שנראה שם, ומשמע שבעיקר הדין דעתו להקל. והסכים החזו"א עם טענתו ומנה את הר"ש בין המתירים. ולעיל הבאנו שבארחו"ח כתב בשם אחד מהמפרשים ששמע מהר"ש שהתיר, ושנראה שהתשובה שנדפסה בתשובות מהר"ם להתיר בשם מורי הגיבור הם דברי תלמיד הר"ש בשמו, ושמצאנו תשובת הר"ש להדיא להתיר. וסוף דבר, שנראה עיקר שיש לסמוך שהר"ש הוא מהמתירים.



האם הוא תלוי בנידון ארץ שמעמידים בפרחים

עוד נידון יש בדעת הראשונים שאסרו העמדה בפרחים, האם ע"כ שהם אוסרים גם בראיית ישראל. והחזו"א (בספר ובמכתבים) נקט שהאוסרים במקום שמעמידים בפרחים אוסרים גם בראיית ישראל. ולפ"ז עולה שהרבה ראשונים אוסרים, ומ"מ לדינא נקט החזו"א להקל וכו"ל. ברם יש להעיר שמכמה קדמונים משמע שחילקו בין הנידונים, ויש מהם שהוא כמפורש בדבריהם.

הרשב"ש (צוין לעיל) ביאר שגבינה נאסרה במניין גם בלי שיש בה ספק איסור, ובהמשך התשובה כתב כדבר פשוט שבראיית ישראל מותר. וכן במאירי כשיאר את טענת האוסרים במקום שמעמידים בפרחים וכתב שנאסרה במנין ולכן מותר רק בראיית ישראל, ומשמע שבזה לא דן אדם מעולם לאסור. ובארץ שמעמידים בפרחים כתב שמקצת רבותיו סברו שהרמב"ם מודה. ברם לא נהיר כלל לומר שלכן כתבה בדעת האוסרים במדינה, וכאילו אין בזה דיון, ועיין. ועוד, שנראה שהיה מארצם של גאוני נרבונא, ומשמע שהיו כל הארץ מעמידים בפרחים, ומקצת רבותיו באו להקל למעשה בלי ראיית ישראל. ויש לשמוע שהמצריכים ראיית ישראל הם המחמירים שאסרו גם כשמעמידים בפרחים, ועיין.

וכן הרשב"א הרי פסק שגבינה נאסרה במניין (ואף בחמאה נקט לאיסור), ובארצו היו מעמידים בפרחים (כמבואר בחידושי לע"ז לה, א ובתוה"ב ב"ג ש"ו), וכל האיסור שם הוא רק מפני שנקט שהעמדה בפרחים אינה מועילה, ומ"מ מבואר בתשובה שהתיר בראיית ישראל, וכמו שנתבאר לעיל. ועוד, שיש הסתברות שהשואל להרשב"א היה מספרד ארצו, וא"כ הרי כל השאלה היא בהנחה שבפרחים אסור. וברם שאלו את הרשב"א גם מארצות אחרות, ובתשובה שם לא נזכר מהו מקום השואל, וידענו רק שהיה ממקום נוצרים שיש להם ימי עינוי כנוזר בתשובה, וזה מתאים לאתריה דהרשב"א שהוא ספרד הנוצרית.

וגם הר"ש משנץ, שהקיל בתשובותיו בראיית ישראל, הרי בתוספותיו לע"ז כתב (לגבי עיקר האיסור) שאין להקל לפי שנאסרה במניין, ונראה שאסרו כשכל הארץ מעמידים בפרחים. וכן הוא בעוד מבעלי התוס', וברם בתוס' ר' אלחנן בן ר"י הביא דברי ר"ת בלי לסיים כן, וייתכן שיש לשמוע מזה שהם דברי עצמו דהר"ש, ולא מפי רבו ר"י שהיה גם רבו ואביו של רבי' אלחנן, וצ"ב.

ובאמת שגם לשון הרמב"ם בפיה"מ 'ולא יועיל בזה הפרסום ולא הכרע הדעת אלא הסתכלות וראיית העין'. ע"כ. (העתקתי מהתרגום של הגר"ע קורח, וכע"ז בשאר התרגומים) לענ"ד משמע שאוסר במקום של פרחים, שנראה שזה מכלל הפרסום והכרע הדעת שבא לאסור שם. והרי מסתבר שהכיר את הנידון של מקום פרחים וכמו שהביאו בחיבור בשם הגאונים", ואם לדעתו גם מקום של פרחים מותר, איך יסתום שרק ראייה מועלת ולא הכרע הדעת ופירסום, והרי גם ארץ שמעמידים בפרחים הוא עניין של פירסום והכרע הדעת. ואף שיש לחלק בין הכרע להכרע ובין פירסום לפירסום, אבל סתימת הלשון נראה שמורה כן להדיא.

וכן המנח"י והנוב"י ועוד נקטו שיש לחלק בין ראיית העין למדינה שמעמידים בפרחים. ולכאורה נראה שיש לנו לתפוס עיקר כהמנח"י והנוב"י וכמשמעות כל הני קמאי שראיית ישראל מועילה לכו"ע.



בדברי האחרונים

הנה הרמ"א התיר וכתב שכן נוהגין בכל המדינות. ובשלטי הגבורים (ע"ז, ו, ב מדפי הרי"ף) מבואר ג"כ שהיה נהוג לשמור בזמן עשיית הגבינות כדי שיהיו כשרות לאכילת ישראל, והרחיב לגבי שבת שהיא מלאכת הגוי ואין לישראל חלק יעו"ש. וכ"ה בלבוש, ובתורת האשם על תורת חטאת לבעל תוס' יו"ט כתב על שיטת האוסרים 'ולא מצאתי טעם לדבר'. שהרי מליחה וכבישה של גויים אינו בכלל שלקות, וכוונתו כנראה שלא אסרו גיבון הגוי מצד עצמו. ע"כ. ונראה שגם הוא עכ"פ הסכים להתיר. וראה חוט השני סי' לג לד שאלת דייני המדינה ותשובת רא"ש בכרך, זקנו של בעל חוות יאיר ואב"ד וורמייזא, והיה תלמיד מהר"ל מפראג ונפטר בשנת שע"ה. והנה גם השואלים וגם המשיב היה פשוט להם שראייה מועילה להתיר הגבינות, ונראה שם שכך היה מנהגם בקביעות יעו"ש. והדעת נותנת שנהגו כך עוד קודם להרמ"א, וגם באותו הזמן לא נתפשטו הוראותיו כ"כ באשכנז, וכ"ש אם היו שלא כמנהגם".

ח. ועוד, שמקום אבותיו והולדתו של הרמב"ם היה בספרד, והרשב"א כתב שבספרד היו מעמידים בפרחים. וברם ייתכן שהיה בזה חילוק בין קטלונא שבספרד הנוצרית, מקום הרשב"א, ובין ספרד המוסלמית, מקום הולדת הרמב"ם. (הרשב"א הזכיר שהוא מצוי והוא יותר בזול, אבל צ"ב אם היה כך גם בספרד המוסלמית, וגם לפעמים ההרגל והמנהג גוברים על השיקול הממוני). - הפרחים שמעמידים בהם הם גדלים בר בשדות הפקר וקל להשיג אותם.

ט. וכן בתשובת מהר"ם לובלין סי' קד דן בהל' טריפות וכשדן אם יש בזה ביטול לכתחילה נראה מדבריו שהיו הגויים מייצרים את הגבינות במעמד ישראל. ולא דן כלל מצד גבינות הגוי. אמנם הזכיר שם שהיהודי שכר את חליבת הצאן וא"א לו להסתלק מהגוי הבעלים בלי הפסד מרובה. ובהמשך כתב 'שהרי הנכרי חולב החלב ועושה החמאה והגבינות להשר רק שהישראל יש לו מקח שקונה ממנו מספר הגבינות וחביות של החמאה כפי המקח שביניהם'. ע"כ. ובאופן זה

ברם הש"ך קטו, כ והפר"ח שם, טו נקטו לאסור, ויעו"ש מש"כ בדברי הראשונים. ובביאור הגר"א שם נראה שנקט ג"כ כדבריהם. ובאמת שיש מקום לדון קצת בדעת הגר"א, שבליקוט שם ביאר את דעת המקלים. ויש שינוי בין הביאור לליקוט במקור דעת המקלים, שבביאור כתב שמקורם מתוספתא, וכתב על זה 'אבל כתב מהר"ם שם דלאו דווקא', והוכיח מסיפא דתוספתא דע"כ לאו דוקא, והסכים הגר"א עם טענתו. ובליקוט כתב טעמם מפני שאין טעמי האיסור שייכים בראיית ישראל, ועל דרך דברי ר"ת וכו'. וזה טעם נפרד להתיר, וייתכן לומר כן גם לולי התוספתא. והנה הליקוט הוא בתראה, ואם יש כאן חזרה הרי מסקנת דעתו כליקוט. והרבה פעמים הגר"א לא כתב בפירוש מה היא דעתו ולומדים את דעת הגר"א ממה שהביא מקור הגון לאסור או להתיר. אבל מאידך הרי בביאור כתב לשון הכרעה ואילו בליקוט לא כתב לשון הכרעה, וי"ל שבא רק לבאר את מקור הרמ"א, ולעניין הלכה סמך שכבר ביאר דעתו כמ"ש בביאור. ויל"ע עוד.

בדעת הט"ז יש נידון, שהמנח"י והחזו"א ועוד אחרונים מנאוהו בין המחמירים, והבית לחם יהודה כתב שאם ראו את החליבה והגיבון דעתו להתיר. ולענ"ד כן מוכח מלשונו, ואולי כוונתם להיכא שראו רק את הגיבון, שבזה הוא מצטרף להמחמירים, וצ"ע, ואכמ"ל.

הרבה אחרונים נחלקו על הש"ך והתירו. וכבר הבאנו לעיל מדברי המנח"י (פא, ג) והנוב"י (תניא, או"ח, לו), וכן בכנה"ג יו"ד (קטו, הגב"י, כז) הביא את דברי הש"ך וכתב שמעשים בכל יום להתיר ונקט כן. ובא"ר או"ח (רמז, טו) העיר שמהש"ג מוכח בכוונת האגודה שבאמת הישראל רואה לצורך אכילת ישראל, וכתב שאישתמיט דבר זה להש"ך שהשיג על הד"מ, ומשמע קצת שצייד שאלו חזי הש"ך היה מודה בה'. וכן בתפארת למשה יו"ד שם ג"כ נקט להתיר, וכתב שכן משמעות כל הפוסקים (ויל"ע למה כוונתו). וכן הוא בפרי תואר שם (קטו, ז). וכן הוא בבית לחם יהודה (קטו, יא), וכן בגליון מהרש"א שם נראה שנקט להתיר. וכן במור"ק להיעב"ץ או"ח שז (וכן הוא בהל' חלב הגוי שבספרו בירת מגדל עוז, מ"ע הבדלת מינים, פ"ג, י"א). וכן במטה יהונתן לבעל כרו"פ נראה שדעתו שהעיקר להקל. וכן כתב בחת"ס בחידושו לשו"ע יו"ד להקל (ונראה שם שלכתחילה נכון להחמיר יעו"ש בחמאה). וכן הוא בערוה"ש (והחמיר לכתחילה) ועוד מחברים אחרונים. ובבית מאיר כתב שמסברא נראה לו כהש"ך ופר"ח אבל בתשובת הרשב"א נראה ברור כדעת הרמ"א, וסיים בצ"ע. (וקרוב לומר שלולי שמסברא היה נראה לו כהש"ך היה קובע בה מסמרות).

וכן התיר בגינת ורדים (או"ח, ג, כא) שהיה מגדולי מצרים, וכן הוא בחקרי לב (יו"ד קלה) שהיה מגדולי איזמיר וטורקיה (ובסוף ימיו היה ראש"צ בעיה"ק ירושלים), ומבואר שם שהיה המנהג בארצותם ארצות בני ספרד להקל למעשה, וכפי שזכר כבר בכנה"ג הנ"ל. וכן באחרונים המאוחרים מבני ספרד מבואר להקל יעויין זבחי צדק (להגר"ע סומך רבו של הבא"ח, יו"ד, קטו, כח) שכתב שקיי"ל כהרמ"א, ואף שהש"ך והפר"ח פליגי מ"מ רוב האחרונים התירו, וכ"ה בכף החיים (קטו, לב). וכן בשו"ת מהרי"ץ (מבני תימן) פסק להקל ע"פ האחרונים שחלקו על הש"ך.

הלא מודה הש"ך.

י. וציין לא"ר יו"ד שם, וכנראה שם האריך לבסס הדברים. ברם לא זכינו לאורו כי נשרף הכת"י, כמ"ש בהקדמת נכדו לא"ר או"ח.

ומאידך, יש גם אחרונים שנקטו כהש"ך ודעימיה. ובחכ"א (סו, ז) כתב בסתם להחמיר כהש"ך וכתב במוסגר שהמנ"י והנוב"י מתירים, ולא כתב מסקנה ברורה^א. (ובחכ"א או"ח סב, יב הביא את דין הרמ"א בשבת אף שמשמעות הדין להיתר, ויל"ע). וכן בהגהות אמרי ברוך (להברוך טעם) כתב לצדד לאיסור, ועיקרו שי"ל שהרמב"ם בהלכות הוא דלא כדבריו בפיה"מ, ויעו"ב לעיל. וכן בתפא"י על המשניות ובקיצור שו"ע (להגאון בעל לחו"ש) כתבו הדין להחמיר כהש"ך.



המנהג אחר הש"ך

הנה כתב בנוב"י שם 'כבר פשט המנהג שלא כדברי הש"ך', וכן הבל"י (היה אב"ד לובלין) שם כתב 'ולא ראיתי במדינת פולין ושאר מדינות', והיינו שהמנהג למעשה הוא להתיר. ויעויין בשו"ת בית מאיר סי' נט שאלה ששאל להג"ר צבי הירש (מברלין) בעניין הגבינות^ב. וקצת משמע שם שסמכו לכתחילה על שומר^ג. ובאמת ששם המייצרים היו שוכרים מראש, ואולי סמכו על כך שהש"ך מתיר באופן זה, אבל ריהטת לשונו משמע יותר שלעניין הכשרות סמכו על השומר, ואולי לא רצה להיכנס לזה, ויל"ע עוד.

והנה רוב גדולי אחרונים הקילו בה למעשה, וכן נהגו. וגם אצל בני ספרד נהגו להקל. והנה יש שכתבו להחמיר לכתחילה כהש"ך אף שמעיקר הדין שרי, יעויין חת"ס הנ"ל וערוה"ש, ברם כמדומה שברוב האחרונים נראה שלא חששו אף לכתחילה. ויש להעיר שכיום כמעט בכל ההכשרים מקפידים על גיבון ישראל, ודואגים שהמשגיח יכניס את החומר המגבן, ובמערכות הממוחשבות המצויות כיום הם דואגים שהמשגיח יפעיל את המערכת.

יא. צריך בירור בכל ההגהות שבחכ"א אם הם סוף דעתו או שאדרבא, כתבם כהערה גרידא, וצ"ב, וכעת לא בדקתי. והמ"ב כתב שדברי המקלים הובאו בחכ"א, וכמדומה שפשטות הלשון משמע שהבין שזו מסקנת החכ"א, ויל"ע. וכן בכף החיים מנאו בין המקלים.

יב. 'נידון שאלה הנוגעת לכלל ישראל, ולא אנכי אדון בדבר, אף גם מצאתי עצמי כנוגע, כי אוי לי אם אומר בה לאיסור, ואוי לי אם לא אומר. הנה במדינה הסמוך לגבולי נקראת ארץ ווערדער, ובאשר כי שמינה היא ברבוי החלב, היא המטרפולין להעשות בתוכה הגבינות הגדולות ועגולות שקורין האללענדיר קעז, והרבה אנשים מקהלות הסמוכות כמו זלאטווי פרדאן והדומים, אשר מחייתם העיקר תלוי בזה, אפשר יותר מאלף נפשות אנשים ונשים וטף, הם שוכרים אורנדיש במדינה הנ"ל, ועושים הגבינות בהכשר, ומהם נפוצו לכל מדינה ומדינה, אשכנז, פיהם, מעהררין, פולין, האאללאנד, ואף אנשי קהלתי יש להם מסחר עמהם לקנותם מהעושים אותם לשולחם מעבר לים ק"ק המבורג, קאפין האגין, האלנדה. וכאשר באתי הנה באו אלי ליתן להם כתב הכשר, וקראתי להעושים הגבינות המוכרים, ודרשתי וחקרתי אותם על משפט הנהגותיהם, וכולם השיבו בסגנון א', שקונים קיבות עגלים שחוטם והלאף מוליכים עמהם להמדינה הנ"ל, ושם קונים הבהמות לחלבם ומכשירים הכלים ומעמידים שם שומר להיות אצל החליבה ועשיות הגבינות, הכלל, הכל כדון וכדת'. ע"כ. (ונידונו שם מצד שהחומר המגבן הקרוי לאף עשוי מקיבות).

יג. הבית מאיר הזכיר שם שהרב המנוח דפה נמנע מלאכלם אך לא מנע את בני ביתו, וכתב השאלה בשאטלאנד, וכוונתו כנראה להגאון בעל סד"ט הל' נידה שהיה הרב דשאטלאנד לפניו, ואחר פטירתו קיבלו את הבי"מ לרב. וקצת משמע שם שהניח הבי"מ שהסד"ט היה מחמיר לעצמו מצד הנידון שמגבנים בעור קיבה. ועכ"פ משמע קצת שהקילו לרבים בשומר בלבד. וראה במכתב הבי"מ שם שהנידון הוא על מקום ייצור גדול מאוד שהיו שולחים גבינות לכמה ארצות על סמך ההכשר שם, וכתב שהיא 'שאלה הנוגעת לכלל ישראל'. ואם סמכו על שומר, הרי למדנו שהיה מנהג כללי להקל בזה גם בדור.

בדעת המ"ב וחזו"א

במ"ב ש"ז ס"ק ע"ט סתם להיתר בישראל עומד לראות את גיבון הגוי בשבת, וכתב בשעה"צ אות צ' 'עיינן ש"ך יורה דעה סוף סימן קט"ו דחולק על רמ"א שם דמתיר כהאי גוונא הגבינות לאוכלן, אך המנחת יעקב מסכים עם הרמ"א, וכן בנודע ביהודה מהדורא תנינא, והביאם בחכמת אדם כלל ס"ז'. ע"כ. ומבואר שנקט המ"ב להקל (ועיינן לעיל בדברי החכ"א).

וכן בחזו"א יו"ד סי' מ' מבואר שנקט להקל בזה (ובסי' מ"א סק"ג ביאר הדינים לדעת הש"ך, ברם נראה שאין זה סותר כלל למה שהכריע בפשיטות כהרמ"א). ובקובץ פעמי יעקב (ניסן תש"ס) נדפסו מכתבי החזו"א בעניין גבינות שהיו נמכרות בארץ בשנת תש"ה, ויעו"ש הפרטים. ולגבי נידון דידן כתב בתוך דבריו 'ואף שהש"ך חלק על הרמ"א, כבר הסכימו האחרונים המנח"י והפרי תואר והתפל"מ והנוב"י סי' לז (והבי"מ הביא תשובת הרשב"א ג"כ) להקל'. ע"כ. והנה נקט שעיקר ההוראה כרוב האחרונים שתמכו בהוראת הרמ"א. יש להעיר שבגנוזים ושו"ת חזו"א (בעריכת הגרא"י קניג) ובשו"ת וחידושים חזו"א יש עוד מכתבים בענייני הגבינות, ולפז"ר בחלק מהם נראה שצידד להחמיר, וכעת לא עיינתי שם. ויש לבדוק אם זה שהחמיר אינו מצד שלמעשה גם לא הקפידו על ראיית ישראל, והיה הנידון להקל מצד שיטת גאוני נרבונא, ויל"ע שם. ברם בספר ודאי קבע להקל וכנ"ל, ונראה שזהו סוף דעתו.

ולעיקר הנידון יש להוסיף שהש"ך טען שאין בראשונים מי שמקל, ובפשוטו זהו עיקר טענתו, ולא דן להכריע מסברתו לחומרא במחלוקת ראשונים בדברנן ונגד המנהג להקל. ברם נתברר שרבו הראשונים המקלים. והנה לשיטת רוב האחרונים שהמתירים בראייה סברי שראייה עדיפי מארץ שמעמידים בפרחים (שכן כתבו המנח"י ושאר אחרונים), הרי מצאנו בראשונים רק למהר"ם שאסר, והוא יחיד נגד המתירים הרבים. ויל"ד טובא שאילו חזי הש"ך כל זה לא היה מחמיר, וכן הא"ר כתב שאישתמיט להש"ך דברי המתירים.

אם צריך שיראה הגיבון עצמו ודין יוצא ונכנס

גדר השמירה בגבינות הגוי לא נתפרש להדיא, ונראה שהוא בגדרי שמירה דעלמא, היינו שמועיל יוצא ונכנס. וכמו בחלב שהתירו הפרישה (ס"ג) והט"ז (קטו, ג) והש"ך (קטו, ד) באופן זה. ובש"ך שם ביאר שזהו גדר שמירה גם בחשש החלפה באיסורים דאורייתא. ולולי שהוא מועיל בגבינות הרי ודאי היו הפוסקים מפרשים היטב את החילוק בין חלב לגבינות. וכן במציאות, הרי סתם שומר הוא בגדר יוצא ונכנס, שהרי הוא צריך לצאת לצרכיו לפעמים ולהתפלל וכדומה, וסתימת הפוסקים תלמד דשפיר דמי".

יד. והנה יש קונו' תקנות לשומרים אצל הגבינות' מהגרא"ל מאמסטרדם בעל בניין אריאל עם הוספות מעוד ת"ח, וייתכן מאוד שההוראות שם מוכיחות על המנהג למעשה שהיה נהוג בגדרי השמירה. ברם הדברים נכתבו בשפת אידיש עתיקה של אותה התקופה, ויש קושי להבין את הדברים. אם יש מי שיכול לתרגם הדברים תע"ב ושכמ"ה. הקונטרס נמצא באוצה"ח.

ברם בפרי תואר (קטו, ז) הביא את טענת הש"ך והפר"ח שאם הגבינות מותרות בראייה למה לא נתפרש הדבר במשנה, ותירץ שעיקר חידוש המשנה הוא להקל ברואה כשהוא עומד ואינו רואה כשהוא יושב, ובגבינות אין קולא זו. וכן בהמשך דבריו נראה שבגבינות צריך שיראה את הגיבון עצמו. ואמנם שאר אחרונים נראה שהבינו להיפך, שקולת המשנה קיימא גם בגבינות, ותני חדא והוא הדין לאידך. וסתמו לשונם שישראל רואה מועיל, ולא נהיר כלל לומר שסברי שאינו רואה כשהוא יושב אסור בגבינות. ומעתה הוא הדין ליוצא ונכנס, ועיין. וראה במטה יהונתן שביאר שחלב וגבינה שוים שמועילה בהם ראייה, והמשנה לא פירשה לפי שבגבינה יש שא"צ לחוש לתערובת. ומשמע ברור שהוא דין אחד וגדר אחד.

אם מועיל יוצא ונכנס, צ"ב בשיעור זמן היציאה שאינו מפריע את השמירה, והדבר משתנה לפי עניין החשש. ולגבי יין נסך יש חילוק בדין בין חביות פתוחות לסתומות, עיין בשו"ע יו"ד קכט, א, וצ"ב מהו השיעור בעשיית גבינות. ואם נקל שהחשש הוא רק לגיבון בעור קיבה, ונדון דאבקת קיבה המצויה אינה אסורה מעיקר הדין (או שאין חוששין לה בגדרי לא פלוג וכו'), כיון שלא זהו מה שחששו חז"ל בגזירתם, ויל"ע בזה, הרי צריך שיביאו קיבות ויניחו בחלב עד שיתגבן, וכמדומה שצריך להשהות את החלב בקיבה זמן ארוך. וייתכן שגם צריך זמן כדי שיעלימו מעשיהם ויוציאו את כל הקיבות משם שזה זמן ארוך. וגם באבקה, אם המשגיח יכול לבדוק, ייתכן שדי ביוצא ונכנס באופן שא"א להסתיר ממנו את חומר הגיבון. והיינו בזמן הגיבון, אבל בדיקה אחר זמן אינה נידונית כהשגחת ישראל בזמן הגיבון, וכבר היא נידונית כגבינת הגוי ולא פלוג בגזירתם, ויל"ע בגדרים המדויקים. ויל"ד עוד, וכתבתי קצת לפו"ר, ויל"ע בכל זה^{טו}.



ב. גבינות שלנו לשיטת ר"ת ולשיטת גאוני נרבונא

ר"ת התיר את גבינות הגוי במקום שאין חוששים לגילוי, וכ"ה בתוס' שלנו (ע"ז לה, א ד"ה חדא). ברם בתשובת ר"י הזקן (הובאה בנוסח שלם בשבלי הלקט ב, לב ועיי"ש) נראה שלמעשה החמיר, ומ"מ נקט שעיקר הדין להקל. ויש שהבינו שכוונתו להקל מדינא רק בצירוף עם צד ההיתר בחותם שדנו שיכול להזדייף יעו"ש, ברם בנוסח שבשבה"ל נראה שנקט מדינא להקל, ואכמ"ל. (ומיהו גם לצד שזה צירוף, הרי בנדון דידן ג"כ יש לנו צירוף מצד ראיית ישראל). וכן בתוס' ר' אלחנן בן ר"י בע"ז הביא את דברי ר"ת. ומאידך, בתוס' שנץ ע"ז שם ובסמ"ג (לאוין, קלב) וסמ"ק (רכג) כתבו שאין להקל מפני שנאסר במניין. וקצת משמע שכוונתם להנהיג למעשה דרך חומרא ומודו שאינו מוכרע מעיקר הדין, ויל"ע אם זו כוונתם, ואכמ"ל. ובהגהות ר"פ לסמ"ק (רכג, ה) ובאגודה (ע"ז, פ"ב, כז) כתבו להחמיר כן בשם תשובת רבי' יעקב, ובר"ן (ע"ז, יג, ב מדפי הרי"ף) כתב כן בשם ר"י, ויל"ע. והנה עוד הרבה ראשונים נחלקו, כגון הרמב"ם והרמב"ן וחכמי ספרד, וכתבתי כאן את האוסרים מבין שותי מימי ר"ת.

טו. עוד בגדרי יוצא ונכנס עיין בדברי הגרי"מ רובין בעל ארחות שבת (קובץ היכלא ז', עמ' ר"ה), ודיונו שם הוא לגבי ייחוד, ויל"ע במהרשד"ם שציין לו הגרמ"ש קליין בדבריו שהובאו בקובץ הנ"ל.

שיטת גאוני נרבונא (הובאו דבריהם בתוס' ע"ז ובמאירי שם) שבארץ שמעמידים בפרחים אין נוהג האיסור. ויל"ד אם היא שיטה אחת עם ר"ת, ונחלקו רק אם נקטינן לחשוש רק לגילוי או שחוששין גם להעמדה בקיבת נבילה, או שנחלקו גם בגדרי הלא פלוג בגבינות. ובהגהות ר"פ לסמ"ק כתב שבגילוי אמרינן לא פלוג ומצד העמדה לא אמרינן לא פלוג, ויל"ע.

ולמעשה נקטינן להחמיר, אבל יל"ע אם הוא מעיקר הדין ממש, ואכמ"ל.

החזו"א נקט שאינו מעיקר הדין ממש, אבל הוא לשיטתו שכל המקלים בראיית ישראל מקילים גם במקום שמעמידים בפרחים, ונמצא שנהגו כמקלים ורק החמירו להצריך ראייה גם במקום שמעמידים בפרחים. אבל אם נתפוס לחלק ביניהם, יל"ד שנקטינן לגמרי להחמיר. אמנם יש משמעויות בראשונים שאינו מעיקר הדין, ויל"ע לדינא.

והנה הב"י (י"ד קטו) כתב שבמקום שנהגו להקל מפני שכולם מעמידים בפרחים יש להם לבטל מנהגם. ברם גם בדבריו הזכיר שאסור לפרוש מכלל ישראל וכו', ולא רק שעיקר הדין שלא כמקלים. ויל"ע בשיטתו. והרמ"א בהגה לשו"ע קטו, ב כתב 'וכן המנהג ואין לפרוץ גדר אם לא במקום שנהגו בהם היתר מקדמונים', ומבואר שאם נהגו כן מימי הקדמונים יכולים הם להקל. ברם אינו מכריח שלדידן, שאין מנהגנו להקל, אינו מעיקר הדין, ואכמ"ל.

וסיכום הדברים, שלמעשה אנו מחמירים גם במקום שאין חשש גילוי וגם כשכל המדינה מעמידים בפרחים (וכן הוא כשמעמידים בחומרים סינטטיים, וכמצוי כיום). ומ"מ אינו ברור שהוא מעיקר הדין, ועכ"פ כנראה שחזי להצטרף להנ"ל.



ג. בדין גבינות מחלל שבת ודין תינוק שנשבה

בגמ' חולין ה, א שהמחלל שבת בפרהסיא שחיתתו נבילה, ונפסקה בשו"ע (י"ד, ב, ה). ודין יינו של מחלל שבת אינו מפורש בגמ', ויש ראשונים שדקדקו ממשמעות הגמ' חולין (ה, ב) שיינו נאסר. והנה בהלכות גדולות (הל' שחיטה, ס) כתב 'ומשומד אסור לאכול משחיתתו, ומשומד לעבודה זרה ולחלל שבתות בפרהסיא עושה יין נסך דלגבי משומד שבת וע"ז כהדדי נינהו'. ע"כ. ולכאורה הוא מקור מפורש לאיסור. ברם יש שטענו שמסתבר להגיה שם, ושנראה שהכוונה שם היא להביא הגמ' שהמנסך הוא בכלל מומר לע"ז, ויל"ע.

וכן ברמב"ן (חולין ד, ב) ור"ן (שם) וריב"ש (בשו"ת סי' ד וסי' שצד) שהובאו להלן מבואר שהמשומד לחלל שבת עושה יין נסך. ובספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג, קמב) 'אמרו רבותינו ז"ל כי העובד ע"ז או המחלל שבת בפרהסיא הוא מומר לכל התורה כולה ושחיתתו נבלה ואוסר את היין במגעו'. ע"כ. וכ"ה בתשובה שבשו"ת הרשב"א (ו, קעט) בשם רבינו יונה והובאה בב"י (י"ד, קיט), וכ"ה בשו"ת תשב"ץ (ג, שיב).

ומאידך, העירו החזו"א ועוד אחרונים שלא נמצא דין זה ברמב"ם, ויש מקום לדקדק דלא סבר לה. אמנם ייתכן שכיון שאינו מפורש בש"ס אלא נלמד מדין שחיתתו, לא כתב לה וסמך שילמדו משחיטה. ודרך הרמב"ם לפעמים בכיו"ב, וצ"ת".

והראוני בשו"ת רש"י (סי' קסח) לגבי יין נסך באנוסין ששבו, וכתב בתוך הדברים 'ולא גזרו רז"ל אלא על מגע גוי, ולא על מגע פושעי ישראל'. ע"כ. ומשמע לענ"ד שהוא הכרעה בעיקר גדר התקנה, ואינו דין מיוחד באנוסים. ברם לכאורה מיירי שם גם במשומד לע"ז, ובזה ודאי שנקטינן שעושה יין נסך שהרי הוא משומד לע"ז ולניסוך, ויל"ע. שוב העירוני ש"ל שבוזה דנים לפי העניין, וסמך רש"י על האומד המבואר שם שסתמא שהאנוסים האלו לא ניסכו לע"ז, ויל"ע. ויעו"ש (סי' קסט"ו) שנשאל על יינו של משומד ששב בתשובה, והביא מי שאמר שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי, וכתב שהיא דעת יחיד. ומשמע שם שטעם זה עומד לעצמו מלבד הנידון מצד תשובתו. אמנם נראה שחלק על כל מה שאמרו שדינו כגוי, ולא רק לגבי יין נסך. וייתכן שע"כ דברי יחיד הם, וצ"ע. ועכ"פ למדנו דעת רש"י (ואולי הוא קדמון אחר) שהמחלל שבת בפרהסיא אינו עושה יין נסך.

בשו"ע לא נמצא דין זה במפורש שמחלל שבת בפרהסיא עושה יין נסך, ורק כתב סתמא בס' קכד סעיף ח' שמומר עושה יין נסך. וייתכן שסמך על כך שבמק"א פירש שהמחלל הוא כמומר לע"ז וממילא הוא נכלל בדבריו, ועיין הערה.

טז. בשו"ת הרשב"א (ז, ג) 'השיב הרמב"ם ז"ל בזמנים כתב כי מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כמשומד לכל התורה כולה. ואינו מבטל רשות עד שישכור כגוי ויינו יין נסך והרי הוא גוי ככל גויי הארץ וכן השיב בתשובה'. ע"כ. והלשון צ"ב, ונראה שזו תשובה מקוצרת וכתוב בה שהרשב"א השיב שכבר כתב הרמב"ם שהוא כמשומד לכל התורה. ומש"כ שם "ויינו יין נסך", י"ל שהם דברי הרשב"א עצמו ע"פ זה. ומש"כ וכן השיב, לכאורה חוזר שוב לרמב"ם, וא"כ משמע שהרמב"ם השיב גם זה שהמחלל בפרהסיא יינו יין נסך, ויל"ע עוד. וגם א"כ ייתכן שציין להרמב"ם רק לגבי עיקר הדבר. ומיהו ייתכן שהכוונה היא שהרמב"ם כתב כן בפירוש, ונאמר שהייתה להרשב"א תשובה מהרמב"ם שאינה בידנו, וצ"ב.

יז. שאלו לפני ר': על האנוסין אם יש לפרוש מן יינן, עד שיעמדו בתשובתן ימים רבים ותהיה התשובה שלהם מפורסמת וגלויה ואלו האנוסין שבאו מחדש, אין אנו בקיאים בהן ותשובתן לא ראינו. אם יש עלינו להחמיר ולהפריש מן יינן. והשיב ר': שחלילה לפרוש מן יינן לביישן, כי לא מלאו לבן לנסך אף לע"ז. ולא גזרו רז"ל אלא על מגע גוי, ולא על מגע פושעי ישראל. ובמקומנו אף הגוים אינם מנסכים. וכל שכן אלו שכל מה שעשו עשו משום [אבחת] חרב, ומהרו לפרוש בכל יכולתן. ועוד משקבלו עליהן לשוב ליראת צורנו, הרי הן בכשרותן. ע"כ.

יח. (השאלה). 'משומד שנשתמד במקום אחד ובא במקום אחר, אם כשנשתמד ולא חילל שבתות שותין עמו. דאמר גר שנתגייר וקיבל עליו כל מצות ומולין אותו ונתרפא ומטבילין אותו וטבל ועלה הרי הוא [כישראל] לכל דבריהם. ואי אשתמד ומקדש הני קידושי קידושין וצריכה גט. ומשומד זה שחלל שבתות בפרהסיא אינו [כישראל] שנאמר ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם. כל המשמר שבת נקרא ישראל. ותניא מקבלין קורבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בתשובה חוץ מן המשומד לנסך יין ולחלל שבת בפרהסיא. הלכך מחלל שבתות בפרהסיא כגוי הוא. ואנוסים שחיללו שבתות בפרהסיא ותשובתם לא נתפרסמה עד מתי מותרים לשתות יין עם אחיהם, אם בגלוי ניכר תשובתם מותר ואם לאו לא. והשיב, שכתב בתשובה שמצא, דמחלל שבתות כעובד עבודה זרה. ומייתי ראייה מיהא מקבלין קורבנות מפושעי ישראל וכו'. לא נוטה דעתי אחריה אלא בעודו במשומדות. חדא דיחדידיאה הוא ולא עבדי כוותיה, דאמר רב הונא איזהו ישראל משומד זה המחלל שבתות בפרהסיא. והוינן בה [למאן] לר' מאיר (כולה). ואמר רב הונא האי תנא היא דחמירא שבת כע"ז. דתניא מכס ולא כוללם. מדקאמר האי תנא [הוא], שמוע מינה לית הלכתא כוותיה. ועוד כשקיבלו על עצמן לשוב ליראות צורינו בפרהסיא הרי הן בכשרותן. ע"כ.

יט. תשובה זו נמצאת גם בספר הפרדס (ערנרייך) סי' קלב ועוד מקורות. והנה בספר הפרדס ושאר ספרי דבי רש"י (וכן הוא בשו"ת רש"י שהוא ליקוט שנעשה בדורנו) יש גם דברים מקדמונים אחרים אבל לפי הפתיחה שאלו לפני רבי, נראה שהן דברי רש"י. והעירוני שאינו מוכרע.

כ. בשו"ע יו"ד סי' ב' סעיף ה' כתב שמומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי. ומיירי שם לעניין שחיטה. ובסי' קכד, ח כתב

בחי' החת"ס ליו"ד (קלה, ד) דן אף לגבי יין שלא קיי"ל כרבינו יונה בזה יעו"ש. אמנם בתשובה מאוחרת (יו"ד, קכ) דן בהנחה שאסור, ומ"מ אין הכרע גמור שחזר בו, וייתכן שדן לפי המקובל לאסור, והרי בלא"ה הסיק בעובדא דשם שמותר מטעמים אחרים. אמנם לעיקר דבריו, הרי נתברר שכן גם דעת הרמב"ן והר"ן והריב"ש והתשב"ץ, וצ"ע אם היה דן דלא קיי"ל ככל הני רבוותא. ויעויין בשו"ת יהודה יעלה (מהר"י אסאד יו"ד, ג) שדן שאולי הוא תלוי בנידון אם מחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי מדאו' או מדרבנן. ושוא הריב"ש ס"ל שהוא מדאו', ובזה כללוהו בגזירת הגויים, אבל להסוברים שהוא מדרבנן י"ל שלא גזרו. וכעת ל"ע בכל זה". (והנה מצאו עוד אחרונים שמקילים בה מעיקר הדין, ברם לכאו' אחר שרבו הראשונים האוסרים הרי לדידן יצא מידי ספק, ויל"ע עוד.

ויש לעיין האם רק לגבי סתם יינם דינו כגוי, או שכן הוא הדין גם לגבי בישולי גויים ופת גויים וחלב גויים וגבינות הגויים וכו'.

והנה ברמב"ן ור"ן חולין ד, ב כתבו לגבי איסור יינו שאינו מצד חשש שניסך אותו (יעו"ש הטעם) אלא מצד בנותיהן, ואף שאין בנותיו של מחלל שבת בפרהסיא אסורות, מ"מ הוא בכלל הגזירה, כיון שהוא כמשומד לכל התורה וכגוי. ולכאו' לפי זה הוא הדין לבישוליו ולפתו. ברם בריב"ש (ס"י שצד) כתב על איסור יינו 'וטעמא דמלתא דכיון שקצת יינו אסור שזהו שנתנסך ודאי לע"ז, גם סתם יינו אסור, כיון שהוא כמומר לכל התורה כולה, והשוו בו חכמים מדותיהם'. ע"כ. ולפי טעם זה לכאורה אין דין זה שייך בבישול ופת וכו'. ואם בישול ופת ג"כ אסורים, ודאי לא היה הריב"ש כותב שזהו הטעם. ומשמע ברור שסבירא ליה שהוא דין מיוחד בינו, ולא בשאר איסורי מאכלות הגויים.

ויש מקום לטעון שדברי הריב"ש בזה הם שלא כהרמב"ן ור"ן הנ"ל, ואם כן הוא הרי לכאו' ראוי לפסוק כרמב"ן ור"ן. ויל"ד עוד שאילו ידע הריב"ש שרבו הר"ן והרמב"ן מחמירים לא היה כותב כן. ברם יש גם מקום לאידך גיסא, שיש לומר שאם מצאנו רק בינו אין לנו להוסיף, וסתם גויים בש"ס אינו כולל מומרים. והרמב"ן והר"ן ביארו למה נאסר יינו בלי ניסוך אף שנאסר מצד בנותיהם, אבל לא נכנסו לדון אם הוא גם בבישול ופת וחלב וכו'. והנה הריב"ש עצמו הביא את הטעם שכתבו הרמב"ן והר"ן שהוא כמומר לכל התורה, וייתכן (וגם מסתבר) שידע לדבריהם וע"פ דבריהם כתב טעם זה, ומכלל כוונתו שנקט שי"ל כן גם לשיטתם, וצ"ע".

סתמא שמומר עושה יין נסך. ואולי סמך על דבריו בסי' ב'. אמנם בבי' בסי' קכ"ד שם מיירי במומר לע"ז, ויל"ע אם נכון לומר שסמך על מש"כ לגבי שחיטה. אמנם ציין בבי' שם שבסי' קיט הביא את תשובת הרשב"א דיני המשוּמָד, ובתשובה שם נזכר גם שמומר לחלל שבת בפרהסיא עושה יין נסך, אבל ייתכן מאוד שכוונתו רק לציין לעיקר נידון התשובה שם במשומד ההולך ממקום למקום.

כא). ודן שם עוד אולי צריך להעיד בב"ד ובלי זה אין דינו כגוי ואין יינו נאסר, ולכאו' הוא מחודש מאוד, ויש לעיין שם. ויש בנידונו שם עוד צירופים שאינם שייכים אצלנו.

כב). העירוני שיש לדון עוד שאין להוכיח מהרמב"ן והר"ן, דמייירי ביין, לנידון דידן בחלב וגבינה, שכיון שעיקר איסורם מחשש איסור י"ל שהם קלים יותר מיין ופת (וכן בישול לחלק מהשיטות), שעיקרן להרחקה וחתנות. וכיון שמחלל שבת בפרהסיא אינו כגוי לכל דבר והוא כעין קנס, י"ל שקנסוהו בדברים שעיקרם להרחקה (וגם לולי שבתו אסורה הרי ראוי להתרחק ממנו כפי האפשר, ואף אם הכול אחר החיתון, הרי מצוי שבתו כמותו ונכון להתרחק ממנו גם בחיתון), ולא

ומצאנו באחרונים שנחלקו בדיון זה. הפר"ח (ק"ב, ב) דן בפת של קראים ומשמע מדבריו שכיון שהם מחללי שבת בפרהסיא הפת אסורה (וכתב בתחילה שהם אינם אוכלים פת שלנו, אבל לכאורה זה אינו מגדרי הדין, ומשמע שטעם זה שהם מחללי שבת עומד לעצמו). וכ"ה בפמ"ג (ק"ב ש"ד, ב), וכתב רק מצד חילול השבת. וציינו שכן הוא בבל"י ועוד אחרונים שהחמירו בפתו ובישוליו. ומאידך, בתפארת למשה (ק"ג, ט"ז) ועוד אחרונים הקילו בה"י. והראוני שהגאון בעל אוה"ח ופרי תואר בספר חפץ ה' חולק ד, ב דן בזה בהרחבה וסיים: 'וכל מה שגזרו רבנן בנותיהם וינין ופתן ושמן בגוים לית מינה ולא מקצתה במומרי ישראל'. ע"כ. וכעת ל"ע בכל דבריו שם.

בדעת החזו"א בזה, הדבר צ"ב. בספר חזו"א (י"ד ב, סו"ק כ"ג) כתב 'ונראה דפתו ושלוקו דינו כיינו, וכ"כ הפמ"ג סי' קי"ב סק"ב בש"ד בשם הפר"ח, דפתו של מחלל שבת בפרהסיא אסור אבל בפ"ת סי' קי"ב סק"א בשם התפל"מ כ' דפת מותר וזה דלא כמש"כ בפ"ת סי' קי"ג סק"א'. ע"כ. ולא ברור כ"כ מה מסקנתו למעשה. וכמדומה שרבים הבינו שהוא מצדד לאיסור, ברם לענ"ד הוא נוטה יותר להיתר, ומתפרש שהיה נראה לו לאיסור אבל מצא להפ"ת בשם התפאל"מ, ושוב הסכים שכן עיקר.

יש מכתב מהחזו"א (להגרד"צ רוטשטיין, ונדפס בשו"ת וחיידושים, קלג) על 'הדגים הנעשים בבתי חרושת של גויים או של בלתי שומרי מצוות ח"ו' שיש בהם איסור בישולי עכו"ם. ומאידך, כתב הגר"ח ק' שליט"א בקונטרס הזכרונות (דברים מהחזו"א ונדפס בספר מלאכת שמואל, בהל' שחיטה ומאכ"א, כו) שהחזו"א 'הקיל לעצמו בפת של מחללי שבת במקום הצורך'. ע"כ. והגר"ח ק' שם כנראה הבין שהחזו"א חילק בין בישול לפת, כיון שבפת יש קולות בפוסקים בפת פלטר ועוד (הנידון שם היה במאפייה, דהיינו פלטר)². ובספר ברכת שרגא (מר' שרגא היימן זצ"ל, לעירובין סא, ב) כתב ששאל את החזו"א במכתב אם חלב מחלל שבת דינו כחלב הגוי, כיון שראה שנהגו בירושלים להקל בזה. והחזו"א ענה לו 'לא'. (נראה כוונתו שהחזו"א ענה לו כך בכתב). וכשנכנס אחר זמן להחזו"א הסביר לו (בעל פה) שביינו הוא קנס ואין מקור שקנסו גם לגבי חלב. ולפי העניין הוא בערך באותן שנים של המכתב הנ"ל, ויש לברר.

קנסו בדברים שעיקרם מחשש איסור. ואף שגם אצל המומר שייכים חששות איסור, הרי זה יותר לפי העניין. והרי ייתכן שהוא מומר לע"ז או לחילול שבת ונוהר מאיסורים אחרים. ולא דמי לגוי, שתמיד הוא בכלל החשש לכל האיסורים. ויש לטעון שאין לנו לחדש ולומר שגזרו בו כמו בגוי בלי מקור, ויל"ע בסברא זו.

כג). 'ענין בית יוסף טעמים על איסור בישולי גוים, י"א שמא יאכילנו דברים אסורים וי"א משום חתנות ונ"ל דנ"מ אי בישול של מומר לע"ז אסור דהוי מומר לכל התורה, למ"ד משום חתנות שרי דהא עכ"פ שחיטת ישראל הוא ומותר לישא בתו ממומרים ולמ"ד שמא יאכילנו דברים אסורים אסור ולפ"ז פת של מומר שרי דפת הוא רק משום חתנות'. ע"כ.

כד). בפ"ת קיב, א הביא בשם התפאל"מ להקל כיון שאין שייך איסור חתנות, ובסי' קיג, א הביא שתלוי בטעמים ולאידך טעם אסור. והחזו"א להלן העיר על הסתירה. ברם העירוני לנכון שבתפאל"מ שם כתב שפת הוא רק משום חתנות ובבישול יש שני טעמים, ונראה שלא היו דבריו לפני החזו"א שהביאם מהפ"ת. אמנם גם בסי' קי"ג נראה שהעיקר שהוא משום חתנות, ויל"ע.

כה). כפי שהבנתי המליצו הרופאים להחזו"א לאכול לחם מלא (חי) מפני מחלת הסוכרת שהייתה לו, והיה נידון על לחם כזה ממאפייה של מחללי שבת שביירו שאין שם בעיה של חומרים לא כשרים, והחזו"א הקל ואכל לחם זה. ושמעתי שהחזו"א אמר בעניין זה שהתפארת למשה היה 'גרויסער' (-גדול), והיינו שהוא אחרון חשוב שדעתו ראויה לסמוך עליה להקל למעשה.

בארחות רבינו (מהדו' חדשה כרך ד' עמ' לא) כתב שהגריי"ק זצ"ל צידד להקל (ואף בפועלים גויים ובעלים מחלל שבת עיי"ש), ואמר לו שהעידו לו שהגריי"ז זצ"ל אכל לבן של תנובה, והוסיף המחבר שם שהוא עצמו ראה את הגאון מטשיבין שאכל לבן כזה. והיה זה בתקופה שלא הייתה על זה השגחה טובה, וכפי המובן שם היה החלב גם מרפתות של מחללי שבת (ולא היה חשש של תערובות איסור). אמנם, ייתכן לדון דגבינה חמירא טפי, ויל"ע. ומאידך ראיתי בשלמת חיים שהגריי"ח זוננפלד זצ"ל הרב דירושלים כתב להחמיר בחלב של מחללי שבת. וכמדומה שהרבה כיום מורים להקל בזה, עכ"פ מעיקר הדין ובצירוף הצד שהם תינוקות שנשבו, וראה הערה¹.



תינוק שנשבה

עוד יל"ד טובא מצד תינוק שנשבה. והנה הרמב"ם (ממרים ג, ג) כתב על בני הקראים 'אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם'. ע"כ. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד קנט, ג לגבי ריבית בקראים), והרמ"א הוסיף שכן הוא בבן המומרת. ומאידך, הרמב"ן ודעימיה כתבו (ב"מ עא, ב לגבי ריבית) שבן המומרת אינו בדין תינוק שנשבה, ועיין ש"ך (יו"ד קנט, ח ועוד), ובנקה"כ שם סיים בצ"ע. ברם י"ל שבן המומרת שתפס הרמב"ן שאינו כתינוק שנשבה, היינו טעמא, שגדל על הידיעה שיש שתי דתות, ההמיר גוי אלוהים והמה לא אלוהים ואמו המירה כבודה בלא יועיל. והבן יודע שיש כאן עניין שצריך בדיקה, ואם הוא נשאר בהמרה הרי זה מזדון לב או שלא אכפת לו לברר חובתו בעולם לפני מי שבראו. אבל בני הקראים מחונכים לטענות של מסיתים ומדיחים שסתם תינוק אין לו דעת להבדיל ולהבין השקר והטעות שבהן. והוא דומה למי שנשבה בין הגויים וידע שהוא יהודי וכו' אבל לא ידע מאמיתת תורת ישראל כלום (ועיין שו"ת רשב"ש, פט בבני האנוסים שביאר את הרמב"ם דמיירי 'כשהכיר היהודים וראה אותם ודתם ולא היה שם מי שיבינהו אמיתת הדת, והוא אינו מכיר בה שהיא אמת').

מחללי שבת ושאינם שומרי תורה בעוה"ר שבזמננו, בפשוטו קרוב הדבר שהם כשבויים יותר ויותר מבני הקראים. ובחזו"א (יו"ד א, ו) דן על מי שאבותיו פרשו מדרכי הציבור והוא נתגדל ללא תורה וכתב שהוא כתינוק שנשבה ודינו כישראל, וסיים ש'צריך לימוד שיעור ידיעתו אי לא חשיב מזיד'. ע"כ. ברם בפשוטו כמעט כולם הם תינוקות שנשבו, וכן היא הסתמא, וכבני הקראים שברמב"ם. ויש שטענו שהידיעה שיש הרבה מאמינים ובהם הרבה חכמים וכו' ראויה היא להפקיע מהם שם תינוק שנשבה. ולא הבנתי טענה זו. וכי הוא יותר מידיעת בני הקראים,

כו). וכן כתב באג"מ (יו"ד א, מו ש, ב, מז) להקל בחלב מחללי שבת, וטעם ההיתר שם נראה ששייך גם בגבינות. וכ"כ הגריש"א (קובץ תשובות ג, קטו) להקל בחלב ובגבינות כיון שעיקרם מחשש איסור ולא משום חתנות. וכן דעת הגר"ש וואזנר (הגר"מ שטיין בשמו בקובץ מבית לוי) בחלב, וכמדומה שכוונתו שם להקל גם בגבינות, וצ"ב. ועיין במנחת יצחק ט, כה שהתיר בחלב בדוחק עיי"ש, ויל"ע אם התיר גם בגבינות. ובחוט שני (שבת פרק מ') כתב להחמיר בבישול שלהם, ולא כתב מה דין הפת החלב והגבינות.

שידעו שחכמים וחסידים רבים מאמינים בתורה שבע"פ. ואדרבא, שלכאו' אלו שבזמננו הם רחוקים יותר מבני הקראים. וקשה לתאר את הריחוק הגדול רח"ל. ולענ"ד נראה עיקר שהם שבויים גמורים, והשם ישוב וירחמנו וישיבנו בתשובה. ועכ"פ נראה שמכלל ספק לא יצא.

והנה, כמה מקדמוני האחרונים החמירו בדין הקראים ופסקו שדינם כמינים גמורים ולא כתינוקות שנשבו, ודלא כפשטות הרמב"ם, וכתבו לבאר שאף להרמב"ם כן הוא. ובעוניי לא הבנתי דבריהם ואכמ"ל. אמנם גם לדבריהם קשה מאוד לדמות זאת לחילוניים של זמננו. ועיין חזו"א שם, שהנידון באחרונים ונקודת הפלוגתא היא באומד הדברים, מהי דרגת ידיעתם של הקראים. ולכאו' בנידון דידן של החילוניים כיום הרי הם רחוקים יותר ויותר, וידיעתם מועטה מאוד, ולכאו' להרמב"ם הם תינוקות שנשבו לכל דבר, והשי"ת ישיב לב כל בניו לעבודתו ויטהר ליבנו לעובדו באמת.

וראה לגאון בעל ערוך לנר בבנין ציון (החדשות, כג) שדן להקל במחללי שבת בפרהסיא שבזמנו, שיש מהם שהיו עושין קידוש וכדומה, ושוב כתב שבבניהם יש דין תינוקות שנשבו אם לא שידוע שאינו בכלל זה. וכתב עוד צירופים (ושם שהם מאמינים בעיקרי הדת, ובנידון שלנו הרי אצל חלק מהם אינו כן). וסיים שהמחמיר בזה תע"ב 'אך יש למקילים על מה שיסמכו'. ואולי מסקנתו להקל היא רק על סמך הצירופים הנוספים. ברם לענ"ד עיקר הצירופים שם הוא בשביל להתיר גם באלו שאינם תינוקות שנשבו אלא נגררו אחרי קלות ראש שפשתה בעוה"ר, ויל"ע עוד. אמנם כתוב שם בתחילת הסימן שאינו להלכה למעשה, אך דברי הבנין ציון הובאו באחיעזר (ג), כה) בתוך דבריו ומשמע שצידד כן להלכה, ויל"ע שם בכל העניין".

וסוף דבר, שבעיקר דינם של סתם מחללי שבת בדורנו הרי הוא כנראה לפחות ספק דרבנן מעיקר הדין, ויל"ד שעיקר הדין להקל אף ביינם. ובחלב וגבינות אף י"ל שהוא ס"ס בדרבנן, דספק אם הוא מומר או שהוא תינוק שנשבה, וספק מה דינו של מומר בחלב וגבינות, ועיין.



ד. בדין גבינות רכות שאינם נעשים ע"י קיבה (או פרחים)

סתם גבינה של חז"ל היא צמיגה וקשה, ואמרו בה שהמגבן אותה חייב משום בונה^{כז}. ומבואר בגמ' שבת קלד, א (לרש"י, וכן הוא בפוסקים) שגבינה שאינה בת יומא היבשה מעליא טפי, ויש ראשונים שהזכירו שהיא עשויה לימים רבים. וכן בסוגיין אמרו שמגבנים בקיבת עגלים,

(כז). 'ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שידוע דיני שבת ומעיו פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור'.

(כח). ובעיקר הנידון לגבי יין נסך במינים מישראל, יש מקום לציין לשו"ת חת"ס (יו"ד, ככ) 'והכא מה שעושה יי"נ איננו משום חתנות כי מותר להתחתן בבנותיו ולא משום לתא דע"ז, אלא משום קנסא עשאוהו כגוי עובד ע"ז, וע"כ אין להחמיר כ"כ'. ע"כ. וכנראה כוונתו היא שבספק קנס יש להקל כעיקר הדין יותר מסתם ספק.

(כט). וכתב בפני יהושע (ביצה יב, א) 'דהא דאמרינן מגבן חייב משום בונה היינו דוקא במגבן לאוצר לייבש להצניע לימים רבים'.

ושמחליקים פניה בשומן. וכן מבואר שאין בה חלב בעין, ויש מהראשונים שביארו גמ' דביני איטפי שהכוונה לנקבים שמצויים בגבינות ששם ייתכן שנשאר חלב. וכל אלו הם דברים המצויים בגבינות הקשות (הגיבון בפרחים שנזכר בראשונים נותן תוצאה דומה לגיבון בקיבה, אלא שהתהליך קצת יותר ארוך).

והנה, כיום מצויות בינינו גם גבינות רכות (ומהן רכות מאוד, כעין חמאה רכה ויותר, ואין להן צורה קבועה כלל, והן ראויות למריחה על לחם כמות שהן). וצ"ב בדינם. ויש לדעת שתהליך הייצור של הגבינות הרכות מבוסס על מגבן אחר. שבגבינות הקשות תהליך הגיבון נעשה ע"י אנזימים, כגון המצויים בקיבת עגלים ובפרחים וכדומה, ותהליך זה נותן להם את המרקם הקשה והצמיג. אבל הגבינות הרכות מתגבנות ע"י חיידקים הנמצאים בחלב חמוץ, וניתן גם להשאיר את החלב במקום חם מעט והוא יחמיץ ויתגבן כך מעצמו. ומעתה יל"ע אם גם הגבינות הרכות האלו הן בכלל גזירת חכמים של איסור הגבינות, או שהגזירה היא רק בגבינות הקשות, שהן סתם גבינה של חז"ל והפוסקים. כמו כן, אפשר לייצר גם גבינה קשה מעט בלי אנזימים¹ אבל אינה קשה ממש וקל לפורר אותה, ולכא' גם גבינה כזו היא בכלל הנידון להקל.

והנה בחמאה מבואר ברמב"ם שמצד עצמה אינה בכלל הגזירה (ודן מצד טיפות החלב וכו'). ולא נתפרש להדיא מה החילוק, ולמה אינה כלולה בגזירת גבינה. ויעויין בתוה"ב להרשב"א (ב"ג ש"ו)², ונראה מדבריו שנקודת החילוק היא שבחמאה אין גיבון ע"י עור קיבה, וסמיכותה וקשיותה המועטת באות מאליהן, וממילא אין היא בכלל הגזירה לטעם זה. והרמב"ם סבר שיש לסמוך שטעם דעור קיבה הוא עיקר גם לקולא, היינו שיש להקל כשאין טעם זה שייך, אף שיש את שאר הטעמים. ובביאור הגר"א לגבי חמאה הביא את עיקרי הדברים מהתוה"ב, ועיי"ש. ויעויין חזו"א סו"ס מ' שגבינה ישנה ויבשה הן כמין נפרד ואין ראוי לאוסרן משום חדשה ולחה, ויש לטעון שכ"ש באלו.

ומצאנו דיון באחרונים ביוגורט - לבן, שהוא רך יותר מהגבינה אבל גם הוא אינו משקה ממש. והנה המצוי אצלנו הוא רך בדרגה כזו שכשמנערים אותו היטב הוא נהיה נוזלי ונשפך כעין נוזל סמך. ושמא נדון שדווקא בכזו דרגה של רכות אין שם גבינה. ברם בברכ"י (שיו"ב, יו"ד קטו, ה) 'כתב הרב פרח מטה אהרן ח"ב סימן ל"ג שנהגו בשלונקי מזמן הקדמונים קדושים אשר בארץ, לשים הייאגורט"א בשקים של פשתן, ואח"כ מדיחין אותו היטב פעם ופעמים, עד

ל). ראיתי תיאור כיצד מייצרים גבינה כזו ע"י בישול החלב והוספת לימון וכדומה ושמנת, וסינן היטב של הגבינה בבד, ומשאירים הגבינה להסתנן כמה שעות. (הגבינה הנ"ל יש לה צורה כעין גבינה קשה אבל היא מתפוררת מעט כבר בחיתוך).

לא). והר"מ במז"ל כתב החמאה של נכרים מקצת הגאונים אסרוה מפני צחצוחי חלב שישאר בה שהרי [הקום] שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו וכל חלב שלהן חוששין שמא עירב בו חלב טמא. ואין טעם דברים אלו מחוורין בעיני. וזה יצא לו לרב ז"ל מן העיקר שתלה בו טעם איסור הגבינה, שהוא ז"ל כתב שאיסורו מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של נבלה והואיל ודבר האסור הוא הכל אסור וזה בשיטת תירוצו של הרב אבן מג"ש ז"ל שכתבנו למעלה ולפיכך הוא ז"ל סבור שמן הדין היה לנו להתיר את החמאה שיש בה תערובת מעט חלב טמא מפני שבטל במיעוטו ולא נאסרה החמאה אלא מפני שהקום של חלב טמא אינו מעורב בחמאה. ואין דרכו בזה הדבר ישר ולא טעם איסורו מחוור לפי שהגבינה הרבה טעמים יש בה ואחד משום דקאי ביני אטפי.

שילכו צחצוחי החלב, ע"ש'. ע"כ. והנה כשהוא נתון בשקים שיוזבו מימיו עד שהוא ראוי לרחיצה, הרי קרוב שהוא קשה כגבינה רכה שלנו או אף יותר ממנה. ולמעשה, זו בערך צורת הייצור הביתית של גבינה שלנו, והערכים עושים כך גבינה רכה עד היום, וקרוי אצלם לבנה (יש שיטה לייצור גבינה ביתית שהיא נעשית פירורים פירורים, אבל לנידון דידן לכאן) הוא אף חמור יותר מדבר הנמרח, ויל"ע). והנה הברכ"י שם סיים שגם במקום שנהגו היתר שומר נפשו ירחק, אבל נראה שהנידון הוא מצד החלב ולא מצד לא פלוג דגבינות, וגם נראה שמעיקר הדין סבר שתלוי במנהג המקום. בכנה"ג (יו"ד קטו, הג' טור, יד) הביא את תשובת מהר"א נ' יעיש"ל להתיר הקיימאק ולאסור היוגורט, וקצת נראה שהבין שנותנים בו דבר המעמיד, ויל"ע.

והנה גם תהליך הייצור התעשייתי של קוטג' וגבינה רכה (כפי שהבנתי) אינו שונה מתהליך זה באופן מהותי. ברם בזמננו יש מפעלים שמוסיפים מעט אנונים גם לגבינה רכה כדי לזרז ולשפר את התהליך, או כדי להפריד יותר בקלות את מי החלב מהגבינה¹. ויל"ע אם הם בכלל הגזירה, או שכיון שגבינה כזו אינה צריכה לאנונים ולקיבה ותחליפיה, והיא שונה בצורתה וכו' מהגבינה שדיברו בה חכמים, הרי אין זו גבינה שנוכרה בגזירתם. והרי זה חלב חמוץ מסונן בעלמא, ואין זו גבינה. וזה שמוסיפים אנונים אינו טעם לאסור אם אין חשש איסור בפועל. ולכאורה מסתבר יותר כצד זה.

וכן מצאנו בפוסקים דיון בריקוטא, שהוא שם של גבינה רכה (ומצויה בשם זה עד ימינו, בארה"ב היא קרויה 'ריקאטון'), והיו מייצרים אותה ממי החלב הנשארים אחרי הגיבון הראשון ע"י בישול. וכפי שהבנתי, מלבד הבישול היו גם מגבנים אותה (כנראה ע"י החמצה ולא ע"י אנונים, ואולי גם עם אנונים אינה יכולה להתגבן לגמרי), וכגבינות רכות שלנו, וצ"ב אצל היודעים. ועכ"פ כנראה שמצד המרקם, היינו דרגת הקשיות וכו', היא קרובה לגבינה שלנו. ושור"ר שהיא נעשית כעין קוטג' ומסננים את הנוזלים שבה.

ובאו"ה (מח, ז) דן בציוגור שעושים ממי חלב אם דינו כגבינה או כחמאה שמותרת כשנעשית בכשרות, וכתב שבצרפת 'נוהגין בו היתר ובלועז' נוהגין איסור' (וכתב שעתה נותנים בו חומץ האסור). ע"כ. ולא נתבאר שם מה היה סדר עשייתו ובמה נחלקו. ושור"ר בש"ג ע"ז (טז, א מדפי הרי"ף) שדן על ריקוטא וכתב שם 'כי בלשון אשכנז קורין לריקוט' צגר'. ע"כ. ונראה שהוא אותו המאכל שנעשה ע"י בישול מי החלב ונעשה מהם כעין גבינה רכה. ובש"ג שם הביא מי שהתיר להמקלים בחמאה, אבל כתב שלמעשה נוהגים איסור.

ויעויין בשו"ע קיב, יד בהיתר הכותח, ויעויין המו"מ בט"ז ונקוה"כ שם, ומבואר שהיה הכותח עבה והחלב היה מתגבן באופן שאינו יכול להיעשות מחלב טמא, ונקט הנקוה"כ ע"פ הראשונים שאינו נכלל בגזירת גבינות הגוי. ולכאן גם זה הוא מהאי טעמא, שאינו צריך גיבון

לב). ומצאתי למהר"ר אברהם נ' יעיש בתשו' כ"י כתב דקאיימא"ק של גוים החלק שהוא קרוש ונקפה כמו חמאה מותר למאן דמתיר חמאה והצלול אסור, אבל היוגורט אסור מפני שלא התירו חז"ל דבר הנקפה רק במקום שאינו נקפה רק שומן החלב לבד והשאר נשאר בלתי עומד, ככה"ג לא חיישי' לעירוב דבר טמא שהחלב הטמא אין בו שומן שנקפה, ואפשר דמה"ט התירו בחמאה, אבל במקום שהחלב כולו השמן והבלתי שמן נקפה כמו היוגורט, שאפילו מי החלב שאין דרכם להקפות לא בגבינה ולא בחלב והם נקפים בחלב החמוץ מחמת המעמיד ע"כ

לג). ראיתי מי שהביא ששמים אנונים בכמות של אחד משבעים או פחות מהכמות הנצרכת לגבינות קשות.

בקביה ויש לו שם בפני עצמו. ויל"ד בזה, וייתכן שכיון שעיקרו בתערובת שאני, אבל מלבד שיל"ע לגוף הטענה שהיא דבר מחודש, עוד קרוב שהיה לו לפרש דבר זה, ויל"ע בכל זה.

ומכלל דברי האחרונים נראה שדנו לאסור את היוגורט והריקוטה והכותח רק מצד חלב הגוי שיש בהם וכדומה, ולא מצד איסור הגבינה במניין. ויש מקומות ומצבים שהתירו. ובכנה"ג (קטו, הג' טור, יד) כתב שאוסרים הריקוטה אבל מעיקר הדין אין טעם לאוסרה כי אין לגוי סיבה לערב חלב טמא. ולא דן כלל אולי נכנסה בכלל הגזירה דגבינות הגוי, ועיין. ובמים עמוקים א, כח כתב הרא"ם לאסור מקפה ותבשיל מחלב וכתב שאינו קפוי כחמאה. (וצ"ב אם היא הריקוטה, ואחרונים שאחריו יש שפירשו שבזה דן ויש שהבינו שכוונתו לקאימאק או ליוגורט, עיין כנה"ג הג' טור אות יד) ועיין פר"ח (קטו, כא) שהקל בכל עניינים אלו¹. וראה להחיד"א בשיו"ב (קטו, ה) שהביא דעות כמה אחרונים בזה (ורובן לאיסור) וסיים שגם בעיר שנהגו היתר שומר נפשו ירחק. ועיין גם בדבריו בשו"ת חיים שאל (א, מג). והנה ראיתי להשבט הלוי (ה, פו)² שכתב שנידון הריקוטה וכו' הוא בדבר זה עצמו, האם הריקוטה ודומיה נכללים בגזירת גבינה. ברם בדברי האחרונים לא נראה כן, אלא משמע שדנו שמא הם נכללים בגזירת חלב הגוי.

אמנם הרדב"ז³ נראה לכאורה שאסר ביוגורט גם מצד גבינות, ומיירי כשיש בו קשיות מסויימת שהוא ראוי לרחיצה, ואולי רק באופן זה דימהו לגבינות, וצ"ב. ואם כן הוא, יל"ד בגבינות למריחה שלנו מהו לשיטתו, שיתכן שהן רכות בדרגה כזו שאינן נכללות בגזירה. והנה הרדב"ז עצמו ס"ל שאף החמאה אסורה, ובה נקטינן לא כן. ברם משמע שהוא בא לומר שאף למתירים חמאה יש לאסור את היוגורט, שהוא כגבינה, ויל"ע. אמנם ייתכן שכוונתו בזה רק לדעת הרשב"א, שנקטינן לאסור את הגבינה גם מצד צחצוחי חלב, ועין היטב בלשונו, ובפשוטו נקטינן להקל בזה וכהרמב"ם, ויל"ע עוד.

לד. עוד דנו האחרונים בקיימאק והיא מיוצרת ע"י בישול החלב ואיסוף השומן העולה על פני החלב ע"י הבישול. ובה אולי יש עוד צד קולא מצד שהוא שומני ודומה לחמאה, ואולי זה מוציא אותה מכלל שם גבינה. ברם לא ראיתי באחרונים שידונו מטעם זה. ובשו"ת בית דוד יו"ד, נה התיר כשמבשלים בישול שני להוציא צחצוחי החלב. והובא בשיו"ב יו"ד קטו. ושוב הראוני שבשאלת ר"י לר"ת (בתשו' מיימוניות לספר קדושה סי' טו) כתב 'ומכלכותנו מרתחין החלב על האש ומלקטין שומן החלב'. ע"כ. ולכאורה זהו כמעשה הקיימאק, והתירו ר"ת בתשובתו שם, ויל"ע.

לה. שבת הלוי (ד, פו) 'דדינו של הפר"ח נבנה על ספק יסודי מאד בדין גזרת גבינה, דיש לחקור דמהו גזרתם, אם גזרו רק גבינה שדרכם להעמיד בעור בקבה וכיו"ב המוכר בגמ' ע"ז ל"ה ע"א, אבל הגבינה השניה דהיינו אחרי שנשאר הנסיובי דחלבא הנקרא ג"כ קום בלשון חז"ל מבשלים אותו ע"פ כדי להוציא חלקי שומן הגבינה הנשארת אבל עושים זה בודאי בלי שום מעמיד וא"כ אינו נכנס בגלל גזירתם דגבינה, וכיו"ב כל הקפואים שעושים מחלב דומים יותר לחמאה במקומות שלא גזרו, או דילמא כל שנקרא עליו שם גבינה אפילו השני הנ"ל כיון שנקפאת כגבינה אף על פי שביסודה אין בה סבת תחלת איסור גבינה מ"מ נכנסת בכלל גזירתם ואסור משום גבינת גוים'. ע"כ.

לו. שו"ת רדב"ז (ח"ו, ב אלפים רצא) נשאלתי על היגור"ת של הגויים אם מותר לפי שנהגו בו היתר מקצת בני אדם ע"י שרוחצים אותו עד שיצאו צחצוחי חלב אשר בו. תשובה כל ימי יגורתי להורות בה היתר שהרי החמאה שהתיר הרמב"ם ע"י בישול חלקו עליו האחרונים וכ"ש זה שלא יתקן ע"י הרחיצה כיון שאתה מודה שאסור קודם רחיצה איך אפשר להתיר אחר הרחיצה ומי עדיף מבישול ועוד שהרי הגבינה נאסרה במנין ואף על פי שהוא יבשה ואין בה צחצוחי חלב ואפי' העמידו אותה בשרף האילנות אסורה כ"ש היגור"ת שעדיין הוא רך קצת ואפילו נתייבש אסור דמה לי אם העמיד החלב בשרף האילנות ומה לי אם העמידו בדבר המחמיץ סוף סוף דין החלב העומד יש לו ואסור כמו הגבינה. ע"כ.

בפר"ח (קטו, טו) בסוף דבריו: 'ואם הישראל וגוי הם שותפים בגבינות יש להחמיר לשים הישראל הקיבה בתוך החלב, ומיהו בדיעבד מסתברא להתיר ואף שאין לישראל אלא חלק אחד בגבינה משום דגבינות גוים אסרו וזו לא נכנסה תחת הגזרה כיון דשם ישראל עליה. נ"ל'. ע"כ. ובשו"ת נוב"י (תניא אר"ח, לו) שאם היהודים מביאים קיבה משלהם 'נלע"ד כיון שהקיבה היא של ישראל אף שהנכרי נותנה תוך החלב כבר יש להישראל חלק משהו בגבינות הללו ובוזה גם המהר"ם מתיר ועיין בפר"ח סימן קט"ו ס"ק ט"ו שהתיר ג"כ בשותפות אלא דאיהו כתב דוקא בדיעבד ולענ"ד דבוזה מותר לכו"ע אף לכתחילה'. ע"כ. והנה אם חלק קטן מהחלב או החומר המגבן וכדומה יהיה שייך לישראל, הרי שפיר דמי אף למהר"ם (עכ"פ מעיקה"ד). ולכאורה קל לסדר דבר כזה.



אם באופן זה צריך גם ראיית ישראל

בדעת הש"ך והפר"ח יל"ע אם בהני גווני הצריכו ראיית ישראל מצד הגזירה. ובנוב"י שם הזכיר שעומדים לראות שיהיה בהכשר, ולכאור' כוונתו היא שיש חיוב שיראו. וכן יש משמעות בעוד פוסקים, שגם באופן זה צריך שהישראל יראהו (והראוני את דברי המטה יהונתן שם בסוף דבריו על אופן כעין זה 'גם הש"ך מודה דמהני ראיות ישראל'). ברם לכאורה הוא צ"ב, ומה טעם יש להצריך שיראה, ולמה לא די בעצם בעלותו של הישראל כדי להתיר. והרי כל עניין דברי הש"ך בזה הוא לומר שלא תיקנו ראייה בגבינות הגוי, ובאופן הנ"ל אינו קרוי גבינות הגוי, ומניין להצריך שמ"מ יראהו הישראל.

בחזו"א (י"ד מא, ג) עמד בזה וכתב שצריך לראות את עשיית הגבינה (היינו שכן משמעות הפוסקים), ונתקשה מה הטעם, וכתב 'וצ"ל דמן הדין יש לחוש שיעמיד בעור קיבה', ובהמשך דבריו כתב 'ולדעת הש"ך דכל שקנה ישראל הגבינה אינו בכלל גזירת הגבינה הדין נותן דאם בני המדינה נוהגין להעמיד בעשבים א"צ לראות העשיה וצ"ע'. ע"כ. ויש להעיר שבזמננו רוב הייצור הוא ע"י אנזים מלאכותי ואינו מיוצר מהקיבה, וא"כ לציוד החזו"א א"צ ראיית ישראל [וגם כשהוא מופק מקיבה, אם הוא מופק בצורה של אבקה צידד החזו"א להתיר במכתביו להגר"י לנדא (פעמי יעקב ניסן תש"ס, ובשו"ת וחיידשים קמג קמד) ויעו"ש שכתב שאין ההיתר ברוח, ובמכתב השני הוסיף שקשה להחמיר בשעת הדחק].

והנה אם נאמר שלהש"ך מדינא א"צ ראיית ישראל, יל"ע אם הרמ"א ודעימיה מודים בזה. שהרי הש"ך הוצרך לחדש כן כדי לקיים את המנהג שנהגו להקל בשוואגין, אבל להרמ"א ייתכן שבעלות ישראל בלא ראייה אינה מועילה. ולכאורה משמעות הפוסקים נוטה שהוא דין מוסכם, ויל"ע עוד בזה [בסוף דברי הש"ך קטו, כ כתב: 'וכן נוהגין ג"כ שהעובד כוכבים בבית ישראל עושים גבינות הישראל', וצ"ב אם נהגו להקפיד על ראיית ישראל בזה. והעירוני לנידונים אלו].



(לח). וכמדומה שההוה הוא שבעלי המכולות מזמינים ישר מהמפעל, אבל איני בקי בפרטי המציאות, ולא ביררתי כעת.

אויצער אבן העזר

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בירור שיטת הרמב"ם בדין כתובה, אם חיובה מהתורה או מדרבנן

יש סתירה בדברי הרמב"ם בשאלה אם חיוב הכתובה הוא מדרבנן או מהתורה - בהל' אישות פ"ב ה"א כתב כשנושא אדם אשה וכו' יתחייב לה בעשרה דברים וכו' ובה"ב כתב והשבעה מדברי סופרים האחד מהם עיקר כתובה כו', וכ"כ בפט"ז ה"ג, ובפכ"ד שם הט"ז דהכתובה הוי תק"ח. אמנם, בהל' מלכים פ"ד ה"ד משמע דהוי מה"ת, דכתב הר"מ שם דמלך מותר בפלגשים בלא כתובה ובלא קדושין, הרי דבאשה עם קדושין שאין לה כתובה הוי פילגש [ודברי הר"מ בנוים על הירושלמי כתובות פ"ה ה"ב דבלי כתובה הוי פילגש. וכיו"ב פליגי רש"י ורמב"ן בראשית כה, ו דרש"י עה"כ כתב דלבני הפלגשים היינו בלא כתובה, ותמה הרמב"ן שם דכתובה מדרבנן ולא תיקרא פילגש אלא כשהיא בלא קדושין. ולשיטתם בפ' משפטים עה"כ מהר"מ מהר"ה לו לאשה דרש"י כתב דהיינו בכתובה וישאנה, והרמב"ן כתב דכתובה דרבנן, ועי"ש ברא"ם], והק' הלח"מ שם דהא בהל' אישות פסק הר"מ דכתובה הוי דרבנן. וכן ברמב"ם בסה"מ ל"ת שנה כתב: הזהיר שלא לבא על האשה בלא כתובה וקידושין והוא אמרו לא תהי' קדשה מבנות ישראל. והרמב"ן כתב להשיג דכתובה הוי מדרבנן וז"ל דברו בכתובה ובקדושין אינו אמת שהכתובה אינה מן התורה כלל מצוה וקנין באשה, ועי"ש במג"א. ובר"מ ברמזים בריש הל' אישות אות ב כתב שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין.

ולכאורה י"ל דה"נ הרמב"ם ס"ל דכתובה מה"ת, ומש"כ בהל' אישות דהוי דרבנן כוונתו דהוי תקנה מיוחדת דעשאוהו כתנאי ב"ד. אמנם בלשון הר"מ בהל' אישות משמע דכל החיוב הוי רק מתק"ח, וכנ"ל.

עוד צ"ע דהר"מ שם פ"י ה"ז כתב וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהיה מותר באשתו, ומשמע לכאורה דהוי מהתורה. ולשון הר"מ בהאי הלכתא צע"ג, דרק בסוף הלכה זו כתב וחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, ולכא' הו"ל להר"מ להקדים ד"ז בתחילת ההלכה. עוד צ"ע בש"י הרמב"ם, דהוא פסק בפ"ב ה"ח דבהתנה לפחות משיעור הכתובה דתנאו בטל, דכל הפוחת הוי בעילת זנות, ועי"ש במ"מ. והלח"מ שם כתב בדעת הר"מ דס"ל דכיון דבלי כתובה הוי ביאת זנות ל"ח דבר שבממון אלא איסור ולהכי תנאו בטל, ראה כתובות נו, ב. ותמוה, דאמאי חשיב דבר איסור והא עיקר החיוב הוי דבר שבממון, ורק דבלי ל"ח כתובה הוי ביאת זנות. ובמחנ"א בהל' ריבית וברע"א הועתק בגליון שם הקשה מעיקר הסוגיא בכתובות שם דמאי מקשה לר"מ דנימא דתנאו קיים, נימא דהכא ל"ח דבר שבממון.

והנה, הר"י מיגש המובא בש"מ כתובות שם כתב בתו"ד בהא דיהני תנאו בכתובה משום דמהני תנאי בדבר שבממון, והכא נמי כיון "דעל מנת כן בא עליה" שלא ישאר עליו אלא מנה תנאו קיים וכו'. וצ"ב, דהתנאי הוי בקדושין ולא בביאה ואמאי הזכיר שעל תנאי זה בא עליה שלא יהא לה אצלו אלא מנה. עוד יל"ע במש"כ הר"י מיגש דגם לר"י דמהני התקבלתי היינו דווקא כשנשאר חיוב מנה דמי הבתולים (והרע"א בסוגין דן בזה), וצ"ב דאמאי לא יהני התקבלתי על כל הכתובה.

ונראה בדעת הר"מ והר"י מיגש, דתרי עניני איכא בכתובה. הפלוגתא בדין כתובה אם הוי מדרבנן או מה"ת, היינו בהא דנשואה יש לה חוב כתובה מהבעל, אם הוי מה"ת או מדרבנן, ולמ"ד דהוי מה"ת הוי מילפ' דמוהר הבתולות, והוא תשלום חוב אישות וכדמי בתולים. וההפלאה כתובות נא. חידש דבבוגרת או בלא בא עליה הוי דרבנן, כיון דליכא דמי בתולים. וכן בבית יעקב לעיל נג כתב דבארוסה, דליכא מהר הבתולים דאסור לבא עליה, לכ"ע הכתובה דרבנן. עכ"פ בהא פליגי אם חיוב הכתובה הוי מהתורה או מדרבנן. אכן, זולת זה איכא דין נוסף, דלענין לבא על אשתו בעי מה"ת כתובה. וגם למ"ד דכתובה דרבנן מ"מ כדי שיוכל לבא על אשתו בעי כתובה מה"ת, דאל"ה הוי כביאת זנות ועובר בלאו דקדשה, כמש"כ הרמב"ם הנ"ל. והטעם בזה דבר"מ בריש הל' אישות ה"ד כתב דקודם מתן תורה היה אדם פוגש אשה בשוק ונותן לה שכרה ובוועל וכו' אבל לאחר מ"ת בעי ביאה דרך אישות. והיינו דל"ה ביאת ארעי ומקרה, וע"י נשואין וכתובה נחשב לביאת אישות. ודומה למש"כ הר"מ בהל' אישות שם דארוסה אסור לבא עליה מד"ס, אמנם האיסור הוא מדרבנן אבל גם מהתורה ביאה על ארוסה אינה ביאה דרך אישות אלא כביאת זנות. וה"נ ביאה לאחר הנשואין בלי כתובה, דהיא קלה בעיניו להוציאה, ליכא קשר הנשואין ביניהם, ולהכי נחשב כביאת זנות. ונמצא דהכתובה היא גמר הנשואין וחיזוקו בקשר בין הבעל והאשה ומהוה גמר חלות הנשואין. וכבר עמדתי בזה בקצרה בספרי משא יד ח"ב בפ' משפטים.

ונראה דזה מש"כ הרמב"ם שם פ"י ה"ז וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהיה מותר באשתו וכו', והמ"מ כתב דהטעם דבעי' שיהא חופה הראוי לביאה. והר"מ רק בסוף הלכה זו כתב וחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, ולכאורה הו"ל להר"מ להקדים ד"ז בתחילת ההלכה. וע"כ דבריש ההלכה השמיענו הר"מ עיקר דין כתובה, שהוא חיוב מה"ת מחמת הביאה, ונוסף לזה סיים הר"מ את ההלכה דאיכא תק"ח מדין הנשואים, וכדפי'. והן הם דברי הר"מ בסה"מ דבלי כתובה איכא לאו דקדשה [דכמו בקדשה הלאו הוא שלא ירבה זימה ונמצא אח נושא אחותו וכו', ה"נ מה"ט בעי כתובה שיהיה דרך אישות וקביעות. ועוד, דע"ז שחייב כתובה לא יגרשה וישא אחרת ויבא לידי זימה. וכ"כ בס' הזכרון פחד יצחק להגר"י הוטנר זצ"ל], וא"כ ד"ז הוא מחמת הביאה, דהביאה בלי כתובה אסורה. אמנם מה דכתובה מדרבנן, היינו מה שחייב לכתוב כתובה בנשואין אף בלי ביאה. ועוד, דחז"ל הוסיפו בתקנתם דנעשה לחוב והוי תנאי ב"ד וכו"ל. ונמצא דבגמ' דאמר' דאם כתובה דרבנן ה' מהני תנאו משום דבדבר שבממון תנאו קיים, היינו כיון דתנאו הוא בנשואין וזה הוי דרבנן. והא דאמר' בגמ' דסבר ר"מ כתובה דאורייתא, יפרש הר"מ דהכוונה כיון דלענין הביאה בעי' כתובה

מה"ת [אף דמצד הנישואין חיוב הכתובה הוי מדרבנן, כפסק הרמב"ם]. וזהו שכתב הלח"מ דחשיב מילתא דאיסורא, היינו דהגמ' דנה מדין היתר הביאה דבעי' כתובה, ולהכי תנאו בטל. וגם בהתקבלתי בכתב [אף דל"ה מדיני תנאים] ס"ל להר"מ בפ"ב ה"ח דלא יהני, ומשום דלהיתר ביאה בעי' דוקא כתובה מאתים. ומיושבת קו' המחנ"א והרע"א, דאכן כוונת הגמ' בתרוץ דלר"מ לא יהני תנאו כיון דבעי' כתובה לצורך הביאה, והוי מילתא דאיסורא. אמנם הר"י מיגש הוצרך להוסיף בדברי ר' יהודה דתנאו בביאה היינו כיון דמ"מ איכא גם איסור בביאה בלי כתובה. ולפ"ז נחא, דאמנם פסק הר"מ דכתובה דרבנן היינו החיוב שמצד הנישואין, מ"מ מדין הביאה בעי' כתובה מה"ת. וניחא בזה מש"כ הר"מ פ"י הי"א דאין הכתובה עושה נישואין. וצ"ע, דאם כתובה דרבנן איך יהני לנישואין, ועי' עין יצחק אב"ע סימן עט סק"א. ועפ"ד נחא, דסד"א דכיון דע"י הכתובה הוי קביעות ודרך אישות, שפיר הכתובה עושה נישואין.

ומצינו ברשב"א להלן עג. שכתב דאף היכא דהבעל יודע שיש לה כתובה ואין בלבו לגרשה, כיון שהיא חושבת שתצא בלא כתובה שלימה "אין דעתה סומכת ואינה נמסרת לו אלא כזונה וכיון שכן אף הוא בשעת ביאה יודע שעודה בעילתה פגומה". והיינו דאף בכתובה דרבנן, אם קלה בעיניו להוציאה אם האשה סוברה שאין לה כתובה לדידה ל"ח בעילת אישות אלא ביאת זנות.

ובזה נחא גם קושיית הפנ"י מהגמ' נא. דאה"נ ר"מ יכול לסבור דכתובה דרבנן, אמנם הכא דמיירי מדין הביאה בזה הוי מה"ת. ויבואר בזה מש"כ הר"י מיגש, דאפי' לר' יהודה דמהני התקבלתי ה"ד על המנה, אבל לא מהני לפטור הכתובה לגמרי דבעי' כתובת מנה דמי הבתולים, והיינו דמשום היתר הביאה בעי' לכה"פ כתובה מנה. ואפשר דזו פלוגתא ר"מ ור"י, דלר"י משום הביאה סגי בכתובה מנה, ולר"מ לאחר שתיקנו חז"ל שעור מאתים, בעי' כל הך שיעורא להיתר ביאה. ומבואר בזה בסוגיא דגם היכא דאית לה כתובה והיא לא ידעא דלא סמכא דעתיה הוי ביאת זנות, והיינו דכיון דהיא לא ידעה הרי לגביה נראה כביאה בלי כתובה שהיא כביאת זנות, וכנ"ל.

ובתוס' לעיל לט, ב ד"ה טעמא ובש"מ שם הקשו בהא דאמר' דבמאנס יצא כסף כתובתה בקנס, כיון דל"ש הכא טעמא דשלא תהא קלה בעיניו להוציאה, והרי לר"מ כתובה דאורייתא, עי"ש תרוצם ומש"כ הפנ"י שם. ומוכרח דבכל כתובה דאורייתא איכא גם חיוב כתובה דרבנן לעשותו כתנאי ב"ד וחוב. וכיו"ב כתבו האחרונים לענין מזונות אשתו, דגם אם הוי חיוב מהתורה, מ"מ איכא חיוב דרבנן לעשותו כחוב. ומוכרח כן מהא דאמר' דבטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, והוא גם למ"ד כתובה דאורייתא. וכ"כ הראשונים בגיטין לד: בהא דאין אלמנה גובה כתובתה אלא בשבועה, דאע"ג דחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו שאני אשה דאית לה כתובה מתנאי ב"ד וחיישי' לצררי, והוא גם למ"ד כתובה מהתורה, ועי' באב"מ סימן צו סק"א. ומפורש כן בב"ק פט. דגם לר"מ דכתובה מהתורה איכא לטעמי' שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, והדברים מפורשים בתורא"ש לעיל לט: עיש"ה.

והר"מ בהל' נערה פ"א ה"ד ובפ"ב ה"ז כתב דכיון דכתובה דרבנן לא תיקנו כן במאנס, כיון דכתובה תק"ח שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וזה אינו יכול להוציאה. וצ"ע להרמב"ם בהל'

מלכים דכתובה מה"ת א"כ ניבעי כתובה גם במאנס. ולפ"ד נחא, דכתובה מה"ת היא משום הביאה דלא ליהוי כפילגש וכביאת זנות, וז"ש בביאה בכל אשה, אבל במאנס, דהתורה חייבתו לישאנה, תו ל"ה כפילגש. והכא גם ר"מ מודה דחיוב הכתובה היא רק מדרבנן שלא תהא קלה וכו', ובמאנס, דלא מצי מפיק לה, שוב ל"ש גם החיוב מדרבנן, וא"ש היטב. וכ"נ כוונת הש"מ בתרצם בשם תורא"ש הנ"ל.

ואולי יש לחדש דאף באלמנה דלכ"ע הכתובה דרבנן, וכמש"כ בתוס' שם, כ"ז מחיובי הנשואין, אבל בהך דינא דאסור לבעול אשה בלא כתובה כדי שיהיה דרך אישות האי מילתא שייכא גם באלמנה, דאם ישאנה בלי כתובה הוי דרך ארעי וכזנות. ומה דאמר' לעיל י. דלרשב"ג כתובת אלמנה דרבנן היינו לגבי שיעור הכתובה, דמהתורה הוא מוהר הבתולות, אבל עיקר ענין הכתובה מה"ת שייכא גם באלמנה. ואולי זהו בכלל דברי התוס' כאן, שכתבו דאף דכתובת אלמנה דרבנן מ"מ עיקר כתובה דאורייתא, היינו דמהות ענין ביאה בלא כתובה הוא מהתורה. וברשב"א כתב להדי' בת' הראשון דכתובת אלמנה מהתורה מדקרי לה בקרא אלמנה על שם מנה, וניחא בזה הרש"י עה"ת הנ"ל שכ' גם באלמנה ענין כתובה, והרמב"ן הק' דבאלמנה לכ"ע כתובה דרבנן [ובהגר"א בשו"ע אב"ע סימן כו (ס"ק ז) תי' את דברי רש"י דלאו דוקא כתובה, אלא כל תנאי כתובה כגון שארה, ומבואר בדבריו דשאר כסות ועונה הוי חפצא דהאישות, וזו הנ"מ בין אישות לפילגשים].



בדין קבורת אשתו כנגד כתובתה

גמ' כתובות פ: אבע"ל שומרת יבם וכו' ובתוד"ה יורשי ובמהרש"א ע"י"ש. וכן בתוס' לעיל מז: ד"ה וקבורתה ולעיל נג. ד"ה שאין כתבו דבעל חייב בקבורת אשתו דקבורתה כנגד כתובתה היינו כנגד הנדוניה נכסי צאן ברזל. והוכיחו מהגמ' נג. דבארוסה אינו חייב בקבורתה אף אם איכא כתובה לארוסה. וע"כ דכיון דאינו יורשה להכי אינו חייב בקבורתה. וכן בש"מ בשם הריב"ש שם הקשה דאמאי בעל חייב בקבורת אשתו אף שלא בא זמן גבייתה, ותי' דבמתה בחיי בעלה הוי כאילו הוא יורש ממנה כתובתה: "דהתם היה לו להחזיר נדוניה שהביאה לו אלא דשוויה רבנן כיורש דידה שהוא יורש נכסיה" וכו'. ובש"מ לעיל מז: הביאו מתלמידי רבינו יונה דקבורה הוי כנגד הנדוניה, וכפרש"י ותוס' שם וכנ"ל, והוסיפו דל"ה כנגד מנה ומאתים, דהא איכא מדרש כתובה לכשתנשאי לאחר כו' וכיון דמתה ליכא חיוב כתובה כלל. ומבואר מדבריהם כדמוכח בסוגיא, דהא דלא ניתנה כתובה ליגבות מחיים הוא רק משום המדרש כתובה דלכשתנשאי לאחר וכו' וכדפרש"י. והתוס' בסוגין ולעיל נג. דנו אם גם לב"ה אית ליה למדרש כתובה, ועי' במהר"ם ש"ף בדבריהם. ולכא' צ"ב, דבלא"ה חוב כתובה הוא משעה שגירשה או מת וא"כ ליכא חיוב מחיים, ול"ל למדרש כתובה. ואפי' נימא דאיכא חוב כתובה משעת הנשואין על זמן זה, מ"מ במתה היא ליכא כלל חיוב כתובה, ובגמ' משמע דגם בכה"ג איכא חיוב כתובה אלא דהבעל יורשה, ולזה בעי' למדרש כתובה.

אכן בריטב"א לעיל נג מבואר דגם בלי מדרש כתובה ליכא כתובה מחיים. וכ"נ גם בדברי הגר"א, שכתב ע"ד הר"מ פט"ז מאישות ה"ג דכתובה כחוב שיש לו זמן, ואין הכתובה נגבית אלא לאחר מיתת הבעל או אם גירשה, דא"י לגבות מחיים דהמקור מהגמ' פא. והיינו דזה דין כללי לכ"ע מחמת שלא ניתנה כתובה ליגבות מחיים, ול"ש למדרש כתובה. וצ"ל דהא דהגמ' תלתא במדרש כתובה הוא אם ניתנה לגבות מחיים דיבם, דכיון שמת הבעל הגיע זמן פרעון הכתובה, אלא דלב"ש דדרשי' מדרש כתובה ול"ש לכשתנשאי לאחר לס"ד דיבם ל"ח אחר, א"כ עדיין לא הגיע זמן פרעון כתובה, ולב"ה דליכא מדרש כתובה אמרי' דלגבי יבם הגיע זמן הכתובה וכשנפטר מחיוב הכתובה חשיב שהוא יורש ממנה ולהכי חייב בקבורה כנגד כתובה. ומפורש בש"מ בשם הרא"ה והריטב"א דדוקא לגבי מחיים דיבם תליא במדרש כתובה, וכדיבואר. ועי' בש"מ להלן בשם רש"י במה"ק שכתב דלב"ה לא מצי טעין יבם לא נתנה כתובה לגבות מחיים, דאליכא דב"ה מצי בעל למיהב לה כתובה מחיים או ליחודי לה כתובה, ואית לה כח לאשה למתבע כתובה מחיים וכו'. ומשמע דאם ניתנה כתובה ליגבות איכא לחוב כעת והאשה יכולה לתבוע את הכתובה. ובש"מ להלן בקושיית הגמ' גבי יבם הקשה דהכא הא מיירי אחר שכנס היבם ליבמה, ומה ראי' דבזה ניתנה כתובה ליגבות מחיים. ולהלן תי' דאיברא ודאי דכתובת יבמה ניתנה לגבות מחיים דיבם, ושניא כתובת יבמה מכתובת שאר הנשים משום דהיבם אינו כותב כתובה ליבמתו ולא כתב לה כשתנשאי, ובעלה הוא דכתב לה הכין וכו'. אבל שאר כתובות לא ניתנו לגבות מחיים דהא כתב לה כשתנשאי. והמשך הש"מ דהא כתבין לעיל בשם הרא"ה והריטב"א דבלא מדרש כתובה לכ"ע לא נתנה כתובה דבעל לגבות מחיים וכו'. הרי להדי' בש"מ מח' הראשונים אם בלי מדרש כתובה היה דין הכתובה ליגבות מחיים.

וי"ל נ"מ רבתי בזה עפ"י דבריו המיוחדים של ההפלאה פ: ע"ד התוס' הנ"ל שכ' דדוקא בארוסה שייך מדרש כתובה, כיון דהכתובה הוי מהתחייבות ידיה שייך לעשות תנאי בכתובה כיון דאיהו המתחייב להכי שייך מדרש כתובה. משא"כ בנשואה, דחייב מהתורה או מתנאי ב"ד אף בלי התחייבותו, ל"ש תנאי דמדרש כתובה. ור"ל דהסוגיא קאי ביבמה שהיא אלמנה מהאירוסין. ובסו"ד כתב דכיון דבארוסה איכא תנאי זה שוב תיקנו כן גם בנשואה עיש"ה. ועד"ז באופ"א באבן האזל שם, וז"ל שם [לאחר שהביא דלהר"מ קבורה כנגד כתובה דמנה ומאתים]: וצריך לומר דארוסה כיון שכתב לה בכתובה כשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי א"כ לא התחייב אלא אם ימות או יגרשנה, אבל בנשואה לא מוכח ממדרש כתובה דבא להפקיע חיובו הברור מחיים אלא דלעולם התחייב בברור רק דממילא כתב לכשתנשאי לאחר דהא אם מתה הוא יורש אותה וכו' וכיון דבארוסה כתב לכשתנשאי לאחר וכיוון שאינו יורש אותה ע"כ לא נתחייב כלל אם תמות הוא ע"כ. ומתבאר גם באבן האזל דעיקר מדרש כתובה נאמר לענין ארוסה. ובבית יעקב נג. כתב איפכא דדוקא למ"ד דכתובה מהתורה בעי' למדרש כתובה, אבל למ"ד דכתובה דרבנן כיון דבמתה ל"ש טעמי' דשלא תהא קלה בעיניו לית לה כתובה.

ומצינו חידוש בתש' מהרי"ק (סימן עב), שכתב דמדרש כתובה קאי רק על תוספת שהוא כותב לה מדעתו ולא מתנאי ב"ד אלא מתנה בעלמא הוא דיהיב לה כל כמיניה לאתנויי, אבל עיקר כתובה לאו כל כמיניה לאתנויי עלה, והעמיד שם את הגמ' פא. דקאי על התוספת עי"ש.

ומפורש בדבריו דמדרש כתובה שייך רק על התחייבות ידי'. אלא דצ"ע בגמ', דמקשי' דכיון דאיכא למדרש כתובה ל"ש לומר דקבורה כנגד כתובה. והא י"ל דקבורה כנגד עיקר כתובה דע"ז לא קאי המדרש כתובה. וצ"ל דס"ל דבזה בלא"ה לא ניתנה כתובה ליגבות מחיים זולת טעמא דמדרש כתובה, וכריטב"א הנ"ל.

ובעיקר הא דקבורתה כנגד הנדוניה נראה בש"מ לעיל מו: דנחלקו הראשונים אם הוא דוקא כשהכניסה נדוניה, והיינו דפליגי אם קבורתה כנגד כתובתה הוי כתמורה, או דהיא רק סיבת התקנה. והב"ש פסק להלכה דגם בלא הכניסה נדוניה חייב בקבורתה. ובש"מ נג. האריך בזה דלהכי בעי לב' טעמי דהוי נגד מנה ומאתים ונגד נדוניה, דחייב בקבורה גם בלא הכניסה נדוניה, עי"ש [ובאמת הרמב"ן ורא"ה ורבינו קרשקש הקשו לעיל מז דתיפ"ל דחייב לקבורה כיון דירשה וכמו בכל יורש. ותי' הרמב"ן דנכסי מלוג לא שכיח, והרא"ה הדגיש דהנ"מ היכא דלא ירש מנכסיה דמ"מ חייב בקבורתה. ובהפלאה לעיל שם ובקו"א סימן פט נתכוין לקו' זו, ותי' דהנ"מ בתקנה, בהא דחייב לקבורה לפי כבודה עי"ש"ה].

והנה, בלשון הר"מ אישות פ"ב ה"ד שכתב דקבורתה כנגד הכתובה, משמע דהיינו כנגד הכתובה דמנה ומאתים, שהרי הר"מ הקדים דמנה ומאתים קורא כתובה [וכן נקט בשי' הר"מ באבן האזל פט"ז מאישות]. וכן מפורש בש"מ לעיל מז: בשם הר"י מלוניל דקבורתה כנגד כתובה מנה ומאתים, והוסיף דהיינו מחמת "שמסתלק החוב מעליו", וכוונתו דבמתה נפקע חוב הכתובה ולהכי חייב בקבורה. אך צ"ע על שיטתם מהגמ' נג דנימא כן גם בארוסה למ"ד דיש לה כתובה או בכתב לה דיהא חייב בקבורתה מה"ט, ואמאי אמרי' בגמ' נג. דארוסה אינו חייב בקבורתה. ולפרש"י שם מבואר דאינו חייב בקבורתה כיון דל"ל נדוניה, וכנגד מנה ומאתים אמרי' מדרש כתובה וממילא במתה ל"ל כתובה. ועי' בש"מ שם שהאריכו בשאלה אם הקבורה כנגד הכתובה או כנגד הנדוניה והביאו את כל השיטות בזה. עכ"פ לשי' הר"מ והר"י מלוניל צ"ע, דאמאי בארוסה אינו חייב בקבורה כנגד הכתובה, כמו דבנשואה מה"ט חייב בקבורתה. ואם אמרי' מדרש כתובה בארוסה, א"כ ה"נ נימא מדרש כתובה בנשואה, ונמצא דבמתה לית לה כתובה כלל. ואיך אמרי' דבמתה אשתו הנשואה חייב בקבורתה כנגד כתובתה, וצע"ג.

ועי' בעין יצחק אב"ע סימן עח שהאריך הרבה באות טו-א דעיקר חיוב הכתובה חל בנשואין בתנאי של מיתה וגרושין. ובאות כ-ב כתב דבארוסה אינו חייב בקבורתה, דאינו מתחייב כלל בכתובה קודם המיתה וכו'. והביא דהפנ"י לעיל מג. כבר חילק בין כתובת ארוסה לנשואה לענין זה, דבארוסה כל החיוב מתחיל במת או בגירשה, משא"כ בנשואה החיוב מתחיל מעת הנשואין עי"ש. ולהלן שם באות ל הביא מהר' יונה דלא שייך לומר דקבורה כנגד מנה ומאתים, דזה מדידיה יהיב לה, ומה הנאה מגיע לו ממנה ומה ירש ממנה עד שנאמר קבורתה תחת כתובתה. והקשה: "ואנכי בעניי לא אבין לפ"ז הגמ' נג גבי ארוסה דמבואר דאם לא היה התנאי כתובה דלכשתנשאי היה מחוייב בקבורתה משום דהיה יורש ממנה המנה ומאתים וגם זה נקרא ירושה מה שנפטר לשלם לה מה שהיה חייב" וכו'. אכן י"ל דהר' יונה יפרש דהגמ' קאי על נכסי צאן ברזל, דעל זה בעי למדרש כתובה.

והנה, בפנ"י העיר מהגמ' נג. דמוכח דקבורה בנשואה כנגד נדוני', כמש"כ התוס' שם, וע"כ דליכא מדרש כתובה בנכסי צאן ברזל, דאל"כ אמאי חייב בקבורה כנגד הנדוניה, נימא דהוי כארוסה, דאינו חייב בקבורתה כיון דאיכא מדרש כתובה וכמבואר בסוגיא שם. וה"נ בנשואה אין לו מה לרשת, כיון דעדיין לא זכתה האשה, שהרי לא ניתנה כתובה לגבות מחיים. ובשעורי הגרש"ש סימן מז כתב ליישב דאף שאין הבעל יורש, מ"מ הוא חייב בקבורה משום דבתחילת הנשואין היא הכניסה לו את הנצ"ב. וכ"כ באילת אהבים בסוגין, דשאני בנצ"ב דנהי דבמתה אינו חייב להחזירם כיון דרק כשמתקיים התנאי דנישאת מחזירם, מ"מ כיון ששלה היו מש"ה חייבוהו בקבורתה. ול"ד לכתובה, דבמתה מעולם לא נתחייב. ועד"ז ביאר בשעורי רבי שמואל יבמות לח עמוד רסג. וכסברא זו נראה להדי' בש"מ בשם הריב"ש בסוגין, דשאני בנכסי צ"ב, דחשיב שקיבל ממנה, ולהכי אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה.

ולפ"ז נראה לי לבאר היטב הא דבארוסה ליכא חיוב קבורה כנגד נדוניה כיון דאיכא למדרש כתובה, ובנשואה אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה, ואמאי ל"א דכיון דאיכא מדרש כתובה הוי הנדוניה של הבעל. דאכן יש לחלק, דבארוסה כל חיוב הכתובה הוא במת או גירשה, וא"כ בנכסי צ"ב היכא דמתה הוי לבעל מדיליה ולא מדין ירושה. משא"כ בנשואה, דהכתובה חל חיובה מהנשואין, הוי לבעל מדין ירושה, ולהכי קבורתה כנגד נכסי צ"ב. וניחא היטב דדיוק האב"מ מהרשב"א וש"ר לעיל מז דנכסי צ"ב לבעל ל"ה מדין ירושה הוא בארוסה, דלהכי לרבי נתן נכסי צ"ב הוי לבעל, אף דאינו יורשה, אבל בנשואה ה"נ נכסי צ"ב לבעל מדין ירושה, ולהכי אמרי' דקבורתה כנגד ירושת הנדוניה וכמש"נ.

ובזה ניחא גם הסתירה ברמב"ן, דלעיל מז ובסוגין כתב כרשב"א דנכסי צ"ב ל"ה מדין ירושה, ומ"מ כתב דבנשואה קבורתה כנגד נדוניה. ועמד בזה בשעורי ר"ש יבמות לח עמוד רסג ונשאר בצ"ע, עי"ש. ולדברינו ניחא היטב דלעיל מז מיירי על ארוסה דנכסי הצ"ב לבעל, ובזה ל"ה מדין ירושה כיון דלא זכתה בכתובה, משא"כ בנשואה, ה"נ נכסי צ"ב הוי לבעל מדין ירושה דחשיב דהאשה זוכה בנכסי צ"ב. ונמצא לדברינו דזכות האשה בנכסי צ"ב עדיפה בנשואה מבארוסה, והיינו דבנשואה כבר חלו עליו חיובי כתובה ותנאיה, ונמצא דכבר חל חיוב אחריות דבעל הנכסי צ"ב ומיקרי משל האשה, ולהכי במתה הוי לבעל מדין ירושה. וניחא הא דהר"מ כתב דנכסי צ"ב לבעל הוי מדין ירושה, דהיינו בנשואה, וא"ש היטב.

ונראה עוד בזה דחלוק חיוב כתובה בארוסה [למ"ד דיש לה כתובה או בכתב לה] מחיוב כתובה בנשואה. דהנה בנשואה הרי חיוב הכתובה הוא דמי המקח של הבתולים, כמפורש בראשונים בר"פ אע"פ, ולא רק אם כתובה מהתורה אמרי' כן, אלא גם אם כתובה דרבנן, יסודה הוא מדמי הבתולים, ורק מתק"ח שלא תהא קלה כו' נותנה כשמגרשה [והבית יעקב לעיל נג. כתב דבארוסה לכ"ע כתובה דרבנן, דל"ש כתובה מדין דמי הבתולים]. ובראשונים בר"פ אע"פ, וכן בתוס' מהר"ם יבמות סו"פ ששי, מבואר דחיוב כתובה חל כבר בנשואין, אלא דזמן פרעונו הוא כשמגרשה או כשמת. ועי' בחזו"א סימן נו סקט"ז שהרחיב בכל הצדדים אם החיוב חל בנשואין בתנאי שיגרש או שכל החיוב הוא בשעת הגירושין, ומ"מ השעבוד הוא מהנשואין, שהיא סיבת החיוב. ונראה דדוקא בנשואה חל חיוב כתובה כעת על זמן דגרושין, אבל בארוסה

כל החיוב חל רק כשיגרשה. וכ"כ בעין יצחק שם בשם הפנ"י. וכבר נתבאר במאמרי הקודם באוצר, בהא דכתב הר"מ דבכותב כתובה לארוסה דגובה רק מבני חורין ולא מנכסים משועבדין. והקשה הרא"ש בפסקיו בריש פרק אע"פ דכיון דכתב לה יגבה ממשעבדי, וביארו האבן האזל בפט"ז מאישות ה"י ובשעורי הגרנ"ט במסכתין דבר"מ מבואר שם דהא דאיכא שעבוד בכתובה משעת נשואין הוא מתקנת שמעון בן שטח [ודלא כראשונים בכתובות סוף פרק שמיני, דתקנת שב"ש היא שלא ייחד כלים לכתובתה כו']. ולפ"ז הרי שפיר בארוסה כיון דליכא לתקנה דשב"ש [כדאי' בש"מ לעיל נד:], שפיר כתב הר"מ שם בהי"א דבכותב לארוסה אינו גובה אלא מב"ח, דכל החיוב מתחיל משעה שגירשה או שמת.



גדר חיוב כתובה בארוסה

ונראה לחדש עוד, דבארוסה חיוב הכתובה הוא על מה שאינו כונסה, וכך הוא לשון רש"י לעיל עה. במתני' ד"ה האב דכתובה מן הארוסין הוא "שממאן לקחתה" נכנסה לרשות הבעל והוא בא להוציאה בלא כתובה כו'. והיינו דבנשואין הכתובה חיובה הוא על מה שמגרשה, ובארוסין הוא על מה שממאן לקחתה. וכ"ה בתוס' רי"ד שם עה: שתקנו חכמים לארוסה שממאן לכונסה וכו', וע"ע בדברי תוס' רי"ד לעיל מג: ובבעה"מ ר"פ מי שמת [וצוין בהגהות הרמ"ך על הר"מ פ"י מאישות] שכתב דבר חדש, דלמ"ד דיש כתובה לארוסה, היינו דבגירשה יש לה כתובה משא"כ באלמנה, ורק היכא דכתב לה יש לה באלמנה. ומוכרח להדי' בדבריו כמש"נ, דבארוסה חיוב הכתובה הוא על מה שלא כונסה, וז"ש רק בגירשה ולא בנאלמנה, והדברים מחודשים.

ולפ"ז נ"ל דדוקא בנשואה דחיוב הכתובה מתחיל בנשואין והשעבוד חל בנשואין, להכי במתה אית לה כתובה ורק דהוא יורשה. ושייך לומר דקבורתה כנגד כתובת מנה ומאתים במה שמסתלק החוב מעליו, כמש"כ הר"י מלוניל, דהחוב דכתובה כבר קיים מחמת דמי הבתולים משעת נישואין. לעומת זאת, בארוסה כל החיוב והשעבוד דכתובה [וכל תנאי כתובה כנכסי צ"ב וכו'] מתחילים במיתה או בגירושין, וא"כ במתה היא ליכא כלל חיוב כתובה, ומש"ה ל"ש לומר דקבורתה כנגד כתובתה. ומיושבת היטב הגמ' לעיל נג. דלהכי בארוסה שמתה אינו חייב בקבורתה. ול"ש לומר דיהא חייב מחמת הא דנמחל חוב הכתובה, כיון דבארוסה היכא דמתה, למפרע ליכא חיוב כתובה כלל. והגמ' קאמר הטעם משום מדרש כתובה, ולריטב"א הנו' לא בעי' לזה למדרש כתובה וכו"ל. אך גם לש"ר בש"מ שפי' דהוא משום מדרש כתובה, י"ל דבארוסה הוי סיבה לומר דלא חל חיוב כתובה, משא"כ בנשואה וכדפי'. וניחא היטב סתירות הרמב"ן וש"ר בנידון נכסי צ"ב אם הוי מדין ירושה לבעל, דה"נ יש חילוק בזה בין ארוסה לנשואה, דבארוסה ל"ה מדין ירושה משא"כ בנשואה, וכמש"נ לעיל.

והנה, הריטב"א לשיטתו כתב בסוגין בתו"ד על הגמ' נג, דהתם כיון שמתה בחייו ולא באה לידי גוביינא כלל, בלא מדרש כתובה נמי מודו כ"ע שלא נתנה כתובה לגבות מחיים דבעל. אבל כל שמת הוא בתחלה, בהא שייכא פלוגתא דמדרש כתובה, וס"ל דב"ה ל"ל מדרש כתובה,

וראויה היא לגבות כתובתה אף מחיים דיבם עכ"ל. והיינו דשאני בשומרת יבם, דכיון דהבעל מת קודם, ואף דיבם במקום בעל וחשיב דהבעל קיים, מ"מ חשיב שכבר הייתה זכות גביית הכתובה. וזהו דאמרי' גבי שומרת יבם דיבם כאחר דמי, דמה"ט כבר חל חוב הכתובה כיון דהבעל מת ולא הגיע זמן הפרעון עד החליצה. והתוס' כתבו להלן פד: ד"ה לר"ע דשייכא תפיסה בשומרת יבם, ולהכי שייכת התקנה של קבורה כנגד ירושת הכתובה.

וזהו ביאור הסוגיא, דפליגי אם היבם יכול לומר אח אני יורש אשתו אין אני קובר, דלרש"י קאי על המנה ומאתים, וטענת היבם היא דהיבמה לא זכתה בזה והוא אינו יורש ממנה אלא מאחיו. משא"כ בנכסי צ"ב, הוא יורש ממנה. וכמש"כ בש"מ בשם הריב"ש דבמתה בחיי בעלה כאילו יורש ממנה כתובתה: "דהתם היה לו להחזיר נדוניתה שהביאה לו אלא דשוויה רבנן כירוש דידה שהוא יורש נכסיה". והמו"מ בסוגיא אם כתובה ניתנה לגבות מחיים, היינו דאז נחשב דהאשה זכתה בחוב הכתובה והוא יורש ממנה וליכא טענה דאח אני יורש. ולתוס' קאי על נכסי צ"ב, דטענת היבם היא דאף דהוי ממון האשה לא קיבל הבעל את החובות כשואל וכו', וא"כ נחשב דהיבם קיבל מאחיו ולא מהאשה.



נכסי צאן ברזל

והנה, בסוגיא מתבאר בתוס' עוד חידוש בדין מדרש כתובה, ועמד בזה בבית יעקב. והיינו דמדרש כתובה נאמר לא רק על חיוב כתובה דמנה ומאתים, אלא גם לענין נכסי צאן ברזל, דהרי לרוב הראשונים קבורה כנגד נדוניה, ובזה דנה הגמ' דאיכא למדרש כתובה. ועי' בתוד"ה והא, ובאב"מ בסי' צג סק"ב כתב דלתוס' גם בצאן ברזל לא ניתנו ליגבות מחיים. אולם בר"מ אישות פט"ז הכ"ו ובריטב"א יבמות קיז מבואר דאין על זה מדרש כתובה, ובניסת עפ"י ע"א אין לה צ"ב. ולשיטת הרמב"ם מדרש הכתובה הוא על הכתובה ולא על התוספת ולא על הצ"ב, כמש"כ המ"מ. ולשיטת תוס' דמדרש כתובה הוא גם על צ"ב, א"כ במתה האשה, דהוי לבעל, אין זה מתורת ירושה, רק דלא נתחייב להחזיר כלל, והוי ככתובת מנה ומאתים דמבואר בסוגיא דכיון דאית' למדרש כתובה תו במתה לא שייך חיוב כתובה. וה"נ לענין נכסי צ"ב, דחיוב החזרה היינו דווקא במת הוא או גירשה ולא במתה האשה. ומוכרח כן, דאם נימא דנכסי צ"ב לבעל הוא מתורת ירושה, הרי אם הוי לבעל מחיים בגדר הלוואה, תו הוי ראוי, ואיך הבעל יורש. וע"כ דהוי לבעל מדין ידי' ולא מדין ירושה.

ומצאתי באבני מילואים (סי' צ סק"ד) שהרגיש בזה דהוי ראוי וכמלוה, ולהכי תי' דהוי ידי' ואיכא תנאי כתובה ול"ה מדין ירושה כלל [ועי' בשעורי הגר"ש הימן שהקשה מהגמ' ר"פ תשיעי דמשמע דבנסתלק מירושת אשתו ל"ל לבעל נכסי צ"ב]. וראה עוד באב"מ בסי' נב ובסי' צ. ומבואר באב"מ דגם על נכסי צ"ב חל תנאי כתובה לכשתנשא, והוי כעיקר הכתובה. ואכן כבר העיר הבית יעקב בסוגין דמתבאר בגמ' לפי' התוס' דגם על נצ"ב איכא למדרש כתובה, דהא הגמ' מיירי בחיוב קבורה שכנגד הנצ"ב. והעיר על מה שבשו"ע הובא מדרש כתובה רק לענין הכתובה. וכן העיר החמד"ש בסוגין [עוד העיר מהשו"ע סי"ז סמ"ג ובב"ש שם, דמדרש

כתובה קאי רק על כתובה ולא על תוספת, וכ"ש על נצ"ב]. וכ"נ באב"מ בסימן צב סק"ז, דלהכי לא מהני סילוק בנצ"ב, כיון דהוי דידי' לא מחמת התק"ח אלא מחמת אחריותו. ועכ"פ אם מדרש כתובה קאי גם על נצ"ב, ע"כ דהוי דבעל כבר מחיים, ובמיתה האשה הוי דבעל לא מדין ירושה אלא משום דלא נתקיים הת"כ להחזיר לאשה. וניחא בזה הא דהנצ"ב הם בחזקת יורשי הבעל, ולעיל נתבאר דיש חילוק בזה בין ארוסה לנשואה, דבארוסה הו' לבעל משום דעדיין לא זכתה האשה, ובנשואה הוי מדין ירושה, וכמש"נ.

ובדברי הרמב"ם מפורש דנכסי צ"ב הוי לבעל מדין ירושה וכמבואר. והנה במ"מ בהל' נחלות פ"א הי"א דייק מלשון הר"מ בהל' אישות פכ"ב ה"ז שכתב כל נכסים שיש לאשה דבעל יורש, דהיינו גם מלוה וכד' הר"י מיגש. וי"ל בכוונתו דכל נצ"ב הלא הוי מלוה, וע"כ דבעל יורש מלוה. ודבריו מתאימים היטב למש"כ מלשון הר"מ בריש דברינו, דמשמע דנכסי צ"ב הוי לבעל מדין ירושה (וכ"נ לשון רש"י נג. ד"ה אין שכתב נדונית בית אביה שהוא יורשה), א"כ ע"כ מוכח דבעל יורש מלוה [ועי' בלח"מ ובמשנ"ל בהל' נחלות שם]. ובשבות יעקב ח"ב סימן קלא האריך דל"ה מדין ירושה, דגוף נכסי צ"ב הם שלו, וכ"כ נתיבות משפט על רבינו ירוחם נתיב כג דף קסט.

אך יש להוסיף דבלשון הר"מ פכ"ב ה"ז משמע דבעל אוכל פירות בצ"ב, ולכא' דין פירות הוא רק בנכסי מלוג, ועי"ש בר"מ בה"כ דמכירת בעל לא מהני בנכסי מלוג דהוי רק לרווח ביתי', ומדברי המ"מ משמע דנכסי צ"ב הוי דידי'. אולם במעשה רוקח הביא חידוש מהמבי"ט (ח"א סימן שיט) דרווח ביתו קאי גם על נכסי צ"ב, והיינו דאפי' אם הוי דידי' כמתנה לזמן או כהלוואה, מ"מ היינו דווקא לרווח ביתיה. והדברים מפורשים גם בבית יוסף (חו"מ סימן קיא) שהביא מבעה"ת (שער ו ח"א אות ו) דאין בע"ח של הבעל גובה מפירות נכסי צ"ב. ומביא הב"י דכ"כ גם בר"י מיגש, ומפרש הר"י מיגש הטעם משום דבעינן רווח ביתא וליכא, שהרי הוציא המעות שלוה ולא ישתכר בהם עכ"ל. ולפ"ז ניחא הא דלהר"מ לשיטתו במתה האשה בעי' לדין ירושה דליהוי של בעל, כיון דעד עתה הוי לבעל רק לרווח ביתיה. אולם בשו"ת ריטב"א (סימן קכ) כתב להדי' על נכסי צ"ב דאינו חייב להוציאו בריוח ביתיה, שלא אמרו כן אלא בנכסי מלוג וכו'.

ובמש"כ תוס' כאן דגבי יבם שאני, דראויה ליטול קצת מנה ומאתים, ראה בשעורי ר"ש יבמות לח עמוד רבע שכתב בביאור תוס' כאן דכשמת הבעל הגיע זמן הפרעון, אלא דכיון שהיה יכול לייבם ולהיות במקום הבעל מש"ה אינו מחוייב לפרוע. והיינו דכיון שיש יבם נחשב כמו שהבעל חי, וכשמתה הוי כמתה בחיי בעלה. וכיון דהיבם כאחר, חשיב דהגיע זמן הפרעון מיד כשמת הבעל, והיבם מחמת הזיקה ממשיך אישות אחיו, ובמתה היבמה וליכא יבום ה"נ מיתת הבעל מחייבת כתובה. ובזה ניחא מש"כ תוס' בסו"ד דאפי' ביבמה מהאירוסין מיבע"ל, והיינו דבכל ארוסה ל"ש חיוב קבורה, כיון דבמתה ליכא חיוב כתובה כלל, משא"כ ביבם, דחשיב כאילו בעלה חי והגיע זמן חיוב הכתובה. ולהכי מבע"ל גם ביבמה מהאירוסין דחייב בקבורתה, דהגיע כבר זמן חיוב הכתובה.

ומצאתי בחזו"א (הל' קדושין סימן נו סקט"ז) בתו"ד שכתב דבמתה בחיי ליכא כלל כתובה ולא חשיב זוכה משלה וקבורה הוא במקום נדוניא כו' אבל ביבם חשיב כזוכה משלה דבשעת מיתת

בעלה חשיב כממונה לענין דהיבם חייב בקבורתה כמו דמתחייב הבעל בקבורתה תחת נדוניה אף דלא ניתנה לגבות מחיים אפ"ה תיקנו קבורתה תחת נדוניה עכ"ל. ומפורש בדבריו דביבם חשיב דהוא מקבל הממון מהאשה, וכן בנכסי צאן ברזל חשיב מכוחה, וה"נ ביבם לגבי הכתובה חשיב דירש ממנה, וכל דבריו מתבארים עפ"י יסוד דברינו, וכמש"נ.

ועי' בבית מאיר (אב"ע סימן צא ס"ד) שכתב דנכסי צ"ב אינם של הבעל בחיי האשה, והוא זוכה בגוף הנכסים אחר מיתתה מדין ירושה, ולהכי אינו חוזר ביובל. ובחזו"א אב"ע סימן עה סק"א תמה, דהא הוי של הבעל גם בחייה ומשלם כנגדם וחוזר ביובל כדין מתנה, ואזיל לשיטתו בסימן צו סק"ה דל"ה מדין ירושה לבעל.

ובגמ' לעיל מז רבי נתן אומר זכה הבעל בדברים אלו, ולרש"י מיירי באירוסין. והקשה הרשב"א דהרי ארוסה אינו ירושה, ותי' דבנכסי צ"ב זכה הבעל משעת כתיבה וכו'. וביאר האב"מ (נב וסימן צ סק"ד) דל"ה מדין ירושה, אלא דלא הגיע זמן הפרעון עד שתנשאי לאחר. וצ"ע, דכמו דבארוסה אינו חייב בקבורה להגמ' נג ולתוס' שם דהוי כנגד נדוניה ומשום דאיכא למדרש כתובה, ומוכרח דל"ה מדין ירושה, וא"כ יקשה דאמאי בנשואה חייב בקבורה כנגד נדוניה, הא איכא למדרש כתובה. ולאב"מ ל"ה מדין ירושה כלל. ולעיל הקשיתי לענין כתובה, ובוה תירצתי דשאני בארוסה, דבכה"ג שמתה ליכא לכתובה כלל. אבל לענין זכיית הבעל בנכסי צ"ב יקשה לאב"מ, דמ"ש ארוסה מנשואה. וצ"ל דצאן ברזל הוי בכלל הכתובה והוי דין אחד, ולהכי גם בזה יש חילוק בין ארוסה לנשואה, דבארוסה במתה הוי צ"ב דבעל ולא בעי לדין ירושה, וכמש"נ לעיל בישוב הסתירות ברמב"ן.

ויש להוסיף דהנה בכל כתובה נתבאר לעיל דבארוסה חל כל החיוב בשעת גרושין או מיתה, וכדכתב הפנ"י לעיל מג והביאו בעין יצחק שם. ובפשיטות ההסבר הוא עפ"י שהבאתי לעיל, דהא דבעי' לתקנת שמעון בן שטח דכל נכסי הבעל ערבין לכתובה הוא משום דליכא שעבוד מהנשואין, וזה גופי' התקנה שיהיה שעבוד מהנשואין. והך תקנה היא דווקא בנשואה ולא בארוסה, ולהכי לשי' הרמב"ם ליכא שעבוד בכתובת ארוסה וכו"ל. ומעתה י"ל דלהכי בארוסה שמתה, נכסי צ"ב לבעל, כי לא מטא זמן חיובא ולא בעי לדין ירושה, אבל בנשואה במתה בעי לדין ירושה. ושפיר נחא דהגמ' מז דמיירי על ארוסה, אכן לא בעי לדין ירושה, וכדברי הרשב"א שם עפ"י האב"מ הנ"ל. אבל בנשואה הוי מדין ירושה, ולהכי דוקא בנשואה אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה, כיון דהוא יורש נכסי צ"ב. אבל בארוסה לא הגיע זמן פרעון נכסי צ"ב, ושפיר לא שייך לומר דקבורה כנגד נדוניה, וכמש"נ לעיל.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

מנהג עם ישראל בביאור המושג 'חופה'

בגליון כסלו תשפ"ב האריך ידיד נפשי הרב בנימין הלוי שליט"א בביאור השיטות מהי חופה, והעלה שדעת רוב הראשונים שחופה היא ייחוד, ולפ"ז הוא דן על ברכת השבע ברכות לאחר הסעודה כשלא עשו ייחוד קודם, וכן על כיסוי הראש אם עשו ייחוד, עיש"ב.

אולם, כפי הנראה אדרבה ההיפך הוא הנכון, שרוב עדות ישראל והראשונים נקטו שחופה היא לא ייחוד אלא פריסת טלית וכדומה. וכך היה המנהג הפשוט בכל הקהילות, שלא מייחדים את החתן והכלה לאחר ברכות הנישואין, אלא עושים את הסעודה ולאחריה מברכים שבע ברכות, ללא צורך בייחוד לשם נישואין, וכפי שנבאר בס"ד*.



המנהג מזמן הגאונים והראשונים

מנהג בבל

בתשובות הגאונים אסף תרפ"ז סי' ל"ג [וכ"ה בש"ל ח"ב סי' ס"ד] איתא בזה"ל: והיכא דנכנסו לחופה וקודם שיתן לה כתובתה 'עד שהיא תחת המטלית' [ויש שהגיהו 'הטלית'], א"נ דיהיב לה כתובה ומברכין ז' ברכות ונעשתה נדה, היא יוצאה מתחת המטלית, והחתן עומד עד שסיימו ז' ברכות ומונה ז' נקיים וטובת ואח"כ מכניסין אותה לחופה ומברכין ז' ברכות, ולית ביה משום מוציא ש"ש לבטלה [ושה"ל שם פליג וס"ל שאין לברך שוב עי"ש], והיינו קדושין המרוחקין שאמרו חכמים והכי אמר מר רב שר שלום גאון ריש מתיבתא ע"כ. ומבואר מתשובה זו שמנהגם היה שהחתן והכלה נמצאים תחת טלית, ולזה קרו 'נכנסו לחופה'. והדברים מוכרחים יותר, שהרי לדעת הרמב"ם והרמב"ן דס"ל שחופה היינו ייחוד – הכניסה לחופה היא לאחר שמברכים ז' ברכות, שהרי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ואסור להם להתייחד, ובתשובה הנ"ל מפורש שנכנסו לחופה ורק לאחר מכן ברכו ז"ב. וע"כ שחופה לדידהו לאו היינו ייחוד, אלא כמו שפירש שהכלה נכנסת תחת טליתו, ואם היא אסורה לו – יוצאת מתחת טלית זו.

וכך מתבאר מדברי בה"ג בהלכות כתובות שכתב ועד דמקדיש ומסר לה לחופה לא ליברך ברכת חתנים ע"כ. ומבואר מדבריו כנ"ל שהמסירה לחופה היא לפני ברכת חתנים, וא"כ חופה אינה ייחוד, שהיא נעשית לאחר ברכת חתנים. וכפי שכבר דייק מדבריו הרמב"ן בפסחים ז' ע"ב וז"ל וכן המנהג בברכת נישואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח, תדע שהרי כל שבעה מברכין אותן, [וכן נראה מהלכות גדולות], והרב ר' משה ז"ל

(א). רוב המקורות שהבאתי, הביאום כבר בכמה מספרי חכמי זמננו, כמו שרשי מנהגי אשכנז סוף חלק ג' וספר פרדס אליעזר חלק ד', והאריכו בזה טובא, עיי"ש.

אמר קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא ובעי' ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה, ולא מפני שהיא בכלל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייה ע"כ. הרי שהוא עצמו סובר כדעת הרמב"ם שחופה היא ייחוד ולכן מברכים קודם החופה, אבל בה"ג ס"ל שהחופה היא קודם הברכות משום שאין החופה ייחוד.

ורו"ג בתשובה [שע"ת סי' ק"ס] כתב: נדה אסור לעשות לה חופה ולברך עליה ז' ברכות הואיל ואין לה ייחוד ע"כ, ובשו"ת יבי"א ח"ה אהע"ז סי' ז' למד בדעתו דס"ל שחופה היינו ייחוד עי"ש. אולם לפי תשובת הגאון הנ"ל אין שום הכרח לזה, שהרי הגאון הנ"ל ס"ל שחופה לאו היינו ייחוד וכדפירשנו, ואעפ"כ ס"ל שנדה אסורה ליכנס לחופה. וזאת, משום שמטרת החופה היא ייחוד, אע"פ שהחופה עצמה אינה ייחוד, וכיון שהמטרה לאו בת קיום כשהיא נדה – אין החופה תופסת.

וע"כ נראה בבירור שמנהג בבל היה שמכניסים את האשה לחופה, דהיינו מתחת לטלית של החתן, ולאחר מכן מברכים את השבע ברכות, ולא הצריכו ייחוד לצורך קיום ה'חופה'.



מנהג פרוכנס

כתב המנהיג בהלכות אירוסין ונישואין עמוד תק"מ [מהדורת מוה"ק]: וחופה נקראת על שם שחופה אותה בטליתו, כדאמ' בהאשה נקנית לא יוכל למכרה בבגדו בה, כיון שפירש טליתו עליה לשם נישואין שוב אינו רשאי למוכרה, וכן ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה, זו פריסת טלית, וכן מעיד הנביא ואפרוש כנפי עליך וגו' וארשתך לי וגו', וזהו שכת' את בתי נתתי לאיש הזה שהכנסתיה לחופה, על כן מנהג צרפת ופרובינצא לתת מפה צבועה בראש שניהם זכר לפריסת הכנף שפורס כנף בגדו עליה ע"כ. הרי שפשוט לו שהטלית או המפה שפורסים זו החופה. והמאירי בספרו מגן אבות ענין ה' כתב: ובחופה שאנו רגילין אחר ברכת אירוסין לעטף על ראשו מצנפת הכלה ושניהם תחת הטלית וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בכתובות ז' ע"ב שאנו נוהגין שמקדשין ותכף לקדושין מניחין כנף המצנפת שבראש הכלה על ראש החתן לשם חפה עי"ש. וכ"כ הארח"ח בהלכות קידושין אות כ"א: ואחר האירוסין עושין להם חופה שחופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה וזהו הנקרא חופה ע"כ. ו'בסדר אירוסין ונישואין' עמ' ע"ג הובא הסדר של תלמיד ר' משה מרצלי [היא מרסיי] שכתב ופורסין טלית על חתן ועל כלה והיא הנקראת חופה עי"ש.

והעיסור בדף ס"ג ע"א כתב והאומר חופה היא הסודר שחופין עליהם בשעת ברכה לאו מילתא היא וכו', וכתב העיסור דהיינו בית מיוחד ומצוייר שמתרחקים שם עי"ש. אולם נראה שהמנהג הרווח בפרוכנס היה להחשיב את הטלית או הסודר בתור חופה, ולא כמו שכתב העיסור מדנפשיה [ועי' לקמן, שאכן ראיותיו של העיסור נכונות להוכיח מחז"ל שבזמנם חופה לא היתה פריסת טלית, אולם במשך הדורות השתנה מנהג זה, עי"ש].

(ב). ובמקומות אחרים הביא הארח"ח את דברי העיסור והרמב"ן דהיינו ייחוד, אבל הביא את זה בתור ליקוט והעקת דעותיהם כדרכו, אבל במקום הנ"ל כתב את סדר הנישואין, וכתב בפשיטות שהחופה היינו טלית או סודר וכיוצא.

והראב"ד בהשגות פ"א מהלכות איסורי ביאה ה"י כתב בפשיטות שחופת נדה הוי חופה דאיסורא וכו' ע"ש, ולמד מזה בשו"ת יבי"א שם דס"ל שחופה היינו ייחוד. וכעין דבריו בהשגות כתב הראב"ד בספרו בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סי' ג' ע"ש, ולמד מזה הרב בנימין הלוי במאמרו הנ"ל דס"ל שחופה היינו ייחוד. אולם לפי תשובת הגאון שהבאנו לעיל אין זה מוכרח כלל בדעתו, שהרי גם מי שסובר שחופה היינו טלית וכדומה יכול לסבור שחופת נדה פסולה משום שצריך חופה הראויה לייחוד, וכמו שכתבנו לעיל.

מנהג איטליה

הרי"ד בתוספותיו לקידושין ג' ע"א כתב: למעוטי חופה. פי' אם פירש טליתו עליה לשם קדושין ע"כ. וכ"כ יותר במפורש הרי"א ז' בכתובות פ"א וז"ל כיצד כונס אדם את אשתו, פורש עליה טליתו לשם אישות כעניין שנאמר ופרשת כנפיך על אמתך וזה הוא כניסתה לחופה ע"כ. וכ"כ ר' משה ב"ר יקותיאל בעל ספר התדיר [נדפס ב'סדר ארוסין ונישואין' עמ' כ"ו] וז"ל ומסירין הטלית מעליהם אחר השלמת הברכה ומסדרין השולחנות ואוכלין בשמחה. ובברכת המזון אומר וכו', ושם כתב את השבע ברכות לאחר הנישואין ע"ש. וחזינן שלא היו מייחדים אותם לאחר ברכת הנישואין אלא עושים את הסעודה ומברכים שבע ברכות, וגם הזכיר את פריסת הטלית, שהיא החופה.

מנהג אנגליה

בספר עץ חיים [מלונדריש] בסוף הלכות קידושין כתב: סדר אירוסין ונישואין כך הוא כאשר המנהג עתה וכו', ובסוף הסדר כתב ומנהג לפרוס טלית עליהם בשעת ברכה וזה כמו ייחוד ע"ש.

מנהג אשכנז וצרפת

הרוקח בסימן שנ"ג כתב: ומה שמשימין על החתן ועל הכלה ועל הקהל הטלית שעליה מפני שנא' ופרשת כנפיך על אמתך ע"כ. ואע"פ שלא כתב להדיא שזו החופה – מ"מ שאר חכמי אשכנז כתבו כן; ב'סדר ארוסין ונישואין' נדפס הסדר של ר' אפרים מבונא, וכתב בתוך הדברים: טעם שנהגו לפרוס צעיף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה נראה שגם זהו כניסה לחופה, שגם זה כיסוי מתרגם חופאה, ובלשון משנה והיא הינומא ואין לנו כל אלו ונותנים צעיף על ראשו במקומו בהשכמה בצאתה מבית אביה לבית הנשואין כדתנן אם יש עדים שיצתה בהינומא שזו היא עיקר כניסה לחופה, וגם בשעת הברכה גם היא ע"ש. וכן הוא בספר תשב"ץ [לתלמיד מהר"ם] סי' תס"א: מה שפורסין צניף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה לפי שגם זה נקרא כניסת חופה כי חופה לשון כסוי ע"ש. והועתק בסמ"ק מצורף מצוה ק"פ אות ר"ה ע"ש.

ג). ומה שכתב הריטב"א בכתובות ב' ע"א ש'הרא"ם' והרמב"ם כתבו שהנדה אין חופתה חופה כיון דלא חזיא לייחוד –

ובספר שושן סודות [לר' משה בר' יעקב בסביבות שנות הר"נ] אות שפ"ג כתב: והחופה הרמוזה בחכמה עילאי תקנה בה ותחופף עליה בטליתו כמו שאמר נתעטף הקב"ה בטלית לבנה ש"ת. ולזה נהגו בארץ אשכנז וברוב קהלות החשובות לפרוס טלית על החתן והכלה בשעת הקדושין לרמוז על סוד זה עי"ש. וגם בספר הקנה [שיתכן שמקום פעלו הוא בין] בסוד הקידושין כתב בפשיטות כי הטלית הוא החופה עי"ש.

ומהרי"ל בהלכות נישואין אות ו' כתב: והיה מנהג קדמונים לייחדם בחדר אחד בזמן אותה הסעודה ויצאו כל העם, ועושין זה כדי שיהא לבו גס בה, ואין שם רק אשה אחת מקרובה המשרתת להם, ואח"כ נכנסין כל הקרובים ומי שירצה ואוכלים ג"כ עמהם כדי לשמחם. והאידינא נשכח המנהג ונכנסין הכל בראשונה ואין שם שום יחוד, ולא נכון הוא. ומברכין גם באותה סעודה שבע ברכות ע"כ. הרי שכתב שעושים ייחוד כדי שיהא לבו גס בה, ולא שהייחוד הזה נקרא 'חופה'. וגם אין זה יחוד גמור, שהרי המשרתת נכנסת לשם. וחלק מהאחרונים חידשו לפ"ז שגם לדעת הרמב"ם והשו"ע לא צריך ייחוד גמור, וכפי שכתב הב"ח בסי' ס"א והב"ש בסי' נ"ה סק"ה ועוד. אולם להאמור אין קשר בין הרמב"ם לבין מהרי"ל, וטעמם שונה. וכפי שכתבנו, באשכנז לא נהגו כלל בייחוד לשם חופה, וראשוני אשכנז בסדריהם לא הזכירו את הייחוד בתור חלק מהחופה, אלא לכל היותר כדי שיהא לבו גס בה. ולדעת הרמב"ם ודעימיה אכן צריך ייחוד גמור, כפשט לשונם.

וראיה לזה, דבמנהגי וורמייזא לר' יוזפא שמש ח"ב עמ' מ"ב מבואר שבזמנו [לפני כ-400 שנה] היו מייחדים את החתן והכלה 'לאחר הסעודה' וברכת שבע ברכות עי"ש. ואם היה זה מדין חופה – א"א לברך ז"ל לפני שעשו 'חופה', וכפי שכתב להדיא המקנה בקונטרס אחרון סי' ס"ב ס"א [והובא בפת"ש שם] שלפי מנהג אשכנז שנוהגין אחר החופה שברחוב מיד כשבאין לבית עושין סעודה ומברכין ז"ב קודם הייחוד [וכעדות ר' יוזפא הנ"ל] ע"כ צ"ל דס"ל דעיקר החופה מה שעושין ברחוב, דאל"ה אין שייך לברך ב"פ ז"ב קודם החופה ע"כ. וכ"כ העוזר מקודש בסי' ס"ד ס"ה שיש נוהגים בחופת אלמנה שנערכת ע"ש שלא מיחדים אותם אלא במוצ"ש, וזה צ"ע אודות הז"ב בליל שבת אחר הסעודה וכן בסעודה שלישית שנוהגין לברך ובכה"ג שהוא כאירוסין ל"א אין לברך וכו' ואולי כיון שפשט המנהג להקל בחופת נידה עי"ז מוכרע דקי"ל שאין החופה מצד יחוד הראוי וכו' עי"ש. ומבואר דפשיטא להו שאין מברכין ז"ב לאחר הסעודה אם עדיין לא עשו 'חופה', וכיון שהמנהג שמברכים אף שלא התייחדו – ע"כ דסבירא להו שהחופה היא לא ייחוד.

ומה שכתב הרמ"א בסי' נ"ה ס"א: והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו ע"כ, וכך כתבו האחרונים שחוששים לדעת הרמב"ם והטוש"ע שחופה זה ייחוד, וכך נוהגים האשכנזים כיום – זהו מנהג מאוחר עפ"י פירוש הרמ"א למנהג שהיה בזמנו. אולם

אין כונתו לר' אליעזר ממין, אלא לר"י מגאש, דהיינו ר' אבן מגאש. וע"ע לקמן בדעתו.

המנהג הקדום באשכנז היה כנ"ל, שלא מייחדים לשם חופה אלא לכל היותר כדי שיהא לבו גס בה, וכפי שכבר עמד בזה בספר נחלת שבעה שטרות סי' י"ב אות ט' ע"ש.



מנהג ספרד וקטלוניא

האבודרהם בסדר הנישואין העתיק בסתמא את דברי המנהג שחופה הוא לשון כיסוי וכו', ולאחר מכן כתב ובעל העיטור פירש וכו' ע"ש. ונראה שהעיקר בעיניו זה מה שהעתיק בסתמא שחופה זו כיסוי.

והרמב"ן בכתובות ד' ע"א וש"ר שם הביאו בשם הר"י מגאש בשם ה"ר יצחק בר' ראובן ז"ל שהנדה אינה ראויה ליכנס לחופה ואין מברכין ברכת חתנים כלל עד שתטהר שאין חופה אלא ייחוד חתן וכלה לשם נישואין ונדה הרי אסורה להתייחד ע"ש. ובשו"ת יבי"א הנ"ל, וכן הרב בנימין הלוי במאמרו הנ"ל, הבינו שדעת הר"י מגאש ור' יצחק בר' ראובן שהחופה זה ייחוד ע"ש. אולם לפי מה שכתבנו בתחילת הדברים עפ"י תשובת הגאון, אין זו ראייה, דכונתם רק שאין הנדה יכולה להיכנס לחופה, משום שאינה ראויה לייחוד, ולא שהחופה זו ייחוד. והרמב"ן לא העתיק את לשונו של הר"י מגאש ממש אלא את תוכן הדברים לפי הבנתו שלו, שהוא סובר שחופה זהו ייחוד. ובאמת שהרשב"א שם, כשהעתיק את דברי הר"י מגאש כתב שאין חופה אלא לייחוד לשם נישואין ואין מברכין אלא על כניסה וזה אינו יכול לייחוד ע"ש. ומבואר שאין החופה עצמה ייחוד אלא 'מטרת' החופה היא לייחוד לשם נישואין, וכיון שלא יכול לייחודה אינו יכול לעשות 'חופה'. וזה כדברי הגאון שהבאנו בתחלה. וא"כ אין ראייה מדברי הר"י מגאש דס"ל שחופה היינו ייחוד.

והרמב"ן בפסחים ז' ע"ב העיד על המנהג שחופה לאו היינו ייחוד, וז"ל וכן המנהג בברכת נישואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח וכו', והרב ר' משה ז"ל אמר קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא ובעי' ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה ע"ש. הרי שהמנהג שהעיד הוא ז"ל שמברכים לאחר שתכנס לחופה, ואין זה ייחוד שהוא נעשה לאחר הכניסה לחופה [אלא שהוא ס"ל כדעת הרמב"ם שחופה היינו ייחוד]. וכן העיד הר"ן בכתובות דף א' ע"א וז"ל ולפי שאנו נוהגין עכשיו לעשות חופה בלא ייחוד אין אנו מקפידים אם היא נדה אם לאו ע"ש. וכ"כ הריב"ש בסי' קל"ה שאין אנו מייחדים עד עבור שבעה ימי המשתה ע"ש. ומהר"ם חלאוה בפסחים ז' גם כתב בפשיטות כן שהביא את שאלת הרמב"ן וסיעתו איך מברכים ברכת הנשואין לאחר עשייתן ולא עובר לעשייתן, וכתב דלאו על הכנסה לחופה הן אלא על אסיפת העם, וברכות של שבח הן, ואי משום דקי"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה – ה"מ ביחוד, ואין כאן ייחוד, הילכך בהני שפיר דמי לבסוף לברך ע"ש. הרי שכתב בפשיטות שאין ייחוד בנישואין.

ד). תשובת הרב בנימין לוי: פשטות הלשון "שאיין חופה אלא ייחוד חתן וכלה" מורה יותר על הגדרת חופה שהיא הייחוד.

ה). תשובת הרב בנימין לוי: עדיין אין הדברים יוצאים מידי פשוטן שחופה זה ייחוד, אלא שעושים כן לשם נישואין, וכן מדוקדק מלשון 'כניסה' שאינו נופל על עטיפת טלית.

אלא שהם לא כתבו מהו החופה למנהגם. אולם בסידור קטלונאי הנדפס מכת"י [מהדורת פרץ תשע"ט עמ' תרל"ב] כתוב בסדר הנישואין בזה"ל: ולקחין טלית או איזה מכסה ומכסין החתן והכלה והשושבינים וזו הוא נקרא חופה ע"כ. ומפורש שמנהג קטלונאי היה שהטלית או איזה מכסה זהו החופה.

וכ"כ להדיא מהר"י חלאוה [בנו של מהר"ם חלאוה] בספרו אמרי שפר פרשת תולדות עה"פ ויביאה יצחק האהלה שרה אמו, וז"ל רמז לאהל החופה והוא הוא האהל, או החדר הנעשה מהדס או הצעיף הטהור שנותנין על ראשיהן כל שהן נחסין תחת מעטה תהלה ע"כ. וכ"כ עוד בפרשת לך לך [י"ז י"א] וז"ל ונהגו בישראל בפריסת סודר במקום שעושין הברית כדרך חופה דוגמת פריסת סודר על ראש החתן והכלה שהיא כחופה עי"ש.



מנהג ארצות המזרח

מהר"ש לניאדו בספרו כלי חמדה פרשת כי תצא וז"ל וסמך לזה [למצות ציצית] כי יקח איש אשה ובא אליה כו' לפי שנהגו לשים טלית מצוייצת על החתן והכלה בשעת שבע ברכות רמז לחופות שעשה הב"ה לאדם הראשון, וזהו אשר תכסה בה כי יקח איש אשה, שיתכסו בטלית לשם חופה ולהסתופף בטלית המזכרת כל המצוות וכו' עי"ש. וכן הביאו מנהג זה בפשיטות רבים מאחרוני הספרדים, וכפי שהביא בשו"ת יבי"א ח"ה אהע"ז סי' ז' אות א' עי"ש, וכתבו להדיא שכך מנהגנו שהחופה היא הטלית ולא הייחוד.

וא"כ התבאר היטב שמנהג עם ישראל לדורותיו בכל המקומות שהחופה היא פריסת הטלית או סודר אחר על החתן והכלה ולא היו מיחדים אותם לשם חופה.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהקשה בשו"ת יבי"א ח"ה אהע"ז סי' ח' סוף אות א' מדוע גדולי האחרונים הספרדים לא חששו לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע דס"ל שחופה היינו יחוד, וכתבו שמנהגנו הוא שהיחוד הוא הטלית עי"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהרי הוא מנהג קדום גם בספרד וגם בארצות המזרח וגם בשאר הארצות עוד קודם השו"ע, וכפי שכתב הב"י בהקדמתו לב"י שלא בא לשנות את המנהגים כנודע.



החופה בדברי חז"ל

אמנם, אע"פ שהבאנו מקורות מדברי הגאונים והראשונים שהחופה היא פריסת טלית או סודר על החתן והכלה – מ"מ בדברי חז"ל נראה שאין זו החופה שהיתה נהוגה בזמנם, אלא היינו כילה שבה יושבים החתן והכלה.

בגמ' בברכות ט"ז ע"א ר' אמי ור' אסי הוו קטרינ' גננא' לר' אלעזר. ופירש"י קושרים לו 'חופה' להשיאו אשה. ובערוך ערך גנן פירש על גמ' זו: פירוש כילה. כחתן יוצא מחופתו תרגומו כחתנא נפיק מגנוניה ע"כ.

ובגיטין נ"ז ע"א הוה נהיגי כי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא, ינוקתא שתלי תורניתא, וכי הוה מנסבי קייצו להו ועבדו גננא, ופרש"י 'חופה'. ובתרגום המיוחס ליונתן בפרשת חקת עה"פ זאת התורה אדם כי ימות באהל, תרגם תחות 'גננא' דפריס.

ובמדרש ויקרא רבה פרשת צו פרשה ט' איתא: אמר רבי יוחנן למדתך תורה דרך ארץ שאין חתן נכנס לחופה אלא א"כ נותנת לו כלה רשות הה"ד יבוא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו ואח"כ באתי לגני אחותי כלה ע"כ. הרי שהחופה זהו מקום כמו כילה וכדומה שבו נמצאת הכלה ולאחר מכן מגיע החתן לשם. וזה כמו שכתב העיטור הנ"ל להביא ראיה מכמה מקומות בתלמוד שזו החופה האמורה בתלמוד ע"ש.

וגם מהלשון בכל המקומות 'נכנס' או 'נכנסה' לחופה, מבואר שחופה זה מקום ש'נכנסים' אליו, ולא טלית בעלמא שפורסים אותה על החתן והכלה.

אמנם בסמ"ק מצורין מצוה ק"פ עמ' צ"ט כתב בזה"ל וחופה הוא שקרוי ישיבת חתן וכלה, והיא בבית חתנים שבה מברכין ז' ברכות. וחופה שנוכרת אצל קדושין זו פריסת הבגד כדכתיב בבגדו בה, כיון שפירס טליתו וכו' עכ"ל, הרי שכתב שיש ב' סוגי חופות; האחת חופת קידושין והיא טלית, והאחת חופת שבעה והיא החופה האמורה במקומות הנ"ל, ולפ"ז מיושב המנהג שנהגו במשך הדורות, ודלא כקושיותיו של בעל העיטור הנ"ל.

אולם דבריו של הסמ"ק מצורין לא מתיישבים על הלב כ"כ, שהרי בכל המקומות בתלמוד ובמדרשים שמוזכר 'חופה' רואים שהכונה למקום מיוחד וכנ"ל, ולא מצינו אף מקום שמוזכרת חופה בתור פריסת בגד או טלית. ורק פעם אחת, גבי ייעוד אמה העבריה, מצינו בקידושין י"ח ע"ב כיון שפירש טליתו עליה וכו', אולם כבר כתב שם הרי"ד בתוספותיו שאין זה לשון חופה אלא גם הקידושין נקראין כן שמשעה שקידשה היא נקראת על שמו ע"ש, וא"כ אין מזה ראיה לשם 'חופה' שהיא פריסת טלית. והרש"ש שם כתב שמצינו בתנ"ך רק גבי אמה העבריה שהחופה היא פריסת טלית, דעד עתה היתה לו לאמה לכן נצרך להראות לה אות שמעתה היא לו לאשה ומכסה אותה בבגדו להורות ששניהן שוין מתכסין בכסות אחד כמנהג איש ואשתו. וכן רות שקראה את עצמה אמתו לכן אמרה ופרשת כנפך על אמתך ע"ש. ולפ"ז מובן למה בשאר המקומות בתלמוד לא נזכרת טלית בענין הנישואין אלא חופה דהיינו כילה, וכנ"ל.

וא"כ יש לעיין בזה, דבזמן התלמוד נהגו לעשות כילה בתור חופה, אולם בזמן הגאונים והראשונים נהגו לפרוס טלית על ראשיהם, ולא עשו כבזמן חז"ל.

והנה הרמ"א בסי' נ"ה והב"ח בסי' ס"א ועוד אחרונים הבינו שהדעות במהות החופה חולקות אחת על השניה, וכדי לצאת יד"ח כולם צריך לעשות את כל סוגי החופה הכתובים בפוסקים ע"ש. ובאמת נראה שהפוסקים שנקטו שחופה היינו יחוד אכן סבירא להו שללא יחוד לא חשיב חופה. אולם הפוסקים שלא הצריכו יחוד – נראה דסבירא להו כפי שכתב מהר"ש ויטאל בשו"ת באר מים חיים בסי' נ"ה שהביא את דברי הטור בשם הרא"ש ובשם העיטור בגדר חופה, וכתב בזה"ל כלל העולה מידינו מכל הני הוא דמר כי אתריה ומר כי אתריה מקרו חופה זולת מרחוב העיר כמו שכתב הרא"ש ז"ל, אבל שאר כל החופות מקרו חופות, מר כי אתריה ומר כי אתריה,

ובאתריה דדין אי עביד כדין לא מקרי חופה, אבל כל מאן דעביד כי אתריה מקרי חופה ע"כ. וכעין זה כתב בספר חופת חתנים סי' ו' אות ה' וז"ל דלאו דוקא שהנשואין יהיו הכנסה לבית אלא שעושה דבר שנראה ממנו שמיחדה להכניסה לביתו עי"ש. וכן כתב הבא"ח שנה ראשונה פרשת שופטים אות י"ב, שהביא את מנהג ירושלים בחופה [פריסת טלית] ואת מנהג בגדד [פריסת וילון בין הכלה לחתן והמברך], וכתב בזה"ל וזה הוילון הוא סימן החופה אצלנו, דכל דברים שעושין בשעת החופה אינם אלא לסימן שהם עושין דבר שנראה ממנו שמיחדה להכניסה לביתו ומפרישה להיות לו לאשה גמורה, ואצלנו פריסת הוילון הוא הסימן לדבר זה עי"ש. ובספר עלי תמר על מסכת סוטה פ"ט [ד"ה תני בפולמוס] כתב השערה שיסוד מנהגים אלו בעשיית חופה מקורו בתוספתא ובגמרא סוטה הנ"ל שבפולמוס האחרון גזרו על חופת חתנים והנהיגו אופנים אחרים בסדור חופה המסמלים שמעכשיו האשה מיועדת לאיש ונקראת חופה כשמה הראשון עי"ש.

וכן האריך בזה הערוך השולחן בסי' נ"ה סי"ד והלאה וזת"ד: נלע"ד דכל הפוסקים לא פליגי כלל וכו', ופירוש חופה הוא מלשון חופף עליו כל היום והוא לשון כיסוי והבדל מאחרים וכו', וכל מין חופה שנהגו לעשות זהו קניין הנשואים כיון שכונתם לנשואין ומובדלים מאחרים שעומדים שניהם במקום אחד לשם נשואין וכו', וכן אם הנהיגו במיני חופות אחרים כמו שעושין מקום מיוחד ומקושט בעבור החתן והכלה או כמו אצלנו שמעמידים כלונסאות בפריסת יריעה ותחת זה מכניסים השושבינים את החתן והכלה ומקודם מושיבין הכלה והחתן מכסה אותה ובחזירתם מהחופה הולכים יחד ויושבין על השולחן סמוך זל"ז וזהו אות לנשואין והכל יודעים שזהו הכנה לבא עליה כדרך כל הארץ אין לחשוש במה שבשעה זו אין ביכולתו לבא עליה דהרי כוונה נעשתה זאת לבלי יהיה ההרגש כל כך כמ"ש וכו', כללו של דבר מעיקר דין תורה הוי נשואין ביאה לשם נשואין או ההכנה לזה והחופה היא ההכנה לזה ואיזו הכנה תלוי במנהגא דכיון דקורין לזה הדבר חופה ומברכין הברכות נגמרו הנשואין ותכלית הכנות כל החופות שמרגע זו ואילך נכנסה לרשותו ומוכן לחיות עמה כאיש ואשתו, עי"ש ב.

ולפי האמור נראה שהדברים מוכרחים משום שאם לא כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בזה שאין מנהג החופה שלנו כבזמן חז"ל וכנ"ל, ולפי הפוסקים הנ"ל אתי שפיר.

ולפי זה ארווח לן גם מנהג הספרדים בדור האחרון שפריסת הטלית נעשית באופן שמחזיקים אותה בד' קצוות הטלית ופורסים אותה 'מעל' ראש החתן והכלה [ושאר השושבינים הנכנסים תחת הטלית], וכפי שכתב כבר בספר כתר שם טוב ח"א עמ' תרכ"ד שכך מנהג א"י וארצות המזרח עי"ש. וכך נראה מנהג קטלונאי שהזכרנו לעיל, מסידור קטלונאי דאיתא שם 'לוקחין טלית או איזה מכסה ומכסין החתן והכלה' והשושבינים' וזו הוא נקרא חופה, ונראה שזהו כמנהגנו כיום. אולם בדברי שאר הפוסקים שהזכרנו לעיל וגם עדויות רבני הספרדים בדורות האחרונים מתבאר שהחתן היה עוטף ממש את כלתו בטליתו, ולא שפורסים אותה באויר מעליהם. וע"ע בספר שרשי מנהג אשכנז סוף ח"ג שהביא גם ציורים של חופות עתיקות שכך היו עושים עי"ש. ובאמת שצורה זו מראה יותר ניהוג אישות בין החתן והכלה, אך המנהג כיום אצל הספרדים לא מראה כ"כ איחוד בין בני הזוג. אולם לפי מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שכל

מה שעושים סימן ומכונים לנישואין בזה הוי חופה, וכמו שבבגדד נהגו לפרוס סדין בין הכלה לחתן והמברך שזה מראה דוקא פירוד ביניהם ולא חיבור, ואעפ"כ החשיבוהו לחופה כיון שכך מנהגם לקרוא לזה חופה, ה"ה חופה דידן כיון שכך מחשיבים וקוראים לזה חופה שפיר דמי ואין בזה פקפוק [מלבד דעת הרמב"ם וסיעתו שהצריכו ייחוד, וכבר כתבנו שלא חששו לו]. ולמרות שעדיף טפי לנהוג כמנהג הקדום, לפרוס את הטלית על החתן והכלה ממש, שמראה יותר על איחודם וחיבורם של בני הזוג.



האם לדעת הרמב"ם צריך ייחוד גמור או לא

ומה שכתב ידידי הרב בנימין הלוי בדעת הרמב"ם שלא צריך ייחוד גמור ושכ"כ כמה אחרונים – הנה בדברי ר' אברהם מן ההר' בקידושין י' ע"ב מפורש לא כך, שכתב: חופה הוא שמייחדין שניהם בפני רבים בבית אחד לבדם, ועדים רואים היחוד, אבל אין עדים נשארם עמהם בבית, שאין לבעול בפני שום אדם ע"כ. ומפורש בדבריו שהיחוד הוא ייחוד גמור. וכ"כ בפשיטות הרדב"ז בתשובה ח"א סי' קכ"א שצריך ייחוד גמור הראוי לביאה עי"ש. וכך היא פשטות דברי הרמב"ם שכתב 'ייחוד', והרי בכל מקום 'ייחוד' היינו ייחוד ממש, ואיך יתכן שהרמב"ם כאן כתב ייחוד במובן אחר ולא יכתוב ולא ירמוז על כך.

ומה שהביא ראיה מדברי הרא"ה והר"ן בריש כתובות – אינו ראיה, דהא הם חלקו על הרמב"ם וס"ל שחופה לאו היינו ייחוד, אבל לדעת הרמב"ם הוא ייחוד גמור וכנ"ל.

(ו). הנדפס בש"ס וילנא על שם תוס' ר"י הזקן, והוא לר' אברהם מן ההר, וכפי שהאריך הרב משה בלוי במבוא לפירוש ר' אברהם מן ההר למסכת נדרים עי"ש.

(ז). האם חופה צריכה עדים – מפורש בדברי ר' אברהם מן ההר שחופה צריכה עדים, וכ"ד הרדב"ז [ח"א סוף סימן קכ"א], המקנה [קונטרס אחרון סי' נ"ה סק"א] והאבני מלואים [סי' ל"ח סק"ז]. ובשו"ת יבי"א שם סוף סי' ח' דייק מדברי המאירי בריש כתובות דחופה לא בעי עדים ושכ"ד הערוך השולחן, וכתב שבזה מיושב המנהג שלא מייחדים עדים לייחוד של החתן והכלה בבואם לביתם בסוף החתונה עי"ש. אולם להאמור אין דבר זה מוסכם לא בראשונים ולא באחרונים, ואם איתא דאנן סבירא לן דחופה היינו ייחוד, וכדעת הרמב"ם ומרן השו"ע – הוה לן להחמיר כדעתם להצריך עדים. וזו עוד ראיה דאנן לא חיישינן כלל לדעה דחופה היינו ייחוד.

(ח). תשובת הרב בנימין לוי: לענ"ד איכא למשדי נרגא, דהתם בגמ' איירי בביאה שע"י חופה, דהיינו שהקידושין ע"י ביאה והחופה באים כאחד, ולכן מש"כ דבעינן עדים הוא מדין הקדושין ולא מדין החופה. וממילא גם מש"כ דאיירי ב'ייחוד בבית לבדם' הוא משום דאיירינן בביאה, והתם ע"כ איירי בייחוד גמור.

תשובת הרב מולקנדוב: מדברי ר' אברהם מן ההר שם נראה שבא להסביר מהו 'חופה' בעלמא, ולא מיירי בביאה שע"י חופה המוזכרת בגמ' שם.

(ט). תשובת הרב בנימין לוי: מדברי הר"ן מוכח שהבין ברמב"ם דבעי ייחוד, ולכן הביא שי"א שחופה אינה ייחוד, אבל מדברי הרא"ה [כתובות ד.] משמע שהוא סובר כן אף בדעת הר"ן מיגאש והרמב"ם, שכתב וז"ל: ומ"מ מסתברא מילתא דרבינו ז"ל לכתחלה, אבל בדיעבד כיון דקי"ל [יבמות נו, ב] דיש חופה לפסולות, כגון אלמנה לכ"ג, כל דכן לזו ועוד, דהא חזינא בהדיא דחופה קונה אף על גב דליכא ייחוד, מדאמרין לקמן [יא:]: באלמנה מן הנשואין דלית לה אלא מנה אף על פי דעדים מעידים לה שלא נסתרה ולא נבעלה. עכ"ל. ומדכתב 'ועוד' משמע שמביא עוד ראיה שבדיעבד לא בעינן ייחוד גמור גם לדעת המצריכים ייחוד.

ולעצם הקושיא על הרמב"ם מהגמ' בכתובות י"א ע"ב - ע"י בספר נחל איתן פ"י מהלכות אישות ה"א וברש"ש כתובות נ"ז ע"ב ועוד אחרונים מה שתירצו.



האם הכלה צריכה לכסות ראשה לאחר החופה

והנה, הראשונים והאחרונים הנ"ל כתבו בפשיטות שהחופה היינו הטלית, ומאיך אף אחד לא כתב שלאחר החופה צריכה האשה לכסות ראשה כדין נשואה, והרי בתולה יוצאת וראשה פרוע. ואם לאחר החופה הדין משתנה ומיד צריכה לכסות ראשה, היו צריכים לכתוב דבר זה בסדר החופה, שמיד לאחר החופה לוקחת מטפחת ומכסה ראשה וכדומה, ולא מצינו כן. וגם המנהג במשך הדורות לא היה כן, ורק בדור האחרון דנו כמה אחרונים להחמיר בזה.

והסיבה לזה שלא הצריכו כיסוי לאחר החופה שמעתי לבאר, דהא תנן ברפ"ב דכתובות סימן לבתולה יוצאת בהינומא 'וראשה פרוע'. וכתב הרא"ש בכתובות פ"ב סי' ג' שי"א שיום ראשון מותר להסתכל בפני הכלה כדי לחבבה על בעלה דאל"כ מי יעיד שיצאה בהינומא וראשה פרוע, וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זוהי כלה של פלונית היינו עדות. א"נ ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפניה ע"כ. ומבואר ברא"ש שביום הראשון של השבע ברכות אף לאחר שנקראת נשואה עדיין צריכים להסתכל ולהעיד שיצאת בהינומא וראשה פרוע, וכתב הרא"ש שע"י שיסתכלו בפריעת ראשה ידעו שהיא בתולה, ומבואר שביום הנישואין אף לאחר הנישואין ל"צ לכסות ראשה. וכן דייק מהר"י הלוי [אחי הט"ז] בסי' ט' שאין חילוק בין לפני החופה לאחריה [אלא שהוא ס"ל למעשה שאף ארוסה אסורה בגילוי ראש, וכל ההיתר של כלה זה על מקצת שערות ראשה עי"ש, ועל זה כבר כתבו להוכיח מהשטמ"ק רפ"ב דכתובות בשם הגאונים שארוסה לא חייבת בכיסוי, ופשטות דברי המשנה והראשונים שאין הבדל בין מקצת השער לכל השער, ואכמ"ל]. וכ"כ בשו"ת משאת משה [ישראל, נפטר בשנת ת"ק] ח"ג אהע"ז סי' ז' בתחלתו שהביא את הסוגיא הנ"ל שיום ראשון מותר להסתכל בה לחבבה על בעלה, וכתב אלמא אפילו אחר חופה נמי לא נאסרה מיד [לגלות שערותיה] עי"ש. וכ"כ בשו"ת די השב [בונאן, ליוורנו תרי"ז] עפ"י הנ"ל שהנהיגו גם אחר הנישואין ואחר שנכנסה לחופה שהיא אשת איש גמורה שתלך בפריעת ראש לחבב הכלה על בעלה ולהראות שהיא יפה בשערותיה עי"ש.

תשובת הרב מולקנרוב: לפי דעתי, כונת הרא"ה ב'ועוד' לחלוק על עצם הדין שחופה היינו יחוד, ולהוכיח שחופה לא היינו יחוד. וראיה לזה מדברי הרא"ה בסוכה ל"ט ע"א שכתב: ואין חופה יחוד שחופה קונה ואף על פי שאין שם יחוד כמו שהתבאר במקומו ע"כ, הרי שכתב להדיא 'ואין חופה יחוד', וכתב 'כמו שהתבאר במקומו', שזה בכתובות במקום הנ"ל, ומפורש שהוא חולק לגמרי על הסוברים שחופה היינו יחוד וכנ"ל.

(י. תשובת הרב בנימין לוי: הנחל איתן והרש"ש שם תירצו דהגמ' בכתובות שאמרה כנסה הראשון וכו' איירי באופן שמסר האב לשלוחי הבעל דבזה קונה אותה לירושתה ולא לתרומה כי עדין לא נכנסה לחופה. אך קשה ע"ד שהרי פשטות לשון 'כנסה' היינו נשואין גמורים לכל דבר [גם לתרומה] והוא מלשון כניסה לחופה.

והביאור בזה הוא דמידי 'נשואה' כתיב באורייתא דצריכה לכסות, והרי לומדים את זה מ'ופרע את ראש האשה', ולא מוזכר שם נישואין כלל, ופשטות דעת הרמב"ם [בפכ"א מהלכות איסורי ביאה הי"ז] שגם בתולה צריכה לכסות ראשה [אלא שאנן לא נהגינן כן בדורנו, למרות שבארצות המזרח בדורות האחרונים נהגו כן, ואכמ"ל]. וגם לדעת ראבי"ה והרא"ש [שהובאו בב"י באו"ח סי' ע"ה] שכתבו שהבתולות לא נהגו לכסות ראשן - עדיין אין לנו מקור שבשם 'נשואה' תליא מילתא, דאפשר שכל יום הנישואין כל עוד לא התייחדו ולא התנהגו לגמרי כבעל ואשה, היא עדיין לא חייבת בכיסוי". ואפשר לפ"ז שאם עושים יחוד גמור, כמו שנהגים האשכנזים כיום - אה"נ חייבת בכיסוי מעיקר הדין, דהא התנהגו כבעל ואשה לכל דבר. משא"כ בדורות שעברו לא התייחדו מיד לאחר החופה וכו"ל, וגם באשכנז מזמן המהרי"ל לא היו עושים יחוד גמור, אלא כדי שיהא ליבו גס בה, ובוזה לא צריך עדיין כיסוי ראש. ושו"ר שבשו"ת ברכת יהודה ח"ה אהע"ז סי' ז' וח"ו אהע"ז סי' י"ג האריך בזה, וברוב הדברים כינתי לדבריו בישוב מנהג העולם בזה עי"ש. וא"כ כיון שכך פשטות דברי הרא"ש, וכך המנהג, נראה שאין לערער על זה.



מסקנא דמילתא

החופה הנהוגה בעם ישראל מזמן הגאונים ועד זמננו ברוב קהלות ישראל היא פריסת טלית או כיסוי אחר על ראש החתן והכלה, ונכון מאוד לנהוג כן. ויש קהילות שנהגו בדברים אחרים, וגם זה שפיר דמי, כל שעושים איזו הנהגה מיוחדת ומחשיבים אותה לחופה באותו מקום.

לא נהגו לייחד את החתן והכלה מיד לאחר הנישואין יחוד גמור לשם חופה, דלא חששו לדעת הרמב"ם וסיעתו שיחוד היינו חופה, ורק באשכנז נהגו בסוף תקופת הראשונים לייחדם יחוד שאינו גמור 'כדי שיהא לבו גס בה', ולא לשם קנין חופה.

כדי לברך שבע ברכות לאחר הסעודה צריך שתהיה 'חופה' מקודם לכן, כדי שהסעודה תהיה סעודת 'נישואין'. ומי שרוצה לחוש לדעת הרמב"ם שחופה היינו ייחוד צריך לייחד את החתן והכלה לפני הסעודה, ולא מהני לסמוך על הייחוד שעושים בביתם לאחר הסעודה.

החוששים לדברי הרמב"ם לייחד לפני הסעודה צריכים לעשות יחוד גמור, וגם צריך לייחד עדים על זה.

יא). תשובת הרב בנימין לוי: כבר השבתי ע"ז בסוף מאמרי שאם נאמר שרק אחרי שלנה עם בעלה מתחייבת בכיסוי יקשה עלינו הא דאמרו שאם מעידים עליה שיצאה בהינזמא וראשה פרוע כתובתה מאתיים, דלכאורה מה ראה איכא, הלא גם אלמנה בתולה מן הנשואין שכתובתה מנה ג"כ יוצאת וראשה פרוע [שהרי לא לנה עם בעלה הראשון]. אלא ע"כ לומר שמשעת כניסתה לחופה כבר חייבת היא בכיסוי ראש.

תשובת הרב מולקנרוב: ראיתי יישוב נכון לזה בירחון האוצר י"ד במאמרו של הרב יהושע ון דיק בעמ' של"ו, שאע"פ שאינה צריכה כיסוי ראש אם יש עדים שלא נבעלה - מ"מ בשעת הנישואין השניים שלה לא יוצאת וראשה פרוע אלא מכוסה, והוכיח כן מדברי הירושלמי פ"ב דכתובות ה"א עי"ש.

המנהג הוא שאין הכלה מכסה ראשה לאחר החופה אם לא עושים יחוד גמור. אם עושים יחוד גמור יש לדון לחייבה בכיסוי ראש לאחר מכן.



אוצר חושן משפט

רבי חיים סבתו

מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע בממונות

בפרק הראשון במסכת כתובות יש סדרת מחלוקות בין רבן גמליאל לבין רבי יהושע. שתי המחלוקות הראשונות עוסקות בוויכוח בענייני כתובה, ושתי המחלוקות השניות עוסקות בענייני יוחסין. המחלוקת הראשונה (משנה ו) עוסקת במקרה של הנושא את האישה ולא מצא לה בתולים: האישה טוענת שנאנסה אחרי האירוסין, ולכן כתובתה מאתיים, ואילו הבעל טוען שייתכן שנאנסה קודם לאירוסין, וכיוון שאירס אותה במחשבה שהיא בתולה, אינו חייב לה כתובה כלל. רבן גמליאל סובר שהאישה נאמנת, ורבי יהושע סובר שעל האישה להביא ראיה לדבריה.

מפשט המשנה ניתן להבין שהמחלוקת תלויה בשאלה האם 'ברי ושמא' ברי עדיף: מכיוון שהאישה יודעת מתי נאנסה, הרי שיש לה טענת ברי, ואילו הבעל אינו יודע מתי נאנסה ולכן הוא שמא, ומחלוקת היא האם טענת ברי מוציאה מיד המוחזק. אולם שאלה זאת שנויה במחלוקת אמוראים – רב יהודה ורב הונא עם רב נחמן ורבי יוחנן. הגמרא (כתובות יב, ב – יג, א) מנתקת בין המחלוקות ואומרת שבמקרה של המשנה שלנו גם רב נחמן יודה שהאישה נאמנת, משום שיש כאן 'מיגו' ו'חזקה'. הגמרא מסיימת שחייבים לומר כך, שאם לא כן תהיה סתירה בפסיקת ההלכה, שהרי הלכה כרב נחמן בדיני, ובמשנתנו הלכה כדעת רבן גמליאל.

מהם ה'מיגו' וה'חזקה' שיש במקרה של המשנה? ראשית יש לציין שהרי"ף (ה, ב) אינו גורס בדברי הגמרא את התשובה שיש כאן מיגו, אלא רק את התשובה שיש כאן חזקה, וכן הביא הרמב"ן (טז, א ד"ה ותמהני) שמצא במקצת נוסחאות ובנוסח 'הנגיד'. אולם רש"י (יב, ב ד"ה אלא) ורבנו חננאל גורסים גם את התשובה שיש כאן מיגו. מהו מיגו זה? רש"י מסביר שלאישה יש מיגו שהייתה יכולה לטעון שלא נאנסה כלל, אלא שהיא מוכת עץ. אולם פירושו של רש"י קשה, שהרי במשנה הבאה נחלקו רבן גמליאל ורבי יהושע במקרה שהאישה טוענת שהיא מוכת עץ ואילו הבעל טוען שנאנסה, וגם שם סובר רבי יהושע שאין האישה נאמנת. מהו אם כן מיגו זה? מיגו רגיל הוא מיגו שאדם יכול לזכות בטענה שאין לו בה נאמנות, מתוך שהיה יכול לטעון טענה אחרת שהוא נאמן לטעון אותה. כיצד אם כן ניתן לומר שלדעת רבן גמליאל במקרה שהאישה טוענת שנאנסה לפני האירוסין נאמנת במיגו שהייתה יכולה לטעון שהיא מוכת עץ, אם גם בטענה של מוכת עץ אין לה נאמנות לדעת רבי יהושע?

התוספות (יג, א ד"ה רב אסי) מתייחסים לנקודה זאת ואומרים שאמנם אין זה מיגו גמור, אבל בכל זאת יש כאן קצת מיגו, משום שהטענה של מוכת עץ היא טענה טובה יותר. הסיבה שטענת מוכת עץ טובה יותר מבוארת בהמשך הגמרא, שבטענה זאת האישה אינה נפסלת לכהונה^א. אולם גם הסבר זה קשה מכמה סיבות: א. מיגו כזה הורס את עצמו, משום שאם נאמין לטענת

(א). בנוסף, טענה זו טובה יותר משום שלדעה אחת יש לה כתובה מאתיים.

האישה שהיא נאנסה לאחר האירוסין, ממילא טענה זו הופכת להיות טענה טובה יותר, וממילא המיגו – שהיה מבוסס על כך שהטענה האחרת טובה יותר – נהרס². ב. הגמרא בהמשך (יג, א) אומרת שלדעת רבי יוחנן נשנו שתי המחלוקות בין רבן גמליאל ורבי יהושע כדי ללמדנו שבמשנה הראשונה חולק רבי יהושע על אף שיש מיגו, ובמשנה השנייה חולק רבן גמליאל על אף שאין מיגו. מפורש אם כן בגמרא, לפי רבי יוחנן, שהסיבה שלדעת רבן גמליאל האישה נאמנת אינה מחמת המיגו³. מאידך, עולה מדברי הגמרא שבמשנה הראשונה אכן יש מיגו, אך יש לשים לב שהגמרא אינה אומרת שזהו טעמו של רבן גמליאל במשנה הראשונה, אלא שרבי יהושע חולק למרות שיש מיגו. גם בהמשך בגמרא מפורש שבמשנה הראשונה יש מיגו, ושם משמע בגמרא שזהו טעמו של רבן גמליאל – הגמרא (טז, א) אומרת כך:

דמגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתך דלא קא פסלה נפשה מכהונה, וקאמרה נאנסתי דקא פסלה נפשה מכהונה, משום הכי קאמר ר"ג דמהימנא.

הרמב"ן (טז, א ד"ה ותמהני) מסביר שאף שטעמו של רבן גמליאל הוא מחמת המיגו ה'קלוש', אנחנו פוסקים כמותו בגלל הטעם השני של החזקה.

כאמור, התשובה השנייה של הגמרא היא שהאישה נאמנת מכוח החזקה. מהי חזקה זו? רש"י (יב, ב ד"ה אוקמה) כותב שזו חזקה דמעיקרא, שהאישה הייתה פעם בתולה, ואנו מעדיפים לדחות את השינוי שנעשתה בעולה לאחר האירוסין. הרי"ף (ה, ב) כתב 'אוקי איתתא אחזקתה', והר"ן (שם ד"ה אלא) הבין שגם הוא מתכוון לחזקה דמעיקרא. אולם הקושי בשיטה זאת הוא המשנה הבאה – במשנה הבאה המקרה הוא שהאישה טוענת שהייתה מוכת עץ קודם האירוסין והבעל טוען שנבעלה קודם האירוסין. במקרה זה לכאורה אין חזקה דמעיקרא, ובכל זאת פוסק רבן גמליאל שהאישה נאמנת. הר"ן מתרץ שבמשנה הבאה יש חזקה אחרת, 'שחזקת בנות ישראל שאינן מזנות'. אולם הסבר זה קשה, שהרי חזקה זאת נכונה אולי באופן כללי לבנות ישראל, אולם במשנה הבאה ידוע שלאישה זאת היה פתח פתוח, ובתוך הנשים שפתחן פתוח לא ברור שקיימת חזקה כזאת.

הרמב"ן (טז, א ד"ה ותמהני) מציע שתי תשובות לשאלה מדוע האישה נאמנת במשנה הבאה אף שאין חזקה. בתשובה אחת כותב הרמב"ן שהיא נאמנת מכוח מיגו שיכולה הייתה לטעון 'נאנסתי תחתך' ואז הייתה נאמנת מכוח חזקה, כמו במשנה הראשונה⁴. התשובה השנייה שמציע הרמב"ן

(ב). ובודאי שלפי ההסבר של 'זכות הטענה' אין מקום למיגו כזה.

(ג). ואין לומר שלדעת רבי יוחנן הטעם הוא באמת מצד ברי ושמא, משום שרבי יוחנן עצמו סובר כדעת רב נחמן שברי ושמא לא מוציא מיד המוחזק. יש להעיר שרש"י (יב, ב ד"ה אלא) כתב שגם במשנה השנייה יש מיגו, שהייתה יכולה לומר מוכת עץ אני תחתך, ואז הייתה כתובתה מאתיים ולא מאה. ברור שדברי רש"י הללו לא נאמרו לשיטת רבי יוחנן הסובר שבמשנה השנייה אין מיגו, וכמו שאומר רבי יוחנן בפירוש שבמשנה השנייה 'טענתיהו במאתים ומנה', כלומר שלטענת האישה מגיע לה מאתיים. מכל מקום קשה, כיצד יסביר רבי יוחנן את דעת רבן גמליאל.

(ד). אין להקשות על כך מדברי רבי יוחנן האומר שבמשנה השנייה נאמנת בלא מיגו, משום שכוונת רבי יוחנן היא שבמשנה השנייה יש פחות סיבה להאמין לה מאשר במשנה הראשונה, וברור שגם לפי דברי הרמב"ן הדבר נכון, שהרי המיגו במשנה השנייה מבוסס על המשנה הראשונה. רבי יוחנן מדבר על המיגו השני, ה'קלוש', שקיים רק במשנה הראשונה ולא בשנייה. גם מהגמרא בדף טז עמוד א, האומרת שהאישה נאמנת במשנה השנייה לא בגלל מיגו, לא קשה,

היא ש'אפשר שאף במוכת עץ איכא חזקה דגופה, דחזקתן שלא יהיו דרוסות איש בלא בעל'. כלומר שאישה זאת נולדה כשלא הייתה בעולה, ועל כן חזקתה שלא נבעלה. לכאורה תירוץ זה תמוה, שהרי באותו אופן אפשר לומר לצד השני – אישה זאת נולדה כשאינה מוכת עץ, ולכן חזקתה שאינה מוכת עץ. כיצד תועיל חזקה דמעיקרא במקום שהספק אינו מתי קרה האירוע אלא איך הוא קרה? תשובה לשאלה זאת מצינו בדברי החוות דעת בהקשר אחר. החוות דעת (ג) מדבר על מקרה של בהמה שיש לה בעיה בהליכה, ויש ספק האם בעיה זו נגרמת מפסיקת חוט השדרה, וממילא הבהמה טריפה, או שהבעיה נגרמת ממחלה ברגליים, ואז אין הבהמה טריפה. החוות דעת אומר שהבהמה כשרה כיוון שיש לה חזקה דמעיקרא, ויש להעמיד את הבהמה בחזקת שאינה טריפה. האחרונים מקשים על דבריו, שהרי כמו שיש לבהמה חזקה דמעיקרא שלא נפסק חוט השדרה, כך יש לה חזקה דמעיקרא שלא הייתה לה מחלה ברגליים, ומדוע הבהמה כשרה? אולם החוות דעת מסביר ש'על הספק שאנו דנין אמרינן אוקי אחזקה'. חזקה דמעיקרא הוא כלל הלכתי המורה לנו לנהוג בצורה מסוימת כאשר יש לנו ספק. מחדש החוות דעת שהחזקה צריכה לענות על השאלה ההלכתית שנשאלה. השאלה במקרה של הבהמה היא האם הבהמה כשרה או טריפה, כלומר האם נפסק חוט השדרה או לא, ועל זה יש חזקה דמעיקרא שלא נפסק. אין משמעות לשאלה האם לבהמה הייתה מחלה ברגליים או לא. החוות דעת מוכיח את דבריו מסוגייתנו – גם כאן השאלה היא האם האישה נבעלה והפסידה את כתובתה או לא, ועל כך יש חזקה דמעיקרא. אין משמעות לשאלה האם היא הייתה מוכת עץ או לא, משום ש'מוכת עץ' אינו גורם המשפיע על כתובתה. נראה שזו גם כוונת הרמב"ן בתשובתו השנייה.

הרמב"ם (אישות יא, י) פסק כדעת רבן גמליאל במחלוקת השנייה, והלכה לאחר מכן פסק כדעת רבן גמליאל גם במחלוקת הראשונה. הרמב"ם אינו מנמק מדוע האישה נאמנת, אולם הוא מכניס גורם נוסף למכלול השיקולים:

אמרה היא אמת אמר שלא מצאני בתולה ואיש בא עלי באונס אחר שנתארסתי לו הרי זו נאמנת וכתובתה מאתים כמו שהיתה, ואם טען ואמר שמא עד שלא ארסתיך נאנסת ומקחי מקח טעות או אחר שארסתיך נבעלת ברצונך, הרי זה מחרים סתם על מי שטוען שקר כדי לחייבני ממון שאיני חייב בו.

הרמב"ם מוסיף שאמנם ייתכן שהאישה נבעלה לאחר האירוסין, אך ייתכן שזה היה ברצון, ובמקרה כזה היא איבדה את כתובתה. ברגע שמכניסים את השיקול הזה, ברור שחזקה דמעיקרא לא תעזור, משום שחזקה דמעיקרא אומרת שהיא נבעלה לאחר האירוסין, אך לא אומרת האם היה זה ברצון או באונס". ברור אם כן שלדעת הרמב"ם סיבת הנאמנות אינה חזקה דמעיקרא.

כיוון שר' יהושע לא חולק על המיגו הזה אלא על הדין המקורי שנאמנת בו משום חזקה, ולכן הגמרא בדף טז, שמחפשת מקרה שר' יהושע חולק על המיגו, דוחה ואומרת שאין הכוונה למקרה במשנה השנייה.

ה). שאלה זאת שואל גם המהר"ם ש"ף (דף יב, ב ד"ה אי נמי) היאך יש לאשה חזקת הגוף, והרי יש חשש שמא היא זינתה ברצון תחת הבעל. הרמב"ן (יב, א ד"ה ועיקר) עונה על שאלה זו, שכאשר הבעל טוען שהאישה נאנסה לפני האירוסין הוא בעצם מודה שהיא לא זינתה תחתיו ברצון (הרמב"ן אומר זאת אפי' לגבי המשנה השנייה, שם הוא אומר "דרוסת איש את", ומסביר הרמב"ן שהבעל מוותר על טענת "זינית ברצון" – ולכן לדעת ר' יוחנן פלוגתייהו במנה

אפשר היה לפרש שלדעת הרמב"ם סיבת הנאמנות היא המיגו, על פי דבריו בפירוש המשנה (כתובות ב, ב). אולם יש להעיר שהרמב"ם לא אומר במפורש שסיבת הנאמנות לדעת רבן גמליאל היא משום המיגו, אלא רק אומר שרבי יהושע חולק על אף שיש מיגו. כמו כן קשה לומר שהרמב"ם התעלם מדברי הגמרא שאמרה שיש כאן חזקה, ולפי הרמב"ם לא ברור מהי חזקה זו.

על מנת להסביר את דברי הרמב"ם, נראה שיש לפרש את דברי הגמרא באופן אחר מכפי שפירשו רוב הראשונים. התוספות רי"ד מפרש את הגמרא בדרך אחרת, ועל פי דבריו יובנו גם דברי הרמב"ם. התוספות רי"ד מקשה על דברי הגמרא בביאור דעת רבן גמליאל סתירה ממסכת בבא קמא (מו, א). במסכת בבא מדובר על שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצידה, ואין ידוע האם הלידה הייתה אחרי הנגיחה, ואז המזיק צריך לשלם גם את דמי הוולד, או לפני הנגיחה, ואז פטור המזיק מדמי הוולד. הגמרא אומרת שאפילו אם הניזק אומר ברי והמזיק אומר שמא, המוציא מחברו עליו הראיה, והמזיק פטור. אלא שלכאורה קשה, שהרי שם יש גם חזקת הגוף שהבהמה נשארה מעוברת עד אחרי הנגיחה, והרי לדעת רבן גמליאל, שהלכה כמותו, ברי ושמא ברי עדיף כאשר יש חזקה. כך מתרץ הרי"ד:

יש לומר לא קשיא, דהיכא דאזיל רבן גמלי' בתר חזקה דגופא ומפיק ממונא מחזקת מריה, הני מילי גבי אשה ובעל שכבר הבעל מחוייב ועומד הוא בכתובת האשה ושטר כתובה עליו, והוא בא מספק לפטור עצמו ממה שהוא מחוייב ועומד, התם ודאי אמר רבן גמלי' דאוקי איתתא אחזקתה ומפקינן ממונא מיניה דבעל כי היכי דהות משעבד לה מעיקרא, ור' יהושע אפי' הכי מפליג עילויה ולא מפיק ממונא מחזקת מריה, אבל הכא שהמזיק לא נתחייב ממון לניזק מקודם לכן, ועכשיו בא לפטור עצמו, שנעמיד הניזק בחזקת הגוף ונוציא ממון ממנו, אלא זה החיוב עכשיו יבוא עליו מספק, וכיון שעכשיו רוצה לחול עליו מודה רבן גמלי' דמספיקא לא מחייבין ליה, ואף על גב דאית לתובע חזקה דגופה, אלא אמרי' המוציא מחברו עליו הראיה, ולא קשיא דשמואל אדשמו'.

מה כוונת התוספות רי"ד? כדי להבין את דבריו נקדים את דברי הרמב"ן. הרמב"ן (כתובות ט, ב ד"ה וקשיא) שואל מדוע במקרה שהבעל טוען 'פתח פתוח מצאתי' והאשה מכחישה אותו, נאמן הבעל רק מכוח 'חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה', והרי הבעל הוא המוחזק, ואם כן האשה היא שצריכה להביא ראיה שהייתה בתולה. כך כותב הרמב"ן:

פשיטא דאיהו מהימן ואפילו סבירא לן נמי כתובת אשה מן התורה שהרי לא כתב לה אלא ע"מ לכונסה וימצאנה בתולה וכיון שכן עליה להביא ראיה שנתקיים התנאי, אטו מאן דמפיק שטרא בתנאי לא אמרינן ל' קיים תנאך ושטרך וחות לדינא, ומה טעם אמרו הם האמינוהו דאלמא אי דאורייתא לא מהימן.

הרמב"ן מתייחס לערעור הבעל על הכתובה כערעור על התנאי – הבעל כנס את אשתו על דעת שהיא בתולה, ולכן הוא מוחזק בממונו עד שהאשה תוכיח שאכן הייתה בתולה. אולם

ומאתיים ולא ב'לא כלום' ומאתיים). אולם ברור שהרמב"ם אינו מסכים לתשובה זאת, משום שהרמב"ם כותב שאפילו אם הבעל טען כך בפירוש האשה נאמנת.

1. על קושיית הרי"ד ממסכת בבא קמא ניתן לענות לדעת הרמב"ן בכמה אופנים: א. 'חזקת מעוברת' היא חזקה העשויה

מדברי התוספות רי"ד נראה שהוא הבין שאין זה דומה לתנאי אלא למקח טעות. נסביר את הדברים באמצעות דוגמה. אדם קנה מחברו רכב, והתחייב לשלם סכום כסף תמורתו. לאחר זמן טען הקונה שהרכב נמכר לו בלי מנוע, ועל כן הוא רוצה לבטל את המכירה, שהרי ברור לכולם שלא התכוון לקנות רכב ללא מנוע. האם נאמר כאן שכיוון שהכסף נמצא ביד הקונה, על המוכר להביא ראיה שהיה מנוע בשעת מכירת הרכב? ולא עוד, אלא שעל פי הגמרא בבבא קמא שהזכרנו, טענת הקונה יכולה להיות גם טענת שמא! האם יעלה על הדעת שיוכל הקונה לטעון 'שמא לא היה מנוע ברכב בשעת המכירה' ולבטל את המכר (לאחר שהוציא את המנוע והטמין אותו בביתו)? בוודאי שלא! כאשר הרכב נמכר ההנחה הפשוטה הייתה שיש לו מנוע, ושהמכר קיים. כעת, כשרוצה הקונה לבטל את המכר בטענת 'מקח טעות', עליו להביא ראיה שבשעת המכירה לא היה מנוע. גם כאן (להבדיל), בוויכוח על חיוב הכתובה, הבעל טוען שההנחה הפשוטה שהניחו כולם בשעת האירוסין, שהאישה בתולה, התבררה כלא נכונה. לכן, עליו להביא ראיה שהאישה לא הייתה בתולה בשעת האירוסין¹. סיוע חזק לגישה זו ניתן להביא מן המשנה: המשנה אומרת שטענת הבעל היא 'עד שלא ארסתיך (נאנסת) והיה מקחי מקח טעות'. המשנה לא אומרת שטענת הבעל היא 'עד שלא ארסתיך נאנסת ולכן לא התקיים התנאי שעל פיו ארסתי אותך', אלא שהבעל רוצה לבטל את המקח².

השאלה כעת היא הפוכה: אם באמת האישה היא המוחזקת, ועל הבעל הטוען 'מקח טעות' להביא ראיה, מדוע לדעת רבן גמליאל צריכה האשה את המיגו והחזקה ואינה נאמנת בטענת ברי, שהרי היא המוחזקת? ניתן להציע, וייתכן אולי שכך הבין הרמב"ם, שכאשר הגמרא מדברת על החזקה, היא מתכוונת לחזקה זאת, שהאישה מוחזקת עד שהבעל יוכיח אחרת. אולם התוספות רי"ד ודאי לא הבין כך, כי הוא כותב בפירוש שבנוסף לסברא זו, יש צורך בחזקה דגופא, של 'אוקי איתתא אחזקתה'. לכן נראה לומר שברגע שהבעל טען פתח פתוח, והאשה

להשתנות, ואין מתחשבים בה. ב. על פי דברי החוות דעת שהזכרנו לעיל, חזקה דמעיקרא עונה על השאלה שנשאלה. השאלה במקרה זה אינה האם הפרה הייתה מעוברת, אלא האם הוולד נולד, וכאן אין חזקה.

ז. באופן דומה יוכל הקונה לטעון 'שמא היית שוטה בשעת המכירה' או כל טענה אחרת המבטלת את המקח.

ח. ר' שמעון שקופ (שערי יושר שער ב - שער החזקות פרק יג) מסביר את התוס' רי"ד בשני כיוונים דומים: כיוון אחד הוא שהאשה נחשבת מוחזקת בכתובה משום שהספק נוצר רק לאחר שכבר הוחזקה האישה בכתולה (מה שאין כן בגמרא בבבא קמא, שהספק נוצר כבר בשעת החיוב). כיוון שני הוא שהשאלה היא מה סיבת החיוב: בגמרא בבבא קמא סיבת החיוב היא הנגיחה, ועל זה יש ספק האם הייתה נגיחה (על הוולד) או לא, ועל כן המזיק מוחזק (מה שאין כן כאן, שסיבת החיוב היא האירוסין, ועל זה אין ספק).

ט. על פי הבחנה זאת בין מקח טעות לבין תנאי ניתן להבין את סוגיית הגמרא במסכת קידושין (ג, א). הגמרא אומרת שאם אדם מכר את נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל ובסופו של דבר העלייה לא התאפשרה, מכרו בטל. הראשונים התקשו מדוע תנאי זה קיים, הרי כל משפטי התנאים (תנאי כפול, הן קודם ללאו וכו') לא התקיימו! הראשונים מתרצים שכאשר הדבר ברור 'בליבו ובלב כל אדם' אין צורך במשפטי התנאים. אולם על פיה האמור נראה לפרש את הדברים אחרת. הטעם שמשפטי התנאים לא נדרשים במקרה שבסוגיא בקידושין (ובמקרים נוספים דומים), הוא משום שאין כאן תנאי, אלא מקח טעות. תנאי פירושו שאדם עושה עסקה ותולה אותה בתנאי. מקח טעות זהו מושג אחר: אדם מוכר או קונה דבר כאשר הוא מתבסס על הנחה מסוימת, ומתברר שהוא טעה בהנחה.

י. בהמשך כותב התוספות רי"ד כך: "והוא הדין נמי דהוה מצי רב נחמן למימ' עד כאן לא קאמ' רבן גמלי' התם אלא

אינה מכחישה שהפתח היה פתוח, ממילא יש לנו כאן ספק האם מה שהחזקנו את האשה בממון על סמך ההנחה הפשוטה שהיא אכן בתולה היה נכון או לא. במילים אחרות, נולדה כאן רעותא היוצרת לנו ספק מי המוחזק. אילו זה היה נגמר כאן היינו אומרים שכיוון שיש לנו ספק נלך אחר התפוס, כלומר הבעל התופס בכסף, אך כיוון שיש לאשה חזקת הגוף, פושטים את הספק על סמך חזקה זו, וממילא שוב אין כאן רעותא, ועל הבעל להוכיח שהיא לא הייתה בתולה".

לפי זה ניתן להבין גם מדוע במשנה השנייה, לדעת ר' יוחנן, אע"פ שאין מיגו ואין חזקה האשה זוכה. במשנה השנייה האשה טוענת שהיא מוכת עץ, כלומר שהיא מסבירה שאין כאן רעותא כלל. במקרה כזה חוזרת האשה להיות מוחזקת ועל הבעל להביא ראיה. על פי זה ניתן לומר שבמקרה של המשנה הראשונה יש מיגו שיכולה הייתה לטעון שהיא מוכת עץ, וזהו המיגו שאליו מתכוונת הגמרא. יתכן שזו הסיבה שהרמב"ם הפך את סדר הדברים: בהלכה י פסק הרמב"ם כרבן גמליאל במחלוקת השנייה, שהאשה נאמנת בטענת מוכת עץ, וכתב שכאשר האשה טוענת כך 'אין משגיחין בטענתו' (של הבעל), כלומר שהאשה היא המוחזקת. בהלכה יא פסק הרמב"ם כדעת רבן גמליאל במחלוקת הראשונה, שהאשה נאמנת גם בטענת 'משארסתני נאנסתי' משום שיש לה מיגו שיכולה הייתה לטעון 'מוכת עץ'".



משום דבעל הוה מחוייב לה כתובתה מעיקרא ועכשיו הוא בא לפטור עצמו, אבל במנה לי בידך שלא ידענו שנתחייב לו מקודם לכן אלא עכשיו נרצה לחייבו לא אמרינן כדכתיבנא לעיל אלא חד מתרי טעמי נקט", אולם על פי מה שכתב קודם ברור שאין כוונתו לאחד משני טעמים שכל אחד עומד לעצמו, אלא לאחד משני טעמים ששניהם נצרכים.

יא. לפי זה כאשר יש חזקה נראה שאין צורך שהאשה תטען ברי, ואכן הגמרא בדף לו אומרת שהאשה זוכה גם אם היא חרשת או שוטה.

יב. עדיין ביאור זה קשה, כי בטענת 'מוכת עץ' זוכה במנה, ובטענת 'משארסתני נאנסתי' זוכה במאתיים. ניתן להבין את הרמב"ם על פי הביאור הקודם, שבמקרה זה היא נאמנת מכוח חזקה.

יג. אף שהגישה של התוספות רי"ד מסתברת בסברא, היא קשה מן הגמרות: א. אם ברור שהאשה מוחזקת, מדוע מלכתחילה השוותה הגמרא את המשנה למחלוקת רב יהודה ורב נחמן? ואם בהוה אמינא הגמרא לא ידעה זאת מדוע במסקנה לא כתבה בפירוש שזה מה שמתחדש? ב. המשנה בדף טו עמוד ב בתחילת הפרק הבא אומרת שאם הבעל והאשה מתווכחים על עיקר חיוב הכתובה – האשה אומרת 'בתולה נשאתני' והבעל אומר 'אלמנה נשאתיך', אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע האשה זוכה. מדייקת הגמרא שאם אין עדים הבעל זוכה, ושואלת שלכאורה המשנה שלא כרבן גמליאל. לכאורה לפי התוספות רי"ד החילוק בין המשנה הזאת למשנה בפרק א מתבקש – במשנה בפרק א הבעל בא לעקור את חיוב הכתובה שהאשה מוחזקת בו, ואילו בפרק ב הבעל והאשה מתווכחים על עיקר חיוב הכתובה כך שהבעל מוחזק! אולם הגמרא לא מתרצת כך אלא מסבירה שההבדל הוא שבמשנה בפרק ב הבעל הוא ברי ולא שמא. ייתכן שההסבר לפי התוספות רי"ד הוא שבמקרה שהוויכוח הוא על עיקר הכתובה בהכרח הטענות הן של ברי וברי (שהרי הוא יודע כיצד הייתה כשנשא אותה), ואילו במקרה של ערעור על חיוב הכתובה בהכרח הטענות הן ברי ושמא, אך עיקר התירוץ אינו ההבדל בין ברי וברי לברי ושמא.

הרב ברוך פז

יו"ר איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

מצפה יריחו

דין משכורת של מטפלת כאשר היא או אחד התינוקות נכנסו לבידוד*

שאלה

שלום לכבוד הרב,

אני מטפלת השנה בתינוקות בבית.

מצד ההורים והמציאות שסביבנו יש שאלות שעולות בעקבות הקורונה לגבי התשלום
החודשי.

יש מספר מצבים שנשמח לשאול את הרב כיצד הלכתית נכון לפעול בהם:

א. מה יהיה התשלום במקרה של סגר?

ב. מה יהיה התשלום במקרה בו ח"ו ילד בבידוד ואינו מגיע למשפחתו?

ג. מה יהיה התשלום אם ח"ו אני אצטרך בידוד?

ד. מה התשלום אם המשפחה החליטה שלא לשלוח את הילד למשפחתו לתקופה מסוימת,
מתוך שיקולים אישיים של הימנעות מהדבקות ובידודים?



תשובה:

על השאלה בדין המטפלות בעת סגר, הרחבנו בתשובה שפורסמה בחוברת 'מאמרים בסוגיית
מגפת הקורונה', עמ' 29-7 (ניתן לראותה באתר פסקים).

כעת נדון בדין מטפלות בעת בידודים.

מרכיב מרכזי בדיון על משכורות של מטפלות בעת סגרים ובידודים, תלוי בהגדרת מצב
"מכת מדינה". בב"מ קג. וקה: רואים שדיני שכירות משתנים בין אם מדובר באונס כללי,
המכונה "מכת מדינה" בספרות ההלכתית, לבין אונס פרטי שרק פוגע בפרטים ולא בכלל. ברור
שסגר הוא מכת מדינה משום שזה פוגע בכולם. אבל יש לעיין האם בידודים הם "מכת מדינה"
או אונס פרטי.



* בעקבות שאלה שנשאלה ביישוב מצפה יריחו. לדברינו הסכים גם הרב יהודה קרויזר שליט"א, מרא דאתרא.

א. האם בידודים של ילדים או מטפלות, דינם כמכת מדינה או לא?

עיינ ב"מ קה: "המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה, אם מכת מדינה היא - מנכה לו מחכורו". ועיין שם בגמרא "ה"ד מכת מדינה? אמר רב יהודה כגון דאשתדוף רובא דבאגא. ועולא אמר כגון שנשתדפו ארבע שדות מארבע רוחותיה".

בהסבר דברי רב יהודה יש מחלוקת ראשונים. רש"י שם פירש (ד"ה רובא דבאגא): "רוב הבקעה שזו בתוכה", והרמב"ם בשכירות ח, ה פירש: "רוב העיר". רוב הראשונים פסקו כרב יהודה, אבל הטור כתב שהראב"ד סובר שפוסקים גם כעולא וכך מובא גם בריטב"א הנדפס בב"מ קו:.. יש לעיין עכשיו איך ליישם הכללים של האמוראים הנ"ל למצב של בידודים.



ב. האם בידודים דינם כמכת מדינה לדעת האמוראים הנ"ל?

נראה שהיסוד מאחורי דעתו של עולא הוא שכל עוד המכה אינה לנפגע בלבד אלא שיש אחרים שגם נפגעו, זו מכת מדינה, כי רואים שסיבת המכה אינה תלויה רק בנפגע עצמו אלא יש כאן "חשבון" ודין כללי יותר, ולכן אי אפשר לטעון שזו בעיה של הנפגע בלבד. ברם, לפי עולא צריך להיות שהשדות שנפגעו הם שכנים של השדה של המתלונן, שאם לא כן, אי אפשר לזהות שסיבת הפגיעה היא זהה.

לפי זה, אם כמה אנשים נחשפו לחולה ונכנסו לבידוד, דינם כ"מכת מדינה" אפילו אם לא מדובר ברוב העיר או רוב הכיתה. מיהו, נראה שאם כל אחד נחשף לחולה אחר ומקור הבידוד הוא שונה, אין כאן מכת מדינה, מפני שאין זהות בין מקורות הפגיעה במבודדים.



ג. דעת רב יהודה לפי פשט רש"י

לדעת רב יהודה, לשיטת רש"י, נראה שדינים בכל כיתה של ילדים כיחידה נפרדת, ואם רוב הכיתה נכנסה לבידוד זה יחשב מכת מדינה, ונראה שזה לא משנה האם הם נחשפו לחולה בתוך הכיתה או כל אחד נחשף לחולה אחר. כל עוד יש רוב מבודדים בכיתה, דינם כרוב בקעה שנשתדף ויש עליהם דין של מכת מדינה.



ד. דעת רב יהודה לפי הרמב"ם

כאמור, הרמב"ם פסק שרוב שדות העיר דינם כמכת מדינה, ולא רוב הבקעה. לפי זה, היה נראה שרק אם רוב הישוב ייכנס לבידוד יהיה על כך דין של מכת מדינה. אמנם, יש לדון אם לפי הרמב"ם יש לחלק את העיר לתת-קבוצות, וכל תת-קבוצה יהיה עליה דין של מכת מדינה לפי רובה. לאחר מתן החיסונים ופתיחת מוסדות הלימודים היו הדבקות משמעותיות (וממילא בידודים) אצל הילדים, מה שאין כן אצל המבוגרים. אם כן, יש לעיין האם להתייחס לילדים לבד כתת-קבוצה שאפשר לקבוע מכת מדינה על ידיה לבד.

ומצאנו שאם יש גזירה על המלמדים של העיר שלא ילמדו, או יש גזירה שלא ילוו בריבית, יש על עסקים אלו דין של מכת מדינה, עיין רמא שכא, א בשם מהר"ם ומהר"ם פדאוה. מיהו, נראה שאין מכך ראייה. עיין מהר"ם פדאוה (לט) שהתייחס לקבוצות אלו ככל העיר הואיל והגזירה היתה על כל מלמדי העיר או על כל מלווי בריבית, ולכן אין להשליך משם לתת-קבוצות כגון ילדים. ויש להוסיף שבמקרים הנ"ל הדין נותן שתהיה על הקבוצה דין של כל העיר, מפני שהגזירה אכן היתה על כל העיר, אלא שרק אלו הושפעו מהגזירה הואיל ורק אלו מתעסקים בדברים שהגזירה חלה אליהם. ולכן אין להשליך מדין המלמדים לילדים. וצ"ע בזה.



ה. שיטת מהר"ם פדאוה שרק אם כולם חולים חל דין מכת מדינה

ש"ך שלד, ג הביא את דעת מהר"ם פדאוה (לט) שרק אם כולם חולים חל דין מכת מדינה, ולא אם רובם חולים. והש"ך דחה דבריו מהגמרא הנ"ל ששדפון בשדות רוב העיר קרוי מכת מדינה. וזו קושיא חזקה.

אמנם, נראה שגם שיטת רש"י כמהר"ם פדאוה בזה.

עיין ב"מ קג: במשנה: "המקבל שדה מחבירו והיא בית השלחין או בית האילן, יבש המעין נקצץ האילן, אינו מנכה לו מחכורו". ובגמרא שם: "היכי דמי? אילימא דיבש נהרא רבא, אמאי אינו מנכה לו מחכורו? נימא ליה מכת מדינה היא! אמר רב פפא דיבש נהרא זוטא...". ורש"י שם פירש ד"ה נהרא רבא: "שהכל משקין ממנו", ובד"ה נהרא זוטא: "אמת המים שהמשיכו מן הנהר הגדול אצל הבקעה להשקות ממנה".

זאת אומרת, לפי רש"י נהרא רבא, שהיא מכת מדינה, פירושו שהנהר של כל העיר יבש, ונהרא זוטא, שאינו מכת מדינה, פירושו שהנהר שמשקה את הבקעה יבש. וקשה, הרי רש"י פירש בדף קה: הנ"ל את דברי רב יהודה שמכה מדינה היא אם נפגעו "רוב באגא", היינו רוב הבקעה, גם אם לא נפגעו רוב שדות העיר. אם כן, מדוע רש"י פירש שרק אם יבש נהרא רבא שמשקה כל העיר דינו כמכת מדינה, אבל אם יבש נהרא זוטא שמשקה את שדות הבקעה בלבד אין זה מכת מדינה?

ונראה שיש לחלק בין חגב ושדפון, ששם מספיק אם רוב שדות הבקעה נפגעו, לבין אם יבש הנהר, שרק אם הדבר פוגע בכל העיר או אולי ברובם, ייחשב מכת מדינה.

ובסיבת ההבדל נראה שאם יש חגב או שדפון שפוגע בתבואה, יש פגיעה בגוף השדה שהמשכיר השכיר לשוכר, ולכן אם יש רוב בקעה די בכך כדי להיקרא מכת מדינה ולנכות, כי יש כאן מזל של בעל השדה והשוכר וכל אנשי הבקעה בקלחת. אבל אם מתבש הנהר, אין פגיעה בגוף השדה אלא במעטפת שמשרתת את השדה. בזה יש דין מכת מדינה רק אם יש פגיעה בכל העיר או אולי רובה, לפי רש"י.

ונראה שערוך השולחן שלד, י רמז לתירוץ זה, במה שהוסיף בסוגריים שם: "[ואתי שפיר פסק המהר"ם פדאוה שהביא הש"ך בס"ק ג ותמה עליו ע"ש ודוק]". ונראה כוונתו שהוא חילק שם בין מצב שהמשכיר אומר הרי אני מוכן לקיים את הצד שלי בהסכם, כגון כאשר התלמידים ברחו והמלמד נשאר, או כאשר יש גזירת מושל שאוסר על המלמד ללמד, ששם המלמד זוכה לכל שכרו, לבין מצב שגם המלמד בורח, שבזה הוא מפסיד. ונראה שכוונת הערוך השולחן לחלק חילוק זהה כדי לתרץ את דברי מהר"ם פדוואה, שבמצב של חגב או שדפון, השדה של המשכיר עצמו נפגעה ולכן מספיק רוב בקעה כדי להחיל דין של מכת מדינה, אבל אם הנהר התייבש, שם המשכיר אומר שהשדה שלו במקומה עומדת ואין בה פגם, ובזה מכת מדינה היא רק אם התייבש לכל העיר. ויש להשליך מכאן לחולים בעיר - כאשר יש חולים בעיר, הואיל והמושכר אינו נפגם, יש מכת מדינה רק אם כל העיר נפגעה.

אם כן, במקרה שהילדים מבודדים, לא יהיה עליהם דין של מכת מדינה עד שכל העיר בבידוד, דבר שאי אפשר, כמו שמהר"ם פדוואה כתב בעצמו, ולא מספיק רוב.

אמנם, יש לעיין עוד בשיטת רש"י, שהרי בדף קג:--קד. רב פפא אמר שאם יבש נהרא זוטא, אין כאן מכת מדינה, כאמור. ברם, רב פפא הוסיף שם מילים: "דאמר ליה איבעי לך לאתויי בדוולא". הסבר זה של רב פפא לדין של נהרא זוטא, אינו מובן. לאחר שרב פפא קבע שנהרא זוטא אינו מכת מדינה, ממילא השוכר חייב בדמי שכירות גם בלי ההסבר "דאמר ליה איבעי לאתויי בדוולא", הרי גם בלי הסבר זה השוכר חייב בגלל שיש כאן אונס שאינו מכת מדינה! גם אם אינו יכול להביא מים מהנהר הגדול, השוכר חייב בדמי השכירות, כעין מצב שאכלו שדהו חגב או שדפון שאינו מכת מדינה. ואם כן, למה רב פפא הוסיף הסבר זה? נדון בשאלה זו בע"ה.



ו. "דאמר ליה איבעי לך לאתויי בדוולא"

כאמור, רב פפא מוסיף הסבר לחיוב של השוכר אם מתייבש נהרא זוטא, והיינו שמצפים מהשוכר להביא מים בדלי מהנהר הגדול, ובגלל זה השוכר חייב לשלם את דמי השכירות. ודבר קשה, הרי כאשר קבענו שייבוש נהרא זוטא אינו מכת מדינה, ממילא השוכר חייב לשלם את דמי השכירות אפילו אם אינו יכול להביא מים בדלי!

תוס' שם ד"ה דאפשר, הקשו קושיא זו על הגמרא: "וא"ת אפילו לא אפשר נמי אמאי מנכין לו? דכיון דלא יבש נהרא רבה תו לא הוי מכת מדינה?".

תוס' תירצו שתי תירוץ. לפי התירוץ הראשון, ייבוש נהרא זוטא הוא אכן מכת מדינה מפני שמדובר בנהר שמספק מים לכמה שדות בבקעה, אלא שרב פפא חידש לנו שדין מכת מדינה חל אך ורק כאשר אין באפשרות השוכר לתקן את הפגיעה, כגון באכלה חגב או שדפון. אבל אם ייבוש נהרא זוטא, כאשר יש אפשרות להביא מים בדלי מהנהר הגדול, אע"פ שייבוש נהרא זוטא דינו כמכת מדינה ואע"פ שיש טירחא רבה להביא מים מהנהר הגדול, מכל מקום, הואיל ויש אפשרות לתקן את המכה אין עליה דין מכת מדינה.

תירוץ שני בתוס' הוא שאכן ייבש נהרא זוטא אינו מכת מדינה, אלא באים לתרץ למה "קבלן", כלומר מי שלוקח שדה בתשלום לפי אחוזים שהשדה מוציאה, חייב לטרוח להביא מים מנהרא רבא, ולא יכול לטעון שלא שווה המאמץ ולכן הוא מוותר על הרווח שלו בשדה וממילא גם המשכיר לא יקבל את חלקו. לקבלן זה אומרים: "איבעי לך לאתויי בדוולא", זאת אומרת, שאין הוא רשאי ליבטל ולפטור עצמו בטענת טירחא יתירא אלא הוא חייב לטפל בשדה.

רש"י אינו כותב כלום על דברי רב פפא ש"איבעי לך לאתויי בדוולא". ויש לעיין כיצד רש"י הסביר מילים אלו. אם נאמר שרש"י פירש כפשט ראשון בתוס', התבטלה הראיה שכתבנו למעלה לשיטת מהר"ם פדאוה!

ונראה מסתימת לשון של רש"י, שרשי הבין שהמילים "איבעי לך..." אינם מציינים תפנית בסוגיה, כמו שתוס' פירשו בפירושו הראשון, ואין בהם חידוש גדול, שאם כן, רש"י לא היה סותם בלי לפרש כלום! אלא נראה שרש"י הבין שאכן נהרא זוטא אינו מכת מדינה כפשט הסוגיה, ותוספת ההסבר של רב פפא "איבעי לך" וכו' היא כדי להסביר למה התייבשות נהר של בקעה שלימה אינה נחשבת מכת מדינה, לעומת אכלה חגב או שדפון, שהם מכת מדינה גם אם נפגעה רוב בקעה בלבד. ובוזה רב פפא פירש שייבוש הנהר אינו פוגע בגוף השדה, ולכן יש כאן אפשרות תיאורטית להביא מים מהנהר הגדול ולתקן את הפגיעה. ואע"פ שאי אפשר בפועל להביא מהנהר הגדול כלל, הואיל ויש אפשרות תיאורטית כזאת, אינו מכת מדינה, לעומת אכלה חגב או שדפון, שזו פגיעה שאי אפשר לתקנה כלל וכלל, ולכן יש בזה מכת מדינה גם ברוב בקעה.

זאת אומרת, לפי רש"י, דברי רב פפא ש"איבעי לך לאתויי בדוולא", הם הסבר מדוע נהרא זוטא אינו מכת מדינה, אע"פ שבכעין זה אם אכלה חגב או שדפון, יש כאן מכת מדינה.



ז. סיכום ביניים - הגדרת מכת מדינה

ראינו כמה שיטות איך להגדיר מכת מדינה:

לפי עולא, אם כמה ילדים נכנסו לבידוד ביחד, חל דין מכת מדינה.

לפי רב יהודה לשיטת רש"י, גם אם רק כיתה בבידוד הדבר יחשב מכת מדינה, ואפילו אם הילדים נכנסו לבידוד מסיבות שונות.

לפי רב יהודה לשיטת הרמב"ם, רק אם רוב העיר בבידוד חל דין מכת מדינה. ויש להסתפק האם אפשר להתייחס לילדים בתור תת-קבוצה, שמספיק שיהיה בה רוב כדי להיחשב מכת מדינה.

לפי מהר"ם פדאוה, רק אם כל העיר חולה חל דין מכת מדינה. ונראה שדעתו מבוססת על הבנת רש"י בסוגיה בב"מ קג: כאשר רש"י מחמיר בגדרי מכת מדינה ביבש הנהר (ב"מ קג:). לעומת אכלה חגב ושדפון (ב"מ קה:).

דין משכורת של מטפלת כאשר היא או אחד התינוקות נכנסו לבידוד קנר

כעת, נעיין במצב החולים שהיו במצפה יריחו, אם לשיטות הנ"ל יש להחיל על המבודדים דין של מכת מדינה.



ח. האם מצב החולים והמבודדים בישוב היה כזה שאפשר היה להחיל עליו דין מכת מדינה?

בישוב היתה תקופה בה 9 כיתות בבית ספר ובת"ת וכן 3 גנים נכנסו לבידוד. ההערכה היא שעד כה, 80% מהתלמידים היו בבידוד בתקופה זו או אחרת.

לפי מה שראינו, יש לומר שלפי עולא ורב יהודה אליכע דרש"י, היתה תקופה בה היתה מכת מדינה בישוב. לפי רב יהודה אליכא דרמב"ם יש להסתפק, ולפי מהר"ם פדאוה לא היה מצב של מכת מדינה בישוב.

כל זאת לגבי תלמידים בתלמוד תורה, בית הספר והגנים. לא ברור מה היה המצב במעון ובמשפחתונים הפרטיים, משום שאין לנו מידע מסודר על כך.

ויש לעיין מה הדין בתקופה לפני שיא ההדבקות, כאשר עדיין לא הגיעו למכת מדינה אבל ברור שזו המגמה. האם תקופה זו דינה כמכת מדינה או רק תקופת השיא בפועל דינה כמכת מדינה? כמו כן, יש לעיין מה הדין כאשר הדבקת השיא כבר עברה, האם מצב ההתמתנות דינו כמכת מדינה מפני שהוא יוצא ממכת מדינה או לא?



ט. דין ספק מכת מדינה

לעיל סקרנו שיטות לכאן ולכאן בענין קביעת מכת מדינה. להלן נדון בשאלה כיצד נוהגים במקום של ספק מכת מדינה, מיהו המוחזק?

בחידושים שיוחסו בעבר לריטב"א (ונכתבו כנראה ע"י תלמיד הרשב"א) ב"מ קה: ד"ה ונימר ליה, דן בשאלה כיצד נוהגים במקום ספק מכת מדינה. כאשר המשכיר תובע שכירות מכח החוזה המחייב את השוכר לשלם על השכירות שלו, ולעומתו ניצב השוכר עם טענת ספק מכת מדינה, ובא לפטור עצמו מדמי שכירות מדין "מנכים לו משכירותו" (ומדובר כשיש לשוכר חזקת ממון), למי נשמע? האם המשכיר מוחזק מפני שיש לו חוזה מחייב בידיו? או אולי נשמע לשוכר משום שהוא מוחזק ויש לו טענת מכת מדינה?

המיוחס לריטב"א מתייחס לגמרא בב"מ קו. שדנה במצב שרוב הבאגא נלקה, וגם כל שדות השוכר, והגמרא פוסקת שאין לשוכר טענת מכת מדינה מפני שהמשכיר יכול לטעון שהשדה השכורה נלקתה ב'אשמת' השוכר, שהרי כל השדות שלו נלקו. על כך הגמרא שואלת: "הכא נמי לימא ליה (שוכר למשכיר) אי משום לתאי ידידי הוא, הוה משייר לי פורתא, דהוה מקיים בי כי נשארנו מעט מהרבה?". דהיינו, יש לשוכר טענה שאם הוא 'אשם' לא היו נלקים כל שדותיו, אלא היה מתקיים בו "ונשארנו מעט מהרבה", שהקב"ה משייר לאדם משהו.

על כך מקשה המיוחס לריטב"א, איך השוכר בא לפטור עצמו בטענת ספק? "ויש לך ליתן מה שהתנית עמי שאינך יכול לגזול לי אלא בטענתא מעלייתא משום דיד בעל השטר על העליונה, אבל הכא היאך יכול חוכר לפטור עצמו בטענת כי נשארנו מעט?". מקושיית הגמרא רואים שיד בעל החוזה על העליונה, ומי שיש לו טענת מכת מדינה עליו הראיה לבסס טענתו.

המיוחס לריטב"א מתרץ: "וי"ל כיון דלעולא (?) אמרינן להאי טענה אפילו לאפוקי מחוכר, נראה שטעם ברור הוא וכ"ש שיכול חוכר לטעון כן לאוקומא ממונא בידיה וצ"ע". מהתירוצ נראית גישה הפוכה מזו של הקושיה! בתירוצ רואים שהשוכר הוא מוחזק והמשכיר בא להוציא ממנו, ולכן המשכיר צריך לבסס טענתו ולא השוכר.

אמנם, המיוחס לריטב"א סיים ב"צ"ע", ונראה שהסתפק בשאלה מיהו המוחזק, האם השוכר, מפני שהוא מוחזק בממונו, או המשכיר, מפני שהקרקע שלו וגם החוזה בידיו.

מיהו, כל זה נכון כאשר מדובר בשוכר קרקע, שבמצב זה, מכת המדינה בא לפטור את השוכר שמוחזק, ובזה, במקום ספק, יש חוזה וקרקע בידי המשכיר וממון השכירות בידי השוכר, וכן יש ספק מכת מדינה לפטור את השוכר, ולכן אנו מסתפקים מי המוחזק. אמנם, כאשר מדובר במעסיק המצב הוא הפוך. המטפלת היא המשכיר, שהרי היא משכירה שירותי גננות להורים, שהם השוכרים. במצב כזה, מכת מדינה באה כדי לחייב את ההורים לשלם, כאשר בדרך כלל הם פטורים במקום ספק. אם כן יש להורים חוזה, והדין הנורמטיבי פוטר אותם, והם גם מוחזקים בכספם, ומולם באה הגננת עם טענת ספק מכת מדינה לחייבם. באופן כזה, ברור שההורים פטורים, ולא על זה הסתפק המיוחס לריטב"א.

מיהו, אם ההורים כבר שילמו למטפלת והיא מוחזקת, ורצונה להחזיק בתשלום בטענת ספק מכת מדינה, ומולה ניצבים ההורים שבאים עם הדין הנורמטיבי, שמחייב את המטפלת להחזיר במקום ספק, בזה באנו לספקו של המיוחס לריטב"א. ולכן יש להסתפק האם הדין הנורמטיבי שפוטר את ההורים מתשלום, מוציא מהמטפלת, או שהמטפלת גוברת עם טענתה לספק מכת מדינה, הואיל והיא מוחזקת.



י. סיכום ביניים - דין ספק מכת מדינה

במקום ספק מכת מדינה, המיוחס לריטב"א התלבט האם יש חיוב תשלום בשוכר קרקע שבא לפטור עצמו בטענת ספק מכת מדינה, והוא מוחזק, ומולו המשכיר שבא להוציא ממנו בטענת הדין הנורמטיבי.

לכן, אם מדובר בהורים שבאים לפטור עצמם ע"פ הדין הנורמטיבי, כאשר המטפלת טוענת לחייב אותם בספק מכת מדינה - אם ההורים מוחזקים, הם פטורים. אבל אם כבר שילמו וכעת המטפלת מוחזקת ורוצה להחזיק בטענת ספק מכת מדינה, בזה הגענו לספק הנ"ל.

מעתה, בנידון דידן, אם ההורים לא שילמו והמטפלת תובעת אותם בטענת ספק מכת מדינה, נראה שהם פטורים. ואם הם כבר שילמו והמטפלת מחזיקה בתשלום בטענת ספק מכת מדינה, הדבר מסופק.

ברם, כל זה אם מדובר במצב של מכת מדינה, אלא שלאחר העיון, נראה לענ"ד שאין להחיל בנידון דידן את גדרי מכת מדינה, וכפי שנבאר לקמן.



יא. טעמים מדוע לא חל במקרה זה דין מכת מדינה

נראה כי אי אפשר לטעון במקרה זה טענת מכת מדינה, מכמה טעמים:

א. חלק גדול מההדבקות והבידודים הם כתוצאה מאי הקפדה על כללי הזהירות, מצד החולה או הנחשפים אליו. במצב של אי הקפדה, אין להחיל דיני מכת מדינה, שבנויים על אונס שאינו תוצאה של פשיעה של אחד מן הצדדים. בנידון דידן אין המצב כן.

נראה להביא ראיה לכך מהגמרא קג: לפי פשט תוס' שם ד"ה דאפשר, שהזכרנו למעלה, שבמקום שהשוכר יכול לטרוח ולתקן את הפגיעה, אפילו בטרחה מרובה, אין להחיל דין מכת מדינה. ולכן אם נתיבש נהרא זוטא, אפילו אם עקרונית, מצד מספר הנפגעים, מדובר במכת מדינה, אין דינו כמכת מדינה. וכך פסק הרמ"א שכא, א: "ואם אפשר לתקן על ידי טורח ותחבולה, אינה מכת מדינה". ואם אינה מכת מדינה כאשר אפשר לתקן על ידי טורח ותחבולה, כל שכן שלא תהיה מכת מדינה כאשר היה אפשר להימנע מן המכה על ידי טורח ותחבולה!

ב. עיין ב"מ קו: שהגמרא מביאה מעשה של שוכר ששכר שדה על גדות נהר מלכא סבא, לזרוע שם שומים. אחר כך, העליונים סכרו את הנהר וייבשו אותו ואי אפשר היה לזרוע. רבא פסק: "נהר מלכא סבא לא עביד דמסכר, מכת מדינה היא, זיל נכי ליה". זאת אומרת, הואיל והנהר לא עשוי להיסכר, דין מכת מדינה עליו. משמעות הדבר היא שאם לפעמים היו סוכרים את הנהר, אין לו דין מכת מדינה, הואיל והיו צריכים להעלות את האונס על דעתם. ובנידון דידן, המצב של מכת מדינה היה ידוע כבר בעת תחילת העסקת המטפלת, ולכן נראה שאין בזה דין מכת מדינה. ואע"פ שהרי"ף לא גרס את המילים "לא עביד דמסכר", מילים אלו מופיעות אצלנו וברש"י ובנמוק"י. לפי זה, בנידון דידן אין טענת מכת מדינה.

ג. השו"ע פסק כרב יהודה אליבא דרמב"ם, שרק אם רוב העיר נפגע, דינו כמכת מדינה. והסתפקנו האם לפי שיטה זו, יש להתייחס לתתי-קבוצה בנפרד, כגון הילדים שאינם מחוסנים ובהם היה אחוז ניכר של חולים ומבודדים. בנוסף, לפי מהר"ם פדאוה, ברור שאין בנידון דידן דין של מכת מדינה, מכיוון שרק אם כולם נפגעים יש דין של מכת מדינה. ומכיוון שלפי מהר"ם פדאוה ודאי שאין כאן מכת מדינה, ולפי הש"ך שחלק עליו (וסובר שגם בחולים הולכים אחרי הרוב) יש להסתפק אם יש כאן מכת מדינה, הואיל ורק אצל הילדים היה אולי רוב, נראה שאין ספק בהבנת הש"ך מוציא מידי ודאי של מהר"ם פדאוה.

לאור זאת, נראה שאין להחיל בנידון דידן דיני מכת מדינה.



יב. מה הדין הנורמטיבי כאשר הילדים או המטפלת בבידוד?

לאחר שקבענו כי אין להחיל דיני מכת מדינה בנידון דידן, יש לעיין מה הדין כאשר יש חולים ומבודדים בין משתתפי המשפחתון, וכן במקרה בו הגננת עצמה חולה:

כאשר הגננת בבידוד, לא מגיע לה תשלום על ימי הבידוד והוא הדין אם היא חולה. כך רואים מהכלל שהרמ"א קבע בשלד, א, שבמקום אונס ששני הצדדים הכירו, ההפסד הוא של הקבלן ולא מגיע לו שכר.

כאשר הילדים בבידוד, לפי הרמ"א לא מגיע למטפלת תשלום, על פי הכלל שכל אונס ששניהם ידעו כי דרכו לבוא או ששניהם לא ידעו שיש לצפות לו, ההפסד לקבלן. כך פסק הרמ"א בשלד, א, והרמ"א אינו מבדיל בין מניעה מצד הקבלן או המעסיק. כך רואים מפסק הרמ"א שם שלד, ד, שאם חלה הילד או מת, לא מגיע למלמד תשלום, אע"פ שהמניעה היא מצד המעסיק. וכן בסימן שיא, ב, שבספינה סתם ויין זה, ההפסד הוא על בעל הספינה.

מיהו, לפי השו"ע נראה שאם הילדים בבידוד, מגיע למטפלת תשלום. וזה על פי פסיקתו בסימן שלד, ד, שרק אם חלה הילד לא מגיע למלמד תשלום, אבל אם מת הילד מגיע לו תשלום. וזה על פי פסיקתו שבספינה סתם ויין זה, מגיע לבעל הספינה כל המשכורת שלו בגלל שהוא מוכן למלא תנאו.

ועיין על כך באורך בפסק שהזכרנו בתחילת דברינו, בפרק 21.

ובפסק הנ"ל פרק 22 הבאנו שילד אשר מנוע מלהגיע לגן בגלל חשש שידביק אחרים, דינו כ"מת הילד" לענין זה, ומגיע למטפלת כל שכרה. הסיבה לכך היא שההורים אינם יכולים לומר למטפלת שעקרונית הילד מוכן שהיא תשמור עליו אלא שדבר אחר גורם, שהרי אם הוא בבידוד אסור להתקרב אליו, גם מצד החוק וגם מצד הבריאות. אם כן, דינו לענין זה כ"מת" (כמובן, רק לענין גדרי ההלכה של נידונינו, ולא ח"ו לענין אחר).

לכן, אם הילד בבידוד, לפי השו"ע מגיע לה תשלום ולפי הרמ"א לא מגיע לה תשלום. מעיקר הדין, בנידון כזה, הדין הוא שהמוציא מחברו עליו הראיה. כלומר, אם ההורים כבר שילמו, הגננת יכולה לגבות את הכסף מפני שההורים הם המוציאים. ואם ההורים לא שילמו, הם פטורים מלשלם. מיהו אולי היה מקום לפשר שישלמו חצי.

יג. הלכה למעשה

אם הגננת בבידוד - לא מגיע לה תשלום על ימים אלו.

אם הילדים בבידוד - אם ההורים שילמו, המטפלת יכולה להחזיק בתשלום. אם הם לא שילמו, הם פטורים. ואולי יש מקום לחייב חצי, בתור פשרה, בהסכמת הצדדים.

הרב דניאל לונצר

רב היישוב איתמר

אב"ד ברשת בתי דין לממונות ארץ חמדה-גזית

פסק דין בעניין מסחר באתרוגים

רקע ועובדות המוסכמות

בתאריך ט"ז תמוז תש"פ הצדדים חתמו על הסכם (להלן, ההסכם) לרכישת אתרוגים מפרדס שבבעלות התובע במושב גפן (להלן, הפרדס). בהסכם נקבע שהקונה קונה את הפרדס בדרך של עץ לפירותיו, המוכר לא יוכל למכור אתרוגים לאף סוחר אחר, והקונה ישלם 18 ש"ח לכל אתרוג ברמה ג' ומעלה "לשביעות רצון הקונה".

נערכו חמישה קטיפים של אתרוגים, בשלושת הקטיפים הראשונים הצדדים הגיעו להסכמה בנוגע לאתרוגים שכלולים בהסכם המכירה, אולם בנוגע לקטיפ הרביעי והחמישי התגלעה מחלוקת בין הצדדים, ולכן הנתבע לא לקח את אתרוגים מקטיפים אלו.

הצדדים קיימו לבקשתם דיון בפני דיין יחיד בזום בתאריך י"א תשרי תשפ"א. בסוף הדיון סוכם כי בית הדין ימנה מומחה מטעמו לבדיקת איכות האתרוגים. בגלל הסמיכות הקרובה לחג הסוכות בית הדין לא הצליח למצוא מומחה שיבוא לראות את האתרוגים לפני חג הסוכות. בעקבות כך בית הדין הורה לצדדים לנסות למכור את האתרוגים, ולאחר החג, האתרוגים שלא נמכרו, ייבדקו על ידי המומחה.

בית הדין מינה את הרב ד' שליט"א מבד"צ יורה דעה כמומחה מטעמו לבחינת איכות האתרוגים. בתאריך כ"ז תשרי תשפ"א הרב ד' בדק בדיקה מדגמית (ארבעה ארגזים) של האתרוגים שלא נמכרו וערך סיור בפרדס האתרוגים בנוכחות אב"ד. מסקנתו הייתה שרק 12% מהאתרוגים היו ברמה הנמוכה מרמה ג' - וזאת כמובן לאחר שנלקח בחשבון שהם שהו שבועיים בלי קירור, וכן עברו הרבה ימים של הלקוחות, וכן את הצטמקותם של האתרוגים הקטנים שנקטפו סמוך ליום כיפור בכדי לנסות למצות מהמטע את מירב הפרי הניתן לשיווק - אכן היו הרבה כנימות על האתרוגים, אבל הם יורדות בשטיפה או אפילו בניגוב קל עם מטלית עדינה.

בין הצדדים כמה מחלוקות, אחת מהן היא כיצד יש לפרש את ההסכם. לטענת התובע, הנתבע קנה את כל האתרוגים הסחירים שבפרדס, והתחייב לשלם על כל אתרוג מסוג ג' ומעלה 18 ש"ח. לטענת הנתבע קניית אתרוגי התובע הייתה מותנית בכך שהתפלגות איכות האתרוגים שהפרדס יניב תהיה סבירה, ותכלול מספר משמעותי של אתרוגים מסוג א' ו-ב'. בפסק דין חלקי זה נכריע בשאלת פרשנות ההסכם שבין הצדדים ותוקפו ההלכתי.

הצדדים עשו שימוש רחב במונח ג'ארד, אשר פירושו תערובת אתרוגים שנמכרת לסוחרים שכוללת אתרוגים באיכויות שונות.

בפסק דין חלקי מתאריך כ"א בכסלו תשפ"א נקבע כך:

- א. יש תוקף הלכתי להסכם שנכתב בין הצדדים.
 ב. על פי ההסכם הנתבע חייב לשלם לתובע עבור כל אתרוג מרמה ג' ומעלה.
 ג. במקרה של ספק אם האתרוג נכנס לקטגוריה של רמה ג', הנתבע אינו חייב לשלם עבור האתרוג.

בפסק דין זה יידונו שאר טענות הצדדים, ובכלל זה המחלוקת לגבי טיב האתרוגים. טרם שנדון בנושאי המחלוקת נציין שמוסכם שהנתבע שילם לתובע מקדמה בסך 20,000 ₪ עוד מוסכם שהנתבע לקח 869 אתרוגים מקטיפים 1-3.



טענות התובע

הנתבע חתם איתי על עסקה לרכישת כל האתרוגים הסחירים של המטע למטע 5 עצים. אני התחייבתי שאני לא מוכר לאף אחד אתרוגים מהפרדס, השקעתי כסף רב בטיפול בפרדס על ידי אנשי מקצוע. כבר בקטיף הראשון הנתבע הביא איתו מגדל אתרוגים ולקח רק כשליש מהאתרוגים שהיו בקטיף. בקטיפים השני והשלישי הנתבע כבר לקח כמות אתרוגים שהשיגה את רצוני. אולם בקטיף הרביעי הנתבע הגיע לפרדס ולא לקח אתרוגים בטענה שהאתרוגים לא איכותיים. להערכתי זה היה מפני שהוא היה בלחץ מהסגר הצפוי בעקבות התפשטות הקורונה. בקטיף החמישי הנתבע כבר לא בא בכלל לפרדס.

מפני שהנתבע לא הגיע, מיינתי בעצמי את האתרוגים ופסלתי 40% מהאתרוגים. לשם השוואה, בקטיף השני והשלישי פסלנו שליש מהאתרוגים. לאחר המיון נשארו מהקטיף הרביעי 800 אתרוגים ומהקטיף החמישי 1,300 אתרוגים. על פי הוראת בית הדין נעשה ניסיון למכור את האתרוגים, חלקם הקטן נמכר אולם הרוב גדול לא נמכר.

בהסכם, הקונה התחייב לרכוש כל אתרוג שהוא מסוג ג' ומעלה. לטענתי רמת האתרוגים הייתה סבירה והיו גם אתרוגים מסוג א' וב'. אולם גם אילו לא היו אתרוגים כאלו, הנתבע היה מחויב לקחת את כל האתרוגים הסחירים. שכן בכוונה לא נכתב בהסכם שהוא מותנה בהתפלגות כלשהיא של האתרוגים לרמות השונות, אלא שהקונה קנה את כל האתרוגים הסחירים.

נכתב בהסכם "לשביעות רצון הקונה", ופירוש הדבר שכאשר יש ספק האם אתרוג הוא סוג ג' או סוג ד' – ידו של הקונה על העליונה. ולראיה, שהקונה ביקש שנביא ממיין מוסכם, ואילו הדבר היה בידו להחליט מה לקחת, לשם מה להביא ממיין? (השלמת טענות תובע י"א חשון תשפ"א)

לפיכך, התובע מבקש לקבל $37,800 = 18 \times 2,100$ ש"ח בניכוי הסכום שהתקבל ממכירת האתרוגים.

התובע טען שבשום שלב הוא לא ויתר על זכויותיו לגבות תשלום עבור האתרוגים מהנתבע, ולכן הניסיון של התובע למכור בעצמו בבני ברק את האתרוגים מקטיף מספר 4 לא היה ויתור אלא ניסיון לעזור לנתבע, ניסיון שבסופו של דבר לא צלח. (ראה להלן עמוד 5)

התובע טען שהוא זכאי לקבל תשלום בסך 18 ש"ח עבור 2,100 אתרוגים שהנתבע סירב לקחת (800 מקטיף 4 ו-1300 מקטיף 5), סה"כ 37,800 ש"ח. מסכום זה יש לנכות את הסכום שהתובע קיבל ממכירת האתרוגים בסך 6,500 ש"ח. התובע הודה שהוא נתן 800 אתרוגים לצדקה בתאריך י"א תשרי תשפ"א וזאת על מנת להציל את האתרוגים מזריקה לאשפה.



טענת הנתבע

הנתבע הסביר את הכוונה שלו בכריתת ההסכם עם התובע כך (פר' 1, עמ' 4): חיפשתי מגדלים, וחשבתי להגיע למגדל שאף אחד לא מגיע אליו. באותו שבוע הגיע האריס וסיכמנו להרים פרדס שיוציא איכויות מהחובבנות שהייתה לפני כן. בעקבות זאת, בחודש תמוז תש"פ נערך הסכם עם התובע לרכישת אתרוגים מהפרדס. הרעיון מאחורי רכישת הפרדס הוא שבדרך כלל הפרדסנים לוקחים לעצמם את האתרוגים המובחרים ביותר, ומוכרים את שאר האתרוגים כג'א'רד. בדרך כלל פילוח איכות האתרוגים בג'א'רד הוא שיש מיעוט קטן מאוד של אתרוגים ברמה א"א, שאר האתרוגים מתפלגים כך: 20% סוג א', 50% סוג ב', 30% סוג ג' (כתב טענות מהנתבע 28.10.20). אם אני קונה פרדס שלם ושולט בו, אז האתרוגים המובחרים ביותר נשארים אצלי (שם). בסעיף 4 להסכם נכתב "במידה ותהיה עליית מחירים דרסטית, בהסכמת הצדדים, ישונה המחיר לאתרוג". לטענת התובע שקניתי את הג'א'רד ללא קשר לשוויו, כיצד ניתן להסביר סעיף זה? בנוסף, המחיר שנקבע מוכיח מה הייתה הרמה המצופה של הג'א'רד (שם). בנוסף, לא ייתכן שיגרע כוחי מסוחר רגיל, שלמרות שהוא קונה כמות מעטה בכל זאת הוא משלם מחיר נמוך עבור סוג ג'. לעומת זאת, אני שקניתי פרדס שלם אשלם מחיר גבוה לאתרוג סוג ג'? המחיר של האתרוגים בהסכם משקף שקניתי אתרוגים ברמה של ג'א'רד בהתפלגות מקובלת, ולא כפי שהיה בפרדס של התובע (שם). בפועל, הפרדס לא טופל בצורה מקצועית על ידי האריס של התובע, וזה אחרי שהבאתי כמה פרדסנים לייעץ לתובע כיצד לטפל בפרדס. כתוצאה מכך האתרוגים היו ברמה נמוכה. בקטיף הראשון הבאתי אתי פרדסן שפסל שבעים אחוז מהאתרוגים. גם אחרי הפסילות הרבות האתרוגים היו ברמה נמוכה ולא מצאתי להם קונים. בקטיף השני והשלישי נאלצתי לקחת כשני שלישי מהאתרוגים של כל קטיף למרות הרמה הנמוכה שלהם. בקטיף הרביעי לא לקחתי שום אתרוג בגלל הרמה הנמוכה של האתרוגים, בקטיף החמישי כבר ידעתי שהסחורה בפרדס גרועה ולכן לא הלכתי בעצמי אלא רק שלחתי את המחסנאי שלי שאמר לי שהאיכות גרועה ולכן לא לקח כלום. אני התחייבתי לקנות אתרוגים בהתפלגות של ג'א'רד סביר, שיש בו כמות משמעותית של אתרוגים סוג א' וסוג ב'. בפועל כאן כמעט הכל היה סוג ג'. אין הגיון שאני אתחייב לקנות אתרוגים סוג ג' במחיר של 18 ש"ח לאתרוג. הראיה לכך היא שהוספתי על טיטות ההסכם את המילים "לשביעות רצון הקונה".

משמעות תוספת זו היא שאני מתחייב לקחת את האתרוגים אך ורק אם התפלגות האיכות תהיה כמו של ג'ארד מקובל בשוק.

הנתבע טען שאינו חייב לתובע מאומה וזאת בין השאר בגלל הטענות הבאות:

- א. התובע ויתר על 800 אתרוגים מקטיף מספר 4. משהנתבע לא הגיע להסכמות עם התובע בנוגע לקטיף מספר 5 התובע החליט לתבוע גם עבור קטיף מס' 4, עליו כבר ויתר.
- ב. הנתבע אינו צריך לשלם עבור 800 אתרוגים אותם חילק התובע לצדקה. בנוסף טוען הנתבע כי האתרוגים שחולקו לצדקה וודאי היו ברמה נמוכה יותר מהאתרוגים שנבדקו על ידי הרב ד' ולכן אינם אפילו ברמה ג'.
- ג. באופן כללי רמת האתרוגים הייתה נמוכה מאוד, לתובע ולעובד שלו לא היה ניסיון בגידול ומיון אתרוגים, קביעת כמות האתרוגים שהתובע טען שהיו ברמה ג' ומעלה הייתה באופן שרירותי (על פי אחוז מהקטיף) ולא על פי בחינה פרטנית של הרמה של כל אתרוג ואתרוג.
- ד. חוות הדעת של הרב ד' בטעות יסודה שכן לא כל האתרוגים שיצאו למכירה חזרו לפרדס לבדיקה כנ"ל, ולכן האתרוגים שנבדקו לא שיקפו את האיכות של האתרוגים.



נושאי הדיון בדיון החלקי

- א. מעשה הקניין בין הצדדים.
- ב. קניית גוף לפירות באופן שאינו קונה את כל הפירות.
- ג. פרשנות סעיף 2 להסכם.
- ד. טענות נוספות בעניין תוקף ההסכם.



מעשה הקניין בין הצדדים

הצדדים הגישו לבית הדין את ההסכם שנערך ביניהם. בדיון ובהשלמת הטענות בכתב לא עלו טענות מצד הצדדים ביחס לתוקף ההלכתי של ההסכם, וטוב שכן. אולם בבואנו לדון עלינו לברר האם אכן יש לו תוקף הלכתי.

בסעיף ל להסכם נקבע: "קניין הפירות בהסכם זה הוא על פי דין תורה, דהיינו עין לפירותיו". אולם, לא כתוב בו שנעשה מעשה קניין בין הצדדים. נוסף על כך, ההסכם נפתח במילים "הואיל והצדדים מעונינים" משמע שמדובר על התחייבות לקניין עתידי ולא במעשה קניין שכבר נעשה. לאור כל זאת, יש לדון האם החתימה על ההסכם, גם אם דינה כמעשה קניין המקובל בין הסוחרים (סיטומתא), הייתה על התחייבות לקניין עתידי ולא על הקניין עצמו.

אלא שבנוסף הנתבע שילם לתובע 10,000 ₪ ומסתבר שבכך הוא קנה את העצים לפירותיהם. כיוון שמדובר בקניין של עץ לפירותיו, הרי דינו כקניין קרקע, שנקנה בתשלום כסף (שו"ע חו"מ קצ, א). גם אם התשלום נעשה בהעברה בנקאית וכדומה ולא במזומן, דינו לכל הפחות כסיטומתא (שו"ע חו"מ רא, א; ש"ך שם, א, לגבי סיטומתא בקרקע).

אמנם הסמ"ע (סימן ק"צ ס"ק א) כתב לגבי קניין כסף, שכאשר לא שילם את כל התמורה, הקניין מועיל רק אם זקף את שאר הסכום במלווה. חלקו עליו כל הפוסקים וכך לשון ערוך השולחן (חו"מ סימן קצ סעיף ג):

זה שאמרנו דבקניין כסף אין צריך שיתן כל דמי הקניין זהו דעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים וכן סתמו רבותינו בעלי השולחן ערוך וכן משמע מהש"ס קדושין.

לסיכום: הצדדים עשו ביניהם קניין כסף שמועיל לקניין עץ לפירות על פי התנאים המופיעים בהסכם.



קניין גוף לפירות באופן שאינו קונה את כל הפירות

לכאורה יש סתירה פנימית בחווה: מצד אחד, בהסכם נכתב שהקונה קונה רק את האתרוגים סוג ג' ומעלה, ומצד שני, לכאורה אם הקונה קנה את העץ לפירותיו אז כל הפירות הגדלים על העץ שייכים לקונה! אולם למעשה אין קושי בהסכם כזה. מצאנו בגמרא (בבא בתרא סג ע"א) שניתן למכור שדה לפירותיו ולשייר חלק מהפירות שיגדלו:

תנו רבנן: בן לוי שמכר שדה לישראל, ואמר לו על מנת שמעשר ראשון שלי - מעשר ראשון שלי; ואם אמר לי ולבניי, מת - יתן לבניי; ואם אמר לו כל זמן שהשדה זו בידך, מכרה וחזר ולקחה - אין לו עליו כלום. אמאי? אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם! כיון דאמר ליה על מנת שמעשר ראשון שלי, שיורי שייריה למקום מעשר.

כלומר, לוי יכול למכור את שדהו ולשייר לעצמו את מקום גדילת הפירות כדי להשאיר בידו את המעשר הראשון בלבד. מכאן שניתן למכור שדה לצורך חלק מהאתרוגים בלבד.

וכך כתב גם בספר תורת הקניינים פרק יד ענף ב' אות כ"ו:

מכל מקום אפשר להקנות דקל למקצת פירות, כגון שמוכר דקל לפירות קטנות ולא לפירות גדולות, אף שקנה הדקל לעניין הפירות, אפשר לחלק קניית הדקל שקונה אותו למקצת פירות, דהיינו לפירות קטנות ולא לגדולות.

כמו כן, הקביעה שהתשלום יהיה לפי 18 ₪ לכל אתרוג מסוג ג' ומעלה אינו פוגם בקניין. זאת, כיוון שמדובר כאן על התמורה לקניין, ואת התמורה אפשר לקבוע בכל נוסחה שהצדדים יקבלו.

לסיכום: ניתן לעשות קניין עץ לפירות על חלק מפירות העץ, ולכן הקניין שנעשה בין הצדדים חל.

טענות נוספות בעניין תוקף ההסכם

א. מנהג הסוחרים

לאחר שהכרענו בעניין הפרשנות המילולית של ההסכם, עלינו לברר האם יש מנהג בקרב סוחרים האתרוגים הקובע כי במקרה של קניית יבול של פרדס אתרוגים, הקניין מותנה באיכות של היבול. לשם כך פנינו למומחה בית הדין, הרב ד', ושאלנו אותו האם יש מנהג שכזה בין הסוחרים. כך ענה הרב ד' לשאלת בית הדין:

אני לא יודע אם קיים מנהג של מי שקונה פרדס אתרוגים כמות שהוא או הקונה עץ לפירותיו, שאם אכן לא יצאו כמות של אתרוגים מהודר א' או ב', אם אכן צריך לפצות אותו המוכר, או שאומר לו נסתחפה שדך. – כי לקנות עצים לפירותיהם ולהפקידם ביד אחר, דבר נדיר מאד, כי אם אתה מפקיד את הטיפול באתרוגים ביד אדם אחר (או ביד אדם שאינו מיניו שלך) כבר עדיף לקנות ג'ארד תיקני אם אחוזי מהודר א' ב' וג' לפי המקובל בשוק או לפי ההסכם. אבל גם לקנות עץ לפירותיו וגם לסמוך על טיפולו של אדון אחר זה נדיר מאד.

נמצא שאין מנהג מבורר לגבי מקרים מעין אלו ולכן יש להיצמד לנוסח של ההסכם. הנתבע טען עוד כי התמורה שסוכמה מעידה על תנאי ההסכם, כלומר, כיוון שהסכים לשלם מחיר גבוה הדבר מוכיח שההסכם היה בתנאי שהג'ארד יהיה ברמה מקובלת. אולם דין טענה זו להידחות, שכן כאמור למעלה, הנתבע הסביר בדיון הדין שהוא ביצע את העסקה עם התובע מתוך כוונה לשפר את הרמה של הפרדס שהתנהל ברמה חובבנית עד לעסקה. בנוסף, מטרתו הייתה לקבל במסגרת ההסכם את האתרוגים המובחרים ביותר, בניגוד למצב הרגיל שבו הפרדסן מוכר בעצמו את האתרוגים המובחרים ביותר ומשאיר את הג'ארד לסוחרים. כלומר, על פי ההסכם הנתבע היה יכול לזכות ביבול מובחר ביותר של אתרוגים, והתובע לא היה יכול לטעון שההסכם בטל.

נמצא שבהסכם זה היה סיכוי וסיכון לשני הצדדים. הייתה אפשרות שהפרדס יניב אתרוגים ברמה גבוהה מאוד ומנגד, שהפרדס יניב אתרוגים ברמה ירודה, כפי שקרה בפועל. אמנם, בהסכם נכתב שאם מחיר האתרוגים יעלה באופן "דרסטי", אזי המחיר לאתרוג יעלה בהסכמת הצדדים. אולם, הדרישה שגם הקונה יסכים מצמצמת מאד את משמעותו של הסעיף, שהרי מן הסתם הקונה לא היה מסכים לכך, והסעיף נועד רק למקרים קיצוניים.



ב. אונאה

אמנם, הצדדים לא טענו שיש לבטל את העסקה בגלל דין אונאה, אולם, למעלה מן הצורך נעסוק גם בעניין זה. נפתח בכך שבגלל שמדובר בעסקה של עץ לפירותיו הרי שעל פי ההלכה זו עסקת מקרקעין, וכבר נפסק שאין אונאה לקרקע (שו"ע חו"מ רכז, לב, וראו את הרמ"א שם שכאשר הפער הוא יותר מכפול ממחיר השוק יש אונאה).

בנוסף, במקרה זה מדובר על עסקה שיש בה סיכון וסיכוי, המכונה בפוסקים קניין "על הספק". בנוגע לדין אונאה בעסקה לקנייה "על הספק" דנו האחרונים. הדיון נסוב סביב דברי הברייתא (בבא מציעא סד ע"א):

דתניא: ההולך לחלוב את עזיו ולגוזו את רחליו ולרדות את כוורתו, מצאו חבירו ואמר לו: מה שעזי חולבות מכור לך, מה שרחלי גוזות מכור לך, מה שכוורת רודה מכור לך - מותר.

אך הרמב"ם כתב שבקניה על הספק יש את דיני אונאה וזה לשונו:

ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך..., אף על פי שאין מדת הערימה ידועה.... הרי זה ממכרו קיים, אף על פי שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם, ויש להם הונייה לפי השער שבשוק.

הבית יוסף (ח"מ רט) הקשה על הרמב"ם:

משמע (מהברייתא) דקנה אפילו יהיה יותר על דמיו. והרי אינו דבר המסוים, ולפי מה שכתב הרמב"ם לא קנה אלא (רק) כנגד מעותיו?

ושמא לא כתב כן הרמב"ם אלא בדבר שיש לו שער קבוע כמו החטים וכיוצא, אבל חלב וגיוזה שאין להם שער ידוע אלא כל אחד קונה כמו שחפץ לית ביה אונאה.

הבית יוסף חילק בין דברים שיש להם שער קבוע, שבהם הדין שיש להם אונאה ולכן קונה רק כנגד מעותיו, לבין דברים שאין להם שער קבוע כמו עז לחלבה וכדומה, שאין בהם אונאה, כיוון שאין להם שער קבוע. אך דברי הבית יוסף אינם מוסכמים, ולדעת הב"ח גם בדברים שאין להם שער ידוע חלים דיני אונאה, וכן פסק הש"ך (ח"מ רט, א).

בנוסף, נחלקו אחרונים (ראו פירוט בפתחי חושן גניבה ואונאה י, הערה כז) בקניין "על הספק" כגון, מי שקנה מכרה להפקת מתכות יקרות. בשו"ת מהרשד"ם (שעט, וכן שו"ת רדב"ז ד, ער) פסק שאין בקניין זה אונאה, ואילו בשו"ת מהרש"ך (ג, סב) פסק שיש אונאה אם התברר שכמות המתכת שונה ממה שהוערך. בשו"ת לחם רב (קנט) כתב שיש לחלק בין עסקה שתוכנה אינו ידוע (כגון, מכרה שהמתכת כבר נמצאת בתוכו), והתברר שאחד הצדדים טעה בהערכתה, שיש בה אונאה, לבין שדה לפירותיו שבו היכול אינו בעולם, שבה אין אונאה.

למעשה, כמה מהאחרונים פסקו שאין בזה אונאה (ערוך השולחן ח"מ רט, א; משפט שלום, רט; שו"ת שואל ומשיב ד, ג, קלז). ובספר אורחות המשפטים (כלל ב, כב) אף כתב שלא ניתן לטעון קים לי במקרה כזה:

כל המסחרים המה כך שקונים אחד מחבירו עסק כענין מה שעזי חולבות הן רב והן מעט ואין בו אונאה, ואינו יכול לומר קים לי.

כיוון שהמנהג הוא לקנות "על הספק" מתוך מודעות לסיכון ולסיכוי, אזי ברור שאין כאן אונאה, והמוחזק לא יכול לטעון אפילו קים לי כדעות החולקות.

ומכאן, למקרה הנדון כאן - בעסקה לרכישת יכול עתידי של הפרדס, שהיקפו ואיכותו תלויים בגורמים רבים, כגון, מזיקים, מזג אוויר, ואיכות הטיפול של העובדים, אין דרך להעריך

מראש את כמות ואיכות היבול (בית הדין שאל את הרב ד' האם בשעת חתימת ההסכם היתה ידועה איכות האתרוגים והוא השיב בשלילה). ממילא, אי אפשר לטעון במקרה כזה לאונאת ממון וכן אי אפשר לטעון הדמים מודיעים, כיוון שלא ניתן היה להעריך מראש כמה אתרוגים יניב הפרדס.

לסיכום: בעסקה כזו בה יש סיכון וסיכוי, וכאשר הנתבע היה מודע לכך לא ניתן לטעון טענת מקח טעות או שהדמים מודיעים. ולכן העסקה בתוקף.



החלטות

- א. יש תוקף הלכתי להסכם שנכרת בין הצדדים.
 - ב. על פי ההסכם הנתבע חייב לשלם לתובע עבור כל אתרוג מרמה ג' ומעלה.
 - ג. במקרה של ספק אם האתרוג נכנס לקטגוריה של רמה ג', הנתבע אינו חייב לשלם עבור האתרוג.
 - ד. שאר הטענות שבין הצדדים יידונו בפסק דין משלים.
- ניתן יהיה להגיש בקשת רשות ערעור על פסק דין זה לאחר שיינתן פסק הדין הסופי.



נושא לדיון בדיון הסופי

- א. האם התובע הפר את ההסכם בין הצדדים.
- ב. המחלוקת העקרונית בין הצדדים לגבי איכות האתרוגים.
- ג. האם התובע ויתר לנתבע על מכירת האתרוגים מקטיפ מס' 4.
- ד. חיוב בגין האתרוגים שנתנו לצדקה על ידי התובע.
- ה. הכרעה בנוגע לשאר האתרוגים.
- ו. הוצאות משפט.



האם התובע הפר את ההסכם בין הצדדים

הנתבע טען בסיכומים כי התובע הפר את ההסכם כאשר לא טיפל כראוי בפרדס שלו, וכן כאשר עמד על כך שהנתבע ייקח 2/3 מיבול האתרוגים ללא קשר לאיכות של האתרוגים. לטענתו, הוא הציע לתובע למיין ביחד את האתרוגים והתובע סירב. ולכן, התובע הוא זה שלא עמד בהסכם וממילא הנתבע פטור.

דיון: גם אם נקבל את טענת הנתבע בעניין זה, הרי שההסכם לא היה מותנה בטיפול כזה או אחר. להיפך, הכוונה של הצדדים היתה שהנתבע ילמד את התובע כיצד לטפל בפרדס כדי להפיק ממנו אתרוגים איכותיים (פרו' 1, עמ' 4: "וסיכמנו להרים פרדס שיוציא איכויות, מהחובבנות שהיתה לפני כן").

הנתבע טען שהתובע עמד על כך שהנתבע ייקח 2/3 מהאתרוגים ולא הסכים לפחות מכך גם כאשר האתרוגים ברמה ג' ומעלה היו בשיעור נמוך יותר. טענה זו לא נתמכה בעדותו של העובד של הנתבע עצמו שאמר (פרו' 2, עמ' 12) שמתוך הקטיף החמישי 25% מהאתרוגים היו ברמה ג' ומעלה והעובד הוא שהחליט בעצמו שלא לקחת בכלל אתרוגים.

לגבי טענת התובע שהוא הציע לנתבע למיין את האתרוגים והנתבע סירב – מדברי הנתבע עולה שהוא הציע לתובע לבצע מיון משותף של האתרוגים שלאחריו התובע לא יוכל יותר לתבוע תשלום על האתרוגים שנדחו במיון. זו הצעה החורגת מתנאי ההסכם בו נקבע שהנתבע ישלם על כל אתרוג ברמה ג' ומעלה, כיוון שתוכנה הוא שהנתבע יחליט אילו אתרוגים הוא לוקח.

גם הטענה שהנתבע סירב להצעת התובע שהציע להביא ממיין מוסכם, אינה פוטרת את הנתבע מההתחייבות שלו בהסכם. ההסכם קבע שעל הנתבע לשלם על כל אתרוגים ברמה ג' ומעלה ולכן עליו לעשות זאת. כפי שנראה בהמשך, העובד של הנתבע הודה שהיו בערך 25% מהאתרוגים מהקטיף החמישי שגם לגרסת הנתבע התאימו להגדרה זו אולם הנתבע החליט משיקוליו העסקיים הלגיטימיים שלא לקחת אותם אך אין בכך כדי לפטור אותו מתשלום. לפיכך, טענת הנתבע שההסכם הופר על ידי התובע – נדחית.



המחלוקת העקרונית בין הצדדים לגבי איכות האתרוגים

בין הצדדים יש שורה ארוכה של מחלוקות, רובן נוגעות לפרטים כאלה ואחרים אשר יידונו בהמשך. אולם, מעבר לכל המחלוקות על הפרטים, יש בין הצדדים מחלוקת עובדתית עקרונית. התובע טוען כי היבול של הפרדס שלו כלל אלפי אתרוגים ברמה ג' ומעלה, ולכן על הנתבע לשלם עבור אתרוגים אלה. לעומתו, הנתבע טוען כי היבול כלל אתרוגים בודדים בלבד ברמה ג' ומעלה. נפתח בדיון על מחלוקת עקרונית זו.

הנתבע הביא כראייה לדבריו תצהיר של העובד שלו (להלן, העובד של הנתבע) שכתב כאשר הוא בדק את קטיף 5 הוא מצא שהיתה כמות זניחה של סוג א', 5% סוג ב', 15% סוג ג'. בנוסף, הוא כתב שהיו הרבה אתרוגים בוסריים (סגולים), קטנים, עקומים ומצומקים וחצי מהאתרוגים לא נשטפו בצורה טובה והיו עם כנימות.

בעדותו בבית הדין אמר העובד של הנתבע שמקטיף 2-3 שהיו בערך 600 אתרוגים הוא הצליח למכור בודדים בלבד (פרו' 2, עמ' 11). לדבריו, מהקטיף החמישי היו 25% סוג ג' ומעלה, אולם, אין זה תפקידו למיין את האתרוגים ולכן הוא לא לקח אתרוגים בכלל (שם, עמ' 12). כמו

כן, אין זה תפקידו לנקות את האתרוגים מהכנימות כדי שניתן יהיה לבדוק את האיכות שלהם (שם, עמ' 14).

הוא הוסיף ואמר (שם, עמ' 12):

בסוף כשאתה עושה עסקה אין מה לעשות עם 1300 סוג ג. בסוף אנחנו מוכרים ברמה גבוהה. תשאל כל אדם שעובד עם [הנתבע] זה ברמה גבוהה.

הנתבע הגיש בקשה לתיקון פרוטוקול ובה טען שהעד אמר שגם סוחרים אחרים לא היו קונים סחורה כזו.

בנוסף, העיד הרב ניסים דהן שמכר אתרוגים של הנתבע, שאמר שהוא הצליח למכור אתרוגים בודדים ממה שקיבל מהיבול של התובע (שם, עמ' 15, העד נשאל והשיב כך (שם, עמ' 16):

אב"ד: לא ניסיתם למכור ב-50 שח?

עד: זה לא רלבנטי, מי שרוצה מרוקאי מוכן להשקיע.

מה שניתן להבין מדברי שני העדים זה שהקושי למכור את האתרוגים של התובע נבע בין השאר מכך שהלקוחות של הנתבע רוצים לקנות אתרוגים ברמה גבוהה (ואף ברמה גבוהה מאד), ולכן לתובע לא היה מה לעשות עם אתרוגים ברמה נמוכה. על פניו אין מכאן סתירה לקביעת המומחה שרוב מוחלט של האתרוגים שהוא ראה היו ברמה ג' ומעלה. כיוון שהקונים של הנתבע (ואולי גם של סוחרים אחרים) לא רצו לקנות אתרוגים ברמה ג' אלא רק אתרוגים איכותיים. כך עלה גם מדברי הנתבע עצמו (פר' 1, עמ' 4): "בתור סוחר אני קונה אתרוגים שאנשים ירצו לקנות. לא אם הכל סוג ג". כלומר, הנתבע הודה שלמרות שהתחייב לשלם על כל אתרוג מרמה ג' ומעלה, אם כל האתרוגים יהיו ברמה נמוכה הוא לא ימצא קונים לאתרוגים. אולם, גם אם כך היה, אין בכך כדי לפטור אותו מההסכם עליו חתם.

נמצא שהנתבע התחייב לשלם עבור כל אתרוג מרמה ג' ומעלה, ללא קשר לשאלה האם הוא ימצא קונים לאתרוגים אלה. אין ראיה מרמת הסחירות של האתרוגים לשאלה על כמה אתרוגים עליו לשלם, אלא יש לדון באופן פרטני כמה אתרוגים היו ברמה ג' ומעלה.



האם התובע ויתר לנתבע על מכירת האתרוגים מקטיף מס' 4

הנתבע טען כי התובע ויתר על האתרוגים מקטיף מס' 4 וניסה לשלוח אותם למכירה בבני ברק, התובע לעומתו טען שמעולם הוא לא ויתר על האתרוגים אלא רק ניסה לעזור לנתבע.

בית הדין דוחה את טענת הנתבע, על פי ההסכם שנערך בין הצדדים האתרוגים היו שייכים לנתבע, כיוון שהנתבע קנה את העצים לפירותיהם. כדי להחזיר אותם לבעלות התובע היה צורך במעשה קניין (שו"ע חו"מ קפט, א), שבמקרה דידן לא נעשה. בנוסף מהדברים שהוצגו על ידי הצדדים נראה שהתובע לא אמר שייקח על עצמו בכל מקרה את האתרוגים אלא רק ינסה

לעזור לנתבע. כך עלה גם מדברי הנתבע עצמו (פרוטוקול 1 עמוד 5): "התובע אמר שהוא יסתדר עם הקטיף", אין כאן אמירה ברורה של התובע – "אני אקנה את קטיף 4", אלא אמירה כללית. לכן בית הדין קובע שהתובע לא ויתר על מכירת 800 האתרוגים בקטיף 4.



חוב בגין אתרוגים שנתנו לצדקה על ידי התובע – דעת המיעוט

דעת הרוב היא שהתובע ביצע במסירת האתרוגים לצדקה מעשה של נזק לכל הפחות^א, ולכן על התובע לשלם עבור כל האתרוגים שנמסרו לצדקה.

לענ"ד יש לדון בדבר, כיון שהנתבע טען ואמר לתובע שאין לו מה לעשות עם האתרוגים הללו והוא לא מתכוון לקחת אותם ולמכור אותם, כיון שהוא לא עובד עם סחורה ברמה כזאת, ובעצם האתרוגים שנשארו, נשארו כדי שהמומחה יבדוק אותם.

כיון שהתובע ראה שאין לו מה לעשות עם כמות גדולה של אתרוגים הוא מסר אותם בתום לב לצדקה. למרות שהוא לא היה רשאי לעשות כך, כיון שברור שאין אדם רשאי לעשות צדקה בממונו של חברו, אמנם עדיין אין לחייבו במלוא המחיר כפי שיבואר.

יש סברה מבוססת ששווי האתרוגים תלוי ברצון של הבעלים לסחור בהם ואם הבעלים לא רוצה לסחור בהם אי אפשר לשום אותם במחיר שהם נמכרים בשוק ארבעת המינים. לדוגמה, האם אדם שמגדל עץ אתרוגים לאכילה ובא אדם וגנב ממנו יקבל פיצוי לפי שווי אתרוגים שעומדים למכירה בשוק ארבעת המינים? כעין זה כתב בפתחי תשובה (ח"מ"מ שג"א, א) שאדם שגנב אתרוג ועבר עליו חג סוכות לא יכול להשיב את האתרוג ולומר לבעלים הרי שלך לפניך. כיון ששווי האתרוג תלוי ביכולת לסחור בו לפני חג הסוכות. ממילא, אם הבעלים הכריז קבל עם ועדה שהוא לא חפץ למכור את האתרוגים מבחינתו מחיר השוק של האתרוג איננו כהגדרת הסוחרים.

אף שלכאורה היה ניתן לחלק ולומר שהשווי נקבע לפי השוק, וכיוון שמבחינת השוק, האתרוגים הללו היו שווים 10 ₪ ליחידה, כוונת הבעלים שלהם אינה משנה.

בנידון דידן יש להקל עוד עם התובע, כיון שנשארה כמות גדולה של אתרוגים שמעמדם המשפטי היה שנוי במחלוקת, והתובע חשב שהכמות שהוא משאיר למומחה מספיקה כדי שיחווה את דעתו. כמו כן, ברור הדבר שאם האתרוגים היו נשארים בפרדס או במחסן הם היו הולכים לאיבוד ונפסדים. כיון שהתובע נתן את האתרוגים בתום לב (אעפ"י שבפועל המעשה שהוא עשה הינו מעשה פסול, כיון שסוף כל סוף נתן את ממונו חברו לצדקה) וכיון שבית הדין התקבל לדון בין לדין ובין לפשר, לדעתי יש לעשות פשרה בין הצדדים ועל 640 אתרוגים על התובע לשלם רק 4 ₪ לאתרוג (כפי שהודה הנתבע בחד מהסרטונים שהוא שלח) ולא 10 ₪. ולכן על הנתבע לשלם 8960 ₪ עבור אתרוגים אלה.

(א). כוונתם, לאפוקי מגזל (כדלהלן).

חייב בגין האתרוגים שנתנו לצדקה על ידי התובע – דעת הרוב

ראשית, בית הדין מעיר כי אף על פי שכוונת התובע היתה לטובה לעשות חסד ולתת את האתרוגים שלא ייפסדו, התובע לא היה רשאי למסור אתרוגים לצדקה ללא הסכמת הנתבע כיוון שהאתרוגים היו שייכים לנתבע, ומסירה זו לצדקה פגעה בראיות לטיב האתרוגים.

התובע כתב לבית הדין שהוא מסר את 800 האתרוגים לצדקה בתאריך י"א תשרי תשפ"א. בנוסף הוגש על ידי התובע תצהיר לבית הדין על ידי העמותה אליה נמסרו האתרוגים שכל האתרוגים היו כשרים לברכה והיו לכל הפחות ברמה ג'.

גם הנתבע כתב בסיכומים שלו שהוא מניח שהאתרוגים שנתנו לצדקה היו גרועים באופן יחסי, ולדבריו הוא פטור לחלוטין לשלם על אתרוגים אלה.

דיון: כאמור לעיל האתרוגים היו שייכים לנתבע ולכן התובע היה רשאי אך ורק למכור אתרוגים על פי הוראת בית הדין על מנת לצמצם הפסדים ולא לחלק אותם ללא תמורה. לכן על התובע לשלם לנתבע עבור האתרוגים שנלקחו על ידו. אמנם, לא מדובר על גזל, כיוון שהנתבע לא התכוון לגזול את האתרוגים, אולם, מדובר על נזק. נתיבות המשפט (רצא ס"ק ז) פסק שכאשר אדם לוקח את רכושו של חברו ושם אותו במקום שבו אנשים יכולים לקחת אותו – הרי דינו כמזיק. העובדה שהנתבע לא התכוון למכור את האתרוגים אינה מעלה ואינה מורידה. זכותו של אדם לפיצוי במקרה של נזק, גם אם התכוון לא להשתמש ברכוש שניזוק. עוד יש להוסיף שעל גולן בשוגג כתב נתיבות המשפט שאע"פ שאינו חייב משום גולן הוא חייב משום מזיק ממון חברו "ואין לך מזיק גדול מזה וזה ברור מאוד" (נתיבות משפט כה, א)

אם האתרוגים היו נמסרים לצדקה ממש בערב החג אזי ייתכן שלא אתרוגים כבר לא היה שווי כספי או שווי כספי מזערי. אולם האתרוגים נמסרו בתאריך י"א תשרי, שלושה ימים קודם החג, בזמן בו עדיין השווקים והמחסנים של הסיטונאים פעילים. התובע ציין שהאתרוגים שנמסרו על ידו לצדקה היו האתרוגים הפחות מובחרים מתוך 2,100 אתרוגים שבמחלוקת. חלק מהאתרוגים שנשארו במחסן נבדקו על ידי הרב ד' ובחוות דעתו נכתב כאמור שרובם המכריע היה ברמה ג'. לכן בית הדין קובע שהאתרוגים היו ברמה שלא עלתה על רמה ג'.

מחיר סיטונאי לכמות גדולה של 800 אתרוגים תימניים רמה ג' הוא 10 ש"ח לאתרוג. על פי חוות דעת הרב ד' כ-12% מהאתרוגים שהיו לנגד עיניו היו ברמה פחותה מרמה ג', כיוון שהאתרוגים שנמסרו לצדקה היו באיכות נמוכה ביחס לשאר האתרוגים, אזי נפחית בדרך פשרה כעת 20%, כלומר, יש לחייב את הנתבע עבור 640 אתרוגים בלבד.

על אתרוגים אלה הנתבע חייב לתובע 18 ש"ח, והתובע לשלם לנתבע 10 ש"ח עבור כל אתרוג, נמצא שהנתבע צריך לשלם לתובע 8 ש"ח לכל אחד מאתרוגים אלה, סה"כ ישלם הנתבע 5,120 ש"ח.



הכרעה בנוגע לשאר האתרוגים

הצדדים נחלקו בנוגע ל-2,100 אתרוגים בסך הכל. עד כה עסקנו ב-800 שחולקו לצדקה, כעת נכריע בנוגע לשאר האתרוגים.

במחסן היו כ-500 אתרוגים בעת הבדיקה של המומחה שמצא ש-88% היו ברמה ג' ומעלה סה"כ 440 אתרוגים עליהם צריך הנתבע לשלם 18 ש"ח לכל אתרוג.

נשארו 800 אתרוגים שהוצאו למכירה על ידי התובע ולא ידוע לנו באיזה רמה הם היו, ולכן נכריע בדרך של פשרה. הנתבע הגיש לבית הדין הודעת וואצאפ ששלח התובע ובה כתב שהאתרוגים שיצאו למכירה היו ברמות א'-ב'. הנתבע טען שניתן להוכיח שהאתרוגים היו ברמות ג'-ד', אולם, גם אם נקבע שהתובע טעה בהערכת האיכות אין לכך בהכרח השפעה על פסק הדין כיון שבהסכם כתוב שהנתבע קונה כל אתרוג מרמה ג' ומעלה.

התובע טען שהתמורה שהתקבלה ממכירת האתרוגים הייתה כ-13,000 ש"ח מתוכה 50% שולם למוכרים, כך שהתובע קיבל לידו 6500 ש"ח. על פי סרטונים שהוגשו לבית הדין על ידי הנתבע עולה כי חלק מהאתרוגים נמכרו במחיר של 10 ש"ח לאתרוג, ומכאן רצה הנתבע להוכיח שהם היו ברמה נמוכה מאד. אולם, בהינתן שהאתרוגים נמכרו במחיר נמוך כל כך, הרי שהדעת נותנת שתמורה בסך 13,000 ש"ח התקבלה עבור מכירת רוב האתרוגים. כיוון שאתרוג שאינו ברמה ג' לא יימכר, הרי שרוב האתרוגים היו ברמה ג' ומעלה. יתירה מזו, הנתבע טען כי יש להניח שהאתרוגים שהוצגו בפני המומחה היו הטובים ביותר. אולם, הדעת נותנת בדיוק להיפך – הטובים ביותר מן הסתם נמכרו, והפחות טובים חזרו.

למרות זאת ידוע לנו שחלק מהאתרוגים לא נמכרו ולא חזרו לפרדס לבדיקת המומחה. בית הדין אינו יכול לאמוד במדויק באיזה אופן התפלגו אותם אתרוגים שלא נמכרו, אולם אם נלך אך ורק על פי טענות הנתבע שהאתרוגים נמכרו ב-10 ש"ח לאתרוג, נמצא כי התמורה שהתקבלה היא יותר גבוהה מהצפוי, לכן מוכרחים לומר שחלק מהאתרוגים נמכרו במחיר יותר גבוה משטען הנתבע.

בדרך פשרה קרובה לדין בית הדין קובע שמתוך 800 אתרוגים שנטען שנמכרו, עבור 650 אתרוגים מקבוצת הספק ישלם הנתבע מחיר מלא, שהרי יותר מסביר שכל מה שנמכר היה ברמה ג' ומעלה. עבור 150 אתרוגים שיתכן ולא נמכרו יופחתו 12% על פי קביעת המומחה, סה"כ 18 אתרוגים.

סה"כ ישלם הנתבע 18 ש"ח כפול 782 אתרוגים. מסכום זה יש לקזז 6,500 ש"ח שהתקבלו עבור מכירת האתרוגים על ידי התובע.



סיכום

תיאור	כמות	מחיר ליחידה	לתשלום
אתרוגים שהנתבע לקח (קטיף 1-3)	869	18	15,642
אתרוגים שהתובע נתן לצדקה	640	8	5,120
אתרוגים שהיו במחסן בעת ביקור המומחה	440	18	7,920
אתרוגים שהתובע הוציא למכירה	782	18	14,076
סה"כ			42,758 ₪

מסכום זה יש לקזז את הסכומים הבאים:

הנתבע שילם מקדמה על סך 20,000 ₪.

התובע קיבל 6,500 ₪ ממכירת אתרוגים.

סה"כ יש לקזז 26,500 ₪

סה"כ חייב הנתבע לתובע 16,258 ₪.



הוצאות משפט

התובע שילם אגרה בסך 500 ₪. כיוון ששני הצדדים התנהלו בצורה סבירה האגרה תתחלק בין הצדדים, והנתבע ישלם לתובע 250 ₪ עבור החזר אגרה.



החלטות

א. הנתבע ישלם לתובע 16,258 ₪ עבור קניית אתרוגים עד לתאריך כ' חשוון תשפ"ב, 26.10.21.

ב. הנתבע ישלם לתובע עוד 250 ₪ עבור החזר אגרת בית הדין עד למועד הנ"ל.

ג. ניתן להגיש בקשת רשות ערעור על פסק זה ועל פסק הדין החלקי מתאריך כ"א בכסלו תשפ"א עד לתאריך י"ג חשוון תשפ"ב, 19.10.21.

בזאת באנו על החתום

ביום ו' תשרי תשפ"ב, 12 לספטמבר 2021

הרב אבשלום בידני

הרב דניאל לונצור, אב"ד

הרב עדו רכניץ



אוצר זרעים

הרב עידוא אלבה

דין שמור ונעבד בשביעית

במאמר 'שמור ונעבד בשביעית' (גליון נט) מנה הרב עמנואל מולקנדוב גאונים וראשונים שלדעתו אוסרים 'נעבד' בשביעית, וטען שכיון שדעת הרמב"ם שהתיר היא כמעט דעת יחיד, יש להחמיר לכתחילה ולא לאכול פירות שנעבדו בשביעית. והוסיף הרב מולקנדוב שאם מדובר בשדה שגם נשמרה, כפי שמצוי בימינו בפירות בשדה של היתר המכירה, יש לאסור מעיקר הדין, כיון שרוב המוחלט של הראשונים אוסרים או מטעים שמור או מטעים נעבד, ועל כן יש להחשיב את דעת הרמב"ם, שהקל בשניהם, ממש כדעת יחיד. ואבקש להשיב על דבריו.



א.

המנהג וההלכה

כידוע, במחלוקות יש חשיבות מכרעת למנהג, וכמבואר בהקדמת הב"י, שאף שקבע את כלל הפסיקה ללכת לפני שנים משלושת עמודי ההוראה, אשר בית ישראל נשען עליהם, אם פשט המנהג שלא כמותם יש לנו לפסוק לפי המנהג. בענין זה הרב מולקנדוב אינו מייסד את דבריו על מנהג אלא על השערה שהיתה הלכה ידועה בזמן הגאונים להחמיר בנעבד^א. ומקורו מכך שעל המשנה בשביעית (ו, א) שהדין בגבולות עולה בבל הוא "לא נאכל ולא נעבד", כתב בתשובת הרמב"ם (בלאו קכח) שהרי"ץ גאות כתב בספר הנר שכל החכמים פירשו במשנה זו "שמי שעבר ועבד הארץ בשביעית, אותו הדבר הצומח אסור לאוכלו", והביא הרב מולקנדוב שגם בפירוש הנקרא 'רב נתן אב הישיבה'^ב כתב "ואם עבדוהו הגוים וזרעוהו אסור לנו לאוכלו". וטוען הרב מולקנדוב שדבריהם מוכיחים על כך שהיתה הלכה קדומה אצל הגאונים להחמיר בזה. ואף שהרמב"ם הסיק שאין זה פירוש המשנה, אלא כוונתה במילים 'לא נאכל' לאיסור ספיחין, והסיק להלכה להקל בנעבד, מכל מקום זה שהיתה הלכה ידועה אצל הגאונים לא לאכול מהנעבד בשביעית, מהווה שיקול מכריע לאסור נגד הכלל שהלכה כרמב"ם והרא"ש, כיון שהרא"ש, שממנו משמע להקל בנעבד, לא ראה את פירוש הגאונים.

אך נראה שהקביעה שהיתה הלכה ידועה לאסור נעבד אינה אלא השערה בעלמא. ככלל, אין לנו הלכות ידועות מהגאונים על הלכות שביעית. הרי"ץ גאות כתב רק שכן פירשו משנה זו כל החכמים, אבל לא העיד שקבלו את הפירוש הזה בקבלה מהגאונים. ויותר מזה. לענ"ד הפירוש הקרוי 'רב נתן אב הישיבה' אינו מסייע לפירוש הרי"ץ גאות אלא אדרבה מוכיח שלא היתה הלכה מוסכמת כזו, שכן הוא מסייע דוקא לפירוש הרמב"ם במהדו"ב, ש-"לא נאכל" מכוון

א. הלכה קדומה שהיתה אצל הגאונים יכולה להיות בסיס להכרעה, כעין הכלל ללכת לפי שנים מעמודי ההוראה.

ב. פירוש זה הנקרא גם 'המאסף' התחבר אחרי הרי"ף ולפני הרמב"ם, אך לא ידוע בודאות מי כתבו.

לאיסור ספיחין בלבד, ואין ללמוד מהמשנה לאסור כל נעבד. זאת, מפני שאין הוא מדבר על כל עבירה שנעשתה, כפי שפירש הרי"ץ גאות, אלא הוא מפרש את המילים "לא נאכל", על מה שעובדים וזורעים הגויים (כנראה בשדה של יהודי). ונראה שהכוונה לביטוי הממשי של איסור ספיחין, שכיון שעבודה אסורה בשביעית, מה שצומח בשביעית הוא בעיקר על ידי שהגויים עובדים וזורעים. אם כוונתו היא כפי שהבין הרב מולקנדוב, לאיסור בכל נעבד, למאי כתב שזרעה, הרי גם זריעה היא עבודה, ומאחר שכתב שאם עברו על מה שכתוב "לא נעבד" אפילו שהעובדים הם גויים נאסרו הפירות לא צריך לפרט שזריעה אוסרת? על כן נראה שכוונתו לבאר שלא נאכל דוקא היכא שעבדוהו וזרעוהו, דאיכא בזה איסור ספיחין, ונקט עבודה כיון שהמשנה מדברת על נעבד, אך עיקר כוונתו עבדוהו אף בזריעה. ועכ"פ, גם אם לא נפרש כך את דברי הפירוש הקרוי 'רב נתן', ממה שהרמב"ם שחלק על הרי"ץ גאות התיר נעבד אף בשל ישראל, נראה שהוא הבין שבענין זה אין הלכה קדומה ידועה¹.

ולמעשה לענין המנהג. בנעבד ושמור על ידי גויים, מכל השות"ם של חכמים יושבי הארץ (הב"י, המב"ט ושאר תשובות) נראה שכולם היו אוכלים משדות שהיו עובדים ושמורים בידי הגויים. הכרעת ההלכה בדין שדות של ישראל שנעבדו לא היתה שאלה מעשית, ולכן לא שייך לומר בה מנהג קדום. השאלה התעוררה הלכה למעשה רק לפני כ-150 שנה, כאשר הוקמו המושבות החדשות. באותו זמן כל מי שדן בזה ידע את הדברים שהביא הרב מולקנדוב, דהיינו שידעו הן את דברי ר"ת והתוספות שאוסרים בשמור, והן את דברי הרי"ץ גאות והרמב"ן והראשונים שהביאו דבריו שכתבו איסור נעבד, בכל זאת לא ראו בכל דברי הראשונים האלו שיקול מכריע לאסור נגד הרמב"ם². מהרי"ל דיסקין בהלכות שביעית (כו, ג) סתם כדברי הרמב"ם, מהם משמע שאין איסור בשמור, ולא הזכיר שיש חשש מצד נעבד, אף שבסתמא שדה שמורה גם נעבדת. גם רבי עקיבה פרוש (משנת ר' עקיבא סי' ד), שחי לפני מאה שנה, כתב שהמנהג להקל בשמור. וכן

ג. לא נראה לי שכל דבר שהרי"ץ גאות כותב ששמע, כך קבלת הגאונים וצריך לנהוג כמותו. לדוגמא בהלכות רי"ץ גיאת הלכות הלל עמוד קסו כתב: "קבלנו מראשונים החכמים ואנשי מעשה שלא היה כופל אלא עד אנא י"י הצליחה נא... וקימ"ל דהלכה כר". וכל ישראל לא נהגו כוותיה.

תשובת הרב מולקנדוב: אין אני בא לומר שההלכה היא כדעת הרי"ץ ג, ושאיסור לרמב"ם לחלוק עליה. בסה"כ אמרתי שדעתם דעה חשובה היא שכך פירשו כל הקדמונים, ושאין לומר שכיון שהרמב"ם חלק עליהם דעתם בטלה אלא יש להתחשב שפיר בדעתם, בצירוף שאר הראשונים דס"ל כן.

הרב אלבה: לדעתי אין יסוד לקביעה שכך פירשו כל הקדמונים.

ד. תשובת הרב מולקנדוב: אני מסכים שאין לאסור מחמת הרי"ץ ג בלבד מאחר שהרמב"ם ראוהו וחלק עליו. הסיבה להחמיר זה בעקבות רוב הראשונים [שלאחר הרמב"ם] דס"ל כדעת הרי"ץ ג. הפוסקים שהזכרת, כמהרי"ל דיסקין, ר' עקיבה פרוש והחזו"א לא ראו ולא הביאו את כל הפוסקים הנ"ל, ואף אם ראו את חלקם לא נתנו דעתם שבצירוף כל הדעות – דעת הרוב להחמיר בזה, והם לא באו להכריע בראיות נגד אחת השיטות, כפי שרוצה הרב אלבה להכריע כן, ולכן אין הם דעתם מכרעת לענין זה. ועכ"פ לא שייך מנהג בדבר זה, דמנהג שנוצר מכח פסיקה מסוימת – בטלה הפסיקה בטל המנהג, ולכן יש לדון רק מה ההלכה בנידון זה.

הרב אלבה: עכ"פ הראשונים העיקריים שאסרו שמור ונעבד היו ידועים למהרי"ל דיסקין והחזו"א. וצירוף דעות מטעמים שונים כדי להחמיר בספק דרבנן אינו מקובל בפוסקים.

הורה החזו"א ופרסם למעשה להקל בזה בפרסומים משנת תש"ד, תשי"א ותשי"ב (משנת יוסף ח"ב סי' ג). וכ"כ הגרשז"א (מנחת שלמה מד) שנהגו להקל בזה.

כשאנו באים למנות את הראשונים הידועים לנו בזה, לענ"ד הקביעה שהרמב"ם הוא ממש דעת יחיד להקל גם בשמור וגם בנעבד אינה נכונה. לקמן נבאר שכל הנראה זו גם דעת הר"ש, החינוך, הסמ"ג והרא"ש, ויתכן שגם הרמב"ן כתב שיש איסור בנעבד רק כאפשרות פרשנית, ולמעשה לא הכריע לאסור.

גם מה שהרב מולקנדוב מצרף את המחמירים בשמור למחמירים בנעבד כאשר מדובר במה שהוא גם שמור וגם נעבד, זהו צירוף פוסקים שטעמיהם שונים להחמיר בדברבנן להחשיבם כרוב, ואין זה פשוט לעשות צירוף כזה כדי להחמיר בדברבנן, כי כשיש שתי שאלות שחלות שתיהן בענין אחד יש סברה לדון על כל אחת מהן בנפרד, כיון שהדברים אינם תלויים זה בזה.

המקור לדיון בענין זה הוא מדאשכחן בחולין (דף לו ע"א) דיון בענין שחט ונתן הדם על הדלעת של תרומה, והיא נגעה בשרץ. השאלה היא אם לשרוף את התרומה, כדעת רבי, כי הדם של השחיטה הכשיר לקבלת טומאה, או שתולין ולא שורפים את התרומה, כדעת רבי חייא, ואמר ר' אושע' "באו ונסמוך על דברי ר"ש, שהיה ר"ש אומר: שחיטה מכשרת ולא דם". ומסיק שם רב אשי שמדובר כשנתקנה הדם, וספוקי מספקא ליה אם יש שם דם שחיטה שמכשיר על מה שיצא משחיטת הסימן הראשון, "ומאי באו ונסמוך על דברי רבי שמעון? לר"ש דם שחיטה כלל אינו מכשיר, ואילו לרבי חייא ספיקא? לענין שריפה מיהו שוו להדדי, מר לא שרפיה ומר לא שרפיה, הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים, והכי קאמר: כגון זאת תולין, לא אוכלין ולא שורפין". הרי שהחשיב נידון זה כיחיד מול רבים אף שטעמיהם שונים.

ומסוגיה זו הביא המהרי"ק (שורש לו, מא, נב, צד. וכן בשו"ת מהרי"ק החדשים סי' כ אות ג) סמך לקבלה שקיבל מרבתינו שאפשר לצרף שתי דעות לקולא, למרות שהם לא נאמרו מטעם אחד. והביאו הרמ"א חו"מ כה, ב.

אך יש שהקשו (מתיבתא ילקוט ביאורים שם) איך למד המהרי"ק מסוגיה זו שמצרפים שתי דעות מטעמים שונים להקל, דהא בתוספות חיצוניות (הובאו בשיטה מקובצת) כתבו שלפי רב אשי צירוף הדעות כאן הוא לחומרא, דהיינו שהצירוף הוא לענין זה שאם הוא תרומה נחמיר לא לשרפה למרות שדעת רבי לשורפה. ונלענ"ד שכן מוכח גם מבעל המאור שלמסקנה הצירוף הוא לחומרא דכתב שם "יש שפירשו בה להכי איצטריכא ליה לרב אשי למימר בהא כגון זאת, משום דדלעת חולין הוא, וה"ק בתרומת דגן כה"ג, כיון דמדאורייתא הוא תולין. לא אוכלין ולא שורפין".

ונראה לי שכוונתו במילים "כגון זאת", דבדלעת שהיא חולין אין בעיה של איסור שריפה ואיסור אכילה, אך אם יהיה כך בתרומה דאורייתא נחמיר לא לשרוף. הרו"ה אינו אומר אם יהיה כך בתרומה, אלא אם יהיה כך בתרומה דאורייתא כי בדלעת גופא כיון דתרומת ירק דרבנן

ה). תשובת הרב מולקנדוב: אם אכן דברך נכונים, אני מסכים שניתן להקל, אולם לדעתי אין ראיה מהפוסקים שמנית מס"ל להקל גם בשמור וגם בנעבד, וכפי שאכתוב להלן בעזה"י.

לא נחמיר להמנע משריפה, אף שגם לר"ש לא שורפים וגם לרבי חייא לא שורפים. בזה לא נחמיר נגד דברי רבי כיון שגם לפי רבי חייא ור"ש האיסור הוא רק מדרבנן. ולפי זה מוכח מדברי הרז"ה שבדרבנן לא מצרפים להחמיר שתי דעות כשהם מטעמים שונים (אמנם האור שמח בהל' טומאת אוכלים פ"י לא הבין כך את דברי הרז"ה).

אך המהרי"ק סבר שאין הבדל בזה בין צירוף לקולא או צירוף לחומרא (נראה שלמד כך מהביאור של רב פפא לדברי רב אושעיה, דלפי ביאורו הצירוף נאמר לקולא). וכן נראה מדברי האו"ז סנהדרין (סי' פו) שאינו מחלק בין צירוף לקולא או לחומרא, ואינם מחלקים בין לענין דרבנן או דאורייתא. אך בנו"ב (תניינא חו"מ סי' ג) אזיל לפי ההבנה שהצירוף בגמרא מועיל אף לקולא, אך כתב שמכל מקום אין ללמוד מזה להקל בצירוף סברות כשאנו מאותו טעם בדאורייתא, דהא י"ל שמצרפים רק בדלעת שהיא ירק ואינה תרומה אלא מדרבנן. וכן מוכח מהמגיד משנה (הלכות אישות פרק ז הלכה יב) שבדאורייתא אין מצרפים לקולא כשהוא משני טעמים. גם הב"י ביו"ד (סי' צב) הביא מהאגור בשם מהרא"י דמדבריו עולה שאין להקל בכה"ג של צירוף שתי סברות מטעמים שונים אלא באיסור דרבנן, ולא בדאורייתא. וכ"כ המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ט) שמהר"ר אליהו (ראה מארנ"ח במים עמוקים ב, עד, דהביא את הגמרא בחולין לצרף להקל, אך לשונו שם: "איני אומר שיש לחוש בזה כ"כ". משמע דלא בירא ליה כ"כ ללמוד משם) ומהר"ר איסרלן חלקו על המהרי"ק. וכ"כ הש"ך (פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר בסוף סי' רמב) שבדאורייתא אין לצרפם.

ונראה לענ"ד שסברת הפוסקים המחלקים בין דרבנן לדאורייתא שרק בדרבנן מועיל לצרף שתי סברות כי בלאו הכי ספק דרבנן להקל, אבל בדאורייתא אין להקל כי הוא נגד הכלל של ספק דאורייתא לחומרא, ולא בריר לן בכה"ג שהם מטעמים שונים למנותם כרוב. ולפי זה נראה שהוא הדין לנידון דידן, שאנו באים להחמיר בדרבנן בצירוף ראשונים שיחמירו מטעמים שונים, אין להחמיר בזה ולהחשיבם רוב משום שהוא נגד הכלל של ספק דרבנן לקולא'.

1. תשובת הרב מולקנדוב: בכל האריכות הנ"ל לא מצאנו שהאחרונים לא צירפו ב' דעות להחמיר בדרבנן. נידון זה הוא מה שדנו האחרונים בענין ספק ספיקא להחמיר בדרבנן, שלדעת רוב האחרונים נקטינן להחמיר, וכפי שהאריכו הרה"ג יעקב חיים סופר בספרו יחי יוסף סי' ד' והרה"ג משה לוי בספרו יוסף דעת סי' י"ג [ודלא כמו שפסק מרן הגרע"י זצ"ל בכמה מקומות מספריו] ע"ש. וגדולה מזו כתב בספר יוסף דעת בסוף הסימן שם, שבס"ס במחלוקת הפוסקים [ולא במציאות] לכו"ע אזלינן לחומרא, כיון שרוב הפוסקים מחמירים בזה ע"ש, וזה ממש כנידון דידן. והדברים פשוטים בעיני. וגם על מה שכתב הרב אלבה בהמשך מדברי הב"י שהכריע במקומות שמסתבר טעמיה וכו' – החילוקים ברורים בין הנידונים ואיני רואה צורך להאריך בזה. ומה שהביא הרב אלבה מדברי הרז"ה – אין ראיה כלל מדבריו, משום שהפירוש בגמ' שם לדעתו הוא שאם היה ירק שהוא מדרבנן – היה מותר גם לאכול מדין ספק דרבנן לקולא, וכפי שכבר כתב האור שמח בפרק י' מהלכות טומאת אוכלין ע"ש, והבן. ובשאר ראיותיו של הרב אלבה – עי' בשו"ת משפטי עוזיאל ח"ד חו"מ סי' י"ב שהאריך בזה והעלה שמצרפים ב' דעות שאינם מאותה הסברא.

תשובת הרב אלבה: כפי שהראיתי הרז"ה נוקט להדיא שאין לצרף ב' דעות להחמיר בדרבנן כשטעמם שונה. לא נלענ"ד לפרש כדברי האו"ז שדכוונת הרז"ה שביקש דרבנן נתיר לאוכלו, שכן אפשרות פירוש כזו הועלתה גם על הצ"ח (חולין לו ע"א) ודחה שלגבי אכילה אין זה ספק דרבנן, שהספק הוא אם הדלעת טמאה או טהורה, וזה שייך אף בחולין שאם תגע אח"כ בתרומה וקדשים אם תטמא אותם, וזהו ספק תורה וצריכין אנו להחמיר. וכפי שציינתי כן עולה מראשונים נוספים (מגיד משנה, מהרא"י, האגור, מהראנ"ח).

וראיתי מה שכתב במשפטי עוזיאל (ד, יב) בענין דעת המהרא"י (ונראה לי שיש להשיב על דבריו), דאף שהראה פנים לדברי המרי"ק, עכ"פ הוא מסיק שמדברי הרמב"ם (סנהדרין ט, ה) נראה שהיכא שמדובר במחלוקת בסברות אין החולקים

ועל כן נראה שלפי הב"י דאזלינן לפי ג' עמודי ההוראה, די בזה שבכל אחת מהן ברור לנו שהרמב"ם מקל ויתכן שגם הרא"ש מקל כדי שלא נתחשב כ"כ בשאר הראשונים, אפילו אם באמת רוב הראשונים מחמירים. מה גם שאין זה דין מצוי שבו עסקו כל הראשונים, שאצלם השאלה לא היתה שאלה למעשה, ולכן לא ידוע לנו מה דעת הראשונים על כל אחת מהשאלות האלו. ועכ"פ, כיון שהתקבלה הפסיקה ששביעית בזמן הזה דרבנן, ואין מנהג להחמיר, אתי שפיר מה שהקלו בזה.

ובר מן דין, יש כאן יסוד חשוב בפסיקה, שלענ"ד יש ליישם בנידון דידן. ראה ביאור הלכה לסי' שכה, יא (ד"ה אם מכירו) שהביא מחלוקת ראשונים לגבי דין גוי שעשה מלאכה בשביל ישראל, ופסק כראשונים המחמירים אף שהוא דרבנן, מכיון שלראשונים אלו יש ראייה מהתוספתא, שהמקילים אינם מתייחסים אליה. לענ"ד יש ללמוד מזה כלל. אף שכתב הב"י בהקדמה שבעלמא אין אנו מכריעים דבר בראיות תלמודיות, היכא שיש ראייה ברורה ממקור שלא דנו בו, שאני. ונראה שהסברה בזה היא שכיון שהם לא מתייחסים למקור זה, יש לנו רגלים להניח שלא היה בדעתם מקור זה כשכתבו את מה שכתבו. ועכ"פ למעשה אנו צריכים לעשות כפשט המקור של חז"ל, כי אין לדיין אלא מה שענינו רואות.

בדוגמא שהבאתי המ"ב אומר שכשאנו מוצאים ראשונים שמקילים בדבר מסויים, וכנגדם יש מקור בחז"ל שמראה במפורש להחמיר, ואותם ראשונים שמקילים לא התייחסו למקור הזה – אין להקל. ונראה לענ"ד מדלא חילק בין קולא לחומרא, שהוא הדין להיפך, כשיש ראשונים שמחמירים אך אינם דנים במקור שמראה להקל – יש להקל'. כלל זה חל בנידון דידן כפי שנברר, כי בירושלמי יש מקורות מפורשים להיתר שכמעט שלא דנו בהם המחמירים. והיות שגם אין מנהג ידוע להחמיר, אלא אדרבה בדורות האחרונים נהגו להקל, לכן אין לנו להחמיר".

מצטרפים לרוב אפילו אם הם מסכימים לדעה אחת לפסק הלכה. וכתב שיש לחוש לדברי הרמב"ם ונידון זה שייך גם כאן שהרי חלק מאלו שמחמירים בנעבד חלקו על אלו שמחמירים בשמור.

ולפי זה נראה שגם למי שפוסק בספק ספיקא בדרבנן להחמיר אין להחמיר כאן, כי כאן הספק תלוי במה שאמרו בזה הראשונים ומדובר בצירוף לרוב על ידי דעות וסותרות זו את זו, כך שצד אחד של הספק פוגם בצד השני ואין זה פשוט שעושים ספק ספיקא בכהאי גוונא. ועכ"פ גם הרב משה לוי מסכים שבשעת הדחק יש לסמוך על מי שסובר שאין לעשות ספק ספיקא להחמיר בדרבנן. ומה שכתב הרה"ג לוי שנראה לו שעכ"פ בס"ס במחלוקת הפוסקים יש להחמיר שהרי איכא רוב להחמיר, נראה שלא הסיק בדעתו את דברי הראשונים הנ"ל דאין זה פשוט להחשיבו רוב כשהטעמים שונים, וכל שכן כשחלק מהפוסקים להחמיר מטעם אחד חלקו וסותרו דברי המחמירים מטעם אחר.

ז. **תשובת הרב מולקננדוב:** בקשר ליסוד שהוצאת מהבה"ל הנ"ל – המעייין שם יראה שיש הרבה לחלק בין המקרים, ולא נראה שאפשר להוציא יסוד מפסק זה, שהרבה פעמים מצינו שהראשונים כמו הרמב"ן וסיעתם הרבו להביא ראיות נגד הרמב"ם או רש"י וכדומה, ואעפ"כ השו"ע פסק כדעת הרמב"ם וכדומה. וע"ע בהקדמת הב"י מה שכתב על פסיקת ההלכה בראיות. ועוד, שהרוצה להקל בכגון זה יביא ראיה מהמ"ב שנקט להקל משום ראייה מתוספתא וכדומה נגד ראשונים מפורשים.

הרב אלבה: ביארתי שהענין כאן הוא חוזק הראיות, וחוסר התייחסות של רוב המחמירים לראיות אלו. לענ"ד מסתבר שגם הב"י יסכים לנקוט כך, כי חזינו שגם הוא פוסק לפעמים כאלו שמסתבר טעמיהו, ובנידון דידן שהוא מימרות שלא הוזכרו אצל המחמירים עדיפא. ועכ"פ, אנו רואים שכך דרך הפסיקה של הגר"א והמ"ב.

ח. אנו מוצאים בראשונים שלפעמים לא היו ידועים להם כ"כ התוספתא והירושלמי, אך א"צ לדון כאן אם המחמירים

דוגמא נוספת. נחלקו הראשונים האם יש צורך להוסיף שליש לצורך קנית אתרוג נאה יותר. יש מחלוקת האם יש צורך להוסיף שליש לצורך קנית אתרוג נאה יותר. נחלקו בזה הראשונים, ובביאור הגר"א אורח חיים סימן תרנו, א מכריע בשאלה זו על פי ירושלמי מפורש פ"ק דפאה ה"א, ונקט כירושלמי כי הראשונים לא דנו על דברי הירושלמי. וכן הביאו להלכה המ"ב שם ס"ק ה. והמעין ימצא כהנה וכהנה"

ונראה שגם לשיטת הב"י יש לנקוט כן, שכן הוכחות ממימרות מפורשות הן יותר מאשר "מסתבר טעמיה". ומצינו בב"י שמכריע לפעמים על פי "מסתבר טעמיה", גם נגד דברי הגאונים. בבית יוסף חושן משפט סימן עט שהביא את דברי המרדכי שהם כדברי רבינו האי, וכתב "ואינו נראה לי אלא כדברי הרא"ש נקטינן, דמסתבר טעמיה". ובבית יוסף יורה דעה סימן שמג הביא את דברי הנמוקי יוסף שהם כדברי הרי"ף גאות וכתב "וכבר נתבאר שהרמב"ן חולק עליו והלכה כוותיה דמסתבר טעמיה וגדול שבאחרונים הוא". גם באו"ח סי' י' מכריע הב"י במחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש כהרמב"ם מפני ש"מסתבר טעמיה". אמנם לנו בעלמא קשה לנו לומר "מסתבר טעמיה", אבל כשמדובר במימרות מפורשות שלא דנו בהן המחמירים, נראה שגם בימינו יש לנקוט כפי שעולה מהמימרות האלו, משום דמסתבר טעמיהו של המקילים.

ויש להבהיר שאינו דומה למה שהמבי"ט ודעמיה הביאו ראיות להחמיר לנהוג קדושת שביעית בפירות של גוי, והב"י לא קבל דבריהם, מפני שתי סיבות. האחת, התם הם באו להחמיר כנגד המנהג, ובנידון דידן אני בא לסייע למנהג. ועוד בה, ששם המקורות שמלמדים שיש לנהוג קדושה אינם ברורים כל כך, וגם המקילים עסקו באותם מקורות, ונשאו ונתנו בהן, מה שאין כן בנידון דידן. ונדון עתה בשורשי הסוגיות.

בכלל לא ראו את הירושלמי, כי נראה שהמשנה ברורה לא התכוון לומר שיש לנקוט כמשמעות התוספתא כי הפוסקים המחמירים בכלל לא ראו את התוספתא. אלא שהוא סובר שאם יש מחלוקת בראשונים, ושיטה אחת הביאה מקור מפורש מחז"ל שהשיטה השניה לא התייחסה אליו כלל, יש לנו לנקוט כשיטה שהביאה את המקור מחז"ל, מפני שיש רגלים להניח שלא היתה דעת החולקים על מקור זה בשעה שכתבו מה שכתבו, ועכ"פ לדידן אין לדיין אלא מה שענינו ראות. הרב עמנואל טען שאין למנות את החינוך והסמ"ג כסוברים כרמב"ם בענין נעבד, כיון שהם רק הביאו את דבריו ולא נשאו ונתנו בדברי החולקים. אך לענ"ד כאן מבחינת העיון של האוסרים במקורות של המתירים המצב הפוך. הרמב"ן הביא ראיה חזקה מהירושלמי בפסחים להקל בשמור, ובדברי הראשונים המחמירים בשמור לא מצינו כל התייחסות לדבריו. והרמב"ם הביא ראיה חזקה מהירושלמי בשביעית בדיון פול המצרי שנזרע להקל בנעבד, וכמעט כל המחמירים לא התייחסו לירושלמי הזה. היחיד מהמחמירים שמתייחס לראיה מהירושלמי במסכת שביעית הוא הראב"ד, שכתב שתי אפשרויות של אוקימתות בירושלמי, והאוקימתא השניה היא שיתכן להעמיד את הירושלמי במקומות בהם האיסור הוא מדרבנן. ואם כן, לדידן דנקטינן ששביעית בזמן הזה דרבנן, יש להקל גם אם נקוט כאוקימתא זו.

ט. תשובת הרב מילקנדוב: כאן הראיות אינן מפורשות, דהר"י קורקוס והראב"ד ראו את דברי הירושלמי והשיבו, וכפי שמובא להלן, ואם כן יש כאן מחלוקת בסברא בין הרב אלבה לבין הראב"ד והר"י קורקוס האם ניתן לדחות את דברי הראשונים מכח דברי הירושלמי או לא.

הרב אלבה: הר"י קורקוס נוקט כדברי שלפי פשט הירושלמי אינו מקום לחילוקי הראב"ד. עכ"פ לא דמיתי ענין זה להכרעה לפי ירושלמי שלא דנו בו מצד הראב"ד, ומצידו בלא"ה לפי אחת האוקימתות יוצא שאין איסור בימינו, אלא מצד הרמב"ן ודעמיה, שהם לא דנו כלל בירושלמי הזה. ודחוק מאוד לומר שהיה נוח להם להעמיד את הירושלמי באוקימתות של הראב"ד, כפי שכתב הר"י קורקוס שאוקימתות כאלו תמוהות.

ב.

ראיות להיתר שמור

בפרשת בהר (ויקרא כה, ה-ו) נאמר: "את ספיח קצירך לא תקצור, ואת ענבי נזירך לא תבצור: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה".

ובתו"כ איתא על פסוקים אלו כמה דרשות, ועל פסוק ה דרשו: "מן המשומר אי אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר", ובפסוק ו': "מן השבות אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן המשומר".

התוספות (יבמות קכב ע"א ד"ה של עזיקה ועו"מ) הביאו שר"ת (ספר הישר סי' נט) הסיק מהדרשה על פסוק ה' שפירות שדה שמור אסורים. ונראה לי שפירוש הפסוקים לפי ר"ת הוא שלא תקצור את הספיח ששמרת שנקרא קצירך, ולא תבצור את פירות נזירך - שהם הפירות ששמרת, כי השמירה גורמת לכך שהפירות אסורים. וכן מה שנאמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", פירושו שנאכל רק מה שהופקר ולא מה שנשמר (וכ"כ הריטב"א סוכה לט ע"ב שזה פירוש הפסוק לפי ר"ת).

אך רש"י בפירושו על התורה כתב:

(ה) "את ספיח קצירך - אפילו לא זרעתה והיא צמחה מן הזרע שנפל בה בעת הקציר, הוא קרוי ספיח: לא תקצור - להיות מחזיק בו כשאר קציר, אלא הפקר יהיה לכל: נזירך - שהנזרת והפרשת בני אדם מהם ולא הפקרתם: לא תבצר - אותם אינך בוצר, אלא מן המופקר.

(ו) והיתה שבת הארץ וגו' - אף על פי שאסרתם עליך, לא באכילה ולא בהנאה אסרתם, אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית, אלא הכל יהיו שוים בה, אתה ושכירך ותושבך. שבת הארץ לכם לאכלה - מן השבות אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן השמור".

ובפירושו על הגמרא ביבמות קכב ע"א כתב שאינו יודע איזה איסור יש בשמור.

ועולה מדברי רש"י שכוונת הפסוקים לומר: "את ספיח קצירך" - אפילו אם צומחת תבואה מאליה בשדך "לא תקצור" בלא להפקיר, אלא עליך להפקיר אותה. "ואת ענבי נזירך", אם גדלת ענבים ושמרת עליהם, אף באופן זה רק "לא תבצור" אותם בנזירותם, אבל אין הם נאסרים באכילה, אלא "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" תפקיר הכל ותבצור עם העניים. וכתוצאה מזה תהיה שביית הארץ שהיא מופקרת לאכילה לאכלה, ולא תאכל מן השמור כי צויתך להפקיר לפני שאתה בוצר. ומכל מקום, הפירות לכשעצמם לא נאסרו באכילה ובהנאה בשום אופן".

(י). לפי זה, הלימוד לאיסור שמור באכילה הוא משני הפסוקים, אך הראב"ד בפירושו על תו"כ כתב שהפיסקה שנאמרה על הפסוק "ואת ענבי נזירך לא תבצור" היא המסקנה שלקוחה מהמשך התו"כ, שהסיק "ואי אתה אוכל מן המשומר". ולפי זה הפסוק "ואת ענבי נזירך" לא מלמד על איסור שמור, אלא על חובה לבצור בשינוי.

(יא). כך פירש הרמב"ן (בחדושי ליבמות ובפירושו לתורה) את דברי רש"י, והוא לפי מה שכתב רש"י על הגמרא ביבמות שאין כל איסור בפירות שמורים. יש מפרשים שכתבו שלדעת רש"י היתר שמור באכילה הוא רק כשלבסוף הופקר. אבל מדברי רש"י על הגמרא מוכח שאין כל איסור אכילה בשמור.

והנה, בתו"כ דרשו עוד "לא תבצור - כדרך הבוצרים", נראה שלפי רש"י בדרשה זו מפרשים חז"ל שהתורה אומרת לא לבצור פירות שמורים, כיון שכך היא דרך הבוצרים בשאר שנים. ומה שהביאו על זה בתו"כ את ההלכה במשנה (ח, ו) לשנות בקציצת תאנים וכו', וכפי שנביא לקמן בהרחבה, הוא אסמכתא הנלמדת מהוראת התורה לשנות בכך שלא תבצור כדרך הבצירה הרגילה שהיא מהשמור.

אך לפי דרכו של ר"ת לכאורה דרשה זו "לא תבצור כדרך הבוצרים" לא מובנת, שאם הפסוק מורה לנו שיש איסור באכילה והנאה ממה שנשמר, למה מפרשים חז"ל "לא תבצור" רק כדרך הבוצרים, הרי זה אסור לגמרי באכילה. וצריך לדחוק שהפסוק אינו כפשוטו, וכפי שפירש הרש"ס (בהשלמות לפירושו שביעית ח, ו) שמחלקים את המילים "ענבי נזירך", כאילו נאמר: 'ענבי לא תבצור' - ענבי הפקר לא תבצור כדרך הבוצרים. 'נזירך לא תבצור' - פירות השמורים לך בכל צורה לא תבצור, כי הם אסורים.²

הרמב"ן על התורה נוקט להלכה כרש"י שפירות השמור לא נאסרו, אך מסביר חלק מהפסוקים באופן שונה. הרמב"ן מיסד את דבריו על כך ש"ענבי נזירך" תרגם אונקלוס "ענבי שבקך", ומשמע דהיינו ענבים שצמחו משדה שעזבת בלא עבודה, ולא כפירוש רש"י ענבים ששמרת. ומפרש הרמב"ן שלפי זה "ספיח קצירך" הוא כמו "ענבי נזירך", שבשני הדברים הכוונה היא למה שגדל בלא עבודת האדם. ופירוש הפסוק: את הספיח הנולד מאליו בשדה לא תקצור לעצמך, ואת הענבים הצומחים בכרם מבלי עבודה לא תבצור לעצמך, אלא תהיה "שבת הארץ" כל אשר תוציא בשביתתה מן הספיח והנזיר, לכולכם יחד לאכלה. ומסכם הרמב"ן "לא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור, ויהיו לנו הפירות מן השבות".³

ואת הדרשה לא תבצור כדרך הבוצרים מבאר הרמב"ן "מדלא כתיב ענבי הנזיר לא תבצור וכתיב נזירך, לדרוש לא תבצור אותם כדרך נזיר שלך, אבל תבצור אותם עם העניים כדרך שהם בוצרים, לומר שלא ישמרם לעצמו, אבל ילקוט אותם עם העניים כהפקר, וינהוג בהם גם כן כדרך שהעניים נוהגין לדורכן בעריבה".⁴

וכתב הרמב"ן כמה ראיות שאין איסור באכילת פירות שנשמרו:

א. במסכת סוכה (לט ע"ב) מובאת ברייתא "אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות". ואמרו "בד"א בלוקח מן המופקר, אבל בלוקח מן המשומר - אפילו כחצי איסור אסור". ושואל הרמב"ן "אי פירות (משומר) גופייהו אסירי, היכי קתני אפילו בחצי איסור אסור, לכולי עלמא אסורין הן עצמן ואפילו לדידיה, אלא משמע דלא אסר אלא משום סחורה, ולעם הארץ דוקא כדקתני רישא".

(יב). ולפי הראב"ד הנ"ל אין צורך בדוחק זה.

(יג). אם יש מצוה לאכול פירות שביעית (כפי שמשמע קצת מדברי הרמב"ן בהשגות לספר המצוות), יש לומר שהכוונה היא שמהשבות מצוה לאכול.

(יד). נראה לי שהסיום הוא דרשה של אסמכתא, שהרי מדובר במלאכה בתלוש, שלכו"ע בזה הצורך בשינוי רק מדרבנן, ולכן לא הצריכו דבר זה בסוריה.

וראיתי מי שכתב שקושיה זו מיושבת לפי גרסת בעל המאור "אבל בלוקח מן המשומר אסור", כלומר שלא גרסין את המילים "אפילו בחצי איסור", ולפי זה הפירוש הוא כפי שכתב ר"ת בספר הישר לפרש בגמרא זו, שאסור לקחת מהשומר כלל. אך לענ"ד הקושיה נכונה גם לפי גרסה זו, כי עכ"פ ממה שאמרו "לוקח מן המשומר אסור", ולא 'אבל המשומר אסור'. משמע שאין ספק שמותר לקחת ולאכול משומר, והאיסור הוא רק במסירת הדמים. וכן הקשו שם התוספות בסוכה לט ע"ה (ד"ה בד"א) אחרי הבאת דברי רבינו תם "דאי אסירי, וכי דרך לקנות דבר האסור?"

ב. ועוד כתב הרמב"ן "ויש לי עוד ראיה מזו ששנינו (שביעית ט, ד, לגבי הזמן שחל חיוב הביעור דכלה לחיה מן השדה) אוכלין על המופקר אבל לא על השומר, ר' יוסי אומר אפילו על השומר." ובדאי אם היו פירות מן המשומר אסורין לגמרי לא היו אוכלין עליהם כלל גם לפי ר' יוסי.

ג. ועוד ראיה: "ואמרו בירושלמי פסחים (ה, ב) "ר' חנניה ור' פינחס, ר' יודה ור' יוסה, שניהן אמרו דבר אחד, דתנינן תמן אוכלין על המופקר ואין אוכלין על השומר. ר' יוסי אומר אף על השומר. אמר לון מן השומר הבאתים. ואם אין את מאמינני, הרי שדה פלוני משומרת לפניך, צא והבא לך אף אתה..." אלמא אוכלין מן המשומר על המשומר קאמר, וש"מ משומר מותר קודם ביעור."

לגבי הראיה הראשונה. הערוך לנר (סוכה לט) כתב ליישב את הגמרא בסוכה לפי דעת ר"ת, די"ל שהאיסור בשומר הוא דוקא באכילה, ולפי זה נאמר שמדובר באופן שאינו משלם כדי לאכול מהמשומר, אלא כדי שיוכל להדליק את הנר או לבהמה.

אך לענ"ד הדוחק נשאר, כי בפשטות לפי ר"ת הפסוק "את ענבי נזירך לא תבצור", ודרשת חכמים "אי אתה בוצר מן השומר" מתפרשים כאילו נאמר לא תגיע לידך בצירת השומר (וצריך לדחוק כפי שהבאתי לעיל מהרש"ס, שהסיפא "לא תבצור", שפירושו "חז"ל "לא תבצור כדרך הבצרים", הוא רק על מופקר). וא"כ לפי דרכו של ר"ת נראה שהאיסור אינו רק באכילה, אלא כל קבלת פרי מהשדה צריכה להיות אסורה, ואין כל היתר לקנות לבהמה ולהדלקת הנר, ובגמרא לא משמע כך, כפי שהקשו שם התוספות "וכי דרך לקנות דבר האסור"י.

אמנם בענין זה לא מדובר במקור שבו לא דנו כלל המחמירים, ולכן אינו דומה לכלל של המ"ב, שהוא כאשר נראה לנו שהראשונים לא נתנו דעתם על המקור זה.

ולגבי הראיה השניה מהמשנה בשביעית שאוכלים על השומר. החזו"א (שביעית יד, ד) כתב דיש לפרש שכונת המשנה שאוכלים על השדה שנשמרה מחיה ולא מאדם, דהאיסור בפירות הוא רק כשהשדה היתה שמורה מאדם. אך לענ"ד עדיין נשארת בתוקפה הראיה השלישית, כי בירושלמי אי אפשר לומר שמדובר על שמור מחיה בלבד, שא"כ ת"ק אסר מפני שעכ"פ אין

(טו). פאת השלחן (כב, א. דף כה ע"ב בהוצאה עם בית רידב"ז) כתב דיש לומר שלפי ר"ת מדובר דוקא בלוקח מעם הארץ. דהיינו שאין זה ידוע בודאות שהוא משומר, ולכן האיסור הוא רק בלקיחה בכסף. אך אכתי קשה, שלפי ר"ת איסור אכילת השומר דאורייתא, ואם מקילים בספק דאורייתא ואוכלים כי תולים שאינו שמור, למה נחמיר כלפי עם הארץ לא לתת לו כסף, ולא נתלה גם כלפיו שהוא אינו שמור. גם אם נאמר שאכילת שמור אסורה רק מדרבנן, לא מובן למה נחמיר בנתינת הכסף, כאשר אנו מתירים לעצמנו לאוכלו.

לחיה בשדה, ור' יוסי צריך להשיב לו שעכ"פ במציאות יש לחיה פירות בשמור. אולם, בירושלמי כתובים דברים אחרים, ואין מובן כלל למילים "ואם אי אתה מאמינני". על כן נראה שמדובר בשדה שמורה לגמרי (כפי שמפרש הרמב"ם בהל' שמיטה ז, ד שמדובר בפירות שבחצירות) ור' יוסי בא להשיב לשאלה הרי גם העני אינו יכול לקחת מהשמור, כי בעל השדה אינו מאפשר לכל אחד לקחת מהשדה השמורה. ולזה קאמר שמכל מקום יש עני שיכול להתגבר על השמירה, ואותו אדם שלוקח מהשדה השמורה יאמר לחבירו שתמה עליו כשהוא אוכל מפירות לאחר שכבר אין פירות בשדה הפקר, שיש עדיין פירות בשדה פלוני. ואם אין אתה מאמינני - כשם שאני לקחתי למרות השמירה, כך תקח אתה. ועל כן משמע שמדובר במשומר מאדם, ומוכח שהוא מותר באכילה, מדאוכלים עליו^{טז}.

אמנם אפשר לתרץ את קושיות הרמב"ן אם ננקוט כפי שכתב בפסקי הרי"ד (שם בסוכה): "וכל דבר המשתמר אסור באכילה למי ששומר, כדאמ' מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור". נראה שכתב שרק למי ששומר אסור, כדי שלא יקשה מהגמרא בסוכה דמשמע שבחינם מותר לאוכלו, ולכן פירש הרי"ד שהאיסור באכילה הוא רק למי ששומר, ומכל מקום אסור לקנות מהמשמר, כי כשקונים מהמשמר הוי כאילו המשמר אוכל, שכן הוא נהנה ממה ששימר. ולפי זה גם לא יקשה מהירושלמי בפסחים, דלא מדובר שם בקונה מהשדה המשומר. אך לכאורה החילוק בין האדם עצמו ששימר לאחר אינו רמוז בפסוק, אם אנו מפרשים כרבינו תם לא תבצור כי זה נאסר, משמע נאסר לכולם, ואם מפרשים כרמב"ן לא תבצור לעצמך, משמע שהאיסור הוא בפעולת הבצירה, אך אין האוכל עצמו אסור. ולכן נראה לי שהרי"ד מפרשו שהאיסור הוא מדרבנן והדרשה היא אסמכתא.

ואם נבוא למנות את הראשונים. רש"י כתב שאינו יודע איזה איסור יש בזה. גם הרמב"ם לא הזכיר בזה איסור, ונראה שלית ליה איסור בשמור. וכ"כ הרי"ק קורקוס בדעת הרמב"ם (ד, כה, ח, י). הרשב"א הריטב"א, הנמוקי והמאירי ביכמות קכב, כולם הביאו את ראיות הרמב"ן שהשמור מותר ונקטו כוותיה. וכ"כ החינוך (מצוה שכת). וכן כתב הר"ש משאנץ שאין איסור בפירות משומר בשני מקומות בפירושו למשנה (שביעית ו, ב, וכן ח, ו ד"ה לבודידה). ונראה שכך פוסק הרא"ש, דבפירושו למשניות כתב בשני המקומות האלו כדברי הר"ש^{יז}. וא"כ יש לנו ראשונים רבים

(טז). בפאת השלחן (דף כה ע"ב) כתב דלשיטת ר"ת יש מקום לפרש שאמנם מדובר בשדה שמור שאדם אינו יכול להביא לעצמו ממנו כי הפירות נאסרו, ובכל זאת המביא אומר לחבירו, החיה יכולה לקחת מהמשומר. ולפי זה מובן שאכתי אין היתר לאדם לאכול מהמשומר. אך לענ"ד מהלשון "הבאתים... הבא לך" משמע להדיא שהכוונה להביא לך לעצמך כדי לאכול.

(יז). פירוש הרא"ש למשנה מובא בתוספת הרא"ש (מהדורת הרב וילמן ואלו שלאחריו). הרא"ש בדרך כלל נוקט בפירוש המשנה כדברי הר"ש, אך הוא לא רק מעתיק את הר"ש, אלא גם כותב הרחבות והשגות, ונראה שבסופו של דבר הוא אומר את הפירוש שלו עצמו. אמנם בתוספות רא"ש (בבא מציעא קיח ע"א ד"ה שומרי, וכן בסוכה לט ע"ב, ור"ה ט ע"א) הביא את דברי התוספות שנקטו כרבינו תם וכתבו שבפירות משומר יש איסור, ולפחות איסור מדרבנן. אבל עיקר מטרת הרא"ש בתוספותיו לאסוף מה שהיה כתוב בתוספות שלפניו, והפירוש קרוי על שם התוספות. ואף שמצינו כמה פעמים שחולק עליהם, לא ראה צורך לכתוב דעתו בכל מקום, ומצינו כמה פעמים שבפסקיו מבואר שלא כפי שכתוב בתוספות רא"ש, ונקטינן בזה כפסקיו. לעומת זאת, בפירוש המשניות נראה שכוונתו מתחילה לכתוב את הפירוש שנראה לו, לא ידוע לי שנמצא בפירושו למשנה דבר שונה ממה שכתב בפסקיו.

שנוקטים כפי שעולה מפשט הסוגיה בבבלי, ומפורש עוד יותר בירושלמי, ולכן העיקר בזה להקל.

ובימינו יש להוסיף עוד סיבה להקל בחשש שמור, ממה שכתב הגר"מ שטרנבוך (שביעית כהלכתה עמ' 10) שהאיסור הוא דוקא במקום מגור, אבל בימינו שדות ירקות בדרך כלל אינן מגודרות, ולפעמים גם שדות אילן, ולא הוי משומר, כי אין מחשבת הבעלים אוסרת.

ג.

בירור דברי המשנה והתו"כ לפי דעת הר"ש והתוספות בסוכה

לעיל הבאתי מדרשת התו"כ על ויקרא כה, ה את החלק עליו נשאו ונתנו רש"י, ר"ת והרמב"ן. עתה נבאר את שיטת הר"ש בהבאת כל הדרשה על פסוק זה.

ויש להקדים שבמשנה שביעית פרק ח משנה ו איתא: "תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה, אבל קוצה אותם בחרבה. אין דורכין ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה, ואין עושין זיתים בבד ובקוטב, אבל כותש הוא ומכניס לבודידה".

המשנה הובאה בספרא בהר פרשה א תחילת פרק א בדרשה על פסוק ה: "את ספיח קצירך לא תקצור, מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית. ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן השמור (בארץ) אין אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר, לא תבצור, לא תבצור כדרך הבוצרים, מיכן אמרו תאנים של שביעית אין קוצים אותה במוקצה, אבל קוצה אתה בחורבה, אין דורכים ענבים בגת אבל דורכים בעריבה, אין עושים זיתים בבד ובקוטב, אבל כותש ומכניס לבדידה".

ובירושלמי על המשנה הנ"ל (ח, ו), איתא (לפי גרסת הר"ש, ופליקס הביא שכ"ה בכת"י ר):

"כתיב ואת ספיח קצירך לא תקצור. הא קצירה כנגד הקוצרים לא. אמר ר' לא אם אינו ענין לספיחי היתר, תניהו ענין לספיחי איסור. אמר רבי מנא לכך נצרכה כשעלו מאליהן, שלא תאמר הואיל ועלו מאליהן יהו מותרין, לפום כן צריך מימר אסור.

את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור. מן השמור בארץ אין אתה בוצר אבל בוצר את מן המופקר. לא תבצור כדרך הבוצרים. מיכן אמרו תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה אבל קוצה הוא בחרבה".

ונראה שהירושלמי מביא על משנה זו את דרשת התו"כ, כי על פיה תבואר המשנה באיזה מצב הצריכו שינוי, אלא שבמקום מה שכתוב בתו"כ שמכאן סמכו חכמים את איסור הספיחין, הירושלמי מסביר את תחילת הפסוק לפי ההלכה שספיחין אינם איסור דאורייתא. בתחילה קובע

תשובת הרב מולקנדוב: אין הבדל בין פירוש הרא"ש לזרעים לבין תוספותיו, בשניהם הוא מעתיק את דברי קודמיו, ופעמים אחדות מעיר וחולק, ועל כן אדרבה סמי חדא [פירושו בשביעית] מקמי תלת [תוספותיו במקומות הנ"ל], ועכ"פ ודאי דהוי ספק בדעתו, וא"א לומר שדעתו ששמור מותר.

הרב אלבה: אני מסכים שאין ודאות מוחלטת בדעת הרא"ש, אך עכ"פ יותר נראה שדעתו כהכרעת הר"ש.

הירושלמי שפירוש הפסוק לא תקצור הוא כנגד הקוצרים, כלומר כדרך הקוצרים, ואח"כ שואל וכי קצירה כדרך קצירה אסורה בספיחים, הרי התבואה שנספחת לקציר השנה השישית גדלה בשישית, והיא ספיחי היתר שאין עליהם דין שביעית? אלא צריך לומר שהתורה מדברת על ספיחי איסור שלא הגיעו לשליש לפני השביעית וגדלו בשביעית, וחלים עליהם איסורי שביעית, ועליהם הוא דאמרו לא תקצור כדרך הקוצרים. ורבי מנא מעמיד שהדרשה נצרכת לעולים מאליהן (כנראה משום שבספיחי איסור לא צריך הדבר להיאמר, שכן אפשר ללמוד זאת מענבי נזירך לא תבצור). ואח"כ מבואר את הפסוק את ענבי נזירך לא תבצור, דהיינו ענבים ששמרת עליהם לא תבצור, ולא תבצור פירושו כדרך הבוצרים.

והר"ש בפירושו למשנה הביא את דברי התו"כ וכתב: "וכל מה דאסרינן הכא היינו מן המשומר, אבל מן המופקר שרי כי אורחיה, כדמוכח בירושלמי את ספיח קצירך לא תקצור (שם) הא קצירה כנגד הקוצרים לא. אמר ר' לא אם אינו ענין לספיחי היתר תנהו ענין לספיחי איסור... פירוש ספיחי היתר דששית דשרו, כדאמרינן לעיל בירושלמי בריש פ"ו, ספיחי איסור דשביעית ודרוש מהכא איסור ספיחין ואיכא דדריש מקראי אחריני כמו שאפרש לקמן בע"ה (ט), א) מן המשומר מדכתיב נזירך משמע שמפריש מהם כל אדם".

מדבריו עולה שהבין שגם הירושלמי דורש "את ספיח קצירך לא תקצור" לענין איסור ספיחין, שכן משמע מהלשון ספיחי איסור, ומכל מקום נראה שצ"ל שפשט הפסוק הוא לא תקצור כדרך הקוצרים את אותם ספיחי שביעית. ועיקר השוני בין הר"ש לפירוש רש"י הוא שלדעת הר"ש מן המופקר מותר לקצור ולבצור כאורחיה, דהוא מפרש שמה שקשרו בתו"כ בין המשנה שמצריכה שינוי לפשט המקרא, הוא משום שהצורך בשינוי הוא רק בענבי נזירך, שהם מן השמור, ובמחבור צורך השינוי הוא מדאורייתא, ובתלוש מדרבנן. בעוד שלפי רש"י השינוי שנצרך מהתורה הוא בעצם זה שלא בוצרים מהמשומר כדרך שאר השנים, ובתו"כ רק מסמיכים לזה את מה שאמרו חכמים לשנות בתלוש".

ומכל מקום, לפי פירוש הר"ש אין ספק שפירות משומר מותרים, ורק אמרינן שצריך לבצור בשינוי.

אמנם בפירוש המיוחס לר"ש על תו"כ, נקט דאיכא בפירות שמור איסור לפחות מדרבנן, אך הפירוש בתו"כ רק מיוחס לר"ש.

אלא שהרב מולקנדוב טען במאמרו בגליון נט שאין דעת הר"ש ברורה, כי בספר אוצר הגדולים (א, עמ' קנח) כתבו שהתוספות בראש השנה ובסוכה הם מבית מדרשו של הר"ש. ובתוספות ראש השנה (ט ע"א ד"ה וקציר) נקטו שיש איסור במשומר, וכן נראית לו מסקנת התוספות בסוכה (לט ע"ב ד"ה בד"א). וא"כ דעתו העיקרית של הר"ש לדינא אינה מבוררת.

אך ראיתי שבספר אוצר הגדולים אליו מציין הרב עמנואל הוכיח שאמנם עיקר התוספות הוא מבית מדרשו של הר"ש, אך בסופו של דבר הם נערכו על ידי רבינו אליהו מלונדריש. ולענ"ד אכן מעיון בתוספות בסוכה לט ע"ב ניכר שבתחלה כתבו שם את דברי הר"ש, ואח"כ

(יח). לפי הרמב"ם (שמיטה ד, א, כב-כג) משמע שמדאורייתא צריך לשנות בין במשומר ובין במופקר.

דברים שהתווספו על המקור, כנראה על ידי הרב אליהו מלונדריש, שכך כתוב שם בתוספות אחרי הבאת שיטת ר"ת:

"ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים, אבל ע"י שינוי שרי כדקתני סיפא מכאן אמרו תאנה של שביעית אין קוצצין אותה במוקצה אבל קוצה בחרבה אין דורכין ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה, אין עושין זיתים בבד ובקוטב אבל כותש הוא ומכניס לבדידה, ואמן המשומר קאי. ועוד דמשמעתין משמע דלא אסר מן המשומר אפילו כחצי איסור אלא לפי שמוסר דמי שביעית לחשוד, אבל פירות מיהא לאכילה שרי דאי אסירי וכי דרך לקנות דבר האסור?

ומיהו קשה, דרישא דקרא דריש ליה התם לאיסור אכילה דקתני רישא את ספיח קצירך לא תקצור מכאן סמכין על הספיחים שהן אסורין, ועוד דכולה סיפא דתאנה של שביעית סתם משנה היא פרק ח' משמע דבסתם שביעית איירי שדרך להפקיר, אף על גב דבגמרא דירושלמי מייתי עלה כולה דרשא דתורת כהנים".

בפיסקה שמתחילה "מיהו קשה לר"ת", הוא מקשה שתי קושיות. הקושיה הראשונה היא דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים, ומשמע שזו גם כוונת המשנה בפ"ח דיש לקצור בשינוי, דהא התו"כ מביא את המשנה מיד לאחר דרשה זו, משמע דלדעתו מדובר התם במשומר. ואלו הם ממש דברי הר"ש בפירושו לפ"ח, שמביא את התו"כ והירושלמי להוכיח דלא כרבינו תם.. ועוד הקשה בתוספות קושיה שניה, דמשמעתין משמע דפירות מיהא לאכילה שרי, "דאי אסירי וכי דרך לקנות דבר האסור". ועל הקושיה השניה הו"ו אין כל התייחסות בהמשך". ועל כן נראה שקושיות אלו הן שהביאו את הר"ש לכתוב מה שכתב בפירושו למשנה, שנטה מדרכו של ר"ת.

אלא שלאחר מכן בפיסקה שמתחילה "מיהו קשה" כתוב בתוספות לפנינו קושיות על המסקנה העולה שמשומר אסור רק בדרך הבוצרים, דקשה לפרש שלא תבצור פירושו רק לא תבצור כדרך הבוצרים בגלל דרשת התו"כ על רישא דקרא בענין ספיח קצירך, דלפי זה משמע שהפסוק בא להורות איסור אכילה. ועוד קשה מסתמות לשון המשנה בפ"ח, שמשמע שמדובר בסתם שדה בשביעית שהיא מופקרת "אף על גב דבגמרא דירושלמי מייתי עלה כולה דרשא דתורת כהנים".

והנה, מסיום הדברים משמע שגם המקשה מודה למה שמניח הר"ש שממה שירושלמי מביא הכא את כל הדרשה של התו"כ, משמע שהכוונה היא להורות שהמשנה מתפרשת על השמור בלבד, אלא שהיה קשה לו שהמשנה סתמה בזה.

ונראה שהקושיות האלו אינן קושיות חזקות, דמה שהקשה מדדרשו ברישא לאיסור אכילת ספיחין, אין זו אלא אסמכתא, אבל עיקר פשט הפסוק הוא כפי שכתוב בתחילת הירושלמי 'לא תקצור כנגד (כדרך) הקוצרים'. ומה שהקשה שהמשנה סתמה לא עוקר את מה שמודה בו

יט). וכ"כ האגר"מ (או"ח ח"א סי' קפו) שהתוספות בסוכה נשארו בקושיה על ר"ת, ולא כדברי הגר"י זילבר הלכות שביעית עמ' קפז.

המקשה, שעכ"פ מהירושלמי משמע שהמשנה מדברת רק במשומר, ויש לנו ללכת לפי מה שפירש הירושלמי, ולא לפי מה שנראה לנו בלי מקור כיון שהוא מנוגד לירושלמי.

ומעתה נראה סדר הדברים כך- כשהר"ש ערך את התוספות הביא בתחילה את דברי ר"ת, וכך נקט בראש השנה, כשעדיין לא הגיע לעיקר הסוגיה בסוכה. אך כשהגיע לסוגיה בסוכה הקשה עליו את שתי הקושיות המובאות בתוספות סוכה בלשון "ומיהו קשה לר"ת", דברור שר"ת עצמו לא הקשה קושיות אלו, אלא הכוונה במילים אלו היא 'מיהו קשה על ר"ת' (ואולי כך צריך לגרוס). והסיום של התוספות בסוכה אחר כך "ומיהו קשה" ניכר שהוא תוספת שאינה ממי שכתב את הקושיות הקודמות, שהרי אינו משיב לקושיות, אלא מקשה בדרך הערת מו"מ של לימוד על המסקנה העולה מהקושיות. ומסתבר שהוא מדברי ר"א מלונדריש שמקשה כהערה על הביאור של הר"ש.

אלא שבתוספות רא"ש סוכה לא הביא את מהלך התוספות בצורה זו, וז"ל אחרי הבאת דברי ר"ת: "ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבודרים אבל ע"י שינוי שרי כדקנתי סיפא לא תבצור כדרך הבודרים, מכאן אמרו תאנה של שביעית אין קוצצין אותה במוקצה..., וי"ל דלא קאי אסיפא אי אתה בוצר מן המשומר, אלא אפירות שביעית המופקרים קאמר, ומפרש היאך יש לבוצר, וכן מוכח בשביעית בפ"ח דתנן תאנים של שביעית אין קוצצין אותם במוקצה אבל קוצץ הוא בחרבה..., אלמא סתם פירות שביעית המופקרים דינם כך".

אצל הרא"ש כל המו"מ כתוב כקושיה אחת ותירוץ אחד, ומדבריו עולה שאין להסיק מהתו"כ והירושלמי מה שהסיק הר"ש דההוראה לא תבצור כדרך הבודרים מוסבת על המשומר, כי י"ל שהם מתכוונים לאסור בצירה כדרך הבודרים במופקר, וכפי שמשמע מסתמות המשנה.

אך בתוספות הרא"ש סוכה לא הביא את הקושיה מהסוגיה בסוכה, ונראה שקושיה זו לא היתה לפניו כשכתב את דבריו שם, לכן אין להסיק מדבריו אלו שכך הכרעתו לדינא. ואדרבה, כיון שקושיה זו נותרת ללא מענה מסתבר שבפירושו על המשנה החליט לא לסתור את דברי הר"ש, משום שאחר כך ראה את הקושיה הזו, ולכן למעשה הסכים לר"ש.

ובפסקי התוספות בסוכה כתבו שהמסקנה היא "אין בוצרין מן המשומר בשביעית". ונראה שדבר זה מוסכם על כולם, דגם לפי הר"ש צריך להפקירו לפני שבוצר, ועכ"פ לא כתב שמסקנת התוספות שאסור לאכול פירות משומר כפי שנראית המסקנה מתוספות הרא"ש.

והמורם מכל זה, דנראה שמסקנת הר"ש היא כפי שכתב בפירוש המשנה. מה שכתוב בתוספות בראש השנה הוא מה שכתב לפני שהגיע לקושיות מתו"כ, מהירושלמי ומהסוגיה בסוכה הכתובות בתוספות סוכה. ולמעשה, כיון שהיו לו קושיות על פירוש ר"ת שנותרו ללא מענה נקט בפירושו למשנה שאין איסור בפירות משומר².

(כ). תשובת הרב מולקנדוב: לפי דעתי מסקנת התוס' בסוכה היא שהמשנה מיירי בהפקר ולא במשומר, אבל משומר אסור, וכמבואר בדברי תוס' הרא"ש וכן בפסקי התוס' שם, וזה לא כדברי הר"ש בשביעית. ועדיין הספק בדעתו קיים.

הרב אלבה: עיין לעיל בכל מה שהוספת לבאר בזה במסקנת התוספות בסוכה.

ד.

הראיות שהובאו לאיסור נעבד

המקור הראשון ממנו רצה הרב עמנואל ללמוד איסור נעבד הוא במשנה בשביעית ו, א. שם איתא שבגבול עולי בבל "לא נאכל ולא נעבד". הרמב"ם בפיהמ"ש מהדו"ק כתב שפירושו "לא נעבד, ואם נעבד ע"י אחר אסור לאכול הצומח". ובתשובה כתב שהוא הפירוש שכתב הרי"ץ גאות^{כא}.

המקור השני לאיסור נעבד הוא בפירוש שכתב בחידושי הרמב"ן מסכת יבמות דף קב ע"א. הגמרא שם מביאה את התוספתא בדמאי פ"ה "גוי שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזיקה הן, של נטע רבעי הן - לא אמר כלום, לא נתכוון אלא להשביח מקחו".

מדברי הגמרא משמע שאם היינו מאמינים לגוי היינו חוששים שהפירות אסורים. וצריך להבין מה איסור יש בפירות עזיקה. רש"י הביא בתחילה פירוש של רבותיו "עזיקה - מפרדס מעוזק וגדר סביבו לשמרו, והיא שנת שביעית". ועל זה כתב רש"י "קשיא לי דמאי איסור יש כאן", ולכן פירש שעזיקה היינו עיר בארץ ישראל, והנפק"מ היא שאם נאמין לו, יש לחוש שאינם מעושרים. אך תוספות (ד"ה של עזיקה) כתבו שר"ת נקט כפירוש רבותיו של רש"י, ופירש שיש איסור במשומר מדכתיב "ואת ענבי נזירך לא תבצור", ודרשו מתו"כ "לא תבצור מן המשומר".

הרמב"ן בחידושו ליבמות דחה את דברי רבינו תם, והסכים עם רש"י שאין איסור במשומר, ולגבי הדרשה שאין אתה בוצר מהמשומר הביא את דברי רש"י על התורה, ופירש בדבריו שפסוק זה מורה רק שאסור לשמור, אבל אין השימור אוסר את הפרי. וכתב הרמב"ן דיש לפרש בכמה אופנים אחרים שאינו מצד איסור שמור, וז"ל:

"אפשר לפרש דהאי עזקה מפרדס מעוזק קאמר, ולא משום איסור והיתר אלא הכי קתני, של ערלה הן ואותו פרדס של עזקה, כשם שנתכוין בעזקה להשביח מקחו, כך במה שאמר של ערלה הן להשביח מקחו נתכוון, א"נ אורחא דמילתא נקט שדרך ערלה שלא לשמרה בתחלה שאינה עושה פירות הרבה וכשהיא משומרת יפה ומתוך עבודתה עושה פירות משובחין ביותר^{כב}.

כא). מהרמב"ם בפיהמ"ש משמע שמדובר בגוי שעבד בשדה ישראל. כך ביאר פאת השולחן, ודחה הבנות אחרות בדברי הרמב"ם. ונראה שיש לפרש כך גם בדברי הרי"ץ גאות, שכתב עבר וזרע, כי הביטוי הזה כולל זריעה על ידי גוי, שכן גם זו עבירה.

כב). הרשב"א הקשה שמתחילת דברי הרמב"ן משמע שבלי שיוסיף הגוי את המילים "של עזיקה" היינו מאמינים לו שהם של ערלה, בעוד שנראה שגם אם היה אומר רק של ערלה לא היינו מאמינים לו, שגם זה הוא שבח. ובפשטות י"ל דאין הכי נמי, שכשהגוי אומר של ערלה הן לבד אין זה שבח, ולכן צריך את המילים של עזיקה להראות שכוונתו לשבח. ועוד, שהרמב"ן כתב פירוש נוסף שהערלה נותנת פרי טוב דוקא אם היא נשמרת, ולפי זה עזיקה הוא רק פירוש כיצד עצי הערלה נתנו פרי טוב.

ויש לפרש עזקה מלשון 'מצאו יושב ועוזק תחת הזיתים', שפירושו חופר או עושה לה כמין גדר למלאתו עפר, ואברויי אילנא הוא ואסור, ופירות עצמן אסורין, דמחמת עבודת שביעית באו, וקי"ל הנוטע בשביעית יעקור, ושדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית".

הרמב"ן לא הכריח את האיסור בנעבד מהגמרא ביבמות, שהרי הרמב"ן כותב עוד שני פירושים אחרים לגמרא זו, אלא שהוא מעלה אפשרות נוספת לפירוש הגמרא, ולפי פירוש זה הוא מנמק את מקור האיסור בדמוי ענין זה לשני מקומות אחרים שמצינו בהם קנס בענין שביעית, וכפי שכתב "דקי"ל הנוטע בשביעית יעקור, ושדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית". כלומר, יש לומר שכפי שקנסו אדם שנטע עץ, שעליו לעקור את הנטיעה, וכן קנסו אדם שטייב את השדה לא לזרוע בה במוצאי שביעית, כך קנסו ואסרו את הפירות לכולם, כל היכא שמחמת עבודת שביעית באו.

גם הראב"ד בסוכה לט ע"ב משיג על הפירוש של ר"ת דשל עזיקה הוא איסור מחמת שמור, אך השגתו היא מטעם אחר, וגם מה שהסיק שם לאסור פירות נעבד הוא על יסוד טעם אחר, וז"ל: "שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל מפני שעבר על והשביעית תשמטנה ונטשתה, אבל שמור ביד גוי לא אסרה. ועוד איזה שבח יש בין שמור לשאינו שמור. אבל של עזקה פי' ארץ עבודה ומטוייבת. ואם ספיחים אסורים בשביעית, כ"ש פירות ארץ עבודה בין של גוים בין של ישראל".

הראב"ד טוען שאין לפרש את הגמרא ביבמות בענין פירות עזיקה כרבינו תם על איסור משומר משום שמדובר בפירות שגוי מוכר, והתורה לא אסרה שדה שנשמרה אלא כשנשמרה בידי ישראל ולא בידי גוי, שהרי הגוי לא נצטוו ב"השביעית תשמטנה". ויש לי להוסיף שאכן נראה שאין איסור במשומר בידי גוי ממקור הלימוד לפי ר"ת שהוא מדכתיב "את ענבי נזירך", משמע דוקא שישאל שמרם²³. ומסיים הראב"ד שלכן צריך לפרש שבפירות עזיקה האיסור הוא מצד נעבד, שנלמד במכל שכן מאיסור ספיחין הגדלים מאליהם, שכן בהם לא עשה איסור ובכל זאת נאסרו, כל שכן שחכמים אסרו את הפירות של ארץ עבודה גם כשהיא של גוי, ונראה שכונתו היא גם כשהקרקע עבודה בידי גוי, שגם בזה איכא איסור עבודה, ולמד במכל שכן מספיחין דלית בהו איסור עבודה²⁴.

להלן ננסה להבין מה משיב הרמב"ם על ראיות אלו לאיסור נעבד.



(ג). רבינו תם יכול להשיב שאף אם האיסור בשמור הוא רק כשהיהודי שימר ומי שאומר "של עזיקה הן" הוא גוי, החשש שלנו הוא שהשדה היתה שמורה בידי יהודי.

(ד). אמנם לשון הראב"ד ב'כתוב שם' שנעבד אסור את הפירות "בין של גוים ובין של ישראל". ולכאורה משמע אפילו כאשר בעל השדה הוא גוי, נאסרו הפירות על ידי עבודתו. אך לא מסתבר לאסור שדה שהיא בבעלות גוי, כיון שהוא אינו מצווה על כך, וכיון שאין כאן עבירה, אין בזה ק"ו מספיחין. לכן נראה שלמרות שהראב"ד נקט "של גוי" כוונתו היא שהעיבוד הוא של גוי אבל השדה של ישראל. והוא דומיא דשמור, שנקט שמור בידי גוי ולא שדה של גוי, ושמור בידי גוי לא אסר, כי אין איסור בנשתמר מאליה, ואין בזה קל וחומר. עכ"פ עולה מדבריו שהאיסור הוא מדרבנן, כמו בספיחין.

ה.

ביאור המשנה בשביעית ו, א

בענין המשנה "לא נאכל ולא נעבד", יש לעיין בדקדוק הלשון. כאמור לעיל, במהדו"ק של פיהמ"ש פירש הרמב"ם שאיכא איסור אכילה בנעבד על ידי אחר, אך הר"י קורקוס (שמיטה, ד, כו) הקשה על פירוש הרמב"ם במהדו"ק דאפכא הוה ליה למתני "לא נעבד ולא נאכל", כי קודם מעבדים ורק אחר"כ יש תבואה שעליה אומרים שאסור לאכול. ואכן, בתשובתו (בלאו קכח) כתב הרמב"ם שאחרי שדקדק בדבר הסיק שאין פירוש זה נכון, ומסתבר שזה הדקדוק בלשון המשנה שהביאו לדחות את הפירוש הראשון (ובנוסף יש ראייה מהירושלמי להיתר נעבד, כמובא לקמן). וכן שינה הרמב"ם את פירושו בפיהמ"ש מהדו"ב, וכ"כ הרמב"ם בהלכה (ד, כח) ש'לא נאכל' על איסור ספיחין ו'לא נעבד' על איסור עבודה. וכתב הר"י קורקוס שלפי פירוש הזה ניחא הקושיה על הסדר. והוסיף שגם פירוש הר"ש ש'לא נאכל' היינו לאחר הביעור דוחק, דאכתי היה צריך להיות סדר הפוך.

מאחר שלשון המשנה לפי פירוש החכמים שהזכיר הרי"ף גאות אינה מדוקדקת, נראה שאין לראות במשנה זו ראייה להחמיר¹.

ואכן, הרמב"ן והראשונים שהביאוהו לא הסתייעו לחידוש של איסור נעבד מפירוש המשנה בפ"ו בענין "לא נאכל ולא נעבד", ומסתבר שזה משום שהם נקטו כפירוש של הרמב"ם ש'לא נאכל' הוא איסור ספיחין, כיון שפירוש זה פשוט ומתאים יותר ללשון המשנה.



בתו"כ מובאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל בענין שדה שנטייה, ובענין אכילת פירות שביעית שלא בטובה, שלפי ת"ק בית הלל מקילים ובית שמאי מחמירים, ורבי יהודה מסיים בזה שבית הלל הם המחמירים. ובפירוש הראב"ד לתו"כ כתב שבדעת תנא קמא יש להסתפק מה הדין בשמור לפי בית הלל, דיש לפרש שלפי ת"ק בית הלל סוברים שאין כלל איסור בשמור, כמו שלדעתם אין איסור בנטייה (וכן נקט הראב"ד בתחילה, שהמילים 'אי אתה בוצר מן השמור' הן לפי רבי יהודה ואינן לפי ת"ק), או שגם בית הלל סוברים שבשמור איכא איסור, אבל בנטייה התירו כי לא שמרו להדיא, או שלפי בית הלל לא רק שמור אסור אלא גם חרישה דינה כשמור, אך כאן התירו בנטייה מפני שהמלכות אמרה לטייב. וכתב שעכ"פ ההיתר של בית הלל בפירות שדה שנטייה הוא רק לאחרים, והוא עצמו לא יאכל מפירותיה בשביעית, כפי שבמוצאי שביעית אסור לו לזורעה. אבל לפי רבי יהודה, כתב הראב"ד שבית הלל אוסרים בשמור מדאורייתא, ונטייב ונעבד דינו כשמור. ונראה שמה שנקט ב'כתוב שם' ששמור הוא איסור מדאורייתא ושנעבד הוא איסור דרבנן הנלמד בק"ו מספיחין הוא כפירוש השלישי בתו"כ, שכן לפי שני הפירושים הראשונים בתו"כ משמע שבכלל אין איסור בנעבד, כפי שהתירו בנטייה, אמנם לכאורה גם לפי הפירוש השלישי איסור נעבד הוא משום דהוי כשמור, ולא כפי שכתב ב'כתוב שם' שהוא נלמד מק"ו מספיחין, אבל יתכן שכונתו גם בתו"כ רק שלמעשה הוא כשמור, אבל האיסור הוא מדרבנן, בקל וחומר מספיחין (וראה עוד בענין זה במאמר בקובץ בית אהרן וישראל קלח, עמ' לב).

כה). תשובת הרב מולקנדוב: יש לחדד שאע"פ שאין ראייה ממשנה זו להחמיר, מ"מ גם אין ראייה להקל, וגם אין לדחות את דברי הריצ"ג וסיעתו מכח הקושיות שיש לפירושם, כיון שגם אם אכן אין פירושם במשנה נכון – מ"מ הנחת היסוד שלהם שנעבד אסור לא נדחה, דיתכן שהיה פשוט להם שנעבד אסור מכח ראיות אחרות, ובעקבות זה רצו לפרש כן גם במשנה זו, ואם פירושם לא יתכן במשנה זו – אין זה סותר את עיקר היסוד.

ו.

מסברה אין להוסיף על חיוב עקירת עץ שנטע

הבאתי לעיל שהרמב"ן את איסור נעבד לאיסור המבואר במשנה שביעית (ב, ו) שהנוטע בערב שביעית סמוך לראש השנה צריך לעקור את הנטיעה. וכן במשנה תרומות (ב, ג) איתא: "המעשר והמבשל בשבת - שוגג יאכל, מזיד לא יאכל. הנוטע בשבת - שוגג יקיים מזיד יעקור. ובשביעית - בין שוגג בין מזיד יעקור". וכן מובא בגמרא גיטין דף נג ע"ב, ושם פירשו שהיא דעת רבי מאיר.

ומבואר שם בגמרא גיטין דטעם האיסור הוא שמונים שנות ערלה לשביעית, ויהיה ניכר שנטע בשביעית, ולפי זה לכאורה האיסור הוא רק בנוטע ולא בזורע. ואף שהגמרא מביאה טעם אחר, שנחשדו ישראל על השביעית, ומטעם זה לכאורה אין לחלק בין נוטע לזורע, בגמרא מבואר שטעם זה נאמר רק כהסבר מדוע מטעם 'מונין' לא קנסו כה"ג גם את הנוטע בשבת שמא יטע בשבת 30 יום לפני ראש השנה, וימנו לו שנה מתוך ידיעה שנטע בשבת. נמצא שמהגמרא משמע שעיקר האיסור הוא משום מונין, ואין מקור לקנס על מי שזורע בשביעית שיעקרו את מה שזרע.

אך הרמב"ם (שמיטה א, יב) פסק "הנוטע בשביעית בין בשוגג בין מזיד יעקור מפני שישראל חשודין על השביעית". מבואר שהוא פסק דאף בלא הטעם שמונין שנות נטיעה, יש חובה לעקור את הנטיעה. וכתב הגר"ח"ק בדרך אמונה (ביאור ההלכה ד"ה הנוטע) שהרמב"ם נוקט בזה כירושלמי (שביעית ב, ד. תרומות ב, א), ששם מובא כל טעם לחוד. וסובר הרמב"ם שאין ראייה שהבבלי חולק על זה.

ומעתה, כיון שהרמב"ם אוסר גם כשאין טעם של מנין שנות הערלה, נראה שלדעתו גם הזורע חייב לעקור. וכך נקטו הר"י קורקוס ומפרשי הרמב"ם.

ונראה לי סיוע לדבריהם שזו דעת הרמב"ם על פי הרמב"ם בתשובה (קכח): "אפילו עבר זורע, הרי הוא מותר מן התורה, כמו כלאי זרעים אשר אסורה זריעתם ומותר לאכול הדבר הצומח (מהם). וגזירה שמא יזרע, אסרו אפילו ספיחין העולים מאליהם".

נראה לענ"ד שהרמב"ם דימה זאת לכלאים, כי בכלאים הדין הוא שחייב לעקור ובכל זאת הפירות מותרים, כמבואר במשנה דכלאים (ח, א) וברמב"ם (כלאים א, ז). והוא הדין בנידון דידן, שחייבו חכמים לעקור, אבל לא אסרו את הפירות אלא בגזירת ספיחין בלבד. ולפי דמיון זה משמע שגם בזרע חייב לעקור.

והנה, מלשון המשנה נראה שהחיוב הוא רק לעקור מה שעשה, אבל בשאר עבודות אין איסור ליהנות מהפירות, שכן בשבת נקט גם מבשל וגם נוטע, ואילו בשביעית נקט רק נוטע, ולא הוסיף לבאר שגם בכל העבודות אין ליהנות מהפירות.

והסברה לחלק נידון דידן מדין מחיוב העקירה כתבו באחרונים שבשביעית הארץ היא הפקר, ובעלמא קיי"ל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ונראה לי להוסיף שאף בנטע או זרע, שכשעבר את האיסור הגרעין לא היה הפקר, לא מצינו אלא את גזירת ספיחין, ובגזירה זו נאמרו

קולות, כפי שנראה להלן. ויש לבאר שמשום שבשביעית אין הרבה מה לאכול, לא רצו להרבות בקנס על פירות שביעית. ואף שגזרו על הספיחין, בזה היה צורך מיוחד לגזור כדי שלא יבואו לזרוע בסתר, אך לא רצו להחמיר כלל בענין זה.

ומצינו מקור שמלמדנו לא להחמיר בשביעית יותר ממה שמפורש שגזרו, מהירושלמי שביעית (ב, ד) על הדין שהנוטע בערב שביעית יעקור, ושאלו "לא עקר, פירותיו מה הם? רב בא ר' לא" הווי יתבין בצור. הורי רבי לא ישפכו פירותיו. אמר רב בא, אני לא נמנתי עמהם בעלייה, אמרי נצא לחוץ ללמוד, נפקו ושמעו לר' יונה ור' יצחק בר טבלאי בשם ר' אלעזר אין מוסיפין על הגזרה".

ונראה כוונת ר' אלעזר שכיון שבמשנה אמרו אך ורק יעקור, אין לנו להוסיף ולגזור איסור בפירות. ומעתה יש לשאול על הרמב"ן, איך רצה ללמוד מחיוב עקירת נטוע על איסור פירות של אילן שנעבד בשביעית. הרי באיסור אילן שנטע עצמו אמרו שפירותיו מותרים כדי שלא נוסיף על הגזירה, וכמו כן אם נאסור פירות של עץ שנעשתה בו מלאכה לאברויי אילנא הוי הוספה על הגזירה. אלא שהר"י קורקוס הלכות שמיטה ויובל פרק ג הלכה יא כתב בענין פירות של אילן שנטע בערב שביעית: "הרמב"ן וקצת מהראשונים נראה שסוברין שהפירות אסורים כיון שעל ידי איסור באו והיה חייב לעקור, אפשר שסמכו על רב בא (צריך להיות רבי לא) שהורה שישפכו פירותיו דמשמע דלמעשה הורה ומעשה רב".

מהיכן הסיק הר"י קורקוס שלפי הרמב"ן פירות של עץ שנטע בערב שביעית אסורים? נראה שהוקשה לו איך הסיק הרמב"ן מדין עץ שנטע לאיסור במלאכה שעשה לאברויי אילנא, אם גם בעץ שנטע הפירות מותרים, ומזה הוא מסיק שהרמב"ן פסק כר' לא, שישפכו פירותיו.

אך לענ"ד דחוק להעלות אפשרות שהלכה כר' לא דפירותיו ישפכו, כי מהירושלמי נראה שרוב החכמים נקטו כרבי אלעזר, שהיה מראשוני האמוראים. גם נראה שההסבר של הר"י קורקוס בדעת הרמב"ן, לא כתוב ברמב"ן והעיקר חסר מן הספר. ובאמת אינו מוכרח, שהרי בכל אופן בדעת הראב"ד לא נוכל לאומרו, כי הרמב"ם כתב בסוף פ"ג שאין לנטוע אילן בזמן שיקלט תוך 30 יום לראש השנה, אך אם לא עקר הפירות מותרין, וחזינן שהראב"ד, שסובר שירק שנזרע על ידי ישראל בשביעית נאסר לגמרי, לא חלק על הרמב"ם שם. משמע שגם הוא מודה בהיתר הפירות של אילן שנטע במוצאי שביעית.

ובדעת הרמב"ן היה אפשר לחלק שבנטע או זרע שכבר גזרו לעקור, אין מוסיפין על הגזרה בעוד ענין שלא לאכול את הפירות, ואילו בנעבד, שאין גזירה אחרת, גזרו לא לאכול את הפירות. אבל אי אפשר לומר כך בדעת הראב"ד, שהרי לדעתו אם זרע לא רק שחייב לעקור אלא גם נאסר באכילה, וא"כ חזינן שכן גוזרים שתי גזירות.

ואין לומר לשיטת הראב"ד דמה שהקל ר' אלעזר הוא רק בנטע ערב שביעית, דהאיסור הוא רק משום מונין, שכן גם בנטע בשביעית עצמה נאמר במשנה במסכת תרומות אך ורק לעקור. וכיון שעיקר סברת ר' אלעזר היא שאין לנו אלא מה שגזרה המשנה, משמע שהפירות מותרים

(כו). במעשר שני א, א הנוסח הוא רבי אילא במקום רבי לא.

גם בנטע בשביעית עצמה. וא"כ אם אנו נוקטים כר' אלעזר, גם בנזרע בשביעית עצמה אין להוסיף איסור מעבר לחיוב העקירה ולגזירת ספיחין.

על כן נראה דסברת המחמירים בנעבד היא שמה שמקילים בפירות במוצאי שביעית כי לא מוסיפים על הגזרה אינו מלמדנו לשביעית עצמה, דכיון שהוא באותה שנה חמירא טפי.

אלא שמכל מקום מלשון המשנה, שלא הזכירה בקנס על העושה מלאכה בשביעית אלא את חיוב העקירה בניגוד למבשל בשבת, נראה שבעושה איסור אחר בשביעית לא גזרו, וגם בנטע או זרע אין איסור מוסיף על חיוב העקירה. ועל כן, לסיכום פרק זה נאמר שלא רק שאין הכרח ללמוד מהחיוב לעקור נטוע לאיסור נעבד, אלא אדרבה, מלשון המשנה יותר נראה שגזרו אך ורק לעקור את הנטוע, וסברת הרמב"ם מובנת היטב.

ועכ"פ נבאר לקמן שדברי הרמב"ם אינם רק סברה המתאימה יותר לדקדוק לשון המשנה, אלא דבריו עולים להדיא מהירושלמי, הדין ישירות בדבר שנזרע בשביעית.



ז.

הלימוד מאיסור ספיחין לאיסור נעבד

איתא בספרא (בהר פרשה ג, פרק ד, ה): "ספיחים אסורים מדברי סופרים". והאיסור ידוע ומובא בכמה מקומות, וכ"פ הרמב"ם (שמיטה ד, ב - ג): "ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה, ולמה גזרו עליהם מפני עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גנה בתוך שדהו בסתר, וכשיצמח יאכל מהם ויאמר ספיחים הן, לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית. הירקות שדרך רוב האדם לזורעם בגנות ומיני תבואה וקטניות כל הצומח מהן אסור מדבריהם, והמלקטן מכין אותו מכת מרדות".

כאמור לעיל, הראב"ד למד מזה במכל שכן איסור לנעבד. אך לפי הרמב"ם טעם האיסור הוא שמא יזרע בסתר, כלומר משום שהזרעים קטנים, ולפעמים צומח מאליו, חוששים שיבא לזרוע בסתר ויאמר שצמח מאליו, לכן אסור גם מה שצמח מאליו אם דרך לזרועו. ונראה שלפי טעם זה אין ללמוד ממנו איסור לכל נעבד, שכן בנעבד בעלמא לא שייך טעם זה.

אמנם נראה שגם הרמב"ם לומד שיש בענין זה איסור הנלמד בדרך כל שכן, דהיינו שאיסור ספיחין אינו רק בעלה מאליו, כפשט הלשון של ספיחין, אלא נאמר בין אם עלה מאליו ובין אם זרע באיסור. וכפי שמבואר מתשובת הרמב"ם (בלאו קכח) "וגזירה שמא יזרע, אסרו אפילו ספיחין העולים מאליהם", משמע כל שכן מה שזרע באיסור². אך לפי הרמב"ם דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ואין לאסור בנזרע יותר מאשר בספיחין, וגם אין ללמוד מזה לאיסור בעבודות אחרות.

(כז). הרב ידיד הלוי (בספר שארית יוסף עמ' קכג) כתב שלדעת הרמב"ם איסור ספיחין הוא אך ורק על מה שעולה מאליו. ונראה שכן הבין הרש"ס על הירושלמי פ"ב סוף הלכה ה. אך הר"י קורקוס ושאר מפרשי הרמב"ם אינם נוקטים כך. ובאמת דברי הרב ידיד מיוסדים על הגהה שעשה בתשובה בשו"ת פאר הדור של הרמב"ם סי' טו, בעוד שמהמקבילה לתשובה זו, שהיא תשובה קכח שבמהדורת בלאו, מתבאר שלפי הרמב"ם כל שכן שיש איסור ספיחין בנזרע.

ולאחר העיון נראה שאדרבה, מדין ספיחין גופא מוכח שאין איסור נעבד אפילו בנזרע, דהא מהירושלמי (דמאי ב, א) משמע שאיסור ספיחין נוהג עד השנה השמינית בחנוכה. וכן פסק הרמב"ם שם בהלכה ו: "ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מר"ה ועד חנוכה, ומחנוכה ואילך הן מותרין". ובירקות הותר גם לפני חנוכה, כפי שפסק הרמב"ם בהלכה ז: "ומותר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד".

ומעתה, מדין הספיחין בשמינית יש ללמוד שאין איסור נעבד, שאם איתא לאיסור הפירות למה הקלו בספיחין במוצאי השביעית, היה לנו לומר שאכתי יש אסור כיון שנעבד בשביעית, ויש לאבד את הפרי כשם שגזרו לעוקרו. ולמאן דאוסר נעבד צריך לדחוק שהיתר ספיחין בשמינית נאמר רק על העולים מאליהם. וזה דוחק, מפני שבאיסור ספיחין בפשטות כלול גם איסור מה שנזרע, ובירושלמי, הקובע שזמנו עד חנוכה, לא חילקו בזה.

ואפשר שסברה זו כלולה בדבי הרמב"ם בתשובה, שדחה את ביאור הרי"ף גאות בלא לנמק, ומיד כתב שנראה כוונת המשנה לאיסור ספיחין. ויתכן שכוונתו לומר שאיסור זה לכשעצמו מורה שאין לפרש במשנה שכל עבודה אוסרת את הפירות.

וכן מתבאר להדיא מהירושלמי (שביעית ב, ה) לגבי פול המצרי "זרעו לזרע ולירק לפני ר"ה שמינית, ונכנסה שמינית זרעו אסור וירקו מותר", והביאו הרמב"ם (שמיטה ד, טו).

ואכן הראב"ד לשיטתו תמה על הלכה זו, שכיון שהנוטע בשביעית במזיד יעקור, א"כ איך הותר בשמינית? וכך כתב "לא מצינו בזרע בשביעית שום היתר, שהרי אמרו הנוטע והמבריק פחות מל' יום לפני ר"ה אסור לקיימן בשביעית, והנוטע בשביעית במזיד יעקור, ואין הולכין לא לחנטת פרי ולא לגמרו אלא משהשריש בשביעית יעקור, ואין הולכין אחר חנטה אלא בפירות האילן הישן, ולא אחר גמר פרי אלא בספיחין שיצאו מאליהן. ואי משכחת לה בנזרעו, לא משכחת לה אלא בשזרעו גוי", אי נמי במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור". והר"י קורקוס דחה את הבנת הראב"ד, שמסתימת הירושלמי לא משמע שמדובר רק היכא שגוי זרע או במקומות מיוחדים, וזה קושיה יותר גדולה ממה שלא חילקו בענין ספיחין עד חנוכה, דכאן מדובר באוקימתות שלא התפרשו כלל.

והסיק הר"י קורקוס "אעפ"י שהדין נותן לעקור, אם עבר ולא עקר הפירות מותרין, והולכין בו אחר גמר פרי ואין בפירות אלא איסור ספיחים לבד". והכס"מ כתב בתחילה על דברי הראב"ד שאפשר שהרמב"ם נמי מדבר במקום שבו שביעית מדבריהם, אך אח"כ הביא את דברי הר"י קורקוס, וכתב שלפי זה הוא גם במקומות שנוהג שביעית מדאורייתא, ונראה שהוא מסכים לדבריו". והרדב"ז כתב "ואפילו תימא דקנסינן ליה (למי שזרע שאינו רשאי לאכול), מ"מ בעינן

(כח). אמנם הראב"ד בספרו 'כתוב שם' כתב שנעבד אסור אף כשזרע גוי. אך לפי מה שביארתי לעיל שכוונתו שם לאסור רק כשגוי זרע בקרקע של ישראל, י"ל שמה שכתב בהשגות שכשזרע גוי אין איסור כוונתו להיכא שגוי זרע בקרקע של גוי, ואף אם נאמר שבהשגות כוונתו להתיר גם כשגוי זרע בקרקע של ישראל, אין זו סתירה, כי בהשגות על הרמב"ם כתב אוקימתא נוספת, שההיתר הוא רק כשזרע במקום האסור מדרבנן, ולכן נוכל לומר שב'כתוב שם' כתב לפי ההנחה שהירושלמי מתפרש דוקא לפי אוקימתא זו.

(כט). הרב אלימלך וינברג (קובץ בית אהרן וישראל חוברת קלח עמ' מה) כתב שעל כרחך הכסף משנה אינו מסכים עם

למידע אם יש עליהם איסור שביעית לאחרים או לא, כלל לא דמלתא לא איירי הירושלמי אלא בדיני הפירות מה תהא עליהם".

בניגוד לר"י קורקוס, הרדב"ז כתב שיתכן שלמוכר עצמו יש איסור לאכול גם בשמינית, אך גם הוא לא קבע זאת בהחלט, ועכ"פ הסכים שלאחרים הוא כדין ספיחין ותו לא.

וכן נפסק בפאת השלחן (סוף סי' כב), וכן כתב החזו"א (שביעית י, ו) שלפי הרמב"ם "עבר וזרע הפירות מותרין". וכוונתו בשמינית, אבל בשביעית עצמה הפירות אסורים כדין ספיחין. ונלענ"ד שכן יש לפסוק, מאחר שהאוקימתות של הראב"ד דחוקות טובא^ל.



ח.

אין בראשונים סברה לאסור מדאורייתא אכילת נעבד על מי שלא עבד

לעיל התבאר שגם לדעת הרמב"ם וגם לדעת הראב"ד אין איסור דאורייתא בנעבד. אם היינו רואים בראשונים שיטה שיש בנעבד איסור דאורייתא אולי היה מקום להחמיר טפי אף בשביעית בזמן הזה שהיא דרבנן, אך נראה לי שאין בראשונים מי שפוסק שאכילה של אדם שלא עבד מהנעבד היא איסור דאורייתא.

אמנם הרי"ד בסוכה לט ובעוד מקומות השוה את דין נזרע לדין נשמר, ומיומא פד נראה שכ"ה לשיטתו גם אם קצר באופן האסור, דהיינו בכל מלאכות דאורייתא. אך ביארתי לעיל שמשמע לדעתו גם בנשמר הוי איסור דרבנן כיון שהוא כותב בגמרא בסוכה שהאיסור הוא רק על המשמר, וגם יתכן שגם בנעבד לדעתו האיסור רק לאותו שזרע.

ובפסקי הרי"ד גיטין סא ע"א כתב: "משאלת אשה לחברתה שהיא חשודה על השביעית לזרוע, ולוכל מה שזרעו בשביעית, ולשמר את הפירות, והפירות שניטעו או שנשתמרו בשביעית הן אסורין באכילה, אבל לא תבור ולא תטחן עמה שאסור לסייע ידי עובדי עבירה בידים". נקט שהיא חשודה לאכול "מה שזרעו" ולא כתב "מה שזרעה", ולכאורה כוונתו מה שזרעו אחרים, והא דלא כפי שמשמע מדבריו בסוכה. אך י"ל בפשטות שהאשה אינה זורעת אלא בני ביתה הזכרים, ועל כן נקט לשון זו. ועל כן יש לנקוט בשיטתו כפי שעולה מדבריו בסוכה, שאיסור האכילה בנזרע הוא רק לאותה חשודה.

הר"י קורקוס, מפני שבסוף פ"ד בהלכה כט נוקט הכס"מ שיש איסור ספיחין היכא שישראל עבד בשדה גוי בניגוד לדברי הר"י קורקוס. ולענ"ד לא דמי, ששם אוסר הכס"מ מצד גזירת ספיחין בלבד, אבל לאוסרו במוצאי שמינית בניגוד לדברי הירושלמי לא שמענו.

ל). הר"י קורקוס הביא חיוק לדברי הרמב"ם ממה שאמרו בעץ שנטע בערב שביעית פירותיו מותרים, וכתב על זה בפאת השולחן (כב, טו) די"ל שהראב"ד פסק בזה כר' לא, וזו מחלוקת אמוראים. אך פאת השולחן אינו אומר שלפי זה נאמר גם דין פול המצרי הוא כחולקים על ר' לא, שהרי רואים להדיא בראב"ד שהוא אינו מעמיד גמרא זו כחולקים על ר' לא. ובאמת אי אפשר לומר כך, כי א"כ אין לנו לפסוק כר' לא גם כנגד רבי אלעזר וגם כנגד סתימת הירושלמי בדין פול. ולגוף הדברים שכתב פאת השולחן שדעת הראב"ד כר' לא, ביארתי למעלה שאינו נראה כן, שהרי הראב"ד לא השיג על פסק הרמב"ם בסוף פ"ג. ועכ"פ, לגוף הראיה מהירושלמי בדין פול המצרי התירוך היחיד לזה הוא האוקימתות הדחוקות של הראב"ד.

ובגמרא ראש השנה דף ט ע"א איתא: "בחריש ובקציר תשבת, רבי עקיבא אומר: אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית - שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע". וכתבו התוספות (ד"ה וקציר) בשם ריב"א: "דנזרע ביד בשביעית מלא תזרע נפקא", ומשמע שמעצם זה שכתוב "לא תזרע" מובן שיש איסור במה שנזרע. ויש שפירשו כוונתו על יסוד מה שאמרו בתמורה ד ע"א שכל שהתורה אסרה לעשות אסור לאכול משום "כל שתיעבתי", ונמצא שאיכא איסור דאורייתא בנזרע, וגם צריך להבין לפי הרמב"ם והראב"ד למה אין כאן איסור כל שתיעבתי.

ונראה לענ"ד שאכן אין ללמוד מזה לדינא לאיסור נעבד, שהרי אלו דברי רבי עקיבא הסובר שספיחין אסורים מדאורייתא. ובתוספות תמורה (ד ע"ב ד"ה רבא) כתבו שהגמרא אינה נוקטת בצורם אוזן בכור איסור משום 'כל שתיעבתי' מכיון שכל היכא שהפעולה מותרת כשנעשה ממילא, אין אוסרים גם כשעשאה באיסור. וא"כ ה"ה לנידון דידן, שאמנם לפי ר"ע, האוסר ספיחין מדאורייתא, אכן כל זריעה אוסרת, אך לדידן, שאין איסור דאורייתא בספיחין העולים מאליהם, אין איסור גם בנזרע. וכן עמד בזה כלכלת שביעית (ב"ב לו ע"א).

והחזו"א (י. ו) נשאר בצ"ע על דברי הרמב"ם והראב"ד שאין איסור דאורייתא במה שנזרע בשביעית, מחמת דברי הירושלמי בשקלים (ה, א): "ההן עומר מהו שיזרע בתחילה (בשביעית כשאין לו אפשרות ליקח מספיחין שעלו מאליהן). ר"ח בר אדא בעי קומי ר' מנא לא נמצא כקומץ על השיריים שאינן נאכלין? א"ל נעשה כה' דברים שהן באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה". ומבין החזו"א שהדיון הוא אם השיריים שאינם נאכלים מדאורייתא מעכבים את הקרבן, או נאמר שהיו כאיסור טומאה שאינו מעכב. אך בסי' כב, ג כתב החזו"א לתרץ לפי הראב"ד, דכתב בפירושו לתו"כ ששאלת הירושלמי היא אליבא דרבי עקיבא הסובר שספיחין אסורים מדאורייתא. ולכאורה אכתי הענין דחוק.

אך מדברי הגריש"א (קובץ תשובות ח"ג סי' רעא) נראה דקושיה מעיקרא ליתא, שאדרבה מהדמיון לדברים הבאים בטומאה משמע שכל הדיון הוא דוקא בגלל האיסור דרבנן שיש במה שנזרע בשביעית, כי יש להשוות טומאה אחרי ריצוי הציץ, שכאילו פקעה מהם הטומאה, לאיסור מדבריהם, דהוי ליה כאיסור דבר אחר כמו שאמרו בפסחים (מה ע"א) לגבי מוקצה. ואם כן השאלה היא שעכ"פ מדרבנן אינו יכול לאכול את השיריים ומדוע אינו מעכב, ומשיב דהוי כטומאה שהציץ מרצה עליה. ואתי שפיר בפשטות, שאכן אין איסור דאורייתא בנזרע^{לא}.

ז.

ספק אם הרמב"ן אוסר לדינא נעבד

הבאתי לעיל שהרמב"ן ביבמות כתב לפרש את הגמרא לפי ההנחה שיש איסור בנעבד, אך יש עוד לדון מהי מסקנת הרמב"ן.

לא). אמנם יש אחרונים שהבינו שיש איסור דאורייתא של לאו הבא מכלל עשה בגלל הדרשה בתו"כ "מן השבות אתה אוכל", דשבות משמע שלא עשה בו מלאכה, וא"כ אין לאכול ממה שצמח מחמת מלאכה. אך קשה עליהם, שבתו"כ מסיימת הברייתא רק שלא לאכול מהשמור. ועוד, שאם יש בזה איסור דאורייתא איך יתכן שהמשנה שבאה לפרט מה דין מי שעשה איסור בשביעית כותבת רק את דין נזרע בשביעית שחייב לעוקרו מדרבנן, ולא מזכירה כלל את האיסור דאורייתא בכל מלאכה מצד "מן השבות אתה אוכל".

הגרי"ז מינצברג (פירות שביעית סי' א, ב) האריך לדון בסוגיות אלו, וסתר את סברות האוסרים בנעבד². ובתוך דבריו ציין שבעבודה זרה סב ע"א, מובאת ברייתא "החמרין שהיו עושין מלאכה בפירות שביעית - שכן שביעית", ובירושלמי (שביעית ה, ו, וכעין זה בעבודה זרה ה, א) אמר ו"במכתפי פירות עבירה היא מתניתא", וכתב הרמב"ן בחידושו: "בירושלמי אמרו בפירות עבירה היא מתניתא, כלומר בפירות שביעית לאחר הביעור והיינו קנסא". וכן הביאו שם הריטב"א. חזינן דהרמב"ן מפרשו על פירות שיש בהן איסור הנאה, ולא רצה לפרש בפירות שנעבדו באיסור, אלא פירשו בפירות לאחר הביעור. משמע דלא פסיקא ליה הדבר שפירות שצמחו לאחר שנעבדו אסורים.

יש לי להוסיף על דבריו, שבאמת מלשון הרמב"ן ביבמות "יש לפרש" נראה שהוא רק העלה אפשרות לפרש כך את ענין פירות עזיקה, שבזה נאסר הפרי, ואומר שאם נפרש כך נאמר שזה דומה לחיוב עקירה ושדה שנטיבה, אך כל דבריו הם תחת הכותרת "יש לפרש", כלומר שיש מקום לפרש כך, ונראה שהוא לא התכוון להכריע שיש בזה איסור³. ויש רגלים לדבר שלמעשה הוא חזר בו מאיסור זה, כי בפירושו על התורה, שנכתב באחרית ימיו, לא הביא כלל את הפירוש הזה לגמרא ביבמות, והוא מבאר שם גם את האיסור דרבנן בספחים, אך לא דן

לב). הגרי"ז מינצברג הביא את הראיה להיתר נעבד מדין פול המצרי (עמ' קעו, קפב-קפד), והביא שהרידב"ז השיב לו על פי מה שחידש פירוש למה שאמרו בתורת כהנים "מן השבות אתה אוכל", שיש איסור דאורייתא בכל מה שנופל לקרקע בשביעית, כי אינו שבות, וספחין הותרו מדאורייתא רק כשגדלו ממה שנזרע בשיטת, ולדעתו כך היא דעת הרמב"ם. ולדעת הרידב"ז י"ל שאיסור זה קיים רק בפירות שגדלו בשביעית, ולכן התירו הירושלמי והרמב"ם את הירק שגדל במוצאי שביעית. אך הגרי"ז מינצברג דחה באריכות את כל החידוש, שלא נזכר כלל בראשונים דאיכא איסור דאורייתא במה שנופל לקרקע בשביעית. ובתשובת הרמב"ם בלאו קכח הדבר מפורש "אפילו עבר וזרע הוא מותר מן התורה, כמו כלאי זרעים שנאסרה זריעתם, והותר הדבר הצומח מהם, וגזרה שמא יזרע אסרו אפילו ספחין העולין מאליהן". ועוד הוסיף הגרי"ז מינצברג שאם יש איסור דאורייתא כזה, אין סברה לתלות את האיסור דוקא בנתגדל בשביעית, ואיך התירו בשמינית. ואף את"ל שהאיסור תלוי ברוב גידולו בשביעית, אכתי לא יתכן לסתום שבשמינית מותר, כי היה לנו להצריך את ביטול החלק שנאסר בשביעית. וראה עוד שם, שהאריך בעוד ראיות שאין איסור בנעבד.

לג). גם תלמידי הרמב"ן שהביאו את דבריו ביבמות מדברים בעיקר על כך שאין לפרש שבעזיקה יש איסור מצד דין משומר, כי משומר אינו אוסר לכל, אלא שהרשב"א והמאירי מקשים על הפירוש השני שכתב הרמב"ן לעזיקה, דלא מאמינים לו על ערלה כשמשבחה שהיא עזיקה, כפי שהבאתי לעיל את דברי הרשב"א בזה, ומסיימים בפירוש הרמב"ן שיש איסור בפירות מעווק שהוא חפור, ומשמע שלדעתם זה הפירוש העיקרי לגמרא. אך הריטב"א והנמו"י מביאים כשקולים את הפירוש של רש"י, שהאיסור הוא מצד מעשרות, ואת הפירוש של הרמב"ן על כך שיש איסור בפירות מעווק. ובעבודה זרה הריטב"א לא מצא לנכון להוסיף על דברי הרמב"ן שיש מקום לפרש את הענין בפירות שנעבדו באיסור, ונראה שגם לריטב"א לא פסיקא שיש איסור כזה. ועכ"פ מסתבר שאם היו נותנים דעתם על כך שהרמב"ן בפירושו על התורה לא הביא את הפירוש שלפיו נעבד אסור, ושמהירושלמי משמע להדיא שאין בזה איסור, לא היו קובעים מסמרות באיסור זה, היות ובסופו של דבר כולם אולי בשיטת רש"י והרמב"ן, וראו שברש"י וברמב"ן יש פירושים אחרים לגמרא ביבמות. והדמיון לקנס של חיוב העקירה וקנס שדה שנטיבה שלא תזרע במוצאי שביעית אינו מוכח.

תשובת הרב מולקנדרוב: מה שלא העמידו 'גם' בפירות שנעבדו, זו אינה ראיה, דס"ל שנעבד מותר, ופשוט.

ובדברי הרמב"ן ביבמות שכתב יש לפרש וכו' - הרמב"ן הביא ראיות אחרות שנעבד אסור, וגם אם הוא לא מפרש כך את הגמ' ביבמות, וכפי שבפירושו לתורה לא פירש כן את עזיקה, עדיין אין שום ראיה שחזר בו מעצם ההנחה והראיות שהביא מהמקומות האחרים שנעבד אסור. וגם הריטב"א בסוכה ל"ט כתב להדיא בשם הרמב"ן שנעבד אסור.

כלל באיסור דרבנן מחמת נעבד. ויתכן שאחרי שראה הרמב"ן את הירושלמי הנ"ל לגבי פול המצרי חזר בו מאיסור נעבד, ונקט שפרי נאסר רק אם הוא לאחר הביעור.



י.

איסור לקיחה בכסף מהחשוד על השביעית

במשנה בכורות (ד, ח) איתא: "החשוד על השביעית אין לוקחין ממנו פשתן".

רש"י פירש: "החשוד על השביעית - לזרוע או לעשות סחורה בספיחים".

כשהוא חשוד לזרוע ברור שאין לקנות ממנו מחשש שיכשיל אותנו באיסור ספיחין, כפי שביארתי לעיל בדברי הרמב"ם, שכן בנזרע יש איסור ספיחין. ובענין האיסור "לעשות סחורה בספיחים" נראה פירושו בכל מה שגדל, כולל פירות האילן שאין בהן גזירת ספיחין, אך יש בהם איסור לסחור (כ"כ בהערות הגר"ש אלישיב).

ובמשנה בסוכה ט ע"א מבואר שהלוקח לולב מחבירו בשביעית "נותן לו אתרוג במתנה לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית", ומקשה הגמרא "ליתב ליה בהדיא", כלומר מדוע אסור לתת מעות עבור האתרוג. ומתרצת משום שאין מוסרים דמי שביעית לעם הארץ.

התוספות (ד"ה ליתה) הקשו מדוע הגמרא אינה מתרצת שאינו יכול לתת מעות משום איסור סחורה. והם מבארים שלא בכל קניה יש איסור סחורה. לפי דרך אחת כתבו שאיסור סחורה הוא רק כשהמלקט הוא המוכר, ולפי דרך שניה כתבו שאיסור סחורה הוא גם כשקנה על מנת למכור יותר ביוקר. אך בכפות תמרים (שם) הקשה שאם אין בכל קניה איסור סחורה, למה בסופו של דבר הגמרא לא העמידה את המשנה באופן שיש בו משום איסור סחורה, ותירץ משום דקתני סיפא "לפי שאין אדם רשאי ללוקחו בשביעית", דמשמע שהאיסור הוא על הלוקח, דאי משום סחורה האיסור הוא על המוכר.

לפי זה נראה שגם אם נאמר שהאיסור לקחת סחורה מהחשוד על השביעית הוא רק משום איסור סחורה, האיסור על הלוקח הוא מצד מסייע לאיסור הסחורה שעושה המוכר. אך כשקונים ממי שקנה מהמלקט, לא ברור שהמוכר עובר על איסור סחורה, ואפשר שאין כאן איסור מסייע.

ולגבי מה שהגמרא מבארת שהאיסור במשנה הוא משום האיסור למסור דמי שביעית לעם הארץ. רש"י פירש שהטעם בזה הוא, שהתורה אמרה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו חכמים: לאכלה - ולא לסחורה. והיינו, שכל פירות שביעית חייבים להתבער בשביעית הן ודמיהן, ולא ניתנו לעשות מהן סחורה, להצניע הדמים בביתו שירבה ממנו. ומבאר דבריו הריטב"א דיסוד איסור סחורה הוא מחמת דין הביעור, שאם יעשה בהם סחורה יבוא להשהותם בביתו לאחר זמן הביעור, ולכן בעם הארץ החשוד על המעשרות החמירו לא למכור לו יותר מכדי אכילת יום אחד, שמא יעשה בהם סחורה וישהה דמיהם בביתו. אבל לחבר, שאינו חשוד על השביעית, מותר למכור אפילו שיעור גדול, דודאי ינהג בהן קדושת שביעית.

אבל תוספות כתבו שאם הטעם הוא כדברי רש"י, לישתרו כל אותן שאין להם ביעור, ובהדיא אמרו בשמעתין שלולב אין לו ביעור דמתקיים הוא, וקא אסר למסור דמיו לע"ה. אלא ה"ט דאיכא איסורי טובא שאין ע"ה נזהר לאסור בדמי שביעית לקנות בהן רק מה שמותר.

והגמרא מביאה ברייתא שמפרטת את האיסור בזה: "דתניא: אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות... במה דברים אמורים - בלוקח מן המופקר, אבל בלוקח מן המשומר אפילו כחצי איסור אסור", וכתב רש"י: "משום דהערמה היא כשמוכר על יד על יד". דהיינו שבלוקח מהמשומר איכא חשש סחורה אף בחצי איסר, ובסכום קטן יותר לא נחשב מסחר, אך כאשר נחשד שאינו מפקיר את השדה ממנה הובאו הפירות, יש לחשוש שהוא סוחר בפירות האלו אפילו כשמוכר מעט מעט, וא"כ כל החשש במשומר הוא מצד איסור הסחורה, וכן מסיק הרמב"ן ביבמות "דלא אסר אלא משום סחורה, ולעם הארץ דוקא כדקתני רישא".

אבל בפירוש הרמב"ן על התורה (ויקרא כה, ה) כתב פירוש אחר, וז"ל:

"גזרו שלא ליקח פירות מן המשומר, ולא מן החשוד בכך, זהו ששינונו (שביעית פ"ט מ"א) ונלקחין מכל אדם בשביעית שאין כיוצא בהן נשמר.

ואמרו במסכת סוכה (לט ע"א) שאין מוסרים דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות, במה דברים אמורים בלוקח מן המופקר, אבל בלוקח מן המשומר אפילו כחצי איסור אסור. והטעם מפני שהלוקח מן המופקר, כלומר דברים שדרך בני אדם להביאם מן ההפקר או שידוע שהביאם מן המקום המופקר, בהיתר הוא לוקח ממנו, אלא שאם ירבה לו בדמים יותר מסעודתו לבו ביום חוששין בעם הארץ שמא יעשה בהן סחורה, אבל לוקח דברים שדרך להשמר, אפילו בכחצי איסר, חוששין שמא שמרן, ואסור ליקח ממנו. הא בלוקח בפרוטה ופחות מכחצי איסר לא גזרו, מפני שדרך בני אדם ללקטן בכל מקום ואפילו בשאר שני שבוע.

וזה שאמרו (יבמות קכב ע"א) גוי שהיה מוכר פירות בשוק, ואמר פירות הללו של ערלה הם של עזיקה הם לא אמר כלום, לא נתכוון זה אלא להשביח מקחו, ופירש רש"י בשם הראשונים מפרדס מעוזק וגדר לו סביב והיא שנה שביעית, ואם היו מאמינים לו היה אסור ליקח ממנו בעיר שרובה ישראל, שמא הוא אריס לישראל ומשמר לו שדהו, או חוששין שמא משל ישראל לקט ומוכר, או שהפירות של ישראל ומוכר על ידו, או שמא אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע דיני השביעית וגזרו עליו כישראל. ומכל מקום לא אסרו חכמים פירות השדה המשומר לכל אדם, אלא שלא יקחו אותם מן המשמר".

הרמב"ן נוקט כאן בדרך אחרת ממה שכתב בחידושי ליבמות. לגבי הגמרא בסוכה שמתירה לקיחה מהמשומר עד חצי איסר, הוא אינו מפרש כרש"י, שהאיסור הוא משום סחורה או שמסייע למי שרוצה לסחור, אלא הרמב"ן מפרש שכשהוא מוכר כרגיל אנו מניחים שהוא משומר ואסור לקנות משומר ממי ששימר, בעוד שכאשר הוא מוכר בפחות מחצי איסר לא חוששים שהוא מהמשומר, כי דרך ללקט ולמוכר מעט מעט מהמופקר גם בשנים רגילות. וכן האיסור בגמרא ביבמות אינו מצד איסור בפירות משומר, אלא מדין האיסור של לקיחה מן המשומר, ועל כן האיסור הוא על מה שמשלמים לו על הפירות.

ובחידושי הריטב"א בסוכה לט ע"ב כתב "ובפחות מכ[חצי] איסור לא חיישינן, קנסא הוא דקנסין ליה דנראה כמסייע ידי עוברי עבירה, שמשמר פירותיו ועובר בלאו, ובפחות מחצי איסור לא גזרו". דהיינו שגם הוא מפרש בגמרא בסוכה שהדיון הוא מצד איסור קניה ממשומר, אך ביאר שאינו ממש בגדר מסייע בידי עוברי עבירה, שהעבירה כבר נעשתה ולא גזרו איסור על פירות משומר. והוא רק כקנס מפני שנראה כמסייע, ולדעתו בפחות מחצי איסור לא גזרו על איסור זה.

והרמב"ם בפרק ח הלכה יא-יד כתב:

"הלוקח לולב מעם הארץ בשביעית נותן לו אתרוג מתנה, ואם לא נתן לו מבליע לו דמי אתרוג בדמי לולב. במה דברים אמורים בזמן שהיה מוכר פירות שכמותן בשמור כגון תאנים ורמונים וכיוצא בהן, אבל היה מוכר פירות שחזקתן מן ההפקר כגון הפיגם והירבוזין והשוטים והחלגלוגות והכסבר של הרים וכיוצא בהן ה"ו מותר ליקח ממנו מעט כדמי שלש סעודות בלבד משום כדי חייו של מוכר..."

בד"א בעם הארץ סתם, אבל מי שהוא חשוד לעשות סחורה בפירות שביעית, או לשמור פירותיו ולמכור מהן אין לוקחין ממנו דבר שיש עליו זיקת שביעית כלל, ואין לוקחין ממנו פשתן".

לפי הרמב"ם, טעם האיסור במשנה דסוכה הוא משום שאין לקחת בדמים מעם הארץ פרי שחזקתו שמור, אך עולה מדבריו שאיסור זה הותר כשקונה בהבלעה, כיון שאינו מוסר לו דמי המשומר להדיא.

הרמב"ן על התורה הוסיף וכתב: "שמא הוא אריס לישראל ומשמר לו שדהו, או חוששין שמא משל ישראל לקט ומוכר, או שהפירות של ישראל ומוכר על ידו". הרמב"ן בא להשיב על קושי, אם האיסור הוא מצד מסייע לעוברי עברה ששימר, מדוע יש איסור גם כשלוקח מגוי שלא עשה עבירה, ומעלה כמה אפשרויות להרחיב את איסור הלקיחה מהמשמר גם להיכא שהגוי המשווק שימרו כאריס, או היכא שהגוי מוכר פירות שלקט משדה שיהודי שימר, או שהישראל שלח את הגוי למכור.. אבל מלשון המשנה בבכורות "אין לוקחים ממנו" והביריתא בסוכה "בלוקח מן המשומר" נראה שהוא רק כשהמוכר עצמו הוא מי שעבר על השימור. ונראה שהרמב"ן בעצמו לא ברירא ליה איך להרחיב את האיסור כדי שיחול על לקיחה מגוי, ולא התכוון להכריע לאיסור בכל הצורות שכתב.העלה כמה אפשרויות אך גם אם נרחיב כדברי הרמב"ן, י"ל שאמנם האיסור נאמר גם על קניה ממי שלקח ישירות ממי שעבר עבירה, באופן שבעל העבירה נהנה מכסף הקניה, אבל אכתי אין ראיה לאסור גם ביד שלישית ורביעית, כפי שמצוי בימינו. לפי הרמב"ן נראה שאין בזה איסור מצד שותפות במסחר, וראה מה שנביא לקמן מדברי החזו"א בזה.

ועכ"פ לא מצינו איסור קניה מכל מי שעבד בשדה באיסור, דבכל הענין הזה מדברים רק על סיוע לאיסור מסחר או סיוע למי שעבר על איסור שימור. וגם בזה כתב הריטב"א רק שנראה כמסייע^ל.

ונראה שממה שמדברים רק על איסור סחורה או שמור, יש ללמוד נמי שאין בקניה ממי שעבר עבירה את האיסור לחזק ידי ישראל שעובדים אותה (רמב"ם שמיטה ח, א). האיסור נאמר רק על מי שמחזקו בדברים בשעה שהוא עושה את העבירה או נותן לו כלי עבודה, ולא קנסו שאסור לקנות ממנו לאחר עשיית העבירה. וכבר כתב החזו"א (יב, י): "שקלו חכמים ז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא לגרום להם מכשולים יותר גדולים להם ולנו".



יא.

סוגיות שלענ"ד אינן מלמדות על איסור נעבד ושמור

בבא קמא דף קא ע"א מובאת ברייתא: "בגד שצבעו בקליפי שביעית - ידלק". בתוספות רבינו פרץ ובמאירי^ל ביארו שמדובר כשצבע בצבע המופק מהפירות שנשארו לאחר זמן ביעור, והדיוק שהבגד ידלק הוא מחמת החיוב לבער את הפירות מן העולם. החזו"א (שביעית יא, ו) הקשה כיצד יתיישב הדבר לסוברים שגם לאחר שהגיע זמן הביעור יכול להפקיר ולא צריך לשורפו. ורצה להעמידו בספיחין, אך נשאר בקושיה, דאכתי לא צריך לחייב שידלק, ודי בכך שיגנו.

ורבינו ברוך הספרדי (מובא בשיטת הקדמונים לב"ק) כתב: "פירוש אילן שנטעו בשביעית, וצבע בגד בקליפותיו ידלק. וי"מ צבע שצבע בגד בשכר בקליפות הפרי המותר באכילה ידלק, כדתנן בשביעית פרק ששי קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרענין יש להן שביעית, הצבע צובע לעצמו, לא יצבע בשכר, לפי שאין עושין סחורה בפירות שביעית".

בפירוש הראשון כתב שמדובר על עץ שנטע בשביעית, ובפירוש השני שצבע בגד בשכר שקיבל מפירות שביעית, ובפרי שצבע בו אין בו כל בעיה. ממה שכתב בפירוש השני שמדובר שצובע בפרי, נראה שבפירוש הראשון מדובר שצובע בקליפת העץ. וכן מסתבר, שהרי לפי מסקנת הירושלמי עץ שניטע בשביעית פירותיו מותרים. ולפי דבריו נראה שמה שאמרו "ידלק" הוא מדין החיוב לעוקרו, שעקירה היא השמדת העץ גופו, והיא כשריפה שלא יהנו ממנו כלל

(לד). דלא כדברי האור לציון שביעית א, יח שנקט בפשיטות שבכל עבירה שנעשתה יש איסור לקנות.

תשובת הרב מולקנדוב: בדברי הריטב"א בסוכה בסוגיא הנ"ל מפורש שנעבד אסור, וע"כ ששם אין חשש של נעבד.

(ה). רש"י פירש שהוא משום איסור סחורה. הפני יהושע פירש שגם כוונת רש"י למעשה היא לאיסור שיש לאחר הביעור, אלא דלשיטת רש"י כל איסור הסחורה הוא משום שישאר לאחר הביעור. אך לענ"ד נראה שאיסור סחורה לרש"י הוא כשנשאר לשנה הבאה, ולא דוקא לאחר זמן הביעור.

(ולפי הפירוש השני קנסו לבער את המעשה שעשה תמורת שכר של כסף שביעית, מפני שכסף שביעית מיועד לקנית אוכל, ולא לדברים אחרים).¹

ובסוכה מד ע"ב איתא: "אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק, אתא לקמיה ההוא גברא. אמר ליה: קרייתא אית לי, כרמיא אית לי, זיתא אית לי, ואתו בני קרייתא ומקשקשין בכרמיא ואוכלין בזיתא, אריך או לא אריך? - אמר ליה: לא אריך. הוה קא שביק ליה ואזיל. אמר: כדו הויתי דיירי בארעא הדא ארבעין שנין, ולא חמיתי בר אינש מהלך בארחן דתקנן כדין. הדר ואתי ואמר ליה: מאי מיעבד? אמר ליה: אפקר זיתא לחשוכיא, ותן פריטיא לקשקושי כרמים".

הפירוש הפשוט בגמרא הוא שמה שאמר לו בסוף הוא מה שהתכוון בתחילה. השאלה היתה מצד ההנאה מהזיתים, שהיא כפורע חובו בפירות שביעית. בתחילה ענה ישירות לשאלה אם זה בסדר או לא, וענה לו שאינו בסדר. ואח"כ הורה לו מה עליו לעשות לכתחילה כדי שלא יראה כפורע חובו בפירות שביעית.

ובהמשך הגמרא מבואר שעבודת הכרמים בקשקושי היתה לאוקמי אילנא, ולכן היא הותרה. "וקשקושי מי שרי? והא תניא: והשביעית תשמטנה ונטשתה. - תשמטנה - מלקשקש, ונטשתה - מלסקל! - אמר רב עוקבא בר חמא: תרי קשקושי הוו, חד סתומי פילי, וחד אברויי אילני. אברויי אילני - אסור, סתומי פילי - שרי".

רבינו חננאל כתב: "וכך אמר לו: זו הקריה כולה לי היא, ובאין בני קריה בשביעית מקשקשין בכרמים לתקנם, והן עניים ואין להם הנאה, ומשמשין בזיתים ונוטלין ואוכלין ונמצאין מקשקשין בכרמים מפני הזיתים שנוטלין, אריך אי לא, פי' כשר ליהנות מאותן הכרמים שנתקשקשו בשביעית". נראה שהשאלה אינה האם מותר לי להינות מפירות הכרמים, שהרי בתשובה לא אמר לו על זה דבר, ומבואר בגמרא שכל המלאכה שנעשתה כאן היתה מותרת, כך שאין הו"א לאוסרו מדין נעבד. אלא מתוך התשובה נלמד שהשאלה מורכבת מכל הנתונים, שהקריה שלו, ולכן יש בעיה בכך שבני הקריה שמקשקשים לא מקבלים ממנו שכר, דהיינו שאין להם הנאה ישירה מעבודתם, והשאלה היא מפני שהוא נהנה בפריעת חובו לאותם אנשים, שהם כאריסים שלו, על ידי זה שהם אוכלים בזיתים, והזיתים בפועל אינם מופקרים לכל. ואף שברור שבני הקריה יהנו בסוף גם מהכרמים כשיהיו ענבים, לא על זה היתה השאלה, כי כשיהיו ענבים יבואו כולם לאכול מהם ולא יהיה כפורע חובו, ולכן הוא שואל דוקא על מה שהם לוקחים עתה את הזיתים. ומובן מה שבתשובה הורה לו "אפקר זיתא לחשוכיא, ותן פריטיא לקשקושי כרמים". כי הבעיה היא שלא היה נראה לכל שהזיתים מופקרים, כשראו שנהנו בני הקריה,

לו). תשובת הרב מולקנדוב: מניין שבכלל "יעקר" - להשמיד את גזע העץ ולא את פירותיו? יעקר היינו שעוקרים אותו ממקומו, ואין בכלל זה השמדת הגזע לאחר שעקרוהו. אם יש דין להשמיד את הגזע, ע"כ שה"ה גם את הפירות, ואין הבדל ביניהם.

הרב אלבה: כיון שמפורש בחז"ל שיש לעקור את העץ, סברה היא שאם מישוהו ישתמש בעץ העקור יש לשרוף אותו. ובספיהין דעת החזו"א (שביעית ט, ג) שמצוה לעוקרם, אך הדבר אינו מפורש בפוסקים הראשונים, על כן יותר קשה לומר שצריך גם לשורפו. ונעבד ודאי קשה להעמידו, שלא מצינו כלל חיוב עקירה. מכל מקום, הירושלמי אומר שאף כאשר חייבים לעוקרו הפירות מותרים.

שהם העובדים שלו, מהזיתים. כאשר ר"ח בא לפרש את המילה היחודית אריך - כשר, הוא חוזר בקיצור על הקשר השאלה, האם מותרת לי ולהם ההנאה מאותם כרמים שנתקשקשו, וכאילו אמר - האם זה כשר כל הסיפור הזה שאני נהנה ממה שהם מקשקשים בכרמים בלי לשלם להם, שכן השכר שלהם הוא שהם נהנים מהזיתים, וההנאה שלהם מעבודת הכרם היא מהזיתים, ולפיכך יוצא כאילו הזיתים אינם מופקרים לכל?

והערך בערוך ערך ארך כתב: "כשר לי להנות מאותן הזיתים שנקשקשו בשביעית". ובערך קשקש כתב "י"מ: קשקש היינו עידור, אלא שעידור בגפנים וקשקש בגפנים". נראה שהוא מבין שבני הקריה היו מקשקשים גם בכרמים וגם בזיתים (וכיון שהקשקש היה בשניהם נקט בלשון אחת), ובזיתים כבר היו פירות, והם נהנו מהם בשכר עבודתם. והשאלה אינה על עצם הקשקש, כפי שאומרת הגמרא בהמשך שהקשקש נעשה לאוקמי אילנא, אלא שואל האם מותרת ההנאה שלי מאותו קשקש בזיתים ובכרמים, כי עבודה זו משתלמת על ידי הזיתים. ובכל אופן, לפי הבנת הערוך נראה שלא היתה כאן שאלה האם נאסרו הפירות, שהרי בתשובה נאמר לו רק להפקיר את הזיתים לעניים, והעניים אכלו מהפירות, ולא נאמר לו אל תאכלו מהפירות, בין של הכרמים ובין של הזיתים.

הרב עמנואל מולקנדוב למד מפירוש ר"ח והערוך לסוגיה זו שהם אוסרים פירות שנעבדו, אך לפי מה שביארתי סוגיה זו אינה עוסקת כלל בענין נעבד, ונראה לי שגם ר"ח והערוך לא התכוונו לפרש שיש כאן בעיה של נעבד".

ועוד יש לדון בדעת הערוך לפי מה שהביאו התוספות מנחות (דף פד ע"א ד"ה שומרי) את דברי הערוך בערך עזק, שהוא כנראה המקור לפירוש השלישי ברמב"ן, דפירש של עזקה "פירות שביעית שנחרשו בשביעית, כלומר לא תהא סבור שבשדה בור גדלו אלא נחרש יפה ונעזק". ובערוך מסיים שם, אחרי הבאת המשך הגמרא שהוא אומר של דמאי הן: "שכל אלו אסורין". ומזה הסיקו כמה אחרונים שהערוך אוסר נעבד, דפירשו בערוך כפי שפירש הרמב"ן בפירוש השלישי.

אך לגבי ערלה פירש הערוך שמשבחו "שאינם מנטע בחור שהם כחושין, אלא כבר הן של שנה שלישית", ובנטע רבעי אין איסור מוחלט, אל הנפק"מ לנהוג בה דיני נטע רבעי, ולגבי שביעית הערוך לא פירש שיש איסור גמור מצד שחרישה אוסרת, ובסוף דבריו הביא שיש

(לו). רבינו חננאל בהוצאת הרב דוד מצגר כתב להגיה בערוך כפי שכתוב בערוך, אך הרב אליהו סולוויצ'ק (מוריה רמג-רמד שנת תשנז עמ' קב) כתב שנראה יותר כגירסת כתה"י שהיא כפי שהבאתי למעלה.

(לח). תשובת הרב מולקנדוב: הר"ח כתב שם מקשקשים בכרמים 'לתקנם', וזה מורה שעשו לאברויי ולא לאוקומי - עי' למשל במשנה פ"ג מ"ה ובמפרשים שם ש'לתקן שדה' אסור. ולפ"ז צ"ל שבתחלה ידע שעשו קשקש לאברויי ולכן אסר, ולאחר מכן אמר לו שמוותר, וכוונתו בקשקש לאוקומי, וכפי שביארה הגמ' בסוף. ואע"פ שקצת דחוק להסביר כן - מ"מ גם לפירושך הדבר דחוק, שבתחלה אסר עליו משום חומרא ולבסוף התיר לגמרי. ואדרבה לפירושך לא מוכן מה החילוק, אולם לפירוש הרגיל והפשוט אתי שפיר דהא לאוקומי והא לאברויי.

הרב אלבה: אין בגמרא הוא אמינא שמדובר בקשקש לאברויי. אין כל דחוק בפירוש שכתבתי, בתחילה אמר לו להחמיר ולבסוף אמר לו להחמיר, ולא עלתה אצלם כלל השאלה אם הקשקש נאסר, כי הוא היה לאוקומי.

מפרשים שעשה לו גדר מן האבנים. ולכן יש לפרש שלדעת הערוך כל אלו נאמרים כשבח לשדה, והדיון הוא שמעצם זה שהוא מדגיש שהשדה חרושה ואינה שדה בור, משמע שלקחה ממקום שבו מובירים את השדה כי היא שנה השביעית בא"י. ומה שהגוי אומר שהיא נחרשה בא לשבח את מקחו, שלמרות שאחרים לא חורשים בשנה זו הוא חרש ולכן פירותיו טובים. ולפי זה הגורם לאיסור אינה החרישה, אלא עצם הידיעה שהוא מפירות הארץ בשביעית.



יב.

הלימוד מדין שדה שנטייבה לדין שמור ונעבד

הדין השני אליו דימה הרמב"ן את איסור נעבד הוא דין שדה שנטייבה שאינה נזרעת במוצאי שביעית.

במשנה שביעית (ד, ב) איתא: "שדה שנתקוצה תזרע במוצאי שביעית, שנטייבה או שנדיירה לא תזרע במוצאי שביעית. שדה שנטייבה בית שמאי אומרים אין אוכלין פירותיה בשביעית ובית הלל אומרים אוכלין".

ובספרא בהר (פרשה א תחילת פרק א): "והיתה שבת הארץ לכם מן השבות בארץ אתה אוכל ואין אתה אוכל מן השמור, מיכן אמרו שדה שנטייבה, בית שמאי אומרים אין אוכלים פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרים אוכלים".

ובירושלמי (שביעית ד, ב): "שדה שנתקוצה וכו'. תמן אמרין בשניטלו קוציה. ורבנן דהכא אמרין בשחריש. על דעתייהו דרבנן דהכא איזהו הטיוב, כל העם חורשין פעם א' והוא חורש שני פעמים, וכא כן. אמר רבי יוסי ב"ר בון תמן אין המלכות אונסת, ברם הכא המלכות אונסת. בראשונה כשהיו המלכות אונסת, הורי רבי ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה".

ועוד אמרו שם: "טייבה ומת - בנו מותר לזורעה. טייבה ומכרה - אסור לזורעה. עבר וזרעה - מותר שלא גזרו אלא על הגדר שהוא יכול לעמוד בו".

הדיון של הירושלמי הוא על הרישא של המשנה בדין נתקוצה, שבו הותרה הזריעה בשדה למוצאי שביעית, דרבנן דתמן פירשו שהוא כשניטלו קוציה, ורבנן דהכא פירשו שהוא בנחרשה בשעת הגזירה. וההבדל בין זה לנטייבה שנאסר הוא שבנטייבה הוא חורש שתי פעמים, וזה לא הותר בשעת הגזירה. ואח"כ מסיק הירושלמי שעכ"פ לא גזרו אם עבר וזרעה, שאין יכולים לעמוד בגזרה כזו. ומבואר שלכו"ע 'נטייבה' פירושו שנחרשה, ורק נחלקו האם מדובר בשעת הגזירה, שבה נאסר לחרוש פעמיים, או שלא בשעת הגזירה, שאז האיסור הוא גם בחרישה אחת. והאיסור כתוצאה מהחרישה הוא רק שלא לזרוע בה במוצאי שביעית, וגם בזה התיירו את הפירות אם עבר וזרע. ולאכול מפירות שדה שנטייבה בשביעית עצמה, הוא הדין המפורש במשנה שלפי בית הלל מותר.

ולפי זה משמע שגם בסיפא מדובר בשדה שנחרשה בשביל לזורעה במוצאי שביעית. ונראה שכ"פ הרמב"ם. בהלכות שמיטה ויובל פרק א הלכה יג כתב: "החורש את שדהו או נרה או

זבלה בשביעית כדי שתהיה יפה לזריעה במוצאי שביעית, קונסין אותו ולא יזרענה במוצאי שביעית, ואין חוכרין אותה ממנו כדי לזרעה אלא תהי בורה לפניו, ואם מת יזרענה בנו".

ובפרק ד הלכה א כתב: "כל שתוציא הארץ בשנה שביעית, בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית, בין מן העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו ושניהם נקראו ספח, בין מן העשבים והירקות שעלו מאליהן ואין להן זרע, הכל מותר לאכלו מן התורה שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ואפילו שדה שנטייה בשביעית וצמחה, פירותיה מותרין באכילה".

והנה, לשיטת הרמב"ם בתשובה, ובדין פול המצרי שזרע בשביעית לירק, נעבד מותר, ומובן מדוע לא נאסר מחמת עצם העבודה של נטייה, אך בפיהמ"ש מהדו"ק (ה, א) הרמב"ם סבר שנעבד אסור, ויש לשאול מדוע לא פירש כלום על המשנה דנטייה. אם נעבד אסור, למה לפי בית הלל הותרו הפירות? וכן לשיטת הרמב"ן שאוסר בנעבד, הקשה הכפ"ת בסוכה לט איך הוא מביא ראיה מהרישא של המשנה לאיסור נעבד, כאשר בסיפא בית הלל מתירים את הפירות?

ונלענ"ד דלדעת הרמב"ם והרמב"ן אין מדין זה כלל ראיה לדין נעבד, דהכא מיירי בחורש בשביל לזרוע בשנה הבאה, כפי שכתב הרמב"ם בפ"א, ולא נעשתה כלל מלאכה בשביל שיצמח משהו בשביעית, אלא שמאליו צמח שם, ועל כן זה אינו בגדר נעבד. ומה שלא נאסר עכ"פ משום ספיחין העולים מאליהם, מתבאר מתוך לשון הרמב"ם שהוא משום דמיירי לפני שגזרו על הספיחין, דבית שמאי ובית הלל הם תנאים קדמונים. לכן הרמב"ם כותב בהלכה זו "מותר לאכלו מן התורה", ואח"כ בהלכה ב כתב ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורים.

וכן מתבאר מלשון ספר החינוך (פרשת בהר מצוה שכח): "מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה שאפילו עבר אדם ונטע שדהו בשביעית וצמחה, פירותיה מותרין באכילה מדאורייתא, ובלבד שלא יקצור כדרך הקוצרים בכל שאר שנים.... אבל חכמים גזרו להיות הספיחין אסורין באכילה, מפני עוברי עבירה שיזרעו גינתם בסתיו ויאמרו ספיחין הן. וגזירה זו אינה אלא בירקות ותבואה וקטניות שדרך בני אדם לזרען, אבל פירות האילנות והעשבים שאין דרך בני אדם לזרען מותרין"^ט.

לט). הגר"א מגריידיץ (על המשנה בשביעית ד, ב) והרב קרליץ (חוט שני שמיטה עמ' ריא), והמהדיר בהערות על הריטב"א בהוצאת מוסד הרב קוק (סוכה דף מ ע"א) וכן בבירור הלכה (על משנה זו) כתבו שההיתר של נטייה הוא משום שאינו עושה פעולה ישירה בצמח. ולענ"ד זה דוחק, כיון שבעלמא מלאכה לתועלת הצמח אינה בהכרח בגוף הצמח, אבל למאי דפירשתי שהוא אינו מתכוון כלל לתועלת הצמח בשביעית אתי שפיר. והרב עמנואל (בירחון נט) כתב שלפי הרמב"ן והריטב"א נראה יש שני גווני נטייה, והנטייה בסוף המשנה הוא מה שנהיתה טובה על ידי שימור בלבד. אך לענ"ד לא מסתבר כלל לומר שהמילה נטייה באותה משנה מתפרשת כל פעם על דבר אחר. ועוד, שאם זו דעת הרמב"ן היה לו לפרש.

והריטב"א בסוכה, אחרי הביאור שפירות שדה משומרת לא נאסרו כתב "ולעולם פירות עצמן מותרין, וכמו ששנינו (שביעית פ"ד) שדה שנטייה בשביעית בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין". נראה שדבריו מתפרשים כפי שפירשתי ברמב"ן על התורה, שמפני ששדה שנחרשה נשמרת מוכח ממשנה זו ששימור אינו אוסר את הפירות. הוא לא נכנס לשאלה למה הטיב אינו אוסר, לפי מה שהוא מסיק אחר כך לפי הגמרא ביבמות שפירות שדה שחופר בה נאסרים. כי אין כאן שייכות לדין נעבד, כי אינו חורש כדי שיצמח הפרי בשביעית, ולכן אמר שגם בית שמאי אסור רק מצד השימור.

נראה שמה שכתב עבר אדם ונטע, כוונתו להשוות זריעה לשדה שנטייה, ואינו מתכוון לנטיעת עץ, שהרי הוא ערלה, דלשון נטיעה שייכת גם על זרע.

וכן נראה מהסמ"ג (לאוין סי' רסח) שכתב: "כל שתוציא הארץ בשנה השביעית בין מזרע תבואה שנפל בה מקודם שביעית בין מן העיקרין שנקצרו מקודם וחזרו ועשו שניהם נקראים ספיחים, בין מן העשבים והירקות שעלו מאליהן ואין להם זרע הכל מותר לאכול מן התורה שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגומר, אפילו שדה שנטייה בשביעית וצמחה מותרין פירותיה לאכלה...ומדברי סופרים שיהו כל הספיחין אסורין באכילה".

הביאור שכתבנו מדוע אין שייך כאן דין נעבד כתוב בפירוש משנה ראשונה למשנה זו (ה, ב), ונראה לענ"ד שכך מתבאר מלשון הרמב"ן ביבמות "ופירות עצמן אסורין דמחמת עבודת שביעית באו", דמשמע שכל האיסור הוא בפירות שבאו לעולם כפי שהם מחמת עבודת השביעית, וממילא מבואר שבסיפא כשנטייה אין איסור בפירות בשביעית עצמה, כי הפירות לא באו מחמת עבודת השביעית. אך הרמב"ם בהלכה, והסמ"ג והחינוך לא נזקקו לביאור זה, והחינוך כתב להדיא גם אם נטע שדה, האיסור הוא רק מצד ספיחין והוא משום שהם נוקטים להלכה שנעבד מותר.

ולפי זה מובן מה שכתב הרמב"ן בפירושו על התורה שבת שמאי סוברים שאסור לאכול מן השמור, שכאשר השדה נחרשת בשביל לזורעה בשמינית היא נשמרת שלא יהרסו את החרשה".

ומהרא"ש בפירושו למשנה עולה שפירש דברישא של המשנה מדובר שנטייה כדי לזרעה והיינו בשדה תבואה, ובסיפא מייירי בפירות האילן^מ, משמע דהוא נוקט שלא מדובר כמו ברישא בגלל איסור ספיחין, דלא רצה לפרש שמשנה זו נאמרה לפני איסור ספיחין. עכ"פ נראה שלדעתו נעבד מותר, מדלא ראה צורך להסביר למה נטייה מותר כפי שביאר הרמב"ן.

והנה, חרישה היא פעולה שמועילה לאילן כפי שאמרו בריש המסכת (א, א): "עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי". לכן אי אפשר לומר שלדעת הרא"ש ההיתר הוא מפני שאין תועלת לפרי מהטיוב. ועל כן נראה שהרא"ש לא הוצרך לבאר למה אין כאן איסור של נעבד, מכיון שלדעתו אין בזה כל איסור. ומטעם זה נראה שכך דעת הר"ש, שלא ראה צורך לבאר בזה דבר, כי לא מצינו אצלו איסור נעבד, ולכן לא קשה לו למה הטיוב אינו אוסר. וכן נראה מספר יראים סימן קנח, שאחר הבאת הדין בשדה שנטייה שאוכלים פירותיה כתב: "ש"מ שפי' עבוד ונתקן בשביעית". נראה שרצונו לומר

(מ). הרב עמנואל כתב שלפי הרמב"ן מה שכתוב "ואין אתה אוכל מן השמור" אתיא כבית שמאי, אך לענ"ד מהרמב"ן נראה שהוא הסכים לפירוש רש"י על התורה, דהיינו שאי אתה אוכל מן השמור הוא דבר מוסכם שאסור שיהיה מצב שהוא אוכל מן השמור, כי אסור לשמור. אך נחלקו בית שמאי ובית הלל אם נכלל בזה גם איסור של דיעבד, האם הפירות נאסרו אחרי שהוציאם מהמקום השמור.

(מא). הגרי"ז מינצברג (פירות שביעית עמ' קעט) פירש שגם לפי הרמב"ן ודעמיה הסיפא של המשנה היא בפירות, כפי שפירש הרא"ש. ולענ"ד דוחק לפרש כך, כי לא הוזכר הדבר כלל בדבריהם, והם כותבים שטעם החילוק הוא רק במה שהפרי לא בא בגלל המלאכה.

שנטייבה היינו עבוד ונתקן בשביעית, כלומר שדה אילן שנחרש, ואינו אוסר את הפירות בין מדאורייתא ובין מדרבנן^{מב}.

אמנם החזו"א (שביעית י, ו) כתב לבאר שהראב"ד למד לאסור זריעה מדנקט שדה שנטייבה פירותיה מותרים, שכן אם הוא הדין לנזרעה, למה לא פשט הירושלמי ממשנה זו את השאלה ששאל מה דין הפירות בנטע ערב שביעית, ונחלקו בזה, הרי מאחר שבית הלל אמרו שאפילו בנזרעה בשביעית הפירות מותרים, כל שכן במוצאי שביעית, ועל כרחך שדוקא בנטייבה מקילים (וצ"ל בטעם הקולא כפי שביארתי לעיל, כיון שלא עשה מלאכה כדי שהצמח יצמח). לפי זה יש לשאול על הרמב"ם שמתיר נעבד, למה הירושלמי לא למד ממשנה זו לפשוט את דין הפירות בנטע ערב שביעית, ולמה לא נקטה המשנה 'שדה שנטייבה' ולא נקטה שדה שנזרעה, דהוא רבותא טפי, שאפילו בזה בית הלל מתירים. ואין לומר שנכתב כן להשמיענו שבית שמאי אוסרים גם בכהאי גוונא, דכח דהיתרא עדיף.

ולענ"ד יש ליישב בפשיטות, די"ל שהמשנה נקטה שדה שנטייבה, כי בדרך כלל לא היו זורעים בשמיטה אלא לכל היותר מטייבים, או נוטעים בערב השמיטה, וגם ברישא דיברו על שדה שנטייבה. ומכל מקום הירושלמי לא יכול היה להסיק שבנטע בשביעית או בערב שביעית ולא עקר הפירות מותרים מדברי בית הלל, שכן הם לא אמרו במפורש להקל גם בזה.

והטעם דשונה דין זה מאיסור הזריעה בשדה שנטייבה ביאר הרש"ם במשנה (ה, ב) שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והפירות הם הפקר^{מג}. ויש להוסיף על דבריו, דמהירושלמי והרמב"ם מוכח שאף אם זרע שחייב לעקור אכתי אין באכילתם איסור כשאין בזה איסור ספיחין, וכפי שכתב הר"י קורקוס (ה, כט) וכתבתי לעיל שלא רצו לקנוס לא לאכול פירות שביעית כיון שפירות השביעית מועטים, וכעין הטעם שאמרו חכמים על מוצאי שביעית שאין יכולים לעמוד בקנס כזה, ונלמוד מזה גם לנידון דידן שלא להחמיר מצד הדמיון לשדה שנטייבה, שבענין פירות שביעית לא רצו חכמים להרחיב את הקנסות.

יג.

המסקנות למעשה בענין שמור ונעבד

הראינו לעיל שמהירושלמי בפסחים מוכח שאין איסור בשמור, ומהירושלמי בשביעית מוכח שאין איסור בנעבד, ובאשר למה שכתב הרב עמנואל שהרמב"ם הוא דעת יחיד, לפי מה שביירנו נראה שכן היא גם דעת היראים, הר"ש, הסמ"ג, החינוך והרא"ש שכולם מסכימים להקל גם

(מב). לשונו לא ברורה, ואולי במקום 'שפי' צ"ל שרי.

(מג). וכ"כ הרדב"ז (הל' שמיטה ד, א): "וא"ת מאי שנא מרישא אם נטייבה בשביעית לא תזרע במוצאי שביעית, והכא אמרינן בה אוכלין פירותיה, י"ל דהתם קנסא הוא, אבל פירות שביעית הפקר נינהו ולא שייך קנסא". והרב ישראלי (מובא בקטף שביעית עמ' 314) למד מדברי הרדב"ז שאם שומר את הפרי לעצמו אין להתיר. אך לענ"ד גם לפי הרדב"ז, כיון שלא גזרו אין נפק"מ במה שאדם זה משמר את הפרי, דעכ"פ איננו יכולים לקנוס במה שלא קנסו חכמים.

בשמור וגם בנעבד^מ. אמנם נכון הוא שהרי"ץ גאות וראשונים נוספים החמירו בנעבד. אך נראה שאין מקור ברור לאיסור זה, ומאחר שמהירושלמי מוכח כשיטת הרמב"ם להקל, ולא מצאנו אצל המחמירים התייחסות לירושלמי, על כן נראה שהעיקר לדינא כרמב"ם.

אמנם, אין לקנות ממי ששימר שדהו בשביעית. אך בזה י"ל שאין איסור כשהוא יד שלישית או רביעית. ועכ"פ נראה שאין לאסור היכא שלא שימר אלא עשה עבודה אחרת, וגם אין זה שייך כאשר המשמר עשה כן בהיתר רבנים שהתירו לו, דבכה"ג לא מצינו איסור סיוע לעוברי עבירה, וגם לסוברים שיש קנס, הדעת נוטה שבכה"ג אין קנס^מ.

וכך היתה גם דעת החזו"א, כפי שהראה במשנת יוסף (ח"ג סי' ב עמ' סא) שאף שבתחילה כתב החזו"א לאסור לקנות שמור ונעבד, למעשה בשנים תש"ד, תשי"א ותשי"ב החזו"א התיר לקנות שמור ונעבד כל היכא שהתחיל לצמוח בשישית. והביא שם את דברי הרב גריינמן שהחזו"א היקל גם מצד האיסור לקנות ממי ששימר את השדה, היות שהמשמרים ממילא ימכרו פירותיהם, ואם לא נקנה את פירותיהם יפסידו רק הנוהרים באיסור שביעית^מ. וגם היחיד הקונה, קונה אצל הסוחרים, ולא אצל המשמרים. אמנם כתב שם שאופן הקניה אצל הסוחרים היה מסודר באופן

(מד). כפי שהראיתי לעיל יש לנקוט שכך דעת הר"ש והרא"ש להתיר שמור כי כך עולה מדבריהם בפירוש המשנה, ואין סתירה על זה מדברים הכתובים בתוספות שהם ערכו, דשם אין זו דעתם הסופית. ומשמע מביאור הרא"ש על המשנה דנטייה שגם נעבד מותר, והבין שכך גם דעת הר"ש. ובחנוך מצוה שכת מפורש שמור מותר. וכן נראה שהיראים הסמ"ג מתירים שמור למרות שדברו רק על היתר שדה שעובדים בה או נטייה או נורעה, כי סתם אדם שעובד בשדה שדה שלו או מטייב אותה או זורע בה גם שומר על השדה כדי שלא יהרסו מה שעשה בה, ולכן בספרא קשרו את הדיון בנטייה לדין שדה שמורה.

תשובת הרב מולקנדוב: בדעת הר"ש והרא"ש כבר כתבתי לעיל שלפי דעתי עדיין הסתירה במקומה עומדת, ואדרכה, ברוב המקומות כתבו שנעבד אסור.

בדעת הסמ"ג והיראים שהתירו נעבד – לומר שמסתבר שמתירים גם שמור, זו סברא בעלמא, וא"א לבנות על זה ולומר שהם מתירים. אולם גם אם החינך והסמ"ג מתירים – כבר כתבתי במאמרי שאין כ"כ נפ"מ בצירופם, כיון שהם רק העתיקו את דברי הרמב"ם [כדרכם] ולא נשאו ונתנו בדבר. ועכ"פ דעת רוב הראשונים לאסור בשניהם ביחד.

ומ"מ בעקבות מאמרו של הרב אלבה והמקורות החדשים שהביא, ראיתי לנכון לשנות את הלשון במסקנת המאמר שלי, ובמקום מה שכתבתי בסוף המאמר "יש לאסור מעיקר הדין", יש לתקן 'שהחומרא קרובה לעיקר הדין'.

מה. מהות איסור מסייע בידי עוברי עבירה אינו קנס, אלא איסור דרבנן, לכן בזה פשוט יותר להתיר כשהעובד עשה מלאכה על פי רב, גם אם המסייע עצמו אינו סבור שהדבר מותר.

בקטיף שביעית עמ' 314 כתבו שכשהעובד סומך על רב שהתיר, גם למחמירים באיסור נעבד יודו שלא קונסים, על פי פרי הארץ סי' טז כא, כב; פירות שביעית ג, ט; כרם ציון יט, ג; אגרות משה או"ח סי' קפו; הלכות שביעית סי' ט כסא דוד ס"ק סב, וציינו לעיין ברית עולם סי' ט סעי' נט. ובעמ' 321 ציינו גם למבי"ט (ח"א סי' כא) וכתב סופר (יו"ד סי' עז) ולמאי שכתבתי שהצד להחמיר הוא רק מדין סיוע לעוברי עבירה, מובן יותר להקל בזה כשיש לעובד על מי לסמוך.

ועוד כתבו בקטיף שביעית עמ' 314 שגם למחמירים בנעבד מוכח מהמשנה (ד, ב) שאין איסור זה נוהג במלאכות דרבנן. ולענ"ד אינו כן, שהרי המשנה הזו מדברת בשדה שנדיירה, ולרוב הראשונים דיור הוא איסור מדרבנן בלבד. הרמב"ן ודעמיה משוים דין הנאה מפירות צמח שנעבד לדין שדה שנדיירה במוצאי השביעית, וכן מפורש ברמב"ן שמחמיר בכל היכא שעושה עבודה לאברויי אילנא, ומלאכות אלו אסורות רק מדרבנן. וכ"כ בשבת הארץ עמ' 245 בהערה 7 שבקנס למוצאי שביעית יש להחמיר אף במלאכות דרבנן, כיון שהקנס נאמר בנדיירה (בהערה 6 כתבו שלפי תוספות רא"ש בגיטין הוא רק באיסור דאורייתא. אך לענ"ד אינו נכון, דלא כתוב כך בתוספות רא"ש, ורק מרש"י בגיטין מד ע"ב ד"ה שנתקוצה משמע שנדיירה הוא איסור דאורייתא. ומכל מקום רוב הראשונים לא נקטו כוותיה).

שאין בו משום איסור סחורה, אך לענ"ד גם זה אינו מעכב, לפי דברי הכפ"ת שעיקר איסור מסחר הוא על המוכר. ורק שלמחמירים בזה יש לשמור על דיני קדושת שביעית, לקנות באשראי ולא לקנות יותר ממזון ג' סעודות.

ולכל האמור מצטרף מה שכתבנו לעיל, שהשדות בימינו הרבה פעמים אינן שמורות בגדר.



יד.

על מה סומכים להיתר צמחים שנזרעו בשביעית

לגבי איסור ספיחין, אמנם החזו"א מחמיר, אך אם אנו נוקטים שלפחות יש צד שהמכירה תפסה יש להקל, כי כבר נודעו דברי הר"י קורקוס (שמיטה ד, כט) שמצדד שאין איסור ספיחין בזרע בשדה גוי. נראה ששיטתו תואמת לסברה שחז"ל רצו למעט בגזירה על פירות שביעית, שהתורה אמרה לאכלם, לכן מסתבר שחז"ל הקילו בגזרת ספיחין כשהם ביד גוי, אפילו אם ישראל זורע בשדה גוי כי היא תחת ידו, שלא גזרו באופן לא שכיח שישראל זורע בשדה גוי. הרב משה הלוי (אור תורה רכו עמ' ריד, ואור תורה תרל עמ' תרב, ובדבר השמיטה סי' ה, ו) כתב דגם בישראל העובד בקרקע זו איכא רק איסור דרבנן, וכיון שלפי רש"י, ר"ח והערן (והתרומה) מותר לו לעבוד, בכה"ג לא גזרו על הספיחין. ובימינו, שהעובדים הזרים הם גויים, יש בדרך כלל ספק שאולי השדה שנמכרה גם נזרעה על ידי גוי, ואף שישראל הוא שאמר לו לעשות זאת, קיל טפי.

אמנם, במאמר של הרב מולקנדוב (ירחון האוצר נג -סיון תשפ"א אות א') כתב שאין לסמוך על דברי רש"י והר"ח והתרומה, כי אין ודאות שכך דעת רש"י והר"ח להלכה, וגם ספר התרומה כתב את דבריו רק בדרך של שמא.

אך לענ"ד מכל מקום אין ספק שחזינון שיש ראשונים שהעלו סברה להתיר לישראל לעבוד בקרקע של גוי. ולפי ביאור הגר"א על השו"ע בסי' שלא (ס"ק ה, כח) נראה שאכן בזמן הזה מותר לישראל לעבוד בקרקע של גוי. ויש לצרף לזה שהר"ח (מובא בספר התרומות מה, ד) והמאירי (מגן אבות סי' טו, וחיידושי לגיטין לו) כתבו שאין שביעית נוהגת כחייב בזמן הזה". ועל הדברים האלו סומכים המתירים עבודות דרבנן או זריעה על ידי גוי בשמיטה, ומפני שלמעשה לפי הראשונים האלו כל עבודה מותרת, יש מהם סמך נוסף לסמוך על העולה מדברי הר"י קורקוס שגם לפי הרמב"ם אין בכה"ג איסור ספיחין.

וראיתי שבירחון האוצר נג הרב מולקנדוב מצדד כדעת המבי"ט שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות גוי. ולא אדון כאן בכל דבריו, אך אתייחס למה שהביא שם בעמ' תכא ראייה מהתוספתא

מו). טעם זה הוא כותב לפי ההנחה שלו שאיסור זה הוא בגדר קנס. וראה לשון הריטב"א בסוכה שהאיסור הוא מצד שנראה כמסייע לעבירה, וקנסו אותו.

מו). ראה ויען שמואל ט מאמר יא 'בענין היתר מכירה בשביעית', בדברי הרב העורך עמ' קטז הרחבת המקורות בזה, ואף שעל חלק מדבריו יש להשיב, לענ"ד בענין הראשונים האלו דבריו ברורים.

בדמאי פ"א הי"ג שאומרת "אין עושין עם הגוי בטבל", דמבואר שיש טבל בשדה של גוי, ומוכח שיש קדושה בפירותיו גם בעוד הצמח בשדה הגוי.

ועוד הביא ראיה מהתוספתא שביעית פ"ד הי"א: "פירות שביעית שבאו לארץ - אין מוכרין אותם לא במדה ולא במשקל ולא במנין אלא הרי הן כפירות הארץ". ובירושלמי (שביעית ח, ג) "תני פירות ח"ל שנכנסו לארץ לא יהו נמכרין לא במדה ולא במשקל ולא במנין אלא כפירות הארץ ואם היו נכרין מותר. אמר רבי יוסי ב"ר בון אילין קורדקיא דסלקין ומזדבנין מן סוסיא לטבריא". ואם נאמר שאין קדושת שביעית נוהגת בשל נכרים אמאי הברייא מצאה לגזור דוקא בשל חו"ל, ולמה לא גזרו בשל נכרים בא". ועוד, אם של נכרים בא"י מותרים לגמרי, אמאי גזרו על של חו"ל, הלא גם בא"י יש פירות שמותרים במדה.

וכתב שכך משמע מהרמב"ם בהלכה (ד, כט) ובתשובה (קכח), דההבדל בין של גוי לישראל הוא רק בכך שבגוי אין גזירת ספיחין, והוא כדעת המבי"ט.

אך לענ"ד אין כל הוכחה מהתוספתא בדמאי, כפי שכתב בעצמו מדברי הגר"ק דמשמע שתוספתא זו מיירי בזרע גרעינים של גוי אחרי מירוח הגוי, ואזלא כמאן דאמר שמירוח גוי אינו פוטר. ולפי זה אין ראיה לדין שקי"ל שמירוח גוי פוטר, דמסתבר שמי שאומר שפעולת המירוח של הגוי אינה פוטרת אומר גם שיש קדושה בפירות שאצלו, מה שאין כן לדין.

ובענין הגזירה על פירות חו"ל, נראה שאין הכי נמי הגזירה היא גם על פירות גוי, והתוספתא והירולשמי נוקט חו"ל הוא משום שבזה יותר מצוי מה שכתב בסוף דניכר שהם מין שונה. ואפשר שזו כוונת הירושלמי בדוגמא שהביא מפירות סוסיא, שמשם הגיעו פירות שנראים שונים. וראה בעלי תמר שמפרש שהפירות הגיעו דרך סוסיא, ואינם פירות סוסיא עצמה.

גם מדברי הרמב"ם בהלכה בפ"ד אין כל ראיה שיש קדושה בשל גוי, כי שם הוא עוסק רק בענין זה שאין במה שגוי זרע איסור ספיחין, ולא דן בהאי פרקא בקדושת הפירות. ומתשובת הרמב"ם בס' קכח לענ"ד משמע דוקא כשיטת הב"י שאין במה שזרע הגוי קדושת שביעית, כי שם נשאל הלכה למעשה כיצד לנהוג בשמיטה, ואם היה סובר שיש לנהוג קדושה במה שזרע הגוי לא היה לו להסתפק בקביעה שהוא מותר באכילה. נראה שאם אנו היינו שואלים את הרמב"ם ומקבלים תשובה כזו היינו מסיקים שאין צריך לחוש לכלום בפירות של גוי. והעיקר בזה שהוא כנגד המנהג שהיה עוד לפני ימי הב"י, ולכן אין צורך להחמיר,

אכן מודינן שחקלאי שיכול יש לו להימנע מלזרוע, וכן הצרכן, אם יכול להימנע מלאכול דבר שנזרע בשביעית תע"ב. דאין כוונתי בזה שהעיקר בזה מדינא להקל, כפי שצידדתי לגבי איסור שמור ונעבד, אלא רק שיש למקל על מה לסמוך. על כן נראה שהאוכל מפירות היתר המכירה אפילו בספיחין יש לו על מה שיסמוך, אך טוב שעכ"פ ינהג בהם בקדושת שביעית.



לסיכום:

א. מהירושלמי מוכח שאין איסור על פירות שדה שנשמרה בשביעית.

- ב. מהירושלמי מוכח שאין איסור על פירות שדה שנעבדה בשביעית.
- ג. מהירושלמי מוכח שגם בשדה שנזרעה אין איסור בפירות כשאין בה איסור ספיחין.
- ד. אסור לקנות ממשווק שעשה עבירה של שימור בפירות שביעית, אך כשיש מי שמתיר את המעשה אין לאסור, כל שכן כשלא ידוע אם נעשה בפרי שימור, וכן בימינו הרבה פעמים השדות אינן נשמרות בגדר, ורק היקף גדר מחיל שם שמור.
- ה. מצד האיסור לקנות ממשווק ששימר את השדה, אפשר שאף אם לא נמכרה הקרקע יש להקל כשקונה מיד שלישית ורביעית. וכנראה שזה טעמו של החזו"א שהקל בכך, על אף שלא סמך כלל על המכירה. אמנם כשיש חשש לאיסור ספיחין החזו"א לא היקל.
- ו. מאחר שיש יסוד לסמוך על היתר המכירה שהמכירה חלה (כפי שהראיתי בירחון האוצר גליון נט) יש מקום להקל גם בספיחין. כי מדברי הר"י קורקוס נראה שאם ישראל זרע בשדה של גוי לא גזרו על ספיחין אף כששדה זו תחת ידי ישראל. וכשאין ודאות שנזרע על ידי יהודי, כפי שמצוי בימינו, יש להקל טפי.
- לכן מי שאוכל מפירות היתר המכירה גם כשמדובר בירקות שנזרעו בשביעית, יש לו על מה שיסמוך, אך טוב שעכ"פ ינהג בפירות בקדושת שביעית.



הוספה

- בענין המאמר שכתבתי על היתר המכירה שפורסם בירחון נט. נשאר כמה פרטים במציאות שלא ידעתי כיצד הם מתנהלים כשכתבתי את המאמר, ושלחתי כמה שאלות לממונה הארצי על השמיטה, הרב אלי לבנון, שהוא מי שמכר בפועל את הקרקעות לגוי, והוא שלח לי את נוסחאות שטרות המכירה עם התשובות הבאות:
1. גם בשמיטה הנוכחית המכירה נעשתה בשני סוגי שטרות (הלכתי ומשפטי) שמשלימים זה את זה ובכמה שלבים - נציג מועצת הרבנות מוכר לרמ"י (רשות מקרקעי ישראל), לממונה על הרכוש הנטוש ביו"ש, ולממונה שמיטה (אלי לבנון), ושלושתם מוכרים לגוי.
 2. בנוסח של הרב קוק הרבנות מוכרת ישירות לגוי.
 3. נעשו כמה סוגי קניין- קניין סודר, חתימה על הסכם מכר משפטי, חתימה על שטר מכר ומסירת השטר לקונה, תשלום כסף (סכום חלקי).
 4. השטר ההלכתי, שכולל כמה שיותר קרקעות, לא נחתם על ידי רמ"י אלא רק ע"י נציגי הרבנות. בשטר שנחתם ע"י רמ"י (השטר המשפטי), נכתב שמוכרים את החלקות של אלה שנתנו הרשאה או שהביעו רצונם ועדיין לא חתמו.
 5. בשטר ההלכתי אמנם מנסים לכסות כמה שיותר קרקעות, אבל נכתב שזה יחול על אנשים שהביעו רצונם למכור או אנשים שלא הביעו רצונם אבל "אם לכשידעו את מובן המכירה והשכירות הנ"ל שהננו עושים עם הקונה הנ"ל יהיו גם הם מרוצים בדבר". מכך ניתן להסיק

שמי שלא הביע רצונו להיכלל במכירה, וגם אילו היה נשאל היה אומר שאינו רוצה להיכלל בה - אדם כזה בוודאי שהמכירה לא תחול עליו בניגוד לרצונו.

6. לצורך הפרויקט של השמיטה חברת מילגם מינתה צוות ניהול שכולל רב שמלווה את כל הפעולות, מנהל פרויקט, שהוא אדם דתי וירא שמיים, וצוות מפקחים, שכולם דתיים ויראי שמיים ורובם בעלי ניסיון בעבודה כמשגיחי כשרות או עבודות דומות. החתמת החקלאים נעשתה תוך הקפדה רבה על השלמת כל מה שניתן, כדי שהמכירה תהיה בגמירות דעת ובהסכמה של הבעלים והחקלאי. כל החקלאים שמכרו נפגשו פיזית עם מפקח, שהסביר להם את מהות המכירה ועשה איתם קנין סודר וחתימה על שטר הרשאה ורישום פרטי החלקות וכו'. וגם עכשיו נמשך הקשר עם החקלאים, וצוות המפקחים של מילגם מבקר בשטח ומוודא שמפקידים על עשיית מלאכות דאורייתא ע"י אינו יהודי ושנמנעים מערבוב סחורות וכדו'.

7. ביהודה ושומרון המכירה מבוססת בין השאר על חוות דעת שגובשה ע"י יועמ"ש איו"ש ויועמ"ש הרבנות ובמקרה שלא יודעים מי הבעלים (מה שקורה במקרים מסוימים גם באזורים אחרים ברחבי המדינה), סומכים על כך שהחקלאי חתם על שטר, ובנוסף הגורם הממונה חתם על שטר (רמ"י בשטחי הקו הירוק והממונה על הרכוש באיו"ש).

8. הגוי לא מקבל תמורה כספית על הסכמתו לסייע. לפני תחילת הקניין הוא מקבל במתנה מהמדינה סכום כסף במזומן כדי שיוכל לתת אותו במסגרת הקניין עצמו.

בברכה

אלי לבנון, ממונה שמיטה ארצי



הרב ישורון ורנר

ר"מ בישיבת תורת החיים

קנין גוי להפקיע קדושת הארץ

ראיתי את מאמרו של הרב עמנואל מולקדנוב שליט"א בעניין קדושת שביעית ביבול נכרי, בירחון האוצר גיליון נ"ט, וכדרכו בקודש מחכים ומאיר עיני הרבים בעינו ובסידור הדברים. זוכיתי אף אני בס"ד לעסוק בסוגייה זו עם תלמידים יקרים בשיבתנו הקדושה. וחשבתי לפרוס היריעה ולהרחיב את המקורות שהזכירו רבותינו בנדון גם בנדון הכללי של קנין הגוי להפקיע את קדושת ארצנו הקדושה, ובפרט בנדון דשביעית, כפי אשר ביררנו עם התלמידים היקרים. ובזה החילי בע"ה.



פרק א' - מקור הסוגייה בחז"ל

חוב ביכורים בשדה שנמכרה ונלקחה מגוי

איתא במשנה (גיטין מז ע"א): "המוכר את שדהו לגוי - לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם". ובגירסאות אחרות (מובא בהגהות וציונים במהדורת עז והדר): "המוכר את שדהו לגוי - וחזר ולקחה ממנו ישראל, לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם". והנה, לכאורה יש הבדל משמעותי בהבנת המשנה לפי שתי הגירסאות. לפי הגירסא שלפנינו, משמע שלמוכר יש חוב לקנות מן הגוי את פירות הביכורים בכל שנה ושנה, ותיקון העולם הוא במה שמחייבים אותו לקנות את הביכורים ולהביאם, כדי למנוע מאנשים למכור קרקעות בארץ ישראל לגויים. וכל זה לגירסא שלפנינו, וכך גם פירש רש"י (ד"ה הכי ובד"ה מפני עי"ש). אבל לפי הגירסא השנייה, נראה שכלל אין חוב וקנס למוכר שיקנה בחזרה, אלא כל מי שקנה מהגוי, צריך לתת מקרקע זו ביכורים. וכך נראה שגרס הרמב"ם (הל' בכורים פ"ב הל' יד מהדורת הרב קאפח עי"ש). וכעין זה גרסו גם בתוספות (ד"ה לוקח)².



(א). ואין אפשרות להבין שיש חוב לקנות חזרה את הקרקע, ויש גם חוב לתת ממנה ביכורים לאחר מכן, ולפ"ז תיקון העולם הוא החוב שחייבו אותו לקנות בחזרה את הקרקע שמכר. אפשרות זאת נדחת בהכרח מדברי רב אשי לקמן (מז ע"ב), שם מבואר שתיקון העולם הוא בהבאת הביכורים, ולא בלקיחת הקרקע בחזרה, ודו"ק.

(ב). דגרסו התוס': "לוקח מביא" ללא וא"ו. ומבואר בתוס' דקושיית הגמרא על רבה מלשון המשנה "מפני תיקון העולם" מובנת יותר לפי גירסא זו, מאשר לפי גירסת רש"י. דהגם דלרבה אין קנין גוי להפקיע מידי מעשה, אך אין שום הכרח לומר שהוא גם סובר שהמוכר חייב להביא ביכורים מדאורייתא. אפשר שלדעתו הקדושה נשאת והיא לא הופקעה, והמשמעות של זה היא שהביכורים אמורים היו לבא לירושלים, אך בפועל אין מי שיקיים את מצות הבאת הביכורים כל עוד השדה ביד גוי ולא ביד ישראל. וכמו שאין חוב על כל אדם להביא ביכורים משדה של גוי, כך גם סברה פשוטה היא שמדאורייתא לא יהיה חוב על המוכר, שהרי לדעת רבה יש קנין לגוי לחפור, וזה אומר שהקרקע כעת היא של הגוי. והשאלה קשה עוד יותר. לאור זאת הגמרא נאלצה אגב קושייתה זו להבין אחרת לגמרי במשנה, ולכאורה לא מובן

מחלוקת רבה ור' אלעזר אם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר

ובגמ' (שם): "אמר רבה: אף על פי שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, שנאמר: "כי לי הארץ", לי קדושת הארץ, אבל יש קנין לגוי בארץ ישראל לחפור בה בורות שיחין ומערות, שנאמר: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ור' אלעזר אומר: אף על פי שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, שנאמר: "דגנך", ולא דגן גוי, אבל אין קנין לגוי בארץ ישראל לחפור בה בורות שיחין ומערות, שנאמר: לה' הארץ". במאי קמיפלגי? מ"ס (ר' אלעזר): דגנך - ולא דגן גוי; ומר סבר (רבה): דיגונך - ולא דיגון גוי".



מה הכריח אותה לעשות זאת. ולגירסת התוספות לא קשיא מידי. דהתוס' הבינו שהעובדה שהוא לקח את השדה, זו עובדה מציאותית שאינה תלויה בתקנת החכמים. והתקנה היא רק להביא ביכורים אחר שהוא לקח. ועל זה שפיר שואלת הגמרא מדוע צריך לתקנת החכמים. הלא לאחר שהוא חזר ולקח את השדה מהגוי, זה חזר להיות שלו לכל דבר וענין. ולכאורה מדאורייתא הוא יהיה חייב להביא ביכורים. אמנם, לפי גרסת רש"י שהתקנה היא על עצם הלקיחה מהגוי, לא מובנת קושיית הגמרא, וכנ"ל. וכנראה שזה מה שבאמת הכריח את התוספות שלא לגרוס כרש"י. ורש"י באמת נוקק להבין שיש לחלק בין ביכורים למעשר, שזה בחובת הגברא וזה בחפצא, ולכן מחוייב אפ' כשהיה אצל הגוי, ומה שכל ישראל לא מחוייב בסתם קרקע גוי, כי אין לקרקע זו זיקה אליו, מה שאין כן כשמכר. ועיין בפירושו רש"י (מ"ז ע"ב ד"ה מדאורייתא לא) ודו"ק.

ג. והקשה מו"ר הגר"ש טל שליט"א (כן ראיתי בסיכום שיעור כללי שניתן בישיבתנו, ישיבת תורת החיים תכב"צ). על לימודם. חדא, מדוע הסברא של "לי הארץ" ממעטת את האפשרות שהגוי יוכל לחפור בורות בשדה שקנה, ולא ממעטת את האפשרות שהישראל יחפור בורות בשדה שקנה או שירש? שנית, האם רבה שמתיר לגוי לחפור בורות בשדה שקנה מהפסוק "והארץ נתן לבני אדם", מצריך ילפותא כזאת גם להתיר לישראל לחפור. אם לישראל לא נצרך כזה מקור, מדוע יש צורך במקור כזה לגוי? וביאר מו"ר בזה"ל: ונראה שביסוד הסוגיה מבינים שכל העולם הוא של הקב"ה וברצונו הוא נתן לנו את ארץ ישראל, כדברי רש"י בפתיחת התורה בשם ר' יצחק (בילק"ש בא קפו ובתנחומא ישן בראשית יא): הארץ כולה של הקב"ה, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. וכיון שהוא נתן אותה לישראל, מתחדש בזה שהם יכולים לחפור בארץ בורות שיחין ומערות. ולכן לישראל מותר לחפור בורות בקרקע שקנה, שהרי כמו שהיו הזכויות הללו למוכר, ניתנו גם לו הזכויות הללו מידי הקב"ה שנתן לנו את הארץ. ולא צריך לכך ילפותא מיוחדת אליבא דכו"ע. אמנם לדעת ר"א כיון ש"לי הארץ" – הסמכויות שלנו מוגבלות בהעברת הקרקע. ולכן כשישראל מוכר קרקע לגוי המכירה לא מועילה לענין זה שהגוי יוכל לחפור בה בורות. ולפי זה גם מובן שמותר לגוי לחפור בחו"ל, כי חו"ל ניתנה מידי הקב"ה גם לגויים ולא רק לישראל. ואמנם "לי הארץ" אך הוא נתן אותה לכל בני האדם. ובדין קניין על מנת לחפור בה בורות שיחין ומערות, בישראל, נחלקו באחרונים. (עיין בערוה"ש העתיד, יובל לב, ט, ובארץ חמדה לגר"ש ישראלי זצ"ל שער ה סי' ד).

ד. יש להעיר דלכאורה קשה מדוע לא למד ר"א מהפס' "כי לי הארץ" שהוא יותר מבורר לענין השייכות דווקא לארץ ישראל והוא גם מהתורה עצמה, ומדוע דרש מ"לה' הארץ" שהוא מהכתובים. ועוד, שהוא מתייחס לכל התבל ולא דווקא לא"י. ובאמת שהרמב"ן (השגות לספר המצוות לרמב"ם לאוין רכז) גרס שגם ר"א למד מהפס' "כי לי הארץ".

וז"ל: "והענין הזה בעצמו רמזו בגמרא שלנו ברביעי של גיטין (מז, א) שחלקו שם מהם אמרו אין קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשר שנאמר כי לי הארץ ומהם אמרו אין קנין לגוי בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות שנאמר כי לי הארץ". ובוה גם מובנת יותר שאלת הגמ': "במאי קמיפלגי" ודו"ק.

ה. וביאור מו"ר הטל חיים שליט"א (שם) את דברי רבה בשני אופנים. א. שרבה ור"א נחלקו אם דגנך הוא שם עצם או שם פעולה כמו "דברך" שבחך". אם "דגנך" זהו שם עצם – החיוב במעשר הוא רק כשהדגן שלך, ולא של הגוי. אך אם "דגנך" הוא שם פעולה – החיוב במעשר הוא רק כשפעולת הדיגון, דהיינו מירוח התבואה בכרי, היא שלך ולא של הגוי. חז"ל הדגישו זאת באמנם "דיגונך" כדי לבטא את נקודת המחלוקת, אע"פ שבלשון הקודש אפשר היה לומר "דגנך" גם

נראה שלכל הדעות הקדושה עצמה אינה נפקעת מהארץ

ומתבאר בדברי הגמ' דלרבה, אם גוי קנה קרקע, הקניין שלו תופס גם בקניין הגוף, ולא רק בקניין הפירות. ואילו ר"א סובר שהגוי קנה רק את הפירות ולא את הגוף. ולכאורה בלשון הגמ' לא נראה שנחלקו רבה ור"א אם הגוי מפקיע את קדושת הארץ, דנראה דלכו"ע אינו יכול להפקיע קדושתה (והלא לר"א אף אינו יכול לקנות בה קניין הגוף) אלא נחלקו האם הגורם המחייב מעשר הוא הבעלות על הפירות והתבואה בזמן הבאת שליש גידולם, או הבעלות עליהם בזמן המירוח. ומה שדרש רבה "לי קדושת הארץ" בא לשלול את ההו"א שמאחר ולשיטתו יש לגוי קניין לחפור בקרקע בורות שיחין ומערות, היינו עלולים לחשוב שזה כשלעצמו יפקיע את קדושת הארץ וממילא את חיוב המעשר, וקמ"ל שלא. אבל לר"א פשוט שאינו מפקיע קדושת הארץ, שהרי אינו יכול לקנותה. ואעפ"כ לשיטתו גם פירות שיש בהם קדושת הארץ מופקעים ממעשרות אם הם היו שייכים לגוי. ושו"ר שכך פירש רבינו חיים הלוי מבריסק (תרומות א, י) שכתב, וז"ל: "אלא ודאי נראה דכך היא פלוגתתם, דרבה סובר דהקרא דכי לי הארץ אתי לאורויי לן דאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע קדושתה בין לענין גוף הקרקע ובין לענין הפירות, ולענין ממונא יש קנין לנכרי אף לענין גוף הקרקע כמו לחפור בה בורות, ור"א פליג וסובר דלענין גוף הקרקע אין לנכרי בה קנין אף לענין ממונא וכמו לחפור בה בורות, ומכל שכן לענין הפקעת קדושה מגוף הקרקע, ולענין פירות יש לנכרי בה קנין אפילו להפקעת קדושתה, וע"כ שפיר ממועט מקרא דדגנך, ופלוגתת רבה ור"א היא בהא, דרבה מחלק בין קדושה לממונא, וגוף ופירות שוין הן, ור"א מחלק בין גוף לפירות, וקדושה וממונא שוין הן". וכעין זה כתב גם החזו"א (שביעית סי' א אות ג) וז"ל: "והא דאמר רבה לי הארץ לי קדושת הארץ אינו טעם לאפוקי מר"א, דטעמא דר"א מדגנך ורבה דריש דיגונך ולא דיגון נכרי, אלא הא דאמר לי הארץ לי קדושת הארץ הוא למימרא דלא פקעה קדושת הארץ וממילא לית לן דגן עכו"ם ור"א מודה בהאי דרשה דקדושת הארץ לא פקעה ומ"מ פוטר דגן עכו"ם מדגנך".



מסקנת הגמ' כשיטת רבה שאין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר וביכורים

ובהמשך הסוגייה, הגמ' ניסתה להוכיח מכמה מקורות תנאיים, לשיטתם בדין קנין גוי להפקיע ודחתה. וקושייתה האחרונה היתה מלשון המשנה בעצמה, שמשמע ממנה שיש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר וביכורים, מלשון "מפני תיקון העולם" דהיינו שנאסר מדרבנן בלבד. וביארה הגמ' את המשנה גם אליבא דרבה, בזה"ל: "אמר רב אשי: שתי תקנות הו, מעיקרא הו מייתי מדאורייתא, כיון דחזו דקא מקרי ומזבני, דסברי בקדושתיהו קיימן, תקינו להו דלא ליתא, כיון דחזו דמאן דלא סגי ליה מזבן וקא משתקען ביד עובדי כוכבים, הדר תקינו להו דליתו". ולכאורה העולה מדברי הגמ', שלכו"ע הגוי אינו מפקיע את קדושת הארץ. והדיון הוא האם

על פעולת המירוח. ב. יתכן שנחלקו מהו הדגן. לדעת ר"א כל אימת שהחטים מצויים בשדה זהו דגן, ולדעת רבה רק בשעת המירוח הם נקראים דגן, כמו "תירושך ויצהרך" שמוזכרים יחד עמו. ולכאורה ההסבר השני של מו"ר מרווח טפי ופשוט יותר, דלתירוש הראשון צריך לומר שרק תיבת "דגנך" נדרשת כשם פעולה, שהרי יקשה לומר ש"תירושך" ויצהרך" הם בכלל שם פעולה.

כאשר גוי קנה את העצים, והפירות צמחו ברשותו, האם בזה יש הפקעה של חיוב הפירות במעשר. או שמא המדד שקובע הוא הבעלות על הפירות בזמן המירוח שלהן. ולפ"ז אין להשליך לנדונים אחרים במצוות התלויות בארץ. וכפי שאנו מוצאים בערלה לדוגמא, שגם כשגידלה גוי, דין זה שייך בה, כי לא שייך בה הלימוד של "דגנך", וכפי שכתב בהדיא המאירי (קידושין לו ע"ב) "אבל חלה אינה נוהגת בעיסת גוי דכתיב עריסותיכם והיא החשובה בתרומות דכתיב דגנך ולא דגן גוי ולפי דרכך למדת שהערלה נוהגת בנטיעת גוי וכן פסקוה גדולי המחברים".



לכאורה ראשיתה של מחלוקת זו נמצאת כבר בדעות התנאים וצריך להבין מה החידוש בנדר"ד

והנה, בגמ' (ע"ז כ ע"ב- כא ע"א) הובאה במשנה מחלוקת ר"מ ור' יוסי גבי השכרת בתים בא"י לגוי, דלר"מ אין משכירים בתים ואין צריך לומר שדות, ולר' יוסי משכירים בתים אבל לא שדות. וביארה הגמ' שם: "מאי אין צריך לומר שדות? אילימא משום דאית בה תרתן, חדא חניית קרקע, וחדא דקא מפקע לה ממעשר, אי הכי, בתים נמי איכא תרתן, חדא חניית קרקע, וחדא דקא מפקע לה ממזוזה! אמר רב משרשיא: מזוזה חובת הדר הוא... רבי יוסי אומר: בארץ ישראל משכירין להם בתים וכו'. מ"ט? שדות דאית בהו תרתן - גזרו בהו רבנן, בתים דלית בהו תרתן - לא גזרו בהו רבנן". ומבואר בגמ' שההבדל בין השכרת בית להשכרת שדות, הוא במה שבשדות מלבד מה שהוא נותן לגוי חנייה בקרקע הוא גם מפקיע את השדה ממעשר. ולכאורה גם ר"מ וגם ר' יוסי מודים בזה. וכל ההבדל ביניהם, הוא האם גוזרים גם בבתים מפני שיש בהם רק גורם אחד של חניית הקרקע. ומעתה, אם סברת ר"מ ור"י היא משום שיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, לכאורה יש לתמוה מדוע הגמ' לא הקשתה ממשנה זו על רבה? ואליבא דאמת, כיצד באמת חלק על רבה על תנאים. ולכאורה אי אפשר לומר שרבה ור"א חלקו במחלוקת תנאים, דא"כ לא היה להם לדון ממקורות תנאים, ולעשות אוקימתות לשיטתם בסוגיין. אכן, בירושלמי (דמאי, פ"ה ה"ח דף כד) נקטו שדין זה נתון במחלוקת תנאים בין רבי מאיר ורבי טרפון, שנקטו שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, ובין ר"ש ור' יהודה, שנקטו שיש קניין לגוי להפקיע. והכרעת הירושלמי כדעת ר"ש ור' יהודה. אולם, היא גופא לכאורה ראייה שהבבלי נקט שאין הדבר נתון במחלוקת תנאים, דא"כ לא היה להם להציג זאת כמחלוקת בין רבה לר"א אלא כמחלוקת תנאים.

1. ואמנם ערלת חו"ל אסורה מהלכה למשה מסיני. אבל בדברי המאירי מוכח שערלת א"י, שנלמדה מפס', שייכת גם בגוי. ואין להקשות ממה שהגמ' מקשה ומתרצת ממתניתין, העוסקת בדין ביכורים ולא במעשר. ואם המחלוקת היתה ספיציפית לדין מעשר, שרק בו כתוב "דגנך", מדוע ר"א סובר שגם בביכורים אינו חייב מעיקר הדין לתת משדה שנמכרה לגוי ביכורים, ותיקנו כן רק מפני תיקון העולם, הלא הגוי אינו מפקיע את קדושת הארץ, וא"כ נראה שהוא אכן סבר שהקניין מפקיע קדושה? דיש ליישב שהגמ' הבינה, שדין ביכורים הוקש לדין מעשר, דא"כ אכתי קשה, הלא "דגנך" שייך במעשר ולא בביכורים, ומדוע השווה ר"א בין הדינים. ובאמת שלשון הפס' (דברים יב, יז) היא: "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצחקך ובכרתך בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר ונדבתיך ותרומתך". ואיתא בגמ' (פסחים לו ע"ב): "אמר מר: תרומת ידך - אלו ביכורים, דאיתקש ביכורים למעשר".

הסבר התוס'

ובאמת שבתוס' (גיטין מז ע"א ד"ה אמר רבה, ע"ז כא ע"א ד"ה הא אמר) כתבו בשם יש מפרשים דאפי' למ"ד אין קנין לגוי בא"י להפקיע מיד מעשר, דמ"מ חשובה הפקעה מה שהיא עתה ביד גוי והוא זורעה, שאינו מפריש ממנה מעשר, נמצא שאין מקיימין בזה השדה מצוה התלויה בה. והקשו על זה דא"כ הוא ה"ה בהשכרת בתים, שהגוי לא יעשר את הפירות הנכנסים לתוכה. ועוד שלשון הפקעה משמע שדין המעשר עצמו פוקע ולא רק שהגוי בסופו של דבר לא יעשר. ולכן דחו פירוש זה ונקטו שאכן דין זה הוא למ"ד יש קניין לגוי להפקיע'. ותירץ מו"ר הגר"ש טל שליט"א לשיטת היש מפרשים, דהם הבינו אחרת את החילוק שעושה רב משרשיא בגמרא בין מעשר למזוזה: במזוזה – הבית מצד עצמו לא גורם לחיוב המזוזה, אלא האדם הדר בה, ולכן כשהגוי דר בבית אין כלל חיוב. לעומת זאת במעשר – קרקע א"י מצד עצמה גורמת לחיוב הפירות במעשר, ולכן אם יהודי מוכר אותה לגוי – הוא גורם להפקעת המזוזה, כי גם כשהשדה היא ברשות הגוי יש חיוב, אלא שאין מי שיממש אותו.



נראה שכל אחר מהאמוראים יסביר את כל שיטות התנאים אליבא דשיטתיה

ושמא ניתן לבאר באופן נוסף כיצד שיטת רבה תישב עם שיטת ר"מ ור' יוסי בהשכרת בתים. הנה, התוס' (מנחות סו ע"ב סוף ד"ה מירוח) הביאו מה שבירושלמי (ע"ז פ"א הל' ט) מבוארת מחלוקת ר"מ ור"י גבי השכרת בתים ושדות בא"י, באופן אחר. וז"ל הגמ': "רבי זעירה בשם רבי יוסי בן חנינה רבי אבא רבי חיה בשם רבי יוחנן לא תחנם לא תתן להם חן לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם לא תחנם לא תתן להם חניה בארץ והתנינן רבי יוסי אומר אף בארץ ישראל משכירין להן בתים בית אין מצוי להתברך מתוכו שדה מצוי להתברך מתוכו". ומבואר שלר"מ הסברא בין בבתים ובין בשדות היא מצד חניית קרקע (ומה שכתב אצ"ל בשדות הוא משום שיש בו רבותא שהוא מתברך מתוכו, שהברכה מצויה מתוכה שאוכל פירותיה בכל שנה ושנה) וגם לר' יוסי כל הנדון הוא מצד חניית קרקע, ולשיטתו לא גזרו בבתים, כי הברכה מצוייה מתוכו. ולפ"ז יתכן לומר שרבה הבין את מחלוקת ר"מ ור"י באופן זה. ולשיטתו אין הכי נמי שהשכרת השדות לגוי אינה פוטרת אותו ממעשר, כי אין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. ולכאורה מ"ד דלדעת רבה ור' אלעזר לא נחלקו התנאים בשיטתם", יעדיף להסביר כך את הגמ', מאשר לומר שרבה ור"א

ז. והאיר את עיני ידי"נ ר' דוד יוחאי אהרון הי"ו, שלא ניתן לתרץ לשיטת הי"מ בתוס', שלא היתה כוונתם שרק בפועל הגוי לא יעשר, אלא שרבה הבין שהשכרת השדות לגוי אכן מפקיעה ממעשר לא מפני שיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, אלא מפני שההנחה הבסיסית היא שבעל השדה הוא גם הממרח, ומאחר שמירוח הגוי פוטרו ממעשר, יש להניח שהשכרת השדה תפקיע אותו ממעשר, והפקעה זו אינה טכנית, אלא מהותית לדין המעשר. וא"כ גם שפיר יש לקרוא לה בשם "הפקעה". זה אינו, מאחר שבברייתא שהובאה במנחות (סו ע"ב), מוכח שלר"מ מירוח הגוי אינו פוטר ממעשר, וא"כ לא ניתן להעמיד כאן שהסיבה שהוא מפקיע את השדה ממעשרות בהשכרתה לגוי היא מצד שהגוי ימרח. ויש עוד להעיר שבתוס' בגיטין ייחסו שיטה זו דאין קניין לגוי להפקיע דווקא לר"מ, ולא לר", ולכאורה מבואר בהדיא בגמ' שסברת שניהם היתה שבשדות מפקיע מידי מעשר. ולא ברור לכאורה מדוע ייחסו התוס' שיטה זו רק לר"מ, וצ"ע.

ח. וכונן לדעת רש"י במנחות (סו ע"ב) שהבין דלר"מ אין קניין לגוי להפקיע, ונראה שהוא סובר שאין מחלוקת תנאים בנושא, דאם כן, לכאורה יש סתירה בין שיטת ר"מ במנחות לשיטתו בע"ז ודו"ק.

חלקו במחלוקת תנאים, והגמ' לא כתבה "לימא כתנאי" ולא תירצה בסוגיות בגיטין, "ההוא אליבא דר"מ ור' יוסי".



קושייה דומה ממחלוקת התנאים בדין מירוח הגוי

אולם לאידך גיסא, לכאורה נראה ממקום אחר שהתנאים הסכימו שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. דבגמ' (מנחות סו ע"ב) הובאה מחלוקת התנאים בדין מירוח הגוי בזה"ל: "מירוח הגוי - תנאי היא, דתנאי: תורמין משל ישראל על של ישראל, ומשל גויים על של גויים, ומשל כותיים על של כותיים, ומשל כל על של כל, דברי ר"מ ור' יהודה; רבי יוסי ור"ש אומרים: תורמין משל ישראל על של ישראל, ומשל גויים על של כותיים ומשל כותיים על של גויים, אבל לא משל ישראל על של גויים ושל כותיים, ולא משל גויים ושל כותיים על של ישראל". ומבואר שלר"מ ור' יהודה מירוח הגוי אינו פוטר ממעשר, ולר' יוסי ור"ש, מירוח הגוי פוטר ממעשר. ולכאורה כל בסיס מחלוקת התנאים הוא על יסוד ההבנה שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, דאי לא תימא הכי, לא ברור כיצד ר"מ ור"י התירו לתרום משל ישראל על של גויים וכן להיפך, הלא כלל ידוע הוא שאין תורמין מן הפטור על החייב וכן להיפך^ט. וכן לא ברור כיצד הצריכו ר' יוסי ור"ש לתרום משל גויים על של כותיים, הלא תרומה מן הפטור על הפטור היא בדבר שחיובו מדרבנן, ואם נקטו שיש קניין לגוי להפקיע מדאורייתא ומדרבנן אינו מפקיע, כאן היה להם לפטור לחלוטין משל גוי על של גוי, מאחר שגם המירוח נעשה בידי גוי, ולשיטתם מירוח הגוי פוטר. ולכאורה קשה לומר שהם חייבו מדרבנן כאשר גם קניין הגוי הפקיע וגם המירוח נעשה ע"י גוי. ולכאורה משמע שהם נקטו שאין קניין לגוי להפקיע, ולכן יש חיוב דאו' להפריש, אלא שמירוח הגוי פוטר ואוסרו מדרבנן, ולכן הצריכו לתרום מן הפטור על הפטור. וכן נראה שהבין רש"י בסוגייה זו (ד"ה "ומשל" קמא, ע"ש).



גם בסוגייה זו נראה שניתן ליישב את כל שיטות התנאים אליבא דרבה ור"א

אלא דלפי דברינו, לכאורה יש להתקשות לאידך גיסא, דאם אכן היה ברור שלר"מ ור' יהודה ור' יוסי ור"ש, אין קניין לגוי להפקיע, כיצד לא הקשתה הגמ' ממקור זה על ר"א, וכן

ט. במשנה (תרומות פרק א משנה ה): "אין תורמין מן הלקט ומן השכחה ומן הפיאה... ולא מן החייב על הפטור ולא מן הפטור על החייב" ובירושלמי (שם) מבואר שה"ה למעשה.

י. ואין להקשות שעל כרחינו, נחלקו רבה ור"א במחלוקת תנאים לגבי דרשת הלימוד דדיגון. משום דאף לרבה שדרש בפירוש "דיגונך" אין להקשות מה יאמר לשיטת ר"מ ור' יהודה, הלא הם חייבו דיגון גוי, וקמ"ל שלא דרשו "דיגונך". זה אינו, דמבואר בגמ' (מנחות סו ע"א) שגם הם דרשו "דיגונך", ומה שחייבו בדיגון גוי, הוא משום שדרשו "דגנך דגנך" יתירא, דהוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אפילו גויים, אבל גם הם דרשו במשמעות של "דיגון" ולא במשמעות של "דגנך ולא דגן גוי". ור"א אינו קשה כלל, דהוא לא כתב בפירוש לחייב אפ' בדיגון גוי, והשאיר את הלימוד הזה פתוח. ובזה אין הכי נמי לשיטתו שנחלקו התנאים, וכל מה שסבר בפירוש הוא בנוגע ללימוד ד"דגנך" ולא דגן גוי (ואת זה הוא יכול לומר אף בשיטת ר"מ, דהא שלוש פעמים כתוב "דגנך" והריבוי של דיגון גוי נלמד רק בשני ה"דגנך" האחרונים, ודו"ק ואכמ"ל).

מדוע לא כתבה הגמ' "לימא כתנאי" וכן"ל. ואכן בתוס' (גיטין מז ע"א ד"ה אמר רבה) כבר התייחסו לקושייה זו, ותירצו בזה"ל: "והא דאמר ר' מאיר בפרק רבי ישמעאל תורמין משל גוי על של ישראל התם איירי כשגדלו ביד ישראל ולהכי מוקי פלוגתייהו במירוח הגוי ולא ביש קנין וכי פריך הכא לרבי אלעזר הוה מצי למימר אנא דאמרי כר"מ אלא דמשני שפיר". ומבואר בדבריהם שלר"א כל הני תנאי נקטו שיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. וצריך להעמיד את כל הדיון בברייתא באופן שהיתה הקרקע של ישראל ורק מירחה הגוי, ולשון הברייתא "של גוי", פירושה, שקנה הגוי את הפירות ומירחם. ולפ"ז יבאר ר"א שלכו"ע יש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. אלא דמאחר שקנה הגוי את הפירות לאחר שגדלו אצל הישראל, עדיין הם נחשבים ל"דגנך" וקרואים על שם הישראל, ואכתי חייבים במעשר מצד עצמם. וכל מה שנחלקו התנאים הוא במה שהגוי מירח, לדעת ר"מ ור' יהודה, לא דרשינן גם "דיגונך", ולכן עדיין חייבים במעשר מדאו', ואילו לר"ש ור' יוסי, המירוח פוטרם מדאורייתא.

הן אמת, דזה קצת דוחק בלשון, דבפשטות מהלשון "של גויים" ו"של כותיים", משמע שגם גדלה התבואה אצלם. ועוד, שזה שרק חלקו התנאים במירוח לא מוכיח בהכרח שכולם הסכימו שיש קניין, ניתן גם לומר בהיפך שכולם הסכימו שאין קניין, ורק חלקו על המירוח. גם מה שכתבו התוס' שבסוגייה בגיטין, יכול היה ר"א לומר "אנא דאמרי כר"מ" אלא דמשני שפיר ולכן לא נזקק לתירוץ בזה, לכאורה תירוץ זה מתרץ רק את ר"א, ולא מתרץ מה המקור של רבה, ומדוע הוא לא תרץ כמי סבירא ליה, ומדוע נדחק לתרץ על ברייתות שכולן היו בסוריא, כשבצעם כל המחלוקת נתונה במחלוקת תנאים. ולכאורה מכל הסיבות הללו, רש"י במנחות פירש בפשיטות שאכן נקטו התנאים בברייתא שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. ומ"מ נמצאנו למדים, שיכול ר"א לפרש את שיטת התנאים כשיטתו.

ושו"ר שכעין זה פירש רבנו קרשקש (גיטין מז ע"א בפירושו המיוחס לריטב"א) דהסוגייה במנחות מתפרשת גם לפי רבה וגם לפי ר"א, וז"ל: "אפשר דהני תנאי כוליהו אית להו כרבה או כוליהו כר"א דרבה מתרץ להו לטעמיה ור"א לטעמיה, רבה מתרץ לטעמיה ואמר דר"י ור"ש דאסרי ס"ל כוותיה דאית ליה דדיגון הגוי פוטר ומשו"ה אמרי אינהו דאין תורמין משל ישראל על של גוי ור"מ ור"י דאית להו דדיגון גוי חייב נמי סברי כוותיה דאין קנין לגוי בא"י להפקיע אלא דלא מוקמי לה לדגנך ולא דגן גוי אלא לדיגונך ולא דיגון הקדש, ור"א מתרץ לטעמיה ואמר דכלהו תנאי אית להו דיש קנין, דר"מ ור"י אתו כפשטיה כיון דסברי דדיגון הגוי חייב אלמא לא מוקמינן דגנך לדיגונך ולא דיגון גוי וכיון דכן מוקמינן ליה לדגנך ולא דגן גוי כר"א, ור"י ור"ש נמי דאית להו דדיגון גוי פטור אפשר דסברי כוותיה משום דתרי דגנך כתיבי וחד אתי לדיגונך ולא דיגון גוי וה"ה לדיגון הקדש דהתורה דגנך קאמר וחד לדגנך ולא דגן גוי". ונמצא שגם בסוגייה בע"ז וגם בסוגיה במנחות, יכולים רבה ור"א להעמיד את כל שיטת התנאים אליבא דשיטתם. ובכל אופן מוכרחים אנו לעשות אוקימתא בדעת ר"מ, שהלא בסוגייה בע"ז משמע יותר בפשטות שסבר שיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, ואילו בסוגייה במנחות משמע יותר בפשטות שסבר שאין קניין לגוי להפקיע. ורבה העמיד את שיטת ר"מ בע"ז כשיטתו, ור"א העמיד את שיטת ר"מ במנחות כשיטתו.

רבה ור"א יפרשו גם את דעת ר"מ לשיטתם

והנה, בגמ' (כבא בתרא פא ע"א) מובאת דעת ר"מ בחיוב ביכורים אצל הקונה שני אילנות בתוך של חברו, וז"ל הגמ': "תנן התם: הקונה שני אילנות בתוך של חברו (בקניין פירות ללא קניין גוף הקרקע) – מביא ואינו קורא, ר"מ אומר: מביא וקורא. אמר רב יהודה אמר שמואל: מחייב היה ר"מ אף בלוקח פירות מן השוק... והא כתיב: אשר תביא מארצך! ההוא למעוטי חוצה לארץ. והא כתיב: אדמתך! למעוטי אדמת גוי". ומבואר, שלר"מ אפ' קנה מפירות השוק חייב בביכורים, והקשתה הגמ' מלשון הפסוק "אדמתך" שמשמע דווקא במי שהקרקע שייכת לו, והשיבו שלר"מ זה אינו בא למעט את הקרקע, אלא בא ללמד שלא שייך ביכורים באדמת גויים. והנה לפי מה שהתבאר, רבה ור"א שניהם סוברים שר"מ אויל בשיטתיהו בסוגיית "קניין גוי להפקיע מידי מעשר". ועוד התבאר שלכאורה לא נחלקו בכל התורה כולה, אלא דווקא במעשר. וא"כ לרבה ברור שר"מ נזקק ללימוד מיוחד בביכורים, שהרי בעלמא אין קניין לגוי להפקיע אפ' מידי מעשר. ואף בסוגייה דידן בגיטין, ביארה הגמ' אליבא דרבה דשתי תקנות הו, ומדאורייתא אין קנין לגוי להפקיע מידי ביכורים, וכרבנן, דלרבה לא נחלקו ר"מ ורבנן כי אם לגבי ביכורים, אבל גבי מעשר כולי עלמא מודו דאין קניין לגוי להפקיע. ולר"א נראה לומר שרבנן למדו דאתקש מעשר ביכורים וכנ"ל, ואילו ר"מ לא הקיש בין מעשר לביכורים כי דרש באופן אחר את הפס' גם לעניינים אחרים, וכמו שמבואר בסוגייה דמנחות (סו ע"א) שדרש מיעוט אחר מיעוט ב"דגנך", ולכן נצרך ללמוד לימוד מיוחד. ולכאורה בדיוק בזה נחלק ר"מ על רבנן בפירוש "אדמתך", שהוא נצרך ללמוד מזה שלא שייך ביכורים בקרקע גוי, ולרבנן לא נזקקו לפס' מאחר שהבינו שאתקש למעשר. ולפ"ז, גם בסוגיה דב"ב יכולים רבה ור"א להעמיד את כל שיטות התנאים אליבא דשיטתם.



לכאורה תוס' נקטו שלכו"ע ר"מ לא יכול להתפרש לפי כל אחת מהשיטות

אלא דבתוס' (ב"ב פ"א ע"א ד"ה ההוא) הובאה דעת ר"י, שמשמע ממנו שתפס את המחלוקת על קניין גוי להפקיע, כמחלוקת לכל מצוות התלויות בארץ, וז"ל התוס': "תימה לרשב"א אמאי איצטריך הא לר"מ יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר דתנן אין משכירין בתים לגויים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות ומפרש בגמ' מאי ואין צריך לומר שדות דמפקיע להו ממעשר". ומבואר בדבריהם שלכאורה ר"מ לא נצרך לדרשה של "אדמתך" למעוטי אדמת גויים, שהרי הוא סובר שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, כדמוכח מהסוגייה בע"ז בדין איסור השכרת שדות לגויים. ואם כן, אכתי היה מקום לגמ' לשאול עליו דתיבת "אדמתך" נשארה פנויה לדרשה דדווקא פירות שגדלו באדמתו של אדם ולא פירות מן השוק. ואחר הדברים האלו, תירצו בתוס' שני תירוצים, וז"ל: "ונראה לר"י דדלמא מהכא הוא דגמר בכל דוכתי דיש קנין מיהו אומר רשב"א דההיא דע"ז יש לומר אפ' כמאן דאמר אין קנין ושם מפורש". ומבואר, שלתירוץ ר"י המקור של ר"מ לכך שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, נלמד מתבת "אדמתך" שביכורים וממנה למד לכל שאר העניינים. ותירוץ הר"ש משאנץ הוא שדין

איסור השכרת שדות יכול להתפרש גם אליבא דמ"ד אין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר (וכפי שמבואר בתוס' בסוגייה בע"ז שם וכנ"ל), ולכן בביכורים היה צריך לימוד מיוחד. ומתירוף ר"י נראה לכאורה שהוא הבין בפשטות שהדין על הפקעה מידי מעשר הוא דין הנוגע לכל המצוות התלויות בארץ. אולם לכאורה, מפשטות לשון הגמ' משמע לכאורה שההנחה הבסיסית שהיתה היא שאין ללמוד כמובן מאיליו מביכורים לכל התורה כולה, אלא יש כאן דרשה מיוחדת לביכורים. ועוד, דלכאורה יש להתקשות בתירוף ר"י, דאם אכן למד ר"מ שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, מהפס' "אדמתך", מדוע ר"א האמורא, זנח פסוק של ר"מ ולמד מ"דגנך"? זאת ועוד, לכאורה קשה מדוע שר"מ עצמו לא ילמד מהפס' דגנך? הגם אמנם דלר"מ למדו מכאן דאין דיגון הגוי פוטר ממעשר, אמנם, כל זה הוא רק מהמיעוט אחר מיעוט, אבל הלא כתוב ג"פ "דגנך", כמבואר בסוגייה במנחות ס"ז ע"א, וממילא יכול היה ר"מ ללמוד מאחד מהם לדגנך ולא דגן גוי, וכפירוש התוס' שם (סו ע"ב, וכן כפי העולה מפירוש התוס' בגיטין מז ע"א). ובפרט אם נאמר שרבנן הסכימו עם ר"מ ונקטו שיש קניין לגוי להפקיע בביכורים, דעל כרחינו שלמדו זאת מ"דגנך" דמעשר. ומתעצמת לכאורה השאלה מדוע ר"מ לא הסכים עימם, עד שנזקק ללמוד מלימוד דביכורים כדי לפטור גם במעשר. ואם נאמר דלרבנן אין קניין לגוי להפקיע בביכורים, נמצא שהמשנה בגיטין מתפרשת רק אליבא דרבה ולא אליבא דר"א, ואם כן היה לה לגמ' לכאורה להקשות על ר"א.



אין הכרח לומר כן בתוס'

ובאמת, שנראה לכאורה דר"י תירץ כן רק על דרך האפשר, וכלשון התוס': "דדלמא מהכא הוא דגמר בכל דוכתי". אכן, לתירוף הר"ש משאנץ, אין כל הכרח להבין את ר"מ כסובר דיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, וא"כ נראה דהוא סבר שגם רבה ור"א יסבירו את ר"מ בכל הסוגיות כשיטתם, וכפי שהתבאר לעיל. ויתירה מזו, מתירוף הר"ש גם משמע שמחלוקת זו אינה עניין לכל התורה כולה אלא כל נדון בפני עצמו, דהלא לפי תירוצו ר"מ סבר דאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, אך יש קניין להפקיע מידי ביכורים, וקמ"ל שכל נדון לגופו ודו"ק. ולאור כל המתבאר לעיל נראה לכאורה דלפי תירוף הר"ש משאנץ כלל הסוגיות מתבארות יותר ברווח. והמעין בפירושי רש"י לסוגייה בגיטין, בע"ז ובמנחות, ייווכח דלכאורה, מוכרחים אנו להסביר גם בשיטתו שהבין כן, דאם לא כן, נמצא שיש סתירות בפירוש הגמ' בין הסתמא דגמ' במקום אחד לסתמא דגמ' במקום אחר, ואכמ"ל.



הרא"ש נקט שמחלוקת רבה ור"א נגעה רק למעשר וביכורים ולא לכל המצוות התלויות בארץ

וכן נראה שנקט הרא"ש (תשובות כלל ב סי' א) ממה שהשיב בעניין איסור חדש אצל גוי בחו"ל, וז"ל: "אשר נסתפק מורי (רבינו יצחק הלוי), אם הלכה כרבי אליעזר, דאמר: חדש אסור מן התורה בחו"ל... ודבר תימא הוא: למה לא לנהוג בשל גוי? דמאן דאמר: יש קנין לגוי בארץ ישראל

להפקיע מידי מעשר, דריש ליה מקרא: דגנך ולא דגן גוי. ואי לאו קרא, תבואת גוי בעי עישורי. ובחדש כתיב: ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו, ואפי' בחוצה לארץ, דכתיב: מושבותיכם. מהיכי תיתי לן למימר דלא לנהוג בשל גוי? והלא ערלה, דאינה נוהגת אלא בארץ ואפי' הכי נוהגת בנטיעת גוי. כדתנן במסכת ערלה (פ"א מ"ב): הנוטע ברשות הרבים והגוי שנטע וכו', חייבין בערלה. וגרסינן עלה בירושלמי: כי תבאו אל הארץ ונטעתם, פרט לשנטעו כנענים עד שלא באו לארץ; יכול שאני מוציא את שנטעו כנענים משבאו לארץ? תלמוד לומר: כל עץ. וכל שכן חדש, שנוהג מן התורה אף בחוץ לארץ, שנוהג אף בשל גוי. וכן כלאים נוהגים בשל גוי". הרי שהרא"ש הבין שהלימוד דקניין גוי נגע רק לעניין מעשר וביכורים ולא לכל התורה כולה".



פרק ב' - שיטת הרמב"ם

הרמב"ם הבין שהמחלוקת על קניין הגוי נוגעת לכל המצוות התלויות בארץ

ברמב"ם מוכח שהוא נקט דלא כהבנה שהצגנו בגמ', שמחלוקת רבא ור"א נגעה רק לעניין מעשר וביכורים, אלא הוא נקט שהוא עניין לכל המצוות התלויות בארץ. שכתב (הל' תרומות פ"א ה"י) וז"ל: "גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא בכורים והכל מן התורה כאילו לא נמכרה לגוי מעולם ויש קנין לגוי בסוריא להפקיע מן המעשרות ומן השביעית כמו שיתבאר". ובהלכות ביכורים (פ"ב הט"ו) כתב הרמב"ם: "המוכר שדהו לגוי וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ממנה בכורים מן התורה, שאינה נפקעת מן המצוה בקנין הגוי כמו שביארנו", וכתב שם הראב"ד בהשגותיו: "אף על פי שבכרו ברשות הגוי". ומבואר בדברי הרמב"ם שהכריע כדעת רבה שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. ובפירוש המשנה (מכשירין ב, י) כתב, וז"ל: "וכבר בארנו כמה פעמים בסדר זרעים כי ר' מאיר לבדו הוא שאומר אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות ולפיכך פירות הגוי לדעתו טבליים וחייבין במעשר ודאי... והלכה כר' מאיר".² ולפ"ז הרמב"ם הבין שאכן נחלקו רבה ור"א במחלוקת תנאים. ורבה פסק כר"מ. ובמאירי (גיטין מז ע"א) גרס בגמ' רבא. וכתב שיש להכריע כוותיה דהוא בתראה. וז"ל: "וכן הלכה אין קנין משום דרבא קאמר לה הכא דהוא בתרא וכן שרב אשי בסוף הסוגיא העמיד משנתנו כרבא". ולפ"ז יתכן שגם הרמב"ם גרס בגמ' "רבא", ולכן הכריע כך. או שגם אם גרס "רבה", מאחר שרב אשי שהוא בתראה תירץ אליבא דרבה, הכריע הרמב"ם כוותיה, וכאפשרות זו גם הציע הכס"מ (תרומות פ"א ה"י).³



יא. ועיין בחזו"א (שביעית א, ב) שלא הביא את דברי הרא"ש, וחילק בין מצוות חיוביות למצוות איסוריות. וע"ע במה שהקשה עליו הארץ חמדה (ש"ה סי' ו), ואכמ"ל.

יב. ולקמן נעסוק בע"ה בגרסת הרמב"ם בפירוש המשנה.

יג. ואפשר שמה שפסק כדעת ר"מ ולדא כהירושלמי שהכריע דיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, הוא מפני שרבה הלך

נראה שהרמב"ם נקט שמחלוקת רבה ור"א נגעה לעצם הפקעת קדושת הארץ ולא רק לדיניה

ומלשון הרמב"ם: "גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה" נראה לכאורה שהוא סבר שמחלוקת רבה ור"א היא על עצם הפקעת קדושת הארץ ולא רק בפרטי דיני מעשר. ובפרט שבסיפא של אותה הלכה השתמש בלשון זו של "יש קנין לגוי" לגבי סוריא. וכך גם נראה מלשונו בהלכות ביכורים: "שאינה נפקעת מן המצוה בקנין הגוי". הנפק"מ הישירה לדיון זה היא האם הרמב"ם נקט שמחלוקת רבה ור"א היא מחלוקת עקרונית לכל התורה כולה, או רק לעניין מעשרות וביכורים ואולי אף שביעית. ולפי הבנה זו, דברי הראב"ד באו כהשגה על הרמב"ם, דלשיטתו לא נחלקו ר"א ורבה כי אם לגבי דין פירות בזמן בעלות הגוי, אבל אחר שקנה ישראל גם ר"א מודה שיתחייבו במעשר, חוץ מאותה שנה שקנה, אם אכן באותה שנה גדלה התבואה אצל הגוי לפני המכירה".



בשיטה זו, ורבה היה בבבל, בעוד ר"א היה בא"י (וכידוע שר"א עלה לארץ בגיל צעיר, כדאיתא בברכות ט"ז ע"א, ונקרא "מרא דארעא דישאל" (נדה כ' ע"ב). ובכל מקום שאמרו "שלחו מתם" הוא ר"א (סנהדרין י"ז ע"ב), ובאמת שבירושלמי מובאת רק שיטת ר"א, בזה"ל: "ר' זעירא אמר קומי ר' אבהו בשם רבי אלעזר: אף על גב דרבי מאיר אמר אין קניין לגוי בארץ ישראל לפוטרו מן המעשרות מודה הוא הכא דיש לו קניין נכסים". ויתכן שסבר הרמב"ם להכריע כדעת רבה שהיה ראש ישיבה בבבל, ומה שהגמ' שקלא וטריא במקורות תנאיים, היה בעיקר כקושיות על שיטת רבה. וצריך לומר שהרמב"ם הבין שרבה הבין שזו לא שיטת ר"מ בלבד (כפי שגם בירושלמי שם הציעו שר"מ אינו דעת יחיד יעוי"ש, וכפי שבבבלי (מנחות לא ע"א) הציעו להעמיד כן גם את שיטת ר' טרפון) ולכן רצה להעמיד מקורות תנאיים אחרים בסוריא ולא להעמיד בכולם את שיטת ר"מ. ולגבי הקושייה על ר"א, י"ל על דרך תירוצו התוס', שהיה יכול להשיב אגא דאמרי דלא כר"מ, אלא דמשני שפיר.

יד. אולם, לכאורה קשה לומר שהרמב"ם נקט שלר"א עצם קדושת הארץ הופקעה. מאחר שהרמב"ם כותב "גוי שקנה קרקע", והלא לדעת ר"א גוי כלל לא יכול לקנות קרקע, והיחך יפקיעה מן המצוות? ועוד שלכאורה גם ר"א מודה שלאחר שקנה הישראל את הקרקע הוא מחוייב להפריש ממנה תרומות ומעשרות, וכל הדין הוא רק כאשר קנה פירות שגדלו אצל הגוי, או שקנה קרקע מגוי ובפועל בשעה שצמחה התבואה, היא הייתה אצל הגוי, שאז הישראל הקונה אינו מחוייב מדאורייתא בתרו"מ, אבל מכאן ואילך, לכאורה ברור שיחייב אותו ר"א להפריש תרו"מ. וכל מה שדרש ר"א הוא "דגנך" ולא דגן גוי, ולא דרש שמעתה ועד עולם יופקע החיוב מדאורייתא. וגם בר"מ, שמצאנו את הלימוד ד"אדמתך ולא אדמת גוי", היינו רק בזמן שבעלות הקרקע היא של הגוי, ולא לעולמים אף כאשר יקנה בחזרה הישראל. ולפ"ז יש מקום לומר שכונת הרמב"ם ברישא של דבריו לא באה לפסוק כרבה נגד ר"א, אלא פסק כדעת שניהם, שקניין הגוי לא מפקיע את קדושת הארץ עצמה, ולכן זה אינו עניין למחלוקת האם יש לו קניין להפקיע מידי מעשר. ובוה באמת הרמב"ם לא כותב כאן מה הדין בקונה דגן הגוי, אלא דן רק במי שקנה בחזרה מן הגוי (ורק בהמשך הפרק עוסק בזה). כיוצא בדברים האלו, ראיתי שפירש גם הגר"ח מבריסק בחידושי בדעת הרמב"ם (תרומות פ"א ה"י). והוכיח כן מכורח קושייה בסוגיית הגמ' בגיטין, דהלא אחת הראיות שהביאה הגמ' לשיטת ר"א, היא מברייטא שמבואר בה שישראל שקנה מגוי לפני שצמחה שליש, והשעה אצלו עד שצמחה שליש, ואז חזר ומכר לגוי, וקנה ישראל את התבואה מהגוי, הדין הוא שחייבת במעשר, ומשמע שחייבת רק בגלל שהגיעה לשליש בעודה אצל הישראל, הא בלאו הכי פטורה וקמ"ל שיש קניין לגוי להפקיע. והנה, אם נאמר דלהבנת הרמב"ם שלר"א הסובר שיש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, הארץ נחשבת לחו"ל, ומעתה הקונה אותה נחשב ככיבוש יחיד ותהיה חייבת רק מדרבנן, לכאורה היתה צריכה להיות קושייה על ר"א מברייטא זו ולא ראיה. דמדוע העובדה שהתבואה צמחה אצל הישראל מחייבת אותה במעשר, הלא הישראל קנה את הקרקע מהגוי, ונחשב לכיבוש יחיד, ובין כך ובין כך אינה חייבת מדא' במעשר. ולכאורה על כרחך, שר"א סבר שקניין גוי להפקיע אין כוונתו להפקיע את עצם קדושת הארץ, שתיחשב לחו"ל מכח קניינו. ולפ"ז תירץ הגר"ח

הכסף משנה הבין בדעת הרמב"ם שבשעה שהקרקע אצל הגוי היא מופקעת

מקדושתה

מלשון הרמב"ם: "לפיכך אם חזר ישראל וכו'" הבין הכס"מ שגם למ"ד "אין קנין לגוי להפקיע" כל זה הוא רק כשחזר הישראל ולקח את הקרקע או את הפירות. אבל בעוד הקרקע אצל הגוי מופקעת היא מקדושתה. וז"ל: (הל' תרומות פ"א ה"י): "ופסק (הרמב"ם) כרבה, דרב אשי דבתרא הוא מתרץ מתניתין אליביה... ואע"ג שבכמה משניות מסדר זרעים וממקומות אחרים משמע דיש קנין לגוי - לא קי"ל כוותיהו. אי נמי, דהתם בשלא חזר ולקחה ממנו ישראל, ורבינו מיירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל, כמבואר בדבריו...". וכן כתב בהל' שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ט): "כתב רבינו בפ"א מהלכות תרומות, שמה שאמרו אין קנין לגוי בארץ להפקיע מן המצוות, היינו לענין שאם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא הרי היא כאילו לא נמכרה מעולם, אבל בעודה ביד גוי מופקעת היא, ומה שפירותיהם חייבים במעשר, אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא". וכן כתב בעוד מקומות.



שהרמב"ם לא נקט שלר"א קדושת הארץ עצמה הופקעה, מאחר שהדיון בגמ' היה רק על תרומות וביכורים. ונוקקו להם ללימוד מיוחד. וממילא הראב"ד גם לא השיג על דבריו אלא רק חידד אותם. וכשכתב הרמב"ם שקדושת הארץ אינה נפקעת, כוונתו היא אליבא דכו"ע. וגם הוסיף שאין קניין לגוי להפקיע אף מידי דיני המעשר וכרבה, ומה שהשתמש בלשון זו של "אין קניין" לכלול את כל דיניו של רבה, למרות שאף למ"ד יש קניין, קדושת הארץ אינה נפקעת, היא משום שעיך הטעם שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר לדעת רבה הוא משום שגם אינו מפקיע את קדושת הארץ. ושו"ר שגם החזו"א (שביעית סי' א אות ב-ג) האריך להוכיח מכמה מקומות בש"ס שלא ניתן לומר שקדושת הארץ בעצמה נפקעת. ולאחר מכן, ביאר כן אף בדעת הרמב"ם. וז"ל: וזו כוונת הר"מ פ"א מהל' תרומות ה"י שכתב עכו"ם שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות כו', ר"ל דהארץ בקדושתה ואין זו פלוגתת רבה ור"א אלא זה לכו"ע, ופלוגתת רבה ור"א כתב בסמוך בה"א פירות העכו"ם וכו' ופסק כרבה דאין קניין... ומיהו הא דסיים דבסוריא יש קניין אינו מדוקדק כל כך דהתם לעניין גידולין איירי, ועל כרחך דהר"מ כלל בדבריו תרתי דאין קניין להפקיע קדושתה לגמרי, ואין קניין לפטור את הגידולין בידו וחזור ומפרש. והא דכדתב הר"מ פ"ב מה' ביכורים הט"ו דהמוכר לנכרי וחזר ולקחה מביא ביכורים היינו כמו שפירש הראב"ד בכרחה ביד עכו"ם דהכי מיירי מתניתין, דאילו בכרה ביד ישראל אף למ"ד יש קניין מביא ביכורים". ואם כן, נראה דאף הרמב"ם וכוודאי הראב"ד, סברו דלכו"ע אין קניין לגוי להפקיע את עצם קדושת הארץ, ואין מחלוקת רבה ור"א עניין לכל התורה כולה. וכדעת ר"ש משאנץ, רא"ש ורבינו קרשקש שהבואו דבריהם לעיל. איברא, דבהמשך דברי החזו"א, כתב שהגר"א לא הבין כך את הרמב"ם, וז"ל: "אבל הגר"א ז"ל סי' שלא סק"ח פירש דברי הר"מ דלמ"ד יש קניין אי חזר ישראל ולקחה הוי כיבוש יחיד ואינה קדושה וצ"ע". ולהבנת הגר"א ברמב"ם צריך להסביר בגמ' שמה שר"א נוקט שאין קניין לגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות, אין כוונתו לומר שאין לגוי קניין בקרקע, אלא אין לו קניין עבור שימושי קרקע שאינן לצורך גידולי אדמה, אבל קניין הגוי לצורך עצים או תבואה, הוא קניין בקרקע עצמה, ולכן די בקניין זה בכדי להפקיע מהקרקע את קדושתה. והלימוד ד"דגנך ולא דגן גוי" הוא לימוד שבנה אב לכל שאר המצוות התלויות בארץ. (ואכן ר"מ למד רק לעניין ביכורים "אדמתך ולא אדמת גוי" כי לא למד את הלימוד ד"דגנך" והבין שכל שאר המצוות אין קניין לגוי להפקיע). ועל קשיית הגר"ח מבריסק דלעיל, נצטרך ליישב לשיטת הגר"א, שר"א היה מפרש במשנה שחיבת התבואה במעשר רק מדרבנן משום שהוא כיבוש יחיד. אך אם כנים אנחנו, לכאורה יש בזה דוחק, דלכאורה העיקר חסר מן הספר, וכל כי האי הו"ל ל"ש"ס לכתוב בפירוש. ואדרבא היה לה לגמ' להקשות מכאן על ר"א והיה לו לתרץ, ולא להניח זאת כקושייה פשוטה רק על רבה. הן אמת, שממה שיתבאר לקמן נראה דרוב רובם של הפוסקים לא הבינו כן בדעת הרמב"ם, והבינו שהרמב"ם הכריע בהלכה זו כרבה נגד ר"א.

מחלוקת המבי"ט והמהרי"ט עם הכס"מ בהבנת הרמב"ם

אולם המבי"ט (ה"ד בשו"ת אבקת רוכל סי' כב-כה) חלק על הבנת הכס"מ. והבין מלשון הרמב"ם: "גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה". שמשמע שמצב זה הוא עוד לפני שקנה הישראל את הקרקע בחזרה. גם המהרי"ט (ח"א סי' מג) חלק על הבנת הכס"מ, ודייק מלשון הרמב"ם שאי הפקעת הגוי היא גם בעוד הקרקע אצלו, משום שאם כל כוונת הרמב"ם במה שכתב שאין קנין לגוי להפקיע מן המצוות, היא דווקא לעניין זה שיש שקנה בחזרה אינו נחשב ככיבוש יחיד, לא מובנת ההנגדה לסוריא, שבה כותב הרמב"ם שיש לגוי לקניין להפקיע, שהרי בסוריא מוכח שאין הכוונה לומר שכשחזר ולקח הישראל את הקרקע תיחשב לכיבוש יחיד, שהרי גם ככה בכל אופן סוריא נחשבת לכיבוש יחיד, וכפי שמבואר בגמ' (גיטין מז ע"א ועוד) וכפי שכתב בהדיא הרמב"ם בעצמו (תרומות, פ"א הל' ב-ג). ואם כן, כוונת הרמב"ם במה שכתב שבסוריא יש קניין להפקיע, היא, שכל זה בעוד הקרקע אצל הגוי, וממילא ברור שבהנגדה לזה כשכתב שאין קנין לגוי להפקיע בא"י, כוונתו היא גם בעוד הקרקע בבעלות הגוי. ולאחר שכתב הרמב"ם (הל' י) "לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות וכו'". כתב בהלכה שלאחריה, שפירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא"י, אם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמורן ישראל, הישראל מפריש לעצמו את המעשר ראשון ותרומת המעשר, מפני שהוא אומר ללוי במעשר, ולכהן בתרומת מעשר אני באתי מכאן איש שאין אתם יכולים ליטול ממנו כלום. וכיוון שכן, רק כאשר לקח הישראל את הקרקע מהגוי, הוא מחוייב לתת ללוי מעשר ראשון, ולכהן את תרומת המעשר. וכיוון שכן, רצה הרמב"ם לכתוב בתחילה את הדין שבלוקח מן הגוי, שבו הוא מתחייב במעשר באופן מלא^{טו}.



ראיית הכס"מ מדין חיוב תרו"מ בשותפות הגוי

כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"כ): "שותפות הגוי חייבת בתרומות ומעשרות, כיצד ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות אפילו חלקו שדה בקמתה ואין צריך לומר אם חלקו גדיש הרי טבל וחולין מעורבין בכל קלח וקלח מחלקו של גוי אף על פי שמרחן הגוי, וחיובם מדבריהם כמו שבארנו". והוא על יסוד מה שהובא בסוגיין בגיטין. שהקשתה הגמ' על רבה דסבירא ליה אין דנין לגוי להפקיע מידי מעשר בהאי לישנא: "תא שמע: ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות - טבל וחולין מעורבין זה בזה, דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: של גוי פטור, ושל ישראל

טו. ובמה שכתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"טו): "המוכר שדהו לגוי וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ממנה בכורים מן התורה, שאינה נפקעת מן המצוה בקנין הגוי כמו שביארנו". כתב מהרי"ט שהרמב"ם גרס בסוגייה בגיטין (מז ע"א) כגירסת ר"ח והתוספות: "הלוקח מביא ביכורים מפני תיקון העולם". ולפי מסקנת הגמ' שלפי שיטת רבה ששתי תקנות הן. דהיינו שבתחילה תקנו שמי שקנה קרקע מהגוי לא יביאו ממנה ביכורים, בכדי לגרום לאנשים לא למכור קרקעות לגויים, ולאחר שראו שבכל זאת מוכרים, אבל מנגד פחות קונים בחזרה מהגויים מפני שאין בה חיוב ביכורים, החזירו דין תורה למקומו. ולכן, כתב הרמב"ם דווקא כ"שחזר ולקחה" שהרי בזמן שהקרקע אצל הגוי, לא שייך לחייב להביא ממנה ביכורים, שהרי אינה בבעלות הישראל, על אף שבקדושתה עומדת.

חייב; עד כאן לא פליגי - אלא דמר סבר: יש ברירה, ומר סבר: אין ברירה, אבל דכולי עלמא - יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר". ומבואר שמאחר והישראל והגוי בשותפות, מחצה חולין ומחצה טבל. ואם כן, מוכח שחלקו של הגוי מפקיע מידי מעשר וחייבו במעשר הוא רק מדרבנן, שלא כמו החיוב בחלקו של הישראל שהוא מדאורייתא. ודחתה הגמ' שכל דין זה הוא דווקא בסוריא, שיש בו קניין לגוי להפקיע, אבל בא"י, הכל טבל. ולכאורה מאחר שלדעת הרמב"ם הלכתא כרבה, אזי במקרה שמירח הישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתו החיוב צריך להיות מדאורייתא (כמבואר בדבריו הל' תרומות פ"א הל' יא). ובנדו"ד מתייחס הרמב"ם גם למציאות בה טרם נגמרה מלאכתו, וכמו שכותב "אפ' חלקו שדה בקמתה". ובמקרה שמירח הגוי, חלקו של הגוי אינו חייב במעשר, וחלקו של הישראל חייב במעשר מדרבנן (שהרי הרמב"ם נוקט שמירוח הגוי בפירות הישראל מצריך מעשר מדרבנן, כמבואר שם הי"ג). ומאחר שפסק הרמב"ם כדעת רבי ש"אין ברירה", לכן גם לאחר שחילקו ביניהם את התבואה, לא אומרים שיש חלות קדושה מדרבנן על כל אלו של הישראל, ושל הגוי אינם צריכים מעשר כלל, כי לא ניתן לומר שאיגלאי מילתא למפרע באיזו מהן חלות הקדושה לפי השייכות הממונית שהגיעה לאחר מכן, ולכן דנים כל חיטה כמחצה טבל מדרבנן ומחצה חולין. ובכס"מ (פ"א ה"כ) התקשה בדברי הרמב"ם הלל, שהלא בגמ' העמיד רבה את כל הדיון הזה בסוריא, ובא"י מאחר שאין קנין לגוי להפקיע, הכל טבל גמור. ויישב הכס"מ לשיטתו, שגם הרמב"ם נוקט שבעוד הקרקע אצל הגוי קדושה מופקעת, ולכן מירוח הגוי מתיר לחלוטין ומירוח הישראל מחייב, ולכן טבל וחולין מעורבין.



קושי בהסבר הכס"מ

אולם, לכאורה יש להתקשות בהסבר הכס"מ, דהלא הרמב"ם מסיים הלכה זו באופן גורף שכל חיוב המעשר אינו אלא מדבריהם. ולכאורה, במקום שמירח הישראל, החיוב הוא מדאורייתא. גם אם נאמר שהרמב"ם נקט שבעוד הקרקע אצל הגוי מופקעת הקדושה, שהרי גם לשיטה זו במקרה שמירח הישראל, החיוב צריך להיות מדאורייתא אף על חלקו של הגוי, שהרי הכס"מ מודה שגם בקרקע הגוי, דיגון ישראל מחייב מדרשה ד"דגנך", וכפי שכתב הרמב"ם בהדיא (הל' יא-יב) ואם כן לא ברור מדוע הרמב"ם מסיים שכל החיוב אינו אלא מדבריהם, הלא הטבל הוא טבל גמור. והיה מקום ליישב, שמה שאנו אומרים ש"אין ברירה" בדאורייתא, הוא מספק דאורייתא לחומרא (וכפי שכתב הר"ן, ועיין בזה בחזון איש דמאי טו - ו ד"ה). ומאחר שלדעת הרמב"ם ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן (וכפי שכתב בהל' טומאת מת פ"ט הל' י"ב, והלכ' כלאים פ"י הל' כ"ז). נמצא אם כן, שמדאורייתא, אינו חייב במעשר אלא על חלקו של הישראל, אבל כל תבואת הגוי פטורה ממעשר, מאחר שהיא נחשבת כתבואה גמורה של הגוי, שבעודה ברשות הגוי, ולפני שנמכרה לישראל אחר, אין מירוח הישראל מחייבה במעשר, והרי זה כמו מירוח הגוי, וכשם שארץ ישראל של הגוי לא מחייב את תבואתו במעשר אם מירחה. נמצא אם כן שכל מה שאנו מחשיבים כל חיטה של הגוי כמחצה טבל, הוא מדבריהם. אבל לא נראה שניתן להסביר כן, שהרי מ"מ חלקו של הישראל חייב מדאורייתא, ועוד, שמסיום דברי הרמב"ם:

"וחיובם מדבריהם כמו שבארנו", מוכח שהרמב"ם מבסס את מה שאין זה אלא מדרבנן, לפי דבריו שכתב לפני כן בהדיא.



פסק הרמב"ם בשותפות הגוי מתיישב היטב גם לפי הסבר מהר"י קורקוס ומהרי"ט

ובאמת, שהכס"מ הביא לאחר דבריו גם את תירוץ מהר"י קורקוס, שכל דברי הרמב"ם עסקו במירוח הגוי בלבד. ונראה שכוונתו לומר, דהרמב"ם כלל לא התייחס לתבואה הנמצאת בחלקו של הישראל בשותפות זו, דבה בכל אופן אין טבל וחולין מעורבין זה בזה, דממאי נפשך, אם מירח הישראל אזי הכל מתחייב מדאורייתא, ואם מירח הגוי הכל חייב מדרבנן. והרמב"ם מתייחס רק לחלקו של הגוי, וכפי שכתב: "הרי טבל וחולין מעורבין בכל קלח וקלח מחלקו של גוי אף על פי שמרחן הגוי". וכוונת הרמב"ם היתה להתייחס דווקא למירוח הגוי, ולא למירוח ישראל, שעל מירוח זה אכן התבאר לעיל בדבריו, שהוא מחייב רק מדרבנן. ולזה התכוון כשפתח בלשון "שותפות הגוי", ולא פתח בלשון "נכרי וישראל שהיו שותפין" כפי שכתב במקומות אחרים (ראה הל' מאכלות אסורות פ"י הי"ד, ובהל' ביכורים פ"ז ה"י) שרצה להתמקד בעיקר במירוח הגוי ובחלקו של הגוי. דבחלקו של הגוי, מירוח הגוי מחייב את חציו של הישראל מדרבנן, ואילו את חציו של הגוי היה לו להתיר לחלוטין. ורק מאחר שאנו נוקטים שאין ברירה, אזי גם חציו של הגוי שבחלקו של הגוי מתחייב במעשר מכח חציו של היהודי, אלא שכל זה הוא רק מדרבנן מאחר שהגדון הוא על מירוח הגוי. ומה שכתב הרמב"ם: "אף על פי שמרחן הגוי" אין כוונתו לומר שכשמירחן ישראל חציים טבל וחציים חולין, ואע"פ שמירחם הגוי, ג"כ חציים טבל וחציים חולין. אלא כוונתו לומר, שאע"פ שמירחן הגוי, והיה מקום לפטור לחלוטין עכ"פ את חציו של הגוי שבחלקו של הגוי, מ"מ מאחר שאין ברירה כל חלקו של הגוי מתחייב במעשר. אולם כל זה הוא רק מדרבנן, מאחר שמדובר במירוח הגוי, ועל זה מציין הרמב"ם שהוא כפי שכבר התבאר לעיל. והמהרי"ט (שם) קיבל את הסברו של מהר"י קורקוס¹⁰. והשתא דאתינן להכי, הרמב"ם מיושב גם לפי ההבנה שלמ"ד אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, דין זה הוא אפ' בעוד הקרקע אצל הגוי.



ראיית מהרי"ט מפסק הרמב"ם בעניין הפיטור ממעשרות במירוח הגוי

ובשו"ת מהרי"ט הנזכר כתב להוכיח מכמה מקומות ברמב"ם, שאין הגוי מפקיע את הקדושה גם בעוד הקרקע ברשותו. ופתח במה שבהל' תרומות (ה"א) כתב הרמב"ם: "פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא", אם נגמרה מלאכתם ביד גוי ומרחן הגוי פטורין מכלום שנאמר דגנך ולא דגן גוי...". והוכיח מכאן מהרי"ט שהחידוש בלימוד מהפס' הוא לפטור את מירוח הגוי, ושלולא חידוש זה היינו מחייבים במעשר למרות שגדלו הפירות אצל הגוי, שאם לא כן, אין צורך בלימוד מיוחד לגבי מירוח הגוי, שהרי גם ככה הם פטורים מעצם זה שגדלו אצל הגוי. ולשיטת

¹⁰ז. עיין עוד בתשובת מהרי"ט שיישב את קושיית מהרי"ק מדוע לא חילק הרמב"ם בפשטות בין סוריא לא"י כדברי הגמ' ואכמ"ל.

האבקת רוכל היה צריך הרמב"ם לכתוב דרשה לחייב במירוח הישראל ולא לפטור במירוח הגוי, והיה לו לכתוב כך: "פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא", אם נגמרה מלאכתם ביד ישראל ומרחן הישראל חייבים במעשר, שנאמר דגנך וכו".



ראיית מהרי"ט מההנגדה לסוריא

בנוסף לזאת כתב מהרי"ט (שם) שקשה לומר שכוונת הרמב"ם לומר שבעוד הקרקע ביד גוי מופקעת היא, ומה שפירותיהם חייבים במעשר, אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא. שהרי בסוריא בעוד הקרקע אצל הגוי, נחשבת היא ג"כ למופקעת, וכתב הרמב"ם (שם הט"ז) שישראל שקנה קרקע מן הגוי בסוריא ופירותיה הגיעו לעונת המעשרות ביד הגוי, פטורים ממעשר גם אם ישראל מירחם. ואם כן, כשם שבסוריא שיש קניין לגוי מירוח הישראל אינו מחייב במעשר, כך גם פירות שגדלו אצל הגוי בא"י ומירחם ישראל, להבנת האבקת רוכל ברמב"ם היה צריך לפוטרים ממעשר ולא לחייבם, דמה הסברא לחלק. אולם לכאורה, יכול לטעון כנגד זה האבק"ר שמצד ההיגיון באמת לא היה מקום לחלק, ובסברא גם בא"י היה צריך לפטור דיגון ישראל בפירות שגדלו אצל הגוי, אבל זה בדיוק החידוש בלימוד ד"דגינך ולא דיגון גוי", ולימוד זה אינו אלא בא"י ולא בסוריא, שהיא כיבוש יחיד.



דיוק מהרי"ט מפסק הרמב"ם בעניין פטור ממעשרות של ישראל שהיה אריס לגוי

דיוק נוסף הובא במהרי"ט מלשון הרמב"ם (שם, הי"ז): "ישראל שהיה אריס לגוי בסוריא פירותיו פטורין מן המעשרות לפי שאין לו בגוף הקרקע כלום, ויש לגוי קנין בסוריא להפקיע מן המעשרות...". ומדויק שדין זה הוא דווקא בסוריא, שיש לגוי קנין להפקיע, אבל בא"י שאין קנין לגוי להפקיע, יתחייב במעשר. וכל זה מדבר על קרקע הגוי, שהרי הנדון הוא באריס ישראל שאין לו בעצמו קניין בגוף הקרקע.



ראיית מהרי"ט מדין לקט שכחה ופאה של גוי

כמו כן, ממה שברמב"ם (שם פ"ב ה"י) פסק את הברייתא שהובאה בסוגיה בגיטין (מז ע"א) לפי הבנת רבה, שהלקט והשכחה והפאה של גוי חייבין בתרומה ומעשרות, אא"כ הפקיר. דייק מהרי"ט שמוכח שכל זה הוא בעוד הקרקע אצל הגוי, ושאין זה תלוי במירוח ישראל, שהרי הפירות עדיין בבעלות הגוי ולא הפקירם, אלא רק התיר לאחרים לקחת מהם לקט שכחה ופאה".



(יז). ועיין לקמן, במה שנרחיב יותר בע"ה בראייה זו מהגמ' עצמה.

ראיית מהרי"ט מדין המפקיד פירותיו אצל הגוי

עוד הוכיח מהרי"ט מדברי הרמב"ם (הל' מעשר פי"א הל' טו) בענין המפקיד פירותיו אצל הגוי. וז"ל הרמב"ם: "המפקיד פירותיו אצל הגוי הרי הן כפירותיו של גוי שחזקתו להחליף הפקדון, והיאך דינם, אם היו פירות שעדיין לא נגמרה מלאכתן ונגמרו ביד ישראל אחר שלקח הפקדון מפריש מעשרותיו כמו שביארנו...". הרי שפסק הרמב"ם שאע"פ שאין ביד הישראל אלא הפירות בלבד חייב לעשר. אולם לכאורה, אין מכאן כל קושייה על האב"ק, דהלא לשיטתו, למרות שבעוד הקרקע ביד גוי מופקעת היא, אם הפירות עברו לרשות הישראל במכירה והישראל מירחם, מתחייבים הפירות במעשר, ואם כן דברי הרמב"ם כאן מסתדרים גם לשיטתו.



דיוק מהרי"ט מפסק הרמב"ם בדין ספיחין ונעבד אצל הגוי

ראייה נוספת. כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד הל' כט): "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגויים אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם". ומבואר שלא גזרו על איסור ספיחין ועל איסור נעבד ביבול שגידלו הגויים בשביעית, מאחר שאינם עוברי עבירה שהרי אינם מצווים על השביעית. ודייק המהרי"ט ממה שהרמב"ם היה צריך למצוא טעם לפטור דיני ספיחין ונעבד משום שאין הגויים מצווים, וקמ"ל שאילולא זאת, היו מניחים בפשיטות שיש לגזור גם על איסור ספיחין ונעבד. וזאת, משום שאין קניין לגוי להפקיע. ומוכח מכאן שדין זה הוא אף בעוד הקרקע אצל הגוי. ואם היה נוקט הרמב"ם שבעוד הקרקע אצל הגוי הרי היא מופקעת מדיניה, לא היה צריך הרמב"ם ללמדנו שאין בה איסור ספיחין ונעבד, אלא אין כל דיני שביעית, ובפירות אלו אין קדושה, ואינם צריכין ביעור".



דחיית מהרי"ט לביסוס שיטת הכס"מ מהסתירה שבין פירוש המשנה למשנה תורה

והנה, כפי שהובא לעיל, מרן הכסף משנה הוכיח לשיטתו בהבנת הרמב"ם ממה שבכמה מקומות בפירוש המשנה הרמב"ם פסק כמ"ד יש קנין לגוי להפקיע ודלא כר"מ. ובשו"ת מהרי"ט הנ"ל דחה, שמאחר שבמשנה תורה הרמב"ם כתב בהדיא שאין קנין לגוי להפקיע, וביאר את הסוגיה בגיטין לפי רבה, יש להסביר שהרמב"ם חזר בו במשנה תורה ממה שכתב בפירוש המשנה, ושכן מוכח מעוד מקומות שהרמב"ם חזר בו לפעמים בחיבורו הגדול שהתחבר בימיו המאוחרים יותר, ממה שכתב בפירוש המשנה שנכתב בצעירותו. אולם, יש להעיר דנראה שבנדו"ד כלל לא חזר בו הרמב"ם, והסתירה נבעה כתוצאה משיבוש בגירסאות הרמב"ם. דלפי מהדורת הגר"י קאפח וצ"ל והערותיו, גם בפירוש המשניות פסק הרמב"ם כמ"ד אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר".

יח. ולקמן בע"ה נביא את הסבר האב"ק בזה, במה שהסביר על הבנת הכפ"פ ברמב"ם.

יט. דבפאה (פ"ד מ"ט) ביאר הרמב"ם את המשנה לאור הכלל שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות, וכתב

ישוב הגר"ש ישראלי זצ"ל לקושיות מהרי"ט

והנה, הגר"ש ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה שער ה סי' ב ובס' ח) כתב ליישב את קושיות מהרי"ט ממה דאיתא בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ח): "רבי זעירא אמר קומי רבי אבהו בשם ר"א אף על גב דר"מ אמר אין קנין לגוי בא"י לפוטרו מן המעשרות מודה הוא הכא דיש לו קנין נכסים". ופירש הכס"מ (תרומות פ"א ה"ג) בזה"ל: "פירוש דכי אמר ר"מ אין קנין היינו לענין אם זרעה ישראל בקבלנות או בחכירות דבקדושתה קיימא דלא תימא דהויא כי סוריא אם חזר ישראל ולקח מן הגוי הפירות קודם מירוח אבל אם הגוי זרעה וגם עשה מירוח לכ"ע יש קנין דנהי דלא קני קרקע פירות מיהא קני". ומלשון זו של הכס"מ למד הגר"ש ישראלי שכל יסוד שיטת הכס"מ הוא מדברי הירושלמי שאמר "מודה ר' מאיר לאכילת פירות", ואם כן הדברים מבוארים שאין הנדון אלא לגבי הפירות אבל לא לעצם קדושת הקרקע, אף בזמן שהיא תחת יד הנכרי. וכתב שכן יש לראות גם ממה שאמר שאם זרעה הישראל בקבלנות עומדת בקדושתה, ואם יש לו לנכרי קניין בקרקע להפקיעה למה תתחייב תבואה זו, כיון שהקרקע של הנכרי היא ולישראל אין לו בה אלא הפירות. ולאור הדברים הללו, ביאר הגר"ש ישראלי שלהבנת הכס"מ יש שתי קדושות, קדושת הקרקע וקדושת הפרי, וקדושת הפרי היא תולדה מקדושת הקרקע, ובקדושת הקרקע אין לנכרי הפקעה אלא רק בקדושת הפירות. וכתב שלפ"ז כל טענות המהרי"ט כנגד הכס"מ מלשונות חז"ל נדחות, שהרי גם הוא מודה שהגוי לא מפקיע את קדושת הקרקע בעודה בבעלותו.

קושי בהסברו

והנה, דברי הכס"מ בהלכה זו הובאו לאחר שתירץ את קושיית הראב"ד על הרמב"ם (שם), ולאחר שהביא את תירוצו מהר"י קורקוס. שכתב הרמב"ם, שישאל שמכר פירותיו לגוי קודם שיבואו לעונת המעשרות וגמרן הגוי, פטורין מן התרומה ומן המעשרות אפ' מדרבנן. והראב"ד

בסוף שאין הלכה כר' אליעזר. והנה, ברישא של המשנה כלל לא נחלקו ר"א וחכמים בעניין זה, והמשמעות של דברי הרמב"ם אינה שאין הלכה כר"א בעניין קניין הגוי, אלא שאין הלכה כמותו שמי שלקט את הפאה ואמר הרי זה לאיש פלוני עני, וזה לך, אלא הלכה כדעת חכמים שיתננה לעני שנמצא ראשון. ובהמשך המשנה מובא שהלקט והשכחה והפאה של הנכרי חייבים במעשרות אלא אם כן הפקיר, ועל זה פירש הרמב"ם ש"כלל הוא אצלינו אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות". והעיר על זה הגר"י קאפח בזה"ל: "במהדורא קמא היה כתוב כלפנינו ואח"כ חזר בו ותקן במהדורה שניה "ואלאצל ענד ר' מאיר אין קנין לגוי בא"י להפקיע מן המעשרות פלד'לך לקט ושכחה ופאה שלו חייבין במעשרות ואינה הלכה", וז"א במקום "ענדנא" מחק "נא" וכתב "ענד ר' מאיר" אצל ר' מאיר. ובסוף המשפט הוסיף "ואינה הלכה" ומהדורה זו הגיעה לידי המתרגם הראשון. אך במהדורא שלישית חזר ומחק את התיקון והחזיר את הנוסח כמו שהיה במה"ק. וכך עשה בדמאי פ"ה מ"ט וכן בגטין סוף פ"ד... ורבינו בתשובותיו (הוצאת מקיצי נרדמים סי' קכט) הזכיר שינויים אלה שבין פירוש המשניות לחיבור". ובגירסת מהר"י קאפ"ח בדמאי (פ"ה ט) ביאר הרמב"ם כמ"ד "אין קנין לגוי להפקיע" וכתב ש"כלל גדול הוא אצלינו". ולא כתב שאין הלכה כן. וכן בתרומות (פ"ט ז) ביאר המשנה לפי מי שסובר "אין קניין לגוי להפקיע", וכתב שכבר נתבאר לנו הכלל הזה. ובגטין (פ"ד ט) כתב בזה"ל: "וכבר ביארנו בכמה מקומות בסדר זרעים שכלל הוא אצלינו אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות". ובמכשירין (פ"ב י) כתב: "וכבר בארנו כמה פעמים בסדר זרעים כי ר' מאיר לבדו הוא שאומר אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות... והלכה כר' מאיר".

השיג עליו, שצריכים להתחייב עכ"פ מדרבנן, שהרי אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, ובסוגיה בגיטין, כשהקשו על רבה מברייטא שכתוב בה שישראל שקנה מגוי לפני שצמחה שליש, והשהה אצלו עד שצמחה שליש, ואז חזר ומכר לגוי, וקנה ישראל את התבואה מהגוי, חייבת במעשר, ומדויק שישראל שמכר פירותיו לגוי קודם שיבואו לעונת המעשרות וגמרון הגוי אינה חייבת במעשר כלום, וכמ"ד י"ש קנין לגוי להפקיע". ותיצו בגמ' שדין זה הוא רק בסוריא, אבל בא"י ג"כ חייב במעשר. ואם כן קשה לכאורה על הרמב"ם, שפטר אפ' מדרבנן. ועל זה תירץ הכס"מ, דלדעת הרמב"ם גם למ"ד אין קנין לגוי בא"י להפקיע מיד מעשר, הוא דווקא כשחזר ולקחה ממנו ישראל, שאז אינה בסוריא, אבל בעודה אצל הגוי יש בה קניין גמור. ולכן פטר הרמב"ם אפ' מדרבנן כשמכר ישראל פירותיו לגוי קודם שיבואו לעונת המעשרות. ומעתה, אם כוונת הכס"מ שגם קדושת הקרקע הופקעה בזמן היותה אצל הנכרי, מובן תירוצו על הרמב"ם, שלכן ישראל שמכר פירותיו לגוי קודם שיבואו לעונת המעשרות וגמרון הגוי, פטורין מן התרומה ומן המעשרות אפ' מדרבנן, ואילו גוי שגמר פירות ישראל, מחייב בתרו"מ מדרבנן, שהחילוק הוא בקרקע עצמה, שכאן היא עצמה הופקעה מקדושתה, וכאן נשארה הקרקע בקדושתה. אבל לפירוש הגר"ש ישראל'י, לכאורה מאחר ובין כך ובין כך הקרקע בקדושתה קיימא, אין כל סברא לחלק. ואם כן, צדקה הבנת המהרי"ט בדעת הכס"מ^כ.



מחלוקת המבי"ט והאב"ט רוכל בדעת הרמב"ם נבעה גם מהבנת הכפתור ופרח

ברמב"ם

ובשו"ת המבי"ט (הו"ד באב"ט רוכל, שם) ציין להגה"ה^כ על הספר כפתור ופרח (פרק מז) לרבינו אשתורי הפרחי, שהביא ממנה ראייה לדבריו. וז"ל: "ובספר כפתור ופרח מצאתי כתוב וז"ל: מי שלא חל עליו שביעית כמו הגוי פירותיו הם בחיוב תרומות ומעשרות וא"כ עכשיו שרוב

כ). ובעיקר ישוב דברי הרמב"ם, גם למי שהבין שהרמב"ם נקט שאין קניין לגוי להפקיע אפ' בהיותו הגוי, הוא כתירוצו מהר"י קורקוס שהביאו הכס"מ שם, שעל אף שאין קנין לגוי להפקיע, גזרו חכמים רק על מירוח הגוי בקרקע ישראל, שבד"כ הישראל גם ממרחו, בשונה ממירוח הגוי, בקרקע של גוי שבד"כ גם הגוי ממרחו, וזוה לא גזרו.

כא). ומה שהביא הכס"מ את הירושלמי שבמירוח הגוי בקרקע ישראל, נהי דלא קני קרקע. פירות מיהא קני, אינו מוכיח שלשיטתו אין לגוי קניין בקרקע, כי הגדון הוא על הקניין הממוני, שלמרות שלא קנה הגוי את הקרקע, שהרי היא ביד ישראל, מ"מ יש לו קניין בפירות, ולכן מירוחו פוטר מדאורייתא ומחייב מדרבנן. וזה מונגד למציאות בה הגוי גם קנה את הקרקע, שבכה"א גוונא יהיה פטור לגמרי ממעשרות, מאחר שגם למ"ד שאין קניין לגוי להפקיע, בעודה אצל הגוי יש לו קניין להפקיע קדושתה. וגם מה שכתב הכס"מ שאם זרעה ישראל בקבלנות או בחכירות דבקדושתה קיימא ולכן אם לקח מן הגוי הפירות קודם מירוח חייבים במעשר, אין כוונתו לומר שבעוד הקרקע אצל הגוי אין היא מופקעת מקדושתה, אלא כוונתו לומר שאין בכח הגוי להפקיע את קדושת הארץ בסוריא. לענין זה שאם חזר ישראל ולקח את הקרקע או אפ' את הפירות, חזר ומתחייב במעשרות, כי ברגע שיש זיקה בין הישראל לפירות, בין ע"י רכישת הקרקע בחזרה ובין ע"י רכישת הפירות קודם גימורן דיני קדושת הארץ חוזרים, למרות שהקרקע היתה ביד הנכרי ולישראל היה קניין רק בפירות. וזה כפי פירושו העקרוני של הכס"מ למה שכתב הרמב"ם (שם ה"י): "גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה...". וביאר הכס"מ (שם): "ורבינו מיירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל כמבואר בדבריו. וכן לענין הקונה ממנו פירות ומירוחן ישראל".

כב). והיא מכת"י שהיה ביד הרלב"ח בירושלים. ולא נמצאת בשאר הדפוסים וכת"י של הכפתור ופרח.

פירותינו בא"י משל גוים הם, בדין הוא שיהא נוהג בהם דין המתנות בשביעית אלא שהמעשר שני יהיה מעשר עני לא שני משום עניים דטעם עמון ומואב שאחר שפירות הגויים אין בהם דין שביעית הווי להו בשביעית כפירות עמון ומואב שמפרישין המתנות על הסדר. וכתוב עליו בהג"ה תימא אמאי מותרין דמה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע בקנין גוי וא"כ מה שזרע הגוי בקרקע בא"י בשביעית אסור אבל ספיחין דלא אסיר אלא משום גזרה מותרין דאין הגוים מצווים על השביעית כדי שנגזור עליהם ע"כ וכזאת ההג"ה נראה שהוא כמו שכתבתי למעלה משה בר יוסף מטרנאני זלה"ה. ומבואר, שהכפתור ופרח הבין שגם למ"ד אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, כל זה הוא רק כאשר קנה הישראל את הקרקע בחזרה או שקנה את הפירות קודם מירוח ומירחם הישראל, אבל בשעה שהם ברשות הגוי, הארץ עצמה והפירות מופקעים מקדושתם. ומאחר שדין המירוח הוא תנאי השייך רק במעשר ולא בשביעית, נמצא שהקונה מהגוי פירות בשביעית, לעולם יהיו פטורים משביעית, אולם אם קנה לפני מירוח ומירחם, מתחייב במעשר. אבל בהג"ה, מובאת קושייה כיצד ניתן להתיר ירקות שזרע הגוי, הלא חל עליהם איסור של דבר שנעבד בקרקע, וכל מה שהתירו בגוי הוא דווקא כשגדל אצלו מאיליו. ומכאן מביא המבי"ט מקור נוסף שיש קדושת שביעית בפירות הגוי.



קושיית הכפ"פ על פסק הרמב"ם בהיתר ספיחי הגוי

וכדי להבין היטב את דיון המבי"ט והאבקות רוכל בדעת הכפ"פ, לא נוכל להימלט מלעיין בדברי הכפ"פ עצמם. וז"ל (שם): "כתב הרמב"ם ז"ל פרק ד' הכ"ט 'גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיו מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא משום עוברי עברה והגוים אינם מצווים על השביעית כדי שנגזור עליהם'. תמה על זה אמאי פירותיו של גוי מותרים מזה הטעם, שכך שנינו (שביעית פ"ו מ"א) לא נאכל ולא נעבד, והרב בעצמו פי' שאם תעבד על ידי אחר אסור לאכול ממה שתוציא. וזה אפילו בקרקע הגוי, שאם היה דעת הרב ז"ל שאינו נעבד ר"ל בקרקע ישראל אבל בקרקע הגוי נעבד, אם כן היה בא מטעם יש קנין, ואם הוא כן לא היה צריך ז"ל לזכרון ספיחין". ומבואר שהוקשה לו בדעת הרמב"ם מדוע ספיחי הגוי שהגוי זרע מותרים, הלא עבודה בקרקע הגוי וודאי אסורה, ולדעת הרמב"ם כאשר אדם עובד בשביעית בארץ, גם הגידולים אסורים. ואיסור הספיחים ואיסור עבודת הקרקע כרוכים זה בזה. והכפ"פ מבין מסתימת לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שהאיסור הוא גם כשנזרעה הקרקע ע"י גוי, שגם אז יש איסור נעבד ונאכל. ולדבריו, לא ניתן לומר שהרמב"ם סבר שיש קנין לגוי להפקיע ולכן הספיחים מותרים, משום שאם היה סובר שיש קנין לגוי להפקיע, היה מותר אף לעבוד בקרקע הגוי, ואין צריך לומר שהספיחים היו מותרים ולא היה צריך לכתוב זאת כלל, ואת זה בוודאי הרמב"ם אסר.



תירוץ הכפוף והקושי שבו

ולאור זאת טוען הכפוף שהיה לו לרמב"ם לחלק בין ירקות שגדלו בשביעית מאיליהן (ספחין), שבזה הגזירה היא רק על ישראל שמא יזרע בשביעית ויאמר שגדל מאיליו, ובוזה לא גזרו על הגוי, שהרי אינו מצווה שלא לזרוע בשביעית. אבל אם הגוי אכן זרע בשביעית, היה לו לרמב"ם לאסור את הירקות, שמאחר שאין קניין לגוי להפקיע קדושת הארץ, נמצא שכל הדינים שחלים על הפירות והירקות שהיה זורע ישראל, חלים גם על הפירות והירקות שזרע הגוי. וירקות שזרע הגוי יהיו אסורים. וז"ל: "ומה שכתב ז"ל פה שלא גזרו על הספחין וכו' ודאי הוא שספחי ישראל בקדושת עזרא אסורין משום גזרה וכדלעיל, אבל לזרוע אסור מן התורה וכדלעיל נמי, והגוים אינם מצווין על השביעית ומשום הכי אין לנו לגזור עליהם ולאסור ספחיהן, אבל מה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע אותו אסור בקניינו, מטעם שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ושביעית, שהרי אינם חייבין במעשר, ואפילו הכי פירותיהן חייבין הם, הכי נמי אינם חייבין בשביעית, אבל בפירותיהן נוהג שביעית. שהרי בטול גזרת ספחיה לא התיר עבודה בשביעית, וכמו שכתב הוא ז"ל הלכות שמיטה (פ"ד הכ"ו) וזכרנוה פרק ה' שהספחין מותרין והעבודה אסורה. ואין לומר מי שספחיו אסורין פירותיו אסורין ומי שספחיו מותרין פירותיו מותרין, שהרי אסור הפירות אינו בא מכח הספחין אלא אסור הספחין בא מכח אסור הפירות, ותלי תניא בדלא תניא. ואיך נתלה היתר פירות הגוי מפני היתר ספחיו, והספחין אסורין משום גזרה לא הפירות. אם כן מה שזרע הגוי בקרקעו בארץ ישראל מקדושה שניה בשביעית אסור, אבל ספחיו מותרין, ובקדושה ראשונה אם זרע הגוי נאכל הוא וכ"ש שספחיו מותרין, אבל לא נעבד לישראל, ואם עבדו אסור דקדושה דרבנן בו. נמצא לפי זה שכבוש עולי בבל אינו נאכל ואפילו נעבד על ידי הגוי". ונראה שהכפוף אינו מבין כן בדעת הרמב"ם, אלא רק תמה מדוע הרמב"ם לא חילק כן, דלכאורה קשה מאד לומר שהרמב"ם אסר תבואה שזרע גוי, שהרי הרמב"ם כתב בפירושו: 'גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיו מותרין, שלא גזרו על הספחין אלא משום עוברי עברה והגוים אינם מצווים על השביעית כדי שנגזור עליהם'. ומובן בפשטות שאפ' אם זרע בשביעית הירקות מותרים²². ובר מין דין, הרמב"ם כתב בפירושו בתשובה (סי' קכה) להתיר

כג). ולכאורה מה שהתייחס הרמב"ם בפירוש המשנה גם לעבודת הקרקע וגם לאיסור ספחין הוא משום שהמשנה עצמה התייחסה לשניהם, שכתבה "לא נאכל ולא נעבד". וזה גופא שהמשנה התייחסה לשניהם, אינו משום שצריך להשוותם בכל דיניהם, אלא בכדי לומר שגדרי דינים אלו מתקיימים בשטחים שהחזיקו בהם עולי בבל, ולאפוקי משטחים שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה (שאינן בהם איסור ספחין אך אסור לעבוד בקרקע), ומשטחים שהחזיקו בהם עולי מצרים מן הנהר ומאמנה ולפנים (שמותר אף לעבוד בהם בקרקע) וכמפורש במשנה שם. והמשנה כלל לא עסקה בדין קרקע הגוי, אלא בדינים החלים באופן פשוט על שלושת הארצות לשביעית. ולכן כשהרמב"ם כתב בפירוש המשנה: "אסור לאכול הספחין הצומחים באותה הארץ ואסור לעבוד אותה הארץ בשביעית" כוונתו לומר שדיני ספחין ואיסור עבודת הארץ שייכים בשטח שהחזיקו בו עולי בבל. אבל אם הקרקע שייכת לגוי, יטען הרמב"ם שלעניין עבודת הקרקע אסור לישראל לעבוד, כי אין קניין לגוי להפקיע קדושת הארץ (וכפי שפסק בהדיא את דברי הגמ' שמחזקין ידי גוים בשביעית בדברים בלבד אבל לא יסעידנו בידיים) ולעניין ספחיו הגוי שזרע הגוי אין לאסור, משום שהגוי לא מצווה על הזריעה, ומאחר שמותר לו לזרוע בשביעית, לא שייך לאסור את גידוליו. ושור"ר שזכינו לכון בס"ד בתירוץ זה לתירוץ מן האבקת רוכל, שתירץ את קושיית הכפוף כעין זה, יעוי"ש.

בשביעית זריעת הגוי. וז"ל: "ממה שהקדמנו ובררנו יתבאר לכם, שמה שזורעים הגוים בארץ ישראל בשביעית, אפילו במה שהחזיקו עולי בבל, מותר באכילה, לפי שעצם הדבר הצומח או מה שהם זורעים מותר באכילה מן התורה ולא גזרו עליו אלא משום עוברי עברה - ישראל, שאם זרע עבר, גזרו עליו על ספיחי ארצו שמא יזרע, הגוי, שאינו מצווה על השביעית, ספיחי ארצו מותרין. ואין הבדל בין ספיחי ארצו ובין מה שהוא זורע, הואיל והוא מותר לזרוע ואין שום פנים לחשוש לאסור זאת בסיבתו". מ"מ למרות תמיהתו של הכפ"פ על הרמב"ם, כתב: "ואל הרב ז"ל יש לי להאמין אף על שמאל שהוא ימין". ונראה מכך שקיבל את שיטתו להלכה, וסמך עליו להקל אף בירקות שזרעם הגוי.



תירוצי המבי"ט והאבקת רוכל לקושיית הכפ"פ על הרמב"ם

איברא, דלכאורה לשיטת המבי"ט דברי הרמב"ם מובנים בפשיטות, דעל אף שאין קניין לגוי להפקיע וחלה קדושה בקרקעו, בדברים שנאסרו מחמת עוברי עבירה כגון ספיחין ואיסור שמור ונעבד, לא שייך לגזור בגוי מחמת שאינו מוזהר על שביעית. אבל האבקת רוכל ביאר, שהרמב"ם התיר נעבד בגוי, משום שיש קניין לגוי להפקיע בזמן שהקרקע אצלו, וממילא אין בזה איסור נעבד. ומה שכלל את היתר נעבד יחד עם ספיחין, הוא משום שהיתה הו"א לאסור נעבד כמו בקרקע שצימחה ספיחין מאיליה, וקמ"ל שמאחר שכל הסברא בקרקע שצימחה מאיליה הוא רק משום עוברי עבירה, ולא מעצם זה שהקרקע הצמיחה, לכן כאשר גוי עובד בקרקע אין שום צד לאסור. אולם לכאורה יש להתקשות בתירוצו, דלכאורה לשיטת האבקת רוכל לא היה הו"א כלל להשוות בין ספיחין לנעבד, דספיחין שייך רק בקרקע ישראל שחלה עליה קדושה, משא"כ נעבד, שלשיטת הב"י אם היא בקרקע הגוי כלל אין בה קדושה. ובדברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל, לכאורה מוכח כהמבי"ט. שו"ר שכן הקשה גם המהרי"ט (שו"ת, ח"א סי' מג) על הסבר האבק"ר. וכתב בזה"ל: "ודבריו איני מכיר דודאי גריעי טובא דספיחין בקרקע

כד). והנה, אחר הדברים האלו, כתב עוד הכפ"פ לאסור זריעת הגוי, גם לפי שיטת הראב"ד. וז"ל: "כן נמי נראה לפי דברי הראב"ד, וזכרנוהו בפרק שאחר זה גבי עוקה. ואמנם האיסור מבואר באהלות פרק י"ח וזכרנוהו פרק י"א. וכבוש עולי מצרים אם עבדו ישראל אסור מדרבנן ולזה אם עבדו הגוי נאכל הוא. וממשנת אינו נאכל ואינו נעבד יראה גם כן בפי' שפירות הגוי בעבודתו שהם אסורים, ולזה לא מצא הר"ם ז"ל הטר לפירות הגוי בשביעית אלא משום והגוים אינם מצווין על השביעית, דאי לאו הכי לכתוב פירות הגוי בשביעית מותרין ולישתוק". ראיית הכפ"פ מדברי הראב"ד, היא ממה שפירש (השגות על המאור, סוכה יט ע"ב) על עזיקה, שהיא מאדמה שעבדו בה. וכתב על זה: "ואם ספיחיה אסורים בשביעית כ"ש פירות ארץ עבודה בין של גוים בין של ישראל". אולם, מבואר בדברים אלו של הראב"ד שהוא אסר אפי' כשצמחו הספיחים מאיליהם אצל הגוי, וזה בוודאי בניגוד לדעת הרמב"ם, ולכן מה שאסר הראב"ד כשהגוי זרע, הוא לא אבחנה בדיני ספיחין אלא איסור כללי שהוא משווה בין כל מה שנאסר אצל ישראל למה שנאסר אצל הגוי (חוץ משה המשומר, שנאסר רק אצל ישראל ולא אצל גוי, יעוי"ש). גם באהלות (בגדן דקיסרין) למדנו רק על קדושת שביעית בפירות הגוי, ועל החובה לבערם לאחר זמן הביעור, אך לכאורה אין הכרח משם שמה שזרע הגוי וגדל נאסר. ומה שכתב הרמב"ם שהגוים אינם מצווים הוא לעניין ספיחין, כדי לחלק בין ישראל לגוים, שבשאר גזר, ובגוי לא גזר. אבל לעניין פירות שגידל הגוי ועבד באדמה לכאורה התיר הרמב"ם, אלא שהוא נוקט שיש בהם קדושת שביעית, ולכן בהגיע זמן הביעור צריך לבערם, כי אין זה עניין לגזירה, אלא לעצם הדין בפירות שחלה עליהם קדושת שביעית. וכעין זה גם תירץ בפשטות המבי"ט בתמיהת הכפ"פ. וכתב שאם היה מפרש כן הכפ"פ את הרמב"ם לא היה תמה עליו.

ישראל גדלי שהוא קדוש בקדושת הארץ אבל הני בשל גוי גדלי שהופקעה קדושתה אצלו הואיל ויש לו קנין ולא היה צריך לתת טעם לפי שהגויים אינם מצווין".



ראיית הכפוף ממעשה דבני אפריקי

וכתב עוד הכפוף להביא ראייה להבנתו, ממעשה בגמ', וז"ל: "פרק חלק (סנהדרין צא, א) על בני כנען שבאו לדון עם ישראל בעניין שאמר להם אלכסנדרוס מקדון החזירו לו תשובה, אמרו ליה תן לנו זמן, נתן להם זמן שלשה ימים. בדקו ולא מצאו תשובה, מיד הניחו שדותיהם כשהן זרועות וכרמיהן כשהן נטועין וברחו, תנא אותה שנה שביעית היתה וסמכו ישראל עליה. אבל לפי דברי הרב ז"ל נראה שנשארו פירותיהם בשביעית בחיוב תרומות ומעשרות כשאר השנים אלא שיהיה במעשר עני, דלא גרע מעמון ומואב משום דסמיכי לארץ ישראל, השביעית ההיא במעשר עני. ויהיה אם כן מי שבפירותיו חל שביעית כמו הישראל אין בו חיוב תרומות ומעשרות, אבל מי שלא חל עליו שביעית כמו הגוי פירותיו הם בחיוב תרומות ומעשרות. ואם כן עכשו בארץ ישראל שרוב פירותינו משל גוים הם, בדין הוא שיהיה נוהג בהם דין המתנות בשביעית, אלא שמעשר שני יהיה מעשר עני, לא שני, משום עניים, כטעם עמון ומואב. שאחר שפירות הגוים אין בהם דין שביעית הוה להו בשביעית כפירות עמון ומואב שמפרישין המתנות על הסדר. ובעלי כיסין כלומר בעלי קרקעות יזהרו מן השביעית". ומבואר בגמ' על בני אפריקי שהחזיקו בשדות וכרמים בא"י בכח. וכשדנו בדבר לפני אלכסנדר מוקדון, הביאו ראייה מהתורה שהארץ להם ממה שכתוב בפס' "ארץ כנען לגבולותיה", וראייה שהארץ שייכת לכנען. ונציג היהודים היה גביהא בן פסיסא, והקשה עליהם מכך שכתוב בתורה שכנען התקלל להיות עבד לאחיו, ואם כן הם עבדים של היהודים, ומה שייך להם שייך לעמ". והגמ' מביאה שאלכסנדר מוקדון נתן שלושה ימים לבני אפריקי להשיב תשובה, ומאחר שלא היתה להם תשובה, ברחו והניחו את השדות זרועים והרמיהם נטועים. ואותה שנה היתה שנת שמיטה, ואכלו ישראל מאותם שדות וכרמים. ולאור גמ' זו הכפוף הבין בדעת הרמב"ם שפירות הגוי פטורים משביעית, אך מתחייבים במעשר. ועל דברים אלו כתב המבי"ט (הו"ד לעיל) שראה שנוספה הגהה על דברי הכפוף בתשובה זו.



קשיים בדברי הכפוף

והנה לכאורה ראיית הכפוף מהגמ' על בני אפריקי, צריכה ביאור, דהלא אדרבא, לכאורה מכאן הוכחה כנגד הבנת הכפוף, דמבואר להדיא שזריעת הגוי בשביעית מותרת לישראל. ושור'ר שכן הקשה בהדיא הכס"מ (הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט ד"ה גוי שקנה, וכן הוא באבקת רוכל) על הכפוף פ' וכתב שהוא מעשה לסתור. ודוחק לומר ששדותיהם של בני אפריקי היו סביבות ארץ ישראל ולא בארץ עצמה, דהלא כתוב בגמ' שהחזיקו בשטחים ביהודה ובירושלים, שבוודאי בגבול עולי בבל ושייכים בהם כל דיני שביעית. ומלבד זאת אם היו שדותיהם סביבי ארץ ישראל מפני מה הוצרכו לברוח ולהשאיר שדותיהם? דאם היה זה בא"י מוכן שבטענת גביהא בן

פסיסא מתברר שאין להם זכות בארץ, אבל אם באו משטח שגם ככה אין לישראל טענות כלפיו מדוע הוצרכו לנטוש שדותיהם? וכן דוחק גדול לכאורה לומר שישראל אכלו רק מהפירות, אבל לא מהתבואה והירקות שנזרעו בשדותיהם. ועוד צריך להבין גם כיצד טוען הכפ"פ שלא חל בפירות הגוי שביעית בדעת הרמב"ם, לאחר שביאר באריכות בדבריו שחל על הפירות דיני שביעית?! וקשה לומר שהתכוון לומר שחל על הפירות דיני שביעית וגם דיני תרו"מ, ומ"ש "מי שלא חל עליו שביעית" התכוון לפירות שהיו שייכים למי שאין עליו חיוב שביעית, אבל בפירות עצמן יש חיוב שביעית, דהלא הוא משווה זאת לעמון ומואב, והרי שם כלל אין דיני שביעית, אלא רק דיני מעשרות, ובהכרח הוא סובר שאין בפירות דיני שביעית. ואם כן הוא לכאורה סותר לכל מה שהסביר קודם לכן באריכות בדעת הרמב"ם. ולאור כל האמור, גם קושיית ההגה"ה על הכפ"פ לכאורה לא ברורה, כיצד מקשים על הכפ"פ דבר שהוא עצמו ביאר בהרחבה בדעת הרמב"ם, ועסק בו באריכות באותו הפרק, כשהיה ניתן ליישב את הלשון שלו בפשיטות בדעת הרמב"ם שכשכתב הכפ"פ "פירות" כוונתו לפירות ולא לירקות, ואם כן לא קשה, שהרי אין איסור בפירות הגוי. (דהקושייה היא רק אם נבין שמדובר בירקות או תבואה שזרע הגוי, ולפי ההבנה שיש איסור במה שזרע הגוי) ובפרט שהיה לו לקשות קושייה יותר בסיסית, כיצד סותר הכפ"פ את הבנתו בדעת הרמב"ם שביאר קודם לכן בסמוך.



ישוב דבריו

ונראה ליישב את כל הקושיות הללו ממה שהמהדירים על הכפ"פ הציגו כמה גירסאות בדבריו, וכן חילופי פסקאות ושינויי לשון (וציינו לכת"י מלאנו, ולבכ"י גינזבורג, ובכס"מ הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט ד"ה גוי שקנה, ובדברי המבי"ט בשו"ת ח"א סי' יא וכו'). ואם כן, ראיית הכפ"פ מבני אפריק, לא באה להוות ראייה להבנה שהציג בתחילת התשובה, אלא לחזק את פסק הרמב"ם שגוי שזרע, אין לגזור בו ספיחין, ויתכן גם שדברי הכפ"פ מדברי הגמ' בסנהדרין שהובאו כאן בסיפא הובאו בריש התשובה שלו. וגם הלשון נראית כפותחת: "פרק חלק על בני כנען שבאו לדון עם ישראל וכו'". שבזה הבין בפשטות שכל עוד היכול ברשות הגוי הוא מופקע מקדושתו. והמשך הדברים אינם לפי הרמב"ם, ובאמת שבחלק מכתבי היד והדפוסים של הכפ"פ לא מופיע "אבל לפי דברי הרב ז"ל". ולפ"ז הוא אומר זאת אדעתא דנפשיה. והכפ"פ נקט שגם למ"ד אין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, כל זה הוא רק כאשר קנה הישראל את הקרקע בחזרה או שקנה את הפירות קודם מירוח ומירחם הישראל, אבל בשעה שהם ברשות הגוי הארץ עצמה והפירות, מופקעים מקדושתם, וגם אז הצריך מעשר מסברא דדמו לעמון ומואב, אך הבנה זו כבר אינה בהכרח בדעת הרמב"ם עצמו. ולפ"ז יסורו כל הקושיות על דבריו הקדושים. גם בנוגע לקושי שבהגה"ה כתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' כד) שהגהה זו היא הגהת הכפ"פ בעצמו. ומאחר שלשון זו של הגה"ה תואמת מאד לדברי הכפ"פ בריש הפרק בתמיהתו ביחס לדברי הרמב"ם, נראה שזו נוסחה דומה שהיתה לקושיית הכפ"פ על הרמב"ם. וההגה"ה לא נוספה כקושייה על הכפ"פ אלא כנוסחה שונה לקושיית הכפ"פ על הרמב"ם שהתבארה. וכנראה שמיקומה היה

במקום אחר וכן"ל. ובגירסת המבי"ט הדפוס היה שונה ולכן חשב שזו קושייה על מ"ד שאין קדושה בפירות שביעית. ואם כן נמצא שבדעת הרמב"ם סבר הכפ"פ שתבואה שזרע הגוי מותרת, ומה שגדל מאיליו מותר, ונקט גם שכל עוד התבואה אצל הגוי אין בה קדושת שביעית כלל, דאף למ"ד אין קניין לגוי להפקיע קדושה, כל זה הוא רק כשקנה ישראל את התבואה קודם מירוח, ומירחה, אבל בעוד הקרקע אצל הגוי והתבואה אצלו אין כלל קדושה. ובדעת עצמו נקט, שאף אם לא מירח הישראל, תתחייב עכ"פ במעשרות כדין ארץ עמון ומואב, שעל אף שלא נוהגת בהם שביעית נוהג בהם דין המעשרות.

ובאבקת רוכל תירץ את קושיית הכפ"פ בהגה"ה, וטען שהיה יכול להיות בזה קושי, דווקא אם שביעית בזמן הזה הייתה מדאורייתא, אבל מאחר שלהלכה אנו נוקטים ששביעית בזמן הזה מדרבנן, נמצא שלא שייך לאסור את מה שנעבד בקרקע. אולם לכאורה, יש להקשות על תירוצו זה, דהדעת נותנת שאיסור שמור ונעבד שייך גם כאשר קדושת שביעית חלה מדרבנן, ושכשהחילו דיני שביעית בא"י בזמן הזה השוו אותם גם לזמן שבו החיוב מדאורייתא. ונלע"ד דאף למ"ד שאין קניין לגוי להפקיע, היינו להפקיע את קדושת הארץ, אבל איסור שמור ונעבד עצמו, הוא דווקא כאשר נעשה הדבר באיסור, והוא לא נובע מעצם זה שהארץ לא שבתה, אלא מכך שהפירות גדלו וצמחו מכח עבירה. דהלא איסור זה בפשטות אינו אלא מדרבנן, ובסברא נראה שהוא מצד עצם זה שנהנה מאיסור, ובדומה לגזירות אחרות של חז"ל כמו במבטל איסורים לכתחילה ובהנאה ממעשה שבת. וכן מבואר בדברי הרשב"א והרמב"ן (יבמות קכב) שהוא אסור מדרבנן, ולכאורה לא מצאנו מי שחלק ע"ז בפירוש בראשונים. ואף לחידושו של הפרישה (בחו"מ סי' קמא) שהוא משום "לא תאכלו כל תועבה", הרי שכל התועבה היא במה שצמח ע"י איסור. וכיון שכך, מאחר שהגוי לא עובר על איסור במה שהוא עובד בקרקע, אם כן לא חלים על פירות האדמה והעץ שלו איסור, למרות שחלה עליהם קדושת שביעית. ולפי דברי הרמב"ם שהובאו לעיל בתשובה מוכח שאסור כן מסיבה זו, שכתב: "ולא גזרו עליו אלא משום עוברי עברה - ישראל, שאם זרע עבר, גזרו עליו על ספיחי ארצו שמא יזרע, הגוי, שאינו מצווה על השביעית, ספיחי ארצו מותרין. ואין הבדל בין ספיחי ארצו ובין מה שהוא זורע, הואיל והוא מותר לזרוע ואין שום פנים לחשוש לאסור זאת בסיבתו".



לשיטת המבי"ט לא ניתן להוכיח מהגהת הכפ"פ וגם הוא מודה שהכפ"פ עצמו

נוקט כהכס"מ

מ"מ, לכאורה אין להביא ראייה מההגה"ה של הכפ"פ לשיטת המבי"ט, דהכפ"פ כתב אותה בעצמו וכן"ל. ולכאורה גם קשה כיצד הביא המבי"ט ראייה מהגה"ה זו, שכתוב בה בהדיא שחל איסור בירקות שזרע הגוי, וכל מה שמתיר בעל ההגה"ה, הוא דווקא בספיחין שגדלו אצל הגוי מאיליו. ולכאורה הוא בהיפך ממה שכתב המבי"ט עצמו בתשובה הנזכרת, להתיר ירקות שזרע הגוי. ועל כרחינו שכל מה שרצה להוכיח המבי"ט מהגה"ה זו הוא רק ששייך דין שביעית גם בפירות הגוי, אך הוא לא קיבל את דברי בעל ההגה"ה לעניין איסור ספיחין בוריעת הגוי. ועכ"פ

הודה המבי"ט דלדעת הכפ"פ עצמו אין קדושת שביעית בפירות הגוי וחייבים במעשרות. אך כתב שלא מצא עוד שיטה כזו מלבדו, וז"ל: "ולא ראיתי ולא עצרתי כ"ח שנים בארבעה שני שמטות ולא מצאתי שום מפרש או פוסק שיכתוב שפירות הגוי בא"י כשנמרחו ע"י ישראל כו' יהיו חייבים בתרומה אלא הרב הזה וגם הוא לא כתב כן אלא על מה שהבין בפשט לשון הרב (הרמב"ם) שפירותיהם מותרין הם מותרין לגמרי ואינו כן אלא שהם מותרין לאוכלם בקדושת שביעית...".



פרק ג' - מחלוקת המבי"ט והאבקת רוכל בדין קנין גוי להפקיע מידי שביעית

מחלוקת המבי"ט והאבקת רוכל היא קניין גוי בעוד הקרקע אצלו גם למ"ד אין קנין לגוי להפקיע

מחלוקת הלכתית גדולה הפרוסה על פני כמה תשובות ארוכות בשו"ת אבקת רוכל (סי' כב-כה), התקיימה בין המבי"ט למרן האבקת רוכל, על יסוד ראיות שהביא המבי"ט מעצמו וממהר"ש סיריליאן, לנהוג קדושת שביעית בפירות הנכרי, לחייבם בביעור, ולפוטרים ממעשר. והוסיף לכך ראיות נוספות מהרי"ט (ח"א סי' מג). מנגד, מרן האבקת רוכל דחה את ראיותיהם, ונהג בפירות הגוי כבשאר שנים לחייבם במעשר ולא לנהוג בהם שום דיני שביעית. וכבר התבאר לעיל בביאור שיטת הרמב"ם, שלא נחלקו אם יש קנין לגוי להפקיע, דכו"ע מודו שנפסקה הלכה כמ"ד "אין קנין להפקיע מידי מעשר". אלא שנחלקו האם מ"ד "אין קנין לגוי להפקיע" סובר שדין זה הוא אף כאשר הקרקע עודנה אצל הגוי, או רק כאשר חזר הישראל ולקחה ממנו.



הוכחת המבי"ט לכך שפטור המעשרות בשביעית אינו נובע מדין הפקר אלא מדיני שביעית עצמה

בראשית דבריו, כתב המבי"ט שאין שום חיוב בארץ ישראל להפריש מעשרות בשנת השמטה אפילו מהלקוח מיד גוי קודם מירוח ומירחו ישראל. מאחר שהפטור ממעשר בשנת השמיטה אינו נובע מדין הפקר, אלא הוא נובע מעצם זה שבשנת שמיטה לא חלים דיני מעשר. והביא לדבר ראיה מהמכילתא דרבי ישמעאל (משפטים פרשה כ): "הקיש אדם לחיה מה חיה אוכלת מן הראוי לה שלא מן המעשר בשביעית אף אדם אוכל מן הראוי לו שלא מן המעשר בשביעית". וכן מפורש גם בספרי (פרשת ראה פסקא כט, ופרשת כי תבוא פסקא שב ע"ש). וכשם שאף ישראל שלא יפקיר בשביעית, פירותיו יהיו פטורים ממעשר, כן הוא בגוי.



דחיית האבקת רוכל להוכחה זו

אולם, באבקת רוכל דוחה, שיתכן לומר שכל דברי הברייתא מוסבים דווקא על קרקע שהופקרה, אבל אין הכי נמי שאם ישראל לא יפקיר גם פירותיו יחייבו במעשר בשביעית. וגם אם נאמר שפטורה במעשר, ניתן לומר שכל זה הוא דווקא בקרקע של ישראל שהתורה הפקירה, אבל בקרקע גוי, התורה לא הפקירה. אלא דלכאורה דוחק לומר שהמכילתא דיברה דווקא באופן שהישראל הפקיר, דההפקר כלל אינו מוזכר במכילתא, ואדרבא נראה שהמכילתא הציעה אפשרות שהיינו חושבים שיש חיוב לעשר פירות שביעית למרות שיש ציווי להפקיר, ממה שנאמר "עשר תעשר", ורק בגלל ההיקש לחיה, נלמד הפטור ממעשר, ואין זה קשור כלל להפקר (שו"ר שבעין זה טען המהרי"ט כנגד האבקת רוכל). ובר מין דין, לכאורה לא מצאנו בשום מקור בחז"ל ובראשונים שישראל שלא הפקיר שדהו, יתחייב היבול שלו במעשר. וגם מה שכותב האבקת רוכל שיתכן של הפטור ממעשר הוא דווקא בקרקע ישראל ולא בקרקע גוי, הוא לכאורה תלוי בשאלה האם יש קניין לגוי להפקיע את קדושת הארץ, ואם נאמר שאין לו קניין להפקיע, לכאורה אין סברא לחלק בין קרקע גוי לקרקע ישראל, שכן דין זה נוגע לקדושת הארץ.



ראיות מהרי"ט שפטור המעשרות בשביעית אינו נובע מדין הפקר אלא מדיני שביעית עצמה

ובשו"ת מהרי"ט (שם) כתב להוכיח כדעת אביו מחמשה מקורות נוספים שבהם מוכח שהפקר השביעית אינו תלוי בהפקר אדם אלא אפקעתא דמלכא הוא. ראשית, במשנה בנדרים (מב ע"א) מובא שהמודר הנאה מחבירו בשביעית, מותר באכילת הפירות הנוטים לרה"ר, והגמ' (שם ע"ב) הקשתה מדוע לא יכול לאכול גם מהפירות שבתוך שטח המדירו מהנאה, הרי גם קרקע המדיר מופקרת ותרצה בשני אופנים יעוי"ש. והמהרי"ט גרס את קושיית הגמ' בזה"ל: "ארעא נמי רחמנא אפקרא"^כ. ודייק מכאן שההפקר של שביעית אינו תלוי בבעלים, אלא היא אפקעתא דמלכא, וכשיטת המבי"ט. אמנם יש להעיר שבדפוסים שלנו הגירסא היא: "ארעא נמי אפקרה", ולא מופיעה תיבת "רחמנא", ואם גירסת האבקת רוכל היתה כגרסת הדפוסים שלנו הרי שלשיטתו אין מכאן ראייה לסתור דבריו, דיש לדחות בפשטות שהגמ' הניחה שהבעלים הפקיר, כפי שציוותה אותו התורה.

שנית, בגמ' (ב"מ לח ע"ב) מובא חילוק בדין יורשים שירדו לנחלה של המוריש, ששמעו שהוא מת ואין להם ראייה, שנחלותיו "נטושין" היינו כשנשבה ונטש את קרקעו, או שברח מן הסכנה, לא מוציאים את הנחלה מהיורשים, אבל באופן של "רטושין" דהיינו שקודם שעזב את נחלתו מדעת ומבחירה שלא לאונסו, מוציאים מיד היורשים עד שיביאו ראייה שמת מורישם. וביררה הגמ' מדוע מכונים הנכסים בכינויי "נטושין" ו"רטושין". והשיבה הגמ': "נטושין דבעל כרחן, דכתיב והשביעת תשמטנה ונטשתה - אפקעתא דמלכא. רטושין - דמדעתן, דכתיב אם על בנים

(כה). וכן הוא בכ"י מינכן ובכ"י וטיקן.

רטשה". והוכיח מכאן המהרי"ט שהפקר השביעית אינו תלוי בהפקר האדם וחל בכל מצב מגזירת מלכו של עולם אף על פי שיחזיק בקרקע בעל השדה ולא יפקירו.

שלישית, במשנה (כלאים פ"ז משנה ד-ה) מובא שמי שמסכך גפן מעל תבואת חברו אוסר את התבואה באיסור כלאיים. אך אין הדין כן בשביעית, ומובא מעשה בעניין זה: "אמר רבי יוסי מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר אין אדם מקדש דבר שאינו שלו". והוכיח מכאן המהרי"ט שהתבואה והגפן אינם שייכים לאנשים בשביעית, משום שהן מופקרות ללא קשר לדעתו של אדם. ובאמת שכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה שם, וז"ל: "ידוע לך שכל השדות בשנת השמטה הפקר ואין לשום אדם בהן בעלות גמורה, ולפיכך נעשה כרמו בשנת השמטה כמי שאינו שלו. והלכה כר' עקיבא".

רביעית, גמ' (ר"ה טו ע"א) מובאת מימרא של רבה, בדין אתרוג (שיש לו הלכות מיוחדות שבחלק מהעניינים שיה לאילן ובחלק מהדברים שווה לירק) שאם חנט בשישית ונלקט בשביעית, פטור גם ממעשר וגם מביעור. והקשו עליו, שלכאורה ממאי נפשך, אם יש לו דין שביעית, הוא פטור ממעשר וחייב בביעור ואם יש לו דין של שישית חייב במעשר ופטור מביעור. ותיצו, שאמנם יש לו דין של שישית, אך מ"מ פטור ממעשר, כי נחשב להפקר, שמאחר שכל הקרקעות והעצים באותה שנה מופקרים, כולם גם ממשמשים בעץ זה ובעל כרחו הוא מופקר, ולכן אין לו חיוב במעשר. ושם מובא שרב המנונא חייב במעשר. וטען המהרי"ט שהיה מקום לומר שלשיטת רב המנונא הדבר תלוי רק בהפקר הבעלים. אך מפירוש רש"י שם ברור שכל סברת רב המנונא היתה דווקא בנוגע לאתרוג זה של שישית, שאין בו אפקעתא דמלכא. ומוכח שההפקר בשביעית הוא הפקר גמור גם בניגוד לדעת הבעלים.

חמישית, במה דאיתא בספרי (ראה פסקא קט): "יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר תלמוד לומר שנת המעשר, שנה שחייבת במעשר, יצתה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר". מוכח שהשנה עצמה פטורה ממעשר ללא קשר הכרחי להפקר של בעל השדה. וחיזק דבריו מהרי"ט עוד ממה שבהמשך הספרי שם מובא שלקט שכחה ופאה פטורים ממעשר, כי הם מופקרים. ואם יסוד הפטור ממעשר בשביעית נבע מהיותם הפקר, לא היה לספרי קודם לכן ללמוד מדרשה מיוחדת של "שנת המעשר", והיה יכול לכלול זאת באותו לימוד של לקט שכחה ופאה מצד זה שבשביעית האדם מפקיר.



לכאורה אין הכרח בראיות אלו

אולם, נראה שכנגד כל הראיות הללו יטען האב"ק^ר, שאכן מדובר באפקעתא דמלכא, אבל אפקעתא זו אינה נובעת מאיליה, אלא מעצם זה שציווה הקב"ה את עמו על המצוות, ואנו מחויבים למצוות, ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני המקום ב"ה, ומושבעים אנו ועומדים מהר סיני על קיום המצוות. ולכן שפיר ניתן לקרוא להפקר זה "אפקעתא דמלכא" בהיותו מכח ציווי מלכו של עולם. ואין זה סותר שניתנה לאדם הבחירה, והאפשרות לפרוק

מעליו עול מלכות שמיים ח"ו, ובמקרה שכזה הפירות אינם מופקדים (ועיין בחזו"א שביעית סי' כ אות ז, שמשמע שכך הבין בדעת האבב"ר).



ראיית המבי"ט לקדושת שביעית בפירות הגוי מדין ארץ בני עמון ומואב ודחייתה

במשנה (ידיים ד, ה) מובא דארץ עמון ומואב, חייבת במעשרות מדרבנן, ופטורה משביעית. ובשביעית מפרישים תרו"מ, ונחלקו התנאים האם מפרישים מעשר שני או עני. והביאו ראיות ממצרים ומבבל. ודייק המבי"ט מכך שלא הוכיחו מארץ ישראל עצמה בלקוח מיד גוי ללא מירוח, שזו היתה יכולה להיות ראייה ניצחת. ועל כרחינו שפשוט שבא"י בכל גווני פטור מדיני מעשר. ולא ניתן לדחות שרצו להשוות חו"ל לחו"ל ולא חו"ל לא"י, כי עכ"פ זו היתה יכולה להיות סיעתא שהיתה מצטרפת לאחת השיטות. אולם האבב"ר רוכל דחה, שלא רצו להביא ראייה שניתן לדחותה כי יכלו להביא ראייה גמורה. ועוד, שמאחר שנחלקו גם ביחס לא"י לא היה שייך להביא ממנה ראייה. ועוד, שמאחר שרוב הארץ באותה תקופה היתה בידי ישראל, ולא היה שכיח שתימצא קרקע גוי, לא רצו להביא ראייה ממקרה שאינו שכיח. ומדרי"ט שב לפלפל בראייה זו ולטעון שהיא אכן חזקה, אולם לכאורה היה טוען כנגדו האבב"ר, שאין בכוחו להביא ראייה ממה שלא כתבה המשנה.



ראיית המבי"ט מגוי שטוען שפירותיו מפירות עזקה

בברייתא (יבמות קכב ע"א) מובא שגוי שטוען שפירותיו של ערלה ושל נטע רבעי או של עזקה, אין להחמיר ולאסור את הפירות, כי אין אנו מאמינים לו, ואנו תולים שהוא רוצה להשביח את סחורתו. ופירש רש"י שם (ד"ה ש"ל עזקה ובד"ה לא אמר) שני פירושם לטענת הגוי על "עזקה". לפירוש הראשון מדובר על פרדס גדור ושומר (עזוק) שאינו מן ההפקר, ואמר זאת הגוי בשנת שמיטה, ואנו תולים לומר שאמר כן בכדי לומר שהסחורה נשמרה היטב. ומדייק מכך המבי"ט שאילו היינו יודעים בוודאות שהגוי לא משקר, היו בפירות אלו שלו דיני שביעית. אולם התקשה רש"י בפירוש זה, מדוע היתה הו"א לאסור, אפ' אם היינו יודעים בוודאות שבא משדה שומר, הרי קודם זמן הביעור מותר לאכול גם משדה שנשמר ולא הופקר, ולאחר זמן הביעור אסור אפ' מן המופקר^{כו}. והביאו התוס' (סוכה לט ע"ב ד"ה בד"א) את פירוש רש"י זה, וביארו בדבריו שלא חוששים לדברי הגוי לענין שביעית, ומתייחסים אליהם כפירות חו"ל, שאין

כו. והתוס' (שם ד"ה של) חלקו על רש"י והביאו ברייתא שדרשו בה "מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר" הרי שפירות המשומר אסורים בשביעית. ואולי יש לתרץ לשיטת רש"י שהוא הבין בברייתא שחל איסור לבצור ממה שאדם לא הפקר, ולמרות שהוא עבר על איסור בזה שלא הפקר, מ"מ אסור לבצור ממנו, אך הפירות עצמן בכל אופן מותרים על אף שיש בהן קדושת שביעית. והאירו את עיני ידידי וחביבי, הבחורים היקרים מנחם צבי אטיאס הי"ו ושלמה אביחי זגורי הי"ו, שכך פירש הרמב"ן בחידושיו בהבנת רש"י, ושכן מוכח לכאורה מפירוש רש"י על התורה בריש פרשת בהר יעו"ש, ואכמ"ל. ולכן פירש רש"י שהגוי טען שהפירות באו מהעיר עזיקה שבידוע שפירותיה היו משובחים, ומדובר כשבא הגוי ואמר זאת לאנשי חו"ל, ואנו תולים שאמר כן להשביח סחורתו ולא חוששים שאכן הגיעו מהארץ, וישראל מכר לו ואינם מעושרים.

נוהגת בהם שביעית, וכן לא חוששים בארצות עמון ומואב (שחייבים בהם במעשר מדברנן). לעשר על פירות אלו בשאר שנים (מחשש שפירות אלו חייבים במעשר מהתורה שהרי באו מא"י, ואסור להפריש מהפטור על החייב), אלא תולין שהן פירות חו"ל ולכן מעשרים עליהם. ועל יסוד הדברים הללו הוכיח המבי"ט שאם פירות הגוי בא"י היו חייבים במעשר בכל השנים, לא היה דיון כלל לגבי חיוב שביעית בפירות אלו, אף כשטוען הגוי שהם באו מא"י, ואף אם היינו מאמינים וחוששים לדבריו. וציין המבי"ט גם לרא"ש (תוס' הרא"ש קידושין לו ע"ב בשם ר"ת) שכתב על ברייתא זו שאין לומר דמיירי בשלקחו מירושלם, מדקתני בתוספתא זו (דמאי פרק ה) "גוי שהיה ציוח ואמ' באו וקחו לכם פירות עזק הן פירות ערלה הן פירות רבעי הן אין נאמן מפני שהוא כמשבח מקחו אבל אמ' לו מאיש פלוני גוי לקחתים מאיש פלני כותי לקחתים משלי הבאתים נאמן להחמיר דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר אין נאמן שדברי הגוי לא מעלין ולא מורידין". הרי שבסיפא של הברייתא מדובר בהדיא גם בקרקע של גוי". וציין המבי"ט לפירוש הרמב"ן (ויקרא פרק כה), שהתייחס לפירוש הראשון ברש"י לעזיקה, וכתב כמה אפשרויות להסביר את הסיבה שלו היינו חוששים לדברי הגוי היה צריך לאסור, ואחת מהסיבות היא: "שמא אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע דיני השביעית וגזרו עליו כירשאל". ומבואר בדבריו שהיינו חוששים שמא מדובר בשדה גוי, ובעודה אצל הגוי גזרנו גם על שדה עזוק כירשאל, משום שאין לו קנין להפקיע. והרי הוכחה שגם לדעת הרמב"ן באחת האפשרויות בגמ' יש לפרש שלפירות הגוי בשביעית יש דיני שביעית כירשאל.

דחיית הראייה

אמנם, יש להעיר שלכאורה דיוקן של המבי"ט שייך רק בלשון התוס' בהבנת רש"י, אבל מלשון רש"י עצמה שלפנינו לכאורה לא ניתן לדייק. שהרי לשיטת רש"י בלשון שלפנינו, נראה שמדובר על כל השנים ולא דווקא על שמיטה, וכל שניתן לדייק מדבריו הוא שאם היינו חוששים לדברי הגוי, היה לנו לומר שהם חייבים במעשר. ולכאורה באמת אם היה מדובר בשנת שמיטה, היינו חוששים רק לשמיטה ולא למעשר, אבל אין בכך ראייה לכאורה לנדו"ד, כי רש"י חושש שמא הישראל מכר לגוי, וממילא חל על הפירות דין של פירות ישראל, ולא דן רש"י בשאלה של פירות שגדלו אצל הגוי. ולכאורה אף בהבנת התוס' עצמם שמדובר בשדה מעוזק (וכפירוש הראשון ברש"י) לכאורה ברור שהחשש בהו"א היה שמא הגיע משדה ישראל מעוזק, שהרי גוי ששימר שדהו לא עבר על איסור, ואם כן לא מצאנו מכאן ראייה לשיטתם בפירות הגוי. וכתב עוד המבי"ט שאין לפרוך את דבריו ולטעון שהדיון הוא בחשש שישראל מכר לגוי (ולכן אם היינו חוששים לדבריו היה בפירות דין שביעית, אבל אילו גדלו אצל הגוי עצמו, אף אם היינו חוששים לדבריו לא היה בהם דין שביעית). משום שאם כן, היה לה לברייתא לטעון שהגוי נאמן, אלא שאנו

כז). אולם, לכאורה יש מקום לטעון כנגד הראייה הזו, שכלל לא כתוב בתוספתא שמדובר על שביעית, אלא על מעשר. ועל מעשר עצמו ניתן לומר שהוא מפני שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, ואין הכרח שה"ה לשביעית. וכל הקישור לשביעית הוא לפירוש שעזיקה הוא דין בשביעית ולכן לשיטת התוס' זו אכן ראייה. אבל בדעת רש"י אינה ראייה לכאורה (כנ"ל בהערה הקודמת).

לא חוששים שישראל מכר לו, אלא חוששים שהפירות שייכים לו ולכן אין בהם דין שביעית. מכך שהברייתא תלתה זאת בכך שהוא משקר ואומר דברים בכדי להשביח מקחו, מוכח שאילו היינו מאמינים לו היה לפירות דין שביעית. אולם לכאורה, בפירוש רש"י ודאי שהדיון הוא בחשש שישראל מכר לגוי. דו"ל (ד"ה לא אמר): "אין חוששין לומר אמת דבריו ושמא לא נתעשרו וישראל מכרם לו אלא להשביח מקחו...". והאבקה רוכל העמיד כן בפשטות בדברי רש"י, אולם המבי"ט דחה את דחיית האבקה רוכל וכתב דמשמע מרש"י שאם היינו חוששין לדברי הגוי, היו אסורין אפילו הן בקרקע הגוי. אמנם לכאורה לא ברור מדוע משמע כן מרש"י. ולכאורה דחיית האבקה רוכל כתובה במפורש בלשון רש"י, וצ"ע.

והנה, גם עצם הדיוק של המבי"ט לכאורה אינו מוכרח, דאם אכן ההנחה היא שהגוי משקר בשביל להשביח את מקחו, אז לא שייך לומר שהוא נאמן. וממילא גם לא ניתן לדייק לכאורה ממה שלא נאמר כן. ובר מן דין, הברייתא הביאה טענת גוי על דבר שיש בו בכדי להשביח את המקח, אבל לומר שהגיע משדה ישראל, אין בזה שום צד להשבתת המקח, ולא שייך להביא דוגמא לטענה כזו. וכעין זה דחה באבקה רוכל, וז"ל: "ומה שהביא מברייתא של עזיקה יש לדחות דהיינו לומר דאי הוה נאמן הוה חיישין שמא פירות ישראל ביד גוי הם ומה שטען כנגד זה אמאי קאמר דלא אמר כלום משום דלא נתכוון אלא להשביח מקחו נימא דאמר כלום ונאמן אלא דלא חיישין שהם של ישראל בידו כו' יש לומר דעדיפא מינה קאמר לעקור דבריו מעיקרא ואין לו נאמנות כלל דלהשביח מקחו מכוין". ומה שציין המבי"ט גם לדברי הרא"ש בשם ר"ת ולתוספתא, הן אמת שבסיפא של הברייתא מדובר בהדיא גם בקרקע של גוי, אמנם לא כתוב בה שמדובר על שביעית אלא על מעשר. ועל מעשר עצמו ניתן לומר שהוא מפני שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. אבל לכאורה אינו ראייה לשביעית. וגם לפירוש שעזיקה הוא דין בשביעית, הלא שם החשש הוא שמא הגיע משדה ישראל מעוזק, שבוה יש איסור שמור ונעבד ולא בגוי. וגם הרא"ש לא דן על שביעית בהכרח, כי הוא דן על ערלה וכלאים ונטע רבעי, כאשר תחזה עיני המעיין. הן אמת שהמבי"ט (הו"ד בסי' כג באבקה רוכל) כתב שמה שלא הוזכרה שביעית בדברי ר"ת הוא מפני שרצה לעסוק בדברים הנוהגים גם בחו"ל כמו ערלה ונטע רבעי, וכן משום שערלה ונטע רבעי מפורשים בברייתא ושביעית אינו מפורש, אלא רק כתוב "עזיקה" והרי יש פירוש אחר, שעזיקה היא שם עיר. אולם לכאורה בדברי הרא"ש אין בסברה זו הכרח, דשמא לא הוזכרה שביעית משום דלא סבירא בזה הכי.

והנה בהתייחסות האבקה רוכל לדברי המבי"ט לא התייחס לראיותיו מדברי התוס' והרא"ש, ורק לאחר מכן כתב, שעכ"פ הרמב"ם חולק עליהם והוא מרא דארעא דישאל. ובאמת שהמבי"ט בתשובה שלאחריה, קבל על כך שלא התייחס האבקה רוכל לראיותיו מהרא"ש, והסתפק בכך שאינם אליבא דהרמב"ם. ובמה שציין המבי"ט לדברי הרמב"ן, וטען שלמרות שהסבר זה מופיע רק כאפשרות אחת ברמב"ן, אין זה סותר לאפשרויות האחרות שהציג הרמב"ן. בגלל שני אופנים בהם ניתן להבין את הרמב"ן. אפשרות אחת, שכשכתב הרמב"ן "שמא" כתב בלשון שאינה חותכת משום שכאן הוא לא בא לפסוק הלכה אלא לפרש את התורה ולא רצה להכריע, ולכן כתב באופן שכולל את כל השיטות, למרות שלהלכה נקט שאין קניין לגוי

להפקיע. אפשרות שנייה היא שמה שכתב הרמב"ן "שמא" אין כוונתו לומר "שמא" אנו סוברים שאין קניין לגוי להפקיע, אלא כוונתו לומר, שהחשש הוא בין אם היה ביד ישראל ומכר לגוי, ושמא היה ביד גוי, ואם היה ביד גוי, וודאי שהיה איסור בפירותיו, שהרי אין קניין לגוי להפקיע. אמנם, באבקת רוכל דחה את דבריו. וכתב דאדרבא, מהלשון "שמא" משמע שהוא נטה לכך שיש קניין לגוי להפקיע. ודחה גם את האפשרות לומר שהלשון "שמא" לא באה להורות על ספק, אלא על הצגת אפשרות אחרת, משום שמטבע לשון זו, תמיד מורה על ספק¹. אולם מהרי"ט ביאר גם הוא את לשון הרמב"ן באופן דהרמב"ן אינו מסתפק בכך שאין קניין לגוי, ופירש שהספק הוא האם יש לאסור בגוי ששמר את כרמו כמו בישראל, כי מצד אחד אין שום סברא לאסור, שהרי דוקא ישראל עובר עבירה שגודר בפני כל אדם, אבל הגוי אינו מחויב להפקיר שדהו, אולם מצד שני יתכן שגזרו עליו כישראל להשוותם בכל הדינים. אולם לכאורה אין בזה הכרח שיחייב את האבקת רוכל להבין כך את הרמב"ן.



ראיית המבי"ט מבזיזת ישראל את שוק קיסרין בשמיטה

איתא בתוספתא (אהלות פ"ח הט"ז): "העיד ר' יהודה בן יעקב מבית גוברין ויעקב ברבי יצחק מבית גופנין על קיסריי² שהחזיקו בה מעולם והתירוה שלא במנין אמר ר' חנן אותה שנה שביעית היתה והלכו גויים לקרקסאות שלהן והניחו שוק מלא פירות ובאו ישראל ובזזום...". ומבואר בפירוש הר"ש שבקיסרין החזיקו גם עולי בבל ולכאורה היו חייבים לבער את הפירות לאחר זמן הביעור, אבל העם נהג בהם היתר, ואע"ג שמעצמם עשו, מ"מ ידעו חכמים ולא מיחו. ודייק המבי"ט שדווקא מפני שלא מיחו חכמים התירו את הפירות, אבל לולא זאת היה לפירות דין שביעית.



כח. אולם יש להעיר דלכאורה מיניה וביה יש מכאן ראייה לשיטת המבי"ט, דאף אם נאמר שהרמב"ן הסתפק, הלא בצד הספק אם אנו אומרים שאין קניין לגוי להפקיע, הרי זה גם בעוד הקרקע אצל הגוי, ודלא כפי שמסביר האבקת רוכל באופן כללי וברמב"ם בפרט, ש"אין קניין" פירושו רק כשנקנתה הקרקע בחזרה ע"י ישראל, דהלא בנדר"ד מדובר בקרקע גוי אצל הגוי, ואעפ"כ מבין הרמב"ן דלמ"ד "אין קניין" משמעות הדבר שחלה עליהם קדושה, ודו"ק.

כט. ובתוספתא שם (ה"ד) איתא: "עירות המובלעות בארץ ישראל כגון סוסיתא וחברותיה אשקלון וחברותיה אף על פי שפטורות מן המעשר ומן השביעית אין בהן משום ארץ העמים". ולכאורה קיסרין בדין שווה, דהלא בספרי (דברים פרשת דברים) כך אותן ביחד: דכתוב שם: "ובנגב ובחוף הים, זה עזה ואשקלון וקסרין". אבל בתוספתא (שם ה"ג) איתא: "ואיזהו מזרח קיסרי מכנגד טטרפלין שלה ועד כנגד בית הגת שלה העיד יהודה הנחתום על סטיו המזרחי שהוא טהור ושאר כולה טמא משום ארץ העמים". ועד אותה שנה מצד אחד קיסרין היתה טמאה בטומאת ארץ העמים, ומצד שני נהגו בה דיני שביעית, ובאותה שנה כבר לא נהגו בה דיני שביעית. ושנה לאחר מכן כבר התירו אותה גם בטומאת ארץ העמים, כפי שמובא לאחר מכן בתוספתא (ה"ז): "אמר ר' זריקא בחמשה באדר השני נמנו עליה עשרים וארבעה זקנים והתירוה שהיו הכל כנגסים לתוכה". וכך מצד אחד פירותיה היו פטורים ממעשר ושביעית ומצד שני היתה פטורה גם מטומאת ארץ העמים.

דחיית האבקת רוכל לראייה זו והקושי שבדחייה זו

ודחה האבקת רוכל, דיש לומר שהיה מדובר בפירות ישראל ביד הגויים. אולם המבי"ט, תמה בזה על האבקת רוכל כיצד דחק כן בלשון הגמ' ובפשטות פירוש הר"ש. ולכאורה יש להוסיף לזה, שלפי אוקימתת האבקת רוכל צריך לומר שמכרו הישראלים לגויים כמות כזו שמילאה את כל השוק בפירות, ושמשחר זה היה לאחר זמן ביעור שביעית, ולכאורה יש בזה דוחק. וכן ראיתי שהקשה גם המהרי"ט (שם) על האבקת רוכל שלפי דבריו, עשאן עוברי עבירה בפומבי שהיו נותנים פרותיהם לגויים. ובאמת שאף הכפתור ופרח (פרק יא) הודה שכך יש לדייק ממקור זה. ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"י - יו"ד סי' מב) הביא את דחיית פאת השולחן (סי' כג) למהרי"ט בזה, ממה דאיתא במשנה (שביעית פ"ו מ"ג) "אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו, לקח לעצמו והותיר מותר למכרן". וכתב דאם כן יש לומר שמכרו לאנשי קיסרין בהיתר ממה שהותירו. וכתב הגרע"י דתמוה, משום שטענת המהרי"ט לא היתה משום סחורה אלא משום שאין מוסרין פירות שביעית לנכרי. וכן הקשה בחזו"א (שביעית סי' כ, ז) וציין לתוס' שכתבו שהחזיקו הדבר שאסור לישראל. וכוונתו להקשות מכך, דא"כ מניין הגיעו כמויות כאלו אל השוק דקיסרין, ומדוע הביאו להם כמויות כאלו? ומדוע היו צריכים לבזוז פירותיהם אם חל עליהם איסור מעצם זה שגדלו אצלם בעצמם. ואם כן נמצא שפשטות מעשה נוטה יותר כהסבר המבי"ט.



ראיית המבי"ט מהאיסור לטחון עם הגוי

בירושלמי (שביעית פ"ו ה"ב): "רבי יוסי בי רבי בון בעא קומי רבי מנא, מהו לטחון עם הגוי בארץ אמר ליה מתניתא אמר שהוא אסור דתנינן עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר, הא בארץ אפילו בתלוש יהא אסור". ומבואר שאסור לטחון עם הגוי בא"י, ודייקו זאת ממה שבמשנה (שם פ"ו מ"ב) מבואר שמותר לעשות מלאכה בתלוש בסוריא ומדויק שבא"י אסור לעשות כן אף בתלוש. והוכיח מכאן המבי"ט שיש דין שביעית בפירות הגוי. ובאבקת רוכל, דחה ראייה זו, וכתב שניתן להעמיד את כל הדיון בטחינה עם הגוי בקרקע של ישראל. אולם, לכאורה דחוק להעמיד שמדובר בקרקע ישראל, דמלבד מה שלכאורה העיקר חסר מן הספר (וכפי שכבר העיר ע"ז המהרי"ט, שאם אכן מדובר בפירות ישראל ביד גוי, מדוע סתמה הגמ' בלשון "גוי" הלא סתם גוי פירוטיו מותרים הם, והיה לה לגמ' לכתוב: "מהו לטחון בפירות עבירה עם הגוי"). גם בסברא לא ברור לכאורה מה צדדי הספק, דממאי נפשך, אם הישראל עובר על איסור במה שהוא מעסיק גוי בקרקעו, הרי שהוא חשוד על השביעית, שנאסר לסייע לו, ואפ' בטחינה עמו, ואין כל סיבה לחלק בינו לבין שלוחו הגוי. ואם אינו עובר על איסור מדוע שיהיה צד לאסור את טחינת הגוי. הן אמת שגם אם נאמר שמדובר בקרקע הגוי, צריך להבין מה האיסור לטחון עם הגוי, הלא אין בזה חזוק ידי עוברי עבירה. ולכאורה בהכרח, הבעייתיות היא במה שבכך הוא מחזק את הגוי לעשות עבודה נוספת בקרקע, ואנו רוצים שהקרקע עצמה תשבות. ולמרות שאין בכך חזוק ידי עוברי עבירה, יש בזה פעולה שתגרום לחוסר השבתת הארץ. ולפ"ז שפיר דייק המבי"ט, שאם נאמר שאין קניין לגוי להפקיע, ושלכן אכפת לנו מכל מלאכה ומלאכה שמתווספת בקרקע על

ידו, ושיש קדושת שביעית בפירותיו, אזי יובן מדוע גזרו על טחינה עם הגוי. אבל אם גם ככה אין קדושת שביעית בעוד הקרקע אצל הגוי, לא היה לנו לגזור על טחינה עמו שמא תתווסף עוד עבודה בקרקע.

אולם לכאורה, נראה שגם בזה ניתן לדחות, דאף למ"ד שיש קניין לגוי להפקיע קדושת הארץ, הלא כל הסיבה שהופקעה הארץ היא בגלל קניינו של הגוי, אך שם ארץ ישראל עדיין עליה, ועיני ה' בה, ובוודאי שבמציאות המתקנת כלל לא היו אמורים להיות גויים בא"י, והי"ת רוצה שהארץ עצמה תשבות, וגם אם כרגע אין לה קדושה לעניין דיניה, עדיין ברור שיש עדיפות שהיא תשבות ושהגוי יעבוד בה כמה שפחות. ואם נאמר כן, הרי שכל הרצון שלנו הוא שהקרקע עצמה תושבת, ואין זה נוגע לדין הפירות עצמם, ולכן אין מכאן ראייה מוכרחת, אולם הסבר זה לכאורה אינו מרווח.

והמהרי"ט הקשה ג"כ על האוקימתא של האבב"ר, ממה שהירושלמי פשט את הספק, מהמשנה שעושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר, הא בארץ אפילו בתלוש יהא אסור. ומשמע שתלוש דומיא דמחובר קאמר. ולפי האבב"ר נצטרך גם להעמיד בזה שכל המדובר אינה בקרקע של הגוי. ובעלמא אמרינן אף על גב דאדחיה בגמרא אשנויי דחיקי לא סמכינן. ולכאורה לא נוכל להימלט מכך, שההסבר היותר מרווח בדין טחינה עם הגוי תואם לשיטת המבי"ט.



ראיית המבי"ט מהמשלח ביד גוי

בתוספתא (דמאי פ"ד הכ"ו): "המשלח ביד הגוי הרי זה חושש משום מעשרות ומשום שביעית, אבל חמרי גוים המודדים מן הגרן לעיר אינו חושש לא משום מעשרות ולא משום שביעית מפני שהן בחזקת המשתמר". ומבואר שכשאר משלחים פירות בידי הגוי, יש לחוש שמא החליפם בפירות אחרים שלא עישרו אותם, וכן שהחליף בפירות שביעית, אבל הסוחרים הגויים שמביאים את הסחורה מהגרן בסמיכות לעיר אל העיר, לא חוששים בזה, כי הם נחשבים לשמורים, שאנו מניחים שפוחדים הסוחרים בכל רגע, שמא ייתפסו בהחלפה זו. ודייק מכאן המבי"ט שאם יוחלפו בפירות הגויים אנו חוששים שתחול על הפירות קדושת שביעית. אולם ציין המבי"ט שאינה ראייה מוכרחת, כי ניתן לומר שכל החשש היה שמא יחליפו בפירות אחרים שקנו הגויים מידי הישראל, ושרק משום כך חלה עליהם קדושת שביעית.



ראיית המבי"ט מפירוש הר"ש משאנץ

עוד כתב המבי"ט, וז"ל: "מצאתי בקונדירים ישן ולענין שביעית מתכשרין בשביעית ואף לרבינו שמשון ז"ל שפי' דפירות הגוי אין צריכין ביעור מ"מ שאר קדושת שביעית נוהגת בהם כי ז"ל בפ"ט ממסכת שביעית אפילו למאן דאמר ספיחין מדרבנן לא מסתבר כלל לאסור ספיחים של גוי דמה ראו חכמים לאוסרם על כרחך משום דאי שרית להו חיישינן שמא יזרע ויאכל ויאמר מאליהן עלו וכדאיתא בכמה דוכתי הני מילי בישראל דאסור לו לזרוע בשביעית אבל

בספיחין של גוי לא שייך למיגזר ואפי' בביעור לא מחייבי אף על גב דיש כאן קדושת שביעית כדמוכ' בדוכתי טובא איסורא ודאי הוא דלא פקע אלא ביעור הדבר תלוי בממון להפקיר ולחלק לעניים^ל או אפי' לעניים לרבי יוסי לא, מצי למימר קא אתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעויי דינא בהדיה כדאשכחן בשלהי פ"ק דבכורות גבי לוקח טבלים כו' עכ"ל רבינו שמשון הזקן ז"ל". ומה שהביא המבי"ט את דברי הר"ש המובאים בקונטרס שמצא, הוא כדי להוכיח שגם לשיטתו יש קדושת שביעית בפירות הגוי, אבל בעניין ביעור של ספיחי הגוי, הר"ש סבר שאין בהם מעיקר הדין ביעור. וא"כ אין בזה ראייה גמורה לשיטתו. ובאבקת רוכל תמה על המבי"ט כיצד הוא סומך על ראיותיו נגד ר"ש מפורש שכתב שאין חיוב לבער ממש את פירות שביעית. ואולם נראה לכאורה שעיקר כוונת המבי"ט היתה להוכיח שהר"ש נקט שאין קניין לגוי להפקיע, ולכן יש בהם קדושה. והר"ש גם לא כתב שפטורים מביעור, אלא הקל שהביעור לא יהיה באופן של השמדת וכליוי הפירות אלא באופן דהפקר. ובאמת שלמעשה המבי"ט כתב שיש לסמוך על אופן הביעור של הר"ש כך שלא חלק עליו בזה, ורק עסק בדיון העקרוני של קדושת שביעית בפירות הגוי, שבזה אכן מוכח שנקט שחלה הקדושה. וכבר העיר על זה המהרי"ט.



ראיית הרש"ס מהאיסור למכור לגוי ולקנות ממנו פירות שביעית ודחייתה

גם המבי"ט וגם האבקת רוכל, ציטטו את ראיותיו של מהר"ש סיריליאנו, שצידד כדעת המבי"ט שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי.

ראייתו הראשונה של מהרש"ס היא מהתוספתא (פ"ו ה"כ): "אין מוכרין פירות שביעית לחשוד על השביעית אלא מזון שלש סעודות, במה דברים אמורים בדבר המתקיים, אבל דבר שאין מתקיים אפילו מאה סעודות מותר. אין מוכרין ואין לוקחין מן הגוי ומן הכותי פירות שביעית, אחרים אומרים: מוכרין לכותי עד ארבעה אסרות"^א. ומשמע שהאיסור הוא משום שפירות הגוי חייבים בביעור ואין קונים מהם כשהגיע זמן הביעור. אבל דחה המבי"ט, שיתכן לומר שכלל לא מדובר על פירות של גוי, אלא שכל הנדון הוא בפירות ישראל, והאיסור הוא כדי שלא יבואו הגויים לזלזל בקדושת פירות השביעית כשמוכרים להם. וגם לא קונים מהם, כדי שלא למסור דמי שביעית ביד גוי, שמחמת כן יקנו פירות ולא ישמרו על קדושת הפירות, וכמו הרישא של התוספתא שאוסרת למכור לחשוד על השביעית מטעם זה. ונראה לכאורה שהסיבה שיותר מסתבר שהנדון אינו משום ביעור, הוא משום שלדעת אחרים בברייתא מותר למכור לכותי עד ארבעה אסרות, ואם האיסור משום ביעור, כיצד מותר למכור לכותי, אבל לפי הסבר המבי"ט אתי שפיר. ועוד, שנראה שהאיסור לסחור עם הגוי הוא גורף ולא דווקא קודם זמן ביעור. גם מרן באבקת רוכל דחה ראייה זו של הרש"ס, וכתב דאיכא למימר דהיינו דוקא בפירות שגדלו

ל). נראה שסברתו היא שצריך לבער רק לחומרא, ומאחר שאסור להפסיד פירות שביעית, יפקיר. ועיין בהשגות הראב"ד פ"ז מהל' שמיטה ויובל ה"ג שכתב בעניין ביעור פירות שביעית ששיכלו פירות העיר, מפקירם, אבל כשיכלו מכל הארץ, אז יתבערו לגמרי לשריפה או לאיבוד. ודלא כשיטת הרמב"ם. ונראה שהר"ש נקט שבפירות הגוי נהגו ביעור לחומרא, מאחר שעכ"פ יש קדושה בהן, אלא שאין לאבדם ממש משום הפסד פירות שביעית וכו"ל.

לא). עיין במקדש דוד (שביעית סי' מז) שכתב להוכיח ששיעור ד' אסרות הוא שני פונדיונים שהם מזון ד' סעודות.

בשדה ישראל. ובמבי"ט גם דחה את ההכרח בראייה שפירות הגוי חייבים בביעור, ממה שהרמב"ם (שם פ"ד הכ"ט) כתב שאין דין ספיחין בפירות הגוי, והיה מקום לדייק שדווקא ספיחין אין אבל ביעור יש. וכתב שאין בזה הכרח. אבל לא פירש דבריו מדוע אין הכרח. אמנם, מרן (שם) ביאר שמה שאין הכרח מדברי הרמב"ם הוא, משום שהרמב"ם נקט רבותא שאע"ג דבישראל אפילו הספיחים אסורין, בגוי אפי' זרע ביד מותרים, ולכן כתב הרמב"ם שפירותיה מותרין משום ספיחים, ואם היה רוצה לומר שדווקא משום ספיחים מותרין אבל חייבים בביעור, לא היה שותק בזה, וכל כי האי הו"ל לפרש דבריו.



ראיית הרש"ס מהחשוד הלוקח מן הסירקי

בירושלמי (שביעית פ"ה ה"ד): "רבי פינחס בעי במה קנסו במקום שזורעין ואוכלין או במקום שזורעין ולא אוכלין, מה נפק מביניהון ראו אותו לוקח מן הסירקי אין תימר במקום שזורעין ואוכלין ראו אותו לוקח מן הסירקי אסור אין תימר במקום שזורעין אין אוכלין ראו אותו לוקח מן הסירקי מותר". הרש"ס והמבי"ט הבינו שפירוש "זורעין ואוכלין" הוא בין אם חשודים על הזריעה (ועל אכילת מה שזרעו) וכן על אכילה לאחר זמן ביעור, ובין אם חשודים רק על הזריעה ועל אכילת מה שזרעו, אבל לא חשודים על אכילה לאחר זמן הביעור. ואילו "זורעין ולא אוכלין" פירושו דווקא במקום שחשודין על הזריעה ועל אכילת מה שזרעו, וכן על אכילה לאחר זמן ביעור, אבל לא במקום שחשודים על הזריעה (ועל אכילת מה שזרעו), ואינם חשודים על אכילה לאחר זמן הביעור. ושאלת הגמ' "מאי נפקא מביניהון", פירושה שלכאורה לא משנה באיזה מקרה מסוים עסקה המשנה שעליו קנסו, שהלא פשוט שגם מי שסובר שהמשנה עסקה במי שנחשד רק על זריעה ולא על אכילה לאחר זמן ביעור, יודה שלמעשה יהיה אסור לטחון עם החשוד על הזריעה בלבד, מחשש שהוא אוכל את מה שזרע, ונמצא שאין שום נפק"מ במה הוא נחשד. ועל זה השיבה הגמ', שיש נפק"מ למה הוא חשוד, כי אם לא נחשד על אכילה לאחר זמן הביעור, כשקנה מהסירקי לאחר זמן הביעור, יהיה מותר לטחון עמו, כי אין לחוש שהוא טוחן עמו כרגע חטא שעבר עליה זמן ביעור. ויש להניח שהשתמש בחיטה שקנה לצרכים אחרים, או לזריעה או למכירה, אבל לא לצורך אכילה. ומכאן הוכיחו הרש"ס והמבי"ט, שההנחה הבסיסית היא שכל מה שנקנה מהסירקי, הוא בחזקת קדושת שביעית, ומאחר שיש להניח בפשיטות שהסירקי הביא את גידולו, נמצא שלמרות שהוא גוי, חלה על פירותיו קדושת שביעית.



קושי בהסבר הרש"ס

אולם, לכאורה יש קשיים בהסברם. ראשית, במה שפירשו ש"זורעין ולא אוכלין" היינו שחשודים לזרוע אבל לא חשודים לאכול אחר זמן הביעור. לכאורה קשה, דהלא איסור הזריעה הוא לכל הפחות חמור כמו איסור האכילה, ובפשטות חמור אף יותר. וכיצד יש אנשים החשודים על הזריעה ועל אכילת אותה זריעה אבל אינם חשודים שיאכלו מפירות שביעית

לאחר זמן הביעור, שהוא חיוב הנלווה והפחות מובהק בשמיטה, ולא כאיסור הזריעה שהוא האיסור הבולט ביותר, שאפ' עמי הארצות בקיאים בו ומכירים אותו יותר. שנית, לכאורה לא ברור מהי שאלת הנפק"מ, דלכאורה ההבדל בין האפשרויות ברור, והוא, בטחינה יחד עם אדם שלא נחשד על הזריעה והאכילה לאחר זמן הביעור, אלא נחשד על הזריעה בלבד. והרי זה כמו לומר שהנפק"מ היא האם לסייע לחשוד על זריעה בלבד, דהוא הוא החילוק בין שתי האפשרויות, ולא הנפק"מ ביניהם. שלישית, לפ"ז גם תשובת הגמ' לכאורה לא ברורה, כי אם השאלה היתה שבעצם אין שום חילוק בין שני סוגי החשד, התירוץ הפשוט היה צריך להיות שיש חילוק במקום שטוחן לאחר זמן הביעור. ומה בכך שראו אותו קונה מהסירק, שהוא רק ביטוי לאותו עקרון שהיה מובן הרבה יותר בפשטות בעצם הגדרת המציאות הכוללת של טחינה לאחר זמן ביעור. ומלבד זאת, יש להתקשות לכאורה במה שהרש"ס והמב"ט נקטו שהקונה מהסירקי בוודאי קנה פירות הקדושים בקדושת שביעית, דאם כן, לא היה עניין זה דווקא לחשוד, אלא לכל אדם, שברור שאם קנה ממנו, אסור לטחון עמו, שהרי בוודאי מסייע בזה בידי עובר עבירה.



דחיית האבקת רוכל לראיית הרש"ס מהחשוד הלוקח מן הסירקי

והאבקת רוכל דחה ראייה זו של הרש"ס והמב"ט, וכתב שניתן לפרש בשני אופנים שונים את הירושלמי מבלי שנלמד ממנו שפירות הסירקי קדושים בקדושת שביעית. ולפירושו הראשון, "זורעין ואוכלין" היינו שהם חשודים על כך שהם אוכלים את מה שזורעים בשביעית, "זורעין ואינן אוכלין", שהם זורעים בלבד אבל לא אוכלים את מה שזורעים. והסברא לחלק ביניהם היא שאם אינם אוכלים את מה שזורעים, נמצא שכשטוחנים עם החשוד, לא מסייעים אותו בזה בעבירה. ולפ"ז, שאלת הגמ' "מאי נפקא מביניהון", פירושה, שלכאורה אין מקום לומר שלא לגזור על אותם שזורעים בלבד אבל לא אוכלים את מה שזורעים, כי עכ"פ כשכבר רואים אותם בוררים וטוחנים, יש להניח שהם טוחנים לאכול את מה שזרעו. ועל זה השיבה הגמ' שבקונה מהסירקי יש מקום לחלק, כי ברור שבתבואת הגוי אין קדושת שביעית ואין איסור, ולכן מאחר שאינו חשוד על אכילת מה שזרע, ניתן להקל, אבל בחשוד על אכילת מה שזרע, אנו חוששים שמה שהוא טוחן עכשיו הוא טחינה של מה שזרע, ולא של מה שקנה מהסירקי. וציין האבקת רוכל, שדרך פירוש זה יכולה להיות גם אם היינו מסבירים כמו הרש"ס שזורעין ואינם אוכלין, היינו שזורעים ולא אוכלים לאחר זמן הביעור.



קשיים בהסבר האבקת רוכל לדין החשוד הלוקח מן הסירקי

אולם לכאורה, יש להתקשות גם בהסבר זה של האבקת רוכל. ראשית, גם לפי הסבר זה, נמצא שיש אנשים החשודים לזרוע אבל לא חשודים לאכול את מה שזרעו. לכאורה קשה לומר כן, דהלא איסור הזריעה הוא חמור יותר מאיסור האכילה, וכיצד יש אנשים החשודים על הזריעה, אך לא חשודים לאכול את מה שזרעו. שנית, לכאורה קשה לומר שהגמ' הניחה שאין

מקום לומר שלא לגזור על אותם שזורעים בלבד אבל לא אוכלים את מה שזורעים, כי עכ"פ כשכבר רואים אותם בוררים וטוחנים, יש להניח שהם טוחנים לאכול את מה שזרעו. דאדרבא, מאחר שאינם חשודים לאכול את מה שזורעים, יש להניח שאם בוררים וטוחנים, הם עושים זאת בחיטה של שנה שישית, או של חו"ל (ולפי שיטת האבקה רוכל, גם היה מקום לתלות שקנה מהגוי) וכיו"ב, שהרי זו בדיוק המשמעות של חזקתם שאינם אוכלים את מה שזורעים. ושפיר יש לחלק בין זורעים ואוכלים לזורעים ואינם אוכלים. שלישית, הסבר האבקה רוכל שבחשוד על אכילת מה שזרע, אנו חוששים שמה שהוא טוחן עכשיו הוא טחינה של מה שזרע, ולא של מה שקנה מהסירקי, הוא לכאורה קצת בדוחק, שהרי מסתמא כשאומרת הגמ' שראו אותו קונה מהסירקי, יש להניח שהטחינה נעשית בסמיכות לאותה קנייה. ואם כן, לכאורה זהו חשש רחוק שהאדם קנה תבואת היתר בתשלום, אך בפועל טחן חיטה של איסור, בסמיכות לאותה קנייה, וחשש זה עד כדי כך גדול, עד שאסרו לטחון עמו. ולכאורה אם אכן זו הנפק"מ, בכל כי האי הו"ל לגמ' לפרש דבריה.



באבקה רוכל ביאר באופן נוסף את דין החשוד הלוקח מן הסירקי

ופירש עוד האבקה רוכל באופן שונה את הירושלמי, ונקט שמוחלפת השיטה, והיינו שדווקא בזורעין ואוכלין אין איסור כשקונה מהסירקי, כי ידוע לנו בוודאות שלא טוחנים חטת איסור, אבל כשזורעין ולא אוכלין אסור, שהרי כל יסוד הקנס בזורעין ולא אוכלין אינו משום שיש חשש למסייע לדבר עבירה, שהרי אינם חשודים לאכול, אלא מעצם זה שהם פושעים במה שזורעים בשביעית, לכן קנסו אותם שלא יטחנו איתם גם כשברור שהם לא טוחנים לאכול את מה שזרעו, ולכן גם אם יקנו מהסירקי יהיה אסור לטחון איתם. ולפ"ז שאלת הגמ' "מאי נפק מביניהון", היא, דבין אם קנסו על הזורע והאוכל מצד חשש ממשי של סיוע לדבר עבירה, ובין אם קנסו על הזורע בלבד, למרות שאין חשש לסיוע לדבר עבירה, סוף סוף אסור לטחון עמו. והתשובה היא שנפק"מ במקום שאין חשש, כמו בסירקי.



לכאורה גם הסבר זה קשה

אלא דלכאורה, יש להתקשות גם בהסבר זה. חדא, דמלשון הגמ' "במאי קנסו", משמע שיסוד הסברא בגזירה הוא אחיד, ואם השאלה היתה, האם גזרו בחשש ממשי, או שרק קנסו, לכאורה לא היה לגמ' להשתמש בלשון "במאי קנסו". ועוד, דלכאורה האמירה שגזרו שלא לטחון עם החשוד לזרוע ואינו חשוד לאכול משום קנסא ולא מחשש לסיוע לדבר עבירה, היא עצמה כבר הגדרת הנפק"מ בינה ובין האמירה שגזרו רק במקום של סיוע לדבר עבירה. ומדוע היו צריכים להביא נפק"מ בקונה מהסירקי דווקא, הלא בכל טחינה שהוא טוחן אין הוא חשוד באכילה.



לכאורה פירוש קרבן העדה מרווח טפי

ולכאורה, ניתן להסביר את הגמ' באופן שונה. והיינו, שפירוש "זורעין ואוכלין" הוא בין אם חשודים על הזריעה (וממילא חשודים גם על האכילה) ובין אם חשודים על האכילה בלבד ולא חשודים על הזריעה. והוא"ו של "וזורעין" היא אינה וא"ו החיבור, אלא בא להוסיף אפשרות נוספת, וכאומר "במקום שזורעין, ואפ' במקום שרק אוכלין". וזורעין ולא אוכלין, היינו כשחשודים על הזריעה וממילא גם על האכילה, ולא במקום שחשודים רק על אכילה. ושאלת הגמ' היא דמאחר שהגדון הוא על טחינה וברירה עם החשוד, ולא על זריעה עמו, אזי בכל מצב תהיה בעיה לטחון עמו, ומדוע יש סברא לחלק. דאם הוא נחשד על הזריעה בוודאי נחשד גם על אכילה ואסור לסייעו. ואפ' למ"ד דמי שנחשד על אכילה בלבד ולא על הזריעה אינו מוגדר כחשוד על השביעית, סוף סוף לאחר זמן הביעור, יש בעיה לטחון עמו כשברור שהוא לא נזהר באכילה לאחר זמן הביעור, ובטחינה עמו הוא מסייע בידו לעבור עבירה. ולכן שאלה הגמ' מה הנפק"מ אם הוא אינו חשוד על הזריעה ונחשד רק על האכילה. והשיבה הגמ' שהנפק"מ היא דאם אין אינו מגדירים אדם החשוד על האכילה כחשוד על השביעית, אזי עד שלא יהיה ברור שהוא טוחן כעת תבואת שביעית אין איסור לסייעו, דאין זה אלא ספק. ולכן למרות שהוא קנה מהסירק, שבזה יש חשש שקנה תבואת שביעית, אין איסור לטחון עמו, כיוון שאין וודאות שהוא עובר בזה על עבירה. אבל אם אנו מחשיבים גם חשוד על אכילה כחשוד על השביעית, אז גם בספק כזה, יש איסור לטחון עמו, דמחמירים אנו בספיקות החשודים, ועשו ספקות החשודים כוודאות. ונמצא אם כן, שאין כל ראייה מכאן שתבואת הגוי קדושה בקדושת שביעית, דיתכן שהחשש בקנייה ממנו היא מחשש שמא קנה גם מישראל בשביעית, והחשוד אינו בודק, וגזרו אצלו גם בספק. וכעין פירוש זה מצאתי גם בפירוש קרבן העדה על הירושלמי שם, יעוי"ש.



ראיית הרש"ס מרחיצת ריב"ל בבית גוברין ודחייתה

במשנה (שביעית פ"ח משנה יא) מובא שמרחץ שהוסקה בתבן ובקש של שביעית מותר לרחוץ בה (משום שהוא צורך האדם) ולאדם חשוב אסור (לחלק ממפרשי המשנה הוא משום שצריך לנהוג בעצמו חומרות יתירות, ויש שפירשו שהוא כדי שלא יבואו ללמוד ממנו להתיר דברים אסורים, והרמב"ם פירש שמא יבואו להסיק עבורו גם בדברים שלא היה צורך להסיק בהם מחמת חשיבותו, ויעברו על איסור). ובירושלמי (שביעית פ"ח ה"ח) איתא על משנה זו: "ואם היה אדם של צורה הרי זה לא ירחוץ כהדא רבי יהושע בן לוי אזל מן לוד לבית גברין בגין מיסחי". והיינו, דריב"ל הלך ממקום מגוריו בלוד, ששם כולם הכירו אותו, להתרחץ בבית גוברין. ומהר"ש סיריליאו הבין שבית גוברין היה מקום של גויים, ונראה שהסיבה שהלך לשם אינה מפני שהיתה של גויים, אלא מפני שלא הכירוהו שם (כי בלוד היו גם גויים מן הסתם, ובוודאי שהיה במקום היותר קרוב ללוד מקום של גויים יותר מאשר המרחק של בית גוברין). ועוד, שלא מסתבר שבאו ללמדנו שהוא לא רצה לסייע עוברי עבירה יהודים, ולכן הלך אל הגויים, שהרי זה דין ידוע ולא נראה שזה מה שבאו לחדש. ומשמע שדין התבן והקש של הישראל והגוי שווים. אמנם המב"ט דחה, שגם אם נאמר שרק רצה ללכת למקום

שלא הכירו אותו, הלא יתכן שהבעלים של בית המרחץ בבית גוברין היה ישראל (ובידוע שהיו גם יהודים בבית גוברין), וממילא גם הוסקה בקש ותבן של ישראל, וא"כ אין מכאן ראייה לקדושת שביעית בתבואה של הגוי. גם האבקה רוכל דחה, שבאותו זמן היתה כל א"י מיושבת מישראל, והגוים בה היו מעטים, ולכן אין לתמוה אם לא היה בלוד או בסביבת לוד, מרחץ של גוים. וכן אין קושייה שאין חידוש במה שאסור לסייע לדבר עבירה, כי מטרת המשנה לא הייתה לחדש שאסור לסייע לדבר עבירה, אלא לחלק בין אדם פשוט לאדם של צורה, וזה התחדש במה שריב"ל לא התרחץ במרחץ של יהודים.



ראיית הרש"ס מהוראת ר' יוסי בר חנינא לפוגא שמעיה

בגמ' (בבא בתרא ז ע"ב): "אמר רב: עושה אדם את קבו אוצר. תניא נמי הכי: אין אוצרינ פירות דברים שיש בהן חיי נפש... במה דברים אמורים - בלוקח מן השוק, אבל במכנים משלו - מותר. ומותר לאדם לאצור פירות בארץ ישראל ג' שנים, ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית... אמר ליה רבי יוסי בר' חנינא לפוגא שמעיה: פוק אצר לי פירי שלש שנים, ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית". ומבואר שאסור לעשות סחורה בארץ ישראל בדברים שיש בהן חיי נפש, אלא בכמות מזערית, ולכן אסור לקנות על מנת למכור בכמות גדולה, כדי שהמכירה תהיה בזול, אבל היתירו לאצור בביתו מגידוליו הפרטיים. אולם בשלושת השנים של השמיטה מותר גם לקנות על מנת לאצור, כדי להתמודד עם הרעב שעלול להיות בשנה השביעית והשמינית. ומובא שר' יוסי בר חנינא אכן אצר פירות ג' שנים. ודייק מהר"ש סיריליאן, שדווקא מפני שחלה חובת ביעור גם בפירות הגוי, לכן הוצרך ריב"ח לאצור פירות, כי אם בפירות של גוי אין חיוב ביעור למה היה צריך לאצור, הרי ניתן לקנות מהגוי? המבי"ט דחה ראייה זו, שמאחר שמותר לאדם לאצור את פירותיו שלו (כפי שמופיע קודם לכן בברייתא) ההבנה הפשוטה היא שרבי יוסי בר' חנינא אצר משלו, וזה כמובן עדיף כלכלית על פני קנייה ממישהו אחר. וא"כ אין ראייה. וגם בלשון "פוק אצור לי" משמע שהיה משלו, יותר מאשר שביקש ממנו לקנות לו. וגם אם נאמר שביקש ממנו לקנות, יתכן שלא סמך על זה שיהיה לו מספיק לקנות מהגויים כי רוב השדות באותה התקופה היו של ישראל. גם באבקה רוכל דחה את ראיית מהר"ש סיריליאן, בטענה שרוב השדות באותו הזמן היו של ישראל. אולם המבי"ט ציין שעל אף שאין מכאן ראייה גמורה, ההבנה הפשוטה היא שבכל אופן פירות הגוי ג"כ חייבים בביעור, ולקנות זו כלל לא אפשרות.

ויש להעיר, דלכאורה מה שהביריתא אומרת שמותר לאצור פירי ג' שנים, הוא דווקא בקנייה, ולא במה שאוצר משלו, דאם הוא אוצר משל עצמו, מותר בכל השנים, כמבואר בברייתא. ואם כן כאשר אמר ריב"ח לפוגא לאצור לג' שנים, המשמעות הפשוטה יותר היא שאמר לו דווקא לקנות ולא לאצור משלו. וא"כ לכאורה דיוק המהר"ש סיריליאן הוא מסתבר מאד, וראייתו מתחזקת. והדחייה שרוב המקומות היו בשליטת ישראל לכאורה אינה דחייה חזקה, משום שכבר הברייתא מדברת על לאצור ג' שנים. ובשלמא אם נאמר סברא זו במעשה

שהיה עם ריב"ח, אבל בהגדרה הלכתית של המשנה היינו מצפים שהיו מעלים כאפשרות גם לקנות מהגוי, או להתחשב באפשרות הזו.



ראיית מהרי"ט מדין הלוקח טבלים ממורחים מן הגוי

ומעתה נציג את הראיות שהביא מהרי"ט לשיטת אביו המבי"ט מדברי חז"ל, מלבד הראיות שהוזכרו לעיל בדעת הרמב"ם. הראייה הראשונה היא מהגמ' בבכורות (יא ע"א-ב): "הלוקח טבלים ממורחין מן הגוי - מעשרן והן שלו, דמרחינהו מאן? אילימא דמרחינהו גוי - דגנך אמר רחמנא, ולא דגן גוי! אלא דמרחינהו ישראל מרשות גוי, מעשרן - דאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, והן שלו - דאמר ליה: קאתינא מכח גברא דלא מצית אישתעיה דינא בהדיה". ומוכח שהפירות גדלו ברשות הגוי, והקרקע עצמה לא חזרה לישראל, ולמ"ד אין קנין לגוי להפקיע, צריך לעשר. ובאמת שטענה זו כבר נטענה באופן כללי ע"י מהר"ש סיריליאנו, והמבי"ט קיבל טענה זו. שכשם שנפסקה הלכה לעניין מעשר שאין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר, כך אין שום סיבה לומר שהוא יפקיע את הקדושה לעניין שביעית. ומה שלא נהגת קדושה לעניין מעשר כשהגוי מירח הוא משום לימוד מיוחד בפס' של "דיגונך ולא דיגון גוי". אבל לולי לימוד זה, גם בעוד שהיו הפירות אצל הגוי, הם היו מתחייבים במעשר, ואם כן בשביעית, שאין בה דין של "דיגונך", פשוט שחלה עליהם קדושה גם כשגדלו אצל הגוי, דאין זה עניין לאיסור העבודה בקרקע, אלא לקדושת הארץ. אבל באבכת רוכל דחה, שאדרבא, מעשרות הוא דין מיוחד, שלמרות שהפירות גדלו אצל הגוי ולא היו אמורים להתחייב במעשר, חידשה התורה שאם היה דיגון של ישראל יתחייב, אבל בשביעית שאין את החידוש הזה, לא חלה קדושה על פירות הגוי.

אולם, לכאורה לפי מה שהתבאר לעיל בביאור הסוגייה בגמ' בגיטין, החידוש במעשר הוא במה שדיגון הגוי פוטר, ולא במה שדיגון הישראל מחייבו, שהרי נפסקה הלכה כרבה, דלשיטתו אין קניין לגוי להפקיע את קדושת הארץ. וא"כ אין כל חידוש במה שדיגון הישראל מחייב במעשר, אלא איפכא, יש חידוש במה שדיגון הגוי פוטר. וממילא בשביעית, מתקיים הדין הרגיל, ללא חידוש, והוא שאין קניין לגוי להפקיע את קדושת הארץ, וממילא בפשטות פירותיו צריכים לביעור. והמהרי"ט עצמו בהמשך דבריו, הוכיח כן, ממה שהגמ' אומרת שהלימוד ד"דגנך" הוא מיעוט ולא ריבוי. ואם כן ההבנה הפשוטה היא שהכל חייבים (גם הגוי) אלא שמיעט הכתוב את דגן הגוי, ולא בהיפך.



ראיות מהרי"ט מהשקו"ט שבמחלוקת רבה ור"א אודות קניין הגוי בסוגיית הגמ'

בגיטין

מהרי"ט הוכיח מעיקר הסוגייה בגיטין (מו ע"א) שבה דנה הגמ' במחלוקת רבה ור"א בקניין הגוי. ראשית, רבה הביא ראייה לשיטתו מדין מעשר בלקט שכחה ופאה של הגוי: "אמר רבה:

מנא אמינא לה, דתנן: הלקט והשכחה והפאה של גוי חייבין במעשר אלא א"כ הפקיר. היכי דמי? - אילימא דישאל וליקטינהו גוי - אלא א"כ הפקיר, הא מפקרי וקיימי (דכל לקט שכחה ופאה הפקר הן - רש"י). - אלא לאו דגוי וליקטינהו ישראל - טעמא דהפקיר, הא לא הפקיר חייב. ומבואר שרבה סבר שהמשנה מדברת על ישראל שלקח לקט שכחה ופאה משדה של גוי, ואמרה שהוא חייב במעשרות. ומזה הוא מוכיח את שיטתו שאין קנין לגוי להפקיע. ומכאן קשה על האבק"ר, שהרי לדעתו כשהקרקע ביד הגוי והפירות ביד ישראל, אין קדושה על הקרקע ועל הפירות (וכל שדיבר על "חזר ולקחה" הוא כשקנה את הקרקע ולא כשקנה את הפירות, כמבואר בדבריו). ובגמרא מוכח שלדעת רבה שסבר שאין קנין לגוי להפקיע, חלה קדושה על הפירות, וחייבים לקיים בהם את המצוות התלויות בארץ²⁷. שנית, ממה שנקט רבה שלמרות שאין לגוי קניין להפקיע מידי מעשר, יש לו קניין לחפור בארץ בורות שיחין ומערות. מוכח שכל הנדון הוא בעוד הקרקע אצל הגוי, דאם הדיון הוא כשחזר ולקחה ישראל, פשוט וברור שלא יכול הגוי גם לחפור בקרקע בורות שיחין ומערות, שהרי כבר אינה שלו. שלישית, הגמ' הקשתה על שיטת רבה מדין ישראל וגוי שיש להם שותפות בקרקע, שהתבואה נחשבת מחצה חולין ומחצה טבל, ומוכח שיש קנין לגוי להפקיע, ורבה תירץ שכל הדין הזה הוא בסוריא. ומוכח שכל הדיון הוא בעוד הקרקע ברשותם²⁸. רביעית, הגמ' בגיטין הקשתה על שיטת רבה, ממה שבמשנה כתוב שהמוכר שדהו לגוי, לוקח ומביא ביכורים מפני תיקון עולם, וממה שכל החיוב הוא רק משום תיקון העולם קמ"ל שיש קנין לגוי להפקיע. ומוכח שכשרבה סבר שאין קנין לגוי להפקיע הוא נקט כן אף כשהקרקע ביד הגוי, שאם לא כן, לא היה בכך שום קושייה כנגדו, שהרי יכול היה לתרץ בפשיטות שהבאת הביכורים אינה חיוב מדאורייתא, כי הקרקע עודנה אצל הגוי. ולא היה צריך לתרץ באופן דשתי תקנות הוו.

אולם נראה שכל קושייה זו היא רק לפי גירסת רש"י "לוקח ומביא ביכורים". אבל לפי גירסת התוס' (שם ד"ה לוקח) ור"ח (שם) והרמב"ם (הל' בכורים פ"ב הל' יד מהדורת הרב קאפח ע"ש), שנראה שאותה גם קיבל האבק"ר, נראה במשנה שכלל אין חיוב וקנס למוכר שיקנה בחזרה, אלא כל מי שקנה מהגוי, צריך לתת מקרקע זו ביכורים. והם הבינו במשנה שהעובדה שהישראל

(לב). ומו"ר הגר"ש טל שליט"א (בשיעור כללי שמסר בישיבת תורת החיים בשנת התשס"ח) חידד את קושיית המהרי"ט הזו, וכתב בזה"ל: "היה מקום לדחות ולומר שהסיבה שיש חיוב במעשרות היא משום שהישראל הוא זה שמירח את הכרי אחר כך. ואיה"נ שאם הישראל לא היה ממרח, הוא היה פטור, כיון שהפירות הם משל שדה גוי. והכס"מ גם מודה שאם הישראל ממרח את הפירות שלקח מהגוי, הוא חייב במעשרות. אולם נראה שאין אפשרות לומר כן. הרי בנידון שבו הוא מתחייב במעשרות מדובר בדוקא על מציאות שהגוי לא הפקיר את הפירות. אם הגוי הפקיר את הפירות, אומרת המשנה שהישראל אכן פטור מן המעשרות. פירושו של דבר שהפירות נשארים ברשות הגוי, והישראל רק מקבל רשות לאכול את הלקט שכחה ופאה. במקרה כזה אין שום היתר של מירוח בידי ישראל. דכל מה שמחייב במעשרות אף לשיטת הכס"מ הוא דוקא כשהפירות עצמן הן של ישראל בשעת המירוח. אבל בנידון דידן שהפירות הם של גוי, והישראל רק הותר לאכול אותם, לא מהני מה שהישראל ביצע את פעולת המירוח". אולם העיר ידידי ורעי דוד יוחאי הי"ו, דלכאורה איכא למיפרך, שמשעה שאיפשר הגוי לישראל לקחת את תבואתו, הרי זה כנותן במתנה, ואם כן הרי זה כקניין מהגוי, שמשעה שעושה מעשה הקובע למעשרות מתחייב במעשרות (וכמפורש ברמב"ם הל' מעשר פ"ה ה"ו), וזה לשיטת הכס"מ כמו מירוח הישראל בקניין מהגוי שמתחייב במעשר.

(ג). אולם נראה שכלפי ראייה זו איכא למיפרך שכל הדיון הוא משום שהמירוח נעשה ע"י ישראל.

לקח את השדה, זו עובדה מציאותית שאינה תלויה בתקנת החכמים. והתקנה היא רק להביא ביכורים אחר שהוא לקח. ועל זה שפיר שואלת הגמרא מדוע צריך לתקנת החכמים. הלא לאחר שהוא חזר ולקח את השדה מהגוי, זה חזר להיות שלו לכל דבר וענין. ולכאורה מדאורייתא הוא יהיה חייב להביא ביכורים. ואם כן כלל לא היה דיון על השדה בעודה אצל הגוי".



ראיית מהרי"ט מהאיסור לעדור עם הגוי בשביעית

במשנה (גיטין סא ע"א) מובא שמחזקין ידי נכרים בשביעית, והגמ' (סב ע"א) התקשתה בזה: "מחזקין? והאמר רב דימי בר שישנא משמיה דרב: אין עודרין עם הגויים בשביעית... לא צריכא, למימרא להו אחזוקו בעלמא". ומבואר שמותר לחזקם בדברים בלבד, אבל אסור לסייעם ביד. והתוס' שם (ד"ה אין עודרין) הוכיחו מכך שזאת משום שיש בקרקע זו דיני שביעית כרגע, למרות שהיא נמצאת ביד הגוי, שאין קניין לגוי להפקיע מידי שביעית. והקשו על רש"י (סנהדרין כו ע"א ד"ה אגיסטון) שפירש על המעשה המובא בגמ' (שם) שראה ריש לקיש אדם החורש בשביעית, ושני חכמים שהיו עמו לימדו עליו זכות, שמא הוא אגיסטון, ובפירושו הראשון של רש"י, פירש שמא הוא שכיר בקרקע הגוי. והקשו התוס' דמהגמ' לעיל בגיטין מוכח שאסור לעבוד בקרקע הגוי. ולכן תירצו התוס' בשני אופנים, או שההיתר דאגיסטון, הוא היתר פיקוח נפש שהמלך הטיל מס, ולכן הותר לעבוד בקרקע, או שנקטו אותם אמוראים כדעת ר"א דיש קנין לגוי להפקיע, ולכן הותר לעבוד, אבל לדעת רב שאין עודרין עם הגוי בשביעית, הוא משום שאין קנין לגוי להפקיע מידי שביעית. ומוכח שלמ"ד אין קנין לגוי, הדיון הוא גם בעוד הקרקע אצל הגוי. וממילא גם ברש"י מוכרחים אנו לומר לכאורה, שאמוראים אלו סברו כשיטת ר"א שיש קניין לגוי להפקיע. וכן הקשה המנחת חינוך (מצוה רמז) על האבק"ר. ותירץ הגרא"ה זצ"ל (שבת הארץ, מבוא פ"א) שכל איסור העדירה בשביעית הוא מדרבנן שמא יבוא לעשות בשלם. אולם לכאורה הדברים מחודשים בהיותם שונים מהסברי הראשונים על הגמ' שם, וכן ממה שהירושלמי אסר אפ' טחינה עם הגוי, ובשלמא אם נאסר שמא יעבוד איתו בקרקע הו"ל חדא גזירה, אבל אם נאסר לטחון עמו שמא יעבוד איתו בקרקע, הו"ל גזירה לגזירה. אולם, נראה דעכ"פ אין מכאן ראייה גמורה כנגד האבק"ר, מאחר שניתן לומר שכל דין איסור העדירה הוא דווקא למ"ד שקדושה שנייה קידשה לעתיד לבוא, אבל אי נקטינן כמ"ד קדושה שנייה לא קדשה לע"ל, מותר לעדור עם הגוי, וכפירוש בעל התרומה (הלכות ארץ ישראל עח ע"א) והמרדכי (הל' א"י), ויובאו דבריהם לקמן בע"ה.



ראיית מהרי"ט ממחלוקת התנאים בדין מירוח הגוי

בגמ' במנחות (סו ע"ב) שהובאה לעיל, מוזכרת מחלוקת התנאים בדין תרומה משל גוי על של ישראל ולהיפך, כשהדבר תלוי בדין מירוח הגוי. ומבין מהרי"ט בפשיטות כרש"י שם, דלכו"ע

(לד). ומהרי"ט עצמו בהמשך דבריו, כתב כדי להסביר את דברי הרמב"ם, שהוא גרס כגירסת ר"ח ותוספות. וכתב שגירסא זו עיקר, והתקשה בשיטת רש"י. ולפ"ז לכאורה יש לתמוה כיצד הוא מקשה כאן על האבק"ר מגירסת רש"י. וצ"ע.

אין קניין לגוי להפקיע. ואם כן מוכח שלמ"ד שמירוח הגוי אינו פוטר, הרי שכל זה בעוד הקרקע אצל הגוי. אולם, לכאורה יכול לפרוך האבק"ר, ולהסביר את הגמ' שם כפירוש התוס', ולפי ההבנה שיש קניין לגוי להפקיע וכפי שהתבאר לעיל באריכות. הן אמת, דלכאורה אכתי קשה מכאן על האבק"ר, דמוכח דרש"י עכ"פ שהבין שהדיון הוא לשיטת מ"ד שאין קניין לגוי להפקיע, תפס באופן עקרוני שלמ"ד אין קניין גוי להפקיע, דין זה הוא גם אשר הקרקע עודנה אצל הגוי. ולכאורה גם תוס' מודים לזה, ונחלקו רק בהעמדת הגמ' שם כמ"ד שיש קניין או שאין קניין.



ראיית מהרי"ט מהוראת ר' טרפון בדין תערובת טבל בחולין

בגמ' במנחות (לא ע"א) איתא: "תניא, אמר ר"ש שזורי: פעם אחת נתערב לי טבל בחולין, ובאתי ושאלתי את רבי טרפון, ואמר לי: לך קח לך מן השוק ועשר עליו... ולימא ליה: לך קח מן הגוי! קסבר: אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, והוה ליה מן החיוב על הפטור. איכא דאמרי, אמר ליה: לך קח מן הגוי; קסבר: יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, והוה ליה מן הפטור על הפטור". ומהרי"ט הוכיח מכאן שללישנא קמא הגורסת שר"ט נקט שאין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, ודאי שנקט כן גם בעוד הקרקע היתה אצל הגוי, שהרי הורה לו לקנות תבואה מהגוי, ונקט שמירוח הגוי אינו פוטר, ועל כרחינו שהבעייתיות הייתה בעצם גדילת התבואה אצל הגוי.



ראיית מהרי"ט מדין המנכש עם הגוי בחסיות

ושנינו במשנה (תרומות פ"ט, ז): "המנכש עם הגוי בחסיות אף על פי שפירותיו טבל, אוכל מהם עראי". ומבואר שתנא זה נקט שאין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, ולכן קורא את פירות הגוי טבלים, ומ"מ מאחר שהגוי מירחם מדאורייתא הם פטורים ממעשר, ורק מדרבנן הצריכו, ולכו"ע איסור דרבנן זה לא שייך לאחר שאדם שתל את אותם שומים ובצלים ואוכלם באכילת עראי (ועיין בפירוש הרמב"ם והר"ש למשנה שם). ומוכח מכאן, שמה שנעשו החסיות טבלים, הוא בעוד הקרקע אצל הגוי.



ראיית מהרי"ט מהיקש הירושלמי בין עבדים לאחווה

ובירושלמי (דמאי, פ"ה ה"ח דף כד) מבואר דלמ"ד אין קנין לגוי להפקיע, הדבר נלמד מהיקש אחווה לעבדים: "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחווה מקיש אחווה לעבדים, מה עבדים אתם קונים מהם והם אינם קונים מכם אף אחווה אתם קונים מהם...". והוכיח מכאן מהרי"ט שכשם שלעבדים אין שום קניין, כך גם באחווה, אין לגויים שום קניין, ולא רק כאשר אנו קונים מהם בחזרה את הקרקע.



ראיית מהרי"ט מדין המפקיד פירותיו אצל הגוי ודחייתה

וכן איתא במשנה (דמאי פ"ג, ד): "המפקיד פירותיו אצל הכותי או אצל עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית, אצל הנכרי כפירותיו, ר"ש אומר דמאי". ומבואר שלת"ק יש חילוק - אם הפקיד פירותיו אצל הכותי, שאינו חשוד להחליף עם פירותיו, ולכן נשארים הפירות בחזקתן לעניין מעשרות ושביעית, ואילו גוי ודאי חשוד להחליף, ולכן חייב לעשרם. וסתמות הלשון "כפירותיו" משמע בפשיטות שחלה עליהם גם קדושת שביעית (ובתוספתא פ"ד הכ"ה כתוב בפירוש שהחשש הוא גם משום שביעית). ולר"ש אין זה אלא ספק אם החליף הגוי את הפירות. ועכ"פ נראה דבין לת"ק ובין לר"ש אין קניין לגוי להפקיע, וחשש זה הוא אף בעוד שהיתה הקרקע אצל הגוי, ואעפ"כ נוקטים שבפירותיו חלה קדושת שביעית. אולם לכאורה יכול לדחות האב"ק"ר שכל האמור הוא דווקא כשהמירוח היה ע"י ישראל, אבל אם היה ע"י גוי, לא מתחייבים במעשר, וכשהתמרח ע"י ישראל גם האב"ק"ר מודה שלמרות שהופקעה הקרקע מקדושתה מירוח הישראל מחייבו, מדרשה ד"דגנך". ובאמת שהרמב"ם (הל' מעשר פ"א הל' טו) העמיד את המשנה הזו בפירות שעדיין לא נגמרה מלאכתן ונגמרו ביד ישראל. ואם כן, לכאורה מהא ליכא למשמע מינה. ודבר זה נוגע גם לראיית המהרי"ט לשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל, ממה שפסק הרמב"ם משנה זו. ולאור הנ"ל לכאורה לא קשה על האב"ק"ר מכאן. ואדרבא, יש מקום להוכיח בהיפך, ממה שהרמב"ם בפירוש המשנה (שם) כתב: "אם הפקיד פירות אצל הנכרי נאמר שהחליפן בשלו ולפיכך הם כפירותיו, כלומר כפירות הנכרי ואינם חייבין כלום". וממ"ש שאינם חייבים כלום, משמע שגם אינם חייבים בשביעית וכפירוש הכס"מ. והמהרי"ט יצטרך ליישב בדוחק שמה שכתוב כ"פירותיו" הוא דווקא לעניין מעשר (מאחר שלא מירח הישראל) אבל לא לעניין שביעית. ובאמת שהרמב"ם במשנה תורה לא התייחס לשביעית. ומ"מ ודאי שאין מכאן קושייה על הבנת האב"ק"ר.



דיוק מהרי"ט מהירושלמי בדין תשלומי האוכל תרומה בשוגג

במשנה (תרומות פ"ו, ו) מובא שלדעת ר' אליעזר מי שאכל תרומה בשוגג, מותר לו לשלם ממין על שאינו מינו. ולפיכך אם אכל קישואים של תרומה בשנה השישית, וכבר לא מצויים קישואים של אותה שנה, יכול להמתין לקישואים של השנה שאחרי שביעית (שהרי אסור לפרוע חוב משל שביעית, מלבד מה שספיקי שביעית אסורים באכילה, ומלבד מה שהם מופקרים, ואין משלמים מההפקר). ובירושלמי (תרומות פ"ו ה"ג): איתא על משנה זו: "ר' אבין בשם רבנן דתמן זאת אומרת שאין משלמין מפירות חוצה לארץ אפילו תימא משלמין מתניתין עד שלא התיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ". ודייק המהרי"ט שהאפשרות של תשלום דמי שביעית מפירות הגוי, כלל לא עלתה. ומדויק שלתנא זה אין קניין לגוי להפקיע, שאם היה לו קניין להפקיע, היתה צריכה לבוא גם אפשרות זו, שהיא יותר טובה מלהמתין עד מוצאי שביעית. וקמ"ל שלתנא זה אין קניין לגוי להפקיע, ולכן לא ניתן לשלם מפירות הגוי כי פירותיו בקדושת שביעית. ומוכח שדין זה הוא אף בעוד הקרקע אצל הגוי, דאל"כ היה לה לגמ' להציע אפשרות לשלם מפירות הגוי.

אולם, נראה דיכול לדחות האבק"ר, דמאחר שקניין הגוי מפקיע דיני המצוות התלויות בארץ, אין הבדל מהותי בינו ובין פירות חו"ל.



ראיית האבקת רוכל מהלימוד דלכם ולא לאחרים

מרן באבקת רוכל לא התייחס לטענות מהרי"ט מאחר שהן נכתבו לאחר פטירתו. והוא התייחס רק לטענות מהר"ש סיריליאו והמבי"ט, וכפי שהתבאר לעיל. וכנגדם הציג ראיות לשיטתו שאין קדושת שביעית בפירות הגוי. וכתב בזה"ל: "ואם באנו לדון, יותר טעם יש לאומר שיש לו קנין להפקיע משביעית דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם ולא לגוים". ומבואר שלטענתו, דווקא בסברא יש יותר מקום לומר שיש קניין לגוי להפקיע. שהרי הפס' אומר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ובספרא כתוב (ר"פ בהר"י): "לכם, ולא לאחרים". ונראה שהכוונה לכם, ולא לגויים. וההבנה לכאורה מהספרא היא שדיני שביעית כלל אינם חלים על הגוי. אמנם האבקת רוכל מבין שאין בזה הכרח, אך הוא כותב שיש בזה יותר טעם. אולם, נראה שכנגד זה יטענו המבי"ט ודעמיה, שאין בזה יותר טעם. חדא, דמאחר שהפס' עוסק בדני אכילה "לאכלה", יש להבין שמיעוט הגויים מתייחס כאן לעניין אכילה. וכמ"ש בתוספתא (שביעית פ"ה הי"ד): "אין מאכילין לא את הגוי ולא את השכיר פירות שביעית, ואם היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע או שקצצו מזונותיו עליו מאכילין אותו פירות שביעית". ואם כן, למדנו מהפס' שאין להאכיל את הגוי פירות שביעית. ובאמת שכך גם פירש הראב"ד על הספרא שם, שלימוד זה בא ללמד על כך, שאין מוסרין פירות שביעית לגוי כדי לאכלם, אלא אם כן היה שכירו ותושבו. אולם מעבר לכך, הדיון על הפקעת קדושת הארץ, לכאורה לא תלוי בדיון על חיוב שביעית בגוי. דאף את"ל שהדרשה באה ללמדנו שיש למעט את הגוי מדיני שביעית, יש לומר שבאו ללמדנו, שאין לנו איסור במה שהוא עבד בקרקע, ולאפוקי מערלה וכיו"ב, שאף אם הגוי נטע חל בזה איסור עלינו. אבל אין זה נדון כלל לקדושת הארץ עצמה.



ראיית האבקת רוכל משיטת ריב"ל בירושלמי

בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ו) איתא בזה"ל: "רבי יהושע בן לוי הוה מפקיד לתלמידים לא תזבון לי ירק אלא מן גינתא דסיסרא קם עימיה זכור לטוב א"ל איזיל אימא לרבך לית הדא גינתא דסיסרא, דיהודאי הות וקטלי' ונסביה מיניה אין בעיתא מחמרע על נפשך אשתווי לחברך". ובכס"מ (שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט) וכן באבקת רוכל (שם) רצה להוכיח מכאן שאין קדושת שביעית ביבול הגוי. ופירש בירושלמי, שריב"ל הסתפק בקרקע גויים, שמא מקודם היו של ישראל וכיון שנעבדו בשביעית פירותיהם אסורים אע"פ שעבדם הגוי, ואם כן צריך להחמיר שלא לקנות מהם, ולכן הורה לתלמידיו, לקנות לו דווקא משדה שהיתה מסורת לגביה שהייתה בבעלות סיסרא הכתוב במקרא ומעולם לא נכבשה מישראל, ואם כן אף על פי שהגוי עובדה בשביעית פירותיה מותרים. וגילה אליהו הנביא ששדה זו היתה כבר פעם בבעלות ישראל, ולפי חששו גם בזה צריך להיות אסור, אבל לפי האמת גם זה פירותיו מותרים כיון שהקרקע היא בבעלות גוי,

והגוי עובד בקרקע, ולכן אל לו יחמיר על עצמו יותר ממה שמחמירים חביריו. ומוכח מתשובת אליהו הנביא שאין קדושת שביעית בקרקע הגוי, אפ' אם ידוע לנו שנתקדשה. אולם, לכאורה אין הכרח כלל לפרש באופן זה את הירושלמי. דהמבי"ט יכול לפרש בירושלמי בפשיטות, שריב"ל ציוה לתלמידיו, שיקנו לו ירק משדה של גוי בשם סיסרא, והלך אליהו הנביא לתלמידו, ואמר לו למסור לריב"ל, ששדה זו אינה של אותו סיסרא, אלא של יהודי שהרגו אותו הגוי ולקח ממנו את השדה. ומ"מ מעיקר הדין שדה זו מותרת שהרי היא בשטח שלא נתקדש בקדושה שנייה, ולכן אם תרצה תחמיר על עצמך, אך לא על אחרים. והנה כל הנדון הוא על ירק, והוא באיסור ספיחין אצל ישראל, ולא קשה מדוע אמר להם לקנות מן הגוי, כי גם אם נאמר שאין קניין לגוי להפקיע, מ"מ זריעתו אינה אסורה, וכפי שכתב הרמב"ם. וא"כ לא קשיא מידי על המבי"ט ואין מכאן כל ראייה שיש קניין לגוי להפקיע".



לדינא היקל המבי"ט בסחורה עם הגוי ובביעור

כתב המבי"ט בסיום דבריו: "ואין לי פה להשיב על קושי זה כי אם בענין הביעור שאנו מקילים וסומכין על דברי רבינו שמשון הזקן שכתב דאע"ג שיש כאן קדושת שביעית כדמוכח בדוכתיה טובא איסורא ודאי הוא דלא פקע אלא ביעור הדבר תלוי בממון להפקיר ולחלק לעניים ומצי למימר קא אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה כדאמר בשלהי פ"ק דבכורות (ג"כ) [גבי] לוקח תבלים כו'. ונרא' לי דמהאי טעמא נמי נקל בדיני סחורה בפירות שביעית דהא דילפינן לאוכלה אמר רחמנא ולא לסחורה היינו בפירות ישראל שזכו מן ההפקר משדות ישראל להכי הוא לאוכלה ולא לסחורה אבל מי שלקח בדמים פירות שביעית של גוי הרי תחלתו בסחורה ומצי למימר אתינא מכח גברא כו' אבל בשאר דיני של שביעית אשר רבו לא מצאתי שום סמך להתיר...". ומבואר שסמך על דעת הר"ש להתיר סחורה בפירות הגוי, ולהתיר ביעור כהפקר ולא ביעור ממשי.



נימוק האבקת רוכל לדחיית שיטת המבי"ט מההלכה ומה שיש למבי"ט להשיב

בזה

ובסיום דבריו, כתב האבקת רוכל שהרמב"ם הוא מרא דארעא דישאל וכתב להתיר את פירות הגוי. ושכל סברת המבי"ט להתיר, היא מכח הגה"ה אחת בכפתור ופרח, שהבין המבי"ט בטעות שנכתבה על הכפ"פ, בעוד באמת הכפ"פ כתב אותה והוא עצמו ביטל דעתו לדעת הרמב"ם. ועצם קושיית הכפ"פ על הרמב"ם מתורצת. וכלל ראיות המבי"ט נדחו באופן שאין בהם הכרח. ויש גם ראיות בהיפך. והמנהג ברור שלא כשיטת המבי"ט. אולם נראה שכנגד זה היה טוען המבי"ט שהרמב"ם לא כתב שיש קניין לגוי להפקיע, אדרבא כתב בהיפך (וכפי שהתבאר

(לה). ועיין עוד במהרי"ט שפירש גם באופן אחר את המעשה הזה בירושלמי, באופן שאינו ראייה לשיטת האבקת רוכל, וע"ע בפירוש מהר"ש סיריליא בירושלמי על מעשה זה. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"י – יו"ד סי' מב מה שדחה את הסבר המהרי"ט בזה.

לעיל בשיטתו באריכות). ומה שהתיר את ספיחי הגוי הוא מפני שלא גזרו עליו בספיחין, ולא משום שאין בפירותיו קדושת שביעית. והסברא להתיר היא לא מכח הגה"ה אחת בכפ"פ, אלא מכח ראיות רבות במשנה בתוספתא ובגמ' בבבלי והירושלמי. וכן כפי מה שנראה מכמה ראשונים, בעוד מלבד הכפ"פ אף אחד לא כתב בהדיא בהיפך. וגם הכפ"פ הכריע כך רק מכורח הבנה ברמב"ם, בעוד שאת הרמב"ם ניתן להבין בהיפך. ואכן, קושיית הכפ"פ מתורצת גם לפי המבי"ט, כי לפי הבנתו ברמב"ם הקושיה מעיקרא ליתא. והיה טוען המבי"ט שראיותיו שנדחו בחלקן נדחו ע"י אוקימתות, ודלא כפי מה שמובן מהן בפשטות. ולכאורה הב"י הביא רק שתי ראיות מחז"ל, שתלויות בהבנת האבקת רוכל שלכאורה אינה מוכרחת. ונותרה רק שיטת הכפ"פ, שהיא עצמה בחידוש שלא נכתב כן לפניו בפירוש באף אחד מהראשונים. וגם בעניין המנהג, המבי"ט לא קיבל את זה שהמנהג ברור, וכפי שכתב: "המנהג לא היה פשוט בא"י, זה אומר בכה וזה אומר בכה ורובם לא היו מוציאים מעשרות".



פרק ד' - קניין גוי להפקיע קדושת הארץ כשביעית נוהגת מדרבנן

שיטת בעל התרומה והמרדכי בקניין גוי להפקיע בזמן שביעית נוהגת מדרבנן

כתב בספר התרומה (הלכות ארץ ישראל ע"א): "אינו חייב להפריש תרומה ומעשר בארץ ישראל רק מדרבנן אפילו קנה ישראל קרקע וגדלו הפירות ברשותו ומרחן ואכלן הוא עצמן ולא מכרן וא"כ יכול להיות דפירות שלוקח מגוי אינו חייב לעשר אפילו מדרבנן כיון דלא קדשה לעתיד לבא כי אם בפירות שגדלו בקרקע ישראל ומדרבנן גזירה שמא יבנה בית המקדש. אי אמת דיש קנין לגוי להפקיע מיד מעשר. דאי אין קנין לגוי כך שוה קרקע של גוי כמו קרקע של ישראל. או שמא אפילו אין קנין לגוי היינו אם הארץ עומדת בקדושה אבל כיון דלא קדשה א"כ לדברי הכל שמא יש קנין לגוי להפקיע מעשר מדרבנן וכו' ומטעם זה נוכל לומר דשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן". אולם, לכאורה נראה מדברי בעל התרומה שתולה זאת רק בדעת מ"ד יש קנין לגוי להפקיע, דאי אין קנין לגוי כך שוה קרקע של גוי כמו קרקע של ישראל. ולאחר מכן כותב "או שמא אפילו אין קנין לגוי כיון דלא קדשה א"כ לדברי הכל שמא יש קנין לגוי להפקיע מעשר מדרבנן". ומבין ריסי עיניו ניכר שמציע הדברים בצורת ספק ולא בצורת הכרעה. ובהמשך דבריו כתב התרומה באפשרות לפרש כן אף בדעת רש"י, וז"ל: "וההיא דתנן פרק הניזקין אין עודרין עם הגוי בשביעית יסבור קדשה לעתיד לבא ואע"פ שאין יוכל נוהג מ"מ שביעית נוהגת, ויתיישב בכך פירוש רבינו שלמה פרק זה בורר וכו' אגיסטון אני בתוכה ופירש שכיר גוי אני וכו' והא דמכריז ר' אמי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא היינו אפילו בקרקע ישראל כיון דליכא איסורא אלא מדרבנן הלכך משום ארנונא שרי לגמרי וכו' אבל בקרקע הגוי בלאו הכי מותר לחרוש ולזרוע, והרוצה להפריש תרומה בזה"ז ולהחמיר ולהפריש אפילו מפירות הגוי משום שאין ראייה לא לחיוב דרבנן ולא לפטור לגמרי

(לו). ולקמן בע"ה נתייחס ביתר הרחבה לעניין המנהג.

פירות הגוי וכו' אלא סברא בעלמא וכו' יזהר שלא יפריש מפירות הגוי על של ישראל וכו' ע"ש". ומבואר דרש"י (סנהדרין כו ע"א ד"ה אגיסטון) פירש על המעשה המובא בגמ' (שם) שראה ריש לקיש אדם החורש בשביעית, ושני חכמים שהיו עמו לימדו עליו זכות, שמא הוא אגיסטון, ובפירושו הראשון של רש"י, פירש שמא הוא שכיר בקרקע הגוי, ובפירושו השני תירץ שהוא משום ארנונא. והקשו התוס' (גיטין סב ע"א ד"ה אין עודרין) על תירוצו הראשון, ודחו דבריו, דמהגמ' בגיטין מוכח שאסור לעבוד בקרקע הגוי. והעיר בעל התרומה דלפי האפשרות הנ"ל שבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן, מתיישב הקושי בדברי רש"י.

וכן הוא במרדכי (הל' א"י) שכתב, וז"ל: "והשתא כיון דלא איפשטא אם יש קנין לגוי להפקיע בא"י מידי מעשר או לא, ויש להסתפק עוד דאף למ"ד אין קנין משום דס"ל קדשה לעת"ל אבל לדידן דקי"ל לא קדשה - לדברי הכל יש קנין להפקיע מידי מעשר ופטור אפילו מדרבנן וכו' א"כ יש ליזהר שלא יפריש משל גוי על של ישראל או איפכא וכו', ומטעם זה משמע אפילו למ"ד אין קנין וכו' לדידן דלא קדשה לעתיד פטור אפילו מדרבנן נוכל לומר דבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן". אולם כנזכר לעיל, נראה מדבריהם שלא הכריעו כן למעשה, אלא רק חששו שמא כן הוא". ועכ"פ, ברור ששיטה זו אינה עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם, וכפי שכתב בתשובה (סי' קסט והו"ד לעיל). ואף מרן הכס"מ בהכרח לא הבין כן בדעת הרמב"ם וכפי שהתבאר לעיל באריכות. ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"י - יו"ד סי' מב) כתב לצרף שיטה זו, לסמוך עליה שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי בזמן הזה. ואולם, לכאורה נראה מדברי בעל התרומה שתולה זאת בעיקר בדעת מ"ד יש קנין לגוי להפקיע, דאי אין קנין לגוי כך שוה קרקע של גוי כמו קרקע של ישראל. ורק לאחר מכן כותב "או שמא אפילו אין קנין לגוי כיון דלא קדשה א"כ לדברי הכל שמא יש קנין לגוי להפקיע מעשר מדרבנן". ובמאירי (סנהדרין שם) גם הציע כאפשרות זו, אך המעיין שם יווכח נכוחה שגם הוא הציע זאת כאפשרות בעלמא. ודעת הכס"מ עצמו וודאי כדעת הרמב"ם.



הסבר הרדב"ז לשוב המנהג שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי

גם הרדב"ז בפירושו לרמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה ויובל הל' כט) הציע כהצעת התרומה, וז"ל: "ויש למצוא טעם על מה סמכו שלא לנהוג קדושת שביעית שגדלו בקרקע של הגוי, ונהגים בהם כפירות של שאר השנים, וי"ל שסמכו על הגאונים שפסקו כרבי דשביעית בזה"ז מדרבנן, וכיון דאיכא מאן דאמר יש קנין לגוי להפקיע הארץ מקדושתה בדרבנן, סמכו על זה במילתא דרבנן". אולם הרדב"ז עצמו לא נקט כן (עיי"ש). ונראה דזה משום שגם לשיטתו הסבר זה הוא בדוחק, דבראשונים מפורש שנקטו כמ"ד "אין קנין לגוי להפקיע". ואף מרן הכסף משנה

(לז). והתוס' (שם) ביארו שההיתר דאגיסטון, הוא היתר פיקוח נפש שהמלך הטיל מס, ולכן הותר לעבוד בקרקע, או שנקטו אותם אמוראים כדעת ר"א דיש קנין לגוי להפקיע, ולכן הותר לעבוד. או משום שבשביעית בזמן הזה בדרבנן הקילו חכמים כשיש גזירת מלך. ואם כן לכאורה גם פירוש רש"י מיושב בטוט"ז, שלא כתב את פירושו אלא למ"ד יש קנין לגוי להפקיע, דהלא דין זה היה אף במחלוקת אמוראים. ואדרבא, לכאורה מסתבר כן אף יותר בדעת רש"י, ממש שהוצרך לפרש בשני אופנים ודו"ק. ואם כן למ"ד אין קנין לגוי להפקיע, אין אפשרות לעדור בקרקע הגוי.

ודעימיה, לא אמרו שיטתם אלא בדעת הסובר שאין קנין לגוי להפקיע. ועוד, שלכו"ע מעשרים פירות גוי שנתמרחו ביד ישראל, והמנהג בזה ברור, וזאת אף למ"ד שתרומ"מ בזה"ז מדרבנן, ומוכח שלא סומכים על מ"ד יש קניין לגוי להפקיע מידי מעשר.



הגר"א נקט שיש להקל בזה למעשה ושכן דעת הרמ"א

ובשו"ע (יו"ד סי' שלא סע' ב) כתב בזה"ל: "בזמן הזה, אפילו במקום שהחזיקו בו עולי בבל, ואפילו בימי עזרא אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה, אלא מדבריהם. מפני שנאמר: כי תבואו משמע ביאת כולכם ולא ביאת מקצתן, כמו שהיתה בימי עזרא". והעיר על זה הרמ"א שם: "ויש חולקין, וסבירא להו דחייבין עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא, אך לא נהגו כן". והעיר על כך הגר"א (שם סקכ"ח) בזה"ל: "נראה דה"ה לענין קנין עובד כוכבים בזה"ז דרבנן יש קנין בא"י כמו בסוריא וערש"י בגטין שם ד"ה בסוריא כו' וז"ש בס"ב בהג"ה וי"ח כו' אך לא נהגו כן". וכוותיה פסק גם תלמידו הרב פאת השולחן (סי' טז ס"ק מ', ובס' כ"ג ס"ק כט).



קשיים בשיטת הגר"א

אולם, הקשה מו"ר הגר"ש טל על פסק הגר"א, ממה שבסוגיה בגיטין הגמרא נאלצת להעמיד את הברייתא דישראל שלקח שדה מגוי עד שלא הביאה שלישי וכן את הברייתא דישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות בנידון של סוריא, ורק משום שבסוריא כיבוש יחיד לאו שמיא כיבוש, לכן יש קנין לגוי להפקיע. ואם היה נכון שבזמן הזה דין ארץ ישראל שווה לדין סוריא, היתה הגמרא צריכה להעמיד בארץ ישראל ובזמן הזה. והעדר האיזכור של סוריא הוא הרבה יותר קשה מאשר העדר האיזכור שמדובר בזמן הזה, דבסתמא דמילתא יש לומר שמדובר על הדבר הנוהג בפועל הלכה למעשה. וע"ע במה שהקשה הבית הלוי (ח"א סי' א, ו) על שיטת הגר"א בזה, ממה שגם העדירה אסורה אצל הנכרי בשביעית, ועיין במה שתירץ בזה הראי"ה זצ"ל (שבת הארץ, מבוא יא). עוד הקשה מו"ר, על מה שציין הגר"א לדברי הרמ"א הנ"ל. דאדרבה, הרמ"א התייחס לדעת ר"י שלשיטתו החיוב בזמן הזה הוא מדאורייתא. וזה שלא נוהגים כמותו, אינו מפני שיש קנין לגוי להפקיע, דאילולא היו סבורים כמותו, לא היה מועיל שיש קנין לגוי, גם אם היו מקבלים את דעת הגר"א. וזה שלא נוהגים כמותו הוא גם בקרקע של ישראל, שגם לדעת הגר"א יש בה חיוב דרבנן. ועיין עוד בחזו"א (כלאים סי' ד אות כג ד"ה ולמדנו מכאן) שדחה ג"כ את דברי הגר"א. ועיין עוד בארץ חמדה (ש"ה סי' י) שפלפל באריכות ליישב את דברי הגר"א הללו. והגרש"ז אירבך זצ"ל (מעדני ארץ סימן ב) התייחס לגדולי המורים שהתירו לישראל גם עבודת קרקע באדמת נכרי, וכתב על מה שסמכו על דעת הגר"א בזה"ל: "אולם היות שגם לפי דבריהם אין זה אלא דעת יחיד וגם נגד הכרעת השו"ע וכל הפוסקים דסברי שגם בזמן הזה קיי"ל דאין קנין לנכרי, וחזינן נמי דאף שלענין תרומות ומעשרות כתב הגר"א ז"ל בפירוש (יו"ד סי' שלא ס"ק כ"ח) דא"י חשיב לענין זה כמו סוריא, ואעפ"כ לא שמענו שינהגו בזה כמותו,

ומפרישין שפיר תרומות ומעשרות מפירות של עכו"ם שנגמרה מלאכתן למעשר בידי ישראל, מ"מ משום מצות ישוב א"י שמכו בזה מפני הדחק על דעת יחיד".



פסיקת החזו"א כאחרונים שנקטו למעשה שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי

ובחזון איש (שביעית סי' כ אות ז) כתב לדחות את הטענה שלרוב הפוסקים אין לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי. וכתב שמגדולי האחרונים הורו לנהוג בהם בקדושת שביעית. ושכן דעת מהר"י קורקוס בכמה מקומות בפירושו על הרמב"ם. וציטט מלשון ספר חרדים (מצוות התלויות בארץ ישראל, הקדמה) שכתב, וז"ל: "וגם בפירות שגדלו בקרקע נכרי בשביעית או מה שזרע כשבאו ליד ישראל מוכח בהדיא מכל מה שכתבנו למעלה דהם כגדלו בקרקע ישראל דמי ופטורין מן התרומות ומן המעשרות וכן היה נוהג ומנהיג גדול הדור מהר"ר משה מטראני ז"ל גם גדול הדור כבוד מהר"ר יוסף קארו זצ"ל בסוף ימיו כשחבר שלחן ערוך כתב סתם שנת השמיטה אין בה לא תרומות ולא מעשרות ולא חלק בין פירות הנכרי לפירות ישראל וכן עמא דבר". וציטט גם מלשון השל"ה (שער האותיות אות הקו"ף - קלז): "ומאחר שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע, נמצא קדושת שביעית גם בשל גוי, לאכול בקדושת שביעית". וכתב עוד שאילו היו רואים הפוסקים את תשובת הרמב"ם (הובאה לעיל), היו חוזרים בהם מהבנתם ברמב"ם. וכתב עוד החזו"א שגם הרמ"א שהחמיר לעשר, אין ראייה שהקל בקדושת שביעית. וציין החזו"א גם לחיי אדם בהלכות א"י. וכתב שכן המנהג בישוב החדש.



מבוכה בהבנת המנהג שרווח בא"י בתקופת המבי"ט והאבקת רוכל

ובעניין המנהג בתקופת מרן האבקת רוכל והמבי"ט יש מבוכה, דהמבי"ט (בתשובות הנוכחות לעיל) כתב: "המנהג לא היה פשוט בא"י, זה אומר בכה וזה אומר בכה ורובם לא היו מוציאים מעשרות...". גם המהרי"ט (שם) כתב: "אע"פ שהרב מהר"י קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה אח"כ הכריחו אבא מארי ז"ל וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר... ולא היה מי שערער בדבר, ועתה הראו לי נוסח פסק שכתב הרב מהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית". מאידך, בלשון האבק"ר נראה שהמנהג היה ברור להיפך. שכתב (שם): "והראיות שהביאו לחייב הביעור כולם נדחו ואדרבא יש ראיות לפיטור וכ"ש במקום שהמנהג פשוט להתיר כי מעולם לא נשמע על שום אדם בשום עיר מא"י שנהג ביעור בשביעית והא קי"ל דכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג כ"ש במקום שהלכה מסכמת למנהג כמו שנתבאר... ואם העלם יעלים עיניו מכל הכתוב ויאמר לא כי אלו הם חייבים בביעור ועל כי אני פוטרם מהמעשרות נאמר לו אי אתה נאה מקיים דאנן סהדי שמייך לא נהגת חיוב ביעור דא"כ קלא הוה לה למילתא...". עוד כתב: "אח"כ כתבו לי מירושלים תובב"א כי כן מנהגם מימי קדם להפריש תרומה ומעשרות בשביעית מפירות שזרע

הגוי בשדהו ונתמרחו ביד ישראל וכמו שכתבתי והנהגתי¹⁷. ובתשובה אחרת כתב: "אחר שכתב החכם הרב משה מטראני אגרת זאת השנית רצה לעשות מעשה כדבריו בשמטה שעברה ומיחו בידו ובשמטה זו שהיא שנת השל"ד הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש והכריזו בבתי כנסיות בגזרת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים". על חרם זה כתב החזו"א (שם) שמאחר שבעל החרדים נפטר בשנת שמ"ח, שהיא היתה השנה השניה אחרי שנת של"ד, והוא כותב שמנהג העולם שלא לעשר ולנהוג קדושת שביעית, ושמרן האבק"ר חזר בו בסוף ימיו, אם כן יש להניח שזו הוספה מאוחרת בתשובת האבק"ר ושלא הוא כתבה בעצמו, ושם"מ סוף דבר, עדותן של החרדים והשל"ה שהיו במקומו של הב"י וסמוכין כל כך למרן אי אפשר להכחיש. אולם העיר כנגד זה מרן הגרע"י (יבי"א ח"י י"ד ס' מב) שבתשובת האבק"ר מופיעה בסוף חתימת מהר"מ גלאנטי, וז"ל חתימתו: "הכרנו וידענו שנדפס מכתב ידו של מורינו הרב והיא כתיבת ידו ממש וכל הנזכר אות באות חתמנו שמותינו משה גלאנטי". ואם כן, מוכרח שתיאור החרם אכן היה ע"י מרן. וצ"ע.



לא ניתן לומר שמנהג ישראל היום כשיטת האבקת רוכל מאחר שיש גם בדורנו שהחמירו בזה

והנה, למרות שהכריע החזו"א (שם) כשיטת המבי"ט, נקט למעשה שיש גם לעשר את פירות הגוי בשביעית. וזאת, משום שמחלוקת המבי"ט והמהרי"ט עם האבק"ר בדין הפקר פירות שביעית, אם הוא דין בהיתר הפירות ובאיסורן או שהוא עניין הפקעת הבעלות, לא הוכרעה

לח). אם כי יש להעיר בזה, שהרמב"ן הגיע לירושלים בשנת ה'כ"ג, לפני כ-750 שנה. והוא תיאר במכתב לבנו, שבבואו לעיר הוא מצא בה רק שתי משפחות של צבעים, ותיאורו על ירושלים קשה מאד: "ומה אגיד לך בעניין הארץ, כי רבה העזובה וגדול השיממון, וכללו של דבר, כל המקודש מחברו חרב יותר מחברו". והרמב"ן התחיל לשקם את העיר. חמישים שנה לאחר מכן (בשנת ה'פ"א), לאחר פטירת הרמב"ן, הגיע לירושלים הכפתור ופרח. וכתב את ספרו. סביר להניח שהפסק שלו בהתאם להבנתו ברמב"ם, התקבל בישוב היהודי המצומצם שהיה בירושלים באותה העת, כמי שנחשב באותה תקופה למרא דשמעתא בעינינים אלו בארץ ישראל. אולם, גם בשלב זה הישוב היה מצומצם מאד, כפי שניתן לראות מתיאור רבינו עובדיה מברטנורא, שהגיע לירושלים כמאה ששים שנה לאחר הכפתור ופרח (בשנת ה'רמ"ז) והוא מתאר, בלשונו כך: "ומן היהודים לא נשארו בה היום שבעים בעלי בתים מדלת העם... והם מקרבים עתה כל הבא לשבת בארץ ומכבדים ומנשאים אותם...אלמנות רבות, זקנות וגלמודות... שבע נשים כנגד איש אחד". גירוש ספרד התרחש 4 שנים לאחר הגעת הרע"ב לירושלים. שלוש שנים לאחר הגירוש כבר הגיעו משפחות מגורשים רבים לירושלים. ושהו בה באותה תקופה 200 משפחות, כאשר רובם המוחלט היה ממגורשי ספרד. אך למרבה הצער, גם תקופה זו לא החזיקה זמן רב, משום ש-32 שנים לאחר מכן (בשנת הרפ"ו) התרחשה מגיפה נוראה בירושלים, שהשאירו בה את המהרל"ב ועוד בודדים. התכתבות האבקת רוכל עם אנשי ירושלים התרחשה בסביבות שנת הרצ"ט, כ-45 שנה לאחר הגירוש 131 שנים לאחר המגיפה בירושלים. שעה שבה לא ברור אם היהודים שהשיבו לו, היו יהודים מתקופת הגירוש שנמצאו בסך הכל עשרות שנים בארץ ולא משקפים את מנהג קדם, ואף אם היו מאותם צאצאי היישוב העתיק, הרי שהם משקפים מנהג של כמות מצומצמת מאד של יהודים, שמסתבר מאד, שהנהיגה כן רק מתקופת הכפתור ופרח כמאה וחמישים שנה לפני כן. כאשר לטענת המבי"ט שיטתו ההלכתית של הכפור ופרח בסוגייה מחודשת, שלא משקפת את שאר הראשונים הקודמים לו, והוא חולק עליו ישירות, וממילא יכול המבי"ט לטעון שהמנהג בירושלים בזמנם לא שיקף בהכרח את מנהג הישוב היהודי בכל ארץ ישראל מימים ימימה.

לדעתו בראיות מוכרעות. ולכן כתב לדינא שאין עובדים בשדה נכרי בשביעית, שכן היא עיקר ההוראה, ונוהגים קדושת שביעית בפירותיהן, ומעשרים אותם ללא ברכה. ונמצא אם כן, שכל החרם אינו אלא על החיוב לעשר, ואין עוברים על החרם אם גם נוהגים בפירות אלו קדושת שביעית. והגרשו"א (הקדמת מעדני ארץ) כתב דאף על גב דקיי"ל שאין קנין לגוי להפקיע ממעשר, מכל מקום לענין שביעית נקטינן כמרן הב"י, וכתב שכן הכריעו רוב הגדולים הבאים אחריו שאין לנו לסמוך אלא על הוראת מרן ז"ל שפירות הגוי אין להם דיני שביעית - וכמו שנהגו הרבנים קמאי וקמאי דקמאי. אולם כל זה דוקא לענין זה שאין לפירות גוי שום קדושת שביעית, משא"כ לענין עבודת הארץ, אף לדעת הב"י הקרקע היא בקדושתה ואין לישראל לעבוד בה שום עבודה. ובאגרות משה (יו"ד, ג, קלא) כתב ללכת בזה כפי מנהג גדולי ישראל שבא"י, וכתב בזה: "גם הגרי"ז מבריסק והחזו"א היו שם וידוע ודאי לבניהם ותלמידיהם איך שנהגו". והלא ידוע שהחזו"א והגרי"ז החמירו בעיקר הסוגייה כהמב"ט.



לכאורה מן הנכון לחוש לשתי השיטות וכשיטת החזו"א

והנה, מחד, לכאורה הסוברים שאין קנין לגוי להפקיע בא"י הביאו ראיות רבות לאין ערוך מהחולקים עליהם, מחז"ל ומהראשונים, וכפי שהתבאר לעיל באריכות, וגם מצאנו מגדולי האחרונים שנקטו כן. ומאידך נהגו רוב הפוסקים ללכת בזה כפי שיטת מרן הב"י, וקיבצם כעמיר גרנה מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"י יו"ד סי' מב עיי"ש), וגם החרימו בדורו של מרן הב"י את מי שלא מעשר מפירות הגוי. לכן נראה לכאורה שהנכון ללכת בזה כשיטת מרן החזו"א ולנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי, ומאידך גם לעשר את הפירות ללא ברכה ובכך לצאת גם ידי מרן האבקת רוכל, ולא לעבור גם על החרם שהונהג בימיו לעשר את פירות הגוי בשביעית.



אוצר חקר ועיון

הרב חיים מלין

מח"ס מנוחת חיים, שיה חיים

כולל שעי' ישיבת בית מדרש עליון

בעניין 'רובו ככולו' – אם יש ענין לעשות 'כולו' לכתחילה

הנה בקובץ ירחון האוצר (גליון כסלו תשפ"ב, עמ' שמו) נדפס מאמרו הנפלא של הרב חיים טולידאנו שליט"א, שדן בארוכה בענין קיום מצוה לכתחילה במשמעותה המלאה. ושם (עמ' שנג) הביא את ענין רובו ככולו אם לכתחילה יעשה 'כולו' ממש, וכן שם (עמ' שמט) שלכתחילה יאכל כזית מצה בכת אחת, והביא שם דברי הריטב"א ביבמות (קג, ב) לגבי חליצה דלכתחילה יעשה בנעל שלו כפשטיה דקרא.

ומאחר שזכיתי גם לכתוב בענין זה ולברר כמה דברים מענין זה, אמרתי להציע קמיה תלמידי החכמים את דבריי, ואשמח מאד לכל הערה והארה.



הנה מצינו בחז"ל בכמה מקומות ענין 'רובו ככולו', וכמו שתית רוב כוס של ברכה, ורוב שני סימנים בשחיטה. ויש להסתפק האם רובו ככולו הוא שיעור לכתחילה ממש, או דלמא לכתחילה כן יש ענין לעשות 'כולו' ממש.



א.

ראשו ורובו בסוכה

והנה לגבי סוכה מצינו דנחלקו ב"ש וב"ה (סוכה ג, א) בסוכה שמחזקת רק ראשו ורובו, אם כשרה או לא או דבעינן ראשו ורובו ושולחנו בסוכה, והטעם דבעי' שולחן ג"כ הוא משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. אך עכ"פ בלא זה היה סגי ב'ראשו ורובו' מדין 'רובו ככולו'.

וא"כ יש להסתפק במצוות סוכה אם יש ענין שיהיה כולו בסוכה ממש, ומוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א הביא ספק זה בספרו הגדול חשוקי חמד עמ"ס סוכה (ג, א עמ' מג) ודן במי שיש לו סוכה במרפסת ביתו, ויכול לישן שם רק ראשו ורובו – אבל רגליו יהיו מחוץ לסוכה, אלא שהוא יכול להוציא ממון ולבנות עוד חלק לסוכה ויישן כולו בתוך הסוכה, האם יש בזה ענין לכתחילה או דלמא נימא דגם כשהוא ישן רובו בסוכה מקיים הוא מצות סוכה לכתחילה, וא"צ להוציא ממון ולהגדיל את הסוכה.

ושם כתב בתחילה, דכיון דהתורה נתנה שיעור סוכה של ז' על ז' טפחים כדי שיהיה ראשו ורובו בתוך הסוכה, א"כ לא מסתבר דזה דין שאינו לכתחילה, ועל כרחך דין 'רובו ככולו' הוא לכתחילה ממש, ולכן סוכה ז' על ז' כשרה לכתחילה ממש.



ב.

ראיית הגר"ק מד' כוסות

אך כתב שם מוח"ז שליט"א ששאל כן קמיה גיסו מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, והשיבו דכמו שמצינו לגבי שתיית ד' כוסות בליל הסדר – דלכתחילה יש לשותות את הכוס כולה, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' תעב ס"ט), 'שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו (אם רוצה למזגו), וישתה כולו או רובו וכו'', וכתב שם המ"ב (ס"ק ל) 'כולו או רובו. היינו כולו לכתחילה או רובו בדיעבד'. ובמדינות שהיין ביוקר, אפילו לכתחילה סגי ברובו, אך כוס רביעית ישתה כולו, כדי שיהא יכול לברך ברכה אחרונה לכולי עלמא וכו'', עכ"ל. הרי חזינן דאע"פ דרוב כוס מהני – מ"מ לכתחילה יש לקיים 'כולו'.

והנה, מקור דברי המ"ב הם מהב"ח (או"ח סי' תעב), שכתב שם ע"ד הטור 'ואין צריך שישתה כולו אלא רובו', ונראה מדברי הטור דאין דין 'כולו' אפי' לכתחילה. אך כתב שם הב"ח שכוונת הטור דא"צ שישתה כולו וברובו סגי לענין דיעבד, אבל לכתחילה ישתה כל הכוס, וז"ל: 'הנה מבואר דלכתחילה ישתה כל הכוס וכו'', כלומר רביעית שלם לכתחילה או רובו דיעבד, והיינו טעמא דלא אמרינן רובו ככולו אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד אבל לכתחילה ודאי צריך כולו, ופשוט הוא', עכ"ל.



(א). נראה דהכרח המ"ב לפרש כן משום דלמה הוצרך השו"ע לכתוב 'וישתה כולו או רובו', הלא הו"ל לכתוב 'ישתה רובו' ותו לא, וע"כ מבואר דלכתחילה ישתה כולו, ודו"ק.

(ב). והנה הב"ח שם הוכיח דבריו ממש"כ הטור (סי' תפו) 'וישתה רביעית או רובו בהסיבה', כמבואר דלכתחילה ישתה רביעית שלם, או 'רובו' בדיעבד.

וראיתי למרן הגרמ"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל (הובא בהגש"פ שירת הלויים, עמ' תסא) דהעיר ע"ד הב"ח דאין ראי' משם, משום דבשתיית ד' כוסות יש ב' דינים, האחד שצריך לשתות שיעור רביעית, והשנית דצריך לשתות את הכוס, וכדחזינן מהמשך דברי השו"ע גבי ד' כוסות דאם יש לו כוס שמחזיק כמה רביעיות י"א שצריך לשתות רוב הכוס. וא"כ י"ל דלענין שתיית רביעית בעינן לכתחילה לשתות כל הרביעית, ובדיעבד סגי ברוב רביעית, אך לענין שתיית הכוס י"ל דכל ששתה רביעית – אע"פ שלא שתה כל הכוס – סגי בזה לכתחילה, דלגבי הך דינא דכוס לא בעינן שישתה כל הכוס. וא"כ י"ל דהטור כאן איירי לענין דין שתיית הכוס (וכמ"ש בהלכה זו שיעור הכוס רביעית) – ויש בכוס יותר מרביעית – וזוה סגי אפי' ברוב כוס לכתחילה אם שתה רביעית, אבל בסי' תפו איירי לענין שתיית הרביעית, ויש בכוס רק רביעית – ולכן כתב 'או רובו או כולו', לומר דלכתחילה בעינן כולו, דפחות מרביעית הוא רק בדיעבד, עכ"ד, ודו"ק [וראה שם דנקט הגרמ"ד להדיא דדין 'רובו ככולו' בכל הש"ס הוא דין לכתחילה, יעו"ש].

ולפי הנ"ל ביאר שם הגרמ"ד את הוראת אביו מרן הגר"ז הלוי מבריסק זצ"ל דהורה לבני ביתו שאין צריכים לשתות את כל הכוס, וצ"ב למה לא הקפיד בזה, דהרי לכתחילה בעינן לשתות כל הכוס. ולפמשנ"ת ביאר דטעם הדבר, דהכוס הייתה

ג.

בד' כוסות הוא דין שהכוס תשתה

והנה שמעתי ממו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים) דיש לחלק בין ד' כוסות למצות ישיבה בסוכה, בדב' כוסות יש ענין עצמי שתשתה הכוס [וכמש"כ בשו"ע הגר"ז דלכן יתנו לקטן לשותות בט' הימים, אע"פ דקטן הוא, דכבוד הכוס ששותין אותה] ואשר על כן יש הידור שכל הכוס כולה תשתה. משא"כ בישיבה בסוכה, יש לאדם חיוב לישב בסוכה – ו'רוב' גופו היושב בסוכה – חשיב כאילו כל גופו יושב בסוכה, ושפיר סגי בזה לכתחילה ממש, ודו"ק.

ועוד ראיתי מעירים [קובץ אור לנתיבתי, ח"ו, עמ' לה], דהנה יש לחקור בכל מצות שיוצאין בה באופן מסויים לכתחילה, אך אם לא עשאה כתיקונה – יוצא רק בדיעבד, האם לאחר שיצא בדיעבד שייך עוד לחזור אחר עשיית המצוה ולתקנה כדי שיצא יד"ח לכתחילה. וידוע משמיה דמרן הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל דלא שייך דכיון דכבר יצא ידי חובתו, תו לא שייך לעשות המצוה שוב ולתקנה (וכ"כ בעל הדברי חיים בהגהות על ברוך טעם, פ"א משער התערובות).²

כוס גדולה המחזקת יותר משיעור רביעית (בערך 200 גרם), וא"כ נמצא דאפי' לא שתו כל הכוס – מ"מ שתו שיעור רביעית הרגיל (שהוא 150 גרם), ונתקיים דין שתיה לכתחילה, שהרי שתו גם רביעית וגם רוב כוס.

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העיר ע"ז: 'בעניי לא אבין דבריו, הלא שפתי הטור ברור מללו בסי' תע"ב דמיידי בכוס של רביעית, וז"ל: 'ושיעור הכוס רביעית ומדת הכלי שיכילנו ארכו כרוחב ב' גודלים וכן רחבו וגבהו כרוחב ב' גודלים וחצי גודל וחומש גודל וא"צ שישתה כולו אלא רובו'. ואין כתב מש"כ. אתמהא. וכל מה שהביא מהטור תפ"ו הוא דשם יותר מוכח לשונו 'וישתה רביעית או רובו' (הדיוק ממה דפתח 'וישתה רביעית'. ותו לא), עכ"ד מו"ז שליט"א.

ושוב העירני על מה שביאר בזה הגרמ"ד את הוראת אביו הגר"ז זצ"ל: 'שוב לא אבין, שם פשוט דהגר"ז צירף העיקר להלכה כסתימת השו"ע דאין שום ענין לשותות ה'כוס' כל שזה מחזיק יותר מהשיעור וכדסתם השו"ע סע' ט' כדעה זו, אלא דיש שיטת י"א [הרמב"ן], וע"ז לא החמיר לב"ב גם כשיטת י"א וגם לכתחילה כולו, ופשוט', עכ"ד מו"ז שליט"א.

ג. ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העירני בזה"ל: 'לא עיינתי בדברי חיים, אך לגופו של דבר יש בזה הידוע מהגר"ח [ובביה"ל הסתפק כדלהלן] שכל שנטל כבר אתרוג פחות מהודר אך כשר, אין שום תכלית ליטול שוב מהודר, שהרי כבר יצא יד"ח, ואי אפשר 'לחזור וליטול'. בנוסף יש הנידון של 'הידור מצוה', האם יכולים להוסיף הידור לאחר גמר המצוה. והאריך הבית הלוי (ח"ב סי' מז אות א) דבזה נחלקו הרמב"ם והטור אי שייך לצרף הידור של חתיכת ציצין שאינן מעכבין למעשה המילה שכבר עשה ע"ש. ומיהו לכו"ע במעשה אחת ודאי גם חלק הציצין שאין מעכבין דוחין שבת דכולהו מעשה חדא הוא.

וז"ל הביה"ל: "משא"כ גבי מילה מאחר שכבר מל ופירש ידיו ממנו הרי כבר נגמרה מעשה של המצוה לגמרי דהרי המצוה הוא למול את בנו וכבר הא מלו וכשיחזור אחר שכבר פירש וסילק ידיו על ציצין שאינם מעכבין הרי יתנאה בלא קיום המצוה, ובשלמא קודם שסילק ידיו דהוי הכל מעשה אחת שפיר מחויב לחתוך גם אותם שאין מעכבין כדי שיצא מעשה המצוה מהודרת, אבל אחר שפי' דכבר אין כאן שום מצוה מדאורי' א"כ במה יתנאה אח"כ והידור מצוה בלא מצוה לא שמענו ומאי מדמה להו להדדי, וזה כמה נסתפקתי במי שנטל לולב כשר ביום טוב של סוכות ואח"כ נזדמן לו לולב יותר נאה אם יש עליו חיוב ליקח הנאה די"ל דאע"ג דבתחילה אם היו לפניו שניהם ביחד ה' מחויב ליטול הנאה אבל עתה שכבר נטל ויצא בו דאין עליו חיוב של המצוה א"כ במה יתנאה זה בלא מצוה". וכידוע גם הגר"ז על הרמב"ם תלה בזה הנידון אי שייך להוסיף מהדרין בחנוכה לאחר שכבר הדליק נר איש וביתו ע"ש, עכ"ד מו"ז שליט"א.

וא"כ יל"ע איזה ענין יש לכתחילה לשתות את הכוס כולו – הרי כששתה רובו כבר יצא ידי חובתו, ומה שייך להדר ולשתות כל הכוס כולו. ולפי"ד מו"ז שליט"א אולי יש ליישב דכיון דהענין הוא בכבוד הכוס שתישתה, א"כ אמנם הוא מצד חובתו כבר קיים המצוה (בדיעבד) ולא שייך לתקנה לכתחילה, אך מדין 'כבוד הכוס' יש ענין להמשיך ולשתות את הכוס כולה.

[אכן בעצם הקושיא, לכאור' י"ל דלק"מ, דכיון דבדעתו לגמור את כל הכוס בבת אחת, א"כ הכל מיקרי שתיה אחת ומעשה אחד וזו צורת קיום המצוה לכתחילה, ורק אחר שמפסיק מהשתיה חשיב שסיים את המצוה. וא"כ לפי"ז יל"ד דאין ראוי להפסיק אחר שתיית רוב הכוס, אלא ישתה את הכוס בבת אחת, ורק אחרי שסיים את שתיית כל הכוס כולה יפסיק, דאל"כ נמצא דסיים המצוה ותו לא שייך להמשיך ולקיים את המצוה לכתחילה. אך לפמשנ"ת דזה רק דין ב'כבוד הכוס', א"כ שפיר יכול להפסיק ושוב להמשיך ולשתות את הכוס כולה מדין כבוד הכוס].



ד.

המשך רובו ככולו לגבי סוכה

ומוח"ז שליט"א כתב שם דלולי דברי הגר"ח שליט"א י"ל דבסוכה יש סברא לומר דאין ענין לקיים לכתחילה שיהא כולו בסוכה, משום דתשבו כעין תדורו, ומאחר שבדירה לפעמים אדם מוציא רגליו כשיש לו חדר ליד חדרו – א"כ אין צריך יותר מזה.

ועוד הביא מוח"ז שליט"א בשם חמיו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל להוכיח דרובו ככולו בסוכה הוא שיעור לכתחילה: 'דאם לא איך מותר לישב בסוכה כשהרגליים הם מתחת לשולחן, הרי רגלו מחוץ לסוכה, שהרי הם כמו תחת המיטה כאשר השולחן גבוה עשרה', ע"כ [והעיר ע"ז מוח"ז שליט"א דכ"ז אי נמצא דהישן לא יצא ידי חובתו מהתורה, אבל לשיטת הרו"ה (הו"ד בפמ"ג סי' תרכז מש"ז סק"ב) דמה"ת יצא, אין כאן ראייה].

ובאמת שראי' זו מרגליו תחת השולחן – הובא בספר 'הסוכה' בתשובות מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (אות טז), אך יש שדחו את הראיה, דרוב שולחנות שבזמננו אינם בגובה י' טפחים, וגם אם גובהם י' טפחים – אין ברור דזה פסול דאורייתא, דאהל שמפסיק הוא רק פסול דרבנן, וא"כ מדאורייתא נמצא שכולו בסוכה, וא"כ חשיב שכולו בסוכה, יעוי' בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"ב סי' מא), ובמש"כ הגרב"צ פלמן זצ"ל בשלמי תודה (סוכות, עמ' קב), והגר"ש קהת הכהן גראס שליט"א בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' קעג).

וכע"ז שמעתי מחכ"א שליט"א דלכאור' גם תחת השולחן יש קדושת הסוכה, ואסור לנהוג שם בדברי גנאי ובזיון שאסורין בסוכה, דסו"ס כיון דמדאורייתא אין פסול א"כ 'שם סוכה' עלה.

ד. ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העיר ע"ז דנראה פשוט דהגרש"א מוכיח מזה דאין צורך לטרוח שרגלים יהיו בחוץ, ומה יועיל שמה"ת יוצא, הא מ"מ לכתחילה לא קיים דין מדרבנן, ודו"ק. וכן העירני על מה שהבאנו למעלה לדחות דפסול אהל הוא רק דרבנן, דתמוה וכי אין ענין לקיים לכתחילה פסול דרבנן, ומה שאין מקפידין הוכיח הגרי"ש דהוי קיום לכתחילה גם של דרבנן.

וא"כ אמנם לענין דין קיום חיוב ישיבה בסוכה אינו יוצא מדרבנן, אך 'שם סוכה' עלה, ושפיר חשיב שכל גופו בסוכה, וצ"ע בזה [וראה להלן בסמוך מדברי מו"ז שליט"א].

והנה יש להביא ראיה דדעת הגר"א ד'ראשו ורובו' גבי סוכה אינו לכתחילה, דלכתחילה יהיה כולו בסוכה ממש, ממה שידוע משמיה דהגר"א זיע"א, והובא בס' תהלות אליהו (עמ' תשעא), וכן בספר הגאון החסיד מווילנא (עמ' רמו), דביאר הא דכתיב בתהלים (עו, ג) 'ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון', דשתי מצוות הן שהאדם מישראל נכנס בהן בכל גופו, מצוות סוכה (סוכו) ויישוב ארץ ישראל (מעונתו בציון), ואין האדם נקרא שלם עד שיזכה בהן.

ואי נימא ד'ראשו ורובו' הוא לכתחילה ממש, א"כ נמצא שקיום המצוה לכתחילה הוא גם בגוונא שאין כל גופו ממש בתוך המצוה, ועל כרחך דדעת הגר"א דלכתחילה יהיה כל גופו ממש בתוך הסוכה – וזהו 'ויהי בשלם סוכו', ודו"ק.

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העירני: 'בנוגע להגר"א, היות ותחת השולחן לכאורה אסור לנהוג בזיון, הרי בעצם היא חלק מהסוכה וכדין 'חורי רה"י' כך יש חורי סוכה, וממילא איכא ויהי בשלם סוכו. אבל לענין קיום 'תשבו' בעינן תחת הסכך ולא תחת אוהל המפסיק. ועדיין צריך עיון חילוק זה. אבל בנוגע אי רובכ"כ הוא לכתחילה, או דלכתחילה בענין כולו מה"ת, בזה נראה דמיתלי תליא אי לכתחילה כולו מקיים ה'תשבו' או לא וא"כ כל שחלק רגליו אין בו קיום ה'תשבו' נשאר רק רובכ"כ, וזה הוכחת הגריש"א. כנלענ"ד לע"ע מקופיא בסוגיא זה', עכ"ד.

ה.

ראיית הגר"א צטורצין משיעור הדס

ועוד ראיתי במאמר הגאון רבי אלעזר צדוק טורצין זצ"ל שנדפס בקובץ אוצרות התורה (ר"ה תשס"ה, עמ' ג) שהביא מה דמצינו לגבי שיעור הדס דשיעורו בג' טפחים, ומקפידין המהדיין שיהיה ג' טפחים ממש ולא רוב של ג' טפחים, וכמבואר בשו"ע (סי' תרמו ס"ה) 'למצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות ולעיכובא ברובו'.

[והעירני מו"ז שליט"א: 'הנה יש לחלק, דשם בג"ט עבות, יש ענין התנאה לפניו וכמש"כ הביה"ל דודאי לכתחילה לעשות חיתוך מילה נאה גם ציצין שאין מעכבין כנ"ל, וז"ל: 'שפיר מחויב לחתוך גם אותם שאין מעכבין כדי שיצא מעשה המצוה מהודרת', ולכן כיון שתורה אמרה ענף עץ 'עבות' יש ענין לכתחילה ב'מצוה מהודרת' שכל כולו עבות. משא"כ לגבי חיוב דמונח אקרקפתא דגברא 'לשבת' בסוכה, כל שיש רובכ"כ שפיר מקיים חיובא דתשבו, ודו"ק', עכ"ד מו"ז שליט"א].

ועוד כתב שם להוכיח לגבי 'רובו ככולו' בסוכה, מהא דתנן בסוכה (כח, א) דמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית – ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין, אמרו להם ב"ה לב"ש מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, מצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו

בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום, אמרו להם (זקני ב"ש) – משם ראייה אף הם אמרו לו (היינו זקני ב"ש) א"כ היית נוהג – לא קיימת מצות סוכה מימך, ע"כ.

ויל"ע למה באמת ישב רב יוחנן בן החורנית רק 'רובו' בסוכה, דהלא סוף סוף עדיף טפי שישב 'כולו' בסוכה, וע"כ יש לומר דחזינן מזה ד'רובו' היינו לכתחילה ממש. אך יש לדחות, דר"י בן החורנית רק בא לחדש ולקבוע דשיעור סוכה מקיימין גם ב'ראשו ורובו בסוכה', ואע"פ שאמרו לו זקני ב"ש שא"כ לא קיימת מצות סוכה מימך – אפ"ה ר"י בן החורנית ס"ל דהלכה כב"ה דצריך שיהיה רק ראשו ו'רובו' בתוך הסוכה וא"צ שגם שולחנו יהא בסוכה, א"כ הכ"נ בא לקבוע ההלכה דגם ב'רובו' בסוכה יוצא יד"ח". אבל אה"נ יתכן דלכתחילה צריך לישב 'כולו' בסוכה, וכמו דאשכחן בהדס וד' כוסות, ודו"ק, וע"ש עוד מה שכתב לפלפל בזה.



ו.

ע"י ק"ש 'פוטרי' עצמו מת"ת – רק דיעבד

בס' ביאורים במועדים מתורת הג"ר יוסף פרבשטיין זצ"ל (עמ' כה, אות יח) ביאר שם ע"פ היסוד הנ"ל ד'רובו ככולו' אינו כ'כולו' ממש, הא דאיתא בנדרים (ח, א) גבי חיוב תלמוד תורה – דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, דמבואר דאינו לכתחילה אלא רק פטר נפשיה' היינו דיעבד. ותמה שם מה ביאור הדבר אמאי אינו לכתחילה [ולפמשנ"ת במקו"א ע"פ החזו"א דכשקורא מגילה אינו מקיים ת"ת דשם אחר הוא, י"ל דלכן אינו לכתחילה]. וביאר שם דנהי דרובו ככולו, אך מ"מ אין זה 'כל' אלא 'רוב' ולכתחילה יעשה 'כולו'. והכ"נ הקיום הגמור והמעולה של ת"ת הוא לימוד תורה יומם ולילה כפשוטו ממש, ומיהו גם בק"ש דשחרית וערבית 'קרינן ביה' יומם ולילה, אך זה קיום דיעבד.

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העיר על דבריו בזה"ל: 'לא אבין, מהיכ"ת לומר שזה קשור לספק דין רובכ"כ, הלא שם איכא תרי פסוקי, פסוק אחד דלא ימוש ס"ת הזה מפיק, ולענין זה דרשו במנחות (צט, ב) "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש". מאידך יש פסוק והגית בו יומם ולילה, וכן פשוטו של מקרא, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך וגו', ולזה אמרו דאי בעי פטר נפשיה אבל ודאי איכא מצות ת"ת כנגד כולם כל רגע ורגע. ונפ"מ לאונס מחמת פרנסה מ"מ יקיים לא ימוש ע"י קר"ש.

וע"ע ר"ן שם נדרים ח' דכ"ז דפטר נפשיה נוגע רק לענין שבועה, וז"ל: "מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו ואמרין בפ"ק דקדושין (דף ל) ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי אלא מכאן נראה לי ראייה למה שכתבתי

(ה). ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העירני: 'לא אבין כלל, וכי זה הדרך לקבוע הלכה ע"י אי קיום המצוה לכתחילה, אתמהא. וכן לישנא דגמרא 'מצאוהו' מורה, שלא תיכנס דוקא שיבואו עכשיו אליו ולקבוע להם משהו', עכ"ד.

בפרק שבועות שנים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא אף על פי שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא דהיינו בשכבך ובקומך בקרית שמע שחרית וערבית מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי", עכ"ד מו"ז שליט"א.

ז.

ביאור הטעם דרובו ככולו רק דיעבד

ועוד יש להביא בזה דבר נפלא, דהנה מצינו דבר חידוש בריטב"א ביבמות (קג, ב) דאף דמצינו דע"י דרשא מפיקין קרא מפשטיה, אך מ"מ מדרבנן צריך להחמיר לקיים קרא כפשטיה [ולכן כתב שם דאם חלצה היבמה בסנדל שאינו של היבם – כשרה החליצה רק בדיעבד, אבל לכתחילה בעינן שיהא הסנדל של היבם דווקא. דאע"פ דאמרינן 'נעל נעל' ריבה אפי' של אחרים, היינו משום דמדרבנן מיהא חייבין לקיים פשטיה דקרא דכתיב 'נעלו' דמשמע 'שלו', ודו"ק].

ובס' מקראי קודש למרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל (פסח, ח"ב סי' מו) הביא מהגר"פ פערלא זצ"ל שביאר עפ"ד הריטב"א הנ"ל – את מש"כ המג"א (או"ח סי' תעה סק"ד) דלכתחילה יש לאכול את כזית המצה בליל פסח בבת אחת ממש, וצ"ב דהרי סו"ס גלי לן ההלכה בדכדי אכילת פרס חשיב 'בבת אחת' ויוצא יד"ח'.

אלא עפ"ד הריטב"א הוא מבואר היטב, דכיון דכתב רש"י דסתם אכילה משמע בבת אחת, א"כ ע"פ פשטיה דקרא היה צריך דווקא בבת אחת, ולכן אע"ג דגלי לן הלכה דיוצאין ידי חובה בכדי אכילת פרס, מ"מ מדרבנן צריך לקיים קרא כפשטיה לחומרא להצריכו אכילה בבת אחת דווקא.

ושם במקראי קודש, כתב נכד המחבר לבאר עפ"י בנד"ד, דהטעם דלכתחילה ישתה את הכוס כולה, וכן שיהא שיעור ההדס ג' טפחים ממש, דכיון דהכלל ד'רובו ככולו' ילפינן בנוזר (מב) מגילוי דקרא, אמר רב אחא בריה דרב איקא זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ממאי, מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו

1. ובאמת שראיתי המבארים בדרך אחרת הא דמצינו דלכתחילה יאכל המצה בבת אחת, וישתה הכוס כולה – דבמצוות שעושין אותן פעם אחת בשנה – יש לעשותן בדקדוק רב, וכמו שכתב בס' חוט המשולש (עמ' ע, אגרת לא) בשם הגרעק"א דמצוה שמקיימין אותה פ"א בשנה יעשה בדקדוק רב לפי שאינו יודע אם יזכה לקיימה בשנה הבאה. ולכן יש חומרות רבות בליל פסח (וכמו גם מה שנוטלין ידיים לכרפס, ובכל השנה אין נוהרין בזה, עי' מ"ב סי' קנח סק"כ), ולכן גם בהדס יהדר שיהיה שיעור שלם, וגם שיהיה משולש ממש, וכן שיעשה ג' דפנות שלמות אע"פ דהלל"מ דסגי בב' דפנות וג' אפי' טפח [כ"כ לבאר בס' דברי יוסף, תורה ומועדים, עמ' שז].

ומו"ז שליט"א העירני ע"ז: 'לא אבין מש"כ, דממנ"פ אי זה לכתחילה ממש מה"ת, הרי"ז נחשב שעושה 'בדקדוק רב', ואם מה"ת לכתחילה עדיף למצוה כולו עבות ובב"א – למה לך ענין של פעם אחת בשנה. ובשלמא להדר על דקדוק שלא נהוג כל השנה כמו גט"י לכרפס, ניחא. וגם שם בעיקר ביארו משום דדומה למלך כמש"כ השלה"ק, וראוי לו לנהוג גינוני מלכות בדקדוק הלכה, עכ"ד מו"ז שליט"א.

ככולו. ומכיון דפשטות דקרא צריך כולו, ורק מגלויי דקרא מרבין רובו ככולו, א"כ לכן לכתחילה צריך כולו כפשטה דקרא, ו'רובו ככולו' כשר רק בדיעבד.

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העיר ע"ז: 'ואני בעניי כ"ז אינו כלל וכלל, הלא כל דברי הריטב"א מדרבנן, בגוונא דפשוטו דקרא משמע דבר אחד, אלא דקרא אחרת מפיק וגלי לן דאי"ז כך. ומ"מ כ' ריטב"א דמדרבנן יש לקיים פשטא דקרא. וכגון וחלצה 'נעלו' פשטא דקרא נעל שלו, אלא דגלי לן 'בית חלוץ הנעל' דכל נעל כשר, בזה כ' הריטב"א דיש ענין מדרבנן לקיים פשטא דקרא [וכן כתבו הלבוש (קסט, יד) וז"ל 'מיהו בדיעבד אם לא נתנוהו לו במתנה כשר, דנעלו אשגורי לישנא דקרא בעלמא הוא ואינו דרש גמור']. משא"כ רובכ"כ, כל דגלי לן קרא דבכל התורה רובו חשיב ככולו, מהיכ"ת לחדש כזה דין דרבנן כלל, ואדרבא פשטא דקרא יתכן והוא סה"כ רובו, עכ"ד מו"ז שליט"א.



ח.

הראשונים לשיטתייהו בדין רובו ככולו

ולסימא דמילתא, אוסיף ביאור יקר בשיטות הראשונים, דהנה דברי השו"ע דלעיל שישתה כל הכוס או רובו – מקורם בתוס' בפסחים (קח, ב ד"ה רובא דכסא), והנה השו"ע שם כתב דאם יש בכוס הרבה רביעיות – שותין ממנו כ"כ בני אדם כמנין רביעיות שבו. והנה, בהמשך הביא שם השו"ע יש אומרים דאף במחזיק כמה רביעיות – שותה רוב כוס, ומקורו מהרמב"ן.

וראיתי מבארים בזה דהתוס' והרמב"ן לשיטתייהו אזלי לגבי שחיטת שני סימנים, דהנה רש"י בחולין (כא, ב ד"ה ואינו מבדיל) כתב לבאר הא דמליקת סימן שני בעוף הוי בכלל איסור 'ולא יבדיל', וחלוק מגמר מליקת הסימן ואף טפי מרוב, וז"ל 'וכל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה הלכך במליקה כי מליק לכולו סימן לאו הבדלה היא, אבל בסימן ב' אפי' מצוה לכתחילה ליכא'. והקשו ע"ז התוס' שם דהרי גם בסימן השני יש מצוה לכתחילה, וכדאיתא חולין (כו, א), וביארו דכיון דדיעבד לא בעי שחיטה בסימן שני, א"כ שייך בו הבדלה, אבל במיעוט הנשאר בסימן ראשון לא חיישינן כיון דבעי שחיטת רוב אותו סימן, עכ"ד.

וא"כ מבואר דנחלקו רש"י ותוס' אם יש ענין מן התורה לגמור את שחיטת כל הסימן או דסגי ברוב, דרש"י מחלק בין התירוצים של הגמ' שם, וס"ל דאיכא דין דרבנן דלכתחילה ישחוט הסימן השני, אבל לגמור הסימן ראשון הוא מן התורה מעיקר דינא דרובא, והתוס' ס"ל כשיטת הר"ן שם, דאף לגמור הסימן הראשון הוא רק מדרבנן.

וא"כ הכ"נ הנפ"מ בזה לגבי ד' כוסות, דלהתוס' והר"ן י"ל דדווקא בשחיטה חששו חז"ל והצריכו לגמור את הסימן, משא"כ בד' כוסות, אבל לרש"י, דאיכא דין מעיקר דינא דרובא לגמור כולו – הרי שייך הך דין אף בד' כוסות, וגם ברמב"ן ברפ"ב דחולין צידד בזה ב' צדדים. וא"כ לפי"ז י"ל דנחלקו התוס' והרמב"ן כאן לשיטתייהו בדין לכתחילה בדין 'רובו ככולו', ודו"ק.

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א העירני ע"ז: 'לא ברירא לי מה הם ביארו ולא הבנתי דבריהם. הלא מחלוקת רש"י ותוס' הוא, דרש"י ס"ל דמה"ת איכא מצוה לכתחילה לגמור כל ס' א' ואין שום ענין כלל בס' הב' מה"ת, ולכן על ס' ב' עובר ולא יבדיל. ותוס' חולקים וס"ל דאף דלכתחילה מה"ת צריך ב' ס', מ"מ כיון דלא מעכב הכשרו יש בזה משום ולא יבדיל. משא"כ מיעוט ס' א' (וס"ל כרש"י דלכתחילה יש דין כל הסי', אלא כיון דלא מעכב היה ראוי להיות ולא יבדיל, וע"ז כתב), דאף דלא מעכב, מ"מ ליכא משום ולא יבדיל (כנראה סברתו משום דכמובדל דמי כל דרובו חתוך). ומי זה שמבאר שתוס' חולק וס"ל כהר"ן, והיכן זה הר"ן, איני מונח כעת בסוגיא זו אך מקופיא לא נראה כל מה שכתבו בזה', עכ"ד.



ואסיים דברי במה שראיתי למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בנחל איתן (סי' ה ס"א, סקט"ז) לגבי מדידת ב"ד את מקום הנרצח לגבי עגלה ערופה, דאף לדעת ראב"ע דצריכים לכתחילה לצאת כל הסנהדרין למדוד ולא סגי ברוב הסנהדרין, וכתב שם בתו"ד: 'וכן הדין בכל הדברים דאמרינן רובו ככולו צריך לכתחילה כולו כמו בשחיטה, עי' רמב"ם פ"א משחיטה ה"ט, ועי' מ"ב ס' תע"ב סק"ל לענין רוב כוס', עכ"ל.

ואציין עוד לפרפראת נאה שהראני מו"ח הגאון רבי אברהם יעקב זילברשטיין שליט"א בספר 'בדידי הוי עובדא' (פרק כא, עמ' שפח): 'שמעתי פעם מדרשן אחד, שבא"י אצל בר מצוה שבירך הבחור הבר מצוה ברהמ"ז בזימון ועשה ברכת בורא פרי הגפן, צוה אותו כ"ק אדמו"ר הגה"ק מבעלזא זצ"ל שישתה את כל הכוס, והיה יושב שם אצל השולחן הגאון משטעבין ז"ל, ובמחשבתו חשב למה צוה האדמו"ר לשתות כל הכוס, הרי רוב כוס סגי לפי הדין.

וממש בעת שבמחשבתו הרהר דברים אלו, אמר לו האדמו"ר מבעלזא ז"ל, טשעבינער רב, אל יקשה בעינך מדוע אמרתי לו שישתה כל הכוס, דהנה ידוע שהפני יהושע בשבת (כא, ב ד"ה מאי חנוכה) הקשה מדוע הוצרכו לנס השמן בחנוכה והרי טומאה הותרה בציבור, ותירץ הפני יהושע שבחנוכת בית המקדש רצה הקב"ה להראות חביבותן של ישראל שהמצוה תהיה אז בשלימות גמורה בטהרה בלי היתרים.

וממילא, סיים האדמו"ר ז"ל, שהרי כן הדין בבר מצוה שביום חינוכו למצווה צריכה המצוה להיות בשלימות גמור, ועל כן יש להדר שישתה כל הכוס, אע"ג שמעיקר הדין סגי ברוב כוס. – והגאון מטשעבין ז"ל אמר אז, שעכשיו הוא רואה שיש עוד רוח הקודש בעולם, ע"כ.

[וחזינן דדעת בעל הדובב מישרים זצ"ל וכ"ק האדמו"ר מבעלזא זצ"ל דאין ענין לכתחילה לשתות את הכוס כולו, והוצרכו לטעם אחר שביום התחנכו למצוות צריכה המצוה להיות בשלימות, ודו"ק].



הרב שמואל אריה ישמח

חיפה

האם עשרה יוחסין עלו בעליית זרובבל או בעליית עזרא

א. מבוא * ב. תמצית דברי הגמ', תמצית דברי המפרשים, והצעה מחודשת לפתרון * ג. עיון בדברי הגמרא * ד. הסוברים שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא * ה. הסוברים שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל * ו. עיון בשיטת רש"י בסוגיא * ז. עיון בדברי התוספות * ח. עיון בשיטת הירמיה, ריטב"א מהר"ב, ומאירי * ט. עיון בשיטת הרמב"ן והריטב"א * י. עיון בשיטת תורא"ש ותוספות טוך * יא. עיון בפסוקי ספר עזרא * יב. מדוע עזרא חיפש לויים

א.

מבוא

במשנה קידושין (ריש פרק ד', דף סט ע"א) מתוארים עשרה סוגי אנשים שעלו לא"י עם סיומה של גלות בבל: "עשרה יוחסין עלו מבבל, כהני לויי ישראל, חללי גירי וחרורי ממזירי נתיני שתוקי ואסופי". הרי שבנוסף לשלושת סוגי היהודים ה"רגילים", הכהנים הלויים והישראלים, עלו לארץ ישראל גם שבעה סוגי אנשים בעל יחוס בעיית, כגון ממזרים אסופים ונתינים.

האם עשרת היוחסין הללו עלו בעליית זרובבל, שהתרחשה מיד לאחר הצהרת כורש, או שמא הם עלו עשרת היוחסין בעליית עזרא, שאירעה 23 שנים מאוחר יותר? על שאלה זו נעמוד בפרק זה.

לשתי האפשרויות שהצגנו יש השלכה חשובה על הבנת התקופה:

התקופה שבין עליית זרובבל לבין עליית עזרא ארכה 23 שנים. במשך תקופה זו חווים העולים לארץ קשיים מצד הגויים עמי הארץ, כתבי שטנה ומעצורים בבניית המקדש, עד שלבסוף הם זוכים לבנות את המקדש. כאשר עזרא מגיע לארץ הוא מוצא בה נישואי תערובת ובעיות רוחניות נוספות. מתוך מגילת אסתר, המתרחשת במהלך תקופה זו, עולה כי גם בפרס היו תופעות רוחניות שליליות, כמו הנאה מסעודת אחשורוש הרשע, והימנעות מעליה לא"י.

האם במשך תקופה זו היו עשרת היוחסין בא"י או בבבל ובפרס? האם היהודים שעלו עם זרובבל לארץ היו "בעייתיים" מבחינה רוחנית, או שמא להיפך – העולים היו חוד החנית, האידאליסטים שבעם, ואילו עשרת היוחסין ישבו אז בפרס? אלו הם דוגמאות להשלכות של שתי האפשרויות שהבאנו.

בפרק הבא נציג בקצרה את תורף דברינו: נביא את תמצית דברי הגמ', נציג בקצרה את שתי השיטות שעולות מתוך דברי הראשונים והאחרונים, ומיד נציע ביאור מחודש שעלה בדעתנו.

בפרקים ג-י נעיין במתינות ובפירוט בדעות הראשונים והאחרונים, ובפרקים יא-יג נשלים את העיון בנושא זה.



ב.

תמצית דברי הגמ', תמצית דברי המפרשים, והצעה מחודשת לפתרון

בתחילת ספר עזרא, בפרק ב, מתוארת עליית זרובבל. לאחר 23 שנה עולה עזרא לא"י, כמתואר בפרקים ז-ח בספר עזרא.

בדברי הגמ' וכן בראשונים (שבכולם נדון ביתר פירוט בפרקים הבאים) יש לכאורה סתירה:

מחד, הגמ' עוסקת בעליית עזרא, ובדאגתו להביא עמו לויים, והיא מקשרת את הדבר להעלאת היוחסין. מכאן עולה בבירור שהיוחסין עלו בעליית עזרא. זאת ועוד, הגמ' מביאה אפשרות לפיה עזרא כפה את היוחסין לעלות, ולענ"ד הדבר מתאים לתקופת עליית עזרא, אז קיבל עזרא כוח שררה מדריוש השני [בן אסתר]. בפרקים הבאים נטען כי מדברי כמה ראשונים אכן נראה שהיוחסין עלו בעליית עזרא (יד רמ"ה, ריטב"א מהדו"ב, מאירי, וכן עולה מדברי רש"י ותוס', וכן עולה לענ"ד מדברי שאר הראשונים לקידושין - רמב"ן, ריטב"א, וכו'. כך גם עולה לענ"ד משו"ת הרשב"א), ונביא שכך עולה גם מדברי מדרש עזרא לר"ש מסנות, חסדי דוד, וסדר הדורות.

מאידך, הגמ' מביאה מקור לכך שהיוחסין עלו מפסוקים העוסקים בעליית זרובבל, ומכך הסיקו בעל המקנה (ד"ה אביי אמר), ובעל החקרי לב (או"ח סי' לד, ד"ה וראיתי לרש"י, וכמדומה לי שכך הסיק גם הערוך לנר יבמות פו ע"ב ד"ה 'ומבני לוי'), שהיוחסין עלו בעליית זרובבל. מדברי בעל הטורים עולה שאף לדעתו היוחסין עלו בעליית זרובבל, וכן נראה מדברי הכפתור ופרח. לענ"ד הדבר מסתבר, שהרי בעלית עזרא עלו רק כ-1500 איש, וקשה להניח שבכך הסתכמו כל היוחסין הבעייתיים שבבבל.

ברצוני להעלות הצעה מחודשת:

לשתי האפשרויות יש מקור בגמ', והרי שיש כאן סתירה פנימית בגמ'. לשתי האפשרויות יש מקור בדברי הראשונים, ולכל אחת מהם יש הגיון מבחינת פשט הכתובים.

משום כך, ייתכן לענ"ד שעשרת היוחסין עלו במשך כל תקופת העליות לארץ*. הם עלו לא"י בעליית זרובבל, אולם חלק מהם נותר בבבל. לאחר 23 שנה, כאשר עזרא עלה לא"י, סיים עזרא את התהליך, העלה את הנשארים, והשאיר את בבל נקיה לגמרי.

לכשנתבונן בפסוקים נראה כי בכל אחת משתי העליות עלו גם בעלי פגם ייחוס: בתחילת ספר עזרא, בפרק ב, מתוארת עליית זרובבל, הפסוק מסכם ומעמיד את מספר העולים על סך של כ-42 אלף עולים. ברשימה המפורטת הנזכרת שם נזכרים בין היתר 4373 כהנים, 341 לויים (עזרא ב, לו-מב), 392 "נתינים ובני עבדי שלמה" (עזרא ב, נח), וכן 652 איש ש"לא יכלו

(א). נעיר לדברי המלאכת שלמה (על המשנה ד"ה 'ונתינים') שמביא ראיה לעליית הנתינים משני פסוקים - מהפסוק בעזרא ב, נח, העוסק בעליית זרובבל, ומהפס' בעזרא ח, כ, העוסק בעליית עזרא.

להגיד בית אבותם" (עזרא ב, ט). לאחר 23 שנה עולה עזרא לא", כמתואר בפרקים ז-ח בספר עזרא. רשימת העולים איתו כוללת כ-1750 איש "מבני ישראל ומן הכהנים והלויים... והנתינים" (עזרא ז, ז). ברשימה המפורטת שם לא נזכרים בעיות ייחוס מיוחדות, ובסוף הרשימה נזכר שעלו עמו 220 נתינים, ש"כולם ניקבו בשמות" (עזרא ח, כ). מסתבר לפיכך שעיקר עליית עשרת היוחסין היתה בימי זרובבל והשלמתה היתה בעליית עזרא¹.

כמדומה לי שיייתכן שלהצעתנו התכוון גם המקנה, שהרי כנגד שיטתו עומדים דברי הגמ' [בענין "ומבני לוי לא מצאתי"] שמהם מוכח שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא. כיצד המקנה יתרץ זאת? כיצד ייתכן שהוא כלל לא התייחס לקושיא זאת?! מתוך כך נראה לענ"ד שהמקנה סבר שעשרת היוחסין עלו "גם" בימי זרובבל, אך ברור שהם יסכימו שעליית עשרת היוחסין המשיכה גם בימי עזרא. לענ"ד ניתן לדייק כדברינו מלשון המקנה: "ישראל שעלו בימי כורש... דגם (!) באותו פעם, אע"פ שלא עלה עזרא, מכל מקום העלה אותם בעל כרחם" [אמנם מלשון החקרי לב נראה שלא סבר כך, שהרי כתב "ומנתינין עליה ראשונה הוא דקחשיב", ומ"מ לחומר הקושיא שמא יש לדחוק את לשונו].

כמה ראשונים כתבו שעשרת היוחסין עלו "כשעלו בני הגולה" (ר"י מלוניל, פסקי ריא"ז, ר"י אלמדארק, אור הגנוז לתלמיד הרשב"א). ביטוי זה, 'בני הגולה', נזכר בתנ"ך לאורך כל תקופת העליה, מאז ימי עליית זרובבל ועד אחרי עליית עזרא (עזרא ד, א; ו, יט-כ; ח, לה; י, ז; י, טז). ייתכן לפיכך שכוונת הראשונים הללו היא כהצעתנו, ולפי שיטתם עשרת היוחסין לא עלו לא"י בפעם אחת, אלא בכמה פעימות.

ב. בנוסף ל-42 אלף העולים עלו גם 7,337 עבדים ואמהות (עזרא ב, סד). בגמ' ובראשונים נראה שמספרים אלו כוללים את כל העולים (ראה שו"ת הרשב"א ח"ד קפז, ובשאר המקורות שהובאו בספרנו כת"י אשי ישראל לספר עזרא פרק נ, אולם לשיטת הרי"א במעייני הישועה מעין יא, תמר א, המספר כלל רק גברים מעל גיל 20 ולפי דבריו עלו בעליה זרובבל כ-200,000 איש). לפני הפסוק המסכם את מספר העולים עם זרובבל (ומעמידו על כ-42 אלף איש) יש פסוקים המפרטים את משפחות העולים ואת כמות העולים מכל משפחה (עזרא ב, א-ג). אם נחבר את מספר העולים מכל משפחה לא יתקבל סכום של 42 אלף אלא רק 30 אלף. חז"ל ביארו בסדר עולם (מובא במיוחד לרש"י עזרא ב, סד, ובעוד פרשנים) כי 30 אלף האנשים המפורטים שם הם משבטי יהודה בנימין ולוי (לפי עזרא ב, לו-מב נראה שמתוכם היו 4373 כהנים, ו-341 לוויים), ואילו 12 אלף הנוותרים הם משאר השבטים.

ג. שמא ניתן לומר שבשלב הראשון, בעליית זרובבל, לא נתן המלך כורש כוח וסמכות לחכמים, ולכן לא היה בידיהם להכריח את עשרת היוחסין לעלות (ואולי גם לא היה כוח בידיהם להפרישם). לכן, אע"פ שרבים מהיוחסין עלו אז מרצונם (ראה עזרא א, ד-ו), מ"מ חלק קטן מהם בחר להישאר בבבל, ולא הייתה יכולת לחכמים לגרום להם לעלות. לעומת זאת, דריוש השני נתן כוח ושררה לעזרא (ראה עזרא ז, ו, ושם כה-כו, ושם י, ח). לכן יכול היה עזרא להכריח את עשרת היוחסין לעלות לארץ (ראה עזרא ז, כח, ושם ח, טו-כ, וברלב"ג ח, יז, והשווה שם ז, יג). ומכל זה נראה שהנתינים הועלו לא"י ע"י עזרא כפי שהלויים הובאו על ידו). לפי השערה זו, מובן מדוע בעליה הראשונה כמות העולים הפסולים שנוכרת בפסוקים גדולה בהרבה מאשר בעליה השנייה, ובעליה השנייה כמותם קטנה בהרבה, אך הם אחוז גדול יותר מכלל העולים (בעליית זרובבל עלו 392 "נתינים ובני עבדי שלמה", ועוד 652 איש ש"לא יכלו להגיד בית אבותם", והם בערך 3% מתוך כלל העולים משבטי יהודה ובנימין. בעליית עזרא מספר הפסולים הנזכר קטן בהרבה - 220 נתינים - אולם מבחינה יחסית הם כוללים 12% בערך מתוך כלל העולים).

שמא יש לבאר כך גם את הסתירה שיש בדברי רש"י. מעתה מובן מדוע הראשונים לא הקשו מהפסוקים שהובאו בגמ' לכאן ולכאן.¹

הצעתנו אפשרית רק בדברי חלק מן הראשונים, שהרי מדברי כמה ראשונים (תוס', יד רמה, ריטב"א מהדו"ב, והמאירי) עולה שעשרת היוחסין עלו אך ורק בעליית עזרא, ולא בעליית זרובבל.



ג.

עיון בדברי הגמרא

בדברי הגמ' יש הוכחות לכאן ולכאן. נביא בקצרה את מהלך הגמ' במקום (קידושין סט, ע"ב):

הגמ' מביאה שלשון המשנה "עשרה יוחסין עלו מבבל" מסייעת לדברי ר' אלעזר (בן ערך, האמורא) שאמר ש"לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה". מכאן נראה שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא, אולם לפי החקרי לב והמקנה אין מכאן ראיה, שהרי ניתן לומר שבזמן עליית זרובבל דאג עזרא לכך שעשרת היוחסין יעלו עם זרובבל. [עוד ניתן לתרץ ולומר שעזרא עלה לא"י בעליית זרובבל, ואח"כ שב לבבל, ושוב עלה לא"י אחרי בניית המקדש. על הדעות שסברו כך ראה כאן בהערה].

הגמ' מביאה מחלוקת אמוראים האם את עשרת היוחסין הללו "העלו" [כלומר - בעל כרחם, דהיינו שעזרא הכריח אותם לעלות], או שהם עלו מאליהם לא"י.

הגמ' שואלת: בפסוק בעזרא ח, טו, פסוק העוסק בעליית עזרא, מובא שעזרא גילה בדרכו לא"י שאין איתו לויים, והדבר מובן לפי הסובר שעשרת היוחסין עלו מעצמם, וממילא עזרא לא ידע מי עלו עמו, אולם לפי הדעה שהוא העלים בעל כרחם הרי הוא ידע את מי הוא לוקח איתו, וכיצד לא ידע שאין עמו לויים?! הגמ' מתרצת זאת. מקטע זה בגמ' נראה בכירור שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא. [שמא ניתן, בדוחק גדול מאוד, לפרש אחרת את דברי הגמ', באופן

ד). להלן פרק ו סעיף ד, עמדנו על סתירה שיש בדעת רש"י, והצענו לתרץ שלפי רש"י היוחסין עלו בשתי העליות [אמנם הערנו שם שיש בזה דוחק, ושיש תירוץ טוב יותר לסתירה בדברי רש"י]. נסיף שבפרק ט (סעיף ג, ד) הצענו שהרמב"ן הבין שלפי רש"י עשרת היוחסין עלו גם בעליית זרובבל וגם בעליית עזרא.

ה). מדברי הכפתור ופרח ריש פרק כה [שאחר העיון, דבריו אינם ברורים לי כ"כ] נראה שסבר שעשרת היוחסין עלו עם זרובבל, אך הוא גם כתב שמה שאמר רבא ש"העלו" בעל כרחם נוגע [גם] ללויים שעלו עם עזרא. ייתכן לפיכך שהוא סבר שעשרת היוחסין עלו בשתי העליות.

ו). בכמה מקורות מובא שעזרא לא הצטרף לעליית זרובבל (שיר השירים רבה ה, ה, וכן נראה בגמ' מגילה טז, ע"ב, וכ"כ רש"י שם, וכן עולה מדברי הר"ד נחמיה יב, א, ועוד), אולם יש שסברו שעזרא כן עלה בעליית זרובבל, ואח"כ שב לבבל, ושוב עלה בימי דריוש (ר"י בר שמשון אבות א, א, וכן סוברת אחת משתי השיטות שהובאו במלבי"ם נחמיה ז, עג, ועוד). הארכנו בזה בספרנו (כת"י) אשי ישראל לספר עזרא פרק נא, 2.

ז). כתב הפנ"י שהסיבה לעלייתם היא כדי שלא יכירו את פסולם. יש דעה בגמ' שעזרא הפרישם, ולכן הם ידעו שלא ינשאו להם בבבל, ולכן הם עלו מעצמם. ויש דעה בגמ' שהוא כלל לא הפרישם, ומ"מ הם חששו שיכירו בפסולם ולא ינשאו להם.

שלא יהיה ממנה ראייה", אולם מ"מ נראה שהראשונים הבינו את הגמ' כפשוטה, כפי שהסברנו אותה].

בהמשך שואלת הגמ' מנין לנו שעשרה היוחסין עלו, וכתירוץ לכך מביאה הגמ' פסוקים ודרשות. ראייה לכך שעלו כהנים לויים וישראלים מובאת מהפסוק בעזרא ב, ע. ראייה לכך שעלו 'חללי' מובאת מהפס' בעזרא ב, סב. שני הפסוקים הללו עוסקים בעליית זרובבל¹. מכך (ומעוד פסוקים שמביאה הגמ') נראה בפשטות שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל [אף שניתן לדחות ולומר שזו אסמכתא בלבד, וכך לענ"ד יסבירו הראשונים].

ח. אציע שלשה ביאורים לשיטת המקנה, שבכולם יש דוחק. הביאור הראשון – לדעת אב"י עשרת היוחסין עלו מאליהם, ולדעת רבא הועלו בעל כרחם. לפי ההסבר השני בגמ' אב"י מסכים גם הוא לכך שעזרא דאג לעלייתם, אלא ש"מ"מ הוא לא עשה זאת בכפיה, אלא ע"י הפרשתם. אולם לפי ההסבר הראשון בגמ' אב"י סבר שעזרא כלל לא פעל לעלייתם, והם עלו מיוזמתם. ולפי"ז אב"י אינו סובר כדברי האמורא ר' אלעזר שאמר 'לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה סולת נקיה'. ולענ"ד לפי"ז שמא ניתן לומר שאב"י סובר שהיוחסין עלו בעליית זרובבל, ובעליה זו נראה מהפסוקים שהעולים עלו מעצמם, ולעומתו רבא סבר שהיוחסין עלו בעליית עזרא, שבה עזרא יזם את העלאת הלויים והנתינים. מעתה נוכל לתרץ את שיטת המקנה, ולומר שסוגיית הגמ' בענין "ומבני לוי לא מצאתי" היא כדי לתרץ אף את שיטת הסוברים שהיוחסין עלו בעליית עזרא, אולם עיקר שיטת הגמ' היא כשיטת אב"י אליבא דההסבר הראשון, שהרי הגמ' מביאה ראיות מפסוקים שנוכרו בעליית זרובבל. עד כאן הביאור הראשון. יש בו כמובן דוחק גדול, ובנוסף קשה להניח שכך הבין המקנה, שהרי היה לו להקשות על עצמו ולתרץ.

הביאור השני – נאמר בעליית עזרא "ואקבצם אל הנהר הבא על אהוא, ונחנה שם ימים שלשה, ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם" (עזרא ח, טו). רש"י הסביר שעזרא בדק את העולים איתו, וגילה שאין ביניהם לויים [הראשונים דנו בדברי רש"י, ולא חלקו עמו בנקודה זו]. ייתכן שהגאון בעל המקנה יחלוק ויסביר שכוונת הפסוק היא אחרת: עזרא בדק את הנמצאים בא", ומצא שאין לויים "שם" – בארץ ישראל, ולכן החליט שיש צורך שהוא יביא עמו לויים לא". אולם, נראה פשוט בעיני שכוונת המקנה איננה לפרש כך, שהרי הוא כלל לא מתייחס לקושיא, ובנוסף משום שהסבר זה דחוק מכמה דברים: א. קשה מאוד לפרש את תיבת "שם" שבפסוק על א", שכלל לא הוזכרה לפני כן בפסוק. ב. מסתבר מאוד שכבר לפני עלייתו ידע עזרא על כך שחסרים לויים בא". ג. קשה לומר שעל נהר אהוא, שאינו בתחומי א", נודע לעזרא על המתרחש בא". ד. קשה לומר שהמידע על המתרחש בא"י הגיע עד לנהר אהוא בתוך ימים ספורים (ראה עזרא ז, ט, ושם ח, טו, ושם ח, לא).

הביאור השלישי: אחד מידידי (ר"מ שנדורפי) הציע לפרש את דברי הגמ' באופן הבא: א. בעליית עזרא הוא מקפיד שיהיו עמו לויים. מכאן שהוא מניח [בטעות, כפי שנראה מיד] שבעליית זרובבל לא עלו לויים לא", ולכן הוא מקפיד להביא עמו לויים לצורך עבודת המקדש. ב. היוחסין עלו בימי זרובבל [ומכאן שכן עלו לויים בימי זרובבל, והרי שהנחתו של עזרא היתה מוטעת]. ג. לפי"ז כך היא שאלת הגמ': לפי הדעה שסברה שהיוחסין [שכאמור, עלו בימי זרובבל] עלו מעצמם, ממילא ייתכן שעזרא לא ידע שיש ביניהם לויים, ולכן מובן כיצד טעה וחשב שלא עלו אז לויים. אבל לפי הדעה שעזרא העלה את היוחסין בעל כרחם [בימי זרובבל] הוא ממילא ידע שיש ביניהם לויים, ומדוע הוא דואג כ"כ כעת שיעלו עמו לויים? ד. הגמ' מתרצת שעזרא אמנם העלה אותם בעל כרחם בימי זרובבל, אבל הוא לא הקפיד על הכשרים, ולכן לא ידע שיש ביניהם לויים. עד כאן הבנת הגמ' לפי ההצעה השלישית. הבנה זו קשה מאוד בעיני, שהרי כיצד ייתכן שבמשך 23 שנה עזרא חושב בטעות שאין שם לויים? וכי במשך 23 שנה הוא לא שמע מאומה על הנעשה בארץ? וצ"ע.

ט. נוסף עוד שתי ראיות לכך שמדובר על עליית זרובבל: א. הגמ' (ע, ע"א) מביאה ראייה על עליית 'גירי וחרורי' מהפסוק בעזרא ו, כא, פסוק שעוסק בתקופה שקדמה לעליית עזרא. ב. כמה ראשונים הקשו מדוע לא מנו עבדים בין עשרת היוחסין שעלו עם עזרא (כך הקשו תוס' ר"ד ד"ה עשרה, תורא"ש ותוס' טוך ד"ה גירי), ובפשטות שאלתם מבוססת על כך שמפורש בפסוק (עזרא ב, סה, ונחמיה ז, סז) שהיו עבדים בין העולים. זהו פסוק המדבר על עליית זרובבל.

ד.

הסוברים שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא

בדברי הראשונים לא מצאתי ראייה ברורה בנידון, אולם נראה יותר שדבריהם נוטים לשיטה שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא.

א. אילו הראשונים היו סוברים שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל היה עליהם להסביר את הקטע בגמ' העוסק בבני לוי, קטע שאינו מובן כלל לפי שיטה זו. שתיקת הראשונים מוכיחה בפשטות שלדעתם עשרת היוחסין עלו בימי עזרא, ומעתה אין כאן כלל קושיא. [מה שלא הקשו הראשונים מדוע הובאו בגמ' פסוקים שעוסקים בעליית זרובבל, זה אינו קשה כ"כ, שהרי ניתן לומר שפעמים רבות הראשונים אינם עוסקים בראיות מהפס' שמובאות בגמ', ובדרכי הלימוד מהם. גם יתכן שהראשונים סברו שמדובר באסמכתאות בלבד].

ב. מדברי כמה ראשונים מוכח שעשרת היוחסין עלו יחד עם עזרא, שעלה איתם בעצמו (רש"י, ר"י אלמדארי, מאירי, יובאו להלן, וכן הוא בתוס' טו). אם נאמר שעשרת היוחסין עלו בימי זרובבל, הרי יצא שגם עזרא עלה אז. מסתבר שהראשונים היו צריכים לציין שעזרא כן עלה בימי זרובבל, אילו הם היו סוברים כך, שהרי לומד הגמ' הממוצע, שלמד את ספר עזרא אך לא עיין לעומקו, מניח בצדק שעזרא לא השתתף בעליית זרובבל, שהרי שמו כלל לא נזכר בעליה זו. (כמה מהראשונים בקידושין סתמו וכתבו שעשרת היוחסין עלו "כשעלו בני הגולה" – ר"י מלוניל, פסקי ריא"ז, ר"י אלמדארי, אור הגנוז לתלמיד הרשב"א. הרי שהם לא ציינו אימתי, ולפיכך נראה שכוונת לעליית עזרא. ראה גם את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה קידושין ד, א).

ג. מרש"י (ד"ה 'ואבינה') ותוס' (ד"ה 'ומבני') והריטב"א במהדורה בתרא (ד"ה ומבני לוי, ושוב גם בהמשך ליד הערה 36, וכן שם ליד הערה 37 והמהדיר ציין שם שהוא מהיד רמ"ה), והיד רמ"ה (ד"ה כהני לוי וישראל מנא לן דסליק), והמאירי, מוכח שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא ולא עם זרובבל. [אכן, בספר המקנה לקידושין העיר שכך משמע מדברי רש"י ותוס', ושלא כדעתו שלו, אותה נביא בהמשך (ועי"ש תירוצו, והוא מסיים ש"עדיין צ"ע"). גם החקרי לב שיובא בהמשך סבר כמו המקנה, ולכן הסביר את דברי רש"י ותוס' לפי המהלך שלו, אך העיר על הקושי שיש בזה].

הרמב"ן, הריטב"א, תורא"ש, ועוד ראשונים, נשאו ונתנו בשיטת רש"י, והם לא מתווכחים עמו על נקודה זו, ומכאן נראה שהסכימו עמו בזה (רמב"ן ע"א ד"ה מתני, ריטב"א ע"א ד"ה עשרה, ותורא"ש ד"ה ומבני, תוספות טו [= תוספות רבנו שמואל בר' יצחק שהובאו בתוך קובץ שיטות קמאי שם], וראה בחקרי לב שכתב שהרמב"ן והריטב"א חלקו על רש"י ותוס', אך להלן פרק ט סעיף ב וג, נעיר על הקושי שיש בדבריו).

י. בהמשך (דף ע, ע"א) מנסה הגמ' ללמוד שממזרים עלו בין עשרת היוחסין מתוך פסוקים העוסקים בנכדי טוביה העמוני. פסוקים אלו מדברים על תקופתו של נחמיה, ולא על עליית עזרא וק"ו שלא על עליית זרובבל, ומכאן חזוק לסברא שמדובר באסמכתאות בלבד. במסקנתה לומדת הגמ' זאת מתוך דרשה מן הפסוק "ואלה העולים מתל מלח" וכו'. לימוד זה הוא בדרך דרש, ומכאן חזוק נוסף לדעה שמדובר באסמכתא [לפי"ז מסתבר שדברי המשנה מבוססים על מסורת. הרב מרדכי שנדורפי הציע לי שאולי הדברים מבוססים על רשימות העולים, בהן יש אחוז גבוה של בעלי יחוס בעייתי, כגון נתינים]. לפי"ז ניתן לומר שמטרת האסמכתא היא רק למצוא בפסוקים רמז לכך שהיו באותה תקופה יוחסין בעייתיים, ולכן הגמ' יכולה להביא רמז מעליית זרובבל אע"פ שהגמ' עוסקת בעליית עזרא.

ד. תוהרא"ש (קידושין סט, ע"ב, ד"ה עד שעשאה), וכן תוס' טוך, כותבים שמה שעזרא לא העלה עמו את החכמים יחד עם עשרת היוחסין "לפי שהיו (ישראל הנמצאים בא"י) בפחד ובדאגה וצער בבנין בית המקדש". בפשטות הכוונה לכך שבשנים מאז עליית זרובבל היו עמי הארץ מציקים לעולים וכו'. [אמנם ניתן לדחות שהם לא עלו כי הם ידעו מראש שהמצב בא"י יהיה בעייתי].

ה. בשו"ת הרשב"א (החדשות מכתב יד, מהד' מ"י ח"ח סי' שסז עמ' רמה, תשובות הרשב"א מהד' מה"ק ח"א, סימן לו, ד, עמ' קמ) כתב: "ובימי עזרא כשעלו מקצת השבי מבבל נשארו שם כל החכמים והטובים שבעם, וכמו שאמרו 'לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה'. גם בני לוי שהיו מורים את התורה, שנאמר עליהם 'יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל', לא עלה אחד מהם מתחילה, כאמרו 'ובני לוי לא מצאתי שם' (עזרא ח, טו)...". הפסוק שהוא מביא בענין בני לוי מדבר על עליית עזרא ולא על עליית זרובבל [בנוסף – הרי ברור שבימי זרובבל כן עלו לויים, כמפורש בפסוקים], ומזה נראה יותר שדבריו מוסכים על עליית עזרא, אע"פ שהמעין בדבריו יראה שאין כאן ראייה ממש.

ו. בכפתור ופרח ריש פרק כ"ה הביא מה ש"תרצו קצת המפרשים" [המהדיר ציין שלא מצאנו מי הם], וכמדומני שלפי תירוצם עשרה היוחסין עלו בעליית עזרא. הכפתור ופרח דוחה את דעתם, ונראה [אף שדבריו אינם ברורים לי כ"כ] שדחייתו היא מפני שהוא מוכיח [מהפס' שהביאה הגמ'] שעשרה היוחסין, או לפחות חלקם, עלו בימי זרובבל.

ז. בפירוש רש"י ובפי' ר"י אלמדארי (קידושין שם, הובא בקובץ שיטות קמאי) נכתב שכיון שחכמי הדור עלו "עם עזרא" לכן העלה עזרא את עשרת היוחסין. לשון המאירי היא: "כשעלה עזרא מבבל הביא עמו כל גדולי הדור והחכמים שבהם". מלשונות אלו "עם עזרא" "עמו" נראה קצת שהסיבה לכך שהחכמים הצטרפו אל עזרא היתה משום שהם היו דבקים בו ולמדו ממנו. מסתבר לפיכך שהם עלו עמו בעליית עזרא [שהרי גם אם נאמר שעזרא עלה פעמיים, גם בעליית זרובבל, וגם בעליית עזרא, הרי בעליה הראשונה הוא התכוון לחזור לבבל כדי ללמוד בפני ברוך בן נריה] (ראה גם בפי' רש"י ב"ב ח ע"א, ובייחוד לפי נוסחת רש"י שעל הרי"ף שהובאה בעין יעקב).

אמנם יש להקשות על הצעה זו מכך שבעליית עזרא לא נזכרים חכמי הדור בין שמות העולים, ואילו בעליית זרובבל נזכרים מרדכי, ועוד חכמים, וגם חגי זכריה ומלאכי כנראה עלו אז לא"י. הרי שהחכמים עלו לא"י כבר בעליית זרובבל.

אולם יש לתרץ: ראשית, הרי בעליית זרובבל ידועים לנו שמות של עשרה חכמים לכל היותר שעלו, ואילו כאן אנו דנים היכן היו רוב החכמים. שנית, בעליית עזרא נזכרים רק שמות של ראשי אבות ולא שמות אנשים פרטיים. שמות פרטיים של חכמים לא נזכרים, אולי משום שהם לא היו נחשבים בפני עזרא, גדול הדורות בתורה. משא"כ בימי זרובבל, שלא היה שם צדיק שאורו האפיל על כל שאר הצדיקים, לכן שם כתבו שראשי האבות עלו "עם זרובבל ישוע מרדכי" ועוד חכמים.

נראה, לסיכום, שפשטות דברי הראשונים היא שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא.

מדברי כמה אחרונים עולה שאף לדעתם עשרת היוחסין עלו בעליית עזרא: מדרש עזרא לר"ש מסנות (עזרא ז, ו), חסדי דוד (תעניות פ"ג, ה"ה), וסדר הדורות (שנת ת"ג, ושנת ש"צ). כל הסוברים כך יצטרכו לענ"ד לומר שהפסוקים מעליית זרובבל המובאים בגמ' הם אסמכתא בלבד.

נוסיף ראייה לדרך זו: בגמ' מובאת מחלוקת אמוראים האם עזרא העלה את עשרת היוחסין בעל כרחם. הגמ' מביאה אפשרות שעזרא לא רק הפריש את הפסולים אלא ממש כפה אותם לעלות. המעיין בעזרא פרק א' רואה שבימי זרובבל קשה לומר שהעולים עלו בעל כרחם, וקשה לומר שאז היה כוח לעזרא לכפות עליהם לעלות. לעומת זאת, בזמן עליית עזרא סייע דריוש השני (בנה של אסתר) לעזרא, שמצא חן בעיניו, ונתן בידו כוח ושלטון.



ה.

הסוברים שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל

המקנה (קידושין סט ע"ב ד"ה 'אביי') הוכיח מן הפסוקים שהובאו בגמ' שעשרת היוחסין עלו בימי זרובבל (כמדומה לי שכך הסיק גם הערוך לנר יבמות פו ע"ב ד"ה 'ומבני לוי'). הוא מסביר שאע"פ שעזרא לא עלה אז", מ"מ הוא ידע שבעתיד הוא יעלה עם חכמי הדור, ואז תיווצר בעיה עם עשרת היוחסין. ולכן כבר בימי זרובבל הוא הכריח את עשרת היוחסין לעלות עם זרובבל לא". [בעל המקנה מעיר שמדברי רש"י ותוס' עולה שלא כדבריו, שהרי מהם נראה שעשרת היוחסין עלו בימי עזרא. הוא מתרץ את דבריהם בדוחק, וכותב ש"עדיין צ"ע וק"ל"].

כע"ז הסביר בשו"ת חקרי לב (או"ח סי' לה, ד"ה וראיתי לרש"י מהד' ה'תשמ"ז עמ' קמ), שם הסביר שגם עליית זרובבל נקראת ע"ש עזרא, ולכן ניתן לומר עליה "לא עלה עזרא עד ש..." ואף שעזרא כלל לא עלה באותה העליה, מ"מ הוא דאג לכך שבאותה עליה יעלו עשרת היוחסין לא".

שמא ניתן לחזק מסברא את שיטת החקרי לב והמקנה: בעליית זרובבל עלו לא"י 42 אלף איש (עזרא ב, סד). אולם ברשימות העולים בעליית עזרא נזכרים פחות מ-2000 איש (עזרא פרק ח', וכ"כ בספר הגאולה לרמב"ן עמ' רעד). קשה לפיכך לומר שבכך ניקה עזרא את בבל ועשאה כסולת נקיה.

אוסף שאם עשרת היוחסין עלו כבר בעליית זרובבל הרי יש בזה הסבר למצב הרוחני הירוד בו נתקל עזרא כשהגיע לא"י (עזרא ט, א).

האם ניתן למצוא מקור לשיטה זו כבר בדברי הראשונים?

יא. אולם, כבר הבאנו לעיל שמדברי כמה ראשונים מדויק שעשרת היוחסין עלו כשעזרא עצמו עלה לא"י (רש"י, תוס' טוך, ר"י אלמדארי). ניתן לתרץ לפי הדעות הנוקטות שעזרא עלה מבבל פעמים [גם בעליית זרובבל וגם לאחר בנין המקדש], ולפי"ז ניתן להציע שעזרא העלה עמו את עשרת היוחסין כשהוא עלה בפעם הראשונה, בעליית זרובבל.

לענ"ד ייתכן להסיק מדברי רש"י (קידושין ע"א ד"ה 'ותו' השני) שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל (שהרי רש"י לא הסביר ש'דלמא התם הו' מימי עליית זרובבל. רש"י גם לא הסביר כהסבר הפשוט יותר שהובא ביד רמ"ה והריטב"א מהדו"ב). להלן נדון בדברי רש"י הללו, ונראה שיש לבאר אחרת את דבריו.

מדברי בעל הטורים (בראשית ז, טז, הובא שם בתוספות השלם אות א בשם כמה כתבי יד) עולה שעשרה יוחסין עלו בעליית זרובבל. ראה גם מה שהבאנו לעיל מדברי הכפתור ופרח, שכך נראה מדבריו.²

כיצד יסבירו הפוסעים בדרך זו את דברי הגמ' בענין 'ומבני לוי לא מצאתי', מהם עולה שעשרה היוחסין עלו בעליית עזרא? הצענו לעיל (פרק ג, הערה ו) הסבר לדברי הגמ' על פי שיטתם, אך הערנו שמדובר בהסבר דחוק ביותר. לכן נראה יותר לתרץ כפי שהצענו לעיל (בסוף פרק ב), שבעל המקנה וסיעתו אינם סוברים שעשרת היוחסין עלו רק בעליית זרובבל, אלא הם סוברים שהם עלו גם בעליית זרובבל, דהיינו בנוסף לאלו מתוכם שעלו בעליית עזרא. [בזה תתורץ קושיא נוספת: אם עשרת היוחסין עלו עם זרובבל, כיצד מנסה הגמ' בדף ע, ע"א, ללמוד שממזרים עלו בין עשרת היוחסין מתוך פסוקים העוסקים בנכדי טוביה העמוני, כלומר בתקופת נחמיה?!].



ו.

עיון בשיטת רש"י בסוגיא

בפרקים ז-ח בספר עזרא מתוארת עליית עזרא. בתחילה, בפרק ז' פס' א-י, מתוארת העליה באופן כללי, ושם נזכר בפס' ז' שעם עזרא עלו גם "הלויים והמשוררים והשוערים". אח"כ הפסוקים חוזרים ומתארים את העליה מתחילתה, לפי שלביה השונים: המלך נתן לעזרא רשות לעלות, ואמר שיכולים לעלות אתו כהנים לויים וישראלים (ז, יג), ושכל הכהנים הלויים המשוררים והשוערים והנתינים וכו' שיעלו עמו יהיו פטורים מתשלום מיסים (ז, כד, וראה שם פס' טז שם לא נזכרו הלויים). אח"כ נאמר שעזרא התחזק וקיבץ ראשים מישראל לעלות עמו, ובניהם נזכרים "מבני פנחס גרשם, מבני איתמר דניאל", ונראה שהם כהנים, ואח"כ נזכרים שמות שאר העולים, וביניהם אין אף אחד שידוע בבירור כלוי (ח, א-יד, וזאת בניגוד לרשימת העולים עם זרובבל בה נזכרים 341 לויים – עזרא ב, מ-מב). אח"כ נאמר שעזרא קיבץ את כל הרוצים לעלות אל נהר אהוא, ואז נאמר "ואבינה בעם ובכהנים, ומבני לוי לא מצאתי שם, ואשלחה... להביא לנו משרתים לבית אלוהינו. ויביאו לנו... מבני מחלי בן לוי... מבני מררי..." (עזרא ח, טו-יט). אח"כ נוסע עזרא והעולים עמו מנהר אהוא (ח, לא) ומגיעים לירושלים (ח, לב).

(יב). מצאתי שבתחילת ספר התגין (הובאו דבריו במחזור ויטרי ס' תקכא) משמע שעזרא העלה עמו את י' היוחסין בעליית זרובבל: "ובשני כורש מלך פרס, כד אסיק עזרא עשרה יוחסין מבבל..." אמנם לענ"ד אין כאן ראיה, שהרי גם דרוש השני [שבימיו היתה עליית עזרא] מכונה כורש, כמו שאמרו "הוא כורש הוא דרוש" (ר"ה ג, ע"ב).

פשט הפסוקים הוא, לפיכך, שיחד עם עזרא כלל לא עלו בתחילה לויים, ולכן הוא שלח כדי להביא לויים.

בקידושין סט ע"ב מביאה הגמ' את הפסוקים שמתארים כיצד עולה עזרא לא", ובדרך בודק ומגלה שאין אתו לויים, ואז הוא שולח למקום אחר ומביא משם לויים. רש"י במקום (ד"ה ואבינה) מסביר שהיו עם עזרא לויים קצוצי אצבעות (שקצצו את בהונות ידיהם כדי שלא לשיר את שיר ציון על אדמת נכר) והוא שלח להביא לויים כשרים. וכותב רש"י שעזרא לא מצא בין העולים אתו לויים כשרים משום שהכשרים ישבו בבבל בשלוה ולהעולים לא"י היו בעוני ובאימה מעמי הארץ, ומסיים רש"י שהלויים הנזכרים במשנה בין עשרת היוחסין הם מהלויים קצוצי האצבעות. [נביא את לשון רש"י. בפסוק שמוכא בגמ' נאמר "ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם", ועל זה כתב רש"י: "ואבינה בעם - מי היה ומי לא היה. שמע מינה לא ידע עזרא מי עלה עמו, וסבור שהיו שם לויים כשרים, ולא מצא ראויים לעבודה, אלא מאותן שקצצו בהונות ידיהם... מאותן עלו, ומן הכשרים לא מצא... והנך 'לוי' דקתני מתניתין מהנך דלא חזו לעבודה הו"ל].

התוס' במקום שואלים: בגמ' הובאו הפסוקים המתארים שעזרא לא מצא בני לוי, ולפי"ז צ"ע מה שנוכר במשנה שבין עשרת היוחסין היו לויים? התוס' מתרצים שהלויים שעלו עם עזרא היו קצוצי בהונות.

נעיין בשיטת רש"י:

א. מדוע רש"י כותב שהיו עם עזרא בתחילה לויים קצוצי אצבעות, והרי פשוט יותר לומר שלא היו עמו לויים כלל, כפשט הפסוקים?

קשה לתרץ שרש"י כתב כך בגלל הפסוק בעזרא ז, ז, שהובא לעיל (אמנם כעת ראיתי שהסבר זה ברש"י הובא בתורא"ש), וזאת משתי סיבות: האחת - כבר הבאנו שנראה כי פסוק זה מתאר את המצב לאחר סיום העליה (שו"ר שכך נראה משיטת הרמב"ן והריטב"א שתובא בהמשך). השניה - בפסוק שם מוזכרים משוררים, דהיינו לויים שאינם קצוצי אצבעות (הקושיא השניה איננה מוכרחת כפי שראיתי בתוס' טוך ותורא"ש, שכתבו שניתן לנגן בחלק מהכלים גם ללא בהונות).

ניתן אולי לתרץ שרש"י כתב כך מפני שבמשנה נזכרים לויים בתוך עשרת היוחסין [וכך נראה מדברי הרמב"ן והריטב"א בשם רש"י, ומדברי התוספות והמאירי, וכן מפורש בהסבר של התוס' טוך את שיטת רש"י, ובתויו"ט ד"ה לויי בהסבר שיטת רש"י],

אולם הסבר זה קשה: מנין לו לרש"י שהלויים הנזכרים במשנה אינם הלויים שעזרא שלח להביא?"

(ג). ואכן, אחר שהתויו"ט מביא כך את שיטת רש"י הוא כותב "ונראה לי דמעיקרא לאו קושיא" מכיון שהלויים הנזכרים במשנה הם אלו שעזרא שלח להביאם (כפירוש זה מובא גם ביד רמ"ה ובמאירי ועוד, וכן בתורא"ש יבמות פו, ע"ב). ראה גם מהרש"א (עשרת היוחסין עלו "מבבל", ולכן תירוצו זה ייתכן רק אם נאמר שהמקום ששמו 'כספא', משם הביא עזרא את הלויים, הוא בתחומי בבל, כדברי הרמב"ן, אך אם נסבור שכספא הוא מחוץ לבבל הרי אז אי אפשר לומר כתירוץ זה).

חשבתי לתרץ בדרך זו: בגמ' לפני כן מובא שלדעת אביי עשרת היוחסין 'עלו' מעצמם [ודלא כדעת רבא שהם 'הועלו' בעל כרחם], ולפי אחד ההסברים בגמ' אביי בהכרח אינו סובר שעזרא עשה את בבל כסולת נקיה. ולענ"ד יוצא לפי דעה זו שעשרת היוחסין לא עלו עם עזרא, אלא עלו מיוזמתם לא", ולפי"ז נראה שהלויים הנזכרים במשנה בתוך עשרת היוחסין אינם הלויים שעזרא שלח להביאם ו'העלה' מיוזמתו (אמנם יש לשאול: האם המח' בין אביי לרבא עוסקת גם בכהנים בלויים ובישראלים, או שמא, כפי שמסתבר יותר, רק בשבעת היוחסין הבעייתיים הנזכרים בסוף הרשימה שבמשנה?).

ב. מדברי רש"י נראה שהלויים הנזכרים במשנה הם הלויים קצוצי האצבעות שעלו בתחילה עם עזרא [וכך יוצא מדברי הרמב"ן והריטב"א בשם רש"י].

מכך נראה להסיק שלשיטת רש"י כל עשרת היוחסין עלו בעליית עזרא ולא בעליית זרובבל (אמנם שמא ניתן לדחות ולחלק בין שני קבוצות בתוך עשרת היוחסין, ולטעון לפי"ז ששבעת היוחסין הבעייתיים עלו עם זרובבל, ושלושת הראשונים עלו עם עזרא. אלא שלפי הסברנו לעיל סוף סעיף א זה אינו, שהרי כתבנו שם שנראה שלפי שיטת רש"י אין חלוקה בין שלשת הראשונים לשבעת האחרונים, ועל כולם נחלקו האם 'הועלו' או 'עלו' וממילא כולם עלו יחד).

ג. החקרי לב (או"ח לד, ד"ה וכדי ליישב) מסביר אחרת את שיטת רש"י: מכיון שהגמ' מביאה פס' העוסקים בעלית זרובבל כראיה לכך שעשרת היוחסין עלו לא", מכך ברור שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל, ובהכרח שרש"י יסכים לכך (וכך נראה בפשטות מדברי המהרש"א על רש"י, אלא שבדבריו יש לכאורה סתירה, וכמו שהעיר עליו בחקרי לב ד"ה וראיתי למהרש"א). לכן צריך להסביר את דברי רש"י באופן הבא: במקומות אחרים בש"ס (יבמות פו, ע"ב, ועוד) מוזכר שעזרא קנס את הלויים, משום שהם לא עלו, והיה קשה לרש"י למה עזרא קנס אותם, והרי נזכרים 'לויים' בין עשרת היוחסין שכן עלו לא"? עוד הוקשה לרש"י מדוע עזרא חיפש לויים, והרי היו כבר לויים שעלו בעליית זרובבל? לכן הסביר רש"י שהלויים שעלו עם זרובבל לא היו הלויים הכשרים, אלא קצוצי אצבעות, והכשרים שבהם התעצלו מלעלות, ולכן עזרא קנס את הלויים, ולכן הוא חיפש לויים כשרים שיבואו אתו". [להלן, כאשר נבאר את שיטת הרמב"ן, נעיר שלענ"ד הרמב"ן הבין את רש"י כפי שהחקרי לב הבין את רש"י].

יד. לפי החקרי לב צ"ל שמה שכתב רש"י שהלויים הנזכרים במשנה הם "מהנך (!) דלא חזו לעבודה", אין כוונתו ללויים הנזכרים בתחילת דברי רש"י, שהם אלו שעלו עם עזרא בתחילה, אלא כוונתו לכל הלויים שקצצו את אצבעותיהם כדי לא לשיר בגלות, שנזכרו באמצע דברי רש"י. אוסיף שהחקרי לב מקשה (בד"ה 'ולזה היה מקום'): יחד עם זרובבל עלו 330 לויים (וצ"ל 341 לויים, ראה עזרא ב, מ-מב), כיצד ייתכן שכולם היו מהלויים שהיו בזמן החורבן שקצצו את אצבעותיהם? ועוד - וכי לא עלו איתם ילדיהם שנולדו אחרי החורבן? [וזה קשה על שיטת רש"י כפי שהסביר אותו החקרי לב, שסבר שהלויים הנזכרים במשנה הם קצוצי האצבעות, והם מעולי זרובבל] לענ"ד קושייתו זו של החקרי לב תתורץ אם נסביר שלפי רש"י הלויים קצוצי האצבעות עלו עם עזרא, ולא עם זרובבל (ושלא כפי שהסביר החקרי לב בדעת רש"י). לא ידוע מה מספר הלויים שהצטרפו בתחילה לעזרא, וייתכן לפיכך שמדובר במספר נמוך מאוד [גם הלויים שהצטרפו אליו בשלב השני, לאחר שהוא חיפש לויים, היה מועט ביותר, ועמד על 38 לויים בלבד], ולפיכך ייתכן שכולם היו קצוצי אצבעות [ומה שהקשה לגבי בניהם, שמא יש לומר שאכן עזרא התייחס להורים בלבד, שהם עיקר העולים, ולא לבנים הצעירים]. שמא יש לתרץ בדוחק את הקושיא באופן אחר, ולטעון שהלויים קצצו את אצבעותיהם במשך כל תקופת גלות בבל, ולא רק בזמן החורבן עצמו. לפיכך כל הלויים, וגם הבנים הצעירים, היו כולם קצוצי אצבעות.

החקרי לב מקשה על עצמו: לפי פירוש זה בדברי רש"י מנין לו לרש"י [ולתוס', וכן כבר בילק"ש ע"פ פסיקתא] שהיו עם עזרא לויים פסולים ולכן חיפש עזרא כשרים, והרי בפשטות לא היו כלל לויים עמו?¹⁰ אלא מזה משמע שרש"י הבין [וכך גם התוס'] שהלויים שנזכרים במשנה עלו עם עזרא, ודלא כפירושו של החקרי לב בדברי רש"י. אוסיף שבנוסף לדיוק זה, הרי שמדברי התוס' כך ממש ברור (אלא שהחקרי לב לא נוקט בניסוח זה, אלא רק כותב שלפי פירושו דברי התוס' כלל אינם מובנים)¹¹. אכן, קשה לענ"ד על החקרי לב, מדברי רש"י בהמשך (ד"ה 'ותי' שנביא מיד, בסעיף ד.

ד. לעיל ראינו שבפשטות שיטת רש"י היא שעשרת היוחסין עלו בימי עזרא. אמנם לפי"ז יש לענ"ד סתירה בדברי רש"י, שהרי מדבריו במקום אחר (ע, ע"א, ד"ה 'ותי' השני) נראה שעשרת היוחסין עלו בעליית זרובבל. נסביר: הגמ' מביאה בדף ע' ראייה לכך שעלו לא"י ממזרים מתוך פסוקים המתארים כיצד טוביה העבד העמוני ובנו יוחנן, דהיינו אנשים עבדים/גויים, נשאו את בנותיהם של שכניה ומשולם היהודים. לפי הסובר שבן של גוי/עבד הוא ממזר הרי שיש כאן ראייה שהיו אז ממזרים. זו הוכחת הגמ'. הגמ' דוחה ואומרת: "ממאי דהכא הוה להו וסליקו? דילמא התם הוו". רש"י מסביר: "ממאי דמבבל עלו אותם נשים ובניהם? דילמא בארץ ישראל נותרו בימי גדליה אותם שכניה ומשולם, ושם נשאו טוביה ובנו את בנותיהם" [העיר מו"ח שאף שמבואר ביומא נד, ע"א, ש-52 שנה לא עבר איש בארץ יהודה, מ"מ יתכן שהיו יהודים בגליל או בנגב וכדומה]. אם לדעת רש"י היוחסין עלו בימי עזרא, היה די לו לרש"י להביא הסבר פשוט יותר ולכתוב: "ממאי דמבבל עלו עם עזרא אותם נשים ובניהם, דילמא בארץ ישראל היו בימי עזרא, שבימי זרובבל עלו אותם שכניה ומשולם, ואז נשאו טוביה ובנו את בנותיהם". מדוע רש"י לא ביאר כך, אלא העדיף לכתוב ביאור דחוק, לפיו היו יהודים שנותרו בא"י מזמן חורבן המקדש ועד ימי שיבת ציון?! מכאן מוכח שלדעת רש"י היוחסין עלו בימי זרובבל, ואם כן יש לנו סתירה לדבריו בד"ה 'ואבינה' מהם עולה שהיוחסין עלו בימי עזרא.

תירוצו ראשון: יש מקום לתרץ ולומר שלפי רש"י עשרת היוחסין עלו בשתי העליות.

אולם, לפי הסבר זה תחזור הקושיא על רש"י: מנין היה לו לרש"י שעלו עם עזרא בתחילה לויים קצוצי אצבעות, והרי רש"י יכול היה לפרש באופן פשוט יותר, ולומר שהלויים הנזכרים

טו). להלן סעיף ד הבאנו שתי דרכים בהם ניתן לתרץ זאת: א. ניתן לענ"ד לתרץ זאת לפי דברי התורא"ש שהבאנו לעיל, שסבר שטעמו של רש"י הוא משום שבתחילת עליית עזרא כבר נאמר שהיו לויים עם עזרא [הערנו שם על הקושי שיש בהוכחה זו]. ב. רש"י הבין שלא יתכן שעזרא טעה ולא לקח עמו לויים בכלל, אע"פ שעזרא ידע שחסר לויים בא"י. לכן מוכרח היה לו לרש"י שעזרא רק לא בדק שהלויים שעמו הם כשרים לגנן [והוא לא בדק זאת כי חשב שהלויים בימיו כבר אינם קצוצי אצבעות].

טז). אעיר, בדרך אגב, על דבר תמוה שכותב החקרי לב שם (ד"ה וראיתי למהרש"א): הוא כותב שבין העליה הראשונה (של זרובבל) לשנייה "עברו שית שנים, כמו שנראה מהכתובים, וכמו שכתוב בערכין דף יג ע"ש". הדברים מופלאים, שהרי מעליית זרובבל עד שהבית התחיל להיבנות עברו 18 שנה (גמ' מגילה יא, ע"ב, ע"פ סדר עולם) ושש השנים הנזכרות בערכין שם הן מתחילת בנין הבית ועד עליית עזרא. ייתכן שהחקרי לב הסתמך על הגמ' ר"ה ג, ע"ב, "הוא כורש הוא דריוש", אולם הדבר תמוה, שהרי כבר הערנו במק"א (אשי ישראל לספר עזרא כת"י, פרק נט, א) שכוונת הגמ' איננה אלא לומר שדריוש מכונה לעיתים כורש, אך ברור שהגמ' מבחינה בין המלך כורש לבין המלך דריוש שמלך כמה שנים אח"כ, וכמפורש בגמ' מגילה הנ"ל.

במשנה הם אלו שעלו עם זרובבל [ומה שכתב רש"י שהם היו קצוצי אצבעות, אפשר לפרש שכתב כך כי אילו הם היו כשרים לא היה עזרא זקוק לחפש לויים], ועם עזרא לא היו כלל לויים ולכן הוא חיפש לויים. ומה הכריח את רש"י לומר שהיו כבר בתחילה לויים פסולים עם עזרא?!

עלו בדעתי שלשה אופנים לתרץ זאת: א. רש"י הבין, כאמור, שעשרת היוחסין עלו בשתי העליות, והוא מבין שלא ניתן לומר לפי"ז שחלק מהיוחסין עלו בעליה זו וחלק בעליה האחרת, אלא לדעתו כל עשרת היוחסין שעלו מבבל עלו הן בעליה הראשונה והן בעליה השנייה. הסבר זה דחוק בעיני, משום שאינני רואה סיבה לפרש כך את דברי המשנה. ב. ניתן לתרץ זאת לפי דברי התורא"ש, שההכרח של רש"י הוא מפני שבעזרא ז, ז, בתחילת עליית עזרא, כבר מבואר שהיו עמו לויים, וא"כ מה שנזכר בהמשך שעזרא מחפש לויים מוכרח לומר שהראשונים היו פסולים. תירוץ זה קצת קשה, שהרי הערנו לעיל (פרק ו סעיף א) שבדברי התורא"ש יש לענ"ד קושי, וגם הבאנו שרוב הראשונים לא הסבירו כך את רש"י. ואם נאמר שכך הבין הרמב"ן את שיטת רש"י, יש בזה קושי, שהרי לפי"ז היה לו לרמב"ן לפרש מדוע הוא חולק על רש"י בנקודה זו. ג. עזרא ידע שהלויים שבא"י הם פסולים לשיר, ולכן רצה שיבואו עמו לויים, ולכן לא יתכן לדעת רש"י, שעזרא שכח להביא עמו לויים. אולם כן יתכן לומר שהוא הביא עמו לויים, ורק שכח לבדוק האם הם כשרים לשיר [וייתכן שהוא חשב שמפני שעברו שנים רבות מאז החורבן ממילא הלויים הצעירים כבר אינם קצוצי בהונות, ולכן חשב שאין צורך לבדוק שהם כשרים לנגן].

תירוץ שני: רש"י ד"ה 'ואבינה' הרי סבר שעשרת היוחסין עלו בעליית עזרא, ואם כן הוא יצטרך לומר שהפסוקים הנזכרים בגמ' שהם מעליית זרובבל הם בהכרח אסמכתא בלבד. אם כן, גם הפסוק המובא לגבי הממזרים הוא אסמכתא: אמנם פסוק זה עוסק בתקופת נחמיה, ולא בתקופת העליות, אולם יש בכך אסמכתא לכך שהיו באותה תקופה ממזרים שעלו לא"י. לפי"ז קושייתנו מתורצת: רש"י לא יכול לפרש "דלמא התם הוו" מעליית זרובבל, שהרי גם אם אכן הממזרים עלו עם זרובבל עדיין היה די בכך בכדי להביא אסמכתא. [גם אם נאמר ש"התם הוו" פירושו שממזרים אלו נולדו בא"י, ורק הוריהם עלו, עדיין יש בכך אסמכתא לכך שהיו בעיות יוחסין במשפחות העולים]. לכן רש"י מפרש "התם הוו - מזמן גדליה", שהרי לפי"ז כלל לא מדובר על העולים ועל משפחותיהם, אלא מדובר על יושבי הארץ מקדם, וממילא אין מכך כל אסמכתא.

הסברנו עד כאן, בשני אופנים, מדוע אין להביא סיוע מדברי רש"י 'ותו' לטובת השיטה הסוברת שלדעת רש"י עשרת היוחסין עלו בימי זרובבל.

נוסיף, שמדברי רש"י הללו [ד"ה ותו] אף יש ראייה להיפך, דהיינו ראייה שלפי רש"י עשרת היוחסין לא עלו בעליית זרובבל. נסביר: אם נאמר שלפי רש"י היוחסין עלו עם זרובבל, הרי שכל הלימודים בגמ' אינם אסמכתא, אלא הם לימוד ממש. לפי"ז יש להקשות, שהיה לה לגמ' לשאול: כיצד מביאים ראייה לענין הממזרים מתוך פסוקים העוסקים בימי נחמיה, והרי ייתכן שממזרים אלו עלו בעליית עזרא, שהיתה אחרי עליית זרובבל ולפני ימי נחמיה?! מכיון שהגמ'

אינה שואלת כך, מוכח שהגמ' הבינה שהיוחסין עלו בימי עזרא ושהפסוקים שבגמ' הם אסמכתא.

[ניתן לדחוק ולדחות את הראיה הזו, ולומר שאע"פ שעשרת היוחסין עלו עם זרובבל, ובאמת לפי"ז הגמ' יכולה הייתה לדחות באופן הנ"ל, ולומר "אכן הם עלו, אך אין מזה ראיה, שהרי אולי עלו בעליית עזרא", מ"מ הגמ' העדיפה להביא דחיה חזקה יותר, ולומר ש"אולי הם כלל לא עלו"].

ה. עוד יש להעיר להבנתם של התוס' ביבמות בדברי רש"י כאן: ביבמות (פו, ע"ב) מובא שעזרא קנס את הלויים כי הם לא עלו איתו, כמו שנאמר [בעליית עזרא] 'ומבני לוי לא מצאתי'. התוס' במקום (ד"ה 'ומבני לוי לא מצאתי'), שואלים: והרי במשנה על עשרה היוחסין מוזכרים לויים, וגם בפסוק בעזרא א, ה [המדבר על עליית זרובבל!] נזכר שהיו שם לויים? התוס' מתרצים בשם רש"י לקידושין ש"אותם לויים שעלו עמו (עם עזרא) היו קצוצי בהונות".

מהי שאלת התוס' מהפסוק? (וראה גם בערוך לנר יבמות שם, שהתקשה בהבנת דברי התוס', ונשאר בצ"ע) נראה לענ"ד שהתוס' שואלים מדוע חיפש עזרא לויים, או מדוע קנס עזרא את הלויים, והרי היו כבר לויים שעלו בעליית זרובבל? זו שאלת התוס'.

כיצד דברי רש"י בקידושין מתרצים את שאלתם?! הרי רש"י מדבר על הלויים שעלו בעליית עזרא, ואילו תוס' שאלו מהפסוק המדבר על עליית זרובבל? ניתן לתרץ שהתוס' הבינו שעזרא עלה גם בעליית זרובבל, וממילא הלויים ש"עלו עמו" אז (וגם הלויים שעלו עמו בתחילת עליית עזרא) היו קצוצי בהונות (זה מתאים להבנת הרמב"ן והריטב"א בקידושין, שהבינו שלפי דעת רש"י גם הלויים שעלו עם זרובבל לא יכלו לשיר).



ז.

עיון בדברי התוספות

התוס' שואלים: בגמ' הובאו הפס' המתארים שעזרא לא מצא בני לוי, וצ"ע מה שנזכר במשנה שבין עשרת היוחסין היו לויים? התוס' מתרצים שהלויים שעלו עם עזרא היו קצוצי בהונות. זה לשון התוס': "ומבני לוי לא מצאתי שם – ואם תאמר: והא אמרינן במתניתין 'עשרה יוחסין עלו מבבל' וקא חשיב לויים?! ויש לומר: דכל הלויים שעלו עמו היו קצוצי בהונות, ואינם ראויים לשורר שירה של דוכן"

א. יש להבין מהי שאלת התוס'? מנין לתוס' שהלויים הנזכרים במשנה אינם הלויים ששלח עזרא להביא? [היה מקום להסביר כך: התוס' שואלים מדוע עזרא מתאמץ להביא לויים, והרי היו כבר לויים בין עשרת היוחסין שעלו עם זרובבל, שהם הלויים הנזכרים במשנה? התוס' מתרצים שהלויים שעלו עם זרובבל היו פסולים לעבודה. הסבר זה בדברי התוס' איננו נכון, שהרי התוס' אינם מתרצים שהלויים הנזכרים במשנה היו קצוצי אצבעות, אלא הם מתרצים

שהלויים שעלו עם עזרא היו קצוצי אצבעות^[1]. נראה לומר שהתוס' סוברים כרש"י, לפי איך שהסברנו לעיל את דברי רש"י.

ב. נעיר שבמנחת בכורים (לרבי רפאל מיוחס, וציין לדבריו ביד דוד לגר"ד ויצנהיים) הקשה מדוע תוס' הקשו מדברי המשנה ולא הקשו מהפס' בעזרא ב, ע, המובא בגמ' כראיה לכך שהלויים עלו עם עשרת היוחסין? המנחת בכורים אינו מתרץ את השאלה. ייתכן לענ"ד לתרץ שהפס' הרי עוסק בעליית זרובבל, וממילא אין ממנו קושיא על עליית עזרא. משא"כ הרשימה במשנה, שעוסקת לפי רש"י ותוס' בעליית עזרא, ולכן יש ממנה קושיא.



ח.

עיון בשיטת היד רמה, ריטב"א מהדו"ב, ומאירי

הגמ' מביאה את דברי המשנה שעלו כהנים ולויים, ומביאה מקור לכך מהפסוק בעזרא פרק ב. היד רמ"ה במקום כותב (ד"ה כהני לויי וישראלי מנא לן דסליק, מהד' אופק עמ' תר): "ואע"ג דכתיב 'ומבני לוי לא מצאתי שם'? מעיקרא לא סלוק ולבסוף סלוק". כלשון זו בדיוק מובא בחידושי הריטב"א מהדורה בתרא (הוצאת מה"ק, עמ' תקנב).

הרי שלשיטתם הלויים הנזכרים במשנה הם אלו שעלו עם עזרא. נראה שלשיטתם צ"ל שהפסוק הנזכר בגמ', שהוא פסוק העוסק בעליית זרובבל, הוא אסמכתא בלבד.

במשנה נאמר שבין עשרת היוחסין היו לויים. המאירי במקום מקשה: והרי בעליית עזרא נאמר "ומבני לוי לא מצאתי שם"? הוא מתרץ שני תירוצים: האחד – עזרא לא מצא לויים כשרים, אלא קצוצי בהונות. השני – באותו יום עזרא לא מצא לויים, אך אח"כ הוא הביא לויים מבבל. וכמו שכתוב 'וישבו הכהנים והלויים המשוררים' (המהדיר ציין לפס' דומה שיש בעזרא ב, ע 'וישבו הכהנים והלויים ומן העם והמשוררים', והוא הפס' שהביאה הגמ' כמקור לזה שעלו לויים, וראה נחמיה ז, עב, אלא שהדבר צ"ע, שהרי פס' זה נאמר על עליית זרובבל והמאירי מדבר על עליית עזרא! המהדיר, הרב אברהם סופר, כתב שהמאירי סובר שאין מוקדם ומאוחר ולכן פס' זה מכוון למצב שהיה אחרי עליית עזרא. לענ"ד תירוץ דחוק מאוד, ושמא צ"ל שכוונת המאירי היא לעזרא ז, ז: "ויעלו מבני ישראל ומן הכהנים והלויים המשוררים").

הן מקושייתו, והן מתירוציו, עולה שהמאירי סובר שעשרה היוחסין עלו בעליית עזרא. ונראה לענ"ד שתירוצו הראשון מבוסס על שיטת רש"י. תירוץ השני הוא כיד רמה וכריטב"א מהדו"ב, וכ"כ תוהרא"ש יבמות פו, ע"ב".



(יז). אמנם שו"ר שלכאורה המקנה (ד"ה אביי אמר) תירץ כך בדעת רש"י והתוס', אלא שהוא סיים וכתב: "ועדיין צ"ע, וק"ל" [אולי יש לתרץ ולומר שכוונת המקנה היא לתרץ כך רק בדעת רש"י, ולא בדעת התוס']. היה ניתן לומר כך בדעת התוס' אילו היינו משמיטים את תיבת "עמו" מדברי התוס', אלא שודאי שזה דחוק מאוד להגיה את דברי התוס' [בחקרי לב אכן כתב: "ואולי תיבת 'עמו' לאו דוקא, וצריך עיון"].

(יח). כיוון לתירוצו זה בתוספות יום טוב ד"ה לוי.

ט.

עיון בשיטת הרמב"ן והריטב"א

הרמב"ן מביא את דברי רש"י שאומר שהלויים שעלו בתחילה עם עזרא היו קצוצי אצבעות, וכותב הרמב"ן ש"אין דברים הללו נכונים" שהרי "וכי תעלה על דעתך שבנו הבית והקריבו קרבנות בלא שיר?!". לכן כותב הרמב"ן שהיו במקדש לויים כשרים שעלו כבר בעליית זרובבל. ע"כ.

הריטב"א מביא את הדברים, בלשון מעט שונה, ובריטב"א מהדורא בתרא שינה יותר, וכפי שנציין בהמשך. נעיין בדברים:

א. לפי מסקנת הרמב"ן משמע מלשוננו שהוא הבין שבימי עזרא לא באו כלל לויים עם עזרא [ואפילו לא קצוצי בהונות, וצ"ל שלפי הרמב"ן מה שכתוב בפסוק בעזרא ז, ז, הוא סיכום העליה, וכפשט הפסוק], ואז שלח עזרא להביא לויים [ודלא כרש"י, שפירש שמדובר על שני סוגי לויים].

ב. מהדיר הריטב"א (הרב דינין, מהד' מה"ק הערות 7-8) הסביר שלפי מסקנת הרמב"ן והריטב"א עשרה היוחסין עלו בימי זרובבל. (כך הסביר גם בחקרי לב, וכך גם בשיעורים וכתבים לרא"ש גריינמאן על קידושין סט ע"ב). אולם לענ"ד יש קושי בהסבר זה: לפי דרכם הרמב"ן והריטב"א חלוקים עקרונית על רש"י, וממילא במקום לומר "והנכון שבמעלה ראשונה עלו שם מבני לוי כשרים אבל ביסוד המעלה של עזרא לא עלו", במקום זאת היה צריך הרמב"ן לכתוב בלשון מעין זו: "והנכון שלא קאי המשנה על יסוד המעלה של עזרא, אלא על מעלה ראשונה..." [ובאמת המקנה לא התייחס לשיטת הרמב"ן, ומזה נראה שהוא הבין את הרמב"ן אחרת מהבנת החקרי לב].

ג. יש להבין את שאלת הרמב"ן כנגד רש"י: מנין לו לרמב"ן שרש"י אינו מסכים לכך שלפני עליית עזרא כבר היו בא"י לויים כשרים? נציע כמה אפשרויות להבנת הדבר:

א. הרמב"ן הניח שרש"י סובר שעשרת היוחסין עלו בימי זרובבל (כפי שגם החקרי לב הבין בשיטת רש"י). מעתה, מכיון שרש"י כתב שהלויים הנזכרים במשנה בין עשרת היוחסין היו קצוצי אצבעות, יוצא שלפי רש"י לא היו לויים כשרים בימי זרובבל.

תירוץ זה נכנס היטב בדברי הרמב"ן, ולכן הוא העדיף בעיני, וכך יש לפרש את דברי הרמב"ן: רש"י כתב "ואבינה בעם (ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם) - מי היה ומי לא היה. שמע מינה לא ידע עזרא מי עלה עמו, וסבור שהיו שם לויים כשרים, ולא מצא ראויים לעבודה, אלא מאותן שקצצו בהונות ידיהם... מאותן עלו, ומן הכשרים לא מצא..." דהיינו שהלויים שעלו בתחילה עם עזרא היו קצוצי בהונות. מיד אח"כ כותב רש"י: "והנך 'לוי' דקתני מתניתין מהנך דלא חזו לעבודה היו". כוונת רש"י כאן (לפי הבנת הרמב"ן) איננה לבאר את תחילת דבריו, אלא כוונתו להוסיף עליהם, דהיינו לומר: לא רק שהלויים שעלו בתחילה עם עזרא היו פסולים, אלא גם הלויים הנזכרים במשנה, שהם העולים עם זרובבל, אף הם היו פסולים. מכיון שעזרא כותב "ומבני לוי לא מצאתי שם", הרי למדנו מדבריו שלא רק שאיתו לא היו לויים, אלא שגם

בא"י לא היו לויים, ולכן נזקק עזרא לחפש לויים שיעלו עמו [ואולי כוונת רש"י שתיבת "שם" באה לומר שלא היו לויים גם בשיירה של עזרא וגם בא"י, ויש להעיר שתיבת "שם" שבפס' נראית לכאורה מיותרת]. הרמב"ן מביא רק את סיום דברי רש"י [כלומר – רק את דבריו ביחס לעולים עם זרובבל, אך לא את דברי רש"י ביחס לעולים תחילה עם עזרא], משום שכלפיהם עיקר מחלוקתו עם רש"י, וכותב רמב"ן שלא יתכן שלא עלו לויים כשרים בימי זרובבל, ואז מביא הרמב"ן את שיטתו שלו, ובדבריו הוא עומד על נקודת המחלוקת עם רש"י. הוא כותב ש"ומבני לוי לא מצאתי" אינו מלמד מאומה על עולי זרובבל אלא רק על העולים בעליית עזרא. וזה לשונו: "מתחילה עלו במעלה ראשונה לויים... וביסוד המעלה של עזרא לא מצא שם לויים". דהיינו מה שעזרא לא מצא לויים הוא רק לגבי העולים בעליית עזרא, ואין ללמוד מזה מאומה לגבי עולי זרובבל, ובאמת עם זרובבל כן עלו לויים כשרים.

עד כאן הסבר שיטת הרמב"ן. אלא שיש להעיר שתוס' הבינו את רש"י באופן אחר, ובנוסף הבאנו לעיל שמדברי רש"י ד"ה ותו משמע שאין זו שיטת רש"י [והתירוץ שהבאנו שם הוא דחוק]. גם קצת צ"ע לפי הסבר זה מדוע הרמב"ן לא מסביר למה עזרא מחפש לויים, והרי היו בא"י לויים כשרים שעלו עם זרובבל.

ב. רש"י כתב שהלויים הכשרים לא רצו לעלות עם עזרא מתחילה בגלל המצב הקשה שהיה בא"י. הרמב"ן הבין שמאותה סיבה גם בעליית זרובבל לא עלו לויים כשרים. תירוץ זה דחוק, שהרי אין הכרח לרמב"ן להבין כך בדברי רש"י ואז להקשות על רש"י.

ג. הרמב"ן מתכוון להקשות קושיא עקרונית על רש"י. רש"י סבר שעשרת היוחסין הנזכרים במשנה עלו בימי עזרא, והרמב"ן מקשה שהם עלו בימי זרובבל (ומסתבר בעיני שהרמב"ן אינו מזכיר מה הראיה לכך, כיון שראייתו היא ברורה, מהפסוקים שהביאה הגמ', שהם פסוקים העוסקים בעליית זרובבל). כך נראה שהבין הרב אברהם דינין (מהדיר הריטב"א מהד' מה"ק), וכך כותב החקרי לב (או"ח סי' לד, סד"ה 'וראיתי לרש"י'). תירוץ זה קשה בעיני, שהרי אין זו משמעות קושיית הרמב"ן והריטב"א, ואם אכן זו היתה קושייתם היה להם לנקוט בלשון שונה.^ט

ד. רש"י אינו מתייחס במפורש לשאלה "מדוע עזרא מחפש לויים, והרי היו לויים שכבר עלו בעליית זרובבל?". מכך הסיק הרמב"ן שבתוך דברי רש"י טמונה תשובה לשאלה זו. הכיצד? לרש"י היה פשוט שדברי המשנה על עשרת היוחסין שעלו מבבל מתייחסים לכל תקופת העליה מבבל, כלומר – הן לעליית זרובבל והן לעליית עזרא. לכן, כשרש"י כותב שהלויים הנזכרים במשנה היו קצוצי בהונות, כוונת רש"י איננה רק לאלו שעלו עם עזרא אלא גם לאלו שעלו בימי זרובבל. מדוע באמת רש"י לא הסביר שאלו שעלו עם זרובבל היו קצוצי בהונות, ועם עזרא לא עלה בתחילה שום לוי? רש"י לא הסביר כך משום שעזרא רצה שיבואו עימו לויים, מפני שהוא ידע שהלויים שבא"י הם פסולים לשיר, ולכן לא יתכן שעזרא שכח להביא עמו לויים. מוכרח לפיכך שעזרא כן הביא עמו לויים, אלא שהוא הופתע לגלות שהם אינם כשרים לשיר [ייתכן שעזרא חשב שבגלל שעברו שנים רבות מאז החורבן ממילא הלויים הצעירים כבר אינם קצוצי בהונות, ולכן חשב שאין צורך לבדוק שהם כשרים לנגן]. עד כאן שיטת רש"י כפי

(ט). ואעיר שביד דוד לגר"ד זינצהיים מוכח שהוא הבין את קושיית הריטב"א שלא כהסברו של הרב דינין.

שהבינה הרמב"ן. הסבר זה קשה, שהרי לפי"ז היה לו לרמב"ן להסביר את נקודת המחלוקת שלו עם רש"י, דהיינו מדוע לפי הרמב"ן יתכן שעזרא לא הביא עמו בתחילה שום לוי [לעיל הבאנו הסבר אחר לשיטת רש"י, ולפיו רש"י הכריח שהיו בתחילה לויים עם עזרא בגלל הפסוק בעזרא ז, ז. גם כאן קשה לומר שכך הבין הרמב"ן את שיטת רש"י, שהרי לפי"ז היה לו לרמב"ן לפרש מדוע הוא חולק על רש"י בהבנת הפסוק הזה].

ה. הרמב"ן הבין שרש"י מוכרח להסביר מדוע עזרא מחפש לויים, והרי כבר עלו לויים בעליית זרובבל? והרמב"ן הבין שרש"י לא מוכן להסביר שעזרא סבר שהלויים שעלו עם זרובבל אינם מספיקים לעבודת המקדש והם זקוקים לתוספת [ומדוע רש"י לא מוכן להסביר כך? אולי משום שעזרא שמח מכך שעלו איתו לבסוף 38 לויים, וכמות קטנה כזאת אינה משמעותית ביחס לכמות הלויים שעלו בעליית זרובבל], ולכן רש"י בהכרח יסביר שהלויים שעלו עם זרובבל לא יכלו עוד לשיר, מפני שהם היו קצוצי בהונות, או כי הם היו זקנים, או כי הם חזרו לבבל, וכו'. תירוץ זה קשה בעיני, שהרי מיד כותב הרמב"ן שלא יתכן שבחנוכת המקדש לא היו לויים כשרים, ולכן מסביר הרמב"ן שהיו לויים כשרים בחנוכת המקדש, מהלויים שעלו עם זרובבל, שהם היו כשרים. כאן צריך היה הרמב"ן להסביר כיצד הוא מתרץ את הקושיא שעמדה בפני רש"י [דהיינו, מדוע עזרא מחפש לויים, והרי יש כבר במקדש לויים כשרים, שעלו בעליית זרובבל], אלא שבפועל הרמב"ן אינו מסביר מאומה. והיה אפשר לתרץ זאת ולומר שהרמב"ן כן מסביר, שהרי כשכותב הרמב"ן "וביסוד המעלה של עזרא לא מצא שם לויים" כוונתו שעזרא ראה שאין לויים בא"י⁽¹⁾, כי הלויים ירדו מא"י מיד לאחר חנוכת המקדש, לפני שעזרא עלה. אלא שזה קשה מאוד - ראשית, משום שהיה לרמב"ן לפרש את דבריו, וגם זה דחוק בלשון הרמב"ן, שהרי "שלא מצא שם לויים" הוא כלשון הפסוק שמדבר על מה שעזרא לא מצא לויים בין אלו שעלו איתו. שנית, אין שום סיבה ללויים לרדת מא"י במהלך השנה שבין חנוכת המקדש לעליית עזרא. מה שכתבו היעב"ץ והערול"ג (יבמות פו, ע"ב) שהלויים ירדו הוא בתקופה שלפני חנוכת המקדש, שאז נעצרה הבניה והיו קשיים מרובים, ולכן יש הגיון לומר שהלויים ירדו. אולם לאחר שהמקדש הוקם סוף סוף, כיצד יתכן שדוקא בשנה השמחה שאחר הקמתו ירדו הלויים!?

ו. הרמב"ן בתיורצו אכן מתכוון לדחות את קושייתו שלו, ולתרץ שבאמת רש"י מסכים לכך שלפני עליית עזרא כבר היו בא"י לויים כשרים. תירוץ זה קשה: שהרי מלשון הרמב"ן "אין דברים הללו נכונים" משמע שהוא דוחה את דברי רש"י, ולא רק מקשה עליו. אמנם יש להעיר שהריטב"א הביא את דברי הרמב"ן [בלי להזכיר את שמו] ובלשונו לא ברור כ"כ שהוא דוחה את דברי רש"י. במקום הלשון ברמב"ן "ואין דברים הללו נכונים" הרי שהלשון בריטב"א היא "ולא נהירא", ובמקום לשון הרמב"ן במסקנתו "אלא מתחילה עלו במעלה ראשונה..." הרי שהלשון בריטב"א היא "והנכון שבמעלה ראשונה". מעתה, שמא יש לפרש שכוונת הריטב"א אינה לדחות את דברי רש"י, אלא להסביר את דבריו. בלשון הריטב"א מהדורא בתרא השינוי גדול יותר (מהד' מה"ק תשע"ב, ד"ה ומבני לוי, וראה גם בהמשך ליד הערה 36, וכן שם ליד הערה 37, ועיי"ש בהקדמה שמהדורה זו נכתבה כנראה לפני המהדורה הרגילה של פירושו): הוא מביא את פירוש רש"י, ואז

כותב "ונראה לפ' דאין צריך לפרש כן, שהרי יש לומר דהא דתנן לויים עלו עמו [כוונתו ל'לויי' הנזכרים במשנה], היינו לאחר שחזר לבקשם והעלם. והא דמשמע בעזרא דקודם שעלה עזרא נמי היו לויים בארץ ישראל [ואם כן מדוע קנס עזרא את הלויים?], שמא לא היה להן בהן כדי הצורך". הרי שכאן סובר הריטב"א כרש"י, שעשרת היוחסין עלו בימי עזרא, והוא אינו חולק על רש"י, אלא רק מציע פירוש נוסף, ולפיו עזרא כלל לא מצא לויים, ולכן שלח והביא לויים, והם אלו שנזכרים במשנה (וכפי שפירשו ביד רמ"ה, מאירי, ותויו"ט).



י.

עיון בשיטת תורא"ש ותוספות טוך

נביא את דברי התורא"ש והתוס' טוך בשלימותם (תוס' טוך נדפסו בעבר תחת השם תוספות ר' שמואל בר יצחק), כשהם מסומנים באות מודגשת כזאת, נפסק את דבריהם לפי הגלענ"ד, ונציע [בתוך סוגריים מרובעות כאלו] כיצד לענ"ד יש להבין את דבריהם.

זה לשון התורא"ש:

"ומבני לוי לא מצאתי שם - פירש רש"י שלא מצא ראויין לעבודה אלא מאותן שקצצו בהונות ידיהם על נהרות בבל ולא היו יכולים למשמש נימי הכנורות [עד כאן דברי רש"י].

והדין עמו [עם רש"י], שלא היה יכול לומר שלא היו שם לויים כלל [ואפילו לא קצוצי בהונות, ולכן שלח והביא לויים, לא יכל רש"י לומר כך], דהא בהך עלייה דעזרא כתיב "ויעלו מבני ישראל ומן הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים והנתינים אל ירושלים בשנת שבע לארתחשסתא המלך" ולבתר הכי כתיבי "ואקבצם אל הנהר" וכתיב "ומבני לוי לא מצאתי שם", הילכך צ"ל דאותם לויים שהיו עמו לא היו ראויים לעבודה [כיון שעזרא ז, ז, נזכר שעלו לויים עם עזרא, ורק בפסוקים שאח"כ מובא "ומבני לוי לא מצאתי", אם כן מוכרח שמה שלא מצא עזרא הוא דווקא לויים כשרים, שהרי היו עמו לויים סתם עוד לפני כן. בזה מובן ההכרח של רש"י (לעיל פרק ו סעיף א, הערנו על הקושי שיש בהסבר זה)], הילכך קנס אותם עזרא [עזרא קנס את הלויים, ולפי רש"י הדבר מובן, שהרי בתחילה רק הפסולים שבלויים עלו עם עזרא].

אע"פ שכבר היו בארץ ישראל לויים שהיו ראויין לעבודה, דהא בתחלת ספר עזרא כתיב, קודם עליית עזרא, [תחילת הספר עוסק בתקופה לפני עליית עזרא, כלומר בעליה הקודמת, דהיינו] כשעלו עם זרובבל, [ושם בתחילת עזרא כתיב] "ויעמידו הכהנים מלובשים בחצוצרות והלויים בני אסף במצלתיים להלל את ה' על ידי דוד מלך ישראל" [ומכאן שכבר לפני עליית עזרא היו בא"י לויים כשרים לשיר], וגם פסח ושאר קרבנות הקריבו, ואיכא מאן דאמר בפרק בתרא דתענית ובפרק אין בערכין דהשיר מעכב את הקרבן [כלומר - הם הקריבו קרבנות ולפי הסובר שהשיר מעכב את הקרבן בהכרח שהם היו חייבים שיר, ואם כן בהכרח שהיו שם לויים כשרים לנגינה, וזה מדובר בתקופת עליית זרובבל, דהיינו לפני עליית עזרא, ואם כן קשה מדוע עזרא קנס אותם]

[ומתרץ התורא"ש] אפילו הכי קנס עזרא את כולם והפסידו אף הראשונים שעלו, לפי שהראשונים [=הלויים שעלו בימי זרובבל] היו מועטין ולא מספיקין לקרבנות שהקריבו, דעיקר העליה היתה עם עזרא, כדכתיב "הוא יסוד המעלה מבבל" [ומכיון שהיתה עליה גדולה, וממילא קרבנות רבים, לא הספיקו הלויים המועטים שעלו לטפל בכל הקרבנות, ולכן קנס עזרא את הלויים].

אי נמי [=תירוצ' נוסף מדוע עזרא קנס אותם] - גם הראשונים היו קצוצי בהונות [גם הלויים שעלו בתחילה, בימי זרובבל, היו פסולים לעבודה, ולכן היו הלויים ראויים לקנס], אע"ג דשיר בכלי מעכב את הקרבן למ"ד עיקר שירה בכלי וכבר הקריבו קרבנות כדפרישית [ואם כן כיצד יתכן שהקריבו קרבנות בזמן זרובבל ללא לויים כשרים לשיר, על זה יש לתרץ ש], כמה מיני כלי שיר יש שאינן צריכים בהונות [והלויים חסרי הבהונות לא יכלו לנגן בכינורות אך יכלו לנגן בכלים אחרים, ולכן ניתן היה להקריב קרבנות גם בזמן זרובבל אז היו הלויים קצוצי בהונות], אלא הכנורות לבד שמנגנין בהם בידים, ומ"מ הקפיד עליהם עזרא [אע"פ שהלויים שעלו יכלו לנגן בשאר כלי השיר וממילא לא התבטלה עבודת הקרבנות, מ"מ קנס עזרא את הלויים על כך שרק הפסולים שבהם עלו וזאת בגלל] שלא היו יכולים להלל בכנורות ולנגן בכלי שיר [אלא יכלו רק בחלק מכלי השיר].

עד כאן לשון תורא"ש [נסכם בהמשך את שיטתו].

נעבור לדברי התוספות טוך.

בחלק גדול דבריהם דומים לדברי התורא"ש, אך יש בדבריהם כמה שינויים חשובים. נציע תחילה ביאור בדבריהם שמתאים יותר לדברי התורא"ש, ואח"כ נציע ביאור ששונה מהתורא"ש אך נכנס טוב יותר בלשון התוס' טוך.

"ומבני לוי לא מצאתי שם - פירש בקונטרס שלא מצא ראויים לעבודה אלא אותם שקצצו בהונות ידיהם [עד כאן דברי רש"י].

וְלֹא הָיָה יָכוֹל [רש"י] לפרש שלא מצא [עזרא] לויים כלל [ואפילו לא קצוצי בהונות, ולכן שלח והביא לויים], [לא יכול היה רש"י לפרש כך] דהא קתני במתניתין "לויי"כ" [ולכן נצרך היה רש"י לומר שעזרא כן מצא לויים, והם אלו שנזכרים במשנה, אלא שהם היו קצוצי בהונות], והנך דלא חזו לעבודה הוו [הלויים הנזכרים במשנה הם אלו שהיו קצוצי אצבעות ולא היו ראויים לעבודה], כדפירש בקונטרס.

מיהו אין ראיה מזה דקרא דמייתי עלה בסמוך "וישבו הכהנים והלויים" (עזרא ב, ע) [לכאורה היה ניתן לומר שראיתו של רש"י היא מכך שהגמ' מביאה את הפסוק "וישבו הכהנים והלויים", והרי שהיו לויים, ואם כן בהכרח שמה שחפש עזרא הוא לויים מסוג אחר, דהיינו לויים כשרים לשיר. מדוע אין זו ראיה לשיטת רש"י? מכיון ש] בתחלת ספר עזרא כתיב [בפרק ב, ולא בפרק

כ). בתורא"ש הלשון כאן: "והדין עמו (עם רש"י), דלא היה יכול לומר שלא היו שם לויים כלל..."

כא). בתורא"ש כאן גרס אחרת, ולא הביא את הראיה הזו כדי להבין את ההכרח של רש"י, אלא הביא ראיה אחרת, ראה בדבריו.

ח, וזהו פרק שלא מתאר את עליית עזרא אלא מתאר את אלו] שעלו עם זרובבל קודם שעלה עזרא [ולכן אין מזה ראייה לגבי הלויים שעלו עם עזרא], [ומוסיפים התוספות:] ומשמע שהיו לויים כשרים [כלומר, בניגוד ללויים שעלו תחילה עם עזרא, שהיו קצוצי בהונות, כפי שכתב רש"י, הרי שלעומתם העולים עם זרובבל היו כשרים, וזה מוכח שהרי] דכתיב בתריה (עזרא ג, י) "ויעמדו הכהנים מלובשים והלויים בני אסף במצלתיים להלל" [הרי שהם ניגנו, ואם כן הם היו כשרים], וגם עשו פסח ושאר קרבנות כדכתיב, ואיכא למאן דאמר בפרק בתרא דתענית (כו ע"א) דשיר מעכב קרבן [וגם מזה מוכח שהלויים שעלו בעליית זרובבל היו לויים כשרים].

ומכל מקום [אע"פ שכבר עלו לויים כשרים בימי זרובבל, מכל מקום] בעליית עזרא כמו כן [=גם כן] עלו עמו לויים, דכתיב (עזרא ז, ו) "הוא עזרא עלה מבבל", וכתיב (עזרא ז, ז) "ויעלו בני ישראל ומן הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים והנתינים בשנת שבע לארתחשסתא המלך" ובתר הכי כתיב (עזרא ח, טו) "ואקבצם אל הנהר הבא על אהוא, ומבני לוי לא מצאתי שם". ואם כן על כרחך צריך לפרש דאותם לויים שעלו עמו לא היו ראויים לעבודה [מכיון שמוזכר תחילה שהיו לויים עם עזרא, ואח"כ נאמר שהוא לא מצא מבני לוי, אם כן בהכרח שהראשונים שהיו עמו היו לויים קצוצי אצבעות ולכן חיפש עזרא לויים כשרים²²].

[כאן עוברים התוספות להסביר ענין נוסף – מכיון שהתוספות הביאו שעלו עם זרובבל לויים כשרים, ממילא יש להבין מדוע עזרא קנס את הלויים] ואע"פ שכבר היו שם [בארץ ישראל] לויים כשרים [לעבודה], מכל מקום קנס [עזרא את כל] הלויים כדאמרין (יבמות פו, ע"ב) דקנסניהו עזרא, והפסידו גם אותם שעלו [למרות שלכאורה אין סיבה לקנס את העולים], לפי שהם [=הלויים שעלו] היו מועטים ולא היו מספיקים לכל העם, שהיו אז הקרבנות מרובים, דעיקר עלייה היתה עם עזרא כדכתיב (עזרא ז, ט) "הוא יסוד המעלה מבבל" [ומכיון שהיתה עליה גדולה, וממילא קרבנות רבים, לא הספיקו הלויים המועטים שעלו לטפל בכל הקרבנות, ולכן קנס עזרא את הלויים].

אי נמי [=תירוץ נוסף מדוע עזרא קנס אותם]: גם הראשונים היו קצוצי בהונות [גם הלויים שעלו בתחילה, בימי זרובבל, היו פסולים לעבודה, ודלא כפי שהביאו התוספות לעיל. ומעתה מובן באופן פשוט מדוע היו הלויים ראויים לקנס]. ואע"ג דשיר מעכב קרבן [ואם כן כיצד יתכן שהקריבו קרבנות בזמן זרובבל ללא לויים כשרים לשיר, יש לתרץ] כמה ענייני כלי שיר היו, שלא היה צריך בהונות אלא לכינורות [והלויים חסרי הבהונות לא יכלו לנגן בכינורות אך יכלו

כב). ביארנו לפי דברי תורא"ש [וכך גם משמע מתיבות "ובתר הכי"], אלא שיש בזה קושי מצד הסברא (כפי שהעלנו לעיל, שהרי הפס' הראשון נזכר אמנם לפני 'ומבני לוי לא מצאתי', אך ברור מסדר הפסוקים שהוא מסכם את כל עליית עזרא ואין מוכרח כלל שהוא עוסק בשלב שלפני חיפוש הלויים). ויש בזה קושי נוסף, שהרי כאן התוספות מסבירים שההכרח של רש"י הוא מהפסוקים, ולעיל הם הביאו שההכרח של רש"י הוא מפני שבמשנה מוזכרים 'לוי' (שמא יש ליישב שהפסוקים מכריחים לומר שכבר בתחילה היו עם עזרא לויים פסולים, וזו הסיבה לכך שהמשנה מזכירה שהיו לויים בין עשרת היוחסין, וכפי ההסבר שלנו בשיטת רש"י שהוא לעיל). אלמלא דברי התורא"ש אולי היה ניתן לדחוק ולפרש אחרת: בתיבות "אם כן" ואילך סיימו התוספות להסביר מדוע דברי רש"י מוכרחים, וכעת חוזרים התוספות ומסכמים שלפי כל זה [דהיינו לפי ההוכחה שהם הביאו לשיטת רש"י בתחילת דבריהם, מכך שנאמר במשנה 'לוי'] "אם כן על כרחך צריך לפרש דאותם לויים שעלו עמו לא היו ראויים לעבודה" [אך יש להעיר שמתיבות "ובתר הכי" משמע שאין לפרש כך].

לנגן בכלים אחרים, ולכן ניתן היה להקריב קרבנות גם בזמן זרובבל אז היו הלויים קצוצי בהונות], ומכל מקום הקפיד עזרא [אע"פ שהלויים שעלו יכלו לנגן בשאר כלי השיר וממילא לא התבטלה עבודת הקרבנות, מ"מ קנס עזרא את הלויים על כך שרק הפסולים שבהם עלו וזאת מפני] שלא היו יכולים [הלויים קצוצי הבהונות] להודות בכינור ולנגן בכל כלי שיר [אלא רק בחלק מכלי השיר]".

עד כאן ביאור דברי התוס' טוך באופן שמתאים לדברי התורא"ש.

נציע כעת ביאור נוסף לדברי התוס' טוך, שנכנס טוב יותר בלשונם, אך אינו תואם לדברי תורא"ש:

"ומבני לוי לא מצאתי שם - פירש בקונטרס שלא מצא ראויים לעבודה אלא אותם שקצצו בהונות ידיהם [עד כאן דברי רש"י].

"ולא היה יכול [רש"י] לפרש שלא מצא [עזרא] לויים כלל [ואפילו לא קצוצי בהונות, ולכן שלח והביא לויים], [לא יכול היה רש"י לפרש כך] דהא קתני במתניתין "לויים" [ולכן נצרך היה רש"י לומר שעזרא כן מצא לויים, והם אלו שנזכרים במשנה, אלא שהם היו קצוצי בהונות], והנך דלא חזו לעבודה הו' [הלויים הנזכרים במשנה הם אלו שהיו קצוצי אצבעות ולא היו ראויים לעבודה], כדפירש בקונטרס.

מיהו אין ראיה מזה, דקרא דמייתי עלה בסמוך "וישבו הכהנים והלויים" בתחלת ספר עזרא כתיב (עזרא ב, ע), שעלו עם זרובבל קודם שעלה עזרא [כלומר - התוס' דוחים את ההוכחה הנ"ל של רש"י, שהרי הפסוק שהגמ' מביאה כראיה לכך שעלו לויים הוא פסוק העוסק בעליית זרובבל, וממילא נוכל לומר שהלויים הנזכרים במשנה עלו עם זרובבל, וממילא נוכל לומר שכאשר עזרא עלה הוא לא מצא איתו שום לוי כלל], ומשמע שהיו לויים כשרים דכתיב בתריה (עזרא ג, י) "ויעמדו הכהנים מלובשים והלויים בני אסף במצלתיים להלל" וגם עשו פסח ושאר קרבנות כדכתיב, ואיכא למאן דאמר בפרק בתרא דתענית (כו ע"א) דשיר מעכב קרבן [מזה מוכח שהלויים שעלו בעליית זרובבל, שהם אלו הנזכרים במשנה, היו לויים כשרים, ודלא כשיטת רש"י שהסביר שהלויים שבמשנה היו קצוצי בהונות].

ומכל מקום [עדיין יש ראיה אחרת לכך שהלויים שעלו תחילה עם עזרא היו קצוצי בהונות, שהרי] בעליית עזרא כמו כן עלו עמו לויים דכתיב (עזרא ז, ו) "הוא עזרא עלה מבבל", וכתיב (עזרא ז, ז) "ויעלו בני ישראל ומן הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים והנתינים בשנת שבע לארתחשסתא המלך" ובתר הכי כתיב (עזרא ח, טו) "ואקבצם אל הנהר הבא על אהוא, ומבני לוי לא מצאתי שם", ואם כן על כרחך צריך לפרש דאותם לויים שעלו עמו לא היו ראויים לעבודה [מכיון שמוזכר תחילה שהיו לויים עם עזרא, ואח"כ נאמר שהוא לא מצא מבני לוי, אם כן בהכרח שהראשונים שהיו עמו היו לויים קצוצי אצבעות ולכן חיפש עזרא לויים כשרים].

כג). בתורא"ש הלשון כאן: "והדין עמו (עם רש"י), דלא היה יכול לומר שלא היו שם לויים כלל..."

כד). בתורא"ש כאן גרס אחרת, ולא הביא את הראיה הזו כדי להבין את ההכרח של רש"י, אלא הביא ראיה אחרת, ראה בדבריו.

[מכאן ואילך אין הבדל בין שני הביאורים בדברי התוס' טו]. [כעת עוברים התוספות להסביר ענין נוסף – לפי רש"י נוכל לומר שעזרא קנס את הלויים כי עלו רק לויים פסולים, אולם התוספות סוברים שעלו עם זרובבל לויים כשרים, וממילא יש להבין מדוע עזרא קנס את הלויים] ואע"פ שכבר היו שם [בארץ ישראל] לויים כשרים [לעבודה], מכל מקום קנס [עזרא את כל] הלויים כדאמרינן (יבמות פו, ע"ב) דקנסניהו עזרא, והפסידו גם אותם שעלו [למרות שלכאורה אין סיבה לקנס את העולים], לפי שהם [=הלויים שעלו] היו מועטים ולא היו מספיקים לכל העם, שהיו אז הקרבנות מרובים, דעיקר עלייה היתה עם עזרא כדכתיב (עזרא ז, ט) "הוא יסוד המעלה מבבל" [ומכיון שהיתה עליה גדולה, וממילא קרבנות רבים, לא הספיקו הלויים המועטים שעלו לטפל בכל הקרבנות, ולכן קנס עזרא את הלויים].

אי נמי [=תירוץ נוסף מדוע עזרא קנס אותם]: גם הראשונים היו קצוצי בהונות [גם הלויים שעלו בתחילה, בימי זרובבל, היו פסולים לעבודה, ולכן היו הלויים ראויים לקנס], ואע"ג דשיר מעכב קרבן [ואם כן כיצד יתכן שהקריבו קרבנות בזמן זרובבל ללא לויים כשרים לשיר, יש לתרץ] כמה ענייני כלי שיר היו, שלא היה צריך בהונות אלא לכינורות [והלויים חסרי הבהונות לא יכלו לנגן בכינורות אך יכלו לנגן בכלים אחרים, ולכן ניתן היה להקריב קרבנות גם בזמן זרובבל אז היו הלויים קצוצי בהונות], ומכל מקום הקפיד עזרא [אע"פ שהלויים שעלו יכלו לנגן בשאר כלי השיר וממילא לא התבטלה עבודת הקרבנות, מ"מ קנס עזרא את הלויים על כך שרק הפסולים שבהם עלו וזאת בגלל] שלא היו יכולים [הלויים קצוצי הבהונות] להודות בכינור ולנגן בכל כלי שיר [אלא רק בחלק מכלי השיר].

עד כאן דברי התוספות טו.

לסיכום שיטת התורא"ש: בעליית עזרא באו בתחילה רק לויים קצוצי בהונות [ולכן נקנסו הלויים] ואח"כ הביא עזרא לויים כשרים, וכשיטת רש"י אותה מחזק התורא"ש. 23 שנים לפני כן, בעליית זרובבל, עלו לויים, ולפי ביאורו הראשון הם היו כשרים [והם הספיקו אז לעבודת המקדש, אולם כשעלה עזרא אז עיקר העליה היתה איתו, שעלו עמו הרבה יהודים, ולכן היו זקוקים ללויים נוספים, ומכיון שלא אז הרבה לויים כפי שהיה נצרך לכן נקנסו הלויים], ולפי ביאורו השני הם היו פסולים לנגן [ואף שיכלו לנגן בחלק מכלי השיר מ"מ לא יכלו לנגן בכינורות וכדו', ולכן עזרא קנס את הלויים (לפי דרך זו אין הכרח לומר שעיקר העליה היתה עם עזרא)]. הוא אינו כותב שהלויים הנזכרים במשנה הם אלו שעלו עם זרובבל, ולכן ניתן לומר שגם בזה הוא מסכים לשיטת רש"י שהלויים הנזכרים במשנה הם אלו שעלו עם עזרא [אולם אין הכרח לפרש כך בדבריו, שהרי יתכן שהוא לא נכנס לדון בענין זה].

לסיכום דברי התוס' טו: בעליית עזרא עלו בתחילה לויים פסולים (ולפי ההסבר הראשון שהצענו בדבריו הם אלו שנזכרו במשנה בעשרת היוחסין), ואז העלה עמו עזרא לויים כשרים. 23 שנים לפני כן, בעליית זרובבל, עלו לויים (ולפי ההסבר השני שהצענו בדבריו הם אלו שנזכרו במשנה בעשרת היוחסין), ולפי ביאורו הראשון הם היו כשרים [והם הספיקו אז לעבודת המקדש, אולם כשעלה עזרא אז עיקר העליה היתה איתו, שעלו עמו הרבה יהודים, ולכן היו זקוקים ללויים נוספים, ומכיון שלא אז הרבה לויים כפי שהיה נצרך לכן נקנסו הלויים], ולפי ביאורו השני הם היו

פסולים לגנן [ואף שיכלו לגנן בחלק מכלי השיר מ"מ לא יכלו לגנן בכינורות וכדו', ולכן עזרא קנס את הלויים (לפי דרך זו אין הכרח לומר שעיקר העליה היתה עם עזרא)]. אחרי שעיינו בשיטות הראשונים והאחרונים, נעבור ונעיין בדברי הכתובים עצמם, הנוגעים לנושא דידן.

יא.

עיון בפסוקי ספר עזרא

נפנה לעיין בכתובים, וננסה לדלות מהם ראיות לשיטות השונות.

בתחילת ספר עזרא, בפרק ב, מתוארת עליית זרובבל, הפסוק מסכם ומעמיד את מספר העולים על סך של כ-42 אלף עולים. ברשימה המפורטת הנזכרת שם נזכרים בין היתר 4373 כהנים, 341 לוויים (עזרא ב, לו-מב), 392 "נתינים ובני עבדי שלמה" (עזרא ב, נח), וכן 652 איש ש"לא יכלו להגיד בית אבותם" (עזרא ב, ס).¹

לאחר 23 שנה עולה עזרא לא", כמתואר בפרקים ז-ח בספר עזרא. רשימת העולים אתו כוללת כ-1750 איש "מבני ישראל ומן הכהנים והלויים... והנתינים" (עזרא ז, ז). ברשימה המפורטת שם לא נזכרים בעיות ייחוס מיוחדות, ובסוף הרשימה נזכר שעלו עמו 220 נתינים, ש"כולם ניקבו בשמות" (עזרא ח, כ).

א. הרי שבכל אחת משתי העליות עלו גם בעלי פגם ייחוס. הדבר מחזק את שיטת המקנה, שסבר שהיוחסין עלו בשתי העליות. התוס', שסברו שהיוחסין עלו בעליית עזרא, יסבירו אולי שהיו עולים בעייתיים גם בעליית זרובבל, אך הם אינם נכללים בדברי המשנה על עשרת היוחסין.² החקרי לב יסבור אולי שהנתינים הנזכרים בעליית עזרא אינם כלולים בין היוחסין שעלו מבבל, משום שנתנים אלו הובאו מ"כספא", ולדעתו היא אינה מתחומי בבל.

ב. בעליית זרובבל עלו כ-42,000 איש,³ ובעליית עזרא עלו רק 1,750 איש בערך. מסתבר שסך עשרת היוחסין של כל ממלכת יהודה עמד על כמה אלפים לפחות, ומכאן יש להביא ראיה לכך שהיוחסין עלו בעליית זרובבל (כשיטת החקרי לב), או בשתי העליות (כשיטת המקנה).

כה). בנוסף ל-42 אלף העולים עלו גם 7,337 עבדים ואמהות (עזרא ב, סד). לפני הפסוק המסכם את מספר העולים עם זרובבל (ומעמידו על כ-42 אלף איש) יש פסוקים המפרטים את משפחות העולים ואת כמות העולים מכל משפחה (עזרא ב, א-ג). אם נחבר את מספר העולים מכל משפחה לא יתקבל סכום של 42 אלף אלא רק 30 אלף. חז"ל ביארו בסדר עולם (מובא במיוחד לרש"י עזרא ב סד, ובעוד פרשנים) כי 30 אלף האנשים המפורטים שם הם משבטי יהודה בנימין ולוי (לפי עזרא ב, לו-מב נראה שמתוכם היו 4373 כהנים, ו-341 לוויים), ואילו 12 אלף הנותרים הם משאר השבטים.

כו). משום שהם עלו מעצמם [ועדיין צ"ע לפי שיטת אב"י שהיוחסין עלו מעצמם, ואכמ"ל], או משום שלא עלו איתם שאר היוחסין שנזכרו במשנה.

כז). בגמ' ובראשונים נראה שמספרים אלו של עליית זרובבל כוללים את כל העולים (ראה שו"ת הרשב"א ח"ד קפו, ובשאר המקורות שהובאו בספרנו כת"י אשי ישראל לספר עזרא פרק נו, אולם לשיטת הר"א ב'מעייני הישועה' מעין יא, תמר א, המספר כלל רק גברים מעל גיל 20 ולפי דבריו עלו בעליה זרובבל כ-200,000 איש).

כיצד יסבירו זאת התוס' וסיעתם? אולי הם יסברו שמספר היוחסין היה מועט ביותר, ושלא כהנחת המוצא שהבאנו. אולי הם יסברו שמספר העולים בעליית עזרא כלל רק ראשי אבות, ולא את כלל העולים.

ג. בעליית זרובבל עלו 392 "נתינים ובני עבדי שלמה", ועוד 652 איש ש"לא יכלו להגיד בית אבותם", והם בערך 3% מתוך כלל העולים משבטי יהודה ובנימין. לעומת זאת, בעליית עזרא מספר הפסולים הנזכר קטן בהרבה - 220 נתינים - אולם מבחינה יחסית הם כוללים 12% בערך מתוך כלל העולים.

הרי לנו שבעליה הראשונה כמות העולים הפסולים שנזכרת בפסוקים גדולה בהרבה מאשר בעליה השניה, ובעליה השניה כמותם קטנה בהרבה, אך הם אחוז גדול יותר מכלל העולים. לשיטת המקנה הדבר מובן היטב: בתחילה עלו רוב היוחסין, ובעליית עזרא הוא הכריח את הבודדים שנשארו לעלות לא". משום כך מדובר באחוז גבוה מבין העולים עמו, אע"פ שהם קטנים בכמות.

ד. בעליית זרובבל, איננו מוצאים שהמלך נתן כוח וסמכות לחכמים או לזרובבל. מסתבר לפיכך שלא היה בידיהם כוח להכריח את עשרת היוחסין לעלות (ואולי גם לא היה כוח בידיהם להפרישם). בעליה זו המלך כורש הוא זה שהניע את תהליך העליה, ולא נזכר שראשי העם היו מעורבים בכך (עזרא א, א-ו, והשווה שם ב, ב). נראה שהעולים עלו מרצונם (עזרא א, ד-ו).

לעומת זאת, בעליית עזרא ראשי העולים קובצו ע"י עזרא (עזרא ז, כח). דריוש השני נתן כוח ושררה לעזרא (ראה עזרא ז, ו, ושם כה-כו, ושם י, ח). אחרי שמפורטים ראשי האבות שעולים עמו נזכר שעזרא אינו מוצא לויים ולפיכך הוא מזמן לויים לשיירה שלו (ח, טו-יט), ומיד נזכר מספר הנתינים שעלו עמו (ח, כ). מכך ניתן להבין שגם הנתינים לא הצטרפו מיוזמתם אלא זומנו לשיירה על ידו (ראה רלב"ג ח, יז, והשווה שם ז, יג).

כל זה מתאים לשיטת הסוברים שעשרת היוחסין [או לפחות חלקם] הועלו ע"י עזרא בתקופת עליית עזרא.

ה. לפי כל השיטות יש להבין מדוע לא נזכרים במפורש הממזרים האסופים וכו' בתוך רשימות העולים.



יב.

מדוע עזרא חיפש לויים

נסכם עוד כמה עניינים שנוגעים לדאגתו של עזרא להביא לויים למקדש:

מדוע עזרא מחפש לויים?

בעליית עזרא מובא שבדרך לא", ליד נהר אהוא, גילה עזרא שאין עמו לויים, ואז שלח להביא לויים שיעלו עמו (עזרא ח, טו-כ). מדוע עזרא זקוק ללויים? אולי ניתן לומר שעזרא רוצה

שעלייתו תכלול את "כלל ישראל" כולל שלשת חלקיו – כהנים לויים וישראלים. אולם, מפס' יז משמע שהוא מחפש "משרתים לבית אלוהינו", ומשמע מזה שהוא צריך את הלויים עבור עבודת המקדש.

מדוע לא די בלויים שעלו עם זרובבל?

אם אכן מטרת הלויים הללו היא עבור עבודת המקדש, הרי שיש להבין למה חשוב לעזרא להביא אתו עוד לויים למקדש, והרי כבר עלו 341 לויים בעליית זרובבל (עזרא ב, מ-מב) וצ"ל שאלו שעלו עם זרובבל היו קצוצי בהונות ולא היו מסוגלים לנגן בכינורות (רש"י, תוס', ופירוש שני בתוהרא"ש ובמאירי, ודלא כרמב"ן וריטב"א). ועוד אפשר לומר שהלויים העולים עם זרובבל היו מועטים (כך משמע לענ"ד מהפ"י הראשון בתוהרא"ש ובתוס' טוך), או שהם היו צריכים ברבות הימים תוספת אנשים (ייתכן גם שחלקם הודקנו במשך 23 השנים שחלפו). ועוד אפשר לומר שהלויים שעלו עם זרובבל חזרו ברובם לחו"ל (יעב"ץ בהגהותיו ליבמות פו, ע"ב, ערול"ג יבמות שם). ועוד אפשר לומר שעזרא לא ידע וחשב שאין במקדש די לויים כשרים (ולענ"ד זה דחוק שבמשך 23 שנים לא שמע מה המצב האמיתי במקדש). לפי כל הפירושים הללו קשה: הרי עזרא מביא איתו רק 38 לויים, ומשמע (בפס' יח) שהוא שמח במספר הזה, ולכאורה זה מספר נמוך מאוד? ויש אולי ליישב שהלויים הללו לא נועדו לעבודת המקדש אלא רק לנגינה על הכלים, ולזה מספיק מספר קטן של לויים.

כיצד לא ידע עזרא שאין עמו לויים?

אם עזרא ידע עוד לפני שעלה שבביהמ"ק זקוקים ללויים, כיצד ייתכן שרק ליד נהר אהוא הוא מגלה שאין עמו לויים? מדוע הוא לא דאג מראש להביא עמו לויים? א. לדעת הסוברים שהיוחסין עלו בעליית עזרא, אולי א"ל שהוא היה כ"כ טרוד בהוצאת היוחסין מבבל עד כדי כך שלא היה לו פנאי לבדוק את ענין הלויים. בעיני זה דחוק. ב. לפי הסוברים שבעליית זרובבל עלו לויים כשרים (רמב"ן, ריטב"א, דלא כרש"י), ייתכן לומר שעזרא שיער שגם הפעם יבואו עמו לויים כשרים, ולהפתעתו התברר לו בדרך שהפעם הלויים לא באו (או שבאו אתו רק לויים פסולים).



הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

רעיונות ופתרונות במדרשי חז"ל

עניינים נבחרים מספר לב מנחם עה"ת, העומד לצאת לאור בקרוב בעזהש"ת

א. קללה למי?

בימי חכמי התלמוד היתה אשת חבר אחת ו'חובה' שמה, ה"ה אשתו של רב הונא*, ורח"ל לא עלתה לה ימיה בטובה כי אם בחובה, כי רח"ל פעמיים נתקללה שלא יתקיימו זרעה. אחת על שהיתה מגדלת בהמה דקה, כמסופר בגמ' (ב"ק פ' א') בזה"ל:

א"ל רב אדא בר אהבה לרב הונא 'דידך מאי', א"ל 'דידך קא מינטרא להו חובה', א"ל 'חובה תקברינהו לבנה', כולה שניה דרב אדא בר אהבה לא אקיים זרעא לרב הונא מחובה, עכ"ל.

ועוה"פ נתקללה על שהיתה מגלחת פיאותיו של בנה כמסופר בגמ' (נזיר נ"ז ב') בזה"ל:

אמר רב הונא המקיף את הקטן הרי הוא חייב, א"ל רב אדא בר אהבה לרב הונא 'ודידך מאן מגלח להון', אמר ליה 'חובה', [א"ל] 'תקברינן חובה לבניה', כולו שני דרב אדא בר אהבה לא אקיים ליה זרעא לרב הונא, עכ"ל.

וכתבו בתוס' (ב"ק פ' א' ד"ה חובה תקברינהו לבנה), וז"ל:

פר"ח, בתמיה, וכי דרכה לקבור בניה, שאין עוסקת לגדלן אלא עוסקת לגדל צאן, והוי כשגגה היוצאת מלפני השליט.

ומיהו בפרק שני נזירים (נזיר נ"ז ב') גבי הקפת הראש אין שייך לפרש כן, דאמר ליה רב אדא בר אהבה לרב הונא, לדידך מאן מקיף להו, אמר ליה חובה, א"ל חובה תקברינהו לבנה, ואין שייך לפרש שם אלא לשון קללה.

אי נמי יש לומר, אין יראה שתענש בקבורת בניה, עכ"ל.

ומבואר מדבריהם ז"ל, שנתנו כוונות נפרדות בדברי רב אדא בר אהבה בדבריו אצל בהמה דקה לדבריו אצל הקפת הראש. וזה דוחק, שנשתמש ראב"א בתרומתו בשם 'חובה' תקברינהו לבנה, אבל כוונתו שונה מזו מבזו. גם לא מוכן כ"כ למה חזר ראב"א ואמר בתרומתו 'חובה' תקברינהו לבנה, והי' די לומר 'תקברינהו לבנה'.

א. ובסדר הדורות (ערך רב הונא) הביא מערוך של רב צמח, דגרס 'חובה', אבל בכל הדפוסים וכת"י הגירסא 'חובה' הן בב"ק והן בנזיר.

ב. כ"ה הגירסא במקצת כת"י.

ג. בכת"י מינכן הגירסא 'לבנה', כגירסת הגמ' בב"ק, וכ"ג תוס' בב"ק המובא להלן.

ד. כלומר, בתמיה, וכי אינה יראה שתענש בקבורת בניה.

ולולא דמיסתפינא יתכן לפרש, בהקדם דברי הגמ' (ע"ז מ"ג א):

דתניא (תוספתא ע"ז פ"ו) רבי יהודה מוסיף אף דמות 'מניקה' וסר אפיס, מניקה על שם חוה שמניקה כל העולם כולו וכו'.

ובדמות 'מניקה', ע"ש ברש"י שפירש (ד"ה מניקה) 'אשה מניקה בן', עכ"ל.

והנה, מזה אשר חז"ל קבעו מהות האליל על שם 'חוה', כפי הנראה שמעו מגויי הארץ כי ה'מניקה' מסמלת את 'חוה', דהרי בתורה לא נזכר כלל קשר בין חוה ל'הנקת בן', רק שהיתה 'אם כל חי'. ומסתבר כי עובדי ה'מניקה' היו קוראין לה'מניקה' בשם 'חוה', ויש רק לברר על מה יחסו האומות ענין 'חוה' להנקת בן.

והנה, ידוע כי הנוצרים ציירו ופסלו ממש ציור כזה 'אשה מינקת בן', וכבר נהגו כן בימי חכמי התלמוד, כפי אשר רשומו ניכר במערת קבורה עתיקה בעיר רומי מן המאה הרביעית למספרם, המשתיין למשפחת נוצרים. והם כיוונו לצייר אותו האיש ימ"ש ואמו מרים מגדלא שיער. ועיין בחי' הר"ן (ע"ז מ"ב ב') שהביא מהרשב"א בענין צורת מניקה עם שתי וערב, וזה ודאי ע"ש אותו האיש, וכע"ז ברבינו ירוחם (ח"ד נתיב ט"ז). וידוע, כי הנוצרים מכנים את מרים הנ"ל גם ע"ש 'חוה', או 'חוה החדשה', וא"כ לא רחוק לשער כי היא המניקה היא חוה והיא מרים, ואוחזת את בנה הידוע לשמצה.

ובאמת כבר קדמני בזה הגה"ק בעל מנחת אלעזר (דברי תורה ח"ד אות כ"ו) שכתב דכוונת הגמ' לאותו האיש, ואמו הוא מרים כנ"ל, אבל הרחק ללכת במה שרצה לומר כי יש דפוסים שחסרים בה 'חוה', ו'סראפיס' הוא יחד עם המניקה, והיינו יוסף אביו של אותו האיש ולא יוסף הצדיק, וספרי רש"י נשתבשו מחמת אימת הצנזור, וגם בתוספתא ליתא לתיבת 'מניקה' כי היא סראפיס היא מניקה, ע"ש בכ"ד. וכע"ז העיד בשמו בס' בית ארזים ע"ש. אולם בדקתי בכל הכת"י של הש"ס המצויים בידינו וכולן גורסים 'חוה', ובתוספתא ע"פ כת"י ווינא (הוצ' פריימן) גרס 'דמות מניקה וסראפיס'. ומש"כ ששלטו ידי זרים בדברי רש"י ג"כ דחוק ורחוק. אבל מ"מ עדיין יש מקום לעצם דבריו כי כוונת הגמ' לאותו האיש אף אי גרסין חוה כנ"ל.

ואם כן הדבר, ניחזי אנן, הרי הגיית 'חוה' ו'חובה' קרובות זל"ז, עד שיתכן לומר כי שם 'חובה' היא בעצם מבטא ארמי לשם 'חוה'. וא"כ כאשר שמע רב אדא בר אהבה מרב הונא כי אשתו 'חובה' עשתה את אשר לא תיעשנה, אמר בדרך צחות לשון נופל על לשון, כי ה'אשה חובה', ר"ל הפסל בצורת 'אשה המניקה את בנה', אשר קראו לה 'חוה' או 'חובה', תיקבריהו לבנה, שקלל את הע"ז שתקבר את בנה שהיא אוחזת ומינקת, אבל הי' כשגגה שיצא מלפני

(ה). אם הבי"ת של 'חובה' דגושה, יותר משמע כי נובעת משם 'חיבה' וכעין 'אהובה', אבל א"כ היתה לה שם כשם איש, שהרי מבני שמר היה איש ששמו 'חבה' (דברי הימים א' ז' ל"ד). ויותר נראה כי אין הבי"ת דגושה, וא"כ היא מעין שם 'חוה'. ואף בשו"ת רבינו חיים כהן (סי' ס"ח) נסתפק בכתובת שם 'חאווע', האם מקור השם היא מ'חובה' (ואגב חורפי' כתב שהיא אשתו של ר' אבהו במקום רב הונא) הרי שצידד שהבי"ת אינה דגושה.

(ו). ואף שכבר עברו כחמש מאות שנה מאז שנתלה ונקבר, מ"מ שייכת מליצה כזה להיאמר על פסל המסמלת 'תמונה חיה' על האיש ואמו. ויש קצת דמיון לזה בירושלמי (ע"ז פ"ג הי"א) גמליאל זוגא היה מיסתמך ברשב"ל, מטון בהו תבניתא, א"ל מהו מעבור קומי, א"ל עבור קומי וסמי עיניה.

השליט ולא נתקיימו זרעה רח"ל, ודו"ק'. ואין זו הפעם היחידה שמצינו כי רב אדא בר אהבה עשה שימוש בדרך צחות לשון נופל על לשון לפי שם האשה, כי עליו מסופר בגמ' (ברכות כ' א') כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה, אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי, א"ל מה שמך, אמרה ליה 'מתון', אמר לה, 'מתון מתון' ארבע מאה זוזי שויה, עכ"ל, וע"ש ברש"י.



ב. 'מפונק' מהו?

בגמ' (חגיגה ד' א'):

תנו רבנן 'רגלים' פרט לבעלי קבין, דבר אחר 'רגלים' פרט לחיגר ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו, 'ושאינו יכול לעלות ברגליו' לאתויי מאי, אמר רבא, לאתויי 'מפנקי', דכתיב כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, עכ"ל.

ופירוש רש"י (ד"ה מפנקי) שאין הולכין בלא מנעל, דאין אדם נכנס להר הבית במנעלו דכתיב 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, עכ"ל.

וכתבו התוס' (ד"ה כי תבואו לראות פני) פירש רש"י דנפקא ליה מדכתיב 'רמוס חצרי', דמשמע דהולך במנעליו, ותימה הוא דבפרק הרואה (ברכות ס"ב ב') מפיק ליה מדכתיב 'של נעלך', ויש לומר דהתם עיקר אבל הכא ניחא ליה לאתויי ראייה כדכתיב כי תבאו לראות וכו', עכ"ל.

אבל הרמב"ם כתב (פ"ב מהל' חגיגה ה"א) וכן הזקן והחולה 'והרך והענוג שאינן יכולין לעלות על רגליהן', עכ"ל. וכ"כ להלן (שם סוף ההלכה) 'מי שיכול לעלות ברגליו, להוציא חגר וחולה וזקן וענוג', עכ"ל. וכבר העיר מהר"י קורקוס ומשנה למלך דהרמב"ם פליג על רש"י ותוס' שפירשו 'מפונק' היינו שאינו הולך בלי מנעלים, אלא הרמב"ם ס"ל דהיינו מי שאינו הולך בעצמו ברגליו כלל. והמשנה למלך כתב, דהיינו שאינם הולכין בלי משענת, ע"ש.

אבל יתכן דכוונת הרמב"ם לאלו האנשים המפונקים שהביא בנו רבי אברהם בספר המספיק לעובדי ה' (מהדורת פלדהיים עמ' 191): 'וכך רואה אתה, מי שרגיל לרכב בצאתו בין הבריות, מתביש להראות בשוק כשהוא הולך רגלי, שחושב זה לירידה ממעלתו, ובוחר לאכל פת חריבה ולשכב על הארץ לבדו בביתו, ובלבד שלא יראוהו הולך רגלי ואינו רכוב', עכ"ל.

וקצת משמע, שהרמב"ם פירוש כן לשון הפסוק (דברים כ"ח נ"ו) הרכה בך והענגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרך, לא כמו שאנו מפרשים שממיה לא הלכה יחף,

ז. ואולי נקט כן לא מפני צליל 'חוה' ו'חובה', אלא משום ש'חובה' היא כינוי לע"ז, וכמו שדרשו חז"ל עה"פ (בראשית י"ד ט"ו) וירדפם עד חובה, וא"כ דימה אשתו של ר"ה חובה, ל'חובה' שבדמות אשה המינקת. ויותר נראה כמו שכתבתי בפנים.

ח. ולפי"ד התוס' (תענית כ' ב' ד"ה אמר) דתרי רב אדא בר אהבה הוי, יש לבדוק אם בחד גברא עסקינן. והג"ר ישעי' אשר זעליג מיללער שליט"א (מו"ל סדר הדורות החדש) השיב לי ע"ז בזה"ל, פשוט שמדובר בחכם אחד. בבבא קמא (אצל חובה וכו') נראה שהיה גדול מרב הונא, או לפחות חברו, וזה יתכן רק אצל ראב"א הראשון. ובברכות (אצל כרבלתא וכו') קרא לו אביי 'קמאי', וזה לא יתכן שיהיה ראב"א תלמיד רבא. ופשוט. עכ"ל.

אלא שמימיה לא הלכה כלל ברגליה, אלא תמיד מתוך עושרה ומפנקותה רכבה על הסוס או על המרכבה.

ויתכן דהרמב"ם מ'אן לפרש כרש"י ד'מפונק' היינו שאינו הולך יחף, דהרי בגמ' למדו מדכתיב כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם 'רמוס חצרי', והקשו התוס' בדפרק הרואה מפי' ליה מדכתיב 'של נעלך'. והרמב"ם לא ניחא לי' בתי' התוס', ולהכי פירוש ד'מפונק' היינו שאינו הולך על רגליו כלל, ונלמד מ'רמוס חצרי', כי בדרך כלל 'רמיסה' נעשה ע"י בהמה, כמו שנא' (מלכים ב' ט' י"ב) 'ואל הסוסים וירמסנה', וכן אצל צפיר העזים (דניאל ח' ז') 'וירמסהו'. ועכ"פ יותר שייך לשון רמיסה עם מנעל מלפרש רמיסה בלי מנעל, ודו"ק.



ג. מכות אש

ידועים דבריו הסתומים של רבינו המהרש"ל בחכמת שלמה (שבת ל' ב') ע"ד הגמ':

א"ר גידל אמר רב, כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה, שנא' שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר, אל תקרא מור עובר אלא מר עובר אל תקרא שושנים אלא שושנים, עכ"ל.

וכתב ע"ז המהרש"ל בזה"ל: ומה שקשה מנא לן תכוינה, אמינא דסמך אסיפא דקרא ידי גלילי זהב ממולאים בתרשיש וגו', והמבין יבין, עכ"ל.

והמונים המונים השתדלו להבינה. ומצאתי בלי גוזמא מעל לארבעים פירושם בדברי המהרש"ל הללו. הגדיל הגאון היעב"ץ לכתוב ע"ז שכנראה יש בדברי המהרש"ל טעות סופר.

והנה, ידוע כי מי שרח"ל נכוח [ממדרגה ב' ולמעלה] צומחות על עורו אבעבועות לבנות ע"י מכות אש. אם משורר רוצה להמחיש את צורת הנכוה עם האבעבועות על בשרו מן הכויה, אין לו משל טוב יותר ממה שיאמר 'ידיו גלילי זהב ממולאים בתרשיש, מעיו עשת שן מעולפת

ט). בגוף קשיית המהרש"ל עיין פתח עינים לחיד"א שהביא "ואית דגרסי בשמעתין אל תקרי מר עובר אלא מר בוער, והיינו דקאמר רב תכוינה, שאם לא יעשה כן יכוה ויבער וכמ"ש בערוך ערך טף" עכ"ל. ונראה דמש"כ החיד"א אית דגרסי, היינו עפ"ד הס' הקדמון שארית יעקב, שהביא בזה"ל: "ושמעתי מפי אדוני מ"ו אבי ז"ל שאמר מגאון הגדול האב"ד דק"ק הראדני מהור"ר חייק ז"ל שהגיה כך בגמרא הנ"ל אל תקרי מור עובר אלא מר בוער, וא"כ שפיר מוכח מכאן שפתותיו תכוינה", עכ"ל. וע"ש בערוך שציין החיד"א, שיש קצת משמעות לגיר' זו אבל אינו מפורש.

י). ואביא כאן רשימה ממקצתן. יעב"ץ (שבת ל' ב'), שבת של מי (שבת ל' ב'), שפת אמת (שבת ל' ב'), שדי חמד (ח' פירושים), שפת אמת על משלי (להמגיד מקרעמניץ), רב פעלים (ווילנא תרי"ז, עמ' כ"ב), צרור החיים (בשם ר' שמשון מאסטרופאליע הי"ד), תולדות אהרן (ברדיטשוב תקע"ז), אלפי יהודה (וורשא תרס"ח, ח"ב, פ' אחריו), דברי אברהם (ליקוטי נתן), מקור ברוך, וזוט של ים (וינה תרצ"ב), חלקת בנימין (פיוטרקוב תרע"ג), חידושי יעב"ץ (ווילנא תרנ"ה), ליקוטי שלמה (פקש תרנ"ד), מכתב לחזקיהו, מליצי אש (ח"ו ערך מהרש"ל), מתורת צבי יוסף (איזמיר תרכ"ו), כללי התחלת חכמה (וורשה תרנ"ג, עמ' ל'), בנין שלמה (תל אביב תש"י, עמ' נ"ט), תשו' מקדשי ה' (ח"ב סי' מ"ה בהערה), אוהרת השבת (ירושלים, ליקוטים, בשם רא"ל ברוידא), בית ועד לחכמים (ח"ט, סי' פ"ג), המאסף (ח"ו, סי' ק"ג), וזרון לחיים (ניו יארק תש"ב), מור ואהלות, נחמת יוסף, ניצוצי אהרן, אפרקסא דעניא, עץ חיים (פרעמישלא תרמ"ב, ח"א), נפלאות חדשות, דביר אהרן (ירושלים תשכ"ט, עמ' שע"ג), דעת שלום (ניו יארק תשנ"ה), גם אני אודך (ש"ס, ח"א, סי' י"ג), קובץ גליוני שערי ציון (בשם הקדושת ציון הי"ד), קובץ זרע יעקב (כ"ד, עמ' שמ"ו).

ספירים'. ונפש עדינה יתקשה לפרט 'ברחל בתך הקטנה' את צורת האבעבועות של הנכוה, מה גם לפרשו תוך המשל, ויסתפק במה שיאמר 'והמבין יבין'. כבוד אלוקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקר דבר.



ד. עצת הנדמה כטביא

בנודע ביהודה (י"ד סי' י') נשאל אם יאות לבן ישראל לצוד חיות לשם טיול ותענוג⁸. ואחרי שדן בצדדי ההלכה בזה כתב וז"ל: "ואמנם מאד אני תמה על גוף הדבר, ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו, ואין זה מדרכי אברהם יצחק ויעקב", עכ"ל.

ובקונ' קסת יהונתן (הובא בליקוטי הערות שעל הנוב"י מהדור' מ"י) כתב, דאין להקשות מהא דסנהדרין (צ"ה א') גבי דוד המלך עליו השלם, שהשטן אידמי ליה כטביא, פתק ביה גירא וכו', דמשום עור הצבי הותרה הצידה, עכ"ל. וכיוצא בזה כתבו בשו"ת בית דוד, בס' נפש חיה, ובס' עין חנוך, דנתקשו מגמ' הנ"ל, וכפי פי' הערוך המובא שם בגליון הגמ' דדוד המלך הלך לצוד חיות ועופות (כולם הובאו שם בליקוטי הערות הנ"ל שבסו"ס הנוב"י).

ולשון מדברת גדולות מצאתי בס' 'בשולי גליוני' ע"מ סנהדרין (עמ' תקנ"א) שכתב בזה"ל: "אתא שטן ואדמי ליה כטביא וכו' לשכור בזאי, לצוד חיות ועופות (הערוך). מצאנו פתרון לשאלתו של הגאון בעל נודע ביהודה, אם שרי לו לאדם מישראל לצאת לציד, הלא דוד מלך ישראל עסק בכך", עכ"ל.

והעירני חכם אחד, כי למרבה הפלא נעלם מעיניהם את הנודע ביהודה ובישראל גדול שמו, כי הענין הזה וגמ' זו נזכר בהדיא תוך תשובה זו של הנודע ביהודה, וכמו שכתב בזה"ל: "אבל לרדוף אחריהם ביערות מקום מעונתן כשאין רגילים לבוא לישוב, אין כאן מצוה, ואין כאן רק לרדוף אחר תאות לבו, ועצת הנדמה כטביא", עכ"ל.

הרי שמחמת כבודו של דוד המלך הבליע את סיפור הגמ' במתק לשונו, שכל הענין היה עצת היצר ומעשה שטן, ואין ללמוד ממנו היתר. ונתלבנו דבריו כשמלה, כי כל רז לא אניס ליה.



ה. מגומגם או משובש

בס' מאמר מרדכי (או"ח סי' מ"ו) כתב בזה"ל: 'הרב מגן אברהם פירוש פירוש משובש בדברי מהרש"ל', עכ"ל. והשיג ע"ז החיד"א במחזיק ברכה וכתב בזה"ל: 'עוד כתב וכו', ואמרו לי שכך כותב הס' הנ"ל על גדולים אחרים בענינים חלוקים שהרב פלוני נשתבש וכיוצא, ואנא דאמר, דאנן הדיטות אנן, ותלמידי הגדולים, קטנם עבה ממתנינו, וכן לא יעשה לכתוב בלשונות אלו על רבותינו הגאונים, דכשם שיש הפרש בין קדשי קדשים לחולי חולין, כן גבהו דרכיהם

יא. וכדאי לצטט דברי הגה"ק בעל עטרת צבי מזידטשוב זי"ע שכתב בסו"פ מקץ בזה"ל: שצריך לרחם ולהתפלל גם על החיות והבהמות וכל רמש האדמה וכו' שלא יעבור עליהן מקרה רעה ח"ו וכו', עכ"ל"ק.

מדרכינו, ודי בזה, עכ"ל.ק. וע"ש במאמר מרדכי (במהדורות החדשות נדפס על אתר) מה שהתנצל המחבר א"ע בזה.

וככל החזיון הזאת נכפל בדורינו אלה. כי הגאון בעל שו"ת עלת נח, תל אביב תש"ה (או"ח סי' ו', עמ' כ"ז) כתב בזה"ל: 'דברי המג"א משובשים', עכ"ל. והשיג ע"ז החזו"א על הגליון בזה"ל: 'חס וחלילה, דברי המג"א ברורים, וגם במקום שאפשר לחלוק צריך לומר בלשון תלמיד לפני רבו, והמגן אברהם הוא רבינו ואנו כולם תלמידיו, ואשרי מי שזכה להיות מתלמידיו', עכ"ל.ק.

ותמוה הדבר שמצאתי בס' כבוד חכמים (עמ' מ"ח) שהביא את דברי החזו"א, והעיר שם בזה"ל: 'שמעתי מפי הגר"ח קניבסקי שליט"א, שזכור לו שכתב בספר שעליו מדובר, דברי המג"א מגומגמים', עכ"ל. כלומר, שמה שנד' באיגרות חזו"א ובשו"ת חזו"א שהיה כתוב 'משובשים' אינו אמת, כי היה כתוב 'מגומגמים'. דאפי' לשון כזה קאריה ליה להחזו"א. אבל כאמור ניתי ספר ונחזי.



ו. מנהג שטיחת עשבים בשבועות

בספה"ק קדושת לוי (פ' יתרו ד"ה ומשה עלה) כתב בזה"ל: אם אדם זוכה, שומע בכל חג השבועות את הקול שמכריזין 'אנכי ה' אלהיך', נמצא איך צריך האדם להכין את עצמו בהכנות רבות שיזכה לשמוע דיבור הקב"ה, שכמה אלפים רבבות מלאכים ושרפי קודש אוחזים חל ורעדה ורתת וזיע מאימתו יתברך, ומכל שכן אנחנו בני אדם, עכ"ל הקדוש.

והנה, עיין בכתבי הגר"ז (סוטה מ' ב') דמדברי רש"י (סו"פ אמור) דהמגדף שמע שם המפורש ככתיבתו בהר סיני בשעה ששמע אנכי ה' אלהיך, מבואר שהיה בה דין השתחויה, כדאי' בגמ' (יומא ס"ו) דהיו משתחוים בשעה ששמעו שם המפורש ככתיבתו יוצא מפי כהן גדול. ולזה נאמר במתן תורה (שמות כ"ד א') 'והשתחויתם מרחוק', דהיה אז חיוב השתחויה, עכת"ד.²

ולפי"ז י"ל טעם נפלא להמנהג המובא ברמ"א (או"ח סי' תצ"ד ס"ג) דנוהגין לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת. דהרי ישראל קדושים מכינים עצמן בכל שנה ושנה לזכות לשמוע קול ה' מדבר מתוך האש 'אנכי ה' אלהיך' וגו', ואם יזכה אדם לכך הרי יצטרך להשתחוות כדין, והרי צריכין לדבר המפסיק בינו לקרקע משום איסור אבן משכית, ולכך היו עושין הפסק בשטיחת עשבים בביה"כ, כמבואר לענין יוה"כ דשטחין עשבים בבית הכנסת להפסיק בינו לרצפה, עיין רמ"א (או"ח סי' קל"א ס"ח).



(יב). ושמא לכך אמרו (סנהדרין צ' א') דגחזי אין לו חלק בעולם הבא. דהרי חטא במה שחקק שם בפיה של חטאת ירבעם והכריזה אנכי ה' אלוהיך וגו' ולא יהיה לך וגו' (שם ק"ז ב'). וא"כ גרם שיהגה השם באותיותיה, וע"ז אין לו חלק בעוה"ב (שם צ' א').

ז. עלילה לשם מה?

יוסף בן מתתיהו בספרו נגד אפיון (ה"ב) כתב בזה"ל:

גם כן אומר [-סופר מצרי בשם 'אפיון'] ענינים אחרים אשר אני מתבייש לזכרם, רק שרצה לכסות ערות אנטיוכס בבצעו כסף, וגנה אותנו באמרו, כי אנטיוכס מצא בבית המקדש מטה ואדם שוכב עליה, לפניו היה ערוך שלחן גדוש במעדני בשר מדגת הים חיות הארץ ועוף השמים, והאיש היה בוהה נכחו למראה הזה, בבוא המלך פנימה, הביט עליו האיש בהערצה, כמי שיושיעו במהרה, הוא נפל לרגליו והושיט את יד ימינו בתחינה לחופש, כאשר הרגיעו המלך וביקשו לספר לו מי הוא, מדוע הוא נמצא שם, ומה פשר המעדנים הללו, או אז קונן האיש בבכי ובדמעות על מר גורלו, הוא אמר, כי ייוני הנהו, וכשעבר בארץ הזו לצורכי מחייתו, חטפוהו לפתע אנשים ממוצא זר, והובילוהו אל המקדש, שם סגרו עליו מבלי שיראנו איש, אך פיטמוהו במעדנים שהוכנו למענו לרוב, לראשונה הוא הלך שולל אחר החסדים הבלתי צפויים ושמח, לאחר מכן עלה בלבו חשד, ובהמשך אף התעוררה בלבו חרדה, אך לבסוף, משחקר את המשרתים אשר באו לפניו, הוא שמע כי יש ליהודים חוק שאין לבטאו, שעל פיו הם מפטמים אותו, ונוהגים לעשות כן במועד קבוע מדי שנה בשנה, לדבריו, הם חוטפים יוני נכרי כלשהו, מפטמים אותו במשך שנה, מובילים אותו לאחת החורשות, הורגים אותו שם, ומקריבים את גופו של האיש על פי פולחנם המסורתי, טועמים מקרביו, ובעודם זוכים את היווני האחד הזה נשבעם הם לשנוא את היוונים כולם, ואז הם משליכים את שיירי גופת האיש המומת אל אחד הבורות, הלה פנה אליו ואמר, כי נותרו לו רק ימים מועטים לחיות, והוא התחנן לפניו כי יפר מתוך כבוד לשקוצי יוון את מזימת היהודים הצמאים לדמו, ויגאל אותו מהפרענות שאליה נקלע, עכ"ל.

וע"ש איך שסתר יוסיפון את כל דברי העלילה.

ויש לתמוה איך בדו להם דבר מוזר כזה. והיה מקום לפרש, כי בהיות בית קדשי הקדשים דבר חבוי וסמוי מן העין, ואף היהודים והכהנים נאסרו להיכנס שם זולת הכ"ג ביוה"כ, ממילא היה דבר טרי לבנות בזה חלומות שוא ומדוחים".

אבל יותר נראה, כי כבר היה אצלם תרגום השבעים, וכך פתרו את פסוק האחרון שבזכריה: 'והיה כל סיר בירושלים וביהודה קדש לה' צבקות, ובאו כל הזובחים, ולקחו מהם, ובשלו בהם, ולא יהיה 'כנעני' עוד בבית ה' צבקות ביום ההוא', דלעת"ל לא יאכלו בסירים רק דבר קדש, אבל לא בשר טמא, כי לא יהיה עוד 'כנעני' בבית ה', שלא יפטמו עוד כנעני בבית ה' אשר בשרו בלתי טהור.

(ג). ובדרך זה אני אומר טעם על עלילות הדם שהעלילו על בני"י שמשמים דם נוצרים במצות. כי בבית מאפה לאורך השנה עבדו שם גם נכרים, אבל באפיית המצות נזהרו ביותר והכל עשו ישראלים בעצמם, ושלחו משם כל עבדים הגויים, וע"כ היה מקום לנכרים לבדות עלילות על הטעם שנמנעו מלהיכנס שמה.

אבל באמת הכוונה לסוחר ותגר הנקרא ג"כ כנעני (פסחים נ' א'), או כדרשת חז"ל (שם): 'אין כאן עני'.



ח. סדרן של אותיות

בגמ' (שבת ל"א א'):

ת"ר מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו, כמה תורות יש לכם, אמר לו, שנים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, אמר לו, שבכתב אני מאמינך ושבעל פה אני מאמינך, גיירני ע"מ שתלמדני תורה שבכתב, גער בו והוציאו בנויפה, בא לפני הלל, גייריה, יומא קמא אמר לו, א"ב ג"ד, למחר, אפיך ליה, אמר לו, והא אתמול לא אמרת לי הכי, אמר לו, לאו עלי ידי קא סמכת, דעל פה נמי סמוך עלי, עכ"ל.

והנה, רש"י פי' 'אפיך ליה', כגון תשר"ק. ולכאורה כוונתו שלמחר הפך הלל סדר האותיות, כגון דאות הראשון הוא ת' ואח"כ ש' וכדומה. וכן כתב המהרש"א בזה"ל: דהא ודאי יש טעם לסדר האותיות מאל"ף ועד תי"ו, כגון לענין מספר, ולשאר דברים, ועל כן אמר לו, אתמול לא אמרת לי סדר האותיות הכי, ואם כן לא ידעתי איזה סדר הוא עיקר, ואמר ליה כיון דעל כרחק עלי ידי סמכת להודיע לך איזהו עיקר הסדר דעל פה נמי כו' וק"ל, עכ"ל.

ומש"כ המהרש"א דיש נפ"מ לסדר האותיות 'כגון לענין מספר', רצונו לומר, דהגמט' של אל"ף הוא אחד רק בעבור שהוא הראשון של סדר האותיות, אבל אם תי"ו הוא הראשון, אז היה תי"ו בגמט' אחד. אבל צ"ע, דהרי הגוי שבא להתגייר לא רצה לקבל כלל תורה שבע"פ, וא"כ לדידיה גם כל ענין הגמט' אינו מעלה ומוריד, ולמה צריך לדעת את הסדר עבור קבלת תורה שבכתב. ואין לומר דהא ילפינן סתם נזירות ל' יום ממה שנא' גדול 'יהיה' פרע שער ראשו, יהיה בגמט' הכי הוי, וע"כ דגם לענין הלכות תורה שבכתב בעינן לדעת סדר האותיות, דהא ג"ז רק דרשת חז"ל והוא בכלל תורה שבע"פ, וצ"ע. גם צ"ע מש"כ המהרש"א 'ולשאר דברים', לאיזהו שאר דברים נוגע סדרן של אותיות.

וביותר צ"ע, דהרי סדרן של אותיות מפורש בתורה שבכתב, דהרי כך הוא הסדר ב'תפלה לדוד' שבתהלים, ובמזמורי קי"ט, וב'אשת חיל' שבמשלי, ובספר איכה. ובה יתכן, דמאחר שבספר איכה פ' וע' מהופך, אינו ברור הסדר באלו ב' אותיות, ורק ע"י תורה שבע"פ הקובע שהעיקר ע' קודם לפ' ידעינן הסדר הנכון¹⁰. אבל לפי"ז צ"ל דביום ראשון למדו הלל כל הא"ב עד הסוף, ולמחרת למדו כל תשר"ק עד תחילתו, והבן.

יד. אבל הרש"ש כתב לפרש שלמחרתו הפך הלל את שמות האותיות, ואמר על א' שהוא נקרא ב"ת וכדו'. ע"ש בכ"ד. וצ"ע מאי נפקותא מהו שמות האותיות. ואולי לענין קריאת שמע ופרשת וידוי, דהרי אם אלף נקראת תיו אז הוגים אלף כתי, והבן.

טו. והטעם שירמיהו הקדים פ"א לעי"ן, מבואר בגמ' (סנהדרין ק"ד ב'). אכן, כהיום מצאו כמה חרסים מתקופת בית ראשון ומתקופת השופטים אשר פ"א קודם לעי"ן, וצ"ב. ואחזי, הגר' ישראל שליט"א הרב מיארטשוב, העיר כי יתכן אשר כמו דלענין הגלות פ"א קודם לעי"ן, כן לענין הגאולה פ"א קודם לעי"ן. וא"כ יתכן אשר דורשי רשומות חפשו לפי הגמטריא לברר את זמן הגאולה, אבל שמא יש למנות פ"א לשבעים ועי"ן לשמונים, וא"כ יוצא זמנים אחרים.

והיה מקום לומר, כי הרי מה שאמרו חז"ל (פסחים ו' ב') 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ה"ה גם ע"פ פשוטו של מקרא, והרבה פעמים מצינו במפרשי הפשט שכתבו כי פרשה פלונית קדמה לפרשה פלונית מבחינת הזמן. וא"כ י"ל דמה שאמרו דאין כלל זה בפרשה אחת, זהו כבר 'תורה שבעל פה', אבל מי שאינו מאמין בה יכול לומר דאף בפרשה אחת אין מוקדם ומאוחר". וא"כ אף כל אלו הפרקים שנכתבו על סדר האל"ף בי"ת, יאמרו דאין זה באמת הסדר, דאין מוקדם ומאוחר בתורה. אבל באמת אינו ניתן להיאמר, דהרי לא מסתבר כי יש שבעה או יותר פרקים בתנ"ך אשר כוללים בדיוק כל הכ"ב אותיות, ותמיד באו על סדר אחד, ואעפ"כ אינם לפי סדרן הנכון, ומוכח דעל פי פשוטו של מקרא הם הם סדר האותיות, וק"ל.



ט. שריפת שמות

במג"א (סי' קנ"ד ס"ק ט') כתב בשם הבאר שבע (סי' מ"ג), שכל ספרי קודש, אף סתם חידושי תורה, השורפן עובר בלאו זה דלא תעשון כן לה"א. וכן פסק המ"ב להלכה (שם ס"ק כ"ד). והשבות יעקב (שו"ת ח"ג חאו"ח סי' י"ב) רצה פעם להתיר בשעת הדחק, כאשר באו הגניזה לידי בזיון, לשורפן מעט מעט בצינעא, אבל בעל כנסת יחזקאל (סי' ל"ז) אסר אף בכזה"ג.

ובהיותי בזה יש לתמוה על מה שסיפור אא"ז ר' אלימלך הורוויץ ז"ל מיארטשוב, כי דרכו של אא"ז הגה"ק ר' שלו' מקאמינקא זי"ע הי', שכשהי' כותב מחידושויו על הנייר הי' שורפו מיד אצל הנר, כי חשש שמא יש פירכא על תירוצו ואינו לפי האמת (כ"ה בס' זרעא קדישא מהדו"ח עמ' תרט"ז). וכע"ז מסופר על החידושי הרי"ם שעשה כן בעצת רבו מקאצק זי"ע. ועיין בספה"ק דגל מחנה אפרים לחג הפסח, שכתב בזה"ל: דהנה ידוע מה שאיתא בזה"ק (פ' יתרו דף פ"ז ע"א) על לא תעשה לך פסל, שלא יאמר אדם ח"ו תורה שלא קיבל מרבתי או שלא קיבל מרב הגון עיי"ש. והנה יש תורה כזו שטעון גניזה ואסור להנות ממנה, ויש שטעון שריפה, והמשכיל יבין, עכ"ל"ק.

וראה זה מצאתי ראיתי בס' יש מנחילין להג"ר פנחס קאצינעלינבויגען זצ"ל שכתב (סי' רל"א) בזה"ל: גם זאת בקשתי ממר אחא נר"ו, להודיעני שורש אם אמת הוא באותו מנהג קדמונים אשר בקהל ווירמייזא, שעושין מדורות אש גדולה בשמחת תורה מן השמות הקרועים והטלואים שמונחים בבית הכנסת, ומשחקים בה בהקפות, והיות דמרגלא בפומי דהוא כדאמר רבא (סנהדרין ס"ד ב') כמשוורתא דפוריא, ובודאי הוא מיוסד ומתוקן מנהג זה מן גאונים קדמונים כמו רוקח וכדומה, ונפשי איותא לדעת זאת שכשר הדבר לעשות מצוה עם השמות הקרועים, וכמו בביעור שריפת חמץ בערב פסח, או בהבערת התנור לאפיית המצות של מצווה, שהוא כשר בעיני יותר ממה שאני רואה השמות שגונזין אותן בבית הכנסת ומונחין בפאליש של בית הכנסת, ולבי עלי דוי לראות ממש שדורסין עליו ואין בידי למחות, עכ"ל.

טז). ובאמת ע"ש בתוס' דלפעמים אף בענין אחד אין מוקדם ומאוחר, וכ"מ במהרש"א (סוטה ל"ה ב'), ובירושלמי (שקלים פ"ו ה"א) מבואר דאיכא מ"ד דבאמת ס"ל דהכלל ד'אין מוקדם ומאוחר בתורה' נאמר אף בענין אחד. וכ"מ במדרש (קהלת רבה, עה"פ אני קהלת).

י. מקור למנהג

הרי"ץ גיאות בספרו מאה שערים (סוף הל' לולב) הביא את תשובת רב האי גאון בזה"ל: ונשאל מרבינו האי, נהגנו במקומינו יום טוב האחרון של חג מקלסין ס"ת ומביאין מגמראות לבית הכנסת ומעשנין לפני ס"ת וכו'. רב האי אוסר את המנהג, כי אסור לעשות כן ביו"ט. וע"ע בזה במהרי"ק (שורש ט') ובתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' שי"ד מרב נטרונאי גאון) ובשו"ת מכתם לדוד (או"ח סי' י"ט). ואיך שיהיה, תאבים אנו לדעת מאין התחיל מנהג זה.

ויתכן, דיעויין בגמ' (ב"ב קמ"ז א') דאמר רב יצחק בר אבדימי, מוצאי יום טוב האחרון של חג הכל צופין לעשן המערכה, נטה כלפי צפון עניים שמחים ובעלי בתים עצבין מפני שגשמי שנה מרובין ופירות מרקיבין, נטה כלפי דרום עניים עצבים ובעלי בתים שמחין מפני שגשמי שנה מועטין ופירות משתמרין, נטה כלפי מזרח הכל שמחין, כלפי מערב הכל עצבין, עכ"ל. וע"ש במהרש"א דבודאי שה"ה בכל עשן היה שייך להביט לאיזהו צד יוליך הרוח את העשן, ע"ש.

וא"כ י"ל, שהיו נוהגים גם לאחר החורבן, במצאי יו"ט אחרון של חג, שהוא ליל שמחת תורה, להדליק אש גדול המעלה עשן, לראות ולהביט לאיזה צד יהיה נוטה העשן. ולימים נשתכח סיבת המנהג ונשתרבו הדבר להכניס את העשן תוך הביה"כ ואצל הס"ת, והבן.



יא. מתי נסתמאו עיני רב יוסף

בגמ' (ב"ק פ"ז א') מבואר דרב יוסף היה סגי נהור רח"ל. ובסדר הדורות (ערך רב יוסף) הביא בשם ס' מקור חיים דרב יוסף עשה לעצמו כן מצד פרישות ולא נולד כך. ופלא שנעלם לו לפי שעה דזה מפורש בר"ן (קידושין י"ב ב' מדפי הרי"ף) וז"ל: ועוד דהא רב יוסף פתוח ונסתמא הוה, דאמרין באגדה דסמי נפשיה משום דלא מצי קאי דלא לאסתכולי בר מד' אמות דיליה, עכ"ל. וכבר העיר ע"ז הג"א שם על הגליון.

והחיד"א בספרו עין זוכר (מערכת י' אות ט"ז) כתב דמצא בספר הפרדס כת"י לרש"י, כי רב היה לו עשר קדושות, וכי נח נפשיה נטלו תלמידיו כל אחד מדה אחת מרבם, ורב יוסף נטל זה שלא היה מסתכל חוץ מד' אמותיו, וכיון שלא היה מצי קאי במילתיה סמי עיניה, עכ"ל. אמנם ידידי ש"ב ח"ד הג"ר מרדכי יהודה וויזל שיחי' הראני דבס' גט מקושר (דף קמ"ב) צידד דרב יוסף לא ראה מאורות מימיו ע"ש.

ואנכי בר לא אבין, מה שקיל וטרי בהא, ואף הר"ן הביא ממרחק לחמו מס' אגדה שלא שמענו ממנו ולא ידענו מקום מוצאו. הרי ענין זה מפורש בגמ' (עירובין ס"ה ב'): יתיב רבה ורב יוסף בשיליה פרקי דרב ששת, ויתיב רב ששת וקאמר כמאן אמרה רב לשמעתי, כר' מאיר, כרכיש רבה רישיה, אמר רב יוסף תרי גברי רברבי כרבנן ליטעי בהא מילתא וכו', עכ"ל הגמ'. והנה, איך ידע רב יוסף כי רבה כרכיש רישיה. ועל כרחק שבאותה שעה עדיין ראה מאורות. וגם קצת צ"ע ע"ד רש"י בס' הפרדס, דהרי דבר זה כבר היה אחרי פטירת רב, שכבר ישבו לפני

פרקו של רב ששת. אמנם בזה י"ל דרך לאחר זמן, כשנתקשה רב יוסף לעמוד בעצמו להסתכל חוץ מד"א סימא את עצמו.



יב. פת במלח - נוסח הרמב"ם

במושכל ראשון עלה בדעת, דמה שאמרו חכמינו ז"ל בפרק קנין תורה (אבות ו' ד') כך הוא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה", הוא ט"ס ובכתב יד ה' כתוב פת במ' תאכל, ויש לפענח ל'פת במשקל תאכל'. והאי תנא נקט לישני דקרא דיחזקאל (ד' ט"ז) ואכלו לחם במשקל ובדאגה ומים במשורה ובשממון ישתו. אבל בדקתי בכל המקורות לדברי חז"ל הללו, בתנא דבי אליהו זוטא (פי"ז ס"ד), מדרש תנחומא (פרשת נח ס"ג), מסכת כלה רבתי (פ"ח), ובכולן הגירסא פת במלח תאכל, ולא מסתבר דנפלה טעות בכל הני ספרים.

ולקושטא דמילתא ראייתי בס' מילי דאבות להגאון הקדמון רבי יוסף חיון זצ"ל", שהקשה דמאחר דנקט תנא 'מים משורה תשתה', למה לא נקט בדומה לו אצל פת, 'פת במשקל תאכל', ותי' דאצל פת זה ענין של קללה כמו שנאמר 'והשיבו לחמכם במשקל', ע"ש בכ"ה. וצע"ג, דהרי כאמור גם 'מים במשורה תשתה' נאמר לענין קללה ע"י יחזקאל הנביא.

והתבוננתי בדבר, דמ"מ אכן תמוה מאוד שהתנא נקט 'ומים במשורה תשתה' שהוא ענין הנאמר לקללה, ויאמצהו ללומד תורה, עד שמאושר העושה כן אף בעולם הזה, בשעה שהנביא צווח ואומר דבזה 'נמקו בעונם'.

ושבתי וראיתי ברמב"ם (פ"ג מהל' ת"ת ה"ו) שכתב בזה"ל: כך הוא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וכו', עכ"ל. וברור הדבר כי הרמב"ם מצטט לשון ברייתא דידן, אבל השמיט 'ומים במשורה תשתה', וכפי הנראה שלפני הרמב"ם היה נוסח הברייתא בלי מילים הללו". והוא גירסא נכונה מאוד, כי כאמור לא מסתבר שהתנא נקט מטבע לשון של קללה על מי שזכה להיות מאושר בעולם הזה.

ומצאתי און לי בספר המספיק לעובדי ה' לרבינו אברהם בן הרמב"ם (מהדורת פלדיס עמ' 174) שכתב בזה"ל: 'הוא מה שאמרו ברי סמכא, פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה', עכ"ל. והמו"ל הוסיף אחרי 'פת במלח תאכל' כמה נקודות, (כזה: ...) כלומר, שהמחבר לא ציטט כל הברייתא במילואה. אבל מאחר שגם אביו הרמב"ם השמיטו, ברור כי האב ובנו ראו את הברייתא בנוסח שונה, מבלי להזכיר קללת 'מים במשורה תשתה'.



יז. אגב, ידוע פירוש רש"י ע"ז, דאין הכוונה דישתדל לאכול רק פת במלח ומים במשורה, רק שאם ח"ו יגיע למצב שאין לו רק את אלו, לא ימנע את עצמו מללמוד. ורואה אני בזה התאמה עם מש"כ רש"י בפירוש התלמוד (עירובין נ"ד א' ד"ה שמסרחת) בא"ה, 'שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד', עכ"ל.

יח. היה רבו של רבי דון יצחק אברבנאל זצ"ל [ואין להחליפו עם ספר מילי דאבות לרבי יצחק מוואלאזין זצ"ל]. ובשנויי נוסחאות שבמהדורת ר' שבתי פרענקיל ז"ל הביא דאע"פ שבקצת כת"י ודפוסים כתוב גם 'ומים במשורה תשתה', אבל ברוב כת"י ליתא למילים הללו.

יג. שפחה חרופה כפשוטו?

בס' מהרי"ל (ליקוטים אות נ"ה) איתא בזה"ל: אמר (-המהרי"ל) שפעם אחת בימיו, מצאו מצבה אחת בקברות מגנצ"א, והי' כתוב בה 'שפחה חרופה', והי' הפרט מיום הקמתה עד אותו היום י"א מאות שנה, מכל זה נשמע שק"ק מגנצא הי' קהלה חשובה מכמה וכמה שנים, עכ"ל. ובפשטות בשפחה כנענית שמסרה רבה לעבד עברי עסקינן, אשר היא הנקראת 'שפחה חרופה', ומתה בעודה תחת העבד. וקצת תמוה למה חרתו פרטים הללו על אבן המצבה. אבל לא רחוק לצדד, כי זה מליצה מהאדון שלה. שהיא היתה שפחתו של 'מציק' אחד, והיה שונא את שפחתו, ובשעת מיתתה ציוה לחרות על מצבתה 'שפחה חרופה', להיות לה ל'חרפת עולם', וזה ע"ד האבע"ז ד'חרופה' מלשון 'חרפה'.



יד. תרנגול הודו

הגאון ר' ישראל הלוי בעלסקי זצ"ל כתב בספרו שלחן הלוי (פרק י"ט עמ' קס"ט) טעם למה התירו חכמי הדורות לאכול מן העוף ה'הודו' על אף שאין לנו מסורה כלל בכשרותה, וז"ל: דהנה, בגמ' ובהלכה מובא, שיש לסמוך על חכם צייד להכיר בין עופות טמאים וטהורים, וצייד חכם הנאמן לכך הוא מי שמכיר בכל כ"ד עופות הטמאים, דלא מיקרי ציד חכם בלתי תנאי זה (עיין חולין ס"ג ב', וביו"ד ס' פ"ב סעי' ב'), והנה מוכח מהגמ' והפוסקים, שבזמן התלמוד היו מצויים ציידים כאלה, וא"כ מוכח שכל הכ"ד העופות הטמאים היו נמצאים בעולם הישן, מקום התנאים והאמוראים וחכמי התורה, [-זאת אומרת, חצי כדור העולם המזרחי]. והנה, כשבאו לפני חמש מאות שנה בערך לעולם החדש, [-חצי הכדור המערבי], מצאו הרבה מינים שלא הכירו בהם עד הנה, מיהו כולם משותפים באיזו מדה עם סוגי העופות מוכרים מעולם הישן, ואפשר דמיקרי 'למינו', 'למינהו', 'למינם', עם סוגי עופות טמאים שונים, מלבד מין אחד לבדו, והוא מין ה'הודו' שלפנינו, שאין לו שיתוף ודמיון לשום סוג עוף הקשור לעולם הישן, ורחוק מכולם ריחוק גמור. אף שהיה מי שרצה לזהות אותו עם מין התרנגול, ברור לכל יודע ומבין שאין שום יסוד לזה. ונמצא אחר עיון ובירור גדול, שהעוף ההודו אין לו אח בעולם הישן. ואם כל הציידים החכמים לא הכירו בהם ובמינם, נמצא שאין הוא מהכ"ד המינים הטמאים באיזה צד שיהיה, וכנראה שזה אחד מהטעמים החזקים שסמכו עליהם חכמי הדורות להתיר העוף הזה, ואולי הטעם היותר ברור. וברוך ה' שהניח מקום להתגדר בו. ואף שיודע אני שיהיה מי שיעמוד לטעון נגד הנ"ל, לזאת אבקשו כי יעיין היטב במה שכתבנו, טרם ידבר ויכתוב, עכ"ל.

(כ). עיין בגמ' (פסחים ט' א') מעשה בשפחתו של מציק אחד, וע"ש במפרשים, ודו"ק.

ואף שלא מסר לנו הגאון הנ"ל שיעור כמה עיון יש לתת לדבריו 'טרם ידבר ויכתוב' על טעמו, ודברי תורה ככל שאתה הוגה בה תמצא בה טעם, ואין לה קיץ ותכלה, מ"מ כתלמיד הדן לפני רבו יש לי הרהורי דברים בכל דבריו.

ראשית, הגאון הנ"ל נגע בשאלה גדולה שאין לה תשובה ברורה, מאחר שכל החיות בהמות ועופות היו תוך תיבת נח, איך הגיעו חיות ועופות של עולם החדש למקומן בעולם החדש. ואם אתה אומר הגיעו באיזהו אופן שיהיה, מאן יימר שלא נשארו מקצת ממין זה בעולם הישן. ואף שלא היה בנמצא עד שמצאוהו בעולם החדש, לא ראינו אינו ראייה, ושמא במשך הדורות נכחדו מעולם הישן ורק בעולם החדש נשארו ממין זה. וא"כ יתכן דבימי חז"ל עדיין היו ממין זה בעולם הישן והיה מוכר לציידים החכמים^א.

שנית, כבר רמז הגאון הנ"ל שהיה מי שרצה לזהות אותו עם מין התרנגול, ואיני יודע אל מי כיון דבריו, אבל אני מצאתי כי כן ס"ל לאחד מגדולי הפוסקים ה"ה הב"ח. ולא עוד, אלא שלדעת הב"ח היה ה'הודו' מוכר גם לחכמי התלמוד. דהנה, איתא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה) ומצואת התרנגולין ארבע אמות ר' יוסי בר אבון בשם ר' הונא ובלבד באדומים, עכ"ל. וכתבו התוס' (ברכות כ"ה א' ד"ה לית) ובירושלמי יש, דבאדומים בלבד יש לחוש, ולא ידעינן לפרש, עכ"ל. וע"ש תלמידי רבינו יונה שפי' דהיינו היכי דהצואה אדומה, ע"ש. אבל בחי' הרשב"א כתב דהיינו מין תרנגולים אדומים, ע"ש בכ"ד. ובהגהות גדולת מרדכי (מרדכי, ברכות, רמז ע"ז ס"ק א') הביא בשם רבינו יחיאל מפאריז ז"ל דכוונת הירושלמי לתרנגולים הבאים מארץ אדום, דאמרינן במס' כתובות דבארץ אדום השעורים בזול, ולכן נתנו גם לתרנגולים לאכול שעורים, ולכן צואתן מסרחת. וכע"ז פי' האגודה (ברכות ס"ה פ'). אבל הב"ח כתב (או"ח סי' ע"ט ס"ג) בזה"ל, ונראה, שהם אותן התרנגולים הגדולים המובאים מאינליט"א, שידוע שצואתן מסרחת ביותר, עכ"ל^ב. וע"ש במג"א (ס"ק י"ד) שגרס מאינלטי"ר"א, והיא מדינת ענגלאנה. וכתבו הפמ"ג והערוך השלחן דהיינו המין הנקרא בל"א 'אינדיק', והיינו התרנגול 'הודו'.

הרי למדנו מדברי הב"ח, כי להירושלמי היה מוכר תרנגול 'הודו', וגם קראו לה 'תרנגול', וא"כ גם ציד חכם בזמן חז"ל ידע מתרנגול הודו, ותו אין להוכיח כי איננה מכ"ד מינים טמאים. אבל כאמור, אולי לזה כיון הגאון הנ"ל שהזכיר מי שרצה לזהות אותו לתרנגול וביטל את דבריו.



כא). ורד"צ הופמן ז"ל בפירושו לספר בראשית כתב כי אפשר שלא הגיע המבול למקומות הנידחים אם לא חטאו והשחיתו הרבה.

כב). מלשון הב"ח משמע כי כתב כן בדעת רבינו יחיאל מפאריז הנ"ל, כלומר, דבימי חז"ל היו תרנגולים הללו בארץ אדום, אבל צ"ע דמלשון ההג"ה משמע כי אלו האדומים הם ככל תרנגול דעלמא, רק דבאדום מאכילין אותן שעורים, אבל מלשון הב"ח משמע כי אלו מיוחדים בגודלם, ומשמע דמהותם אחרת וע"כ הם אוכלים שעורים, ועיין.

טו. נתעטף כשליח ציבור, איך?

בגמ' (ר"ה י"ז ב):

א"ר יוחנן, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה למשה סדר תפילה, עכ"ל.

ובסדר אליהו זוטא (פכ"ג) הגירסא: מלמד שירד הקב"ה מן הערפל שלו כשליח ציבור שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה, עכ"ל. וכפי הנראה, דרשו חז"ל ממה שנא' 'ויעבר' ה' על פניו, דהיינו כש"ץ ה'עובר' לפני התיבה. ומ"מ צ"ב מאי שייטא עיטוף לש"ץ, דהרי גם יחידים המתפללים מתעטפים בטלית.

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רי"א) כתב: דמכאן נלמד די"ג מדות של רחמים נאמר רק בציבור, ומפני כך נתעטף הקב"ה כשליח ציבור, עכ"ד. ומ"מ צ"ע, דא"כ היה די לומר, מלמד שהקב"ה עבר לפניו כש"ץ, ומה זה שהוסיף ר' יוחנן 'שנתעטף' כש"ץ.

ועי' במהרש"א שכתב, דאופן הדרשה הוא ממה שנאמר 'ויעבר ה' על פניו', דהיינו שהעביר הטלית על פניו, ע"ש"י. ולפי"ז אכן כל הדרש סובבת העברת 'הטלית' על 'פניו'. ומ"מ לפי"ז צ"ע, דא"כ מאי קאמר 'כשליח ציבור', הרי ענין העברת טלית אין בו שייכות לש"ץ, ולמה נרמז בזה שהעביר הטלית על פניו, שנתעטף 'כשליח ציבור' דוקא.

גם צ"ע על מה הקדים רבי יוחנן לדבריו 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו', דאם ענין עטיפת טלית כלפי שמיא יש בה מעין הגשמה ח"ו, א"כ למה לא הקדים כך במקום אחר, דהרי איתא בילקוט שמעוני (פ' בא רמז קצ"א) ר' חייא בשם ר' יוחנן, נתעטף הקב"ה בטלית מצויצת, והעמיד למשה מכאן ולארהן מכאן, וקרא למיכאל ולגבריאל ועשה אותם כשלוחי החודש, ואמר להן, כיצד ראיתם את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה, כמה היה נוטה וכמה היה רחב, אמר להן, כסדר הזה יהו בני מקדשין את החודש למטה, על ידי זקן ועל ידי עדים ועל ידי טלית מצויצת, עכ"ל"י. והיה מן הראוי לר' יוחנן להקדים ג"כ ולהבהיר 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו', ואם אין דבר זה נרמז בקרא ד'כזה ראה וקדש', אז אדרבה, אכן אי אפשר לאמרו.

ולולא דמיסתפינא הי' נראה לפרש, על פי מה שהעיד רבי חנינא על רבינו הקדוש (ברכות כ"ד ב') 'אבל לא היה מתעטף'. ע"ש ברש"י ותוס'. אבל המאירי פי' בזה"ל: "וכן יש שפירשו מה שאמרו 'שלא היה מתעטף' פי' אחר, שלמדנו ממנו, שאין לאדם להגביה שולי הטלית ולהניחם על כתפו בשעת תפילה, כעין ששליח ציבור עושה בשעת קריאת התורה", עכ"ל. ובחי' הרשב"ץ (שם) הביא ענין זה בנוסח אחר, וז"ל: "והגאון ז"ל פי', שלא יעמוד בשעת תפילתו מעוטף, אלא תהא הטלית משולשת למטה, כמנהג שליח ציבור בשעת תפילה מעומד", עכ"ל. ולשונו צ"ע, דאם כן ההלכה לכל אדם, שיהא מעוטף כמו הש"ץ בשעת תפילה דמעומד, למה רק הש"ץ נוהג כן. וכנראה דיש לתקנו כדברי המאירי, דלא יעמוד מעוטף כמנהג הש"ץ בשעת תפילה, אלא

כג). ולפי"ז 'פניו' קאי על הקב"ה, וזה דוחק גדול, דע"פ פשוטו 'פניו' מוסב על משה רבינו ע"ה.

כד). אודה בזה לאח, הג"ר ישראל שליט"א מיארטשוב, שהעירני לדברי הילקוט.

אדרבה ישלשלו למטה, והיינו דהש"ץ בתפילת העמידה יכול להתעטף, דהיינו שאינו משולשת למטה.

ויש ליתן טעם לדבר, כי היחידים המתפללים, אז הכוונה יותר מכוונת אם משלשלים את הטליתות למטה, שע"י כך יש יותר הפסק בין איש לחבירו. אבל הש"ץ שרק הוא מתפלל, וגם יש צורך להשמיע קולו, מתעטף בטליתו, היינו מגביה טליתו, כדי שלא להפסיק כ"כ בינו לעם.

ואם כן הדבר, יתכן דכוונת ר' יוחנן 'מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור', דלמד ממה שנא 'ויעבר', כי נתעטף בטליתו כעיתוף של שליח ציבור העובר לפני התיבה, שהגביה את שולי הטלית והניחו על כתיפיו, והיינו דזה המשך על מה שאמר לו הקב"ה למשה (לעיל ל"ג כ"ג) 'וראית את אחורי', והטלית המשולשלת למטה הרי מפסיק מלראות אחוריו, ע"כ כביכול נתעטף כש"ץ, שהגביה הטלית, כדי להראות למשה רבינו את אחוריו. ולפי"ז מובן מאליו מפני מה הקדים ר' יוחנן ואמר 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו', ואם שגיתי ה' הטוב יכפר".

וכאשר הרציני הדברים לאחי, הרב מיארטשוב הג"ר ישראל שליט"א, היה מצדד לשנות את טעמו מעט, ואמר, כי מאחר שאמרו בגמ' (ברכות ז' א') והסירתי את כפי וראית את אחרי, אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא, מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, עכ"ל. א"כ יותר נראה לפרש האי 'נתעטף' דר' יוחנן, שהסיר הטלית מעל פניו, כדי שיוכל משה רבינו ע"ה לראות כביכול את הקשר של תפילין, וזהו 'כשליח ציבור' דאמר, כי אף בזמנינו נהגו החזנים לעשות כן, כדי שלא יעכב הטלית את נעימת קולם בחלל בית הכנסת.

ומתחילה השבתי לו, דמ"מ לא מצאנו שום מקור דעיטוף יתפרש באופן הסרת הטלית מן הראש, אדרבה, עיטוף נתפרשת בדרך כלל כעטיפת ישמעאלים על הראש, והא דמעכב הטלית לראות הקשר של תפילין, אטו גברא אגברא קארמית, ר' יוחנן לית ליה הא דר' שמעון חסידא.

אמנם לאחר זמן מצאתי לשון התוספתא (סוטה פ"ב ה"ח): 'האיש מעטף ומספר, ואין האשה מעטפת ומספרת', וע"ש בתוספתא כפשוטה איך שנתקשה בגירסא זו, שהיא באמת גירסת כל הכתבי ידות, ולא נח ולא שקט עד שהפך מסברא את כל הנוסחאות וגרס 'האיש מעטף ואין מספר, ואין האשה מעטפת ומספרת', ופירשה לענין מי שלקה בצרעת, ע"ש. אבל לפי נוסח הכתוב, יל"פ האיש מעטף ומספר, כלומר, בשעה שמגלח את ראשו מותר לו להסיר הסידור מעל ראשו, ואין האשה מעטפת ומספרת, דבשעה שהיא רוצה לגלח קצת את שערותיה הארוכות, עליה להישאר עם המטפחת שעל ראשה ולא לגלות את שיערה ברבים.

ולפי"ז יש לנו מקור על שימוש בלשון 'עיטוף' לענין הסרת הטלית או הסידור מעל ראשו, ויש מקום לפרש דברי ר' יוחנן כהבנת אחי הרב שליט"א כנ"ל.



כה). ויתכן עוד, שר' יוחנן רצה להורות בענין הטלית, כי הקב"ה כביכול עיטוף טליתו למעלה כדי שיוכל משה בקל לשמוע ולראות סדר התפילה, דזהו הטעם שהש"ץ מתעטף את עצמו כנ"ל.

טז. 'פורים' ליחידים

כתב המגן אברהם (סי' תרפ"ו) בשם תשו' מהר"ם אלשקר, יכולים בני העיר לתקן בהסכמה ובחרם עליהם ועל הבאים אחריהם לעשות פורים ביום שנעשה בו נס.

וכן היה המנהג לאורך הגלות. וכנראה היה נקרא 'פורים' ולא סתם יו"ט. כי הנס היה דוגמת נס פורים. עמד על היהודים גוי צורר יהודים ורצה להשמידם או לגרשם או להעליל עליהם, והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו הצילם מידו¹.

והנה ראה זה מצאתי הראשון שהזכיר ענין זה, מקור קדום מאוד, ה"ה בשירו של רבי שמואל הנגיד ז"ל, שהיה מראשוני ספרד ותלמידו של רב האי גאון ז"ל. והנה שם היה לו מלחמה עם עם המתייחס לדעתו אל זרע עמלק, וגם המלך שמו אגג כמלך עמלק בדורו של שמואל הנביא, ולכך כינה ליום טוב שלו ע"ש פורים. ויתכן כי מאז נובע מנהג זה להוסיף ימי פורים על פורינו.

וזה לשונו:

ופור משנה עשו לאל, אשר קם וסעף בעמלק ציץ ופארה. והשמיעו באפריקי וצען, והודיעו בני בית הבחירה. והגידו לזקני פום בדיתא, ולישישי בני בי רב בסורא. וקראו את שמה אחות, למקרה אחשוורוש ואסתר הגבירה. וכתבוה בספריכם למען תהי לעד, ומדור דור זכירה.



יז. מהות הקילעא

בגמ' (עירובין ס"ג ב'):

אמר רב ברונא אמר רב כל הישן בקילעא שאיש ואשתו שרויין בה עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה, עכ"ל.

ופירש"י: בקילעא. בחדר, עכ"ל. ורבינו יונתן כתב: י"א מלשון קלעים, כלומר, תוך הוילון הפרוס ששוכבין שם איש ואשתו, עכ"ל.

אבל הריטב"א כתב וז"ל: כל הלן בקעילא, יש שפי' קעילה 'בקעה', ויש שפי' 'עלייה', והוא הנכון, עכ"ל. והנה 'בקעה' היינו שדה פתוח, וזה תמוה, מתי שוכבין שם איש ואשתו, ובי"ד מלקין מאן דבעיל בכה"ג (סנהדרין מ"ו א', ועיין רמב"ם פכ"א מהל' אסו"ב הי"ד). ואולי לכך כתב על פי' השני שהוא העיקר. ועיין בערוך שכתב: הישן בקעילא שאיש ואשתו ישנן בה, פי' בקעה גלויה, וי"א עליה, וי"א קובה וכו'. הרי שגם הערוך הביא פי' זה של בקעה, והוסיף דהיינו גלויה, כסתם בקעה, וצ"ב כנ"ל.

אבל ראה נא בפ' רבינו חננאל בן שמואל (עירובין שם) שכתב בזה"ל: ואומר רבינו נסים, קעילה בלשון ערבי בקעה, מנכשתה ופסרוה קום עלו, עכ"ל. וכפי הנראה, שהערוך והריטב"א

כו). ועי' בס' מאמרי טובי' (כרך ד' עמ' רצ"ה ואילך).

הבינו, דר"ל, ד'קעילה' הוא מילה ידוע בלשון ערבי, אשר פירושה 'בקעה' בלשון הקודש. אבל ע"ש בהערות המהדיר שכתב לפי תומו, ד'בקעה' הוא לשון ערבי, אשר פירושה 'חדר פנימי'. וכך יש לתרגם את כל דברי רבינו נסים: "קעילה [הנזכר בגמ' בלשון ארמי, קורין] בלשון ערבי 'בקעה' [-חדר פנימי], מנכשתה ופסרוה [-ויש שפירושהו] קום עלו [-כעלייה]"י.

ולפי"ז אין כ"כ נפ"מ בין חדר פנימי לחדר שבעלייה, ומסתבר שלא היה הריטב"א בוחר פירוש השני יותר מן הראשון, אם היה מפרש את דברי רבינו נסים כנ"ל.



יח. פיתחי שימאי

בגמ' (עירובין י"א א'):

אמר רב כהנא, כי תניא ההיא, בפיתחי שימאי, מאי פיתחי שימאי, פליגי בה רב רחומי ורב יוסף, חד אמר דלית להו שקפי, וחד אמר דלית להו תיקרה, עכ"ל.

וע"ש בתוס' (ד"ה פתחי שימאי) פר"ח פתחי ארץ ישראל שהוא ארץ בני שם, עכ"ל, וכ"ה בר"ח שלפנינו. וכע"ז כתב הערוך דבלשון ערבי קוראין לארץ ישראל 'שאם'. וגם הרס"ג קורא כן אר"י בכ"מ, וכן בפי' ר' תנחום הירושלמי ז"ל. ומ"מ צ"ע, דבתלמוד נקראת ארץ ישראל 'מערבא', וזולת פתחי שמאי לא קראו מעולם לארץ ישראל 'שמאי', ומאי שנא כאן שיחסו בשם זה.

ונראה פשוט, דבדרך כלל היו בוני הבניינים בימי האמוראים גוים. והם דיברו בשפת ערבי, ואפילו אם דיברו ארמית אבל באחרת מזו של התלמוד, דכפי הידוע תמיד היו בני ישראל מצוינים בארצותיהם ומשנים הרבה מילים מן השפה שבארץ אויביהם. ומסתבר שהגוים לא יחסו לארץ ישראל 'מערבא' כי הרבה ארצות יש שם, ורק היהודים קראו לה כן, כי הי' מוכר לכל לאיזו ארץ מתייחסים. והגוים היו קוראים לה 'שאם' כנ"ל, וכאשר היו היהודים מבקשים מן הבנאי לעשות לו פתח כצורת פתחי ארץ ישראל, היו אומרים תעשו לי כפתחי שמאי^י, ובכן היה פתח כזה נקרא אף אצל היהודים 'פתחי שמאי'.



יט. שורה או חצר

באיגרת רב שרירא גאון (קרוב לסופו): 'ובתריה אסתמיך מר רב אהרן בר מר יוסף הכהן, ולא מן בני רבנן הוה, אלא מן תגרי הוה, ומר רב מבשר גאון סמכיה בדרא רבא דמתיבתא', עכ"ל. וצ"ע מה תרגומו של 'בדרא רבא'.

ויש גורסים 'בדלא רבנן', היינו שלא היה הסמיכה במעמד רבנן. ויש גורסין 'בדריה רבא', ומפרשים דסמכיה בדורו, להיות רבא דמתיבתא. וזה דוחק, פתאום מודיע לנו שסמכיה לדורו,

כו). גם יתכן שהערוך והריטב"א בא להם נוסח רבינו נסים גאון בלי המילים 'בלשון ערבי', ע"כ חשבו שזו לשון הקודש.

כח). כדרך שאנו אומרים כהיום לבנאי 'תעשה לי שער נוסח איטלקי' וכדומה.

ולמה היינו חושבים אחרת. ויש מי שתירגמו ל'שורה הגדולה'. ואף שמצינו כע"ז, דרי היינו שורה (ברכות כ"ח א', ב"ק ק"ז א', חולין ס' ב')^כ, אבל לפי הענין שלפנינו אינו מובן כלל. ובנוסח הצרפתי 'בדארא רבא'. וצ"ע.

אבל לענ"ד נראה ברור שהפירוש הנכון הוא 'בחצר הגדולה', דהיינו שסמכיה בחצר הגדולה של המתיבתא^ל. כי זאת ידענו כי לפני הישיבה היה קיים חצר פתוח הנקראת 'תרביצא' אשר בה למדו התלמידים אשר עדיין לא שימשו כל צרכן, ועל שמה נקראת לפעמים ביהמ"ד בשם תרביצא (ברכות נ"ז א', תרגום דבה"י א' ב' כ"ה). ורב האי גאון כתב בתשובה 'ואם שיטפא דתלמידאי תרביצאי שלא היו בקיאי', ולפעמים נקראו 'רבואתא דתרביצאי' (תשובה"ג הרכבי סי' רס"ט). וי"א כי ע"כ מצינו (ביצה י"ב א', יבמות ע"ז א') 'פוק תני לברא', ר"ל לך אמור דבר זה בחצר אשר בחוץ, כי הם אינם בקיאי בברייתות ויש להם לתקן הנוסח כפי ההלכה. ולפי"ז מבואר כוונת רש"ג יפה: 'ולאו מן בני רבנן הוה, אלא מן תגרי הוה, ומר רב מבשר גאון סמכיה בדרא רבא דמתיבתא', כי מפני שלא היה מן בני רבנן, היה שייך לסמכו רק בחצר המתיבתא, ששם התלמידים שלא היו בקיאי כל כך.



כט). ואודה בזה לידידי הג"ר יהושע עינבל שליט"א שהפנה אותי למ"מ הללו. ויש להוסיף גם את הנוסח בפיוט 'אקדמות' לשבועות: 'ותזכון די תיתבון בעלא דרתא'.

ל). דרא זה חצר, וכמו שתרגם אונקלוס כל 'חצר' שבתורה. וראה גם תרגום שני למגילת אסתר עה"פ ותלבש אסתר: 'דרא גויתא' דהיינו 'חצר הפנימית'.

הערות הקוראים

הערות הקוראים

אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו

ער"ח כסליו תשפ"ב

לכבוד

מערכת האוצר

בהאוצר גליון לו [טבת תש"פ] הובאה שאלה של הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש: "אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו, האם יעברו באמצע ימי החנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך, כדברי בית שמאי (שהרי כידוע כשיבוא משיח נהגו כב"ש)? והאם יתחילו משמונה".

הנני מצרף תשובה שכתבתי לו בעניין לפני חנוכה תש"פ [ראה עוד תשובות בגיליונות האוצר הבאים אחר הנ"ל]:

לאחר דשוה"ט כדו"כ:

א. אף שיש מקורות שלע"ל היה הלכה כבית שמאי, אין זו הלכה פסוקה, ואין לזה זכר בגמרא או ברמב"ם או שאר הראשונים, או בפוסקים האחרונים. אמנם מופיע בהרבה מקורות מאוחרים, חלקם בשם האר"י ז"ל [למרות שלא נמצא בכתבי האר"י או רח"ו], ואף הובא ברוח חיים בשם הגר"א. וצוטט רבות בספרי החסידות [ראה לדוגמא שפת אמת, פרשת קורח, שנת תרמ"ו; קדושת לוי (ליקוטים); אמרי יוסף, פרשת תולדות ד"ה ויהי יצחק; פרי צדיק הלכות חנוכה ועוד. וראה גם הרב ש"י זיין, לאור ההלכה, עמ' שב ואילך; שם, עמ' שט]. אמנם ראה במסילת ישרים סוף פרק כ: "וסוף סוף נגמר שהלכה כבית הלל לעולם, הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה תורה חס ושלוש כשני תורות, ועל כן לדעת המשנה הזאת יותר חסידות הוא להחזיק כבית הלל אפילו לקולא מלהחמיר כבית שמאי".

ב. גם לא ברור מתי בדיוק תהיה הלכה כבית שמאי, האם בבנין ביהמ"ק או בביאת המשיח, או רק בעוה"ב. הרי פשט דברי הרמב"ם שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד. וכבר הביאו ראיה גמורה לכך שלא יהיה הלכה כבית שמאי כשיבנה ביהמ"ק מגמ' ביצה ה, ב: "מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביום טוב שני, השתא נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד שתי קדושות הן והשתא קדושה אחת היא". ואי הלכה כב"ש מאי גזירה שייכא, הרי לב"ש אפי' ביו"ט ראשון גופיה שריא. וראה בזה מקראי קודש על ענייני יו"ט.

ג. תירוצים רבים נאמרו על הקושיה מהגמ' בביצה. י"א שלא בכל דבר תהיה הלכה כב"ש, וי"א שרק לעוה"ב הלכה כב"ש, וי"א שרק לחומרא הלכה כב"ש, ועוד אין ספור תירוצים.

ד. והנראה לי דבר הפשוט מבחינת ההלכה שכדי שתהיה הלכה כב"ש צריך שכך תחליט הסנהדרין. ומה שמסרו לנו בסוד ה' ליראיו שכך יהיה, כי בעולם של דין צריך לתקן את מידת הגבורה [או כל הסבר אחר], זה פשוט הסבר מדוע יומלץ לסנהדרין להחליט כך שתהיה הלכה כב"ש. אבל פשוט ש'אמת לארץ השליכה', וההלכה היא כהכרעת ב"ד הגדול שהוא 'עיני הקהל' והם "עיקר תורה שבע"פ והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל... וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת אליהם ולהשען עליהן". וזאת התורה לא תשתנה לעולם, ופסיקת ההלכה תמיד תהיה בידי ביה"ד הגדול בירושלים. דבר זה היה נכון גם אם היה מופיע ברמב"ם ובפוסקים שלע"ל הלכה כב"ש. ק"ו כשאין לו מקור ברור בהלכה.

וכיוון שכן, חשש הגמ' בביצה שיבנה ביהמ"ק, ועד ר"ה עוד לא יכריעו ביה"ד הגדול שהלכה כב"ש. וממילא יצא שיתירו ביצה ביוט"ש של ר"ה בניגוד להלכה שבאותו רגע [שכל עוד שביה"ד הגדול לא שינה את ההכרעה ההלכתית, היא כמוכן "האמת", שהרי 'אלו ואלו דברי א' חיים'].

ה. וממילא נפטרה שאלת כת"ר. אם יבוא המשיח באמצע חנוכה, וביה"ד הגדול יקום מיד ויחליט בתוך חנוכה שהלכה כב"ש, הוא גם יורה לנו כמה נרות להמשיך ולהדליק בשאר ימי חנוכה. ואם לא יספיק לקום ביה"ד הגדול, או טרם יחליט שההלכה כב"ש, הרי ההלכה כב"ה, וימשיכו להדליק נרות כמנהג ב"ה.

תקוותי שאי"ה כמו שנפטרה שאלתו, אף יתקיים רצונו, ויגאלנו משיח צדקנו, ויבנה בית חיינו, ויזכה כת"ר לעבוד בבית אשר נקרא שם ה' צב-אות עליו.

באה"ר, בברכה"ת, וברכת חנוכה שמח!

יהושע בן-מאיר



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב אפרים כחלון
rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב שמואל אריה ישמח
shmuel6520@gmail.com