

ספר

חוות בנימין

מאמרים בירורים ועיונים הלכתיים

בענייני

דיני תורה	התורה והארץ
משפטי תורה	התורה והמדינה
אורחות תורה	התורה והמועדים
עיוני תורה	

מאת

הגאון הרב שאול ישראלי שליט"א

ראש ישיבת מרכז הרב

בעריכת

הרב נריה גוטל

בהוצאת מכון התורה והארץ

ה' תשנ"ב

תודתינו נתונה למשרד הדתות על העזרה הרבה שהוא מגיש למכון

©

כל הזכויות שמורות

מכון התורה והארץ



ספר
חוות בנימין
כרך ראשון

מאמרים בירורים ועיונים הלכתיים
בענייני
התורה והארץ
התורה והמדינה
התורה והמועדים

מאת
הגאון הרב שאול ישראלי שליט"א
ראש ישיבת מרכז הרב

ב"ה

במלאות גבורות למורנו ורבנו הגאון הרב שאול ישראלי שליט"א, רואה מכון "התורה והארץ" חובה נעימה לעצמו לזכות את הצבור הרחב בהוצאת כתביו של מורנו ורבנו לאור. מכון "התורה והארץ" רואה במורנו ורבנו הגר"ש ישראלי שליט"א את רבו המובק בכמה מישורים:

א. כרבו של כפר הרא"ה במשך כ"ח שנים התמחה רבנו בהלכות המצוות התלויות בארץ, ונחשב כבר-סמכא וכחד בדרא בנושא זה.

ב. דבר זה בא לידי ביטוי בספרו "ארץ חמדה" מהדורא קמא על מצוות ישוב הארץ ועל הלכות כלאיים. מקצוע זה הוא מן הקשים והמסובכים בהלכה, וספר זה הוא יחיד בימינו בדורותינו.

ג. בהיותו ראש הועדה למצוות התלויות בארץ של הרבנות הראשית לישראל. נהגה כל ההתישבות החקלאית ברחבי הארץ עפ"י הוראותיו. הוא שהניח את היסודות ההלכתיים לקיום השמיטה בימינו מקום המדינה ואילך, וכשקיבל על עצמו מכון "התורה והארץ" את עריכת התדריכים לקראת השמיטה, היו פסיקותיו של רבנו נר לרגלנו.

ד. גם בעלותו בקודש לכהן כחבר בית הדין הגדול בירושלים, ראו בו רבני הארץ את הפוסק המוסמך במצוות התלויות בארץ כמו ביתר חלקי התורה, דבר המתבטא בספר זה.

ה. כתלמידיו בישיבת מרכז הרב, אנו רואים בו את רבנו המובהק ומראשית הקמתו של מכון "התורה והארץ" פעלנו עפ"י הנחיותיו.

ו. גם בתחות הרעיוני, אנו רואים את מורה דרכינו. ספרו "פרקים במחשבת ישראל" נחשב, לדעתנו, עד היום כספר הטוב ביותר ללימוד אמונות ודעות בדורנו. הוא היה הראשון שסלל את הדרך בלימוד מסודר של נושאי אמונה לרבים שהלכו בעקבותיו. בספר זה הונחו היסודות להשקפה דתית ארץ ישראלית ברוח רבו המובק, מן הרב קוק זצ"ל.

ז. בדרשותיו הבנויות על הבנה עמוקה של דברי חז"ל, בנאומיו המלוטשים והמסוגננים ובמשנתו הסדורה בכל עניני התורה העם והארץ העומדים על הפרק, על כל גווניהם.

ח. אישיותו המוסרית, נקיות דעתו ואצילות נפשו משמשים עבורנו דמות שמן הראוי ללכת בעקבותיה.

בזכות מעלותיו בתורה ובמידות זכה רבנו להערכה על ידי כל החוגים והזרמים ביהדות הדתית, תופעה שלצערנו אינה מצויה עקב הקיטוב המר המרקד בחוצותינו. אילו זכינו היה ניתן אולי, באמצעותו, לגשר על הפערים בין פלגי הציבור הדתי, וחבל.

ומשלא זכינו רובצת הסכנה של השתלטות כוחות שאינם בעלי רמה תורנית הולמת על חלקי הצבור השונים. כוחות כאלו, נוטלים לעצמם את הסמכות למשל, להחליט עבור הצבור מי יעמוד בראש, כשמנצלים את עדינותם ואצילות נפשם של גדולי התורה האמיתיים כרבנו, ומנסים, אם כי ללא הצלחה, לדחוקם לשוליים. כוחות מסוג אחר, מנסים לשכתב את התורה ולזייפה על ידי התעלמות מכוונת מחדושיהם של גדולי תורה כרבנו, יבדל לחיים ארוכים, ורבו מן הרב קוק זצ"ל, ברשימת חידושי התורה שהתחדשו בדורותינו. וזאת, כאשר אין עוררין על סמכותם ומומחיותם בעיקר בנושאים כמו ההלכות התלויות בארץ ועוד, אולם אורה הגדול של תורת אמת דוחק הצידה את כרעי האפלה הקטנוניים. בסופו של דבר, פסקי ההלכה שהוצרכו לדורם ולדורות, הם שיוכרו על ידי העם וחכמיו, ואין בידי שום כוח מלאכותי ושדוף להכחיש את כוחה האמיתי של תורה.

הוצאת כתביו של רבנו לאור יש לה, איפוא, ערך כפול מלבד ערכם כשלעצמם. יש בהם בכדי להעלות את קרנה של תורת ארץ ישראל בכל חלקי הציבור על כל זרמיו. תורת ארץ ישראל מכונה "מקל נועם" על שם חכמיה המנעימים זה לזה בהלכה ומרבים שלום בעולם.

"כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום"

הננו מאחלים לרבנו אורך ימים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, שימשיך להורותנו בהלכה לאורך ימים ושנים.

הרב יעקב אריאל

רמת גן

מכון התורה והארץ

תוכן לכרכים א-ג**כרך ראשון****פתיחה שהיא הקדמה****בשערי עריכה****שער א. התורה והארץ**

סימן א	בענין העברת שתילים לענין ערלה
סימן ב	לבירור הלכה בדין ערלה בצומח בעציץ שאינו נקוב
סימן ג	בחיוב תרומות ומעשרות בפירות א"י המיועדים ליצוא לחו"ל
סימן ד	בעניני תרומות ומעשרות

א.	הפרשת תרומ"מ לפני גמר מלאכה	
ב.	הפרשה שלא מן המוקף – בזמן הזה	
ג.	פירות שחלקם חונטים לפני ט"ו בשבט וחלקם אחריו	
ד.	נתינת מעשר עני באיזורי הארץ השונים	
ה.	להגדרת גמר מלאכה בתרומ"מ	
ו.	הפרשת תרומ"מ בתערובת חיוב ופטור	
סימן ה	על חרישה וזריעה, אבות ותולדות	
סימן ו	תוספת שביעית ותוספת שבתות ויו"ט	
סימן ז	בדין קרקע הפקר לענין שביעית	
סימן ח	הבאת העומר בשביעית	
סימן ט	עיונים בסוגיות דשביעית	

א.	ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ של שנת היובל לדעת ר' ישמעאל	
ב.	באיסור ספיחים לפי ר"ע	
ג.	שלא כדרך הקוצרים והבוצרים ואיסור שמור	
ד.	שיטות בתוספת מחול על הקודש	
ה.	תוכן העיכוב ד"כל יושביה עליה" ביובל	
ו.	חנטה, שליש בישול, לקיטה	
ז.	שיטות בראש השנה לאילנות בט"ו בשבט	
ח.	באיסור זריעה וקליטה בתוספת שביעית	
ט.	בענין "כדרך הבוצרים" ותכנו	
י.	בענין חיוב הפקר של אתרוג שחנט בששית ונלקט בשביעית	
יא.	האם קיימת גזירת ספיחים בצמחים שאינם מאכל אדם?	
יב.	בענין ספיחים בשדה נכרי	
סימן י	פרוזבול	

שער ב. התורה והמדינה

סימן יא	בענין דינא דמלכותא
סימן יב	נכרי חבר כנסת וחבר עיריה
סימן יג	מסירת שטחים מא"י במקום פיקוח נפש
סימן יד	העליה מרוסיה וגדרי פיקוח נפש
סימן טו	מצור ביירות לאור ההלכה

חוות בנימין כרך א' / הרב שאול ישראל זצ"ל

סימן טז	האם יש להיענות לסחטנות בפדיון שבויים ובני ערובה?
סימן יז	מבצע יונתן (אנטבה) לאור ההלכה
סימן יח	רבים מול מעטים בהתמוטטות בנין
סימן יט	בהיתר השתלת לב כיום
סימן כ	רפוי כויות ע"י השתלת עור מן המת
סימן כא	הטפת דם ברית של יוצאי אתיופיה הנימולים
סימן כב	בחיוב עבודה עברית
סימן כג	הסגרת עבריין לשיפוט זר
סימן כד	בנין לבית קברות ע"ג הקרקע
סימן כה	כבוד המת והקבר ופינויו ממקום קבורתו
	א. איסור ההנאה מהקבר ופרטי דיניו
	ב. כמה תופס קבר המת
	ג. הבדל בין קבר של יחיד לבית קברות של רבים
	ד. מהו איסור הנאה מהמת וממששיו?
	ה. קבר המזיק את הרבים

שער ג. התורה והמועדים

סימן כו	על שימוש ברמקול צורך מצוה בשבת ומועד
סימן כז	הדרכים להיתר מלאכה בשבת בשעות הדחק, וסווגן
סימן כח	בענין מדבקות בשבת
סימן כט	קיפול בגדים בשבת ושטיפת צלחות משבת אחת לשבת אחרת
סימן ל	באיסור אכילת מצות בערב פסח
סימן לא	באכילת מצה בליל א' של פסח
	א. גדרי "מצה עשירה"
	ב. על מצות "הכורך" בזמן המקדש ובזה"ז
סימן לב	בשיטת הרמב"ם בדין ב"י וב"י
סימן לג	בענין הפריש חמץ תרומה
סימן לד	תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת
סימן לה	בחיוב עליה לרגל מי שאין לו קרקע

כרך שני

שער ד. דיני תורה

סימן לו	גידרה של המורדת ודין מזונותיה
סימן לז	גידרה של מורדת-מאיס עלי ודין כתובתה
סימן לח	מעשי ידיה של המעוכבת להינשא
סימן לט	מעשי ידיים למורד על אשתו
סימן מ	טענת מאוסה עלי ונשואי אשה שניה
סימן מא	גידרה ודינה של עוברת על דת
סימן מב	מזונות הבנים
סימן מג	חיוב חרש במזונות ילדיו
סימן מד	מזונות בנים גדולים, מציאתם ומעשי ידיהם
סימן מה	התחייבות מזונות לבת אשתו
סימן מו	בדין ריפוי וכפיית גט
סימן מז	דין מי שכופין אותו להוציאה, לגבי תוספת כתובה נכסי מלוג ומזונות
סימן מח	בעל רועה זונות

סימן מט	הוצאת שם רע כעילת גירושין
סימן נ	דיור עם קרובות הבעל
סימן נא	חלוקת הנכסים עם הגירושין
סימן נב	מתנות הנישואין וקנין הטאבו
סימן נג	תביעת כתובה לאחר הסכם גירושין
סימן נד	טענת פריעה ומחילה בשטר חוב ובמזונות
סימן נה	המגרש את אשתו וחזר ובעלה, ודין נשואין אזרחיים
סימן נו	בגדרי אמתלא, שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא וחזקת כשרות הולד
סימן נז	בגדרי אמתלא, שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ועדות על מיתת הבעל
סימן נח	התחייבות אשר אינה מוגבלת בזמן
סימן נט	בענין התחייבות, קנין, אסמכתא, הצמדה ומחילה
סימן ס	גידרו ודינו של היורד לאומנות חבירו
סימן סא	אפוטרופוס ומוחזק בנכסים
סימן סב	הוצאות תביעה
סימן סג	נאמנות לווה ומלוה
א. האם נאמנות שניתנה לבעל השטר בכוחה לפטור היורשים משבועה?	
ב. האם יכולים היורשים לגבות על ידי שבועת היורשים מלוה על פה או בכתב יד?	
ג. ההסתמכות על נוסח תקנת מהר"ם בס' "נחלת שבעה"	
ד. דינו של שטר בכתב יד שלא נכתב על הטופס הקבוע לכך	
סימן סד	תביעה לפינוי חלק בית כנסת שמתחת לדירת מגורים
סימן סה	ירושת רבנות
סימן סו	אגודות צדקה

שער ה. משפטי תורה

סימן סז	גר שנתגייר כקטן שנולד, תכנו ומובנו
סימן סח	העובר ומעמדו החוקי-משפטי בישראל וכגר
סימן סט	דין ולד של ישראל שנולד מן הנכרי
סימן ע	בענין עגונה הזקוקה לחליצה
סימן עא	על כפיה ורצון בגט
סימן עב	בעיות בצוואה הבאה להפקיע זכויות האלמנה ממזונות ומדור
סימן עג	קבלת עדות שלא בפני בעל הדין
סימן עד	בפסולי עדות בגלל עבירה

שער ו. אורחות תורה

סימן עה	פרסום דברי תורה ללא קבלת רשות ממי שאמרם
סימן עו	החיוב להמנע ממחלוקת, עכקרון מנחה בקביעת ההלכה
סימן עז	בגדרי החיוב בקיום המצוות
סימן עח	שלבים במצוות החינוך למצוות
סימן עט	נשים בקיום המצוות
סימן פ	בענין ברכת חתנים ושיתוף אשה בהן

שער ז. עיוני תורה

סימן פא	בענין אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא
סימן פב	בענין דבר שהיה במנין
סימן פג	בענין הולכים אחר הרוב בממון ובדיני נפשות

סימן פד	תפיסה בספיקות
סימן פה	בדין קיום שטרות
סימן פו	בענין עדות שאי אתה יכול להזימה בדיני ממונות
סימן פז	בדיני נאמנות, חזרה ואמתלא
סימן פח	עיונים בדין "יכיר" והמסתעף מזה
סימן פט	במעמדו של אדם טריפה
סימן צ	בירורים ועיונים בהלכות "לבוד" בה' טומאה ובכל התורה כולה
סימן צא	בענין "אילן הסמוך למיצר"
סימן צב	בענין כפיה ושעבוד נכסים בצדקה
סימן צג	מצות קידוש השם בשלוש עבירות החמורות
סימן צד	מצוות קריאת שמע למי שתורתו אומנותו
סימן צה	בביאור "סוד ה' ליראיו" שבדברי הראב"ד

כרך שלישי

התורה והארץ

סימן צז	על חממות בדיני שביעית
סימן צח	על סידורים נאותים בשנת השבע
סימן צט	על חזרת קרקעות ביובל
סימן ק	בענין מועד הביעור בשביעית
סימן קא	לשאלת איסור קציר בתבואת נכרים בשביעית
סימן קב	בענין בענין עציץ נקוב בשבת ובשביעית
סימן קג	בענין עבודות דרבנן בשביעית מצד הפסד הפרי בפירות ובירקות שעוד לא באו לעולם
סימן קד	בענין דין מקיים כלאים
סימן קה	בענין זריעת תפוחי אדמה בכרם
סימן קו	בחיוב נתינה בתרו"מ של דמאי

משפטי תורה

סימן קז	אבהות בהזרעה שלא כדרכה
סימן קח	על הסכמה וחזרה בהריון ולידה דרך הפרייה במעבדה
סימן קט	תרומות איברים מן החי ומן המת
סימן קי	בענין שכר רופאים
סימן קיא	בענין שטר חיוב למתן גט במקרה של גירושין אזרחיים
סימן קיב	בענין חיוב הגדת עדות
סימן קיג	בענין בישול עכו"ם באבקה מיובשת
סימן קיד	יציאה לחו"ל לשם מטרה לימודית
סימן קטו	בדבר קבורת נכרי בא"י ותכנון ערים בזמה"ז

עיוני תורה

סימן קטז	במצוות כיבוד אב וכיבוד רב
סימן קיז	בדיני תפיסה בספיקות
סימן קיח	תנאי בגירושין
סימן קיט	בסיום מס' קידושין

פתיחה שהיא הקדמה

א. איתא בשו"ע (יו"ד סי' ע"ר): מצוה על כל איש מישראל לכתוב לו ס"ת. ואפי' הניחו לו אבותיו ס"ת, מצוה לכתוב משלו. ומקור הדברים במס' סנהדרין (דף כ"א, ב).

ושם ברמ"א, שאם שכר סופר שיכתוב לו, וכן אם קנה והגיהו אפילו אות אחת, הרי זה כאילו כתבו. "אבל לקחו כך, ולא הגיה בו דבר הוי כחוטף מן השוק ואינו יוצא בו". והמקור לזה במס' מנחות (דף ל', א).

ב. ובט"ז העיר שם שדברי הרמ"א הללו שאינו יוצא בו הם מנוגדים לפירש"י שם שכי' שגם אם לקחה מצוה עבד, אלא שאם כתבה הוי "מצוה טפ"י". ולכאורה צ"ע שהרמ"א כמתעלם מדברי רש"י, שלא הביאם כלל.

ג. כן יש להעיר דבהא דהביא הרמ"א להלכה כנ"ל שסגי להחשב כאילו כתבה אפילו בהגהת אות אחת, בנמוק"י כתב בהסבר הדבר שכד חזינן שמוכן לטרוח ולהגיה מה שטעון הגהה ודאי היה מתקן ומגיה אילו היה צריך יותר, א"כ גם הטרחה שטורח האדם לממן ולקנות ס"ת למה יגרע לראות גם בטרחה זו הוכחה ונכונות לטרוח יותר, ולמה לראות זאת שאינו יוצא בזה כלל.

ד. כן צל"ע, דלפ"מ דנראה מהלכה זו שמש"נ בכתוב "כתבו לכם" מתקבל כפשוטו שהמצוה היא ממש רק ע"י כתיבה, ואעפ"י שעיקר המגמה במצוה זו, היא כדי שתהא מצו"י בידו של כאו"א מישראל לקרא בספר וללמוד ממנו, כפי שנראה להלן בע"ה, מ"מ אין ד"ת יוצאים גם מידי פשוטם. דלפ"ז לכאורה גם במזוזה שנאמר בה "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", ה"י ג"כ להדגיש שאין יוצא י"ח בקביעת מזוזה קנוי. והנה לשון החינוך בזה (מצ' תכ"ג) מצוה לקבוע מזוזה, ולא הזכיר מצות עשה לכתוב מזוזה. ובלשון הרמב"ם נכתב בסתמא (רפ"ה): "כיצד כותבין וכו'". ושם בהמשך (הל' ז'): ואחר שגוללה מניחה בשפופרת... ומחבר אותה וכו'. בעוד שבס"ת כתב (שם פ"ז): "מ"ע על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ת וכו'". ובראש כל הלכות אלו (תו"מ וס"ת) כ' במ"ע שיש בהן: ג) לקבוע מזוזה בפתחי שערים. ובשו"ע סי' רפ"ה בלשון אמנם כ' מרן המחבר: מ"ע לכתוב פ' שמע והא"ש ולקבעם על מזוזת הפתח. אבל גם זו לשון סתומה. שהרי יש דין שהמזוזה תהא דרך כתיבה. אך לא נאמר בה כדרך שנאמר בס"ת: מ"ע על כל איש מישראל לכתוב לו ס"ת. וברמ"א שם דן אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה וכו', הרי שאין הדיון אלא לענין מה קודם לקנות, אבל לא עלה על הדעת לומר שאין מקיים המצוה ע"י שקונה מזוזה מן השוק.

גם שיטת רש"י, שכנ"ל גם כשלוקח מן השוק קיים מצות ספר תורה אלא שהכותב "עושה מצוה טפ"י" צריכה ביאור דאם מצוה היא, במה העדיפות בכותב שקיים טפ"י המצוה. וכל זה צ"ע.

ה. והנראה בכל הנ"ל, וזה בהקדמת ביאור דברי רש"י בסוכה בר"פ לולב הגזול שפירש בהא דלולב היבש פסול משום דבעינן מצוה מהודרת, דהכתיב "ואנוהו". ובתוס' שם הקשו עליו, דמדין "ואנוהו" אין זה אלא להידור ולכתחילה אבל אינו פסול. ומביאים מה שדרשו בזה בגמרא דס"ל דאיתקש לולב לאתרוג, דכתיב ב"י "הדר". ולכאורה תמוה רש"י בתרתי, חדא קושית התוס', ותו, הרי בגמרא מפורש כנ"ל, שהיא מכוח ההיקש, ולא מכח הדין הכללי של הידור מצוה כמש"כ "ואנוהו".

ו. והנראה שמקורו של רש"י הוא בגמרא להלן (דף ל"א, א-ב) לענין לולב היבש שרבנן פוסלים, כמשנתנו, ור"י מכשיר, ומביא רא"י מבני כרכים שהיו מורישים לולביהם לבני בניהם. וענו לו חכמים ע"ז: משם ראי'ה? אין שעת הדחק ראי'. ובתוס' שם (ד"ה לא מצא) מביא דעת הרוצים לדקדק מהסוגיא דנאמר שם שלא יביא פריש ורימון כשאין אתרוג, וכתבו ע"ז "ויש לדחות", ומ"מ ממשיכים: אבל יש לדקדק דשרי כמו לרבנן בשעת הדחק. והיינו בלולב היבש, וזה משום שברור שבני הכרכים היו גם מברכים עליו, דאל"כ מה הביא רא"י ר"י הוכחה מזה שהוא כשר, א"ו כנ"ל. והרי לכאורה זה באמת פלא, מאחר שלולב היבש פסול מן התורה, כדמיייתי היקש מאתרוג, א"כ מה יעזור שעת הדחק להתיר ליטול בברכה, הרי זו ברכה לבטלה, ואם אמנם יש מקום ליטול, כשאין לו אחר (ושונה מפריש או רימון) כדי שלא תשתכח תורת ד' מינים, אבל מה"ת להתיר ברכה? על כן נוקט רש"י שאם אמנם ילפינן פסול היבש מן התורה דבעינן ב"י "הדר", אבל אין פירוש הדברים דאתי קרא לחדש פסול חדש העומד בפני עצמו, אלא להכי נקטה תורה הלימוד ממש"נ "הדר" להשמיענו שהכל מדין "ואנוהו" - היינו דין הידור, דאיכא נמי בכל המצוות, אלא שחידשה תורה שבמצוה זו ההידור מצוה הוא לעיכובא, בעוד שבשאר מצוות אינו אלא לכתחילה. והנפ"מ מזה, לענין שעת הדחק. כי המושג "הידור" הוא יחסי, ונקבע לפי המציאות בהשוואת האחד כלפי השני, וכל שאין יותר מהודר, הרי שלא יקרא זה המצוי "לא מהודר". דאשר ע"כ כשיש לפנינו מהודרים ממנו (לפי הגדרת חז"ל במה יש להידור להתבטא בזה) לולב היבש הוא באמת פסול מדין "ואנוהו" אך באין אחר גם הוא כלול במושג "הדר", ודו"ק.

ז. והנה בענין כתיבת ס"ת, לשון הגמרא בסנהדרין, הנוסח הוא מלשון "ואנוהו", דהיינו הידור. כך אמרו שם לענין מי שירש ס"ת מאבותיו: תנא, ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו, וכן אח"כ בענין מלך "שלא יתנאה בשל אחרים". ולכאורה לשון זה תמוה, מאחר שלפי מה שכי' הרמ"א, מי שלא כתב בעצמו לא יצא ידי המצוה, א"כ מהו לשון "התנאות" בזה, כאילו המדובר רק לענין הידור.

ח. אכן הדבר יתבאר. דהנה להלן בשו"ע שם (ס"ב): האידנא מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא וכו'. ובמפרשי השו"ע יש שם דעות. בט"ז שם מביא שו"ט אי בזה"ז שהלימוד הוא מתוך ספרים אחרים וכן תורה שבע"פ, כוונת התורה שמפורש בה "ולמדה את בני ישראל", מתבאר שכל עיקר המגמה שבמצוה זו "כתבו לכם" היא בכדי שע"ז יוכלו לעמוד על הפרטים והדקדוקים, היינו תורה שבע"פ, ושע"כ יש דעה הסוברת שמעטתה אין מצות כתיבת ספר תורה קיימת כל עיקר. אולם דעה אחרת הסוברת "דהאיך נבטל מ"ע של "ועתה כתבו לכם" בחילוף הדורות". והגר"א מכריע כדעה זו, בעוד הש"ך שם נוקט כדעה הראשונה.

למדנו עכ"פ, שעיקר תוכן המצוה ללא חולק היא שמצות הכתיבה שאמרה תורה היא לצורך הלימוד. וכיון שמגמה זו מתמלאת גם בקונה ספר מן השוק, מסתבר שג"כ מקיים המצוה. אך מ"מ הן כתבה תורה בפירוש "כתבו לכם", לזאת צריך לומר שזה מתפרש מגדר "הידור מצוה" - היינו כמש"כ בתורה לענין כל המצוות - "ואנוהו". אלא שבעוד שבכל המצוות המצוה מתקיימת גם כשאין בה הידור, ואי"ז אלא ענין דלכתחילה, בס"ת כתבה תורה במפורש "כתבו לכם" לומר לך שבזה,

הענין "ואנוהו", הוא לא רק לכתחילה בתור הידור, אלא שההידור נכלל בעיקר המצוה, וע"כ הר"ז לעיכובא. ממש כמו שמפורש הדבר לרש"י בלולב היבש, לדעת רבנן, כשאין אלא יבש.

ט. וזה יסבירו את המסופר ביומא (דף ע', א) שאחר קריאת התורה בעבודת יוה"כ ע"י הכה"ג מסופר: ואח"כ כל א' וא' מביא ס"ת מביתו וקורא בו, כדי להראות חזותו ברבים. וברש"י שם: "ותפארת לבעליה שטרך להתנאות במצוה שני "ואנוהו", התנאה לפניו במצות לולב נאה, ספר תורה נאה, בקלף נאה, בלבלר אומן וכו'". ולא מצינו ענין התנאות אלא כאן. ונהנה רש"י מסתמך על האמור בענין התנאות במצוות בסוגיא דשבת קל"ג, א. אך שם הלשון: ... עשה בו לשמו - סוכה נאה, לולב נאה, שופר נאה, ציצית נאה, ס"ת נאה, וכו'. ודקדק רש"י להביא משם רק הא דלולב וס"ת (ולכאורה הי' מקום יותר להביא "ציצית נאה" ולהשמיט האחרות. אלא שלפי הנ"ל מדוקדק, שכן רק בלולב ובס"ת יש דין הידור שמהוה חלק מעצם המצוה, משא"כ באחרים.)

ומובן מעתה לשון הגמרא בסנהדרין "שלא יתנאה בשל אבותיו", "ולא יתנאה בשל אחרים" שכן חיוב זה שבספר תורה לא יוצא בשל אבותיו ובשל אחרים, הוא מדין "ואנוהו" - דהיינו התנאות, אלא שבזה הדגשה תורה שהתנאות היא לעיכובא. אכן גם בזה, כיון שזהו מגדר הידור, בשעה שאין מצוי הדבר בידו, דהיינו שעת הדחק באמת יצא גם שלא בכתיבה. כי כל ענין "כתבו לכם" הוא לעיכובא רק כשהדבר בידו ללא שעה"ד.

י. ויתישב בזה מה שהקשינו, שלמרות שגם במזוזה נאמר "וכתבתם" מ"מ לא מצינו חיוב אלא בקביעת המזוזה, אבל לא נדרש מהכתוב שמ"ע זו מתקיימת רק ע"י כתיבה, מכיון שהמצוה היא לקובעה במזוזת הבית שאינה נראית לעין ל"ש בכה"ג "ואנוהו" בכתיבה. וכמו שכתבו התוס' מנחות (דף ל"ב, ב ד"ה הא) דס"ת בעי שרטוט משום "ואנוהו" אבל לא תפילין "דמכוסים בעור לא שייך בהו נוי". וע"כ אין לפרש מה שנאמר במזוזה "וכתבתם" מדין "ואנוהו" ואף לעיכובא כדמצינו בס"ת, דל"ש בזה נוי כלל כיון שמכוסה. ועל כן יתפרש רק לענין שהמזוזה בעי כתיבה, אבל אין בה הקפידא של "ואנוהו" שיהא המ"ע שכל א' יכתבנה בעצמו.

יא. ולפ"ז ניתן לתרץ שאלת הט"ז, שהרמ"א התעלם ממש"כ רש"י שגם הלוקח ס"ת מן השוק קיים מצוה, אלא שע"י כתיבה בעצמו עבד "מצוה טפ"י". ד"ל דרש"י קאי בגוונא שאין האדם עצמו יודע לכתוב כתיבה תמה כנדרש, ואף אין מצוי שם סופר מובהק, ע"כ הוי כמו שעה"ד שמקיים המצוה גם ע"י קניה. ואילו הרמ"א קאי כשניתן להשיג סופר שיכתוב בשליחותו, דבזה איכא "ואנוהו" שהוא כאמור בכה"ג גם לעיכובא, ע"כ כ' שפיר שאינו יוצא בקנוי מן השוק, אלא א"כ הגיה אותו.

* * *

עסקנו בביאור המצוה היסודית המוטלת על כאו"א מישראל - כתיבת ספר תורה. וראינו שתי דעות בביאור דברי הרא"ש על קיום מצוה זו בזה"ז, דיש הסוברים שקיום המצוה כיום מתבטא בעיקר בחומשי תורה גמרא ופירושיהם. ויש הסוברים שבא לומר שבזה"ז שניתנה רשות גם לכתוב תורה שבע"פ יש מצוה גם בהללו, שכן תוכן המצוה בעיקרה היא כדי ללמוד, לדקדק ולפענח כוונותיה וסודותיה. ולית מאן דפליג שזהו מעיקר המצוה.

והנה בעוד באשר לספר תורה כשם שאין לגרוע אין להוסיף, וכל המוסיף - גורע, בענין תורה שבע"פ, אין קצבה לדבר, וכל דור ודור מוסיף נדבכים לתורה, והדברים שמחים כנתינתם.

ואשר על כן, אשרי מי שחננו הבורא להתעמק ולחדש חידושי תורה, שכידוע בחז"ל, כל חידוש איננו אלא גלוי ופיתוח של מה שהיה מוסתר, וכל חידוש לאמיתתה של תורה, הרי ניתן למשה מסיני. ואף זהו בכלל המ"ע "וכתבתם לכם" מגדר "ואנוהו".

לזאת שמחה נתן בלבי להגיש לפני תלמידי החכמים ההוגים בתורה ושמחים גם בפלפולא דאורייתא, וביותר - בבירורים בעניינים שהזמן גרמן, והם דורשים הכרעה למעשה, את פרי עיוני, ואקוה כי ימצאו בהם דברי חפץ. ויה"ר שיקויים בי: וישמחו בי חברי ואף אני אשמח בהם.

* * *

ועתה כמה מילים בשבח המוציאים לאור, כמאמר חז"ל: חמרא למריה - טיבותא לשקייא (ב"ק צ"ב). טיבותא מחזיקא לרבני המכון "התורה והארץ" שעוסקים באמונה בבירור ובהדרכה של מצוות התלויות בחקלאות, וזכו בע"ה להצלחה רבה.

והנה רחש לבם לעוד מעשה נוסף, שמוציאים בו טעם לשבח, והוא כינוס המאמרים שיצאו מתחת יד כהה שלי, מהם בעניינים שעיקר עסקם בהם, כולל גם תשובות לבירור ספקותיהם, בעניינים התלויים בארץ. ואגב גררא, גם שאר המאמרים, בחלקי התורה השונים והם מפוזרים באכסניות תורה שונות, בכדי שהמחפש יוכל למוצאם על נקלה.

והנה נמצא להם איש כלבבם, אשר רוח בו, הוא ניהו ידידי האברך עדיו לגאון ולתפארת הרה"ג נריה גוטל הי"ו, מגידולי ישיבתנו הק' "מרכז הרב", אשר כבר התפרסם בחיבוריו המקוריים, והוא נטל ע"ע את המלאכה של חיפוש וכינוס ועריכה כיד ה' הטובה עליו, כל דבר על מקומו ובמדורו, כדי שכל אחד ימצא מבוקשו על נקלה.

ועתה בבואנו על המוגמר, אני רואה לפני בנין שלם, כלול בהדרו. ממאמרים בודדים פה ושם, חוברו אחד אל אחד, והי' המשכן אחד.

לזאת מודה אני למכון "התורה והארץ" אשר יזם וביצע, ולעורך אשר עשה מלאכתו באמונה, ברח' ה' חיילים ופועלים ירצה.

והנני נותן הודי לשי"ת שהגיעני עד הלום. אחר נסיונות מרובים בימי נעורי ועלומי, הוציאני בעוד מועד מעמק הבכא, היא רוסיה בתקופת השלטון האפל של הצורר סטלין ימ"ש. ואני בודד כעלה נתלש מעץ, אשר נגזר עליו להיות לפליטה. בעזר השי"ת זכיתי לעלות לארץ יחד עם שני חברי נ"ע ואבלח"ט, ה"ה הרה"ג ר' דוד סלומון והרה"ג ר' אברהם שדמי זצ"ל. וזה ע"י פעולה זריזה ונאמנה של הגה"צ ר' צבי יהודה הכהן זצ"ל שפעל בכוח ובהשראת אביו מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק

זצוקללה"ה מרא דארעא דישראל, אשר פעולתו המסורה ורבת האנפין הצליחה להעלות ארצה משארית הפליטה של רבני גדולי רוסיא.

נתקבלנו בחיבה ובתשומת לב מיוחדת לישיבה הק' "מרכז הרב" בעוד מרן הרב זצ"ל בחיים חייתו. וזכינו עוד לשמוע אמרותיו בקודש, ואף חזינו ולמדנו מקצות דרכו בהדרכת העם בארץ ומחוצה לה, גודל חזונו ועומק השקפתו וטוהר נפשו זיע"א. כמו"כ זכינו לשמוע שיעורים רבי עמקות וחרירות מפי מרן ראש הישיבה הגר"מ חרל"פ זצוקללה"ה והגות מחשבתו שניתנה בלבב אש, כמו"כ שמענו לקח מבנו המופלא של רבנו הרב, ה"ה הגרצ"ה אשר הואיל להדריכנו בפענוח לשון הלימודים של מרן, ובהוספת נופך משלו. כן שמענו דברי נועם מפי חתנא דבי נשיאה הצנוע והמעולה הרב הגאון ר' שלום נתן רענן זצ"ל, ודברי חכמה ועיון מפי האיש המופלא הלא הוא כב' הרה"ג ר' דוד הכהן "הנזיר" זצ"ל. כולם יזכרו לברכה לחיי עוה"ב.

קראתי שם הספר "חוות בנימין" ע"ש שני הורי, אבי מורי הרב הגאון בנימין איזראעליט, אשר קידש שם שמים בעמדו על משמרתו בקודש בתור אב"ד ק"ק קוידנוב אשר ברוסיא הלבנה, ולא זנח את תפקידו למרות הלחץ והאיום עליו מטעם השלטונות, עד אשר הפיקו זממם, ובעלילה שהעלילו עליו גזרו לשלחו לארץ גזירה מבלי רשות קשר שהוא, ושם נעלמו עקבותיו ולא נודע מקום קבורתו, ה' ינקום דמו ות.נ.צ.ב.ה. ואמי מורתי חוה (בת אחד מנכבדי הק"ק דסלוצק, חובב תורה וחסד ואוהב א"י בכל מאודו הרב ר' יחיאל ירוב זצ"ל. ואתו עמו סבתי ז"ל בתיה (באשע) נ"ע, בביתם גדלתי ימים ושנים ורבות למדתי מהם) שעמדה לימין א"מ בצוק העתים. וכשנלקח ממנה, ונשארה בודדה נשאה בדומיה מר גורלה, עד אשר נספתה בגיטו בהכחד כל הקהילה, ואף מקום קבורתה לא נודע. ה' ינקום דמה ות.נ.צ.ב.ה. יהא הספר מזכרת נצח, במקום גלעד על קברים לא נודעו.

ואביע תודה וברכה לנות ביתי מנב"ת בת שבע תחי', בת מו"ח ודודי הרה"צ ר' אהרן בורגנסקי הי"ד אבד"ק סנוב, אשר נספה עם קהלתו יחד עם בני ביתו הי"ד.

בחכמה בנתה לנו בית פתוח לרוחה למעשי חסד, אהבת תורה ואהבת הבריות. וברוח זו גידלה בנותינו לאמונה טהורה, צניעות ומאור פנים לרחוק ולקרוב.

ישלח לה ה' רפוי"ש מקודש ומציון יסעדה.

ואת בנותינו וחתנינו, צאצאיהם וצאצאי צאצאיהם הי"ו אברך בברכה שלימה, בסייעתא דשמיא בבריות גופא ונהורא מעליא.

הכו"ח לכבוד התורה והארץ וכל בית ישראל

"שלוי רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול"

שאול ישראלי

לפנים הרב של כפר הרא"ה,

חבר בי"ד הגדול פעה"ק ת"ו,

ועתה מרביץ תורה לרעים מקשיבים

בישיבה הק' "מרכז הרב" מייסודו של

מרן הרב זצוקללה"ה

ומשותף בעול המכון לתורה והלכה "ארץ חמדה".

שלהי תשנ"א. תחל שנה וברכותיה.

בשערי עריכה

אימרת חכמתו של המלך שלמה בספר משלי (י"ג, יא) "קובץ על יד ירבה", התפרשה בגמ' עירובין (נ"ד, ב) ע"י רב סחורה בשם רב הונא, כך: "אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט, ואם לא - קובץ על יד ירבה". עומק משמעה של אימרה זו טמון לא רק בפשוטה של גמ' שם המדגישה את חשיבות החזרה והשינון, אלא גם בדרישת תועלת הקיבוץ והאיסוף. כמשל שהמשיל רשב"י בספרי עקב (פיס' מח) "לשני אחים שהיו מסגלים אחר אביהם, אחד מצרף דינר ואוכלו ואחד מצרף דינר ומניחו. זה שהיה מצרף דינר ואוכלו, נמצא אין בידו כלום, וזה שמצרף דינר ומניחו נמצא מעשיר לאחר זמן"; והנמשל - "כך תלמידי חכמים" הרואים ברכה בעמל הקיבוץ התדירי הקבוע.

תועלת שימושית-לימודית זו מצויה אף היא במסגרת הדרכות שלמה אשר "לימד דעת את העם ואיזן וחקר תיקן משלים הרבה - בתחילה היתה תורה דומה לכפיפה שאין לה אונים, עד שבא שלמה ועשה לה אונים" (עירובין כ"א, ב) "שנוח לאחוז בכלי שיש לו בית יד משאין לו" (רש"י שם); ונוח ללמוד את המקובץ המכונס ולא את המפוזר הנידח.

הדרכת חכמה זו אכן היתה בית-אב לחכמינו, אנשי כנסת הגדולה מסדרי ספר הספרים, אשר קבעו לשעה ולדורות קו מנחה: "אידי דזוטר מירכס" (ב"ב י"ד, ב), ועליהם הוסיף הלל הזקן המורה על משימת ריכוז דוקא במקום חשש הפיזור (ברכות ס"ג, א).

מהם וממנו קביעת אופי מגמת עריכת ספרנו: איסוף המאמרים ההלכתיים, קטנים כגדולים, כעמיר גורנה, עד לכלל ספר מגובש אשר כל הרוצה ליטול ידע ויוכל למצוא מבוקשו, לברך עליו ברכת הנהנין ולומר עליו בראי.

אחזיקנא איפוא טיבותא רבא למורי ורבי הגאון רבי שאול ישראל שליט"א שסמך שתי ידיו על יוזמתי לכינוס מאמרי, ועוד הואיל בטובו להדריכני ולהושיבני ליד שולחן עריכת היצירה, כאדריכל וכסתת אומן לבנין הספר. לא זזה ידי מידו ולא היה דבר גדול ודבר קטן אשר לא נשאל ולא השיב עליו, או שלא היה מפורש למראה עיניו. כל הכלול וכל המושמט - על פי הכרעת המחבר, ולא העורך, הוא מצוי ונעדר, ואין אני אלא משמש בקודש, מוציא ומביא אל הקודש פנימה.

כאמור, הגדרת מטרת הספר היתה, לכנס אל במה אחת את מכלול מאמרי וכתוביו ההלכתיים של מרן הרב שליט"א, הן אלה שהודפסו וראו אור מאז צאתם לאור של ארץ חמדה (מהדו"ק ומהדו"ב) ושל עמוד הימיני, והן אלה אשר מצויים היו בכתב"י וטרם שזפם עין הדפוס. אלה כאלה לוקטו בתשומת-לב ופנים חדשות ניתנו להם. כל המאמרים שבו ועברו את כור המבחן והביקורת של מרן הרב שליט"א, והוא ניפס בכברה וסילת בהם עד דק, בהוספה - בהשמטה - ובשינוי. עם אלה איחדנו כמובן התייחסויות מאוחרות יותר של הרב שליט"א לנושא הנדון - והיה המשכן אחד. נמצא אופיו של הספר טבוע לא רק בחותם הכינוס אלא גם בחותם השכלול והשיפור, ואין דין המאמר הנדפס לשעבר כדין המאמר העדכני המצוי בספר. כך כאשר יש שינוי ונקבעה הלכה כמשנה אחרונה, וכך גם כאשר אין שינוי ולאחר בדיקה נותרה הלכה ראשונה על תילה.

ולא זו בלבד, אלא בשתיים נוספות נחקק ספרנו. האחת - כאמור - בהוספת מאמרים חדשים אשר גנוזים היו בכתב"י, והשניה, בסידור מחודש של פסקי הדין אשר יצאו מתחת יד רבנו בשבתו על כס בית הדין הגדול לערעורים.

בהקשר זה ראוי לציין כי שיטת סידורנו את פסקי הדין התבססה כמובן על המצוי בכרכי פד"ר, ברם חרגה ממנו בהקשר וביתר. בהקשר - השמטת כתיבתם של שאר דייני ההרכב, במידה ובאופן שהדבר לא פגע ברצף העניין ובהקשרו, וביתר - בהוספת כותרות ובהוספת הפסיקה הבתראית כפי שיצאה תחת יד ההרכב, רובו ככולו, בעיקר כאשר דעת הרב שליט"א נותרה במיעוט. המלצה זו, אשר הרב שליט"א אימצה בספר פנים יפות, מצאה לה מקום בסוג אותיות ייחודי המבטא אותה נכונה ומבדילה מן המאמר גופו. [סוג זה ננקט גם במקומות נוספים בהם היה ענין בהפנייה מסימן לסימן בספר גופו, או לספריו האחרים של הרב שליט"א].

מבחינה זו, רישום מקור המאמרים המופיע בסוף הספר, עשוי לשמש את הרוצה לדייק ולדקדק במילואם של דברים, במו"מ ובשקו"ט אשר התלו להם, והרי זה בבחינת "זיל גמור". אותה רשימה תועיל גם למעוניין בהשוואה דייקנית עם השונה, הנוסף והמושלם בספרנו, ביחס למהדורה קמא של הפרסום, כמו גם למעוניין באבחנת המוסף מכתב"י. ברם עוד עלתה על כולנה הכרת הטוב הגנוזה באותה רשימה, המצהירה ומודה לאותם עורכי ספרים ובטאוניס שזיכונם לשעבר בפרסום ובהפצת דברי הרב שליט"א, ולהם יאתה ברכה.

אחתום ואוסיף ברכה לראשי מכון התורה והארץ אשר העמיסו על שכמם עול כבד וחשוב זה. מעיד אני עליהם שלא נרתמו לכך אלא בהכירם חשיבות ספר יקר ערך זה, ומאותה שעה, כל עיקולי ופשורי שנתקלו בהם לא עצרום ולא הסיגום מן המסילה העולה בית אל.

לכבודה של תורה ייחקו איפוא עלי ספר שמות נשיא המכון הגר"י אריאל שליט"א, ראש המכון הרה"ג ר"י קמינצקי שליט"א, מנכ"ל המסור של המכון הי"ו, המזכירה המסורה הגב' ב"ש מלכה מנב"ת, המסייעים, העוזרים, המגיהים והמדפיסים, וכל אשר היו לנו אחיעזר ואחיסמך להתם את המלאכה. ויהי נועם ד' אלוקינו עלינו.

נריה גוטל

סימן א: בענין העברת שתילים לענין ערלה

שאלה. שתילים המוצאים מהמשתלה כשיש מסביב לשרשיהם גוש שיש בו כדי לחיות. שבכה"ג נחשבות שנות ערלה משעת נטיעתם הראשונה, אולם מועברים למקומם הקבוע במשאלית שקרקעיתה ודפנותיה במתכת, שמסתבר שגם לענין אילנות נטיעה בעציץ של מתכת אין בו גדר של עציץ נקוב מה דין השתילים, לחייבם למנות בהם שנות ערלה מחדש, מאחר שנטיעתם הראשונה כאילו הופסקה ע"י העברתם זו.

דבר זה כבר הועלה על שולחן מלכים. במיוחד דן בזה בארוכה הגרש"ז אויערבך (כרם ציון השלם, אוצר פרי הילולים עמ' מ"ז-מ"ח). ונביא מדבריו ונדון בהם בע"ה.

א.

איתא בתוספתא ערלה ג': נזרעו בעציץ שאינו נקוב נשבר וחזר וזרעו בעציץ נקוב אם יכול לחיות חייב ואם לאו פטור. כיצד הוא יודע אם יכול לחיות אם לאו חופר לו גומא בקרקע ונוטעו בה אם יכול לחיות חייב ואם לאו פטור.

והגר"א בביאוריו לתוס' מגיה התוס' וגורס: בתר וחזר ונטען בעציץ נקוב - "חייב", ובסיפא הופך הגירסא: אם יכול לחיות פטור ואם לא חייב.

ודייק מזה הגרש"ז הנ"ל דחזינן דס"ל להגר"א דהמעביר מעציץ שא"י לנקוב חייב בערלה גם כשהיה יכול לחיות מעפר העציץ שא"י דאל"כ מה דחקו להוסיף מילת חייב ולפרש שהסיפא הוא ענין אחר והלא אפשר לפרש כפשוטו שהוא סיום הדברים לחלק בין יכול לחיות לאינו יכול וכו'.

ומוסיף בזה שמהא"ז שהביא הברייתא, והיא כפי שהיא לפנינו, ומזה מדייק: ודאי שהא"ז מפרש שהחילוק בין יכול לחיות או לא קאי ארישא דעציץ שנשבר. ומסיק לפ"ז ונמצא דאשכחנא שפיר פתרא לספיקא דידן דתליא באשלי רברבי ע"כ.

ב.

והנה ראשית נעיר שגם אי ניהב ליה שיש כאן מחלוקת בגירסא ובהלכה, אין זה אלא בגוונא דהתוספ' שמעיקרא היתה הנטיעה בעציץ שאינו נקוב. שלפי הא"ז יש בזה דין של שורש פטור פטור. ולא כן לפי הגר"א. אך הן השאלה שדן בה היא אם ההעברה ממקום נטיעה מעליתא, והיא בגוש שיכולה לחיות הימנו, אם העברה זו שהיא לשעה מועטת ועל דעת לחזור ולשותלה מחדש עם גושה במקום אחר, אם העברה זו שנעשתה לפי שעה זו בעציץ שאינו נקוב אם זה נחשב הפסקה. וזו שאלה אחרת היא. שיתכן שגם לפי הגר"א אין בכה"ג משום גדר נטיעה חדשה עליה. ומאידך אפ"ל שגם לפי הא"ז כיון שראשית גידולה היה במקום שדן נטיעה עליו והרי הוא שורש החייב בערלה, העברתו לעציץ שא"י אינה פוסלתו כיון שהוא כאילו ממשיך נטיעתו הקודמת. ואח"כ כשחל עליו תורת נטיעה מחודשת יתחייב במנין שנות ערלה מחדש.

ג.

אך בעצם לא הבנתי מה יש לראות בא"ז שהוא בניגוד להגר"א. אמנם מועתקת בו הברייתא כגירסא שהיא לפני תיקון הגר"א, אך הן יתכן שגירסת הגר"א, שכפי שמביא שם היא גם בכת"י ערפורט היא הנכונה, והושמטה בא"ז ע"י המעתיק שהיתה לפניו הגירסא בתוספ', וחשב לתומו שהיא הנכונה ומחק המילה חייב כדי להתאים הגירסאות.

והרי גם הגרש"ז מוכרח לומר שעכ"פ הגירסא מוטעת ויש להפוך במקום חייב פטור ולהיפך, אם כן לא נפלאה היא לומר שגם בזה שגה המעתיק, ודימה שהגירסא שלפנינו בתוספ' היא הנכונה.

ולגופו של דבר נראה שגירסת הגר"א היא הכרחית. ולא מסברא בעלמא תיקנה הגר"א כי מגוף הענין (וזה נוסף כמובן על הגירסא שבכת"י), שהרי אם זה מתייחס לרישא אין הדבר מובן כלל, שהרי המדובר כשכבר העביר לעציץ נקוב והבדיקה שצריך כאילו לעשותה היא לדעת אם בהיותה עוד בעציץ אינו נקוב, היתה יכולה לחיות הימנו, א"כ מה תתן לו הבדיקה בגומא, הרי מעתה העציץ הוא נקוב ויכולה לינוק גם מהקרקע שתחתיו ומה זה יוכיח לנו על מה שהיתה יכולה להיות קודם להיות העציץ לא נקוב.

ואם אמנם ראיתי בתוספ' "חזון יחזקאל" שפירש ענין הגומא שיעשה גומא ויתלה בה העציץ כעין שפיתת הקדירה, באופן שתהא תלויה באויר דאז אינה יונקת מהקרקע והרי הוא כאילו לא ניקב. ודבר חכמה אמר, והדברים נאים למי שאמרם, כי ע"ז מוסבר ענין הגומא, שביאורו סתום. (ויהא מזה סייעתא שדרך האויר אין יניקת שרשים, ונדון מזה להלן בע"ה). אך אכתי אינו מובן, שהרי האילן כבר עברו עליו שנות ערלה כדמשמע פשטות הדיון, או עכ"פ חלק מהשנים, א"כ הרי כבר נוכחנו שיכול לחיות, כי עובדא שחי עד עכשיו. ומאחר שכל עיקר הפטור מערלה הוא מפני שהיה עליו תורת שורש פטור, הרי ודאי סגי כל שנקלט במקומו וחל עליו תורת נטוע בפטור ול"ש בזה שנות ערלה, כיון שלגביו אין לשנות ערלה שום משמעות שהרי הוא נטיעה פטורה. א"כ לשם מה צריך בדיקה, עצם חיותו וקיומו בעציץ הקודם הרי מוכיח שיכול היה לחיות אילו לא נשבר העציץ.

לזאת מוכרחה הגירסא של הגר"א שהסיפא היא מילתא חדתא והולכת לפרש המשנה בדין אילן שנעקר, כיצד להוכיח שהיה יכול לחיות מגוש, וההוכחה היא כנ"ל, ב"חזון יחזקאל", שטרם שחזר ונוטע אותו במקומו החדש הרי הוא בודקו ע"י שתולו באויר הגומא ואז בכה"ג אינו יונק שהאויר מפסיק. ואם יכול להתקיים בכה"ג הדבר מוכיח עליו ויכול שוב לנוטעו באדמה.

שו"ר בכרם ציון הנ"ל תשובה מהגאון רא"ז מלצר זצ"ל באותו ענין, ומפרש הא דבודקים באילן שנעקר אם יכול לחיות ע"י שחופר גומא, שאין התוספתא מפרשת כמה זמן יהא שם לצורך הבדיקה, שבעצם אין זה תלוי בזמן כלל, אלא שע"י ששמים אותו בגומא ומסביבו אין עפר אם הוא ממשיך לחיות ואינו נובל הרי מכאן הוכחה שיש סביב שרשיו עפר מספיק בכדי שיתקיים לפי גדלו הנוכחי.

והביא עוד התוספתא כפי שהיא לפנינו, היינו שהסיפא מתיחסת לעציץ שאי"נ שנשבר והעבירו לעצ"נ, וכי בזה דבדיקת התוספ' מועילה גם בעציץ שאי"נ, דכיון דחזינן שמגוש זה יכול לחיות ואף דמקודם לא הי' חשיב כנטוע בארץ ועכשו הוא נטוע בארץ מ"מ לא נתחדש עליו חיוב ערלה, דכיון דעכ"פ אין עכשו תחלת נטיעתו, והוא כבר נטוע במקום פטור ליכא חיוב ערלה, דאין דין ערלה אלא בתחלת נטיעה ולא היכא שכבר נטוע, ולכן סברה התוספתא דגם בזה לא בעינן ג' שנים אם האילן כמו שהוא יכול לחיות בלי קרקע, אף דכשיגדל יצטרך קרקע זה לא איכפת לן, דעכ"פ אין כאן נטיעה מחדש, והתורה לא חיבה אלא אי איכא ונטעתם, ע"כ.

הנה פשיטא לי' כפי הגירסא שלפנינו, ולא כפי שתקנה הגר"א, כן מפרש הא דגומא, שהוא רק בזה שאין עפר סביבות הגוש, ושני הדברים מוקשים, אם האילן עם הגוש עומד בתוך הגומא הרי זה בגדר עציץ נקוב ממש ועדיף מיניה שמקושר ישירות עם הקרקע, וא"כ איך יבחן, הרי יתכן שהוא יונק מהקרקע שמתחתיו, כמו כל עצ"נ שדינו כקרקע מה"ט שיונק דרך הנקב, ומה יועילנו לבדיקה זו מה שמסביבו מקום פנוי כל עוד שמתחתיו עומד על הקרקע ויכול לינוק משם. וע"כ ברור שיש להוסיף שהבדיקה היא עפ"מ"כ החזו"י הנ"ל שתולה אותו בגומא, ובזה נוקטת התוספתא דאין יניקה לאילן רק מגושו הוא חי.

אך מה שרוצה לפרש באופן זה גם התוספתא לפי הגירסא שלפנינו, בלי תיקון הגר"א, אינו מובן כלל מה צריך בדיקה, הרי כבר בדוק ועומד הוא שהרי חי הוא האילן בתוך העציץ שאי"נ עד שנשבר, ובפרט, כפי שמפרש שאין הדבר תלוי כלל בזמן, אלא משרואים שאינו נובל, א"כ הרי כבר ראינו זאת עד שנשבר העציץ ובדיקה זו בתוך העציץ הנקוב לא תוסיף כלל (אם לא תגרע, לדעה שיש יניקה גם דרך האוויר).

והנה לפי גירסא ופירוש זה של הגר"א ז"ל והגרשז"א הללו הן יש עצה פשוטה לפטור כל השתילים מערלה. וזה ע"י שיטעו אותם דוקא בעציץ שאינו נקוב, ועי"ז נפטרים מערלה כלל ועיקר, ומהי ההתלבטות הזאת שאנו מתלבטים בה.

אכן, ברור כנ"ל, שגירסת הגר"א היא העיקר שהסיפא מילתא אחריתי היא ולפרש מה שנאמר במשנתנו הוא, ואילו ברישא גרסינן - חייב, והיינו כי אותם ימים שהי' נטוע בעציץ שאי"נ כמאן דליתנייהו דמו כשמחברים לעצ"נ דהשתא הוא דחל שם נטיעה עלה.

וכי"נ מתשו' הרשב"א (ח"ג סי' רכ"ה) שאחר שכי' להכריע בענין אילן שהועבר עם הגוש דנראה לן שבאופן שיכולים לחיות קצת (ימים) מספיק, הביא מהתוספ' הנ"ל שבדקים ע"י גומא שזה כאילו בסתירה לדבריו, ואי איתא שהמדובר כאן על ענין אחר של עציץ שאי"נ שהועבר, גם אי תימא דצריך בדיקה ע"י גומא מנ"ל דה"ה לענין עציץ שנעקר עם גוש, הרי אין הכרח שבחדא מחתא מחתינן, ולא הבהיר כלל דשם המדובר בענין אחר. מזה נראה שמתייחס למש"כ במשנה.

ומכיון שברור שהסיפא לא מתייחסת לרישא מוכרח לגרוס ברישא מהי ההלכה בנידון. ואישר הגר"א הגירסא שבכתי"ע כיון שהגירסא שלפנינו היא ודאי משובשת. וגם מסברא נוטה שקודם כשהי' שאי"נ הפטור הוא מפני שאין ע"ז תורת נטיעה (שאל"כ למה לא תחויב בערלה) וכיון שכן הרי עתה הופכת לנטיעה וממילא יש למנות משעה זו שנות ערלה. אכן, כאמור, אין הדברים פותרים את שאלתנו, כי הספק דקמן הוא אם הפסקת הקשר עם הקרקע לפי שעה כשהגוש שבו השתיל נטוע מספיק לו כדי לחיות ואין הוצאתו ממקומו הקודם מורגש בו כלל, ואחר זמן קצר ישוב להיות שתול כבתחילה, אם הפסקה זו גורמת להחשיבו נטיעה חדשה או לא. דלזה אין שום הוכחה מהנידון של התוספתא, כנ"ל.

ד.

הנה לענין שבת כל כה"ג שיש הפסקה לפי שעה נראה שהיא מחלוקת הראשונים. בסוגיא דשבת (פ"א, ב) אר"ל צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בו, וכו'. אמר אביי פרפיסא הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא. היה מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתידות חייב משום תולש. היה מונח ע"ג יתידות והניחו ע"ג קרקע חייב משום נטע. ופירש"י דצ"ל דהאי חייב הוא רק מדרבנן דאלי"ה איך יתכן שהיה ר"ל מתיר לקנח בו. והסכימו התוס' לזה. והוסיפו עוד שצ"ל שסוגיא זו שנראה ממנה שגם באויר אין היניקה נפסקת "לא סברה לדיחויא דרבא" בגיטין ז. והיינו דהתם דחה רבא השואת עציץ שע"ג יתידות לחיוב במעשרות ושביעית לעפר הבא בספינה. דאזיר יתכן דהוי הפסק. ורצונם לומר כנראה דאעפ"י דהתם רבא קאמר לה והכא אביי הוא דאמר להא מילתא. (אך הן זה בהסתמכות על דברי ר"ל), דאין זה אלא בגדר דיחוי ואילו הכא לקושטא דמילתא קאמרין.

והנה הא דר"ל שלוקח הצרור לקנח פשוט שמיד זורקו חזרה. ואילו הא דעציץ ששם אותו ע"ג יתידות הוא כפי הנראה להניחו שם לקבע. ובפרט ממה דקשי"ל לתוס' מהא דגיטין שהמדובר שצומח דרך קבע בעציץ ע"ג יתידות, משמע דלא מחלקי בין ארעי לקבע דהיינו דס"ל דאי יש דין תולש על מי ששם ע"ג יתידות, גם בהא דקינח יש בו משום איסור וחיוב מה"י. ומזה הכריחו שגם בקבע אין משום הפסקת היניקה. ואין בזה אלא משום לתא דאיסורא דרבנן. שמענו ששיטה זו ס"ל דלענין שבת גם הפסקה קלה של היניקה תורת מלאכת תולש עלה. ואעפ"י שבצמח עצמו עוד לא מורגש שום דבר להפסקת צמיחתו.

ה.

אכן נראה דשיטה זו, גם לענין שבת לאו דכו"ע היא. דהנה הרמב"ם (פ"ח הל' שבת ה"ד) כתב: גבשושית של עפר שעלו בה עשבים והגביהה מעל הארץ והניחה ע"ג יתידות חייב משום תולש וכו'. הרי דלא ס"ל כרש"י שהוא רק מדרבנן. ולכאורה תקשי עליו מהא דר"ל (עיי"ש בהה"מ שנגע בזה ופירושו דחוק). ואם אמנם הרמב"ם לא הביא להא דר"ל להלכה, מ"מ א"א לומר דזה משום דס"ל דהא דאביי סותרת הלכה זו של ר"ל, שהרי לשונו של אביי "הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא" מוכח בהדיא שאינו בא לחלוק אלא להוסיף. ואפ"ל שכלל הרמב"ם הלכה זו במש"כ (פ' כ"א ה"ב) דאסור ליפנות בשדה ניר מצד גזירה שמא ישווה גומות. וזה לפ"מ שדחו שם בסוגיא ההו"א שהאיסור הוא מצד שמא יקנה בצרור שעלו בו עשבים שבאמת אין איסור קינוח, וזה אליבא דר"ל. וצ"ל דס"ל כהאי דהביא באו"ז בשם הריב"א (הל' שבת סי' נ"ו), דהא דמותר לקנח בצרור שיש בו עשבים הוא באמת מפני שמיד מחזירו לאדמה. והיינו דהא דעציץ מחייב באמת משום תולש כי מעבירו דרך קבע על גבי היתידות.

אכן הדבר עדיין צריך בירור ונביא לזה הקטע מהאוי"ז (ה' שבת סי' נ"ו) שהביא מה שפירש"י דהאי חייב שנאמר לגבי פרפיסא הוא רק מדרבנן וכו' וז"ל: ואינו נראה לריב"א - הכא סתם קתני חייב (שמשמעו מה"ת). ומה שהקשה דאי חייב ממש לצורך היכי שרו רבנן איסור סקילה - לא דמי האי לצורך שעלו בו עשבים שמוותר לקנח בו, שכיון שהוא מחזירו לקרקע למקום גדולתו לא תולש הוא, ואע"ג דהתולש דבר שהוא מחובר אפילו החזירו חייב היינו היכא שהי' מחובר גמור, וכשמחזירו לשם נוטע לכתחלה הוא, אבל זה אינו מחובר גמור, כשהוא מגביהו אינו תולש גמור, וא"כ קובעו במקום אחר, שמיעט את יניקתו, כך פי' ריב"א.

ואיני יודע אם ריב"א רוצה לומר שגם גבי פרפיסא, אם החזירה ע"ג קרקע - פטור. ולא מסתבר. אלא ר"ל דפרפיסא שע"ג קרקע מחובר הוא טפי. ואפי' החזירו, כבר נתחייב משום תולש, אבל עשבים שבצורך לא מחברי טפי, הלכך לא הוי תולש גמור וא"כ לא החזירם, ע"כ.

והנה מה שכי' "דלא מסתבר", היינו משום דסתמא קתני דחייב, ולא הותנה בד"א שהניחם שם בקביעות, ואילו אם החזירם למה שהי' לפני כן פטור.

אכן חילוקו שבעשבים שבצורך לא מחברי טפי, ושלא כמו בפרפיסא אינו מובן, שהרי בפשוטו בצורך הם מושרשים כדאמרין שהתולש מעשבים האלה חייב, ומאידך, אין הפרפיסא מושרש יותר, שהרי הוא מושרש בעפר שבפרפיסא, א"כ מה הבדל בין זה לזה, וצ"ע לכאורה.

ונראה שזה מתקשר למה שמביא להלן מהערוך בביאור הפרפיסא:

כשזורעים אותו עושים לו מקום כמו כן או כמו שוליים שיושב עליו (שעור) שיניח עליו ע"ג קרקע ואפשר שהוא משרש שם ומתחבר בקרקע, ובזמן שמניחו ע"ג יתידות הרי הוא מעבירו ממקום שמחובר שמתחייב משום תולש וכו' עכ"ל. משמע דהאי פרפיסא טפי מתחבר.

הנה זהו בדיוק מה שאמר קודם בחילוק שבין צורך לפרפיסא, שבפרפיסא "מתחבר טפי". ברור איפוא שכוונתו לחילוק זה של הערוך. ועצם חילוק זה לדבריו בענין פרפיסא נראה שכוונתו שלפי מה שמכניסים את העציץ במקום שיושב עליו זה עשוי (ואף מכוון) להשתרש באדמה ממש. וע"כ אעפ"י שעדיין לא השתרש דרך הנקב של הפרפיסא באדמה, כיון שעומד לכך, הרי"ז כבר כמחובר לקרקע ממש, ואילו הצורך שעלו בו עשבים, אין מטבע העשבים ששרשיהם קצרים להשתרש דרך הצורך באדמה, ע"כ אינו נחשב מחובר ממש לאדמה.

אולם ברמב"ם אי אפשר לפרש כן שהרי הביא הא דפרפיסא באותו לשון כמו בענין צורך. דז"ל: "גבשושית של עפר שעלו בה עשבים" ולא הזכיר מפרפיסא רק לשון הדומה לצורך "גבשושית של עפר", (ואולי בכונה שינה הלשון שלא לפרש כהערוך). היינו שאינו מדגיש ואינו רואה שום הבדל בין הא דצורך להא דפרפיסא, וא"כ תישאר עליו הקושיא שהתקשה בה רש"י.

ונראה שההבדל הוא באופי שבפרפיסא כשעומד ע"ג קרקע ומעבירו ע"ג יתידות, כיון שדרך הוא להעמיד ע"ג יתידות בקבע וכן רגילות הוא דרך קבע על הקרקע, ע"כ העברה מזה לזה נושאת אופי של קבע, וע"כ גם אם יחזיר למקומו הראשון, פעולה ראשונה לא הי' אופי של ארעי, ויתכן אפילו שאם הי' במחשבתו להחזירו מיד, אין המחשבה מוציאה מידי מעשה. ולא כן בצורך שמגביהו לצורך קינוח, והוא בידו כשמגביהו, משמעות פעולה זו היא ארעית ומכוונת להחזרה, ע"כ אין בזה משום תולש, כי מצד עצם הזמן הקצר שמגביה ודאי אין הפסק היניקה, ומאחר שאין הפעולה נושאת אופי של קבע מצד עצמה, אין ע"ז דין תולש.

זוהי ודאי כוונת הרמב"ם. וני' שזוהי גם כוונת הריב"א, ולק"מ מה שהוקשה לו לאוי"ז בדבריו. דאמנם כן הוא שבפרפיסא גם אם יחזירו מהיתידות לא יתקן מאומה, כי לא יעקור את הפעולה הראשונה, רק יוסיף מלאכה - מלאכת נוטע על מלאכתו הקודמת.

[וזה כיוצא במה שחילק במנ"ח בין השורה זרעים במים, שאין החיוב אלא א"כ הצמיחו, אבל אם נתנם לזמן קצר אי"ב משום חיוב, ואעפ"י שהזרע חייב כנ"ל בעצם הטמנת הגרעינים באדמה. והסביר שם החילוק בין זה לזה: בזריעה, אסרה תורה שהי' אב, ובמשכן היו זרעים כדרך כל העולם ע"כ אין שייך לומר הזרע במים הו"ל תולדה כי אין דמיון כלל ליקרא זרע. דלש"ז כלל במים, א"כ על הזריעה בעצמה במים אי"ח כלל, ואם זרע במים וכו' או שלקחה תיכף מן המים ודאי פטור, דל"ש תולדת זרע כלל כי מה ענין מים לאדמה, ואינו דומה האב לתולדה כלל, אבל השורה במים עד שצמח חייב על הצמיחה דהצמיחה הו"ל שפיר תולדת צמיחה בדבר הגדל מן הארץ דשם צומח וכאן נמי צומח הו"ל דמיון א"כ בשורה במים אי"ח עד שצמח וכו'].

ויוצא דלשיטה זו של הרמב"ם והריב"א יש באמת גם לענין שבת חילוק בין עציץ שמנתקו דרך קבע לבין שמגביה לפי שעה ומיד מחזירו.

ויש להביא סייעתא לשיטה זו מהאי תוספתא שהובאה לעיל שהבדיקה אם יכול להיות צריכה להתפרש כנ"ל עפ"י החזון יחזקאל, שדרך אויר אין יניקה, וזה תואם את דחיית רבא בגיטין שהביאו התוס' וכנ"ל. דלפ"ז המעביר עציץ מע"ג קרקע לעל גבי יתידות חייב מה"ת, כיון שזוהי העברה לדרך קבע. והא דר"ל שאני דקינחו מוכיח עליו שאינו אלא לפי שעה.

ו.

אך יותר נראה דגם שיטה זו דרש"י ותוס' לא אמרו דניתוק לפי שעה, כשם שחיבור העציץ לשעה קלה יש בזה משום תולש ונוטע רק לענין שבת. וזה כפי שמצינו בענין מלאכת זרע, שעצם שימת הזרעים באדמה אעפ"י שאינם משתרשים אלא לאחר זמן מ"מ מיד מיחייב משום זרע, ואפילו חזר ולקטם. ויתירה מזו העלה המנ"ח דגם אם נתנם מעיקרא ע"מ לחזור וללוקטם מיד מ"מ מלאכת הזריעה כבר נגמרה. ואילו לגבי הזרעים עצמם, טרם שנשתרשו תורת תולש עליהם ואין הדיון על החזרה ללקטם אלא משום מוקצה (פירש"י שם). כן הדבר לענין תולש דאזלינן בתר הפעולה שאם לא תיעשה פעולה אחרת לבטל זאת תפסק היניקה, שם תולש עלה.

ולא כן הדבר לענין קדושת שביעית ומעשרות וכן לערלה. כי בשבת הדיון הוא באשר לעושה המלאכה וזו כל שנעשתה ע"י האדם העושה פעולה מוגמרת מצד עצמה, יש ע"ז שם מלאכה וחיוב מלאכה ולא כן בכל אידך הנ"ל, שהדיון הוא לגבי החפצא שבה נעשית הפעולה. וע"כ כל עוד שבה לא ניכרת ההשפעה של הפעולה, אין זה פועל שינוי במצב. דהרי כנ"ל גם לענין הזרעים לפני השרשה תורת תלוש עליהם, ואילו לגבי האדם הזורעם חייב כבר משום זורע.

ושתי ראיות לדבר: א' מהא דאילן שנעקר והסלע עמו, שטפו נהר והסלע עמו אם יכול להיות פטור. והרי כששטפו נהר כולל גם כשצף על המים עד שהגיע למקום חדש. והלכה זו היא אליבא דכו"ע וגם לר' יהודה דמצריך שתהא הספינה גוששת דוקא כדי לחייב במעשרות ושביעית ובפרט דלהלכה נקטינן כר"י דלא נחלקו בזה כלל אלא בא לפרש, וכדהובא לעיל מהרמב"ם. וקשה דאמאי יפטר בכה"ג הא היתה הפסקת היניקה לפי שעה. והרי זה כעציץ ששמו ע"ג יתידות, וגריע מיניה דהוי בזה כספינה שעשויה לברוח.

וכן יש ראייה נוספת מספינה עצמה דאם היא גוששת גם לר' יהודה דינה כמחוברת. ותקשי כיון דיש בה זמנים שאינה גוששת (שהרי פשוט דאינה כל הזמן משתפשת בקרקע המים, וכלשון הירושלמי בהא דר"י "ספינה עולה ויורדת"), א"כ תקשי אם איתא דבזמן שאינה גוששת דינה כעקורה איך נאמר בזה דחייבת במעשרות, ומינה דיכול להפריש ממנה על מקום אחר וכן ממק"א עליה, והרי יש בגידולים שבספינה חולין וטבל מעורבין זה בזה. וע"כ צ"ל כיון שאין הפסקת היניקה דרך קבע אנו רואים החיבור לאדמה כרציפות אחת. וא"כ מוכרח שגם לרש"י ותוס' אעפ"י דלענין שבת גם הפסקה קלה יש לזה דין תלוש, לענין דברים התלויים בגידולים עצמם אין הפסקה כזו, כיון שאין רישומה ניכר בצמח, נחשבת כהפסקה.

ומכאן תשובה למה שנשאלנו, ששתילים אלה שנקלחים על גושם, ומועברים במכונית לשם נטעתם במקום אחר, כיון שהעברה זו אינה אלא לשעה קלה ואין מורגש הדבר בשתיל עצמו שהאדמה המקיפה השרשים היא דיה, כדי שיחיה הימנה, אין זה בגדר הפסק. ואין בה כדי להצריך מנין חדש של שנות הערלה. והנלענ"ד כתבתי.

סימן ב: לבירור הלכה בדין ערלה בצומח בעציץ שאינו נקוב

- א. מחלוקת רש"י ותוס' בענין מהו עציץ נקוב ומה אינו נקוב
- ב. שיטת הרא"ש וביאורה
- ג. שיטת האו"י בענין עציץ נקוב ואי"נ וביאורה
- ד. סיכום השיטות ובירור אם יש חיוב ערלה מדרבנן בעציץ שאינו נקוב
- ה. חליפת מכתבים בענין הנ"ל
- מכתבו של הגרש"ז אויערבך בענין הנ"ל
- תשובה לתשובה - הרב שאול ישראלי

בזמן האחרון פותחו זני אילנות מסוימים, שהאילן עצמו הוא ננסי ושנות חייו קצרים (שלש - חמש שנים) אבל נושא פרי כבר בשנותיו הראשונות. מובן שלדידן אין צורת גידול זה ראוי לטפל בו, שכן, רוב או אף כל שנותיו, אסורים מדין ערלה. אכן, כפי שמתברר, בגלל צורתו הננסית ניתן לשתלו בעציץ שאינו נקוב (היינו, כשגם מבחינת ההלכה אינו נחשב נקוב לכל הדעות) וכן ניתן לשתלו במיכלים שאינם נקובים בתור גידולי מים (היינו שאינו בא במגע עם אדמה כלל, ששרשיו נתונים במים שיש בהם דשנים כימיים מזינים).

השאלה שטעונה בירור היא, איפוא, מה דין גידולים אלה לענין חיובם בערלה. שאם אין בהם שום חיוב ואפילו מדרבנן, כי אז יכול החקלאי שומר המצוות לשתלם גם כן בשופי.

וזאת למודעי, שכיום הזה לצערנו הרב, מצויים בשוק פירות שגדלו בזנים אלה בדרך הרגילה, והם ערלה גמורה, והציבור נכשל מבלי דעת באיסור חמור שיש בו גם איה"נ.

לבירור הלכה זו מוקדש מאמר זה, ותפלתנו כי נזכה לכוון להלכה. אך איני רוצה לקבוע הלכה למעשה, עד שתשמענה הערותיהם של גדולי התורה, בעלי תריסין, והם מוזמנים בזה לחוות דעתם.

א. מחלוקת רש"י ותוס' בענין מהו עציץ נקוב ומה אינו נקוב

א) רש"י (גיטין ז' ב) בענין הצומח בעפר הבא בספינה, שדנו בהם שם לחיובם במעשרות ושביעית, מפרש שהמדובר בספינה של חרס שנחשבת כנקובה, אעפ"י שאינה נקובה בפועל. ומסתמך בזה על הסוגיא במנחות (פ"ד ב). שם מבארת הגמרא הסתירה בין שתי ברייתות (אליבא דר"ל). באחת נאמר שהגדל בספינה מביא וקורא (ביכורים) ובשניה נאמר שאינו קורא - "כאן בספינה של עץ כאן בספינה של חרס". שפירושו לרש"י, שהמדובר בשאינן נקובות [וזו משום שלא יתכן ספינה נקובה שהיו נכנסים המים לתוכה (ביאור התוס' שם בשיטתו)]. ואעפ"כ כל שהיא של חרס מביא וקורא "משום דשל ארץ היא" (רש"י שם).

והתוס' (גיטין שם ד"ה עציץ ובמנחות שם ד"ה כאן) הרבו להקשות עליו מכמה מקומות ומסיקים דשל חרס לא יחשב כנקוב רק כשהוא נקוב בפועל. ובאשר לעץ מובאות (בתוס' מנחות) בשם ר"ת שתי דעות, האחת שגם כשאינו נקוב הרי הוא כנקוב. ואח"כ חזר בו ר"ת וסובר שבעץ לא מהני נקיבה.

ב) הגר"א בשנו"א (ערלה פ"א א) מציין שדברי רש"י הם בניגוד לאמור שם בירוש'. שכן שם מבואר שכלי חרס אינו עומד בפני שרשי אילנות. ומסתפק שם לגבי זרעים הנטועים ביחד בעציץ עם אילן, דשמה ע"י שהוא נקוב מהאילן יחשב נקוב גם לזרעים. הרי שלזרעים גרידא פשיטא דלא יחשב כנקוב. וסוגיא דמנחות משמע שהמדובר גם בבכורי חטים. דלפי רש"י יוצא מוכרח דגמרא דילן פליג על הירוש'. (ועי' להלן בשיטת הרא"ש אריכות בזה). אכן גם לתוס' הדוחק מבואר דלפ"ז נצטרך לפרש שהמדובר בספינה נקובה. ופירושו שרגבי העפר סותמים הנקב, וכן היא שיטת הר"ש (חלה פ"ב ב).

ב. שיטת הרא"ש וביאורה

(א) לביאור הרא"ש עלינו להביא הירוש' שהזכרנו לעיל במילואו.

שנינו במס' ערלה (פ"א ב): ... והנוטע בספינה ... חייב בערלה. ובירוש' שם: ר' יצחק בן חקולא בשם חזקיה הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה. ר' יוסי אמר מפני שהשרשים מפעפעים אותו. רבי יונה מפיק לישנא בכלי חרס עומד בפני שרשין? ר' ירמיה בעי נטע בו דלעת, מאחר שהוא נקוב אצל אילן נקוב הוא אצל זרעים? ע"כ הירושלמי. הר"ש (פ"ב דחלה ב) מפרש הירוש' וכ' דמוכח דנוקט דחרס "לא בעי נקיבה לאילן, ולזרעים בעי נקיבה". וזה ההסבר ששרשין מפעפעים "שחוזק יניקת האילן מפעפעת ועוברת". וזהו שאמר ר' ירמיה בתמיה וכי יש כוח בכלי חרס לעמוד בפני שרשי אילן. ומה שנסתפק בדלעת מפרש "באותו עציץ שהאילן נטוע בו, ואגב אילן מהני לדלעת, א"נ דלעת כאילן חשיב". ע"כ. עפ"י הסיק הרא"ש שם כשיטת התוס' גם בסוגיא דהבבלי דלענין זרעים חרס בעי נקיבה. ומה שמחלק בסוגיא במנחות בין של עץ לשל חרס היינו דשל עץ לא בעי נקיבה.

(ב) הרא"ש הביא דברים להלכה בזה"ל:

(הל' ערלה - בס"י ג) והנוטע בספינה (חייב בערלה) אעפ"י שאינה נקובה אם היא של חרס. ומפרש בירוש' שאין כלי חרס עומד בפני השרשין והן מפעפעין דרך החרס ויונקין מן הקרקע אבל של עץ בעי נקיבה. עכ"ל. וכן העתיק שיטה זו להלכה בטור (סו"ס רצ"ד).

ובב"י שם הביא שיטת התוס' (שהיא גם שיטת הרמב"ם) שכלי חרס נחשב כנקוב רק לאילנות, ועץ נחשב כנקוב גם לזרעים, וכש"כ לאילנות. ובהתאם לזה הביא גם בשו"ע בסתם (והיינו) שעציץ, גם כשאינו נקוב, חייב בערלה, דגם של עץ אי"צ נקיבה לחיוב בערלה.

(ג) הגר"א בשנו"א מסיק דברי הרא"ש בתימא. שבעוד שעל רש"י הסתפק כנ"ל בציון שזה שלא כירושלמי, על הרא"ש תמה ביותר, שהרי הוא מסתמך על הירוש', וכ' ע"ז: "דלא כהרא"ש דס"ל כשיטת רש"י מהירושלמי הנ"ל, אדרבא מכאן מוכח להיפוך". תוכן קושיתו שלפ"מ שנוקט הרא"ש שעץ בעי נקיבה גם באילנות, יוצא דעץ נחשב יותר אטום בפני השרשים מאשר חרס. וצ"ל דזה יצא לו ממה שס"ל כרש"י שקשה להעמיד ספינה בנקובה, וע"כ יש להעמיד המשנה דהנוטע בספינה חייב בערלה רק בשל חרס. ומכאן שהחילוק שבסוגיא דמנחות כאן בשל עץ כאן בשל חרס (על ספינה) ר"ל דבשל חרס מביא וקורא ובשל עץ מביא ואינו קורא, כי נחשבת לאינה נקובה. ולפ"ז צריך להעמיד נמי הברייתא הקודמת שמביא שם, שהמדובר בה על ביכורי חטים, שהם זרעים, ומחייב הגדל בספינה בביכורים מן התורה (דדריש לה התם מקראי) נמי מיירי בדוקא בשל חרס (שהרי בשל עץ בעי נקיבה, וזה לא יתכן לדעתו בספינה וכנ"ל). א"כ הרי בהכרח שלפי הגמרא דילן בשל חרס יחשב כנקוב גם לגבי זרעים. וא"כ איך יתכן להסתמך על הירושלמי שלפיו אין חרס נחשב כנקוב רק לאילנות משום ששרשי אילן מפעפעין, ואילו שרשי זרעים אין מפעפעין, שהרי רק מצד דלעת נטועה יחד בעציץ עם האילן הוא שנסתפק (או, אפילו לאידך פי' שבר"ש שהוא דשמה דלעת שרשיה מפעפעין כשל אילן אבל לא בכל זרעים אחרים). זה תוכן השגת השנו"א על הרא"ש.

(ד) וראיתי לחזו"א זצ"ל (ערלה סי' א, י"ז) שהביא השגת הגר"א הנ"ל על הרא"ש ותמה עליו, וז"ל שם:

... ובעוקצין סי' ד' כתבנו עפ"י פי' הרא"ש ה' ערלה דפי' הא דירוש' פ"ק דערלה ה"ב דדוקא בחרס חשיב כנקוב אבל אילן, יש לפרש כאן (מה שמחלק בסוגיא דמנחות בין של עץ לשל חרס) לענין פירות האילן. ואמנם הגר"א בשנו"א פ"ק דערלה מ"ב הקשה הא ברייתא דלעיל מיירי בביכורי חטים וקתני גג וספינה. ותימא דהא ברייתא דלעיל מוכח בגמרא דאיירי באינה נקובה. דהא בנקובה מודה ר' יוחנן דמביא וקורא, והיינו שדה. ולפיכך מסיק בגמרא דאיירי במנחות. ולא מוקי בשל חרס אלא ברייתא דקתני מביא וקורא. ושפיר איכא לאוקמי בפירות האילן. עכ"ל.

(ה) פירוש דבריו, דברייתא ראשונה שהובאה שם בסוגיא שמוכח דקאי בשל חטים, למאי דבעי מעיקרא לפירוש' לה לענין ביכורים, המדובר בה על כרחך **בשאינה** נקובה, שהרי לפני כן שם בברייתא רבי כל שבשדה, ונקוב הרי הוא שדה, דגם לפי ר"י מביא וקורא כדאיתא באחת הברייתות שהובאה בהמשך הסוגיא, ונתפרשה ע"י ר"י דמיירי בעציץ נקוב. ומדמביא וקורא ש"מ דנחשב כפירות משובחים, דהרי גם לר"ל בתמרים שבהרים ובדומה להם אינו מביא לכתחילה. ובהא הרי לא נחלק ר"י רק בתמרים שבהרים וכיו"ב. וא"כ ל"צ לזה ריבוי נוסף. והא דאיצטריך ריבוי הוא ע"כ בגדל בעציץ שאינו נקוב. וא"כ שפיר יכול הדבר להתפרש בין בדעץ ובין בחרס (לכל מר כדאית ליה). אך האוקימתא כאן בספינה של עץ כאן בספינה של חרס, דבא ליישב שתי הברייתות דמייתי בתר הכי, האחת נאמר בה מביא וקורא ואחת ואינו קורא, שפיר מצינן לאוקי דהא דמביא וקורא מיירי בביכורי פירות דשל חרס ייחשב כנקוב ושל עץ בעי נקיבה, וכיון שהמדובר באי"צ ע"כ מביא ואי"ק. וזהו טענת החזו"א על הגר"א, וביאור דברי הרא"ש ממה שטען עליו הגר"א.

(ו) אך לענ"ד צדק הגר"א בפרכתו על הרא"ש, לפ"מ שהבין דבריו שבהסתמך על הירוש' אינו יכול לסבור בכל כרש"י ששל חרס נחשב כנקוב גם לזרעים, שמבעיית הירוש' בדלעת נראה דעכ"פ פשיטא ליה לירוש' שאין חרס נחשב כנקוב כשאין בו אלא זרעים גרידא. שרק שרשי אילן הם שמפעפעים ולא שרשי זרעים. דלזה הוכיח בגמרא דילן דאין לחלק בין אילן לזרעים, ולפ"מ דנאמר דחרס נחשב כנקוב אין הבדל בזה בין אילנות לזרעים. ומה שדחאו החזו"א דברייתא קמייתא לפ"מ דס"ד דקאי על חיוב ביכורים בהכרח יתפרש באינו נקוב, לא יתכן להתפרש כלל, וכפי שיבואר:

(ז) הנה חיוב שאינו נקוב בביכורים מן התורה, הן אי אפשר. כי ודאי נתמעט ממש"נ "שדה". (וכשם שאי"ב חיוב תרו"מ וכיו"ב) בר מהאי גריעותא שאינם משובחים, דומיא דתמרים שבהרים וכיו"ב. והא דאוקמינן אליבא דר"ל אידך ברייתא דמביא ואינו קורא בעציץ שאי"נ, ודאי כוונת הדברים שיקדישם קדושת פה, דקדושת ביכורים הרי אינה נתפסת בהם. ויתכן שגם יצטרך להפריש מהם תרו"מ, כמו בקונה אילן אחד או שנים (ב"ב פ"א ב), והא דאמרו בזה "מביא", בהכרח הכוונה שאם הקדישם וכבר חלה עליהם קדושה מביא אותם. דאין לפרש מביא לכתחילה, דהרי לא עדיפי מתמרים שבהרים שיש בהם חלות ביכורים מן התורה, ואם הקדישם בתור ביכורים, קדשו, לדעת ר"ל, מ"מ הרי נאמר בהם דאין מביאים מהם, ביכורים אע"כ כנ"ל, שהמדובר אם הקדישם. ולפ"ז הברייתא הראשונה באה ללמד, שגם הללו אעפ"י

שאינ עליהם תורת ביכורים כלל מה"ת, וגם מדרבנן אין חיוב להביא מהם ביכורים רק בדיעבד אם הקדישם, דמ"מ אין להביאם טרם שהביאו את שתי הלחם א"כ בר מן דין דלשון הברייתא דמביאה לזה דרשת הכתוב. משמעותו דהדיון על דאורייתא, הרי בפשוטו יקשה, דהאי דינא דגם דאינם משובחים אם הקדישם קדשו ושייך להביא מהם ביכורים (ולזה ההלכה לענין חיוב הקדמת שתי הלחם לפנייהם) הלכה זו הו"ל לאשמעינן בתמרים שבהרים וכיו"ב, מאשר להשמיע כל הלכה זו באלה שאין עליהם תורת ביכורים כלל מה"ת, ואינו מביאם למקדש אלא מגדרי גזירה אטו נקוב. הא חדא.

(ח) ותו, דלא יתכן כלל החילוק דפשיטא ליה לחזו"א זצ"ל, שבין הגדל בעציץ שאי"נ לבין הגדל בעציץ של חרס שאינו נקוב בפועל, אלא שמצד הדין ייחשב כנקוב לאילן, משום דהשרשים ינקבוהו במשך הזמן, כמבואר בירוש', שעליו מסתמך הרא"ש. דאטו משום דמצד הדין ייחשב כנקוב, ייעשו הפירות הגדלים בו משובחים יותר וטובים יותר, וראויים לביכורים להביאם לכתחילה יותר מאשר הגדל באינו נקוב שהם כחושים, ודומים לתמרים שבהרים? הרי אין זה אלא מן המתמיהין. וע"כ, ומכיון שבה אין מחלוקת בין ר"י לר"ל, שלא נחלקו אלא לענין תמרים שבהרים וכיו"ב, מה דינם אם הקדישם; גם אליבא דר"ל דמוקמינן הברייתא דבעציץ מביא וקורא, אין הכוונה דמקדישם לכתחילה, דודאי לגבי הבאתם לכתחילה דינם כמו באי"נ, וכמו בתמרים שבהרים. אלא כוונת הדברים במ"ש בברייתא דמביא וקורא, היינו אם כבר הקדישם, דנתפסת בהם קדושת ביכורים בדיעבד, ע"כ חל בהם חיוב מה"ת להביאם. וממילא גם קורא, כי בדיעבד שם ביכורים עליהם לכל דבר.

(ט) וינהיר לנו בזה פסק הרמב"ם (פ"ב מה' ביכורים ה"ט) שהגדל בעציץ נקוב אין מביאים ממנו ביכורים. דלמסקנא דסוגיא דמנחות אליבא דר"י דפוסק כברייתא האומרת כן, הוא לא דוקא באינו נקוב כי גם בנקוב, אעפ"י דתורת "שדה" עליה, מ"מ לביכורים נתמעט דומיא דתמרים שבהרים. [בחזו"א שם אות י"ח התקשה בפסקו של הרמב"ם. ור"ל שם גם דברייתא קמא דמרבה בביכורים (למאי דס"י) בספינה ובעציץ היינו בנקוב ואינו בכלל שדה. וז"א כדמוכח מעפר הבא בספינה, חלה פ"ב ב' ורמב"ם מתרומות ה' כ"ג].

ומעתה פשוט דברייתא קמייתא דמרבה לענין הגדל בספינה ובעציץ מיירי בעציץ דמדין שדה אמנם לא נתמעט, אבל הדיון הוא מצד החסרון שאינם משובחים. ואעפ"י כן הרי כנ"ל קדושת ביכורים חלה עליהם לדעת האי תנא (אלא דר"י ס"ל כאידך ברייתא וכנ"ל) דמשו"ז שייך בהם הדיון וריבוי הכתובים לענין הקדמת שתי הלחם לפנייהם.

וצדק איפוא הגר"א בהשגתו על הרא"ש, דלפ"מ דבעי לאוקמי ברייתא לענין ביכורי חטים, צ"ל לשיטת רש"י והרא"ש (דמיאנו לפרש הא דספינה בנקובה וכנ"ל) דא"כ הא דדן בגדל בספינה לענין ביכורים, היינו בשל חרס, ומשום דכנקובה נחשבת. הרי דגמרא דילן חולקת על הירוש', ומאי האי דמביא הרא"ש הירוש' להלכה.

(י) עוד אמינא דקדושת הגר"א היא לא רק מברייתא קמא, כי גם ממהלך תירוץ הגמרא באוקימתא ליישב הסתירה שבין שתי הברייתות אליבא דר"ל. דאי איתא דיש חילוק בין זרעים לאילנות בשל חרס כדעת הירושלמי. ופירוש הגמרא כאן בספינה של עץ כאן בשל חרס היינו הא דמחייבת ביכורים ומביא וקורא הוא בביכורי פירות האילן, א"כ למה הו"ל לאוקי הברייתות בתרי גווני, הול"ל אידי ואידי בספינה של חרס, הא בביכורי אילן הא בביכורי זרעים (ולהלן נביא דיוק זה בדברי האו"י שלמד מזה הלכה רבה). ע"כ ברור כמש"כ הגר"א, דמסוגיא דילן עולה ברור שאין חילוק בין אילן לזרעים, אי איתא דעץ בעי נקיבה גם לאילן כדעת הרא"ש.

(יא) ומה שנלענ"ד בדעת הרא"ש הוא, שדעתו היא כדעת רש"י בכל, היינו שבחרס לא בעי נקיבה גם לזרעים. וזה מדוקדק בלשונו שהביא לשון הירוש', "שהשרשין מפעפעין ואין כלי חרס עומד בפני השרשים". ולא הוסיף כלל הדגשה שהאמור הוא רק בשל אילנות, (וכן לא הביא כלל הבעיה לענין דלעת). וא"כ, לפי הקטע שהעתיק מהירוש' אין עולה כלל על הדעת שהירוש' לא אמר אלא באילן. ונראה דמפרש הבעיה שבירוש' לענין דלעת, שהמדובר לא כשנטעה בעציץ שבו האילן כדמפרש הגר"א (והר"ש בלי"ק), ואף לא דהספק מצד דשמא דלעת דמי לאילן כלב"ת דז"א, כדנביא להלן מהאו"י. אלא שהספק הוא בזה גופא, אי הא דאמרינן שהשרשין מפעפעין וכו' אי הוא דוקא אמור בשרשי אילנות או גם בזרעים (ודלעת דנקט - לדוגמא, כמו לפי קמא). ואמנם זה לא נפשט בירוש'. אבל בזה י"ל דנפשט בגמרא דילן. וזה בסוגיא דמנחות, כמו דהוכיח הגר"א, דלפ"מ דנקיט רש"י והרא"ש דחרס הוא דלא בעי נקיבה, זהו הן באילנות והן בזרעים ואם כי לא הזכיר את ההבלי, אבל ע"כ עלה סמך באומרו דשל עץ בעי נקיבה. והרי הירוש' לא דיבר מזה, ולפי התוס' והגר"א הרי עץ לא בעי נקיבה לשום דבר ומנין לו לרא"ש שלא כן. א"י מסוגיא דמנחות דמפרש לה כרש"י, והחילוק בין של עץ לשל חרס הוא כדפירש"י, דמחלק בספינה שאינה נקובה, בין של עץ לשל חרס, ושל עץ בעי נקיבה.

והא דהביא הירוש' הוא רק להסביר את סברת ההבדל שבמבדילה הסוגיא דמנחות בין עץ לשל חרס, דמשום מאי חרס לא בעי נקיבה, והיינו כהסבר הירוש' - שהשרשין מפעפעין. [וייתכן שבטעמא דמילתא אכן נבדל הוא מרש"י, דלשון רש"י בזה הוא (מנחות שם); "בספינה של חרס מביא וקורא דשל ארץ הוא", משמע דלרש"י הנימוק הוא לא מצד שעתידים השרשים לפעפע דרך החרס אלא משום שחרס הרי בא הוא מהאדמה אלא שצורפה בכבשן, ע"כ אין רואים אותו כחציצה, בפני שאר האדמה, ואילו הרא"ש בהסתמכו על הירוש' מפרש הטעם משום שעתיד הוא שלא לעמוד בפני השרשים].

(יב) עוד נ"ל לומר (לפ"מ שפירשנו דלדעתו הבעיה לענין דלעת היא הבעיה לגוף היסוד שהשרשים מפעפעין אם הוא רק באילנות או גם בכל הזרעים) דס"ל דספק זה נפשט במקום אחר בירוש', והביאו הרא"ש בהל' כלאים (סו"ס ד'). דאמרינן בריש פ"ז דכלאים המברך את הגפן בארץ, אם אין עפר על גבה ג"ט, לא יביא זרע עליה, אפילו הבריכה בדלעת או בסילון. ואמרו ע"ז בירוש' (אחרי דיון ארוך) שהוא מצד חשש הרכבת ירק באילן, ששרשי הירקות חודרין לענף שהוברך מן הגפן. וחשש זה הוא רק בגפן משום דרכיך, ולא בשאר אילנות. והובא כל זה ברא"ש שם. עוד אמרו שם בירוש', והובא במפרשים, דהאמור בסילון הוא בשל חרס (ולא באבר), והיינו מפני שאין הסילון עומד בפני שרשי הירק והם מפלשין לגפן. הרי לנו מזה שחרס, כשם שאינו עומד בפני שרשי אילן, כן אינו עומד בפני שרשיו של זרע. ואילו במס' ערלה נשאר הדבר בספק.

(יג) וראיתי שכבר עמד בזה התוס' חדשים בדברי התו"יט במתני' דערלה שהעלה לחלק בין אילנות לזרע דקשה ממשנה זו דכלאים. וכי ע"ז דלק"מ: "חדא, דהא התם הכניס גפן בתוך הסילון, ואינו עומד בפני הגפן ומתבקע. ואח"כ יורדים גם

הזרעים עד הגפן. ועוד, דהתם מיירי באין עפר ג"ט על גביו, משא"כ כאן, סתמא קתני, לענין שיונק דרך החרס, אפילו יש ג"ט, בזה יש חילוק בין זרעים לאילנות". עכ"ל.

תירוץ ראשון אינו נראה, שכן אם מצד שרשי הגפן מבקעין, הרי הסילון מתבקע כלפי מטה שהשרשים יוצאין לשם, וא"כ שרשי הזרעים גם אם הם יורדים ומתרכבים בשרשי הגפן, הרי אין לחוש לזה, כמבואר ברא"ש שם באורך, דאין איסור הרכבה בשרשים; וכן - כי אז היה צריך לומר, אם אין עפר ג"ט עד למטה מהסילון, ולא מעל גבי הגפן.

ובאשר לתי' הב'. עלינו להביא בזה מש"כ החזו"א בא"ד שהובאו לעיל, וז"ל: והא דחרס חשיבא כנקובה לגבי אילן אין הטעם דעומד לנקוב כנקוב דמי. דהא בעינן שיהא יונק מן הארץ, והשתא אינו יונק. אלא כיון שאין החרס עומד בפני השרשים לא חשיב לחוץ, וחשיב העפר שבעציץ כגוש עפר העומד באויר וכו'. עכ"ל.

וניתן הדבר להתפרש בשני פנים: האחד, דמצד שעומד העציץ להשבר בפועל לכשיגדל האילן, ע"כ בטלה חשיבותו והוא כמי שאינו; עוד אפ"ל, דכיון דאין חרס מהוה עיכוב לשרשים להתפשט אינו חשוב להוות חציצה, ולא מצד שעומד בפועל להשבר אחר זמן, אלא עצם טבעו שניתן להיות עביר לשרשים, מספיק שלא לראותו כחייץ. ונפ"מ מזה לענין חילוקו הנ"ל של התוס"ח. דאם הוא רק בגוונא שבפועל עומד העציץ להשבר ע"י השרשים, ניתן לקיים החילוק בין שיש או אין שם ג"ט. דאם יש בעציץ תחת הזרע ג"ט אינו עומד לסדק החרס, ע"כ ייחשב כאינו נקוב. אולם אם הפירוש הוא שכיון שאין בכוח החרס לעמוד בפני שרשים ע"כ אינם מהווים חציצה, כי אז אין מקום לחילוק, דמה בכך שיש בעציץ ג"ט, הרי בשעה זו ממילא עדיין לא הגיעו השרשים לסדק העציץ, רק מפני שבכוח השרשים לבקע לא מהוה העציץ חציצה, א"כ גם כשיש שם יותר מג"ט מה בכך, עכ"פ חרס החוצץ בין האדמה שבעציץ לבין קרקע עולם אינו מהוה חציצה כלל, א"כ אין זה אלא כגוש עפר העומד באויר.

ועפ"י הנ"ל, י"ל דהרא"ש מפרש כהצד השני, שמאחר שלפי האמור במשנה דכלאים, ולפ"מ דאוקי לה בירוש' בסילון של חרס, שמענין מינה דס"ל למשנה זו דאין חרס מהוה חציצה בפני זרעים. ואין הבדל, כאמור לפי הצד הזה בין שיש בעציץ פחות מג"ט לבין שיש שם יותר, בכל גווי חרס נחשב כנקוב. ואין הבדל לפ"ז לענין עציץ של חרס בין אילן לזרע. ונפשט ספיקו של ר' ירמ' מסוגיא זו של הירוש'. וה"ז בהתאם למה שמוכח מסוגיא דמנחות בבבלי וכו"ל. א"כ א"ש שהרא"ש לא מצא לנכון להדגיש בהא דהביא מהירוש' דערלה שהשרשין מפעפעין, שאין זה אלא באילנות, כי למסקנא דמילתא נקטינן, דלכל דבר חרס לא בעי נקיבה. וא"ש גם שבה' כלאים הביא האמור במשנה שהברך בסילון ולא הביא מ"ש ע"ז בירוש' בסילון של חרס, כי זה כבר מתבאר מהאמור במס' ערלה בענין חרס ומיושבת שיטת הרא"ש מהשגת הגר"א. וכן מיושבת גם יחד שיטת רש"י וא"י"צ למשוי מחלוקת בזה בין הבבלי לירוש'.

ג. שיטת האו"ז בענין עציץ נקוב וא"י"נ וביאורה

(א) בעוד שכפי שראינו, שיטת הרא"ש עולה בקנה אחד עם זו של רש"י, שיטת האו"ז עולה בד בבד עם שיטת ר"ת. אף שני הלשונויות שבדעת ר"ת בענין עציץ של עץ, מצאנום כבר בדברי האו"ז. וכמה דברי חידוש יש לנו ללמוד מדבריו, כפי שיבואר להלן בע"ה.

(ב) האו"ז (סי' ש"ג) מביא המשנה בערלה שהנוטע בספינה חייב בערלה ומפרשה בספינה של חרס נקובה, ומונחת על גבי קרקע.

הא דמפרשה בחרס נקובה הוא כשיטת התוס' דחרס בעי נקיבה. (אף הוא מביא שיטת רש"י ופריך עלה כהתוס'). והא דלא אוקי לה בשל עץ, הוא משום דלהלן מביא שתי אפשרויות לגבי עץ, האחת דעץ לא בעי נקיבה, כסברת התוס' והשניה כי בשל עץ לא מהני נקיבה. והיא כשיטת ר"ת אחר חזרה. דלפי פ"י זה, הרי בהכרח, דהא דחייב בערלה לא יתכן בשל עץ, דהנקיבה ל"מ בה.

שיטה זו, שהיא כאמור גם של ר"ת, לכאורה מופלאה היא בסברא, דאם היא נקובה, הרי יונקת מהקרקע, ולמה לא מהני הנקיבה. ונראה מזה חיזוק להסברת החזו"א שהובאה לעיל, לדעה דבחרס לא בעי נקיבה, דזה מצד שכל כה"ג, הכלי אינו חשוב להוות חציצה בין העפר שבעציץ לקרקע שתחתיו. ולפ"ז נאמר בענין עץ, לדעת האו"ז ור"ת, דלא היניקה קובעת אלא התבטלות העפר שבתוך העציץ לקרקע עולם שמתחתיו. ובזה י"ל דרך חרס מהיותו אף הוא מהאדמה --- מתבטל, ולא משל עץ, דגם הנקב ל"מ לענין זה. אכן זהו חידוש גדול.

(ג) עוד יש בדבריו פירוש מחודש, דהמדובר לא בספינה שהיא בתוך המים, אלא מונחת ע"ג קרקע. אי אפשר לומר דפירש כן, בגלל טעמו של רש"י, דדוחק לפרש ספינה נקובה במים שע"י יחדו המים לתוכה, שהרי הוא שם בא"ד מביא המשנה דחלה עפר חו"ל הבא בספינה לארץ, ופירשה לשיטתו דמיירי בחרס נקובה אלא שרגבי אדמה סותמין הנקב. וזה כהתוס', דלא חשוב לזה. ונראה, שהוא משום שהוקשה לו מה שהוקשה להמל"מ (פ"ב מביכורים ה"ט) אמאי לא מפליג ר' יהודה כדמפליג התם, בין שהספינה גוששת או לא; והמל"מ למד מזה הלכה לפי מה דמסיק הירוש' דלגבי אילן גם חרס שא"י נחשב כנקוב דשרשין מפעפעין, וע"כ גם אינה גוששת הוי כגוששת, אכן כ"ז שייך לפי סברת הירוש' (אם כי ג"ז קשה בסברא, דמה בכך ששרשים מפעפעין, דע"י אין העציץ מהוה חציצה וכו"ל מהחזו"א, אך כשאין הספינה גוששת דגם נקוב ל"מ, משו"מ ייחשב כמחובר). אכן האו"ז דוחה הירוש' מהלכה כדנביא להלן בע"ה. א"כ חילוק זה א"א כלל. לזאת מפרש האו"ז דהמדובר בספינה המונחת על הקרקע וה"ז דומה ממש לעציץ. (והא דנקטה המשנה ספינה ולא עציץ, אולי הוא משום שאין זה מצוי לגדל אילן בעציץ, שהוא כרגיל קטן, לזאת נקיט ספינה).

(ד) האו"ז מוכיח פירושו דמיירי בשל חרס נקוב מדחוקשה לו דבתוספתא איתא: הנוטע בספינה ובעציץ ובגג פטור (מן הערלה) דמזה מוכרח דמשנתנו המחייבת מיירי בנקוב, ואילו הברייתא מיירי באינו נקוב.

לפנינו בתוספתא הגירסא "חייב" ולא "פטור", וא"א לתלות באו"ז בט"ס, שהרי מקשה מינה אמתני' כנ"ל, א"כ מוכרח שזאת הגירסא אכן היתה לפניו.

ונראה שגירסא זו היתה גם לפני הרא"ש, דבתשו' הרא"ש (כלל ב' ס' ה) משיב לשואל בנוטע על הגג חייב בערלה, דעל הגג חשיב כמחומר. והאריך בזה. ובסוף דבריו הביא מהסוגיא דמנחות שהו"ל לענין חיוב ביכורים מה שגדל על הגג, דאוקי לר"ל הברייתא דבג בית מביא ואינו קורא. ומעלה דלא נקטינן כהאי ברייתא אלא כברייתא שסמך עליה ר' יוחנן המחייבת גם על הגג. ואילו היתה לפני הגירסא בברייתא שלפנינו "הנוטע בספינה בעציץ ובג - חייב", הו"ל להביא כסמוכין לדעתו. אי"ו שגם לפני היתה הגירסא "פטור" ע"כ לא הביאה. ומי"מ ל"ק ממנה לשיטתו, כי כנ"ל הרי מסיק דאיכא פלוגתא דתנאי בזה, ונקטינן כברייתא דמסייעת לר"י.

ה) עוד מביא שם המשך הברייתא וז"ל: נטעו בעציץ שאי"נ ושברו (לפנינו הגירסא בתוספ' "ונשבר") וחזר ונטעו בעציץ נקוב, אם יכול לחיות חייב ואם לאו - פטור. במפרשי התוספ' מובא בשם הגר"א, שיש להפוך הגירסא, במקום חייב - פטור, ובמקום פטור - חייב, וזה נראה מוכרח, (ונראה שכן היתה גם הגירסא לפני האו"י, אלא שהמעתיקים ראו הגירסא המשובשת בנוסח התוספתא ותיקנו באו"י, וקלקלו). לפי גירסת הגר"א בתוספ' (שיש לזה גם סימוכין באיזה מכתה"י) ... וחזר ונטעו בעציץ נקוב - חייב, והוא סוף המשפט. וההמשך "אם יכול לחיות" הוא ענין אחר ומתייחס למשנה באילן שנעקר. ע"י במנ"ב שם. אך מהאו"י נראה שהוא המשך הענין ובא לומר שכיון שהיתה ראשית הנטיעה בעציץ שאינו נקוב שאי"ב חיוב ערלה, כמבואר ברישא אם היה יכול לחיות באותה נטיעה, לא יתחייב בערלה גם לאחר שהועבר לעציץ, דהתחלת הנטיעה בפטור פוטרתו מן הערלה. ולזאת נותנת המשנה דרך איך לבדוק טרם שהוא מעביר הנטיעה מהעציץ שאי"נ לנקוב. (וביאור דרך הבדיקה ע"י בפי החזו"י).

ו) והנה כאמור, האו"י מעמיד המשנה המחייבת הגדל בספינה של חרס בערלה, וזה גם כשמונחת ע"ג קרקע, רק בתנאי כשהיא נקובה, וזה מתוך הסתירה על המשנה מהתוספ', וכנ"ל. עוד מביא בהמשך הירוש' שמחדש שחרס אינו צריך נקיבה לגבי אילנות שהשרשין מפעפין. והבעיה לענין דלעת. ומפרש הבעיא כהר"ש שנטעה באותו עציץ שהאילן נטוע בו. עוד הביא פ"י האחר שבר"ש שהספק הוא דשמא דלעת דמי לאילן בזה. אך דחאו מלשון הירוש' דביאר הספק - מאחר שהוא נקוב אצל אילן כנקוב הוא אצל זרעים. ולא אמר דשמא "כנקוב הוא אצל דלעת" משמע דאינו מחלק בין דלעת לשאר זרעים, ואי"ו אלא לדוגמא. (ע"י לעיל שפירשנו הס' בירוש' לפי הרא"ש). אך מסיק אח"כ שלמעשה "לא נפקי לה מינה ולא מידי דאגמרא דידן סמכינן דכלי חרס בעי נקיבה ואפילו לאילן", עכ"ל. שמענו שדוחה מהלכה חילוק הירוש' בין אילן לזרעים מכל וכל, דגמרא דילן אינה מחלקת בזה. וזה שלא כהרא"ש שהו"ל ולא כהרמב"ם שהביא להלכה חילוקו של הירוש' בה' מע"ש ונט"ר (פ"י ח). ולכאורה תמוהים דברי האו"י היכן מצא דגמרא דילן פליג. ואם מהתוספ' שהביא כנ"ל דאיתא התם דהנוטע בעציץ פטור מן הערלה. והוקשה לו ממנה אמשתנו, וחילק דהתם מיירי באי"נ, דש"מ מזה דגם באילן איכא אינו נקוב, והוא כנראה עפ"י הירוש' פ"ז דכלאים שהו"ל בענין דמברך ע"ג הגפן. דאמרין דבסילון של אבר אי"צ ע"ג ג"ט אך זה ודאי דחוק, דלא מצינו בגמרא עציץ של מתכת, וכל החילוקים הם בשל חרס או עץ, הרי אין זו סתירה "מגמרא דילן" אלא מהתוספ', ומאי אולמא דהתוספ' מהירוש'. וצ"ע.

ונראה ברור דכוונתו לסוגיא דמנחות הנ"ל דירד לחלק ולתרץ הסתירה שבברייתות. בחדא אמרו דהגדל בעציץ ובספינה מביא וקורא, ובחדא אמרו מביא ואינו קורא. ואמאי לא תירצו אידי ואידי באינו נקוב, הא בביכורי אילנות דגם אי"נ כנקוב, והא בחטים. ומזה דאיך שהבבלי אינו סובר החילוק דהירוש'. ומה שאי"נ לזרעים אינו נקוב גם לאילנות. ונדחה הירוש' מהלכה.

אכן בדעת הרא"ש העלינו לעיל דאמנם נקטינן כירוש', אלא שלמסקנא נקטינן כסברת הירוש' שהשרשין מפעפעים הן באילנות והן בזרעים. דמשו"ה נמי לא מצינו לחלק לענין ביכורים באי"נ, דבזה שנחשב כנקוב באילנות, גם לזרעים הרי הוא כנקוב.

ז) והנה המל"מ (פ"ב מביכורים שהו"ל) דן בדעת הרא"ש והוקשה לו ג"כ על מש"כ הב"י דס"ל כשיטת רש"י כמו שתמה עליו הגר"א עפ"י"מ שהסתמך על הירוש' שלפני יש חילוק בין לזרעים. והסיק דהרא"ש אזיל בשיטת הראב"ד דס"ל דלזרעים בין עץ בין חרס בעי נקיבה. ואילו לאילן נקיט הרא"ש עפ"י הירוש' דשל חרס ל"ב נקיבה.

אכן לפ"מ שלפנינו פשיטותו דהאו"י דמגמרא דילן מוכח דלא ס"ל כחילוק הירוש' אלא גם לאילן בעי נקיבה, אי"כ אי"א לומר דהרא"ש נוקט כהראב"ד, מאחר שהביא הירוש'. (אך באמת אין זה דיוק, דהרי כן יקשה על הרמב"ם שג"כ הביא הירוש' לדינא. וע"כ צ"ל לדידיה, דשפיר מתרץ בלא"ה. אכן באו"י מוכרח לומר דדייק הכי. וצ"ע.) אך אכתי קאי קושית הגר"א לפ"מ דנראה דהרא"ש לא בעי לאוקי בספינה דהיא נקובה אי"כ כד אוקי ברייתא קמיתא בביכורים בהכרח שהמדובר בשל חרס, וש"מ דגם לזרעים הוי כנקוב. ובהכרח, כמו שהעלינו ברא"ש, דס"ל בכל כשיטת רש"י, וכדנוקט הב"י בשיטתו.

ד. סיכום השיטות ובירור אם יש חיוב ערלה מדברנן בעציץ שאינו נקוב

א) הנה נתבררו לנו השיטות בענין ההלכה לקביעת גדרי עציץ נקוב לענין חיוב ערלה מן התורה:

א. שיטת האו"י: עציץ של עץ נחשב כנקוב, ושל חרס אי"נ, אינו חייב בערלה מן התורה.

ב. שיטת התוס': בשל עץ ס"ל כהא"י שנחשב כנקוב, ובשל חרס לא נתבארה דעתם אם נקטי כירוש' או שדחוהו כהאו"י. ומי"מ מדלא הזכירוהו כלל משמע ג"כ דלהלכה נדחה מהלכה כהאו"י.

ג. שיטת רש"י, שהיא כנראה גם שיטת הרא"ש (בכל, אך ודאי - בענין אילן) שעץ בעי נקיבה ושל חרס הוי כנקוב וחייבו בערלה מה"ת.

ד. שיטת הרמב"ם: בשל עץ לא נתפרשה. אבל דעת המפרשים נוטה שהוי כנקובה, ובשל חרס פוסק במפורש שדינו כנקוב וחייבו מן התורה וכ"נ דעת הראב"ד.

ה. עכ"פ נראה ברור לכל הדעות שבעציץ של מתכת בלתי נקוב אין בו חיוב ערלה מן התורה. אכן יש לברר בכל הני שאין עליהם הספק דמצינו דגזרו חכמים אינו נקוב אטו נקוב לענין כלאים, הן כלאי הכרם והן כלאי זרעים

(רמב"ם ה' כלאים פ"א ב, פ"ה טז) וכן לתרו"מ (שם ה' תרומות פ"ה טו), וכן אליבא דר"ל, דיש דין ביכורים מה"ת בגדל בעצ"י וגם באי"נ - מדבריהם (מנחות פ"ד ב). וא"כ לכאורה הסברא נותנת שגם בערלה יהא בהם חיוב מדרבנן. אכן כפי שנראה להלן, אין הדבר כן.

ב) בחזו"א בהלכות פסוקות בידי ערלה נוקט בפשיטות לחיוב, וז"ל (בסי' ל"ב): נטע בעציץ שאינו נקוב ... אם הוא של מתכת אינו חייב אלא מדרבנן.

ונראה שפשיטותו נובעת מהסוגיא מנחות (דף ע' א) דאיתא שם משמיה דשמואל הזורע כלאים בעציץ שאי"נ אסור. ותמה ע"ז אביי: אסור, מאי קמ"ל, דמדרבנן היא זריעה, תנינא תרם משאי"נ על הנקוב תרומה ויחזור ויתרום (אלמא מדחייל עליה שם תרומה, זריעה היא מדרבנן, רש"י) עכ"ל הגמרא.

הרי שאביי נוקט דפשיטות יש ללמוד חיובים שגזרו חכמים, אינו נקוב - אטו נקוב, מהדדי. וזה כולל גם כלאי זרעים (רמב"ם כלאים פ"א ב) ולא מחלקין בין איסור קל לחמור. א"כ נלמד גם לענין ערלה דגזרו אי"נ אטו נקוב לחייבו מדרבנן.

אכן ראיתי להגרש"ז אויערבך שליט"א (כרם ציון שביעית, תשל"ט, עמ' יג) בהערות למה שמובא שם בפנים בשם הנחפה בכסף ושדה הארץ שאסור לזרוע בשביעית, אפי' בכלי מתכת וזכוכית שאינם נקובים מדרבנן. וע"ז העיר, שדבר זה אינו מפורש. ואם כן מצינו אמנם שגזרו חכמים אי"נ אטו נקוב בתרו"מ וכלאים.

מ"מ נראה דאין לדמות גזירות חכמים זו לזו. אחרי שלא בכל מקום גזרו אי"נ אטו נקוב. ע"י גיטין כ"ב א. וע"י גם באו"ז ה' ערלה סי' ש"יג דפסק שהנוטע בעציץ שאינו נקוב פטור מערלה. וכן הוא הרא"ש ה' ערלה סי' ג ולא זכרו כלל דחייב עכ"פ מדרבנן, וכו' וכו'.

ובטעם החילוק שיש שגזרו ויש שלא גזרו כי שם די"ל: "דדוקא בתרו"מ וכלאים שנוהג בכל השנים (גזרו) משא"כ ערלה". ועפ"י פקפק לענין שביעית די"ל דלא גזרו כיון שאינו נוהג אלא אחת לשבע שנים, עכ"ל.

(חילוק זה קלוש הוא, בפרט באשר לערלה דכנ"ל פשיטא ליה מדברי הראשונים האו"ז והרא"ש דלא גזרו בו חיוב מדרבנן. דהרי ערלה נוהגת בכל השנים, באותו עץ שלא עברו עליו שנות ערלה, א"כ אמאי לא גזרו, וע"ע להלן מזה).

שמענו עכ"פ לדעתו בפשיטות דבאינו נקוב אין ערלה גם מדרבנן, וזה מדייק ממה שהראשונים הנ"ל לא הזכירו שיש בזה איסור מדרבנן, וכנ"ל.

ג) אכן אם נבסס הכל על סתימות דבריהם של הרא"ש והאו"ז, לענ"ד אין זה מספיק. דהרי ראשונים אלה לא העתיקו הלכות א"י אלא באלה הנוהגות בחו"ל.

והרא"ש לא הביא מה' כלאים כלאי זרעים כלל, וזה מפני שאין נוהגות בחו"ל. ולא מצינו שגזרו בזה גם בחו"ל, בפרט לפי לשון הירוש' ספ"ה דדמאי "עציץ עשו אותו ספק", דפירשו המפרשים, דמשו"ה נסתפקו שמא יונק קצת. א"כ בערלה שכן נתקבלה ההלכה "ספיקא מותר, ודאה אסור", אין אסור בחו"ל אי"נ גם מדרבנן.

אך נראה דא"י צללמוד מסתמן של ראשונים, כי מגוף הברייתות ניתן ללמוד זאת. שבתוספ' שהובאה באו"ז לפי גירסתו (וכנ"ל הוכחנו שזוהי גם גירסא שהיתה לפני הרא"ש) נאמר בה הנוטע בספינה ובעציץ ובג פטור. וכן הוא המשך הברייתא: נטעו בעציץ שאי"נ, ושברו וחזר ונטעו בעציץ נקוב אם יכול לחיות פטור. (לפי שהבאנו לעיל, דבמקום שנאמר חייב יש לגרוס פטור). מדנקט לשון פטור נראה ברור שאי"נ גם חיוב מדרבנן, כפי שנוכיח להלן בע"ה. וכן לפי גירסת הגר"א בתוספ'. שגורס שאם חזר ונטעו בעציץ נקוב חייב, דהיינו שמתחיל מחדש למנות בו שנות ערלה משמע דלפני כן לא היה עליו שום חיוב, דאל"כ, אלא שע"י שהעבירו לנקוב יש להתחיל מחדש המנין לחיוב דאורייתא הול"ל חייב מה"ת, אי גם קודם היה בו חיוב.

ד) ונראה להוכיח דלשון הברייתא כשנאמר בה פטור הכוונה דגם חיוב דרבנן אין בו. וזה ממה דאמרין בגיטין (ז' ב): תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא"י ותניא אידך - כמביא בחו"ל (לענין אמירת בפ"ט). א"ר ירמיה ל"ק הא ר"י הא רבנן דתנן (לתוס' גרסינן דתניא) עפר הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית אר"י אימתי בזמן שהספינה גוששת אבל אין הספינה גוששת פטור. אביי אמר הא והא ר"י היא, כאן בזמן שאין הספינה גוששת כאן בזמן שהספינה גוששת. והיינו שלמדים מהא דפטור ממעשר ושביעית שאין על המקום שם א"י, גם לענין הבאת גט, ע"ש תוד"ה הא ר"י. ולכאורה תמוה מה ראה היא דהרי י"ל הא דפטור לר' יהודה כשאין הספינה גוששת דאז אין עליה דין עציץ נקוב, כמבואר שם דבזה תליא עיקר ההבחנה, וע"כ פטור כדן הגדל בעציץ שאינו נקוב, דא"כ חיוב תרו"מ מה"ת. אלא מוכרח דמוכח מדנאמר פטור, שאי"נ גם חיוב דרבנן, ואילו היה בו הפטור רק מצד דאינו נקוב, היה בו חיוב עכ"פ מדרבנן. אע"כ הפטור הוא מפני שאותו מקום תורת חו"ל עליו. ע"כ שפיר יש ללמוד מזה גם לענין גט.

ואם נתבונן שם נראה כמה מדויק בזה לשון רש"י. דבמה דאמרין שם דעת ר"ז שיש ללמוד מפלוגתיהו דר"י ורבנן גם לענין עציץ נקוב מונח ע"ג יתדות דלר"י פטור, פירש"י: דלרבנן אורא כמאן דמנחא דמי, ולר"י לא מיחייב במעשר מדאורייתא כמי דמנחא אארעא, ע"כ. הנה דקדק לציין בזה דלר"י אי"נ בזה מדאורייתא. והיינו לומר דודאי עכ"פ יש חיוב מדרבנן, כדן הצומח בא"י בארץ.

ואילו בדברי ר"י עצמם בספינה שאינה גוששת לא פירש כזאת. והיינו כנ"ל, דהתם הרי בכה"ג, הפטור הוא לא רק מצד אי"נ אלא משום דבכה"ג שאין המים עמוקים דין חו"ל על המקום, דע"כ אי"נ חיוב כלל.

ויתבאר בזה גם דקדוק הלשון שעמדו בו התוספות (ד"ה אמר), שצינו דהאי לישנא דמובא בזה בדברי ר"י "אבל אין הספינה גוששת פטור" אין במשנה, וע"כ יש לגרוס דתניא. ולכאורה מפליא, למה באמת לא הביאה הגמרא המשנה, והרי המשנה עדיף להוכיח (ע"י סנהדרין ל"ב א, תקשי לך מתניתין ורש"י שם). ומפליא דגם הרמב"ם (פ"א דתרומות הכ"ג) העתיק כלשון המשנה, והשמיט הסיום שבברייתא והלא דבר הוא. אכן זה יוסבר יפה מאד, דהנה כנ"ל הא דאמרין דבאינה גוששת פטור ר"י, היינו מכל וכל, מדין הגדל בחו"ל. אך הן גם הגדל בחו"ל חייב במעשרות מדרבנן כשנגמרה מלאכתם בארץ (רמב"ם שם הכ"ב וע"י רדב"ז). ע"כ לא נקטה המשנה מילתא פסיקתא לאמר פטור, כיון שהמדובר על ספינה הבאה לארץ, יתכן שיהא בהם חיוב, כשתגמר מלאכתם בארץ. ע"כ לא נאמר כלום במשנה על שאין הספינה גוששת, רק דכשהספינה

גוששת חייב, דהיינו מן התורה וע"כ גם הרמב"ם בחר לשון המשנה מה"ט, ולא כי רק הדין דספינה גוששת "חייב בתרו"מ ושביעית כצומח בא"י עצמה", להדגיש שבכה"ג החיוב הוא מה"ט כמו כל א"י. והברייתא דסיימה דבאינה גוששת פטור, היינו לומר דמצד עצם הצמיחה, הרי היא כחול"ל ממש. דהא דתתחייב כשתגמר מלאכתם בארץ, הוא מדין אחר - כאמור, אבל לא מצד עצם גידולם. ופשוט.

עכ"פ שמענו מסוגיא זו דבמקום שנאמר בברייתא "פטור" הוא לומר שגם חיוב דרבנן אין. ומעתה נ"ב, דגם מה שנאמר לענין ערלה דהגדל בא"י "פטור" הכוונה שאין בו אפילו חיוב מדרבנן. כנלע"ד.

ה) הנה כי כן הגענו להלכה למסקנתו - פשיטותו של הגרש"ז אויערבך שליט"א, אם כי לא מכח ראיותיו. אכן אכתי מן הראוי לעמוד על טעם הדברים, למה באמת לא גזרו בזה, דכנ"ל חילוקו של הגרש"ז אינו מתקבל על דעתנו.

והנראה בזה לענ"ד לפי שאילו היו גוזרים בזה, היה זה נוגע ופוגע בגזירה אחרת. וזה, שכן כבר הזכרנו כמה פעמים הא דהגדל בעציץ שא"י חייב בתרו"מ מדבריהם. מאידך הלכה רווחת היא (רמב"ם פ"י ממעש"ש א): כל שהוא חייב בערלה יש לו רבעי. ונטע רבעי דינו שהוא פטור מן המעשרות (שם פ"ט ד). נמצא שאילו היו גוזרים דין ערלה על אילן בגדל בעציץ שא"י, היה נפטר מתרו"מ. ושני החיובים גם יחד לא יתכן להטיל דהוי כעין חוכא ואיטלולא, ולא דמי להא דמחייבים כה"ג בקונה אילן אחד או שנים בביכורים ובתרו"מ (ב"ב פ"א - פ"ב) דהתם מספיקא מחייבין, ולא כן בניד"ד. ע"כ לא גזרו בו דיני ערלה כלל והניחו בו החיוב הכללי של תרו"מ שישנו בכל הגדל בעציץ שא"י.

ו) עוד י"ל בו טעם נוסף, דלא רצו לאסור פירות א"י, דאם נגזור בהם ערלה מדרבנן נמצאנו מפסידים אותם לגמרי. ודמי להא דאמרין לענין טומאה דרבנן (ביצה ז' א): אפוש טומאה מדרבנן לא מפשינן. ופירש"י דאיכא הפסד טהרות. וכיו"ב בפרקי דר"א (פ"ד): בשעה שכורתין האילן שעושה פרי קולו הולך מסוף העולם ועד סופו. הרי שהעיקר מצד הפסד הפירות, וה"נ נמנעו מלהפסיד פירות הראויים לאכילה ולהנאה.

ז) ע"כ היה המדובר על הגדל באדמה בעציץ שא"י. ובענין גידולי מים נראה שיש מקום להקל טפי. כי עד כאן לא מצינו גזירה אלא בעציץ שאינו נקוב שיש בו אדמה, וגזרו בו אטו נקוב, שהרי מבחינה חיצונית דומה הוא לנקוב, בפרט באילנות, שיש ש"ל דאעפ"י שבפועל הוא אינו נקוב, אבל מבחינת הדין תורת נקוב עליו, דוגמא וכנ"ל באורך. ולא כן גידולי מים שכל צורת גידולם שונה מהגדל בארץ, לא מצינו בהם גזירה זו, ואין בידינו לחדש גזירות מה שלא מצינו בדברי חז"ל.

אכן יל"ע בזה בהר צבי חאו"ח סי' ר"ח שנטה להחמיר יותר בגידולי מים לענין שביעית דלא יחשב רק כתולדה אלא כזריעה ממש "ויש בזה משום שדך לא תזרע".

אך דבריו אלה האחרונים תמוהים מאד לענ"ד, דודאי דין "שדה" לא יתכן כל שהם במיכל שאינו נקוב. וצ"ל דקאי בגוונא שהמיכל הוא בדין נקוב או נקוב ממש אלא שסתם ברגב אדמה וכיו"ב. ומ"מ בצומח בעציץ שא"י נ"ל כנ"ל דיש להקל בו יותר מצומח באדמה בעציץ שא"י.

ה. חליפת מכתבים בענין הנ"ל

מקצת מהדברים דלעיל, במה שנוגע למש"כ הגה"ר שלמה זלמן אויערבך שליט"א בענין דין עציץ שאינו נקוב בשביעית, שלמד זאת מערלה, והתם פשיטא לי' שאינה נוהגת בעציץ שאינו נקוב גם מדרבנן, ודייק לה מסתימת האו"ז והרא"ש, שלחתי במכתב להנ"ל, עפ"י הנקודות דלהלן, שלעיל הובאו בהרחבה:

א) דאין לדייק מסתימת האו"ז והרא"ש דכיון דאינה מיירי רק בדינים הנוהגין בחול"ל, וי"ל דהתם לא גזרו באינו נקוב, כיון דגם בנטוע בקרקע ממש אינו אלא מהלכה, ובפרט לפי הירוש' דעציץ שא"י דחייבוהו מדרבנן, במקום שחיבו, הוא משום שהחשיבו כגדר ספק, והרי בערלה הלממ"ס דספיקו מותר.

ב) מה שכתבנו בטעמא דמילתא דלא גזרו בערלה, אם מצד דבנטע רבעי, יהווה הדבר תרתי דסתרי בחיוב תו"מ, דע"כ בחרו חז"ל להשאירו בחיוב תו"מ דנוהג בכל הזמנים, וכן מצד דלא בעו לאסור ולהפסיד הפירות בא"י.

ג) מה שדייקנו מהסוגיא גיטין ז', דנוקטת הגמרא בפשיטות דמה שנאמר בברייתא פטור, הכוונה גם לענין לפטור מדרבנן, דאליה יש תימא רבה בסוגיא.

ועפ"י ציינתי (בתור "פרפרת") שבזה ניחא שלא הביאה הגמרא המשנה אלא הברייתא, והעלינו, דלגבי חיוב מעשרות יש שיתחייב גם מה שגדל בחול"ל, כשנגמרה מלאכתו בארץ, והדיוק בסוגיא דהתם הוא מדין המעשרות ולא מדין שביעית, דבזה יתכן כאותה דעה שהובאה שם ב"כרס ציון" שמחייבים מדרבנן גם הגדל בעציץ שא"י.

ד) ולבסוף הערתי על מש"כ בסוף דבריו לדייק מדברי הגרי"ל דיסקין זצ"ל שלכאורה נראה שמחלק לענין שביעית לאסור רק בהני שיש בהם ספק נקובים (חרס ועץ) ולבסוף כ' שא"א לומר כן שאסור לשרות זמורה בצלוחית של מים, ומשמע דזה גם בזכוכית, הרי שגם בא"י אוסר. וע"ז הערתי דיש מקום לחלק בין שהאיסור מצד עצם הפעולה שנחשבת כזריעה, דבזה י"ל דלא נאסר באינו נקוב אך התם הפעולה מצד הכנתה והכשרתה לנטיעה בקרקע, ובזה פשיטא, דאין מקום לחלק בין נקוב לשאינו נקוב כי לא מטעם יניקה דהשתא אתינן עלה.

על הדברים דלעיל, שכאמור ניפרטו לעיל בדברינו באורך באה תשובתו הניתנת בזה:

מכתבו של הגרש"ז אויערבך בענין הנ"ל

בי"ה יום ד' זמן קהלה לכל תשמ"ה

למע"כ ידידי ומכובדי הגאון המפורסם מוה"ר שאול ישראלי שליט"א.

א) אחרי תת ברכות נאמנות בכבוד ויקר כיאות, קבלתי יקרת מכתבו, ומסבה שלא היתה תלויה בי אחרת תשובתי עד היום, ואבקש בזה סליחתו, ועתה הנני רושם דברים מעטים לפי סדר אותיותיו המחכימות.



(ב) אם כוונתם רק על חו"ל משום טעמא דהתם ספיקן שרי הרי זה תרו"מ בזה"ז רק מדרבנן ומ"מ אפי' ירקות חייבין מדרבנן בתרו"מ בעציץ שא"י, אע"ג שרק בתערובות טבל מחמירים משום דהו"ל דשיל"מ או מפני שכהיתירו כך איסורו אבל לא בספק טבל דחשיב ככל ספק דרבנן דאזלינן ב"י לקולא, ואף שיכולים לומר בערלת חו"ל קיל טפי וכדחזינן דרבנן הוי מספקי להו אהדדי, מ"מ היו צריכים להדגיש את זה בפירוש ולא לסתום אם בא"י הרי זה אסור, ולכן נראה דכוונת הירושלמי שם שמפני הספק עשאוהו מדרבנן כודאי כמו ודאי דרבנן וכמו שהוכיחו מהגמ' במס' חולין ז' ע"ב העיד ר' יהושע בן זירוז וכו' וכתבו שם בתוס' שזה ה"י דמאי ואפי"ה לא סמכו משום טעמא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידן לומר שזה ה"י מעושר וע"כ שזה כבר נהפך להיות "קצת" כודאי דרבנן שחיובו נוהג אפי' בירקות. ועכ"פ אפשר דיש להקל לפי"ז גם בשביעית מפני שרוב הפוסקים הכריעו דאינה אלא מדרבנן ומנלן להחמיר בדרבנן אם בכה"ג מותר בערלת חו"ל, אף שידוע אני שיש לחלק בין ערלה לשביעית ובין ערלה וכלאים אבל כולהו הני חלוקים גם בתרו"מ וכיון דבכה"ג לא אסרו בדיעבד אפשר דה"ה נמי בערלה וגם בשביעית לא רצו חכמים להפקיר ולהפקיע לגמרי מהבעלים בדבר שאינו מצוי בכל השנים כתר"מ שנוהג תמיד, ואע"ג שבכלאים אסרו לזרוע לכתחילה היינו מפני שזה רק איסור גברא שנוהג בכל עת ובכל שעה משא"כ בשביעית אפשר דשפיר מותר לזרוע גם לכתחילה.

(ג) מ"ש הדר"ג וראה לזה וכו' נראה דאין להוכיח מזה ד"פטור" הוא גם מדרבנן דהא בהך ברייתא נזכר גם מעשר אשר לענין זה אמרו בירושלמי פ"ב דחלה אהא דאמר ר' יהודא אימתי מזמן שהספינה גוששת וזה לשונם: "לא היתה הספינה גוששת מעשרותיה מהלכה (פי' מדרבנן) ותורמין ממנה על עציץ שאינו נקוב ומעציץ שאינו נקוב עליה", ודבר זה קשה גם על הפרפרת שבאות ד' ובמקצתו גם על האמור באות ה'.

(ד) בריש מס' קדושין בתוד"ה אתרוג כתבו "דאפי' למאן דתני כרם רבעי מודה בשאר אילנות דמדרבנן נוהג", ושפיר נוהג מדרבנן גם בזית אע"ג שחיובו בתרו"מ הוא מה"ת, וע"כ דאין זה תרתי דסתרי ושפיר יש כח ביד חכמים להטיל על הפירות קדושת רבעי ופטור לגמרי ממעשר כאילו הוא ממין גבוה ממש וא"כ הרי הדברים ק"ו ומה בכלאים להפקיע מזית דחייב במעשר מה"ת כ"ש עציץ שא"י שכל עיקרו הוא רק מדרבנן. ובנוגע לטעם השני לא ידעתי מה טעם לא ניחא ל"י להדרי"ג דכמו שלא רצו לאסור בדיעבד בכלאי הכרם אע"ג דלכתחילה אסור לזרוע ועביד עבירה וכ"ש בערלה דלא רצו חכמים לגזור איסור.

(ה) כמדומה לי דלפי מה שכתב הר"ש אהא דהשרשים מפעפעין "שחוזק יניקת האילן מפעפעת ועוברת" יתכן שהפיעפוע הזה הוא גם דרך מתכת, וגם הרמב"ם הרי סתם וכתב הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה ולא מחלק כלל בין עץ לחרס ומתכות והרי בגמ' לא נזכר רק חילוק בין עץ לחרס אבל ששניהם יחד חלוקים ממתכת מנלן ואם מפני הטעם שעתיד להשבר ה"ז צריך להיות גם בעץ וחרס אם השולים עבים מאד, וכיון שסתם אין לנו לחלק בין עב לדק ובין עץ וחרס למתכת. וזה שמוכיח מהתוספתא יתכן בכוונתם שם הוא לענין דאורייתא אע"ג שזה דוחק.

(ו) לענין שבת כנים הדברים אבל בשביעית מנלן לאסור בתלוש, הרי אמרו בפ"ז דשבת דשביעית במחובר איתא בתלוש ליתא ומיירי התם גם בדרבנן, אך אעפ"כ מודינא ל"י להדרי"ג בזה.

בהערצה ובכל אותות טובה ברכה ושמחה.

שלמה זלמן אויערבאך

תשובה לתשובה - הרב שאול ישראלי

ב"ה, ט' אייר תשמ"ה ירושת"ו

הו"כ ידידי המרומם הגאון הגדול, זקן ויושב בישיבה, מרבה פעלים לתורה ולהאדרתה כש"ת שלמה זלמן אויערבאך שליט"א, פניה"ק ירושלם ת"ו.

אחדשה"ט באה"ר.

אאשר קבלת מכתבו מיום י"ד אדר ש"ז, שהגיע אלי רק ימים ספורים לפני חג הפסח, וטרדות החג מנעוני מלהשיב מיד, ועתה באתי על דברי תורה.

א. כב' הדר"ג כותב לדחות מה שהוכחתי שהגמרא נוקטת בפשיטות דמש"כ בברייתא "פטור", דכונת הדברים דגם מדרבנן אין בו חיוב. שמכאן יש ללמוד במש"כ בברייתא גם לענין ערלה בשאינו נקוב דפטור, שכוונת הדברים שאין בזה גם איסור מדרבנן.

ומציין מעכתרי"ה הירוש' דחלה שבו נאמר על המשנה שהבא בספינה מחו"ל לא"י שבאם אין הספינה גוששת מפרישים מזה על שא"י וכן להיפך.

אך, אם עדיין מכתבי לפניך, יטריח לעיין שדברי נסבו באמת בעיקר על הפטור והחיוב במעשרות דאילו במש"נ שם על שביעית יש לדחות, דא"א היה לומר חייב (מדרבנן) בגלל מעשרות והיינו דתמיה עצומה בסוגיא דגיטין דמפרש הא דר' יהודא פוטר באינה גוששת הוא משום דהוא כצומח בחו"ל. ומכאן מייתי לענין גט, והרי זה תמוה, שהרי אפשר לומר, דהא דפוטר הוא מצד דהוי עלה דין עציץ שא"י, כדמייתי עלה הדיון בהמשך הסוגיא ולעולם לכו"ע תורת א"י על המקום ובוה דקדקנו דמשו"ה שביק מתני' דחלה והביא מהברייתא כדכתבו התוס', והרי ממשנה עדיפא להוכיח (סנהדרין ל"ב א' ו"לטעמך" וכו' שם). אלא משום דבמשנה אין הסיוס בשאינה גוששת פטור, וע"כ אין מזה הוכחה ד"ל דהא דמצריך גוששת הוא רק בכדי לחייב מה"ת, אבל גם באינה גוששת דין א"י עלה. וע"כ מייתי מברייתא דנאמר בה "פטור" וזה מוכיח דגם חיוב דרבנן א"י,ב, ומוכרח לומר שהוא מדין הגדל בחו"ל, והוספנו בזה, הא דהמשנה לא סיימה דין בא"י, משום דסתמא כיון שהמדובר בספינה הבאה לארץ, בגמר מלאכתם ה"י בא"י, ובוה חייב במעשרות מדין פירות חו"ל שנגמרה מלאכתם בארץ, שחייב מדרבנן (רמב"ם פ"א מתרומות הכ"ג ורדב"ז שם). וע"כ הירוש' שמתייחס למשנה זאת שפיר העלה דבכה"ג שנגמרה מלאכתם בארץ מפרישים מהם ועליהם מעציץ שא"י, שגם בזה חייב מדרבנן (והברייתא דנקטה לשון "פטור" דאתא

לאשמעין דמצד עצם הגידול פטור לגמרי, גם מחיוב דרבנן דתורת חו"ל על המקום. באם נגמרה מלאכתם, החיוב הוא מצד אחר, ולא מצד הגידול, וכנ"ל).

ואין הבדל לגבי חיוב זה על סבת חיובם, כיון שעכ"פ שניהם מדרבנן, ניתן להפריש מזה על זה. וז"פ וברור.

ב. כב' הדרי"ג כותב לדחות מה שרציתי לומר בטעמא דמילתא דלא גזרו חכמים ערלה בעציץ שאי"נ, משום דיש עי"ז תרתי דסתרי בענין הפרשת תרומ"מ דנטע רבעי ועי"ז הביא שיטת הי"א בתוס' דגם למאן דתני כרם רבעי, בנטיעות אחרות חייב מיהת מדרבנן ונפטרים מן המעשרות. ואעפ"י שזיתים חייבים מן התורה בתרומ"מ. וק"ל בזה שאין החיוב אלא מדרבנן.

פשיטותא דמר דבזיתים שחייבים מן התורה בתרומ"מ, בזה שגזרו בהם נט"ר מדבריהם, הפקיעו מחיוב תרומ"מ, לא ידענא מהיכן, כי לא נתפרש מזה בתוס' שם.

ואם איתא, אמאי לא מיייתי מינה בסוגיא דיבמות פ"ט-צ לענין יש כוח ביד חכמים לעקור וכו'. אלא שניתן להביא ראיה (בלי ק"ו) משאר אילנות שחייבים בנטע רבעי ולא מפריש מהם תרומ"מ. אך מ"מ אין הכרח לניד"ד, די"ל דהתם היתה המגמה להשוות כל אלה שחייב הערלה בהם מן התורה, כמו בכרם, גם לענין סדר השנה הרביעית. ולא כן בניד"ד דגם בערלה אי"ב חיוב כלל ועיקר. כן, עכ"פ, הן יש לקיים טעם שאמרנו לשיטה האחרת שבתוס'. ויתכן שמשום זה באמת מיאנו לפרש כ"מ. כי לדבריהם נצטרך לומר שהפקיעו חכמים חיוב תרומ"מ מנט"ר, ובפרט לזיתים שחיובם מן התורה בתרומ"מ. ואם נבוא לחייבם גם בדיני נט"ר יהי תרתי דסתרי וכנ"ל בניד"ד.

עוד כתב הדרי"ג לפי טעם השני שכתבתי בהוספה לאותו נימוק שכשם שלא גזרו בכה"כ לאיסור הנאה בעציץ שאי"נ אע"ג דעביד איסורא, מכש"כ בענין ערלה.

מקובל עלי, ונאים הדברים למי שאמרם. אך אין זה ענין לשביעית שאין בהם איסור הנאה (כשם שגם הנימוקים שנתתי אינם שייכים לשביעית).

ג. במה שפשוט בעיני במתכת לכו"ע, וגם אליבא דדינא, דייננן ליה בדין עציץ שאינו נקוב, וכדפשיטא ליה כן גם לחזו"א זצ"ל. וכב' הדרי"ג פקפק בזה לפי מה שפירש הר"ש "שרשים מפעפעים", היינו שמצד חוזה הניקה של אילנות, יתכן שטעם זה שייך גם במתכת.

נפלאות היא בעיני, דא"כ איך תתפרנס התוספתא דמיייתי באו"ז: הנוטע בעציץ שאינו נקוב ושברו (לגירסתנו: ונשבר) וחזר ונטע בעציץ נקוב, דמשמע בפשיטות דיש אפשרות של עציץ שאינו נקוב גם לגבי אילנות וא"כ להני שיטות דנקטי בדברי הירוש' דשרשים מפעפעים אמורים גם בעציץ שאין עליו תורת נקוב לזרעים, ומ"מ לענין אילנות הן חרס והן עץ כנקוב נחשבים, ממילא לא ניתן לפרש התוספתא בעץ או בחרס, ועל כרחך אינו אלא במתכת. (באשר לשיטות השונות בעציץ שאינו נקוב לאילנות להלכה - דעת רש"י, הרא"ש והאו"ז כתבנו במאמר מיוחד כדלעיל, ואכ"מ).

עוד נציין (והארכנו בענין באותו מאמר שצינתי) הירוש' רפ"ז מכלאים שמחלק בין חרס לסילון של אבר, דהיינו - מתכת, ונראה משם שדין מתכת הוא שונה מחרס ועץ, והא דלא הוזכר מזה במק"א שמובאים דיני עציץ נקוב ושאי"נ, י"ל כי לא היה שכיח אז עציצים ממתכת, ובאותם ענינים שדנו בהם, והבחינו בין נקוב לשאינו נקוב, היה סגי בהבחנה בין של עץ לשל חרס, למר כדאית ל' ולמר כדאית ל'. מכל מקום מהתוספתא שהו"ל שדנה במפורש לענין ערלה [הנה עתה ראיתי במשפט כהן למרן הרב זצ"ל (עמ' ט"ז) פ"י מחודש בתוספתא. אך דעת הראשונים היא לפרשה כפשוטה]. מוכרח דיש איזושהי צורה של עציץ שאי"נ גם באילנות, ואם נקבל לדינא כרמב"ם ושו"ע שבאילנות עץ וחרס שוים הם שדינם כנקוב לאילנות, בהכרח ע"כ לומר ששם המדובר בעציץ מתכת.

ובזה אצא, בנקיטת הורמנא מכב' הדרי"ג, ושלו' למר ולתורתו בידי"נ.

ש. ישראלי.

סימן ג: בחיוב תרומות ומעשרות בפירות א"י המיועדים ליצוא לחו"ל

- א. פירות שנכנסו מחו"ל לא"י
- ב. פירות א"י שיצאו לחו"ל
- ג. דין תרומ"מ בפירות יצוא - למעשה

א. פירות שנכנסו מחו"ל לא"י

כתב הרמב"ם (פ"א מתרומות הכ"ב):

"פירות א"י שיצאו חוצה לארץ פטורים מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות, שנא': "אשר אני מביא אתכם שמה" - שמה אתם חייבים, בחו"ל פטורים. וכן פירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבים בחלה, שנא' שמה - שמה אתם חייבים בין בפירות הארץ בין בפירות חו"ל. ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבים במעשרות מדבריהם".

מלשון הר"מ בסיפא לענין אם נכנסו לארץ משמע, שמבחינן בין חיוב חלה לחיוב מעשרות, דלענין חלה נראה שהוא חיוב מהתורה, שהביא על זה לשון הכתוב "שמה" - שבחיוב זה אין הבחנה אם הם פירות א"י או חו"ל. ואילו בענין מעשרות מסיים שקביעות המעשר (היינו גמר מלאכה) בארץ אינו מחייב כי אם מדבריהם.

בכסף משנה עמד בזה והתקשה, מה הבדל בין חלה למעשרות, כיון שגם חיוב ופטור בתרומה נלמד ממה שכתוב "שמה" לגבי שיצאו מא"י לחו"ל. אם כן למה לענין כניסה יהיה הבדל? וכתב בזה שני פירושים: האחד, שמה שמסיים "מדבריהם"



קאי גם לענין חלה. והשני, שהלשון בסוף דבריו אינו מדויק, דמה שכתב "חייב מדבריהם" קאי בנקבעו למעשרות על ידי ישראל בחו"ל, דיש בהם חיוב מיהו מדבריהם, ואילו בנקבע למעשרות בארץ חייבים במעשרות מן התורה כמו בחלה. ושני הפירושים דחוקים.

אכן הרדב"ז כתב וזה לשונו:

"והאי חייבות (דסיפא, לענין מחו"ל שנכנסו לארץ) מן התורה הוא, כדמשמע קרא "שמה" - אתם חייבים, בין בפירות הארץ בין בפירות חו"ל, ואע"ג שהוקבעו למעשרות בחו"ל, חייבות בחלה, שחיוב החלה בשעת גלגול העיסה הוא. אבל פטורה מתרומה ומעשר. ואם הוקבעו למעשר אחר שנכנסו לארץ חייבות במעשרות מדבריהם, והוא הדין לתרומות דחדא מינייהו נקט. ומה שכתב רבינו "וכן פירות חו"ל וכו'", לא להשוות הדין כתב כן אלא משום דילפינן תרומתו מחד קרא".

הנה הדגיש, שלענין נכנסו לארץ, יש אכן חילוק בין חלה למעשרות, ולא כמו ברישא דיצאו מהארץ לחו"ל שמשותפים שם חיובי חלה ומעשרות להדדי. והיינו כפשיטות לשון הרמב"ם בסיפא, שחלה, כל שהיה גלגולה בארץ, יש בה חיוב תורה, גם בזו שבאה מחו"ל, ואילו במעשר גם שנגמרה מלאכתו בארץ אין חיובו אלא מדבריהם. ושלא כהכ"מ שהוקשה לו, ולמסקנא ס"ל שחיובם לחלה ולתרומה דומה, או ששניהם מהתורה או ששניהם מדרבנן.

בשו"ע (סי' של"א סעי' י"ב) העתיק לשון הרמב"ם:

"...ופירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבים, אם נקבעו למעשר (ביד ישראל) אחר שנכנסו לארץ".

וכתב הגר"א בביאורו (סי' של"א ס"ק כ"ט):

"ושולחן ערוך השמיטו חייבת מדבריהם, דאין נפק"מ בזה"ז, כנ"ל".

והיינו דכנ"ל בסעיף ב', דכתב דתרומות גם בזמן עזרא מדבריהם.

וכתב עוד בזה הגר"א שם:

"ונראה, שהרמב"ם למד דאינו אלא מדבריהם", היינו, דמהרמב"ם מוכח, דלא מצד שבזמן הזה כל תרומות ומעשרות מדבריהם, דבזה לא היה צריך להדגיש זאת בפירות אלו, אלא שגם בזמן שתרומתו מדאורייתא, בכה"ג אינו אלא מדבריהם. "ממה שכתב בגיטין, כ"ב ע"א: "אילן שמקצתו בארץ וכו' ... לא. מקצת שורשים וכו'". ואי מדאורייתא חייב לר"ע, אין נפק"מ בזה, דהא הכל תליא היכן הפירות בשעת קביעתן". היינו, שעל סמך ברייתא זו הוכיח הרמב"ם, שבפירות שנכנסו לארץ, יש הבדל בין חיובם בחלה לבין חיובם למעשרות, שבחלה אמנם חייבים מהתורה מדכתיב "שמה", ואילו לענין מעשרות אין חיובם אלא מדרבנן. וזה בפשטות לשון הרמב"ם וכהבנת הרדב"ז בדבריו, וכנ"ל.

אלא שהגר"א מסיים בתמיה: "אבל דבריו צ"ע, מאי שנא בחלה דחייב מדאורייתא ובמעשרות מדרבנן, דהא מחד קרא נפקא? וכן תמה בכס"מ. ובריייתא הנ"ל, י"ל בפירות שאינן צריכים גורן למעשרות", כלומר, שבזה מקום גידולם הוי מקום קביעתן למעשרות, דאשר על זה חשיב לקבוע, היכן נקבע מקום גידולם.

(ועפ"י דברי הכס"מ בפירוש הרמב"ם בשני אופנים, י"ל דמה שמשום זה השמיט הסיום "מדבריהם", שהרי לפי פירוש הראשון, בכה"ג שמדובר שנקבע למעשר בארץ חיובם הוא מן התורה, והאי "מדבריהם" קאי על אופן אחר - כשנקבעו למעשר בעודם בחו"ל. ולא רצה להכריע בזה גם בשולחן ערוך, בפרט שלמעשה אין נפק"מ כמו שכתב הגר"א).

ולעני"ד נראה לבאר שיטת הרמב"ם, דאע"פ דמקרא "שמה" שנאמר בחלה ילפינן נמי לחיוב מעשרות, מ"מ לענין פירות חו"ל שנכנסו לארץ יש ע"כ הבדל. וזה, דבעוד שחיוב חלה אינו אלא בהיותו לעיסה, או בהתחלתה, דהיינו משעת שימת מים וקמח ויערב, ואילו המפריש קמח, אין ע"ז חלות חלה כלל (ויו"ד סי' שכ"ז). על כן, כל החיוב והפטור הוא על אותו זמן שבו ישנה זיקת חלה. ועל כן, אם בשעה זו היו בארץ, חיובם מן התורה, מאחר שהתורה קובעת החיוב "שמה" היינו בארץ ישראל. משא"כ מעשרות, שחלות מעשר הוא משעת תלישה, שאע"פ שאינו עוד באיסור אכילה טרם שנגמרה מלאכתו, מ"מ ההפרשה כל שאינו במחובר, חלה ההפרשה, גם כשזה בשיבולים.

יוצא, שיש שני שלבים לחלות מעשר: הראשון מזמן שנתלש, אע"פ שלא נגמרה מלאכתו יש בו זיקה למעשר, דע"כ חלה ההפרשה מאותו זמן. וגמר מלאכה אינו אלא שלב שני, שחל על התבואה שם טבל להאסר באכילה. וע"כ, א"א לומר שתבואה שגדלה ונתלשה בחו"ל תחול בה זיקת הפרשת תרומה, שהרי באותה שעה שנתלשה בחו"ל, לא שייך שיחול עליה זיקת תרומה. ולא מצינו שיחול השלב השני, דהיינו - חלות שם טבל, אלא כשהיה בו קדושת זיקת תרומה לפני כן. היינו, שקדושת הגידול בארץ, שהחל עליה קדושה לזיקת תרומה, היא הנגמרת על ידי גמר מלאכה. אבל זו, שמעיקרא לא חל עליה שום זיקת תרומה, לא שייך שיהיה בה השלב השני, שהוא אינו אלא המשך וגמר השלב הראשון. על כן, אין שייך ללמוד לענין זה תרומות ומעשרות מחלה, שכן בחלה יש רק שלב אחד, והוא: הפיכת הקמח לעיסה (כי נראה, ששימת המים וערבוב הקמח הוא בעצם התחלת העיסה, ודלא כתרומ"מ). ועל כן, בחלה שפיר אמרינן מקרא ד"שמה", שאם הכניס הקמח לארץ, ושם עשאה לעיסה - חל חיוב תורה, דעיקר זמן חיובו היה בארץ. משא"כ מעשר, גם אם נגמר מלאכתו בארץ, חסר השלב הראשון העיקרי, ואין לחייב. ומובן לפי זה ההבדל בין שיצאו לחו"ל לנכנסו לארץ. דביצאו לחו"ל שפיר ילפינן תרומ"מ מחלה, כיון שהשלב האחרון חסר, אינו חייב בתרומ"מ כמו בחלה. אלא שיש לשאול לפי זה, דמ"מ ישאר על התבואה שיצאה לחו"ל עכ"פ זיקת תרומות ומעשרות, כמו שהיתה לפני כן. ונראה דיש לחלק, דרק זו היא התבואה, שיתכן בה גם הגמר לחלות טבל, הוא דשייך חלות תרומה גם לפני כן, משא"כ זו שלא יוכל לחול בה שם טבל, ופקע ממנה עיקר הזיקה ודו"ק.

שו"ר בספר אחיעזר (אחיעזר ח"ב סי' ל"ט ט" ד"ה אולם, ועי' ח"ד סי' מ"ג) שמביא חילוק מעין זה שהעליתי בשם הגר"ח זצ"ל, (ר"ח מברסק ביכורים פ"ב הטי"ו) שלא תלה זאת בזמן תלישת התבואה כמש"כ, ומשום שאז חלה הפרשת תרומה בפועל, אלא תלה זאת בעונת המעשרות, שזה בעוד התבואה מחוברת, אלא שהגיעה לשליש בישולה (שזרעה ומצמחת). ודבריו נכונים יותר, דהרי חזינן בכל אותם הדברים שמפקיעים מדי מעשר, כגון נכרי, הקדש וכיו"ב שהכל תלה בעונת

המעשרות. ואע"פ שאין חלה הפרשה בעודו במחורב, אין זה אלא תנאי במעשה ההפרשה, אבל זיקת מעשר חלה באותה שעה דווקא.

עכ"פ, ישנה הבחנה ברורה בין תרומה לחלה, כיון דזיקת מעשרות חלה בהיות התבואה בחו"ל, **אין ההכנסה לארץ יכולה לחדש חיוב מעשרות**. ולא כן בחלה, שזיקת חיובה לא חל בהיותו קמח, שפיר יכול לחול חיוב חלה בגלגולה בארץ ממשי"ן "שמה", שהכל תלוי במעשה גלגולה בארץ.

והנה ראיתי שם באחיעזר, שאמר לדחות זאת (ומבאר שיטת הכ"מ שמשווה תרומה לחלה) מהא דחזינן אליבא דר"ע, דס"ל בעיסה שנתגלגלה בחו"ל ונכנסה בספינה לארץ, שאם היתה קרימת פניה מבפנים מן החוט (כלומר, בארץ ישראל) - חייבת, אע"פ שגלגולה היה עדיין מחוץ לחוט. דחזינן מזה, שאע"פ שגם לר"ע זמן הגלגול מחייב בחלה, יכול להתחדש בה חיוב עם קרימת הפנים, למרות שקודם לכן נפטרה.

מזה יש ללמוד גם לדין, דלא נקטינן בהא כר"ע, ואין זמן קרימת פנים מחייב לאחר שבזמן הגלגול היתה בפטור, דנתינת מים בקמח מקביל לעונת מעשרות בתבואה (כמו שהביא שם מכמה ראשונים) שמאותה השעה חלה הפרשת חלה, ומ"מ דין טבל אין בה עדיין, ממש כמו בתבואה לפני מירוח. וע"כ כשם שהגלגול מחייב מן התורה בכניסה לארץ, כן יש להשוות לזה המירוח לענין תרומה. כי בשניהם יש שני שלבים, וכנ"ל.

אך לענין אינו מהדומה. דהרי כנ"ל, גם ר"ע מודה, דלכל דבר הגלגול של העיסה קובע חיוב החלה, שחיובה בהעשותה לעיסה. אלא שלדעתו, ילפינן ממשי"ן "מלחם הארץ", דגם החלות שם "לחם" על העיסה בכוחו לחייב, כמו הגלגול. נמצא, שלענין חיוב חלה בכניסה לארץ **ישנם שני זמנים, גם הגלגול** שהוא גמר עשיית העיסה, **וגם הקרימה בתנור** שזהו זמן העשותה ללחם. ודבר כעין זה לא מצינו בתרומה, שהקובע אינו אלא המירוח, ותו לא. והרי עיקר הכתוב "מלחם הארץ" לא בא אלא להשמיענו חידוש זה, שיכול להתחדש חיוב חלה עם הקרימה למרות שלא היתה בו זיקת חלה לפני כן. אבל זהו רק אליבא דר"ע לפ"מ. שדורש הכתוב לענין זה. ואין לנו חידוש זה אליבא דרבנן שלא דרשו כן.

וממה שמצינו, דהפרשת חלה חלה מזמן שימת המים בקמח למרות שאין עליה עדיין תורת טבל, בדומה למה שחלה הפרשת תרומה בעודה בשיבוליה טרם המירוח, שמטעם זה מצינו בראשונים שמשווים בנידון זה תרומה וחלה להדדי, נראה דמ"מ שני עניינים הם ושונים מהדדי. דזה נלמד (רמב"ם הל' ביכורים פ"ח ה"ב) ממש"כ "ראשית עריסותיכם". ולענין זה דווקא הוא שנתרבה, דהרי, לענין פטור מחלה, לא נפטר אלא כשהיה במצב של פטור רק בזמן הגלגול, ושימת המים בקמח אינה פוטרת, כמבואר במשנה במעשרות (מעשרות פ"ג מ"ג). וע"כ גם פ"י הרא"ש (רא"ש רפ"ג דחלה) שהבחין בין שימת מים לעיסה לתבואה קודם המירוח "שאין שם עיסה עליה... ולא דמי לתבואה קודם מירוח". נמצא, שטרם הגלגול, לא חלה עדיין זיקת חלה עליה. ואין זה אלא גז"כ, שמ"מ ניתן להפריש ממנה חלה, אבל לשום דבר אחר אין ע"ז תורת זיקה, ואין זה אלא בגדר "ראשית עריסותיכם" - כלומר, תחילת עשיית העיסה. ודו"ק בכל הנ"ל.

ולכאורה, נראה ברור, דלא יתכן כלל לומר לענין תרומה, דפירות חו"ל שנכנסו לארץ, גם קודם מירוח, ונתמרחו בארץ - יהא עליהם חיוב דאורייתא. ואע"פ שבחלה, כשנתגלגלה בארץ, חייבת מן התורה. דהרי נחלקו אמוראי (גיטין מ"ז ע"א) אי יש או אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מן המעשרות. וכל עיקר לא נחלקו, אלא אם בכח קנין העכו"ם להפקיע הקדושה, אבל חו"ל ממש, הרי פשוט שאין עליה זיקת מעשרות, ואפילו בקרקע השייכת לישראל, והיינו, אפילו כשהיה המירוח, דהיינו הדיגון, בא"י, שהרי זו שאלה נפרדת היא שם, אם דיגון עכו"ם פוטר או מחייב (ע"ש רש"י ותוס'). ואם נאמר, שמירוח ישראל מחייב גם בפירות חו"ל שנגמרה מלאכתם על ידי ישראל בארץ, א"כ מאי נפק"מ לן מקנין העכו"ם לענין החיוב במעשרות? הרי נמצא, דהכל תלוי הוא במירוח, שאם מירוח ישראל לא גרעי מפירות שגדלו ממש בחו"ל, שמתחייבים ע"י המירוח שבארץ! אלא ע"כ, למ"ד יש קנין, כי אז גם מירוח ישראל אינו יכול לחייב, וא"כ מה דילפינן מ"שמה" שנאמר בחלה, בתרומה לא יתכן ללמוד, אלא לענין לחייב מדרבנן, והדבר צע"ג.

וראיתי עוד באחיעזר (אחיעזר סי' ל"ט אותיות ד' ח') העלה לתרץ קושיית הגר"א והמנ"ח בשיטת הרמב"ם (לפי הכ"מ), דכניסת תבואה לארץ ומירוחה שם מחייב מן התורה, מהא דדנים בעציץ נקוב שעיקרו בארץ ונופו בחו"ל וכיו"ב, וכן בספינה שבאה לארץ ממימות חו"ל, לענין תרומה. ומאי נפק"מ מזה? הרי עיקר הוא היכן היה המירוח! ותירץ בזה, לפ"מ שהעלה, למ"ד אין קנין לעכו"ם, ואף מירוח עכו"ם אינו פוטר, דהתוס' (גיטין מ"ז ע"א ד"ה מר) התקשו: האי "דגנך", מאי דרשינן ביה? וכתבו התוס' ד"ל, דנפק"מ מזה תבואת עכו"ם שגדלה בחו"ל ונכנסה לארץ, דזה נתמעט דאינו מתחייב, דבחו"ל ודאי יש לו קנין לעכו"ם, וזה נתמעט מ"דגנך", ולא מתחייב ממשי"ן "שמה", אלא בתבואת ישראל שנכנסה לארץ. עכ"ל.

אך לעניינינו אינו שייך. דהרי בסוגייתנו, לחד מ"ד דרשינן מ"דגנך", דיש קנין לעכו"ם. ולאידך, דרשינן מ"דגנך" - דיגון, לפטור מירוח עכו"ם. א"כ, למאן דדרש "דגנך" לענין "יש קנין", מירוח עכו"ם לדידה - אינו פוטר, ממילא תבואה שלו שנתמרח בארץ, מתחייב מדין "שמה", שגם תבואת חו"ל שנכנסה ונתמרח בארץ - מתחייבת. ולמ"ד אין קנין, תבואת עכו"ם שיצאה לחו"ל נפטרת מדין תורה, דלא שניא מתבואת ישראל. ובזה א"ש, שהרמב"ם בהלכות אלה - של תבואה שנכנסה לארץ או יצאה ממנה, לא הביא שום הבחנה בין פרי ישראל לפרי עכו"ם, כי אליבא דהלכתא ודאי אין הבחנה כזו.

אך בר מן דין, עצם הסברא והחידוש של האחיעזר נראה מופלא ביותר. שכן, מה מקום להבחין בפרי שגדל בחו"ל בין שגדל בשדה עכו"ם לשדה של ישראל, דמה שייך שם עונת מעשרות גם בשל ישראל, וכי יש שם איזו שהיא זיקה למעשרות, שיהא ניתן להבדיל בין אם זה שייך לישראל או לעכו"ם? הרי אין שום שייכות לתרומה, שהיא מצווה התלויה בארץ (והם גם חלף הנחלה אשר לא ניתנה ללויים, ולא שייך בחו"ל!) וצ"ע רב, דהתוס' שפיר נתקשו בזה.

ב. פירות א"י שיצאו לחו"ל

כתב המשל"מ (על הרמב"ם הל' תרומות פ"א הכ"ב) בדברי הרמב"ם שפירות שיצאו לחו"ל נפטרו מן המעשרות, ה"מ, אם יצאו טרם שנגמרה מלאכתן, דאם לאחר מירוח - "פשיטא, דאליבא דר"ע, אף שיצאו לחו"ל חייבים מן התורה". וכן נוקט בפשיטות הרדב"ז שם. לעומת זאת כתב הב"ח (יו"ד סי' של"א), דגם אם נתמרחו בארץ, כשהוציאם לחו"ל פקע חיובם, וכן סתם הח"א.

וכתב בספר עשר תעשר (סי' כ"א), דכן נראה מהרמב"ם, שלא כתב שם חילוק, כשם שהזכיר בסוף ההלכה לענין פירות חו"ל שנכנסו לארץ. ונראה, דהרדב"ז והמשל"ם סברי שאין זה דיוק, דהוא מילתא דסברא פשוטה, שלאחר שנתחייבו, לא יתכן שיפקע מהם שם טבל דחיובו מן התורה, ולא הוצרך לפרשו.

גם המב"יט (מב"יט ח"ב סי' קצ"ו הו"ד בספר עשר תעשר הני"ל) ס"ל כהמשל"ם. וז"ל המב"יט:

"נראה, דהיינו כשיצאו קודם מירוח, דאם נתמרחו ע"י ישראל בא"י, הא הוי טבל, ולא פקע טבל, דאיסוריה וחוביה במיתה, בהוצאתו לחו"ל. ואפילו קודם מירוח חייבים בחו"ל מדרבנן מיתה, כפירות חו"ל, וכן נראה ממש"כ בפרק י"ג. ונראה, דאפילו בזה"ז, דלא הוי אלא מדרבנן, רביע עליהו איסור טבל מדרבנן, ולא פקע איסורא אלא כשהוציאם קודם מירוח".

וראיתי בספר הני"ל (עשר תעשר) שמפרש דבריו, דס"ל כראב"ד דהשיג על הרמב"ם, וס"ל שאפילו ביצאו לפני מירוח חייב מדרבנן, וכדכתב בטעמא דמילתא "משום דלא גריעי מן פירות שנער וכו'". וכלשון המב"יט בזה.

אך אין זה נראה, דהרי כתב: "וכן נראה ממה שכתב בפרק י"ג". וכוונת הדברים ודאי למה שכתב בפרק י"ג מהלכות מעשר הלכה ד', שציינם גם המשל"ם:

"פירות שידוע שהם מפירות הארץ שהחזיקו בה עולי בבל, אע"פ שהם נמצאות בסוריא... - הרי אלו חייבים בדמאי וכו'".

א"כ האסמכתא שלו היא על הרמב"ם עצמו. ושם בכס"מ מבואר, שהרמב"ם מפרש כך המשנה ברפ"ב דדמאי, דמה שכתב שמתעשרים דמאי בכל מקום, הכוונה לסוריא, דהיינו, שהם לא גריעי מפירות שגדלו שם, שחייבים עכ"פ במעשרות. וכוזו היא כוונת המב"יט, שחייבים מיתה כפירות חו"ל, היינו כפירות שגדלו שם, ובמה שגדלו בא"י ויצאו לשם, לא גריעי. דודאי אין כוונתו לומר כשיצאו למקומות אחרים, דהרי פירות חו"ל אין באמת עליהם חיוב תרו"מ.

וסיום דברי המב"יט, "דאפי' בזה"ז שאינו אלא דרבנן", לא פקע איסורם כשהוציאם אחר המירוח, היינו, שלא תאמר, שדבריו, שביצאו לאחר מירוח לא נפקע איסור טבל מיניהו, הוא רק בעיקר הדין, בטבל דאורייתא. ואילו בזה"ז שכי הרמב"ם להלן שכל חיובם בתרו"מ אינו אלא מדרבנן, כל כה"ג, גם ביצאו אחר מירוח נמי פקע איסורם, שאין הדין כן. שדברי הרמב"ם מתייחסים גם לזה"ז, וכשם שאיסור הטבל דאורייתא לא פקע, כן בזה"ז, למרות שתרו"מ דרבנן, הלכה לא וזה ממקומה. שע"כ סתם הרמב"ם ולא חילק.

בסי' "משפט כהן" (משפט כהן סוף סי' מ"ו, ועי' אגרות הראי"ה ח"א סי' קמ"ג) כתב וז"ל:

"...כידוע, מה שיוצא לחו"ל יש בו מקום להקל בעיקרי חיוב תרו"מ שלו, כי י"ל בדהוי גמר מלאכתו על דעת חו"ל, גם בנגמ"ל בארץ ג"כ פטור".

מש"כ י"ש בו מקום להקל" ולא כי שיש להקל, הכוונה ברורה, שהרי הראב"ד חולק על הרמב"ם, ולדעתו, אפילו בנתמרח בחו"ל חייב מיתה מדרבנן, וחיישין לדעתו. אלא שמ"מ יש בו צד להקל כסניף המצטרף) עפ"י דעת הרמב"ם. והיינו לשיטת המל"ם ואידך שהו"ל, דנוקטים בפשיטות, דגם לפי הרמב"ם אין להקל במירוח שנעשה בארץ, דמ"מ אין זה אלא בשנתמרחו ע"מ לאוכלן בארץ או בסתמא, ואילו בנתמרחו בכוונה מפורשת להוציאם לחו"ל, בזה דיינינן להו כנגמ"ל בחו"ל. (בסי' עשר תעשר הני"ל מיקל יותר, לסמוך על דעת הב"ח הני"ל גם ביינות וכיו"ב, דס"ל שגם בנתמרח בסתם, היציאה לחו"ל מפקיעה מחיוב תרו"מ. אולם דעת מרן הרב זצ"ל נראה אינו נוטה לזה, דכפי שראינו לעיל, רוב אחרונים לא ס"ל הכי).

יסוד זה, דאזלינן בתר דעתו, לא מצאנו מפורש במקום אחר, ולכאורה צ"ע מקורו.

וראיתי בסי' חזו"א (חזו"א דמאי ט"ו ד' ד"ה ופירות, הוב"ד בסי' המעשר והתרומה פ"ג), דנוקט בפשיטות לחיוב בנתמרחו בארץ, וז"ל שם:

"ופירות המובאים בחו"ל, מ"מ לית דינא ודיינא שהם חייבים וכו'. ושמעתי מצדדים למפטר משום פירות שיצאו לחו"ל פטורים, וזה אינו כלום, שהרי אנו נוהגים היתר בפירות חו"ל שנכנסו לארץ אחר גמ"מ, והרי אנו מכריעים בזה שלא נאמר דין פירות חו"ל שנכנסו לארץ אלא בנתמרח בארץ וה"ה איפכא..."

ויש שבודים, שהממרח ע"מ להוציא לחו"ל פטור. ויתחייב לפ"ז, שהמגלגל להוציא לחו"ל פטור, והגלגול בחו"ל ע"מ להכניס לארץ חייב, וכי"ז תורה חדשה, ופטור חו"ל שאמרו חכמים, היינו משום דמעשה החיוב הנעשה בחו"ל אינה מחייבת, לא מירוח ולא גלגול, ולא משום דאוכלין בחו"ל. אבל לקוח, הפטור משום דבעינן "ואכלת", ואין לנו אלא מה שנאמר בגמרא ופוסקים.

אח"כ ראיתי, שהדבר מפורש בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"א), דהעוקר לפת וצנון לנטעו בחו"ל חייב לעשר. והלא טעם האיסור תנן במתני' (פ"ה מ"ב), שזהו גרנן, והו"ל כזורע אחר מירוח. ואם איתא דהממרח להוציא לחו"ל פטור, למה חייב לעשר?

והנה מה שטען בראש דבריו: "וראיתי מצדדים" וכו', שפוטרים ביצא לחו"ל גם לאחר שנגמרה מלאכתם בארץ.

ראשית לציין, שמצדדים אלה, בראשם הב"ח (ב"ח שם) והשע"צ (פ"א הטי"ז) לבעל הח"א, וכן המנ"ח (רפ"ד אות ה') נוטה לזה, וודאי שלא טעו חס וחלילה בדבר פשוט.

והנה עיקר הטענה נגד דעה זו היא: "שהרי אנו נוהגים היתר בפירות חו"ל שנכנסו לארץ אחר גמ"מ, והרי אנו מכריעים בזה שלא נאמר דין פירות חו"ל שנכנסו לארץ, אלא בשנתמרח בארץ, וה"ה איפכא".

אך אינו מהדומה, דבהללו שנכנסו לארץ לאחר מירוח, דבזה שני לשונות בכ"מ, לחדא לישנא הוא איסור מדבריהם, ולאידך אין גם איסור דרבנן, ולשון הרמב"ם כפשטותו שאין כאן שום איסור, וכבר ראינו שהרדב"ז אכן מפרש כן. ולעיל כבר הוסבר, דשפיר ניתן לחלק בין חיוב חלה שהוא דאורייתא בנתגלגל בארץ ובין תרו"מ בתבואה שגדלה בחו"ל, שאין גמ"מ יכול להוליד בה חיוב, שלא היתה לו זיקה אלא מעיקר גידולו, משא"כ בפירות הארץ שיצאו לחו"ל לדעת הב"ח, אין פירוש, שעל ידי היציאה נפקע ממנו שם איסור טבל, דפשוט הדבר גם לדעתו, שתבואה זו, אם תחזור ותכנס לארץ, יהיה

עליה איסור טבל כמו שהיתה מעיקרא. אלא יתכן הדבר לדעה זו, שמעיקרא, אין חלות טבל, אלא לגבי הנאכל בארץ, דכלפי חו"ל מעיקרא לא חל חיוב.

בהמשך דבריו, טוען החזו"א על מש"כ מרן הרב זצ"ל לצדד שהממרח על מנת להוציא לחו"ל פטור, וכתב על זה שזו תורה חדשה.

נראה שמקור הדעה הוא, שמצינו כהאי גוונא שיטת הרמב"ם, וכמסתבר - גם שיטת ר"ת, לענין פטור תורה במוכר ולוקח, כמבואר בדברי הרמב"ן, (חדושי הרמב"ן ב"מ פ"ח ע"א) שהביא מה שכתב ר"ת, שהלוקח פירות ממורחים - פטור, וכן כתב הרמב"ם (ה' מעשר פ"ב ה"א) ותמה ע"ז הרמב"ן, שאם כן, משום מה גזרו דמאי על פירות ע"ה? הא כל לוקח אינו חייב מן התורה, ורוב ע"ה מעשרין! א"כ, אמאי גזרו בספק זה? וכתב ע"ז:

"ואפשר, שלא פטרו מוכר, אלא בשגמר מלאכתו על דעת למכור, ומכר. אבל דעתו לאכול - נתחייבו במעשרות בגמ"מ, ואחד מוכר ואחד לוקח חייבים לעשר, וכן כתב הרב רבי משה הספרדי..."

וכוונתו במה שכתב בדעת הרמב"ם, הר"ז כי בפ"ב דמעשרות כתב בהלכה א', בפטור המוכר מהפרשה:

"הגומר למכור - פטור מן התורה... אינו חייב, אלא הגומר לאכול".

ובזה ממשיך הרמב"ם בהלכה ב':

"וכן הלוקח פטור".

ומפרש הרמב"ן, שגם באשר לפטור הלוקח הוא בגוונא שאמר לגבי המוכר - שהפטור בלוקח הוא נמי אהאי גוונא, שגמר המוכר על מנת למכור, דהיינו: שגמר מלאכה, כמחייב ועושה לטבל, תלי במחשבת הגמ"מ.

וחזינן מזה, שהמחשבה בשעת גמר המלאכה קובעת, אם כוונתו היתה על מנת שישתמש בו עצמו, לבין כוונתו על מנת למכור. דהיינו, שגמר המלאכה, כל עוד שאינה בכוונה לאכילת עצמו, אינו מחל על זה שם טבל. ומינה יש ללמוד גם לגבי חו"ל, דמאחר שגמר מלאכה כשלעצמו אינו מחייב, רק בצרוף מחשבתו לצורך אכילתו הוא, כמו"כ אין גמר מלאכה בארץ מחל שם טבל, כיון שמחשבתו היא לאכילה במקום שאין שם חיוב מעשרות.

ומה שכתב החזו"א לחלק בין פטור לקוח לפטור חו"ל, דפטור חו"ל הוא "לא משום שאוכלים בחו"ל", בעוד שפטור לקוח הוא "משום דבעינן ואכלת", וכנראה כיוון בזה לפרוך את הדמיון של חו"ל לפטור דלקוח.

זה אינו חילוק, אלא אם היינו אומרים, שפטור לקוח הוא גם כשנתמרח וחל עליו בזה איסור טבל, שמ"מ פטור הוא כשאין בעל התבואה האוכל. אבל כפי שראינו, הרי הפטור הוא מצד המחשבה, שאין חל בזה שם טבל כלל, אף על פי שעדיין לא נמכר, כל שנמכר לבסוף, כמו שכתב הרמב"ן, כמו כן לא יחול שם טבל כשנעשה המירוח ע"מ להוציא, ויצא לבסוף. (שכן, כמובן, אין הפטור חל במחשבה גרידא טרם שיצא, וכשלא יצא אחר כך לחו"ל. אלא ר"ל, שמירוח במחשבה להוציא לחו"ל, אינו מחל על הפירות תורת טבל, כשאכן יצא לבסוף לחו"ל).

והנה כנ"ל בא"ד כתב עוד: "שהדבר מפורש בירושלמי מעשרות וכו' וכו'".

ושוב נעיר, שלפי זה, התימא הוא ביותר, על שיטת הב"ח, שפוטר אף בנתמרח בסתם, באופן שחל עליו שם טבל לאיסור ולחיוב מיתה, שהירושלמי מכחישו. נענין, איפוא בירושלמי עצמו, לפי פירושי הפנ"מ, הגר"א ומהר"א פולדא.

וכן הוא לשון הירושלמי:

"ולאו שנייא בין לזרע בין להבקר בין לחוצה לארץ? תמן תנינן - לעולם הוא נותן משום פאה, ופטור מן המעשרות עד שימרח וכא את אמר הכין? תמן הוא מבקיר על הכל, ברם הכא הוא מבקיר על הגידולין. והא תנינן חו"ל? שנייא היא חו"ל בין לעיקר בין לגידולין, כא לא שנייא בין לעיקר בין לגידולין".

והפנ"מ מפרש את הירושלמי:

"ולאו שנייא בין לזרע, בין להבקר בין לחו"ל".

"בתוספתא פרק ג' תני הכי: העוקר שתלים מתוך שלו ליטען בחו"ל ולזרע ולהפקיר ולמכור לגוי - הרי זה חייב, מפני שמוציאן מידי מעשרות: והיינו דקאמר הכא, דאין חילוק בין כל אלו, ובכולן חייב במעשרות. ומייתי לה כדי למירמי עלה ממתניתין דפאה".

"תמן תנינן: לעולם הוא נותן משום פאה, ופטור מן המעשרות, עד שימרח, וכא את אמר הכין?!"

"...בתמיה, דאם עקרון ליטען על מנת להפקיר - חייב".

"תמן הוא מבקיר על הכל, ברם הכא, הוא מבקיר על הגידולין".

"ומשני, תמן הוא מבקיר על הכל, כלומר, את הכל הוא מבקיר, ואין בו מהחיוב למעשרות. אבל הכא, שנוטען להפקיר את הגידולין שלאחר מכאן, ולא הפקיר השתלים עצמם, ואם כן יש בהם חיוב מעשרות, ולפיכך חייב הוא, מפני שמוציא אותם אח"כ מידי חיוב, דלא ידוע כמה הוא מהחיוב וכמה הוא מהגידולין הפטורים".

"והתנינן חו"ל?! - שנייא היא חו"ל בין לעיקר בין לגידולין".

"והתנינן בהאי ברייתא חו"ל?! וכי שנייא היא חו"ל בין לעיקר בין לגידולין?! הרי אם נוטען בחו"ל - הכל פטור הוא, דאף הפירות שגדלו בחיוב בא"י פטורים הם כשיצאו לחו"ל, כדתנן לקמן רפ"ב דחלה לר"ע, ואפילו הכי קתני הכא בברייתא דחייב".

"כה לא שנייא בין לעיקר בין לגידולין".

"כלומר, אה"י, דבחו"ל לא שייך האי טעמא דאמרן, דהרי אין חילוק בה בין העיקר ובין הגידולין שלאחר מכאן, דאת הכל הוא מוציא מיד חיוב המעשרות. וטעמא אחריני איכא בחו"ל, דמשום קנסא הוא, וכן בנוטען למכור לגוי. וכי אמרינן לחלק בין היכא דאיכא צד חיובא משום העיקר או לא, בהפקר הוא דאמרינן, דלא שייך ביה טעמא דקנסא, כי היכי דלא תקשי על הא ברייתא ממתני' דפאה".

והנה מתבאר מפירוש הפני"מ, **דפירות היוצאים לחו"ל נפטרים מן המעשרות**, כקושיית הירושלמי, שבוה אין הבדל בין העיקר לבין הגידולים, שהכל פטור. וזה תואם את שיטת הרמב"ם שהיוצא לחו"ל פטור מן המעשרות אפילו מדרבנן. התירוץ, שלפי הפני"מ הוא מטעם קנס ובדומה למוכר לעכו"ם, לכאורה אינו מובן, שאם כן, בפירות גמורים שיוצאים לחו"ל אמאי לא קנסינן? (והרי גם לראב"ד, החיוב הוא מדרבנן כמו כל חיובי דרבנן, ולא מטעם קנס!) ויש לומר בשני אופנים: האחד, דלדעת ברייתא זו, אמנם כן, גם פירות היוצאים לחו"ל קנסינן, או דמאחר דחכמים גזרו שלא להוציא פירות שיש בהם חיי נפש לחו"ל (ב"ב צ' ע"ב), ממילא הוי מילתא דלא שכיחא. ולא גזרו בכחאי גוונא, רק במוציא שתילים, שבוה אין גזירת חכמים. ובכל אופן, אין הלכה כברייתא זו, שהרי הרמב"ם לא העתיק להלכה אלא האמור במשנה "העוקר לזרע" ומטעם שזהו גורן למעשרות, ואין המדובר במוציא לחו"ל, ועי' להלן בפ"י מהרא"פ שם.

ולעני"ד נראה הכוונה באופן אחר, דזה הזרע ומוציא השתלים לחו"ל, חזינן לדעתיה, שרצונו לחזור ולהכניסם לארץ לאחר גמ"מ שם בכוונה לפטרם מן המעשר, ועל כן יש מקום לקנסו. וכזו היא הכוונה של הפקר הגידולים ולא את העיקר, ועי' להלן פ"י מהרא"פ.

וראיתי, שכך מבאר הכוונה של התוספתא ב"מנחת ביכורים", על האמור בתוספתא (מעשרות פ"ג ה"ט), שנאמר שם כנ"ל:

"העוקר שתלים (מתוך שלו) ליטען בחו"ל ולזרע ולהפקיר ולמכרן לנכרי - ה"ז חייב, מפני שמוציאן מידי המעשרות".
ופירש בזה"ל:

"קצת רגילים לעקור אותם ממקום זה ולנטעם במקום אחר, והם מתעבים ומתרחבים ומתגדלים שם. ומבואר במשנה, דאם עקר ליטע בתוך שלו, פטור מן המעשרות **דעדיין לא היה גמר**. ומפרש כאן, **דאם רוצה** להפקיע מן המעשר, בזה חייב להפריש בעקירה ראשונה".

הרי שמפרש, שהמדובר, שהעקירה והשתילה מחדש היא במגמה לפטרם מן המעשר. וזה משום שהגדל בחו"ל ונכנס לארץ פטור מן המעשר, שאם הכוונה שישארו שם ויאכלו בחו"ל, לא שייך לקנסם, כמו שפי' הפני"מ שהו"ל, דהרי כל הגדל בחו"ל ונאכל שם, פטור מן המעשרות. וכך מתפרש הא דלהפקר, שכשחוזר ושותלם בשדה הפקר, יפקיעם מן המעשרות מבלי חשש שהאחרים יזכו בהם, כיוון שאת העיקר לא הפקיר ונשאר שלו, ממילא נמנעים אחרים מלקחתם. ודו"ק.

בדרך אחרת מפרש הגר"א בשנות אליהו, ופירושו מתאים לדעת **הראב"ד**. וז"ל שם בפירוש הירושלמי:

"לא שנייא בין לזרע בין להפקר בין לחו"ל".

"הא דקתני במתניתין: העוקר לפת וצנונות מתוך שלו ונטעו לזרע חייב, היינו לאו דווקא לזרע, אלא אף בהפקר וחו"ל חייב. ובכולם טעמו משום דמפקיע מידי מעשר..."
ומקשו: **"תמן תנינן לעולם הוא נותן משום הפקר ופטור מן המעשר עד שימרח..."**
משמע, דהפקר קודם מירוח פטור מן המעשרות וכו'. והכא ודאי **קודם מירוח** הוא.
ומשני: **"שנייא בין לעוקר בין לגידול..."**
"...אלא שהגידולין ירבו עליו ויפקיעו מידי מעשרות. להכי חייב עכשיו. ומייתי ראיה מהא דתנן: חו"ל... פ"י וכו'".
"וכא נמי לגידולין".

"פ"י: ואם זרע בחו"ל ודאי לא נפטר מן המעשר אלא הגידולין, אבל העיקר לא נפטר. וא"כ, אינו חייב ליתן מעשרות השתא, אלא משום דמפקיע מידי מעשרות, דגידולי חו"ל ירבו עליו ויבטלוהו. וה"ל לגבי הפקר וכו'".
ולפי הגר"א, פשיטא, דהעיקר הגדל בארץ, אף על פי שהוא **קודם מירוח**, דחיוביה למעשר כדקאי קאי, דמשום הכי מחייבין ליה השתא, כדי שלא יבטל העיקר על ידי הגידולין ונמצא מפקיע מידי מעשר. וזה מייתי הירושלמי כהוכחה לפירוש בחיובו כשמפקיר הגידולין ולא העיקר. והרי לפי זה ראיה **לדעת הראב"ד**, דס"ל דגם ביצאו לחו"ל לפני מירוח חייבים מיהת מדרבנן. אך **פשוט לפי זה, שהרמב"ם לא יוכל לפרש כן**, ויפרש כהפני"מ, כפי שהובא פירושו לעיל. ומ"מ, אנו שומעים בפשיטות, דעקירה זו שבאמצע גידולו, מבלי שישנה מטרתו כהא דהנוטע לזרע, דמפורש במתני' הטעם "מפני שהוא גורן". אך, כאמור, הרי זה "בעוקר משלו לתוך שלו", כלומר, בארץ ישראל עצמה ממקום למקום.

והנה, פירוש הר"א מפולדא תירץ הקושיא בהפקר:

"תמן הוא מפקיר על הכל".

"שהרי חשיב מפקיר, ויצא הכל מרשות בעלים, מה שאין כן הכא, עוקר שתלן לשותלן **בשדה הפקר**, שאין מפקיר אלא גידולין שיגדלו בהפקר, ולא עיקרן. נמצאת, לא יצאו העיקרין מרשות בעלים. והא דמסיים בתוספתא: "שהוא מוציאן מן המעשר", קושטא דמילתא תני, שהוא מוציאן **שלא כדין** מן המעשר".
בזה פירושו עולה בד בבד עם פירוש הגר"א, שהאיסור הוא בזה שמבטל חיוב המעשר שישנו על העיקרין. ושלא כהפני"מ, שהוא משום שלא ידע אחר כך כיצד להפריש. ואילו לפי פירושם נראה, שעושה זאת בכוונה תחילה. שעל ידי שאינו מפקיר את העיקרין, לא יוכלו אחרים לזכות בהם, כיוון שהעיקר הוא שלו. מ"מ יפטר מן המעשר, לפי שהגידולין יבטלו את העיקרין.

"והא תנינן חו"ל?!"

"בההיא דחייב להתעשר, התם לא שייך לחלק בין גידולין לבדם ובין עקרן עם הגידולין, שאף העיקרין יצאו מידי מעשרות. ודכוותיה בהפקר נמי מיירי שהפקיר עיקרין וגידולין, והדרא קושיא לדוכתא הפקר אהפקר".
"שנייא היא"

"בתמיה. כא כולי, ה"נ לא שנייא כולי". ואין תירוץ לקושיא זו".

הנה הרא"פ, במקום סיוע לתירוץ מהא דחו"ל לפי הגר"א, לפיו זוהי קושיא שסותרת את פירושו בתוספתא, ונשאר בקושיא. וזה דומה בעיקר הדברים לפירוש הפני"מ, באשר לחיוב לעשר במוציא לחו"ל, מפני שמפקיע הכל מן המעשרות.

אלא, שבעוד שלפי הפנ"מ משלים הירושלמי עם האפשרות שכל סוג שבביריתא הוא מטעם אחר ואופן אחר, לפיו - זה משמש כקושיא ודחיית הפירוש בביריתא. וחיוב המעשר הוא, איפוא, משום קנס, כדפי' הפנ"מ.

והנה בירושלמי שם בהמשך:

"אמר רבי מנא: ל"ש אלא לזרע, הא לוכל - פטור"

היינו, שמפרש המשנה, שדווקא בעוקר ממקום למקום בכוונה להשתמש בזה לזרע, דאז הוי גורנו למעשר, כי נגמרה מלאכת גידולו, והרי זה כבא לזרוע חטים, מה שאין כן כשרוצה שימשיך לגדול הלפת והצנון עצמם על מנת לאכלם לבסוף גידולם, אין זה גמר מלאכתם ואין עליהם חיוב מעשר.

"ר' חייא בשם רבי יוחנן: לא שנייא בין לזרע בין לוכל - חייב, מפני שהוא גורן. אמר רבי חנינא: מפני שהוא מכניסן מן השני לעני ומן העני לשני".

ופירש המהרא"פ:

"בין לזרע, בין לוכל - חייב, מפני שהוא מכניסן מן השני לעניין החיוב שחל עליהם. השתא הוא שני, ואם ימתין עד שיגדלו - היא שנה ג', ונוהג מעשר עני. לפיכך מפריש מיד על העיקר". עכ"ל.

נמצא מבואר, הן לפי הגר"א והן לפי המהרא"פ, שדווקא בעוקרן על מנת לחזור ולשותלן, לזה הוא דחזינן להא כי גמר מלאכה למעשרות, ואילו בעוקר להחזיר לשותלן על מנת לגדול אין עליהם שם גמר מלאכה. וכנראה שמפרש הגר"א, שזה לשונו שם:

"ר' חייא בשם רבי יוחנן" לא שנייא בין לזרע בין לוכל חייב, ומפרש ר' חנינא טעמא משום שמכניסו מן השני לעני. פי': דחייב, שמפקיע מידי מעשרות".

וכן הוא בר"ש, בפירושו אמתני' דמעשרות.

הגר"א מדלג על המילים (בגירסא שלנו, בסיום דבריו של ר' חייא בשם ר' יוחנן) **"מפני שהוא גורן"**, דאין פירושו כמו במתני', מפני שזה גמר מלאכה, אלא טעם אחר הוי, מצד שינוי המעשרות. דהיינו: **משום דפשיטא, דכל כה"ג, שהמטרה אינה אלא להמשך גידול, פשוט דזה לא ייתכן להחשב כגמר מלאכה.**

דברים אלה הם בניגוד למה שכתב החזו"א: **"שהדבר מפורש בירושלמי",** שמירוח על דעת להוציא לחו"ל, לא יתכן שלא יחייב, בניגוד למה שכתב מרן הרב זצ"ל, שברורה כוונתו, שהיא לדעת הרמב"ם, דס"ל, דפירות היוצאים לפני מירוח לחו"ל, אין בהם שום חיוב מעשרות, כהמשל"מ ואידך דקאו בשיטה זו ברמב"ם. אבל לא לפי הראב"ד שמחייב מדרבנן מיהת גם ביצאו לפני מירוח.

וזה, מתוך שהחזו"א מבאר הא דאמרין שם בלפת וצנון שעקרן לנוטען בחו"ל, דחייב לעשר:

"והלא טעם האיסור תנן במתניתין פ"ה מ"ב, שזהו גורן, והו"ל כזורע אחר מירוח".

אך האמת היא, לא נאמר להחשיבו כגמר מלאכה, אלא בעוקר ושותל מחדש לזרע. ואילו לחזור וזורע להמשך גידולו, לית דין ולית דין, שאין על זה שם גמר מלאכה. וזה מבואר בעוקר מתוך שלו לתוך שלו, ומובא ברמב"ם להלכה (מעשרות פ"ו ה"ג):

"...וכן העוקר לפת וצנונות ושתלם במקום אחר, אם נתכוון להוסיף בגופן - מותר. ואם שתלן כדי שיקשו ויקח

הזרע שלהן - אסור, מפני שהוא כזורע חטים או שעורים של טבל".

ובפנ"מ שם, בביאור דברי ר' חייא ור' חנינא בדברי ר' יוחנן, ז"ל:

"לא שנייא" - "אין חילוק. דבין נתכוון לאכול, חייב, מפני שהוא גורן קתני, דעקירתן הוא גורן ונגמר מלאכתם".

"מפני שהוא מכניסן" - "כלומר, דר' חנינא מוסיף עוד בטעמא, ולפרש מפני שהוא גורן, כדנתיא - שאם שנת

השניה היא ונכנסת לשלישית היא, מכניסן הוא מן מעשר שני למעשר עני. ואם שלישית נכנסת לרביעית היא -

מכניסן למעשר עני למעשר שני וכו'". עכ"ל.

היינו, שרק בכה"ג, שיש שינוי בשנות המעשר ממה שגדלו עד העקירה למה שיגדלו אח"כ עם השתילה מחדש, ע"כ יש לראות כאילו נגמרה מלאכתם למעשר ע"י העקירה, למרות שבעצם, מלאכתם טרם נגמרה. נמצא, שרק למקרה מסויים זה אנו מחשיבים זאת כגמ"מ. אבל הללו שנמנו בתוספתא הנ"ל, ובכללם היוצא לחו"ל, שם הנימוק כמש"כ בפנ"מ שם בסוגייה הקודמת, שהוא בגלל קנס, וכנ"ל.

אין לנו, איפוא, שום דעה שתחשיב עקירת הפרי בתהליך המשך גידולו על מנת לשתלן כדי שימשיכו שם לגדול, לראות זאת כגמר מלאכה. חוץ מהמקרה המיוחד שבדברי ר' יוחנן, בגוונא שהעקירה היא במעבר בשנות מעשר. (ואף בזו אין הלכה כמותו). וממילא, אין שום ראיה מהירושלמי, שגמר מלאכה במטרה מפורשת להוציאם לחו"ל - תיחשב כאילו נגמר חיובו לטבל, שאינו פוקע גם כשהוציאם אחר כך לחו"ל. והני רבוותא, דס"ל בדעת הרמב"ם, דבנגמרה מלאכתו בארץ שוב לא פקע, אין זה אלא בשהיה גמר המלאכה בסתם או במפורש ע"מ לאכלם בארץ. ולא כן כשכל עיקר גמר מלאכה לא היה אלא על מנת להוציאם, כל כה"ג אין על זה שם גמ"מ, וע"כ אם אכן יצאו לחו"ל, הם פטורים מן המעשרות. וזה כדברי מרן הרב זצ"ל.

ג. דין תרו"מ בפירות יצוא - למעשה

ורואה אני לנכון להוסיף, דגם לדעת הרמב"ם, שהיוצאים לחו"ל כשאין עליהם תורת גמר מלאכה פטורים מן המעשרות, ומ"מ נקטינן למעשה להפריש, לחוש לדעת הראב"ד, מ"מ, אין צורך להפריד בזמן ההפרשה בין הפרי שמכוונים לשמוש בארץ לבין הפרי המיועד לחו"ל. כי הרי אין הדיון, אלא אם הגמר מלאכה שלהם נחשב כגמ"מ המחל על הפרי תורת טבל, אך פשוט, שדין ההפרשה, שחל גם טרם גמר מלאכה, כל שהוא תלוש, לא פקע גם מהפירות הללו טרם שיצאו בפועל לחו"ל.

על כן אין כאן משום לתא של מפריש מהחייב על הפטור גם לפי הרמב"ם, וניתן להפריש על הכל כאחד, מבלי צורך להפריד ביניהם.

סימן ד : בעניני תרומות ומעשרות

- א. הפרשת תרומ"מ לפני גמר מלאכה
- ב. הפרשה שלא מן המוקף - בזמן הזה (מכתב)
- ג. פירות שחלקם חונטים לפני ט"ו בשבט וחלקם אחריו
- ד. נתינת מעשר עני באיזורי הארץ השונים
- ה. להגדרת גמר מלאכה בתרומ"מ
- ו. הפרשת תרומ"מ בתערובת חיוב ופטור

א. הפרשת תרומ"מ לפני גמר מלאכה

כתב הרמב"ם : (פ"ה תרומות ה"ד)

"אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו, שנאמר: כדן מן הגורן וכמלאה מן היקב - מן הגמור על הגמור".

ומקורו במשנה תרומות (פ"א מ"י).

והנה בטור וכן בשו"ע (שלי"א) הביאו הלכה זו (סעי' נ"ד) והשמיטו הבבא אמצעית - "לא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו". וצ"ע אמאי? ב"פרישה" כתב: משום שזה נשמע בכל שכן, שאם מדבר שנגמרה מלאכתו אין לתרום על שלא נגמרה מלאכתו, מכל שכן שאין לתרום ממה שלא נגמרה על שלא נגמרה.

אך אין זה מספיק לעני"ד, דא"כ לא היה צריך להביא גם הבבא האחרונה, שאין לתרום משלא נגמרה על שנגמרה, דזה הו"ק"ו טפי. ועיין רע"ב ותו"י. גם דברי התו"י מוקשים, דמה סברה היא להעדיף הפרשה משאינו גמור על הגמור? הרי אדרבא, מסתבר יותר, שעל הגמור ודאי שאינו יכול לתרום ממה שלא נגמרה מלאכתו. וצ"ע.

ומה שנראה בטעם ההשמטה:

הנה הש"ך (ס"ק פ') כתב וז"ל:

"...מיהו, היינו מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ועיקרו למין על שאינו מינו הוא דאמאי".

והיינו, שהלכה זו בשו"ע באה לאחר הסעיף הקודם, שדן בהפרשה ממין על שאינו מינו, והוא עיכוב מן התורה. והשוו חכמים את הגמור ושאינו גמור, כאילו שני מינים, ומפריש ממין על מין אחר. ומשו"ה אין הבדל בין שמפריש מן הגמור לשאינו גמור או שמפריש משאינו גמור על הגמור, כיון שנחשבים לשני מינים, לא שייך לחלק בין זה לזה. אכן כאמור, אין זה אלא מדרבנן, כי קרא אסמכתא בעלמא הוא.

לפי זה, טעון הבנה מה שהמשנה כוללת באיסור גם משלא נגמרה על שלא נגמרה. דהכא לא שייך כלל לראות זאת כשני מינים שונים, שהרי שניהם באותו מצב, א"כ - מין אחד הם.

וצ"ל, שבזה טעם אחר איכא: דדומה למפריש מן הרע על היפה. דזה שמפריש עליו, הרי עומד להגמר מלאכתו על ידי הבעלים, בעוד שהתרומה נפרשת, וממילא תנתן בצורה זו לכהן. על כן, יש איסור להפריש מעיקרא בצורה זו שיש בזה הפסד לכהן. אמנם, אף זה אינו ממש מן הרע על היפה, שהרי ברגע זה, גם התבואה שמפריש ממנה התרומה עכשיו היא באותו מצב כמו התרומה. מכל מקום, מצד שזה עומד להיות מוגמר, החשיבו חכמים זאת להפרשה מן הרע על היפה. הרי זה איסור **דרבנן**, בדומה לשתי הדוגמאות האחרות: מהגמור על שאינו גמור, ומשאינו גמור על הגמור. (ונראה, שבכוונה **הקדימה** המשנה הדוגמא של הגמור על שאינו גמור, להשמיענו, שהנימוק שם הוא מצד שזה דומה לשני מינים, ולא כמו שהיה ניתן לפרש בהפרשה משאינו גמור על שגמור, שזה מדין מן הרע על היפה). ומובן הרע"ב, ומתורצת הערת התו"י.

לפי זה יובן, שבזה"ז, שהתרומה לאיבוד אזלא מפני הטומאה, ועל כן אין בזה"ז החיוב להרים תרומה מן היפה, כמבואר בשו"ע (סעי' נ"ב), שלמרות **שמן התורה** חיוב להפריש מן היפה דווקא, הוסיף בזה וכתב: "ונ"ל, שהשתא שלאיבוד אזלא מפני הטומאה, אין להקפיד בכך". ובבאור הגר"א שם (אות צ"ה) כתב בזה בטעמא: "דכל מה שתורם (בזה"ז) הוי מהרע".

ממילא אזיל גם הטעם באיסור הפרשה דמשאינו גמור על שאינו גמור. כיון דכל עיקר הטעם בזה משום דמדרבנן הוי כמפריש מן הרע על היפה. בזה"ז שאין איסור גם להפריש מן הרע "דכל מה שתורם הוי מן הרע" - כל שכן שמותר להפריש משאינו גמור על שאינו גמור.

לא כן הפרשה מן הגמור על שאינו גמור או להיפך. שם האיסור מפני שזה דומה למפריש משני מינים שונים. האי טעמא שייך גם בזה"ז (מדרבנן מיהת וכנ"ל), כיון דגם בזה"ז אין חלות הפרשה של מין אחד על מין אחר. וא"כ, א"ש השמטת השו"ע את הבבא במשנה וברמב"ם, האוסרת הפרשה משאינו גמור על שאינו גמור, והביא רק הרישא והמציעתא דמתניתין, כי רק שתי הלכות אלה שייכות גם בזה"ז. ואילו הסיפא אינה קיימת בזה"ז.

נראה, דמהאי טעמא נמי השמיט בשו"ע ההלכה שהביא הרמב"ם (פ"ג ה"י תרומות ה"ד):

"בן לוי שלקח מעשר שבלים - לא יתן תרומתו לכהן שבולים, אלא קונסין אותו לדוש ולזרות ולתן לו מעשר מן המעשר מן הדגן... ומפני מה קנסוהו לכתוש? מפני שלקח המעשר שבלים והפקיע ממנו תרומה גדולה".

לפי מה שהביא בשו"ע (סעי' י"ט) שתרומה בזה"ז מפני שעומדת לשריפה שיעורה בכל שהוא (היינו שמשום זה העמידוהו על עיקר החיוב מדאורייתא שתרומה בכל שהוא) - אם כן לא שייך נמי לקנוס על שהפקיעה מתרומה גדולה. כיון שממילא אין התרומה שלה בעל ערך, מעיקרא דדינא ניתן להפריש מן השבולים על השבולים.

לכאורה עדיין יש להעיר בענין ההפרשה משאינו גמור על שאינו גמור, שהוסבר לנו שהוא מצד גדר הפרשה מן הרע על היפה. אמנם מצד תרומה לא שייך ענין זה בזה"ז, דכנ"ל אין חיוב להפריש מן היפה בדוקא... אך שם בשו"ע באותו סעיף שנאמר באשר לתרומה "אין להקפיד" נאמר עוד ש"במעשר הניתן ללוי ולעני יש להקפיד בכך". והיינו, מפני שבאלו, גם בזה"ז ההפרשה היא בעלת ערך, ולא אזלא לאיבוד כמו תרומה.

אך נראה, שדין זה של חיוב להפריש מן היפה, אינו מן התורה אלא **בתרומה** לבד, ולא במעשרות, כמבואר ברמב"ם (ריש פ"ה):

"אין תורמין אלא מן היפה, שנאמר: בהרימכם את חלבו ממנו".

הרי שדין זה אינו מן התורה אלא בתרומה בלבד. נמצא, שלגבי מעשרות, גם בזמן שהכל מן התורה - לא היה חיוב זה אלא מדרבנן. א"כ, הא דכתב השו"ע (כנ"ל) דגם בזה"ז במעשרות יש להקפיד, אינו אלא מדרבנן בעיקר חיובו. (ומכוון הלשון "יש להקפיד" דאינו אלא גדר הקפדה בעלמא.)

וכל זה אינו שייך אלא כשהאחד יפה והשני רע. לא כן בהא דמשאינו גמור על **שאינו** גמור, שכל עיקר ההשוואה למין רע ומין יפה אינו אלא מדרבנן - בזה לא מצינו הקפדה זו.

ועל כן מובן, למה לא הובאה ההלכה בשו"ע... שלענין מעשרות יש על כל פנים להקפיד שלא להפריש משאינו גמור על שאינו גמור, כשם שהביא הבחנה זו בין תרומה למעשרות בענין החיוב להפריש מן היפה. כי כנ"ל לענין זה באמת אין קפידא גם במעשרות.

וניתן אולי להוסיף עוד, שכיון שכנ"ל, כל עיקר הדין של חיוב הפרשה מן היפה אינו מן התורה אלא בתרומה, במעשר הדבר תלוי בקפידת הלוי והעני. וכל שהם מסכימים לקבל מן הגרוע - אין איסור בדבר כלל. הרי בזה"ז, שאין הם מקבלים אלא התרומה בכסף, אין הקפדה שלהם לקבל דווקא מן היפה. על כן מותר גם לכתחילה להפריש כל כה"ג שמעיקרא הם מין אחד, ואין זה גרוע מן השני.

לאור כל הנכתב לעיל יש לסכם ולומר כי אפשר להפריש התרומה ותורת המעשר ממה שנשאר בשדה ובפרדס, ואין צורך מן המוקף, אפשר להפריש גם לכתחילה, למרות שמדובר בהפרשה מפירות וירקות שלא נגמרה מלאכתם על אלה שאף הם לא נגמרה מלאכתם.

אבל, כשאחד נגמרה מלאכתו והשני לא נגמרה, אין להפריש מזה על זה לכתחילה, אפילו ממה שנגמרה על זו שלא נגמרה, אע"פ שיש לראות זאת כאילו מפריש מן היפה על הגרוע.

ב. הפרשה שלא מן המוקף - בזמן הזה (מכתב)

אאשר קבלת מכתבך, ובו השגות על מה שהעלתי להקל בהפרשת תרומת מתפוזי שלא מן המוקף בזמן הזה לצורך גדול, ע"פ מה שכתב הש"ך בטעמא דמן המוקף בס"ק מ"ט. וזאת תשובתי:

א. הש"ך הוא עמוד הפוסקים שממנו אין לזוז, ואין ספק שהיה למראה עיניו כל אותם מקורות בראשונים שסוברים שדין מוקף הוא מן התורה. ומדנקט אעפ"כ טעמו של הראב"ד בחיוב המוקף, לא יתבאר אלא באחת מאלה:

אם מפני שסובר שהרמב"ם, וכן השו"ע בעקבותיו, נוקט להלכה אף הוא כראב"ד שמוקף אינו אלא מדרבנן, וכטעמו דהראב"ד, או דיסבור שגם אם מוקף הוא מן התורה, מ"מ מדרשת הכתובים עצמם מוכח טעמא דמילתא, ואינו בגדר אין דורשין טעמא דקרא.

ב. והיינו, אם דין מוקף הוא מדרבנן, וקרא ד"ממנו" אינו אלא אסמכתא, כמו שכתב הרדב"ז בדעת הרמב"ם כדמוכח לה מהא דפשיטא לן דמותר בדיעבד, ומובן טעמו של הש"ך.

ונוסיף לזה (דהרי גם אידך ראשונים ל"פ בהא דמפרש בגמרא דבדיעבד חלה ההפרשה), דבזה מוכח גם מהשמטת הדרשה ד"ממנו", ולא זו בלבד, אלא ממה שהשמיט גם את **ההלכה**, שנראית שהיא ללא חולק, המתירה הפרשת תרומת שלא מן המוקף לכבוד שבת וי"ט, ובגמרא אף זאת ילפינן **מקרא**. והרי אם עיקר דין מוקף הוא מן התורה, ודאי שמסברא דעלמא לא ניתן לנו לסטות מזה ולהתיר אף לכבוד שבת וענגו, ואיך יתכן להשמיט הלכה זו, וגם הכתוב המתבסס ממנו.

אלא ע"כ אין כל הדין אלא מדרבנן, וע"כ פשוט שבדיעבד לא החמירו כיון שכל עיקר האיסור אינו אלא מחמת חשש המבואר בש"ך. וכן מדין זה שבדיעבד מותר, איכא למילף מסברא להתיר לצורך עונג שבת שהוא שעת הדחק וכל שעה"ד **כדיעבד דמי** (כט"ז סי' צ"א ביו"ד סק"ד בשם התו"ח).

ג. ואם דעת הרמב"ם תתפרש שמוקף הוא מן התורה (בזמן שתרו"מ דאורייתא) כי אז מוכרח לומר שהש"ך שהביא הטעם במוקף הוא ודאי גם להני ראשונים (הכולל לפ"ז גם את הרמב"ם), שכן לא יתכן שהש"ך ינקוט כדעת הראב"ד בניגוד לרמב"ם והשו"ע, שעל פי רוב הולך בשיטתו, מבלי שיפרש הנימוק שהביא אותו לסטות משיטה זו.

ויש לומר דקצת נוטה לזה ממה שהרמב"ם הביא נימוק מן הכתוב הא דבתרומת מעשר אי"צ מן המוקף (פ"ג ה"כ) דאי איתא דכל עיקר החיוב מוקף בתרומה אינו אלא מדרבנן, הכתוב הפוטר תרומת מעשר מזה, נראה **כמיותר** אם כי יש לישבו, כמובן.

ואז נאמר, דהכתובים עצמם שמצד אחד מביאים דרשה ד"ממנו" שכתובה דווקא בתרומת מעשר, ועניינה **לא** לתרומת מעשר אלא לתרומה גדולה בדווקא ומאידך בתרומת מעשר הדגיש הכתוב שבזה **אינו** בדומה לתרומה גדולה, דזה כאילו

מורה באצבע, לדרוש **טעמא** דקרא, שהוא כדכתב הש"ך, שההבדל הוא אכן בזה שתרומה גדולה חיטה אחת פוטרת בעוד שתרומת מעשר יש שיעור קבוע. דהיינו שמ"מ היה רצון התורה שלא להסתפק בהפרשה שאין בה כדי נתינה גם בתרומה גדולה, ואינו שייך בזמן הזה.

בסיכום נאמר שטעמו של הש"ך ומה שהוצאנו ממנו לגדר זה"ז, ובפרט בתפוזים שלדעת התוס' שמוקף הוא מן התורה, ג"כ יש מקום להקל בזה דתרומת שאר פירות אינו מן התורה כדכתבו בתירוצם הראשון בהיתר לכבוד שבת (יבמות צ"ג ע"ב תוד"ה אלא), ואינו נפגע גם מאותן שיטות שמוקף הוא חיוב מן התורה מלכתחילה.

ג. פירות שחלקם חונטים לפני ט"ו בשבט וחלקם אחרי

הגמ' בר"ה (דף י"ג-י"ד) מביאה את הכרעת שמואל בענין הפירות שזמן המעשר שלהם לא ניתן להקבע בבירור בהלכה: "הכל הולך אחר גמר הפרי".

והתוס' (שם ד"ה אחר), התקשו והניחו בקושיא, דפוסק דלא כמאן. והנה גם הרמב"ם (פ"א ממע"ש ה"ח) פסק כמותו. ואם כי הראב"ד השיג עליו, לשם מה צריך ערבוב כל הפרי יחד, מ"מ הערבוב לא מפריע גם לדעתו, ונראה שבה נקטינו כמ"ש רש"י שצובר גורנו, ושמואל שאמר הלכה כרש"י, אינו שולל גם את הערבוב הזה, אולי כדי גם לעשות זאת לעוד ספק, שכן באמרנו "אין בילה" הרי לא אמרנו אלא שהדבר לא ברור, ומ"מ מידי ספק לא יצא.

והמחווה הוא כמשי"כ הרדב"ז (שם) בסוף דבריו, דשמואל הסומך על קבלה מרביתו שכל כה"ג מתחשבים עם גמר הפרי, ומ"מ לא נשלל מ"ש שמואל דהלכה כרש"י. ע"כ נוקטים גם בפעולת הערבוב, אך העיקר הוא, שגמר הפרי הוא המהווה ג"כ יסוד נוסף. וא"כ ניתן לומר שגם דעת רש"י היא ולא סמך רק על הבילה, אלא צירף שני הדברים גם יחד.

ומכאן לימוד לכל מקרה מסוג זה, שהערבוב בא דרך הגידול והצמיחה ואינו ענין למקרה שנתערבו שני מיני פירות, שאז יש לדון בדין תערובת וביטולה. לזאת נ"פ, שבכל הפירות שנופל עליהם ספק מסוג זה, יש לערבב את הפירות ולהפריש מיניה וביה כפסק הרמב"ם.

ד. נתינת מעשר עני באיזורי הארץ השונים

נראה שיש לנקוט כהכו"פ בענין מקומות שלא כבשו עו"ב וברור שהיו בכיבוש עו"מ. ע"כ רק בדגן, תירוש ויצהר יש לנהוג בהם תרו"מ לגבי הפרשה ונתינה.

יש להביא בחשבון, שלדעת הרמב"ם, דרומה מאשקלון לא היה "אף בכיבוש עו"מ". **הכיבוש בזמננו**, גם אם ניתן לו תורת כיבוש, **אינו מחייב בתרומה** כי בדין כיבוש החיוב היה רק אחר כיבוש וחילוק, וזה אינו בזמננו. ואם מדין חזקה, שהיתה בבית שני, אין זה אלא מה שהיה בחזקה דעליית עזרא. אבל חזקה שבזמננו - לא מצינו תקנת חכמים. אגב, כל תרו"מ בזמן בית שני ואילך, לדעת הרמב"ם, אינם אלא מדרבנן. במקרה של ספק, יש ללכת לקולא, בפרט לענין נתינה.

דברי קונטרס הספיקות הם רק לענין לקט, שיכחה ופאה, דברים שחיובם אינו זקוק להפרשה, ואינם עושים טבל. דהרי בתרו"מ יש דין דמאי, וזה מצב ספק שמא עישרו, ע"כ אינו חייב בנתינה. ואעפ"י שלדעת רבא רוב ע"ה מעשרים, ההלכה, כפי שיש לראות ברמב"ם ובכ"מ שם, היא שהפטור הוא מכוח ספק גרידא. דרבא לא חולק על אביי דפוטרים מטעם ספק, ואינו חולק אלא על העובדה שבמצאות היו רוב מעשרים, אך הפטור הוא לאו דוקא מטעם זה.

ה. להגדרת גמר מלאכה בתרו"מ

נראה פשוט שעד ההכנסה לשקים, שזוהי צורת השיווק שלו - אין זה גמר מלאכה. דומה שזוהי בדיוק גם צורת השיווק של תבואה שהיא אחר מירוח. הטחינה והבישול וכו', הרי זה כבר לאחר שהקונה מכניס אותו למקומו. ואין ראייה מ"אגד אגד גדול של הירק בשדה", שהחלוקה לצורות קטנים הרי זה ענין לסיטונאים המחלקים למכירה קמעונית.

ואשר לשם "חצר". בתוספתא פ"ג ממעשרות ה"ה-ו', רואים שזה בתנאי שהיא חצר בעלת פתחים הנסגרים, ובזמן שהיא גם מוקפת מחיצות. סיכוך כשלעצמו אינו מגדיר זאת כחצר.

בר מן דין, סככה שמכוניות נכנסות לתוכה עם התוצרת, נראה שאינה כלל בגדר חצר, שאפילו רמו לה דלתות שדרכה נכנסות המכוניות, אין שם חצר על זה, ולא שייך לחייבו במעשר מדין חצר.

ו. הפרשת תרו"מ בתערובת חיוב ופטור

אשר לשאלה אם ניתן להפריש תרו"מ מארגז הפסולת ולקרוא שם תרו"ג בצפון הטבל, ובדומה לכך שאר המעשרות - איני רואה מקום לשאלה. שכן כלפי שמיא גליא הוא יסוד איתן במקרה דנן. כפי שמתבאר לשיטת התוס' גיטין מ"ז, ב' שבניגוד לשיטת רש"י מפרש הא דאמר התם טבל וחולין מעורבים זב"ז, לפ"מ דאין ברירה - כל חיטה וחיטה בספק, טבל או חולין, או כולה כך או בחלקה, וכן יתכן שבחטה אחת המציאות של טבל וחולין היא באופן אחר. והתקנה כפי שהתוס' כתבו שם היא להפריש ע"ז ממק"א, ועל אותה הפרשה שוב ממק"א, ואחרון אחרון מקולקל. הרי שלמרות שבשום פנים אין מתברר היכן התרומה והיכן השיריים ולאף אחד בעולם לא מתברר ולא יתברר לא איכפת לן.

מש"כ מו"ר מרן הגרי"מ זצ"ל (בית זבול סי' מד) בסוף דבריו, שעמד על שיטת רש"י והעלה חילוק כיון שזו היתה תחילת יצירתו ובאופן זה גם ההפרשה, אולי יתאים לשיטת רש"י, אבל אינו עולה יפה לשיטת התוס' הנ"ל, שההפרשה היא ממק"א, והכל בספק עומד. ודו"ק. וברור ופשוט כנ"ל דההפרשה תברר את עצמה, ולא אכפת שאנחנו נשאר לעולם בספק.

כן לא אבין החילוק שני בראשית דבריו בין כשקובע "בתוכו" שנוקט שלכו"ע הפירוש באמצע ממש לבין כשקובע בצפון או בדרום, שאם יש עיכוב מצד שאין לקבוע בדיוק היכן נגמרת התרומה והיכן השיריים באופן שע"י ההפרשה עצמה, נוצר מסביבת התרומה ספק דימוע, אם אכן זה מעכב, גם בקובע צפון ודרום יעכב. ומשי"כ שמהני מכיון שגם חיטה אחת פוטרת יש כאן הקצה צפוני-צפוני בטוח, ולא אכפת לן בשאר. אכן אם אכן זה סגי, הרי גם בקובע "בתוכו" אם אמנם הפירוש הוא כמבואר בבבלי בעירובין (לו) שלר"ש שיריים ניכרים, ובזה גם רבנן מודים, אלא שנחלקו מכוח שנוצר ע"י זה דימוע, למה זה

נוצר בקובע "בתוכו" ממה שקובע בצפון או בדרומו. וגם עצם הסברא מצד שחטה אחת פוטרת לא נראה לי, כי אם אמנם יכול אדם לקבוע חטה אחת, אך אם קובע יותר מזה הרי הכל תורת תרומה עליה כמו לחטה אחת.

והמחלוקת של ר"ש ורבנן לפי הבבלי, נראה שהיא בזה גופא, דלר"ש יש כאן קביעות מקום - באמצע, כמו בצפון ודרום, ולרבנן ביטוי זה אינו מוכיח לכוונה שהיא בדיוק באמצע, אלא הר"ז כאומר שהוא מחל הפרשת תרומה שהיא באיזה שהוא מקום בתוך כל הכרי באופן שלדעתם אין כאן קביעות מקום.

וכ"נ מלשון הרמב"ם פ"ג ה"ח: "האומר תרומת הכרי זה לתוכו, אם אמר בצפון או בדרומו קרא שם" היינו שאחר שאמר "בתוכו" הוסיף וקבע המקום בדיוק, ומזה שהמלה "לתוכו" עוד אין לה שום משמעות של קביעות מקום ברורה.

וזה בניגוד למ"ש בירושלמי כפי שהובא בר"ש, (תרומות פ"ג מ"ה) שלדעת ר' שמעון, לא אכפת לנו גם שאין מקום התרומה קבוע בכרי, אלא שקובע שנמצא בתוך הכרי התרומה, ולא ס"ל שצריך "ראשית" שתהיינה שיירה ניכרים. (בניגוד לבבלי שגם ר"ש מודה בעקרון של שיירה ניכרים). והיינו שהירושלמי תולה בדעתו בדעת ר"ש, ולפ"ז מחלוקת רבנן פשוטה יותר, שאינם מודים בעקרון וסוברים שצריך קביעות מקום. אבל מה שנוצר ע"י עצם ההפרשה ספק על הנמצא בקירוב מקום לתרומה מדומע אינו מעכב כלל. כל זה מה שנוגע לשאלתך.

ברם אני רוצה לברר שאלה מוקדמת, והיא שבתוך ארגז הפסולת, מעורבים בו גם מהפסולת של אלה שהפרישו והם חולין עם אלה שהפרישו שהם טבל. ולפ"ז אין ידוע אם החלקים שונים (שזה בלתי מציאותי) שיתכן שיש בפסולת רוב מהחולין. ואז הרי מדאורייתא בטל הטבל בחולין. כי הדין שדבר שיש לו מתירים לא בטל הרי אינו אלא מדרבנן, ואילו מה"ט הטבל בטל בחולין, נמצא שהכל פטור מהפרשה וא"א להפריש מארגז זה על הטבל, שהרי זה מפרש מן הפטור על החיוב. אמנם כיון שהמדובר על ירקות, גם הירקות אין חיובם מה"ט, מ"מ בפסולת הוי תרי דרבנן ובטל הוי רק חד דרבנן. וצ"ע בזה.

סימן ה: על חרישה וזריעה, אבות ותולדות

א.

במס' שבת פ"ז (דף ע"ג א') במשנה: אבות מלאכות... הזורע והחורש. ובגמרא שם (ע"ב) מקשה ... ליתני חורש והדר ליתני זורע (שהרי סדר עולם שחורשין ואח"כ זורעים). ומתוך: תנא בא"י קאי דזרעי ברישא והדר כרבי, וברש"י שם: בא"י קשה היא ואין יכול לכסות בלא חרישה, ואשמעינן דהא נמי חרישה היא.

אכן ברמב"ם (פ"ז מהל' שבת א') מונה בסדר מלאכות השבת - החרישה והזריעה. ולא הזכיר חרישה שאחר הזריעה, שבא"י בקרקע קשה, גם חרישה לאחר הזריעה היא מלאכת חרישה. ועמד על כך במנ"ח (מוסד השבת א'). וכי בזה תירוץ א':

דהמשנה משמענו זה, וכפי המבואר בש"ס דחורש וחופר מלאכה אחת, דהם לריפויי ארעא. א"כ הר"מ שכי זה דהחורש והחופר כאן, וכן בפ"ח כתב המנכש וכו', המשוה חייב משום חורש. ופשיטא דחרישה שניה לא גרע מדברים אלו, ובדאי חייב, דהוא לרפויי ארעא, א"כ ממילא משמע זה, והוא דבר פשוט, ע"כ לא הוצרך הר"מ לפרש, וז"פ.

אך, אם אמנם שמענו שכל לרפויי ארעא חייב משום חורש, מכל מקום עדיין נשאר מקום ספק בהבחנה אם זה מלאכת **אב חורש**, או אינה אלא תולדה בדומה למשוה פני השדה (פ"ח א'). ונפ"מ לענין שביעית, שהרמב"ם נראה שנוקט שחרישה בשביעית אסורה מה"ט מן הכתוב "בחריש ובקציר תשבות" (שמות פ"א, א'). ואילו תולדות אינן אסורות בשביעית **אלא מדרבנן**, כדעת רבא (מו"ק ג' א') אבות אסור רחמנא, תולדות לא אסור רחמנא (רמב"ם שמו"י פ"א ג'). וא"כ חרישה שאחר הזריעה - בא"י, היא אב מלאכה דחרישה, והחורש עובר בעשה מה"ט. וא"כ היה לרמב"ם להביא חרישה, זו שאחר הזריעה, שהיא בגדר אב מלאכה, בל"ט מלאכות השבת. וצ"ע לכאורה, ולא סגי בתירוץ זה של המנ"ח.

ב.

תירוץ נוסף שם במנ"ח (ס"ק ב), שם מתוך קושיא זו עם עוד קושיות בענין מלאכת זורע. דבריש מס' מו"ק נחלקו רבה ורב יוסף בענין מנכש ומשקה מים לזרעים, לרבה החיוב משום חורש (כי זה דומה לחורש שהוא לריפויי ארעא). ולרב יוסף חייב משום זורע (כי גם זה דומה לזורע לאצמוחי פירי). ובגמרא שם אב"י הקשה על שניהם, דהיה להם לומר שחייב משום שתי מלאכות אלו כאחד, ומסיק בקושיא. ולפסק הלכה ברמב"ם (פ"ח מה' שבת, ב'): ... המשקה צמחים ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע, והיינו כרב יוסף (ע"י כ"מ שם). וכן פסק לענין כלאים (פ"א מה' כלאים, ב'): ואחד הזורע או המנכש או המחפה... הרי זה לוקה. והוא עפ"י הברייתא שהובאה שם בסוגיא הנ"ל, שלדעת רבה היא רק דעת ר"ע הסובר שמקיים בכלאים לוקה. והרמב"ם שלא פוסק כר"ע במקיים, על כרחך החיוב הוא משום זורע. והרי זה כרב יוסף, ולא כרבה. והתקשה במנ"ח בפסק הלכה זה: (א) שהרי אב"י הקשה על שניהם ונשאר בגמרא בקושיא, שיש לחייב משום שתי המלאכות; (ב) שהרבה מן הראשונים נוקטים שבכל הש"ס (ולא רק במס' ב"ב) הלכה כרבה לגבי רב יוסף. וכי בזה, שקושיא זו האחרונה יש לתרץ בפשיטות, כי רב יוסף הקשה על רבה מברייתא דהמנכש ומחפה בכלאים לוקה, שבפשוטו נראה שזוהי דעת רבנן, שר"ע חולק בהמשך הברייתא ומחייב גם במקיים. ותירוץו של רבה שכולה ר"ע היא, תירוץ דחוק הוא, ע"כ פסק כרב יוסף. אך מכל מקום קשה עדיין קושיא א'. ותירץ בזה, כי לדעת רב יוסף יש לומר שאין זו קושיא חזקה כל כך כמו לרבה, כי רב יוסף סובר שאין לחייב משום חורש על מלאכה הנושית **אחרי** שכבר הוכנס הזרע, כי אז זו מלאכה של **הצמחה**, ואילו חריש הוא במהותו מלאכה של **הכנה** לזריעה, וזהו רק לפני הזריעה. על כן תמיהתו של אב"י למה לא יתחייב שתיים, היא תמיהה חזקה לשיטת רבה, ואילו לרב יוסף ניתנת להסברה כנ"ל. אכן, זהו **בניגוד** לתירוץ הגמרא בשבת שהו"ל, שבא"י חייבים משום חורש גם על חרישה **של**אחר הזריעה. וצריך לומר, שרב יוסף לא סובר תירוץ הגמרא הנ"ל בשבת, ומפרש שהתנא לא

דקדק בסדר המלאכות בדומה למה שמקדים מכבה למבעיר (עיי' תוס' שם). ומתורץ לפי"ז מה שהרמב"ם השמיט במלאכות השבת, החורש שלאחר הזריעה, לחייב משום אב דחורש - בא"י, כי לדעת רב יוסף, שהלכה כמותו וכנ"ל, לא נוקטים כתירוץ הגמרא. וגם בא"י אין חייב על חורש שלאחר הזריעה משום חורש, אלא משום זורע בלבד. עכ"ל. אבל גם זה הוא דוחק רב, שסתמא דגמרא שבת החשיבה לדקדוק חזק מסדר המשנה שנקט חורש אחרי זורע, וחיידו מזה הלכה, שגם חרישה שאחר הזריעה תורת מלאכת חורש ע"ז. ואילו רב יוסף התעלם מדקדוק זה כליל, והדמיון ממכבה ומבעיר כבר נתבאר בתוס' הנ"ל, שאינו דומה, עיי"ש. ואכתי צ"ע.

ג.

באשר לקושיא של אב"י לתרווייהו למה לא יתחייב שמים, בתוס' (ד"ה חייב שמים) כתבו שבעצם אין זו קושיא אלימתא, שהרי הקושיא מסתמכת על מימרא דרב כהנא בזומר וצריך לעצים, "וכיון דלאו תנא הוא לא חשיב לה כל כך, ופליגי עליה". אכן בריטב"א שם כ' וז"ל: "...ולכא למימר גברא אנברא קא רמית, דהא קים לן דהלכתא כרב כהנא, וליכא דפליג עליה, ואפילו רב יוסף עצמו אמר לה - האי מאן דקטל אספסתא חייב שמים. ומשום **דרב כהנא איירי** התם בעיקרא - נקטיה". וא"כ זה שכתבו התוס' כי ל"ג "קשיא", כי י"ל שחולקים על רב כהנא, זהו תירוץ על רבה אבל לא על רב יוסף, שהוא עצמו ג"כ אמר כרב כהנא. [אך אולי י"ל בכוונת התוס' דאזלי לשיטתייהו שביארו המחלוקת דרבה ור"י אי אזלינן בתר מעשה - דעת רבה, או אחר מחשבה - דעת רב יוסף. והקושיא מהא דר"כ דלא אזלינן בתר הדמיון החיצוני ואף לא בתר המחשבה (תוד"ה מרפויי וד"ה חייב שמים). ולפי"ז י"ל דמהא דרב יוסף עצמו ל"ק אדידיה, דבהא דאספסתא, המחשבה היא על שתי המלאכות כאחד - גם למה שיקצר וגם להצמיח מחדש, כי זה תוכן כל זריעת אספסתא]. ובריטב"א תירץ שמשו"ה אין זו תיובתא כי רב יוסף ס"ל כרבה (פסחים ומכות) דאין חילוק מלאכות ליו"ט, וע"כ ההתראה היא "בההוא דהוי עיקר טפ"י".

[ועי' באגלי טל (מל' זורע סי' ב' אות ב') שתמה על הריטב"א, דלפי"ז בשבת מיחייב תרתי לתרווייהו, שהרי בשבת יש חילוק מלאכות. וא"כ מה מקש' רב יוסף אדרבה מהא דמנכש בכלאים לוקה, שאין חורש בכלאים, ומאי קושיא, הרי גם רבה מודה שיש בזה משום זורע ג"כ, אלא שבי"ט מתרים על המלאכה העיקרית, שהיא חריש - לדעתו. (ועי' מש"כ לקמן בתירוץ, שהוא תמוה).

ואולי י"ל דדברי רבה, גם אליבא דהריטב"א יש לפרש דקאי גם אשבת, ופליג אדרב כהנא. וכל עיקר שהעלה שהמדובר על יו"ט אדרב יוסף קאי, דא"כ הרי קשה דרב יוסף מדידיה אדידיה, מהא דמאן דקטל אספסתא, דמזה נראה שמסכים עם ר"כ שיש לחייב שמים גם על פעולה אחת. ובזה תירץ **דרב יוסף לא פליג אדרבה** אלא לענין יו"ט. וע"כ שפיר פריך רב יוסף על רבה מהא דמנכש בכלאים, כי לדעת רבה אין לחייב על מנכש גם בשבת רק משום חורש לבד. וכן אין לחייבו מדין זורע, גם בכלאים, ודו"ק].

אך אין זה מעלה ארוכה בדעת הרמב"ם, אם כוונתו במש"כ במשקה מים לזרעים חייב משום זורע, הכוונה משום זורע בלבד. (דעיוין במנ"ח שם שהעלה בהרבה מלאכות, שאין הרמב"ם באמרו שחייב משום מלאכה מסוימת, שבא לומר שרק משום מלאכה זו בלבד).

ד.

בקושיא המנ"ח למה פסק הרמב"ם כרב יוסף בניגוד לכלל המקובל שהלכה כרבה לגבי רב יוסף יש ליישב בפשטות, כי בסוגיא אחרת - מכות כ"א ב' איתא מחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל בענין מחפה בכלאים. דאיתא התם: א"ר ינאי בחבורה נמנו וגמרו המחפה בכלאים לוקה, והיינו אליבא דכו"ע משום זורע. וא"ל ר' יוחנן שהרי זוהי משנה מפורשת יש חורש תלם אי וחייב עליו משום כלאים "היכי משכח"ל לאו דמיכסי בהדי דאזיל" וכו'. וא"ל ר"ל לר' יוחנן שאין מזה ראייה "אי לא דקלסך גברא רבה הוה אמינא מתני' מני ר"ע היא דאמר המקיים בכלאים לוקה דתניא המנכש והמחפה בכלאים לוקה, רע"א אף המקיים". והיינו שר"ל מפרש הברייתא דרישא דמחייב במחפה משום כלאים, הוא לא מצד שהוא זורע, כמדמפרש ר' יוחנן במשנה דהחורש, והוא אליבא דכו"ע, אלא סיפא דברייתא מפרשת הרישא, וכולה ר"ע. ורק אליבא דר"ע דס"ל דגם המקיים לוקה, הוא דלקי, ולא אליבא דרבנן. שאין המחפה חייב משום זורע, עיי"ש.

הא קמן, דר"ל פירש הברייתא דמנכש ומחפה בכלאים שכולה ר"ע והוא כדחיתו של רבה בקושיא רב יוסף מהאי דברייתא בריש מו"ק כנ"ל. ואילו ר' יוחנן פשיטא שמפרש הברייתא כדמפרש לה רב יוסף, דאקשי מינה אדרבה, דרישא איתא אליבא דכו"ע, וחייב המנכש ומחפה משום זורע הוא. א"כ שמעינן דר' יוחנן ס"ל כרב יוסף. והרי ר"י ור"ל הלכה כר' יוחנן. משו"ז גם בענין מנכש פסק הרמב"ם כרב יוסף, שהיא גם דעת ר' יוחנן וכנ"ל.

ה.

ועדיין יש לברר כמה ענינים בגוף הסוגיא דמכות הנ"ל, בהשוואה עם הסוגיא דמועד קטן שהו"ל. הנה בסוגיא דמו"ק מובאת הברייתא דהמנכש ומחפה בכלאים עיי' רב יוסף בתור קושיא על רבה. והיינו משום דבפשטותה רישא רבנן דפליגי אדר"ע לענין מקיים כלאים, וע"כ הא דמחייב ברישא דברייתא במנכש ומחפה הוא גם לדעת רבנן, וע"כ משום זורע כלאים הוא דמיחייב. אלא שרבה דחאו די"ל דכולה ר"ע. עכ"פ פשוט יותר דחייב מנכש ומחפה הוא מדין זורע. ואילו בסוגיא דמכות מביאה ברייתא בכדי להסתייע בה, דוקא ר"ל, שסובר שאין מחפה בכלאים חייב אלא לדעת ר"ע והיינו שמפרש כל הברייתא אליבא דר"ע. והרי דומה, שיותר היה ראוי לר' יוחנן להסתייע בה. כן קשה, מאי האי שדחה ר"ל הפירוש של ר' יוחנן במשנה שהחורש בכלאים לוקה מדין זורע, עפ"י מה דאוקי למתני' כר' עקיבא. ומה דחיה היא זאת, להעמיד סתם משנה כדעת יחיד, ושלא אליבא דהלכתא. דהרי כך נראה מדברי ר"ל עצמם דס"ל דהמחפה בכלאים אינו לוקה, וזה שלא כר"ע, דהרי לר"ע לוקה משום מקיים.

כן בעצם חייב המחפה בכלאים לר' ינאי ור' יוחנן, שהוא משום זורע, מקשה המנ"ח (סק"א הנ"ל) בדברי רש"י שפי' (בפסחים דף מ"ז: שם מובאת המשנה דמכות הנ"ל) דהא דלקי אשביעית הוא מדין תולדה דזורע, שחורש לכסות הזרע. והוקשה לו למנ"ח:



באמת איני יודע מי דחקו לרש"י ז"ל לפרש כן, משום קושיא דאחרישה אינו חייב בשביעית, הא במכות מבואר דאיירי במחפה דהוי זורע. וכן כתבו התוס' כאן, וכפירש"י ד"ה כלאים בכרם. ומנ"ל לרש"י דחרישה כדי לכסות הוי"ל תולדה דזריעה. וגם לפי מה דאסקינן במו"ק, דבשביעית אינו חייב על תולדה, אי"כ חייב כאן ע"כ משום מחפה דהוי זורע ממש ולא תולדה. וצ"ע דברי רש"י ז"ל.

דבריו אפשיטי דספרי אין להם מובן לכאורה, כי מה הוקשה לו מהמבואר במכות דהחייב הוא משום מחפה. שהרי מחפה ומכסה הם היינו הך, שמכסה ומחפה הזרע באדמה. ואין פעולה זו לגבי מלאכת זורע אלא תולדה, שהרי כך מוכח מהסוגיא דשבת הנ"ל, דמני לה תנא לחיפוי הזרע בתור מלאכת חורש בא"י. משמע בפשיטות, דאילו לענין זורע אין זו אלא תולדה, וכן בברייתא דהמנכש ומחפה בכלאי דריש מו"ק (ומכות) הנ"ל, למאי דמוקי לה רב יוסף דלוק' משום זורע, ורב יוסף הרי כולל בדבריו המנכש והמשקה מים לזרעים, ובסוגיא שם בהמשך קאמר במשקה שהוא **תולדה** דזורע (דמשו"ז אי"ח בשביעית מה"ת) אי"כ פשוט דה"ה מנכש. וממילא גם הברייתא דכללה יחד המנכש והמחפה, נמי בתור תולדה דזורע כללם יחד. והיכן מצא במכות "מבואר דאיירי במחפה דהוי זורע". הרי גם רש"י מפרש שמכסה הזרע ע"י החריש דהיינו מחפה, ומה שאמרו שם במכות דמחפה חייב בכלאים, שפיר יכול להתפרש מדין תולדה דזורע, כירק לגבי שביעית אסיק רבא במו"ק דתולדות לא אסר רחמנא, וזה מדיוקא דקראי. אולם בכלאים דאין לנו מיעוט שפיר חייב גם אתולדה. כן לא מובן מה מצא ברש"י שכי' דבכה"ג לוקה משום מחפה דשפיר לקי משום תולדה דזורע. ואי משום דקשיא ענין חיוב אשביעית, כדכי' בסוף דבריו, דלמסקנא דרבא במו"ק אי"ח אתולדות בשביעית, קושיא זו תקשה גם אילולא דברי רש"י, לר"ל, דס"ל דמחפה אי"ח משום זורע, דאי"כ איך חייב ולוקה אשביעית, ולהלן יבואר בע"ה.

ואולי כוונתו לחלק בין "מחפה" שמשמעו שמונח על גבי הקרקע, ובזה אין עליו תורת זורע כלל, ועל כן כשמחפהו הרי הוא זורעו ממש, ודין זורע עליו, ולא מדין תולדה. ואילו "מכסה" דפירש"י היינו שמונח כבר באדמה שנחרשה לפני כן, והכיסוי אינו אלא תוספת ושיפור לקליטתו יותר יעילה, על כן אי"ז בגדר אב מלאכה דזורע, אלא דין תולדה על זה, שמוזר גידולו, וכמו המשקה. ומכיון דבגמרא מכות פירשו המשנה דחייב מטעם "מחפה" מזה דייק שזה אב מלאכה דזורע. מכל מקום גם הבחנה זו בין מחפה למכסה, לכאורה אין לה יסוד. וצ"ע בכוונתו.

1.

וראיתי ב"אגלי טל" (מל' זורע ס"ג ד"ה וראיה) שנוקט בשיטת התוס' שאין חיוב אתולדות רק בשבת. ואילו בכלאים אי"ח כי אם על מלאכת אב דזורע. ולפיו ג"כ מוכרח לפרש דהא דאר"י שמחפה חייב בכלאים הוא משום דהוי אב מלאכה דזורע. חידוש זה דייק לה מהתוס' בכורות (דף כ"ה א ד"ה ואמר) שהקשו שם במה שמשווה הגמרא תלישת צמר הבכור לאיסור דתלישת הכנף בשבת:

תימה מה הוא מקשה, אע"ג דלענין בכור לא מיחייב ביה משום "לא תגוז" לענין שבת יש לחייב משום **תולדה** דגוז, ככל עוקר דבר מגידולו דבע"ח וכו'. וכן קיטוף חייב בשבת משום **תולדה** דקוצר וכן תולש מן המחובר, אע"ג דקיטוף לענין קצירה קודם לעומר לא מיחייב, וכו'.

ונוקט באג"ט שלדעת התוס' אין דין תולדות לחייב אלא בשבת גרידא (ולפי הס"ד דמו"ק - גם בשביעית, דגם איהי תורת שבת עלה - שבת הארץ). ולפי"ז מפרש הא דנחלקו ריש מו"ק לענין מנכש ומשקה מים לזרעים היינו "אף שדומין לזורע ולחורש, יהיו **אבות מלאכות** בפני עצמן, ולא רק בכללא דאבות זורע וחורש" (מל' חורש ס"ז אות ט"ו בסוגריים). וחוזר ע"ז כמה פעמים, ומחדש לפ"ז שענין זה הוא במחלוקת שנוי בין הראשונים, ורש"י והרמב"ם חלוקים בזה על התוס', עיי"ש.

[עפ"י מתרץ קושייתו על הריטב"א שהו"ל (מל' זורע ס"י ב' אות ד') דלרבה דמחשיב למנכש ומשקה מים להתראה ליו"ט כמלאכת חורש, בשבת דחייב בהו גם מדין זורע, מ"מ אזורע חייב מדין תולדה. וע"כ לענין כלאים אי"ח כלל, דאין חיוב אתולדה בכלאים, עפ"י התוס' הנ"ל].

ולפי"ז לפי מה דמותיב רב יוסף לרבה מברייתא דהמנכש ומחפה דלוקה בכלאים, ולדידיה נחא דחייב משום זורע כלאים, היינו אב מלאכה דזורע, צ"ל דגם מחפה בכלאים דאמרין בברייתא דלוקה הוי נמי משום אב מלאכה דזורע.

אך דבריו תמוהים מאד לענ"ד, דהרי על קושיית הגמרא ריש מו"ק על דעת רבה ורב יוסף כאחד ממתני' דמשקין בית השלחין בשביעית - "בין למ"ד משום זורע ובין למ"ד משום חורש, זריעה וחרישה בשביעית מי שרי", מתרץ רבא - אבות אסר רחמנא תולדות לא אסר רחמנא, הרי דמחשיב למשקה מים רק בגדר תולדה. אמנם באג"ט עצמו הרגיש בזה (מל' זורע סק"ב, ו, ועיי"ש קס"ט, ה) דרק לענין שבת דהחייב הוא במלאכת מחשבת חשיב משקה א"מ דזורע, ואילו בשביעית דאי"ח מצד מ"מ אינו אלא תולדה. אך חילוק זה אינו מפורש כלל בדברי רבא, והיה צריך לפרש זאת, ומזה נראה **דבכל מקום** אינו אלא תולדה. ועוד, דהרי חזינן דקושיית הגמרא היא רק על דברי רבה ור"י, ואילולא דבריהם לא הוי קשיא מדי. והיינו ע"כ, דהיינו אומרים שאין משקה מים אפילו תולדה דזורע (אליבא דר"י) והיינו דמצד מחשבת הלב ל"מ לעשותה למלאכה. ואי"כ מאי קושיא היא לרב יוסף מהא בשביעית, ומנלן דמה דמחייב בשבת משום אב, דלגבי שביעית יהי עכ"פ תולדה, הרי י"ל דרק בשבת דמיחייב אמלאכת מחשבת הוא דהוי מלאכה, ואילו לענין שביעית לא הוי מלאכה כלל, כיון דאין שם דין מ"מ. אי"ו פשוט וברור דרק מצד תולדה מיחייב לה הני אמוראי, אם מצד תולדה דחורש, ואם מצד תולדה דזורע. וע"כ שפיר משנה בפשיטות - תולדות לא אסר רחמנא (בשביעית), כי בכל מקום אי"ז אלא תולדה.

ומאחר דלגבי כלאים הוי נחא לדעת רב יוסף הברייתא דמנכש ומחפה דלוקה, על כרחך דגם אתולדה דזורע חייב משום כלאים, ושלא כדדייק האג"ט מהתוס' בכורות כ"ה וכו"ל, דאין חייב אתולדה רק בשבת.

2.

והנראה בכוונת התוס' דבאים לחלק בין היכא שהאיסור הוא מצד **עצם הפעולה** לבין היכא שהאיסור הוא מצד **מה שהפעולה נעשית בו**. דהיכא דהפעולה ההיא פעולה שאסרתה תורה, כל מה שיש בו דמיון לפעולה הוי תולדה ואסור עכ"פ

מדין תולדה. אכן אם ההקפדה היא מצד מה שנעשית בו הפעולה, יש לומר דרך על פעולה זאת שנאמר בו האיסור הוא שהקפידה תורה, ולא על דבר אחר, אעפ"י שיש בו דמיון לפעולה.

וע"כ בשבת שהאיסור הוא שלא תיעשה המלאכה, אמרין שכל דבר שיש בו דמיון למלאכה זו אף הוא בכלל האיסור. והוא הדין בכלאים וכל כיו"ב, שהקפידה תורה שלא יעשה האדם פעולה של זריעת כלאים, ע"כ כל דבר שיש בו משום זריעה הוא בגדר תולדה לאסור כמו עצם הזריעה. ולא כן באיסור הגיזה דבכור וכן באיסור קצירה לפני העומר, שאין האיסור בפעולת הגיזה, אלא בזה שבבכור נעשית פעולת הגיזה, שגילתה תורה שבמעשה הגיזה יש פגיעה בקדושת הבכור, וכן בקוצר לפני העומר, שההקפדה היא שהעומר יהיה ראשית הקציר של התבואה, בזה שפיר י"ל (כדהוכיחו שם התוס') דרך פעולה זו שפרטה תורה לאיסור, הוא שיש בה קפידא ופגיעה בקדושת הבכור או בראשית הקציר, אבל לא פעולה אחרת למרות שהיא דומה לו. וזה נלע"ד ברור בכוונת התוס'. ומכל מקום לענין כלאים יש לאסור גם תולדה דזריעה כזריעה עצמה. ודו"ק. וא"ש הסוגיות כפשוטן ללא צורך להמציא חילוקים שלא בא זכרם, ולחדש מחלוקת בין הראשונים בדבר שנראה שמוסכם ע"י כולם.

ח.

מסקנת הדברים שמחפה (כשם שמנכש ששנוי יחד עמו בברייתא) לדעת ר' ינאי ור' יוחנן שמסייע לו מן המשנה הוי **תולדה** דזורע, ואין הבדל אם עושה החיפוי ביד או ברגל או בדרך של חרישה, כהא דמשנתנו. ואין הבדל בין שהזרע מונח בתוך החריש והוא מחפה ועוזר לקליטתו והצמחתו לבין שהזרע על גבי האדמה והוא מכסהו וע"כ עוזר להצמחתו. וא"ש שכי' רש"י בפסחים מ"ז בענין מ"ש במשנה דהחורש דחייב משום שביעית שזה מדין תולדה דזורע. כי מסוגית הגמרא דמו"ק מוכח בבירור שמחפה הוי תולדה של זורע ולא אב. אכן נוטל עלינו לברר מה שהעיר המנ"ח דלמסקנת הגמרא במו"ק אין חייבים בשביעית על תולדות.

והנראה בזה, דהנה בהמשך הסוגיא דמו"ק שם (דף ג' א' וב') נחלקו ר"א ור' יוחנן לענין החורש בשביעית, דחד מינייהו ס"ל דלוקה. ואם כי בגוף מחלוקתם לא נתבאר מיהו זה דס"ל לוקה, אך בהמשך הסוגיא שם מבואר דר' אלעזר אמר דאינו לוקה על החרישה. ובתוס' שם (ד"ה ר' אלעזר) מפורש (בתי' ב') "דאין דרך הש"ס לומר תסתיים בדבר המפורש בהדיא כל כך". יוצא אפוא דר' יוחנן הוא דס"ל דלוקה על חריש, והיינו דילפינן בכפונ"כ כמבואר בגמרא בטעמא דהאי מ"ד. ושם בתוס' מבואר דפליג אהא דמסיק רבא דאין לוקה גם על תולדות אותן מלאכות שנתפרשו, דלדעה זו ילפינן לכלול כל המלאכות באיסור תורה ולוקה עליהן, עיי"ש.

ומיושב לפי' דלר' יוחנן לשיטתיה דס"ל דעל מלאכות דשביעית בין על תולדות זריעה וכיו"ב ובין על חרישה לוקה, מתני' דמכות כ"א דנאמר שם דלוקה על חרישה משום שביעית וכלאים, הא דשביעית ניתן לפרש הן מצד חרישה עצמה והן מצד זריעה. אלא שמאחר שהחייב על **כלאים** הוא רק מצד המחפה שהוא תולדה דזורע, על כן בחר רש"י לומר דגם המלקות על שביעית הוא מצד מלאכת הזריעה. (כי פשוט, דכשם דאמרין התם אין חילוק מלאכות ביו"ט, כן אין חילוק מלאכות לשביעית, דמכוח כלל ופרט וכלל נכללות כל המלאכות באיסור אחד דביטול שביעת הארץ, וע"כ החורש ומחפה הזרעים לא ילקה אלא אחת).

ט.

ובאמור, תתבאר הסוגיא דמכות כמין חומר, במחלוקת דר"ל אדר' יוחנן. שהוקשה לנו, מה זה שדחה ר"ל את ר' יוחנן דניתן להעמיד משנתנו כדעת ר"ע שהחייב הוא מדין מקיים כלאים, דהרי זה דוחק להעמיד המשנה כיחידאה שאין הלכה כמותו. וכן הסתמכותו על הברייתא דהמנכש והמחפה בכלאים, שפשוטה דוקא מוכיחה כר' יוחנן.

אכן עפ"י הנ"ל י"ל דכל הענין תלוי בשאלה של איסור תולדות המלאכות, וכן החריש לענין מלקות בשביעית. דהנה ר' יוחנן כנ"ל לשיטתו דס"ל דאליבא דכו"ע יש חיוב מלקות בשביעית הן על חרישה והן על זריעה (או תולדתה), לדידיה שפיר מתפרשת המשנה שם דלקי אשביעית **אליבא דכו"ע**. וע"כ אין שום יסוד להעמיד גם הא דלקי מדין כה"כ רק כדעת יחידאה. על כן אמר שפיר לר' ינאי שבמשנה מבואר כמה שאמרו בחבורה, שהמחפה בכלאים לוקה, דהיינו מדין זורע כלאים. ולדידיה ודאי הברייתא דהמנכש והמחפה בכלאים לוקה היא אליבא דכו"ע, ור"ע פליג בסיפא ומוסיף, אף "המקיים". אכן ר"ל ס"ל כרבא, דאין מלקות אלא על המפורש בתורה, והוקשה לו מאי הא דאמרין דלוקה משום שביעית. ולזאת מוכרח לומר דהאי תנא דמתניתין ר' עקיבא היא. וזה עפ"י המבואר בדברי ר"ע בברייתא שהובאה בסוף הסוגיא דמו"ק (דף ג' ב'): "בחריש ובקציר תשבות" - אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שכבר נאמר "שדך לא תזרע" וכו'. ובתוס' שם (ד"ה שהרי, בתי' הב') מבואר דדעת ר' עקיבא היא ברורה **שיש מלקות** גם על חרישה דשביעית. והא דנחלקו ר' יוחנן ור"א היינו אם זה מוסכם אליבא דכו"ע. ולדעת ר"א וכן היא דעת רבא בסוגיא דלעיל, במכות שלוקה על שביעית אתי על כרחך רק **אליבא דר' עקיבא**, דהרי לרבנן אין מלקות בין שנפרש מצד החרישה ובין שנפרש מצד המחפה בתור תולדה דזורע. וזהו שאמר ר"ל לר' יוחנן, מאחר דמשנתנו בהכרח אליבא דר"ע אזלה, ממילא הרי אין לנו הוכחה לר' ינאי דהא דלקי אכלאים הוא מדין תולדה דזורע, דלעולם אין במחפה משום זורע, והא דלקי אכלאים הוא מדין מקיים דהרי זה עכ"פ ברור יוצא מהברייתא דדעת ר"ע לחייב על מקיים כלאים. א"כ לא נפלאה היא לפרש גם המשנה, דהא דלקי על כלאים הוא מדין מקיים, באופן דאין רא"י למה שנתחדש מפיו של ר' ינאי דמחפה חייב אליבא דכו"ע. ולא היתה בדעת ר"ל להסתייע מהברייתא נגד ר' ינאי, שמחפה חייב רק לדעת ר"ע, אלא זאת בלבד להוכיח שאליבא דר"ע ניתן שפיר לפרש המשנה מדין מקיים. והברייתא ניתנת להתפרש אף היא בדרך זו כדפירשה רבה בריש מו"ק, דכולה ר"ע.

י.

לא נשאר לנו אלא לבאר הרמב"ם שעליו עמד המנ"ח שהובא בראש הדברים - היינו, השמטת הרמב"ם הא דבא"י חייב על מלאכת חורש, אחרישה שהיא לחפות הזרע. שהרי לר"ל שנוקט כרבא דריש מו"ק, משנתנו ע"כ מדין חורש מיחייב בשביעית, והא המדובר כשיש שם זריעה משו"ה חייב משום מקיים כלאים לר"ע. ונראה דהרמב"ם ס"ל, דאין כוונת הגמרא



דאתי התנא לאשמעין חידוש הלכה דאיכא חרישה גם אחרי הזריעה, אלא לומר דבעוד דבאופן רגיל החרישה שלפני הזריעה, **היא היא אב מלאכה** דהחורש, ואילו חיפוי דאחר הזריעה, שאמנם ג"כ מועיל להצמיח אך יהיה בה דין **תולדה** דהחורש. כי עיקר מלאכת חרישה הוא זה שלפני החרישה. אך כל זה הוא בארצות דעלמא, ואילו בא"י (כנראה הכוונה למקומות הטרשים שבארץ) התם החרישה הראשונה אינה עיקר, ואינה אלא הכנה, בדומה למיפה האדמה שלפני החריש (שבת דף ק"ג א) ומבחינה זאת אינה אלא **תולדה** של חריש. וכל עיקר מלאכת חורש, בתור אב מלאכה, היא החרישה **שאחרי** הזריעה, כי היא המתחחת את האדמה כתוכן העיקרי שבחריש שהוא "לריפוי ארעא". ומכיוון דתנא בא"י קאי, על כן הקדים זורע לחורש. ונקט הרמב"ם כסדר הרגיל וכרובא דקרקעות, ומינה נשמע שבמקום שהאדמה קשה כגון בא"י וכיו"ב, החרישה **העיקרית** היא **אחר** הזריעה. וזה מובן מאילוי מאחר, וכנ"ל, אין בזה שום חידוש בהלכה.

סימן ו: תוספת שביעית ותוספת שבתות ויו"ט

א.

איתא בגמרא ר"ה (ט). ודמוסיפין מחול על הקודש מנלן, דתנאי "בחריש ובקציר תשבת", ר"ע אומר אי"צ וכו' אלא חריש של שביעית שנכנס לשביעית וכו'. ור' ישמעאל מוסיפין מן החול על הקודש מנ"ל? נפ"ל מדתנאי: ועניתם את נפשותיכם בתשעה וכו'. הא כיצד? כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מן החול על הקודש. ור"ע האי ועניתם מאי עביד ליה? מיבע"ל לכדתני רב חייא וכו' לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי. עכ"ל הגמרא.

פשטות הגמרא **דלכו"ע** יש דין תוספת (לכה"פ לתוס' משהו כמש"כ התוס' שם) הן לענין שביעית והן לענין שבתות ויו"ט, ואינם חלוקים אלא לענין המקור לזה בדברי **הכתובים**.

אכן הרמב"ם פוסק (פ"ג מה' שמו"י) לענין שביעית שהתוספת היא מהלמ"מ, ורק לזמן המקדש, וזהו כדעת ר' ישמעאל וכר"ג ובית דינו בגמרא מו"ק (ג' - ד'). ואילו לענין שאר שבתות ויו"ט לא הביא דין תוספת, רק לענין תוספת עינוי ביוהכ"פ (ה' שבה"ע פ"א ה"ו). ובנו"כ התקשו שזה דלא כמאן, ע"י מ"מ ולח"מ שם. וצ"ע.

ובגלגה"ס לרע"א הקשה במה שנראה שם בגמרא שלר"ע ילפינן דין תוספת בשבתות ויו"ט משביעית, והאיך נלמוד משם לענין עינוי ביוהכ"פ. וכן איך אפשר ללמוד גם למלאכה, דהרי גם לשביעית לא נתרבה אלא לענין חרישה וקצירה גרידא. והניח בצ"ע.

ב.

בגמרא מו"ק (ג'): ור' יוחנן אמר ימים שהוסיפו חכמים לפני ר"ה, וה"ק: יכול ילקה על תוספת ר"ה, דאתיא מבחריש ובקציר תשבות, ונסיב לה תלמודא לפטורא כדבעינן למימר לקמן. ובתוס' שם (ד"ה יכול) ביארו הא דס"ד שילקה על התוספת, היינו דמקרא דבחריש ובקציר מפקינן **שהשביעית מתחלת משנה ששית** וכל דיני שביעית יהי' לששית וכו'.

וזהו לפי הס"ד, אולם למסקנא אינו לוקה כדקאמר "כדבעינא למימר לקמן". ופירש"י: גמר שבת שבתון משבת בראשית. לימוד זה בא להלן בסוגיא לפי ר' יוחנן, שביאר בזה מ"ש שר"ג ובי"ד ביטלו תוספת שביעית, דר"ג ובי"ד מדאורייתא בטיל להו, והיינו שמכוח גז"ש זו דשבת שבתון הכריע שלא כדרשת ר"ע דבחריש ובקציר בא לענין תוספת שביעית. ורב אשי **דחה** דברי ר"י, ומתרץ דעת ר"ג ובי"ד דס"ל כר"י דדין תוספת שביעית הוא מהלמ"מ, והוא רק לזמן שביהמ"ק קיים. ולכאורה, רש"י שלא הביא מסקנת הגמרא של רב אשי, רק דברי ר' יוחנן שנדחו למסקנא, יש לומר דהוא משום דהעמיד את ר' יוחנן **לשיטתו**. אולם אליבא דאמת ניתן לבאר הברייתא דרב דימי יכול ילקה על התוס' וכו' או כתיורץ קמא, או כתיורץ ר' יוחנן דקאי אמנם לענין תוספת ימים, אולם לא מטעמו אלא לפי דברי רב אשי, היינו משום **דלא קיי"ל כר"ע אלא כר' ישמעאל**, וכהכרעת ר"ג ובי"ד, שאין בכלל ריבוי מן הכתוב על תוספת רק מכוח הלמ"מ שהתירה י' נטיעות, ומזה ודאי שאין מקום לס"ד שהשביעית מתחלת בששית, דמה"ת הא. ולפ"ז אליבא דאמת שדברי ר' יוחנן נדחו, אליבא דר"ע באמת לוקה על התוספת, דשביעית מתחלת בששית, רק דאין לא קיי"ל כר"ע אלא כר"י.

אכן אפ"ל גם באופן אחר, דרב אשי **לא דחה** דברי ר"י אלא **במה שבא לתרץ** בזה דעת ר"ג, דזה לא יתכן דהאיך אתי גז"ש ומפיק מקרא, והוא כדפירש"י שם: הא אין אדם דן גז"ש מעצמו. והיינו, שאם היתה גז"ש זו מקובלת, נמצא שלא ר"ג הוא שחידש זאת, ולא הי' נצרך שיבא הוא ויבטל, שכל אלה שהיתה גז"ש זו מקובלת בידם, בהכרח שלא קבלו דרשתו של ר"ע. אע"כ שר"ג הוא שחידש הגז"ש, ובזה הוא דקשי"ל, שזה לא יתכן מאחר שאין אדם דורש גז"ש מעצמו. משא"כ לגבי הברייתא דרב דימי, שפיר ניתן לפרשה כר"י, דהס"ד היה שילקה, דהיינו כנ"ל מהתוס', שהיינו אומרים שבא הכתוב דבחריש וכו' לאשמעינן דשביעית מתחלת בששית, אולם מכוח הגז"ש דשבת שבתון ילפינן דאין שביעית מתחלת בששית, ומ"מ אסור החריש הנכנס לשביעית משום שהתורה אוסרת מה שמכין לשביעית. באופן שאין הגז"ש באה לאפוקי מקרא אלא רק **לבאר** הכתוב, מהו סוג האיסור שנתרבה, שזה **לא** מדין ששביעית מתחלת קודם, אלא מפני שבשביעית אסורות גם **ההכנות** לקראתה. ומעתה אפ"ל באמת שגז"ש זו היתה מקובלת בידם מאז, ולק"מ מהא דאין אדם דן גז"ש מעצמו, כי לא מעצמו היא, אלא כך היתה הקבלה מאז ומעולם.

ג.

ונראה עפ"י הנ"ל להסביר ההבדל בהשגה על שיטת ר"ת, כפי שבאו הדברים בר"ש לבין מה שהובאו דבריו בתוס', דהנה בתוס' ר"ה (ט): ד"ה ומותר הביאו דברי ר"ת שלא החמירו לענין נטיעה בתוספת שביעית "משום דאין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה אלא בחרישה דכתיב ביה קרא וכו'". ובר"ש ריש שביעית ג"כ הביא דברי ר"ת אלו ותמה עליו וז"ל: לא יתכן כלל דממנ"פ דאורייתא היא כחרישה דכתיב כרמך לא תזמור וכש"כ נוטע וכו'.

והנה לפי"מ שנראה מדברי ר"ת בתוס' שלפנינו, וכפי שהבין אותם רע"א שהו"ל, כוונת ר"ת היא שגם לר"ע אין כלל דין תוספת שביעית לפניה, אלא לענין מה שנאמר בכתוב בפירוש, היינו לענין חריש בלבד, משא"כ שאר מלאכות, אעפ"י שבשביעית עצמה הן אסורות מה"ת, מ"מ לענין תוספת לא נתרבה, כי רק חריש יש במעשה זה משום הכנה לשביעית. משא"כ שאר מלאכות. ולפי"ז אין השגת הר"ש, דנוטע היא מלאכה דאורייתא בשביעית מכש"כ דזומר, השגה כלל, דמה בכך שבשביעית היא מה"ת, מ"מ לענין תוספת לא נתרבה אלא חריש, ומצד הכנה לשביעית, מה שאינו שייך לגבי נוטע, שאינו הכנה לשביעית, וכמש"כ התוס' שם בא"ד.

אכן הר"ש פירש ר"ת שהריבוי שבחריש בא לרבות אמנם שהשביעית **מתחלת** בששית, וע"כ כל המלאכות האסורות בשביעית מה"ת, אסורות גם בששית. והא דנטיעה אינה בכלל זה, הוא בע"כ משום שבשביעית עצמה אין נטיעה אסורה ונובע מהבנת הסוגיא דריש מו"ק, אם למסקנא אין מלקות בתוספת שביעית **גם לר"ע** והיינו כנ"ל - מכוח הגז"ש דשבת שבתון ילפינן דמש"נ בחריש הוא לא משום ששביעית מתחלת בששית. אלא הוא דין בפני"ע, ומצד שמכין לשביעית, והוא שייך רק בחריש וכנ"ל. או שנאמר דלמסקנא הא דאין מלקות בתוספת, היינו משום דנקטינן כר"י דלא דרשינן מן הכתוב לרבות תוספת שביעית, והוא רק מהלמ"מ, ובזה אין לנו אלא מכוח איסור ההכנה לשביעית. אבל לר"ע, כדקאי לס"ד הי"נ לא הדרינן במסקנא, דלדידיה באמת שביעית מתחלת קודם, ע"כ גם לוקה לדידיה. וכן, כשם שנתרבה חריש הוא הדין שאר מלאכות, שהרי אם שביעית מתחלת קודם, בדין הוא שכל המלאכות תהיינה אסורות באותה שעה.

ד.

ובנ"ל נבין גם שיטת ר"ת בביאור הסוגיא בר"ה הנ"ל. דפריך התם: ור' ישמעאל מוסיפין מן החול על הקודש מנ"ל. והביאו התוס' קושית ר"ת, דהרי לר"י יש לו הלמ"מ לאיסור זקנות, ותיירץ דהקושיא היא על לאחר שביעית. והתוס' השיגו עליו שלחנם דחק עצמו דאין למדים מהלכה. וצ"ע בכוונת ר"ת. והנראה דאיהו הוי קשי"ל בגמרא קושית רע"א שהו"ל, דלמה לר"ע נחא הא לר"ע נמי אין ללמוד לעינוי ולשאר מלאכות. ובע"כ דהא דהקשו בגמרא רק אליבא דר"י הוא משום שהקושיא היתה משביעית עצמה ולא מתוספת דשבתות ויו"ט (דשמא לא ס"ל כלל, וכל עיקר הסוגיא לא באה לזה אלא לענין היובל דדמי לשביעית). וע"כ שפיר קשי"ל לר"ת, דלענין שביעית הרי גם לר"י איכא הלמ"מ עכ"פ.

והתוס' צ"ל דאזלי בשיטת הר"ש הנ"ל, דלר"ע גם למסקנא נתרבה מכוח הכתוב בחריש וכו' דהשביעית מתחלת בששית, וממילא ריבוי זה כולל בתוכו כל המלאכות, ולא רק חריש. וכיון שכן שפיר אפשר ללמוד משביעית גם לשבתות ויו"ט, כשם ששביעית מתחלת קודם, כמו"כ כל זמנים שבקדושה (וכמש"כ התוס' להלן ד"ה ור"ע). ע"כ לשיטתם כל הסוגיא סובבת בעיקר על שבתות ויו"ט ולא לענין שביעית עצמה, שע"ז גם לר"י ישנה הלמ"מ.

ומתורצות לדידהו קושיות רע"א הנ"ל, כי משביעית אפ"ל גם לשאר שבתות ויו"ט, כיון שהכלל הוא שהקדושה מתחילה לפני כן. ואילו לר"ת דלא ס"ל הכי, אלא כנ"ל - גם לר"ע אליבא דאמת אין שביעית מתחלת אלא מר"ה, והא דיש דין תוספת הוא מגדרי הכנה לשביעית, גם אליבא דר"ע, קושית רע"א מעיקרא ליתא, כי כל הסוגיא דנה בעיקר רק לגבי שביעית. אלא שמתוך הדרשא שבברייתא שנתרבה שביעית אנו למדים גם לשאר זמנים מקודשים.

ה.

ולפי"ז צ"ע לכאורה לשיטת ר"ת בקושית הגמרא "ור"ע האי ועניתם וכו' מאי עביד ליה", הרי צריך הכתוב לענין יוכ"פ, וכן שבתות ויו"ט, כי א"א ללמוד זאת משביעית, ששם האיסור מצד הכנה מה שאינו שייך בשאר הזמנים הנ"ל. אלא דלק"מ, שהרי כל זה שאמרנו שאין שביעית מתחלת קודם, נלמד מהגז"ש דשבת שבתון משבת בראשית שאין אסורה לפניה ולאחריה, א"כ ע"כ דלר"ע לא ס"ל לדרשת הברייתא שמרבה דין תוספת בשבתות ג"כ. וזהו דקשי"ל לר"ע, לא על עיקר **דרשת** הברייתא דרבי דין תוספת עינוי ביוהכ"פ, אלא על מה שממשיכה לרבות כל עניני תוספת, לא רק לעינוי, ולא רק ליוהכ"פ, אלא לענין "כל מקום שנאמר בו שבות". נמצא דגם תירוץ הגמרא דדריש לה לענין כל האוכל ושותה בתשיעי וכו' ג"כ לא קאי אלא על הדרשות ה**נוספות** בכתוב. משא"כ עיקר הדרשא לענין תוספת עינוי דבהא מיירי פשוטו של מקרא, אין לנו שום יסוד לומר דר"ע לא דריש לה. ובהא להלכה נקטינן ככלל שבכל הש"ס שהלכה כר"ע מחבירו. אכן לענין דעתו ללמוד תוספת שביעית בכל הזמנים מקרא דבחריש, בהא לא קיי"ל כוונתי וכהכרעת ר"ג ובי"ד.

ו.

וא"ש דלמסקנא דמו"ק בין לר"ע ובין לר"י דין תוספת שביעית היא רק מדין הכנה לשביעית, ולא ששביעית מתחלת קודם. ע"כ לדעת שניהם אין ללמוד משביעית לשאר דוכתי, דשם הדיון רק מכוח התפשטות הקדושה לזמן שלפני כן. ונצרך לזה דרשא מיוחדת, וזו ישנה רק לענין תוספת עינוי ולא למלאכות, הן ביוהכ"פ עצמו, והן בשבתות ויו"ט דעלמא.

ובמה שנתבאר לנו שכל הדין של תוספת שביעית (לר"ע - תמיד, ולדידן - בזמן המקדש) הוא רק מגדרי הכנה לשביעית, וכן הדברים מפורשים ברמב"ם רפ"ג דשמו"י, יובן הא דהשמיט הרמב"ם שם לענין בזה"י שאין תוספת שביעית, שהוא משום דכך התנו מעיקרא הרוצה לבטל יבא ויבטל, כמ"ש שם במו"ק בתוך הסוגיא. וע"י בתפא"י על המשנה דשביעית, שהביא נימוק זה גם למסקנא. אכן להנ"ל נראה שרק **לס"ד** דהסוגיא, שתוספת שביעית דלי יום הוא מפני ששביעית מתחלת קודם, בע"כ הא דתקנו חכמים מעצרת, מפני שאז נראה כמכין לשביעית, זוהי תקנה בפני"ע וע"כ צריכה ביטול בפני"ע. אולם למסקנא שגם הא דלי יום של תוספת היא רק מדיני הכנה לשביעית, כי אז תקני"ח מעצרת אינה אלא **הרחבת** המושג הכנה, לכלול בו זמן רב יותר. וכ"ז שייך רק לזמן המקדש. משא"כ בזה"י שאין **עיקר** האיסור של הכנה לשביעית קיים מכוח ההלכה, ממילא אין גם מקום לתקנתם הם, שלא היתה אלא הרחבת הזמן של ההכנה, וכשאין העיקר, ממילא לא שייך גם הרחבה. ומדוקדק לשון הרמב"ם: וגזרו חכמים שלא יהיו חורשים וכו' בזמן **המקדש** אלא עד העצרת וכו'. היינו שתקני"ח אף היא לא היתה אלא לזמן המקדש, כי הכל מדין הכנה לשביעית הוא.

סימן ז: בדין קרקע הפקר לענין שביעית

א.

בשו"ת "משיב דבר" לנצי"ב זצ"ל (ח"ב סי' נ"ו ד"ה ומעתה נחפשה) העלה שבאדמת הפקר אין שביעית נוהגת. דבריו מבוססים על שיטת מרן הב"י שכתב שאף דאין קנין לעכו"ם להפקיע מתו"ם, מכל מקום יכול להפקיע משביעית דקרא כתיב "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" ובספרא דרשו מזה "לכם ולא לאחרים" ופירשה הב"י דהיינו שעכו"ם שזרע בשדהו בא"י לא חל קדושת שביעית והיכא שנתמעט עכו"ם כמו כן נתמעט נמי הפקר כמו גבי חמץ דכתיב "לא יראה לך" - שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ולפמשי"כ התוס' (פסחים, ד' ע"ב, ד"ה מדאורייתא) "בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטולם הוי הפקר ומותר מדאמרין אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה הרי היכי דממעטי אחרים וגבוה ממעטי נמי הפקר וכי"ל עכ"ל.

ב.

לכאורה יש להעיר ע"ז, דלפי"ז אין זה אלא לדעת התוס' דס"ל בענין חמץ דנתמעט ביטול וביטול הוא מטעם הפקר. אולם הן לא כן פרש"י שם, דלא פירש שביטול הוא מטעם הפקר אלא מקרא דרשין לה ממש"נ "תשביתו" ולא כתוב תבערו (רש"י שם). ומדאצטריך קרא מיוחד למעט, משמע דס"ל דהפקר לא נתמעט ממש"נ "לך". וכן כ' הרמב"ן (בחי' ריש מס' פסחים) בין השאר באשר לפירוש התוס' שביטול הוא מטעם הפקר וז"ל: "...ועוד יש לי ספק בהפקר, לפי שהצריכו בגמ' תרי קראי לשלא כבשתו וחד לשכבשתו ואילו הפקר לא אתי מינייהו דכיון דלית ליה בעלים ולא דאחרים הוא אעפ"י שאינן שלך אינו בכלל היתר זה דאיהו מצי זכי ביה בנפשיה טפי וטפי מכשכבשתו", עכ"ל. וטעם לענין ביטול מבואר שם ברמב"ן בהמשך דבריו "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאוכלה". כלומר שאינו מדין הפקר כלל, אלא שביטול מוציא מתורת חמץ ומתורת אוכל בכלל, ע"כ לא נאסר. וכיוצא בזה מצינו בשיטת הרמב"ם בענין ביטול חמץ שכי' וז"ל (פ"ב מחמץ הל' ב, לפי הגירסא שלפנינו): "ומהי השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשב אותו כעפר וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל", עכ"ל. ולכאורה נראה שמטע"ז הוצרך רש"י לפרש שמקרא מיוחד ילפינן לה ואינו מטעם הפקר כהתוס', שזה **כלל** במיעוט "לא יראה לך". א"כ לענין שביעית אף לפי הב"י שנתמעט של עכו"ם ממש"נ "לכם" אין זה עדיין ממעט הפקר.

ג.

גם בא"ד שם מביא הרמב"ן מהירוש' והספרי דהפקר נתמעט ממש"נ "לך" - "לא יראה לך" - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה בפלטיא - כשהפקירה קודם ביעורה". לפי"ז מסיק שם שישנם **שלושה** דרכי ביעור מן התורה - "הפקירו נמי יצא", לפי שיטת הירוש', דלא קרינן ביה "לך", ומ"מ לשון הגירסא שלא הזכיר בשום מקום לשון הפקר אלא ביטול, הוא כמש"כ מצד שאינו מחשיבו כחמץ, וכאוכל בכלל.

ועפ"י נראה שזוהי גם כוונת רש"י במה שהסמיק דין ביטול אקרא ואלשון "תשביתו" דביטול הוא ענין **אחר**. ולא מצד הפקר אתינן עלה. אבל לעולם גם לדידה ממש"נ "לא יראה לך" נתמעט הפקר. אלא שביטול אינו הפקר כלל שאין זה מפקיר אלא מבטלו מתורת אוכל, וזוהי כוונת הכתוב "תשביתו" לפי פרש"י.

ד.

ומ"מ טעמא בעי, משום מה באמת לא נזכר בגמרא דילן בשום מקום דהפקר נמי מהני מן התורה, ולא דוקא דרך ביטול, כדדייק הרמב"ן וכנ"ל. וילייע עוד בגירסא שהיתה לפני הכ"מ **ברמב"ם** שהו"ל לענין ביטול, וזה לשונה: ומה היא השבתה זו האמורה בתורה - שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו וכו'. ואם כי הכ"מ שם דחה גירסא זו (אחרי שו"ט ארוכה, עיי"ש) מפני שהוקשה לו הא דפריך בגמרא (דף ו' ע"ב) מה שהסביר רבא דברי רב שאומר הבודק צריך שיבטל, שזה מחמת שמא ימצא גלוסקא יפה, ופריך וכי משכח לה יבטלנה. והרי לפי גירסא זו, לחמץ ידוע לא מהני ביטול עכתי"ד. אולם הבי"ח (סי' תל"א) הביא דעה זו שהיא ב"כלב"ו בשם גאון שלחמץ ידוע ל"מ ביטול. ומוכח לה מהא דהקשו רבנן על ר' יהודה דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה (פסחים כ"ז ע"ב) ולמד זאת בקי"ו מנותר. ואמרו לו חכמים דק"ו זה סופו להקל שכן "אם לא מצא לו עצים לשרפו יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו". ואי איתא שמועיל ביטול גם לחמץ ידוע, א"כ אמאי "יהא יושב ובטל" הרי בידו עכ"פ האפשרות לבטל החמץ עכתי"ד. והנה נראה פשוט שכל הדיון וסברא זו של הגאון אינה שייכת אלא לשיטה שביטול אינו הפקר, אלא ראייתו כעפר, דזהו חידוש התורה מדרשה דתשביתו. וי"ל שלא חידשה תורה זאת אלא בחמץ שאינו ידוע, כדהסביר הכ"מ הנ"ל שם בראשית דבריו, שמה"ת ישנן שתי צורות - האחת ע"י ביעור ממש, והשניה ע"י ביטול, ומסרן הכתוב לחכמים לקבוע היכן צריך ביעור והיכן מספיק ביטול, עיי"ש. וכל זה אינו שייך אלא לגבי ביטול שאינו הפקר. משא"כ כשמפקיר החמץ והופך להיות אינו שלו, משאמר שבחמץ שאינו שלו אינו עובר, דאינו "לך", פשוט שזה גם בחמץ ידוע. א"כ קשה הוכחת הגאון הנ"ל ממש"נ "יהא יושב ובטל", דהרי גם לדידה תקשי, נהי דביטול מדין תשביתו שמחשבתו כעפר אינו יכול לעשות משום שבחמץ ידוע ל"א ביטול, אבל עכ"פ הרי בידו להפקירו. ומוכרח לכאורה לומר דלשיטת הגאון הפקר ל"מ כלל. (ואף שבירוש' והספרי מוכח דמהני הפקר. י"ל דלדידה סוגיא דגמרא דילן שלא הזכירה הפקר כלל, פליגא). אך זה ודאי קשה לדייק מתוך סתימת לשון הגירסא דילן דלא ס"ל להא דירוש' והספרי. ומ"מ צ"ע.

והנראה בזה, דלשיטת רש"י, שכנ"ל מקרא ילפינן דניתן לקיים ה"תשביתו" ע"י ביטול, וזהו כנ"ל, לא שע"יז הוא מוצא מרשותו, דלעולם נשאר הוא שלו, אלא שמושבת ע"י מחשבתו מתורת אוכל, ואפשרות זו קיימת בצד האפשרות הפשוטה לקיים ה"תשביתו" ע"י כילוי מן העולם (אם ע"י שריפה ואם ע"י פירור, למר כדאית ל' וכו') וכמש"כ המאירי דלשון "תשביתו" משמע גם כילוי כלשון הכי "אשבייתה מאנוש זכרם", מעתה נשללת באמת דרך ההפקרה, שכן ע"י שמפקיר החמץ שכן אינו שלו, אינו מקיים ה"תשביתו" אלא **עוקף** המ"ע, היינו שע"י ההפקרה אין **לו מה להשביט**, ואין זה רצון התורה שקבעה בתור מ"ע להשביט במעשה, והיינו אם ע"י ביעור, ואם ע"י ביטול בלב. (ואם אמנם אם אין לו חמץ אין מחייבים

אותו לקנות חמץ כדי להשביתו, דכיון דכל עיקר התוכן להעבירו אם אין לו ל"ש שיהא בו חיוב, כמשי"כ הר"ן בריש מכילתין עיי"ש ועיי' גם במנ"ח, אבל בפשטות הוא כנ"ל, משי"ל).

וא"כ אמנם נכון הדבר דגם הפקר מהני לכו"ע, וגם לשיטה דבחמץ ידוע ל"מ ביטול, ומ"מ אין זה דרך ראוי, **כי בזה מבטל הוא המ"ע** המוטל עליו, כל שיש לו חמץ. ע"כ א"ש הא דלא נזכר בגמרא אפשרות זו של הפקר החמץ, וע"כ שפיר מוכיח הגאון מהא דאמרו "יהא יושב ובטל" כשאין לו עצים, לדעת ר' יהודה, כי אפשרות זו, להפקיר החמץ, אעפ"י שהיא מועילה לסלק מעצמו האיסורים, אבל הרי זה כמבטל בידים המ"ע שישנה עליו. ועל כן במקרה שאין לו עצים, הרי הוא מתבטל בהכרח.

ה.

וסברא זו מצאנוה בדברי המקו"ח (הל' פסח, לסי' תל"א "דיני בדיקה וביטול") שדן שם ארוכות בגירסא שהיתה ברמב"ם לפני הכ"מ, שבחמץ ידוע חייב להסירו ורק בחמץ שאינו ידוע מקיים ההשבתה ע"י הביטול, והביא מה שהקשה הפר"ח על שיטה זו להוכיח שמהני ביטול גם בחמץ ידוע, וכ' לתרץ דכוונה אחרת לדברים. לא דלא מהני ביטול אלא דלדעת ר' יהודה דילפינן מנותר שדין חמץ בשריפה הוא, שגם **אחר** הביטול חייב בשריפה, כמו בכל הני איה"י שנלמד בהם שדינם בשריפה, אעפ"י שהם בדין אינו שלו מצד איה"י, כגון כלאי הכרם, דמ"מ קרא כתיב "פן תוקדש" - תוקד אש. ואילו לרבנן דדין חמץ בפירור, פירור זה חייב שיעשה **טרם** הביטול דוקא, דלאחר ביטול "אין בו קיום מ"ע דתשביתו כיון שכבר ביטלו, לא קיים עליה בעשה דתשביתו, ומה"ט כתב הרמב"ם דמדאורייתא בעינן שריפה או פירור לחמץ ידוע **כדי לקיים מ"ע דתשביתו** דאם לא יפירונו רק יבטלו, נהי דלא יעבור אעשה דתשביתו, דנהי דהוי כאילו כתוב "לך" אצל תשביתו מג"ש, וזה אינו שלך, כמ"ש התוס' פסחים ד' ד"ה מדאורייתא, מ"מ הוי **כאילו לא קיים** המ"ע בחמץ שלו, כמו שמחוייב לקנות בגד של ד' כנפות להתחייב בציצית" (דברים אלה האחרונים מופלאים, כפי שהזכרנו לעיל מהמנ"ח וכנראה היא ט"ס) עכ"ל.

הנה מבאר שאלביא דאמת אין כאן מחלוקת כלל בין הראשונים, דלכו"ע מהני ביטול גם לחמץ ידוע, אלא שבזה לא ייחשב כקיים המ"ע ד"תשביתו", והוא כנ"ל דהמ"ע דתשביתו היינו שיקימו בחמץ **שלו** ואילו כשהופכו להיות חמץ שאינו שלו, הרי"ז "כאילו לא קיים המ"ע בחמץ שלו" וע"כ זהו שאומר הרמב"ם שיש להסיר החמץ הידוע, שהוא כדי שיקיים המ"ע דתשביתו בחמץ שלו.

ו.

אמנם דבריו ביישוב הרמב"ם, וכן ביישוב שיטת הגאון, נראים תמוהים וצ"ע. כי נראה שבדבריו מעורבות שתי השיטות השונות - זו של רש"י והרמב"ם, וזו של התוס', ביחד. שהרי אם הלימוד לביטול הוא ממש"נ "תשביתו" שהוראתו ביטול כדברי רש"י וכל שכן הרמב"ם, הרי אי אפשר כלל לומר שע"י ביטול החמץ אינו מקיים המ"ע דתשביתו, שהרי לדבריהם זהו הלשון "תשביתו", וזהו בדיוק שחייבה תורה - לבטל, וא"כ איך ניתן לומר שמשו"ה כתב הרמב"ם שחייב להסיר החמץ הידוע דזה צריך להיות דוקא **טרם** הביטול, משום דע"י הביטול **לא יוכל** שוב לקיים התשביתו ע"י פירור, הרי **כבר קיים** שפיר המ"ע דתשביתו ע"י ביטול עצמו.

ולא זו בלבד, שלא ניתן ככה לפרש הרמב"ם בגירסא זו, אלא שגם דברי הגאון אינם ניתנים ליישוב בדרך זו, דמדמהוכיח שיטתו כמובא בכלבו וכנ"ל, מהא דאמרו חכמים לר"י שאם אין לו עצים יהא יושב ובטל, והרי בידו לבטל, זה א"א ליישב אלא לפי שיטת רש"י דהתשביתו קיים **טרם** זמן איסורו דאז קיימת לפניו דרך ביטול, ואילו לתוס' מ"ע דתשביתו, אינה קיימת כלל, אלא אחר זמן איסורו, ושם הוא שנחלקו ר"י ורבנן, כמבואר בדברי התוס' בסוגיות אלו, ואז הרי **אינה** קיימת לפניו דרך ביטול כלל ועל כרחך דהגאון מפרש כשיטת רש"י, ואינו מדין הפקר כלל, אלא ממש"נ בתורה תשביתו. א"כ א"א לפרש גם בשיטה זו, שמשו"כ אם יפורר אחר הביטול לא יקיים התשביתו שהרי כבר קיים בעצם הביטול התשביתו.

ז.

ואם שאול ישאל השואל על דברינו, שכבר מעורבים הדברים, דהר"ן הוא בראש דבריו המקור לדין ביטול ממש"נ "תשביתו" כרש"י, או כדרשת הספרי ממש"נ "לא יראה לך" - בטל בלבד, הרי שלמד מן הכתוב דין ביטול, ואילו בהמשך דבריו כ' שנראה שביטול הוא מדין הפקר (ומוכח לה מסופי תאנים עיי"ש) והמשך דבריו עפ"י הסבר הרמב"ן שהפקר כגון זה שהוא בלב, ואף לא לשון הפקר כלל, ואין זה נחשב כהפקר בעלמא, וכל עיקר שזה מועיל הוא משום שבעצם כל חיובו בב"י וב"י חידוש הוא. כדאמרין בגמרא שני דברים אינם ברשותו וכו', ואין זה אלא אם רוצה הוא להחזיק החמץ אבל גילוי מילתא שאינו רוצה סגי, עכ"ל אך באמת דבריו מתבארים ג"כ ע"פ משי"כ לעיל. דהנה לכאורה אין דבריו מובנים כלל: חדא, **דלמה** לו כלל הענין של הפקר, ואמאי לא סגי במה שהכתוב אומר בפירוש "תשביתו" שפירושו בטל בלבד כמש"כ רש"י, וכמו שנראה ברמב"ם והרמב"ן הנ"ל, שדרשה זו אינה רצונה הפקר. ותו אם אכן הפירוש של הביטול "כעפרא דארעא" פירושו הפקר, א"כ למ"ל לקרא ללמדנו דין זה, שהרי פשוט שאם אינו רוצה לא תחייבהו התורה בע"כ שיזכה בחמץ ויתחייב בב"י וב"י. ולשון הרמב"ן שהביא סברא זו לא ביססה בדרשת הכתובים אלא בסברא בעלמא, עיי"ש היטב בדבריו.

ח.

וני' בברור כוונתו, דאמנם הוא מפרש שמדרשת הכתובים "בטל בלבד" אנו לומדים שהכוונה היא להפקירו בלב, שבא ע"י שמבטלו בלבד (כי לא **מסתבר** לו עפ"י שגם מוכח מהגמרא וכנ"ל, שביטולו מתורת אוכל, הוא כוונת התורה). אלא שהפקר בפיו, הפקר מעליא, שהוא מועיל תמיד בהפקר, **ענינו** קיום המ"ע ד"תשביתו" דכיון דהפקר בפה חל **מיד** עם האמירה, ועיי"ז הוא לאמיתו של דבר **מבטל** המ"ע, כי הפקר זה לא מכח הדין המיוחד הוא שלזה בא הכתוב, אלא הוא מדין הכללי, שעיי"ז **אין לו** חמץ, ולזה לא היה צריך קרא לאשמעינן דמהני, דפשוט דמי שאין לו חמץ אינו יכול לעבור בכלום. אלא ע"כ כל עיקר הכתוב בא להשמיענו שההפקר צריך שיהי' בצורה **מיוחדת**. היינו בלשון **ביטול בלבד**, שכל עיקר אינו חל, אלא ברגע **אחרון**

שהוא שלו, **טרם** שנעשה מכח דין התורה של איה"נ. דאז עייז הוא **מקיים** התשבתו שהוא **שלו**, וברגע זה חלה ההשבתה, שהיא ההפקר **מכוחו שלו**, ולא רק מכוח **התורה**.

ולפי"ז, לשיטת הר"ן הוא בגדר "ארכביה אתרי ריכשי", שמועיל אמנם מדין הפקר, ומ"מ יש בזה משום קיום המצוה לתשבתו, מה שאינו מתקיים ע"י הפקר רגיל. וגם לדבריו מיושב מה שבגמרא לא נזכר כלל דרך ההפקר הפשוטה, שהיא לדעת התוס' המכוון במ"ש "ביטול", דזה לשיטתו, כמו לשיטת רש"י והרמב"ם, בעצם ביטול התשבתו ולא קיומו.

ומכוח פירוש זה, דוחה הר"ן שיטת הגאון, שבחמץ ידוע ל"מ ביטול, כמבואר בדבריו במפורש. שכיוון שתוכן הביטול הוא לדעתו **הפקר**, אלא שחלותו כרוך בדין המיוחד של חלותו, **ברגע** שצריך לחול איסור ההנאה המוציאו מרשותו, כיוון שמ"מ דין הפקר עליו, לא יתכן לומר שבחמץ ידוע לא יחול, שהרי חלותו בעודו שלו, ופשוט שמועיל ההפקר. כיוון שאז הרי זה הופך להיות דבשב"ל **הגלויים** לכל אדם (עי' במדכ"י שם).

ט.

תבא לדינא דהפקר בחמץ מהני לדעת כו"ע, ואין בזה חולק, ויסוד הלכה זו הוא נלמד ממש"נ "לא יראה לך" - כשם שהוא ממעט של עכו"ם, כן הוא ממעט של הפקר. וא"כ דברי הנצי"ב זצ"ל, שלדעת מרן הב"י, שמש"נ "והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה", בא למעט עכו"ם מקדושת שביעית, כן זה ממעט אדמת הפקר, מוסכמים הם לכל השיטות. אלא שיש לדון דיון נוסף, אם דרשה זו מתייחסת רק לקדושת **הפרי**, שבשל נכרי אין חלה קדושת שביעית, או שזה כולל גם הפקעת הקדושה **מהקרקע** עצמה, כל שאינה ברשות ישראל, עי' מש"כ בזה בס' "ארץ חמדה" (מהדורא ב' עמ' רכ"ג).¹

סימן ח : הבאת העומר בשביעית

א.

בירושלמי (שקלים פ"ד א'): תמן תנינן ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה. מאן תנא שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, ר' ישמעאל היא. א"ר יוסה דברי הכל היא - לא מצאו בסוריא מביאין אותן מספיחים שבא"י. ההן עומר מהו שיזרע בתחילה (האי עומר, אם אין שם ספיחים מהו שיזרע לצרכו לכתחלה בשביעית, קה"ע). רב חייה בר אדא בעי קומי רבי מנא לא נמצא כקומץ על השיריים שאינם נאכלים. א"ל נעשה כחמשה דברים שהן באים בטומאה ואין נאכלין בטומאה. עכ"ל הירוש'. ובשירי קרבן שם תמה וז"ל: ותימא תפ"ל דכתיב ממשקה ישראל מן המותר לישראל, וכאן שאינו מותר לישראל משום שביעית אף לגבוה אסור וכו'. עיי"ש.

ב.

והנה יש לחקור בדין "ממשקה ישראל" - מן המותר לישראל, מהו האיסור? האם גורם האיסור למזבח הוא עצם הדבר שהוא אסור לישראל, שאין להקריב למזבח מה שהוא אסור לישראל עצמו, או שהוא מגדר הוכחה, שאותם דברים שאסרה תורה לישראל הם גם באיסור הקרבה למזבח. ונפ"מ במקום שגילתה תורה באיסור מסוים שאין בו איסור למזבח, אם יהיה בדבר איסור נוסף לישראל, אם יהא בו דין ממשקה ישראל או לא, שאם נאמר שהאיסור לישראל הוא הגורם איסור למזבח נראה שבכה"ג שממילא הוא אסור לישראל ואפ"ה גילתה תורה שאינו אסור למזבח מה לי חד איסור לישראל, מה לי תרי איסורי. משא"כ אם נאמר שהוא מגדר הוכחה, א"כ אם אמנם איסור אחד הוא מותר לגבוה, לגבי האיסור השני דין ממשקה ישראל כדקאי קאי, ואסור הוא גם למזבח.

ועי' בתוס' מנחות פ"ד. (ד"ה שומרי) שהקשו במ"ש שומרי ספיחים בשביעית נוטלים שכרם מתרומת הלשכה, לדעת ר"ע דס"ל שספיחים אסורים בשביעית מה"י אך אפשר להביא העומר מספיחים, והרי אינם "ממשקה ישראל", ותירצו וז"ל: לאו פירכא היא דבשאר שנים נמי לאו ממשקה ישראל הוא ושריא רחמנא. דאמרינן בפ"ק (דף ה'): משום דמצוותה בכך שאני, בשביעית נמי לר"ע הרי מצוותה בכך, עכ"ל.

ולכאורה קשה דלעיל שם (דף ה'): בעי למימר דס"ל לר"ע חדש אסור בחו"ל. ובפנ"י בקו"א לקידושין בדיני חדש כתוב (בדרך הראשון) עפ"מ דמשמע בסוגיא דמנחות פ"ד. לר' יוסי ב"ר יהודא דס"ל עומר בא מחו"ל משום דס"ל חדש בחו"ל דאורייתא "וכיון דאורייתא הוא, אקרובי נמי מקריבים", דהא בהא תליא, ומאן דס"ל חדש אסור בחו"ל בהכרח דס"ל נמי כר"י בר"י - עומר נמי בא מחו"ל. א"כ תקשי אי איתא דס"ל לר"ע חדש אסור בחו"ל, הרי אפשר להביא העומר ג"כ מחו"ל. ומה תירצו בתוס' שביעית מצוותה בכך, שהוא לכאורה מפני שמוכרח להביא העומר מן הספיחים, הרי אפשר להביא מחו"ל, וא"כ אין מצוותו בכך להביא דווקא מן הספיחים.

ולזאת נ' לכאורה כוונת תירוץ התוס' במש"כ שמצוותו בכך, היינו שמאחר שממילא כל הבאת עומר אינה ממשקה ישראל, שהרי לפני העומר אסורה התבואה לישראל, א"כ ע"כ בעומר אין איסור ממשקה ישראל, וממילא לא איכפת לן גם אם בשביעית יש בו איסור נוסף לישראל, כי מאי נפ"מ אם יש בו איסור אחד לישראל או תרי איסורי.

ומוכח מזה שהתוס' נוקטים כצד א' של חקירתנו הנ"ל שאיסור "ממשקה ישראל" הוא לא מגדר הוכחה, אלא האיסור לישראל הוא הגורם לאיסור הקרבה למזבח, ואשר ע"כ בעומר לא יתכן שיהא איסורו לישראל גורם איסור למזבח, כיון דכל עיקר העומר בא ממה שאסור לישראל, ממילא לא איכפת לן גם אם לישראל איסור נוסף.

¹ עו"ר ארץ חמדה מהדו"ב עמ' קא ואילך.

משא"כ אילו ננקוט כצד הבי' שהוא בגדר הוכחה, כי אז אין תירוץ התוס' מספיק, כי אם אמנם בעיקר איסור העומר לא קפדינן כי מצוותו בכך, אבל באיסור הספיחים שאין מצוותו בכך, שאפשר להביא מחו"ל, בזה עדיין י"ל דבעינן ממשקה ישראל.

א"כ מיושבת ממילא גם תמיהת הק"ע, שאעפ"י שהזרוע בשביעית אסור לישראל כדקאמר הירוש' "לא נמצא כקומץ של השיריים שאינם נאכלים", מ"מ אין בזה לגבי המזבח האיסור מצד "ממשקה ישראל", כיון שכל עיקרו של העומר מצוותו בכך, למרות שאיננו ממשקה ישראל.

ג.

אכן נ' שא"א לפרש כן בתוס', דהרי לעיל מזה הקשו שם לכו"ע האידך בא העומר מן המשומר לפ"מ שהוכיחו שהמשומר בשביעית אסור באכילה הרי אינו ממשקה ישראל, ותירצו שמשומר אינו אסור מן התורה. ואילו לפי הנ"ל, הרי גם קושיא זו מתורצת היא בפשיטות מצד שהעומר מצוותו בכך, היינו שממילא העומר בא ממה שאסור לישראל. ואין כבר נפ"מ אם יש בו עוד איסור נוסף לישראל. ומוכרח לומר דלא כהנ"ל, שבאמת איסור זה של ממשקה ישראל. לא הגורם הוא מה שאסור לישראל, אלא זוהי הוכחה. ואשר ע"כ למרות שכל עיקרו של העומר בא ממה שאסור לישראל, שא"ה שמצוותו בכך. משא"כ לענין איסור שביעית אין מצוותו בכך להביא מן המשומר דוקא, וכדכתבו שם בקושייתם. א"כ מוכרח שתירוץ התוס' לר"ע הוא מצד דלר"ע מצוותו בכך להביא מן הספיחים בדוקא כי אין אפשרות אחרת לדידה, כי מחו"ל א"א להביא.

(ומוכח מזה דלא כהפנ"י הנ"ל, דאעפ"י דיתכן דר"ע ס"ל דחדש אסור בחו"ל, מ"מ העומר אינו בא אלא ממה שגדל בא"י, ורק ר"י ב"ר יהודה הוא דתלי לה בהדדי. וכן מסיק בפשיטות ה"קרבן אורח" שם עיי"ש, אכן עיי"ש תוד"ה בעינא שמשנה זו דשומרי ספיחים דלא כר"י בר"י. א"כ אי ר"ע כריבר"י ס"ל אתיא ממילא דלא כוותיה). וחוזרת קושית השיירי קרבן ג"כ לדוכתא, האידך יתכן שיביאו מן הזרוע בשביעית שאסור לישראל, הרי אינו כמשקה ישראל. ואעפ"י שכל עיקר העומר בא ממה שאסור לישראל, מכל מקום האיסור, הנוסף בשביעית מן הזרוע, בזה האיסור "ממשקה ישראל" קיים ועומד, כיון שלגבי זה אין מצוותו בכך, שאפשר להביא ממה שעלה מאליו בספיחים.

ד.

[ובדברים האמורים נ' ליישב קושית התוס' לעיל במנחות (ה: ד"ה האיר המזרח) בדברי רשב"ל שאמר מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ושירה אינם נאכלים עד שתבוא מנחת העומר אחרת ותתירנה. ומסיק התם בטעמא דר"ל דקסבר האיר המזרח מתיר, וע"כ אפשר להקריבה אעפ"י שצריך להביא מנחת העומר אחרת להתיר השיריים באכילה. והקשו התוס' וז"ל: "וא"ת נהי דאתיר הלאו, עשה מיהא איכא דעד הביאכם את קרבן אלקיכם למצוה". ולפי הנ"ל שאיסור ממשקה ישראל איסורו אינו בגלל שהוא אסור לישראל, אלא האיסור לישראל הוא הוכחה שגם אסור למזבח, איסור זה שייך רק אם הוא איסור מצד עצמו, וזהו כל עוד שהחדש אסור מצד מש"נ ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, בזה שייך לומר שאיסור זה קיים גם לגבי אכילת המזבח, כל עוד שקרב העומר שלא כהלכתו. משא"כ האיסור של עשה שעיקרו לישראל מצד שעוד לא הביאו הקרבן, איסור זה ל"ש כלל לגבי המזבח, שהרי גם הוא עצמו הנהו מובא בתור קרבן, והוא בהכרח רק איסור לגבי ישראל, ולא לגבי המזבח, ודו"ק].

ה.

אכן נ' דאדרבא לפי הנ"ל מיושבת קושית השי"ק בפשטות, דמאחר שאיסור "ממשקה ישראל" הוא מגדר הוכחה, הרי התם קאי לשיטת ר' ישמעאל דס"ל דהותרה קצירת העומר בשבת ובשביעית מצד מצות העומר, שמשו"ז הוא שנסתפק הירוש' שמה גם זריעה הותרה בשביעית, נמצא דלפ"י אין איסור שביעית קיים בעומר, ולק"מ מ"משקה ישראל", דגלי קרא דלגבי איסור זה למרות שהוא אסור לישראל, אינו קיים לגבי מזבח.

ברם, יש להקשות קושיא אחרת בסוגית הירוש' דאוקי הא דשומרי ספיחים גם אליבא דרבנן דר' ישמעאל דס"ל דאפשר להביא העומר גם מסוריא, דהרי במנחות פ"ד הנ"ל מקשה היאך מביאים העומר משביעית שנאמר בה "לאכלה - ולא לשריפה", ומתוך דרחמנא אמר "לדורותיכם", והיינו שאם אינו מביא של שביעית נמצא עומר בטל כדפירש"י שם. והרי לרבנן אין העומר בטל מאחר שאפשר להביא מסוריא.

והנ"ל עפ"י שמצדד המנ"ח (מצוה ש"ג) שבזמן המקדש, אם לא הביאו העומר אין התבואה מותרת גם כשעבר יום הנף, ובדומה למ"ד שהאיר המזרח מתיר, שאין זה אלא בזמן שאין מקדש, אבל בזמן המקדש אינו ניתן אלא ע"י העומר, וגזיה"כ הוא. א"כ מאי מקשה בגמרא מלאכלה ולא לשריפה, הרי נ"פ שאיסור זה של שריפה תלוי הוא בדין לאכלה שממנו הוא נלמד, היינו שרק מה שעומד לאכילה אסור להפסידו, ובדומה למ"ש בריש פ"ה דשביעית, שמה שאינו ראוי למאכל אדם אין בו משום "ולא למלוגמא". (ואין לטעון שלפני העומר אם אמנם אינו ראוי למאכל אדם, הא עכ"פ ראוי הוא למאכל בהמה, וגם בזה קיים האיסור להפסידו. כי נראה שלשריפה דהכא שמקיים בזה מצוה וכן עיי"ז מתיר החדש אין זה בגדר להפסד אלא בדומה למלוגמא, שאמנם יורד מדרגא של אכילת אדם, אבל מ"מ אין איסור במה שעומד רק למאכל בהמה, ודו"ק בזה). א"כ הי"נ בני"ד שבלי הבאת העומר אין זה עומד לאכילת אדם, ממילא אין בו איסור של שריפה.

וצ"ל שזה גופא היא קושית הגמרא, דמאחר דנאמר לאכלה ולא לשריפה, נימא שמכאן נלמד שאין דין הבאת עומר בשביעית כלל, וממילא הוי כמו שלא בזמן המקדש שעבר היום מתיר. ומתוך שנאמר "לדורותיכם" היינו שגם בשביעית יש דין הבאת העומר, וממילא מסולקת הקושיא מעיקרא, דמאחר שכן - ובלי הבאת העומר אין התבואה ניתרת, ממילא אין כאן דין לאכלה ולא לשריפה, כי כל עוד שלא מביא העומר אין בו דין לאכלה כלל וממילא אין גם איסור השריפה.

ומעתה מתורץ יפה הירוש', דכיון דאפשר להביא מסוריא, א"כ אם לא יביאו באמת לא יהא היתר לתבואה כלל, שהרי אין זה דומה לזמן שאין ביהמ"ק קיים שעבר היום מתיר, דהכא הרי אפשר להביא. ומכיון שכן - גם כלפי הבאה מתבואת הארץ אין איסור "לאכלה ולא לשריפה", שהרי אם לא יביאו לא תותר התבואה (בגוונא דקאי ביה, שאין אפשרות להביא מסוריא) א"כ אין בה דין "לאכלה" וממילא אין בה גם האיסור של "ולא לשריפה".

וגי דבזה תתורץ גם קושית התוס' בסוגיא דמנחות פ"ד הנ"ל (ד"ה רחמנא) דאמאי לא למדים מעומר שעיקרו לשריפה, שלא קיים לענין הקדש הדין "ולא לשריפה". אכן לפי הנ"ל הרי מקרא "לדורותיכם" שנאמר בעומר בשביעית אנו למדים שבלי העומר אין בתבואה היתר אכילה וממילא לא קיים בו דין לאכלה ולא דין ולא לשריפה. ולא נוכל ללמוד מכאן לענין בהמת שביעית שקיים בה מעיקר הדין "לאכלה" וממילא - גם האיסור "ולא לשריפה".

סימן ט: עיונים בסוגיות דשביעית

- א. ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ של שנת היובל לדעת ר' ישמעאל
- ב. באיסור ספיחים לפי ר"ע
- ג. שלא כדרך הקוצרים והבוצרים ואיסור שמור
- ד. שיטות בתוספת מחול על הקודש
- ה. תוכן העיכוב ד"ל כל יושביה עליה" ביובל
- ו. חנטה, שליש בישול, לקיטה
- ז. שיטות בראש השנה לאילנות בט"ו בשבט
- ח. באיסור זריעה וקליטה בתוספת שביעית
- ט. בענין "כדרך הבוצרים" ותכנו
- י. בענין חיוב הפקר של אתרוג שחנט בששית ונלקט בשביעית
- יא. האם קיימת גזירת ספיחים בצמחים שאינם מאכל אדם?
- יב. בענין ספיחים בשדה נכרי

א. ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ של שנת היובל לדעת ר' ישמעאל

ר"ה דף ח', ב': מר"ה ועד יוהכ"פ לא היו עבדים נפטרים לבתיהם ולא משתעבדים לבעליהם וכו'.

בי"טורי אבן" מפרש תוכן הימים הללו, שענין חלות היובל תלוי ועומד בתק"ש (לדעת ר"י) וגם בהשמטת קרקעות מידי הקונים (לדעת רבנן). ע"כ נמצא ענין שחרורם של העבדים אף הוא תלוי ועומד במה שיעשה ביוהכ"פ. ועם תקיעת השופר ביוהכ"פ (או גם בהשמטת הקרקעות שיהי אז) יתברר למפרע שחל היובל מר"ה, ויחול אף שחרור העבדים מלמפרע. והרי זה דומה לחלות ראש השנה (בזמן שקידשו עפ"י הרא"י), שרק לאחר שנתקבלו העדים בביה"ד ונתקדש החודש מתברר שחל ר"ה מבערב. [נצ"ע מה דין השמטת הקרקעות עצמם באותם הימים, שהרי לפי דעת ר' ישמעאל שהשנה מתקדשת מראשיתה, כשם שהשחרור חל למפרע מר"ה, כן חזרת הקרקעות אף היא חלה למפרע. אך מזה לא נזכר בדברי ר' ישמעאל. וי"ל שהוא משום שממילא אסורה הזריעה באותם הימים, ומ"מ בבתי ערי החצרים שגם הם חוזרים ביובל, נראה שג"כ לא ישתמש בהם הלוקח, מטעם אותו ספק].

ויש לעיין במזונות העבד ואשתו ובניו שחייב בהם האדון, אולם מאחר וביוהכ"פ מתברר למפרע שהשתחרר כבר, ממילא המזונות שאכלו שלא בדין אכלו, ויצטרכו להחזיר. וצ"ע.

וכן נראה דעת הפנ"י, שהעלה שהדיון בברייתא המובאת בזה לענין תוספת במוצאי היובל, שנתמעט מן הכתוב "יובל היא", ואילו לפי הס"ד שיש תוספת מנומק הספק מצד "שכשם שמתקדשת בתחלתה" כן תתקדש בסופה. שצ"ל שהס"ד הי' שמה שמתקדשת בתחלתה לר' ישמעאל, הוא מדין תוספת מחול על הקודש. ואילו למסקנא, שאין תוספת בסוף, הדרינן בן, ונקטינן שמר"ה מתקדשת השנה לא מדין תוספת, אלא שהיובל מתחיל מאז. דלפ"ז ג"כ צריכים לפרש, זה שאין העבדים נפטרים מיד לבתיהם (וכן זה גופא שאין נשמות הקרקעות מידי הקונה מיד עם כניסת ר"ה) כל זה הוא מדין ספק. דחלות היובל תלוי בתק"ש, שיהי ביוהכ"פ.

ונראה שדבריהם מתבססים, נוסף על מה שנאמר במשנתנו: בא' תשרי ר"ה ליובלות דמשמעותו שהיובל אכן חל מיד עם כניסת השנה, גם מהסוגיא דערכין (כ"ח, ב) שאמרו שם ששמיטת כספים דשנת המ"ט שהיא שנת השמיטה חלה כאחד עם שמיטת הקרקעות - שבשנת היובל שלאחריה שניהם חלים כאחד, דשמיטת כספים הוא בסוף שנת השבע ושמיטת הקרקעות דיובל היא בראשיתה, כלומר - מיד בר"ה. ומשום כך מוקי לה הגמרא שם כדעת ר' ישמעאל (דאילו לרבנן, שמיטת קרקעות דיובל לא חלה אלא ביוהכ"פ, באופן שאינו כאחד).

מוכח מזה, שלמרות שנאמר בברייתא של ר' ישמעאל ששדות חוזרות לבעליהם רק אחר תקיעת השופר שביוהכ"פ אין זה רק מצד הספק שעד יוהכ"פ זה תלוי ועומד. אולם משתקעו, מתברר למפרע, שהשדות חזרו לבעליהם כבר מר"ה. אכן לא כך נראה שנוקט המל"מ (פ"ה מה' ערכין ה' כ"ד) שכי' שם בא"ד:

ולר' ישמעאל אף דיובל חל מר"ה, אין העבדים נפטרים לבתיהם ולא השדות חוזרות לבעליהם עד שיגיע יוהכ"פ וכו' וכו' דגוזה"כ הוא דכתיב תעבירו שופר והדר וקראתם דרור, וכמו שפירש רש"י בר"ה. ולרבנן דפליגי עליה דר' ישמעאל ס"ל דיובל לא חייל עד יוהכ"פ היו האדונים משתעבדים בעבדיהם, וכו'.

והמשך דבריו שם כ' בהסבר דעת ר' ישמעאל:

ור' ישמעאל אף דאית לי' דיובל מתחיל מר"ה מ"מ אית לי' דאינה נגמרת השמטתו עד יוהכ"פ. ע"כ.

הרי שנוקט שאין הדבר שאין העבדים נפטרים מיד לבתיהם בר"ה משום הספק שבדבר חלות היובל, אלא שמכוח גילוי הכתוב אנו למדים שיש תהליך מתמשך של שחרור מר"ה ונגמר רק ביוהכ"פ. ולפי"ז נראה שהם עדיין בגדר עבד עברי עד אותו זמן, אלא שדין שעבוד אין עליהם כבר מר"ה. ונראה דלפי"ז הוא הדין באשר להשמטת קרקעות, שאין הלוקח רשאי להשתמש כבר בשדה או בבית (בערי החצרים), אולם עדיין זה בחזקתו, וההשמטה שיחזור הבעלים לשדה, זה רק מתמשך ביוהכ"פ. (וצ"ע מה דינו של הע"ע בשפכ"נ).

ומכיון שחלות היובל היא מר"ה, פשוט שאיסור זריעה וכו' חל מיד עם כניסת השנה. דבזה אין גז"כ למעט חלות האיסור. ונפ"מ מזה דהעובר וזורע בימים אלה לוקה. (משא"כ לפי הטו"א דזהו התראת ספק).

ובדברי המל"מ יובנו לנו שפיר דברי רש"י שפירש בקידושין (דף מ' ב:) בדעת ר' יוסי דיובל משמט בתחלתו, דהיינו ביוהכ"פ וזה בניגוד למ"ש בערכין (כ"ח הני"ל) דאוקי שם הא דאמרינן דשביעית ויובל משמטים כאחד, לפי ששביעית משמטת (כספים) בסופו, ויובל בתחלתו, דזהו אליבא דר' ישמעאל, ולא לרבנן דלדידהו אין יובל משמט רק ביוהכ"פ. דלכאורה תמוה למה פירש"י כנ"ל דהכוונה ליוהכ"פ (ועי' תוס' ר"ה ט' א' ד"ה לאפוקי). דלפי הני"ל, הרי גם לר' ישמעאל, רק בר"ה מתחיל תהליך ההשמטה, אולם גם לדידי' החזרה בפועל אינה אלא ביוהכ"פ.

והנה בענין חזרת קרקעות לכהנים (כשהקדישו הבעלים ולא פדאום ונמכרו לאחרים, דיוצאים ביובל לכהנים, כמבואר בתורה) והיינו לכהנים שבאותו משמר בו היובל. ואמרינן בגמרא שם (ערכין כ"ח ב) דחוזר כשחל בשבת, למשמר היוצא, ונוקט הרמב"ם (פ"ד מערכין הני"ל) דהיינו כשחל ראש השנה של יובל בשבת.

אולם רש"י פירש גם שם שהמדובר על יוהכ"פ של יובל שחל בשבת. ולכאורה אין זה כמסקנא דהתם דאוקי לה כר' ישמעאל. (ובמל"מ שם הביא מהר"א"ם שגם לפי המסקנא המדובר במשמרות של יוהכ"פ). ולפי הני"ל בשיטת המל"מ, יתכן לומר דהא דנחלק רש"י עם הרמב"ם הוא, דלרמב"ם מתחשבים עם ראשית התהליך של ההשמטה, שהוא כאמור חל בר"ה אליבא דר' ישמעאל, ואילו רש"י ס"ל דאזלינן בתר גמר ההשמטה, שאין השדה חוזר בפועל לבעליו הראשונים, רק ביוהכ"פ. וע"כ כשהשדה חוזר בצאתו, לכהנים, יש לראות זאת לפי המשמרות שביוהכ"פ דאף דמהלוקח זה מופקע כבר מר"ה, לכהנים אין זה מגיע רק ביוהכ"פ, כשם שבעל השדה אינו חוזר לשדה אלא ביוהכ"פ.

אכן כל זה, לשיטת המל"מ. משא"כ לפי הטו"א שאין תק"ש ביוהכ"פ רק בחינת גילוי מילתא שבר"ה חל היובל ונפקע מרשות לוקח וחוזר לבעלים, א"כ הוא הדין כשזה חוזר לכהנים, הו"ל למימר שהכל תלוי במשמרות של ר"ה, ואילו רש"י פירש שהמדובר על משמרות שביוהכ"פ. נראה מזה דרש"י נוקט בדרכו של המל"מ.

ב. באיסור ספיחים לפי ר"ע

ר"ע יליף מקרא דבחריש ובקציר תשבות לענין קציר שביעית שיצא לשמינית. וכתבו התוס' (ר"ה ט' א' ד"ה וקציר) בקציר ספיחים שהביאו שליש בשביעית. ואעפ"י דלר"ע ספיחי שביעית אסורים אפילו קודם ביעור (פסחים נ"א ב) ויליף לה מקרא דנאמר הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו. ותירצו: "דספיחים לא אזלינן בתר הבאת שליש, וכי אסרינן ספיחים מהן לא נזרע היינו דנלקטים בשביעית". ע"כ.

אכן הר"ש (שביעית פ"ט א) כתב דביעור "בתבואה לא משכחת לה כלל. דאם הביאה שליש בששית לא חלה עליה קדושת שביעית וכו' ואם הביאה שליש בשביעית אסורה משום ספיחים", עכ"ל. א"כ פליג אתוס' הני"ל, ותקשי לדידי' האי קציר של שביעית שאסור לר"ע מדין תוספת בסופה היכי משכחת לה. וצ"ע לכאורה.

ונלע"ד דיבואר עפ"י דמצינו עוד חילוק בין הר"ש שם לבין התוס' (פסחים נ"א, ב, ד"ה כל) דשניהם דנו בענין ההבדל בין ספיחי ירק לבין ספיחי כרוב דלא נאסר מה"ת אליבא דר"ע ונחלקו ר"ש ורבנן אי גזרו בו איסור ספיחים מדרבנן. ונתנו בו התוס' הטעם משושי"נ בספיחים "הן לא נזרע, אבל ספיחי כרוב דמי לאילן". ואילו הר"ש נתן בו טעם נוסף (ראשון ונ' שהוא עיקרי לדידי'): "משום דכתב "את ספיח קצירך, דבר הנקצר כתבואה, אסר הכתוב", דסבר דלשון "קצירה" אינו מתייחס לשום ירק אלא לשון "לקיטה" (ליקט ירק, ר"ה י"ב א). ועל כן קרא דמייתי ר"ע "בחריש ובקציר תשבות", אין לפרש הכתוב אלא על תבואה. והאיסור בספיחים לא נאמר בו לשון קצירה אלא לשון "אסיפה" - "ולא נאסוף את תבואתנו". על כן אין למעט כרוב מלשון זו אלא ממש"נ "הן לא נזרע" - לשון הזריעה דשייך בכל ירק, ולא בכרוב, וכנ"ל בלשונם. ומעתה י"ל דלר"ש לא הוקשו בלשון הכתוב "בחריש ובקציר" דניתן לפרש שהמדובר על קציר ירק, דאזלינן ביה בתר לקיטה ובתר רוב גידול, שאם היה רוב גידולו בשביעית ויצא לשמינית יש בו קדושת שביעית, אבל אין בו איסור ספיחים, כמבואר בר"ש שם. ולא כן לתוס' דלא מצי לפרש כן, כיון שהמדובר על "קציר" ולשון זו אינה אלא בתבואה. ודו"ק.

ג. שלא כדרך הקוצרים והבוצרים ואיסור שמור

ר"ה ט' א' תוד"ה וקציר של שביעית, הביאו הדרשא דתו"כ, והעלו לחלק בין שמור לשאינו שמור דבשמור אסורה הבצירה לגמרי ובמופקר "נמי כדרך בצירה אסור וע"י שינוי שלא כדרך בצירה מופקר שרי". וכך כתבו גם לענין קצירה, בקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית "דוקא כי אורחי' אסור לקצור אבל ע"י שינוי מותר אפילו בשביעית".

והנה זה לשון התו"כ:

"את ספיח קצירך לא תקצור" מיכן סמכו חכמים על הספיחים שיה' אסורים בשביעית. "ואת ענבי נזירך לא תבצור", מן השמור בארץ אין אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר. "לא תבצור" לא תבצור כדרך הבוצרים" ע"כ.

ומזה למדו בתוס' שלפנינו שהשמור אסור באופן מוחלט. ואילו מ"ש שיש איסור לבצור כדרך הבוצרים, היינו בשה פקיר.



וצ"ע איך דרשין מזה שנאמר "לא תבצור" שתי צורות איסור - האחד איסור של בצירה, אפילו שלא כדרך, והיינו משום שהפרי נאסר. וזה מדייקין מלשון "נזיריך" שהזרת מהם בני אדם (סוכה ל"ט ב' תוד"ה בד"א). ועוד דרשו בו, איסור במופקר, וזהו איסור רק כדרך הבוצרים, דמאחר דהכתוב בא להשמיענו האיסור המוחלט, במשומר, מנלן לדרוש בו איסור כשלא נשמר דמ"מ אסורה הבצירה בדרכה.

ובאמת כבר עמדו בזה התוס' בעצמם בסוכה הנ"ל שהביאו פירוש זה בשם ר"ת וכתבו שם עוד בא"ד:

ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בתו"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים, אבל ע"י שינוי שרי, כדקתני סיפא מכאן אמרו תאנה של שביעית וכו'.

אלא שחזרו ונסתפקו:

ומיהו קשה דרישא דקרא דרשי ל"י התם לאיסור אכילה, דקתני רישא את ספיח קצירך לא תקצור מכאן סמכין על הספיחים שהם אסורים. ועוד דכולה סיפא דתאנה של שביעית משנה היא (פ"ח מ"ו) משמע דבסתם שביעית מיירי שדרך להפקיר וכו'.

והנה לפנינו בתוס' ר"ה שנקטו ג"כ כדעת ר"ת בפשיטות, דשמור אסור בכל גווני. וכ"ה דעת ר"ת ביבמות (קכ"ב א ד"ה של עזקה). ונלע"ד דאיהו יפרש דתו"כ דפירשו מש"נ את ספיח קצירך לא תקצור לאיסור ספיחים, אין זה אלא אסמכתא לאיסור ספיחים מדרבנן שהרי גם רבנן מודים לאיסור דרבנן בספיחים (כמבואר בר"ש פ"ט דשביעית מ"א) וכלשון התו"כ: "מיכן סמכו". ור"ע האוסר ספיחים לא מכאן למד אלא ממה שנאמר הן לא נזרע ולא נאסוף וכו' (פסחים נ"א ב). ואילו עיקר קרא לא קאי אלא לאיסור קצירה כדרך הקוצרים, גם בשביעית עצמה. ומייתו עלה הא דתו"כ דנדרש על בצירה. אלא דהוא כנ"ל דרך לאסמכתא הוא דפירשו בתו"כ מהאי קרא לאיסור ספיחים, ועיקרו הוא לענין מופקר לאיסור לקצור שלא כדרך הקוצרים. והא דממשיך בתו"כ לדרוש "מן המופקר אתה בוצר" הוא נלמד מרישא דקרא, דאסר דרך הקוצרים במופקר, ומ"מ מותרת הקצירה, דמכאן גם בבצירה אסרינן במופקר כדרך הבוצרים. (ולא רצה בתו"כ לדרוש רישא דקרא שמדובר בו על קציר, לאסור רק כדרך הקוצרים, בגלל האסמכתא שדרשו מקרא זה לאיסור מוחלט של הספיחים. ותלו ההיתר שלא כדרך בענבים כהמשך הדרשא שם). ושוב דרשו "ענבי נזירך" דהיינו שהזירו מהם בני"א לאיסור מוחלט - דרך מן המופקר מותרת הבצירה. ואילו בשמור אסור בכל אופן. וזהו עיקר הדרשה - דהיינו במשומר - כלשון הכתוב "את ענבי נזירך".

פירוש הדברים, דלא ממשיך בענבים דרשין שתי הדרשות - לאיסור מוחלט בשמור, ולאיסור כדרך שעושים במופקר. אלא דדרשא דמופקר נדרש מרישא ד"את ספיח קצירך לא תקצור", דהוא רק כדרך הקוצרים, והיינו במופקר. והמשך הכתוב להשמיענו בשמור דהיינו "ענבי נזירך" - שבהם אסורה הבצירה באופן מוחלט. והא דכתבו התוס' במ"ש ר"ע בחריש ובקציר בקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית, שהוא רק כדרך הקוצרים "אבל ע"י שינוי מותר אפילו בשביעית". הא דמייתו משביעית, הוא מדעת רבנן. דאילו לר"ע הרי באיסור ספיחים מה"ת קאי, (עוד לנו דרך לפרש הדברים אפילו לר"ע, עי' להלן).

לפי המתבאר בדברי התוס' שלפנינו (וכ"ה בתוס' סוכה, ויבמות שהו"ל) איסור שמור הוא מה"ת. וזהו מדאסרה תורה קצירה ובצירה גם שלא כדרך הקוצרים והבוצרים. אכן בתוס' מנחות (דף פ"ד א ד"ה שומרי) מסתמנת דרך אחרת. שם הביאו ג"כ קושיא שבהמשך דבריהם כאן משומרי ספיחים לצורך העומר ושתי הלחם, דלפי האמור הרי השמירה אוסרת התבואה, ואיך יקריבו ממנה, הרי נאמר ממשקה ישראל.

ותירצו שם וז"ל: וי"ל דמאורייתא בצירה דווקא אסור, אבל באכילה שרי דקרא דתו"כ בבצירה מיירי ולא באכילה, ובפ"ק דמו"ק אמרינן מכדי זמירה תולדה דזריעה היא, זמירה דכתב רחמנא ל"ל (בהגהות צ"ק שם מתקן הגירסא: מכדי בצירה בכלל קצירה היא בצירה דכתב רחמנא וכו'). עכ"ל.

ובפשטות דבריהם שמחלקים בין איסור מעשה הבצירה לבין הנאה מהפירות. שאמנם הבצירה אסורה היא, אלא שמ"מ אם עבר ובצר אין הפירות נאסרים באכילה. וכן הדבר מובא בתוס' ב"מ (דף נ"ח, א), אלא שדחו אפשרות פירוש זה וז"ל שם:

וכי תימא אינו אסור כ"א לבצור אבל אם עבר ובצר שרי לאכול, הא אפילו מן המופקר אסור לבצור דבצירה תולדה דקצירה כדאמרן בריש מו"ק, ע"כ.

וכן במסוה"ש ציין במנחות שתירוץ זה הובא בתוס' ב"מ ונדחה. הרי שהבין שזאת כוונתם. דברי התוס' בב"מ צריכים ביאור גם הם: מה הביאו ראי' לסתור סברתם מזה ש"אפילו מן המופקר אסור לבצור". דהרי החילוק מבואר דהתם מותר לבצור לכתחלה כל שבוצר שלא כדרך הבוצרים, ואילו בשמור אסורה הבצירה בכל דרך שהיא. וכן אין הבנה למה שמסתייעים מהאמור במו"ק מצד דבצירה תולדה דקצירה דמה זה קשור בזה שהיא תולדת קצירה או לא, דעכ"פ הרי מבואר דבצירה אסורה במופקר כדרך הבוצרים, כדחובא לעיל מהתו"כ.

וראייתי במהרש"א שפ"י דבריהם וז"ל:

הא אפילו מן המופקר אסור לבצור וכו' עכ"ל. וא"כ הא דאתה בוצר מן המופקר היינו - אם עבר ובצר, דשרי לאכול, ולא מהמשומר וק"ל.

כוונתו ברורה שסובר בצירה שלא כדרך הבוצרים לאו שמה בצירה. ושע"כ צריך לפרש הא דאמרו אבל אתה בוצר מן המופקר, היינו ע"כ - כדרך הבוצרים, והיינו שאעפ"י שנאסרה בצירה זו, מ"מ בדיעבד כשעבר ובצר מותר. ודהתיר רק במופקר, משמע דבמשומר גם בדיעבד אסור הפרי.

אך אם זאת כוונתם, כי אז קשה הלשון "אבל אתה בוצר מן המופקר" דהול"ל אבל אתה אוכל, אם המדובר בבצירה עצמה שהיא אסורה. וכן קשה לפרש דקרא קאי ב"דאי", כלומר כשעבר ובצר. וגם מנין לנו שכוונת הכתוב להתיר הפירות בדיעבד, שמא באמת אם עבר ובצר שלא כדן הפירות אסורים. תו אין מובן להוכחה שמביאים מהסוגיא דמו"ק. ובפשטות

כוונת האמור אבל אתה בוצר מן המופקר, היינו בהבדל מן המשומר כשנעשית שלא כדרך הבוצרים, כי גם אם נעשית שלא כדרך הבוצרים מ"מ שם בצירה עלה ודברי המהרש"א צריכים עיון רב.

ומה שנראה בכוונתם, עפ"י מה שהוסברה שיטת ר"ת בדרשת התנ"כ, דאיסור כדרך הבוצרים במופקר נלמד מדרשא דקרא "את ספיח קצירך לא תקצור", לרבנן דסברי דספיחים מותרים, זה שנאמר לא תקצור, הכוונה ע"כ לאסור קצירה כדרך הקוצרים. וזה אמור במופקר, שהרי שם לא נאמר ספיח "נוזר" שיתפרש כשהזיר מהם בני"א (או בנוסח אחר). ומזה נלמד דגם בענבים מופקרים אין היתר אלא שלא כדרך הבוצרים. וזהו שהסתמכו על האמור בריש מו"ק דבצירה תולדות דקצירה. ועל כן, כשם שקצירה מן המופקר אסורה כדרך הקוצרים, כן אסורה הבצירה בענבים, כל שהיא כדרך הבוצרים.

וההוכחה שמביאים מזה לענין שמור נראה שכוונתם, דחזינן דכל היכא דהאכילה מותרת משאירה דרך להגיע אליו, היינו דרך בצירה מותרת, דכיון דהיא מותרת, א"כ קדושת פירות שביעית עליהם, ומצוה איכא באכילתה, וממילא לא יתכן, שתיאסר הבצירה גם בשמור, אי איתא שהפרי מותר, ויש מצוה באכילתם א"ו מדאסר רחמנא כל צורה של בצירה, מוכרח לומר שאכילה אסורה במשומר, וזהו דחייתם לס"ד לחלק בין לכתחלה לדיעבד.

והנראה בדבריהם במנחות, דלא כיוונו לתירוץ שאותו דחו התוס' בב"מ. חדא, דלא הזכירו שהא דרצו לומר דמותר באכילה הכוונה כשעברו וקצרו, דא"כ אכתי תקשי על עצם מעשה הקצירה שהיא אסורה. ואין לומר שזו מותרת ממש"י "ראשית קצירכם" ו"לדורותיכם", דהרי זה אפשרי מן המופקר, כדכתבו בקושיתם. ואי תימא בכוונתם שכיון שגם במופקר עכ"פ אסורה קצירה כדרך הקוצרים, ואין ההיתר אלא ממש"י ראשית קצירכם וכנ"ל, שוב אין נפ"מ בין שמור ולא שמור. דא"כ הרי בכלל לק"מ גם אי נימא דאסור באכילה ד"ל דלא אסרה תורה אלא כשיקצר באיסור, משא"כ בעומר שקצירתו בהיתר ובמצוה. ותו, אינו מובן מהו זה שהדגישו "דמדאורייתא", אי איתא דלא ירדו לדון אלא לענין האכילה.

והנה בחזו"א (סי' י"סק"ו) פירש תירוצם וז"ל: דלא אסרה תורה פירות שנשמרו שעה אחת וכו'. אלא אם שמר באיסור, ומחזיק בעלים וקוצר, עובר בלאו בשעת קצירה משום משמר. וכו' עכ"ל.

אך אין לזה מובן. שאם כך מהו זה שהדגישו התוס' (פעמיים!) שאכילה לא נאסרה, הרי בכה"ג שהיתה הקצירה בשמור ש"מחזיק בעלים וקוצר" זה באמת נאסר, דמשו"כ הרי נאסר כרם מעוזק הפירות, וכל עיקר הוא שבשעת קצירה שוב אין שומרים, רק לפני כן, כדי שלא יקחום בני"א. בזה גם הקצירה אינה אסורה. א"כ אינו ענין לאיסור או היתר האכילה. כן עיקר התירוץ חסר מן הספר. וצ"ע.

כן כ' שם לבאר סוף דבריהם, ומה שהסתמכו בסייעתא מהסוגיא דמו"ק, שדבריהם סתומים, כנ"ל. וז"ל שם: עיקר כוונתם דאמר התם זמירה בכלל קצירה (אי"ז הלשון, והובא לעיל ותוקן בצ"ק) ור"ל דמוכח התם דאיסור קצירה היינו כשמשביח, ומשום עבודת הקרקע. וכמש"כ הר"מ פ"א ה"ב ופ"ד ה"א והכ"ב. ע"כ (וע"ע שם סי' י"ב בדברי הר"מ הנ"ל).

וגם זה אינו מובן בעני"ד. דמה מוכח מהא דמו"ק למש"כ הרמב"ם. דשם לא נתבאר אלא דהאיסור הוא כשהיא עבודה בשדה ובכרם (ועי' רש"י שם) היינו שרק עבודות שהן בשני המקומות, גם בשדה גם בכרם הן שנאסרו, ובא להוציא עבודה שאינה אלא בכרם, עיי"ש. ואף הרמב"ם לא כתב שזה תנאי שיהא עבודת הארץ, ולא כ' אלא שישנו גם חיוב כשלא קצר כדרך הקוצרים ולא בצר כדרך הבוצרים מצד עבודת הארץ. אבל לא הצריך תנאי לחייב שיהא דוקא עבודת הארץ אם קצר ובצר כדרך הבוצרים.

וגם אינו מובן, במה זה מסייע לדבריהם דלעיל, וכנראה ר"ל דאם כל האיסור הוא רק כשמשביח הקרקע ע"י הקצירה, אין זה אלא בקוצר בשדהו, דניחא לי בתיקון הקרקע. ואין כן הדבר בשומרי ספיחים לצורך העומר, שאין הקרקע משלהם, ולא איכפת להם בהשבת הקרקע. אך לפ"ז הרי זה תירוץ אחר. ואילו בלשונם נראה שבאו לסייע תירוצם דלעיל. והנראה ברור בכוונת דבריהם, שבאו לומר, דאם אמנם קיימות הוכחות ברורות, כפי ש' שם בדבריהם בקושיתם, שמשומר יש בו איסור אכילה, אך אין זה, כפי הס"ד, כפי שבאמת נקטו בתירוצים האחרים. אלא שאיסור שמור אינו מן התורה, אלא הוא איסור מדבריהם כל שעבר באיסור ושמר. דמדאורייתא אין חילוק ובין שמור ובין מופקר דכל האיסור הוא רק בקוצר ובוצר כדרך הבוצרים. ומש"כ בתו"כ מן המופקר אתה בוצר ואין אתה בוצר מן השמור, אין זה מדרשת הכתוב, דקרא לא בא לאסור אלא כדרך הבוצרים, ולא בא אלא לומר שלפ"מ שחכמים אסרו מן המשומר, ממילא למעשה אין ההיתר לבצור כדרך הבוצרים, אלא במופקר. דאילו במשומר כיון שאסרו חכמים גם האכילה ממילא גם הבצירה היא שלא לצורך כלל. ולזאת הדגישו בדבריהם "דמדאורייתא", כי כל החידוש שבתירוצם הוא, שההוכחות שהביאו לעיל ששמור אסור, אינו אלא שיש בו איסור, אבל לא שאסור מן התורה. ועל כן אין קושיא מהא דספיחים לצורך העומר. ואין זה התירוץ מה שהביאו בב"מ ודחוהו. אלא היא דרך אחרת שמה"ת אין הבדל בין שעבר ושמר לבין המופקר לענין הקצירה והבצירה. ולזה הביאו רא"י מריש מו"ק, והיינו דרבא דאוקי התם ממש"י איסור קצירה ובצירה, בעוד שבצירה בכלל קצירה, דאי איתא דיש כאן שתי הלכות שונות (וכמו שנתבאר בדברינו לעיל) חדא ממש"י בקצירה - "לא תקצור" ולא נאמר שזה בשמור, והיינו לאיסור קצירה רק כדרך הקוצרים (דמה"ת לא נאסרו ספיחים, לדעת רבנן, רק מדרבנן, וכאסמכתא מן התורה) ואידך דמיירי בשמור, כנאמר "נוזר" לאסור הבצירה באופן מוחלט. (דהרי רק בדרך זו ניתן לנו ללמוד שיש כאן שני סוגי איסורים: האחד בשמור, גם שלא כדרך, והשני במופקר - רק כדרך הקוצרים והבוצרים) א"כ הרי אין הכתוב מיותר, כיון שיש בו שני סוגי איסור, והיה צריך לפרט גם קצירה גם בצירה, הקצירה במופקר ומזה נלמד באמת הבצירה במופקר, והבצירה בשמור, ומזה ללמוד גם על הקצירה בשמור. וא"כ אין ניתן לדייק מזה דרך אבות אסר רחמנא ולא תולדות. על כרחך אתה אומר שאין בתו"כ שני לימודים, אלא אחד בלבד, שמה"ת הכל מדובר רק בעושה המלאכה כדרך שנעשית, ואין הבדל מן התורה בין שקוצר ובוצר מן המופקר לבין שקוצר ובוצר מן המשומר, ועל כן כתב קרא הקצירה באופן סתמי, דהיינו בשהפקיר והשני בבצירה והיינו במשומר, ובשניהם מתפרש הכתוב לאיסור רק כדרך הקוצר והבוצר, דהרי קרא דקצירה דמיירי במופקר ודאי מוכרח להתפרש דאסור רק כדרך קצירה, בזה נאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ואיך יאכל אם לא יאסוף התבואה. ומכאן שגם איסור הבצירה שהמדובר בשמור גם מיירי באותו אופן - לא תבצור בדומה ללא תקצור. ע"כ שפיר דייק רבא בחד קרא, מאחר דה"י יכול לומר באופן סתמי בקצירה, אלא שמעינן דרך אבות אסר רחמנא. ודוק כי בזה יתיישב הכל.

שיטה שלישית היא בדברי הר"ש (שביעית פ"ח ה) שכי' שכל מה שנצרך שינוי בסדר הבצירה "היינו מן המשומר, אבל מן המופקר שרי כי אורחיו כדמוכח בירוש', וכו'". ולפי"ז התו"כ (שהובא שם בירוש') מתפרש באמת כפשוטו, דקרא מיירי בשמור - "ענבי נזירך" - שהזירו מהם בני"א. וכן הרישא "את ספיח קצירך" נמי מתפרש בכה"ג ששמר עליהם (אלא שיש שם עוד מ"ד דפליג ומפרש לקרא דאת ספיח קצירך לאיסור ספיחים). והזכירו התוס' אפשרות לפרש כן בתוס' סוכה שהובא לעיל. אלא שהם התקשו דסתמא דלשון המשנה לא נראה שהמדובר אלא בסתם דהיינו במופקר.

ובאמת הדבר תמוה דנפרש המשנה בעבר באיסור ושמר (עי' פסחים פ"ה א ועוד "דאי לא קתני"). דאילו במופקר הכל מותר, וצ"ע. ועוד שאם המדובר במי שעבר הן לא ישמע לנו, גם במה שנורה לו לשנות בדרך הבצירה.

ונראה לבאר הדברים. דהנה התוס' על קושיתם משומרי ספיחים לעומר דאמאי לא נאסר מדין שמור (בר"ה, בב"מ דף נ"ח ובמנחות פ"ד לתירוץ אחר) תירצו דלא שמרו מבני אדם אלא מחיות. ועי' תמה ברש"י דגם מבהמות וחיות נראה דאסור לשמור. ותירץ איהו דמה דאסור לשמור הוא רק לבעה"ב כשאינו מפקיר דקרא כתיב תשמטנה ונטשתה, אבל לאחר שהופקר, ובא אחד וזוכה, אין בו שום איסור שוב לשמור הפירות, גם במחומר, כדרך שמותר לשמרם כשתלשם והכניסם לביתו. עכ"ל. ואם כי קושיתו על התוס' ניתן לתרץ דדבר שראוי למאכל אדם אין איסור לשמור מחיות ועופות, גם כשהוא מופקר. דמשזכה בהם אדם, הרי קיים גם איסור להאכיל מה שראוי לאדם - לבהמה. ובמופקר אמרינן דאין חיוב לגרש חיה ובהמה כשבאה לאכול (רמב"ם פ"ה ה"ה), אך איסור ג"כ אין, וא"ש דברי התוס'.

מכל מקום ניתן לקיים גם חידושו של הרש"י, דניתן לזכות בפירות שביעית שהם הפקר בעודם במחומר, דהרי כן יוצא ברור מהסוגיא בב"מ דף ק"י א' דש"ט שם ששומרי ספיחים לעומר יכולים לזכות בספיחים עוד בעודם מחוברים אי הבטה בהפקר קונה, ומשזוכים בהם אין עליהם חובה להפקירם. וזו היתה גם דעת התוס' דמשו"ה לא הוקשה להם רק איך מותר להקריבם משום ממשקה ישראל, ולא הוקשה להם עצם מעשה השמירה, שהרי נאמר תשמטנה ונטשתה, דברור דזה לא נאמר אלא על בעל השדה, אבל הזוכה מן ההפקר, הוי שלו ויכול שפיר לשומרם, כמו לאחר שמכניסם לביתו מן ההפקר. אלא דנקטי דהא דמיעט הכתוב דמן המשומר אין אתה בוצר (וקוצר), זה אמור בסתם, והיינו גם כשאנו בעל השדה וזכה בו מן ההפקר, דמ"מ יש איסור לבצור כל שהוא שמור. ובכה"ג הוא דש"ט בתוס', דמפרשי האי דרשא דתו"כ, דבשמור אסורה הקצירה והבצירה, אעפ"י שעצם השמירה של ההפקר אין בה איסור. ואין הבצירה מותרת אלא בפירות שהם מופקרים. ומה שאמרו בתו"כ דאסור לבצור כדרך הבוצרים אמרו בשל הפקר דוקא.

ולפי"ז ניתן שפיר ליישב דעת הר"ש, אלא דנחלק על ר"ת בזה, דס"ל דכוונת התוס' אינה דמן המשומר אסור לבצור, ובהפקר צריך לעשות שלא כדרך הבוצרים, דכנ"ל קשה דמנין לדרוש שתי דרשות ממש"י "ענבי נזירך", דמשמע הכל מדובר בהזיר מהם בני אדם, ובזה הוא שנדרש שאסור לבצור כדרך הבוצרים. ואילו מן המופקר שרי לבצור כדרך הרגיל, ולפי"ז לק"מ דהתקשו התוס' בסוכה הנ"ל דמתני' סתמא מיירי, והיינו במופקר, די"ל שפיר, דאמנם המדובר שהבעלים הפקירו כדון, אך המדובר בשזכה בו משהו מן המופקר ושוב משמרו, דבזה ליכא איסור, וכנ"ל, אלא דבזה קאי הדרשא דתו"כ, דכל שהוא שמור, אינו רשאי לבצור כדרך הבוצרים אלא בשינוי, וגם המשנה בשביעית מיירי בכה"ג. ע"כ נאמר במשנה, בהתאם לדרשת התו"כ שלאחר שזכה בו מן ההפקר, הבצירה (וכן הקצירה, לרבנן דפליגי אדר"ע דספיחים מותרים) צריכה שתיעשה שלא כדרך הבוצרים, ומאחר שאין איסור לזכות במחומר, ואין המדובר בעבר איסור, מסתבר שהדבר מצוי, והמשנה אכן דנה במקרה זה. זוהי שיטת הר"ש.

ד. שיטות בתוספת מחול על הקודש

דף ט' א תוד"ה ור' ישמעאל. תימה לר"ת הא אמרינן פ"ק דמו"ק הלכתא כר' ישמעאל קראי לר"ע, דעשר נטיעות הלממ"ס, וכיון דהלכתא למשרי ילדה ממילא זקנה אסורה. ותי' ר"ת דהכא מיבע"ל בתוספת של אחר שביעית מנא ליי, ובחנם דחק דכיון דשביעית גופה מהלכה לא ילפינן מינה שבת ויוהכ"פ דאין דנים ק"ו מהלכה. וכו' עכ"ל.

ולכאורה דעת ר"ת תמוהה עוד יותר, דהרי מסקנת הגמרא במו"ק דלר' ישמעאל דאית ליי תוספת שביעית מהלממ"ס, אין התוספת קיימת רק בזמן המקדש. דמה"ט ר' גמליאל ובית דינו ביטלו התוספת. וא"כ איך ניתן למילף תוספת לענין שבת ויו"ט, שאין תוספת זו תלויה כלל בזמן המקדש וצ"ע.

דעת ר"ת בתוספת שביעית מופיעה עוד בענין הדברים האסורים בתוספת. וזה בתוס' להלן (ט' ב ד"ה ומותר) התוס' שם הקשו לפ"מ שהוכיחו שנטיעה לא נאסרה בתוספת שביעית אלא לי' יום לפני ר"ה, "וכיון דאפילו ליטע בתחלה שרי שלושים יום לפני ר"ה, אמאי אסור לחרוש, לישתרי נמי לחרוש עד לפני ר"ה שלושים יום". ועי' תירץ ר"ת דלא החמירו בנטיעה כמו בחרישה, משום דאין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה אלא בחרישה דכתיב ביה קרא, כדדרשינן לעיל מבחריש ובקציר תשבות. ועוד יש ליתן טעם משום דכל חורש ערב שביעית הוי להועיל בשביעית, אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית, דכל אילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית וא"כ לא יטע לעולם, עכ"ל התוס'.

הנה החילוק של ר"ת ומה שהוסיפו התוס' עוד "ליתן טעם" יש בהם חילוק גדול להלכה. דלתי' ר"ת האיסור בתוספת שביעית מצטמצם לחרשה בלבד. (ונראה דטעמו זה קיים לר' ישמעאל דנאמר איסור תוספת מהלכה לממ"ס והוא ג"כ נאמר לענין חרישה - י' נטיעות חורשין וכו' שמכאן לזקנות שאסורות, וכנ"ל). ואילו לנימוקם של התוס', לא יצא מכלל האיסור אלא נטיעה בלבד, ומשום דאין בזה הכנה לשביעית דרך מה שדומה לחריש "שהוא להועיל לשביעית" נאסר בתוספת, ונטיעה אינה בגדר מועילה לשביעית. ולפי"ז פשוט דזריעה שמועילה לשביעית באמת אסורה גם מלפני לי' יום, בק"ו מחרישה.

ושיטה זו של התוס' החולקת על ר"ת, מבוארת ביותר בר"ש ריש שביעית. שם מביא סברת ר"ת והקשה עליו וז"ל:

ור"ת מפרש דלא החמירו בנטיעה משום דבנטיעה אין תוספת שביעית דאורייתא אלא בחרישה, ובפ"ק דר"ה דרשינן לה מדכתיב בחריש ובקציר תשבות. ומיהו איכא תנאי התם דדרשינן ליי מקראי אחריני. ועוד לא יתכן כלל דממנ"פ דאורייתא היא כחרישה דכתיב כרמך לא תזמור וכש"כ נטיעה דהיא עיקר מלאכה טפי וכו'.

ע"כ דחה הר"ש פירוש ר"ת ופירש (שם, לפני כן): היינו טעמא (שנאסר חריש מעצרת ומפסח) דכיון דלא מהני לאילן נראה כמתקן שדהו לצורך שביעית.

והוא הנימוק שלפנינו בתוס' הני"ל שנטיעה אין בה גדר הכנה לצורך שביעית. והנה הא דהקשה הר"ש לשיטת ר"ת, שתי קושיות: האחת "דאיכא תנאי התם דדרשינן לה מקראי אחריני", הכוונה למבואר בסוגיא דר"ה בדעת ר' ישמעאל שלומד תוספת שבתות ויו"ט וה"ה לשביעית (בתוד"ה כל מקום) ממשי"נ ביוהכ"פ "תשבתו שבתכם". אכן בתוס' מו"ק (ד' א ד"ה מה להלן) דמה דילפינן מהכתוב שצריך לעשות בשבת תוספת מלפניה ולאחריה:

ההיא פורתא לא קחשיב, כיון דלא הוי אלא כל שהוא, וכי האי שיעורא נמי יהא מודה ר"ג דצריך להוסיף, ע"כ.

א"כ לק"מ לר"ת מהאי תנא דדריש לה מהתם. וכל עיקר לא הוקשה אלא לדעת ר"ע. ובזה הוא דס"ל לר"ת, דלדידי לא ילפינן אלא לתוספת דחרישה ולא בשום דבר אחר. וכן ל"ק ממה שהוכיח הר"ש שנטיעה אסורה מה"ת בכש"כ מזמירה. אין זו תמיהה לר"ת, שאמנם כן - נטיעה אכן אסורה מן התורה. אך הן הדבר אמור בשביעית גופה, ולא כן הם דברי ר"ת שדן על תוספת שביעית, וזה לפ"מ דס"ל דאין דין תוספת בשום דבר מהנוהג בשביעית עצמה, פרט לחריש, מגזיה"כ. ולפי ר"ת והתוס' מו"ק הני"ל צריך לומר דמה דמיייתי בסוגיא דר"ה מקור שם לעיל דאיצטריך קרא לומר שביובל אין דין תוספת לאחריה ממשי"כ "יובל היא", דהרי תוספת זו שלמדים מיוהכ"פ אינה אלא משהו. (וזה ודאי אסור מצד עצמו, שהרי אז חל ראש השנה של השנה הבאה). ולא בא אלא ליישב לשון הברייתא דאמר "ואל תתמה שהרי מוסיפים מחול על הקודש" דמשמע שאין מי שיחלוק שיש דין תוספת מחול על הקודש. אך עיקר הדרשה דאיצטריך קרא למעוטי תוספת לאחר היובל, שהוא לפי הס"ד - עד יוהכ"פ כדפירש"י שם, זה לא נצרך לדעה זו וס"ל כרבנן דר' יהודה בסוגיא שם דקרא איצטריך לאפוקי מדר' יהודה דשנת יובל עולה לכאן ולכאן ובזה תתיישב הסתירה בדברי הרמב"ם שפסק דלא כר' יהודה, אף אי נימא דגם איהו ס"ל תוספת מחול על הקודש בשבת ויו"ט (עי' ערו"ל"נ בסוגיא בזה).

לפי האמור דשיטת ר"ת ברורה דגם בשביעית אין תוספת מחול על הקודש מכוח הכתוב "בחריש ובקציר" באה אלא לענין המצומצם דהיינו חריש וקציר בלבד ממילא פשוט דהא דמיייתי בגמרא דברי ר"ע לבאר הברייתא דר' ישמעאל בנו של ר"י ב"ב, "ואל תתמה שהרי מוסיפים מן החול על הקודש" לומר דלומד מהא דשביעית לכל מקום של קודש שמוסיפים בו מן החול, כל זה אינו, כיון דהתוספת מצטמצמת גם בשביעית רק לחריש, ולא בא אלא לומר דיובל על כל פנים ניתן ללמוד משביעית דתרווייהו מודים דקודש נינהו. וכן למדים מקודש שנאמר יובל לקדושת הפירות דשביעית. דכשם שלמדים דין תוספת בקציר היוצא משביעית לשמינית כן יש ללמוד לענין קציר דיובל היוצא לאחריו. וע"כ שפיר הוקשה לו לר"ת (לשיטתו הוא הני"ל) דמצי לתרוצי גם אליבא דר' ישמעאל. ומיושב מה שהקשינו, דהרי הלממ"ס לא נאמרה אלא בזמן המקדש, שהרי הלימוד הנצרך הוא רק ליובל, ואיהו ודאי אינו נוהג אלא בזמן המקדש, שהרי גם משגלו שבט ראובן וכו' לא נהג היובל. ומתורצת ממילא גם הערת התוס' על ר"ת "שבחנם דחק" משום דלא ילפינן ק"ו מהלממ"ס, דלר"ת אין המדובר כלל אלא ללמוד יובל משביעית, ובזה שפיר ילפינן מהלכה, שהרי שניהם כחדא חשיבא.

אכן, לא כן היא שיטת הר"ש וכן היא שיטת התוס' שלא קיבלו דעת ר"ת, ונוקטים דדין תוספת שביעית הוא שכל דיני שביעית מתחילים ל' יום לפני כן. וזה כפי שכתבו התוס' (מו"ק ג' ב ד"ה יכול) דלר"ע קרא דבחריש אתי לאשמועינן שדיני שביעית מתחילים לפני כן ל' יום, וזה משום דל' יום בשנה חשובים שנה ופחות מכאן בטל אל השנה שלאחריה (עי' רש"י ר"ה דף י' ב ד"ה לעולם). וע"כ הוצרכו לנימוק מיוחד שאין זה יכול לכלול נטיעה - דא"כ לא יטע לעולם. ולשיטה זו מה דאוקי בגמרא (ר"ה ט' א הני"ל) לר"ע ילפינן דין תוספת ממשי"כ בחריש ובקציר, באמת ילפינן מהתם לא רק לענין יובל, אלא לכל מקום שמוסיפים מחול על הקודש, גם שבת ויו"ט. ע"כ דחו דברי ר"ת, דלר' ישמעאל שפיר הוקשה לגמרא מני"ל דין תוספת מחול על הקודש, שהרי לר"ע שפיר יש מקור לכל דוכתא מהא דבחריש, וכל עיקר לא הוקשה להם אלא לר' ישמעאל. וזהו שכתבו התוס' לשיטתם (בתוד"ה ור"ע), ד"ר"ע יליף כולו משביעית שבת ויו"ט, דלשיטתם שפיר מצינן למילף "כולהו" דכשם ששביעית מתחלת לפני כן, כן שאר קודש חל לפני כן.

ומתורצת קושית הגר"ע שם בגהש"ס דאיך ניתן ללמוד משביעית לכל דוכתי לפ"מ שכי' התוס' בשם ר"ת (שם ע"ב) דגם שביעית עצמה לא נאסרה נטיעה. דאכן לר"ע לא בעינן כלל למילף דין תוספת קדושה רק לענין יובל גרידא. ומה שכתבו התוס' דלר"ע ילפינן גם לכל דוכתי הוא לשיטתם דפליגי אדר"ת וס"ל דכל דיני שביעית (פרט לנטיעה) ילפינן דאיכא בתוספת שביעית כמו בשביעית. ע"כ לדידהו מצינן למילף גם לשבת. אבל ר"ת לא ס"ל להא דהתוס', ולדידה לא בעי למילף כלל שבת ויו"ט לדין תוספת משביעית. ולפ"ז צ"ל הא דפריך בגמרא ור"ע האי ועניתם וכו' אין זה משום דלדידי ילפינן הכל משביעית כדפירשו התוס', אלא משום דברייתא זו דמרבה תוספת מהא דיוהכ"פ ודאי לא אתיא אליבא דר"ע, דלפי הברייתא הרי גם שביעית ילפינן מהאי קרא כדכ' התוד"ה כל מקום. א"כ ל"צ קרא דבחריש ובקציר להא, וע"כ לא ס"ל לדרשה זו. (ויתכן דלדידי לא ס"ל באמת תוספת מחול על הקודש בדוכתי אחריית פרט לשביעית. כדכתבו התוס' להלן דר"ג ובי"ד לא ס"ל האי תוספת).

ובזה יובן ההבדל שבין התוס' בר"ה ד"ה כל מקום לבין התוס' דמו"ק שהו"ל ד"ה מה, דבמו"ק העלו ד"ל דר"ג אכן מודה לתוספת שבת ויו"ט וכן שביעית, אלא דהתוספת היא כל דהו, ואילו התוס' בר"ה דייקו דר"ג חולק ולא ס"ל לתוספת מן החול על הקודש כלל. ולכאורה דבריהם תמוהים, והרי לפמשי"כ במו"ק אין כל הכרח לומר שר"ג חולק. אכן להני"ל, דזוהי השיטה שחולקת על ר"ת וסוברת דדין תוספת לר"ע ילפינן מהא דבחריש, וכן לר' ישמעאל ילפינן דין תוספת בכל מקום מיוהכ"פ. והנה פשוט דשיעור התוספת הוא אחר בכל זמן. דהרי דין תוספת דילפינן לר"ע מבחריש לכל מקום, ודאי הלימוד הוא לפי שהשביעית מתחילה לפני כן דמשו"ה כל המלאכות למדים מחריש, צ"ל שהוא ל' יום לא מצד אומדנא שזה מועיל לשביעית, אלא שהוא פרק זמן שמבוטל אל השנה הבאה, דהיינו משום דכל פחות מל' יום לא חשיב לשנה. ועל כן ניתן למילף לשבת ויו"ט דבהו שיעור הזמן הוא כל שהוא. וכמו כן לאידך גיסא דלר' ישמעאל ילפינן משבת ויו"ט לשביעית, דכשם דשבת מתחילה פרק זמן ידי' דהיינו כל שהוא, כן לשביעית ילפינן פרק זמן ידי' שהוא ל' יום. ומינה דר"ג ובי"ד שביטלו תוספת שביעית מוכרח לומר דפליגי אכל דין תוספת מן החול על הקודש, דאי איתא דאינהו נמי ילפי מהאי קרא תוספת,

הול"ל דלשביעית שיעור התוספת הוא לפי הזמן דל"ל. דהוא פחות מל' יום. ומדהתירו עד ר"ה מוכרח לומר דלא סברי דין תוספת בשום מקום (פרט להלממ"ס שהיא רק לזמן המקדש, זוהי שיטת התוס' דר"ה).

ואילו התוס' דמו"ק אזלי לשיטת ר"ת דלדידי אין פירוש התוספת שקדושת הזמן מתחילה לפני זה, שא"כ לא יתכן לר"ע להגביל התוספת רק לחריש בלבד. וכיון שאין זה מדין שהקדושה מתחלת עם התוספת, הרי ניתן לומר שפסק זמן של התוספת הוא באמת אחד בכל מקום, וע"כ, אפשר לומר דר"ג ג"כ מודה דיש דין תוספת לשביעית דילפינן לה מקראי דיוהכ"פ, אלא שזמנם מוגבל ושוה בכל מקום - דהיינו כל שהוא.

ובהנ"ל יובנו גם דברי התוס' ר"ה הנ"ל בסוף דבריהם שכתבו וז"ל: ולפי אותה מסקנה (שאין ההלממ"ס אלא לזמן המקדש) יתכן לפרש הלכתא כר"ע וקראי לבזמן שאין ביהמ"ק קיים, עכ"ל. ולכאורה זה תמוה דהרי ההלכה באה ללמד שאיסור הזקנות אינו קיים אלא לזמן ביהמ"ק, א"כ איך יתכן לומר דקראי אותו לאסור לזמן שאין המקדש קיים, דא"כ נמצא שהכתוב סותר את מה שנתקבל מהלממ"ס. אכן להנ"ל הרי השיעור של תוספת לר"ע שנלמד מקרא ד"בחריש" הוא לענין זמן של שלושים יום, לא משום שזהו אומדן זמן דמהני חריש לשביעית, שהרי שיעור זה הוא לכל דבר וכנ"ל. אלא דשביעית מתחלת מאז. א"כ ספיר י"ל כמו שסברה הגמרא במו"ק בראש הסוגיא דהזמן שנקבע במשנה ריש שביעית, מעצרת לאילנות ומפסח לשדה לבן, הוא שלמדים מהלממ"ס, והיינו מפני שהוא מועיל לשביעית, ואינו מועיל לששית, ואין זה תוספת ב"ד קמאי. והלכה זו נתקבלה באמת רק לזמן המקדש ובטלה בזה"ז. אך אז נשאר הלימוד מן הכתוב, אלא שהוא רק במשך זמן ל' יום, שהוא כנ"ל פרק זמן כזה, שבטל לשביעית וזה קיים תמיד. וא"ש הכל.

בסיכום הדברים: ישנה מחלוקת בין ר"ת והר"ש (והתוס') במובן דין התוספות שלמדים בשביעית ובשבת ויו"ט. לר"ת אין פירוש הדברים שהקודש מתחיל קצת זמן לפני כן, ולדבריו - לר"ע לא ילפינן דין תוספת אלא בשביעית גרידא. (ולויובל אתי קראי - ואפיק לה שלא נלמדו משביעית. ולר' ישמעאל דין התוספת נלמד מיוהכ"פ והוא אחד בכל זמנים דקדושה, וזמנו כל דהו).

ולדעת הר"ש, פירוש תוספת שהקדושה מתחילה ונגמרת לפני ואחרי הזמן. ובכל ענין שבקדושה, זמן התוספת הוא לפי ענינו. בשבת ויו"ט זמן התוספת הוא כל שהוא, ואילו לשביעית זמנו ל' יום לר"ע. ולר' ישמעאל דין תוספת בשביעית הוא ל' יום, ומהלכה נתקבל לאסור בזמן המקדש מעצרת ופסח, וזהו רק מצד שמועיל לשביעית. ונמצא דלתרוויחו - ר"ע ור"י (למ"ד שביעית בזה"ז מן התורה) קיימת בשביעית תוספת ל' יום מה"ת. אולם ר"ג ובי"ד פליגי ולא דרשי דין תוספת חול על הקודש כלל, ולא ס"ל רק האיסור מצד הלממ"ס, וזה בטל בזמן שאין ביהמ"ק קיים. על כן לפ"ז לדעה זאת מותרות העבודות עד ר"ה ממש.

ה. תוכן העיכוב ד"כל יושביה עליה" ביובל

ר"ה ט' ב. גמ' והכתיב בארץ, ההוא - בזמן שהדרור נוהג בארץ נוהג בחו"ל בזמן שאינו נוהג בארץ אינו נוהג בחו"ל. ע"כ. בטו"א הביא פירש"י דאינו נוהג בארץ היינו בזמן שאין כל יושביה עליה. ותמה דא"כ איך הוי ס"ד שיהא נוהג בחו"ל, כיון שאין יובל כלל ועיקר - יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. כן הביא פי' הראב"ד ואף אותו דחה, עיי"ש. ופי' בטו"א הכוונה:

שאם השמיטו ותקעו שופר בארץ אבל לא שלחו אלא שבחו"ל שלחו. אעפ"י שקראו דרור בחו"ל, הו"א הא נתקיים שלשתם - שנים שאין נוהגות אלא בארץ נתקיימו בארץ, וקריאת דרור, אעפ"י שלא נתקיים בארץ, הואיל ונוהג בחו"ל ונתקיים שם סגי בהכי, קמ"ל קרא - בארץ, וכיון שלא נהג בארץ, קריאת דרור דחו"ל אינו כלום, הרי לא נתקיים מצות דרור, וכיון דשלשתם מעכבות [אין] יובל נוהג.

וגם תירוצו תמוה, שהרי לעיל אמרין בפשיטות בדברי ר' יוסי אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח, והיינו דפשיטא דהא דאחד בסוף העולם שמשלח מתקיימת על ידו הא ד"וקראתם דרור" (ועי' תוד"ה דאפילו) וא"כ ע"י אחד שבחו"ל שמשלח באמת מתקיימת המצוה.

ונלע"ד לקיים פירוש ראשון, והנה לכאורה קשה לכל הפירושים אמאי לא נפרש כפשוטו, שאינו נוהג בארץ, היינו כשלא קיימו מצות שליחת עבדים דרור בארץ, שהיו שם ג"כ עבדים ולא שלחום, דאז שליחת עבדים דחו"ל ל"מ לאחולי יובל, דמה שאמרו שע"י שליחת עבד דחו"ל נמי סגי, היינו כשלא הי' בא"י ומשו"ה לא שלחו, אבל כשישנם עבדים וקיימא עליהו המצוה ולא שלחו, ל"מ עוד ששלחו בחו"ל.

וצ"ל דכיון דאיכא מצות שילוח עבדים בחו"ל כמו בארץ, דזו היא מצוה שבגוף, כל דאילו היתה נחשבת המצוה כמקיימת אילו היה השילוח נעשה בארץ, יקוים גם ע"י שליחת האחד דסוף העולם (ועי' בערול"נ שנסתפק אי סגי בכמה שישלחו, או צריך שרובם ישלחו, או אולי גם מיעוט מעכב), ע"כ מוכרח לומר שהמדובר שמה שלא שלחו בארץ הוא בגלל עיכוב הלכתי שהוא קיים בארץ, ולזאת פירש דהיינו שאין כל יושבי עליה. והנה עכוב זה לכאורה אינו נזכר אלא לגבי משלוח עבדים - וקראתם דרור בארץ לכל יושביה. ומ"מ הרי אמרין שאין כל יושביה עליה אין היובל נוהג. והרי זה אליבא דכו"ע, גם אליבא דר' יהודא, למרות שלדעתו משלוח עבדים לא מעכב ביובל, רק תקיעת שופר, א"כ לכאורה לדעת ר' יהודא אמאי אין כל יושביה עליה מעכב את כל מצות היובל. אלא שהדבר הוא פשוט, דע"כ לא פליג ר' יהודא אלא בגוונא שהחיוב לשלוח עבדים אכן קיים, אלא שמשו"מ אינו מקוים בפועל, אם מפני שאין עבדים לשלוח, ואם שממאנים לשלוח דבזה ס"ל לר"י דאין זה מעכב בשאר מצוות היובל. משא"כ כשאין כל יושביה עליה דבזה אין כלל חיוב לשלוח עבדים, נמצא דחסירה מצוה אחת ממצוות היובל, בזה פשיטא שאין היובל נוהג. כי זה ברור שכל המצוות של יובל מהוות חטיבה אחת, ובהתפרק האחת, הכל נתפרק, וז"פ.

ומעתה השאלה נשאלת, גם כשאין כל יושביה עליה דאין מצות שילוח עבדים בארץ, דמ"מ הן י"ל דמשלוח עבדים דחו"ל לא נפטר בגלל שאין כל יושביה, דזה נאמר רק לענין קריאת דרור של יושביה עליה, ולא פקעה מהם המצוה, וכיון שהם בחיובם עומדים, לכשקיימו הם מצות שילוח העבדים, הרי נמצא שנתקיימו כל שלשת הדברים - תק"ש בארץ וכן השמטת

קרקעות, ומשלוח העבדים שהוא שייך גם בחו"ל ונתקיים כהלכה, ממילא כל שלושת המצוות נתקיימו. וע"כ ינהוג היובל בארץ לכל דיני האחרים. ואעפ"י שמשלוח עבדים לא נתקיים שם, כי כנ"ל בארץ חיוב זה תלוי הוא בתנאי דכל יושביה עליה, מ"מ כיון שנתקיים עכ"פ ע"י יושבי חו"ל, שוב לא יעכב כלל, אפילו לדעת רבנן דשלשתן מעכבות, שהרי באמת כולם נתקיימו, ומה שבארץ לא נתחייבו, אין זה מעכב את כל מצות היובל. לזה אשמעין קרא - בארץ, דכל שבארץ לא קיימת כלל המצוה, ל"מ מה שישלחו בחו"ל, כי עיקר המצוה בארץ תליא, וכיון שזו איננה, אין קיים היובל כלל. וממילא גם פטורים הללו שבחו"ל משלוח עבדיהם.

ולפ"ז א"ש הא דתלו לה דוקא בכה"ג שלא היו כל יושביה עליה, דאז נפטרו בארץ ממשלוח עבדים, בכה"ג דוקא הוא דאמרין דכל המצוה בטילה, משא"כ אם משום איזו סיבה שהיא לא שלחו עבדים בא"י, כגון שמיאנו, או כגון שלא היו עבדים, בכה"ג כיון שהמצוה קיימת מיהת בא"י וכן בחו"ל, משלוח העבדים שבחו"ל נמי סגי ביה שייחשב שנתקיימה מצות שליחת העבדים, וכל שהדברים האחרים המעכבים את היובל נתקיימו למר כדאית ל"י ולמר כדאית ל"י, היובל נוהג, דמתקיימת מצות שלוח עבדים ע"י הללו שבחו"ל, ודו"ק.

ו. חנטה, שליש בישול, לקיטה

ר"ה דף י"ב ב. תנן התם התלתן משתצמח, התבואה והזיתים משיביאו שליש. (המדובר לענין עונת המעשרות). ונחלקו רש"י ותוס' במובן "תבואה" האמור במשנה, לרש"י זה כולל את ענבים, עפ"י הכ' תבואת גורן ותבואת יקב. והתוס' (ד"ה התבואה) הקשו ע"ז והעלו דתבואה האמורה במשנתנו אינה כוללת רק תבואת דגן. ומ"מ לדינא בעונת המעשרות לא נחלקו כפי שסיימו "דכל אותם שעורים (שנתפרשו במשנה שם) הוא הבאת שליש שלהם". הרי שעונת המעשרות לענבים וזיתים, כשם ששאר פירות האילן, עונתם היא הבאת שליש גידולם, והיינו שמאותה שעה הם ראויים להקצר בדוחק (כדפירש"י להלן דף י"ד א ד"ה באספך).

אך נראה דנפ"מ גדולה בין רש"י לתוס' בענין קביעת השנה לשביעית, דהתוס' בא"ד כאן נקטו בפשיטות דכל אילנות הולכים לשביעית בתר חנטה, וענבים נמי בכלל, כדאמרין לקמן (דף י"ג ב) "אמרי רבנן אילן בתר חנטה, ירק בתר לקיטה, תבואה וזיתים בתר שליש". עכ"ל. היינו שלפ"מ שהוכיחו כאן שלשון המשנה "תבואה" אינו מכוון אלא לתבואת דגן, לפ"ז מפרשים גם הא ד"אמרי רבנן" שהמדובר לענין שביעית, ענבים נמי כלולים בכלל כל אילנות. ואילו זיתים נפטרו במיוחד, ולהם דין אחר - בתר שליש כמו תבואה. ואילו לרש"י נראה פשוט דגם התם כד אמרין תבואה וזיתים בתר שליש, הכונה לתבואה היא לתבואת דגן ויקב דהיינו ענבים, דלרש"י ענבים וזיתים שניהם דינם בתר שליש גידולם. והיינו עפ"י מ שמיסיקים בסוף הסוגיא המקור בתורה לענין שביעית ממש"נ "ועשת התבואה לשלש השנים" - לשלש, לשון התורה ודאי שהוא כולל ענבים כשם שהוא כולל זיתים. שממקום זה הוא שאנו שומעים היסוד שבזיתים אזלין בתר שליש, שלא כמו בשאר אילנות, שבהם החנטה קובעת, דתבואה בלשון הכתוב כוללת כאן גם זיתים, כן גם ענבים כלל זה. ונראה דזה היה היסוד לקושית התוס' על רש"י, שתבואת יקב כוללת בתוכה, גם ענבים גם זיתים. ועל כן, אי איתא דהמשנה נקטה בלשון תורה, וכללה ענבים בכלל תבואה, לא ה"י צריך גם לפרט זיתים בנפרד, שכן לשון התורה כולל ודאי גם זיתים בכלל תבואה, שאלי"כ מנלן להוציא זיתים מכלל כל האילנות למיזל בהו בתר שליש. (וזה עפ"י לשון הכתוב (יואל ב, כה) "והשיקו היקבים תירוש ויצהר").

ורש"י נ' דהסתמך על האמור בסוגיא דברכות (דף כ"ה א) בענין כרם או נטע רבעי דדרשו מלשון הכתוב שנאמר ברבעי "להוסיף לכם תבואתו" שהכוונה לענין ענבים ממש"נ "ותבואת הכרם". הרי דלשון תבואה מתייחס בפשטות לענין ענבים מאשר לזיתים. (עיי"ש בסוגיא, שלכאורה תמוה שלא נתפרש הכתוב לענין זיתים, כדאמר התם - "כרם זית" איקרי, כרם סתם לא איקרי, ולא הובא לדרוש לשון תבואת גורן ותבואת יקב, שיקב משמעותו גם זיתים, וכנ"ל). ובהתאם לזה לשון המשנה כנ"ל כללה בתבואה גם ענבים ואילו זיתים נפטרו לחוד.

וצ"ע לדעת התוס', על איזה סמך נקבעים זמנים שונים לענבים וזיתים בענין שביעית, דבזיתים הוי שליש ובענבים הזמן בתר חנטה, כמו בשאר אילנות. דהן זה נראה ברור ע"כ, דכל עיקר היסוד לחלק זיתים משאר אילנות שזה על סמך הדרשה ועשת התבואה לשלש השנים - לשלש השנים, וא"כ בפשיטות הו"ל לכלול בזה גם ענבים.

וראיתי בטו"א שנגע בזה (ד"ה מנהג שביעית) וכ' :

די"ל דהא דתלה רחמנא לשנת השמיטה בחג הסוכות בע"כ היינו טעמא דכל תבואה שנקצרה בחג בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה, כדאמר לקמן. דהוא הדין נמי לזיתים אלא דחדא מינייהו נקט. אבל בכל שאר אילנות אין להם זמן אחד קבוע לכולם לומר דאם נלקטות בחג בידוע שהביא כך וכך לפני ר"ה וכו'.

הנה לפ"ז לא דרשינן מקרא רק תבואת דגן, אלא שמדנחתין לטעמא דקרא דתלי לה בהבאת שליש, וידעו חז"ל שהבאת שליש באילנות היא בזיתים בלבד מזה הוא למדו לכלול זיתים בכלל תבואה, דחד טעמא הוא, עכתי"ד.

והדברים קשים להולמם, דא"כ עיקר טעמא דכוללים זיתים בכלל, חסר מן הספר. ועוד דלפ"ז אליבא דרש"י דתבואה האמורה במשנתנו כוללת גם ענבים וזה מטעם דבכלל תבואה היא, א"כ צ"ל דקרא דילפינן מינה לשלש - לשלש דאזלין בתר שליש כולל גם ענבים. ולפ"ז גם ענבים שנגמרים בכה"ס הביאו שליש לפני ר"ה. ולא כן הדבר לפי התוס', א"כ נחלקו במציאות. ודברי התוס' בענין זיתים דלא מקרא ילפינן אלא מסברא, ומתוך הנחה (שרש"י חולק ע"ז) שאין לה סימוכים בגמרא. א"ו פשוט וברור דלהתוס' ג"כ המקור דבזיתים אזלין בתר שליש נלמד מן המקרא שנאמר בו "ועשת התבואה לשלש השנים" שכולל גם זיתים, כלשון תבואה שכולל גם זיתים (וזה ה"י מקור פשיטותם וקושיתם על רש"י כנ"ל, דאי איתא דמשנתנו נקטה כלשון הכתוב הו"ל למיכלל גם זיתים בכלל תבואה). אלא ודאי שיטת התוס' דמקרא ילפינן גם זיתים, דגילה הכתוב בהני דאזלין בתר שליש גידולם. וזהו בהני דגלי קרא, אבל שאר אילנות דלא גלי קרא נקטינן דבתר חנטה אזלינן כסברא דאיכא בזה, כדכתבו התוס' להלן (י"ד א ד"ה באחד) "דכל החנוטים קודם זמן הזה (א' בשבט או ט"ו בשבט לכל מר כדאית ליה) היינו על גשמי שנה שלפני תשרי". ע"כ זמן חנטה קובע. ומ"מ צ"ע לדעת התוס' הלזו, למה ואיך נכניס בכלל תבואה גם זיתים דאזלין בהו לשביעית בתר שליש ואילו בענבים אזלין בתר חנטה.

והנראה בזה דהנה המקור לראות ט"ו בשבט כשנת האילנות כתבו התוס' כמה פעמים (י"ג ב ד"ה מתוך, י"ד א ד"ה מה גורן, וד"ה באחד, י"ד ב ד"ה ולשביעית) הוא מה שנאמר בערלה "ובשנה הרביעית" "ובשנה החמישית" - פעמים שברביעית ועדיין אסורה משום ערלה, ופעמים שבחמישית ועדיין אסורה משום רבעי. ועפ"י נראה דכל הני מקורות דמחלקי בין ענבים לזיתים, סברי כמאן דדריש "כרם רבעי" (ברכות ל"ה א הנ"ל). באופן דנמצא דקרא דנאמר בערלה דאזלינן בטר ט"ו בשבט, וזמן זה הוא אחיד בכל האילנות דמה שגדל עד אותו זמן חנט עד תשרי שלפניו, מזה למדים דענבים הוצאו מכלל מה שלמדנו דבתבואה אזלינן בטר שליש, דמקרא ד' לענין ערלה למדים שענבים אינם כלולים בזמן דהבאת שליש. זהו המקור לדעת התוס' שמחלקים בין ענבים לזיתים. ורק בתבואה דגן וזיתים אזלינן בטר שליש לשביעית ואילו ענבים בכלל שאר אילנות למדים מהאי דינא דערלה דהזמן הקובע בהם הוא החנטה.

והנה מהא דערלה ילפינן לכל אילנות וזה כולל זיתים אע"ג דהקובע לגבי ידיהו הוא שליש גידולו, וכן לענין אתרוג, דאין החנטה קובעת כיון שגדל על כל מים ומ"מ אף אתרוג כלול בהלכה דערלה, דעד ט"ו בשבט הוא מגשמי שנה הם בדין ערלה. אעפ"י דהנימוק שמה שחנט לפני ט"ו בשבט הוא מגשמי שנה השלישית לא שייך בו. וצ"ל דקרא פסקא למילתא, דבכל מקום באילנות ר"ה שלו ט"ו בשבט, וממילא לא חלה עדיין התחדשות השנה הרביעית עד ט"ו בשבט. ויובהרו לנו בזה דברי התוס' (ר"ה יד א ד"ה באחד) שכתבו שם וז"ל:

והא דלא אזיל באילנות בטר תשרי כמו בשליש בתבואה, משום דדרשינן לעיל פעמים שברביעית ועדיין אסורים משום ערלה.

והעיר על דבריהם בפנ"י. דזה אזיל רק לפי דעה ראשונה שכתבו לעיל (בד"ה מה גורן) דהא דילפינן מגורן ויקב אינו אלא אסמכתא, דלפ"י הוקשה להם ענין שביעית שהוא מן התורה.

משא"כ לפמשי"כ התוס' בלישנא בתרא דדרשא גמורה היא לענין שביעית, א"כ לא הוצרכו הכא למילף מערלה דכיון שכתבו דכל החנוטים קודם שבט גדלים על גשמי השנה שלפני תשרי, א"כ ע"כ אזלינן בטר חנטה, ומשבט, דילפינן מגורן ויקב בין לענין שביעית בין לענין מעשר.

אכן עפ"י האמור לעיל הוצרכו לזה גם לפי לישנא בתרא. דהרי הילפותות מגורן ויקב אמרנו דמשו"ה בירקות הולכים אחר הלקיטה, כי שם לא קיים הנימוק למילף דניזיל בטר חנטה, רק בגדלים על רוב מים, ואילו באתרוג דגדל על כל מים, הרי הול"ל דניזיל ב"י גם למעשר וגם לשביעית אחר לקיטה. וכן בזיתים עצמם, הרי קרא בא לומר דאזלינן ביה בטר שליש גידולו. ולפ"י אם לא הגיעו לשליש עד ט"ו בשבט מתעשרים להבא. ואעפ"י שהחנטה היתה לפני ט"ו בשבט, וא"כ עלה השרף שממנו גדל הפרי מגשמי שנה שעברה, לא אזלינן בטר חנטה. וזהו שהוקשה לתוס' דהו"ל למימר דתשרי הוי ר"ה לאילנות, כיון דלהנ"ל בהני מיני החנטה אינה קובעת, א"כ ש"מ דלא החנטה קובעת, אלא ר"ה כמו בתבואה וירק. ולזה תירצו דעיקר הלמוד הוא מערלה דבהם קבעה תורה דר"ה הוא ט"ו בשבט. על כן גם לשביעית קבוע יום ר"ה לאילנות.

עוד אפשר לפרש באופן אחר קצת. והוא עפ"י שיש לדקדק בלשונם בקושיתם אמאי לא אזלינן באילנות בטר תשרי "כמו בשליש בתבואה", דלמה היה להם להדגיש הא דאזלינן בתבואה "בטר שליש". על כן נראה כוונתם, דמאחר דט"ו בשבט אינו מהוה בעצם ראש השנה לאילנות, דר"ה שלהם הוא ג"כ תשרי, אלא דמה שחונט עד ט"ו בשבט מוכיח שגדל לפני ר"ה, היינו - שהשרף עלה באילן מלפני כן. יוצא מזה דבאילנות אזלינן בטר ה"בכוח" ולא בטר ה"בפועל". דא"כ נימא שגם באילנות ניזיל בטר השליש ידיהו, ויהי באמת ר"ה ידיהו ג"כ תשרי, כמו בתבואה, ורק אותם פירות שהגיעו לבישולם שראוי לאכילה תהא זו השנה שלהם למעשר ולשביעית. ותירצו כנ"ל, דמדחזינן לענין ערלה, דמה שחנט עד ט"ו בשבט הוא בכלל פירות שנה השלישית ונאסר, ש"מ דפירות לא דמו בזה לתבואה, דבפרי ה"בכוח" קובע, ועל כן ר"ה שלהם הוא ט"ו בשבט. ואכן מטעם זה גם באתרוגים וזיתים, שהיה להם נימוקים משלהם לשנות ר"ה שלהם, מערלה אנו למדים שראש השנה של אילנות הוא אחיד לכולם, ואינו אלא ט"ו בשבט.

ז. שיטות בראש השנה לאילנות בט"ו בשבט

לענין אתרוג בשביעית נחלקו תנאי בסוגיות דר"ה. ובמשנה דסוכה (דף ל"ט א) אמרינן: הלוקח לולב מחבירו בשביעית וכו' שאין רשאי ללקחו בשביעית. שמענו מזה תרתי, האחד דאזלינן בטר לקיטה, דעל כן אעפ"י שודאי היתה החנטה לפני כניסת שביעית, תורת שביעית עליו. ושנית, דאזלינן ביה בקביעת ראש השנה, לא ט"ו בשבט, אלא תשרי.

והנה בעוד שלענין אי באתרוג בטר חנטה או בטר לקיטה מצינו בסוגיות דר"ה כמה דעות, והובאה בסוגיא דסוכה שם דעת רבותינו שנמנו וגמרו באושא, דאזלינן ביה בטר לקיטה גם לשביעית. וכן נסתם במשנה וכנ"ל.

ויוצא לדעה זו דכיון דאתרוג גדל על כל מים, ממילא אין משמעות לזמן חנטה שלו, ועל כן הרי הוא בזה כירק דאזלינן בטר לקיטה. ואעפ"י שלענין ערלה נראה דבכל אילנות, כולל גם אתרוג, עד ט"ו בשבט של שנה רביעית הוי בדין ערלה, וכנ"ל, וא"כ אזלינן בטר חנטה לא ילפינן מהתם לענין שביעית.

אכן בזה דר"ה שלו הוא תשרי, יש לדון בו, אם הוא מכוח הנ"ל דכיון דלא אזלינן בטר חנטה, אין ממילא גם לתאריך של ט"ו בשבט משמעות, ועל כן ר"ה שלו תשרי. וא"כ הוא דין מיוחד באתרוג, ואילו שאר אילנות, כיון דאזלינן בהו בטר חנטה, ממילא גם לשביעית ר"ה שלהם הוא ט"ו בשבט. וכל מה שחנט עד ט"ו בשבט של שביעית, הרי הוא בדין ששית. ואינו ענין למה דילפינן דא' בתשרי ר"ה לשמיטין (ריש ר"ה וסוגיא שם ח' ב). דהרי גם הא דט"ו בשבט הוא ר"ה לאילנות מבוסס על הא דלפי החנטה כל הגדל עד ט"ו בשבט הוא משל ששית.

אך י"ל גם דהא דאזלינן בשביעית בטר ר"ה של תשרי, הוא משום דמקרא נפקא לן (ר"ה ח' ב) ופשטות הלשון נראית דלכל דבר נכנסת שביעית מא' תשרי.

והנה לשון הרמב"ם (פ"ד משמטה ויובל ה' טו) אכן משמע ששביעית נכנסת לכל דבר מא' בתשרי. כן הבין דעתו בפאה"ש (הל' שביעית, כ"ב וביו"ש שם ס"ק י"ד) האריך להוכיח שכן היא דעת הרמב"ם. ושלא כפי שהובא בהגהות בדפוס מהשל"ה

דמפרש כוונתו לר"ה לאילנות, במה שנוגע לאילנות, דהיינו מט"ו בשבט. וכן העתיק להלכה מרן הרב זצ"ל בשבת הארץ עיי"ש.

וכן העלה החזו"א (סי' ז, ס"ק י"ג) שהאריך בזה, ודייק מלשונות הרמב"ם שכוונתו ברורה שא' תשרי מהוה ר"ה לשביעית לכל דבר.

אכן, אם כי דעת הרמב"ם מוכחת שהיא כנ"ל, נראה שאין זו דעת בעלי התוס' (ולא רק דעת הר"ח, כפי שציין בחזו"א שם), ולדעתם ראש השנה לשביעית לאילנות היא ט"ו בשבט, ומה שחנט לפני ט"ו בשבט בשביעית דין ששית עליו. וכן מה שחנט עד ט"ו בשבט בשמינית, דין שביעית עליו. וכפי שיתבאר להלן בעי"ה.

הנה התוס' (דף י"ד א' ד"ה באחד בשבט והו"ד לעיל ו') כתבו בהא דנחלקו ב"ה וב"ש לענין ר"ה לאילנות. דלמר זמן חניטה של גשמי שנה זו באחד בשבט, ולמר בט"ו בשבט. וכל החנוטים קודם זמן הזה, היינו על גשמי שנה שלפני תשרי. והא דלא אזיל באילנות בתר תשרי, כמו בשליש בתבואה, משום דדרשינן לעיל (דף י' א') פעמים שברביעית ועדיין אסורים משום ערלה. עכ"ל.

ולכאורה יש להבין מאי קשי"ל לבתר שהסבירו שהפירות שחונטים עד ט"ו בשבט, משל גשמים שלפני ר"ה הם גדלים, א"כ הרי טעם הגון הוא שמשו"ז ר"ה שלהם הוא ט"ו בשבט, ואינו דומה לתבואת גורן. וכן למה לא הזכירו בקושיתם רק תבואה, ועדיפא הו"ל לאקשוויי מזיתים דכולים בכלל "גורן ויקב" דאזלינן בהו נמי בתר שליש גידולם. ואין הולכים בהם אחר חנטה (שהוא זמן מוקדם יותר לפי התוס') וממילא אין להם משמעות של ט"ו בשבט, שלא נאמר אלא לענין חנטה. א"כ בהם הזמן לכאורה פשוט כמו בתבואה, לא בתשרי. וכן, אי ס"ל להתוס' דר"ה לשביעית גם לאילנות הוא א' בתשרי, א"כ צ"ל דכל קושיתם היא רק לענין מעשרות, א"כ מאי משני דילפינן מערלה, דאכתי תקשי מאי חזית למילף מערלה, נלמד משביעית.

וכבר הבאנו לעיל (ו'), דברי הפנ"י שהעיר מדברי התוס' דלעיל (ד"ה מה גורן): לפי מה שכתבו שם בלישנא בתרא.

דדרשה גמורה היא לענין שביעית, א"כ לא הוצרכו הכא למילף מערלה, דכיון דכתבו דכל החנוטים קודם שבט, גדלים על גשמי שנה שלפני תשרי, א"כ ע"כ אזלינן בתר חנטה.

מכל זה עולה פשוט וברור, שהדיון שלהם אכן סובב גם על שביעית שהיא דאורייתא ולא רק לענין מעשר אילנות דרבנן. ומה דילף לעיל מגורן ויקב, דאזלינן בהו בתר שליש, אמנם גם ביקב אזלינן בתר שליש גידולו, אבל אין זמנו של "ויקב" כזמנו של "גורן", דגורן הוא דאזלינן בשביעית בתר א' תשרי, ואילו בזיתים אזלינן בזה לפי ר"ה דאילנות. וע"כ לא הזכירו בקושיתם אלא מתבואה, שהיא תבואת גורן (בלשון המשנה, וכנ"ל). ואדרבא, עיקר קושיתם היא מהא דזיתים דפשוט דלענין מעשרות ולשביעית כלולים הם במ"ש שר"ה לאילנות הוא ט"ו בשבט, שכולל גם זיתים שעונתם היא הבאת שליש, ולזה אין משמעות לט"ו בשבט, שאינו ענין אלא לחניטה. [ועי' לעיל, ו', שנתבאר לנו בזה הערת הפנ"י הנ"ל מלישנא בתרא תוס' הקודם].

וכן מבואר מהפנ"י דפשיטא לי' בכוונתם דלא רק למעשרות כי גם לענין שביעית ר"ה דאילנות הוא ט"ו בשבט, שכי' שם כנ"ל להעיר בתוס' הנ"ל לפי לישנא בתרא. וכי' עוד שם לפני כן, וז"ל:

נראה שהוצרכו לזה לאותו סברא שכתבו לעיל בד"ה מה גורן ויקב דקרא אסמכתא בעלמא הוא. וא"כ קשיא להו הכא שפיר אמאי אזלינן בתר חנטה לאילנות ומונין משבט לענין שביעית דאורייתא וכן לענין מעשר ענבים דהוי מדאורייתא. לכך הוצרכו לפרש דילפינן מערלה. עכ"ל.

הרי מפורש דנוקט בפשיטות דס"ל לתוס' לענין שביעית אזלינן בתר ט"ו בשבט לגבי אילנות. ולפלא בעיני דהפא"ש שהביא מדברי הפנ"י לבסס מש"כ הרמב"ם דא' תשרי הוי ר"ה גם לאילנות בשביעית וכי' ע"ז: "ושמחתי שיש לי עמוד לסמוך עליו". והעלים עין ולא הזכיר עוד מדברי הפנ"י שהבאנו בזה, שמזה עולה דפשיטא לי' שדעת התוס' הוא שלא כהרמב"ם ולדידהו ר"ה לשביעית באילנות הוא ט"ו בשבט, כמו לענין מעשרות. וכן תמיהני על שני הגדולים הללו מרן הרב זצ"ל ובעל החזו"א זצ"ל, שלא הביאו כלל דעת התוס' שנוקטים שלא כהרמב"ם. וצלע"ר.

ונראה שהדבר תלוי בפלוגתא אחרת דהראשונים. והוא לענין דין ערלה במנין שנות ערלה דדעת רש"י (ר"ה דף י' א') כדדייק הפנ"י היא, שמה שאמרו שם בגמרא דפירות שנה רביעית שחנטו עד ט"ו בשבט אסירי בדין ערלה הוא רק באלה שלא מלאו להם שלש שנים מלאות מנטיעתם. אלא של יום בשנה שלפני ר"ה נחשב להם כשנה. אבל אלה שנטיעתם היא שלש שנים מיום ליום, בהם שנה רביעית מתחילה מא' תשרי, דפירותיו דין רבעי להם מא' תשרי ואילך. וכי"ה דעת הרמב"ם, והובאה בשו"ע (סי' רצ"ד, ה). ואילו דעת הר"ן אינה כן, אלא גם בהא דהוה שלש שנים מלאות, אין פירות שנה רביעית מותרים, כשחנטו לפני ט"ו בשבט (והובא בשו"ע בשם י"א). וכן נראה דזו דעת התוס' שם (דף י' א', ד"ה ופירות) שכתבו הנפ"מ במה שתשרי הוא ר"ה לנטיעה, דלא ניזיל בתר ט"ו בשבט למנות לי' היום לפני ט"ו בשבט ולא כתב הנפ"מ לענין מה שחנט בשנה רביעית עד ט"ו בשבט, דס"ל כהר"ן דגם בשלש מלאות נמי אין מותר אלא מט"ו בשבט של שנה רביעית ואילך. וזה מוכרח גם מתירוצם בדף י"ד א' ד"ה בא' בשבט. וזוהי גם שיטת הר"ח בדף י' א' שפירש בדרך מיוחדת האמור שם "ופירות נטיעה זו" עיי"ש, ודו"ק.

דהנה כנ"ל התוס' נוקטים שמעלה אנו למדים למעשרות ולשביעית דר"ה לכולהו אילנות הוא לא מא' תשרי. דמאחר דבערלה סתמא נאמר בכל האילנות, וכולל גם זיתים, דאין הם ניתנים אלא במה שנחשב לגידול שנה רביעית, דהיינו אחרי ט"ו בשבט. ומזה למדים גם לענין שביעית ומעשרות, דקבעה תורה מילתא פסיקתא שזמן חנטה הוא ר"ה לאילנות לכל דבר, בכל הני שגדלים ממי שנה שעברה. (פרט לאתרוג שגדל על כל מים שלקטתו קובעת). וע"כ גם שביעית למרות שנלמד מן הכתוב ששנת שביעית נכנסת מא' תשרי, מערלה למדים, דאזלינן בהו בתר השרף שעולה באילן שממנו גדלים הפירות, וע"כ גם לשביעית זמנם הוא ט"ו בשבט.

ולא כן לרש"י, וכן לרמב"ם, דגם בערלה עצמה, אין זה כלל קבוע ששנה רביעית נמנית רק מט"ו בשבט, דהרי כנ"ל, לדידהו, בשמלאו לאילנות שלש מלאות, הפירות מותרים מיד מתשרי ואילך, א"כ אין ללמוד כלום מערלה. וע"כ הדרינן לפשטא דקרא דא' בתשרי דינו לקודש בקדושת שביעית, אינו ענין רק לאתרוג, אלא כך הוא הדין בכל אילנות, שלשביעית השנה נכנסת בתשרי, ולא בט"ו בשבט כמו לענין מעשרות.

ומעתה מבואר, שמחלוקת ראשונים היא לענין אילנות בשביעית, דלדעת הרמב"ם ורש"י, שביעית נכנסת גם לפירות האילן מא' תשרי, וכן יציאת השנה וכניסת השנה השמינית. ואילו דעת התוס', הר"ן והר"ח שגם לשביעית אזלינן בפירות האילנות, רק מט"ו בשבט ואילך. ופירות שחונטים (ובזיתים - שליש גידולם) עד ט"ו בשבט של שביעית עדיין תורת ששית עליהם.

וצריך להוסיף, דאף לשיטת התוס' ואידך שנקטו דלפירות האילן בשביעית, ט"ו בשבט הוא ר"ה (פרט לאתרוג) אין זה אלא באשר לפירות. משא"כ באילן עצמו וזה כולל, כמובן, גם הענפים, בהם לכו"ע ר"ה הוא בא' תשרי, כי בזה לא שייך הזמן של ט"ו בשבט, שהוא תאריך החנטה של הפירות, ואינו ענין מכל וכל לאילן עצמו. ואם כן, מובן הדיון בגמרא סוכה (ל"ט - מ') לענין קדושת שביעית בלולב, ממה שנקצץ מתשרי ואילך של שנת השבע. (אולם רש"י לשיטתו, דכנ"ל נוקט דא' תשרי הוי ר"ה לשביעית גם לאילנות, משהו גידול ענפי האילן לחנטה בפירות, עיי"ש).

ח. באיסור זריעה וקליטה בתוספת שביעית

בר"ה ט' ב' תוד"ה מרכיב. הקשו לפ"מ שהוכיחו שנטיעה ערב שביעית אינה אסורה אלא ל' יום לפני שביעית, דמשו"מ החמירו לענין חרישה לאסורה בשדה לבן מפסח ובשדה אילן מעצרת וכיון דאפילו ליטע בתחילה שרי ל' יום לפני ר"ה אמאי אסור לחרוש, לשתרי נמי לחרוש עד לפני ר"ה שלושים יום.

ותירצו בזה :

ואור"ת דלא החמירו בנטיעה כמו בחרישה משום דאין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה, אלא בחרישה דכתיב ביה קרא כדדרשינן לעיל מ"בחריש ובקציר תשבות".

פירוש דבריו נראה, דאמנם בשביעית עצמה איסור נטיעה הוא מדאורייתא, שהרי כך אמר "אין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה". וזה אי משום שזה בכלל זריעה שנאמר בה "לא תזרע" ואם משום שזה בכלל "זמירה" שנאמר בה "לא תזמור" ונטיעה בכלל זמירה מק"ו. אלא שבערב שביעית לא נאסרה מדין תוספת שביעית, כי לא נאמר בקרא אלא חריש.

ונראה ברור דלפי תירוץ זה של ר"ת, אין צריך כלל לתת טעם מה ההבדל בין חריש לנטיעה, שכן נטיעה היא מלאכה אחרת, ואין ללמוד בשביעית איסור מלאכה אחת מחברתה (כמו"ק ג' א), והוא הדין בתוספת שביעית, לא אסרה תורה אלא חרישה בלבד. וא"כ גם זריעה אינה אסורה מדאורייתא בתוספת שביעית כי מגז"כ אסור רק חרישה בתוספת שביעית.

(ומה שכתבו בהמשך דבריהם "ועוד יש ליתן טעם" וכו' לחלק בין נטיעה לחריש, הרי הוא נימוק נוסף, כלשונם בזה "ועוד"). וקוטב תירוץ ר"ת הוא שבתוספת שביעית אין איסור בשום מלאכה פרט לחריש. והא דאסרה הברייתא נטיעה שלושים יום לפני שביעית, אינה אלא איסור דרבנן. ועל כן לא תקשי כלל למה לא הוסיפו לאיסור מפסח ומעצרת, כיון שכל כולו של איסור תוספת אינו קיים מן התורה, האיסור דרבנן הוה נטיעה לחריש. ורק חריש עצמו ששלושים יום אסור הוא מן התורה הוסיפו בו חכמים איסור מדבריהם מפסח ועצרת.

עוד כתבו התוס' הנ"ל :

ועוד יש ליתן טעם משום דכל חורש עד בשביעית הוי להועיל בשביעית אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית, דכל האילנות מיגדל גדלי בשביעית וא"כ לא יטע לעולם.

נראה שכאן באו ליתן טעם למה שאסרו חכמים מעצרת ומפסח בחריש. היינו דמה דאסרה תורה מקרא "דבחריש ... תשבות", הוא מדין תוספת שביעית, ולא משום שמועיל בשביעית, ולפ"ז דין זה של תוספת כולל כל אותן מלאכות האסורות בשביעית עצמה, ועל כן גם נטיעה אסורה באותם הימים, שהם מדין תוספת. אכן אין זה אלא ל' יום כמבואר בברייתא, וזה באמת מן התורה דכל המלאכות. אולם מה שאסרו חכמים בנוסף לדין התורה - בחריש. זהו משום שחריש זה תפקידו לשמש הכנה לשביעית ומצאו חכמים לנכון לאסור מדין הכנה לשביעית, אך בנטיעה אין זה יכול להחשב בגדר הכנה, כדכתבו בטעמא דמילתא, ע"כ לא גזרו חכמים, ונשאר בדין התורה. באופן דמתורץ מה שהקשו דלכאורה נטיעה היה מקום לאסור יותר מאשר בחריש.

ולפי טעם זה, זריעה באמת אסורה אף היא מכוח הגזירה דבחריש, ושמעין לה בק"ו מחריש.

ונמצא דשני התירוצים שונים בטעמא, וכן להלכה נפ"מ גדולה ביניהם. לתירוץ ראשון, נטיעה אינה אסורה כלל מן התורה גם ל' יום לפני ר"ה, וכל איסור תוספת אינו בנטיעה אלא מדרבנן, ואף רבנן לא אסרו אלא ל' יום, שהשוו זאת לחריש, וה"ה לזריעה, שאינה אסורה אלא ל' יום, ומדרבנן כמו נטיעה.

ואילו לתירוץ השני, שלושים יום של תוספת שביעית קיים אכן בכל המלאכות מן התורה, וחריש שנאמר אינו אלא דוגמא, ורבותא שאפילו מלאכה זו שאינה אסורה בל"ת, מ"מ אסורה גם בתוספת, אבל גזירת חכמים שגזרו מפסח ועצרת לא גזרו אלא בחריש בלבד, מפני שאיסור חכמים היה מענין אחר, שיש באיסור התורה, דזה אסור מצד שמשו הכנה לשביעית, וזה שייך באותן מלאכות כגון חריש (וכולל זריעה, מכש"כ) שמשמשות הכנה, ואינו כולל נטיעה, כי זו לא תחשב כהכנה לשביעית.

עוד הביאו התוס' מהירוש', וזה דומה לדרך השני - מצד הכנה לשביעית, אלא שמלשון הירוש' דייקו שאין זה אלא משום ד"מיחזי כמתקן שדה לצורך שביעית". ורצונם לומר לפ"ז דיתכן שבתור מתקן שדה לשביעית אין גם בחרישה אלא בשלושים יום שלפני שביעית (עי' מו"ק ג' א תוד"ה אלא, דנראה מהם דאומד חכמים הוא ששלושים יום לפני שביעית מהני לשביעית). אולם מראית עין היא - "דמחזי" שפעולה זו מהוה הכנה לשביעית, משו"כ אסורה. (לפ"ז ג"כ נראה שזריעה

מכש"כ שאם אינה לצורך ששית נמי אסורה (מדברנן) והנה הר"ש לא הביא בשם ר"ת אלא תירוץ ראשון בלבד והקשה עליו (דבריו בזה - להלן). ובתירוץ התמיה הביא הירוש', ותירץ בדרך התוס' האחרון שהוא מצד מראית עין. ונראה שדברי התוס' שכתבו "ועוד יש ליתן טעם" לא מר"ת הם, אלא תוספת של דבריהם של בעלי התוס' הם. כי שיטת ר"ת אינה תואמת את הטעם שנתנו בחריש בלבד, ואפילו זריעה אינה אסורה מן התורה.

[ועפ"י? נראה דגם מש"כ התוס' להלן (דף יב ד"ה שלושים) וז"ל:

ואורז ודוחן ופרגין ושומשמן שזריעתם באיסור מלאכה דאורייתא כדכתיב "לא תזרע" ואסירי בתוספת שביעית, מ"מ לא חיישינן ובלבד שישרשו לפני ר"ה.

נראה דנקטי שגם בתוספת שביעית זריעתם אסורה מן התורה, וזה בהסתמך על מש"י "לא תזרע". אך הן "לא תזרע" לא נאמר אלא בשביעית עצמה ולא בתוספת דכנ"ל מדברי ר"ת עולה שיש בזה הבדל, ורק חריש נאסר מה"ת בתוספת, וצ"ל דברים אלה הוסיפו התוס' מדעת עצמם. וזה עפ"י שכתבו לעיל "הטעם הנוסף" שלפ"י? מה שנאסר מן התורה גם בתוספת שביעית. ואין הם מדברי ר"ת].

הר"ש הביא כנ"ל דברי ר"ת והשיג עליהם וז"ל:

ומיהו איכא תנאי התם דדרשינן לי מקרא אחריני. ועוד דלא יתכן כלל דמ"מ דאורייתא היא כחרישה דכתיב "כרמך לא תזמור" וכש"כ נטיעה דהיא עיקר מלאכה טפי כדמוכח (ע"ג ב) דזומר תולדה דזורע, וכש"כ נוטע דדמי לזורע טפי.

וכן חוזר ע"ז להלן פ"ב מ"י.

חזינן דהבין דברי ר"ת דמחלק בין נטיעה לזריעה, גם בשביעית עצמה. וע"ז האריך לתמוה עליו, דלא יתכן לומר דזמירה אסורה ואילו נטיעה תהא מותרת. אך אין כל הכרח בדברי ר"ת לפרש כן, דאיהו לא הזכיר בדבריו כלל רק נטיעה בתוספת שביעית, והוא מטעם הנ"ל דס"ל דקרא (אליבא דר"ע) לא מיירי בכללות המלאכות, להרחיב איסורים גם לתוספת שביעית, אלא חריש גרידא הוא דכתב קרא לאיסור. אבל גם ר"ת מודה דבשביעית עצמה אסורה הנטיעה, אם מצד דזמירה כוללת נטיעה מכש"כ, אם דבכלל זריעה היא.

(וע"ע במש"כ בביאור כל שיטת ר"ת בסוגיא דמוסיפין מן החול על הקודש ונתבאר שם דל"ק גם מה שהעיר הר"ש משיטות דדרשי לתוספת מקרא אחריני).

ויש לבאר דין קליטה, אם דינה כזריעה ונטיעה, אם מן התורה ואם מדברנן, דלענין שבת דאיכא איסור זריעה, אבל לא מצינו איסור מה שנקלט בשבת.

והנה רש"י (ר"ה י ב) מהא דמביא שם המשנה דאין נוטעים וכו' פחות משלושים יום לפני ר"ה, ואם נטע וכו' יעקב ופירש"י לפי שקלטה בשביעית. ובמ"ש עוד דלמ"ד צריך שלושים ושלושים כי "דצריך שלושים לקליטה ושלושים לתוספת", והיינו שכשם שאסורה הקליטה בשביעית עצמה כן אסור שיקלט בתוספת שביעית.

ור"ת הקשה עליו והוכיח מהא דפרגין ושומשמן "משמע דלא חיישינן במה שהשרישו בתוספת". ומסיק ש"לענין שביעית לא חיישינן אלא שלא תקלוט בשביעית עצמה".

ונראה דשיטת רש"י היא כשיטת הרמב"ם (שמו"י פ"ג, יא) דדין יעקב הוא מפני מראית עין שמונים לשמיטה, דכיון דאין זה נחשב לשנה (כשנקלט בתוך ל' יום לפני ר"ה) ולא יהו הפירות מותרים אלא בשנה שלישית לשמיטה הבאה, יהא נראה שנטע בשביעית. וע"כ בפרגים ושומשמן דל"ש האי גזירה לא אמרינן יעקב, דמצד דעבר על איסור הזריעה נמי לא קנסו דינקר, וכדאסקו התוס'.

עוד הקשה ר"ת על רש"י דלמה לא תירצו הברייתא דלעיל אחד הנוטע וכו' שלושים יום לפני ר"ה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית דמיירי נמי בענין הקליטה כדמפרש במתני'. ונ' דהא ל"ק כלל דשם נאמר "עלתה לו שנה", ואי קאי אקליטה הן לא ניתן להתפרש כלל, דמה שעלתה לו שנה, הרי זה השלושים יום שלאחר הקליטה, ולא הקליטה עצמה. ע"כ מוכרח דהשלושים יום על תוספת ה' יום קאי.

ועפ"י? אין לנו מקור לרש"י לאסור קליטה גם בשביעית עצמה, דהרי הא דצריך שלא יקלט בשביעית הוא לא מצד איסור הקליטה כלל, רק מצד דמונין שנות ערלה בהתחשב עם הקליטה. ואילו מהא דפרגין ושומשמן שמחלק בין השריש לפני ר"ה להשריש אח"כ, דאם השריש אח"כ "אסור בשביעית" הוא בין שנפרש מדין איסור ספיחים, שאסורים לגמרי, ובין שנפרש "אסורים" מדין דקדושת שביעית, עליהם (עי' סוגיא דפסחים נ"א ב' ברש"י ותוס' ור"ש שם) אין שום הוכחה דיש איסור לזרוע ולנטוע מצד שנקלט בשביעית, וי"ל באמת דכמו דבשבת אין איסור לזרוע במה שנקלט בשבת, כן בשביעית אין בו משום לתא דאיסור כלל.

אכן לשיטת ר"ת, דאין דין יעקב, אלא מצד דעבד איסור, ולא מצד מראית עין דמונים לשביעית, נמצא דיש איסור מה שנקלט בשביעית, ומבחינן ר"ת בין קליטה בשביעית לקליטה בתוספת שביעית. והנה בהתאם לשיטת ר"ת שנטיעה (ולפמ"ש"י - גם זריעה) אינה אסורה מן התורה בתוספת שביעית, נראה ההבדל בין נטיעה לקליטה דקליטה גם בשביעית אינה אסורה מן התורה. ועל כן בתוספת שביעית, שכל עיקר הנטיעה אף היא אסורה רק מדברנן, בקליטה לא גזרו. ואילו היתה קליטה אסורה בשביעית עצמה כמו נטיעה, כי אז אין הסבר להבדל שביניהם בתוספת שביעית.

נמצא דקליטה בשביעית במחלוקת שנוי בין רש"י לר"ת, דלרש"י אי"ב שום איסור, ולר"ת י"ב איסור דרבנן, וכל זה בשביעית עצמה מה"ת. משא"כ בזה"ל לפ"מ דנקטינן דבזה"ל דרבנן, יתכן שגם לר"ת אי"ב איסור כלל. עפ"י נראה שאין להחמיר בזריעה וכן בנטיעת עצי סרק גם כשהקליטה תהי' בשביעית עצמה.

ט. בענין "כדרך הבוצרים" ותכנו

בשביעית (פ"ח מ"ו): תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה, אבל קוצה אותם בחרבה. ופי' הר"ש ובעקבותיו הרע"ב: במוקצה - כלי המיוחד לקוף בו תאנים קרוי מוקצה. בחרבה - סכין ל' חרב. וטעמא משום דכתיב ואת ענבי נזירך לא תבצור - לא תבצור כדרך הבוצרים. וכ"ה בתו"כ.

אכן הרמב"ם בפיה"מ וכן הביא גם בהלכותיו (פ"ד הכ"ג) תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה, אבל מייבשן בחרבה. והיינו שמפרש כדרך הבוצרים במובן הכשרת הפירות שאין שוטחין התאנים במקום המיועד להם לשם ייבושם אלא בחורבה, שאין שם מקומם.

ויש הבדל בין הפירושים הן במעשה והן באשר לתוכן איסור המלאכה של בצירה. כי לדעת הר"ש והני דקאי כוותי'. המלאכה האסורה היא בהורדת הפרי מהעץ, שהיא המוגדרת בתורה בשם בצירה, ובדומה לזה במלאכות השבת "הבוצר" (שבת ע"ג ב) שאילו דרך העיבוד שאח"כ אינו כלול במלאכת בצירה. ונראה שלפי פי' זה, גם בשביעית רק הבצירה היא שבה נאסר - כדרך הרגילה, ואילו הפעולות הנוספות שהן שטיחת הפרי לייבוש - בתאנים וכל כיו"ב אינו באיסור התורה.

והבוצר כדרך הבוצרים שעבר בל"ת ולוקה, הוא על השימוש במכשיר המיועד לבצירה. וכן לא נאמר בו לפי"ז שיעור כמה יבצור בכדי להיות חייב.

ואילו לרמב"ם שלא הוזכר כלל צורת הורדת הפרי שצריכה להיות דוקא בכלי שאינו מיועד לזה, מאידך קובע את צורת העיבוד של הפרי והכשרתו לאכילה - מפרש ש"דרך הבוצרים" האמור כאן, אינו מתייחס למלאכת הבצירה כשלעצמה כמו בשבת, אלא למכלול הפעולות שמכשירות הפרי לשימוש כמבואר ברמב"ם (שם ה' כ"ב) לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה שני ואת ענבי נזירך לא תבצור.

וכן כ' לענין מש"כ "לא תקצור" (שם ה' א') שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, ואם קצר כדרך הקוצרים לוקה. כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר, וכו', הרי שכלל בתנאי החיוב בעבירה על הל"ת רק כשעשה כל העבודות הרגילות כדרך שעושים אותה בכל שנה.

[ענין זה של קצירה שלא כדרך הקוצרים לא נזכר, לא במשנה ואף לא בתו"כ. וזה משום שבתו"כ דרשו בזה מכאן סמכו על הספחים שיהיו אסורים בשביעית, וזוהי אסמכתא, כי אין זה אסור אלא מדבריהם (כ"מ שם). אבל לדין התורה גם "לא תקצור" מתפרש כדרך שמתפרש "לא תבצור"].

ולפי הרמב"ם משמע שגם לגבי פירות, רק אם בצר כל הכרם וכיו"ב שלא נהג בו מנהג כדרך שאוספים מן ההפקר (לשון הר"מ שם בה' כ"ד) אבל בצירה מועטת מותר לבצור גם במכשיר המיועד לכך.

ולפי הר"ש ואינך דבשיטה זו, צ"ל דשאר עבודות שזכר שם במשנה, שיש לעשותם בשינוי כגון שאין דורכים בגת ואידך כל כיו"ב, אינם איסור מה"ת, כיון שאינם כלולים בלאו דלא תבצור, אלא הוא איסור דרבנן.

עוד מתברר חידוש בדברי הרמב"ם בהלכה זו, שנוסף על האיסור שבבצירה והקצירה, שהוא רק בתנאי שכל העבודות של האיסוף נעשו כדרכם וכן בקצירה - "שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר" ישנם אופנים נוספים שהם ג"כ באיסור, וזה בקצירה ובבצירה שנעשו לצורך הקרקע והאילן - כלומר לשם הכשרת הקרקע לזריעה נוספת, או האילן למען יתן כוחו להבא. דזה לשונו שם: - שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, ואם קצר כדרך הקוצרים לוקה וכו' או **שקצר לעבודת הארץ**. וכן כתב לענין בצירה: - לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה וכו' **ואם בצר לעבודת האילן** או שבצר כדרך הבוצרים - לוקה.

חידש איפוא הרמב"ם עוד אופן מלאכה שאסורה מן התורה, וכלולה בין בקצירה - לעבודת הארץ, ושם לא פרט התנאי שיהא זה "כל השדה" וכו', וכן בבצירה - לעבודת האילן, ואף שם לא התנה התנאי שהתנה לגבי בצירה לצורך הפרי. והנה במלאכות שבת פעולות מעין אלה - לא לצורך התבואה והפרי אלא לייפוי הקרקע אינם בכלל מלאכת קוצר ובוצר, אלא הן תולדה של חורש (שבת ק"ג א ועוד).

ונראה פשוט, שאין זה לאותן שיטות שפירשו איסור מלאכות דקצירה ובצירה בשביעית כדרך שהן מתפרשות בענין שבת. ולדידהו כל שיעשה לייפוי הקרקע אין זה בכלל האיסור, אלא א"כ עושה בשלו משום פסיק רישא (עיי"ש בסוגיא דשבת). אלא שלפ"מ שפירש הרמב"ם המובן של "כדרך הקוצרים והבוצרים" שהוא לגמרי במובן אחר מאשר בשבת. דלפיו נראה שמובן האיסור הוא, **לא מצד עצם המלאכה**, אלא משום שעיי"ז הרי הוא נוהג **מנהג בעלים** - כמו בכל שנה. ורצון התורה היה שהשימוש בפירות יהיה דוקא בדרך של הפקר, שכל יד אדם שוה בו. ומכיון שזהו ענין האיסור, מזה למד הרמב"ם שכיון שרצון התורה היה לבטל את מובן הבעלות באשר לפרי מהקרקע, על כן כל פעולה בפרי שעל ידה מתבלטת הבעלות על הקרקע לצורך יבולו הוא באיסור. ובעוד שכאשר המגמה היא הנאה מהפרי, אין הבלטת הבעלות אלא ב"כל השדה", שהרי מן ההפקר ג"כ קוטפים את מה שניתן להאכל על כן אין החיוב אלא ב"כל השדה וכו'", הרי אם עושה לשם עבודת הארץ והאילן, שמבליט את בעלותו ואת הענין שיש לו בקבלת היבול וניצול האדמה והאילן לצרכו הפרטי, הדבר באיסור זה, גם אם לא נעשה בכל השדה אלא במשהו.

ונראה שלמד זאת ממה ששינו בתוספתא (הובאה בר"ש פ"ט משביעית מ"ח) ששלוחי ב"ד היו יוצאים וקוטפים כל מיני הפירות, ונראה שם שעושים כל המלאכות כדרכם - ענבים בגת, זיתים בבית הבד וכו'. מבלי כל שינוי כפי שפרטה המשנה (פ"ח, ו' ה"ל). ובשלמא לשיטת הר"ש שמפרש שמש"נ שצריך לעשות שלא כדרך הבוצרים הוא רק בפירות משומרים (שם פ"ח ה"ל) א"כ לק"מ, כיון שזה נעשה בשל הפקר עיי' שלוחי ב"ד. ואף לשיטת ר"ת שמשומר אסור (ר"ה ט' א) ורק בהפקר הקטיפה היא שלא כדרך הבוצרים נמי לא קשה, שכן לא נאמר שם דבר על דרך הקטיפה מן העץ, וי"ל שאכן לא היו עושים זאת במכשיר הרגיל ורק בסכין וכיו"ב. ואילו שאר מלאכות דהיינו דריכה בגת וכיו"ב אינן אסורות לדידהו אלא מדרבנן, ובשלוחי ב"ד לא גזרו. אבל לרמב"ם שכל עיקר האיסור הוא כשעושים כדרך שעושים בכל שנה, א"כ הדריכה בגת של הענבים וכל כיו"ב הם באיסור תורה, איך הותר להם לשלוחי ב"ד. אלא ע"כ מפני שכל האיסור הוא - הבלטת הבעלות שיש בזה, וכל שנעשה במופגן עיי' שלוחי ב"ד שמראה שמן ההפקר זה נאסף, כל עיקר האיסור איננו קיים. ומכאן נלמד מאליו,

כשם שנלמד לקולא - ע"י שלוחי בי"ד, יש גם ללמוד לחומרא - אם זה נעשה ע"י האדם עצמו להכשרת הקרקע והאילן להשביח היבול לעתיד, הוא בכלל האיסור של לא תקצור ולא תבצור. ודו"ק.

וראיתי בענין זה בחזו"א, שבא ליישב הרמב"ם וחידוש ההלכה שלו, כנ"ל, והעלה שלמד זאת מדברי רבא ריש מו"ק וז"ל שם (סי' י"ז סק"ג):

מכדי זמירה בכלל זריעה וכו' למימרא דאהני תולדות וכו'. לכאורה משמע דקצירה אסורה משום עבודת הארץ, ובצירה תולדה. אבל קשה דקצירה לענין שבת הוא דוקא בצריך לעצים, אבל מה שמשיב בשדה ואילן הוא תולדת נוטע ואינו בכלל קוצר, וכמש"כ התוס' (שם ב' ב ד"ה וצריך) וכו'. עוד דלא מצינו קוצר תבואה ובוצר ענבים שהא לתקן וכו' וכו'.

... בדברי הר"מ (פ"א ה"ב ג' ובפ"ד ה"א והכ"ד) מבואר דקצירה ובצירה לעבודת הארץ ולעבודת האילן לוקין עליהם. והנה יש בכלל קצירה ובצירה ענין מחודש, שהן תולדות זורע ונוטע והתורה חייבה עליהן.

ודברי התוס' ר"ה י"ב ב' נמי אינן מתפרשים אלא בהכי, דקצירה במשומר, וכדרך הקוצרין ושלא כדרך המפקירים אינו בכלל תוספת אלא זהו דין פירות שביעית. ע"כ.

הנה הסביר שהרמב"ם למד ממה שרבא ראה בקצירה ובצירה **עבודת הארץ** שמשו"כ ראה בבצירה תולדה מקצירה, וזהו מצד המגמה להשבחת הארץ והאילן, מזה למדים (ההלכה שחידש הרמב"ם) ש"יש בכלל קצירה ובצירה **ענין מחודש**, שהן תולדות זורע ונוטע (כלומר שבעצם יש לראותן כתולדות של אבות אחרים - זורע ונוטע, כל כה"ג שמכוונים להשבחת הקרקע והאילן) והתורה חייבה עליהן.

ואני בענ"ד לא הבנתי מעיקרא תמיהתו וההנחה שכאילו קצירה האסורה משום **עבודת הארץ** מוכרח להיות שעושה זאת לא לצורך איסוף הפרי כי אם **להשבחת הקרקע**. דבפשיטות כשהארץ **נותנת** יבולה, הרי זה מוגדר בתור עבודת הארץ, וכשנמנעים מזה, הרי זה בגדר "שבת הארץ", ובמה יותר מיושב לראות בצירה כתולדה מקצירה ע"י שנאמר שמדובר כשזה נעשה לצורך השבחת הארץ והאילן מאשר לראות בצירה כתולדה של קצירה כשזה נעשה לצורך קבלת היבול. והנה הרמב"ם שבמלאכות שבת מנה קצירה ובצירה כל אחד אב מלאכה, וכן זריעה נטיעה ואף זמירה כאבות מלאכה (ה' שבת פ"ח, ג, ד) ואילו לענין שביעית החשיב זמירה בתור תולדה של זריעה, ובצירה בתור תולדה של קצירה (פ"א משמיטה, ב, ג). וזה הרי לא רק כשקצר לצורך הקרקע ובצר שלא להשבחת האילן, שהרי איסור קצירה ובצירה ישנו גם כשעשה זאת לצורך הפרי כמבואר שם בפ"ו שהו"ל.

ובדברי רבא עצמו אינו מובן, דהשמיט עיקר קצירה ובצירה לצורך הפרי דבהא ודאי איירי קרא בעיקר, ותפס רק כשהפעולות האלו נעשו שלא בדרך הרגילה - לצורך השבחת הקרקע והאילן, והרי היה יכול להוכיח מה שרצה שרק אלה המלאכות שפרטה תורה נאסרו ולא מלאכות אחרות, גם אילו היה שואל אותה שאלה מקצירה ובצירה רגילים.

ומה שכי' להסתייע מהתוס' ר"ה י"ב ב' (תוד"ה מנהג) שכתבו דאיצטריך קרא "בקציר" לענין תוספת שלאחר שביעית - קציר שיוצא לשמינית דאילו לא זה הו"א "דלחרוש ולקצור ולעודר אותה תבואה לא הייתי אוסר דדבר התלוי בעבודת הארץ כיון דנפקא שביעית שריא" עכ"ל, וכי' בזה שדבריהם "אינם מתפרשים אלא בהכי, דקצירה במשומר וכדרך הקוצרים ושלא כדרך המפקירים אינו בכלל תוספת אלא זהו דין פירות שביעית" עכ"ל.

הדברים תמוהים מאד. חדא דא"כ מהו זה שכתבו לפני כן "ודאי מהכא הו"א דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית היינו דקדושת שביעית נוהגת בהם בסחורה וחייבים בביעור ושאר דיני פירות שביעית", ואילו את עיקר מה שנוגע לקצירה עצמה כדרך הקוצרים, שאיסורו מפורש בתורה "שזהו דין פירות שביעית", לא הזכירו כלל בהוה אמינא. ותו שאם לא בא הכתוב אלא לאיסור כשהקצירה נצרכת לצורך השבחת האילן, דבא לומר שזה אסור מדין תוספת, אם כן תקשה באמת למה נאסר בשמינית פעולה שאין לה כל ענין בפרי עצמו (דהרי ע"כ בהכי מיירי, דאלי"כ הרי יאסר מדין פ"ש) אלא באילן, הרי כבר עברה שביעית ועבודת הקרקע והאילנות הם שוב בהיתר גמור, מה"ת לאסור גם אם עושה זאת דרך הפירות. וביותר שהרי התוס' סיימו שאילו לא הכתוב הייתי מתיר זאת כיון שעבר השביעית ושע"כ זה מותר "אפילו לצורך פירות שביעית", הרי בפירוש מדובר כשהפעולה אינה להשבחת האילן אלא לצורך פירות דשביעית, א"כ בכה"ג הרי זה באמת אסור.

אלא פשוט וברור שהמדובר באמת לאסור לצורך הפירות, ולא הייתי אוסר כשיצא שביעית, דס"ל להתוס' דהא דאסרינן כדרך הקוצרים הוא לא דין מצד קדושת הפרי, כי בתבואה עצמה אין שום שינוי כיצד עושים קצירת השבלים, אלא שכך גזרה תורה שגם אותן מלאכות שהן לצורך אכילת הפרי יש לעשותם דרך שינוי, כי זהו גדר עבודת הארץ. ואכן אילו היו התוס' נוקטים שכדרך הבוצרים הוא בכדי שיהא "כדרך המופקרים", כי אז הי' מקום לטענה. אך התוס' סוברים שדרך הבוצרים והקוצרים אינו כלל מצד הצורך שייראה שזה מן המופקר ולא דרך בעלות, שזוהי שיטת הרמב"ם, שמטעם זה פירש כנ"ל "מוקצה וחרבה" באופן אחר ממה שפירשוהו בעלי התוס', שכולל לדעתו כל הפעולות לאו דוקא בעצם הקצירה, וכנ"ל. אך אין זו דרכם, והחשוב הוא לעשות שינוי במעשה הקצירה, ולא מדין הבלטת בעלות כלל, על כן שפיר יש לראות קצירה כעבודה שהיא מכוח קדושת הקרקע, אילו לא שבא הכתוב להשמיענו דגם בכה"ג אסור מדין תוספת שביעית. והדברים פשוטים וברורים.

אגב, בדברי התוס' הללו מובלע **חידוש הלכה שעידור אסור מן התורה כמו חרישה**, שהרי כך כתבו שבא הכתוב "בקציר תשבות" לאסור לחרוש ולקצור **"ולעודר"**. ואם אין עידור אסור מן התורה אפילו בשביעית עצמה, מאי האי שהזכירו עידור. ובאמת גם הסביר נותנת כן, שאם חרישה אסורה שנעשית בעזרת בהמה, מכש"כ כשעושה אותה פעולה של חרישה בידיו הוא עצמו ללא כל עזר.

וכן נלע"ד להוכיח זאת ממה דמהלכה לממ"ס נתקבל להתיר חריש של עשר נטיעות לבית סאה עד ר"ה של שביעית, אעפ"י שחריש זקנות נאסר מדין תוספת שביעית והוא משום שחששה תורה להפסד הנטיעות (מו"ק ג' ב ורש"י שם ד"ה י' נטיעות). ואי איתא דעידור אינו אסור מה"ת כמו חריש, א"כ הרי לא יפסדו הנטיעות גם אם יאסר בהם החריש, דניתן מ"מ לעדור השדה, ע"כ אין הבדל בדבר, וכשם שאסור החריש כן אסור העידור.

והא דמבואר ריש מו"ק (ג' א) דעידוד תחת הגפנים הוא רק מדרבנן, נראה דהבדל יש בין עידוד תחת הגפן, דהיינו בקרבת הגזע ששם אין הבקר וכליו יכולים לעבור דבזה הוא שהותר העידוד, דזה מקום מצומצם והוא גם צורך השקאה על כן אין ע"ז שם חריש. משא"כ כל שטח היניקה של האילן בדומה לאמור בעשר נטיעות שהותר לחרוש כל השדה לצרכם, זוהי הצורה האסורה, ובזה גם עידוד אסור, ומק"ו וכנ"ל.

ויתיישב בזה מה שהעיר בבית הלוי (ח"ג א, אות ו' בד"ה ונפ"מ) שכי' להוכיח דאי שביעית בזה"ז דרבנן מצד דתלו ביובל פשיטא דלכו"ע אין קנין לעכו"ם להפקיע "דאם קדושתה מדאורייתא אין כח להנכרי להפקיע מקדושתה, וממילא חייבת גם במצוות שהם מדרבנן. והרי להדיא תניא במס' גיטין (דף ס"ב א) אין עודרין עם העכו"ם בשביעית. והרי עידוד הוא תולדה דחורש, ובשביעית אינו רק מדרבנן וכמבואר כל זה להדיא במס' מו"ק דף ג' הרי דגם מלאכה דרבנן אסורה לישראל לעשות גם בשדה שהיא בעצם של נכרי, עכ"ל.

אכן לפי הנ"ל לק"מ דיתם אין מדובר על עדירה תחת הגפנים, אלא על עדירה שהיא בדומה לחרישה. וזו אינה תולדה, אלא היא ממש בדומה לחרישה באיסור תורה. ודמי למש"כ הר"ש (שביעית פ"א א) להוכיח דנטיעה יש בה איסור תורה מכש"כ דזמירה. הרי שדבר שבא בק"ו, לא נתמעט ממה שאמרו שם אבות אסור רחמנא ולא תולדות. א"כ ה"נ עידוד אתי בק"ו מחריש, אסור מה"ת בדומה לחריש עצמו. ודו"ק.

י. בענין חיוב הפקר של אתרוג שחנט בששית ונלקט בשביעית

א. ברי"ה (ט"ו א-ב) : ורבותינו נמנו באושא וגמרו (אתרוג) אחר לקיטתו בין למעשר, בין לשביעית. לשביעית היינו שלמרות שחנט בששית ובשאר אילנות אין בכה"ג קדושת שביעית, באתרוג כיון שגדל על כל מים, כשם שלענין מעשר הלקיטה קובעת, כן לענין שביעית, ויש בו לפ"ז קדושת שביעית.

ולבתר הכי אמרינן התם : איתמר ר"י ור"ל אמרי תרווייהו אתרוג של ששית שנכנסה לשביעית לעולם ששית, היינו דס"ל דאזלינן בתר חנטה. וברש"י שם פי' כלומר : חייבת במעשר ופטורה מן הביעור. נמצא שאינם סוברים כהאי נמנו וגמרו.

ובסוכה (מ' א) מוקי למתני' דפשיטא לה דהלוקח אתרוג בשביעית צריך לקנות בהבלעה משום שיש בו קדושת שביעית מוקי לה בשיטת הנמנו וגמרו דאושא. ולכאורה תמוה דא"כ הוי סתמא דמתני' כשיטה זו ואיך יתכן שר' יוחנן פליג הרי בכל מקום נקיט ר"י הלכה כסתם משנה.

וכן נראה מהשגת הראב"ד (פ"א דמע"ש ה"ו, ויובא להלן) דס"ל הלכה כר' יוחנן ור"ל דאזלינן באתרוג גם לענין שביעית בתר חנטה. דא"כ הרי"ז שלא כמתני' דסוכה לפ"מ דאוקי לה התם בסוגיא.

ב. והנראה בזה עפ"י דפי' הר"ח שם בראש הסוגיא (עפ"י התיקון שבדפוס והוא הכרחי) לפ"מ שפירשו הדיון במשנה לפי שאין מוסרים לע"ה דמי שביעית דלפ"ז פריך בגמרא לולב נמי לולב בר ששית שנכנס לשביעית (אמאי אין בו קדושה) ומתוך לולב שנכנס משנה ששית לשביעית חשבו מפירות שנת ששית לפיכך מותר. וא"ת א"ה ליתני במתני' שגם האתרוג מותר, ונוקמה באתרוג בן ששית הנכנס לשביעית וכו', עכ"ל. נראה מלשונו דהתירוץ היה שהמדובר באתרוג שגדל בשביעית היינו שגם החנטה היתה בשביעית (ולפ"ז נראה שהמשנה תתפרש שקונה האתרוג בסוף שנת השמיטה לצורך סוכות שאחר שמיטה, ואילו הלולב שהמשנה מיעצת שכדי להתיר הקניה יש לקבל האתרוג במתנה או להבליעו במחיר הלולב, דא"כ הוי מצי לאשכוחי גם באתרוג עצמו שגדל בכה"ג היינו שהחנטה היתה בששית דאז האתרוג עצמו מותר. וע"ז מתרצת הגמרא דמתני' אזלה לשיטת הנמנו וגמרו באושא דלפ"ז גם בכה"ג אזלינן בתר לקיטה לענין אתרוג. זהו תוכן הסוגיא. אולם להלן שם שו"ט אם יש בכלל בלולב קדושת שביעית מכיון שזה עצים ואין בעצים קדושה. ובדיון זה שבגמרא יש הבדל מפירושי' לבין התוס', וכן ממה שהביא (בתנוד"ה ועצים דהסקה). דלפי רש"י גם למסקנא לולב כיון שבעיקרו עומד לשימוש לכבד בו את הבית, הרי"ז בגדר הנאתו וביעורו שוה, על כן יש בו קדושת שביעית למרות שבעצים בדרך כלל אין קדושת שביעית שאין ביעורם והנאתם שוה. אכן לפ"מ שכתבו התוס' שם מפירש"י בב"ק יוצא שבשום עצים, אפילו עצים דמשחן אין קדושת שביעית, אעפ"י שהנאתם וביעורם שוה משום דאזלינן בתר כלל העצים. וכן ברמב"ם לא הובא להלכה הבדל בין סתם עצים לעצים דמשחן (וכן לולב וכיו"ב). משמע דלפ"ז כל הקושיא מעיקרא "א"ה לולב נמ"י ל"ק כלל שכן באמת אין בלולב שום קדושת שביעית (בפרט בכה"ג שלקחו למצוה, ולא לכיבוד הבית) וא"כ אין צורך כלל לאוקי בנכנס מששית לשביעית, ולפ"ז תתפרש המשנה כמו הס"ד לפני כן, שמייירי באתרוג שחנט בשביעית עצמה, ואין המשנה תלוי' כלל בפלוגתא דתנאי, שהרי בכה"ג פשוט דאיכא באתרוג קדושת שביעית בעוד שבלולב אין שום קדושה גם בגדל כולו בשביעית, וא"כ לק"מ לר' יוחנן וכן י"ל דיפרש הראב"ד המשנה לפי המסקנא.

אכן הרמב"ם (בפ"ד מה' שמיטה הי"ד) כי' וז"ל : והאתרוג אפי' הי' כפול קודם ר"ה ונעשה ככר בשביעית חייב במעשרות כפירות ששית, ואפי' היה ככר בששית הואיל ונלקט בשביעית, הרי הוא כפירות שביעית, ומתעשר כפירות ששית להחמיר, עכ"ל.

וכדומה לזה בהל' מע"ש (א', ה) ... האתרוג בלבד משאר פירות האילן הרי הוא כירק והולכין אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית, כיצד וכו', ואעפ"י שהולכין אחר לקיטתו, אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית, אפילו היתה כזית ונעשית ככר חייבת במעשרות. עכ"ל.

חזינן שנוקט לחומרא כשתי השיטות, מצד אחד נוקט דאזלינן בתר לקיטה באתרוג מששית לשביעית ש"אפילו הי' ככר לפני שביעית כל שנלקט בשביעית הרי הוא כפירות שביעית"; ומאידך מחייב במעשרות אפילו היה כפול קודם ר"ה ונעשה ככר בשביעית חייב במעשרות כפירות ששית. והיינו כדעת רבנן דאושא וגם כדעת ר' יוחנן ור"ל. והראב"ד שהשיגו בלשון חריפה (בה' מע"ש) : ... והוא תופס דברי ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו אתרוג בת ששית ונכנסת לשביעית לעולם ששית וחייבים עליה משום טבל ופטורה מן הביעור, וא"כ היינו אחר חנטה לשביעית מיהו לענין מע"ש ומי"ע אזלינן בתר לקיטה עכ"ל.

פשטות לשונו שמקשה ממעשרות לשביעית, אבל זה תמוה דהרי זהו גם דעת החמשה זקנים שהובא שם שמחלקים בין מעשרות לשביעית, וכן היא דעת ר"ג במתני' (הו"ד ברי"ה י"ג ב'). ופשוט דלא זו היא השגתו, אלא בא לומר שבה כלומר

במעשרות גם הוא מסכים לדעתו להלכה. אלא שהוקשה לו מה דמחמיר בשביעית למיזל גם בתר לקיטה בניגוד לפסקם של ר"י ור"ל. אך ג"ז אינו מובן, שהרי נקט בלשונו דאזלינן להחמיר, והיינו מפני שקשה להכריע נגד רבותינו שנמנו וגמרו באושא שבשביעית אזלינן בתר לקיטה, ונקט כחומרי שניהם. וברדב"ז כ' לבאר הרמב"ם דס"ל דר"י לא פליגי כלל ארבותינו דאושא, שגם הם לא אמרו אלא שיש להחמיר למיזל לענין שביעית גם בתר לקיטה. אבל נראה דבהא לא סגי כי לשון ר"י ור"ל "לעולם ששית" משמעותו כדנקט הראב"ד בדעתם (וכ"ה שם ברש"י) שגם לענין ביעור דעתם לפטור, וכן היא משמעות לשון ר' יוחנן שם, "חייב משום טבל" כלומר שאין ספק אלא בגדר ודאי, א"כ פליגא בהדיא אהא דנמנו וגמרו שלדעתם לפחות יש בזה ספק ואזלינן לחומרא לכאן ולכאן. אך כאמור, גם זו אינה השגה, דהוקשה לו לרמב"ם להכריע נגד מה "שנמנו וגמרו" דרבותינו דאושא, וצ"ע בהשגת הראב"ד (ועי' כ"מ).

ונלע"ד בהבנת השגתו, דהנה נראה ברור דאי איכא ספיקא דהלכתא בענין שביעית, כשם דיש למיזל לחומרא בכל איסורי שביעית, כן בדין "תשמטנה ונטשתה" היינו חיוב הפקר נמי יש למיזל לחומרא, ולא נראה זאת כספק ממון דהממע"ה, אלא הוא ספק איסור, דזה חזינן בדברי אב"י (שם ט"ו א) שדייק בדברי רבה שאמר באתרוג שנכנס משביעית לשמינית שפטור מן המעשר וחייב בביעור, ואמר ע"ז בשלמא סיפא לחומרא, ופירשו התוס' (ד"ה בשלמא) דהא דפטור מן המעשר "מאחר שחייבו חכמים להפקיר", והיינו שמצד ספק שמא אזלינן בתר לקיטה חייבוהו להפקיר, משו"ז פטור מלעשר. הרי שבוונא דספק חייב להפקיר. ומעתה שפיר דייק הראב"ד דמזה שפסק הר"ם בששית שנכנס לשביעית שחייב במעשר, שמענין בהכרח דנוקט דדין ששית עליו מדין ודאי, וגם פטור מן הביעור, דלא מצי למימר דחייבו במעשר מספק, ולעולם הוי גם ספק שביעית, דא"כ הרי ה' בו חיוב להפקיר ואז ה' פטור מן המעשר, גם אם אינו בקדושת שביעית, דמ"מ פטור מדין הפקר, וכנ"ל בדברי אב"י. נמצא דהשגתו דהרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי דסתרי אהדי ודו"ק. והרי זו השגה חזקה בדברי הרמב"ם, וצ"ע.

שו"ר בחזו"א (ס' ז, סוס"ק י"ד) שהרגיש בזה בדעת הרמב"ם (מבלי שהזכיר השגת הראב"ד) וז"ל:

ומיהו בששית הנכנס לשביעית אע"ג דאנו מחמירים כרבותינו דנהגו בו שביעית מ"מ חייב במעשר לדעת הר"ם, ולא פטרינן משום הפקר, כיון שאין הפקר אלא משום חומרא ודיינינן ל' כספק. ואע"ג שאין הוא רשאי לעכב על מי שבא לזכות דהוי ספק איסורא, מ"מ אין אחר רשאי לזכות מספק, וצ"ע. עכ"ל.

הנה הרגיש במה שהערנו, אולם הסברו אינו מספיק לענ"ד. חדא הא דהניח בעצמו בצ"ע, דאם אמנם הוי ספק מ"מ מאחר שדין הפקר ע"ז בהכרח, מסתבר שיכולים לזכות והרי עיקר הפטור דהפקר דעלמא הוא ממש"נ "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך" - יצא זה וכו' ". ואי איתא שאין יכולים לזכות, א"כ הרי אין חלק ונחלה עמך, והפקר כי האי איננו בדין שיפטור. ואל"כ מה יהא עם פירות אלו, ואם הוא עצמו יחזור ויזכה בהם בתורת הפקר, א"כ אמאי יתחייב לעשר לאחר שהפקירם. ובעיקר הן מדברי אב"י שמענו דכל כה"ג שיש להפקיר מספק, גם כי זכי בהם אי"ח לעשר, ותו דנראה דנוקט דמעיקר הדין יש למיזל בתר חנטה, והא דאזלינן בתר לקיטה אינו אלא לחומרא, היינו דמעיקר דין הר"ז כר"י ור"ל, אלמלא דחיישינן להחמיר כדעת רבותינו דאושא. אך לא כן הוא לשון הרמב"ם שם (בה' מע"ש הנ"ל) בראש דבריו: ... אתרוג ... הרי הוא כירק והולכין אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית וכו'. ולענין מעשר הרי זה בצורה מוחלטת רק בתר לקיטה. אלא שסיים: ואעפ"י שהולכין אחר לקיטתו ... חייבת במעשרות. וכן בה' שביעית כ' בזה וכנ"ל ... הרי הוא כפירות שביעית, ומתעשר כפירות ששית ... להחמיר, ע"כ. הרי בפירוש שרואה שמעיקר הדין הוא בתורת שביעית היינו בתר לקיטה, והא דאזלינן נמי בתר חנטה אינו אלא להחמיר.

ומה שנלענ"ד בדעת הרמב"ם שמחלק בין הא דאב"י משביעית לשמינית דמצד דחייב לנהוג בו דיני שביעית לחומרא מספק, חייב גם בהפקר מספק, דהוי ספק איסור מצד "תשמטנה ונטשתה", וע"כ פטור מן מעשר כדין כל הפקר, לבין מששית לשביעית, אעפ"י דגם בזה אזלינן לחומרא לנהוג בו דיני שביעית כדנקט הרמב"ם, כיון דבשניהם יש עליו דין ספק, יש למיזל בו בענין הממון לאוקי אחזקה, וע"כ בשביעית לשמינית, כיון דחל בו דין הפקר דשביעית בשנה השביעית, גם השתא דהוי ספק שמא פקע ממנו דין זה לפי"מ דאזלינן בתר לקיטה, נוקי לה מספק אחזקה קמייתא שהי' הפקר, ע"כ גם היום חייב לנהוג בו דין הפקר, משא"כ מששית לשביעית הרי ה' קודם בחזקת בעליו, ע"כ גם השתא כשנולד ספק, אעפ"י שהוא איסור נמי ניזל בממון בתר חזקה קמייתא, וכמו בענין ספק בכור דאמרינן ב"י הממע"ה, אעפ"י דלענין איסור שבו נקטינן לחומרא ואסור בגיזה ועבודה. ע"כ אי"ח להפקיר האתרוג וממילא אינו פטור מן המעשר.

ולכאורה ה' מקום לומר דלפטור מן המעשר בשביעית שנכנס לשמינית, אין צריך להזקק לגמרי למה שחייב להפקיר מספק, דסגי לפוטרו מן המעשר, הא דה' זמן מסוים הפקר בשנה השביעית, דלענין מעשר נקטינן כל שהי' שעה אחת הפקר שוב לא מתחייב גם אם חזר וזכה בו, כדאמרינן בב"ק כ"ח א במפקיר כרמו וחזר וזכה בו.

וראיתי סברא זו בחזו"א הנ"ל (ס' ז' ס"ק י"ד בראשו) שהתקשה במה שם הר"ז הגירסא באתרוג שביעית שנכנס לשמינית, בדברי רבה חייב במעשר וחייב בשביעית, והקשה ע"ז שאיך יתכן שיתחייב בשמינית, דהרי ה' הפקר בשביעית, א"כ הפקר זה הרי פוטרו מן המעשר, והוא כמש"כ. ועיי"ש שתי"ר בדוחק.

אך באמת פליאתו תסוב לא רק על בעה"מ, כי גם לגירסא לפנינו שפטור מן המעשר דהרי כנ"ל התוס' הסבירו הא דפטור הוא "כיון שחייבו חכמים להפקיר", הרי גם התוס' לא כתבו לפטור משום שחל ההפקר שעה אחת. ולכאורה זה באמת תמוה, מה דחקם לתוס', הרי יכלו לפרש כפשוטו, מפני שכבר ה' הפקר ופטור מן המעשר.

והנראה בזה, והוא עפ"י שיש לעיין, דהנה איכא שתי דרשות שונות לפטור מן המעשר דבכל הפקר דעלמא פטרינן ל' ממש"כ ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, יצא הפקר שיש לו חלק ונחלה. ואילו לענין שביעית איכא מיעוט אחר (והובא ברש"י בסוגיין ט"ו א ד"ה א"ל) ממש"נ ויתרם תאכל חית השדה, מה חיה אוכלת ופטורה וכו'. ולכאורה קשה למ"ל מיעוט נוסף, הרי שמיטה היא הדוגמא העיקרית להפקר (עי' פאה פ"ב א) א"כ תפ"ל מדהוי הפקר. וצ"ע. ונ' דאיצטריך קרא בירק דאזלינן ב' בתר לקיטה, ומה שגדל בשביעית והיא הפקר, פקע הפקרו ממילא אם לא נלקט ויצא לשמינית, ובזה לא היינו פוטרים גם מה שנלקט בשביעית, כיון דהפקר זה אינו אלא לזמן, ועומד לפקוע מאליו בשמינית.

ולזה אתי קרא לפטור מטעם אחר, והוא ממש"י היקש אכילת אדם לאכילת החיה בשדה כנ"ל, "ואכלו אבינו עמך ויתרם תאכל חית השדה", היינו שזהו הנימוק הפטור, ובאמת לא משום שזה הפקר נפטר דאין זה דומה למפקיר כרמו והשכים בבוקר ובצור, דהתם מעצם ההפקר הי' יכול להמשך, כי כשלעצמו אינו מוגבל לזמן, וכשזכה בו גם הוא לא זכה אלא מכח ההפקר, בדומה לאדם אחר, משא"כ כאן שמעיקרו ההפקר הוא מוגבל רק לזמן מסוים. ודו"ק.

על כן אין לך אלא פטור כשזכה בו בזמן שהי' בו דין "ויתרם תאכל חית השדה" כלומר רק בשנת השבע. משא"כ כשיצאה השנה, ועכשו חזר לרשות הבעלים, אין לנו פטור זה. ואינו דומה, למה שהי' בדין הפקר מוחלט שאינו מוגבל לזמן, דהכא סיבה אחרת פוטרנו, ואין הפטור אלא כל עוד קיימת הסיבה, ולא מעכשו שנתבטלה.

ומ"מ מש"כ לחלק בין שנכנס משביעית לשביעית לבין שנכנס מששית לשמינית, חילוק זה קיים, ודברי הרמב"ם נתבארו שפיר עפ"י חילוק זה.

מסקנת הדברים, שקיימות שתי שיטות בנוגע להלכה על קדושת שביעית באתרוג שגדל בששית ונלקט בשביעית, לדעת הרמב"ם יש בו קדושת שביעית, אלא שאזלינן גם לחומרא לענין מעשר כדין ששית. ולדעת הראב"ד דין ששית עליו לכל דבר. ומ"מ גם לדעת הרמב"ם אינו חייב להפקירו, דלגבי זה אוקמינן לה אחזקה קמייטא והוי של הבעלים, למרות שצריך לנהוג בו קדושת שביעית.

יא. האם קיימת גזירת ספיחים בצמחים שאינם מאכל אדם?

א. שנינו בפ"ב משביעית מ"י: הדלועין שקיימן לזרע אם הוקשו לפני ר"ה ונפסלו מאוכל אדם, מותר לקיימן בשביעית, ואם לאו - אסור לקיימן בשביעית, ע"כ. ובפ"ה הר"מ: אסור לקיימן מפני שפירות שביעית אסור לגנוז אותן ולהניחם לזריעה, ע"כ. (וכ"ה להלכה ברמב"ם פ"ד, ח). ובמשנה ראשונה שם כ' בהא דסיפא דאסור לקיימן לזריעה.

וצ"ע למה אסורים, הא כל שאינו ראוי לאכילה מותר במלוגמא. וצ"ל כיון שהיו ראויים (לאכילה) שעה אחת, חל עליהם גזירת ספיחים. וכ"כ בהדיא הרמב"ם בחיבורו פ"ד דין י"ח. ולפ"ז משמע דגזירת ספיחים לא לאכילה בלבד היתה, אלא אף לסחורה ולמלוגמא אסורים כפירות שביעית עצמן. והלכך אלו, הואיל ונאסרו שעה אחת אין להם היתר, ועדיין צ"ע. ע"כ.

ולהלן במשנה וברמב"ם שם אין מחייבין אותו לשרש את הלוף, אלא מניחו בארץ כמו שהוא ואם צמח למוצאי שביעית מותר. והיינו מפני שגידולי היתר של מוצ"ש מבטלין ומעלין את מה שצמח בשביעית. ובחזו"א סי' ט' ס"ק ד וסק"ו כ' מזה, דזה רק בלוף לא חייבוהו לשרש אולם בספיחים דעלמא -

... שחייבו חכמים לעקור את הספיחים האסורים שלא יחשדוהו שדעתו לאכלם וכמש"כ הר"מ מהא דתוספתא. והלכך כל ירק הנכנס לשביעית שנאסר משום ספיחים חייבוהו לעקור (ובזה הקילו לשרש הלוף והקנבס ולהניחו למוצאי שביעית וכו', שכן דרכן להניחן משנה לשנה וכו'). (ומש"כ רבינו בפ"ג והמלקטן מכין אותו מ"מ, צ"ל מלקטן לאוכלן. אבל לכאורה אינו לוקה עד שיאכלן).

וכ"כ להלן סק"ו: וכשתולשין ספיחי שביעית מניחים אותן לירקב במקומו אבל אין מפסידים אותם בידים כיון שמה"ת הם קדושים בקדושת שביעית, ואפשר כיון שאסורם חכמים מותר לאבדם ביד, וכו' עיי"ש.

וכן חוזר ע"ז כמה פעמים. אולם יסוד זה שיש לתלוש ספיחים שגדלים בשדה מחמת החשד, הוא מחודש, ולא מצאנוהו בדברי הקדמונים מפורש. וצ"ע. כן קשה דבמוצאי שביעית נאמר (הל"ה) לענין ספיחים שאין תולשים אותם ביד, וכ' שם החזו"א שלא יבא לאוכלם או שיחשדוהו בזה. ואילו בשביעית עצמה לא חשו לזה, וזה תמוה מאוד.

ב. והנה ברמב"ם (פ"ד, ב): ודברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורים באכילה וכו'. ומדלא כ' סתם שספיחים אסורים, נראה ברור שגזירת הספיחים לא היתה אלא לאיסור אכילת אדם. שהרי אכילת בהמה לא נקראת אכילה, אלא הוא בדין הנאה. ואם כי לכאורה יש לברר מאיפה לקח הרמב"ם זאת, אך דעתו נראית ברורה כנ"ל. ובכ"מ בהלכה בדלועין כשלא הוקשו לפני ר"ה שכי' הרמב"ם "ואם היו רכים אסור לקיימן משום ספיחים" כ' ע"ז הכ"מ:

מפני מראית העין, כלומר שיאמרו הרואים שזרען בשביעית, וזהו שכי' רבינו אסור לקיימן משום ספיחים, כלומר שאעפ"י **שהיה ראוי לומר שמותר לקיימן, כמו שמותר לקיים הספיחים**, אסור לקיימן מפני מראית העין, מתוך שהם רכים יבואו לומר שזרעו בשביעית. ע"כ.

חזינן במפורש שבכל ספיחים אין חיוב לתלשן. (ובחזו"א כ' שם, כנראה על סמך דעתו הנ"ל שכל ספיחים יש חיוב לתלשם, ואולי אפילו להפסידם בידים, כ': ודברי מרן ז"ל קשה להבינם). ונראה דכוונת הכ"מ שמה שאמור בזה אסור לקיימן, הוא בדומה לרישא שמקיימן עד שיתייבשו לגמרי ואז יוציא מהם הזרעים. שזהו רק אם כבר הוקשו לפני שביעית. משא"כ אם היו עדיין רכים בכניסה לשביעית, דבזה חלה בהם קדושת שביעית, ושעל כן, כיון שהם ראויים למאכל אדם, חל בהם איסור הפסד, ועל כן גם כשיתקשו אח"כ יהיו באיסורם שלא להשתמש מה שראוי למאכל אדם לצורך זריעה. ואין כוונת הדברים שצריך לתלשם, כי אז היה אומר בפירוש שתולשם, אלא ר"ל שאסור לקיימן במטרה להשתמש בהם לאחר שיתקשו לצורך הזרעים. וזהו שכי' הכ"מ "כמו שמותר לקיים הספיחים" היינו שלא נומר שמאחר שאין חייב לעקור הספיחים, הו"א שגם בזה אין איסור להשתמש בהם לאחר שיתקשו, שהרי זה נעשה ממילא, מבלי שום פעולה מצד האדם להפסידם ממאכל אדם, מ"מ בזה אסור מחמת מראית העין שהרואה אותם רכים ואח"כ מוריד אותם לביתו, יחשדו שמעיקרא אכן זרעם לצורך אכילתם, כדרך הרגיל, אלא שאח"כ נתקשו ומשתמש בהם לצורך זריעה.

כלל הדברים שאלה הספיחים שאינם ראויים לאכילת אדם בהם אין גזירת ספיחים כלל, אלא שהללו שראויים למאכל אדם, שוב אסור להשתמש בהם גם צרכים אחרים, כי כל שימוש אחר, הוא לגבי מאכל אדם בחינת "להפסד". וכיון שחל עליהם האיסור, גם אם אח"כ נפסדו מאליהם למאכל אדם, מ"מ באיסורם של שימוש אחר הם נשארים ועומדים. ואין זה כפי שדייק במ"ר הי"ד לעיל "משמע דגזירת ספיחים לא לאכילה בלבד היתה", דבזה הדברים ברורים ברמב"ם שאכן

הגזירה היתה רק לאכילה, אלא שמ"מ אסור השימוש של דברים אחרים מצד הדין "ולא להפסד", דאעפ"י שאמנם מצד גזירת הספיחים אינו שוב ניתן לאכילה, מ"מ באיסורם של לא להפסד נשארו קיימים.

ומה שנאמר בענין לוף "אין מחייבים אותו לשרש", הוא במיוחד נצרך לענין לוף, שכן הר"ז כמבטל האיסור לכתחלה, שמשאירים באדמה לשמינית וירבו עליהם המותרים, דכל כה"ג אין איסור. אבל אין ללמוד מזה דאילו שאר ספיחים חייב לשרש אחריהם. ודברי הכ"מ שהו"ל מוכיחים כן בפירוש. וכן קיים הדיוק של החזו"א עצמו ממש"כ הרמב"ם שהמלקט הספיחים מכין אותו מ"מ, מוכח שעצם הליקוט הוא באיסור, ולא רק אח"כ כשאוכלם. ובעצם לפי דבריו, האכילה היא באיסור ולא הלקיטה עצמה והיה צריך הרמב"ם לומר שהאוכל הספיחים (גם אם אכל מאלה שתלשם הבעלים למטרה להפסידם, ובא אחר ולקחה, הוא הלוקה מ"מ. אע"כ כנ"ל שאין דין לתלשם, כי תלישה זו, אם לא לשם אכילה מפסידתו, והר"ז כמפסיד בידים. וע"כ כל הלוקט מלקט לאכילה הוא או אולי ליפות שדהו שג"ז באיסור) וע"כ הוא באיסור.

אכן אכתי צריך לימוד מהיכן לקח הרמב"ם שאין גזירת ספיחים אלא במה שראוי לאכילת אדם, דלכאורה הגזירה שיחשדו בו שזרעם בכונה שייכת לכאורה בכל דבר שרגילים לזרוע.

ונראה שדייק זאת ממש"כ (שם סוף ה"ד) וכן התבן של שביעית מותר בכל מקום. ואי איתא דגם מה שראוי למאכל בהמה הוא בכלל גזירת ספיחים תקשי אמאי התירו התבן, הרי פשוט שהזרע תבואה מכין גם לתבן ולא רק לגרעינים עצמם, א"כ מאי נפ"מ בין תבן לבין שאר זרעים העומדים למאכל בהמה אלא ע"כ במאכל בהמה לא גזרו, אלא שהיה ס"ד שכשגזרו על התבואה לאוסרה כלול בזה גם התבן, ולזה הוצרך להשמיענו, דלא גזרו גם בתבואה עצמה, רק על הזרע, ואילו התבן הרי הוא מותר ככל מאכלי בהמה שלא גזרו בהם גזירת ספיחים.

ולפ"ז מספוא, וכן כל מיני צמחים שאינם עומדים למאכל אדם אין בהם גזירת ספיחים, וכל שנזרעו לפני שביעית, הם מותרים לשימוש גם לדעת הרמב"ם, וצ"ע בכל הנ"ל.

יב. בענין ספיחים בשדה נכרי

א. לפי הוראות הרבנות הראשית, גם אלה החקלאים ששדותיהם נמכרו לנכרים לפי החלטת הרבנות הראשית לישראל, שגם כיום עדיין קיימים התנאים שיש הכרח להשתמש בהיתר המכירה בתור הוראת שעה, מכל מקום יש להמנע מעבודות שהן אסורות מדאורייתא בזמן שהיתה שביעית בארץ מן התורה. לפי זה אין לזרוע כ"א ע"י נכרי (או, בדוחק, ע"י גרמא). ושואלים השואלים. מה דין הירקות והפירות בשדות אלה, שלא נשמרה בהם הוראת הרה"ר, ונזרעו ע"י ישראל, ללא כל שינוי.

הדבר דורש בירור משני צדדים: א' מצד שמא נאסר מטעם קנס, כמו שפסק הרמב"ם (פ"ג, הל' יא) שהנוטע בשביעית יעקור. ב', מצד איסור ספיחים כמבואר ברמב"ם (פ"ד הל' ב).

ב. ואחר עיון נראה שאין הפירות נאסרים, כפי שיתבאר.

כ' הרמב"ם (פ"ד הל' ט"ו): עבר וזרעו בשביעית ויצא לשמינית, אם זרעו לזרע בין זרעו בין ירקו אסור במוצאי שביעית משום ספיחים: ואם זרעו לירק, הואיל ונלקט בשמינית, בין ירקו בין זרעו - מותר: זרעו לזרע ולירק זרע אסור משום ספיחים, וירקו מותר. עכ"ל.

מבואר מדבריו, שלמרות שזרעו באיסור, אין נאסר הזרע מדיון קנס, ואין הדיון אלא מצד איסור הספיחים. דאשר על כן, אין הדיון אלא כשיצא לשמינית שאז יש הבדל בין זרעו לזרע לבין זרעו לירק, שביק הולכים אחר שעת הלקיטה, שהיא שמינית, ואילו בזרע הולכים אחר עונת המעשרות, או אחר גמר הפרי, כמו שנתבאר בהלכות שלפני כן.

ג. והשיגו הראב"ד: א"א לא מצינו בזרע בשביעית שיש היתר, שהרי אמרו הנוטע והמברך פחות מל' יום לפני ר"ה אסור לקיימן בשביעית, והנוטע בשביעית במזיד - יעקור וכו'. ולא משכחת לה אלא כשזרעו עכו"ם, אי נמי במקומות שהשביעית מדבריהם, דאפשר דלא אמרינן בהו עיקור. עכ"ל.

ובכ"מ כתב להשיב על השגה זו: - מתוך דבריו ז"ל נלמד להליץ בעד רבינו ולומר דאיירי במקומות שהשביעית מדבריהם. והר"י קורקוס תירץ דאע"ג דאסור לזרוע, ואם זרע אפילו בשוגג - יעקור, הכא מיירי בעבר וזרע בשביעית ויצא לשמינית ומל' עבר וזרע ויצא וכו'. וכבר נתבאר בפ"ג שאעפ"י שהדין נותן לעקור, אם עבר ולא עקר הפירות מותרים - ואין בפירות אלא איסור ספיחים בלבד, ומעתה הדין שוה, אפילו במקום שהשביעית מן התורה ואפילו זרעו ישראל כפשט הירוש', עכ"ל הכ"מ.

כל הדיון הוא, איפוא, בשדה השייכת לישראל, וזרעו ישראל, בזמן שהשביעית מן התורה, שאז - לפי פ"י הר"י קורקוס, נחלקו הרמב"ם והראב"ד, שלדעת הרמב"ם, גם בזה מותר הפרי, ולראב"ד כיון שיש דין יעקור, היבול אסור. אך במקומות שהשביעית מדבריהם, לא נאסר הזרע, גם בשדה ישראל וכשזרע ישראל. וגם הראב"ד כנראה לא נחלק בזה.

ד. והנה להלן (פ"ד הל' כ"ט) כ' הכ"מ בדעת הרמב"ם (שאעפ"י שבכל הל' שביעית משמעות דעתו ששביעית מן התורה, חוץ ממקומות שנפרטו ברמב"ם במקומם, כל זה בעוד היתה ספירת היובל קיימת. אבל משבטלה הספירה): "דבהדיא כ' רבינו בפ"ט ובפ"י (הכוונה לפרק י' מהל' ביהב"ח הט"ז עיי"ש) דשמיטת קרקע בזמן שאין היובל נוהג אינו אלא מדבריהם". עכ"ל.

ועי' מש"כ בס' "ארץ חמדה" (הוצאה שניה עמ' צה-ק) בביאור הכ"מ, כנ"ל שמחלק בין זמן שהיתה ספירת היובל, אם כי לא נהג בפועל, לבין זמן שבטלה הספירה, שלפ"ז אין הכ"מ סותר א"ע מש"כ בכמה מקומות שדעת הרמב"ם ששביעית גם בזמן שאין הבית קיים, היא מה"ת, ואף לא חזרה.

ה. ולפ"ז בזה"ז, שדעת כל פוסקי דורנו, גם המחמירים, כמסקנא זו של הכ"מ, ששביעית בזה"ז היא מדבריהם, בכל א"י. שעל זה מסתמך "היתר המכירה" הנהוג.

וכן היא דעת הגר"א (יו"ד סי' של"א סק"ו וס"ק כ"ח), עפ"ש"כ בס' התרומות. ואף החזו"א כי לענין אתרוגים ושאר פירות האילנות, שאלה שמכרו קרקעותיהם, "אין בהם קדושת שביעית ויש להם על מה שיסמוכו" (ה' שביעית סי' ו' סק"ב וסי' י' ס"ק ו') והיינו משום ששביעית בזה"ז מדבריהם. נמצא, שלכל הדעות, דין כל א"י הוא כמו אותם המקומות, שגם בזמן ב"ש היו מדבריהם, שבהם גם בשדה ישראל ועבר זרע ישראל, אין בהם הקנס ואפילו לדעת הראב"ד, מה שנזרע לא נאסר היבול. ואין לדון בהם אלא מצד איסור ספיחים.

וכל זה בשדה ישראל, אך בניד"ד הרי אין המדובר אלא בשדה שנמכר לנכרי, שלפי דעת הפוסקים שסומכים עליהם (שהם רש"י והר"ח ובעה"ת והגר"א ועוד, כפי שנתבאר באר היטב במבוא לשבת הארץ סי' יא) קדושת הארץ לענין שביעית נפקעה, ואף איסור הזריעה אינו אלא חומרא, לית דין ולית דיין, שאין הזרע נאסר מגדרי קנס, ויש לדון רק מדין ספיחים.

ו. והנה איסור ספיחים הוא מדבריהם, כמבואר ברמב"ם (רפ"ד וכנ"ל) וזה מדין גזירה שמא יזרע בסתר ויאמר שעלו מאליהם.

ומטעם זה כי הרמב"ם (פ"ד הכ"ט): עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, שלא גזרו על הספיחים אלא מפני עוברי עבירה. והעכו"ם אינם מצווים על השביעית, כדי שנגזרו עליהם. ע"כ. ודיק מזה הכ"מ, שזה דוקא כשזרע הנכרי עצמו שאינו מצווה על השביעית שמשום זה הפירות מותרים, "מפני שהשדה של עכו"ם, וגם לא נעבדה עבודה ע"י ישראל". שאם נעבדה ע"י ישראל שמצווה על השביעית פירותיה באיסור ספיחים. וכן כי שם הרדב"ז בישראל שעבד באדמת נכרי "כיון שנעשה איסור בעבודתה, אין אוכלין את פירותיה".

ז. אך כל זה בזמן ובמקום ששביעית היא מן התורה, כמבואר שם ברדב"ז שנוקט שדעת הרמב"ם היא ששביעית בזמן הזה היא מן התורה. וכי שם עוד להסביר המנהג שנהגו להתיר הסחורה בפירות שביעית, שמכיון ששביעית היא מה"ת גם פירות נכרים בקדושת שביעית קיימי דא"י"ק להפקיע מקדושת הארץ והפירות, והסביר המנהג "דסמכו להם על הגאונים שפסקו הלכה כרבי דאמר שביעית בזה"ז דרבנן. דכיון דעיקרו דרבנן, ואיכא מ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע הארץ מקדושתה, סמכו עליו במילתא דרבנן". עכ"ל. ודברי הרמב"ם, בכל ההלכות הם לפי הזמן ששביעית מן התורה, וכמו שנתבאר בכ"מ בכל המקומות (פרט למש"כ בהלכה כ"ט זו בויכוחו עם בעל הכו"פ וכנ"ל). א"כ פשוט שגם מה שיוצא מתוך דבריו, שאם ישראל זרע בשדה עכו"ם שייך גם בזה גזירת הספיחים, הוא משום שבזמן ששביעית מן התורה, א"י"ק לעכו"ם להפקיע הקדושה, דעל כן אסור לישראל לזרוע שם מעיקר הדין. על כן שייכת גם בזה גזירת הספיחים - שמא יזרע בסתר וכו'.

אבל לא כן בזמננו, שכנ"ל הוכרע גם בדעת הרמב"ם שיש קנין לעכו"ם להפקיע מקדושת שביעית, ואין קדושה בפירותיו. (וכך נהוג בירושלים מקדמת דנא. כדעת הב"י במחלוקתו עם המבי"ט שלא לנהוג קדושה בפירות הנכרים). וכל היתר המכירה מבוסס על זה, כאמור. לפ"ז אין הבדל בין שזרע הנכרי בעצמו לבין שזרע הישראל בשדהו, דאין איסור ספיחים נוהג, כיון שמאחר שפקעה הקדושה, גם ישראל העובד, אינו עובר, אלא מכוח חומרא. נמצא שבקרקע השייך לנכרי (וזה כולל גם מה שנמכר לו, לצורך שביעית) אין בו משום איסור ספיחים, בין שנזרע על ידו ובין שנזרע ע"י ישראל. דדברי הכ"מ והרדב"ז הם בזמן ששביעית נוהגת מדאורייתא.

ח. עם כל זה יש להעיר, שמן הראוי לקנות ממשקים דתיים ששומרים על הוראות הרבנות הראשית ואינם עושים עבודות שאסורות מן התורה ע"י ישראל. כן כדאי לציין שירקות שנזרעו לפני כניסת שנת השבע ונלקטו אחרי ר"ה, אין בהם איסור ספיחים, לדעת רוב הראשונים, פרט לרמב"ם. אעפ"י שיש בהם קדושת שביעית באדמת ישראל. אולם בשדות שנמכרו אין גם קדושת שביעית, לפי המקובל בירושלים, כדעת הב"י.

ועי' מש"כ בבירור שיטתו של הב"י בזה, ותשובה על כל השגות המבי"ט והמהרי"ט בס' "ארץ חמדה" (עמ' רכ"ג ואילך).

סימן י : פרוזבול

א.

בגמרא גיטין ל"ז: אר"י אמר שמואל יתומים אין צריכים פרוזבול וכו' דר"ג ובית דינו אביהם של יתומים. והיינו ביתומים קטנים. ופירש"י שהמדובר בחוב של אביהם. ובר"ן הביא מהרא"ה בשם רבו הרמב"ן, עפ"י הספרי דחוב שירשו מאביהם אינו נשטם מדין תורה שאין זה בכלל "שמוט כל בעל משה ידו", וגם ביתומים גדולים, וגמרא דילן מתפרשת לפ"ז בשחב ליתומים עצמם.

וכנראה שרש"י ס"ל שהספרי דחוי מהלכה. וכן הרמב"ם בהלכותיו לא הביא להא דהספרי. ותמוה על סמך מה דחו הספרי שלא מצינו מי שיחלוק ע"ז. עי' במנ"ח מצוה תע"ז שעמד בזה.

ב.

במתני' שבועות מ"ה: השביעית משמטת את השבועה. ובגמרא שם מ"ט, יליף לה מקרא "וזה דבר השמטה" - ואפילו דיבור משמטת. וברש"י על המשנה פירש שהמדובר בשבועת מלוה דוקא אבל לא בשבועת השותפות וכיו"ב. שאין בעיקר הממון שלהם דין שמיטה, וברשב"א ובר"ן תמהו דשבועת מודה במקצת דהלואה פשיטא, שהרי עצם המלוה נשמטת "ואם ממון אין כאן שבועה אין כאן". ותי"ח הרשב"א שהממון שכפר בו אין שביעית משמטתו "לפי שאינו בלא יגוש". ולפיכך היה ס"ד שלא תשמט גם השבועה, לזה בא הכתוב להשמיענו שהשביעית משמטת השבועה. "דאף השבועה בכלל לא יגוש דהא אמר ליה קום אישתבע ל"י". ובר"ן ג"כ תירץ כך והסתייע מהירוש' שביעית "מלוה ונעשית כפרנית אינה משמטת". אלא שהוסיף בזה מלים וז"ל: קמ"ל דשביעית משמטת שבועה זו, כיון דהשמטה אותו מקצת שהודה בו, נמצא שאינו אלא כופר

בכל, ואף השבועה שבאה מחמת אותו מקצת של הודאה נשמטה, שכיון שהממון נשמת, אף הדיבור של שבועה שבא מכוח נשמת. עכ"ל. ותוספת זו גם תמוהה גם מיותרת, שהרי מאחר שנדרש מן הכתוב ששבועה נשמת, אינו צריך להסבר מפני שעיקר הממון שעל ידו נתחייב השבועה נשמת. וגופו של ההסבר תמוה, כפי שהעיר ע"ז במנ"ח (מצ' הני"ל), שמאחר שכבר נתחייב שבועה בהודאתו מה לנו מזה שאח"כ נשמת החלק שהודה בו, ולא יהא אלא כאילו שילם, הרי ג"כ אין מסתלקת ע"י השבועה שכבר נתחייב בה (ועי' תפארת ישראל על המשנה שם).

ג.

ובחידושי הגר"ח (פ"ט משמו"י ה"ו) פירש כונת הר"ן שהוקשה לו קושיא אחרת, מאחר שהחוב שכפר בו אינו נשמת, מה בכך שהשבועה נשמטה, יחזור ויתבענו ויתחייב בשבועה שנית. וע"ז תירץ דחיוב חדש של שבועה אינו יכול לחול עליו, משום שהמקצת שהודה בו נשמת ואינו אלא כופר הכל. עכ"ל.

ואכתי יש לעיין דהרי המשנה בסתמא נאמרה שהשביעית משמטת את השבועה, א"כ הוא בכל שבועה, וגם בשבועת עד אחד שחיובה גם כשכופר בכל. א"כ אכתי תקשי מאחר שהחוב לא נשמת במלוה ונעשית כפרנית, למרות שהוא עדיין חייב שבועה עליה, א"כ יחזור ויתבע החוב ויתחייב מחדש השבועה עפ"י הע"א. ובזה הרי ל"ש תירוץ הר"ן, שחיוב שבועה זו אינו קשור בהודאה כלל.

כן תמוה שהר"ן והרשב"א לא דיברו אלא משבועת מודה במקצת ולא הזכירו כלל שבועת ע"א. וברשב"א העתיק מרש"י שהמדובר דוקא על "שבועה דמודה במקצת דמלוה", אולם ברש"י לפנינו לא נזכר אלא שהמדובר בשבועה של הלואה, אבל לא בסוג השבועה, אם הוא במוב"מ או בשבועת ע"א. וכל זה צ"ע.

ד.

ברמב"ם פ"ט משמיטה ה"ח: הלוהו ותבעו וכפר בו וכו' אין שביעית משמטת. ובראב"ד משיג ע"ז שאין זה אלא באופן שכבר נשבע ונפטר ממנו ע"ז, וא"כ קשיא ליה המשנה "והשביעית משמטת את השבועה, וה"ז עומד בכפירתו".

לכאורה כוונתו בהשגתו, שלפי מה שנראה מהרמב"ם כל שכפר, גם אם חייב בה שבועה ועדיין לא נשבע, מ"מ המלוה אינו נשמת, וע"ז השיגו שמוכח מהמשנה דילן שלא כן. וצריך לומר שמפרש המשנה הא דמשמט השבועה היינו משום שעצם החוב נשמת, שממילא אין מקום לשבועה ש"אם ממון אין כאן, שבועה אין כאן". אך זה תמוה מאד, שהרי פשוט שהרמב"ם למד דוקא את עיקר ההלכה שלו ממשנה זו, משום דהוה קשי"ל קושיא הרשב"א והר"ן, שאם החוב נשמת מובן מאילו שאין מקום לשבועה, אע"כ שהחוב עצמו לא נשמת בכה"ג ואעפ"י שעדיין חייב שבועה, א"כ מה בא להשיג על הרמב"ם ממשנה זו? ובחיד' הגר"ח הני"ל דחק לפרש דלהראב"ד הא גופא שהחוב נשמת בכה"ג ילפינן לה מקרא זה ד"וזה דבר השמטה" משום דאין סברא לומר דהשבועה נשמת, כי אין שמיטה אלא על חוב ממוני. וזה דוחק רב, כי למה לא יתכן לומר שזהו שחידש הכתוב שיש שמיטה גם ביחס לשבועה כי גם זה בכלל לא יגוש וכמו שהסביר הרשב"א הני"ל. וגם דנראה דלהראב"ד הא דהחוב נשמת בכה"ג לא צריך לזה לימוד אלא מסברא הוא מובן, כשם שעיקר הדין של הירוש' שמלוה ונעשית כפרנית נלמד מסברא, היינו שכיון שנפטר אינו בכלל "לא יגוש", כן לפני שנפטר כיון שעדיין הוא בכלל תביעה ה"ז בכלל "לא יגוש".

ובכל אופן הן גם לו יהא שהראב"ד דוחק עצמו, מ"מ אין מקום להשגה בחריפות יתירה על הרמב"ם, עיי"ש בלשוננו, כי פשוט הדברים ודאי כהרמב"ם, וכמו שנוקט הרשב"א והר"ן כנ"ל בפשיטות.

ה.

כן יש לתמוה לראב"ד, שלשיטתו כאילו אין מקום להשמטת שבועה מצד עצמה רק בגופא שהחוב עצמו נשמת. ולפ"ז אין זה יכול להצטייר אלא בהלואה ולא בשבועת השותפין וכיו"ב כיון שעיקר החוב אינו נשמת. ולפ"ז הלכה זו שברמב"ם שמחלק בכה"ג בין שבועת המלוה לשאר תביעות היא פשיטא ומיותרת, ואילו מהשגת הראב"ד שם לפ"מ שפירשו המפרשים דבריו הוא נראה כמסכים לרמב"ם אלא שמציין לו מקור, או שבא להשיג עליו שזו רק דעת יחיד היא שנאמרה בירוש' בשם ר"מ, ואין הלכה כן. ותמוה דמה מקום להשיגו לרמב"ם, מאחר שזה מוכרח לשיטת הראב"ד מסברא בעלמא, שאין מקום לדון על השמטת השבועה מבלי השמטת הממון.

ו.

ובשו"ע (סי' ס"ז סעיף ז') מביא להלכה שאין השביעית משמטת מלוה שתבעה "וכפר לו ונשבע". ובסמ"ע שם כ' הטעם "כיון שכבר נשבע לא היה למלוה עליו שום חוב". לפ"ז הוא נוקט להלכה כהראב"ד הני"ל שרק לאחר שנשבע הוא שאין החוב משמט, וקשה למה סתם הדברים ולא הזכיר דעת הרמב"ם שגם כשלא נשבע עדיין, כיון שכבר כפר ויצא חייב רק שבועה, אין חוב זה נשמת.

ועי' "דרכי משה" שם שרוצה לפרש גם דעת הרמב"ם כהראב"ד שהמדובר בדבריו רק לאחר שכבר נשבע. ובהגהות דו"פ שם כ' שלא נראה כן מהרמב"ם ופירשו בכופר בכל, שאין בו שבועה מה"ת וממילא נפטר ע"י כפירתו גרידא. אך כל זה אינו במשמעות הרמב"ם שסתם הדברים. ובכ"מ שם פ"י הרמב"ם עפ"י דברי הר"ן עיי"ש, הרי שנוקט בפשיטות דהרמב"ם ס"ל שאינו משמט גם טרם שנשבע, וא"כ איך סתם בשו"ע כהראב"ד. בר מן דין קשה דמאחר דלדינא דגמרא גם בכופר הכל אכתי חייב שבועת היסט, א"כ לא נפטר עדיין מהתביעה, והו"ל למימר דלא תשמט, ואעפ"י שמה"ת אי"ח שבועה ונפטר, מה בכך, עכ"פ לפי תקנת חכמים עדיין לא נפטר בכפירתו שחייב לישבע, ולמה לא ישמט?

ז.

והנ"ל בביאור כונת הראב"ד בהשגתו, דגם איהו קשי"ל מתני' כקושיא הרשב"א והר"ן, ומתוך נמי כהר"ן, אלא דהוי קשי"ל מה שעוררנו לעיל, דהתינח שבועת מוב"מ, שבועת ע"א מאי איכא למימר, למה לא תתחדש התביעה מחדש מאחר שהחוב אינו נשמת. וא"כ לא יצויר כלל דינא דמתני' דהשביעית משמטת המלוה בשבועת ע"א, ואילו מתני' בסתמא קאמרה. ולזה הכריח ממתני' דכל היכא דאיכא שבועה עליה, עדיין אין זה בגדר מלוה כפרנית, שלא יצא עדיין מידי התביעה עד

שישבע. וע"כ שפיר סתמה מתניי דשביעית משמטת המלוה גם בשבועת ע"א, אלא דהתם לא מקרא ילפינן דמקרא לחוד לא סגי, דנהי דשבועה ראשונה נשמטת יתחייב מחדש בשבועה. אלא שהיא הנותנת, כיון שמידי שבועה לא יפטר, ממילא עצם החוב נשמט, וממילא נפטר הוא מן השבועה מסברא, דכיון דממון אין כאן שבועה אין כאן. והא דיליף לה בגמרא מקרא הוא בשבועת מוב"מ דוקא, דהתם לאחר שלמדנו מן הכתוב ששביעית משמטת השבועה שוב החוב אינו נשמט, כיון שכבר נפטר מן השבועה, ממילא נפטר מן התביעה והוי כאילו כבר נשבע. ובה אין השבועה יכולה להתחדש וכמש"כ הר"ן הנ"ל. דהרי גם עצם המקצת שהודה בו נשמט, נמצא שאינו אלא כופר בכל.

ח.

נמצא דהראב"ד נמי מודה לרמב"ם ולרשב"א ולר"ן דיתכן דהשבועה נשמטת מצד עצמה ואעפ"י שהחוב לא נשמט, דמקרא ילפינן לה דשבועה ג"כ בכלל גדרי השמיטה, אלא דחלוק עליהם בענין השמטת עצם החוב, דלדידהו אין זה תלוי בהשמטת השבועה, דגם אם השבועה נשאת עליו מ"מ החוב לא ישמט, כל שכפר בו ואי"ח לו אלא שבועה, דזהו דין מלוה כפרנית. ואדרבא אילו לא הכתוב היה ס"ד דבכה"ג החוב לא נשמט, גם השבועה לא תשמט. ואילו לראב"ד רק לאחר דגלי קרא דהשבועה נשמטת הוא דיוצא לנו מזה דבכה"ג החוב יישאר בעינו, כי השמטת השבועה הופכת החוב לבלתי ניתן ליתבע כלל ואז הוא דאינו בגדר "לא יגוש". משא"כ בגונא שאין השבועה נשמטת, וה"ה כשהשבועה תתחדש (כגון בהא דע"א) הוי החוב עדיין בגדרי "לא יגוש" כי עדיין לא נפטר ממנו, וממילא החוב עצמו ישמט. ואז כמובן מאליו שהשבועה תגרר אחריו ותשמט אף היא מאחר שממון אין כאן, שבועה אין כאן.

ומתורץ לפ"ז מה שהערנו מה מקום יש לדון לפי הראב"ד בשבועת השותפין כי שם הרי החוב ודאי אינו נשמט, כי גם הראב"ד ודאי מודה שהדרש דגם דיבור דשבועה משמט, קאי על השבועה מצד עצמה, ולא מצד תולדה מהשמטת גוף החוב, וע"כ יש מקום לדון בשבועת השותפין וכל כיו"ב, דהשבועה תשמט כמו בשבועת המלוה.

ט.

ובדעת הרמב"ם ואידך ראשונים הרשב"א והר"ן דקאו כוותיה נראה בתירוץ השגת הראב"ד, עפ"י שמביא בשט"מ מהרשב"א בשם הריב"ם בתירוץ קושית התוס' ב"ב ל"ד בהא דנסכא דרי אבא, דהוי התם הדין מתוך שא"י לישבע משלם ולא אמרינן דיפטר במיגו, כמו בכל שבועה דעלמא, וכתב שם וז"ל: "דשבועת עד אחד תשלומין נינהו, דכי איכא תרי לא מיפטר מידי תשלומין בשבועה, אלא שלומי משלם. וכי ליכא אלא חד פטריה רחמנא מתשלומי, ובלבד שישבע, והלכך או ישלם ממון או שבועה, ועד דמשתבע שבועה דע"א לא מיפטר מיניה, וזה נכון עכ"ל. היוצא מזה דיש חילוק בין כל שבועה דעלמא לשבועת ע"א, דבע"א כל עוד שלא נשבע להכחישו, הרי הוא כשני עדים שמחייבו ממון. וע"כ גם בניד"ד, לא אמרנו להלכה זו דמלוה ונמצאת כפרנית הוא בגונא שעדיין לא נשבע, אלא בחיובי שאר שבועות, דע"י הכפירה עצמה נפטר ידי התביעה הממונית, ואין עליו אלא חיוב שבועה גרידא, ע"כ ביחס לממון אינו שוב בגדרי "לא יגוש" כי התביעה הממונית כבר ירדה עם עצם הכפירה, ע"כ אינו משמט. משא"כ בשבועת ע"א דטרם שנשבע עדיין חיוב ממון עליה, נמצא שהוא עוד בגדרי תביעה ושייך ע"ז "לא יגוש", ע"כ חיוב הממון בזה נשמט אליבא דכו"ע. ורק אם ישבע יפטר, ולאחר שבועה לא יהא בגדר "לא יגוש" ואז לא ישמט באמת החוב.

ע"כ א"ש הא דהרשב"א והר"ן נקטו במתניי שהמדובר רק בשבועת מוב"מ דהלואה, ולא בשבועת ע"א, דאילו בשבועת ע"א פשיטא, דהרי החוב נשמט, וממילא מובן שהשבועה ג"כ נשמטת דממון אין כאן שבועה אין כאן.

וא"ש נמי הא דסתם בשו"ע דרק שבועה שכבר נשבע הוא דאין החוב נשמט, דהוא גם לדעת הרמב"ם, דאם אמנם לרמב"ם גם אם עדיין לא נשבע (במוב"מ או בכו"כ) אינו משמט, ה"נ משום דהשבועה נשמטת כדכתב בסעיף הקודם, שממילא הרי כבר נפטר ידי תביעתו, ומובן דהוי בכלל "נשבע", כי מאי נפ"מ אם נשבע בפועל או שנפטר ידי שבועתו. אכן בשבועת ע"א, כל עוד שלא נשבע, החוב נשמט גם לרמב"ם, ומטעם הנ"ל, דבע"א טרם שנשבע יש עדיין התביעה הממונית והחוב הממוני עליו, ע"כ הרי הוא נשמט. ע"כ סתם השו"ע דרק אם כבר נשבע הוא דאינו נשמט החוב, שזהו גם בשבועת ע"א.

י.

יצא לנו עכ"פ הא דנאמר במשנה שביעית משמטת השבועה, אמור אם בשבועת ע"א, מצד דעצם החוב נשמט, ואם בשבועת מוב"מ, משום דעצם המקצת שהודה גם הוא נשמט, שאילו לא כן היתה השבועה צריכה להתחדש. והנה לפי הספרי שהבאנו בראש דברינו דחוב שירשו מאביהם אינו נשמט, אכתי קשה איך נסתם במתניי שהשביעית משמטת השבועה, והרי יצויר כשתובעים יתומים חוב אביהם וחוב שלוח מהם והודה במקצת בחוב שחייב לאביהם וכפר בחוב שחייב להם (עיי' חו"מ סי' ע"ה ס"ח) ובגונא דחייב שבועה כשתובעים ברי גם על חוב אביהם (כהא דחו"מ סי' ע"ה ס"כ), ובהא הרי אין שביעית משמטת המקצת שהודה, ואז הרי השבועה תתחדש מחדש כיון שהחוב של המקצת נשאר. ואיך אמרו במתניי דהשביעית משמטת השבועה, הא בכה"ג השבועה לא תשמט. ובשלמא לשיטת הראב"ד דבכה"ג שהשבועה תתחדש אין על המלוה שם מלוה כפרנית, נמצא דבכה"ג החלק שכפר בו תשמטנו שביעית וממילא אין שייך שבועה, א"כ א"ש דנקטה המשנה בסתמא דהשביעית משמטת את השבועה, דבכל אופן אין מקום לשבועה, אם מפני שכל הממון נשמט (בגונא דחלק ההודאה אינו נשמט), ואם מפני שהשבועה נשמטת מצד עצמה (בגונא דחלק ההודאה נשמט). משא"כ לשיטת הרמב"ם הרשב"א והר"ן דגם בגונא שיש שבועה מ"מ המלוה אינה נשמטת לאחר שכפר בה ואין לו עליו אלא תביעת שבועה, הרי קשה סתמא דמתניי, דבכה"ג דהמקצת שהודה אינו נשמט, אין שביעית משמטת השבועה.

ומזה מוכח דגמרא דילן לא נוקטת כהספרי, אלא גם בכה"ג נמי משמט, דממילא אין ציור במוב"מ שלא ישמט המקצת. וא"ש דלא הביאה הרמב"ם להלכה, וכן רש"י פ"י להא דגיטין ל"ד בחוב שירשו מאביהם, כי גמרא דידן לא נוקטת כהספרי וכנ"ל.

והרמב"ן י"ל דקאי בשיטת הראב"ד, ע"כ לק"מ ממתניי אדספרי. וממילא שפיר נקטינן כהספרי.



[וממודה במקצת מצד ממון השותפין או חיוב שומרים ל"ק לשיטת הרמב"ם דזה תורת פקדון עליו ומתני' לא אמרי בגוונא דתביעת פקדון. אולם אכתי יש לעיין אם טוענו מנה שהלווה ל" שנים דבכה"ג אין שביעית משמטת (חוי"מ ס"י ס"ז) ומנה שכבר הגיע זמן פרעונו, והודה במלוה ל" שנים דבזה ג"כ ההודאה לא נשמט ויתחייב שבועה ולא תשמטנו שביעית, כי השבועה מתחדשת בזה מצד חלק ההודאה. וצ"ב].

סימן יא : בענין דינא דמלכותא

א.

בגיטין דף ט': איתא כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. וברש"י (ד"ה חוץ) - על הדינים נצטוו בני נח.

ובתומים (סי' ס"ח בסק"ח) הבין כוונתו שבא להסביר הא דמכשירים חת"י עכו"ם בערכאות, מפני שהם כשרים מה"ת לעדות. וז"ל שם בא"ד: ... נראה דס"ל לרא"ש כמש"כ הגהת הרא"ש והמרדכי בשם ספר החכמה מר' יקר דמן התורה גויים כשרים לעדות אם נודע דלא משקרי. וכ"כ רש"י גיטין ט': ד"ה חוץ מגיטי דלאו בני כריתות נינהו וכו' אבל על הדינים נצטוו ב"נ וכו' ע"ש. הרי דמורה דהם בני עדות דהא הם בכלל דינים, והם בתורת עדות, עכ"ל.

ועל מה שהתקשה בדברי ר' יקר עצמם, דא"כ מאי קאמר בגמרא (להלן דף י'): על שטרי מתנה דשטרא חספא בעלמא, ולכאורה אמאי לא יקנה בהאי שטרא, כיון דהם עדים כשרים מה"ת, א"כ במאי גריעי מכל עדים דעלמא דמשוו ליה לשטר קנין בחתימתם, מתרץ התומים דלאו בני קנין בשטר נינהו "ואין שטר בנכרי דאין שטר קונה בנכרי כלל וא"כ לאו בני קנין הם, ובפרט לאביי דס"ל עדיו בחתומיו זכין לו וכו".

ב.

והנה מש"כ לבאר כוונת רש"י עפ"י הר' יקר, שר"ל דמשו"ה העדים כשרים משום שמצוים על הדינים, לכאורה אינו ניתן להתפרש כלל ברש"י שהרי רש"י שם לפני זה כתב הא דשטרות העולים בערכאות כשרים, הוא מצד דינא דמלכותא א"כ מפרש כלישנא קמא דגמרא (להלן דף י'): דגם בשטרי קנין מיירי מתניתין, וכשרותם היא מצד ד"ד. ואם כך, הרי לא ניתן כלל לפרש הא דכ' רש"י שנצטוו על הדינים בא לומר דמשו"ה כשרים מה"ת. שהרי לפי התומים כל עיקר קושית הגמרא שם לענין שטרי מתנה דחספא בעלמא נינהו היא משום דלאו בני קנין שטר הם, שמשו"כ לא מצו משוו ליה לתוקף שטר קנין, ורק מכח ד"ד הוא דקונים גם בשטר מתנה. א"כ מה זה שנתן רש"י טעם שנצטוו על הדינים דהרי טעם זה לא סגי לענין שטרי מתנה, ורק מצד ד"ד הוא דיש להם תוקף שטר, דלפי הסבר התומים הרי הם שני נימוקים שונים - הא דנצטוו על הדינים מהני רק לענין שטרי ראייה, והא דד"ד הוא נצרך לענין שטרי קנין, ואילו רש"י הרכיבם אהדדי.

ג.

ולכאורה נראה להסביר רש"י עפ"י התומים הנ"ל, בהקדמת מה שמסיק הש"ך (סי' ע"ג ס"ק ל"ט) דלא אמרו דינא דמלכותא דינא רק "במה שאינו נגד דין תורתנו, אלא שאינו מפורש אצלנו אבל לדון בכל דבר בדיני נכרים נגד תורתנו - חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל". וכי עוד בזה : ואין להקשות מפי חז"ה (ב"ב נ"ה:) גבי מלכא אמר לא ליקני אלא באיגרתא ואע"ג דהתם בדינו קונה בחזקה, שא"ה כיון דקרקע של עכו"ם אזלינן בתר דין העכו"ם, ואמרינן נמי דישאל ראשון אדין עכו"ם סמך. וכן בפ"ק דגיטין (דף י') דשטרי מתנות העולים בערכאות של עכו"ם כשרים היינו נמי כיון שהשטר עשוי בערכאותיהם א"כ אדינא דמלכותא סמך, עכ"ל.

ואין דבריו מובנים במה שסיים דמשו"ה כשרים שטרות בערכאותיהם משום שסמכו על דינא דמלכותא, דלכאורה הכוונה שע"ז הר"ז כמי שקיבל עליו עדים פסולים לעדים, וכמו בנאמן עלי אבא וכו' דמשו"ה מהני נמי סמיכותם להכשירם. אך הרי אמרו בגמרא בכיו"ב בסנהדרין (דף כח:) ההוא מתנתא דהוי חתימי עלה תרי גיסי, שהשטר פסול, ואעפ"י שבה שהחתימים הרי קיבלם ע"ע, ואפ"ה ל"מ. וש"מ דגם אם יקבל עליו עדים פסולים, לא מהני להכשירם שיוכלו לעשות שטר קנין.

ד.

אך זה אפשר לדחות, דלעולם קבלת פסולים מהני להכשירם גם לענין שיכולים להכשיר שטר קנין והא דלא מהני בההוא מתנתא, הוא משום שגם את עצם הידיעה שקיבלם על עצמו כעדים, אין אנו יודעים אלא מתוך שטר המתנתא וכיון שכן אין מועיל השטר, שהרי עדים פסולים גם לענין עדות, ולא רק לשטרי קנין.

ולפי"ז ניתן לפרש כוונת רש"י כפי שביארה התומים, דשני הטעמים מישך שייכי בהדדי, דמצד דנצטוו ב"נ על הדינים מהני עדותם מבחינת נאמנותם וכשיטת ר' יקר, וממילא שוב מהני השטר גם בתור קנין מדין קיבלו עליהם וכו' מש"כ הש"ך הנ"ל, ואילו לא הא דנצטוו על הדינים לא היה מספיק בהא דעליהם סמכו דכנ"ל זה גופא שסמכו עליהם וקבלוהו על עצמם, זה גופא אין ידוע אלא עפ"י שטר זה ולזה צריך לצרף שני הדברים גם יחד.

ה.

אך כל זה אינו, דחזינן בהא דסנהדרין במתנתא דחתימי עלה תרי גיסי, שרצה שם להכשיר השטר בעדי מסירה וכו' אלעזר דס"ל עדי מסירה כרתי, ואם נאמר שכל החסרון של השטר שלא מהני לקנין הוא רק מפני שאין לנו עדות על זה גופא שקבלוהו עליהם אלא מפיהם, והם פסולים לעדות, א"כ בהאי גוונא שהיו שם עדי מסירה, דמזה חזינן דהנותן קבלו עליהם ככשרים, היה לנו להכשיר השטר מתנה גם אליבא דר"מ ומוכרח לומר דאעפ"י דיכול לקבל על עצמו פסולים לעדות, הוא מדין הודאת בע"ד, דמקבל על עצמו מה שהם אומרים להאמינם והוי כאילו הודה הבע"ד עצמו על כל שהפסולים מעידים,

אבל לא סגי להכשירם בתור עדים כשרים בזה שקיבלם ע"ע, וע"כ במקום דרך עדים מצי למישווי שטרא, קבלתו אינה מועילה, כי עכ"פ עדים פסולים הם, ולא מצי למישווי שטרא.

וא"כ עצם דברי הש"ך צריכים הבנה, דמה מהני שהם עצמם סמכו אדינא דמלכותא, הא מ"מ האי שטרא חספא בעלמא, ואיך מהני מה שהם סמכו להכשירו וכן דברי רש"י צריכים ביאור שפתח בדינא דמלכותא וסיים בהא דב"נ נצטוו על הדינים, דלכאורה שני עניינים שונים הם.

ו.

כן מה שנוקט התומים בפשיטות בכוונת הר' יקר דמכשיר עדים גויים כשרים מה"ת בדי"מ, ורק למישווי שטר לא מצו משום דאינם בגדרי קנין שטר, דברים אלה צ"ע רב לענ"ד.

דברי התומים שלא מצונו שטר בתור קנין אצל עכו"ם, יסודם ודאי במ"ש בגמרא ב"ב (נ"ד:): עכו"ם מצי זוזי לידיה איסתליק ליה ופירשו שם רשב"ם ותוס' דלא מצונו קנין עכו"ם בקרקע אלא בכסף - בשדה עפרון. אכן לענ"ד, התינו מכר דאיכא מעות, אבל מתנה דליכא מתן מעות - במה יקנה? ואין לנו ראייה שקונה בחזקה דוקא ולא בשטר, והרי הכא מייירי בשטר מתנה, א"כ מנלן דעכו"ם לאו בני שטרא נינהו. ואם פשיטא לה למרא מאיזה שהוא מקור, אמאי לא הזכירו זאת מהיכן המקור לזה?

ז.

גם עצם הסברא דר' יקר לפ"ז היא מופלאה מאד, דהרי התוס' וכן שם בהגהות הרא"ש תמהו ע"ז טובא, דעכו"ם לאו אחיו הוא, והרי כל עיקר לא דנין להכשיר עבד לעדות אלא משום שעבד אחיו במצוות, וזה לא שייך בנכרי.

ומה שנראה בשיטת הר' יקר דלא מדין עדות קאתי עלה, ובס' החכמה שמובא שם בהגהות הרא"ש לא נזכר בדבריו שהיא מדין עדות, אלא נראה שכוונתו שאנו דנים לקבל דברי העכו"ם כשידוע דלא משקרי (כגון בהא דערכאות) מגדרי הוכחה ואומדנא ברורה, וודאי דגם ר' יקר מודה דעכו"ם פסול לעדות, אולם היא הנותנת - דמשו"ה ניתן לקבלם בתור הוכחה. ולק"מ מה שהקשה עליו בהגהות הרא"ש שם דמשה ואהרן פסלה תורה ואעפ"י דק"ל דלא משקרי. דאמנם כן הדבר - בישראל שהם שייכים לגדרי עדות בהם קבעה תורה מגז"ה דיש לקבלם רק בתורת עדים ואם א"א לקבלם כעדים לא נקבלם גם בתור הוכחה משא"כ עכו"ם, מכיון שאינם בגדר עדים כלל, דאחיו כתיב משום כך יש לקבלם בתור הוכחה וכמו בגמל האוחז בין הגמלים לדעת ר' אחא והכא עדיפא דכשר לכו"ע בתור הוכחה ברורה דלכו"ע יש להתחשב בה.

ח.

ומעתה קושית הגמרא בשטרי מתנה דהאי שטרא חספא בעלמא הוא א"ש בפשיטות גם לשיטת ר' יקר ולא צריך לכל הדוחק של התומים דמכיון דלא אתא ר' יקר להכשירם בתור עדים רק מדיני אומדנא, א"כ זה שייך רק במקום דצריך עדי ברור, דגם אומדנא החזקה ביותר מ"מ שטרא לא מצי מישווי ע"ז מתנה דעדים צריכים לישוו עלה תורת שטר קנין, בזה צריך עדים דוקא, וכל הוכחה ותהיה החזקה ביותר מ"מ שטרא לא מצי משווי ע"ז דיהני לקנין ע"כ שפיר פריך הגמרא בשטר מתנה, דהאי שטרא חספא בעלמא הוא.

ומאחר שכן, הרי לא ניתן כלל לפרש דברי רש"י במש"כ דב"נ נצטוו על הדינים דאתי למימר דמשו"ה כשרים לעדות, דהרי כנ"ל גם לר' יקר לא בתור עדים מכשירין להו אלא מדין הוכחה ואומדנא. א"כ לענין זה הא דנצטוו על הדינים אינו מעלה ואינו מוריד, ועיקר הדברים הוא משום דקים לן דלא משקרי, א"כ עיקר הנימוק חסר מן הספר.

ט.

וני' כוונת רש"י עפ"ימש"כ בעליות דרבינו יונה (הובא בשט"מ ב"ב דף נה ד"ה אריסותא) דהא דמהני שטר מתנה בערכאותיהם אעפ"י שאין דינא דמלכותא בין ישראל לישראל: " ... אפשר דקונים בשטר וכדקא אמרין התם האי סיטומתא קניא באתרא דנהיגי למיקני בה. ודינא דמלכותא נמי כמנהגא הוי".

וכוונתו ודאי לא לומר שהמדובר כשנהגו לקנות בזה, דא"כ לא מצד ד"ד אתינן עלה אלא מצד המנהג כשלעצמו, אלא שבא לומר שכיון שמהנהג הסוחרים מהני לקנין, נמצא דדיני קנין אינם קבועים ועומדים מה"ת. אלא העיקר תלוי בסמיכות דעת המוכר והקונה. וממילא יש מקום גם לדינא דמלכותא לענין קנינים, כיון שקנינים אינם דבר קבוע מה"ת, נמצא, שאין הדינא דמלכותא במה שקובע צורת קנין נגד דין התורה, שהרי התורה לא קבעה מסמרים בצורת הקנינים ודרכי הקנין, וע"כ כשם שסיטומתא מהני, כן מהני ד"ד.

ובא רש"י להסביר טעם הנימוק דאמרין בזה דד"ד לישוי שטר שיהא בו תורת קנין, אעפ"י דהוא חספא בעלמא, מפני שנצטוו על הדינים, א"כ כל עוד שאין זה מתנגד לדיני התורה רשאים הם לתקן. והרי זה אינו מנוגד לתורה כמש"כ הר"י הנ"ל, דהרי גם מנהג הסוחרים מהוה קנין. ולא גרע ד"ד ממנהג הסוחרים.

י.

ועפ"יז אולי ניתן לפרש גם דברי הש"ך שהו"ל (אות ג') במש"כ שד"ד כוחו יפה במה שלא נתפרש בתורה ולכאורה אינו מובן מה הם הדברים שלא נתפרשו בתורה, דאטו יש הלכות שלא נוכל למצא להם מקור בתורה. אלא שכוונתו לענין קנינים, שהרי דברים אלה אינם מפורשים בתורה, שלא לסור מהם ימין ושמאל, שהרי מנהג הסוחרים מהני. וע"כ גם דינא דמלכותא בזה אינו נגד דין התורה.

וכן יוסבר מש"כ הא דמהני בערכאות משום שסמכו עליהם, דהתקשינו לעיל, איך יוכלו להכשיר ע"ז שסומכים עליהם ולעשותם כעדים דבעדים פסולים ל"מ הא דקבלוהו עליהו לעשותם עדים כשרים לישווי שטרא. אכן להנ"ל כשרותם הוא לא מצד שסמכו עליהם אלא מצד ד"ד דלא גרע ממנהגא, אך בכדי שיהא לזה תוקף כמו מנהג צריך סמיכות דעת הקונה

והמוכר, ולזה בא בנימוק שנתן הש"ך דהרי הם עצמם סמכו אד"ד, א"כ איכא הכא סמיכות דעת, וכמו במנהג הסוחרים מהני, כמו"כ בהני דסמכו אד"ד, מהני למהוי קנין, ודו"ק.

סימן יב : נכרי חבר כנסת וחבר עיריה

בחירת נכרי למוסדות ניהול ממשלתיים ועירוניים, היא בעיה שאנו חייבים להזדקק לדון בה מבחינת ההלכה. הגופים הקובעים בזה במדינה, שהם חילוניים בעיקרם, אין להם אמנם ענין בבחינה ההלכתית, ולנגד עיניהם רק שיקולים בטחוניים, מדיניים וחברתיים. אולם הציבור הדתי בארץ אינו פטור מלבחון את השאלה מנקודת מבט של הלכה, הן משום שגם הוא משותף במדה מסויימת בקביעת אופיים של המוסדות הממשלתיים והמוניציפליים, והן משום שיש ליצור תשתית לאפשרות ניהול המדינה עפ"י התורה.

עובדה היא שיש במדינה מיעוט לא מבוטל של לא יהודים, ומניעת הזכות מהללו מלבחור ולהיבחר לא תשפיע לטובה על יחסם למדינה. כן עלינו לזכור את קיומם של יהודים בתור מיעוט בכל ארצות תבל, ושם אנחנו נאבקים נגד כל אפליה ושלילת זכותם האזרחית באיזו צורה שהיא. ואכן צריכים אנו לציין שברוב רובן של המדינות מוכרות הזכויות האזרחיות של כל תושביהן לבחור ולהיבחר. יישלל איפוא תוקפה המוסרי של התביעה והעמידה על שוויון זכויות מלא של היהודים בכל ארצות פזוריהם, אם כאן בארץ לא תוכר זכותם של המיעוטים בתור אזרחי המדינה. מאידך, אסור לנו להתעלם מדעת תורה והלכותיה שעל פיהם אנו חייבים לכוון את אורחות חיינו, מתוך ידיעה ברורה שכל סטיה מדרכה של תורה נידונה בסופו של דבר לכשלון.

קיימות אמנם גם הלכות שמגמתן לאזן את היחסים עם שאינם יהודים, והן המוגדרות בתור "מפני דרכי שלום" (ראה גיטין סא א, ורמב"ם הל' מלכים פ"י הל' יב) אולם ספק הוא אם תספיק לנו הנמקה זו בשאלת העומדת לפנינו (ע"י תוס' ע"ז כו א, ד"ה סבר רב יוסף) ועלינו לחפש מסגרת הלכתית נאותה לפתרון הבעיה מבחינה עקרונית.

בגמרא לא מצינו דיון מפורש על שיתופם של נכרים במוסדות שלטון ישראלים. הדיון הוא על מתן שררה לגרים (יבמות מה ב; קידושין עו ב; סוטה מא ב). כמקור בתורה שבכתב משמש הכתוב שנאמר שם בנוגע למלך: "שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי" (דברים יז טו) שנדרש מזה: כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך (יבמות וקידושין הנ"ל) והיינו: מריבויה דמשמעות דקרא קא יליף מ"שום תשים", "מקרב אחיך תשים" כל משימות, ואפילו סנהדרין קטנה (רש"י קידושין שם). ומסופר שם בגמרא בהקשר לזה:

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל (גבאים ממונים על ישראל. רש"י). ואע"ג דאמר מר: 'שום תשים עליך מלך' כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך (דגר בעלמא אסור למנותו פרנס על ישראל. רש"י), הא כיון דאמו מישראל, 'מקרב אחיך' קרינן ביה (יבמות שם). וכיוצא בזה בקידושין שם לענין אושפזיכניה דרב אדא בר אבהה).

כפי שאנו רואים, למרות שפשטות הכתוב היא בנוגע למינוי מלך, דרשו חז"ל מריבויה הכתוב גם כל מינוי של שררה, ונאמר בזה, שאם אמו היא מישראל אינו פסול, יש דיון בראשונים, אם כשרות זו, כשאמו מישראל, קיימת גם לגבי מינוי למלך. הדיון הוא בקשר לאמור בנוגע לאגריפס המלך (סוטה מה א-ב במשנה ובגמרא). מסופר שם על אגריפס שקרא בהקהל פרשת המלך וכשהגיע ל"לא תוכל לתת עליך איש נכרי" זלגו עיניו דמעות. אמרו לו: אל תתירא, אחינו אתה. ואמרו ע"ז: "תנא משמיה דר' נתן, באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס".

ופירש"י שם: דאע"ג דאמו מישראל, אין ראוי למלכות, דעבד היה, וזילא מילתא. יוצא איפוא, לדעת רש"י, שכשאמו מישראל, ראוי הוא אף למלכות, מעיקר הדין. אולם התוספות שם (ד"ה אותו היום) מיאנו לקבל פירוש רש"י וכתבו בזה: דבר תמיה לומר אם היה ראוי מדין התורה, כיון דאמו היתה מישראל, אלא משום דזילא מילתא כמו שפירש"י שיתחייבו על חנופה מועטת כזאת עונש גדול.

וחידשו התוס' וחילקו בין שאר שררות לשררת המלכות, שלגבי מלך "חזר ושנה עליו, מקרב אחיך תשים עליך מלך", דקפיד קרא גבי מלך עד שיהא ממש "מקרב ממוצע מאביו ואמו מישראל, וזו היתה החנופה, שמלך בזרוע שלא כדיון התורה וכו'" (תוס' סוטה הנ"ל, וע"ע תוס' יבמות מה ב, ד"ה כיון, שהסיקו אחרת, שגם אמו לא היתה מישראל, אולם ביוסיפון מבואר כרש"י וכתוס' בסוטה).

הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד) מביא הלכה זו, ושלא כהתוספות, אינו מבחין בין מינוי למלכות לשאר מינויים, זה לשונו שם: "אין מעמידים מלך מקהל גרים, אפילו אחר כמה דורות, עד שתהיה אמו מישראל. שנאמר 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא'. ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל. לא שר צבא ולא שר חמשים או שר עשרה. אפילו ממונה על אמת המים שמחלק ממנה לשדות ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל. שנאמר: 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך". עכ"ל.

המחלוקת היא איפוא, בנוגע למינוי מלך כשאמו מישראל. אולם אין חולק שאין למנות גרים כשגם האב וגם האם הם גרים, לכל שררה שהיא. "אפילו ממונה על אמת המים". דבר שאין צריך לומר שאין למנות שום מינוי איש נכרי שלא נתגייר.

ב"כנסת הגדולה" (ח"ו"מ קמא, סי' ז סעי' א) מתקשה איך נתמנו שמעיה ואבטליון שהיו גרים, כפי שכתב הרמב"ם בהקדמתו לס' היד, והיו ראשי סנהדרין וממשיכי הקבלה בישראל, (ז"ל הרמב"ם שם: ... שמעיה ואבטליון גרי הצדק ובית דינם קבלו מיהודא ושמעון ובית דינם, הלל ושמאי ובית דינם קבלו משמעיה ואבטליון ובית דינם) מאחר שגרים פסולים לכל מינוי בישראל. ומחדש בכנה"ג שם: אפשר דקבלה מהני וכו' והטעם בזה, דכיון דיש חילוק בין מלך לשאר שררות דבשאר שררות באמו מישראל סגי, אך בעינן שיהא ישראל בכל צדדיו וכו', בשאר שררות דבאמו מישראל סגי בלא קבלה,

חות דרגא, דכשאין אמו מישראל בקבלה מהני. ולפי זה, מה שאמר הכתוב 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', ופשטיה משמע אפילו בקבלה, היינו דוקא במלך כפשט הכתוב. אבל בשאר שררות, דמ'שום תשים' מרבינן ליה וכו' לא מרבינן להו לאיסורא אלא בלא קבלה, אבל בקבלה מיהא מהני. עכ"ל.

אולם ה"תומים" (חו"מ סי' ז סעי' א). תמה עליו, שאין קבלה שהצבור מקבלם על עצמו יכולה להספיק אלא בעניני ממונות, וכמו שיכול אדם לקבל על עצמו דיינים רועי בקר (סנהדרין כד א), בממון יכול אדם לחייב את עצמו. אולם סנהדרין הרי היה בידם לדון גם דיני נפשות, ובזה לא מספיקה קבלת דיינים פסולים. וא"כ עדיין הקושיא קיימת איך נתמנו שמעיה ואבטליון בסנהדרין.

בס' "מאזנים למשפט" (חו"מ סי' ז) מיישב תירוץ של הכנה"ג, וזה עפ"י מה שמבחינן בלשון הכתוב שיש בו שתי אזהרות: האחת, הנלמדת מראש הכתוב 'שום תשים', שהדיון הוא על שימה, דהיינו מינוי שבא מלמעלה עפ"י דרכי המינוי, לא מצד הקבלה, שהצבור מקבלו על עצמו; והשניה הנלמדת מסוף הכתוב 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', וזו משמעותה לאסור גם דרך קבלה, שהצבור מקבלו על עצמם. דרשת חז"ל שכל עניני שררה אסור שיהיו שלא 'מקרב אחיך' היא ממה שנאמר 'שום תשים' כל משימות שאתה משים, בזה האזהרה היא רק אם זה נעשה בדרך של שימה כלומר דרך מינוי. אבל סיפא דקרא, שאוסר גם דרך קבלה, לא נאמר אלא לענין מה שמדובר בענין במפורש דהיינו רק לענין מלך. יוצא מזה שמלך שאינו 'מקרב אחיך' אינו יכול להתקבל גם בדרך קבלת הצבור (וע"כ היתה זו חנופה כשאמרו לו לאגריפס "אחינו אתה"). אולם לשאר מינויים אין לנו אלא מה שנתרבה ממה שנאמר "שום תשים" דהיינו במינוי ולא ע"י קבלה.

יוצא איפוא שכשנתקבל ע"י הציבור הוא כשר לכל משימות חוץ מלענין מלכות, מדין קבלת פסול עליהם, כדרך שאמרו לענין רועי בקר ושאר פסולים, כהבנת התומים, אלא שבדרך מינוי ע"י קבלת הצבור אין בו כל פסול מעיקר הדין. ע"כ היו שמעיה ואבטליון כשרים לסנהדרין ואפילו לדיני נפשות.

עפ"י דרך זו, יכולים אנו להסיק לכאורה, שיש להכשיר גם נכרים ממש, ולא רק גרים, לשאר מינויים חוץ למלך. שהרי לפי זה, אין הכתוב מגביל ומחייב מינוי 'מקרב אחיך' רק אם מתמנים דרך מינוי של שררה מלמעלה, ולא כשהצבור מקבלם על עצמו מרצונו.

אולם אין זה אלא **לכאורה**, ברם לכשנעיין בדבר נראה שזה לא יתכן, לא לדעת התוספות ולא לדעת הרמב"ם.

בלשון הכתוב מופיע ענין זה בנוסח **חיובי** של מצות עשה 'שום תשים עליך מלך, מקרב אחיך תשים עליך מלך', שמכלל הן אתה שומע לאו, את מי לא לשים: ובנוסח **שלילי** בתור מצות לא תעשה - 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא'. פשטות הביטוי של סיפא דקרא 'איש נכרי' נראה כאילו המדובר על נכרי ממש, היינו מי שלא נתגייר כלל, אולם הרמב"ם כך מביא את ההלכה: אין מעמידים מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד **שתהיה אמו מישראל** שנאמר 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא'.

ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל וכו' שנאמר 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך. ע"כ. לא הביא הרמב"ם את ראש הכתוב 'מקרב אחיך' לענין מלך, אעפ"י שבו דיבר הכתוב במפורש, רק לענין הדרשא של "כל משימות". ואת הפסול "עד שתהא אמו מישראל" לענין מלך, מסמך על סוף הכתוב 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', שפסול שאין אמו מישראל כלול בהדגשת הכתוב האוסרת 'איש נכרי'. ויש לעמוד על כוונתו ונימוקו. שהרי לכאורה ה"לא תעשה" מתייחסת רק לאיש נכרי שאינו מישראל, דוקא, ואילו גר אינו בגדר איש נכרי ואין אזהרתו אלא בלאו הבא מכלל עשה דהיינו 'מקרב אחיך' ולא זה שאין אמו מישראל. וכפי שראינו לעיל, לדעת התוס' העשה של 'מקרב אחיך' מתייחס דוקא לענין מלך, ולא לשאר משימות. ואילו ברמב"ם זה מופיע בסדר הפוך הפסוק 'מקרב אחיך' מובא לענין שאר משימות, והכתוב המזהיר שלא לתת 'איש נכרי' מביא לענין מלך.

אולם הדבר יתבאר עפ"י מה שכתב הרמב"ם בסהמ"צ (מצוה שסב) וז"ל שם: אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו וכו', וכל מי שהוא מזולת זה מזרע הנכבד, **לענין מלכות נכרי קרינן ביה**, כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה. ע"כ.

יוצא איפוא שהרמב"ם מפרש את לשון הכתוב בנידון "נכרי", לא במובן שהוא מתפרש כפשוטו (דברים יד כא, וע"ע מכילתא שמות כא ח) אינו יהודי, אלא במובן של מי שאינו שייך לתפקיד זה, שמבחינה זו הוא כנכרי לענין זה.

וזוהי כוונת הרמב"ם בהלכה זו, שכל שאין אמו מישראל ואינו ראוי מטעם זה למלכות (כפי שנלמד מראש הכתוב שמביא בהמשך דבריו לפסול אפילו לשאר משימות) ממילא כלול הוא באזהרת הל"ת של 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', כי נכרי הוא למלכות. וכשם שכל ישראל נכללים במושג "נכרי" לענין מלכות מאז שזכה בה דוד, כן כולל מושג זה את מי שאין אמו מישראל גם טרם שנבחר דוד וזרעו.

ומתורצת לפי הרמב"ם קושית התוס' במס' סוטה שהובאה לעיל מה היתה החנופה במה שאמרו לאגריפס "אחינו אתה" מאחר שאמו היתה מישראל. שהתוס' הסיקו מזה, כאמור לעיל, שגם אם אמו מישראל הוא פסול למלך, ושונה משימת מלך משאר משימות. ואילו הרמב"ם הרי לא חילק בזה, וכפי שהבאנו דבריו. אכן לפי מה שנתבאר בדברי הרמב"ם, הרי משעה שנבחר דוד וזרעו, שוב כל ישראל הם בגדר אזהרת התורה שלא לתת עליהם 'איש נכרי', ממילא הרי היה אגריפס לא ראוי למלך, שכבר זכה בית דוד במלכות: לא מצד פסול מיוחד שהיה בו באופן אישי, אלא מפני שכלול הוא במובן 'איש נכרי' כמו כל איש אחר מישראל.

בזה יוסבר לנו יפה מה שכתב הרדב"ז (מכ"י) בהלכה זו, דברים שהם לכאורה מופלאים מאד. הרדב"ז נותן אסמכתא לפסק הרמב"ם שגם במלך אין פסול כשאמו מישראל, שזה בניגוד למה שנראה מהתוספתא, ושלא כדעת התוספות שהבאנו לעיל "מעובדא דאגריפס שאמרו לו כל ישראל 'אחינו אתה' ולא היו כל ישראל מחניפים אותו". ע"כ. והרי זה פלא, שדבריו הם בניגוד למה שמפורש בגמרא שם שהובאה לעיל שאכן החניפו לו ומשוי"כ "נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה". אך לאמור כאן, מובנת כוונתו, שלא היה שקר בדבריהם שאמרו לו "אחינו אתה", כי אכן מאחר שהיתה אמו מישראל, אינו בכלל האיסור של "מקרב אחיך". שכן באמו מישראל "מקרב אחיך קרינן ביה". וע"כ לא היה שקר בדבריהם שאמרו לו

"אחינו אתה". אולם מכל מקום השתמע מדבריהם שרצו לומר לו, שמטעם זה מותר לו להשתמש בכתר המלוכה, וזה היה לא נכון, כי מאחר שכבר זכה דוד וזרעו במלכות, מעתה כל ישראל, ואף אגריפס בכלל, בגדר נכרי הוא למלכות, ולזאת הגדירו חז"ל את דבריהם כחנופה. אבל שקר לא היה בדבריהם. זוהי כוונת הרדב"ז. (וראה עוד מה שהאריך בנידון תפיסת המלכות שלא כדין ע"י בית החשמונאים ברמב"ן בראשית).

ועפ"י הדברים האלה אנו עומדים על מקור חידושו של הרמב"ם בסהמ"צ שכאמור זו גם שיטתו בסי' היד, שכל ישראל כלולים באזהרה של 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי'. ולכאורה תמוה מנין לקח זאת הרמב"ם? אכן, לפי האמור, הרי מקורו מסוגית הגמרא סוטה הני"ל. לפי שיטת הרמב"ם שפוסק שבאמו מישראל כשר הוא אף למלכות, א"כ למה אמרו בגמרא שם שהחניפו לו? על כרחך אתה אומר שזה מצד הפסול הכללי, שלאחר שנבחר דוד וזרעו כולם בגדר "נכרי" הם, ובכלל אזהרת התורה 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' הוא.

הוסברו לנו דברי הרמב"ם שבמינוי גרים למלכות יש איסור מצד 'איש נכרי' גם טרם נבחר דוד, אולם מכל מקום תמוה, שהרי כל עיקרו של דבר זה נלמד ממה שאמר הכתוב 'שום תשים מקרב אחיך', שרק מזה אנו למדים שכל שאינו מקרב אחיך כלול הוא בגדר "נכרי" נכרי למלכות. א"כ היה לו לרמב"ם להביא בראש דבריו את ראשית הפסוק שאין ממנים מלך מקהל גרים משום שנאמר 'מקרב אחיך', ורק אחר כך, לומר שאם עברו ומינו עוברים בלי"ת של 'איש נכרי'.

וצריך לומר, שממה שנאמר 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' אין אנו שומעים איסור למנות שלא 'מקרב אחיך', שלא בא הכתוב אלא לומר שהמ"ע של שימת מלך אינו מתקיים אלא ע"י מלך שהוא 'מקרב אחיך', שהרי הדברים מתייחסים לאמור ברישא דקרא 'שום תשים עליך מלך'. וא"כ אין זה אלא בשעה שהמ"ע קיים, והיינו כשכל ישראל בארץ, כמו שכתב הרמב"ם בסהמ"צ (נשין מצוה רמח) שזוהי מצוה שאינה מוטלת אלא על כלל ישראל. וזהו כשרוב ישראל בארץ (עיי' בסי' החינוך מצוה צה) ולפי זה בבית שני שלא היו שם רוב ישראל לא היה המ"ע קיים, וכן לפני שנכנסו לארץ שלא היה עדיין המ"ע למנות להם מלך, ממילא לא היה איסור להמליך גם מי שאינו 'מקרב אחיך'. לזאת הביא הרמב"ם שלעולם קיים האיסור, כי מי שאינו 'מקרב אחיך' הוא בגדר "איש נכרי".

ומעתה, בשאר מינויים שאין קיים בכלל שום מצות עשה למנותם, הרי לא יתכן כלל שיהא בהם שום איסור למנות גרים מצד 'שום תשים מקרב אחיך', ומוכרח לומר שגם לגבי שאר מינויים עיקר האסמכתא של האיסור הוא מצד סיפא דקרא של 'איש נכרי', ואין הרישא 'מקרב אחיך' בא אלא לגלות שכל שאינו 'מקרב אחיך' הרי הוא בגדר 'איש נכרי'. אם כן לא יתכן לפרש ברמב"ם כה"מאזנים למשפט", שבשאר מינויים האיסור הוא רק מצד 'מקרב אחיך' והוא רק דרך מינוי, כי גם בשאר מינויים האיסור הוא רק מצד 'איש נכרי'.

אף לשיטת התוספות שמפרשים כנראה 'נכרי' כפשוטו (שהתקשו באגריפס ולא נתיישב להם כמו לרמב"ם), לא יתכנו דברי ה"מאזנים למשפט". כי לשיטתם שתי אזהרות הן, האחת מרישא דקרא מגדר לאו הבא מכלל עשה לענין גר שאינו 'מקרב אחיך', והשניה מגדר לא תעשה שזהו רק בנכרי ממש. ולפי חידושו של ה"מאזנים למשפט", שאין האיסור מצד 'שום תשים' אלא ע"י מינוי מלמעלה ולא ע"י קבלה, הרי עדיין קשה מאגריפס שהיה ע"י שקבלוהו על עצמם. ומוכרח לומר שאין התוספות סוברים כה"מאזנים למשפט". יוצא שאין להסתמך על דבריו לא לפי התוספות ולא לפי הרמב"ם.

נראה לי לצורך הנידון שלנו, שעלינו ראשית כל להגדיר באופן ברור יותר את התואר "מלך" שהוא מקור ההלכה של כל המשימות שאתה משים בישראל. הן מקובל בפשיטות כי המלך הראשון בישראל היה שאול המלך, כן נראה בפשטות מסיפור המלכות של שאול בספר שמואל (שמו"א ח). וע"י גם רש"י סוכה כז ב, ד"ה שלא העמיד) כן הוא בחז"ל (רש"י בראשית לו לא: ... וכנגדן העמיד יעקב וכו' ומקורו בב"ר פ' פג) וכן הדבר ב"כסף משנה" בפרק זה מהלכות מלכים (הלי' מלכים פ"א הלי') שכתב על שאול "שלא קדם לו מלך בישראל".

אולם מאידך, לפי כמה מקורות, משה רבינו היה לו תורת מלך, וכן יהושע כך מצינו במס' שבועות: (שבועות יד, במשנה) אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך. ולמדוהו שם בגמרא שנאמר במשכן 'וכן תעשו לדורות', ופירש"י שנתקדש ע"י מרע"ה שהיה מלך, (שם, טו א, רש"י ד"ה וכן). כן אמרו שאין נשאלין באורים ותומים אלא למלך או למשוח מלחמה. וזה שנשאלין למלך למדו ממה שנאמר **ביהושע** ולפני אלעזר הכהן יעמד וכו' הוא זה מלך (יומא עג ב, ורש"י שם ד"ה היא) ופירש"י שהכוונה ליהושע, שבו הכתוב מדבר.

עוד אמרו בגמרא (זבחים קב א): ביקש משה מלכות ולא ניתן לו וכו' מוטיב רבא יבמה מלך. אמר רבא: לו ולזרעו קאמר. היינו שלא זכה שזרעו ימשיך במלכות. וזה גם כן צריך ביאור שמאחר שמ"ר היה בחינת מלך, למה לא ירשו זרעו המלכות, והרי ההלכה היא שהמלכות ירושה כמבואר ברמב"ם (הלי' מלכים פ"א הלי' ז). ונראה שמגמרא זו נוכל לעמוד על הדברים, **שיש כאן הבחנה בין מלכות למלך** - משה רבינו ביקש **מלכות** וזה לא ניתן לו, רק מלך היה, אבל למלכות לא זכה. ביאור הדברים, שכל השררות בישראל, ובראש וראשונה מלכות, זוהי הקניית **מעמד משפחתי** בתוך עם ישראל. וזה בדוגמא למה שמצינו גם בכיוון נחות מעמד **עבד**. שלפי מה שנקוט בהלכה, גם אם אין לו אדון, כגון שהפקירו בעליו, לא פקעה ממנו תורת עבד, רק ע"י שטר שחרור (שם, פ"ח הלי' יג). [זכורני שמורי ורבי הגר"י חרל"פ זצ"ל ביאר את הכתוב: ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו (בראשית ט כה) כשה 'ארור כנען' נקבע עליו עוד טרם נעשה "עבד עבדים"; העבדות היה **תולדה** מהארור, ולא הארור תולדה מהעבדות; לא מפני שיש לו אדון הוא עבד, אלא מפני שהוא עבד הוא קונה אדון לעצמו... והדברים עמוקים]. אותו דבר הוא ביחס למעמדות ה**מכובדים** - זה אינו תואר אישי, שרק כאילו נתרבה שמוריש לבניו כדרך שמורשים נכרים. אלא שמעיקרו היתה מעמד משפחתי ע"י ראש המשפחה (ובדומה, להבדיל, תואר אצילות אצל אוה"ע). **מלכות - פירושה הקניית מעמד של זרע המלוכה למשפחה זו**. שמשום כך, כשמת המלך, ממלא מקומו אחד מבני המשפחה הזאת, ולא זולתה. על כן שונה ירושה זו מירושה אחרת שרק אחד מהבנים הראוי למלוכה מקבל המלכות, ואין זו מתחלקת בין כל הבנים (רמב"ם הלי' מלכים פ"א הלי' ז) וכן הם גם המינויים שבתורה שרי אלפים ושרי מאות וכו' זוהי הקניית מעמד משפחתי שממנו מתמנים שרי אלפים, שרי מאות וכיוצא בזה. וזהו שאמרו: "ביקש משה מלכות ולא ניתן לו" שכאמור, הפירוש שלא ניתנה לזרעו. **כי רק זוהי מלכות, שהיא גם לזרעו, כלומר - הקניית מעמד של מלכות.**

ולפי זה יובן מה שהתקשנו, שרק שאול נחשב למלך ראשון בישראל, אעפ"י שגם משה ויהושע הוגדרו כמלכים. כי שררה מסוג מלכות שהוא בהכרח מעמד משפחתי לא הוקנה להם. כן מפרש הספורנו ההבדל שבין שופט למלך "שהיה השופט הוא בלבד, אבל לא לזרעו אחריו" (דברים יז יד) והיינו שאין כאן הקניית מעמד של בית מלוכה, אלא מילוי תפקיד בלבד.

והוא הדין בשאר המינויים של שררה שגם הם ירושה כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פ"א הל' ז), רק זו שעוברת בירושה תורת שררה עליה; וזוהי שנאמרו בה גם ההגבלות שזכרו לענין מלך. מינוי שאינו בירושה, מכל שכן זה שאינו אלא לזמן מוגבל, וניתן גם לסילוק ברצון הציבור, אינו בכלל זה.

ליתר ביאור, הבחירה כיום למוסדות ניהול וממשל, אינה באה להקנות לנבחרים מעמד של שררה, ואין זה אלא בחינת **שליחות**. למה הדבר דומה? לעסק משותף, שהשותפים בוחרים מקרבם את המתאים לנהל העסק. וכן לפעמים נקבע הסדר, שהשותפים מתחלפים ביניהם לניהול העסק. השליח במקרה זה אינו אלא בא כוחם של האחרים; אין לו זכות שררה עליהם, ואעפ"י שיש לו סמכות לתת הוראות והם חייבים לבצען, אולם רק **מכוחם** הוא יונק, ובגלל טובתם וטובת הענין המשותף הוא עושה זאת. וכל **שעה ושעה**, רק מכוח הסכמתם הוא פועל. ואשר על כן גם יכולים הם לסלקו, אם נראה להם שהוא אינו ממלא תפקידו כראוי, כשם שבכל שליח אומרים לו: לתקוני שדרתיך ולא לעוותי (ח"מ סי' יט). דבר זה מבואר בשו"ת מהר"ם שיק שכתב וזה לשונו: "כל צבור וצבור במקהלות בני ישראל הם כשותפים וכו' אבל כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי ויהיה זה מושך לכאן וזה מושך לכאן וכו'. ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר, ולהם מסרו זכות שלהם וכו'".

יוצא אפוא, שמוסדות הנבחרים ע"י הציבור, שנבחרים לזמן מסויים קצוב, וניתן גם לסלקם ע"י הבעת אי-אמון, אינם אלא בחינת שליחים שנבחרו ע"י האחרים כבאי כוחם, ואין במינויים משום גדר שררה.

וכיון שכן, נראה שאין גם מניעה מבחינת ההלכה לבחירת נכרי לתפקידים אלה. וכמו בשותפות בעסק, שגם נכרים משותפים בו, אין איסור לקבוע את הנכרי לנהל העסק, כן במקרה דנן חברות בכנסת או בעיריה וכיוצא בהן, אין בבחירתם מתן שררה, אלא שליחות בעלמא, ובזו אין ההגבלות שאמרה תורה בענין שררה, קיימים כל עיקר.

עם זאת כדבר המובן ואינו צריך להאמר, שמן הראוי להשתדל שהנבחרים, וגם מאחינו בני ישראל, יהיו שומרי תורה ומצוה, שעל ידי זה יהיה ניתן להשליט את התורה בארצות חיה של המדינה ושל החברה בישראל.²

סימן יג: מסירת שטחים מא"י במקום פקוח נפש

משימה לא נעימה נטלתי על עצמי, לצאת בויכוח עם ידידי משכבר הימים, הגאון ר' עובדיה יוסף שליט"א, ראשלי"צ וראש חכמי התורה, באשר להכרזתו באזני שליט מצרים, שחזר עליה בביסוס הלכתי בכנס לתורה שבע"פ של מוסד הרב קוק בחודש מנ"א אשתקד, ובא לידי פרסום רב בתקשורת כלפי פנים וכלפי חוץ: שבגלל פקו"י יש למסור בידי בני הנכר היושבים בארץ חבלים שלמים מא"י, הללו הידועים בשם יהודה, שומרון ועזה, שהיו תחת שלטון הירדנים, ונכבשו בידי צה"ל במלחמת ששת הימים בדרך נס והשגחה עליונה. ואם כי התנה את זה בתנאי כפול, שיהא זה שלום אמת לדעת מומחים צבאיים ומדיניים - וכפי שאמר בעצמו, עדיין הדבר רחוק, וקיימים חילוקי דעות בין המומחים עצמם בנידון - אך עצם השמעת הדברים כבר הספיקה להטיל מבוכה בציבור, בפרט בציבור שומר התורה, המעוניין לשמוע דברי חכמים. וכן נשמעו בעקבות דבריו הצהרות מפליגות מפי כמה שרים, המתיימרים לומר שמשמיעים זאת בהישמעות לפסקו, שאכן מוכנים אנו להחזיר את "השטחים הכבושים" (בהשמטת אותם התנאים שהתנה), מה שמרפה את הידים עוד בטרם נתבשלו התנאים לפגישת מו"מ. וכך יש בהם חיזוק ידי השמאלנים, אשר כל מגמתם לראות מדינה צרה למדינת ישראל בתוך שטחה של ארץ ישראל, כדי לטשטש את ייחודו של עם ישראל וייחודה של ארץ ישראל, ובמיוחד עינם צרה בהתנחלויות אשר צצו מאז מלחמת ששת הימים באותם שטחים, והקימו יישובים למופת, מבלי שנגעו כהוא זה ביישובי עם הנכר, וכל משוש לבם לעקורם ממקומם.

מאחר, ולאחר עיון, שורת ההלכה מחייבת, שאין להיכנע ללחץ ולאיומי מלחמה למסור בידי נכרים שטחים מא"י, בפרט הללו המיושבים בידי יהודים, אמרתי לחוות את דעתי ברבים. ותורה, דכתיב בה אמת, לא תראה ח"ו כקנטרנות, ויקוים בנו "את והב בסופה", כדרשתם ז"ל. "והאמת והשלום אהבו".

א.

לשון הרמב"ן בדבר מצות כיבוש הארץ (סהמ"צ מצוה ד) היא:

הארץ לא נניח אותה בידם (מז' האומות) ולא ביד זולתם מן האומות **בדור מן הדורות**... הרי נצטוינו בכיבוש בכל הדורות ... א"כ היא מצות עשה לדורות, מתחייב בה כל אחד ממנו, ואפילו בזמן הגלות.

על דבריו אלו כתב הרשב"י (שו"ת סי' ב):

אין ספק שהדירה בא"י היא מצוה גדולה בכל זמן ... וא"ז, הרמב"ן ז"ל, מנה אותה מכלל מ"ע ... אמנם מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל בגלות החל הזה. אבל היא נמנעת כלל, כשז"ל בגמ' כתובות פ' האחרון, שהיא מכלל שבועות שהשביע הב"ה את ישראל, שלא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה ... אמנם מצוה היא על כל יחיד לעלות לדור שם.

² עי"ר עמוד הימיני סי' יב פ"ה.

בדברי הרמב"ן מפורש כנ"ל, שבכל הדורות, ואפילו בזמן הגלות, קיימת מצות עשה של כיבוש. מוכרח לומר, שאמנם אנוסים ואלו מלקיים המצוה במילואה ע"י עליה בחומה, שהיא עליה ביד חזקה (רש"י שם), כלומר בדרך של כיבוש מלחמה ע"י כל ישראל. אכן גם עליית **יחידים**, שהיא כן אפשרית, יש בה משום קיום מצות עשה של הכיבוש, והיינו שגם כיבוש חלקי, שם כיבוש עליו.

שיטה אחרת יש לבעל "אבני נזר" (יו"ד תנד, נב) ולפיה לא חלה המצוה על יחידים, וז"ל:

"ל, דכיון דהשבועה היא על כל הארצות, אלא דיחידים **מותרים** לעלות, ואין השבועה רק שלא יעלו כולם ביחד, מ"מ א"א שיהיה חיוב על היחידים לעלות, דא"כ שוב יהיה חיוב על כל יחיד ויחיד בפני עצמו וזה א"א, דהכל ביחד היינו בחומה, דאסור ... על כן אין חיוב על שום יחיד.

לכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ן, שהרי לפיו יש קיום המ"ע ע"י עליית **יחידים**, ותורת **כיבוש** עלה. וקושיתו שאם חובת כל יחיד היא, הרי שהמצוה על הכל, וא"כ "היינו בחומה" - לק"מ, דהרי העליה בחומה היא רק ביד חזקה, כדפירש רש"י, לפי שביחד יש עיכוב מהאומות. א"כ העליה של כולם ביחד אי אפשרית היא, ונשאר כמצוה של יחידים, ומ"מ גם בדרך זו מ"ע איכא עלה, והזריז מקדים ונשכר. ע"כ נראה יותר כהרשב"ש.

איברא דכל זה הוא רק כשאין לו רשות מהממשלה לעלות, אבל אם השיג רשות לעלות ולהתישב שם, שוב מחוייב לעלות, דמעתה ליכא הטעם דכל דליתא בציבור ליתא ביחיד, שאם יותן רשות לכל ישראל לעלות, לא יחשב שעולין בחומה, כי בחומה פירש"י - ביד חזקה. גם י"ל, כי אם יותן רשות לכולם, יחשב פקודה (אב"נ, שם אות נו).

ב.

נחלקו הדעות בהשמטת הרמב"ם ממנין המצוות מצוה זו של כיבוש וישיבת א"י, מגילת אסתר וההולכים בעקבותיו סוברים, שמצוה זו אינה קיימת **בזמן הגלות** מכח השבועות שזכרו בגמרא כתובות (דף קיא, א) שעניינם שלא לעלות בחומה, שפירש"י: יחד ביד חזקה, ושלא למרוד באומות. ויש שהסבירו זה בסיבה אחרת, שנוגעת לסדר מנין המצוות, אבל גם לדידהו קיימת המצוה (ע"י בדברינו בס' ארץ חמדה שער א סימנים א-ג). אכן לפ"מ שהבאנו מאב"נ, שאם תינתן רשות "מטעם הממשלה" לעלות ארצה באין מפריע, הן בטל תוקף השבועות, וא"כ שוב חוזרת המצוה לתקפה, ויודה הרמב"ם לדעת הרמב"ן, וע"ע להלן (ד) דברי הגאון ר' מאיר שמחה הכהן, בעל "אור שמח", על ביטול השבועות.

במתן הרשות ע"י האו"ם להקמת מדינה עצמאית לישראל, ובעקבותיה ההכרזה על הקמת **מדינת ישראל** ביום ה' באייר תש"ח, שיחד עם זה הוכרז על פתיחת שערי העליה של יהודים לארץ ישראל ללא שום הגבלה, פקע תוקפה של השבועה שלא לעלות בחומה, שהיתה כרוכה ביד חזקה. כלומר במלחמה, וכפי שהעלה האב"נ בפשיטות.

לפי זה חזר בכל תוקף החיוב בתור מ"ע על **כלל ישראל** לעלות לא"י, ולקיים הכיבוש בכל מקום אפשרי. וזה גם לשיטות שנקטו עפ"י דרכו של האב"נ, שטרם שניתנה רשות זו אין מ"ע גם על יחידים; וכש"כ לשיטת הרמב"ן, וכפי שהסביר דברי הרשב"ש, שחובת היחיד לא פקעה מעולם - עם הקמת המדינה חזרה חובתם של כל **כלל ישראל** לעלות בכל התוקף, ותורת **כיבוש** עלה, כמפורש ברמב"ן.

מלשון האב"נ שהובא לעיל, המבחיין בין עלייה "**כשאין רשות מהממשלה**" לבין אם השיג רשות, מוכח (כפי שהדבר מובן מאליו) שאין הדבר תלוי אלא במתן מהממשלה השולטת במקום זה. אבל התנגדות ממשלות אחרות אינה משנה, ובנידון שלנו, שהארץ היתה נתונה לאפוסטרופסות של האומות המאוחדות, שלפי התקנה הקבועה, עפ"י **רוב הדעות** מהחברים באומות יקום דבר, הרי ההתנגדות של אלה שאינם מסכימים בטלה וכמי שאינה. כן אין ערך להסכמה או אי-הסכמה של מי מיושבי הארץ, כי זהו ביד הללו **השולטים** בארץ בתוקף כיבושם.

כן פשוט הדבר, שמשניתנה הרשות מטעם השולט במקום, ונוצל הדבר בפועל עם הכרזת המדינה, שוב אין בכוח מי מהאומות, ואפילו כולן יחד, לחזור בהן ולבטל החלטתן. כדרך שלאחר חלות קניין בין מוכר לקונה ובין נותן למקבל, אין ביד המוכר והנותן לחזור בהם.

ג.

[לא אוכל להתאפק מלחזור ולהביע תמיהה על שחלק משלומי אמונים - היודעים נאמנה כי כל מאורעות האדם הפרטי צפויים ומושגחים, ודבר שאצ"ל שכל מה שקורה לכלל ישראל צפוי ומושגח - שמתעלמים מגודל הנס שקרה לנו עם הכרזת המדינה, שבו ביום נפטרנו מפחד השבועות שרדף אותנו כל ימי הגלות מבלי יכולת להמיש צוארנו מהם.

והרי זה, במדה מסוימת, דומה ליום חמשה עשר באב שבו כלו מתי מדבר, וניתן הדיבור לעלות לארץ אחרי שמורק חטא המרגלים. עליו אמרו חכמים, שלא היו כמותו ימים טובים לישראל. והרי דורנו זכה למה שלא זכו דורות רבים אשר ציפו ליום זה.

שמה יאמרו, אבל עדיין לא הגענו לגאולה שלימה - שלמה תקטן בעינינו הישועה פורתא גם אם עיינו נשואות לישועה מלאה? למה נהיה **כפויי טובה** מלהכיר בחדס ה' אשר נתגלה עלינו? הרי רק ע"י **הודאה** לנותן הטוב נפתחים שערי רחמים וחסד להוסיף להוריק עלינו שפע ברכה והצלחה.

ולענ"ד אין זה אלא עצת השטן להמעית בעיינינו את מתנת אלקים, ולתרץ עצמנו באמתלאות שונות, אעפ"י שכל עין תבחן עד כמה אינן עומדות בפני ההגיון.

כן לפלא בעיני על הגר"ע יוסף, שמביא את פי הרשב"ש ברמב"ן, ומסיק לפיו שכאילו גם בזמנו תוקף השבועות לא פג, ולא שת לב, שהאיסור שלא לעלות בחומה, הוא כפירש"י: ביד חזקה. איסור זה ודאי אינו קיים, שהרי ברשות האו"ם הותר לנו לעלות יחד ביד חזקה].

ד.

אחרי שהביא את דעת הרמב"ן במצוה לרשת את הארץ, כתב הגרע"י בזה"ל:

...נמצא שהמלחמה למען כיבוש א"י ולמען תשאר בחזקתנו ולא נעזבה לזולתנו, היא מלחמת מצוה, ואז לכאורה אין מקום לחוש בזה לפיקוח נפש... ואם כן, הוא הדין כאן, שלדעת הרמב"ן מצות הארץ והחזקתה מתקיימת ע"י מלחמה, אין לחוש בזה לסכנת נפשות הנגרמת על ידי מלחמה.

אלא שלאחר זה תברא לגזיזה. חדא, בהביאו דעות המתייחסים לדעת הרמב"ם, שהשמיט מצוה זו של כיבוש ושיבת א"י, ומפרשים שחולק בזה על דעת הרמב"ן שהובאה לעיל, וכן מביא את דברי הרשב"ש, שהובאו לעיל, המפרש את דברי הרמב"ן באשר לשבועות שלא יעלו בחומה ולא ימרדו באומות, ואחרי אריכות דברים בזה מסיק:

נמצינו למדים, שגם לרמב"ן אין שום מצוה בזמננו לצאת למלחמה ולהכנס בסכנת נפשות כדי להגן על החזקת השטחים הכבושים על ידינו בניגוד לדעת אה"ע.

בדבריו שמענו **הבחנה** בין החזקה בשטח של מדינת ישראל, בתחום הנקרא "הקו הירוק", לבין מה שמעבר לו, שקורא בשם "השטחים הכבושים", שזה כנראה בהתחשב בכך שזה "בניגוד לדעת אה"ע".

אך לפי תפיסה זו, שכאילו מכיון שזה "בניגוד לדעת אה"ע" זה כלול באזהרה של שלשת השבועות, "שלא ימרדו באוה"ע", א"כ עצם ההחזקה שבשטחים אלה, אף אילו לא שהי' זה כרוך בסכנת נפשות ע"י הגנה במלחמה, ג"כ באיסור הוא, ולמה דן רק על סכנת מלחמה?

אם לדון לפי התנגדות אה"ע, הרי גם חלקי ירושלים - והם ירושלים שבין החומות, כולל הכותל המערבי, וכן מה שקרוי ירושלים המזרחית - גם הם בכלל התנגדות זו, ועלינו לסגת מהם **אף טרם משא ומתן**. ולא זו בלבד, אלא הכללת ירושלים "החדשה" בכלל מדינת ישראל, והכרזתה כבירת ישראל, הן בניגוד לדעתם. ואף "הידידה" הגדולה שלנו, ארה"ב, עדיין לא מכירה בסיפוח זה, שלדעתם ירושלים היא עיר בינלאומית.

אלא שהברור לענ"ד (ואף הגרע"י יוסף בודאי יודה בזה), שהאזהרה שלא ימרדו באומות, אינה מכוונת אלא למעשי מרידה שיעשו **בתוך גבולות** מדינות העולם, וזה ברוח הציוני האלוקי ביד ירמיה: "וודשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה, והתפללו בעדה" (ירמ' כט, ז). ואכן כך נהגו ישראל בכל ארצות גלותם, כי רק לפעולות מעין אלה ייקרא "מרידה". ואילו באשר לארץ ישראל, האזהרה היתה "שלא לעלות בחומה". וזו כבר בטלה עם הסכמת האומות להקמת המדינה, וכנ"ל.

וע"כ דברי הרשב"ש, שהיו נכונים לשעתם, אין להם תוקף לזמננו, שכן בהענקת עצמאות למדינת ישראל כלולות הזכויות שישנן לכל מדינה עצמאית, ויש בכלל זה גם אפשרות של קיום חילוקי דעות שבין מדינת ישראל לאחרות, ואינה תלויה בהסכמתן או בהתנגדותן. ופתרון סכסוכים וחילוקי דעות הוא עפ"י דרכים שונות, כאשר עינינו רואות בחילוקי דעות וסכסוכי גבול שבין מדינות העולם.

כבר עם קבלת ההחלטה הראשונה הנ"ל על זכות שיבת ישראל לארץ ישראל, נאמר על ידי אחד מגדולי ישראל של הדור שלפנינו, ה"ה הגאון אביר הרועים ר' מאיר שמחה הכהן, ה"אור שמח", כדברים האלה:

כעת הסבה ההשגחה, אשר באסיפת הממלכות הנאורות בסאן רעמא, ניתן צו אשר ארץ ישראל תהיה לעם ישראל, וכיון שסר פחד השבועות, וברשיון המלכים קמה מצות ישוב ארץ ישראל, ששקולה כנגד כל מצוות שבתורה... ואולי על זה נאמר: עד מתי תתחמקין (ירמ' לא).

הכרזה זו אישרה את זכות עם ישראל על כל חלקי הארץ. ועליית ישראל לארץ מיד אחר הכרזה זו היתה בגדר קנין חזקה של כל מה שכלול היה אז במיצרי ארץ ישראל, כלשון ההלכה: "מכר לו עשר שדות בעשר מדינות - כיון שהחזיק באחת מהן, קנה כולן" (ב"ק יב, א) ואין בכוח מי מהאומות, ואף כולן יחד לחזור בהם. ואשר על כן, קריעת עבר הירדן מעל חלקי א"י בשעתה ע"י ממשלת המנדט נעשתה שלא כדין. ודבר שאין צריך לומר, שהחלטת החלוקה הנוספת של עבר הירדן המערבי שלפיה באה ההבחנה בין מה שבתוך "הקו הירוק" לבין מה שמעבר לו, נעשה בגזל ממש, וחמסנותא דמלכא אין לה תוקף דין.

ה.

בנוסף על המובא לעיל בשם הגרע"י, שמשום זה "אין שום מצוה בזמננו לצאת למלחמה, גם לרמב"ן, בניגוד לדעת אה"ע", שכבר דנו בהם לעיל, והראנו לדעת שאינם נכונים לזמננו, מעלה הגרע"י פגמים נוספים, שבגללם אין תוקף בכיבוש צה"ל ובהחזקת "השטחים הכבושים":

שאינו לנו מלך וסנהדרין ואורים ותומים הנדרשים לכך, כמו שכי' הרמב"ן עצמו בסהמ"צ (ל"ת יז), שמצוה מוטלת על המלך והסנהדרין כשמוציאים למלחמת רשות או למלחמת מצוה לשאול באורים ותומים.

אך אם כן, איך נלחמו החשמונאים בימי בית שני מלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר והרי בבית שני לא הי' מלך וחסרו אורים ותומים? (יומא כט, ב) וע"ע רמב"ם פ"ד מביה"ב ה"א וראב"ד ונו"כ שם). ואיך נפסק להלכה שאף בזה"ז יוצאים למלחמה בבאים על עסקי נפשות או בעיר הסמוכה לספר גם על עסקי תבן וקש, וזה גם לגבי אחרים מישראל שיוצאים לעזרת אחיהם הנתונים בסכנה, מבלי מלך ומבלי או"ת? ועיי"ש בסוגיא, שמביאים ראיה מדוד שנזעק לעזרת אנשי קעילה מהפלשתים ששסו הגרנות. ומה ראיה מביאים מדוד, שנאמר בו ששאל באו"ת, ואיך ניתן להוכיח ממנו לדין ובה"ז בכל מקרה דומה של עיר הסמוכה לספר, בעוד שהוא שאל באו"ת, ואילו אנן חסרנו זאת?

וברמב"ם (פ"ה מה' מלכים), שדן על התנאים הנדרשים ליציאה למלחמת רשות ולמלחמת מצוה, לא הזכיר בין התנאים הימצאות או"ת ושאלה בהם. ואם אמנם חלוק הרמב"ם עם הרמב"ן באשר למנין המצוה של השאלה באו"ת, פשוט שאין זה

אלא אם ראוי להמנות במנין המצוות, ע"י במפרשים שדנים בזה. אך גם הרמב"ם אינו חלוק בקיום המצוה של שאלה באו"ת ביציאה למלחמה. ומ"מ לא הזכיר מזה מאומה בה' מלכים בדיני מלחמה.

אלא פשוט וברור, שאין הצורך באו"ת אלא **למצוה**, וזה כשהם קיימים, אבל אינו **לעיכובא**. שכשאינן האו"ת, אפשרות המלחמה אינה נמנעת בגלל זה, בכל אופן באשר למלחמת מצוה, ע"י תוס' שבועות טו, א ד"ה שאין מוסיפין.

כן ענין המלך אינו לעיכובא כנ"ל במלחמת **מצוה**, ועדים הם השופטים, שנלחמו מלחמות ישראל טרם מלך מלך בישראל. עוד נציין מש"כ בזה מרן הגרא"ה קוק זצ"ל (משפט כהן סי' קמד):

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך... מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים לידי האומה בכללה.

וע"ע מש"כ בזה בס' עמוד הימיני עמ' נב ואילך.

1.

עוד כתב הגרע"י בזה:

שעיקר המצוה אליבא דהרמב"ן אינה אלא כשהירושה והישיבה היא כאדם העושה בתוך שלו... והרי בכיבוש שלנו היום, אין בידנו לגרש את הערבים תושבי השטחים ביהודה שומרון ועזה, והם יושבים ישיבת קבע בחצריהם וטירותם. ואפילו את האומות העובדות ע"ז אין בידנו להזיז ממקומם... ואפילו הכנסיות של ע"ז שלהם על עמדם יעמדו... וכל זה מיראת אוה"ע. וברור **שאין זה בכלל מצות כיבוש**, שעליו ציוותה התורה לפי דברי הרמב"ן...

ובפרט יש לציין, שבזמן האחרון הדרכים ביהודה שומרון ועזה הן בחזקת סכנה, ואין לנו עליהם אלא שלטון צבאי בלבד, בלא שום אפשרות לעבור שם בבטחה, וכש"כ להתיישב בתוכם, ובודאי שזה אינו בכלל מצות הכיבוש, כאדם העושה בתוך שלו, שעליו דיבר הרמב"ן.

אך הן הרמב"ן דיבר על מצות הכיבוש שקיימת **בכל הדורות**, וחייב בה גם כל יחיד מישראל. האם אין זה אומר, שאין פגם בכל אלה שלא ייחשב כאדם העושה בתוך שלו? ומהו זה הפגם שאין אנו מגרשים הערבים, והם יושבים לבטח "בחצריהם וטירותיהם", וכי ברצוננו להתנכל להם? הרי אין אנו מעוניינים אלא שישבו בשקט, ויקבלו עליהם החובות שישנם על כל אזרח במדינה!

והרי כבר פסק הרמב"ם (פ"ו מע"ז) שאין האיסור של ישיבת עכו"ם במדינה אלא כשיד ישראל תקיפה. ופירוש הדברים "שאין היד תקיפה" הוא, על כרחך - לא משום סכנת נפשות, כי זהו דבר שאצ"ל הוא, והוא פטור בכל המצוות. אלא הכוונה, שהתנהגות זו נחוצה למען אפשרות קיום יחסים נורמליים עם עמי הסביבה, וכן שלא לתת פתחון פה לגויים במדינותיהם, נגד היהודים היושבים בארצותיהם. א"כ אין כיום חיוב זה, של גרוש נכרים מתוכנו.

ובכלל, לא מובנת טענה זו. דברים אלה מעוגנים הם בחוקים בינלאומיים, וכל אומה, ואפילו המדינות החזקות ביותר, מעוניינות בקבלת הסכמה כללית, למען המעיט עד כמה שניתן מלחמות מן הארץ בין מדינה ומדינה ובין עם ועם. והאם ע"ז תפגם עצמאות המדינות כולן בכל מקום שהם, ע"ז ששומרות בקפדנות על קיום החוק הבינלאומי? אתמהא, ומכאן תשובה גם לטענה על שאנו נמנעים מלבער מקומות ובנינים של ע"ז. ש"כ החינוך (מצוה תלו): "...שמצוה עלינו לאבד שם ע"ז, **אם יש כוח בידנו**". אבל אין אנו חייבים לרדוף אחריה ולאבדה, אלא בזמן שידינו תקיפה על עובדיה.

ונוסיף עוד, שלפ"מ שהביא רמ"א (או"ח סי' קנו בשם הראשונים) שבני נח אינם מצווים על השיתוף, והללו כולם הרי מודים בבורא עולם, וממש"כ החינוך הנ"ל נראה, שביעור ע"ז תלוי בחיוב ביעור עובדיה, ולפי הרמ"א, הרי אין על עובדיה בשיתוף תורת עובדי ע"ז, ואם כי יש מהאחרונים שחלקו ע"ז, והבינו אחרת דברי הראשונים, אין לדחות בקנה דעת הרמ"א, והני דס"ל כוותי.

ואשר להימצאותם של ערבים בני דת ישמעאל בארץ, מן הראוי להזכיר עוד מה שהביא לפני כן שם אריכות דברים מכמה אחרונים, הנוקטים שאין בהללו משום "לא תחנם", ומותר לפ"ז למכור להם קרקעות מן התורה. וצ"ח לזה גם את דעת הרדב"ז. שאין איסור מתן חניה אלא מדרבנן, דקרא אסמכתא בעלמא, באופן שמן התורה מותר שימצאו נכרים אלה בארצנו, ואם תמצא לומר שיש בכה"ג פגם בכיבוש, הרי בר מן האי דינא "דלא תחנם", איך יתכן שהי' מותר לשכנם בארצנו מעיקר הדין, שזה **מבטל את הכיבוש** שנצטוונו עליו לפחות בזמן בית ראשון.

ובכלל אין הדבר מובן, שכפי שכבר ציינו לעיל, נראה שמבדיל בין "החזרת" השטחים של יהודה שומרון ועזה לבין אלה שהיו מוחזקים בידנו לפני מלחמת ששת הימים, שעליהם נראה שמסכים שחובת מלחמה קיימת להגן עליהם. וזה מפני שבמקום שיש דין כיבוש, יש גם חיוב של מלחמה ומסירות נפש, אך הרי גם בשטחים שהיו מוחזקים בידנו יש ג"כ מקומות מסוימים שבהם יושבים הערבים "בחצריהם ובטירותם" באין מפריע. א"כ גם כאן, לדעתו, אין תורת כיבוש קיימת ממילא. וא"כ, אם גם הללו יתעוררו ויתבעו להנתק מעל המדינה ולהצטרף לאחיהם שמעבר לקו הירוק, גם כאן צריך למלא מבוקשם, והכל משום חשש של פקו"נ ואנה אנו באים?

2.

במיצוי הדברים דלעיל אנו מגיעים למסקנא, שכל אותם המקומות שנכבשו ע"י צה"ל במלחמת ששת הימים, שהיא מלחמה **שנכפתה** עלינו, בעוד שהשתדלנו למונעם מלצאת למלחמה: ובמצורף לזה קנין **החזקה** שבמעשי ההתנחלויות שבא בעקבות הכיבוש (אחרי שהובהר למדי שעדיין משתעשעים בחלום שיצליחו לזרוק אותנו לים) ושהיו בהסכמת ואף בסיוע של הממשלה, **תורת כיבוש** עליו לכל דבר.

וזה אפילו אם נסבור (וכן הוא האמת לענ"ד, וכמש"כ במק"א), שאין לנו כיום מצות כיבוש לכתחילה ע"י מלחמה שכרוכה באבדן נפשות. מכל מקום באותם חבלי ארץ שנפלו לידינו בחמלת ה' עלינו במלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר,

ועשינו מעשה המורה על רצוננו לזכות בהם, תורת כיבוש עליהם, ועל כן, גם לפי אותם יסודות שבדברי הגרע"י עצמם, חייבים לצאת על הגנתם במלחמה, ואין טענת פקוח נפש תופסת בזה.

ח.

בדברי הגרע"י מובא מפי השמועה, שהגאון ר' חיים מבריסק זצ"ל, התבטא, שאם ביאת המשיח תהיה כרוכה באובדן נפש מישראל, כי אז מוטב שלא יבא. דומני, שכוונת הדברים באשר לשמחה ולסיפוק הנפשי בעצם ביאת המשיח, אולם אם הכוונה **לריוח ולהצלחה** שיעמוד עי"ז לישראל, שכל אלה הנמצאים בצרה ובשביה ימצאו פדות ורווחה, כי אז אם אמנם לכתחילה אין דוחין נפש מפני נפש (ואפילו מפני נפשות), מכל מקום להלחם למטרה זו, היא המלחמה של עזרת ישראל מיד צר, שהיא מצוה, וכבר מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ו מה' מלכים) שמלך המשיח ילחם מלחמות ה', וזה עוד טרם שידוע שהוא **ודאי משיח**, הרי, אעפ"י שהרמב"ם נוקט שם שגם אז "עולם כמנהגו נוהג", א"כ גם מלחמותיו יתכן שיהיו כרוכים באובדן נפשות, מ"מ לא ימנע מלערוך אותם, וזהו כאמור, כשהיו לשם הצלת אנשים מבני ישראל.

ט.

ביחוד מתמיהה הטענה, שבגלל אי השקט השורר במיוחד בשטחי יהודה שומרון ועזה בשנים האחרונות ע"י גורמים מסיתים מחוץ, ומפנים, ולצערנו, גם מאחב"י התומכים בידם, וזה מחוסר אמונה וממגמה מפורשת של טשטוש ייחודו של עם ישראל כעם התורה ועם סגולה, "הדרכים ביהודה שומרון ועזה הם בחזקת סכנה ... בלא שום אפשרות לעבור שם בבטחה, וכש"כ להתיישב בתוכם ... זה אינו בכלל מצות הכיבוש".

חוץ ממה שיש כאן מן ההגזמה, וב"ה מיושבים שם כמאה אלף יהודים כ"י; ואילולא שהיתה הממשלה עצמה מרסנת התיישבויות חדשות, היו מתוספים עוד כהנה וכהנה. אך גם אם קיימת סכנה שהיא ע"י פורעים, שהצבא רק מתוך חישובים (לעיתים גם מוטעים ומעוררי בקורת) נמנע מלנקוט יד יותר קשה, ויש והפורעים מצליחים לפגוע בנפש או ברכוש, הרי לכל גלוי וידוע **שהשלטון** הוא בידי הצבא, והוא שקובע תורת **כיבוש** על המקום.

וכבר היו לישראל בארץ עתים קשות יותר, בראשית כניסתנו לא"י, עד שהתיצב השלטון ע"י מלכי ישראל, גם אחר י"ד שנות כיבוש וחילוק, והד מזה בשירת דבורה: "בימי שמגר בן ענת חדלו ארחות, והולכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות, חדלו פרזון בישראל, חדלו". האם אז נתבטל מהארץ תורת כיבוש, וחייב המצוות התלויות בארץ, המותנות בהיות הכיבוש, כמוש"כ הרמב"ם בראש ה' תרומות? כי אז היה צריך להתבטל מנין השנים, והיה צריך להתחיל מחדש. וכן היה המצב בסוף ימי הבית השני, כשהרומאים התחילו להשתלט על הארץ, וחנה בה חיל מצב רומאי קבוע, שהיו עובדי ע"ז באופן גלוי - האם בטלו אז היובלות והשמיטין?

י.

אך בר מכל הדין: סוגיא מפורשת בעירובין (דף מה,א) שלמרות שבבאו עכו"ם על עסקי ממון אין יוצאים עליהם למלחמה בחילול שבת, **בעיר הסמוכה לספר** יוצאים. ומביא לזה ראי' מדוד שיצא להלחם בפלישתים ששסו הגרנות, דהיינו על עסקי תבן וקש. ופירש"י: "עיר הסמוכה לספר - שמבדילה בין גבול ישראל לגבול העמים, שאעפ"י שלא באו אלא על עסקי ממון, חיישינן שמא ילכדו המקום, ומשם תהא הארץ נוחה ליכבש בפניהם".

והיינו שיש חשש של כיבוש יישובי ישראל, שלזה ייחשב כסכנת נפשות, כשהמקום כבוש בידי עכו"ם, ואז אין מעצור בפניהם גם לענייני נפשות. ודין זה אינו **רק בא"י**, כפי שאמרו שם, שמהאי טעמא גם נהרדעא (שהיא בבבל) נחשבת כעיר הסמוכה לספר.

ואם בזה, שלא באו כלל אפילו ללכוד את ערי הספר, ולא באו אלא על ענייני ממון, חוששים שישתלטו על המקום, ומשם ימשיכו להשתלט על כל היישובים הנוספים, מכל שכן אם כל הדין במפורש למסור להם המקום הגובל עם שאר יישובי ישראל, שלפי חז"ל חייבים ע"ז לצאת למלחמה, כי יש חשש סביר שלא יעצרו בזאת, אלא ימשיכו לכבוש גם מקומות נוספים.

על דברים פשוטים וברורים אלה, לפי פירש"י ועוד ראשונים, וכפי שנפסק בפשיטות בשו"ע סי' שכת, ו כתב הגרע"י:

בשטחים של יהודה שומרון ועזה, אשר נכבשו ע"י צה"ל מידי הערבים, והם תובעים אותם בחזרה, אם הם יאמרו שרוצים לכרות ברית שלום אתנו אם נחזיר להם שטחים אלו, ואם לאו, ח"ו קיימת סכנת מלחמה מיידית, ומומחים צבאיים ומדיניים יקבעו שאין סכנה כלל בהחזרת השטחים - בודאי שאין זה דומה לעיר הסמוכה לספר שבידינו מימי עולם.

כמה תשובות בדבר: משי"כ לחלק "שאין זה דומה לעיר הסמוכה לספר שבידינו **מימי עולם**", האי "מימי עולם" לא נדע פירושו - האם נהרדעא היתה בידינו "מימי עולם"? והרי שם הוא שלטון עם זר מאז ומעולם, אלא שמאז סוף ימי בית ראשון התרכזה שם אוכלוסיה יהודית. ונהרדעא, בתור עיר הסמוכה לספר, עמדה לפעמים בלחץ של עכו"ם שמעבר לספר בענייני ממון. וע"ז אמרנו, שלמרות שבאופן מוצהר אינם באים אלא על עסקי ממון, ואין ברצונם להשתלט על העיר, מ"מ אין להסתמך על דבריהם והצהרותיהם, ולמיחש מיבעי, עד כדי צורך לצאת נגדם במלחמה, שיתכן שתהא קשורה באובדן נפשות וחילול שבת, והלכה זו קבועה ופסוקה, ולא הותנתה בשאלת מומחים למיניהם להערכת המצב, כי **חז"ל מסרו לנו את הערכתם הם**, שתכנו את רוחם ומאוייהם של הגויים. וכך נפסקה גם הלכה לדורות ברמב"ם ובשו"ע.

כמו כן, "פורתא" לא דק במסירת טענותיהם ותביעותיהם של הללו שאנו בעימות עמהם. אמירתם על נכונות כריתת שלום אתנו, גם של הללו המוגדרים כ"מתונים" שביניהם, תולים זאת לא בהחזרת **שטחים** כי אם בהחזרת **השטחים**. ויש נפ"מ גדולה ב"הא הידיעה" הלוה.

ואף מכריזים, כי לא יתרכו בפחות, עד שיתנוסס דגלם על ירושלים עיה"ק, למה, איפוא, יש לשגות באשליות שוא ובהרדמת הציבור כדיבורים על "שלום שלום" - "ואין שלום"? "שא"י ירושה היא לנו מאבותינו", והם שיושבים על אדמה



לא להם. שכן קיי"ל, שקרקע אינה נגזלת ואינה נקנית ביאוש. בפרט שמעולם לא נתייאשו, אף לא נשתקע שם בעלותינו מארץ זו (ע"י סוכה דף ל' ותוס' שם). כי על כן, רק בעמידה בקומה זקופה על זכותנו, שהיא מעוגנת בהבטחת השי"ת לעמו ישראל, ובעובדא ההיסטורית הברורה והמוכחת, שעד שהוגלנו בחוזק יד, חיינו ויצרנו בארץ זו, ועדים ספרי הנבואה והיצירה הענפה של התורה שבע"פ של התנאים והאמוראים, כי לנו הארץ הזאת מאז ועד עולם.

יא.

לפי הגדרת רש"י את עיר הסמוכה לספר, המחייבת יציאה להגנה עליה גם בעבור עסקי "תבן וקש", שהוא מפאת החשש שישתלטו עליה, ומשם ימשיכו לכבוש את כל יישובי היהודים שם, יש דמיון ברור ל"שטחים", בהיותם משמשים אף הם כקרקע קפיצה לשאר חלקי הארץ. אך הגרע"י מנסה לערער את דמיון זה. וזה משום שהראב"ן מפרש דלא כרש"י, שהסכנה בעיר הסמוכה לספר היא, שמתוך היות המקום קרוב לריכוזים של יישובי העכו"ם, לא יפחדו מהיהודים, ואף לא יירתעו מלהרגם, אם מי מהם יגלה התנגדות ולא יניח להם לשלול שלל, שכן יסמכו על עזרת הגויים והגנתם.

ולפי"ז פירוש ההבדל בין אם באו על עסקי תבן וקש לעיר הסמוכה לספר לבין אם באו על ערים אחרות הוא, שבדרך כלל כשבאים על עסקי ממון אין חשש לפקו"י. שכן אם מתנגד להם מי מירשאל, ולא יניח להם לשלול שלל, יסורו מעליו, ולא ינסו לרצחו נפש, כי יפחדו מנקמת היהודים.

בעוד שבעיר הסמוכה לספר יהיה להם עוז, מתוך בטחונם בעורף של עכו"ם שיבואו לעזרתם ואם מישהו יגלה התנגדות, ירצחוהו נפש, ועל כן הרי כל עסקי ממון יכולים להפך לעסקי נפשות.

ואעפ"י **שמצד הדין** צריך אדם להפקיר ממנו, ולא לעמוד כנגדם, בפרט כשהדבר כרוך בחילול שבת, יש אומדן סביר שימצאו כאלה חמומי מח - כחזקה שאמרו חז"ל: אין אדם מעמיד עצמו על ממנו - ויבואו לידי סכנה, ע"כ רואים זאת כסכנת נפשות, ומחויבים אנו לצאת להצלה עם כל הכרוך בזה.

ועפ"י פי' זה של הראב"ן, טוען הגרע"י, שאין דמיון בין "השטחים" לבין עיר הסמוכה לספר,

שבזמננו אין להם מקום לנוס, שבעז"ה יש אתנו מטוסי קרב, שיוכלו להמריא למרחקים גדולים וכו' וכו'.

אך טענה זו מופרכת:

א - העזרה שהם סומכים עליה אינה כלל מצד "שיש להם מקום לנוס". אלא סומכים שהעזרה המובטחת להם מבני עמם תשמש גורם הרתעה מספיק, שלא יאבו להתגרות בהם, ולא ירדפו כלל אחריהם.

ב - כשם שיש לנו בע"ה מטוסי קרב וכו', כן יש לשכנינו מטוסי קרב וכל אביזרי לחימה כהנה וכהנה, והתמודדות זו אינה רצויה לנו כמו להם.

ואף גם זאת, תהיינה נא אזיננו שומעות את היוצא מפינו: בעוד שבשעה זו, שהשטחים בידינו, מראים פנים למסירתם לידם מפני חשש מלחמה, ולא סומכים על כוח ההרתעה של מטוסי הקרב שיש לנו בע"ה "שיוכלו להמריא למרחקים וכו'". האם לאחר שנמסרם בידי לידם, ויהיו המקומות בשליטתם המלאה, אז דוקא יתחילו להבהל מפני מטוסי קרב אלה שיפגעו בהם, כאילו הם מחוסרי הגנה מכל וכל?!

אך גם חוץ מזה ונוסף לזה: מאן יימר לן שהפירוש של הראב"ן נוגד להלכה שלפי פירש"י? והרי יתכן, שאינו בא אלא להוסיף נימוק נוסף לספר. ויש בזה חידוש, שגם מצד חשש שמא מישהו ינהג שלא כהוגן, ויעמיד עצמו בסכנה עבור ממנו שלא כדיו, גם זה מצדיק דיו את חילול השבת ואת סיכונם של אחרים, כדין כל פיקוח נפש, וכשם שגם בשו"ע, למרות החזיקו בפירש"י בענין עיר הסמוכה לספר, מעתיק להלכה גם חשש זה של הראב"ן (והוא מתרוה"ד, כתבים סי' רנו), וז"ל:

יש מי שאומר, שבה"ז, אפילו באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבז ממנו, יהרגנו, והוי עסקי נפשות.

והוא מהטעם, כפי שכתבו המפרשים שם, שאעפ"י שמעיקר הדין עליו להניח ליקח הממון, חיישינן שמא יעמוד אחד כנגדם, כי אין אדם מעמיד עצמו על ממנו, ויסתכן בזה.

וכן מופיעה הלכה זו באו"ז, לאחר שהביא פירש"י לעיר הסמוכה לספר (סי' פד אות ג):

כש"כ עתה, שאנו דרים ביניהם, שאפילו אם באו לשלול בעלמא, שיוצאים עליהם בשבת בכלי זין. שכששוללים, אז כמו כן הורגים.

א"כ, הרי לא נפלאה היא, שהראב"ן, גם בנקטו שהסכנה בעיר הסמוכה לספר היא גם מצד הסכנה שבעצם שלילת הממון שיהפך לענין של נפשות, אינו חולק על רש"י מצד הסכנה של כיבוש המקום ע"י העכו"ם. וזה בדיוק כחשש אשר לפנינו במסירת השטחים.

הגרע"י מביא עוד להסתייע מפירוש הרוגטשובי ברש"י, שמש"כ שהחשש בעיר סמוכה לספר שמא יכבשו משם הארץ, אינו מצד חשש פקו"י, אלא משום מצות כיבוש הארץ, שדוחה את השבת, ובקשרו נימא לנימא, בהסתמכות על מה שהעלה (והובא לעיל וכבר דנו בהם) עפ"י הרשב"ש, שאף לרמב"ן אין כיום מצות כיבוש, ממילא כל דין זה אינו קיים כיום (ושלא כהשו"ע).

פירוש זה של הרוגטשובי כשלעצמו מופרך מהסוגיא עצמה, שלפי"ז מה מקום להשוות נהרדעא, שהיא בבבל, לעיר ספר. והוא עצמו הרגיש בזה, וכתב: "שמכיון שיש שם ישוב קבוע ועם רב מירשאל, הרי היא כא"י, כשם שמותר לגדל שם כלבים כדין עיר ספר". דברים תמוהים כשלעצמם - וכי מה שייך ענין "עם רב מירשאל" למצות כיבוש? והגרע"י עצמו כתב, שכל זה דוחק, אך א"כ, מה יש להביא דברים, שהם בחינת לחידודי, ומה יושענו זה, בעוד הלכה פסוקה מפורשת בשו"ע שנוהגת בכל תפוצות ישראל?

ולמרבה הפלא רוצה לבאר בדרך זו גם את דברי ערוך השולחן:



ונראה שזהו טעמו של הגאון ר' יחיאל מיכל אפשטיין בערוך השולחן, שכתב: ובזמן שבית המקדש היה קיים, ובאו לעיר ספר העומדת על הגבול, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, מחללין עליהן את השבת. שעיר כזאת, אם יכבשוה, יהא נוח לכבוש את כל הארץ.

הנה רצה לתרץ מילי דתמיהא במילי דתמיהא הדחויים. ולא הרגיש שמלים אלה בערוך השולחן אינם אלא תיקון סופרים **מאימת הצנזורה** (כך יש שם עוד שינויים מהאי טעמא באותו סימן ובעוד מקומות רבים, והדברים ידועים). שמא תתלה בוקי סריקי במחבר, שכאילו מטיף לקחת החוק בידים בגדר מרידה בשלטון. שהרי גם אם מדין כיבוש אי"י היא, במה זה תלוי אם בפני הבית או לא?

ואם נרצה ליישב דברי הגאון הרוגטשובי, שלא יראה כ"שלא בדרא דאוני", יתפרש שכוונתו לומר שהגמרא משהו עיר ספר שבח"ל, לעיר ספר שבא"י. שאם אמנם אין שם דין מצות כיבוש, אך מ"מ גם שייך חשש של פקו"נ, כטעם הראב"ן ותרומה"ד. ואשר ע"כ גם בזה הותר. וזה מצד ספק פקו"נ, שגם הוא מתיר מלחמה וחילול שבת.

אך א"כ, הרי חוזר הדבר שספק פקו"נ דומה בדין זה למצות כיבוש, ודון מינה לנידון דידן, שאם גם אין מצות כיבוש הארץ בזה"ז, עכ"פ לא גרע מישוב יהודי שבח"ל.

בסיום הדברים מעלה עוד חילוק בין נידון דידן לבין עיר הסמוכה לספר, אפילו לפי פירש"י כפשוטו, ושעל כן אין להביא משם ראיה - כי למנוע סכנת מלחמה מיידית עדיף טפי ממה שנחוש פן תקראנה מלחמה בעתיד. ומביא חבל אחרונים שדנו בענין ספק סכנה המתירה חילול שבת, שהעלו דלא חשיב ספק פקו"נ להתיר איזה איסור כשאין סכנה לפנינו (וכנראה, כדי שלא נטען, שא"כ גם סכנת מלחמה "מיידית" זו אף היא אכתי אינה בפנינו). ומביא לזה דברי מרן החזו"א ה' אבלות ר"ח, (ז' המנסח את הדברים בזה"ל:

ואין כוונת החילוק בין איתא קמן לליתא קמן, אלא אם **מצוי הדבר**. דבזמן שמתריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן]... הו"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר... אלא לא מיקרי ספק פקו"נ בדברים עתידים, שבהווה אין להם כל זכר וכו'. ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שמה שחשבנום להצלה נהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות.

ועפ"ז מסיק הגרע"י:

וכאן הרי הסכנה לפנינו, שאם לא נחזיר השטחים... עלול הדבר להביאנו לסכנת מלחמה באופן מידי, משא"כ החשש פן ע"י שהגבול יהיה קרוב ליישובינו, יתפתו בעתיד לפתוח במלחמה.

באמת עלינו לבאר מש"כ מרן החזו"א "ואין כוונת החילוק בין איתא קמן לליתא קמן". שודאי אין כוונתו לומר **שאינו שום חילוק** בין סכנה שלפנינו לבין סכנה שלעתיד, דזה ודאי אינו, שהרי לענין סכנה בפנינו אמרין בסוגיא (יומא פה, א) דלא אזלינן בתר רובא, ושלא כמו בכה"ת כולה. וביארו התוס' שם (ד"ה ולפקח): "דהיינו טעמא, משום דכתיב 'וחי בהם' - ולא שימות בהם, שלא יוכל לבא בשום ענין לידי מיתת ישראל". הרי שחוששים גם לספק רחוק ביותר, אף שאינו מצוי כלל, בעוד שאם אין הספק סכנה עכשוי חוששים רק "אם מצוי הדבר", דהיינו שאז אינו חורג מהדין הכללי שבכה"ת כולה, דאזלינן **בתר רובא**. וע"כ יש לדון אם דבר זה **מצוי** שיקרה, כלומר אם יש כאן חשש סביר או רחוק. וכל שהחשש לפקו"נ הוא מצוי, כי אז אף אם איננו לעת עתה בפנינו, הרי הוא כאילו בפנינו.

וזה פשוט בכוונת דבריו. ובזה הוסיף, שהדוגמא לכך היא עיר הסמוכה לספר, שכל כיו"ב הוא בגדר ספק המצוי, שע"כ התירו שם חכמים לצאת למלחמה בכלי זין ולחלל שבת. כי זהו בגדר איתא קמן, ולא יקרא "ליתא קמן" רק "בדברים עתידים, שבהווה אין להם כל זכר".

ומעתה נחזי אנן - חז"ל חישבו ומצאו, והפוסקים אף הביאו זאת להלכה באופן פסוק, שעיר הסמוכה לספר זהו **ספק המצוי**, שממילא חלים כאן כל חיובי יציאה למלחמה, ואנן ניקום ונסמוך על מומחה זה או אחר, ולפיו נפסוק שזהו **ספק שאינו מצוי**, בניגוד לקביעת חז"ל הכללית בענין עיר ספר!!

בפרט, שגם קביעה זאת, שכב' הגרע"י מסתמך עליה, וחוזר ע"ז כמה פעמים, שהאיום שמאיימים במלחמה מיידית הוא ספק המצוי יותר. אף קביעה זו אינה אלא בגדר דברי נביאות ופתחון פה לשטן. ואם נבוא לחשוש, הרי הסכנה **מצפון** אינה מסתלקת ע"י מסירת "השטחים הכבושים" של יהודה שומרון ועזה, אלא אף נעשית מוחשית יותר, בהיותם מסייעים להדדי, ואכמ"ל בדברים פשוטים וידועים.

אשר ע"כ, ההלכה הפשוטה לפנינו היא על יסוד פסק ההלכה שבשו"ע, שמסירת שטחים כל שהם אסורה, כי לא זו בלבד שמסלקת סכנה, אלא אדרבא מגדילה הסכנה ביותר.

יב.

עד כאן היה הדיון על הסכנה הכרוכה במסירת שטחי יהודה שומרון ועזה לעם הנכר, ליישוב שלפנים מ"הקו הירוק". אך בעיקרו של דבר הן יש בזה העלמת עין מאותם ישובים **שמעבר** לאותו קו, באותם השטחים עצמם שלפני "מלחמת ששת הימים" היו בחזקת ממשלת ירדן, שבינתיים נתמלאו בישובים יהודיים, המונים אוכלוסיה של כמאה אלף יהודים.

והנה סתם ולא פירש הגרע"י בהרצאתו-שיעורו מה ייעשה בהם. שהרי אין זו בעיא פשוטה כלל וכלל. היוצע כי יעקרו ממקומם, דוגמת מה שנעשה בשעתו בימית, שגרם זעזוע עצום והתמרמרות רבה, ורק בנס נמנעה שפיכות דמים? אך הן קשה להעלות על הדעת אפשרות כזו. שהרי אין צל של ספק, שאוכלוסי ישראל שטיפחו וריבו יישובים אלה, והקימו ערים וכפרים לתפארת, לא יסכימו להיעקר ממקומותיהם, אשר הקימו בעמל רב ובקשיים עצומים, ולתת לנכסיהם לרדת לטמיון, ואם נטיל על צה"ל לעשות המלאכה, למרות התנגדות המתנחלים, האם לא יהיה הדבר כרוך בשפיכות דמים ובמלחמת אחים איומה ח"ו? והאם חשש זה **פחות** הוא מזה שמעלים הראב"ן, האו"ז ותרומה"ד באשר ליישוב יהודי השוכן בין הגויים גם

בבאו על עסקי ממון, מפני החשש שמא ימצא מי מישראל, שמתוך רצון הגנה על ממונו יבוא לכלל סכנה, שמשום זה מתירים מלחמה וחילול שבת?

היאך, איפוא, יתכן לפסוק על מסירת השטחים מפני חשש פקו"נ, בעוד שמסירה זו מעלה כבר אפשרות מוחשית של שפיכות דמים בצורה איומה ביותר.

ואם אמור יאמר, לא נעקור יישובים אלה ממקומם, אלא ישארו אלה בתחום האויב, אשר אחרי כריתת ברית שלום אתו, שלום יהיה להם בתחומם - הרי זה בניגוד מפורש להלכה, שבעיר הסמוכה לספר יוצאים למלחמה גם בעסקי תבן וקש, וזה רק מחשש שמא יגיעו לידי כיבוש העכו"ם.

ואילו כאן נמסור אותם לכתחילה ובמתכוין לידי אויב ומתנקם, ונעמידם בידי ריקות, נתונים לחסדם של אלה שירגישו עצמם כמנצחים...

יג.

לכן למסקנה יש להכריע כי ישנו איסור מוחלט למסור השטחים, שנכבשו על ידינו בחסד ה' במלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר. במסירת שטחים אלה לידי הנכרים, לא זו בלבד שמרחיקים חשש של אובדן נפשות, אלא אדרבא מקרבים סכנה זו ביותר.

נתאזר באמונת אמן ובבטחון בשומר עמו ישראל, שינחנו בדרך מישור ויציל נפשותינו מן השעות הרעות, לגאולה וישועה בקיבוץ נדחי ישראל והולכתם קוממיות לארצנו ובארצנו.

נספח א

נשאלתי ע"י מערכת הצופה:

(א) האם רשאים אנו להחזיר לאויב שטחים ששוחררו ע"י צה"ל?

(ב) האם רשאים אנו להחזיר את המקומות הקדושים, ומה הם האספקטים הדתיים של שיחורר המקומות הקדושים?

(ג) גאולת הכותל - למה היא מחייבת מבחינה דתית?

לשאלה א

תשובה מלאה לשאלה זו אינה יכולה להינתן בשעה זו. הדבר תלוי בכמה גורמים חיצוניים, שאין לנו שליטה עליהם, מהם גם כאלה שהם נעלמים לפי שעה. נדון כאן, איפוא, רק מנקודת מבט ראשונית, תוך אספקלריא של ההלכה, כדי לכלכל צעדינו במתינות ובאחריות תוך הכרת גודל השעה.

לגופה של השאלה: האם אנחנו רשאים להחזיר לאויב השטחים ששוחררו על ידי צה"ל? התשובה היא: לא ולא.

מלחמה זו לא אנו יזמנו אותה ולא אנו רצינו בה. היא נכפתה עלינו על ידי האויב שהכריז עלינו מלחמת השמד. נכון הוגדר בשאלה הדיון על "שטחים ששוחררו". לא מדובר כאן על כיבוש, אלא על החזרת הארץ לבניה, אשר גורשו ממנה בחזקת יד לפני אלפיים שנה, אך אף פעם לא התיאשו ממנה, החלוקה ניכפתה עלינו על ידי ממשלת המנדט וע"י האו"ם. כי הארץ כולה שלנו היתה, בה ישבו אבותינו, בה נרקמה ההיסטוריה שלנו במשך תקופה ארוכה, בה ניבאו נביאינו ובה המשיכה היצירה הישראלית את דרכה בתורה שבעל פה, ועל כן לארצנו אנו שבים. לא לגזול ממישהו אנו באים, כי אם להחזיר לנו את נחלתנו אשר בזוזה זרים.

אף על פי כן השלמנו בלב כבד, עם החלוקה, אבל שמחנו גם על המעט שהוכרה עליו זכותנו ע"י כל העמים. כי צלצלו באזנינו דברי חז"ל על שלוש השבועות, שבהן: שלא לעלות בחומה ולא למרוד באומות העולם.

לעומת זאת לא אבו אויבינו להשלים עם החזרת הגזל לבעלי החוקיים. עינם צרה גם בנחלה המצומצמת אשר בחלקנו, וזו הפעם השלישית שהם כופים עלינו את ההתגוננות ואת העמידה על נפשנו.

במצב זה, דינה של המלחמה כדין מלחמת מצווה, שהרמב"ם מגדירה בשם: "עזרת ישראל מיד צר". תפיסת השטחים היתה הכרחית על ידי עצם מהלך המלחמה, ואף החזקת השטחים נראית לא פחות הכרחית, כדי להבטיח שסכנת ההשמדה לא תשוב לרחף עלינו חס ושלום.

ולכן, אם אמנם נראה שמבחינת ההלכה אין עלינו כיום חובת כיבוש הארץ לשם שיחורה מידי זרים בדרך של מלחמה (ע"י מה שכתבתי בזה בספרי "ארץ חמדה") הרי במקרה דנן, שלא לשם כיבוש יצאנו אלא לשם התגוננות טהורה, את אשר ה' סייע בידינו, שלא זו בלבד שהצילנו מידם אלא גם סיבב הסיבות בכדי להחזיר לנו את נחלתנו, **עלינו להחזיק בה בכל תוקף**, לא ננשל את הרוצים להשאיר פה, נשתדל לתת להם אפשרות קיום הוגנת, אולם על זכותנו לא נוותר, זכות זו הובטחה לנו מפי הגבורה בתורתנו הקדושה. זכות זו אושרה על ידי רציפות היסטורית רבת שנים וזכות זו שבה ונרכשה על ידי קנן דמים של לוחמי מלחמות ישראל, הקדושים והטהורים. נאמר בתורה: "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו, לכם יהיה". זוהי ההלכה, זהו צווי, זוהי גם הבטחה!

לשאלה ב

אם נכונים הדברים שנאמרו לעיל ביחס לכל שטח הארץ המשוחררת, נכון הדבר פי כמה ביחס למקומות הקדושים - מערת המכפלה וקבר רחל אמנו. האבות והאמהות הם הם יסוד בית ישראל, בזכותם אנו קיימים ובזכותם נחלנו את הארץ הזאת. גדול היה הכאב וצורב היה העלבון כי נותקנו מהם עם קום המדינה, וכי דווקא במקומות אלה, כמו במקום שריד בית מקדשנו, לא ניתנה לנו אפילו דריסת רגל. ברוך המקום שגאל מקומות אלה מיד צר, וההבטחה אשר ניתנה לרחל אמנו: "ושבו בנים לגבולם" - הולכת ומתקיימת לעינינו. היתכן לשוב ולהנתק מהם? היתכן למוסרם לשבי האויב?

קבל כל העולם כולו נכריז ונאמר: היה לא תהיה. עיר האבות לא תפרד מבניה לעולם!

לשאלה ג

גלי ההתלהבות שגרפו את החיילים שזכו להיות הראשונים ליד הכותל, ואשר הקיפו את כל בית ישראל בהגיע אליו השמועה על שיחרור הכותל, מראים עד כמה עמוק הרגש בלב כל איש יהודי לשריד בית מחמדנו. שום כיבוש לא עורר התרגשות עצומה כזו כאשר עורר כיבוש ירושלים העתיקה, עיר בה דוד חנה. ושיא השיאים, גולת הכותרת של כל ההישגים במלחמת ניצחון זו, הנה וישאר לתמיד שיחרור הכותל!

משהו טמיר ובלתי מובן לשכל האנושי גנוז באבנים הגדולות אשר בליסטראות האויב לא יכלו להם, ואשר נשאר עדות אילמת לתפארת ימים מקדם, ואות תקווה לימים יבואו. גדולים וטובים חלמו על השבת עבודת הקרבנות של קרבנות ציבור למקומם. רעיון זה עדיין טעון עיון מדוקדק הן מבחינת ההילכתית, הן מבחינת המעשית, שנראית רחוקה גם כיום. ברם, שומה לעודד את חילת הקודש שנתגלתה גם בקרב לבבות רחוקים לכאורה מיהדות של תורה ומצוות, ולא לתת לרגשות שנתעוררו לחזור ולהתעמעם. נתכנן פעולות מקיפות ללבות את ניצוצות הקדושה, ואל ניתן לחילוניות לשוב ולהשתלט על מהלך חיינו.

עכשיו הזמן גם לצאת בתנופה לארצות הגולה בקריאה לעליה מיידית. שעת-כושר היא. אל נחמיצנה!

נספח ב

נשאלתי ע"י משה אונא האם החובה לקיים מצות יישוב ארץ ישראל וכיבושה היא אבסולוטית עד כדי "ייהרג ואל יעבור", והאם נכון שרק פיקוח נפש של הכלל משחרר מחובה זו. בשאלותיו ביקש גם לברר את הגדרתו וגדריו של המונח "פיקוח נפש של הכלל" ואת יחסו להלכות הידועות של פיקוח נפש.

ב' טבת תשל"ח ירושלים ת"ו.

ידועה ומפורסמת היא הדעה הטוענת, שמצוות יישוב א"י וכיבושה היא מחייבת בימינו עד כדי "ייהרג ואל יעבור". אולם לא שמעתי מה שהנך מייחס לדעה זו, שפיקוח נפש של הכלל פוטר ממצוה זו.

הפטור כשיש בזה פיקוח נפש של הכלל הוא לא מצד שבמצב של פיקוח נפש של הכלל פטורים ממצוה זו, כדרך שנפטרים ממצוות אחרות בגלל פיקוח נפש או ספק פיקוח נפש, אלא **עיקר המצוה אינה קיימת** במצב זה, שכן תכנה של המצוה הוא לכבוש, היינו **להחזיק במקום**, ולו במחיר יקר ביותר של אבדן נפשות מישראל. אך אם המדובר בפיקוח נפש של הכלל הרי פירוש הדבר, שהמטרה של המצוה **לא תושג כלל**, שהרי אם הכלל כולו (או רובו) ייהרג, מי הם שיקיימו הכיבוש בידם? על כן יהיה יותר נכון לנסח זאת אחרת: אם סביר שבמספר מסוים של אבדן נפשות, לא רוב הציבור, יתקיים הכיבוש בידי רוב העם, אז המצוה קיימת (לדעה זו); אולם אם הדבר כרוך באבדן רוב הציבור, אין המצוה קיימת כלל ועיקר.

כל זה, כאמור, למחזיקים בדעה זו. אולם לדעתי דעה זו מבוססת על טעות. המקור להנחה שבזה יש מצוה של "ייהרג ואל יעבור" הוא, מה שהעלה בס' מנחת חינוך (מצוה תכ"ה), שמלחמת מצוה אין בה פטור של פיקוח נפש, כי כל עיקרה של מלחמה כרוכה בהכרח באבדן נפשות, שכן אין סומכים על הנס, ומכיוון שקיימת מצוה מלחמה, הרי פירושו של דבר, שבמצוה זו קיימת חובה של מסירות נפש והכנסת עצמו בסכנה.

אך מצות כיבוש, שראש המדברים בזה הוא הרמב"ן, והוא שדיבר בהרחבה שמצוה זו קיימת בכל הדורות ומחייבת כל יחיד, אינה מצות כיבוש מלחמה אלא מצות **התנחלות** והאחזות בארץ, כפי שביארתי בס' ארץ חמדה. שכן הרי אין לדבר על חובת היחיד לכבוש בדרך מלחמה (עיי' בספרי בהרחבת הדברים, וכן עיי' בספרי עמוד הימיני סי' י"ד). אולם אם כיבוש מעין זה בדרך של שלום אינו ניתן לביצוע, אם יש חיוב להתארגן למטרה זו לבצע זאת בדרך מלחמה, על זה **לא דיבר** הרמב"ן, ודומה שגם הוא אינו מרחיק לכת עד כדי כך, שכן, מצות כיבוש היתה רק חד פעמית - בכיבוש הארץ בזמן יהושע, שעל זה היתה מצוה מפורשת מפי אדון הנביאים כמבואר בתורה, אבל בבית שני לא היתה המצוה קיימת, והראיה ממה שאמרו (חגיגה ג' ע"ב) "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל וכו', והניחום כדי שישמכו עליהן עניים בשביעית" עי"ש. ואילו היתה המצוה קיימת, הרי לא יתכן שבגלל סיבות כלכליות מעין אלו יימנעו מלקיים מצוה זו, שיש בה מצות מסירות נפש, וכנ"ל.

על כן מצות כיבוש מלחמה יכולה להתחדש רק ע"י נביא עם חידוש הנבואה, או - בדרך הטבע - בכורח התנאים, וכן אם המצב הבטחוני מחייב זאת. לדוגמא, כפי שאנשי בטחון טוענים כיום, שהחזקת השטחים היא הכרחית בכדי להחזיק מעמד בארץ. (כמובן, שלא לי להכריע בזה, והרי זה תלוי בהערכת מומחים לאותו דבר).

יתר על כן גם אם נראה את מצות כיבוש הארץ כמצוה הקיימת גם בזמננו וגם ע"י מלחמה, ברור שזו היא מצוה המוטלת על **העם כולו** - אלה אשר עמנו פה ואלה אשר אינם פה אלא בתפוצות הגולה. הרי לא יתכן שמצוה זו, שהיא כרוכה במאמץ רב ובקורבנות אדם, תהיה מוטלת רק על חלק מהעם, מפני שהוא במקרה נמצא כאן. ומאחר שרובו של העם עדיין בחו"ל, ברור שאין לחייב את החלק הנמצא בארץ לקבל עליו את כל העול ואת כל הסיכון שכרוך בזה. פשוט, איפוא, שאין כאן מצוה של כיבוש מלחמה. יתירה מזו, הרי בהתכנס כל העם כאן, כל הראוי לניחול מלחמה מבחינה פיסית (אולי לפי הגיל הקבוע בתורה), הרי התוצאות היו גם כן בטוחות יותר, ומספר הקרבנות קטן יותר. שכן עצם המספר של המשתתפים היה מרתיע, ונמצא שעל ידי הטלת מצות העם כולו על חלק ממנו, גורם לידי תוצאות הרבה יותר כבדות לחלק זה ממה שהוא מצווה עליו באופן יחסי, אילו כל אלה החייבים בכך היו משתתפים בזה (ואיני דן בזה מבחינת התנאים כיום, בו אנו נתונים, שענין כיבוש אינו רק ענין לאלה הקשורים במישרין לזה, אלא הוא מקיף ומהווה ענין כלל עולמי, שזהו נושא למדינאים).

אין איפוא לדבר על החובה להחזיק בשטחים מבחינת מצות כיבוש מלחמה, אלא מצד מצוה יותר מצומצמת והיא "לא תחנם" - היינו המצוה ליישב את א"י ביהודים. אך זו מצוה היא ככל המצוות, שקיים בה פטור של פיקוח נפש וספק פיקוח נפש כמו בכל מצוות אחרות, (ואינו נוגע כאן בחיוב זה של "לא תחנם" מה הוא מקיף, ואם הוא חל לגבי אותם מקומות שהן מוחזקים כיום בידי ישראל, והגדרים לזה).

[י"ח מנ"א תשל"ח. עתה הגיעה לידי חוברת "המעין" (תמוז תשל"ח) ובמאמר בו נידונה שאלה זו על החזרת שטחים מצוטט ממה שכתב הגאון רי"מ עהרנברג זצ"ל, שכשעכו"ם באים למלחמה בתביעת שטחים, נראה שיש כאן מלחמת מצוה, מצד שהמלחמה היא בכדי שלא לעבור על לא תעשה שבתורה, דהיינו לא תתן להם חניה בקרקע, עכ"ל, ודברים אלה שגגה הם, שכן האיסור הוא כשהישראל נותן לנכרי הקרקע, ולא כשהנכרי בא לגזול מהישראל, שהרי אין אתה נותן לו חניה במקרה זה, אלא הוא הנוטל החניה בעל כרחך. והרי זה דומה לאנס שעמד על אדם לגזול ממונו, היעלה על הדעת לומר שאם אין הנגזל נאבק עמו בכל כוחו, הוא עובר בלא תעשה של "לפני עור לא תתן מכשול"?

ואפילו אם העכו"ם כופה על הישראל שיתן לו או ימכור לו שדהו, אין הישראל חייב בזה ב"יהרג ואל יעבור", שכן הנכרי להנאת עצמו עושה, והמחבר שם מתפלפל הרבה, ורוצה לטעון שהערבים התובעים שטחים, מתערבת בזה לא רק מגמה פוליטית כי גם דתית לפי השקפתם, ואשר על כן יש בזה גדר נכרי הכופה את ישראל לעבור על דת. וכל זה טעות ואין בו ממש, וממקומו הוא מוכרע, בגמרא סנהדרין (דף ע"ד ע"ב). שהדוגמא להנאת עצמם, שבזה אין החיוב "יהרג ואל יעבור", היא: "קוואקי ודימוניקי". ופירש רש"י שם: "יום חג היה לפרסיים, שנוטלין משרתי עכו"ם אור מכל בית ובית מעמידנו בבית עכו"ם שלהם... היכי יהבינן להו ולא מסרי נפשיהו אקדושת השם, הלא חוק עכו"ם הוא". הרי אע"פ שכוונתם במה שלוקחים כלים אלה מבית הישראלי לצורך חוק העכו"ם, מכל מקום אין זה נקרא אלא בגדר "הנאת עצמם". וזהו פשוט, מפני שאין כוונתם להעביר את הישראל על הדת, אלא כוונתם רק שהם יקיימו מצות דתם, על כן לגבי הישראל אין זה בדין כפיה לעבור על דת, אלא בדין "הנאת עצמם".

ולא זו בלבד, אלא שאם יד העכו"ם תקיפה, ואין הישראל יכול להתנגד לו מלכתחילה, רשאי הישראל (ואולי גם ראוי) לקבל מהעכו"ם תמורת השדה, ואע"פ שעל ידי זה מתחייב הוא לאשר המכירה. וזה מבואר במס' גיטין (דף מ"ד ע"א): "עכו"ם שאנס ביתו של ישראל, ואין בעליו יכול להוציאו לא בדין ישראל ולא בדין עכו"ם, מותר ליטול את דמיו, וכותב ומעלה בערכאות שלהם, מפני שהוא כמציל מידם". ובתוס' שם (ד"ה וכותב) בשם ר"ת הסבירו: "דאע"ג דנראה כמקיים המקח - שרי" (ועי' גם בס' כפתור ופרח פ"י בענין מכירת בתים).

אכן, כמובן מאליו, כל הדברים האמורים לעיל הם רק באשר לנימוקים שהועלו במאמר הנ"ל ב"המעין", מצד הלא תעשה של "לא תחנם". אולם אין זה מתייחס לגוף השאלה של החזרת שטחים, שיש לזה נקודות מבט נוספות, המצריכות שיקול דעת בכובד ראש. ותשועה ברוב יועץ.

אך ביחס לשאלה אם קיים מושג פיקוח נפש של הכלל ומה הם גדריו, במקורות קדמונים אין הדבר מפורש. ועד כמה שידוע לי חודש המושג, על יסוד הוכחות מהמקורות. ע"י מרן הרב זצ"ל בס' משפט כהן תש"ו קמ"ג-ד', שהאריך להוכיח (בניגוד לדעת זה שהתנוכח אתו הר"ר זלמן פינס ז"ל) שאכן קיים מושג פיקוח נפש של כלל ישראל, ושה מתיר גם עבירות החמורות (פרט לעבודה זרה) שבהן יש דין "יהרג ואל יעבור", ומכל מקום לשם הצלת הכלל הותרו. אכן גם לדעתו אין זה מכוח המסגרת הכללית של ההלכה, רק מהגדר של "מיגדר מילתא", שזה הותר לעתים בתנאים מסוימים לעבור על דברי תורה. היינו בחינת יוצא מן הכלל. מובן שבהיות כל הכלל הזה של פיקוח נפש של הכלל (ומודגש שם, דוקא של כלל ישראל, לא של ציבור מסוים. גם אם רבים הם) מחודש, ולא מצאנוהו במפורש במקורות ראשונים, פרטי דינו - היינו גדר ספק פיקוח נפש וכל כיו"ב, צריכים פירוט ובירורים נוספים.

סימן יד : העליה מרוסיה וגדרי פיקוח נפש

עם סילוק מסך הברזל מברית המועצות וגרורותיה נפתח פתח לעליה של היהודים מרוסיה ומשאר המדינות, שהיה אטום וסגור זה עשרות בשנים, התחיל זרם עליה בלחץ חזק, בעוד שאמצעי התחבורה התקשו לענות על מלוא הצרכים. כבר עם הגעת ראשוני העולים נתגלה מה גדול החורבן הרוחני, אשר עולל המשטר הסובייטי ליהדות רוסיה במשך שבעים שנות שלטון דיכוי של כל מה שנודף ממנו ריח של יהדות. מגיעים יהודים שחוץ מזה שיודעים שהם שייכים לעם ישראל, אינם יודעים כלום מה זה יהדות, ומה ההשתייכות לעם ישראל מחייבת אותם. קיים גם אחוז מדהים של נישואי תערובת, ונוכחים לדעת מה גודל הנס שהתרחש לנו בהיווצר האפשרות להציל את השארית הנשארה מטמיעה מוחלטת.

בהיות השינוי במהלך הפוליטי הוא עצום, ומורגשת התרוצצות לא מבוטלת של זרמים שונים ומנוגדים באותה מעצמה, אין בטחון שהמדיניות של פתיחת השערים להגירת היהודים תחזיק מעמד וקיימת הרגשה שיש לנצל את המצב הנוכחי הקיים, בכדי להעלות את הכמהים לעליה, במדה המקסימלית האפשרית. ונתעוררה שאלה, אם מצב זה מחייב גם חילול שבת בהפקת רשיונות העליה וניצול אמצעי התחבורה גם ביום השבת, האם ניתן להשוות את הצורך בעליה שהיא בגדר פיקוח נפש רוחני, לגדרי פיקוח נפש רגיל, שאין לך דבר שעומד בפניו, חוץ משלושת עבירות החמורות שבהם נאמר יהרג ואל יעבור. לשאלה הזאת מוקדשים הדברים הבאים:

שאלה מעין זו, במובן פרטי, נשאל הרשב"א והובאו הדברים ב"בית יוסף" (או"ח סי' ש"ו) וז"ל:

נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת, שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע"י ישראל מומר להוציאה מכלל ישראל, אם ישם לדרך פעמיו בשבת, פן יפחידהו להמר... מי דחינן מספק זו את השבת כדחינן בספק נפשות. והשיב, הדבר צריך תלמוד, ומ"מ כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מעבירות לפי שאמרו (שבת ד, א) אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, ואפי' איסורא זוטא לא שרינן כדי להציל מאיסורא רבה.

והעיר ע"ז הבי"י, שדעת התוס' אין נראית כך, וז"ל:

והתוס' פ"ק דשבת כתבו בתחילה כדברי הרשב"א, אח"כ הקשו מדתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וקיי"ל כל המשחרר עבדו עובר בעשה, ותירצו דשאני פריה ורביה דמצוה רבה היא ועי"ל דדוקא היכא דפשע... אבל היכא דלא פשע מידי, שרי למיעבד איסורא זוטא, כי היכי דלא ליעבד חבירה איסורא רבה.

ועל פי זה מסיק הבי"י דעת התוס' בנידון שלנו: "והשתא, אם לתירוצא דמצוה רבה, הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתמר, ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה... ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה, ונראה דשפיר דמי, דלגבי שלא תמר ותעבור כל ימיה, חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי", עכ"ל.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' ש"ו סק"ד) הסביר טעמו של הרשב"א שלא נקט כהתוס':

והרשב"א לשיטתו שכי' בחידושו שם (בקושי' התוס' בעבד חציו ב"ח): ולי נראה וכו'... חצי עבד וחצי ב"ח לית ביה משום "תעבדו" משום צד חירות שבו וכו'.

ר"ל שכיון שכן, אין לנו ראייה לחידושם של בעלי התוס' שבמצוה רבה כשלא פשע אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, ממילא נקטינן כהאי כללא שנראה בפשטות סוגית הגמרא שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, גם כשהמדובר בהצלה מאיסורא רבה, וכן כשלא פשע.

השאלה תלויה איפה במחלוקת הראשונים - בעלי התוס' והרשב"א. פסק ההלכה בשו"ע אף הוא מעורר בעיני. וכן הבי"י שמעתיק להלכה (סי' ש"ו ס"ד):

מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשים לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות (היינו, אף שיש בזה איסור דאורייתא לאיזה פוסקים. וה"ה אם יצטרך לחלל שבת עי"ז באיזה מלי"ט מלאכות, ג"כ שפיר דמי. ה"משנה ברורה" שם).

על הלכה זו מציין הרמ"א לעיין להלן בסי' שכ"ח סי' ושמ ברמ"א כתב:

מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו שבת כדי להצילו.

כמקור מצויין שם הבי"י הנ"ל בסי' ש"ו בשם הרשב"א, וכן מצוין שם לעיין לעיל בסי' ש"ו ה"ל הנ"ל. וכבר עמדו נו"כ, שלכאורה פסק ההלכה של המחבר בשו"ע סי' ש"ו, שהוא עפ"י דעת התוס', סותר לפסק הרמ"א בסי' שכ"ח, שהוא עפ"י הרשב"א. אולם ממה שהרמ"א לא כתב במפורש בסי' ש"ו לחלוק על הכרעת הבי"י, נראה שאין כאן סתירה. ואכן גם הט"ז וגם המג"א יישבו הפוסקים שאין כאן סתירה הלכה למעשה.

וזה לשון הט"ז (סק"ד):

לקמן סי' שכ"ח סעי' י' פסק דבשביל שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו שבת כדי להצילו, ורמ"א כ' עי' סי' שכ"ח, ולכאורה סותרים אהדדי, ופלוגתא היא בב"י בין הרשב"א לתוס', וצ"ל דשאני הכא, שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ, בזה **מכריע** כדעת התוס', דיש להצילה בחילול שבת, שזה **עדיף מפיקוח נפש**. משא"כ לקמן שיעשה פעם אחת **באונס**, כיון דאונס רחמנא פטריה, ואח"כ אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו. כן נ"ל נכון.

וקרוב לזה כ' במג"א שם (סי' כ"ט):

דלגבי שלא תמר ולעבור **כל ימיה**, הוי חילול שבת איסורא **זוטא**, דמוטב לחלל שבת פעם אחת, כדי שישמור שבתות הרבה (ב"י). וא"כ אם רוצים לאנסה לעבירה אחת (כצ"ל) אפילו לעבוד ע"ז פעם אחת, אין מחללין עליה שבת במלאכה דאורייתא... וזהו מה שכי' הרמ"א לעיין בסי' שכ"ח סי' ו. והבי"ח כ' דהוא כשחוששין שיפחידה שתמר, והתם מיירי שרוצים לאנסה, ואין זה עבירה כל כך, דאונס רחמנא פטריה, ולי"נ דאדרבא, כשמאנסים אותו אומרים לאדם חטא בשבילו...

לפי"ז איפוא, לפנינו הכרעה **מוסכמת** מהבי"י והרמ"א בעקרון כדעת התוס', שאומרים לאדם חטא באיסורא זוטא, כדי להציל חבירו מאיסורא רבה. וזה גם כשה"איסורא זוטא" שבו המדובר איננו זוטא כשלעצמו, שהרי המדובר גם בחילול שבת באיסורא **דאורייתא**. ויש לעיין, לכאורה, דמנלן הא, שהרי גם התוס' לא דיברו אלא על איסורא זוטא של ביטול מ"ע של "לעולם בהם תעבדו", ולא הזכירו "איסורא זוטא" כגון הא דחילול שבת במלאכות דאורייתא. ואף בזה הרשב"א נחלק ודחה הראי'.

וגם אם נאמר שאין הבדל בדבר, וכל שהשיקול הוא איסור מול איסור, גם חילול שבת במקרה הנידון, איסורא זוטא יחשב מול האיסורא רבה של ההמרה, וע"כ הוכחת התוס' מהסוגיא מכרעת, עכ"פ על הגמרא עצמה תקשה, מנלן פשטות זו, שאומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, כי לא הובא בגמרא מקור להלכה זו.

דהרי זה פשוט, דאין כאן גדרי דחיה, כמו שמצאנו בכה"ת עשה דוחה ל"ת, דהרי המדובר באותו אדם עצמו, ובזה כשדחה העשה את הל"ת, אין האדם עובר באיסור, שכן אמרה תורה שהאיסור נדחה, ואינו קיים שוב כלל. משא"כ כאן, שמי שנדרש לעבור האיסורא זוטא, אינו אותו אדם שעומד בפני האיסורא רבה. ובזה ל"ש כלל לדון מגדר איסור זוטא נדחה בפני איסורא רבה. ואכן הלשון והדיון הוא **אם "אומרים לאדם חטא"**, דמשמע שאכן אדם זה "חוטא" הוא, אולם חשיבות המטרה "כדי שיזכה חברך" כל כך אלימא, עד כדי שחייב הוא לחטוא, והרי זה כאילו רואים אותו כאונס בדבר, לשם זיכוי והצלת חבירו. והשאלה נשאלת: מנלן הא?

לכשנעיין בדבר, התשובה לשאלתנו הרי היא רמוזה בדברי המג"א שהבאנו לעיל, המסביר את ההלכה במילים "דמוטב לחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". שהרי הוא הוא הנימוק של ההלכה המקובלת בענין פקוח נפש שדוחה שבת בפיו של ר' שמעון בן מנסיא בסוגיא דיומא (פ"ה, ב):

ר"ש בן מנסיא אומר: "ושמרו בני ישראל את השבת" - אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה

היינו, שחובה מוטלת על כל ישראל לעשות כדי שהשבת תהא שמורה ביותר, שמכאן שמוטב לחלל שבת אחת כשעל ידי זה תשמרנה הרבה שבתות.

לפי המג"א, איפוא, כאן המקור להלכה שהעלו התוס': אומרים לאדם חטא - איסורא זוטא, כדי שיזכה חברך, שינצל מאיסורא רבה, שכן כלול בזה כלל של אחריות כלל ישראלית לדאוג לקיומה של תורה. ששמירת שבת בנין אב לכל התורה כולה. ומכיון שזהו המקור, אין אומרים רק באיסור דרבנן לגבי איסור תורה (כגון הא שהביאו בתוס' בהפרשה שלא מן המוקף כדי להציל ע"ה מאיסור טבל) וכן כגון הא דכופין את רבו, בח"ע וחב"ח ועושה אותו ב"ח, שעובר על עשה של "לעולם בהם תעבודו". אלא גם **בחילול שבת**, כשה מביא לידי חיזוק בשמירת השבת גם בזה החיוב קיים ועומד מן התורה.

ונראה שזהו גם המקור להסברו של הט"ז שהובא לעיל שכי' בנידון, שכיון "שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ", דיש להצילה בחילול שבת שזה עדיף מפקוח נפש, שהרי אליבא דר"ש בן מנסיא, כל עיקר הדין של פיקוח נפש בהצלת נפשות ממות, שדוחה שבת וכל שאר איסורי תורה, הוא מצד ההצלה הרוחנית - כדי שישמור שבתות הרבה. אי"כ כשהדברים אמורים בהצלה משמד, שזוהי הצלה רוחנית ממש, הדברים נלמדים בק"י, וזהו שכי' "שזה עדיף מפיקוח נפש".

אכן, אם כי המקור להסבר ההלכה שלנו, הוא אחד לפי הט"ז ולפי המג"א, מכל מקום ניתן לראות שיש הבדל ביניהם בהבנתה. שלפי הט"ז סכנה רוחנית כלולה בגדר "פיקוח נפש", וכמו שכי' שזה אפי' "עדיף" מפיקוח"י. ומכאן שכל הכללים שישנם בפקוח"י בדחיית איסורי תורה שייכים בזה, הרי לפי המג"א אין ללמוד מזה אלא שאצל כולם נדחה איסורא זוטא, כשמדובר על הצלה מאיסורא רבה. אבל עדיין אין לנו לדון הצלה רוחנית בגדרי פיקוח נפש.

והדבר מתבטא בדבריהם בהסבר ההלכה שמביא הרמ"א בסי' שכ"ח במי שרוצים **לאנסו** שיעבור עבירה גדולה שאין מחללין עליו את השבת כדי להצילו, שהט"ז נימק את זה בנימוקו של הב"ח, שהמדובר שיעשה באונס ואונס רחמנא פטריה. ע"כ אין כאן גדר הצלה מפיקוח"י רוחני, בעוד שהמג"א (הביא סברא זו מהב"ח) טוען נגד זה, "דאדרבא, כשמאנסים אותו אומרים לאדם חטא בשבילו", ואין הנימוק שם לדעתו אלא מפני שהמדובר בעבירה **אחת** (אעפ"י שהיא חמורה ביותר - ע"ז) אין חילול שבת נחשב כה"ג "איסורא זוטא", ואין השבת נדחית.

מאידך, מה שיוצא לפי המג"א שכל עיקר הדין שאומרים לאדם חטא בשביל הצלת אחר מן החטא, אמור בדוקא כשאין האחר בגדר פושע, הרי לפי הט"ז (שהיא גם דעת הב"ח) שהגדר כאן הוא "פיקוח נפש", פשוט שגם אם הלה הוא בגדר פושע, אין להמנע מלהצילו, כשם שחיוב להציל מסכנת מיתה, אין להמנע גם כשהגיע לכך ע"י פשיעה. דרך בגוונא של איבוד עצמו לדעת מצד המנ"ח (השמטות לסי' רל"ז) לומר שאין חיוב להצילו, אבל לא בגוונא של פשיעה, כל שלא היתה דעתו לאבד עצמו לדעת, וז"פ.

ומאחר שהגענו למקור ההלכה לפי דעת התוס', מן הראוי שנעמוד על מחלוקתו של הרשב"א ודעתו שלא להתיר לחלל שבת בשאלה שנשאלה לפניו. וכן יש לעמוד על טיב המחלוקת של הט"ז והמג"א, אם יש להגדיר הצלה רוחנית בכלל של הלכות פקוח"י או לא.

והנראה בזה, דהנה בעיינו בסוגיא דפקוח"י שבמסכת יומא, נאמרו מפי כמה תנאי מקורות שונים להלכה זו שפקוח"י דוחה שבת, ביניהם דרשה זו של ר"ש בן מנסיא שהובאה לעיל, אולם לבסוף מובאים שם דברי שמואל:

אי הואי התם הוה אמינא ידידי עדיפא מדידהו, "וחי בהם" ולא שימות בהם.

ורבא מסיק בזה שאכן זוהי הדרשא העיקרית:

לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פירכא וכו', וכולהו אשכחן ודאי, ספק מנא לן, ודשמואל לית ליה פירכא.

ופירש"י: אשר יעשה האדם המצוות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי **ספק** מיתה. אלמא מחללין על הספק.

ומצינו מחלוקת הראשונים, אם **למסקנא** קיימת דרשתו של ר"ש בן מנסיא, או לא. והנפק"מ לדינא בענין הצלת עובר הנתון בסכנה, והובאו הדברים ברא"ש (יומא פ"ח סי' י"ג), וז"ל:

וכי' הרמב"ן ז"ל, משמע מתוך דברי בעל הלכות, דמשום סכנת ודל לחודיה מחללין, אפילו ליכא למיחש לדידה (ואפילו בפחות מארבעים יום, שאין בו חיות כלל, ק"נ שם מהרמב"ן). ואיכא דסבירא ליה דאין מחללין בשביל נפלים ...

ובשאלתות לרב אחאי גאון (בראשית א):

ותניא ר"ש בן אלעזר אומר: תינוק בן יומו מחללין עליו את השבת, שנאמר ושמרו בני ישראל את השבת. אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

וכי' ע"ז הנצי"ב זצ"ל בפירושו בהעמק שאלה (סק"ח) וז"ל:

...והיא דרשא דר"ש בן מנסיא ביומא שם... הא מיהא למדנו, מדהביא רבינו דרשא זו, ש"מ דס"ל להלכה, ואע"ג דאנן קיי"ל כרבא דקלסיה לדרשא דשמואל שם, דנפיק ליה היתר פקוח"י מדכתיב "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" - ולא שימות בהם, מ"מ נפק"מ בדרשא זו לענין עובר דאינו בכלל אדם, כמבואר בנדה מ"ג, א... ומ"מ

מחללין עליו את השבת מהא דרשא דושמרו בניי את השבת, והיינו שכי' הבה"ג בה' יוהכ"פ דמאכילין לאם ביוהכ"פ בשביל העובר, והובא ברא"ש פ' יוהכ"פ... דהרי הוא דעת רבינו. עכ"ל.

(וצל"ע, דבלשון השאלות בדברי הרשב"א נאמר "תנוק בן יומיו", והוא מלשון המשנה בנדה שם ובגמ' שם דייקו מזה דממעט עובר, עיי"ש).

ולפי"ז יש לתלות בזה מחלוקת התוס' והרשב"א שבענין הנידון שלפנינו, שהרשב"א ס"ל דאין מחללין שבת בשביל נפלים, דס"ל שלמסקנא נקטינן רק דרשתו של שמואל, ונדחתה דרשתו של ר"ש בן מנסיא. ולפי"ז אין לנו מקור אלא להצלת נפשות, ואילו לחילול שבת לשם הצלה מעבירות, אפילו חמורות ביותר אין לנו. אולם התוס' נוקטים כבה"ג והני דסברי כוותיה. ולפי"ז לא נדחתה מהלכה גם דרשתו של ר"ש בן מנסיא, ע"כ אמרי' שפיר שגם בהצלה מעבירה שייך השיקול, אם כהמג"א ואם כהט"ז.

ובביאור מחלוקתם של הט"ז והמג"א, שלפי הט"ז הצלת נפשות מבחינה רוחנית נידונה ממש כפיקו"נ "ועדיפא מיניה", ואילו לפי המג"א יש לדון בזה מגדרי אומרים לאדם חטא באיסורא זוטא, כדי להציל חבירו מאיסורא רבה. נראה שהוא עפ"י שיש לדון מהני ראשונים שנוקטים לדינא כדרשת ר"ש בן מנסיא שמחללין שבת גם עובר עובר, מה הדין **בספק** פקו"נ דעובר, לפי מה שמסיק רבא שם בסוגיא דיומא שבכל הדרשות אין שומעין אלא ודאי פקו"נ ולא בספק. אולם י"ל דמאחר דגלי קרא, שעובר הוא ג"כ, בגדר חיובי הצלה שוב גם הוא נכלל בגדר הכלל של פיקוח נפש שנלמד מן הכתוב "וחי בהם", שגם ספק פקו"נ הותר.

דהט"ז סובר שעם קבלת דרשתו של ר"ש בן מנסיא לדינא, שוב זה בגדר פקו"נ שנלמד מן הכתוב "וחי בהם". ומאחר וגם פקו"נ לשם הצלה רוחנית כלולה בדין "וחי בהם" ע"כ כתב שזה עדיפא מפקו"נ. ואילו המג"א ס"ל שאם אמנם דרשינן מהאי קרא דושמרו בניי את השבת להתיר חילול שבת אחת כדי לשמור שבתות הרבה, **אך אין זה מכלל פקו"נ** רק מגדרי שיקול לעבור איסורא זוטא מפני הצלה מאיסורא רבה ואין לנו היתר במקרה של פשיעה, כשם שאין היתר אלא בודאי ולא בספק. ולפי"ז אם כי במחלוקת הרשב"א והתוס', הוכרעה ההלכה בשו"ע כדעת התוס', עדיין הדבר ללא הכרעה במח' הט"ז והמג"א. וצ"ע.

סימן טו: מצור ביירות לאור ההלכה

א.

הרמב"ן בהשגותיו על סהמ"צ לרמב"ם (עשין מצ' ה') כי וז"ל: "שנצטוינו כשנצור על עיר להניח אחת מן הרוחות בלי מצור, שאם ירצו לברוח יהיה להם דרך לנוס משם. כי בזה נלמוד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבים בעת מלחמה ובו עוד תיקון שנפתח להם פתח שיברחו, ולא יתחזקו לקראתנו, שנאמר: ויצבאו על מדין כאשר ציוה ה' את משה. ודרשו בספרי: הקיפה משלש רוחותיה - ר' נתן אומר תן להם רוח רביעית שיברחו, ואין זו מצות שעה במדין, אבל היא מצוה לדורות בכל מלחמות **רשות**, וכן כתב הרב בחיבורו הגדול בהל' מלכים ומלחמותיהם".

וזה לשון הרמב"ם שמצינו הרמב"ן (פ"ו הל' ז') "כשצרים על עיר לתפסה אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה, אלא משלש רוחותיה. ומניחים מקום לברוח לכל מי שירצה להמלט על נפשו, שני ויצבאו על מדין כאשר ציוה ה' את משה. מפי השמועה למדו שכך ציווהו". השגת הרמב"ן היא איפוא למה השמיטה הרמב"ם במנין המצוות, בעוד שלהלכה הביאה, ובמגילת אסתר שם כי לתרץ: "לפי שזהו חלק ממצות מלחמת רשות ... וכבר נתבאר בשורש י"א שאין למנות החלקים".

ב.

בס' החנוך (מצ' תקכ"ז) אחר שציין שהמצוה לקרא לשלום כשבאים למלחמה היא "בכל מקום", כלומר - בין במלחמת מצוה ובין במלחמת רשות, ומלחמת מצוה היא "כגון ז' עממים ועמלק", וזה כפי שכי' הרמב"ם (פ"ו מה' מלכים ה"א), כי עוד שאם לא השלימו יש חילוק כשכובשים המקום בין מלחמת מצוה למלחמת רשות, ומוסיף: "וכן מניחים רוח אחת בעיר מצור, במלחמת רשות שיברחו משם כדאיתא בספרי".

ובמנ"ח התקשה עליו שם בתרתי: "ומבואר כאן בר"מ דכשצרים על עיר אין מקיפין אותה מד' רוחותיה רק מג' רוחות והר"מ אינו מחלק בין מלחמת מצוה למלחמת רשות, כיון דילפינן ממלחמת מדין מנ"ל לחלק, ובפרט - מלחמת מדין היה עפ"י ציווי השי"ת הו"ל ג"כ מלחמת מצוה, אף שהחיה מהם הטף ונשים, גזה"כ היה. עכ"פ מנ"ל לחלק בין מלחמת מצוה לרשות. על כן סתם הר"מ. והרהמ"ח חילק דדבר זה הוא במלחמת הרשות, ובמלחמת מצוה מקיפים מכל צד, ולא ידעתי מנ"ל זה וצ"ע".

השגת המנ"ח היא הן מסתימת לשון הספרי, והן - וביותר, שהרי מקור הלימוד הוא מלחמת מדין שהיתה עפ"י ה', אי"כ הרי היא מלחמת מצוה, ומסתימת לשון הרמב"ם הוא למד, שבאמת אינו מחלק וסובר שדין זה הוא בכל מלחמה כולל מלחמת מצוה.

ולפי"ז יש להעיר כזאת גם על הרמב"ן, שסיים כנ"ל: "**וכן כתב** הרמב"ם בחיבורו הגדול". והרי הרמב"ם **לא** כן כתב כפי שנוקט הרמב"ן שזה דין במלחמת רשות. ואילו הרמב"ם סתם ולא חילק. וכן המג"א כנ"ל לא הרגיש שאין דעת הרמב"ם בס' היד עולה בקנה אחד עם דעת הרמב"ן.

ג.

בענין החיוב לקרא לשלום שכי' הרמב"ם ובעקבותיו בעל החינוך כנ"ל, שהיא גם במלחמת מצוה, שהיא מלחמת ז' עממים ומלחמת עמלק. (וכ"כ גם מהרמב"ם שכולל מלחמות אלה, עיי"ש הל' ד'). הראב"ד (וכן רש"י בפ"י עה"ת) חולק על זה וסובר שלא שלח להם יהושע להשלים אלא עד שלא עברו את הירדן, אבל לאחר מכן אין מקבלים אותם. זאת בניגוד למה שכי'

הרמב"ם בענין הגבועונים שהערימו לומר שבאו מארץ רחוקה לפי ששלח להם בכלל ולא קבלו, ודימו ששוב אין פותחין להם לשלום, ואילו לדעת הראב"ד, מכיון שלא נענו על מה ששלח להם טרם שעברו את הירדן, שוב באמת לא היו מקבלים אותם ולא טעו בדבר.

ובכ"מ שם כ' בדעת הרמב"ם: "דלא אמרו עד שלא יכנסו לארץ אלא לומר אימתי שלחו להם. אבל לאו למימרא שאחר שיכנסו לארץ אין מקבלין אותם דאין טעם למה ימנעו מלקבלם אחר שיכנסו לארץ". נראה דס"ל להכ"מ שגם לרמב"ם לא היתה קריאה נוספת לשלום משעברו את הירדן, אלא שההיענות לקריאה מצד ז' האומות היתה מתקבלת גם לאחר שעברו את הירדן וכמו שכ' "דאין טעם למה ימנעו מלקבלם". אך לשון הרמב"ם שכ': "ודימו ששוב אין פותחין להם לשלום" משמעוהו היא שלא הסתפק יהושע בזה ששלח להם טרם שעברו את הירדן, אלא הוסיף לקרא לשלום לכל עיר שקרב אליה, נוסף "על ששלח להם בכלל". ובזה לא מספיקה תשובת הכ"מ, שאם כן לשם מה היתה השליחות הראשונה, מאחר שממילא היה עומד לקרא לשלום לכל עיר בנפרד.

מזה נראה שההבדל הוא **בענין הנחת רוח רביעית** מבלי מצור לשם מתן אפשרות לברוח. שהרי בז' עממים נאמר לא תחיה כל נשמה, ולזאת לא יתכן להניח להם רוח רביעית כדי שיברחו משחל עליהם דין זה. וזהו תוכן שתי הקריאות לשלום לפי הרמב"ם. כי טרם שעברו את הירדן היה נוסח הכתב הראשון ששלח להם יהושע "מי שרוצה לברוח יברח" שעל ידי שעוזב את המקום באותה שעה, הרי זו ככניעה מליאה, ולא חל בהם כלל הדין של לא תחיה וכו', ואילו משעברו את הירדן לא ניתנה להם שוב דרך בריחה אלא רק להיענות לקריאה לשלום, והיא המפורטת בהל' א' של הרמב"ם שם: "אם השלימו וקבלו עליהם ז' מצוות בני נח אין הורגין מהם נשמה, והרי הן למס", כי רק עי"ז הם ניצולים מהחיוב של לא תחיה וכו' ובריחה לא תצילם מדין זה כמש"כ הרמב"ם (שם הל' ד'): "וכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו עובר בלא תעשה שני לא תחיה כל נשמה (וכבר אבד זכרם)".

כן נראה הדבר מוכרח בשיטת הרמב"ם. ומכאן הבסיס למה שהבין הרמב"ן (וכן החינוך) שדעת הרמב"ם שהדין להניח רוח רביעית פתוחה אינו קיים כלפי שבעה עממים, שמשלא נענו לקריאה שהופנתה אליהם טרם שעברו ישראל את הירדן, והעיר שלהם באה במצור, הדרך היחידה העומדת בפניהם (פרט למלחמה) היא לקבל עליהם השעבוד וקבלת המצוות שבי"י חייבים בהם, שבה יצאו מכלל ז' עממים והפכו לגדר של בני ברית, וכמש"כ שם: "ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחר שהשלימו וקבלו שבע מצוות". כי עי"ז חל עליהם דין גר תושב, כפי שנתבאר דייני להלן שם ברמב"ם (פ"ח וט' מהל' אלו), וזה שלא כפי שנקט המנ"ח מסתימת לשון הרמב"ם שדין הנחת רוח רביעית במצור, היא גם במלחמת ז' עממים. ומי"מ סתימת לשון הרמב"ם עדיין צריכה ביאור, כן אכתי קיימת תמיהת המנ"ח שתמה על הרמב"ן והחינוך מנין להם החילוק בענין הנחת רוח רביעית בין מלחמת מצוה למלחמת רשות, שהרי מלחמת מדין שממנה המקור לדין זה היתה גם היא מלחמת מצוה - עפ"י ה'.

ד.

אך אין להוסיף ולשאול למה לא מנה הרמב"ם בין מלחמות מצוה, גם זו של מלחמת מדין, שכבר השרישנו הרמב"ם בסהמ"צ (שורש ג') שאין למנות במנין המצוות אלא מצוה הנוהגת לדורות. ע"כ לא היה מקום למנותה בין סוגי מלחמות מצוה, כי זו לא היתה אלא מצוה לשעה ולא כן מצות החרמת ז' עממים, כפי שכ' בזה (עשין קפ"ז) שהריגת ז' עממים למרות שכבר אבד זכרם תיחשב מצוה הנוהגת לדורות: "כי הציווי שנשלם בהגיע תכליתו מבולתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע, לא יאמר בו אינו נוהג לדורות. אבל הוא נוהג בכל דור שימצא אפשרות הדבר ההוא".

וכיו"ב כ' שם באשר למלחמת עמלק: "כי יאבד יתעלה זרע עמלק ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיח אותנו באמרו כי מחה אמחה את זכר עמלק, זה לא יאמר (שאינו נוהג לדורות) אבל נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק". ובזה יתורץ גם מה שלא מנה הרמב"ם בתור מלחמת מצוה (וכן במנין המצוות) מצות כיבוש ארץ ישראל. שלא מנה מן המצוה אלא: "שציונו להרוג שבעה עממים שישבו בארץ כנען ולאבדם" וכן בהל' מלכים בפורטו מה הן מלחמות מצוה כ' רק: "זו מלחמת ז' עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", ואילו את עצם כיבוש הארץ גם כשהיא מיושבת ע"י עמים אחרים כגון הפלישתים, לא פרט שם, וזה הרי ודאי אין לומר שלא היתה לדעתו כלל מצות כיבוש הארץ בימי יהושע רק מצד השמדת שבע עממים, שהרי בריש הל' תרומות הביא ההלכה שסוריה לא נתקדשה אלא תורת כיבוש יחיד עליה: "מפני שכבש אותם קודם **שיכבוש כל ארץ ישראל** אלא נשאר מז' עממים. ואילו תפס **כל ארץ כנען לגבולותיה** ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר" ואם לא היתה קיימת מצות כיבוש כל א"י לגבולותיה, גם אם מיושבים ע"י עמים אחרים, כי אז לא מובן משום מה תלויה קדושת כיבוש מחוץ לגבולות הארץ בהשמדת הז' עממים שהשמדתם אינה תלויה כלל בא"י בדוקא. וכמו שהבאנו לעיל מהרמב"ם בס' היד, וכ"ה בסהמ"צ: "ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש יתר" ע"כ. הרי כל עיקר מה שנאמר בספרי לגבי סוריה פלטרין שלך לא כבשת נאמר באשר ליבוסו שבירושלים. והרי בזה אמרו (בפרקי דר"א ל"ו ומובא ברש"י שם, שמואל ב', ה ו) שהיה מזרע אבימלך שאאע"ה נשבע לו שלא ישקר לנינו ולנכדו, והיינו מזרע פלישתים. (ולא הזכיר הרמב"ם אלא את הז' עממים משום שהם היו אדוקים ביותר בעי"ז, ועי"ש לשון הספרי).

ומוכרח לומר **שגם לרמב"ם** עיקר העיכוב בקידוש סוריה הוא מפני שלא נכבשה כל א"י לגבולותיה. ואם אין מצוה כזו לכבוש הארץ, איך ולמה תעכב בקידוש ארצות שמחוץ לא"י. ע"כ גם לרמב"ם היתה מצוה בימי יהושע, וגם אח"כ כל ימי הבית הראשון המצוה היתה קיימת, וזהו משא"כ "עלה רש"י. אולם לא היתה המצוה קיימת לדורות, רק בימי הבית הראשון היינו מצוה **חד פעמית**. ואילו בבית שני ששם אמרו הרבה כרכים כבשום עו"מ ולא כבשום עו"ב (חגיגה ג', ב ושי"ג) הרי שלא היתה קיימת אז.

נמצא שלא היתה זו מצוה הקיימת לדורות, על כן לא מנאה במנין המצוות ולא בפירוט מלחמות שהן מצוה, וכמו מלחמת מדין, וכנ"ל.



ה.

ב"משך חכמה" (פרי מטות עה"פ ויצבאו על מדין) כי לבאר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ולתרץ הרמב"ם מהשגת הרמב"ן בהשמטתו את המצוה להניח רוח רביעית, וז"ל:

"... וטעם פלוגתתם, דהרמב"ן סובר דכמו דהיה מצוה לבקש שלום, כן הוא מצוה לחוס על נפשם ולהניח להם איזה צד אחד פנוי להיות להם מקום לברוח. אבל הרמב"ם סובר דהוא אופן מאופני המלחמה, היינו לימוד בחוקות המלחמה שאם יקיפו אותם מכל צד, ובהתייחסם בחייהם כי יפלו ביד צר יעמדו על נפשם בכל שארית כוחם ויוכלו לעשות חיל ... לא כן אם יהיה להם אופן להציל את נפשם אז לא ישליכו את נפשם מרחוק ויברחו, וא"כ אין זה שייך למצוה".

נוקט אפוא המשך חכמה שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן **בטעם** הצורך להניח רוח רביעית, וזה כפי שכבר נגע בזה והסביר הדבר הרמב"ן עצמו שכתב שני נימוקים אלה. אלא, שהרמב"ן נוקט שעיקר הנימוק הוא **הראשון** "כי נלמוד להתנהג בחמלה". שמשום כך הוא **מצוה** ולא רק מתכסיסי המלחמה כי אז "אין זה שייך למצוה", כי הדבר תלוי בתנאי המצב ובהערכת שרי הצבא. וזה לשון הרמב"ן באשר לנימוק השני "ובו עוד תיקון", ולשון זו אכן מוכיחה בעליל שאין הרמב"ן רואה בזה עיקר הטעם אלא שהוא נימוק נוסף המושג בדרך אגב, ואשר על כן רואה זאת הרמב"ן כמצוה **מחייבת**, ומכאן השגתו על הרמב"ם, ומסתמך על לשון הכתוב "כאשר ציוה ה'" שמשמעותו שזו מצוה ולא רק עצה טובה שיכולה גם להשתנות בהתאם לנסיבות.

ואילו לדעת הרמב"ם הטעם השני הוא עיקר ולא היה זה אלא מעין **הדרכה**. ומה שהביאה הרמב"ם בהלכותיו אין כוונתו אלא לומר שבכל מלחמה יש לזכור את החישוב הזה ג"כ לבחון שמא יש להשתמש בו גם באותה שעה.

ו.

עוד כי שם המשך חכמה שנראה יותר כשיטת הרמב"ם:

"ולענ"ד נראה כהרמב"ם שבה א"ש בספרי "וימסרו מאלפי ישראל" מגיד הכתוב שהיו בני אדם צדיקים וכשרים ומסרו נפשם על הדבר. ר' נתן אומר אחרים מסרום, איש פלוני כשר יצא וכו'. ואח"כ איתא ויצבאו על מדין - הקיפוהו מד' רוחותיה, פירוש דלטעמיה אזיל דמסרו נפשם על הדבר והלכו במסי"נ, ולכן לא חששו לשום תחבולות מלחמה נמוסית. ר' נתן אמר נתן להם רוח רביעית כדי שיברחו. פירוש דלטעמיה אזיל דהם לא רצו להלך, רק בעל כרחם נמסרו מאחרים, וא"כ לא רצו למסור נפשם ולהקיפם מד' רוחותיה. וראיתי בסהמ"צ לרמב"ן שהגירסא היה לפניו תן להם רוח רביעית, לכן דריש זה למצוה. אבל גרסתנו - "נתן", מרווח יותר".

[נראה כוונתו דלר' נתן **לא החזיקו** עצמם כצדיקים אעפ"י שבאמת היו צדיקים, שמשו"כ מסרום אחרים שהכירו בהם כמתאימים לתפקיד הדורש צדיקים בדוקא, והם מתוך ענותם ראו לנכון **למעט הסכנה** כמה שאפשר כדין שאל יעמיד אדם עצמו במקום סכנה, ע"כ השאירו בכוונה רוח רביעית למעט הסכנה שיברחו על נפשם ולא ילחמו בחרף נפש].

ונראה מהמשך חכמה שאימץ את הגירסא בדברי ת"ק שהקיפוהו מד' רוחותיה, בניגוד למה שהובא בלשון הרמב"ן - "הקיפוהו משלש רוחותיה". שסובר שהגירסא הנכונה היא בת"ק שהקיפוהו מארבע רוחותיה וזוהי שהיתה לפני הרמב"ם. כי כך מובנת יפה מחלוקת ת"ק עם ר"נ, שלת"ק הקיפוהו מסביב ולא נתנו להם דרך בריחה. ואילו לר"נ השאירו רוח אחת פתוחה, ולכן גם גריס בדברי ר"נ "ונתן" במקום "ותן" שלפי הרמב"ן, ורצה לומר שלשתי הדעות אין מתפרש שהציווי האלקי היה במפורש איך יעשו את המצור, ולא נחלקו אלא כיצד בוצע הצו האלקי לנקום במדין. וכל אחד מהחולקים לטעמו אזיל וכנ"ל.

וע"כ, אעפ"י שנחלקו ת"ק עם ר"נ איך היה במלחמה במדין, ס"ל הרמב"ם שלדורות יש לנהוג כדעת ר"נ, כי מיהו זה שיכול להעיד על עצמו שצדיק הוא. ונכון יהיה לדורות לנקוט למעשה כר"נ, כדי למעט הסכנה. (ומיושב למה פסק הרמב"ם כר"נ לעומת ת"ק, כי למעט בסכנה ודאי עדיף).

אולם אין המשך חכמה מתקן הגירסא **ברמב"ן** שהרמב"ן ודאי גורס כפי שזה לפנינו בדבריו שגם לת"ק הקיפוהו רק מג' רוחות. ומחלוקתם היא בזה, דלדעת ת"ק נעשה הדבר מהכרעת אנשי המלחמה בעצמם מבלי שהיה ציווי מפורש על זה. ואילו לר"נ היה ע"ז ציווי מפורש. וע"כ גורס הרמב"ן בדברי ר"נ - תן להם - כלומר שכך היה הציווי. ונוקט הרמב"ן שכך היא ההלכה כי כך מדויק יותר לשון הכתוב "ויצבאו על מדין כאשר ציוה ה'". בפרט שגם לת"ק הרי ג"כ מוגדרת התנהגותם שכיונו לאמת והראוי כפי שמעיד הכתוב "כאשר ציוה ה'".

השגות הגר"ש גורן על המשך חכמה ויישובן

ז.

הגר"ש גורן שליט"א ("הצופה" עש"ק פי עקב, י"ז מנ"א תשמ"ב - שו"ת משיב מלחמה ח"ג, שער ה) דן בענין המצור שהוטל ע"י צה"ל על ביירות במבצע של"ג, על המחבלים שהתבצרו שם, אם היה חיוב תורה להניח לרוח אחת פתוחה כדי לתת למחבלים אפשרות לצאת משם. (באשר לאזרחים, לא היה שום ס"ד למנוע מהם אפשרות יציאה, ולא נתעוררו ספיקות אלא באשר למחבלים מאנשי אש"ף). והביא שם את דברי המשך חכמה שהו"ל בביאור המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן ודחה דבריו בשתי ידיים. ונפרט בזה טענותיו:

א. שאי אפשר לומר שנחלקו בנימוק של הצורך להניח רוח אחת פתוחה, שכן הרמב"ן עצמו הרי הביא את שני הנימוקים גם יחד.

- ב. שלשון הרמב"ם בס' היד נראה שאינו רק בגדר עצה טובה אלא שהוא הלכה פסוקה שאין לזוז ממנה.
- ג. שלהלכה לא נקטינן כר"ש דדריש טעמא דקרא, ואיך יחדש הרמב"ם הלכה עפ"י מתן נימוק וטעם לכתוב.



ד. המשך חכמה בונה דבריו בדעת הרמב"ם עפ"י שגורס בספרי בדעת ת"ק דר"נ שהקיפוה מארבע רוחות. וכ' בזה שאם כי גירסא זו אמנם נמצאת באיזה מהספרים אולם גירסא "מוטעת" היא. וברמב"ן הרי הגירסא גם בת"ק שהקיפו **משלש** רוחות. ולא נחלקו בזה כלל. ועפ"י כל הנ"ל מסיים: "ויש לתמוה על המשך חכמה שלא שת לבו לגירסת הרמב"ן בדברי ת"ק בספרי ובנה מגדל הפורח באויר".

אף על עיקר דברי הרמב"ן שסובר שהמצוה להניח רוח רביעית אינה אלא במלחמת **רשות** (וכן כאמור, הדברים מפורשים כן גם בס' החינוך) תמה התמיה, וכפי שהבאנו לעיל כבר עמד המנ"ח עליה, שמלחמת מדין שהיא המקור לכל ההלכה הזאת הרי היתה מלחמת מצוה ולא מלחמת רשות, ואיך נחלק אנן לומר שאין לומדים משם רק לענין מלחמת רשות ולא מלחמת מצוה. כן מסתימת הרמב"ם נראה שאינו מחלק בזה בין מצוה לרשות.

ועפ"י מסיק שההלכה היא כפי שמשמע מהרמב"ם בהלכותיו שיש חיוב להניח רוח רביעית פתוחה **בכל מלחמה, כולל גם מלחמת מצוה**. וכ' שודאי גם הרמב"ן סובר כן, אלא שהרמב"ן מגדיר "כל מלחמה ומצור שמחוץ לגבולות א"י כמלחמת רשות". ומכאן המסקנא **הלכה למעשה** שבמצור ביירות על המחבלים היו חייבים מכוח הדין להניח להם דרך נסיגה. עכ"ד.

ח.

ואני במגילת ספר (פורסם אח"כ ב"הצופה". ער"ה תשמ"ג, יחד עם דברי תגובתו של הגר"ש גורן על דברי) השבתי על דבריו והשגותיו כדלהלן: על הטענה שהרמב"ן עצמו מביא גם הנימוק שזה אינו אלא מתכסיס המלחמה, אעפ"י כ"ל שזה מחייב, וזה מפני שאין דורשים טעמא דקרא ללמוד מזה שינוי בהלכה. ע"ז יש להשיב: שאם אמנם הזכיר ברמב"ן גם הא שיש בזה משום תכסיס המלחמה, **אך לא ראה בזה עיקר הטעם**, וכלשונו בזה "ובו עוד תיקון", והיינו מפני שלשון הכתוב "כאשר ציוה ה'" מורה בבירור שזהו ציווי, אלא שבעצם יש בזה גם תועלת ותיקון. וכן אין לזה שייכות למחלוקת דר"ש ורבנן אי דרשין טעמא דקרא, שהרי הכתוב עצמו סתום הוא, ולא נאמר מהו הדבר שציוה, ואין זה אלא שכן נמסר "מפי השמועה", וכלשון הרמב"ם, ובו לא נחלקו כלל ר"ש ורבנן, בפרט שהרי יתכן שמפי השמועה נמסר גם **הטעם** של הציווי, או שנמסר להכרעתם מסבא. ואשר טוען שגירסא מוטעת נזדמנה לו, ומסתמך על מה שלפנינו הגירסא ברמב"ן. כן מקשה על ה'לשיתיה' שעושה לפי גירסתו ("המוטעת") שמתרגום יונתן ב"ע נראה שלמרות שמפרש שצדיקים היו ומסרו נפשם מרצון למלחמה, ומ"מ נוקט שהקיפו רק משלש רוחות. על זה יש לענות שכידוע אין בידנו להכריע נכונות גירסא עפ"י מ שנמצא בספר זה או אחר. שהרי פעמים אין ספור נחלקו רבותינו הראשונים באימות גירסא זו או אחרת. וכפי שהעלינו בביאור דברי המשך חכמה מסתבר שהניח שאכן גירסאות שונות היו לפני הרמב"ם והרמב"ן בזה.

זאת ועוד, שאין דברי המשך חכמה תלויים בעיקרם בגירסא זו או אחרת, אלא בהבדל שבין הרמב"ם והרמב"ן בטעם ההלכה אם היא מצוה מחייבת או שאינה אלא הוראה בתור תכסיס המלחמה, שבוה מתבארת השמטת הרמב"ם דבר זה ממנין המצוות.

ט.

ולנקודה העיקרית שבא לחדש בדברי הרמב"ן והחינוך שהם קוראים מלחמת רשות לכל מלחמה שהיא מחוץ לגבולות א"י, ומכאן שגם מלחמה נגד הצר הצור, כל שהיא חוץ מגבולות א"י היא בגדר זה "בניגוד להגדרה של הרמב"ם מהי מלחמת מצוה ומהי מלחמת רשות". ע"ז הערתי שהדברים אינם ניתנים להיאמר כלל. שהרי הרמב"ם לא מלבו הוציא מלים. כי זוהי ההגדרה שבין מלחמת רשות למלחמת מצוה היוצאת מתוך הסוגיות סוטה דף מד, בבבלי, ובסוגיא המקבילה שם בירושלמי.

והיתה כוונתי לאמור בנידון כשיירי קרבן על הירושלמי בסוגיא זו שהביא מש"כ הכנה"ג שהרמב"ם פסק כר' יהודה שמנה עזרת ישראל מיד צר בתור מלחמת מצוה, ותמה עליו:

"ודבריו תמוהים, מי איכא למ"ד דעזרת ישראל מיד צר שבא עליהם לאו מצוה היא, דהא אפילו יחיד נרדף איכא עשה ול"ת להצילו וכו' והא דאמר בבבלי למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו, אין הפירוש כמו שהבין הרב בכנה"ג דהיינו להצילם מיד צר שבא עליהם, אלא הפירוש שעושה מלחמה עם שכניו **שיש לחוש שברוב הימים** יעשו עמהם מלחמה, לכך עושה **עכשיו** מלחמה למעטם שלא יהיה בהם כוח לבא על ישראל. וזה מבואר מאד בלשון הש"ס בבלי, והדברים ברורים בלא גמגום". עכ"ד.

וכן הכ"מ מציין כמקור לדברי הרמב"ם את הגמרא בסוטה הנ"ל. והיינו שמחלק כנ"ל בין דאנן אזלינן עלייהו לבין שהם באים עלינו שבוה היא מצוה **אליבא דכו"ע**. וכן הבין הלח"מ עיי"ש. אלא שהוקשה לו אמאי לא הביא הרמב"ם החלוקה של למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלן, שזוהי **לדידן** מלחמת רשות. עיי"ש שתירץ "דהזכרה במה שאמר להרבות גדולתו ושמעו, שהכוונה שיראו ממנו ולא יבואו עליו, דהיינו למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלן".

הרי שכל הני רברבי שהגמרא דילן והירוש' מבחינים בין שאנו באים עליהם, לבין שבאו עלינו, שזהו בניסוחו של הרמב"ם עזרת ישראל מיד צר שבא עלינו, שזו מלחמת מצוה. ואיך יתכן שהרמב"ן (ואף החינוך שבדרך כלל הולך אחר הרמב"ם) יחלוק על היסוד הזה של הגדרת המלחמה כרשות או מצוה שמזה נפ"מ עצומות בהבדלים הקיימים בין מלחמת מצוה לרשות. ולא זו בלבד, אלא שהבליע את דעתו זו בנעימה, והוא כמסתיר פנים, מבלי לבא לבאר היטב שחולק עם הרמב"ם בהלכה יסודית זו ולבאר נימוקו.

וביותר, שהרי כאמור הרמב"ן מסיים דבריו "וכן כתב הרב בחיבורו הגדול וכו'" ואיך ישים בפיו של הרמב"ם דברים שנסתרים מתוכם, שהרי לרמב"ם זוהי מלחמת מצוה ולא רשות, כהגדרת הרמב"ן.

י.

על הדברים הפשוטים והנכוחים האלה השיב לי (פורסם בהצופה גליון הני"ל): מה שמשיג כב' על דברי ליישב את שיטת הרמב"ן והחינוך שכוונתם שמלחמת מצוה היא תמיד בתוך גבולות א"י ומלחמת רשות היא מחוץ לגבולות א"י. וכב' כותב שהדבר תמוה ומטעה. מיד אוכיח לכת"ר שלא רק הדבר תמוה ומטעה אלא שהוא אמת לאמיתה. כי הגדרה זו שלנו מפורשת בחינוך בסי' תקכ"ז: "ומלחמת מצוה היא כגון ז' עממים ועמלק". וכן להלן שם כותב "אבל כשלא השלימו יש חילוק בין מלחמת מצוה לרשות, שבמלחמת מצוה אין מחיין מהם כל נשמה ובמלחמת רשות מניחין מהם הנשים והטף. וכן מניחים רוח אחת בעיר מצור במלחמת רשות כדי שיברחו משם כדאיתא בספרי וכו' ובמלחמת ז' עממים מקיפים אותם מכל צד" עכ"ל. הרי דברים מפורשים ומבוררים באר היטב, שהוא בא למעט רק מלחמת ז' עממים שצריך להקיף אותם מכל צד, ולא בעזרת ישראל מיד צר, שהחינוך אינו מזכיר כלל בין מלחמות מצוה בשום פנים. ואין היא שייכת לפי דעתו לסוג מלחמות מצוה, שהוא עוסק בהם שם, ובודאי שכן היא גם שיטת הרמב"ן בזה.

והנה תמיהת כת"ר על דברינו שמהגמ' בסוטה מ"ד מוכח כהרמב"ם שעזרת ישראל מיד צר היא נחשבת כמלחמת מצוה, אינה מובנת. שמהגמרא בסוטה משמע לכאורה ההיפך. שאם למעוטי עכו"ם דלא ליתי עליהו זהה עם עזרת ישראל מיד צר שכתב הרמב"ם, הרי מפורש שם בגמרא דלרבנן היא מוגדרת כמלחמת הרשות ולא מצוה. ואם אין היא זהה עם עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, אין כל התייחסות בבבלי לעזרת ישראל מיד צר עליהם. ואם נסתמך על הירוש' בסוטה פ"ח ה"י ונאמר שמקורו של הרמב"ם במה שאמור שם לדעת ר' יהודה מלחמת חובה כגון דאיתין אינון עלן. הרי גם נאמר רק לדעת ר' יהודה שאין הלכה כמותו. ולרבנן לא נזכר כלל מה דעתם בזה וכו'. וכן יש לעיין בכ"מ בפ"ה מה' מלכים ה"א שתמה על הרמב"ם בסוגית הבבלי והירוש' בסוטה, אפשר יותר להצדיק את הרמב"ן והחינוך שאינם כוללים את עזרת ישראל מיד צר בין מלחמות המצוה שבתורה מאשר את הרמב"ם.

יא.

הבאנו דבריו במילואם וכל הרואה יראה שלא קלע לנקודת האמת. דכפי שכבר הבאנו לעיל, דברי הרמב"ם מבוססים על הסוגיות בסוטה בבלי וירוש', כפי שהבינום מפרשי הירוש' ונו"כ של הרמב"ם. והאריכות בזה רק למותר. ולא יתכן כלל מי שיחלוק בדבר. ומה שכי' בסוף דבריו בשם הכ"מ והלח"מ הם **ההיפך** ממה שמבואר בדבריהם שהרי הכ"מ הביא מקור הרמב"ם מהסוגיא בסוטה, ולא תמה כלל ע"ז. ולא הוקשה לו אלא למה לא הגדיר הרמב"ם את מלחמת ז' עממים ועמלק כמלחמת **חובה** (והלח"מ תירץ הקושיא שפיר). כן שם בפיו של הלח"מ דברים אשר לא כן, עי"ש בדבריו.

ולפי מה שרצה להכניס בדעת החינוך והרמב"ן, הרי זה בחינת יצא שכרו בהפסדו, שאם עזרת ישראל מיד צר אינה מלחמת מצוה, כי אז הרי אין לנו בכלל רשות להלחם בזה"ז. כי מלחמת רשות אין גם למלך רשות להלחם אלא עפ"י ב"ד של ע"א כמבואר ריש סנהדרין. וא"כ כל מלחמת שלום הגליל היא באיסור! ועי' מה שהארכנו בזה פנים שונות בסי' עמוד הימיני עמ' קנ"א ואילך ובספר זה סימן יז.

יב.

והנה לביסוס דבריו ולהוכיח שהם "אמת לאמתה" מסתמך על החינוך בסימן זה שלא הזכיר כלל עזרת ישראל מיד צר בתור מלחמת מצוה, שלא מנה רק את מלחמת ז' עממים ועמלק בלבד, ומזה בא להוכיח שכאילו החינוך (ועמדו הרמב"ן שאר אחריו) אורח בהגדרת מלחמת רשות) חולקים על הרמב"ם המונה את עזרת ישראל מיד צר בתור מלחמת מצוה. ולא הרגיש שכל עיקר דבריו של החינוך בזה שכתב: "שדין קריאת שלום בכל מקום כלומר בין במלחמת מצוה בין במלחמת רשות. ומלחמת מצוה היא כגון ז' עממים ועמלק", לקוחים הם מהרמב"ם כדרכו ברוב המקומות, והרי הם לפנינו שכ"כ (פרק ו' ה"א וה"ד): "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה". ושם בהמשך הענין (ה"ד): "כשלא השלימו ועושים עמהם מלחמה ... ואין הורגין לא אשה ולא קטן ... בד"א במלחמת הרשות שהיא שאר האומות, **אבל שבעה עממים ועמלק** שלא השלימו אין מניחים מהם נשמה".

הרי לפנינו שגם הרמב"ם שבא לחלק בענין אם לא השלימו ועשו עמנו מלחמה וניצחו בין מלחמת רשות למצוה (בניגוד באשר לקריאה לשלום שהיא גם במלחמת מצוה וכנ"ל) לא הזכיר בתור מלחמת מצוה רק את שני אלה - ז' עממים ועמלק! האמור יאמר שגם הרמב"ם חולק על עצמו! אלא שהדבר פשוט, כי אם אמנם החיוב לקרא לשלום הוא לכל אומה טרם מלחמה, אך אין הדבר אמור אלא **כשאנחנו** הננו היוזמים והבאים עליהם להלחם, כי אז החובה עלינו לדבר שלום עמהם, וכלשון הרמב"ם בראש דבריו בזה: "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם" ולא כן **כשהם הם הבאים עלינו**, וזה הרי הציור של מלחמה בתור עזרת ישראל מיד צר, רק צחוק נעשה עם עצמנו אם נקרא להם לשלום שתכנו כמבואר שם שיקבלו על עצמם שעבוד וז' מצוות ב"נ, הם מרגישים עצמם תקיפים, ובאים **לצרור אותנו להשפילנו**, ואנחנו נציע להם כניעה, ועפ"י תנאים שלנו, הרי ברור ופשוט הדבר שכש"המה למלחמה", אין לנו אלא להשיב מלחמה, לצאת לקראתם ביד חזקה ולהראותם את נחת זרוענו בעזרת אלקי מרום.

יג.

והוא הדין והוא הטעם שהחינוך שם בהמשך דבריו בענין החיוב להשאיר רוח רביעית, שכתב שזה רק במלחמת רשות ואילו "במלחמת ז' עממים מקיפים אותם מכל צד" השמיט מלחמת עזרת ישראל מיד צר. אלא שלמרבית הפלא "שכח" גם להזכיר כאן את עמלק, למרות שלפני כן בענין הקריאה לשלום כן הביא אותו, שגם לו חייבים לקרא לשלום. אלא שגם כאן הדבר פשוט, כי מה שייך לחייב לתת להם רוח פנויה שיוכלו לברוח, בעוד שכל עיקר בואנו עליהם למלחמה היא כדי להשמידם ולמחות זכרם. ולמה ניתן להם להתחמק מאתנו בזמן שהם תחת ידינו? בפרט שהחיוב להחרימם הרי לא נפקע, ובכל מקום שנמצאם עלינו לעשות בהם את הדין, כמבואר ברמב"ם.

ומטעם זה עצמו אין להזכיר בזה עזרת ישראל מיד צר. שכן **לא יעלה על הדעת** להניח להם לברוח בזמן שידם מטה, אחר שצררו אותנו, ומשניתנו בידינו ניתן להם להתחמק למען יאזרו כוח וימשיכו להציק לנו ולצוררנו, על כן לא היה מקום



להזכיר את זה. (עי' האמור בכגון דא בס' מלכים א' כ' מ"ב) ורק בז' עממים היה מקום **לסלקא אדעתין** שניתן להם הזדמנות לברוח, כשם שטרם שעברו את הירדן שלחו להם הרוצה ליפנות יפנה. ולזה משמעין שכיון שלא נענו לקריאה זו בעוד מועד מעתה לא נשארה להם אלא דרך הכניעה עפ"י התנאים שנקבעו עפ"י ההלכה.

נמצאנו למדים שממקום שבא הגר"ש גורן להוכיח ולחדש שקיימת כביכול מחלוקת בין הרמב"ן והחינוך עם הרמב"ם בענין מלחמת עזרת ישראל מיד צר, שלדעת הללו אין זו כלל מלחמת מצוה, משם מוכח ההיפך, ואין כל מחלוקת, **ולא תתכן כלל מחלוקת בזה** שעזרת ישראל מיד צר, **בכל מקום** היא מלחמת מצוה.

יד.

וכאן אנו באים לתמיהתו-פליאתו של המנ"ח, איך יתכן לחלק בענין הנחת רוח רביעית עפ"י ציווי מפורש מאת ה' כמבואר בכתובים.

ונראה שדברי הרמב"ן בסהמ"צ (וכן החינוך) מבוססים על מה שכי' הרמב"ן בפירושו על התורה (פ' מטות, האופן השני) וז"ל: "ושלח להם מועטים להכות בערי הפרזי, וכל עץ טוב להפיל וכל מעין מים לסתום. וכל חלקה טובה להכאיב באבנים כמנהג השוללים. ולא ציוה להם דבר רק להתנקם כאשר תמצא ידם. והשיית אשר לו המלחמה נתן מדין ומלכיהם ועריהם בידם".

לפי זה יוצא שמטרת מלחמת מדין אם אמנם היתה עפ"י המקום, אך לא היתה מעיקרה במטרה להרגם רק להכאיב להם "כמנהג השוללים". אלא שמה' היתה הסיבה להתבצר בעריהם ולא היתה האפשרות לבצע את אשר נצטוו מבלי להסתכן (עי' התנפלות מהעורף ומהמארב) והיו נאלצים להביא את הערים במצור. ומכל מקום כיון שמעיקר הדברים לא נתחייבו כליה לא היה בהם הדין **באשר לעצמם** אלא דין מלחמת רשות. וע"כ המצוה להניח רוח רביעית היתה כלפיהם, כדרך מלחמת רשות. ע"כ כי' הרמב"ן שלדורות ג"כ לא ניתן ללמוד מזה אלא למלחמת רשות. ולא ניתן ללמוד מזה מלחמת מצוה כשהמטרה היא השמדת האויב.

טו.

הגר"ש גורן בתשובתו אלי תמה איך יתכן שלא נתחייבו המדינים מיתה, ובפרט הנשים, הרי הן הנה היו שהכשילו את ישראל בדבר עבירה והרי במתן רוח רביעית ניתנה גם לנשים האפשרות לברוח ולהתחמק מהדין. על זאת אשיב, כי תמיהתו הן לא עלי תשוב כי על הרמב"ן בפירושו הנ"ל על התורה, וכן הרי מגוף הכתובים מוכח שלא דובר מעיקרם על הנשים, שהרי שרי הצבא חשבו לתומם להחיות כל נקיבה, ורק משה הוא שקצף עליהם בזה. והתשובה ע"ז היא, שאם אמנם הן חטאו אבל לא הוטל עלינו לעשות בהם דין כל עוד אינם תחת ידינו, ועל כן, רק כשהביאו הנשים לתוך מחנה ישראל קצף עליהם משה, שמשם תחת יד ישראל יש לעשות בהם הדין.

[ונידעתי כי יוכל לשאול התייחס ללשון שני של הרמב"ן שהבאנו. אך לפי הלשון הראשון שם פירש: "והנה משה לא ציוה להם מה יעשו רק אמר לתת נקמת ה' במדין, וחשב שלא ישאירו בהם שריד ופליט כנקמת עמלק או כנקמת ז' עממים".

אך אין זה דוחק אם נאמר שבסהמ"צ הגיע למסקנא שהלשון השני עיקר, כי עי"ז ייושב יותר מה שלא קצף משה רק על הנשים ולא על הטף (כהערת אבוהב, הובאו דבריו בהערות הוצ' הרב שעוועל ז"ל).

ואפשר לומר עוד **ששני** הפירושים יש להם מקום. והוא לפי הגירסא שנתאשרה ע"י המשך חכמה, ואולי היתה גם ברמב"ן, שבזה נחלקו ת"ק ור"נ בספרי שלת"ק הציווי היה באמת בכוונה שלא ישאירו להם שריד ופליט, וע"כ הקיפום לדעתו מארבע הרוחות. ואילו ר"נ ס"ל כפירוש הבי' שלא היה הציווי אלא על נקמה "כמנהג השוללים", ומשוי"כ סובר שהיה להם להניח להם דרך בריחה כמו בכל מלחמת רשות, ולא נחלק ת"ק עם ר"נ בדין, ומודה הוא שבמלחמת רשות, היינו כשאין הנצורים חייבים מיתה יש להניח להם דרך לברוח, אלא שנחלק עליו מפני שלדעתו אכן נתחייבו כולם כליה. ובה א"ש גם הא דלהלכה יש לנקוט כר"נ במלחמת רשות, ול"ק משוי"מ נקטינן דלא כת"ק. כי כנ"ל הרי גם הוא מודה במלחמת רשות לדורות שיש להניח להם דרך בריחה.]

טז.

ומשהגענו עד הלום, מקום אתנו ליישב הרמב"ם באופן אחר ממה שפירש דבריו המשך חכמה, שפירש דעת הרמב"ם שאין כאן חיוב אלא עצה טובה מתכסיסי המלחמה, כי בזה צדק הגר"ש גורן שאין משמעות לשון הרמב"ם נוטה לזה.

על כן נראה בכוונתו, וזה עפ"י שיש לדקדק שכי' ההלכה בזו הלשון: "כשצרים על העיר לתפסה", שהמלה "לתפסה" היא לכאורה מיותרת וללא משמעות. ויתבאר לנו זה מלשון הרמב"ן בסהמ"צ שם (מצ' ו): "שהוזהרו על כריתת והשחתת העצים ודע כי זו המצוה בעשה ול"ת שלה כשנצור על עיר להלחם עליהם לתפסה, שנצטוונו לחמול עליהם כאשר נחמול על שלנו **אולי נכבוש** אותה וכו'". שומעים אנו מלשונו שההגדרה "לתפסה" כלשון הכתוב שם היא כשהמטרה היא לכבוש העיר כדי להתיישב בה. ולפ"ז נראה שגם הרמב"ם במלה זו בא לרמוז לנו שדין זה של הנחת רוח רביעית היא רק כשהמטרה אינה להשמיד האנשים, אלא **לתפוס העיר** כדי להתיישב בה, ואין ענין עם האנשים שבתוכה, ואכן מצינו כזאת במטרות מלחמות בית דוד להרווחה (סוטה מד, ב) שפירש"י להוסיפה על א"י, וכן ברמב"ם (רפ"ה ממלכים) "להרחיב גבול ישראל", וזה יתכן הן בא"י עצמה כשהיא מיושבת ע"י עממים אחרים חוץ מ' האומות, והן מחוץ לא"י כשמוצאים לנכון לעשות זאת לפי המסיבות. בכל כהאי גוונא שאין לנו תביעות מיוחדות לאנשי המקום, ואין המטרה אלא בגלל העיר עצמה, אז יש ההלכה להניח רוח רביעית. נמצא שהרמב"ם עצמו במתק לשונו השמיע לנו בס' היד את מה שלמד ממנו הרמב"ן. שאין דין להניח רוח רביעית רק בגונא דמלחמת רשות, ולא במלחמת מצוה כשהמטרה היא פגיעה באנשים עצמם. ומסתלקת הטענה שהרמב"ם סתם ולא פירש, כי אכן השמיענו גם הרמב"ם חילוק זה שקיים בענין זה בין רשות למצוה.

ומיושב בהנ"ל שלא אמר הרמב"ם בפירוש שבה מחולקת מלחמת מצוה מרשות. שהרי כנ"ל, בא"י עצמה גם כשאין המקום מיושב ע"י הז' עממים, זו כן מלחמת מצוה (בזמן הבית הראשון עכ"פ) ומ"מ יש להניח רוח רביעית כיון שהמטרה אינה לתפוס האנשים רק לתפוס העיר.

ובזה ניתן ליישב גם הא שלא מנה זאת הרמב"ם במנין המצוות. כיון שהמדובר כאן על עכו"ם שאין עליהם חיוב מיתה, הרי זה כבר כלול במש"כ הרמב"ם בהל' עכו"ם (פרק י'): "... לאבדו בידים או לדחפו לבור וכיו"ב, **אסור** מפני שאינו עושה עמנו מלחמה". הרי יוצא מזה ברור שרק בעשותו עמנו מלחמה הוא שחל עליו חיוב להרגו. וא"כ אין זה אלא א"כ נתת לו אפשרות שלא לעשות מלחמה. ולא כן אם סגרת עליו מכל צד. נמצא שאין זו הלכה מחודשת אלא כלולה היא בהלכה שאין להרוג עכו"ם כשלא התגרו בנו ולא עשו אתנו מלחמה. וזהו בכל מקרה שהמלחמה באה עליהם מצדנו כדי לכבוש המקום, ואילו הם לא באו עלינו. א"כ חיוב זה להשאיר רוח אחת פתוחה אינו חידוש דין רק **הדרכה** כיצד **ליישם** האיסור להרוג העכו"ם שלא נתחייב לכך גם במקרה של עשיית מלחמה. ואין למנות זאת במנין המצוות. (ומה"ט גם בעיר זו כשלא ברחא אלא עשתה מלחמה וכבשוה, אין לפגוע רק בגברים עושי המלחמה, ולא בנשים וטף, כי לא להם המלחמה ולא רשעו למות).

יז.

מסקנא העולה מכל הנ"ל:

- א. המחבלים שמטרתם המוצהרת והפעולות החבלניות שהם עושים להשגת מטרתם, היא - לפגוע ביהודים יושבי א"י וידם שלוחה גם ביהודים בכל מקום, והפגיעה היא בגוף ובנפש ומבלי הבחנה בין צעיר לזקן בין נשים וטף, בכל מקום ובכל דרך שידם הרצחנית מגעת דינם פסוק למיתה כדין רודף אחר אחר להורגו. (וע"ע ברמב"ם פ"י מה' עכו"ם הנ"ל).
- ב. המלחמה במחבלים אלה על מנת לקטוע היד הרצחנית המגואלת בדם נקיים היא מלחמת מצוה, המוגדרת ברמב"ם בשם "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", שאין צורך בקבלת רשות מסנהדרין על כך.
- ג. דין זה הוא מוסכם ומקובל על כל הראשונים באין חולק.
- ד. במלחמת מצוה השיקול להניח בריחה לנצורים או לא, נתונה לשיקול בלעדי של מפקדי הצבא והממשלה האחראית להמעשיהם.
- ה. אין הדברים האמורים מתייחסים אלא באשר למחבלים. אולם האוכלוסיה האזרחית אשר אינה מעורבת בפעולות המחבלים אינם בכלל זה ויש לאפשר להם לצאת מהמחזור באין מפריע.

סימן טז : האם יש להיענות לסחטנות בפדיון שבויים ובני ערובה?

א.

רגישות מיוחדת במינה קיימת בעם ישראל לאחים הנתונים בצרה ובשביה, ולא יכבד כל מאמץ להוציאם לחירות. רישומה של מצוה זו בתורה אצל אברהם אבינו ע"ה: "וישמע אברהם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות וירדף עד דין" (בראשית יד יד). ובחז"ל דרשו בזה: "הדא הוא דכתיב (ישעי' ג טו): "אוטם אזנו משמוע דמים" (ב"ר מג), שלא רצה לשמוע שנשפך דם אחיו, אלא הלך לעזור לו (מפרשים שם). סיכן איפוא א"א את עצמו, ואף הוציא ממון רב למטרה זו, לפי פירושו של שמואל לפסוק "וירק את חניכיו" - שהוריקן בזה (נדרים לב א). וכל זה בכדי להציל את לוט מן השבי, וזה גם למרות שהלה נפרד ממנו ולא רצה בקרבתו.

חז"ל הגדירו מצוה זו של פדיון שבויים בתור "מצוה רבה" (ב"ב ח), דהיינו אחת המצוות החשובות ביותר. והרמב"ם בהתאם למה שנאמר בזה בגמרא פוסק:

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותם. ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים, ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך", ועל "לא תעמד על דם רעך" ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך", ומצוות "וחי אחיך עמך", "ואהבת לרעך כמוך", "והצלת לקוחים למות", והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

דברי הרמב"ם הועתקו גם בשו"ע (יו"ד סי' רנב). ויסודם בדרשת חז"ל על הכתוב בירמ' (טו ב) "אשר למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי". א"ר יוחנן כל המאחר בפסוק זה קשה מחבירו... שבי קשה מכולם דכולהו איתנהו ביה (ב"ב ח ב).

עוד בשו"ע (ומקורו במהרי"ק): כל רגע שמאחר בפדיון שבויים, היכא דאפשר להקדים, הוי כאילו שופך דמים (שם סי' ג).

ב.

ברם רגישות זו והנכונות להוציא כספים מרובים לשחרור השבויים מעוררות גם חשש שיצא שכרם בהפסדם, שכן אם יכירו בכך השבאים ינצלו זאת בכדי להרבות יותר ויותר דמי הפדיון שיביא לידי התרוששות הציבור, וכן יעשו מאמצים להרבות בשבויים.

ואכן חזינו מבשרנו תופעה זו של ניצול רגישותינו לשחרור שבויים בעקבות מלחמת יום הכיפורים, כשהסורים העלו מדי פעם דרישות חדשות, ואף התנו את השחרור בנסיגת צה"ל משטחים מסוימים בגולן. לבסוף אף השיגו מבוקשתם, לפחות - במדה חלקית.

יש, איפוא צורך לברר מה אומרת ההלכה בקביעת גבולות למחיר, שחייב או רשאי הציבור, לשלם עבור פדיון שבויים. ואם או באיזו מדה נכון, מנקודת ראות ההלכה, להיענות לדרישות סחטניות לשחרור השבויים.

ג.

המקור לדיון בשאלה זו היא המשנה במס' גיטין (דף מה א) והשקלא וטריא בביאורה בסוגית הגמרא ודברי הראשונים. כך שנינו שם: "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תקון העולם". פירוש שאין לפדותם אלא לפי ערכם הממשי בשוק העבדים (הדברים אמורים, כמובן, באותו זמן שמציאות של עבדים והמסחר בהם היה דבר מצוי). וזה מפני שכשמקבלים השבאים לפי ערכם בשוק, נמצא שאין מרויחים כלום בזה שהשבויים הם יהודים ובעל היותם נפדים ע"י יהודים. כיום הזה, שלא קיימת מכירה לעבדים, נראים הדברים, שכל דרישה שדורשים עבור שחרורם, פרט אולי לשחרר כמספר הזה מהשבויים שנמצאים בידינו משלהם, בגדר "יותר מכדי דמיהם", שבזה ההלכה כאמור - "אין פודים".

ונסתפקו בגמרא שם מה טעם "אין פודים" - האם זה מצד דוחקא דציבורא, היינו שאי אפשר להטיל על הציבור עול כבד מדי בפדיונם של הללו, או שהוא בכדי דלא ליגרבו (או: לא ליגררו) ולייתי, כלומר - שמא זה יגרום שיוסיפו בכוונה תחילה להרבות בשבויים יהודיים, כדי לסחוט מחירים גבוהים בפדיונם. ונפקא מינה משני הטעמים אם ימצא קרוב או ידיד שמוכן לפדות השבוי בממונו הוא. לטעם הראשון אין מעכבים בידו, שהרי אין הציבור נדחק בזה; ואילו לטעם השני - אין מרשים לו זאת, מפני שאם אמנם כרגע אין הציבור נפגע, אך זה יכול להביא בעקבותיו ריבוי שבויים, ועל כן יש להמנע מזה בכל צורה שהיא. בעיא זו לא נפשטה בגמרא, ותוצאות מההכרעה בשאלה זו גם לנידוננו, שאף כאן אין המדובר מצד דוחקא דציבורא, כי אם מהתוצאות העלולות לצמוח מהיענות לדרישותיהם הסחטניות.

למרות שזו בעיא שלא נפשטה בגמרא פוסק הרמב"ם כצד ה' של הבעיא:

אין פודין את השבויים ביותר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם.

וכן דעת הר"ף כפי שציין הכסף משנה שם. (ומהר"ם מרוטנבורג נהג כידוע, על עצמו, והיה שבע שנים במאסר ונפטר בתפיסה ולא נתן שיפדוהו בממון רב. עי' מש"כ בנידון ביש"ש לגיטין פ"ד סי' סו).

הר"ן בסוגייתנו הסביר פסקו של הרמב"ם בשם "יש מפרשים", שאם אמנם לא נפשטה הבעיא כאן, היא נפשטת - מכל מקום - מסוגיא אחרת שבמס' כתובות. שם (דף נא א) מובאת ברייתא שנחלקו בה ת"ק ורשב"ג לענין תקנת חכמים המחייבת את הבעל בפדיון אשתו שנשבת, כמבואר שם במשנה: נשבת חייב לפדותה. לדעת ת"ק חייב לפדותה פעם ראשונה אף ביותר מכדי דמיה. ונחלק עליו רשב"ג האומר: אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם. ומשנקט רשב"ג כלשון משנתנו, שומעים אנו שמשנתנו היא דעת רשב"ג, ועל כן הלכה כמותו. וכיון שהמדובר שם הוא בחיוב של הבעל באופן שאין חשש לדוחקא דציבורא, ואעפ"כ ס"ל לרשב"ג, שהלכה כמותו וכנ"ל, שאין פודים, מכאן אנו למדים שהנימוק לאי הפדייה הוא "דלא ליגררו ולייתי"; ושעל כן הביא הרמב"ם נימוק זה להלכה, שגם אם ימצא ידיד או קרוב שיהא מוכן להוציא ממון רב כמבוקש בכדי לפדות השבוי, אנו מעכבים בידו.

הר"ן עצמו דוחה הוכחה זו מהברייתא דכתובות, כי ניתן לומר שכשם שחששו חכמים לדוחק הציבור, כן חששו לדוחק הבעל, שלא להטיל עליו **חייב** לפדותה בממון רב, כשאין הוא עצמו רוצה בכך. אבל אין מכאן ראיה לאסור הפדיה גם כשמישהו רוצה לפדותה מממונו. ומכל מקום, גם הר"ן מצדיק פסקו של הרמב"ם שהוא מצד ספיקא דדינא, ולחומרא "דכיון דלא איפשטא, ואיכא למיחש לתקלה, אין פודין - **דשב ואל תעשה** שאני". זוהי לדעת הר"ן גם שיטת הר"ף ונימוקו.

וכן נוקט ה"ב"ה שהביא הר"ן בפירושו לטור, וכן פסק בשו"ע. אולם ה"ב"ה פ"ה הר"ן באופן אחר עיי"ש.

יוצא מכאן שלהלכה יש לנקוט כטעם "דלא ליגררו ולייתי". ואם כן, לכאורה, גם נידון שלנו, אם עלינו להיענות לדרישות סחטניות בפדיית שבוינו, יש להכריע לאיסור, כיון שכל דרישה סחטנית היא בגדר של "יותר מכדי דמיהם".

ואף לדעת הרמ"ה, שהביא הרא"ש במס' כתובות (פ"ד סי' כב) והסכים עמו, שפוסק כת"ק שם שחייב לפדות את אשתו (פעם ראשונה) גם ביותר מכדי דמיה. וכי שהמשנה בגיטין גם אליבא דת"ק, כי שם המדובר בסתם שבויים, ואילו באשתו - "אשתו כגופו". וכיוצא בזה בתוס' בסוגייתנו (ד"ה דלא). מכל מקום הן לכאורה דבריהם אמורים רק באשתו "דאשתו כגופו" וכפי שהוסיפו שם בתוס' "ועל עצמו לא תקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו". אך לפדות אחרים, שבזה קיימת התקנה שלא לפדות ביותר מכדי דמיהם. והטעם, כאמור, שיש לנקוט בו להלכה, הוא "כדי דלא ליגררו ולייתי".

כן היה נראה, **לכאורה**. אולם אם נעיין בדבר נמצא שאין הדבר כן, וכדלהלן.

ד.

הנה הרא"ש, המסכים - כאמור - עם פסקו של הרמ"ה, שהלכה כת"ק לחייב לפדות את אשתו (פעם ראשונה) גם ביותר מכדי דמיה, כתב בהנמקת הדברים. וזה לשונו:

...ומתני' דגיטין מיירי בשאר שבויים, אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממון, אשתו נמי - כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה **כמי שיש לה ממון דמי**.

לא הסתפק הרא"ש בנימוק שאשתו כגופו, וכפי שכתבו התוס' שהו"ל "על עצמו לא תקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו", אלא הוסיף בו טעם שזה "**כמי שיש לה ממון דמי**", והיינו שזה נחשב כאילו **היא עצמה פודה את עצמה**, שהבעל מחוייב להעמיד לרשותה הממון מכוח תנאי הכתובה שחייב עצמו בנישואיה. וכיוצא בזה כתב הרשב"א בגיטין בשם התוס': "דכל שפודה עצמו משל עצמו לא צריכא, דלא אסרו כולי האי".

ולכאורה צ"ע למה לי טעם זה, ולא מספיק הטעם ש"אשתו כגופו" שממילא גם כשנראה זאת כפדיון **שהבעל** עושה, מ"מ זה ניתן בידו, כיון שזה כאילו הוא פודה את עצמו.

עוד מוטל עלינו לעיין בדברי הרמב"ם בענין פדיון אשתו (פ"ד מהל' אישות הל' כג):

אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה, אלא כמה שהיא שוה כשאר שביות... אפילו היו דמיה עשרה בכתובתה, ואפילו אין לו אלא עד כדי פדיונה בד"א - בפעם ראשונה. אבל אם פדאה ונשבת פעם שניה, ורצה לגרשה - הרי זה מגרשה ונותן כתובתה, והיא תפדה את עצמה.

ונתקשה שם בלח"מ, לפי מה שפסק כרשב"ג, ובהתאם למה שפסק לענין שבויים דעלמא שאין פודין אותם יותר על כדי דמיהם, דהיינו שאף אם רוצה משהו לפדותם מעכבים בידו, שא"כ למה נקט לענין אשתו כשנשבת פעם שניה לשון "אין מחייבים", ולא כתב **שאינו רשאי** לפדותה ביותר מכדי דמיה, גם אם ירצה בכך.

כיוצא בזה תמה ב"חלקת מחוקק" על השו"ע שהועתק בו כלשון הרמב"ם (אה"ע סי' ע"ח סק"ב). ובב"ש וכן בט"ז שם העלו שאמנם כן, שגם איסור יש בדבר, אלא שהא בהא תליא, שמכיון שאינו חייב בפדיונה אלא פעם אחת, ממילא בפדיה נוספת הרי זה כמי שבא לפדות שבויים דעלמא, שאינו רשאי. וכן נראית דעת הרמ"א שם שהוסיף: "י"א דאשתו כגופו ויכול לפדותה בכל אשר לו". ממה שהביא זאת בלשון "יש אומרים" שלדעתם יכול הוא לפדותה, נראה מזה שלדעת המחבר אינו יכול לפדותה, היינו שגם איסור יש בדבר ומעכבים בעדו. אך לפ"ז אין לשון הרמב"ם מדויק שנקט רק לשון "אין מחייבים" שנראה שמ"מ אם רוצה, רשאי.

ה.

והנראה בזה, לאחר העיון, שדברי הרמב"ם מדויקים ובכוונה נקט לשון זה, שאם רצה לפדותה, גם לדעתו רשאי הוא. וזה בהקדם מש"כ הפנ"י בסוגיא דכתובות, שהוכיח שדברי רשב"ג בברייתא הראשונה שם (זו שהובאה לעיל בדברינו) שאין פודין האשה יותר על כדי דמיה, הכוונה לומר **שאינו חייב**, אולם גם לדעת רשב"ג, אין אוסרים עליו לפדותה אם רוצה בכך, גם יותר על כדי דמיה. שהרי בגמרא שם הקשו על ברייתא זו מברייתא אחרת, שבה המחלוקת לענין פדיון כשזה **יותר על כתובתה**, ודעת רשב"ג היא שיתר על כתובתה אין פודין. ומקשה הפנ"י שהרי זה ברור, שדברי רשב"ג בברייתא השניה, אין הפירוש שאוסר לפדות כשזה יותר על כתובתה, שהרי כל עוד שאין זה יותר מכדי דמיה, אין שום סברא לאסור עליו זאת. אלא ברור שכוונתו רק לומר שאין עליו חיוב אלא בדמי הכתובה, בלבד. ואילו היו דברי רשב"ג בברייתא הראשונה שיותר על דמיה "אין פודין" מתפרשים לענין **איסור**, כי אז אין שום קושיא ושום סתירה בין הברייתות, ויש לקיים שתיהן בדעת רשב"ג, שסובר שעד כדי דמי הכתובה יש חיוב על הבעל, ואילו ביותר על דמי הכתובה אין עליו חיוב, אבל **אין גם איסור**, כל עוד אין זה יותר על דמיה, כשפחה בשוק. ואילו ביותר מכדי דמיה איסור נמי יש, ובהוא המדובר בברייתא הראשונה.

ודייק מזה הפנ"י שזה לא יתכן, לומר שיש איסור על הבעל לפדות אשתו יותר על דמיה, ואשר ע"כ מוכרח לומר שגם הברייתא הראשונה דנה לענין חיוב, והיינו שכל עוד שאין זה יותר מכדי דמיה מוטל על הבעל חיוב לפדותה, גם לפי רשב"ג שבברייתא הראשונה, שמשום כך יש לכאורה סתירה לזה ממש"נ בברייתא השניה משמו, שאין לחייבו יותר על דמי כתובתה, וזוהי קושיא הגמרא שם.

ובאמת הדבר מפורש כבר בחידושי ה"נמוקי יוסף" לסוגיא זו שכתב וז"ל:

נשבת והיו מבקשים ממנו עד עשרה מדמיה וכו'. פי' מפני תיקון העולם, או משום דוחקא דציבורא, או משום שלא ירגילו שבאים להעלות בדמיהם. וקיי"ל כרשב"ג **שאינו כופין** לבעל לפדות יותר מדמיה... ומיהו **אם רצה** פודה אפילו בכל ממון שיש לו, דכל אשר לו יתן בעד נפשו **ואשתו כגופו** וכו'.

מבואר בדבריו שגם אם ננקוט שטעם ההלכה הוא "משום שלא ירגילו שבאים להעלות בדמיהם", שהרי הביא שני הנימוקים ולא הכריע ביניהם, מכל מקום, לגבי **הבעל**, אם רצה פודה, גם לדעת רשב"ג, וזה משום דאשתו כגופו.

ונראה שדחתו קושיא הפנ"י הנ"ל, והוכחתו מקושיא הגמרא. וזה שלגמרא עצמה היה פשוט הדבר, שגם לרשב"ג אם רצה פודה ואין המחלוקת אלא אם חייב בזה, הוא מהטעם המבואר "דאשתו כגופו" דאשר על כן לא יתכן כלל שתהא דעה האוסרת עליו לפדותה בכל ממון שבעולם. ומדוקדקים לפ"ז דברי הרמב"ם שלמרות שפסק כרשב"ג נקט לשון "אין מחייבים" שאם רצה ודאי הרשות בידו. וסרה תמיהת הלח"מ ומפרשי השו"ע שהובאו לעיל, כי אמנם כן הדבר שיתר על דמיה "אין מחייבים", אולם אם רצה ודאי רשאי לפדותה בכל ממון "דכל אשר לו יתן בעד נפשו, ואשתו כגופו".

ו.

ומעתה יתיישב יפה גם מה שהתקשינו בדברי הרא"ש שהוצרך להוסיף בדברי ת"ק דרשב"ג שסובר שחייב לפדותה אף בעשרה מכדי דמיה שזה משום שהיא **כפודה את עצמה**, ולא סגי בטעם "אשתו כגופו". שהרי לפי הנ"ל, גם רשב"ג מודה בזה שאשתו כגופו, ואעפ"כ סבר שמטעם זה עדיין אין לכופו לפדותה.

והדבר מסתבר מאד, כי איך נבא עליו בכפיה בטענה שאשתו כגופו, בעוד שהוא עצמו בסרבו לפדותה, הרי בזה גופא מגלה שאינה כגופו, שהרי "כל אשר לו יתן בעד נפשו". על כן לא נוכל להשתמש בנימוק זה ש"אשתו כגופו" רק כשהוא עצמו רוצה בכך, אלא שהיה מקום לעכב בעדו, כדרך שמעכבים בפדיון שבויים דעלמא, שלזה מספיק נימוק זה שלא נוכל לעכב בעדו. לכן הוסיף הרא"ש ונתן בו טעם אחר, שלדעת ת"ק מכוח חיוב תנאי כתובה שנתחייב לה, הרי זה כאילו **היא פודה את עצמה**, שמשום כך גם אם אין הבעל רוצה, חייב הוא לפדותה, שזה כאילו הפקידה בידו ממון לצורך פדיונה. ומה שהביא הרא"ש גם הנימוק שאשתו כגופו, זה נצרך לענין אם נשבת פעם שניה, שאז אין עליו חיוב מכת תנאי כתובה, שמכל מקום אם רוצה בכך, אין מונעים בעדו שהרי זה כפודה את עצמו "דאשתו כגופו".

ודעת רשב"ג שחולק על ת"ק, שלכאורה טעונה הסבר, כי מהו זה שטוען "אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהם", שזה אמור רק באחר שפודה, ולא במי שפודה את עצמו כפי שזה מוגדר לדעת ת"ק, שהאשה כאילו פודה את עצמה. אולם הסביר דבריו בסי' "הפלאה" שם שהכוונה, שחכמים בתקנתם בתנאי הכתובה חיוב פדיון, לא רצו לחייב הבעל (תמורת פירות נכסי מלוג) אלא בגובה שווי דמיה כמו כל השבויים, שכשם שהגבילו חכמים גובה הפדיון בכל השבויים, אם מצד דוחק

הציבור, ואם מצד החשש לעתיד "דלא ליגררו ולייתי", כן מאותו נימוק עצמו לא רצו להטיל על הבעל חיוב יותר גדול. באופן שגם אם נראה זאת כאילו היא פודה את עצמה מכל מקום, הרי אין עומד לרשותה לפדיונה רק סכום זה של כדי דמיה.

ז.

ועולה מהדברים האמורים, שאם - למשל - יבטיח אדם את עצמו בחברת ביטוח תמורת תשלום שמשלם לה, שבמקרה של שבי יפדוהו בדמים מרובים; מאחר שבכגון דא החיוב של החברה הוא **כלפי האדם** שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים שליחותו, רשאים הם ואף חייבים, לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם. ואין תקנת חכמים שאין פודים את השבויים אלא בכדי דמיהם מונעת זאת, שהרי **באדם הפודה את עצמו אין שום הגבלות**. ואין זה תלוי גם במחלוקת רשב"ג ות"ק, שכל עיקר לא נחלק רשב"ג אלא במהות התקנה של תנאי הכתובה בחיוב שהטילו על הבעל לפדותה. אבל גם הוא מודה, אילו היתה התקנה של פדיון לחייבו בממון מרובה, שלא היתה תקנת חכמים לענין פדיון שבויים שאין פודים אותם יותר על כדי דמיהם מתנגשת עם תקנה זו. כי זה כפודה את עצמה, ובכגון דא לא תקנו.

ועל פי זה נראה, שמנקודת מבט זו, יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי המלחמה. שכיון שאלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל טעדיק שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם במקרה של הפגעים ח"ו במלחמה, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי "דכולהו איתנהו בה".

וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבוה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייך בזה התקנה שאין פודים את השבויים יותר על דמיהם.

ח.

אלא שלכאורה יש מקום לעורר ספק מצד אחר. שאם נאמר שיש תורת "כיבוש רבים" על המקומות שנכבשו ע"י צה"ל, ואף אם נכריע (כפי שנראה האמת) שאין ע"י תורת כיבוש רבים, אך אם המדובר על אלה המקומות שהחזיקו בהם עולי בבל, שבוה ההלכה שקדושה שניה קידשה לעתיד לבוא והיא קיימת ועומדת, ומשנכבשו ע"י צה"ל חזר המקום והפך לקנין ישראל. א"כ יש במסירתם לנכרים משום "לא תחנם" - לא תתן להם חניה בקרקע. ועד כאן לא מצינו פדיון שבויים אלא בממון אם מעט ואם הרבה, אבל לעבור באיסור, בכגון דא מנין לנו?

אכן נראה שגם לגבי זה אין איסור, כל עוד אין בזה משום פגיעה בבטחון המדינה, וזה משני טעמים: א. שנראה שהמקומות שנכבשו, אבל נספחו למדינה, ואנו מחזיקים בהם בתור ארץ כיבוש אינם בגדר קנויים לנו. כי אם אמנם כיבוש מלחמה מהווה קנין, אך במה דברים אמורים? אם רוצים לקנות, אבל לא בכה"ג שאין רוצים לקנות כי לא מצינו בשום מקום קנין בעל כרחו; ב. שמאחר שנראה מההלכות שהובאו לעיל שפדיון שבויים מוגדר כסכנת נפשות, והגדרה זו חלה גם על השבויים שבזמננו, כפי שהוכיחו העובדות די והותר, ממילא חל בזה הדין שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ואין לראות גם בל"ת של "לא תחנם" ענין היוצא מכלל זה.

ט.

שאלה דומה, אולם שונה בפרטיה, היא שעמדה בפני זרועות הבטחון מספר פעמים. והיא, במחבלים שתפסו בני ערובה ומאיימים לרצחם, אם לא ישוחרר מספר מחבלים העצורים, מהם - גם המסוכנים ביותר. והשאלה היא האם יש להיענות לדרישתם, בכדי להציל את בני הערובה ממות בטוח, אולם תוך הסתכנות שבשחרורם של המחבלים המבוקשים תגבר פעולת הטירור, ההרג והחבלה, באופן שיתכן שבמחיר הצלתם של אלו הנתונים כיום בסכנה, נסכן ונביא לידי רצח בממדים עוד יותר גדולים.

כאן אין לפנינו אותו שיקול שהנחה אותנו בפדיון חיילים שבויים, שכן בזה אין קיימת אותה התחייבות שקיימת מצד המדינה כלפי חייליה; וכן כאן, הסכנה שבשחרור המחבלים המבוקשים יוגבר הטירור וירבו קרבנותיו, סכנה זו היא מוחשית דיה, באופן שהצלת הללו כרוכה ברצח אחרים.

אולם, מאידך, הסכנה שהללו שנמצאים עכשיו בידם של המחבלים היא יותר קרובה ובעוד שבכל שבויים אנו ג"כ רואים סכנה וכנ"ל "דכולהו איתנהו בה", מ"מ הסיכוי להשאר בחיים הוא הרבה יותר גדול מזה של בני ערובה הנמצאים בידי מרצחים וקובעים שעה קרובה שבה יוצאו להורג, אם לא ייענו לדרישותיהם.

חילוק זה בדרגת הסכנה מצינו בתוס' גיטין שם (דף נח א, ד"ה כל מה) שתירצו בתירוץ אחד מה שמצינו שר' יהושע בן חנניה פדה התינוק, שאמר עליו שמובטח בו שיהיה גדול בישראל, בדמים מרובים. וכתבו התוס' שזה משום שבמקום "סכנת נפשות פודים שבויים יותר מכדי דמיהם". וכן העלה בס' יש"ש (גיטין פ"ד סי' עב) וז"ל:

ונראה בעיני, כשם שסכנת נפש ביטל הא דאין פודין כששנה ושילש, ה"ה נמי ביטל הא דאין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם, וכן מצינו המנהג.

(קצת תמוה, שאמר זאת מדעת עצמו, בעוד שהם הם דברי התוס' הנ"ל, ואף הראיה שמביא ממי ששנה ושילש היא שם בתוס'!).

וכן כתב שם היש"ש לפני כן (סי' סא):

והאידנא אנשי גומלי חסדים בארץ תוגרמא והסמוכים להם פודים השבויים יותר ויותר מכדי דמיהם. כי גם שמעתי שה"י בדעת אותו צורר (הכוונה לקיסר שתפס את מהר"ם מרוטנבורג) לתפוס גם את הרא"ש תלמידו, ונודע לו וברח לטוליטולא וניצול ברחמיו וברוב חסדיו. והיינו, דמוותרים על דוחקיהו דצבורא שלהם, ה' יוסיף על



שכרם ופעולתם לפני ה' צפון בע"ה. גם בעו"ה לע"ע נתמעטו ישראל בגולה, ויש לחוש על יתר הפליטה, שלא תכבה גחלת ישראל. גם אם לא יפדו אותם איכא למיחש לרוע לבם, שלא יהרגו אותם. ובסכנת נפשות פודים יותר מכדי דמיהם.

וצריך לומר, שלמרות שגם כל שבי נחשב לסכנת נפשות, וכנ"ל בגמרא, רמב"ם ושו"ע, מכל מקום יש הבדל בין סכנת שבי לבין סכנה ברורה ומוחשית, כגון דא שהייתה בימי הביניים במסעי הצלב והשחיתות רח"ל. שבכה"ג של סכנה מוחשית לא קיימת שום הגבלה בפדיון השבויים ואעפ"י שקיים החשש "דלא ליגררו וליית", אין דוחים **ודאי** סכנה מפני **ספק סכנה**. ועל פי זה נראה, שבמקרה של תפיסת בני ערובה, שהיא סכנה מוחשית וברורה, כי לא יבצר מהם להפיק זממם, כל כה"ג יש לסלק הצדה החששות לעתיד, ולהציל מהסכנה המוחשית הקיימת ברגע זה.

אלא שצ"ע שהלכה זו שהעלו התוס', וכן היש"ש, לא הוזכרה כלל בשו"ע. ואולי זה עפ"י שכתב המנחת חנוך (מצוה רלו סק"ב) שלדעת הבבלי אין חיוב להעמיד עצמו בסכנה לשם הצלת חבירו, גם כשחבירו נתון בסכנה ודאית. ונידון שלנו של פדיון שבויים יתר על דמיהם שקיים בו חשש "דלא ליגררו וליית" היא בדומה לזה - הצלת האחד וסיכונם של אחרים תמורת זה.

אכן נראה שגם לפי המנחת חנוך, לא אמרו אלא שאין חיוב בכה"ג, אולם אין גם איסור; ואין זה בגדר מעמיד עצמו בסכנה ללא צורך, כיון שע"י מציל את חבירו ממות בטוח. וכשם שמצד אחד אנו אומרים: מאי חזית דדמא **דחברך** סומק טפי וכו' שמשום כך אין לחייב לסכן עצמו, כן יש לומר, לאידך גיסא, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו'. וכיון שע"י שמסכן עצמו מציל חבירו אין איסור לסכן עצמו (וכן נראה מהתוס' יבמות נד ב, ד"ה אין אונס, עיי"ש היטב).

וכבר ציינו בראשית דברינו מהתנהגותו של אאע"ה שלא רק שלא חסד מכספו אלא גם סיכן את עצמו להצלתו של לוט. ולא מצינו בזה שום הערה של בקורת על מעשהו בחז"ל. להיפך, חז"ל דרשו ע"י את הכתוב (תהלים קיב ז): "משמועה רעה לא יירא, נכון לבו בטוח בה". אלא שיש הבדל בין צורת הסיכון שקיבל עליו א"א ע"ה, שהיה בבחינת **קידוש השם**, כמבואר במדרש (ב"ר מג): אמר אצא ואפול על קידוש שמו של מקום (ועיי"ש שביארו את כל ענין מלחמת המלכים שהיתה במטרה לפגוע בא"א), לבין סיכון, כנידון שלפנינו, שבא על דרך **כניעה**, בהיענות לרצון ודרישת האויבים. על כן הדבר נראה להיות **שקול**, ונתון להכרעת אנשי הבטחון.

ושומר ישראל ישמור ויגן על עמו ישראל, שלא יצטרכו לעמוד במבחנים חמורים מעין אלה, ותקויים בנו הבטחת התורה "ונתתי שלום בארץ וחרב לא תעבר בארצכם".

סימן יז : מבצע "יונתן" (אנטבה) לאור ההלכה

ימי חרדה עברו על היישוב בארץ והעם בתפוצות, עם חטיפת המטוס "אירפרנס", שיצא מלוד בדרכו לצרפת, ע"י מחבלים ערבים וטירוריסטים מארצות שונות. היישוב, ובראשו - הממשלה, הועמדו במצב קשה בגלל ההכרח לקבל החלטות גורליות תוך פרק זמן קצר, שהיו בהם סיכונים לכאן ולכאן.

העובדות בקצרה, כפי הידוע לכולנו: המטוס נחטף ע"י הכנופיה שעלתה למטוס בחניית הביניים ביוון, והכריחה את צוות המטוס לשנות את כיוון הטיסה, ולחנות סופית באנטבה שבאוגנדה. שם שוחרר חלק מהנוסעים, אלה שהיו בעלי נתינות לא ישראלית, ואילו למעלה ממאה נוסעים בעלי נתינות ישראלית או כפולה הוחזקו כבני ערובה למילוי תביעותיהם. תביעתם היתה שיחרור מספר גדול של מחבלים הכלואים ושפוטם בארץ עבור מעשי חבלה ורצח. תביעה זו לוותה באיום, שאם לא תיענה תוך ימים מספר, יירצחו כל בני הערובה וכן יפוצצו את המטוס.

כידוע נענתה עקרונית ממשלת ישראל לדרישתם, והודיעה שהיא מסכימה להכנס במשא ומתן על מספר המחבלים שישוחררו. אולם בעוד המשא ומתן מתמשך, כשהמחבלים בינתיים גם מעלים דרישותיהם, נעשתה פעולה צבאית מזהירה ע"י צה"ל, ועל ידה נקרא דרור לבני הערובה, שהוחזרו ארצה בהרגשה מרוממת של פדיון ממות לחיים. אולם מספר אנשים נפגעו במהלך הפעולה.

השאלות העומדות לפנינו הן, אם ההחלטות שקיבלה וביצעה הממשלה בנידונו תואמות את עמדת ההלכה.

השאלה הראשונה היא, האם נכון נהגה הממשלה בהיענותה לדרישת החוטפים לשחרר המחבלים הכלואים כדי להציל את בני הערובה. שכן, אין ספק שהכניעה לדרישותיהם תעודד אותם לנסות עוד ועוד לפגוע ביישוב בארץ, אם ע"י חטיפות נוספות, ואם ע"י פעולות חבלה אחרות; כן יביא הדבר ללא ספק להוספת שורות המחבלים ע"י הצטרפות ערבים נוספים אליהם, וכן יגביר את ההתנגדות והחוצפה של המיעוט הערבי בארץ, כן יגביר הדבר את מעמד כנופיות המחבלים למיניהם בעולם כולו מבחינה פוליטית ומבצעית, ואין לחזות מראש את כל התוצאות ההרסניות והפגעים בגוף ובנפש מחיזוק מעמדם של הללו, אשר מגמתם לכלות את היישוב היהודי בארץ.

עומדת איפוא השאלה, האם מחויבים במקרה מעין זה, להכניע למחבלים בדרישותיהם, מאחר שאין נראית דרך אחרת להצלתם של בני הערובה, שאם לא כן יירצחו כולם. או אולי אין חיוב לעשות זאת מאחר שעל ידי זה מסכנים את היישוב בארץ. ושמה אף אסור לעשות כן, שכן פדיונם של הללו הלקוחים למות, יביא בעקבותיו סיכון של אחרים.

א.

גדולי האחרונים דנו בשאלה מעין זו, והדבר לכאורה תלוי במחלוקת שדנו בה, אם יש חיוב להכניס עצמו לסכנה להצלת אדם מישראל, שאם לא תיעשה פעולת ההצלה, ודאי ייהרג.



הכ"מ (פ"א מה' רוצח הי"ד) וכן בב"י (טוה"מ סי' תכ"ו) מביא בשם הגה"מ מהירושלמי: אפילו להכניס עצמו בסכנה - **חייב**. והסביר זאת הכ"מ: ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק.

אולם הסמ"ע (חו"מ סי' תכ"ו) כתב שמהשמטת הפוסקים הלכה זו יש ללמוד, שלהלכה לא נקטינן כהירוש' בזה. ובמנ"ח (סי' רל"ז) תמה על הירושלמי:

ולדידי גוף הגמרא (היינו - הירוש') צ"ע. כיון דהוא רק לאו ("לא תעמוד על דם רעך") ואינו עושה מעשה כלל בהעברת הלאו, למה יתחייב להכניס עצמו בספק סכנה? הלא "וחי בהם" כתיב, ופיקוח נפש דוחה הכל, אפי' ספק פקו"נ. ואי משום פקו"נ דאידיך - זה דוקא בעושה מעשה ... משום מאי חזית וכו'. אבל אם רוצים להפילו על חבירו, אין צריך למסור עצמו. דאדרבא דלמא דמא ידיה סומק טפי. א"כ ה"ה בספק סכנה, ג"כ אין צריך למסור עצמו, היכי דלא עבד מעשה, וכו'.

הערה זו של המנ"ח על הירושלמי לכאורה מתיישבת בפשיטות. כי חזינן שהכתוב "וחי בהם", שממנו אנו למדים שפקו"נ דוחה כל איסורים שבתורה (חוץ מג"ע), לא נאמר לאדם מישראל באופן **אישי**, היינו **שחיי** קודמים לקיום המצוות, אלא הוא צו **כללי**, שעלינו לדאוג **לכל אחד ואחד** מישראל שלא יפגע, ולמטרה זו של חיי אדם מישראל הותר **לכל אדם** לעבור על מצוות התורה. שכן הדבר מפורש בסוגיא דיומא (דף פ"ה): שנלמד שם יסוד זה שפקו"נ דוחה שבת (וה"ה כל המצוות) ממש"כ "וחי בהם" - ולא שימות בהם. וברש"י שם: "שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה". ואמרו שם שדרשה זו עדיפה מכל אלה שהובאו שם - כולוהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פירכא. ושם מבואר שלא רק הלה הנתון בסכנה מותר לו לחלל השבת אלא גם **אחרים** מצווים ועומדים לחלל השבת על מנת להצילו.

וכן חוזר הדבר ברש"י סנהדרין (דף ע"ד), בהא שאמרו שם שרציחה אינה נדחית מפני פקוח נפש, מסברא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דחברך סומק טפי. ופירש"י בזה:

... דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות, משום "וחי בהם" משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח, כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור וכו'.

והוא כנ"ל מהסוגיא ביומא, שהכתוב "וחי בהם" בסתמא נאמר, והוא מחייב לדאוג לחיי כל אדם מישראל. וכיון שכן, הרי אין לבא על כגון הנידון דהירוש' לפוטרו מלהציל מצד הכתוב "וחי בהם", שהרי כאמור הכתוב מתייחס לחיינו הוא כמו לחיי חבירו במדה שוה. והא דכתבו התוס' (סנהדרין ע"ד: וש"נ) דכשאנו עושה מעשה אי"ח למסור עצמו למיתה להצלת חבירו, הרי זה לכאורה ממש"נ, "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים, כדמשמע בתוס' יבמות (דף נ"ד). וזה שייך **כששניהם ודאי** במדה שוה, שאז אין להעדיף את חבירו על עצמו. משא"כ בכגון דא דהירוש', שכפי הסבר הכ"מ הטעם הוא "שהלה ודאי והוא ספק", ע"כ נדחה הספק שלו מפני הודאי של חבירו, ובכגון דא לא נאמר - **ספק** חייך קודמים **לודאי** חיי חברך. ועי' עוד רש"י במס' יומא פ"ב ע"ב ד"ה מאי חזית ושם נראה כדברינו.

ב.

ונראה שהדבר תלוי בפירוש האימרה: מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', שיש לפרשו מגדר **ספק** ממש. והיינו שאין בידנו ההכרעה מיהו שנשמתו יותר חשובה בעיני המקום, שבגלל זה הוא ראוי יותר להשאר בחיים, כדמשמע באמת פשיטות לשון הגמרא - **דילמא** דמא דחברך סומק טפי. וברש"י שם: מי **יודע** שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חבירו. והיינו שכיוון שהדבר ספק ולא ניתן להכרעה בשכל אנוש אשר יראה לעינים, על כן אנו אומרים: **שב ואל תעשה עדיף** ואינו רשאי לרצוח חבירו ע"מ להציל את חיו הוא.

אולם, כשהמצב הוא הפוך, היינו - לחייב אותו למסור נפשו להצלת חבירו, בזה כיון שהדבר ספק, הרי מכוח ספק זה עצמו, אין לו לעשות כן. שהרי יתכן שנפשו יותר יקרה וחביבה בעיני יוצרו. ולא צריך לפי זה לדרשת הכתוב "חייך קודמים" להשמיענו שאי"ח בכגון דא למסור עצמו להצלת חבירו, אלא הוא נלמד מאותה סברא עצמה של מאי חזית וכו' (ומאי דנקטו בתוס' יבמות הנ"ל לשון "אדרבא חיי קודמים", לא על דרשת הכתוב מסתמך, אלא הוא מסברא בעלמא, וכנ"ל). ואם כך הדבר, הרי גם כשהוא ספק וחבירו ודאי נמי אין לחייבו להכניס עצמו בספק סכנה, כיון שהדבר בספק שמא חיי חביבים יותר, א"כ יתכן שהכתוב "וחי בהם" מתייחס דוקא אליו יותר מאשר לחבירו, במקרה זה, ומספק אין לעשות מעשה. ונראה שזאת היתה כוונת השגתו של המנ"ח.

ג.

אך לענ"ד אין הפירוש בגמרא מאי חזית וכו' לומר שהדבר ממש בגדר ספק ומספק הוא דאמרינן שאין להכריע בזה. שאם כן, הדבר תמוה, למה לא נלך אחר ההכרעה שהובאה במשנה ובגמרא שלהי הוריות שהאיש קודם לאשה, ות"ח קודם לע"ה, א"כ הרי חזינן שכן ניתן להכרעה ולהעדיף הצלת האחד על משנהו. דאם תאמר, שישנם עוד שיקולים בהערכת חביבות יקרת נשמות מישראל, שאינם ניתנים להערכה עפ"י העקרונות שבמס' הוריות, א"כ היינו צריכים לכאורה גם בהא דשלהי הוריות, להשאיר הדבר תלוי ועומד ונתון לשיקול דעתו של הבא להציל, מאחר שנתונים הללו שזכרים שם אינם קובעים (ועי' במשפט כהן למרן זצוקל"ה עמ' שי"א שנגע בזה ודן בענין באריכות).

ועי' ביד רמה לסנהדרין שם שפירש הא דהוה סלקא אדעת"י לומר דמא ידיה סומק טפי הוא מחמת שהלה קרוב למות והוא עודנו צעיר לימים וכיו"ב, שמשו"כ יש להעדיף חיותו, אם מצד עצם אורך החיים, אם מצד שיכול לקיים יותר מצוות. ולא הזכיר כלל מאותם השיקולים שבמס' הוריות.

על כן נראה, שבנידון זה שהוא בא לפטור עצמו מן המצוה בגלל פקו"נ שנלמד מקרא "וחי בהם", **כתוב זה אינו מבחין בין ת"ח לע"ה**, בין איש לאשה וכיו"ב, שעל **כולם** נאמר כאחד "וחי בהם" - ולא שימות בהם. ולכן לא ניתן כלל להכניס איזה שיקולים שהם מפאת יקרת נשמת זה או אחר, כי התורה קבעה בפירוש שבנידון של "וחי בהם" הכל שווים בעיני המקום. מה שאין כן במצות הצלת אחרים, שהוא גם מצד מצות "השבת גופו" (סנהדרין ע"ג). בזה מסתבר שיש לטפל ולהעדיף אבידה

יותר גדולה וחשובה, מאבידה שאינה חשובה באותה מדה. ע"כ במס' הוריות קובעים סדר עדיפויות כשם שבכל השבת אבידה נקבע סדר עדיפויות (ב"מ ל"ג).

נמצא לפי דהא דאמרינן בנידון דיהרג ואל יעבר ברציחה משום מאי חזית וכו' **לא מטעם ספק** נאמר, ולא נאמר בלשון זו של ספק - **דילמא** דמא דחברך סומק טפי, אלא כתשובה לשואל, וכהסברה לעומד בנסיון הקשה הזה לקבל עליו את הדין. אולם אליבא דאמת עיקר הטעם הוא, **שדמו ודם חבירו** סומקים הם במדה שוה ולא מטעם ספק נחתינן עלה, אלא משום שבכגון דא לא נאמר הכתוב "וחי בהם", שרק מכוחו אנו באים לפטור מן המצוה והחיוב שהטילה התורה.

ואם כנים אנחנו בזה, סרה תמיהתו של המנ"ח על הירוש' כפי שהביאו הכ"מ. כי כיון שמכוח הכתוב "וחי בהם" אין אנו יכולים לבא לפוטרו בכגון דא, כי כתוב זה על שניהם נאמר במדה שוה, אין אנו יכולים לדון לפוטרו מהל"ת ד"לא תעמד על דם רעך" אלא מקרא ד"חייך קודמים" כשאנו עושה מעשה. (ולפי"ז לשון התוס' ביבמות "אדרבא חיי קודמים" הוא באמת **בדוקא** מצד הסתמכות על דרשה זו). אי"כ י"ל דהירושלמי נוקט שאין לפטור ממקרא זה, אלא כששניהם ודאי, אבל כשהוא ספק, יידחה הספק מפני הודאי. ולא נאמר אלא "חייך קודמים". אבל לא "ספק חייך".

ד.

אכן, בעוד שההגה"מ ובעקבותיו הכ"מ נוקטים כנ"ל בפשיטות שפירוש הירושלמי הוא **לחייב** להכנס לספק סכנה לשם הצלת חבירו שהוא ודאי, בס' אור שמח (פ"ז מהל' רוצח ה"ח) ביאר את דברי הרמב"ם שם עפ"י ההנחה שאין לחייב אדם להכנס לכלל סכנה, אפילו לשם הצלת רבים מישראל. ועל דברי הכ"מ מהירושלמי העיר, שמהירושלמי "אינו מוכח למעיין היטב בו". ולא פירש כוונתו.

והנה זה לשון הירושלמי סוף פ"ח דתרומות:

רבי אימי איתצד בסיפסיפה. א"ר יונתן יכרך המת בסדינו. אר"ש בן לקיש עד דאנא קטיל מתקטיל אנא, איזל ואשזיב ליה בחיליה. אזל ופייסון ויהבניה ליה.

מזה אנו שומעים שרשב"ל רצה לסכן עצמו - "עד אנא קטיל מיתקטיל אנא". היינו שיהרגו או שיהרג ומפרש הכ"מ דמכאן למדנו שחייב לסכן עצמו. וני שכוונת האו"ש לומר, שמכאן לא שמענו אלא שבכגון דא מותר לו לאדם לסכן עצמו, ולא אמרינן בזה שכיון שאינו חייב, הרי שגם איסור יש בדבר לסכן עצמו כשאנו חייב בזה. אלא שהדבר רשות, כיון שמטרתו היא להציל חבירו. היוצא מזה, שאף לפי האו"ש, לפי הירוש' איכא עכ"פ רשות להכניס עצמו לסכנה לשם הצלת חבירו, ולא נחלק על מה שלמדו מהירוש' אלא לענין חיוב. [ואעפ"י שהאו"ש בא ליישב שם דברי הרמב"ם שכי' שהגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם וכו'. שנראה מזה שגם אם רוצה לצאת ומוכן לסכן עצמו, מ"מ אינו רשאי. נראה פירוש הדברים שבכגון נידון דהתם שהוא נידון לשבת בעיר המקלט. ואסור לו לצאת משם, לא רק בגלל החשש שמא ייהרג ע"י גואל הדם, אלא מצד עצם הדין שחייב לרצות עונשו בגלות, אלא שאילו היה בו חיוב מצד פקו"נ לצאת להציל, כי אז חיוב זה מצד "וחי בהם" היה דוחה חיובו לשבת בעיר המקלט, כשם שזה דוחה כל מצוות וחיובי התורה, אבל מכיון שאין בזה חיוב, ואין זה אלא רשות, בכגון דא שיש עליו חיוב לא לצאת מעיר המקלט, אינו רשאי לצאת משם, כי החיוב בעינו עומד. וז"פ. וראיתי בס' לאור ההלכה של הגרש"י ז"ל (עמ' ט"ו) שדחה דברי האו"ש בפירושו על הרמב"ם, שזה שאינו יוצא משם לעולם הוא מגדר עונש עליו, ולא מצד שמסכן עצמו. אך כאמור, גם האו"ש מפרש שאינו יוצא מטעם עונש, אלא שבא ליישב משום מה לא יידחה חיוב ישיבתו שמה מגדר עונש מצד מצות פקו"נ, שדוחה כל חיובי התורה, ופשוט וע"ע בספר שבט מיהודא (עמ' כ"ב) שביאר הרמב"ם בדרך אחר].

ויתכן שהכ"מ (וכן ההגה"מ) נוקט שבה לא יתכן לומר שהוא רשות, שאם אינו מחויב בדבר, איסורא נמי איכא לסכן עצמו, כמו שפסק הרמב"ם (פ"ה מיסוה"ת ה"א) לענין מי שנאמר בו יעבר ואל ייהרג שאם נהרג הר"ז מתחייב בנפשו. אך אין זה מוכרח כלל, כי שפיר י"ל בכגון דא שע"י סיכנונו הוא אולי יצליח להציל נפש מישראל, אין איסור להכניס עצמו לסכנה. וכפי שפירשנו הירוש' אליבא דהאו"ש.

ולשון התוס' (בסנהדרין ויבמות ה"ל) גם לענין אם אומרים לו הנח עצמך לזרוק על התינוק וימעך אינו אלא ש"אינו חייב" ו"אינו צריך". וכ"ה לשון המנ"ח בניד"ד. אי"כ שפיר ניתן להאמר שמ"מ רשות הוה.

ואם אמנם הרדב"ז (תשו' אלף נ"ב) כתב:

אם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה (כשמכניס עצמו לספק נפשות כדי להציל חבירו מן הודאי) דספיקא דידיה **עדיף** מודאי דחבריה.

נראה שנוקט שאין ראוי כלל לסכן עצמו, ונראה מזה **דאיסורא** נמי איכא, מ"מ מאחר שלא הזכיר הירושלמי, ואילו מדברי הירוש' נראה דעכ"פ רשות איכא. ואם יש שיקולים חשובים כגון שע"י אולי יציל רבים הנתונים בסכנה, או שזה שבא להצילו הוא ת"ח מופלג, נראה דודאי אין לומר איסור, גם לפי"מ שכי' האו"ש שאין ראוי מהירוש'. ולא מצינו בגמרא דילן יסוד לדחות דברי הירוש', ואולי בסכנת יחיד להצלת הרבים, גם הרדב"ז יודה דרשות מיהא איכא. וגם דיוקו של הסמ"ע מהשמטת הפוסקים אינו אלא שאין חיוב. ולפי"ז י"ל דלענין רשות נקטינן כירוש'.

מכל הני"ל נראה לפסק הלכה, שכיון שהיא מחלוקת, **אין לחייב** מי שבא לשאול לסכן עצמו להצלת חבירו, בין שזה שנתון בסכנה הוא יחיד או רבים, שכן אין מבחינים בסברת מאי חזית וכו' בין רבים ליחיד. **אך רשות יש** בדבר, ואין איסור בכגון דא לסכן עצמו לשם הצלת חבירו. ומכש"כ כשרבים נתונים בסכנה, שודאי אין איסור על המסכן עצמו להצילם.

ונראה שכשם שהרשות נתונה **ליחיד** לסכן עצמו בכגון דא, כן **יכולה ורשאית** היתה הממשלה לעשות כן, ולהסכים למשא ומתן לשם שחרור המחבלים; ואעפ"י שכאמור, יש מקום לספק רציני שהדבר יביא בעקבותיו גלי אלימות, באופן שהצלת הללו הנתונים בפיח המות כרוכה בספק נפשות של אחרים. כי הממשלה, בהיותה נבחרת מהציבור **הסמכות בידה** לעשות כל מה שהיחיד רשאי לעשות. כי לה ניתנה ההכרעה בכל מקרה שהדבר טעון הכרעה בתור באת-כוח של הציבור כולו. ע"כ הסכמת הממשלה בנידון, לא חרגה מדיני התורה וההלכה.

ה.

ויש מי שטען, שאין הנידון דומה כלל למחלוקת זו של האחרונים שהובאה לעיל לענין ספק וודאי. כי שם המדובר דוקא כשמי שבא להציל מכניס עצמו בסכנה ודאית הקיימת **בשעה** זו ממש, כגון מי שקופץ לים להציל הטובע שנחף בגלים, שהסכנה מוחשית וקיימת גם כלפי מי שבא להציל. משא"כ בנידון שלנו שהסכנה שיכולה לבא משחרורם של המחבלים אינה כעת לפנינו, ואין זו אלא **השערה** שזה יחזק את פעולות החבלה, כי זה שיכולים לעשות לנו ממילא הם עושים, והגברת פעולותיהם אינה ודאית. ע"כ בנידון שלפנינו **חיובא** נמי איכא להיענות לדרישותיהם ולשחרר המחבלים, ולא רק ענין של רשות.

אך לענ"ד כל כהאי גוונא, שלפי מצב הענינים, השגת חפצם ע"י מעלליהם ודאי תגרום להתגברות פעולותיהם וממילא - גם הסכנות הנובעות מזה, גם אם נתעלם מהסכנה שבהישגים הפוליטיים שלהם, הרי קיימת גם סכנה **מוחשית** של הגברת האבידות בנפש שיכולות לבא ח"ו ע"י ריבוי פעולותיהם והשתוללותם למראה ההצלחה, **אין הבדל** בין שהסכנה היא לפנינו כרגע, בין שלפי ההשערה הדבר **יביא** לידי סכנה, וכפי ששנינו בכגון דא במס' עירובין (דף מ"ד). שהתירו חילול שבת לחזור בכלי זינם גם במלאכה דאורייתא, מצד החשש שאם לא נתיר להם נמצאת מכשילם לעתיד לבא" (ועי' מש"כ בזה ב"עמוד הימיני" עמ' ר"ב-ר"ג). הרי לנו מזה שסכנה **לעתיד**, כל שהיא **מוחשית** וראוי לחשוש לה (בניגוד לספיקות רחוקים, שחשש הסכנה אינו סביר), ודרכם של בני אדם להכניס עצמם בסכנות מעין אלו (עי' משפט כהן עמ' ש"ו ושבת מיהודא שער א', י"ט) הרי זה כאילו הסכנה היא כבר לפנינו. וכל הדינים הללו בה.

ו.

ומעתה נבא לדון בדבר הפעולה הצבאית שננקטה ע"י צה"ל, ובעז"ה הצליחה לחלץ השבויים, אלא שעם כל זאת היו כמה נפגעים. וגם **מראש** היה ניתן לחזות, שיהיו מספר נפגעים בפעולה. וכפי שהסבירו המסבירים, היתה גם הערכה על מספר **יותר גדול** של נפגעים. והשאלה נשאלת, אם יש להעדיף הצלת רבים על פני המועטים שודאי ייפגעו. יתר על כן, הרי בפעולה צבאית מעין זו, אין כלל בטחון שרק מעטים ייפגעו ואילו הרבים יינצלו, שהרי במקרה של כשלון הפעולה ח"ו יהיה זה אסון כפול ומכופל שכולם יאבדו. השיקול בדבר מחמיר עוד יותר, מאחר שהיתה קיימת אפשרות להציל את בני הערובה ע"י הכנעות לדרישותיהם לשחרור המחבלים שברשותנו. באופן כזה הרי עושים מעשה בידים שיש בו עכ"פ משום אבדן חיים ודאי, לעומת האפשרות השני' שזה רק ספק סכנה מצד לע"ל. ובפרט לאלה שטענו (כדלעיל אות ה') שהסכנה שבשחרור המחבלים הוא רק חשש רחוק, וא"כ בפעולה צבאית נמצא שמאבדים נפשות בידים בפעולה מצדנו. השאלה היא איפוא אם יש בזה מצוה, או אולי רשות, ושמה פעולה זו אסורה לגמרי.

בדיון זה נמצאים אנו נוגעים בדיני מלחמה. הרמב"ם (פ"ה מה' מלכים) פוסק שעזרת ישראל מיד צר היא בכלל מלחמת מצוה. והמקור לזה בגמרא נראה שהוא בספ"ח דסוטה בבלי וירושלמי, ע"ש. והמקור לזה בתורה הכתובה נראה שהיא ממש"נ במדין (במדבר כ"ה): "צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם וכו'", שכן הרי ברור שבכניסה למלחמה נמצאים מסכנים את אנשי המלחמה, כולם או בחלקם, שאין סומכים על הנס, וכמש"כ המנ"י (סי' תכ"ה) שבמלחמה לא שייך הכלל שבפקו"ן או ספק פקו"ן נדחים כל המצוות. שכל עיקר מצות המלחמה פירושה חיוב להסתכן.

אכן יש לומר שכל זה, **כשכלל** ישראל נתון בסכנה, וכלשון הרמב"ם "עזרת ישראל מיד צר". וי"ל עוד שבכה"ג גם הלוחמים עצמם ממילא נתונים בסכנה מהצר הזה, הצורר אותם. ולא כן בזמן שרק **חלק** נתון בסכנה מידית, כמו נידון שלנו. והבאים להציל אינם נתונים בסכנה, ומכניסים עצמם בסכנה מוחשית ע"מ להציל.

אך גם הלכה זו מפורשת ברמב"ם, וכנראה שגם כל כה"ג כלול הוא במושג מלחמת מצוה, ומכאן גם שמלחמת מצוה קיימת **בכל הזמנים**, ולא רק בזמן מלחמה וסנהדרין סמוכים בישראל. כי כן הן דברי הרמב"ם (פ"ב מה' שבת הכ"ג):

עכו"ם שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי נפשות, או שערכו מלחמה, או שצרו סתם יוצאים עליהם בכלי זין, ומחללים עליהם את השבת. **ומצוה** על כל ישראל שיכולים לבא ולצאת ולעזור לאחיהם שבמצור, ולהצילם מיד העכו"ם בשבת. ואסור להם להתמהמה למוצאי שבת וכו'.

הרי גם כשרק **ע"ירות** ישראל, ולא כל העם בסכנה ואף לא דוקא כשהעירות הללו הן בארץ ישראל ובערי ספר, וגם כשהללו הבאים בכלי זין להציל אינם נתונים בסכנה, ועל ידי שבאים להציל מסכנים את עצמם, שהרי נלחמים בכלי זין, וודאי שגם העכו"ם הצרים על עיירות ישראל באים בכלי זין. וא"כ הרי זו מלחמה ממש שמאחר שאין סומכים על הנס, קרוב לודאי שיהיו נפגעים גם מאלה שבאו להציל. ומכל מקום ההלכה היא ש"מצוה **על כל ישראל** לבא ולצאת ולעזור". ומקור ההלכה במס' עירובין (דף מ"ד, מ"ה). נמצאנו למדים שדין מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא לא רק כשכלל ישראל נתון בסכנה, אלא גם כשהמדובר על עיירות ישראל, וכמובן - גם על עיירה ישראלית בודדת, שכל אחד מצווה לבא, לסכן עצמו, על מנת להציל. [לכאורה הי' אפשר לדחות ולומר שזה לא מגדר מלחמת מצוה, אלא הוא בהתאם למה שהביא הכ"מ (והו"ל בדברינו) שחוב על היחיד לסכן עצמו להצלת אחר או אחרים. ולפ"ז היתה בזה תשובה להערת הסמ"ע (חו"מ סי' תכ"ו הני"ל) על השמטת הפוסקים הלכה זו של הירוש', כי לפי הני"ל הלכה זו שדנה על הצלה בשבת מיוסדת על ההלכה שבירושלמי. אך אי אפשר לומר כן, חדא שהרי המדובר ב"עכו"ם שצרו על עיירות ישראל" ועיירות אלה עומדות במצור וטרם נכבשו ע"י העכו"ם, ויתכן שגם בלאו הכי לא ינצחום העכו"ם, א"כ הרי"ז בגדר ספק וספק, ותו, שכאמור לעיל - במלחמה, חלק מהלוחמים עלולים להפגע, אם לא בדרך נס ממש, א"כ אין זה דומה להא דירוש' שהוא ספק, ואילו כאן הרי זה ודאי וודאי, ואם כי יתכן שע"ז יהיה מספר הנפגעים יותר קטן, מאשר אילו היתה העיירה שבמצור נופלת בידי העכו"ם, מהיכן מצינו הבדל בין מספר רב למעט, ושייך שפיר מאי חזית וכו' שלא לחייב ליהרג מועטים להצלת הרבים בפרט שגם זה אינו כ"כ ברור, ואין לדעת מראש מספר נפגעים, רק בדרך השערה ואומדנא].

ומרן הרב זצ"ל במשפט כהן כתב שאין ללמוד מדיני מלחמה, שהם מגדר אחר של משפט המלוכה. אך הן, כאמור, חזינן שדין זה של מלחמת מצוה קיים גם בחו"ל וגם כשאין ממשלה מישראל, וגם כשרק חלק מצומצם מישראל נתונים בסכנה. א"כ קשה לומר שזה מגדר משפט המלוכה. בפרט שגם משפט מלוכה צריך איזה שהוא הסבר, משום מה ולמה הוא חורג

מהדינים המקובלים של פקו"נ וספק פקו"נ. (ועי' מש"כ בענין מלחמת רשות. וההיתר לצאת בזה למרות שאין זה אלא מצד הצורך בפרנסה וכיו"ב, בקובץ י' "תורה שבע"פ" [ארץ חמדה מהדו"ב תוס' בירור א' לשער ג'. עו"ר בסי' עמוד הימיני סי' יד]).

ז.

והנה מצד אחד, נפשט ספקנו לענין אם מותר להסתכן בפעולה צבאית להצלת נתונים בסכנת מות, שכן יוצא ברור מהלכה זו של "עכו"ם שצרו על עיירות ישראל", שיש **מצוה** לצאת עליהם למלחמה, והיינו כל פעולה צבאית, למרות שיש כאן סיכון של אנשים שאינם בכלל הסכנה, ולמרות שרק ציבור מישראל, ולא רק - כלל ישראל, נתונים בסכנה. אך עדיין הספק בעינו, אם בנידון שלנו, שהייתה קיימת ברירה אחרת, מבלי הצורך להסתכן בקרבנות אדם, אם רב ואם מעט, ע"י היענות לדרישות המחבלים, אם גם בזה מותרת ואף מחויבת פעולה צבאית. וכן, כאמור עצם הגדרת ההבדל בין מלחמה, שכוללת כנ"ל גם כשרק חלק קטן מישראל נתון בסכנה, לבין הצלת יחיד או יחידים מידי רוצחים, טעון הסבר. כי אין לומר שזה תלוי במספר הנתונים בצרה, שהרי לא נזכר לגמרי **כמה** הם "עיירות ישראל" הללו. ומאידך, לא מצינו הבדל בין יחיד לרבים כשאומרים להם שיהרגו את היחיד, או כשאין עושה מעשה, ועי"ז ייהרגו כמה וכמה תינוקות שאינו חייב למסור עצמו. וכל זה טעון הסבר.

והנה כבר ציינו לעיל שנראה המקור בתורה הכתובה למלחמת עזרת ישראל מיד צר היא ממה שנאמר אצל המדינים. אך שם לא היתה כלל סכנת נפשות אלא שהחטאום בענין פעור. ואם המחטיא את חבריו יותר ראוי לעונש מההורגו, אך מכל מקום הן הבחירה החפשית היתה בידי ישראל שלא להשמע לפיתוייהם, א"כ איך נראה זאת כגדר פקוח נפש שמכוח זה ייחשב למלחמת מצוה, וכ"ז צ"ע.

ח.

ע"כ נראה **שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין "קידוש השם"**, שבזה שכל איש ישראל שיכול לעשות זאת יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם שמים מתקדש. ומטעם זה יש בזה דין של מלחמת מצוה לכל פרטיה. [וכבר העלינו כיוצא בו (בתורה שבעל פה קובץ י"ד, להלן סי' צג) במה שפסק הרמב"ם (פרק ה' מיסודי התורה הלכה א') שאין למסור נפש מישראל להריגה, גם אם כשלא ימסרו, ייהרגו כולם. ותמה בזה הכ"מ דהרי בכגון דא ל"ש הטענה דמאי חזית וכו', שהרי ממילא כולם ייהרגו ואמאי לא ימסרו להם, כשהעכו"ם אומרים מי הוא שהם מבקשים שימסרו להם, וביארנו שזהו מגדר של קידוש השם]. ובדומה למה שהסביר רש"י (סנהדרין ס"ד). ההלכה שבשעת גזירת מלכות חייבים במסי"נ גם על ערקתא דמסאני שהוא "כדי שלא ירגילו נכרים להמריך הלבבות לכך". ובחידושי הר"ן שם ביתר אריכות:

שבשעה שאוה"ע חושבים לבטל ישראל מן התורה, **צריך לעשות חיזוק כנגדם שלא לקיים מחשבתם**, ומוטב שיהרגו כמה מישראל ואות אחת מן התורה לא תבטל ... ואם שמע להם אפילו בחדרי חדרים, הדבר מתפרסם, **מפני שמצאו שהועילה גזירתם**.

ובנידון צר הבא על ישראל **באשר הם ישראל**, כגון הא ד"צרו על עיירות ישראל" וכגון נידון שלנו שהפרידו במכוון בין יהודים לבין בני אומות אחרות, והקפידו להשאיר רק יהודים ובעלי נתינות של מדינת ישראל בדוקא, הרי אם יצליח זממם אין לך חילול השם גדול מזה. ע"כ במלחמה עמהם הרי זה מגדר של קידוש השם. וכן במלחמת מדין, שמשם למדים, כאמור, היסוד של מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר, הקב"ה אמר למשה "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים". ואילו מרע"ה אמר "לתת נקמת ה' במדין". וברש"י שם: שהעומד נגד ישראל כאילו עומד נגד הקב"ה. הרי שמלחמה על כבוד ישראל יש בה משום קידוש שם שמים.

ומצינו כיוצא בזה במלחמת דוד עם גלית הפלשתי, שגלית ברמות רוחו, כשלא נמצא מי מישראל שיעמוד נגדו, הכריז בגאווה "אני חרפתי את מערכות ישראל" אולם דוד ענה לעומתו:

אנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלקי מערכות ישראל אשר חרפת היום.

לומר שהמערכה נגד ישראל היא חירוף וגידוף כלפי מעלה, והמלחמה על כבוד ישראל היא מלחמה לקידוש שם שמים, לעומת חילול שמו בחירוף מערכות ישראל.

וכבר כתב הרמב"ם בכגון דא באגרת תימן, ודבריו חודרים ויורדים לעומק השיתין שבנפש:

מפני שייחד אותנו הבורא במצוותיו וחוקיו... קנאנו האומות כולם על דתינו קנאה גדולה, וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה. ורצונם להלחם בה' ולעשות מריבה עמו, ואלקים הוא - ומי ירב לו?

ומכיוון שזה מגדר של "קידוש השם" אין קיימות בזה השאלות על פקו"נ, שכל עיקרו של קידוש"ה מחייב מסירות נפש ולא שייך בזה המצוה של "וחי בהם". ויתיישב בזה מה ש"כ"מ בדברי הרמב"ם שהחויב לצאת עליהם בשבת הוא גם כ"שצרו סתם". והקושי היא שמא לא באו אלא על עסקי ממון שבזה אין יוצאים עליהם. וכי הכ"מ הא דיוצאים הוא משום ספק נפשות להקל. היינו שעכ"פ ספק מיהא איכא. ולכאורה תמוה, שהרי היוצאים גם כן מסכנים עצמם, וכנ"ל. וא"כ למה מחויבים לצאת עליהם ולסכן עצמם מספק. ומאי חזית דאזלת בתר הנתונים במצור ולא בתר הללו הללו שבאים להציל, שלא נהרגם מספק. אכן להאמור, שכל היציאה להציל הוא מגדר קידוש השם שאלה זו מיושבת כי **בס' קידוש השם אין דין ס' נפשות להקל**, כי כאמור כל כולו בנוי על מסי"נ, כמו שהעלה בתרומת הדשן סי' קצ"ט (ונדפס בהשמטות).

ויוסבר בזה גם מה שהרמב"ם חזר והביא הלכה זו של המצוה להציל גם בהלכה שאחר זו. שכתב שם בהל' כ"ג, וז"ל:

וכן ספינה המטורפת בים או **שהקיפוה נרקום** או נהר מצוה לצאת בשבת להצילם בכל דבר שיכול להצילם. ואפילו יחיד שנרדף מפני עכו"ם או מפני נחש או דב שרודף אחריו להורגו מצוה להצילו.

ואינו מובן למה חזר עוד פעם על מה שכתב לפני כן ב"צרו על עיירות ישראל". אכן להנ"ל, הלכה זו היא באמת **מגדר אחר**. דרך בעכו"ם שצרו על **עיירות ישראל**, שנקרא שם ישראל על המקום, ובכיבושו בידי העכו"ם יש משום חילול שם

שמים, וכנ"ל, אז הוא דאמרינן שזה מלחמת מצוה, ומצווים גם לסכן עצמם כדין כל מלחמת מצוה. משא"כ בעיר שהקיפוחה כרקום, הרי אין המדובר בעיר ישראלית, אם כי יש שם מישראל רב או מעט. שהרי לא נקרא שם ישראל על העיר. ע"כ החיוב לצאת להציל הוא לא מדין מלחמת מצוה ולא מתורת קידו"ה רק מגדר מצות הצלה של אדם מישראל, מדין השבת גופו ומדין לא תעמוד על דם רעך. אבל בזה קיימים גם גדרי חיוב שמירת הנפש של הבאים להציל. וכמו בספינה מטורפת בים, או יחיד שנרדף מנחש ודוב (או אפילו מעכו"ם, אך כיון שזה יחיד אין לתלות הרדיפה בהיותו אדם מישראל) שבוה לא כתב הרמב"ם אלא שמצוה להצילם. אבל להסתכן אין באמת חיוב, דכנ"ל לא קי"ל כהכ"מ בירוש', ואפילו בגוונא שחבירו בסכנת מות ממש אם לא יצילוהו אין עליו חיוב להסתכן. אשר ע"כ חזר הרמב"ם וכו' ה'ל' זו של חיוב להציל בעיר שהקיפוחה כרקום, שחיוב הצלתה הוא מגדר אחר, וכנ"ל. (שו"ר שחילוק מעין זה מעלה הרב א. אבידן בקובץ ט"ז ל"תורה שבע"פ").

ט.

וכיון דאתינן להכי, הרי דינם של בני הערובה, שנבחרו בצורה קפדנית, ורק יהודים נתיני מדינת ישראל הם שנלכדו, הם בגדר "עפירות ישראל" הנתונים במצור, שהחובה להצילם הוא מגדר קידוש השם, והפעולה להצלתם היא בגדר מלחמת מצוה. ובמלחמה כאמור אין אנו מביאים בחשבון כלל את האפשרות של סכנת אבדן נפשות ושיקולי פקו"י אינם קיימים כלל. ע"כ גם אם היתה קיימת אפשרות לפדותם ע"י שחרור המחבלים ולא להסתכן בשעה זו כלל, מכל מקום, מאחר שהי עליהם הדין של מלחמת מצוה מגדר עזרת ישראל מיד צר, החובה והמצוה לצאת עליהם למלחמה, ללא כל נפקא מינה אם קיימת דרך הצלה אחרת, דרך כניעה. כי כל כניעה לדרישותיהם יש בה משום השפלת כבוד ישראל, וממילא יש בזה גם חילול שם שמים, ויש להעדיף את הפעולה הצבאית על כל הסיכונים אשר עמה. ובה יש לבטוח על שומר ישראל שידריכם בדרך ישרה, ויהיה מספר הנעדרים קטן ככל האפשר.

עשתה איפוא ממשלת ישראל כדין בנקטה פעולה צבאית, כשהדבר נראה כבר ביצוע. וחפץ ה' הצליח, והביא לשחרור הלקוחים למות וחיסול המחבלים ואפשר לראות בזה קיום מה שכותב הרמב"ם בסוף ה' מלכים: - וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא פגיעה רעה. ונקוה לה' שפעולה זו שהי' בה משום מסי"נ וקידוש השם עוד תניב פרות לברכה בביסוס מעמד ישראל ומדינת ישראל וקיבוץ נידחים לתוכה ברינה, יחד עם התחזקות באמונת אומן ודביקות בשמירת התורה ומצוותיה.

סימן יח: רבים מול מעטים בהתמוטטות בנין

בדבר השאלה שנשאלה:

בית רב קומות התמוטט על יושביו. ע"י פעולה מהירה ניתן להציל חלק מהקבורים תחת עיי המפולת אבל לא את כולם. היינו, יכולים לטפל באלה הנמצאים בקומות העליונות והם המעט, אולם בהתעסקות, ובזמן שתקח התעסקות זו להציל העליונים, התחתונים ודאי לא יוכלו להחזיק מעמד וימותו כולם, והם הרבים. מאידך, ישנה אפשרות להפעיל כלים שיסלקו את המפולת של הקומות העליונות ולהגיע ביתר מהירות לקומות התחתונות שבהם כאמור ניתן יהיה להציל הרבה. דא עקא, שע"י סילוק הקומות העליונות באופן זה הורגים בפעולה זו את אלה שעודם בחיים בקומות אלה. נמצא שלשם הצלת הרבים שבקומות התחתונות מוכרחים לפגוע במעטים הנמצאים בקומות העליונות.

נשאלת איפוא השאלה מה הדרך אשר ילכו בה הבאים להציל, האם יטפלו בהצלת העליונים המעטים, למרות שע"י כבר לא יהא ניתן להציל התחתונים? או שיש להעדיף את הצלת הרבים שלמטה, למרות שע"י הורגים את הנמצאים למעלה שמועטים יותר.

וזה מה שנלענ"ד בשאלה זו:

א.

ברמב"ם פ"ח מה' יסוה"ת ה' נאמר:

- "אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל; ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם; ואין מורין להם כן לכתחילה. ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

פסק הלכה זה הוא כדעת ר"ל שנחלק בזה בירוש' תרומות פ"ח עם ר' יוחנן, ודעת ר"י היא שגם כשלא היה חייב מיתה כל שיחדוהו מותר למסרו להם.

והתקשה הכס"מ בדעת ר"ל, מה טעם לא ימסרוהו גם כשלא היה מחויב מיתה, כיון שממילא יהרג עם אחרים, אי"כ ל"ש כאן סברת מאי חזית וכו', (סנהדרין עד, א) שבגלל זה אמרינן שבשפ"ד יהרג ואל יעבור. ותיירץ דס"ל לר"ל שמ"ש דבשפ"ד סברא הוא (מצד מאי חזית וכו') אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דשפ"ד יהרג ואל יעבור, דאפילו היכא דל"ש האי טעמא, הוי דינא הכי, דיהרג ואל יעבור.

למדנו מדברי הכס"מ, וכן ממה שכל עיקר לא הוקשה לו אלא מצד שבין כך ייהרג הלה שיחדוהו, שאסור להנצל ואפילו הם רבים, ע"י מסירת האחד, [ואעפ"י שבעיקר ביאורו את דברי הרמב"ם יש לדון הרבה, וכבר דנו בהם במק"א (קובץ "תורה שבעל פה" כרך יד, להלן סי' צג) והעלינו ד"ל שהוא רק דין בעכו"ם שמבקשים להרוג נפשות מישראל, והוא מדיני קדוש השם, ואכמ"ל בזה].

אך עכ"פ זאת למדנו גם מתוך קושיתו, שהיא כנ"ל רק בכה"ג שממילא גם הוא היה נהרג, דבגוונא דילן שהמועטים יכולים להנצל, וזה ללא כל פעולה מצד המצילים לפגוע ח"ו ברבים, פשיטא ליה שזה ודאי אסור. ואפילו להללו שעומדים בספק הריגה ובאים להציל עצמם, מכ"ש שאסור לאחרים להציל את הרבים ע"י הריגת המועטים, כי בזה ודאי יש לומר "מאי חזית", ואין הבדל לענין סברת "מאי חזית" בין רבים למועטים, ואפילו יחיד וכנ"ל (ר' שם).

ב.

המאירי (סנהדרין עב, ב) חולק על הרמב"ם וסובר שהלכה כר"י.

"ויראה כר' יוחנן ... ומעתה אם לא נתחייב מיתה ... אם אמר הריני הורג את כולכם או אתה והוא, ימסרהו ואל יהרגו שניהם או כולם..."

אך למרות זאת מוסיף הוא בסוף דבריו:

"ומ"מ נראה שלא הותר אלא למסור שמא יקח ממנו כופר או יתחרט עליו, אבל להרגו בידים לא". וצריך לומר שאעפ"י שבברייתא שעליה מתייחסת המחלוקת בין ר"י ור"ל מובאת הדוגמא ל"יחדוהו" כגון שבע בן בכרי, והרי בו הרגוהו בידים כנאמר (שם"ב כ) "הנה ראשו מושלך אליך", מנין לו איפוא למאירי החילוק בין מסירתו לבין הריגתו בידים? צריך לומר דס"ל למאירי שודאי לא מסתבר לומר שר"י ס"ל שיש ללמוד מהא דשבע ב"ב את ההלכה להתיר מסירתו כדי להנצל, שהרי שם היה באמת מחויב מיתה וכפי שאומר ר"ל, אלא ר"י סובר שהברייתא נקטה את שבע ב"ב רק בתוך דוגמא ל"יחדוהו". אבל עצם ההלכה של הברייתא היא מסברא, אך היא רק באופן שנאמר בברייתא, שאינם מתבקשים להורגו בידים רק למוסרו להם, ומדלא נקטה דוגמא כשתובעים העכו"ם שהם עצמם יהרגוהו, מזה למד שגם לר"י אסור לעשות זאת בידים, וההבדל שבין מסירתו לידי העכו"ם לבין הריגה בידים מבואר בדבריו, שהמסירה אינה עדיין ודאית למיתה "שמא יקח ממנו כופר או יתחרט עליו". ונראה שאין כוונתו לומר שזה ספק שקול, שהרי העכו"ם יחדוהו ואמרו בפירוש שיהרגוהו, אלא שר"ל שכיון שעכ"פ יתכן עוד נדון של אפשרות שינצל, אין המסירה בגדר הריגה בידים אלא היא בדין גרמא שאי"ב חיוב מיתה ב"ד. וזה בדומה למה שהעלה המאירי בענין כפתו לפני הארי (סנהדרין עז, ב) שם "כפתו לפני הארי, כגון שהיה הארי בר תרבות אצל זה הכופת ולא אצל האחר, והוא כופתו ומניחו לפניו, הואיל ואינו משיכו **בהדיא** - פטור, שהרי אין הממית נוגע בו בשעת כפיתו ואחר זמן הוא שבא".

ומכאן שאילו היה משסוהו היה חייב מיתה, שנחשב כהורגו בידים. (עיי"ש בדברי המו"ל שתמה מ"ש מהשיך הנחש, אך עיי"ש בתוס' עז, א ד"ה סוף חמה). ועיי"כ גם בנידון של מסירתו לעכו"ם אילו היה ברור למיתה היה עליו דין כהורגו בידים, ובזה לא הותר אפילו לשם הצלת הרבים. דעתו של המאירי תואמת איפוא את דעת הרמב"ם במקרה שלשם הצלת הרבים נדרש מעשה של הריגת היחיד בידים. שזה אסור אפילו להללו עצמם שעומדים בסכנה.

אכן גם את המאירי ניתן לפרש כדפירשנו ברמב"ם שהוא מצד דיני קדוש השם, אך בדבריו בראש הסוגיא מבואר, שעכ"פ בגוונא דידן שהיחיד הנדרש שיהרג להצלת אחרים יכול להנצל - אסור. וכך הם דבריו שם:

"זה שביארנו שכל שאין רודף אין דוחין נפש מפני נפש, לא סוף דבר באחרים שאין מצילים את זה בנפשו של זה. אלא אף בעצמו אסור לו להציל עצמו בנפש חברו, ואפילו רבים בנפש יחיד. והוא שאמרו בשמיני של תרומות וכו'".

ממה שלמד ההלכה מהא דתרומות נראה שלא נחת לחלק בין הא לעכו"ם שדורשים זאת מהם וכנראה שס"ל הסבר ההלכה לא מדיני קדו"ה הוא אלא משום שקבלה היתה בידם וכהכסף משנה.

ג.

רש"י (סני' עב, ב) שהוקשה לו במ"ש שם בענין יולדת המקשה לילד שביצא ראשו לא יגעו שאין דוחין נפש מפני נפש, והוקשה לו:

"ואם תאמר מעשה דשבע ב"ב "הנה ראשו מושלך אליך" דדחו נפש מפני נפש, התם משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר, והן נהרגים עמו. אבל אם היה ניצול, אעפ"י שהם נהרגים לא היו רשאים למסור, כדי להציל עצמם, א"נ משום דמורד במלכות הוה, והכי מפרש לה בתוספתא".

שמענו מדברי רש"י תלאת: א. שלפי פ"י הראשון, באופן שכולם נהרגים, כולל גם זה שיחדוהו, מותר גם להרגו בידים, כמו בהא דשבע ב"ב, ושלא כהמאירי הנ"ל. ב. שאין הכרח ללמוד מזה למעשה שהרי ניתן לפרש כפי' הבי' שהוא רק בגוונא שנתחייב מיתה מדין מורד במלכות. ג. שאין למסור יחיד להריגה אפילו לשם הצלת הרבים, ואפילו יחדוהו, אלא בגוונא שגם אילו לא מסרוהו היה נהרג. ונראה ששני פירושי רש"י הם, האחד לפי שיטת ר' יוחנן, שביחדוהו מותר למוסרו, והשני הוא לפי שיטת ר"ל שגם ביחדוהו אין למוסרו רק כשהוא חייב מיתה.

ולא הכריע רש"י פסק הלכה, כדרכו לפרש ולא לפסוק, אך עכ"פ יוצא ממנו ברור שכל הדין והמחלוקת של ר"י ור"ל אינם אלא כשעומד הלה להרג גם אילו לא היו מוסרים אותו. אבל אם הוא היה יכול להנצל, בזה אסור למוסרו להריגה ואפילו להציל עם רב.

שהרי אילו היה סובר שכשעומדת שאלת הצלת הרבים ע"י הריגת היחיד הדבר מותר, לא היה מקום לכל השאלה מהא דשבע ב"ב שהרגוהו כדי להציל את כל העיר. אלא שזה קשה לו לרש"י, שכשם שאין דוחין נפש מפני נפש כן אין דוחין נפש אחת מפני נפשות הרבה.

הנה כי, כן לפני שלושת מטיבי לכת אלה - רש"י, המאירי והכ"מ, הלכה ברורה יוצאת בנידון שאלתנו, האם מותר להציל רבים במחיר של הריגת יחידים או יחיד, שהתשובה העולה מכל הני רבבותא שהדבר אסור, ואפילו להללו שעומדים בסכנת ההריגה, ומכל שכן שאחרים הבאים להציל אסור להם לעשות כן, דכשם שאין דוחין נפש מפני נפש כן אין דוחין נפש מפני נפשות.

ד.

היה ניתן להסתפק בזה בתשובה למה שנשאלנו. ברם ראוי לרדת לעומק הדברים ולברר הסברא שבגמרא המסבירה את הדין ששפ"ד יהרג ואל יעבר, שהיא: מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דחברך סומק טפי, שזה שייך רק ביחיד מול יחיד, אבל ביחיד מול רבים, יש באמת לומר שדמם של **רבים** אכן סומק טפי.

דיון ארוך וממצה ישנו בשאלה זו בס' משפט כהן למרן זצ"ל. עיקר דבריו נסבו שם לענין אם יש חיוב על היחיד למסור נפשו להציל רבים, אך היריעה נפרשת על מכלול השאלות, וכתב: "דאם נאמר שהיחיד מחויב להכנס לסכנה כדי להציל הרבים ... אם יאמר המרי דוראי **לשנים או לשלושה** קטלו פלניא ואי לא איקטיל לכו, יהיה מותר משום הצלת רבים, וזה ודאי א"א, והמשנה דתרומות פ"ח י"ב ודברי הירוש' ע"ז וכו', ואם היה חיוב על היחיד להציל את הרבים, הרי היה מחויב להמצא להם, וממילא היו מותרים להרגו".

ומסיק שם בזה, שהרי בעצם גם ביחיד נגד יחיד היה מקום לדון על הערכת האחד מול משנהו עפ"י דיני קדימה שנשנו במס' הוריות דף י"ג, והרי לא כן נקטינו, אלא אפילו אם אנו רואים שאחד הוא הדיוט וקטן שבישראל והשני הוא גדול ורם ונשא בתורה ומע"ט, מ"מ אנו מבטלים דעתנו ונאמר אדם יראה לעינים, ויש כאן מאי חזית, ואין דוחין נפש מפני נפש, וכדתנן באהלות, ומייתי לה בפי' בן סו"מ (סני עב, ב) בקטן הנולד שיצא רובו שאין נוגעין בו להציל את אמו על ידו. ואין בזה חילוק אפילו אם תהיה האם גדולה בישראל ומע"ט ונביאה, למשל כמרים ודבורה וחולדה וכיו"ב. ולכאורה הדבר צריך תלמוד מנלן הא, כיון שעיקר הדבר סברא הוא דמאי חזית, הרי לענין להחיותו קיי"ל שאנו מחלקים את המדרגות, וכדתנן בהוריות י"ג, האיש קודם לאשה וכהן קודם ללווי, ות"ח קודם לע"ה, וזהו ב"להחיותו", כשהם טובעים בנהר, וכמש"כ הרמ"א בהגהה ביו"ד סי' רנב, ב. א"כ למה לא יכריע משקל זה שלנו ג"כ את הסברא דמאי חזית.

ואפילו ביחיד נגד רבים היה ג"כ נראה שמסתמא כששניהם שוים באיכותם היתה צריכה הכמות להכריע את הסברא דמאי חזית. ואם יותר גדול היה צריך לכאורה הדבר להיות תלוי באומדן עפ"י ביי"ד מומחים, כמה נפשות כדאי להיות עולות תמורתו? ... ונלענ"ד לשער שהדבר נובע ממה שפסק הרמב"ם בפ"ב מסנהדרין ה"א שלא לענוש עפ"י אומדן הדעת בדייני ... כיון שהשער הזה של האומדנות הוא רחב מאד ואינו גדור, נעלה התורה את השער הזה כולו בפנינו שלא נעשה מעשה של הריגת אדם עפ"י אומדנותו אפילו כשהיתה ברורה מאד וכו'.

ונראה ברור דבאומדנא ברורה סומכין אפילו באיסור תורה. וגם דבריו של הרמב"ם מוכיחים ככה, דלא יצא מן הכלל אלא הריגת נפש אדם. ובזה מיושב מה שהעירתי מהא דלהחיותו שאין אנו עושין מעשה בנפש אלא בשוא"ת שייך רואים את מה שנראה לנו יותר חשוב, אם עפ"י כללי חז"ל כשהם שוים, או עפ"י ערך האומדנא שלנו שאינם שוים ומדקדקים במדרגות והיראה והיחס וכיו"ב. אבל כל אלה לגבי יוקר הנפש והערכתה לא נפקי מכלל אומדנא. ואסור לנו לעשות מעשה על פיהם בדייני. ולפי"ז י"ל גם **ביחיד נגד רבים** אעפ"י שנראה לנו שזה היחיד אינו שוה כלל להיות בערך דומה אפילו ליחיד מהרבים וק"ו לכל הרבים, מ"מ זהו בגדר אומדנא קרובה מאד כהא דר' שמעון בן שטח, ולעשות מעשה על פיה למסור את היחיד להריגה בשביל הרבים אסור לנו.

אלה הם דברי מרן זצ"ל והם קילורין לעינים. ברם לענ"ד הדבר צריך עוד הבהרה נוספת שהרי לפ"ז אין הדברים אמורים אלא כשהנידון הוא אם **עלינו** לעשות מעשה ולהוציא **להורג** עפ"י אומדנא. אולם הן יתהפך הדבר, ואם האומדנא תעמוד **לזכות** זה שאנו באים לדונו, והיינו אם למשל הבא להציל את האחד הגדול והחשוב ביותר, ועבר והצילו ע"י הריגת מי שפחות לאין ערוך לעומת זה שהצילו בנפשו, או שהציל הרבים גדולים וחשובים בנפש אחת שאינה שקולה לפי האומדנא אפילו כאחד מן החבורה שהציל. דלפי ההסבר הנ"ל עלינו לפטור מצד האומדנא שטוב עשה, אם כי לכתחילה לא היינו מורים לו לעשות כן. אולם לא כך נראית ההלכה בנידון זה. דהנה כ' הרמב"ם בהני ג' עבירות שדין יהרג ואל יעבור, אם עבר ולא נהרג - וכולל בזה גם עון דשפיכות דמים שהציל עצמו בהריגת חבריו - דאינו נהרג.

"מפני שעבר **באונס** אין מלקין אותו. ואצ"ל שאין ממיתין אותו ביי"ד, אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים ובהתראה".

הנה לפנינו דאין פטור על שפ"ד אלא מפני שעשה מה שעשה מתוך אונס, ומזה נראה ברור שלא נפטר אלא מי שהציל את עצמו עי"ז. כי אז אנו דנים אותו כאונס, אבל אילו היה אדם אחר שבא להציל את האחד ע"י הריגתו את אחר, ובעדים והתראה, היינו דנים אותו כרוצח, ולא כתב הרמב"ם להבחין שהדבר תלוי מי הוא הניצול ומי הוא האיש שהרגוהו כדי להציל את האדם הגדול שהצילו. וכן לא נזכרת שום הבחנה בין שהציל היחיד או שהציל עם רב ע"י הריגת האחד, שאל"כ הרי היה צריך הרמב"ם להזכיר שיש גם שיקול נוסף חוץ מאונס. ע"כ אתה אומר שכל כה"ג **לא נתחשב בשום אומדנות**, אעפ"י שהן בכדי לזכות ולא להרוג, ובזה הרי ראוי כן ללכת בתר אומדנות, כדרך שבכל התורה הולכים בתר אומדנא, ומוכח מזה שיש כאן טעם אחר בדבר, וצ"ע לכאורה.

ה.

ע"כ נלענ"ד להסביר הדבר אחרת. ונקדים בזה מה שיש לדקדק בגוף הגמרא במה שאמרו דשפ"ד יהרג ואל יעבור, דמסתיעת הגמרא בפסק דינו של רבא בענין המרי דוראי שהעכו"ם איים על אחד שיהרגנו אם לא יהרוג את פלוני ובא לשאול לפני רבא ואמר כי סברא איכא מאי חזית וכו', וכנ"ל. נראה מזה שכל עיקר ההלכה והסברא באה אלינו מפסקו של רבא. ואף רבא עצמו לא הסתמך על מקור קדום אלא על הסברא. ולכאורה תמוה, שהרי שאלתו, פסקו ואף הסברא, הם שנויים במשנה דאהלות שהובאה שם לפני כן בגמרא, שאם יצא ראשו שהוא כילוד שוב אסור לנגוע בו שאין דוחין נפש מפני נפש, הרי לפנינו פסק הלכה דאפילו באינם שוים למשפט עינינו, שזאת היולדת היא אשה גדולה ומקימת מצוות והתינוק או התינוקת אינם אלא בני רגע אחד אעפ"י אסור לפגוע בו, ואף הנימוק לפנינו - שאין דוחין נפש מפני נפש, דהיינו שאנו מתייחסים לכל נפש מישראל במדה שוה. וא"כ למה לא אמר רבא ששאלתו היא משנה מפורשת ואף הגמרא אינה מסייעתו ממשנה זו.

ו.

והנראה בזה כי אכן אין ללמוד הא דמרי דוראי מהא דיוולדת. כי הנה כל דיני פקו"נ שדוחה כל התורה כולה נלמדים ממש"נ "וחי בהם", שמתפרש - ולא שימות בהם. אך עיקר הפסק הן נאמר על האדם **עצמו** הנתון בסכנה - "וחי בהם" שע"י "שימות בהם" לא חייבתו תורה. אולם שמואל הוא מרא דשמעתא שדרש כתוב זה גם לגבי **דידן** שאנו מצילים את האדם הנמצא בסכנה, למרות שאנחנו איננו נתונים בסכנה זו (יומא פ"ה, ב). וביאר בס' תוספת יוהכ"פ שכל הני תנאי ואמוראי שעסקו בשאלה זו לא הצביעו על המקור הזה, אעפ"י שלפי המסקנה הוא המקור העיקרי שאין עליו פירכא. ואפילו ר' ישמעאל שבעצמו למד מכתוב זה אפילו לענין ע"י החמורה (סני' עג, א שם), משום שסברו שאין הכתוב מדבר אלא על האדם עצמו הנמצא בסכנה ובא להציל עצמו. אכן שמואל כן למד מזה שהכתוב מתייחס גם לבאים להציל את האחר. וצ"ל שזה מכיון שהתורה הרי מחייבת אותנו להצילו מדין "לא תעמוד על דם רעד" ומדין "והשביתו לו", ע"כ מסתבר שהכתוב מתייחס גם **אלינו**, ולא רק לזה שנתון בסכנה, שהתורה מלמדת אותנו שאין כל מצוותיה ואיסוריה קיימים כשהמדובר על חיי אדם מישראל. ונראה שאעפ"י שכאמור מחידוש של שמואל למדנו שהפסוק מתייחס גם לאחרים הנתונים בסכנה, מ"מ יש לומר שיש ויהיה הבדל בין האדם הנתון בסכנה. וזה כשהצלת ראובן המסוכן אי אפשרית אלא ע"י הריגתו של שמעון, כאן היה מקום להבדיל בין הבא להציל לבין האדם הנתון בסכנה, כי בבואנו להציל עומדת לפנינו שאלת דחיית איסור תורה, במקרה הנתון איסור "לא תרצח", הדבר פשוט שאסור לנו לעשות זאת ואין האיסור נדחה במקרה זה, והרי כשם שנאמר וחי בהם ביחס לראובן שבאים להצילו, הרי אותו **"וחי בהם"** נאמר גם כלפי שמעון. שהרי כשאומרת תורה "וחי בהם" היא אמרה זאת כלפי **כל אדם** מישראל, בלי שום הבחנה בין הדיוט לגדול, שהרי גם כששמעון נתון בסכנה, גם כלפיו נאמר האי וחי בהם. ממילא אין שום יסוד לומר שה"וחי בהם" שנאמר כלפי ראובן ידחה את ה"לא תרצח" שנאמר על שמעון שגם כלפיו קיים הצו "וחי בהם". וזוהי ההלכה שלמדנו במס' **אהלות** לגבי יולדת, ע"כ בזה פטורים אנו מלחפש סברות כי **מעצם הכתוב** שמכוחו אנו באים לדחות האיסור של רציחה, אנו למדים שאינו נדחה.

ולא כן בהאי עובדא דמרי דוראי, שהאדם עצמו הנתון בסכנה בא לשאול. הרי טענתו היא למה אהא מוגבל מלהציל עצמי מצד הציווי של "לא תרצח", הרי אין שום איסור תורה עומד בפני כשאני נתון בסכנה, כי התורה לא חייבתנו בהם אלא א"כ "וחי בהם", ואילו כאן ע"י הרי אמות בהם. ע"כ אין ללמוד זאת מהא דמס' אהלות. וחידוש רבא דאיכא סברא דמאי חזית וכו'. דזה כפי שהסביר רש"י שם:

"דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם, משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, דהכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, **למה יהא מותר לעבור**", היינו שבמקרה זה, כאילו **לא נכתב** כלל בתורה הכתוב וחי בהם. כי ה"וחי בהם" של השני **מבטל** את ה"וחי בהם" שלו. וע"כ גם בכה"ג אין האדם הנתון בסכנה רשאי להשתמש במש"נ "וחי בהם" להתיר לעצמו איסור רציחה. ונמצא גם בזה האיסור עומד בעינו, כאילו לא היה כתוב בתורה ההגבלה הזאת של וחי בהם. זה **היה חידושו של רבא** מכוח הסברא, שלא היה ניתן ללמוד מהא דאהלות. כי משם לא שמענו אלא שעומד ה"וחי בהם" של ראובן מול ה"וחי בהם" של שמעון, אבל לא שהוא **מבטל** כליל. שלגבי האדם עצמו, רק אם נאמר שהכלל הזה בטל בכה"ג הוא שאנו אומרים שממילא האיסור נשאר בתקפו.

היוצא מהדברים האמורים. שבכל מקרה שיש לדחות איסור תורה בגלל פקוח נפש היותם מותנים ומוגבלים ע"י מש"נ בכולם התנאי "וחי בהם", חייבים לבחון אם במקרה הנידון לא ניצב נגד זה **אותו צו עצמו** המנגדו, וע"י אינו נותן להפעילו, ואף **מבטל** כליל, וזהו כל שההצלה כרוכה ברציחת אחר.

ומכיוון שהכלל של "וחי בהם" מתייחס במדה שוה אל כל נפש מישראל, ואף אל כל יחיד באותה מדה כמו לגבי רבים, שהרי פקו"נ של כל יחיד דוחה כל התורה כולה כמו פקו"נ של גדול שבגדולים ושל רבים, יוצא מזה שאין כל יסוד להתיר רציחתו של יחיד ושל הדיוט לשם הצלת גדול וחשוב ושל רבים, כי איסור הרציחה לא הותר כלל במקרה זה, והרי זה כאילו לא נאמר בכלל בתורה הכתוב "וחי בהם". ולא יועילו לנו בזה שום אומדנות, ושום הצטדקות על רציחת אדם אינה קיימת. וע"כ העובר על זה והציל אפילו רבים גדולים וחשובים בנפשו של יהודי הדיוט ופשוט ביותר דין רוצח עליו, ואין לו שום פטור, רק אם עשה זאת להצלת עצמו, כי אז נדונו בדין אנוס במעשהו, לפי הגדרים שפוטרים את האנוס, ע"י רמב"ם ה' יסוה"ת שם ה' ו' בריפא עצמו בג' עברות, שמזה גם נלמד הבדל ברציחה, אם זה בא ע"י יזומו של הניצול, עיי"ש היטב. מובן איפוא למה לא הביא הרמב"ם הלכה לפטור במי שעבר על שפי' בגלל הצלת רבים או גדול וחשוב לעומת זה שנהרג לצורך הצלה זאת, כי שום אומדנא לא תועילנו לזכות עצמו אפילו בדיעבד, ודין המציל כדין רוצח לכל דבריו.

ומה שלמדנו שקיים דירוג וסדר עדיפות בהצלה במשנה דהוריות י"ג אין זה אלא כשלא באים להציל האחד ע"י הריגת האחר. אלא כשקיימות בפני המציל אפשרויות מוגבלות של הצלת האחד גרידא. שכל כה"ג ודאי לא יעלה על הדעת שבגלל חוסר יכולת להציל שנים ימנע מלהציל אף אחד. אלא שהיה אפשר לומר שבכה"ג ניתן הברירה בידי המציל להציל את מי שרוצה, בזה הוא שבאה ההלכה ומגבילה את המציל וקובעת לו סדר עדיפויות, אבל לא כן כשההצלה כרוכה בהריגת מישהו מישראל, שזה אסור בהחלט ואין שום דרגת עדיפות קיימת בזה, והעושה אחרת דין רוצח ממש עליו.

ז.

דינים העולים מכל הנ"ל.

א. נאמר בתורה "וחי בהם" ודרשו חז"ל - ולא שימות בהם; שאין קיום מצוה מן המצוות (פרט לג' עבירות) מחייב כשזה כרוך בסכנת נפשות.

ב. כלל זה אמור כלפי כל אחד ואחד מישראל ללא הבדל ואפליה בין נפש לנפש.

ג. קיימת על כל אדם מישראל חובת הצלה של אדם אחר מישראל. וגם בזה קיים הכלל של "וחי בהם" שאין שום מצוה ואיסורי תורה (פרט לג' עבירות). עומדים בפני מצות הצלה זו.

ד. אם שנים עומדים באותה סכנה ולא ניתן להציל אלא את אחד, קיים סדר הקדמה המפורט במס' הוריות ובהלכה.



ה. הוא הדין אם עומדת הברירה בין הצלת רבים לבין הצלת מועטים (והם שוים בערך במובן איכותי), יש להעדיף את הצלת הרבים על המועטים.

ו. היו המועטים עדיפים מבחינה איכותית על הרבים הדבר צריך שיקול והכרעה מתוך כובד ראש ועיון רב.

ז. בשום פנים ואופן אסור להציל, אפילו רבים וחשובים, כשהצלתם מחייבת הריגתו (או אפילו גרם הריגתו) של אחד שאילולא זה לא היה נהרג.

ח. העובר על זה והרג אדם מישראל לצורך הצלת אחר או אפילו רבים, דינו כדין רוצח ונידון בבי"ד בדיני רוצח. פרט אם אדם עשה כן מחמת איום שיהרגוהו אם לא יעשה, אעפ"י שעשה שלא כהוגן, מ"מ אין ביי"ד דנים אותו כיון שעשה מה שעשה מתוך אונס.

סימן יט : בהיתר השתלת לב כיום א. באשר לחולה שמשתילים בו לב במקום לבו החולה
ב. באשר להוצאת לב בעודו פועם, אחר ביטול הנשימה באופן מוחלט

א. באשר לחולה שמשתילים בו לב במקום לבו החולה

א) כ' באגרות משה [יו"ד ח"ב סי' קמ"ו בסוף דבריו (התשובה מתאריך כ"ד מנ"א תש"ל)] וז"ל : ... פשוט וברור שאף אם יש לב מוכן של אחד שנהרג ודאי, ומת קודם שהוציאו הלב ממנו שליכא משום רציחה על זה שלקחו ממנו הלב, אסור. דאין נאמנים כלל על האומדנא שלהם בשני הדברים, לא על האומדנא שלהם שבלב החולה שלו לא יחיה, ולא שבלב שישתלו בו - יחיה.

דהרי ראינו שאינם בקיאים בזה שטעו בכל המעשים שנעשו. וגם שהם מטעים במזיד, דהא כל האנשים שהרופאים שתלו בהם לב של אחרים מתו בזמן קצר. ובלב החולה, שהיה להם ברור שהיתה האפשרות לחיות זמן גדול יותר מהלב שהשתילו בו. ולכן כל הרופאים שעשו זה היו רוצחים גמורים, וברוב הפעמים אף כשהלב היה חלוש וחולה לא הי' עדיין טריפה. עכ"ל.

ב) הדיון של האג"מ נסב איפוא לא מצד לקיחת הלב מן הזה שנהרג אלא מצד אי הנאמנות על קביעת הרופאים באשר לנשלת, ואי-נאמנותם מבוססת על העובדא שהוכחה "שטעו בכל המעשים שנעשו, וגם שהם מטעים במזיד"

וזה היה נכון באותו זמן שנכתבה התשובה, שרק החלו בנסיונותיהם, והיו מעוניינים בזה למטרותיהם האישיות, ולא כך עכשיו, שהניתוחים מסוג זה כבר נעשו שכיחים, והמגמה שדחפה אולי את אלה שהיו הראשונים אינה קיימת כיום באותה מדה, ובדרך כלל הרי קיימת החזקה שאומן לא מרע אומנותיה. וסומכים על החלטת רופאים גם בענין ניתוחים מסוכנים. וכן, ניתן לקבל דעת רופאים מומחים גדולים, שאינם בתפקיד של מנתחים, שאין אצלם המגמה האישית קיימת כלל. גם העובדות באשר לסיכוייהם של המנותחים שוב אינן כפי שהיו, שכפי העדויות הקיימות ישנם סיכויי הצלחה שבעים עד שמונים אחוז ויותר, של חיים עד חמש שנים ויותר. הרי שכל אותה פסיקה שמבוססת על העובדות שהיו קיימות שוב אינן קיימות באשר לנשלת. (וראה גם מכתב מחתנו של הגר"מ פיינשטיין, ברקאי, ד).

ג) והרי לפנינו דבריו של הגר"ע זצ"ל בס' אחיעזר (ח"ב סי' ט"ז, ו) שיותר הולמים את המצב בהוה, וז"ל שם :

... בחולה, והרופאים המומחים אומרים כי בלא אפּעראציאן (ניתוח) לא יחיה יותר מששה חדשים, וע"י ניתוח אפשר שיחיה, אך הנתוח מסוכן מאד וקרוב יותר שימות מהרה, לכאורה נראה מע"ז, דכ"ז דודאי מת מתרפאין, דלחיי שעה לא חיישינן, היכא דאפשר שיתרפא, אף באופן רחוק, כל שנתיאשו מרפואתו.

ואחרי שמאריך קצת בזה עפ"ש"כ כמה אחרונים מסיק שמסתבר "שצריך רשות ביי"ד בכל פעם, ובודאי שראוי להתבונן בזה ולסמוך על דעת הרופאים היותר מומחים. ולפי דברי מעכ"ת שגדולי הרופאים בקאניגסברג הכריעו כן בלי חילוקי דעות, ההכרח לסמוך עליהם", עכ"ל.

ד) ומדבריו עולה שבשאלה שלפנינו, שכפי שהמצב כיום שע"י ההשתלה ישנם סכויים רבים להאריך ימים, כאמור, ולא כפי העובדא שבאחיעזר שהניתוח מסוכן מאד וקרוב יותר שימות, כשיש דעת הרופאים היותר מומחים, שסיכויי החיים בלעדי הניתוח הם רק לחיי שעה, "ההכרח לסמוך עליהם", כדמסיק האחיעזר.

ב. באשר להוצאת לב בעודו פועם, אחר ביטול הנשימה באופן מוחלט

א) איתא ביומא דף פ"ה א' :

ת"ר, עד היכן הוא בודק (אם דומה למת שאינו מזיז איבריו, עד היכן הוא בודק לדעת האמת, רש"י) עד חוטמו, וי"א עד לבו (עד חוטמו. ואם אין חיות בחוטמו, שאינו מוציא רוח, ודאי מת, ויניחוהו, רש"י) וכו'. אמר רב פפא, מחלוקת ממטה למעלה (מחלוקת דהנך תנאי, דמר אמר עד לבו, ומר אמר עד חוטמו, ממטה למעלה, שמוצאו דרך מרגלותיו תחלה, ובודק והולך כלפי ראשו, דמר אמר בלבו יש להבחין אם יש בו חיות שנשמתו דופקת שם, ומר אמר עד חוטמו, דזימנין דאין חיות ניכר בליבו וניכר בחוטמו. רש"י). אבל ממעלה למטה, כיון דבדק ליה עד חוטמו שוב אינו צריך, דכתיב "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו". עכ"ל הגמרא.

ב) ובהתאם לזה ברמב"ם (פ"ב מה' שבת, הי"ט) בדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשמה, מניחים אותו שם שכבר מת, עכ"ל.

וכי ע"ז הכ"מ [לפי הגירסא שבריי"ף שלפיה הדעה שבדקים עד חוטמו (מלמטה למעלה) היא דעת הי"א, ואילו דעת הת"ק דסגי בדיקת הלב] פסק כ"י"א (היינו שבדקים עד חוטמו) דספק נפשות להקל. ע"כ.

היינו (שלמרות שאי"ז דעת ת"ק, דלדידי סגי בבדיקת הלב, מבלי להמשיך לבדוק בחוטמו) שפוסק כדעת הי"א מפני שחוששים שמא "אין החיות ניכר בליבו וניכר בחוטמו", כדפירש"י, וכנ"ל.



ג) ומכאן, שכשהבדיקה היתה מלמעלה למטה, **לכל הדעות** סגי בבדיקת הנשימה שאז אין ספק חי. והרי אין ספק שהיה ידוע להם לחז"ל שגם כשפסקה הנשימה עדיין יתכן שהלב עדיין דופק. שהרי כל ניתוחי השתלת לב, הם רק בכה"ג שהנשימה נפסקה (אלא שניתן להפעילה ע"י מכוונת הנשימה) והלב ממשיך לפעום לזמן מסוים. (שהרי זוהי כל הבעיה ההלכתית של שפסק מלפעום לא יצלח להשתלה). וזהו דבר שמורגש ומוחש מבלי להשתמש במכשירים משוכללים, שפותחו רק בזמן האחרון, אלא היה אפשר להוכיח מזה גם בזמן הגמרא, מהרוגי מלכות וממי שהותז ראשו, וא"כ למה לא חששו לזה, ולמה נאסר להמשיך לפקח הגל, גם בשבת, והרי אמרו שם דלחיי עשה נמי מפקחין בשבת. אע"כ כיון שהנשימה פסקה לחלוטין, **גם אם הלב פועם, אין עליו תורת חי**, ולא ניתן לפקח עליו בשבת. שהרי אין הולכים בפקו"נ אחר הרוב, וגם בגוונא שיש ספק מועט שמא חי הוא מותר פיקוח הגל גם בשבת, כמבואר שם בסוגיא ובתוס' שם ד"ה ולפקח.³

ד) ובה כנראה גם המדובר בתשו' הנ"ל שבאגרות משה שם לזון רק מצד הנשתל ולא מצד זה שנלקח ממנו הלב להשתלה, שהמדובר:

אם יש לב מוכן של אחד שנהרג ודאי ומת קודם שהוציאו הלב ממנו שליכא משום רציחה שלקחו ממנו הלב.

והרי אין ספק שידע בעל האג"מ שהלב שנלקח להשתלה עדיין היה דופק, כיון שרק לב זה מוכשר להשתלה, ולא זה שהפסיק לדפוק, ואעפ"כ רואה אותו בגדר של "ודאי מת" שמשו"כ אין בלקיחתו משום רציחה. וע"כ הוא משום שבכה"ג שא"ב נשימה נחשב הוא לודאי מת, כי דפיקת הלב אינו נחשב לחיים בכה"ג שברור שאין נשמת חיים באפיו.

ה) ויעוי"ש עוד בדבריו הקודמים שם להסביר המחלוקת שבגמרא בין ת"ק ל"א (לפי גירסתו של הכ"מ שהיא כמו ברי"ף), וז"ל:

... שהכריע הרמב"ם לפסוק עד חוטמו הוא משום ספק נפשות להקל. ויש לפרש אליבא דהכ"מ בתרי אנפי: א) שמצד זה מפרש דלה"י דפליגי על הת"ק ומצריך עד חוטמו הוא משום דסברי, דמה שלא נשמע דפיקת הלב, ולא ניכר סימן חיות בהטבור, אינו סימן כל כך, דהוא במדרגת מיעוט כזה, שחוששין לפקו"נ ומחללין ע"ז שבת. ורק כשליכא נשימה בחוטמו, הוא דבר רחוק מאד שאין לחוש אפילו לפקו"נ. שלכן הוא ודאי בכלל דספק נפשות להקל, ככל המחלוקות והספיקות שדנים אם הוא פקו"נ, שהספק הוא להקל. ב) דגם להכ"מ, אף דמה שלא נשמע דפיקת הלב, ולא נראה הסימן בטבור, הוא סימן גדול, שמי שחי הוא דבר רחוק מאד, שאינו במדרגת מיעוט שיש לחוש בפקו"נ. אך מ"מ סברי ה"א דכיון שאפשר לברר יותר מחללין גם שבת, כדלעיל, **שחילול שבת לא מחשיב כלא אפשר לברר יותר**, מאחר שנדחת לפקו"נ, ומ"מ סובר הרמב"ם דגם במחלוקת זו, הוא בכלל ספק נפשות להקל, להכריע לפסוק עד חוטמו, לקולא, וכו'.

ולפירוש ראשון אליבא דהכ"מ אפשר אף בחול לא יצריך ת"ק לבדוק יותר מעד ליבו ועד טבורו. ולפירוש ה' לא יפלוג ת"ק בחול אלא בשבת. ומסתבר יותר לפרש בהכ"מ כדפירוש ה'. עכ"ל.

ו) מסקנתו דמסתבר יותר כפי' ה', היינו שכל עיקר שהסתפק אותו תנא בבדיקת לבו משום דהוא דבר רחוק מאד שאינו בדרגא דמיעוט, שעל כן סומכים ע"ז בשבת, דבספק רחוק כזה, גם בפקו"נ אזלינן בתר רובא. אלא שבחול יש להמשיך לבדוק, כיון דאפשר לברורי. ויוצא דאידך לישנא דהלכה כמותו, הא דממשיכים לפקח בכדי לבדוק הנשימה, הוא רק מצד דגם מיעוט רחוק כזה הוא בגדר ספק פקו"נ שגם שבת ניתנת להדחות. ומכיון שכן יוצא שאילו ב"מלמעלה למטה", גם בגדר אפשר לברר לא יחשב. כי העדר "נשמת רוח חיים באפיו" אינה משאירה נדנד של ספק, כי בכה"ג ודאי מת הוא. וכדכ' הרמב"ם בלשונו "שכבר מת". אבל הרי עניינו הרואות שגם בהפסקת הנשימה (כשלא באה עקב הפסקת פעולת הלב ע"י התקפת לב) עדיין הלב ממשיך לפעום זמן מה, א"כ אמאי נפסיק מלפקח עליו. ומוכרח לומר כנ"ל, דדפיקת הלב, כשהנשימה פסקה, אין ע"ז גדר חי כלל, ודינו כזה שנחתך ראשו, שתורת מת עליו כמבואר בריש מס' אהלות. כנ"ל מוכרח בדברי האג"מ.

ז) אלא שלכאורה תמוה לפ"ז מש"כ שם בראשית דבריו:

[והנה ב"הצופה" (מיום ששי, י"ב מרחשון תשמ"ז) נתפרסם מאמר מאת הרב ח.ד. הלוי שליט"א (הרב הראשי לתי"א-יפו) בכותרת "הערות הלכותיות להשתלת כבד" (שו"ת עשה לך רב ח"ח סי' ס"ד) ובו כותב בין השאר גם באשר לסוגיא הנ"ל יומא פ"ה א' וז"ל:

שכאשר הגיעו המחלצים עד לחוטמו ואין בו נשימה, הרי שכבר הגיעו לדופק, או דרך פינוי מרגליו לדופק לבו או ידו, או דרך פינוי מראשו ודופק שבצדעי הראש, וכבר ראו שאין בו דופק, ונותר להם לבדוק בחוטמו, אם גם נשימתו פסקה, וזה ברור ביותר. עכ"ל. (ובזה רוצה לבאר מה שהצריך החת"ס שלשה סימנים, כפי שיוצא להלן א"ייה). (ולקח זאת כנראה ממש"כ החת"ס בתשו' הנזכרת שיש חלאים מסוימים שהנשימה איננה, אבל נשארה בו חיות המורגשת בצדעים).

אך זוהי, במחכ"ת, טעות מוחלטת. שהרי כך הם דברי הגמרא שם:

אמר רב פפא: מחלוקת (התנאים) שמספיק כשבדקו הלב שלא היה דופק, טרם ומבלי שבדקו הנשימה, שאסור להמשיך לפקח, ואילו הדעה האחרת סוברת שחייבים לבדוק הנשימה) ממטה למעלה (שע"ז נבדק הלב, ועדיין לא נבדקה הנשימה) אבל ממעלה למטה, כיון דבדק ליה עד חוטמו שוב אינו צריך. עכ"ל הגמרא.

ואם נאמר, שכשבדקו מלמעלה למטה, ע"י בדיקת הדופק שבצדעי הראש כבר נוכחו נאמנה שפסקה דפיקת הלב, א"כ מה בא רב פפא להשמיענו שגם מ"ד דסגי בבדיקת הלב מודה, הרי ע"י בדיקת הצדעים כבר היתה בדיקת הלב, וכבר נקבע שהלב אינו דופק שוב, א"כ פשיטא, שאין צורך ואף אסור לבדוק אחרי שנבדקה גם הנשימה ע"י החוטים.

יתר על כן, אם אכן מספיקה בדיקת הצדעים בכדי לקבוע שהלב שוב אינו דופק, א"כ להאי מ"ד שמספיק אי-דפיקת הלב לקבוע המיתה, ושע"כ סובר, שלאחר שבדקו הלב ומצאו שאינו דופק שוב אסור להם להמשיך לפקח. א"כ הרי קיימת המחלוקת גם מלמעלה למטה, כשם שקיימת ממטה למעלה, דלמ"ד "עד הלב" הרי משעה שנבדקה הבדיקה של הצדעים ונתברר שאין שם דופק, מעתה אסור להמשיך לפקח גם בכדי לבדוק חוסר הנשימה דרך החוטים, שהרי כבר נקבע שהאדם מת. ואילו לאידך מ"ד שאינו מסתפק בבדיקת הלב ודורש גם בדיקת הנשימה, עדיין חייבים להמשיך ולבדוק בחוטים. א"כ אותה מחלוקת שהיא ממטה למעלה קיימת גם ממעלה למטה. אלא פשוט וברור שבדיקת הצדעים אינה מספקת, דיתכן שאמנם הלב נחלש ואינו פועם בחוזק, אבל מ"מ אכתי יש בו חיות. וע"כ גם כשמגיעים לחוטים, אין עדיין הוכחה מוחלטת לכו"ע שהלב פסק מלדפוק. ומ"מ אמרינן דבכה"ג שהגיעו לחוטים ואין בו נשימה, דינו כמות לכל דבר, אעפ"י שיתכן שהלב עדיין דופק ופועם. וז"פ וברור. ותמה אני על ידידי הרב הגאון הנ"ל שליט"א שנתפס להו"א כזאת בריתחת הויכוח.³

במי שרואים ע"י העלעקטריק ראדיאגראם שיש לו איזה חיות, הרי על אופן זה ליכא שוב אפילו רוב לומר שהוא מת, ואולי גם מיעוט ליכא, והוא החי ממש, או שאינו נושם (כאיש ההוא שנקבר בהכרך מחמת שפסקה נשימתו וחי אח"כ כ"ה שנה) שמאחר דאיכא עכ"פ איזה מציאות, וזהו ג"כ היחידי דאיכא במציאות זה. ולכן יהיה אסור לקבור לאיש כזה, ואדרבא יהיו מחויבים להשתדל ברפואות אם אפשר, ומסתבר שגם בשבת.

והרי בסוף דבריו מסביר שלכל הדעות מסתפקים בזה שאין נשימה באפיו לראותו כמת, ולא נחשב אפילו בגדר איכא לברורי, שכל שניתן לברר אפילו ספק רחוק מאד מפקחין הגל גם בשבת.

ח) ונראה ששם אין לפנינו סיבה מוחשית שבגללה פסקה הנשימה, דאז כיון שרואים שעכ"פ יש חיות בלב ע"י הבדיקה החשמלית וכנ"ל, יתכן שהפסקת הנשימה, היא בשל איזו שהיא סיבה חיצונית דעל כן ניתנת להחזרה, ושמה אפילו מאליה תשוב אליו הנשימה, וע"כ "מחויבים להשתדל ברפואות". ולא כן בנהרג, ובמפולת, כסוגיא דיומא, שסיבת הפסקת הנשימה ברור שבאה ע"י רציצת הראש ופגיעת המוח, וסיבה אחרת שגרמתו ברגע זה היא רחוקה מאד ובולתי סבירה כלל, על כן רואים את הפסקת הנשימה כאות והוכחה ניצחת, שבאה בשל פגיעת המוח, על כן אין משגיחים כלל בפעימת הלב, כיון שהעדר הנשימה בא בבירור מפגיעת המוח, ע"כ בדיקת הלב אינה מעלה ואינה מורידה, ע"כ אין טעם בבדיקה זו, ודינו כמת בלי שום דנדוד של ספק.

ט) עוד ראיתי באג"מ (יו"ד ח"ב סי' קע"ד ענף ב') שהביא מש"כ הרמ"א או"ח סי' של סעיף ה' שלא נהגו עכשו לקרוע בטן היולדת להוציא הולד שמה עדיין חי משום דאין בקיאים להכיר במיתת האם בקרוב כ"כ דאפשר להולד לחיות. וכ' לחלק בין הא דנפסק דכל המעמץ עם יציאת הנפש שהר"ז שופך דמים וכ' הרמב"ם בזה (פ"ד מאבל, ו') שמחכים מעט שמה יתעלף ואז מעצמים העינים, ולא אמרינן שאין בקיאים וכנ"ל. וכ' להסביר דבעצם שמחכים קצת שהוא "איזה מינוט" שגם אם נתעלף כיון שלא חזרה נשימתו בזמן זה, בהכרח שמת מזה גופא דא"א לאדם לחיות בלי נשימה. וע"ז סומכים, "כיון שיש בזה צורך למת" ולא חוששים להחמיר שמה היה היסח הדעת ולא בדקו כל הזמן המועט, שמה באיזה רגע נתחזק ונשם כמה נשימות, באופן שיכול לחיות עוד קצת זמן, אם אכן קודם התעלף. ואילו בענין יולדת שמתה, "כיון שהבדיקה צריכה להיות כל עת זה בלא היסח הדעת החמירו להחשיב לדורות אלו דאין בקיאים להכיר במיתת האם בשיהיו רק זמן זה לומר שודאי לא היה היסח הדעת כל העת, והיא בדיקה טובה", וכ' עכ"ל.

י) אבל דבריו אינם מספיקים לענ"ד, חדא דענין איסור עצימת עינים עם יציאת הנפש, שרצה לומר שאינו אלא חשש בעלמא עיי"ש אין הדברים נראים לדחות בקש. כיון שנאמר הר"ז "שופך דמים" (ולא נאמר אפילו בכ"ף הדמיון "כשופך דמים"). אלא פשוט שכיון שהמדובר על זמן שהוא "עם יציאת הנפש" ממש דאז אם באמת היה עלפון וחולשה, ודאי שהחולשה גדולה ביותר, וע"כ כל נענוע קל בגוף האדם יכולה לגרום ממש למיתה, וזו שפיכת דמים ממש. וכן הדבר מוכח מתשו"י החת"ס בנידון, שהוכיח מזה שסומכים על זמן מועט כמש"כ הרמב"ם, דזה ודאי מת, ואם זה אינו אלא חשש בעלמא, אין מכאן שום רא"י לנידון דידי. (וגם לשון האג"מ נראה שלא נקט כן מילתא בריא, עיי"ש). וא"כ מדמתירים בזמן קצר ביותר, כדדייק מזה החת"ס דלא מצא הרמב"ם לנכון לפרט הזמן לפי שהוא מועט ביותר, הרי שאין הדבר ספק. וגם הענין של חשש היסח הדעת, הוא חשש רחוק, שהרי עומדים הבודקים, ורואים משך זמן מועט זה. ואם על איש אחר בודק לא נסמוך, היא מותנה שהבדיקה תיעשה ע"י שנים או שלשה. ומה שכי' לחלק דהכא בגלל כבוד הנפטר אין מחמירים, הרי כש"כ וכש"כ כשיש כאן אפשרות של הצלת הולד, והרי בזה דין פקו"ל להתיר אפילו חילול שבת, כמבואר שם, למה נחמיר לחשוש שמה היה היסח הדעת, ולא נסמוך על מה ששוהים זמן מועט כדינא דגמרא. א"כ הרי מוקשה מה שכי' הרמ"א להצדיק מה שנהגו שלא לנסות להציל הולד מצד חוסר בקיאות כאילו, ולא לאסור עצימת עיניו לאחר שיהיו זמן מועט. כן לא העיר הרמ"א כלום בענין מפולת (סי' שכ"ט, ד') שמשראו שאין בו נשימה פוסקים מלהציל, ולא התנה שזה רק אם שמו זמן מועט שאין אנו בקיאים בו ויש להמשיך עוד, מחשש זה עצמו של היסח הדעת. א"ו פשוט שאין זה הטעם.

יא) ומה שנראה בזה לענ"ד. הנה לכאורה תמוה מהיכן לקח הרמב"ם זאת. דכפי שדייק החת"ס הנ"ל ממה שלא הגדיר כמה זה "זמן מועט", נראה שהוא מצומצם ביותר, ולמד זאת ממ"ש, לענין מפולת שמשבדקו שאין בו נשימה מפסיקים מיד פעולות ההצלה, א"כ מנין "זמן מועט"? אלא פשוט דלמד זאת ממ"ש בענין זה עצמו "שהמעמץ עם יציאת הנפש הר"ז שופך דמים", והרי הכוונה במ"ש "עם יציאת הנפש", היינו כשרואים שהנשימה פסקה, אם כן הרי כבר מת ולמה אמרינן שזה שופך דמים, ע"כ כי יש חשש לשמה נתעלף, ומ"מ לא אסרה המשנה למעמץ אלא "עם" יציאת הנשימה, יוצא דקצת יותר מזה, והיינו זמן קצר ביותר, רק שאינו עם יציאת הנפש ממש. וזה מקור ההלכה. והנה פסק הזמן שיש לנצל להצלת הולד הוא קצר ביותר, כי גם הולד נחלש, וכבר כי הרמ"א (בתשו"י מ') שהסיכוי להצלתו הוא קטן ביותר, רק משום שבפקו"ל הולכים להקל וע"כ מנסים, למרות הסיכויים הקלושים ביותר. אך גם סיכויים אלה אינם אלא בזמן הסמוך ממש למיתת היולדת. ויתכן, ומסתבר שאכן נעשו נסיונות להצלת הולד בדרך זו שבגמרא ולא הצליחו (כי רק כך ניתן להסביר מה שהרשו לעצמם לנהוג ולסטות מההלכה מפורשת בגמרא ובראשונים) כי לא יכלו לצמצם בדיוק את הזמן מועט, למועט ביותר שעם זאת ישאר עוד זמן מועט להצלת הולד. על כן, כשראו שאין הדבר ניתן, הפסיקו לנסות. וזה שייך רק בנידון הצלת הולד, שכנ"ל, הזמן העומד לרשותם, גם לסיכויי ההצלה קטנים הוא מצומצם ולא ניתן לניצול. אבל אין זה מחייב לקבוע זמן להתרת עצימת העינים, וכן לא נזכר שום זמן שיש לחכות במפולת לאחר שמוצאים הפסקת הנשימה, כי כיון שמצאוהו כך, הרי הזמן המועט שיש עוד לחשוש לשמה נתעלף כבר נגמר, ואין לחשוש יותר, וממילא אין גם היתר לפקח הגל יותר מזה.

ויצא לנו מכל הנ"ל, שגם בזמננו אחרי שמחכים זמן מועט, כדרך ששוהים בעצימת עינים וכיו"ב, דין מת עליו, ואין חוששים יותר.

יב) וע"ע להגר"מ פיינשטיין (חיו"ד ג' תשו' קל"ב מיום ה' אייר תשל"ו, מופנית לחתנו הרה"ג ר' משה דוד טענדלער).

בענין אלה שנהרגו ע"י תאוונה שיתכן שגם אם נפסקה הנשימה, יכולים לחזור ע"י מכונת הנשימה שיתכן שההפסקה "שאירעה ע"י התכווצות העצבים" ויתכן ש"ע"י המכונה יתפשטו המקומות הנכווצים ויתחילו לנשום בעצמם" "אפשר שעדיין אינם מתים".

וכיון שאתה אומר שעתה איכא נסיון שרופאים גדולים יכולים לברר ע"י זריקת לחלוחית בהגוף ע"י הגידים לידע שנפסק הקשר שיש להמוח עם כל הגוף שאם לא יבא זה להמוח, הוא ברור שאין להמוח שום שייכות להגוף, וגם שכבר נרקב המוח לגמרי, **והוא כהותז הראש בכוח**. שא"כ יש לנו להחמיר באלו שאף שאינו מרגיש כבר בכלום, אף לא ע"י דקירת מחט ואף שאינו נושם כלל בלי המכונה, שלא יחליטו שהוא מת עד שיעשו בדיקה זו.

הרי שנוקט בכה"ג שמתברר "שאין להמוח שום שייכות לגוף", הוא בדין הותז הראש.

(ג) ועוד נביא בזה דברי החת"ס בתשו' שלי"ח שגם ממנו יוצא ברור כנ"ל מגוף הסוגיא דיומא שעם ביטול הנשימה, כשאין לתלות אותה בהתעלפות זמנית יש עליו תורת מת לכל דבריו. וז"ל שם:

ולומר נפל מפולת שאני (כאשר כ' ידידי נ"י) תמי גדולה בעיני, וכי קרא נשמת רוח חיים במפולת מיירי? ועוד, דבר ידוע בהיפוך, כי המתים מיתה פתאומית יש לחוש יותר **שנדמה** כמת מחמת בהלה וכעין חולה שיתוק שקורין (שלג), ואפ"ה כשפסקה נשימתו שוב אין מחללין שבת. ועל כרחך **כלל הוא לכל המתים**, שזה שיעור המקובל בידינו מאז היתה עדת ה' לגוי קדוש, וכל הרוחות שבעולם, אם ימלאו חפניהם רוח לא יזיונו ממקום תורתנו הקדושה.

והנה כן משמע ברמב"ם פ"ד מאבל ה' ה' כתב והמעמץ עם יציאת הנפש, הרי זה שופך דמים, אלא ישהה מעט שמה נתעלף.

והנה היה לו להודיע אימת יציאת הנפש, ואיזה שיעור וגבול יש לו, אלא **על כרחך סמך עצמו אמ"ש פ"ב מה' שבת** במפולת שבדקים עד חוטמו, ושם ניכר יציאת הנפש. וע"ז כתב כאן שאחר כך ישהה מעט, זמן מועט שמה נתעלף, **ואז מותר לעמץ עין**, אעפ"י שכי' לעיל שהמעמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים, מ"מ אחר ששהה מעט שוב יצא מהחשש עילוף, ולא אמר שימתין עד שיראה בו סימני עיכול וכו' והוא לכל הפחות כמה שעות אחר יציאת נשמה, או אפ"י יום או יומים. אע"כ **לא חשש הרמב"ם לספק זה כלל**.

(ד) עכ"ל החת"ס. והנה בדבריו שלל הפירוש של הרב השואל, דשמה רק לענין מפולת מסתפק בגמרא בסימן של חוסר נשימה, וזה כדכ' "תמיה בעיני", שכן ההסתמכות בגמרא היא על הכתוב "נשמת רוח חיים באפיו", ואינו מדבר בסוג מיתה מסוים. נמצא ששולל בזה גם מה שיכול לעלות על הדעת אולי, שהגמרא דנה רק לענין חילול שבת, שבה מסתפקים בביטול הנשימה, מכיון שיש גם ספק חילול שבת, שלא הותר אלא גלל פקו"נ, ובכה"ג דוקא הוא דסגי בביטול הנשימה, דשוב לא נחלל שבת מספק כל כה"ג. אכן לפ"מ שמסתמכת הגמרא על הכתוב שנאמר לא לענין שבת, מוכח שזהו "כלל לכל המתים", שמשו"כ הדין שמותר ואף חייבים לקוברו, כי דין מת יש בו.

וכן הוכחתו מלשון הרמב"ם בה' אבל, שמוכח שמסתמך בהגדרת "יציאת הנפש" להתיר ה"מעמץ עין" אעפ"י שכל עוד יש בו זיק חיים הרי הוא כשופך דמים, מ"מ כל כה"ג שפסקה הנשימה, עם שיחכה קצת "זמן מועט" להוציא מספק עלפון אין חשש ספק כלל.

(ט) אולם, הן כפי שאמרנו, בכל אותם מקרים שמדובר בהם על קיחת הלב להשתלה הרי המדובר כשהלב פועם, למרות שכבר בטלה הנשימה לגמרי. (ולפי הכללים המנחים של בית החולים "הדסה" שהיו לפנינו, אין לבצע הוצאת הלב, אלא לאחר י"ב שעות משעת ביטול הנשימה העצמית הטבעית, אלא חיבורו למתקן הנשימה מלאכותית, שעם הפסקת פעולתה, אין שום נשימה, כי אין כאן אלא הפעלת הריאות ע"י המכונה, ורוח עצמי אין בה), וכל ששהו קצת להוציא מספק עילפון, ע"ז נאמר הכתוב שממנו למדים, כי הרי הוא מת לכל דיניו.

וגם החת"ס עצמו בהמשך דבריו שם (ד"ה והנה הריב"ש) מביא דיש חוליים מסוימים שבהם בטלה הנשימה ואילו הדופק עדיין קיים, עיי"ש בדבריו. ואפ"ה, ובכל גווני, נאמר הכתוב שכשאין נשמת חיים באפיו (ואין ספק עילפון) הרי הוא מת, למרות שהלב עדיין דופק.

(טז) הרי לנו ברורה דעתו, שזהו הפירוש בגמרא ופסק ההלכה, שעם ביטול הנשימה, נחשב ביטול החיים, ודין מת עליו. ופעימת הלב אינה סימן חיות לשום ענין. וז"פ וברור.

והנה בזה המשך דבריו, שיש שטעו בהם, ויש שפירשום שטעה (ח"ו) ולא ידע שיש שלמרות ביטול הנשימה עדיין הלב פועם, וחשב שלעולם הלב מפסיק מלפעול עוד לפני ביטול הנשימה. ואחרים רצו לומר שדבריו סותרים זא"ז, ולא היא. ולשם זה נביא דבריו במילואם, ונראה כי לא היתה שגגה לפניו ח"ו, וכן אין דבריו סותרים זא"ז.

דזה לשונו, בסיכום מש"כ לפני כן:

אבל כל **שאחר** שמוטל כאבן דומם ואין בו שום דופק, ואם **אח"כ** בטל הנשימה אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה, שהוא מת, ולא ילינו אותו, והמטמא לו, אם הוא כהן לוקה, אחר ההתראה, עכ"ל.

(יז) והנה מנה **שלשה** סימנים, ויש שחושבים שדורש דוקא שלשת הסימנים. וכנ"ל, וחזר בו ממש"כ לעיל, או שטעה וחשב שבהכרח יש ביטול פעולת הלב לפני ביטול הנשימה. אבל דבריו פשוטים ונכוחים, והם בהתאם לאמור בסוגיא דיומא:

מה שכי' ששוכב כאבן דומם, הרי הם דברי רש"י בד"ה עד היכן שהבאנו לעיל שכי' רש"י: "אם דומה למת שאינו מזיז איבריו, עד היכן הוא בודק **לדעת האמת**".

והסימן השני, אף הוא ברש"י שם בד"ה "עד חוטמו", היינו בפירוש אותה דעה החולקת על דעה שסוברת שבבודק מלמטה למעלה, דמשהגיע ללב וראה שאין בו תנועה דסגי בזה, ושוב דין מת עליו ואסור להמשיך לפקח בשבת. ואילו הדעה שסוברת דלא סגי בבדיקת הלב, סוברת שמה **עדיין אין לדעת האמת**, כי אולי זה פגיעה חולפת, ולא בטלה הנשימה

(והרי הן הן **התקפות לב** כפי שקורה בזמננו, שיש שע"י פעולה מהירה של המומחים חוזר הלב לפעולה, והכל שב לתקונו). על כן יש להמשיך ולבדוק הנשימה. אכן עם בדיקה מלמעלה למטה, כשבדקים ורואים שאין נשימה, שוב בדיקת הלב אין לה ערך, ולא מעלה ולא מורידה.

(ח) ולזה כ' החת"ס בהתאם לגמרא ולפסק ההלכה, שגם הסימן השני ש"אין בו שום דפיקה", היינו שהלב פסק מלפעול, **עדיין לא סגי**. דזה בדיוק כמו דנקטינן כדעה החולקת וסוברת שאין להסתפק בבדיקת הלב, אלא רק אם אחר כך באה גם הפסקת הנשימה, כי יתכן שזוהי התקפת הלב, ועשוי לחזור לאיתנו. על כן לא ייחשב מת בהפסק הלב פעולתו, אלא אם תפסק גם הנשימה.

ואין הפירוש בדבריו דצריך דוקא שלשת הסימנים, אלא בא לומר שאם **קדמו** שני הסימנים הראשונים לא סגי, דלא נטעה לומר שאם סגי בביטול הנשימה, כל שכן שעם ביטול הדופק, היינו שהלב פסק פעולתו, שאז ודאי מת הוא כי הלב הוא העיקר, דלא כן הדבר, ובדיוק כמו שאמר ת"ק (או, לאידך גירסא - הי"א שמ"מ הלכה כמותם, וכנ"ל) שקביעת המיתה באופן מוחלט, היא רק עם ביטול הנשימה. אבל לא עלה על דעתו של החת"ס לדרוש, אם נתבטלה הנשימה - גם את ביטול הדופק. כי כפי שכבר הביא לעיל, הכתוב תולה הכל בנשימה, ואין כאן סתירה, ואף לא שמץ של טעות, והכל בהתאם למה שיוצא מתוך הסוגיא, וכפי שביארה לפני כן בתשו' הנ"ל, שהובאו דבריו לעיל.

ודברי חז"ל, וכפי שהבינם החת"ס, הם תואמים בדיוק את מסקנות המדע הרפואי, כפי שהם ידועים כיום. והוא שכל הפעולות הנעשות בגוף האדם **שלא** מכוח הכוונתו המודעת, וזה כולל את הנשימה, דהיינו הפעלת הריאות לשאיפה ונשיפה, הן נעשות ע"י גזע המוח, ורק על ידו.

ועל כן הפסקת הנשימה (להוציא מקרים שע"י סיבה חיצונית) הנה ללא תקנה כשבאה ע"י פגיעה בגזע המוח. ואילו **הלב** יש לו גם מנגנון פעולה עצמית (אלא שגזע המוח מווסת אותה). ועל כן, עם ביטול פעולת גזע המוח ע"י שנפגע, פעולת הריאות היא בלתי אפשרית. אכן, אין זה מחייב ביטול מידי של פעולת הלב, שכן כאמור, יש לו מנגנון עצמי, שיכול עוד להמשיך לפעול זמן מועט. אולם גם הלב יפסיק פעולתו, כיון שהריאות הממציאות לו את הדם המנוקה כדי שיעבירם לכל אברי הגוף, כולל המוח על כל חלקיו, הפסיק פעולתו, ממילא גם הלב יפסיק מלפעול.

אולם זהו רק **אחר** עבור זמן מה. ואם חבר יחבורו הריאות למכונת הנשימה, ימשיך הוא להזרים הדם בכוח פעולת המכונה, והלב יוכל להמשיך לפעול בדרך זו. אולם כיון שגזע המוח נהרס, הזרמת הדם שוב לא תוכל להחיותו, ולהפעיל שוב כל הקשור בו. על כן נקבעה ההלכה כדעת אותו מ"ד, שהכל תלוי בנשימה, וכל שהדבר מתברר שהפסקת הנשימה נובעת מהרס גזע המוח, אין פעימת הלב אלא בחינת "זנב הלטאה המפרכסת" (לשון המשנה פ"א דאהלות) ודינו מת לכל דבר. ומכאן הסבר ההלכה שבפיקוח הגל משהגיעו לחוטמו ונתברר שאין נשמה באפיו, אעפ"י שמאד יתכן שהלב עדיין פועל, אין משגיחים בזה. (ורק כדי להוציאו מספק עילפון מצריך הרמב"ם לשהות "זמן מועט", וכנ"ל).

ומפליא הדבר, שחז"ל למרות העדר המכשירים שהרופאים משתמשים בהם בזמננו, כיוונו ברוח קדשם ע"י עיון בכתובים ללמוד מהם את מסתרי פליאות הבורא במבנה הגוף של החי והאדם!

בהתאם לזה החליטה הרבנות הראשית לסמוך ידה על צורת הבדיקה המקובלת בביה"ח "הדסה" שאינם מסתפקים בביטול הנשימה העצמית, כי יתכן שבאה עקב סיבה חיצונית ולא מפגיעה במוח, וזה מתברר ע"י שימוש במכונת הנשימה שמחוברת לחולה לפחות שתיים עשרה שעות, כשעם כל זה לא התעוררו הריאות לפעולה, ופעולתן נפסקת עם הפסקת פעולת המכונה המנשימה וזה הרבה יותר ממה שכי' הרמב"ם לחכות "זמן מועט" [כי כיום ע"י ההנשמה (כשם שגם עם התקפת הלב קיימים אמצעים של עיסוי הלב או פעולה חשמלית שמעוררת אותו שוב, מה שלא הי' קיים לפני תקופה זו) יש וחוזרת פעולת הריאות לתקנה, על כן נדרשת הבחינה של ההנשמה המלאכותית]. ואף בזה לא סגי אלא קיימת עוד בדיקה פנימית של גזע המוח, המפעיל את הריאות, ורק אחרי כל זאת, קיים בטחון מוחלט שהריאות, ואיתן פעולתן - דהיינו הנשימה, נפסקו ללא תקנה בשום פנים, רק אז נקבעה מיתתו של האדם.

החלטת הרבנות הראשית היא איפוא עפ"י יסודות ההלכה, ודברי המערערים אין להם יסוד בהלכה.

סימן כ : רפוי כויות ע"י השתלת עור מן המת

השאלה נשאלה מטעם בתי החולים, אם מותר להכין לשעת חירום עור מן הנפטרים על מנת שיהא מוכן לשימוש בשעת הצורך. כפי שהוכח מן הנסיון, בשעת חירום שרבים הנפגעים ל"ע בכויות, שלשם ריפוי נחוץ שימוש בעור אדם, אין מספיק מאלה המצויים באותה שעה, אם לא יוכן מלאי בעוד מועד.

החומר שבשאלה, שאם כי המדובר על פי רוב בצורך לשם הצלת נפשות ממש, ואין לך דבר העומד בפני פקו"נ, כפי שהוכרע דבר זה עפ"י גדולי האחרונים, הרי קיים פסקו של הנו"ב (תנינא, יו"ד סי' רל) שאין דין פקו"נ לדחות איסורי תורה אלא כשהחולה לפנינו. והרי כאן המדובר על צורך שאינו קיים בזמנים רגילים רק בשעת חירום כנ"ל, שאז אין מספיק ממה שמזדמן באותה שעה.

נוסף לכך, יש והצורך הוא לתקן פגמים בפנים של הפצוע, היינו לתקן מראיתו, ואין בזה משום פקו"נ ממש.

לדיון בשאלה זו מוקדש המאמר, והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות, ויה"ר שלא יצטרכו לזה למעשה.

.א.

שיטת התוספות בכמה מקומות (נדה נה, א ד"ה שמא ושי"נ) שעור המת אינו אסור בהנאה מן התורה. וכתבו בטעמא דמילתא, דאסור הנאה דמת ילפינן מעגלה ערופה (ע"ז כט, ב), ואסור עגלה ערופה הוא משום שנאמר בה כפרה כקדשים (ע"ז



שם), ועור קדשים עצמם בזמן כפרה, דהיינו לאחר זריקה, מותר בהנאה. ממילא גם ע"ע דילפינן מינה - עורה מותר, וכן עור המת שנלמד מעגלה ערופה.

ובגליון מהרש"א לגר"ש איגר זצוק"ל (ע"ז כט, ב ד"ה ועורות לבובים) ציין לרמב"ם פ"ז מהל' ע"ז ה"ג, שנראה ממנו שעורות תקרובת ע"ז אינם נאסרים אלא הקריבו העור לעכו"ם. וכתב בטעמא דמילתא, דאסור הנאה דתקרובת, הלמוד הוא בסוף דינא מעגלה ערופה (בסוגיא הנ"ל) וע"ע עצמה אין העור נאסר, כמו שנוקטים התוס' הנ"ל. ולפ"ז נראה שגם לדעת הרמב"ם עור המת אינו אסור בהנאה מן התורה, דהרי תקרובת ע"ז נלמד מהמת, ומת מע"ע, א"כ מוכרח שגם עור המת מותר בהנאה.

ב.

אכן שיטת ר"ת (סנהדרין מח, א תד"ה משמשין) שעור מת אסור בהנאה מן התורה, ומוכח לה "דהרי לא גרע מתכריכין", שמבורר שם בסוגיא שאסורים בהנאה, דילפינן לה (לדעת רבא) ממשמשי ע"ז שנאמר בהם אבד תאבדון את כל המקומות וכו', שהמדובר בתשמישי ע"ז.

וכן היא דעת הריטב"א (נדה שם ובשם הרמב"ן, ונוטה לזה גם הרשב"א שו"ת ח"א סי' ששה), "שהרי אפילו שער שאינו מטמא, אסור, כדאיתא בערכין וכש"כ עורו", והוא בספ"ק דערכין. אמנם הרמב"ם (פ"ד מהל' אבל הכ"א) פוסק ששער המת מותר בהנאה. אך זה הרי מטעם שנתבאר שם בגמרא דעת המתיר, "זו מיתתה אוסרתה" וכמו שפרש"י שם, "ושיער לאו בר מיתתה הוא". א"כ טעם זה אינו שייך אלא בשיער, דעור שפיר "בר מיתתה הוא", א"כ לכו"ע יש לאוסרו בהנאה. ועוד, שאילו העור עצמו מותר, אין מקום לכאורה לדון על השער שאינו אלא טפל לעור. וכל זה בניגוד לתוספות שעור המת מן התורה, וצ"ע מה יענו התוס' לזה.

ג.

בתוס' סנהדרין (מח, א) הנ"ל, שבו הובאו דברי ר"ת הנ"ל, מבואר שרק משמשי המת, דהיינו התכריכים, הוא דילפינן "שם - שם" ממשמשי ע"ז, ואילו איסור הנאה דמת עצמו "ילפינן מעגלה ערופה, כדאיתא בפ"ב דמס' ע"ז דף כט, ב".

וכן מבואר בתוס' בסוגיא זו דע"ז (ד"ה איתא) שכתבו דמה שהוצרכו בגמ' שם למילף איסור הנאה דמת מעגלה ערופה "שם - שם", ולא ילפינן מע"ז בגז"ש זו עצמה ד"שם - שם", כשם שלמדים בסוגיא דסנהדרין לאיסור התכריכין מע"ז עצמה שנאמר בה "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם", וכתבו בזה דגז"ש זו מע"ז היא רק לענין משמשי דמת דילפינן "משמשים ממשמשים דקרא דאבד תאבדון בכלים שנשתמשו בהם לע"ז". וצ"ל בכוונתם דאין ללמוד גופו של מת בכש"כ ממשמשים, דאם משמשי המת נלמדים לאיסור ק"י גופו של מת, דאיכא למימר דגז"ש היא רק לענין משמשים, וצריך לימוד מיוחד לאיסור הנאה למת עצמו.

ולפ"ז צריך להבין סברת ר"ת הנ"ל לאסור עור המת "דהרי לא גרע מתכריכין", דמאחר דכנ"ל מוכרח מהגמ', דאין ללמוד גופו של מת ממשמשי, א"כ הרי י"ל דמההיא טעמא גם אין טענה באשר לעור "דלא גרע מתכריכין", די"ל דעור המת הוא בכלל גופו של המת, כשם שאין לומדים גופו של מת מתכריכין, כמו כן אין ללמוד מזה לענין העור.

ונראה בכוונת ר"ת, דבאמת דעתו דגם גופו של מת אפשר ללמוד ממשמשי ע"ז כשם שלמדים משם משמשי המת, דלא מסתבר לומר שמשמשי מת אסורים ואלו גופו של מת אינו אסור, ועיין כה"ג בע"ז ומשמשיה דנקטינן ק"י מעין זה (ע"ז נב, א), אם כי יש קצת לחלק, וכנ"ל בדעת התוס', בהכרח שהם מחלקים בזה. והא דאיצטריך בע"ז למילף גופו של מת מעגלה ערופה, י"ל בו טעם אחר, והוא, דאיסור משמשי המת בהנאה נראה שהוא מצד **כבודו** של המת, כיוון שייחודם למשמשי. ובה כל שהוא **לכבודו**, רשאי המת (בעודו בחיים) **למחול** על כבודו. ובדומה למה שאמרו בגמרא לענין הספד, שאם הוא מצד כבודו, אם אמר **שמוחל** על כבודו, אין בו דין הספד. לזה הוצרכה הדרשה מעגלה ערופה, לענין גופו של מת, שהוא אסור כמו ע"ע, **דכפרה** כתיב בה כקדשים, שאין זה רק מצד כבודו אלא דין **איסורי** יש בזה, וגם אם מוחל המת לא מהני מחילתו. ויוצא שאם אמנם איסור הנאה בגופו של מת אפשר נמי ללמוד ממשמשי ע"ז, אולם בגוונא שמחל על כבודו אין לנו אלא מהא דהוקש מת לע"ע, באופן שלגבי תכריכין מהני מחילת המת על כבודו, אבל לא לענין גופו, שכן על זה אינו בעלים ואין מועילה מחילתו.

ולפ"ז מקשה ר"ת על שיטת התוס' שאין אסור תורה על עור המת, גם להא דאמרו שם גזירה שמא יעשה מעורות המת שטיחים לשימוש, דהרי אין המדובר שהמת התיר לו זאת, שהרי אין זה שכיח כלל, וכן - מה לנו לדאוג לכבודו אם הוא עצמו מחל על זה, ולא שייך בכה"ג גזירה זו, אלא שמא יעשה שלא על דעת אביו ואמו שמתו, ובכה"ג הרי שפיר אפשר ללמוד איסור תורה לגופו של מת, כולל גם עורו, דלא גרע מתכריכין, וא"כ הרי גזירה זו לא שייכא כלל, כן נראה לענ"ד לבאר כוונת ר"ת.

ד.

וראיתי בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שמט) שהביא בשם החת"ס לתרץ קושית ר"ת זו על המתירים עור המת בהנאה מן התורה, "דמייירי דדעתי עליה מעיקרא שלא לקבור עמו ואינו רוצה בנוי זה". וחוזר ע"ז שם גם בסוף התשובה, "דאפילו בעור המת, אם לא כיוון מעיקרא לקבור עמו, לא הוי בכלל תכריכי ונויי המת".

ולענ"ד לא סגי בהא, דמה בכך שאין בדעתו של זה המטפל בקבורתו שלא לקבור עמו את העור, אלא לעשות ממנו צרכין, וכי המת קנינו של הבן הוא, שדעתו יכולה לקבוע בזה? וברור שזה תלוי בהסכמת המת, וא"כ ל"ש כלל הגזירה, אלא במקרה נדיר שהאב עצמו הסכים לזה מתחילה, וכן דל"ש לחוש לכבודו בכה"ג שהוא עצמו לא חש לזה, וכנ"ל. ועוד, דכפי שכתבנו, מסתבר שאין ר"ת מקשה מצד השואה דהעור לתכריכין, דאי מודה בזה לתוס' דגופו של מת אין ללמוד בק"י מתכריכין, אין גם ללמוד מתכריכין לענין עור המת, די"ל דשנא ושנא, דעור הוא חלק מהמת עצמו, ואין ללמוד מתכריכין, כשם שגופו של מת לא נלמד משם. אלא שס"ל לר"ת שגם מת עצמו למדים בק"י ממשמשי המת, וע"כ אין טענה זו שלא היתה דעתו לקבור העור עמו טענה כלל.

אלא צ"ל כנ"ל דבהא פליגי התוס' עם ר"ת, שלדעתם אין ללמוד מע"ז רק משמשי מת גרידא - משמשים ממשמשים, ומת עצמו - לא, ועור המת אינו בכלל משמשים אלא בכלל המת עצמו. ואילו ר"ת ס"ל שמת עצמו נמי איכא לילף בק"ו ממשמשי וכל עוד שלא מחל המת על כבודו, יש בזה איסור הנאה מן התורה.]

ה.

ולפי האמור מובנת שיטת התוס' דפליגי אר"ת, דעור המת נלמד איסור הנאה ידידי' כמו המת עצמו מקרא דע"ע, וכדאסקו התוס', דלפ"ז ההיקש שנאמר בע"ע הוא על שעת הכפרה, שבזה גם בקדשים עור מותר, וכן בעגלה ערופה וה"ה גם לעור המת. ומתורץ גם הקושיה דהרמב"ן, הרשב"א והריטב"א ממה שנחלקו לענין שיעור המת, דיש לומר אדרבא, דשיער המת אינו כגופו, והוא בגדר נוי המת, וע"כ הוא בכלל משמשים, וי"ל דאסור כמו משמשי המת, ואילו העור ודאי אינו בכלל משמשים, אלא בדין גופו. ואין ללמוד איסור הנאה שבו ממשמשי עבודה זרה, אלא ממה שהוקש המת בגזרה שוה לעגלה ערופה, וכנ"ל.

ולפ"ז, אם המת הסכים בעודו בחיים שישתמשו בעורו לצורך ריפוי כויות, הרי זה מותר מן התורה, לא רק לשיטת התוס' בנדה הנ"ל, כי אם גם לשיטת ר"ת, דלא אסר אלא בגזונא שלא מחל על כבודו. אבל במחל לכו"ע אין בזה איסור הנאה מהעור, כיוון שאיסור הנאה ידידי' הוא לא מצד הגזירה שווה לעגלה ערופה כי אם מצד הגז"ש דמשמשי ע"ז וכנ"ל. והיתר זה הוא לא מצד פיקוח נפש, אלא מצד שאין בכה"ג אסור תורה כלל.

ו.

אלא שלכאורה יש להעיר, אם דרשה זו דכפרה כתיב ביה כקדשים, קיימת אליבא דכו"ע, דהתוס' בע"ז הנ"ל (דף כט, ב תנוד"ה כפרה) העלו דאיסור הנאה שנלמד בעגלה ערופה מדין כפרה כקדשים הוא רק בעודה בחיים, דלאחר שנערפה אין לאסור מכוח זה, "דאין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו", והאסור דלאחר עריפה נלמד מדרשה אחרת "דכתיב וערפו שם - שם תהא קבורתו".

ולפ"ז לכאורה עיקר הלימוד דאיסור הנאה דמת מעגלה ערופה ממה שנאמר בה כפרה כקדשים, שהוא כנ"ל רק בעודה בחיים, זהו רק למאן דאמר ירידתה לנחל איתן אוסרתה (חולין פב, א ושי"נ). ואלו למ"ד עריפתה אוסרתה, דאיסורה רק אחר מיתתה לא שייך דרשה זו לאיסור עגלה ערופה מצד כפרה דכתיב בה, כל עיקר. ומוכרח לומר דלדידה ילפינן איסור הנאה דמת מעגלה ערופה, היינו מאיסורה דלאחר עריפה, ובזה לא נאמר כפרה, דהרי העריפה היא הכפרה כקדשים. א"כ לפ"ז לדעתו אין מקום ונימוק להתיר העור, ועור המת דילפינן מיניה, דלא מקדשים ילפינן האיסור כי אם ממה שנאמר בעגלה ערופה עצמה, "וערפו שם - שם תהא קבורתה", ומשמע דכולה בקבורה כולל גם העור. (ולכאורה צ"ע דאמאי לא נילף גם לאידך מ"ד דסבירא ליה ירידתה לנחל איתן אוסרתה, האי דינא דאיסור הנאה דמת מעגלה ערופה דלאחר עריפה. ונראה דלהאי מ"ד גם אחר עריפה אין דין איסור הנאה ודין קבורה בעור, דאין איסור הנאה דאחר עריפה אלא המשך האיסור הקודם, דחידשה תורה דבזה אין נעשית מצותה מסלק האסור, וכמו בתרומת הדשן ובגדי כהן גדול (עי' כריתות דף ו'), וא"כ אין זה איסור חדש אלא המשך האסור הקודם.).

והנה לענין פסק ההלכה, לא נתפרש בגמ' הלכה כמאן, ובתוס' ג"כ לא נתפרש, וקצת נוטים דבריהם (סנהדרין שם דף מז, ב ד"ה מאי) שרבא סבירא ליה כר' יוחנן שעריפתה אוסרתה בניגוד לדעת אב"י שם, ונראה שהלכה כרבא. אך ברמב"ם (פ"י מהל' רוצח ה"ו) פסק כמ"ד ירידתה לנחל איתן אוסרתה. ועיי' בנושאי כליו שנתנו טעם לדבר, א"כ צ"ע קצת בזה להלכה.

ז.

אך האמת נראה שאין זה תלוי במחלוקת זו כלל. חדא דלפי זה סוגית הגמ' בע"ז (כט, ב ושי"נ) אזלה לא אליבא דהלכתא. ותו, דבתוס' שהובא לעיל (סנהדרין מח, א ד"ה משמשי) כתבו בפשיטות דהא דמקשינן לרבא מת לעבודה זרה, הוא רק במשמשי המת, ואילו המת עצמו, ילפינן מהיקש לקדשים. הרי מבואר דגם אליבא דרבא דסבירא ליה כנ"ל עריפתה אוסרתה, מכל מקום גופו של מת מהיקש לעגלה ערופה דכתיב בה "כפרה כקדשים" ילפינן. ע"כ נראה דדרשה זו היא אליבא דכו"ע, וגם לדידה שאין ירידתה לנחל איתן אוסרתה, מכל מקום בשעת מעשה העריפה ודאי נאסרת, ועל אותה שעה שנאמר "וערפו שם" שהיא שעת הכפרה, ילפינן מקדשים דנאסרת, ועל אותה שעה בהנאה. ועל כן גם לדידה קיימת סברת התוס', שאין לאסור העור בהנאה. וממילא גם אחר עריפתה, דכנ"ל האיסור הקודם, דהיינו משעת מעשה העריפה, נמשך, אין בזה איסור הנאה בעור כמו בשעת העריפה. (או שנאמר, לשתי הדעות שהגזירה שווה למת על כל פנים, היא ממה שנאמר "וערפו שם", דהוא זמן הכפרה, ובאותה שעה ודאי דאין עדיין איסור העור, לדעת התוס', וכנ"ל).

ח.

בנוגע לשאלתנו על שימוש בעור המת לצורך ריפוי כויות, נראה שיש לדון גם מצד נוסף, והוא אם איסור הנאה במת כולל גם איסור הנאה שלא כדרך הנאתו, כי ענין זה של שימוש לצורך ריפוי אין בו אלא הנאה שלא כדרך הנאתו.

והנה לפי המתבאר מסוגית הגמ' פסחים (כד, ב), במקום שנלמד איסורי הנאה מלשון אכילה אין לוקים שלא כדרך הנאתם. ולדעת התוס' בכמה מקומות, גם איסור דרבנן אין בו (עי' קדושין נו, ב דבור המתחיל המקדש, משנה למלך פ"ה מיסודי התורה ה"ה ושער המלך אישות פ"ה. אכן בתוס' ע"ז יב, ב ד"ה אלא מבואר דסבירא ליה "דאיסורא מיהא איכא"). והנה התוס' פסחים כו, א (ד"ה שאני) מוכיחים דבהקדש אין אסור אלא כדרך הנאתם, דעיקר איסור מעילה ילפינן מתרומה, והתם נאמר דרך אכילה, ועל פי זה נראה שגם איסור הנאה דעגלה ערופה שנלמד מ"כפרה נאמר בה כקדשים", אינה אסורה אלא כדרך הנאתה.

ויתישב בזה הא דלא מנה הרמב"ם עגלה ערופה בהדי הני שאסורים גם שלא כדרך הנאתם (פ"ה מיסודה"ת ה"ח), כי באמת אין עגלה ערופה אסורה אלא כדרך הנאתה, דאיסור הנאה דידה הוא מגדרי קדשים שאינם אסורים אלא כדרך הנאתם. ואעפ"י דכפי שהבאנו לעיל מהתוס' ע"ז כט, ב איסור הנאה דעגלה ערופה לאחר עריפתה ילפינן ממה שנאמר בה

גופה "וערפו שם" - שם תהא קבורתה, מ"מ נראה כנ"ל, דכאן חידשה תורה דאע"ג דאיתעביד מצוותה באיסורה קיימא כמו תרומת הדשן ובגדי כהן גדול, ומ"מ משום לתא דקדשים נחת בה איסור הנאה.

ומאחר דאיסור הנאה דמת ילפינן מעגלה ערופה (ע"ז כט, ב הנ"ל), יוצא מזה דגם אין אסור אלא כדרך הנאתם.

ט.

ותתורץ בזה קושית הגרע"א בתוס' ע"ז יב, ב (ד"ה אלא) שדנו באיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם דתקרובת ע"ז. וכתבו דשמא בתקרובת ע"ז לוקה גם שלא כדרך הנאתם, אעפ"י דבבבא דדברי קבלה כתיב בהו לשון אכילה - ויאכלו זבחי מתים, משום דלא כתיב בהו אכילה בדאורייתא. והקשה הגרע"א ע"ז שתי קושיות: א. הרי כל האיסור של תקרובת לא כתיב באורייתא, וכל עיקר איסורו אינו נלמד אלא ממה שנכתב בו "זבחי מתים" בדברי קבלה, אם כן מה טענה היא זו שלא נאמר בה אכילה בדאורייתא; ב. דלמה להם סברה זו ולא כתבו בפשוט, דמאחר דבבבא דזבחי מתים הוקשו למת, ובמת ודאי אסור גם שלא כדרך הנאתם, שלא נזכר אכילה במת, א"כ הוא הדין זבחי ע"ז דילפינן מיניה, ואם תאמר דלא הוקש אלא לענין אכילה, כלשון הכתוב - "ויאכלו זבחי מתים", א"כ כל עיקר אסורי הנאה אין לנו, ע"כ תוכן דבריו.

והנה באשר לקושיא הראשונה י"ל כוונת התוס' ע"פ מה שכתבו להלן (דף נב, א ד"ה תנהו ענין) "דעד דאתא דוד גמרא גמירי לה ואתא דוד ואסמכיה אקרא", שהרי אין נביא רשאי לחדש מעתה. וע"כ נסתפק, ד"ל דבאסמכתא דדברי קבלה לא שייך לדקדק כל כך אלישנא, כמו בלישנא דקרא דדברי תורה, שהרי לא בא דוד המלך להשמיענו הלכה, אלא שדרך אגב אנו למדים ממנו שהיתה הלכה מקובלת בידם בתקרובת ע"ז, ויתכן שהגמ' גמירי לה איסורה גם שלא כדרך הנאתם, וכל עיקר הקושי הוא בקושיתו הב'.

אכן להנ"ל י"ל דבאמת סבירא ליה להתוס' דבמת עצמו אין אסור אלא כדרך הנאתו, כיון דכל עיקר אסורו לא נלמד אלא מעגלה ערופה אין לך להחמיר בו יותר מאשר עגלה ערופה. ועגלה ערופה דכנ"ל למדים האיסור מדומיא דקדשים דאין בהם איסור שלא כדרך הנאתם, ע"כ גם בעגלה ערופה כן, וכן במת דילפינן מעגלה ערופה בגזירה שווה ד"שם - שם". ע"כ הוכרחו התוס' לחפש טעם שיתכן שדין תקרובת ע"ז חמיר טפי ממת שנאמר בדברי קבלה, דשמא בגמרא דגמירי נאסר הכל, מאחר דמלישנא דקרא אין לדקדק זאת וכנ"ל (וזה ממה שנאמר בע"ז, "לא ידבק..." ע"י תוספות שלהי תמורה).

י.

ונראה שפשיטותו של הגרע"א שבמת אסור גם שלא כדרך הנאתו, ממה דאמרין בפסחים (כה, א), דאביי אמר התם שגם בשר וחלב אסור שלא כדרך הנאתו, אעפ"י שהלימוד הוא שם גם מדברים שאינם אסורים אלא כדרך הנאתם (כגון ערלה וחמץ), "להכי לא כתב אכילה בגופיה לומר שלוקים אפילו עליו שלא כדרך הנאתה". וא"כ גם עגלה ערופה וגם מת דילפינן מיניה שלא נאמר בהם אכילה בגופם, דינם ללקות גם שלא כדרך הנאתם. וכי האי גוונא התקשה ב"שער המלך" ריש ה' יסודה"ת בדברי התוס' פסחים כו, א (שהובאו לעיל, ד"ה שאני) שנוקטים שאין בקדשים איסור שלא כדרך הנאתם משום דילפינן איסורי הנאה דידהו חטא חטא מתרומה "ובתרומה כתיב אכילה", והקשה שער המלך דהרי לעיל (כה, א) אמר אביי כנ"ל דהיכא דלא כתיב אכילה בגופיה ילפינן דאיסור הנאה דידהו הוא גם שלא כדרך הנאתם, וכן פסק הרמב"ם שם כוונתו דאביי, א"כ גם בקדשים הוי ליה לומר הכי. וכיוצא בזה הקשה גם השאגת אריה בסי' ע"ו, והובאו דבריהם בסי' אחיעזר (ח"ג סי' פ"ג, ד').

בספר הנ"ל העלה לחלק בין ש"עושה מעשה בגוף האיסור" "שבכהאי גוונא דמפסיד את הקדשים יש בזה בודאי אסור תורה", ודברי התוס' הם בדוקא בנידון דהגמרא, הנאת הצל שאינו מפסיד הקדשים. אך לכאורה לא סגי בחילוק זה, דמאחר דיש אסורי הנאה גם מהנאה מעין זו שאינה פוגמת, א"כ מה מקום לחלק בין הנאה זו להנאה הפוגמת, סוף סוף לא מצד הפגם אנו באים עליו, כי אם מצד ההנאה שבאה לו מזה (וע"י להלן מה שכתבנו בהסבר הדברים, ואולי כיוון האחיזה).

והנראה בזה דהנה עצם חידושו של אביי הנ"ל קשה מאד לכאורה, דמה סברא היא להחמיר בלמד יותר ממה שאתה בא ללמוד ממנו, ואיך יתכן שנחמיר בלמד יותר מאשר המקור שממנו למדים? ואם אמנם לא נכתב בגופו לשון אכילה, הרי בו עצמו לא נאמר שום לשון איסור כלל, ואין אתה בא ללמוד אלא ממקום אחר שבו נאמר לשון אכילה, שבא לומר שאין שם איסורי הנאה אלא כדרך הנאתם, וזה צ"ע לכאורה. ע"כ נראה שדברי אביי הם **רק בגוונא דהתם**, דאיסור בשר בחלב ניתן ללמוד גם במה מצינו מכלאי הכרם שבהם האסור הוא גם שלא כדרך הנאתם (שם תוד"ה כלאי כרם), אלא שניתן לדחות דאיכא למימר שור הנסקל וחמץ יוכיחו (תוד"ה מה לכלאי הכרם), בזה הוא דחידש אביי שבכה"ג שיש מקום לימוד גם מאיסור שגם שלא כדרך הנאתם אסור בו, כל האי גוונא דייקנן מזה שלא נאמר בגופו לשון אכילה לגלות **שעיקר** הלימוד הוא מכלאי הכרם, ולא מאידך. **ורק בכהאי גוונא** שיש מקום לימוד גם מדבר שאסור שלא כדרך הנאתו, הוא דאמר אביי סברתו. אבל כשכל עיקר הלימוד אינו אלא ממקום שאינו אסור אלא כדרך הנאתו, ודאי שלא שייך לדייק ולומר דהלמד יהי חמור מהמקור עצמו, כי מהיכי תיתי לבוא להחמיר בלמד יותר, וזה נראה לעניות דעתי פשוט וברור. וע"כ לא קשה מה שהקשו בדברי התוס' שלא אסור בקדשים אלא כדה"נ, וכן לא קשה קושית רע"א לענין הנאה מן המת שגם כן אין בו איסור אלא כדרך הנאתם.

יא.

אלא שבסי' אחיעזר שם הביא עוד מה שתמחו בתוס' הנ"ל בענין הנאה מן ההקדש, מדהתוס' סנהדרין פ, א דמבואר שם דבמוקדשין אסור שלא כדרך הנאתם בהניח חלב מוקדשין ע"ג מכתו (ד"ה בשור), וזה לכאורה סותר דבריהם בפסחים.

והנראה בזה בהסבר חילוקו הנ"ל של האחיזה כדלהלן. דבהקדש יש **שני** סוגי איסור. האחד, מדין **בעלות** הקדש, דלא גרע מגזל הדיוט, והשני מדין **איסור**, דהתורה אוסרת הנאה מההקדש בדין מעילה מגזירה שווה הנ"ל. וזה מבואר בתוס' כתובות ל, ב (ד"ה זר) שחילק בכה"ג בין אוכל תרומה בשוגג "דלא הוי ממון אלא כפרה ואפי' אוכל תרומת עצמו דלא גזל מידי משלם... אבל קרן וחומש של הקדש אינו משום כפרה אלא משלם ממון, שגזל הקדש".



בהנאה מהצל, דלא מחסיר ופוגם גם בהקדש, נראה דבהדיוט כהאי גוונא אין שם גדר בעלות ומזיק כלל (ואינו אפילו בגדר של זה נהנה וזה לא חסר, שלכתחילה יכול למנוע חבירו מליהנות, כמבואר בתוס' ב"ק כ, ב ד"ה הא), ודברי התוס' בפסחים מתייחסים להנאה מצלו של אילן, דאומנם גם זה ילפינן לאסור חטא חטא מתרומה, אך זהו דין אסור ולא דין גזל, דלא שייך בכה"ג גזל, בזה הוא שכתבו שלא נתרבה אלא כדרך הנאתם דומיא דתרומה. ואילו בנהנה ע"י שמחסר ההקדש, כגונא דהתוס' דסנהדרין, ששם החלב ע"ג מכתו, דבזה הוא מגדרי גזל, ודאי שכשם שאסור ליהנות משל חבירו מגדרי גזל, גם שלא כדרך הנאתם, לא גרע הקדש מזה.

יב.

הדרך לעניינו, דעגלה ערופה דילפינן מקדשים, הרי הוא מדין האיסורי שבהקדש, מצד "כפרה כתיב ביה כקדשים". וכן מת דהדרין למילף מעגלה ערופה, בכל זה האיסור הוא רק בכדרך הנאתם כמו בהקדש בכה"ג שאינו אסור מדיני גזל שבו, ע"כ אינם אסורים אלא כדרך הנאתם, ומיושבת יפה קושית הגרע"א, ומוכח מהתוס' שאין איסור הנאה דמת אלא כדרך הנאתם.

וכל זה במת עצמו, אכן בעור דכתב ר"ת לאסור מצד דילפינן ממשמשי ע"ז, ובע"ז עצמה האסור גם שלא כדרך הנאתם, דלא כתוב שם אכילה אלא לא ידבק בידך מאומה מן החרס, וזה מבואר ברמב"ם פ"ה מיסודה"ת ה"ז וה"ח (וע"ע תוס' שלהי תמורה ד"ה הנשרפין).

אך כבר נתבאר לעיל, שזה מדין כבוד המת כשאינו מוחל על כבודו, שבוה לר"ת גופו של מת נלמד מכש"כ ממשמשיו, ואסור גם שלא כדרך הנאתם. אך במוחל על כבודו, בזה אזל לאיסור זה דילפינן ממשמשי ע"ז, ואין הלימוד אלא מעגלה ערופה, בזה אין איסור אלא כדרך הנאתם, כמו בעגלה ערופה דילפינן מקדשים כשנהנה בלי שמחסר מההקדש מצד האסורי שבהנאה מההקדש, שאין בו איסור אלא כדרך הנאתם, כמבואר בתוס' פסחים כו, א הנ"ל.

מסקנת הדברים עפ"י כל האמור לעיל, דשלא בהסכמת המת בעודו בחיים חיותו, יש בו איסור הנאה מן התורה בשימוש בעור, לדעת ר"ת, ואיסור זה גם שלא כדרך הנאתו, כגון שמוש בעור לצורך שתילתו בגוף החי מן התורה. ואין לדון בו להיתר אלא כשהחולה לפנינו והוא זקוק לזה בגדר של פקוח נפש.

אולם כשהנפטר עצמו נתן רשות לזה, בזה גם לדעת ר"ת אין בזה איסור שנלמד מע"ז, ואין בזה אלא איסור הנאה שנלמד בגופו של מת "שם - שם" מעגלה ערופה, ואיסור הנאה זה הוא רק בכדרך הנאתם מן התורה, ואילו שלא כדרך הנאתם אין בו איסור תורה, ותלוי במחלוקת בתוס', אם יש בו איסור דרבנן. אולם גם לדעה האוסרת מדרבנן, בחולה שאין בו סכנה מותר איסור זה **לדברי הכל**, כמבואר בגמ' פסחים כה, ב "ברבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקא דערלה", דהותר גם מצד שאין זה כדרך הנאתו. ומאחר שריפו ע"י השתלת העור בגוף החולה אין בזה כדרך הנאה מהעור, בדומה לשמוש בגוהרקא דערלה הנ"ל ע"י שפשוף של החולה, ע"כ מותר ריפוי זה דעור המת, לא רק בחולה שיש בו סכנה, אלא בכל חולה, אף שאין בו סכנה, ומותר יהיה גם להכין לצורך זה גם כשאין חולה לפנינו.

יג.

ועדיין יש לדון במה שהעלינו להיתר גם בחולה שאין בו סכנה, מצד מצוות קבורה והלנת המת, שע"י ההשתלה מבטלים זאת.

אך מקושית התוס' ואידך ראשונים, שהקשו בגזירה זו של שמה ישתמש בעור המת, שהוקשה להם רק מצד האיסור הנאה שבו ולא מצד קבורה והלנה, וכן ר"ת שדן ומסיק שאכן העור אסור בהנאה, רק מצד איסורי הנאה דן בו, ולא מצד חיוב קבורה, צריך לומר דנקטי שמצוות קבורה וכן איסור הלנה לא נאמרו בעור המת, וצ"ע אמאי.

והנראה דהוא עפ"י מה שהוכיח המשנה למלך (סו"פ י"ד מהל' אבל) שאין מצוות קבורה אלא בראשו ורובו. אכן הביא שם מהתוי"ט שמפרש הא דמצניע מן המת והוציאוהו בשבת, שהחיוב בכזית הוא משום שמצניעים אותו לקוברו, אלא שהמשנה למלך תמה עליו מהירושלמי (והו"ד גם בהגרע"א ביו"ד) א"כ עכ"פ לכאורה לפי התוי"ט יש חיוב קבורה גם בכזית מן המת.

אך נראה שגם התוי"ט לא פליג בזה, וכהוכחת המשנה למלך. אלא שמ"מ סבירא ליה שמצד שלא יהא מוטל בבזיון, יש עליו חיוב לקוברו, אך לזה סגי גם בהצנעתו, וזה עפ"י המבואר בסוגיא דסנהדרין (מו, ב) ובתוס' שם (ד"ה קבורה). דהבעיא אם יש מצות קבורה היא מצד הכפרה שיש בזה, דאילו משום בזיונה סגי, "אם שוכב על המטה בכבוד", והיינו ודאי במקום הסגור מעין רואים, ובזה הוא דהעלה התוי"ט שיש מצוה גם בכזית מן המת, והיינו להצניע, אבל לא מצד מצות קבורה. ובאמת הסיוע שמביא לזה הוא ממקס ספרים, והרי שם כל החיוב הוא מצד בזיון וסגי בגניזה בעלמא, וע"כ אתי שפיר שלא הוקשה להם לראשונים בענין עור המת מצד מצוות הקבורה, רק מצד איסור הנאה שבו.

יד.

אכן בחידושי הר"ן חולין (קכב, א) הביא ג"כ הקושיה הנ"ל בענין עור המת, שהרי אסור בהנאה, ותיירץ בשם הרמב"ן, שאין הפירוש דחיישינן שיעשה בכוונה שטיחים לחמור, אלא "דעור אביו ואמו מתוך חיבתם, מפשיטם ומקיימם בידו לספוד עליהם ושוטחם לפניו, ויש בו אסורא משום מלין המת ואינו קוברו, ובזיונה נמי איכא". א"כ לכאורה נראה מזה דיש בעור משום הלנת המת וביטול מצות הקבורה.

אך, אם כך היא כוונת הר"ן הרי קשה, שבעוד שבא לתרץ נמצא שמזה גופא קשה, דהרי מזה עצמו תקשי כקושיא קמא, דאם אמנם בכי האי גוונא שעושה זאת מחמת חבתם אין איסור הנאה מהמת, אך מ"מ הן איכא הני איסורי הלנה וביטול קבורה, וא"כ אמאי חששו שיעבור על זה, ואם דעתו לומר דהני איסורי קל בעיניהם, נמצא עיקר התיורץ חסר מן הספר.

ע"כ נראה שכוונת הדברים אינה מצד העור עצמו, אלא בכדי להפשיט העור **משה** קבורת המת עצמו, ועי"ז נמצא מלינו ואינו קוברו מיד, וע"כ שייך שפיר בזה הגזירה, כי בעצם אין כוונתו להלינו, אלא שמתוך עיסוקו בהפשטת העור לצורך

ההספד נמצא מלינו, לא בכוונה. וכן נראה מהמשך דבריו שם בשם הרמב"ן הנ"ל: "...ויש בו איסורא משום מלין מת ואינו קוברו. ובזיונא נמי איכא, וה"ק: גזירה שמא יפשיט עור קרובים לספוד עליהם, ויבא לאחר זמן לעשות מהם שטיחים, או הוא או אחר שנושאן שאינו מכיר בהם שהם של אדם" ע"כ לשונו.

והנה גזירה זו שמא ישכח לאחר זמן מה טיבם של עורות הללו ויבואו לידי בזיון ע"י שיעשו מהם שטיחים, לכאורה חשש וגזירה רחוקה היא. בעוד שהאיסור של הלנה ואי-קבורה, היא מציאות ברורה ושמשהה בעור לספוד עליו. (דודאי לא מסתבר שיהיה זה בכלל "הלינו לכבודו" שאינו עובר עליו, וכן הרי עכ"פ עובר על מצות קבורה, שרק הלנה הותרה לכבוד המת, ולא ביטול כל ענין הקבורה, וא"כ אמאי שבקה הגמ' האיסור הברור ותופסת החשש הרחוק, וכן כאמור הרי אדרבא מזה גופא קשיא, דא"כ איך חששו שמא יעשה זאת). אלא שכנ"ל, בזה עצמו שמלין העור. ואינו קוברו אין איסור, כי אין על העור מצוות קבורה כלל, אלא שלצורך העור חיישינן שיבוא להלין המת עצמו. וזה אינו אלא חשש, ע"כ הוסיף בזה גזירה נוספת, שמא במשך הזמן ישכח ויבא גם לידי בזיון שיעשה מהם שטיחים.

מכל הנ"ל נראה ברור שאין בעור משום מצוות קבורה ואיסור הלנה, וגדר בזיון ודאי לא שייך בכל כהאי גוונא שמשתמש בו לצורך ריפוי והצלת אדם ממות או מיסורים. ומאחר וכנ"ל, כל שהמת מחל בחייו ונתן רשות להשתמש בעורו לצורך ריפוי, אין בשימוש משום איסור, גם להניי שיטות דסברי שגם עור המת הוא בכלל איסורי הנאה, דכל כה"ג השימוש בו הוא שלא כדרך הנאתו, והרי הוא מותר לכל הדעות גם לחולה שאין בו סכנה, מכש"כ בחולה שיש בו סכנה.

וכיון דאתנין להכי נראה שמותר גם הכנת העור למטרה זו, גם טרם יש חולה לפנינו הזקוק לזה, כיון שכל עוד שאין החולה זקוק לזה, אין שום מעשה הנאה מהעור, ואילו כשבא לידי שימוש הרי הנאה זו מותרת, וכנ"ל, והנלענ"ד כתבת.

השתלת עור מהמת - התכתבות

כאמור השאלה על השתלת עור למקרי כויות שבה והופנתה בזמן האחרון למועצת הרבנות הראשית לרגל מקרה של פגיעה המונית, שהוכח הצורך להחזקת כמות מסוימת של עור נפטרים שיהא מוכן לעת הצורך הדחוף.

הקונטרס שנכתב בשעתו ע"י הח"מ היה לפני חברי המועצה. הג"ר שלום משאש שליט"א רבה הראשי של ירושלים ת"ו ערך כנגדי קונטרס ובו השיב על דברי. עיינתי בדבריו, ואחר העיון נראה לי שאין בהם כדי לדחות את מה שכתבתי. העליתי את הדברים על גליון למען יהיו הדברים בפני תלמידי החכמים. "ואת כל ונוכחת".

א.

כת"ר (בפרק ב) טרח ואסף כעמיר גורנה כל המקומות ברמב"ם שפסק שיש בעור המת טומאת מת, וכן לענין אכילה שנחשב כבשר. ומזה כאילו מוכחת דעתו שעור המת אסור בהנאה. וכי ע"ז דמש"כ בקונטרס שלי שבדעת הרמב"ם אין הדבר ברור, דאישתמיטתי כל הני מקומות ברמב"ם.

כת"ר (בפרק ג) יוצא מתוך ההנחה שדברי התוס' נדה נה"א, שעליהם נסב הדיון, הם רק אליבא דל"ק דעולא דעור אדם טהור מה"ת, שרק ללשון זה הוא שחידשו התוס' דאין איה"נ בעור המת משום דילפינן ממש"כ בעגלה ערופה כפרה כקדשים ואיה"נ דמת מע"ע ילפינן. ומכיון שההלכה כפי שפוסק הרמב"ם היא כלישנא בתרא דעולא דעור האדם טמא מה"ת, כל חידוש זה אינו.

אבל אין הדבר כן. קושית התוס' היא גם ללישנא בתרא, דהרי גם ללשון זה, דברי עולא הם לענין עור המת לאחר עיבודו, דירד ממנו תורת בשר, כדפירש"י. ובה אמר עולא דמ"מ גזרו עליו טומאה מדרבנן כדי שלא יעשה מעור אביו שטיחים והרי גם ע"ז שפיר קשיא קושית התוס' דמאחר דעור המת אסור בהנאה, אין זה תלוי כלל באם יש עליו תורת בשר או לא, ואיה"נ דאית ביה אינו פוקע ע"י עיבודו. וא"כ אכתי קשיא למ"ל גזירת הטומאה, תפ"ל דאית כאן איה"נ. א"כ גם לפ"ז הקושיא קיימא ונצרך תירוצם (השני) דמאחר דמע"ע ילפינן ובה נאמר האיסור מטעם "כפרה כתיב בה כקדשים", לפ"ז עורה מותר, א"כ ה"ה בעור המת. וז"פ וברור. א"כ אין שום קשר בין אם הלכה כל"ק דעולא או כל"ב.

והרי דברי עולא אליבא דל"ב הובאו להלכה ברמב"ם פ"ג מטו"מ הי"א: "... ואם עיבדו כל צרכו וכו' הר"ז טהור מן התורה. אבל מדבריהם מטמא... גזירה שלא להרגיל בני אדם לעבוד עורות האדם וישתמשו בהם", וזהו כלישנא בתרא דעולא. וכנ"ל הן גם בזה קיימת קושית התוס'. ותירוצם נצרך גם בזה. ואין הדבר תלוי כלל בפסק ההלכה בענין טומאת העור.

אכן מה שיש לכאורה ללמוד בדעת הרמב"ם הוא ממה שכי' (פ"ב מה' אבל הל' כא) בענין שיער המת. אך זה הן ציינתי גם אני (אות ב'). דלכאורה מעצם הדיון על שיער המת משמע דאילו עור פשיטא דקאי באיה"נ. אך, כפי שצינתי שם בא"ד הן זאת לכאורה סתירה גם על התוס' שהסיקו שעור המת אינו באיה"נ. ושם (אות ה') העליתי ביאור שיטת התוס'. והוא מוכרח שאל"כ טעו בדבר פשוט, ח"ו. וא"כ הן לא נפלאות היא אם נאמר שגם הרמב"ם הולך בשיטה זו.

ובעיקר, הן הצד השני בדעת הרמב"ם להתיר העור בהנאה למדתי מדברי גליון המהרש"א (שבסוף אות ב). ודבריו לכאורה מוכרחים בדברי הרמב"ם. א"כ לא עלי תלונתו דמר כי על הגאון ר' שלמה איגר זצ"ל.

אך כאמור לא כתבתי להכריע בדעת הרמב"ם, והדברים נסבו בעיקר בדברי התוס'. וכן אמור שם שגם לדעת ר"ת שחולק עליהם משום "דלא גרע מתכריכין", והיינו שטוען שאם אמנם מצד גופו של מת י"ל דאין בעור איה"נ, דילפינן לה מע"ע "דכפרה כתיב בה כקדשים", עכ"פ יש לאוסרו מדין משמשי המת. ובה כתבנו, ואם מצד משמשים אין איסור כשמחל על כבודו. וע"כ אע"פ דמצד איסור משמשים אסור גם שלא כדרך הנאתו, דהילפותא דמשמשים הוא מע"ז שאסורה גם שלכדה"נ, מ"מ כה"ג שמחל, אין בו איסור. וזה ע"פ דרכם של החת"ס ומהר"ם שיק.

אולם להני ראשונים שסוברים שעור אסור בק"ו משערו, ע"פ הסוגיה ספ"ק דערכין, ולא אתו עלה מצד דלא גרע מתכריכין כדעת ר"ת, לדידהו האיסור בעור הוא מדין שזה כגופו של מת (ונראה דאצ"ל דפליגי אהא דכתבו התוס' דילפינן

איה"נ דמת מע"ע ומקדשים וכנ"ל. אלא דס"ל דאין להשוות עור האדם שהוא כבשר לכל מילי לעור דע"ע, שאין עליו דין בשר. על כן כשם שגוף המת ילפינן לאיסור מע"ע, כן גם עורו, כיון דתורת בשר עליו.

אך בגופו של מת אין איסור אלא כדרך הנאתו, כדבירנו בקונטרס הני"ל, והרפוי בשימוש בעור הוא שלא כדה"נ. ואת"ל דהני ראשונים נקטי נמי כהא דר"ת, דיש בו גם איסור מצד משמשים, הרי בזה מהני מחילה, כמו לשיטת ר"ת.

ב.

בדעת ר"ת (סנהדרין מח) דהוקשה לו דמאחר דתכריכין אסורים בהנאה מי גרע עור המת מתכריכין, יצא לנו דגם ר"ת מסכים ליסוד של התוס' דמכוח הילפותא דמת מע"ע אין לאסור בהנאה עור המת, רק מדין תכריכין. ובזה הוקשה לנו, לשם מה שני הלימודים השונים חדא למת עצמו וחדא למשמשי המת דהיינו תכריכים (וה"ה העור), הרי ניתן ללמד כל דין איה"נ מתכריכין, דאטו גרע המת עצמו מתכריכין שהם משמשי. וע"ז חוזר כת"ר על הנחתו הראשונה, דכל עיקר דברי התוס' שחילקו בין גופו של מת לתכריכיו הוא רק אליבא דהאי לישינא דעולא דעור המת טהור. ואילו לפי הלשון הב' הכל בכלל גוף המת. וכבר הוכחנו לעיל שז"א.

עוד כי (בפרק ד) דכל עיקר הלימוד על תכריכי המת - משמשים ממשמשים - לא הוצרכו לו עד שהיה גוף המת אסור בהנאה. אבל בלי גז"ש מע"ע היינו אומרים דהמת אינו אסור בהנאה וכש"כ תכריכיו אפי' כרכו אותו בהם.

אבל זה תמוה, שהרי גז"ש זו "שם" "שם" דילפינן מה שנאמר במרים "ותקבר שם" ממה שנאמר "אבד תאבדון... אשר עבדו שם", היא גז"ש עצמאית, שנתקבלה למשה מסיני כדרך כל גז"ש, ואינה תלויה בגז"ש השניה דילפינן מת מע"ע. ואי"כ הקושיא עצומה, מאחר דגם משמשי מת ילפינן בגז"ש לאוסרם בהנאה, לשם מה הוצרכה לנו הגז"ש השניה לגופו של המת, הרי ניתן ללמד בק"ו, וכדילף ר"ת עור המת מזה.

לפי דברי כת"ר מהו זה שכתבו התוס' בע"ז (כט, ב ד"ה אתיא) דדרשה מע"ז היא "משמשים ממשמשים ממש", דמה בכך שהמדובר שם על משמשים, ולמה אין בכלל זה גופו של מת. אע"כ כמש"כ, דמזה גופא דאיצטריך תרתי גז"ש, דלא נילף גופו ממשמשים, שמעין דהם שני סוגי איסורים, ואיסור משמשים אינו אלא משום כבודו, ומהני מחילתו. ואילו איסור גופו, הוא איסור מהותי, ולא רק משום כבודו, וע"כ ל"מ בהו מחילה.

ומוכרח מש"כ בזה, דדין איה"נ מצד משמשים הוא מדין כבוד ונוי המת ובהו יכול הוא למחול על כבודו (והבאתי לזה דמיון ממה שאמרו שם בענין הספד שיכול המת לוותר. וכת"ר כתב שאין ראי' משם, כי זהו כבוד שמחוץ לגופו. אבל הרוואה יראה שלא בתור ראי' כתבתי זאת, רק בתור דמיון בעלמא. ועיקר היסוד הוא עפ"י האמור לעיל דזה מוכרח מצד עצמו, דאל"ה הלימוד מע"ע מיותר). לא כן הלימוד מע"ע שהוא דין איסורי, ולא בדידה תליא מילתא למחול. וזה ילפינן מדאיצטריך לימוד מיוחד לאיה"נ בגופו, ולא ילפינן לה בק"ו ממשמשים שאסורים.

ג.

עוד כי כת"ר בזה בפרק ד' הני"ל: "...ובפרט שלפי המסקנא לא נחלקו אלא לענין אי הזמנה מילתא, אבל אם עשו מעשה וכרכו בו, אזי התכריכין חזרו להיות כגוף המת, ודין אחד להם, שאין כבודו מחול וכו".

כנראה ר"ל שכל מחלוקתם של אב"י ור"ב אינה אלא לענין הזמנה, טרם כרכוהו בתכריכים, אבל כשכרכוהו, דשוב לא מדין הזמנה אתינן עלה, בזה לכו"ע כגופו ייחשבו. במחכת"ר אין הדבר כן. אם נאמר כן בדעת אב"י, נצטרך לפרש כי מחלוקתם לענין הזמנה, מקורה בשאלה מהו היסוד לגוף האיסור של תכריכים, שאינם אלא משמשים ולא גופו. לר"ב לא מצינן למילף משמשים מע"ע כמבואר בדבריו "משמשים ממשמשים ילפינן לאפוקי ע"ע דהיא גופה קדושה" (סני מח, א), אי איתא דניתן ה' ללמוד איה"נ דתכריכין גם הם מע"ע, שפיר היינו למדים גם לענין איסור הזמנה. וזה מבואר ופשוט ואריכות דברים אך למותר. וזו היתה עיקר קושית ר"ת דמאחר דמע"ז ילפינן הן שפיר נלמד בק"ו איסור הנאה דעור בק"ו מתכריכין. אי"כ פשוט הדבר, דגם אחר שכרכו בהם המת, אין איסורם מכוח הלימוד מע"ע, אלא ממה דילפינן מע"ז משמשים ממשמשים. ויותר נראה דגם אב"י מודה לזה דעיקר איה"נ דמשמשי המת מע"ז ילפינן, דאי"א ללמוד מע"ע רק גופו של מת. אלא שסובר דלבתר דילפינן דגם משמשים אסורים, מהדרין לה ללמוד מע"ע דגם בהזמנה גרידא נאסרים, וכדמפרש שם מילתא בטעמא.

ד.

כת"ר (בפרק ה) האריך להוכיח מדברי החת"ס ותלמידו מהר"ם שיי"ק זצ"ל דכבוד המת לא ניתן למחילה "דאין הכבוד שלו אלא כבוד יקר תפארת נשמתו וכו' וכו'".

אך אם כך, נמצאים החת"ס והמהר"ם שיי"ק סותרים משנתם. מה שהבאתי מתשו' המהר"ם שיי"ק בשם החת"ס בתירוץ קושית ר"ת דאמאי לא יהא בשר איה"נ מצד דלא גרע מתכריכין (בקונטרס שלי אות ד') "דמייירי דדעת' עלי' מעיקרא שלא לקבור עמו ואינו רוצה בנוי זה". דאפילו תימא כמו שרצה כת"ר לפרשו ולתרץ מה שתמהתי בעניי בד"ק, שהמדובר שהמת עצמו מחל על כבודו ועל נוי זה, דאיך יכול למחול על כבודו שהרי אין הכבוד שלו וכו'.

אלא פשוט דאין בדבריהם סתירה כל עיקר, דמש"כ החת"ס (יו"ד סי' שלו) הוא על גוף האדם, שזה ודאי אין בכוחו למחול. וזהו כמ"ש הכ' שמסתמך עליו "כי קללת אלקים תלויה". אך אין הדבר כן באשר לתכריכיו, ובאשר לעור שרק מכח השואתו לתכריכים אתינן עלה.

עוד אמינא דבר מטעם מחילה, כל כה"ג שהמת בעודו בחיים חיותו ציוה במפורש, שמוותר על קבורת עורו, ומסכים ומרוצה שישתמשו בעור לצורך רפוי, כי אז הרי לא חל בו תורת משמשי המת כלל. ואעפ"י שהיו עליו בשעת מיתתו, אין זה אלא כאותם בגדים שהיו על המת בשעת מיתתו. אבל כיון שלא היו מיועדים לבוא אתו בקבורה, אין עליהם תורת משמשי המת כלל.

ובדומה לאותם מיכסים שמכסים בו המת בהוצאתו לקבורה, ובדיעה שלא יקברו עמו, שלית דין ולית דיין שאינם אסורים בהנאה, כי לא חל עליהם תורת משמשים כלל. וזה נ"ל פשוט.

ומה דהוקשה לו לר"ת על עור המת, "דלא גרע מתכריכין" היינו כמש"כ בקונטרס אות ג, דבפשיטות אין המדובר כשהמת עצמו התיר השימוש בעורו, אלא שדעת הבן להשתמש בהם, מבלי הרשאה והסכמה מהאב, שרק בכה"ג שייך הגזירה, ע"כ שפיר הוקשה לו, דרצון הבן והסכמתו ל"מ לאפקועי איה"נ שחל על העור מדין משמשים. כי עיקר הקובע היא הסכמת המת עצמו, ואין המת נכס הבן, לעשות בו כרצונו.

ה.

עוד כ' כת"ר (בפרק ו) דלא תקשי על ר"ת מראיית התוס' (נדה נה) בתירוצו השני "דס"ל כמש"כ התוס' ע"ז כט,ב ד"ה כפרה, דיש פסוק אחר "וערפו שם" - שם תהא קבורתה (כריתות ו), דאחר עריפתה אסורה. ומשמע דכולה תהא נקברת, וגם העור בכלל.

ובמה שהקשה מתכריכין דק"ו שהעור אסור בהנאה כ' כת"ר (בפרק ז) דזהו 'לדבריהם', אבל שיטתו עפ"י האמור בכריתות הנ"ל דהלימוד הוא ממש"כ בע"ע עצמה, עוד כ' שם (בפרק ו) עפ"י הנ"ל בכריתות "מכאן שתירוף הב' של התוס' נדה אינו קיים מכל הבחינות. עיקר הלימוד אינו מ'כפרה כתיב בה'... אלא מ'וערפו שם'."

אבל פשוט דברי ר"ת אינם מורים כן. אילו היה מכיון דמסוגיא דכריתות יש ללמוד דהכל בדין קבורה, כולל העור, וממילא נופלים כל דבריהם שבע"ע אין העור אסור, כי אז הו"ל להקשות עליהם עדיפא מינה, ולסתור דבריהם מכל וכל, דהם טעות מעיקרא, וממקום שבאו ללמוד היתר העור, שם מפורש שהכל באיסור.

כן מש"כ שהתירוף השני של התוס' פשוט "אינו קיים" עפ"י הסוגיא דכריתות, דהוא טעות מעיקרא, אני עני לא הגעתי עדיין לכלל מידה זו שניתן לדחות דברי התוס' ולישוי להו כטועים בדבר משנה, ואף ר"ת כאמור בקושיתו מצד הלימוד ממשמשים חזינן דנוקט כסברתם שאין ללמוד מע"ע דין העור רק מכוח דלא גרע מתכריכין, שהוא לימוד אחר.

כן תמוה לפ"ז כל הני דוכתי בגמרא דאמרינן איה"נ דע"ע מלימודו של ר' ינאי, "כפרה כתיב ביה כקדשים" (וזה לא רק לגבי הלימוד שהוא ביום ושטרפות פוסלת בה, אלא גם למקור האיסור עצמו שבע"ע) למה לא הזכירו הלימוד שכתוב בע"ע עצמה "וערפו שם" - שם תהא קבורתה, בפרט בע"ז כט,ב לענין איה"נ במת מגז"ש מע"ע.

אלא תוכן הדברים כמש"כ בקונטרס, דאמנם כן עיקר הלימוד הוא ממש"כ בע"ע עצמה. אבל לא היינו עומדים על טעמו של איה"נ הזה, שהרי מדעת עצמנו לא היינו אומרים שהוא מצד שני בו "כפרה כקדשים", והיינו יכולים לומר שהוא בדומה לאיה"נ של כלאי הכרם ובשר בחלב וכל כיו"ב, לזאת הובאה הדרשה שממנה למדים טיב הענין, שמכאן נפ"מ לענין טריפות, ולענין יום, וכן - כפי שהוכיחו התוס' הנ"ל - גם נפ"מ לענין העור. ומזה נשמע משמ"כ "וערפו שם" לחייב הקבורה, זה רק על גופה של הע"ע ולא על העור. כך פשוט יוצא מתירוף זה של התוס'. כאמור חזינן שגם ר"ת לא נחלק ע"ז, אלא שבא עליו ממקום אחר, והיינו דמסתבר לו דעור לא גרע מתכריכין.

[ועי"ש שכתבנו דשיטת התוס' דאכן אין ללמוד זאת מתכריכין, כי העור נחשב כגופו של מת. וזהו סוג אחר של איה"נ, וזה לא נאמר בעור, לפי הלימוד מע"ע, וגופו של מת לא ילפינן מגז"ש דע"ז, דרק משמשים ילפינן ממשמשים (ע"ז כט,ב תוד"ה אתיא).]

ובזה אזלה גם "מציאה" שמצא כת"ר (בפרק ו) בתוס' קידושין (נז,א) שעיקר הדרשה לאיה"נ דע"ע היא ממש"כ בה גופא "וערפו שם" - שם תהא קבורתה". הרי שהדרשה האחרת שעליה מסתמכים התוס' אינה עיקר. עכתי"ד. ודאי שעדיפה הדרשה שנאמרה בע"ע עצמה. אך, כאמור, גם הדרשה השניה **חשובה**, שמשו"כ הביאה בגמרא בכל הני דוכתי, כנ"ל. אלא שממנה אנו עומדים על **תוכן האיסור** שבה, והנפ"מ כמבואר, דאילו לא לימוד זה לא היינו יודעים שטרפות פוסלת, וכן לא היינו יודעים האי דינא שהעור אינו בכלל איה"נ, וממילא אינו בכלל קבורה.

ו.

עכשו אני בא לעיקר הסתירה שישנה לכאורה על שיטה זו המתירה עור המת בהנאה, מסוף פ"ק דערכין, שמעכתי"ה שליט"א מביא אותה וחוזר עליה כמה פעמים, ואכן גם אני בעניי, הבאתיה בראש הקונטרס ומשם יסוד דברי הריטב"א והרשב"א.

ובאמת הדבר מפליא, שהתוס' לכאורה העלימו עין מסוגיא זו. וגם ר"ת לא הוקשה לו מסוגיא זו. והרי גם רנב"י דפליג התם, ולדעתו אין לאסור השיער ומחלק בין שיער אשה היוצאת ליהרג לבין שיער בהמה היוצאת ליהרג, ד"אשה מיתתה אוסרתה", בעור אוסר. שהרי רש"י פירש דאיסור הנאה דאדם היוצא ליהרג אין איסורו מצד פסה"ד דמיתתה אלא מהדין הכללי דאיה"נ דאיכא במת, ואילו שיער "לאו בר מיתתה הוא". מינה יש לשמוע דאילו עור דבר מיתתה הוא שפיר בכלל איה"נ דגוף המת הוא. וצ"ע רב לכאורה.

והנלע"ד בזה דהתוס' ור"ת אינם מפרשים הא דקאמר "אשה מיתתה אוסרתה". כדפירש"י הנ"ל. אלא הם מפרשים עפ"י דבריהם בפירושם לענין היתר הנאה מהעור, וה"פ: "אשה מיתתה אוסרתה" היינו דלימוד איה"נ הוא במיתתו מלימוד דע"ע (דכנ"ל הא דיוצא ליהרג עפ"י ב"י אינו גורם לאיה"נ באדם ורק מכוח הדין הכללי דמת אסרינן ליה). ובע"ע הרי גם העור מותר, ובכלל זה השיער, ע"כ מתניתין באמרה "יתנו" (כדמוקי לה בריש הסוגיא שם דבהכי מיירי) מידי דהוי אעור. (ועי' בתשו' הרשב"א (ח"א סי' של) דג"כ פירשה הגמרא "מיתתה אוסרתה" באופן אחר מפי רש"י).

ז.

בסיכום הדברים יש לנו שני יסודות להתיר העור אליבא דרבננו בעלי התוס' ור"ת **כשמחל מחיים** ע"ז:



א. תירוץ הב' דהתוס' נדה נד, שבדרך כלל נקטינן דהתוס' רואים תירוץ שני כעיקר. ואם זוהי מחלוקת בין שני התירוצים - השני עיקר.

[ענין לדוגמא יש"ש לב"ק (פ"ב סי' טז) שכ' בסוף דבריו. וז"ל: ומאחר שהתוס' כתבו "אי נמי", מה קשה להו בתירוץ הראשון, בפרט וכו'. אלא ש"מ דס"ל דאין שום ראי' מהסוגיא.]

אך באמת אין הכרח לומר דפליגי שני התירוצים, גם התוס' מסכימים למ"ש ר"ת דטומאה חמירא להו לאינשי, כמו שהוכיח בדבריו. אלא שעדיפא מינה תירצו, דלגבי העור אין כלל לימוד לאיה"נ. עכ"פ תירוצם זה של התוס' **לא נדחה**. ואעפ"י שודאי לפסק הלכה נקטינן כר"ת, זהו עפ"י הכלל הנקוט בידינו דספיקא דאורייתא לחומרא. אבל גם דברי התוס' לא נדחו, והם מצטרפים כסניף, כמקובל בדרך פסיקת ההלכה.

ב. היסוד השני להיתר הוא, שגם לר"ת (וכמש"כ י"ל דכל הני רבנותא לא נחלקו בזה על דרכו של ר"ת שאוסר העור מצד ק"ו מתכריכין) כשהמת מחל על כבודו אין בדבר איסור, בפרט בשימוש מעין זה, לצרכי ריפוי, שגם אם אין זה כרוך בפקו"נ, אין זה לפעמים רחוק מזה, כשנפגעו בפניהם וכיו"ב שמתביישים לבא בציבור. ויש שחייהם אינם חיים מטע"ז רח"ל, ואין בזה בזיון ממש, וקרוב לומר שזהו כבודם, שיביאו תועלת, ובהו יעשו המתים חסד עם החיים.

ובזה הן **יש לנו רב**, הלא ניהו מרן החת"ס ותלמידו המהר"ם שיי"ק זצ"ל, שמהם שמענו היסוד, שבאיסור משום נוי וכבוד המת, מהני מחילה. ומה שהעירי בדבריהם, כי נראה דאינהו ס"ל שאפי' בכה"ג שלא המת עצמו גילה דעתו שמוחל על כבודו, אלא בנו שמתעסק בקבורתו, גילה שאין דעתו על נוי זה, אינו באיה"נ, זה לא נראה לענ"ד, ומטעם שכתבתי, דודאי אין הן בעלים על גופו של אביו למחול על כבודו. ומש"כ כת"ר דכוונתם שהאב עצמו מחל ודאי לא מתקבל כמש"כ בקונטרסי. חזא דזהו מילתא דלא שכיחא, ול"ש בכה"ג גזירה. ותו, והוא העיקר, שאם הוא לא חס על כבודו, ומצד הדין **רשאי** הוא לעשות זאת כמו שכתבו, א"כ למה לנו לדאוג לו יותר. ע"כ הדבר ברור דאין המדובר כשמחל המת על כבודו. על כן אין תירוצם מספיק בביאור שיטת התוס' מקושייתו של ר"ת.

אך עכ"פ שמענו, וניתן לקבל היסוד, הנשמע מדבריהם, שבדבר שהוא משום כבודו ונוי רשאי המת לוותר, ובהו **כבודו מחול**. ומעתה הן לא נפלאות היא לומר שזוהי אכן שיטתו של ר"ת, שבה מתורץ מה שהוקשה לנו בדבריו. ולא ראיתי תי' אחר מקובל מזה שכתבתי.

מכל האמור, אני חוזר, על משנלע"ד להלכה להתיר שימוש בעור המת, כשהתיר זאת האדם בעודו בחיים, גם כשאין בדבר ענין של פקו"נ, אבל יש לחולה סבל רציני, שניתן לתקון ע"י השתלת העור, ולדעת אידך ראשונים, דנראה דאסרי העור מצד דמדמו לה לגופו של מת, נמי מותר משום שזה שלא כדה"נ, כדלהלן.

ח.

כת"ר (בפרקים ח-ט) דן גם במש"כ בענין איה"נ מהמת **בשלא** כדרך הנאתו. אך לא מצאתי בדברים מה שידחה מה שכתבתי בזה. וכבר הביא כת"ר בעצמו (בפרק יא) מה שדנו האחרונים להתיר כל שלא כדה"נ, ברם בסוף הדיון מסקנתי שלדעת ר"ת דילפינן עור המת בדומה לתכריכין ממשמשי ע"ז, יש מקום לאיסור גם שלא כדרך הנאתו, אולם ההיתר גם בזה הוא מצד מה שהעלינו בדעת ר"ת, דאם מוחל על כבודו אין בזה איסור. ע"כ לא נכנסתי לדון בשאלה של שלא כדרך הנאתו, ולהעיר במש"כ כת"ר בזה.

ט.

כדאי להוסיף עוד, כי אותה סברא שהעלה הגרא"י אונטרמן זצ"ל, שכיון שההנאה באה לאחר שנתאחד העור עם החי פקע ממנו כל איסור ההנאה, הרי היא קיימת גם בניד"ד, ואין להאריך.

י.

מסקנת הדברים, שלפנינו שלש שיטות באיה"נ מן המת. אך לכו"ע מותר הריפוי בעור כשהרשה זאת בחייו:

1. שיטת התוס' (נדה נה, א זבחים עא, ב) דעור המת אין בו איה"נ.
 2. שיטת ר"ת (סנהדרין מ, א) דיש בעור איה"נ מצד משמשי המת, אולם בציווה זאת מחיים, אין בו איסור כי מחילתו מהני, וכן כי בדרך זו אין עליו תורת משמשי המת.
 3. שיטת הרמב"ן ועוד ראשונים שעור המת הוא באיה"נ מדין גופו של מת, ומקור האיסור ילפינן מקדשים, וע"כ אין בו איסור אלא כדרך הנאתו. ומאחר ושימוש לצרכי רפואה אינו כדה"נ, ע"כ גם לשיטה זו אינו אסור בגלל זה.
- ואם גם הני שיטות אזלי בשיטת ר"ת דיש בו גם איסור מצד משמשי המת, כדברי ר"ת, יהיה ההיתר גם מצד דין משמשים בכה"ג שהרשה זאת בחייו, וכמ"ש לר"ת, ותו לא מידי.

מתוך מכתבו של הרב שלום משאש שליט"א

דעת הרמב"ם - נראה שכת"ר שליט"א לא ראה אלא את דברי הרמב"ם בה' טומאת מת שמדבר רק על טומאה וטהרה, ולא הביט על דבריו בה' מאכלות אסורות כד, כא שהובאו במאמרי. מדבריו מוכח שאם עיבדו אינם כבשר בין לאכילה בין לטומאה. בהלכה יט כתב להדיא: "יש עורות שהן כבשר והאוכל מהן כזית כאוכל מן הבשר. והוא כשיאכל אותן כשהן רכות". והרב המגיד פ"י: "לפי שאם עיבדן וכו' שהן מתקשים אינם קרוים אוכל כנז' שם". הרי להדיא דאם עיבדו מותר לכ"ע בין לאכילה בין לטומאה. וא"כ לפי"ז אין מקום לקוי התוס' כל עיקר, שהרי הוצרכו לטמאו מדרבנן משום גזירת שטיחין. וממילא מוכרח לומר דקושיית ר"ת גופה קאי ללישנא קמא דוקא, דאפי' לא עיבדו דבר תורה טהור. וסובר ר"ת דמ"מ אסור בהנאה מה"י מלימוד דע"י, ולמה הוצרכו לטמאו מדרבנן משום גזירת שטיחין. ותי' דטומאה בהנאה מה"י מלימוד דע"י, ולמה הוצרכו לטמאו מדרבנן משום גזירת שטיחין. ותי' דטומאה חמירא להו מאיסורא. וע"ז בא תי' הב' של

התוס' שהם סוברים דבאמת אין איסור הנאה בעור גם בלא עיבדו, דעיקר הילפותא מכפרה כתיב בה כקדשים דעורס מותר בהנאה.

וכל זה רק לפרש דברי התוס' בנדה ב' התירוצים. אבל לענין הלכה הלא קי"ל הלכתא כלישנא בתרא, דבלא עיבדו אסור בין לטומאה בין לאכילה, וכמ"ש מאן דמתני אסיפא אבל ארישא טומאה דאורייתא, ובין לאכילה בין להנאה אסור ולא מטעם גזירת שטיחין. וכן פסקו כל הפוסקים הנ"ל.

ועי' בתוס' נדה נה ד"ה שמא וכו', שהקשו קו' זאת גופה בלי לומר וכי גרע מתכריכין, רק הקשו והלא מת אסור בהנאה, דגמרי שם שם מע"ע (ומסתמא גם העור בכלל) ותי' כתירוצ' ר"ת דחמירא להו טומאה מאיסורא. מוכח דעור נשאר עם גוף המת, ונלמד מע"ע, וכמ"ש בדבריהם להדיא. וגם כאן בסנהדרין התחילו וז"ל: "מיהו מת גופיה ילפי מע"ע", ועי"ז הקשו ותירצו כתי' ר"ת. מוכח דאחרי התירוצ' חזרו הדברים למקומן דהעור נשאר בכלל גוף המת שנלמד מע"ע.

הצורך בשתי גזרות שוות - לפי דעתי קושית כת"ר שליט"א הקשו אותה התוס' עצמם במס' ע"ז כט, ב, למה לא נילף מת גופיה מג"ש דשם-שם מע"ע עצמה, כמו שלמד רבא לגבי אורג בגד למת מהפסוק בעבודה זרה "אבד תאבדון וכו' אשר עבדו שם". והיא ממש קו' כת"ר שליט"א למה לא נילף מתכריכין. ותירצו דהתם משמשין ממשמשין ממש, דקרא דאבד תאבדון בכלים שנשתמש בהם לע"ז. נמצא דהג"ש מיום שנתקבלה למשה מסיני היתה דוקא לענין משמשין לענין הזמנה, לו' דוקא אשר עבדו שם, ולא בהזמנה שלא עבדו עדיין.

ומזה אני חוזר על דברי בתשובתי הראשונה, דב' ג"ש היו: אחת שם-שם מע"ע לאיסור הנאה למת, והשניה שם-שם מע"ע לענין הזמנה דלאו מילתא היא. ור"ל, שאחר שהיתה ג"ש הראשונה לענין גופו של מת, באה הג"ש השנית על ענין משמשי המת, שאין אסורין בהזמנה לבד.

ובזה תתורץ ג"כ קו' כת"ר שליט"א, דאין למדים בק"ו ממשמשים לאיסור גוף המת. והתוס' עצמם בנדה ובע"ז מקשים רק קושית הסתירה, וכמשי"ל. ועי' למהר"ם בע"ז דף כט, שהסביר לדברי התוס' הנ"ל. באופן דדברי כת"ר שליט"א הם קושיה מבחוץ ומוכרח לתרצה. ובלא"ה י"ל דמילתא דאיתא מק"ו טרח וכתב לה קרא. והעיקר הוא דלעיקרא דמילתא בין הבשר בין העור איתא מג"ש דשם-שם מע"ע, ולא מכפרה כתיב בה.

אם לימוד עגלה ערופה, מקדשים הוא גם לאחר עריפתה כת"ר שליט"א (במאמרו לעיל פרק ה) הכניס בכלל הלימוד כפרה כתיב בה כקדשים, שמלבד לימוד שאינו אלא ביום, ושטרפות פוסלת בה, יש להוסיף גם לימוד שהעור מותר. וממילא וערפו שם לחיוב קבורה קאי דוקא על גופה של ע"ע ולא על העור.

לדעתי אם באמת דעתם של התוס' דכפרה כתיב בה כקדשים, באה להתיר העור, א"כ הו"ל להתוס' בע"ז (כט, ב) ד"ה כפרה להוסיף עמשי"כ דאצטריך לדמותה לקדשים שאינה אלא ביום ושטרפות פוסלת בה, דגם איצטריך להתיר עורה כקדשים, וכמ"ש בדבריהם נדה נה, א. ועוד דא"א ללמוד היתר העור מכפרה כתיב בה, שלא בא לאסור אלא מחיים, דזה לא היינו לומדים מוערפו שם שאין זה אלא לאחר מיתה וא"כ איך נוכל לכלול בלימוד דכפרה כתיב בה לענין אחר מיתה דדוקא גוף ולא עור. אלא ודאי דדבריהם בע"ז כאן בדקדוק, דמכפרה כתיב בה, למדנו דוקא לאסור מחיים. וגם איצטריך לבי' דברים, שאינה אלא ביום ושטרפות פוסלת בה. אבל להתיר עור לא בא בחשבון כיון שאחר מיתה כתוב וערפו שם, שם תהא קבורתה.

ומה שהקשה דלפי"ז למה בכל דוכתי שמביא מכפרה כתיב בה לא הזכירו הלימוד של וערפו שם שם תהא קבורתה. לזה אני אומר דקושיא זו היא גופא קו' התוס' ב' מקומות שנכתב לשון זה דכפרה כתיב בה כקדשים, בע"ז כט, ב ובקדושין נז, א. ובשניהם תירצו, דמכפרה כתיב בה דוקא מחיים, אבל לאחר מיתה מוערפו שם. מוכח להדיא דכפרה כתיב בה לא אתי אלא לענין מחיים דוקא. ובקדושין שם הוסיפו דהא דכפרה לאו עיקר דרשא היא, דהא איצטריך לדרשא אחריתי (להא דחולין דילמא טריפה הוא). וגם בע"ז רמזו לזה, שכתבו: וגם איצטריך לביום וגם שיהא טרפות פוסלת בה. וכאן הוסיפו לבאר, דלגבי איסור הנאה לאו עיקר דרשא היא, דהא איצטריך לדברים אחרים. אלא עיקר דרשא מוערפו שם.

הרי להדיא דקושיא זו ותירוצה באה בדברי התוס' ב' מקומות, ולא תירצו דאיצטריך כדי ללמוד דהעור מותר. וא"כ מוכרח לומר דתירוצם בנדה שם היה קודם שנתגלתה להם כפילות הלימוד וערפו שם וכפרה כתיב בה, וחשבו שכל הלימוד הוא מכפרה כתיב בה גם לאסור לאחר מיתה. אבל לאחר שנתגלה להם דכפרה דוקא מחיים, אזי מסתמא יחזרו בהם ממ"ש בתי' ה' במס' נדה להתיר העור, ויסברו כדעת ר"ת לאסור העור מדאורייתא מוערפו שם, וטומאה חמירא להו מאיסורא. או נימא דב' בעלי התוס' הם, ומאן דתנא זה לא תנא זה.

ונר' לי הטעם שהתוס' לא הזכירו לא בקידושין ולא בע"ז דאצטריך נמי להתיר העור, משום דזה לא נזכר בש"ס כלל, ולא הזכירו רק דברים הנז' בש"ס: א' - לענין שיהא טרפות פוסלת בה; ב' - לענין שאינה אלא ביום. אבל להתיר העור שלא נזכר בש"ס מנא לך. ואין לנו להוסיף על מ"ש בש"ס.

ומזה תראה שאין לסמוך על היסוד שתמיד התירוצ' השני של התוס' הוא העיקר (כמו שהביא כת"ר שליט"א בתשובתו). לפי האמור ליתיה ליסוד זה, כיון שבב' מקומות בתוס' לא העלו לתי' זה כלל ולהדיא כתבו דדרשא זו דכפרה כתיב בה אינה עיקר. גם בתוס' חולין קכב, א מוכח דסוברים שהעור אסור בהנאה מה"ת.

הכלל שתמיד התירוצ' השני הוא העיקר (שיסודו בדברי היש"ש שהביא כת"ר שליט"א במאמרו) הוא רק כשהתוס' השתמשו בלשון "אי נמי", שפשט הלשון מוכיח דלא פליג, אלא דגם זה נמי, אבל בלשון שנקטו בנידון דידן "ועוד נראה", משמע שבא לחלוק על התירוצ' הראשון. וכיון דקי"ל כר"ת דאסור בהנאה, ממילא נפל התירוצ' השני.

מתוך תשובת הרב שליט"א

בנוגע לדעת הרמב"ם:



א.

אני עני, אכן ראה ראיתי - שתי ראיות, גם הלכה זו, כפי שהזכרתי בדברי הקודמים, אלא שג"ז אינו ענין לאיסור הנאה. דבר פשוט הוא שעבוד עור אינו מפקיע איסור הנאה שבמת. וסוגיא ערוכה היא בסוף מס' תמורה דבשר המת **שנפרך** אסור בהנאה. ונפרך היינו גם כשנעשה **עפר** כמבואר במס' נדה (כה,א) וברמב"ם (פ"ג מטומאת מת ה"י ובכ"מ שם). והטעם מבואר שם בגמרא עפ"י שם שכלל שם במשנה "כל הנקברים לא ישרפו", דהנקברים אפרם אסור. ובתוס' שם (לג,ב ד"ה הנשרפין) הסבירו משום דאכתי הם בגדר לא נעשית מצותם, דע"כ באיסורם הם עומדים. ואם אפילו כשנעשו עפר, באיה"נ כדקאו קאו, כש"כ כשעיבדם ונעשו קשים, אבל עדיין לא הפכו לעפר, שאיסור הנאה שבהם לא פקע.

ואין לזה שייכות למש"כ הרמב"ם, וכדדייק שפיר מיניה הה"מ דאם אכל מעור המת לאחר עיבודו שאין חייב האוכלם, דכיון שנתקשו שוב "אינם קרויים אוכל", שבה - אפילו תימא שיש איסור באכילתם גם שלא כדה"נ, בדומה לבב"ח וכה"כ (שם פ"ד הל' י-יא) אין זה אלא כמי שאכל **עצים** מכה"כ, שאין באכילה זו תורת הנייה כלל ואינו אפילו בכלל "שלא כדרך הנייתם", כי אין כאן הנייה של כלום.

ב.

וכיון שכן, הרי קושית התוס' דלא יתכן שיעשה מהם שטיחים, בעוד שהם באיה"נ, קושיא זו, היא גם ללישנא בתרא דעולא, ותירוצם מתייחס בהכרח, גם להאי לישנא. וז"פ וברור.

ראוי לציין עוד, דדיעה זו של התוס' בתירוצם, נקוטה בידם גם בדבריהם במק"א, במס' זבחים (דף עא,ב תוד"ה ובטריפה). וזה מובא שם בדבריהם כדבר פשוט, ולא בתור תירוץ לקושיא, אלא כאסמכתא לקושיא. וז"ל שם: "ומשום עור לחודיה איצטריך "שור ולא אדם", דהוה מחייבנא באדם, דחשיב המת שלו, משום **עור דשרי בהנאה מדאורייתא**, ולא אסור (והאי "אסור" היינו גזירת הטומאה, כמבואר בגמרא. אבל אין הכוונה לאיסור ממש, אפילו מדבריהם. ופשוט). אלא משום גזירה שמא יעשה עורות אביו ואמו שטיחין."

וכן הרשב"א (בתשו' ח"א סי' שסה, ציינתיו בקונטרסי) הביא סברא זו של התוס' דעור מותר בהנאה, ולא דחאה בשתי ידיים. אלא שצידד לשיטת ר"ת, כלשונו שם: "וזה נראה יותר". וזה בהסתמכות על הדיון שבספ"ק דערכין בענין שער המת, דדעתו שגם למסקנא דגמרא שם, שער המת אסור בהנאה. (על עיקר שיטה זו - להלן בע"ה). וזה **שלא כר"ת**, שלא הקשה לו מהא דערכין, שהרי לא הוזכרה בדבריו כלל. וכל עיקר לא הוקשה לו, אלא שיהא אסור מדין משמשים, וכלשונו "דלא גרע מתכריכין", והיינו שהרי המת כרוך בעורו כל כולו. (וכן כאמור - ר"ת, וכן הרשב"א בתשו' זו לא היקשה עליהם, אשיטת התוס', מסוגיא דכריתות). מה שמוכיח שאין להתייחס לשיטת התוס' כשיטה דחויה, ח"ו. אף כי אינה מוסכמת מכל הראשונים.

ג.

באשר לדברי כת"ר, שאחר שהיתה גז"ש הא דל לענין גופו של מת, באה גז"ש השניה על ענין משמשי המת, שאין אסורים בהזמנה לבד, אינם מובנים: למה גז"ש זו השניה תלויה ועומדת בראשונה. ולמה רק **"לאחר"** שהיתה גז"ש באה גז"ש השניה. הרי גז"ש זו מע"ז כוחה יפה כשלעצמה, וממנה יש ללמוד תרתי, אעפ"י דעיקרה נאמר לענין משמשים, הרי כש"כ גופו של מת. ומהו זה שכתבו התוס' בע"ז (כט,ב ד"ה אתיא) דדרשה מע"ז היא "משמשים ממשמשים ממש", דמה בכך שהמדובר שם על משמשים, ולמה אין בכלל זה גופו של מת. אע"כ כמש"כ, דמזה גופא דאיצטריך תרתי גז"ש, דלא נילף גופו ממשמשים, שמענין דהם שני סוגי איסורים, ואיסור משמשים אינו אלא משום כבודו, ומהני מחילתו. ואילו איסור גופו, הוא איסור מהותי, ולא רק משום כבודו, וע"כ ל"מ בהו מחילה.

ד.

עו"כ מעכתריה, עפ"י התוס' (כט,ב ד"ה כפרה) דשתי הדרשות שנאמרו בע"ע, חדא משום דכפרה כתיב בה - כקדשים, ואידך מש"כ בע"ע עצמה - "שם" תהא קבורתה, תרוייהו צריכי, דהא דילפינן ממש"כ בע"ע עצמה קאי לענין איה"נ דלאחר עריפתה, דלא נימא דהותרה כדין כל הני דאחר שנעשית מצותן, וכ' דלפ"ז אין מעמד כלל לסברת התוס' המתירה איה"נ המת מצד כפרה כתיב בה כקדשים, דלימוד זה לא קאי כלל אלאחר עריפה. דשם איכא קרא ולימוד בפני"ע, ולא מצד דמיונו לקדשים. עכת"ד.

אך לא כן הדבר דמפרש בסוגיא דזבחים (דף ע,ב) דע"ע לאחר עריפתה אין בה טומאת נבילה וזה מהאי ילפותא דכפרה כתיב בה כקדשים. הרי בפירוש שלימוד זה מקדשים קאי גם אלאחר עריפה.

[ומכאן גם תשובה למה שדייק כת"ר מתוס' הנ"ל שלא הזכירו דאיצטריך האי דרשה דאיתקש לקדשים, רק לענין יום ופסלות דטריפה. ולא הזכירו דאיצטריך האי דרשה להתיר עור המת. דהרי לא הזכירו גם האי דרשא דמפורש בסוגיא דזבחים הנ"ל, דילפינן מהא דאין ע"ע מטמאה בטומאת נבילות. אלא דלא כרוכלא יחשיב וליזל כל הני דרשות.]

וזה מסייע למש"כ דאיסור שבה לאחר עריפה אינו אלא המשך מהאיסור שהי' בה מחיים. ואתי קרא לאשמעינן דלא נימא דמאחר שנעשית מצותה פקע איסורה, דגלי קרא דבע"ע אין נפקע האיסור. אך הכל אינו אלא מהמשך, ולא הלכה מחודשת היא לאוסרה לאחר מיתה. וע"כ שפיר כתבו התוס' דמהיקש לקדשים יש ללמוד גם היתר עורה.

(וגם הני ראשונים דס"ל דעור המת באיה"נ קאי, שהובאו דבריהם לעיל, לא פליגי אהא, אלא דס"ל דעור המת כיון שהוא רך ולכל דבר דינו כבשר, ע"כ מסתבר שהוא בכלל בשר גם לענין איה"נ, ואעפ"י שבע"ע העור אינו באיה"נ, זהו משום שעור ע"ע כיון שהוא קשה אינו בכלל בשר. וע"כ לענין זה לא מסתבר להתיר עור מהמת שהוא ממש כבשרו.)

הראשית סמכה ידה על פסקם של כב' הרבנים הראשיים לישראל, שאם אמנם כדי להסיר ספיקות וערעורים באשר לעולי אתיופיה, יש לחייבם בגירות, מכל מקום - לאחר שנתברר שמלים ופורעים כהלכה, ע"י בני עדתם, יש להסתפק בטבילה וקבלת מצוות, מבלי להצריכם הטפת דם ברית. על זה קמו מערערים מבין גדולי הרבנים בארץ, וזאת על סמך המבואר בשו"ע יו"ד רסד, א בענין גירות של הבא להתגייר כשהוא מהול.

מטעם הגר"א שפירא שליט"א הרב הראשי לישראל, נתפרסם מכתבו לרב גדול אחד (ברקאי ג) בו מבסס יסודות ההיתר. אמרתי, אף אני אשנה הלכה זו, לברור השיטות השונות בהרחבה, ואם כי יסודות ההיתר הם עפ"י אותם קוים שציין כב' הרה"ר שליט"א, אין ביהמ"ד בלי חידוש, כאשר יראה המעיין.

מסקנת הדברים, הניתנים בזה, היא שיש יסוד לפסק ההלכה, ואין כאן ח"ו סטיה מדרך הפסיקה המקובלת. צדדים אחרים של הנושא בכללו נידונו במקומות אחרים (ראה ברקאי ג) ונשנו כאן בקצרה רק בפרק הסיכום.

א.

טרם נביא את שיטות הראשונים נסקור בקצרה את שתי הסוגיות העיקריות העוסקות בנושא. הגמ' בשבת פרק ר' אליעזר דמילה (להלן - פראד"מ) קלד, ב מביאה ברייתא: "ת"ר ערלתו, ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא ספק ... ור' יהודה אומר ... ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת. שב"ש אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית, ובי"ה אומרים אינו צריך. א"ר שמעון בן אלעזר לא נחלקו ב"ש ובי"ה על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית מפני שערלה כבושה היא, על מה נחלקו על גר שנתגייר כשהוא מהול, שב"ש אומרים צריך ... ובה"א א"צ להטיף ממנו דם ברית".

ובהמשך הגמ' שם נחלקו אמוראים אם הלכה כת"ק או כר' שמעון בן אלעזר (להלן - רשב"א).

הגמ' ביבמות מו, ב: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול", ומבואר שם שבא לפסוק כר' יוסי, "דתניא הרי שבא ואמר מלתי ולא טבילתי מטבילין אותו ומה בכך דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר אין מטבילין..." ומסביר רש"י: שמה ערבי מהול... הוא וצריך להטיף ממנו דם ברית, דר' יוסי תרתי בעי".

משמע כי לר' יוסי - בניגוד לדעת רשב"א אליבא דבי"ה בשבת - צריך להטיף ממנו דם ברית.

הרא"ש (פראד"מ סי' ה' וכ"ה בתוס' שבת קלה ד"ה לא נחלקו) הביא פסקו של הבה"ג בגר שנתגייר כשהוא מהול דצריך הטפת דם ברית. וכ' שם בשם הר"י שנימוקו עפ"י הסוגיא ביבמות, שנראה שצריך הטפה, ודלא כסוגיא בשבת. ורבינו שמשון התקשה דמ"ש מקטן שנימוק תוך ח' דמוכח ממתניתין דשבת שם דאינו דוחה שבת, ומכאן דא"צ הטפה, דאם צריך, הו"ל לדחות שבת, ומסיק רבינו שמשון בטעמא דמילתא:

דמסתבר דבין גר ובין קטן צריכים הטפה. וכן מוכח מדאיצטריך "ערלתו" למעוטי קטן. ודוקא בקטן דגלי גלי ובגר דלא גלי - לא גלי.

הש"ך (סי' רסח סק"ב) כי להוכיח שקטן שנימוק תוך שמונה לא נתקיימה בו מצות מילה, וע"כ צריך הטפה, אלא שאעפ"כ אינו דוחה שבת, רק מילה. ומסיק כן להלכה דלא כהר"ש. חזינן לדעתיה דהטפה כמילה נחשבת, אלא שבזה לא נתרבה דדוחה שבת וכ' ע"ז בשאג"א (סי' נב) דצדק הר"ש בהוכחתו:

ואני אומר אם צריך הטפת דם ברית ביום הח' על כרחך דוחה נמי שבת, דמה לי למול מה לי הטפה. אם צריכה מן התורה הרי היא כתחילת מילה לכל דבריה.

וטעמא דמילתא כי (שם בסי' נב) דאמאי לא נימא באמת דצריך הטפה, "דהא ודאי דאין סברא כלל לומר דאם מל בתוך שמונה יצא ידי חובת מילה... דהא ודאי ליתא, דכל היכא שמולו קודם זמנו לא קיים כלל מצות מילה, והו' ל' כאילו נכרת הגיד, דאין לו מה למול ולא שייך אצלו מצות מילה כלל".

ודבריו לכאורה מוכרחים בשיטת הר"ש (בתירוץ מה שהקשה הש"ך על שיטה זו), שהיא גם כפי הנראה שם מוסכמת גם מהר"י ומהרא"ש עצמו שהביא דבריהם, ולא העיר מידי. והוא א"כ הפירוש בדעת הבה"ג.

תוכן הדיון, שנחלקו בזה הני רבבתי נראה דהוא מה תוכן הטפת דם הברית, אם הוא בא לתיקון מצות המילה, דע"י ההטפה הרי זה כנימוק דאז הול"ל דדחי נמי שבת כמו מילה עצמה וכטענת השאג"א בהצדקת הוכחת הר"ש (ויש לזה סימוכין ממה שאמרו בירוש' (פראד"מ הל' ב) המקור להטפת דם ברית בנוולד כשהוא מהול ממש"כ "המול ימול", שכפי שפירשו המפרשים שם, שמשמעו שיש לפעמים מילה כשהוא כבר מהול, והיינו ע"י הטפת דם ברית, ושם גם מבואר שאם הוא ודאי ערלה כבושה, מן הדין גם לדחות השבת, הרי מזה שהיכא שעצם ההטפה נחשבת למילה, וכפי שנדרש ממש"כ המול ימול, מן הדין גם שתדחה השבת, ואעפ"י שאין הוא מסלק את הערלה הכבושה, גילה לנו הכתוב שההטפה בזה שקולה כמילה, וע"כ הרי היא כמילה גם לדחות השבת).

וי"ל דזה היה הדיון של הר"ש עצמו במש"נ להוכיח שא"צ להטיף דם ברית בנימוק תוך ח', וכפי שהסביר דגם זה ילפינן ממש"כ "ערלתו", דאי הו' תורת מילה ע"ז היה מן הדין לדחות שבת כמו המילה עצמה, אע"כ מיעט הכתוב, והיינו שהוא מעוות שאינו ניתן לתיקון, כמש"כ השאג"א שם, וממילא אין מקום להטפה, כי אין לה שום ערך בקטן מישראל, שהוא בן ברית מעצם הווייתו. ואפי' שמסברא היה צריך הטפה, גם בקטן להכניסו בברית במעשה הטפה, הרי קרא מיעט מכל וכל.

אבל, הרי בגר "דלא גלי, לא גלי" וצריך הטפה מן התורה. א"כ אי אפשר לומר דהטפה מהני בזה להחשב כמילה עצמה, שהרי בזה לא שייך כלל לחלק בין קטן לבין גר. שאם ככה"ג זה כאילו נכרת הגיד, גם גבי גר לא יתכן שהטפת דם תיחשב כמילה, שאם אין גיד לא שייך מילה כלל. ועל כרחך הוא לא מדין מילה אלא שיש דין נוסף שמתקיים תמיד ע"י המילה והוא הטפת דם ברית שע"י הטפה זו הוא נכנס תחת כנפי השכינה. ע"כ אמרינן דקרא דערלתו דמיעט קטן, הוא דגלי קרא דאין הוא צריך הכנסה בברית, כי ממילא בן ברית הוא מעצם הווייתו, ולא כן הגר שצריך מעשה של כניסה בברית, שזה אכתי קיים לגביו למרות שלענין מילה אי אפשר דהוי כנכרת הגיד.

והנה במס' ע"ז (כז א) דעת רב ור' יוחנן דמילת עכו"ם אין עליה שם מילה ופסולה, ונפקי לה מקראי, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' (ונפ"מ לענין אם אשה כשרה למול). והביא הרי"ף מחלוקת זו בשלהי פ' ראד"מ, ופסק הלכה, כדנקטינן בעלמא במחלוקת רב ור"י, דהלכה כר' יוחנן. אי"כ נכרי שבא להתגייר כשהוא מהול, דכנ"ל לפי הרי"ש הוא בגדר נכרת הגיד, הטפת דם ברית שצריך הוא לא שעל ידה ייחשב כמהול. כי ישאר באמת בגדר ערל, לאותם דברים שצריך מילה בפועל, כגון אכילת פסח, וכן בתרומה בעבד כהן. והוי בגדר כמו מי שמתו אחיו מחמת מילה לענינים אלה. אכן אין זה מעבד מעשה הגירות כמו במי שנכרת הגיד דילפינן מאמהות - אי אפשר משאי אפשר, והטפת דם ברית אמנם מעכבת הגירות, דבזה (יחד עם הטבילה) יכנס תחת כנפי השכינה, אך זה איננו מדין מילה, וממילא קרא דמיעט נכרי למילה, מצד דלא שם מילה עלה, כשנעשה ע"י נכרי, מיעוט זה לא קיים בהטפת דם ברית. אלא שיש בזה חסרון אחר, מצד "לשמה" דיהדות וגירות, שנכרי גם אם יאמר שעושה לשמה, אמרינן נכרי אדעתא דנפשי עביד. ומ"מ יש נפ"מ בדבר אם הפסול הוא מצד עצמותו של הנכרי או שהוא מצד "לשמה", כפי שנביא להלן בע"ה.

כן היה נראה לכאורה, על פי דרכו של השאג"א, וכנ"ל.

אכן נראה דצריך לפרש הבה"ג בדרך אחרת, וזה דכפי שיבואר להלן בע"ה, דעת הרמב"ן (וכן הרשב"א) שאכן דין הטפת דם ברית, במקום שצריך, במקום מילה ממש עומד. וא"כ הרי לכאורה ק' לשיטה זו, הא דדאיק הרי"ש שתינוק שנימול תוך ח', אין צריך הטפת דם ברית. (וזה מוכרח גם לשיטת הרמב"ן דכיון שבמקום מילה עומד, הול"ל דידחה שבת, וכטענת השאג"א הנ"ל, ושלא כחילוק הש"ך) ואמאי, ובמה זה שונה מנתגייר כשהוא מהול, שהטפת דם ברית נחשבת כמילה, אמאי לא יתחייב גם בקטן שנימול תוך ח', הטפת דם ברית, שתיחשב כמילה בזמנה?

דזה הרי ודאי אין לומר, דמילה תוך ח' תחשב כמילה ממש ונתקיימה מצותו, לפחות כמו בנימול לאחר זמנו. כדאוכח הש"ך מדדחי שבת, והשאג"א (שאמנם דחה ראית הש"ך) דאוכח לה מנולד בין השמשות בער"ש, דאמאי לא נמולנו ביום שישי ער"ש, דהוי שפיר טפי, דשמא תהא זו מילה בזמנה, מאשר לדחותה לאחר שבת. וע"כ דבזה לא נחשב כמילה, וכיון דניתן לתיקון לפי הרמב"ן, דהטפת דם ברית כמילה, אי"כ אמאי לא נטיף ממנו דם בשמיני (ואפי' בשבת, וכנ"ל).

והנראה בזה, דבמעשה המילה ישנם שני ענינים: האחד, שעל ידי זה נחשב מהול, וזה בתנאי שמעשה המילה יש עליו תורת מילה, ולא כמחתך בשר בעלמא, דאם נעשה ע"י נכרי, דכנ"ל נתמעט דאין במעשהו תורת מילה, אין זה בגדר מילה, והרי הוא בגדר ערל כלפני כן. וזה מבואר במלחמות (פ' ראד"מ). והשני, דמקיים ע"י מעשה המילה, המ"ע דמילה המוטל עלינו. וזהו בתנאי שהמ"ע קיים על התינוק, והיינו כשהוא בזמנו, וכן לאחר זמנו.

והנה בנמול תוך זמנו, כשנימול ע"י ישראל, מבחינת מעשה המילה שיחשב ע"ז כמהול אמנם גם בכה"ג ייחשב. ויוכל לאכול פסח ותרומה, דכיון שנעשה ע"י ישראל, תורת מילה ע"ז, ותורת מהול עליו.

אכן המצות עשה דמילה לא נתקיימה בזה, והרי זה כנולד מהול שאמנם מהול הוא, אבל מצות העשה לא נתקיימה בו. דכשמלים התנוק תוך הזמן מבטלים בידים המ"ע דמילה, כי כבר לא יוכלו לקיימה.

דאעפ"י דלרמב"ן הטפת דם ברית נחשבת כמילה, היינו במי שאינו מהול, דההטפה במקום מילה עומדת. ועל כן בנולד מהול, דמספק מילה כבושה מטיפים ממנו דם ברית, מתקיים בזה המ"ע דמילה. אך לא כן במלוהו (ע"י ישראל) תוך ח', דאמנם ייחשב כמהול לכל דבר, אבל הטפת דם ברית כבר לא תוכל לתקן שייחשב קיום מ"ע דמילה, דל"ש מילה במהול. ע"כ יהא לגבי המצות עשה, בחינת מעוות לא יוכל לתקן.

ויוצא דשאני בזה נימול תוך ח', מנכרי שמתגייר כשהוא מהול, דמילתו שהיתה בגויותו, אין עליה שם מילה, והוא בגדר ערל. על כן שייך בו הטפת דם ברית להחשיבה כמעשה המילה ממש. ולא כן בקטן שנימול ע"י ישראל תוך ח'.

ומיושב מה שהתקשינו אמאי אין חייב הטפת דם ברית, בנימול בטעות תוך ח' כדמוכח מהגמרא, כמשי"כ הרי"ש, דבכה"ג שם מהול עליו מבצעדי קיום המ"ע, בזה לא נוכל לתקן מידי בהטפה. ע"כ פטור הוא מהטפה.

ומסולקות טענות הש"ך והשאג"א, דלמה דוחה מילה בזמנה השבת, וכן למה לא נמול בנולד ביהש"מ בספק שביעי שמיני, דמילה לפני זמנה היא בגדר ביטול בידים המ"ע דמילה, אע"פ שלמהול ייחשב.

ולפ"ז מיושב יפה פסק הרמ"א (סי' רסב) שפסק שנימול תוך ח' אין צריך הטפה ואילו נימול בלילה צריך הטפה, שנתקשו בזה הש"ך והשאג"א, כל אחד לפי שיטתו. דלילה כיון דאינו זמן מילה, אין ע"ז שם מעשה מילה כלל, והוי כנימול ע"י נכרי, וממילא קלקלתו תקנתו, דניתן לתקן ע"י הטפת דם ברית, כיון שכאילו נשאר בערלתו. ולא כן נימול תוך זמנו ביום, כיון דישראל הוא המוהל, הנימול תורת מהול עליו, דהמילה תורת מילה עלה. ממילא לא ניתן לתקן שוב ע"י הטפה, כמו בנולד מהול. אלא שכאן נעשה מהול, תוך ביטול המ"ע דמילה.

ומעתה, כן גם שיטת הבה"ג (וכפי שנתפרשה ע"י הרי"ש) תתפרש בדרך זו, ואין צורך לומר שהטפת דם ברית בגר שנתגייר כשהוא מהול, הוא מדין אחר ולא מדין שייחשב כמעשה מילה, דלעולם בזה, כיון שהמילה בגויותו אין עליה תורת מילה כלל, הטפת דם הברית כמילה היא לכל דבריה. ובאמת ע"י ההטפה ייחשב כמהול גם לענין פסח ותרומה. וקרא ד"ערלתו" שממנו נתמעט קטן מישראל, בין נולד כשהוא מהול (דלמרות שהוא בספק ערלה כבושה, נתמעט מהצורך במילה, זהו כיון שזו אינה כערלה רגילה, וכדכ' המהרש"א) ובין שנימול תוך ח', רק כיון שיש עליו תורת מהול. ואילו נתגייר כשהוא מהול - "דלא גלי, לא גלי", והואיל ותורת ערל עליו, ניתן לתיקון ע"י הטפת דם ברית, וזה כמילה ייחשב.

ומאחר והטפה זו תורת מילה עלה, כשנעשית ע"י נכרי יש בה פסול בעצמיותה, כמו מילה עצמה, ולא רק מצד חסרון ד"לשמה" שנצרך במילה שנעשית לשם גירות. כנלע"ד, בשיטת הבה"ג.

ב.

התוסי' (שבת קלה, א ד"ה לא נחלקו) הביאו דעת ר"ח שפוסק איפכא מהבה"ג (דבריו הובאו לעיל) דהיינו שנולד כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית מס' ערלה כבושה, וזה כדעת רשב"א בדעת ב"ה וכפירושו של רבה. וגר שמתגייר כשהוא מהול אינו צריך הטפה.

ובפי' ר"ח שלפנינו בגמרא בנתגייר כשהוא מהול, בקיצור ובדילוג: "אין לו תקנה אבל הוא עצמו - לא". ובדברי הרמב"ן מובא הר"ח במילואו:

ור"ח ז"ל כתב שנתגייר כשהוא מהול אין לו תקנה, אבל בניו נימולין לשמונה ונכנסים בקהל, דהא איגייר בטבילה, ובכך חשוב להתיר זרעו. אבל בעצמו - לא.

הט"ז (סי' רסח, א) הביא מה שהתקשו בדבריו, דאם נשא ישראלית הרי קיי"ל דגם עכו"ם שבא על בת ישראל הולד כשר. ופירש בשם הפרישה, דנפ"מ לענין אם בא על כהנת, דעכו"ם פוסלה בביאתו, ע"כ הן צריך פדיון. ואילו זה שנתגייר כשהוא מהול אינו צריך פדיון, כי לא נתחללה בביאתו. נראה מזה שגם הוא עצמו מותר בבת ישראל. (וכ"כ דעת הרמב"ן לפי הר"ח, כפי שיובאו דבריו להלן). וצ"ע מהו זה שאמר אבל הוא עצמו - לא".

ברמב"ן הרבה להקשות עליו, וז"ל:

ולא ידעתי זו מנין לו לרב ז"ל. דאי כר' שמעון בן אלעזר אין צריך להטיף קאמר, לומר שנעשה ישראל גמור להכשיר עצמו בטבילה, ושמא הוא, דכיון דקיי"ל אינו גר עד שימול ויטבול, וזה אי אפשר למולו, אין לו תקנה. ואינו נכון כלל, דהכא משמע דהטפת דם ברית כמילה. וזהו שאמר ר' יוסי התם, אין מטבילין אותו, כלומר, עד שיטיף. שאלמלא אין לו תקנה לעולם, מטבילין אותו להכשיר זרעו, אבל לא הוא עצמו.

וצ"ע בדברי הרמב"ן במש"כ "ושמא הוא, דכיון דקיי"ל אינו גר עד שימול ויטבול, וזה אי אפשר למולו אין לו תקנה", דלכאורה רצה לומר שכיון שאינו יכול למול הרי זה מעכב הגירות, א"כ אי אפשר לפסוק כהא דרשב"א בדעת ב"ה, שהרי לפ"ז אין כאן גירות כלל, ומהו זה שאמר הר"ח, "דהא איגייר בטבילה", שהרי כיון שצריך מילה וטבילה בדוקא, א"כ אין כאן גירות כלל. כן יש להבין איך הבין הרמב"ן מה שאמר שכתב הר"ח "אבל הוא עצמו לא" בעוד שאמר תכ"ד "דהא איגייר בטבילה". והיכן מצינו מין גירות כזו שהיא לחצאין - להכשיר זרעו- כן, ואילו הוא עצמו לא יחשב לגר?

ונראה שביאור הר"ח (וכך הבין דבריו גם הרמב"ן) דמה שנוגע לגירותו, ודאי לגר מלא ייחשב, דאין גירות לחצאין; **והיא הנותנת**, דמאחר דאין לו תקנה באשר למילה, דכיון שאין לו ערלה, הטפת דם ברית לא מהני מידי, וישאר בגדר ערל, ממילא דינו כמו נכרת הגיד, דאז גירותו היא ע"י טבילה גרידא, משום דלא ילפינן אפשר משאי אפשר. אבל זה שאי אפשר לו למול, שפיר ילפינן לה מאמהות, וגירות מעליא בטבילה גרידא. וזהו שאמר הר"ח שזרעו כשר בקדושת קהל (כהט"ז שם), וכמו שנימק "דהא איגייר בטבילה". היינו שבכה"ג קלקלתו תקנתו, כיון שאין לו תקנה, הרי הוא גר ע"י טבילה, ומה שאמר ש"הוא עצמו - לא", אין הכוונה באשר לגירותו אלא באשר לקיום מצות מילה, שייחשב בדין ערל, כמו מי שמתו אחיו מחמת מילה, דאעפ"י שהוא אנוס מלימול, תורת ערל עליו. (ונפ"מ לענין אכילת פסח, וכן אם עבד כהן הוא לא יוכל לאכול בתרומה).

ועל כן מזה לא הוקשה לו לרמב"ן, דשפיר ניתן לומר, דמה שאמר רשב"א לדעת ב"ה דאינו צריך הטפה, הוא מפני שמאחר שלא מהני ליה הטפה להוציאו מתורת ערל, ממילא לגבי גיורו אינו צריך הטפה, דאין זו מעכבתו מלהתגייר ע"י טבילה גרידא. (ובאמת כן ביאר הרמב"ן עצמו במלחמות (פ' ראד"מ) את דעת רשב"א. אלא דס"ל דאין הלכה כמותו).

וכל עיקר לא הוקשה לו לרמב"ן אלא דמסוגיין משמע דגם בכה"ג מהני הטפת דם ברית והיינו שזה נחשב כמילה ממש "דהטפת דם ברית כמילה". וזה - ממה דאמרין דקטן שנולד כשהוא מהול לכו"ע מטיפים ממנו דם ברית מצד ספק ערלה כבושה. אך הרי אין מסלקים הערלה בכה"ג, רק מטיפים דם ברית. שמע מינה שהטפה במקום מילה עומדת.

והוסיף לזה, דשמא נאמר שאין דין הטפה שייך אלא דוקא במקום שיש ערלה, אעפ"י שהיא כבושה ולא נדרש מן הדין לסלקה (עיי"ש במהרש"א שכי' "דמשונים הן ערלתם") וע"י ההטפה ייחשב מהול לכל דבר. אבל בזה שנכרת ערלתו, שוב אין שייך בו הטפה כלל כמו שאמר הר"ח "אין לו תקנה". לזה הביא הרמב"ן הוכחה נוספת מדברי ר' יוסי דיבמות דהלכה כמותו, כמו שאמרו שם במפורש, ודעתו בכה"ג שחוששין לו שהוא נימול שלא לשם גירות, שאין מטבילין אותו. ועל כרחך הוא משום שנצרך הוא להטפת דם ברית לפני הטבילה, א"כ שמעת מינה, שגם זה שאין לו ערלה כלל, מהני ליה הטפת דם ברית להחשב כמילה, דמשו"ה זה מעכב הגירות. א"כ הרי מוכח שלא כדעת הר"ח שאמר "אין לו תקנה", שבאמת יש לו תקנה. וע"כ הטפת דם הברית מעכבתו, ולאחר הטפה, דינו כמהול ממש וגם "לעצמו". וכמו בקטן שנולד מהול, דהטפת דם ברית מחשיבה אותו בדין מהול. וזהו השגת הרמב"ן, ושיטת הר"ח צריכה ביאור.

ג.

ונראה ששיטת הר"ח תוסבר בסילוק השגת הרמב"ן, כפי שמתבאר מדברי התו"י יבמות (מו"ב בד"ה ר' יוסי) שכפי שיתברר לנו להלן בע"ה, אינה נמי קאו בשיטת הר"ח. אלא שגם דבריהם עצמם טעונים הבנה. וז"ל:

ר' יוסי אמר אין מטבילין. פירוש דשמא ערבי מהול הוא, ולא היתה מילה לשמה, וצריך להטיף ממנו דם ברית, ותימא דמשמע דהלכה כן, דהכי איתא במסקנא דהלכה כר' יוסי. ובשבת משמע בגר שנתגייר כשהוא מהול ב"ה אומרים אי"צ להטיף ממנו דם ברית. גבי לא נחלקו על קטן כשהוא מהול וכו'. וקיי"ל דהלכה כב"ה. לכן נראה דודאי אין צריך. וטעמא דר' יוסי משום דבעי טבילה עם מילה, וזה שמא לא מל לשמה. אבל נתגייר (נראה דצ"ל, "אבל נתגייר בנולד") כשהוא מהול מודה דאי"צ להטיף ממנו דם ברית. דהכא גרע משום דמל שלא לשמה, מנולד מהול דהוי סתמא, דלא עבד ולא מידי.

(וכוונתם בזה נראית שבאו להוציא מדעת בעל המאור (להלן סי' ו) שמיישב הסתירה שבין שתי הסוגיות, הא דשבת להא דיבמות, דהא דאמר ר' יוסי אין מטבילין, הוא לא מצד החשש שמא נימול שלא לשם גירות, דבזה נפסק ההלכה כב"ה לפי שיטת רשב"א דאין צריך להטיף ממנו דם ברית. אלא מצד החשש שמא נולד כשהוא מהול. ובזה הרי נקטינן שם דיש בזה ספק ערלה כבושה.

ולזה כתבו התוס' דאין מקום לחשש זה, דיש כאן שני ספיקות לקולא. (וזה נוסף למה שיתכן גם שהאמת כדבריו שנימול לשם גירות). חדא דשמא נימול הוא. אלא לא לשם גירות דבזה הרי ההלכה היא שאי"צ להטיף ד"ב. ותו. דאף אם נולד כשהוא מהול. הרי גם בזה אין זה אלא ספק ערלה כבושה, ויתכן גם שנולד מהול ממש, ובזה אי"צ להטיף, כדכתבו התוס'. אי"כ אין מקום להחמיר. ואי"ש גם מה שבפשוט דבריהם בזה נראית כאילו פשיטא להו דנולד מהול, אין בו כלל ספק ערלה כבושה. והרי לא כך מבואר בסוגיא בשבת הנ"ל. אכן לפי דברינו - מיושב. ודו"ק).

לכן (נראה דצ"ל, "והלכה") נראה דגר [שנתגייר כשהוא מהול] אין צריך להטיף, כדאמרי ב"ה בשבת, וקטן שנולד כשהוא מהול צריך להטיף כדאמר התם לא נחלקו שצריך להטיף בנוול מהול.

והנה בתחילת דבריהם וכן בסוף, להלכה, הביאו דגם ב"ה מודים בקטן שנולד מהול שצריך להטיף דם ברית, וזוהי דעת רשב"א. נראה שנוקטים הלכה כדעת רשב"א במחלוקת ב"ש וב"ה. וזה שלא כדעת התוס' שבת (קלה, א הני"ל ודעת הבה"ג שם בתוס') אלא כשיטת הגאונים והרי"ף שם (להלן דבריהם, וכן ר"ח) וכשמואל דאליב"י נחלקו שם רבה ורב יוסף. ותוכן קושיתם היתה דקשיא הלכתא אהלכתא. דלפי הסוגיא דיבמות שם הלכה כר' יוסי דצריך מילה וטבילה, ומטעם זה אמר שם שאם בא נכרי ואומר מלתי אבל לא טבילתי אין מטבילין אותו, משום דחיישינן שהוא ערבי מהול. והיינו לפי שבה צריך הטפת דם ברית, כיון שמילתו היתה שלא לשם גירות, כדכתבו בתחילת דבריהם. ואעפ"י שמצינו פלוגתא (ע"ז דף כז, א) בין ר"י לר' יוסי, ודעת ר' יוסי דלא בעינן מילה לשמה, צריך לומר בכוונתם, דהתם מדובר בקטן מישראל, דתוכן המילה לקיים המצוה דמילה, ובזה לא נאמר צורך לשמה כי עיקר המצוה לסלק הערלה. ולא כן בנכרי שדינו, לר' יוסי, שנכנס בברית רק ע"י מילה וטבילה, בזה צריך שהמילה תהיה לשם כניסה בברית. ועי"כ צריך הטפת דם ברית, [דזה מהני כמו מילה]. והקשו דבסוגיא דשבת (קלה, א) לפי רשב"א דעת ב"ה דנתגייר כשהוא מהול אין צורך בהטפת דם ברית. וז"פ בכוונת קושיתם.

אך לפי זה אין מובן תירוצם, שאמרו "לכן נראה דאין צריך", וכך הם אומרים בסוף דבריהם בסיכום להלכה. ובטעמו של ר' יוסי דפוסל אמרו מפני שלשיטתו דבעינן מילה עם הטבילה, הכא שלא היתה המילה לשמה לא סגי בהא. אי"כ הרי בתירוצם חוזרים על קושיתם, ואיך זה מתרץ מה שהוקשה להם. ואכן הרי בתוס' שבת הני"ל וכן ברא"ש שם בהסבר דעת הבה"ג העירו דלפי משמעות הסוגיא דיבמות אין לפסוק כדעת רשב"א לפי ב"ה. שהרי לפי ב"ה סברי דאין צריך הטפה, וזה שלא כדעת ר' יוסי שהלכה כמותו. וצ"ע לכאורה.

ומה שנראה בביאור דבריהם אחר העיון, דזה עפ"י דבמסכת ע"ז הני"ל איתא כמה תנאי דנראית דעתם, דאין פסול מעצמותו של נכרי לעשות מעשה המילה, ולא נחלקו אלא אם צריך מילה לשמה, דבזה דעת ר' יהודה שלא ימול כותי, דאיהו מל לשם הר גריזים. (ונחלק עליו ר' יוסי, כנ"ל דס"ל דלא בעינן מילה לשמה). אכן ר' יהודה הנשיא פוסל נכרי מעצם אי היותו בן ברית. דנאמר, "ואתה את בריתי תשמור". עוד שם נחלקו רב ור' יוחנן דלתרווייהו מילת נכרי פסולה, אלא שלרב המקור בתורה כלשון ר"י הנשיא - ממש"נ "את בריתי תשמור", ולר' יוחנן המקור הוא ממה שנאמר (באותה פרשה), 'המול ימולי' ודרשינן מינה המל ימול, כלומר רק מי שהוא עצמו במילה הוא שכשר למול. (ואמרין שם במסקנא שנפ"מ בין רב לר' יוחנן דלרב אשה פסולה למול, ולר' יוחנן אין פסול באשה, 'דכמאן דמהילא דמיא') ע"כ תוכן הסוגיא בע"ז.

ועפ"י הוא דכתבו התו"י ביבמות הני"ל דטעמו של ר' יוסי שערבי מהול צריך הטפת דם ברית. שזה לא מצד שהמילה יש בה פסול בעצמותה דלאו שם מילה עלה מפני שנעשתה ע"י נכרי, אלא יש כאן פסול של "לשמה", אכן לפי רב ור' יוחנן (ופסק הלכה שהיא ככה"ג - כר' יוחנן) יש בזה פסול נוסף, שכאילו אין כאן מעשה מילה כלל, כי נכרי שמל אין ע"ז שם מילה כלל, וגם לקטן מישראל הוא פסול למול.

ונוקטים התו"י דיש נפ"מ בין אם הפסול הוא מצד "לשמה" לבין אם הפסול הוא בעצם מעשה המילה. דאם הפסול הוא מצד "לשמה" מהני לזה הטפת דם ברית. וההסבר לזה נראה דלפי זה עצם המילה, תכנה הסרת הערלה, דמשו"כ בישראל, דהוא בן-ברית מעצם היותו, סגי גם במילה על ידי נכרי, שהרי עכ"פ הוסרה הערלה ואיננה, וזהו כל עיקר המצוה דמילה. נמצא שהכניסה בברית שנצרכת אצל גר שמשו"ז אמרנו שבעינן מילה לשמה, היא לא בעצם מעשה המילה, כלומר הרחקת הערלה, כי אם הטפת דם הברית שבאה עם הסרת הערלה, ע"כ זה ניתן לתיקון גם בנימול קודם, ע"י הטפת דם ברית עם הטבילה. דכל עיקר ה"לשמה" הוא בהטפת הדם ברית. על כן זה אפשרי גם בבא לפנינו להתגייר כשהוא מהול. ואלה הם דברי ר' יוסי ביבמות, לשיטתו זו, שאין חסרון בעצם מעשה המילה ע"י נכרי כי אם ב"לשמה" דהיינו מצד הטפת דם הברית שבא ע"י המילה. ע"כ שפיר אמר שאין מטבילין אותו עד שיטיפו דם ברית.

אולם להלכה, נוקטים התו"י כר' יוחנן (וכן הוא לפי הרי"ף דמייתי האי פלוגתא דרב ור' יוחנן בפי ראד"מ, כדלהלן, ופוסק כר' יוחנן), אי"כ הפסול במילה שנעשתה ע"י נכרי, הוא פסול בעצם מעשה המילה, שאין ע"ז שם מילה כלל. (ובטעמם נראה, דמ"ע דמילה איננה לדעה זו רק בהסרת הערלה, כי מעשה המילה של חיתוך הערלה היא המצוה, ע"כ אין נכרי כשר לה). בזה שאין כאן מעשה המילה, שהרי אי אפשר לחזור ולמולו אחרי שכבר נימול קודם בפועל, אלא שלא היה ע"ז תורת מילה, בזה ל"מ מה שיעשה הטפת דם ברית, דאין הטפת דם ברית יכולה לבוא במקום מילה. ומה שמצינו בקטן שנולד כשהוא מהול, דלא נחלקו שצריך הטפה, הרי"ז מפני שיש שם ספק ערלה כבושה, דבזה גלי קרא (כדרשת הירוש' שהבאנו לעיל) דע"י הטפה ייחשב כסילוק הערלה, שם הוא דמהני הטפת דם ברית. אבל בזה שאין כאן ערלה בפועל, ומכל מקום, מצד הדין, הוא בדין ערל "ואין לו תקנה" גם הטפת דם ברית להכניסו בברית נמי לא שייכא, ואין זה מעלה ומוריד, כי לדעה זו, לא שייך הטפת דם ברית, כשנשאר עליו תורת ערל. שזה בחינת תרתי דסתרי.

ומחולקים הם בזה עם שיטת הרמב"ם, כפי שהסבירה השאג"א (ויובא להלן בעז"ה אות ה') דלדידה, שייכת הטפת דם ברית להכניסו תחת כנפי השכינה, גם ככה"ג שישאר עליו דין ערל. וזה מעבב בגירות.



ואילו לפי התו"י הטפת דם ברית, כשישאר הלה בתורת ערל, לא שייכא כלל. ולא הוזכרה אלא בנולד כשהוא מהול מצד ספק ערלה כבושה, שבזה ריבה הכתוב "המול ימול" דבזה הטפת דם ברית תיחשב כמילה. משא"כ במקרה דנן שישאר עליו תורת ערל. ע"כ כניסתו לגירות תהיה ע"י טבילה וקבלת מצוות גרידא, כמו במי שנכרת הגיד. דבזה כן בזה ל"ש הטפת דם ברית כלל כיון שאין ערלה.

ומעתה מובנים יפה דברי התו"י בתירוצם, דאין סתירה מפסק הלכה כר' יוסי שלגירות צריך מילה וטבילה, לפסק הלכה כב"ה אליבא דרשב"א (שבת קלה, א) דמי שנתגייר כשהוא מהול, אי"צ הטפת דם ברית. דמה שנפסק בסוגיא דיבמות הלכה כר' יוסי, אין זה אלא בזה שנכרי שאינו נימול בפועל אינו גר עד שימול ויטבול. אבל בזה דס"ל, דבנימול בגויתו, אינו גר עד שיטיפו ממנו דם ברית ואף זה מעכב בגירות, בזה אין הלכה כמותו, כי איהו לשיטתו אזיל דס"ל (בע"ז כז) דהחסרון הוא מצד ה"לשמה" וזה ניתן לתקון בהטפה "לשמה". משא"כ לדידן נקטינן דהוי חסרון בעצם המילה, דע"כ גם בגירותו לערל ייחשב, לזה אין תיקון. וגירותו ע"י טבילה גרידא, דילפינן מאמהות - אי אפשר משאי אפשר. ומדוקדק לשונו של ר' יוחנן שלא אמר בפשטות: הלכה כר' יוסי, אלא פירט: לעולם אינו גר עד שימול ויטבול, כי רק בזה נקטינן הלכה כמותו, אבל לא במי שבא ואומר מלתי ולא טבלתי.

וזה משום דר' יוסי לשיטתו (בע"ז כז הנ"ל) דאין פסול במילת נכרי, ורק לענין גירות החסרון הוא מצד דבעינן "לשמה", בהטפת דם ברית "לשמה" יחול גיורו יחד עם הטבילה וקבלת המצוות. ע"כ הטפת דם ברית מעכבת בו. ולא כן לדידן דנקטינן להלכה כר' יוחנן דמילת עכו"ם פסולה מגז"כ וא"כ אין ע"ז תורת מילה, והוי מעוות לא ניתן לתיקון, החסרון אינו רק מצד ה"לשמה" כי אם מצד עצם המילה, דעל כן הטפת דם ברית לא מהני מידי, ועל כן גירותו, כמו בנכרת הגיד ע"י טבילה גרידא. אבל לעולם לערל ייחשב (והוי כמי שמתו אחיו מחמת מילה דאינו אוכל בפסח, ולא בתרומה, בעבד כהן) וכנ"ל.

ואם כנים אנחנו בזה בהבנת דברי התו"י, הן מושט לנו בקנה גם פירוש הר"ח וביאור שיטתו מהשגת הרמב"ן. שהרי **שיטת הר"ח והתו"י עולים ממש בקנה אחד**. דאכן כן הם דברי הר"ח בזה, שהמתגייר שהוא מהול "אין לו תקנה" "והוא עצמו - לא", דהיינו כנ"ל להחשיבו כמהול אין לו תקנה. אבל זהו רק באשר "לעצמו" כלומר לענין להחשיבו כמהול, אך אין זה משמש עיכוב לגיירו.

דכיון דאין לו תקנה גם ע"י הטפה, הרי גירותו היא כמי שנכרת הגיד, שגירותו בטבילה גרידא. ועל כן זרעו כשר "שהרי נתגייר בטבילה".

ולק"מ מהא דיש דין הטפת דם ברית בנולד מהול. דהתם ההטפה מהני להיות כמילה, ועי"ז ייחשב כמהול. וזה מריבוי הירוש' "המול ימול". אך זהו רק לגבי קטן שנולד מהול וההטפה היא מצד ספק ערלה כבושה. אך בנכרתה הערלה, אין ענין בהטפה. דהטפה נתרבתה רק בגוונא דאיכא ערלה (כבושה). אך בנכרתה הערלה הוי כנכרת הגיד. ו"אין לו תקנה" בהטפת דם ברית.

ד.

הרי"ף (פי' ראד"מ) מביא פסק ההלכה בקטן שנולד מהול בעינן הטפת דם ברית מספק ערלה כבושה. ומכיון שאינו אלא מספק - אין מחללין עליו את השבת. וזה כדעת ב"ה לפי רשב"א בסוגיא דהתם. ואילו בנתגייר כשהוא מהול פוסק כר' יוסי דסוגיא דיבמות:

וגר אע"ג דאמהול בארמיותה בעי להטיף ממנו דם ברית. ועד דמתפח לא מטבלינן ליה.

כן הביא שם (בשלהי פירקא) מחלוקת רב ור' יוחנן במילה ע"י נכרי שהיא פסולה, ופוסק כר' יוחנן דילף לה ממש"נ המול ימול - המול ימול. (ומכשיר אשה למילה, דהיא כמאן דמהילא).

ונראה מדבריו שבנתגייר כשהוא מהול מברכים בהטפת דם הברית. ובמלחמות שם ג"כ נוקט כשיטה זו. והסביר לה עפ"י שיטת ר' יוסי דאינו גר עד שימול ויטבול:

שכיון שאמר ר' יוסי שאינו גר ליכנס תחת כנפי השכינה אלא במילה וטבילה, ולא גמרינן מאמהות, אף זה אם אין מטיפין ממנו דם ברית, במה יכנס תחת כנפי השכינה? הרי בטבילה בלבד אינו גר, ומילה ראשונה אינה כלום, שלא נעשית כהלכתה, ואעפ"י שמל - ערל הוא, כדאיתא בהדיא בפי' הערל. ולפי דעתי מברכין הם עליה. שלא משום ספק ערלה הוצרכה, אלא דם הברית הוא. ועל כן תיקנו במילת הגרים "למול ולהטיף" מפני המתגיירים כשהם מהולים.

ונראית דעת הרי"ף (והרמב"ן) שההטפה במקום מילה ממש עומדת. וכזה הוא לשון הרמב"ן בחידושו בהשגתו על שיטת הר"ח שהובאה לעיל, ואף שם כתב בתוך דבריו "דהטפת דם ברית כמילה". ונראה דסברי דילפינן לה, מהא דילפינן מקרא כדמפרש בירוש' לענין קטן שנולד כשהוא מהול, שנלמד מן הכתוב "המול ימול", דשייך מילה בכה"ג מצד ספק ערלה כבושה. ואעפ"י שע"י הטפת דם ברית אין ערלתו מסתלקת, רבי קרא דשייך ביה מילה בכה"ג. ומכאן למדים דהטפת דם ברית במקום מילה עומדת. על כן גם בנימול בגויתו דאין ע"ז שם מילה, הטפת דם ברית בכה"ג מהני להחשב במקום מילה ממש. ועי"ז ייחשב בדין מהול לענין גירות. ומעכבת הטפת דם ברית גביה כדמעכבת מילה למעשה הגירות. ומכיון דהטפה בכה"ג נחשבת כמילה, על ידה ייחשב כמהול, גם למילי דבעינן מילה בפועל כגון לפסח ולתרומה. וזוהי השגת הרמב"ן על שיטת הר"ח, דלפי הר"ח לגבי "עצמו" לא מהני, וכערל ייחשב גם בגירותו (וזה מפני שפסק כרשב"א בדעת ב"ה). וזה עפ"י שפסקו כר' יוסי בסוגיא דיבמות, שמשו"ז בבא ואמר מלתי ולא טבלתי, דאינו נאמן, אין מטבילים אותו אלא לכשיטיף דם ברית דשמא נימול בנכריות.

ומכל מקום, גם לדעה זו, בקטן מישראל שנימול תוך שמונה, כבר הוכיח הר"ש (עי' לעיל אות א' בדעת הבה"ג) דאין צריך להטיף דם ברית. ואעפ"י שלא נתקיימה בו מ"ע דמילה. דעד כאן לא אמרינן דהטפה במקום מילה עומדת, אלא במילת נכרי דלא נחשב למעשה מילה, על כן שייך ביה תקנה ע"י ההטפה דייחשב כמילה, משא"כ במי שנימול תוך ח', אם אמנם מ"ע לא קוים ביה, אבל מעשה המילה, כיון שהוא ישראל ונעשה ע"י מוהל ישראל, יחשב למעשה מילה, ובדין נימול ייחשב לכל דבר.

על כן לייש ביה הטפה, דלגבי תיקון המ"ע במילה שלא קוים בו, הרי זה כנולד כשהוא מהול ולא ניתן המ"ע לתיקוני ע"י הטפה, ולגבי זה הרי הוא בחינת מעוות לא יוכל לתקון. נמצא, שלענין מתגייר כשהוא מהול, שיטת הרי"ף (והרמב"ן) עולה בד בבד עם שיטת הבה"ג.

ה.

כ' הרמב"ם (פ"ב מה' מילה ה"א): "... עכו"ם לא ימול כלל. ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שנייה". וכן העתיק המחבר בשו"ע (סי' רסד, א). והוסיף הרמ"א "וי"א דחייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית (טור בשם הסמ"ג) וכן עיקר". ובש"ך שם (סק"ג): "ובב"י כתב דגם סברא ראשונה מודה בזה, עיי"ש". וז"ל הבי"ב בנידון:

וכ' הרמב"ם ואם מל אי"צ לחזור ולמול פעם שניה. כ' ה"ר מנחם, משום דלא מצינו בתורה מילה לשמה. ומ"ש רבינו (הטור) בשם סמ"ג, מתוך לשונו משמע דסבר דסמ"ג פליג אהרמב"ם. אבל מתוך לשון הסמ"ג עצמו לא משמע הכי, שהרי בל' הזה כתב: אם מל הנכרי כבר אי"צ לחזור ולמול ולחתוך מעט כ"א להטיף ממנו דם ברית. ועפ"י אפשר לפרש דברי הרמב"ם דמש"כ אי"צ לחזור ולמול שנית, היינו לומר שאי"צ לחזור ולחתוך מעט. אבל אה"נ דלא עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול. וגם ה"ר מנחם כ' על דברי הרמב"ם: אפשר לומר שצריך להטיף דם ברית ע"י בן ברית.

ולזה מכוונים דברי הש"ך.

אכן הרמ"א שהביא דעה זו שחייבים לחזור ולהטיף דם ברית בלשון "יש אומרים", משמע בבירור שנוקט שלדעת הרמב"ם, וכן המחבר שהעתיק לשון הרמב"ם מבלי להוסיף שמ"מ צריך הטפה, שדעתם שאי"צ בהטפה.

וה"ר מנחם שפירש בטעמו של הרמב"ם משום שלא מצינו בתורה מילה לשמה. משמע בבירור שפירוש הרמב"ם הוא שהמילה כשרה מבלי צורך לחזור ולהוסיף דם ברית. ומה שכי' שם עוד ה' מנחם דאפשר לומר שצריך להטיף דם ברית ע"י בן ברית, לא בדעת הרמב"ם כ' זאת, אלא ציין דעה אחרת והיא זו שהביא הרמ"א. וכ' זאת רק בלשון "אפשר", כלומר דלא פסיקא ליה הא מילתא.

גם ה"ט"ז (שם סק"ג) כ' בביאור דעת מרן המחבר (שהיא כאמור עפ"י הרמב"ם כדרכו) שהיא משום "דלא מצינו בתורה מילה לשמה". והוא כלשון ה"ר מנחם כנ"ל ברמב"ם. ונראה מהרמ"א וה"ט"ז שהמחבר שהביא לשון הרמב"ם בסתם, ולא הוסיף שמ"מ צריך להטיף דם ברית, שחזר בו ממה שכי' בב"י, וס"ל שהרמב"ם מתפרש כפשוטו, ופסק כן להלכה. וביאור דברי הרמב"ם, שלא כמו שפירשם בב"י, הלא הם לפנינו בפירושו על הרמב"ם **בכסף משנה**, וז"ל שם:

...ואפשר דר' יוחנן נמי ס"ל דמילה בעכו"ם כשירה. וכי אמר המול ימול ... דר' יוחנן פסולא ליכא, אבל אסמכתא בעלמא איכא למימר דלכתחילה - לא, מדכתיב המול ימול, דלר' יוחנן לא מיפסל מדאורייתא. דאמרינן התם, כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן, אם היה רופא אומן - מותר. וליכא למימר דתרי אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן, דא"כ הו"ל לאסוקי הכי. ואפשר דאפילו רב נמי סבר דכשירה, ככולהו הנך תנאי. אלא בטעמא דר' יהודה הנשיא איפלגי רב ור' יוחנן. ... ואפשר דרבינו מספקא ליה אי רב ור' יוחנן ס"ל דמילה בעכו"ם פסולה, וכיון דאינהו ס"ל הכי, הכי קי"ל. או אי ס"ל דכשירה אלא בטעמא דר' יהודה הנשיא פליגי וכדפרישית. ולפיכך פסק דלכתחילה לא ימול, ואם מל אין צריך לחזור ולמול שנייה. וזה נ"ל עיקר.

תמצית הדברים, דזה ברור שלדעת ר' יוחנן שהלכה כוותיה לגבי רב, פסול תורה במילת עכו"ם ודאי ליכא. אלא שגם זה בספק עומד, דשמה כל עיקר מחלוקתן של רב ור' יוחנן, אינה אלא אליבא דר"י הנשיא שפוסל מילת עכו"ם מן התורה. ואין הלכה כמותו, אלא ככל הני תנאי שהובאו שם בסוגיא, שאליבא דכולהו אין מילת עכו"ם פסולה כל עיקר. וכיון שכן הרי להלכה יש כאן ספק בדרבנן, היינו אם דעת ר' יוחנן שגם מדרבנן אין פסול במילת עכו"ם, או שמדרבנן מיהת איכא פסול, ואסמכיה אקרא דהמול ימול - המל ימול. וע"כ שאי"צ להטיף בקטן שנימול ע"י נכרי, כדין ספק דרבנן לקולא.

השאג"א (סי' נד) הביא דברי הרמב"ם, ותמה על פירוש הכ"מ, דאיך יתכן שמשפיקא פסק להקל, והרי זה ספק דאורייתא והו"ל לפסוק להחמיר מספק, כדרך שפסק בענין קטן שנולד כשהוא נימול.

אך השגתו תמוהה מאד, שכפי שהבאנו דברי הכ"מ מבואר בדבריו, שאינו רואה זאת כספק דאורייתא, עפ"י מה שהובא שם מ"ש רב דימי משמו של ר' יוחנן שאם היה הנכרי רופא מומחה - מותר (והיינו, כמובן, כשאין שם ישראל, דחשיב כדעבד). ובזה עצמו נמי הוי ספק, דשמה לא נחלקו אלא אליבא דר"י הנשיא, וכמו שסיים הכ"מ, הרואה פירוש זה עיקר. ע"כ שפיר נפסק להקל. וכן נקט מרן בשולחן הטהור, כנ"ל, כפשטות לשונו, וכפי שהבינו הרמ"א וה"ט"ז. א"כ דעתו ברורה לפסוק שאין פסול עצמותי במילה של נכרי. ובשאלה שאין דין מילה לשמה, אין צריך הטפה כל עיקר.

השאג"א עצמו (לפ"מ שדחה פי' הכ"מ וכנ"ל) פירש הרמב"ם עפ"י דרכו, שבפירוש דעת הר"ש שהביא הרא"ש בפירוש הבה"ג (כנ"ל בפרק א' בדברינו), שסובר מילת נכרי אכן פסולה היא כדברי ר' יוחנן, וכפי פשטות לשונו שמביא לזה מקור בתורה - המול ימול. וכפי שהביא דבריו הרי"ף, ולא כ' שהוא רק מדרבנן. אלא שהרמב"ם סובר, שאין לדבר תקנה. שהטפת דם ברית לא מצינו אלא בקטן שנולד כשהוא מהול, מצד ספק ערלה כבושה. אך באין ערלה כלל, לא שייך הטפת דם ברית שתיחשב כמילה. וכיון שהקטן הוא ישראל אינו צריך גם כניסה בברית, על כן הוא פטור מכל וכל, דלמילה ל"מ הטפה, ולכניסה בברית אינו צריך הטפה.

וכל זה בקטן שנימול ע"י נכרי. ואילו בנכרי שנתגייר כשהוא מהול כ' הרמב"ם (פ"א ממילה הל' ז): "...ואם מל כשהי עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית ביום שנתגייר."

ולענין ברכה כ' (שם פ"ג הל' ו): "גר שמל קודם שנתגייר, וכן קטן שנולד כשהוא מהול, כשמיטפים ממנו דם ברית, אינם צריכים ברכה."

וכי הר"ן על זה (פראד"מ):

ולא ידעתי למה אמר בגר שמל קודם שנתגייר שאינו צריך ברכה. ואפשר דרפויי מרפא בידיה ז"ל בגר שנתגייר כשהוא מהול אם צריך הטפת דם ברית אם לאו. ולפיכך פסק שמטיפין ואין מברכין. והיינו דשמא ה' כדעת הר"ח שפוסק כב"ה אליבא דרשב"א שאי"צ הטפה כלל.

וכן מרן המחבר בשו"ע - כדעת הרמב"ם (סי' רסח א):

ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית ואין מברכין עליו.

ובביאור הגר"א שם (סק"ג):

"דרי"ח פסק דאי"צ להטיף דם ברית, וכמש"ש בשבת קלה א לא נחלקו וכו' ע"מ נחלקו וכו'. ותוס' שם ד"ה לא נחלקו, ושם ביבמות ד"ה ור' יוסי וכו'. לכן פסק הרמב"ם והרא"ש לחומרא דצריך להטיף אבל אין מברכין דספק ברכות להקל."

ונראה דצריך לומר דספיקו של הרמב"ם איננו שמא הטפת דם ברית תיחשב כמילה, כדעת הר"ף והרמב"ן, דמילה בהיותו נכרי ודאי אינה כלום כמש"כ הרמב"ן שהו"ל, אך ההטפה תיחשב כמילה עצמה. דאם כן אמאי פסק שקטן שנימול ע"י נכרי אינו צריך הטפה, הרי גם שם הוי ספק שמא ניתן לתיקון ע"י הטפה. אלא ע"כ מקור ספיקו הוא, אם הלכה כהר"ח דהטפה לא מהני מידי בכה"ג, או שמא אהני מיהת לענין ה"לשמה" דע"י ההטפה שנעשית ע"י ישראל מהני להכניסו בברית תחת כנפי השכינה. ועל כן אין ספק זה שייך כי אם בגר, אבל לא בקטן שנימול ע"י נכרי. וכן הוא לפי מרן המחבר בשו"ע. אכן הרמ"א שפסק בקטן שנימול ע"י נכרי צריך הטפה, ומ"מ הסכים בנידון נתגייר כשהוא מהול שאין מברכים והוא מטעם ספק כנ"ל, לדידיה הספק הוא שמא כפרי"ח ושמא כהר"ף. ומ"מ אי"צ ברכה מספק, דספק ברכות להקל.

מסקנת הדברים בשיטת הרמב"ם בנתגייר כשהוא מהול, שלמרות שמחייב הטפת דם ברית, אין זה מצד ספק, שמא ע"י ייחשב במקום מילה, דזה ודאי הוא דין בפני עצמו, דבזה יכנס תחת כנפי השכינה בנוסף לטבילה וקבלת מצוות. אולם ברכה לא תוקנה בזה, כי הברכה היא רק על המילה, וזו אינה מילה.

ונכרי אינו כשר להטפת דם ברית מפני שצריך "לשמה" ונכרי אדעתא דנפשי עביד. אבל אין כאן חסרון בעצמות ההטפה ע"י נכרי. כי לא מצינו מיעוט בנכרי שמילתו פסולה בעצמותה, רק לגבי מילה, ולא בענין זה, שאינו חסרון אלא מצד ה"לשמה".

ואם אחרי שיתגייר כנ"ל ייחשב כמהול (לענין פסח ותרומה, כנ"ל) הדבר תלוי במחלוקת בין הב"י לבין השאג"א. שלהב"י (וכן פסק בשו"ע כוותי) ייחשב כמהול, כי מילתו בהיותו עכו"ם אין בה פסול במהותה, רק דין ערלה עליו טרם שנתגייר מצד היותו נכרי ("כל הגויים ערלים"). ולדעת השאג"א מילתו בתור נכרי אין עליה תורת מילה כלל, והרי הוא בגירותו כמו מי שנכרת הגיד. וכשיתגייר ישאר בו דין ערל, אעפ"י שאין עיכוב במעשה הגירות עצמו. והטפת דם ברית שייך גביה לגירות אעפ"י שישאר בדין ערל. ובוזה, לפי השאג"א נחלק הרמב"ם עם הר"ח והתו"י, דלדידהו ל"ש הטפה אם ישאר עליו דין ערל.

ובקטן מישראל שנימול ע"י נכרי, דעת הרמב"ם, וכן פוסק המחבר בשו"ע להלכה שאין צריך הטפת דם ברית. ומ"מ ייחשב כמהול, כי לא מצינו מילה לשמה, ואין פסול עצמותי בנכרי המל, להלכה.

ולדעת השאג"א, אם אמנם גם איהו ס"ל בדעת הרמב"ם שאי"צ הטפת דם ברית (וכן להלכה כמו שפסק המחבר). אכן לדעתו ייחשב בדין ערל, והוי כמי שמתו אחיו מחמת מילה. כי המילה שנעשתה ע"י נכרי אין עליה תורת מילה כלל.

1.

עוד לנו שתי שיטות בפסק הלכה בנכרי שבא להתגייר כשהוא מהול, האחת היא שיטת בעל המאור (בדברי הגאונים שבריי"ף בפראד"מ שהו"ל), ושיטת הראב"ד (הו"ד במלחמות שם).

בעה"מ תמה על פסק הגאונים כפי שהובאה ברי"ף שנכרי שנתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית, שזה בניגוד למה שפסקו להלכה כרשב"א, שלדבריו דעת ב"ה בנתגייר כשהוא מהול אי"צ הטפה. וכי שאין סתירה למה שנפסק ביבמות כר' יוסי שבאומר שנימול לשם יהדות, אין סומכים על דבריו ואין מטבילין אותו עד שיטיפו דם ברית, שזה בהכרח מצד חשש שמא נולד כשהוא מהול. ולפ"ז מיישב גם פסקם של הגאונים הנ"ל, שהוא מצד החשש שמעורר ר' יוסי - שמא נולד כשהוא מהול.

והנה לא ערער כלום על מה שהביא הר"ף שם בשלהי הפרק הא דר' יוחנן שמילה שנעשתה בידי נכרי היא פסולה מן המקרא. ובפשטות ודאי שפוסלה מן התורה. (ולא כאסמכתא בעלמא כדפי' הכ"מ בדעת הרמב"ם). אי"כ נכרי שנימול בגויותו, הרי לאו שמה מילה. ולכאורה תיקשי, דאי"כ אמאי לב"ה אין צריך הטפה בכה"ג. ומוכרח לומר כמש"כ אליבא דהר"ח, דבכה"ג כיון שהמילה לא ניתנת לתיקון וישאר ע"כ בדין ערל, גירותו כדין מי שנכרת גידו, שאמנם אין זה מעכב את הגירות, דבכה"ג ילפינן מאמהות דגירותו ע"י טבילה גרידא. כיון שנשאר בתורת ערל (וכמי שמתו אחיו מחמת מילה, וכנ"ל) וס"ל דבכה"ג לא שייך גם הטפת דם ברית, דלא מצינו הטפת דם ברית דתחשב כמילה רק במקום דאיכא ערלה או ספק ערלה, כגון בנוול מהול. אבל בזה שנשאר בדין ערל ל"ש הטפת דם ברית. נמצא שיטתו כשיטת הר"ח במילואה.

שיטת הראב"ד, מובאת בשמו במלחמות כאמור, וז"ל:

וכבר ראיתי דברי ה"ר אברהם ז"ל שאמר לא נחלקו אלא כשנתגייר וידוע שהוא מהול מיד ישראל לשם מורנא והלכה כר' שמעון בן אלעזר דלא בעי מילה לשמה. אבל במהול מיד נכרי - זהו שאמרו הגאונים דצריך להטיף דם ברית, דמילה בנכרי פסולה.

והרמב"ן דחה דבריו:



ואין זו הסברה נכונה בעיני, שהמילה נכרי בין מיד נכרי בין מיד ישראל פסולה היא, ואינה כלום. ואעפ"י שמל - ערל הוא. **ואין טעמו של רשב"א משום דלא בעינן מילה לשמה. אלא משום שכיון שאין לו ערלה לזה, נכנס לברית כאשה.** ורבנן סברי דאין דנים אפשר משאי אפשר, שזה יכול להטיף ממנו דם ברית, ואינו גר עד שימול ויטבול.

נחלק איפוא הרמב"ד עם הרמב"ן, שלדעתו רק מעשה מילה שנעשה ע"י נכרי אינו בגדר מילה, ולא רק מצד "לשמה". אך אם **ישראל** עשה המילה, אמנם אין בכוחה להוציא הנכרי מתורת ערל, דאין זו תלויה במילה, אלא מצד מהותו של היותו נכרי. אך בהתגייירו נפקעה ממנו תורת ערל מצד מהותו, שבמילה שנימול בהיותו נכרי ע"י ישראל תורת מילה עליה, כיון דאין דין במילה שתעשה לשמה, רק שתיעשה ע"י ישראל. וע"כ גם אליבא דהגאונים אי"צ הטפת דם ברית, דמילתו שנעשתה בגיטתו, אעפ"י שלא לשם יהדות נעשתה, נחשבת כמילה כשירה, ואלה הם דברי רשב"א אליבא דב"ה, והכי נקטינן להלכה. והא דר' יוסי נמי הלכה היא, אלא שהמדובר כשנימול בשעתו ע"י נכרי. ובזה אכן צריך הטפה ותחשב זו כמילה.

והרמב"ן דפליג עליה ודחה דבריו, וזה משום דס"ל דמילה שלא נעשתה לשם גירות, גם כשנעשתה ע"י ישראל אינה בגדר מילה כלל. ודעת רשב"א לפי ב"ה, היא בכל גווני - גם כשנעשתה ע"י ישראל הרי זו בגדר נכרת הגיד, שאין לו תקנה להחשב כמהול בשום דרך שהיא (בדיוק, כמו שפירש דעתו הר"ח, אלא שלרמב"ן אין הלכה כמותו), דע"כ גירותו היא בטבילה גרידא. ואין הלכה כמותו, אלא כר' יוסי דיש לו תקנה להחשב כמהול ע"י הטפת דם ברית. וע"כ זה מעכב, וכך הלכה. וזוהי הלכת הגאונים שהביא הרי"ף. וחזינן לדעתו, דגם איהו לא העיר על הרמב"ד אלא במילה שלא נעשתה לשם יהדות. ומשמע דאילו היתה נעשית ע"י ישראל לשם גירות, לא הי' בזה פגם מצד שלא היתה בפני שלשה שיהיו בי"ד. דאין זה עיכוב אלא בקבלת המצוות. וכל שתעשה קבלת המצוות בפני שלשה, לא יצטרכו הטפת דם ברית, כיון שנעשתה ע"י ישראל לשם יהדות. וכזאת מוכח גם מהתו"י (לעיל פרק ג) דכתבו דבנימול בגיטתו הפסול הוא מצד "לשמה", אבל לא משום שנעשה שלא בפני שלשה מישראל.

ז.

לסיכום:

א. אין מקום לערער על קביעתו של הרמב"ז זצ"ל שמקור האתייופים הוא משבט ישראל. אך יש מקום לספק שנתערבו במשך הימים הרבים לא יהודים שנסתפחו אליהם מבלי שגורו כהלכה. כמו כן קיים ספק בענין יוחסין, כאשר עורר הרמב"ז החשש שקידושיהם קידושין וגירושיהם אינם גירושין.

ולזה יש להוסיף על יסוד העובדות אשר לפנינו, שבעוד שהרמב"ז היה מסופק על טיב גירושיהם, הרי לפי שידוע לנו, אין ספק בדבר שהגירושין אינם גירושין כל עיקר.

ואשר לקידושין: אמנם כנראה לא ידעו גם דיני קידושין ונישואין. אבל מכיון שידעו שיש בתורה מושג נישואין ואשת איש, וכן אין ספק שרצונם הכנה היה שנשואיהם אשר כינסו לביתם תהיינה נשואות להם כדין תורה, גם אם לא נעשה קנין כסף או שטר כהלכה, עכ"פ הדרך השלישית של קנין שאף היא נעשתה משמשת קנין, ונשואיהם הם בדין אשת איש. (ע"י כיו"ב תשו' הגרע"א סי' רכ"א מהגרש"א על קנין המועיל עם קנין שאינו מועיל, וע"ע דבר אברהם ח"ג סי' כט ועוד). לפ"ז ענין כשרות היוחסין הנהו ספק גמור ולא רק חשש כלשון הרמב"ז.

ב. עוד יש להוסיף דספק כה"ג, שהוא מצד תערובת של פסולי קהל בקהל חמור מספק ממזר, ולדעת המל"מ (פט"ו מהל' איסור ביאה ה' יא) הוא ספק מה"ת לחומרא. אלא שהשי"ש (ש"א פ"ב) חולק עליו, והדעות שקולות.

ג. הדרך והמוצא היחיד, הוא שנסלל ע"י הגאונים נשיאי הרבנות הראשית לישראל נ"ע בזמן שנתעוררה השאלה, להצריכם גירות. ויש בזה צד "לחומרא" כדי להוציאם מספק תערובת אינם יהודים. אך יש בזה גם בחינת גיור "לקולא". שכן שלפי ההנחה שאין בהם תערובת אינם יהודים, לפנינו רק ספק אחד - תערובת פסולי קהל, ולזה אין תקנה. ואילו בהצטרף ספק נוסף, יש מקום לראות בגדר תרתי ספיקי, שע"ז בהתגייס מותרים לבא בקהל. אמנם גם זה הוא היתר דחוק, אך הכרח להזדקק לזה בשעת דחק גדולה זו, לבל ידח ממנו נדח. [ונתבאר זה במה שכתבתי בהערות למכתבו של הרה"ג שלוש שליט"א, להלן].

אכן בהיות שכפי שנתברר, רובם ככולם, נימולו בשעתו, כדת וכדין במילה ופריעה, השאלה היא האם לחייבם עכ"פ בהטפת דם ברית, כדנפסק בשו"ע (יו"ד רסד, א) בנתגייר כשהוא מהול או שיש מקום שלא להצריך הטפה. לפ"מ שביירנו לעיל השיטות השונות של הראשונים, נראה לע"ד שיש יסוד איתן לפסק ההלכה של כב' הרבנים הראשיים שליט"א שאין לחייבם הטפה, ודי בקבלת מצוות וטבילה בפני שלשה כדין.

ואלה הנימוקים:

א. מאחר ואין כאן אלא ספק תערובת אינם יהודים, הרי המוהל גם הוא מכלל ספק לא יצא. על כן, אם אכן הוא יהודי, גם אם הנימול צריך גירות, מילתו שהיא לשם יהדות תחשב כמילה כשירה לשם גירות, כדמוכח מהסוגיא ופירושי הראשונים יבמות דף מה, ב.

ב. אולם הואיל וגם המוהל הוא בספק יהודי, יש לדון גם לפי מקרה זה. ובזה יש שיטות ראשונים מהו הפסול, ואם מחשבת המוהל לשם יהדות מועילה בזה:

1. הדעה המחמירה ביותר היא דעת הרי"ף שהסכים עמה הרמב"ן ועוד מהראשונים, שאין תורת מילה על נכרי שמל, ואפילו אם יהיה ברור לנו שכוונתו למילה של גירות, אין זה אלא כמחתיך בבשר בעלמא, וגירותו טעונה הטפת דם ברית, וזה מעכב בגירות.

2. דעת הר"ח, בעה"מ והתו"י שאין צורך (ואף אין ערך) בהטפה, ונכנס לגירות ע"י טבילה וקבלת מצוות.

3. לדעת הרמב"ם (וכן פוסק מרן בשו"ע) אמנם צריך הטפה. אך זו אינה מצד ספק שמא לא היה כאן מעשה מילה (כהרי"ף וכנ"ל), אלא משום שמילת גרים צריכה "לשמה".

ונפ"מ מזה, שאם הדבר ברור שהנכרי כיון "לשמה" (עי' תשו' רמ"א סי' ד') מילתו כשירה לשם גירות ואין צריך הטפה. (עי' רש"י מס' ע"ז כז, א ד"ה אלא לעולם).

ומקרה דנן, שהדבר ברור שהמוהל (שהחזיק עצמו כישראל ושמר תורה ומצוות, כפי שנתקבלו בעדה זו, וכפי שפסק הרדב"ז שאין עליהם דין קראים, אלא דין תינוק שנשבה) מל לשם יהדות להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, הרי זו מילה כשירה.

ג. נמצא שבענין שלפנינו ישנם שלשה ספיקות להתירם ללא הטפה:

1. שמא המוהל ישראל.

2. ספק הלכה כהרי"ח בעה"מ ותו"י, שגם אם לא היתה במילה כוונה לגירות אי"צ בהטפה.

3. ספק הלכה כרמב"ם, ומרן בשו"ע, שבכה"ג שהמוהל ודאי כיון לשם יהדות וכניסה בבריתו של א"א, מילה זו כשירה ואי"צ בהטפת דם ברית נוספת. (ולפי השאג"א - דעת הרמב"ם בזה כדעת הרי"ח).

והואיל ולפנינו שלשה ספיקות להיתר ניתן לסמוך על זה, והמתגיירים בקבלת מצוות וטבילה בפני שלשה כשרים לבא לקהל, ללא כל פקפוק.

גירות האתיופים

תשובה לרב שלוש שליט"א

א.

אאשר בזה קבלת חוות דעתו בענין כשרות עולי אתיופיה שלפיו אי"צ לא מילה ולא טבילה ולא קבלת מצוות בפני שלשה מצד ספק תערובת לא יהודים ביניהם. ואני עיינתי בדברי כת"ר שליט"א ולדעתי לא צדק בזה, ויש לקיים פסקיהם של נשיאי הרבנות הראשית כשנתעוררה השאלה עם בואם של מספר עולים מארץ זו בעשרות השנים האחרונות, וכפי שאבאר להלן, ואתחיל במאי דסיים, ואלו דבריו: אין לחשוש לשמא נתערבו בהם גויים, ועל כן אינם צריכים מעשי גרות, "ואף לחוששים שמא נתערבו בהם גויים, בעצם עלייתם לארץ מותרים הם מדין כל דפריש מרובא פריש". ומצד חשש ממזרות שהרדב"ז חשש לזה כתב כי יש לדון להתירם: א. משום שאין מתכוונים במתן התכשיטים וכו', גם לא בביאתם לקחת את האשה בקנין כדן תורה, ואין קידושיהן קידושין. ב. אף אם היו קידושיהם קידושין כיון שרובם לא מגרשים ולא כל הגרושות נישאות ויולדות בנים ראויים להוליד, ורוב הנושאים נושאים בתולדות, ומהן שנושאים אלמנות, ומיעוטן שנושאים גרושות, גם פירשו ממקומם יש להתירם מדין כל דפריש וכו'.

ב.

זה מבוסס על מה שהביא לפני כן לשון הרדב"ז שכתב: "הם משבט דן בלי ספק", ומה שכתב שם בהמשך דבריו "ואף את"ל שהדבר ספק" פירש כת"ר שפירוש הספק הוא שמא דינם אינו כתינוק שנשבה, אבל לא שהסתפק על עיקר מוצאם, שהרי כתב: בלי ספק, הרי שבה לא נסתפק כלל, וע"כ שאין זה אלא מצד ספק תינוק שנשבה.

ועל זה אני אומר, אחרי שכבודו האריך לפאר רוממות גדולת הרדב"ז היותו פוסק הלכות מפורסם ומקובל, ובזה אין הרדב"ז זקוק להמלצת כת"ר, הרי שנפלא הדבר שבעוד שנוטה לקבל הכרעתו בדבר שהוא ענין עובדתי שיתכן שהוטעה ע"י ספורים שמחמת ריחוק המקום, וקצר ממנו לחקור אמיתות הדברים במקומם, כת"ר נקל בעיניו להתיר ספקו של הרדב"ז שנסתפק להלכה דשמא יש בהם חשש יוחסין, והרי אותם נימוקים שכת"ר מעלה ודאי הם קיימים גם לפני הרדב"ז, ולא נתחדשו בימינו אלה, הן נימוק ראשון שאינם מתכוונים לשם קידושין ואינם רוצים לקחתם לנשים אלא כפלגשים בעלמא, והן הנימוק השני של ספיקות וספיקי ספיקות ונוסף על הכל מצד כל דפריש, הרי כל זה היה קיים וידוע גם לרדב"ז, שהרי גם כל דפריש וכו' היה בהללו שהגיעו למצרים, ושעליהם הוא שנשאל הרדב"ז כמבואר בדבריו, ואם הרדב"ז לא הו' פשיטא ליה איך נבוא אחר המלך להרהר אחר ספיקותיו ונהפכם לודאי.

ג.

ואכן דברי הרדב"ז בחששו נכונים ויציבים בסברא, שכן מאחר שכתב שאינם מכת צדוק ובייתוס ורצונם להתנהג לפי התורה אלא שאינם יודעים דין תורה מה הוא, והרי הם עושים דברים שמשמשים קנין מן התורה, בפשטות יש לומר דקנינם קנין, שהרי אילו היו יודעים שדין תורה הוא שתהא האשה קנויה להם, ומעשיהם מעשי קנין ודאי היו מסכימים לדבר, ולא גרע ממ"ש כת"ר לענין עמי הארצות בזמנינו שג"כ אינם יודעים בטיב קידושין וענינם, אלא שסומכים על דעת הרב המסדר קידושין, וכמ"כ בנדון דידהו שסומכים על מה שהתורה דורשת. וספיקי הספיקות שכת"ר מוליד הם נגד המציאות, שכיון שאינם מגרשים כהלכה וזה ידוע ללא ספק שגירושיהם הם עפ"י דבור בעלמא או ע"י החזרת החוזה שביניהם וזה אין בו אפילו ריח הגט (לא רק חסרון שלא נעשה עפ"י מטבע שטבעו) ומעשי יום יום שמגרשים, וכן שהללו נישאות ויולדות, א"כ איך נעצום עיניים ונאמר "לא כ"י". והנה כת"ר תמה על מה שהגר"מ פיינשטיין כתב שאינם באיסור ממזרות שהרי יש בהם כמה וכמה ספיקות כעין שהרדב"ז מזכיר, וברור שגם כונת הגר"מ פ לא היתה בדיוק לאותן ספיקות שמעלה הרדב"ז, שלא כתב אלא "כעין" היינו שיש לתלות בכמה ספיקות שהם אופייניים לנד"ד, ותכ"ד כת"ר חוזר על ספיקי ספיקות מסוג נדיר ביותר ובניגוד מוחלט לדעת הרדב"ז.

ד.

עוד זאת אני אומר שאם כי הרדב"ז כתב בראשית דיונו שהם משבט דן בלי ספק עדיין לא כ"כ מוחלט לומר שמה שכתב בסוף דבריו "ואפילו את"ל שהדבר ספק" שהוא מכיון לספק מצד תינוק שנשבה, כפשיטתו דכת"ר, שהרי גם על זה קשה לומר שהדבר ספק, מאחר שנקוט שהם משבט דן שהיה עוד בזמן הבית הראשון, והכתות הצדוקיות לא היו כלל בבית ראשון, אם כן הדבר פשוט שיש לדונם כתינוקות שנשבו, כי לא במרד ולא במעל נותקו עצמם מתורה שבע"פ, ואם כן מהיכא תיתי לבוא להחמיר עליהם מצד ספק זה. ויותר נוטה שבאת"ל שהדבר ספק, כונתו שאולי לא נכונה המסורת שקבל מהם, ואף אם נכונה, הדבר ספק מצד שמא קבלו לתוכם גרים ואין גרותם גרות כהלכה, וזה בדיוק אותו ספק שמכוחו אנו דנים להקל בקבלתם כהיום הזה.

ה.

והנה כת"ר מביא הא דמותרים מצד ספק ספיקא ע"י שנוסף על שאלת הקידושין והגירושין יש בהם ספק נוסף שמא נתערבו בהם שאינם יהודים, ושע"כ ע"י מעשה גירות ניתרים, כותב שזה אינו ספק כלל, וגם אם היה זה ספק, הרי זה ס"ס שאינו מתהפך.

ולא שת לבו לזה שאין הספק שמא נתערבו בהם הגויים בגיותם, דבזה טוען שהם נזהרים אפילו ממגע גוי ואיך יתכן שיתחתנו איתם. אבל פירוש הספק הוא שאמנם גיירו אותם, וזה יתכן עפ"י העובדה הברורה שהיו נלחמים עם עמי הנכר ושובים מהם, ובזה יכול להיות גירות ע"י שהשבוים גילו דעתם שרוצים להכנס לקהלם, או שהיתה בין השבוים אשת יפת תאר, ובזה לא נפלאה היא שהסכימו להכניסם לקהלם ע"י גירות, אך מכיון שאין יודעים הלכות הרי הגירות שלהם ודאי נעשתה שלא כדין אעפ"י שהם החשיבו לגירות, והרי עצם מציאות של גרים ודאי ידוע להם מכתובים מפורשים בתורה, וכן הוא בדבר אשת יפת תאר, וכיון שאין גירותם גירות מן התורה ממילא מצד הדין בגיותם נשאר. בפרט מצד דמיעקר הדין בעינן שלשה מומחים, והא דמקבלים גרים בזמן הזה דאין סמוכין הוא מצד שליחותיהו קעבדינן, (יבמות מו תוד"ה משפט, ועי' עוד נתה"מ חו"מ סי' א). ובזה אין הם בגדר שליחותיהו דקמאי, אם כן אין הגרות גרות, אבל הם החשיבו זאת כגרות מוחלטת.

ו.

והנה מהריק"ש בספר אהלי יעקב (סי' יא) שהיה מתלמידי הרדב"ז, בדיון על ממזר נושא שפחה כתב באותו דבור וז"ל: וכן נעשה מעשה במצרים בחבשיה, יהודית שהיתה נשואה בארצה, וילדה במצרים בן איש יהודי שבא עליה בשוגג, ונשא שפחה וטיהר זרעו בזמן חכמי הדור שלפנינו, עכ"ל, וקרוב הדבר שהוא אותו מעשה שבא בתשובת הרדב"ז (ח"ד סי' ריט). ולכאורה הדבר תמוה, שהרי לפי הרדב"ז מחזיקים אותה כישראלית משבט דן ואי הוי ספק קידושין א"כ איננה אלא ספק א"א והולד הזה שנוולד לה במצרים אינו אלא ס"מ, א"כ איך התירוהו בשפחה והרי לא אמרינן אלא דממזר ודאי נושא שפחה משום דלא שייך גביה איסור דלא יהיה קדש, אבל ס"מ שהוא ספק ישראל אסור בממזרת כשם שאסור בישראלית ואיך התירוהו בשופי לישא שפחה. אלא ע"כ דסברי דכשם שיש ספק בממזרות כן יש בו ספק שמא אינו ישראל וע"כ מותר בשפחה מטעם ס"ס, אבל את"ל שלא נסתפק בו אלא בס"מ גרידא לא היתה לו תקנה לישא שפחה, דשמא ישראל כאשר הוא ואסור בשפחה, ואמנם מטעם זה היו יכולים להתירו בישראלית לאחר שיתגייר דגם בזה יהיה דין ס"ס, דשמא גר הוא ואינו ספק ממזר ואת"ל ישראל הוא שמא כשר הוא, אך יש לומר דמחמת מעלה ביוחסין לא רצו להביאו בקהל מספק ובחרו יותר הדרך הזאת דהספק הוא רק מצידו, ואילו בנושא בת ישראל גם בה ומצדה יש ספק וצריך גם זה להתיר מצד ס"ס ודו"ק.

אך אם נאמר שצד זה שמא אינו מישראל אינו ספק כלל אם כן קשה איך התירוהו בשפחה, כיון שהוא ספק ישראל כשר ואסור בשפחה, וכמו דאמרינן ספקן בספקן אסור.

ז.

ומה שכת"ר כתב דאין להתיר מטעם ס"ס לפי שאינו מתהפך, איברא דבכהאי גוונא שפיר נחשב ס"ס גמור, וכמו בהא דספק דרוסה דאיכא ספק נמי שמא נכנס הארי לשם, דגם בזה הספק שאתה צריך להתחיל בו הוא שמא אינו יהודי כלל, דלפי זה אין מקום לספק ממזרות, ואת"ל שהוא יהודי הרי ספק שמא ישראל כשר הוא, (עי' סי' קי בש"ך סי' טו בדיני ס"מ).

ח.

והנה כת"ר הוסיף עוד לצדד דגם אי נימא שיש כאן ספק שנתערבו בהם אינם יהודים, מ"מ אין צריך מילה וטבילה, וזהו תוכן דבריו, דאמרינן במסכת יבמות מי לא טבלה לנידתה מי לא טבל לקריו ונחלקו הראשונים בפירוש הגמרא, לתוס', הפירוש דעיקר מה דאמרינן דגר צריך שלשה הוא לקבלת מצוות, וכאן ברור היה שהיה כאן קבלת מצוות בפני שלשה, ואילו לפי הרי"ף והרמב"ם הוא משום דאמרינן דודאי קודם לכן התגייר כדן בפני ב"ד כשר, דאל"ה ודאי לא היה נוהג במנהגי יהדות, ועפ"י כתב כת"ר דמאחר דהללו נוהגים לטבול מטומאתם בנהר, טבילתם זו מועילה להוציא מאותו ספק (שהוא מיעוט) לכ"ע, ומותר להשיאם לכתחילה, (וכמ"ש בש"ע יו"ד רסח סעיף ג) וז"ל: איש שטבל לקריו וכו' הוי גר, ומותר בישראלית לכתחלה, ולהרי"ף והרמב"ם וכו'. ואפילו להרי"ף והרמב"ם מותר להשיאם לכתחלה, ומ"ש הרמב"ם אין משיאין אותם עד שיטבלו לפנינו או עד שיבואו עדים שטבלו בפניהם, דוקא בהוחזקו עכו"ם, שכן כתב: הואיל והוחזקו עכו"ם, אבל הפלשים הוחזקו כישראל שהם משבט דן כעדותו של הרדב"ז ודי בטבילתם לקרי ונידה להסיר מהם חשש לטוענים לחומרא שמא נתערבו בהם גויות, ועוד דבניהם מותרים אף להרי"ף והרמב"ם עכ"ל, והיינו עפ"י מה שהביא לפני כן לשון הרי"ף: הלכתא גר צריך שלשה, והא דרב אסי ודריב"ל לא קשיא, דיעבד הוא דלא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קריו, דאי לא גיורא הוא לא הוי טבל לשם קריו, והוסיף שם: "ולדעת הרי"ף והרמב"ם כל הטובלים לקרים ונידתם אין בניהם צריכים לא מילה ולא טבילה ולא קבלת מצוות בפני שלשה ומותרים בישראלית דדיעבד הם" עכ"ל כת"ר.

וזו טעות דהא דכתב דלא פסלינן לבריה היינו לגבי הבת לענין לפוסלה לכהונה דלענין זה חשוב דיעבד כמ"ש הש"ך שם (סעי"ק יא, יב) והיינו כשבא על ישראלית כמבואר שם בשו"ע, או כדמפרש ה"י שם (סעי"ק יו) דחשבינן ליה כבן ישראל



מיוחס ולא נחשיבו כעכו"ם הבא על בת ישראל שהוליד אע"ג דכשר, אין מתחתנים עמו מיוחסים, אבל אין משיאין לבנו ישראלית לכתחלה כמו אביו עד שימול ויטבול לפני שלשה כדן, שאין זה לגבי הבן דיעבד יותר ממנו עצמו. ומה שמסתמך על לשון הרמב"ם שכתב שאין משיאין אותו לכתחלה הואיל והוחזק כעכו"ם, ומכאן ממשיך - אבל הפלשים הוחזקו כישראל שהם משבט דן כעדותו של הרדב"ז, הנה ודאי, ודבר שא"צ לומר, שאם נקבל עדותו של הרדב"ז כודאות, לית דין ולית דיין שא"צ טבילה וגרות, דאטו יהא מי שיאמר שישראל צריך טבילה וגרות, אלא שכאמור יש כאן חשש, ובאמת ספק זה הוא למעליותא, כנ"ל שע"י זה בהתגיר, יש מקום להתירם יותר מצד ס"ס, ונמצא שאין זה בגדר חומרא אלא קולא, וא"כ אין הם בגדר הוחזקו ישראל. ודברי הרמב"ם מתבארים ממה שכתב שם לאחר מזה, דאילו בא ממקום שאין מפקפקים ביהדותו כל מי שאומר שם ישראל אני, גם כשאומר שהוא גר וטבול ומל כהלכה מאמינים לו משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אבל אינו ענין לנד"ד שידוע מקור הספק, וידוע גם מובן המוחזקות שלו, א"כ נדון זה בין לתוס' שמפרשים הגמרא דמירי בקבל המצוות בפני שלשה ואח"כ טבל לקריו או לנידתה, ובין להרי"ף והרמב"ם שנד"ד איכא ספק גם על תערובת אינם יהודים, (כ"ש דבזה אמרין דלא היה כאן גרות כהלכה) על ספק זה לא מהני מידי מה שרגילים לטבול, דבלי שהיו לפני כן קבלת מצוות, או בלי שיהיו עדים שהתגיר כהלכה, (לר"ף ולרמב"ם) אין להתירם בישראל.

ט.

ועתה נבוא לנקודה האחרונה שכת"ר משתמש בה הן לגבי ספק אינם יהודים שנתערבו, והן לגבי ספק ממזרות והוא מצד כל דפריש מרובא פריש כיון שעלו לא"י הרי הם בחינת פריש. הנה גם לכת"ר פשיטא ליה שבמקומם ה"ז בחינת כל קבוע כמע"מ, אלא שע"י פרישתם רוצה להתירם. אך לגבי הס"מ הרי הלוקח מן הקבוע הוא עצמו שהוא ישראל, ועד כאן לא מתירים מצד כל דפריש הוא רק בנמצא או שהוא ביד נכרי, אבל ישראל שלקח ונולד ספק מאין לקח הרי שאין בזה כל דפריש דחזינן הספק כנולד בשעת הלקיחה ממקום הקביעות, (לשון הטור סי' קי) הרי הוא כאילו הוא עדיין במקום הקביעות ואסור.

אלא שיש לדון בזה דאינו דומה לט' חנויות וכו' דהכא גם במקום קביעותם לא ברור הפסול, אך מאן יאמר לן כן, הרי מאד יתכן שבמקומם ידוע מי הם בני הגרושות שנולדו מבעל השני, ואעפ"י שאין הם יודעים שזה באסור כי לדעתם היא מגורשת, אך הן זה פשוט דמה שהישראל שלקח מן החנויות שיש בהם קביעות של טריפה לא מהני ואין שום נפקא מינא אם הוא מודע לזה שטריפה אסורה או שאינו יודע. אך גם בר מן דין, מצד ספק בני הגרושות באותו זמן שנשאתם הדבר הרי היה זה ע"י שהפסול נתערב במשפחה כשרה, והיה זה ע"י שהפסול או הפסולה פירשו ונמצא הספק נולד על אותה שעה שלקחו עצמה מהקבוע דחל עליהם דין כל קבוע שדינו כמע"מ ולא מהני בזה כל דפריש.

נוסף על מה שיש לדון שאין כאן רוב בטוח שהרי הספקות הולכים ומתרבים מדי דור, שבכל דור ישנן גרושות הנישאות באסור ומולידים פסולים.

י.

אכן מצד הספק הנוסף שאמרנו לדעת הרבנים הראשיים שהתירום מצד דאיכא גם ספק שנתערבו בהם לא יהודים, זה יכול שפיר לשמש יסוד להתיר, כי מכח ספק זה אעפ"י שגם הוא בודאי הוא מיעוט, גם בו יש לדון מדין כל קבוע כמע"מ, היינו שבאותה משפחה שנתערב וע"י נשכח ונתעלם מאין בא, יש להחשיב זאת כדין ישראל שלקח מן הקבוע דמדין קבוע כמע"מ דמי, נראה גם זה כספק השקול, באופן שעל כל אחד ואחד הרי זה בגדר ס"ס שכל ספק הוא בדין ספק שקול: ספק ישראל, ספק אינו, ואת"ל ישראל, ספק כשר ספק פסול, שמצד הדין של הס"ס הרי הוא מותר לאחר שיתגיר כדן.

סוף דבר ומסקנא דמילתא אין להתיר אלא מכח ס"ס דאם לא נצרף הספק שנתערבו בהם שלא מישראל, אין מקום להתירם מספק פסול משפחה, אך מכיון שאליבא דאמת יש כאן שני ספיקות ע"י שיעברו תהליך הגרות הם מותרים מצד הדין.

הגרות היא תוצאה מספק הנוסף שמה נתערבו בהם שאינם מישראל שהוא ג"כ ספק סביר, עכ"פ בתור מיעוט שנתערבו בהם וגיוורם היה שלא כדן שאין עליהם תורת גרים, והוא ספק המצטרף להקל הגרות. היא איפוא לא כפי שרגילים לומר גרות לחומרא, אלא אדרבא גרות לקולא והרי זה בחינת טיבותא הוא, ואשרי אלה מורי ההוראה שפתחו לנו פתח היתר במקרה חמור זה.

סימן כב : בחיוב עבודה עברית⁴

א.

איתא בתשו' הרמ"א (סי' י') בתשובה לשאלה שנשאלה על החיוב לקנות מישראל גם כשקיימת אפשרות לקנות אותה תוצרת מנכרי בהפרש מחירים משמעותי. וזה אשר כתב בין השאר :

⁴ אין המאמר דן כשקיימת סכנת נישול של הפועל היהודי ע"י תחרות עבודה זולה מצד אלה שרמת חייהם הנמוכה מאפשרת זאת. וכן אין כאן דיון על מתן שכר עידוד כדי להפנות אנשים למקצועות מסוימים, שיש לפעמים צורך לתקנות בי"ד בכיוון זה. וכן מצד מה שמוגדר בתור "יישיבת אי"י" (כתובות קי, ב) או "יישוב אי"י" (ב"מ קא, א). מצב מעין זה הי' קיים בשנות ה"עליות" הגדולות, בתקופת תרצ"ד-ה, וקיים במידה מסוימת בימינו אלה. וכבר הגיב בכוון זה מרן הגר"ע גרודזנסקי זצ"ל בתרצ"ד, כפי שנתפרסם בשעתו. אין המאמר דן אלא על חובת ההעדפה של "עמיתך", גם במצבים "טבעיים", במגמה לעודד ולפתח גרשי קרבה וסיוע הדדיים בעם ישראל.

היסוד הגדול השלישי, הנה הוא המדרש (תורת כהנים פר' בהר): וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה וכו', למדה תורה, דאם באת לקנות, קנה מיד עמיתך, וכן למכירה וכו'. ואין לומר דזהו דוקא כשהכותי והישראל נותנים בערך ובמקח אחד, אבל כשהכותי מוזיל טפי שרי לקחת ממנו כדי להרויח במקחו. הנה דברים אלה ג"כ הבל המה דהא גרסינן פ' איזהו נשך (דף ע"א, א) תני רב יוסף אם כסף תלוה את עמי בעמי וכותי עמי קודם וכו'. לא נצרכה אלא דאפי' לכותי ברבית, שנא' לנכרי תשיך, אפי' דוחה עשה של אם כסף תלוה את עשה זו. וכו'.

ואין לומר דדוקא התם שאינו מפסיד משלו אלא שאינו מרויח אבל במקום שמפסיד משלו, כי הכא, אינו צריך להקדים לישראל וכו'. אומר אני שאלו הדברים דבר אבוד הם דהא בהדיא גרסינן פ"ק דע"ז (דף כ') ובפסחים פ' כל שעה (דף כ"א, ב) תניא לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, וכו'. (מבואר שם במחלוקת בין ר"מ לר"י, שלר"מ מותר נתינה ומכירה בין לנכרי ובין לגר תושב. ואילו לר"י קרא כפשוטו, בדוקא נתינה לגר ומכירה לישראל. וש"י שם בטעם מחלוקתם. ומבואר דר"מ יליף מקרא זה גם דיש להקדים נתינה לגר על מכירה לנכרי, אע"פ שע"ז נמצא מפסיד. ואילו לר"י "מכין דגר אתה מצווה להחיותו וכותי אי אתה מצווה להחיותו, להקדים לא צריך קרא") ואם כן נאמר דע"כ לא פליגי ר"מ ור"י אלא לאצרכי קרא להיות גר קודם. אבל בהא כו"ע מודו דגר קודם ואע"פ שמפסיד בקרנא שלו מ"מ הוא מחוייב לקיים לגר אשר בשעריך תתננו, ה"ה בנידון דידן שמחוייב כל אדם לקיים "מיד עמיתך עמיתך קודם" עכ"ל.

ב.

ולא הסתפק בזה, וממשיך:

ואף נאמר שאף מכאן נלמד, הא דמפרש קרא דמיד עמיתך קודם הוא אע"ג דכותי מוזיל גביה, דהא פסקין פ' מי שהוציא והוה בעירובין (דף מ"ז, א) ר"מ ור"י הלכה כר"י. ור"י קאמר הכא דאקדומי ל"צ קרא. א"כ הא דאמר הכתוב "מיד עמיתך" מיירי כשמוזיל גבי, דאם בשווין הכתוב מדבר ל"צ קרא דפשיטא הוא דעל עמיתך גמור הוא חייב להחיות. אלא ש"מ דה"ק דאפי' בגר (נראה דצ"ל בגוי) במעות ולחבירו בהפסד מ"מ חבירו קודם. עכ"ל.

ג.

וצ"ע מה בא להוסיף בזה שהלכה כר' יהודה, אחר שכבר כתב לפני כן, שגם ר"מ מודה בהא, אלא דלר"מ מקרא ילפינן, ולר"י מסברא שמעינן לה. ועוד מה זה שכי' להוכיח דהמדובר "כשמוזיל גביה", דאם בשווין הכתוב מדבר ל"צ קרא, הרי לעיל העלה בפלוגתא דר"מ ור"י, המדובר במפסיד משלו ע"י שנותן לגר מה שיכול למכור לנכרי, דבזה נחלקו, ובזה אמרו דלר' יהודה ל"צ קרא. וא"כ להקדים בדשון גם ר"מ מודה.

ד.

ונראה כוונת הדברים, עפ"מ ש"כ התוס' שם הא דחייבה תורה מתן הנבילה לגר הוא משום דלישראל אינה שוה אלא דמים מועטים בעוד שלכותי היא שוה כמו כל בשר א"כ י"ל דבזה הוא שחייבה תורה כי לישראל אינו נחשב להפסד. משא"כ כשבקניה מישראל צריך להפסיד ממון ממש מכיסו.

וא"כ רק בכה"ג שלישל ישראל הר"ז בחינת "ששים" בזה הוא דלר"י שמעינן זאת אפילו מסברא בעלמא ול"צ קרא. לזאת הוסיף דמאחר דק"ל כר"י, ולר"י ל"צ קרא להא, א"כ הא דבא הכתוב לחייב ב"או קנה מיד עמיתך" הוא ע"כ גם במפסיד מכיסו ממש. ובזה האסמכתא היא רק אליבא דר' יהודה, דאילו לר"מ דצריך קרא בנבילה, אין לנו דחייב להעדיף הישראל גם מקרא אלא כשההפסד שלו הוא "דבר מועט". דרבינן מקרא דחייב לקנות מישראל רק בגוונא דנבילה שאין לו הפסד ממש.

שמענו מדבריו עכ"פ שאליבא דהלכתא החיוב לקנות מישראל הוא גם בגוונא שיש פער רציני, במחירים רציני, ולפיכך בכה"ג שהוא דמים מועטים (שהרי הנבילה שוה עכ"פ דמים מועטים) ובזה נתחייבו אליבא דכו"ע, גם בג"ת ומכש"כ בישראל.

ה.

והנה כיוצא בזה במגילת אסתר על סהמ"צ לרמב"ם (שורש ו') בדברי מהר"ר דוד ויטל שהוכיח מסוגית הגמרא (ב"מ דף ע"א): תני רב יוסף אם כסף תלוה את עמי - עמי ועכו"ם, עמי קודם. ופריך התם פשיטא, ומשני לא נצרכה אלא עמי בחנם ועכו"ם ברבית, אפי' עמי קודם. שמוזה הוכיח הרב הנ"ל שלעכו"ם יש מצוה להלוות ברבית. וכי' ע"ז במג"א בין השאר: ומה שאמר עוד, שאם אינה מצוה למה הוצרך הפסוק לומר שעמי ונכרי עמי קודם תפ"ל מנבילה שכתוב בה לגר אשר בשעריך תתננה וכו' ודרשו חכמים בפ' כ"ש (דף כ"א, ב) ובפ' כה"ב (דף קי"ד, א) להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי וכו'. אני אומר, דאף כי הלוואת הנכרי ברבית היא רשות, איצטרך קרא לרבווי שתקדים הלוואת ישראל להלוואת נכרי ברבית, משום דהו"א דוקא גבי נבילה, שלא ה"י בה ריוח כ"כ במכירתה כמש"כ התוס' בפ' כה"ב (שם), אמרה תורה להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. אבל בהלוואת נכרי ברבית, שיש בו ריוח גדול, אימא שהלוואתו תקדם להלוואת ישראל, ובפרט אחרי היותו עשיר, קמ"ל קרא ד"אם כסף" דישל קודם. ואף את"ל דמ"מ מנבילה נפקא, הא קי"ל מילתא דאתיא בקי"ו טרח וכתב לה קרא. עכ"ל.

דבריו בענין העדפת מתן הלוואה לישראל, למרות הפסדו "ריוח גדול" ממה שהי' מלוה לנכרי, וזה משום דאלי"ה למה לי קרא לאשמעינן הא ידענו יסוד הקדימה מהא בנבילה. וזה בדומה למה שהסיק הרמ"א כנ"ל בענין מו"מ עם הנכרי.

ו.

אכן בס' שער משפט (סי' צ"ז, א) הביא המג"א וחולק עליו ומפרש דהא דאמרין (ב"מ דף ע"א) דדרשינן מקרא דיש להעדיף הלוואה אפי' לעשיר בחנם על הלוואה לעכו"ם ברבית המדובר בהלוואה לזמן מועט כמבואר בשו"ע (לגבי עשיר), ובדומה לזה ההלוואה לעכו"ם, וכיון דהוא לזמן מועט הרי הריוח הוא מועט ורק בכה"ג חייב לוותר "אבל לא בריוח מרובה".



ומסתמך על מש"כ התוס' (ע"ז כ', א) לענין הא דחייב להקדים נתינה לגר על מכירה לעכו"ם שזה "אינו אלא בנבילה שאינו שוה אלא דבר מועט לישראל וה"נ מיירי בהכ"י". והביא דברי המג"א שהובאו לעיל, ומעיר ע"ז כדלהלן:

לפענ"ד נראה עיקר דבריו גדול אי"צ להקדים הלואה לישראל עשיר מלעכו"ם... ואי אמרת דאף בריוח גדול מצוה להקדים הלואה לישראל לעשיר בחנם מלעכו"ם ברבית, כדמשמע פשוט לשון הרמב"ם והסמ"ג דאף בעשיר דינא הכי, אי"כ תקשי מ"ש ממצות השבת אבידה לישראל דאי"צ לבטל ממלאכתו, אף דאינה אלא מניעת הריוח ולעסוק בהשבתה, כדאיתא פ' אלו מציאות וכו'. ואמאי יהא השבת אבידה לישראל גרוע מהלואה לישראל דמחויב להלוות לו בחנם ולהפסיד הרבית של עכו"ם. וכו' עיי"ש.

וצ"ל לדעתו בדחיית דברי המג"א, כמבואר שם דבריו, חדא דלשיטת הרמב"ם דבהלואה לעכו"ם ברבית איכא נמי מצוה, אי"כ איצטרך קרא לאשמעינן דאפ"ה, עדיפא המ"ע של הלואה לישראל, וזה בדומה למה שדחה הרא"י מכאן בתשו' הרמ"א. ותו כדכתב המג"א די"ל דמילתא דאתי בק"י טרח וכתב לה קרא. אולם הכל מדובר רק בהפסד מועט אבל לא כשעומד לפניו ריוח מרובה, וכנ"ל בדבריו.

אך נ' דדחייתו אינה קיימת אלא לפ"מ שהמג"א יליף שיטתו דגם בריוח גדול מחויב להלוות לישראל, דאילו בריוח מועט למ"ל קרא, הא אפשר ללמוד זאת בק"י מנבילה לגר. אך אין דחייתו דחי' לדברי הרמ"א שהו"ל דמסתמך על הא דנקטינן הלכה כר' יהודה. ודבריו הרי הם דסובר דלענין להקדים גר לעכו"ם, לגר בחנם ולעכו"ם בשכר ל"צ קרא (ועיקר הכי בא להשמיע "דדברים ככתבם"). אי"כ הרי לדעתו, גם כאן תקשי, דאם איתא דרך בריוח מועט יש להעדיף ולהקדים הלואה לישראל לעכו"ם ברבית, לזה ל"צ קרא כל עיקר, וע"כ קרא אתא להעדיף הישראל, אפילו **בריוח גדול**.

ומה שמביא מהשבת אבידה שאינו חייב להפסיד בה"י בטל מסלע, זה מהוה טענה לגבי הלואה שעצם חיוב מתן הלואה מבלי לקבל רבית בחיוב התורה הוי גמילות חסד, ולזאת דינו שתחייבנו בהפסד מועט, גם כשעומדת לפניו האפשרות הזאת ע"י מתן ההלואה לעכו"ם. אך לענין נידונו כשבא לקנות, והקני' מישראל היא יותר ביוקר, עצם העדפת ישראל, כששניהם מוכרים בשוה, אין בו משום מעשה חסד כלל וכלל, שהרי הקני' היא לצרכו ולתועלתו ואין לו שום נפ"מ ממי יקנה, ע"כ קני' מישראל היא בגדר זה נהנה וזה לא חסר. אי"כ יש מקום להבדיל בזה מאבידה. שהרי אבידה שהתורה מחייבת לא להעלים עין ממנה לקחת האבידה לתוך ביתו, לשמרה ולטפל בה בכל מה שצריך שלא תפסד, וחיוב ההכרזה והטיפול עד הגעתה לבית בעלי, זהו עצמו מעשה חסד גדול.

וי"ל דבזה סגי, ואין לדרוש ממנו עוד בנוסף גם להוציא הוצאות משלו על החזקתה. וע"כ שפיר קיימת הוכחת המג"א, דאי להקדים בהפסד מועט מסברא ידעין לה אליבא דר"י, וכשם שר"י יליף מזה בענין נבילה הדין של "דברים ככתבם", כן עלינו לומר שכי תמכרו... או קנה מיד עמיתך, ע"כ לאשמעינן בא, שגם כשעומד לפניו ריוח מרובה ע"י קנין או מכירה לעכו"ם, אעפ"כ החיוב הוא להעדיף "עמיתך".

אי"כ קיימים ע"ז דברי הרמ"א שהובאו בראש דבריו דלענין מכירה החיוב להעדיף הישראל למרות פער גדול במחיר. וה"ה העסקת פועלים עברים, ואפ"י ק"ו איכא שהם כעניים בזה שמתקיימים מעבודתם זו. גם אם אין מעמד לדברי המג"א ביחס להלואה. אכן כ"ז רק לכאורה.

ז.

דהנה כל יסוד ההבחנה בין ריוח מועט לריוח מרובה, הוא מבוסס על דברי התוס' (ע"ז, כ) בענין נבילה. אך דברי התוס' בעיקרם טעונים הסבר. דז"ל התוס' בזה: "...דדוקא נבילה, שאינו שוה אלא דבר מועט לישראל, שלא היו עכו"ם מצויים ביניהם ולגר היא שוה ככל בשר", עכ"ל. הנה יש בדבריהם שתי הדגשות: חדא דלישראל הוא דבר מועט, משום שעכו"ם שבשבילו זה "ככל בשר" לא שכיח. ודבר שני שנראה ג"כ מהוה עילה: שלגבי המקבל זוהי מתנה גדולה. וצ"ל כוונת הענין הראשון, דאי היו עכו"ם מצויים, כיון שבשבילם זה ככל הבשר, ה"י **השער** נקבע לפי קיומו של השוק לגבי המכירה לעכו"ם, דמאי נפ"מ אם הישראל עצמו משתמש בהם, או שיכול בנקל למוכרו לעכו"ם בשוק. ואז לא ה"י זה בגדר "דבר מועט", לגבי ישראל הנותן, ולא היתה תורה מחייבתו לתתה בחנם. וכן משפיע הדבר שלגבי המקבל זה שוה הרבה, וצ"ע.

ושני הנימוקים דורשים ביאור. באשר לנימוק הראשון אינו מובן. הרי ברור שכוונת היות הנבילה "דבר מועט" היינו עכ"פ יותר מש"פ, אלא שאין זה כערך הבשר הטוב לאכילה לישראל. וקי' מה גבול נתת? הרי כלל בידנו דדין פרוטה כדין מאה (סנ', ח) ואם למשל עומדות לפני הישראל **שתי אבידות**, שאיננו יכול לטפל ולהחזיר רק אחת מהן, אחת שוה הרבה ואחת ש"פ, דדבר פשוט נראה שמעיקר הדין אין להעדיף השבת זו השוה הרבה על השניה. (אם כי יתכן, שאם יש ב"יד יוכל להתנות שישב האבידה היקרה, והלה יתחייב לשלם לבעל האבידה השני את נזקו). וכן ה"ה אם אין שם ב"יד ויש לפניו הפסד **משלו** ש"פ, לעומת אבידת חבירו השוה הרבה, שמ"מ מעיקר הדין "שלו קודם" ואין עליו חיוב השבה, אי"כ גם בזה הרי עכ"פ הוא יפסיד, ומ"ש מהשבת אבידה שכל כה"ג פטור הוא.

ובכלל אינו מובן, מה גבול נתת בין דבר מועט לדבר מרובה, מאחר שכאמור גם ה"דבר מועט" הוא יותר מש"פ, אי"כ היכן הגבול שיותר מזה הוא דבר גדול והפסד מרובה? דרבי בקונה מישראל אלא בגוונא דנבילה, שאין לו הפסד ממשי ודו"ק.

ח.

וכן לא מובן מה רצה לומר התוס' בהדגשה שאצל הג"ת שוה הדבר כמו בשר רגיל? כי מאי נפ"מ בדבר, אם כוונתו להשמיענו, שלמרות שבשבילם זהו הרבה, כיון שהוא לא חסר, התורה מחייבת לתת, הרי אין זה שייך לתירוץ הקושיא, שעיקר התירוץ הוא שמשו"כ מחייבת התורה מפני שהישראל אינו נפסד רק "דבר מועט" ע"כ התורה מחייבתו, הרי זהו חידוש לחיוב הישראל, גם אילולא ה"י הפרש המחיר קיים, שמ"מ יש כאן מתנה, כיון שהמדובר עכ"פ ביותר מש"פ. ובשביל להשמיע הלכה שגם כשזה שוה בשבילו הרבה ג"כ חייב, הרי צריך להביא זאת מיד לפני מה שהקשו, כי אין זה שייך לתירוץ כלל.

אף גם זאת יש להבין, דמה בכך "שלא היו מצויים עכו"ם ביניהם", הא עכ"פ המדובר כשיש עכו"ם שמוכן לקנות במחיר גבוה, אי"כ עכ"פ במקרה זה הישראל מפסיד הרבה מגדר מניעת הריחוק, ולמה נחייבנו לתת זאת בחנם, מפני שאילולא שהי כאן עכו"ם כי אז לא היי יכול להרויח סכום גדול. וכל זה צ"ע.

ט.

לשם הבנה נראה להקדים מה שיש עוד לדקדק בסוגיא. דהנה נאמר בדעת ר"מ דמפרש דקרא אתי לאשמיענן במה שהקדים נתינה (לגר) למכירה (לנכרי) להשמיענו, שאם יש לפנינו גר בנתינה, יש להעדיפו על נכרי במכירה. ולא נחלק על ר"י אלא אם אין כאן גר, שלדעתו רשאי גם לנכרי בנתינה, כמבואר בגמרא וברש"י על אתר.

אך הן קשה, מה דאמרין לר"מ שיש גם אפשרות לגר **במכירה** כדאמר מפורש "אחד גר וא' עכו"ם בין בנתינה בין במכירה". וקשה איך יתכן גר במכירה, הרי מאחר שיש לפנינו גר, הרי חייב הוא בנתינה דוקא ולא במכירה, דכנ"ל הרי בזה מודה ר"מ דילפינן מקרא דיש להקדים נתינה לגר על מכירה לעכו"ם. ולכאורה הדבר צ"ע רב.

י.

והנראה ברור בזה, דהא דחייבה תורה לגר בנתינה ואפילו להקדימו לעכו"ם במכירה, שהיא כפי המנומק (בדעת ר"י) מפני שגר אתה מצווה להחיותו, כוונת הדברים שהמדובר בשהנידון לפנינו כשהזדמנה נבילה בידו, הוא **כשהגר שישנו כאן הוא מחוסר אפשרות קיום**, ואתה צריך להחיותו, גם אילולא היתה הנבילה מזומנת, אלא שאין חיוב אלא להחיותו (כי בזה לא נאמר "אשר יחסר לו" - כפי הרגלו, אלא מה שנחוץ לקיומו, ע"י העמק דבר ויקרא כ"ה, ל"ה-ל"ו) ובה מתעוררת השאלה, שבהיות הברירה בידך להחיותו בדרך מתנה של צדקה והוא בשיעור של "מתנה מועטת", דהיינו כשיעור שיוכל לחיות מזה, ואילו בתתך לו הנבילה יהא זה לגביו "מתנה מרובה", כיון שהיא לגביו "ככל בשר", הרי יקבל יותר הרבה מכדי חיותו, וזה הרי אינו חייב.

בזה הוא שאמרה תורה "לגר תננה ואכלה", כלומר שאל תעשה חשבון זה שאתה נותן לו **יותר** מהחיוב, כיון שאתה יכול למכור הנבילה לנכרי, ולהוציא יותר, כיון שאתה אינך חסר אלא מתנה מועטת שאתה אכן **חייב** לתת לו, תתן לו זאת, ואל תביא בחשבון, שאתה מפסיד מה שהיית יכול לקבל, ואתה אינך חייב כלל אלא מתנה מועטת. כנלע"ד פירוש ברור בדברי התוס'.

יא.

ומתורצות כל ההערות שהערנו בתוס', שדבריהם שלגר זה שוה הרבה הם מהווים באמת עיקר התירוץ. וחידוש שהתורה מחייבת במקרה שמזדמנת נבילה לידך הרבה יותר ממה שהיית חוסך אלמלא הזדמנות זו.

לכן מתורץ שלא מצא התוס' לנכון לציין, כמה הוא שיעור ה"מתנה מועטת" שאתה חייב להפסיד ממש משלך, וכן למה באמת התורה מחייבת אותך לתת לו. כי השיעור הרי מבואר כדי חיותו!

אבל אם אין הוא צריך כדי חיותו, שיש לו משלו, או כשכבר קיבל מאחר, או מקופה של צדקה, בזה אין אתה חייב לתת לו כלל ועיקר.

ובכה"ג שיש לו כדי חיותו אכן מותר לך גם למכור לו. וא"ש מה שהקשינו לדעת ר"מ היכי תמצא אפשרות למכור לגר בעוד שגם לר"מ אפילו כשעומד לפניך העכו"ם שמוכן לשלם לך עבור הנבילה, כמעט כשכר הבשר הרגיל, אתה חייב לתת את זה לגר. כי זה איננו חייב אלא כשהגר רעב ואתה מחוייב להחיותו, אך כשאינו זקוק אין עליך לתת לו הנבילה, והרי היא בקניה כגוי שמוכן לקנותה.

יב.

ומדאמרין הכי, כל חילוק השע"מ וחידושו אין לו מעמד, וגם בענין זה של הלואה **אין גבול ואין הבדל** בין ריוח מועט לריוח מרובה. והחיוב להלוות לישראל קיים גם בהיותך עי"ז מפסיד ריוח מרובה ע"י הלואה לעכו"ם ברבית, וכמו במכירה, כן בהלוואה, וכן בקביעת מחיר עבודה לפועל ישראל, אין שום הגבלה, בין הפרש קטן וגדול, והחיוב לשכור פועל, לקנות ולמכור לישראל וכן להלוות גם אם נראה לך הפסד ממון רב. וכבר הובטחה הברכה בשמיעת קול ה', שמעשה הצדקה אינו מביא הפסד.

יג.

אכן נ' שמ"מ יש גבול לדבר, וזה מבואר בפרשת המקח וממכר עם עמיתך, שהרי הכתובים מדברים שם על איסור אונאה. ומבואר בחז"ל שעד שתות נקנה מקח, וטעמא דמילתא - מפני שכל כה"ג אדם מוחל. אלא שזה מדובר בדיעבד, אבל לכתחלה יש לדקדק גם בפחות משתות. ולזאת גילתה תורה שאם זה "מעמיתך" או "לעמיתך" יש להעדיף הישראל, ולראות את עצם המחיר כמוסף או כמוזל, בהפרש עד שתות. (ויתכן שזה גם בשתות עצמה, כיון שמ"מ בזה נקנה המקח. וע"י תמורה כ"ז, ב בענין הקדש). באופן שדיני אונאה יקבעו בהתאם לראיית מחיר זה, כמחיר ה**יסודי** (וילע"ע ב"ק קי"ד, א תוד"ה עד, וב"ב כ"א, א תוד"ה ולא).

יהודי הרג במתכוין אדם (ערבי) בחו"ל על שהיה מציק לאחיו המחזיק שם מועדון לילה. הנרצח היה זולל וסובא ואח"כ מסרב לשלם. כנראה נהג גם באלומות, ומחמת הפחד מאיומיו לא קבלו עליו למשטרה. אחרי שביצע היהודי את הפשע, עוד טרם שנתפס, ברח לארץ.

למדינה בה בוצע הפשע יש הסכם הסגרה עם מדינת ישראל. בהתאם לזה, אכן פנתה לישראל בבקשה להסגיר לה את האיש כדי שידונוהו בערכאותיהם. יש לשער שהוא עלול להשפט שם למאסר לשנים רבות (משפט מות אין שם). המוסדות השיפוטניים בארץ דנו בדבר, והגיע הדבר עד הבג"ץ, שפסק מה שפסק.

להחלטת הבג"ץ צורפה סקירה מטעם שופט בית המשפט העליון ה' מנחם אלון, שתוכנה בירור השקפת "המשפט העברי" בנידון ההסגרה במקרה כגון דא. מגמתנו במאמר זה לעיין בנימוקי הסקירה הנ"ל ולראות אם אמנם מבטאת זו את דעת משפט התורה.

בעקבות הסקירה, יתחלק בירורנו לשלושה עניינים:

א. איסור התדיינות בפני בית משפט לא יהודי, והאם קיים האיסור גם כיום הזה;

ב. תוקף משפט המלוכה בארצות נכר ומגבלותיו;

ג. הסגרת יהודי ממדינת ישראל למדינה אחרת להשפט לפנייהם.

א.

בשו"ע (חו"מ סי' כו, א) נפסק: אסור לדון בפני דיני עכו"ם ובערכאות שלהם, אפילו בדין שדנים כדיני ישראל, ואפילו נתרצו שני בעלי דינים לדון בפניהם, אסור וכו'.

מקור הדברים בדרשת חז"ל על הכתוב: "ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם. ודרשו בו "לפניהם" - ולא לפני עכו"ם (גיטין פח, ב) שכל מי שמניח דיני ישראל והולך לפני עכו"ם כפר בקב"ה תחלה ואח"כ כפר בתורה, שנאמר "כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים" (ביאור הגר"א שם, ומקורו במד"ת).

פשוט שלשון "עכו"ם" שנאמר בספרי הדפוס, אינו אלא תיקון לשון כנגד המתאנים, שהרי האיסור נלמד ממה שנאמר "לפניהם", שפירושו - לפני דיני ישראל. וכל שאין הדין מישראל האיסור קיים. (בהרבה דפוסים שבמדרש תנחומא באמת הגירסא במקום עכו"ם - "כותים". וברמב"ן עה"ת - "כנענים" והכוונה ברורה - מי שאינו ישראל. ברמב"ם ד' רומי ה' סנהדרין כו, ז: דיני גויים!).

ואין זה מפני חשש של עיוות הדין, שהרי כאמור האיסור קיים גם בדבר שברור שהם דנים בו כדיני ישראל. וכן הרי האיסור קיים בכל החומר, גם כששני בעלי הדין הסכימו מרצונם הטוב להתדיין בפניהם. א"כ הרי אין כאן חשש גזל, שמא יחייבו את הזכאי, שהרי כל אחד ויתר על זכות המגיעה לו לפי דין תורה. באופן זה אילו היו הצדדים מסכימים להתדיין לפני אנשים מישראל, אף שאינם יודעים דת ודין, מ"מ קבלתם קבלה, כמבואר שם ברמב"ן (על התורה). ואילו התדיינות בפני ערכאות של נכרים אסורה, ואף קבלתם עליהם אינה מועילה, כמבואר שם בשו"ע (ס"ג). איסור זה הוא איפוא, איסור מוחלט וחמור ביותר, והוא איסור תורה, שהרי למדוהו מן הכתוב. ואינו תלוי בזמן, ולא בתנאי ההתייחסות של הנכרים ליהודים ובזכויות שמוענקות ליהודים כאזרחי המדינה.

ואכן כך נהגו בקהלות ישראל עד לשואה, שבערים הגדולות שבהן היתה מרוכזת אוכלוסיה יהודית גדולה פעלו בתי דין בהרכב מלא. ובמקומות קטנים יותר, היה רב המקום מכהן בתואר אב בית דין (אבד"ק) ולפניו היו מובאים הדו"ד שבין איש לחבירו, מבלי להביא דבריהם לפני הערכאות המדיניות.

לא כן סבור המחבר בעל "הסקירה". לדעתו כאילו חל שינוי בהלכה זו של איסור ההתדיינות בערכאותיהם במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ותחלת המאה עשרים. וזה "על רקע השינוי שחל ביחסי ישראל ואומות העולם לרגלי האמנסיפציה והשלכותיה".

זה בנוי על תיאוריה שבנה לעצמו, שכאילו כל האיסור "נתחדש" בתקופה מאוחרת, עם איבוד העצמאות המדינית של ישראל, ובמגמה לשמור על אוטונומיה, לפחות בשטח החיים הפנימיים של הקהילה. משום כך, משהגיעה האמנסיפציה, והיהודים קיבלו שיווי זכויות, שוב לא היה ענין בשמירת אוטונומיה, וברצון ויתרו עליה. אך תיאוריה זו אינה מאומתת במציאות, ואין לה יסוד בהלכה, וכפי שנתבאר לעיל.

אם ישאל השואל, הן מחבר הסקירה מביא סייעתא "משני גדולי הפוסקים" והם הגאון ר' יחיאל מיכל עפשטיין אבד"ק (כך בפירושו!) נאווהרדוק זצ"ל והגאון ר' מאיר דן פלאצקי אבד"ק (גם בו כך בפירושו בשער הספר) דוואהרט זצ"ל, כיצד נעזו איפוא, לחלוק עליו? הבה נראה מה הם דבריהם, כפי שציטטם. הנה לפנינו הדברים מסי' "ערוך השולחן" מה שכתב בחו"מ סי' שפת. זה נאמר שם בכותרת "הערה", לא בגוף סעיפי הלכה, אלא "כמעין הקדמה" למה שנאמר שם באיסור מסירת יהודי למשפט המלוכה, וזה לשונו: (ההדגשות בכל מקום שלי)

ידוע לכל קוראי הדורות שבזמן הקדמון במדינות הרחוקות לא היה לאיש בטחון מפני השודדים והאנסים, אף שנשאו עליהם שם משרה. כידוע גם היום מאיזה מדינות מאפריקא, השוד והחמס שפחות הממשלה עושים. ועל טוב יזכרו מלכי אירופא, וביחוד אדוננו הקיסר יר"ה ואבותיו הקיסרים, ומלכי בריטניא, שפרשו כנפי ממשלתם בארצות הרחוקות, למען יהי לכל איש ואיש בטחון על גופו וממונו וכו', על זה סובב כל דיני מסור ומלשין וכו' את חבירו לפני שודדים בכאלה, הלא רודפו בגופו וממונו, ולכן ניתן להצילו בנפשו.

על זה כותב מחבר הסקירה בין השאר:

... ר' יחיאל מיכל (בעהמ"ח של "ערוך השולחן") ראה במלכי אירופא ובריטניא שבימיו (נא לשים לב! המקור מדבר לא רק על אלה; כי גם - ובראש וראשונה - על "הקיסר יר"ה", של רוסיה, הוא אלכסנדר השלישי, שהיה ידוע

בשעתו כצורך ישראל בגזירותיו שהמציא, ואותו הוא גם מקלס ומשבח בפתיחה לחלק חו"מ. וגם שם הביטוי "כידוע לכל קוראי הדורות". ואכן ידוע וידוע... שלטון המעניק לכל איש ואיש, וגם ליהודים שבתוכם בטחון על גופו וממונו. **ודיני מוסר ומלשין אינם חלים אלא בזמן הקדמון** שבו גם בעלי המשרה שבשלטון הכללי היו בחינת "שודדים ואנסים"... אופטימיות זו מופרזת היא בעינינו... **אך מבחינת נושא דינונו חשובה היא הגישה העקרונית של גדול הלכה זו, וההנמקה הנועזת, אך די הגיונית ופשוטה המובעת על ידו באופן כה ברור וממצה.**

כמה מביא לידי גיחוך, לראות בדברים, שעין כל רואה תבחין מיד, שאין זה אמור אלא כדי להנצל מחשש "עין רעה" של הבולשת הרוסית והצנזורה (שעל פי רוב היתה מסורה לידי יהודי מומר). לשם כך הרבה בשבחים על הקיר"ה, והיה מוכרח, שלא להראות כמתעתע, גם לחלק שבחים לשאר מלכי אירופא ובריטניה, שכאילו נאמרו בכנות, כאמת לאמיתה, בעוד שכל מי שנזדמן לו לעיין בספרים שנדפסו אותה שעה ברוסיה נפגש בסוג זה של "הצהרות" מנוסח של "מודעה ואזהרה", "כי לא כדורות הראשונים הדורות האחרונים, והמלכים אשר אנו חוסים בצילם" ויודע מה טיבן ומטרתן, בונה מחבר הסקירה על יסוד דברים אלה תאוריה שלמה, שיש כאן "גישה עקרונית" ו"הנמקה נועזת" שכאילו "איסור" (של פניה לערכאות) שנשמר בקפידה רבה בכל התפוצה היהודית עד לאמנסיפציה, בטל ואיננו מזמן האמנסיפציה ואילך. מתוך תפיסה מסולפת זו מגלה מחבר הסקירה "גישה מעין זו" גם אצל הגאון ר' מאיר דן פלאצקי שמביא דבריו (מבלי שציין היכן נאמרו, והם לפנינו בספרו "כלי חמדה" על התורה שתכנו הוא, **פלפולי דרוש** על דרך ההלכה, בראש פרשת משפטים, והדברים שם מושמים בסוגרים, **להבדילם** מהתוכן העיקרי). והנה הם דבריו שם לאחר "שדן בהרחבה באיסור זה (של ערכאות) ובדיני השונים הוא מסיים ואומר :

אם אמנם אין נפ"מ שכל דין זה לא קאי על השופטים בזמננו שאינם בכלל עובדי כוכבים ומזלות, חס ושלום, ואינם בכלל ערכאות, ופשוט שצריך לדון לפניהם דוקא, כמו דינא דמלכותא. אך כתבתי להתלמד למדינות רחוקות, כגון חינא ויאפאן, שעובדים שם עכו"ם ויש להם דין ערכאות.

האם לא יבין מיד כל קורא הדברים, שאינו כותב כל אריכות ובירור הדין לפרטיו רק כדי "להתלמד למדינות רחוקות כגון חינא ויאפאן", מדינות, שדומה, שבאותה שעה טרם דרכה שם רגל יהודי, ואילו "השופטים בזמננו" "צריך לדון לפניהם דוקא" שכל זה לא נאמר אלא "לפנים"? אך מחבר הסקירה מביא לפנינו, כדי לשכנענו באמיתות שיטתו, כי סימן כ"ו שבחו"מ כאילו עבר ובטל מן העולם בתקופת זריחת "אור" האמנסיפציה... אכן "תמימות" יתירה היא של מחבר הסקירה לחשוב שלדעת ה"כלי חמדה" אין איסור ערכאות נוהג בזמנו ובמקומו. פשוט וברור איפוא, שהאיסור להתדיין ולמסור יהודי לערכאות לדונו קיים ועומד, מלבד מקרים מיוחדים שתכנס יבואר בפרק הבא.

ב.

בשו"ע (חו"מ שפח, ט) נפסק: **אסור למסור ישראל ביד עכו"ם בין בגופו בין בממונו, אפילו היה רשע ובעל עבירות** (הדגשות בכל מקום שלי) וכו'. איסור זה, הוא חמור ביותר, ודינו מבואר בפרטיות בסימן הנ"ל, והוא קיים ועומד בכל הזמנים, כולל זמננו אנו, כפי שנתבאר לעיל.

אכן יש והותר למוסרו גם למלכות עכו"ם, וזה כשזה מזיק לרבים, **ואין דרך למונעו מזה** אלא ע"י מסירתו למלכות, למרות שדיני הראיות במשפט המלך הן קלות יותר, והעונש אף חמור יותר מאשר בדיני ישראל. ענין זה מובא בב"י בסי' זה מתשובת הרשב"א, שמסביר שמשפט המלך קיים גם **בישראל** בענינים מסוג זה, **ובמקביל** למשפט דין התורה. וז"ל שם :

עוד גדולה מזו אמרו, שהרי ר"א בר"ש (ב"מ פג,ב) תפס **גנבי בהרמנא דמלכא** ועניש להו. וכן ר' ישמעאל בר' יוסי (שם פד,ב) ואע"ג דא"ל ריב"ק חומץ בן יין וכו'. וכן א"ל אליהו לר' ישמעאל בר' יוסי, מכל מקום לא נשוי להו כטועים גמורים בדינים מפורשים. אלא **שמחמת חסידותם** היה להם **להמנע מלענוש על מה שלא חייבה תורה**. וזהו שקראה חומץ בן יין, לומר שלא היה נוהגין בחסידות כאבותינו. ואילו היו טועים גמורים ועושים דלא כדין לא קראום אביך ברח לעסיא וכו'. ואילו היה איסור גמור מאי קאמר הרמנא דמלכא הוא. ואליהו נמי לימא ליה (פסחים כה,ב) מאי חזית דדמא דידך סומק טפי. אלא כדאמרין שכל שהוא ממונה **לכך מן המלך, דן ועושה כאלו במשפטי המלוכה**, כי המלך במשפטים אלו יעמיד ארץ.

תוכן הדברים, שמשפט המלך והמלוכה, קיים גם לפי התורה בישראל. והוא מקביל למשפט התורה, והוא מופעל במקום שהדבר נצרך לתועלת קיום הציבור. ועל כן, הוא קיים גם כשישראל נמצאים תחת שלטונם של מלכי ומלכויות נכר, שצורך הגנת הציבור מפני אנשי רשע הוא מתפקידי המלך, "אשר במשפטים אלה יעמיד ארץ", כלשון הרשב"א.

אכן מתוך הנימוקים הניתנים להסבר מסירת יהודי למלכות, גם של נוכרים, לשופטו ולדונו, אתה לומד את מיגבלותיו, והן :

אין זה אלא כשאין לישראל עצמם אפשרות לשופטו, כפי שהיה המצב בזמנם של ר"א בר"ש ור' ישמעאל בר' יוסי, שמלכות רומי ששלטה אז שלטון בלי מצרים בא"י, מנעה מלשפוט דיני עונשין מישראל. ואז לא היתה ברירה אחרת - לבער הפושעים - **אלא ע"י הקשה**, כמו שאמר בהצטדקו "קוצים אני מכלה מן הכרם".

ועל כן, כשהפושע נמצא במדינת ישראל, שהרשות בידי המוסדות השיפוטיים שקיימים בארץ לשופטו ולהענישו כדין, ממילא לא קיים כל צורך להלחם בפשיעה ע"י הסגרתו למשפט נכרים.

התוקף המחייב של "הורמנא דמלכא" כלומר, דינא דמלכותא, שכאמור בענין זה דינו דין בארצו, אינו חל אלא על אזרחי **אותה מדינה**, כולל יהודים, שהחוקים האלה נחקקו **לתועלתם** של כל האזרחים. אולם אין "דינא דמלכותא" חל על מדינה אחרת ואזרחיה. על כן, אין חובת הסגרה של פושע חלה על מדינת ישראל בנוגע לפשע שבוצע במדינה אחרת. ממילא חל בזה הדין של איסור מסירת יהודי למשפט נכרי, כמבואר בשו"ע סי' שפח הנ"ל, ואסור להתחייב בהסכם הסגרה. ואף בדיעבד לא חל הסכם זה, כאמור לעיל בסימן א, שגם קבלת קנין בין שני בעלי דין להשפט בערכאות של נכרים אין לה תוקף.

מאידיך אין ההלכה מכירה בגבולות מדיניים, שישמשו עבור פשע שבוצע במדינה אחרת. על כן, רשות ואף חובה, למוסדות השיפוט במדינה לשפוט עברייני שנמלט אלינו ממדינה אחרת, ובזה גם מסולקת הטענה המושמעת שכאילו מדינת ישראל תשמש מקלט לעבריינים. אין הדבר כן, **וראוי שיחקק במפורש חוק כזה מטעם המדינה**, שעברייני שנמלט לארץ לא ינוקה, וישפט בארץ עפ"י העונש המגיע לו.

ההסגרה מותרת בתנאי **שאין חשש של עיוות הדין**, כגון באותם מקרים שהובאו בתש"י הרשב"א מהגמרא. במקרה דנן, ולפי המצב בזמננו, שגם מדינות חזקות ומערכותיהן המשפטיות נתונות ללחץ ואיומים מצד אירגונים טרוריסטיים שמאלצים אותם לסטות ביוזעין מהנורמה הקבועה בחוק; ומכיון שהמדובר על הריגה של ערבי ע"י יהודי, שגם אם הוא לא השתייך לאנשי הכנופיות הטרוריסטיות (מה שאינו בטוח כלל ועיקר), אין ספק שהללו רואים עצמם ערבים לנקום דמו, אין לומר בבטחה שהשופטים לא יהיו נתונים ללחץ, להחמיר יותר ממה שמחייבת שורת הדין.

זאת ועוד: יתכן שבמשפט לפני שופטים בישראל היו מבררים יותר את **העובדות**, והיה מתברר שאותו נרצח היה בגדר רודף, שאיים בנקמה מצד הכנופיות השורצות באותה מדינה, אם יפגעו בו לרעה וימסרוהו למשטרה. נימוקים מסוג זה, שרק יהודי, החש את עקת הטיור והשלכותיו, רגיש לזה, ולא שופטי נכרים. נמצא שע"י מסירתו יוחמר עונשו, **ולא** בדין. אף גם זאת, מי לידינו יתקע שאין בין השופטים מי שנגוע קצת באנטישמיות, והרי המדובר בארץ שהאנטישמיות פרוחה בה בתקופה מסוימת, וגם עכשו עדיין רישומה ניכר, ואם לא בהם, הרי יש גם סביבה ואווירה, ומקרה כגון דנא, הרי הוא רקע מתאים להפרכת סיסמאות מעין אלה, ואין בטחון שגם השופטים, עם כל רצונם הטוב, לא יושפעו מזה.

לבסוף עוד נקודה שנעלמה כליל, שאין אנו פטורים מלהצביע עליה. זוהי הלכה שמקורה במס' מכות (ז,א) והביאה הרמב"ם (פ"ג מה' סנהדרין הל' ח) וז"ל:

מי שנגזר דינו בבי"ד שהיה בחו"ל וברח לבית דין שבארץ ישראל, סותרים את דינו.

ובגמרא שם ובכ"מ מבואר הטעם: מפני זכותה של ארץ ישראל (אולי תועיל למצוא לו פתח של זכות - רש"י).

ואם במי **שנגמר דינו** כך, והמדובר כשנגמר דינו ע"י דייני ישראל, שיש להניח שאכן חיפשו כל דרך של זכות ולא מצאו, על אחת כמה וכמה במי שטרם נגמר דינו, והמדובר לא בבי"ד ישראל שידונו בחו"ל, אלא על שופטי ניכר, ק"ו בן בנו של ק"ו הוא, שההסגרה אסורה.

סוף דבר: היתר ההסגרה, שקיים במקרים מסוימים, אינו קיים כאן, ואסורה ההסגרה בכל חומר הדין.

מן הראוי להדגיש עוד דבר: בעוד שמרבים להדגיש שגם אם יסגירו את הנאשם אין הוא צפוי לעונש מות, מתעלמים מהיות הישיבה **במאסר תקופה ממושכת בחו"ל**, עונש כפול לעומת המאסר בארץ, שכן **נוסף** על כך שישביה במאסר מנתקת אדם ממשפחתו, מחבריו ומאורח החיים הנורמלי של אדם בחופש, המאסר בחו"ל מרחיק אותו מההווה היהודי, מחג ומועד, ומכל משהו יהודי. חיים ממושכים בין **נכרים**, נוסף על היותם פושעים, גם אם אין המדובר על אחד מלי"ו צדיקים, מוציאים אותו **מכלל ישראל** באופן מוחלט, והרי זה מעין מיתה רוחנית, וכבר המליץ דוד המלך ע"ה על ריחוקו מהארץ: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים", ואם נתחייב הפושע בעונש מאסר, למה להענישו בכפלים?

ג.

מחבר הסקירה מביא שלושה מקורות מספרי השו"ת להצדקת ההסגרה: חוות יאיר, תשו' הריעב"ץ ותשובות הב"ח.

שני הראשונים אינם דנים כלל בשאלת **הסגרה**, אלא אם יש להשתדל להציל מי שנתפס בערכאות. המדובר בהנ"ל הוא בנאשם ברצח, שלפי הדין היה **חייב מיתה** ביד ב"ד, שגם משבטלו משפטי נפשות, אמרו חז"ל שמתגלגלת עליו מיתה **בידי שמים**. מה שגרמו הדברים ונתפס למלכות, רואים הגדולים הנ"ל כגלגול הסיבות בידי שמים שיבוא על עונשו. שמכאן המסקנא, שאין לעשות דבר להצלתו.

אבל אין הדיון אם ניתנה רשות גם **למוסרו** בידים, על מנת לדונו. בפרט שכאמור, בנידון שלנו קיימת אפשרות לדונו כאן. נעמוד איפוא על התשובה מהב"ח, ונראה באיזו מדה יש לה ענין לנידונו.

הנה סיפור המעשה, כפי שהובא בראש התשובה של הב"ח: (ההדגשות שלי).

על דבר **עלילות שקר** שהעלילו בעיר קאליש, בדבר גואל שלהם (הכוונה, שכאילו גנב צלב ועליו דמות "אותו האיש"). ותפסוהו. כשהולכיהו, והיה הדבר בקהל אסיפת גויים רבים, וגם מבני ישראל בתוכם, מסר כיסו (כנראה, היה זה ארנק כספו, שהיה בידו בשעה שנתפס). ליד חמיו שהיה שמש הקהל. הדבר נעשה בגלוי לעין הרואים, אולם בשעת מעשה לא הגיבו כלום (וזה היה, כפי הנראה, מפני שכולם הבינו, שהכיס דבר אין לו עם העלילה). לאחר שפסקו את דינו של הנתפס למיתה ומת **מות קדושים**, נמלכו בהם להעליל גם על זה שקיבל הארנק, בטענה שבתוכו היה מוסתר הצלב שנגנב. (מובן מאליו, שמאחר ועיקר העלילה היה בשקר יסודה, כמבואר בלשון הב"ח שהבאנו - "עלילות שקר". העלילה על מי שקיבל מידו הכיס, אינה אלא **עלילה נוספת**, להתגולל גם עליו).

אולם האיש הזה, שהוא כאמור, היה שמש הקהל ברח ויסתתר בבית אחד מבתי היהודים ונעלמו עקבותיו. "ופסקו השרים בחצר המלך שהראשים (ראשי הקהל) מחויבים להעמיד את השמש בפני הואיבודה (מושל המחוז) שהיה פקיד הממשלה בעיר הפלך, ולו סמכויות שיפוט. ואם לא יעמידוהו למשפט, יכנסו המה תחתיו לכל העונשים שיצאו מפי המלך".

השאלה שניצבה לפני ראשי הקהל בכל מוראה היתה, האם למסור את האיש לפני השופט, שעלול גם להוציא עליו משפט מות, כשם שנהרג הראשון בעלילת השקר; או שלא לקיים את הצו, ובכך להעמיד את ראשי הקהל באיום שהם "יכנסו תחתיו לכל העונשים שיצאו מפי המלך".

הב"ח דן בשאלה עפ"י דברי הרמב"ם בדבר דומה (הל' יסודי התורה ה, ה):



...אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו - נהרג את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי, יתנו אותו להם. ואין מורים להם כן לכתחילה. ואם אינו חייב מיתה, ייהרגו כולם ואל ימסרו לו נפש אחת מישראל.

הב"ח דן על המובן "חייב מיתה כשבע בן בכרי" בדברי הרמב"ם, ומסיק שזה כדעת ריש לקיש בירושלמי, שכל שיש להם לעכו"ם עילה להורגו, אעפ"י שאינו חייב מיתה בדיני ישראל, מכל מקום כיון שהוא בעצמו פשע, שגרם שהעלה עליו את חמתם ימסרוהו להם. זה **מעיקר הדין**, אבל "מדת חסידות" אינה כן, ועל כן אין להורות להם לעשות כן, אלא ימסרו עצמם כולם למיתה. על פי העקרון הזה, שיוצא מתוך דברי הרמב"ם **פסק**: (ההדגשות שלי):

בנידון דידן נמי... ודאי אמרינן, מאחר **דאיהו גרם לנפשיה** לקבל הכיס בפני הגויים מאותו היהודי **שנתעללו עליו**, ולא חשש שגם עליו יעלילו, אם כן **הוא גופיה מסר עצמו לסכנה זו**, שיגזרו עליו שיעמוד למשפט בידיהם על דבר הכיס שקיבל, ולכן רשאים אנחנו למוסרו בידיהם למשפט. ואעפ"י דאיכא סכנת נפשות, שכיון שייחדוהו, והוא חייב על כך בדיניהם, אין אנחנו חייבים בדמיו, אלא **דמו בראשו** דגרם לנפשיה.

זה בדיוק לפי פסקו של הרמב"ם, לפי מה שהוכיח שפירוש, שבמי שחייב **בדיניהם וייחדוהו, מותר למוסרו, ואינם חייבים למוסרו נפשם על הצלתו**. אלא שעדיין עמד לפנינו פסק הרמב"ם שגם בכה"ג אין מורין כן לכתחילה. על שאלה **נוספת זו**, שאינה אלא דיון מצד "מידת חסידות", מוסיף הב"ח ומחלק, שיש כאן נקודה מקילה, שבזה אין גם "מידת חסידות": ודוקא התם, דשאלוהו להורגו בפירוש, הוא דאין מורין כן. אבל בסתם שאלה, שאפשר דלא באו להורגו, וכנידון דידן, דאפשר דדעת השרים לברר וללבן האמת. ועל כן גזרו על היהודי שקיבל הכיס לבא למשפט, כדי לבדוק את היהודי בשאלותיהם, ולבדוק אותו אם יכולים לתפוס אותו בשום דבר. אי נמי שדעת השרים היא, כי בזאת יבחן הדבר, כי אם היהודי חייב, לא יבא למשפט, פן יאשם. ואם זכאי הוא, לא יירא לבו ויבא למשפט. ולפי זה, כיון דליכא ודאי שאלת הריגה, שפיר יכולים למוסרו **ואין עובר בזה על משנת חסידים**.

עד כאן דברי הב"ח בתשובתו. הדברים ברורים, איפוא ואין בהם בעצם חידוש משלו. אין הדיון על מסירה מרצון של יהודי למשפט נכרים, ואין כל דיון על מידת האמון במשפטם. **כל הדבר** היה מעיקרו עלילת שקר, היהודי שהומת מת "מות קדושים על קידוש השם". ואף היהודי הזה שנתבקש על ידיהם למוסרו למשפטם, עלול הוא להיהרג לא על חטא שעשה, אלא על **קלות דעת** שלו וסיכון עצמו ע"י קבלת הכיס, שהיה לו להביא בחשבון, שגם הוא ייסחף לעלילה שבה נתפס קודמו.

ברור שאילולא האיום שנתלה על ראשם של ראשי הקהל, שאם לא ימסרוהו "יכנסו המה תחתיו לכל העונשים", ודאי שלא היה עולה על הדעת למוסרו. אלא שכאן הסכנה שעל ידי שלא ימסרוהו ייהרגו הם. זהו כל קוטב הבעיה: האם חייבים הם למוסור עצמם למיתה במקומו, בעוד שהוא עצמו גרם לזה במעשיו. בזה הוא שהסיק, שמעיקר הדין ודאי שאין כאן שאלה, שהרי זוהי ממש ההלכה שנתבארה ברמב"ם. ורק באשר "למידת חסידות" הוסיף לומר, שכל עוד אין מוסרים לודאי מיתה, לא נאמרה גם מידת חסידות. [מן הראוי להדגיש, שכל עיקרה של ההלכה שחייבים למוסור עצמם למיתה "ואל ימסרו נפש מישראל" **הלכה שאין כמוה לשגב מוסרי**, שכפי שכבר עמדו המפרשים (עי' כ"מ שם) הרי המדובר גם שכשלא ימסרוהו יהרג הוא יחד עמהם, ונמצא שגם אותו לא הצילו בהמנעותם מלמוסרו, מכל מקום חייבים הם למוסור עצמם למיתה. אין הדיון אלא על "מידת חסידות" של הגנה על אדם שגרם לעצמו בהתנהגותו לסיכנון. שזה ורק בזה, פסק הב"ח שאין הם חייבים, כל עוד שיש נדנדו של ספק שמא גם הוא יינצל בחסדי שמים.] דל שכלי מהבין מה כאן "החשיבות העקרונית" שממנה השלכה **לנידון שלפנינו**. והנה מה שכותב בזה המחבר המלומד בסקירה שלו: (ההדגשות שלי).

הארכנו בזה בציטוט תשובתו של הב"ח מחמת חשיבותה העקרונית, וענינו המיוחד **למקרה הקונקרטי של נושא סקירתנו, ההסגרה של מי שהוא חשוד בביצוע עבירה מותר, גם אם העבירה אינה אלא מטעם הדין הכללי** "בדיניהם". **וזאת כאשר יש להניח** שבבית המשפט הכללי יבקשו לברר את האמת, אם אכן עבר החשוד את העבירה המיוחסת לו. ורבינו יואל סירקיס מוכן היה להניח, שאכן זהו מצב הדברים בבית המשפט הכללי בימיו...

כיצד ואיך רואה המחבר המלומד את ענינה של התשובה "למקרה הקונקרטי", **כשלא** עומדת לפניך **חלילה שום סכנה**, שמישהו אחר יסבול ע"י אי ההסגרה, וכשאין אף אחד **שכופה עליך** את ההסגרה, וכשהדבר בידך לדון את הפושע (אם אכן יוכח שפושע הוא, ומה גודל פשעו) באופן שלא יסכן את שלום הציבור כאן ואף זה שמחוץ למדינה? מענין לראות את דרך "ההגיון" והלימוד דבר מתוך דבר!

הנה כן הם דבריו:

כפי שראינו **רבים בין גדולי ההלכה** הצדיקו הסגרה זו (?) לרשות בית המשפט המוסמך לדונו, **גם בתנאים שההסגרה נכפתה** ע"י השלטון הכללי על הקהילה היהודית, שהיא חסה בצלו. **די להזכיר** את פסיקתם של הב"ח, החוות יאיר והיעב"ץ, שעמדנו עליהם מכוח גופו של המשפט העברי... ובדאי וכל שכן, שהסגרה זו מוצדקת היא, באשר היא נעשית **מרצונם החופשי** של מדינה עברית ריבונית... רבינו יואל סירקיס (הב"ח) **מוכן היה לסמוך** על יושר שיפוטם של בתי המשפט של השלטון הכללי בקאליש שבפולין אשר יהודי קאליש כפופים להם, ולא היתה כמובן כל יכולת של עיקוב ופיקוח אחריהם וכו'.

ואתה עומד ותמה, איך עלה על הדעת להעלות על הכתב קל וחומר כזה שכולו מופרך מעיקרו: בעוד שכל הדיון של הב"ח הוא, אם ההסגרה מותרת בכורח הכפייה, ובעטייה של הסכנה שריחפה על ראשי הקהילה - סכנת מות ממש, ע"י התעללות עליהם, וכתוצאה מעלילת דם שהיא שקר ביסודה, אילולא סכנה זו לא היה צל של ספק שאין להסגיר את האיש לחסדם של שופטי האון. ואם כך, הרי המסקנה ההגיונית שהיה ראוי ללמוד מזה: **כשאין כפיה אין הסגרה!**

ד.

אין לדברי החוות יאיר והיעב"ץ קשר לשאלת הסגרה, שכן שם המדובר על טיפול של משהו שהיה חייב בדיון, אילו היתה יד ישראל תקיפה. כמו כן אין ללמוד דבר מתשובת ה"ב"ח, העוסקת בהסגרה שנכפתה וסיכנה את הקהילה, למקרה של הסגרה מרצון, ממדינה יהודית ריבונית למדינה זרה.

המסקנה הנכונה מבחינת משפט ההלכה היא: **אסור למסור אף יהודי לערכאות של גויים, והחובה לערוך לו משפט צדק במדינת ישראל.**

סימן כד: בנין לבית קברות ע"ג הקרקע

הוגשה הצעה לרבנות הראשית לישראל לתכנן סדר קבורה חדש ושונה מהנהוג, נוכח התמלאות בתי הקברות הסמוכים לערים, והצורך לאתר מדי פעם מקומות חדשים, המרוחקים ממקומות יישוב, מה שמכביד על סידור ההלויות וכו'.

ההצעה הוגשה ע"י אדריכלים ותכנה להקים מבנה רב קומות של משטחים זה על גבי זה, כשכל משטח מחולק לקברים ע"י קירות בטון, באופן שע"י"ז יהיה אפשרי להגדיל פי כמה את שטח הקבורה. בכל קבר ניתן להציע מתחת לנפטר אדמה כנדרש, וכן יהי' ניתן לכסותו באדמה ולסגור את הקבר במכסה מתאים ובמצבות כפי הנהוג.

הוגשה הצעה מעובדת, מתוכננת לפרטיה, עם דגמים וציורים ודברי הסברה.

יש צורך לברר אם ההצעה ניתנת להתקבל ע"י הרבנות הראשית מבחינת ההלכה, ובמדה מסוימת גם מבחינות אחרות. עיינתי בדבר, וזה אשר העליתי בע"ה.

א.

איתא בגמרא (סנהדרין דף מ"ו, ב) והועתק בס' תורת האדם לרמב"ן זצ"ל (בהוצ' שעוועל עמ' קי"ז): א"ר יוחנן משום רשב"י רמז לקבורה מן התורה מנין, ת"ל כי קבור תקברנו, מכאן רמז לקבורה מן התורה. פירוש, קבורה **בקרע** קאמר. ולהאי מלין את מתו ממש עובר בלי"ת דגמר מתלוי גופא, וריבויא דתקברנו **לגניזת קרקע**.

והתם תנן: א"ל שבור מלכא לרב חמא קבורה מדאורייתא מנא לכו, אישתיק ולא א"ל ולא מידי. אמר רב חמא בר יעקב אימסר עלמא בידא דטפשא, איבעי ליה למימר "כי קבור". ודחינן - דעביד ל"י ארון, לימא ליה - "תקברנו", לא משמע ליה - לשבור מלכא אלמא ארון לאו קבורה היא.

נמצאנו למדים, **שהעושה ארון למת ומניחו בבית קברות אינה קבורה**, ובכלל מלין מתו הוא ועובר עליו. ואם עשה ארון וקברוהו בקרקע, אינו עובר עליו. אעפ"כ יפה היה לקברו בארץ, דקבורת ארץ ממש מצוה כצוואתו דרבי ואפילו בחו"ל. ע"כ לשון הרמב"ן.

זה שכתב "שיפה לקברו בארץ", הוא עפ"י"מ שהביא שם לעיל מתש"ו רב נטרונאי גאון שכ': זה שנותנים עליו עפר, הוא "ואל עפר תשוב", ומביא שם עוד מירושלמי (כלאים טג), "בצוואת דרבי ... תהא ארוני נקובה לארץ", פי' שיטלו דף תחתון שבארץ וישכיבוהו על הארץ, שקבורת קרקע - מצוה, ולא תימא מחמת חביבותא דארץ ישראל, אלא אפילו בחו"ל דכתיב "ואל עפר תשוב" ע"כ. דברי הרמב"ן הללו הובאו בטושו"ע (יו"ד סי' שס"ב):

... הנותן מתו בארון, ולא קברו בקרקע עובר משום שמלין את המת אלא צריך לקברו בקרקע. ואם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו. מ"מ יפה לקברו בארץ, דקבורת ארץ ממש - מצוה, אפי' בחו"ל.

והועתקו לשו"ע שם: הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע עובר משום מלין את המת, וכו'.

פשוט הדבר, זה שכתב הטור ובעקבותיו השו"ע שעובר "משום מלין המת" כוונתו - נוסף על ביטול המצוה של "קבור תקברנו" שנדרש כנ"ל לחיוב קבורה בקרקע דוקא, שאיסור ההלכה הוא תולדה מהא שלא נתקיימה בזה מ"ע דקבורה, משום כך, יש בזה גם משום "מלין המת", ומצות קבורה אינה מתקיימת אלא ע"י גניזה בקרקע, כלשון הרמב"ן שהו"ל.

זה שאמרו "דקבורת ארץ ממש - מצוה" שנלמד מצוואתו של רבי, שיש ענין בהשכבתו על הארץ, אינו ממצות הקבורה בקיום המ"ע ד"קבור תקברנו", שלא אמרו בזה אלא שיפה לקברו בארץ. ומה שנקטו לשון "מצוה" אינו אלא מיסוד צוואתו של רבי, ועיקר המצוה דקבורה היא "גניזה בקרקע" בדוקא, ואילו קבורה בארון, גם אם ישימו בתחתיו עפר ג' או אפי' ו' טפחים, אין זו קבורה, וממילא עוברים גם על איסור הלנת המת כל יום, נוסף על ביטול המצוה דאורייתא של קבורה. ואין ביטול מצות הקבורה מפני שהמת מושם בארון, שהרי כשקוברים את הארון באדמה, מקיימים שפיר המצוה דאורייתא, אלא שיפה יותר שיטלו דף תחתון או ינקבוהו (כצוואת רבי). אך אין זה לעיכוב וכנ"ל.

ונקט הרמב"ן בלשונו "שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות, אינה קבורה" ללמדנו שגם בכה"ג שמניח הארון, אפילו בכה"ג שהארון נקוב מלמטה ומונח על גבי האדמה - בבית הקברות, לראותו כתלוש ולבסוף חברו, לא מהני מידי, ונחשב כאילו אינו קבור כלל, עם כל התוצאות הכרוכות בזה, כי לא "אל עפר תשוב" קובע את מצות הקבורה, אלא הגניזה בעצם הקרקע. וכל שזה לא נעשה לא נתקיימה הקבורה כלל ועיקר.

ב.

שאין בהנחת המת על גבי קרקע שייכות לעצם מצות קבורה יש ללמוד גם ממה שנאמר בדברי חז"ל בקבורתם של צדיקי עולם כמובא ברש"י עה"ת (במדבר כ, כו) במיתתו של אהרן, וחוזר ע"ז רש"י גם בסילוקו של מרע"ה (דברים לב, ג): א"ל הכנס למערה ונכנס; א"ל עלה למטה ועלה וכו'. ומקורו במדרש (ילק"ש), וממשיך: כיון שיצא (משה ואלעזר) נסתמה המערה. הרי שעיקר הקבורה היותו גנוז באדמה (במקרה האמור - במערה) ואעפ"י שהוא שכוב על גבי מטה, כלשון שאמרו: עלה למטה

נמצא שגניזתם במערה, וסתימת פי המערה, היא היא הקבורה. וכן עולה מתיאור הגמרא (ב"ב דף נח) על כניסתו של ר' בנאה למערת קבורת אברהם אבינו. והרי באבות נאמרה בהם קבורה, וכמו שאמרו בגמרא בזה (סנהדרין שם): "מדאיבור צדיקא" ופירש"י שם: אברהם יצחק ויעקב. גם מזה אנו למדים שאין הנחת המת ע"י הקרקע קובעת הקבורה אלא דוקא הגניזה בתוך הקרקע, וזה מתקיים גם בשימת הנפטר במערה, וגם על גבי מטה.

ג.

שמה יאמר האומר, אין הדברים אמורים אלא בארון המונח ע"י קרקע, שבזה עדיין אין עליו דין מחובר (אם כי פשוט הדבר, שחיבור ממש לקרקע לא שייך, כי גם בנין, ואפילו אם נחפור לו יסודות באדמה, גם היסוד עצמו אינו מחובר ממש רק עומד על גבי אדמה). אך המתבאר מהסוגיות בסנהדרין שם שדין קבר נלמד מהשואה לע"ז, ושכל שלגבי ע"ז דינו כתלוש, כן הוא בענין קבר, ועל כן גם שימת מת בבית, גם אם יאטמוהו מסביב, אין מתקיימת בזה מצות קבורה. כך למדנו שם (דף מז, ב): החוצב קבר לאביו וכו', ומעמידה זאת הגמרא בקבר בנין שרק בכה"ג נאסר בהנאה כדין תלוש לבסוף חיבורו, שדינו כתלוש (כמו לענין ע"ז) ופירש"י: "בקבר בנין שבנאו למעלה מן הקרקע". והיינו שעצם הקבורה היא בקבר החצוב בתוך הקרקע (כלשון הברייתא החוצב קבר) אלא שבונה על גביו בנין למעלה. וכן פירש שם להלן (דף מח, א): נפש שבנאו - בנין שעל הקבר. והיינו שקבורת המת היא בתוך הקרקע עצמה, והנפש היינו בנין שעל גבי מקום הקבורה.

ד.

ויעוין עוד ביד רמ"ה שפירש שם מה שאמר ו"קבר בנין": פירוש שחצב קבר בקרקע, ואח"כ ציפה תוכו בנין, ונמצא המת נקבר בתוך הבנין דאיתסרו להו הנהו אבנים בתלוש בהזמנה וקבורה - דתלוש ולבסוף חיבורו תלוש, ע"כ. גם לפירוש זה הקבורה היא בקרקע, אלא שמפרש שמה שאמרו "קבר בנין" היינו שבתוך הקבר החצוב באדמה עשה ריצוף אבנים. והן נאסרות מדין תלוש ולבסוף חבורו, שדינם כתלוש למרות שהן נתונות בתוך הקרקע.

(ונו"פ שגם רש"י מודה שבכה"ג נאסרים האבנים כדין תלוש, אלא שלשון הגמרא "קבר בנין" משמע לי יותר כדפירש שהבנין הוא על הקבר ולא בתוכו).

וראיתי מילתא דתמיהא לעני"ד בס' חלקת יואב (ח' יו"ד מהדו"ק סוף סי' ל"א) שדייק מרש"י הנ"ל שפירש קבר בנין שבנה על הקרקע, דאילו תלוש ולבסוף חיבורו בתוך הקרקע דינו כמחובר. ותמוה שלא ראה מש"כ ביד רמ"ה ההיפך מזה. וכאמור, אין כל הכרח לומר דרש"י פליג בזה כי דין קבר כדין ע"ז, כמבואר, ואינו ענין לדברים אחרים. אך גם לדיוו"ל, שכל כהאי גוונא דניד"ד שחלק מהמבנה הוא בתוך הקרקע וחלקו למעלה, שהחלק שעל הבנין המתנשא על גבי האדמה דינו כתלוש, אעפ"י שיסודותיו באדמה, שהרי כך היא ההלכה בענין ע"ז שהבנין נאסר כדין תלוש, גם בכה"ג שיש לו יסודות בנויים בקרקע, וא"כ ה"ה בנין דקבר דמינה יליף, כנ"ל).

ה.

יסוד הדברים שרק ע"י גניזה בקרקע מתקיימת מצות קבורה ולא באופן אחר, היינו בבנין שעל גבי הקרקע גם אם סותמים אותו מכל צד, מתבאר מתוך הסוגיא שלפני כן שם (דף מ"ו ב) שם נשאר בבעיא דלא איפשטא, אם קבורה משום בזיונה או משום כפרה, ופירש"י: ... כי היכי דליהוי ליה כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות. ומבואר שם בהמשך הסוגיא שגם צדיקים צריכים לכפרה שע"י קבורה. ולפ"ז צריך לומר, שאין הספק שמה אין זה לכפרה כלל, אלא שנסתפקו שמה יש בזה גם משום בזיונה של קרובי המת, וכמבואר שם הנפ"מ, אם אמר שאין רצונו בכפרה, שאם יש בזה גם משום בזיונה של קרוביו אין שומעין לו. וכן מבואר שם להלן בסוגיא שיש בקבורה כפרה, דנאמר שם שאפילו רשעים גמורים שנתחייבו מיתת בי"ד ע"י קבורתם "מכי חזו צערא דקברא פורתא" יתכן שיש להם כפרה (דף מ"ח ב').

וכן, גם מצד הנימוק של בזיונה, צריך לומר שאין הצלה מבזיונה של הקרובים רק ע"י זה שיקבר כדרכו של עולם בתוך הקרקע. שאם לא כן, הרי היה יכול לומר גם נפ"מ זו שאם משום בזיונה סגי בבנין על גבי הקרקע, ואילו אם משום כפרה לא סגי אלא בזה שרואה "צערא דקברא פורתא" (וזה גם אם נפרש דלא כנ"ל, אלא שהספק הוא אם משום בזיונה ולא משום כפרה, שכאמור לא ניתן כלל לפרש כך). וכן מבואר הדבר מהתוס' שם (ד"ה קבורה) שכתבו שבזיונה שנסתפקו בגמרא היא מצד בזיון הקרובים, דאילו מצד בזיונו הוא, אין לו בזיון "אם שוכב על מטתו בכבוד".

וכוונת הדברים נראה דזה בגוונא שאוטמים הבית ששוכב בו המת על מטתו. שאל"כ איזה כבוד הוא בזה שמתבקע ונרקב לעין כל בהיותו שכוב על המטה. ומכאן, שגם ענין בזיונה דבני משפחה הוא גם בכה"ג, דרק אם קוברים אותו בתוך הקרקע הוא דאין בזיון לבני המשפחה. (וגם מזה מוכח שלא נסתפקו בגמרא דקבורה משום כפרה, דרק ע"י ניתן להבין גם הבזיונה דיש לבני המשפחה, כשהקרוב שלהם נקבר שלא כדרך העולם שקבורתם בקרקע לצורך כפרה, ודו"ק). (ע"ע מש"כ בביאור דברי התוס' בס' "עמוד הימיני" עמ' שיח-ט).

איך שלא יהיה, הרי הבעיא לא נפשטה, וא"כ הטעם משום כפרה קיים, כדין ספק דאורייתא לחומרא, וכדכ' הרמב"ן שם, ולטעם זה הן ודאי דלא סגי אלא בקבורה בתוך האדמה, וכלשון רש"י "שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות".

מסקנת הדברים מכל האמור: אין מצות קבורה מתקיימת רק בגניזה בתוך הקרקע. ואילו בבנין המתנשא על גבי הקרקע, גם אם הוא אטום מסביב, וגם אם יושם מצע אדמה מתחת למת, אין מתקיימת.

חזר ונשנה על קבורה בבנין שע"י הקרקע

ראיתי מה שבי' בנידון ידידי הרב הגאון כמוהר"ר שלו' משאש שליט"א הרב הראשי לירושלים, ותמיהני שלאחר שראה מה שכתבתי וציננס בדבריו, מסיק ההיפך מזה.



ואחזור בקצרה על הראיות הברורות שכשאין שמים את המת בתוך הקרקע לא נתקיימה מצות קבורה ועוברים על האיסורים הכרוכים בזה:

א.

(א) רש"י דף מ"ז ב' ד"ה או:

כי היכי דתהוי לי כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות. וזה מוכרח, דאל"כ משו"מ יש לו כפרה ע"י הקבורה.

(ב) רש"י דף מ"ז ב' דס' קבר בנין (וזהו אוקימתא הגמרא במ"ש החוצב קבר) שבנאו למעלה מן הקרקע.

בס' חלקת יואב (ח' יו"ד מהדו"ק סו"ס ל"א) דייק מלשון רש"י "שבנאו למעלה מן הקרקע" ולא כ' שבנאו בתוך הקרקע היינו במקום שחצב (כדפי' הרמ"ה), דס"ל לרש"י דאותו חלק שנמצא בתוך הקרקע לא נאסר, אעפ"י שהי' קודם תלוש, ותלוש ולבסוף חברו דינו כתלוש לענין ע"ז, ולמת שהוקש לע"ז, דס"ל דבכה"ג נתבטל לקרקע ושוב אין עליו דין תלוש כלל. ומ"מ הן לשון הברייתא הוא "החוצב קבר", שהוא ברור שחצב בקרקע, וכיון שהמדובר לפ"ז לאסור רק את מה שעולה מעל לקרקע, לשם מה היתה צריכה הברייתא לומר שחצב הקבר, הרי זה אינו מעלה ואינו מוריד לגבי האיסור שעל פני הקרקע, אלא ע"כ משום דקבורה אינה אלא בקרקע עצמה. וזה בהתאם למש"כ רש"י לעיל בדף מ"ז ב' הנ"ל. אלא שכפי שכבר ציינתי בדברי תמוה שלא הזכיר את היד רמ"ה שאומר בפירוש ההיפך, שגם מה שבתוך הקרקע, היינו שחצב הקבר וריצפו באבנים שבאו מבחוץ, ג"כ בכלל תלוש ייחשב. (וזה כנראה מפני שמקום החציבה לא הי' מספיק איתן שהי' סלע הבא בידים (ב"ב י"ז ב')) וכתבתי שאין הכרח שגם רש"י פליג על הרמ"ה בזה, ואולי זהו שהוקשה עליי, כיון שהמדובר על חציבה שמשמעותו שהוא באבן, א"כ מאי האי שהוצרך לרצפו, על כן פירש שהמדובר על נדבכים נוספים למעלה. ומ"מ ברור שלשון חציבה היינו בקרקע עצמה, ומוכרח שקבורה אינה אלא בתוך הקרקע ולא למעלה.

(ג) ברש"י דף מ"ה א' ד"ה נפש בנין שעל הקבר ... לכשימות יקבר בו.

אם כן הקבר הוא בקרקע אלא שעל גביו מתנשא הבנין והוא הנפש, ולכשימות יקבר למטה באדמה.

וגם אלמלא רש"י, המובן נפש הוא בהכרח משהו שמשמש כציון לקבר ולא לקבר עצמו. כ"ה לשון הירוש' (שקלים פ"ב ד) משם רשב"ג: אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הם זכרונם. ואין המובן נפש אלא על גבי הקבר, ולזה אמרו שצדיקים אינם זקוקים לזה. וכ"כ בב"ר (פ' פ"ב, י) על הפסוק ויצב יעקב מצבה:

ר' נתן אמר מותר המת יבנה לו בית על קברו וכו'. תני רשב"ג אין עושין נפשות וכו' כמו בירוש'.

ובמתי"כ שם מתקן הגירסא גם בדברי ר"נ:

ה"ג יבנה לו נפש על קברו. נפש פי' הערוך בנין שבונים על הקבר ובלשון מקרא - ציון

הרי לנו שבכל מקום שמדובר על קבורה הוא בתוך הקרקע ולא מעליה.

ב.

התוס' דף מ"ז ב' ד"ה קבורה:

אבל למת (אית) לו בזיון, אם (אינו) שוכב על המטה בכבוד.

וברור שהפירוש הוא שמש"כ "ששוכב על המטה בכבוד" מבלי שיקברו, הכוונה שישאר על מטתו ויאטמו הבית מסביב, שאל"כ מה כבוד הוא לראותו שהוא מת ונרקב ונבקע (לשון רש"י שם ד"ה משום בזיונא).

ג.

לשון הרמב"ן שהעתיקתי שם:

שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות אינה קבורה.

ואין החיסרון מפני שהוא בארון (כפי שצינתי) שהרי אם קובר את הארון בקרקע אינו עובר כפי שכי' שם בא"ד, וכן לא חילק בין ארון עץ לארון אבן, וגם לא חילק בין שנקובה בארץ לאינה נקובה, וכי' מילתא פסיקתא שהנחת הארון בבית הקברות אינה קבורה.

ודבריו אלה הועתקו בטור ובשו"ע (יו"ד סי' שס"ב).

והנה כב' הרה"ג הנ"ל רואה דברים שונים בנמוק"י, ואני מתפלא שבעצם הם הם הדברים שברש"י. הנה ז"ל הנמוק"י:

בקבר בנין, שבנה למעלה מן הקרקע דכוותה בע"ז וכו' דתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש וכו'. אבל חפר קרקע אינו נאסר.

ומזה רוצה לדייק שהנמוק"י מפרש קבר בנין, שקבר באותו בנין שהוא למעלה מן הקרקע. אבל הרי זהו לשון רש"י ממש שהעתיקו הנמוק"י. וזה קאי על האמור החוצב קבר לאביו, שכנ"ל ברור שהמדובר על בנין שמעל לקבר.

ומה שמסיים "אבל עפר קרקע עצמו אינו נאסר", שמזה רוצה לדייק שאילו לעיל המדובר כשלא חפר הקבר בקרקע, אבל זוהי טעות, שזה מתייחס לאמור ברי"ף בנידון:

התם בקבר בנין עסקין אבל קבורה דחפירה דליכא עליה בנין, לא מתסרא, מ"ט קרקע עולם היא.

והדברים מכוונים לענין המחלוקת שבין רבינו ישעי' לרא"ש בטויו"ד סי' שס"ב והו"ד בקצרה שם בשלה"ג, שנחלקו בקרקע שמכסים בו את המת, שהי' תלוש ולבסוף נתחבר עם קרקע עולם, אי נאסר בהנאה כדעת הר"י, או לא. שדעת הרי"ף לחלק בין בנין שעל גבי הקבר שנאסר לבין "קבורה דחפירה דליכא עלי' בנין". היינו הקרקע עצמה שעל גבי המת, למרות שלפני כן היתה תלושה, מעכשיו שחזרה ונתחברה, הוי בדין קרקע עולם.

וזה ציין בשלה"ג הנ"ל שכי' בראש דבריו על מש"כ הרי"ף אבל קבורה דחפירה :
ובקבר דחפירה איכא פלוגתא דרבנו ישעי' והרא"ש ובנו ז"ל.
וז"ל השיטה מהר"ר יהונתן הו"ד בסו"ס חמרא וחיי וז"ל:

ובפי' הריא"ף ז"ל משמע דכל חפירה שאין הבנין בולט על הארץ, ואעפ"י שאיננו עפר כבר היה מטולטל ממקומו, כיון שהחזירוהו לאותו בור עצמו קרקע עולם מקרי, וכמחבר הוא ואינו נאסר.
והם הם הדברים שבנמוק"י שבא להבחין, בהתאם לדברי הרי"ף, בין הבנין שעל גבי הקבר, לבין העפר שעל המת בקבר עצמו, שזה חוזר להיות בדין קרקע עולם. (ועי' במש"כ במחלקותם להלן סי' כה).
אבל אין לזה כל שייכות למה שרוצים להכניס בדבריו שקבר בנין הוא שקובר בבנין שעל הקרקע, ואין זה אלא כמבואר ברי"ף שמחלק בין הבנין שעל הקבר, לבין הקבר עצמו.
ומעתה כך מתפרש גם מה שהובא מהא"י שכי' :

החוצב קבר של בנין למת שמת לו לקוברו שם ולא חפר בקרקע אלא בנה ע"ג קרקע בנין של כתלים לשום שם מתו דלאו מחובר הוא.

שאר הכוונה שישים המת על גבי הקרקע בתוך הבנין, שא"כ אין נופל בזה לשון החוצב קבר, אלא בא למעט את מה שמביא שם בהמשך דבריו המחלוקת אם העפר עצמו שהיתה בו תפיסת ידי אדם נאסר לאחר שהחזר ונתחבר העפר על העפר, וז"ל שם :

וי"מ דהיינו דוקא שלא היתה בו תפיסת ידי אדם אלא שחפרו בכותלי המערה והכניסו שם את הקבר, כי אז העפר שעל גבי הקבר הזה מחובר ולא הוסר שם בידי אדם. אבל קברות שלנו שחופרים בקרקע ומשליכים העפר לחוץ ומכניסים שם את הקבר ושוב משליכים את העפר ע"ג הקבר אסורה מפני שיש בו תפיסת ידי אדם, וכו'.

וחזר והעיר בזה שלדעתו אין בזה איסור, דלא דמי למה שמצינו בענין ע"ז באשירה ואילן :

שמא היינו דוקא באשירה ואילן דקרקע דלאו מחובר הוא, אבל עפר ע"ג עפר דמחובר גמור הוא, דילמא שרי. אע"ג דהיתה בו תפיסת ידי אדם וי"מ מזה להתיר בצידי בית הקברות שלא כנגד הארון וכו'.

ונראה שגם איהו מודה שהעפר שע"ג הארון ממש כיון שלא נתחבר עם העפר שלמטה שיש עליו תורת תלוש, ולא נסתפק אלא בעפר שבצידי הארון, כי הוא חור ממש ונתחבר.

ולפי"ז הקדים שמה שמבחינים בין קבר של בנין לקבר שבקרקע עצמו, הוא כשהטמנה של הארון היא בכוח שלשם זה אין מזיזים את העפר, דאז רק הבנין שע"ג הוא שנאסר, כי הוא תלוש ממש יחשב (כמו אשירה ואילן בע"ז), ואילו בחפירת עפר, שחוזרים ומחזירים אותו למקום, יש לומר שמה שבצידי הארון לא נאסר, כי חזר ונתחבר עם עפר של קרקע עולם.

אין איפוא בדברי הא"י חידוש הלכה שכאילו מותר לקבור בתוך בנין שדינו כתלוש, ואין שום דעה החולקת שניתן כאילו לקבור בבנין מעין זה. ואילו היה היתר בדבר זה, ושלל כהתוס' שהבאנו לעיל שמפורש בו שבית אטום והמת נשאר בו שוכב על מטתו, אין זו קבורה כלל, כי אז הרי גם אם מעמיד הארון על הקרקע בבית הקברות, הרי ע"ז ג"כ תורת קבורה, מה שמפורש ברמב"ן והו"ד בשו"ע שאין ע"ז תורת קבורה כלל.

[ועפ"י המבואר במחלוקת הראשונים לענין עפר שהיתה בו תפיסת ידי אדם והוזמן לצורך המת, דלדעת רבינו ישעי' תורת תלוש עליו ונאסר גם לאחר שהחזר למקומו, ניתן אולי ליישב מה שהערנו ב"חלקת יואב" שדייק דעת רש"י שבנין בתוך הקרקע תורת מחובר עליו ולא ציין שדעת הרמ"ה היא להיפך. דמבואר שם ביד רמ"ה שדעתו כרבינו ישעי' הנ"ל, ולפי"ז פשוט דלדעתו בנין שבתוך הקרקע ודאי דינו כתלוש. משא"כ רש"י, יתכן שס"ל כאידך שיטה שקרקע מתחבר לקרקע שתחתיו, ובא"י שם מבואר דהוא הדין, אבנים ע"ג אבנים, ולכן הבנין שבתוך המקום שנחצב תורת מחובר עליו, ורק הבנין שעולה ע"ג הקרקע דין תלוש עליו כמו בענין ע"ז, וכנ"ל].

זאת תורת העולה, שלכל הדעות אין קבורה אלא בהטמנה בקרקע, "שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות", כלשון רש"י שהו"ל.

אכן אם יערימו עפר מסביב לבנין לפחות בעובי אמה במקומות של הפסגה למעלה. וידחסו אותו שלא יסחף ברוח ובגשם ועי"ז יהפך מעין גבעה, שלפי"ז יהיה ניתן לראות הבנין בגדר מערת קבורה, דבכה"ג שהעפר נתחבר לקרקע עולם והפך לחלק מן הקרקע, דגם לענין איה"י לא יאסר אעפ"י שנבנה ונעשה הכל לצורך קבורה, כיון שנעשה הדבר עבור אלה שהינם בחיים באותה שעה, אין כאן חלות הזמנה לצורך המת, יש מקום לראות זאת כקבורה במערה שבה, שבכה"ג אין פסול, והרי"ז בגדר קבורה כנדרש מההלכה.

(וכן, כמובן מאליו, אם ייעשה כל הבנין בתוך חפירה עמוקה, באופן שיש בקבורה משום הורדה והשפלה לתחתיות יש מקום להתיר. אך נראה שהדבר קשה לביצוע מבחינה מעשית).
והנלע"ד כתבתי.

נספח: התכתבות

באותו נושא השיב הרב שליט"א על מאמרו של הרה"ג ח.ד. שלוש שליט"א (ברקאי ד', 641 ואילך).
הרהמ"ח שליט"א אחרי שמאריך בדברי הגמרא והראשונים מסיק בפשיטות :



גדולי הפוסקים הר"ח, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא כתבו שקבורה בארון יש בה איסור בל תלין, ושחייב מן התורה לקבור המת בקרקע.

יוצא מן הכלל הוא הרמב"ן שסובר שקבורת המת בקרקע הוא מן התורה והשו"ע (הטור והב"י) משום מה נגררו אחריו, כלשונו:

וכ"כ הטור: אר"י מנין לקבורה מהתורה, פירוש שצריך לקבורו בקרקע, נראה שסובר כהרמב"ן.

עוד מוסיף שבעצם גם

הרמב"ן גופיה לא כתב שצריך לגנוז את הארון בתוך האדמה.

ומסתמך על זה שלפני דבריו העתיק לשון רב נטרונאי שכתב בתשובה לשאלה:

... והמנהג שקוברים אותו בארון ונותנין עפר על עינו ועל פניו ... וכיון שנותנים בגובה טפח שהוא כיסוי של הארון על העפר, וחוזרים ונותנים עפר הרבה עד שנעשה גל בגובה אמה אחת או יותר.

ועפ"י מסיק הרהמ"ח:

הרי שאין צריך להטמין את הארון בתוך האדמה ... ולפ"י גם הרמב"ן שהביא דברי רב נטרונאי לא התכוין בדבריו לומר שצריכים להכניס את הארון בתוך האדמה.

ולפי דבריו, הן צדק אותו גוי - שבור מלכא שאין בעצם חובת קבורה בקרקע, לכל הפחות לרובם של גדולי הפוסקים פרט לרמב"ן, ובעצם גם הרמב"ן עצמו רואה את הקבורה בארון כקבורה נאותה, אלא שנותנים עליו עפר בגובה אמה. שתורתו עפר היא שנא' כי עפר אתה ואל עפר תשוב.

אך קשה להבין מה מצא בדברי רב נטרונאי שאין צריך להטמין את הארון באדמה, והוא לא ענה אלא כנגד השואל שהשיב: להטיל טיט על פניו יש בזיון בדבר ואין ראוי לעשות כן, אולם לא נשאל כלל, ואף לא היה צריך להשיב שכן הדבר מובן מאליה וידוע שאת הארון מורידים לתוך הקבר, ולא נשאל אלא על המנהג שבתוך הארון טרם שמכסים אותו בלוח מטילים טיט על פניו, וע"ז השיב מה שהשיב ומש"כ "וחוזרים ונותנים עפר הרבה עד שנעשה גל בגובה אמה ויותר" הרי פשוט הכונה שאחרי שמכניסים את הארון באדמה מערימים עליו עפר, עד שנעשה גל מעל לשטח פני הקרקע בגובה אמה או יותר. וזה כפי שאכן נהוג כיום. אבל מאן דכר שמיה שהארון נשאר על פני הקרקע אלא שעל הארון נותנים עפר. שא"כ (הואיל ולא הזכיר כלל שסביב לארון ג"כ מערימים עפר) על ידי הגשם והרוח בקלות יגרף העפר מעל הארון וישאר גלוי, והעפר כלא היה. אבל מה זה שייך למש"כ הרמב"ן בנוגע לסמך הקבורה בקרקע, שגם הוא הסכים להתיר לקבור בארון כמו שכתב במפורש:

ואם עשה ארון וקברו אינו עובר עליו, אעפ"כ יפה הוא לקבורו בארץ. עכ"ל.

מה שאסר במפורש, וכן הובא בשו"ע הוא מש"כ:

נמצאנו למדים שעושה ארון למת ומניחו בבית קברות אינה קבורה ועובר משום בל תלין.

ונשוב עתה לעיקר דבריו ומה שדייק וחדש שהגוי אכן קלע לנקודת האמת, שאין בכלל חובת קבורה למת מן התורה, ובראש וראשונה של המחזיקים בדעה זו הוא הר"ח שלפי שמצטט ממנו מסיים:

וקיי"ל מצוה זו מדרבנן היא.

והנה לפני זה הר"ח מביא שני לשונות של ר' יוחנן, והלשון השני רמז לקבורת המת מן התורה מדכתב תקברנו, ופירש הר"ח "ללמד שחייב מן התורה לקבור המת" וכן כתב שמה שאנו דורשים מתקברנו לקבורה בארץ מן התורה "לא משמע לי למלכא". וזה בדיוק כפירש"י, א"כ הרי בפשטות דרך הגוי הוא דלא משמע לי לדרוש מה "דדרשי אנן", אבל לדין אכן קבורת המת בקרקע מן התורה, ולא כפי שחשב כנראה שבור מלכא שדי בשימתו בארון. וא"כ איך מסיק הר"ח בפשיטות בתכ"ד שקיי"ל שזה מדרבנן, דלפ"י הרי גם אנן ס"ל כוותיה דשבור מלכא. ואם יש לו לר"ח איזה נימוק לדחות את דברי ר' יוחנן הללו, איך לא נמנע מלהביאו לפנינו, מלבד שאין זה נוסח מקובל לפסוק במקום שיש בו מחלוקת, בנוסח "וקיי"ל" אלא נאמר הלשון "הלכה כפלוגתי וכיו"ב.

והנה הנימוק שמציע לפנינו הרהמ"ח הוא דתרי לישני שבר"י: לישנא קמא דדריש מקרא דתקברנו לרבות שאר מתים לחייב איסור הלנה בשאר מתים, ואידך דדרשי מקרא דתקברנו לענין חיוב קבורה, פליגי אהדדי בהא. דללישנא קמא הלימוד הוא רק לענין איסור הלנה ולא על חיוב קבורה, ואילו אידך לישנא מפרש לה לחייב קבורה בשאר מתים, ול"ק פליג עלה, וכיון דבמשנתנו נאמר איסור הלנה דשאר מתים, והוא ע"כ מהאי קרא, א"כ סברה לישנא קמא, וממילא דאין הלכה לחייב קבורה מן התורה.

ועפ"י סובב הולך דהרי"ף והרא"ש לא העתיקו אלא ל"ק, א"כ ש"מ דכל הני סברי דחיוב קבורה אינו מן התורה (והטור שהעתיק הלכה כרמב"ן, לפ"י פליג על אביו הרא"ש מבלי שהזכירו אפילו). אך לפ"י הן יפלא בעינינו שלשון זה שדורש ממש"כ תקברנו לרבות שאר מתים, לא על ענין חיוב קבורה כלשון הכתוב, אלא דקאי על מה שנאמר לפני כן איסור בל תלין, דע"ז הוא דבא לרבות שאר מתים לאיסור. וע"ז ישאל השואל, היאך ומשו"מ נפרש הריבוי שבפשטותו יש בו לרבות משהו בנוגע לקבורה, וזה כלשון השני שמפרש באמת שבא לרבות חיוב דקבורה בשאר מתים, ואילו לישנא קמא, משום מה מואס בדרשה כפשטה ומפרש לה דוקא לענין איסור הלנה שנאמר בכתוב לפנינו!?

אך האמת יורה דרכו של"ק לטיפויי אתא, היינו שס"ל דקרא דריבויי דשמעינן מ"תקברנו" לרבות שאר מתים, מתיחס על הכתוב כולו, הן על קבורה והן על איסור הלנה, ותרתי שמע מינה שבא הכתוב להשוות מכל וכל איסור ההלנה וחיוב הקבורה, כשם שהוא במי שנתחייב מיתה, כן הדבר בכל אדם; וכן נוקט בפשיטות בלח"מ (פ"ב מאבל ה"א) שכתב בין השאר:

... ללישנא קמא דר' יוחנן דאית ליה דקרא דקבור תקברנו מריבוי דרשינן אפילו שאר מתים והמלין מתו עובר בלא תעשה, ליכא בעיא (אי מצי אמר לא תקברוני) דכיון דהוא מצוה מן התורה לקבור מתו לאו כל כמיני לומר שלא יקברוהו. עכ"ל.

ומעתה פשוט שלא הוצרך הרי"ף והרא"ש להביא לישנא בתרא, שהרי דבריו כלולים בל"ק, דמרבין אפילו איסור הלנה. ומובן מאליו שלחייב קבורה בכל אדם הוא מן התורה. וזהו גם שהוצרך הרמב"ם להביא להלכה (בט' מסנהדרין) כשמדובר על איסור הלנה על העץ של המחויב לכך, הוסיף שדין זה הוא גם בכל המתים, היינו שאעפ"י שאין כאן הלנה על התלי אלא התעכבות מלקבורו, אעפ"י נתרבה בכתוב זה; ואילו בקבורה שאין שינוי בזה בין מי שנתחייב מיתה (לאחר שהורידוהו מהתליה) לבין אחרים, לא הוצרך לכתוב כאן, והביאו במקומו (פ"י"ב א) שהקבורה מצוה שני כי קבור תקברנו.

והנה הלח"מ (פ"י"ב מאבל הנ"ל) נתלה במשי"נ בלשון השני של ר' יוחנן "רמז לקבורה מן התורה" דס"ל האי לישנא דקבורה מדרבנן, ואין לה אלא רמז בתורה. אכן הרי"ח לא כך דעתו, שהרי כן הוא לשונו בזה: איכא דאמרי אר"י רמז לקבורת המת מן התורה מדכתיב תקברנו שאין תקברנו אלא ללמד שחייב מן התורה לקבור את המת, היינו שלדעתו גם לישנא בתרא אינו חולק שמצוה מן התורה לקבורה, ולא נחלק אלא לענין אי איתא נמי בל"ת דהלנה מה"ת, והיינו דס"ל דריבויא "תקברנו" אין ליחסו אלא לענין חיוב הקבורה, ולא קאי ארישא, דהאיסור הוא להלינו על העץ, ול"ש כלל לגבי שאר מתים, ואילו ל"ק ס"ל דג"ז הריבוי, ועפ"י כי דתקברנו לריבויא חיוב קבורה לא משמע לי למלכא, היינו שהגוי לא הי' מקבל שמריבוי זה יש ללמוד חיוב קבורה בקרקע. אך לדידן ודאי דרשינן כן בכל המתים, דאין בזה פלוגתא כלל, א"כ הרי לא יתכן כלל לומר דאחר שהביא הרי"ח את כל זה יסיים, דקיימא לן דאין קבורה אלא מדרבנן, דהיינו כשאלתו של השבור מלכא.

ע"כ פשוט הדבר שאין הרי"ת "וק"ל" (הרהמ"ח העתיק וק"ל עם יו"ד באמצע, ולא היא) כמו שדימה הרהמ"ח דרצה לומר "וקיימא לן" שבא לפסוק הלכה כשבור מלכא, אלא יתפרש "וקאמר לך" או "וקאדחי ליה" היינו שהולך על שבור מלכא, שהוא יכול לדחות שלעולם אין זו מצוה מן התורה, ולא עלה על דעת הרי"ח לפסוק הלכה שקבורה דרבנן, כשם שלא מצינו שום פוסק נגד מה שפסק בשו"ע, שחייב קבורה בקרקע הוא מן התורה. ובזה אזלו כל דברי הרהמ"ח במה שהאריך בזה.

עוד כי בא"ד במה שהבאתי מש"כ הרמב"ן:

אלמא ארון דלאו קבורה הוא. נמצאנו למדים שעושה ארון למת והניחו בבית הקברות אינה קבורה ועובר משום בל תלין.

שלפ"ז גם כשהוא נקוב למטה ומונח ע"ג קרקע בביה"ק לא מהני.

וכתב ע"ז "שאינו נראה דהרמב"ן כתב כן על צוואתו דרבי וכו'".

הרי הרמב"ן עצמו כי שאם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו (אעפ"י כי יפה הוא לו לקבורו בארץ) נמצא שאין העיכוב מצד שהוא נתון בארון (אם כי להידור יש לנהוג לנקוב הארון, כמבואר בהא דרבי) א"כ פתיחת הארון כלפי מטה אינו משפיע. נמצא שהחסרון במניח הארון על הקרקע בביה"ק דלא יצא חובת קבורה אינו מצד שאינו פתוח למטה, דפתח זה אין לו ערך רק להידור בעלמא, באופן שכך לי שיש לו נקב למטה או שאין לו.

ומה שטוען נגד מה שהסקתי דמת המוטל בבית אף אם יאטמוהו מסביב, אין מתקיימת מצות קבורה דדינו כתלוש, הרי הדברים מבוססים על מש"כ התו' (סני' מ"ו ב ד"ה קבורה) "דמת אין לו בזיון אם שוכב על המטה בכבוד" דודאי הכוונה כשאטמו את הבית דא"כ הרי בזיון גדול לו למת כשמתבקע לעין כל.

וא"כ הדיון על מי שאמר לא תקברוני, היינו כשרצה לשכב על מטתו ולאטום הבית, ואפ"ה אינה קבורה רק מצד אי נימא דקבורה משום כפרה ובה שומעים לו. (ומה שהוקשה לו למחבר, איך מהני לעשות נגד מצות התורה, עי' ביד רמ"ה שביאר יפה).

אכן זר ומוזר מה שעולה על דעת הרהמ"ח מה שלא עלה אפילו על דעתו של גוי, לדחות דברי חכמים. ומה שתלה עצמו בלח"מ, תלה בוקי סריקי בלח"מ שלא אמר אלא שאין קבורה מן התורה, דמן התורה סגי בשימה בארון או בבית ולאטמו באופן שלא יראוהו מבזה וכדכתבו התוס', אבל שריפת המת כגורעים שבגויים, מאן דכר שמה.

סימן כה : כבוד המת והקבר ופינויו ממקום קבורתו

א. איסור ההנאה מהקבר ופרטי דיניו

ב. כמה תופס קבר המת

ג. הבדל בין קבר של יחיד לבית קברות של רבים

ד. מהו איסור הנאה מהמת ומשמשינו

ה. קבר המזיק את הרבים

א. איסור ההנאה מהקבר ופרטי דיניו

איתא בגמרא (סנהדרין, דף מז ע"ב):

קבריה דרב הוי שקלי מיניה עפר לאישתא בת יומא. אתו א"ל לשמואל. א"ל יאות עבדין, קרקע עולם היא וקרקע עולם אינה נאסרת, דכתיב "וישלך את עפרה על קבר בני העם", מקיש קבר בני העם לעכו"ם, מה עכו"ם במחומר לא מיתסר, דכתיב "אשר אתם יורשים את אלוהיהם על ההרים" - על ההרים אלוהיהם, ולא ההרים אלוהיהם, הכי נמי במחומר לא מיתסר.



נחלקו הראשונים (ראה טויו"ד סי' שסד) בעפר שמכסין בו המת בקבר. לדעת הר"ר ישעיה אסור הוא בהנאה, דהוי תלוש ולבסוף חברו שדינו כתלוש לענין ע"ז (ע"ז דף מז ע"ב) וה"ה לקבר שהוקש לע"ז, כנ"ל, ואילו דעת הרא"ש (כפי שהובאה בטור והסכים עמו) שגם עפר דין קרקע עולם עליו ואינו נאסר. בעל חזון איש (סי' רס ס"ק ב) תמה במה שנראה מדבריהם דמיתלי תלי לה אם יש על עפר זה דין תלוש או מחובר, דלפי דעת הרא"ש ודעימיה תורת מחובר עליו וע"כ אינו נאסר. ותמה בזה:

הלא עיקר היתר קרקע עולם במת ילפינן מע"ז ... ואם העמיד הר כדי להעמיד עליו כו"מ, והעמיד והשתחוה לכו"מ נאסר ההר, כדן נטע אילן והעמיד תחתיה כו"מ והשתחוה. וא"כ הדין נותן בעפר שמכסה המת שיהא אסור, כיון שמחברה בתחלה לשמש את המת וכו'.

והיינו שמקשה, כיוון שקבר דין משמשי המת עליו, ומשמשי מת למדים מע"ז, והרי במשמשי ע"ז הא דאין נאסרים במחבר אינו אלא כשלא הזמינם לכך בעודו תלוש. אבל אם זימן הדבר לתשמיש ע"ז, ולשם כך חברו אעפ"י שבהזמנה גרידא לא נאסר, שאין משמשי ע"ז נאסרים עד שיעבד בהם לע"ז (ע"ז דף יט ע"ב), אך אם העמיד שם הע"ז והשתחוה לה, אעפ"י שבאותה שעה כבר היו משמשיה מחוברים, כגון אשרה שהשרישה והעפר הפך להיות קרקע עולם, מ"מ נאסר אז במחבר; א"כ אמאי לא נילף מזה גם לענין עפר הקבר, שלפני כן היה תלוש ואז הוזמן לצורך קבר המת, ולשם כך חובר והפך להיות קרקע עולם, שיהא אסור, למרות שעכשו תורת מחובר עליו.

וכתב שם בחזו"א לתרץ קושייתו זו:

ואפשר דעת הרא"ש דלא שייך תפיסת אדם אלא בכו"מ. דהבונה בית להכניס לתוכו כו"מ אע"ג דעדיין אין הכו"מ בעולם. אלא מחשבתו קובעתו לשם כו"מ, וזו תועבה בארץ. אבל במת, אם בנה לשם חי, אפילו לאביי דהזמנה מילתא היא ... א"כ אין מחשבתו קובעתו אלא המת מטיל שמו על משמשיו. הלכך אף שמטיל העפר מתחלה לשם כיסוי המת מקרי קרקע עולם, שהרי אין שם תשמישו עליו אלא כשמתחבר.

ובהתאם לזה גם פירש מחלוקתם של הר"ר ישעיה והרא"ש (שם סק"ט בד"ה בטור):

דמודה ר"י שאם קבר בהר שנעשה בידי אדם אינו נאסר, דחיבור עפר לעפר הוי כנטיעת אילן, וקיי"ל נטעו ולבסוף עבדו מותר. אלא הכא כיון שאיסורו וחיבורו באין כאחד ס"ל להר"י דנאסר. והחולקים ס"ל דבב"א הוי כחיבורו קודם.

אך לענ"ד אין בתירוץ כדי לתרץ הקושיא, דהרי כל עיקר הדין שאין הזמנה אוסרת במת (שהיא שם בפלוגתא דאביי ורבא) יליף לה רבא ממשמשי ע"ז, שאינם נאסרים בהזמנה - "משמשים ממשמשים ילפינן". וא"כ מן הדין דבגוונא דמהני הזמנה במשמשי ע"ז, והיינו כשהזמינו בעודו תלוש, ולשם כך חברו, דנאסר ומהני הזמנה בכה"ג, דנלמד מזה דגם במשמשי מת כה"ג מהני הזמנה. ומה דמיתתי מאם בנה לשם חי לכשימות דל"מ (לדעת המפרש כן, כי כדלהלן ביד רמה' הדעות חלוקות בפ"י הגמרא בנידון) הוא משום דס"ל שהיקש משמשי המת לע"ז לא נאמר אלא בגוונא שכבר מת. אבל בשהזמין לצורך מי שכבר מת דע"ז קאי ההיקש, פשוט, דיש ללמוד מהא דע"ז דמהני הזמנה לאסור, כמו בע"ז. וצ"ע.

והנראה בתירוץ הקושיא והוא בהקדים ביאור מחלוקתם, כפי שזה משתקף בדברי הראשונים עצמם. וראשית נציין שכדברי הר"ר כן היא דעת ר' מאיר הלוי אבולעפיה בספרו יד רמה, כפי שיובא מדבריו להלן. ושם (בד"ה ת"ש קבר שבנאו) ש"כ' בהא דאמרין שבבנאו לשם חי אינו נאסר:

יש מפרשים שיקבר בו לכשימות, מותר בהנאה. וי"א - לשם חי, לדירת חי ממש, והכי מסתבר.

וכ' שם דבכה"ג אינו נאסר אלא אם כן הוסיף בו דימוס וקבר בו שאז נאסר גם לאחר שפינהו אבל אם לא הוסיף אינו נאסר:

ואע"ג דקבר תשמיש מת ניהו, ואע"ג דילפינן לה ממשמשי ע"ז, ומשמשי ע"ז לא בעי הזמנה. ה"מ בתלוש אבל במחבר בעי הזמנה, דכיון דכי בנייה לשם חייא, לא מתסר ע"י תשמיש. ותנן נמי (ע"ז מז ע"ב) גבי ע"ז כה"ג שלשה בתים וכו' ותנן נמי גבי אבנים אשרות כה"ג וכו'.

הרי שבאמת משווה תשמיש המת באופן מלא לתשמישי ע"ז. וזה שלא נאסר בבנה לשם חי הוא משום דגם בע"ז במחבר בעי הזמנה, כפי שהביא הדוגמא לזה מע"ז, וזו לאו הזמנה היא "דכי בנייה לשם חייא". וא"כ כשהזמן למת (שכבר מת הוא עכשיו, לכל הדעות) נאסר גם כשחברו אח"כ וקבר בו, דומיא דע"ז.

יוצא מזה דהא דאמרין בסוגיין דקבר בנין נאסר, הוא לא מפני שעדיין תורת תלוש על האבנים לכל דבר (ע"י חולין טז ע"א). אלא דלענין ע"ז דינו כתלוש (כן הוא לשון רש"י כאן, והוא עפ"י הסוגיא דחולין שם). וזה כיוון שהוזמן לכך בעודו תלוש ומבואר שם ביד רמה דאיהו נמי ס"ל כהר"ר ישעיה שעפר שע"ג המת נאסר, והוא מצד שהיה בו תפיסת אדם בהיותו תלוש, דז"ל שם:

וקיי"ל כשמואל דאמר קבר מחובר לא מיתסר. וקיי"ל נמי דכי שרא שמואל בדבר שאי"ב תפיסת אדם, כגון עפר שבדפנות הקבר. אבל עפר שהיה תלוש וחברוהו, כגון עפר שממלאים בו חללו של קבר ועושין אותו ציון על גבו, אסור דומיא דע"ז.

הרי דבריו עולים בד בבד עם הר"ר ישעיה לאסור העפר שהיה תלוש, אך לא הזכיר כלל בלשונו מפני שהוא עכשו תלוש, אדרבא "שהיה תלוש וחברוהו", היינו שעתה מחובר הוא אלא שנאסר מפני שהוזמן לכך בתלוש. וזהו הפירוש גם בדברי הר"ר ישעיה שכתב מפני שהוא תלוש ולבסוף חברו שהוא כתלוש, דהיינו שלענין קבר דינו שנאסר כאילו עדיין הוא תלוש וזהו מפני שלמדים בכה"ג מע"ז שגם לאחר שנתחבר, ודינו לדברים אחרים כמחבר ממש, לענין ע"ז, וכן לתשמישי כשהוזמן בתלוש, עדיין תורת תלוש עליו ונאסר.

הרא"ש שחולק ע"ז דעתו מפורשת אף היא בדברי הר"ר יהונתן, הובאו בשיטה שבסו"ס חמרא וחיי, וז"ל שם:

ובפי' הריא"ף ז"ל משמע דכל חפירה שאין הבנין בולט על הארץ, ואעפ"י שאותו עפר כבר היה מטולטל ממקומו, כיון שהחזירוהו לאותו בור עצמו, קרקע עולם מקרי, וכמחובר הוא ואינו נאסר.

שמענו מזה תרתי: (א) שלא נחלקו החולקים אלא לגבי אותו עפר שהיה שם במקום הקבר אלא שחפרוהו והוציאוהו משם לצורך הקבורה ושוב חזרו והחזירוהו לאותו בור עצמו; (ב) שסוברים שבכה"ג שרק לצורך זה הוציאוהו ובמטרה לחזור לחברו לשם כבתחילה, בזה דינו כאילו לא נתלש משם כלל. ועד כאן לא אמרנו דתלוש ולבסוף חברו תורת תלוש עליו עדיין, להאסר בתשמישי ע"ז, וכן המת דילפינן מיניה, אלא בשהיה תלוש מעיקרא, ורק השתא חברוהו כאן לצורך המת ע"ג קברו. אבל בזה שכל עיקר לא נתלש אלא לפי שעה, ועל דעת להחזירו למקום שהיה, בזה לא חל עליו תורת תלוש מעיקרא, שהרי הוא כאילו לא נתלש מעולם ע"כ גם הזמנתו לא תחשב כהזמנה בתלוש אלא כהזמנה במחובר, שבה גם בתשמישי ע"ז ל"מ.

מתבאר מזה דאין מחלוקתם כפי שביארה בחזו"א מצד "שחיבורו ואיסורו באין כאחד", דבכה"ג שהיה תלוש ממש מעיקרו, לכו"ע נאסר דהזמנה בעודו תלוש אוסרתו כשאח"כ חברוהו.

לכאורה יוצא שההשוואה בין משמשי המת לבין משמשי ע"ז היא לכל דבר, ובכל גווני משמשי ע"ז נאסרים בהנאה, גם משמשי המת אסורים. אולם הריטב"א מוכיח שיש אופן שמשמשי המת דינם יותר קל. הדברים אמורים במה דאמר רב דימי א"ר יוחנן (ע"ז דף נד ע"ב): "אעפ"י שאמרו המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה, חפר בה בורות שיחין ומערות אסרה." וכתב הריטב"א וז"ל:

והא דאמרין שאם חפר בה בורות שיחין ומערות אסרה, ארישא קאי, שאסר בהשתחויה כשחזר והשתחוה לה, דהשתא חשיב כמשתחוה לדבר תלוש ליאסר. ונראה דהא גמרא גמירי לה בענין עכו"ם, דכשעשה מעשה כזה במקצת שיאסר כולו. דהא גבי ההיא דקבר לא אהני ליה חפירה חפורה ליאסר, ואעפ"י שנעשה לשם קבר, וכי אמר רחמנא "אלוהיהם על ההרים ולא ההרים אלוהיהם" כשלא עשו בה מעשה לשם עכו"ם. והתורה מעידה שלא עשו כן. וכו'.

חזינן לדעתיה שאין לחלק בענין זה בין ע"ז עצמה למשמשיה, והיינו משום דמשמשי ע"ז שאינם נאסרים במחובר למדנו מע"ז עצמה שאינה נאסרת בכה"ג (ע"ז דף נא ע"ב). וע"כ בגוגא דע"ז נאסרת גם במחובר ה"ה משמשיה. וע"כ מוכרח לחלק בין משמשי ע"ז למשמשי המת. דהרי בקבר שדין משמשי מת עליו מצינו דאין הדפנות נאסרים (וראיה מהא דהוי שקלי עפר מקבריה דרב, וע"ז אמר שמואל יאות עבדין, וכנ"ל). והסביר זאת דהא דנאסר בכה"ג בע"ז הוא לא מקראי, "דהתורה העידה שלא עשו כן" אלא הוא מגמרא גמירי לה. ואילו ההיקש דקבר לע"ז הוא רק על מה שמפורש בכתוב (כן צ"ל בכוונתו).

החת"ס (יו"ד סי' שלה) הביא דברי הריטב"א הנ"ל וכתב שדבריו דחוקים, והעלה הסבר משלו:

לענ"ד הא דע"י מעשה נאסר מחובר נילף מנחל איתן שע"י מעשה שנעשה בתוכה, או קבורת הע"ז, או העריפה עצמה הוי מעשה, ע"ז נאסרה קרקע עולם, ה"נ הרים אלוהיהם אך זה דוקא בע"ע עצמה כמו נחל איתן שהיא קדושה עצמה ואינה משמשת לע"ע. כי שניהם יחד הוי מעשה, המצוה והכפרה, ולא נילף מיניה אלא החופר בהר ושוב השתחוה לו. אבל קבר שהוא משמש למת, לא נילף מיניה, דאע"ג דחופרים בו מ"מ קרקע עולם לא נאסר. וזה נילף מדברי [קבלה] - קבר בני העם.

לפי החת"ס יוצא, איפוא, שגם לענין זה אין חילוק בין משמשי ע"ז למשמשי המת, וגם בע"ז לא למדנו לאיסור מחובר כל שנעשה בו מעשה, אלא בכ"מ עצמם, דזה הוי דומיא דנחל איתן שבע"ע שנאסר במחובר, ואילו משמשי ע"ז באמת אינם נאסרים שאינם בדומה לנחל איתן "שהיא קדושה עצמה". ע"כ גם משמשי המת אינם נאסרים במחובר גם אם נעשה בהם מעשה.

ולענ"ד להצדיק הצדיק דמעיקרא, דדברי הריטב"א מוכרחים, והסבר החת"ס מוקשה מכמה טעמים: (א) דאי ילפינן ע"ז מע"ע, הרי צ"ל דהוא מגז"ש ד'שם-שם' (ע"ז דף כט ע"ב) אך האי קרא דע"ז 'אשר עבדו שם הגויים' בתשמישי ע"ז כתיב, כדאמרין בסוגיא דסנהדרין - משמשים ממשמשים ילפינן. ואילו לפי החת"ס משמשי ע"ז אינם נאסרים בכה"ג; (ב) דההיקש דקרא דמיייתי שמואל דקבר בני העם לע"ז, דמינה ילפינן דאין קבר נאסר במחובר, הרי הוא באסמכתא על הכתוב בע"ז - ולא ההרים אלוהיהם, שאין ע"ז במחובר נאסרת. אך הרי האי קרא בע"ז עצמה קאי שנאסרת במחובר בגוונא דנעשה מעשה, א"כ איך נוכל ללמוד מזה הן לענין משמשי ע"ז עצמה והן לענין משמשי המת שאין נאסרים במחובר, מאחר דהאי קרא לא מיירי אלא בשלא נעשה מעשה, אבל בנעשה מעשה נאסר באמת. א"כ אדרבא נילף מהאי ילפותא, דכשם שע"ז גם במחובר נאסרת כשנעשה בה מעשה, כן גם תשמישי המת דהיינו הקבר נאסר כולו, כיוון שנעשה בו מעשה; (ג) עצם ההנחה של החת"ס, שנחל איתן אינו בגדר משמש עליו, אלא "קדושה עצמה" כעין הע"ע "כי שניהם יחד הוי מעשה המצוה והכפרה" לא נראית לענ"ד, דא"כ הול"ל למ"ד ירידתה לנחל איתן אוסרת הע"ע, דמזה יליף אביי (סנהדרין שם) דהזמנה מילתא, דגם הנחל ייאסר ע"י ירידת העגלה, דע"ז הרי שניהם הוזמנו למצוה ולכפרה. ואילו לא איכא למאן דס"ל הכי. ולא אמרן אלא לענין איסור העגלה בירידתה, וכן להלכה (רמב"ם פ"י מה' רוצח ה' ו' והל' ט). ומזה נראה ברור שאין לנחל איתן דין "קדושה עצמה", אלא רק דין משמשים עלה. (והא דילף לענין הזמנה מע"ע ולא מנחל איתן שהוא משמשים ממשמשים, דהגז"ש דשם שם אע"ע עצמה קאי - וערפו שם העגלה).

[ועפ"י דברים האמורים דנחל איתן תורת משמשים עליו נ"ל לבאר כוונת רש"י בסוגיא דסנהדרין שם, שכתב בהא דאתו וא"ל לשמואל שמשמשים בעפר הקבר לרפואה, פירש"י: "משום דמת וכל הכוך הנקבר בו איסורי הנאה נינהו דגמר שם שם מע"ע." ותמוה דהרי הלימוד דמשמשי המת בדומה לקבר לדעת רבא דהלכתא כוותיה, הוא לא מע"ע אלא ממשמשי ע"ז, ואמאי נקט דוקא הילפותא דאביי.]

אכן לפי הנ"ל נראה דבכוונה הביא דרשה זו בדעת השואלים, כי לכאורה לא מובן מהיכן ידעו שיש בכלל איה"נ בקבר המת, ואי ידעי הילפותא דמיייתי שמואל היה להם לדעת גם שאין נאסר המחובר. ע"כ פירש"י דאינהו סברי כאביי דיש ללמוד דיני מת "שם-שם" מע"ע. אלא נקטי דיש ללמוד איסור משמשי המת לא מע"ע עצמה, אלא מנחל איתן, שהוא דין משמשים עליו, וגם הוא נאסר בעריפה בהנאה שהיא דרך שימוש בגופו (סוטה מה ע"ב). וע"כ יש לאסור הקבר גם במחובר



דומיא דנחל איתן שהוא מחובר ונאסר. וע"ז ענה להם שמואל דבקרא דדברי קבלה מוכח שהוקש קבר לע"ז שאינו נאסר רק בתלוש. ומכאן שהגז"ש מע"ע לא נתקבלה אלא לענין המת עצמו, ולא לגבי המשמשים.]

האיסור דמשמשי המת, לכאורה מקורו באורייתא דמשה, והיינו "שם-שם", כדילפי אביי ורבה לענין אי הזמנה מילתא. וכן נראה בפשטות מרש"י שכתב בסוגין לענין קבר המזיק את הרבים שמותר לפנותו ומ"מ מקומו אסור בהנאה, וכתב בטעמא דמילתא "דאיסורא דאורייתא הוא ולא פקעה". וציין לרש"י הגרע"א בתש"ו סי' מה הנ"ל, שזה בניגוד למאי דפשיטא ליה לרש"י (יו"ד סי' ר) לרש"י שאין איסור משמשי המת רק מדרבנן, וע"כ כתב שם דספיקו לקולא כדן ספק דרבנן. אך לא כן מתבאר מדברי יד רמה שכי' בזה"ל (בדברי שמואל הנ"ל דילפינן דאין קבר נאסר רק בתלוש):

ומסתברא לן דמהאי קרא גופיה (היינו קרא דוישלך וכו') נפקא לן למיסר תשמישי המת בתלוש, וה"ק קרא וכו'. וכיון דאקשינהו להדי ש"מ דמחובר לא מיתסר. וההיא דגמרינן לקמן שם שם מע"ע או מע"ז, לענין הזמנה מילתא בעלמא קגמרינן.

נראה בבאור דבריו, כי לא יתכן לומר שהמקור לאיסור משמשי המת הוא מצד הגז"ש ד"שם-שם", וזה הן לפי אביי והן לפי רבא. דלאביי - איך נלמד משמשי המת מע"ע שהיא גוף הקדושה והמצוה, דודאי אין ללמוד משמשים, מגוף הדבר האסור, דהרי מה"ט איצטריך קרא בפני עצמו במשמשי ע"ז לאוסרם - 'אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם', שמתפרש לענין משמשי ע"ז, ואילו ע"ז עצמה מפורשת בסיפא דקרא - 'את אלוהיהם על ההרים' (ע"ז נא ע"ב והובא ברש"י בסוגין). ואף לרבא דאמנם יליף משמשים ממשמשים ג"כ, אין לומר דמגז"ש זו ילפינן עצם איסור המשמשים, דא"כ תקשי למה הוצרך שמואל להביא לשואלים מקרא דב"ק בפשיטות הו"ל להביא הדרשה דשם-שם מע"ז לאסור הקבר ומינה, דאין לאסור אלא בדומה לע"ז רק בתלוש ולא במחובר, ממש"נ את אלוהיהם על ההרים ולא ההרים אלוהיהם, כדמיינתי בכדי להוכיח ההיקש דד"ק. ואף את"ל דשמואל ס"ל בדרשה כאביי (בחת"ס הנ"ל צידד לומר כן, עיי"ש) אך על רבא תקשי דהאי היקש דאיתי ללמד דין קבר מדין ע"ז למה לי, הרי מהגז"ש דשם-שם למדנו הכל. לזאת כתב הרמ"א דצ"ל דעיקר הלימוד לאסור משמשים אין לו מקור באורייתא דמשה, לאביי - כנ"ל כי הגז"ש מע"ע ודאי לא ניתן ללמד אלא על איה"נ דהמת עצמו, ולא על משמשי. ואילו לרבא צ"ל דגם איהו מודה דעיקר הגז"ש לא נתקבלה אלא ללמוד המת מעגלה ערופה ולא מע"ז. ועל כן - לאביי, רק לאחר שלמדנו מקרא דד"ק שיש איסור גם במשמשי המת, שוב ניתן ללמוד גם דין המשמשים מע"ע - מידי דאורחיה ממידי דאורחיה. וכן לרבא, לא גז"ש ממש היא שם-שם מע"ז, אלא מסברא יש לדמות איסור זה שלמדנוהו מקרא דד"ק משמשים ממשמשי ע"ז, דכשם דשם לא נאסר בהזמנה, כן מסתבר דלא יאסרו תשמישי המת שאיסורם לא נתפרש בתורה מע"ז החמורה. וע"כ, כשם שבמשמשי ע"ז אין נאסרים בהזמנה בעלמא, כן הדין בתשמישי המת. ומבוארת כוונת יד רמה דכתב דהני דרשי דאביי ורבה אינם אלא 'לענין הזמנה מילתא בעלמא קגמרינן'. ודו"ק.

ונ"ל שבזה תובן שיטת הרש"י שהובאה לעיל, דדין משמשי המת אינם אלא מדרבנן. ולכאורה בר מדברי רש"י, הרי בסוגיא מפורשות דרשות לענין משמשי ע"ז. אכן לפי הנ"ל כוונתו למה שהסיק יד רמה דעיקר הדרשה לאיסור משמשים מד"ק הוא, ואין לו מקור ממש בתורה. וע"כ אם אמנם דברי קבלה כדאורייתא נחשבים לדברים מסויימים, וזו אולי כונת רש"י שכתב כנ"ל דאיה"נ דקבר דאורייתא, היינו, לפי יד רמה - מדברי קבלה. אולם מ"מ לענין ספק ס"ל הרש"י דדינו ככל ספק דרבנן, שהיא מחלוקת הראשונים (עי' רשב"א מגילה ה' ע"ב בשם הרמב"ן, ועוד).

מסקנא העולה מכל האמור:

(א) משמשי המת, כגון הקבר וכיו"ב אסורים בהנאה, והוא איסור דאורייתא, ומ"מ יש המקיל בספיקו. והיא כנראה מחלוקת הראשונים, בענין חומר דרשה שמד"ק.

(ב) אין איסור משמשי המת אלא בתלוש ולא במחובר. ועל כן אין דפנות הקבר שנחפר באדמה נאסר, לכל הדעות.

(ג) עפר או אבנים שהיו תלושים אי-פעם והחזירו לאדמה, שלא בקשר עם צורך קבורה דין כקרקע עולם שאף אם אחר כך הפכו המקום לקבר, אינו נאסר כדן כל קרקע עולם.

(ד) גם בנין אבנים, אף דלענינים שונים יש ודינו כתלוש, אך אם נבנה בשעתו שלא לצורך מת, דינו כמחובר ואינו נאסר, אלא אם כן הוסיפו בו בניה לצורך קבורת המת בו.

(ה) עפר או אבנים שהובאו ממקום אחר ושמו אותם על המת, וכן בנין מאבנים שהוקם על הקבר לכבודו של המת, נאסר בהנאה, ואיסורו איסור עולם. וזה אליבא דכו"ע.

(ו) חלוקות הדעות בין הראשונים בעפר שהוצא ממקום הקבורה לשם הקבורה, ושוב הוחזר על המת לכסות הקבר. לדעת הר"ר ישעיה (וכן היא דעת הרמ"ה) נאסר כדן תלוש ולבסוף חברו שהוזמן לכך בהיותו תלוש. ואילו לדעת הטור שהיא דעת הרא"ש ודעימיה, אין על עפר זה תורת תלוש, כיון שמעיקרא היה כאן ולא הוצא משם אלא לשעה וחזר למקומו, וע"כ אין נחשב כהוזמן לכך בתלוש ואינו אסור.

(ז) ממוצא דבר אתה למד, שאם ימצא ויתגלה בנין במעמקי האדמה, שברבות הימים כוסה בעפר, ולמעלה הימנו יש שם קבר, גם כשנקבר ברשות ומדעת בעל הקרקע, שאין הבנין נאסר בהנאה, גם אם יהא זה בגוונא שלקבר יש צורך בו (ופרטי הגדרה זו שלקבר צורך בו יבוארו להלן). מ"מ אינו נאסר, שהרי אינו גרוע מבנין אבנים שלא נבנה לצורך קבורת המת, שאינו נאסר, כנ"ל.

ב. כמה תופס קבר המת

בור עמוק שהיה קשה להכניס לתוכו המת, ולזאת הביאו עפר ואבנים והכניסו לתוכו להגביה קרקעיתו, עד כמה נחשבים עפר ואבנים אלה לצורך המת, להיאסר בהנאה, דהרי כפי שנתברר, כל תלוש שהוזמן לצורך הקבר ונקבר שם, תורת תלוש ע"ז ונאסר, ופשוט דאין נפ"מ אם זה מתחת למת או מעליו או מצדדיו, מאחר שצורך המת הוא, ותורת משמשי המת חלה על זה.



נראה דלא ייחשב צורך המת אלא ג' טפחים, ומה שלמטה מזה, אין למת צורך בו לשם קבורתו וע"כ אינו נאסר. ראה לזה ממה שמצינו כשאין מקום לקבורת המתים, כי כבר נתמלא כל בית החיים, דנפסק בזה (טור סי' שסג):

ודאי אם יכול להעמיק שיהא הקבר בעומק ויהא בין מת למת ו' טפחים (דהיינו ג"ט לזה וג"ט לזה כדין מחיצה שבין קבר למשנהו) שפיר דמי.

הרי מכאן ששיעור תפיסת הקבר גם כלפי מטה אינו אלא ג' טפחים. וא"כ גם העפר שנערס בבור אינו נחשב לצורך הקבר. וע"כ אף שהובא לשם רק לשם הקבורה, מ"מ כיוון שלעצם הקבר אין צורך בו אינו נאסר.

כיוצא בזה מצדד הגרע"א (תשו' מה) דגם לדעת הר"ר ישעיה שהובאה לעיל דס"ל דעפר שע"ג הקבר תורת תלוש עליו ונאסר אין זה אלא

דוקא כשיעור כיסוי פני המת. אבל מה שהוא למעלה מזה י"ל דעושין רק שיהיה הקרקע שוה שלא יפול הנופל, או לעשות מקום פנוי לקבורת מתים, י"ל דהך עפר מותר בהנאה.

ואם אמנם לא אמר זאת בצורה החלטית, ובאמת בדברי יד רמה שהובאו לעיל ששיטתו היא ג"כ כשיטת הר"י כפי שנתבאר לעיל, נראה שכל שעל המת דין קבר עליו להאסר. שכ"כ

אבל עפר שהיה תלוש וחברוהו, כגון עפר שממלאים בו חללו של קבר ועושין אותו ציון על גביו נאסר.

אך הן כל זה מפני שנוקט כי כל מה שמערימים על הקבר צורך המת הוא, ולא רק עשוי בכדי שלא יפול הנופל, וכדכתב שעושין אותו ציון על גביו. אבל אם אין צורך למת ודאי דלא היה נאסר, וכדנוקט הגרע"א, לפ"מ דבעי למימר שאין העפר נתון שם לצורך המת. וא"כ ה"נ העפר שמתחת למת, כיוון שכל מה שנחשב צורך המת לקברו הם ג' טפחים, כל מה שהערים שם יותר מג"ט, אינו צורך המת ולא נאסר.

עיין עוד בחזו"א סי' רט ס"ק יא שכתב מסברא דנפשיה להכריע ספיקו של הגרע"א עפ"י"מ שכי' הטור בסי' שסב בשם ר"נ גאון "שחוזרים ונותנים עפר הרבה עד שנעשה תל גבוה כמו אמה או יותר", "משמע שזה כבודה של קבורה הלכך הכל אסור". הרי ג"כ שלא נחת לאסור מה שלמעלה, אעפ"י שלהר"ר ישעיה תורת תלוש ע"ז, רק מפני שזה 'כבודה של קבורה' א"כ כל מה שאינו צורך הקבורה אינו נאסר אעפ"י שהוא תלוש. ואינו דומה למש"כ הגרע"א בתשו' ה"ל לענין אם נקרא הנאה בדריכה על הקבר שכי' הגאון בעל הנתה"מ (שאליו מופנית התשובה) לצדד: 'דאם יש עפר אחר על גביו י"ל דלא מיקרי הנאה דעפר האסור הוי רק כטמון בתוכו' וע"ז העיר הגרע"א: 'דאינו מוכרח כ"כ, די"ל דמ"מ נהנה, דבעפר האסור תומך יתדותיו לקרקע שעל גביו שלא יפול מתחתיו', דזה שייך רק לגבי דריכה על הקבר, שאילו לקרקע שמלמטה היתה הקרקע העליונה שוקעת ולא היתה נוחה להליכה, ולא כן בענין הקבר, דמאי נפ"מ לו למת אילו היה נקבר יותר עמוק באדמה, וע"כ הא דשמו למטה עפר אינו צורך המת אלא צורך הקברנים, שיהא להם נוח יותר, וכיון שאין זה צורך המת אינו בגדר שייך לקבר ואינו נאסר. כן נראה פשוט.

ג. הבדל בין קבר של יחיד לבית קברות של רבים

בחת"ס (יו"ד סי' שלה; הובאו דבריו בפתחי תשובה סי' שסח סק"א) מובא משלטי הגבורים סנהדרין פ' נגמר הדין, שכתב לחלק בין קבר דיחיד לבית קברות של רבים, דבזה לא רק על הקברים ממש, אלא כל מה שהוקצה לבית קברות "נאסר בקדושת בית כנסת, דמה"ט אין ישנים שם." וחזק דבריו:

והסברא נותן כך דכל שהוקצה למצותו להתפלל בתוכו, או ללמוד בתוכו, או לקבור לתוכו, הכל הוקצה למצותו ואין ניאותין בהם (פרט לחכמים ותלמידיהם שרי כמו דשרי בביהכ"נ לאכול ולשתות).

הרי מקום שהוקצה לבית קברות של רבים אסור בהנאה לכל שימוש מצד קדושת בית כנסת, וא"כ אין בזה חילוק בין תלוש למחובר, שהכל אין ניאותין הימנו, שכאמור מטעם זה אסור לא רק ע"ג הקברים ממש אלא כל השטח שהוקצה לבי"ק גם טרם שנקבר שם. וכך ביאר בעל שלטי הגבורים, מה שלכאורה נראה כסתירה בדברי הרמב"ם, שבענין קבר יחיד (פי"ד מה' אבל הי"ז) הביא ההלכה כפי שנלמדת מהסוגיא בסנהדרין שהובאה לעיל: עפר המת אינו אסור בהנאה, שאין קרקע עולם נאסרת, אבל קבר הבנין אסור בהנאה, ואילו לעיל מזה (הל' יג) כתב:

בתי קברות אסורים בהנאה, כיצד אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין עושין בהן מלאכה ולא קורין בהן ולא שונים בהן, כללו של דבר - אין ניאותין בהם.

ליישוב סתירה זו ברמב"ם חילק בעל שלטי הגבורים. דבה"ל יג מיירי בבית קברות של רבים, דשם כל מה שהוקצה לבי"ק אסור בהנאה, כנ"ל דדמי לקדושת בית כנסת. ע"כ אין שם גם חילוק בין תלוש למחובר שהכל מקודש ללא הבחנה ומה שמחלקים בין תלוש למחובר הוא בקבר יחיד. כך הבין בעל החת"ס את דברי שלטי הגבורים וכך הבין דבריו מן הרב זצ"ל בדעת כהן (סי' רא) שהחילוק בין קבר יחיד לבי"ק של רבים הוא דשל רבים קדושת ביכ"נ עליו. וכתב וז"ל:

ומתוך כך כתב בשלה"ג, בסנהדרין פ' נגה"ד להוכיח שביה"ק דשייך לציבור יש לו קדושת ביכ"נ. והוסיף לומר שיש להם דין ביכ"נ של כרכים... ומתוך דברי שלה"ג הני"ל שיש דין קדושת ביכ"נ של כרכים לבתי קברות של ציבור למדנו, שאין לנו כאן אופן לתקן הדבר להפקיע הקדושה מן הקרקע ע"י זט"ה. וכו'.

וכך הבין כוונת השלי"ג החזו"א (סי' רט סקט"ו בד"ה ובהא). אלא שהחזו"א נחלק על קביעה זו, וכתב שאין להשוות כלל בית קברות לבית כנסת לקדושה. וז"ל:

ובפת"ת כ' דכל שהוקצה למצותו אסור ליהנות ממנו כמו ביהכ"נ. והוא מדברי שלה"ג פ' נ"ה. ואין לנו לחדש במה שלא נזכר בגמרא ופוסקים. ולא אמרו אלא מפני כבוד המתים. ואמרו בגמרא דקאי ארישא. ופירש"י אהא דקאמר אין נוהגים בהם קלות ראש. וביהכ"נ שאני דיש בו קדושה וכעין מקדש, כיון שנקרא עליו שם ד'. אבל ביה"ק מוכן למצות חסד, ואין בו קדושה.

והוכיח זאת ממה שמובא בהלכה דאין מלקטין עשבים דוקא מאלה העולים ע"ג הקברים. וכן נפ"מ שאין כן דעת התוס' שכתבו (מגילה כט ע"א ד"ה אין):

אין מרעין בהן בהמות. משום כבוד של מתים. אבל האילנות שנוטעין בהן מותר ואין בהם משום כבודם של מתים שאינם על הקברים עצמם.

ובמש"כ בפ"ת (והוא כנ"ל משם החת"ס) מצד הוקצה למצותו. מעיר בחזו"א:

אין כאן דין איה"נ משום הוקצה למצותו כמו ד' מינים דלולב וסוכה, דהתם א"א להחליפם. אבל הכא דמי לד' מינים לפני החג דאינם אסורים. ואפילו קבר שכבר נקבר בו מת נמי אינו אסור משום הוקצה למצותו, דא"כ אפי' קרקע עולם נמי ליתסר מחמת הוקצה למצותו. אלא ודאי אין קיום המצוה רק בקרקע אלא לכבודו של מת, והקרקע רק משמש לכבודו.

ואני עני עיינתי בדברי שליטי הגבורים ולא מצאתי אומר שיש קדושת ביכ"נ לביה"ק. ואילו זאת היתה כוונתו, כי אז לא היה צריך כלל להשוואה לביכ"נ של כרכים דוקא. שהרי אין הבדל בין קדושת ביכ"נ של המקום לביכ"נ של כרכים אלא לענין הפקעת קדושתו ע"י זט"ה. והרי לא זה הוקשה לו ברמב"ם ולא מיירי מזה מיד, אלא הא דנראה מהר"מ שכל שטח ביה"ק אסור בהנאה. לזה היתה מספיקה הקביעה שקדושת ביכ"נ על השטח, לאו דווקא המקום שיש שם קברים. אלא ברור דהש"ג אתי עלה מדין מיצר שהחזיקו בו רבים, במקרה דנן - המתים, וכפי שיובא להלן מדבריו, כי יש בזה פגיעה בכבודם, וזוהי זכותם שלא יהא בשטח שימוש כלשהו. נראה מלשון הרמב"ם שדין ביה"ק הוא על כל השטח שהוקצה לכך, ואילו היה זה רק מבני המקום, צריך היה לומר רק במקום שישנם קברים בפועל ולא במה שמיועד לכשיהא צורך בכך. לזאת הוצרך להוסיף שהמקום מיועד גם למתי עולם שמחוץ למקום זה, שבכל שעה מזומנים לקבורה וגם ממקומות אחרים. ע"כ כל השטח חל עליו תורת מיצר שהחזיקו בו רבים ואסור לקלקלו. וז"ל שם:

בקבר יחיד לא חייל עליו איסור, רק שהוא בבנין, דאינו חמור כקבורת כרכים שלא הוקצה משעה ראשונה לכך. ואין כאן איסור רק האיסור שמעלה עליו המת עתה. ואותו איסור אינו מתפשט בעפר הקבר. משא"כ בבי"ק של רבים דמשעה שקנו אותה הקצוה למתים וזכו המתים בכל אותו מקום. מתפשט זכותם בכל אותו מקום, דומיא דשדה בוכין דאמר בפ"ק דמו"ק דאינה ניטעת ואינה נזרעת משום שנתיאשו הבעלים ממנה והקצוה לבכות את המתים. והוי ליה כמיצר שהחזיקו בו רבים.

הרי ברור שאינו בא להשוות לביכ"נ של כרכים מצד קדושת בית הכנסת, אלא רק לגבי זה שהבעלים אינם אנשי המקום, אלא זוהי זכות שזכו בה כל באי עולם, ועל כן אין לפגוע בכל השטח, כדין מיצר שהחזיקו בו רבים.

יוצא מזה שאין שום עדיפות מגדרי קדושת המקום על בי"ק של רבים מאשר קבר של יחיד. וע"כ במקום שמותר לפנות קבר היחיד, כגון שמזיק את הרבים, גם בית קברות ניתן לפינוי. ולא שייך לדון כאן מצד קדושתו כקדושת ביכ"נ וביכ"נ של כרכים, שאין שום אפשרות להפקיע קדושתו ואפי' ע"י זט"ה וכנ"ל, כי אין הדבר כן, ולא אמר מעולם גם הש"ג שיש קדושה בבית קברות.

הדבר מסתייע מתשו' הגרע"א שהוזכרה לעיל בענין בית קברות המזיק לרבים (לא מבואר שם המקרה שבגללו היה ביה"ק מוגדר כמזיק את הרבים) שמסתמך ומסכים לפסקו של הגאון ר' דוד אפנהיים וז"ל:

על דבר פינוי הקברות. הדבר פשוט כמש"כ מעכ"ת נ"י (הוא ניהו הגאון בעל נתיבות המשפט) דאין לך מזיק את הרבים יותר מזה. ואף שהיה מתחלה ביה"ק של רבים ומדעת רבים מ"מ לצורך רבים שרי לפנותו, וכמש"כ הגאון ר' דוד אופנהיים, (הובא בתשו' חות יאיר, דף רמז).

הנה נוקטים הני גאוני ישראל בפשיטות שאין כל הבדל בין פינוי קבר היחיד לפינוי בית קברות. ולא הזכירו כלל מהא דהש"ג, שלפי מה שנוקט החת"ס ואידך גאוני דורנו אתי עלה מדין קדושת ביכ"נ, שא"כ הרי היה אסור לפנות. בפרט לפ"מ שלפי הבנה זו תורת ביכ"נ של כרכים עליו. אלא ברור כנ"ל שהגרע"א ואידך גאוני קמאי הבינו, שגם הש"ג לא בא לומר שיש קדושה לבי"ק של רבים, דמשו"כ לא מצאו לנכון להתייחס לדבריו בנידון, וכל שהוא מזיק לרבים, כשם שמותר לפנות בי"ק של יחיד כן מותר לפנות בי"ק של רבים. כנלע"ד.

ד. מהו איסור הנאה מהמת ומשמשיו?

בענין איסור הנאה מהמת דרך לימוד ממנו לצורך ריפוי, העלה החת"ס (יו"ד סי' שלו) שכל שאין משום גדר פקו"נ, אסור הלימוד מהמת, נוסף על איסור הניוול, מצד דהמת אסור בהנאה.

והעיר החזו"א (סי' רח ס"ק ז) שדבריו צ"ע: דאפשר דכיון דאין כאן רק ראייה בעלמא, ואין ראייה זו נמכרת בשכר, לא מקרי הנאה. ולמש"כ בשו"ע דמת עכו"ם אסור בהנאה, מוכח כן בכורות מה ע"א דשלקו זונה ללמוד ממנה מנין האיברים. וכי'.

וכבר העיר מהא דבכורות בחת"ס עצמו, עיי"ש. אך לא אדע מה שייך בכלל להביא מהא, שהרי תלמידי ר' ישמעאל עשו זאת וברור שלא לשם סקרנות עשו זאת, אלא בכדי לעמוד על מנין האיברים של האדם בבירור, ועי"ז לקבוע כמה הוא רוב מנין, ונפ"מ לענין טומאה כמבואר שם בסוגיא. וכיון שהיה צורך בדבר לענין הלכה, הרי זה בגדר של לימוד תורה, שאין בזה משום איסור הנאה דמצוות ללה"נ. וכמו שכו' הר"ן (נדרים דף לו ע"א ד"ה אמר שמואל) בענין לימוד תורה שמותר ללמוד מהמדיר, כשאין כרוך בזה הנאה ממונית: 'כי מלמדו מדרש בחנם לא מהני ליה מיד, דאגרא לא מיחייב ביה. ולימוד גופיה נמי לאו הנאה היא דמצוות ללה"נ'.

לכאורה מהר"ן הנ"ל יש ראייה איפכא, דלימוד בדבר שאין בו מצוה נחשב להנאה, דהרי רק משום דמצוות ללה"נ הותר הלימוד. אך פשוט, דגם לזה אין ראייה, דהרי התם המלמד טורח ממש במה שמלמד למודר, וזו ודאי הנאה של ממש היא. ולא כן הלומד רפואה מהסתכלות במת, דאין כאן רק ראייה גרידא, בזה שפיר יתכן שלא תקרא הנאה.

לכאורה יש לאסור גם הנאה שבאה ע"י ראייה גרידא, דהרי מראה וקול, אעפ"י שאין בהם מעילה, איסורא מיהא איכא כדאמרין בזה: "אין נהנין ואין מועלין" (פסחים דף כו ע"א). והיינו איסור דרבנן. ולכאורה פשוט שהוא דין בכל איסורי הנאה ולא רק בשל הקדש. אלא שיש לומר דעד כאן לא מצינו איסור דרבנן במראה, כשעצם המראה מהנה. משא"כ בהנאה שמפיק לצורך ריפוי ע"י הסתכלות באברי המת, דעצם המראה אינו מהנהו כלל רק שמביא לו הנאה שע"י לומד דרך ריפוי, כל כה"ג לא מצינו שיהא בו איסור אפי' מדרבנן.

נראה דיש לקיים דברי החת"ס דע"כ לא אמרו שאין במראה משום מעילה כשכל ההנאה באה לו רק ע"י חזות, מבלי שנוגע והופך והופך בו דרך שימוש בדבר. אבל לימוד הרפואה אינו בראיה בעלמא מרחוק בלבד אלא ע"י שהופך ומהפך באיברים, ויש שמחתכם ובודקם בכל דרכי, בדיקה. כידוע, שימוש זה כשלעצמו לצורך הלימוד יש בו גדר של הנאה ממש. וכיו"ב למדנו לענין קול שאף הוא אין בו מעילה וכנ"ל. אבל זה רק כשנהנה משמיעה גרידא, אבל אם לוקח, לדוגמא, מכלי הנגינה שבמקדש ומנגן בהם, בזה יש באמת משום מעילה. וכך מסביר ה'קול תרועה' (ר"ה דף כח ע"א ד"ה הדר) הא דמשמע שם בסוגיא שהתקוע בשופר של הקדש מעל, ואעפ"י שכל הנאתו אינה בשמיעת קול השופר. וכתב:

דהא דאמר ב' כל שעה קול אי"ב מעילה, היינו בשומע קול כלי שיר שבמקדש ונהנה בשמיעתו. אבל אם לקח כלי שיר שבמקדש ותקע בו דעביד מעשה ונהנה בתקיעתו - מעל.

והסכים עמו ה"קהלות יעקב" (ר"ה סי' כג):

והסברא מובנת מאד, דכל שמשמש בשופר לעשות את הקול מקרי שפיר הנאה. לא הנאת שמיעת הקול אלא הנאת ההשתמשות, שהוא משתמש בחפץ לעשות בו דבר שהוא רוצה לעשות דבר זה ש"פ.

ויש לסייע לזה ממש"כ הר"ן (בסוגיא זו דר"ה) בשמיעת קול שופר ממי שהוא מודר מהנאתו שזה רק אם עושה זאת מעצמו, משא"כ אם ביקש ממנו המודר והוא עושה זאת עפ"י בקשתו הא דממלא רצונו יש בו משום הנאה, אע"פ שמצד עצם המעשה הרי זה מצוות ללה"י.

ולפי"ז נראה פשוט דעצם קיחת שופר לשם תקיעה לא גרע מהנאה זו שפלוגי עשה רצונו והוי שפיר בכלל הנאה שהיא אסורה מן התורה.

לפי"ז יש לחלק בין סוגים שונים של הלימוד. אם הלימוד הוא דרך מראה עינים גרידא מבלי צורך לנגוע ולמשמש, בזה י"ל שבכה"ג שאין הנאה מעצם המראה רק שלומד משהו ע"י הראיה אין בו אפילו איסור דרבנן. אולם אם לשם הלימוד צריך לקחת הדבר בידיו למשמש בו ולעשות בו מיני נסיונות הרי זה כאיסור תורה, אם עושה זאת באברי המת שלא לצורך פקו"נ והוא הדין במשמי המת, כיון שגם הם באיסור הנאה, וכנ"ל.

אכן פשוט הדבר שכל זה אמור, כשהלימוד הוא מהמת עצמו או משמשיו, אבל כשהמת או משמשיו מונחים במקום מסויים, ובכדי לאפשר הלימוד וההסתכלות יש צורך לסלק משם משמי המת, כגון בחפירות שמתחת לקבר שמעונין לגלות מה שנמצא שם למטה, וזה בגוונא שעצם פינוי המת אין בו משום איסור, כל כה"ג לא שייך כלל למייתי בזה מצד איסור הנאה מהמת ומשמשיו שהרי לא ממנו רוצה ליהנות, ואין בסילוק המשמשים כדי שיוכל להגיע למה שמעונין משום גדר הנאה מעצם המשמשים.

ה. קבר המזיק את הרבים

איתא בגמרא (סנהדרין דף מד ע"ב): "קבר המזיק את הרבים מותר לפנותו. פינהו מקומו טהור ואסור בהנאה." וברש"י שם: 'ניתן רשות לפנותו משום נזקו של רבים ... ומיהו אסור בהנאה דאיסור דאורייתא הוא ולא פקעה.' ובשו"ע (סי' שסד, ה):

קבר המזיק את הרבים, כגון שהוא סמוך לדרך, אפילו נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו, ומקומו טהור ואסור בהנאה, אם קדם הקבר. אבל אם קדם הדרך מקומו מותר בהנאה.

ומקור ההלכה הוא בירושלמי סוף מס' נזיר, וצויין בביאור הגר"א והובא בתורת האדם לרמב"ן (הוצאת שעוועל, עמ' קכב):

ירוש' בסוף נזיר: קבר שהוא מזיק את הרבים מותר לפנותו. פינהו מקומו טהור ואסור בהנאה, הורה ר' אבא בר כהן מכפר עקביה מקומו מותר בהנאה. ומקשינן: מה, פליגי? ומתרץ: כאן בשקדם לעיר, כאן בשקדמתו העיר. פירוש, כגון שקדמתו העיר והוא לאו כל הימנו שיאסור עליהם את המקום, דשל רבים אינו נאסר.

וכ"כ שם הש"ך בטעמא דמילתא (ס"ק יג) מותר בהנאה שהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולא כל כמיניה לאסור של רבים. וצ"ל דאעפ"י שהמקום שקבור שם הוא של יחיד, וברשות אותו בעל השדה נקבר מ"מ הרי זה בגדר אוסר את שאינו שלו. כי זכות בעל השדה עצמו מוגבלת ומותנית בתנאי שאינו מזיק את הרבים בשימוש זה, וכיון שקבר זה מזיק את הרבים הרי זה בדומה למי שנקבר שלא על דעת בעל השדה, שמותר לפנותו ומקומו מותר (שם סד). וזהו בשקדמה העיר. דעצם הקבורה היתה באיסור, משא"כ בשקדם הקבר לעיר כיון שנקבר בהיתר וברשות, מקומו נאסר בהנאה גם לאחר הפינוי. אך גם בכה"ג הפינוי מותר, ואעפ"י שע"י שנתקרבה העיר לקבר נמצאת נזוקת.

נמצאנו למדים שאין איסור שיש בפינוי קבר (בגוונא שאסור) דומה לאיסור הנאה מהקבר. שאיסור ההנאה הוא מוחלט ובלתי מותנה, ואעפ"י דהשתא מזיק את הרבים אין בו דין כאילו מעיקרא נקבר שלא ברשות. ולא כן איסור פינוי המת שנדחה הוא מפני היותו מזיק הרבים, למרות שבשעתו נקבר ברשות. נראה מזה שדין הפינוי הוא משום הא דזכות המת ובעלותו בכל מה שנוגע לכבודו. אולם אין זכות זו עדיפה על זכות כיוצא בה שיש לחי. וכל שבחי כה"ג שעכשו הוא מזיק את הרבים דינו להסתלק, גם המת הוא בהיתר פינוי.

והרי כה"ג ההלכה לפנינו בענין אילן הסמוך לעיר (ב"ב דף כד ע"ב) שגם אם האילן קדם דינו להיקצץ, כיון שמפריע לעיר. ואין הבדל מה קדם למה רק לענין אם יש לשלם לו מה שנפסד מהקציצה, ובדומה לזה ממש בקבר של המת, שגם כשנקבר ברשות, כל שעכשו טובת העיר שלא יהא כאן קבר, מותר לפנותו.

ואין בענין פינוי קבר המזיק הבדל בין שזה קבר יחיד או בית קברות של רבים, שהרי כך מסיק בפשיטות הגאון ר' דוד אופנהיים והסכים עמו הגרע"א ובעל נתה"מ כפי שכבר הובא לעיל: "ע"ד פינוי הקברות... ואף שהיה מתחלה ביה"ק של רבים ולדעת רבים - מותר לפנותו." הרי שנוקטים בפשיטות דבגוונא שמזיק את הרבים מותר לפנות גם קברות של רבים כשם שמותר לפנות קבר היחיד, מפני נזק הרבים (והא דלא דיינינן בביה"ק ג"כ דין רבים, ומאי אולמא הני מהני, הוא אולי עפ"י האמור, ברכות יח ע"ב במתים: "בצערי דידהו ידעי, בצערא דאחריני לא ידעיי". ע"כ נידונים כיחידים שנדחים מפני הרבים).

והנה בענין אילן הסמוך לעיר קרי לה בגמרא שם "נזקא דרבים". ומבואר שם הצורך שיש בסילוק האילן הוא משום נוי העיר. וברש"י שם: "לפי שיש נוי לעיר כשיש מרחב פנוי לפניו." ובשיטה מקובצת שם הרשב"א בשם רש"י: "שאין זו תפארת לארץ ישראל." הרי שגם מניעת נוי ותפארת הוא נחשב בגדר מזיק לגבי רבים וערי ישראל שבארץ-ישראל.

ומכאן יש לדון בכל דבר שהימצאות המת גורמת למניעת תפארת מהציבור שהוא בגדר קבר המזיק את הרבים. ובכה"ג אין הבדל אם העיר (או הציבור) קדמו או הקבר קדם, שבכל אופן כיון שבמצב הנוכחי הר"ז בחינת נזק לעיר ולציבור הפינוי מותר. מובן מאליו, אסור שיהא בפינוי משום ניוול המת שהוא איסור מצד עצמו. וע"כ פינוי גם במקרה שהוא מותר צריך שיעשה בדקדוק רב ע"י המאומנים ומוסכמים לכך. והנלענ"ד כתבתי.

סימן כו : על שימוש ברמקול לצורך מצוה בשבת ומועד

בתקופתנו רווח השימוש במכשירים המופעלים ע"י חשמל, וע"י שעון המכוין את פעולתם, מפעיל ומפסיק באופן אוטומטי מבלי צורך להתערב בפעולתם ע"י מעשי אדם.

השימוש במכשירים אוטומטיים, איפשר שימוש בחשמל למאור, לחימום וכיו"ב גם בשבת. כן המכשירים הנועדים להעברת קול ומגבירי קול, שהפעלתם אינה כרוכה במנורות למיניהם, ולא עם הולדת ניצוצות, והולדת אש, הגברתה או החלשתה. המדבר במכשיר הרם-קול משנה בדיבורו את המתח החשמלי שבמכשיר והוא שפועל להעברת הדיבור והגברתו, באופן שהדברים נשמעים גם באולם גדול, שהדיבור הטבעי של המדבר אינו מגיע לשם.

אי-שימוש במכשיר הגברת הקול בשבתות, מונע התכנסות במקומות גדולים ונרחבים לשם השמעת דברי תורה, וכן לעתים - בבתי כנסת גדולים, התפלה של השי"ץ אינה נשמעת, דבר הגורם להרבה מכשולים, כידוע.

יש לעיין על דרך מתן היתר לשימוש במכשיר רמקול בשבתות לצורך מצוה של תפלה ולימוד תורה, כשהמכשיר מכונן מערב שבת, נפתח לשימוש בשבת בצורה אוטומטית, כשהמשתמש בו אינו יכול להפעילו, להפסיקו או לשנות בו כלשהו, וכל שימוש במכשיר אינו אלא ע"י דיבור בלבד.

שמתי עיוני בשאלה זאת, ואת אשר עלה בידי הכהה, אני מציע בזה לפני רבותינו תה"ח, למען יעיינו גם הם, ולמען הוציא הלכה מלובנת.

א.

במס' שבת (י"ח א') - ברייתא, ונאמר בה בין השאר אין נותנים חטים לתוך הריחיים של מים (בער"ש) אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום. ונחלקו בביאור הלכה זו רבה ורב יוסף. לדעת רב יוסף ברייתא זו האוסרת הפעלת הריחיים מערב שבת היא דעת ב"ש, ואינה הלכה. שלדברי ב"ה כל פעולה שמפעיל אותה האדם מערב שבת (כגון העמדת מצודה, פתיחת מים לגינה שתשקה הגינה במשך השבת, וכל כיו"ב) מותרת, ואין גם הפעלת הריחיים יוצאת מכלל זה לאיסור. אולם לדעת רבה, הלכה זו היא לפי ב"ה, והאיסור הוא מפני שמשמעת קול. רש"י פירש בזה: "ואוושא מילתא ואיכא זילותא".

ב.

לפסק הלכה חלוקים גם הראשונים, יש מהם הפוסקים להחמיר - כרבה, ויש הפוסקים להקל כדעת רב יוסף, שבריתא זו נדחית מהלכה. הדבר משתקף גם בשו"ע. המחבר (סי' רנ"ב ס"ה) פוסק להיתר, עפ"י דרכו של רב יוסף, והרמ"א מעתיק להלכה לחוש לדעת המחמיר (וכדעת הטור) ויש אוסרים בריחיים ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול. והכי נהוג. ובמקום פסידא יש להקל. טעם היתר במקום פסידא מבואר במג"א (ס"ק כ"א) פירוש כיון דאיכא פלוגתא מקילין במקום פסידא. אבל לרבה בגמרא אפילו במקום פסידא - אסור.

ג.

והנה מה שהותר במקום פסידא, נראה שהוא מותר גם במקום מצוה, כמו ביטול ביהמ"ד וכיו"ב. כך יוצא מהסוגיא מס' ביצה ר"פ משילין (ל"ו, ב'). על מה שנא' שם במשנה "משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת". נסתפק בגמרא:

"עד כמה" א"ר זירא אמר ר' אסי, ואמרי לה א"ר אסי, א"ר יוחנן כאותה ששנינו: מפנין ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחים (שזימן לאכול, ואין מקום להסב) ומפני ביטול ביה"מ (שאין לתלמידים מקום לישיב, רש"י). ובהמשך הגמרא שם שו"ט, אם צורך מצוה עדיף, וע"כ אין ללמוד ממה שהותר שם לצורך אורחים וביטול ביהמ"ד לבין ההיתר של השלת הפירות בגלל הפסד. וכן יש להסתפק להיפך - שמקום הפסד יש להקל יותר. וכן אם יש הבדל בין היתר מה שהתיר

בשבת למה שהתירו ביו"ט. גם כאן יש לצדד לכאן ולכאן. ונשאר בתיק"ו. לפסק הלכה - הרי"ף לא הביא כלל, כל האמור בגמרא, והעתיק המשנה כסתמא.

וכי הרי"ן בזה: ונראה שדעת הרב אלפסי ז"ל דכיון דלא איפשיטא נקטינן בה לקולא משום דאיסורא דרבנן הוא - וספיקא לקולא. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' יו"ט. אבל הרי"ז הלוי ז"ל כ', דכל מאי דדחינן, ברייתא בעלמא נינהו, ולא דחינן מאי דפשיטא ליה לר' יוחנן דילפינן יו"ט משבת משום דחייטא בעלמא. ומשמע דה"ה נמי בתלתא בעינן אחריתי דבעי בגמרא וכו'. ולפי דרך הרי"ז הלוי ז"ל מסתברא, דכיון דר' יוחנן אמר דיו"ט ושבת בחד מהני דיני, כי הדדי נינהו, ה"ה לאינך, דילפינן יו"ט משבת ושבת מיו"ט.

ובדומה לזה העלה הרא"ש: עד כמה, א"ר זירא אמר רב אסי, ואמרי לה א"ר אסי אמר ר' יוחנן כאותה שנינו מפנין ד' וה' קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחים ומפני ביטול ביהמ"ד. וכן נראה הלכה. ואע"ג דהש"ס שקיל וטרי, ודלמא לא שרינן הכא כולי האי, או דילמא שרינן הכא טפי, מ"מ הני אמוראי לא מספקא להו, אלא מדמו לה לההיא דהתם ושבקי ספיקא דסוגיא דגמרא ואזלינן בתר פשיטותא דהני אמוראי. (ועי"ש עוד בקי"ן וביש"ש לביצה שם).

העולה מסוגיין ומפסק ההלכה דנ"פ, דבכל מקום שהותר משום פסידא הכי נמי הותר במקום מצוה כגון לצורך כבוד האורחים וביטול ביהמ"ד. וא"כ מאחר דדעת המחבר להקל בכל אופן ואף הרמ"א מסיק שבמקום פסידא יש להקל, ממילא גם במקום מצוה יש לנקוט לקולא.

אלא שיש לפקפק, דשמא הכרעת הרמ"א להקל במקום פסידא, לסמוך על דעת הפוסקים להיתר, אין זה אלא בדבר שאירע בדרך אקראי, וכן גם מה שרצינו ללמוד מזה במקום מצוה, כגון ביטול ביהמ"ד, אין זה אלא כל כה"ג שאינו בדרך קבע. דכיו"ב גם מש"כ להתיר להשיל הפירות מחמת חשש הפסד, וכן פינוי קופות התבואה לצורך אורחים וביטול ביהמ"ד, נראה שהכל מה שקרה מקרה בלתי חזוי מראש דומיא דאותן דוגמאות שבגמרא בביצה ובשבת. דבפשוטן נראה דלא הותר לפנות התבואה בשבת, כשהי' יכול לעשות זאת מערי"ש. וא"כ י"ל דה"ה הכרעת הרמ"א בניד"ד, איננו אלא בכל כה"ג, אבל לא להתיר בדרך קבע, נגד הפוסקים להחמיר. וצ"ע ומ"מ קשה לעשות מעשה. לזאת ראוי לעיין בעיקרה דמילתא, אם יש לדמותו להא דריחיים גם לדעת הממירים שם.

ד.

הנה בגמרא נאמר טעם האיסור "משום השמעת קול". ורש"י פירש כנ"ל: ואוושא מילתא ואיכא זילותא. כן הועתק בטור (סי' רנ"ב) בתוספת מלים: דאוושא מילתא טפי, איכא זילותא **דשבת**.

וכן הוא בט"ז (סק"ז) ובב"ח הלשון שהועתק גם ברמ"א ואוושא מילתא, דיאמרו **ריחיים** של פלוני עושה מלאכה בשבת, איכא זילותא דשבתא. והנה כלשון הזו ממש, ברש"י (ביצה כ"ה א') אמרנו דשחטה בשדה ביו"ט ובא להכניסה הביתה, אמרין דלא יביאנה במוט ובמוטה. פירש"י - "בשני בני אדם דאוושא מילתא ומזלזל ביו"ט". ונראה שעצם המראה של המשא ע"י כמה אנשים נושא אופי של "עובדא דחול", וזהו הזלזול שבדבר. וכן הוא ממה דמייטא עלה התם בגמרא בדומה לזה דיון על יציאת סומא במקלו, רועה בתרמילו ויציאה בכסא, דהיינו, שטוענים אותם בנ"א, והם יושבים בקתדרא, וכי ע"ז רש"י האיסור: דהוי דרך חול, ואיכא זילותא דיו"ט. וכן בשו"ע (סי' של"ג ב') בענין פינוי קופות התבואה, שלא הותר לחלקם בקופות קטנות שעיי"ז מרבה בהילוך "ואוושא טפיי". הרי בכל אלה המובן של "אוושא", הוא שהרעש והאופי הפומבי שחורג מהרגילות בשבת ויו"ט, יש בו משום זלזול השבת והיו"ט. נמצא **שהאוושא** הנגרמת בדרך פעולה זו, **הוא** הוא טעם האיסור - די ש בזה זלזול הימים הללו.

וכ"נ מלשון הב"ח שהבאנו "דיאמרו **ריחיים** של פלוני עושה מלאכה בשבת, שבעצם העובדא שהריחיים טוחנות בשבת, כמו בכל הימים, בעוד שמן הראוי להשבית כל מלאכה בשבת, גם אם האדם לא עושה בזה כל מאומה, כדרשת חז"ל: (ילקוט יתר, רצ"ו) על הכתוב: ששת ימים תעשה כל מלאכתך. "וכי אפשר לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים? אלא, שבות כאילו מלאכתך עשויה". וכן י"ל שריחיים המקימות רעש גדול, הנשמע היטב בכל הסביבה, יש בה משום הפרעת מנוחת השבת. כ"נ בפשוטו.

ה.

ברם, מכמה פוסקים נראה שמפרשים האיסור מחמת **חשד שהאדם** עשה זאת בעצמו בשבת גופא. ולפ"ז הוא הגדר מה שאסרו חכמים מפני **מראית העין**. ודומה למ"ש מי שנשרו כליו במים דלא ישטחם לנגדם מפני מראית העין, שלא יחשדוהו שכבסן בשבת (או"ח סי' ש"א, מ"ה). כן חזינן מהא דהאגור, העתיקו הרמ"א בסעיף הני"ל, שאסורה הפעלת הריחיים מע"ש שיפעלו בשבת, ודן בענין שעון משקולות שמצלצל מדי שעה, להשמיע השעה (שדעת מהרי"ו לאיסור, ומדמה זאת לריחיים) ואילו דעת האגור להתיר, וז"ל הדר"מ דלא דמי לקול הריחיים (היינו, גם לדעת האוסרים כדעת רבה) כי לשם **יחשדו שנתנו החטים לריחיים בשבת**. אבל בכלי משקולות, הכל יודעים שרגילים לתקנו בכל יום על יום שלאחריו. וכן הביא נימוק זה להלכה להתיר בהגהת הרמ"א בשו"ע (סי' רנ"ב) כי הכל יודעין שדרךן להעמיד מאתמול.

ו.

וכן נראה דנוקט הפמ"ג (סי' ש"ח, א"א, ס"ק י"ח) שדן במש"כ "הפנים מאירות" (חלק ב' סי' קכ"ג) להתיר "למשוך השלשלת בשבת" (לערוך שעון כיס, ע"י מתיחת הקפיץ) ומשוה זאת למטה רפויה שמותר למותחה, וכן הרכבת כוס של פרקים, ואילו דעת הפמ"ג לאיסור, והביא מהא דהרמ"א סי' רנ"ב הני"ל, שהם גם דברי המחבר עצמו בשו"ע סי' של"ח וכי בזה משמע בשבת אסור לערוך ולמשוך השלשלת. **ומשמע איסור תורה** דאלי"כ אין לדמות לריחיים, ע"ש. ואפשר דלא דמי למטה רפויה, וכדומה, שזה אין **כלי כלל** בלא המשכה; והוי כמכה בפטיש. או מדרבנן אסור, דהוי כמו מודד בשבת, וכו'.

ודיוק זה, מההשוואה והדיון על שעון המצלצל לשעות לדמותו לריחיים, דמשמע שהדיון הוא מצד חשד שעושה זאת בשבת, ואז זה מלאכה דאורייתא. שמזה שפעולה זו בשבת הוי איסור תורה. (אלא שמתירים מפני שבשעון חשד זה אינו קיים, וכנ"ל). משמע שמפרש טעם האוסרים בריחיים, הוא מצד חשש שעושה מלאכה דאורייתא. (אלא שמסוף דבריו נראה

דלא פסיקא לי' הא מילתא, דעריכת השעון ע"י משיכת השלשלת יש בה משום מלאכה דאורייתא. שכי' שיתכן שאין זה אלא מצד מדידה שהיא רק איסור דרבנן. דברים אלה תמוהים במקצת, שכל הרואה יראה שהפנים מאירות בעצמו, דן בענין מצד איסור דרבנן במדידה, והאריך בזה להוכיח שאין שייך בכגון דא איסור מדידה, באופן שלדעתו, כנ"ל, אין בזה גם איסור דרבנן).

ז.

והנה כבר הערנו, שלשון רש"י, וכל אלה שהביאו לשונו, לא נראה שמפרש הא דאמרו "מפני שמשיע קול" הכוונה לחשד מלאכה, אלא שעצם האוושא מילתא הוא טעם האיסור, שיש בזה זילותא דשבת. ויש גם לעיין לפי דבריהם במה העובדא שברייחיים משום השמעת קול יש בזה גורם לחשד, יותר מאשר העמדת מצודה, או השקאת הגינה וכל כיו"ב, שגם הם אינם לפי טיב מלאכתם נעשים בסתר, אלא דוקא במקום גלוי לעין. ולמה אין שם החשד שעשה זאת בשבת.

וצ"ל דבמקום שאינו מקים רעש גדול, אם אמנם העוברים שם רואים זאת, מ"מ אין שייך חשד, כי אלה שיראו זאת, יכולים לשאול ויתברר להם שזה נעשה מערב שבת. ומשאי"כ רייחיים שרבים הרואים, אמרינן דלא כולם ילכו לברר, ויהיו בהם כאלה שיחשדו שעושה המלאכה בשבת. וצ"ע, דיותר נראה, שהטעם הוא מצד עובדא דחול. שזה שכמעשהו בחול כן מעשהו בשבת, מטרטר ומרעיש כל הסביבה, גורם להרגשת יום חול, וזהו האיסור.

איך שלא יהי'. מ"מ נראה ברור, דיש נפ"מ בין שני טעמים הללו, גם אם נאמר דתרווייהו איתנהו, ורש"י שאמר "אוושא מילתא ואיכא זילותא" הם שני טעמים גם יחד - האוושא מילתא, גורם לחשד, והזילותא **שבעצם הרעש**. דענין האוושא מילתא, שזה דוקא מעורר החשד, שייך גם בשעון המשקולות לדון בו, אמנם אין הרעש גדול כמו ברייחיים של מים, מכל מקום העובר ליד הבית, או הנכנס לבית ושומע הצלצול יכול שיתעורר בו חשד, שהפעילוהו בשבת. (אם לא מטעם שאמר האגור). אך נראה שהטעם של עובדין דחול לא שייך בזה כלל, שאין הרעש שמקים השעון בצלצולו יכול להחשב בגדר עובדין דחול, וכלשון הטור שכי' ברייחיים "אוושא מילתא טפי". אכן, כאמור, הן באמת הדיון, והדעה האוסרת, היא לא מצד העובדין דחול, (דהרי לזה **אין מספיק** בתשובה שרגילים לעורכו מער"ש, דאם בעצם הצלצול יש משום עובדין דחול, מה בכך שנערך מבעוד יום כמובן) אלא מצד החשד שעשה כן בשבת עצמה. ונראה דה"ה גם דיבור דרך רמקול בתוך אולם יש בו גדר חשש של עובדין דחול, לא יותר משעון המשקולות. שאין זה בגדר "משמיע קול" מצד הרעש שמקים, שיש ברייחיים, וכשם שאין בשעון משום עובדין דחול כן בשימוש ברמקול.

ח.

אלא שראיתי בסי' אגרות משה לגר"מ פיינשטיין זצ"ל (או"ח ח"ג סי' נ"ח) שעמד בזה שהמחבר בשו"ע מצא לנכון גם הוא להביא ההיתר לעריכת שעון המשקולות המצלצל בשבת (סי' של"ח ס"ג), ותמה דלפ"מ שפסק המחבר בסי' רנ"ב להתיר גם ברייחיים, הרי היתר השעון הוא מובן מכש"כ. וכי' לבאר זאת, שברייחיים יש מקום יותר להתיר, ולדחות הסברא דחשד, דכיון שהרואה רואה שפועל גם לפני השבת, לא יתעורר אצלו חשד, שהפעילום בשבת. משאי"כ בשעון שמצלצל רק לשעות, לא כל הזמן, כי ע"כ מי שלא שמע אותו לפני כניסת השבת, וישמע צלצולו פתאום בשבת, יעלה חשד בלבו, ע"כ היה צריך להביא ההלכה, שמ"מ זה מותר, דלא יתעורר חשד, כיון שרגילים לערכו מבעוד יום, וכנ"ל. ולפ"ז הן י"ל דגם בדיבור ברמקול בשבת, שגם כאן, התחלת הדיבור בהפעלת הרמקול נעשה בשבת, יכול להעלות חשד שהפעילוהו בשבת.

ט.

אלא שלענ"ד רעיון זה, שבשעון יש מקום לחשד יותר מאשר ברייחיים לא נזכר בשום מקום מהפוסקים, ומה"ת להעלות חילוק מעין זה, בענייני חשדות, שהרי גם בשעון י"ל כמו ברייחיים, ששומעים אותו מצלצל השעות מבעוד יום, ויום ולילה לא ישבות, ואדרבא, הרי יותר תכוף מאשר רייחיים, ועוד, דהחשד איננו דוקא שראשית הפעלת עצם הרייחיים נעשה בשבת, אלא **שהוסיף** בו חטים, אחרי שנגמרו הראשונים, בשבת עצמה, וזהו באמת לשון האגור: "כי לשם יחשדו שנתנו החטים בשבת". הרי בפירוש שהחשד הוא באופן זה. ובזה ל"מ כלל לאפוקי מהחשד, כשידעו שהרייחיים פעלו גם בערב שבת.

ומה שהעיר דלכאורה לדעת המחבר, מיותר להביא היתר של שעון המצלצל בשבת, לדעתו שפסק להקל גם ברייחיים, לא הבנתי, דאטו אין צורך להביא ההיתר להוציא מדעת המהרי"י שאוסר, והרי זה מטרת ה"שולחן ערוך" שיהא הכל "כשולחן הערוך ומוכן לסעודה".

י.

ומעתה, ולאחר כל הנ"ל נבוא לדיונו בשימוש ברמקול, כשהכל ערוך, ופתיחתו לשם שימוש וכן סגירתו נעשית ע"י שעון העושה זאת אוטומטית, מבלי צורך של מעשה אדם, בפרט כשנעשה בדרך זו שהמערכת המפעילה ומפסיקה היא נעולה, ואין כל קשר לזה ליד הרמקול עצמו.

דאם לטעם החשד, הרי לאחר השימוש בשעון אוטומטי הוא דבר נפוץ וידוע, אין מקום לחשד, לא פחות מאשר בשעון המשקולות שבו דיברו הפוסקים. ומטעם זה הן אנו מתירים השימוש באור החשמל, שנדלק ונכבה ע"י שעון. דאי מצד מראית העין, אין באור הנדלק ונכבה חליפות פחות חשש של מראית עין.

יא.

אכן, הדיון שלנו, בנוי על ההנחה, שבעצם הדיבור אין בו משום לתא דמכה בפטיש וכן משום גזירת משמיע קול בשבת. שכבר נתקבל להיתר השימוש במכונת שמיעה לכבדי שמיעה (עי' אגרות משה ח"ד סי' פ"ה ובדברי הגרש"ז אויערבך שליט"א). ולא יצאנו לדון רק מצד האוסרים ברייחיים משום שימשמיע קול.

ובפרט, כשזה נעשה לצורך מצוה, של לימוד תורה ברבים, שלא ניתן לראות בזה שום הפרעה למנוחת השבת, אלא - אדרבא - מתן אפשרות לנצל את יום השבת להקהיל קהילות ברבים ללימוד תורה, וכבר הבאנו בפתח הדברים השיקול הנוסף, שזה שקול למה שהעלה הרמ"א להתיר במקום פסידא.



כל זה כתבתי בעני"ד, ומציע הדברים לפני ציבור תלמידי החכמים תופשי התורה לענות בו ולקבוע עמדתם הלכה למעשה.

*

לא נגעתי במאמרי בשאלת העברת הדיבור דרך הרמקול, האם זרם חשמל מתגבר או נחלש, לפי שאין זה מקום לדיון. החלשת הזרם והגברתו יתכן בו ענין כשהחשמל מפעיל את המכשיר מקורו בחשמל מבחוץ. שאז יתכן עי"ז שינוי בתחנת החשמל המפיקה, ודאי נגרם הגברה או החלשה של זרימת הדלק, והגדלת האש או הקטנתה (אם כי גם זה הוא חשש רחוק במציאות, אך מ"מ הוא חשש) או אולי הוצאת ניצוצות עם שינוי המתח, אם כי גי"ז אפילו אולי הי' פ"ר הרי לא ניח"ל ממש. אך הן המדובר שלנו כמודגש בהקדמה, הוא בהפעלת המכשיר עי"ז סוללה חשמלית הפועלת במכשיר עצמו, ובזה הגברת והחלשת הזרם אין לה תוצאות מעין אלה שהוזכרו, עי"כ אין בזה שום חשש איסור, כי רק עי"ז חיבור המעגל בפתיחת הזרם והפסקת החיבור יש לדון אם מצד מכה בפטיש ואם משום בונה. אך מה מלאכה ייקרא לזה שהזרם גובר או נחלש? וראה נא גם ראה בתש"ו אגרות משה שהזכרנו - שם תש"ו פ"ג בענין מדקול שמודד גובה הקול והחלשתו, ולא מצא בו שום דופי, למרות שכל עיקרו בנוי על רשימת דרגת הגובה והנמכתו עי"ז החלשת הזרם והגברתו ומציין שם שהמכשיר בנוי על סוללות חשמל, ומטעם הנ"ל אין שום חשש.

ובכלל לא הבנתי, מה התעורר דיון על השימוש ברמקול, והרי ענין זה קיים במכשיר שמיעה פרטי, שכבר נפוץ שמוש ונתקבל היתור.

באשר לשאלה מצד גזירת חז"ל איסור השמעת קול במכשירי נגינה וכיו"ב משום שמא יתקן כלי שיר, היה שהעלה לחלק ממכשיר שמיעה של כבדי שמיעה ששמים המכשיר באזנם משום ש"שמיעה הוא דבר שאין בו מעשה" וכו'. אך הן כתבתי: "הדיון שלנו בנוי על ההנחה שבעצם הדיבור אין בו משום גזירת משמיע קול בשבת שכבר נתקבל להיתר השימוש במכונות שמיעה לכבדי שמיעה וכו'".

והנה באגרות משה (או"ח ג' סי' נ"ה) שצינתי, חזינן שכל עיקר חש להא דאוושא מילתא בדומה לריחים, דשאר החששות קיימים גם במכונות השמיעה, שכנ"ל כבר נתקבל להיתר ואשר לגזירת משמיע קול כתב שם בסוף דבריו לחלק בין שימוש בחשמל רגיל לבין שימוש בטרנזיסטור (שעל זה הרי נסבו דברינו, כמבואר בראש המאמר) "שטעם הגי' (כלומר "דאיכא הגזירה שאסרו בכלי שיר") אולי ליכא" (דבריו באו"ח ח"ג סי' נ"ה). ואף דשם נראה מסופק, בחז"ל סי' נ"ד בענין מדקול נראה שהזכיר הספק לקולא, דבטרנזיסטור אין הגזירה, דהרי שם גי"כ בשימוש בחשמל בסוללות מגביר ומחליש. ועיקר הדברים נ' שאין הרמקול בגדר כלי שיר שבזה היתה גזירת חז"ל כי אין הוא משמש כלי משמיע דברי שיר, אלא רק מעתיק את הדברים ששמים בתוכו עי"ז דיבור או אפילו שירה, וחשש שמא יתקן תוך שימוש, אינו קיים עם שכלול המכשיר, שאינו נצרך לתיקון "באמצע הדיבור". והעובדה המוכיחה זאת היא שאין לפני המדבר שום כפתור וכיו"ב שמיועד לשנות ולתקן באמצע הדיבור. [וכן, יש להעיר, דשייך בזה, מה שהותר לקרא לאור הנר בשנים שקוראים יחד "שאם בא הא' להטות יזכירנו חבירו" (סי' ער"ה ב). ומכאן, אם אמנם אינם קוראים, "בענין אחד", אך בניד"ד שכל האזנים נטויות לנגד המדבר, ורואים מה שהוא עושה, וכל עיקר דיבורו מכוון כנגדם, סברא זו ש"יזכירנו חבירו" שייכת ביותר].

וכל החששות בענין השימוש ברמקול שייכים גם במשתמש במכונות שמיעה וכנ"ל, כי גם אם שהמשתמש במכשיר אינו עושה זאת עי"ז מעשה, עכ"פ גם המדברים אליו עושים מעשה. וביותר, שגם האדם עצמו שהוא כבד שמיעה, אם אמנם אולי כל עיקר כוונתו היא לשמוע מאחרים מה שמדברים אליו, אין ספק שיש לו ממנו תועלת ששומע דברי עצמו, מה שרצונו להשמיע לאחרים. וגם לזה מכוין.

על כן, ובשימונו לנגד עינינו, התועלת שיכולה לצמוח מהשימוש במכשיר זה (עם כל הסייגים וההגבלות שהוזכרו בדברינו שם) להגדיל הפצת תורה, ולהעסקת רבים בדברים שבקדושה, מה שאילולא כן היו עוסקים בדברים בטלים, וד"ל, דומני שכוחא דהיתרא בזה עדיף. ושיקולים אלה מן הראוי לקחת בחשבון, בדיון הלכה למעשה.

סימן כז : הדרכים להיתר מלאכה בשבת בשעות הדחק, וסווגן

בתקופת האחרונה אנו מתבשרים מפעם לפעם על מכשירים שונים המיוצרים על ידי המכונים הטכנולוגיים-הלכתיים. מטרתם של המכשירים הללו לאפשר בשבת ביצוע פעולות מסוימות במקרי צורך דחופים, גם כשאננם כרוכים בפיקוח נפש, ומבלי להכשל ח"ו בחילול שבת. מכשירים אלה מבוססים כולם על העקרון של גרמא, שלפי המתבאר מסוגית הגמרא ופסק ההלכה לא אסרה תורה מלאכה בשבת אלא בעשייה ישירה, ולא עי"ז גרמא.

עפ"י עקרון זה נבנה בשעתו מתקן לחליבה בשבת, לפי הוראות מרן החזו"א. ובהתאם לזה הותקנו ופועלים מכשירים לקליטת שיחות טלפון בשבת, וכן מכשירים שונים לשימוש בבתי חולים, וכיו"ב.

אנו נברר בזה באופן מקוצר את הצורות השונות הנזכרות בהלכה של ביצוע מלאכות בשבת בדרך המותרת, את התנאים של דרכי היתר אלה, ואת סדר העדיפות של צורה זו או אחרת, בכדי לבחור במקרה הצורך את הדרך הנאותה ביותר מבחינת הלכה.

שלוש צורות של היתר נזכרות בש"ס ופוסקים והן: א. עשיה על ידי נכרי, למרות שבדרך כלל קיי"ל "אמירה לנכרי - שבות" (שבת קנ, א); ב. עשיית המלאכה שלא בדרך הרגילה, והוא המוגדר בשם "**כלאחר יד**"; ג. עשיית המלאכה עי"ז גרמא, היינו שהפעולה אינה מבצעת את המלאכה באופן ישיר, אלא מביאה בחשבון סופי, עי"ז תגובות שרשרת שונות, שהמלאכה תיעשה. ונברר דרגותיהם אחת לאחת.

א.

עשיית המלאכה עי"ז נכרי נזכרת בגמרא להיתר בשלושה ענינים: **האחד**, לצורך מצות יישוב א"י. נאמר בזה שמותר לומר לנכרי שיכתוב שטר מכירת שדה לישראל אפילו בשבת. ובקשר לזה רבו הדיונים בראשונים, אם זהו כלל לצורך כל



מצוה שהיא, או שזה לצורך מצוה חשובה זו בלבד. וכן אם הותרה גם מלאכה דאורייתא או רק מלאכה דרבנן. אנו, לצורך דיוננו הפעם, לא נכנס לבירור דרך זו של היתר לצורך מצוה.

הענין **השני** שבו מותר להשתמש במעשה הנכרי בשבת, הוא במקרה של **דליקה** (כשאין בה חשש של פקוח נפש). בזה נאמר שאם בא הנכרי מעצמו לכבות אין מעכבים בידו, וכן מותר לומר באופן סתמי - כל המכבה אינו מפסיד, כלומר - שיבא על שכרו. אולם **אסור** לומר לו בפירוש שיכבה (שבת קכא, א). ענין שלישי, שבו הותרה גם אמירה ממש לנכרי לעשות המלאכה, הוא במקרה של **מי שבא בדרך** וחשכה עליו השבת, בזה הותר למסור כספו וכל כיו"ב לנכרי, בכדי שיביאם לו לביתו, למרות היות הענין כרוך בהעברה ברה"ר והכנסה מרה"ר לרה"י, שהם איסורי תורה. הנימוק להיתר במקרה זה, מפני "שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו". ואם לא היו נותנים לפניו דרך של היתר, יש חשש שלא ישמע לנו ויגיע לאיסור דאורייתא ע"י שיעשה זאת בעצמו (שבת קנג, א).

ההבדל שבין הצורך לכיבוי דליקה, ששם לא הותרה אמירה ישירה לנכרי לכבות, לבין מי שהחשיך לו בדרך **שמות** השימוש הישיר עם הנכרי, מוסבר בר"ן (ר"פ מי שהחשיך) שבדליקה הואיל ובא הדבר עליו באופן **פתאומי**, ויש לנקוט פעולה מהירה ביותר להצלה מתוך ש"אדם **בהול** על ממונו":

אי שרית ליה מידי אף הוא לא יתן דבריו לשיעורין, ואתי לכבויה, משא"כ במי שהחשיך אין השעה דחוקה לו כל כך שיהא לבו בהול עליו, ואי שרית ליה, אף הוא יציל בהוא גוונא דשרית ליה לחוד.

ברם, צריך לציין שאין זה היתר רווח, שכן לא נאמר בזה בפשטות שהותרה האמירה לנכרי במקרה זה בגלל ההפסד, כדרך שנראה להלן במקרה אחר (כלאחר יד), ואין כאן אלא מעין בחירת הרע במיעוטו, היינו היתר שעת הדחק כדי להצילו מחשש שיעבור על איסור חמור, וכלשון הר"ן שם:

קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ואי לא שרית ליה אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר.

כפי שיש לראות מהאמור אין דרך היתר זו של אמירה לנכרי דרך מרווחת ואינה אלא בחינת מוצא לשעת חירום, כשאין דרך אחרת קיימת.

ב.

מלאכה המבוצעת "כלאחר יד", היינו שלא בדרך עשייתה כרגיל.

בזה למדנו: צנור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו בצנעא בשבת, ואינו חושש(!) מ"ט? - מתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו רבנן (כתובות ס, א, והובא בר"ף שבת פ' חבית).

כאן לא נאמר ההיתר מצד שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, או אדם בהול על ממונו כדרך שהובא לעיל בענין אמירה לנכרי. אלא נומק בפשטות, שבמקרה זה, שזה כרוך **בהפסד**, צורת ביצוע כזו, כיון שהיא שלא כדרך הרגילה "לא גזרו רבנן". היינו, לא שיש כאן היתר בדוחק, אלא פשוט **לא גזרו כלל**. שעיקר מה שאסרו חכמים מלאכה כלאחר יד, לא גזרו בכה"ג שהדבר כרוך בהפסד. ונראה **שבכוונה** להעמידנו על הדגשה זו הוספה עמה תוספת בעלת משמעות - "ואינו חושש". כאילו בא לומר, אין בזה מקום לחומרא ולהידור, שהרי מעיקרא לא נגזר בזה שום איסור.

זוהי איפוא דרך **עדיפה** על הדרך של אמירה לנכרי, שכפי שראינו אינה אלא דרך לשעת הדחק.

אלא שיש לברר בזה **שני** דברים: שהרי נאמר בזה הלשון "ממעכן ברגלו **בצנעא**". והשאלה היא, האם הוא תנאי **בדוקא**, כלומר שאין ההיתר אלא בדרך זו, ואם אי אפשר בצנעא לא הותר, או שאין זו אלא בחינת מתן עדיפות לביצוע בצנעא. אך אם א"א בצנעא מותר גם בגלוי.

דבר זה מתברר לנו מדברי הר"ן שכתב בזה:

ואפשר **דלאו דוקא** בצנעא דאי לא אפשר בצנעא, אפילו בפרהסיא נמי שרינן. מיהו כל היכא דמצי עביד בצנעא טפי מעלי.

ואעפ"י שכ' בלשון "אפשר", מהמשך דבריו שם נראה שנוקט כך אליבא דאמת, עיי"ש. וכן נ"ל לדיק מדברי **הרי"ף** עצמם שם. שהביא דעה המפרשת מה שנאמר שם עוד בסוגיא שהותר לחולה לינוק חלב מן הבהמה בשבת, מטעם זה עצמו שזה מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו בו רבנן, שפירשו שזה הותר מפני חולי שיש בו סכנה. והרי"ף דחה פירוש זה, ואחת ההוכחות לדבריו הוא ממה שהותר בדומה למקום צערא, גם תיקון הצינור בגלל ההפסד, כנ"ל:

וא"כ תינח גבי בני אדם דאית בהו סכנה, גבי צנור דקתני מתקן כלאחר יד, ובמקום פסידא לא גזרו ביה רבנן, התם מאי סכנה איכא.

ואם איתא שאין היתר התיקון בצנור מותר אלא בצנעא דוקא, מה הוכחה היא לענין היניקה שבזה לא קיים ההבדל בין צנעא לפרהסיא, ובפשוטו ל"ש שם כלל המעשה בצנעא שלא יכירו בו אחרים. וא"כ יתכן שבגלל זה באמת לא הותר אלא במקום סכנה. אלא ע"כ שאין התנאי של צנעא רק היכא שאפשר, ואינו לעיכובא.

[אלא שראיתי בביאור הלכה (בסי' שלו ס"ט) שהביא מהא"ר שנשאר בצ"ע בזה. וכ' בזה:

ונ"ל שגם שארי הראשונים לא ס"ל כן מדהקשו כולם מהא דא"ר כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. ואי דבזה מותר מדינא אפילו בפרהסיא אין ענין לקושיה, ע"כ.

אך לענ"ד דבריו תמוהים שהרי קושיא זו עצמה, וכן תירוצם הובא גם בר"ן שם. ואדרבא שהתירוץ על קושיא זו הוא ששימש לר"ן יסוד לדבריו שבצנעא הוא לאו דוקא. שהרי התירוץ, דמשו"ז לא נאסר בצנעא, כי גם אם יראהו הרואה שאינו אלא מתקן כלאחר יד שאינה אסורה בעלמא אלא מדרבנן ומותרת במקום הפסד. ומזה הוא שלמד הר"ן שבעצם גם אם א"א בצנעא מותר בכל אופן. ואילו לא קושיא זו היינו באמת נוקטים שלא הותרה מלאכה זו גם כלאח"י רק בצנעא].

עוד מן הראוי לציין מה שהעלה הר"ן לחלק בין עשייה כלאח"י שהותרה בגלל פסידא, והיינו כנ"ל, שבמקום פסידא לא גזרו ביה רבנן. ואילו באמירה לנכרי, למרות שגם זו אינה אלא מדרבנן, אעפ"כ לא הותר בדליקה אמירה מפורשת לכבות. והעלה בזה שני חילוקים: א. שבדליקה מאחר שזה בא עליו פתאום והוא בהול להציל חוששים יותר שלא יבא לידי איסור תורה ויכבה בעצמו. וזה כפי שחילק בין אמירה לנכרי בדליקה לבין מי שהחשיך לו בדרך, וכנ"ל. לפי חילוק זה יוצא, שבדליקה שהענין בהול, גם פעולת כיבוי כלאחר יד אסורה. חילוק אחר העלה עוד:

שאני הכא שהוא שבות כלאחר יד, בממעכן ברגליו. וחמיר טפי שבות דשבת שנעשה כדרכו, דהיינו ע"י נכרי. לפי זה יש **הבדל יסודי** בין שהמלאכה נעשית **כדרכה**, ואף שהעושה הוא הנכרי, ממה שנעשית ע"י **שינוי**, היינו כלאחר יד, אפילו ע"י **ישראל**.

ונראה שחילוק זה תופס הר"ן כעיקר, שאם לא כן עדיין קשה ממה שהתירו כלאח"י בגלל הפסד, דכנ"ל בזה לא גזרו כלל ואילו במי שהחשיך לו בדרך למרות שגם שם אינו בהול לא התירו לו אמירה לנכרי אלא מצד החשש שמא יבא לידי איסור חמור יותר. והרי בזה, הענין דומה לכלאח"י, ולמה לא הותר הדבר בגלל הפסד כשלעצמו. ומוכרח לומר **דחמיר** שבות הנעשה כדרכו משבות הנעשה ע"י שינוי. וע"כ לא סגי בשבות הנעשה כדרכו להתיר מצד פסידא גרידא. מסקנת הדברים: **במקום הפסד יש להעדיף עשייה בכלאחר יד** מאשר ע"י אמירה לנכרי.

ג.

מלאכה ע"י גרמא.

לדעת רבנן מותר לעשות מחיצה בפני הדליקה גם בכלי חרס חדשים מלאים מים, שכשתגיע אליהם הדליקה יתבקעו ויכבו האש שלא תתפשט הלאה (שבת קכ, א). ומבואר שם בטעמא דמילתא לפי שנאמר "לא תעשה כל מלאכה" - עשייה הוא דאסיר הא גרמא שרי. ולדעתם לא חששו בכה"ג שמא מתוך "שאדם בהול על ממונו" יבא לידי מלאכת כיבוי בידים. ולא נתבאר למה. לפי חילוק הר"ן שהובא לעיל בין אמירה לנכרי לבין מלאכה כלאח"י ששבות הנעשה שלא כדרכו קיל טפי, י"ל דהוא הדין כשנעשה ע"י גרמא הר"ז בגדר שינוי, ולפי"ז גם כאן ההיתר הוא מצד פסידא. אך לפי חילוקו הראשון של הר"ן מוכרח לומר שבכה"ג שאינו עושה המלאכה כל עיקר, רק היא נעשית מאליה, ואין הוא אלא גורם לה קיל טפי ויתבאר עוד להלן.

והנה בענין זה של מלאכה ע"י גרמא לא נזכר כלל בגמרא שההיתר הוא רק בגלל הפסד. וכן הרמב"ם מעתיק הלכה זו בסתמא (הלי שבת פ"ב ה"ד):

מותר לעשות מחיצה בכל הכלים ... אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים עושין מהם מחיצה אעפ"י שודאי מתבקעים ומכבים, **שגרם כיבוי מותר**.

וכן הועתק הדבר בשו"ע (סי' שלד סעי' כב). אולם הרמ"א הוסיף בה: במקום פסידא. והוא עפ"י"מ שהעלה במרדכי פ' כ"ב (סי' שצט בשם רבינו יואל).

ולכאורה יש לדון בזה טובא, כי מהסוגיות שבגמרא נראה לכאורה שכל מלאכה ע"י גרמא לא גזרו בה כל עיקר, וזה מותר גם שלא במקום פסידא.

דהנה הקשו שם בדעת רבנן המתירים כיבוי ע"י גרמא ממה שנחלקו על ר' יוסי לענין מחיקת השם שהיה כתוב על בשרו, שלדעת ר"י יורד וטובל כדרכו, ואילו לרבנן צריך לכוון עליו גמי (והיה הס"ד שם שהוא בכדי שלא ימחק). והקשו למה לא הותר שם לטבול כדרכו בלי גמי, הרי גם שם אין אסורה אלא המחיקה בידים ולא בגרמא.

ואם נאמר שגרמא אסור מדרבנן ורק בגלל פסידא הותר מאי קושיא, הרי שם אין פסידא ואף אין קושי בדבר לכרוך הגמי, א"כ למה יותר בכדי.

וכן יש להוכיח כזאת מהסוגיא סו"פ כירה (מז, ב) שם נאמר לשים כלי עם מים תחת הנר ע"מ שיקלוט הניצוצות ויכבו שם. והקשו ע"ז מדעת רבנן המתירים גרם כיבוי. ואם איתא שרק במקום פסידא הותר גרם כיבוי הרי לק"מ, לפ"מ שכתבו שם התוס' (ד"ה לימא) שבכדי להנצל מחשש דליקה סגי אם ישים תחת הנר כלי מבלי מים.

וראיתי שכבר עמד בזה באב"ן (או"ח סי' רלא) ותירץ שתי הקושיות על רבינו יואל. הקושיא מגוף הסוגיא שמקשה הגמרא מכיבוי למחיקת השם, מתרץ כי גם עיכוב **הטבילה** גורם עיכוב באכילת תרומה וקדשים, והר"ז דומה למקום **הפסד**. והקושיא מס"פ כירה מתרץ ד"ל דרב"י ס"ל כהא"ו"ז (הלי ער"ש סי' כח) הנוקט שגם בנר יש סכנת דליקה, אם לא ישים לתוך הקערה **מים**, ושלא כהתוס' דפשיטא להו איפכא וכנ"ל.

והנה לפי תירוצו זה האחרון יוצא שדברי רב"י הם שלא אליבא דכו"ע, דהתוס' לא מצי סברי כוותיה. אך התירוץ לקושיא הראשונה תמוה בעיני טובא: חדא, דא"כ כד מסיק בסוגיא שהמדובר מצד האיסור לעמוד ערום בפני השם. ומחלוקתם בגוונא שאין לו גמי וע"י"ז תתעכב הטבילה, ונחלקו אי טבילה בזמנה מצוה. ולפי סברתו דהאב"ן, תפ"ל מצד העיכוב שבאכילת תרומה וקדשים. ותו, דהרי כל עיקר האוקימתא שהמדובר שאין לו גמי לא נאמר אלא לפי האוקימתא דהמסקנא. ואילו לפי הס"ד שנחלקו בענין גרם מחיקת השם לא אוקי להא דאין לו גמי; והמתיר מתיר לטבול כדרכו מפני שאינו חושש למחיקת השם. אבל מאחר שהמדובר שיש לו גמי ואין שום איחור בטבילה גם אם יכרוך הגמי. א"כ הרי ברור שהמתיר הוא לא מצד העיכוב שיש בדבר, וצ"ע.

והנ"ל בביאור שיטת רבינו יואל, והוא בהקדם הבאת כל דבריו שם שהם המשך למה שהובא שם לפני כן:

ופר"ת וראב"י"ה דאין הלכה כר' יוסי דאמר גרם כיבוי אסור. ואע"ג דהלכה כר"י מחבירו, הכא הלכה כר"ש משום דרב יהודא קאי כוותיה.



הרי שלהני רברבתא אין הלכה בניגוד לר' יוסי שיש לאסור גרם כיבוי מצד החשש שמא יבא לכבות, מתוך שאדם בהול על ממונו, רק מכוח הכרעתו של רב יהודא.

ושם בהמשך להני"ל:

ומיהו קרובי כיבוי אסור כדפרישית בסוף כירה, וה"ר קלונימוס בר' עובדי' בשם ה"ר יו"ט התיר ביו"ט לתת סכין וכו' על נר של שעוה שלא במקום הדלקתה, שאינו אלא גרם כיבוי (היינו, שהרי כפי המתבאר גרם מותר גם בשבת, ומכש"כ ביו"ט. ש"י). אבל רבינו יואל פירש דאפילו ביו"ט לא שרינן גרם כיבוי אלא במקום היזק, דוקא. וה"ק בביצה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה [ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר]. וכן רב יהודא לא שרי הכא אלא במקום היזק.

שמענו דעה ראשונה, שפסק הלכה הוא כדעת רב יהודא שמטעם זה פסקין כר"ש בניגוד לר' יוסי. **ושאין זה סותר** את חילוקו של רב אשי בסו"פ כירה שקרובי כיבוי אסור. וזה עפ"י החילוקים שנתבארו גם בתוס' סו"פ כירה. וגם זה שלא במקום פסידא. ושע"כ התירו ביו"ט גרם כיבוי אעפ"י שאינו במקום היזק. שהרי זה נלמד מק"ו משבת (שהרי אינו מביא מקור להתיר יותר יו"ט משבת. **וכל מקור** ההיתר הוא ממה שלמדנו לענין שבת ההבדל בין גרם כיבוי לבין **קרובי** כיבוי. וע"כ הדגיש בהא שהתיר ביו"ט, שאינו אלא גרם כיבוי, כלומר - ולא קרובי כיבוי שהוא אסור בשבת וכן ביו"ט, כנ"ל). ושיטה זו **מתאימה** למה שראינו בשתי הסוגיות, ההיא דבדף קכ, וההיא שסו"פ כירה, דהא דמותר גרם הוא לא רק במקום פסידא. ואף ר' יוסי לא נחלק ע"ז, אלא מצד החשש של אדם בהול וכו'. ורב יהודא שמכריע כר"ש ג"כ מיירי בגרם, אכן במקום שיש גדר קרובי כיבוי הרי"ז אסור, כחילוקו של רב אשי סו"פ כירה.

ואילו דעת רבינו יואל, אף היא מסתמכת על הא דר"ת וראב"י שכל עיקר פסק ההלכה כר"ש להתיר גרם כיבוי הוא מצד הכרעתו של רב יהודא, וכנ"ל בדבריו. ולא אמר שגם ר' שמעון דהתיר גרם כיבוי במתני' לא התיר אלא במקום היזק אלא על דברי ר' יהודא. נראה מזה דס"ל, דאמנם כן מהסוגיות נראה שס"ל גרם מותר מצד שבגרם לא **גזרו כלל** חכמים, אבל **רב יהודא חולק** על זה, וס"ל שכל ההיתר אינו אלא מצד הפסידא. והיינו משום שרבינו יואל סובר כשיטת הרי"ף והרמב"ם, דהא דרב יהודא הוא לא גרם כיבוי אלא ממש **מקרב** כיבוי ורב יהודא ס"ל שהדעה המתירה במתני' גרם כיבוי הוא מצד **הפסידא**, וע"כ לא ס"ל חששו של ר' יוסי מצד אדם בהול, **דכנגד** זה קיים **חשש הפוך**, דאם לא נתיר לו אתי לכיבוי מזיד. ע"כ גם בזה נתיר מצד הפסידא. ומאחר שזה רק מטעם הפסידא מותר, מעיקרא לא קשיא מה שהקשו בגמרא סו"פ כירה הא דאסרינן שימת כלי עם מים תחת הניצוצות, כיון דאין שם פסידא, כדנקטי התוס' שם בפשיטות. וממילא אין צורך כלל בתירוץ-חילוקו של רב אשי, דגם קרובי כיבוי שרי במקום פסידא. ואילו במקום דליכא פסידא כל גרם כיבוי אסור. **והכי נקטינן**, מאחר דכנ"ל ר"ת וראב"י פוסקים כרב יהודא.

כן נראה לענ"ד לבאר המחלוקת בין רבינו יואל לאידך שבמרדכי הנ"ל.

והנה כבר הזכרנו, שבעוד שר"ת והראב"י נוקטים בפשיטות שהלכה כרב יהודא, שמתוך כך הלכה כר"ש במתניתין להתיר גרם כיבוי, הרי"ף השמיט הא דרב יהודא מהלכה. וזה כפי שהסביר הר"ן, מפני דס"ל דזהו קרובי כיבוי, והלכה כרב אשי לאסור כל כה"ג. וכדעת הרי"ף נוקטים גם הרמב"ן והרמב"ם. נמצא שרבינו יואל **יחידא** הוא בזה שאין היתר גרם מלאכה רק מצד פסידא. ואילו לכל אידך ראשונים נקטינן דהא דגרם מותר הוא גם **מדרבנן**, **דלא גזרו כלל בגרם מלאכה**, ולא רק במקום פסידא, וכסוגית הגמרא בדף קכ וכסוגיא דסו"פ כירה. ורק דעת רבינו יואל דרב יהודא חולק על שיטות אלה שבש"ס, ונקטינן כוותיה דרב יהודא, שלא הותר גרמא אלא במקום הפסד, והרמ"א העתיק דעתו לחומרא.

מכל הנ"ל מסקנא יוצאת להלכה:

מבין שלשת האפשרויות להתיר פעולה בשבת לצורך חולה שאי"ב סכנה, שעכ"פ הוא "במקום צערא" שהוא שקול כמו פסידא (כתובות ס, א) וכן במקום פסידא ממש וכל כיו"ב, **הדרך העדיפה ביותר** היא לעשות המלאכה ע"י גרמא. מאחר שלדעת רוב רובם של הראשונים מלאכה דע"י גרמא לא נאסרה כלל, ואפילו מדרבנן. וגם לדעת רבינו יואל, כל כה"ג שהוא פסידא וכיו"ב מותרת הפעולה, ואין בה התנאי של בצנעא לכל הדעות, ואפילו לכתחילה.

השניה בדרגא היא עשיית המלאכה "כלאחר יד". בזה התנאי של מקום פסידא הוא לעיכובא. ובמקרים אחרים יש לשקול ולברר אם זה יחשב כמו מקום פסידא. כמו כן יש להעדיף בזה לעשות דוקא בצנעא. אולם בשעת הדחק לענ"ד דיש להקל, אם א"א בצנעא.

השלישית בדרגא היא עשי' ע"י נכרי. וזה במגבלות ובתנאים המפורטים בשו"ע. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו ולא נכשל בדבר הלכה.

סימן כח : בענין מדבקות בשבת

שאלה. קיימות כיום מדבקות המרוחות בניר דבק, והן נתונות על ניר שאף הוא מרוח בחומר מסוים, שהמדבקה אינה נדבקת אליו אלא באופן רופף וניתן להוריד אותה ממנו בקלות והוא עשוי באמת למטרה זו שיוכלו להעבירו מניר זה לניר אחר. השאלה היא מה דין הורדת מדבקה מעין זו מהניר שעליו נתונה בשבת וכן שימת מדבקה זאת על ניר אחר שגם הוא מסוג הניר הקודם, שאינו נדבק אליו באופן מוחלט אלא ניתן להורידו ממנו באותה קלות. אם יתברר לנו שפעולות אלה מותרות בשבת, יהיה בזה פתרון לבעית רישום הזמנת המנות בבתי מלון ובמסעדות על ידי המלצרים, דבר המביא להרבה חילול שבת.

א.

ראשית יש לברר לאיזה מלאכה ממלאכות השבת יש לשייך הפעולות הללו, בכדי לקבוע אם פעולה מעין זו יש בה איסור מצד מלאכה זו לפי הגדרים שנאמרו בה.

בין ל"ט מלאכות נמנית מלאכות הקושר והמתיר וכן התופר והקורע. המתיר והקורע יש להן אותו דמיון, ולמה תמנינה כמלאכות נפרדות על כל התוצאות שיש לזה. באבני נזר (או"ח א סי' ק"פ אות ה) עמד בזה ונוקט שמטעם זה העושה מלאכה הדומה לקשירה ותפירה כאחד אינו חייב אלא אחת. וז"ל שם :

אי אפשר לחיובי תרתי. ודומה למשמר דאי אתרו ביה משום מרקד חייב, ואי אתרו ביה משום בורר חייב. ומכל מקום אינו חייב אלא אחת. אף דאם היה בורר ומרקד היה חייב שנים אף דדמיין להדדי כיון שהיו במשכן. מכל מקום משמר דדמיא לבורר ומרקד אי"ח אלא אחת דמלאכה אחת היא. כן בקושר ותופר, דענין שניהם לחבר שני דברים, ומכל מקום שתי מלאכות הן כיון דהוה במשכן, מכל מקום אם חיבר שני דברים על ידי תפירה וקשירה אינו חייב אלא אחת. ע"כ.

(עיי"ש שתלה זאת במחלוקת אם עושה קשר בחבל אחד בראשו יש בו נמי חיוב קושר כיון דבכה"ג הקשר קיים, דלפ"ז הן שתי מלאכות שונות. דתופר היינו שמחבר שני דברים זל"ז ול"ד לקושר).

אך לפ"ז ק"ל מהו זה שדנו הראשונים (ויובא להלן בע"ה) אם בתופר בעי נמי שיהא לקיימא בדומה לקושר, ואם הן אותו סוג מלאכה, הרי אם קשר קשר שאינו של קיימא יתחייב משום תולדה דתופר. וצ"ע לכאורה. (וצ"ל דשיטות אלה סברי דעושה קשר גם בקצה אחד של חוט נמי הוי קושר, ע"כ שתי מלאכות שונות הן). אך בערוה"ש (סי' שיי"ז סי"ח) העלה דיש הבדל בין הקושר לתופר. דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו. משא"כ בתופר (מדבק) כשירצה להשיבם לקדמותם בהכרח לקרוע זה מזה משא"כ בקושר. ע"כ.

והנה המדביק ניירות וכיו"ב זל"ז כ' בשו"ע, ומקורו ברמב"ם (סוף סי' ש"מ) דהוא תולדה דתופר. נראה לפי הגדרת הערוה"ש הנ"ל דזהו רק במדבק באופן שהחיבור הוא חזק ואינו ניתן להתפרק אלא על-ידי קריעה זה מזה. ואילו המדבקות שניתן בקלות להורידם אין לראותן כתולדה של תופר, שהרי קל להורידם, וכשמורידם מהנייר זה חוזר ממש לקדמותו וא"כ יש לדון בהם מצד מלאכת קושר ולא תופר. אכן לפ"מ שהבאנו מהאב"י, מיתלי תלי במחלוקת הראשונים שנחלקו לענין העושה קשר בחוט מבלי לקשר שני הצדדים זל"ז, דלדעת הרמב"ם והנוקטים בשיטתו דאין חייב בזה משום קושר, כל מדביק, כולל גם נידון דידן, יש לדון בו מדין תולדה דתופר. ואילו לשיטה השניה, הרי העלה דלפ"ז מדבק יהיה בדומה למשמר - שהוא (יכול ונחשב להיות) תולדה של שתי המלאכות של קושר ותופר גם יחד (והשו"ע אזיל בשיטת הרמב"ם וכנ"ל). ומ"מ נראה שאם לפי שנחשבנו כתולדה של אחת ממלאכות אלה אין בו איסור, לא יתכן שנחייבנו או נאסרנו מצד המלאכה האחרת, וכפי שכבר הערנו לעיל, דלפ"ז מוכרחים להשוות את שתי המלאכות כשלעצמן ג"כ לענין חיובם ופטורם.

ב.

בענין תופר כשאנו של קיימא מביא הרמ"א בשו"ע (סי' שיי"ז סי"ג) מחלוקת :

אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים תפורים יחד כדרך שהאומנים עושין, אע"ג דהתפירה אינה של קיימא, דאין חילוק בתפירה בין של קיימא לאינה של קיימא. ויש מתירין בתפירה שאינה של קיימא (הג' מרדכי פ' במה טומנים) ואין להתיר בפני ע"ה.

מקור הדברים הוא, כפי המצויין, במרדכי (פרט לתוספת דאין להתיר וכו' שהוא מהב"י) וז"ל :

(סי' תנו) ... אם היה תפור פי בית הצואר (כדרך הכובסים לצורך הכביסה) או כמו שמדבקים הרצענים זוג של מנעל אסור לנתקן זמ"ז. שלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימא לתפירה שאינה של קיימא. ורפיא בידי עכ"ל. ורבינו יואל מתיר אפילו בתפירה הואיל ולא להתקיים עבד. וכן אמרין לקמן (דף ע"ג : כנראה זה ט"ס וצ"ל דף ע"ד :).

וראיתי בכלכלת שבת לבעל התפא"י שנוקט בפשיטות שהאיסור הוא מצד מכה בפטיש (וכ"נ קצת מהמ"ב). אבל תמהני שהרי מפורש נאמר בטעם הפקפוק של דעה האוסרת דלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימא לתפירה שאינה של קיימא. הרי שפנותיו ברור מללו שהוא מצד מלאכת תופר. והכי גם מסתבר שהרי כפי הנראה תפירה זו היא לאחר שנגמרה מלאכת הנעלים שתופרם כדי שלא יתפרדו זמ"ז עד שיבא המזמין או הקונה ויקחם. ובזה המלאכה כולה כבר גמורה כי אילו היה בא האיש שלו מיועדות לא היה צריך כלל לקושר. וז"פ.

ג.

וראיתי שהאב"י כבר עמד בעיקר ההבחנה אם לזמן ארוך ואם לזמן קצר בהשפעת מחשבתו, שלא מצאנוה אלא במלאכת הקושר ולא במלאכה אחרת (מל' קושר סי' ק"פ סי"י) : הא דבעינן קשר של קיימא ואם דעתו להתירו פטור ולכאורה מ"ש מכל המלאכות דאם הוציא על מנת לחזור ולהכניס או כותב ע"מ למחוק חייב.

ואחרי שו"ט ארוך מסיק עפ"י הסוגיא שבת מ"ח : **דענין חיבור שני דברים זע"ז הדבר תלוי במחשבת המחברם.** ואם דעתו מעיקרא היא לחבר רק לזמן הרי בלא הזמן מחשבתו מועילה לראותו כנפרד ואי"ז בגדר אין מחשבה מוציאה מידי מעשה, כי מעיקרא לא היה המעשה אלא עד אותו זמן שירצה בקיומו.

וע"כ כיון דבשבת אי"ח אלא כשמלאכתו מתקיימת, ע"כ כשאנו קשר של קיימא אין מלאכתו מתקיימת ... דמלאכת הקושר הוא החיבור והרי אין החיבור מתקיים שהרי אין דעתו שיהא מחובר רק לזמן וכשיעבור הזמן בודאי לא היה רצונו. ע"כ.

דברי האב"י אמורים בענין מלאכת קושר, וזה לאותה שיטה שאין לחייב על מלאכת קושר אלא כשמחבר דבר עם דבר, וכמבואר בדבריו. וא"כ כש"כ במלאכת תופר שהוא אליבא דכל השיטות חיבור דבר אל דבר, שכיון שהדבר ברור עכ"פ ממה דפריך בענין תופר בלי קשר והא לא קיימא, שתפירה שאינה קיימת אין עליה שם מלאכה, ממילא גם כשאין דעתו שיהיו



קשורים בדרך של קיימא, הרי זה בגדר "אין מלאכתו מתקיימת". וזאת היא כוונת רבינו יואל שמסתמך להתיר הא דמנעלים (וכן מה שמחברים הכובסים) כיון שאינו עשוי אלא לזמן, כיון שמפורש בגמרא כנ"ל שאם לא קיימא אינה מלאכה, לגבי מלאכה זו שעיקרה החיבור מהני גם מחשבתו שלא לראות את זה חיבור.

ד.

ויש לעיין בדעת הריב"א האוסר, מה יענה להוכחה שמביא רבינו יואל, שהיא מסתייעת מהסוגיא דשבת דף מ"ט: וכנ"ל. ונראה שגם לדידה אין זה איסור מה"ת. אלא שנסתפק לענין איסור דרבנן שהרי גם בקושר אנו מבחינים בין קשר שהוא לשעה קצרה לקשר שהוא לזמן יותר ממושך לכל שיטה ושיטה כדאית להו. דיש האוסרים אם זה יותר מאשר ליום אחד ויש הקובעים שיעור שבוע, וכמבואר בשו"ע. וע"כ י"ל דהאי גוונא דתפירת המנעלים זל"ז שאין לזה זמן קבוע להתרתם, ותלוי בקונה או במזמין וכנ"ל, ד"ל דבזה איסור דרבנן מיהא איתא. וכן נראה מהב"י והרמ"א שהעתיקו שתי הדעות האוסר והמתיר וסיים בזה הב"י (ובעקבותיו גם הרמ"א) שאין להתירם בפני ע"ה, שנראה מזה שנוטים להתיר כדעת המקיל. ואילו היתה דעת האוסר לאיסור תורה היה לנו ללכת לחומרא. כדנקטין כל כה"ג במחלוקת ראשונים שהוא כספק מה"ת לחומרא. כן נראה לענ"ד, ומ"מ עדיין קשה להכריע וצ"ע.

והנה על האמור בשו"ע (סו"ס ש"ס) שהמדבק ניירות הוי תולדה דתופר, כתב המג"א (ס"ק יח):

בדפים שנדבקו (ע"י שעה או ע"י מלאכת הכריכה) מותר לפותחן בשבת "כמו שכתוב בסימן שי"ד סעיף י' שלא נעשה לקיום וכו".

והאמור בסעיף הנ"ל הוא:

חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו חבל יכול להתירו דלא קשר של קיימא שהרי הוא עומד להתיר.

ויש לעיין בכוונת המג"א שהביא להסתמך על ההלכה הנ"ל בתרתי. חדא, שכיון שהמדובר על תולדה דתופר ולא תולדה של קושר היה לו להביא הא דסימן שי"ז שמדובר על מלאכת תופר של תפירת המנעלים זל"ז שברמ"א הנ"ל, ושם כאמור שתי דעות בתפירה מעין זו שאינה עשויה לקיום. ואם אמנם כנראה משם נקטינן לקולא וכנ"ל, מ"מ הרי זוהי ההלכה שעליה יש להסתמך ולא על זו שדן על מלאכת קושר. ותו, דהרי לפני כן הלכה מעין זו בחותמות שבכלים ששם ההלכה להקל עוד יותר, והרי הנידון של הפרדת דפים הוא ג"כ בכלים וכך נאמר שם בסעיף ז':

חותמות שבכלים ... שהכיסוי שלהם קשור בחבל יכול להתירו או לחתכו בסכין או להתיר קליעתו וכו'.

והיינו שבעוד שבדלת של בור אין להתיר רק התרת הקשר, אבל לא חתיכתו והתרת קליעתו, בכלים גם פעולות אלו מותרות. ובעצם בדפים שנדבקו הרי ג"כ יתכן שיקרעו ע"י פתיחתם והיה צריך להביא מהא דמותר לחתוך ולהפקיע.

ה.

ונלענ"ד דכונה עמוקה במה שהביא מסעיף י' ולא מסעיף ז' וכן שלא הביא הא דנחלקו בענין המנעלים, כי היה מקום לאיסתפוקי למעשה דשמא כדעת המחמיר שמסופק בעיקר הדין מדאורייתא וכפשטות לשונו שלא ברירא ליה בדין תופר תפירה דלא קיימא, כל כה"ג שמעצם המלאכה זו יכולה להיות קיימת, רק מצד מחשבת העושה אינה לקיימא. ולזה לא רצה להביא מסעיף ז' שדן בפתיחת הקשר של כלים. דהרי כבר נתבאר דהשו"ע נוקט כדעת הרמב"ם שקושר לאו היינו תופר, דע"כ מדבק ניירות אינו תולדה דקושר רק תולדה דתופר וא"כ אין ראיה מהא דמותר להתיר לחתוך ולהפקיע קשר של כלים, כיון דהתם אתינן עלה רק מדין מלאכת קושר, והתם י"ל דכל קשר שאינו של קיימא אינו בתורת קשר כלל. ואילו בתופר הרי נסתפק לו לריב"א "שלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימא לתפירה שאינה של קיימא". ולזה מביא מהא דחותמות בדלת בור, דהתם בר מהשאלה של התרת הקשר קיימת גם שאלת מלאכה נוספת, והיא - **סתירה ובנין** (דאינו קיים בכלים דאין בנין וסתירה בכלים, רק אם זה בנין גמור, כתוס' שבת ק"ב: תוד"ה האי מאן). דגם שם קיים אותו ספק שיש להסתפק בתופר כי לא מצינו חילוק מצד מחשבת העושה בין שדעתו לבנין של קיימא או לבנין שאינו של קיימא ואפ"ה מותרת התרת הקשר. על כרחך כל שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינו עשוי להיות אלא קשר לזמן קצר, שכל פעם שצריך להשתמש בבור מתיר קשרו, אין ע"ז תורת מלאכה כלל גם מדין מלאכת בונה וסותר ומותר אפילו מדרבנן, כמו כן יש ללמוד מזה על הדפים שנדבקו שמוכח מתוכו שאינו עשוי להשאר דבוק, ועדיפא מינה כמבואר בדבריו, שהרי מאליו נעשה ולא ניחא ליה כלל ממה שנדבק, דשרי.

ו.

ונראה דמטעם זה, בנידון דפותחת של כלים ובור, שמצד טיב הקשר זה אמנם יכול להשאר של קיימא, אבל מצד מיקומו בפותחת זה מוכח מתוכו שאין הכוונה לקשר קבוע, אין קיים כאן חילוק בין שעומד להתיר בו ביום או באותו שבוע וכו' כדרך שמצינו בכל קשר שאינו של קיימא שיש הבדל בדברים, כי שם אין עצם הקשר מוכיח על הכוונה אלא תלוי במחשבת העושה גרידא. ולא כן בגוונא דמוכח מתוכו, בזה אעפ"י שאין שם הגבלת זמן, באופן שיתכן שלא יצטרך לפתוח הבור תוך שבוע מ"מ מותר, והוא מטעם הנ"ל.

ז.

ובדברים האמורים יתבאר לנו מה שנתקשה בקרבן נתנאל (פ' כלל גדול אות נ') בהא דפריך במלאכת תופר שתי תפירות "והא לא קיימא":

פירש"י וכיון דלא קיימא לאו מלאכה היא. משמע דעיקר קושית הש"ס דלא הוי אב מלאכה, אבל פטור אבל אסור הוא. ולכך תמה אני מאין נהגו העולם שתוחבים עם מחט שקורין שטעקנאדל (נראה דהיינו סיכת בטחון) בל"א הקרייז עם המלבוש שקורין שופצא בל"א, הא הוי שתי תכיפות, וכן הנשים בפראג שמחברין השלייאר עם המחטים הללו הא הוי שתי תכיפות.

וכונתו ודאי למאן דאוסר במלאכת תופר גם בגוונא דלא הוי לקיימא, דהרי התם ודאי החיבור אינו אלא לבו ביום. אלא שלהאי דעה ההבדל בין בו ביום ליום אחר אינו אלא בקושר, ולא בתופר. ודייק דמלשון הגמרא ורש"י נראה דגם באינו של קיימא איסורא מיהא איכא.

אכן להנ"ל, כל מלאכה שמחשבתו מוכחת מתוך מעשיו שאינו אלא לשעה ולא להתקיים כך, אין בו גם איסור דרבנן. ואף דעה זו שיש להסתפק בתפירה הוא רק בגוונא שתולה בדעת אחרים, אבל כל שדעתו לחזור ולפתוח התפירה אין גם איסור דרבנן. והנה תא חזי מאי עמא דבר שמה שנהגו בפרג גם היום נוהגים להתיר לפרוף בסיכת בטחון ולית מאן דחש לה. וזה ודאי מצד האמור כי אין זה אלא חיבור לזמן קצר ומחשבתו מוכחת מתוך מעשיו, בזה לכל הדעות מותר.

ח.

ומכאן גם לניד"ד בשאלת המדבקות, שהדבר ניכר שמעיקרא לא הושמו אלא לשעה עד שיצטרך להשתמש בהם. וכן כשם עכשיו המדבקה על ניר שאינו נדבק בו באופן גמור והדבר מוכיח שאינו אלא לשעה, אין בו משום איסור כלל. ובפרט דכנ"ל מוכח שגם בזה שנחלק הריב"א נקטינן להלכה כדעת המתירים. ונראה שבה אין גם ההגבלה שלא לעשות זאת בפני ע"ה. שכן מכיון שעושין זאת ע"י שינוי בולט מדרך שעושין ביום חול הרי גם ע"ה רואה בבירור שרק אופן זה הוא מותר, ואדרבא ע"י יוכח עד כמה הדברים מדוקדקים.

סימן כט : קיפול בגדים בשבת ושטיפת צלחות משבת אחת לשבת אחרת

שאלני (ר' מאיר שילוח מקב' יבנה) אם מותר לשטוף בשבת כלים שעומדים להשתמש בהם בשבת הבאה, וכן אם מותר לקפל בגדים (וטלית של שבת) שעומדים להתעטף בהם רק בשבת הבאה. אם משום איסור הכנה, הרי במקרה זה יהא מותר, ואם משום שאין עומדים להשתמש בהם בשבת זו, יהא אסור, עכ"ל השואל.

תשובה: א. פשיטא ליה לשואל שאילו היה מצד איסור הכנה, אין זה אלא כשמכין לחול ולא לשבת. ולא היא. מקור לאיסור הכנה הוא בגמרא ריש ביצה, דיליף לה מקרא והכיננו את אשר יביאו, ושם מפורש שמכין זה אין שבת מכינה ליו"ט ואין יו"ט מכין לשבת. הרי לנו שאפילו יו"ט שקדושתו יותר קלה משל שבת, כפי שנביא להלן, מ"מ לענין הכנה אסור מה"ת בדברים שיש בהם משום הכנה מה"ת (ע"י תוס' שם ד"ה והיה), ומדרבנן בדברים שיש בהם משום הכנה עכ"פ מדבריהם. אי"כ נמצא שאילו היה כאן משום הכנה ודאי שהיה לאסור הכנה משבת לחברתה, דחול מכין לשבת, ולא שבת מכינה לשבת אחרת.

אולם נראה שבדבר זה אם שייך כאן משום הכנה תלוי במחלוקת האחרונים.

בהגהות הגרע"א לאו"ח סי' ש"ב במג"א סק"ו הביא מש"כ בא"ר בשם המהרש"ל שטליתים חדשים מותר לקפל מיו"ט לשבת כשעשה עירובי תבשילין, ואילו רע"א הוכיח מהגמרא שלר"י הותר לקפל מיוהכ"פ לשבת למי דס"ל חלבי שבת קרבים ביוהכ"פ, אי"כ לדין דחלבי שבת קרבים ביו"ט הי"ד דמותר לקפל מיו"ט לשבת בלי עי"ת.

ומחלוקתם הרי בזה היא תלויה, דלמהרש"ל יש בקפול משום גדרי הכנה, ע"כ לא הותר מיו"ט לשבת בלי עי"ת, וכמו כל הכנה בעלמא. אכן הגרע"א חולק עליו ומוכיח מתוך הסוגיא וכנ"ל, שזה מותר גם בלי עי"ת, וטעמא בע"כ שאין כאן משום גדרי הכנה. וטעמא דמילתא נ"פ דאין זה בדרגא דבישול שיש בו משום הכנה מדרבנן כתוס' ביצה הנ"ל, כי שם סוף סוף בלי הבישול אינו ראוי כלל, משא"כ כאן ראוי בלי הקיפול, ופשוט. ומכיון שהגרע"א הכריע בראיה חזקה שלא כסברת המהרש"ל, ומסתבר דיש לנקוט כמותו להלכה וכ"נ מהמשנה ברורה, אי"כ הספק קיים, אם משבת לשבת הי"ז כאילו לשבת זו עצמה, או דשאני.

ב.

הרמב"ם פכ"ג מה' שבת הי"ז כתב וז"ל: אסור לחוף כלי כסף בגרתקון מפני שהוא מלבנם כדרך שהאומנים עושין ונמצא כמתקן כלי וגומר מלאכתו בשבת וכו'. ואסור להדיח קערות ואילפסין וכיו"ב מפני שהוא כמתקן, אי"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת וכו'. ואין מציעין את המטות וכו'. והראב"ד שם וז"ל: כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול. וכתב עליו הה"מ וז"ל: ואף רבינו ז"ל כך הוא סובר שתיקון זה אינו אסור אלא מפני שהוא לצורך חול, ע"כ. לכאורה ר"ל שהרמב"ם והראב"ד הם היינו הך. אך אי"כ אינה מובנת ההשגה, שהרי בדברי הרמב"ם מפורש שלצורך סעודה אחרת באותה שבת מותר, ומה היה מקום לטעות בדבריו. והנראה לכשנדקדק בלשון הר"מ והה"מ נראה שר"ל שאמנם יש הפרש מסוים ביניהם, דמהרמב"ם חזינן דטעם האיסור הוא מצד מתקן, היינו מתקן מנא **מדרבנן**. שהוא מגדר מכה בפטיש, וכמו שכתב לפני זה באותה הלכה הא דחיפת כלי כסף שנמצא כמתקן כלי וגומר מלאכתו בשבת, וכן כתב בענין הדחת הכלים "מפני שהוא **כמתקן**". ואילו הראב"ד חולק בזה וס"ל שהאיסור הוא לא מצד מתקן מנא אלא מצד **טרחא** דלא לצורך. (הא דמזכיר "טורח לחול" נראה שהוא ל"ד, וכן בכל מקום שהזכירו לשון זה, כי עיקר הטעם שהוא **טרחא** **שלא לצורך השבת**. דומיא דטרחא באוכל בהמה (שבת קנ"ה) דקיי"ל שלא טרחין, והיינו שצורך החול אינו משמש גורם **להתיר הטרחא** דשבת עבורה, ולא שזהו גורם האיסור). ובה ודאי פליגי הרמב"ם והראב"ד גם לפי הה"מ שהרי כ"כ: כך הוא סובר **שתיקון זה** וכו', ואילו לראב"ד אין כאן משום מתקן מנא כלל, וזוהי השגתו. אלא שהה"מ מפרש **שלדינא** אין נפ"מ בזה, כי גם לר"מ הרי לצורך **השבת** מותר, תיקון זה כמפורש בדבריו. נמצא שלדברי שניהם לצורך השבת מותר ואילו לצורך החול לתרוייהו **אסור**.

ג.

אלא שעדיין ק"ק שאם אין נפ"מ מה בא להשיגו, ועוד שמהיכן לו לראב"ד שאין הטעם משום מתקן, כיון שאין נפ"מ לדינא בין זה לזה, וכן קשה סיום לשונו "שהוא טורח לחול" ולשם מה סיים המלה "לחול" מאחר שברור גם לרמב"ם שאסור רק כשמתקן לחול. ולזאת נראה שיש באמת נפ"מ גדולה ביניהם, ולכאורה תהיה הנפ"מ לענין לשבת אחרת, דהנה הרמב"ם בלשונו: אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת **באותה שבת**, ולמה היה לו להדגיש "באותה שבת", אלא ברור שבא לומר בהדיח שלצורך שבת אחרת נמי אסור. והשיגו הראב"ד שרק לצורך חול אסור, משא"כ כל שהוא לצורך שבת אחרת מותר. וקשר הראב"ד ההבדל להלכה בהבדל שבטעמים, כי הר"מ פירש מצד איסור מתקן מנא, בזה הרי לכאורה היה צריך להיות אסור גם לאותה שבת, אלא ע"כ מכיון שא"א בלא"ה וזה פוגע בעונג שבת לא העמידו דבריהם, ע"כ הותרה הדחה לצורך אותה שבת. משא"כ לשבת אחרת חוזר האיסור, וכמו ליום חול, ע"כ הדגיש הרמב"ם ההיתר רק לאותה שבת. משא"כ לראב"ד שהוא רק מצד טרחה דל"צ, בזה י"ל שפיר שכשם שלאותה שבת עצמה טרחה אינה אסורה, שהרי היא טרחה הצריכה, כן לשבת אחרת אינו בגדר טרחה דל"צ, ע"כ הדגיש שרק טרחה לחול אסורה שהיא היא בגדר טרחה דל"צ, כי צורך חול לא נחשב צורך לגבי השבת.

ד.

ואם נפרש כן נבין גם הוכחתו של הראב"ד. כי הנה בגמרא שבת קי"ג, לענין קיפול כלים אמרו שלא הותר אלא כשאין לו להחליף, והובא להלכה בשו"ע סי' ש"ב הנ"ל. ויוצא שלא הותר הקיפול אלא כשאין לו עצה אחרת. ולפ"ז תמוה מאי דמיייתי המג"א בסי' שכ"ג מהרוקח, ומקורו בתוספתא כפי שנביא להלן בע"ה, שהדחת עשר כוסות (וכן הצעת עשר מטות) מותרת, שאם יצטרך באחד שותה. והרי כיון שלא יצטרך אלא אחת, לאחר שהדיח האחת, ה"ז בדומה ליש לו להחליף, ולמה יותר לשטוף האחרות.

ומכאן מוכיח הראב"ד, שקיפול כלים והדחת קערות וכיו"ב הם מטעמים שונים: בקיפול האיסור באמת מצד מתקן מנא וכמו שראינו שם בגמרא שמחלק בין בשני בני"א לאחד וכן בין לבנים לצבועים, וכ"ז מצד התיקון מנא, דמצד הטרחה הכל אחד. אכן בהדחת כלים אין כאן שום גדר של תיקון מנא וכל האיסור הוא רק מצד טרחה. וע"כ בקיפול שהוא מצד גדר מלאכה הרי היה מקום לאסור גם לאותה שבת עצמה וכנ"ל, אלא שהותר מדחוק מחמת עונג שבת וכנ"ל, הרי בכל מקום שיש לו להחליף ואינו דחוק, האיסור במקומו עומד. משא"כ בהדחה שהוא רק מצד טרחה דל"צ, כל שיתכן שיצטרך, היינו שיוכל אח"כ להשתמש בכוס זאת, זה לא נאסר, כי רק טרחה ודאית שלא לצורך נאסרה, משא"כ כאן, ואעפ"י שהוא גדר הערמה לא נאסר בזה.

ולפ"ז שאלה זו שלפנינו במחלוקת תלויה בין הרמב"ם לראב"ד, דלר"מ כל שאינה לשבת זאת ה"ז אסור. משא"כ לראב"ד יש הבדל בזה בין קיפול בגדים להדחת כלים, שקיפול, שהאיסור בו גם לדעתו מצד מתקן מנא אסור. ובאמת בקיפול ה"ז מוכרח לאיסור, שלא גרע מיש לו להחליף, שהרי לשבת הבאה יכול הוא להכין בכל ימות השבוע. אכן בהדחה שכל עיקר האיסור מצד טרחה דל"צ, כאן שהוא לצורך שבת, לא גרע לענין זה שבת אחרת משבת זו ומותר.

ובטעמו של הרמב"ם נגד הוכחת הראב"ד, י"ל **דלשיטתיה** אזיל, שלא הביא להלכה החילוק שבגמרא לענין קיפול כלים בשיש לו להחליף, משמע דס"ל דמותר גם בשיש לו להחליף. ונראה שמפרש שמה שמובא שם בגמרא קי"ג ע"ז: תנא של **בית ר"ג** לא היו מקפלין וכו', בא לפרש שכל דין זה אינו אלא **חומרא** בעלמא שבית ר"ג נהגו בה. וכיוצא בביצה כ"א: "מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין על עצמן". ע"כ להלכה לא נקטינן הכי. וממילא אין סתירה מהא דהותר הדחת י' כוסות בגלל אחת, גם אם נאמר שהדחה היא ג"כ מטעם מתקן מנא. (אכן עדיין צ"ע מה שהר"מ והשו"ע לא הביאו בכלל הא שהדחת י' כוסות, שהוא מתוספתא. ואולי הוא משום שתוספתא זו הובאה גם בבבלי קי"ח, ושם לא נזכר חילוק זה. אכן מזה אין ללמוד לקיפול כלים שהוא אסור, כי הרי כאן י"ל שהאיסור מצד הערמה, שהרי אי"צ אלא לאחד.)

ה.

אכן לאחר העיון נראה שלא יתכן לומר שהראב"ד יתיר לשבת אחרת, כי דברי הרמב"ם לקוחים הם מהתוספתא סופי"ג דשבת וז"ל: מדיחין כלים משבת לאותה שבת אבל **לא משבת זו לשבת אחרת**, הרי מפורש שלשבת אחרת אסור. ושבת אחרת ודאי אין הפירוש **ליוהכ"פ**, דסתמא לא מיקרי יוהכ"פ שבת, ועוד שלמה צריך הוא כלי אוכל ביוהכ"פ, אלא ברור שהכונה לשבת הבאה. אכן לפי כתי"ע אין גורסים המלים אבל וכו'. ומ"מ נראה שאין בין הגירסאות הבדל לדינא, שהרי עצם ההדגשה "משבת לאותה שבת" כבר דיה להשימיענו שזה רק לשבת זו עצמה ולא לשבת אחרת, וכמו שהבאנו לעיל לדיק ברמב"ם.

ודין זה שלשבת אחרת אסור יוצא גם ממק"א, והוא ממה שהביא במחצה"ש שם מהא"ר שלא הותר לקפל אלא מה שלבש באותה שבת. שלא היה יכול לעשות זאת מע"ש, וא"כ ה"נ ניד"ד למה נתיר לו הקפול בשבת, כיון שיכול לעשותו לאחר השבת לצורך שבת הבאה. הן אמנם במג"א שם הביא מהאגודה לענין הצעת המטה מליל שבת לשבת "ומ"מ **טוב יותר** להציע מע"ש", לשון זה נראה שאינו אוסר עכ"פ, רק בגדר עצה טובה. אך נראה שאין סתירה ד"ל דהא"ר קאי, כשעומד עדיין **לפני השבת**, כשהדבר בידו, ע"כ לא הותר לו לכתחילה להשאיר ולכוין מלאכה זו לשבת. משא"כ האגודה איירי בדיעבד, כשעומד בשבת ולא הציע, שלא קנסוהו לאסור עכשו להציע, כיון שהשתא עכ"פ אין הדבר בידו. וכ"ז שייד לענין מה שצריך **עכשו**, משא"כ לצורך שבת הבאה, שהדבר עדיין בידו כל השבוע הבא לכו"ע איסורא איכא.

ו.

נראה שגם הראב"ד מודה שאין להתיר גם מצד הטרחה לשבת הבאה, וכנ"ל מהתוספתא, שמפורש יוצא כן, ומטעמא שהבאנו מהא"ר, שכל שאפשר לו בלי שיצטרך לטרוח על זה בשבת ה"ז אסור. והשגת הראב"ד י"ל שהיא לענין הדחת י' הכוסות שהתיר בתוספתא וכנ"ל, שבקיפול בגדים סובר הראב"ד שאין להתיר, וכמו שפסק בשו"ע כל שיש לו להחליף. וזהו שהשיג הראב"ד שטעם איסור ההדחה הוא ע"כ מטעם אחר שבקיפול וכנ"ל, והיינו מצד טרחה דא"צ. והנפ"מ למקום שיש

לתלות שישתמש בזאת, או לענין זה עצמו, היינו שיש לו אמנם להחליף קערות אחרות, אבל הוא רוצה ודעתו להשתמש בזאת, שבבגדים הרי אסור וכנ"ל משא"כ בהדחת כלים ודאי מותר וכנ"ל. וזוהי כונתו בהשגה שלא נאסר אלא מחמת שהוא טורח לחול, משא"כ אם טרחנו לשבת זו, אעפ"י שיש לו להחליף מ"מ מותר. וכ"ז הוא לפי מה שכאן אין הטעם מצד מתקן כ"א מצד טרחה משא"כ לרמב"ם, ה"ז כמו קיפולי בגדים וכנ"ל.

ז.

מסקנא דמילתא: הן קיפול בגדים, הן הדחת כלים לא הותר אלא לצורך אותה שבת עצמה שעומד בה. אבל לצורך שבתות אחרות, כגון שיש בינתיים ימי חול שבהם יוכל לעשות זאת, לא הותר לאף דעה.

סימן ל : באיסור אכילת מצות בערב פסח

א.

איתא בירוש' (ר"פ ערבי פסחים) והובא בר"ף (פ"ג דפסטים אמתני' דער"פ שחל להיות בשבת) ובשאר ראשונים: אמר ר' לוי האוכל מצה בער"פ, כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו. והבא על ארוסתו בבית חמיו - לוקה. ע"כ.

ונחלקו הראשונים, מאיזה זמן חל האיסור בער"פ. דעת הר"ז"ה (והובא בר"ן על הר"ף שם) שאין האיסור אלא משש שעות ולמעלה, דהיינו מזמן שנאסרה אכילת חמץ "דבשעת איסור חמץ חיילי איסורי דמצה". ואף דעת הר"ן נוטה לזה. וכן היא דעת הרא"ש (פ"ג דפסחים סי' ז'). וחולק ע"ז הרמב"ן וכ' שסוגיית הירוש' נראית שהאיסור הוא כל יום ער"פ. וזה מסה שהביא שם בהקשר לזה, שרבי לא הי' אוכל בער"פ לא מצה ולא חמץ. ומוכח שם דהיינו כל היום. ובעי למימר שם בס"ד, שהוא משום הא דר' לוי.

ב.

אכן הר"ן דחה הראיה דלפי הס"ד הרי פירשו דרבי דאזיל בשיטת ר' יהודה ב"ב דס"ל שאיסור חמץ הוא כל יום ער"פ, וזה משום שס"ל שזמן הקרבת קרבן פסח הוא כל היום, וממילא חל האיסור של "ולא תזבח על חמץ דם זבחי" כל היום. דמשו"ה נמנע רבי מלאכול חמץ גם קודם שש שעות. ומטעם זה עצמו י"ל, דלפי הס"ד נמנע כל היום גם מאכילת מצה. שכן, כאמור, מזמן איסור החמץ חל גם איסור המצה, וכיון דלדעת ריב"ב איסור חמץ הוא כל היום, בן הוא גם איסור המצה. ולא כן לדידן דנקטינן דלא כריב"ב, ואין איסור חמץ אלא משש שעות ומעלה, ממילא גם איסור המצה אינו אלא מאותה שעה. ובדעת הרמב"ן נראה דס"ל דלא הביאו הא דריב"ב, אלא לענין מה שרבי נמנע גם מאכילת חמץ החל מהבוקר. אבל הא דנמנע ממצה הוא מכח הא דר' לוי. אך מ"מ תמוה מש"כ דמוכה מהירוש' שלא כהר"ז"ה, והרי אין שם ראיה כדכתב הר"ן.

ג.

אך הרמב"ם כ' כאופן סתמי (פ"י מה' חו"מ הי"ב): אסרו חכמים לאכול מצה בערב פסח, כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב. ומי שאכל מצה בער"פ מכין אותו מכת מרדות. וכ' עליו הה"מ: ומדברי רבינו נראה - כל היום.

והנה כנ"ל אין לכאורה הכרח מהירוש' לכאן או לכאן. אכן נראה שהדבר תלוי בטעם האיסור, שכאמור, הירוש' משוה זאת לבא על ארוסתו בבית חמיו. והגז: הרמב"ם כתב "כדי שיהא היכר לאכילתה בערב", והרי פשוט הדבר שלא בא הרמב"ם לפרש מלבו טעם לאיסור, שלא כירוש', שא"כ מנלן איסור זה בכלל, שהרי אין לנו מקור אחר מחוץ לירוש'. אלא צ"ל שרואה בזה את ההשוואה מה שהשוה הירוש' לבא על ארוסתו וכו'. והיינו שסובר שזהו הטעם שאסרו חכמים את הארוסות, לפי שעיי"ז מתרוקן מתוכו מעשה החופה והנישואים שאם לא ימנע מלבו עליה משעת אירוסין, לא יהי' היכר לדבר שנעשית נשואה. והרי כמה הלכות ישנן שלפיהם נבדלת הארוסה מהנשואה. ולזאת כ' הרמב"ם כי טעם זה ממש קיים גם כמצות בערב פסח, שעיי"ז שלא ימנע עצמו מלאכול בערב הפסח, לא יהא ניכר שאכילתו בלילה היא בתור מצות אכילת מצה. ומכיון שזהו הטעם אין לזה קשר עם איסור החמץ ואין מקום להבדיל בין התחלת היום לבין זמן איסור אכילת החמץ שהוא משש שעות ולמעלה, וכל שאוכל באותו יום מצה, מיטשטע: ולא ניכר שהאכילה בלילה היא בגלל המצוה. (ווי"ל דזהו שכי' הרמב"ן דמוכח מהירוש', דהיינו ממה שהשוה זאת לבא על ארוסתו, שהוא מצד ההיכר וכנ"ל).

אכן בק"נ שעל הרא"ש (סי' ז' הנ"ל אות ד') הביא בשם המהרי"ל נימוק אחר: "וטעמא כי המצה יש לפניה ז' ברכות וברכת נישואיו יש לה ג"כ ז' ברכות" וכו' עיי"ש (וקרוב לזה גב בב"ח). ולפ"ז אין באיסור משום שעיי"ז אין היכר באכילה המצת מצוה בלילה, אלא הוא איסור מצד עצמו, שמצת המצוה ראוי שיאכלוה רק אחרי הברכות שתוקנו לאכילתה, כמו שתקנו חכמים הברכות לשם הנישואין. ולטעם זה ל"ש לאיסור האכילה בזמן של היתר אכילת חמץ, שאז אין על האכילה זיקה לאכילתה בתור מצות מצה.

וזה שייך רק בזמן שנאסרה אכילת החמץ, ועיי"ז יש כבר עיי"ז אופי של אכילת מצה שמיוחדת לפסח. עיי"כ לדעה זו, שפיר יש לקשר איסור אכילת המצה לאיסור אכילת החמץ, שבזה הרי כבר נכנסו לכוננות לקראת ליל הפסח ומצוותיו.

ד.

יוצא איפוא שהרמב"ם לשיטתו, שפירש טעם האיסור מצד ההיכר שיש לעשות לאכילת המצה בלילה, מסתבר שהאיסור הוא כל יום ער"פ. ואילו הני דנקטי שהאיסור הוא רק משש שעות ומעלה, נקטו שאין הטעם מחמת היכר של הלילה, אלא מחמת ההקפדה על האכילה מצד עצמה (מצד העדר הברכות, וכנ"ל). על כן לדידהו הוי האיסור, רק מזמן שיש על האכילה אופי של היותה מצה בדווקא, וזהו רק מזמן איסור החמץ.

ה.

והנה, קיימת שאלה נוספת, איזו מצה היא האסורה בער"פ, אם זוהי רק מצה שיוצאים בה ידי חובה בלילה, או שכל שיש עליה תואר מצה מבחינתה החיצונית ומטעמה, היא בכלל האיסור. והנפ"מ אם יש איסור גם בבציקות של נכרים, שמצד מראיתם וטעמם אינם נבדלים במאומה ממצות מצוה. או שאין האיסור אלא במצת מצוה, היינו - זו שמקיימים באכילתה בלילה חובת אכילת המצה.

ו.

ברא"ש (רפ"י אמתני) מבואר: "דהא דאסור לאכול מצה בער"פ היינו מצה שראוי לצאת בה ידי חובתו בלילה". וכ"כ הריב"ש בתשובה (סי' ת"ד) אלא שציין שהאיסור הוא גם על מצה שלא נשמרה משעת קצירה, כיון שעכ"פ יוצא בה בדיעבד.

וכן מבואר בכמה מהראשונים. וכתבו עוד דלפ"ז מותר לאכול בער"פ בציקות של נכרים, היינו כשברור שאין בהם חשש חמץ, ומכל מקום בלילה אין יוצאים בהם י"ח, כיון שלא נתקיים בהם הכתוב "ושמרתם את המצות" (כמבואר פסחים מ' א' במימרא דרב הונא).

ולפ"ז פשוט לכאורה, שגם במצות שנאפו מעיסה שנילושה ע"י ישראל, אולם בכוונה מפורשת "שלא לשמה", אעפ"י שנשתמרו מכל חמץ וח"ח, נמי מותר לאוכלם בער"פ, כי בכי האי גוונא אין יוצאים בהן י"ח בלילה (וזהו היסוד להוראת הגר"ב ז"ל).

ז.

אולם המהרש"א כי (ברפ"י מפסחים בתוד"ה לא) שגם בציקות של נכרים אסור לאכול בער"פ לפי הירושלמי הנ"ל. כיון שהם דומים במראיתם וטעמם למצות, ואין היכר בינם לבין מצות שיוצאים בהם י"ח, אף הם בכלל האיסור.

וכתב זאת במה שדייקן התוס' מהמשנה שם שנראה שלפני שעה עשירית מותר לאכול פת בער"פ. והקשו שהרי לפי הירוש', מצה אסור גם קודם. ותירצו "דאיירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא מצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה. אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת".

וכי ע"ז המהרש"א "רמצי לאוקמי בבציקות של נכרים. ויש לחלק דמצח עשירה לאו טעם מצה הוא ושרי, משא"כ בציקות של נכרים דטעם מצה היא", ע"כ. ולכאורה תמוה שכי בניגוד למש"כ הריב"ש, וכן עוד מהראשונים שנוקטים שמאחר שהאיסור הוא במצה שראוי לצאת בה י"ח בלילה, על כן אין לאסור בציקות של נכרים.

ח.

ונראה דס"ל למהרש"א דמיתלי תלי בחילופי הטעם של האיסור, שדמיונו כנ"ל בירוש' לבא על ארוסתו בבית חמיו, אם הטעם הוא משום היכר או משום דיש לאכול מצה זו רק אחר שבידך ז' ברכות כתקנ"ח, שהיא רק בלילה. אם מצד הברכות בבציקות של נכרים, דלא שייך בהו הני ברכות, שפיר מותר לאוכלם בער"פ. אולם לפי מה שנתן בו הרמב"ם הטעם מצד היכר, כיון שגם מצות שנאפו מבציקות של נכרים הם בטעם מצה, ואי אפשר להבחין ביניהם לבין מצת מצוה, יש לאוסרם, שהרי גם בהם אין היכר. והנה כנ"ל העלינו, שמהבדל הטעמים נובע הבדל גם בזמן איסור המצה בער"פ, שאם הוא משום היכר, כל היום כולו באיסור, וקרעת הרמב"ם והרמב"ן. וי"ל שהמהרש"א דייק מהתוס' דאינהו נמי סברי שהאיסור הוא כל היום ומשום היכר, ודייק זאת ממה שהביאו מנהגו של ר"ת שאכל מצה עשירה, ולא כתבו בנוסח שהביא הרא"ש מנהג ר"ת, ופירש שעשה זאת בער"פ שחל להיות בשבת, לסעודה שלישית שמן הדין לאכלה אחר שש שעות ביום, כשכבר חל איסור חמץ. ואילו תוס' כתבו בסתם, "וכן היה נוהג ר"ת", דמזה נראה דממנהג זה נפ"מ לא רק בער"פ שחל להיות בשבת, אלא בכל ער"פ נמי נפ"מ, וגם לפני ארבע שעות, אם מותר לאכול מצה עשירה, כי מצת מצוה אסור לאכול כל היום כולו.

ט.

ומעתה לא קשיא עליה דהמהרש"א מכל הני שכתבו להתיר בער"פ בציקות של נכרים, די"ל דאינהו אזלי בשיטת הרז"ה והרא"ש ואידך ראשונים, שאין האיסור אלא משש שעות ומעלה, ומטעם הברכות נאסר, וכנ"ל. ע"כ לדידהו שפיר יש להתיר לא רק מצה עשירה שאין לה טעם מצה, אלא גם מצה מבציקות של נכרים שיש לה טעם מצה. אולם להני דסברי טעם האיסור משום היכר, יש באמת לאסור גם אלה, מכיון שיש להם טעם מצה, ואין היכר בין מצה זו למצת מצוה.

י.

אכן פשוט דגם לפי המהרש"א אין תמיהה סמה שאייר הונא (פסחים מ' א') שבילילה ממלא אדם כריסו מבציקות של נכרים ובלבד שיאכל זית מצה באחרונה. כי איסור זה, שהוא משום היכר, הרי יסוד איסורו הוא במצת מצוה, אלא שגם מצה של נכרים, ניתן להחליף במצת מצוה, כיון שדומה בטעמה אליה. אי"כ אין מקום לאסור אלא בער"פ. משא"כ בלילה, שהרי זהו זמן אכילת מצת המצוה, אי"כ מה חשש איכא בזו שיחליפה במצת מצוה. וז"פ.

יא.

וצ"ל לפי המהרש"א הא דכתבו התוס' בלשונם "דלא אסר בירוש' אלא מצה הראויה לצאת בה ידי חובתו", דלא אתי לאפוקי אלא מצה עשירה, שגם מבחינה חיצונית נראית שונה ממצת מצוה, אם במראיתו ובעיקר - בטעמה. ודוחק. וי"ל עוד דנפ"מ מזה במצה עשירה שעירבו בה מים, שדעת המהר"ל והב"ח (והו"ד במג"א סי' תע"א סק"ה) דבשעת הדחק יוצאים בה י"ח בלילה, דאעפ"י שהיא שונה בטעמה ממצה רגילה, כיון שעכ"פ יוצא בה י"ח בלילה, אסורה בער"פ, וכדכ' הריב"ש שכל שיוצאים בדיעבד הוא בכלל האיסור. עוד י"ל דאפיק מצה העשויה במ"פ, לבר מיין שמן וחלב, דיוצא בה בלילה, כדעת הרמב"ם (עי' פ"ו מחו"מ הל' י' בלח"מ).

יב.

ולפי"ז אין ראיה גם מפסקו של הרמ"א שכי' (סי' תע"א בהגהה) שמצה שיוצאים בה בלילה אסורים לאכול כל יום י"ד, די"ל ג"כ שבא להדגיש שרק מצה עשירה (שכי' שם המחבר להיתר) שאין יוצא בלילה גם בדיעבד, אבל כשיוצא בה בדיעבד, והיינו כשיש בה תערובת קצת מים, שמ"מ זו באיסור קאי.

יג.

והנה לכאורה יש להביא ראיה לשיטת המהרש"א מדברי הירוש', שכנ"ל רצו שם לפרש הא דרבי לא אכל בע"פ (כל היום) לא חמץ ולא מצה, שזה מצד הא דא"ר לוי לאסור אכילת מצה בער"פ (דלפי"ז הרי לא רק רבי בעצמו אלא כל בית רבי נמנעו מלאכול מצה וחמץ כל יום ער"פ). דאי נימא דבציקות של נכרים מותרים, וכמו-כן מותרים מהאי טעמא גם עיסת ישראל, כשעשאוה במפורש שלא לשמה, דא"כ תקשי איך הוי ס"ד דהירוש' שמשו"ז ישב רבי בתענית כל היום (דס"ל כריב"ב שאיסור חמץ וכן איסור אכילת מצה הוא כל יום ארבעה עשר) דהרי יכלו בבית רבי לאפות מצות בדרך זו, במפורש שלא לשמה, שהיו ניתנות להיאכל בער"פ.

יד.

וכבר הקשה כיו"ב במל"מ סופ"ו מחו"מ, בדברי הריב"ש שדקדק שמצה שיוצאים בה י"ח רק בדיעבד, מ"מ אסורה באכילה, שאל"כ אמאי לא אכל רבי ממצה שלא היתה שמורה משעת קצירה. והקשה המל"מ דגם לדידיה תקשי דעכ"פ היה יכול לאכול מצה עשירה.

אך נראה דזה ניתן לתרץ, דהרי בהא דמצה עשירה איכא פלוגתא דתנאי, ודעת ר"ג (פסחים ל"ו א') ראין לשין עיסה בפסח ביין ושמין ודבש (דהיינו מצה עשירה, וזה גם לשאר ימי הפסח, דלא בעינן לחם עוני) ואם לש ר"ג אומר ישרף מיד. והיינו משום דס"ל דאי אפשר כלל לשומרה שלא תחמץ (ע"י רש"י שם, ורא"ש סי' י"ג שדייק מהירוש' שנוקט כשיטת רש"י). נמצא שלדעת ר"ג אי אפשר כלל להשתמש במצה עשירה בזמן איסור חמץ ורבי דמר"ג קאתי (שה"י אבי אביו - רשב"ג) ודאי לא נהג בו היתר, בנגוד לדעתו. א"כ לא היה יכול לאכול מצה עשירה בער"פ בזמן איסור החמץ. וכן אין קושיא מהא דלא אכל בציקות של נכרים, די"ל דלא היו נכרים מצויים במקומו של רבי. ולהביא ממקום אחר, הרי בלתי אפשרי, אלא א"כ יביאו ממה שאפה הנכרי. אך זו הרי אסורה מצד פת עכו"ם שדעת רבי (ע"ז ל"ה א') שאין להתירה, אפילו בשדה. א"כ ל"כ לא ממצה עשירה ולא מבציקות של נכרים.

טו.

אך מאחר שכנ"ל, לכאורה, כשם שמותרים בציקות של נכרים, כמו"כ מותר בצק של ישראל עצמו, כשיעשה במפורש שלא לשם מצות מצוה, א"כ הרי תקשי דהיה אפשרי לאפות באופן זה, ולמה הוצרך רבי לישב בתענית כל היום כולו. אע"כ כמהרש"א שכל שאין לו היכר בטעמו הוא באיסור, לפי הירוש', דע"כ גם בציקות של עכו"ם אסורים, וה"ה כל מה שיעשה ישראל שלא לשמה.

טז.

אלא דלפי"ז תקשי טובא, לפ"מ שהעלינו דאיכא פלוגתא בטעמא דאיסור האכילה דמצה בער"פ, אם הוא מטעם היכרא, דלפי"ז איסורו כל היום, ואם זה מצד הברכות, שלפי"ז אין האיסור אלא בזמן איסור החמץ, דלפי הנ"ל יש הוכחה מהירוש' שהאיסור הוא מצד היכרא, וכן הרי מוכח דגם בציקות של נכרים אסירי. וצ"ע לכאורה.

יז.

והנראה מנה מוכרח, שגם להני ראשונים המתירים בער"פ אכילת מצה מבציקות של נכרים, אין היתר זה במצה שנעשתה ע"י ישראל גם אם היתה במפורש שלא לשמה, כל היכא שנעשתה ע"מ לאוכלה בער"פ בזמן איסור החמץ. וזה מכיון שצריך שתיעשה כמו המצות המיוחדות לפסח, דהיינו בכל הזהירות אשר יש לעשות מצד מצות התורה של איסור החמץ משש שעות ולמעלה, כי כל כה"ג מצת מצוה היא ויוצא בה י"א בלילה וכמו שיבואר להלן.

והנה בגדר המושג של מצת מצוה שנלמד ממש"נ "ושמרתם את המצות" כי הרמב"ם (ס"ה מה' חו"מ הל' ח-ט) וז"ל משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד של חימוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם להזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא יהא בו משום חימוץ. הנה כי כן השמירה שאמרה תורה במצה, שיש מ"ע באכילתה כזית בלילה הראשון כמו שכי' הרמב"ם (רפ"ו מה' חו"מ):

מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו במצות

אין פירושה שתיעשה לשם קיום מצות אכילתה בלילה, אלא שתיעשה מתוך זהירות ושמירה שלא יהא בה שום חימוץ בגלל מצות התורה שהזהירה על החמץ.

ומה שאינו יוצא בבציקות של נכרים, אעפ"י שיש ודאות שאין בה שום חימוץ, זהו מפני שהנכרי לא שמרה מחמוץ בגלל מצות התורה, אלא מאיזו סיבה אחרת. על כן אין שם מצת מצוה עליה.

בזה גם תוסבר כל ההלכה של שיטת הרמב"ם והרי"ף באשר לאכילת מצה בפסח. דהנה המ"מ שם כי בדברי הרמב"ם, וז"ל:

ולא נזכר בהלכות (היינו - הרי"ף) ולא בדברי רבינו שום חילוק בין המצה של ליל ראשון למצה שאדם אוכל בכל שאר ימי הפסח. אלא שבסוף ער"פ כי הרב אלפסי ז"ל: היבא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמינטרא אלא כזית בלחוד דמינטר הוא דאית ליה, אכיל ברישא. וכ"כ רבינו בפי"ה מי שאין לו מצה המשתמרת אלא כזית הורו ז"ל שהשאר אינו מעכב. ולכתחילה ראוי לעשותו בכל הדגן. אלא שאינו מעכב אלא בלילה הראשון, שהוא חובה

לאכול מצה המשומרת. וזה הכרח לפרש בדבריהם. וכן משמע בסוגיה שם פ' כל שעה. ע"כ וע"ע רמב"ם פ"ו ה"ה בעיסה שהרועים אוכלים ממנה.

יח.

וכך ציין במשנה ברורה, שכי' (בסי' תע"ד ס"ז) במש"כ בשו"ע אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד, והעיר ע"ז (ס"ק מ"ד): ובשם הגר"א כתבו דע"פ מצוה איכא לאכול מצה כל שבעה, אלא שאינו חייב. ובביאור הלכה (לסי' ת"ס ד"ה מצת מצוה) כ' וז"ל: ועי' ברמב"ם פ"ה מה' חו"מ דין ט', ומוכח שם דדעתו דאכל מצה שאוכל בפסח צריך שימור. ועי' במ"מ שם שהביא סמוכין לזה, עיי"ש דלכתחילה יש לעשות שימור בכל המצות. ושע"כ אינו אלא לכזית שאוכל בליל פסח עיי"ש. ועי' בח"א שכתב דהגר"א היה מקפיד מאד אשימור בכל המצות שאוכל בכל הפסח. ונראה דהוא כסברת המ"מ הנ"ל.

יט.

וביאור הדברים נראה, דאעפ"י שאין אכילת מצה בשאר ימים אלא רשות כמש"כ הרמב"ם (רפ"ו מחו"מ בהמשך דבריו שהובאו לעיל):

אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה, רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר - חובה.

היינו, שאין חובה לאכול מה' מיני הדגן שבאים לידי חימוץ, שאם רצה אינו אוכל אלא מינים אחרים, כפי שפירט שאינם באים לידי חימוץ. ובמובן זה אינו אלא רשות. אולם כשבא לאכול ממיני דגן שמחמיצים, בזה באמת נאמר "שבעת ימים מצות תאכלו", ומצות - היינו שנאמר בהם "ושמרתם את המצות", שפירושו כפי שביאר "הזהרו במצות ושמרו אותה מכל צד חימוץ". וזהו שהביא הה"מ מהר"ף שאין לאכול ממינים אלה כשלא היו שמורות במפורש, אעפ"י שאין בהם חשש חימוץ (דא"פ הרי איסור יש בדבר) אלא "היכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמינטר", דכיון שברור עכ"פ שאין כאן ח"ח אין איסור לאכלה. אך זהו רק כשאין לו אחרת, אבל לא כן אכילת שאר מינים, שאינם מחמיצים, שהם מותרים באכילה אפילו לכתחילה, ואפילו כשיש לו מצה דמינטרא.

כ.

והנה בריטב"א מובא דיון שבינו לבין רבו הרא"ה בענין נכרי שעשה העיסה וישראל רואת, ושומר שלא יגיע לחשש חימוץ. וז"ל שם:

ור"ח ז"ל פירש בתשובה בציקות של גויים שלש וערבן גוי בפני ישראל, וראה שמעשיו בהכשר, אלא שלא היה שומר אותם בשעת לישנה לשם מצוה. וכי' הר"ט ז"ל: ונראה מדברי רבינו ז"ל שאם עמד ישראל עליו ושמר אותה לשם מצוה, בהכי סגי. ואני דנתי לפני מורי הרא"ה ז"ל בודאי אפילו ישראל עומד על גביו, לא סבי בהכי, רכל היכא רבעי לשמה, גוי אדעתא דנפשיה עביר, ולא סגי בעומד על גביו, כדאמרין גבי גט, אבל לישנה דעיסה זו סתמא לאו לשם פסח קיימא, ובודאי דלגבי ישראל, ביון דקא עביד, לפסח קעביד, זהו כפירש לשום מצוה. ומיהו היינו בשעת לישנה, דסתמא קיימא להכי, אבל שימור דקצירה, שאין סתם קצירה לכך, צריך שיזכור להפוך לשם מצוה, כדאמר רבא. אבל מי שאין לו חלק במצוה, אפילו בשעת לישנה לא עביד לשם מצוה. וכן נ' מדברי בעל הלכות שכי' ז"ל לישת גוי וחש"ו לא נפיק ידי חובתו. ע"כ.

כא.

הנה אזינן דדעת הרא"ה היא ברורה שאין זה בדומה ל"לשמה" שנצרך בגט וכיו"ב, דשם זה חלק מגוף המעשה, ועומד על גביו לא מהני, כל דהעושה עצמו, דהיינו הנכרי, אדעתא דנפשיה קעביד. ואילו כמצה אין צריך אלא שיהא משומר למצוה, דהיינו למה שציונה תורה לשומרה מחימוץ, ע"כ סגי בזה לדעתו, גם במה שהישראל עומד ורואה ומשמר שלא יגיע לידי חימוץ.

כב.

אכן דעת הריטב"א היא לכאורה שצריך ממש לשם מצוה, היינו שתיעשה המצה לשם מצות אכילת הכזית בלילה למצות. אך נלע"ד ברור שגם הריטב"א לא כיוון לזה, דהרי מסתייע מדעת בעל ההלכות, והרי זו כבר ראינו, כפי שהביא דבריו הה"מ רס"ל כהרמב"ם, שמצות שמירת המצות, היא רק זו, שנזהר בה שלא חבא לידי חימוץ, כמצות התורה שאסרה החמץ בפסח. וכד מעיינינן הרי גם מדבריו עצמו מוכח כן שגם הוא אינו מבדיל בין הלשמה שבכזית המצה שאוכל בליל פסח לחובתו, לבין מה שאוכל כל ימי החג. שהרי כתב שלגבי ישראל כיון שעושה העיסה לשם פסח, סתמו לשמה קאי, ואם נימא שהוא "לשמה" לשם קיום מצות אכילת הכזית לקיים המצוה "בערב תאכלו מצות", א"כ גם בישראל מה"ת לומר שסתמא לשמה לשם כזית זה, גם היכא "דלשם פסח קעביד", הרי כל הימים ודאי שאין צריך "לשמה" במובן זה של הכזית. וגם איהו לא אמר בלישנה אלא משום דישראל "לפסח קעביד", ולא אמר דסתמא גמ לשם אותו כזית קעביד.

כג.

אלא שנחלק עם הרא"ה בענין מה שנאמר "ושמרתם" דס"ל דהוא ג"כ דין בעצם עשיית המצה, ורק מי שעושה אותה בפועל, הוא שצריך שישמרה מחימוץ מצד המצוה "ושמרתם", וכמו בכל "לשמה". אם כי ההגדרה עצמה של "לשמה" שבמצה היא שונה, מאשר הלשמה שבגט וכיו"ב. כנלע"ד. ולהלכה נקטינן דכל שישראל עומד על גביו יוצא בה בשעה"ד (סי' ת"ס, מג"א סק"א בשם הב"ח).

וכן נראה שזוהי גם כוונת רש"י במש"כ בענין מצת כותי (גיטין י' א'): חובת לילה ראשון שהוא חייב לאכול מצה המשתמרת. שאפילו ידעין בה דלא החמיצה לא נפיק בה, אא"כ עביד לה שימור לשם חובת מצה דכתב "ושמרתם את המצות". ע"כ. הנה ג"כ לא אמר לפסול בגלל דלא עשו לה שימור לשם חובת מצה, אלא רק כד "ידעין בה שלא החמיצה"

וזהו בדוגמת בציקות של נכרים. אבל סגי בשמירתם לשם מה שחייבה תורה שלא תהא חמץ. ועיי אריכות גדולה בשאלה זו במנ"ח (מצי י') ואין דבריו מוכרחים.

כד.

שו"ר בס' ערוה"ש (סי' תנ"ג סעיפים י"ח - כ') שתלה מובן הלשמה של מצת מצוה במחלוקת הראשונים, אי מצה שבשאר ימי הפסח בעי שימור, או שאין צריך שמירה כלל, וסגי במה שברור שלא כא לכלל חימוץ. דלהני המקילים בשאר ימי החג מחמירים ודורשים לשם מצות מצה דכזית ראשון, שיהא בגדרי לשמה של כל המצוות. וכי להעיר במש"כ הפר"ח ז"ל: "אותם הנוהגים לאכול מצה בפסח משעת קצירה לא מקרי סייג אלא מילתא יתירתא הוא דקעביד". וכי ע"ז הערוה"ש (סעיף כ'):

ולענ"ד אינו כן, דהן אמוג דזהו שיטת רש"י ותוס' והרא"ש ועור קדמונים. אבל שטת הרי"ף והרמב"ם אינו כן. ולרירהו החיוב לאכול מצה שמורה בכל ימי הפסח. שהם אינם מפרשים שימור לשם מצוה אלא שמירה מחמץ. ואינם גורסים בגמרא דא"ל רבא הפוכו לשם מצוה, אלא לשם מצה, דכן הוא הגירסא ברי"ף. וז"ל הרי"ף שם: ומיבעי לי' לאינש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה, דכתיב ושמרתם את המצות (והך קרא אכל שבעה קאי, עיי"ש). ואמר להו רבא להנדו דמהפכי כיפי, כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה, כלומר הזהירו בהם שלא יבא עליהם מים, עכ"ל. והרי לא הזכיר לילה הראשונה, וגרס "לשום מצה" ולא "לשום מצוה". וביאר מפורש כלומר וכו' שלא תטעה שיש כאן איזה לשמה, אלא השמירה היא ממים מחימוץ. וזה שייך לכל ימי הפסח. עכ"ל.

כה.

הנה תלה המובן של מצת מצוה, אם היא מגדרי לשמה דכל המצוות, או שאינו אלא שמירתה מחימוץ במחלוקת הראשונים, אם יש דין מצת מצוה כל הפסח, או רק בליל פסח בלבד. והאומרים שאין דין מצת מצוה רק בלילה וכזית אחד בלבד, לדידהו כזית זה צריך בעשייתו כוונה לשם קיום מצות אכילת מצה בליל הפסח מדין "בערב תאכלו מצות". ומתוך קולתם כשאר ימי החג, מחמירים בפירוש "מצות מצה" דלילה ראשון.

אך לענ"ד, כאמור לעיל, אין כל קשר לדברים, דמוכן מצת מצוה הוא לכל השיטות, רק במובן השמירה מחימוץ, אולם כוונת השמירה היא, שתהיה מצד מה שאסרה תורה את אכילת החמץ, ולא סתם שמירה שלא יהא שם חמץ בפועל ואין זה תלוי בגירסא זו או אחרת.

ולפ"ז נראה שגם שמירה שלא יבא במצב חימוץ או ח"ח, גם לצורך אכילתה בערב פסח, מאחר ששמירה זו היא מצד איסור התורה של החמץ, שמתחיל משש שעות ומעלה, זה מספיק להחשב כשמירה גם לצאת בזה ידי חובתו בליל פסח. מאחר וכאמור "ושמרתם את המצות" היינו שמירתם מחימוץ בהתאם למה שאמרה תורה איסור החמץ (להוציא, כששומרו מלהחמיץ בגלל סיבה אחרת שהיא, וכמו בציקות שנכרים וכנ"ל), דעיי שנעשתה בה שמירה מעין זו, בהתאם למצות התורה - זוהי מצת מצוה. ולא סתם שמירה שלא יהא שום חמץ בפועל ואין זה תלוי בגירסא זו או אחרת.

כו.

ומתורץ מה שהתקשינו בירוש', לפי הס"ד שרבי לא אכל מצה בער"פ בגלל האיסור של אכילת מצה בער"פ, שהרי היה אפשרי לאפות מצות באופן שיהא מפורש שהם "שלא לשמה", כי לפי הנ"ל, הרי ציור כזה אינו קיים, מאחר שמיעד אותם לזמן איסור החמץ, הרי בהכרח משמרם בגלל איסור התורה שאסר החמץ מאותה שעה, נמצא שדין מצה זו כמצת מצוה. וממילא חל בה איסור אכילה דמצה, כמו כל מצה אחרת.

ואם ננקוט כשיטת ערוה"ש שיש בזה מחלוקת הראשונים, עכ"פ לא קשה מידי לשיטות המתירים בציקות של נכרים בערב פסח, סמה שלא אפו בבית רבי מצות מיוחדות לערב פסח, שיעשו מפורש "שלא לשמה", כי י"ל דאינהו נוקטים כשיטת הרי"ף והרמב"ם בענין המובן מצת מצוה, ולדידהו אין זו עצה. ורק בציקות של נכרים מותרים בערב פסח. אבל לא של ישראל כשמייחדם לערב פסח, ולשם כך שומר עליהם בכל ההידודים הנדרשים למצה הכשירה לפסח.

ובסיכום הדברים :

אם לשיטת המהרש"א (שאין לה שום סתירה, וכאמור היא תואמת את השיטה המפרשת את איסור האכילה בער"פ שבירוש' מדין היכר, והיא גם המקובלת להלכה, דמשו"ז איסור אכילה הוא כל יום י"ר, וכמו שפסק הרמ"א) אפילו בציקות של נכרים אסורים בערב פסח (אם כי בלילה אין בהם איסור, וכמו שנתבאר), ומכש"כ מה שישראל יאפה "שלא לשמה".

ולאידך דפליגי וסברי שבציקות של עכו"ם מותרים, מ"מ גם לדידהו כשישראל עושה כזה "שלא לשמה", אין זה מוציאה מכלל מצת מצוה, כל שמשמרה בגלל מצו, איסור התורה שאסר החמץ, ולשם זה הוא משמרה. וע"כ גם לשיטה זו, מצה זו תורת מצת מצוה עליה, ואסור לאוכלה בערב פסח, כמו כל מצה שהוכנה לצורך הפסח.

סימן לא: אכילת מצה בליל א' של פסח

א. גדרי "מצה עשירה"

ב. על מצות ה"כורד", בזמן המקדש ובזה"ז

א. גדרי "מצה עשירה"

א. במג"א סי' תע"א סק"ה, במש"כ בשו"ע דקודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה, כ' המג"א בשם המהר"ל והב"ח דזהו רק בנילושה במי פירות ללא תערובת מים "אבל נילושה במ"פ עם מים יוצאים בה בשעת הדחק - וא"כ אסור לאוכלה בערב פסח".



והקשה עליהם המג"א מהא דמקשה בגמרא (פסחים ל"ח ב) אהא דאמרין תודה ורקיקי נזיר יוצאים בהם (כשעשאים למכירה) והא מצה עשירה היא. ומשני דיש בהם רק קצת שמן, ע"כ אינם בגדר מצה עשירה. ולפי המהר"ל והב"ח דכל שיש בהם תערובת מים, גם אם היה שם שמן מרובה מ"מ יוצא בה, "מאי פריך דלמא מתני' מיירי בדיעבד יוצא בהם? אלא אפילו בדיעבד לא יצא". עכ"ד.

ויוצא שלדעת המג"א מותר לאכול בער"פ מצה עשירה גם כשיש בה תערובת מים.

ב. ויש לעיין בדבריו הרבה לענ"ד. וראשית נעיר, דלמרות שנראה מהמג"א שהמהר"ל והב"ח בחדא שיטה קאי להכשיר בשעה"ד מצה עשירה שיש בה גם מים, שיטות אלה, אליבא דאמת שונות הן, וכמו שיבואר בע"ה.

דזה לשון המהר"ל (גבורות ה' פרק מ"ח):

ודוקא מצה גמורה אסור לאכול אותה (בער"פ) פ"י מצה שיוצא בה לערב, אבל מצה עשירה שאין יוצא בה, אין אסור לאכול ... וכך פ"י הרא"ש והטור. ועפ"י דרכים אלה אנו למדים, שמי שאין לו מצה גמורה כלל, כי אם מצה עשירה, אין מצוה כלל לאכול אותה, שאם היה מצוה לאכול מצה עשירה, כשאין מצה אחרת, היה אסור אפילו מצה עשירה לאכול, שהרי ראוי להיות יוצא בה, כשאין מצה אחרת.

ויש לדקדק ע"ז, כיון דכתיב בערב תאכלו מצות, ומצה עשירה מצה היא, שהרי כל המנחות באות מצה, והיו נילושות בשמן. וא"כ היכא דאין לו רק מצה עשירה, ולא יכול לקיים מצות לחם עוני, למה לא יקיים מצות מצה, לכל הפחות, ולפ"ז אפילו מצה עשירה אסור לאכול.

אמנם בודאי, הא מלתא נראה פשוט, אם אין שום מים במצה דבכה"ג לאו משום מצה עשירה בלבד אינו יוצא בה, רק משום דלא בא לידי חימוץ, ובודאי דמצה שאינה באה לידי חימוץ אינו יוצא בה כלל. וכה"ג בודאי שרי. ע"כ.

ג. תוכן דבריו, שבמצה עשירה יש לדון בה מצד שני פסולים: א') מצד שאין שם מצה אלא מה שבא לידי חימוץ, דמה"ט אמרין (פסחים ל"ה א) דאין אדם יוצא י"ח באורז ודוחן וכיו"ב, משום שני: לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות - דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאינם באים לידי חימוץ.

וס"ל למהר"ל שאין הבדל בסיבה שבגללה אינה באה לידי חימוץ, אם הוא מצד מין הקמח עצמו, כגון אורז ודוחן וכו', או בגלל המשקה שנתערב בו הקמח, שבכל גווני, כיון שעכ"פ אינו יכול להחמיץ, לא קרינן ע"ז שם מצה.

וזה כשיטת הרמב"ן בפ' כ"ש שהשיג על בעה"מ בסוגיא דלחם עוני (דף ל"ו א) שכי' שם בא"ד וז"ל " ... שהרי הביאו בגמרא דברי ריב"ל שאין יוצאין ביום ראשון במצה עשירה כדברי ר"ע, ואם בלא מים תיפוק ליה משום שכל שאינו בא לידי חימוץ, אין יוצאין בו במצה". עכ"ל. והיינו דלזה אין צורך למעט מדין מש"י לחם עוני דמגופיה דקרא דנאמר במצות, התנאי שיעשה מדבר שיכול לבא לידי חימוץ נפקא לן. (אכן שיטת בעה"מ נראית שלא כן. ודו"ק).

ב) שבמצה נאמר "לחם עוני". וזה מוציא מצה שנילושה בשמן וכיו"ב שהיא מצה עשירה (פסחים ל"ו א).

ומחדש המהר"ל דיש נפ"מ רבה בין שני הנימוקים. שאם הפסול הוא משום שאין זו "לחם עוני", אכתי לא נפקע ממנה שם מצה, אלא שחסר בו תנאי נוסף שהוא "לחם עוני". ועל כן בלילה הראשון דיש בו מ"ע ד"בערב תאכלו מצות", כל שאוכל דבר שיש עליו שם מצה, שפיר מקיים בזה מ"ע זו, אע"פ שאינו מקיים מה שנאמר בזה "לחם עוני". על כן, אמנם כל עוד שיש לו מצה שהיא לחם עוני, ודאי שאין לו לקחת למצות הלילה מצה שאינה לחם עוני. אולם אם אין לו מצה שהיא גם "לחם עוני", לא ימנע מלקחתה לצאת בה חובת היום, שהרי עכ"פ מקיים הוא המ"ע "בערב תאכלו מצות".

אכן זהו רק במצה שאין בה אלא החסרון של "לחם עוני" וזהו כשנילושה עכ"פ עם קצת מים, שאמנם אין זה מקנה לה בגלל קצת המים תורת "לחם עוני", אבל עכ"פ שם מצה עליה שע"י מקצת המים שבעיסה ראוי היא להחמיץ, ע"כ שם מצה עליה. ולא כן אם לא היה שם רק שמן או מ"פ אחרים מבלי תערובת מים כלל, שאז אין עיסה זו ראויה להחמיץ כלל (וזה עפ"י המבואר בתוס' דף ל"ה ב ד"ה ומי). זו אין שם מצה עליה כלל "דומיא דאורז ודוחן", בזה גם בשעה"ד, היינו כשאין לו מצה אחרת, ג"כ אין שום ענין לקחת את זו בלילה הראשון של פסח, כי גם מצות, "בערב תאכלו מצות" אינו מקיים ע"ז. שאין מקיימים המצוה ע"י מצת אורז ודוחן וכיו"ב.

ועפ"י מסיק מהר"ל דהא דאמרין דמותר לאכול בער"פ מצה עשירה, לאו בכל גווני דמצה עשירה מיירי, אלא דוקא במצה שנילושה ללא שום תערובת מים כלל. ואילו בשיש בהם קצת מים, כיון שראוי לצאת בה בלילה בשעת הדחק, היינו כשאין לו מצה אחרת, אסור לאכלה בער"פ.

ד. ולא כן הם דברי הב"ח, דז"ל שם:

... גם מש"כ הטור שם דמצה עשירה אין יוצאין בה, יש לדקדק ע"ז דמנא ליה הא, דהא דתניא בפ' כ"ש: ר"ע אומר מה ת"ל לחם עוני - פרט לעיסה שנילושה בשמן יין ודבש, היינו דוקא בשמן יין ודבש, דכיון דאינו בא לידי חימוץ אינו יוצא בה ידי חובת מצה. אבל כל שאר מצה עשירה, שיש בה ג"כ מים, שבא לידי חימוץ, כיון דמצה היא יוצא י"ח בדיעבד. והלכך אסור לאכלה נמי בער"פ מחצות ולמעלה. ע"כ.

חזינו לדעתיה שמפרש הא דיליף ר"ע לפסול מצה עשירה ממה שנאמר "לחם עוני" אינו פסול נוסף על הפסול שאינו ראוי להחמיץ, אלא הוא הפסול הזה עצמו, משום "דאינו בא לידי חימוץ", אכתי לא היינו ממעטינן, אלא מיני הקמחים שמהם נעשית העיסה, שממהותם שאינם באים לידי חימוץ, אבל לא היינו ממעטים אם הקמח כשלעצמו ראוי להחמיץ, אילו היו באים עליו מים, אלא שבגלל משקה שבא לתוכו אינו ראוי להחמיץ, זה לא היה מתמעט. ולזה בא הכתוב "לחם עוני" לפסול מצה עשירה, דהיינו כשנילושה העיסה בשמן יין ודבש, ללמדנו שגם בכה"ג שאין הסיבה שאינו מחמיץ בגלל סוג הקמח, אלא גם כשהסיבה היא בגלל המשקה שעשו על ידה את העיסה, גם זהו בכלל הגריעותא של "אינו בא לידי חימוץ".

ה. לכאורה ק' לשיטת הב"ח, דר"ע לא יליף מ"לחם עוני" פסול נוסף, אלא מרחיב הפסול דאינו ראוי להחמיץ, דהנה שם בסוגיא (דף ל"ו א) מקשה על דברי ר"ע אלו מבריינתא דנאמר שם משמו של ר"ע שלש עיסה בין שמן ודבש לר"א ורי

יהושע "ולא אמרו לי דבר". והרי ברייתא זו שנחלקו ר"ג ורבנן בלש עיסה ביין שמן ודבש שלר"ג תשרף מיד, שא"א להזהר בה שלא תחמיץ ואילו לרבנן תאכל. והרי כאן המדובר על כרוך בנילושה בתערובת מים, שהרי כפי שהעלו התוס' והוכיחו דבריהם (דף ל"ה ב הנ"ל) עיסה שנילושה במי פירות ללא תערובת מים, אינה ראויה להחמיץ כלל, א"כ פלוגתייהו דר"ג ורבנן, דעלה קאי גם ר"ע, המדובר בעיסה שהיה בה תערובת מים, שע"כ ראויה היא להחמיץ. ומאי קושיא היא לפי הב"ח, הרי אין הנידונים דומים, דר"ע הפוסל משום "לחם עוני" הוא בשנילושה ללא תערובת מים "דאינו בא לידי חימוץ". ואילו הא דר"ע דברייתא דנחלקו בה ר"ג וחכמים המדובר בשהי שם תערובת מים. ותמוהים מאד דברי הב"ח.

וני דהב"ח פירש הסוגיא כדעת רש"י שם (בניגוד לדעת התוס' הנ"ל שדחו שיטת רש"י) שמפרש המדובר בשאין בו תערובת מים. וצ"ל דס"ל לרש"י דאיכא פלוגתא דתנאי בהא מילתא אי מ"פ בלי מים מחמיצים, דר"ג ס"ל דראויים להחמיץ, וזה כדעת אב"י להלכה (להלן דף מ' א), ולדידי פלוגתתם דר"ג וחכמים אינה אלא אם ניתן להשמר שלא תחמיץ או לא. (וורבא דפליג עליה דאב"י התם י"ל דמפרש דרבנן פליגי על יסוד דבריו של ר"ג וס"ל דבלי תערובת מים אינו ראוי להחמיץ כלל. וע"ז מתייחסים דברי ר"ע, כשלא הי' שם שום תערובת מים. וע"כ שפיר הקשה דר"ע אר"ע).

אמנם כן, לפ"ז תמוה מהו זה שהקשה בדעת הטור, הרי פשוט דהטור נוקט בשיטת התוס', דר"ע, וכן ר"ג וחכמים כולם דנים על מצה שנילושה במ"פ בתערובת מים. ומכאן שגם ר"ע דמיעט מקרא "לחם עוני" מצה עשירה, בכה"ג מיירי שראוי להחמיץ, וא"כ בהכרח שהוא פסול מצד עצמו, ולא מצד שאינו ראוי להחמיץ. וצ"ע רב).

ו. מסקנת הדברים, דהמהר"ל והב"ח, אם כי שניהם מסיקים לאיסור המצה בערב פסח, גם במצה עשירה, כל שהי' תערובת מים, אך נימוקיהם שונים:

לפי המהר"ל, במי פירות בתערובת מים, ידי מצה יצא, ידי "לחם עוני" לא יצא, והכל מן התורה, ואין כאן הבדל בין לכתחלה לדיעבד, שאם יש לו מצה אחרת, ודאי חייב הוא מן התורה לקחת מצה שיש בה גם משום "לחם עוני", אולם, כשאין לו מצה אחרת, מצות עשה לקחת מצה זו, שהרי מקיים על ידה מצות "בערב תאכלו מצות", ומה שאינו מקיים הא' ד"לחם עוני" - אנוס הוא.

ואילו לפי הב"ח דמחלק בין לכתחלה לדיעבד, הוא משום דס"ל דמן התורה כל שיש שם תערובת מים, והרי זה בא לידי חימוץ, יוצא בזה ידי חובתו, ורק מדרבנן אמרינן, כיון שאינו בא לידי חמץ גמור, רק חמץ נוקשה (כדכתבו התוס' שם) אינו יוצא אלא בדיעבד, ולא נתמעט מן התורה אלא מ"פ בלי תערובת מים, ומטעם שבכה"ג אינו בא לידי חימוץ.

ז. ולפי המבורר נראה לתרץ שיטות אלה ממה שהשיג עליהם המג"א ודחה דבריהם, וזה ממה שהקשו בגמרא בלחמי תודה ורקיקי נזיר, איך יכול לצאת על ידם מ"ע דמצה, דהרי מצה עשירה היא. והקשה עליהם, דהרי י"ל כוונת הדברים היא שיוצא בדיעבד.

אכן להאמור, הרי למהר"ל אינו יוצא בהם הדין ד"לחם עוני", והוא מן התורה כנ"ל, ולא אמר שיקח מצה זו אלא כשאין לו מצה אחרת, א"כ שפיר מקשה בגמרא דלשון המשנה שיוצא בהם י"ח, משמע שיוצא כל דין חיובו, והרי אין זה אלא מקצת מהמצוה, דדין "לחם עוני" לא קיים ולא יצא בהם.

וגם לפי הב"ח נראה דלק"מ, דהרי הא דמכשרין כשעשאן למכירה מבואר בגמרא, שהוא משום דאמרינן "אימלוכי אימליך, אמר אי מזדבין מזדבין, אי לא מזדבין איפוק בהו אנא". ואם אין הדין שראוי לקחתם לכתחילה בכדי לצאת בהם, אלא רק שאם אכל מצה זו יצא בדיעבד, והיינו כנ"ל דמדרבנן ודאי אין ראוי לקחתם ע"מ לצאת בהם, מהיכי תיתי לומר שהיתה כוונתו מעיקרא כשעשאם למכירה לשם לחמי תודה. שהיתה מחשבתו, שאם לא ימכרו יקחם לשם לצאת בהם י"ח מאחר שלכתחלה הרי אסור לקחתם לזה.

ומכיון שמן הסתם, אין לומר כלל, שחשב לכתחלה להשתמש בהם (אי לא מזדבין) לצורך ליל הפסח, הרי לא היו מיועדים למטרה זו כלל, גם אם היו ע"מ למכרם, וממילא הרי גם בדיעבד אינו יוצא בהם, שלא היו לשם שמירת מצות מצה דפסח כלל וכלל. ודו"ק.

ב. על מצות ה"כורד", בזמן המקדש ובה"ז

א. הסוגיא פסחים (דף קט"ו א) מביאה מחלוקת תנאים בענין סדר אכילת פסח מצה ומרור בזמן שביהמ"ק היה קיים. וחלוקים הרשב"ם והתוס' בפירוש הסוגיא. לדעת הרשב"ם יש בזה שלש דעות: דעת הלל (הזקן), דעת רבנן שבברייתא, ודעת רבנן כפי שבא בקבלה משמו של ר' יוחנן. לדעת הלל יש לכרוך את שלשת הדברים ולאכולם יחד, וזהו סדר מצות אכילתם, ומבואר בגמרא נימוקו של הלל שאין מצוות מבטלות זא"ז; ודעת רבנן שבברייתא שאמנם גם הם מודים שאין מצוות מבטלות זא"ז. אולם קים לן מלשון הכתוב שנאמר בפסח על מצות ומרורים יאכלוהו, וממה שלא נאמר יאכלו, בא הכתוב להשמיענו שאפשר לאכול גם כל מין בפני עצמו; דעה שלישית, והיא דעת רבנן כפי שמסר ר' יוחנן, שאין לאכולם אלא כל מין בפני"ע, כי מצוות מבטלות זא"ז.

לדעת התוס' אין לפנינו אלא שתי דעות. הברייתא באה לפרש דעת הלל, שגם לדעתו אין הכריכה אלא מצוה מן המובחר, כפשטות לשון התורה, אולם בדיעבד יוצא גם כשאכלם בנפרד, ודיוקו של הלל הוא מלשון יאכלוהו, "שאפילו כ"א בפני"ע ג"כ יוצא". וזה מפני שסובר שאין מצוות מבטלות זא"ז, וע"כ לא היה הכתוב צריך להשמיענו שניתן לאכולם יחד כפשטות לשון התורה "על מצות ומרורים יאכלוהו", כלומר - את הפסח; אלא שבא להשמיענו שזו מצוה מן המובחר. ואילו דעת רבנן היא, שעיקר המצוה שיאכל כל מין **בנפרד**, אלא שבאה התורה להורות שאפשר גם לאכולם יחד, אעפ"י שתמיד מצוות **מבטלות** זא"ז, גילתה התורה **שבנידון** זה אינן מבטלות.

ב. המסקנה לפסק הלכה, קובעת הסוגיא, שלא הוכרע אם כהלל ואם כרבנן, ומכאן לזה"ז שאין שם פסח, ומצה בזה"ז היא מן התורה כלשון הכתוב "בערב תאכלו מצות", ואילו מרור הוא מדרבנן בזה"ז, ובאופן שזה **לכל הדעות** - רשות או מצוה דרבנן, מבטלת המצוה דאורייתא הנאכלת איתה בכריכה אחת, ע"כ יש לאכול קודם את המצה בברכת אכילתה דהיינו -

המוציא על אכילת מצה ואין לכורכה עם המרור, כיון שהמרור שהוא דרבנן, יבטל מצות אכילת המצה. אח"כ יאכל המרור עם ברכת אכילתו, ואינו יכול לאכול עם המרור גם מצה, שכן מצה זו אינה אלא רשות, אחרי שכבר יצא באכילתה לפני כן. וזהו מפני שחוששים לדעת **רבנן**, שאילו לפי הלל שיש לעשות זכר למקדש מדרבנן, הרי המצה והמרור (שאוכלן אחר שאכל המצה לחיוב התורה) שניהם דרבנן, ואין מבטלות זא"ז, ואח"כ - בכדי לצאת גם לדעת הלל מדין זכר למקדש, כורך המצה והמרור ביחד ואוכלם, ואילו לדעת רבנן כבר יצא ידי חובתו, בזה שאכלם בנפרד.

ג. ולא כן היא דעת הרמב"ם, דזה לשונו בהלכות אלו (פרק ח' מהל' חמץ ומצה, הל' ו'-ח):

ולוקח שני ריקים ... ומברך המוציא לחם מן הארץ ... ואח"כ כורך **מצה ומרור** כאחת ... ומברך ... על אכילת **מצות ומרורים**, ואוכלם. ואם אכל מצה בפני"ע ומרור בפני"ע. מברך ע"ז בפני"ע וע"ז בפני עצמו. ואח"כ מברך ... על אכילת הזבח ... ומברך ... על אכילת פסח ואוכל מגופו של פסח, בזה"ל שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם, חוזר ומברך על אכילת מצה ... וחוזר ומברך על אכילת מרור ... וחוזר וכורך מצה ומרור ... ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש. ע"כ.

ויש בדבריו כמה מילתא דתמיהה, ומהם שכבר עמדו שם נז"כ: כתב שברכת "המוציא" בזמן המקדש היא ברכה בפני עצמה, ואינו מברך עמה גם על אכילת מצה. וזה מנוגד לכאורה למה שאמר שם רב חסדא לעיל בענין מי שאין לו אלא חסא (היינו מרור) גם לטיבול ראשון, שמברך שנים - גם בפה"א וגם על אכילת מרור, אעפ"י שעדיין לא הגיע זמן אכילתו, וזה מפני שלא יתכן לדעתו "שאחרי שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה". וא"כ מטעם זה גם במצה לא יתכן שיברך על אכילת מצה, אחרי שכבר מילא כריסו לפני כן בברכת המוציא. ועיי"ש (הל' ג') שהרמב"ם פוסק כר"ח בענין ברכת המרור. אמנם כן, גם סדר האכילה, אחר שאכל מהמצה ע"י ברכת המוציא, הוא לפי הרמב"ם ע"י כריכתו עם המרור, וכן הוא גם סדר הברכה שלהם, אך גם זה אינו מובן, שהרי כבר יצא י"ח של אכילת מצה, א"כ מה טיבה של אכילה וברכה נוספת זו על מצות ומרורים, כן הרי כ' שם שניתן גם לברך ולאכול כל א' בפני עצמו.

ובזה י"ל, דהנה התוס' שם (ד"ה מתקיף) דייקו בדעת ר"ח דמצוות צריכות כוונה, וממילא בזה שאכל הירק שלא בתורת כוונת מצות מרור לא יצא ידי אכילת מרור. ודברי ר"ח הם לא משום שכבר יצא ידי חובת מרור, אלא משום דאין נכון לברך על המרור, "כיון שכבר מילא כריסו". אולם הרמב"ם פוסק (שם פרק ו' הל' ג') אכל מצה בלא כוונה - יצא י"ח, הרי דס"ל אין מצוות צריכות כוונה. ולפ"ז דברי ר"ח מתפרשים מפני שכבר יצא י"ח, לא שייך לחזור ולברך. וזה שייך רק בענין **המרור** בזה"ל. ולא כן באכילת מצה ומרור בזמן ביהמ"ק שכורכם יחד, שכפי שבי"ש הרמב"ם הראוי לכתחלה, בזה י"ל דלכו"ע מה שאכל לפני כן מצה **לחוד**, אינו יוצא **י"ח אכילת הפסח** "על מצות ומרורים" כיון שאין זה סדר אכילתו הראוי, ורק אילו יכיון במפורש לצאת בזה יוצא, אבל לא - כשלא כיון לכך, ע"כ יכול הוא לחזור ולברך בסדר האכילה של כורך, ואף גם אם משנה ואוכל כ"א בפני"ע ג"כ רשאי לברך, כי לא יצא י"ח אכילת המצה שהיא יחד עם הפסח, בזה שבירך קודם ברכת המוציא.

אך אין מובן עצם סדר האכילה של המצה ומרור בהתייחסות לאכילת הפסח, כמו שהוא גם נוסח הברכה "על אכילת מצות ומרורים", והוא איננו בכריכה עם הפסח, אלא בכריכת המצה עם המרור, ואילו הפסח אוכל בנפרד, וזה לא כרבנן ולא כהלל, וכבר עמדו ע"ז המפרשים.

וכן יש להפליא שבי"ה הרמב"ם הלשון סתמי בענין הכריכה שהוא "זכר למקדש" ולא הוסיף - "כהלל". ומשלא הזכיר כלום על דעת הלל, לא נדע איזה זכר למקדש אנו עושים. וכל זה צ"ע.

ד. ע"כ נראה שהרמב"ם מפרש הסוגיא **באופן אחר** מהרשב"ם והתוס'. וס"ל להרמב"ם שכל הדיון אם מצוות מבטלות או אינן מבטלות זא"ז בנידון שלנו, הוא רק באשר לכריכת הפסח יחד עם המצה והמרור. ואילו על כריכת המצה עם המרור, אין דיון, ואין זה שייך לנדון זה, כי לשון הכתוב "על מצות ומרורים" קובע במפורש שמצות המצה והמרור היא שיאכלו יחד זה עם זה, ול"ש כלל לדון שיבטלו זה את זה, **כי שניהם יחד** מהוים המצוה וכל אחד אינו אלא חלק מהמצוה. וע"כ זהו לדעת כו"ע, ואינו שייך כלל גם למחלוקת של הלל וחכמים, שלא נחלקו אלא לענין כריכת המצה והמרור עם הפסח יחד. שלדעת חכמים אם יכרוך יחד, יש לדון מצד מצוות מצה ומרור מבטלות את הפסח (או אולי הפסח יבטל גם המצה או המרור, כיון שעל כל אחד יש מצות אכילה). ואילו הלל סובר שמצוות אין מבטלות זא"ז, ע"כ למרות שאין שלשת הדברים מהוים מצוה אחת, דוגמת המצה והמרור, מ"מ אמרה תורה "על מצות ומרורים יאכלוהו" היינו שיש לאכול הפסח לקיום מצותו יחד עם קיום המצוה של מצות ומרורים.

ה. ודברי הגמרא יתפרשו כך, דאמנם ר' יוחנן פירש הברייתא דהדיון הוא אם לכרוך הפסח עם המצה והמרור כדעתו של הלל, או שיתכן לחלקם. אבל רב אשי הקשה שהרי לפי הברייתא גם רבנן מודים שניתן לאוכלם עם הפסח, ומודים שאין מצוות מבטלות זא"ז, על כן מפרש הברייתא אחרת - והיינו שהדיון בברייתא הוא לא על צירוף הפסח אל המצה ומרורים, כי בזה דעת רבנן חולקת מצד מצוות מבטלות זא"ז, ואין הדיון אלא אם עכ"פ יש חיוב בדוקא לכרוך המצה עם המרור, כדרך שלהלל יש לכרוך שלשתם יחד, ואין דעת הלל אלא לדוגמה של האכילה יחד, וע"ז מסיקה הברייתא, דלדעתם ממשי"כ יאכלוהו למדים גם שניתן לקיים המצוה של אכילת הפסח על מצה ומרור גם כשאינו כורך המצה והמרור יחד.

וזהו לגבי זמן המקדש, ואילו בזה"ל - מאחר שאין פסח וממילא מצות המצה והמרור שונות במובן חיובם, כי מצה גם בזה"ל מן התורה, ומרור דרבנן, ומכיון שלרבנן מצוות מבטלות זא"ז אי אפשר כיום לכרוך המצה והמרור, כמו שהיתה המצוה בזמן המקדש (גם לדעתם - וכנ"ל), ע"כ מוכרח הוא לאכול המצה לחוד, וממילא אין כבר מקום לחלק בין ברכת המוציא לאכילת מצה, אם יברך רק המוציא ויאכל המצה שוב אינו יכול לברך שוב על אכילת מצה, שהרי מצוות א"צ כוונה, וכנ"ל. ע"כ בזה"ל מברך שתי הברכות יחד. וממילא זה מחייב גם המרור לאכול בנפרד לדעת רבנן, שאל"כ תבטל אכילת המצה שאינה אלא רשות (אחרי שכבר יצא י"ח) את המרור. אכן מאחר שבזמן המקדש הרי גם לדעת רבנן היתה המצוה של אכילת מצה שקשרה תורה לאכילת הפסח (ככתוב על מצות ומרורים יאכלוהו שאמנם אינו מתפרש בכריכה אחת, אבל בהקשר ובכוונת תכיפה של שתי האכילות זו לזו) על כן "זכר למקדש" כורך שני המינים - המצה והמרור ואוכלם יחד. וזהו

זכר למקדש אליבא דכו"ע ולא רק להלל, שהרי גם לרבנן המצוה היתה לאכול הפסח "על מצות ומרורים" יחד. ע"כ השמיט הרמב"ם המלה כהלל, (ואולי לא היתה לפניו הגירסא, או אף אם היתה, הרי פירושה היה - גם כהלל, דזה אינו שנוי במחלוקת כלל).

ו. נמצא הכל מיושב בדעת הרמב"ם. שבזמן המקדש, האכילה הראשונה של המצה, לא היתה אלא למצות היום, ומברך רק ברכת "המוציא" ולא בכוונה לצאת בזה אכילת מצה, שזו מצותה מן הראוי לכורכה יחד עם המרור ולתכוף אליה אכילת הפסח (אם כי מקדים ברכת הזבח כדי שיהא נאכל על השובע). וכיון שעיקר מצות אכילת המצה בזמן המקדש הוא עם המרור, על כן אינו יוצא באכילתו הראשונה מצות אכילת מצה, שאינו מכין למצוה זו. וסדר המצוה אינו ראוי שיאכל המצה בנפרד, ואח"כ אוכל המצה והמרור ואינו רשאי לכרוך הפסח עמהם, כי יש לחשוש לדעת רבנן דפליגי אהלל וסברי שמצוות מבטלות זא"ז. אכן גם להלל י"ל שיוצא בכה"ג דלא אמר אלא שמצוה מן המובחר לכרוך שלשתם יחד, וכל זה בזמן המקדש.

ובזה"ז שאין שם פסח, אי אפשר לדעת רבנן לכרוך המצה והמרור יחד כי אז יבטל המרור את המצה. וגם לדעת הלל אין צורך לכורכם יחד, אם כי לדעתו אין מצוות מבטלות זא"ז. וכן הוא באשר למרור, אחר שכבר יצא ידי מצות מצה. ושוב אח"כ יש לעשות זכר למקדש, וזה אליבא דכו"ע, דבמקדש עיקר מצות אכילת המצה הרי היתה בכריכה עם המרור, ע"כ עושה זאת, להוות זכר למקדש שראוי לעשותו כך גם לדעת רבנן. ומסולקות לפ"ז כל הקושיות בדעת הרמב"ם.

ז. ולכשנעניין בדבר נוכח, כי הם הם גם דברי הרי"ף שהעתיק הברייתא כפי שהביאה ר' יוחנן שחולקים עליו חבריו על הלל, והשיגו בעה"מ שלמסקנת רב אשי ברייתא זו אינה חולקת על הלל. וזה כשיטת הרשב"ם. והרמב"ן במלחמות יישוב הרי"ף כפי שפירשו התוס'. אולם כל זה לא נתפרש ברי"ף, אך לדברינו מסתבר שהרי"ף יתפרש כמו שפירשנו ברמב"ם, והדיון בברייתא הוא לא על כריכת שלשת הדברים יחד כהלל, אלא שני הדברים גרידא - המצה והמרור, וזה כדרך שהלל אכלם שדקדק שם הרמב"ן שאינו ממש כדעת הלל, עיי"ש, אלא כדרך שהיה עם שלשתם, יש מקום לומר שיש לכרוך את המצה עם המרור, וכנ"ל ודו"ק.

סימן לב : בשיטת הרמב"ם בדין בל יראה ובל ימצא

א.

כתב הרמב"ם (פ"א מחמץ ומצה, ה"ג): אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו, כדי שיעשה בו מעשה. ע"כ.

ובמל"מ שם הביא מש"כ התוס' (פסחים כ"ט, ב) בשם הרי"ף שהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו על ב"י וב"י, משום דהוי לאו הנליע וכן הוא תלמוד ערוך (שם צ"ה א) שחמץ הוי לאו הנליע שאינו לוקה עליו. ותמה לפ"ז על מה שכי הרמב"ם שלוקה אם היה ע"י מעשה. והרב המגיה הביא שם (בסוגריים) בשם ה"ס דבר שמואל דתירץ דאיידי בשביעי של פסח בשבת וקנה בו ביום מן הנכרי שא"א לקיים בו מצות שריפה. ודקדק בו דלמה הוצרך להעמיד כשחל שביעי של פסח בשבת, מאחר דפסק הרמב"ם (להלן פ"ג ה"ח) דהמוצא חמץ ביו"ט כופה עליו כלי ואינו יכול לבערו ביו"ט, ובהה"מ שם מבואר מלשון הרמב"ם שהמדובר גם בחמץ שלא ביטלו ביו"ט "אעפ"כ אינו יכול לשורפו ביו"ט ולא לפררו ולזרותו לרוח". א"כ גם ביו"ט שחל בחול אינו יכול לבערו ביו"ט, וא"כ אין לו דרך לקיים העשה, ושפיר לוקה.

וכ' לתרץ בזה, דביו"ט שחל בימי חול י"כיון דלא אסיר אלא מדרבנן לא קרינן ביה שביטל העשה דזה אנוס הוא שאסרו חכמים את הדבר. אבל בשבת דמן התורה אינו יכול לשורפו וגם לא לפררו... דבנידון כזה שצריך לפוררו עד אשר דק, כדי לזרותו לרוח כו"ע מודו דהוי תולדה דטוחן וחייב חטאת ... וכיון שכן נמצא, שאינו יכול לקיים העשה. וזה שהוצרך הדבר שמואל לאוקמי בשבת דוקא". עכ"ל.

ב.

דבריו תמוהים בתרתי. חדא, דאי איתא דכשאנו יכול לקיים העשה והוי אנוס בזה אינו לוקה, א"כ במה נגרע כשאנו יכול לקיים העשה מכוח איסור תורה, כגון בשבת, מהא דאנוס הוא מצד תקנת חכמים, שאסרו עליו מעשה הביעור. ותו, דאליבא דאמת נקטינן כמ"ד קיימו ולא קיימו כדפסק הרמב"ם (פ"ט מסנהדרין פ"ד ה"ד שם בכ"מ): עבר על לאו שניתק לעשה והתירו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו שלא תקיים עשה שבו תלקה, ועבר ולא קיים העשה, הרי זה לוקה, ע"כ.

וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מה' שחיטה ה"ב וג') .. וכן כל מצות ל"ת שניתקה לעשה, חייב לקיים עשה שבה, ואם לא קיימו לוקה. בא אחר וחסף האם מידו ושלחה או שברחה מתחת ידו שלא מדעתו לוקה שנא' שלח תשלח עד שישלח מעצמו, והרי לא קיים עשה שבה עכ"ל. הרי מבואר שגם אם הוא מנוע בגלל אנוס מלקיים המעשה הרי הוא לוקה, א"כ מה פטור יש כשאנו יכול לקיים העשה מחמת אנוס, עכ"פ כיון שאינו מקיים העשה הרי"ז לוקה.

ג.

ונראה כוונתו עפ"י התוס' שבת (דף ד' ד"ה קודם) שהקשו שם במה שנסתפק בהדביק את הפת בשבת אם התירו לו לרדותה קודם שיבא לאיסור סקילה, והקשו התוס' מהו הספק "פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסר לו". ומתיר הרשב"א דאם לא התירו לו לא יתחייב סקילה, כיון שמניח לרדותה ע"י מה שאנו אוסרים לו, ע"כ. היינו שכיון שהדבר בידו ורוצה לרדות, אלא איסור חכמים מונע ממנו, והא שנמנע הוא בגלל שחכמים אוסרים, ורוצה לשמע בקולם, כה"ג אינו חייב. א"כ י"ל

דכשם דהתם הרי עשה מלאכת האפיה בהכנסה לתנור, אפי"ה כיון שיכול להציל עצמו ע"י שירדנה, אינו חייב, כל שנמנע על ידינו מלעשות זאת, והוא נשמע לנו. א"כ מכש"כ בנדון של לאו הנל"ע שהי' יכול לקיים העשה אם ע"י שריפה ואם ע"י פירור, ונמנע מחמת איסור דרבנן, כל כה"ג אינו לוקה. וזהו שכתב "דזה אנוס הוא שאסרו חכמים את הדבר", כלומר, שהרי בעצם יכול הוא לעשות זאת, ונמנע רק בגלל ששומע דברי חכמים, כל כה"ג נחשב כאילו קיים, ולא כן כשאסור הוא מצד מלאכת שבת דאורייתא, דאינו יכול לקיים פעולה, דאז יתחייב חיוב סקילה, א"כ אין זה בידו כלל, ע"כ חייב, אע"פ שזה שלא קיים העשה היה מחמת אנוס, דאנוס אינו פוטר בלאו הנל"ע.

ד.

אך כד מעיינינן נראה שענין זה אינו דומה להא דהתוס'. דהרי לכאורה קושית התוס' תמוהה, שהקשו "פשיטא שלא ישמע לנו", דהרי י"ל דאמנם מרצונו לא ישמע לנו, אך הרי בידינו למונעו מלעשות הרדיה, גם אם ירצה בכך, כיון שרוצה לעבור על איסור דרבנן נעכב דרכו גם בעל כרחו. אלא כוונת התוס' פשוטה דכל כה"ג שאם ירדה אינו חייב, הרי פירוש הדבר שמלאכת האפיה לחייב עליה אינה נגמרת עם הכנסת הפת לתנור, אלא בזה שנאפית בפועל. וכיון שבידו לרדות ועל ידי זה למנוע האפיה וממילא שלא להתחייב משום מלאכה דאורייתא, והוא אכן רוצה לעשות זאת, אלא שעומד נגדו איסור דרבנן, פשיטא שלא נוכל למנוע ממנו לעבור על הדרבנן כדי להציל עצמו ממתנה, דהר"ז בגדר פקו"נ שלצורך זה הותרו גם איסורי תורה, ומכש"כ איסור דרבנן. ואעפ"י שלפני כן אמנם היה ברצונו לעבור באיסור, מ"מ לא יתכן שנמנע ממנו אח"כ כשחוזר בו, ורוצה לתקן מה שפגם ולא להחיל על עצמו חילול שבת. זוהי קושית התוס'. וע"ז הוא דתירץ הריב"א דשאלת הגמרא היא, שמא לא נתיר לו הרדיה, מפני האיסור דרבנן, ואעפ"י לא יתחייב מיתה, כיון שנמנע בגללנו מלרדות. ע"כ שפיר הוא מקום להסתפק, אם יותר לו לרדותה, ויציל עצמו מאיסור תורה, ע"י עבירה דרבנן, או שלא נתיר לו לרדותה, ואעפ"י לא יתחייב מיתה, כיון שהמניעה היא מצד חכמים. וכל זה שייך בענין האפיה, שהאיסור טרם נעשה. משא"כ בנידון קניית החמץ שעבר על הלאו דב"י וב"י מיד כשקנה, אלא שבידו לתקן ולנתק האיסור ע"י מעשה, כיון דבזה עומד האיסור דרבנן מלעשות זאת, ואין הדבר כרוך בפקו"נ, וידע מעיקרא שלא יתן לו לתקן האיסור ע"י קיום העשה (והרי גם ניתן להתרות בו בשעת עבירת הלאו, ואפילו אם לא יאמרו לו זאת, הרי לא גרע מהא דחטף חבירו מידו, או שברחה מעצמה) ודאי שנמנע ממנו מלתקן העשה, ויתחייב מלקות. א"כ אכתי קשה הא דהדבר שמואל, דמצי לאשכוחי בפשיטות, כשקנה החמץ או חימצו בשביעי של פסח, דלוקה מפני שאינו יכול לקיים העשה בו ביום, משום איסור דרבנן דקאי קמיה ואף אם ירצה לעבור על הדרבנן, נמנעו מזה בידים.

ה.

ונראה לבאר הדבר שמואל באופן אחר.

דהנה בהא דאמרין במוצא חמץ ביו"ט של פסח כופה עליו כלי (או"ח סי' תמ"ו א וברמ"א שם שאינו יכול לטלטלו) כי המג"א (ס"ק ב) שהטלטול אסור משום מוקצה, ואעפ"י שיש בו עשה דתשבייתו, אינו דוחה האיסור דרבנן משום דלא הוי בעידנא שקיים לגבי האיסור דרבנן. והעיר ע"ז בהגהות הגרע"א: לכאורה קשה דיבערנו במקומו (כלומר ישרפנו) דהוי בעידנא, וצ"ל כיון דמדאורייתא מהני פירור, ואפשר לקיים שניהם אסור לשורפו. ואחרי דאסרו חז"ל טלטול מוקצה אסור לפרר, דלא הוי בעידנא, ולשורפו במקומו ג"כ אסור דמדאורייתא לא דחי כיון דאפשר לקיים העשה ע"י פירור וזורה לרוח. עכ"ל. מדבריו נראה דבפירור אין משום מלאכה כל עיקר, ושלא כדמסיק הרה"מ שבמל"מ שהבאתי לעיל. וכ"כ מהמג"א שם, שלא דן אלא על טלטול, ולא על הפירור.

ו.

על דברי הגרע"א הללו תמה בס' אמרי בינה (ה' פסח סי' ט"ו ד"ה וראית) וז"ל:

"ולא הבנתי הא מבואר בתוס' דאף לאחר הביטול, אף דהביעור לא הוי אלא מדרבנן מ"מ הוי צורך קצת, כיון דעכ"פ מדרבנן יש צורך בהבערה, וכו'. והסוברים דאחר ביטול אסור לשורפו, היינו לא הוי אף צורך היום קצת וכו'. וא"כ אם לא ביטלו, כיון דלדעת התוס' אמרינן מתוך, מצד החיוב הבערה ליכא בו, רק מצד מוקצה, יקשה שוב יבערנו במקומו. דאף דיכול לפרר מה"ת, מ"מ כיון דמדרבנן אסור לטלטל משום מוקצה יהיה שוב מותר בשריפה. עכ"ל.

ז.

ונראה דלא דק. דלא דן הגרע"א מצד ענין "מתוך", דבזה דן המג"א (שם ס"ק ג במש"כ הרמ"א שם: גם לשורפו במקומו - אסור) משם הכס"מ: כיון דלית ביה צורך היום כלל לא אמרינן "מתוך" וכו', עיי"ש. ולא הוקשה לו לרע"א אלא בהא דכ' המג"א דמשו"ה לא הותר הטלטול מכיון עשה דוחה ל"ת (דדן גם בגוונא שנתחמץ ביו"ט ולא נתבטל החמץ) משום דלא הוי בעידנא דע"כ אין העשה דוחה, והקשה רע"א דאמאי לא ישרפנו במקומו משום המ"ע דתשבייתו, דזה הוי בעידנא.

וע"ז כתב הגרע"א לתרץ דכיון דיש דרך אחרת לקיים העשה דתשבייתו - ע"י פירור, אין עשה דוחה ל"ת, שהרי ניתן לקיים שניהם מדין התורה. ולזה לא שייך מה שרבנן מנעו הפירור בפועל מצד הטלטול, כיון דמדין תורה עכ"פ ניתן לקיים שניהם. והוי כמו אריא דרביעא שמשו"ז אינו יכול לקיים העשה, דמ"מ אין בכוח העשה לדחות את הל"ת, כיון שהעיקר אינו אלא מבחינה חיצונית, ולא מעיקר הדין של העשה.

ח.

ומה שאין כאן "מתוך", שבזה כ' המג"א שזה משום שאין בו צורך היום כלל. כוונתו לפי מה שכי' לעיל שגם בלא ביטול החמץ אינו עובר כשמששה בחג על ב"י וב"י כיון שהוא אנוס. דמשום זה הוא בגדר "שלא לצורך כלל". ולא דמי להא דאמרין בסוגיא דפסחים (דף ה' ב) להוכיח דר' עקיבא לית ליה "מתוך" דאל"ה היה מקום להתיר שריפת חמץ ביום א' דפסח מדין "מתוך". דהתם אמור, אילו הפירוש ד"אך ביום הראשון תשבייתו" הכוונה ליום ראשון של החג כי אז היה זה

ודאי צורך היום, והיה נכון להתירו מדין מ"תוך". אבל בזה שגם אם לא נתיר השריפה לא יעברו בשום איסור, דהוא אנוס, אין ה"מתוך" יכול להתיר שהרי כיון שהוא פטור מצד אונס נמצא שאין צורך היום כלל.

[ואילו היה שייך בכה"ג "מתוך" כי אז היה אפשר גם להתיר טלטול המוקצה גם אם זה לא בעידנא, דמ"מ הרי צורך היום הוא, אלא משום שאין עליו שום חיוב כיון שהוא אנוס, וכנ"ל].

וטעם "אנוס" כשם שמשו"ז אינו עובר על ב"י וב"י, כן מטע"ז עצמו א"ע גם על העשה דתשבינו. וע"כ מזה לא הוי קשה לרע"א כל עיקר. וכל מה שהוקשה לו, דמ"מ נימא עשה דוחה ל"ת, וע"ז תירץ מה שתיירץ כנ"ל.

ט.

והנה כל הדברים אמורים במצא חמץ שלא ביטלו, או שהחמץ שלא מדעתו, דאין אנו דנים אלא על שמשחה החמץ ואינו מבערו, שבזה שפיר קיימא סברת המג"א שאין לחייבו מכיון שהוא אינו מצד הדין. אך בהא דהרמב"ם שנקנה חמץ במתכוין או שחמץ בכונה תחלה, דבזה עובר בפשיטות על ב"י וב"י כל רגע שמשחה אותו, שאין כאן טענת אונס, שהרי עשה זאת במתכוין, ממילא העשה ד"תשבינו" כדי לנתק הלאווים הוא ודאי בגדר צורך היום, שהרי אם לא ינתקו עכשו ביום השביעי, אין לו תקנה, ועבר על ב"י ולוקה, בזה שפיר יש לדון מדין "מתוך", שיש להתיר אפילו שריפה, וכן פירור (לפי מה שהעלה שהוא איסור דאורייתא) ומכש"כ הטלטול דמוקצה, דכנ"ל לענין "מתוך" יש להתיר גם היכא שלא הוי בעידנא, דמ"מ צורך היום הוא, שלא יעבור על ב"י וב"י.

ע"כ שפיר מיושב הדבר שמואל דלא מצי לאוקי הרמב"ם בקנה חמץ בשביעי שחל בחול, דבזה הוי שפיר נל"ע, דיהא מותר לשורפו ולקיים "התשבינו" בגלל "מתוך". אולם כשחל בשבת אין לו תקנה לא בשריפה ואף לא בפירור דבשניהם הוי מלאכה דאורייתא לחיוב סקילה וחטאת.

י.

ומ"מ עדיין אין הדעת נוחה בעיקר תירוצו, לפ"מ שנראה מהמג"א והגרע"א כנ"ל דאין בפירור משום איסור מלאכה, בפרט דיכול לבערו גם ע"י שיזרקנו לים או לבית כסא. ואם מצד איסור הטלטול הרי יכול לטלטלו בכלאחר יד, ושוב הוי לאו הנלי"ע גם בחל בשבת.

ועוד, והוא העיקר, דקושיית המל"מ, אינה במש"כ שלוקה על הלאו דב"י וב"י, דבפשיטות ודאי משכחת מלקות, כשעבר כל הפסח ולא קיים "התשבינו", דשוב אין לו תיקון. וכל עיקר לא הוקשה לו שלא ביאר שלאווים אלה ניתנים לתיקון בלהנלי"ע, וסתימות לשונו שלוקה משמע שאין לו תיקון. ע"כ נראה שהרמב"ם יתבאר, כפי שביארו הגר"ח (ריש ה' חו"מ) עפ"י מה שהעלה דהאי מילתא דב"י וב"י הוי נל"ע כדמוכח בגמרא פסחים, הוא רק אליבא דר' יהודה, דס"ל אין מתקיים "התשבינו" אלא ע"י שריפה, דלדידי הביעור הוא דין בחפצא של החמץ, דאילו לרבנן שהשבתו בכל דבר, חיוב הביעור הוא דין בגברא, שלא יהא לו חמץ, ולדידהו אין זה לאו הנלי"ע, דמה שאין לו חמץ אינו מתקן את הלי"ת, וע"כ להלכה, דנקטינן כרבנן, לא הי' לאו דב"י ניתק לעשה. אלא שדברי הגר"ח עדיין זקוקים לביאור.

יא.

דעיי"ש, בחילוק זה כתב ליישב גם קושיית הגרע"א, שהוקשה לו במש"כ הטור דהיתר או איה"נ באפר חמץ שנשרף בזמן איסורו תלי בפלוגתא דר"י ורבנן, דלר"י הוא מן הנשרפים ע"כ אפרם מותר. ואילו לרבנן דינו כמו הנקברים דאפרם אסור.

ותמה ע"ז הגרע"א, דהתוס' (סוף מס' תמורה) כתבו בהא דאמרין נקברים אפרן אסור, משום דבהני אין נעשה מצותם, דאין הקבורה מצוה אלא משום תקלה. דלפ"ז בחמץ דגם לרבנן חייב בבעורו, אלא דסברי דביעורו בכל דבר, א"כ כשמבער החמץ ע"י שריפה הוי גם לדידהו בגדר של נעשה מצותו, וגם לדידהו אפרו מותר. ותי' הגר"ח עפ"י חילוקו הנ"ל, דלרבנן הביעור אינו דין בחפצא של החמץ אלא בגברא, שלא יהא לו חמץ. ואין דין נעשה מצותו אלא בדומה לנותר, דנעשית מצותו בחפצא, ולא במה שקיים האדם המצוה שאין לו חמץ. ולכאורה הגרע"א שלא תי' כן לא ס"ל לחילוק הגר"ח.

יב.

ובאמת חילוק זה אינו ברור לכאורה, כי מנין לנו שלרבנן אין הביעור דין ג"כ בחפצא, דמצות "תשבינו" היינו שהחמץ יהא מבעור מן העולם, ולא רק שהגביר לא יהא לו חמץ. ולא נחלקו רבנן עם ר' יהודה, אלא מהי המצוה שבחפצא, האם הוא ביעור רק בדרך של שריפה, או בכלוי ע"י כל דבר שהוא, ומה הכרח לומר שיש בזה מחלוקת.

יג.

אך אחר העיון נראה שצדקו יחדיו, גם הגרע"א בקושייתו על הטור, וגם הגר"ח בתירוצו על הרמב"ם, וזה עפ"י דנחלקו רש"י והתוס' בתוכן ד"תשבינו". דתוס' נוקטים שמה שאמרו בגמרא (פסחים ד"ב ותוס' שם) "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי" הוא מדין הפקר שמבטל החמץ ומפקירו, ועי"ז שוב אינו עובר עליו. ואילו רש"י פירש שהוא עפ"י דיוקא דקרא שכתב "תשבינו" ולא אמר תבערו (רש"י שם). וכן היא דעת הרמב"ם שם וז"ל: ומה היא השבתה האמורה בתורה? היא שיבטלנה בלבד ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל. עכ"ל.

יד.

ויוצא דלרש"י וכ"כ רמב"ם שיעקר השבתה שהיא גם בטרם זמן איסורו, ע"י "שיחשוב אותו כעפר" הרי זה ודאי דין רק בגבירא, שאדם זה אינו מחשיב אותו שוב כחמץ והוי כעפר בעיניו. אבל החמץ כשלעצמו הרי לא חל בו שום שינוי, והינו בעינו עומד כמו שהיה, וכמו כל חמץ בעין שהאוכלו חייב עליו כרת, וז"פ. על כן גם לאחר זמן איסורו ששוב לא מועיל ביטולו במחשבה, כיון דמ"מ גם אז קיים עדיין המ"ע ד"תשבינו" (דהרי כנ"ל משו"ז יחשב הלי"ת כלאו הנלי"ע) גם אז אין לנו שנשתנה תוכן המצוה דתשבינו, שהיא דין בגבירא, כמו שהיה טרם זמן איסורו. אלא דבעוד שלפני כן היה סגי בביטול בלבד, השתא דאינו ברשותו, יש הכרח לעשות הביטול ע"י מעשה שהוא הפירור וזריה וכיו"ב. ומ"מ הוא דין בגבירא, כמו שפ"י לפני

כן. וכל זה לרש"י ולרמב"ם אבל לא כן לתוס' דלדידהו לפני זמן איסורו אין שייך כלל ל"תשבותו", דזה דמהני הביטול, הרי זה כנ"ל, לשיטתם, מפני ששוב אין לו חמץ. וכל הדין של השבתה היא רק אחר זמן איסורו, ואז המצוה היא לכלותו ולבערו. אי"כ כשם שלר"י המצוה היא בחפצא - לכלות החמץ ע"י שריפתו, כן לרבנן המצוה היא לכלות החמץ, שהיא דין בחפצא גם לדידהו, אלא שסוברים שהכילוי יכול להיות ע"י כל דבר שמכלהו.

טו.

ולפ"ז מיושב שפיר תרוצו של הגר"ח בשיטת הרמב"ם, דס"ל כנ"ל דהשבתה ענינה ביטול בלב והחשבתו לעפר, כדעת רש"י. ולדידי' זהו באמת דין בגברא, לרבנן דק"ל כוותיהו. ולדידהו י"ל באמת כסברת הגר"ח דאי"ז נל"ע כלל, דמה שמקיים המצוה שלדידי' אין חמץ, אין נקרא שהלאו ניתק לעשה, וע"כ שפיר פסק הרמב"ם שלוקה משום ב"י וב"י. ומכל מקום קושית הגרע"א על הטור אף היא קושיא אלימתא, דהטור אזיל בשיטת התוס' והרא"ש שביטול הוא מדין הפקר (ע"י מחלוקת רש"י ותוס' בראש המס' בטעמא דביעור, ובלשון הטור ס"י תל"ד). ולדידי' אין שום יסוד לומר דרבנן נחלקו עם ר"י, וסברי דהוא דין בגברא, אלא גם לדידהו הוא דין בחפצא, ע"כ גם לרבנן חמץ אפרו מותר, דבמה שנשרף הוי נעשית מצותו גם לרבנן.

סימן לג : בענין הפריש חמץ תרומה

איתא בפסחים דף ל"ג: אבל הפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה, מה"מ אמר רנב"י א"ק "תתן לו", לו ולא לאורו. מתיב רב הונא בריה דר"י וכו' ל"ק כאן שהיה לו שעה"כ, כאן שלא היה לו שעה"כ וכו'. כי אתא רב הונא בריה דר"י אמר א"ק ראשית ששיירה ניכרין לישראל יצאה זו וכו'.

ובתוס' שם ד"ה א"ק הקשו דהא אכתי שיריה ניכרין לענין איסור הנאה של כילוי, ותיצצו וז"ל דדוקא טבל טמא אין מדליקין כדדרשינן את משמרת תרומות, בשתי תרומות וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא אמרי אלא בשתי תרומות, עכ"ל.

ודברי התוס' תמוהין כפי שכבר עמד עליהם במהרש"א, דבלאו איסור חמץ נמי בכל טבל בין טמא בין טהור אין מדליקין, דהנאה של כילוי אסור בטבל בכלל עיי"ש. תו קשה דמאי חזית לרבויי מקראי דשתי תרומות תרומה טמאה ומיעטת תרומת חמץ ולא רבינן איפכא.

והנ"ל בביאור דבריהם דהנה זה ודאי צ"ל דלרב הונא בריה דר"י איסור טבל נשאר אף בטבל חמץ בין כשהיתה לו שעה"כ בין לא היתה לו שעה"כ, דהכי מוכח בהדיא בירושלמי בזה הענין, דהוא לא הביא כ"א הדרשה דראשית לחוד, ולבתר הכי אסיק דהמשתחוה לכרי בתר מירוח חייב עליו גם משום טבל גם משום איסור דע"ז. ובהשתחוה קודם מירוח נמי רק משום אאחע"א אתינן עלה, אבל אילולא זה משמע דהיה חל איסור טבל. ומשמע דאיסור הטבל איננו מקושר לדידה בדין הפרשה, ואף באין בו דין הפרשה בלא היתה לו שעה"כ, מ"מ איסור טבל חייל שפיר.

וכן אפשר להוכיח גם מסתמא דגמרא דידן דף ל"ה: לענין השאלה אי יוצא אדם י"ח בטבל, אי לא, דנימא דקאי דלא כרב הונא בריה דר"י.

ואף דלפי פירוש הפ"מ בירושלמי בהאי ענינא לענין תערובת עיסת חמץ ומצה לא משמע הכי, ומשמע דסובר דאף בהיתה לו שעה"כ כשחל איסור חמץ נפקע דין הטבל מן העיסה, דכך מוכרח לומר שם לפי פירוש, מ"מ פירוש הק"ע מוכח יותר בירושלמי שם, מלבד מה שזה מוסתר מדינא דכרי ועיי"ש ואכמ"ל.

ובס' עונג יו"ט (סימן קי"ד) הביא להוכיח דלמ"ד דמחלקין בין היתה לו שעה"כ ללא היתה, יהיה הדין בהחמיצה מקודם, הפירוש דלא חייל נמי איסור טבל. והיינו משום דסובר דכל עיקר טבל אינו נובע אלא מחיוב ההפרשה, ובה שאין חיוב הפרשה ממילא אין מציאות לאיסור הטבל. מיהו כל זה הוא רק למ"ד דמחלק בין החמץ קודם להחמץ אח"כ. משא"כ להאי דלא מחלק, צ"ל דסובר דדין איסור טבל הוא דין עצמי שאינו קשור בחיוב ההפרשה. ולכן בכל אופן לא נפקע איסור טבל מחמת פטור ההפרשה כיון דאיסור זה איננו תולדה מחיוב הפרשה, כ"א להיפך.

ובהגהות הגרע"א כאן תמה דסברא זו דשיירה ניכרין לישראל הרי ל"ש רק במפריש אחמץ אבל לא במפריש אמצה. ובירושלמי ביאר זה משום דכל שא"א להפריש מיניה וביה א"א להפריש גם מיניה אמק"א. והנה ודאי דלא נעלם מעיני הבדולח של הגרע"א גמרי' ותוס' בכורות י"ב שהביא העונ"י הנ"ל דכל שא"א להפריש מיני' ומבי' גם ממק"א א"א. מיהו ודאי סבר דזה אינה סברא אלא כשנאמר דדין הטבל יפקע, אבל להאי מ"ד דאף בהיתה לו שעה"כ הדין כן, ולא מחלק בין היתה לו שעה"כ ללא היתה, בע"כ כיון דהתם נשאר איסור טבל (וכדמוכח מגמרא ל"ה הנ"ל) בע"כ אין למעטו ממצאות הפרשה לגמרי רק מפני חסרון צדדי דאין שיירין ניכרין. וזה ל"ש אלא במפריש אחמץ וכנ"ל. האמנם הירושלמי דאעפ"כ תירץ כנ"ל צ"ל דסובר דדין ההפרשה מחולק הוא לגמרי מאיסור הטבל, ואין הדבר הכרחי דכל טבל תהא לו אפשרות לחזור ולהיות מותר בהפרשה. ואה"נ דדין הפרשה בטבל זה ממועט לגמרי דא"א דיחול חיוב להפריש ממק"א, ואין בטבל זה מציאות של הפרשה, אבל מ"מ אין זה נוגע באיסור הטבל עצמו, דהוא נשאר באיסורו. ואין עניני איסור הטבל וחיוב הפרשה קשורים כלל וכלל בהדדי.

וזכינו מכל זה דלהאי מ"ד בין בשהיתה לו שעה"כ בין לא היתה דין הטבל נשאר לעולם, ודין ההפרשה נפקע לעולם אף בהחמץ אח"כ.

ומעתה נגש לבאור דברי התוס' הנ"ל, דהנה בזה יש להסתפק הא דריבתה התורה איסור הנאה של כילוי בטבל, אי הוא ג"כ איסור כאיסור אכילת הטבל וכנ"ל ואינו קשור בדין ההפרשה, דאז אף אי דין הפרשה יפקע איסור הנאת הכילוי מיהו

ישאר בעינו, וכמו איסור האכילה. או דנימא דאיסור הנאת כילוי אינו כאיסור האכילה והוא אינו נובע אלא מחיוב ההפרשה שיש על הכרי. דאז אם מפני איזה סיבה יפקע חיוב ההפרשה שוב גם איסור זה יפקע, כיון דהוא אינו אלא תולדה דחיוב ההפרשה הקודם ממנו והגורם לו.

וזהו כוונתם בתירוצם, דמאחר דחזינן דהכתוב בא לרבות רק שתי תרומות ובא למעט איזה מין שאין עליו האיסור, מסתבר דהכתוב בא להשמיענו דאיסור זה הוא רק כתוצאה מחיוב ההפרשה. ובא למעט דבכל מקום שאין חיוב הפרשה אין גם איסור הנאה של כילוי. ולכן כתבו דבטבל חמץ הרי נפקע דין ההפרשה לגמרי, צ"ל דאותו בא הכתוב למעט, דכיון דאין בו דין הפרשה שוב אין בו דין איסור כילוי, משא"כ תרומה טמאה דיש עליה דין הפרשה דהרי שייריה ניכרין לישראל וממילא היא אסורה בהנאת כילוי. וממילא ל"ק קושייתם דהרי שייריה ניכרין לענין איסור כילוי. דאין איסור הכילוי יכול להיות גרם לחיוב הפרשה, דהוא אינו אלא תוצאה ממנו, ואינו יכול להיות בשום אופן גורם להולידו ודו"ק.

סימן לד : תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת

א.

במשנה ראש פ"ד של ר"ה שנינו :

"יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה. משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ביי"ד, וכו'.

ובגמרא שם הובאה דעת ר' חמא בר חנינא שתקיעת שופר בשבת אסורה מן התורה. וזה ממה שנאמר בכתוב אחד 'יום תרועה', ובכתוב אחר 'זכרון תרועה', שבא ללמדנו שאם חל ר"ה להיות בשבת אין שם תרועה רק זכרון תרועה.

ורבא דחה זאת בשתי הוכחות: "אי מדאורייתא במקדש היכי תקעינן? ועוד, הא לאו מלאכה היא דאיצטריך קרא למיעוטי", וכו'.

ומסיק רבא, שאין תקיעת שופר בשבת אסורה מן התורה אלא מדרבנן, ומצד גזירה דרבה, שגזירים שמא יוציאנו ברה"ר כדי ללמוד התקיעות.

מסקנת הגמרא בבבלי היא, שאין איסור תקיעה בשופר בשבת מן התורה, ונדחו דברי ר' חמא בר חנינא. עפ"י זה מסביר הר"ן תקנתו של ר"י בן זכאי משחרב ביהמ"ק לתקוע במקום שיש בו ביי"ד, "משום דהתם נמי ליכא למיגזר מידי, דאימת ביי"ד עליהם".

ב.

אולם הירושלמי מבאר באופן אחר דין משנתנו. ולפי הירושלמי תקיעת שופר בשבת יש בה איסור תורה. שם מובאת הדרשה דלעיל משינוי לשון הכתובים "יום תרועה" - "זכרון תרועה", ללמדנו ההבדל שהובא בבבלי, שבשבת אין שם אלא זכרון תרועה. ועל הקושי שבהבדל בין המקדש לבין המדינה, מתרץ הירושלמי עפ"י מה שאמר הכתוב: "באחד לחודש ... והקרבתם", שבמקום הקרבת הקרבנות, שהוא גם המקום שבו ידוע הדבר שהוא "אחד לחודש" - דהיינו במקדש, ששם מקבלים עדות החודש - והקרבתו אף הם קרבים שם, שם תוקעים גם בשבת.

וזהו מסקנת הירושלמי, ולפיה תקיעת שופר אסורה בשבת בכל מקום, פרט לבהמ"ק, עפ"י דרשת הכתובים.

לפי מסקנת הירושלמי תמוה, היאך תיקן ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ביי"ד, מאחר שיש כאן איסור תורה. והרי הירושלמי לא הביא שום דרשה להתיר ביי"ד מחוץ למקום המקדש - מקום "והקרבתם". אמנם כן, בתו"כ מובאת דרשה בזה, שממה שנאמר בויבול "בעשור... בכל ארצכם", נדרש שם, שביבול התקיעות הן בכל הארץ, ואילו בר"ה (שחל בשבת) אין התקיעות "בכל ארצכם" אלא בפני ביי"ד בלבד. אולם כנראה מהדרוש עצמו, אין הוא אלא אסמכתא, שהרי אם כן, היה לו להביא דרשה זאת גם למה שהיו תוקעים במקדש, שהרי גם שם היה בית הדין שקידש החודש, וגם לא היה הכתוב עצמו צריך לתלות זאת ב"והקרבתם", דהיינו מצד שמקריבים שם קרבנות, כיון שביהמ"ק הוא מקום מושב ביי"ד הגדול; והרי משום זה ידוע שם שנתקדש החודש. ועוד, שאם כן, מה היה צריך ריב"ז לתקן, מאחר שזוהי דרשה מן הכתובים, וגם למה נתלה הדבר בחורבן ביהמ"ק, שהרי לפ"ז הדבר תלוי בבית דין, וזה בכל זמן ועידן. כן יש לראות מהברייתא המובאת בסוגייתנו שבני בתירה התנגדו לתקיעות בשבת, וריב"ז נקט בתכסיס בשביל לקבוע את העובדה. ואילו היתה זאת דרשה מן הכתובים היה לו להסמך על זה. ואם אמנם לפי הבבלי כל האיסור הוא מדרבנן, אך מן הסתם גם הירושלמי אינו חולק על גוף העובדה כפי שמובאת בבבלי מברייתא.

כן קשה לירושלמי קושיית רבא השניה, איך יתכן לאסור תקיעה בשבת, כיון שאין תקיעה מלאכה.

ג.

ה"טורי אבן" בסוגיא זו תמה גם על דעה זו שסוברת שתקיעת שופר בשבת אסורה מן התורה, ומביא להוכיח מכמה מקומות בש"ס, שאינו אלא מדרבנן:

1. מהגמרא במס' חולין דף פ"ד, שאמרו שם שספיקו דוחה יו"ט - היינו בטומטום, שהוא ספק זכר ספק נקיבה. ואם היתה תקיעה איסור תורה, איך הותר ספק מלאכה;

2. מהגמרא במס' שבת דף ק"ל, שם מבוארת דעת ר"א שמכשירי שופר דוחים את השבת. ומבואר שם טעמו, שדורש "יום תרועה" אפילו בשבת. וממה שהוצרך הכתוב להשמיענו זאת, שומעים אנו שגם מכשירי דוחים, שאילו לעצם התקיעה אין צורך להשמיענו, כיון שאינה מלאכה;

3. ממס' חולין דף כ"ו, שם מבואר שביו"ט שחל בערב שבת היו תוקעים להבדיל העם ממלאכה המותרת ביו"ט. ואיך התיירו איסור תורה;

4. ממה שמבואר במס' ר"ה דף ל"ד, בענין תקיעות בר"ה אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים. ואם מן התורה יש איסור מלאכה בתקיעה, איך הוסיפו חכמים על התקיעות שחייבים בהם מן התורה, והרי יש איסור מלאכה בכך.

ד.

ומה שנראה בכל הנ"ל, עפ"י מה שיש לדון במצות שופר של ר"ה, אם המצוה היא בתקיעה, או בשמיעת קול התקיעה. הרמב"ם ראש פ"א מהל' שופר פוסק: "מצות עשה לשמוע תרועת שופר", ולהלן שם בהל' ב': "התוקע בשופר גזול יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול". ואילו בתקיעת שופר של יובל כתב הרמב"ם (בפ"י מהל' שמיטה ויובל, הל' י'): "מ"ע לתקוע בשופר בעשירי לתשרי". מבחין איפוא הרמב"ם בין ר"ה ליובל במצוה זו, אעפ"י שלמדים תק"ש ביובל ור"ה זה מזה (ר"ה דף ל"ג, ע"ב), לענין גוף המצוה יש הבדל ביניהם כנ"ל. וצ"ע זה מנין לו.

ובראב"ד בענין התוקע בשופר הגזול משיג על הרמב"ם וז"ל: "א"א ואפילו יהיה בו דין גזל, "יום תרועה יהיה לכם" - מכל מקום. הכי איתא בירושלמי". עכ"ל. והוא בירושלמי, סוכה, ראש פ"ג.

ובמגיד משנה שם כתב, כי בירושלמי ניתנו בזה שני טעמים - טעמו של הראב"ד וגם טעמו של הרמב"ם: "מה בין לולב ובין שופר? א"ר אליעזר תמן בגופו הוא יוצא, הכא בקולו הוא יוצא". ואם אמנם יש שם בירושלמי גם נימוקו של הראב"ד, "אין כאן מקום להשגה, אחר שהדין והטעם שהזכיר רבינו אמת". ונראה שהרמב"ם סובר, שאין כאן בירושלמי שני נימוקים, שהמקור להלכה הוא באמת ממה שאמר הכתוב "יום תרועה", שמה למדים שהמצוה היא בקול, היינו - השמיעה. ושלא כמו ביובל שהמצוה היא עצם התקיעה, כמשה"כ "והעברתם שופר תרועה". ואשר על כן בשופר של ר"ה יוצא בגזול, מאחר שהמצוה היא השמיעה "ואין בקול משום גזל" (ולדעת הרמב"ם ביובל אין יוצא בגזול, כי שם המצוה היא בעצם התקיעה, וכנ"ל).

ואילו הראב"ד סובר שהם שני טעמים נפרדים, ולדעה ראשונה - לא מצד המצוה היא השמיעה, אלא באמת במעשה התקיעה, כמו ביובל, אלא שריבה הכתוב "יום תרועה יהיה לכם" - מכל מקום. ולא מצד שאין בקול משום גזל (ולדעתו גם ביובל יוצא בגזול).

ה.

ועפ"י דרכו הנ"ל של הראב"ד, שישנן שתי שיטות בירושלמי בענין מהות מצות תק"ש בר"ה, שלדעה ראשונה (שכנראה נוקט כמותה) - המצוה היא באמת בתקיעה, לפ"ז נראה ליישב הדעה שהופרכה בגמרא דילן, ואילו בירושלמי נוקט כמותה-שתק"ש בשבת יש בה איסור תורה. וקושיית רבא שהקשה ע"ז, איך יתכן לאוסרה, שהרי אינה מלאכה, נראה שתתיישב עפ"י דברי רש"י במס' ביצה דף כ"ז ע"ב, במשנה שם בענין חלה שנטמאה, שכתב שאינה ראויה ביו"ט לתתה לכלב "שאיין קדשים טמאים מתבערים ביו"ט, דרחמנא אחשבה להבערתן, דכתיב 'באש ישרף', הילכך מלאכה היא". שמענו מדברי רש"י, שפעולה שהתורה החשיבתה נחשבת למלאכה מטעם זה, אעפ"י שאילו לא החשיבתה התורה לא היה בזה משום מלאכה, ואשר על כן נתינה לכלב ע"מ שיתבער ע"י אכילתו, נחשב למלאכה (ואולי הוא עפ"י דרכו של הרמב"ם עה"ת [ויקרא כ"ג, כ"ד] - "אמרה תורה שבתון, שיהיה יום שבתה ומנוחה, לא יום טורח". ועפ"י העלה שם שאם יטרח כל היום, גם במלאכות המותרות, הרי הוא עובר על מצות התורה "שבתון" שאינו שובת. ומטעם זה, כשעושה פעולה, אפילו לא כל היום, אולם פעולה ש"רחמנא אחשבה", הרי זה בגדר מלאכה לענין זה שביטל מצות העשה של שבתה).

ולפ"ז יתיישב, שאמנם אין התקיעה מצד עצמה רק "חכמה ואינה מלאכה", אולם בר"ה מכיון שזוהי מצות היום, ו"רחמנא אחשבה", ע"י הופכת היא להיחשב למלאכה. ומטעם זה אסרתה תורה לתקיעת ר"ה כשחל בשבת, מצד דין שבתה ואיסור מלאכה של שבת. וזהו לאותה שיטה שהמצוה היא במעשה התקיעה, כי אז אפשר לומר סברא זו של רש"י ש"רחמנא אחשבה". משא"כ לפי השיטה הסוברת שהמצוה היא השמיעה, א"כ בזה הרי לא שייך כלל לומר שיהפך למלאכה, שהרי אינו עושה כלום.

ובזה יובן ההבדל בין הירושלמי לבבלי, שהירושלמי הולך בשיטה שהמצוה היא במעשה התקיעה, ואילו רבא בסוגית הבבלי נוקט שהמצוה היא רק השמיעה, ע"כ תמה איך יתכן שתקיעה תיחשב למלאכה, מאחר שבר"ה אין המצוה במעשה התקיעה רק בשמיעה.

ו.

באמור לעיל, תתישבנה גם כל קושיות הטורי אבן שהובאו לעיל:

מה שהקשה מטומטום, איך הותר לו לתקוע מספק, אם תקיעת שופר נחשבת למלאכה, לפי הנ"ל שכל עיקר שיש על תקיעה שם מלאכה נובע מהיות התקיעה מצוה, אם כן לא קשה כלל. שלפ"ז הטומטום מותר בתקיעה ממה נפשך - אם זכר הוא, הרי חייב הוא בתקיעה מן התורה, ואם נקבה הוא, כי אז הרי אין בתקיעתו משום מלאכה, מכיון שאין בתקיעה זו מצוה.

כן מיושבות הקושיות ממה שמצינו תקיעות בר"ה מתקנת חכמים נוסף על התקיעות שמן התורה, וכן ממה שתקנו תקיעות להבדיל בין קדושת יו"ט לקדושת שבת. כי, כאמור, תקיעות אלה, כיון שאין בהם מצוה מן התורה ולא שייך בהם "רחמנא אחשבה", ממילא אין בהם משום לתא דמלאכה מן התורה.

ומה שהקשה מדעת ר' אליעזר הסובר שגם מכשירי שופר הותרו, כי לעצם היתר התקיעה אין צורך בכתוב מיוחד כיון שאין עליה תורת מלאכה, יש ליישב עפ"י הנ"ל, כי יש לומר שאכן בזה נחלק ר' אליעזר על חכמים, שלדעתו המצוה היא רק בשמיעה ולא בעצם התקיעה, שהרי כמבואר שם בדעתו מה שנאמר "יום תרועה" אינו ניתן להתפרש להתיר תקיעה בשבת,

שאיין זה חידוש, "שהיא חכמה ואינה מלאכה", אי"כ בהכרח שדעת ר"א שהמצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה. ע"כ לא יתכן לומר שיש ע"ז שם מלאכה, גם כשיש בזה משום מצוה, ובע"כ בא הכתוב רק לענין מכשירי התקיעה.

ז.

ומאחר שכן, הרי תתורץ גם קושייתנו בתקנת ריב"ז, שתיקן לתקוע בבית דין, שאם איסור תורה היא התקיעה, איך תיקן לעקור איסור מלאכה מן התורה.

אכן, לפי האמור, מאחר שהתורה מיעטה בפירוש תקיעה בר"ה שחל בשבת (לשיטת הירושלמי), אי"כ התוקע לא מקיים בזה מצוה, וממילא אין בה משום מלאכה, ואין התוקע בשבת עובר על מלאכה בשבת. ע"כ שפיר היה בידו של ריב"ז לתקן תקנה זו, משחרב בית המקדש, וכשחל בשבת נתבטלה תק"ש מישראל מכל וכל.⁵

סימן לה : בחיוב עליה לרגל מי שאין לו קרקע

א.

בצל"ח למס' פסחים (ח, ב') הביא מה שהקשה לו הג"ר ישעיה פיק זצ"ל בהשמטת הרמב"ם המימרא דר' אמי, דדרשי ממה שנאמר "ולא יחמוד איש ארצו וכו'" דרך מי שיש לו קרקע חייב בעליה לרגל.

וענה לו הצ"ח, דהרמב"ם דחה זאת מהלכה, ונימוקו דאיתא התם בסוגיא מימרא דרב, במה שנשאל מבני באגי :

מהו למיתי קדמא וחשיכא לבי רב? א"ל : ניתו, עלי ועל צוארי. ניזיל מאי? (לאשפיזא, משתחשך מאי, כלום יכולין לסמוך על המצוה אף בחזרה או לא, - רש"י.) אמר להו : לא ידענא.

משמע שלא נקט כדעתו של ר' אמי ודרשתו, דשלוחי מצוה אינם ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתם, וא"כ מוכרח דלא דריש מידי מסיפא דקרא - "ופנית בבוקר והלכת לאהלך", שמזה דרש ר' אמי שגם בחזירתם אינם ניזוקין, וממילא לא מיתר רישא דקרא "ולא יחמוד איש את ארצו" כדמיתר ליה לדעת ר' אמי, שמכל שכן שמעינן לה, שלא יוזקו בהליכתם, ונמצא דאיצטריך לגופיה לאשמעינן דבהליכתם מיהת אינם ניזוקין, וממילא אין לדרוש מזה את מה שדרש ר' אמי, לפטור מי שאין לו קרקע מן הראיה, שהרי לגופיה איצטריך, עכ"ל.

ב.

ולענ"ד תירוצו תמוה, שבפשוטו האי דרשא דר' אמי דשלוחי מצוה אינם ניזוקין לא בהליכתם ולא בחזירתם, היא מימרא שאין עליה חולק, כדפריך לעיל שם מינה בענין בדיקת חמץ, וכן בקידושין (ל"ט, ב) פריך ממימרא זו גם לענין חזרה, ולא דחה שמימרא זו לאו כו"ע ס"ל. ומה שהוקשה לו להצליח מהא דלא הורה להם רב לבני באגי לחזור ואמר להם על שאילתם זו - "איני יודע", י"ל שהוא כמו שאמרו שם לענין בדיקת חמץ בחורין ובסדקים, דחיישינן שמא לאחר שגמר הבדיקה מחמץ, ימשיך לחפש שם אחר מחט שאבדה לו, דבזה כבר לא שייך מה שאמרו שאינם ניזוקין גם בחזירתם, וכמו כן חשש רב שמא בחזירתם יתעסקו גם בדבר אחר, שאז אין המצוה מגינה.

ומדויק לשון תשובתו של רב - "איני יודע", והיינו שאין הדבר פסוק ומוחלט, אלא שיתכן שיוזקו, והיינו כנ"ל אם תהא להם בחזירתם מטרה נוספת.

ג.

והסבר החילוק בענין זה בין הליכה למצוה לחזרה ממנה, דכך נראה שם בגמרא, דרק לענין חזירתם הוא דחיישינן לחיפוש המחט, ואילו בהליכתו גם אילו היה מחפש אחר המחט לא יוזק, שהרי כך אמרו בזה "דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה".

ולכאורה, הרי כשם שנלמד מן הכתוב לענין הליכה, כן הוא הלימוד שאינו ניזוק גם בחזרה, ומנין חילוק זה?

ונראה הפירוש שאם משהה עצמו אחר הבדיקה לחפש המחט, בזה מופקע מזה הגדר של "בחזירתם" שהרי ההשהיה הזאת אינה נחוצה לצורך החזרה מהמצוה שעשה, על כן הרי זה בגדר פעולה אחרת שאינה שייכת למצוה שעסק בה לפני כן, וזהו שדקדק רש"י בלשונו "בתר דבדק וגמר כל המצוה". היינו שמעתה אין בו גדר "בחזירתם".

ד.

ובהסבר הנ"ל נראה ליישב מה שכתב הפנ"י (קדושין ל"ט שם) בענין ר' יעקב שראה אחד שהלך להביא גוזלות לאביו, ובחזירתו נפל ומת, והקשו בגמרא איך יתכן שניזוק, הרי שלוחי מצוה אינם ניזוקין, ומתוך שהיה זה בחזירתו, ושוב מקשה הגמרא, שהרי קי"ל שגם בחזירתם אינם ניזוקין, ומתוך שהיה סולם רעוע דשכיחא היזקא ובזה אין הכלל שאינם ניזוקין.

והקשה הפנ"י על האוקימתא הראשונה שהיה זה בחזירתו, הרי המדובר שעלה לסולם להביא הגוזלות לאביו וא"כ גם הירידה בסולם עם הגוזלות היא עדיין "בהליכתם", שהרי עוד לא גמר את מעשה המצוה שהוא להביא הגוזלות לאביו, ואיך קרא לזה "בחזירתם".

הפנ"י מתרץ קושיתו זו, כי יתכן שעכשיו חזר בו מכוונתו הראשונה ושוב אינו רוצה להביאם לאביו, דאשר על כן כבר אין עליו תורת "בהליכתם", ומכל מקום מקשה הגמרא, כיון שעכ"פ בזמן עלייתו בסולם היה זה בכוונה של מעשה המצוה לכך גם בחזירתם, אע"פ שחזר בו מכוונתו הראשונה חלה עליו ההבטחה שאינם ניזוקין בחזירתם. עכ"ל.

⁵ ערו"ד עמוד הימיני סי' מה'מו.

ותירו צו לכאורה מוקשה, דאס איתא שיש חשש כזה שחזר בו, ומעתה לא רוצה להביא כלל הגוזלות לאביו, א"כ הרי לא גרע מהא דאמרו לענין בדיקת החמץ כשמחפש אחר המחט, שבוה יכול להנזק ואין המצוה מגינה עליו. וכש"כ בכהאי גוונא, שחזר בו מעיקר כוונתו, ואינו רוצה כלל לקיים המצוה שהתחיל קודם לטפל בה. ולמה היו צריכים לאוקימתא שהיה סולם רעוע.

אכן להנ"ל, דברי הפנ"י בתירו צו מיושבים שפיר. דעד כאן לא אמרין שאם יש לו מטרה אחרת בחזירתו אין המצוה מגינה, זה אמור רק בגוונא שמשעה עצמו לצורך חיפוש המחט, שזה אינו נצרך כלל לצורך החזרה מהמצוה שעסק בה. לא כן בהא דירד מן הסולם עם הגוזלות, נהי דעכשיו חוזר בו מכוונתו הראשונה, על כל פנים הרי קודם היתה הליכתו לשם מצוה ומכוח מחשבתו זו הרי בדין שלא יהיה ניזוק בחזירתו, גם כשאינו עושה בזה מצוה, שהרי בגלל פעולתו הראשונה הוא גם כן מוכרח לרדת בסולם ואינו משהה עצמו יותר בזה שמחשבתו עכשיו אינה לצורך זה. וע"כ כשם שאמרנו לענין "בהליכתם" שגם אם יש לו כוונה נוספת, שמחפש המחט יחד עם החיפוש אחר החמץ שייך בזה הכלל וההבטחה שאין ניזוקין, כמו כן במקרה של הירידה מהסולם יש בו הכלל וההבטחה שאין ניזוקין, מכיוון שהרי זוהי חזרה ממעשה המצוה. ומה שחזר בו עתה מכוונתו הראשונה אין זה מפקיע מפעולתו הראשונה תורת שלוחי מצוה, שאין ניזוקין גם בחזירתם, למרות שעצם מעשה המצוה כבר נגמר.

ה.

אכן יש להעיר שלכאורה הר"ח לא ס"ל לחילוק זה גם לגבי מחט, דאיהו מפרש הסוגיא דלעיל אחרת, וגם גירסתו שונה כנראה מזו שלפנינו, דז"ל שם: "ופרקין חיישין דילמא מסח דעתיה מבדיקת חמץ לגמרי ואינו מחפש אלא על המחט, שאין שם מצוה להגן עליו". ולפ"ז הן לא יתכן גם לפרש הא דאמר רב "איני יודע" כנ"ל מצד החשש שמא יהא לו ענין אחר בחזירתו.

אך הרואה יראה, כי גם להלן בגמרא במימרא דרב לא גריס כהאי ליגנא שלפנינו, והכי הוא לשון הר"ח שם: "אמר להם יבואו, עלי ועל צוארי, כלומר יבואו ואני ערב להם שלא יהיה להם נזק לא בביתאן ולא בחזירתן". וזה מחזק את ההסבר שלנו, שאין סתירה בין הא דרב לדר' אמי. ומה שנאמר לפי הגמרא שלפנינו "איני יודע" הוא מצד החשש דדומיא דחיפוש המחט, וכנ"ל, וע"כ, מאחר דהר"ח לא גריס לעיל כגירסתו וכפירושה, ממילא גם בדברי רב לא גריס להא דבספרים שלנו - "איני יודע". ולגירסתו באמת הבטיח להם גם על החזירה. וזה תואם את השיטה של ר' אמי דאינס ניזוקין גם בחזירתם, וממילא המימרא של ר' אמי אינה דחייה לשתי הגירסאות והיא הכרחית לפי הסוגיא. והדרא קושיא בהשמטת הרמב"ם הלכה זו.

ו.

אלא שיש לתמוה דנקט לה להא דר' אמי, מריש מסכת חגיגה, דאמרין התם דמה שנראה שם מהמשנה "הכל חייבים בראיה" אתי לאתויי חצי עבד וחצי ב"ח, הוא לפי משנה אחרונה דחייבים לשחררו. ואילו הא דפטרין במתני' בח"ע וחצב"ח הוא לפי משנה ראשונה. ואי איתא דמי שאין לו קרקע פטור מן הראיה, הרי לא משכחת לה ח"ע וחצב"ח שיהא לו קרקע בא"י. ובנוב"י וכן בצ"ח הנ"ל דן בענין גר, וכתב דיתכן שיהא לו קרקע שירש את אשתו הישראלית, או את בנו שירש את אמו הישראלית. אך כל זה לא יצויר בח"ע וחצב"ח דהא בעיא דלא איפשטא (גיטין מג, א) אם קידושו תופסין.

וראיתי בטו"א למס' חגיגה שכבר עמד בזה, וכת' שיש להעמיד הגמרא בזמן שאין היובל נוהג, דמצי קני קרקע בקנין הגוף. אך לא סגי בהא, דא"כ אמאי דחקו עצמם בגמרא לאוקמי הא כמשנה ראשונה, הא כמשנה אחרונה, הרי מצינן שפיר לאוקמי תרוייהו לפי משנה אחרונה אלא שהא דפטור מראיה הוא בזמן שהיובל נוהג, שאז לא יצויר שיהא לו קרקע, והא בזמן שאין היובל נוהג וע"כ יצויר שיש לו קרקע, ע"כ חייב בראיה. הא חדא, ותו דנראה שגם בזמן שאין היובל נוהג מ"מ אין זה אלא קנין פירות. דכשיחזור היובל ב"ב לא תהא חלוקה מחדש של הקרקע אלא חלוקה ראשונה חוזרת למקומה. וראיה לזה מהא דאמרין ריש פ"ג דב"ב דנביא מזהיר בשמירת שטרי קניית הקרקעות, כדי שיוכלו לקבל אותם בחזרה, כשיחזור מבבל. ואם איתא שבחורבן בטלה החלוקה, א"כ לכאורה גם הקניה נתבטלה שאם אין מקנה אין גם קונה. אלא ע"כ החלוקה נשארה בעינה. וכיון שכן, הרי כל קנין קרקע בא"י אינו אלא קנין לזמן, שבהתחדש היובל תחזור הקרקע לבעליה הראשונים, ונמצא שהקונה לא קנה אלא קנין פירות גרידא.

ז.

אך הן ישאל השואל מהסוגיא דגיטין (מת, א) שנחלקו ר"ל ור' יוחנן לענין אם ק"פ נחשב כקה"ג בזמן שהיובל נוהג. שנראה מזה שבזמן שאין היובל נוהג הרי זה קה"ג גם בא"י.

אך אין זו סתירה לדברינו, דהרי חילקו שם בין יובל ראשון ליובל שני, ופירש"י שרק ביובל שני, מאן דנחית לארעא לא נחית אלא לקנין פירות, כיון שיודע שסופה לחזור לבעליה ביובל, ואילו ביובל ראשון כל עוד לא היתה עדיין בפועל החזרת הקרקעות, הקונה קנה בקנין הגוף. וצ"ל לפ"ז, דמצד עצם חזרת הקרקעות ביובל אין זה נחשב לקנין פירות, והיינו שהמכירה מצד עצמה היא מכירה חלוטה בקנין הגוף. אלא שכשבא היובל הוי אפקעתא דמלכא להפקיע הקנין, ולפ"ז, בזמן שאין היובל נוהג, והלוקח נחית באמת על דעת קנין הגוף, שפיר יש לראות זאת כקנין הגוף, כי מעצם המכירה אין עיכוב לקנות זאת בקנין הגוף.

ולפ"ז לכאורה כל הקושיא מח"ע וחצב"ח איך יצויר שיש לו קרקע בא"י, קושיא זו מעיקרא ליתא, דגם בזמן שהיובל נוהג יש לו קה"ג ויש מקום לדון על חיובו בראיה. אך ז"א, והקושיא אכתי בעינה עומדת, שהרי עכ"פ בזמן שהיובל נוהג, ביובל שני, שאין ללוקח רק ק"פ, ואילו בזמן שאין היובל נוהג הלוקח אדעתא דקה"ג נחות, וקונה באמת בקה"ג, באופן דאכתי תקשי, דהול"ל דהא דנראה מהמשנה שח"ע וחצב"ח פטור מן הראיה קאי בזמן שהיובל נוהג, ע"כ לא יצויר בו קה"ג, וע"כ פטור מן הראיה, והמשנה המחייבתו בראיה היינו בזמן שאין היובל נוהג, ואז שפיר יצויר שיהא לו קה"ג, ע"כ חייב בראיה.

ומוכרח מזה, דלא נקטינן להלכה כר' אמי, וגם מי שאין לו קרקע חייב בראיה. אך מ"מ הן קשה מהסוגיא דפסחים הנ"ל דנראה שאין שם מי שיחלוק על ר' אמי. וצ"ע.

ח.

והנראה בזה, דהנה יש לעיין במה שאמרו שם בסוגיא דקידושין "היכא דשכיח היזקא שאני", שמזה יוצא שלא אמרו שהמצוה מגינה בגוונא דשכיח היזקא. אך בברייתא של איסי בן יהודה, שמזה המקור לדברי ר"א, מבואר לכאורה שגם בגוונא דשכיח היזקא הדברים אמורים, שאמרו שם שאין פרתו ותרנגולתו נפגעת למרות "שאלו דרכן ליזוק", והיינו דשכיחא בהו היזקא.

ונראה שזה תלוי אי ילפינן "את" לדרשה. דהתוס' (ד"ה מלמד) כתבו, דהא דדריש בברייתא לענין אלו "שדרכן ליזוק" הוא דדריש מה שנאמר "את ארצך" - את הטפל לארצך, והם בעלי החיים שהוזכרו בברייתא. ונראה שמעצם הכתוב שנאמר בו "ולא יחמוד איש את ארצך" שהיא ג"כ הבטחה שגם בתנאים שמוקפים באויבים, שכדרך הטבע ירצו לנצל את העדרותך, להשתלט על המקום, והובטח "ולא יחמוד איש את ארצך", מזה לא היינו לומדים אלא הבטחה לשלימות הארץ שהיא נחלת אבותינו, ובה הוא שהובטח, ואין מזה ראייה לענין כללי שאינם ניזוקין. לזאת ילפינן מיתורא ד"את" - הטפל לארצך. ולפי"ז מוכרח לומר, דגם הא דאמרין התם דרישא דקרא מיותר, דמסיפא דהאי קרא - "ופנית בבקר והלכת לאהלך" שמעינן לה. ולכאורה מזה לא היתה לנו הוכחה אלא על המקום עצמו, אבל לא באשר ל"פרתך ותרנגולתך". אלא שכוונת הדברים, דכל האריכות של רישא דקרא הוא מיותר, והיה לו לכתוב בסיפא ייתור לשון (כגון "אל אהלך") שישתמע משם גם למה שטפל לארץ.

וכל זה לדעת האי תנא דברייתא דמפיק "את" לדרשה. אכן למאן דלא ס"ל דדרשינן "את" אין לנו בכתוב זה רק הבטחה על שלימות הארץ, וכן על הטפלים לקרקע כגון האהל ואשר בו, אבל בזה לא אמרין דשכיח היזקא. א"כ אין לנו, לדעת האי מ"ד, אלא הבטחה על הארץ עצמה, וזה בכל גווני, גם כד שכיח היזקא, שבכל אופן הובטח לנו ע"ז בכתוב "ולא יחמוד איש את ארצך". ואילו על הטפל לקרקע אין לנו אלא בדברים דלא שכיח היזקא. וכדעה זו אזלא הא דאמרין לעיל. וכן נקטינן בפשיטות בקידושין, דהיכא דשכיח היזקא שאני. וא"כ למ"ד זה אין רישא דקרא מיותר כלל, שהרי מהסיפא לא היינו שומעים במפורש "ולא יחמוד איש את ארצך" דהיינו בכל התנאים שבעולם, גם במקרה שמסביב ישנם אויבים המקיפים אותך, ממילא לדיעה זו אין לנו דרשא דר' אמי.

ט.

והנה בענין דרשה מהמלה "את", ישנן כידוע שיטות תנאים בזה. דר"ש העמסוני פירש ולא דרש כשהגיע לכתוב "את ה' אלקיך תירא". ואילו ר"ע דרש מינה לרבות ת"ח (ב"ק מא, ב), ושם לעיל דרשינן לענין שור הנסקל ממה שנאמר בו "ולא יאכל את בשרו" לרבות איסור הנאה מעורו. עוד שם יש מי שדרש זאת ממש"נ "ובעל השור נקי" - להנאת עורו, אולם הרמב"ם לא הביא איסור הנאה מעורו של שוה"נ. נראה דס"ל דלא דרשינן "את" לענין הנאת עורו. ואילו הא דבעל השור נקי דריש לה ענינים אחרים המפורשים שם בסוגיא (רמב"ם פ"ד מה' מאכלות אסורות ופ"ד מאיסורי המזבח ה"ב, עיי"ש) וכן לא הביא להאי דרשא דר"ע מ"את ה' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים, שכן בהלת"ת (פ"ח ה"א) כתב וז"ל:

כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יותר מאביו. שאביו מביאו לחי עוה"ז ורבו שלימדו חכמה מביאו לידי עוה"ב.

זה עפ"י המשנה סוף מס' כריתות, שיראת ת"ח נלמדת בק"ו מאביו. ולא הביא הדרשא דר"ע דילפינן לה מקרא להשוות מורא רבו למורא שמים, ועיי"ש בתוס' (ד"ה לרבות) דהיינו ברבו מובהק. ומשמע מזה שלא נוקט להלכה הדרשא מהמלה "את" (ואולי הוא עפ"י הירוש' פ"ב דפסחים, דלא מייתי מידי לענין הנאת עורו של שוה"נ).

ולפי"ז א"ש, דלמסקנא נקטינן דהיכא דשכיח היזקא לא אמרין שלוחי מצוה אינם ניזוקין, דהרי מטעם זה פטורים מלבדוק החמץ במקום שיש סכנה. א"כ לא דרשינן כהאי ברייתא להני קראי, וממילא לא מייתר קרא לדרשתו של ר' אמי, דקרא איצטריך לגופיה, לאשמעינן דלענין שלימות הארץ הובטח שלא נהיה ניזוקין גם במקום דשכיח היזקא, אבל לא לשאר דברים. וממילא אין לנו להלכה דרשתו של ר' אמי למעט מי שאין לו קרקע ממצות ראייה, ונקטינן שגם מי שאין לו קרקע חייב בראיה. ואתי שפיר השמטת הרמב"ם בנדון.

