

תנובות שדה

קובץ דו חודשי
בהוצאת: המכון למצוות התלויות בארץ
הקובץ יו"ל בסיוע:
משרד המדע - מינהל התרבות

העורך:
הרב יוסף מאיר שטורך
meir.macon9@gmail.com

ניתן לשלוח מאמרים תורניים,
מחקריים, בתחומי עיסוקו של המכון,
או תגובות על הנכתב בגליונות השונים,
לכתובת המערכת, או לפקס, או לדואר
האלקטרוני

כתובת המערכת:
המכון למצוות התלויות בארץ
מושב בית עוזיאל
ד.ג. שמשון מיקוד 99794
טלפון: 08-9214829
פקס: 08-9207911
macon1@bezeqint.net

דמי מנוי לשנה: 60 ₪

תוכן הספר

- 5 | דבר העורך
עצרת בעינו לכם
- 7 | מידע הלכתי חשש ערלה וחרקים בפירות גוג'י ברי מיובשים * איסור חדש
קיץ תשע"ד
הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א
רב במ.א גזר ויו"ר המכון למצוות התלויות בארץ
- 9 | המשך בעניין דילול פירות בשביעית
מו"ר הגאון רבי שלמה משה עמאר שליט"א
הראשון לציון
- 18 | גבולות ארץ ישראל - חלק ב
הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א
רב במ.א גזר ויו"ר המכון למצוות התלויות בארץ
- 28 | תוספת שביעית
הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א
מרבני המכון
- 32 | קנה יין והתברר שהוא של שביעית ורוצה לבטל המקח
הרה"ג רבי דוד אביטן שליט"א
רב פוסק במערך השמיטה שע"י המכון
- 39 | הדרך להיפטר מחומש בפדיון מעש"ש ואופן הזכיה בפירות
לאחר הפדיון
הרה"ג רבי משה לנדאו שליט"א
מרבני המכון

בסייעתא דשמיא

עצרת בעינין לכם

במסכת פסחים נחלקו התנאים האם יש מצוות שמחה ביו"ט, ומכל מקום נאמר בגמ' שם שהכל מודים שבעצרת – חג השבועות, צריכים לשמוח בבשר ויין מפני שהוא יום שניתנה בו תורה.

ויש להבין, שאדרבה, דוקא ביום שניתנה תורה יש להרבות בלימוד תורה ומדוע דוקא העובדה שזה יום שניתנה בו תורה מחייבת לשמוח בבשר ויין.

אכן התשובה לכך מובאת ברש"י על המקום שם, "שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו". כלומר להראות שאנו שמחים בכך שקיבלנו את התורה. וכשאדם שמח הוא מביע את שמחתו בבשר ויין, כמו חתן שעורך סעודה משום ששמח בנישואיו וכן כל שמחה ושמחה באה לידי ביטוי בעריכת סעודה, וגם לגבי מתן תורה אנו צריכים להראות ולהביע זאת באמצעות סעודה.

ויש לברר מהו עניין השמחה בקבלת התורה ובעבודת ה'?

ובאמת ראינו שיש תביעה לעם ישראל לעבוד את ה' בשמחה, עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה (תהלים ק), תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב (דברים כח).

הענין הוא שאדם שמח בהצלחות שלו עצמו. דוגמא לדבר, מפעל שקיבל פרס מהמדינה בגין השגיו ביצוא וכדו', זה משמח את בעלי המפעל אבל לא את העובדים, מפני שאותם לא מעניינת שמחת המפעל אלא המשכורת שלהם ולמענה הם עובדים עבור המפעל אבל המפעל זה לא הם ואין להם שייכות והזדהות רגשית אל המפעל.

כשאנחנו מקיימים את התורה, יש כאלו שמתייחסים לתורה והמצוות כאל איזה מפעל של הקב"ה שאנו מחויבים לעבוד בו ולעשות כך וכך ולהימנע מכל וכך משום שאם לא נעבוד ונעשה נקבל עונשים ולחילופין בזכות עבודתנו במפעלו של הקב"ה נקבל דברים טובים בזה ובבא וכו', אבל לא מרגישים תחושה שאנו עובדים עבור עצמנו אלא עבור העניינים הרוחניים של הקב"ה.

אבל האמת היא שכל מצוות התורה באות לטובתנו כדי להעלותנו מדרגת בהמה לדרגת אדם שהוא בצלם אלקים, שזוהי תכלית כל העולם שהרי הקב"ה כשברא את האדם אמר נעשה אדם כצלמנו וכדמותנו. והתורה זהו ספר ההוראות כיצד להפוך מאדם גשמי לאדם שהוא בצלם אלקים. וודאי שכולנו רוצים להיות ברי מעלה ולא להידמות לחיות ולבהמות.

ואם נתבונן נראה כמה דוגמאות בעניין.

הנה יש את כל ההלכות של לקט שכחה ופאה והציווי לאהוב את הגר ולא לעשוק אלמנה ויתום וכו'.

ויש את כל הציווים הנוגעים לענייני צניעות וכו', שזה ברור שבה אנו נעשים אנושיים יותר ומקודשים יותר ונבדלים מהבהמות וכו'.

אבל הבה נתבונן בעוד ציווים שרק התורה יכולה לייצר את ההבחנה הזו, כגון אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, לא תבשל גדי בחלב אמו..

כמו כן עניין השבת שהיא דלק רוחני, הרי מה רב ההבדל בינינו שיש לנו שבת לבין הגוים שאין להם שבת וכולם חולין גמורים.

ואם כן קבלת התורה איננה איזה עניין של בעל המפעל, אלא זהו אינטרס ישיר שלנו ומתנה שאנו קיבלנו ולכן אנו צריכים להביע את שביעות רצוננו ושמתנו באמצעות סעודה גדולה ובשר ויין.

אור זרוע לצדיק – ולישרי לב שמחה. כשאדם מקיים המצוות הוא צדיק אבל כשליבו שלם וישר עם מעשי המצוות אזי יש לו גם שמחה.

הגמ' (בשבת פח.) מספרת על צדוקי אחד שראה שרבא כוסס אצבעו מרוב ריכוז בתורה ויוצא דם מאצבעו אמר לו אתם "עמא פיזיא" כלומר היתה לכם פיזיות שהקדמתם נעשה לנשמע. השאלה היא מדוע זהו סימן לפיזיות, ואם היו מקדימים נשמע לנעשה לא היו מקבלים בסופו של דבר את התורה? ולכאורה זהו סימן לצייתנות ואמונה שמצהירים מראש שנעשה מה שנצטווה אבל מדוע יש כאן משום פיזיות.

ויתכן שהסבר הענין, דמה שהקדימו נעשה ונשמע, משום שהם חשו שע"י התורה זה סם החיים כי על ידה הם יהיו בני אדם ולא כחמורים, והתחושה הזו היתה כ"כ עמוקה עד שלא הלכו ובדקו מה זה דורש מהם כי בלי זה ודאי שאי אפשר.

פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן אשרך וטוב לך אשריך בעוה"ז וטוב לך בעוה"ב. וידוע להקשות למה אשריך בעוה"ז. אכן התשובה היא משום שבלי תורה זה להיות כמו בהמה וזה ודאי לא אושר גדול להיות בהמה. ולכן קודם כל תורה שזה הבסיס לתחושת אושר וסיפוק על היותנו במעלת אדם, ואז אם כמובן אם גם יש אפשרות לישון במיטה ולאכול אוכל בריא וכו' אז בסדר, אבל בלי תורה אין כלום, לא רק בעוה"ב גם בעוה"ז בלי תורה זה כלום.

יה"ר שנזכה לקבל את התורה מתוך שמחה וטוב לבב.

בברכה

העורך

דיני ערלה וחריקים בפירות גוג'י ברי מיובשים:

בשנים האחרונות ובפרט בשנה האחרונה, גוברת המודעות באמצעות פירסומים על המעלות הגדולות הקיימות בפירות של הצמח גוג'י ברי, ובמשתלות כבר מוכרים עצים כאלו לגידול עצמי.

ונשאלנו על אופי הצמח, ועל החריקים אם מצויים בו.

ובכן, הצמח מקורו באסיה, והוא מסוג האטד השייך למשפחת הסולניים. הצמח הוא ירוק עד ובגובה של עד 3 מטר, אם כי הוא מניב גם כשהוא בגובה 1 מטר. ההתרבות המסחרית שלו הוא באמצעות זרעים, אולם יש לו התרבות מקני השורש מתחת פני האדמה [חזירים] – כך שכפי הנראה נוהג איסור ערלה בצמח זה, יש להיזהר ולהסיר את הענפים הללו היוצאים מתחת פני האדמה, ולעצב את המרכזי, כדי שלא יהיה תערובת של ערלה בצמח הבוגר]. הזמן שהוא נותן פרי ראשון מזריעה, על פי המידע שבידינו הוא יותר משנה, [אולם יש האומרים (מידע לא מדויק שפורסם בשם אגרונום מסויים, ולאחר שיחה עמו התברר לי שהוא לא בדק זאת אלא רק מפי השמועה) שהוא כן נותן יבול בשנה הראשונה, ועל כן בעז"ה נבדוק זאת ביסודיות במסגרת חוות המכון – סוגיא שיש בה נפ"מ גדולה בנוגע לערלה, וכידוע]. בכל אופן התנובה המסחרית הינה החל מגיל 3. הצמח רגיש לקור, והטמפ' האופטימלית שלו היא עד 25 מ"צ, אולם יודע להסתדר גם עם חום קיצוני יותר, וככל שיש יותר שמש על הצמח הוא אף מניב יותר. ע"כ תיאור הצמח. לכאורה לפי הנתונים הידועים לנו בצמח זה נוהג איסור ערלה, אולם כיון שאין הדברים בדוקים ממש אלא משמועות, לכשנסיים את הבדיקה, נפרסם את התוצאות במדור זה.

החריקים העיקריים התוקפים את הצמח הזה הם כנימות עלה, ותרפיסים. ומכיון שרוב הייבוש הוא בשמש, ולא עובר ניקוי כדבעי קודם הייבוש, הרי שבבדיקות שביצענו במכון על פירות אלו, נמצאו כנימות רבות שנצמדו עם הייבוש על הפירות עצמם, וכן בין הפירות המיובשים, ולדוגמא בחודש אייר משנה זו, בדקנו במעבדה אריזה של 200 גרם ממוצר זה, ולאחר שהתפחנו במים חמים, ושפשפנו כל פרי, נמצאו 50 כנימות עלה, ועוד כמות של תרפיסים [ראה תמונות בגב חוברת].

על כן, מאחר שכל התוצאות מראות שהנגיעות היא ברמה גבוהה ביותר, ועיקר הנגיעות היא של חרקים שנתפסים על הפירות עצמם ולאחר הייבוש הם נותרים תפוסים על הפרי, אין אפשרות אלא לטפל בכל פרי ופרי, כאשר בתוצרת טרייה שמופרדת מהעלים, מסתמא די בשטיפה קודם האכילה [לא נבדק בפועל], אולם בתוצרת שמיובשת שזה רוב השיווק היום במרכולים, כיון שלא מבצעים ניקוי והפרדה בזמן הייבוש, וכאמור החריקים נשארים תפוסים על הפירות, ואי אפשר לטפל בפירות בעודם מצומקים. לכן אם התוצרת שלפנינו נגועה כמעט אי אפשר להשתמש בתוצרת זו, מחמת החובה להתפחה במים ולשטוף אחד אחד [כעין פעולת הבדיקה בצימוקים]. על מנת לוודא את רמת הנגיעות של המוצר, יש לבדוק מידגמית את מצב התוצרת, באופן הבא:

א. סינון במסננת עם חורים גדולים, ולבדוק בנשורת. אם נמצאו חרקים, יש להימנע מלהשתמש או לנהוג כנז' לקמן. ואם נמצא נקי, יש לבצע את השלב הבא [אפשר אף לכתחילה לבצע רק את הבדיקה באופן הבא].

ב. בדיקת מידגם מהתוצרת, לקחת חופן מהפירות ולהשרותם במים חמים לכ 10 דקות, עד אשר יתפחו שוב, ותוך כדי השרייה ישפוף בידו את הפירות, ויתבונן אם צפים

חרקים, [באופן שישפוך את כל המים אל מסננת דקה של 50 מש לפחות, ויעמידה תחת אור ויראה את אשר יש על המסננת]. במידה ונמצא נקי, אפשר להשתמש בשאר התוצרת. ובמידה ונמצא נגוע, יש להימנע מלהשתמש בתוצרת, או לחילופין להשרות את כל הכמות במים חמים ולשפשף כל פרי היטב מכל צדדיו.

איסור חדש – קיץ תשע"ד:

הנה בימים אלו נאספים תאריכי הזריעות של הדגנים במדינות השונות בעולם, ומהם אנו למדים כי בשנה הבאה בעיית ה-"חדש" ב"ה קטנה מאשר בשנה שעברה, מחמת שני טעמים, גם משום שעקב השנה המעוברת פסח יצא מאוחר יותר [14 אפריל למנינם], וגם התנאים בחודש שקדם לתאריך זה היו נוחים ברוב המדינות לזריעה, כך שהזריעות היו מוקדמות והשרישו קודם הפסח, למעט המדינות שיש חשש לחדש בתוצרתם. למעשה התוצרת שתיאסף בחודש אוגוסט בשנה זו במדינות בהם התוצרת נזרעה לאחר פסח, תהיה אסורם באכילה משום "חדש" וכדעת מרן השו"ע, שגם בחו"ל וגם אצל נכרי אסור מדאורייתא.

ראוי לציין כי הבעייה העיקרית היא בשעורה [לצורך משקה הברירה], ובעייה קטנה יותר בחיטת דורות לצרכי פסטה וקוסקוס ועוד, ופחות בחיטה לקמח שהיא בעיקר חיטת חורף [כלומר על פי רוב ללא איסור חדש].

להלן נתונים כפי שאסף ידידנו הרב המומחה רבי טוביה הוכוולד שליט"א לגבי גידול השעורה באירופה:

- ❖ במדינות הבאות כל התוצרת שנזרעה בשנה זו הזריעה התבצעה לאחר פסח וכל התוצרת היא באיסור חדש: **פינלנד**.
- ❖ במדינות הבאות רוב התוצרת נזרעה לאחר הפסח, והיא בחשש איסור חדש, ולמעשה יש לאסור: **שבדיה, רוסיה**.
- ❖ במדינות הבאות כל התוצרת נזרעה לפני פסח, ואין חשש חדש: **אנגליה, גרמניה, צרפת, ספרד, אוסטריה**.
- ❖ במדינות הבאות רוב התוצרת נזרעה לפני פסח, ולמעשה ברכישה בשווקים אין לחוש לאיסור חדש: **צ'כיה, סלובקיה, סקוטלנד, אירלנד, הולנד, פולין, דנמרק**.

לקראת שנת השבע:

ב"ה בימים אלו סיימנו את העבודת הכנה לקראת הפקת לוח הזמנים לשמיטה הקרבה ובאה, הכולל את זמני הספיחין, קדו"ש, ביעור והשנה השמינית, בירקות, פירות ועוד. ובשנה זו בע"ה נוסף גם לוח מיוחד לפרחים, שידע הציבור מאימתו יש לחוש לפרחים שנזרעו בשמיטה עצמה, ובפרט לתועלת חנויות הפרחים, השוזרות, ושאר הנצרכים.

בנוסף, בע"ה יצא לאור בקרוב המדריך לבעלי הגינות, היאך לשמורם ביופיים יחד עם שמירת השמיטה כנצרך, ובליוי מקצועי. חומר זה יחד עם שאר חומרים על השמיטה ניתן לקבל במשרדי המכון בכל שעות הפעילות.

כפי שכתבתי בגליון הקודם, אני פונה אל החקלאים או הרבנים המקומים העוסקים יחד עם החקלאים בתכנון השמיטה, ואותם החקלאים המעוניינים בקיום מצוות השמיטה כדינה, שיפנו אל המכון ויקבלו עצה ותושיה, סיוע והדרכה, היאך ליכות ולהיות משומרי השמיטה, שבזכותה ובעונתה אנו עתידים להיגאל.

בברכה

שניאור ז. רווח

דילול פירות בשביעית

המשך המאמר מהגיליון הקודם

וכבוד הרה"ג השואל נר"ו שלח לי צילום של עמוד א' מספר מ"א (ולא הכרתיו וא"י מי חיברו), וכתב שם (עמ' 34), שיש לאסור דילול פירות ופרחים, שאין זה שונה מזמירת ענפים מיותרים, עכ"ל. ומלבד דעת החזו"א שאין זמירה אלא בכרם בלבד. הנה כתבתי לעיל דלא מצאנו מלאכת זמירה אלא בזומר בעצים ובענפים ולא בקטיפת פירות, וכי סליק אדעתין שע"י בצירת מקצת ענבים יעבור על זמירת כרמו, וכמו מפורש ברמב"ם שתי פעמים, בהלכה א' בקוצר לעבודת הארץ דלוקה משום קוצר, ובהלכה כ"ב, בבוצר לעבודת אילן דלוקה משום בוצר. ועוד שאם נעלה על דעתנו לחייבו משום זומר, א"כ הו"ל תולדה שניה של זורע, שהם זמירת עצים וענפים, וכן קצירת תבואה לעבודת הארץ ובצירת פירות לעבודת אילן, והרי אין לנו אלא שני אבות ושתי תולדות בלבד.

ובפירוש כתב הרמב"ם בהלכה כ"ב וז"ל: הפירות שיוציא האילן בשביעית, לא יאסוף אותן כדרך וכו' שנאמר את ענבי נזירך לא תבצור, ואם בצר לעבודת האילן, או שבצר דרך הבוצרים לוקה, עכ"ל.

עו"כ בספר הנז' שיש בדילול פירות גם איסור תורה של בצירה לעבודת האילן, כמ"ש הרמב"ם (פ"ד הכ"ב) וכו', והנה הוא מדבר על דילול רגיל, שמטרתו היא להגדיל הפירות הנותרים על העץ, וכוונת דילול זה הוא לטובת הפירות, ולא בשביל לחזק העץ ולהשיבו, ולא לזה התכוין הרמב"ם ז"ל במה שכתב ואם בצר לעבודת האילן, וחידוש הוא שחידש הרמב"ם ז"ל דבוצר לעבודת האילן לוקה משום בוצר, ואין אנו יכולים לחדש בזה בוצר לעבודת הפירות הנותרים. ועוד שאם סובר כהרב ערוך השלחן הנ"ל ע"ה, היה לו להביאו.

עוד הוסיף וכתב בספר הנז' שם, שהחזו"א (שביעית סימן י"ב סק"ה, וסימן כ"א ס"ק ט"ז ד"ה אמנם) כתב שבצירה שהיא לתועלת האילן אסורה מן התורה, אפילו בפירות ששית (שנכנסו לשביעית), ואפילו בשאר אילנות ולא רק בגפן, אך המעדני ארץ (סימן ג' סק"ח - י"ב) מפרש שקצירה לעבודת הארץ אסורה רק בפירות הקדושים בקדושת שביעית, ועיקר האיסור משום שהותרה קצירה לאכילה ולא לצורך אחר, וא"כ כשקוטף פירות לתועלת האילן, או לתועלת פירות אחרים אסור מן התורה משום קצירה לעבודת האילן. ע"כ.

והנה דברי החזו"ן איש בזה צריכים להבינם, דהרמב"ם ז"ל כתב שבוצר לעבודת האילן לוקה משום וכרמך לא תבצור, ולא משום מלאכה אחרת. א"כ קשה לומר בפירות ששית שנכנסו לשביעית, אסור מן התורה לבצור לעבודת האילן, והרי מותר לבצור פירות אלו, שהרי הן של השנה השישית, ולא שייך בהם איסור בצירה, ואם כן גם כשבוצר אותם הפירות לעבודת האילן לא שייך בזה איסור בוצר ואין בזה מלקות, דעיקר הבצירה היא

בצירת הפירות, וזה שבוצר הפירות כדי לחזק האילן לא שייך לומר בזה שהוא עובר מהתורה על לא תבצור, אחר שאין בפירות אלו איסור אחר של לא תבצור, ואיך יחול האיסור על מה שבוצר אותם פירות כדי להשיב האילן, והעיקר חסר שאין איסור לא תבצור בפירות אלו כלל.

והנה לשון החזו"א ע"ה (בסימן י"ב סק"ז ד"ה אמנם), תחילה כתב שבגמ' (מו"ק ג' ע"א) מבואר דקצירה ובצירה הן מכלל עבודת הארץ, ושכן הוא ברמב"ם ז"ל (פ"ד ה"א והכ"ב). ולפ"ז נראה דהר"מ מפרש הא דתנן (בשביעית פ"ו מ"ב) עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר היינו וכו', ויותר נראה דר"ע לענין עבודת הארץ קאמר דסוריא כא"י בזה. והוסיף בתוך סוגריים: וביזה ניחא מה שאמר בירושלמי שם, מה אנו קיימין אי בפירות ששית שנכנסו לשביעית אפילו בארץ מותר, ואי בפירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, לחרוש מותר ולבצור אסור, וזה תמוה כמו שכתבתי בסימן ג' ס"ק כ"ג (שם החזו"א הקשה, צ"ע נהי דחרישה מותרת, שזה בשמינית ולא בשביעית, אבל פירות שביעית שיצאו, שדינן כפירות שביעית, ומוזהר מלשמרו, למה לא יהיה בהן לאו דלא תבצור. ע"כ משם). וכאן כתב אבל אי איירי לענין עבודה, ודאי במוצאי שביעית מותר, וכן בששית שנכנס לשביעית, לא פריך רק דגם בא"י מותר, אבל לא פריך דלקצור נמי יהיה מותר, דכיון דבקצירה של עבודה קיימין גם בשל שישית אסור. עכ"ל.

ומיהו יש מקום לפרש הירושלמי כפשוטו, דמ"ש אי בפירות שישית שנכנסו לשביעית גם בא"י מותר, היינו מותר לגמרי בין לבצור לאכילת הפירות ובין לעבודת האילן, דאחר שאין איסור בצירה בפירות אלו, גם כשבוצר אותם לעבודת האילן, אינו עובר על לא תבצור, וכבר נתבאר שגם בוצר לעבודת אילן איסורו משום בוצר, ואיסור זמירה בודאי לא שייך כמו שכתבתי לעיל, ובפרט לשיטת החזו"א שאיסור זומר הוא רק בכרם בלבד.

ואבוא לעיין היטב במשנה ובדברי הירושלמי (שביעית פ"ו מ"ב), דתנן עושין בתלוש בסוריא, אבל לא במחובר, דשין וזורין ודורכין ומעמרין, אבל לא קוצרין ולא בוצרים ולא מוסקין, כלל אמר ר"ע כל שכיוצא בו מותר בארץ ישראל עושין אותו בסוריא. ע"כ.

והנה ממה שאמרה המשנה "עושין בתלוש בסוריא", שמע מינה שבארץ אפילו בתלוש אסור, וכן מפורש בפירוש ר"ש משאנץ ז"ל שם, דבא"י אפילו בתלוש אסור, דתנן לא תבור ולא תטחון עמה. ע"ש.

ויש לציין דאיסור תלוש בארץ, אינו אלא דרבנן, שכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א הלכה ב', אינו לוקה מן התורה אלא על הזריעה או על הזמירה ועל הקצירה או על הבצירה. ובהלכה ג' כתב, ועל שאר תולדות שבעבודת הארץ, עם שאר אבות שלא נתפרשו בענין זה, אינו לוקה עליהן, אבל מכין אותו מכת מרדות. עוד כתב בהלכה ד', וז"ל, כיצד, החורש או החופר לצורך הקרקע, או המסקל או המזבל, וכיוצא בהן מעבודת האילנות מכין אותו מכת מרדות מדבריהם. עכ"ל. והנה אלו מלאכות בעץ ובקרקע ואפ"ה אין בהם איסור תורה כלל, (ועיין עוד שם בהלכה י'), וק"ו במלאכות שבתבואה ושאר ירקות ופירות כשהם תלושים, כגון דישה וזריעה ודריכה ועימור הנז' במשנה הנזכרת, שהן מלאכות שבתלוש, דבודאי אין בהם איסור תורה, וע"י שינוי מותרים גם מדרבנן, וע"כ התיירו מלאכת תלוש בסוריא.

וממה שאסרו בסוריא במחובר, שאין קוצרין ובוצרין ומוסקים, ש"מ שמחובר אסור בארץ גם ע"י שינוי, דהם אסורים מן התורה. והטעם שאסרו בסוריא אע"פ שהוא כיבוש יחיד,

וקי"ל דכיבוש יחיד לאו שמייה כיבוש, מבואר בירושלמי שם, א"ר אבהו שלא יהיו תקועין ומשתקעין שם, וכן הוא בפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל שכתב, אבל אסור לנו להתעסק בהם בדבר המחובר לארץ בשנה השביעית, ואעפ"י שהוא מותר לשם, כדי שלא יניחו בני אדם ארץ ישראל וישכנו שם. ע"ש. וכן מבואר בפי' הר"ש ז"ל שם.

והר"ש ז"ל חידש (בד"ה אבל לא במחובר) וז"ל: ודוקא בשמור, אבל לא במופקר, (דבמופקר) אפילו בארץ מותר, כדתניא בתורת כהנים את ענבי נזירך לא תבצור, מן השמור אי אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר.

והגר"א ז"ל בשנות אליהו (ד"ה עושין בתלוש בסוריא) כתב, והטעם דבתלוש מותר, כיון דבארץ מותר תלוש ע"י שינוי, התיירו בסוריא גם בלי שינוי, אבל במחובר שאין מותר בא"י גם בשינוי, אסור בסוריא כמה ששונה הכלל. עכ"ל. (ומשמע דע"י שינוי מותר גם מדרבנן, שאין איסור בתלוש אלא מדרבנן וכנ"ל).

ומ"ש הר"ש ז"ל דבמופקר אפילו במחובר שרי, ואפילו בארץ, הנה חתני הרא"צ סבטו נר"ו הראני מ"ש בילקוט הערות על המשנה מהרש"ש ז"ל, נ"ל לפרש על פי מה שכתב הרמב"ם בחיבורו (ריש פ"ד) שאם קצר כל השדה כדרך הקוצרים לוקה, והיינו אפילו מן המופקר, מלאו דלא תקצור. עוד כתב דמה שכתב הר"מ שם, גם אם העמיד כרי ודש בבקר, דזה מלאכת תלוש, נ"ל דאינו אלא מדרבנן, ובריש פרק כ"ג דשבת אמרינו, דשביעית בתלוש ליתא, וכפירוש התוס' שם, וכללא דר"ע כפירוש הראשון שברבנו עובדיה מברטנורא. עכ"ל.

והנה הרש"ש ז"ל מפרש בדעת הרמב"ם שבמלאכת קצירה שהיא במחובר לוקה, אפילו במופקר נמי לוקה אם בצר או קצר כדרך כל השנים. ובאמת כן נראה מסתימת לשונו של הרמב"ם ז"ל (בפ"ד ה"א) בקצירה, וכן נמי (בהלכה כ"ב) בדין הבצירה, שבשניהם כתב אם עשה כדרך הקוצרין או כדרך הבוצרין לוקה, ומשמע דאין חילוק בזה בין משומר לבין מופקר.

ושו"ר שכתבו בספר המפתח (פ"ד ה"א) וז"ל, שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, לא חילק בין משומר לבין מופקר, רש"ש שביעית פ"ו מ"ב, חזו"א כאן, ושביעית (ס"י יב סק"ה), מעדני ארץ שביעית (ס"י ג' אות י"ב).

אך גם הרש"ש ז"ל וגם בעלי ספר המפתח, לא ציינו שהר"ש משאנץ ז"ל וגם הרא"ש ז"ל חולקין ע"ה, וסבירא להו דבמופקר אפילו בארץ מותר, כדתניא בתו"כ אבל אתה קוצר מן המופקר.

ואולם הגר"א ז"ל בשנות אליהו שם (ד"ה כל שכיוצא בו מותר וכו'), כתב וז"ל, שבא"י אין היתר כלל לעשות גם בתלוש רק ע"י שינוי, ובמחובר אין רשאי לעשות כלל גם בשינוי, ומפרש והולך מהו התלוש, דשים וכו' אבל לא קוצרין וכו', דזה הוי במחובר. עו"כ ומתניתין איירי במופקר, דבמשומר אין היתר כלל בא"י אף בתלוש ע"י שינוי, כמ"ש בפרק ח' מ"ז בס"ד, ודלא כהר"ש. עכ"ל.

ונמצא שהגר"א ז"ל סובר כהרש"ש ז"ל, שסתמות דברי הרמב"ם ז"ל משמע שגם במופקר אסור לעשות מלאכות דמחובר, אלא שמה שהוסיף הגר"א ז"ל וכתב דבמשומר אין היתר בא"י אפילו בתלוש וע"י שינוי, הוא דבר שצריכים להבינו, דתלוש כולו דרבנן בלי ספק, ולמה יאסר אפילו בשינוי, וקשה לומר שבגלל ששימרו קנסינו ליה, דהיכן מצאנו קנס זה.

והנה הגר"א ז"ל שם כתב שסמך על מה שפירש להלן (פ"ח משנה ו') דתנן, תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה, אבל קוצין בחרבה. וכתב בשנות אליהו שם, דהכלל במשומר אסור בשום ענין גם בשינוי, רק במופקר שרי בשינוי, ודוקא בתלוש, אבל במחובר אסור גם במופקר לקצור כי אם לתלוש בידים, וכן תני בתו"כ (בהר פרשה א') את ספיה קצירך לא תקצור, מכאן שמכו חכמים על הספחים שיהיו אסורים בשביעית, ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן השומר בארץ אין אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר, לא תבצור כדרך הבוצרים, פירוש גם בענבים שהם מופקרים לא התרתי לך רק לתלוש, ולא לבצור כדרך הבוצרים (וכתבו תוך סוגרים בזה"ל: ומדייק האי, מדקאמר בלשון לא תבצור, אם בשומר איירי, הו"ל למימר לא יאכל, וכן מצאתי בירושלמי של החסיד ז"ל), מכאן אמרו תאנים של שביעית אין קוצין במוקצה אבל קוצה בחרבה, אין דורכין ענבים וכו', ר"ל שעל זה שמכו לאסור ג"כ בתלוש רק ע"י שינוי, כמו וידי לא שטף וכו', ע"ז שמכו ואסרו לאכול בלי נט"י, אף כאן שמכו ואסרו בתלוש בלי שינוי, ולכך חשיב הכא רק ממלאכת תלוש אבל במחובר אסור גם במופקר ואפילו ע"י שינוי רק לתלוש, וכן משמע לשון אסור לקצוץ אותן במוקצה, בשעה שעושה קציעות ליבשן אז אין לחתוך אותן בדבר שדרכו בכך כל השנה, רק בחרבות, דזה אין דרכו בכל השנה.

אחרי זה כתוב בסוגריים שיטת רבינו הגאון זצ"ל תמוה (ע"ש שנו"נ לישב דב"ק, וכנראה שהוא מתלמידיו ע"ה), וז"ל, דלפי שיטתו דגם במופקר אסור לקצור גם בשינוי דהדרשה דלא תבצור כדרך הבוצרים קאי אהפקר, איך יתורץ אך מתניתין (פ"ה מ"ו) אבל מוכרין להם מגל יד ומגל קציר, והטעם דבזה לא שייך לפני עור, דגם להיתר יצטרך להם לקצור מהמופקר, ש"מ דקצירה מותר במופקר, אך בכל זה גוף שיטת רבנו בהא מתניתין דתאנים אין קוצין קאי אמופקר, ודאי ניחא ומוכרחת ודלא כפי' הר"ש ז"ל, דגם הדרשה דלא תבצור כדרך הבוצרים קאי אשומר, דהא מן השומר גוף האכילה אסור, כמו גוף פירות הנזרעים בשביעית, ואפילו מהמופקר אסור כדרך הקוצרים, דהיינו שלא יקצור כל השדה כדרך שקוצר כל השנה, רק יקצור מעט מעט כמה שצריך לו, וממילא הוי שינוי שלא כדרך הקוצרים, אבל מעט מעט מותר לקצור גם במגל יד, הלכך מותר למכור להם מגל יד, ומזה שמכו כי היכי דאסור מהתורה לקצור מן המופקר אלא ע"י שינוי דהיינו שלא יקצור בפעם אחת כל השנה (השדה? שמי"ע), שמכו חכמים לאסור גם המלאכות הנעשות בתלוש, אבל במשומר בכל ענין אסור אפילו ע"י שינוי כשי' רבנו ז"ל. וע"ש עוד שכתוב עיין שביעית פ"ח מ"ו וכו', והוא כנראה מתלמיד אחר חו"ר ונו"נ בדברים ע"ש. ודי בזה.

ומדברי תלמידיו נראה דהעיקר בדברי הגר"א ז"ל הוא לאפקי מסברת הר"ש ז"ל דבמופקר מותר אפילו במחובר ואפילו בארץ ישראל, ובא לומר שבמחובר אסור גם במופקר, אבל מה שהוסיף שבמשומר אסור גם בתלוש וגם ע"י שינוי, ובמופקר אסור כדרך הבוצרים, ואפי' ע"י שינוי אסור, ולא התירו אלא לתלוש בידים, באמת דבר זה צריך הבנה. והנה תלמידיו ע"ה כתבו דבמופקר יתלוש מעט כפי הצריך לו, וזה מותר גם במגל יד, (ולא כמ"ש תוך דבריו, שרק לתלוש ביד שרי, ולמדו מהמשנה (פ"ה מ"ו) שמוכרין להם מגל יד וכו', אבל במשומר אסור גם ע"י שינוי דלא כהר"ש ז"ל).

ומדברי הרמב"ם ז"ל שכתב בסתם ודייקין מיניה שגם במופקר אסור כדרך הבוצרים שלא כהר"ש והרא"ש ז"ל, יש מקום לומר דסובר הרמב"ם ז"ל דכשקוצר שלא כדרך הקוצרים אלא מעט מעט מה שצריך לו, מותר גם במשומר, וגם במגל יד וכדומה, דגם בזה סתם

דבריו ולא חילק. וכ"נ מהרש"ש ז"ל שהזכרתי לעיל. [ובפרט שדברי הגר"א ז"ל הנ"ל, נראה שחלק מהם נכתב ע"י אחרים].

והלם ראיתי במעדני ארץ (שביעית סימן ד' אות י"ב) שמבאר חילוקי הדינים שבין משומר למופקר, והביא לתוספתא דתורת כהנים (שבדברי הגר"א ז"ל הנז'), ואת ענבי נזירד לא תבצור, מן השמור בארץ אין אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר, לא תבצור, לא תבצור כדרך הבוצרים, מיכן אמרו תאנים של שביעית אין קוצים אותם במוקצה וכו', וכתב שיש ג' שיטות בפוסקים בפירוש שמועה זו. ע"ש. ואחר כך כתב, וצ"ע בדעת הרמב"ם דסובר ודאי שמשומר מותר באכילה, ואפ"ה לא חילק בין משומר למופקר לענין איסור קצירה ובצירה, ובאמת היה נלע"ד דמה שכתב הרמב"ם דחוץ מאיסור קצירה כדרך הקוצרין יש גם קוצר לעבודת הארץ ובוצר לעבודת האילן, כונתו לשני הדינים האלו השנויין בתו"כ, וסבור דקצירת משומר חשובה עבודת הארץ, או נפרש דמן השמור בארץ האמור בתו"כ, כונתו איסור קצירה לעבודת הארץ או האילן, ופירוש "נזירד" הוא מה שאתה צריך להזרים ולהפרישם לתועלת האילן, והיה מתישב בכך דמנליה להרמב"ם לחדש שני סוגי קצירה, וגם יתורץ מה שהקשינו למה השמיט הרמב"ם את החילוק בין משומר למופקר. עכ"ל. ולא זכיתי להבין הקשר בין שני סוגי הבצירות והקצירות, לבין החילוק שבין משומר ומופקר.

ושו"ר שכתב בעצמו, אך היות שא"א להעמיס כונה זו, אא"כ נגיה בהתו"כ, לכן נראה דטעם ההשמטה הוא כך, דאיתא נמי בתו"כ, והיתה שבת הארץ לכם, מן השבות בארץ אתה אוכל, ואין אתה אוכל מן השמור, מיכן אמרו שדה שניטייבה בית שמאי אומרים אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרים אוכלין פירותיה בשביעית, ועיין בראב"ד שפירש בדעת ב"ה, שאין דנים אותן כשמור, ופירות שיוצאין ממנה מותרין, א"נ סברי ב"ה שגם השמור מותר. ונראה שהכרעת הראב"ד כהאי אי נמי, שכן כתב להלן במחלוקת השניה דב"ש וב"ה אם אוכלים פירות שביעית בטובה, שב"ה שמתירין משום דס"ל שהשמור מותר, וכיון שכן סובר שפיר הרמב"ם דמה שאמרו בתו"כ דמן המשומר בארץ אי אתה בוצר היינו לענין אכילה ואזלי רק כב"ש דסברי משומר אסור, אבל לדין דק"ל כב"ה אין שום חילוק בין משומר למופקר אלא לענין אכילה ולא לענין קצירה. עכ"ל.

ויש הרבה מה לשאת ולתת בדברי גאון ישראל זללה"ה בזה ועוד בכמה ענינים שבסימן ההוא, ועוד חזון למועד אי"ה.

אך כדרכנו למדנו מפי גאון, דלהרמב"ם ז"ל כל האיסורים וכל ההיתרים של קצירה ובצירה, שוים הם בין במופקר ובין במשומר, וזה כמו שכיונתי בדעתי העניה לעיל, ולא כמו שמובא בשנו"א.

ובפרט שדעת הר"ש ז"ל והרא"ש ז"ל דכל מה שאסרו הוא רק במשומר, אבל במופקר, אפילו בא"י ואפילו מלאכת מחובר מותר, וא"כ גם אם הוא רק ספק בדעת הרמב"ם ז"ל, שלא פירש להדיא ענין שמור ומופקר לענין בצירה וקצירה, סו"ס הוי ספק ספיקא להתיר, וע"כ העיקר לדינא כמו שכתב המעדני ארץ, דדין משומר כדין מופקר, ומה שמותר בזה מותר גם בזה.

ומעתה נתנה ראש להתבונן בדברי הירושלמי הנזכר בדברי החזו"א, והנה הר"ש משאנץ ז"ל על המשנה הנז' (פ"ו מ"ב) כתב וז"ל, ודייקין בירושלמי (הלכה ב') מה אנו קיימינן אם בפירות ששית שנכנסו לשביעית אפילו בא"י מותר, אם בפירות שביעית שיצאו למוצאי

שמינית, לחרוש מותר ולקצור אסור, אלא כי אנן קיימין בפירות שביעית בשביעית, כלומר דבסוריא בתלוש מותר במחובר אסור. עכ"ל הר"ש ז"ל.

וכן הגירסא בשנות אליהו שם, וז"ל, ירושלמי ומה אנן קיימין אי בפירות שיטית שנכנסו לשביעית אפי' בא"י מותר, אי בפירות שביעית שיצאו למוצ"ש לחרוש מותר ולקצור אסור בתמיה, אלא כי אנן קיימין בפירות שביעית בשביעית. ע"כ. וגם בפני משה על הירושלמי כתב ולקצור אסור בתמיה, והמשמעות היא שכיון שכבר יצאה שביעית ומותר לחרוש בשדה, גם פירותיה מותרים בקצירה.

וכפי הנראה שגם החזו"א מפרש ולקצור אסור בתמיה, ור"ל שגם קצירה יש להתיר, שהרי בחזו"א (סימן ג' אות כ"ג ד"ה שם אם) תמה על זה, אם בפירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית לחרוש מותר ולקצור אסור, צ"ע נהי דחרישה מותר שהחרישה בשמינית ולא בשביעית, אבל פירות שביעית שיצאו, שהדין שלהם כפירות שביעית ומוזהר מלשמרן, למה לא יהיה בהן לאו דאת ענבי נזירד לא תבצור, [מזה ששאל למה אין בפירות הללו איסור לא תבצור, ש"מ שגם הוא גורס ולקצור אסור, בתמיה], ועיין ר"מ (פ"ד הי"ג), ואפשר דאיסור סחורה וחובת ביעור שנוהג בתלוש נהוג בפירות שביעית גם בשמינית, אבל דין הפקר שאינו אלא במחובר, אינו נהוג בשמינית, וכיון שהגיעה שמינית הווי של בעלים, וכמו שזכר בהן והן שלו עד הביעור, וכמו שאמרו בתו"כ דמותר עבודת האילן אע"ג דפירותיה אסורים, וכמ"ש הר"ש (פ"ב מ"ה), ועיין לקמן (סי' י"ב סק"ז) נתיישב היטב, אח"כ ראיתי דדין הפקר נהוג גם בשמינית מבואר במשנה (פ"ט מ"ז) עד אימתי עניים נכנסים לפרדסות וכו', ופירש הר"מ לענין שביעית. עכ"ל.

והנה כאן (בסימן ג' אות כ"ג) למד דפירות שביעית שיצאו לשמינית, יש בהם קדושת שביעית ומוזהר מלשמרן, ואסורים בסחורה (ובהפסד) ונוהג בהם דין ביעור, שכל אלו נוהגים בתלוש, אבל בדין הפקר שנוהג במחובר היה נראה לו להחזו"א ע"ה דלא נהוג בשנה השמינית בפירות של שביעית, וכנראה דסברתו היא שכיון שעתה בשנה שמינית קאי ואין איסור עבודת אילן ועבודת הארץ, גם איסור התלוי במחובר כמו הפקר לא נהוג בהם, ואפשר שלמד כן מתמיהת הירושלמי, שאמרו ואי בפירות שביעית שיצאו לשמינית לחרוש מותר ולקצור אסור בתמיה, מזה למד דאחר שלחרוש מותר משום שעתה נמצאים בשמינית, ע"כ אומר הירושלמי שגם בצירה שהיא עבודה במחובר תשתי, וע"כ טען החזו"א שגם הפקר שנוהג במחובר, לא יחול בשמינית, אע"פ שהפירות קדושים בקדושת שביעית, דשל שביעית הן, אלא שהביא המשנה דפ"ט מ"ז שממנה למד דנוהג הפקר גם בשמינית וכנ"ל.

וכעת עלה בדעתי לומר דאכן מה שנוגע לאילן או לארץ, כלומר מה שנקרא בשם עבודת האילן או בשם עבודת הארץ, אינו נהוג בשנה השמינית, אעפ"י שהפירות הם של שביעית, דקדושת שביעית היא בפירות בלבד, ולא בארץ ולא באילן, וע"כ מתמיה הירושלמי לאמר, אי בשל שביעית שיצא למוצאי שביעית, חרישה מותרת ולקצור אסור, כלומר שאחר שחידש הרמב"ם ז"ל דקצירה ובצירה הם עבודות הארץ והאילן, וכפי שכתבתי בראשית הדברים, דכל קצירת תבואה ובצירת פירות נקראים עבודת הארץ והאילן, וא"כ אם מותר לחרוש ולזרוע, משום שעומד בשמינית, גם קציר ובציר מותרים, שגם זה עבודת הארץ והאילן, ואין איסור עבודת הארץ והאילן נהוג בשמינית כלל, אבל הפקר הוא לא שייך שיקרא בשם עבודת האילן והארץ, דאין זה עבודה כלל, אלא יש דין להפקיר הפירות

והתבואה של שביעית, ואין דין להפקיר הארץ או האילן, אלא רק פירותיהם בלבד, וכיון שאין זה שייך לארץ ולאילן לכן נאמר במשנה שהפקר נוהג בפירות של שביעית הגם שיצאו לשמינית. ומתחילה חשב מרן בעל החזו"א שגם הפקר לא יחול בשמינית, דזה דין במחובר, ודומה לבצירה שהוא מלאכה שבמחובר, ואמרו בירושלמי שלא נוהג בשמינית אע"פ שהפירות שייכים לשביעית.

אבל מהמשנה (דפ"ט מ"ז) למדנו לחלק בין בצירה להפקר, והחילוק הוא כמו שביארתי, דבצירה היא מלאכת אילן, אבל ההפקר אינו מלאכה, ולא שייך אלא בפירות בלבד.

ואם כנים דברינו אלו, י"ל דמזה יש מקור לדברי הרמב"ם ז"ל שחידש שיש שני סוגי קצירה, ושני סוגי בצירה, אחת שקוצר פירות כדרך הקוצרים, והשנית שבוצר פירות לעבודת האילן שאינו צריך אותם פירות, אלא כל רצונו ומגמתו לחזק האילן, והמפרשים שואלים מאין לוקחה זאת ההלכה, ולפי מ"ש י"ל דבאמת כל בצירת הפרי או קצירת התבואה הן עבודות האילן והארץ, ואחר שכרמך לא תבצור הוא איסור עבודת האילן, פשוט דגם בוצר לטובת האילן הוא עבודת האילן להשביחו ולחזקו, ואם היה עושה כן בענפים או בעצים, היינו אומרים שזו זמירה, שהיא תולדה דזריעה, וחייבים עליה כיון שהיא מפורשת בתורה וכרמך לא תזמור, אבל זה שמחזק האילן ע"י בצירת הפירות חייב משום לא תבצור, שגם בצירת פירות רגילה חשיבא עבודת אילן, והלימוד שבצירה היא עבודת אילן מקורו בירושלמי הנזכר, שאמרו ואי בפירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, לחרוש מותר, ולקצור אסור בתמיה, אלא גם לקצור מותר, דבשמינית אין איסור לא בעבודת הארץ ולא בעבודת האילן, וקדושת השביעית לא שייכת לא בארץ ולא באילן אלא בפרי בלבד, וע"כ איסורים הנהוגים בתלוש חלים על פירות אלו שיש בהם קדושת שביעית, אבל איסור מחובר שהם קצירה ובצירה לא חלים בזה, דקצירה מלאכת הארץ היא, ובצירה היא מלאכת האילן, לא נהוגות אלא בשביעית ולא בשמינית, אך דין הפקר כן נוהג בפירות של שביעית שיצאו לשנה שמינית, כדתנן (פ"ט מ"ז), משום שאין זו עבודה, אלא פעולה קנינית, ואין מצוה להפקיר האילן או השדה, אלא הפירות בלבד, וכיון שפירות אלו קדושים בקדושת שביעית הם, חל עליהם מצות ונטשתה וחייב להפקירם.

ונחזור למה שכתב החזו"א (בסימן י"ב אות ז', ד"ה אמנם) שאחר שרמז על מה שהקשה על דברי הירושלמי (בחזו"א סימן ג' אות כ"ג) הנ"ל, שהשוו בצירת פירות לחרישה בשדה, דחרישה בשמינית לא שייכת כלל, אבל פירות שביעית שיצאו לשמינית שהדין שלהם כפירות שביעית, והוא מוזהר מלשמרן, למה לא יהיה בהם לאו דלא תבצור.

והנה כאן כתב וז"ל: אבל אי איירי לענין עבודה, ודאי במוצאי שביעית מותר, וכן בששית שנכנס לשביעית לא פריך רק דגם בארץ מותר, אבל לא פריך דלקצור נמי יהא מותר, דכיון דבקצירה של עבודה קיימין, אף בשל ששית נמי אסור. עכ"ל. (וע"ש עוד שדן אם יש קדושת שביעית בפירות של סוריא).

ופירוש דבריו ז"ל הוא, דאם בוצר לעבודת הארץ או לעבודת האילן במוצאי שביעית מותר, כלומר כמו דמותר לחרוש ולזרוע אדמתו בשמינית, ה"נ מותר לבצור לעבודת האילן. ומ"ש עוד וכן בששית שנכנס לשביעית לא פריך רק דגם בארץ מותר, אבל לא פריך דלקצור נמי יהא מותר. ר"ל דאחר שגם בארץ מותר דפירות אלו הם של ששית ואין בהם קדושת שביעית, גם בארץ יהא מותר, כלומר בתלוש, ששם במשנה התירו בסוריא בתלוש אבל בארץ אסור גם בתלוש, ע"ז שואל אם בששית שנכנס לשביעית גם בארץ מותר

(כלומר בתלוש). עו"כ החזו"א: אבל לא פריד דלקצור נמי יהא מותר, דכיון דבקצירה של עבודה קיימינן אף בשל ששית אסור. עכ"ל. וכבר כתבתי לעיל דאין לחלק בזה בין בצירה רגילה, ובין בצירה לעבודת האילן, דאחר ששניהם הם מדין לא תבצור, אם לא שייך בפירות לא תבצור מאחר שאין בהם קדושת שביעית, גם בבוצר לעבודת האילן לא שייך לא תבצור. ולפי מה שהעליתי עתה דכל בצירה עבודת האילן היא, ע"כ בשמינית אין לאסור שום בצירה, דבשמינית אין שייך בו איסור עבודת הארץ והאילן, ומותר לחרוש ולזרוע וכו', ה"נ מותר לבצור פירות בין לאכילה ובין לעבודת האילן, דשניהם עבודת אילן הן, ואין איסור זה שייך בשמינית.

וה"ה והוא בטעם נמי דפירות ששית שנכנסו לשביעית, לא שייך בהם איסור עבודת אילן, דאם היינו אוסרים לבצור לעבודת האילן, היינו אוסרים נמי בצירה רגילה, דגם בצירה רגילה היא עבודת אילן, אלא שכיון שאין בפרי קדושת שביעית, שהוא פרי של שישית, ואין איסור עבודת אילן בקצירה ובצירה אלא כשיש קדושה בפרי, וה"נ אין איסור לבצור לעבודת אילן, דכיון דאין קדושה בפרי זה, אין שייך בו איסור עבודת האילן, וכזו עבודה שנעשית ע"י בצירת הפרי, והיא תלויה בקדושה שחלה על הפרי.

ובאמת כל הראשונים (וכן מפרשי הירושלמי) שהביאו את הירושלמי הנ"ל, לא אשתמיט חד מינייהו לומר שיש לחלק בין בוצר רגיל, שזה מותר בפירות ששית שנכנסו לשביעית, ובין בוצר לעבודת אילן, שזה אסור בשביעית אפילו בוצר פירות של ששית, כי באמת נכון הדבר שאין לחלק בכך, דשתי הבצירות תלויים בפרי, ופרי שאין בו קדושת שביעית אין בו איסור בצירה כלל, לא הבצירה הרגילה, ולא בצירה שהיא לעבודת אילן.

והנה ראיתי שכב' הרה"ג השואל שליט"א כתב לתמוה על מה שכתבו ב"הליכות שדה" ששמעו מהגאון הגדול הגרי"ש אלישיב זללה"ה, שאין בדילול פרי משום עבודת הארץ, דמסתבר שכונת הרמב"ם (במה שכתב דבוצר לעבודת האילן לוקה משום וכרמך לא תבצור) הוא רק בבוצר כל הפירות לצורך עבודת הארץ.

והרה"ג השואל נר"ו כתב דמסתבר שהגרי"ש ע"ה מדבר על עבודת האילן, דעבודת הארץ מאן דכר שמייה, ובעבודת האילן אין חילוק בין בוצר כל הפירות לבוצר מקצתם אם התועלת אותה תועלת, ונשאר בצ"ע.

ולמעשה אין חילוק בזה בין עבודת אילן לעבודת הארץ, דקצירה היא בעבודת הארץ ובצירה בעבודת האילן, והתועלת יכולה להיות גם בבצירה מועטת באילן או בקצירה מועטת לארץ. ובפרט לפי מה שכתבתי דגם בצירת פירות רגילה, היא עבודת האילן, ועבודת האילן היא ג"כ נחשבת עבודת הארץ. אלא שבאמת צריך להבין דבשלמא בבוצר לקחת הפירות, בזה אמרו שיבצור או יקצור מעט מעט, כדי לשנות מהדרך שרגילים כל השנים, אבל בוצר לעבודת הארץ, או קוצר לעבודת האילן, למה זה תלוי בבצירת כל הפירות, והרי זה צריך להיות תלוי בתועלת שיש בבצירתו או בקצירתו, ותו לא מיד.

ואולם יש מקום לפרש ולבאר דברי גאון ע"ה, דכיון דשני הסוגים של בצירת פירות או של קצירת תבואה שחידש הרמב"ם ז"ל, שניהם חייבים משום אותו לאו, וכרמך לא תבצור, וגם זה שבוצר לעבודת האילן אינו לוקה לא משום זומר ולא משום נוטע, אלא משום בוצר, וא"כ סובר הגאון מוהריש"א ע"ה דבעינן שכל התנאים של שתי הבצירות יהיו שוים, כי מלאכה אחת הן, שאם יעלה בדעת שהן ב' מלאכות, או אפילו אב ותולדה, אי אפשר לחייב על אחת מהן, שכבר הסיקו בגמ' (מו"ק ג') ונפסק ברמב"ם (שם ה"ב וג'), דאין

איסור מהתורה אלא על אותם שני אבות ושתי התולדות שמפורשת בתורה, ומבלעדיהם הכל הוא רק מדרבנן.

וע"כ שני הסוגים של בוצר צריכים להיות כחדא שריין וכחדא נפקו, וכיון שבוצר רגיל אינו חייב אלא כשבוצר כל הפירות, אבל לבצור מעט הוא מותר, שהרי התירו לבצור בשינוי, ועל פי זה סובר הגריש"א ע"ה דגם בוצר לעבודת האילן אם יבצור רק מעט מן הפירות, אעפ"י שזה מועיל לעץ, מ"מ אינו חייב משום לא תבצור, דמלאכה זו אין חייבים עליה אלא בבוצר כל הפירות, כי זה הוא אופיה של המלאכה הזו, ובפרט שעיקרה ושרשה של מלאכת בוצר היא בצירת הפירות, וכיון שבבצירת הפירות אינו חייב אלא בבצירת כל הפירות, גם זה שמכוין לטובת האילן אינו חייב אלא בבצירת כל הפירות, שצורת המלאכה צריכה להיות שוה לשני הסוגים, והשינוי הוא רק במטרה שזה הבוצר מעמיד לעצמו, שזה מכוין לפירות, וזה לחזק האילן, מ"מ אופיה וצורתה של המלאכה לדעת הגריש"א צריך להיות שוה, שכשבוצר מקצת מהפירות שאינו חייב על בצירת הפרי, סובר הגאון ז"ל שמשום כך אינו חייב גם על בוצר לעבודת האילן, שע"י שבוצר רק מקצת הפירות הוי שינוי ואינו חייב מהתורה.

ובני הרה"ג רב ישי שליט"א הקשה לי, אם ב' המלאכות שוות עד כדי כך, א"כ מאי נ"מ מצד מה חייב סו"ס זו מלאכה אחת ממש, ואמרת לי שיש נ"מ אם בוצר וזרק הפרי, דמצד בוצר רגיל אפשר דפטור, שזה שינוי במלאכה, אבל כשמכוין לאילן אפי' מאבד הפירות חייב, דכונתו לחזק האילן ולא לפרי, מ"מ כשמכוין לטובת האילן, אין מתחשבים במה שהוא עושה אח"כ עם הפירות, דמ"מ מטרתו הושגה, אבל כשבצור רק מעט מהפירות זה מהוה שינוי בגוף המלאכה.

ואין ספק שיש מקום לומר שאעפ"י ששני סוגי הבצירות הם מלאכה אחת, ולוקין עליהם משום לא תבצור, מ"מ לכל מטרה יש צורה משלה, ויש לומר שזה שמכוין לעבודת אילן חיובו יהיה תלוי בכך, שבצור כמות מהפירות שמספיקה להשגת המטרה, שהוא חיזוק והשבחתו של העץ, ולא בעיניו שיבצור הכל, דבצירת הכל היא דרך בצירה של בוצר רגיל של אוספי הפירות, אבל זה שבוצר לא לאסוף הפירות אלא להשביח האילן, תלוי בכמות שיש בה כדי להשיג מטרתו, אך הגריש"א ע"ה רוח אחרת.....

[המשך אי"ה בגיליון הבא]

הרה"ג
רבי שניאור ז. רווח
שליט"א

רב במ.א גזר ויו"ר המכון
למצוות התלויות בארץ

גבולות ארץ ישראל - חלק ב

מקומות שנבבשו רק על ידי עולי מצרים וש להקל בהם לענין ספיקה

המשך סדרת מאמרים בנוגע לגבולות הארץ

המאמרים בגולן זה יסובו על הנשאים הבאים: גבול דרום - פאת דרום

ד. הגבול הדרומי - פאת דרום:

הנה כפי שהוכחנו לעיל, הגבול הדרומי מסתיים, בנקודה שממול קדש-רקם, שזה מורד נחל פארן בתחתית של הר עשת, שהוא נמצא במעלה ה 30 [ובמדוייק: "N30*19'48"], ומנקודה זו ומטה, איננה בגבולות ארץ ישראל הנזכרים בתורה הקדושה.

ועל פי זה כל היישובים שדרומית לנחל פארן בנקודה שהזכרנו, דינם כח"ל לכל דבר וענין, כולל תרו"מ [ואין צריך להפריש גם לחומרא וכדין המקומות הסמוכים, ואכמ"ל. וראה בדברי הרדב"ז על הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"א לגבי אדום, וה"ה בזה, ועו"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרנ"ט], ואין שם דיני שביעית כלל לכל דבר וענין, וכן לגבי טומאת ארץ העמים, נראה ברור שאין דינם כמובלעות שבארץ ישראל [המבואר ברמב"ם בהל' טומאת מת פ"א ה"ב], אלא שגבול ארץ ישראל תם במקומות אלו, ומשם ואילך זה כדין חו"ל גמור, לכל דבר וענין. וראה עוד במה שכתבנו בשו"ת חלקת השדה כרך שני גבולות הארץ סי' א, לגבי גבולות עו"מ על טומאת ארץ העמים. ועוד עי' בשו"ת משנ"י סי' מה מש"כ לגבי מצפה רמון, ובסי' נ לגבי רמת הגולן ועבר הירדן.

והנה הגם שתפסנו להלכה כדבר פשוט שהנקודה ממול קדש שהיא בסמוך למעלה ה 30 הוא קצה ארץ ישראל לדרום, זאת יש לדעת כי יש מהפוסקים שסברו כי גבול ארץ ישראל בדרום נמשך עד עקבה, וכ"כ בספר ארץ ישראל להגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל, שהתבסס על תרגום הרס"ג שמעלה עקרבים הוא עקבה, ואילת סמוכה לה [כלומר הגבול עובר לידה אולם היא לא כלולה בתוך הגבול], יעו"ש. אולם באמת סברא זו היא תמוהה ביותר, שמלבד דברי האבן עזרא בפרשת בראשית פ"ב פס' יא, שאין לסמוך על תרגום הרס"ג לגבי קביעת שמות של מקומות, מלבד זה הרי כל המסלול מתחבר לים המלח, וממנו מתחיל באלכסון לכיוון נקודות הגבול עד נחל מצרים, והנה אחרי שיש בנקודה הדרומית נקודה ברורה של ים סוף, הרי יותר ברור אם הייתה התורה אומרת מים המלח אל נקודת

ים סוף ושוב עולה אל הים הגדול. ועוד קושיות רבות כתב הגר"ח גרוסברג בספריו המעשר והתרומה, ובקונטרס הארץ לגבולותיה, והרבה קושיות על שיטה זו. וכל דבריו אמת הם, ובפרט שלא מובן איך אפשר לכנות את עקבה בשם "מעלה", והרי היא אינה "מעלה" כלל. ולכן נראה ברור שהלכה למעשה יש לנהוג שאין הגבול יורד עד למטה לעקבה, אלא כמבואר לעיל, וכן דעת רוב ככל הפוסקים ראשונים ואחרונים. ואמנם ידעתי כי עוד גאוני עולם הסכימו עם דעתו של הגרימ"ט, וכן כתב הגר"צמ"ח עוזיאל [והבאנו את דבריו בתנובות שדה גליון 13 וגליון 14], שמקום זה כן נכבש ע"י ע"מ, וכן כתב הגר"צ"פ פראנק זצ"ל בספרו מקראי קודש ח"ב סי' נ"ה, שכל הנגב עד אילת יש לנהוג שם דיני מצוות הארץ. אולם כאמור העיקר להלכה ולמעשה, וכן הוראת גדולי הדור האחרון שמפיהם שמענו ואת כתבם ראינו, שאילת וכל סביבתה דינה כח"ל לגבי כל מצוות הארץ, ואין בה קדו"ש, ואין בה חובת הפרשת תרו"מ, ועוד נביא דבריהם להלן.

אלא שמצאנו לכאורה מקור לכל האומרים שגבול ארץ ישראל נמשך עד ים סוף [שלמרגלותיו שוכנת עקבה], והוא מהפסוק (שמות פכ"ג פס' לא): "ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים, וממדבר עד הנהר, כי אתן בידכם את יושבי הארץ, וגרשתמו מפניך". והנה יש שרצו לומר שמכאן מוכרח שהגבול הדרומי משתרע עד ים סוף, ומבאר רש"י בפרשת בא (פ"י פס' יט): "ימה סוף – אומר אני שים סוף היה מקצתו במערב כנגד כל רוח דרומית וגם במזרחה של ארץ ישראל, לפיכך רוח ים תקעו לארבה בימה סוף כנגדו. וכן מצינו לענין תחומין שהוא פונה לצד מזרח, שנאמר (שמות כג לא) מים סוף ועד ים פלשתים, ממזרח למערב, שים פלשתים במערב היה, שנאמר בפלשתים (צפניה ב ה) יושבי חבל הים גוי כרתים". וכן ביאר הרשב"ם: "מים סוף – שהוא בתחילת מזרח ארץ ישראל, כמו שאוכיח בפרשת אלה הדברים. עד ים פלשתים – שהוא במערב, כדכת' ופלשתים מאחור". וכן כתב בחזקוני שם: "מים סוף שמתחלת במזרח א"י ועד ים פלשתים שבמערב כדכתיב ארם מקדם ופלשתים מאחור". כלומר לדבריהם מובן הפס', שהרי יש גבול ממזרח למערב ומדרום לצפון. אלא שמאידך כתב רבינו בחיי שהמדובר הוא על צד דרום, וז"ל: מים סוף ועד ים פלשתים – ים סוף הוא לצד דרום, ים פלשתים הוא למערב, הוא הים הגדול והוא תחום ארץ ישראל, וכן כתוב: (יהושע א, ד) "ועד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם". והים הגדול אינו ים אוקיינוס, כי ים אוקיינוס הוא מקיף את כל הישוב, "וממדבר" לצד מזרח, "ועד הנהר" הוא פרת לצד צפון.

והנה אם ביאור הפסוק הוא לעתיד לבא, אין כל סתירה מפסוק זה לגבולות התורה של פרשת מסעי, אולם אם אלו הגבולות של ימינו, לכאורה מתברר שהגבול המשיך עד לים סוף בין למ"ד שהוא לדרום ובין למ"ד שהוא למזרח. והנה בפירושו המלבי"ם מצינו כעין פשרה על זה, שכתב (במדבר פרק לד פס' ב) וז"ל: "זאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה – הנה מצאנו גבולים אחרים רחבים יותר מהגבולים שחשב פה, שבסוף פ' עקב אמר כל מקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבולכם. וכן בתחלת ספר יהושע, הרי גבול צפון מגיע עד נהר פרת רחוק הרבה מגבול צפון הנסמך פה עד הר ההר, ובסדר משפטים (כג לא) ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר ועד הנהר, ומוכרח שהגבולים הנאמרים פה הוגבלו רק לעת עתה שהיה מספרם מעט ולא יכלו לנחול יותר. וז"ש אשר תפול לכם בנחלה, ר"ל עתה, ובפ' עקב ומשפטים דבר על עת שיתרבו יותר ויצטרכו להרחיב את גבולם, כמ"ש בפ' משפטים עד אשר תפרה ונחלת את הארץ ושתי את גבולך מים סוף וכו' ר"ל בעתיד בעת

שתפרה. ופה ציין גבול נגב ממזרח למערב מקצה ים המלח עד הים הגדול, וזה נזכר ג"כ בס' יהושע (ס' טו) שהיה גבול נגב של יהודה שנחל בדרומה של א"י [ובפירושי שם בארתי השנויים בלשון בין שם לכאן עיין שם] והים הוא גבול מערב וגבול צפון ציין ממערב למזרח מן הר ההר עד חצר עינן. ונלכד בתוך חוט הגבול חמת וצדדה, ומן צדדה לחצר עינן נתרחב הגבול, וגבול מזרח מצפון לדרום הוא מחצר עינן עד קצה ים המלח ונלכד בתוך החוט שפם ורבלה וים כנרת והירדן. וגבולות אלה באו גם בספר יחזקאל (ס' מז) ולפי' המפרשים הגבולות הנאמרים שם על לעתיד הם עצמם הגבולות דפה, ולפי פרושם יתקצר גבול א"י לעתיד. ואנכי בפירושי שם בארתי כי גבולות א"י יתרחבו לעתיד בכל הצדדים, שבצד דרום יירשו ארץ אדום ומואב ובני עמון שהם קיני וקניזי וקדמוני שהבטיח השם ית' לא"א, וילך הגבול מתמר עד מי מריבת קדש הוא מחצצן תמר עד עין משפט היא קדש, וגם ארץ סדום ועמורה יכנס בגבול א"י, ובצד צפון יתרחב במקצוע צפונית מערבית עד צפונה לצור וצידון, וילך למזרח אל צדדה דרך חתלון, ובמקצוע צפונית מזרחית יתרחב מחצר עינן עד דמשק, ודמשק יכנס בגבול הארץ וכן יתוסף בצד מזרח, ואז יתקיים מ"ש השיל"ת לא"א (בראשית טו) מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת. ובכל פרשה הזאת דייק וכפל מלת לכם, והיה לכם פאת נגב, ונסב לכם הגבול, וכן בכל מאמר עד שסיים זאת תהיה לכם הארץ, לרמז שהוא רק לפי שעה כי יתרחב הגבול בכל פעם כמו שהיה בימי דוד ושלמה ובימי הורדוס שאז התפשט מלכותם עד נהר פרת, וכ"ש לעתיד לבא. עכ"ל. כלומר, אכן הגבול שבפרשת מסעי ובעוד מקומות מוגבל על זמן שהיו מעט, אולם לעתיד כשיתרחבו יורחב הגבול. וזה כבר התקיים אצל שלמה כשכבש את ים סוף שעל ארץ אדום, וכל שכן על ימות המשיח ולעתיד לבוא.

ואכן ראיתי מן הפוסקים שהכניסו עקב זה את הגבולות הללו לארץ ישראל, על סמך העתיד שכבר נעשה בימי דוד ושלמה, וכפירוש המלבי"ם, אולם מה נעשה ומצאנו מדרשים מפורשים שלא כדבריו, ולהדיא מצאנו במדרש אגדה (בובר) שמות פרשת משפטים פרק כג סימן לא, שפסוק זה נאמר על העתיד, לימות המשיח, וז"ל המדרש שם: ושתי את גבולך וגו'. זה הפסוק [עתיד להיות] לימות המשיח, כמו שנאמר וירד מים עד ים [ומנהר עד אפסי ארץ] (תהלים ע"ב ח'). וכן הוא בפסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) על פרשת משפטים שם, וז"ל: ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר. זה נהר פרת, וכה"א עד הנהר הגדול נהר פרת (בראשית טו יח), כל ארץ החתים עד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם (יהושע א ד), זה הפסוק עתיד להיות לימות המשיח, שנא' וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ (תהלים עב ח), לפי שלא מצינו גבול ארץ ישראל ממדבר עד הנהר, ולא מים סוף עד ים פלשתים, אלא ודאי לעתיד לבא. עכ"ל. הרי להדיא מדברי המדרשים הללו שעל ימות המשיח איירי. ובאמת פלא גדול לפרש את הדברים כפי שפירש המלבי"ם, שהרי אם כיונה התורה מראש לגבולות אלו, מדוע לא כתבתם במפורש בפרשת מסעי שהם עיקר הגבולות, ובשלמא אם זה הגבולות לעתיד לבוא, מובן שבפרשת משפטים להדיא איירינן על הבטחה, וכמבואר בפרשת משפטים שם בפס' כב, כי אם שמוע תשמע וגו', ומאידך בפרשת הגבולות עצמם לא הזכיר מאום מזה. אלא שבלא"ה לאחר שיש מדרשים מפורשים שאיירי רק על זמן המשיח, העיקר כפירוש זה בפסוק, וממילא אין כל סתירה מפס' זה לחשוש שהגבול הוא עד ים סוף.

וכן ביארו כמה ממפרשי התנ"ך על הפסוק בתהילים עב, לשלמה אלוקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך, ויש שפירושוו שדוד המלך התפלל זאת על בנו שלמה, וכמבואר

ברש"י ובמצודות שם ועוד, ויש שאמרו שעל שלמה ועל מלך המשיח הוא התפלל, ראה באבן עזרא ובאלשיך ועוד. וראה בדברי האלשיך שם שאחר שכתב שעל מלך המשיח אמרו, ביאר את הפסוק שם וירד מים עד ים וגו': אמר כי תבא ממשלתו בהדרגה, כי תחלה ירד מים עד ים הוא מים סוף ועד ים פלשתים הוא תחום ארץ ישראל, כמה דאת אמר (שמות כג לא) ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים, ועוד מעט ימשול גם מנהר פרת שהוא סוף תחום ארץ ישראל מן הצפון כמה דאת אמר (בראשית טו יח) מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת, אמר כי משם יתפשט עד אפסי ארץ. ותתפשט ממשלתו עוד מעט עד המדברות יושבי ארץ ציה שהוא מדבר גם שם ימשול, עי"ש. וראה עוד באבן עזרא והרד"ק שביארו את הפסוק בשתי האפשרויות, וז"ל האבן עזרא שם: וירד – אם על שלמה – מים סוף עד ים פלשתים, ומנהר זה פרת, ואפסי ארץ זה מדבר. והנה הזכיר אורך ארץ ישראל ורחבה. ואם על המשיח – מים הדרומי הנקרא הים האדום אל ים צפון שהוא ים אוקיינוס, ומנהר, נהר יוצא מעדן שהוא בתחלת מזרח, ועד אפסי ארץ שהוא בסוף מערב. וכן ביאר הרד"ק שם, וז"ל: "וירד מים עד ים. אם על שלמה, כמו שאמר עליו (שם ה, ד): כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה, וזה כולו זולת ארץ ישראל. ובארץ ישראל הוא אומר (שמות כג, לא): ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר, ומוסף על ארץ ישראל הוא מן הנהר ואילך, כל עבר הנהר, זהו עד אפסי ארץ. ועוד אמר על שלמה (מ"א ה, א): מושל בכל הממלכות. כלומר, כי כל מלכי הארץ היו יראים ממנו ונשמעים לו ומגישים לו מנחה. ואם על מלך המשיח, גם הוא מבואר יותר כי ממשלתו תהיה בכל העולם. ופירוש מים עד ים, פירש החכם ראב"ע, מהים הדרומי הנקרא הים האדום אל ים צפון שהוא אוקיינוס. ומנהר, נהר יוצא מעדן, שהוא תחילת המזרח. עד אפסי ארץ, שהוא סוף מערב. עכ"ד. הרי שכוונת כולם היא שדוד המלך התפלל תפלה מיוחדת, והיא שהממשלה של שלמה תשלוט על כל ארץ ישראל שאותה כבש, ועל זה התפלל דוד שיהיה שלמה רודה בהם, וזה תוספת מעל הגבולות של התורה שעליהם כבר שלט מצד הכיבוש הקודם, אלא שזה מקום נוסף ששלט עליו, רק שזה בתוך הגבולות של ארץ ישראל העתידיים. כך לכאורה הביאור בתפילתו של דוד, וכן העיקר לבאר בפסוק זה.

והנה בזה אין חולק, שהגבול של ים סוף הנאמר במשפטים הוא הרחבת הגבול שבמסעי, וזה מפורש במכילתא דרבי ישמעאל על פרשת בא פרשה יב, וז"ל שם: "כיוצא בדבר אתה אומר כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך וגו' כאשר דבר לך (דברים יב כ), והיכן דבר, כי אוריש גוים מפניך והרחבתי את גבולך (שמות לד כד), ואומר ושתי את גבולך מים סוף וגו'". וכאמור דבר זה התקיים בימי שלמה, וכמו שמפורש בדברי הימים ב פ"ח פס' יז, "אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום".

ולפי המבואר אם כן יש לדון מצד אחר, שהרי בפועל אכן שלמה כבש את ים סוף. ועל פי זה לכאורה יש מקום לומר שתחול על כיבוש זה קדושה, שהרי קיי"ל להלכה ברמב"ם בהל' תרומות פ"א הלכה ב-ג, וז"ל: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אף על פי שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו. הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול היה עושה אינן כא"י לכל

דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו. ומפני מה ירדו ממעלת א"י, מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא". עכ"ל. ולכאורה שלמה שהיה מלך ישראל וכבש המקום ההוא, היה מן הנכון לומר שיש בהם קדושה וינהגו בהן כל המצוות [ועל דברי הרמב"ם הללו ראה בארוכה בנו"כ]. ע"י ברדב"ז שכתב שאפשר שהרמב"ם מדבר על תרו"מ אבל לא ממש על קדושת א"י. וע"י להגר"א גאטיניו בספרו יצחק ירנן על הרמב"ם כאן בהלכות תרומות מש"כ על דבריו, שאדרבה ממקור הדין לומדים שקדושת א"י לכל דבר יש. ועוד האריכו האחרונים להסביר מדוע סוריא נחשב כיבוש יחיד, וראה בכ"ז בנו"כ שם, והדגישו שם בנו"כ שגם בימי שלמה שכבש את כל א"י, סוריא נשארה בדרגה פחותה, כי תחילת הכיבוש היה שלא כדיון, וכ"ז בשונה מעבר הירדן, שהקב"ה עצמו הוא ציוה את מרע"ה, וע"י בכ"ז בדבריהם הקד'.

והנה אם כנים דברינו, הרי שהתורה דיברה על ים סוף כגבול לכשיתרחב, ולאחר שהרחיבו שלמה, והוא היה מלך על ישראל, לכאורה אם כן דין המקום כשל ארץ ישראל לכל דבר. ואם תתמה שאם הגבול נמשך עד שם, הרי שאילת ועציון גבר הם בתוככי ארץ ישראל, והרי עם ישראל ומשה ואהרן בכללם עברו דרך שם, וכמבואר בתחילת פרשת דברים (פ"ב פס' ח) ונעבר מאת אחינו בני עשיו וגו', מדרך הערבה מאילת ומעציון גבר. ואם כן הם נכנסו לארץ ישראל? יש לפרש ביזה כמו שכתב בישיעות מלכו בהל' תרומות והב"ד לעיל, שמקומות כגון אלו נתקדשו לאחר שנתקדשה ארץ ישראל, אולם לפני כן לא נתקדשה, ועל כן אין זה נחשב מארץ ישראל [וע"י עוד לעיל מה שהבאנו לגבי "קדש" מדברי הרב בכור שור והחזקוני, שפירשו את המיקום באופן שכמה "קדש" היו, ולכאורה הגם שבמציאות זו אמת, מכל מקום מחמת טענה זו יש לומר כמבואר בישיעות מלכו הנז', ודוק].

ואכן מצינו בספר משנה לחם להיעב"ץ שכתב עמ"ס מעשר שני (פ"ה מ"א) שאילת היא סופה של ארץ ישראל בגבול אדום, ככתוב (דברים פ"ב פס' ח): "ונעבור מאת אחינו בני עשו מאילת" וגו', והוא נופל על ים סוף, ופעמים שהיהודים כבשו וישבו שם ופעמים האדומיים, ע"ש. וכ"כ עוד כמה אחרונים, אלא שברור שכיון שלאחר זמן גלו, וקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, ובעולי בבל כבר לא כבשו מקום זה עד ימינו, ועכ"פ לא כבש מלך ישראל מדעת רוב ישראל, אם כן זה מקום שלכאורה נכבש רק בגדר עולי מצרים ולא ע"י עו"ב. וכ"כ הראש"ל הגר"בצ"ח עזיאל זצ"ל בתשובות שהבאנו מדבריו בגליונות תנובות שדה גליון 13-14, וכאמור כן דעת הגרי"מ"ט, וכמבואר לעיל.

אולם מה נעשה שאם כדבריהם שהביאור בפסוק שהגבולות של "ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלשתים" הוא לכשיתרחב, והיינו למעשיו של שלמה, לא מתבאר כלל המדרש אגדה וכן לא יתבאר כלל דברי הפסיקתא, שהתעקשו שאין גבולות כאלו, ואין זה אלא לימות המשיח ולעתיד לבוא, וכלשון הפסיקתא: "לפי שלא מצינו גבול ארץ ישראל ממדבר עד הנהר, ולא מים סוף עד ים פלשתים, אלא ודאי לעתיד לבא". ומה נעשה וכאשר יש דברי מדרשים מפורשים, דבריהם הם העיקר, ואין לנו אלא זה שכל הפסוק לכשירחיב ה"ת את גבולינו לעתיד לבוא, ואין כל משמעות למה שכבש שלמה. וכמה אפשרויות יש לבאר זאת, או שאכן רק כיבוש יהושע ודוד, עליהם כתבו חז"ל, ולא הזכירו כיבוש שלמה [וראיתי שיש מי שכתב כך]. אלא שסו"ס כתב הרמב"ם על כל מלך מישראל, ועוד שהרמב"ם הזכיר כיבוש שלמה בהל' בית הבחירה סוף, ע"ש. ואולי אפשר לומר ששלמה כלל לא כבש את

אילת ועציון גבר, אלא קיבלה במתנה, ואין לזה דין כיבוש כלל. והנה מקור ה"כיבוש" של שלמה, מבואר בפסוק בדברי הימים [ראה גם מפרשי התנ"ך במלכים א פ"ט פס' כו], ושם בפסוק כתוב שהלך שלמה לעציון גבר ואילות, ולא כתוב שכבשם. וראיתי כעת לאחד מבעלי התוספות והוא רבי יצחק הלוי נכדו של רבי שמואל מפלייזא בספרו "פענח רזא" [פירושים על התורה מלוקט מדברי רבותינו בעלי התוספות] שכתב על הפסוק בדברים על אילת ועציון גבר, וז"ל: מאילת ומעציון גבר, ותימה הא כתיב בדברי הימים אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילת על שפת הים בארץ אדום, הרי משמע שהיו לישראל, וי"ל שהיו של אחת מנשיו אשר מבנות אדום והיא נתנתם לו לאח"י, אבל מתחלה לא היו שלו. עכ"ל. כלומר זה שלו אבל לא בדרך כיבוש, אלא במתנה. אמנם במצודות דוד שם עה"פ בדברי הימים כתב להדיא ששלמה המלך כבשם, וכ"ה ברד"ק עה"פ במלכים ועוד מהנה"כ. ואם נאמר שאכן שזה מה שקיבל שלמה, אם כן זה לצורכו ולא לצורך רוב ישראל, ואם כן זה מחסר בכיבוש רבים, וכמבואר ברמב"ם. אלא שלכאורה אם זה בגבולות התורה אפילו בכיבוש יחיד, הגם שאינו כא"י למצוות התלויות בה, מ"מ כתב הכפתור ופרח בדת הרמב"ם בפ"י, והב"ד המהר"י קורקוס על הרמב"ם שם, שלענין קדושת א"י כן יש בה. עי"ש. ועדיין אני אומר, שאם הדבר היה כל כך פשוט, שים סוף הוא גם כיבוש של שלמה והיה צריך לצרף אותו, מדוע הרמב"ם לא הזכירו כאשר הזכיר את סוריא ואת כיבוש דוד, וכן לא ציין את ים סוף ולו פעם אחת כגבול דרום של עולי מצרים, וכל זה לכאורה מראה שלים סוף שהיה בידי שלמה, לא הייתה כלל חשיבות כדן כיבוש להכניסה לגבולות עולי מצרים, לחיבה במצוות הארץ או בקדושת הארץ. ואפשר שכל הישיבה של שלמה שם או הכיבוש שלו, או המתנה שקיבל וכמבואר לעיל, היה רק לצורך מס שישלמו לו, וכמפורט שם במלכים לגבי כמה מלכים ומקומות שהעלו לו מס, ואז אפשר לבאר בפשיטות שכיבוש למס לא חשיב כיבוש לענין המצוות וקדושת הארץ, וזה יותר גרוע מכיבוש שלא נעשה מדעת רוב ישראל, ורק לעתיד לבוא, בביאת המשיח כשנקבל את כל הגבולות המורחבות, יחולו עליהם כל הדינים. וכל זה כמבואר בירושלמי עמ"ס דמאי (פרק ב' ה"א) ובשביעית (פרק ו' ה"א), ובדברי המהר"ש סיריליאו במשנה שם, שכו"ע סברי דהורשה בעי ולא סגי במס, ועי"ש [ועי' עוד בפ"י ה"ד פס' כב] עה"פ המתאר שעוזיהו בנה את אילת, שכתב וז"ל: "ובדברי הימים את אילות, ואחד הוא. והיתה למלך אדום, כמו שכתוב בתורה מאת אחינו בני שעיר מאילת ומעציון גבר, וכן אמר בדברי הימים אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום. ואפשר כי דוד לקחה ממלך אדום כי מושל היה בכל ארץ אדום, כמו שאומר וישם דוד באדום נציבים. ובימי יהורם בן יהושפט פשע אדום מתחת יד יהודה, ואילות שלקחה דוד השיבוה אליהם. ועתה כשמלך עוזיהו לקח אילת ממלך אדום וישיבה ליהודה, ועוזיה בנה אותה אחר שהשיבה ליהודה, כי לא בנה אותה ביד אדום אלא לאחר שלקחה מידי אדום, ואפשר שנהרסו חומותיה בעת הכבוש עד שהוצרך לבנותה". ואם שלמה מדוד לקחה, אפשר לבאר בעוד דרכים, שהרי דוד הכניע רק את אדום תחת ידו למס, ואם כן שלמה קיבל ממנו את העיר שהייתה רק למס, ובזה אין זה נחשב להורשה וכיבוש, וכמבואר לעיל ודו"ק. וראה עוד בפירוש הרד"ק על פס' כה שם, הוא השיב את גבול ישראל – והנה יואש אביו השיב ערי ישראל, אלא שיואש השיב אותם הערים שלקח מלך ארם, וירבעם בנו השיב מלבא חמת עד ים הערבה מיד מלכי הגוים שלקחו אותם, ולא ראינו ביד מי היו, ויש מחלוקת בדברי רז"ל בזה, יש מי שאומר מה שכבש יהושע כבש זה, ויש מי שאומר יותר ממה

שכבש יהושע כבש זה, ואנחנו רואים כי גבול לבא חמת וים הערבה הוא מארץ הנכבשת בין משה ויהושע, ועוד הכתוב אומר השיב מלמד שכבר היתה נכבשת, עכ"ל].

אלא שהלכה למעשה מצינו לרוב ככל פוסקי הדורות האחרונים שהחשיבו את אילת כח"ל. הגם שלגבי יו"ט שני מצאנו עיקולי ופישורי, אולם דעתם כמעט ברורה שאסור לצאת למקום זה כדין חו"ל, ודלא כמו שמותר לצאת למקום שכבשו רק עו"מ, ואמנה את שמותם. ועל עיקר דבריהם יש לעי' בפנים.

א. מרן החזו"א זצ"ל בהוראה בעל פה, לגבי אילת והסביבה, ויש עדות שזה מקיבוץ יהל ומטה, וכמה עדויות נוספות יש שהיה אוסר לצאת לשם כדין היוצא לחו"ל [עי' ד"א הל' תרומות פ"א סוף ציון קס, ועוד נתפרסמו מכתבים שונים מהמד"א דקוממיות זצ"ל, ועוד].

ב. הגר"ח הכהן זצ"ל בספרו שו"ת שמחת כהן חלק אורח חיים סימן קנז.

ג. מרן הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג) סימן מו, כתב בזה"ל, ומעתה הן אמנם דלדעת הרמב"ם לכאורה פשוט הוא דבאילת שלא היתה אפ"י בכלל כבוש עולי מצרים חייבים לנהוג גם יום טוב שני, אלא שממשיך שם שלדעת הריטב"א ועוד ראשונים אין צריך. וגם לפי הרמב"ם אפשר להקל בימינו שהכל שלטון אחד, וכל שיש לך ספק מעמיד על עיקר הדין לעשות רק יו"ט אחד. עכ"ד. עכ"פ הסכים שאילת זה חו"ל גמור. ועוד הוסיף שם לשואל שרצה לומר שהגבול בדרום עד עקבה, ואחר שכתב לו כמה דברים סיים שם בזה"ל: מ"מ דבר זה מיהו ברור שלצד דרום אין להרחיק את הגבול ליותר מנחל מצרים, שהוא וואדי אל עריש, וא"כ איך פשוט ליה למר דגם עקבה הוי בכלל כבוש עולי מצרים. גם מפורש כתב הרמב"ם בפ"ד מסנהדרין ה"ו "וכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה". ואעפ"כ מבואר בירושלמי בכורים פ"ג ה"ד דגם עזה חשובה לענין סמיכה כחו"ל, והא דכתיב בשופטים א' וילכד יהודה את עזה ואת גבולה ואת אשקלון ואת גבולה, נתבאר כבר בירושלמי פ"ו משביעית עיין שם, ומעתה אם אשקלון ועזה לא הוי בכלל כבוש עולי מצרים איך אפשר לומר שמפרץ עקבה הוא כן בכלל כבוש עו"מ. הן אמנם יודע אני דצריך לחלק בין סמיכה ושאר מצוות הארץ לבין דין יום טוב שני, אבל מ"מ כיון דלשום דבר אין זה חשוב כא"י א"כ מנין לנו לחדש מעצמנו שיש איזה ערך למה שאילת נכבשה פעם ע"י ישראל בזמן בית ראשון. עכ"ל [ולכאורה נראה שמרן הגרשז"א לא חת לומר שכבוש זה של שלמה הוא הרחבת הגבולות של הפס' בפרשת משפטים ושתי וגו', ואין לזה דין כיבוש של עו"מ].

ד. מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, והקל בכל סביבות אילת עד למעלה ה 30, ראה הליכות שדה 93.

ה. מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל, הורה לנו להדיא שאילת וכל סביבתה, ואפשר שזה עד המעלה ה 30, דינם כחו"ל.

ו. הגאון בעל ציץ אליעזר בחלק ג סימן כג כותב בתחילת דבריו על אילת באות י, וז"ל: אליבא דכל השיטות הנ"ל נשאר לנו עוד מקום דיון מיוחד על אילת איך צריכים לנהוג שם ב' ימים או יום א', כי הרי אילת היא כבר אפילו לא מכיבוש עולי מצרים, והיא רק מגבול העתיד, כי מארץ אדום היא, ככתוב בדברים (ב' ח'): "ונעבור מאת אחינו בני עשו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעציון גבר" וגו', וכן כתוב

במ"א (ט' – כ"ו): "את אלות על שפת ים סוף בארץ אדום", וכן בדברי הימים ב' (ח' – י"ז). משום כך צריך להיות לכאורה הדין פשוט שבאילת צריכים לנהוג ב' ימים אף אי לא היה ספק אם השלוחין היו מגיעין לשם, דומיא פשוט בזה הרמב"ם שם בה' קדה"ח על עמון ומואב שגם המה מגבול העתיד (עיין ב"ב ד' נ"ו ע"א וברש"י עה"ת בראשית ט"ו – י"ט). ועל אחת כמה וכמה שכמעט ברור הדבר שלא הגיעו שם השלוחין (חוץ ממקום הספק אם בכלל היו שם מתיישבים ישראלים בזמן הראיה בשעת כיבוש שני) כי המרחק יותר ממהלך עשרה ימים. אלא שבהמשך דן מדברי הריטב"א שעל כל א"י יש דין יום אחד, ומצינו שאילת נכבשה בכמה מקומות בנ"ד, ע"י דוד [הב"ד הרד"ק הנז'], וע"י שלמה וכמבואר בדה"י, וע"י עוזיהו כמבואר במלכים. ואף היהודים גרו שם, כמו שכתוב שכשמלך ארם וגבר במלחמתו הוא נישל את היהודים שדרו באילת, והחזיר את אילת לארם. ואפשר שדוד כבש רק למס, והכיבוש נעשה ע"י שלמה, ואם כן זה מכיבוש מלך מדעת ישראל ואם כן יש לזה חשיבות של עולי מצרים. ושוב הביא את דברי המור וקציעה מהיעב"ץ על או"ח (סימן ש"ו בקו' גדר ישוב א"י) שדן על ארץ אדום אם יש לה דין קדושת ארץ ישראל. ומסכם את דבריו שם שכל הספק שלו שלא לתת לארץ אדום דין ארץ ישראל הוא מפני שלא מצינו שנתיישבו שם ישראל לא בימי בית ראשון ולא בימי בית שני, וא"כ דון מינה על אילת שמצאנו והוכחנו שכבשו וישבו שם היהודים, שדין ארץ ישראל לה עכ"פ כשטח גבול עולי מצרים, עיין שם ביעב"ץ בסברתו בזה שכל מה שכבשו תוך גבולות התורה במשך ימי הבית הראשון יש לו דין ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, עיין שם. ועל מה שכתב המור וקציעה שלא הועיל כיבוש ראשון גם עם כיבוש שני אלא למה שנשאר ביד ישראל עד גלותם, ולא הועיל מאומה אלא מה שנלקח מידם בעודם על אדמתם, עיין בספר תבואות הארץ פרק א' (עמודים כ"א – כ"ב הוצאת לונץ) שמשיג עליו בזה, ומרבה להוכיח שא"א לומר כך. וסיים שלאחר שמסקנתו שזה נחשב כשטח של כיבוש עולי מצרים אז גם להרמב"ם שפיר יעשו שם רק יום אחד, יעו"ש. הרי שחזר בו למסקנא ממה שכתב בתחילת דבריו שאילת היא חו"ל גמור [ויש להעיר שאפשר שגם לאותם הסוברים שזה מגבולות א"י של עולי מצרים, מ"מ לגבי תרומות ומעשרות, אפשר שיהיו פטורים, וכעין זה מבואר בריש מס' דמאי שכתב הר"ש שלגבי קיזב ולהלן] שלא נכבש ע"י עו"ב, יהיה פטור גם בודאי ולא רק בדמאי, ופירש הרא"ש שם בס"ק ב, שהיינו כיון שהם רחוקים מארץ ישראל. ובתוס' אנשי שם, על משנה ג כתב שלדבריהם יהיה פטור מתרו"מ ואפילו בודאי ויהיה קל יותר מאשר סוריא הסמוכה ששם יהיה חייב, ועי' עוד במש"כ החזו"א דמאי סי' ד ס"ק א, ודוק].

ז. הגאון רב"צ אבא שאול זצ"ל כתב באור לציון (שביעית פרק ו' בביאורים לתשובה א) שהעיר אילת שליד ים סוף דינה כחוץ לארץ גמור בין להקל ובין להחמיר, ואין גבול דרום היוצא מקצה ים המלח עד נחל מצרים מגיע אליה כלל, ואף לא ליטבתה הנמצאת בדרום הערבה, ואינה לא מכיבוש עולי מצרים ולא מכיבוש עולי בבל. ונדחו שם דברי מי שרצה לומר על פי דברי רס"ג שאילת היא מארץ ישראל, ע"ש. ובחלק שלישי (פכ"ג דיני יו"ט שני) כתב שהמתגורר בעיר אילת, יש לו לנהוג יום טוב שני של גלויות לכל דבר כמו בחוץ לארץ בין להקל ובין להחמיר. ואולם הנוסע לביקור באילת, ואין בדעתו להשתקע שם, כל זמן שאין בני אילת עצמם נוהגים לעשות שני

ימים, אף הוא לא יעשה אלא יום אחד [כוונתו שרוב אנשי המקום עושים יו"ט אחד על פי רבותיהם שהתירו להם]. וכל זה הוא כתב למרות שהיה יישוב של יהודים באילת בזמן שלמה, כפי שציין שם בד"ה היוצא לנו. וכן מסכם לגבי איסור יציאה לחו"ל, שדיון אילת כדיון יציאה לחוץ לארץ, וכשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אלא באופנים מסוימים, וכמבואר בדברי הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מלכים הלכה ט', כך הדיון ביציאה מארץ ישראל לעיר אילת.

ת. מרן הגרש"ה ואזנר שליט"א בשו"ת שבט הלוי חלק ה סימן קעג, וז"ל שם: "על אופירה כמעט אין ספק שהוא חו"ל, וגם אילת יראה כן. ואשר שאל בענין הטיולים למקומות אלה אם הם חו"ל, ואם בכלל יש לאיסור זה משך זמן איסור, ואם עובר הגבול לשעה קלה, מדברי הרמב"ם פ"ה ממלכים ה"ט יראה ברור דעיקר האיסור הוא דוקא בדירת חו"ל, וכלשון הגמ' כתובות ק"י ע"ב כל הדר בחו"ל, וזה לא התירו אלא אם חזק הרעב בא"י, אבל לצאת ולחזור והוא שוכן בקביעות בא"י התירו במקום צורך אפילו סחורה, ומשמעותו אפילו אינו חסר לו לפרנסתו, והיינו משום דשורש האיסור רק בדירת קבע" עכ"ד.

ט. הגרמ"ש שליט"א בספרו תשובות והנהגות כרך ג סימן שלב, שכתב לאחד שרצה לקבוע גבול דרום ליד אילת, על סמך כמה מפוסקי הדור שכתבו כד, והשיב לו שתמוה לתאר גבול א"י ע"פ תורתה"ק עד קרוב לים סוף. ויותר נראה לי שסברו הגאונים הנ"ל שכל שטח שביד ישראל היום עלינו להחזיק ולנהוג בו כספק ארץ ישראל, שאם נקל כעיקר הדיון נגיע לכמה וכמה קולות ח"ו מדרום לים המלח או סביבות בית שאן, ולכן הורו להחמיר ולהחזיק הכל לחומרא כארץ ישראל, אבל לקבוע עיקר הדיון אין דעתי להחמיר ביטבתה גרופית קטורה וכו', אבל בעין יחב ופארן יש מקום להחמיר. אבל מדינא כיון דבספק דרבנן ולא הוחזק מעולם לאסור מותר, יש גם שמה סמך גדול להקל, ובפרט בשעת הדחק שחסר כמה מיני פירות בתקופות שונות שאין אצל הערבים, הורו להקל, וכמו שמביא במכתבו, ויש גדולי הוראה שהסכימו לפסק דינם בזה, ותמהני היאך בא לעורר לבטל פסק דינם. ולע"ד אילת מעולם לא נתקדשה, רק כיבשו שמה בתקופות שונות, וכיון שנכבשה נוהגין שם גבי כמה דינים כארץ ישראל, אבל לענין שמיטה לא נוהג שמה, ולתרומות ומעשרות נוהגין גם בירקות כמו בכבשו עולי מצרים, דחמיר ממקומות הסמוכין שאין נוהגין בירקות, (לפי זה אולי יש טעם לזה שאין נוהגים יום טוב שני באילת, שאינו כחו"ל, אלא כבשום ובבעלות ישראל ככל הארץ ולא חילקו, ואינו נוהג שמה היום יום טוב שני. ועיין בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" (בסוף), שראוי לנהוג היום יום טוב שני באילת ע"ש. ולא נהגו כן ושתקי רבנן, ואולי הטעם כיון שקיבלו שמה כל מנהגייהם כארץ ישראל, שכפופים להרבנים והפוסקים שבא"י, לא נוכל לחלק מפני לא תתגודדו אף שהם שתי עיירות, שסמכות ההלכה שמה מארץ ישראל וכמ"ש, ואין כאן שני בתי דינים, ויסוד החיוב יום טוב שני דכהיום הוא רק מנהג לא עבדינו במקום לא תתגודדו, והיינו דס"ל להקל כגאונים וריטב"א שבכל ארץ ישראל יום אחד לבד ודלא כרמב"ם. ואילת אף אי דינו כחו"ל כיון שנצטרף לארץ ולא נודע לנו מהמנהג שמה ונוהגין שם כא"י בכל מנהגייהם, גם בזה נוהגין כא"י, כיון שלא נהגו עוד שמה יום טוב שני, וכיון ששורש החיוב דיו"ט שני הוא המנהג, כה"ג אין לנהוג, וצ"ע להלכה (מיהו לענין לצאת מא"י לאילת כיון שמעולם לא נתקדשה ורק נכבשה, צ"ע טובא אם יש להתיר

כשאין צורך). ובתשובה נוספת מדרך ד ס' קטז כתב, אודות העיר אילת אם צריך לשמור שם יום טוב שני, כבר הזכרתי בכמה מקומות. ועיין במה שהבאתי בזה במועדים וזמנים ח"ח סימן רכ"א שנראין הדברים שצריך לנהוג שם יום טוב שני (וע"ע בדברינו בח"ג סימן של"ב), אבל למעשה לא נהגו כן. ונראה הטעם כיון שבימי שלמה כבשו גם המקומות שמה ולא חילקו בארץ ישראל, וקבעו שם יום טוב ראשון לבד, ע"כ אף שהכיבוש בטל שאינו בכלל ההבטחה [יל"ע מדברינו דלעיל מהפס' בפרשת משפטים מדוע אין זה בכלל ההבטחה? ש.ז.ר.], מ"מ לענין יום טוב שני הואיל ובשעתו נהגו שלא לשמור יום טוב שני, ע"כ נשאר כן לעולם, ולכן אין שומרים יום טוב שני. ועוד עי"ש.

נמצינו למדים למסקנת הדברים, שבגבולות פרשת מסעי לא נזכר ים סוף ואינו חלק מהם, והפסוק האמור בפרשת משפטים "ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלשתים" אין הכוונה על כשירחיב את גבולך, אלא כמבואר להדיא בפסיקתא, שהכוונה היא לעתיד לבוא לימות המשיח. ובפועל מדוע לא להחשיב את כיבוש שלמה ככיבוש של מלך ישראל לאחר שנכבשה הארץ לתוככי הגבולות, אפשר שזה משום ששלמה לא כבש אלא קיבל זאת מידי אחד מנשותיו וכמבואר בפענח רזא, או שקיבל מאביו דוד שכבש רק למס, ואין זה נחשב כיבוש, ועו' עי' בזה בפנים. ובפרט שזה שוב נלקח מידם, ואפשר שהכל התבטל לגמרי שלא נשאר בידם בזמן גלותם. ועל כן הלכה למעשה אילת וכל סביבתה דין חו"ל יש לה לכל הענינים של מצוות הארץ ושאר דיני חו"ל, אם כי לגבי יו"ט שני יש כמה צדדים להקל בזה. ובפועל גם בימינו יש מי שמחמיר שם לנהוג יו"ט שני בפועל.

[המשך אי"ה בגיליונות הבאים]

בדין תוספת שביעית

א. במשנה (פ"א מ"א), עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי, ובית הלל אומרים עד העצרת, וקרובין דברי אלו להיות כדברי אלו.

ופירש הרע"ב, עד אימתי חורשים בשדה האילן. לקמן מפרש אי זהו שדה אילן: ערב שביעית, שצריך להוסיף משנה ששית על השביעית באיסור עבודת הארץ ולקמן ילפינו לה מקראי.

וכוונת הרע"ב למה שדרשו במשנה לקמן (מ"ד) שסיימה שם, שנאמר (שמות לד) בחריש ובקציר תשבות אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר.

וע"ש ברע"ב שם, שנאמר בחריש ובקציר תשבות, ארישא קאי דתנן אין חורשין להן אלא לצרכן. וכן הוא בר"מ שם בפיה"מ, דהלמידות הזו שלמד מן בחריש ובקציר מוסב על מה שאמר אין חורשין להן אלא לצרכן.

וכן הוא להדיא בירושלמי (פ"א ה"ג) הביאו הר"ש והרא"ש בפיה"מ שם, לא אתיא דלא על רישא אין חורשין להן אלא צורכן שנאמר בחריש ובקציר תשבות.

וכן הוא בירושלמי (פ"א מא), עד אימתי חורשים כו' כתיב (שמות כג, יב) ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות וכתוב בחריש ובקציר תשבות וכו'. והביאום הר"מ והר"ש (מ"א), ע"ש.

ב. ות"ק דמתני' (מ"ד), שלמד דין תוספת שביעית מקרא דבחריש ובקציר תשבות הוא ר"ע כמבואר בברייתא בגמרא דידן (מו"ק ג: ור"ה ט.) וכמו שציין הר"ש (מ"ד).

וביארו התוס' (מו"ק דף ג: ד"ה שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו' המחלוקת דרבי ישמעאל ורבי עקיבא, דר' עקיבא סבר אם אינו ענין לשבת תנהו גבי שביעית ובמשמעות שבא להחמיר ולא להקל, ולא בעי לאוקמי בשבת כר' ישמעאל להקל דהכי עדיפא ליה, ור' ישמעאל עדיפא ליה לאוקמי בשבת דפשטיה דקרא מיירי ביה ואפילו להקל מלאוקמי בשביעית דלא מיירי ביה ולהחמיר.

ולרבי ישמעאל מבואר בגמרא מו"ק שם דדין תוספת שביעית נלמד מהלל"מ. כמבואר שם דהלכתא לרבי ישמעאל קראי לר' עקיבא, ופרש"י הלכתא לרבי ישמעאל דלא נפיק ליה מקראי דדריש לקרא לדרשה אחרינא להוציא קציר העומר.

וכן כתב הר"מ כאן בפיה"מ (מ"א), דרבי ישמעאל מוציא מה שאמר בחריש ובקציר לענין אחר, כמו שיתבאר בזה הפרק, והוא אומר שעבודת הארץ ערב שביעית אינה אסורה מן התורה, אבל היא הלכה בזמן שבת המקדש קיים, וכשבטל ביהמ"ק בזמן ר"ג התייר עבודת הארץ עד ר"ה.

ג. והנה בגמרא ר"ה (דף ת:), תניא אידך יובל היא מה תלמוד לומר לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמישים יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה

ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קדש תלמוד לומר (ויקרא כה, יא) יובל היא שנת החמשים שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת וכו'.

ושם בגמרא (דף טו, ו) דמוסיפין מחול על קדש מנלו, דתניא (שמות לד, כא) בחריש ובקציר תשבות ר"ע אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר (ויקרא כה, ד) שדך לא תזרע וגו' אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהוא מצוה. ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על קדש מנ"ל, נפקא ליה מדתניא (ויקרא כג, לב) ועניתם את נפשותיכם בתשעה יכול בתשעה תלמוד לומר בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מלמד שמוסיפין מחול על קדש אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל (ויקרא כג, לב) מערב עד ערב אין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו ימים טובים מנין ת"ל שבתכם הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קדש. ור"ע האי ועניתם את נפשותיכם בתשעה מאי עביד ליה, מיבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדפתי דתני חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, ע"כ.

ד. שיטת הר"ש ור"ת בתוספת שביעית לרבי ישמעאל

ובתוס' שם (ר"ה דף טו.) ד"ה ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנא ליה, תימה לר"ת הא אמרינו פ"ק דמועד קטן (דף ד.) הלכתא לרבי ישמעאל קראי לר"ע דעשר נטיעות הלכה למשה מסיני וכיון דהלכתא למשרי ילדה ממילא זקנה אסורה, ותיירץ ר"ת דהכא מיבעי ליה בתוספת של אחר שביעית מנא ליה. (וסיימו התוס') ובחנם דחק (ר"ת) דכיון דשביעית גופה מהלכה לא ילפינו מינה שבת ויוה"כ וי"ט דאין דנין ק"ו מהלכה והשתא לר' ישמעאל איצטריך קרא משום שבת וי"ט ואיצטריך הלכתא למשרי ילדה. והא דלא משני הכי במו"ק לר"ע דאיצטריך קרא ללמד על שבת וי"ט ויוה"כ משום דמהלכה לא לפי, דא"כ לא הוי ליה למכתב קראי גבי שביעית כיון דלשביעית גופיה לא צריך אלא ללמד על אחרני, ע"ש. וכן הוא בר"ש (פ"א מ"ד).

ה. ולכאורה נראה דגם לר"ת עיקר קושיית הגמרא ורבי ישמעאל דמוסיפין מחול על הקודש מנא ליה, איירי בתוספת שבת ויוה"כ, אלא דהוקשה לר"ת דנלמוד גם שאר דינים כגון שבת ויוה"כ מההלכתא בשביעית דצריך להוסיף מחול על הקודש. וכר"ע דיליף כל התוספות מקראי דתוספת שביעית כמבואר בתוס' ר"ה שם ד"ה ורבי עקיבא האי ועניתם מאי עביד ליה, דר"ע הוה יליף כולו משביעית שבת וי"ט ויוה"כ וכו', ע"ש. ועל זה כתבו התוס' דבחינם דחק ר"ת דהא אין למדין מהלכה, וע"כ גם לרבי ישמעאל הוצרך קרא לתוספת שבת ויוה"כ.

וכן משמע קצת בדברי הר"ש (מ"ד) שכתב, ומשמע סוגיא דהתם דקראי דיום הכפורים לא צריכי לר"ע דיליף כולו משביעית, ותימה ר' ישמעאל נמי [נילף משביעית] דבפרק קמא דמו"ק (דף ג.) אמרינו הלכתא בעשר נטיעות לרבי ישמעאל וכיון דהלכתא למשרי ילדה ממילא זקנה אסורה וכו', ע"ש.

ו. אולם ע"י דברי ר"ת בספר הישר (סי' תלא), שביאר דשאלת הגמרא, ורבי ישמעאל דמוסיפין מחול על הקדש מנא ליה וכו', הוא לענין תוספת שביעית, והיינו דבשלמא ר"ע למד תוספת שביעית מקרא דבחריש ובקציר תשבות, חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, אבל רבי ישמעאל שלמד מפסוק זה להתיר קצירת העומר בשבת דמה חריש רשות אף קציר רשות, א"כ תוספת שביעית לרבי ישמעאל מנא ליה. ומייתי לה גמרא דין תוספת לשביעית לרבי ישמעאל מדתניא ועניתם את נפשותיכם דקתני סיפא שבתכם כל שנאמר בו שבות אתה מוסיף מחול על הקדש ואתא לרבות שביעית. וכן ביארו בעל המאור והרשב"א בר"ה. וכן ביאר רבנו יעקב

מקורביל (המובא באור זרוע חלק ב הלכות ערב שבת סימן יד, ונראה שהוא ר"ת המוזכר בתוס'), ע"ש בדבריהם.

ז. והשתא מה שהקשה כאן ר"ת בתוס' דמאי קא מיבעיא להו הא אמרינן בריש פ"ק דמועד קטן (דף ד.ל), קראי לרבי עקיבא הלכתא לרבי ישמעאל דעשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני, דאלמא זקנות אסירי וכו', היינו כנ"ל דהוקשה לו דלמה הוצרכו ללמוד דין תוספת שביעית מקרא דתשבתו שבתכם וגו', תיפוק ליה דהלל"מ דילדות מותרות הא זקנות אסורות.

והתוס' שכתבו דבחנם דחק ר"ת דכיון דשביעית גופה מהלכה לא ילפינן מינה שבת ויוה"כ וי"ט דאין דנין ק"ו מהלכה וכו', אינהו ס"ל דעיקר חקירת הגמרא שם, ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על קדש מנ"ל וכו', קאי אכל תוספת ימים קדושים ולהא שפיר איצטריך קרא דועינייתם את נפשותיכם דמדון תוספת שביעית ליכא למילף דין תוספת לשאר ימים דדין תוספת שביעית אתיא מהלל"מ ולא ילפינן מינה לשאר דינים.

ח. ועי' בעל המאור (דף ב.ו) ד"ה הא כיצד כל מקום שנאמר בו שבות מלמד שמוסיפין מחול על הקדש, ובמו"ק אסיקנא הלכתא לר' ישמעאל קראי לר"ע, ולפום מסקנא דהתם מאי דסמכינן לתוספת שביעית הכא אתוספת שבתות וימים טובים אסמכתא בעלמא היא, ועיקר קראי לתוספת שבתות וימים טובים הוא דאתו. ובדין הוא דלימא ר"ע האי ועינייתם את נפשותיכם מיבעי ליה לגופה לתוספת שבתות וימים טובים אלא שינויא רוחא נקט לפום סוגיא דהכא דאכתי לא קי"ל במסקנא דהתם, וכי היכי דלוקמה לההיא דתני חייא בר רב מדפתי כר"ע ולא תיקום דלא כחד לא כר' ישמעאל ולא כר"ע. ויש מי שפירש (ר"ת) הלכתא לר' ישמעאל תוספת שלפני שביעית וקראי תוספת של אחר שביעית וסמיד שבתכם דמריבין מינייה תוספת שביעית לעד ערב דסמיד ליה דהוא תוספת אחרונה, ע"ש.

נמצא לדברי בעל המאור דלפי מסקנת הגמרא במו"ק דילפינן דלרבי ישמעאל ילפינן דין תוספת שביעית מהלל"מ, עיקר קרא דתשבתו שבתכם לא אתיא כלל לדין תוספת שביעית דזה ילפינן לה מהלל"מ וכמו שהעיר ר"ת, אלא עיקר קרא לתוספת שבתות ויוה"כ אתיא. והוסיף בעל המאור דהשתא אף לר"ע במו"ק נוכל לומר כן דעיקר קרא דועינייתם את נפשותיכם לתוספת שבת ויוה"כ אתיא (ולא ס"ל לבעל המאור דלר"ע משביעית ילפינן לתוספת שבת ויוה"כ כמ שכתבו התוס'), אלא דלפי סוגיית הגמרא דר"ה שחשבה ללמוד דין תוספת שביעית מקרא דתשבתו שבתכם דכל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על קדש לרבי ישמעאל, א"כ לר"ע דיליף תוספת שביעית מקרא דבחריש ובקציר תשבות, קרא דתשבתו שבתכם למאי אתיא, ומתרץ דאתיא להא דרבי חייא בר רב מדפתי דכל המתענה תשיעי ועשירי וכו'.

ט. אבל בהשגות הראב"ד שם, אמר אברהם: לא כדברי זה (בעל המאור), ולא כדברי זה צרפתי (ר"ת) שאמר דהך דרשא דרבי ישמעאל אתוספת דלאחר שביעית קאי כי הם דברי תועה שאין לשביעית תוספת לאחריה, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית שהוא אסור לאו תוספת הוא אלא מפני שנדון אחר שליש ותבואת שביעית ממש היא, וכל הנוטה מזה תועה הוא. ועוד אי נפקא ליה לרבי ישמעאל תוספת שביעית מהאי קרא הילכתא לפניה למה ליה, תיפוק ליה כוליה מהאי קרא דהא תרווייהו לפנים ולאחור בהאי קרא כתיבי, ויותר הוא מפורש בלפנים יותר מלאחור, והכל רוח שקר. אבל כך אני אומר, דהאי קרא לרבי ישמעאל על שבתות וימים טובים בלחוד קאי והאי דקאמר ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנא ליה לאו אשביעית קאי אלא הכי קאמר מנא ליה תוספת בשום מקום דליצטריך ליה למימר ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על הקודש. וקאמר ליה מהכא דאשכחן תוספת בשבתות וימים טובים ויום הכפורים, וכיון דאשכחן הכא אימא גבי יובל נמי מוסיפין, קא משמע לן. הדר קאמר ורבי עקיבא האי ועינייתם מאי עביד ליה, כלומר כיון דנפקא ליה תוספת גבי שביעית מבחריש תשבות, כל שכן גבי שבת ויום הכפורים שהם כרת, ולמה הוצרך בתשעה לחדש, לישמעלן תוספת גבי ימים טובים דבעניינא דידיהו, וגבי יום הכפורים לא הוה צריך דהא כתיב שבת גבי שביעית בההוא קרא

דרבי עקיבא דדריש ליה לתוספת וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות הוקשו זה לזה. ואי קשיא לך לרבי ישמעאל נמי כיון דנפקא ליה תוספת שביעית מהילכתא, האי ועניתם למה לי, איכא למימר לזמן שאין בית המקדש אצטרך דאע"ג דתוספת שביעית ליכא, [כדאיתא במועד] קטן [דף ד.], בשבתות ימים טובים איכא. וזה הפירוש האמת.

י. וכן דעת הריטב"א דשאלת הגמ' בר"ה ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על קדש מנ"ל, לא לענין תוספת שביעית אלא לתוספת שבת ויו"ט, דבשלמא לר"ע לא אבעיא לן כלל ללמוד דין תוספת לשבתות ויו"ט דכיון דלדידיה איכא תוספת שביעית לפניו ולאחריו מקראי, מיניה ילפינן תוספת גם לשבתות ויו"ט שהם חמורים משביעית, אבל לרבי ישמעאל כיון דאתיא ליה דין תוספת שביעית מהלל"מ הרי קי"ל דמהלכתא לא דגמרינן וא"כ מנ"ל תוספת שבתות ויו"ט, ויליף לה הגמרא מקרא דועיניתם את נפשותיכם וגו'. [והוא כמו שדחו התוס' דבחינם דחק ר"ת דמהלכה לא ילפינן וכו'].

וכ"ת מ"מ אחר דיש לנו קרא לתוספת שבת ויו"ט ליגמר רבי ישמעאל תוספת שביעית משבתות ויו"ט, והלכתא למאי בעיא, לא קשיא כלל דקל מחמור לא ילפינן וכו', [ובתוס' תירצו דהלכתא למישרי י' נטיעות].

והא דפרישנא בעיין לר' ישמעאל בתוספת שבתות וימים טובים אי קשיא לך דא"כ הו"ל לפרושי הכי דהא אגן בענין שביעית איירינן עד השתא, לא קשיא דאגן סתמא תניא לעיל שמוסיפין מחול על הקדש דמשמע בכל מקום, ואילו מעיקרא בעינן סתם דמוסיפין מחול על הקדש מנלן ופשטינן לה לר"ע לשביעית ומינה נפקא לן ודאי לכולהו, הדר בעיין לר' ישמעאל מנא ליה בעלמא דהא בשביעית (לא) חזינן דאית ליה וכבר ידעינן דמהלכה למשה מסיני גמיר לה, וא"כ בשאר ענינים מנליה, ומייתנין לה מהא מתניתא, והרי זה ברור ונכון, ע"ש.

ועי' חדושי הר"ן, דמהדרינן דנפקא ליה מדתניא ועניתם את נפשותיכם כלומר דמיניה ילפינן תוספת לשבתות ויו"ט ואי לאו הלכתא דשביעית לא הוי משתמעא מיני' שביעית כלל משום דלא דמיא לשבתות אבל כיון דגליא לן הלכתא בשביעית בכלל תוספות היא לפנייה נהי דלית לן הלכתא לאחריה מפקינן לה מדכתיב שבתכם והיינו דכיילינן ואמרינן כל מקום שנאמר שבת מוסיפין מחול על הקדש ושביעית בכלל, אי נמי דכיון דבכולהו ימי קדושה (פי' שבתות ויוה"כ שהם ימים קדושים) איכא תוספת לפנייהם ולאחרייהם ואתאי הלכתא דלשביעית נמי איכא תוספת מדאצטרך למשרא ילדה ממילא אית לה תוספות לשביעית לפנייה ולאחרייה, אי נמי תוספת לאחריה לר' ישמעאל לית ליה ובשבתות ויו"ט בלחוד הוא דבעי' כנ"ל, ע"ש בחידושי הר"ן.

וראיתי באוצר התשובות שביעית להרב דוד אביטן שליט"א שהביא דברי הרב בצלאל זולטי בספרו משנת יעבץ (פ"ג ה"א עמ' יט), שדקדק מדברי הרמב"ם שלא הזכיר כלל תוספת שביעית דלאחריו משמע דס"ל כתירוץ בתרא של החידושי הר"ן דלית ליה לר' ישמעאל אלא תוספת שביעית שלפניה אבל תוספת שביעית לאחריה לית ליה.

[ובביאור שיטת הירושלמי בדעת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, יובא בגיליון הבא במאמר תוספת שביעית בזמן הזה].

הרה"ג
רבי דוד אביטן
שליט"א

רב פוסק
"מערך השמיטה"
שע"י המכון

קנה יין ונתברר לו שהוא של שביעית ורוצה לבטל המקח

כב ניסן תש"ע

ח"ד על שאלה שהפנה הרב... ללשכת מרן הראש"ל הגרש"מ עמאר שליט"א, בעניין יינות הקדושים בקדושת שביעית ונמכרו במרכולים ללא הדגשה יתירה, והרב השואל ביקש להורות לאחראים להדגיש על יין של שביעית המשווק במסגרת 'אוצר בית דין', הן שתהיה המדבקה על הבקבוקים מיוחדת ליינות שביעית, ולא דומה ליינות שאר השנים, והן שיודגש בה בבירור יותר שמדובר ביין הקדוש בקדושת שביעית. וכן לצרף הוראות ל'רוכשים' כיצד לנהוג ביין שביעית.

ונראה שהצדק עמו שיש לפרסם בצורה ברורה שמדובר ביין של שביעית שיש בו מגבלות שימוש, בפרט ביינות שרגילים להשתמש בהם להבדלה ולד' כוסות, או לתת מהם בתוך תבשיל או עוגה וכדומה (שאסור ביין של שביעית). ואם לא עשו כן, פעמים שהמכר הוא בגדר "מקח טעות", כמו שיתבאר בס"ד:

א. שנינו במסכת חולין דף פ"ג ע"א: "בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט, ואלו הן ערב יום טוב האחרון של חג, וערב יום טוב הראשון של פסח, וערב עצרת, וערב ראש השנה, וכדברי רבי יוסי הגלילי אף ערב יום הכפורים בגליל. אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין לו ריוח אבל יש לו ריוח אין צריך להודיעו, ומודה רבי יהודה במוכר את האם לחתן, ואת הבת לכלה שצריך להודיעו, בידוע ששניהם שוחטין ביום אחד."

ומבאר בשו"ע יו"ד סי' ט"ז סע' ו' ובש"ך שם ס"ק ח', שלא רק בד' פרקים צריך המוכר להודיע לקונה אמה מכרתי, אלא כל המוכר אם וביתה ביום אחד ויודע שנשחטה האם או הבת היום, או יודע בודאי שהראשונה עומדת לשחיטה היום, צריך להודיע לקונה השני שלא ישחטנה היום. ובד' פרקים הללו גם אם לא יודע שנשחטה האם או הבת, צריך להודיע כו'.

וכן איתא בחי' הרא"ה שם: "והלא כל השנה צריך להודיעו שלא יבא לידי וסקלה ולידי איסור תורה, ולמה אמרו בארבעה פרקים, אלא בשאר ימות השנה אם לא הודיעו ונודע הדבר אין כאן מקח טעות, ובארבעה פרקים אלו אם לא הודיע ונודע הדבר הרי זה מקח טעות וחוזר, לפי שבידוע שלשחיטה הם קונים, לפי שדרכן של בני אדם לעשות סעודה גדולה בזמנים אלו".

מה שכתב שבד' פרקים אם לא הודיעו הוי מקח טעות, הוא מדברי רבו הרמב"ן, מובא ברא"ש שם, ובטור ושו"ע יו"ד סי' ט"ז. ומה שכתב הרא"ה שצריך להודיעו שלא יבא לידי איסור סקילה ואיסור תורה כו', אין כונתו שעל איסור דרבנן [כשבועית בזה"ז] אין צריך להודיעו, אלא מאי דקמיה נקט, דאיירי באיסור תורה, וכמו שיתבאר להלן.

ואע"פ שמדברי הרמב"ם נראה שסובר שבשאר ימות השנה אי"צ להודיעו, שבהל' שחיטה פי"ב הל' יד-טו, כתב שבד' פרקים צריך להודיעו, וגם מפרש שמה שאמר רבי יהודה במשנה "אימתי בזמן שאין לו ריוח אבל יש לו ריוח אין צריך להודיעו", שלא כפירוש רש"י שמדובר בשמכר האם היום והבת למחר, אלא אפ"י מכרם באותו יום אם אינו מוכח וקרוב לודאי שישחטו שניהם באותו יום, אי"צ להודיעו. [וכן נראה מדברי הר"ן שם שאינו מוסכם שבשאר ימות השנה צריך להודיעו, כל שיש כמה ספיקות. ע"ש]. מ"מ הרא"ש ומרן השו"ע והרמ"א פסקו שבשאר ימות השנה נמי צריך להודיעו, כאמור.

ונלענ"ד שבנדון דידן דבר פשוט הוא שגם להרמב"ם יש להודיע לקונים בצורה ברורה שהוא יין של שביעית, שהרי לא מדובר במוכר ולוקח יחיד שיש לתלות שמא לא יכשל, אלא בנתינת כשרות ליין שמחולק לאלפים ורבבות, ובודאי אם לא יהיה ברור לכולם שהוא יין של שביעית, כמה וכמה מהקונים ישתמשו ביין כדרכם בשאר השנים, ולא יבחינו כלל שמדובר ביין של שביעית, וברור שיש לתקן הדבר, ופשוט הוא שיש כאן משום לפני עור לא תתן מכשול, [הגם שיש לדונם לזכות על מה שאינם עושים כן]. כי הגם שבמקרה פרטי שיש בו כמה ספיקות יש לתלות, ולהרמב"ם אין חובה להודיע כו', מ"מ בנדון דידן שהוא דבר כללי שעיקרו ויסודו בא לתקנת הרבים, ודאי יש להודיעם. ולכן גם אם נאמר שלד' הרא"ה הנ"ל אין חובה להודיע אלא באיסור תורה, כפשט לשונו [אע"פ שאינו כן, כמו שיתבאר], אין זה אלא במקרה פרטי שיש לתלות שלא יבא לידי מכשול, אבל המוכר לרבים דבר מה ודאי חייב להודיעם לבל יכשלו באיסור דרבנן.

בר מן דין הנה כח 'אוצר בית הדין' הוא כשפועלים בשליחות מהציבור, והשכר הוא רק שכר טרחה. וכיון שהיין המדובר 'נמכר' במחיר הרגיל בשאר שנים או קרוב מאוד למחיר הרגיל, דבר פשוט הוא שצריך על זה ניחותא והתרצות של 'הקונה'. וגם אם לא צריך להדיא כתב שליחות, וכל ה'ממונים' הם כבי"ד לענין זה, מ"מ ודאי צריך התרצות ה'קונה' לכך, [והתרצות פירושו שמתרצה בשליחות הזו, ויודע שנותן את הדמים לא בתורת מקח, אלא בשכר טרחה]. ואם הקונים אינם יודעים שמדובר ביין של שביעית, וגם נכשלים בשימוש אסור בפירות שביעית ודאי אינם מעוניינים שיהיו אלו שלוחיהם, ואנן סהדי דלא ניחא להו בשליחות כגון דא. ובשלמא אם היה משווק בזול בשיעור הניכר, היה אפ"ל דאנן סהדי שיש התרצות כו', אבל כל ש'נמכר' בשוק כיון רגיל ובמחיר השוק או מאוד קרוב לו, צריך ודאי התרצות וניחותא של הקונה בשליחות [אע"פ שהבי"ד גובה מחיר אמיתי, לפי תחשיבי הוצאות כו']. וגם אנן סהדי שיש כמה וכמה 'קונים' שאם יודע להם שהיין הוא של

שביעית, ימנעו ולא ירצו בו, גם אם יהיה בזול מאוד. וכל כה"ג דליכא ניחותא דשליחות, אינם יכולים כלל לדרוש שכר טרחה והוצאות, ללא רצון 'הקונים'.

[יסוד הדברים בעיקר תקנת אוצר בי"ד: מדברי הרמב"ם בהל' תרומות פי"ב הי"ז מבואר שאדם שטרח עבור פירות של כהן להביאם אליו נוטל שכר טרחתו ממנו. וכמה ראיות לזה, הממציא לחבירו דבר הפקר, צריך לשלם שכר טרחו, במשנה בשבת גבי מצילין מן הדליקה שעושים עמו חשבון אחר השבת משום שטרחו עבורו. וכלשון השו"ע (או"ח שלד, ט) ואומר לאחרים בואו והצילו כו' אם רוצים זוכים בו מההפקר כו', ואם אינם רוצים לזכות אלא לקבל שכר הצלתם הרשות בידם. הרי דכיון דטרחו עליו לשלם אם חפץ בו, הגם דטרחו בדבר הפקר. גם בגמ' בב"מ ל' ע"ב, מבואר שאדם שטרח באבדה נוטל שכר כפועל בטל, ואם היה בטל מסלע והתנה בפני בי"ד נוטל שכר משלם. כך גם חקלאי שמפקיר שדהו ומקבל מינוי מבי"ד לטפל בפירות נוטל שכרו, הגם שהפירות הפקר. אבל פשוט שאינו יכול לדרוש דמי טרחו אלא ממי שמעונין 'באבידה', שיהיה כדוגמת 'עושים עמו חשבון', ואינו ראוי להוציא דמי טרחו בערמה ממי שאינו מעונין בזה].

ב. לקח יין ותברר לו שהוא של שביעית ורוצה לבטל המקח

כאמור מבואר בראשונים ומובא ובטור ושו"ע שהמוכר בהמה בד' פרקים ולא הודיע לקונה שמכר את אמה הוא מקח טעות. הטעם שדוקא בד' פרקים הללו הוא מקח טעות, משום שבד' פרקים אלו חזקה שלקחה לשוחטה מייד לחג, כי כן דרך העולם. [אבל אין הטעם כלל משום שרוב בני אדם לוקחים לשחיטה בד' פרקים, והיה למוכר לתלות שהקונה מהרוב, שמקח טעות אינו תלוי כלל ברובא דעלמא, שהרי מבואר בסיפא דמתני' ש"המוכר את האם לחתן ואת הבת לכלה צריך להודיעו", וגם בזה כתבו הפוסקים שאם לא הודיעו הוא מקח טעות. על כרחך דטעמא הוא משום שבסתמא אין לתלות שקנאה לשוחטה היום, ובפרט בזמנם שהיו רובן קונים לחרישה, אבל כל דברירא לן שלשחיטה היום קנאה, הוא שפיר מקח טעות אע"פ שהוא רק מיעוטא, משום ש'מום במקח' אינו נמדד אלא לפי צרכיו ורצונו של הקונה עצמו].

ותנן במעש"ש פ"א מ"ה: "הלוקח פירות שוגג (חוץ לירושלים) יחזרו דמים למקומו". וכתב הרע"ב שהטעם משום שהוא מקח טעות, משום טורח הדרך. ובקדושין סוף דף נ"ה, הלוקח בהמה בשוגג במעות מעשר שני חוץ לירושלים, יחזרו דמים למקומם. וכתב רש"י: "בשוגג, שלא ידע שהם מעות מעש"ש, יחזרו דמים למקומם, כופין את המוכר להחזיר הדמים, דמקח טעות הוא, שאילו ידע שהן מעות מעשר לא היה לוקחה, דטריחא ליה מילתא להוליכה לירושלים" כו'. וכ"פ הרמב"ם בהל' מעש"ש פ"ז הי"ד והט"ו. ובירושלמי המובא בכס"מ שם הל' י"ד נראה שהוא הדין ללוקח פירות שביעית בשוגג. וכ"כ להדיא הגר"ב קאזיס בחי' ריש חולין: "וני"ל שגם בע"ד [=עבודת כוכבים] ופירות שביעית אם מכרן לישראל שלא הכיר בהם, לא נאסרו הדמים, שמקח טעות הוא ואין כאן מקח כלל". ע"ש. וכן מסתבר דדמי למעש"ש, ויכול הלוקח לומר טריחא לי מלתא לנהוג בהם בקדושת שביעית וכו', וכל שכן אם לקח סוג יין שדרך העולם להשתמש בו להבדלה ולבישול וכדו'.

ואין לומר דהני מילי במעש"ש ושביעית דאורייתא, אבל האידנא דשביעית דרבנן לא הוא מקח טעות, דאין טעם לחלק בזה. וגם שנינו בבכורות ל"ז ע"א: הלוקח בהמה ונודע שהיא טריפה מה שאכל אכל ויחזירו הדמים כו', והאריך הריב"ש בסל' תצ"ט וכתב שאפי' המוכר בהמה שלא נבדקה ריאתה, דהוי סרך איסור דרבנן, אע"פ שאינה אלא ספק

איסור, והמוכר מוחזק, אם לא אכלה הלוקח, מחזיר הדמים, דהוי מקח טעות, דכיון דמספיקא פרשי אינשי מיניה אין לך מום גדול מזה, וכיון שמום מבטל המקח כל שכן ספק טריפות, אע"פ שהוא מדרבנן. עש"ב. נפסק כן להלכה בשו"ע יו"ד סי' קי"ט סע' י"ג-י"ד, ובחו"מ סי' רל"ד סע' ג'-ד'.

הרי שגם המוכר דבר שיש בו סרך איסור דרבנן, הוי מקח טעות. ומסתבר ודאי שהוא הדין נמי המוכר האידנא דבר שיש בו קדושת שביעית למי שאינו רוצה בכך, שיכול לטעון שסבר שקונה יין שיכול לעשות בו כרצונו, ונתברר לו שיש בו מגבלות וקדושה שלא היה חפץ בו, שפיר הוי כמום במקח אע"פ שאינו אלא מדרבנן.

ג. האם הכתב על הבקבוק מוציא ממקח טעות

לכאורה יכולים המוכרים לטעון שכיון שכתבו [בכתב קטן] על הבקבוק שהיין הוא יין שביעית, לא הטעו את המוכר [כי יש לדונם לזכות ולומר שאע"פ שהוא כתב קטן לא עשו כן חלילה כדי להטעות, אלא כדי להשביח מקחם בעלמא, וכדי לספק לצרכן את מה שהוא רגיל בו], ואם הוא לא בדק ולא ידע, לאו עליהו רמייא, ולא דמי לנדון הריב"ש שהיה המוכר מזיד ומותרה שלא למכור ללא בדיקה, כמבואר בדברי הריב"ש בשאלה בסי' תצ"ז.

הנה דן בכיו"ב מרן החיד"א זי"ע בחיים שאל ח"א סי' ע"ד אות ל"ה, על אדם שקנה כסתות מסוג מסויים, המצויים במצרים, ונודע לו שהרב מהר"י זיין [מרא דאתרא במצרים] חשש בהם לכתחילה לאיסור כלאים משום גזירה, ומעיקר הדין אין בו אפ"ל איסור דרבנן, ורוצה לחזור בו ולבטל המקח. ופסק שהדין עמו, שזה נקרא מום, וסמך לזה מדברי הריב"ש שכתב שכל דפרשי אינשי מיניה הוי כמום. עכ"ד.

וממשמעות דבריו נראה שחידוש גדול הוא, שאע"פ שהקונה הוא דלא ידע, ולא הטעהו המוכר, ולא הוה רמי על המוכר למעבד מידי דלא עבד [שלא כנדון הריב"ש], מ"מ כיון שמכר דבר שיש בו סרך איסור, וגזירת חכם לכתחילה, ופרשי מיני אנשי, הוי בכלל מום במקח. וגם שטחיות דבריו משמע שבכל גוונא נאמן הלוקח לומר שלא ידע שהיה סרך איסור, ואם היה יודע לא היה קונה.

ברם לענ"ד זה אינו, ומיירי באופן שבמקום המכר [מצרים] נתפשט הדבר וחששו כולי עלמא לפסקו של מהר"י זיין, שהיה מרא דאתרא במצרים [וגם הרב חיד"א היה מרא דאתרא במצרים כמה שנים, ובודאי ידע מנהגם], והמוכר מן הסתם ידע שישאל נמנעו מלקנותו, ועבר ועשה שלא כהוגן למכור לישראל דבר שלא היה לו למכור, כי גזירת החכם היה שלא לקנותו [מהגוים] לכתחילה. והקונה בא מקרוב ממקום אחר וכדו', ולא ידע מגזירת החכם, ועל כן פסק הרב חיד"א דהוי כמום ומקח טעות [וקצרן גדול היה לפעמים, כידוע].

ומסתבר שגם אם לא ידע המוכר כלל שיש גזירת חכם בדבר, מ"מ כיון שפשט איסורו באתריה, שפיר הוי כמוכר דבר שיש בו מום, כשם שהמוכר בהמה בד' פרקים, שכתב הרמב"ן דהוי מקח טעות כנ"ל, גם אם יטען המוכר ששכח שמכר באותו יום את אמה, או אפ"ל יתברר שלא הוא מכרה אלא בנו מכרה וכדומה, ויביא ראיות על כך, פשוט דהוי מקח טעות. [ויש ללמוד כן ממחלוקת הראשונים בסרסור שמכר דבר שיש בו מום, אם חוזר המקח על הסרסור או על היצרן, שדעת הרמב"ם והשו"ע בחו"מ סי' רל"ב סע' י"ח שכיון שלא ידע הסרסור במום חוזר על היצרן, ודעת הרא"ש והרמ"א שחוזר על הסרסור,

שאע"פ שנתאנה אין לו להונות אחרים. ע"ש. מבואר שלהרא"ש אפי' לא ידע הסרסור במום חוזר עליו. ומיהא דלכו"ע גם אם לא ידע היצרן במום, חוזר, שאין להרחיב המחלוקת. ופשוט הוא.].

ואם הקונה ממקום אחר ואדם כשר הוא, שפיר יש תלות ואנן סהדי שלא ידע שיש סרד איסור בדבר, ונאמן על כך, כמבואר מדברי התוס' יום טוב במתני' דמעשר שני הנ"ל, דמאי דתנן "הלוקח פירות שוגג יחזרו הדמים" כו', נאמן הלוקח לומר שוגג הייתי משום דאנן סהדי כו', ולא מצוי המוכר לומר מזיד היה. ועי' גם בדרך אמונה בהל' מעש"ש פ"ז ס"ק פ"ד. ע"ש.

ואע"פ שלהדיא כתב המגיד משנה הל' מכירה פט"ו ה"ג, מובא בסמ"ע סי' רל"ב ס"ק י', שדבר שיכל הקונה להבחין בו לאלתר, כגון שיכל לנסות ולטועמו, ולא הקפיד לעשות כן, והמוכר מכר לו סתם, לא הוי מקח טעות. הנה בנדו"ד שפיר טוען הקונה שכיון שהניחו את היין בחנויות בבקבוקים רגילים, והדביקו עליהם תוויות כשאר יינות שבכל השנים, והונח בחנויות בין היינות הרגילים וכו', לא טרח לבדוקו בחנות בשעת הקניה, והבחין בכך רק בבית, וזהו לאלתר ידידה, כי אין דרך בני אדם לקרוא מה הכתוב בכתב קטן בכל בקבוק ובקבוק כזה. ופשוט. ועי' במהרשד"ם חו"מ סי' שפ"ה, ובנתיבות ריש סי' רל"ב, מה שכתבו על דברי הרב המגיד.

ד. טענת מקח טעות בדבר שיש בו מחלוקת הפוסקים

כבר נתבאר לעיל אות ב', שטענת מום במקח אינו תלוי במנהג רוב העולם, אלא בקונה עצמו. א"כ פשוט שגם דבר שיש בו מחלוקת בפוסקים, ואפי' רוב פוסקים להקל, אם הקונה יכול להוכיח שהוא מהמיעוט שמחמירים בזה על פי רבותיו וכו', שפיר הוי כמום במקח לדידה.

ומדברי החיים שאל הנ"ל מבואר שאף דבר שאינו אסור מדינא, אלא הידור וגזירת חכם לכתחילה, הוי מקח טעות. אמנם כתב מהרש"ם במשפט שלום חו"מ סי' רל"ב ס"ק י"ב בשם הפרמ"ג או"ח סי' תס"ז, שהיכא שיש דעה להחמיר, ואין הלכה כן, לא יכול הלוקח לומר שחושש לדעת המחמיר, וכתב שאינו חולק על החיים שאל, דמייירי היכא דיש לחוש לכתחילה להמחמיר. ונמצא א"כ שגם באיסור דרבנן, כל שפוסק ידוע פסק להחמיר, אפי' רק לכתחילה, הוי מקח טעות, אע"פ שיש חולקים.

עוד הביא מהרש"ם בשם החתם סופר, שגם דבר שאינו מותר אלא בהפסד מרובה, הוי מקח טעות. והביא ממהריט"א בבכורות פ"א אות נ"א בשם הרדב"ז בהל' מעשר סוף פי"ב [כצ"ל שם], שדבר שהוא חומרא ומדת חסידות בעלמא, יכול המוכר לומר לא מפני חסידותך אפסיד. וכתב שאינו חולק על החת"ס, אע"פ שכל היכא שמחמירין בהפסד מועט ומקילין בהפ"מ, אינו אלא חומרא לכתחיל, מ"מ כיון שהלכה כן, שפיר הוי מום במקח. מבואר מדבריו שכל חומרא שנתקבלה ונפסקה להלכה, שפיר הוי מום במקח, ולא דמי לחומרא שהוגדרה בפוסקים כמילי דחסידות [כנדון הרדב"ז שם דקאי על לשון הרמב"ם שכתב: "והזריז מחמיר על עצמו". ע"ש]. גם פשוט שאין סתירה מדברי הרדב"ז לדברי החיים שאל, שכאמור מדבר במקום מרא דאתרא שהורה כן ונהגו כדבריו, אע"פ שהוא רק לכתחילה, אינו בגדר דבר חומרא וחסידות דהרדב"ז.

ויומא כי האינדנא עם ישראל השוכן לשבטיו מקיים עשה לך רב כו', וכל שאינו חומרא ודבר חסידות בעלמא, גם אם יש בו מחלוקת בדבר שאיסורו מדרבנן, אנן סהדי שהטוען

שאינו רוצה ביין של שביעית זה, משום שאינו סומך על אוצר בי"ד זה [שנעשה בשנת תשס"ה], כי רבותיו הורו שלא לסמוך כו', הדין עמו והוי מקח טעות לדידה.

גם אדם כשר שקונה יין, אגן סהדי שזקוק לו גם להבדלה ולד' כוסות, ויש פוסקים הסוברים שאין להבדיל כלל על יין של שביעית משם שמנהג שיירי הכוס וכו' המובא ברמ"א, הוא הפסד פירות שביעית בידיים, ואינו חומרא בעלמא שלא להבדיל ביין שביעית, אלא דברי חכמים [הובאו הדברים באוצה"ת שביעית פ"ט אות י"ג. ואע"פ שהובא שם שהרב אור לציון זצ"ל חולק וסובר שכל שמשמש כרגיל בשאר שנים שרי. אין דבריו נראין לענ"ד, וחכמי דורנו רגילים להורות לרבים שלא להשתמש ביין שביעית להבדלה, או לא לשפוך ולא לכבות כו'. ומי שאינו מתלמידי הרב אור לציון, אגן סהדי שאינו משתמש ביין של שביעית להבדלה]. וכן אם רגיל לתבל תבשילו, או לאפות עוגה עם יין וכדו', ויכול להוכיח הדבר, הוי נמי מקח טעות. וכן אם רוצה להוציאו לחו"ל ויכול להוכיח כו'.

ובכל כיו"ב אגן סהדי שאע"פ שכתבו על הבקבוק בכתב קטן שהיין הוא "יין אוצר בי"ד" "קדושת שביעית", לא הבחין בו הקונה, כי ראה לפניו בקבוק יין מוכר ורגיל, ולא עלה בדעתו שיין של שביעית הוא.

ה. ברם כעת ראיתי מה שדן בשו"ת יביע אומר ח"ה חו"מ סי' ו', במי שמכר אוכלין שהונחו תחת המיטה, וכשנודע לקונה רצה לבטל המקח, כי חושש לפוסקים האוסרים המאכל. וכתב שאע"פ שיש גדולים שאוסרים, ובהם מרן החיד"א והבן איש חי וכו', העיקר כהפוסקים המתירים, ואין בזה חשש איסור תורה, והמוכר מוחזק, ודמי לדברי הרדב"ז שעל מילי דחסידותא מצי למימר לא מפני חסידותך אפסיד. וצ"ע. והביא דברי החיים שאל הנ"ל, והעיר דלא דמי לדברי הריב"ש, ודימהו למילי דחסידותא דהרדב"ז. עוד הביא משו"ת שערי דעה שדחה דברי החת"ס הנ"ל, וכתב שכל שהוא הפסד מרובה ביד המוכר שרי, ואי"צ להודיע לקונה, כי אין סברא לומר שלמוכר שרי ולקונה אסור, כי אם תאמר כן אין לך הפסד מרובה יותר מזה. ודחה היב"א ראיותיו, וכתב שראוי להודיע לקונה, ויש בזה חשש אונאה. וכן מוכרי תפילין שיש בהם שאלה ומראה לחכם ומתיר, יש להודיע לקונה שהיה שאלה כו', כי אולי החכם התיר דבר השנוי במחלוקת כו', ואפשר שאף בדיעבד הוי מקח טעות כשאין ההיתר מרווח על פי רוב הפוסקים. והאריך בכו"ז. ומסקנתו שאם שילם הקונה, אין המוכר צריך להחזיר הדמים, אבל אם לא שילם אינו צריך לשלם.

הנה ברור גם לפי דבריו [זצ"ל], שלא נהגו נכון במה שלא פרסמו והדגישו שמדובר ביין של שביעית, אבל לענין בטול מקח, אם בא מצד טענת הכשר וכדו', נראה מדבריו לפו"ר שאם כבר שילם הדמים אינו יכול לחזור בו, שכל דבר שהוא מחלוקת בין הפוסקים י"ל המחוזק קים לי כהני פוסקים שמתירין המאכל, ולא הוי מקח טעות.

אבל זה לא יתכן, דא"כ אמאי גבי תפילין כתב שכל שהוא נגד רוב הפוסקים הוי מקח טעות, הרי טענת קים לי י"ל אפ"י כמיעוט. [גם בלאו הכי בספק איסורא דאורייתא יש לחוש לספק שקול, כמבואר בתשו' הרשב"א ח"א סי' רנ"ג]. גם נראה שסובר שדבר שאסרו חכם לכתחילה, הוי כדבר חסידות, כיון שבדיעבד מותר, ולכן ס"ל שדברי החיים שאל נסתרים מהרדב"ז. ולענ"ד יש לחלק בין הדברים כנ"ל. גם בנדון החיים שאל לא יכל המוכר לומר קים לי, כי היה המוכר ממצרים, אתריה דמהר"י זיין, ולא אמר' קים לי נגד מרא דאתרא, כמבואר בברכ"י חו"מ סי' כ"ה.

גם הוקשה לי מאוד, הרי רבים נזהרים ואינם אוכלים גם בדיעבד אוכל שהונח תחת המיטה, כי כן פוסקים רבותיהם, וכי אדם כזה שקנה מאכל שהונח תחת המיטה לא הוי לדידה מום במקח, משום שהמוכר י"ל קים לי דהסוברים דלא הוי מום, הרי מום במקח נמדד לפי הקונה ולא לפי המוכר, כדמוכח ממתני' דד' פרקים הנ"ל. הגם הך קים לי נוגע באיסור, ותלוי בפלוג' אי איסורא בתר ממונא גריר, ואי יכול המוחזק לומר קים לי כהסוברים דלא הוי רבית קצוצה, שנחלקו בו מהרשד"ם דעמיה, ושרש הדברים נמצא כבר בראשונים. ובאמת רבים חולקים על מהרשד"ם בזה, וסברי די"ל קים לי, ואיסורא בתר ממונא גריר, כבמקו"א כתבנו בזה בס"ד. מ"מ לומר קים לי בדבר שלגבי הקונה הוא בהחלט ובמציאות מום במקח, קשה הדבר.

ודברתי בזה עם ידידי הרה"ג רבי אהרן בוארון שליט"א, ואמר שמסתבר שהשואלים היו תלמידי מרן הרב יב"א (שליט"א) זצ"ל, ששאלוהו דבר הלכה בזה, וכיון שפוסק ומורה שלא לחוש בדיעבד לאוכלין שתחת המיטה כו', לדידהו הוי כדבר שאין בו מום במקח, אלא דבר חסידות ובדבר חסידות אין להוציא מהמוחזק. אבל ודאי אדם שבא מקהל שמקפיד בזה על פי רבותיו, ולא יאכל כלל אוכלים אלו, לא משום שהוא דבר חסידות אלא משום שכן נהגו ואף הוא חייב לקיים מנהג אבותיו ורבותיו כו', שפיר הוי לדידה מום במקח. ומסתברים דבריו.

עכ"פ נראה שגם לפי דברי היב"א שבדבר שעיקר איסורו דרבנן, ויש הפוסקים המקילים בו בדיעבד לא הוי מום במקח, בנדון דידן הקונה יין של שביעית וזקוק לו להבדלה כו' מסתבר דשפיר הוי כמום במקח, כאמור. גם מבואר מדבריו שאפי' בנדון החת"ס יש להודיע לקונה כתחילה וסרד אונאה הוא אם אינו מודיעו. ודבר פשוט וכל שכן הוא ביין של שביעית, שיש בו כמה וכמה דברים שצריך להיזהר בהם.

לסיכום:

צריך לתקן שבבבוקי היין של שביעית המשווק במסגרת 'אוצר בית דין' ייוחדו במראה שונה משאר השנים, כדי לא להטעות ולהכשיל את הקונים. וראוי גם לצרף לבקבוק דף [או מדבקה ע"ג הבקבוק] ובו מידע על אופן השימוש ביין של שביעית. וכשם שהמוכר בהמה לחברו בכל ימות השנה צריך להודיעו אמה או ביתה מכרתי לפלוני, (אע"פ שאם לא הודיעו אינו מקח טעות אלא בד' פרקים).

מי שקנה מהיין הנ"ל, ורוצה לבטל את המקח [קודם שתיית היין] בטענה שלא ידע שהיין הוא יין של שביעית, פעמים שהדין עמו. [אם יכול הקונה לדרוש חזרת המקח גם מהמוכר, שהוא כסרסור, או רק מהיצרן, תלוי בפלוג' דהשו"ע ורמ"א בחו"מ סי' רל"ב סע' י"ח].

בברכה

דוד אביטן

ההיתר להיפטר מחומש בפדיון מע"ש, ואופני הזכיה בפירות לאחר הפדיון

הקדמה:

מי שיש לו פירות מעשר שני, ומחלל אותם על מטבע שלו, צריך להוסיף חומש מלבר, כלומר – צריך להוסיף בכסף שהוא מחלל בו רביעית משווי הפירות. דין זה נלמד מהפסוק [ויקרא כז לא]: "ואם גאל גאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו". גם בזמן הזה שמחללים את המעשר בפחות משווי [כדין הגמ' שהמחלל שוה מנה על שוה פרוטה הרי זה מחולל], אנו נוקטים להלכה שיש להוסיף חומש, אלא שכאשר חיוב החומש הוא ודאי ניתן לחלל גם את הקרן וגם את החומש על פרוטה אחת. אולם מאחר שלפעמים אין חיוב החומש ודאי [וכן יש הסוברים שבהפרשה על שוה פרוטה א"צ להוסיף חומש], הרי שאם יאמר שמחלל את המעשר וחומשו על פרוטה, והוא אינו חייב חומש, התברר שאין חילול זה תופס פרוטה מאחר שרק המעשר עצמו חייב בפדיון ולא חומשו, ונמצא שהוא נפדה על פחות מפרוטה, ואינו חל. לפיכך, ראוי שהמחלל את המעשר בזה"ז יאמר: "מחולל הוא וחומשו על פרוטה וחומשה במטבע שייחדתיה, וכפי שביאר מו"ר ראש המכון הגרש"ז רווח שליט"א בס' קצירת השדה, שמרן הראשל"צ זצוק"ל אמר לו שכך טוב יותר לומר.

אולם המנויים ב"בית המעשר" של המכון למצוות התלויות בארץ [וכן בשאר "קרן המעשרות"] אינם מזכירים בנוסח ההפרשה את החומש כלל. הטעם לכך הוא משום שהכסף המחלל שייך למכון, שנותן רשות למנוי לחלל את פירותיו בכספי המכון, ומאחר שאין הכסף והפירות של אותו אדם, פטור מחומש, כמבואר במשנה במע"ש פ"ד משנה ד, ה, וכן פסק הרמב"ם בהל' מע"ש פ"ה ה"ח. והדברים מבוארים בס' קצירת השדה.

השאלות העולות הן: מדוע אפשר להקל להיפטר מחומש? האם מותר לכתחילה להפריש כך? האם גם בזמן שבית המקדש קיים מותר וראוי לעשות כן? מה הדין במקרים הפוכים, כגון שהכסף של אחד, והוא מחלל את פירותיו של האחר? ומה הדין בפירות מע"ש של אחד, שהאחר פודה מכספו ע"מ לזכות בפירות לעצמו [בהסכמת בעה"ב]? והאם יכול אחד לחלל את הפירות של חברו בכסף של חברו, ולזכות בהן עבור עצמו? והאם יהיה פטור מחומש במקרים אלו? וכן אופנים נוספים כפי שיתבאר.

א. ההיתר להיפטר מחומש מדאורייתא או מדרבנן, והטעם.

במשנה במעשר שני פ"ד מ"ד כ': "מערימין על מעשר שני. כיצד? אומר אדם בנו ולבתי הגדולים, לעבדו ולשפחתו העברים הילך מעות אלו ופדה לך מעשר שני זה...". ובמשנה ה': "היה עומד בגורן ואין בידו מעות, אומר לחבירו הרי הפירות האלו נתונים לך מתנה, וחוזר ואומר הרי הן מחוללין על מעות שבבית".

מבואר בשתי משניות אלו שבפדיון מע"ש מותר לכתחילה לעשות תחבולה המותרת עפ"י הדין, כשהמטרה היא להיפטר מחומש. ובירושלמי שם כ' שהמקור להיתר להערים הוא משום שלגבי מע"ש כ' בפסוק [דברים פ"ד פס' כד] שהוא ברכה: "וכי ירבה ממך הדרד...כי יברכך ה' אלוקיד".

והנה האחרונים דנו האם ניתן להוכיח מכאן שמותר להערים באופן המותר בדבר שהוא מן התורה. ידועה דעת ה"תבואות שור" [בסוף ספרו, וכן בספרו בכור שור בפסחים כא.]. שאסור להערים, ומה שהותרה כאן הערמה הוא רק במע"ש בזה"ז שהוא מדרבנן. אמנם האחרונים הוכיחו שאינו כן מהגמ' בגיטין סה. שדנה לגבי מע"ש ובתירוץ הוצרכה לתרץ מסיבה אחרת שהמשנה במע"ש דרבנן, אך לא הוכיחה זאת מעצם ההיתר להערים. ומ"מ רוב האחרונים נוקטים שבמע"ש מותר להערים גם בדאורייתא. וכן מוכח שסובר הרמב"ם, שכ' בפ"ה ה"ח ממע"ש דין זה בפשיטות, ולא חילק. אלא שיש שכתבו שדווקא במע"ש שכ' בו ברכה הוא שהותר להערים, ואין ללמוד מכאן להערים בשאר מקומות. ויש שחלקו ואמרו שמותר להערים, ומה שבמע"ש הובאו פסוקים אין זה אלא אסמכתא בעלמא.

והנה בירושלמי נאמרו שתי הלכות נוספות במע"ש שנלמדות מאותו מקור, מפני שכ' בו ברכה, ובהם נראה שלימוד זה אינו אסמכתא בעלמא אלא הוא מעיקר דין מע"ש, וא"כ מתבקש שגם ההיתר להערים לכתחילה הנלמד מאותו פסוק אינו אסמכתא אלא הוא מדיני מע"ש.

הדין הראשון הוא האמור בתחילת מס' מע"ש שאין ממשכנים מעשר שני, וכן פסק הרמב"ם פ"ג הל' י"ז, י"ח: "כיצד אין ממשכנין אותו – לא יכנס לביתו וימשכנו מעשר שני שלו, עבר ומשכנו מוציאין אותו מידו". אלא שבירושלמי שם כ' הטעם "מפני שכ' בו ברכה", ואילו הרמב"ם כ' טעם מפני שמעשר שני ממון גבוה הוא. וההבדל ביניהם הוא שהירושלמי כ' טעם זה אפילו לר' יהודה שסובר שמע"ש ממון הדיוט. והנה, לפי טעם הרמב"ם ודאי שהוא דין דאורייתא, אמנם נראה שגם לפי טעם הירוש' הוא טעם מדאורייתא, שכן אין סיבה שיתקנו רבנן תקנה זו להפסיד את המלוה שאין לו למשכן דבר אחר, אם מדאורייתא זכותו של המלוה לעשות כן.

הדין השני מובא במשנה במע"ש פ"ד מ"ב: "פודין מעשר שני בשער הזול, כמות שהחנווני לוקח [מהסיטונאי], ולא כמות שהוא מוכר. כמות שהשולחני פורט ולא כמות שהוא מצרף". כלומר, הותר לחלל מע"ש לפי שער כלשהו שנמצא, שהוא זול יותר מהשער בשוק. ובירושלמי [שם ה"ד], כ' שהטעם הוא מפני שכ' בו ברכה. והנה בירוש' [בהלכה ב] מבואר שאפשר לפדות בשער הזול ביותר שניתן להשיג, ואף שעיקר השער יקר יותר, ורק במצבים מסוימים מוכרים בזול, גם זה שער שניתן לחשב בו, והטעם – משום שבמע"ש כ' בו ברכה. דוגמאות שהובאו בירוש': מותר לפדות במחיר שהיה קונה לוקח מהמוכר אם היה קונה ממנו בשעה שהמוכר נושא את הפירות ביציאתו מן המרחץ כשהוא עייף, או שניתן לחלל לפי מחיר שנמכרים הפירות סמוך לשבת כשלא נשארו מוכרים בשוק, וקונים רק אצל אותו המסרקות שיער, שהן מוכרות בזול.

והנה הכלל הוא שכל שתיקנו רבנן, כעין דאורייתא תיקנו, וא"כ ק' לומר שמדרבנן הקלו בפדיון המעשר לפדות בשער שאינו מוגדר כשער מן התורה. וא"כ כיצד הקלו לפדות על פי מחיר מקרי שבו המוכר רוצה להיפטר מסחורתו, ועל סמך זאת לפדות, והרי אין זה דומה לחיוב התורה. יתירה מכך, במשנה ובירושלמי בהמשך מובא שהקפידו שלא להפסיד את המעשר, והמחלל צריך לשום את פירותיו על פי שלושה, וכן אם משהו מציע מחיר גבוה יותר, זכאי האחר לפדות, כמבואר שם, וא"כ מדוע הקלו בדין זה, ומפסידים את המעשר.

ומוכח שדין זה הוא מעיקר דין חילול. ולכאורה ההבנה בזה היא שמאחר שנאמרה ברכה במעשר שני, הרי שרצון התורה הוא שהמחלל לא ירוויח ע"י הפדיון.

אולם, לענ"ד אפשר שבדין זה התחדשה הגדרה נפלאה בחילול המעשר. כשהתורה אומרת שהעוסק במעשר שני יתברך פירושו שהעמידה התורה את המעשר שני כאילו נזקק למחלל, ויש למחלל זכות בזה שהוא מטפל במעשר, ע"י העלאתו לירושלים או ע"י חילולו. לפיכך, כשפודה יכול לפדות כשער הכי זול, משום שהמעשר הוא שזקוק לפדיון, הוא מוכן להיפדות כשער הזול, והוא כמו אותו מוכר שבמצבים מסוימים מוכן למכור בזול. וכן הפודה נחשב ביחס למעשר כמו השולחני שמרוויח מהפדיון, ולא כמי שבא לפרוט את הכסף. וזהו השער האמיתי כלפי המעשר.

הוכחה להבנה זו ניתן להביא מדברי הראשונים שם. הנה בפשטות נאמרה האפשרות הנ"ל לחלל כשולחני כאשר מצרף פרוטות למנה או להיפך כשפורט, וכן כשמחלל את הפירות על כסף כפי שהחנווני היה קונה. אולם היה נראה שא"א שיחשב כשולחני עד כדי שכאילו פרט כבר, ויפדה פירות בשער של מעות שלא פרט עדיין [וכ"ש שאינו יכול לצרף שני שלבים, גם את שלב החנווני וגם את שלב השולחני, דהיינו שיפדה את הפירות במנה, אלא שאת המנה יחשב כאילו הוא פרט אותם וכשולחני]. לדוגמא: כל מי שקונה בשוק קילו פירות משלם עשרים וחמש פרוטות. מנה שווה לכל אדם אצל שולחני 24 פרוטות, אך כשהשולחני פרט מנה הוא מקבל 25 פרוטות. א"כ, קילו פירות שווה בכל השוק 25 פרוטות או מנה ופרוטה, ואין אפשרות שישלם על קילו מנה בלבד, אפילו אם הוא שולחני. אלא שברבימ"ץ ובפי' אחד ברא"ש כ' שיכול לפדות את הפירות הנ"ל במנה לפי שער שולחני. ויש לבאר ההבנה בזה.

ועכצ"ל שהקולא לשום כשער הזול אינה לומר שמאחר שיש שער כזה א"כ הקלו גם לי לפדות כך, דאם כן מדוע יכול לפדות את הפירות במנה, והרי אין שער כזה, אלא התחדש בשער הזול שאני הוא השולחני והחנווני כלפי מע"ש, וכאילו המע"ש צריך לי ואני השולחני כלפיו.

נמצא שכשאני פודה במנה אני פודה לפי הערך האמיתי של מנה כלפיי כשולחני, כלומר שלי שווה המנה עשרים וחמש פרוטות, וכמו כן שווים לי הפירות כאילו אני החנווני הקונה מהסיטונאי. וע"כ בא חידושו של הריבמ"צ והרא"ש שמאחר ששער הזול הוא השער המתאים לי, אני יכול להשתמש בשני השלבים, ולפדות פירות במנה ולהתייחס כאילו בידי פרוטות כשער השולחני.

לסיום יש להוסיף: מדברי הירושלמי שלמד מהמילה "ברכה" את שלושת הדינים בהל' מע"ש, מתבאר שהברכה מתייחסת לעצם המעשר שני ולטיפול בו שהוא הברכה לאדם, כפי שהתבאר לעיל, ואין הכוונה בברכה זו לכל התבואה שהתברך בה האדם, כפי שניתן היה להבין מקריאת הפס'.
ב. האופנים שבהם פטור מחומש, והדין כששליח מפריש

על דברי המשנה הנ"ל שכשאומר לאחר הא לך מעות ופדה מעשר שני זה, הקשה הירושלמי במה מדובר, אם כשאמר צא ופדה לי, שלוחו הוא, וחייב בחומש. ואם אמר צא ופדה לך והקנה לו את המעות ואת הפירות, של הפודה הם וחייב להוסיף חומש. אלא מדובר שאומר לו פדה לך משלי או פדה לי משלך. ומבואר שכאשר אין הפדיון בכסף של בעל הפירות, או שהפירות אינן בבעלותו כעת אינו מוסיף חומש. והנה בהמשך הירושלמי שם מובאים דברי ר' יוחנן: "כל מעשר שאינו הוא ופדיונו משלו אינו מוסיף חומש". ואמר

ר' יוסי בר"ב בשם ר' חנינא שטעמו של ר' יוחנן הוא מהפסוק [ויקרא כז, לא]: "ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו", שדווקא כשגואל איש ממעשרו, שהוא ופדיונו דחד. ולכאורה קשה מה הוסיף ר' יוחנן על האמור במשנה?

תירוץ מחודש כ' בביאור הגר"א שם, שר' יוחנן בא לתרץ את השאלה כיצד מדובר במשנה, שהמקשן סבר שאם אמר לשלוחו פדה לי משלי מוסיף חומש, שהרי המעות והפירות של אחד, וע"ז אמר ר' יוחנן שאין חומש גם כשנעשה שליח לפדות [אף שהפירות והמעות של אחד]. אמנם בחזו"א דמאי סי' ג סוף סקט"ז הק' עליו שהוא נגד המשניות הנ"ל, שחיפשו אופנים כיצד יכול להיפטר מחומש, ולא כתבו שיעשה את חברו שליח. וכ' "דלא שמיה דהגר"א חתים עליה", ומסקנת דבריו ששלוחו כמותו גם בזה, וחייב חומש [ליישב את דעת הגר"א מהקושיות מהמשנה נראה שסובר שר' יוחנן למד שכוונת המשנה היא אכן שבנו ובתו הגדולים שמחללים את המעשר הם שלוחים שלו, אלא שכדי להיפטר מחומש צריך שיהיו מעות או הפירות ביד המחלל (או מעיקר הדיו, או כדי שיראה שלוחו, שהרי לולי כן יכול הבעלים לחלל גם במחשבה, ולא ניכר שהשליח חילל), ולכן אומר הילך מעות הללו. ובמשנה ה' שכ' שכדי להיפטר מקנה לחבירו את הפירות היינו שבאופן זה יכול להיפטר אף שהוא עצמו המפריש (ומה שאינו ממנה את חברו שליח אפ"ל כדלעיל, שגם שליח שמפריש פוטר מחומש רק כשהמעות או הפירות בידו מהסיבות הנ"ל, ומאחר שא"א להחזיק את הפירות לכן מקנה לו, וממילא יכול כבר להפריש בעצמו)].

ויש לבאר את דברי הגר"א שכשהשליח פודה אינו משלם חומש, ומדוע שונה דין זה מכל דיני התורה ששלוחו של אדם כמותו? וי"ל שסיבת חיוב חומש כ' הרמב"ם בסוף הל' תמורה: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם, ראו להתבונן בהן, וכל שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין את רוב הטעמים של כל חוקי התורה. ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, **שטבע של אדם להרבות קניינו ולחוס על ממונו... ויפדה בפחות משווי, אמרה תורה שאם פדה לעצמו יוסיף חומש...** וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה תקן הדעות וליישר כל המעשים". לפי זה מובן שאם שליח פודה אין חשש שיפדה פחות משווי, וע"כ סבר ר' יוחנן שמהפסוק נלמד שגם שליח פטור מחומש.

אמנם החזו"א חולק ע"ז, וא"כ חוזרת השאלה מה הוסיף ר' יוחנן. מבאר החזו"א שלולי דברי ר' יוחנן היה אפשר לפרש שהחילול הפטור מחומש הוא רק בחילול דרך מקח [כלומר שבעל הפירות מוכר את פירותיו תמורת כסף, כאשר הכסף משמש כחילול הפירות, ונמצא שנשאר בידי המוכר מעות שחיללו את פירותיו, והמעות קדושים בקדושת מעשר, ואילו הפירות ביד הלוקח והם חולין], ע"כ אמר ר' יוחנן שגם כשמחלל אדם לעצמו במעות חברו, וכן אם מחלל לחבירו במעותיו אינו מוסיף חומש. אלא שיש להעיר שעדיין ק' לכאורה מה הוסיף ר' יוחנן, הרי בלשון המשנה משמע שהחילול הנעשה אינו בדרך מקח, שהרי בדרך מקח הלוקח לא צריך כלל לדעת שקונה מעשר שני מאחר שהחילול נעשה ברצון המוכר וברשותו גם ללא ידיעת ורצון הלוקח. וא"כ לא היה צריך האב שבמשנתנו לומר לבנו הא לך מעות ופדה בהם, אלא הא לך מעות וקנה בהם ממני את הפירות. ואכן רוב ככל המפרשים פירשו את המשניות הנ"ל בדרך של חילול רגיל ולא בחילול דרך מקח, כפי שיבואר להלן [אולם יש לדעת שמפירושו של רש"י בגיטין סה. ד"ה מערימין, ובב"מ מה: ד"ה ואין, וכן ב-מו. ד"ה וחוזר משמע שפירש את המשניות הנ"ל שהחילול הוא בדרך מקח. ולא ברור מה דעתו לגבי חילול שלא בדרך מקח. ומ"מ רוב המפרשים והפוסקים סוברים שבכל חילול כשהמעשר והחילול אינם של אחד אינו מוסיף חומש]. וצ"ל שלומד החזו"א שדברי ר' יוחנן נאמרו כפשט במשנה שמא יבואו לטעות בזה.

יש מי שתירץ שר' יוחנן חידש שאף אם פודה בעל הפירות על מעותיו של חבירו, אינו מוסיף חומש, ובמשנה לא כ' אלא שאם בעל המעות פודה פירות של אחר פטור מחומש.

א"כ העולה לדינא עד עתה: א. בכל חילול דרך מקח לדעת כולם אין מוסיף חומש. ב. וכן כשנעשה בדרך חילול רגיל, אם המעשר ופדיונו אינם שייכים לאותו אדם, כשפודים אין מוסיפים חומש, כפי שיתבאר להלן. ג. נחלקו הגר"א והחזו"א האם פטור זה קיים גם בשליח שפודה עבור הבעלים מכסף הבעלים, לדעת הגר"א אין מוסיף חומש, ולדעת החזו"א מוסיף. ומ"מ לדינא מוכח ברמב"ם בפ"ה ממע"ש שלא פסק כהגר"א, מאחר שהביא להלכה את המשניות לא באופן של שליח, וגם לא הזכיר פטור בשליח. יתירה מזאת, הרמב"ם כ' "אבל לא יאמר לו הא לך מעות ופדה לי, ופירשו המפרשים [וכ"ה בד"א שם] שבכך מתפרש שאין כוונתו להקנות לו אלא לעשותו שליח. הרי שבשליח חייב בחומש. ד. אם מקנה בעל הפירות לבנו את הפירות ואת המעות, ואומר לו פדה לעצמך, פשוט שמוסיף חומש, כפי שמבואר [שם במשנה ג] שהפודה מוסיף חומש אף במה שניתן לו במתנה [כיצד תיתכן נתינת מע"ש במתנה, והרי הוא ממון גבוה. בירושלמי [מע"ש פ"ד ה"ג] תי' שמתנה אינה כמכר, ומותר לתת. אך הבלבי בקידושין נד: לא מזכיר כלל אפשרות זו, ומשום שסובר שדין מתנה אינה כמכר אינו שייך במע"ש שממון גבוה. ומשום כך רצה להוכיח שמתניתין כר' יהודה שממון הדיוט, ודוחה הגמ' שהכוונה שנתן לו בעודו טבל. וכת' זה כ' רמב"ם להלכה].

ג. כיצד חל החילול בפודה לאחר, ובפודה לעצמו במעות של אחר

כפי שזכר לעיל מובאים בירושלמי שני אופנים שבהם הפדיון פטור מחומש, האחד שאומר פדה לי משלך, והשני כשאומר פדה לך משלי. לדעת הגר"א בשנו"א ומפרשים נוספים, האופן הראשון הוא האמור שם במשנה ד' שמקנה את המעות לבנו, והבן מחלל במעות אלו את הפירות שישארו ביד האבא, ואילו האופן השני הוא האמור במשנה ה' שהוא מקנה את הפירות לחבירו, ואח"כ פודה את הפירות במעות שלו, וה"ה אם חבירו הוא זה שפודה את פירות עצמו על המעות שביד הבעלים ברשות הבעלים, וכמשמעות לשון הירושלמי שאומר לו פדה לך משלי, וכן פירשו מהר"א פולדא ובביאור הגר"א, ועוד. האופן השני הוא האופן שבו פועל גם "בית המעשר" ודומיו. יש להבין כיצד פועל החילול באופנים הנ"ל, וכיצד זוכה בעל הפירות בפירותיו.

האופן הראשון [פדה לי משלך] הוא שמקנה את המעות לפודה [ובודאי שכך הדין גם אם הפודה עושה כך בכסף משלו], והפודה מחלל את קדושת המעשר שני שיש בפירות על המעות שלו. כלומר שבעל הממון הוא המחלל כדי שיזכה אחר. מאחר שהוא בעלים על מעותיו, ויכול להחיל עליהם קדושת מע"ש, הרי שהתחלל הפרי כדין כל חילול. אלא שעדיין יש להבין כיצד זוכה בעל הפירות בפירותיו אם מע"ש הוא ממון גבוה. ובפשטות יש לפרש שזוכה הבעלים מאחר שלפירות יש שייכות אליו אפילו כשהם ממון גבוה [בין אם נאמר כהגדרה המקובלת עפ"י הגר"ח סולוביצ'יק מבריסק שמע"ש הוא בבעלות הבעלים אלא שלגבי דינים מסוימים השייכים להלכות המעשר הוגבלה בעלותו בפירות, ובין אם נאמר שאינו בעלים כלל, והופקעה בעלותו, מ"מ יש לו זיקת בעלים, והוא האוכל את הפירות בירושלים, והוא הפודה הראשון, ולדעת רוב הפוסקים אין אחר יכול לפדות לעצמו ללא הסכמת הבעלים], אלא שקדושת הפירות מונעת את בעלותו. ממילא כשהפקיע האחר את הקדושה, חוזרים הפירות לבעליהם.

אמנם בגמ' בגיטין סה ע"א מוכיחה [מהסיפא שבמשנה ד' הנ"ל] שגם קטן יכול לפעול פדיון זה אילוילי שידו כיד אביו, ומוכיחה שקטן יכול לזכות לאחרים. ומוכח שהפדיון אינו פועל רק את סילוק הקדושה, אלא שע"י הפדיון קונה הבעלים ע"י הפודה. ואמנם כבר דנו

הראשונים שם רבות מדוע נחשב הדבר כזכיה ע"י אחר, ונאמרו מהלכים רבים בזה. ומ"מ מדברי הרשב"א שם [וכ"נ ברמב"ן] משמע שהחילול פועל גם קנין ולא רק סילוק הקדושה. ואכן, בחידושי הגר"ח בהל' מעשר שני מבאר שבכל חילול יש גם קנין מגבוה כשם שיש בקנין מהדיוט, וכמבואר במשנה שרשות הגבוה בכסף.

ולפי דבריהם יש לפרש שהמחלל עושה מעשה קנין [באמירה לגבוה כמסירתו להדיוט] כשמחיל קדושת מעשר על המעות, ובכך קונה את הפירות כנגדם. ולפי זה ניתן לפרש שמאחר שבכל קנין יכול לעשות מעשה קנין שיקנה חבירו, וכדון עבד כנעני המבואר בגמ' בקידושין דף ז ע"א, משום כך זוכה חבירו בפירות.

האופן השני הנ"ל [פדה לך משלי] הוא גם באופן שבעל הפירות מחלל לעצמו במעות של אחר וברשותו, וכמבואר לעיל. למעשה כך נעשה החילול ע"י המנויים ב"בית המעשר", שהפירות שייכים להם, אלא שהם מחללים על הכסף ששייך לאחרים וברשותם. בזה יש להבין כיצד נעשה פעולת חלות הקדשת המעות וקניין בהם כאשר הכסף אינו של הפודה. יתירה מכך, במקרה הנ"ל מדובר כאשר יש פירות בעולם, ובעל הממון נותן רשות לפדותם במעותיו. אולם, בחילול הנהוג ב"בית המעשר" [וכן בשאר קרנות מעשר] ניתנת הרשות לפדות גם פירות שעדיין אינם בעולם על סמך הרשות שניתנה קודם שבאו לעולם. בנוסף יש לעיין שאילו במשנה ובירושלמי שמבואר שיכול לפדות במעות חבירו, או שפודה במעותיו את פירות חבירו, מדובר שהפודה מחזיק במעות, ואילו ב"בית המעשר" המעות נמצאים ביד בעליהם, ואילו הפודה פודה במעות שאינם שלו ואינם ברשותו. האם יש בכך בעיה?

בחזו"א [מעשרות סי' ז סקכ"ג ד"ה ונראה] מבואר שסובר שבמקרה זה הפודה הוא שליח של הבעלים לפדות בממונם את הפירות שלו עצמו. ודן שיכול הפודה שקיבל רשות מבעה"ב לפדות אף לאחר זמן, אעפ"י שאין דעת משלח בשעת הפדיה. ואף אם הפירות עדיין לא היו בעולם בשעת מינוי השליחות, והיו דבר שלא בא לעולם, מ"מ יכול לחלל, והטעם: "כיון שהמטבע בעולם, והחילול הוא מידי דממילא, והוא שליח של בעל המעות, שפיר מהני השליחות, אף שמצד המעשר הוא דבר שלא בא לעולם". מבואר בדבריו שבחילול אין חסרון של דבר שלא בא לעולם אם המעות המחללות נמצאות בעולם, מאחר שהפדיון הוא מידי דממילא. אלא שנראה שדבריו אלו אינם מוסכמים, שכן המשמעות בראשונים בניטין שם הא שיש בחילול גדרים של קנין ולא סילוק והחלת הקדושה ממילא, כמובא לעיל, וכן לפי דברי הגר"ח סולוביצ'יק המובאים לעיל, הפדיון פועל כעין קנין. ולפי זה שבה השאלה מדוע לא נאמר שניתנת רשות לחלל פירות בעתיד תיחשב כדבר שלא בא לעולם. וראה להלן מה שכתבנו בשיטת הר"ש [וכן הרמב"ם בגי' שלפנינו] דרך אחרת לבאר כיצד פועל הקנין, ותהיה נפ"מ לנידון שלפנינו.

העולה מהנ"ל: יכול אדם לפדות במעותיו מע"ש של חבירו, ובכך ישארו הפירות בבעלות חבירו. במקרה זה אין מוסיף חומש. כמו כן, יכול אדם לפדות את פירותיו בממון חבירו אם נתן לו רשות לכך. גם במקרה זה לא יוסיף חומש. ועל פי דברי החזו"א יכול לפדות על סמך רשות זו גם פירות שלא היו בעולם בשעה שהרשה לו.

ד. הדין כשאומר פדה לך פירות שלי באופן שע"י הפדיון יזכה בהם הפודה

בר"ש וברא"ש במשנה שם פירשו את המשנה שהאומר הא לך מעות ופדה לך את המעשר פטור מחומש באופן שאינו מקנה לו את המעות, אלא רק נותן לו לפדות בהם, על מנת שיקנה הפודה את הפירות לעצמו. ולומדים שזו שיטת הירושלמי [אכן, בדעת הבבלי בגיטין סד: שלומד מכאן שקטן יכול לזכות גם לאחרים ע"כ הם מפרשים זאת עפ"י גירסת התוספתא כאן, שזוכה במעות לגמרי, ומחלל את הפירות שיהיו לבעלים, כלומר שאומר

הבעלים פדה לי משלך, וכפי שביארנו לעיל יכול אדם לפדות במעותיו את פירות חבריו שישארו הפירות ביד חבריו].

שיטת הר"ש והרא"ש עפ"י הירושלמי הינה חידוש, אלא שכפי הגירסא ברמב"ם בהלכותיו הרי שגם דעת הרמב"ם כמותם. ז"ל הרמב"ם [מעשר שני פ"ה ה"ח]: מותר להערים על פדיון מעשרו. כיצד, אומר אדם לבנו... הא לך את המעות האלו ופדה לך בהן את המעשר, כדי שלא יוסיף חומש. אבל לא יאמר לו פדה לי בהן. וכן אם אמר לו פדה לך משלך אינו מוסיף חומש. והנה מאחר שבסיפא מזכיר כבר פטור מחומש באומר פדה לך משלך, בהכרח שברישא אינו מקנה לו לגמרי את המעות, אלא כאומר פדה לך משלי. אלא שכבר העירו בזה הנו"כ, ומשום כך כ' מהר"י קורקוס בתירוץ הראשון, וכן דעת מרן בכס"מ, שהוא טעות ברמב"ם, וצריך לגרוס בסוף דבריו "וכן אם אמר לו פדה לי משלך אינו מוסיף חומש", ולפי זה אפשר שבתחילת דבריו אומר לו הא לך מעות שיהיו קנויים לך ופדה לעצמך. ואין ראייה שאפשר לקנות לעצמו במעות ופירות של חברו. אכן, המהר"י קורקוס בת' השני כותב לפרש את דברי הרמב"ם כפי הגירסא שלפנינו, באומר פדה לך משלך, ומבאר שאף שאחרי הפדיון המעות והפירות שלו, אעפ"כ פטור מחומש, מאחר שלפני הפדיון היה של השני, כמבואר להלן. ולפי זה מתפרשים תחילת דבריו באומר הא לך מעות ופדה לך כדברי הר"ש הנ"ל.

והנה מדבריהם יוצא שכאשר לפני הפדיון שייכים גם הפירות וגם המעות לבעלים, אלא שהפודה זוכה ע"י הפדיון בפירות, גם בזה פטור מחומש, מאחר שלאחר הפדיון אין הוא ופדיונו שלו. ובשיטת הר"ש והרא"ש היה לכאורה מתבקש לומר שהקובע להיקרא הוא ופדיונו דחד הוא מה שיהיה לאחר הפדיון. ולפי זה אם אומר לו פדה לך משלך פירות שלי [שהמעות שלך כבר, והפירות שלי יהפכו לשלך לאחר הפדיון], חייב חומש, שהרי לאחר הפדיון שניהם שלו. אלא שהוכחנו שאינו כן, והבאנו ראייה מדברי הר"ש משאנך עצמו בתו"כ פר' בחוקותי פי"ב ה"י [מובא ברמב"ם פרנקל במקו"צ פ"ה ה"א] שלמדים מהפסוק "ואם גאל יגאל" שבן שירש מאביו חייב חומש, ואף שאין שייכת בו מתנה, מ"מ כשירש מאביו נכנס תחתיו. והנה לפי הר"ש הנ"ל לא צריך פסוק מיוחד כדי לחדש חידוש זה, שכן אף שאינו קונה המתנה, מ"מ לאחר פדיון [שפודה במעות שלן] ודאי הוא שלו, וא"כ צ"ל חומש, ומה החידוש. וע"כ צ"ל שלר"ש צ"ל שהוא וחומשו שלו בין לפני פדיון, ובין לאחריו. וכן מוכח מלשון הברייתא כפי שמביא מהר"י קורקוס בפ"ה ה"ח שפדה לך משלך אינו מוסיף חומש. ומצאנו שגם בד"א בביה"ל [פ"ה ה"ח] כ' כן, אלא שהוא הוכיח מדין אחר, שהדין הוא שמי שכנס אשה שיש לה מע"ש, פודה את המע"ש במעות שלו, והפירות הם שלו, ומ"מ אינו מוסיף חומש [גמ' קידושין כד. ורמב"ם פ"ה ה"א]. הרי שאף שגם המעות וגם הפירות שלו לאחר הפדיון, מ"מ אינו מוסיף חומש מאחר קודם הפדיון אין הפירות שלו [ולפי זה יש לבאר שזו כוונת מש"כ הר"ש והרא"ש שם: "אבל כשפודה לעצמו, אע"פ שפודה במעות בעה"ב אין מוסיף חומש", שלפי ההבנה הראשונה צריך להבין מהו אע"פ, שבפשוט פירושו הוא שלא מיבעיא שבמעות שלו אינו מוסיף חומש, אלא אף במעות בעה"ב, והרי להאמור במעות שלו יוסיף חומש בפודה לעצמו (וע"כ היה צ"ל שכוונתם שאף שהמעות והפירות של האב לפני הפדיון, מ"מ אינו מוסיף חומש כיון שפודה לעצמו). אולם לפי הבנה זו שצריך שיהיו המעות והפירות שלו גם לפני וגם אחרי הפדיון מיושב היטב]. וכן מבואר במהר"י קורקוס שם לפי דעת הרמב"ם שיש פטור מחומש בין כשאומר פדה לך משלך, ופטור משום שקודם הפדיון היה הוא ופדיונו של שני אנשים, וכן יש פטור מחומש כשאומר פדה לך משלי, כאשר לפני הפדיון היה הוא ופדיונו של אחד, אלא שע"י החילול יהיו הפירות בבעלות אחרת.

ה. בדעת הראשונים שקונה הפודה את הפירות ע"י החילול.

והנה במה שכתבו הראשונים הנזכרים שהפודה אינו זוכה במעות ואעפ"כ יכול בכח הפדיון לקנות את הפירות לעצמו, הדבר צריך ביאור, כיצד יתכן שאדם זוכה בדבר בלי לעשות בו שום מעשה קנין, וכיצד עוברים הפירות לידי בלי שמשך אותם ולא נתן שום דבר תמורתם. ומצאנו בזה כמה מהלכים.

בדרך אמונה ביה"ל שם מבאר שהוא מדין "תשלום פועל", שתמורת הפעולה שהפודה מחלל עבורו, התחייב לו הבעלים שכר פעולה, והתשלום הוא הפירות עצמם. ע"ש שדן בזה.

אלא שעל תירוץ זה יש להקשות, וכי המחלל עושה פעולה כלשהי לטובת הבעלים, והרי גם הפירות וגם המעות של הבעלים, ובפירות זוכה לעצמו, א"כ איזו פעולה נעשתה לטובת הבעלים? ויש מי שרצה לתרץ שהבעלים רוצה לקיים מצות פדיון מע"ש ולא להשאיר את הפירות שאינם פדויים. אמנם לענ"ד זה דוחק שכה"ג יקרא תשלום שכירות בדבר שהבעלים יכול באמירה לעשות כן והפירות לעצמו [התיינח אם הבעלים היה מפרש שעבורו היא עבודה והפירות הם תשלום, אך כשאינו מפרש רחוק הדבר שיתפרש כן], א"כ ע"כ שמה שמבקש מהשליח אינו כשכירות וכפועל אלא להנאתו ולצורכו של הפודה, ואין בזה חיוב תשלומים. וצ"ע.

בס' חידושים וביאורים תירץ באופן נפלא, שהקנין כאן מועיל מדין עבד כנעני, כמבואר בגמ' בקידושין דף ז ע"א: "הא לך מנה והתקדשי לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אע"ג דלא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי אע"ג דלא חסר ולא מידי קא קני להאי איתתא". והכוונה היא שנותן הבעלים [ע"י השליח] להקדש מעות, וכאילו אומר להקדש שבשכר מעות הללו תזכו את הפירות לפודה מדין עבד כנעני, וההקדש הוא כאילו רשות ממונית שכנגד מה שקונה את המעות, הרי הוא מקנה את הפירות לזוכה. אלא שלפי שיטה זו צ"ב מדוע צריך האב להערים ע"י שיתן מעות לבן ויאמר כך, הא יכול לפדות בעצמו ולזכות לבן באופן הזה, ויועיל מדין עבד כנעני, ולא יוסיף חומש? ובדוחק י"ל שכה"ג לא התירו להערים, כשהוא עצמו עושה את המעשה. וצ"ע. ולפי תירוץ הביה"ל הנ"ל קושיא זו אינה קשה, שצריך שהזוכה יעשה כן כדי שיתחייב לו שכירות, ובכך יזכה. ועוד יש לעיין האם קנין עבד כנעני יכול להועיל במעשר שני שאין דעת אחרת של המקנה, ואינו דומה לשאר קניינים שבהם יש דעת אחרת המקנה [ודוחק לומר שהבעלים עצמו משמש כעין גזבר לגבי המע"ש, והוא עצמו גם פועל כנותן וגם כדעת המקנה].

אולם שמה אפשר לבאר באופן אחר כיצד להר"ש נקנה המעשר לפודה, אף שהוא אינו בעל הממון. אפשר שבנתינת הבעלים לפודה "הא לך מעות אלו לפדות לעצמך" נותן הבעלים בזה לפודה בעלות וקנין כלשהו במעות לגבי האפשרות לפדות בזה, והרי הוא כקניו לו מאותה שעה לענין השתמשות זו. וכשם שבמטלטלין וקרקעות אפשר לקנות חפץ לשימוש מסוים, ונקרא קנין שימוש, כך בממון יתכן שאפשר לקנותם לענין שימוש מסוים [ולפי זה לכאורה הבעלים לא יוכל לעשות שימוש אחר שיבטל את האפשרות לשימוש של הפודה. ואפשר לדחות ולומר שהקנין שימוש הוא רק על דעת שהבעלים לא ישתמש בהם שימוש אחר, ואם ישתמש – עד"כ לא נתן לו]. ולפי זה מבואר שפיר שבדווקא אומר לו הא לך, שהמעות הגיעו ליד הפודה, והוא עושה קנין במעות לענין שימוש. ודווקא אחר יכול לפדות אבל הבעלים עצמם לא יכול לפדות לטובת האחר.

ולפי פירוש זה מיושב גם מדוע במשנה ה', כשאין בידו מעות, מקנה את הפירות. ולכאורה, לשיטת הר"ש, כיון שיש בביתו מעות יכול לומר לחבירו שיפדה לעצמו על המעות שיש לו בבית, כמו באופן הקודם [והרי מבואר בגמ' בב"מ שהפתרון של משנה ד' שהערמה שבה הפודה אינו בעל הפירות עדיפה, ובמשנה ה' הוא משום שעומד בגורן ואין בידו מעות].

ולכאורה קשה כן בין אם נאמר שזוכה בפירות כשכר פעולה, ובין אם זוכה בפירות כעבד כנעני [ובדוחק י"ל שמחזי טפי כהערמה]. אך לשיטתינו האמורה לעיל מיושב, שאין אפשרות לפדות אא"כ זוכה במעות בקנין.

ויש להוסיף שעל פי זה מובן גם כיצד יכול הפודה לפדות גם פירות שלא היו בעולם בשעה שנתן לו בעל הממון רשות לפדות בממונו, והרי זו שליחות לדבר שלא בא לעולם. ואמנם הבאנו את דברי החזו"א שתירץ שמאחר שהמטבע בעולם, והחילול הוא מידי דממילא, והוא שליח של בעל המעות, שפיר מהני השליחות, אף שמצד המעשר הוא דבר שלא בא לעולם. והנה אם נכונים דברינו שהפודה קונה המעות לקנין שימוש, פשוט יותר שיכול לפדות אף כשאינו בעולם.

אלא שלפי שיטתנו הנ"ל לא תועיל שליחות זו אלא אם כן הגיעו המעות לידי הפודה, ועשה בהם קנין שקונה את המעות קנין שימוש לענין שיוכל לפדות בהם, אף שישארו ממון הבעלים. אולם אם פודה במעות של חברו שלא הגיעו לידו, בזה לא שייך לומר שקנאם בקנין שימוש, וכיצד יוכל לפדות בהם בדבר שלא בא לעולם. ובעל כרחינו נאמר שההיתר לפדות בכה"ג הוא כדברי החזו"א הנ"ל. נמצא שהפדיון שנעשה על פי "בית המעשר" [שבו המעות אינם מגיעים לידו של הפודה], הוא על פי היתירו של החזו"א שאין בכך חסרון של דבר שלא בא לעולם. אמנם עדיין נראה שלדעת הראשונים הנזכרים שניתן לקנות ע"י חילול במעות של חברו את פירותיו של חברו, לא יועיל אלא אם כן יהיו הפירות ביד הפודה, ואולי באופן זה צריך לקנות בהם קנין תשמישים.

מהאמור לעיל מתבאר שלדעת הר"ש והרא"ש יכול לזכות בפירות מע"ש אף אם הפירות והמעות של בעלים אך הפודה פודה לעצמו, ובאופן המבואר לעיל. וכן יוצא דעת הרמב"ם לפי הגירסא הישנה ועפ"י מהר"י קורקוס בת"י השני. אמנם הגר"א אינו מבאר כך, שהרי לומד שפדה לך היינו שמקנה לו את הפירות קודם לכן [וכשיטתו שהירושלמי סובר במסקנתו שאפשר לתת מתנה מע"ש, משום שמתנה אינה כמכר, וכמב"ל]. וכן ראשונים נוספים לא פירשו כך [ראה בראשונים בגיטין סה.]. ולפי הכס"מ ומהר"י קורקוס בתירוץ הראשון גם הרמב"ם אינו סובר כך. ולשיטתם אפשר שחולקים על עצם קנין זה, וסוברים שא"א לזכות במע"ש באופן זה, דאין כאן שכירות, ואין כאן עבד כנעני, וכפי שמבואר לעיל. אמנם בדרך אמונה בביאהה"ל שם כ' שאפשר שהרמב"ם ושאר ראשונים חולקים על הר"ש בזה שסוברים שמאחר שבשעת הפדיון היו המעות והפירות של הבעלים, יוסיף חומש, אף שאחרי הפדיון לא יהיו הפירות של הבעלים. ולדבריו בזה נחלקו הראשונים, מה הדין במעות ופירות דחד לפני הפדיון, וע"י הפדיון עוברים הפירות לשני. אך לפי מה שביארנו לעיל אפשר שהמחלוקת היא האם ניתן בכלל להעביר בכה"ג הפירות לשני ע"י הפדיון [שהרי אם בשעת הפדיון לא עובר אלא יעבור אח"כ ע"י מתנה, פשיטא שחייב חומש. ופשוט].

ו. הדינים העולים:

- א.** מותר לכתחילה להערים ולחלל מע"ש באופן שלא יצטרך להוסיף חומש, כגון שיקנה לחבירו מעות, וחבירו יפדה אותם עבורו. ולדעת רוב הפוסקים היתר זה הוא גם במע"ש דאורייתא.
- ב.** ניתן לחלל מעשר שני לא רק בדרך חילול רגיל, אלא גם בדרך מקח, כלומר שמוכר פירות מעשר שני, והמעות שמקבל תמורתם נתפסים בקדושת מעשר במקומם. במקרה זה אינו מוסיף חומש בפדיונו.

- ג. אפשר לפדות מעשר שני שלו במעות שלו ע"י שליח, אלא שבאופן זה חייב להוסיף חומש [אמנם דעת הגר"א שלר' יוחנן אינו מוסיף בזה חומש, אך העיקר להלכה שמוסיף, כמבואר לעיל].
- ד. יכול אדם לחלל בממונו מעשר שני של חברו, והפירות יהיו חולין ביד חברו, והמעות שנתקדשו נשארים ביד המחלל. במקרה זה אינו מוסיף חומש.
- ה. אמנם כתב הרמב"ם שלא יאמר אדם לחברו הא לך מעות ופדה לי בהם את פירותיי. וביארו המפרשים שכשאומר כן מתפרש שאינו רוצה להקנות לחברו את המעות, אלא לעשותו שליח להפרשה, ואינו נפטר מחומש. ולפי זה אם יקנה לו במפורש את מעותיו ויאמר פדה לי, יהיה פטור מחומש.
- ו. יכול אדם לחלל את פירות מעשר שני שלו במעות של חברו בהסכמת החבר. ולהלכה מועילה הסכמתו לפדות גם אם המעות לא הגיעו לידי של הפודה, וגם אם הפירות לא היו עדיין בעולם בשעת שנתן לו רשות לחלל. ועל פי זה נוהגים ב"בית המעשר". גם באופן זה אין מוסיפים חומש בפדיון.
- ז. האומר לחברו הא לך מעות ותזכה בהם, ופדה לך את פירותיך, מוסיף הפודה חומש.
- ח. האומר לחברו הא לך מעות וזכה בהם [או שיש לחבר מעות משלך], ופדה לך את המעשר שלי, יכול לפדות כך וזוכה ע"י הפדיון בפירות לעצמו [דין זה לכאורה מוסכם לכו"ע, ואולי לרש"י המובא לעיל שלמד שההערמה נעשית בחילול דרך מקח יתכן שא"א בע"א. וראה מע"ש פ"ד מ"ג, שזוכה המרבה במחיר, אלא שגם שם י"מ שהוא בחילול בדרך מקח]. ואפילו קטן יכול לזכות בזה לעצמו [כמבואר במשנה ובגמ']. ולענין הוספת חומש הוכחנו ששיטת הר"ש והרא"ש שפטור אף על פי שלאחר הפדיון הוא ופדיונו משלו, ומשום שקודם הפדיון לא היו שניהם שלו, וכן הוא לפי הרמב"ם בנוסחא הישנה שלפנינו, וכפי שביאר מהר"י קורקוס. אמנם לפי שיטות שאר המפרשים אין ראייה לכך.
- ט. הפודה את פירותיו של חברו במעות של חברו, ומתכוון בזה לקנות את הפירות לעצמו [ברשותם של הבעלים], וכן הדין כשבעל הפירות אומר הא לך מעות אלו [ואל תזכה בהם] ופדה לך את המעשר, כ' הר"ש והרא"ש שניתן לעשות כן ויזכה הפודה לעצמו. ולענין חומש יהיה פטור. וכן יוצא לפי הרמב"ם בגיר' הישנה וכת' מהר"י קורקוס השני. במקרה זה אינו יכול לפדות אא"כ המעות בידי. אמנם הראשונים האחרים לא כתבו כן, ויתכן שחולקים בעצם הדין וסוברים שלא יועיל הפדיון לזכות לעצמו, או שחולקים וסוברים שאינו פטור מחומש במקרה זה.
- י. הירש מע"ש – כשפודה הירש את הפירות לעצמו מוסיף חומש אף שלהלכה מע"ש ממון גבוה, ולא קנה את הפירות קודם פדיון, משום שנלמד מפסוק שנכנס תחתיו להוסיף חומש. ר"ש בתו"כ בחוקותי יב,י, וכמובא לעיל.
- יא. אשה שהיה לה מעשר שני קודם שנישאה, וכשנישאה הכניסה אותם לבעלה, לא קנה אותם הבעל להלכה שמע"ש ממ"ג הוא, וע"כ אינו מוסיף חומש אף שפודה לעצמו במעות שלו. רמב"ם פ"ה הי"א. [אגב – מהלכה זו מוכח שלענין חומש אין סברת קאטינא מכח גברא דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה [כמבואר בבכורות יא:], שהרי אשה פטורה מחומש, ואעפ"כ האיש אינו פטור מכח קאטינא אלא משום שממ"ג].

בברכה

משה לנדא