

ברינה יקצורו

מסכת בבא בתרא

אסופת שיעורים על מסכת בבא בתרא

שניתנו על ידי ראש הישיבה

הרב ניר וינברג



ישיבת אורות הזרעים

תשפ"ד

תוכן עניינים :

5.....	פתיחה
6.....	דבר העורכים
7.....	א. פתיחה למסכת בבא בתרא
13.....	ב. היזק ראייה פשט הסוגיה – הערות בפשט
17.....	ג. אופי היזק ראייה
25.....	ד. מהו היזק ראייה
34.....	ה. היזק ראייה בגינה
40.....	ו. היזק ראייה בבקעה
45.....	ז. מנהג
49.....	ח. אמה טרקסין
56.....	ט. סתירת בית כנסת
63.....	י. מקרב אחיך
72.....	יא. העולם האחדותי
78.....	יב. מקיף וניקף
88.....	יג. ועשית הישר והטוב
98.....	יד. כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר
110.....	טו. קירוב בתים
116.....	טז. רבנן לא צריכי נטירותא
127.....	יז. חיוב תלמידי חכמים בשרות צבאי
136.....	יח. פדיון שבויים
145.....	יט. מצוות צדקה

- 153.....גמילות חסדים.....כ. גמילות חסדים
- 158.....כא. כפיה בצדקה.....כא. כפיה בצדקה
- 166.....כב. שינוי בצדקה.....כב. שינוי בצדקה
- 173.....כג. שיעור חיוב בצדקה.....כג. שיעור חיוב בצדקה
- 180.....כד. בדיקה בצדקה.....כד. בדיקה בצדקה
- 188.....כה. גדול המעשה יותר מן העושה.....כה. גדול המעשה יותר מן העושה
- 193.....כו. מיהו עני לעניין צדקה?.....כו. מיהו עני לעניין צדקה?
- 200.....כז. מזונותיו של אדם קצובין לו.....כז. מזונותיו של אדם קצובין לו
- 206.....כח. חלוקת חצר השותפין.....כח. חלוקת חצר השותפין
- 210.....כט. חצר מתחלקת לפי פתחיה.....כט. חצר מתחלקת לפי פתחיה
- 216.....ל. חכם עדיף מנביא.....ל. חכם עדיף מנביא
- 220.....לא. בכור בחד מצרא.....לא. בכור בחד מצרא
- 225.....לב. יבם בחד מצרא.....לב. יבם בחד מצרא
- 231.....לג. כופין על מידת סדום.....לג. כופין על מידת סדום
- 238.....לד. גוד או אגוד.....לד. גוד או אגוד
- 245.....לה. לא תהו בראה.....לה. לא תהו בראה



פתיחה

בימים קשים אלה שעם ישראל נלחם על חייו וערכיו, זכיתם תלמידינו האהובים להבין שיסוד התגברותינו על כל הקשיים בנוסף לחיילינו האמיצים והגיבורים הוא בלימוד התורה הקדושה המאירה את דרכינו, נותנת משמעות לחיינו וביחוד מחייה אותנו ומבטאת את הויתנו כעם סגולה.

כאבה הגדול של אומתנו הוא במחלוקת הדעות אשר גורמות חלילה לפירוד וכל החולאים הבאים על האומה.

אתם יקרנו לומדים ומקיימים את יסוד התורה האחדותית של ארץ ישראל. מעלתה של תורת ארץ-ישראל ומעלתם של חכמי ארץ-ישראל היא שאצלם התורה הרמונית, אצלם הדעות השונות משלימות זו את זו. הניגודים אינם מפרידים אלא יוצרים אחדות.

השנה למדנו את מסכת בבא בתרא המדברת על יחסי השכנים אשר גם כשרוצים להפרד ובונים כותל ביניהם נשארים בשותפות, במערכת הנהגת העיר, המיסים, הצדקה השמירה על העיר וקיומה של החברה.

לימוד הגמרא באשכולות מורכב מהכנה מרובה של הסוגיה ודפי המקורות, שמיעת השיעורים, חזרות וסיכום השיעורים והמסקנות.

אשריכם שעמלתם, התמדתם, השקעתם באהבה. חוברת זו היא פרי קטן למאמץ גדול.

חוברת זו היא סיכומים קצרים לשיעורים על מנת לאפשר חזרה.

ישר כח לכל המסכמים ותודה מיוחדת לעורכים לוי יצחק יעקב, מנחם עמי יציב, יהודה גרינולד, אברהם ולץ ולר' נעם דביר על העריכה, הארגון ההוצאה והכלל בנעימות. תבורכו מאת ה' בכל מילי דמיטב.

אזהבכם,

נר וינברג.

דבר העורכים

בישיבתנו, ישיבת אורות הזורעים, מתקיימת תוכנית "אשכולות" – תוכנית בה תלמידים בוחרים ללמוד את המסכת הנלמדת בעיון עם ראש הישיבה, הרב ניר ויינברג שליט"א. במהלך השבוע התלמידים מקבלים דפי מקורות ולומדים את הסוגיה בעיון בחברותות, ולסיכום שומעים שיעור של הרב ניר. הרב ניר חורז את הסוגיה בחקירה יסודית, המציגה את היסודות של השיטות השונות ואף את העקרונות הרוחניים והעומק שבהן.

זכינו ללמוד בתוכנית "אשכולות" ולשמוע את שיעוריו של הרב ניר. השנה, בעקבות מלחמת "חברות ברזל" שהתרגשה עלינו, השיעורים שהועברו באשכולות, בנושאים כמו "רבנן לא צריכי נטירותא", שירות תלמידי חכמים בצבא ופדיון שבויים, היו רלוונטיים מתמיד. ניתן היה להרגיש, שבאמצעות הבנת הסוגיות והיסודות העומדים מאחוריהן, אנחנו נכנסים לעובי הקורה ולומדים את דעת התורה בסוגיות המעסיקות את עם ישראל בתקופה זו.

בחוברת זו, מובאים השיעורים של הרב ניר כפי שסוכם על ידי תלמידי ה"אשכולות". אנחנו מקווים שהצלחנו לדייק ולכוון לדעת הרב, לסכם ולערוך את השיעורים באופן בהיר ומסודר. יהי רצון שהתורה בה אנו עוסקים "בוקר וערב בכל יום תמיד", תגן ותסייע לעם ישראל ולצה"ל במלחמתו את אויבינו בעת הזו.

תודה רבה לכל המסכמים, המגיהים, ולכל מי שסייע למלאכת הקודש הזו.

העורכים.



א. פתיחה למסכת בבא בתרא

א. סדר מסכתות נזיקין

ב. חלוקה למסכתות

ג. הלכות שכנים

א. סדר מסכתות נזיקין

בבא בתרא הוא השער השלישי בשלושת הבבות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא. מצאנו מסכתות עוקבות שיש קשר ביניהן כמו סנהדרין ומכות או נדרים ונזיר וכדומה, שביחס ביניהן הגמרא דנה, אך אין עוד מסכתות שכל כך קרובות ונקראות בשם אחד כולל.

בגמרא במסכת בבא קמא (קב ע"א) וכן בעבודה זרה (ז ע"א), מובאת מחלוקת אמוראים האם שלשת הבבות הן מסכת אחת או לא. יש בכך נפקא מינה לענין מחלוקת תנאים, ואחר כך במסכת אחרת סתמא כאחת הדעות, שכן גם למאן דאמר אין סדר למשנה מדובר בשתי מסכתות שרבי לא שנה לתלמידיו את המסכתות כסדר אך במסכת אחת ודאי שנפסוק כסתמא לכולי עלמא וממילא יש חשיבות לדעת האם מדובר במסכת אחת או בשלוש.

תוספות בתחילת בבא בתרא מבאר שמחלוקת זו היא לענין הלכה, אך ברור שרבי סידר את המסכתות בסדר מסויים. ומסביר שסוף בבא מציעא מתאים לתחילת בבא בתרא בענין שותפים בבית ובעליה וכו'.

ננסה להעמיק, מה משמעות הסדר של שלושת הבבות קודם בבא קמא ואחריה בבא מציעא ולבסוף בבא בתרא?

א. בבא קמא – עוסקת בענייני ממוני שהזיק.

בבא מציעא – עוסקת בטענות נזיקין מכח מצב שנוצר.

בבא בתרא – עוסקת בבעלויות: כיצד מבצעים קניין, חזקה וכדומה.

במבט פשוט הסדר הזה לכאורה צריך עיון שהרי קודם צריך להגדיר בעלות ורק אחר כך נזיקין הנובעים מכח הבעלויות, וממילא בבא בתרא הייתה צריכה להיות ראשונה?

אלא שיש כאן חידוש משמעותי – בעולם הכללי בעלות מבטאת מעמד וככל שלאדם יש יותר קנינים הוא יותר בעל מעמד. מעין "בעל המאה הוא בעל הדעה..." אך ביהדות זה הפוך: ככל שהאדם הוא בעל קניין הוא יותר בעל אחריות!

לכן הבכות מתחילות באחריות של האדם לנזקיו ורק אחר כך עוברת לבעלות. אם זה היה להיפך היינו בתודעה הקלוקלת (של העולם הכללי) שקניין ובעלות זה מעמד ועוצמה מעין "עוג מלך הבשן".

לעקרון זה יש כמה ראיות והשלכות:

1. בפרק ראשון במשנה בקידושין עוסקים בקניינים וסדר המשנה הוא: קנין קידושין, קנין עבד עברי, קניין עבד כנעני, בהמה ונכסים. לכאורה הסדר היה אמור להיות הפוך, קודם קניין החזק ביותר כמו נכסים ואחר כך בהמה וכו' וקנין קידושין שהוא לכאורה הכי פחות קניין צריך להיות אחרון.

אלא שקניין קידושין מבטא את עומק הקניין היהודי ומבטא בניגוד לעולם, לא בעלות אלא אחריות. בכך קניין קידושין הוא הדוגמא הטובה ביותר לאחרית האדם כלפי אשתו. באומות העולם שקניין מבטא מעמד ובעלות היה צריך להיות הקנין בנכסים ראשון.

2. ניתן לראות את איסור בל תשחית כאיסור מוסרי, אך ניתן להבין אחרת, שיש כאן הגדרת בעלות, שהבעלות שלי על דבר כלשהו היא רק לעשיית טוב ולא להשחית וממילא הגדרת הבעלות איננה הגדרה של מעמד אלא אחריות לעשיית טוב.

3. תוספות אומרים "ונראה מכאן לדקדק דיותר יש לאדם להזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק" (תוספות בבא קמא, כג ע"א ד"ה ולחייב). זהו חידוש עצום, לכאורה נראה להיפך?

אלא שאם נבין שהגדרה היסודית של בעלות היא אחריות כלפי החפץ וגופו של האדם ברור דינו של תוספות.

א. פתיחה למסכת בבא בתרא

4. אנו אומרים כלפי הקב"ה שהוא "קונה הכל" הרי ברור שהכל שלו הוא ברא הכל אז מדוע לקנות? אלא שהכוונה כדלעיל שכוונת "קונה" הוא אחראי שהקב"ה אחראי על הכל ובכך מתבטאת בעלותו. וכן כשאנו אומרים: "בורא עולם בקניין השלם זה הבניין" שוב עולה השאלה הרי הוא ברא אז מדוע בא עניין הקניין? אלא הכוונה בורא עולם בעל האחריות על העולם וממילא הוא ישלים זה הבניין.

ב. ניתן להציע יחס אחר בין הבבות: יש לשאול מה עושה במסכת בבא בתרא סוגיית היזק ראיה, לכאורה היה צריך להיות בהלכות נזיקין במסכת בבא קמא? (אמנם אפשר לטעון שמדובר על תקנת שכנים ומתאים לכאן).

יתכן שכל הבבות עומדות על ציר הנזיקין:

בבא קמא – נזיקין ברורים וכו'.

בבא מציעא – נזיקין שאינם מתוך פגיעה אלא ממצואות שנוצרה, כגון אבידה וכו'.

בבא בתרא – יש בה יסוד נזקי עדין: מתוך שכנות נוצר היזק ראיה, מתוך שדות קרובים נוצר צורך בהיקף וכו'.

על פי אפשרות זו כל הבבות הן בחדא מסכתא של נזיקין.

נפקא מינה בין שתי תפיסות הללו בין בבא בתרא לשתי הבבות היא היכן (באילו הלכות) נמקם את דיני שכנים?

על פי האפשרות הראשונה נמקם אותם בהלכות בעלות, קניין.

על פי האפשרות השנייה נמקם אותם בהלכות נזיקין.

הרמב"ם הביא את הלכות הזק הראייה וכו' בהלכות שכנים שבספר קניין. אם כן, הוא הבין כאפשרות הראשונה.

ב. חלוקה למסכתות

כאמור במסכת בבא קמא (קב ע"א) ישנה מחלוקת האם הבבות הם ביסודם מסכת אחת או כל מסכת בפני עצמה והנפקא מינה היא לעניין מחלוקת ואחר כך הלכה.

הרב קוק בהקדמתו לבבא בתרא מעלה שיש לכאורה שני כללים סותרים:

האחד – "כל המקודש מחברו קודם לחברו" ממנו משמע שיש תמיד להעדיף בראשית את המקודש.

והשני – "מעלין בקודש ואין מורידים". ממנו משמע שמתחילים עם הפחות קדוש ואחר כך מעלין בקודש?

ומיישב הרב: כאשר מדובר על עניינים שאינם קשורים זה לזה אז ברור שכל המקודש מחברו קודם. כמו דם חטאת ודם עולה שהם שתי כפרות שונות. אך כאשר מדובר על עניינים שקשורים זה לזה כמו גרות חנוכה מעלין בקודש ואין מורידים.

לאור כך, אם שלושת הבבות הן חדא מסכתא אז שייך מעלין בקודש ויוצא שבבא בתרא קדושה יותר מבבא קמא.

אם שלושת הבבות הן כל מסכת בפני עצמה אז קיים דין "כל המקודש מחברו קודם" ומסכת בבא קמא קדושה יותר ממסכת בבא בתרא.

נעיינ ברמב"ם בהקדמתו למשנה:

והתחיל בבבא קמא ועניינה בדיני הנזקים ומניעתם כגון השור והבור וההבער והחבלות... אח"כ בבא מציעא ועניינה בדיני הטענות והפקדונות וההשכרה והתביעות... ואח"כ בבא בתרא ועניינה במשפטי חלוקת הקרקעות... ואיחר חלק זה מפני שכולו קבלה ודברי סברא ולא נתבארו במקרא (הקדמת הרמב"ם למשנה).

נראה שהרמב"ם הבין שבבא בתרא פחותה במעמדה ביחס לשאר הבבות בכך שאינה מבוססת על פסוקים, אלא על קבלה וסברות.

נעיינ בהקדמה של הרב קוק למסכת בבא בתרא המסביר את האפשרות ההפוכה שבבא בתרא היא המעולה והקדושה מבין שלושת הבבות.

ויש בהסתכלות הכללית והמסתורית לדון להיפך שמה שהשכל שולט בו יותר..מחכימין יותר ויתרון החכמה שהיא מתאחדת ונאחזת עם קדושת ההויה

א. פתיחה למסכת בבא בתרא

בתוכיותה...ומתוך זה מתעלה השכל להעמקת ולתפיסת עומק כל עניני התורה... כל שהדברים גלויים בתורה אחוזים הם בפרטיות הקדושה וככל שתלויים בסברא אחוזים הם בכלליות הקדושה ומשום זה תחילה בבא קמא שדיניה מפורשים ואחריה בבא מציעא שדיניה פחות מפורשים ולאחרונה בבא בתרא שכולה קבלה ודברי סברות ולא התבאר בתורה (הקדמת הרב קוק למסכת בבא בתרא).

הרב מסביר שלדעה שהבבות חדא מסכתא וממילא בבא בתרא קדושה מבבא קמא ובבא מציעא, הדבר נובע מכך שסברא של תורה נוגעת לכלליות הדינים מה שאין כן דין תורה שנוגע בפרט בתורה.

ונוסיף שלאחר שלומדים את דיני וחוקי התורה, הופכת התורה לחלק מהאדם בבחינת "ובתורתו (כביכול שלו) יהגה יומם ולילה" כמו שכתוב בגמרא בקידושין (לב ע"ב). ועל כן בסברת החכם היהודי כלולה התורה כולה. וע"כ בבא בתרא מאפיינת תורה כוללת הבלועה באדם ובכך יתרוונה. (ויתכן שזהו זהה לדברי הרב קוק).

ג. הלכות שכנים

בשני הפרקים הראשונים במסכת אנו עוסקים בדיני שכנים.

דבר זה מפתיע, שהמושג שכנים איננו מופיע כלל בפרקים אלה, אלא רק הרמב"ם קרא להלכות אלה "הלכות שכנים".

מה עניין הביטוי שכנים?

נראה להציע שיש שני יסודות בשכנות:

א. שמירה על חיים פרטיים של כל אחד על מנת לאפשר חיים צריך מימד של פרטיות צניעות, מרחק מחברו.

ב. קרבה ביחד סוג של שותפות.

הביטוי שכן יסודו יסודו מגילוי השכינה.

על מנת ששכינה תהיה בישראל צריך לאפשר לה כמה דברים:

א. מקדש "ועשו לי מקדש" – נבדל מהקודש, הוא קודש הקודשים. המיועד רק לכבוד ה'.

ב. "ושכנתי בתוכם" – להיות חלק, קרבה, שותפות עם עם ישראל.

כך על מתח החיוב בין פרטי לשותפות – מתעוררת השכנות המדויקת והנכונה, והיא ביטוי כאמור לשכינה ששורה בישראל.

לאור כך נבין דבר מדהים. כיצד מסוגיה על שכנים בעמוד הבא מגיעים לסוגיית בית המקדש? ! אלא, על פי הסברנו ששכן מגיע מלשון שכינה הדברים מאירים. וביותר שעוסקים בסוגיה באמה טרקסין שהיא המחיצה אשר מפרידה בין הקודש קודשים שהוא מקומו של הקב"ה, לבין הקודש מקומו של הכהן נציגו של העם.



ב. היזק ראייה פשט הסוגיה – הערות

בפשט

(סוכם על ידי יהודה גרינולד ומנחם־עמי יציב)

א. עיסוק המשנה

ב. היזק ראייה

ג. שכנים

ד. מחיצה

ה. שכינה

א. עיסוק המשנה

המשנה בכללותה עוסקת בתקנות של חילוק החצר בין שכנים ובניית הכותל ביניהם ולא בהיזק ראייה, הראייה לכך היא שהמשנה מדברת רק במקרה "שרצו". הגמרא מדייקת מהמשנה את העניין של היזק ראייה מזה שפעם אחת כתובה המילה מחיצה ובפעם השנייה כתובה המילה כותל.

ב. היזק ראייה

במבט פשוט בסוגיה נראה שהמחלוקת היא האם "היזק ראייה שמיה היזק" וביחוד לאור ניסוח הגמרא בלשון זו. אך למסקנת הגמרא אף אחד לא חולק על כך ש"היזק ראייה שמיה היזק". המחלוקת היא רק לגבי היזק ראייה בחצר – האם הוא נחשב היזק. בדברים אחרים אין מחלוקת כמו בבית שלכל הדעות נחשב היזק ראייה.

ג. שכנים

לכאורה, המשנה מדברת על שכנים שרוצים לחלק את החצר ולהיפרד ונראה שחז"ל אומרים שזה אפשרי אך האמת היא שזה לא מדויק.

המשנה אומרת: "המקום והאבנים של שניהם". למה האבנים של שניהם זה מובן, הרי שניהם קנו אותם. אבל למה המקום של שניהם? הרי כשבונים את הכותל אמרנו שזה נותן שלשה טפחים וזה נותן שלשה טפחים ואם כן, כך צריכה להיות החלוקה. מדוע עכשיו המקום שייך לשניהם? חז"ל מלמדים אותנו שתקנת שכנים היא שמצד אחד הם יכולים ורוצים להיפרד אך בעומק הם שכנים, ושכנים בישראל מבטאים גם אחדות ושותפות. הם אינם יכולים להיפרד, שכן לא נפרדים מישראל. שותפים תמיד יישארו שותפים, גם אם יכול להיות שהם לא ממש שותפים באותו המקום, אבל כיוון שהם שכנים המקום של הגדר יהיה שייך לשניהם ובכך הם יישארו תמיד שותפים.

ד. מחיצה

הגמרא מביאה שתי לישנות להבנת המילה "מחיצה" במשנה:

סברוה מאי מחיצה גודא כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה... ואימא מחיצה

פלוגתא כדכתיב ותהי מחצת העדה (בבא בתרא ב ע"א – ע"ב)

אפשרות א: מחיצה היא כותל והכוונה במשנה היא שאם השותפים רצו לבנות מחיצה הם יכולים לכפות אחד את השני לבנות כותל.

אפשרות ב: מחיצה היא פלוגתא – חלוקה, כלומר לא רק אחרי שהשותפים הסכימו לבנות מחיצה הם יכולים לכפות אחד את השני לבנות כותל אלא ברגע ששניהם רוצים לחלק הם יכולים לכפות אחד את השני.

יש כמה חידושים בלישנא הראשונה:

א. אפשר לכפות לאחר חלוקה לבנות כותל עבה כל מקום כמנהג המדינה.

ב. אפשר לכפות לבנות כותל בדיוק באמצע, והוא לוקח מקום שווה משני השותפים בחצר.

כמו כן יש חידושים בלישנא השנייה:

א. בחצר יש היזק ראייה ששמו היזק.

ב. אין אפשרות שאדם לא יסתכל ולא יזיק את חברו ועל כן וודאי שיש היזק.

ג. אפשר לכפות על כותל ממש אם רצו לחלק את החצר.

הגמרא מקשה על שתי הלישנות:

ואימא מחיצה פלוגתא... אי הכי האי שרצו לעשות מחיצה שרצו לחצות

מבעי ליה? אלא מאי גודא בונין את הכותל בונין אותו מבעי ליה (בבא

בתרא, ב ע"ב).

אפשר לתרץ לצד כל שיטה שהמשנה כתבה את עומק הדברים: בלישנא הראשונה רצו לעשות כותל, למרות שיש כבר חלוקה, ולא רק מסיפס בעלמא וזאת כדי להיפרד יותר ואת זה המשנה הדגישה.

ובלישנא השנייה – החצר הייתה משותפת, והם רוצים לבוא ולבנות מחיצה לבוא להפריד אולם הם כן ישארו שכנים הם כן במובן מסויים ישארו שותפים וע"כ המשנה כתבה: רצו לעשות מחיצה רצו שיהיה משהו מבדיל ביניהם אולם הם לא ידעו שאף על פי שהם יבנו מחיצה הם לא יתחלקו הם תמיד ישארו שותפים.

וזה עניינה של המשנה – אתם כביכול מתחלקים לגמרי, אבל באמת אתם עדיין מחוברים לתמיד.

ה. שכינה

שכן הוא מלשון שכינה.

מה משמעות העניין?

כשהקב"ה אמר לבני ישראל "ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם" שני דברים התחדשו:

א. בני ישראל צריכים לעשות מקום נבדל לה' בו יהיה מקומו על הארץ.

ב. הקב"ה חפץ להיות קרוב לעם ישראל.

זה סודה של השכינה שמצד אחד קרובה ושוכנת עמנו על הארץ ומצד שני שומרת על מקומה הנבדל.

כך גם שכנים בישראל מצד אחד לכל אחד יש פרטיותו, את המקום המיוחד לו שבו הוא מבטא את זהותו המיוחדת ולמקום זה אין רשות לאף אחד להגיע. בכך הוא שוכן במקום שלו. מצד שני הוא שכן, קרוב לשכנו ועצם היותם שכנים מבטאת קרבה ושותפות.



ג. אופי היזק ראייה

(סוכם על ידי יהושע בנק ועקיבא גוטמן)

א. היזק ראייה – מה עניינו בסוגיה?

ב. האיסור להזיק

ב.1. המקור בתורה

ב.2. המקור בגמרא

ב.3. שיטות הראשונים באיסור

ג. המקור לתקנת שכנים

ד. למה דומה היזק ראייה – לדיני נזיקין או לתקנות שכנים?

ו. מה יוצא מהסוגיה?

ז. היזק ראייה – הלכה פסוקה

א. היזק ראייה – מה עניינו בסוגיה?

מיד אחרי שהגמרא מסבירה את המימרה של המשנה – “בונים את הכותל באמצע” – היא מתחילה לעסוק בשאלה: האם היזק ראייה שמיה היזק?

בונים את הכותל באמצע וכו': פשיטא לא צריכא דקדים חד ורצייה לחבריה מהו דתימא מצי א"ל כי איתרצאי לך באוירא בתשמישתא לא איתרצאי לך קמ"ל והיזק ראייה לאו שמיה היזק (בבא בתרא ב, ב)

היזק ראייה זהו נזק ייחודי הטעון בירור, מהו ולאיזה עולם הלכתי הוא שייך.

נציע שתי אפשרויות:

- א. מקומו של היזק ראייה בהלכות נזיקין, ככל שאר הנזקים, כשמו כן הוא.
- ב. לאור מיקומה של הסוגיה מתעוררת אפשרות שלא מדובר על נזק במובן המוכר, אלא על **תקנת שכנים**, ובשאלה האם 'היזק שמיה היזק או לא' לא מתכוונים לדון בהלכות נזיקין, כי אם כך, היה צריך לשים את הסוגיה הזו בבבא מציעא. דינים אלו הובאו דווקא כאן כי רוצים לומר שהם חלק מהלכות שכנים.
- שלוש שאלות מתעוררות מקביעה שיש היזק ראייה בין שכנים:
- א. האם יש איסור להזיק? האם מותר לאדם להזיק על מנת לשלם?
- ב. האם יש מקור לתקנות שכנים?
- ג. תחת איזו קטגוריה נכנס היזק ראייה?

ב. האיסור להזיק

ב.1. המקור בתורה

המקור לתשלומי נזיקין בתורה הוא בפסוק:

פִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ אוּ הַקֶּמֶה אוּ הַשְּׂדֵה שְׁלֹם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵר
אֶת הַבְּעֵרָה (שמות כב, ה).

כלומר גרם האדם נזק – הוא צריך לשלם. יוצא, שמהתורה אין איסור להזיק אלא רק חיוב תשלומים.

ב.2. המקור בגמרא

לעומת זאת, הגמרא בקידושין אומרת:

ג. אופי היזק ראייה

השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שילח ביד פיקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו שאני התם דאין שליח לדבר עבירה (קידושין מב, ע"ב).

הגמרא פוסקת שהמשלח פיקח עם בעירה שגרמה נזק, השליח חייב והמשלח פטור, מכיוון שאין שליח לדבר עבירה, מכאן משמע שיש איסור להזיק.

ב.3. שיטות הראשונים באיסור

הרמב"ם לא אומר במפורש שיש איסור להזיק. בהלכות נזיקין הוא כותב:

כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק (רמב"ם הלכות נזיקין פ"א, ה"א).

בהלכות נזיקין הרמב"ם לא מזכיר שאסור להזיק, אלא רק שצריך לשלם. לעומתו, הטור מביא איסור להזיק:

כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה (טור חושן משפט, סי' שעב).

מדברי הטור יוצאים שני עקרונות:

א. יש איסור להזיק.

ב. האיסור להזיק הוא מדאורייתא כי משווה את חומרתו לאיסור לגנוב.

מה המקור לכך?

איסור "בל תשחית" (דברים כ, יט) אוסר להזיק רק כשיש הנאה לאדם, אך הטור הדגיש בדבריו שאפילו אם לא נהנה אסור, ובנוסף מדאורייתא איסור "בל תשחית" קיים רק בפירות. לכן עלינו למצוא מקור אחר לאיסור.

הרש"ש מביא מקור אחר לדין נזיקין:

והא מחוייב להשיב אבידתו ולהצילו מנזק דממילא, כ"ש שלא יגרום לו היזק (רש"ש כתובות, יח ע"ב).

הרש"ש לומד שהאיסור להזיק הוא קל וחומר מאבידה- מה ממון שאבד מבעליו, אומרת התורה שצריך להשיב, על אחת כמה וכמה ברור שאסור לפגוע בממון שנמצא ברשותו על אף שישלם לו.¹

הגר"א (גר"א שולחן ערוך חושן משפט, קנה ס"ק ח) אומר שהרמב"ם סובר שהאיסור להזיק הוא מדאורייתא.

המבי"ט חולק וסובר שלשיטת הרמב"ם האיסור הוא מדרבנן:

מה שאסור לאדם להזיק ולשלם נראה דהוי מדרבנן (קרית ספר הלכות נזקי ממון ה, א).

ג. המקור לתקנת שכנים

הגמרא בסנהדרין אומרת:

ושפטתם צדק אמר ריש לקיש צדק את הדין ואחר כך חתכהו (דברים א, טז)
בין איש ובין אחיו (ובין גרו) אמר רב יהודה אפילו בין בית לעלייה ובין גרו
אמר רב יהודה אפילו בין תנור לכירים (סנהדרין ז ע"ב).

הגמרא כותבת לשפוט בין בית לעלייה ובין תנור לכיריים מה הכוונה?

רש"י מפרש שהפסוק "בין אחיו ובין גרו" מדבר על דיני ירושה.

רבנו חננאל אומר לעומת זאת:

¹ אם כי אפשר לפרוך אותו בפשטות: מה דומה ממון שאבוד ממנו שאתה מצווה להחזיר לו, לממון שאתה לוקח ומשלם לו – הרי במקרה הזה אתה מחזיר לו.

צריך הדיין להיות בקי כמשפט הפסדת העלייה על הבית כמה היא כדי שידין כמה יש לבעל העלייה בתחתון וכך צריך להיות בקי כמה הרחקת התנור מן הכותל או מן העזיבה שתחת התנור (רבנו חננאל סנהדרין, ז ע"ב).

כלומר לשיטת רבנו חננאל מהפסוק – "ושפטתם צדק בין אחיו ובין גרו" – למדים על החיוב שהדיין יהיה בקי בהלכות השכנים על מנת לדון בהם.

היד רמ"ה חולק על כך שתקנות שכנים נלמדות מכאן:

דאסיר למגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום לפני עור לא תתן מכשול ואי משום ואהבת לרעך כמוך (יד רמ"ה בבא בתרא, אות קז).

היד רמ"ה אומר שתקנת שכנים היא או מדין "ולפני עיוור לא תתן מכשול" או מדין "ואהבת לרעך כמוך".

ההבדל בין הלימודים הוא שלרבנו חננאל האיסור נקודתי, שהתורה התכוונה למקרים מסוימים ותקנות ספציפיות, וליד רמ"ה נראה שהציווי יותר כללי.

נפקא מינא נוספת, שעל פי רבנו חננאל יש תקנות שכנים מדויקות שאותן הדיין חייב לדעת- כמה צריך להרחיק בין השכנים ומה אסור לגרום אחד לשני. ואילו ליד רמ"ה אין הכרעה פסוקה לדיינים לכל מקרה, אלא יש התנהגות נאותה בין בני אדם.

לעומת זאת לפי היד רמ"ה לא יהיו תקנות שכנים מסודרות אלא החיוב הוא לדאוג שיהיה שלום בין השכנים.

ד. היזק ראייה – דיני נזיקין או תקנות שכנים?

יש מספר פרמטרים לפיהם אפשר לענות על השאלה – למה דומה היזק ראייה – האם לדיני נזיקין או לתקנות שכנים.

א. האם הנזק ניכר או לא?

ב. איפה הנזק מתבצע – אצלי או אצלך?

ג. האם יש חיוב ממון בזנק זה?

נראה יותר לומר שהיזק ראייה נוסד מתוקף תקנות שכנים:

א. לא מצינו שדיברה הגמרא על הנזק הנגרם מכך, מה שהיה צריך להיות מצוי אילו היה חלק מדיני נזיקין.

ב. מכך שהנזק ניגרם מתוך חצר המזיק ללא שום מעבר, גם לא של חפץ, לצד הנזיק, מסתבר לומר שאין דין זה מדיני נזיקין אלא מתוקף תקנות שכנים.

ג. מכיוון שלא מצינו שיש חיוב ממון על המזיק בראייה את חבירו יותר משמע לומר שזו תקנה.

ה. מקור להיזק ראייה

המשנה בהמשך המסכת אומרת:

לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון (בבא בתרא ס ע"א).

המשנה אומרת שיש איסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון. הרשב"ם על הגמרא הזו אומר שהטעם הוא משום צניעות. לעומתו רבינו גרשום אומר שהטעם הוא משום היזק ראייה. הגמרא שואלת מה המקור לכך:

מנהני מילי א"ר יוחנן דאמר קרא וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו מה ראה ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה (בבא בתרא ס ע"א).

הגמרא עונה שלומדים דין זה מבלעם שעליו כתוב (במדבר כד, ב) "וירא את ישראל שכן לשבטיו" – שאוהליהם היו מכוונים באופן שלא היו פותחים חלון כנגד חלון, ולכן רבינו גרשום אומר שזהו המקור להיזק ראייה.

ו. מה יוצא מהסוגיה?

ישנן מספר נפקא מינות בשאלה האם מדובר בתקנת שכנים או בדיני נזיקין:

א. האם אפשר למחול על היזק ראייה? אם נאמר שהיזק ראייה הוא תקנת שכנים, נראה שאפשר, אבל אם מדובר בדיני נזיקין אי אפשר.

ב. אם אחד מהשכנים עני ואין ברשותו כסף להוצאות הכותל המשותף, מה יעשה העשיר? אם מדובר בדיני נזיקין אז העשיר חייב לבנות לבד כדי שלא יזיק. אך אם זו תקנת שכנים לא יבנה את הכותל לבד כל עוד השני לא משתתף איתו. הרא"ה פוסק שאם שניהם עניים לא יבנו – לשיטתו שהיזק ראייה היא תקנת שכנים.

ג. אם מדובר בדיני נזיקין אז כל אחד צריך לבנות כדי לא להזיק את השני, אבל אם מקורה בתקנת שכנים כל אחד בונה בשביל עצמו, כי בצורה כזו בונים בית בישראל.

ד. למאן דאמר גודא, אולי הם כבר גרים כבר זמן רב בצורה כזו, כשהיא מחולקת, אלא שרק עכשיו הם רוצים לשים כותל, ולכן יש חזקה של שנים שעד עכשיו לא היה היזק ראייה. אם זו תקנת שכנים אז צריך לבנות גם לאחר הרבה שנים גם ללא רצון של שניהם. אבל הגמרא מחייבת אותם לבנות רק אם שניהם רוצים – סימן שיותר נוטה לנזיקין.

ז. היזק ראייה – הלכה פסוקה

ניתן להציע אפשרות נוספת לגבי מהותו של היזק ראייה. ייתכן שמקור הדין הוא לא הלכות שכנים ולא דיני נזיקין, אלא דין מיוחד שישראל קיבלו על עצמם כדי לא להזיק אחד לשני. דוגמא להלכה פסוקה מובאת במסכת ברכות:

והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחורדל יושבת עליה שבעה נקיים (ברכות, לא ע"א).

מדוע זאת הלכה פסוקה? זו הרי חומרא! אלא בא בלעם הרשע, ראה את עם ישראל שלא שם את פתחיו זה כנגד זה, ואמר לעצמו: "ראיתי את כל התורה, אבל לא ראיתי מקור לזה – איזה

דבר מיוחד, שישראל קיבלו על עצמם דבר כזה". בני ישראל לא קיבלו על עצמם את היזק ראייה ככל הלכות נזיקין אלא כהלכה פסוקה בפני עצמה. (כל המחלוקת שבגמרא היא רק בחצר – האם היא דומה לבית או לא – אבל בבית לכולי עלמא יש היזק ראייה, כמו שיבואר בשיעורים הבאים). לפי אפשרות זו, נראה שזהו דין ספציפי, ולכן ניתן להבין למה דיני היזק ראייה לא נכנסו לא להלכות שכנים ולא לדיני נזיקין.

דין זה נבחר לפתוח את מסכת בבא בתרא – מסכת שכל כולה עוסקת בסברות ובקבלות של עם ישראל על עצמו- על מנת לבטא את היסוד הזה, את הקבלה שקיבלו על עצמם ישראל על מנת שיחיו חיים קדושים יותר בכל רבדי החיים, גם בביתם.

החטא הראשון היה שהאישה הסתכלה החוצה: "ותרא האישה כי טוב הוא" לפרי שהיה אסור לה. היסוד של האישה שרוצה את הפרי הגיע לכך שיהיה אסור ליהודי לחמוד את בית רעהו. התיקון לחטא זה שאין פתחיהם של ישראל מכוונים זה כנגד זה ובכך מתקנים את אותו החטא, ומקבלים על עצמם כהלכה פסוקה את הדין הזה וזה יסוד תיקון חטא אדם הראשון.



ד. מהו היזק ראייה

(סוכם על ידי אחיה פינקלשטיין)

א. מה ניזוק בהיזק ראייה

ב. השלכות החקירה

ב.1. נתינת שטח לכותל לפי גודל החצר

ב.2. הגר מחוץ לעיר

ב.3. אדם שיש לו מקום להצטנע בחצר ובו הוא יכול לעשות תשמישי צניעות

ב.4. טעם אי קיום חזקה להיזק ראייה

ג. מחלוקת הלישנות בגמרא

א. מה ניזוק בהיזק ראייה

כשאדם מזיק בהיזק ראייה, את מה הוא מזיק? ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. ה'ניזוק' בהיזק הראיה הוא החצר של האדם. כיוון שהאדם נמנע מלעשות מעשה בחצרו, שוויה יורד.

ב. הפגיעה היא באדם, שהוא נפגע ולא נעים לו שמסתכלים עליו.

השיטה מקובצת סובר שההיזק הוא לחצר:

או שיש שם היזק ראייה שהוא היזק גדול לקרקע חברו (שיטה מקובצת בבא בתרא, ו' ע"א).

התוספות לעומת זאת כותב:

שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו ליזהר זה מזה (תספות בבא בתרא, ב ע"ב ד"ה שנפל שאני).

מדברי התוספות נשמע שהפגיעה הישירה היא באדם. אמנם תהיה פגיעה בחצר באופן עקיף, אך לא זה הנזק העיקרי.

ב. השלכות החקירה

ב.1. נתינת שטח לכותל לפי גודל החצר

היד רמ"ה סובר שההיזק הוא בגוף האדם ולכן כל שני אנשים שצריכים לחלוק בבניין כותל יחלקו שווה בשווה, ללא תלות בגודל השטח שיש לכל אחד מהשותפים – כי שניהם בני אדם באותה מידה. לדוגמה, גם בן בכור ובן פשוט שיורשים את אביהם והבכור מקבל פי שניים בחצר – יחלקו בהוצאות בניית הכותל חצי חצי, משום שהנזק שהם רוצים למנוע הוא בגוף האדם, ובוה שני האחים שווים:

אפילו היכא דלא שוו חולקי להדדי כגון בכור ופשוט... כי יהבי בין במקום הכותל בין בבנין כהדדי יהבי (יד רמ"ה בבא בתרא, ב ע"א).

וכך פוסק השולחן ערוך:

אפילו אם יש לאחד פי שנים בחצר יעשו הכותל לחצאים (שולחן ערוך חושן משפט, קנז סעיף ג).

הרש"ש לעומתו פוסק שהמשנה האומרת שכל אחד נותן שלושה טפחים מחצרו עוסקת במקרה בו גודל החצרות זהה, ואילו אם חצר האחד יותר גדולה – בעל החצר הגדולה נותן יותר שטח וחומרי בנייה לבניין הכותל:

כשחלק א' גדול משל חבירו נותנין לפי הערך שיש לכל אחד ואחד חלק בו (רש"ש בבא בתרא, ב ע"א).

הרש"ש מביא ראיה לדבריו מהגמרא בדף ז' (ע"ב) העוסקת בבניית שער לעיר. לפי אחת הלישנות שם, הגמרא שואלת האם גובה התשלום לבניין השער הוא אותו דבר לכל אדם או

שמא לפי שבח הממון שיגרם לך בעזרת השער, והגמרא פוסקת שמשלמים לפי שבח הממון. לכן גם פה, ישלם האדם על הכותל לפי השטח שהוא מרוויח את היכולת להשתמש בו. מובן שדברי הרש"ש מושתתים על הנחת יסוד שהפגיעה בהיזק ראייה היא בחצר.

ב.2. הגר מחוץ לעיר

המרדכי כותב שגם אם אדם גר מחוץ לעיר – הוא חייב להשתתף בבניית הכותל:

גבי חצר תנן נמי כופין בני חצר זה את זה לבנות בית שער ודלת לחצר ולא מצינו למימר דוקא זה את זה שכולן דריין באותה חצר (מרדכי בבא בתרא, רמז תע"ה).

ככל הנראה המרדכי סובר שהפגיעה היא בחצר ולא באדם. הערך של החצר אכן יורד, למרות שלאדם לא אכפת מכך באופן אישי כיוון שהוא לא גר בעיר וגם לא רוצה למכור את חצרו כעת. כאשר בני החצר יבנו בית שער, גם מי שלא גר שם ירוויח מעליית ערך החצר. לכן, הם יכולים לחייב את מי שלא גר בחצר כעת להשתתף עמם בבניית החצר – משום שהוא מרוויח מזה, ולא ייתכן שלא יהיה שותף בבנייה אם יטען שאינו רוצה לבנות. אמנם, אם הפגיעה בהיזק ראייה הייתה בגוף, מי שכעת לא גר במקום ולכן גם לא נפגע מהיזק ראייה – לא מרוויח שום דבר מבניית הכותל ולכן לא יצטרך להיות שותף בבנייה.

ב.3. אדם שיש לו מקום להצטנע בחצר ובו הוא יכול לעשות תשמישי

צניעות

המרדכי עוסק במקרה בו יש בעל גג שרואה מגגו את חצר חבירו, והשאלה היא האם מותר לבעל החצר למחות ולדרוש מבעל הגג לבנות מעקה או לחילופין לא להשתמש בגגו. המרדכי מביא את הראב"ן שכתב:

אם יש מקום אחד בחצירו של שמעון שיכול להצטנע שם אינו יכול [שמעון] למחות (מרדכי בבא בתרא, רמז תע"א).

נראה שהראב"ן סובר שהבעייתיות שבהיזק הראייה היא באדם, שאין לו היכן לעשות תשמישי צניעות – ולכן אם יש לו חלק בחצר בו לא רואים אותו – הוא לא יכול להתלונן, וזאת על אף שערך החצר יורד משום שרובה פסולה לתשמישי צניעות. המרדכי מסיק, לעומת הראב"ן,

שאינן סיבה שחלק מהחצר תופסד, ועל כן עדיין צריך לעשות מעקה ולבטל את הנזק שנגרם לחצר. לפי המרדכי מובן שהנזק הוא לחצר:

הכי מסתבר דכל היכא שיש קצת היזק ראייה שיכול למחות (מרדכי בבא בתרא,
רמז תע"א).

ב.4. טעם אי קיום חזקה להיזק ראייה

הגמרא בבבא בתרא אומרת שישנם נזקים אשר אף פעם אין בהם חזקה – דהיינו שהמזיק לא יכול לטעון כלפי הניזק שהוא לא דרש עד עכשיו שיפסיק להזיק לו, ולכן כעת יש לו חזקה והוא יכול להמשיך להזיק לו:

אין חזקה לנזקין... רב מרי אמר: בקוטרא (עשן), ורב זביד אמר: בבית הכסא?
אמר ליה: הני לדידי דאנינא דעתאי, כי קוטרא ובית הכסא דמו לי (בבא בתרא,
כג ע"א).

לדוגמה, אם עשן התנור של ראובן מזיק לשמעון, גם אם התנור נמצא במקום כבר יותר משנים – שמעון יכול לבקש מראובן להפסיק להפעיל מתחת לביתו את התנור וראובן חייב להקשיב לו. עוד דוגמה היא בית הכסא – אם יש ריח חזק מאוד מבית הכסא, איני יכול להתנגד לבקשת השכן להפסיק את השימוש שם, גם אם בית הכסא הזה נמצא במקומו הנוכחי כבר זמן רב.

הרמב"ן כותב שדבר שיש בו היזק ראייה אין בו חזקה לעולם, כי היזק ראייה הוא כקוטרא (עשן) ובית הכסא, בהם ראינו כבר שאין חזקה לעולם:

כל דבר שיש בו היזק ראייה כגון חלונות וכל שכיוצא בהן אין לו חזקה
דקוטרא ובית הכסא דמו (רמב"ן בבא בתרא נט ע"א).

דברי הרמב"ן תמוהים ביותר: כיצד ניתן להשוות בין בית הכסא וקוטרא – שהם נזקים מאוד חזקים, מורגשים ומשמעותיים – להיזק ראייה, שהוא דבר מאוד לא מוחשי, לא ממשי ושללא ניתן למדוד אותו?!

הרא"ש מסכים עם הרמב"ן שבהיזק ראייה אין חזקה – עובדה אשר יש לה ראיות מהגמרא – אך לא משווה אותה לקוטרא ובית הכסא, אלא סובר שהסיבה שבהיזק ראייה אין חזקה היא

שמדובר בהיזק הדדי – אכן שמעון יכול למחות על הנזק שראובן מזיק לו, אך גם ראובן יכול למחות על הנזק ששמעון עושה לו – כי כשם שראובן מזיק את שמעון כך גם שמעון מזיק את ראובן, וזו היא הסיבה ששמעון לא מחה בזמן שחלף:

דטעמא דחזקה היינו כיון דשתק ולא מיחה הפסיד היינו דווקא היכא שהמחזיק הוא מזיק ואינו ניזק... אבל הכא מצי למימר 'למה היה לי למחות יותר ממך? והלא הייתי מזיקך כמו שהיית מזיקני, והייתי מצפה אולי תפתח אתה לתבוע!' (רא"ש בבא בתרא, פ"א ס"ב).

אפשר להציע שהרמב"ן סובר שהיזק הראייה מזיק לגוף האדם, ועל כן יש לו עוצמה הלכתית חזקה מאוד – עד כדי כך שניתן להשוותו לנזק של עשן או של ריח רע מבית הכסא. לרא"ש לעומת זאת מדובר בנזק עקיף בלבד, לחצרו של האדם ומתוך כך לאדם עצמו – לכן אי אפשר להשוותו לעשן ובית הכסא אלא צריך לומר שהסיבה שאין חזקה בנזק זה היא שהוא הדדי – סברה אשר לא מוזכרת בגמרא.

נשים לב שלפי הרמב"ן לעולם לא תהיה חזקה להיזק ראייה, ואילו לרא"ש במקרים בהם רק צד אחד מזיק את השני, כגון בעל גג שרואה את בעל החצר אך בעל החצר לא יכול לראות את הגג, תהיה חזקה להיזק הראייה ובעל הגג יוכל לטעון כלפי בעל החצר שהיה צריך להתלונן על היזק הראייה וכיוון שלא התלונן בפרק זמן מספיק בעל הגג כבר לא מחויב לעשות מעקה.

ג. מחלוקת הלישנות בגמרא

בדפים הבאים בגמרא ישנן שתי לישנות שונות באופן קריאת המשנה, שבפשטות יסוד מחלוקתם היא בשאלה האם היזק ראייה שמייה היזק או שלא – ללישנא הראשונה, הסוברת שהיזק ראייה לא נחשב להיזק – המשנה עוסקת במקרה בו השותפין הסכימו לחלוק את החצר, אך הם לא יכולים לכפות האחד על השני להקים מחיצה. ללישנא השנייה (מחיצה פלוגתא היא) המשנה עוסקת במקרה בו אחד השותפים לא מעוניין לחלוק את החצר עם שותפו, והמשנה מחדשת שאפשר לכפות אותו לחלוק. נשים לב לשתי אפשרויות להבין את המחלוקת הזו. לפני כן, נקדים ונאמר שיש לשים לב שהנפקא מינה היא רק לעניין תשלומין – בפשטות נראה שגם אם היזק ראייה לאו שמייה היזק אסור לך להסתכל לחצר חברך סתם כך.

הכי פשוט יהיה לפרש את המחלוקת בין הלישנות בעניין חצר בלבד ולומר שללישנא הראשונה בגמרא (מאן דאמר מחיצה גודא) יש היזק ראייה בחצר, ואילו ללישנא השנייה (מ"ד מחיצה פלוגתא) אין היזק ראייה בחצר ולכן לא צריך לבנות כותל. הבעיה בהגדרה זו של המחלוקת היא שהגמרא אומרת 'היזק ראייה שמיה היזק' ולא 'היזק ראייה בחצר שמיה היזק' – החוסר של המילה 'בחצר' מצביע על כך שמדובר לא רק על חצר, כי בפשטות אם המחלוקת הייתה בחצר היו כותבים זאת, על אף שבמשנה כתוב במפורש שמדובר על חצר בלבד. בכל אופן, לפי האפשרות הזו ברור שבכל המקרים מהם מקשים על הלישנא הזו בדף ב' ע"ב (גינה, כותל שנפל, בית שער) עליהם אומרת הגמרא 'שאני' – בעצם הגמרא אומרת שבחצר, כמו שאמרנו, היזק ראייה לא שמיה היזק. אך על כותל שנפל לא דיברנו ובכותל שנפל היזק ראייה שמיה היזק.

אפשרות שנייה להבין את המחלוקת בין הלישנות היא ששתי הלישנות השונות בגמרא חולקות בשאלה כללית יותר – האם היזק ראייה שמיה היזק באופן כללי ולא רק בחצר: ללישנא הראשונה היזק ראייה לאו שמיה היזק בכל מקרה, ואילו ללישנא השניה היזק ראייה שמיה היזק בכל סיטואציה. לפי אפשרות זו, נשאלת כעת שאלה חשובה ביותר – האם כשכתוב 'כותל שנפל שאני' הכוונה היא שבעל הלישנא הראשונה חוזר בו מעט מדבריו ומודה שבכותל שנפל היזק ראייה שמיה היזק, או שמא הוא לא חוזר בו כלל ואומר שבכותל שנפל חייבים משום סיבה אחרת, אף על פי שבכל מקרה שהוא היזק ראייה לא שמיה היזק?

אפשר להציע שלפי הלישנא הראשונה היזק ראייה לאו שמיה היזק בכל מקרה – גם לא במקרה של הזיקא דרבים או של כותל שנפל. נראה שגם בכל המקרים המובאים בדף ב' ע"ב בהם לכאורה נראה שבעל הלישנא הראשונה סובר שהיזק ראייה שמיה היזק, בעצם גם בהם היזק ראייה אין שמיה היזק וחייב מסיבה אחרת.

על גינה אומרת הגמרא מפורשות:

גינה שאני, כדר' אבא, דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב: אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה (בבא בתרא, ב ע"ב).

כלומר, רק בגינה באופן חריג יש היזק ראייה. הרמב"ם אומר בהלכות שכנים:

ד. מהו היזק ראייה

וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חברו במחיצה גבוהה עשרה טפחים
(רמב"ם הלכות שכנים טז, ב).

כלומר, גינה שאני לא יושב בה היזק ראייה, אלא שיש בה סוג אחר של נזק. צריך לא לעמוד
בגינת חברו על מנת שלא להיתפס כגנב.
נמשיך לקושיה הבאה בגמרא:

כותל חצר שנפל – מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות נפל שאני (בבא בתרא, ב
ע"ב).

כלומר רק במקרה שיש חזקה על מציאות הכותל ביניהם חייב לבנות שוב. רש"י מסביר
שהסיבה לכך היא "שכבר נתרצו ראשונים בכותל" (רש"י בבא בתרא, ב ע"ב), כבר עשו הסכם
ביניהם ולכן הוא מחויב עכשיו לבנות. זה לא דיני היזק ראייה, זה דיני ההסכם בין בעלי החצר.
מצאנו שגם בכותל שנפל אפשר לטעון שאין היזק ראייה כלל.

הקושיא הבאה:

ת"ש: כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר; ש"מ: היזק ראייה שמיה היזק!
הזיקא דרבים שאני (בבא בתרא, ב ע"ב).

רש"י מפרש שהזיקא דרבים שאני משום "שהרבים מסתכלים שם", לפי זה, נשאלת השאלה
מדוע מדברים רק על בית שער, אכסדרה ומרפסת – והרי גם אין כותל בין שותפי החצר... אלא
שהבעיה היא לא שהרבים רואים אותו, אלא שאם הרבים עוברים שם הם גם יכנסו לחצר.
הזיקא דרבים, ולא הזיקא דראיית רבים. המאירי בפירושו על אתר אכן מביא את שתי
האפשרויות הללו בהבנת הגמרא:

א. שהרבים לא יראו.

ב. שלא יעברו בחצר.

ולכן היזק ראייה אין שמיה היזק.

תא שמע: החלונות, בין מלמעלה בין מלמטה ובין מכנגדן – ד' אמות [צריך
להגביה את החלונות שאחד מול השני ארבע אמות ולהנמיך ארבע]; ותני עלה:

מלמעלן – כדי שלא יציץ ויראה, מלמטן – כדי שלא יעמוד ויראה, מכנגדן – כדי שלא יאפיל! הזיקא דבית שאני (בבא בתרא, ב ע"ב).

המשנה פה אומרת במפורש שבתוך הבית יש היזק ראייה (בניגוד לחצר חיצונית).

הברייתא לעומתה מסבירה שהבעיה היא בגלל הראייה – "כדי שלא יציץ ויראה..." ניתן לפרש שלפי המשנה טעם ההרחקה הוא כדי שלא לחסום אור שמש או שיוכל לשפוך לכלוך ליד ביתו מהחלון או בשביל שיוכל לדבר בביתו מבלי שישמע בבית הסמוך. המשנה בהמשך המסכת אומרת אומרת:

לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון (בבא בתרא, ס ע"א).

הגמרא שם מסבירה שהדבר נלמד מבלעם, מגדרי הצניעות שראה בישראל. לכן, באופן כללי בבית יש דינים אחרים – אסור לעשות דברים מסוימים בבית או סמוך לו וזאת משום צניעות ולא בגלל ההיזק במובן הרגיל שלו (גם אם לא רואים מה קורה בתוך הבית זה כבר לא צנוע אם ניתן לראות, בשונה מהיזק ראייה).

הברייתא שמפרשת את המשנה שההרחקות הן מפני היזק ראייה סוברת ש"היזקא דבית שאני". כלומר היזק ראייה אין שמיה היזק לכל דבר חוץ מבית, לו יש היזק ראייה, וזו דעה נוספת על שתי הלישנות המובאות בגמרא.

לסיכום, ראינו שישנן שתי אפשרויות במחלוקת בין הלישנות בנוגע למשנה – או שנחלקו רק בחצר ובשאר הדברים מודים כולם ששמיה היזק, או שנחלקו באופן כללי אם היזק ראייה שמיה היזק או לא בכל המקרים. כאמור, המחלוקת היא רק לעניין תשלומין ולא לעניין איסורי צניעות.

אפשרות שלישית היא שהמחלוקת בין הלישנות היא בשאלה האם כל ראייה מחייבת (למאן דאמר היזק ראייה שמיה היזק) או רק ראייה שהיא ישירה או גורמת לנזק ישיר היא זו שמחייבת (למאן דאמר לאו שמיה היזק, הלישנא הראשונה) ולפי זה האדם יהיה חייב על היזק ראייה רק במקומות בהם יש לשכן תשמיש שאינו יכול לעשות במקום אחר. לכן בעל הלישנא הראשונה מתרץ "בית שאני" – הבית נועד לעשות תשמישי צניעות ולכן כל ראייה שמסתכלים בבית

ד. מהו היזק ראייה

פוגעת באדם שגר בו ישירות. החצר לעומת זאת לא מוגדרת כמקום בו עושים תשמישי צניעות, ולכן רק אם השכן מעוניין לעשות תשמישי צניעות בחצר ואין לו מקום אחר לעשותם, רק אז חייבים על היזק ראייה בחצר. כלומר, המחלוקת היא בשאלה האם חייבים על היזק ראייה עקיף – האם חייבים במקרה בו כרגע בעל החצר לא רוצה לעשות תשמישי צניעות בחצרו, אך טוען שיכול להיות שירצה בעתיד. לכאורה זה דומה לאפשרות הראשונה, שהמחלוקת בחצר בלבד. אך פה המחלוקת בעוד מקומות – לדוגמה בגינה – אם המחלוקת היא רק בחצר, אז לבעל הלישנא הראשונה גינה צריכה דיון חדש ולא ברור מה יהיה דינה כי גינה זה לא חצר. אך לפי האפשרות שהצענו כעת, נראה שגם בגינה יסכימו כולם שהמזיק יהיה חייב משום היזק ראייה, מכיון שבגינה הנזק הוא ישיר – הירקות תמיד נמצאים בגינה ואין ספק האם הגינה תיפגע.



ה. היזק ראייה בגינה

(סוכם על ידי ניתאי כהן ומנחם עמי יציב)

א. דין גינה בגמרא

ב. היחס בראשונים בין חצר לגינה

ג. שיטת הרמב"ם

ד. עין הרע

א. דין גינה בגמרא

הגמרא מביאה קושיה על לישנא קמא (הסוברת שמחיצה בלשון התנאים זה "גודא" – כותל). במשנה כתוב "וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו" נכתב שקיים אותו הדין לגינה ולכותל והדין הוא שמחייבין אותו, ולכן אפשר ללמוד מכאן שהיזק ראייה שמיה היזק? והתירוץ הוא שגינה שונה בדין משום מה שאמר ר' אבא בשם רב הונא בשם רב:

ת"ש וכן בגינה גינה שאני כדר' אבא דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה והא וכן קתני אגויל וגזית. (בבא בתרא, ב ע"ב).

ר' אבא אומר שאסור לאדם לעמוד בשדה חבירו כשהתבואה עומדת לקצירה ורש"י כותב שלא יזיקנו בעין רעה. הגמרא מקשה על זה שהרי שנינו "וכן בגינה" משמע שלחצר וגינה יש את אותו הדין, ומתרצת שמדובר על הדין של גויל וגזית ולא על היזק ראייה.

ב. היחס בראשונים בין חצר לגינה

השיטה מקובצת אומר שהדין בגינה שונה מדין ההיזק ראייה בחצר משום שבגינה יש גם היזק ראייה וגם היזק של עין הרע מכיוון שחורף ממה שגדל בה, הבעלים נמצא שם תמיד וגם משתמש בתוכה קצת:

דבגנה איכא תרתי עין הרע והיזק ראייה שבעליה עומדים שם לעולם ומשתמשים בתוכה קצת מה שאין כן בבקעה ובחצר דליכא אלא חדא בבקעה עינא בישא ובחצר היזק ראייה (שיטה מקובצת בבא בתרא, ב ע ב).

הרא"ש אומר שלפי לישנא בתרא (הסוברת שמחיצה בלשון התנאים זה חלוקה), היזק ראייה בחצר חמור יותר מהיזק ראייה בגינה, מכיוון שמהמשנה נראה שבגינה החיוב לגדור הוא רק במקום שנהגו לגדור, בשונה מחצר שגודרים בכל מקום.

וי"מ דה"ה בחצר במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו דהא חזינא לעיל דנפיש היזקא דראיה בגינה טפי מבחצר דללישנא דמחיצה גודא דלית ליה היזק ראייה בחצר בגינה מודה (רא"ש בבא בתרא, ב ע"ב).

התוספות אומרים שלפי לישנא בתרא, ההיזק בגינה יותר חמור מההיזק בחצר.

ולמ"ד פלוגתא כיון דאשמועינן דאפילו בחצר שמיה היזק כל שכן בגינה (תוספות בבא בתרא, ב ע"ב).

הנפקא מינה בין השיטות היא מה יהיה הדין בחצר במקום שנהגו שלא לגדור, לדעת הרא"ש יהיה חייב לגדור. לעומתו, התוספות והשיטה מקובצת סוברים שאינם צריכים לגדור.

ג. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מחייב בגינה מחיצה בגובה עשרה טפחים:

וכן בגנה כופהו להבדיל גנתו מגנת חברו במחצה גבוהה עשרה טפחים (רמב"ם הלכות שכנים, ב, טז).

הסיבה לדעת הרמב"ם היא לא משום היזק ראייה אלא כדי שחברו לא ייראה כגנב בשעה שעומד בתוך גינתו, ניתן לראות שזה הלשון שבה משתמש ר' אבא: "אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה".

הראב"ד חולק על הרמב"ם ואומר שזה "שיבוש גדול", וצריך מחיצה של ד' אמות.

ויש לשאול על שיטת הרמב"ם:

א. למה לדעת הרמב"ם דין זה נאמר במשנה העוסקת בדיני היזק ראייה?

ב. למה הגמרא לא תירצה כך אלא אמרה רק "גינה שאני"?

המגדל עוז נותן תשובה לשאלה הראשונה ועונה שהסיבה שצריך מחיצה של עשרה טפחים היא שמעיקר הדין מטרת המחיצה היא שלא ייתפס כגנב, אך הסיבה במשנה שלנו העוסקת בדיני היזק ראייה, היא כי ממידת חסידות ראוי שלא יסתכל בגינת חברו, אך זה לא מעיקר הדין:

היזק ראייה שיראה קמת חבירו משום עינא בישא **שאלו דברי חסידות הם** שלא יעייין בו בעין רעה ואותו השינוי שינויא בעלמא הוא **ואינו אליבא דהילכתא** דעיקר היזק ראייה בחצר מקום שבני אדם דרין אבל בגגות של חצירות א"צ ארבע אמות לפי שאין דרך בני אדם לדור בגגות אלא **במחיצת עשרה טפחים** סגיא כי היכי דיהא נתפס עליו כגנב **ק"ו לגנות** שאין דרך בני אדם לדור שם. **(מגדל עוז על הרמב"ם, הלכות שכנים ב, טז)**

הנחלת דוד עונה על השאלה השניה ואומר שלשון הגמרא מעידה על כך שהדין שונה, ולא רק ההיזק כי במקרים אחרים הגמרא כתבה "**היזקא** דבית שאני":

ובזה מדוייק לישנא דגינה שאני דר"ל דטעמא אחרינא אתת בה ולא משום היזק ראייה דאילו לשאר המפרשים **הל"ל הזיקא** דגינה שאני כדאמר לקמן גבי בית. **(נחלת דוד, ב ע"ב).**

ד. עין הרע

הגמרא במסכת בבא מציעא מספרת על רב שהלך לבית הקברות ואמר שמתוך כל מאה אנשים שמתים תשעים ותשעה מתים מעין הרע ואחד בדרך ארץ:

דרב סליק לבי קברי... אמר תשעין ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ. (בבא מציעא, קז ע"ב).

השולחן ערוך פוסק את החשש מעין הרע להלכה ואוסר לעמוד על שדה בקמותיה:

אפי' בראייתו אם יש בו היזק לחבירו אסור להסתכל בו לפיכך אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה. (שולחן ערוך חושן משפט, סימן שעח סעיף ה).

ישנם שני אפשרויות להגדיר מה היא עין הרע:

א. עין הרע הוא מצב שבו אדם מסתכל בדברים של חברו ומתעוררת אצלו קנאה בחברו, דבר שגורם לקב"ה להפעיל על חבירו את מידת הדין, ולכדוק האם הוא אכן ראוי למה שיש לו. הקושיא על אפשרות זו, היא מדוע שהקב"ה יכדוק את האדם בגלל שחברו הסתכל עליו בעין הרע?

ב. האדם יכול להזיק בעין שלו ממש. וכן המהר"ל אומר שיש בעין כח אשי, כח ששורף.

הנפקא מינה בין שני האפשרויות היא האם אפשר לחייב אדם ממון על היזק ראייה? לפי האפשרות הראשונה אי אפשר לחייב ממון על היזק ראייה, מכיוון שהאדם עצמו לא הזיק את חברו, אבל לפי האפשרות השנייה האדם הזיק את חברו ממש ולכן אפשר לחייב אותו ממון על זה. הבעיה בלחייב את המזיק היא, שקשה להוכיח למי שרוצים לתבוע ממנו ממון למה דווקא הוא מי שהזיק.

כפי שאמרנו, הרמב"ם אומר שצריך לבנות גדר של עשרה טפחים בין הגינה שלו לגינה של חברו:

ישנם שתי אפשרויות להבין את שיטת הרמב"ם:

א. שלשיטת הרמב"ם אין עין הרע, שהרי גדר של עשרה טפחים לא עוזרת להיזק ראייה.

ב. שלשיטת הרמב"ם יש עין הרע אלא שהמטרה של הגדר הינה לא לחסום את האפשרות לראות את הגינה של חברו אלא להזכיר לאדם שלא להסתכל בגינה של חברו מכיון שהיא שייכת לחברו.

נסביר את האפשרות שהבאנו למעלה לפיה האדם מזיק ממש בעיניו כפי שאומר המהר"ל.

פעולותיו של האדם מחולקות לשלושה חלקים: **מחשבה, דיבור ומעשה**. התפיסה הפשוטה היא שהעיקר הוא המעשה. ראייה לתפיסה זו נמצאת במשנה במסכת אבות (ג, ט) האומרת שמי שמעשיו מרובים מחכמתו, חכמתו מתקיימת. התפיסה הזו מובילה את האדם הרבה פעמים לנפילות מכיוון שהאדם חושב שזה המעשה החשוב בחיים, אך האמת היא הפוכה. לומדים זאת מבית המקדש שבו החלק הכי קדוש וחשוב, הוא קודש הקודשים שאליו רק לכהן הגדול יש רשות להיכנס, וגם זה רק פעם אחת בשנה, ביום הכיפורים, ואין בו כמעט מעשים בניגוד למזבח, שבו כל יום מקריבים קורבנות, כל הזמן מעשה. התכלית של המעשה זו המחשבה ולכן היא היותר חשובה, קדש הקדשים זה עולם המחשבה.

כשהקב"ה ברא את העולם הוא ברא אותו כדיבור, ואילו את האדם הוא ברא במעשה.

כשהקב"ה ברא את האור כתוב "וירא אלהים את האור כי טוב" (בראשית א, ד), הקב"ה הסתכל על הבריאה בעין טובה. הקב"ה מלמד אותנו בזה שכשמסתכלים על הבריאה בעין טובה היא גדלה. גם מעשה מקדם את הבריאה, אבל עין טובה מצמיחה את כל הבריאה. כשמסתכלים על דבר בעין טובה הוא צומח, ואם חס ושלום מסתכלים עליו בעין הרע הוא מתכווץ. כך הקב"ה נתן לנו את האחריות לנהל את העולם, נתן לנו את האחריות להסתכל על הבריאה בעין טובה כדי שתגדל ולא חלילה תתכווץ.

הגמרא במסכת ברכות אומרת שמי שאוכל בלי ברכה פוגע גוזל את כנסת ישראל:

א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' (משלי כח, כד) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' (דברים לב, ו) הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' (משלי א, ח) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך (ברכות, לה ע"ב).

ה. היזק ראייה בגינה

רש"י על אתר אומר "שכשחטאו – הפירות לוקין". נראה שהסיבה לכך היא, שמי שלא מברך לא מסתכל על הפירות בעין טובה, ובכך פוגע בהם ולכן הם לוקין.



ו. היזק ראייה בבקעה

(סוכם על ידי יאיר גנבר ונדב דובדבני)

א. המשנה

ב. שיטת אביי

ג. שיטת רבא

א. המשנה

המשנה אומרת:

השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע..... וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו אבל בבקעה זמקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו (בבא בתרא, ב ע"ב).

המשנה מתחילה ומתארת מקרה שבו שני אנשים שגרים באותה חצר ורוצים לבנות מחיצה ביניהם – בונים כותל באמצע. בהמשך, המשנה אומרת שבגינה אדם יכול להכריח את השותף שלו לבנות את הכותל אלא רק במקום שנוהגים לגדור את הגינות, ואילו בבקעה, אי אפשר לחייב לבנות את הכותל במקום שנוהגים לא לגדור את השדות.

הגמרא דנה בלשון המשנה:

וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו הא גופא קשיא אמרת וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו הא סתמא אין מחייבין אותו אימא סיפא אבל בקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו הא סתמא מחייבין אותו השתא סתם גינה אמרת לא סתם בקעה מיבעיא (בבא בתרא ד ע"א)

הגמרא מדייקת מלשון המשנה – מכך שאפשר להכריח לבנות בגינה רק כאשר המנהג הוא לגדור – משמע שבסתם גינה לא מחייבים. ובסיפא בלימוד דומה – מכך שבבקעה לא מכריחים במקום שמנהג הוא לא לגדור – משמע שבמקום שאין מנהג כן מחייבים! יוצא מכך שסתם בקעה חמורה יותר מסתם גינה.

אך לגמרא קשה, משום שברור שסתם גינה חמורה יותר מסתם בקעה לעניין היזק ראייה. וכן אפשר לראות גם על פי סדר המשנה שמוכיח שאכן גינה חמורה מבקעה, שהרי היא מסודרת מן החמור אל הקל: חצר, גינה, בקעה. ניתן להציע שתי אפשרויות להבין למה המשנה מסודרת דווקא בסדר הזה:

א. לפי סדר השימוש לתשימישי צניעות בכל אחד מן המקומות.

ב. קרבה לבית, שבבית ברור לכולי עלמא שיש היזק ראייה והולך ממנו ומתרחק.

ב. שיטת אביי

הגמרא מביאה שני תירוצים אביי ורבא שיטת אביי:

אמר אביי הכי קאמר וכן סתם גינה ובמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו
(בבא בתרא, ב ע"ב).

אביי מנסה לענות על הסתירה של הגמרא בכך שצריך לקרוא את המשנה בצורה שונה, ניתן להציע שלוש שיטות להבין דבריו:

ב.1. רש"י

רש"י כותב: "האי מקום שנהגו לגדור דקתני מתני' אבקעה קאי" (בבא בתרא ב ע"ב, ד"ה אמר אביי).

יש לחלק את המשנה לשלוש חלקים:

א. "וכן בגינה" – מוסב על הרישא שאומרת: בחצר חייבים לגדור משום היזק ראייה- ודין גינה כדין חצר.

ב. "במקום שנהגו לגדור" בבקעה – "מחייבין אותו" אולם בקעה סתם פטור.

ג. אבל בבקעה (דווקא) מקום שנהגו שלא לגדור – אין מחייבין אותו אבל דין בקעה סתם חייב.

לפי שיטה ישנם שתי קושיות:

א. המילה "אבל" איננה מתאימה לשיטת אביי – כי אין קשר של ניגוד בין שני המקרים של בקעה.

ב. יש סתירה מה יהיה הדין בבקעה סתמא האם יהיה חייב או לא.

ב.2. הבנה חדשה

יש לומר שאביי לא מתכוון שמה שכתוב: "אבל בבקעה זמקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו" אין משמעות בקעה – בקעה. אלא צריך להיות "בקעה" להוציא מהרישא והכוונה בקעה ולא "גינה" – אבל זה כולל את כל המקומות הקלים מגינה ואז גם דין בקעה סתמא מחייבין.

ב.3. תוספות

תוספות כותב:

וסיפא נמי יש לפרש כן אבל סתם בקעה ומקום שלא נהגו לגדור בגינה אין מחייבין אותו (תוספות בכא בתרא, ד ע"א ד"ה הכי קתני).

המשנה מתחלקת לשני חלקים:

א. "וכן בסתם גינה" ובבקעה במקום שנהגו לגדור- מחייבין אותו.

ב. "אבל בסתם בקעה" ובגינה במקום שנהגו שלא לגדור – אין מחייבין.

על האפשרות שהצענו והתוספות קשה – מה הקושיה של רבא?

אפשרות לתירוץ: אביי הבין כתוספות ורבא הבין את אביי כרש"י.

נפקא מינה מה יהיה דין סתם בקעה על פי אביי?

רש"י – לא ברור, על פי האפשרות שהצענו – מחייבים, תוספות – אין מחייבים.

ג. שיטת רבא

שיטת רבא:

אמר ליה רבא אם כן מאי אבל אלא אמר רבא טהכי קתני וכן סתם גינה כמקום שנהגו לגדור דמי ומחייבין אותו אבל סתם בקעה כמקום שלא נהגו דמי ואין מחייבין אותו (**בבא בתרא**, ב ע"ב).

רבא מקשה על אביי, שכן לשיטתו לא ברורה המילה "אבל" בלשון המשנה (כפי שהבאנו לעיל), ומביא הסבר חדש ללשון המשנה:

המשנה אומרת שסתם גינה היא כמו מקום שנהגו לגדור ולכן מחייבין, אבל סתם בקעה היא כמקום שנהגו שלא לגדור ולכן אין מחייבין אותו.

על פי רבא נציע הבנה חדשה למשנה:

"וכן בגינה, שהיא מקום שנהגו לגדור- מחייבין, אבל בבקעה שהיא מקום שנהגו שלא לגדור – אין מחייבין".

ההבנה פה היא מה מהותו של המקום ללא קשר באיזה עיר הוא על הגלובוס ומה נוהגים שם. האופי של גינה ולפי זה גם הדין בה, היא שתמיד יגדרו שם, אין דבר כזה "נהגו שלא לגדור" בגינה. וכן בקעה סתם היא כמקום שנהגו שלא לגדור כלל.

על פי ההבנה הזאת, נראה שיש הבדל בין הבנת המשנה בפשטות בהוה אמינא (על פי ההסבר שהובא לעיל) להבנת הגמרא.

על פי ההוה אמינא **במשנה** – זהו דין מדיני שכנים. על פי **הגמרא** – זהו דין מדיני היזק.

לעומת זאת, ניתן לומר שרבא הבין כמו פשט המשנה שסתם גינה היא כמקום שנהגו לגדור וסתם בקעה היא כמקום שנהגו שלא לגדור.

לפי זה המחלוקת בין אביי לרבא היא האם הזק ראייה בבקעה משום דיני הזק כאביי או כרבא שאומר שזה תקנות שכנים.



ז. מנהג

(סוכס על ידי תומר אבני ואורי הברמן)

- א. מנהג לקולא
- ב. אופי של מנהג
- ג. אזכורים שונים
- ד. חיוב המנהג
- ה. הרעיון העקרוני של מנהג

א. מנהג לקולא

במשנה מוזכר פעמיים ענייני מנהג, פעם בחומרי הבניין בבניית כותל ופעם לעניין עצם בניית כותל:

השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין הכל כמנהג המדינה... וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו אבל בבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו (בבא בתרא, ב ע"א).

בתחילת המשנה, המנהג מחמיר על ההלכה ודורש לבנות את הכותל באבן, למרות שאפשר לבנות את הכותל מעץ ועדיין לא יהיה היזק ראייה. לעומת זאת, בסוף המשנה המנהג מקל על ההלכה ופוטר לבנות מחיצה בבקעה למרות שההלכה מחייבת זאת.

המשנה מחדשת חידוש עצום, מכיוון שלכאורה היינו חושבים שתוקף מנהג יהיה רק בשני מצבים:

א. כשאין הלכה בנושא מסוים יכול המנהג לחייב.

ב. כשהמנהג מחמיר על ההלכה.

אולם לא היינו מעלים על דעתנו שהמנהג יכול לחלוק ולהקל על ההלכה.

ב. אופי של מנהג

ישנם שתי אפשרויות להגדיר מנהג שמקל:

א. המנהג גורע מהאיסור.

ב. המנהג מגדיר את האיסור.

לפי האפשרות הראשונה יש היזק ראייה בבקעה, אבל המנהג חזק מההיזק ראייה. אך לפי האפשרות השנייה המנהג קובע שאין היזק ראייה בבקעה במקרה זה, לכן לא צריך לעשות מחיצה.

יש מחלוקת בין רבנו יונה והרשב"א האם יש חיוב בניית כותל במקום שבו המנהג הוא לא לעשות מחיצה בחצר אף על פי שידוע שבחצר יש היזק ראייה.

שיטת רבנו יונה: מנהג שלא לגדור בחצר, קיים המנהג.

שיטת הרשב"א: מנהג שלא לגדור בחצר, בטל המנהג.

אנו יכולים להעמיד את מחלוקת רבנו יונה והרשב"א בחקירתנו. על פי רבנו יונה שסובר שהמנהג גורע מהאיסור, גם בחצר שיש בה היזק ראייה המנהג עדיין יהיה קיים. לעומת זאת, הרשב"א שסובר שהמנהג מגדיר את האיסור, בחצר שכבר מוגדר האיסור להזיק בראייה המנהג בטל.

ג. אזכורים שונים

רב שרירא גאון נשאל על מקרה בו גוי גנב מיהודי ולאחר זמן מכר הגוי את החפץ שגנב ליהודי אחר. הבעלים הראשונים של החפץ בא בטענה, שעל היהודי שקנה מן הגוי להחזיר לו את החפץ גם בגלל שיש לו עדים שלא התיימש וגם כי במקומם יש מנהג שבמקרה כזה צריך היהודי להחזיר את החפץ לאדם שממנו נגנב:

ומה שכתבת שיש מנהג במקומכם שהקונה מהלסטין וגנבים מחזיר לבעלים ונוטל מה שהוציא אם בודאי כך הוא חייב כל אדם לבלתי שנות מנהגם דאמרינן מנלן דמנהגא מילתא היא שנאמר אל תסיג גבול רעך אשר נבלו ראשונים וכ"ש בדבר שיש בו תקנה גדולה והסרת מריבה לפיכך עשו כמנהגכם ולא תשנו ושלום. (טור חושן משפט, שסח).

רב שרירא גאון ענה שאם אין מנהג, הדין הוא שמי שקונה מהגוי את הגנבה לא צריך להחזיר אותה למי שנגנב ממנו כי הבעלים הראשון התייאש. אולם, אם יש מנהג שאומר שצריך להחזיר אפילו שהנגנב התייאש מהגנבה, כך ההלכה. הירושלמי דן בשאלה האם נשנה את מנהגנו כשאליהו יבוא ויאמר שלא כך ההלכה:

רבי זעירה רבי ירמיה בשם רב אם יבוא אליהו ויאמר "שאיין חולצין במנעל" – שומעין לו. "שאיין חולצין בסנדל" – אין שומעין לו, שהרי הרבים נהגו להיות חולצין בסנדל, והמנהג מבטל את ההלכה (ירושלמי יבמות, פרק יב הלכה א).

המימרא אומרת שגם אם אליהו יאסור דבר שנוהגים בו היתר – יאסור לחלוץ על ידי סנדל-לא נקשיב לו, כי כך פשט המנהג, לחלוצה בצורה כזו. רואים שגם בדיני איסורים המנהג גובר על ההלכה.

ד. חיוב המנהג

הגמרא בפסחים דנה במקרה שציבור קיבל על עצמו הנהגה טובה, האם מותר לבני הציבור לא לנהוג כך:

בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתיך אפשר להו אנן לא אפשר לן אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך" (משלי, א ח) (פסחים, נ ע"ב).

מוזכר בגמרא מקרה מדבר על מנהג שנהגו אנשי העיר ביישן, שלא היו הולכים לצידון ביום שישי לפני שבת, אפילו שהיה מותר הלכתית. באו הבנים שלהם ורצו לבטל את המנהג, ושאלו את רבי יוחנן אם מותר להם לבטל את המנהג, והוא אמר להם שהם לא יכולים לבטל, בגלל שהתוקף של המנהג מגיע מהפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך".

המדרש במשלי, אומר שאסור אפילו להוסיף על המנהג שנהגו האבות:

אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך אמר רבי שמעון בר יוחאי מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו כגון אברהם שתיקן תפילת השחרי דכתיב וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ויצחק תיקן תפילת המנחה שנאמר ויצא יצחק לשוּח בשדה לפנות ערב ויעקב תיקן תפילת ערבית, שנאמר ויפגע במקום וילך שם כי בא השמש שלא תאמר אף אני מוסיף אחרת שנאמר אשר עשו אבותיך מה עשו אבותי אמר רבי יוחנן לא עשו אבותיך להם לבדם אלא עשויה לכל הדורות (מדרש משלי, כב, כח).

יוצא שיש לנו שני מקורות חיוב שונים למנהג, ויש להבין מה ההבדל ביניהם. בגמרא בפסחים המקור הוא "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך", משום כיבוד אב ואם, לכן תוקף המנהג הוא כמו הנהגה טובה. לעומת זאת לפי המדרש במשלי המקור הוא "אל תסיג גבול עולם אשר עשו אבותיך" המנהג הוא דין לכל דבר, לכן אסור גם להוסיף עליו.

לפי זה יש לומר, שהגמרא סוברת שמנהג הוא מגדיר את ההלכה, לכן הוא לא יכול לחלוק על ההלכה, והמדרש סובר שמנהג גורע מההלכה, לכן הוא יכול לחלוק עליו.

יש מחלוקת בין רבינו תם לבין הרמב"ן איך לגדור במקרה שהמנהג לגדור בפחות מהוצא ודפנא (מקלות). רבנו תם סובר שמנהג הוא דין, ואם אין הגיון במנהג הוא בטל. לעומתו סובר הרמב"ן שמנהג הוא הנהגה טובה, לכן גם אם אין הגיון בהנהגה יש לקיים אותה. יוצא שמנהג יכול להיות גם לקולא וגם לחומרא בכל אחד מהשיטות.

ה. הרעיון העקרוני של מנהג

רק בעם ישראל יש עניין להתחבר אל הכלל, כלל ישראל, התורה עוברת דרך הכלל. מנהג הוא חיבור אל הכלל, לכן מנהג הוא מחייב, מנהג הוא ביטוי של הכלל, והכלל הוא ביטוי של הרצון האלוקי.



ח. אמה טרקסין

(סוכם על ידי עקיבא שורק ואליה נחושתן)

- א. מהלך הסוגיה
- ב. התייחסויות לפרוכת בתורה
- ג. פירוש המילה טרקסין
- ד. אמה לעומת פרוכת
- ה. הרעיון הפנימי של אמה טרקסין
- ו. הקשרה של הסוגיה

א. מהלך הסוגיה

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה בדיון נושא עמידות של חומר:

למימרא דבגזית דכל ד' אמות גובה אי הוי פותיא חמשא קאי אי לא לא קאי
והא אמה טרקסין דהואי גבוה תלתין אמהתא ולא הוה פותיא אלא שית פושכי
וקם כיון דאיכא טפח יתירא קאי ובמקדש שני מ"ט לא עבוד אמה טרקסין כי
קאי בתלתין קאי טפי לא קאי ומנלן דהוה גבוה טפי דכתיב גדול יהיה כבוד
הבית הזה האחרון מן הראשון רב ושמואל ואמרי לה ר' יוחנן ור"א חד אמר
בבנין וחד אמר בשנים ואיתא להא ואיתא להא וניעבדו תלתין אמין בבנין
ואידך ניעביד פרוכת כי קאי תלתין אמהתא נמי אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי
בלא תקרה ומעזיבה לא הוה קאי וליעביד מה דאפשר בבנין וליעביד אידך
פרוכת אמר אביי גמירי אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת אי כולהו בבנין
ממקדש אי כולהו בפרוכת ממשכן (בבא בתרא, ג ע"א).

הגמרא דנה בעניין כותל העשוי מאבני גזית, שעל מנת לבנותו בגובה ארבע אמות, עליו להיות רחב חמישה טפחים. הגמרא משווה זאת לאמה טרקסין במקדש ראשון שנבנתה בגובה שלושים אמה, אך רוחבה היה רק שישה טפחים, יחס לא פרופורציונלי. הגמרא מביאה שתי אפשרויות כתירוץ לכך שבנו לגובה של שלושים אמה ברוחב שישה טפחים בלבד:

א. הטפח השישי אפשר הגבהה משמעותית של הקיר.

ב. התקרה נתנה תמיכה מלמעלה והחזיקה את הקיר.

ממשיכה הגמרא ותוהה מדוע לא עשו כך גם בבית שני? ועונה שבית שני היה יותר גבוה מבית ראשון כך שלא היה אפשר לבנות קיר. בהמשך שואלת הגמרא, למה לא בנו את החלק שאפשר לבנות מאבן, בגזית, ואת השאר לכסות בפרוכת? מתרץ אביי, שאי אפשר לשלב בין גדר אבנים לפרוכת, מאחר שאנו מכירים רק מחיצה שנעשתה מפרוכת (במשכן) או מחיצה שנבנתה באבני גזית (בבית ראשון).

ב. התייחסויות לפרוכת בתורה

ישנם מספר אזכורים לגבי האזור בין ההיכל לקודש הקודשים במקדש.

בפרשת תרומה כתוב כך:

וַעֲשִׂיתָ פְּרֻכַת הַכֹּלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מְשֻׁזָּר מְעֻשָׂה חֹשֶׁב יַעֲשֶׂה אֹתָהּ
 כְּרֻבִים. וְנִתְתָּהּ אֵלַי אַרְבָּעָה עֲמוּדֵי שֵׁטִים מְצֻפִים זָהָב וְנִיָּהִם זָהָב עַל אַרְבָּעָה
 אֲדָנֵי כֶסֶף. וְנִתְתָּהּ אֵת הַפְּרֻכַת תַּחַת הַקַּרְסִים וְהִבֵּאתָ שָׁמָּה מִבֵּית לְפָרְכַת אֵת אֲרוֹן
 הָעֵדוּת וְהִבְדִּילָהּ הַפְּרֻכַת לְכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים. וְנִתְתָּ אֵת הַפְּרֻכַת
 עַל אֲרוֹן הָעֵדוּת בְּקֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים (שמות כו, לא-לד).

מכך שכתוב בפסוקים: "והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים" נראה שישנו ציווי לעשות פרוכת שמטרתה היא להבדיל מאיתנו את הקודש.

ניתן ללמוד מכאן כמה דברים:

א. תפקידה של הפרוכת הוא להפריד בין הקודש לקודש הקודשים.

ב. הפרוכת היא מעין קיר, והיא בנויה על עמודים.

ג. קודם בונים את הפרוכת ורק אחר כך מכניסים את הארון.

ישנו גם אזכור לגבי בניית המשכן ממש ביחס לפרוכת על מה שנאמר בפרשת פקודי:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר בְּיוֹם הַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֲדָשׁ תִּקְיִם אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד. וְשִׁמְתָּ שָׁם אֶת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסִפְתָּ עַל הָאָרֶץ אֶת הַפְּרוֹכֶת (שמות מ, א-ג).

ניתן ללמוד מהפסוקים שני עניינים.

א. עניינה של הפרוכת הוא כיסוי על קודש הקודשים.

ב. קודם מניחים במקומו את הארון ורק אז תולים את הפרוכת.

בהמשך ננסה להבין מה הסיבה לשוני בין הפסוקים בפרשת תרומה לבין אלו שבפרשת פקודי.

ג. פירוש המילה טרקסין

התוספות מסביר את פירוש המילה טרקסין:

אומר ר"ת דטרק הוי כמו טרוקי גלי ברכות (כח ע"א) וסין הוי סיני כלומר שהיה מפסיק וסוגר את הלוחות שניתנו בסיני שהיו מונחות בארון שהיה בבית קודש הקודשים. ויש מפרשים טרקסין פנים וחוף שאותה אמה הייתה ספק אם מקודשת פנים או חוף ולכך היו שם שתי פרוכת כדאמרינן ביומא (נא ע"ב) (תוספות בבא בתרא, ג ע"א ד"ה טרקסין).

התוספות מסביר שישנן שתי דרכים להבנת הביטוי טרקסין:

א. בשם ר"ת: סוגר על הארון (הלחם של המילים טרק – סגירה, וסין – קיצור של סיני).

ב. מלשון פנים וחוף, בגלל היותה השטח המשלב שבעצם מאחד במקום אחד את שני הניגודים.

ההסבר שתפקיד הטרקסין לסגור על הארון, מתאים לפסוקים בפקודי, שמשם לומדים שעניינה של הפרוכת הוא כיסוי קודש הקודשים.

לעומת זאת ההסבר שהאמה היא השילוב בין פנים וחוץ, מתאים לפסוקים בפרשת תרומה, שמדברים על ההפרדה בין הקודש לקודש הקודשים.

ד. אמה לעומת פרוכת

הגמרא ביומא מסתפקת האם האמה מחושבת כחלק מהשטח של קודש הקודשים או של ההיכל (ארבעים או עשרים אמה בהתאמה):

כיון דלא הואי אמה טרקסין דובמקדש ראשון הוא דהואי ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ הועבוד שתי פרוכת (יומא, נא ע"ב)

ומכריעה הגמרא ששטח האמה לא נספר כמו כתלי הבית: "תדע דכל היכא דקא חשיב כותלים חשיב ליה לדידיה" (יומא, נב ע"א) (הגמרא גם קוראת לטרקסין – דביר).

בבית ראשון, בפשטות, האמה טרקסין הייתה רק קיר אבני גזית ללא פרוכת, כמו שראינו בסוגיתנו שאי אפשר שיהיו במקביל גם פרוכת וגם קיר.

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה כותב כך:

בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים לפיכך עשו קדש הקדשים עביו עשרים אמה תמימות ועשו הקדש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים ולא בנו כותל בבית שני אלא עשו שתי פרוכות אחת מצד קדש הקדשים ואחת מצד הקדש וביניהן אמה כנגד עובי הכותל שהיה בראשון אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרכת לכם וגומר (רמב"ם הלכות בית הבחירה ד, ב).

הרמב"ם מביא שבבית ראשון היה כותל בין הקודש לקודש הקודשים, ובמקדש הראשון הייתה פרוכת. לכאורה יש קושיה. מה באמת היה בבית ראשון, פרוכת או קיר?

מתוך **הכסף משנה** שכוונת הרמב"ם במקדש ראשון הוא המשכן במדבר, כמו הפסוק "ועשו לי מקדש" שמדבר על המשכן:

ומה שכתב רבנו אבל במקדש ראשון לא היה שם אלא פרוכת אחת וכו' נראה
דלמשכן קרי מקדש ראשון דאילו בבית ראשון לא היה פרוכת אלא כותל (כסף
משנה הלכות בית הבחירה, ד, ב).

לעומת זאת בפסוקים המתארים את קודש הקודשים שבבית ראשון בדברי הימים נאמר
שהייתה פרוכת:

ויעש, את-הפרכת, תכלת וארגמן, וכמיל ובוץ; ויעל עליו, פרוכים (דברי
הימים ב', ג, יד).

הגמרא ביומא כותבת:

שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן ורבנן אמרי לך הני מילי במשכן אבל במקדש
שני כיון דלא הואי אמה טרקסין ובמקדש ראשון הוא דהואי ואיסתפקא להו
לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ הועבוד שתי פרוכת (יומא, נא ע"ב).

הגמרא ביומא אומרת שהארון דחק את הפרוכת, ואת זה ניתן להסביר רק בבית ראשון שרק
בו כידוע לנו, היה הארון בקודש הקודשים, דבר שלא מסתדר עם ההבנה שהפרוכת במקדש
הראשון היא בעצם הפרוכת שבמשכן. הצ"ח מתרץ את הסתירה:

הנה זה פשוט שבמקדש ראשון אף שהיה אמה טרקסין מכל מקום היה פתח
פתוח בדביר ושם היה פרוכת לפני הפתח והדבר מפורש במקרא ובגמרא לקמן
(ג"ד ע"א) שהיו הבדים דוחקים בפרוכת וזה בבניין שלמה היה (צ"ח יומא
נא ע"ב).

הצ"ח מתרץ שבקיר האבן שבבית ראשון היו דלתות עץ, ובהם היתה פרוכת ככיסוי, ועולה
קושיא, הרי מצינו שכתוב שבדי הארון היו בולטים מהפרוכת כשני דדי אישה, ואיך זה אפשרי
אם יש דלתות עץ? אפשר לתרץ שלשיטתו נעשה נס שבדי הארון דחקו את דלתות העץ.

ה. הרעיון הפנימי של אמה טרקסין

יחודו של המשכן, שגלה ונדרד, הוא התגלות הקודש השכינה בתוך האומה, אבל לא היה בו
חיבור בין הקודש לקודש הקודשים, כיוון שהמשכן יסודו מחוץ לארץ ישראל, לכן אחד
מתפקידי הפרוכת הוא כיסוי הארון, יצירת הפרדה. בבית שני מצד אחד היה כמובן בארץ

ישראל אך לא היו ארון ועשרה ניסים גלויים, כלומר **לא הייתה שכינה**, ולכן לא היה חיבור אמיתי בין חלקי המקדש, והפרוכת הבדילה בין החלקים השונים.

לעומת המשכן ובית שני, **בית ראשון** היה האידיאל. הבית נמצא בארץ ישראל וגם שורה בו **השכינה**, ולכן הייתה בו אמה טרקסין. זה מתבטא בין השאר בכך שהבדים בבית ראשון דחקו את הפרוכת, הם השפיעו החוצה כדדי אישה, חיבור של הענקה.

בכל מערכות החיים יש רמות ביניים שכוללות את הקומות לפניהן ואחריהן על מנת לקשר בין הרמות השונות.

כך גם במקדש. המקדש מחולק לשלושה חלקים: המזבח, הקודש וקודש הקודשים. האולם מקשר בין המזבח לקודש. האמה טרקסין מקשרת בין הקודש לקודש הקודשים. באולם ובאמה טרקסין, כרמות ביניים, יש חלקים של שתי הרמות שביניהם הם מקשרים. זה מתבטא גם בשם טרקסין – חוץ ופנים. לא הפרדה – אלא חיבור.

גם בבריאה, יש כמה רמות ובין כל אחת ואחת יש מעין רמה מחברת:

רמת עם ישראל

הרמה שמחברת בין ישראל לאדם – **ישמעאל**

רמת האדם

הרמה המחברת בין האדם לחי – **קופי האדם**

רמת החי

הרמה המחברת בין החי לצומח – **אלמוגים**

רמת הצומח

הרמה המחברת בין הצומח לדומם – **פטריות**

רמת הדומם

לכן, הפרוכת שעניינה הוא להפריד, לא יכולה להיבנות יחד עם הטרקסין המחבר, חיבור ביניהם הוא סתירה!

לכן הגמרא ביומא קוראת לטרקסין דביר, כי הדביר האמיתי שעליו נאמר "דביר קודשו הביאני" הוא החיבור בין קודש הקודשים להיכל.

ו. הקשרה של הסוגיה

למה סוגיית הטרקסין מופיעה דווקא בין סוגיות היזק ראייה והלכות שכנים ושותפים? הרעיון הפנימי של אמה טרקסין הוא כמו היסוד של בניית כותל בין שכנים. כמו שלמדנו בשיעורים הקודמים, למרות שהוא נועד להוות מחיצה בין השכנים, הוא שייך לשניהם לעניין שימוש בו, עלויות הבנייה, ושימוש בחומרי הבנייה במקרה של קריסת הכותל. הכותל קושר בין השכנים בקשר מסוים, שכמו באמת הטרקסין הוא קשר בו הפרדה היא היוצרת את החיבור.



ט. סתירת בית כנסת

(סוכם על ידי אברהם ולץ ובניה סינגר)

א. הגמרא

ב. האם יש איסור בסתירת בית כנסת – שיטות הראשונים

ב.1. שיטת הרמב"ם

ב.2. שיטת ספר החינוך

ב.3. הפסיקה בשולחן ערוך

ג. קדושת בית הכנסת

ד. נפקא מינות נוספות בין הטעמים

ה. בית הכנסת – כבית או כמקדש

ו. מקרים נוספים בגמרא:

ו.1. המקרה של מרימר ומר זוטרא

ו.2. המקרה של רבינא ורב אשי

ו.3. אפשרויות לתירוץ הסתירה

א. הגמרא

הגמרא אומרת שיש איסור לסתור בית כנסת:

אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי איכא
דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלויי מאי בינייהו איכא בינייהו
דאיכא בי כנישתא אחריתי (בבא בתרא, ג ע"ב).

הגמרא אומרת שאסור לסתור בית כנסת משני טעמים: משום פשיעותא, כלומר החשש שלא
יבנו בית כנסת במקומו, ומשום צלויי, שמא לא יהיה להם מקום אחר להתפלל. הנפקא מינה
שהגמרא מביאה היא במקרה שיש מקום אחר להתפלל בו, אז מאן דאמר פשיעותא יאמר
שאסור ועדיין חוששים לכך שלא יבנו בית כנסת, ומאן דאמר צלויי יתיר לסתור מכיוון שגם
אם לא יבנו יש איפה להתפלל.

ב. האם יש איסור בסתירת בית כנסת – שיטות הראשונים

האם יש איסור תורה לסתור בית כנסת? התורה אומרת:

אֲבָד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדְוּ שָׁם הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת
אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְּמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתֶם
וְשִׁבְרֹתֶם אֶת מִצְבְּתֵיכֶם וְאֲשֵׁרִיתֶם תְּשֻׁרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם
אֶת שְׁמֵיכֶם, מִן הַמְּקוֹם הַהוּא לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לֵה' אֱלֹהֵיכֶם (דברים יב, ב-ד).

נראה מפשט הפסוקים שיש איסור ממש לסתור בית של עבודה ה', בניגוד לבתי עבודה זרה!
אך אם באמת ישנו איסור, קשה למאן דאמר צלויי, שהרי אם יש חשש לפשיעותא באיסור
תורה, איך יוכל לסתור והרי רואים מהפסוק שאסור לסתור?

ב.1. שיטת הרמב"ם

אך האם יש באמת איסור כזה? הרמב"ם בספר המצוות מבאר את האיסור העולה מהפסוק:

שהזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת האל (ספר המצוות, לא תעשה מצווה סה).

מכאן נראה שישנו איסור לנתוץ בתי כנסת, אם כי בהמשך מביא הרמב"ם דוגמאות רק מבית
המקדש:

וכל מי שעבר על דבר זה כגון שהרס דבר מן ההיכל והמזבח והדומה לזה (ספר המצוות, לא תעשה מצווה סה).

במשנה תורה (יסודי התורה ו, ז) הרמב"ם לא מזכיר את בית הכנסת בכלל אלא רק את המזבח, העזרה וההיכל. ניתן להסיק שככל הנראה, הרמב"ם לא סבר שיש איסור בסתירת בית כנסת.

ב.2. שיטת ספר החינוך

בספר החינוך מגדיר את האיסור כך:

שלא נאבד ונמחה הדברים ששם הקדוש ברוך הוא נקרא עליהם כגון בית המקדש וספרי הקדש ושמותיו היקרים ברוך הוא, ועל כל זה נאמר (דברים יב, ד) לא תעשון כן ליי אלהיכם (ספר החינוך, מצווה תלז).

נראה מלשונו – "הדברים ששם הקב"ה נקרא עליהם" – שהאיסור חל גם על בית כנסת.

המנחת חינוך מבאר שהאיסור לנתוץ בית כנסת הוא רק מדרבנן:

אם כן לפ"ז בהכ"נ דקדושתו קלה מקדושת הבית כידוע אין חיוב מלקות כמ"ש לעיל רק אפשר איסור מדרבנן איכא (מנחת חינוך, מצווה תלז).

ב.3. הפסיקה בשולחן ערוך

אין סותרין בית הכנסת כדי לבנות בהכ"נ אחר שמא יארע להם אונס שלא יבנו האחר אלא בונים אחר תחלה ואחר כך סותרים הישן הג"ה: ואפי' לא רצו לסתור רק מחיצה א' להרחיבו נמי דינא הכי (שולחן ערוך אורח חיים, סימן קנב).

השו"ע מבאר שיש איסור לסתור בית כנסת משום פשיעותא, והרמ"א מוסיף שיש איסור לסתור כל דבר מבית הכנסת, ואפילו מחיצה. המשנה ברורה כותב במקום שהרמ"א סובר שיש איסור משום "לא תעשון כן לה' אלוקים".

ג. קדושת בית הכנסת

מהי דרגת קדושתו של בית הכנסת? הראשונים נחלקו בדבר:

המרדכי כותב שבית הכנסת נתקדש כהיכל.

הרמב"ן חולק עליו:

ויש ליישב ולומר דבית הכנסת עשו אותו כתשמישי מצוה כגון לולב וסוכה והן עצמן אף על פי שנזרקין לאחר זמן בזמן המצוה יש בהן קדושה של כבוד וכו'... לפיכך בית הכנסת כל זמן שבני העיר רוצין בו ומצותן עליו, נוהגין בו קדושה, ואפילו בחורבנו, שהרי עדיין לא עבר זמן מצותו וראוי לשפץ אותו ולבנותו אבל אם נמלכו למכרו, כבר עבר זמן מצותו כסוכה לאחר שבעה, ונפקע קדושה מיניה (**חידושי הרמב"ן** מגילה כה, ב).

הרמב"ן מסביר שבית הכנסת נתקדש קדושת תשמיש שהיא מן התורה, ולכן כל זמן שמשתמשים בו הוא קדוש, אבל אם מכרוהו פסקה קדושתו.

נחלקו המרדכי והרמב"ן האם בית הכנסת הוא קדוש כהיכל לדעת המרדכי ואין אפשרות כזו שירד מקדושתו על ידי מכירה, או שהקדושה חלה כשלא מכרו אבל כשרוצים למכור את הבית כנסת מוכרים, מדוע כי הקדושה מסתלקת.

ד. נפקא מינות נוספות בין הטעמים

על פי מה שראינו, נראה שבנוסף לנפקא מינה המובאת בגמרא, ישנן שתי נפקא מינות עיקריות בין הטעמים צלויי ופשיעותא, המופיעות בראשונים:

א. ייתכן שלמאן דאמר צלויי, אין קדושה מהתורה אלא מדרבנן, כשיטת המנחת חינוך, ולכן אין חשש שלא יבנה כי האיסור קל. לעומת זאת למאן דאמר פשיעותא – יש איסור מדאורייתא ולכן הוא מחמיר.

ב. למאן דאמר פשיעותא הקדושה היא של בית הכנסת עצמו, כשיטת המרדכי. למאן דאמר צלויי לעומת זאת, הקדושה היא על התשמיש, כשיטת הרמב"ן, ולכן יכול לנותצו במקרים מסויימים.

ה. בית הכנסת – כבית או כמקדש

מצינו שתי התייחסויות בגמרא לבית הכנסת. מצד אחד, במסכת ברכות מובא:

אלא אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף ב"ה אקפנדריא הוא דאסור ברקיקה ומנעל שרי (ברכות, סג ע"א).

הגמרא מסבירה שבביתו של אדם הוא מקפיד על רקיקה, ואילו על מנעל לא, ולכן הדין כך גם בבית כנסת. אפשר להבין שדיני בית הכנסת נלמדים מבית, מאחר ובית הכנסת הוא במידה מסויימת כביתנו. עוד הוכחה לכך היא מגמרא אחרת בברכות:

אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס שנאמר מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה (ברכות, ו ע"ב).

מהגמרא הזאת נראה שהקב"ה מגיע לבית הכנסת כאורח, כיוון שהוא ביתנו.

מצד שני, אנחנו יודעים שבית המקדש נקרא מקדש מעט, שמחליף כביכול את בית המקדש בתקופת הגלות.

ייתכן שהחילוק בין מאן דאמר פשיעותא ומאן דאמר צלויי נעוץ בהתייחסות השונה אל בית הכנסת. מאן דאמר פשיעותא סובר שבית הכנסת הוא בית ה' ממש, ולכן יש איסור לנותצו בכל מקרה. לעומת זאת מאן דאמר צלויי, יאמר שבית הכנסת הוא כביתנו, ולכן ניתן לנותצו כאשר יש מקום אחר להתפלל בו.

ו. מקרים נוספים בגמרא:

ו.1. המקרה של מרימר ומר זוטרא

בהמשך הגמרא מובא המקרה של מרימר ומר זוטרא:

מרימר ומר זוטרא סתרי ובנו בי קייטא בסיתווא ובנו בי סיתווא בקייטא (בבא בתרא, ג ע"ב).

הגמרא מספרת שמרימר ומר זוטרא שיפצו את בית הכנסת של החורף במהלך הקיץ, ואת של הקיץ במהלך החורף. נראה מהסיפור, שהם לא חששו לטעם של פשיעותא אלא לשל צלויי.

ו.2. המקרה של רבינא ורב אשי

מיד לאחר המקרה של מרימר ומר זוטרא מופיע מקרה נוסף:

אמר לי רבינא לרב אשי גבו זוזי ומחתי מאי אמר ליה דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו שריגי ליבני והדרי הודרי ומחתי כשורי מאי אמר לי' וזמנין דמתרמי להו פדיון שבויים מזבני ויהבי להו אי הכי אפילו בנו נמי אמר ליה דירתיה דאינשי לא מזבני (בבא בתרא, ג ע"ב).

הגמרא מספרת שרבינא שואל את רב אשי האם אפשר לבנות את בית הכנסת כאשר יש מעות המוכנות לכך, ורב אשי מסביר לו שעדיין אי אפשר לבנות, שכן ייתכן ויתרמו את המעות לפדיון שבויים. הוא מסביר שהחשש קיים גם כאשר חומרי הבנייה כבר מוכנים, אבל לא כשהבניין בנוי, שכן אין דרך אנשים למכור את ביתם לצורך צדקה.

מהסיפור הזה נראה שרבינא ורב אשי חוששים לפשיעותא. מדוע הביאה הגמרא את שני המקרים זה אחר זה?

ו.3. אפשרויות לתירוץ הסתירה

הרא"ש מסביר שבאמת במקרה הראשון חוששים לצלויי, ובשני לפשיעותא.

אולם זה תמוה, שהרי אם כך היה על הגמרא לציין שבכל מקרה סוברים כדעה אחרת, ולא להביא אותם אחד אחרי השני ללא כל הסבר מיוחד והרשב"א כותב:

וקשה לי קצת היאך הזכיר שני ההפכים ביחד ולא אמר מרימר ומר זוטרא סברי הכי ורבינא ורב אשי סברי הכי דלפי פשטא הוה משמע דליכא פלוגתא בינייהו ומתוך הדחק אני אומר כי שמא מה שאמרו משום פשיעותא, לאו למימרא דחוששין דילמא פשעי ולא בנו כלל, אלא דילמא פשעי ומתרשלי ואף על גב דאיכא דוכתא לצלויי כיון דלא בית הכנסת קבוע הוא חיישינן אבל היכא דאיכא בית הכנסת קבוע לא חיישינן והיינו דקאמר דאיכא דוכתא לצלויי ולא קאמר דאיכא בי כנשתא אחריתי, אף על גב דבהאי מצלו בסיתוא ובהאי מצלו בקייטא, לפשיעה דקצת ימים לא חיישינן, כיון דהשתא מיהא איכא בי כנשתא אחריןא דמצלו בה כדרכייהו והיינו דקאמרינן עד דבני כי כנשתא אחריתי (חידושי הרשב"א בבא בתרא, ג ע"ב).

הרשב"א מסביר שהכוונה בפשיעותא אינה שיש חשש שמא לא יבנו את בית הכנסת, אלא שחוששים שלא יתפללו בבית כנסת בזמן שסותרים את בית הכנסת הרגיל. זו לדעתו הכוונה ב"פשיעותא", כלומר עברה בכך שלא מתפללים בבית כנסת. לשיטתו אין חשש לפשיעותא גם במקרה של מרימר ומר זוטרא, שכן יש להם בית כנסת אחר.



י. מקרב אחיך

(סוכם על ידי עקיבא גוטמן ולוי יצחק יעקב)

א. מלך – מה' או מישראל?

א.1. הסתירה בפסוק

א.2. תירוץ הרמב"ן

א.3. היסודות הרוחניים בתירוץ

ב. מינוי עבד

ב.1. הורדוס – מינוי עבד למלך

ב.2. מינוי עבד לשררה

ב.3. אגריפס – מחלוקת רש"י ותוספות

ג. יסוד האיסור של מלך נכרי

ג.1. מחלוקת ביסוד האיסור

ג.2. נפקא מינה בין השיטות – רחבעם

ד. נפקא מינות נוספות – הורדוס ושמעיה ואבטליון

א. מלך – מה' או מישראל?

א.1. הסתירה בפסוק

התורה מצווה למנות מלך:

שׁוֹם תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אֶחָיִךְ תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ
לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחָיִךְ הוּא (דברים, יז טו).

בפסוק יש שתי בעיות:

א. אם ה' בוחר את המלך, אז למה ה' מביא הוראות את מי למנות?

ב. מהי ההגדרה לנוכרי?

א.2. תירוץ הרמב"ן

הרמב"ן על התורה מתרץ:

על דעת המפרשים, שיהיה נבחר על פי נביא או במשפט האורים, יצוה הכתוב תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, כי הוא יבחר ולא אתה. ובספרי: "שום תשים עליך מלך – מת מנה אחר תחתיו, מלך – ולא מלכה, אשר יבחר ה' אלהיך – על פי נביא".

אם כן, מה טעם להזהיר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", והשם לא יבחר בנכרי?

אבל לדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר, יאמר שום תשים עליך המלך שיבחר השם בו אם תוכל לעשות כן שיענך השם בנביאים, אבל איש נכרי לא תוכל לתת עליך לעולם.

ועל דרך הפשט אמרו: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, ולא אשר שנה ה' אלהיך, כי הוא בחר בישראל ולהיות המולך מבחוריו ולא מקרב העמים אשר שנה.

ודעתי בדרך הפשט, כי טעם "אשר יבחר" שכל מולך על עמים מאת האלהים היא לו, כענין שכתוב (דניאל ד טז): "די שליט עלאה במלכות אנשא ולמאן די יצבא יתננה". וכך אמרו (ב"ב צא) אפילו ריש גרותא מן שמיא מוקמי ליה. יאמר "שום תשים עליך מלך, כל אשר יהיה נגזר מן השמים שימלוך, ואם הוא מקטני שבטי ישראל ומשפחתו הצעירה; אבל איש נכרי לא תמליך עליך לעולם". וכן על דרך הפשט "המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו", כל שיבנו שם בית המקדש לה', הכל מרצון ה'. (רמב"ן על התורה, דברים יז, טו).

הרמב"ן מתרץ שלושה תירוצים:

א. הפסוק מדבר על שני מצבים: מצב אידיאלי, בו ה' ממנה את המלך, ומצב לא אידיאלי שבו אנחנו ממנים את המלך, ואז אנו מצווים לא לשים עלינו איש נוכרי.

ב. שנבחר מלך מקרב ישראל, העם שבו בחר הקב"ה, ולא איש נוכרי.

ג. כל מי שיכול להיות מלך ראוי לכך, אפילו מהשבטים הקטנים, וכל מלך כזה הוא כאילו שה' בחר בו, כי הוא ראוי ולא נוכרי.

א.3. היסודות הרוחניים בתירוץ

יוצא שבכל אחד מהפירושים של הרמב"ן יש יסוד רוחני שצריך להעמיק בו.

א. שה' ממש ימלוך עלינו, וכשאינן ה' בארץ התפקיד שלנו הוא להמליך אותו כאילו הוא עלינו, לכוון בדיוק לרצון ה'.

ב. שהבחירה תמיד עלינו – הרעיון הפנימי הוא שכל פעם שאנחנו צריכים לבחור מנהיגים אסור לנו ליפול בחשבונות העולם הזה הפשוטים והנמוכים, אלא לפעול על פי ערכי הנצח של העולם. זה אומר לא לבחור לפי שיקולים כלכליים וכדו' אלא כאילו ה' בוחר בו.

ג. שתדע שמה שבחרת זה רצון ה'. הרבה פעמים אנחנו בוחרים מנהיג ופוגעים בו, אבל אם הוא הגיע למקום הזה, סימן שזה רצון ה'.

ב. מינוי עבד

ב.1. הורדוס – מינוי עבד למלך

בגמרא שלנו מובא:

אמר מאן דריש (דברים יז, טו) מקרב אחיך תשים עליך מלך רבנן קם קטלינהו לכולהו רבנן (בבא בתרא, ג ע"ב).

הורדוס הורג את כל החכמים כי הם דורשים את האיסור לשים מלך נוכרי מהפסוק שלנו.

וזה קשה: למה הוא הורג את החכמים? מה הם דרשו? הם הרי אמרו את הפסוק כפשטו!

התוספות כאן מתרצים:

מאן דריש מקרב אחיך רבנן. דפשטי' דקרא לא משמע למעוטי עבד שהוא אחיך במצות אלא עובד כוכבים ורבנן דרשו (בבא קמא, פח ע"א) ממובחר שבאחיך: (תוספות בבא בתרא, ג ע"ב).

התוספות מסבירים שבאמת הפשט של הפסוק זה שמדובר על אחיך במצוות, וגם העבדים מחויבים במצוות עשה שהזמן גרמן, ויכולים להיות מלכים. לכן הורדוס, שהיה עבד, לדעתו היה יכול להיות מלך, אלא שחכמים דורשים את הפסוק שונה: "מקרב אחיך – ממובחר שבאחיך", כלומר רק אדם שיש לו יחוס אליך, למעט עבדים.

מכאן יוצא שיש מחלוקת בין הורדוס לחכמים בפירוש הפסוק.

מכאן יוצא שלהורדוס יש תפיסה מדהימה: יש אדם שבעולם שהוא נכרי – עבד, שעדיין נחשב אחיך. האם חכמים חלקו עליו? נראה שלא. אמנם הם דרשו אחרת לגבי מלך, אבל ייתכן שבסופו של דבר יש למעמד העבד ערך לעניין שררה.

האם יש ערך לפשט שהורדוס מציע אחרי מה שחכמים אומרים? נראה בהמשך.

ב.2. מינוי עבד לשררה

בהמשך הגמרא מובא:

יומא חד אתא ויחיב קמיה אמר חזי מר האי עבדא בישא מאי קא עביד אמר ליה מאי אעביד ליה א"ל נלטייה מר אמר ליה [כתיב] (קהלת י, כ) גם במדעך מלך אל תקלל אמר ליה האי לאו מלך הוא א"ל וליהוי עשיר בעלמא וכתיב (קהלת י, כ) ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר ולא יהא אלא נשיא וכתיב (שמות כב, כז) ונשיא בעמך לא תאור (בבא בתרא, ד ע"א).

הגמרא מספרת על כך שבבא בן בוטא (שנזכר לפני כן) הגיע לפני הורדוס, והורדוס ניסה להסית אותו לקלל את המלך – הוא עצמו. בבא בן בוטא, שהיה עיוור, לא ידע שמדובר בהורדוס אך ענה שאסור לו לקללו, כיוון שכתוב "גם במדעך מלך לא תקלל" (קהלת י, כ).

י. מקרב אחיך

אמר לו הורדוס: והלא אותו הורדוס כלל אינו מלך? ובבא בן בוטא מסביר לו שגם אם הוא עשיר או נשיא, עדיין אסור לקלל אותו מחמת הפסוקים "וּבְחִדְרֵי מְשַׁכְּבֵי אֵל תִּקְלַל עֲשִׂיר" (קהלת י, כ) ו"וְנָשִׂיא בְּעַמְּךָ לֹא תֵאָר" (שמות כב, כז).

מדברי בבא בן בוטא משמע שיש אפשרות שהורדוס יוכל להיות נשיא. איך זה יכול להיות? הרי הגמרא בקידושין אומרת:

תנינא (דברים יז, טו) שום תשים עליך מלך מקרב אחיך כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך (קידושין עו, ע"ב).

הגמרא דורשת מהפסוק "שום תשים עליך מלך" שאסור למנות נכרי לאף משימה או תפקיד. אם כן, איך הורדוס יכול לשמש בתפקיד כזה אם הוא נכרי?

ב.3. אגריפס – מחלוקת רש"י ותוספות

המשנה בסוטה דנה באגריפס – שהיה נכדו של הורדוס, שקרא בתורה במעמד ההקהל:

אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים וכשהגיע (דברים יז, טו) ללא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עיניו דמעות אמרו לו אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו אתה (סוטה מא, ע"א).

הגמרא מספרת שכשהגיע אגריפס לפסוק "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" הוא התחיל לבכות, שכן הוא בעצמו היה "נכרי" – בן למשפחת עבדים. חכמים ענו לו: "אחינו אתה, אחינו אתה". מדוע? רש"י כאן מסביר:

אחינו אתה – שאמו מישראל: (רש"י סוטה, מא ע"א).

אגריפס סבר שהוא לא יכול להיות מלך וחכמים סברו שהוא יכול – כי אימו הייתה ישראלית. אם כן, מדוע בגמרא מובאת על כך המימרה הבאה:

תנא משמיה דרבי נתן באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס (סוטה, מא ע"ב).

למה נתחייבו שונאיהם של ישראל (כלומר ישראל בעצמם) כלייה? רש"י מסביר:

דאע"ג דאמו מישראל אין ראוי למלכות דעבד היה וזילא מילתא: (רש"י סוטה, מא ע"ב).

רש"י מסביר שלמרות שמדין תורה מותר לו להיות מלך, כיוון שאבא שלו היה עבד – לא ראוי שיהיה מלך.

תוספות כאן חולקים:

דדרשינן שום תשים עליך מלך מקרב אחיך מדסמך משימות למקרב אחיך ש"מ דבעינן בהו מקרב אחיך קצת כגון אמו מישראל אבל מלך חזר ושנה עליו מקרב אחיך תשים עליך מלך דקפיד קרא גבי מלך עד שיהא ממש מקרב ממוצע מאביו ואמו מישראל וזו היתה החנופה שמלך בזרוע שלא כדין תורה והודו לו (תוספות סוטה מא, ע"ב).

תוספות חולקים ואומרים שמה שאמרנו שמותר למנות מישהו שרק אמו מישראל לשררה, זה בכל השררות, אבל מלך התורה חזרה ושנתה ש"מקרב אחיך תשים עליך מלך", כלומר צריך שיהיה גם הוא וגם אמו מישראל.

ג. יסוד האיסור של מלך נכרי

ג.1. מחלוקת ביסוד האיסור

מה יסוד האיסור לתת עלינו איש נכרי?

מצינו בנושא שתי שיטות עקרוניות. ספר החינוך מסביר את יסוד המצוה:

שורש המצוה ידוע, כי מהיות הממונה לראש נשמע לכל בכל אשר ידבר, צריך להיות על כל פנים מזרע ישראל, שהם רחמנים בני רחמנים, כדי שירחם על העם, שלא להכביד עולם בשום דבר מכל הדברים, ויאהב האמת והצדק והיושר, בידוע לכל שהוא ממשפחת אברהם שיש בה כל טובות אלו, וכענין שאמרו חכמי הטבע שטבע האב צפון בבניו. (ספר החינוך, מצוה תצח).

י. מקרב אחיך

ספר החינוך מסביר שצריך להיות מלך מזרע ישראל, שהם רחמנים בני רחמנים, שלא יכביד עולם.

אפשרות שנייה שנרמזת בראשונים: למלך יש אחריות שהתורה תתגלה במציאות העם – הוא קורא אותה פעם בשנה.

ג. 2. נפקא מינה בין השיטות – רחבעם

לפי האפשרויות האלו יש מחלוקת עצומה בקשר לרחבעם בן שלמה המלך:

רחבעם בן שלמה היה בן אשה גיורת – איך אפשר שיהיה מלך? כי לפי רש"י, לפי תוספות בבבא בתרא, ולפי תוספות בסוטה, הוא לא יכול להיות מלך!

בעניין הזה נחלקו כמה אחרונים – **הנודע ביהודה** כתב על כך:

נראה לעניות דעתי שלא הזהיר קרא אלא 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', שתחילת שימת המלך ראשית מנוים לא יהיה אלא 'מקרב אחיך'. וזה במלך ראשון, אבל במלך בן מלך המלכות ירושה, ואין צריך שימה חדשה... וכיוון שמלך אביו, שוב ממנין בנו, אפילו אין אמו מישראל (**נודע ביהודה קמא**, חושן משפט א).

הנודע ביהודה מסביר שהבעיה היא בלדת עליך איש נכרי, כלומר במינוי, אבל אם לא אתה ממנה אותו, אלא הוא מקבל את המלוכה בירושה – זה בסדר. ולכן גם רחבעם שירש משלמה את המלוכה, יכול להיות מלך. וקשה על כך מהמקרה של אגריפס, שאביו היה עבר... הנודע ביהודה נשאר בתפיסה עקרונית שצריך אמא מישראל אך זה רק במינוי המלך.

הכסף משנה כותב:

ומשמע לי דלרבנותא נקט אמו ומכ"ש אם היה אביו מישראל אע"פ שאין אמו מישראל כשר וכן כתבו התוספות בפרק מצות חליצה ובהכי ניחא לי היאך מלך רחבעם דלא הוה אמו מישראל דהא בן נעמה העמונית הוה: (**כסף משנה הלכות מלכים ומלחמות א, ד**).

הכסף משנה מדייק מדברי הגמרא בקידושין "ואפילו אמו מישראל" – כלומר אפילו אם רק אמו מישראל זה מועיל, אם כי הכי טוב שגם אמו תהיה מישראל. הסיבה שרובעם היה מלך, לשיטתו, היא כי אביו היה מישראל, והמלוכה הולכת אחרי האבא, והאמא הגיורת – לא משנה.

נראה שיסוד המחלוקת ביניהם היא שלכסף משנה אבא עדיף על פני אמא, כיוון שהוא סובר שעיקר תפקיד המלוכה הוא הנחלת התורה, תפקיד האבא. אמנם אם האבא נכרי – זהו תפקידה של האמא, והיא תלמדו, אבל המצווה העיקרי זה האבא.

לשיטת הנודע ביהודה, ברור שהיסוד הוא רחמנות – האמא היא הקובעת ואם יש רק אבא יהודי זה לא עוזר.

ד. נפקא מינות נוספות – הורדוס ושמעיה ואבטליון

יתכן שיש נפקא מינה נוספת:

לכל המשימות צריך יהודי, כמו שכותב הרמב"ם:

אין מעמידין מלך ממה גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל (משנה תורה הלכות מלכים ומלחמות א, ד).

הרמב"ם פוסק שאסור למנות מלך גר, וודאי נכרי, לכל השררות בישראל.

על כך יש שתי קושיות:

א. אם כך, איך הורדוס יכול להיות נשיא?

ב. במסכת גיטין מובא:

מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים מאן אינון שמעיה ואבטליון (גיטין נו, ע"ב).

הגמרא אומרת ששמעיה ואבטליון היו מבני בניו של סנחריב, כלומר גרים (או בני גרים) והם היו נשיא ואב בית דין, זאת למרות שלא אבא ולא אמא שלהם היו יהודים! איך יכולים להיות בעלי שררות בני גרים ועבדים?

לתירוץ הקושיה ישנן שתי אפשרויות:

אפשרות אחת: **הרשב"ץ** כותב, שכשאינן גדול מהם, מותר למנות גם גרים:

על כן יש לתמוה איך מנוהו נשיא ושמא כיון שלא היה בישראל כמוהו בקבל' הוא היה ראוי יותר מכולן כי לא פסלה תורה גרים אלא בשיש כיוצא בהם בישראל אבל אם אין כיוצא בהן בישראל הם קודמין (מגן אבות א, י).

אפשרות שניה: אם נדייק ברמב"ם, נראה שלומד משני מקומות שונים בפסוק את האיסור למלך גוי, מ"לא תוכל לתת עליך איש נכרי", ואת האיסור למנות בעל שררה גוי מ"מקרב אחיך תשים עליך מלך".

לפי זה נציע ברמב"ם חילוק בין מלך לשאר שררות:

מלך יצטרך רמה גבוהה של ישראליות – שאביו ואמו יהיו מישראל, לעומת שאר שררות שבשבילן ניתן למנות "אחיך" – ולא דווקא מהמובחר שבהם.

אם כך, יוצא שהורדוס באמת יכול היה להיות נשיא, כיוון שמספיק להיות "אחיך במצוות" לשאר משימות, כיוון שהטעם הוא שצריך רחמנות, כפי שכתב ספר החינוך.

לעומת זאת, הורדוס לא יכול להיות מלך כי הוא לא מובחר שבאחיך, הגדרה שאינה כוללת עבדים.



יא. העולם האחדותי

(סוכם על ידי יהודה גרינולד וישי אברהם פולצ'ק)

- א. בניית בית המקדש
- ב. רוח מרחפת על פני המים
- ג. הפרדת הרוח מהחומר
- ד. רמב"ם יסודי התורה
- ה. בין מים למים
- ו. פוטנציאל בית המקדש

א. בניית בית המקדש

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה מעין מחלוקת בין הורדוס לחכמים לגבי כיצד בית המקדש צריך להראות:

אמרי מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין נאה [מימיו] במאי בנייה אמר רבה באבני שישא ומרמרא איכא דאמרי באבני כוחלא שישא ומרמרא אפיק שפה ועייל שפה כי היכי דנקביל סידא סבר למשעייה בדהבא אמרו ליה רבנן שבקיה דהכי שפיר טפי דמיחזי כי אידוותא דימא (בבא בתרא ד ע"א).

אומרים שמי שלא ראה את בנין הורדוס לא ראה בניין נאה מימיו. וממה בנו אותו? אמר רבא – בשיש ירוק ולבן ויש אומרים שמישיש כחול ירוק ולבן. את הבניין הוא בנה כך שהכניס והוציא קצת את שפת האבנים כדי שיקבלו סיד.

הורדוס סבר, שכדאי לצפות את קירות בית המקדש בזהב. לעומתו חכמים אמרו לא לעשות זאת, מכיוון שעדיף שיהיה ללא ציפוי כי זה נראה כגלי הים.

בית המקדש אמור להיות המקום הכי יפה בעולם ולכן הוא נקרא "נווה קודשך" (שמות, טו יג). המשמעות הפשוטה של נווה היא יופי, אך משמעותו העמוקה ומדויקת עוד יותר היא מקום שמוציא את כל הפוטנציאל שלו.

כמו נווה מדבר – הוא המקום שמוציא את כל הפוטנציאל, השפע הטמון במדבר.

לכן בית המקדש שנקרא נווה קדשך – מגלה את האור הא-לוקי הטמון בעולם הזה.

אם כן נראה לומר ש'מחלוקת' הורדוס וחכמים היא כיצד בית המקדש יראה יפה יותר.

אך בעומק המחלוקת היא לא סתם על מה יותר יפה – להורדוס ציפוי זהב נראה יפה יותר, לעומת חכמים שמראה של גלי הים נראה יפה יותר, אלא זו מחלוקת מהותית על האופי של בית המקדש כמו שיתבאר להלן.

ב. רוח מרחפת על פני המים

על תיאור מעשה הבריאה מביא בעל המאור ושמ:ש

"וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם" (בראשית א, ב) ורוח אלקים מרחפת זהו

רוחו של משיח (מאור ושמשי, פרק א פסוק ב).

העולם בתחילתו נברא בשלמות, רוח אלקים מרחפת על פני המים ומים כביכול משקפים (כמו ראי) את מה שעליהם וממילא יש גילוי שכינה בעולם על כן נאמר – זו רוחו של משיח... אולם ביום השני נברא הרקיע בתוך המים שמבדיל בין המים העליונים למים התחתונים ועל ידי החציצה שמפרידה בין מים עליונים ומים תחתונים, נוצר הסתר פנים. "רוח אלהים" כעת נמצאת מעל המים העליונים וזוהי הסיבה לכך שלא נאמר ביום השני 'טוב', שלא נגמרה מלאכת המים. יש עוד תהליך ארוך לעבור עד לגאולה, ולגילוי כבוד ה' בעולם בשלמות.

הגמרא בברכות עוסקת בזמן הברכה על ירידת הגשם:

מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה (ברכות, נט ע"ב).

הכוונה בביטוי "שיצא חתן לקראת כלה" היא שהגשם מספיק חזק כדי לגרום לטיפות מים לקפוץ מהשלוליות לעבר טיפות הגשם. החיבור בין המים העליונים (הגשם שיורד אל הארץ),

למים התחתונים (טיפות המים שקופצות מהאדמה בעקבות ירידת הגשם) יוצר גאולה ועליה מברכים.

ג. הפרדת הרוח מהחומר

כשמשה ואהרון באים אל פרעה הם אומרים לו: "שִׁלַח אֶת עַמִּי וְיַחְגְּוּ לִי בְּמִדְבָּר" (שמות, ה א) יבואו ויאכלו יחד עם ה' חגיגה. מכיוון שפרעה לא מבין כל כך מה כוונתם: "מִי יְ-הוָה אֲשֶׁר אֲשַׁמֵּעַ בְּקִלּוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל" (שמות, ה ב) משה ואהרון מסבירים לו שהם חייבים ללכת לעשות את זה בדרך גשמית יותר ולכן הם אומרים לא שאם לא יעשו כן הקב"ה יפגע בהם: "פֶּן-יִפְגְּעֵנוּ בְּדֶבֶר אוֹ בְּחַרְב׃" – אנחנו צריכים לעשות את זה מפחד ולא מתוך רצון מוסרי.

ההבדל בין התפיסה היהודית שעם ה' – זה חגיגה, שמחה, שותפות.

ואילו התפיסה המצרית שהאל נוקם, כועס, נבדל "פֶּן יִפְגְּעֵנוּ".

בני ישראל ירדו לגלות בארץ מצרים שעליה נאמר: "בית עבדים". וכשהם יוצאים ממצרים הם הולכים היישר אל מקום הנקרא סוכות:

"וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֵסֶס סִפְתָּה" (שמות, יב לז).

גלות – בית עבדים, שעבוד, קושי, שנאה...

גאולה – סוכות, שכינה, קרבת ה', אהבה...

בשיר השירים יש מאבק גדול: בין אהובה שרוצה להחתן עם האהוב בטבע – במקום פתוח בשביל להשפיע על כל העולם, לבין אלה שאומרים לה, תתחתני איתו לבד במקדש אל תקשרי לכך את כל העולם.

יש שני חתנים "דודי" – דוד: טבע כל העולם.

שלמה – עוצמה בתוך בית מקדש עוצמתי: "שָׁשִׁים גְּבָרִים סָבִיב לָהּ" בכל אזכור של שלמה זה קשור לחתונה במקדש ובמיטת האפיריון – אך לא מתקשר לשאר העולם אלא נבדל ממנו.

גישת הגויים היא שה' למעלה והוא נבדל ממנו, אנחנו עובדים אותו מפחד נותנים לו מה שהוא רוצה מאיתנו בשביל שיעזוב אותנו. לעומתם, עם ישראל שואף שיהיה חיבור בין שמים וארץ – גילוי כבוד ה' בארץ בשלמות.

הכלה לא מוותרת היא רוצה את דודה בשלימות עם כל הטבע ולא בצורה נבדלת.

ד. רמב"ם יסודי התורה

בהלכות יסודי התורה של הרמב"ם פרקים א-ב עוסקים בכבוד ה' ובייחודו (מעשה מרכבה) ופרקים ג-ד עוסקים במעשה בראשית בהם הרמב"ם כותב על הכוכבים בשמיים.

האם הפיזיקה והאסטרונומיה שמזכיר הרמב"ם זה יסודי התורה? כן, זה חלק מיסודי התורה שיש חיבור בין מעשה מרכבה (ה') למעשה בראשית (בריאת היקום). אכן צריך ללמוד מקצועות 'חול', ואסור לנתק בין לימודי הקודש (מעשה מרכבה) ללימודי החול (מעשה בראשית).

ומי שלא מחבר ביניהם זו היא התפישה של הגויים שאומרת שיש את אלוקים וצריך לעבוד אותו כדי שלא יפגע בנו, אבל הוא לא צריך להיות קשר לארץ.

בגלות היינו חייבים "לסגור חלונות" על מנת לא להפגע, אך עכשיו כשחזרנו לארץ שואפים לחיבור הכולל.

ה. בין מים למים

ת"ר ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא אחר ורבי עקיבא אמר להם ר"ע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר (תהלים, קא ז) "דִּבְרֵי שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינַי" (תגיגה, יד ע"ב).

הגמרא מתארת פגישה בין התנאים במקום עליון ונשגב המכונה פרדס ורבי עקיבא אומר לתנאים הללו כשאתם מגיעים אל מקום של 'שיש טהור' לא להגיד מים מים. בגמרא במסכת חגיגה מסופר על פגישה אחרת בנושא המים בין בן עזאי לר' יהושע:

ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית וראהו בן זומא ולא עמד מלפניו אמר לו מאין ולאין בן זומא אמר לו צופה הייתי בין

מים העליונים למים התחתונים ואין בין זה לזה אלא שלש אצבעות בלבד שנאמר (בראשית, א ב) "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם" כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת אמר להן רבי יהושע לתלמידיו עדיין בן זומא מבחון מכדי ורוח אלהים מרחפת על פני המים אימת הוי ביום הראשון הבדלה ביום שני הוא דהואי דכתיב (בראשית, א ו) "וַיְהִי מִכְדָּיִל בֵּין מַיִם לְמַיִם" וכמה אמר רב אחא בר יעקב כמלא נימא (חגיגה טו ע"א).

הגמרא מספרת לנו שבן זומא ור' יהושע נפגשו במעלה הר הבית ובן זומא לא נתן לו כבוד שאל אותו ר' יהושע איפה הוא עוסק (מבחינת גדולתו שהוא מחשיב עצמו לכך) ובן זומא משיב לר' יהושע על כך שהוא נכנס כל כך לפרדס והצליח לצפות בין החיבור של מים עליונים ומים תחתונים ויש ביניהם תמיד שלוש אצבעות כמו הפסוק ורוח אלוקים מרחפת אולם לא נוגעת. המשל שמביא בן זומא לעניין הוא: יונה שמרחפת על גוזליה. אחרי פגישה זו אומר ר' יהושע לתלמידיו שבן זומא עדיין לא הגיע לפנים הדברים העמוקים. מקום הפגישה מתרחש במעלה הר הבית (ראיה שכלית) זה עדיין לא מקום המקדש זה המעלה לקראת המקדש. וגישתו של ר' יהושע לעניין היא: שאין הפרש בין מים למים כל כך אלא מצב אחר של היונה: "כְּיוֹנִים עַל אֲפִיקֵי מַיִם רְחֻצוֹת בְּחֶלֶב יִשְׁבוֹת עַל מְלֶאֶת" (שיר השירים, ה יב).

"יושבות על מלאת" רש"י מפרש – חיבור מדויק ביניהם לדוגמא:

"לשון נוי לא בולטות יותר מדאי לא שוקעות אלא יושבות על מלאת גומא שלהם" (רש"י שיר השירים, ה יב).

כביכול ללא רווח – שלמות.

השאיפה של עם ישראל להביא לתיקון העולם, להכניס את האלוקיות לכל החיים, לחבר את הקודש עם החול.

ו. פוטנציאל בית המקדש

בשיר השירים ה'אהובה' מתארת את דודה:

ראשו כְּתָם פֶּזַז קְנֻצוֹתָיו תְּלַתְלִים שְׁחָרוֹת כְּעוֹרֵב עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל אֲפִיקֵי מַיִם
רְחֻצוֹת בְּחֶלֶב יִשְׁבוֹת עַל מְלֶאֶת לְחֵיוֹ כְּעָרוּגַת הַפֶּשֶׁם מְגַדְלוֹת מְרַקְחִים שְׁפֹתוֹתָיו

שׁוֹשְׁנִים נְטֹפֹת מִזֶּבֶד עֵבֶר יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב מְמַלְאִים בְּתַרְשִׁישׁ מְעִיּו עֲשֵׂת שֵׁן
מְעַלְפֵת סְפִירִים שׁוֹקִיּו עֲמוּדֵי שֵׁשׁ מִיִּסְדִּים עַל אֲדָנֵי פֶז מְרָאֵהוּ כְּלָכְנוֹן בְּחֹר
כְּאֲרָזִים (שִׁיר הַשִּׁירִים, ה יא-טו).

את הראש היא מתארת בתיאורים של טבע: "עיניו כיונים", "שפתותיו שושנים". לעומת הגוף שאותו היא מתארת בתיאורים של עוצמה: ידיו "גלילי זהב", "שוקיו עמודי שש".

הראש הוא המעלה הרוחנית שרק עם ישראל מבינים, אומות העולם לא מבינים את המטרה של גילוי כבוד ה' בעולם, הם מבינים רק את מה שנמוך יותר, רק את העוצמה של בית המקדש ולא את המעלה הרוחנית שלו.

הורדוס רצה לבנות בית ענק ומפואר לה' **מצופה זהב ואבנים טובות**. אבל חסרונו היה אמור להיות שהוא נבדל ושאינו מקושר לעולם. ולכן הורדוס רצה לצפות את בית המקדש בזהב המבטא עוצמה, חוזק ומרחק. לעומתו, **חכמים** רצו בית מקדש שיש לו קישור לכל העולם – לטבע, שנראה **כגלי הים** שרומזים לשני הדברים:

א. קישור לעולם בחוץ – לטבע.

ב. בית המקדש הוא מקום השראת שכינה שם המים העליונים מתחברים למים התחתונים. גלי הים הם ביטוי לגילוי כבוד ה' בשלמות. הוצאת כל הפוטנציאל של כבוד ה' והדרו – "נווה קדשך".

הורדוס שהיה עבד היה רגיל לעבוד את אדוניו מרחוק מבלי להתחבר אליו אלא רק לעשות את מה שהוא מבקש מפחד וממרחק. אולם חכמים שבמהותם מנהיגים את העם ידעו כיצד צריך להיראות כבוד ה' בעולם ובגילוי השלם בבית המקדש ולכן רצו כגלי הים וכך השכינה והעולם בחיבור עמוק ועליון.



יב. מקיף וניקף

(סוכם על ידי עידו פריימן)

א. הבנת פשט המשנה

ב. הסבר הגמרא

ג. שיטות הראשונים

ג.1. שיטת רש"י

ג.2. שיטת בעל המאור

ד. היורד לשדה חבירו

ה. שיטת הרמב"ן

א. הבנת פשט המשנה

המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השנייה ואת השלישית אין מחייבין אותו. ר' יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל (בבא בתרא, ד ע"ב).

המשנה מביאה מחלוקת תנאים לגבי שדה של אדם (הניקף) שיש לחבירו שדות מסביבו והחבר (המקיף) הקיף את השדה (בהמשך נראה על איזה שדה מדובר) בגדרות. בפשט המשנה לא ברור במה תנא קמא חולק על ר' יוסי. אפשר להציע שתי אפשרויות:

א. האפשרות הראשונה היא שחכמים חולקים על המילים "אם עמד וגדר". לפי האפשרות הזאת המחלוקת היא בשאלה מי גדר את הגדר הרביעית.

לפי האפשרות הזאת, דעת ר' יוסי היא שדווקא אם הניקף בנה את הגדר הרביעית הוא צריך לשלם. לעומת זאת לתנא קמא, אפילו אם המקיף גדר גם את הרביעית הניקף חייב לשלם על כל המחיצות שהמקיף בנה. לפיכך תנא קמא מחמיר ור' יוסי מקל.

הסברה של תנא קמא היא שברגע שנהנית מהמחיצות – אתה מתחייב לשלם. אך לר' יוסי אתה מתחייב לשלם רק אם גילית דעתך שאתה רוצה את ההנאה הזאת, ולכן רק אם הניקף בנה את אחת מהגדרות הוא חייב לשלם, כי אז הוא הראה שהוא רוצה במחיצות.

ב. האפשרות השניה היא שהמחלוקת היא במילים "מגלגלין עליו את הכל" – מה הכוונה במילה "הכל"? ויוצא מזה שהמחלוקת היא בכמה הניקף צריך לשלם למקיף.

לפי האפשרות הזאת: אין הבדל אם המקיף גדר את המחיצה הרביעית או שהניקף גדר, אלא שר' יוסי סובר שהניקף צריך לשלם על הכל – כלומר על כל המחיצות שהמקיף בנה. אך לתנא קמא, הניקף משלם רק על המחיצה הרביעית (ואם הוא עצמו בנה אותה אז הוא לא צריך לשלם בכלל). ולכן יוצא שתנא קמא מקל ור' יוסי מחמיר.

הסברה של ר' יוסי פשוטה והיא שבגלל שכל המחיצות מועילות לניקף הוא משלם על כולם. הסברה של תנא קמא היא שלמרות שכולם מועילות לו, בגלל ש"כבר יצא זכאי בבית דין" הוא פטור על המחיצות הראשונות. כלומר, בגלל שלפני שהמקיף בנה את הגדר הרביעית המחיצות לא הועילו לו, ולכן אילו היה המקיף תובע את הניקף לשלם לו הניקף היה פטור, לכן גם עכשיו, למרות שברגע שהמקיף בנה את הרביעית נמצא שהראשונות כן מועילות לניקף, הניקף כבר יצא זכאי משלם למקיף עליהם ולכן לשיטת תנא קמא משלם רק על הרביעית.

לפי הסברה הזאת יש נפקא מינה לשיטת תנא קמא, והיא שאם בנו את כל המחיצות בבת אחת הניקף יהיה חייב לשלם כי לא היה שלב שהוא יצא זכאי בבית דין (תוספות מוסיפים שלפי העקרון הזה הניקף ישלם רק על הטפח האחרון של הכותל הרביעית).

לא סביר לומר שיש מחלוקת על ההבנה בשתי המילים, כי לרוב דרך המשנה להביא מחלוקת על דבר אחד.

ב. הסבר הגמרא

הגמרא אומרת:

אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי דאמר אם עמד וגדר את הרביעית
מגלגלין עליו את הכל – לא שנא עמד ניקף, לא שנא עמד מקיף (בבא בתרא,
ד ע"ב).

מהגמרא יוצא שהמחלוקת היא לכאורה כאפשרות השנייה, שהמחלוקת היא על המילה
"הכל". הגמרא מביאה בהמשך מחלוקת אמוראים:

איתמר: רב הונא אמר – דהכל לפי מה שגדר. חייא בר רב אמר – הכל לפי דמי
קנים בזול (בבא בתרא, ד ע"ב).

כלומר, לרב הונא הניקף משלם חצי ממה שהמקיף גדר, אך לחייא בר רב משלם חצי מעלות
של המחיצה הכי זולה שאפשר.

שיטת רב הונא נראית הגיונית. כמו שבהיזק ראייה הולכים אחר המנהג ואם המנהג הוא לבנות
כותל גדול, למרות שאפשר למנוע היזק ראייה גם במחיצה של נסרים דקים עדיין מחייבים
לבנות לפי המנהג, גם פה לא משלמים על המינימום האפשרי לכותל אלא לפי מה שהמקיף
עשה בפועל. לא ברור למה חייא בר רב סובר שמשלם דמי קנים בזול.

אפשר להציע בשיטתו שני הסברים:

א. צריך לומר שחייא בר רב מבין שלא ייתכן שהמשנה מדברת על היזק ראייה, כי אז כל
מחיצה מונעת היזק ראייה והניקף יתחייב בתשלום גם אם לא בנו את הרביעית. ולכן ברור
לו שלא מדובר על היזק ראייה אלא על היזק אחר (כמו בעלי חיים שיכולים להיכנס לשדה),
ולכן לא משלם לפי מה שגדר כמו בהיזק ראייה אלא רק את מה שבאמת צריך בשביל
הכותל – דמי קנים בזול.

ב. גם לתנא קמא החיוב על המחיצה הוא משום היזק ראייה (גם בבקעה שייך היזק ראייה,
כמו שנסביר בהמשך בהסבר שיטת רש"י), אך הניקף חייב לשלם רק דמי קנים בזול כי
בבקעה תפקיד הכותל שצריך למנוע היזק ראייה שונה מתפקידו בחצר. בחצר, בונים כותל

גבוה וחזק כך שלא יוכלו לראות דרכו בכלל את הצד השני. אך בבקעה לא צריך מחיצה גדולה וחזקה שאי אפשר לראות דרכה אלא מספיק מחיצה קטנה שמזכירה לבעל הבקעה לא להסתכל על שדה חבירו, ולמחיצה כזאת מספיק דמי קנים בזול.

הגמרא מבארת על פי שיטות האמוראים כמה הסברים במשנה:

א. לדעת רב הונא (שר' יוסי מחייב לפי מה שגדר): לתנא קמא משלם רק דמי קנים בזול ולר' יוסי הכל לפי מה שגדר.

לדעת חייא בר רב (שר' יוסי מחייב רק דמי קנים בזול):

ב. לתנא קמא הניקף משלם רק "אגר נטירא" – השכר של השומר על השדה, כי זה מה שבעצם המחיצות חוסכות, ולר' יוסי משלם דמי קנים בזול.

ג. לתנא קמא משלם רק על המחיצה הרביעית ולר' יוסי על כל המחיצות (כמו שהצענו).

ד. לתנא קמא – אם הניקף גדר ואת הרביעית, משלם על כל המחיצות, ואם המקיף גדר ואת הרביעית – הניקף משלם רק על הרביעית. ולר' יוסי בכל מקרה הניקף משלם על כל המחיצות.

ה. לתנא קמא בכל מקרה הניקף משלם על כל המחיצות, ולר' יוסי רק אם הניקף גדר את הרביעית משלם על הכל, אך אם המקיף גדר את הרביעית – הניקף לא משלם כלום (כמו שהצענו).

ג. שיטות הראשונים

הראשונים נחלקו בשאלה מה בעצם מחייב את הניקף לשלם:

ג.1. שיטת רש"י

לפי רש"י הסוגייה שלנו עוסקת בבקעה שאין בה מנהג לבנות כותל בגלל היזק ראייה. וכמו שראינו, בסתם בקעה בלי מנהג אין חיוב לבנות מחיצה מצד היזק ראייה.

אין מחייבין אותו לתת כלום כדאמרי' דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא (רש"י בבא בתרא, ד ע"ב).

לפי רש"י ניתן להבין למה אין חיוב על שלושת המחיצות הראשונות, אך לא ברור למה הניקף חייב לשלם על המחיצה הרביעית, הרי אין פה היזק ראייה!

אפשר להציע שבאמת יש קצת היזק ראייה בבקעה. היזק ראייה גורם לשני חיובים:

א. חיוב לשלם חצי מהעלות של בניית הכותל.

ב. חיוב לתת שטח מהחלק שלך לצורך בניית הכותל. אפשר לומר שכשהמשנה אמרה "אבל בבקעה אין מחייבין אותו", היא התכוונה רק שבבקעה הוא לא חייב בשניהם.

משנתינו עוסקת במקרה שבו המקיף בנה כבר בנה את המחיצות (לפחות את השלושה הראשונות), ולכן הם בוודאי בשטחו. לכן המשנה רק אומרת שצריך לשלם על בניית הגדר, אך לא צריך לתת שטח בשביל בניית הכותל. יכול להיות שבאמת במקרה כזה חייבים גם בבקעה בתשלום חצי מעלות הגדר.

כל זה לפי ההסבר של רב הונא למשנה, בדעת ר' יוסי שמשלם הכל לפי מה שגדר. אך לתנא קמא משלם דמי קנים בזול, ואת שתי ההסברים שאמרנו מקודם בדעת חייא בר רב בדעת ר' יוסי צריך לומר גם פה.

ג. שיטת בעל המאור

בעל המאור כותב:

המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר וכו', פי' כגון שגדר החיצון שהוא המקיף כינו ובין הפנימי הניקף ובמקום שנהגו לגדור בבקעה (בעל המאור בבא בתרא, ד ע"ב).

בעל המאור חולק על רש"י וסובר שהמשנה עוסקת בבקעה במקום שיש בו מנהג לגדור ולכן חייבים לבנות בו כותל משום היזק ראייה רגיל. לפי שיטתו, ברור למה הניקף מתחייב על המחיצה הרביעית, אך לא ברור למה הוא לא מתחייב גם אם בנה רק את שלושת המחיצות הראשונות. בעל המאור מסביר:

וקמ"ל במתני' שאין מחייבין אותו לגדור בינו ובין חבירו עד שיהא שמור מארבע רוחותיו כלומר שלא יהא פרוץ לרה"ר משא"כ בחצר שמחייבין אותו בכל ענין לבנות כותל באמצע ואצל פי שפרוץ לרה"ר סתם חצר עשויה היא לצניעות לבנות לה כתלים מארבע רוחותיה משא"כ בבקעה שיש הרבה בני אדם שאין מקפידין לסתום מכנגד רה"ר ואצל פי שהוא מקום שנהגו לגדור ביניהם משום שאסור לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמתה אפ"ה משום רה"ר לא איכפת להו כולי האי שאין דרך בני אדם שיתעכבו ברה"ר ויסתכלו בשדה חביריהם (בעל המאור, ב ע"ב מדפי הרי"ף).

בעל המאור מסביר שכל עוד השדה פרוצה מרוח אחת לרשות הרבים, לניקף לא משנה שחסמו חלק מההיזק הראיה שהרי מהצד השני עדיין נשאר חלק מהיזק הראיה מרשות הרבים, וכיון שבבקעה, בניגוד לחצר, לרוב לא גודרים מכל ארבעת רוחותיה, לכן לא מתחייב אם גדר רק מצד החצר.

זה מסביר למה אם בנה רק את שלושת הגדרות הראשונות הוא לא מתחייב, אך זה לא מסביר למה אם בנו גם את המחיצה הרביעית הוא מתחייב רק עליה ולא גם על שלושת הראשונות.

אפשר להציע לכך שתי תשובות:

א. בעל המאור בהמשך מציע אפשרות אחת:

ופי' שני ראשונה שניה שלישית איכא בינייהו כגון שלא גדר מתחלה אלא הג' רוחות ובא עמו לדין ופטרורו ב"ד מאחר שנשאר פרוץ מרוח רביעית אח"כ עמד וגדר את הרביעית וזימניה לדין וחייבוהו ב"ד תנא קמא סבר רביעית דהשתא יהיב ליה אחריני דמעיקרא לא יהיב ליה שמאחר שפטרורו ב"ד מתחלה קם דינא (בעל המאור, ב ע"ב מדפי הרי"ף).

זה בעצם ההסבר של רש"י, ש"כבר יצא זכאי בבית דין".

ב. לפי בעל המאור הסיבה שמתחייב בבקעה הזאת משום היזק ראיה היא כי יש מנהג והמנהג הוא סוג של תקנת שכנים שנובעת מהשותפות שלהם. לכן החיוב לשלם כל בניית הכתלים הוא מצד השותפות שלהם. זה שייך רק כשהמקיף הודיע מראש לניקף שהוא

הולך לבנות כותל, ואז היה הניקף מתחייב לשלם לו. אך בגלל שהמקיף לא הודיע מראש לניקף אין פה שותפות ולכן הניקף לא יתחייב לשלם.

אך במחיצה הרביעית כבר ברור שהניקף נהנה מבניית הכותל ולכן הוא יתחייב מצד השותפות שלהם בכותל.

ד. היורד לשדה חבירו

הגמרא במסכת בבא מציעא אומרת:

איתמר היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות. אמר רב – שמין לו וידו על התחתונה. ושמואל אמר – אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנטעה. אמר רב פפא: טולא פליגי כאן בשדה העשויה ליטע כאן בשדה שאינה עשויה ליטע (בבא מציעא, קא ע"ב).

מסקנת הגמרא היא שמי שהלך לשדה חבירו ונטע בה שתילים. אם השדה היא מקום שראויה לנטיעה, מן הסתם בעל השדה רצה בנטיעה ולכן אומדים כמה בעל השדה היה משלם בשביל לנטוע את השדה שלו ואת הסכום הזה הוא משלם למי שנטע ואת השתילים, ושאר הרווחים שייכם לבעל השדה.

אך אם השדה הזאת היא מקום שלא ראויה לנטיעת עצים, אם ההוצאה (כמה שעלו השתילים) פחותה מהשבח (כלומר כמה שהרוויחו מהפירות), אז הולכים על פי ההוצאה².

הראשונים (הרמב"ן והריטב"א) מסבירים שהמחלוקת בין חייא בר רב לבין רב הונא היא מה הבקעה נחשבת לעניין בניית הכותל:

והיינו דפליגי אמוראי בגמרא מר אמר הכל לפי מה שגדר דבהכ' ודאי ניחא ליה ושדה העשויה לכך הי' ודיני' כיורד לשדה העשויה ליטע ששמי' לו הכל. ומר סבר אדם עשוי לגדור בקנים ובנטור' בר זוזא ואין סתם השדות עשויו'

² לדוגמא: הוציא 50 והרוויח 100, היורד מקבל רק 50. ואם השבח פחות מההוצאה, היורד מקבל רק את השבח. למשל, אם הוציא 100 והרוויח 50 היורד מקבל רק 50.

לגדר בנין לפיכך דנין אותו כיורד לשדה שאינה עשויה ליטע שי"ל לו טול
עציך ולך ואינו משלם אלא קנים או נטורא דזוזא (חידושי הרמב"ן בבא בתרא,
ד ע"ב).

לפי רב הונא משלם הכל לפי מה שגדר, כי הבקעה ראויה לכך שיכנו בה כותל ולכן המקיף
(שנחשב כמו היורד לשדה חבירו) מרווית. ולפי חייא בר רב הבקעה נחשבת כמקום שלא
ראויה לבניית הכתלים בה ולכן המקיף מפסיד ומקבל רק דמי קנים בזול.

התלייה הזאת לא ברורה כי דמי קנים בזול הם לא השבח (כי השבח נמדד לפי כמה שווי השדה
עלה לאחר שגדרו אותה) וגם לא ההוצאה (שהיא כמה שעלה לבנות ואת הגדר – הכל לפי מה
שגדר).

תוספות אצלנו באמת מקשים מהסוגייה של היורד לשדה חבירו על הסוגייה שלנו, ומתריצים:

וא"ת מאי שנא משדה שאינה עשויה ליטע דאם נטעה חבירו שלא ברשות אמר
רב ושמואל בהשואל (בבא מציעא, קא ע"א) שמין לו וידו על התחתונה ואור"י
דשאני הכא דמצי א"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא ומ"מ דמי קנים בזול יהיב
ליה דאנן סהדי דאם היה מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם: (תוספות ד ע"ב ד"ה
דמי קנים).

כלומר היות שהיה אפשר לשכור שומר ולא לבנות גדר לא צריך לשלם את כל ההוצאה (שהיא
הכל לפי מה שגדר), אך בגלל שברור לנו שאם היה הניקף מוצא דרך לבנות כותל בזול כל כך
היה משלם ובונה הוא חייב לשלם למקיף דמי קנים בזול.

ומסביר ר' שמואל רוזובסקי (אות צו) שאי אפשר לחייב אדם לשלם על הנאות שהוא לא רוצה
בהם.

ה. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מקשה על בעל המאור כמה קושיות:

א. לפי בעל המאור הגדר שמדובר עליה היא בין השדה של הניקף לשדה של המקיף:

אמר הכותב יש לי להשיב א"כ היאך אמרו בפרק כיצד בב"ק הא רביעית מחייבין אותו ש"מ זה נהנה וזה אינו חסר חייב ואמרי' נמי התם לר' יוסי הא מקיף פטור ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור ואם הגדר בינו לבינו ומשום היזק ראייה היאך זה נהנה וזה אינו חסר והרי הוא מחסרו ומזיקו שלא גדר זה אלא מפני שהוא מזיקו (מלחמות ה' על הרי"ף, ב ע"ב מדפי הרי"ף).

במסכת בבא קמא (כ ע"ב) מנסים להוכיח ש"זה נהנה וזה לא חסר" משלם מהמשנה שלנו שאומרת שהניקף משלם למקיף. ולפי ההסבר של בעל המאור שהשדה היא היא בין המקיף לניקף, המקיף בנה את הגדר רק בגלל שיש את השדה של הניקף בתוך שדהו ולכן ברור שהוא חסר.

ב. לפי בעל המאור מדובר על מקום שיש בו מנהג, אז ברור שצריך לשלם לפי המנהג ולא רק דמי קנים בזול, ולכן שיטת חייא בר רב לא מובנת:

ועוד היאך אמר חייא בר רב דמי קנים בזול אם נהגו לגדור בכותל אבנים היאך יכול לומר לו אילו הודעתני מתחלה הייתי מביא קנים בזול כמו שפי' בעל המאור ז"ל והרי אילו הודיעו על כרחו היה מביא אבנים (מלחמות ה' על הרי"ף, ב ע"ב מדפי הרי"ף).

ג. הגמרא במסכת בבא קמא דוחה את הראיה ממשנתינו ואומרת: "שאני התם דקגרמת לי היקיפא יתירא", כלומר המקיף כן חסר כי בגלל שדהו של הניקף, המקיף בנה גדר ארוכה יותר.

אם כן מהו זה שאמרו את קא גרמת לי הקיפא יתירא היה לו לומר את קא גרמת לי (מלחמות ה' על הרי"ף, ב ע"ב מדפי הרי"ף).

ולפי בעל המאור, גדר המקיף אינה רק ארוכה יותר בגלל הניקף אלא היא נבנתה רק בגלל הניקף.

לכן הרמב"ן (וגם תוספות במסכת בבא קמא קא ע"א) מסביר שהמקרה הוא שלמקיף יש שדות מסביב לכל השדה של הניקף, והמקיף הקיף את כל שדותיו בגדר חיצונית, וממילא גם הפנימית מוגנת מבעלי חיים שיכנסו לשדותיו בזכות הגדר החיצונית. ולכן עקרונית במקרה

זה תקף הכלל "זה נהנה וזה לא חסר" – כי הניקף מרוויח רק ממילא גדר, אבל באמת המקיף צריך לבנות גדר יותר ארוכה בגלל השדה הפנימי, והניקף לא יכול לטעון שממילא הייתי בונה גדר פנימית ביני לבין שדות המקיף ולכן ממילא הגדר החיצונית לא מועילה לי, כי מדובר פה כשאין מנהג לבנות ולכן מן הסתם הוא לא היה בונה והוא מרוויח מהגדר החיצונית.

אך אם המקיף עשה רק את שלושת המחיצות הראשונות הוא פטור כי ברור שזה להנאת עצמו ולא לצורך הניקף או על דעת שהניקף ישלם לו. ולכן זה לא דומה ליורד לשדה חבירו, ששם היורד נוטע על דעת כך שבעל השדה ישלם לו, ופה מוכח שזה להנאת עצמו. וכיוון שהמקיף עשה את הגדר להנאת עצמו, הוא מוחל לניקף על התשלום. לעומת זאת לר' יוסי למרות שהמקיף נהנה הוא לא מוחל לניקף.

בעל המאור עצמו מעלה את הקושיה מבבא קמא אך כותב שבאמת הסוגיות חלוקות ולכן אין צורך ליישב ביניהם.



יג. ועשית הישר והטוב

(סוכם על ידי לוי יצחק יעקב)

- א. ועשית הישר והטוב
- ב. ארבעה לצלא ארבעה לצלא
- ב.1. שיטת רש"י
- ב.2. שיטת תוספות
- ג. כפייה לפני משורת הדין
- ד. על מי מוטל דינא דבר מצרא?
- ד.1. האפשרויות בהבנת הדין
- ד.2. שיטות הרמב"ם והמגיד משנה
- ד.3. שיטת התוספות
- ה. דין סברא
- ו. השלכות לימינו

א. ועשית הישר והטוב

הגמרא בבבא בתרא מספרת בעניין הציווי "ועשית הישר והטוב":

רונאי זבן ארעא אמיצרא דרבינא סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא
א"ל רב ספרא בריה דרב ייבא לרבינא אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה
לצללא: (בבא בתרא ה, ע"א).

הגמרא מספרת שרוניא קנה את השדה השכנה לשדו של רבינא, ורבינא רצה לקנות ממנו את השדה משום "דינא דבר מצרא", שנובע מהציווי "ועשית הישר והטוב". על פי דינא דבר מצרא, אדם שרוצה למכור את השדה שלו ילך קודם כל לשכניו כדי למכור להם, כי קניית השדה תועיל להם יותר ממה שיכולה להועיל שאר העולם, כיוון שהיא מגדילה להם את השדה. רב ספרא אמר לרבינא שלא יעשה זאת בגלל הטעם של "ארבעה לצלא ארבעה לצלא".

בפשט הציווי בתורה של "ועשית הישר והטוב" מדובר בציווי שכולל את כל המצוות, אבל אם כן נשאלת השאלה: מדוע צריך לכתוב בתורה ציווי שכולל את כל המצוות, הרי אנו מצווים בהן בכל מקרה?

ישנן שתי אפשרויות להסביר את הדין שבפסוק.

א. לחזק את קיום המצוות.

ב. התורה אומרת לנו שיש דברים שעלינו לעשות, שהם מעבר לקיום תרי"ג מצוות בלבד.

לפי האפשרות הראשונה שהפסוק מגיע רק כדי לחזק את המצוות, יוצא שהפסוק של "ועשית הישר והטוב" קשור לפסוק שלפניו, המדבר על שמירת כל המצוות:

שְׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְעֲדֹתֵי וְחֻקֵּי אֲשֶׁר צִוְּךָ: וְעֲשִׂיתָ הַיֵּשֶׁר
וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ה' לְמַעַן יִיטֵב לְךָ וּבָאתָ וְיִרְשָׁתָּ אֶת הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נִשְׁפַּע ה'
לְאַבְתָּיךָ: (דברים, ו, יז-יח).

לעומת זאת, לפי האפשרות השנייה יוצא שהפסוק לא קשור לפסוק שלפניו.

לשתי האפשרויות יש בעיה בהבנת הפסוק: הבעיה באפשרות הראשונה היא, מדוע צריך חיזוק לקיום המצוות, האם התורה צריכה חיזוק לדבריה?

הבעיה באפשרות השנייה היא, שאם נסביר כך את הפסוק, "ועשית הישר והטוב" הוא דין שלא דין דאורייתא.

הרמב"ן על התורה כותב:

“ועשית הישר והטוב בעיני ה'” – על דרך הפשט יאמר תשמרו מצות השם ועדותיו וחקותיו ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד... ולרבותינו בזה מדרש יפה אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין (רמב"ן על התורה דברים, ו יח).

הרמב"ן מסביר, שעל פי הפשט הציווי בפסוק הוא כמו האפשרות הראשונה, של חיזוק שמירת המצוות. הוא מוסיף שעל פי הדרש, מדובר בציווי לבית דין לעשות פשרה ולבעלי הדין לנהוג לפנים משורת הדין.

ב. ארבעה לצלא ארבעה לצללא

ב.1. שיטת רש"י

רש"י מביא שלוש דרכים להסביר את הביטוי “ארבעה לצלא ארבעה לצללא”:

ארבעה לצלא וד' לצללא – אני שמעתי צלא רצען עני וצללא רצען עשיר וכך אמר לו ארבע ככרות צריכין לרצען עני למאכלות ביתו ליום כמו שצריכין לעשיר ואומר אני רוניא רצען היה ונותן עורות לעבדנין לעשות מהן מנעלין למוכרן בשוק ול"נ ד' לצלא ד' ככרות צריך לעבדן עני וד' לצללא כמו כן ד' לצורך עבדן עשיר (רש"י בבא בתרא, ה ע"א).

רש"י מביא שלוש אפשרויות:

א. האפשרות הראשונה שרש"י מביא היא שצלא הוא רצען (כלומר סנדלר) עני, וצללא הוא רצען עשיר. הביטוי “ארבעה לצלא ארבעה לצללא” אומר שגם עני וגם עשיר צריכים את אותה הכמות של אוכל ביום כדי לשבוע. רב ספרא התכוון לומר, שרוניא עני ואין לו איך להאכיל את בני ביתו, ולכן למרות שרבינא יכל לסלק אותו מהטעם של “ועשית הישר והטוב”, היה עליו לקיים בעצמו את הפסוק “ועשית הישר והטוב” ולהביא לרוניא העני את השדה כדי שתהיה לו אפשרות לפרנס את משפחתו.

ב. על פי האפשרות השנייה, צלא הוא עור וצללא הוא מעבד העור. רב ספרא התכוון לומר, שרוניא הוא רצען עני, ובארבעת המטבעות שהוא משלם למעבד העור הוא גם מוכר אותו,

וכך הוא לא מרוויח. כיוון שכך, תן לו את השדה כדי שיהיה לו עוד מקור פרנסה משום "ועשית הישר והטוב".

ג. גם על פי האפשרות השלישית, צלא הוא רצען עני וצללא הוא רצען עשיר. אלא שלפי האפשרות הזו, הביטוי אומר שגם עני וגם עשיר צריכים את אותה הכמות של אוכל ביום כדי לשבוע. רב ספרא התכוון לומר שגם לרוניא יש זכות ב"דינא דבר מצרא" כי הוא גם שכן של המוכר באותה המידה.

המשותף לשלושת הפירושים של רש"י ל"ארבעה לצלא ארבעה לצלא" הוא שרוניא הוא עני (או משול לעני) וצריך את השדה. יוצא לפי רש"י שהדיין אומר לרבינא להתפשר ולוותר לרוניא, ומכאן יוצא שהדיין יכול לחייב על דין "ועשית הישר והטוב".

ב.2. שיטת תוספות

תוספות מקשים על רש"י:

ארבעה לצלא כו'. לפירוש הקונטרס מקשה ר"ת [הא] אין מרחמים בדין... ואומר ר"ת דזבן ארעא אמיצרא דרבינא היינו אמיצר אותם שדות דאקפיה רבינא מארבע רוחות והיה רבינא מצרן מג' רוחות ורוניא מרוח אחת ואף על גב דאמר בהמקבל (בבא מציעא, קח ע"ב) הני ארבע בני מצרא דקדים חד מינייהו וזבן מאי דזבן זבן מ"מ סבר רבינא לסלוקי משום שהיה מצרן מג' צדדין ורוניא רק מרוח אחת א"ל רב ספרא אמרי אינשי ארבעה לצלא פירוש לעור גדול צריך ליתן לעבדן ד' זוזי וד' לצלא עור קטן כלומר צריך ליתן מן הקטן כמו מן הגדול שיש טורח בקטן כמו בגדול ה"נ מאי טעמא דינא דבר מצרא משום שיהיו כל שדותיו סמוכין שיוכל לחורשן בבת אחת ולכך הוא מצרן מרוח אחת כמו אתה מג' רוחות (תוספות בבא בתרא, ה ע"א).

תוספות מקשים מהכלל הידוע של "אין מרחמין בדין" (ומביאים קושיות נוספות), ולכן מביאים פירוש אחר: רבינא חשב שיש לו זכות גדולה יותר בשדה כיוון שהוא מקיף אותו משלש רוחות, לעומת רוניא שמקיף את השדה רק מרוח אחת. רב ספרא השיב לו שגם לעור גדול – צלא, וגם לעור קטן – צלא, יש אותו טורח ולכן העיבוד של שניהם עולה אותו מחיר.

ולכן, גם שכן שחולק רק צד אחד עם השדה מרויח משדה סמוכה כמו מי שמקיף את השדה משלשה צדדים.

נראה שתוספות סוברים שהדיין לא יכול לחייב על דין "ועשית הישר והטוב".

כמו כן, נראה שרש"י ותוספות נחלקו במשמעות הציווי "ועשית הישר והטוב". על פי רש"י, הציווי של "ועשית הישר והטוב" הוא שיש דברים שיש לעשות שהם מעבר לקיום תרי"ג מצוות בלבד, כלומר לפני משורת הדין. על פי תוספות הציווי הוא חיזוק של קיום המצוות, וזה לא קשור לויתור לפני משורת הדין, שבדברים כאלה אסור לדיין להחליט לעשות על דעת עצמו.

ג. כפייה לפני משורת הדין

הגמרא במסכת בבא מציעא מביאה סיפור על רב שפסק דין לפני משורת הדין:

רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא שקל לגלימיהו אתו אמרו לרב אמר ליה הב להו גלימיהו אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין (משלי ב, כ) למען תלך בדרך טובים יהיב להו גלימיהו אמרו ליה עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי אמר ליה זיל הב אגרייהו א"ל דינא הכי אמר ליה אין (משלי ב, כ) וארחות צדיקים תשמור (בבא מציעא, פג ע"א).

הגמרא מספרת על שני עובדים שרבה בר בר חנן שכר כדי שיעבירו לו חבית של יין ממקום למקום. אלא שבטעות הם שברו את חבית היין שהם סחבו בדרך, וכדי לשלם על הנזק של חבית היין בעל החבית לקח מהם את הגלימה שעליהם. אותם שני עובדים תבעו אותו בבית הדין ובקשו את הגלימה בחזרה, ובאמת רב פסק שרבה בר בר חנן צריך להחזיר להם את הגלימה. רבה בר בר חנן התפלא ולא הבין למה זה הדין, ורב ענה לו שעליו להחזיר כי כתוב: "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב, כ). אחר כך ביקשו אותם עובדים גם שכר על עבודתם, וגם אז חייב רב את רבה בר בר חנן להביא להם, ורבה בר בר חנן שוב התפלא שזה הדין, ורב ענה לו שזה בגלל שכתוב (בהמשך הפסוק) "וארחות צדיקים תשמור" (משלי ב, כ). ניתן להסביר שרב ורבה בר בר חנן חולקים במחלוקת של רש"י ותוספות: האם מחייבים על לפני משורת הדין (בגלל ועשית הישר והטוב) או לא.

המרדכי פוסק, על פי הגמרא הזו וסובר שכופים על לפנים משורת הדין למי שמסוגל לכך:

וכיון דחזינן דהוה כייפי להו הכי כדאיתא סוף פרק האומנין (בבא מציעא, פג ע"א) גם אנן כייפין למיעבד לפנים משורת הדין אם היכולת בידו לעשות (מרדכי על בבא מציעא, רנז).

המרדכי מסביר, שיש לכפות על לפנים משורת הדין על מי שמסוגל לכך.

ד. על מי מוטל דינא דבר מצרא?

ד.1. האפשרויות בהבנת הדין

על מי מוטל חיוב "דינא דבר מצרא": על המוכר, על הלוקח, או שזו זכות שווה לכל השכנים שיכולים לקנות ראשונים את הקרקע?

אם חיוב "דינא דבר מצרא" מוטל על המוכר, יוצא שאין שום הפסד לאף אדם במכירה (כי לפני המכירה יציע המוכר לשכן והוא יקנה אם הוא רוצה). אך אם הדין מוטל על הקונה, הקונה יפסיד את הקרקע אם השכן יתבע אותה אחרי שקנה. וכן אם הדין הוא זכות של כל השכנים, שכן שלא קנה מפסיד את זכותו על רכישת השדה.

אם "דינא דבר מצרא" מוטל על המוכר, אז נלמד גם לדין של "ועשית הישר והטוב" שמדובר רק במקרה שאין הפסד ממון למוכר, אבל אם יש הפסד ממון, המוכר לא מחויב למכור רק לשכן.

אבל אם "דינא דבר מצרא" חל על הקונה או השכן, אז נלמד גם לדין "ועשית הישר והטוב" שהוא חל גם כשיש הפסד ממון למוכר כי הדין לא מכוון אליו.

ד.2. שיטות הרמב"ם והמגיד משנה

הרמב"ם סובר ש"דינא דבר מצרא" הוא חובה על הלוקח, ומזה כותב שלוש הלכות:

היו בני המצר רבים כולם זוכים בזו השדה הנמכרת והיא ביניהם לפי מנינם ונותנין מן הדמים ללוקח אבל אם קדם אחד מהן וסלק את הלוקח זכה בה לבדו הואיל והוא בן המצר (רמב"ם הלכות שכנים יב, ה).

א. כלומר, אם הלוקח רוצה להחזיר את הקרקע, הוא צריך למכור לכל ארבעת השכנים והם יתחלקו (כמובן בהנחה שהם רוצים את הקרקע).

ב. בנוסף, אם אחד השכנים קדם וקנה הוא לא מחזירים את החצר כדי שגם שאר השכנים יוכלו לקנות.

ג. המוכר יכול למכור למי שהוא רוצה.

המגיד משנה לעומת זאת כותב שזו זכות של כל השכנים. ויוצא מזה שני הלכות:

א. למי שיש קרקע גדולה יותר אז הוא בר מצרא עם זכות גדולה יותר (לרמב"ם לא משנה גודל הקרקע).

ב. המגיד משנה מסביר שכוונת הגמרא במסכת בבא מציעא היא שבן המצר צריך להתחלק עם כולם (והם כמובן ישלמו לו על הקרקע שהם מקבלים), זאת בניגוד לרמב"ם שהבין את הגמרא שם כמתייחסת לאדם זר שבא לקנות ולא לאחד מבעלי המצר.

הני ארבעה בני מצרני דקדים חד מינייהו וזבין זביניה זביני ואי אתו כולהו בהדי הדדי פלגי לה בקרנזול... אבל שאר המפרשים ז"ל פירשו שבן המצר הוא הלוקח הראשון (**מגיד משנה** הלכות שכנים יב, ה).

ד. שיטת התוספות

הגמרא במסכת בבא מציעא (קח ע"א) מספרת שפעם הפרסים הפקירו את השדות של המדינה וכל מי שרצה היה יכול לתפוס קרקע, אלא שהוא יצטרך לשלם עליה מסים. על בסיס הסיפור הזה יש מחלוקת בין רב יהודה, רב נחמן ונהרדעי מה הדין באדם שתפס קרקע בין שני אחים או שותפים:

אמר רב יהודה אמר רב האי מאן דאחזיק ביני אחי וביני שותפי חציפא הוי סלוקי לא מסלקינן ליה ורב נחמן אמר נמי מסלקינן ואי משום דינא דבר מצרא לא מסלקינן ליה נהרדעי אמרי אפילו משום דינא דבר מצרא מסלקינן ליה משום שנאמר (דברים ו, יח) ועשית הישר והטוב בעיני ה': (**בבא מציעא** קח, ע"א).

לדעת רב יהודה, אמנם אותו אדם הוא חצוף, אבל לא מסלקים אותו משם. לדעת רב נחמן, מסלקים את אותו אדם, אבל אם באים לסלק אותו מכח "דינא דבר מצרא", אז הוא לא מסתלק. לדעת נהרדעי, מסלקים את אותו אדם גם בגלל "דינא דבר מצרא". על רב נחמן נשאלת השאלה, אם הוא סובר שניתן לסלק אדם בגלל שתפס קרקע בניגוד לדין, למה שלא נסלק את אותו אדם בגלל "דינא דבר מצרא" כמו שאמרו נהרדעי?

א. רש"י מסביר:

לא מסלקינן ליה – דלא איכפת לן לדינא דבר מצרא כלל: (רש"י בבא מציעא קח ע"א).

רש"י מסביר שלדעת רב נחמן דינא דבר מצרא לא מחייב, (ייתכן שהוא בגדר עצה טובה), ולכן לא נסלק בגללו אדם מקרקע.

ב. התוספות דוחים את רש"י ומציעים תירוץ אחר:

לרב נחמן דוקא ביני אחי מסלקינן ליה שעשה יותר מדאי שלא כהוגן להחזיק ביני אחי אבל משום מצרנות לא מסלקינן ליה דלא שייך כאן ועשית הישר והטוב כיון שיוכלו לקבל מן המלך ולא חשו אבל במכר מודים הם כ"ע דשייך דינא דבר מצרא דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה דמצרן שהיו הבעלים רוצים למכור (תוספות בבא מציעא קח, ע"א).

התוספות מסבירים ש"דינא דבר מצרא", בניגוד לדין החזקת קרקע בין אחים, קיים רק במקרה של מכירה, ופה אין מוכר, ולכן, אם הם לא היו אחים, הם לא היו מסלקים אותו (וכיוון שהמצרנים היו יכולים לקנות בעצמם לפני אותו אדם, אין פה את הדין הזה). אבל כמובן שרב נחמן סובר את הדין של "דינא דבר מצרא".

אם כן נראה שלפי התוספות דינא דבר מצרא מוטל על המוכר.

ה. דין סברא

במסכת ברכות מובא:

אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה (ברכות, לה ע"א).

הגמרא אומרת שאסור לאכול בלי לברך בגלל הסברא שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה. **הפני יהושע** כותב:

משמע מלשון כל הפוסקים דלפום הך מסקנא דהכא, כל ברכת הנהנין הן מדרבנן... לכאורה יש לתמוה דהא בכל הש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא ואדרבה מקשה הש"ס הא למה לי קרא סברא הוא (**פני יהושע ברכות**, לה ע"א).

הפני יהושע מסביר שהתוקף של הסברא היא מדאורייתא, ומוכיח מזה שהגמרא אומרת בהמשך "למה לי קרא? סברא הוא".

הצל"ח (הנודע ביהודה) חולק עליו:

ומה שכתב הגאון בעל פ"י דכיון דמסיק דסברה הוא ממילא הוא מן התורה דהרי אשכחן שאמרו הא למה לי קרא סברה הוא ש"מ שסברה מועיל כמו קרא אומר אני שזה שייך רק בדין מן הדינים... שבאלו המקומות מקשה הגמרא קרא ל"ל סברה הוא אבל לומר על דבר שהוא מסברה שהוא חשוב מצוה דאורייתא זה לא שמענו (**צל"ח ברכות**, לה ע"א).

הצל"ח מסביר שסברא היא דאורייתא רק בהרחבה של דין קיים אבל לא ביצירה של דין חדש שתוקפו יהיה מדרבנן. בדיני חושן משפט, כתוב "ועשית הישר והטוב", ולכן לסברא תהיה תוקף של דאורייתא, אבל בברכות, לסברא תהיה תוקף של דרבנן.

ו. השלכות לימינו

האם בימינו, תהיה אפשרות לשופטים לחייב אנשים לשלם לפנים משורת הדין?

השופט אלון, כתב בפסק דין שחברה תפצה אדם פרטי עני לפנים משורת הדין. הרבה יצאו עליו בגלל פסק הדין הזה, כי כך הכללים ישרו. אם כל דיין יחליט מתי שהוא רוצה לפסוק לפנים משורת הדין, לא יהיה לזה גבול, והדין עצמו ייטשטש. בנוסף, אין לשופט רשות לחנך את העם, אלא רק לפסוק להם את הדין.

יג. ועשית הישר והטוב

זה ההבדל בין המשפט היהודי למשפט היום. שופט יהודי הוא מנהיג, עושה מהלכים
חינוכיים. אבל היום זה לא שייך, כי אין לשופטים אישור מה' לחנך אלא רק לשפוט.



יד. כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר

(סוכם על ידי ישי ון דייק)

א. המשנה

א.1. הסבר דברי המשנה

א.2. ניסוח המשנה

א.3. יסוד הכפייה

א.4. מי הם אותם טובי העיר?

א.5. השלכות בהבנת יסוד הכפייה

ב. מחלוקת תנא קמא ורשב"ג

ב.1. הסבר דברי המשנה והגמרא

ב.2. הבנת פרטי המחלוקת ביניהם

ב.3. מהו שורש המחלוקת בין תנא קמא לרשב"ג?

ג. המעשה של אליהו ואותו חסיד

ג.1. הסבר דברי הגמרא

ג.2. על מה כופים?

ד. עוד עניין במניעת העניים מלהיכנס

א. המשנה

א.1. הסבר דברי המשנה

נאמר במשנה:

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר, רבן גמליאל אומר לא כל החצרות ראויות לבית שער (בבא בתרא, ז ע"ב).

ומסביר רש"י:

להיות שומר הפתח יושב שם בצל ומרחיק את בני רשות הרבים מלהציץ בחצר (רש"י בבא בתרא, ז ע"ב).

מבואר בדברי המשנה שישנה מחלוקת תנאים בין תנא קמא לרבן גמליאל במקרה בו בני החצר מעוניינים לבנות בית שער לחצרם, שעל פי רש"י מטרתו לשמש בית לשומר אשר ירחיק את בני רשות הרבים מלהציץ בחצר, אולם אחד מבני החצר אינו מעוניין להשתתף בהוצאות הבנייה: תנא קמא סובר שבני הדחצר כופים אותו להשתתף בבניית בית השער באופן גורף, וכנגדו סובר רבן גמליאל שאין חיוב מוחלט על בניית בית שער בכל חצר, אלא שיש חצרות שראויות לבית שער ויש שאינן ראויות (ודבריו מתפרשים בגמרא).

א.2. ניסוח המשנה

ראשית, יש לדון בניסוח המשנה. במשנה הראשונה בפרק (בדף ב ע"א) בדין כפיית השותפים על החיוב בהיזק ראייה כתוב 'וכן בגינה... מחייבין אותו'. ואילו כאן, במשנה המדברת על בית שער, לא כתוב שמחייבין, אלא שכופין. ויש לשאול מה ההבדל בין שני המקרים?

ניתן לומר, שבמשניות הראשונות מדובר על דיני היזק ראייה, דהיינו, שאדם נמצא במצב בו הוא גורם לחברו היזק בראייתו. במצב כזה לאותו אדם יש חוב כלפי חברו, אסור לו להזיק אותו ולכן הוא חייב מצדו למנוע את ההיזק, ולכן נאמר שמחייבין אותו. לעומת זאת במשנתנו מדובר על היזק חיצוני, כלומר בן החצר כלל לא מזיק לחברו לחצר שהרי ההיזק הוא בכלל מבני הרבים שנכנסים לחצר, וכיוון שהחיוב הוא חיצוני איך ניתן לחייב את בן החצר שלא גורם שום היזק, מכח מה הוא מתחייב? ולכן כאן נאמר שכופין אותו.

א.3. יסוד הכפייה

ויש לשאול כיצד ניתן לכפות אותו, שהרי הוא כלל לא המזיק, ואם כן כאשר אותו אדם לא מעוניין להשתתף בבית השער למה שנכפה אותו?

ניתן להציע מספר אפשרויות ביסוד כפיה זו:

אפשרות א' – בית שאין לחצרו בית שער הוא בית פחות מוגן, וכתוצאה מכך הערך שלו נמוך באופן יחסי. לעומת זאת, בית שיש לחצרו בית שער הוא בית מוגן יותר, וכתוצאה מכך ערכו עולה. ולכן, במקרה הזה נוצר מצב של 'זה נהנה וזה לא חסר', ולכן ניתן יהיה לכפות אותו.

אפשרות ב' – כאשר יש חורבן לממון חברי אני מצווה למנוע דבר זה, יש לי מצווה למנוע את הפסד ממונו, אמנם אני מצווה להוציא ממוני על מנת לעזור לו, אך בנוסף, סוף דבר אותו אדם כן ינהנה מבית השער, שכן גם אם הוא אינו מעוניין בו, אם הוא ישנו יש לו הנאה ממנו, ולכן נחייב אותו אף להוציא על כך מממונו מצירוף של שניהם – החובה למנוע חורבן לממון חברי, ובנוסף העובדה כי סוף סוף גם הוא נהנה מהצבת בית השער.

אפשרות ג' – הרמב"ם כותב:

חצר השותפין כל אחד מהן כופה את חברו לעשות לה בית שער ודלת (רמב"ם הלכות שכנים ה, ו).

כלומר שלפי הרמב"ם יסוד הכפיה הוא מכוח השותפות.

הרמ"א פוסק:

בני העיר בענייני העיר כשותפין (שולחן ערוך חושן משפט קעו, כה).

גם מדברי הרמ"א נראה שהיסוד בכפיה הוא מכוח שותפות, שכן בגלל שותפותם בצרכי החצר הם שותפים באופן כללי.

בנוסף, המאירי כותב:

יד. כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר

אחד מבני החצר שלא רצה לסייע בני החצר לבנות בחצר בית שער להיות שומר יושב שם... חבריו כופין אותו ואף אחד מהם כופה את חבריו בכך (מאירי על בבא בתרא, ז ע"ב).

המאירי במשנתנו מחדש שאף אדם אחד כופה את כולם לבנות. כלומר, כל אחד מבני החצר מוגדר כשותף, וכיוון שהוא מוגדר כשותף הוא יכול לתבוע את ענייניו ההכרחיים וצרכיו הבסיסיים בחצר המשותפת.

היוצא מכך, הוא שכשיש צורך גדול לשותפים, גם אם אחד מהם או יותר לא זקוקים לו בכל זאת כופים אותם. (אפשרויות א, ב, ו-ג מקורם בקובץ שיעורים).

אפשרות ד' – המרדכי כותב:

...כמו גדולי הדור בכל מקום כמו שגדולי הדור הפקרום הפקר בכל מקום דימגדר מילתא ותקנתא כך טובי העיר הפקרום הפקר (מרדכי על בבא בתרא, רמז תפ).

כלומר, המרדכי מבין שיש מושג של 'טובי העיר' ודינם כגדולי הדור והפקרום הפקר, ולכן הם יכולים בעת הצורך להשתמש בממון העם, וממילא גם לחייב על הוצאת ממון.

אפשרות ה' – אפשרות נוספת בהבנת יסוד הכפיה היא כדברי הרמב"ם שכותב:

וכן כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול, או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם, אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור וכיוצ"ב אינו כופהו (שו"ת הרמב"ם, רעו).

כלומר, על פי הרמב"ם הגדר המאפשר לכפות הוא או מה שנהגו בני המדינה לעשות (כפי שכופין על המנהג בהיזק ראייה בדרך ב ע"א), או על חיותא, דהיינו דבר שהוא צורך גדול. לכן על 'ציור וכיור' אין כופים, כיוון שדברים אלה אינם בגדר הצורך הבסיסי והחיוני של בני העיר אלא תוספות, אמנם על בית שער כן כופים, כיוון שבית השער הוא צורך גדול לבני החצר.

א.4. מי הם אותם טובי העיר?

בעקבות דברי המרדכי, עלינו להבין: מיהם "טובי העיר"? יש בדבר כמה שיטות:

בשו"ת הרמב"ם מובא:

דע, שאומרם ז"ל שבעה טובי, שבעה פה לא דוקא, ואין הוא אלא היותר גדול שבריבוי המספר, כמו שנאמר שבע כחטאתיכם והחזיקו שבע נשים וטובי העיר (הם) תלמידי חכמים, אנשי תורה ואנשי מעשים טובים, ללמד: נאים דברים היוצאים מפי עושיהן. (שו"ת הרמב"ם, רעא).

בשו"ת הרשב"א מובא:

אותם היחידים הם טובי העיר, שהעמידו אותם הציבור עליהם על עניני הצבור מה שעשוי עשוי (שו"ת הרשב"א חלק ה, קכה).

כלומר, הרשב"א מבין שפרנסי העיר מוגדרים כאנשים חשובים שנבחרו על ידי העם להיות ממונים על עניני הציבור.

המאירי כותב:

טובי העיר שאמרנו הם אותם שרגילין לעשות כל צרכי צבור בלא מנוי... (מגילה דף כה ע"ב, ד"ה שבעה טובי העיר).

המאירי מבין שפרנסי העיר הם אלו שפועלים לטובת העיר, גם אם לא נבחרו לכך על ידי העם, בניגוד לרשב"א שהסביר שטובי העיר נבחרו על ידי הציבור.

הר"ן בדרשותיו כותב:

...תכלית מינוים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צודק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שסידור המדינה לא ישלם בזה לבדו, השלים ה' יתברך תיקונו במשפט המלך... שזה ההבדל אשר בין השופט למלך, שהשופט יותר משועבד למשפטי התורה מהמלך. ומפני זה הזהיר המלך וציווהו שיהא לו ספר תורה (דרשות הר"ן, דרשה יא).

הר"ן מבין שישנן שתי מערכות משפט – משפט הסנהדרין, דהיינו המשפט התורני, ומשפט המלך, המשפט האזרחי. ולכן יש למלך שני ספרי תורה – אחד בשביל דיני התורה, והשני

יד. כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר

שלא יסור לבבו כתוצאה מסמכותו האזרחית רבת החשיבות אשר יכולה להסיר דרכו מדרך הישר.

לעומתו, הרב קוק כותב:

התורה והממלכה, בישראל קשורים זה עם זה קשר בל ינתק. המלך בשבתו על כסא ממלכתו, כתב לו את ספר התורה המיוחד לו, כמשנה התורה, כתיבה מיוחדת בתור מלך מושל על העם ומנהיג את החיים החברותיים של הכלל... כח ממלכתי נגזר מעצם היסוד שבקדושה מוכן הוא בעומק נשמת ישראל הכללית (מאמרי הראי"ה, ממלכת כהנים).

הרב קוק מסביר שספר התורה השני נועד בכדי להדגיש שמקור סמכותו של המלך נובעת אף היא מן התורה.

נראה שכיום, כשאין מלוכה, הסמכות האזרחית חוזרת לעם שבוחר את נציגיו – טובי העיר, כאשר הם בעלי הסמכות לכפות בעניינים השונים.

א.5. השלכות בהבנת יסוד הכפייה

לאפשרויות שמנינו לעיל בעניין יסוד הכפייה ישנן נפקא מינות רבות, ונעמוד על חלקן.

נפקא מינה ראשונה – האם כולם משלמים על בניית בית השער?

נראה שהתשובה לשאלה זו תלויה בהבנת יסוד הכפייה. אם הכפייה נובעת מדין שותפות (כמו שיטת הרמב"ם באפשרות ג'), או מדין חיותא וצורך גדול (כמו שיטת הרמב"ם באפשרות ה') וודאי שכולם ישתתפו בתשלום, כיוון שכולם שותפים זה לזה, או כיוון שישנו צורך גדול לכלל החצר. אך אם נבין שיסוד הכפייה נובע מההנאה הנגרמת לשותפי החצר (כאפשרות הראשונה), מי שלא מעוניין להשתתף ומוותר על ההנאה שתגרם לו על ידי בניית בית השער יהיה רשאי לא להשתתף. גם לפי אפשרות ד', שיסוד הכפייה הוא בטובי העיר, יכול להיות שטובי העיר תיקנו רק למי שנהנה מהדבר, וממילא מי שלא מעוניין ליהנות מבית השער לא יחוייב להשתתף.

נפקא מינה שנייה – על מה מחייבים? דהיינו, באילו תחומים יש כפייה ובאילו אין?

אם היסוד המחייב הוא חיותא, וודאי שרק על דברים שהם חיותא נחייב ותו לא, אמנם אם המחייב הוא ההנאה הנגרמת לדיירים אז נחייב על כל מה שנהנה ולא רק על צורך בסיסי (ובשאר האפשרויות יש לדון במרחב החיוב).

ב. מחלוקת תנא קמא ורשב"ג

ב.1. הסבר דברי המשנה והגמרא

מובא במשנה:

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר, רבן גמליאל אומר לא כל החצרות ראויות לבית שער. כופין אותו לבנות לעיר חומה דלתיים ובריה, רשב"ג אומר לא כל העיירות ראויות לחומה (בבא בתרא, ז ע"ב).

ומבואר בגמרא:

תניא רשב"ג אומר לא כל החצרות ראויות לבית שער, אלא חצר הסמוכה לרה"ר ראויה לבית שער ושאינה סמוכה לרה"ר אינה ראויה לבית שער. ורבנן – זימנין דדחקי בני רשות הרבים ועיילו ואתו (בבא בתרא, ז ע"ב).

כלומר, תנא קמא ורשב"ג נחלקו בשתי מחלוקות ביחס לכפיית בני העיר או בני החצר:

האחת – תנא קמא סובר שמחייבים בית שער על כל חצר, כיוון שלפעמים בני רשות הרבים נכנסים אליה, ורשב"ג סובר שיש קריטריון מסויים של סמיכות לרשות הרבים שמחייב בית שער

מחלוקת שנייה – תנא קמא סובר שמחייבים בבניית חומה כל עיר ועיר, ורשב"ג סובר שרק עיר הסמוכה לגבול חייבת בחומה.

ב.2. הבנת פרטי המחלוקת ביניהם

ממה שרשב"ג חולק לגבי חצר בעניין בית שער, משמע שהוא מסכים לגבי החיוב של דלת, שכן הוא אומר "לא כל החצרות ראויות לבית שער", ומשמע שלעניין דלת אין כלל מחלוקת. ובעניין זה מצינו מחלוקת ראשונים:

יד. כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר

רש"י (ד"ה ודלת) כותב: "לשער החצר לנועלו". משמע שרש"י מבין שהחיוב על דלת הוא כדי שיוכלו לנועול את החצר בשביל שלא יכנסו גנבים פנימה.

התוספות כותבים:

ואע"ג דלקמן משמע דאירי בחצר שאינה סמוכה לרה"ר מ"מ איכא היזקא דרבים דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם כדאמרי' לקמן ורשב"ג אע"ג דלית ליה האי טעמא דזימנין דדחקי רבים מ"מ מרחוק יכולין לראות לפנים ולכך לא פליג אלא אבית שער אבל בדלת מודה דכופין אותו לבנות (תוספות בבא בתרא, ב ע"ב).

כלומר, למרות שרשב"ג חולק בעניין בית שער וסובר שרק במקום שנכנסים הרבים לשם ממש, ובמקום שלא נכנסים אליו בתדירות אין חיוב על בית שער, מכל מקום יכולים בני רשות הרבים לראות מרחוק את החצר ולכך צריך דלת שתמנע מהרבים לראות, ולכן לגבי חיוב הדלת גם רשב"ג מודה שיש חיוב.

ב.3. מהו שורש המחלוקת בין תנא קמא לרשב"ג?

ניתן להציע שתי אפשרויות:

אפשרות א' – המחלוקת היא כמותית, דהיינו האם היזק של 'זימנין', כלומר היזק שאינו תדיר מספיק בכדי לחייב בבניית בית שער – תנא קמא סובר שזמנין מספיק בכדי לחייב, ורשב"ג סובר שצריך היזק תדיר.

אפשרות ב' – המחלוקת היא עקרונית, בשאלה האם מחייבים על המנהג כאשר אין צורך גדול כבדרך כלל, כאשר במקרה של המשנה מנהג המקום הוא לחייב גם על מקרה בו נכנסים באופן שאינו תדיר, והוא אינו מוגדר כצורך גדול. תנא קמא אומר שהמנהג מחייב למרות שאין צורך גדול, ולעומתו רשב"ג סובר שמנהג המקום אינו מחייב במקום שאין צורך גדול.

הרמב"ם (שהובא לעיל) פסק שכופים רק על צורך גדול או על מה שנהגו. וודאי שהרמב"ם סובר כאפשרות השנייה שהועלתה, שכאשר אין צורך גדול או מנהג אין כלל סמכות לכפות.

ישנה נפקא מינה בין האפשרויות – האם אין חיוב כאשר לאחד מבני החצר יש צורך גדול לא לבנות בית שער (כמו הסיפור בגמרא לגבי החסיד שאלהו הגיע אליו המובא לקמן), לדעת תנא קמא?

אם החיוב הוא משום מנהג, בכל מקרה המנהג מחייב וכופים אותו. אולם אם המחלוקת היא מחלוקת כמותית, כאשר אותה בנייה איננה בגדר של צורך גדול והוא לא רוצה בכך לא ניתן יהיה לחייב.

ג. המעשה של אליהו ואותו חסיד

ג.1. הסבר דברי הגמרא

בגמרא מובא הסיפור של אליהו ואותו חסיד לגבי בניית בית השער:

למימרא דבית שער מעליותא היא והא ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה עבר בית שער ותו לא משתעי בהדיה לא קשיא הא מגואי הא מבראי ואי בעית אימא הא והא מבראי ולא קשיא הא דאית ליה דלת הא דלית ליה דלת אבע"א הא והא דאית ליה דלת ולא קשיא הא דאית ליה פותחת הא דלית ליה פותחת אי בעית אימא הא והא דאית ליה פותחת ולא קשיא הא דפותחת דידיה מגואי הא דפותחת דידיה מבראי (בבא בתרא, ז ע"ב).

כלומר, הגמרא מבינה מהמשנה שבית שער זה דבר חיובי והגיוני, ועל כך שואלת ממעשה בחסיד אחד שאלהו הנביא היה רגיל לבוא אליו כל יום, כאשר יום אחד בנה אותו אדם בית שער, ומאז אליהו פסק מלבוא אליו. אם כן, נראה שבית שער זהו דבר שלילי, ולא כמו שמובן בפשטות מדברי המשנה? ועל כך עונה הגמרא שישנם סוגים שונים של בתי שער, חלקם חיוביים (כגון בלי דלת, או בלי פותחת) וחלקם שליליים (כגון עם דלת, או עם פותחת), ואכן דברי המשנה מוסבים על הסוגים החיוביים של בית שער, בעוד שאותו חסיד שהיה נפגש עם אליהו בנה בית שער מהסוג השלילי.

ג.2. על מה כופים ?

לאור סיפור זה, יש לדון בוויכוח בין החסיד לאליהו בעניין בניית בית השער. על מנת להבין וויכוח זה נקדים בשאלה אחרת – מתי ניתן לכפות ומתי לא? כלומר, האם ניתן לכפות גם על איסור (כגון לשלם לגנן שיעבוד בחצר בשנת שמיטה)?

באיסור גמור, נראה בפשטות שלא. אמנם יש לעיין מה יהיה הדין כאשר המנהג הוא נגד מידת חסידות של אחד הדיירים (כגון אותו חסיד).

החזון אי"ש כותב על כך:

ואפשר דאי לאו ההיא עובדא יש לומר שאין אדם חייב לסבול היזק ראייה מפני טובת העניים ואין זו מחוב הצדקה, ואף דבלא דלת ופוחתת מבפנים אין הפסד לעניים, מ"מ אם טובת בעה"ב בפוחתת מבפנים אינו חייב להמנע בשביל עניים, וזו היתה דעתו של ההוא חסידא, אבל אליהו הורה לו שממדת חסידות שלא לעשות ב"ש (חזון אי"ש חושן משפט, בבא בתרא ז ע"ב).

החזון אי"ש מציע שישנן שתי אפשרויות בהבנת הגמרא:

א. אדם לא צריך לסבול היזק ראייה רק בגלל מידת חסידות.

ב. דווקא במצבי סבל נמדדת מידת החסידות של האדם, שהוא מוכן אפילו לסבול אבל ייצמד למידה.

החזון איש מסביר שזה בדיוק הוויכוח בין החסיד לאליהו: החסיד סבר שבשביל מידת חסידות אין צורך לסבול היזק ראייה, ואליהו סבר שכאן בדיוק נמדדת מידת חסידותו, וכיוון שהחסיד בנה את בית השער אליהו הפסיק להתגלות אליו.

מה יהיה כאשר אדם נוהג לא להסתכל במראה (שזו מידת חסידות המבוארת בשולחן ערוך)? ישנן שלשה אפשרויות:

א. הוא יצטרך לשלם כיוון שזו רק מידת חסידות.

ב. הוא לא יצטרך לשלם, אך מאידך לא נכפה את כולם לא לבנות את המראה בגלל מידת חסידותו.

ג. ניתן אף לכפות את כולם לא לבנות את המראה מכוח מידת חסידותו.

בגמרא משמע שהוא מסוגל לכפות את כולם על מידת החסידות, שכן הגמרא מקשה מכוח אותו סיפור שלכאורה אין לבנות בית שער כאשר הדבר עומד כנגד מידת חסידותו. אך בגמרא גם מועלה פתרון ביניים המאפשר מצד אחד לבנות בית שער, ומאידך העניינים כן יוכלו להתקרב לחצר, ובכך ניתן גם למנוע את ההיזק וגם לשמור על מידת החסידות, ולכן אין להוכיח מהגמרא בענייננו.

ד. עוד עניין במניעת העניינים מלהיכנס

האם מניעה מהעניינים להגיע זאת רק מידת חסידות, או משהו מעבר?

השיטה מקובצת מביא את דברי הראב"ד:

...וראב"ד ז"ל פירש נראה לי מגואי לאו דרך חסידות הוא כי העני נמנע מליכנס בו מפני שנראה עליו כבית... (שיטה מקובצת על בבא בתרא, ז ע"ב).

הראב"ד מבין שלתת לעניינים להיכנס זוהי מידת חסידות.

המאירי כותב:

דוקא בשאין בה נדנוד עבירה כלל, הא יש בה נדנוד עבירה והוא שעשויה בדרך שהעניינים אין יכולים לכנס להדיא וצועקים מבחוץ ואין קולן נשמע מפני שהבית שער מפסיק את כולו, אין כופין זה את זה... ואדרבא אסור (מאירי בבא בתרא, ז ע"ב).

לעומת הראב"ד, המאירי מבין שבניית בית השער באופן שהעניינים לא יוכלו להיכנס יכולה להיות עבירה. לפי הראב"ד, שמדובר על מידת חסידות, גם במראה הוא לא יצטרך להשתתף, שכן זוהי מידת חסידות (ואף שבגמרא דחינו את הראיה כי יש דרך לפתור את המצב בלי להימנע מלבנות, מכל מקום רואים שחל שינוי באופן החיוב בשביל החסיד, כגון 'הא מגואי הא מבראי וכו' ואם כן, מתייחסים למידת החסידות). לעומת זאת, לשיטת המאירי שמדובר

יד. כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר

בעבירה, מה שבגמרא מחפשים פתרון לעניים זה רק כדי למנוע עבירה, אמנם למידת חסידות כלל אין יחס בגמרא, ולכן משמע שיכפו אותו כנגד מידת חסידותו.



טו. קירוב בתים

(סוכם על ידי איתן פרידמן וינון קרוב)

א. הסוגיה בגמרא

ב. היחס בין שתי הלישנות:

ג. שיטת הרמב"ם

ד. שיטת הרא"ש

ה. שיטת התוספות

ו. שיטת היד רמה

ז. הדין בחצר

ח. החתם סופר

א. הסוגיה בגמרא

המשנה אומרת שבני העיר שרוצים לבנות לעיר חומה דלתיים ובריה כופין את כולם לשלם:

כופין אותו לבנות לעיר חומה דלתיים ובריה (כבא בתרא, פ"א מ"ה).

מסופר בגמרא שרבי אליעזר שואל את רבי יוחנן שאלה. ישנן שתי לישנות לגבי מה הוא שואל ומה המסקנה:

בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן כשהן גובין לפי נפשות גובין או דילמא לפי שבח ממון גובין אמר ליה לפי ממון גובין ואלעזר בני קבע בה מסמרות איכא דאמרי בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן כשהן גובין לפי קירוב בתים הן גובין

או דילמא לפי ממון גובין אמר ליה לפי קירוב בתים הן גובין ואלעזר בני קבע
בה מסמרות (בבא בתרא, ז ע"א)

לפי הלישנה הראשונה הוא שאל אותו האם גובין תשלום בשווה מכולם על פי מספר אנשים,
או שמי שיש לו יותר כסף משלם יותר כי החומה מגינה לו על יותר כסף, רבי יוחנן פסק
שהולכים לפי רוב כסף. לעומת זאת, הלישנה השנייה אומרת שהוא שאל אותו האם מי שקרוב
יותר לחומה ישלם יותר כי הוא יותר נהנה, או שמי שיש לו יותר כסף ישלם יותר, רבי יוחנן
פסק לפי קירוב לחומה.

אפשר היה לומר שיש לגבות מהעשירים יותר משום חסד ומכך שהגמרא לא כתבה זאת רואים
שהחסד לא אמור להיקבע בחוק.

ב. היחס בין שתי הלישנות

ישנם שתי אפשרויות להתייחס ליחס בין שתי הלישנות:

א. שתי הלישנות חולקות אחת על השנייה כלומר הלישנה הראשונה קובעת "לפי ממון
גובין" והלישנה השנייה חולקת ואומרת "לפי קירוב בתים הן גובין".

ב. הלישנה השנייה שואלת לגבי הפסיקה של הלישנה הראשונה. כלומר, הלישנה
הראשונה פסקה "לפי ממון גובין", הנאה, והלישנה השנייה שואלת לפי איזה הנאה, קירוב
בתים או רוב ממון. רבי יוחנן עונה "לפי קירוב בתים הן גובין".

ג. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פוסק:

כשהן גובין מאנשי העיר לבנות חומה גובין לפי קריבת הבתים מן החומה כל
הסמוך לחומה נותן יותר (רמב"ם הלכות שכנים ו, ד).

הרמב"ם פוסק שכשגובין כסף לבניית חומה ככל שאדם יותר קרוב לחומה כך הוא משלם
יותר. בעצם הרמב"ם פוסק כמו הלישנה השנייה לפי האפשרות ששתי הלישנות חולקות.

ד. שיטת הרא"ש

הרא"ש מביא את הר"י מיגאש, שאומר ששתי הלישנות לא חולקות, אלא ששניהן סוברות שגובים לפי ממון והלישנא השניה מפרשת שהכוונה בממון היא לפי קירוב בתים. וכמובן שבמקרה של שני בתים באותו מרחק יגבו לפי ממון, ובמקרה של בית מאוד קרוב אבל בלי ממון לא יגבו בכלל כי אין לו רוח מהחומה. מכאן למדנו שהממון הוא העיקר וגובים גם לפי קירוב בתים.

כתב ה"ר יוסף הלוי ז"ל אשתכח השתא בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא אין גובין לפי נפשות אלא לפי שבח ממון מיהו ללישנא בתרא טפויי הוא דמטפי דהא שבח ממון גובין אותו לפי קירוב בתים תדע שהרי אם יש שני בתים שוין כאחד כלום גובין מהן אלא לפי שבח ממון. וכן אם יש בית קרוב ואין בו ממון כלום וכי עולה על הדעת שגובין ממנו כלל כיון שאין בה ממון למאי חיישי' הא למדת דשבח ממון הוא עיקר ומאי לפי קירוב בתים דקאמר אף לפי קירוב בתים ומחלקין תחלה לפי הממון ואח"כ לפי קירוב בתים (רא"ש בבא בתרא, ז ע"א).

הסבר זה מתאים לאפשרות שהלישנה השנייה רק מסבירה את הלישנה הראשונה ולא חולקת עליה.

ה. שיטת התוספות

לפי קירוב בתים הן גובין – פירש ר"ת ונותנין עניים קרובים יותר מרחוקים וכן עשירים קרובים יותר מעשירים רחוקים אבל עשירים רחוקים נותנין יותר מעניים קרובים דלפי שבח ממון נמי הן גובין (תוספות בבא בתרא, ז ע"א ד"ה לפי קירוב בתים).

רבינו תם מפרש שהעניים הקרובים נותנים יותר מהעניים הרחוקים וגם שהעשירים הקרובים נותנים יותר מהעשירים הקרובים, אבל העשירים הרחוקים נותנים יותר מהעניים הקרובים כי גובים גם לפי ממון בנוסף לקירוב בתים. הסבר זה מתאים לאפשרות שהלישנה השנייה רק מפרשת את הלישנה הראשונה.

ההבדל בין הר"י מיגאש לתוספות הוא שלר"י מיגאש העיקר הוא הממון ובנוסף יש משמעות לקירוב בתים "הא למדת דשבח ממון הוא עיקר ומאי לפי קירוב בתים דקאמר אף לפי קירוב בתים" (רא"ש בבא בתרא, ז ע"א) ולתוספות העיקר זה קירוב בתים ובנוסף יש משמעות לממון "דלפי שבח ממון נמי הן גובין".

ו. שיטת היד רמה

וטעמא מאי גבינן לפי קירוב בתים, אילימא משום דמיקרבי להזיקא טפי ואינהו לקן ברישא... ועוד הא טעמייהו דרבנן גבי עיר שאינה סמוכה לספר דבעיא חומה משום דזימנין דמיתקרי ואתי גיאסא ועיילי טובא, ואם כן הא ודאי כי אתי גיאסא לאו לחד ביתא בלחוד עיילי ולא לבתי בראי בלחוד עיילי אלא כי עיילי לגואי גואי עיילי... אלא מסתברא דכי גבינן לקירוב בתים לאו משום קורבא דהזיקא... אלא היינו טעמא משום דבתי בראי דמקרבי לחומה גרמי להו לבני מתא הקיפא יתירא בבניין החומה,..... ונמצא שהבית הקרוב לחומה לפי מרחקו מן הטבור יתר מחבירו הוא גורם לעיר היקף מרובה יתר מחבירו..... הכא דלענין מעבד חומה לעיר לכתחילה מיקמי דליתי גייסא קמיירי דלא ברירא מילתא דהאי חומה עתידה לאגונה אממונא דשכיח השתא בהאי מתא משעת גביה ולא נמי משעת בנין, דאפשר דאדהכי והכי אתי גיאסא ולא הויא להו הצלה בהאי חומה, ואי נמי משתהי אפשר דמקמי דאתי גיאסא כלי ממונא דהאי ביתא דהוה נפיש ממוניה בשעת גבייה ומתרמי ממונא באידך דלא הוה ביה ממונא, ואמטול הכי ליכא למיחש לשבח ממון כלל (יד רמה בבא בתרא, אות עז).

היד רמה שואל: מה הטעם שגובים לפי קירוב בתים? ברור שלא משום שהם יותר קרובים להיזק בגלל שלוש סיבות:

א. ברור שלא משנה אם בית יותר קרוב מהשני באמה אחת.

ב. מדוע הגמרא לא כותבת מה נחשב בית רחוק ומה נחשב בית קרוב?

ג. זה לא נכון שהבתים הקרובים לחומה יותר קרובים להיזק כי כאשר גייס עולה על העיר הוא מגיע לכל העיר.

לכן היד רמה מביא טעם אחר לקירוב בתים – הטעם שהבתים הקרובים משלמים יותר הוא משום שהם גורמים לחומה להיות ארוכה יותר, והתושבים ישלמו לפי כמה שהבית רחוק מהנקודה שהיא מרכז העיר. הבתים הרחוקים יותר ממרכז העיר משלמים יותר כי הם גורמים לחומה להיות יותר ארוכה. וזה כל מה שקובע ולא ממון ולא נפשות.

המקום שבו הממון כן משנה הוא כאשר הממון שתיתן בטוח ישמור עליך מאיבוד ממון לדוגמא ליסטים שדורשים משיירה כסף, ואם לא ישלמו להם יקחו את כל הכסף. כי ההיזק של כל אחד אם לא ישלמו לליסטים הוא לפי כמות הממון שלו. אך במקרה שלנו של בניית חומה אי אפשר לדעת בכלל האם יבואו שודדים ואפילו אם יבואו אי אפשר לדעת האם העשיר ישאר עשיר והעני ישאר עני גם בשעת ההיזק ולכן הממון לא משנה.

ז. הדין בחצר

האם הגמרא שלנו מדברת גם על חצר?

הר"י מיגאש (בבא בתרא, ז ע"ב) אומר שכן אולם אין עוד התייחסויות אצל ראשונים אחרים בנושא.

ח. החתם סופר

החתם סופר כותב:

העשיר אומר לעני קח לך עבדים וירחצו במרחץ וקח לך זתים ובדו ועשה בבית והנה לפ"ז כיון שבני הקהלה דין שותפים יש להם ואפילו כל נשיהם זקנות א"א להם בלא מקוה לפ"א בשנה או בשמטה וכן בית חתנו' וכל כיוצא בזה וע"כ כופי' זא"ז לבנותו ומכיון שנבנה מן השותפי' אפי' כל הנשים ילדות וצריכי' למקוה תמיד וא' זקן ואינו צריך לא יכול לומר אתם משתמשי' בשלי בחנם ז"א כיון שהמקוה בשותפו' והרי המקוה לפניו לטבול בו אלא שאין אשתו צריכי' אומרי' לו כמו קח לך עבדים ועשה במרחץ וקח לך זתים ועשה בבית הבד וכן בבית הכסא כיון שע"כ צריך הוא לצורך אנשי ב"הכ ואפילו לא ידור שם א' קרוב לשם נמי יצטרכו השותפי' הללו לבנות בהכ"כ א"כ שוב יאמרו הקרובים הנה הפתח פתוח לפניכם ואם אתם רחוקי' ולא תוכלו לבא

לכאן מה לנו בכך קחו זיתים ועשו בבית הברד (שו"ת חתם סופר אורח חיים, קצ"ג ט"ז-י').

החתם סופר מביא את הגמרא (בבא בתרא, קעב ע"א) שאומרת ששני אחים אחד עשיר ואחד עני שירשו בית ברד ובית מרחץ, והעשיר משתמש יותר בבית מרחץ ובבית הברד, מכאן שזו שותפות הוגנת.

דבר בעיר שחלק מרוויחים ממנו יותר וחלק פחות כמו מקווה שהצעירות מרוויחות יותר והזקנות פחות וכולם משלמים עליו בשווה כי כולם שותפים באותה מידה.

לכאורה החת"ס סותר את סוגיתנו שמכיוון שהוא פוסק שהולכים לפי נפשות (כלומר שכל בן אדם משלם סכום שווה) וסוגיתנו לא פוסקת כך מכיוון שאפשרות זו לא קיימת בסוגיתנו שפוסקת שהולכים לפי ממון, לפי קירוב בתים או לפי שניהם אבל היא לא פוסקת שהולכים לפי נפשות (וגם החת"ס בכלל לא התייחס לסוגיתנו).

ולפי היד רמ"ה שאומר שבסוגיתנו מדובר על הגנה מהיזק (שהבית בעצם "מזיק" את העיר אז הוא צריך לשלם כסף כדי למנוע את ההיזק) אין קושיה כי מקווה זה דין שותפות שלא קשור לסוגיתנו שמדברת על הגנה מהיזק.

ואפשר לתרץ (לשאר שיטות הראשונים שלא אומרים שזה משום הגנה מהיזק אלא מדין שותפות ואז אין הבדל בין סוגיתנו לבין המקרה של החת"ס) שלגבי הנזקים שבאים מבחון מי שניזוק יותר ישלם יותר כיוון שהולכים לפי רווח ומי שניזוק יותר מרוויח יותר מהחומה אבל לגבי חיי קהילה שהם מבפנים הולכים לפי דין שותפות (נפשות, שבדיני שותפות משלמים לפי נפשות).



טז. רבנן לא צריכי נטירותא

(סוכם על ידי אלקנה פלהיימר ואלקנה פיקסלר)

א. הגמרא

ב. "רבנן לא צריכי נטירותא"

ג. יסוד הפטור

ד. מיהו תלמיד חכם?

ה. מתי חל הפטור על תלמידי חכמים?

ו. האם יש מיסים שתלמיד חכם חייב בהם?

ז. מה הדין כיום?

א. הגמרא

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן אמר ריש לקיש רבנן לא צריכי נטירותא דכתיב (תהלים קלט, יח) אספרם מחול ירבון אספרם למאן אילימא לצדיקים דנפישו מחלא השתא כולהו ישראל כתיב בהו (בראשית כב, יז) כחול אשר על שפת הים צדיקים עצמם מחול ירבון אלא הכי קאמר אספרם למעשיהם של צדיקים מחול ירבון וק"ו ומה חול שמועט מגין על הים מעשיהם של צדיקים שהם מרובים לא כל שכן שמגינים עליהם כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה מאי טעמא לא תימא ליה מהא (שיר השירים ח, י) אני חומה ושדי כמגדלות אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו ת"ח (בבא בתרא, ז ע"ב).

הגמרא מספרת שרצו להטיל על תלמידי חכמים מס השתתפות בבניית החומה, ואמר להם ריש לקיש, שחכמים לא צריכים שמירה. הוא לומד את זה מהפסוק "אספרם כחול ירבון" – אספור

את מעשי הצדיקים, שהם מרובים מהחול – כמו שהחול זה הגבול של הים שלא יעלה ויציף, כך מעשיהם של הצדיקים שומרים עליהם. לעומת זאת, רבי יוחנן למד זאת מהפסוק "אני חומה ושדי כמגדלות", ממנו דרש שתלמידי חכמים הם מגדלות המגינים באמצעות החומה – התורה.

ב. "רבנן לא צריכי נטירותא"

ישנן שתי אפשרויות להבנת הביטוי "רבנן לא צריכי נטירותא":

א. לימוד התורה של תלמידי החכמים מגן עליהם – "תורה מגנא ומצלא", ולכן הם לא צריכים שמירה.

ב. תלמידי החכמים צריכים שמירה, אלא הכוונה היא שהם לא צריכים להשתתף בשמירה, משום כבודם.

מכך יוצאות שלוש נפקא מינות:

א. על פי האפשרות שהם לא צריכים נטירותא כי יש משהו שמגן עליהם אז הפטור הוא רק ממיסי השמירה בלבד, אבל על פי האפשרות השנייה שהם פטורים מלשלם מפני כבודם ניתן לומר שתלמידי חכמים יהיו פטורים מכל המיסים.

ב. הרמב"ן כותב בחידושיו:

ונראה שאין תלמידי חכמים פטורים אלא כשהמלך מטיל על בני העיר ליתן כך וכך במעשר תבואתם... אבל אם אמר המלך ליתן כל א' וא' כסף גלגלתו, אין עמי הארץ פורעין בשביל תלמידי חכמים (חידושי הרמב"ן על בבא בתרא, ח ע"א).

הרמב"ן כותב שהפטור הוא רק ממיסים כלליים שעל הציבור, אבל במיסים שהוטלו על כל אחד ואחד – הם חייבים. לעומתו היד רמ"ה כותב בחידושיו:

כל מיני מסים וארנוניות ותשחורות בין קבועין בין שאינן קבועין אין תלמידי חכמים חייבים לסייע בהן את הצבור כל עיקר, ואפילו המס הקצוב על כל איש

ואיש בפני עצמו הרי הצבור חייבין לפרוע משלהן כדי המס הקצוב על תלמידי חכמים כדי לפטרן (יד רמ"ה על בבא בתרא, ח ע"א).

כלומר שתלמידי חכמים פטורים מכל המיסים וגם מס המוטל על כל אחד ואחד בפני עצמו על הציבור לשלם במקום תלמידי החכמים.

אם כן, יוצא שהמחלוקת קשורה לחקירה: לדעת הרמב"ן – התורה שומרת על תלמידי החכמים, ולכן פוטרת אותם במס כללי, אבל כאשר כבר הטילו עליו אישית את המס, אז התורה תחייב אותו לשלם על עצמו ולא שאחרים ישלמו עליו.

לעומת זאת, לשיטת היד רמ"ה – תלמידי חכמים לא צריכים להשתתף בשמירה בכלל, ולכן שאר הציבור ישלמו עליהם, גם כאשר זה מס פרטי על תלמידי החכמים הציבור ישלמו עבורם.

ג. בעיר שכל התושבים תלמידי חכמים:

לפי האפשרות שאומרת שהתורה מגינה על תלמידי החכמים, הם לא יצטרכו לבנות חומה, כי התורה שומרת עליהם בכל מקרה. לפי האפשרות שאומרת שתלמידי החכמים צריכים שמירה אבל פטורים משום כבודם, תלמידי חכמים כן יצטרכו לבנות חומה, כי אין ציבור שישתתף במקומם כי כל הציבור הוא תלמידי חכמים, ולכן תלמידי החכמים יחויבו לבנות בעצמם.

החזון איש פוסק בעניין הזה:

ואפשר דבעיר דכולהו רבנן כופין זה את זה לבנות חומה... ואפשר לפי זה דגם רבנן כופין את שאר בני העיר לבנות חומה (חזון איש, בבא בתרא ה, ח).

החזון איש מסביר שצריך לבנות חומה גם בעיר שכולה תלמידי חכמים, כיוון שאי אפשר לסמוך על הנס, ותלמידי החכמים צריכים שמירה. בנוסף, הוא כותב שתלמידי החכמים יכולים לכפות את בני העיר לבנות חומה, אף על פי שהם לא ישלמו עליה. נראה שהחזון איש סובר שכל הפטור שניתן לתלמידי חכמים הוא משום כבודם – כשיטת היד רמ"ה.

ג. יסוד הפטור

הרמב"ם בפירושו למשנה כותב:

וכן הקילה התורה מתלמידי חכמים חקי הארנוניות ואכסניות החיל וחקים המיוחדים בכל איש ואיש והם הנקראים כסף גלגולת יפרעו בעבורם הקהל וכן בנין החומות וכיוצא בהן ואפילו היה הת"ח בעל ממון לא יתחייב דבר מכל זה... וזהו דין תורה כמו שפטרה התורה מחצית השקל מן הכהנים (פירוש הרמב"ם למשנה אבות פ"ד, מ"ו).

הרמב"ם מסביר שהפטור הוא מדין תורה, כמו הפטור שפטרה התורה את הכהנים ממחצית השקל (התורה פטרה את הכהנים כי הם משלמים את חלקם בעבודת הקרבנות, או משום כבודם).

לכאורה, יש סתירה ברמב"ם: את פרק ו בהלכות תלמוד תורה הוא פותח במילים:

כל תלמיד חכם מצוה להדרו ואעל פי שאינו רבו... תלמידי חכמים אינם יוצאין בעצמן לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהן כדי שלא יתבזו בפני עמי הארץ (רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ו, הלכות א, י).

הרמב"ם אומר שיש מצוה לכבד כל תלמיד חכם, לכאורה כמו ההבנה השנייה שהבאנו, שהפטור הוא משום כבוד תלמידי חכמים.

לעומת זאת, בהלכות שכנים הרמב"ם אומר שלוקחים כל מה שצריך לשמירת העיר מכולם חוץ מתלמידי חכמים מפני שהתורה שומרתם:

כל הדברים שצריכין לשמירת העיר לוקחין מכל אנשי העיר ואפילו מן היתומים חוץ מתלמידי חכמים שאין ת"ח צריכין שמירה שהתורה שומרתם (רמב"ם הלכות שכנים ו, ו).

מפה נראה כמו ההבנה הראשונה – שהסיבה היא שהתורה שומרת עליהם.

יוצא שלדעת הרמב"ם ישנן שתי סיבות לפטור תלמידי חכמים ממיסים:

א. מיסי שמירה – משום שהתורה שומרת עליהם.

ב. שאר המיסים (צורכי העיר) – משום כבודם.

כלומר, יש כאן שלוש אפשרויות למה הם פטורים ממס:

א. פטורים כי התורה שומרת – הרמב"ן.

ב. פטורים משום כבודם – היד רמ"ה.

ג. מיסי שמירה – פטורים כי התורה שומרת עליהם, שאר המיסים – משום כבודם – הרמב"ם.

אפשר להציע שיוצאת מהרמב"ם נפקא מינה הפוכה מהחזון איש:

בדברים שיש בהם שמירה – כיוון שחכמים לא צריכים שמירה, אז כאשר הציבור לא רוצה לבנות חומה – תלמידי החכמים לא יוכלו לכפות אותם, כיוון שהם עצמם לא צריכים. אבל במקום שלא שייך דין שמירה במיסים אחרים – הציבור יצטרך לשלם על תלמידי החכמים, ואם הציבור לא רוצה – תלמידי החכמים יוכלו לכפות אותו.

בנוסף, נראה שדברי הרמב"ם מדויקים מהגמרא. הרי יש חלוקה במיסים המובאים בהמשך הסוגיה: בחלק מהם הגמרא אומרת "רבנן לא צריכי נטירותא", ובחלק מהם היא נותנת טעמים אחרים. כלומר מה שיש בו דין שמירה – רבנן לא צריכים שמירה – ולכן פטורים. במה שאין בו דין שמירה – רבנן פטורים משום כבודם.

ד. מיהו תלמיד חכם?

יש לשאול בעקבות כל זה: מה הגדר של תלמיד חכם שפטור ממיסים?

הרש"ש מביא את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן:

נראה דנ"מ דמהאי קרא משמע דתורה לחודא שומרת כחומה ואעל פי שאינו מפורסם במע"ט רק שלא יזלזל במצות כו' כדמשמע בשו"ע יו"ד סי' רמ"ג ס"ג משא"כ בקרא דר"ל משמע דבעינן מע"ט (רש"ש בבא בתרא ז ע"ב, ד"ה מ"ט).

הרש"ש מסביר שלשיטת ריש לקיש, הדורש מהפסוק "אספרם מחול ירבון", ומדבר על מעשיהם של צדיקים, תלמיד חכם צריך להיות בעל מעשים טובים, ואילו לרבי יוחנן שדורש

את הפסוק "אני חומה ושדי כמגדלות", כלומר שהתורה עצמה מגינה עליו, תלמיד חכם הוא מי שעוסק בתורה ולא דווקא בעל מעשים טובים.

היד רמ"ה אומר שתלמיד חכם זה מי שעוסק בתורה בכל זמנו הפנוי וגם אם עוסק בפרנסה מינימלית, ובשאר זמנו הפנוי לומד – הוא נקרא תלמיד חכם:

ודוקא ברבנן דעסקי באורייתא תדירא ומקיימי מצות והגית בו יומם ולילה כפי כחן... אלא מיהו הני מילי בתלמידי חכמים העוסקים בתורה תדיר כפי יכולת כל אחד ואחד ומקיימין מצות והגית בו יומם ולילה כפי כחן (יד רמ"ה בבא בתרא ח ע"א סימן עח ד"ה רב נחמן, וסימן פב ד"ה נקטינן).

תרומת הדשן אומר שהגדר הוא אם יודע את רוב הש"ס בעיון, גם אם לא נסמך להורות הלכה, הוא נקרא תלמיד חכם:

ונראה נמי דלאו דוקא רב הנסמך ליישב בראש ולדון ולהורות דהוא פטור אלא כל ת"ח בדורו שיודע לישא וליתן כשורה בד"ת ומבין מדעתו ברוב מקומות בתלמוד ובפרושיו ובפסקי הגאונים (**תרומת הדשן א, שמב**).

השולחן ערוך אומר שההגדרה היא מי שתורתו אומנותו. הוא כותב שגם במקרה שעוסק בפרנסה מינימלית, אבל בשאר הזמן לומד, הוא גם נקרא תלמיד חכם – כשיטת היד רמ"ה:

ודוקא תלמידי חכמים שתורתם אומנותם אבל אין תורתם אומנותם חייבין ומיהו אם יש לו מעט אומנות או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו ולא להתעשר ובכל שעה שהוא פנוי מעסקיו חוזר על ד"ת ולומד תדיר נקרא תורתו אומנותו (**שולחן ערוך יורה דעה רמג, ב**).

הרמ"א אומר שמי שמוחזק בדורו שיודע להעביר שיעורי תורה כראוי, ויודע את רוב הש"ס בעיון – גם נקרא תלמיד חכם, כשיטת תרומת הדשן:

ואין חילוק בין שהוא תופס ישיבה או לא רק שהוא מוחזק לת"ח בדורו שיודע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים ותורתו אומנותו כדרך שנתבאר (ת"ה סי' שמ"ב) ואע"ג דאין בדורינו

עכשיו חכם לענין שיתנו לו ליטרא דדהבא אם מביישו מ"מ לענין לפטרו ממס
 אין מדקדקים בזה רק שיהא מוחזק לת"ח (שולחן ערוך יורה דעה רמג, ב).

ה. מתי חל הפטור על תלמידי חכמים?

החת"ם סופר אומר שכל הפטור של תלמיד חכם ממיסים, הוא לגבי שמירה מפני גנבים,
 שודדים, לסטים וכדומה. אבל לגבי שמירה שמא תבוא מלכות על העיר – גם תלמידי חכמים
 יהיו חייבים להשתתף במס:

עכ"פ במנת המלך ה"ל ליתן חלקם לציבור וא"ש וק"ל דעד כאן לא קפטרו
 רבנן אלא ממס וחומה שהם מצד גלות ישראל וכדמשמע מקרא כל קדושיו
 בידך אבל שמירה כדרך שמלכות נשמרים ממלכיות אחרים גם ת"ח חייב
 (חתם סופר בבא בתרא, ח ע"א).

המהרש"א מביא את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן לענין שמירה מפני מלכות שבאה לעיר:

מ"ט לא תימא להו מהכא אני חומה כו'. דלפי דרש זה יש ללמוד לפוטרום בין
 באו על עסקי ממוץ בין באו על עסקי נפשות שאמר אני חומה זו תורה שהת"ח
 עיקר חפציו היא התורה ואין לחוש בה מפני גזלנים ולסטים כמו שיש לחוש
 בשאר נכסים כדאמרינן בפסוק כי טוב סחרה וגו' ואם על עסקי נפשות באו
 אמר ושדי כמגדלות אלו ת"ח כי שם ה' מגדול עוז ושדי ע"ש שם שד"י הוא
 מגדול עוז סביב להם (מהרש"א בבא בתרא, ז ע"ב).

המהרש"א מסביר, שלשיטת רבי יוחנן, הדורש את הפסוק "אני חומה", תלמיד חכם לא יצטרך
 להשתתף בשמירה ממלכות הבאה לעיר, שכן אם התורה היא החומה שלו, הוא לא צריך
 לחשוש משום דבר. לעומת זאת לשיטת ריש לקיש, תלמיד חכם יהיה מחויב להשתתף
 בשמירה ממלכות המגיעה לעיר.

הגמרא בבבא מציעא אומרת:

אמר רב יהודה הכל לאיגלי גפא ואפילו מיתמי אבל רבנן לא מ"ט רבנן לא
 צריכי נטירותא (בבא מציעא, קח ע"א).

כלומר בשביל שערי החומות לוקחים מס מכולם, אפילו מיתומים, אבל מתלמידי חכמים לא, כי תלמידי חכמים לא צריכים שמירה. רש"י שם אומר:

לא צריכי נטירותא – תורתו משמרתו שכתוב (משלי ו) בשכבך תשמור עליך
(רש"י בבא מציעא, קח ע"א).

ויש להקשות – למה רש"י מביא את הפסוק הזה? הרי גם אצלנו הגמרא הזו מופיעה, ואצלנו מביאים פסוקים אחרים?!

הציץ אליעזר אומר שמדובר בשני סוגי חומה:

ולפי"ז יתיישבו דברי רש"י, די"ל דמהפסוקים של אספרם מחול ירבון, אני חומה שאומר ר"י, ידעינן רק שרבנן לא צריכי נטירותא באופן של הסוג הא', שאינם צריכים לדאוג בשעת שלום לשמא יצטרכו לחומה, כי תורתן מגינה עליהם כחול לים וכחומה לעיר והם בעצמם הנטורא קרתא... אבל לא ידעינן מזה דלא צריכי נטירותא ופטירי גם מסוג השמירה של האופן הב' שרואים שלא היו נטורי קרתא ולא היו לעיר כחומה וכחול לים אלא צבא שונאים אורבים לעיר ליכנס, כאגלי גפא וכנ"ל, ולזה הוצרך רש"י להביא ע"ז שפטירי אפילו מסוג שמירה כזאת מלימוד אחר והיינו מקרא ד'בשכבך תשמור עליך' שאף שהעיר מוגנת אבל עליך תשמור התורה במיוחד. (ציץ אליעזר חלק ב, כה).

הציץ אליעזר מחלק בין שני סוגי חומות:

א. חומה הנבנית בשעה שיש שלום בעולם, בשביל העתיד – לשעת פורענות.

ב. חומה הנבנית בשעת מלחמה.

אנחנו צריכים את הלימודים לשני סוגי החומות כי הייתה יכולה להיות לנו מחשבה שתלמידי חכמים פטורים רק כאשר יש שלום, כשמוכח שהם מגינים בתורתם על העיר, אבל בשעת מלחמה, כשכביכול לא הגנו על העיר, יהיו חייבים להשתתף בבניה, לכן מביאים את הפסוק השני, ללמד שפטורים גם בשעת מלחמה.

ו. האם יש מיסים שתלמיד חכם חייב בהם?

בגמרא כתוב: "הכל לכריא פתיא אפילו מרבנן" (בבא בתרא, ח ע"א). כלומר חכמים צריכים לשלם על מיסים של כריא פתיא.

מהו "כריא פתיא" שהגמרא אומרת?

רש"י מפרש: "כריא פתיא – בור מים" (רש"י בבא בתרא, ח ע"א). כלומר שתלמידי חכמים יצטרכו לשלם מיסים בשביל חפירת באר מים.

לעומת רש"י, התוספות מביא את רבנו חננאל שאומר שכריא פתיא זה: "להסיר גבשושית מרחובה של עיר" (תוספות בבא בתרא, ח ע"א): – כלומר לתקן את הרחובות.

הציץ אליעזר מסביר את מחלוקתם:

ונראה דנפ"מ בפירושים, דלרש"י לא נלמד מזה כי אם רק שחייבים בדבר שהם לצורך חיי האדם כבור לשתיית מים, אבל לפירוש ר"ח נלמד שחייבים בכל תיקוני העיר ורחובותיה במה שגם הם נהנין מזה (ציץ אליעזר חלק ב, כה).

הציץ אליעזר מסביר שמחלוקתם היא מחלוקת עקרונית:

על פי רש"י – רבנן צריכים לשלם חיותא – דברים שצריכים בשביל לחיות (כמו באר). אך לרבנו חננאל – רבנן צריכים לשלם על דברים שהם צורך קיום שוטף של העיר (גבשושית).

ישנן מספר ראיות לשיטת הציץ אליעזר:

הרמב"ם כותב: "אבל לתקון הדרכים והרחובות אפי' מן החכמים" (הרמב"ם הלכות שכנים פ"ו, ה"ו) הוא מחייב תלמיד חכם לשלם מס לצורך תיקון הדרכים והרחובות – כשיטת רבנו חננאל.

לעומת הרמב"ם, **השולחן ערוך** מחייב תלמיד חכם לשלם מס לדבר שצריך לחיותא – חיי אדם – כשיטת רש"י:

במה דברים אמורים כשכל אדם יוצא בעצמו אבל אם אין יוצאין בעצמם אלא שוכרים אחרים במקומם או גובים ממון מבני העיר לעשותו אם דבר שצריך

לחיי האדם כגון בארות מים וכיוצא בהם חייבים לתת חלקם (שולחן ערוך יורה דעה, רמג ב).

עם כל זה שיטת הציץ אליעזר תמוהה, שהרי השולחן ערוך פוסק כרמב"ם – לתיקון הדרכים והרחובות – אפילו תלמיד חכם צריך לשלם: "אבל לתיקון הדרכים והרחובות אפי' מן החכמים" (שולחן ערוך חושן משפט קסג, ד).

גם המאירי מחייב תלמיד חכם לשלם עבור באר – חיותא, וגם לתקן את הרחובות! גם כרש"י וגם כרבנו חננאל:

ומ"מ תלמידי חכמים נפרעין מהם בזו שהרי אף הם צריכין מים וכן בכל דבר שהכל משתמשים בו והוא שיש מי שפירש בזו תקון רחבה של עיר ומפרשין כריא דפתיא מלשון ירחיב שתרגומו יפתי ומ"מ בעלי שטה ראשונה פרשו פתיא הכלי שמונח שם תמיד לשתות בו עוברי דרכים (מאירי בבא בתרא, ח ע"א ד"ה כל).

לכן נראה שאין זו מחלוקת, אלא כל אחד פשוט נתן דוגמאות, ואלו הדוגמאות שהם נתנו. אלא החילוק הוא אחר ופשוט: בכל הדברים שבאים מבחוץ וגורמים נזק – תלמידי חכמים פטורים, אבל מה שלצורכי העיר בפנים – תלמידי חכמים יהיו חייבים.

ז. מה הדין כיום?

יש כמה דעות באחרונים לגבי העניין הזה.

הציץ אליעזר והרב עובדיה אומרים שתלמידי חכמים פטורים ממיסים **והרב עזיאל והשרידי** **אש** אומרים שתלמידי חכמים חייבים במיסים.

אם נתבונן נראה שכ-80% מתקציב המדינה (מיסים) הולכים לקיום השוטף – גבשושית. וכ-20% מהמיסים הולכים לביטחון – חיותא.

כפי שראינו, החת"ם סופר אומר שבביטחון מדיני (מלכויות) – תלמידי חכמים יהיו חייבים לשלם. אם כן, זה הדין גם לגבי תקציב הביטחון של המדינה.

המאירי כותב:

אעל פי שהותר לתלמיד חכם להיות חתן בין האבלים שלא לפרוע חלקו במסים וארנוניות על הצד שביארנו לא יהא מורה לעצמו בכך להשתמש בשל אחרים בכבוד תורתו אלא כל שיכול לדחוק את עצמו שלא ליהנות בכבוד תורה עושה (מאירי על בבא בתרא ח ע"א).

המאירי אומר שאמנם תלמיד חכם יהיה פטור מלשלם, ולשמוח "כחתן בין אבלים", אבל ראוי שישלם, כדי שלא יהנה מכבוד תורה.

לסיכום: כדי להיפטר ממיסים, צריך להיות בקיא ברוב הש"ס ומפרשיו, ולהתפרנס מינמלית, ואולי גם במעשים טובים. ועדיין לפי השולחן ערוך – בענייני גבשושית – כ-80% מהמיסים – תלמידי חכמים מחויבים. ולפי החת"ם סופר גם את מיסי הביטחון במדינה יהיה צריך לשלם, וגם מי שלא פוסק כחת"ם סופר, ראוי לו לשלם כמו שאומר המאירי.



יז. חיוב תלמידי חכמים בשרות צבאי

(סוכם על ידי איתן אלטמן ויונדב סרור)

א. חובת ההשתתפות במלחמת המצווה

ב. "רבנן לא צריכי נטירותא"

ג. "אנגרייא בתלמידי חכמים"

ד. יואב ודוד

ה. החלצות בני לוי

ו. שבט לוי

ז. חלול ה'

מבחינת השירות הצבאי מתחלק הציבור הדתי לשני חלקים, חלק אחד שטוען שישנה האפשרות לא ללכת לצבא ולהשתתף בהגנת ישראל, וחלק אחר הסובר שמדובר בחובה הלכתית, למרות המחיר הכבד של ביטול התורה והחשש לירידה ביראת שמיים של המשרתים.

א. חובת ההשתתפות במלחמת המצווה

המשנה בסוף מסכת סוטה מדברת על החוזרים מן המלחמה:

אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה (סוטה, מד ע"ב).

וכן פסק הרמב"ם:

במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה במלחמת הרשות,
 אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה (רמב"ם
 הלכות מלכים, פ"ה ה"ז).

ייחודה של המשנה הוא בחיוב הכולל המובא בה – אין אף היתר שלא לצאת למלחמת המצווה
 "אפילו חתן מחדרו"...

כעת צריך לברר: מהי מלחמת מצווה?

הרמב"ם מגדיר בהלכות מלכים מהי מלחמת המצווה:

ואי זו היא מלחמת המצווה זו מלחמת שבעה עממים. ומלחמת עמלק. ועזרת
 ישראל מיד צר שבא עליהם (רמב"ם הלכות מלכים ה, א).

רוב הפוסקים (אולי מלבד הרמב"ן) טוענים שהיום לא מתקיים גדר מלחמת שבעת עממים או
 מלחמת עמלק (כיוון שאין מלך וממילא אין הנהגה לעם, ובנוסף אין זיהוי של העממים או של
 עמלק). אך הסוג השלישי, "עזרת ישראל מיד צר" תקף בכל זמן ובכל מקום, ואין ספק
 שהמלחמות שאנו מצויים בהן היום מצויות בכלל גדר זה.

החזון איש על המשנה הזו כותב:

דהא דתנן דבמלחמת מצוה אפי' חתן מחדרו לא איירי בזמן שצריכים לעזרתם
 לניצחון המלחמה, דזה פשיטא דבשביל פיקוח נפש והצלת העם כולם חייבין,
 אלא אפילו בזמן שאין צורך אלא למספר מסוים [וכן היו רוב מלחמותיהם שלא
 היה מקום לחיל הצבא הלוחמים אלא למספר מסוים] היה רשות ליקח חתן
 מחדרו, שאין להחזירי שום זכות במלחמת מצוה. (חזון איש הלכות עירובין,
 ליקוטים ו, ב).

החזון איש מסביר שמשנה זו אינה אמורה בזמן שהם דרושים למלחמה – שאז זהו גדר פיקוח
 נפש ובשעה כזו פשוט שכולם יוצאים למלחמה, אלא אפילו בזמן שאין צורך לכולם, הייתה
 רשות לקחת חתן מחופתו.

מתוך מקורות אלו רואים כמה דברים:

א. אין פטור מן ההשתתפות במלחמת המצווה, כולם מחויבים בה – אפילו חתן מחדרו.

ב. מלחמת מצווה היא "לעזרת ישראל מיד צר" – גדר זה תקף בכל מקום ובכל זמן.

ג. לאור זאת, מי שיטען אחרת עליו חובת הראיה!

ב. "רבנן לא צריכי נטירותא"

הגמרא במסכת בבא בתרא העוסקת בחובתם של בני העיר לשאת חלק בעלות החומה השומרת על העיר מפני השודדים אומרת:

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן, אמר ריש לקיש רבנן לא צריכי נטירותא דכתיב אספרם מחול ירבון אספרם למאן אילימא לצדיקים דנפשי מחלא השתא כולהו ישראל כתיב בהו כחול אשר על שפת הים צדיקים עצמן מחול ירבון אלא הכי קאמר אספרם למעשיהם של צדיקים מחול ירבון וק"ו ומה חול שמועט מגין על הים מעשיהם של צדיקים שהם מרובים לא כל שכן שמגינים עליהם (בבא בתרא, ז ע"ב).

הגמרא מביאה את המקרה של רבי יהודה נשיאה שהטיל מס על החכמים, ועל כך אמר ריש לקיש שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה כיוון שנאמר עליהם הפסוק "ואספרם מחול ירבון" (תהלים קלט ח). ריש לקיש דורש את הפסוק שאם שהחול המועט מגן על הים, קל וחומר שמעשיהם של הצדיקים יגנו עליהם.

חידושי החתם סופר על הגמרא הזו אומר:

וקי"ל דעד כאן לא פטרו רבנן אל ממס וחומה מצד גלות ישראל, אבל שמירה כדרך שמלכות משמרים ממלכויות אחרים – חייבים (חידושי חתם סופר על בבא בתרא, ח ע"א).

הגמרא מדברת על שמירה מגנבים מצד הגלות, אך במצב של מלחמה בין מלכויות אינם פטורים.

גם אם נניח שיש כאן פטור כלשהו – מדובר על פטור מתשלום, עצם זה שרבנן לא נצרכים לשמירת עצמם אמנם פוטר אותם מהיזק ממוני שאינו פוגע בהם, אך בעבור הצלת נפשות – הצלת עם ישראל – יוצאים גם תלמידי החכמים למלחמה.

הרמב"ם שמצטט גמרא זו, אומר:

אין גובין מהן לבנין החומה ותיקון השערים ושכר השומרים (רמב"ם הלכות תלמוד תורה ו, י).

מן הרמב"ם אנו למדים על עניינו של הפטור – שהוא ממוני גרידא. אמנם תלמידי חכמים פטורים מהשתתפות עם הציבור בתשלום עבור בניית החומה מפני הגנבים, אך אין פטור זה חל גם על חובת ההשתתפות בצרה שעניינה נפשות ולא ממון.

ישנה איגרת של הרב זוין בעניין חיוב השירות הצבאי:

"רבנן לא צריכי נטירותא" (ב"ב, ז ע"ב) ? רבש"ע, כלום מותר לסמוך על הנס במקום של סכנת נפשות ממש ולומר שאין רבנן צריכים שמירה? וחברון של תרפ"ט (לא תקום פעמים צרה) תוכיח, כלום לא נפלו לפני בני עולה צעירים קדושים וטהורים, כזוהר הרקיע מזהירים, מבחירי הישיבה וחכמיה? במטותא מייניכו רבנן, הקדושים ההם היו "צריכי נטירותא", או לא היו "צריכי נטירותא"? והרי הם, הם אותם האויבים-הערבים שפרעו ורצחו אז והם, הם אותם הפורעים ורוצחים עכשיו! ואם אמרו על "נטירותא" של בנין חומה וכיוצא, ובזמנים רגילים, במטרת שמירה מפני שונאים העלולים לבוא (ראה רש"י, ב"מ קח ע"א) מה זה עניין לזמן של סכנת נפשות ולחובה של מלחמת מצוה? הגיעו בעצמכם: הנה יצאה הוראה מ"משמר העם" להדביק את השמשות של כל החלונות בבד או נייר משום סכנת הפצצה. כלום יעלה על הדעת שתלמידי חכמים לא יעשו כזאת בטענה ש"רבנן לא צריכי נטירותא"? כלום היה אף מי שהוא מהעוסקים בתורה שהשתמטו ממילוי הוראה זו? ולמה עזבו תלמידי-החכמים, יחד עם שאר אחינו בני ישראל, את שכונות-הספר הנפגעות מיריות הצלפים ולא השתמשו בסגולה זו של "רבנן לא צריכי נטירותא"? וכי רק בשביל זה בלבד שבמקרים אלה אי אפשר לסמוך על

אחרים? וכי זוהי דעת התורה? ולמה אפוא להשתמש שלא בזמנה ושלא במקומה באמרה זו של "נטירותא", שכשהיא לעצמה, בזמנה הנכון ובמקומה המתאים, היא פנינה נחמדה (לשאלת הגיוס של בני הישיבות, ספר הראל – צבאיות ישראלית באספקלריא תורנית, עמ' 370-374).

באיגרת זו מזכיר הרב את מאורעות תרפ"ט והטבח בחברון – תלמידי ישיבת חברון שנטבחו. האם אפשר לסמוך בפיקוח נפש על הנס?

פשוט שהאמירה "רבנן לא צריכי נטירותא" עוסקת בעניין ממוני ולא בהצלת נפשות.

ג. "אנגרייא בתלמידי חכמים"

הגמרא בנדרים אומרת כך:

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגרייא בת"ח, שנאמר: וירק את חניכיו ילידי ביתו (נדרים, לב ע"א).

ראשית, בגמרא יש עוד שתי דעות אמוראים – דעת שמואל ודעת ר' יוחנן, מפני מה נענש אברהם, ואם כן על פי דעות אין ראייה כלל.

שנית, אנגרייא היא ביטוי לביזוי, והביזוי שעשה אברהם כביכול הוא בליקחת תלמידי חכמים להילחם בעד לוט שעזב את דרך ה'. המלחמה אינה הביזוי אלא "ניצולם" של תלמידי החכמים בניגוד להגיון התורני.

כך מבין הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה, פ"ו), לעניין חטאו של אסא שלקח את תלמידי החכמים לאסוף עצים ואבנים למצור, שתפקיד זה נחשב כביזיון לתלמידי החכמים מכיוון שמשימה זו יכולה להעשות גם על ידי פשוטי העם.

ד. יואב ודוד

הגמרא בסנהדרין אומרת:

דאמר רבי אבא בר כהנא אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה ואילמלא יואב לא עסק דוד בתורה. דכתיב ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה

על הצבא מה טעם דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו משום דיואב על הצבא
ומה טעם יואב על הצבא משום דדוד עשה משפט וצדקה לכל עמו (סנהדרין,
מט ע"א).

מגמרא זו נראה שיש קשר סיבתי או תליתי בין לימוד התורה ועסק המלחמה. אך גמרא זו קשה
שהרי דוד נלחם בכל המלחמות בראש הצבא.

יותר מכך, מרגע שפסק דוד להילחם, מתחיל מעמדו לרדת והשפעתו קטנה.

ברור שגמרא זו לא עוסקת בשאלה האם דוד נלחם או לא (זה פשוט), אלא היא עוסקת ביחס
בין מלחמה לבין משפט, שמשלימים זה את זה. בגלל שדוד היה דואג למשפט וצדקה – שר
הצבא יואב היה מנצח את המלחמות.

ה. החלצות בני לוי

בספר במדבר מובא הסיפור של מלחמת מדיין.

וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל הָעָם לֵאמֹר הִחְלְצוּ מֵאִתְּכֶם אַנְשִׁים לְצַבָּא וַיְהִי עַל מִדְיָן לְחַת
נְקָמַת ה' בְּמִדְיָן... וַיִּמְסְרוּ מֵאֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלְף לַמָּטָה שְׁנַיִם עָשָׂר אֶלְף חֲלוּצֵי
צָבָא (במדבר לא, ג, ה).

על פי פשט הפסוקים – נלקחים אלף חלוצים מכל שבט ולפיכך נראה ששבט לוי לא משתתף
במלחמה זו, אך רש"י על אתר, בהסתמכו על הספרי במקום אומר שמדובר בשנים עשר אלף
חלוצים לרבות שבט לוי. ומסביר בעל שפתי חכמים שאפרים ומנשה נחשבו כאן רק לשבט
אחד. הגר"א בהגהותיו על הספרי (קנז) משנה את הגרסא – "למעט שבטו של לוי".

בדרך כלל מובא הגר"א בכדי להוכיח שלדעתו בני לוי אינם מחויבים לצאת למלחמה מכיוון
שמוטלת עליהם החובה לעסוק בתורה.

אך כאמור, רש"י ושפתי חכמים אינם סוברים כך. בנוסף מדובר אמנם על מלחמת מצווה שה'
מצווה את עם ישראל לנקום את נקמת מדיין, אך זה ארוע אחד בתורה של ציווי ספציפי ולא
ניתן ללמוד ממנו לשני הכיוונים.

ו. שבט לוי

הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל עוסק בבני לוי:

מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו... לפיכך הובדלו מדרכי עולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכוח גופן. אלא הם חיל השם...

ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים... (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל יג, יב-יג).

הרמב"ם בהלכה י"ב עוסק בבני שבט לוי וכותב שבין השאר "לא עורכין מלחמה כשאר העם" אין לדעת האם הרמב"ם התכוון רק למלחמת רשות או גם למלחמת מצווה.

לעומת זאת, בהלכה י"ג נראה שכל מי שמעוניין לעבוד את ה', חלים עליו דיני שבט לוי ומשחרר כביכול מעול השירות הצבאי. אך כמו כן אין הוא נוחל נחלה ואין הוא זוכה לעצמו מכוח גופו (אין הוא זוכה בביזה או בהפקר).

אך יש לדחות את הראיות המובאות מרמב"ם זה:

א. השוואה זו אינה עוסקת בזכויותיהם ובחובותיהם של הלויים. החידוש ברמב"ם שהתקדשות אינה מעלת הלוויים בפרט אלא נתונה לכל אדם. ההלכה אומרת שכל אדם יכול להתקדש, אמנם קדושתו של לוי סגולית (מצויה בהם בכוח), אך כל אדם שירצה להגיע למעלתם יוכל לפעול ולהיעשות קדוש כלוי.

ב. הרמב"ם אינו מבדיל בין ישראל ואומות העולם לעניין זה – יכולת ההתקדשות מצד הפרטים נתונה בידי כל אדם. "אלא כל איש ואיש מכל באי עולם".

ג. וכך כותב הראי"ה:

ישנם בעולם חסידים, פילוסופים, אנשי קודש ואנשי אלוהים, אבל אין בעולם אומה שנשמתה העצמית לא תוכל להשתלם כי אם על פי המגמה של האידיאה האלוקית העליונה בעולם, כי אם ישראל (אורות עמ' נ).

ד. אפילו אם נסבור שכוונתו של הרמב"ם להשוות בין הלוי ובין כל אדם, עלינו להבין מיהו ומה היא מעלתו של אותו התלמיד חכם שעליו מדבר הרמב"ם, ודאי שאין מדובר בכל בחור ישיבה, גם לא בעילויים שביניהם.

הרמ"א מגדיר מיהו אותו תלמיד חכם:

ואין חילוק בין שהוא תופס ישיבה או לא, רק שהוא מוחזק לת"ח בדורו שיודע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים (שולחן ערוך יורה דעה רמג, ב).

לפי הגדרת הרמ"א תלמיד חכם הוא אדם שיודע את רוב הש"ס בעיון, האם כך הם הדברים אצל המבקשים לפטור עצמם!?

ה. הרמב"ם מדבר על אדם ש"נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים." מי יכול להרשות לעצמו להיות מוגדר בצורה כזאת, האם כל מי שבא לקבל את הפטור מצא עצמו "ישר כמו שעשהו האלהים"...

ו. לכד מכך, יוצא מהרמב"ם שאותו תלמיד חכם אינו זוכה בנחלה ואינו זוכה לעצמו מכוח גופו:

ופרק מעל צוארו של החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל יג, יג).

האם כל מבקשי הפטורים אינם מתעסקים בחשבונות הארנונה, הטלפון והחשמל? האם הם מוכנים שלא לזכות בנחלה?

ז. הרמב"ם בכל סיום ספר מהיד החזקה חותם בדברי אגדה וכל רצונו בהלכה י"ג הוא רק לומר שקדושת הלויים אינה רק גזירה עליהם אלא כל איש מבאי עולם יכול להתקדש.

ז. חלול ה'

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה עוסק בחלול ה':

כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם... ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול כתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואעל פי שאינן עבירות הרי זה חילל את השם כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר... הבל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפניו משורת הדין (רמב"ם הלכות יסודי התורה ה, י-יא).

גם אם נניח, למרות כל האמור לעיל, שאין מצוה ללכת לצבא ולהשתתף במלחמת מצוה עם הציבור, יש לחוש לכך שכל הציבור מרנן ונגרם מצב של חלול ה' גדול.

אפשר להציע שבכל שנה יהיו שלושה חודשים של "בין הזמנים", בהם יכולים החרדים לעבור טירונות והכשרה במשך שנתיים, ללא פגיעה כלל בלימודם...

יהי רצון שנזכה לכך ששירותנו יהיה כלי להשראת שכינה בעם ישראל, ושנזכה שיבואו ימות המשיח שבהם לא יצטרכו הצדיקים לעסוק בצרכי המלחמה, לא מתוך כפיה או הכרח, אלא שלא תהיה עוד מלחמה בקרב הארץ.

כמאמר הנביא ישעיה:

פִּי־בְשִׁמְחָה תִּצְאוּ וּבְשִׁלּוֹם תּוּבְלוּן הַהָרִים וְהַגְּבְעוֹת יִפְצְחוּ לְפָנֵיכֶם וְנָה וְכָל־עֲצֵי הַשָּׁדֶה יִמְחָאוּ־כֶף: פִּתַח הַנְּעֻצִין יַעֲלֶה בְרוֹשׁ תַּחַת וְתַחַת הַסֶּרֶפֶד יַעֲלֶה הַדָּס וְהָיָה לְה' לְשֵׁם לְאוֹת עוֹלָם לֹא יִכָּרֵת: (ישעיהו נה, יב-יג).



יח. פדיון שבויים

(סוכם על ידי אלישיב פלהיימר ולביא אלימלך סיגליס)

א. מעשה דרב יוסף

ב. שיטת הרמב"ם

ג. הגבלת פדיון שבויים

א. מעשה דרב יוסף

הגמרא אצלנו מביאה סיפור על אימו של "שבור מלכא" ששולחת כסף לרב יוסף לצורך "מצווה רבה" ורב יוסף מסתפק איזו מצווה נחשבת "מצווה רבה":

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארנקא דדינרי לקמיה דרב יוסף אמרה ליהוי למצוה רבה יתיב רב יוסף וקא מעיין בה מאי מצווה רבה (בבא בתרא, ח ע"א).

אביי מנסה לפשוט לרב יוסף מהברייתא שהובאה בסוגיה הקודמת:

אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים שמע מינה פדיון שבויים מצווה רבה היא (בבא בתרא, ח ע"א).

בהמשך הגמרא מובא המקור לכך שפדיון שבויים היא מצווה רבה:

אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדיון שבויים מצווה רבה היא א"ל דכתיב "והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי" (בבא בתרא, ח ע"א).

רבה בר מרי מסביר את דבריו של אביו שפדיון שבויים היא מצוה רבה מפסוק שמראה את הקושי שחווים שבויים, שהרי אמרו על פסוק זה – כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו ולכן שבויים קשים ממות, מחרב ומרעב.

מצינו סוגיא מקבילה שדנה האם מותר לקבל צדקה מגויים:

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו שדרינהו קמיה דרבא וקבלינהו משום שלום מלכות שמע רבי אמי איקפד אמר ליה ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה (ישעיהו כז, יא) ורבא משום שלום מלכות ורבי אמי נמי משום שלום מלכות דדאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו ור' אמי דאיכפד הוא דלא סיימוה קמיה (בבא בתרא, י ע"ב).

הגמרא מספרת שאימו של שבור מלכא שלחה כסף לחכמים שיעשו עם הכסף, מצווה רבה, ורבא הסכים לקבל את הכסף משום שלום מלכות אבל הוא הסכים לכך, רק בגלל שהוא נתן את הכסף בשביל צדקה לעניים גויים שאז זה לא ירבה זכויות לגויים. מהגמרא הנ"ל יוצא שאסור לקבל מגויים צדקה בשביל לא להרבות לגויים זכויות. ההיתר היחיד הוא משום שלום מלכות ואת הכסף צריך לתת לעניים עובדי כוכבים.

ישנן שתי קושיות על פשט הגמרא:

א. איך רב יוסף לא יודע שפדיון שבויים זה מצווה רבה? הרי זה פשוט!

ב. איך רב יוסף מקבל את הכסף הרי הגמרא בדף י אוסרת לקבל מגויים כסף לצדקה כדי לא להרבות לגויים זכויות?

תוספות מתרצים שרב יוסף קיבל את הכסף משום שלום מלכות, אבל כיוון שאימו של שבור מלכא אמרה לרב יוסף שהכסף מיועד למצוה רבה, לכן רב יוסף לא יכל לתת את הכסף בשביל צדקה לגויים כי אז הוא גונב את דעתה:

וא"ת וכי לית ליה ביבש קצירה תשברנה כדאמרי' בפירקין (י ע"ב) וי"ל דקבלי משום שלום מלכות כדעבד רבא לקמן (י ע"ב) וכי היכי דפלגינהו רבא לעניי עובדי כוכבים ה"נ פדה בהו רב יוסף שבויי עובדי כוכבים ומיהו לא צריכי

להכי אלא כדפירש הקונט' דרבא דקבלה משום שלום מלכות וכיון שאמר לו ליתן למצוה רבה לא היה אפשר לחלקם לעניי עובדי כוכבים דאסור לגנוב דעת הבריות ואפי' דעתו של עובד כוכבים (תוספות בבא בתרא, ח ע"א ד"ה יתיב).

אבל גם לתירוץ התוספות קשה, מדוע הגמרא לא מציינת שרב יוסף קיבל משום שלום מלכות? ניתן להציע הסבר חדש לסוגיה לזה הסביר שרב יוסף לא מעיין מהי מצווה רבה אלא הוא יודע שמצווה רבה זה פדיון שבויים אך הוא מתלבט מה היסוד של מצוות פדיון שבויים, ולמה קוראים לה מצוה רבה:

א. זה צדקה גדולה מאוד.

ב. יש בפדיון שבויים פיקוח נפש.

הנפקא מינה הישירה היא האם יהיה אפשר לקבל את הכסף. אם היסוד הוא צדקה גדולה אז אסור לקבל את הכסף כיוון שאסור לקבל צדקה מגויים בשביל לא להרבות להם זכויות.

אך אם היסוד הוא פיקוח נפש אז מותר לקבל את הכסף (למרות שזה מרבה זכויות) כיוון שיש פיקוח נפש (לאו דווקא פיקוח נפש ממש, אבל יש בה צד של פיקוח נפש).

על פי זה אביי פושט לרב יוסף מהברייתא שאומרת שלא גובים צדקה מיתומים אפילו לפדיון שבויים שרואים שהיסוד של פדיון שבויים הוא צדקה וממילא יוצא שאסור לקחת מהגויים. לעומתו רבה בר מרי מבין שהיסוד של פדיון שבויים זה פיקוח נפש כמו שרואים בפסוק לעיל ששבי נאמר אחרי מוות חרב ורעב כי הוא הכי קשה, והגמרא מסבירה שם ששבי הכי קשה כי הוא כולל את כל הדברים האלה, וממילא יוצא שמותר לקחת כסף מגויים לצורך פדיון שבויים כיוון שהיסוד הוא פיקוח נפש. על פי ההבנה הזאת היסוד בסוגיא פה ובדף י' הוא לא אותו יסוד.

ב. שיטת הרמב"ם

כותב הרמב"ם:

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ

את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך ובטל מצות פתח תפתח את ירך לו ומצות וחי אחיך עמך ואהבת לרעך כמוך והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים (רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ח ה"י).

מלשון הרמב"ם נראה שיסוד פדיון שבויים הוא פיקוח נפש, הוא אומר שהשבוי הוא בכלל הרעבים והערומים... אך נראה שהרמב"ם משתמש בשתי לשונות שונות. בתחילת ההלכה "ואין לך מצוה גדולה" ובהמשך ההלכה "ואין לך מצוה רבה" מה טעם הכפילות? ועוד יש לשאול, מה טעם השינוי בין "גדולה" ל"רבה"?

אפשר להציע שהלשון של מצוה רבה מלמדת על היסוד של מצוות פדיון- מצווה שיש בה הרבה מצוות. ולכן הרמב"ם מפרט כל כך, לא תאמץ, לא תעמוד, לא ירדנו...³

יוצא אם כן שיש שלוש הבנות ל"מצווה רבה"

א. צדקה גדולה – שהיא מצווה גדולה.

ב. פיקוח נפש – כי בשבויים יש רעב, צמא, חרב ומוות.

ג. בפדיון שבויים יש הרבה מצוות שונות יחד.

אם נעיין עוד בדברי הרמב"ם נראה שכל המצוות שהרמב"ם מונה הם מצוות של ערבות, יוצא מכאן שמצוות פדיון שבויים היא מצווה המאפיינת את עם ישראל, פדיון שבויים זהו נושא שתמיד בוער בעם ישראל, כי זה בנשמתנו, באופי שלנו. אנחנו אחים אחד של השני- ערבים אחד לשני. כמו שכותב בעל התניא שכל ישראל קשורים זה לזה: "לכן נקראו כל ישראל אחים ממש, מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים" (תניא פרק לב).

ג. הגבלת פדיון שבויים

אמנם מצוות פדיון שבויים היא מצווה גדולה אך גם לה יש גבולות.

³ אמנם יש מי שגורס ברמב"ם את שניהם לשון "רבה" – אבל עדיין יש שאלה למה הרמב"ם כפל.

המשנה בגיטין עוסקת בפדיון שבויים:

אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם ואין מבריחין את השבויין מפני תיקון העולם רשב"ג אומר מפני תקנת השבויין (משנה גיטין פ"ג מ"ו).

המשנה אומרת שאסור לפדות את השבויים יותר משוויים, ובגמרא נאמרו שתי הסברים בעניין:

איבעיא להו האי מפני תיקון העולם משום דוחקא דצבורא הוא או דילמא משום זדלא לגרבו ולייתו טפי (גיטין, מה ע"א).

א. משום דוחקא דציבורא- אסור לפדות מכיוון שזה דוחק לציבור לגייס הרבה כסף.

ב. שלא לעודדם לשבות עוד שבויים.

רש"י על אתר מביא נפק"מ במקרה שאדם עשיר רוצה לפדות את קרובו בכוחות עצמו. אם הטעם הוא משום דוחקא דציבורא, אז הוא יכול לפדות את קרובו כיוון שהתשלום מוטל עליו ולא על הציבור. אך אם הטעם הוא שלא לעודדם לשבות עוד שבויים, יהיה גם לעשיר אסור לפדות מכיוון שהתשלום על הפדיון מעודד לשבות עוד אנשים:

דלא ימסרו עובדי כוכבים נפשיהו וליגרבו ולייתו טפי מפני שמוכרין אותן ביוקר ונפקא מינה אם יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הצבור (רש"י גיטין, מה ע"א).

הגמרא מנסה לפשוט מה הטעם של המשנה אבל היא דוחה את הראיה ולא מכריעה.

הגמרא במסכת כתובות מביאה מחלוקת בין תנא קמא לרשב"ג במקרה שהאישה נשבית:

אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם מפני תקון העולם הא בכדי דמיהן פודין אע"ג דפרקונה יותר על כתובתה ורמינהי נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בכתובתה פעם ראשונה פודה מכאן ואילך רצה פודה רצה אינו פודה ר"ש בן גמליאל אומר אם היה פרקונה כנגד כתובתה פודה אם לאו אינו פודה רבן שמעון בן גמליאל תרי קולי אית ליה. (כתובות, נב ע"ב).

רש"י על אתר מפרש על "תרי קולי אית ליה": "לא יותר על דמיה שהיא ראויה לימכר בשוק ולא יותר על כתובתה" (רש"י כתובות, נב ע"ב).

בגמרא נחלקים תנא קמא ורשב"ג. תנא קמא סובר שבעל מחוייב לפדות את אשתו בפעם הראשונה עד פי עשר מכתובתה למרות שזה יותר מכדי דמיה. ורשב"ג חולק ואומר שאסור לבעל לפדות יותר מכדי דמיה, ואין לו חובה לפדות את אשתו מעבר לכתובתה.

בהכרעת מחלוקת זאת נחלקו הפוסקים:

הים של שלמה כותב:

כל מה שכתב הר"ן הוא לשיטתו דפסק כרשב"ג אכן לפי מה שכתבתי להלכה כתנא קמא אם כן נפשוט מינה דטעמה משום דוחקא דציבורא הוא ושרי בודאי לפדות משלו מי שירצה מאחר דליכא דוחקא דציבורא (ים של שלמה מסכת גיטין פרק ד סימן סו).

כלומר יסוד המחלוקת בין תנא קמא ורשב"ג היא מה הטעם שאסור לפדות שבויים יותר מכדי דמיה, האם משום דוחקא דציבורא או משום שלא לעודד אותם לשבות עוד, תנא קמא אומר שאסור לפדות יותר מכדי דמיה משום דוחקא דציבורא ולכן אם זה אשתו אין דוחקא דציבורא כי זה מוטל עליו וממילה הוא מחוייב לפדות עד פי עשר מדמי כתובתה.

לעומתו רשב"ג אומר שהטעם שאסור לפדות שבויים יותר מכדי דמיה הוא שלא לעודד לשבות עוד שבויים ולכן גם אם זה אשתו אסור לפדות יותר מכדי דמיה כי זה יעודד אותם.

על פי זה הים של שלמה פושט להלכה את הספק בגיטין מה הטעם שאסור לפדות יותר מכדי דמיה והוא מכריע שמכיוון שההלכה פה כתנא קמא שסובר שהטעם שאסור לפדות שבויים יותר מכדי דמיה הוא משום דוחקא דציבורא אז האיסור הוא משום דוחקא דציבורא וממילא מותר לאדם לפדות את קרובו יותר על כדי דמיה כי אין בזה דוחקא דציבורא.

הים של שלמה חולק על הר"ן שסובר שתנא קמא ורשב"ג לא נחלקו ביסוד של פדיון שבויים, אלא מחלוקת פנימית ביניהם, תנא קמא חולק על המשנה בגיטין שאסור לפדות יותר מכדי דמיה ואילו רשב"ג סובר כמשנה שאסור לפדות יותר מכדי דמיה, והר"ף פסק כרשב"ג כי

המשנה שלנו היא כמו רשב"ג ומזה שהרי"ף פסק כרשב"ג רואים שהטעם שאסור לפדות יותר מכדי דמיהן הוא שלא לעודד את הגויים לשובות עוד.

הגמרא בגיטין מספרת:

ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר (ישעיהו מב, כד) מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל ומנו רבי ישמעאל בן אלישע (גיטין, נח ע"א).

הגמרא מספרת שרבי יהושע פדה תינוק מהשבי בממון הרבה למרות שזה היה יותר מכדי דמיו בגלל שהוא הבין שהוא יהיה מורה הוראה בישראל.

תוספות שואל איך רבי יהושע פדה הרי זה בניגוד להלכה שאין פודים יתר על כדי דמיהם:

כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן כדאמרינן בפרק השולח (לעיל גיטין דף מד ע"א) גבי מוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים כ"ש הכא דאיכא קטלא (תוספות גיטין, נח ע"א ד"ה כל מקום)

א. לכאורה אפשר לתרץ שרבי יהושע בן חנניה פסק כמו הים של שלמה, כחכמים, שיחיד יכול לפדות.

ב. תוספות עונה שהוא פדה בגלל שזה היה פיקוח נפש.

יוצא מתוספות יסוד חשוב שאם יש פיקוח נפש מותר לפדות יותר מכדי דמיהן.

הרמב"ן מקשה על תוספות שבכל שבי יש פיקוח נפש ולמה זה שונה משאר המקרים שהמשנה אסרה לפדות בהם יותר מכדי דמיהן:

וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין אותן בכל ממון שיכולין לפדותן ולא מסתבר דכל שבי כולה איתנהו ביה ועוד דגבי אשה איכא חששא דעריות ולא חששו ואע"ג שקרקע עולם היא היה להם לחוש. (רמב"ן גיטין מה ע"א ד"ה משום).

לכאורה תוספות יענו לרמב"ן שמה שכתוב בגמרא אצלנו שבשבי יש רעב חרב ומוות וכו' לא הכוונה לפיקוח נפש ממש אלא שיש מימד של מוות בשבי.

המאירי מתרץ שלמרות שבכל שבי יש פיקוח נפש אבל ששוכים בשביל ממון אין ממש פיקוח נפש כי השוכים רוצים כסף אז הם שומרים אותו בחיים:

או שמא כל שיש חשש מיתה אין לדבר קיצבא ואעל פי שאמרו ב"ב ח' ב' דרך כלל שבי כולהו איתנהו ביה מכל מקום שבי שעיקרו לממון אין בו חשש מיתה (מאירי גיטין מה ע"א ד"ה כבר ביארנו).

הרמב"ן מתרץ כמה תירוצים איך רבי יהושע פדה את התינוק:

וא"ק הא דאמרי' בפ' הניזקין גבי ההיא עובדא לא אזוז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עלי אמרו ולא זזו משם עד שפדאוהו בממון הרבה. וי"ל דהתם בשעת חרבן הבי' וליכא משום דאיגרי בהו טפי שהרי כולם בשבי הלכו א"נ ר' יהושע דעבד לגרמיה הוא דעבד ותנא קמא דפליג עליה דרשב"ג היינו ר' יהושע ולא ס"ל כוותיה... ומסתברא תלמיד חכם פודין אותו בכל ממון שבעולם וליכא משום דוחקא (רמב"ן שם)

(א) זה היה בשעת חורבן הבית, שכולם היו שבויים אז לא שייך הטעם "דלא נגרבו טפיי".

(ב) רבי יהושע חלק על המשנה שאומרת שאסור לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן.

(ג) אם השבוי היה ת"ח מותר לפדותו גם יותר מכדי דמיהן ולכן פה שרבי יהושע זיהה שהוא יהיה ת"ח הוא פדה אותו.

הים של שלמה כותב שהיום יש אנשים גומלי חסדים והם נדחקים ופודים יותר מכדי דמיהן, יוצא שהים של שלמה סובר שגם אם אומרים שאסור לפדות שבויים יותר מכדי דמיהן בשביל

לא לדחוק את הציבור אם הציבור מסכים להידחק ולשם יותר מכדי דמיהן אז מותר לו לעשות את זה ואפילו טוב לעשות כך. בהמשך דבריו מספר הים של שלמה על מהר"ם מרוטנבורג:

שמעתי על מהר"ם מרוטנבר"ק זכרונו לברכה, שהיה תפוס במגדול אייגזהם כמה שנים, והשר תבע מן הקהלות סך גדול, והקהלות היו רוצים לפדותו, ולא הניח, כי אמר אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם. ותמה אני, מאחר שהיה תלמיד חכם מופלג, ולא היה כמותו בדורו בתורה ובחסידות, ושרי לפדותו בכל ממון שבעולם, ואם מרוב ענותנותו לא רצה להחזיק עצמו כתלמיד חכם מופלג, מכל מקום היה לו לחוש על ביטול תורה, כאשר כתב בעצמו, שהוא היה יושב בחושך וצלמות, בלי תורה ואורה, והיה מקונן שלא היו אצלו ספרי הפוסקים והתוספות, ואיך לא היה חש לעון ביטול התורה, מאחר שרבים צריכים לו. ובודאי דעתו היה, שאם יפדו אותו, אם כן יש למיחש שלא יעשו כן כל השרים לתלמיד חכם המופלג שבדור, בעבור רוב הממון, עד שלא יספיק ממון הגולה לפדותם, ותשתכח התורה מישראל. כי גם שמעתי שהיה בדעת אותו הצורר לתפוס גם הרא"ש תלמידו, ונודע לו, וברח לטוליטילא, ונצול ברחמיו וברב חסדיו. ומשום הכי אמר החסיד, מוטב שתאבד מעט חכמה היתרת מישראל, ממה שתאבד חכמת התורה עיקר (ים של שלמה מסכת גיטין פרק ד סימן סו).

הים של שלמה מספר על המהר"ם מרוטנבורג שנאסר בבית האסורים כמה שנים, ולא היה מוכן שיפדו אותו מכיוון שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהם, למרות שהיה תלמיד חכם מופלג. המהר"ם כל ימיו לא הסכים שיפדו אותו עד שמת בכלא. רק 14 שנה אחרי מותו פדו את גופתו.

יוצא מהים של שלמה שמצד אחד יש מעלה גדולה לציבור שמסכים לפדות יותר מכדי דמיהן ומצד שני יש מעלה לאדם עצמו שנמצא בכלא שלא מסכים שהציבור ידחק בשביל לפדות אותו יותר מכדי דמיהן כמו שמהר"ם מרוטנבורג עשה.



י.ט. מצוות צדקה

(סוכם על ידי אהרן הרצליך וישראל גוטמן)

א. הסוגיה בגמרא

ב. קושיית התוספות ותירוצייה

ג. ראיות לשיטת התוספות

ד. ראיות לשיטת הריטב"א

ה. נפקא מינות בין השיטות

ה.1. צדקה שנעשית מאליה

ה.2. רוב המעשה – הרמב"ם והמהר"ל

ה.3. רבי עקיבא וטורנוסרופוס

ה.4. צדקה וחסד

ו. תירוץ נוסף לקושיית התוספות

א. הסוגיה בגמרא

הגמרא שואלת מדוע גביית הצדקה נחשבת שררה המצריכה שניים:

מאי שררותא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לפי שממשכנין על הצדקה
ואפילו בע"ש (בבא בתרא, ח ע"ב).

הגמרא מסבירה שהסיבה לכך היא שגביית הקופה נעשית בכפיה (גם שלא ברצון) ואם
אדם לא רוצה לתת, ממשכנים אותו ואפילו בערב שבת.

ב. קושיית התוספות ותירוציה

התוספות מקשים על כך:

א"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר כל מ"ע שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ידך לו וכתיב כי בגלל הדבר הזה יברוך (דברים ט"ו:י) ואר"ת דהאי כפיה בדברים כמו כפיה ועל בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף נג.) ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו' (תוספות בבא בתרא, ח ע"ב).

התוספות מקשים – הרי כל מצוות עשה ששכרה כתוב, כמו אצלנו – "כִּי בְגַלְל הַדֶּבֶר הַזֶּה יִבְרָכְךָ" (דברים טו, י) – לא כופין עליה מכיוון שהאדם יודע את שכרו ובכל זאת בוחר לא לעשות.

נביא שלש מתשובות התוספות מדוע כאן בכל זאת ממשכנין\כופין אותו:

א. מכיוון שכאן מדובר על כפיה בדיבור.

ב. בכך שאנשי העיר גרים בה הם מראים בכך שקיבלו על עצמם בין השאר שהגבאים יוכלו לכפות עליהם.

ג. במצוות צדקה יש גם לאו – "לֹא תֵאֱמָץ אֶת לִבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ" (דברים, טו ז).

הריטב"א מתרץ אחרת:

וא"כ האיך ממשכנין על הצדקה ותירץ רבינו דשני הכא דגלי ביה קרא דכתיב ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך ולא גמרינן מינה לעלמא משום דהכא לאו משום מצוה דרמיא עליה בלחוד כייפינן אלא מפני שחייב עצמו ונכסיו לגבוה או לעניים (ריטב"א בבא בתרא, ח ע"ב).

הריטב"א מפרש שבמצוות צדקה זה שונה, כי יש עניים שמפסידים ולכן מותר לכפות כי זה לא משפיע רק עליך.

על תירוץ זה של הריטב"א יש לשאול – מדוע תוספות לא הביא את תשובת הריטב"א שנראית יותר פשוטה? נראה שהתוספות והריטב"א נחלקו ביסוד מצוות צדקה:

לפי התוספות, היסוד הוא לפתח את נדיבות הלב של האדם התורם.

לפי הריטב"א, היסוד הוא למלא את חסרונו של העני.

ג. ראיות לשיטת התוספות

ישנן שלוש ראיות לכך שיסוד המצווה הוא נדיבות הלב כשיטת התוספות:

א. בתורה מוזכרת מצוות צדקה במילים המרמזות על נדיבות הלב ופניה אל התורם –
"פָתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לִי", "נָתַן תַּתֵּן לִי", "לֹא תִקַּפֵּץ אֶת יָדְךָ", "לֹא תִאֲמַץ אֶת לִבְךָ".

כפילות הנתינה ופתיחת היד וכו' מבטאים את הצורך בנדיבות.

ב. מדברי הספרי על הפסוק:

"כי בגלל הדבר הזה", אם אמר ליתן ונתן – נותנים לו שכר אמירה ושכר מעשה. אמר ליתן ולא הספיק בידו ליתן – נותנים לו שכר אמירה כשכר מעשה. לא אמר ליתן אבל אמר לאחרי תנו – נותנים לו שכר על כך שנאמר: כי בגלל הדבר הזה. לא אמר ליתן ולא אמר לאחרי תנו, אבל נוח לו בדברים טובים, מנין שנותנים לו שכר על כך? תלמוד לומר: כי בגלל הדבר הזה יברכה ה' אלהיך בכל מעשיך. (ספרי דברים, טו י).

הספרי מסביר שאדם שרצה לתת צדקה ולבסוף נאנס, מקבל שכר כאילו נתן ואפילו אדם שלא נתן אלא רק שמח שמישהו אחר נתן אף הוא מקבל שכר. הסיבה לדין זה היא שמקרים אלו מפתחים את נדיבותו של האדם ועל זה הוא מקבל שכר.

ג. מדברי השולחן ערוך:

שני עניים שחייבים ליתן צדקה יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחבירו.
(שולחן ערוך יורה דעה, רנא יב).

מכאן רואים שכל עניין הצדקה הוא לחזק את מידת הנדיבות, שהרי צורך העניים לא נפתר.

ד. ראיות לשיטת הריטב"א

לשיטת הריטב"א שיסוד המצוה הוא להשלים את חסרונו של העני יש שתי ראיות:

א. מהגמרא בסוגייתנו:

"והיו [ויהיו] מְקַשְׁלִים לְפָנֶיךָ בְּעַת אַפְּךָ עֲשֵׂה בָהֶם" אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שכופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנין כדי שלא יקבלו עליהן שכר (בבא בתרא, ט ע"ב).

ירמיה מתפלל לקב"ה שעם ישראל כאשר ירצו לתת צדקה יתנו לעשירים כדי שלא יקבלו שכר. מכאן מוכח שאם לא מלאת חסרונם של עניים, לא קבלת שכר, שלא כדעת תוספות, שיאמר שגם במקרה כזה אתה מקבל שכר משום שפיתחת את נדיבות הלב.

ב. מדברי הרשב"א:

שאלת לבאר לך על אי זו מצוה מברכין על עשייתה ועל אי זו אין מברכין כגון צדקה ושאר גמילות חסדים? דע כי כל מצוה שאי אפשר לו בגמר עשייתה /עשייתה/ להעשות בינו לבין עצמו אלא צריכה אחר עמו אין מברכין עליה כגון צדקה ובקור חולים וכיוצא בזה. שאם אין לקבל או שאינו רוצה לקבל וכן בקור חולים שאם אין חולה לבקרו או שאינו רוצה בבקורו אי אפשר לו לעשותה אין מברך עליהם וכן כל כיוצא בהן (שו"ת הרשב"א, חלק א רנד).

הרשב"א שואל: מדוע לא מברכים על מצוות צדקה? והוא עונה שמשום שהמצווה תלויה גם במקבל, שאם העני לא ירצה לקחת את הכסף לא מלאת את חסרונו ולא קיימת את מצוות צדקה, אי אפשר לברך עליה.

ה. נפקא מינות בין השיטות

ה.1. צדקה שנעשית מאליה

נפקא מינה נוספת שיש בין הריטב"א לתוספות – הפוכה מהדרשה על ירמיהו היא במקרה שבן אדם איבד כסף ועני מצא אותו:

לשיטת תוספות – אין שכר מצווה משום שהוא לא פיתח את נדיבות הלב.

לשיטת הריטב"א – יש שכר מצווה משום שמלא חסרונו של העני.

ה.2. רוב המעשה – הרמב"ם והמהר"ל

המשנה באבות אומרת:

הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נידון והכל על פי רוב המעשים (אבות, פ"ג מט"ו).

והרמב"ם מפרש:

אחר כך אמר, שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה, אבל לפי רוב מספר המעשים. והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קניין חזק, לא כשיעשה אדם פועל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קניין חזק. והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת, ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שהגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים, ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות (פירוש המשניות לרמב"ם אבות, פ"ג מט"ו).

הרמב"ם מסביר שהכוונה היא שהעיקר הוא לא גודל המעשה אלא כמות המעשים ולפיכך בוודאי עדיף מעט מעט מהרבה ובבת אחת, ולכן עדיף כך גם במצות צדקה.

לעומתו מסביר המהר"ל:

דבר זה מבואר, כי כאשר האדם עושה מצוה מכל שאר מצות, הנה המצוה הזאת מצוה יחידית וכאשר עושה עוד מצוה היא ג"כ יחידית, ואין שתי מצות

מצטרפים להיות מצוה אחת גדולה רק הם שני מצות, אבל הצדקה אינו כך רק כאשר נותן היום פרוטה ולמחר פרוטה מפרוטה ועד אלף זהובים, אצל הש"י אינו נחשב שנתן כך וכך פרוטות רק אצל הש"י נחשב כי עשה צדקה גדולה אלף זהובים, כי הצדקה מצטרפת בחשבון גדול (מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הצדקה ד).

המהר"ל מסביר שמצוות צדקה בניגוד לכל שאר המצוות היא מצווה מתפתחת ושופעת ולכן אפילו הרבה פרוטות ביחד מצטרפות למצווה גדולה ואדירה אבל ברור שעדיף הרבה כסף ביחד.

יסוד מחלוקתם נראה כיסוד מחלוקת תוספות וריטב"א:

נראה שהרמב"ם סובר כמו התוספות שהיסוד הוא לפתח את נדיבות הלב ולכן עדיף מעט מעט. לעומת זאת, נראה שהמהר"ל סובר כמו הריטב"א שהיסוד הוא מילוי חסרון העני ולכן עדיף לתת הרבה פעם אחת.

ה.3. רבי עקיבא וטורנוסרופוס

הגמרא בהמשך הסוגייה שואלת:

וזה שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם א"ל כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנם (בבא בתרא, י ע"א).

אפשר להעמיד את המחלוקת בין תוספות לריטב"א בין צדקה של יהודים לבין צדקה של כל העולם כמו הוויכוח של ר"ע וטורנוסרופוס. התפיסה הפשוטה של הצדקה של הריטב"א, והנפוצה בעולם היא שמטרתה היא למלא את חסרונם של העניים. ורבי עקיבא עונה כדי שניצל על ידי נדיבות הלב שלנו מדינה של גיהנם – כשיטת תוספות.

ה.4. צדקה וחסד

יתכן שמחלוקת בין התוספות לריטב"א זה ההבדל היסודי בין צדקה לחסד. הגמרא בסוכה אומרת:

ת"ר בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה צדקה בממונו
גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים
בין לעשירים צדקה לחיים גמילות חסדים בין לחיים בין למתים (סוכה, מט
ע"ב).

יסוד ההבדל בין צדקה לחסד:

צדקה – מלשון צדק – דין חובה שיש על כל אחד, שצריך לעשות צדק ולתקן חסרון שצריך
להשלים אותו.

גמילות חסדים – לא למלא את חסרונו של השני כי הרי היא נוהגת גם במתים ועשירים אלא
כדי לחזק את מדת הנדיבות.

ו. תירוץ נוסף לקושיית התוספות

מספרים על ר' שמחה בונים מפשיסחא, שפעם נסע לעיירה אחת שאחד מחסידיו שהיה עני
מרוד גר שם. כשהגיע לעיירה, קרא לאותו חסיד, נתן לו כסף ואמר לו שיקנה אוכל לכל
משפחתו ויכין סעודה גדולה. אחרי שקנה את כל האוכל נשאר לו כסף, אז הוא שמר אותו
בשביל שיחזיר לר' שמחה בונים. שהגיע ר' שמחה בונים, ראה שהבגדים שלו קרועים, נתן לו
עוד כסף שיקנה גם בגדים וישבו לסעוד. כשר' שמחה פנה ללכת, פתאום הוציא מכיסו סכום
גדול של כסף, נתן לחסיד ואמר שיתן את הכסף לצדקה. החסיד היה מופתע ולא הבין למה
נתן לו עוד סכום, והרי נשאר לו כסף, אמר לו ר' שמחה: התורה אמרה: "נתון תתן לו ולא ירע
לכרך בתתן לו פי בגלל הדבר הזה בכרך ה' א-להיך בכל מעשך ובכל משלח ידך".

פשט הפסוק הוא שזה שנתן לעני במידת הרחמנות, זו אינה צדקה, כי הוא עושה את זה כי
כואב לו, לכן נאמר "נתון תתן" רק אחרי שהמחסור של העני ממולא, אז יש צדקה. "כי בגלל
הדבר הזה בכרך ה'" הדבר הזה- שלא ירע לבבך. רק כשלא יכאב לך על העני אז אפשר לתת
צדקה אמיתית.

ממילא מתורצת הקושיה של התוספות מתי יש שכרה בצידה – רק כש"לא ירע לְבַכְךָ" – אבל בקופה אפשר לכפות כי לא על זה השכר ולא כופים על מעבר לכדי מחסורו של העני.



כ. גמילות חסדים

(סוכם על ידי עזרא ליפשיץ ורועי משה)

- א. ההבדל בין מצוה זו למצות הצדקה
- ב. דאורייתא או דרבנן?
- ג. פירוש הפסוק "ואהבת לרעך כמוך"
- ד. בין אדם למקום או בין אדם לחברו?
- ה. רחמי ה' בגלל חסדינו

א. ההבדל בין מצוה זו למצות הצדקה

הגמרא במסכת סוכה מביאה שלושה הבדלים בין מצות הצדקה לבין מצות גמילות חסדים:

בשלושה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה: צדקה בממונו גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו. צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים. צדקה לחיים גמילות חסדים בין לחיים בין למתים (סוכה, מ"ט ע"ב).

הגמרא מביאה שלושה הבדלים בין מצות הצדקה לבין מצות גמילות חסדים:

- א. את מצות הצדקה אפשר לקיים רק בנתינת **ממון**, לעומת מצוות גמילות חסדים שאפשר גם עם **עזרה במעשים גופניים**.
- ב. את מצות הצדקה אפשר לקיים רק בתרומה **לעניים**, לעומת מצוות גמילות חסדים שאפשר לקיים גם עם **עשירים**.
- ג. את מצות הצדקה אפשר לקיים רק עם אנשים **חיים**, לעומת מצוות גמילות חסדים שאפשר גם עם אנשים **מתים**.

לפי מימרא זו של הגמרא, מובן למה גמילות חסדים היא מצוה גדולה ממצות הצדקה.

ב. דאורייתא או דרבנן?

מצות הצדקה היא מצוה מדאורייתא כמו שנאמר: " ופשטת את ידך", לגבי מצות גמילות חסדים נשאלת השאלה האם המצוה היא מדאורייתא או מדרבנן?

אף על פי שמצות הגמילות חסדים היא מצוה גדולה ממצות הצדקה כמו שכתבה הגמרא דלעיל, אין בכל זאת כדי לפשוט את השאלה האם היא מצות מדאורייתא או מדרבנן, כי יכול להיות שהכוונה 'גדולה' היא שגמילות חסדים היא מצוה עם יותר פרטים ממצות הצדקה.

הגמרא בסוטה אומרת שצריך להדמות להקב"ה:

ואמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב: "אחרי ה' אלהיכם תלכו" (דברים, י"ג ה') וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה והלא כבר נאמר: "כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא" (דברים, ד' כ"ד) אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה מה הוא מלביש ערומים דכתיב: "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית, ג' כ"א) אף אתה הלבש ערומים הקב"ה ביקר חולים דכתיב: "וירא אליו ה' באלוני ממרא" (בראשית, י"ח א') אף אתה בקר חולים... (סוטה, י"ד ע"א).

דהיינו מסביר רבי חמא ברבי חנינא את הפסוק "אחרי השם אלוקיכם תלכו" בדרך כזאת שצריך לגמול חסדים כמו שהשם גומל חסדים. לפי הבנה זו יש לומר שגמילות חסדים היא מצוה מהתורה משום שהגמרא מביאה לה מקור מהתורה של "אחרי ה' אלהיכם תלכו".

הרמב"ם מפרש שמצות גמילות חסדים היא מצוה מדרבנן:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם... ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות (רמב"ם הלכות אבל, י"ד הלכה א').

הרמב"ם לא כולל את מצות גמילות חסדים כמצוה מדאורייתא אלא כמצוה מדרבנן, אבל מוסיף ואומר שמצוה זו היא בכלל מצות "ואהבת לרעך כמוך" שהיא מצוה מהתורה. כלומר,

לפי הרמב"ם חיוב המצוה הוא מדאורייתא, אך באו חכמים וקבעו גדרים למצוה זו וגדרים אלה הם מדרבנן.

חכמים עושים דברים כגון זה פעמים רבות. לדוגמה, הגמרא במסכת שבת דנה מה הדין באדם שאין לו מספיק כסף כדי לקנות יין לקידוש ונר של שבת, אך יש לו מספיק כדי לקנות את אחד מהם. מה עדיף שיקנה, יין לקידוש או נר של שבת? לכאורה הגמרא הייתה אמורה לענות שעדיף יין לקידוש, כי קידוש הוא מצוה מדאורייתא שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות, כ' ז'), והגמרא במסכת פסחים (ק"ו ע"א) אומרת: "זוכרהו על היין". אך הגמרא במפתיע עונה שעדיף שאדם זה יקנה נר של שבת, מפני שלום בית. למרות ששלום בית אינה מצווה מהתורה, חכמים הגבירו את ערכה של מצוה זו, עד שהיא עדיפה על פני מצוה מדאורייתא.

רבנו יונה גירונדי כותב בספרו 'שערי תשובה':

וכן גמילות חסדים שהיא מצות עשה שנאמר: "והודעת להם את הדרך ילכו בה" (שמות, י"ח כ') – זו גמילות חסדים... וזאת מן החמורות ומן העיקרים הנדרשים מן האדם שנאמר: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד" (מיכה, ו' ח') (שערי תשובה, ג י"ג).

רבנו יונה גירונדי סובר שמצות גמילות חסדים היא מצוה מדאורייתא והמצוה נלמדת מהפסוק: "והודעת להם את הדרך ילכו בה", והיא מהמצוות החשובות ביותר ויש לאדם לרדוף אחר טוב וחסד כל ימי חייו.

ג. פירוש הפסוק "ואהבת לרעך כמוך"

הרמב"ן מבין את מצוות "ואהבת לרעך כמוך" אחרת מהרמב"ם ומסביר:

אלא צייתה התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב (רמב"ן ויקרא, י"ט י"ז).

הרמב"ן מסביר את המצוה כמצוה רגשית – נפשית, לאהוב כל יהודי כמו אהבת אדם את עצמו, והיא מצוה מדאורייתא שלא קשורה למצות גמילות חסדים.

ד. בין אדם למקום או בין אדם לחברו?

על פי הגמרא לעיל בסוטה נראה לומר שמצות גמילות חסדים היא מצות בין אדם למקום, כי יסוד מצוה זו היא להדמות לקב"ה, אך לפי הרמב"ם דלעיל נראה לומר שמצות גמילות חסדים היא מצות בין אדם לחברו, כי יסודו הוא 'מה שאתה רוצה שיעשו לך אחרים, תעשה לחברך'.

בפשטות גם השערי תשובה מבין שמצות גמילות חסדים היא מצות בין אדם לחברו, אולם נוכל להבין את השערי תשובה באופן יותר עמוק. הגמרא בסוטה משנה את תפיסתנו בנוגע להדבקות בה', היינו חושבים שלהדבק בה' זה להיות פרוש, כי הרי ה' הוא אש אוכלה. אלא שהגמרא מלמדת אותנו שכדי להידבק בה' צריך להתקרב לחברים ומתוך שנתקרב לחברים נתקרב גם לה', ומפה יוצא שמצוות גמילות חסדים היא מצות בין אדם למקום.

ההוכחה לכך היא שבחומש בראשית כתוב:

וירא אליו ה' באלני ממרא והוא ישב פתח האהל כחם היו וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך (בראשית, י"ח א').

רש"י מפרש:

ויאמר אד-ני אם נא וגו' – לגדול שבהם אמר וקראם כולם אדונים ולגדול אמר אל נא תעבור וכיון שלא יעבור הוא יעמדו חבריו עמו ובלשון זה הוא חול. דבר אחר: קודש הוא המילה אד-ני, והיה אומר לקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים (רש"י בראשית, י"ח ד').

כלומר רש"י מפרש שני פירושים:

- א. אברהם פוגש את המלאכים וקרא להם להם אד-ני (שם חול).
- ב. הקב"ה בא אל אברהם, ואברהם אומר לו להמתין כי יש אורחים שמחכים לו בחוץ (שם קודש).

על הפירוש השני של רש"י נשאלת השאלה, למה עזב אברהם את ה' והלך לאורחים? התשובה היא שבעצם בהכנסת אורחים הוא גם פוגש את ה'. לפי הפירוש הראשון אשר קורא אברהם

כ. גמילות חסדים

לאורחים בשם של אלוקות, הוא כביכול אומר שהאורחים הם האלוקות, וכך שני הפירושים מסבירים שמתקרבים לה' בעזרת הכנסת אורחים, התקרבות לאדם.

ה. רחמי ה' בגלל חסדינו

בספר איכה אנו מודים לה' על חסדיו:

חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו (איכה, ג' כ"ב).

על פסוק זה נשאלת השאלה מה עושה האות 'נ' במילה 'תמנו', אם הפסוק היה נכתב ללא האות 'נ', כלומר, 'חסדי ה' כי לא תמו כי לא כלו רחמיו' היינו מבינים את הפסוק כך: חסדי ה' לא תמו וכך גם רחמי ה' לא כלו. אבל אותה אות 'נ' באה להסביר לנו שהחסדים הנאמרים בפסוק מוסבים על החסדים שאנו עושים, וכשאנו עושים חסדים, ה' מרחם עלינו ולא מכלה אותנו מעולמו.



כא. כפיה בצדקה

(סוכם על ידי אלנתן גלז וצבי מרציאנו)

- א. שררות בצדקה
- ב. קושיית התוספות ותרוצי ר"ת
- ג. קושיות על שיטת ר"ת
- ד. שיטת ר"י
- ה. הריצב"א בתוספות והריטב"א
- ו. יישוב קושיה ברמב"ם
- ז. השולחן ערוך

א. שררות בצדקה

הגמרא שואלת איזו שררות יש בתפקיד של גבאי צדקה, שבגללה אסור לעשותו בפחות משניים?

מאי שררותא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בע"ש איני והא כתיב "ופקדתי על כל לוחציו" (ירמיהו ל, כ) ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב ואפי' על גבאי צדקה לא קשיא הא דאמיד הא דלא אמיד כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה (בבא בתרא, ח ע"ב).

הגמרא מבארת שהשררות מתבטאת בכך שממשכנים, כלומר שכופים על הצדקה ואפילו בערב שבת. שואלת הגמרא, הרי הקב"ה ציווה שלא ללחוץ על מי שחייב לשלם, ומפרשים שמדובר אפילו על צדקה? הגמרא עונה שעל אדם בעל ממון מותר ללחוץ, ועל אדם חסר ממון אסור

כא. כפיה בצדקה

ללחוץ, והיא מביאה מקרה שרבא כפה על רב נתן בר אמי (כיוון שהיה אמיד) לתת ארבע מאות זוז לצדקה.

ב. קושיית התוספות ותרוצי ר"ת

תוספות מקשים על הבנה זו בגמרא מגמרא במסכת חולין:

אכפיה לרב נתן: וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין, קי ע"ב) אמר כל מצוות עשה שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ירך לו וכתוב "כי בגלל הדבר הזה יברכך" (דברים טו, י) (תוספות בכא בתרא, ח ע"ב).

תוספות שואלים מהגמרא בחולין שאומרת שכל "מצות עשה שמתן שכרה בצידה (כלומר נאמר שכרה בתורה), אין בית דין מוזהרים עליה (כלומר בית דין לא יכולים לכפות על אדם לקיים מצוה זו)", והרי במצות צדקה כתוב: "כִּי בְגַלְלֵהְךָ הַדָּבָר הַזֶּה יְבָרְכֶךָ ה'" (דברים, טו י), כלומר שהתורה כותבת את השכר המגיע לאדם שמקיים את מצות הצדקה, ואם כן כיצד ניתן לכפות?

ר"ת עונה על הקושיה:

ואר"ת דהאי כפיה בדברים כמו כפייה ועל בפרק נערה שנתפתתה (כתובות נג, ע"א) ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי (תוספות בכא בתרא, ח ע"ב).

עונה ר"ת בתוספות על שאלה זו שני תרוצים:

א. בגמרא שלנו מדובר בכפיה בדברים כגון אזהרות ואיומים ולא בכפיה פיזית, ובגמרא בחולין מדובר על כפייה פיזית.

ב. בגמרא שלנו מדובר בציבור שקיבל על עצמו שיכפו אותו, אבל אם הציבור לא קיבל על עצמו את הכפייה – אסור.

ג. קושיות על שיטת ר"ת

על קושיית תוספות ותרוצי ר"ת יש שלוש קושיות:

א. מדוע הקשו התוספות מכך שרבא כפה על רב נתן בר אמי ולא מתחילת הגמרא שאמרה "ממשכנין על הצדקה"?

ב. הגמרא בראש השנה דורשת את הפסוק "מוצא שפתיך תשמר וְעֲשִׂיתָ פֶּאֶשֶׁר נְדָרְתָּ לַה' אֲלֶקֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ" (דברים, כג כד):

ת"ר מוצא שפתיך זו מצות עשה תשמור זו מצות לא תעשה ועשית אזהרה לב"ד שיעשון כאשר נדרת זה נדר לה' אלהיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים נדבה כמשמעו אשר דברת אלו קדשי בדין הבית בפניך זו צדקה. (ראש השנה, ו ע"א).

הגמרא מפרשת את הפסוק על סוגי מצוות שהם התחייבות בדיבור, ובכללם מצות הצדקה. לומדת הגמרא מהמילה "ועשית" שבפסוק שאם האדם לא קיים את דברו, 'אזהרה לבית דין שיעשון', כלומר בית דין מצווים לחייב את המתחייב לעמוד בדיבורו ולקיים את התחייבותו, גם במעשה כפייה ולא דווקא באזהרות ואיומים. זאת, בניגוד לדברי ר"ת שתירץ שמדובר בכפייה בדברים.

ג. איך אפשר לומר שהגמרא שלנו מדברת רק על אזהרות ואיומים, הרי הגמרא כותבת במפורש שאם צריך אפשר לקחת משכון מאדם שלא מביא כסף לצדקה אם יש לו מה לתת?

נראה לתרץ שיש שני סוגים של מצות צדקה:

א. חיוב מכוח מצות הצדקה, שחייב כל אדם להביא לקופה או תמחוי ככל בן עיר. בית דין לא יכולים לכפות על בן העיר להביא את הצדקה כי זו מצות צדקה מעליא שמפורש שכרה בתורה.

ב. חיוב מכוח נדר שאדם התחייב להביא סכום כסף מסוים לצדקה. בית דין יכולים לכפות על אדם זה להביא את הצדקה שהתחייב עליה, כי שכר מצות שמירת נדר לא מפורש בתורה.

הגמרא בראש השנה מדברת על אדם שהתחייב כסף לצדקה, לכן מצות הצדקה שהוא חייב בה היא משום נדר, ובית דין מצווים לחייב את אותו אדם לעמוד בדיבורו ולתת את הצדקה שהתחייב אליה ואפילו בכפייה, אבל כל זה משום הנדר שהתחייב בו.

בגמרא שלנו, בדין "ממשכנין על הצדקה" ניתן להעמיד שהאדם נדר ועל כן כופין אותו, אך רבא שכפה על רב נתן בר אמי, ודאי שלא היה זה בגלל נדר. על כן הקשה תוספות – כיצד כפה עליו, והרי זו מצווה ששכרה בצידה?

ועל כך ענה ר"ת שהכפייה הייתה בדיבור, כלומר בשכנוע.

תרוץ זה מסתדר נפלא עם תרוצו השני של ר"ת, שמדובר במקום שקבלו עליהם שיכפו ולכן ממשכנין – שוב, אותו עקרון כמו נדר: הכפייה היא מכוח קבלה כללית שקיבלו על עצמם.

ד. שיטת ר"י

ר"י בתוספות מתרץ תירוץ אחר:

לר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו' (תוספות בבא בתרא, ח ע"ב).

ר"י מתרץ שבצדקה יש גם לאו ולא רק עשה ולכן כופין. ומה שנאמר שמצוות עשה שמתן שכרה בצידה אין בית דין מוזהרים הכוונה כשיש רק מצוות עשה.

ניתן להבין שתי הבנות בשיטת ר"י:

א. לכאורה יש שני סוגי של לאווין הקשורים במצוות עשה:

1. לאו שעומד בפני עצמו, ללא קשר לעשה, ויותר מכך – יש גם הבדל בין היקף הלאו להיקף מצוות העשה.

דוגמה נפלאה היא בעניין שבת – בשבת יש עשה (זכור) ולא תעשה (שמור) כאשר ה"זכור" הוא כנגד מצוות העשה (קידוש) והשמור הוא כנגד מצוות "לא תעשה כל מלאכה", וכל אחד עומד בפני עצמו, גם אם יתכן שיש היקש ביניהם.

2. לאו שאינו עומד בפני עצמו – כלומר שהלאו בא על מנת לחזק את העשה.

לפי שיטת הר"י צריך לפרש את הלאו "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחריך האָביון" (דברים, טו ז) כעומד בפני עצמו בנוסף למצוות העשה "פי פתח תפתח את ידך

לוּ וְהַעֲבִיט תַּעֲבִיטְנוּ דֵי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ” (דברים, טו ח), וכך מצות הצדקה לא תהיה רק מצות עשה אלא גם מצות לא תעשה. זאת לעומת בעלי השיטות השונות בתוספות סוברים שמצות “לא תאמץ את לבבך” הוא לאו המחזק את העשה.

ב. ניתן להציע שהפסוק שבו מוזכר השכר של מצות הצדקה מדבר על הלאו שבמצוה ולא על העשה שבמצוה, “נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתן לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשך ובכל משלח ידך” (דברים, טו י). יוצא שמצוות הצדקה היא בכלל לא מצוות עשה ששכרה בצידה אלא מצות לא תעשה ששכרה בצידה, ועל כך ודאי מותר לבית דין לכפות.

זאת לעומת מצות כיבוד אב ואם, בה ברור שזאת מצוות עשה ששכרה בצידה, שהרי בה השכר מחובר וממשיך את העשה: “כִּבֹּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכּוֹן יְמֶיךָ” (שמות כ, יא).

ה. הריצב"א בתוספות והריטב"א

הריצב"א בתוספות מתרץ:

לריצב"א נראה דהא דאין ב"ד מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה היינו דאין נענשין וכן משמע בירושלמי דהמוכר את הספינה וההיא דכל הבשר (שם) דלא הוה מוקיר אבוה וכפתוהו ואמר להו שבקוהו ה"פ אינכם מוזהרין להכריחו עד שיעשה כשאר מצות עשה דאם א"ל עשה סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו כדאמר בהכותב (כתובות, פו ע"ב ושם) (תוספות בבא בתרא, ח ע"ב).

הריצב"א מתרץ שהכוונה בביטוי “אין בית דין מוזהרים עליה” היא שאין נענשים עליה, כלומר שאינם חייבים לכופף את האדם, כיוון שהתורה לכאורה העבירה את האחריות אליו בכך שפירשה לו את שכרו. אם כן ברור מדוע בצדקה כן יכפו, בגלל שיש כאן מעין הפסד של העני ולכן יכפו.

הריטב"א על אתר מסביר:

ותירץ רבינו דשני הכא דגלי ביה קרא דכתיב ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך ולא גמרינן מינה לעלמא משום דהכא לאו משום מצוה דרמיא עליה בלחוד כייפינן אלא מפני שחייב עצמו ונכסיו לגבוה או לענים וכשם שכופין אותו לפרוע מה שחייב להדיוט שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש. (ריטב"א על ראש השנה, ו ע"א).

הריטב"א מסביר שבצדקה יש דין מיוחד שלמרות שהיא מצות עשה ששכרה בצידה, כיוון שיש צורך לעניים בצדקה – כופים עליה. אין להקשות ממצות כיבוד הורים ששם למרות שיש צורך להורים בכל זאת בית דין לא כופים על הילדים לכבד אותם, כי כפיית בית דין על צדקה לא נובעת מעצם צורך העניים בצדקה, אלא מכך שחכמים תקנו תקנה שאפשר לכפות על הצדקה למרות שהיא מצות עשה ששכרה בצידה, בשביל צורך העניים, וכדי שלא יהיה כוחו של בעל חוב רגיל גדול מכוח ההקדש.

ו. יישוב קושיה ברמב"ם

לאור כך אולי ניתן לתרץ קושיה ברמב"ם.

בעניין חיוב שוטה בצדקה, מקשה הכסף משנה שיש סתירה בין הרמב"ם לגמרא, מצד אחד כותבת הגמרא: "שוטה פטור מכל המצוות שבתורה" (כתובות, נח ע"ב) ובכלל כל המצוות ישנה גם נתינת צדקה. מצד שני הרמב"ם פוסק:

ומי שנשתטה או שנתחרש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי (רמב"ם משפטים נחלות, פ"א הי"א).

קצות החושן עונה שתי תשובות:

ואפשר שטעם רבינו משום דמסתמא כל אדם ניחא ליה למעבד צדקה מממונו... אלא נראה מזה דשעבוד נכסי אית ביה דממונו משועבד כמו בשאר חובות. (קצות החושן חושן משפט סי' רצ, ג).

א. שמצד חיוב בצדקה אדם שוטה באמת פטור כמו כל המצוות בתורה, אבל לוקחים ממנו צדקה כי יש אומדנא שהשוטה רוצה להביא צדקה, ואנחנו מקיימים זאת גם ללא דעתו.

ב. שמחייבים את השוטה מכיוון שטובי העיר יכולים לשנות את מצות הצדקה למס של העיר ובמס גם שוטה חייב.

הרמב"ם פוסק שמותר לכפות על הצדקה:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו בית דין כופין אותו ומכין אותן מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות. (רמב"ם הלכות מתנות עניים, פ"י מ"ז).

כלומר שלפי הרמב"ם, לא רק שמותר לבית דין לכפות על הצדקה, אלא מותר להם גם להלקות את מי שלא מביא את הצדקה שפסקו שהוא צריך להביא, ואם צריך אפשר אפילו להיכנס לו לבית בפניו ולקחת ממנו צדקה בסכום שפסקו עליו בית דין.

קצות החושן שואל על הרמב"ם, למה בית דין חייבים להכנס לביתו רק בפניו שהרי אם צדקה היא חוב – ניתן גם שלא בפניו לרדת לנכסיו, ואם אינו חוב כיצד יורדים לנכסיו? והוא מתרץ:

אבל שעבוד ליכא אלא דאפילו הכי נחתינן לנכסיו ומשום כפי' וכמו בפריעת בעל חוב מצוה וכפי' לא שייך אלא בפניו אבל שלא בפניו לא שייך כפי' לקיים המצוה (קצות החושן חושן משפט סי' לט, א).

א. הקצות מתרץ, שאם צדקה היתה חוב באמת אף שלא בפניו היו יורדים, אלא שהיא מצווה ואנו רוצים שיקיים את המצווה ולכן ירדה לנכסיו רק בפניו.

ב. הרב אברהם שפירא עונה, שגם כשכופים אותו הוא צריך לראות זאת כדי שיתרצה לנתנה וכך לא יעבור על הלאו של "לא ירע לבבך בתתך לו" (דברים, טו י'), ולכן בית דין מחייבים להיכנס לרשותו רק בפניו.

ז. פסיקת השולחן ערוך

השולחן ערוך פוסק:

כל אדם חייב ליתן צדקה. אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. ומי שנותן פחות ממה שראוי (לו) ליתן בית דין היו כופין אותו ומכין

אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן: (שולחן ערוך יורה דעה, רמח א).

ניתן לראות בשולחן ערוך כמה נקודות חשובות:

א. הוא פוסק כמו הרמב"ם ור"י שכופין בצדקה ממש ומוסיף שאפילו עני שמתפרנס מהצדקה חייב לתת צדקה לעניים אחרים.

ב. הוא מדקדק מהרמב"ם שבית דין יורדים לנכסיו דווקא בפניו.

הש"ך כותב על כך:

בב"ח נראה שהבין דר"ל אפילו בפניו ואין ממתנין עד שיתן הוא בעצמו אלא כיון שלא רצה ליתן שוב אין שומעין לו ויורדין לנכסיו אף בפניו. ול"נ דר"ל דוקא בפניו לאפוקי אם אינו כאן דאין יורדין לנכסיו עד דמודעינן ליה אם אפשר דלא גרע מחוב (ש"ך יורה דעה, רמח ס"ק ד).

הש"ך מביא את הב"ח שהכוונה היא שאפילו בפניו יורדים לנכסיו, ולא ממתנינים שיביא בעצמו, וכל שכן שלא בפניו. הש"ך עצמו חולק וטוען ששלא בפניו אין יורדים לנכסיו אלא אם כן מודיעים לו.



כב. שינוי בצדקה

(סוכם על ידי אבישי ונינו ואלנתן חכמון)

א. שינוי בין סוגי מצוות

ב. שינוי ממצווה לרשות

ב.1. שיטת ר"ת

ב.2. שיטת הר"י מיגאש

ב.3. שיטת הרא"ש

ב.4. שיטת הטור

ב.5. שיטת הנימוקי יוסף

ב.6. שיטת הרמב"ן

ב.7. שו"ת הרא"ש – שיטת הגאון

ג. דוגמא לסיכום הדעות

א. שינוי בין סוגי מצוות

הגמרא אומרת שאפשר לשנות את מטרת גביית כסף הצדקה מלתתו צדקה, ולהשתמש בו בצורה אחרת:

תמחוי בכל יום קופה מערב שבת לערב שבת תמחוי לעניי עולם קופה לעניי העיר ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו ורשאיין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן (בבא בתרא, ח ע"ב).

הגמרא מחלקת בין שני סוגי צדקה:

תמחוי – איסוף כסף למטרת חלוקה של אוכל מבני העיר לעניים לצורך אותו היום. התמחוי מיועד לכל עניי העולם שנמצאים בעיר באותו היום.

קופה – איסוף כסף למטרת חלוקתו מבני העיר לצורך קניית אוכל למהלך השבוע. הקופה מיועדת רק לעניי אותו העיר.

על חילוק זה אומרת הגמרא שרשאים בני העיר לקחת מכספי הקופה לצורך התמחוי וכן מתמחוי לקופה, אם יש צורך. לדוגמא אם יש המון עניי עולם שמגיעים לעיר, וקצת עניים באותה העיר מותר להעביר מכספי הקופה לתמחוי.

הרי שיש אפשרות להוציא כספי צדקה למטרות אחרות מן המטרה שנקבעה מלכתחילה אם בני העיר רוצים זאת, ולא זו בלבד שמותר לשנות מקופה לתמחוי ולהיפך שהן מטרות דומות, אלא שבני העיר רשאים לשנות את הצדקה מייעודה המקורי לצרכים אחרים לגמרי ככל שירצו. ואעל פי שהכספים נגבו מלכתחילה למטרת צדקה מסויימת, הרשות נתונה בידי בני העיר לשנות מדעתם של התורמים, לפי שהם נותנים על דעת בני העיר.

ב. שינוי ממצווה לרשות

ב.1. שיטת ר"ת

תוספות מביא את דעת ר"ת בעניין שינוי ייעוד הכסף מדבר מצוה לדבר רשות:

לשנותה לכל מה שירצו. נראה לר"ת דיכולים לשנותו אף לדבר הרשות... וכן היה ר"ת נוהג לתת מעות הקופה לשומרי העיר לפי שעל דעת בני העיר נותנים אותם (תוספות בבא בתרא, ח ע"ב).

ר"ת אומר שבני העיר רשאים לשנות את הצדקה מייעודה המקורי, ואפילו לדבר הרשות, ותוספות מביא דוגמא שר"ת התיר להשתמש במעות הקופה כדי לשלם לשומרי העיר. תוספות מקשה על שיטת ר"ת מהגמרא במסכת ערכין ובמסכת בבא קמא ומתרץ קושיא זו:

א. הגמרא בערכין דנה על יהודי שנדר כלי לבית כנסת מסוים, האם יוכל לשנות את הכסף לצרכיו הפרטיים:

ת"ר ישראל שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת אסור לשנותה... אמר רבי יוחנן לא שנו אלא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה (ערכין, ו ע"ב).

יהודי שנדר דבר מסוים לבית הכנסת, אסור לשנותו לדבר הרשות – מכאן לומדים שאין משנים צדקה מדבר מצוה לדבר הרשות?

ב. הגמרא במסכת בבא קמא דנה עד מתי מותר לשנות את מטרת הכסף שנדר לתרום לצדקה:

האומר סלע זו לצדקה, עד שלא באת ליד הגבאי מותר לשנותה, משבאת ליד גבאי אסור לשנותה (בבא קמא, לו ע"ב).

כלומר, מותר לעשות בכסף הצדקה שימוש אחר ואף שימוש רשות לפני הבאתו לידי הגבאי אף על פי שכבר הוקדש לצדקה – רואים מכאן שאין היתר להשתמש בכספי צדקה אחרי הבאתו לידי הגבאי לדבר הרשות?

מתרץ התוספות שיש לחלק בין יחיד שתורם צדקה מדעתו, לבין ציבור שגובה כסף מכל בני העיר לצורך פרנסה לעניי העיר. בני העיר רשאים לשנות את כספי הצדקה מייעודם המקורי, משום שהכסף ניתן מלכתחילה על דעת טובי העיר כדי שיעשו בהם את צורך העיר. יחיד שנתן צדקה לגבאי, הגבאי אינו רשאי לשנותו ולהשתמש בו למטרה שהיא לא מצוה, מכיוון שהוא נותן את צדקה לגבאי כדי שיעשה עם כספו דבר מצוה. יוצא לפי תירוץ זה של תוספות, שכוונת הגמרא היא שבני העיר יכולים להשתמש בכסף הצדקה, הוא רק לצרכי העיר אחרים גם אם הוא לא צורך מצוה, אך יחיד אינו יכול להשתמש בכסף כלל, גם לא בתורת הלוואה מבני העיר, משום שהלוואה היא לא צרכי העיר.

ב.2. שיטת הר"י מיגאש

הרא"ש מביא את הר"י מיגאש שלא מחלק בין דברי רשות לדברי מצוה כמו ר"ת, אלא מחלק בין דברים השייכים לעניים לבין דברים שאינם שייכים לעניים:

ה"ר יוסף הלוי ז"ל כתב דהא דקאמר ולשנותן לכל מה שירצו דוקא לדבר שהוא צורך עניים כגון כסות ובית לינה וקבורה אעל פי דקופה ותמחוי מזון הן יכולין לשנותן לדברים אחרים ובלבד שהוא לצורך עניים אבל לדברים שאין צורך עניים אין להם רשות לשנותן דהוה ליה כגזול עניים והביא ראיה מהא דתנן במס' שקלים פ"ב מ"ה מותר עניים לעניים מותר שבויים לשבויים מותר עני לאותו עני מותר שבוי לאותו שבוי (רא"ש בבא בתרא, סימן כ"ט).

הר"י מיגאש סובר שאסור להשתמש בכספי צדקה כלל ואף לא לדבר מצוה, אלא רק לצרכים של העניים ואפילו דברי הרשות של עניים. טעמו הוא משום שהעניים זכו בצדקה, וכל המשתמש בכסף זה למצוות אחרות הריהו כגזול את העניים. אך לשנות בין קופה או תמחוי לכל דבר אחר של העניים ואפילו דבר רשות שלהם – מותר, כיון שבין כך ובין כך העניים הם אלו שזוכים בו. ומה ששנינו בברייתא: "ולכל מה שירצו" – היינו לדברים אחרים שיש בהם צורך לעניים, כגון: בגדים, מקום לישון, קבורה וכדומה. הר"י מיגאש מבסס את שיטתו על המשנה בשקלים: "מותר עניים לעניים, מותר שבויים לשבויים, מותר עני לאותו עני מותר שבוי לאותו שבוי" (שקלים, ב ה). ממשנה זו רואים שאין לשנות את כספי הצדקה מייעודם, וכל שכן שאסור להשתמש בהם לדבר הרשות שלא שייך בעניים.

ב.3. שיטת הרא"ש

הרא"ש עצמו חולק על הר"י מיגאש ואומר:

ונ"ל דאין ראיה ממה שהביא מההיא דשקלים דהתם לא איירי במעות של קופה אלא ע"י מקרה שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים כגון מלבושים או שבאו שם עניים הרבה דומיא דשבויים... וגרסינן בירושלמי דשקלים מותר עניים לעניים מותר שבויים לשבויים ואין ממחין ביד הפרנסים כלומר אם ראו שיש צורך בדבר ובאו לשנות אין ממחין בידן על כן נראה דברי ר"ת (רא"ש בבא בתרא, סימן כ"ט).

הרא"ש חולק על הר"י מיגאש, ואומר שמה שאמרו במשנה בשקלים מדובר על מקרה שגבו דווקא לצורך העניים או לצורך עני מסוים כמו במקרה של שבויים ולכן אין משנים מייעודם, אבל קופה שנתרמה בצורה כללית לצורכי עניים יכולים אנשי העיר לשנות את צורך הגבייה

בכל פעם. הרא"ש מבסס את שיטתו על הירושלמי על המשנה הנ"ל בשקלים, שלא ממחים ביד הפרנסים אם הם משנים את ייעוד הכסף.

ב.4. שיטת הטור

הטור מחלק בין קופה ותמחוי לשאר כספי עניים:

ורשאין בני העיר לשנות מקופה לתמחוי, אם רבו עליהם עניי העולם ואין מספיק להם התמחוי שגבו לצרכם. וכן לשנות מתמחוי לקופה, אם יש הרבה עניים בעיר ואין מספיק להם הקופה שגבו בשבילם, ולשנות לכל מה שירצו... ומיהו דוקא קופה ותמחוי שהוא דבר קבוע **ואם יחסר להם יגבו פעם אחרת**, אבל אם אירע מקרה שהוצרכו לגבות לצורך עניים, כגון שהוצרכו לגבות לצורך כסות או שבאו עניים הרבה וגבו לשמם, לא ישנו ליתנו לצורך דבר אחר ולא אפילו לצורך עניים אחרים (**טור יורה דעה**, רנו).

הטור סובר שאם יש צורך מותר לשנות בין קופה לתמחוי, מכיוון שאם יחסר כסף תמיד יוכלו לעשות מגבית נוספת בעיר. אבל כספי עניים שניגבו על ידי גבאי הצדקה לצורך מקרה מסוים אין לשנותם, אפילו דבר מצווה.

ב.5. שיטת הנימוקי יוסף

הנימוקי יוסף מביא הסבר אחר להיתר לשנות לכל מה שירצו:

אפילו לדבר שאינו צורך עניים דאעל פי שהגבוהו לעניים וזכו בהם מ"מ הוי הלואה לגבי צבור ואם יצטרכו עניים עילווייהו דידהו רמו וליכא למיחש שמא ירדו מנכסיהם דאין צבור עני ולא דוקא כשהסכימו בני העיר אלא אפילו פרנסים הממונים על הצבור משנים כרצונם (**נימוקי יוסף בבא בתרא**, דף ה ע"ב מדפי הרי"ף).

לדעת הנימוקי יוסף יכולים גבאי הצדקה לשנות אף לדברי רשות, כי הם זכו בכסף.

יוצא אם כן שבאופן עקרוני הנימוקי יוסף מסכים עם הר"י מיגאש בהבנתו את מעמד המגבית – **שהעניים זכו בכסף** – אך למעשה הנימוקי יוסף מסכים דווקא עם ר"ת, שרשאים גבאי הצדקה לשנות גם לדברי הרשות לצרכי העיר, אך מסיבה אחרת. לר"ת הסיבה שמותר לשנות

היא כי עוד לא זכו העניים והכסף ברשות הגבאים. לעומתו הנימוקי יוסף סובר שהסיבה היא דווקא בגלל שכבר זכו העניים ומהם לוקחים בתורת הלוואה לצרכי הרשות ולא חוששים שלא יחזירו כי אין ציבור עני.

ב.6. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן כותב:

ומכל מקום יש לפרש לישנא דגמרא כפשטיה לשנותן לכל דבר ולומר דאעל פי שאין היחיד רשאי לשנותה בני העיר רשאיין לשנותה ומשלמין לאחר זמן לעניים... מדעת הגבאין משנין אותה אפילו לדבר שאינו צורך עניים (חידושי הרמב"ן בבא בתרא, ח ע"ב).

ניתן להציע שתי אפשרויות להבין את דברי הרמב"ן:

א. הרמב"ן סובר שעניי העיר זכו כבר בכסף, אך בכל זאת יוכלו אנשי העיר על ידי שבעה טובי להשתמש בכסף כרצונם, לא רק לדברי מצוה או לצורך העניים, וזה יחשב כהלוואה מהעניים שבני העיר מחוייבים להחזיר, וחכמים התירו את ההלוואה הזו, כי הם לא חוששים שעיר שלמה תהיה עניה.

ב. הרמב"ן סובר שהעני העיר עוד לא זכו בכסף, אך יש פה סוג של נדר – אנשי העיר יוכלו להשתמש בכסף, וראוי שיחזירו את הכסף לאחר זמן, וחכמים מסכימים לעשות זאת כי הם לא חוששים שעיר שלמה תהיה עניה.

לפי ההבנה הראשונה הרמב"ן הוא כשיטת הנימוקי"י – דווקא בגלל הזכייה של העניים בכסף, ניתן לגבאים לשנות לדברי הרשות.

לפי ההבנה השנייה שיטת הרמב"ן קרובה יותר לשיטת ר"ת – שהעניים טרם זכו בכסף ולכן ניתן לשנות – אך מוסיף ואומר שבזמן הגבייה יש מעין נדר של הנותנים המתיר לגבאים לשנות על פי דעתם. והרי זו שיטה רביעית בסוגיה.

הנפקא מינה בין שתי ההבנות ברמב"ן היא האם בני העיר מחוייבים להחזיר לעניים את כסף ההלוואה או רשות בידם. לפי ההבנה הראשונה הרי חייבים להחזיר מכיוון שהעניים זכו כבר בכסף. לפי ההבנה השנייה, ראוי שיחזירו אבל לא חייבים כי העניים עוד לא זכו בכסף.

ב.7. שו"ת הרא"ש – שיטת הגאון

בשו"ת הרא"ש השואל מביא את שיטת הגאון, וכך כותב:

וראיתי פי' גאון הא דקתני ולשנותה לכל מה שירצו זהו כגון שאין שם עניים שיצטרכו להם דמותר להן ללוותן מקופה של צדקה ולהוציאן בצורך אחר שיצטרכו בו (שו"ת הרא"ש, כלל יג סימן ה).

הגאון מעמיד את הגמרא במקרה שבו אין יותר עניים בעיר, ונשאר כסף מהגביה. במקרה זה, יהיה מותר לשנות את כספי הצדקה לצורך אחר בתור הלוואה ולהחזיר כשיהיו עניים, אך אם יש עניים אין לעשות כן, אלא יש לתת את הכסף לעניים. ונראה שגם הגאון הבין שהעניים זכו בכסף אלא שניחא להם שישתמשו כעת ויעשו מצוות בכספם, וכשיצטרכו יחזירו להם.

ג. דוגמא לסיכום הדעות

בעיר מסוימת יש קופת עיר המשמשת בעיקר לעניים, באחד הימים התעורר צורך לתקן את עירוב העיר ותיקון כזה עולה לא מעט כסף. התעוררה השאלה האם מותר להשתמש בכספי קופת העניים לצורך זה?

לרבינו תם ולרא"ש – יהיה מותר להשתמש ואין צורך להחזיר את הכסף.

לר"י מיגאש – יהיה אסור, שקופה זו היא אך ורק לצורך עניים.

לנימוקי יוסף ולרמב"ן בהבנה הראשונה – יהיה מותר להשתמש אך יהיו חייבים להחזיר שזאת הלוואה.

בהבנה השנייה ברמב"ן – יהיה מותר לקחת וראוי גם להחזיר, שהרי יש פה נדר.

ולגאון בשו"ת הרא"ש – יהיה אסור אם יש עדיין עניים בעיר.



כג. שיעור חיוב בצדקה

(סוכם על ידי עקיבא שורק)

א. הסוגיה בגמרא

ב. מחלוקת בבלי ירושלמי

ג. מקור למעשר כספים מהתורה

ד. היחס בין צדקה שנתית למחצית השקל

ה. שיעור נתינת צדקה בימינו

א. הסוגיה בגמרא

הגמרא מביאה שתי מימרות של רב אסי:

אמר רב אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישית השקל בשנה שנאמר:
(נחמיה י, ל"ג) "והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה
לעבודת בית אלקינו (בבא בתרא, ט ע"א).

לכאורה יש לנו כבר חיוב מהתורה כמה צדקה אדם חייב לתת- "כדי מחסורו אשר יחסר לו".
בשיעור שנתנה התורה יש שתי בעיות:

א. השיעור הזה לא מבורר עד הסוף (מה זה די מחסורו?).

ב. השיעור מתייחס למקבל ולא לנותן, ולא יתכן לקבוע את השיעור בו הנותן יוצא ידי
חובת המצווה לפי צורך המקבל.

נראה שבגלל הסיבות האלה החליטו חכמים לתת שיעור אחר.

ב. מחלוקת בבלי ירושלמי

א"ר אילעא באושא התקינו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש תניא נמי הכי המבזבו אל יבזבו יותר מחומש שמא יצטרך לבריות... אמר רב נחמן ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא? (בראשית כח, כב) וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (כתובות, נ ע"א).

כלומר, אסור לאדם לתת יותר מחמישית נכסיו לצדקה, כדי שישאר לו מספיק גם לעצמו אם יצטרך בעתיד. מכיוון שהתורה מחייבת לתת כדי מחסורו אשר יחסר לו אזי יתכן ויצטרך אדם להביא סכום גדול מאוד לצדקה כדי לצאת ידי חובה, ולכן באו חז"ל ותיקנו שלא ינהג כך, שמא יצטרך לבריות, ויביא לא יותר מחומש.

הירושלמי מציג את הדברים בצורה שונה:

גמילות חסדים – בממונו יש לו שיעור, באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה (פאה, פ"א ה"א).

הירושלמי מדבר על הסכום המינימלי שאדם חייב לתת- שיהא אדם נותן לפחות חומש מנכסיו לצדקה.

נראה שתקנה זו היא תוספת על החיוב מדאורייתא, ואע"פ שיצא ידי חובה חייב לתת לפחות חמישית מנכסיו לצדקה.

יוצא שישנה מחלוקת כפולה בין הבבלי לירושלמי:

א. האם אפשר לתת צדקה פחות מחומש.

בבלי – צריך פחות מחומש. ירושלמי – אסור לתת פחות מחומש.

ב. האם אפשר לתת צדקה יותר מחומש.

בבלי – אסור. ירושלמי – המינימום חומש, ונראה שמותר אפילו יותר.

אפשר להציע, שכאשר התורה חייבה לתת "די מחסורו אשר יחסר לו" היא דיברה על מקרה שהעני עומד מול האדם ואז מחוייב האדם להעמיד את העני עד כמה שידו משגת. התקנה

שתיקנו באושא תוקנה על סתם חיוב מצוות צדקה, שעל מקרה כזה לא דיברה התורה, ולכן קבעו שיעור מסוים בו כל אדם יצא חובת מצוות צדקה.

ג. מקור למעשר כספים מהתורה

הגמרא בתענית (ט ע"א) אומרת: "עשר תעשר" עשר בשביל שתתעשר. התוספות שם מביאים את הספרי שאומר "עשר תעשר, אין לי אלא תבואת זרעך, ריבית ופרקמטיא ושאר רווחים מניין? תלמוד לומר, את כל"

וראים שהספרי הבין שיש חיוב לתת מעשר גם על כסף. נראה מכאן שמעשר כספים הוא דין מדאורייתא. בנוסף

הפסוק שממנו אנחנו למדים זאת, מדבר על מצוות בין אדם למקום – "עשר תעשר... למען תלמד ליראה את ה' אלוך כל הימים" וצריך לשאול, הרי הפסוק מדבר על מעשר שני, איך עברנו למעשר כספים? אלא שהמשך הפסוק מדבר על נתינה ללוי, ליתום, לאלמנה. וזהו מעשר עני. ויש פה מידה כנגד מידה. במעשר שני האדם עולה ואוכל בבית של ה' במשך שנתיים, ואז בשנה השלישית הוא מכניס לביתו את כל העניים. כמו מה שאומרת הגמרא בסוטה – "מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה היה חנון" (סוטה, י"ד ע"א) משם למדנו את חיוב גמילות חסדים, ורואים מפה שזו מצוה הנלמדת ממידותיו של הקב"ה והיא סוג של בין אדם למקום.

הב"ח (יורה דעה שלא, יט) מחלק בין דין מעשר שני שהוא חיוב לבין מעשר כספים שהוא מנהג. מכיוון שמעשר כספים הוא תורת מנהג אזי גם מותר לתת ממנו צדקה שבני העיר מחייבים אותו – "דהמעשר ממון שלנו אין בו לא מן התורה ולא מדרבנן ואינו אלא מנהגא בעלמא"

הט"ז (יורה דעה שלא, יט) חולק וסובר שיש חיוב מדרבנן להביא מעשר כספים.

נמצא שיש לנו שלוש שיטות לגבי מעשר כספים:

א. מהתוספות נראה שמעשר כספים מדאורייתא

ב. הב"ח טוען בתוקף שזהו רק מנהג

ג. השיטה מקובצת והט"ז (יו"ד שלא ס"ק לב) פוסקים שזו מצוה דרבנן

המעילי, (כנראה אחרון, מובא בשיטה מקובצת) אומר שתקנת אושא היא הרחבה של מעשר כספים. מעשר כספים

נלמד מהפסוק "עשר תעשר", והרי כאן פעמיים מעשר, ולזה התכוונו חכמי אושא שתקנו שנותנים חומש. כשאתה נותן שתי מעשרות זה יוצא כמעט חומש (בגלל שכשנותנים עשירית מהכמות, ועוד עשירית מהכמות שנשארה, זה יוצא כמעט חמישית מכל הכמות בהתחלה).

ד. היחס בין צדקה שנתית למחצית השקל

הפסוק שמלמד אותנו על שלישיית השקל בשנה - "והעמדנו עלינו מצוות לתת שלישיית השקל בשנה לעבודת בית אלוקינו" (נחמיה, י"ג) - מעלה שתי שאלות:

א. הפסוק מדבר על סכום מאוד קטן (רק שלישיית השקל בכל השנה!).

ב. הוא מדבר בכלל על נתינת כסף לבית המקדש ולא לעניים.

הירושלמי בשקלים (פ"ב ה"ג) אומר שלפי שיטת ר' יהודה במחצית השקל, נותנים בכל דור לפי המטבע שלו, לפי הצורך. בתחילת בית שני נתנו מחצית השקל, אבל לאחר מכן השווי ירד לשליש. ומביא הירושלמי ראיה לכך, מהפסוק שלנו. אבל אם זה מחצית השקל, למה מביאים את הפסוק בסוגיא שלנו?

הריטב"א מסביר למה צריך לתת את שלישיית השקל בשנה:

והוא כנגד מחצית השקל שהיו חייבין לתרומת הלשכה אלא שהוסיפו על המידות וכן הוא בירושלמי (ריטב"א בבא בתרא, ט ע"א).

כלומר, שמדובר במחצית השקל, אבל עכשיו כאשר אין בית מקדש, נותנים את שיעור מחצית השקל לצדקה, מחצית השקל בשנה, ולכן יש קשר בין הפסוק, מחצית השקל וצדקה.

הפני משה אומר ששלישיית השקל זה לא ירידה ממחצית השקל, אלא הוספה של עוד שלישיית לצדקה. אז יש חיוב של מחצית השקל, ועוד חיוב צדקה שנתי שלא מבטל את מחצית השקל, של שלישיית השקל בשנה.

הש"ך מתייחס למנהג שכל אחד שם כל יום בצדקה עשר או עשרים אגורות, וזה יוצא בסוף יותר משלישית השקל בשנה:

נהגו בארצות האלו שהגבאי צדקה הולך בבהכ"נ שני וחמישי לגבות מעות צדקה מכל אחד ואחד ואפי' נותן מהפחות שבמטבעות הוא נותן יותר משלישית השקל לשנה ומנהג נכון הוא (ש"ך יורה דעה, רמט סק"ד).

הרב ליכטנשטיין היה מסביר את הקשר בין מחצית השקל לנתינת שלישי השקל בשנה – כמו שמחצית השקל גורמת לאדם להיות שייך לעבודת הקורבנות במקדש למרות שזהו סכום פשוט, כך גם שלישית השקל בשנה גורמת לאדם להיות שייך למעשי החסד בעיר. כדברי הרמב"ם "ואפילו עני שבישראל המתפרנס מן הצדקה חייב לתת צדקה לאחר" (הלכות מתנות עניים פרק ז', הלכה א').

ה. שיטות האחרונים בשיעור נתינת צדקה

השולחן ערוך (סימן רמט ס"ק א') מכריע כמה צריך לתת צדקה להלכה:

שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר. ואחד מעשרה מדה בינונית פחות מכאן עין רעה וחומש זה שאמרו שנה ראשונה מהקרן, מכאן ואלך חומש שהרויח בכל שנה... לעולם לא ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל לשנה ואם נתן פחות מזה לא קיים מצות צדקה: (שולחן ערוך יורה דעה, רמ"ט א'-ב').

כלומר שאם ידו משגת, יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת, יתן עד חומש מן המובחר, אם נותן עשירית זו מידה בינונית, ואם נותן פחות מכך, זו מידה רעה. בכל מקרה, לא ירד משלישית השקל. כלומר שרואים שעל פי השולחן ערוך השיעור מדאורייתא עדיין נשאר, ואם ידו משגת יתן כמה שזקוק העני, ולא קיבלנו את תקנת הבבלי, אלא רק בדיעבד. וכן כותב הרמב"ם:

מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת שנאמר פתוח תפתח את ירך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך (רמב"ם הלכות מתנות עניים, פ"ז ה"א).

יש להעיר על הרמב"ם שאם פחות משליש זה דאורייתא, הרמב"ם יהיה צריך לכתוב שהשיעור השני הוא דרבנן.

הרמ"א (שולחן ערוך יורה דעה, רמ"ט א') אומר שאסור לתת יותר מחומש ובכך פוסק כבבלי. האגרות משה סובר כמו הרמ"א (וכמו הבבלי), וסובר שהרמ"א חולק על השולחן ערוך והרמב"ם שלשיטתם במידה וצורך העניים הוא יותר מחומש יתן גם יותר מחומש:

דהנה לא כתב הרמב"ם הדין דאל יבזבו יותר מחומש אלא בסוף הלכות ערכין ולא בצדקה בהלכות מתנות עניים, ובשו"ע מפורש שהמחבר סובר דבידו משגת מחויב ליתן כפי צורך העניים אף שהוא יותר מחומש, משמע שסובר בדעת הרמב"ם שכיוון שדין התורה הוא שיתן כפי צורך העניים, לא תיקנו רבנן לאסור וגם לא לעצה טובה בצדקה, רק להקדיש אסור... על כל פנים הרמ"א שכתב 'ואל יבזבו יותר מחומש בצדקה', פליג וסובר שאסור... ודעת הרמב"ם והמחבר צריך עיון. על כל פנים למעשה, אין לבזבו יותר מחומש אם לא לחשש פיקוח נפש (אגרות משה יורה דעה, סימן קמ"ג).

המנחת יצחק סובר שהרמ"א לא חולק על השולחן ערוך והרמב"ם ומסיק זאת מכך שראה בספר "דרכי משה" של הרמ"א שאומר שהשולחן ערוך הביא את הדבר ממקורו מתקנת אושא ופוסק שאם ידו משגת יכול לתת יותר מחומש:

לענ"ד אין ראייה דבא לחלוק על המחבר, דאם רצונו לחלוק היה כותב 'ויש אומרים'... ראיתי בדרכי משה השלם שעל דברי המחבר בשו"ע 'עד חומש מצווה מן המוכחר' כתב למקור הדברים... 'באושא התקינו המבזבו על יבזבו יותר מחומש שמא יצטרך לבריות' ש"מ דלא בא לחלוק על דברי המחבר אלא למלאות דבריו, דבאין 'ידו משגת' אסור לבזבו, אבל ב'ידו משגת' יש לומר דמודה לדברי המחבר (שו"ת מנחת יצחק, חלק ה', ל"ד ב').

ו. הלכה למעשה בימינו

רוב יראי השמיים נותנים מעשר. וחזן מזה יש עוד הוצאות של צדקה: בניים שלומדים תורה, מס הכנסה שהרבה ממנו הולך לצרכי צדקה, ולכן יש מעשר ישיר ומעשר עקיף.

כג. שיעור חיוב בצדקה

מי שנותן מעשר כספים יאמר בלי נדר, כי יש מקרים שהמצב הכלכלי קשה, ולתת עשירית זה המון. אבל בכל אופן יש ערך גבוה לנותן, בכל כמות שהוא נותן, שזה חוסר השתעבדות לכסף מצד אחד, ומידת הנתינה מצד שני.



כד. בדיקה בצדקה

(סוכם על ידי לוי יצחק יעקב, עקיבא גוטמן ושמואל צלניק)

א. מחלוקת רב הונא ורב יהודה

ב. אפשרויות להבנת המחלוקת של רב הונא ורב יהודה:

ג. סוגיה סותרת מסנהדרין

ד. חיוב הבדיקה מדאורייתא או דרבנן?

ה. מהי סיבת הבדיקה?

ו. שאלה על הנחה לארנונה

ז. הדקדוק בנתינת הצדקה

ח. הלכה למעשה

א. מחלוקת רב הונא ורב יהודה

הגמרא מתעסקת בשאלה: באיזה מקרה בודקים את העני שמבקש צדקה?

אמר רב הונא: בודקין למזונות ואין בודקין לכסות; אי בעית אימא: קרא, ואי בעית אימא: סברא. אב"א סברא, האי קא מבזי והאי לא קא מבזי; אי בעית אימא קרא (ישעיהו נח) הלא פרוש לרעב לחמך בשי"ן כתיב, פרוש והדר הב ליה, והתם כתיב: (ישעיהו נח) כי תראה ערום וכסיתו, כי תראה לאלתר. ורב יהודה אמר: בודקין לכסות ואין בודקין למזונות; אי בעית אימא: סברא, ואי בעית אימא: קרא. אי בעית אימא סברא, האי קמצערא ליה והאי לא קמצערא ליה; אי בעית אימא קרא, הכא כתיב: הלא פרוש לרעב לחמך – פרוס לאלתר,

וכדקרינן, והתם כתיב: כי תראה ערום וכסיתו – כשיראה לך. תניא כוותיה דרב יהודה: אמר כסוני – בודקין אחריו, פרנסוני – אין בודקין (בבא בתרא, ט ע"א).

כלומר, רב הונא סובר שבודקים האם העני באמת זקוק לצדקה אם בא לבקש מזונות, אבל אם בא לבקש כסות, לא בודקים אלא נותנים ישר. ורב יהודה סובר שבודקים זאת במקרה שבא לבקש כסות ולא במקרה שבא לבקש מזונות.

לפי סברותיהם של רב הונא ורב יהודה מובן שלפני שהם חידשו את חידושיהם, דהיינו, שבדיקת העני היא על תחום אחד (כסות או מזון בהתאמה), היו בודקים את העני בשני התחומים. מבינים את זה מכך שהפסוקים שהם מביאים מסבירים למה לא צריך לבדוק לתחום המסוים ההוא.

רב הונא טוען שאי הנעימות הנגרמת מבדיקת הכסות היא כל כך גדולה, ולכן לא נבדוק את העני כשבא לבקש כסות. אך במזון, בו הצער שברעב לא מבזה את העני, לכן לא אכפת לו שנבדוק את מזונותיו. לעומתו, רב יהודה סובר שהחוסר אצל העני באוכל גורם לו לצער רב, ולכן לא נבדוק אותו אם יבוא לבקש. אבל בכסות, הבדיקה לא גורמת לו צער כלל ולכן נבדוק אותו.

על כל אחת מהשיטות נשאלת שאלה גדולה:

לרב הונא – איך יכול להיות שאדם סובל מרעב ואנחנו נבדוק אחריו כי הוא לא מתבזה בבדיקה? ואילו לרב יהודה – למה שאני לא אתן לאדם שמצטער (בגלל החוסר בכסות) מאחרים?

שאלה נוספת על הגמרא היא למה בכלל בודקים לצדקה? האם לא עדיף להיכשל במתן צדקה לאדם לא הגון במקום להיכשל בפיקוח נפש? התשובה היא שאם יתנו לכל מי שמבקש בלי לבדוק, אנשים יתחילו לרמות ולעשות את עצמם עניים כדי לקבל צדקה למרות שהם לא צריכים וכך יגמר לאנשים הכסף. ובכל זאת, אחרי הכל יש אדם עני ורעב שעומד בפתח, ואם לא נאכיל אותו הוא ימות מרעב, אז מה אפשר לעשות?

ב. אפשרויות להבנת המחלוקת של רב הונא ורב יהודה

היד רמ"ה עונה על השאלה ששאלנו ומסביר את המחלוקת:

אמר רב הונא בודקין למזונות ואין בודקין לכסות... כלומר ערום קא מיבזי דדבר הנראה לכל הוא ואי אמרינן בודקין אחריו שמא יש לו ואינו רוצה להתכסות, דילמא לית ליה מידי ואדהכי והכי קאי מיבזי. אבל רעב לא קא מיבזי דלאו דבר הנראה לכל הוא, ונהי דלמזוני שעתא כיון דחיישינן דילמא אדהכי והכי מסתכן לא בודקין בתריה אבל למתנה מרובה בודקין...

ורב יהודה אמר בודקין לכסות ואין בודקין למזונות... כלומר רעב היכא דמיפנק אף על גב דיהבי ליה נהמא כל צרכיה כל כמה דלא יהבת ליה ליפתן לפום אתפנקותיה לא אזיל צעריה, ואילו ערום היכא דמכסי כסותא דמגינא עליה (מצוה) [מצוה] אע"ג דלא מיכסי כדחזי ליה נהי דבזיון אית ליה צערא בגופיה מיהא לית ליה. אי נמי מיירי כגון דמיכסי כולה כסותא דצריך ולא לביש גלימא ולא מכסי סדינא דבזיון אית ליה צערא דגופיה לית ליה (יד רמ"ה בבא בתרא פרק א, סימן קו).

כלומר, רב הונא ורב יהודה לא חולקים על כסות ומזון שהכרחיים לקיום הבסיסי של העני, במקרה זה ברור לכולם שנותנים לעני בלי לבדוק אותו, אלא המחלוקת ביניהם היא רק על מותרות. שורש מחלוקתם הוא על פירוש הפסוק "די מְסֹרוּ אֲשֶׁר יִסְפֹּר לוֹ" (דברים טו, ח), חיים כמובן שצריך לתת, המחלוקת היא איזה חסרון גדול יותר, בושה מאחרים או צער.

לשיטתו מתאימה הגרסה השנייה בגמרא, שגורסת בשיטת רב יהודה שמביאים אוכל בלי בדיקה מכיוון שזה פיקוח נפש.

אפשר להציע הבנה נוספת: הסוגיה שלנו מדברת על עני שהגיע לקופת הציבור, שאותו חובה לבדוק. בשונה מכך, עני שמגיע לאדם פרטי הביתה, צריך להביא לו ללא בדיקה. הסיבה היא שעני שמגיע לאדם פרטי, מתבייש יותר לבקש צדקה מאשר כשמגיע לגבאי לבקש מכיוון שהתפקיד של הגבאי הוא לקצוב לעניים צדקה באופן מדוד, וכך העני יודע כמה הוא יקבל ויצפה לסכום זה. לעומת זאת, כשעני בא לבקש מאדם פרטי צריך להתחשב בו יותר בגלל בושתו הרבה.

כהוכחה לדבר, הגמרא בסוגיה הקודמת ("אין מחשבים בצדקה עם גבאי צדקה") ובסוגיה הבאה ("אין פוחתין לעני העובר") מדברות על ענייני הגבאים, ואם אנחנו אומרים שמדובר

בסוגייתנו על אנשים פרטיים ולא על הגבאים, מה הקשר של הסוגיה הזו למהלך הגמרא?
הסוגיה הזו הייתה צריכה להופיע אחרי כל הסוגיות שמדברות על הגבאים ולא באמצע.

בירושלמי נחלקו האמוראים בסוגיה אך שם המחלוקת היא שונה:

רבי בא בר זבדי אמר איתפלגין רב ורבי יוחנן חד אמר מדקדקים בחיי נפשות
וחרנא אמר אף בכסות אין מדקדין מפני בריתו של אברהם אבינו (ירושלמי
פאה, פ"ח ה"ו).

כלומר, אחד אמר שמדקדקים בחיי נפשות (לא בודקים למזונות, ולשאר כן) ואחד אמר
שמכיוון שעם ישראל הם בני אברהם אבינו ומחזיקים בדרכיו, רחמנים, ביישנים וגומלי
חסדים, לא בודקים בכלל, לא למזונות ולא לכסות ובכך חולק הירושלמי על הסוגיה שלנו.

ג. סוגיה סותרת מסנהדרין

רב הונא ורב יהודה בעצם חולקים מה יותר קשה לעני, להתבזות או להצטער?

למחלוקת זו יש הקבלה ממחלוקת אחרת, בעניין הלבוש של מי שמוצא להיסקל, וכך כתוב
בגמרא:

מתניתין: היה רחוק מבית הסקילה ארבע אמות, מפשיטין אותו את בגדיו.
האיש מכסין אותו מלפניו, והאשה, מלפניה ומאחריה, דברי רבי יהודה,
וחכמים אומרים, האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה. גמרא: אמר רב
נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה לימא
דרב נחמן תנאי היא לא דכולי עלמא אית להו דרב נחמן והכא בהא קמיפלגי
מר סבר בזיוני דאיניש עדיפא ליה טפי מניחא דגופיה ומר סבר ניחא דגופיה
עדיף מבזיוני (סנהדרין, מה ע"א).

אחד ההסברים למחלוקת בין רבי יהודה לחכמים היא בשאלה מה יותר קשה – הצער שלה או
הבזיון מאחרים? כשהיא לבושה חלקית זה יותר בזיון כי כולם רואים אותה כך, וכשלבושה
לבוש מלא, יש יותר צער כי יש פחות סיכוי שהיא תמות כבר מהנפילה, בגלל הבגדים שיכולים
לספוג את המכה. להלכה פוסקים כחכמים ולכן יוצא שהבזיון מאחרים יותר חמור מצער.

ההסבר כאן סותר את הגמרא שלנו שפוסקת כמו רב יהודה!

על קושיה זו ניתנו שתי תשובות:

א. אין קשר בין הדברים, בסוגיה בסנהדרין מדובר על מקרה שכבר יש לה צער שהיא הולכת למות, ולכן היא מעדיפה להצטער קצת יותר בשביל לא להתבזות. לעומת זאת, אצלנו בגמרא אפשר לעצור את הצער לגמרי ויהיה לו בזיון.

ב. אפשר לומר שלרב יהודה בזיון יהיה תמיד יותר חמור מצער, והסיבה שרב יהודה אומר אצלנו שצער חמור מבזיון היא שאנחנו חוששים שהוא רמאי. בצדקה יש דין מחודש של חשש רמאות, ולכן הבזיון לא בא לידי ביטוי.

ד. חיוב הבדיקה מדאורייתא או מדרבנן?

מהיכן למדו את החיוב לבדוק את העני לפני נתינת הצדקה?

באופן פשוט, כיוון שרב הונא ורב יהודה מביאים פסוקים כדי ללמוד את דין בדיקת העני לפני נתינת הצדקה, נראה שהדין הוא דין דאורייתא. מצד שני, בדיקת העני היא מחשש רמאות והתורה לא מתקנת תקנות בגלל חשש, רק חכמים.

הרב קוק (טוב רואי בבא בתרא, ט ע"א) כותב שמדאורייתא לא בודקים למזונות ובודקים לכסות:

בודקין לכסות ואין בודקין למזונות. דין תורה הוא שמי שבא ואמר האכילוני אין בודקין אותו, רק אם בא ואמר כסוני בודקין אותו (טוב ראי בבא בתרא, ט ע"א).

יש שתי דרכים להבין את הרב קוק:

א. מדאורייתא לא בודקים למזונות.

ב. גם בודקים לכסות מדאורייתא.

בין כה ובין כה רואים שהרב קוק מתייחס לבדיקה בצדקה כחיוב מדאורייתא.

המשך חכמה כותב על הפסוק די מחסרו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח):

פתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. הוא כמו שאמרו בודקין לכסות ואין בודקין למזונות לכן אמר כי לו בלבד, ר"ל צורך מזונות תפתח ידך תיכף, אולם לדי מחסורו אשר יחסר לו תחקור ותשאל אם יש לו מה בבית תקח את העבוט ותעביטנו לו. (משך חכמה ראה, מט).

המשך חכמה מבין מהפסוק שצריך לתת לעני כמה שחסר לו ולא יותר מזה, ומכאן שצריך לבדוק את העני מהתורה. יוצא לפי המשך חכמה שבדיקת העני לצדקה הוא דין דאורייתא.

ה. מהי סיבת הבדיקה?

תשובה ראשונה – **בצדקה יש חשש לרמאות**, שכן אם אותו עני שמבקש צדקה יתגלה כרמאי, אנשי העיר יפסיקו לתת צדקה ולכל העניים לא יהיה מה לאכול. בנוסף לכך, כל פעם שמוציאים מאדם אחד כסף ונותנים לאדם שני מבקשים ראייה מהשני שבאמת הכסף מגיע לו (המוציא מחבירו עליו הראייה) ולכן גם כאן, העני שרוצה להוציא מבני העיר כסף, הוא צריך להביא ראייה שהוא עני כדי לקבל את הכסף.

יש כמה נפקא מינות אפשריות בין התשובות, למשל:

א. האם נותן הצדקה חייב לבדוק את העני או שהוא רשאי לבדוק אך זה לא חובה?

ב. האם יש מידת חסידות לתת בלי בדיקה כלל?

אם בודקים את העני בגלל חשש רמאות, ודאי שאסור לתת ללא בדיקה כי אם יתגלה שאותו אדם באמת היה רמאי אנשים יפסיקו לתרום והעניים יפסידו.

ואם זה בגלל הסברא של 'המוציא מחברו עליו הראייה' אין חובה לבדוק. אפשר לתת את הכסף לכל אדם, לא חייב עני (כמו שאמרנו בגמרא שהגבאים אחראים על הצדקה שיכולים לשנותה לכל מה שירצו).

ו. שאלה על הנחה לארנונה

יכול להיות אדם שמבקש הנחה בארנונה מהעירייה, והוא זכאי לקבל אותה כי הוא מרוויח סכום שלפי החוק בעירייה מזכה אותו בהנחה בארנונה. מכיוון שהוא מרוויח פחות כסף מצורכו, דודו נותן לו מתנה חודשית קבועה כדי שיחייב ברווח מספיק. אם הוא ידווח על הכסף שמקבל בתורת מתנה מדודו, הוא כבר לא יהיה זכאי להנחה בארנונה. האם הוא יכול

להמשיך להנות מההנחה בארנונה עד שהעירייה תגלה שיש לו יותר כסף או שהוא חייב לדווח לעירייה על הכסף שמקבל כל חודש מדודו?

ז. הדקדוק בנתינת הצדקה

מי שיש לו מאתים זוז, לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני. היו לו מאתים חסר דינר, אפילו אלף נותנין לו כאחת, הרי זה יטול (משנה פאה ח, ח).

כלומר, אדם שאין לו מתאים זוז יכול לקחת כמה שהוא רוצה ולא רק כדי שישלים לו למתאים זוז ורק אחרי שיסיים לקחת יהיה לו אסור לקחת עוד.

באותו עניין, הגמרא בירושלמי מוסיפה סיפור על הדין הזה:

חד תלמיד מן דרבי היה לו מאתים זוז חסר דינר והוה רבי יליף זכי עמי' חד לתלת שני מעשר מסכנין עבדון ביה תלמידוי עינא בישא ומלון לי' אתא בעי מזכי עימי' א"ל רבי אית לי שיעורא אמר זה מכת פרושים נגעו ביה רמז לתלמידיו ואעלוני' לקפילין וחסרוניה חד קרט וזכה עימי' היאך מה דהוה יליף (ירושלמי פאה, ח, ז).

הגמרא מספרת על אדם שהיה חסר לו דינר אחד כדי להשלים מאתיים זוז, ורבי שהיה עשיר גדול היה נותן לאותו עני את המעשר עני שלו בקביעות. כעסו תלמידי רבי, והחליטו לתת לאותו עני דינר אחד כדי שיהיו לו למאתיים זוז כדי שהוא לא יוכל לקחת יותר את המעשר עני של רבי. רבי רצה להביא לו את המעשר כמו תמיד, רק שהפעם העני אמר לרבי שיש לו כבר מאתיים זוז, ולכן אסור לו לקחת את הכסף, הוא לא נחשב עני. שאל אותו רבי מה קרה שדווקא עכשיו יש לו כסף, וסיפר לו העני שתלמידיו (של רבי) הביאו לו דינר אחד והשלימו לו למאתיים זוז. כעס רבי על תלמידיו ואמר להם שזו מכת פרושים, מבלי עולם וחייב אותם לקחת את אותו דינר חזרה כדי שיוכל לתת לאותו עני את המעשר עני שלו.

ח. הלכה למעשה

לפי החוק, ההכנסות עליהם צריך לדווח הם הכנסות מעבודה אישית ועליהם משלמים מיסים, ואילו מתנה לא נחשבת הכנסה. לכן, אדם לא צריך לדווח על צדקה שקיבל, כי מקבלים הנחה בארנונה רק על הכנסה מועטת מעבודה. כמו שאדם שיש לו פחות ממאתיים זוז יכול לקחת

צדקה, כך גם בארנונה, רק אם ההכנסה לא עוברת את סף המינימום של העירייה מקבלים הנחה, וצדקה שמקבלים לא מעלה ולא מורידה.

לעניין הבדיקה, הבדיקה נעשית על ידי הבודק, ולכן, לא צריך לגלות לעירייה על אודות הצדקה שמקבל מאחרים בלי עבודה. ההגדרה של עני זה לפי הפרנסה שלו, לא לפי הכסף שמקבל מאחרים.

הרב עמיטל זצ"ל סיפר סיפור שקשור לענייננו: מסופר על יהודי אמיד שהיה נותן צדקה לרב העיר כדי שיוכל לתת שיעורים ויכול לחזק את העיר לתורה ולמצוות, ובזכות זה היה מצליח בעסקיו. יום אחד הגיע לבית הרב כדי להביא לו צדקה, והרב לא היה בבית אלא רק הרבנית. הוא שאל אותה: "איפה הרב?" והיא ענתה שהרב הלך לרבו, החוזה מלובלין. חשב אותו יהודי שאם כשהוא נותן לרבו צדקה הוא מרוויח בעסקיו, אז אם יביא לרב של רבו ודאי יצליח אפילו יותר בעסקיו. ולכן, במקום להביא לרבו צדקה יביא לרב של רבו, החוזה מלובלין. דא עקא, שבמקום שכל עסקיו יפרחו עוד יותר, מאז כל עסקיו קרסו. אחרי כמה זמן הוא בא לחוזה מלובלין ושטח בפניו את צרותיו. אמר לו החוזה: "כל עוד לא בדקת למי אתה נותן, משמיים לא בדקו עליך אם אתה ראוי לקבל, אבל כשאתה התחלת לבדוק למי אתה נותן, גם משמיים התחילו לבדוק אם מגיע לך." נלמד מסיפור זה כמה חשוב להביא צדקה בלי חשבונות ובדיקות למי מביאים את הכסף (כמובן שכל זה סיפור ואין ללמוד ממנו הלכה למעשה).



כה. גדול המעשה יותר מן העושה

(סוכם על ידי שמואל צבי יהודה אמיתי ומורג בורשטיין)

א. הסבר המימרא

ב. שאר מצוות

א. הסבר המימרא

בגמרא שבה אנו עוסקים מובאת המימרא הבאה:

א"ר אלעזר גדול המעשה יותר מן העושה שנאמר (ישעיהו לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם" (בבא בתרא, ט ע"א).

במימרא זו דורש רבי אלעזר פסוק בישעיה, האדם שגורם לאחרים לתרום צדקה גדול יותר מהאדם שתורם בעצמו צדקה.

בעניין מימרא זאת יש לברר, מדוע עושה המצווה עצמו, מקבל פחות שכר מזה שגרם לו לעשותה? לכך מצינו מספר הסברים:

א. המהרש"א אומר בתירוצו הראשון:

גדול המעשה כו' מעשה הצדקה וגו'. דלגבי הנותן לא קאמר אלא השקט ובטח ולגבי מעשה קאמר שמביא שלום וגדול השלום וכדאמרין בעלמא וענין השלום הוא שלמא ממלכותא דאי לאו באין עכו"ם ונוטלין כדמסיק בעובדא דריב"ז (חידושי אגדות למהרש"א בבא בתרא, ט ע"א).

המהרש"א כותב שכיוון שבפסוק נכתב על מעשה הצדקה (האדם שגורם לתרום לתרום) שיהיה לו שלום, ועל נותן הצדקה נאמר שיהיה לו רק "השקט ובטח", דבר שמוכן כמין טובה

פחותה משלום, שאינה שלום אקטיבי, אלא רק סילוק הצרות, מובן שהגורם לתרומה גדול יותר מהתורם עצמו. מוסיף המהרש"א לבאר, שמעלת הצדקה היא שלום מן המלכות, והוא אף מוכיח זאת מן הגמרא בהמשך שם מסופר על רבן יוחנן בן זכאי, (בבא בתרא, י ע"א), שנתנת הצדקה הצילה את רכושם של אחייניו מלהילקח למלכות. ניתן להבין שזו מעלה ציבורית, שהציבור מקים מערך ציבורי של שיכנוע לעשיית צדקה, כמו שאר סוגיות הגמרא שבדפים אלה שאנו עוסקים. בכך אפשר להסביר את הגמרא: כוונת הגמרא היא שגדול הציבור, שיש בו מערך שכזה של שיכנוע לעשיית צדקה, יותר מציבור שבו יש עושי צדקה מקריים.

ב. המהרש"א ממשיך בתירוץ שני:

עוד יש לומר, דמעשה הצדקה אין כאן רק שלום ממלכותא כיון שאינו נותן רק על ידי כפייה ותלה זה במעשה ולא בעושה לפי שגדול המעשה יותר מן העושה אבל עבודת הצדקה הגמורה שנותנין מדעת ורצון בלי כפייה יש לו דבר נוסף דהיינו השקט ממלכותא וגם בטחון טוב שיש לו מי שישלם לו וק"ל. (חידושי אגרות למהרש"א בבא בתרא, ט ע"א).

מציע המהרש"א הסבר נוסף, שלמעשה הצדקה יש רק 'שלום' מהמלכות, אך עושה צדקה הוא דווקא יותר גדול מאשר מעשה הצדקה, שכן הכתוב אומר שיש לו גם 'השקט' מהמלכות וגם 'בטח', שהוא בטוח שה' ישלם לו. המימרא בגמרא מדברת על מקרה שבו צריך מעשה ועושה, כלומר המעשה כופה על העושה להביא את הצדקה, במקרה זה אומרת הגמרא שגדול המעשה מהעושה בכפייה. אך אם נותן הצדקה נותן אותה מרצונו, ומקיים צדקה גמורה, אזי גדול הוא יותר מאשר מעשה הצדקה.

ג. הטור מסביר הסבר קצת קשה:

ואם אין בידו ליתן לו ויכול לעשות לאחרים שיתנו לו, שכרו גדול כשכר הנותן (טור יורה דעה, סימן רמ"ט ה).

מסביר הטור, שאם אדם לא יכול לתת צדקה כי אין לו, הוא יכול לגרום לאחרים לתת, וכך גדול שכרו כשכר הנותן צדקה בעצמו.

שדברי הטור כשלעצמם קשים, והרי כיצד הטור יכול לומר שגדול המעשה כעושה? הרי כתוב בגמרא שהמעשה גדול יותר מן העושה?

1. הב"ח והפרישה (טור יורה דעה, סימן רמ"ט ה) דנים בגרסה ויתכן שזו טעות סופר.

2. יש לנו ללמוד מדבריו, כיצד הוא ראה את המימרא. שלכאורה ממשמע שמדובר דווקא בעני שאין לו ואז, גדול המעשה, שאין לו ובכל זאת משתדל על אף שאינו מצווה.

השיטה השנייה מתאימה לכתוב בתוספתא:

אמר לאחרים תנו נותנין לו שכר על כך שנא' (דברים טו, י) כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך וגו' (תוספתא פאה ד, יז).

כאן נאמר שיש לו שכר אך לא נאמר יותר מן הנותן ואולי על כך מסתמך הטור.

ד. החפץ חיים מסביר את המימרא בספרו אהבת חסד:

ונראה לי דמשום הכי המעשה הוא עדיף מן העושה, דידוע דיש צדקה או חסד, שאדם עושה בממונו, ויש חסד שעושה בגופו, וכמו שנתבאר לעיל בפתיחה. והנה, זה האיש המעשה ממון לצדקה וחסד, הלא ידוע דרגילות – הוא, קדם שמקבל רובלי כסף על זה, הלא הוא מטריח את עצמו לילך לכמה אנשים ולדבר עם כל אחד ואחד אודות זה, ובכל אחד ואחד הוא מקים מצות חסד בגופו. נמצא לפי ערך רבוי האנשים, שהולך לדבר אתם, כן יתרבו מצותיו. ואלו הנותנים כל אחד ואחד אין לו, רק מצוה אחת של צדקה וחסד בממונו (אהבת חסד, חלק ב).

החפץ חיים אומר שישנם שני סוגים של קיום מצוה, האחד בגופו והשני בממונו. קְעֻשָּׁה הצדקה, המשדל אנשים לצדקה, מקיים בגופו את המצווה, שהרי הוא מכתת את רגליו לשדל אנשים לתת צדקה, ואף מתבייש. לכן, הוא גדול מן הנותן צדקה שמקיים מצווה בממונו ולא בגופו.

כה. גדול המעשה יותר מן העושה

מסופר על הרב יחזקאל אברמסקי, שפעם אחת בא לאיזה נדיב אחד, ובקש ממנו תרומה כדי להחזיק את הישיבה. אמר לו הנדיב שהוא יתן לו חמשת אלפים רובל אם הוא יסביר לו מדוע גדול המעשה יותר מן העושה, ובכך רצה לרמוז לו שבשביל הכסף הזה הוא עבד קשה בעצמו להשיגו, בעוד המעשה לא עשה דבר בעבור הכסף, אם כן, מדוע שהמעשה יטול שכר גדול יותר? ענה לו הרב, שהבושה והחשש מלבקש כסף שווה הרבה יותר מחמשת אלפים רובלים. (וכן אפשר לומר שיש עוד נקודה שאותה מזכיר החפץ חיים והיא שזה דרכו לעשות זאת שוב ושוב, ובכך זוכה למצוות רבות יותר מזה שרק נותן כסף פעם אחת).

ה. אפשר להציע תירוץ נוסף, מי שנותן צדקה דואג לעולם הזה של העני ולעולם הבא שלו עצמו, אבל מעשה הצדקה דואג גם לעולם הזה של העני, ולעולם הבא של הנותן, ואף לעולם הבא שלו עצמו. אם כן, יוצא שמעשה הצדקה גדול יותר, שהרי הוא גורם יותר טובה בעולם...

אפשר לחלק את ההסברים לשני סוגים:

א. הסברים שהם אוקימתות, והם הסברי המהרש"א והטור.

ב. הסברים שהם ממש בפשט המימרא, ואינם משנים את הבנת הגמרא עצמה, והם הסברי האהבת חסד וההסבר הנוסף.

ב. שאר מצוות

האם הדין הוא דוקא בצדקה או למעשה בכל תחום בתורה?

א. מצד אחד הפסוק דלעיל ממנו למדנו את הדין עוסק בצדקה:

וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְדָקָה שְׁלוֹם וְעֲבֹדַת הַצְדָקָה הַשְׁקֵט וְכִטָּח עַד עוֹלָם (ישעיהו לב, יז).

ב. מסברא, מדוע שלא יהיה כך גם בשאר תחומים כמו מצוות.

בגמרא בסנהדרין מובאת מימרא דומה לזו שלנו:

אמר רבי אבהו: כל המעשה את חבירו לדבר מצוה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, שנאמר (שמות יז, ה) "ומטך אשר הכית בו את היאר" וכי משה הכהו? והלא אהרן הכהו?! – אלא לומר לך: כל המעשה את חבירו לדבר מצוה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (סנהדרין, צ"ט ע"ב).

במימרא זו אומרת הגמרא שגדול המעשה לדבר מצוה (לאו דווקא צדקה) כעושה המצוה ולא יותר.

ביחס בין צדקה למצוות ניתן להציע:

א. המימרא הזאת חולקת על המימרא בגמרא שלנו שאומרת שהמעשה גדול יותר מן העושה. ובאמת אין הבדל בין התחומים וצריך להכריע או על פי המימרא בסוגייתנו שגדול המעשה מן העושה או על פי סנהדרין שהשכר כאילו עשאה אך לא יותר.

ב. אין מחלוקת בין המימרות בגמרא. הגמרא אצלנו היא דוקא על צדקה, אך בשאר המצוות המעשה הוא רק כעושה המצווה לא יותר.

לכאורה שאלה זו תלויה בחקירה מדוע מעשה המצווה גדול מן העושה?

א. אם זה בגלל שבפועל הוא גורם ליותר צדקה, יתכן שזה יהיה דווקא בצדקה שבה העיקר הוא השלמת מחסורו של העני ולא עצם המעשה,

ב. אך אם הוא גדול בגלל שיש לו יותר טורח ובזיון, לכאורה הכלל יהיה נכון גם בשאר המצוות שגם בהם למעשה יש טורח ובזיון.

התורה תמימה (הערות על שמות, פרק יז הערה ד) אומר שגם לפי מי שלא מחלק בין מצות הצדקה לשאר מצות, המימרות לא חולקות ומסביר שהמעשה יש לו גם את עצם המצווה של להיות המעשה (לשדל אדם לדבר מצוה), ונוסף על כך יש לו את מעלת עושה המצווה שהרי מעשה המצווה נחשב כעושה המצווה, ונמצא שיש לו שכר כפול – גם כמעשה וגם כעושה, ולכן גם לפי הגמרא בסנהדרין המעשה גדול מהעושה.



כּו. מיהו עני לעניין צדקה?

(סוכם על ידי ישורון שטרן וינון כ"ץ)

א. היחס בין אביון לעני

ב. מתנות לאביונים

ג. עני לקבל צדקה

ד. משכורת קבועה

א. היחס בין אביון לעני

בתורה רואים שיש שני סוגי עניים: אביון – "כי יהיה בך אביון... לא תקפוץ ירך מאחריך האביון..." ועני – "פתח תפתח את ירך לאחריך לענייך ולאביונך" (דברים טו, ז-יא).

רש"י מסביר את החילוק בין עני לאביון:

אביון. מעונה מעני ולשון אביון האובה ואינו משיג מה שנפשו מתאוה לכל טוב ואשמעינן קרא דעני קודם לאביון משום דעני כסיף למיתבעיה אף על גב דצריך (רש"י בבא מציעא, קי"א ע"ב).

רש"י מסביר שהמילה אביון היא מלשון אובה, תאוה. כלומר אדם שאין לו דבר, ולכן כבר לא מתבייש לבקש כסף מאחרים. עני הוא אדם שיש לו, אבל לא מספיק, לכן הוא מבייש לבקש כסף מאחרים. כך מסביר רש"י את הסיבה שצריך להקדים עני לאביון בעניין "לא תעשוק שכיר עני ואביון", קודם עני ורק אחר כך אביון, עני מתבייש ולכן יש מצווה להקדים את שכר העני לשכר האביון.

ב. מתנות לאביונים

הפסקי תשובות מביא מחלוקת בין החוות יאיר לערוך השולחן, בעניין למי יש להביא את המתנות לאביונים בפורים:

במצוות מתנות לאביונים סובר **החוות יאיר** אומר שצריך לתת דוקא לאביונים ולא לעניים. לעומתו, **ערוך השולחן** אומר שמתנות לאביונים זה גם לעניים ואין הבדל בין עני לאביון לענין זה ומביא ראיה מדברים: "לאחיך לעניך ואביוןך" (דברים טו, יא) אחד עני ואביון.

הגמרא במסכת בבא מציעא אומרת:

מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר ואין מדקדין בדבר (בבא מציעא, עח ע"ב).

רש"י שם מפרש:

ואין מדקדין. לומר דיים בפחות והמותר יפול לכיס של צדקה: (רש"י בבא מציעא, עח ע"ב).

הגמרא אומרת שאין לקחת ממצות שנגבו לעניים לצורך פורים, וכן לצורך עניי העיר, כדי להשתמש בו לצורך אחר, אך לא מדקדיקים בזה. רש"י מפרש, שכוונת הגמרא במילים "ואין מדקדין בדבר", שלא מדקדיקים על העניים לומר שהם יכולים גם לקבל פחות כסף והשאר ילך לקופת הצדקה של העיר.

על כך יש לשאול, מצות מתנות לאביונים הוא חלק ממצות צדקה או שהוא חלק ממצות שמחת פורים?

נפקא מינה ראשונה: המוחל חוב לעני (כלומר אדם שאומר לעני "אני מוחל על החוב שלך כלפיי, וזוהי מצוות מתנות לאביונים שלי") – אם מצות מתנות לאביונים היא חלק ממצות צדקה, אזי המוחל חוב לעני קיים את מצות את מצות מתנות לאביונים.

אך אם מצות מתנות לאביונים היא חלק ממצות שמחת פורים, אזי המוחל חוב לעני לא קיים את מצות מתנות לאביונים (השמחה צריכה להיות שמחה של סעודה).

כ.ו. מיהו עני לעניין צדקה?

נפקא מינה שניה: קדימת מצות מתנות לאביונים למצות משלוח מנות – אם מצות מתנות לאביונים היא חלק ממצות צדקה, אזי יש להקדים את מצות מתנות לאביונים למצות משלוח מנות, כי מצות הצדקה קודמת למצות משלוח מנות.

אך אם מצות מתנות לאביונים היא חלק ממצות שמחת פורים, אזי אין צורך להקדים את אחת מהמצוות לשנייה, כי שני המצוות הם משום שמחת פורים.

נפקא מינה שלישית: קדימת עניי העיר (או קרוב) – אם מצות מתנות לאביונים היא חלק ממצות צדקה, אזי יש להקדים את עניי העיר גם למצות מתנות לאביונים ככל מצות הצדקה.

אך אם מצות מתנות לאביונים היא חלק ממצות שמחת פורים, אזי אין עניין להקדים דווקא את עניי העיר.

ג. עני לקבל צדקה

המשנה בפאה אומרת מי שיש לו מאתים זוז כבר יצא מגדר עני ואינו יכול לקבל מתנות עניים – שכחה פאה ומעשר שני:

מי שיש לו מאתים זוז, לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני היו לו מאתים חסר דינר, אפילו אלף נותנין לו כאחת, הרי זה יטול מי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם, הרי זה לא יטול (משנה פאה, פ"ח ח-ט).

הר"ש משאנץ כותב שיסוד זה שעני אינו נחשב עני כשיש לו מאתים זוז הוא כי חכמים חיטבו הוצאות לשנה והוא מסתפק האם חשבון זה כולל את המשפחה או כל אחד מהמשפחה בסכום כזה:

מאתים זוז. שיערו חכמים שזהו שיעור הוצאתו במזונות ובמלבושיו [לשנה]... היינו לו ולאשתו ומיהו לא יתכן דגבי קופה ותמחוי לא כייל אשתו בהדיה (ר"ש משאנץ פאה ח, ח).

האור זרוע מביא על זה את השאלה ששאל רבי קלונימוס את רבי אפריים – האם כשיש לאדם מתאים זוז, לא יטול דווקא מתנות שדה או שמדובר על כל צדקה:

שאל ר' קלונימוס בר' משה זצ"ל בשאלה המתחלת הן קלותי את ר' אפרים בר' יצחק זצ"ל מי שיש לו מאתים זוז אם יכל לקבל צדקה אם יש לדמות ללקט שכחה ופאה ומעשר עני או שמא אינו דומה כי בהני גוזל את העניים הוא דבעה"ב לא יתן להם עוד ונמצא שנטילתן גזל הוא אבל צדקה אינו גוזל בזה את העניים דאם נתן לו בעה"ב חייב ליתן גם לאחר ואם ממעט את מתנתם שע"י מתנתם ימעט מתנדב אחר אין בזה משום גזל וגם לקט שכחה ופאה של עניים הוא אבל מעות שהוא נוטל אינם של עניים... והשיב לו דודאי מי שאינו צריך ונוטל גוזל עניים (הלכות צדקה סט"ו).

והאור זרוע מביא מספר סיבות לטעון שדברי המשנה הם רק לגבי מתנות עניים ולא על צדקה:

א. אדם שיש לו מתאים זוז ולקח לקט שכחה ופאה, למרות שאסור לו, הרי הוא גזל את העניים כי מתנות עניים (בשדה) הן מוגבלות וכל מה שלקח הוא החסיר מאחרים. אבל אם אדם שיש לו מתאים זוז ולקח מן הצדקה לא גרע מהעניים כי הצדקה עצמה היא לא דבר מוגדר וקבוע ותמיד בעל הבית יכול לתת עוד.

ב. מתנות עניים הם ממון העניים, ולכן צריך צריך שיעור קבוע מי יכול לקחת ומי לא. אבל כספי צדקה שייכים לבעל הבית עד שיתן לעני ולכן לא קיים אין גדר קבוע מי רשאי קבל מן הצדקה אלא כפי ראות עיני הנותן.

רבי אפרים לא מקבל טענות אלו וטוען שאם יש לאדם מתאים זוז הרי הוא כבר יצא מגדר עני לכל ענייני צדקה, ואסור לו לקחת צדקה מכל הסוגים.

בימינו השתנו השיעורים, והשיעור הזה כבר לא תקף. וכך גם הטור כותב – בימינו הגדר הוא שיש ליהודי קרן שהוא יכול להרוויח ממנה (משכורת).

ויש אומרים שכל אלו השיעורים לא נאמרו אלא בימיהם שהיה להם קופה ותמחוי והיו מחלקין מעשר עני בכל שנה והיו נוטלין לקט שכחה ופאה, לפיכך שיערו שמי שיש לו מאתים זוז לא יטול, לפי שיכול לעבור בהן שנה ולשנה הבאה יהיה לו במה שיהיה, אבל האידנא שאין כל זה, יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי להתפרנס מן הריוח.... ואפשר כי בימיהם היתה ההוצאה מעוטה

כז. מיהו עני לעניין צדקה?

ואפשר להתפרנס בריוח של חמישים זוז, אבל האידנא אי אפשר, והכל לפי המקום והשעה. (טור יורה דעה, רנג).

השולחן ערוך מצטט את הטור ואומר:

יש אומרים שלא נאמרו השיעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי להתפרנס הוא ובניו ביתו מהרווח, ודברים של טעם הם (שולחן ערוך יורה דעה, רנג ב).

וכך אומרים גם האחרונים – שבט הלוי אומר שמי שיש לו משכורת קבועה אסור לו לקחת צדקה.

ד. משכורת קבועה

יש לברר ולומר שמה שהבית הלוי התכוון לומר הוא שכר מינימום – בערך 67,000 ש"ח בשנה. כל מה שאמרנו זה במשכורת, אבל מה עם מי שיש לו גם מכונית ובית האם זה גם כן בתוך חישוב זה? אומר על זה הרב וואזנר (סימן קכ) גם מי שיש לו משכורת קבועה – לעניין קניית בית או מכונית שכירות ודאי יכול להיחשב כעני. הגמרא אומרת שלא מחייבים למכור כלים ותשמישים והגמרא מקשה והרי מי שמשתמש בזהב ישתמש בכסף:

תנן התם – אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו ולא והתניא היה משתמש בכלי זהב – ישתמש בכלי כסף, בכלי כסף – ישתמש בכלי נחושת? אמר רב זביד, לא קשיא. הא במטה ושולחן (שחשובים פחות), הא בכוסות וקערות. מאי שנא כוסות וקערות דלא דאמר מאיסי לי מטה ושולחן נמי אמר לא מקבל עילווי אמר רבא בריה דרבה במחרישה דכספא רב פפא אמר לא קשיא כאן קודם שיבא לידי גיבוי כאן לאחר שיבא לידי גיבוי (כתובות, סח ע"ב).

מתרצת הגמרא שיש חילוק בין שתי המקרים:

א. כאן מדובר בכלי תשמיש – שצריך למכור, וכאן מדובר בכלי אוכל, שלא צריך למכור.

ב. אם יש לו דברים יקרים באמת יחויב יעבור לדברים יותר זולים, כגון מחרשה יקרה.
ג. איפה שאמרנו שימכור כליו- מדובר שרימה ולקח ללא רשות, ולכן בית הדין יכולים לחייב אותו למכור כליו.

רש"י על אתר מסביר מה הכוונה ללא רשות:

שהיה לו מאתים זוז ונטל לקט שכחה ופאה ונודע שעשיר היה ב"ד באין וגובין הימנו מה שנטל ואם אין לו כדי לשלם מוכר כלי תשמישו היקרים ומשתמש בפחותים (רש"י כתובות, סח ע"ב).

השולחן ערוך כותב:

ואם יש לו בית וכלי בית הרבה ואין לו ר' זוז הרי זה יטול ואין צריך למכור כלי ביתו ואפי' הם של כסף וזהב במה דברים אמורים בכלי אכילה ושתיה ומלבוש ומצעות וכיוצא בהן אבל מגרדה או עלי שהם של כסף מוכרם ולא יטול מהצדקה והא דאין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב דוקא כל זמן שאינו צריך ליטול מהקופה אלא נוטל בסתר מיחידים אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה לא יתנו לו עד שימכור כליו: (שולחן ערוך יורה דעה, רנג ס"א).

השולחן ערוך פוסק:

א. שכלים מפוארים צריך למכור ולהתפשר אולם בית כמה שיהיה גדול וכן הרבה כלים אינו מחויב למכור.
ב. אם אותו עני בא ליחידים אין מחויב למכור אולם אם מבקש מקופת הקהל הוא צריך לכתוב.

על העני יש לזכור שאם הוא אינו בודק מה הוא יכול לגרום לעצמו לא לקבל צדקה הרי הוא גוזל את שאר העניים ובכל מקרה על גבאי הצדקה חובה לבדוק כל עני לפני שהם נותנים לו. וכמו שהמשנה בסוף פאה אומרת:

כו. מיהו עני לעניין צדקה ?

וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל, אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות. וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל, אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו הכתוב אומר (ירמיה יז, ז): ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו (משנה פאה ח, ט).



כז. מזונותיו של אדם קצובין לו

א. הגמרא

ב. ההגיון בדין

ב.1. שיטת הרמח"ל

ב.2. שיטת רש"י

ב.3. שיטת ר' חיים מוולוז'ין

ב.4. שיטת האלשיך הקדוש ואור החיים

ג. הוצאות שבת, יום טוב ותלמוד תורה

ד. מחלוקת הלל ושמאי

א. הגמרא

הגמרא במסכת בבא בתרא מדברת על מזונות האדם:

דרש ר"י ברבי שלום: כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, זכה – הלא פרוס לרעב לחמך, לא זכה – ועניים מרודים תביא בית (בבא בתרא, י ע"א).

וכן אומרת גם הגמרא בביצה, אך בה יש תוספת:

כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים, (גרסה אחרת – עד ראש השנה) חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב, והוצאת בניו לתלמוד תורה. שאם פחת – פוחתין לו, ואם הוסיף – מוסיפין לו. (ביצה, טז ע"א).

ב. ההגיון בדין

לכאורה במבט פשוט, הדין היה אמור להיות הפוך – על פי מעשיו של האדם (צדיקותו) הוא נידון בראש השנה ומקבל את מזונותיו הגשמיים?

מה היסוד כאן?

ב.1. שיטת הרמח"ל

הרמח"ל כותב על כך במסילת ישרים:

אמנם מה שיוכל לשמור את האדם ולהצילו מן המפסידים האלה הוא **הבטחון**, והוא **שישליך יהבו על ה' לגמרי**, כאשר ידע כי ודאי אי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו, וכמו שאז"ל במאמריהם (ביצה ט"ז): כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה וגו', וכן אמרו (יומא ל"ח): אין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלא נימא, וכבר היה אדם יכול להיות יושב ובטל והגזירה (גזירת קיצבת מזונות שקצבו לו בראש השנה) היתה מתקיימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני אדם, (בראשית ג): בזעת אפך תאכל לחם, אשר על כן חייב אדם **להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו**, שכן גזר המלך העליון, והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להמלט ממנו (**מסילת ישרים**, כא).

הרמח"ל מסביר שהגמרות הללו באות לבאר את מידת הביטחון של האדם בקב"ה שידע שלא יחסר לו מה שנקצב לו ולכן לא יתן לטרדות להסיח דעתו בעבודת ה'. אלא שלאחר חטא אדם הראשון צריך לעשות השתדלות מסוימת על מנת שיתפרנס. על פי המסילת ישרים לא ההשתדלות נותנת את הפרנסה והמזונות אלא קצבת ה' ומידת הביטחון של האדם.

ב.2. שיטת רש"י

רש"י כותב על כך בגמרא בביצה:

כל מזונותיו של אדם – כל מה שעתידי להשתכר בשנה, שיהא נזון משם – קצוב לו, כך וכך ישתכר בשנה זו, ויש לו ליהזר מלעשות יציאה מרובה – שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו (**רש"י ביצה**, טז ע"א).

על פי רש"י יסוד הדין הוא שהאדם יהיה **צנוע בהוצאותיו** כיוון שמזונותיו קצובים לו ולא יוסיפו לו יותר ממה שנקצב לו.

ב.3. שיטת ר' חיים מוולוז'ין

ר' חיים מוולוז'ין כותב על כך בפירושו לאבות:

יצר האדם מסמא את עיני האדם באומרו אליו תמיד איך אפשר לך לעסוק בתורה הלא מוכרח אתה לעסוק בפרנסה לפרנס אשתך ובני ביתך הקטנים... אבל באמת זו עצת יצר הרע ואמרו מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה, נמצא עם כל יגיעותיו לא יגיע לו מאומה יותר וזה יוכל להשיג במעט עמל אבל בדברי תורה ככל שיתיגע יותר יוסיף דעת (רוח חיים, אבות א, יד).

ר' חיים מוולוז'ין מסביר שגמרות אלו באות לצמצם את יגיעת הפרנסה על מנת לפנות זמן ללימוד תורה שבו ככל שיוסיף יוסיפו לו.

בהמשך המסכת הוא מביא דבר נוסף בקשר לסוגיה:

אל תחשוב שחברך מיצר לך ומסיג גבולך ולכן ממעט פרנסתך אבל באמת הוא טעות גמור כי מזונותיו של אדם קצובים לו... ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלא נימא (רוח חיים, אבות ה, ה).

כאן מסביר ר' חיים מוולוז'ין שצריך לדעת שכל מה שמגיע לאדם – מגיע לו ואף אחד לא פוגע בפרנסתו.

ב.4. שיטת האלשיך הקדוש ואור החיים

האלשיך הקדוש כותב על כך בפירושו לתורה:

אל תיקח ממנו נשך ותרבית כיוון שאני (הקב"ה) קצבתי לו מזונותיו וכו' מראש השנה, וכשאתה לוקח ממנו זה נלקח כאילו מהקב"ה כי אצטרך לסתור הדין והקצבה שנתתי לו. לכן נאמר ויראת מאלוקיך – כי מאלוקיך אתה לוקח (תורת משה לאלשיך הקדוש, ויקרא כה, לח).

כז. מזונותיו של אדם קצובין לו

אם כן, על פי האלשיך הגמרא באה לומר לאדם: אל תיקח את מה שלא שלך, כיוון שהכל נקצב מהקב"ה.

אור החיים כותב דבר דומה לאלשיך הקדוש:

"לא תעשו עוול במשפט" – כי אם יחייבו הזכאי ויזכו החייב הנה יוצא עוול במשפט עליון... (אור החיים, ויקרא י"ט ט"ו).

אור החיים מסביר שאסור לעשות עוול במשפט, כיוון שהאדם עושה בכך גם עוול במשפט עליון, כיוון שהכל נקצב משמיים.

ג. הוצאות שבת, יום טוב ותלמוד תורה

כפי שראינו, מובא בגמרא בביצה כל הוצאותיו של האדם קצובים לו מראש השנה חוץ מהוצאות שבת, ימים טובים ותלמוד תורה.

מצינו מחלוקת ראשונים בכך:

הריטב"א כותב:

דלאו דוקא הוצאת שבתות וימים טובים שהוא הדין לכל הוצאה של מצוה אלא נקט הני דרגילי ושכיחי.

התוספות כותב (ומובא בשיטה מקובצת):

דכולן רמוזים בהאי קרא. דלכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' מיירי בשבתות וימים טובים. חדות ה' היא מעוזכם זה מגדל בניו לתלמוד תורה כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב. לחם חוקי פירוש ויליף מיניה תלמוד תורה וכל דבר מצוה. אי נמי דתלמוד תורה נקרא חוק דכתיב חקיו ומשפטיו לישראל (שיטה מקובצת, ביצה טז ע"א).

שיטת הריטב"א פשוטה והגיונית – כל דבר מצווה אינו מן הקצבה.

את שיטת התוספות ניתן להבין בשתי אפשרויות:

א. כריטב"א ואין מחלוקת ביניהם שהרי כתבו "וכל דבר מצוה".

ב. חולק על הריטב"א וכוונתו שכל דבר שהוא כמו תלמוד תורה שמלמד על כל דבר מצווה.

על פי האפשרות השנייה שהיא פשט הגמרא מדוע דווקא תלמוד תורה, שבתות וימים טובים אינם מן הקצבה?

נראה שהמיוחד בהם שאינם מן הקצבה הוא בכך שהם כביכול מעולם עליון. תלמוד תורה הוא יסוד תורתנו הקדושה שנבראה לפני בריאת העולם וממילא אינה מן החשבון של העולם הזה וכך שבתות וימים טובים הם מעין עולם הבא שייכים לעולם רוחני יותר, חורגים מהעולם המעשי.

המהר"ל כותב על כך:

כי התורה היא שכלית והתורה היא על (מעל) הגזירה... (חידוש אגדות למהר"ל, יבמות קה ע"ב).

המהר"ל מסביר שכיוון שתלמוד תורה, שבתות וימים טובים הם מחשבון של עולם עליון לכן אין בהם כמות ומדידה אלא שפע. ככל שהאדם מעוניין לקבל ולהשקיע כך יוסיפו לו מן השמים.

ד. מחלוקת הלל ושמאי

בגמרא בביצה מובאת מחלוקת בין הלל לשמאי:

תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום. תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתך, ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום (ביצה, טז ע"א).

כז. מזונותיו של אדם קצובין לו

מחלוקת שמאי והלל מופיעה כהמשך לגמרא שראינו בעניין הקצבה. מה יסוד המחלוקת ביניהם?

שמאי היה מדהים בחוכמתו ההלכתית – כיוון שידע שמזונותיו של אדם קצובים לו, לכן כשמצא בהמה נאה היה שומרה לשבת, שאז מזונות שבת אינם מן החשבון. כשהיה מוצא נאה הימנה, סימן שהראשונה היא מן הקצבה ואינה של שבת ולכן אכל אותה. כך אכל תמיד לכבוד שבת ומעולם לא פגע במזונותיו הקצובים לו בכל יום.

הלל היה מדהים באמונתו – הוא הבין שמה שהוא מוצא היום זאת ההשגחה והקצבה שקיבל להיום ולכן אמר "ברוך ה' יום יום" וידע שהקב"ה יזמן לו גם לשבת.

ניתן להציע ש**שמאי** הבין כמו שביאר רש"י בביצה שיזהר האדם לעשות יציאה מרובה כיוון שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו, לכן כשמצא בהמה טובה היה חושש שהיא מעבר לקצבה היומית שלו והיה שומרה לשבת שאינה מן הקצבה ורק כשמצא נאה הימנה הבין שהראשונה היא מן הקצבה.

הלל הבין כמו השיטה של הרמח"ל במסילת ישרים שהקצבה באה לומר לאדם שיבטח בה' וישליך עליו יהבו ולא יטריד עצמו בחשש מה יהיה מחר ולכן היה אוכל את הבהמה באותו יום ובוטח בה' יום יום.



כח. חלוקת חצר השותפין

(סוכם על ידי עדו פריימן)

א. איסור חלוקת חצר קטנה

ב. טעם האיסור

ג. נפקא מינות בין הטעמים

ד. יסוד השותפות

ה. אפשרות ממוצעת

א. איסור חלוקת חצר קטנה

משנתנו עוסקת בחלוקת דבר שבעליו שותפים:

אין חולקין את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה... זה הכלל,

כל שיחלק ושמנו עליו חולקין ואם לאו אין חולקין (בבא בתרא, י"א ע"א)

כל דבר שאם יחלקו אותו לשניים, שם הדבר יתבטל – אסור לחלקו בכפייה. למה?

ב. טעם האיסור

כעת נראה שתי אפשרויות:

א. הרשב"א כותב שזה אסור בגלל שזה יפגע בחבירו שיקבל חלק גרוע, וזה אסור מדרבנן

משום "ועשית הישר והטוב":

דאילו מדינא הוה לן למימר דאפילו חצר דלית דלית בה שיעור חלוקה אילו

רצה זה ליטול חלקו אלא משום עשיית הטוב והישר אי אפשר (שו"ת הרשב"א,

ח"א תתקנ"ו).

ב. כאשר יש פחות מד' אמות לכל אחד, אי אפשר לעשות שדה בנפרד, ולכן השתתפנו מראש – כי היינו חייבים אחד את השני, ולכן כל חלק השתעבד לשני, ולכן אי אפשר לחלוק בכפייה. אך אם יש לכל אחד יותר מד' אמות לא היינו צריכים אחד את השני ולכן חלקי בשדה לא השתעבד אליך (ר' אהרן קוטלר בספר משנת רבי אהרן על הלכות שכנים, פ"ב ה"י, אות יב טו, יט).

ג. נפקא מינה בין הטעמים

נפקא מינה בין האפשרויות תהיה במקרה ששמעון לווה כסף מראובן, ומכר שדה ללוי. לשמעון אין נכסים ולכן ראובן טורף את השדה שנמכר ללוי. מה יהיה הדין אם ההלוואה שווה רק את רוב השדה חוץ מחלק קטן שבו יש פחות מד' אמות, ולכן אם ראובן יטורף את השדה יתבטל שם השדה ממה שנשאר ללוי? לפי הרשב"א, שהאיסור הוא משום "ועשית הישר והטוב", גם פה לא ראוי שראובן ישאיר לו חלק כל כך קטן. אך לפי ר' אהרן קוטלר, פה החלק שראובן טורף לא השתעבד לחלק שנשאר ללוי, ולכן לראובן יהיה מותר לטורף את השדה.

עוד נפקא מינה היא במקרה שבו השותפות היא על שדה שיש בכלולו רק ג' אמות – לפי הרשב"א, השותף לא מפסיד כי מראש לא היה פה שם שדה, אך לפי ר' אהרן קוטלר עדיין הם היו צריכים אחד את השני בשביל להקים שדה ולכן חלקיהם השתעבדו אחד לשני ולכן יהיה אסור לחלוק בכפייה.

הרב וזנר נשאל: מה יהיה הדין בגג השותפין שרק אחד מהם רוצה לצאת מהשותפות ולקחת את חלקו, ואם כל אחד יקח את חלקו לא יישאר לכל אחד ד' אמות, אך פה הוא רק רוצה שהוא לבדו יצא מהשותפות והשאר יישארו ביחד ולכן יהיה בשטחם יותר מד"א, ורק הוא יצא מהשותפות, האם הוא יכול לכפות עליהם לעשות זאת.

התשובה תלויה במחלוקת: לפי הרשב"א, בפועל הם לא מפסידים את הגג ולכן אין פה איסור משום "ועשית הישר והטוב", אך לפי ר' אהרן קוטלר בגלל שאין לכל אחד ד' אמות הם היו צריכים אחד את השני ולכן השתעבדו זה לזה, ולכן הוא לא יכול לחלוק נגד רצונם. (שו"ת שבט הלוי, חלק ה רכב).

ד. יסוד השותפות

בעניין יסוד השותפות הרא"ש כותב:

כי חכמים ראו שטוב לתקן חלוקה בכל דבר של שותפות אם יש בו שיעור חולקין (שו"ת הרא"ש, כלל צח, ז).

הרא"ש סובר שבאמת מדאורייתא לא היה אפשר לחלוק אף פעם, וחכמים תיקנו שכשיש ד' אמות לכל אחד יהיה אפשר לחלוק, כי זה לא פוגע בחבירו.

אפשר לבאר שהרא"ש והרשב"א נחלקו עקרונית ביסוד השותפות: הרא"ש מבין שלכל אחד יש בעלות חלקית על כל חלק וחלק בנכס המשותף, ולכן על שום חלק אי אפשר לומר אם הוא שייך לאחד או לשני, ולכן אי אפשר לחלוק. אך הרשב"א סובר שכל אחד הוא בעלים גמור על חלק מהנכס, אלא שפשוט עוד לא ביררנו איזה חלק זה שהוא הבעלים שלו, ולכן אני יכול לקחת את חלקי, כי הוא שייך לי לגמרי.

הגמרא בגיטין אומרת:

תא שמע: ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות טבל וחולין מעורבין זה בזה, דברי רבי (גיטין, מז ע"א-ע"ב).

ונחלקו הראשונים במשמעות הדבר:

א. רש"י מבאר שבגלל שתבואת גוי פטורה ממעשרות ותבואת ישראל חייבת, בכל חיטה יש גם חלק חייב וגם חלק פטור, ולכן יפריש מעשרות על התבואה הזאת רק מתוכה, כי אז בטוח שהפרשה תהיה מחלק החיוב על חלק החיוב, ולא מהחייב במעשרות על הפטור במעשרות או מהפטור על החייב:

אין לך כל חטה וחטה שאין חציה טבל וחציה חולין שחלק העובד כוכבים פטור ואף לאחר שחלקו התבואה הלוקח מן העובד כוכבים צריך לעשר וישראל צריך לעשר את שלו מיניה וביה ולא ממנו על טבל גמור ולא מטבל גמור עליו מפני שמפריש מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור אבל כי מעשר מיניה וביה מעשר שלם נמצא מעשר מן החיוב שבו על החיוב שבו ומן הפטור שבו על הפטור שבו (רש"י גיטין, מז ע"ב).

ב. לעומת רש"י תוספות חולקים עליו וסוברים שלא בכל חיטה יש חצי חייב (ששייך לישראל) וחצי פטור (ששייך לגוי) אלא יכול להיות שחמישים חטים של הגוי ועשרים

של ישראל או שכל החיטים שייכים רק לאחד מהם, ולכן אם יפריש מעשרות על החיטים מן החיטים עצמם ייתכן שיצא שהפריש מהפטור על החייב:

דאין תקנה לטבל זה דכיון דאין ברירה שמא הגיע לו כל חלקו של עובד כוכבים או חציו ולא ידעי' כמה ואי מעשר מיניה וביה שמא מעשר מחלקו והשאר חלקו של עובד כוכבים או איפכא או מקצתו ומיהו יכול לתקן שיפריש עליו ממקום אחר ויפריש גם עליו ממקום אחר (תוספות גיטין, מז ע"ב).

נראה שרש"י ותוספות חולקים במחלקת הרא"ש והרשב"א – תוספות סוברים שלכל אחד יש חלק אלא שאינו מבורר, כשיטת הרשב"א, ורש"י סובר שבכל התבואה מעורב גם החלק הפטור וגם החלק החייב, כמו הרא"ש.

ה אפשרות ממוצעת

עד כה ראינו שתי שיטות לגבי יסוד השותפות. אפשר להציע אפשרות ממוצעת:

המשנה בנדרים (בתחילת פרק חמישי) אומרת ששותף שהדיר את חבירו מלהיכנס השני לא יכול להיכנס. למסקנת הגמרא שם יוצא שאסור לו להיכנס רק אם יש בה דין חלוקה (דבר אחד לכל אחד) אך אם אין בה דין חלוקה מותר לשני להיכנס למרות הגדר.

אפשר לבאר שכשיש בחצר דין חלוקה, באמת לכל אחד יש חצר ממש ולכן לכל אחד מהם יש חלק מוגדר אלא שהוא עוד לא מבורר, כדעת הרשב"א, ולכן כשיש דין חלוקה הנדר חל, כי באמת יש לו חלק ממשי שהוא יכול להדיר ממנו. אך כשאין דין חלוקה אין לכל אחד חצר ממש ולכן לכל אחד יש בעלות חלקית על כל השדה, כשיטת הרא"ש, ובגלל שאין לך חלק ששייך לך אלא שאתה קצת בעלים על כל החצר אתה לא יכול להדיר את חברך מהחצר, כי אין חלק ששייך לך. לפי זה פשוט שרק כשאין דבר אחד לכל אחד לא נוכל לחלוק, כי אין לכל אחד חלק בשדה, אך כשיש דבר אחד לכל אחד, יש לכל אחד חלק ממשי בשדה אלא שאינו מבורר, ולכן ברור שנוכל לחלוק.



כט. חצר מתחלקת לפי פתחיה

(סוכם על ידי רועי יהודה גלטר)

א. מדוע בית לא מוזכר במשנה?

ב. המחלוקת בין המשנה לברייתא

ג. מחלוקת רב הונא ורב חסדא

ד. שיטת הרמב"ן

א. מדוע בית לא מוזכר במשנה?

המשנה כותבת את דין חלוקת חצר:

אין חולקין את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה (בבא בתרא, יא ע"א).

כלומר, תנאי בסיסי לכפיית פירוק שותפות בחצר הוא שהחצר גדולה מארבע אמות על ארבע אמות לכל אחד מהשותפים, כיוון שרק שיעור כזה ישאיר לכל אחד מהשותפים חצר ראויה לשימוש.

יש לברר מדוע המשנה לא עוסקת בדין חלוקת בית, שהוא השימוש היסודי של קרקע? שאלנו שאלה דומה גם בתחילת המסכת לגבי היזק ראייה. ושם אמרנו שהיזק ראייה שבחצר שכיח יותר ולכן המשנה עסקה בו, ואכן דין בית שווה לדין חצר בהיזק ראייה.

ומה לעניין משנתנו? ניתן להציע שלוש אפשרויות:

א. גם אצלנו המשנה עוסקת בחצר כיוון שהמקרה של חלוקת חצר יותר שכיח ומצוי, כמו מה שאמרנו לעניין היזק ראייה. בשיטה זו הולך היד רמ"ה על סוגיית חלוקת חצר, שגורס כי אכן קיים דין חלוקה דומה בין בית לחצר.

ב. בניגוד לשיעור חלוקת חצר, שהוא ארבע אמות על ארבע אמות לכל אחד, עולה מהתוספות (בבא בתרא, צח ע"ב) ששיעור חלוקת בית הוא שש אמות על שמונה אמות לכל אחד. אפשרות זו לוקה בחסר, כיוון שבמשנתנו מופיעים גם שיעורי חלוקת גדל"ן שאינם ארבע אמות על ארבע אמות לכל אחד כגון – שיעור חלוקת שדה, שהוא בית תשעה קבין לכל אחד ואם כן, היינו מצפים להתייחסות של המשנה גם לחלוקת בית, ולכן מוצעת האפשרות השלישית.

ג. בית כלל אי אפשר לחלק! בית מוגדר רק כיחידה אחת, וברגע ששותפים חילקו את הבית, הוא כבר לא בית! ממילא ברור למה המשנה לא טרחה להשמיע לנו דין שכלל לא קיים.

ב. המחלוקת בין המשנה לברייתא

רב אסי מסייג את דין המשנה הפשוט ומביאה סימוך לדבריה מברייתא בעניין:

א"ר אסי א"ר יוחנן ארבע אמות שאמרו חוץ משל פתחים תניא נמי הכי אין חולקים את החצר עד שיהא בה שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה והא אנן תנן ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה אלא ש"מ כדרכי אסי (בבא בתרא, יא ע"א).

רב אסי מביא בשם ר' יוחנן, שדין המשנה מתייחס רק לשיעור חלוקת "החצר השימושית", אבל למעשה לחשבון צריך להוסיף ארבע אמות לכל שותף על יד פתח ביתו, כדי שיוכל לפרוק את חמורו בכניסה לביתו. הגמרא הביאה סיוע לדברי ר' אסי מברייתא שכתוב בה כי שיעור חלוקת חצר הוא שמונה אמות לכל אחד, ולא ארבע אמות כמו השיעור שכתוב במשנה. את הסתירה בין הדינים בברייתא ובמשנה הגמרא מסבירה על פי דברי ר' אסי – המשנה כתבה את שיעור חלוקת החצר השימושית, והברייתא כללה בחישוב שיעור החצר גם את ארבע האמות שלפני פתחים הבתים, וכך היא הגיעה למספר שמונה.

על היחס בין הברייתא למשנה אפשר לשאול: למה המשנה לא כללה את ארבע האמות של הפתחים בחישוב שטח החצר, ואילו הברייתא כללה אותן?

ניתן להציע שקיימת מחלוקת עקרונית בין המשנה לברייתא בהגדרת חצר: המשנה חושבת כי החצר והבית הם שני דברים שונים, ולכן ארבע האמות שעומדות לשימוש הבית אינן חלק

מהחצר הנידונה במשנה. לעומת המשנה, הברייתא גורסת כי החצר טפילה לבית, ועל כן אין הבדל בין החצר השימושית לשטח ארבע האמות של הפתחים – הרי שתיהן עומדות לשימוש הבית – ולכן הן נכללות כאחד באותו חישוב. רב אסי פוסק לבסוף כברייתא – החצר טפילה לבית.

לאור הבנה זו, נבין את ההבדל בין פיסקה זו בגמרא שהבאנו לבין הפיסקה הבאה:

ואיכא דרמי להו מירמא תנן אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה והתניא שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה א"ר אסי אמר ר' יוחנן ארבע אמות שאמרו חוץ משל פתחים (בבא בתרא, יא ע"א).

על פי הבנה זו בגמרא, יש מחלוקת בין המשנה לברייתא ורב אסי מכריע להלכה, אמנם המחלוקת המהותית בין הברייתא והמשנה קיימת, והמשנה בחרה לדבר על החצר כחלק נפרד מפתחי הבית, ולכן בחשבונה הגיעה לארבע אמות בחצר. על פי הבנה זו בגמרא, ניתן להציע שדברי רב אסי לא הכריעו בין הברייתא והמשנה במחלוקתן המהותית.

הפיסקה הראשונה שהבאנו בתחילת השיעור הבינה באופן פשוט כי הברייתא והמשנה חלוקות ביניהן, אמנם הגמרא לא הבינה מדוע. הגמרא הביאה את דברי רב אסי ואז היא נתנה לו סימוכין מההקבלה בין הברייתא למשנה, שהיא חשבה שהן חלוקות ודברי רב אסי הסבירו את מחלוקתן. לעומת כל זאת, הפיסקה השניה בגמרא – ואיכא דרמי לה מירמא – הבינה באופן פשוט כי אין מחלוקת בין הברייתא והמשנה, ולכן הוקשה לגמרא חילוק הדינים שביניהן. דברי רב אסי חלקו על ההבנה הפשוטה, והסבירו כי הברייתא והמשנה חלוקות ביניהן בהגדרת חצר כמו שאמרנו.

בניגוד למה שאמרנו, הרשב"א טוען כי ההבדל בין דין הברייתא לדין המשנה הוא שדין הברייתא דיבר באופן כללי ודין המשנה דיבר על מקרה פרטי:

כל שיש בה יותר משמונה אמות אינה ראויה ליחלק עד שתעמוד על שש עשרה אמות שיש בה כדי לזה וכדי לזה מלבד ארבע אמות לכל אחד לפירוק משאן, וזו היא ברייתא... אבל חצר מצומצמת שאין בה אלא ח' אמות חולקין אותה... והיינו מתניתין (חידושי הרשב"א בבא בתרא, יא ע"א).

הרשב"א מסביר שהדין של המשנה של ארבע אמות לכל אחד מתייחס לחצר שיש בה רק שמונה אמות, שבה: היות שמלכתחילה לכל אחד מהשותפים עמדו לשימוש רק ארבע האמות של הפתחים ולא הייתה חצר שימושית משותפת, ניתן לכפות חלוקה של החצר. לעומת המשנה, הברייתא מוסבת על כל שאר גודלי החצר האפשריים – שבהם אין חולקים את החצר עד שיהא בה שמונה אמות לכל אחד כיוון שצריך גודל מינימלי (ארבע אמות) של חצר שימושית לכל אחד מן השותפים. לשיטת הרשב"א שבע אמות – לא חולקים, שמונה אמות – חולקים, תשע אמות – לא חולקים, וכך הלאה עד שש עשרה אמות, שש עשרה אמות ומעלה – חולקים.

לפי הרשב"א ניתן להבין שארבע האמות שמופיעות במשנה הן הארבע האמות של הפתחים, והעובדה שהמשנה תחת הכותרת של "חלוקת חצר" מכניסה את ארבע האמות של הפתחים מעידה כאלף עדים שהמשנה מניחה כי הבית טפל לחצר. לעומת זאת, הברייתא על פי הרשב"א דיברה בנפרד על ארבע האמות של הפתחים והארבע של החצר, ולכן היא מניחה כי החצר אינה טפילה לבית. יוצא שהרשב"א מביין את מחלוקת הברייתא והמשנה באופן הפוך ממה שהעלינו קודם.

ג. מחלוקת רב הונא ורב חסדא

הגמרא מביאה מחלוקת בין רב הונא ורב חסדא ביחס החלוקה עצמה:

אמר רב הונא חצר מתחלקת לפי פתחיה ורב חסדא אמר ינותנין ארבע אמות לכל פתח ופתח והשאר חולקין בשוה (בבא בתרא, יא ע"א).

רב הונא סובר כי את יחס חלוקת החצר בין השותפין צריך לבנות על פי כמות הפתחים לחצר של כל אחד ואם לשותף א' יש פתח אחד לחצר ולשותף ב' שניים – שותף א' יקבל שלישי מהחצר ושותף ב' יקבל שני שלישים.

לעומתו, רב חסדא סובר כי החצר עצמה מתחלקת בשווה, חוץ מארבע האמות שלפני כל פתח שלא נכללים בחצר וממילא לא נכללים בחישוב ולכן, אם לשותף א' יש רק פתח א' ולשותף ב' יש שני פתחים, אזי כל אחד יקבל ארבע אמות מול כל פתח ופתח והשאר יחלקו ביניהם בשווה.

יש לברר במה חולקים רב הונא ורב חסדא ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. רב הונא ורב חסדא נחלקו בהגדרת חצר: רב הונא סובר שהחצר טפילה לבית, והיות שהכח של הבית בחצר נמדד לפי מספר הפתחים גם החלוקה של החצר תיעשה לפי מספר הפתחים. לעומתו, רב חסדא סובר שרק ארבע האמות שלפני הפתחים טפילים לבתים, אבל שאר החצר לא טפילה והיא תחולק בשווה בין השותפים. כאפשרות זו מסבירים רוב הראשונים

ב. המחלוקת בין רב הונא ורב חסדא היא מחלוקת מקומית ולא עקרונית במקרה שבו אב הוריש לבניו חצר ובתים וחילק את הבתים באופן לא שווה (זוהי שיטת רש"י) והמחלוקת היא בשאלה מה היה רצון האב בשעה שחילק נכסיו לבניו?

האם האב הקנה לבניו שטח בחצר ביחס שווה ליחס הבתים שחילק להם – לשיטת רב הונא, או שהאב הקנה לכל פתח רק ארבע אמות לפני הפתח ושאר החצר תתחלק בשווה. ואילו לשיטת רב חסדא, או במקרה שבו אנשים בנו בתים בשטח הפקר (זוהי דעת הר"י מיגאש) המחלוקת היא בשאלה האם הבתים קונים להם בשטח ההפקר לפי יחס הפתחים, או שהפתחים לא קונים בשטח ההפקר אלא את ארבע האמות הסמוכות להם.

ד. שיטת הרמב"ן

הירושלמי מסביר את המשמעות של ארבע אמות:

אמר רבי יוחנן ארבע אמות שאמרו לא שהן לו לקניין אלא שיהא מעמיד בהמתו לשעה ופורק חבילתו (ירושלמי בבא בתרא, א ה).

הירושלמי מסביר שארבע האמות בחצר אינן קנויות לבעלי החצר, אלא כל החצר מתחלקת באופן שווה בין השותפים, וארבע האמות שעליהם דיבר ר' יוחנן נועדו להשאיר מקום בחצר לפרוק משא לפני כל פתח, אולם הן מתחלקות בין השותפים כמו שאר החצר.

הרמב"ן מרחיב את דברי הירושלמי ומסביר על פיהם גם את מחלוקת רב הונא ורב חסדא:

ולפי זה (לפי דברי הירושלמי) הדין שוה בכל החצרות ובכל השותפין שאם נטל זה בית בשני פתחים וזה בפתח אחד, שנוטל ד' אמות כנגד הפתח שיהא שם פורק חבילתו לשעה ואף לאחר יש רשות להשתמש בה בעראי בשעה שאין זה משתמש בה (חידושי הרמב"ן בבא בתרא, יא ע"א).

כט. חצר מתחלקת לפי פתחיה

הרמב"ן חולק על הראשונים דלעיל, וטוען שרב הונא ורב חסדא לא דיברו על חלוקה קניינית של החצר, אלא על חלוקה תשמישית, בה רק לבעל הפתח מותר להשתמש בחלק פתחיו ולשני מותר להשתמש שם רק תשמיש עראי. ונסביר על פי הרמב"ן את מחלוקת רב הונא ורב חסדא:

רב הונא – כל החצר נועדה לשימוש הבית, ולכן בעל הפתחים הרב ביותר, שהוא זה שצריך להשתמש הכי הרבה בחצר עבור הבית, יקבל חלק רב בחצר על פי פתחיו, והשני יוכל להשתמש בו שימוש עראי בלבד, על מנת שלא לפגוע בשימוש החצר את בית השכן.

רב חסדא – רק ארבע האמות שלפני הפתחים נועדו לשימוש הבית, ולכן בעלי הפתחים מקבלים 'זכות קדימה' בארבע האמות לפני פתחיהם, אולם גם השכן יכול להשתמש בהן תשמיש עראי. שאר החצר לא נועדה לשימוש הבית, והיא מתחלקת שווה בשווה בין השכנים כנכס נפרד מהבית.



ל. חכם עדיף מנביא

(סוכס על ידי דורון אברהם חקק)

א. ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים

ב. מדוע חכם עדיף מנביא

ב.1. שיטת השיטה מקובצת

ב.2. שיטת החת"ם סופר

ב.3. שיטת רבי צדוק מלובלין

א. ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים

הגמרא בבבא בתרא אומרת:

אמר רב אבדימי דמן חיפה מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים... אמר אמימר וחכם עדיף מנביא שנאמר "ונביא לבב חכמה" (בבא בתרא, יב ע"א).

את הדברים שאמר רב אבדימי אפשר להבין בשתי אפשרויות:

א. בהתחלה הנבואה הייתה אצל הנביאים והחכמים ובסוף הסתלקה מהנביאים ונשארה אצל החכמים.

ב. בהתחלה הנבואה הייתה אצל הנביאים ולאחר שחרב בית המקדש נלקחה מכולם הנבואה, אלא שנשאר חלק ממנה בתור חכמת החכמים והנבואה השלמה הסתלקה.

נראה שאמימר הבין כאפשרות השנייה שכעת יש חכם שאינו נביא והחכם עדיף מהנביא.

אפשר להציע שלוש אפשרויות להבנת המילה "נביא":

ל. חכם עדיף מנביא

א. נביא, מלשון נבואה **לבוא** לה', אדם שמתעלה לשמוע את דבר ה'.

ב. נביא לשון נביא אלינו אדם שמביא את דברי הקב"ה לישראל.

ג. נביא הוא אדם שיודע לדבר את שפת הקב"ה – ה' מתגלה בו ומדבר מתוכו – מלשון **ניב** שפתיים.

הרשב"ם מסביר כך בפירושו לתורה:

כי נביא הוא – לשון **ניב שפתיים**. רגיל אצלי ומדבר את דבריי ואני אוהב את דבריו ושומע תפילתו: (**רשב"ם על התורה**, בראשית כ, ז).

ב. מדוע חכם עדיף מנביא

כפי שראינו, בהמשך הגמרא מובאת מימרא של אמימר שאומר שחכם עדיף מנביא: אמר אמימר וחכם עדיף מנביא שנאמר "ונביא לבב חכמה" (**בבא בתרא**, יב ע"א).

יש לברר איך יכול להיות שחכם יהיה עדיף מנביא? והרי חכם הוא מישהו שגרם לעצמו להיות חכם, ולעומת זאת נביא זה רק בחירה אלוקית על ידי ה'?

ב.1. שיטת השיטה מקובצת

השיטה מקובצת כותב:

ואף על גב דהך גברא לא שמעה להך מלתא מעולם הרי חכם עדיף מנביא דאלו נביא לא אמר אלא מה דשמע ומה דיהבי בפומיה למימר ואלו חכם קאמר מאי דאתמר למשה מסיני ואף על גב דלא שמעה (**שיטה מקובצת בבא בתרא**, יב ע"א).

השיטה מקובצת מתרץ שהסיבה לכך שחכם עדיף מנביא, היא שהחכם לא שמע דבר זה מעולם אלא מה שהוא השיג בעצמו הוא אמר, ובכל זאת כיוון למה שנאמר למשה מסיני. החכם מבין את דבר הקב"ה למרות שלא שמע זאת באופן פרטי. לעומת זאת, נביא לא אמר אלא מה ששמע ומה שה' אמר לו ולכן חכם עדיף מנביא.

ב.2. שיטת החת"ם סופר

החת"ם סופר כותב:

חכם עדיף מנביא פירוש ההשגה שמשיג בחכמתו בהבנה והשכל ואעפ"י שהוא מעזר אלקי ורה"ק וחלק חכמה עליונה מ"מ הוא באמצע כלי חושיו הרוחניות השכלי ומבין טעמיה של דברי אותה חכמה ולכן עדיפה ליה מנבואה (חתם סופר בבא בתרא, יב ע"א).

החתם סופר מתרץ שחכם עדיף מנביא כיוון שהחכם מבין את טעם החכמה ואילו נביא אינו מבין.

ב.3. שיטת רבי צדוק מלובלין

ר' צדוק מלובלין כותב:

ואף שהנבואה הוא גילוי מפורש מראות ה' יותר מהשגת החכמים מכל מקום אמרו בבא בתרא יב. דחכם עדיף מנביא, ועיין שם ברמב"ן דיכול החכם להשיג מעמקים יותר. וכידוע מהאריז"ל שהגיד דברים בעולמות עליונים, שכפי דעת עצמו הוא למעלה מהשגת כל הנביאים ואפילו להשגת משה רבנו עליו השלום (ספר רסיסי לילה, אות נו ד"ה "וזהו").

ר' צדוק מלובלין אומר שלמרות שהנבואה הינה גילוי מפורש של הקב"ה חכם גדול מנביא כי הוא יכול להבין את הדברים לעומקם, לדרוש בהם ולעלות על ידם במדרגות ואילו נביא לא. הוא מביא כדוגמא לכך את האריז"ל ואומר שהגיע לדרגה יותר גבוהה בחכמה שלו ממה רבנו כי הוא דרש ועסק בכך.

ב.4. שיטת הרב קוק

הרב קוק ב"אורות" במאמר בזרעונים, "חכם עדיף מנביא", מבאר:

החילוניות הציונית מאופינת בהתחדשות התרבות. מורדי ההלכה אינם חסרי השכלה ומתבוללים אלא יוצרי תרבות "אנו באנו ארצה לבנות ולהבנות בה..." "השאיפה שלהם הייתה על דרך הנביאים בערכים של שלום אחווה וצדק עם מוסר עבודה ועמל כפיים.

להלן שלוש דוגמאות לכך:

א. הרצל פרסם חלום שהרגיש בו מעין נבואה – "והנה באחד הלילות חלמתי חלום נפלא: מלך המשיח בא והוא זקן מלא הוד ותפארת ויקחני על זרועותיו וידאה איתי על כנפי רוח. על אחד העננים המלאים זוהר פגשנו בתמונתו של משה רבינו... ומשיח קרא למשה "אל הילד הזה התפללתי!"... ובשר ליהודים כי עוד מעט ובוא אבוא וגדולות ונפלאות אעשה לעמי ולכל העולם! הקיצותי והנה חלום. את החלום הזה שמרתי בלבי אך לא ערבתי לספרו לאיש".

זו ממש הרגשה של מעין נבואה.

ב. בן גוריון: "אינני יודע מה יהיה בעוד אלפי או אפילו מאות שנים. העולם עומד בפני מהפכות שקשה בשעה זו לראות את היקפן ותוצאותיהן בחיי האנושיות. **אולם ערכי הצדק, החסד, השלום והאחוזה שהנחילו לנו הנביאים, עומדים במלוא אונם** בימינו ואולי בימינו יותר מאשר בימי קדם ואני רואה בתנ"ך, גם בזיקה לעברינו גם מורה דרך לעתידנו וגם גשר ליהדות בעולם ולאנושות כולה... **התנ"ך הוא המולדת שבלב.**

ג. מגילת העצמאות – "מדינת ישראל... תהא מושתתת על יסודות החירות הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל".

הלך רוח זה עמוק הוא ומבטא כמיהה עמוקה לרוח חדשה המחוברת לחזונם של הנביאים והתנ"ך וערכי המוסר, הרצון לתיקון ולרעננות הישראלית שהיו מאירים את חיינו בעבר.

הרב מבטא זאת במשל המשוררים והמליצים אשר יודעים נפלא להציג את האידיאל מול הכיעור של החברה ולהאיר ולהעיר הארות והערות על מצב האומה. המשוררים יודעים להראות את האור אשר במשך הזמן נבלע בתוך כל פרטי ההלכות והדינים ובכך עוצמתם. אך אינם יודעים (ואף לא עוסקים בכך) כיצד להביא את האומה למצב אידיאלי זה.

כאן "חכם עדיף מנביא", החכם בחוכמתו יודע כיצד להוביל את האומה אל האידיאל דרך ההלכות אשר לא רק משמרות את האור הא-לוהי הנבואי אלא מגלות אותו ומובילות את האומה לגילויו. החכם הישראלי הוא הביטחון שהאור הגדול יתבטא בחיי היום יום – החיים הארציים של האומה.

לא. בכור בחד מצרא

(סוכם על ידי איתן פרידמן וינון קרוב)

א. טעם הדין

ב. מחלוקת תנא קמא ורבי

ב.1. הסבר המחלוקת

ב.2. שורש מחלוקת תנא קמא ורבי

ג. דין כופין על מידת סדום

ג.1. הקשר לסוגייתנו

ג.2. דאורייתא או דרבנן?

א. טעם הדין

הגמרא במסכת בבא בתרא אומרת כיצד יש לחלק את ירושת הקרקע לבכור שמקבל פי שניים משאר האחים:

אמר רב הונא בריה דרבי יהושע פשיטא חלק בכור וחלק פשוט יהבינן ליה אחד מצרא (בבא בתרא, י"ב ע"ב).

כלומר הבכור מקבל את חלקו בירושת הקרקע עם שאר האחים (חלק פשוט) ואת החלק הנוסף, בסמיכות, כחלק אחד.

את טעם הדין כותב רש"י:

שהרי שניהן חלקו הן והרי הן כחלק אחד (רש"י בבא בתרא, י"ב ע"ב).

כלומר מכיוון שגם חלק פשוט וגם חלק בכורה הם שלו, נחשבים הם כחלק אחד גדול, שלא מקבלים מפורד.

רבינו גירשום מביא טעם אחר לדין:

[פשיטא] אם בכור ופשוט באו לחלוק בשדות אביהם והבכור נוטל פי שנים ואמר [הבכור] אני נוטל חלק בבכור, סמוך לחלק פשוט בחד מיצר אין יכול הפשוט לעכב עליו ולומר שקול חלק פשוט בהאי גיסא וחלק בכור לאידך גיסא ואינו יכול לעלות עליו דמים אם יניחו ליטול שניהם במיצר אחד דדינו ליטול ירושתו במקום אחד (רבינו גירשום בבא בתרא, י"ב ע"ב).

כלומר הבכור מקבל חלק בכורה וחלק פשוט בסמיכות פשוט כי זה הדין, הבכור לא מקבל שני חלקים, אלא חלק גדול פי שניים.

ב. מחלוקת תנא קמא ורבי

ב.1. הסבר המחלוקת

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה מחלוקת בין תנא קמא לרבי יהודה האם בכור מקבל פי שניים גם בנכסים שהשתבחו לאחר מות האב, או שהוא מקבל פי שניים רק בנכסים שהיו במות האב:

דתניא אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן רבי אומר אומר אני בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן ירשו שטר חוב בכור נוטל פי שנים יצא עליהן שטר חוב בכור נותן פי שנים ואם אמר איני נותן ואיני נוטל רשאי מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא "לתת לו פי שנים" (דברים, כ"א י"ז) מתנה קרייה רחמנא מה מתנה עד דמטיא לידיה אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה ורבי אומר אמר קרא פי שנים מקיש חלק בכורה לחלק פשוט מה חלק פשוט אע"ג דלא מטא לידיה אף חלק בכורה אע"ג דלא מטא לידיה ורבנן נמי הכתיב פי שנים ההוא למיתבא ליה אחד מצרא (בבא בתרא, קכ"ד ע"א).

תנא קמא אומר שאם הנכסים של האבא השביחו לאחר מותו, הבכור לא נוטל פי שנים על השבח, אלא רק על הנכסים שהיו לאב במותו. הסיבה היא כי כתוב "לְתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם" (דברים, כ"א י"ז), משמע שחלק בכורה שמקבל הבכור בירושה הוא כמתנה, וכמו שמתנה אתה יכול לתת רק ממה שבידיך, כך גם לגבי ירושה, האב יכול לתת את חלק הבכורה רק ממה שבידו, ולא ממה שהשביח לאחר שנפטר.

רבי אומר שהבכור מקבל פי שניים משאר האחים גם על השבח שהשביחו נכסים לאחר מיתת האב, כי כתוב "פי שניים" המילים פי שניים כוללות גם את חלק בכורה וגם את חלק פשוט. מהיקש זה לומדים, שכמו שאת החלק הפשוט הוא מקבל גם מנכסים שהשביחו לאחר מיתת האב, כך גם את חלק הבכורה הוא מקבל גם מנכסים שהשביחו לאחר מיתת האב. תנא קמא לומד מהמילים "פי שניים" שהבכור מקבל את החלק הפשוט ואת חלק הבכורה בחד מצרא.

ב.2. שורש מחלוקת תנא קמא ורבי

לתנא קמא חלק הבכורה מגיע מהאבא, והאב יכול להביא לבכור רק את מה שהיה לו בזמן פטירתו, לעומת החלק הפשוט שמגיע מחלוקת האחים ולא מהאב. לרבי גם חלק הבכורה וגם חלק פשוט מגיעים מחלוקת האחים, ולא מתנה מהאבא, לכן בכל מה שהאחים חולקים הבכור נוטל פי שניים מהם.

כך גם אפשר להסביר את מחלוקת רש"י ורבינו גרשום:

רבינו גרשום שאומר שבכור מקבל את ירושתו בחד מצרא כי זה חלק מדין ירושת בכור, סובר כמו תנא קמא שלומד שהבכור מקבל את ירושתו בחד מצרא מגזירת הכתוב "פי שניים". לעומת זאת לפירוש רש"י שאומר שבכור מקבל את ירושתו בחד מצרא כי שני החלקים נחשבים כחלק אחד, הוא סובר כרבי שסובר ששני החלקים מגיעים מחלוקת האחים.

ג. דין כופין על מידת סדום

ג.1. הקשר לסוגייתנו

בגמרא, תנא קמא לומד שבכור מקבל את ירושתו בחד מצרא מגזירת הכתוב "פי שניים".

תוספות מקשה על צורך גזירת הכתוב הזו:

כגון זה כופין על מדת סדום. תימה לר"י לרבה אמאי איצטריך קרא בבכור דיהבינן ליה אחד מצר. (תוספות בבא בתרא, יב ע"ב).

תוספות שואל מדוע צריך ללמוד מגזירת הכתוב ולא מספיק דין כופין על מידת סדום כדי ללמוד שצריך לתת לבכור בחד מצרא?

התוספות מביא ארבעה תירוצים:

ואומר ר"י לפי שלא נתן לו כח הכתוב אלא כב' אחיו ואילו היו שני אחיו רוצים להשתתף לא כפינן לשלישי לתת להם חלק ביחד ועוד דבכור מתנה קרייה רחמנא כדאמר ביש נוחלין (שם) דכתיב לתת לו פי שנים ואין לכוף את הנותן ולאביי נמי אי לאו דקרייה רחמנא בכור ה"א יקום על שם אחיו כאילו הוא ואחיו קיימין וריצב"א מפרש דהא דאמר רבה כופין לא מדין תורה קאמר דבדין היה יכול למחות שכנגדו דאיכא קפידא ברוחות כדאמר בכמה דוכתינן ועוד הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר היינו בשכבר דר בחצר חבירו שאינו מעלה לו שכר אבל הא פשיטא שיכול למחות בו שלא יכנס לדור בביתו אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דהוה זה נהנה וזה לא חסר אלא מתקנת חכמים קאמר הכא דכופין והשתא אין להקשות כלל אמאי איצטריך קרא בבכור (תוספות בבא בתרא, יב ע"ב).

א. ר"י אומר שעצם זה שהאחים הביאו לבכור פי שניים, זו מתנה, ואי אפשר לכפות על נותן מתנה שיביא מתנה על מתנתו, מדין כופין על מידת סדום. הנתיבות משפט מקשה על תשובה זו של הר"י: הרי לא האחים הביאו לבכור את מתנת פי שניים אלא האבא? ועונה: החיוב לתת פי שניים לבכור מוטל על האחים, לכן זה נחשב כאילו הם אלה שנותנים את מתנת פי השניים לבכור.

ב. ר"י אומר ששני החלקים שהבכור מקבל, נחשבים הם כשני חלקים שונים, כמו של אחים שונים, ולשני אחים שונים אין צורך להביא בחד מצרא, ואף אם יבקשו לא יהא זה כופין על מידת סדום.

ג. ריצב"א אומר שמדאורייתא כופין על מידת סדום רק כאשר אין שום טענה, אבל במקרה שלנו האחים יכולים להתלונן שהם מעדיפים את השדה הזאת מסיבה מסוימת, לכן כל דין

כופין על מידת סדום במקרה זה הוא מדרבנן, וכדי שיהא זה חובה מדאורייתא, צריך גזירת הכתוב.

ד. **ריצב"א** אומר שכופין על מידת סדום מדאורייתא רק בדיעבד, אם כבר נעשה מעשה, אבל לכתחילה כופין על מידת סדום מדרבנן בלבד, ובמקרה שלנו הביאו גזירת הכתוב כדי שגם לכתחילה זה יהיה מדאורייתא.

דבר מעניין לראות את ההבדל בין התירוצים של ר"י לבין התירוצים של הריצב"א:

ר"י מתרץ בשני תירוציו, שיש שוני בירושת בכור משאר המקרים, לכן דין כופין על מידת סדום לא פועל כאן.

הריצב"א מתרץ בשני תירוציו, שיש דבר בדין כופין על מידת סדום, שבגללו דין כופין על מידת סדום לא פועל כאן בירושת בכור.

ג. דאורייתא או דרבנן⁴

הרמב"ם (הלכות שכנים, י"ד ה') אומר שדין בר מצרא הוא לא ציווי חכמים, אלא הוא עצה טובה לאדם להתנהג בדרך חסידות. לכאורה לא כל כך ברור האם מדובר בדין דאורייתא או בדין דרבנן. הרב ליכטנשטיין אומר שבכל הדברים הללו, כמו ביקור חולים וכו' הם כולם 'מדבריהם ובכלל והלכת בדרכיו – מה הוא ביקר חולים אף אתה בקר חולים...', כלומר אדם מקיים מצווה מדרבנן אך יש לה קיום גם מדאורייתא.



⁴ להרחבה ראה סוף שיעור ל"ג – כופין על מידת סדום.

לב. יבם בחד מצרא

(סוכם על ידי יהודה פרידמן ומתן טל-אור)

א. הסוגייה בגמרא

ב. המקור להבנת הגמרא בפסוק

ג. אפשרות להבנת המחלוקת

ג.1. יסוד המחלוקת

ג.2. נפקא מינה – קריאה על שם המת

ד. כופין על מידת סדום

ה. סוד היבם

ו. קריאה על שם המת – החיוב למעשה

א. הסוגייה בגמרא

הגמרא במסכת בבא בתרא אומרת:

אמר רב הונא ברי' דרב יהושע פשיטא חלק בכור וחלק פשוט יהבינן ליה אחד מצרא יבם מאי אמר אביי היא היא מ"ט בכור קרייה רחמנא רבא אמר אמר קרא "וְהָיָה הַבְּכוֹר" (דברים כה, ו) הוייתו כבכור ואין חלוקתו כככור (בבא בתרא, יב ע"ב).

רב הונא אומר שפשוט שנותנים לבכור את שני חלקיו בירושה בחד מצרא (אחד ליד השני) מפני שהם כחלק אחד גדול. הגמרא שואלת בעקבות כך, מה הדין ביבם שירש את אחד האחים (שהרי הוא מקבל שני חלקים – את שלו ואת של אחיו – כככור), האם יקבל את שני החלקים שלו גם בחד מצרא?

אביי אומר שהיא – היא, כלומר שהיבם הוא בכור לכל דבר. אביי דורש את הפסוק בדברים: “וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל” (דברים כה, ו). התורה אומרת בפשטות שהבכור שיוולד ליבם יקרא על שם האב, אביי ורבא שניהם דורשים שהתורה קוראת ליבם “בכור”, כלומר שהיבם הוא בכור לכל דבר, ויקבל את שני חלקיו כמו דין בכור בחד מצרא.

רבא אומר שהיבם לא יקבל כמו הבכור בחד מצרא. הוא דורש את אותו הפסוק, אלא שהוא מפרש אותו כך: “והיה הבכור” – הויתו בכור, כלומר מעמדו הוא כבכור, אבל דרך החלוקה של חלקיו אינה כבכור. בשל כך, הוא יקבל שני חלקים כמו בכור, אבל לא יקבל בחד מצרא מפני שאינו ממש בכור.

ב. המקור להבנת הגמרא בפסוק

בפשט התורה, ה”בכור” הוא הבן הנולד לאישה המיובמת, ו”אֲשֶׁר תֵּלֵד” מדבר על אשת האב המת שילדה בן. הפירוש הזה נובע מכך שפסוק לפני כן המאזכרים מדברים עליה: “יְבִמָּה יָבֵא עִלְיָהּ” (דברים, כה ה). למרות זאת, אנחנו רואים שאביי, רבא ורב הונא אפילו לא שוקלים את האפשרות הזו. מדוע?

הגמרא ביבמות מסבירה את המקור להסבר שהמילה “בכור” הכוונה לאב המייבם:

ת”ר (דברים כה, ו) והיה הבכור... יקום על שם אחיו לנחלה אתה אומר הלנחלה או אינו אלא לשם יוסף קורין אותו יוסף יוחנן קורין אותו יוחנן נאמר כאן יקום על שם אחיו ונאמר להלן (בראשית מח, ו) על שם אחיהם יקראו בנחלתם מה שם האמור להלן נחלה אף שם האמור כאן לנחלה... אמר רבא אע”ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי (יבמות, כד ע”א).

הברייתא מסתפקת האם הפסוק “יקום על שם אחיו המת” מדבר על הולד אשר שמו יהיה כשם אביו המת, או שהכוונה היא למייבם שיירש פי שניים וירש את קרקע המת, ועל ידי כך יקום על שם אחיו המת. הגמרא מביאה גזירה שווה מאפרים ומנשה שיעקב אומר עליהם “על שם אֲחֵיהֶם יִקְרָאוּ בְּנֵחֻלָּתָם” כלומר שיירשו נחלה כשאר השבטים, ומסיקה שכמו ששם במילה

”שם” הכוונה לנחלה, כך גם ביבם במילה ”שם” הכוונה לנחלה. רבא אומר על כך, שלמרות שבדרך כלל ”אין מקרא יוצא מידי פשוט”, כלומר שדרשות לא מעלימות את הפשט לגמרי, אבל פה באה הדרשה והעלימה את פשט הפסוק באופן מוחלט.

ג. אפשרות להבנת המחלוקת

ג.1. יסוד המחלוקת

ניתן להציע שהמחלוקת בין אביי ורבא תלויה בשאלה, האם הגזרה השווה העלימה את פשט הפסוק לגמרי, או שהיא דורשת אותו כך רק לענייננו אך באופן כללי הפסוק נשאר במשמעותו על פי הפשט?

לשיטת אביי, הדרשה מעלימה את פשט הפסוק לגמרי, ובגלל זה היבם הוא בכור לכל דבר – כיוון שהדרשה עשתה שינוי מהותי לתפקיד היבם.

לשיטת רבא, הדרשה לא העלימה את פשט הפסוק לגמרי, מפני שתמיד מנסים להבין את הפסוק כמה שאפשר על פי הפשט. זו הסיבה שלשיטתו היבם הוא בכור רק לעניין נחלה, משום שהמילה ”וְהָיָה” הוצמדה למילה ”בְּכֹר”, ומכאן שרק הויתו כבכור ואינו בכור לגמרי. כלומר, יוצא שרק צורת חלוקתו בנחלה אינה כבכור – כלומר הדרשה עשתה שינוי דיני בלבד לתפקיד היבם.

ג.2. נפקא מינה – קריאה על שם המת

מהמחלוקת הזו יוצאת נפקא מינה לעניין קריאת שם לבן הנולד, שהרי לפי הפשט צריך לקרוא לבן על שם אביו המת:

על פי שיטת אביי, הדרשה עקרה לגמרי את הפשט, ולכן אין טעם לקרוא על שם האב המת, כי זה לא כוונת הפסוק.

לעומת זאת, על פי שיטת רבא, הדרשה לא עקרה לגמרי את הפשט, ולכן למרות שהגמרא דורשת את הפסוק לקבלת השדה, נשאר פשט הפסוק ללמד שיקראו לילד על שם האב המת.

כראייה לכך שנשאר העניין לקרוא לבן על שם המת כתוב בפסוקים:

וּבְנֵי בְנֵימָן בְּלַע וְכָכַר וְאַשְׁבֵּל גָּרָא וְנִעְמָן אָחִי וְרֹאשׁ מִפִּיּוֹם וְחִפִּיּוֹם וְאַרְדָּ (בראשית
מו, כא).

וַיְהִי בְנֵי-בְלַע אֲרָד וְנִעְמָן (במדבר כו, יג).

הרמב"ן כותב על פסוקים אלה:

אבל נוכל לומר כי ארד ונעמן בני בנימן מתו בלא בנים ובלע רצה להקים לאחיו
שם בישראל וקרא שם בניו על שם אחיו המתים ואולי היה יבם בנשותיהם כי
הוא הבכור והיו ארד ונעמן בני בלע לראשי משפחות להקים שם לארד ונעמן
בני בנימן יורדי מצרים (רמב"ן על התורה, במדבר כו, יג).

הרמב"ן פותר את הסתירה בין פרשת היוחסין של בני ישראל בספר בראשית, שם נאמר שארד
(או גרא) ונעמן היו בני בנימן, לבין הפרשת היוחסין בספר במדבר שם נאמר שהיו בני בלע.
הרמב"ן מסביר שאולי ארד ונעמן מתו, ובלע ייבם אותם וקרא לבניו על שמם, ומכאן שיש
עניין לקרוא לילד על שם המת, כפי שראינו בשיטת רבא.

מקור נוסף בו הדבר רמוז הוא בפירושו הרמב"ן על הפסוק "וְהָיָה הַבְּכוֹר" עצמו:

וטעם "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" — איננו כפשוטו שיקראו
הבן הראשון בשם המת ראובן או שמעון כמוהו שהרי כבעז נאמר כן (רות ד י)
ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו ולא קראו אותו מחלון אבל הכתוב
הזה על דרך האמת הבטחה (רמב"ן על התורה, דברים כה ו).

הרמב"ן מסביר שאין דין שצריך לקרוא לבן על שם האב המת, אך התורה מבטיחה שאם היבם
יקרא לילד הנולד מהייבום על שם אחיו המת לשם שמים, ה' יעשה לו טוב. ורואים שלמרות
שהפסוק יצא מידי הפשט, עדיין יש הבטחה שלפי האמת הבכור הוא הבן הנולד.

ד. כופין על מידת סדום

ניתן לראות שרבא סובר, שהיבם עומד כשני אנשים שונים בחלוקה – הוא, והמת אותו הוא יורש, ועל כן מדובר בשתי זכויות שונות לכל חלק שאין קשר ביניהם, וממילא אין סיבה להצמידן.

לעומת זאת אביי סובר, שהיבם הוא כבכור באופן מוחלט ולכן יש קשר בין נחלותיו והוא מקבלן יחד כמו בכור.

לשיטת רבא יש לשאול, מדוע היבם אינו מקבל את נחלותיו יחד, הרי למדנו ש"כופין על מדת סדום", כלומר שבדבר שהאדם השני אינו מפסיד בו, עליו לתת את הזכות לחברו?

ניתן לענות שתי תשובות:

א. הסיבה היא שפה לא נכפה על מידת סדום היא, כי פה יש גזירת הכתוב שהוא חולק בנפרד: "וְהָיָה הַבְּכוֹר" הויתו כבכור ואין חלוקתו כבכור.

ב. זו תקנה מדרבנן, למרות שבאמת מן התורה הוא אינו צריך לקבל את הנחלות ביחד.

ה. סוד היבם

ניתן להבין את המחלוקת בין אביי ורבא בצורה עמוקה, על ידי הבנת העומק של הייבום. האדם בנוי מאדמה ושם ה', רוח וחומר, והוא חי חיים של החיבור ביניהם, כמו שאומר הפסוק:

וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשֵׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה (בראשית ב, ז).

הדבר הזה מתבטא יחד עם העפר בחיינו, ניתן לראות זאת גם אצל סוטה: על הכהן לקחת אדמה – עפר, ואת המגילה עם שם ה', שמים את שם ה' יחד עם העפר בתוך המים ועל ידי כך בונים אדם. אם כן, הפירוש של הביטוי להקים את שם האח הוא להחיות אותו.

אם כן, נראה שלפי אביי בכך שהיבם מקבל את רוח אחיו, כלומר הוא נהיה במקומו ברוחו, ונוטע אותה בירושתו – האדמה, ובכך הוא מחייה את רוח אחיו.

ו. קריאה על שם המת – החיוב למעשה

האם למעשה יש חיוב לקרוא לבן הנולד מן היבום על שם אביו המת?

בשו"ת יביע אומר מובא דיון על ויכוח בין אמא לאבא שנולד להם בן ושניהם רוצים לקרוא שמו על שם אביהם, מי קודם? הרב עובדיה הביא ראייה על החשיבות של קריאת השם, מכך **שיש חיוב לקרוא על שם האב את הילד מהייבום:**

”וכן בקודש חזיתיה... מחיובא דקרא גבי יבם שיקרא שם המת בישראל” (יביע

אומר חלק ה יורה דעה, סימן כא).

כלומר, למרות שברור שאין הלכה כן, נראה שיש בזה עדיין עניין ואין הפסוק יצא לגמרי מידי פשוטו.

לעומת זאת על פי שיטת רבא האח מקים את שם אחיו בקרקעו, בכך שיש קרקע מופרדת אחת בשבילו ואחת בשביל האח שנפטר, וזאת הסיבה שיש גזרת הכתוב שיקבלו בנפרד: **”ואין חלוקתו כאחד”** כדי שהאח שחי לא יבלע את האח שנפטר.



לג. כופין על מידת סדום

(סוכם על ידי אחיה פינקלשטיין)

א. מחלוקת האמוראים

ב. מהי מידת סדום

ג. דין כופין

ד. נפקא מינות

ה. העמדה בסוגיה

ו. דאורייתא או דרבנן

א. מחלוקת האמוראים

הגמרא בסוגייתנו עוסקת בחמישה מקרים שונים. השניים הראשונים בפשוטות לא קשורים ל'כופין על מדת סדום'. לגבי שלושת המקרים האחרונים נחלקו האמוראים האם כופין על מדת סדום או לאו:

ההוא דזבן ארעא אמצרא דבי נשיה כי קא פלגו א"ל פליגו לי אמצראי אמר רבה גכגון זה כופין על מדת סדום מתקיף לה רב יוסף דאמרי ליה אחי מעלינן ליה עלויה כי נכסי דבי בר מריון והלכתא כרב יוסף תרי ארעתא אתרי נגרי אמר רבה כגון זה כופין על מדת סדום מתקיף לה רב יוסף זמנין דהאי מדויל והאי לא מדויל והלכתא כרב יוסף תרתי אחד נגרא א"ר יוסף הכגון זה כופין על מדת סדום מתקיף לה אביי מצי אמר בעינא דאפיש אריסי והלכתא כרב יוסף אפוישי לאו מילתא היא (בבא בתרא, יב ע"ב).

הגמרא מביאה שלושה מקרים: **מקרה ראשון** - מישהו שהיה מיצר (סמוך) לקרקע של אבא של שאשתו וכאשר חלקו את החצר דרש שיביאו לו את החלק הסמוך למה שיש לו כבר. רבה אומר שמחוייבים להסכים לבקשתו, כי אם לא אז זאת תהיה מידת סדום. לעומתו רב יוסף אומר סובר שלא צריך להקשיב לו, ואין זו מידת סדום כי הקרקע שרוצה משובחת יותר ויש טעם לסירוב הבקשה.

מקרה שני – אחים שיש להם קרקע עם שני נהרות בתוכה, לאחד יש קרקע סמוכה לאחד הנהרות ומבקש לקחת נהר אחד והשני תובע על כך שיכול להיות מצב שבנחל שהוא לקח יהיה מים ובשלו לא תהיה וע"כ הוא רוצה שיהיה לכולם חלק בכך רבה אומר כל אחד יקבל נהר מכיוון שכופין על מידת סדום ורב יוסף טוען שלא יקבל כי אין פה מידת סדום כי יש פה טענה חזקה כנגד.

מקרה שלישי – יש נהר אחד לארץ אבל לאחד החלקים יש חלק ששייך כבר למישהו והוא תובע לקבל את החלק הסמוך רב יוסף אומר פה הוא יקבל אותו כי כופין על מידת סדום לעומתו בא אביו ואומר שיכול להגיד שהוא רוצה שיקבל את החלק שלא צמוד בשביל שהחלק האמצעי יהיה שלו ושתי השדות של האח יגנו על שלו.

שיטת רבה – רבה קיצוני בכופין על מידת סדום והוא טוען בכל המקרים שהובאו שכופין על מדת סדום, אפילו כשטענת הנגד חזקה.

שיטת רב יוסף הולך על דרך האמצע, ולדעתו **שבשני המקרים הראשונים לא כופין** כי יש טענת נגד חזקה ובמקרה השלישי כופין משום שטענת הנגד חלשה.

אביו קיצוני לצד השני מרבה, ואומר **שבשום מקרה לא כופין על מדת סדום**. לכן הוא אומר שאפילו במקרה השלישי, בו לכאורה הטענה שאפשר לטעון היא יותר חלשה, עדיין לא כופין בה על מדת סדום.

ב. מהי מידת סדום

על מנת להבין את שורש מחלוקתם, נדון ביסודות של דין 'כופין על מידת סדום'. נתחיל מההתחלה. נשאל את עצמנו מה היא מדת סדום עליה מדובר? המשנה באבות אומרת:

ארבע מדות באדם האומר **שלי שלי ושלך שלך** זו מדה בינונית ויש אומרים זו **מדת סדום** (אבות פ"ה, מ"י)

מדוע לומר שהרכוש שלי הוא שלי ושלך הוא שלך זו מדת סדום?

התשובה לדבר היא שאנשי סדום לא היו מוכנים לעשות חסד: כל אחד היה מתבצר ברכושו שלו ולא היו מוכנים לעשות חסד עם האדם האחר. כל אחד בשלו. לפי אפשרות זו יוצא שאם אנחנו **כופין על מדת סדום**, אנחנו למעשה **כופין על מדת החסד**. כופין על אנשים להיות בעלי חסד, לא רשעים. אמנם, הכפייה היא לא על צדקה אלא על נתינת רווח לשני כאשר אתה אינך מפסיד דבר.

אפשרות שנייה היא **ש'שלי שלי ושלך שלך'** זו מדה בינונית. לדעה הזו, מה זו **'מידת סדום'**? **מי שיודע לקחת מהשני את מה שמגיע לו, אבל הוא עושה את זה בערמומיות (כמו הנחש)** – הוא אומר **'שלי שלי ושלך שלי'** אבל לא בצורה גלויה, כי אז כולם ידעו שהוא רשע – אלא שהוא יודע לקחת את שלך בערמומיות כי הוא חושב שזה מגיע לו. לפי שיטה זו **'כופין על מדת סדום' הכוונה ל'כופין על האמת'**.

יוצא שלאפשרות הראשונה כופין על האדם שימחל ויעשה חסד, לא כי הוא חייב. **כופין על המחילה שלו**.

לפי השיטה השנייה **כופין על הדין**, על איך שצריך להיות הדין – גם אם הוא לא תמיד נראה ככה במבט ראשוני.

ג. דין כופין

כדי לעמוד על דין זה לעומק, נחקור מהיכן לומדים את דין 'כופין'. גם בגמרא וגם בראשונים משמע שהמקור לדין זה הוא מהפסוק: **"וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב"** (דברים ו, יח). בפשוט המשמעות היא שתעשה חסד. **אך המילה 'ישר' משמעה דין, וה'טוב' משמעו חסד לכאורה**.

כלומר, כבר במקור הזה יש רמז לשני היסודות שראינו.

אפשרות שנייה שמביא ספר 'משנת אהרון' על הרמב"ם בהל' שכנים בעמ' כ' – **שהמקור הוא "צדק צדק תרדף" (דברים טז, כ)**. הגמ' בסנהדרין מקשה:

ריש לקיש רמי: כתיב בצדק תשפט עמיתך וכתיב צדק צדק תרדף, הא כיצד?
 כאן – בדין מרומה, כאן – בדין שאין מרומה (סנהדרין, לב ע"ב)

ומפרש רש"י: מרומה – שבית דין מכירין בתובע זה שהוא רמאי, או מבינים טענת רמאי בדבריו.

אם הדיין יודע בלי יכולת להוכיח שאחד מבעלי הדין הוא שקרן, עליו לדאוג שהדין האמיתי הוא שיצא לאור. אמנם בשביל הסדר הטוב עלינו לפסוק על פי ראיות, אך עלינו למצוא איך להגיע לאמת האמיתית יותר. אנו רואים שיש חתירה לצדק שהוא מעבר לצדק הרגיל. עוד דוגמה שהגמרא מביאה היא שתי אוניות במעבר צר בים, אזי זו שמלאה תעבור לפני זו שריקה. האם זה דין או שזה חסד? יש התלבטות פה... כלומר זה דין שמעבר לדין. זה אמת. **כופין על האמת. על הדין שהוא פחות נראה אך הוא באמת דין.**

ד. נפקא מינות

נפקא מינה לשאלה על מה בדיוק כופין היא מה יהיה הדין בשוטה וקטן שעומד מול מישהו אחר. אם כופין על מדת סדום זה אומר שכופין על המחילה, אזי קטן הוא לא בר מחילה ולכן לא כופין עליו. אך אם זה דין ואמת, אזי גם על קטן ושוטה כופין על הדין, על האמת האמיתית.

נפקא מינה נוספת היא האם דין כופין על מדת סדום זה רק בדיעבד? כשמישהו כבר נכנס לגור בחצר שלי כשזה לא מפריע לי אז אומרים לי למחול לו ולא לקחת כסף, או שגם צריך לתת לו להיכנס (בהנחה שלא תכננת להשכיר). אם זו האמת – גם לכתחילה אצטרך לתת לו, כי האמת היא שלא נכון ששלי שלי ושליך שלך. אך אם מדובר במחילה – הרבה יותר שייכת מחילה בדיעבד ולא בלכתחילה.

נפקא מינה נוספת היא הסוגייה בבבא מציעא:

אמר רב יהודה אמר רב: האי מאן דאחזיק ביני אחי וביני שותפי – חציפא הוי, סלוקי – לא מסלקינן ליה. ורב נחמן אמר: נמי מסלקינן, ואי משום דינא דבר מצרא – לא מסלקינן ליה. נהרדעי אמרי: אפילו משום דינא דבר מצרא מסלקינן ליה, משום שנאמר ועשית הישר והטוב בעיני ה'. אתא אימליך ביה, אמר ליה: איזיל איזבון? ואמר ליה: זיל זבון, צריך למיקנא מיניה או לא? רבינא אמר:

לא צריך למיקנא מיניה, נהרדעי אמרי: צריך למיקנא מיניה. והלכתא: צריך למיקנא מיניה (בבא מציעא לב ע"ב)

בעבר הקרקעות היו פנויות הרבה מאוד פעמים, מי שתפס את הקרקע היה יכול לגדל בה מה שהוא רוצה אך היה צריך לשלם מס למלך, ואזי הרבה אנשים לא היו לוקחים את הקרקע על מנת שלא לשלם מס למלך. רב יהודה אמר רב אומר שלא מסלקין אדם שתפס קרקע שבין שני אחים או שותפין. רב נחמן ונהרדעי אומרים שמסלקין אותו. וכעת מביאה הגמרא מקרה שונה: אדם תפס קרקע ליד מישוהו אחר. האם אותו אדם יכול לסלק אותו (בלי תשלום, כי לא היה פעם תשלום) מהקרקע? לרב נחמן לא, לנהרדעי כן.

רש"י על אתר אומר שסיבת רב נחמן היא: דלא איכפת לן לדינא דבר מצרא כלל.

תוספות מזדעקים וחולקים על רש"י. לדעתם רק במקרה הזה אין דינא דבר מצרא, כי הלוקח החדש יכול לשאול 'מדוע לא לקחת את הקרקע עד עכשיו'? לפי רש"י, מדוע שלא יהיה דינא דבר מצרא? רש"י אומר שאליבא דרב נחמן אפשר לכפות רק כשיש איזשהו דין שגורם לכפות, אך כאן מדובר בסוג של חסד ולכן לא כופין.

נהרדעי לעומת זאת אומרים שכן כופין כנראה כי הם סוברים אחת משתיים: או שהם סוברים שזה דין ולכן כופין, או שהם סוברים שזה חסד ולמרות זאת כופין. נבדוק בהמשך הגמרא: נהרדעי סוברים שעל מנת לקבל את אישור בן המיצר, שאתה יכול ללכת ולקנות את הקרקע, צריך לעשות קניין דברים. אם הדין הוא שמגיע לבן המיצר לקבל את הקרקע, הוא צריך להקנות את הזכות הזו. אם מדובר בחסד – מחילה בפה מספיקה. ההלכה היא שצריך לעשות קניין, כלומר ש'כופין על מדת סדום' זה דין ולא חסד.

ה. העמדה בסוגיה

כעת נחזור לסוגיה שלנו. בסוגייתנו ישנן שלוש הדעות שראינו קודם.

א. דעת אב"י, שאומר שלא כופין על מדת סדום בשום מצב, יכול לסבור כשתי אפשרויות:

אפשרות אחת היא שלא כופין כלל על מדת סדום. אין כזה דבר לכפות על מדת סדום, אין דין כזה בהלכה.

האפשרות היותר סבירה שמתאימה גם לפשט הסוגיות האחרות היא שגם לאביי יש כפייה על מדת סדום, אך זה רק כשבאמת אין שום הפסד לאדם השני. לאפשרות השנייה נראה יותר שמדובר בכפייה על חסד – וחסד כזה עושים רק כשאתה לא ניזק מזה כלל.

ב. דעת רבה אומר ממש הפוך מאביי – בשלוש המקרים, גם כשיש טענת נגד, כופין על מדת סדום, כי זה דין ויש לאדם השני זכות בקרקע. גם אם יש לך כל מיני טענות של 'אולי' – זה לא שום טענה כי לאדם השני יש זכות ממשית על הקרקע שלידו.

ג. דעת רב יוסף פוסק שלא כופין על מדת סדום במקרים בהם אני טוען שיש סיכוי שאחד המעיינות יתייבש או שאחד הצדדים של השדה יגרע ואני עלול להפסיד. אך אם טענתך היא שהשדה תשתבח, והיא תעשה את זה בגלל שלי יהיה רע – יכפו אותך על מדת סדום. לך נוח שאקבל את השדה שלי בשני מקומות שונים כי יש לך עניין שאשים הרבה אנשים שישמרו וישבחו את השדה שלך. זה בדיוק להיות סדומי – להרוויח בערמומיות. אתה אדם רשע, ולכן במקרה זה כופין אותו.

ו. דאורייתא או דרבנן

יש לשאול האם כפייה על מידת סדום זה דין דאורייתא או דרבנן.

הרמב"ם בהלכות שכנים אומר:

שלא צוו חכמים בדבר הזה אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך
(הלכות שכנים פ"ד, ה"ה)

ברמב"ם לא כל כך ברור האם מדובר בדין דאורייתא או דרבנן המגיד משנה על אתר אומר:

קדם אחד וקנה וכו'. מבואר בהלכות וכ"כ ז"ל ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקן מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות וכן אמרה ועשית הישר והטוב והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים

לג. כופין על מידת סדום

תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות
והכל מדבריהם ז"ל ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנאמר
כי טובים דודיך מיין:

למגיד משנה פרטי הדינים של ועשית הישר והטוב נתונים להחלטת חכמים. הם יכולים על פי
השיקולים שלהם להחליט מה נכלל במצווה ממש ומה רק בגדר חסידות.

ר' אהרון ליכטנשטיין היה אומר שבכל הדברים הללו, כמו ביקור חולים וכו' הם כולם
'מדבריהם ובכלל והלכת בדרכיו – מה הוא ביקר חולים אף אתה בקר חולים...', כלומר אדם
מקיים מצווה מדרבנן אך יש לה קיום גם מדאורייתא. כמו גם בנר חנוכה שהוא מדרבנן, אך יש
פה גם מצוות דאורייתא של פרסום נס ושל 'ועשית ככל אשר ירווך' ו'לא תסור'. חכמים בעצם
ביטאו את היסודות שהתורה הציבה על ידי מצוות נוספות.



לד. גוד או אגוד

(סוכם על ידי מתן טל-אור ומורג בורשטיין)

א. יסוד גוד או אגוד

ב. מהו גוד או אגוד

א. יסוד גוד או אגוד

הגמרא במסכת בבא בתרא דנה במקרה שאי אפשר לחלוק את הקרקע המשותפת והיא שואלת האם אפשר לכפות את השותף להיפרד על ידי 'גוד או אגוד':

ולא את הטרקלין כו': אין בהן כדי לזה וכדי לזה מהו רב יהודה אמר **אית דינא דגוד או אגוד** רב נחמן אמר **לית דינא דגוד או אגוד** א"ל רבא לרב נחמן לדידך דאמרת לית דינא דגוד או אגוד (**כבא בתרא**, יג ע"א).

רש"י על אתר מפרש:

זה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה לחלוק או קוץ לי דמים וקנה לך חלקי או אני אקוץ דמים ואתן לך בחלקך שאי אפשר בשותפותך (**רש"י כבא בתרא**, יג ע"א).

במקרה שאחד השותפים רוצה לחלוק והשני לא רוצה, הוא יכול לומר לשותפו: "או תמכור לי חלקך או אמכור לך חלקי" ואז יהיה אפשר להשתמש בקרקע השלמה.

בעניין זה מצינו מחלוקת רב יהודה סובר שאפשר לחייב את השותף ב'גוד או אגוד'. לעומתו רב נחמן סובר שאי אפשר לחייב את השותף ב'גוד או אגוד'. ממשיכה הגמרא ואומרת:

א"ל רבא לרב נחמן לדידך דאמרת לית דינא דגוד או אגוד בכור ופשוט שהניח להן אביהן עבד ובהמה טמאה כיצד עושין א"ל שאני אומר עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים (בבא בתרא, יג ע"א).

כלומר, רבא שואל את רב נחמן כיצד אפשר לשיטתו, שאין דין גוד או אגוד, שותפות של בכור ופשוט בבהמה טמאה ועבד. הבכור צריך לקבל פי שתיים מהפשוט, ואם הבכור והפשוט לא יכולים לכפות אחד את השני לעשות 'גוד או אגוד', שהבכור יצטרך לשלם פחות או לקבל יותר, אז איך ייתכן מקרה שבו הבכור מקבל יותר? ורב נחמן עונה שיש חלוקת ימים: שני ימים אצל הבכור ויום אחד אצל הפשוט.

ייתכן שהמחלוקת בין רב יהודה לרב נחמן היא בהגדרת בעלות:

האם בעלות היא על גופו של החפץ ממש, או על ערכו של החפץ? מה היסוד של החפץ: גופו, עצמו, או שוויו. הערך שלו? לכאורה הבעלות היא על גופו ממש, אבל נביא מספר דוגמות בעניין:

א. התורה אוסרת להשחית חפצים מדוע הרי זה שייך לי אני הוא זה שמחליט על זה? ייתכן שאיסור 'בל תשחית' יסודו בהגדרת בעלות. שהבעלים של החפץ נחשב בעלים עליו רק אם הוא משתמש בו לטובה, או ש'בל תשחית' הוא סתם איסור כללי לא לבזבז משאבים. אם הבעלות היא על גוף החפץ – כנראה שהסיבה לאיסור היא בהגדרת הבעלות.

ב. שור תם שנגח הבעלים משלם חצי והגמרא בבא קמא אומרת:

אתמר פלגא נזקא רב פפא אמר ממונא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא רב פפא אמר ממונא קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימן ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי לא אייעד תוריה רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא קסבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי (בבא קמא טו ע"א)

הגמרא מביאה מחלוקת האם זה קנס או ממונא ואם כן הבעלות שלי היא על פעילות השור ובגלל שהשור הזיק מיוזמתו, והבעלים לא עשה שום דבר שיעודד את ההיזק. אם הבעלות

היא ע"י כך שלא עושים עם החפץ מעשים רעים, אז אין לבעלים אחריות על השור ולכן הוא משלם רק חצי נזק.

ג. הגמרא במסכת קידושין עוסקת בקניינים. הפרק הראשון מסודר כך: נשים, עבדים, מטלטלין, קרקעות. לכאורה, הראשון היה אמור להיות מי שהבעלות עליו הכי חזקה: קרקעות. אבל, בעלות היא אחריות. והדבר שאתה הכי אחראי עליו הוא נשים, ואז עבדים וכו' כי אישה זה קניין ביטוי הכי חזק כי הבעלות היא האחריות (גר"א).

ד. אסור לאדם לעשות כתובת קעקע, ואנחנו רואים מזה שהבעלות על משהו באה מהאחריות לעשות איתו שימוש טוב, ולא כל שימוש העולה על הדעת. הבעלות האחריות היא רק בשימוש נכון.

ומכאן שבעלות זה לא האחיזה, אלא האחריות שלך על הדבר. כמו שכתוב: "בורא עולם בקניין (באחריות) השלם זה הבניין" (מתזור ויטרי, סדר מוצאי שבת ר"ג) וקניין זה אחריות ושימוש. גם המילה "בעל" היא 'בא-על' – לבעול זה להשתמש שימוש נכון ולא אחיזה מוחלטת.

לרב יהודה שאומר שיש גוד או אגוד, ההגדרה של בעלות היא על ערכו של החפץ ולא על גופו ממש, אז לשיטתו נוכל לחלוק בחפץ על ידי חלוקה בערכו, אני אתן לך את הערך שלו- ואקבל אותו!

לרב נחמן שאומר שאין גוד או אגוד, ההגדרה של בעלות היא על גוף החפץ ממש ולכן במקרה שאי אפשר לחלוק אז אי אפשר לכוף לחלוק ע"י גוד או אגוד.

ולכן, רב נחמן מסכים לחלק לימים כי החלוקה היא לא בחפץ עצמו, אלא בשימוש הנעשה בו.

ב.מהו גוד או אגוד

הערוך מסביר את שיטת רב יהודה: "קח (משיכה) את שלך או אקח את שלי" (הערוך ג, ב)

וכמו שראינו רש"י כותב:

זה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה לחלוק או קוץ לי דמים וקנה לך חלקי או אני אקוץ דמים ואתן לך בחלקך שאי אפשרי בשותפותך (רש"י בבא בתרא, יג ע"א).

ניתן להציע שתי אפשרויות להבין מהו דין גוד או אגוד :

א. הלכה ממש בהמשך לדיני חלוקה. אי אפשר לחלוק את הקרקע, ולכן מחלקים את הכסף.

ב. תקנה. מחלקים את הכסף כדי שיהיה אפשר לתפקד אתה מחויב למכור.

ניתן להציע שזו מחלוקת רש"י והערור, האם יש 'קוץ לי בדמים' או לא. כלומר, האם יש מכירה או קניה.

לשיטת רש"י, זו תקנה שבה מחלקים את הכסף. לערוך, זו המשך דיני חלוקה – שכל אחד יקח את חלקו.

נפקא מינה בין השיטות – האם מותר למוכר לקבוע את מחיר החלק הנמכר, וממילא אפשר להפריז במחיר וע"כ לכפות את השותף למכור את חלקו, ולקנות את חלקו כי לא יהיה לו יכולת לשלם.

אם זה דיני חלוקה, כשיטת הערוך **אז לא יהיה אפשר** כי זה חלוקה ולא מכירה – **החלקים אמורים להיות שווים.**

ואם זו **תקנה**, כשיטת רש"י **אז מותר** כי אין פה שום דין וכל אדם יכול לעשות כרצונו. וכן כך גם מבין הבית יוסף :

וכתבו התוספות אית דינא דגוד או אגוד נראה לר"י דאפי' בדמים יקרים הרבה יותר משוויו יכול לומר או גוד או אגוד ואינו נראה לריצב"א דא"כ יכול לסלק אחד לחבירו ע"י עילוי דמים בחצר שאין בה דין חלוקה: ובתשובה להרמב"ן סי' מ"ג כתוב על פי רש"י כיון שהרב תולה הדבר בקיצת הדמים אלמא ס"ל שזה יוכל להעלות בדמים ולומר קנה לך בסך זה חלקי ואעל פי שאינו שוה או אני אקנה (בית יוסף חושן משפט, קע"א).

מחלוקת הריצב"א מובאת בתוספות:

נראה לר"י דאפילו בדמים יקרים הרבה יותר משוייך יכול לומר לו או גוד או אגוד ואין נראה לריצב"א דא"כ יוכל לסלק אחד את חבריו ע"י עילוי דמים בחצר שאין בה דין חלוקה (תוספות בבא בתרא, יג ע"א ד"ה אית דינא).

לר"י – נראה שאפשר לקבוע בעילוי דמים (מחיר מוגזם).

לריצב"א – אסור, כי אז יוכל לסלק את השותף השני ע"י עילוי דמים.

נפקא מינה שנייה – הרא"ש מביא את מחלוקתו עם הר"י מיגאש:

כתב הר"ר יוסף הלוי ז"ל דגוד או איגוד לא שייך אלא ביורשין או מקבלי מתנה. אבל אם לקחו שנים בית שאין בו כדי לזה ולזה אין אחד מהן יכול לומר גוד או איגוד שהרי לדעת שיהו שותפין בו לקחוהו שניהם ולא למכרו איש אל אחיו ונראין דבריו אם לא היה להם בית דירה ולקחוהו לדור בו או אם היה להם בית דירה ולקחוהו להשכירו לאחר. אבל אם היה להם בית דירה ונפל או נשרף דירתו של אחד מהן או הוצרך למכור מחמת דוחקו יכול לומר לחבריו גוד או איגוד כיון שצריך לדור בו ואינו רוצה לדור עם אחר וכן נמי אם הוצרכו שניהם ליכנס לדור בו. וכן כתב דדינא דגוד או איגוד אין בשדה. וזו היא סברתו דדוקא בדבר שמשמשין בו בשותפות כגון בית דירה ומרחץ ובית הכד וטלית ושובך ואין נוח לאדם להשתמש בשותפות עם חבריו יכול לומר גוד או איגוד אבל בשדה אפשר לעובדה בשותפות או למוסרה לאריס. ואין דבריו נראין לי בזה: (רא"ש בבא בתרא פרק א', סימן נ"א).

לפי הר"י מיגאש – יש גוד או אגוד רק במקרה שנפלה להם ירושה. ולפי הרא"ש – יש גוד או אגוד גם במקרה של שותפים.

ואפשר להציע שיסוד הר"י מיגאש – שגוד או אגוד זה מכירה. לעומתו הרא"ש חולק על זה שהשותפים קנו ביחד ידעו שאין דין חלוקה ובכל זאת קניתם. מדוע לרא"ש אין זה נראה? אפשר להציע שתי תירוצים:

א. זה מבוסס על דין חלוקה.

ב. סובר שזה גם כן מדין חלוקה אצל פי שידעו כשקנו שאין פה דין חלוקה.

הרשב"א כותב בשו"ת:

ונראה לי טעמא דמילתא משום דדינא דגוד או אגוד ודינא דחלוקה לזמנים ידועים תקנתא היא, דאלו מדינא הוה לן למימר דאפילו חצר דלית בה שיעור חלוקה אלו רצה זה ליטול חלקו אלא משום עשיית הטוב והישר אי אפשר, ולפי תקנו להם או דינא דגוד או אגוד או דינא דחלוקת זמנים ידועים כדי שלא יפסידו זה על זה חלקם (שו"ת הרשב"א חלק א סימן תתקנו).

הרשב"א מביא שבמקרה של שני אנשים שלקחו מקום ישיבה בביהכ"ס בשותפות. הרשב"א כותב שנראה לו שאין דין חלוקה בזמנים במקרה הזה, מכיוון שדין 'גוד או אגוד' ודין חלוקה לזמנים זה תקנה, ולפי הדין יכולנו לומר אותם גם בחצר שאין בה דין חלוקה, אבל לא אומרים אותם משום 'ועשית הישר והטוב'. ולכן תיקנו את 'גוד או אגוד' וחלוקה לזמנים, כדי שלא יפסידו אחד לשני את חלקו. במקרה הזה – לא יפסידו.

הרא"ש כותב בשו"ת:

אית דינא דגוד או אגוד היינו משום שאין מקום המשותף ראוי לתשמיש שניהם הילכך אמרו חכמים שיש כח לאחד מן השותפין לומר תקנה חלקי ויהיה ראוי לך לתשמיש או אקנה חלקך ויהיה ראוי לי לתשמיש דהוי זה נהנה וזה אינו חסר שאינו ראוי לתשמיש שניהם וראוי לאחד מהם (שו"ת רא"ש כלל צח, ג).

לפי הרשב"א, היסוד הוא תקנה, ולפי הרא"ש היסוד הוא מכירה.

ישנה מחלוקת ראשונים האם כשאין בכל מקרה דין חלוקה מה יעשו הטור כותב:

ואם אין בכל החצר אלא ג' אמות כתב הרמב"ן דאית ביה דינא דגוד או אגוד ולא נהירא לי דמצי למימר ליה נהי דהשתא נמי לא חזי לי מ"מ מה שאתה אומר שאקח בדמים דבר שאין בו כדי תשמישו איני רוצה וטענה נכונה היא והרמ"ה כתב אם אין בחצר אלא ג"א כיון דלא חזי לתשמיש חצר אלא למשטח

ביה פירי או למיעבד ביה עוקא לשופכין דיליה השתא נמי דפלגי מטי לכל חד
וחד שיעור דחזי להכי ופלגין וקריןן ביה שפיר כל שאילו יחלק ושמור עליו:
(טור חושן משפט, קע"א י"ז).

על פי הטור מי שסובר שזה דין חלוקה על פי הטור הוא יקבל קרקע פחותה וע"כ אי אפשר כי
זה אינו חלוקה הוגנת. אולם מישסובר שהיסוד הוא מכירה אז זה אינו משנה מה הגודל זה
קתנה מסוימת.



לה. לא תהו בראה

(סוכם על ידי איתן ולץ והראל איגרא)

א. פתיחה

ב. היחס בין פרו ורבו ל"לא תהו בראה"

ג. תירוצי התוספות

ג.1. תירוץ הריב"ם

ג.2. תירוץ הר"י

ג.3. אפשרויות בהבנת דברי הר"י

ג.4. נפקא מינה – חיוב גוי בפרו ורבו

ד. ההבדלים בין מצוות שבת לפרו ורבו

ד.1. שבת – מצוה רבה

ד.2. נפקא מינות בין המצוות

א. פתיחה

במשנה בגיטין מובא:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. אמרו להם בית שמאי, תיקנתם את רבו, ואת עצמו לא תיקנתם. לשא שפחה אי אפשר, שכבר חציו בן חורין. בת חורין אי אפשר, שכבר חציו עבד. יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר (ישעיהו מה, יח) לא תהו בראה לשבת יצרה. אלא מפני תיקון העולם, כופין את רבו ועושה

אותו בן חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי. (משנה גיטין, פ"ד מ"ה).

המשנה מביאה את המקרה של עבד כנעני שהוא חצי עבד וחצי בן חורין, כיוון שרבו שחרר רק את חציו. עבד כזה לא יכול לישא כל סוג של אישה, עם בת חורין הוא לא יכול להתחתן מצד עבדות שבו, ועם שפחה הוא לא יכול להתחתן מצד חרות שבו. לכן בית שמאי אומרים שהרב צריך לשחרר את העבד כדי שיתחתן, בגלל הפסוק: "לא תהו כְּרָאָה לְשִׁבְתָּ יְצָרָה" (ישעיהו, מה יח). בית הלל אומרים שהרב לא צריך לשחרר את העבד. בסוף בית הלל חזרו בהם והורו כבית שמאי.

ב. היחס בין פרו ורבו ל"לא תהו בראה"

הראשונים שואלים, למה הגמרא לא הביאה את מצות "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" (בראשית, א כח) שהיא מצוה מהתורה, אלא פסוק מישעיה? ישנן שתי אפשרויות להסביר את השוני בין מצות 'פרו ורבו' לבין מצות 'לשבת יצרה':

א. הפסוק בישעיה חופף למצות 'פרו ורבו' ומחזק אותו, בכך שמסביר שבשביל פריה ורביה כל העולם נברא. לפי האפשרות הזו המשנה הייתה יכולה להביא גם את הפסוק 'פרו ורבו'.

ב. מצוות 'לשבת יצרה' היא מצווה יותר כללית ומצות 'פרו ורבו' היא אחת ההשלכות של מצווה זו, ולכן המשנה לא יכלה להביא את מצוות פרו ורבו, כיוון שאז לא היה מוכח שכופים את הרב לשחרר את עבדו.

ג. תירוצי התוספות

ג.1. תירוצ הריב"ם

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה גם היא את המשנה, בקשר לדין "גוד או אגוד".

בעקבות כך, התוספות במסכתנו מקשה את השאלה הזו ומביא שני תירוצים:

הריב"ם מתרץ שכופים על מצות 'שבת' (לא תהו בראה) כי רק בה עבד מחוייב גם מצד עבדות שבו בניגוד לפרו ורבו.

שנאמר לא תהו בראה וגו'. הא דלא מייתי קרא דפרו ורבו אור"י בר מרדכי משום דלשבת יצרה שייך אפי' בצד עבדות וחציה שפחה וחציה בת חורין דלא כפו את רבה לשחררה אלא משום שנהגו בה מנהג הפקר הא דלא כפו אותו משום שבת דשמא אפילו כשתעשה בת חורין לא תקיים משום דלא מפקדא אפריה ורביה כדאמרינן בהבא על יבמתו (שם דף סה: ושם) דאיתתא לא מפקדא אפריה ורביה אבל עבד כשיהיה בן חורין ע"כ יקיים (תוספות בבא בתרא, יג ע"א).

הריב"ם מסביר שלא משחררים שפחה בגלל 'שבת' (אלא בגלל חש'ש שתזונה) כי היא לא חייבת בפרו ורבו בתור אישה, לעומת עבד שכן חייב במצות 'פרו ורבו', לכן ידוע שהוא יקיים את חיוב ה'שבת' שלו. יוצא מכך שמשחררים את העבד משום שבת כדי שיקיים את המצווה העיקרית שהיא פריה ורבייה. לפי הריב"ם עבד פטור ממצות 'פרו ורבו' כי הוא לא חלק מעם ישראל, ולא בגלל שהוא פטור ממצוות כאישה.

ג.2. תירוץ הר"י

הר"י מביא תירוץ אחר ואומר:

ור"י מפרש דלכך לא נקט קרא דפרו ורבו משום דפטור הוא מאותה מצוה כיון שהוא אנוס וכדי שיתחייב בה לא כפינן לרבו לעשותו בן חורין דא"כ בכל העבדים נכוף רבם לשחררם כדי שיתחייבו בכל המצות ולכך נקט קרא לא תהו בראה משום שהיא מצוה רבה ומשום הכי כפינן ובפ"ב דמגילה (דף כז.) נמי מייתי להאי קרא משום הכי גבי אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אשה ללמוד תורה דאמר מר גדול ת"ת שמביא לידי מעשה לישא אשה נמי לא תהו בראה אלא לשבת יצרה (תוספות בבא בתרא, יג ע"א).

הר"י מתרץ שעבד שחציו בן חורין מחויב במצות 'פרו ורבו', אבל הוא לא יכול לקיים אותה כי הוא אנוס, ולא כופי את רבו לשחררו כדי שיקיים את מצות 'פרו ורבו', כמו שלא משחררים לשום מצוה אחרת, אלא שכופין לשחררו משום מצוות שבת – "לא תהו בראה", שהיא מצוה

רבה כמו שמובא במגילה (כז ע"א) שמוכרים ספר תורה בשביל לישא אישה, ומביאה שם הגמרא כהוכחה לכך שלישיא אישה הוא דבר חשוב, את הפסוק של 'שבת' ולא את מצות פרו ורבו.

ג.3. אפשרויות בהבנת דברי הר"י

מדבריו של הר"י יוצא שעבד כנעני חצי משוחרר חייב בפריה ורבייה, רק שהוא אנוס ולכן הוא פטור.

ישנן שתי אפשרויות להבין למה הר"י סובר שעבד כנעני חצי משוחרר חייב במצות פרו ורבו:

א. כשם שבמצוות 'לא תקיף פאת ראשך' ו'לא תשחית פאת זקנך', שנשים פטורות מהן כי אין להן זקן, עבד חייב, אף על פי שהוא חייב במצוות כנשים. כך מצד זה שהוא גבר הוא חייב בפריה ורבייה, שזו מצווה שרק הגברים נתחייבו בה (כי כתוב "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" ורק הגבר כובש).

ב. לפי התוספות בחגיגה נאמרה גם לגויים מצוות פרו ורבו:

ועוד פרו ורבו אכולהו בני נח כתיב אף לכנען: (תוספות חגיגה, ב ע"א).

לכן גם העבד חייב במצות פרו ורבו.

ג.4. נפקא מינה – חיוב גוי בפרו ורבו

יש נפקא מינה בין שתי האפשרויות, האם העבד חייב מצד הישראליות שבו ואז יש לדון האם גוי חייב במצווה, או מצד כנעניות שבו:

לפי האפשרות הראשונה, העבד חייב מצד ישראליות שבו.

לפי האפשרות השנייה, העבד חייב ככל גבר, גם גוי.

לאפשרות הראשונה שהעבד חייב מצד ישראליות שבו, מה יהיה הדין בגוי, האם גם הוא חייב?

הגמרא ביבמות דנה על גר שנתגייר, והיו לו בנים בעודו גוי, האם קיים מצוות פריה ורבייה:

איתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה

לה. לא תהו בראה

דהא הוו ליה וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה גר שנתגייר כקטן שנולד
דמי... דמעיקרא נמי בני פריה ורביה ניהו (יבמות, סב ע"א).

הגמרא אומרת שרבי יוחנן סובר שהגר קיים מצוות פריה ורביה כיוון שגם בעודו גוי היה חייב
בפריה ורביה. כך פוסק רב אחאי גאון:

שאלתא דמיחייבין דבית ישראל למינס' נשי ואולודי בני ומיעסק בפריה ורביה
דכתיב קחו נשים והולידו בנים ובנות ולא מיבעיא ישראל אלא אפילו עובדי
כוכבים מיפקדי אפריה ורביה דכתיב ואתם פרו ורבו: (שאלתות דרב אחאי
גאון, קסה).

הגמרא בסנהדרין מביאה דיון בעניין פטור גויים ממצוות פרו ורבו:

אמר מר כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה... והרי פריה
ורביה שנאמרה לבני נח דכתיב ואתם פרו ורבו ונשנית בסיני לך אמר להם שוב
לכם לאהליכם לישראל נאמרה ולא לבני נח ההוא לכל דבר שבמנין צריך מנין
אחר להתירו הוא דאתא (סנהדרין, נט ע"א).

הגמרא מסבירה שכל מצוה שכתובה לבני נח ונשנית במעמד הר סיני, היא גם לגויים, ושואלת
הגמרא: מה עם מצוות פרו ורבו, שנשנתה במעמד הר סיני בציווי "שובו לְכֶם לְאֶהְלֵיכֶם", והרי
גויים פטורים ממנה? אם כן משמע מהגמרא בסנהדרין, שגויים פטורים ממצוות פרו ורבו.

ד. ההבדלים בין מצוות שבת לפרו ורבו

ד.1. שבת – מצוה רבה

גם לר"י וגם לריב"ם שתי המצוות – שבת ופריה ורביה – לא חופפות. ההבדל בין הר"י לריב"ם
עבד כנעני מחויב ב'שבת' ופטור ב'פרו ורבו', והר"י סובר שהוא חייב ב'פרו ורבו', אבל העבד
אנוס, לכן משחררים אותו בגלל המצוה הרבה – 'שבת'.

לפי ר"י יוצא שהמצווה הגדולה – שבת – היא מדברי נביאים והמצווה הקטנה – פרו ורבו –
היא מדאורייתא. איך יכול להיות שמצווה מדברי נביאים יותר גדולה ממצווה מהתורה? אלא

שהמצווה "לא תהו בראה" היא לא מצווה מוגדרת אלא ערך גדול שקיים בעולם שחל על כל הנבראים. לכן אפשר אפילו לכפות על האדון לשחרר את העבד בשביל זה, מה שאי אפשר לעשות בשביל מצוות דאורייתא. זאת למרות שהציווי חל לכאורה רק על העבד, אלא שגם האדון מחויב בערך גדול זה. אם כן, אפשר לענות על קושיית התוספות ששואלים איך משחררים את העבד, הרי כתוב: "לְעֵלְם בְּהֶם תַּעֲבֹדוּ" (ויקרא, כה מו). אלא בגלל שזה ערך גדול שכולנו מחויבים בו החיוב דאורייתא של "לְעֵלְם בְּהֶם תַּעֲבֹדוּ" מתבטל.

אפשר להביא דוגמא לכך מר' אליעזר ששחרר את עבדו להשלים מניין:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה (ברכות, מז ע"ב).

מדוע שחרר ר' אליעזר את עבדו, למרות הציווי "לְעֵלְם בְּהֶם תַּעֲבֹדוּ"? אלא שבשביל ערכים חשובים, כמו תפילה במניין, שהם חלק מיישוב עולם מותר לשחרר את העבד אף על פי שלא מדובר במצוות דאורייתא.

בנוסף, התוספות בגיטין מבארים שמצוות שבת מוגדרת כ"מצוות רבים":


דכופין את רבו התם משום דאיכא מצוה רבה דלשבת יצרה כדררשינן הכא משום מצוה דרבים (תוספות גיטין, לח ע"א).

אם כן, ניתן להבין שגם האפשרות לשחרר עבדים כדי לקיים מצוות פריה ורביה נובע ממצות הרבים של "לא תהו בראה".

ד. נפקא מינות בין המצוות

ישנן מספר נפקא מינות שבין שבת לפרו ורבו לשיטת הר"י והריב"ם:

- א. אדם שכבר קיים את מצוות פרו ורבו, בבן ובת, מעכשיו מקיים רק את מצוות שבת.
- ב. אדם שנולד לו רק ילד אחד מאשתו לפני עשר שנים, ומן הדין צריך לגרש את אשתו כדי לקיים מצוות פרו ורבו, יוכל להמשיך ולהיות עם אשתו כי הוא מקיים את מצוות שבת.
- ג. אישה, שחייבת בשבת ולא בפרו ורבו.

לה. לא תהו בראה 

ד. עבד כנעני חצי משוחרר יהיה חייב בשבת, כפי שראינו.

