

תפרחנה ותגבהנה, ושוב יוכל לזכות בביצים על ידי קנין חצר, ואחר כך יוכל גם להקנותם לאחר.

היוצא מדברינו שלדעת הרמב"ם מן התורה אסור לקחת את האפרוחים מתחת אמם אפילו רוצה להניח את האם, ולא עוד אלא שאיסור זה אינו רק לאו הבא מכלל עשה, אלא שגם העשה וגם הלאו לא תקח מיועדים למקרה כזה גם כן, כי העיקר המכוון במצווה שייך כאן. ממילא אין עוד מקום לקושייתו של המנחת חינוך: תעמיד הגמרא את הרבוי "תשלח — ואפילו לדבר מצוה" באופן שרוצה לקחת את האפרוחים לדבר מצוה, ואלולא רבוי זה הייתי אומר עשה דוחה לא תעשה הבא מכלל עשה — זה אינו, כי גם באופן כזה יש עשה ולא תעשה והוא ממש כמו במקרה שרוצה לקחת את האם לבדה או שניהם יחד.

שוב ראיתי בנודע ביהודה קמא בסוף הספר תשובה לשאלה מחתן המחבר כתב לתרץ את קושיית השאגת אריה ממש כדברינו וברוך שהנחני בדרך אמת.

הדרן על מסכת בכורות

בכורות ס, א :

מנאן למפרע — עשירי שבמנין הוא קדוש.

בשלמא למאן דאמר למנין בהמות הוא קדוש שפיר, אלא למאן דאמר למנין שלו הוא קדוש, עשירי חד קרי ליה !

אמר רבא : הואיל ואיתיה במנינא פרסאה דקרו לעשרה חד.

הרמב"ם פסק הלכה זו בהלכות בכורות ח, ז : מנאן למפרע כגון שיצא הראשון ואמר : עשירי, ויצא השני ואמר : תשיעי, עד שיצא העשירי ומנה : אחת — הרי זה קודש, שהעשירי מאליו נתקדש.

הרש"ש הקשה, הרי שרבא אמר בזה הטעם משום שמנינא פרסאה הוא, והרמב"ם שפסק כמי שאומר למנין שלו הוא קדוש (שם הלכה ה) איך השמיט טעמו של רבא וכתב טעם אחר משום שהעשירי מאליו הוא קדוש ?

אולם דברי רבא כשלעצמם צריכים ביאור. וכי משום שיש איזו לשון בעולם שהמלה "חד" משמעה עשרה נאמר שהוא מנה על נכון, והלא הוא אינו מכיר לשון פרסי ? והנה הרמב"ם העתיק הלכה זו שקרא לעשירי "אחת", ואם 'חד' בלשון פרסי הוא עשרה מי יאמר שגם 'אחת' משמע עשרה ? האם דין הברייתא במנאן למפרע מוגבל אך ורק למי שאמר "חד" אבל "אחת" לא ? ומה אודות מי שמנה למפרע בשאר לשונות ? ולמה סתמה הברייתא ולא ביארה ?

לולא מסתפינא הייתי אומר שמנינא פרסאה אינו ענין ללשון פרסי. יש שני אופנים במנין.

א. שמתחיל מאחד ומוסיף והולך.

ב. כאשר סכום המנין ידוע יש שמונה : עוד כך וכך עד הסכום המיועד, דהיינו פוחת והולך. כך מצינו גבי יוסף שאמר : כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר (בראשית מה, ו). הרי שמנה קדימה ואחורה בבת אחת. וכן כשמונה את הצאן, טרם יצא הראשון ישנם עוד עשרה עד המעשר, ואחר כך נשארו תשעה, ואחר כך שמונה, וכו'.

שמא יש לומר שמנין הפוך כזה נקרא פרסאה כמו שכתוב : מנא מנא תקל ופרסין... פרס, פריסת מלכותך (דניאל א, כה). פרס משמע חלק או שבר הנחתך מן השלם, כן נמצא רבות בלשון חז"ל כמו פרוסת לחם וכיו"ב. כשיודע סכום המנין, כגון כאן שהוא עשרה, מתחיל מעשרה ופורס אחד אחד עד שלא נשאר אלא אחד והוא קדוש (השווה שבת כא ב גבי חנוכה — כנגד ימים הנכנסים וכנגד ימים היוצאים). לפי זה נמצא שרבא משמיענו שאין צריך דווקא מנין רגיל אלא כל שיש כאן מנין, דהיינו שעשה איזו פעולה לדעת את הסכום אפילו לא מנאם כסדר הרגיל, הרי זה מספיק. לפיכך מנין פרסאה אף הוא מנין הוא, ואין חילוק אם מנה למפרע בארמית או בעברית או באנגלית. אולם אף על פי כן שמא צריך דווקא שיקרא לעשירי —

עשירי? והלא במנין פרסאה יוצא שהעשירי נקרא אחד! אמנם רבא לא חש לבאר זאת, כי ידוע שאין צריך קריאת שם על העשירי משום שהוא קדוש מאליו. ואין לומר שבקרא לעשירי אחד עקר ממנו שם עשירי וגרע מאילו שתק, כי כשיתחיל המחזור השני נמצא שקורא לאחד עשר עשירי, ושניהם יקדשו. זה אינו, כי מאחר שמנין פרסאה אף הוא חשוב מנין הרי "אחד" מכוון לעשירי ורק "אחד" משמע עשירי.

נמצא שבאמת עיקר הטעם למה מועיל מנאן למפרע הוא משום שעשירי קדוש מאליו כל שבא אחר מנין באיזה אופן שהוא. התשיעי והאחד עשר אף הם קדושים אם טעה וחשבם לעשירי אבל אם לא היה שום טעות אף על פי שבלשון בו השתמש המונה אפשר לפרש על פי המובן הרגיל שאמר "עשירי" על האחד עשר, מאחר שבלשון ההולם לסדר מנינו הוא, דהיינו מנין למפרע, משמעו ברור שהכוונה היא אחד עשר אין כאן טעות ואינו קדוש. רבא לא השמיענו אלא דבר זה בלבד, שמנין למפרע אינו סתם בלבול דברים בעלמא כמו למשל הקורא פרשה למפרע שאין לה שום מובן ותוכן, כי מאחר שיש סדר קבוע ומוכרח במניין למפרע—עשירי, תשיעי, עד שמגיע לאחד, ממילא אין כאן מקום לטעות במובן הדברים, והמנין חשוב מנין. אבל הטעם למה מועיל מנין כזה הוא וודאי משום שעשירי מאליו קדוש כל שניכר שהוא בא בסוף מנין ואפילו אינו בלשון רגיל. מאחר שהרמב"ם מסביר בפרטות מהות המנין למפרע ומראה בעליל שיש לו סדר קבוע ומוכרח—הוא מאריך בלשונו ואומר: כגון שיצא ראשון ואמר עשירי, ויצא שני ואמר תשיעי וכו'—שוב אין צורך עוד להביא את דברי רבא שקורא למנין כזה פרסאה, כי מה איכפת לנו באיזה שם נקרא מנין זה או אחר. העיקר הוא לברר שכל שיש סדר מובן חשוב מנין והעשירי מאליו קדוש.

על כל פנים מבואר מדברי הרמב"ם הללו, כמו שמציין הרש"ש, שאין צורך דווקא במנין כסדר המספרים אלא כל שידוע הסכום על ידי איזו פעולה שלא תהיה ואפילו רק העבירים אחד אחד בפתח הדיר, העשירי ממילא קדוש.

מעתה ניתן להבין דברי התוספות האחרונים בסוף המסכת.

על הפסקה במשנה: קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין, אמרו בגמרא:

איתמר, האומר לשלוחו: צא ועשר עלי—רב פפי משמיה דרבא אמר: קרא לתשיעי עשירי קדוש ולאחד עשר עשירי אינו קדוש. ורב פפא אמר: אפילו קרא לתשיעי עשירי אינו קדוש, דאמר ליה: לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

בטח שאין לומר בדעת רב פפי שאין לו סברה זו "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" (בספר ראשית בכורים העיר שרב פפי אמר בשם רבא, ורבא עצמו יש לו סברה זו בקדושין מב ב.). התוספות משתדלים להסביר דעתו על יסוד הנחה זו וז"ל (ד"ה לתשיעי):

קסבר רב פפי דלא שייך כאן לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. ולמה? על זה נותנים התוספות שני תירוצים:

א. כיון דנאכל במומו אע"פ שצריך להמתין עד שיומם ואסור בגיזה ועבודה.

ב. אי נמי, היינו טעמא דאחד עשר לרב פפי משעה שיצא עשירי עבדיה לשליחותיה, דעשירי מאליו קדוש.

התירוצ השני טעון ביאור. אם גזדה שיש כאן הפסד ומה שצריך להמתין עד שיומם ואסור בגיזה ועבודה חשוב עיוות, איך תחול השליחות אפילו על התשיעי?

והלא באמת רק על התשיעי נחלקו רב פפי ורב פפא, שרב פפי אומר קדוש, ולכאורה דברי התוספות בתירוצי השני מוסבים רק על האחד עשר ולא תירצו כלום למה יקדש התשיעי, אם לא שנאמר שרב פפי חולק על היסוד "לתקוני שדרתיך". לפענ"ד נראה לבאר על פי הקדמה אחת. ישנם שני סוגי פעולות.

א. פעולה חד-פעמית, כגון הפרשת תרומה. כל הפעולה היא בקריאת שם וזו נעשית בבית אחת, אפילו כשמעשה ההפרשה גמשת לזמן מה, כי אין קדושת תרומה חלה על כל חטה וחטה לבד כי אם על הכל ביחד.

ב. פעולה המשכית, דהיינו שיש שרשרת של מעשים פרטיים שצריכים להעשות עד שהתוצאה הרצויה תבוא לידי גמר. כגון זו היא הפרשת מעשר בהמה. כתב הרמב"ם (בכורות ז, א): מי שהיו לו עשרה טלאים והפריש אחד מעשרה, היו לו מאה והפריש עשרה למעשר, אין אלו מעשר. אלא כיצד עושה? כונס כל הטלאים או כל העגלים לדיר ועושה לו פתח קטן כדי שלא יצאו שנים כאחד... וכשיצאו מן הדיר מתחיל ומונה אותן... והיוצא עשירי... הרי זה מעשר... הואיל ומנאם עשרה עשרה וקידש עשירי הרי זה מעשר.

הרי מבואר מדבריו שאין דין מעשר בהמה על ההפרשה לבד, אלא צריך כל התהליך של מנין כהקדמה לקידוש העשירי.

כאשר ממנה אדם שליח לעשות עבורו פעולה חד-פעמית, וקלקל השליח, וודאי יכול המשלח לומר לו: על מנת כן לא שלחתך ומעולם לא מלאתי את ידך לעשות בשבילי דבר זה. שליחות בטעות היא זו ובטלה מעיקרא.

אולם כשאנו דנים על שליח שנתמנה לבצע תהליך אין הדבר כל כך פשוט. למשל, האומר לשלוחו: צא ועשר עלי, והלה התחיל למנות – אחת, שנים, שלש, וכו'. לו נשאל את המשלח בכל שלב בתהליך זה, דהיינו אחר שמנה השליח אחת או שנים או שלש וכו' עד שמונה: האם אתה מרוצה מפעלו של שלוחך ורוצה אתה שהשליחות תתקיים בכל תקפה? בטח היה המשלח עונה: כן, לשם כך שלחתיו. אולם כשיצא התשיעי והשליח טועה וקוראהו עשירי, מיד הוא גורם הפסד וקלקול, והמשלח צווח: לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. לכאורה היה נראה לבטל את השליחות למפרע כי מאחר שהסוף הוא עוות וקלקול שליחות בטעות היא.

אולם לא כן סובר רב פפי. דעתו היא מכיון שבעת התהליך עד הרגע שטעה לא רצה המשלח לבטל את השליחות שוב אי אפשר להפסיק את תוקף השליחות עד שתיגמר הפעולה בשלמותה, דהיינו עד שיצא העשירי. ולמה? כי ברגע שכבר יצא התשיעי, קודם שטעה השליח, כבר נגמר המנין כולו, והעשירי שיצא עתה מאליו יקדש. נמצא שהמשלח היה מרוצה מן השליח משך כל הפעולה. אולם התורה חידשה שהטועה בתשיעי אף הוא יקדש וממילא מאחר ששליח זה שליחותו קיימת לקדש העשירי אף טעותו מקדשת התשיעי. אבל תיכף שיצא העשירי נשלמה השליחות ואינה גמשת עוד עבור שאר הטלאים, כי עכשו מתחיל תהליך חדש וצריך לזה שליחות חדשה, ואנן סהדי שאין המשלח מרוצה עוד משליח זה.

זהו שמדגישים התוספות "משעה שיצא העשירי עבדיה לשליחותיה דעשירי מאליו קדוש", דהיינו אין צריכים לקרוא בשם את העשירי, כי מאחר שכבר נמנו קודמיו הוא קדוש מאליו. קדושתו היא תוצאה מתהליך המנין שקדם לו ובו מסתיים תהליך זה. מכיון שכן הוא, סובר רב פפי שהשליחות שעמדה בתקפה עד שיצא התשיעי

אי אפשר לבטלה שוב כי העשירי כבר יקדש מאליו. ומכיון שהמעשר נתפס בטעות, לפיכך כשקרא השליח לתשיעי עשירי הועילה קריאתו שיקדש אף הוא.

אבל רב פפא חולק. הוא סובר, לו היה נחוץ מנין בפה דווקא, כי אז היינו מוכרחים לפרש שהמשלח מלא את ידיו של השליח לעשות את כל הדרוש לקיים מצוות מעשר בהמה, ומנין בפה בכלל. ממילא כשטעה אין אפשרות לחלק ולהפריד בין טעותו לשאר השליחות. וצריך הדין להיות — או שכל השליחות בטלה ואין כאן מעשר כלל, או שגם התשיעי קדוש. אולם באמת אין צריך דווקא מנין בפה, ומעשר יכול לחול אם רק נתקיים מנין בכל אופן שהוא כגון על ידי יציאתם מפתח הדיר אחד וכו"ב כש"ג, כל שהמנין מתברר אין צריך שום דבור. אלא שהתורה הודיעתנו שאם מנה בפה אזי יש גם חלות קדושה בטעות, דהיינו האומר על התשיעי עשירי קדוש. אולם מאחר שמצוות מעשר יכולה להתקיים בלי דבור פה, כשאנו דנים על השליח די לנו לומר שהמשלח נתן לו הסמכות הכי מוגבלת שאפשר, דהיינו, הוא נתן לו רשות רק לכל מה שהכרחי לקיום מצוות מעשר ולא יותר. נמצא שעל דבור בפה, וממילא על טעות, מעולם לא נתמנה שליח (השווה לשון רש"י כת"י: הלכך אומר לו, לא לטעותי שדרתיך ולדעת כן לאו שלוחי אתה). אבל על עצם הפרשת המעשר בוודאי נעשה שליח, ושליחותו בכל תקפה קיימת, ולפיכך עשירי קדוש. והיינו שפירש רש"י: לא איבעיא לך למיטעי הלכך לאו כלום הוא אותו טעות. הטעות לא כלום הוא אבל עצם השליחות קיימת.

הגמרא ממשיכה להקשות על הנחה זו שיכול המשלח לבטל את השליחות בטענת "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי":

ומאי שנא מהא דתנן: האומר לשלוחו צא ותרם — תורם כדעת בעל הבית. אם אינו יודע דעתו של בעל הבית, תורם בבינונית אחד מחמשים. פחת עשרה או הוסיף עשרה — תרומתו תרומה.

אמרי: התם כיון דאיכא דתרים בעין יפה ואיכא דתרים בעין רעה, אמר ליה: להכי אמדתיך (שאמדתי בדעתי שכך היה רצונך לתרום כמה שתרמתי. רש"י); הכא טעותא היא. אמר ליה: לא איבעיא לך למטעי (הלכך לא כלום הוא אותו טעות).

מפירוש רש"י משמע שהמדובר הוא שבמתכוין תרם אחד מארבעים או אחד מחמשים. מכל מקום מאחר שלא ידע דעתו של בעל הבית, אף ששינה מתקנת חכמים לתרום אחד מחמשים, תרומתו תרומה. ולמה? כי מאחר שלא נתכוון לשנות מדעתו של בעל הבית, שהרי לא ידע דעת בעל הבית מה היא, יכול לומר לו: להכי אמדתיך.

אולם הרמב"ם לא פסק כן (תרומות ד, ז): האומר לשלוחו צא ותרם — תורם כדעתו של בעל הבית. אם היה יודע בו שהוא בעל עין רעה, מפריש אחד מששים; ואם היה בעל נפש שבעה, מפריש אחד מארבעים. ואם אינו יודע דעתו, מפריש לו בינונית אחד מחמשים. נתכוון לבינונית ועלתה בידו אחד מארבעים או אחד מששים תרומתו תרומה. ואם נתכוון להוסיף על הבינונית, ותרם אפילו אחד מארבעים ותשעה, אין תרומתו תרומה.

לכאורה איך יכלכל הרמב"ם דברי הגמרא דמצי אמר ליה: להכי אמדתיך, הלא הוא פוסק שתרומתו תרומה בהוסיף או פחת דווקא בעלתה בידו, אבל נתכוון להוסיף על הבינונית אין תרומתו תרומה?

קושיא זו הקשה במראה הפנים על הירושלמי תרומות ד, ג ותיריך וז"ל: דהכי קאמר למאי דפריך התם (כתובות ק, א) על הא דאמר גבי שליח שטעה דדינו כאלמנה שבטעות כל דהו בטל, ומאי שנא מהא דתנן פחת עשרה או הוסיף וכו', ועלה קאמר דבלאו הכי לא דמי דשאני הכא כיון דאיכא דתורם בעין רעה ואיכא בעין יפה יכול לומר לו להכי אמדתיך, ולעולם לאו במתכוין איירי. תדע דהא בשליח שטעה מיירי שם ועלה הוא דשקיל וטרי מהאי מתני'. עכ"ל.

ברם דבריו צריכים ביאור. הוא כאילו מוכריח שאין לפרש בשליח שנתכוון להוסיף משום שהמדובר הוא בשליח שטעה ואילו נתכוון להוסיף או לפחות ועלה בידו כפי כוונתו אין כאן טעות. אולם זה אינו, ואדרבה הטעות הוא באומד דעתו של בעל הבית, שהשליח אמדו בעין יפה ונתכוון לכך וכך עלתה בידו, אבל עתה בעל הבית, טוען: טעית באומד ואין רצוני אלא במדה בינונית או בעין רעה. והרי זה ממש כשליח שמכר לפי שער מוטעה. אמנם לולא מסתפינא הייתי אומר שפירוש הרמב"ם במשנה זו מוכרח מצד אחר. הגמרא בכתובות צט ב מוכיחה שאפילו במקום שאם טעה בעל הבית המכר קיים, אם טעה השליח, אומר לו: לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ובטלה השליחות. ומנא תימרא דשאני בין שליח לבעל הבית? דתנן: האומר לשלוחו צא ותרום... פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה (אבל טפי לא), ואילו גבי בעל הבית תניא: תרם ועלה בידו אפילו אחד מעשרים תרומתו תרומה.

והנה הרמב"ם פסק (שם ג, ה) בתרם בעל הבית: נתכוון לתרום אחד מששים ועלתה בידו אחד מחמשים אינה תרומה. מקורו מן התוספתא תרומות ה, ו. לכאורה יצא מזה שכח השליח עדיף מן הבעלים, שהשליח שנתכוון לבינונית ועלתה בידו אחד מארבעים תרומתו תרומה, והרי גבי בעלים אם עלה בידו יותר ממה שנתכוון אינו תרומה. ומן הגמרא הנ"ל מוכח להפך, אתמהא! אלא וודאי שביודע דעת בעל הבית שהיא בבינונית ונתכוון השליח לכך ועלה בידו יותר — אינו תרומה, כמו שהוא הדין בבעל הבית עצמו. משנתנו היא דווקא בשאינו יודע דעת בעל הבית. ממילא מוטלים על השליח שני תפקידים. א. לאמוד מה היא דעתו של בעל הבית אם בעין יפה או בבינונית או בעין רעה. ב. לעשות מעשה ההפרשה כפי האומד הראוי.

ברור הוא שאם הגיע השליח לידי אומד מוחלט ולא נשאר עליו אלא לקיים את תפקידו השני שהוא ההפרשה אין כאן שום מקום לטעות, ואם עלה בידו יותר ממה שנתכוון וודאי אינו תרומה, ולא יהא כח השליח עדיף מבעל הבית עצמו. אולם במלוי תפקידו הראשון ישנן שתי אפשרויות.

א. השליח יכול לאמוד בדעתו על יסוד נסיונו מכבר לאיזו מדה ראוי בעל הבית. ועיין במשנה ראשונה (תרומות ד, ד) שכתב שאפילו בעל הבית לפנינו אין צריך לשאול אותו, שהרי הוא סמך על השליח ומלא את ידיו לאמוד. אם עשה כן השליח ואמד בדעתו, האומד שלו קיים ובלבד שיהא ממדות שאמרו חכמים, דהיינו מאחד לששים עד אחד לארבעים לא פחות ולא יותר. ואם בא בעל הבית אחר כך לטעון שטעה השליח באומד אין טענתו כלום מכיון שסמך על השליח.

ב. אבל ישנה עוד אפשרות. אם אין השליח יכול לאמוד איזו מדה הוגנת לבעל הבית או שאינו רוצה להחליט דבר זה, עדיין יכול לקיים שליחותו, כי חכמים קבעו לו בזה מדה בינונית. זהו שאמרו: ואם אינו יודע דעתו של בעל הבית תורם בבינונית. אולם בכגון זה נמצא שהאומד לא נתברר לו לשליח, ולא הוא הוא שאמד את דעתו של בעל

הבית כלל אלא חכמים אמדוהו. בזה אמרו — ורק בזה — שאם עלה בידו פחות עשרה או יותר עשרה, תרומתו תרומה. ולמה? כי כאן באמת אין טעות כלל. מה שנתכוון השליח למדה בינונית, לא מפני שאמדו לבעל הבית בכך נתכוון, אלא מפני תקנת חכמים. אילו רצה לאמדו הלא הרשות בידו לאמדו לעין יפה או לעין רעה כפי הנראה בעיניו. ממילא אם עלה בידו יותר או פחות ממדה בינונית יכול לומר לו "אילו לכך אמדתיך כי אז לא היה כאן טעות, נמצא שעכשיו שלא אמדתיך כלל גם כן אין כאן טעות". אולם ברור הוא שאין זה ענין למקום שהשליח כן אמד את דעתו של בעל הבית וטעה בהפרשה, כי השיעור שנתנו חכמים במקום שאינו יודע דעתו של בעל הבית לא העמידו דבריהם כאילו באמת היה כאן אומד דעתו.

נמצא שהרמב"ם מפרש את הפיסקה במשנה: "פיחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה" שהיא מוסבת רק על "ואם אינו יודע דעתו של בעל הבית", דהיינו אינו אומדו כלל, אלא סומך על שיעור חכמים בבינונית. ממילא אין סתירה מן הסיפא של המשנה "ואם נתכוון להוסיף אפילו אחד אין תרומתו תרומה", כי כל שסומך על השיעור שתקנו חכמים לאינו יודע אסור לו לכוון להוסיף אלא אם כן אומדו מעצמו. והרי זה ממש כמי שיודע דעתו של בעל הבית, ולא איכפת לנו אם יודע משום שבעל הבית הגיד לו בפירוש או שהשליח הבין מן האומד, כל שהוחלט אצלו מה היא המדה הראויה לבעל הבית זה הרי זה יודע, ואם נתכוון להוסיף הריהו משנה בשליחותו, ואין תרומתו תרומה. והוא הדין בסומך על השיעור של החכמים, אסור לו לקבל את שיעורן של חכמים כאומד הראוי ועם כל זה לכוון לשנות.

לפי זה מובנת ההשוואה בגמרא כתובות הנ"ל שהשליח תרומתו תרומה רק כשהוסיף או פיחת עשרה ולא יותר, ואילו גבי בעל הבית אפילו אחד מעשרים תרומתו תרומה. שני דינים הללו אמורים רק כשלא היתה כוונה לאומד מסויים, שהרי ראינו אפילו בעל הבית שנתכוון לאחד ממשים ועלה בידו אחד מחמשים אינו תרומה. אולם בשלא החליט בעל הבית על מדה מסויימת כל העולה בידו הוא תרומה. ההשוואה קיימת רק כשנפרש שלא היה כאן אומד מסויים, והשליח סמך על תקנת חכמים. אף שלא היה אומד מוחלט, מכל מקום אין תרומת השליח תרומה אם טעה ועלה בידו יותר מעשרה הוספה. ממילא נשמע מכאן שאפילו במקום שאם טעה בעל הבית תרומתו תרומה אין הדין כן בשליח.

ככה מובנת גם כן סוגיית הגמרא שם להלן (ק, א) שהגמרא מקשה ממשנה זו עצמה: האומר לשלוחו צא ותרום וכו', להוכיח ההפך, שאדרבה שליח שטעה שליחותו קיימת, וכאן הוכיחו מאותה המשנה שבטעה בטלה שליחותו (עיין פני יהושע שם). שם אמרו: הלכתא שליח כאלמנה שאם טעה בכלשהו מכרו בטל. שואלת הגמרא: ומאי שנא מהא דתנן האומר לשלוחו וכו' (ופירשו התוספות) אלמא במידי דעביד שליח דטעה אמרינן דמעשה שלו קיים הכי הוה לן למימר הכא דבפחות משתות בשליח מקחו קיים. וודאי שאין הגמרא שואלת מעובדה שהשליח ידע את האומד הנכון ונתכוון להוסיף שהרי בכגון זה מפורש בסיפא של משנה שאם נתכוון להוסיף אין תרומתו תרומה. גם אין לומר שהכוונה לעובדה שהשליח ידע את האומד הנכון ועלה בידו יותר או פחות, שגם בזה אין תרומתו תרומה כמו שראינו שאפילו בבעל הבית עצמו אינו תרומה בכגון זה. הקושיא היא רק מעובדה כזו שהשליח לא אמד כלל אלא סמך על מדת חכמים, ולא נתכוון להוסיף, ואף על פי כן אם טוען בעל הבית אחר כך שטעה — תרומתו תרומה.

הרי מוכח שאף שהיתה כאן טעות שעלה בידו יותר מן הראוי, ממש כמו שליה שמכר נכסים, המעשה שלו קיים. על קושיא זו בא הפירוק: כיון דאיכא דתרים בעין יפה ואיכא דתרים בעין רעה אומר לו להכי אמדתיך, דהיינו מאחר שישנן רק מדות הללו ואתה סמכת עלי לאמוד איזו מדה ראויה לך, ואני באמת לא אמדתי כלל כך שאין שינוי בין מה שעלה בידי לבין אומד דעתי, הרי זה כאילו כך אמדתיך מתחילה ואין כאן טעות. אבל הכא גבי מכר, טעותא היא. כאן היה אומד שהשליח החליט על המחיר, ומחיר הזה בטעות היה, לפיכך אין מקחו קיים.

נחזור לסוגייתנו סוף בכורות. לא כההיא בכתובות שהמסקנא "הכא טעותא היא" משמעה שהשליחות בטילה לגמרי. כאן אין הדבר כן. כאן כאשר הגמרא אומרת "הכא טעותא היא" הכוונה היא שהתשיעי לא יקדש אבל השליחות לא תיבטל. אדרבה השליחות בתקפה קיימת ועשירי קדוש. על כן מוכרח הוא שפירוש התירוצ של הגמרא כאן הוא שונה לגמרי מזה שבכתובות אף על גב שהלשון דומה. כאן משמיעתנו הגמרא שהחילוק היסודי בין מעשר לבין תרומה, הוא, שבתרומה "כיון דאיכא דתרים בעין יפה ואיכא דתרים בעין רעה" לפיכך צריך אומד, ומנוי השליח הוא לשני תפקידים — לאמוד ולהפריש כנ"ל, ואם לא אמד ועלה בידו טעות כל שלא יצא ממדות חכמים לית לן בה ותרומתו תרומה. אבל גבי מעשר אין שום תפקיד של אומד. השליחות היא רק על מעשה המנין והטעות בקריאת שם התשיעי אינה נכנסת בתפקידו של השליח כלל, אשר על כן אמר ליה: לא איבעיא לך למטעי, אבל אין זה פוגע בעצם השליחות.

שנינו בסוף מסכת ערכין: אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש. אמר רבי אליעזר, במה דברים אמורים? — בערי הלוויים, אבל בערי ישראל עושין שדה מגרש, מגרש שדה, מגרש עיר, ולא עיר מגרש שלא יחריבו את ערי ישראל.

רש"י פירש: מגרש פנוי מכלום ואין בו בית, ואין זורעין אותו אלא נוי הוא לעיר. אין עושין שדה מגרש משום יישוב ארץ ישראל, והיינו חרבן שממעט את הזריעה, ולא מגרש שדה שמחריב את נוי העיר. מגרש אין עושין עיר, שיעשו בו בתים, שאין עיר נאה בלא מגרש. וכל שכן שאין עושין עיר מגרש שאין מחריבין את יישוב העיר.

הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק יג, ד"ה פסק כתנא קמא: אין עושין בערי הלוויים עיר מגרש ולא מגרש עיר ולא מגרש שדה ולא שדה מגרש, שנאמר "ושדה מגרש עריהם לא ימכר". ומפי השמועה למדו שזה שנאמר "לא ימכר" — לא ישונה, אלא השדה והמגרש והעיר, כל אחד משלשתן כמות שהוא לעולם. וכן בשאר ערי ישראל¹ וכן בפירוש המשנה כתב שאין הלכה כרבי אליעזר.

במשנה למלך שם הקשה על הרמב"ם מן הסוגיא בבא בתרא כד ב: מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה... מאי טעמא? אמר עולא, משום גויי העיר. ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה (ומגרש אלף אמה הוא, וכל אלף אמה אסור לעשותו שדה, וקס"ד לא שדה לבן ולא שדה אילן — רש"י) — לא צריכא לרבי אליעזר דאמר עושין שדה מגרש ומגרש שדה, הכא משום גויי העיר לא עבדינן ולרבנן גמי דאמרי אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, הני מילי זרעים, אבל אילנות עבדינן, והכא משום גויי העיר לא. ומנא תימרא דשאני בין זרעים לאילנות, דתניא קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה, בזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור; גיטע רובו הרי הוא כחצר ומותר (אין האילנות מבטלין תורת דירתו ממנו. רש"י).

והנה הרמב"ם פסק את הדין שמרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה בהלכות שכנים פרק י, א, ומעתה אם הוא סובר כתירוץ הראשון בגמרא שדין זה הוא דווקא לרבי אליעזר איך כתב כאן כתנא קמא "וכן בשאר ערי ישראל"? ואם הוא סובר

(1) וראה ברמב"ם לעם (מוסד הרב קוק) הגיה המהדיר שהפסקא "וכן בשאר ערי ישראל" מקומה בהתחלת הלכה ו' ונדחק לפרש שהרמב"ם פוסק כר"א — וכל פירושו מוקשה, מלבד מה שמבואר בפירוש המשנה שהלכה כת"ק. אמנם הוא מציין להרדב"ז שהרמב"ם פוסק כר"א, וז"ל הרדב"ז: שם במשנה אר"א בד"א בערי הלוויים אבל בערי ישראל עושין... שלא יחריבו את ערי ישראל ואע"ג דקיי"ל כר' אליעזר מ"מ למדנו שאין ראוי לאדם לסתור ביתו לעשות גנה וכו' שלא יחריבו את א"י. עכ"ל. ולפענ"ד יותר נראה להגיה ברדב"ז "דלא קיי"ל כר"א" וכוונתו אף שלת"ק האיסור אינו משום סברת שלא יחריבו מ"מ אף שלא קיי"ל כר"א סברתו קיימת ולפיכך אין ראוי לאדם לסתור ביתו לעשות גנה שלא יחריבו את א"י.

כתירוץ השני שגם לרבנן קיים הדין שמרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה, למה לא הזכיר את החילוק בין אילנות לזרעים?

ברם בסוגיא ההיא בבבא בתרא יש כמה דקדוקים. ראשית, מאחר שטעם המגרש הוא משום גוי העיר וגם הטעם שמרחיקים את האילן הוא גם כן משום גוי מגין לנו לחלק שעד עשרים וחמש אמה הגוי הוא בלי אילנות כלל ומעשרים וחמש עד אלף אף אילנות אינם גורעים מגוי? הראיה שהגמרא מביאה מקרפף שהוקף לדירה אין בה משום הסבר לנו. וודאי שאפילו כשיש אילנות יכולים להשתמש תחתיהם והוא ראוי לדירה, אבל עדיין אפשר שאין כאן גוי. ושנית, ראיתי שתמה המהדיר את המאירי על בבא בתרא שם: למה לא תירצו בגמרא שאין חשוב שגוי ממגרש לשדה אלא אם כן נטע שלשה אילנות כמו שמפורש בשביעית פרק א משנה ב, איוהו שדה האילן כל שלשה אילנות לבית סאה, אבל משום גוי אסור אף באילן אחד?

ונלפע"ד לבאר על פי הקדמה אחת. ראינו שרש"י מסביר את טעם המגרש משום גוי העיר. אמנם במקרא מפורש גבי ערי הלוויים "ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם". וצריך לומר שדבר הכתוב בהוות, דהיינו מאחר שהונח מקום פנוי סביב לעיר לגוי ממילא ישתמשו בו לצרכיהם.

אבל הרמב"ם בפירוש המשניות על משנתנו כתב: ומגרש הוא היישוב הקרוב לעיר והוא שקוראין אצלנו שבילים החיצונים, יושבים בהם הרועים והאיכרים (ועיין במאירי ב"ב שם: לישב בהם ברחבה ולרעות בהן את בהמותיהם).

נראה מלשון הרמב"ם שעיקר טעם המגרש הוא כפשטות הכתוב לתשמיש ולדירה ואינו ענין לגוי כלל.

ונפקא מיניה לדין בין טעמו של הרמב"ם לבין טעמו של רש"י, שהרי לרבנן דרבי אליעזר שגם בשאר ערי ישראל עושין מגרש ואסור לשנות, אם טעם המגרש בערי לוויים הוא משום גוי, מאחר שאנו רוצים בנויין של שאר ערי ישראל, צריך לעשות גם להן מגרש של אלף אמה שהוא גוי שאמרה תורה. וכן כתב בספר החינוך מצוה שמב: להיות אותן הערים... בתכלית היופי והתמדה. ושבת כל עם ישראל בכך... כי אדון החכמה יסדן ותיקנם והגביל גבולם וירא כי כן טוב, וכל חלוף אחר דבריו אינו אלא גירוע וגנאי.

אבל לפי טעמו של הרמב"ם שהמגרש ניתן לתשמיש ולדירה, יש לומר שלפיכך הוקצב שיעורו לאלף אמה כי כן הוא צורך תשמישה של עיירה בינונית, וערי הלוויים הלא בינוניות היו כמבואר בגמרא להלן: ערים הללו אין עושין אותן לא כפרים קטנים ולא כרכים גדולים אלא עיירות בינוניות. אולם אם תקנו חכמים גם לשאר ערי ישראל מגרשים אין סברא שיהיו דווקא אלף אמה, אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, הכל לפי צורך הדיורין ומקניהם (ראה במנחת חנוך שם שחקר על זה מה שיעורו של מגרש בשאר ערי ישראל). ומאידך גיסא יש לומר שבשאר ערי ישראל אין מקום כלל לתקן להם מגרש אשר לא ישונה רק משום בהמתם ורכושם, כי הלא הלוויים לא היה להם קרקע חוץ מעריהם, לפיכך היו צריכים למקום עבור המקנה, אבל שאר ישראל הרי להם היה מקום רב למרעה ולשדות, ולמה להם מגרש דווקא סביבות העיר? יעשה לו כל אחד מרעה במקום היאות לו. אשר על כן אפשר לומר שזו שתקנו חכמים מגרש לשאר ערי ישראל אינה מאותו טעם שאמרה תורה בערי הלוויים, כי לשאר ישראל אין צורך בזה, רק שהם תיקנו זאת משום ערי לויים, דהיינו כמו הרבה גזירות חכמים שחייבו את הפטור

בו משום אחר שחייב, כגון שחייבו ארצות השכינות לארץ ישראל במעשר וכיו"ב. על כל פנים, אפילו לטעם זה לא צריך שיהיה שיעור המגרש בשאר הערים דווקא אלף אמה, כי מאחר שהוא רק לזכר המגרש בערי לוויים יספיק היותו אפילו קטן מאד, כל שיש מגרש כלשהו אשר לא ישונה.

עוד יש בין טעם רש"י לטעם הרמב"ם במגרשי ערי הלוויים עצמן. לטעמו של הרמב"ם שהמגרש הוא משום דירה ומרעה, וודאי שאין לאסור שם אילנות שהרי אילנות אינן מבטלין את הדירה, ומאחר שפרטה התורה את תשימישי המגרש הרי זה כאילו נתבאר במקרא שמובן המלה "מגרש" אינו מוציא אילנות. אבל לרש"י שהתורה צוותה על המגרש משום נוי לא ידענו אם אילנות גורעים בנוי או לא.

מעתה לכאורה ניתן לבאר את הסוגיא בבבא בתרא לשיטת הרמב"ם קצת באופן שונה מזה של רש"י. קושיית הגמרא "ותיפוק ליה וכו'" אינה על המשנה אלא על עולא. עולא אמר שטעם המשנה שמרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה הוא משום נוי. על זה שואלת הגמרא, למה לו לעולא להדש טעם מלבו שמרחיקין את האילן משום נוי, תיפוק ליה שיש תקנת חכמים לעשות מגרש לכל ערי ישראל אטו ערי הלוויים, ושמא זהו שמשמיעתנו המשנה שמגרש ערי ישראל דיו בעשרים וחמש אמה? על זה משיבה הגמרא שעולא אמר את טעמו לרבי אליעזר שבערי ישראל אין דין מגרש מיוחד ועושין שדה מגרש ומגרש שדה וממילא צריך לטעם חדש לדין של המשנה. ותירוצו שני — אפילו לרבנן, הלא המגרש הוא לדירת הרועים אשר על כן אפילו יש בו אילנות בין שיש רק אחד ובין שלשה ויותר, לא בטל ממנו שם דירה (ולזאת הביאו ברייתא דקרפף), נמצא שאפילו בערי הלוויים שהמגרש הוא מן התורה אין איסור באילנות וממילא שאין סברה לאסור במגרשי שאר ערי ישראל. לפיכך צריך לטעם מיוחד וזהו שאמר עולא שהוא משום נוי שמרחיקין את האילן מן העיר. ובהביאו את המשנה הזו העתיק הרמב"ם את טעמו של עולא משום נוי.

היוצא מדברינו הוא שהרמב"ם וודאי פוסק כתירוצו השני, ואין להקשות אם כן למה לא חילק בין זרעים לאילנות, כי הוא לא ביאר כלל בספרו את מהות המגרש כי סמך בזה על המפורש במקרא ובפירושו הוא על המשניות, ולפי פירוש המלה "מגרש" עצמה משמעה לדירה וכל שהוא לדירה אין האילנות מפסידים בו, והרי הוא שאר חצירות.

להלן בסוגייתנו: תנו רבנן, "גאולת עולם תהיה ללוויים" מה תלמוד לומר? ... לפי שנאמר "וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות" יכול אף זה כן? תלמוד לומר "גאולת עולם תהיה ללוויים" ... אלא בתי ערי חומה ללוויים מי אית להו? והתניא ערים הללו אין עושין אותן לא כפרים (נ"א טירים) קטנים ולא כרכים גדולים אלא עיירות בינוניות. (פירש רש"י: אין עושין טירים קטנים לפי שהן ערי מקלט ובעינן שיהא שם יישוב לבית מנוס לרוצחים, ולא כרכים גדולים לפי שמתקבצין שם מכל מקומות לסחורה ותהא רגל גואל הדם מצויה שם ויארום את הרוצח ויהרגנו, אלא עיירות בינוניות בלא חומה) אמר רב כהנא, לא קשיא. כאן שהוקף ולסוף ישב, כאן שישב ולסוף הוקף (כאן שהוקף ולסוף ישב לא משכחת בהו בלויים כדקאמרת, אבל ישב ולבסוף הוקף משכחת בהו, שלאחר שניתנו להם בימי יהושע היקפיהו הם). במשנה למלך (הל' רוצח ח ח) העיר שמסוגייתנו משמע שדין זה שתהיינה ערי לויים עיירות פרוות אינו אלא בתחילת נתינתן ללוויים, אבל אחר כך יכולים הלוויים להקיפן חומות ותמה

על זה, הלא כל שיבנו לה חומה שוב יתקבצו בה מכל המקומות לסחורה ותהא רגל גואל הדם מצויה שם, ואם כן איך מותר ללוויים לבנות חומה אחר ישיבתה?

לולא מסתפינא הייתי אומר ליישב תמיהתו על פי פירוש רבינו גרשום שפירש ביאור שונה לקמן בסוגייתנו. הגמרא משיבה: (לעולם כשהוקף ולבסוף ישב, ודקשיא לך "עיירות הללו אין עושין אותן וכו'"), תרגמה רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא, כגון שנפלו להן הן ומגרשיהן (כשהן מוקפות חומה).

ברבינו גרשום כתב: כי האי גוונא אפשר למיהוי לה בתי ערי חומה שנפלו להם ערים בירושה מוקפות חומה מאבי אמו ישראל.

לפירוש זה עוד גדלה התמיהה, שהרי הגמרא מסיקה "למיסתרינהו קיימי", כלומר שהחומות עומדות לסתור אפילו כשירשום מאבי אמו ישראל. ובכן קל וחומר שאסור לבנות חומה מחדש. אולם על פי דרכו של רבינו גרשום אפשר לומר שזו שאמרו "ישב ולסוף הוקף" אפשר להיות שאחת מערי הלוויים נפלה לירושה לישראל כגון שהיה אבי אמו לוי, ומאחר שהישראל ירשה הלא הוא יכול לבנות לה חומה, ואחר כך הורשה לבן בתו שהוא לוי, וחזרה להיות עיר של לויים והיא מוקפת חומה.

ברם יש לכאורה ליישב גם לפירוש של רש"י. הרמב"ם העתיק את הברייתא בלשון הזה (הל' רוצח ח ח): ערי מקלט אין עושין אותן לא עיירות גדולות ולא כרכים גדולים ולא קטנים אלא עיירות בינוניות.

במשנה למלך שם מדייק שנראה שעירות הן שאינן מוקפות חומה וכרכים הם המוקפים. אלא שהקשה שהרי לשונו של הרמב"ם מטה כי דווקא גדולים או קטנים אין עושין, אבל בינוני עושין אף על פי שהוא כרך (דהיינו מוקף חומה), ובסוגייתנו מבואר שאין ערי חומה כלל ללוויים. כן תמה גם על לשון הברייתא שאמרו "לא טירים קטנים ולא כרכים גדולים", הלא כרכים אסורים בכל אופן ואפילו הם בינוניים?

עוד הוסיף להקשות על רש"י במכות י, א שהגמרא שואלת שם: וקדש עיר מקלט? והכתיב "וערי מבצר הצדים... וקדש...". ותניא, ערים הללו אין עושין אותן וכו'. ופירש רש"י: וערי מבצר, כרכים גדולים. מקשה במשנה למלך, מנין לו לרש"י שגדולים הם, הלא כל שהם מבצרים, כלומר מוקפים חומה, אי אפשר לעשותם ערי מקלט, ומה איכפת לנו אם גדולים הם או לא?

אולם לפי עניות דעתי נראה שבאמת כל מבצר הוא או קטן או גדול ולא נמצא מבצר בינוני כלל, ולפיכך תפשה הברייתא טירה קטנה וכרך גדול ולא יותר. כי טירה קטנה בנויה רק לשמירה על אם הדרכים ונמצאים בה רק אנשי חיל והם מועטים, אבל לדוירים סתם וודאי שאין בונים טיר קטן שאין בו כדי להחזיק הרבה בני אדם, והוצאות הבנין הן מרובות מאד ורק המלכות בונה טירים קטנים לצרכים צבאיים. ומאותו טעם עצמו אין בונים מבצר בינוני כי רק בעיר שדוירה רבים הם אפשר לאסוף הכספים הדרושים לבנות חומה, ועוד הלא אין בונים חומה אלא משום הסכנה וממילא כל הנמצאים בסביבה ירצו להכנס לתוך החומה לשבת בבטחה וממילא עושים חומה שתקיף את השטח הכי גדול שאפשר. אבל מבצר בינוני אינו בנמצא בדרך כלל מפני טעמים כלכליים. לפיכך מצינו שדברה תורה בלשון הוה "ערים גדולות ובצורות", וכן חכמים בברייתא נקטו לפי הנמצא או טירים קטנים או כרכים גדולים. כן משמע גם מן הספרי (במדבר לה, יא) שכתב כרך הוא גדול: ערים — שומע אני אף כרכים, ת"ל ערי;