

## מעילה במחובר (ג)

### א. פתיחה

בשיעור הקודם בחנו את המצב של קדושה במחובר ומעילה בתלוש. לשם השלמת התמונה, עלינו לבחון את הכיוון ההפוך - חפץ שהתקדש בתלוש, אך מעשה המעילה היה במחובר.

מודל שכזה מופיע במספר סוגיות, והוא קרוי תלוש ולבסוף חיברו. עלינו לבדוק האם החיסרון של מעילה במחובר נעוץ ברמת הקדושה של המחובר, ואז תהיה מעילה בתלוש ולבסוף חיברו, או שמא החיסרון הוא במעשה המעילה, ואז לא תהיה מעילה בתלוש ולבסוף חיברו משום שגם בו - אין מעשה מעילה.

מובן שאפשר לדבר גם על שני החסרונות הללו במקביל. קרי - יש למחובר בעיה לספוג קדושה ברמה מלאה של חיובי מעילה, ויש גם חיסרון במעשה המעילה במחובר. לפי אפשרות זו, גם בגידולי הקדש וגם בתלוש ולבסוף חיברו - לא יהיו חיובי מעילה.

למעשה, אם באים לבחון את שני החסרונות הללו ביחס לתלוש ולבסוף חיברו, יש לשאול שתי שאלות:

שאלה אחת - בדיני חיבור ותלישה. מהו 'מעמד החפצא' בתלוש ולבסוף חיברו. האם חפץ שכזה מוגדר במהותו כחפץ תלוש או כחפץ מחובר.

שאלה שנייה - בדיני מעילה. גם אם נניח שהחפצא מוגדר - פורמלית - כתלוש, האם בדיני מעילה יש חיסרון כאשר מעשה המעילה הוא במחובר לקרקע.

### ב. מעמד החפצא בתלוש ולבסוף חיברו

כדי לבחון את מעמד החפצא, יש לחרוג מדיני מעילה, ולבדוק את התחומים השונים שבהם יש משמעות לתלוש ומחובר. הסוגייה בחולין טו-טז: היא הסוגייה המרכזית שדנה בכך, ובמסגרתה - יש פיצול תמוה לשני שלבים.

בשלב הראשון, בדף טו:, הגמרא מחלקת בין תלוש למחובר ובין מחובר לתלוש ולבסוף חיברו. לאחר מכן, הגמרא דנה באריכות בתחומים שונים ובנגיעתם לתלוש ומחובר. בשלב השני, בדף טז:, חוזרת הגמרא לאיבעיא הבסיסית ומקשה - מה דינו של תלוש ולבסוף חיברו לעניין שחיטה?

רש"י על אתר מעיר:

"ומההוא דלעיל לא משמע ליה לרבא, כדמפרש ואזיל"

(חולין טז: רש"י ד"ה לענין)

רש"י לא מנמק את הערתו, ולא מסביר מדוע לא היה רבא יכול ללמוד מן השלב הראשון. אך המאירי על המשנה בדף טו: אכן מתייחס לכך. הוא טוען שהחלק הראשון של הסוגייה דן בתלוש ולבסוף חיברו כאשר לא ביטלו. החלק השני של הסוגייה, שנפתח באיבעיית רבא, עוסק במצב של ביטלו.

שורת ההלכה, לטענת המאירי, אינה מבדילה בין 'ביטלו' ובין 'לא ביטלו'. שהרי לגבי שחיטה, יש פסוק מפורש הממעט תלוש ולבסוף חיברו, ופסוק זה מוסב על מעשה השחיטה. בתלוש ולבסוף חיברו, מעשה השחיטה הוא במחובר (ועל כן אנו פוסלים אותו), בין אם ביטלו ובין אם לא ביטלו. וכך מעיר המאירי :

"... והילכך לכתחלה אוסרין אף בלא בטלו, שהרי שחיטה בתלוש - מוּיָקָח את המאכלת נפקא, ואין קיחה אלא בתלוש..."

(חולין טו: מאירי ד"ה וזה ביאור המשנה)

המאירי מביא את המקור שלו, על מנת להראות שאין הבדל בין 'ביטלו' לבין 'לא ביטלו'. אך מדבריו נוכח גם ללמוד שאין הבדל בין מחובר לבין תלוש ולבסוף חיברו. סוף סוף, לעניין מעשה השחיטה, אין לפנינו משהו תלוש.

קביעה זו של המאירי, מחדדת את שתי השאלות שהזכרנו בפתיחה, שאלות שעולות תמיד כאשר מתייחסים לתלוש ולבסוף חיברו. אליבא דהמאירי, לפחות ביחס לשחיטה, שאלת מעמד החפצא אינה עולה כלל. גם אם החפצא יוגדר כתלוש, נפסול את השחיטה. שהרי בחשבון אחרון - מעשה השחיטה בתלוש ולבסוף חיברו הוא מעשה שחיטה במחובר<sup>1</sup>.

ומינה - למעילה. ראשית צריך להגדיר, האם תלוש ולבסוף חיברו נחשב לתלוש או למחובר. שנית, צריך לבחון האם המיעוט של מעילה ממחובר הוא דין בחפצא או דין במעשה המעילה. לפיכך, הטוען שיש מעילה בתלוש ולבסוף חיברו, מתבסס על שתי הנחות :

הנחה אחת - הקריטריון הקובע לעניין מעילה במחובר, הוא הקריטריון של רמת הקדושה שבחפצא. אין בעיה בעצם מעשה המעילה במחובר.

1 כן, למשל, גם לגבי כתיבת הגט. לגביה הסביר הרשב"א בגיטין כא: ד"ה כתבו, שהגמרא לא דנה בשאלת תלוש ולבסוף חיברו, מפני שמעשה הכתיבה צריך להיות בתלוש, וממילא שאין מעמד החפצא קובע.

**הנחה שנייה -** אם חפץ הגיע לרמה גבוהה של קדושה בעודו תלוש, הרי שחיבורו לקרקע אינו מפקיע אותה. הסבורים שאין מעילה בתלוש ולבסוף חיברו, עשויים לחלוק על אחת משתי ההנחות הללו. על ההנחה הראשונה ודאי אפשר לחלוק, ודוגמאות לכך ניתנו בשיעורים הקודמים. ייתכן שאפשר לחלוק גם על ההנחה השנייה, ולומר שהקדושה פוקעת (או יורדת ברמתה) כאשר מחברים את התלוש. ניתן למצוא לכך דוגמאות בתחומים אחרים שבהם ממועט המחובר, אם כי רמת החיבור שעליה נדבר גבוהה יותר מרמת החיבור הנפוצה בתלוש ולבסוף חיברו. במשנה בתרומות נאמר כך :

"... שתילי תרומה שננטמו, שתלן - טהרו מלטמא ואסורין מלאכול..."

(תרומות פ"ט מ"ז)

משנה זו נידונית בפסחים לד., והגמרא מציעה הצעות שונות כהסבר לאיסור האכילה. יש האומרים שאיסור האכילה הוא לזרים, מכיון שמדובר בתרומה. יש החושבים שאיסור האכילה הוא גם לכהנים, משום שהטומאה לא פקעה לחלוטין. כך או כך, יש לנו מודל של הפקעת טומאה בגין חיבורם של השתילים לקרקע.<sup>2</sup> על פי מודל זה, ניתן להעלות על הדעת גם את פקיעת הקדושה של תלוש ולבסוף חיברו. אם כי, כפי שהוזכר לעיל, כאן מדובר בחיבור ברמה גבוהה מאוד.<sup>3</sup>

### ג. תלוש ולבסוף חיברו במעילה

הדיון החזיתי בתלוש ולבסוף חיברו, לעניין מעילה, מופיע בשלהי מסכת מעילה. במשנה בדף יט:כ. נאמר שאם אדם בונה אבן או קורה של הקדש בתוך ביתו, הוא מועל רק כאשר הוא דר תחתיה בשווה פרוטה. הגמרא שואלת מדוע מתאחר זמן המעילה, ולא קובעים אותו כבר לשעה שבה ניתנה האבן בבית? רב מעמיד את המשנה באדם שלא ממש בנה את האבן, אלא רק הניחה על פי הארובה. הגמרא מסיקה שאם באמת אדם יבנה אבן או קורה של הקדש בביתו - הוא ימעל מייד.

2 ייתכן גם שזוהי אחת הסברות האפשריות בהבנת תהליך הטהרה במקוה. יש ראשונים המתבטאים, ביחס לדין של השקת מים במקוה, במינוח של 'זריעה'. וגם את טהרתם של אדם וכלים במקוה, ניתן להבין על הרקע הרעיוני של חיבור לקרקע. אלא שמאחר שאי אפשר לו לאדם להתחבר לקרקע מוצקה, הוא טובל בתוך מקוה מים.

3 עיין בע"ז מח., תוס' ד"ה גדעו. התוס' מחלקים בין אילן לבית על רקע טיעון דומה. בתוס' נאמר - "... דודאי יש חילוק בין אילן לבית, דאילן שהוא מושרש בקרקע - בטלה תפיסתו..."

בהמשך הסוגייה, מנסים לסייע לרב מתוך מסקנה זו :

“לימא מסייע ליה לרב, דאמר רב - המשתחוה לבית אסרו. אמר רב אחא בריה דרב איקא - הנאה הנראית לעינים אסרה תורה. לימא מסייע ליה - הדר בבית של הקדש, כיון שנהנה ממנה מעל. אמר ריש לקיש - התם בשהקדישו ולבסוף בנאו...”  
(מעילה כ.)

בית מוגדר כתלוש ולבסוף חיברו. לכן, דעת רב (כפי שמבואר בע"ז מ"ז): האוסר בית שכזה כאשר השתחוו לו, מבוססת על העמדה שתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש (לכל הפחות, לעניין עבודה זרה).

לקביעה זו מנסה הגמרא לסייע משני מקורות נפרדים, והיא דוחה את שתי הסייעות בשתי דחיות נפרדות. ראשית, מנסים לסייע לרב מהמשנה במסכת מעילה שבה מבואר שיש מעילה בבונה אבן או קורה של הקדש. סיוע זה נדחה בטיעון של 'הנאה הנראית לעינים'.

שנית, מנסים לסייע לרב מהברייתא של הדר בבית של הקדש, אך גם סיוע זה נדחה בגין האוקימתא של ריש לקיש - ריש לקיש מעמיד את הברייתא בהקדישו ולבסוף בנאו. הגמרא מעירה שאם יבנה ואחר כך יקדיש - לא תהיה מעילה, חרף העובדה שמדובר בתלוש ולבסוף חיברו.

מהו היחס בין שתי הדחיות הללו, ומדוע נותבה כל אחת מהן למקור שאליו היא מגיבה? התוס' במעילה<sup>4</sup> טוענים שאין כאן ספציפיקציה. ואין הכי נמי, שתי הדחיות מתאימות לשתי הסייעות, והיה אפשר לתת את של זו בזו.

כלומר, היה אפשר לדחות את הברייתא של הדר בבית של הקדש, בטיעון של הנאה הנראית לעינים. וכן היה אפשר להעמיד את המשנה בהקדישו ולבסוף בנאו דווקא (ולכן - יש בה מעילה).

אך מובן שמצד פשט הגמרא, קשה לקבל את דברי התוס'. מעבר לאקראיות שבה בחרה הגמרא את דחיותיה, אם כבר השתמשנו בתירוץ הראשון, מדוע להחליף אותו בסייעתא השנייה? ואם אנו מתעקשים להביא את שני התירוצים, מדוע לא ליישם את שניהם ביחד על שתי הסייעות?

אך התוס' מעלים גם אפשרות שונה, הקושרת את שני תירוצי הגמרא :

“... וי"ל - דאף דבנאו ואח"כ הקדישו, ס"ל דלא מהני אלא משום הנאה הנראה לעינים הוא דאסור, והשתא אתי שפיר דמייתי סיעתא מהדר בבית של הקדש, ולא מצי לדחוי

4 עיין במעילה כ. תוס' ד"ה לימא, וכן בתחילת תוס' ד"ה הדר.

- הנאה הנראית לעיניים שאני..."

(מעילה ב. תוס' ד"ה הדר)

לפי תירוץ זה, מניחים שעקרונית - אין מעילה בתלוש ולבסוף חיברו. רק אם מדובר בהקדישו ולבסוף בנאו, ובנוסף לכך משתמשים ביסוד של 'הנאה הנראית לעיניים', רק אז ניתן לדבר על מעילה בבית.

מהו פשר הקומביניציה הזו, בין 'הקדישו ולבסוף בנאו' לבין 'הנאה הנראית לעיניים'? נוכל לבאר ששני הגורמים הללו עוזרים לנו להתמודד עם שני הרבדים שעשויים למעט מחובר ממעילה :

**רובד אחד** - רמת הקדושה של החפצא. במצב של הקדישו ולבסוף בנאו, נעשתה כל פעולת ההקדשה בתלוש. אשר על כן, השגנו רמה מלאה של קדושה, רמה המאפשרת מעילה (אלא אם כן נתעקש על כך שהחיבור מוריד את רמת הקדושה).

**רובד שני** - מעשה מעילה במחובר. גם אחרי שקבענו שהחפצא, בזהותו הקדושתית, נידון כתלוש - עדיין מבחינת תפקודו הנקודתי הוא מחובר לקרקע, ויש בעיה במעשה המעילה. לכך מגייסים את ההנאה הנראית לעיניים. בכל דרך שבה נבין את הגורם הזה, ברור מהגמרא שהוא עוזר להתגבר על בעיית מעשה המעילה, כך שאתה מועל אפילו שמדובר במעשה מעילה במחובר.

לפי המהלך המובא בראשית התוס', הנאה הנראית לעיניים מהווה תירוץ עצמאי. עמדה זו מחזירה אותנו לתפיסתו של הרמב"ן ביחס למעילה במחובר. לדעתו, כל הבעיה של מעילה במחובר ממוקדת במעשה המעילה, ולכן - הדין של הנאה הנראית לעיניים מסוגל בכוחות עצמו לפתור בעיה זו.

#### **ד. הנאה הנראית לעיניים**

מהו טיב ההלכה של הנאה הנראית לעיניים? ראינו ברשב"ם בב"ב עט. הבנה קיצונית, המצמצמת את המיעוט של מחובר למעילת הוצאה בלבד. במעילת הנאה, לטענת הרשב"ם, יש מעילה גם במחובר.

ניתן להעמיס את עמדת הרשב"ם, בהלכה של הנאה הנראית לעיניים. לאמור - יש כאן קביעה כללית של הגמרא, שהנאה (ופה נאמר ש'הנראית לעיניים' לאו בדווקא) יוצרת מעילה, ואפילו במחובר.

אך הבנה זו אינה נוחה, בעיקר משתי סיבות :

**סיבה אחת** - בגמרא משמע שיש פה דין מיוחד בהנאת ראייה - הנאה הנראית לעיניים, ולא דין כללי במעילת הנאה כלשהי.

**סיבה שנייה** - אילו 'הנאה הנראית לעיניים' היה מושג מקומי בדיני מעילה בלבד, עוד היינו יכולים שמדובר בדוגמה אופיינית להנאה, אך הכוונה לקטגוריה הכללית של הנאה לעומת הוצאה.

אך מושג זה של 'הנאה הנראית לעיניים', מופיע גם בהקשרים הלכתיים שבהם אין קטגוריה של 'הוצאה' בניגוד ל'הנאה'. וממקומות אלו נלמד ש'הנאה הנראית לעיניים' היא חילוק בין סוגי הנאות, ולא בין הנאה להוצאה. ואם מיישרים קו בין התחומים שבהם מופיעה 'הנאה הנראית לעיניים', הרי שגם במעילה מדובר בחילוק בין סוגי הנאות.

ואכן, המושג של הנאה הנראית לעיניים, מופיע בסוגייה בב"ק קא. העוסקת בצביעת בגד בקליפי ערלה. יסוד הסוגייה הוא המשנה בערלה, שבה מובאת ההלכה הבאה :

"בגד שצבעו בקליפי ערלה - ידלק..."

(ערלה פ"ג מ"א)

משנה זו משולבת בדיון שנערך בגמרא בב"ק קא, בשאלת חזותא מילתא או לאו מילתא היא. הדיון המקורי בסוגיית בב"ק קא, נוגע לשאלות ממוניות צרופות. אך כניסיון להוכיח שחזותא מילתא היא, מובאת המשנה בערלה. ממשנה זו נובע, לכאורה, שבצבע יש ממשות - שהרי כל ההיבט ה'ערלתי' באותו בגד מצוי רק בצבע שבו. אך הגמרא דוחה את ההוכחה :

"... אמר רבא - הנאה הנראה לעינים אסרה תורה, דתניא - ערלים לא יאכל..."

(בבא קמא קא.)

לדברי הגמרא, אפילו אם נאמר בדרך כלל שחזותא לאו מילתא היא, נוכל להבין את דין הדליקה שבבגד הצבוע בקליפי ערלה. זאת על רקע הקביעה ש'הנאה הנראית לעיניים' אסרה תורה.

כעת, הגמרא בב"ק קא. לא נוגעת כלל וכלל לשאלות של תלוש ומחובר. מדובר בדיון שונה לחלוטין, בשאלת חזותא מילתא היא. אף על פי כן, משולב שם היסוד של הנאה הנראית לעיניים.

מכאן נוכל לשלול את העמסת הרשב"ם בב"ב עט. על הדין של הנאה הנראית לעיניים. כי מהסוגייה בב"ק קא. ברור שאין זה דין בדיני מחובר, אלא דין נקודתי באיסורי הנאה. קיים חיוב מיוחד באיסורי הנאה, על הנאה הנראית לעיניים. חיוב זה שובר כללים כמו 'חזותא לאו מילתא היא' או 'מעילה במחובר', אך אין בו חידוש מקומי בדיני מחובר (שאחרת - מאי שיאטיה לדין חזותא?).

חשוב להדגיש בנקודה זו הדגשה טכנית - מותר בהחלט להסתכל על הקדש. הדין של 'הנאה הנראית לעיניים אסרה תורה' אינו קובע איסור על הסתכלות. כל קביעת הגמרא היא שבמקום שבו ההנאה נראית לעיניים - אסור לדור!  
 לשון אחר - אם אדם ידור בבית שבנו בו אבן או קורה של הקדש, הוא ימעל. אם נשאל למה מועל הדייר ומדוע לא ממעטים מחובר כלפיו, ישיבו לנו שאין מקום למעט מחובר במצב של הנאה הנראית לעיניים. אך כל אדם שיעבור ברחוב, ורק יסתכל על אבן ההקדש שבנויה באותו בית, לא ימעל בשום צורה שהיא.

### ה. מעילה לעומת עבודה זרה

הגמרא במעילה כ., בדונה בעניין של תלוש ולבסוף חיברו, קושרת בין התחום של מעילה לתחום של עבודה זרה. מהגמרא עולה שאם מגדירים תלוש ולבסוף חיברו כתלוש לעניין מעילה, הוא גם יאסר בעבודה זרה.  
 בעניין זה, עמדו האחרונים על סתירה כפולה בפסקי הרמב"ם :  
סתירה אחת - בין הלכות מעילה להלכות עבודה זרה, בקביעת המעמד של תלוש ולבסוף חיברו בשני התחומים הללו.  
סתירה שנייה - בדיני מעילה עצמם, בין פסיקת הרמב"ם בהלכות ערכין וחרמין לבין פסיקתו בהלכות מעילה.  
 נפתח בסתירה הראשונה, הסתירה הבין-תחומית. מהרמב"ם נראה שלעניין עבודה זרה מוגדר 'תלוש ולסוף חיברו' כתלוש, ואילו לעניין מעילה מגדירים אותו כמחובר. כך פוסק הרמב"ם לעניין עבודה זרה :

"... וכן המשתחוה לבית בנוי - הרי זה אסור בהנאה..."

(רמב"ם הלכות עבודת כוכבים ח/ד)

מחובר ממועט מאיסור כאשר משתחוים לו, ועל כן נסיק בפשטות שבית אינו מוגדר כמחובר. כלומר - תלוש ולבסוף חיברו, תלוש הוי. היות שהגמרא במעילה כ. משווה בין התחומים, היינו מצפים לפסיקה המחייבת את המועל בבית בנוי. דא עקא שהרמב"ם טופח בפסיקתו על פני ההיסק הזה :

"... וכן המקדיש בית בנוי - הדר בו לא מעל..."

(רמב"ם הלכות מעילה ה/ה)

הגר"מ הלוי מתייחס לסתירה זו בשני מקומות בחיבורו. הרעיון העקרוני דומה, אך מתוך העיון בדברים הנאמרים בהלכות עבודת כוכבים ובדברים הנאמרים בהלכות מעילה, מתקבלים שני פתרונות שונים.

**פיתרון אחד** - בחידושיו בהלכות עבודת כוכבים ח/ד. נקודת המוצא העקרונית היא שתלוש ולבסוף חיברו הוי מחובר, ולכן - אין מועלים בבית בנוי. החידוש הוא שבהלכות ע"ז לא הולכים אחר הקריטריונים של תלוש ומחובר. בע"ז קיים קריטריון אחר - תפיסת ידי אדם.

הקביעה שדבר שאין בו תפיסת ידי אדם אינו נאסר בעבודה זרה, דומה למיעוט של מחובר. אך הדמיון איננו עד כדי חפיפה. יש הבדלים בין 'תפיסת ידי אדם' לבין 'מחובר', וזאת לשני הכיוונים :

**כיוון אחד** - ישנם דברים שאינם מחוברים, ואף על פי כן הם לא יאסרו בע"ז, היות שאין בהם תפיסת ידי אדם. דוגמה אפשרית לכך - בהמה.

**כיוון שני** - יש דברים מחוברים, שיאסרו בע"ז. זאת משום שלפעמים יש תפיסת ידי אדם אפילו בדברים מחוברים. דוגמה אפשרית לכך - אילן.

דוגמה אחרונה זו של אילן, מחדדת היטב את הפער בין המושגים של תלוש ומחובר לבין הקריטריון של תפיסת ידי אדם. שהרי אילן איננו 'מחובר' סתם - אילן הוא חיבור ברמה גבוהה מאוד<sup>5</sup>, ואף על פי כן יש דעות לפיהן הוא נאסר.

תירוץ זה עשוי ליישב גם את הסתירה ברמב"ם. על פי הכיוון השני, נוכל לטעון שגם תלוש ולבסוף חיברו מהווה דוגמה לדבר מחובר שיש בו תפיסת ידי אדם. סוף סוף, קשה לומר שבבית אין תפיסת ידי אדם. לפיכך - אין מועלים בו (כי הוא מוגדר כמחובר) אך הוא נאסר בעבודה זרה (כי יש בו תפיסת ידי אדם) :

"... דשיטת הרמב"ם היא הא דתלוש ולבסוף חברו גבי עכו"ם שאני ממעילה, הוא משום

דכל תלוש ולבסוף חברו לא נפקא מכלל יש בו תפיסת יד אדם..."

(חידושי הגר"מ הלוי הלכות עכו"ם ח/ד)

התמודדות תוכנית זו, זוקקת גם התמודדות טקסטואלית עם הגמרא. שהרי במעילה כ. השוותה הגמרא בין התחום של מעילה לתחום של ע"ז, לעניין המעמד של תלוש ולבסוף חיברו. אלא שכאן מציין הגר"מ הלוי, שהשוואה היתה רק לכיוון אחד, ולא לשני הכיוונים.

מהגמרא עולה שאם מועלים במשהו - הוא ודאי נאסר גם לעבודה זרה. שהרי אם מועלים במשהו, הרי שהוא איננו מחובר, ומן הסתם יש בו תפיסת ידי אדם (אם כי, גם על כך ניתן לחלוק). מכל מקום, לכיוון ההפוך אין השוואה. ולכן בהחלט ייתכן שבית יאסר בע"ז, למרות שלא ימעלו בו.

5 עיין בע"ז מח. בתוס' ד"ה גדעו, ולעיל בהערה 3.



פיתרון זה של הגר"מ הלוי, אפשרי מגמרא ומסברה. אלא שמנקודת מבט רחבה יותר - נראה שיש בו קשיים. זאת משום שנקודת המוצא של הגר"מ הלוי היא שתלוש ולסוף חיברו מוגדר כמחובר. אך הדינים של תלוש ולבסוף חיברו מופיעים בעוד הקשרים הלכתיים, ומכולם עולה (לכל הפחות, בפסיקת הרמב"ם) שתלוש ולסוף חיברו - תלוש הוי. וזה מוביל אותנו לפיתרון הנוסף של הגר"מ.

פיתרון שני - בחידושיו בהלכות מעילה ה/ה. כאן מבאר הגר"מ שיש להתייחס לשני צמדי מושגים נפרדים, בהקשר של תלוש ולבסוף חיברו. שני צמדים אלו, בונים גם את הפער בין עבודה זרה לבין מעילה :  
צמד אחד - המושגים של תלוש ומחובר.  
צמד שני - המושגים של קרקע ומטלטלין.

במושגי הצמד השני, אנו מגדירים תלוש ולבסוף חיברו כקרקע, ולא כמטלטלין. לדוגמה - המשנה בקידושין כו. קובעת שהקרקע נקנית בכסף, בשטר ובחזקה. וברור שאין הבדל בדרכי הקניין בין קונה שדה לבין קונה בית. בית נקנה בקנייני קרקע, ולא בקנייני מטלטלין, חרף היותו 'תלוש ולבסוף חיברו'.

לעומת זאת, במושגי הצמד הראשון - תלוש ומחובר - אנו מגדירים תלוש ולבסוף חיברו כתלוש. כאן אנו קובעים שזהותו הבסיסית של החפצא אינה גמישה, והחיבור אינו מפקיע ממנו שם תלוש.

לאור קביעה עקרונית זו, שומה עלינו לבחון את התחומים ההלכתיים השונים. וכאן טוען הגר"מ הלוי, שהתחום של דיני מעילה שייך ביסודו למושגי קרקע ומטלטלין, ואילו התחום של עבודה זרה או התחום של דיני הכשר זרעים, שייכים למושגי תלוש ומחובר.

לפיכך - בית בנוי יוגדר כקרקע לעניין מעילה, ומשום כך פוסק הרמב"ם שאין מועלים בו. אך היות שבית הוא תלוש ולבסוף חיברו, נגדיר אותו כתלוש לעניין ע"ז, ולכן הוא יאסר בהשתחוייה.

את ההתמודדות עם הגמרא במעילה, שמשווה בין התחומים, מבצע הגר"מ הלוי בצורה דומה לחידושיו בהלכות עכו"ם. כלומר, ההשוואה היא רק לכיוון אחד, ולא לשני הכיוונים. יש להוסיף לכך את העובדה שהגמרא משתמשת במינוח של תלוש ומחובר גם ביחס למעילה, אך כאן אומר הגר"מ הלוי שאין זה בדווקא.

כיצד, אם כן, קובעים לאיזה צמד מושגים שייך כל תחום הלכתי? הגר"מ הלוי מציע אינדיקציה פשוטה - עבדים. עבדים ודאי מוגדרים כ'תלוש' בדיני תלוש ומחובר, אך הם מוגדרים כ'קרקע' בדיני קרקע ומטלטלין, משום שעבדים הוקשו לקרקעות.

בכל תחום ותחום - ניתי ספר וניחזי. אם דיני התחום הזה רלבנטיים גם לעבדים, הרי לנו שזהו תחום מובהק של קרקע ומטלטלין. אם דיני התחום אינם שייכים לעבדים, הרי שזהו תחום של תלוש ומחובר :

”וזהנה, אם אנו רוצים לידע באיזה דבר, אם דינו תלוי רק בדין תלוש ומחובר, או דשיך גם לדין קרקע, סימן לדבר יש - אם שייך כאן הדין דעבדים כמקרקעי דמו. דדין עבדים כמקרקעי דמו, לא שייך אלא גבי הדינים דתלוש בדין קרקע ומטלטלין, כמו הדין דאין נשבעין על הקרקעות וכדומה...”

(חידושי הגר"מ הלוי הלכות מעילה ה/ה)

התחום של מעילה, תקף בודאי גם בעבדים. כפי שראינו בגיטין לט., אין מועלים בעבד (ואפילו ביחס לשערו העומד להיגזז, נחלקו התנאים). לכן - זהו תחום מובהק של קרקע ומטלטלין. ממילא, חרף העובדה שהגמרא משתמשת לפעמים בטרמינולוגיה של תלוש ומחובר גם ביחס למעילה, צמד המושגים העקרוני שעל פיו שופטים את הלכות מעילה הוא קרקע ומטלטלין.

לצד שני הפתרונות הללו, ניתן להציע פיתרון שלישי. לפי פיתרון זה, תלוש ולבסוף חיברו מוגדר כתלוש בשני התחומים. כמו כן, מושגי היסוד שאיתם אנו עובדים הם תלוש ומחובר - הן במעילה והן בעבודה זרה. אשר על כן - המשתחוה לבית אסרו.

אלא שבדיני מעילה צריך תמיד להתחשב בגורם נוסף - והוא קיומו של מעשה מעילה. לכן, אפילו אם תלוש ולבסוף חיברו מוגדר כתלוש, ואפילו אם זהו הגורם המרכזי בדיני מעילה, עדיין נוכל לפטור את הנהנה מבית בנוי של הקדש. שהרי אי אפשר לעשות מעשה מעילה במחבר.

פיתרון זה, בניגוד לשני הפתרונות שמציע הגר"מ, אינו זוקק מהפך מחשבתי ביחס לתחומים השונים בהלכה. כל עניינו הוא בתוספת ההתחשבות בגורם של המעשה במעילה, מעבר להגדרת החפצא.

## ו. מעילה בבית שכור

עסקנו בסתירה שבין הלכות עבודת כוכבים להלכות מעילה. ציינו, שלצד סתירה זו קיימת גם סתירה פנימית בפסקי הרמב"ם, ביחס לתחום של מעילה. מחד, בהלכות מעילה, פוסק הרמב"ם שאין מועלים במקדיש בית בנוי. מאידך, בהלכות ערכין וחרמין פוסק הרמב"ם על פי הסוגייה בערכין כא. בהאי לישנא :

"המשכיר בית לחבירו, וחור והקדישו - הרי זה קדש, ופקעה השכירות, ואם דר בו השוכר - מעל"

(רמב"ם הלכות ערכין וחרמין ו/ל)

ניתן לרפא את השבר על נקלה, ולומר שבהלכות ערכין וחרמין - הרמב"ם כלל לא ירד לדון בענייני תלוש ומחובר ביחס למעילה. עיקר עניינו ללמד אותנו על יכולת ההקדשה של המשכיר. הדוגמה של בית שנקט הרמב"ם, אינה בדווקא, ואין בה כדי ללמד שתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש.

אך מובן שאפשרות זו אינה רצויה ביחס לרמב"ם. אם רוצים להימנע ממנה, יש להסביר את היחס בין הלכות ערכין וחרמין לבין הלכות מעילה, ואנו נפרט שלוש הצעות שהעלו האחרונים.

הצעה ראשונה - הקרן אורה<sup>6</sup>. הוא מעלה אפשרות לחלק בין תשלומי קרן על מה שנהנה (וזה מה שנאמר בהלכות ערכין וחרמין ו/ל), לבין חיובי מעילה המלאים של קרן וחומש ואשם שאינם קיימים בבית בנוי (וזה מה שנאמר בהלכות מעילה) :

"... ובוה יש לישב ד' הרמב"ם ז"ל, שכי' בה' ערכין 'אם הקדישו המשכיר - הדר בו מעל', היינו לשלם קרן... ומשיכ' בה' מעילה דאין מעילה במחובר, היינו לענין חומש ואשם..."

(מעילה כ. קרן אורה ד"ה והנה)

אך יישוב זה נדחה בקרן אורה, מסיבות שונות.

הצעה שנייה - שער המלך. הקרן אורה מצטט את הפיתרון שלו, ודוחה גם אותו. שער המלך בהלכות אישות ג/ג רוצה לחלק בין הנאה להוצאה. בהלכות מעילה מדובר במעילת הנאה, וזו ממועטת במחובר. בהלכות ערכין וחרמין מדובר במעילת הוצאה, ושם - יש מעילה במחובר.

יש לציין שאין כאן הצעה לחלוקה כללית בין מעילת הנאה למעילת הוצאה, אלא רק חלוקה מקומית במסגרת של תלוש ולבסוף חיברו. אך גם על ההצעה המקומית הזו, עולות מספר קושיות.

ראשית, לא ברור האם הרמב"ם מכיר בחילוק הזה שבין הוצאה להנאה, בהקשר של יסוד דיני מעילה ומיעוט מחובר. הקרן אורה טוען שגם אם החילוק נכון, ניתן לייחס אותו לתוס', אך לא לרמב"ם.

שנית, חילוקו של שער המלך נוצר אד-הוק מתוך כך שהסוגייה במעילה עוסקת במעילת הנאה. אך מסברה צרופה - היינו מחלקים בדיוק להיפך. דווקא אם מדובר על

6 עיין בקרן אורה במעילה כ. ד"ה והנה.

הוצאה, דומה המעילה לגזל, ולכן יש מקום למעט מחובר היות שקרקע אינה נגזלת.<sup>7</sup> ודווקא במעילת הנאה יש לשלול את החילוק, ולומר - מה לי מחובר ומה לי תלוש, שכן נהנה.

**הצעה שלישית** - מרכבת המשנה<sup>8</sup>. נציין בהקדם דבריו, שהחילוק שהוא מציע מתיישב היטב - הן עם לשון הרמב"ם, והן עם דברי הגמרא. הוא מחלק בין שוכר שמועל כאשר הוא דר בבית של הקדש, לבין סתם אדם שאינו מועל. מבחינת לשון הרמב"ם - הדברים כפתור ופרח. בהלכות ערכין וחרמין ו/ל מדובר בשוכר, ועל כן יש מעילה. בהלכות מעילה ה/ה מדובר בסתם אדם הדר בבית, ועל כן אין מעילה.

בטעם החילוק מבואר שהנאת השוכר איננה מן הבית עצמו, אלא מן השימוש בבית<sup>9</sup>. 'תשמיש הבית' אינו מוגדר כמחובר, ולכן יש בו מעילה. זאת בניגוד לסתם אדם שנהנה מן הבית עצמו. חלוקה זו מעוגנת בשני סוגי הנאות :

**סוג אחד** - הנאה פיסית. הנאה זו שייכת בכל מי שדר בבית של הקדש, אך לגביה אין מעילה, משום שזוהי הנאה ממחובר.

**סוג שני** - הנאה מעצם היכולת לעשות משהו. למשל - המשנה במעילה יט:-כ. קובעת שהנותן פרוטה לבלן של מרחץ, מועל. זאת אף על פי שהמרחץ עצמו הוא מחובר לקרקע. הנימוק לכך הוא שיש לו הנאה מעצם יכולתו להיכנס ולרחוץ בכל עת, ואפילו אם הוא לא מממש את הרחיצה הזו. גם זו נחשבת להנאה, ויש כלפיה מעילה, כפי שמבואר במשנה.

ברם, ייתכן שבהקשר זה שומה עלינו לבחון את מעמד השוכר וקניינו. הריטב"א בקידושין הסביר בשם רבו, כי אין קניין משיכה מועיל בשואל. וטעמו :

"... משום דבשאלה לא מיקני ליה גוף הכלי כלל, אלא תשמיש שבו, ואין התשמיש ההוא ראוי לקנות במשיכה"

(קידושין מו: ריטב"א ד"ה הא דאמר)

ובחידושו לבבא מציעא, הסתפק האם הוא הדין לשוכר :

7 וכך אכן הבאנו לעיל בשם הרשב"ם בב"ב עט. ד"ה ובמה שבתוכן.

8 עיין עליו, בהלכות ערכין וחרמין ו/כט.

9 הקביעה שהנאת השוכר איננה מן הבית עצמו, מבוארת בערכין כא. מלשון הגמרא. בגמרא נאמר שכיון דמעל ביה נפיק ליה שכר לחולין. רש"י על אתר בד"ה נפיק, מוחק את הגירסה וטוען שאין לגרוס שכר. אך מן הגירסה שלפנינו עולה שהבית עצמו אכן אינו יוצא לחולין, כי ההנאה איננה מן הבית והמעילה אינה בבית. ההנאה היא מהשכר, וזו מעילה מובהקת בתלוש ולכן חייבים עליה. עיין בחגיגה יא. תוס' ד"ה עד, שמפרטים את הנקודה הזו באופן מפורש.

"... ולהאי סברא אפשר כי שאלה לאו דווקא, אלא הי'ה לשכירות - כל שאין משיכה מועלת בו לחזרה, ויכול המשכיר לחזור בו כל זמן שלא התחיל במלאכה. והנכון, דשאני שכירות, שמכירה ליומא היא והרי הוא בכלל משיכה שתקנו בלקוחות"  
(בבא מציעט צט. ריטב"א ד"ה אמר ר"ה)

ויש לעיין - האם למסקנה שינה דעתו לגבי עצם מעמד שוכר, וקבע שיש לו קניין בחפץ ולא רק בתשמישו. או שמא רק חזר בו לגבי קניין בשוכר, שתקנת משיכה כוללת אותו לצד לוקח, אך התפיסה היסודית הראשונה עומדת בעינה.  
לעומת זאת, שיטת הרמב"ם בנידון ברורה. אמנם, בהלכות מכירה נאמר :

"... הא למה זה דומה? לשוכר בית או שדה מחבירו, שלא הקנה לו הגוף אלא הנאת הגוף"

(רמב"ם הלכות מכירה כג/א)

אך זאת דווקא בבואו להשוות קונה דקל לפירותיו לשוכר. ובמקום אחר, דבריו ברור מיללו :

"... והשוכר קנה הגוף לפירותיו עד זמן קצוב, בדמים שנתן"

(רמב"ם הלכות שאלה ופיקדון א/ד)

ובכן, אם באנו לחלק בין שוכר לכל אדם, ככל שנעגן את מעמדו ביחס לבית (כדעת הרמב"ם, וכפי צד אחד בריטב"א<sup>10</sup>) יקל יותר לחלק בינו לבין כל מועל. אך כל יסוד החילוק כפי שנתבאר, צריך עיון, שהרי לכאורה בשוכר נוסף מימד של זיקה לנכס השכור, מעבר לזו של כל אדם. אך מה שיש בכל אחד, נימת ההנאה מתשמיש בבית, קיימת גם אצלו. והדברים טעונים ליבון.

10 יש גם לעיין בהמשך דבריו, הן בקידושין והן בב"מ, שנטה לחלק בין קרקע למטלטלין. והחילוק צריך עיון, ואכמ"ל.

