

הפעיו

כתב עת כוזא לאור על ידי מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org בתוכן:
ע"י חיים תשס"ט

- 3 סוכתו של לויתן / הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל
- 8 איך להגיב על דברי בלע / הרב יצחק דוב במברגר זצ"ל
- 9 הוראות לימים נוראים תקצ"ב בק"ק פוזן / הרב מ. אויערבך
- 13 בן-ישיבה כרב / הרב שלמה וולבה
- 22 פירוש הר"ש למס' שביעית, פ"א מ"א ומ"ב / הרב ק. כהנא
- 39 אכילת פירות שביעית / הרב יהושע גויבירט
- ב צ ר ו ר ה ח י י ם**
- 45 הגאון רבי א.י. פינקל זצ"ל / הרב י.י. וויינברג
- 46 ד"ר שלמה אהרמן זצ"ל / ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל
- ע ל ס פ ר י ם ו ע ל ס ו פ ר י ם**
- 49 מסכת שביעית — משנת יוסף / הרב נתן אורטנר
- 57 הגאון החסיד מוילנא / הרב יצחק שטרן
- 61 פתרון מטימתי לגמרא סוכה דף ב' / ד"ר שלמה אדלר
- 62 שתי הערות לעיון

ב"ה

אל קוראינו

בפרוס שנת השמיטה תשכ"ו אנו שולחים ברכה נאמנה אל אחינו בני ישראל בכל מקום שהם. ברכה מיוחדת אל אחינו עובדי אדמת ארץ הקודש המתכוננים לקדש את ארצנו בקדושתה של שבת הארץ.

תהא נא לנו שנת השמיטה הזאת שנה של פתרונות מעשיים לקיום הלכות שביעית. תשמש שנה זו להגברת תודעתם של המוני עם התורה לחיי קודש על אדמת קודש. בשעה שרבים אין להם בעולמם אלא השאיפה לנוחיות ולמתרות, ישימו נא נאמני עם התורה את לבם לבטיה המרכזית של דורנו: עיצוב חיי תורה טהורים על יסודות ההלכה הפסוקה.

צעד ראשון לקראת שמירת שמיטה היא לימוד תורת השמיטה. מצות שמיטה זכתה לספרות תורנית מסועפת. מערכת המעיין שמחה לפרסם בגליון הבא ביבלי-אוגרפיה על ספרות השמיטה שהופיעה במאה השנים האחרונות. עבודה חשובה זו מאת הספרן מאיר וונדר, מנהל הספרייה התורנית של המועצה הדתית ברמת גן, תופיע גם בחוברת מיוחדת בהוצאת המעיין.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
המערכת

לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלאות את תלוש ההזמנה בדף זה ולשלוח לנו בהקדם.
דמי מנוי לשנה (4 גליונות) — 4 ל"י בישראל, בחוץ לארץ — 2\$ (כולל דמי משלוח).

לכבוד

מערכת המעיין

רחוב צפניה 26

ירושלים

א.ני.

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי.

..... השם

..... הכתובת

..... התאריך

.....
(חתימה)

סוכתו של לויִתן

בסוכות תשבו שבעת ימים (ויקרא כג—מב). זהו שאמר הכתוב: וסוכה תהי' לצל יומם (ישעיהו ד—ה). אמר ר' לוי כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, אומר הקב"ה: הוא קיים מצות סוכה, אני מסיך עליו מחמתו של יום הבא וכו'. — דבר אחר: וסוכה תהי' לצל יומם, כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מסיך עליו מן המזיקין שלא יזיקו אותו, שכן הוא אומר: באברתו יסך לך (תהלים צא—ד). — כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה נותן לו חלק לעתיד לבא בסוכתה של סדום וכו'. — דבר אחר: כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מושיבו בסוכתו של לויִתן לעתיד לבא וכו' (פסיקתא).

יותר מכל דברי חכמינו ז"ל בענין זה, טעון ביאור המאמר האחרון המבטיח חלק בסוכתו של לויִתן לכל מי שמקיים מצוות סוכה בעולם הזה.

כאן יש להוסיף מאמר אחר של חז"ל: "ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויִתן נחש בריח ועל לויִתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים" (ישעיהו כז—א). אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לויִתן נחש בריח ולויִתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו. מה עשה הקב"ה? סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, שנאמר: והרג את התנין אשר בים" (בבא בתרא ע"ד:).

לצורך הבנת המאמרים הללו עלינו לחקור אחרי שורש המלה הנדירה "לויִתן" והופעתה בכמה מקומות בכתבי הקודש; אולי נמצא דרך להבנת דברי המדרש.

שורש המלה "לויִתן" הוא בלי ספק: "לוה", מלשון הצטרפות והתחברות, כמו: "הפעם ילווה אישי אלי" (בראשית כט—לה), "וילוו עליך וישרתוך" (במדבר יח—ב), "כי לויִת חן הם" (משלי א—ט). לפי זה "לויִתן" משמעו: קשר חברתי, ארגון וחברה.

הלויִתן הוא החיה הגדולה ביותר בים, במקביל ל"בהמות" (איוב מ—טו), שהיא החיה הגדולה ביותר ביבשה. היות והמלה "בהמות" באה בלשון רבים, אין להניח שהמדובר בבעל-חי בודד, אלא בכלל של בעלי-חי מסויימים. יתכן איפוא שהלויִתן והבהמות "מייצגים" את עולם החי, הן בים והן ביבשה. ואם-כן, גם "לויִתן" וגם "בהמות" אינם שמות של חיה מסויימת, אלא שם כולל לעולם החי של הים ושל היבשה.

בפסוק "שאל נא בהמות ותרך" (איוב יב—ז) נסב שם-הפועל בלשון יחיד על שם-העצם בלשון רבים. כמו כן בפסוק "אתה רצצת ראשי לויִתן" (תהילים עד—יד) מדובר על ראשים בלשון רבים, בדומה לפסוק הקודם: "ראשי תנינים". גם בפסוק "לויִתן זה יצרת לשחק בו" (תהילים קד—כו), מסתבר שהמדובר בשם כולל, שכן כל הפרק מדבר בלשון רבים. כמו כן: "ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו

הקשה והגדולה והחזקה על לוי־תן נחש בריח ועל לוי־תן נחש עקלתון והרג את התנין בים" (ישעיהו כו—א) אין הכוונה לחיה בודדת מסויימת, שכן כל הפרקים הקודמים הם נבואות על עונשים שה' שילח על עמים שונים, כמו "משא בבל", "משא מואב", "משא דמשק", "משא מצרים", "משא צור" וכו' (ישעיהו פרקים יג עד כד), ולבסוף מסכם הנביא ואומר (פרק כד—א—ג), כי זו תהיה התקופה בה יעמדו למשפט האנושות והעולם ו"הבוק תבוק הארץ והבוז תבוז... פור התפוררה ארץ, מוט התמוטטה ארץ" (שם פסוק יט); אבל מתוך תהו־ובוהו זה יצמח עולם חדש נאמן לה', אשר יתרכז מסביב לעם ישראל עתיק-היומין. עולם עתיד זה מתואר יפה על כל פחדיו ותענוגותיו, ולבסוף פונה הנביא אל עם ה' בקריאה: "לך עמי, בוא בהדריך וסגר דלתך בעדך. חבי כמעט רגע עד יעבור זעם. כי הנה ה' יצא ממקומו לפקד עוון יושב הארץ עליו. וגלתה הארץ את דמיה ולא תכסה עוד על הרוגיה" (שם כו—כ, כא). מיד לאחר פסוקים אלו בא הפסוק הנזכר: "ביום ההוא יפקוד וכו'". סמיכות זו מוכיחה בעליל, כי הכתוב מדבר בגורם חברתי שבאנושות, אשר הנביא מתאר אותו בנחש בריח ונחש עקלתון ותנין בים. כל תוכנו של הנבואות נסב על החברה האנושית במדינות השונות, ופעמים רבות משתמשים הנביאים בתיאורי בעל-חי כדי לתאר עמים, ממלכות ומדינות, וגם בתי-מלכות.

כיוצא בזה אנו מוצאים בתהילים פרק מקביל: "מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי. גער חית קנה עדת אבירים בעגלי עמים מתרפס ברצי כסף בור עמים קרבות יחפצו. יאתיו חשמנים מגי מצרים כוש תריץ ידיו לאלוקים. ממלכות הארץ שירו לאלוקים זמרו ה' סלה" (תהילים סז—ל, לג). כך מדובר בממלכה גדולה מאד, אשר אדיר כל שאיפותיה הוא לאגור הון לטובת עצמה בלבד, חוך נכונות להתרפסות והשפלה עצמית תמורת עוד כמה רצי-כסף, וראש דאגותיה הוא להפריד בין עמים ידידים — לפי מדיניות "הפרד ומשול" — בזמן שהללו שואפים להתקרב ולהתאחד. אותה ממלכה המאיימת על שלום העולם נקראת "חית קנה" בין "עגלי עמים". שאר העמים נמשלו ל"עגלים" צעירים, חסרי-נסיון, ההולכים בתמימותם אל המרעה הטבעי שלהם. ואילו "חית הקנה" חיה חיים כפולים בים וביבשה. היא ערמומית מטבעה, אורבת במתינות לרגע-של-כושר ונוהגת בתכסיסים ובתחבולות. והיות שהיא מסוגלת לחיות הן בים והן ביבשה, אי אפשר ללכדה, כי תמיד היא משתמטת ונמלטת מידי רודפיה.

מאחר שהפרק הנזכר בישעיהו (כו) מהווה המשך ישיר לפרקים הקודמים המדברים על עמים וממלכות, מסתבר שה"לוי־תן" מסמל ממלכה אנושית-חברתית. גם השורש הלשוני מעיד על חברתיות, כאמור. השורש "לוה" יש לו צד נוסף נוסף במובן שלי-התחברות: זהו הקשר המתהווה על-ידי תלות עניינית בין לווה למלוה. אם נאמר: "גם אשור נלוה עמם" (תהילים פג—ט), או "ונלוה הגר עליהם" (ישעיהו יד—א), או "הנלוים עליהם" (אסתר ט—כו), הרי פירוש הדבר, תלותו של אחד המבקש יתרון או סיפוק כלשהו אצל אחר אשר אצלו הוא מקווה למצוא את מבוקשו. אין איפוא מלה קולעת יותר לחברה אשר ענין משותף קושר את חבריה, מאשר המלה "לוי־תן", שכן כל חבר מקווה ומצפה להשיג על-ידי שאר חבריו את מילוי שאיפותיו, ומשום-כך הוא מציית לתקנות החברה וגם מתחנף לפני הללו אשר באמצעותם הוא מקווה להגיע למטרתו.

ישעיהו מתנבא על שני סוגי לוי־תן, על שתי מעצמות שונות בחברה האנושית: לוי־תן נחש בריח, ולוי־תן נחש עקלתון. הראשונה צועדת בדרכה הסלולה, הקבועה והמוגדרת, בדומה לבריח הנע בתוך חישוקיו, והיא החברה המתקדמת בכוח הזרוע. השנייה מתקדמת בעקלתון ומגיעה אל מטרתה בעקיפין ובתחבולות, והיא החברה הערמומית.

לפי זה מתבאר הפסוק בישעיהו (כז—א) בדרך זו: כיום ההוא, אשר בו יתרחשו כל מעשי ה' המתוארים בפרקים הקודמים, יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה את כל חברה אשר מדיניותה מבוססת על כוח הזרוע ופורצת ישר אל מטרתה, ואת כל חברה אנושית המבססת את מדיניותה על תכסיפי ערמה ומתקדמת בעקלתון; וכמו כן יהרוג את התנין אשר בים.

כדי לעמוד על טיבו של תנין זה, עלינו לערוך השוואה בין פסוק זה לבין פסוקים אחרים שבהם נזכר התנין: "התנין הגדול הרובץ בתוך יאוריו" (יחזקאל כט—ג), "שברת ראשי תנינים על המים" (תהילים עד—יג). לפי פסוקים אלו ניתן להבין את התוספת "אשר בים" שבפסוקנו כביטוי לתנאי גזירות, שעד כה היה התנין שרוי בתוך תנאי־חיי הנוחים ללא כל הפרעה, ועתה נחתה עליו חרב ה'. תמונת הים וגליו היא תמונה שגורה המתארת את תנועת העמים והמופיעה במספר מקומות בתנ"ך, כמו: "הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון" (ישעיהו יז—יב), "משביח שאון ימים, שאון גליהם והמון לאומים" (תהילים סה—ח). בפסוק בתהילים (עד—יג) הנזכר לעיל נקראת העצמה המצרית "לוי־תן" ו"תנין". ה' שבר כוחה בים ומסרו לעם אשר יצא אל המדבר — "תחנו מאכל לעם לצייים" (שם פסוק יד).

לאור פירוש זה נשוב אל מאמרו של רב יהודה בשם רב: כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם. מסתבר שמשפט ה' משמיד את שתי התופעות המדיניות: את המדיניות של כוח הזרוע וכן את המדיניות התכסיסנית הערמומית. כל הברואים נבראו, כידוע, זכר ונקבה, כך שתפקידו של כל יצור מתחלק בין שני המינים. גם הלוי־תן נברא זכר ונקבה וכדברי רבי יהודה בשם רב: אף לוי־תן נחש בריח ולוי־תן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם. הזכר הוא הנחש הבריח, המתקדם לקראת מטרתו בכוח הזרוע, והוא המין החזק. הנקבה היא הנחש העקלתון, המתפתל וחותר אל מטרתו בעקיפין ובערמה — דבר שהוא זקוק לו בגלל חולשת גופו. "אלמלא נזקקין זה לזה, מתריבים העולם כולו" — היינו: אלמלי היו שני הגושים המדיניים, של כוח-הזרוע ושל תכסיס-הערמה, מתאחדים בברית אחת, היו יוצרים שלטון כולל ומקיף, אשר איש לא היה יכול להתקומם נגדו, ואז היה מקיץ הקץ על חופש האדם, על התפתחות החיים והעצמאות האנושית. "מה עשה הקדוש־ברוך־הוא? סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא" — היינו: ה' שומר את העולם מפני התאחדותן של מעצמות תחת שלטון יחיד, העשוי לשעבד את כל העולם תחת עולו, על-ידי זה שהוא מסרס את כוחו ונוטל מהן את היצר ואת הנטייה להתמוג עם הערמה והתבונה החסרות להן. מאידך גם לא הניח ה' מעולם למעצמה כלשהי לשלוט בכוח-הערמה בלבד.

ואכן, כל סודה של דרמה זו הקרויה בפינו "ההיסטוריה האנושית" מתבסס על האמת הזאת. כל מעצמה שהגיעה לשיא שלטונה בכוח-הזרוע, באה לכלל גאווה עיוורת ומתוך היירותה על כוחה ועוצם-ידיה זילזלה בתבונה ובערמה, בראותה בהן סימנים של חולשה, ולא ידעה כלל כי בזה היא דוחה כמו ידיה את האמצעי-היחידי העשוי לייצב את שלטונה לחמיד. כוח-הזרוע מתייחס לערמה ולתבונה בבזו וב-זלזול, ולכן הוא מסורס, אין לו עתיד וסופו לאבדון. בכל ההיסטוריה האנושית אין אנו מוצאים אף שליט אחד ששלט על העולם ואשר שלטונו החזיק מעמד יום אחד אחרי מותו. וגם זו עובדה היסטורית, שעד היום לא היה שום שלטון שלא התבסס על כוח. הרוחניות לא הגיעה מעולם לשלטון. במקום שהרוח תשלט והכוח רק ישמש לה מכשיר להגשמת משימותיה, הושפלה הרוח והפכה מכשיר בידי הכוח, ואין ערכה נמדד אלא במידה שהיא עשויה להגדיל ולהרבות את כוחה של המעצמה. כך סטו גם הכוח וגם הרוח ממסלולם והם נוצלו לא בהתאם לתפקידם ויעודם. אף-על-פי-כן עושה הכוח רושם גם בהופעתו השלילית ובני-אדם עשויים לקבל על עצמם את עול שלטונו. ואילו כאשר הרוחניות הופכת לנחש עקלתון, המתקדם בפיתולי עקפין, רואה בה האדם את היצור שנועד להיות קרוב אליו ואשר הושפל בצורה בוזיה ביותר. על-כן הוא בוחל ברוחניות נפתלת זו ואינו מוכן לקבל עליו את שלטונה. כך ממלא הכוח החומרי תפקיד מרכזי בהסטוריה האנושית, גם אם הוא מועל בשליחות שהוטלה עליו לשלוט לטובת האנושות כולה הוא מנצל את בני-האדם ומשעבדם לטובת עצמו בלבד. אבל הרוחניות שסתתה מדרכה אין לה עתיד. היא שמורה לעתיד לבוא, שאז היא תחמוג עם הצדק ותשלוט בעולם כולה.



סבורים אנו, שפירושה המילולי של המלה "לוייתן" וקשרה להמשך הפסוקים, הם גם המפתח להבנת המאמר הנ"ל של חכמינו בפסיקתא: "כל מי שמקיים מצוות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מושיבו בסוכתו של לוייתן לעתיד לבוא". סוכתו של לוייתן היא, לפי דעתנו, "סוכת חבר האומות", המיועדת לכל מי שמקיים את מצות סוכה בעולם הזה.

אנו רואים במצות ישיבת סוכה בזמן הזה את הקשר עם תוצאות המצוה לעתיד לבוא, שתיביא לגאולת העולם על-ידי תהליך של מאורעות כבירים שיפוררו את העולם ויגאלו את כל המין האנושי, ואז תבוא הגאולה האמיתית. ה' שומר את מקיימי מצות סוכה גם "מתמתו של היום הבא". לא זו בלבד שהובטח לכל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה שיהיה לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום, אלא שהנביא גם מגלה לנו את תוצאת כל ההתפתחות ההיסטורית של האנושות, את מטרתם של העמים אחרי המלחמה האחרונה בירושלים, כאשר כל העמים יהללו את שם ה': "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים, ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צב-אות ולחוג את חג הסוכות" (זכריה יד—טו).

אותה תקופה שהנביא מדבר עליה, היא היא הקרויה בפסיקתא "לעתיד לבוא", וזהו "היום הבא", שעליו אמרו רבי ינאי וריש לקיש שם: "אין גיהנם לעתיד לבוא אלא היום הבא, הוא מלהט את הרשעים שנאמר: 'הנה היום בא בוער כתנור

היו כל זדים וכל עשה רשעה קש ולהט אותם היום הבא... אשר לא יעזב להם שרש וענף' (מלאכי ג—יט). באותה שעה הקב"ה עושה סוכה לצדיקים ומטמין אותם בתוכה. שנאמר: 'כי יצפנני בסכה ביום רעה' (תהילים כז—ח) — 'עו' ישועתי וסכותה לראשי ביום נשק' (שם קמ—ח). לעתיד לבוא עתידין כל אומות העולם להיכנס אל ארץ ישראל ולעשות מלחמה עמהם, שנאמר: 'ואספתי את כל הגוים אל ירושלים למלחמה' (זכריה יד—א). ומה הקב"ה עושה? יוצא ונלחם עם הגוים, שנאמר: 'ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב' (שם פסוק ג). כיום קרב, כיומו של פרעה. ומהו עושה? מסכך על ראשם של ישראל, שנאמר: 'סכותה לראשי ביום נשק'. מהו נשק? אמר ר' שמואל בר נחמן: ביום ששישקו שני עולמות זה לזה. באיזה יום? הנה יום בא לה' (זכריה א—א)".

לעתיד לא יהא צורך בגיהינם עלי אדמות, שכן עצם הזמן אשר יבוא יהיה להט כתנור לחוטאים ולפושעים. הטוב אשר יבוא בכוח הנצחון לא יסבול מעצם טבעו את הרע ואת החטא. או יסכך הקב"ה סוכת מגן על ראשי הצדיקים, וכאשר יתגלה ה' לעיני העמים בצאתו אל הקרב האחרון, כפי שהתגלה בקרב פרעה, הוא יסכך על ישראל, ו'ביום ששישקו שני עולמות זה לזה' כדברי ר' שמואל בר נחמן, אז, או ילך העולם הישן לאברון ויתחיל עולם חדש—, הוא היום אשר בו תהיה האנושות כולה נחלת ה' לנצח.

דברי הנביא נסבו על התקופה הזאת ועל הקרבות אשר יתחוללו בה, הם מגלים לנו את תכליתן של כל מלחמות ה' והתהליך האלוקי בחינוך האדם במשך כל ההיסטוריה— את חג הסוכות אשר יוחג על-ידי החלק הנותר לפליטה מכל העמים שהושמדו במלחמות. הנביא מתאר לנו כיצד האנושות הנגאלת מתאחדת בסוכתו של לויתן. בחגיגה כוללת זו של חג-הסוכות תגיע התפתחות ההיסטוריה האנושית לשיאה. ברם, סוכה זו לא תהיה סוכתו של עם ישראל בלבד, כי אם גם של כל האנושות המאוחדת— סוכת "לויתן". זוהי התכלית העליונה של ההתפתחות האנושית עלי אדמות, וכך יושג העתיד המיחל והמחודש.

חלק ממאמר "הלויתן" מתוך ספר "חודשי השנה"— אוסף מאמרים על חודשי השנה מאת הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל. הספר יופיע בקרוב בהוצאת "נצח". תרגום מאת מר אביעזרי וולף.



הרב יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל

איך להגיב על דברי בלע

מכתב לרב מתוך כתי"י; התאריך ושם הרב אינם ידועים.

הוא הולך וממנו ישוב, וכמעט מעולם לא יצא דבר טוב מתרחור ריב ומדון. אבל להיפוך בהיות מן הנעלבים יצא כשמש צדקת הצדיקים, ובלי ספק גם בענין הזה אצלך ואצלנו יהיה כן. ולבי אומר לי ש- מסתמא רבים יאמרו לך שאינך רשאי ל- סבול כן, ואולי כוונתם באמת טובה אך איננה אמתית, ואש הבחרות היא מתלהטת גם באנשים יקרי הערך. אמנם לא באש ה', וקול דממה דקה של רבות השנים היא מקום שכינת עוון ה', אשר הוא שומע כל ובצדק ישפוט בלי בקשתינו זאת מאתו ובלי קול שאון.

ואזהירך אזהרה בתר אזהרה שלא תשמע לקול מלחשים. בזה ומה טוב שלא תדבר עם שום אדם שם מענין הזה אפילו דבור קל, וגם אתה תסיתנו. מדעתך ובלי ספק לא יאריך הזמן שתשמח ונשמח בעשותך זאת. ואם אנשי הקהל דשם באמת מבקשים שלומך ושוקדים על כבודך (כפי דעתם, כי באמת אדם כמו המדובר ממנו אינו יכול לגרוע מכבודך דבר) המה ידברו ויחזרו וידברו עם האדם ההוא למען לא יקשה ערפו עוד ויודה על פשעו ויבקש מחילה ממך. זה הוא מוטל על אנשי קהלך יצ"ו, ואם גם המה לא יעשו כחובתם בזה, גם לזה לא תשית לב ותקבל שכר על הפרישה פירוג מרובים זקרון קיימת ובשום אופן לא תטה אוון לדבר דבר עם איש משם מזה ותסיה דעתך מזה ותשמח ותגיל בלבך בהטותך לעצתינו בס"ד.

על דבר אותן הקנטורין אשר החציף אחד משם נגדך, אל תשית לב כלל וכלל, וכ"ש שלא תבוא במשפט נגדו כי עם היות של- פום ריהטא ירע לך הדבר בלבך הטוב כאשר באמת רע ומר, אמנם כבר אמרו חז"ל במס' נדרים (דף כ"ג ע"א) דשכיחי אנשי דמצערי רבנו וכדאיתא במס' גטין פ"ק (דף ז' ע"א) „דום לדי' והתחולל לוי" (תהלים לו, ז) — השכם והערב עליהם לביהמ"ד והם כלים מאליהם. ואל תחוש שיהא בזה העדר כבוד התורה, אדרכא ב" כגון כזו נאמר "כבוד לאיש שבת מריב" (משלי כ, ג) והחכם רואה את הנולד. כי פתיחה במשפט בתחלתו דבר קל ובסוף יתרבה לריב גדול חלילה כי אדם משפל מצב וגודל העזות כזה בודאי לא ישקול דבריו במאזני הצדק ובפלט האמת. וביותר אחר שכנראה לא היה ברור ששלח מ- שרתו על השדה לעמוד על עושי המלאכה שם ובכל דבר המתינות היא טובה מאד.

בוא וראה שזה כארבעה שבועות גם פה בעו"ה פתח אחד את חנותו בשבת קדש והלכתי אליו ודברתי אל לבו דברים רכים מדבש ולא הועילו, ואח"כ כתבתי לו אגרת מלאה דברי תחנונים ומדברות ב- לשון רכה, וגם זה לא הועיל עדיין, ומ"מ לא דברתי עמו קשות ולא ביישתיו כרבים הן בעיני ביהכ"נ הן בזולתם. ואקוה ש- בדרך הזו אבוא עוד לתכלית המבוקש, שבעיניו יראה ובלבבו יבין שבדרך עקלתון

הוראות לימים נוראים שנת תקצ"ב בק"ק פוזן

כפורים שנת תקצ"ב. ההוראות נכתבו ב" אותיות עבריות בשפה הגרמנית תוך שמוש בלשון הקודש. ההוראות מופיעות כאן ע"פ תרגום גרמני שהופיע לפני עשרות שנים ב"ידידשע פרעססע". פרטים ומקורות על התפשטות מחלת החולירע בק"ק פוזן נמצאים בשנתון 5666 של J.L.G. (חלק ג, שנת תרס"ו) עמ' 39-42.

נוסף לחשיבות ההסטורית יש לתקנות חשיבות הלכתית, גם לזמננו; ראה הוראה 12.

תרגום ההוראות מאת מר יצחק ברום, ירושלים.

בקיץ תקצ"א (1831) התפשטה מחלת החולירע בכמה מקומות בפולין ובמזרח גרמניה. בחודש תמוז תקצ"א הודיעו ה" שלטונות שהמחלה הגיעה לעיר פוזן. רבה של העיר הגאון רבינו עקיבא איגר זצ"ל הקים ועדה מיוחדת לטיפול במגפה. הודות לתקנות ופעילות רבה של רבינו עקיבא איגר זצ"ל לא היו קרבנות רבים בין אנשי ק"ק פוזן. המלך הפרוסי פרידריך וילהלם השלישי ציין אחר כך לשבח את "הפעילות של יהודי פוזן תחת הנהגתו הפעילה וה" מסועפת של רבם במלחמתם נגד החולירע". להלן ההוראות לראש השנה ויום ה'

הועדה שחבריה חתומים מטה, ואשר כבוד הגאב"ד עומד בראשה, קיימה דיונים בשאלה כיצד לנהוג בשני ימי ראש השנה וביום הכפורים שנה זו, ושתפה בדיונים אלה את חכמי העיר. ובהתחשב בחוות דעתם של הרופאים, לפיה מחלות חולירע עלולות להיגרם על ידי הדתקות אנשים רבים בבתי כנסיות משך שעות אחדות, על ידי יציאה מן הבית בבקר השכם בלא אכילה ועל ידי נשימת אויר הבקר החריף, ושלפיה השימוש במנורות שמן ובנרות חלב עלול להזיק לבריאות, קבעה הועדה כדלהלן:

1) רק מחצית המקומות יתפסו בכל בתי כנסיות, הן באולמות הגברים, והן בעזרות הנשים, וזאת על ידי כך שכל מקום הגובל במקום תפוס, יישאר ריק. רק מחצית מבעלי המקומות יורשו איפוא להיכנס לבתי כנסיות בימים הנוראים; והואיל וזכויות שוות לכל בעלי המקומות, ואסור לפגוע בזכויות אלה, הרי יורשו מחצית האנשים לתפוס את מקומותיהם בשני ימי ראש השנה והמחצית השנייה בליל יום הכפורים וביומו.

2) על מנת להשיג את המטרה הזאת, שכל מושב שני בבתי כנסיות יהיה תמיד פנוי, ועל מנת לקבוע מי יתפוס את מקומו בבית הכנסת בראש השנה ומי ביום הכפורים, והיות והמקומות בבית הכנסת מסומנים במספרים סידוריים רצופים, הפיל הגאב"ד גורל בין מספר 1 ובין מספר 2 ומספר אחד יצא בגורל. לכן חל תקפו של מספר 1 בראש השנה ותקפו של מספר 2 ביום הכפורים. תוצאת הגרלה זו היא כי כל בעלי המקומות המסומנים במספרים בלתי-זוגיים יורשו לתפוס את מקומותיהם בראש השנה, וכל המקומות המסומנים במספרים זוגיים יישארו פנויים בראש השנה.

ביום הכפורים הסדר הפוך: בעלי המקומות המסומנים במספרים בלתי-זוגיים יישארו פנויים.

3) הגאב"ד וחברי בד"צ, פרנסי החודש של בתי כנסיות, פקידי בתי כנסיות, מי שעומדים כל השנה כסגנים בקריאת התורה, כפי שנוהגים במקומנו, „המנהיגים“, וכן בעלי התפלה ובעלי התקיעה, וכמו כן נשי הרבנים ונשי הגבאים, יתפסו את מקומותיהם בראש השנה וביום הכיפורים, אף אם היה עליהם להימנע מכך לפי תוצאות ההגרלה.

4) הגבאים של חברות הצדקה ידאגו שיוכנו כרטיסי כניסה לשל כל בית כנסת כרטיסים בצורה מיוחדת. בעלי המקומות המסומנים במספרים בלתי-זוגיים יוכלו לקבל מהגבאים את הכרטיסים המיועדים להם ביום שלישי שלפני ראש השנה; בעלי המקומות המסומנים במספרים זוגיים יוכלו לדרוש את כרטיסיהם ביום חמישי שלפני יום הכיפורים.

5) לשם שמירת הסדר יוצב ליד פתחו של כל בית כנסת משמר צבאי אשר חייבים להראות לו את הכרטיסים, ושוטרים יפקחו במיוחד שיישמרו הסדרים בבית הכנסת.

6) היות ויש לערוך מנינים בבתי פרטיים בשביל אלה שלא יורשו לגשת לבתי הכנסיות, הרי חייבים עורכי המנינים הללו להקפיד על כך שמספר המתפללים יוגבל בהתאם לגודל המקום, ושייתפסו רק מחצית מהמקומות שניתן להתקין בכל מקום. משטרת הבריאות תפקח בחומרה שיקפידו לשמור על הוראה זו.

7) הגבאים של חברות הצדקה יעזרו למנינים כמיטב יכלתם ויתנו להם ספרי התורה והשופרות הדרושים.

8) בהתאם להוראת הגאב"ד יש למכור את המצוות שבכל המנינים, והכספים יימסרו לקופת הצדקה.

9) בראש השנה לא תאריך התפלה „מיגדל“ עד התקיעות שלאחר מוסף יותר מחמש שעות. בשעה 5 יפתחו בתי הכנסיות, בשעה 5½ יתחילו ביגדל ובשעה 10½ תסתיים כל התפילה. על מנת להשיג זאת נקבע:

א) המצוות תמכרנה כל פעם בליל התקדש התג, לאחר התפילה.

ב) רק „משבירך“ אחד ייאמר לכל העולה לתורה.

ג) לא ייאמרו כלל הפיוטים שלפני הקדושה, דהיינו מלך במשפט וכו' ביום הראשון, אשר מי יעשה וכו' ביום השני, וכן הפיוטים שבמלכיות וזכרונות ושופרות, דהיינו אנסיכה ואהללה וכו'.

ד) בעלי התפילה לא יאריכו בנגינה אלא יאמרו את התפילות בקול, מלה במלה, ובכוונה גדולה.

10) באשר לתאורה בראש השנה, הרי בשני הימים לא יוארו בתי הכנסיות כלל, רק על עמוד התפילה של החזן ידלקו נרות אחדים.

11) הגאב"ד ובר"צ מודיעים, כי איש לא יצא ידי חובתו, אם ישכים בראש השנה לבית הכנסת אם לא טעם משהו; חייב כל אחד לטעום דבר חם לפני שיצא מביתו ואף אם כבר האיר היום, הרי הוא חייב לפחות לשותת כוס תה.

12) כמו כן הם מודיעים כי כל מי שחש חולשה כל שהיא חייב ללכת לביתו מיד אחרי תקיעת שופר, לקדש ולאכול ארוחת בקר, אעפ"י שעל ידי כך הוא מפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד; כי המצוה של קידוש מתחילה מיד עם גמר תפילת שחרית, אולם אי אפשר לקיימה אלא במקום סעודה; והואיל ולפני תקיעת שופר מותר רק לטעום משהו, הרי קשה לקדש לפני תקיעת שופר. ולמען לא יאחר איש לתפלת מוסף בלחש, יעשו בכל בתי הכנסיות הפסקה של חצי שעה בין תקיעת השופר ותחילת תפילת מוסף.

13) בליל יום הכפורים לא ייאמר הקטע "שומע תפילה" כרגיל דהיינו בנגינה, ופסוק ע"י שליח הציבור — פסוק על ידי הקהל, אלא שליח הציבור והקהל יאמרוהו ביחד בלא נגינה. הפיוט "אותך אדרוש" עד "הן יעבור" לא ייאמר כלל. בשעה 10 יהיו כל בתי הכנסיות סגורים, וכל אחד חייב לנוח בלילה בביתו.

14) בבקרו של יום הכיפור יפתחו בתי כנסיות בשעה 4½, כאשר יגיעו חיילי המשמר, ובשעה 5½ יתחילו באמירת יגדל. סליחות לא ייאמרו כלל, לא בשחרית, לא במוסף ולא במנחה. יאמרו רק "כי על רחמיך...". פעם אחת שלש עשרה מדות, ואחר כך מיד "זכור רחמיך...". בשחרית יתחילו "כי על רחמיך" מיד אחרי "על מכונך ועל היכלך" וידלגו על כל יתר הפיוטים.

15) שליח הציבור של שחרית יקצר את תפילתו כך שבשעה 10½ יסיימו שחרית, קריאת התורה והזכרת נשמות. שליח הציבור של מוסף יגש להתפלל רק בשעה 11½. בינתיים אפשר לומר תהלים. וכל מי שירצה ילך לביתו וינוח משך כל השעה הזאת. שליח הציבור של מוסף חייב לגמור את תפילתו בשעה 3, אולם שליח הציבור של מנחה יגש להתפלל רק בשעה 4½. בינתיים ינהגו כמו בהפסקה שבין שחרית למוסף.

16) באשר לתאורה ביום הכיפורים, אסור להשתמש במנורות שמן, בנרות חלב ובנרות שעוה צהובים. כל בעלי הבתים נדרשים לשלם לקופת הצדקה את דמי הנרות או המנורות שנהגו להביא לבית הכנסת בשנים רגילות. הגבאים של חברת הצדקה יסדרו בבית הכנסת תאורה בנרות שעוה לבנים שידלקו עד שעה 10. רק על עמוד התפילה של החזן ובמקומו של הגאב"ד ידלקו נרות שעוה משך כל היום, דהיינו מכל נדרי עד לאחר תפילת נעילה. מלבד אלה אסור שידלקו כל נרות במשך היום עד לפני תפילת נעילה. או יודלקו נרות על ידי אינו"יהודי, אעפ"י שעד כה נהגו במקומו לאסור שאינו יהודי ידליק ביום הכפורים נר לצרכי ישראל. אולם הואיל ובעת כזאת חייבים להתרחק מכל מיחוש בעולם, לכן פסק הגאב"ד ובר"צ שבשעת הדחק טוב לסמוך על הפוסקים המתירים בהדלקה ע"י נכרי בשביל ישראל לצורך מצוה לתפלת נעילה.

17¹ הצום ביום כפורים הוא חיוב מן התורה ולכן הגאב"ד ובד"צ אינם יכולים להקל. ואולם על מנת שכל אחד יכול לשאול בעצת רופא בכל מקרה שיסבול ח"ו מחולשה או שלשול, יימצאו שני רופאים בכל שעות היום במשרד הקהילה שהוא מקום מרכזי לכל בתי כנסיות. הגאב"ד מזהיר עוד באזהרה גדולה לא להסתיר אף המקרה הקל ביותר ח"ו ולשאול מיד בעצת הרופא. והעובר על זה מתחייב בנפשו הוא ולא בנפשו בלבד כי יכול להיות תקלה על ידו ח"ו לנפשות אחרות וסופו עתיד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות ונוסף לזה ביום הקדוש הזה שיוהר בעצמו מהעברה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש חו"ח.

הועדה היהודית לעניני חולירע (—) חתימות

1 בשנתון 5666 של J.L.G., חלק ג (תרס"ו), עמ' 42 הערה 134 הועתק סעיף זה (ורק סעיף זה) בשלמות ובצורתו המקורית :

יום כפורים דאורייתא אונד דאהער קאנן הגאב"ד ובד"צ בענין התענית ניכט מיקל זיין. דאמיט אבער יעדער גאלענענהייט האבע איבער יעדע איהם צופאלענדע חולשה אדער דורכפאלל ח"ו דען דאקטאר גלייך צו בעפראגען, זא ווערדען בחדר הקהל אלו צענד טראלפונקט מכל בתי כנסיות דען גאנצען טאג איבער צווייא אערצטע אבוועכזעלענד אנוועזענד זיין. הגאב"ד איזט הירבייא נאך בעזאנדערז מזהיר באזהרה גדולה אויך ניכט דען מינדעזטען צופאלל ח"ו בהסתר צו האלטען, זאנדערן זאגלייך להרופא צו פראגען. והעובר על זה מתחייב בנפשו הוא, ולא בנפשו בלבד כי יכול להיות תקלה על ידו ח"ו לנפשות אחרות וסופו עתיד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות ונוסף לזה ביום הקדוש הזה שיוהר בעצמו מהעבירה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש חו"ח.

בחודש אב שנת תקצ"א שהחל הנגף פה בעו"ה בחולי קאלירע, והיו הרבה אבליים לאמירת קדיש ותקנותי שהאבלים יאמרו ביחד הקדישים, וכה היה משך שנה תמימה, וככלות השנה ברח אב תקצ"ב שסר החולי בעוה"י תקנותי שלא יאמרו יחד הקדישים, זולתי בכל יום פעם אחת דהיינו תפלה קדיש של אחר תפלת שחרית יאמרו האבלים ביחד, אבל לא שאר הקדישים, ועיז עכ"פ לא ימצא אופן שיהיה האבל נמנע מלומר קדיש פעם אחת בכל יום, וכה יהיה וכה יקום לעולם בעוה"י.

הק' עקיבא

תקנה ז של רבי עקיבא איגר זצ"ל בפנקס הישן לביהכ"נ הישן דק"ק פוזן

בנישינה כרב

מאמר זה הופיע באנגלית בחוברת "הבאר" גליון יג בהוצאת ישיבת באר יעקב. המאמר מופיע כאן בעברית ברשותו הנדיבה של המחבר.

הוא לא בא לישיבה כדי להיות רב; כוונתו היחידה היתה להיות יהודי מושלם, "אדם". זאת תורת הישיבה: תלמיד־חכם אמיתי הוא יהודי מושלם ואדם למופת בסביבתו.

ליהודי, במיוחד לנוער שגדל בסביבה של גויים — היהדות היא בעיה; בישיבה היא חוויה. שם אינם מסתכלים על היהדות מנקודת־ראות חיצונית, לדוגמא: אינם שואלים „איך היא נראית בעיני הגוי?". אם הגוי משבח אותה — זה ממלא את לבנו שמחה רבה; אך אם הגוי מזלזל ביהדות שלנו, אנחנו מיד מרגישים צורך להגן עליה.

בישיבה הגישה ליהדות היא פנימית: אנו חיים בעולמה של התורה. ההוי העשיר הזה יש להתבונן בו משלוש בחינות: ההלכה, האגדה והעשייה. נגתח באופן תמציתי כל ערך בנפרד, כדי להבין את המקורות שמהם שואב הרב את כוחו בימי השתלמותו בישיבה.

הלכה

הדת מקנה הרגשה של נצח. כאשר האדם מתרומם לדרגה שאינה מושפעת מממדי הזמן, הוא נכנס למלכות הדת, ולכן הוא „דתי“.

הרגשה כזאת של נצח מתעוררת בתוכנו על־ידי תפילה, או על־ידי נושאים ורעיונות שמשפיעים עלינו ומעוררים בנו רגשות עמוקים. אנחנו מרגישים את עצמנו אז דבקים בערכים מוחלטים של טוב וצדק, של קדושה ואהבה, ובלבנו הרגשה של קרבת אלקים.

אך הויה זאת נשכחת חיש מהר במהומות החיים היום־יומיים. הדברים היפים ביותר שאנחנו שומעים, אפילו מוזיקה של באך, מצליחים להעלות אותנו לשיאים של נצח רק לזמן קצר, ברם ההרגשה הזאת של נצח אינה מלווה אותנו בחיי יום־יום האפורים.

הדרך להשריש בנו הרגשת הנצח שבה בחרה התורה היא הרבה יותר פשוטה, ואינה מקושטת כלל בחוויות יפות. לעומת זה, כפיצוי, הרגשת הנצח אינה עוזבת אותנו בחיי יום־יום שלנו; אדרבא — היא חופה את כל חיינו ומלווה אותנו מרגע שאנו מתעוררים בבוקר עד שאנחנו שוכבים לישון בערב ואינה עוזבת אותנו כלל. נתיב זה הוא דרכה של ההלכה. אין שטח בפעילותנו שאינו מוסדר על־ידי ההלכה. החקלאות, קביעת הלוח, אסטרונומיה, הלכות אישות, החוק האזרחי והפלילי. ההלכה מלווה את היהודי בכל מקום ובכל מצב. נזכיר מעשה שהיה לפני כמאה שנה, בזמן ההאבקות בין האורתודוקסים והניאולוגים בהונגריה. הריפורמים הגישו תזכיר לשר הדתות, בו ביקשו שהממשלה תבטל את האוטונומיה המוכרת

של היהודים הארתודוקסים. מה היו נימוקיהם? הם תרגמו את השולחן ערוך — אורה חיים, הלכות הנהגת אדם בבוקר וטענו שדת כזו, שיש לה חוקים כל-כך מיושנים אינה ראויה להכרה ולזכות אוטונומיה מאומה נאורה. שר הדתות קרא את התזכיר וכתב את המלים האלה: "דת שיש בה כוח מוסרי כזה, שמצליחה להשפיע מרוחה על מאמיניה ומעצבת את חייהם, גם כאשר הם עוסקים בענינים האישיים ביותר — דת כזאת זכאית להכרה שלימה!", היהודים הארתודוקסים קיבלו את האוטונומיה.

זה בלבד הוא כבר דבר גדול. מי שהוגה בתורה, מי שלומד "שולחן ערוך" על פירושו, רואה כמו עיניו איך התורה מקדשת את החיים. "חיים" זאת נקודה מרכזית אחת, והשניה — מקור ההלכה: "הלכה למשה מסיני".

אנו סומכים על גדולי התורה האחרונים בוודאות מוחלטת. אין לחשוד חלילה ב"חפץ חיים" וב"חזון איש" שנתפסו לדברי־שקר אפילו בענינים חילוניים ועל אחת כמה וכמה בשטח ההלכה. כאשר "חפץ חיים" אומר לי: "הלכה זו קיבלתי מרבי ורבי קיבלה מרבו, וכן נמשכת המסורת עד משה רבנו בסיני" — אין לי ספק שזוהי אמת לאמיתה. מי שאומר "הלכה זו אינה ממשה רבנו מסיני" אינו יודע מה זו סמכות תורנית, הוא חושד ברבי עקיבא ובהלל שהיו שקרנים חלילה!

זאת ועוד. ישנם ענינים רוחניים בעלי סמכות פנימית. הנביאים נשלחו לנבא בפני מלכים שאלקים עומד להפיל אותם ולהפוך את ארצם לשממה. הם מילאו את שליותם בלי מורא ופחד. דברי ה' בערו כאש בלבותיהם ולא יכלו לעצור בנפשם את דברי הנבואה או לסטות מהם כחוט השערה. הנביאים הוכו, נכלאו בבית הבור ועונו עד לגבול כוח הסבל האנושי — אך את מוצא פיהם לא שינו.

באותה הסמכות קבעו הרבנים את ההלכה, ללא הרגשה של פחד ולא נרתעו מלחץ פיזי או פוליטי שהופעל עליהם. קול הנצח המוחלט המכריז "דברי ה' — זו נבואה" (שבת קל"ח ב'), אותו קול מבשר ואומר: "דבר ה' — זו הלכה" (שבת קל"ח ב').

הלומד תורה ומתעמק בפירושי הראשונים והאחרונים מוכרח להתרשם ולהיות מופתע מתחום הנושאים שאין להם גבול ואין להם קץ, וכל אחד מן הלומדים לפי כוחו, רואה את הדרגה של הנימוקים ושל הגיון ברזל המבוססים על האמת המוחלטת. הוא מגלה לעצמו את הנצח של ההלכה.

זוהי החוויה הראשונה של תלמיד הישיבה. כאשר הוא נכנס לתוך ד' כתלי ההלכה הוא הולך ומתקשר קשר לא ינותק עם עולם התורה וגדוליה. כשהוא נתקל בבעיה מסובכת וחשובה, ינהג בהתאם להוראותיהם של גדולי דורו ומעמדו יהיה איתן. לא יכנע לפניו של נשיאים שונים או גבאים אחרים או לחץ פוליטי או מפלגתי. מי שאין לו אופי חזק לעמוד במבחן כזה צריך לבחור מקצוע שבו אינו צריך לשאת באחריות לכצוע תפקידי הרב.

אגדה

במורשה מקיפה של הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל לדורות הבאים נמצאת נקודה מעציבה אחת: בהקדמה ל"חורב" הוא מסביר שבשעה שההלכה היהודית היא מוחלטת ואינה נתונה לשינויים, האגדה לעומת זו אינה מחייבת וכל דור רשאי

"ליצור" אגדה חדשה התואמת את דורו: "כל הנמצא במפעל השני (אגדתא) אינו מחייב, היות והוא מייצג השקפות של יחידים וזכאי לתבוע הכרה רק במדה שהוא מזדהה עם הנמצא במפעל הראשון (שמעתתא — הלכה). המפעל הראשון, תוך עצם תכונת תוכנו, הסתיים עם חתימת הגמרא, עם אסוף השמעתתא. לעומת זה, השני, המישור של האגדתא הוא חופשי ונתון להמשך בימים יבואו. חופש יצירתו הולך וגדול במדה שהמפעל הראשון (השמעתתא) הוא עצמי ומבוסס יותר, הושלם ועומד ברשות עצמו ובמדה שהמפעל הראשון אינו סובל השפעה והדרכה מהשני, אלא דוקא מכוון את השני" (מתוך הקדמה ל"חורב") •.

הוגי דעות שונים, יהודים אחראיים ונאמנים, בנו על יסודות אלה את השקפותיהם הדתית תוך סטיות מובהקות מן האגדה, (לדוגמא בזמננו ד"ר אהרן ברט בהקדמה לספרו "דורנו מול שאלות הנצח").

ידוע שההלכה היהודית מפורשת היטב ולכן מי שאינו בקי בהלכה לא יפרש אותה בהתאם לסברותיו. לא כן באגדה, אשר מטבעה יש בה "משיכה מגנטית", כאשר בין נושאייה הם: יראת שמים, תקנות מוסריות, הארת מאורעות היסטוריים, והיא חוקרת את היסודות ואת העיקרים של האמונה הדתית. כל דרשן ומרצה מתאים את דברי האגדה להלכי רוחו. הוא לוקח מאמר חז"ל ומפרש אותו לפי נטיותיו האישיות, ומי ימנע ממנו לעשות זאת? מאידך גיסא החוקר והוגה הדעות האמיתי — כשהוא סבור כד"ר ברט "שבדברי אגדה מסרו לנו חז"ל את כל החומר העשיר ללא הכרעה וללא קביעת כללים, ולפיכך, אם חוקר מבסס את דעתו על אגדה פלונית, הרי יכול חברו לסתור את דעתו על יסוד אגדה אחרת" — ימנע מלעסוק בחלק "הבלתי יציב" הזה של התלמוד: כתוצאה מזה אין לנו דעה אחידה למי הסמכות, ובכך הבה גבנה לעצמנו השקפת עולם לחיינו בלי האגדה.

זה לא תואם את דעת הישיבה. השקפתה על החיים היא מבוססת באופן ברור אך ורק על האגדה.

ראשית, אין זו ודאות שאין קביעות באגדות. הרי"ף מביא מאמרים רבים השייכים לתחום האגדה, וידוע שהרי"ף כולל בפירושו רק חומר מוחלט ששייך לכל הדורות. את המשנה "ר' עקיבא אומר, אף הקורא בספרים החיצוניים אין לו חלק בעולם הבא" (סנהדרין ק"ב ע"ב), מפרשים רי"ף ורא"ש שהיא מתיחסת לספרים שפירשו בתורה, נביאים וכתובים על-פי דעתם ולא סמכו על מדרש חכמים. אמנם מותר לפרש את התנ"ך על-ידי פירושים מקוריים, ברם חובה להיזהר מאוד שלא לחבר פירושים המתנגדים לדברי חז"ל. אנחנו רואים איפוא שלחלקים גדולים של האגדה סמכות מוחלטת. יתר-על-כן נמצאים נושאים בתורה שרק אנשים שהגיעו לרמה גבוהה של חסידות וצדקה רשאים לעסוק בהם. הציבור לעומת זה נדרש רק לקיים את התרי"ג מצוות. כמו-כן ישנם באגדה חלקים שרק אלו שהגיעו לרמה הגבוהה הג"ל מסוגלים להבינם על נכון, אולם אסור בהחלט לכל יהודי מהשורה לבנות לעצמו פילוסופיה יהודית, שאינה מבוססת כלל על סמכות הרבנים.

• [בציטטה זו של הרב הירש אין רמז לדברי הרב המחבר שליט"א כאילו הרב הירש סבר ש"כל דור רשאי ליצור" אגדה חדשה התואמת את דורו"; וראה הערה להלן בסוף המאמר — הערת העורך]

אבל קשה יותר ללא השוואה ללמוד ולהבין את האגדה מאשר את ההלכה. כדי להבין מאמר חז"ל, אדם חייב להתמסר וללמוד הרבה מאוד עד שהמאמר יהיה מובן לו באופן ברור. נוסף לקושי להבין את הנושאים לכל עומקם, כאשר הם דנים במקור של התורה והבריאה, כרגיל באגדה; אדם צריך לעסוק באגדה זמן רב כדי לזכות לגלות את האורות הפנימיים של האמת המוסרת בה.

הבה נראה איך התרשם אפילו הרמב"ם הגדול ממאמרי חז"ל. ב"שמונה פרקים" בסוף הפרק החמישי, בו הוא דורש מהאדם לשעבד את כל כוחותיו הנפשיים לתכלית אחת "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", הוא כותב: "וכבר כללו חז"ל זה הענין כולו בקצרה במלות מועטות מורה על זה הענין הוראה שלימה מאד עד כשאתה תבחן קוצר המלות, איך ספרו זה הענין הגדול והעצום כולו אשר חברו בו חבורים ולא השלימהו, תדע שנאמר בכח אלקי בלא ספק...".

כל מי שלפרקים קרא את כתבי המהר"ל מפראג מוכרח להתרשם מגישתו הנפלאה למאמרי חז"ל; ההארה הברורה שהוא מגלה בכל משפט. אפילו אם הגיונותיו במקרים רבים עמוקים מדי כדי שנוכל להבין אותם, גם אז לימוד כתבי המהר"ל מרפא אותנו פעם ולתמיד מגישה קלה וחסרת אחריות למאמרי חז"ל.

לא כל תלמיד חכם מבורך אישית בכשרונות מצויינים, כדי שיתעמק באגדה בלי עזרה. אך תלמיד ישיבה שומע במשך השנים ממוריו, מגידי מוסר, פירושים עמוקים ואמיתיים על האגדה. אחת מהתוצאות הנפלאות ביותר של "תנועת המוסר" הוא גילוי מחדש של עולם האגדה הנפלא. רב שמחה זיסל מקלם, התלמיד המובהק של רבי ישראל סלנטר, אמר: "כל מאמר חז"ל — כוכב; הטלסקופ שבאמצעותו אנו רואים אותו — הוא לימוד המוסר". לימוד המוסר בדרך שרבי ישראל סלנטר סלל אותה, ועוד ממשיך לסלול אותה היום, הוא נפלא בכך, שהוא מגלה את הפנינים מעמקים בלתי מסובכים של חז"ל. זוהי החוויה השניה של תלמידי ישיבה. במידה שאין לה דומה מתקשר תלמיד הישיבה קשר חזק עם העולם הנפלא של האגדה המסמל את נצחיותה של המתשבה היהודית.

שלימות הנפש

החוויה החזקה ביותר — היא עצם החיים בישיבה. הישיבה איננה סמינר לרבנים. ובכן מה היא? אנחנו זוכרים לפני השואה את תנועת "Volkshochschulen", בתי ספר גבוהים עממיים, שנוסדה על-ידי גרונטויג לפני כמאה שנה בערך בקופנהגן. שם למדו מקצועות ברמה גבוהה, אבל שמטרתה לא היתה הקניית מקצוע אלא פתוח התרבות.

לנו — לימוד תורה תמיד היה הענין של כלל האומה. לכן הישיבה אינה רק מוסד להסמכת רבנים, אלא בית יוצר ללימוד תורה לכל בית-ישראל. במקום שבו ישנה ידיעה, שם גם תמצא חיי תורה. בימינו, מי שרוצה בחיי התורה, מוכרח לפנות למרכזים של לימוד תורה, שם הוא יראה מה מהותם של חיי התורה.

החיים החברותיים של תלמידי ישיבה דוחפים כל אחד ואחד ומעוררים בו רצון לעזור לחברים ולהצטיין במעשי אדיבות איש כלפי רעהו. שבת בישיבה היא חוויה של קדושה. יום-טוב בישיבה הוא חוויה עצומה של שמחה מלאה, התלהבות ומתח כזה, שבלי ספק אי-אפשר למצוא במקום אחר בעולם שמחה כזאת. ראש-השנה

ויום-הכפורים בישיבה ממלאים את הלב בהרגשה עליונה של התרוממות, שאין דומה לה. ותפילת חול בישיבה? שם יכולים עוד להרגיש את חמימות התפילה. למרות שרב א. מונק כתב בהקדמה לספרו "עולם התפילה" שכשרון התפילה אבד לאדם המודרני, והוא צודק בהחלט, אף-על-פי-כן בישיבה כשרון זה הוא מפותח, וגם היום תמצא שם את הסגולה היקרה לעליה רוחנית שבאה כתוצאה מ'עבודה שבלב'.

להפוך את הישגי הלימוד בישיבה בהלכה ובאגדה למציאות של חיים — זוהי החוויה הגדולה ביותר של תלמיד הישיבה. משיגים זאת על-ידי התקדמות ומאמץ אישי. אפילו האדם המודרני, עמוס סבל של הצרות של ימינו, יכול לעלות לרמה של שלימות במחשבה ובמעשים ובמשך חייו יכול הוא להגיע להשיגים חשובים.

יתר-על-כן, באותה דרך שלומדים גמרא בישיבה, מדגישים גם קיום מצוות ומעשים טובים, כל אחד בחוג חבריו, הן בחדר המשותף והן על יד השולחן. לומדים לעודד את החבר במלה טובה, להשאל לו את הדרוש לו, לתת לנצרך גמילות-חסד, לעזור בלימוד בהסבר סוגיה קשה, ומה שתשוב ביותר — לא לחכות עד שיפנה החבר אלא לראות מראש מה שדרוש לו, לפני שיבקש ממך דבר. תלמיד ישיבה ההולך בדרך הזאת, נהפך במשך הזמן לתלמיד חכם. לא עולה בדעתם של בוגרי הישיבות לטפל בעצמם בהשגת רבנות, במיוחד בתנאים הקיימים היום ובפרט בישראל שבה כבוד הרבנים ירד עד שהוא נעשה מכשיר בידי מפלגות פוליטיות. אך אדם צעיר, שרבו מבחין בו את התכונות הדרושות לרב, מנהיג של קהילה, אותו מעודד רבו ללמוד את ה"יורה דעה" כדי לקבל סמיכות לרבנות. לאט לאט, כמעט בלי שירגיש בזה, הוא מתחיל להתמחות במקצועות הדרושים לרב בעבודתו: "נסיון" לפסוק שאלות, התענינות בבעיות יום-יום, דרשות, השפעה על הנוער, עבודה ציבורית וכו'. וביום בהיר אחד תלמיד ישיבה יוצא כרב.



לא קל להתגבר על ההבדל בין הישיבה והקהילה. עד עכשיו תפקידו היה רק ללמוד, עכשיו עליו להסתגל לרמת קהילתו, לבעיותיה ולתפיסתם של אחרים. צורך של בעיות חדשות מובא לפני הרב הצעיר. דבר אחד ודאי הוא, כי מי שמכיר טוב את עצמו ולא נכנס לעולם התורה בעיניים עצומות, נתון להתלבטויות רבות בנפשו מחמת הבעיות הרבות שהחיים מעלים אותו. אבל כשהוא מתקדם בלימוד התורה, הוא מוכרח לפתור את הבעיות האלה לעצמו, כי הוא בוודאי ייתקל בהן בדרכו בעתיד מחוץ לכתלי הישיבה. גם לאחר מכן הרב הצעיר עומד לפני בעיות ללא-ספור.

אני סבור כי בלי ספק לא היה בתפוצות הגולה דור הניתן כל-יך קשה להדרכה ולניהול, כמו דורנו. אין כאן המקום לבדוק את הגורמים של המצב הזה ולדבר באריכות על אופיים של קשיים אלה. מספיק לאמור, שרק אישיות חזקה ותקיפה יכולה לעמוד בנסיגות אלה ורק מי שיש לו כושר של הסתכלות ברורה ואינטליגנציה יכול למצוא בעז"ה את הניתב, שבו עליו להדריך את קהילתו.

מקובל בעולם, וזאת המסורת של הדור הקודם, שלרב צריך להיות תואר אקדמאי, כדי להעלות את מעמדו וכבודו בקהילה. ברם דעה זו בענין חשיבותו של התואר האקדמאי היא מוגזמת בהחלט. כבוד? תלמיד חכם מוכרח להיות אישיות שדבריה מתקבלים ללא ערעור. הרבנים הגדולים באירופה המערבית הגיעו לגדולה למרות

שלא היה להם תואר אקדמאי; הקופחה השפעתו של רב שמשון רפאל הירש מחמת חסרון תואר זה? אך יש הנמקה שניה לצורך בתואר אקדמאי. רב חייב להכיר את התרבות המערבית, אחרת יהיה נטול השפעה. אין להתעלם מנימוק זה במחיידי. אם תרבות אינה מתבטאת רק בתוארים ב.א. או מ.א., יש להסכים לכך, שמגהיג רחני באירופה או באמריקה, מוכרח לרכוש לעצמו ידיעה מסוימת של תרבות זו. עוד יותר חיוני מזה שיהיה לו לב רגיש ומוח פתוח לראות את בעיות העולם ולחקור אותן בכל עומקן.

אולם אל-נא נתעלם מן האמת, שמי שסגולותיו העקרויות לרבנות הן השגת התואר האקדמאי, חסר בהכרח ידיעות מקיפות בתורה. לא רק שיש לו מושג שיטחי בתורה, אלא על-ידי לימודיו האקדמאיים הוא התרגל להתייחס לבעיות אלה כ- "יהדות חיצונית" והחוויה הפנימית היא ממנו והלאה. לעומת זה, מי שאחריו חוויה של חיי תורה ולמד להבחין ולהכיר יהדות פנימית, מסוגל להשפיע על סביבתו. זהו המשבר הפוקד את הרב בתקופת לימודיו. אם הוא מצליח להתגבר עליו, הוא יהיה לרב אידיאלי. אם הוא מצליח למסור לקהילתו ולתלמידיו הצעירים מחוויותיו בימי לימוד בשיבה, למסור אותן לקהילתו בשפה מובנת, המאפשרת להם לשחף את עצמם גם כן בחוויות בתורה — אז יש לו ללא ספק סיכויים רבים לבצע מעשים גדולים.

כאן המקום להדגיש את הערך של הדרשות. למה ישנן קהילות חרדיות שלועגות ללא כל הצדקה לדרשות? החוששות הן שלא תהיה השפעה לדרשות? מי יכול להיות משוכנע שמלים היוצאות מן הלב לא תכנסנה לאיזה לב פתוח, לא יתקנו איזה חטא, לא ימנעו עבירה?

הרב חייב להקדיש מחשבה רבה להכנת נאומיו ולשקול היטב מה להגיד ואיך להגיד. בשנים הראשונות של עבודתו יעדיף הרב להדגיש בדרשותיו את עיקרי האמונה והיהדות, כי עד שהם חודרים ללב ולהכרה באופן יציב, אי-אפשר להשפיע על הציבור בענין שמירת שבת, כשרות, טהרת המשפחה וחינוך.

הרב עצמו חייב להיות גם נאה דורש וגם נאה מקיים. כמה אפשרויות מזדמנות לארגון ולהקים "תלמוד תורה" או מכינה לשיבה, ארגון נוער או מוסד לצדקה או חוג ללימודי היהדות. כל תלמיד ישיבה מפחד שאם הוא יהיה לרב, יהיה נאלץ ל-בלות שנים בלי קץ בעיירה קטנה שבה לא ימצא חברותא ללמוד, וחברים לבניו. אך אם הוא אישיות ומרגיש כוח לפעול, אין לו מה לחשוש. עיירה קטנה? הוא יקים בית-ספר עם פנימיה, הוא ימנה את חבריו כמורים בבית-הספר ועל-ידי-כך "ישנה" את העיירה!

ייתכן שהתכונה העיקרית שדרושה לרב היא הרצון לפעול. מה אומלל הרב השומר על תפקידו ותמיד גראה לו, כי הוא חייב לשמור על חשיבותו ועל כבוד התורה וחס וחלילה שיעשה משהו שלא יאה ל"זקן ואינו לפי כבודו".

יהיה לפי כבודו של הרב לטפל במיוחד בנוער. כמובן הוא אינו יכול לקוות שהנוער יבוא לבית-הכנסת בהמונים, אך על הרב להשתתף בארגון הנוער או להקים את הארגון. עליו לטייל עם הנוער, להוציא אותם מסביבתם ליום יומיים או אפילו לשבוע שלם ובמשך הזמן הזה ללמד אותם, לשחק אתם, להרצות לפניהם, לשוחח, להתפלל אתם במנין — ואז הוא יכול למשוך אותם לתורה ולמצוות.

כמובן, יחד עם זה אסור לו להזניח את פעילותו ברבנות ותפקידו ללמוד וללמד, להוציא פסקים בהלכה וגם להוכיח, אם יש צורך בכך. הוא אחראי לכשרות, למקווה ולצדקה. במקומות שלא קיימים המוסדות הדרושים, חייב הוא לבקש את הציבור להקים. רב בעל עמדה מוכרח לפרקים להתווכח עם חברי קהילתו, אבל בוגר ישיבה יודע שאפשר לבלוע כדור מר במעטה מתוק. כך נהגו עמו מוריו ורבותיו, למדו אותו את מידותיו, ואף אברהם אבינו קרב את כל העולם לאמונה בה' על-ידי גמילות חסדים בלבד. קהילה, הרואה שהרב קרוב לכל אחד מהם בזמן צרתם, שמבקר גם את החולה, מנחם את האבל, עוזר לעני ומייעץ למי שזקוק לעצה, קהילה זו תקבל באהבה אפילו את הדברים התקיפים שהרב ישמיע בתפקידו כפוסק ההלכה. אפילו דברים חמורים, אם צריכים להאמר, הרב ידע איך לרכך אותם בהסבר יפה ובמלים טובות והם בלי ספק יתקבלו.

היחס ללא-יהודים

חייבים אנחנו להזכיר עוד בעיה קשה: היחס ללא-יהודים. מצד אחד ישנן ארצות שבהן הבעיה הרצינית ביותר שעומדת לפני הרב היא – הגיור. כידוע הדת היהודית מכירה בגיור רק במקרה שכוונת הגר היא כנה ביותר. רב שנותן יד לקבל אנשים ונשים לדת היהודית, כדי לאפשר להם נשואי-תערובת, חוטא באופן רציני, גם מבחינת ההלכה וגם מבחינה זו, שהוא מעודד את עבירת נשואי-תערובת הפוגעים בשרשי דתנו ומסכנים את קיומנו.

אין ספק שרצויה עמדה חזקה, ולפרקים מוכרח הרב לפעול באכזריות נגד טבעו, מפני שהעניין בדרך-כלל קשור בטרגדיה משפחתית, אבל במקרה כזה כתוב: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'".

מאידך גיסא ישנה בגולה תנועה השואפת להבנה הדדית בין היהודים והגויים, ובמקרים רבים הרב אינו יכול להתערב. כשהרב נתקל בכמורה נוצרית, אסור לו לשכוח את הפעולות המיסיונריות שמתרחבות במהירות בישראל במידה ומדיאגה. המיסיון פועל לא על-ידי הסברה אלא על-ידי ציד נפשות בשיטות בלתי מוסריות, על-ידי פנייה לשכבות המפגרות והעניות ביותר. אין אנו יכולים לעצום עיניים על תופעה זו.

לא ייתכן שכומר נוצרי מצד אחד ישתף פעולה עם היהודים על בסיס שווה ומצד שני יתמוך במסיון הגונב נשמות מעמנו באמצעים בלתי-כשרים. זה הוא שיא של חטיפת נפשות! כל רב חייב להסביר לכומר, כשהם נפגשים יחד, שאם הכנסיה באמת מעוניינת בשיתוף פעולה עמנו, מוכרחות כל פעולות המיסיון בתוך עמנו להיפסק אלאחר; ילכו לגיונגלים ולאיוורים בלתי-מפותחים שיש מהם די בעולם! יחקו את הדוגמא של ד"ר אלברט שויצר שתרם כל-כך הרבה לקדמה האנושית והוסיף כבוד לכל העולם, מבלי שהזדקק למעשה מרמה לגבי היהודים. ויש עוד אחרים כמוהו! למרות שסרנו מהנושא, זה חשוב ביותר שכל רב, באשר הוא נמצא שם, יעמוד בהדגשה ובתקיפות על עמדה זו וישמיע יומם ולילה דברים אלה באוני האנשים שצריכים לשמוע אותם.

**

אי-אפשר במסגרת המאמר הזה להתייחס לכל הבעיות שבהן נתקל תלמיד ישיבה כרב צעיר. נשאר רק נקודה אחת שכדאי להזכירה. אנחנו חיים בתקופה של אי-בטחון רוחני. "מצב של חרדה" הוא התכונה הבולטת של ימינו. ידע טכני כובש את העולם, אבל תרופה אמיתית הוא דבר נדיר. "מצב של חרדה" וחוסר ערכים רוחניים מציינים את הירידה של החיים הנפשיים. אדם אינו אדון לפחדים התוקפים אותו ואין בו אומץ ועליה רוחנית להתגבר על פקפוקיו. לכן אין פלא בדברי הפסיכולוג המודרני פרופ' ס. ג. יונג: "בין כל החולים שלי שעברו את שנות העמידה, אין אף אחד שבעייתו בסופו של הדבר אינה גישתו לדת". סיבת הסיבות של הסבל לכל חולה הוא אבדן השליטה על מה ששומרי הדת בכל הזמנים התגברו הודות לאמונתם, ואף אחד אינו חוזר לאיתנו אם לא מוחזרת לו האמונה הדתית שאבדה לו.

כאן נמצאת הצעה בעלת ערך מיוחד לרב. יש להצטרף על כך שבישראל החיים הקהילתיים נפסקו; במיוחד בערים הקשר החי בין הרב ובין משפחות ה-קהילה כמעט ואיננו. בימי צרה רבים, גם מסיבות רוחניות וגם מסיבות משפחתיות, הרב היה יכול לעזור ולייעץ, לו היה עולה בידו לחזק את הקשר האישי בינו ובין אנשי הקהילה. מאידך גיסא, לו המדוכא היה חושב על כך, שיכול היה לבוא אל הרב עם דאגותיו, לו המגע הזה היה מופעל — כמה אמונה היה יכול הרב לנטוע בלבבות ולכמה אנשים הוא היה יכול לגלות את עולם התורה! כוונתי אינה להציע, שהתשובה לאלה הניגשים לרב עם בעיותיהם צריכה להנתן על-ידי דרשה על האמונה. הרב חייב לתת את עצתו מיד ללא כל תוספת. בלי ספק, מי שביקש עזרה וקיבל אותה, יישאר במגע עם הרב ויהיה נתון להשפעתו. בגולה עוד נמצאות קהילות מאורגנות ותלוי ברב, מה חזק יהיה הקשר האישי בינו לבין קהילתו. אם הוא מצליח ליצור סביבה חברתית אוהדת מסביבו שהזרמים השונים בקהילה מתייחסים אליו באמונה, אז הוא יצר בסיס אידיאלי לעבודתו.

**

התלמיד חכם האמיתי במשך התפתחותו בישיבה, מגלה זרות עמוקה לכל דבר ששייך לפקידות. היהדות היא לו חוויה פנימית ביותר, שכוללת מחשבה הלכתית, בקורת עצמית, פנימית. עם סיומו את הישיבה, הוא בהחלט עוד איננו "מושלם". במשך כל חייו שואף הוא להשתלמות נוספת, לחוויות עמוקות יותר בחיי התורה ובקיום מצוות, להבנה ברורה וכוללת יותר של עולם הגמרא ושלימות אישית ברמה גבוהה ביותר. כך הוא חי, זו דרך עבודתו; המתחדש תמיד במעיין החיים של התורה יש בו הכושר לחדש תמיד את החיים בשביל אחרים.

הערות: לדברי הרב ש. וולבה שליט"א על שיטת הרב הירש לגבי האגדתא (לעיל עמוד 15). הרב וולבה שליט"א ציין את השיטה המיוחדת של הרב הירש כלפי אותו חלק של האגדתא הדין בטעמי המצוות. בלי להסביר את הנקודה המרכזית של שיטה זו, שבודאי ראוייה לעיון נוסף. בניגוד לגישתו להלכה מצד הרב הירש בגישה חופשית לאגדתא. ההלכה היא קבועה ועצמאית ואין לאגדה להשפיע עליה, אלא להפך: ההלכה מוכרחה להשפיע על האגדתא; כל מה שהאגדתא מתאימה יותר עם כללי ההלכה שבמצוה, יש להניח שהאגדתא חדרה יותר להסבר הנכון של המצוה. לכן סובר רב הירש שבעיניו ברעיונות המצוות אין חיוב להתחשב בדברי אגדתא אלא רק באותה מדה שדברי האגדתא מתאימים עם כללי ההלכה

שבמצוה. כמובן שהרב הירש הרבה להשתמש בדברי אגדתא בעיוניו ברעיונות המצוות, אך סבר שאין חיוב להתחשב באותם דברי אגדתא שאינם מתאימים לכללי ההלכה שבמצוה. כנראה שיש לאגדתא כזו איוו פונקציה שאין לה קשר ישיר לרעיון היסודי שבמצוה אלא משמשת אסמכתא לרעיונות מוסריים, שבעל האגדתא קשרם עם מצוה מסוימת.

לדוגמא יצינו כאן דיוניו הרחבים של הרב הירש בטעמי מצות מילה (אוסף כתבים, חלק ג, עמ' 269–318). הובאו שם כללים רבים במצות מילה שנאמרו במשנה, בבבלי ובירושלמי. כמו כן הוזכרו פסקי הלכה מספרי הרי"ף, הרמב"ם והתוספות, השו"ע, הש"ך והשאגת אריה — אך בתוך העיונים ב"וביום השמיני" לא ציטט הרב הירש את דברי חז"ל (נדה לא, ע"ב): "מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה, שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים". גם מפרשים אחרים התעמקו בטעמי המצוות בלי ללכת בעקבות דברי האגדתא; חדושו של הרב הירש נעוץ בוודאי בתביעתו ללכת בעקבות ההלכה בעיונים רעיוניים במצוות. בנגוד לשיטתו של הרב הירש יש מקום לגישה אחרת הדורשת עיון יסודי בדברי האגדתא לפני כל נסיון לחדור לרעיון המצוה. ואולי יותר מזה: כל מי שלא חדר לכונת חז"ל בדברי האגדתא אינו ראוי להתעסק בעיונים בטעמי המצוות. הרב וולבה שליט"א מעדיף את הדרך הישיבתית הזאת הדורשת קודם כל עיון מעמיק בדברי האגדתא של חז"ל.

העורך

ישנן כאן שתי גישות שונות הראויות לליבון ועיון.

העיקר בכל המצוות הוא חלק המעשה, וטהרת המחשבה אינה אלא מצטרפת למעשה, ולמצוה ולא לעכובא. וכן מבואר לכל משכיל ישר הולך, שהרי קי"ל בענין הקרבת הקרבנות דסתמן כשלמן דמי, וכן אמרו להדיא (נזיר כ"ג א') באוכל את הפסח לשם אכילה גסה נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהו קעביד. ואם יחשוב האדם בעת חיוב הקרבת הפסח ועת חיוב אכילתו כוונות נוראות של ענין הפסח במחשבה גבוה שבגבוהות וטהורה שבטהורות וחדל מעשות הפסח — ונכרתה הנפש ההיא, וכן הוא בכל המצוות...

לזאת חלילה וחלילה לנו לדחות שום פרט מפרטי המעשה אף דקדוק אחד מדברי סופרים, וכ"ש לשנות זמנה ח"ו בשביל מניעת טהרת המחשבה וכל המרבה לדקדק במעשיו, הרי זה משובה.

רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל: נפש החיים, שער ג

פירוש הר"ש למסכת שביעית

פרק א' מ"א ומ"ב

הביא לדפוס הרב קלמן כהנא

פירושו של הר"ש — ר' שמשון בן אברהם משנץ — לסדר זרעים נדפס לראשונה במהדורת ש"ס במבורגי הראשונה, אשר סדר זרעים ממנו נדפס בוויניציאה בשנת רפ"ב¹. הוא נדפס לראשונה כעדות המהדירים על פי העתק אחד שהיה בידיהם. מאז מלווה פירושו של הר"ש את מהדורות תלמוד בבלי, ובמשך הזמן הוכנסו בו תיקונים והגהות מרובים.

בספריית פריז נמצא (בסימן 362 Hebr.) כתב יד של פירוש הר"ש אשר הנו כמעט שלם — חסרים בו הדפים הראשונים למסכת פאה². זה מזמן הנני עמל על הכנת מהדורא מתוקנת של הר"ש למסכת שביעית ע"פ הדפוס הראשון, כתב היד הנ"ל ומתוך השוואה למובאות מפירוש הר"ש בעיקר בפירוש הרש"ס לירושלמי, „מלאכת שלמה" למשנה, ומתוך השוואה עם פירושי הרא"ש לזרעים³ והרע"ב למשנה, אשר סאבו הרבה מפירושו של הר"ש, וכן מתוך הסתמכות על פירוש הר"י במ"צ⁴ אשר הר"ש השתמש בו בפירושו לא מעט.

לצערי לא הצלחתי, מחמת טרדותי כי רבו, אלא לסיים חלק מהעבודה הזו. ברצוני למרות הכל לתת בזה עם פרוס שנת השבע דוגמא למהדורתי זו.

המשנה נדפסת ע"פ כ"י פריז הנ"ל והנה כנראה מבוססת על נוסח המשנה שהיה בידי הר"ש. פירוש הר"ש נדפס ע"פ הדפוס הראשון בתוספת הגהות ותיקונים, אשר מקורם בעיקר בכ"י פריז ואשר צויין בקביעות. הרשיתי לי לפעמים לפענח ראשי תיבות ולהשלים קיצורים בלי ציין זאת במיוחד, וכן לתקן טעויות דפוס שאין ספק בצורך ובדרך תיקון. כן הוספתי פיסוק הן בנוסח המשנה, הן בפירוש. ציינתי כל השינויים שבכ"י שיש להן משמעות כל שהיא. וכן נסיתי לברר דעת הר"ש ושיטתו, לפעמים אף בהשוואה לשאר מפרשים. מראי המקומות שבסוגריים הנון נוספות המהדיר.

1 צילום מסכת שביעית ממהדורא זו הועמד לרשותי ע"י המכון לעריכת הש"ס הישראלי השלם (מיסודו של הרב מאיר כר-אילן ז"ל), ועל כך אמורה תודתי למנהליו.

2 ברשות הספריה הלאומית בפריז העמיד לרשותי המכון לצלומי כתבי יד שע"י הספריה הלאומית בירושלים צילומי של כתי"ז זה; לספריה הנ"ל ולמכון הנ"ל אמורה על כך תודתי. פרטים על הדפוס הראשון ועל כ"י הנ"ל עיין „שנת השבע" (תשי"ט) ע' קמ"א ולהלן.

3 בידי צילום כתב היד של פירוש הרא"ש לזרעים מספריית אוקספורד (נויבואר 441), אשר על פיו הודפס הפירוש בספר „פי שניים" אלטונא תצ"ב, וקטעים ממנו הודפסו לראשונה במהדורת הבבלי אמשטרדם תע"ד—תע"ז, עיין „שנת השבע" ע' קמ"ט ולהלן. פירוש הרא"ש למסכת שביעית מודפס כעת ע"י הרב יוסף ליברמן שליט"א במהדורת מסכת שביעית שלו עם הפי' „משנת יוסף" (כרך א' פרקים א—ג, ירושלים תשכ"ד וכרך ב' פרקים ד—ו, ירושלים תשכ"ה). החל מכרך ב' משתמש הרב ליברמן בצילום כ"י הנ"ל. אנב אעיר, שרבות השתמשתי בספרו של הרב ליברמן לבירור העניינים המובאים בעיבוד מהדורת הר"ש.

4 המכון לעריכת הש"ס הישראלי השלם העמיד באדיבותו לרשותי צילום כ"י פירוש הריב"מ שנמצא בספריית אוקספורד (N. 392).

יהי רצון ונזכה בקרוב לשמור שמיטה „ככל מצוותה האמורה בתורה“ כדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א בבוא משיח צדקנו בב"א.

הזכר לדפוס ביום ה"ש שלשים, לחמתי מורתי, האשה הגדולה הרבנית מרת צפורה קונסטט ע"ה, בת ר' אלחנן משה. הלכה לעולמה עש"ק פנחס, ט"ו תמוז תשכ"ה, והובלה למנוחתה בעיה"ק ירושלים ת"ו במוש"ק אור לי"ח תמוז. יהי זכרה ברוך. תנצב"ה.

[א] עד אימתי חורשין שדה האילן ערב שביעית? בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי; ובית הלל אומרים עד העצרת; וקרובים דברי אילו להיות כדברי אילו.

עד מתי חורשין שדה האילן. לזקוק קרי חילן, ולילדה קרי נטיעה.

עד בעל"מ. בירושלמי (פי"א ה"א) דריש [לה] מקרא לאסור ערש שביעית דכ"א שנה ששית; וכן בפרק קמא דמועד קטן (ג' ע"ג). ואמרין החס, דרצן גמליאל וצית דינו נמנו על צי פרקים הללו וציעלוס,

שלפנינו. וביטלום. כן גם בגמרא ב"ב דפוסים שלנו; ובכ"י: והתירום; וכן הוא בכ"י מיכנן ע' דקד"ס, והביא שם כן גם מס' המכריע, מרש"י כת"י, מתוס' ר"ה ט' ע"א, ומנחות ס"ו ע"א ד"ה נכר. וכן הוא גם ב"שיטה לתלמידו של ר' יחיאל מ"פריש. וכן הוא גם לשון הירושלמי המובא להלן ש. כד. וכן הוא בפה"מ לרמב"ם בשם התלמוד. וכן הוא בר"ש מ"ו ובכ"י מתייחס שם למו"ק ועיי"ש. וע' תוס' שביעית פ"א ה"א: רבן גמליאל ובית דינו התקינו ש-יהא מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה.

ופירש הרשב"ץ אבות פ"א מט"ו, שרבן גמליאל זה הוא ר"ג דיבנה. וכן מורה לשון הרמב"ם בפיה"מ "וכשבטל בית המקדש בזמן ר"ג התיר עבודת הארץ עד ר"ה"; ורק רבן גמליאל דיבנה היה בזמן חורבן הבית. אמנם לפי לשון הרמב"ם בתרגומו של ר"י קפאח "וכאשר

א. עד מתי חורשין — ליתא בפירוש ר"ש כ"י.

ב—לזקונה קרי אילן ולילדה קרי נטיעה — ע' להלן מ"ח. ובר"ח מו"ק ד' ע"א: הלכתא למשרא ילדה פי'... להתיר החרישה לנטיעה שהיא ילדה, קראי למיסר זקונה פי'... האיסור הזה לאילן שכבר עשה פרי וכבר זקן.

ג. בירושלמי — הובא להלן בר"ש.

ד. לה — ד"ר ליתא, והוספנו ע"פ כ"י.

ה. שנה — כן בכ"י; ובד"ר — שנת.

וכן בפרק קמא דמועד קטן — דריש

לה ת"ק להלן מ"ד; ובמו"ק שם

מובא בשם ר"ע מבריתא, עיי"ש

בגליון, בר"ש למ"ד, וביש סדר

למשנה שם.

ה. רבן גמליאל זכוי — כל הפיסקא

הזו כלשונה בתוס' ר"ה ט' ע"א

ד"ה ור"ע. וע' אורבאך: בעלי ה-

תוספות עמ' 240 ועמ' 480 תתוס'

לר"ה הן תוספות שגן. ובהערה 76

שם ע' 481 לא הוזכרה ההקבלה

גמליאל שבימיו כבר בוטל איסור שני פרקים. בדרך כלל רוצים לאמר שהיה בן לר"ג דיבנה בשם ר' חנינא (עי' תוס' נדה ח). ואם כן הדבר הרי מובן שר' יוחנן מוסר בשמו. ואפילו אם לא היה זה בנו של רבן גמליאל — כפי שמשער "ביחוסיתנאים ואמוראים" (וכפי שרוצה לאמר א. ביכלר: פריסטר אונד דר קולטוס עמוד 14), הרי חי הוא בתקופה של רשב"י ור' מאיר. ואם בימיו בוטלו כבר ב' פרקים, הרי שביטל אותם רבן גמליאל ד"יבנה.

אלא שיש מקום לפקפק בדבר. ב"מבוא הירושלמי" (פ"ט ע"א) מס' תפק שמא היה לרבן גמליאל בנו של רבי גם הוא בן בשם ר' חנינא. שהרי בירו' סנהדרין פ"ג ה"ט (דיני ממונות כ"א ע"ב) מצאנו: ר' קרי"ספא בשם ר' חנינא בן גמליאל. אמנם משער הוא שאולי צריך ל"היות: ר' קריספא תני ר' חב"ג" ואז אין כל מקום לשער קיומו של ר' חנינא בן גמליאל בן רבי. וכשם שמצאנו בירו' שביעית פ"ו ה"ד (ל"ז א') ומקביל לזה גדרים פ"ו ה"ג (הנודר מן המבושל פ"ז ה"ג, ל"ט ד'): תני (תניתא) רבי קריספא בשם רבי חנניה (חניניה) בן גמליאל. ואמנם קשה לאמר שבמימרא בש"ביעית פ"ג ה"ח (ל"ד ע"ד) "רבי קריספא בשם רבי יוחנן חנניה בן גמליאל באיסור שני פרקים היא מתניתא" מדובר על ר' חנינא בן גמליאל בן רבי. שהרי ר' יוחנן ישב עוד לפני רבי (תולדות תנאים ו"אמוראים ע' 654) ושאל את ר"ג בנו של רבי (שם 657), ואין להניח

לא היה עוד מקדש בזמן ר"ג" אין ראייה מלשון הרמב"ם. ותרגומו מ"דויק. ור"ש בן היתום בפירושו ל"מו"ק (ע' 8) כתב, שהכוונה לר"ג בנו של רבי; וכן פי' הרש"ס ל"ירושלמי ר"ג בנו של ר' היה" (ג' ע"ב) ו"תקנתא דר"ג בתר ר' הוה" (ט"ז ע"א); וכן הוא ב"מ"לאכת שלמה" (למ"א פ"א). והנה רש"י בחולין ה' ע"ב פי', דר"ג ובית דינו שנמנו על שחיטת כותי הוא ר"ג בנו של ר' יהודה הנשיא. ובתוס' שם הקשה דהוי ליה לפרש ר"ג בנו של ר"י הנשיא כדפירש באבות (פ"ב מ"ב), ונוטה ע"כ ל"פרש דסתם ר"ג הוא ר"ג דיבנה. אכן לפי גירסות בירושלמי "רבן גמליאל הנשיא" (עי' להלן ש. כג — כד לא קשה כאן קושיית התוס'). ועיין כל זה ב"חוספתא כפשוטה" ע' 482/3 וב"משנת יוסף" ע' לד—ל"ו.

ובפי' הראב"ד לתו"כ (בהר פרק א') וכן במיוחס לר"ש (שם) נאמר, דנמנו ר' חנינא בן גמליאל על שני פרקים. (ובראב"ד שם מובא לפני זה "וכבר באו רבן גמליאל ובית דינו והתירו כל חוספת שביעית"). ועיין ירושלמי שביעית פ"ג ה"ה (ל"ד ע"ד) שעל המשנה "אין בונין מדריגות על פי גיאיות ערב שבי"עית" ¹ נאמר "רבי קריספא בשם רבי יוחנן חנניה בן גמליאל באיסור שני פרקים היא מתניתא" — כלומר שהאיסור לבנות מדריגות בערב שביעית הוא בזמן איסור שני פרקים. משמע שבימיו כבר לא היו אסורים.



השאלה היא מי הוא ר' חנניה בן

1 ועי' ניר לירושלמי שמייחס פיסקא זו לסופה של משנה.

כלומר פסח ועגרת. מפרש צירושלמי, ד"בשעה שכתירו למקרא סמכו, ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך — מה ערב שבת צראשית את מותר לעשות עד שתשקע החמה, אף ערב שביעיית את מותר לעשות עד שתשקע החמה". וצפרק קמח דמועד קטן (ג' ע"ב) מפרש טעמא מגזירה שוב, דגמר "שבתון — שבתון משבת צראשית, מה לכהן היא

לקרא; ע' לחם משנה ה' ברכות פ"ב ה"ב, וע' אנציקל' תלמודית ערך אסמכתא. ואפשר לפרשו שהוא מן התורה. ואז תתפרש הסוגיא ב"גמרא כך: ר' קרוספי בש"ר יוחנן אמר ש"ג ובית דינו התיירו שני הפרקים; על זה הקשה ר' יוחנן היאך בית דין יכול לבטל דברי בי"ד חברו. ותיריך ר' קרוספי בשם ר' יוחנן, שאמנם איסור שני פרקים הוא מדרבנן ואין בית דין אחר יכול לבטלם, אלא שלכתחלה תקנו "שאם בקשו לחרוש יחרושו" (וע' להלן מ"ו). ור' אחא בשם ר' יונתן, תירץ שאלה שאסרו אסרוהו על פי מקרא, ואלה שהתירו התיירו על פי מקרא, והדין שאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אינו אלא בגזירות ו"תקנות דרבנן אבל בדין שלמדוהו מן המקרא יכול לבטל — ע' ה' ממרים פ"ב ה"א ובמיוחד ברדב"ז שם. וע' במאמרי "למקרא סמכו" ב"המעין" כרך ה' גליון ג.

לעשות — בירוש': לעשות מלאכה. ובר"ח מו"ק ג' ע"ב ליתא מלאכה; וכן ליתא בתוס' ר"ה ט' ע"א ד"ה רע. ערב שביעיית — כ"י וירוש': ערב שבתות שנים. ובר"ח מו"ק ג' ע"ב: ערב שבת שביעיית. ובתוס' שם: כל ערב שבת.

ט—י. מפרש טעמא מגזירה שוה — דעת ר' יוחנן שם.

י. שבתון שבתון — כ"י: שבת שבתון. ובמו"ק לפנינו: שבת שבת. ובכ"י"מ

שמסר מימרא בשם ר' חנינא נכדו של רבי.

אמנם מאידך נראה לי ניסוח מסורת מימרא זו מפורקת. לא מצאנו — עד כמה שעלה בידי לבדוק — במקום אחר את ר' יוחנן מוסר בשם ר' חנינא בן גמליאל. וכן לא מצאנו את ר' חנינא בן גמליאל ללא תואר "רבי". ועולה על הדעת ההשערה שיש כאן טעות שכיתה (ע' למשל סנהדרין מ"ד ע"ב בתוס') ש"רבי" הפך בטעות ל"רי" ופוענח כר' יו" חנו והנכון הוא לקרא: ר' קריספא בשם (ר' יוחנן) [רבי] חנניה בן גמליאל. ומצאנו כן בירו' סנהדרין פ"ג ה"ט (דיני ממונות כ"א ע"ב) רבי קריספא בשם רבי חנניה בן גמליאל ומתחזקת השערתו של בעל מבוא ירושלמי שהיה רחב"ג בן רבי.

וע' עוד מה שכתב ר' יונה עמנואל במאמרו: "מי התייר תוספת שבי-עית" ב"המעין" כרך ה' גליון ב' וד'. בכל אופן נראה שמכאן אין להביא הוכחה ברורה לבעיא של-פנינו.

ו. כלומר פסח ועגרת — רש"י מו"ק ג' ע"ב: על שני פרקים — דפסח ועגרת. מפרש — כ"י: ומפרש וכן בתוס' ר"ה שם: ומפרש. בירושלמי — פ"א ה"א מימרא ד"ר אחא בשם ר' יונתן. למקרא סמכו — אפשר לפרשו לשון אסמכתא ואינו אלא מדרבנן, ויש רבותא דרבנן הנסמך

חסורה לפנייה ולאחריו מותרת" כו', ולנסוף לא קאי ומסיק, דסברי לה כר' ישמעאל דאמר "הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הילכתא בזמן שצית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים".

ירושלמי (פ"א ה"א). כהנ (שמות כ"ג י"ב): ששת ימים תעשה מעשיך וציוס השביעי השבות, וכחצ (שמות ל"ד כ"א) צהריש וצקליר השבות, מה מקיימין? אס לענין שצת צראשית הלל כצר נאמר (שמות כ' ע') ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכהך, אס לענין שצת שביעית

טו

ביעי תשבת וכתוב בחריש ובקציר תשבות. ולפי זה המלה וכתוב בשניה מותרת. ובפירוש הרא"ש איתא: "כדדריש בירוש' דכתי' ששת ימים תעשה מעשיך וביום הו' תשבות בחריש ובקציר תשבות", הרכיב רישא דכתוב ראשון עם סיפא דכתוב שני וכן בפיה"מ ל' רמב"ם ובריטב"א למכות ח' ע"ב — ובכולם צריך להוסיף [וכתיב] לפני "בחריש". ובשנות אליהו מובאת רק הסיפא דכתוב שני "בחריש ובקציר תשבות" ואינו מביא הרישא, לא ע"פ פסוק ראשון, ולא ע"פ פסוק שני. וכן הוא בהגהות הגר"א ל' ר"ש. ובהגהות הגר"א ובכ"א ל' ירושלמי מגיה "כתיב ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות ב' חריש ובקציר תשבות" וכן הגיה הפ"מ וע' בניר. וברש"ס פי' שמ' קשה סיפא דקרא דבחריש ובקציר למה לי הלא ברישא נאסרה כל מ' לאכה.

- טז. מה מקיימין — בירוש' וברא"ש: מה (רש"ס: במה) אנו קיימין.
 יז. שצת ימים תעבוד ועשית כל מ' לאכתך — ברא"ש: לא תעשה כל מלאכה; והוא המשך הכתוב של' פנינו בשמות כ' י'. שבת שביעית — כ"י וירוש': שבתות שנים.
 יח. וגו' — כ"י וירוש': ושש שנים תזמור (ירוש': תזמור) כרמך.

גורס: שבת שבתון. וע' דקד"ס ש' מציינן גם לרש"י מו"ק ד' ע"ב ד"ה כדבעינן ותוס' ר"ה ט' ע"א ד"ה ור"ע, שגורסים שבת שבתון. וה' גזירה שוה גלמדת או „משבת ש' בתון" הכתובה בשביעית ויקרא כ"ה ד' או מ„שנת שבתון" שם שם ה'. מותרת — כ"י: מותר; בגמ' לפנינו: מותרין. וכן הוא בראב"ד ובמיוחס לר"ש לתו"כ בהר פרק א'. ובכ"מ: מותרת. לא קאי — מדמקשה ר' אשי: "אתיא גזירה שוה עקרא קרא" ומ' פרש רש"י דהד גזירה שוה אינהו גמירי מנפשיהו — וע"כ אין לתרץ כמו שתירץ בירושלמי לפי פירושנו ד"למקרא סמכו" כוונתו לדרשה מן התורה.

- יד. כתב...: כאן הדרשה שהזכיר בשם הירוש' לעיל ש. ג.
 יד—טו. כתב... וכתב...: שני כתובים הם. א) שמות כ"ג י"ב: ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר. ב) שמות ל"א כ"א: ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבת בחריש ובקציר תשבת. והנה גם בירושלמי לפנינו, גם בר"ש, מביא בראשונה הכתוב דשמות כ"ג ואח"כ הסיפא בשמות ל"ד. ובאמת השאלה היא רק אכתוב דבחריש ובקציר. ובירושלמי רש"ס איתא: כתיב ששת ימים תעבוד וביום הש'

כלל כבר נאמר (ויקרא כ"ה ג') שש שנים תזרע שדך וגו', אללא חס אינו עניין לא לשבת צראשית ולא לשבת שביעית תניכו [ענין] צאיסור צי פרקים הראשונים. צחריש וצקציר השבת — צחריש שקצירו חסור, ואיזה זה חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וצקציר שחרישו חסור ואיזה זה קציר של שביעית שילא למוצאי שביעית; חס כן למה נאמר

ביעית — לפי גירסת הרש"ס ביררו שלמי (ע' לעיל יט—כ) ולפי פירושו בא הכתוב לאסור שלשים יום לפני ראש השנה, ושני הפרקים, עצרת לשדה אילן ופסח לשדה לבן, אסרו חכמים משום סיג.

וכן הוא ברש"י סוכה ל"ד ע"א ד"ה הלמ"מ ובמו"ק ד' ע"א במיוחס לרש"י ד"ה קראי וברש"י מהדורת אפרים קופפר (ירושלים תשכ"א) ד"ה קראי. וגם בתוס' ע"ז ג' ע"ב ד"ה משקין אינו מבדיל לענין ל' יום בין ר"ע ור' ישמעאל, וגראה שלדעתו ל' יום אלה אסורים לר"ע מה"ת והשאר מדרבנן. ומה שהקשה שם על רש"י שכתב דל' יום הוא מדרבנן אולי הוא אליבא דר' מאיר, שפי' רש"י בר"ה י' ע"ב ד"ה ל' עולם "דקא סבר ר"מ דלא יהיבנא לתוספת ל' יום אלא יום אחד". וגם בר"ש פ"ב מ"ד אינו מבדיל בין ר"ע לר' ישמעאל באיסור עבודה ל' יום לפני ר"ה. ובפי' הר"ש והרא"ש לשביעית פ"א מ"ד מפרשים הדרשה מקרא לל' יום קודם ר"ה. וכן מפורש ב"יש סדר למשנה" להלן מ"ד וב"רש"ש למשנתנו דרק ל' יום הם מ"קראי. ועיין ב"גן ירושלמי" לר"י דינקלס (נדפס בירושלמי שביעית עם פי' הרש"ס) שלרע"ב כל התו"ספת, גם מפסח ומעצרת, היא מקראי. וב"מרומי שדה" ר"ה ט' ע"א ד"ה ר"ע אומר, כתב, דלר"ע צריכי קראי והלכתא ואי מהלכתא הו"א ל'

יט. לא לשבת — כ"י: לא לענין שבת; ירוש': לשבת. לשבת שביעית — כ"י, ירוש': ולא לענין שבתות שנים; רא"ש: לענין שבת של שמיטה.

יט—כ. באיפור ב' פרקים הראשונים — רש"ס: ענין לתוספת שביעית ואתר רבנן ותקינן לאסור שני פרקים ה' ראשונים.

תניהו — כ"י וירוש': תנהו ענין. וברא"ש: תנהו ענין אסור (וממשיך: ואי זהו חריש וכו'; וגשטמו המלים ע"י הדומות וצדק בהשלמתו במ"הדורת "משנת יוסף", אלא שהיה צריך להשלים כך "תנהו ענין [ב] אסור שני פרקים הראשונים. בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו [אסור]). ועיין, חקר ועיון' ע' ק"ח ולהלן הסבר דרשה זו של "תנהו ענין".

כ. בחריש — ע"פ המשנה ד' להלן וש"נ. והיא דעת ר' עקיבא ר"ה ט' ע"א וש"נ. ובירוש' רש"ס מוסיף: כי דתניא רבי עקיבא אומר.

כא. ואיזה זה — ירוש': ואיזה זה זה, וכן בריבמ"צ בכ"י (ובנדפס השמיטו "זה" אחד); ואצל הרש"ס כמו ל' פנינו; וברא"ש: ואי זהו. שנכנס. — ירוש': שהוא נכנס; וברביבמ"צ: הנכנס. וברא"ש כמו לפנינו.

כב. ואיזה זה — כמו בשורה כא. שיצא — כ"י: שיוצא; ירו': שהוא יוצא; ברא"ש: שיוצא; בריבמ"צ: שיצא. זה חריש של שביעית שנכנס לש'

חורשין עד ראש השנה? רבי קרוספיי צ'סס ר' יוחנן: רבן גמליאל
 ובית דינו התירו צ'אוסור צ' פרקיס הראשונים. פירוש. חורשין

יום ותו לא וקראי לאסור שני פר-
 קים. ובחזון איש שביעית י"ז י"ב
 רצה לומר דלר"ע ליכא חילוק בין
 ל' יום או אחר הפסח והעצרת, ו-
 כולהו בכלל תוספת דאורייתא, אך
 דוחה סברא זו, כיון דלר"ש ב"פ
 (מו"ק ג' ע"ב) ל' יום מה"ת ולא
 קודם, אין לעשות פלוגתא, ולפני
 ל' יום אינם בכלל תוספת מן ה-
 תורה, ומביא שם עוד ראייה לדבריו.
 זה קציר של שביעית שייצא למוצאי
 שביעית — עיין לקמן מ"ד (מ"ה)
 שמפרש האי תוספת "קציר של ת"
 בואה גדילה בשביעית, כגון ספחים
 או שעבר וזרע בשביעית אתה נוהג
 מנהג שביעית בשמינית שחייבת ב-
 ביעור". וכן הוא בפי' הרא"ש שם.
 והוא לשון רש"י במו"ק ד' ע"א
 (מהדורת קופפער) וכפי שמובא ב-
 רש"ס (פ"א ה"א): קציר של תבואה
 הגדילה בשביעית כגון ספחים אי
 נמי שעבר (וחרש) [וזרע] בשביעית
 אתה נוהג בו מנהג שביעית בש-
 מינית שחייבת בביעור ואין עושין
 בה סחורה". וברש"י ר"ה ט' ע"א
 מפרש: "וקציר של שביעית — כגון
 תבואה שהביאה שלישי בשביעית
 אתה נוהג בה מנהג שביעית בש-
 מינית"; וע' שם י"ב ע"ב תוס' ד"ה
 מנהג שהביא דברי רש"י אלה וה-
 קשה עליהם, כשם שהקשה הרשב"א
 בדף ט' ע"א, ותורף קושיהם, שת-
 בואה שהביאה שלישי בשביעית דין
 שביעית לה ונוהגת בה קדושת
 שביעית ולא מקרי תוספת. ופירשו
 תוס', שהתוספת היא לא לענין קדו-
 שת שביעית אלא לענין איסור עבו-

דת הארץ בפירות שהביאו שלישי
 בשביעית ויצאו לשמינית (עיין חזון
 איש שביעית י' ג' ו"חקר ועיון"
 ע' ק"י הערה 8). ואולי אפשר אף
 לפרש דברי רש"י דר"ה כן. אבל
 במו"ק מדובר בפירוש ברש"י ב-
 ביעור ובסחורה, כלומר בקדושת ש-
 ביעית שבפירות. ואולי אפשר לאמר
 שמצד הדין יש קדושת שביעית
 רק בתבואה שהביאה שלישי ובזה
 מדובר בר"ה י"ב סוף ע"ב וע"י
 תוספת שביעית לאחריה נאסרה כל
 תבואה שזרעה בשביעית, או שגדלה
 מעצמה בשביעית, אף שהביאה
 שלישי בשמינית. אמנם לרש"י מכות
 ח' ע"ב ד"ה וקציר אי אפשר לאמר
 כן. שהרי כ' שם שאם הביא שלישי
 בשביעית מאז היא ראויה להקציר ו-
 אם קצרה בשמינית צריך לנהוג בה
 קדושת שביעית". משמע שגם רש"י
 קאי רק אהביא שלישי בשביעית
 ולא אכל מה שזרע או גדל בה. וכן
 מפורש גם במכות שקאי אקדושת
 שביעית ולא אאיסור מלאכה. וע'
 להלן מ"ד.

ועיין עוד מה שכתבנו בקשר לתו-
 ספת שביעית בסופה ב, חקר ועיון"
 ע' ק"י הערה 8. ובכל אופן אין
 תוספת שביעית בסופה כעין זו
 בראשה. שבראשה היא תוספת ב-
 זמן — ובענין מלאכות האסורות
 בה עיין להלן — ובסופה אין
 היא תוספת של זמן מסוים — עיין
 טורי אבן לר"ה ט' ע"א שעמד
 על כך.

כב—כג. למה נאמר חורשין עד ר"ה —
 ברא"ש: „א"כ למה חורשין עד

במ"ה כתב: „לכאורה משמע עד העצרת כדיון שדה האילן וביירו שלמי נאמר עד ראש השנה ולא ידענא טעמ' מאי וכי עדיפי משאם היו לאיש אחד". ומתוך כך לא ידעתי למה התכוונו הריבמ"ץ והרא"ש בהתייחס למשנה. והמחזור הוא כדברי הר"ש.

ואולי יש לאמר שהריבמ"ץ והרא"ש התכוונו למשנה כפי השלמתה ופירושה בירושלמי, וכינו את ה"משנה עם פירושה", משנה היא לקמן"ו, „שינוי". ועי' מלחמות ל-רמב"ן ב"ב סוף פ"ד שכ', שדרך הגמרא להוסיף פירוש בברייתות ואף במשנות מסדר זרעים וטהרות ולהביאן כאילו כך כתובים במשנה² וכן כינוי כאן הריבמ"ץ והרא"ש משנה עם פירושה-משנה. ועי' „דברי סופרים" לרי' שמוא' בנימין סופר ערך ברייתא (ח"א מ"ז ב')

ראש השנה, משנה היא לקמן". בריבמ"ץ: „אם כן למה שינונו לקמן חורשין עד ראש השנה". וביירו שלמי לפנינו כמו בר"ש ואינו מתייחס למשנה. וכן פירש הר"ש לקמן, דהכי קים לן. ואין להבין לאיזו משנה התכוון הריבמ"ץ וה"רא"ש. ועי' „אמונת יוסף" (ד' ע"ב) שהכוונה היא לפ"א מ"ה: „שלשה אילנות של שלשה אנשים הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן". ואמנם הראב"ד (כפי המובא בשטמ"ק ב"ב כ"ו ע"ב) מביא „אית דגרסי עד ראש השנה" וכן הזכיר שם וב„תוספתא כפשו"ט"ה' (ע' 483) ראשונים² שהכניסו „עד ר"ה" למשנה. אך קשה לייחס כוונה זו לריבמ"ץ ולרא"ש. שהרי הריבמ"ץ בפירוש אמר במ"ה: „וחורשין בשבילן עד העצרת ואית דאמרי עד ר"ה". הרי שלא גרס במשנה „עד ר"ה". והרא"ש

2 ע' ר"י מיגש ב"ב פ"ג ע"א: „דתנו ג' אילנות נטועין לתוך בית סאה הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה". והנה אין משנה בלשון זה כלל. לא מ"ב ולא מ"ה. ומה שר"י מיגש רוצה להוכיח הוא שאם יש בין אילן לאילן יותר מט"ו אמה (עד ל"ב) הרי אלו מצטרפין ורבא שם פסק דבט"ו אמה הם כבר מפוזרין וזה אפשר להוכיח בין ממשנה ב' בין ממשנה ה' ולא הביא דוקא לשון המשנה אלא תוכנה. וכבר העיר ב„תוספתא כפשוטה" שמדברי ר"י מיגש לב"ב כ"ב ע"ב המובאים בשט"מ מוכח דלא גרס במ"ה „עד ר"ה". וקו' זו מקשה גם בחידושי הרשב"א ב"ב פ"ג ע"א ולשונו „וא"ת ו(א)מאי שנא משיעית דשלשה אילנות גדולים חורשין כל בית סאה בשבילן". הרי שמקשה מתם שדה. ועי' בבית הבחירה לב"ב פ"ג (ע' 389 מעמודי הספר), „ואע"פ ששלשה אילנות לבית סאה חורשין כל בית סאה בשבילם". ונ"ל דדוקא אי לא גרסינו „עד ר"ה" יש גם להקשות שהרי „עד ר"ה" פירושו, שאין תוספת שביעית, (כך פי' בירוש') ואפילו אי לא מצטרפין חורשין, וכל קו' הר"י מיגש היא בקשר למצטרפין.

3 ועי' משנה סנהדרין ס"ו ע"א: המחלל את השבת בדבר שחייבין על, „זדונו כרת ועל שגגתו חטאת" ומובאת שבת קנ"ג ע"ב: „תנן המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה" וציין במסורת הש"ס בשבת שינוי זה. ונראה שבשבת הובאה תמצית המשנה שמתייחסת למשנה נ"ג ע"א: „אלו הן הנסקלין... והמחלל את השבת" וע"כ הוזכרה כאן סקילה. וחזר הרמב"ן על דבריו בחידושי ב"מ מ"ח ע"ב ד"ה ר' יהודה.

כה עד ראש השנה. כלומר, להלכה קיים לך דשרי.
 עוד ירוש'למי. ולמה עד העגרת? עד כאן הוא יפה לפרי מכאן
 ואילך מנבל פירותיו. והתנין (לקמן מ"ג) אחד אילן סרק ואחד אילן
 מאכל עד כאן מעבד הקורות, (כלומר פירות המהוברין צאילן צשיטת)
 — מכאן ואילך מתיש כחו. [פ"י. יפה לפרי. פירות המהוברין צאילן
 צשיטת]. ולפי עמם זה נוחא הא דתנן לקמן צפרק צ' (מ"ו):
 "אין נוטעין ערצ צשיטת פחות מל' יום לפני ראש השנה", משמע
 הא ל' יום נוטעין; והשאה נטיעה צחילה שרי חרישה אסיה, צתמיה.
 אלא היינו טעמא, דכיון דלא מהניא לאילן גראה כמתקן שדכו לצורך
 צשיטת. ורבינו תם מפרש, דלא החמירו צנטיעה, משום דצנטיעה
 אין תוספת צשיטת דאורייתא, אלא צחרישה. [ו] צפרק קמא דראש
 השנה (ט' ע"א) דרשינן לה מדכתב צחריש וצקליר השצת. ומיכו איכא
 תגאי התם דרשי ליה מקראי אחריני. ועוד לא יתכן כלל דמה נפשך
 דאורייתא היא (צחרישה דצהדיא) כחוצ "כרמך לא תזמור"
 וכל שכן נטיעה דהוא עיקר מלאכה טפי, כדמוכח צפרק כלל גדול
 (שצח ע"ג ע"ב), דזומר תולדה [דנוטע. וצריש מועד קטן (ג' ע"א)
 חשיב זומר תולדה] דזורע, וכל שכן נוטע דדמי לזורע טפי [מזמור.

וערך משנת ראב"י (ח"ב ק"ה ד') כה. הקורות — ביר': הכורות; רש"ס:
 שגם ברייתא גקראת משנה⁴.
 כג. רבי קרופאי — כ"י: קרופאי; יר': ר' קרופאי; רש"ס: ר' כרופאי (ובפירושו: ר' קרופאי).
 עיין תות"א ע' 1037 נוסחאות אחרות של שמו. רבן גמליאל —
 כ"י: רבן גמליאל ובית דינו, וכן בירוש' כ"י רומי, ברש"ס ובילקוט
 קונטרס אחרון; בירוש' לפנינו כמו בר"ש בדפוסים.
 כה. כלומר — כ"י ליתא. כו—כו. מבאן ואילך כו' — לפי הירושלמי
 כשמנבל פירותיו או מתיש כחו של אילן הנו מתכוון בחרישה לע-
 בודת הארץ; (ע', "אמונת יוסף" ל"ט ע"א הגירסות שבירושלמי
 כאן) ולפי הר"ש להלן (ש. לג) מיתזי כמתקן שדהו לצורך שביעית.
 לב. שרי — כ"י: שריא; אסיר — כ"י: אסורה. בתמיה — כ"י ליתא.
 לד. מפרש — כ"י: פירש.
 לה. [ו] צפרק — ע"פ כ"י.
 לז. דרשי — כ"י: דמפרשי.
 לח. [כחרישה דצהדיא] — ע"פ כ"י.
 לט. נטיעה — כ"י: זריעה.
 מ—מא. [דנוטע... תולדה] — ע"פ כ"י.
 מא—מב. [מזמור ומיהא] — ע"פ כ"י.

4 ומש"כ מהר"ם בסנהדרין ט"ו ע"ב על דברי התוס' ד"ה עד שיהיו,, ומתניתין דמיתיה לעיל וחייבין עליה משום אשת איש" שהיא ברייתא, אינו מובן, שהרי משנה היא בגדה מ"ד ע"ב.

ומיכאל] דתניא צפרק אהמל לאלהיך ראש השנה (פי ע"ב): "אחד הנוטע
 ואחד המצריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה
 עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית", משמע קלה דאסור ליטע,
 דאי לכתחלה שרי ליטע מה שייך למיתני דמותר לקיימן? ושמה אידי
 דבעי למיתני סיפא פחות משלשים יום אסור לקיימן תנא נמי [רישא]
 מותר לקיימן.

מה

מו"ק ב' ע"ב), ועל כן בנטיעה
 ,,לא גזרו בתוספת". וכותב גם שם
 הר"ש עליו, "ולא יתכן כלל" וגמקו
 הסביר שם לפני זה, כמו כאן,
 דנטיעה אסורה מן התורה כל שכן
 מזמירה.

ולפי זה צריך לאמר שמה שאמר
 הר"ש כאן בדברי ר"ת ,,ובפק"ק
 דר"ה דרשינן לה מדכתב בחריש
 ובקציר תשבות" בא לאמר, שאף
 דחרישה אינה בין האבות והתול-
 דות שיש עליהם לאו בריש פרשת
 בהר, כיון דדרשינן לתוספת שבי-
 עית מבחריש ובקציר, הרי שגם
 בשביעית אסורה חרישה מן התו-
 רה בעשה. ועל זה מקשה הר"ש,
 שיש הלומדים שם תוספת שבי-
 עית מקראי אחרוני. וכוונתו לר"ה
 ט' ע"א: ,,ור' ישמעאל מוסיפין
 מחול על קדש מג"ל נפקא ליה מד-
 תניא ועניתם את נפשותיכם בתש-
 עה וכו', הא כיצד, כל מקום שיש
 בו שבות מוסיפין מחול על הקדש",
 ומובא להלן מ"ד. ועי' בתוס' ר"ה
 שם ,,כל מקום שני' שבות. ואתא
 לרבנות שביעית". ועיי"ש בתוס'
 לפני זה ובריטב"א מה שמקשה
 על זה. ועי' ב', מרומי שדה" לנצי"ב⁵.
 וכן מקשה הר"ש על ר"ת דנטיעה
 הנה עיקר מלאכה טפי מזמירה וע"כ
 אסורה מן התורה.

מה. דמותר — כ"י: מותר.

מו. למיתני — כ"י: למיתנא. רישא
 — ע"פ כ"י.

ל—מו. מצאנו כאן בר"ש שני נמוקים
 למה יהא מותר לנטוע קודם לשל-
 שים יום לפני ר"ה אף דלחרוש
 אסור. האחד של הר"ש, והוא, ש-
 הנוטע או אינו גראה כמתקן שדהו
 לשביעית, לעומת זאת החורש גר-
 אה כמתקן שדהו. והשני של ר' תם
 ,,משום דבנטיעה אין תוספת שבי-
 עית דאורייתא אלא בחרישה". וכן
 מובא הירוש' בתוס' (ד"ה ומותר
 ר"ה ט' ע"ב) בתור טעם למה אסור
 לחרוש מעצרת ומוסיף בתוס', ,,ולפי
 טעם זה ניחא, דכיון דאין מועיל
 לאילן מכאן ואילך [כלומר: מעצ-
 רת] מיחזי כמתקן שדהו לצורך
 שביעית". ובתור טעם ראשון מוב-
 אים דברי ר' תם ,,דלא החמירו
 בנטיעה כמו בחרישה משום דאין
 תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה
 אלא בחרישה דכתיב ביה קרא כ'
 דדרשינן לעיל בחריש ובקציר תש-
 בות". ועי' בר"ש פ"ב מ"ו שמביא
 גם שם דברי ר"ת ,,דמותר ליטע
 בתוספת שביעית מידי דהויה אשאר
 תולדות", כלומר שנטיעה כשאר
 תולדות שלא הוזכרו בתורה אינה
 אסורה מן התורה (ע"פ הגמרא

5 אגב ע' מדרש הגדול לויקרא כ"ד ד' (מובא ב', תורה שלמה" יתרו כ' אות ר"ג) שמסמיך
 תוספת שביעית לתוספת שבת ולומדה הימנה.

הניח בתוספתא: רבן גמליאל וצית דינו התקינו שיכו מותרים צענדות
 (קרקט) [כארן] עד ראש השנה.

ועיין ברש"ס לפ"ב ה"ד (כ"ב ע"ב),
 שמביא את דברי ר"ת מהר"ש ו-
 מקשה מגטין נ"ג ע"ב דמוכח שם
 שנטיעה אסורה מן התורה. ואחרי
 כן מקשה מהא דומירה תולדה ד-
 נוטע, ומי איכא מידי דגבי שבי-
 עית זמירה דהויא תולדה אסירא
 ולקי ואב דהיינו נטיעה שריא".
 ומוסיף שם להביא הוכחות נוספות
 שנטיעה אסורה בשביעית מן ה-
 תורה ולוקה עליה. ומתוך כך דוחה
 דעתו של ר"ת.

ולכן מפרש בחזון איש שביעית
 (י"ו כ"ד) את דברי ר"ת שלא כ-
 ר"ש, אלא שר"ת סובר שנטיעה
 בשביעית מן התורה, ואין בה תו-
 ספת שביעית, שאין תוספת שבי-
 עית בראשה אלא בחרישה (בנגוד
 לתוס' ר"ה י' ע"ב שגם זריעה
 אסורה בתוספת שביעית). וכן מש-
 תמע מגליון הש"ס לרע"א (ר"ה
 ט' ע"א) דאסורים בתוספת שבי-
 עית רק חרישה וקצירה.

ועיין בחדושי הר"ן (ר"ה י' ע"ב)
 שכתב: לפיכך נראין דברי ר"ת
 ז"ל שפי' דקליטה ונטיעה בתוס'
 שביעית לא מיתסרי, משום דאין
 תוספת שביעית אס[ו]רה אלא בח-
 רישה, כדכתיב בחריש ובקציר, אבל

בנטיעה לא. וטעמא דמלתא, משום
 דכל חורש ערב שביעית מועיל בח-
 רישתו אפי' בשביעית, אבל נוטע כל
 שהשריש לפני ר"ה סגי; דאי משום
 דהולך וגדל (ו)ל אף בשביעית, כל
 האילנות נמי מיגדל גדל, וא"כ ל-
 עולם יהא אסור ליטע. אלא ודאי
 נטיעה בערב שביעית שריא". הרי
 שלא פירש בר"ת כמו שהבינו ה-
 ר"ש, שדעתו שעצם נטיעה אינה
 אסורה, אלא שאין נטיעה אסורה
 בתוספת שביעית. ויסוד הדבר ב-
 מקרא „בחריש ובקציר" ומטעים
 הדבר גם מסברא.

ובתוס' ר"ה (שם), מובא אחרי דב-
 רי ר"ת האומר שאין תוספת שבי-
 עית בנטיעה אלא בחרישה כיון
 דדרשינן ליה מבחריש ובקציר
 תשבות, „ועוד יש ליתן טעם משום
 דכל חורש ערב שביעית הוי להו-
 עיל בשביעית אבל אין לאסור ערב
 שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל
 בשביעית דכל האילנות נמי מגדל
 גדילי בשביעית וא"כ לא יטע לעו-
 לם". ועל פי הר"ן משמע שאין זה
 תירוץ נוסף אלא הסבר דברי ר"ת
 למה נאסרה רק חרישה בתוספת
 שביעית. והוסבר הדבר מקראי (ב'
 חריש ובקציר) ומסברא (חרישה
 מועילה בשביעית).⁶

6 בחו"ט לשביעית פ"ב מ"ו מביא, ומצאתי בפירוש שהוכרתי" והוא פירושו של
 ר' אלי' מנחם מלונגריש — ע"י רמ"ל זקש; „פירושי רבנו אליהו מלונגריש" ע' 15 וע'
 קל"ו — ומביא שם שלשה הסברים למה אין תוס' שביעית בנטיעה אלא בחרישה וסדרם
 כך: לפי שאין תוס' שביעית כתוב בפירוש כי אם בחרישה; החמירו בחרישה שאינה
 לצורך האילן שנראית כמתקן שדהו; כל חורש ערב שביעית הוא להועיל בשביעית.
 ואז קשה לפרש שכל חורש ערב שביעית וכו' הנו נתינת טעם למה התורה התמירה
 בחרישה. והטעם נראה כטעם בפני עצמו וכפי שאפשר לפרש גם בתוספות — אך
 לא בחידושי הר"ן.

רק אמלאכות שזכרו כריש בהר; וכן מפורש נאמר ב„תורת ציון“ לר' יוסף צבי הלוי ע' ל"א. וע' ב„אגלי טל“ מלאכת זורע ס"ק ה' מה שתירץ על הקושיא מגטין; וכן ע' ב„שבת הארץ“ קונטרס אחר רון (לפ"א ה"ד) שרוצה לחלק בין נוטע גרעין שהוא בגדר זורע והוא מה"ת ובין נוטע יחור שהוא מד-רבנן. וע' בחזו"א (שביעית י"ז כ') שמביא רא"י דאף הזורע גרעין הוא נוטע. ודעתו דלרמב"ם כל נוטע הוא מן התורה; ומה דלרמב"ם אינו לוקה אלא מדבריהם הוא מ-שום דאין מזהירין מן הדין. אמנם בפה"ש (שם) הוכחתו דנוטע ל-רמב"ם הוא מדרבנן משום דסדר נוטע עם מזבל ומסקל שאינם אלא מדרבנן. ואזיל לשיטתו, דלדעתו חרישה לרמב"ם בשביעית מדרבנן ומונה שם אף חורש. אמנם לתזו"א חרישה לרמב"ם בעשה מן התורה ומונה שם בין דאורייתא שאין עליהם מלקות מה"ת אלא מכת מרדות (חרישה ונטיעה) ובין דרבנן (זיבול וסיקול).

וע"ע בקשר לקו' הר"ש על ר"ת ב„חלקת יוסף“ לר' יוסף בערקו-ביץ סי' נ"א סעיף ב' וב„תורת זרעים“ לר' אריה פומרנציק לריש שביעית.

[הארץ] — ע"פ כ"י, תוספתא, פיה"מ לרמב"ם, ריבמ"ץ ורא"ש.

וצריך לאמר ששתי מסורות הן בדעת ר"ת. האחת, שאין נטיעה אסורה מן התורה כלל, וע"כ אינה בתוספת שביעית, ועליה הקשו ה-ר"ש והרש"ס מה שהקשו. ומסורת אחרת, שאין אסורה בערב שביעית אלא חרישה הכתובה בתוספת שבי-עית (ואולי אף הדומה לה המועילה בשביעית), אבל נטיעה, אף שאסור-ה בשביעית מן התורה אינה אסורה בתוספת שביעית, שאינה מועילה לשביעית, והיא המובאת בר"ן — ואולי אף בתוס' — וע' ריטב"א ר"ה סוף דף ט' המביא בשם ר"ת שנאסרה בערב שביעית רק עבודה המועילה בשביעית, כיון דתוספת שביעית נלמד מ„בחריש“. וכן ע' בית הבחירה ר"ה ט' ע"ב (145) בעמודי הספר) שגם הוא מביא כעין דברים אלה בשם „אחרוני הרבנים“ ודרכו לכנות בשם זה את ר"ת.⁷

ובעיקר הדבר אי נטיעה אסורה מן התורה בשביעית כתב הרמב"ם (פ"א ה"ד) דנוטע מכין אותו מכת מרדות. ופירש בפה"ש (סי' כ' ס"ק ד') דס"ל, דאינו אסור מן התורה אלא מדבריהם. ובקשר לגמרא גטין נ"ג ע"ב, דמשמע מינה דנוטע ב-שביעית דאורייתא, וכן הוכחות אחרות דמשמע מינייהו דאסורה מדאורייתא, נראה שמפרש שהם אליבא דמ"ד מו"ק ג' ע"א דלוקה גם שאשר מלאכות בשביעית, ולא

7 ובתדושי הרשב"א לר"ה (ניו יורק תשכ"א) לדף י' ע"ג (ע' 53) מביא בשם ר"ת הטעם, דקרא הוא בחריש ובקציר, ועוד דכל חורש ערב שביעית מועיל בשביעית וכו'.

[ב] איזהו שדה האילן? כל שלשה אילנות לבית סאה, אם ראויים לעשות ככר דבלה של ששים מנה באיטלקי חורשין כל בית סאה בשבילן; פחות מכן אין חורשין אלא מלא האורה וסלו חוצה לו.

בית סאה הוא חמשים על חמשים, דהיינו תרי אלפי והמש מנה גרמדי ומטי לכל חד וחד תתליג ותלתא כדאיתא צפרק לא יחפור (צ"ב כ"ז ע"ה).

ג. צפרק — כ"י: בסוף פרק. בית סאה הוא שטח חמשים אמה על חמשים אמה, כלומר 2500 אמה מרובעות. ואם מחלקים אותם לשלשה אילנות, הרי על כל אילן יוצא 833 1/3 אמה. וע' ב"ב שם שחושבין שיעור של כל אילן בעיגול, ואם קוטר היניקה של כל אילן הוא 33 1/3 אמה, שיעורו של עגול 833 1/3; שהרי רבוע של 33 1/3 הוא 1111 1/9; דל ממנו רבע, שהוא כמשהו מעל ל-2773 1/3, נותר 833 1/3 כהיקף העיגול. ופי' בחזון איש (שביעית י"ז ד')

שלא התירו משום בית סאה אלא אם יש כאן בית סאה שלם; וכשהם נטועים בקירוב, שלפי קירובם אין מחזיקים ב"ס אין חורשים להם אלא כל אילן כדי צרכו. והרי אם הם מרוחקים 33 1/3 תופסים ג' אילנות ב"ס ביניקתם. ואם הם שלשה אילנות המקורבים יותר וקוטר יניקתם פחות משיעור זה אין שטח יניקתם בית סאה. ושטח יניקה מ' חשבים ע"י שמחלקים המרחק שבין אילן לאילן ונותנים מחצית המרחק לכל אילן סביבותיו 1.

1 ב, משנת יוסף" ע' מ"ב—מ"ג הקשה על החזו"א, שמשמע מדבריו שאם יש בתוך ב"ס ג' אילנות אלא שאינם מפוזרים בשוה בב"ס ואינם מחזיקים ביניקתם בעיגול שטח ב"ס אין חורשים להם אלא צרכם, ושיעור ההרחקה מאילן לאילן — ל"ג ושליש — הוא בין למעלה בין למטה, ואם שיעורן פחות מזה אין כאן ב"ס. והוא הדין בארבעה אילנות ויותר שאין חורשין להם ב"ס אלא במפוזרים בשוה ותופסים ביניקתם בעיגול שטח ב"ס. ותמה עליו ממה"ה: , וכמה יהא ביניהם? רבן גמליאל אומר כדי שיהא הבקר עובר בכליו". ומפרש שלרבן גמליאל בג' אילנות בתוך ב"ס שביניהם לפחות ד' אמות (הוא שיעור, הבקר עובר בכליו"), חורשים להם כל ב"ס. ולענ"ד נראה ברור, דדעת החזו"א היא שר"ג באמרו שהשיעור ביניהם הוא, כדי שיהא הבקר עובר בכליו" לא קאי אכל הפרק, ולא קאי, לא אשלושה אילנות בב' סאה, ולא אתשעה אילנות בבית סאה, ואין דין ג' אילנות לחרוש להם ב"ס אלא אם הם מפוזרים בשוה בכל ב"ס, וכן ביותר עד ט' צריכים להיות מפוזרים בשוה בכל ב"ס. וכשיש ג' אילנות שאינם מרוחקים זה מזה ל"ג ושליש אין חורשים להם אלא צרכם. ומושכל ראשון הוא אצלו הדבר.

וכשמצא בדברי הרמב"ם שנראה מדבריו כאילו ר"ג קאי גם אג' אילנות הגיה בו, ואף כתב שבריהוק ד' אמות הוי ב"ס ר"ח אילנות (ס"ק ז') — והא לך חשבוננו: במרוחקים ד' אמות הרי קוטר של עגול הוא 4 אמות. רבוע של 4 על 4 הם 16 אמות מרובעות. דל 1/4 מזה, והרי שטח יניקה של עגול שקוטרו 4 אמות הוא 12 אמה. לפי זה 208 אילנות צריכים שטח יניקה של 2496 אמה מרובעות כלומר כמעט 2500 אמה שהן ב"ס. — ולא עלה בדעתו לייחס ענינו של ר"ג בחלק מרוחקין ובחלק מקורבין. וכ' שדברי תו"ט והשנויא שמייחסים דברי ר"ג אכל הפרק אינם מוסברים. ורצה לפרש לראשונה, שהתו"ט מתכוון לאמר, שדברי ר"ג אינם רק בשל ג' בני אדם אלא אף בשל אדם אחד. ולבסוף ניהא לו סברת התו"ט לשיטתו באמרו שהתו"ט סובר שאף אם אין ב"ס

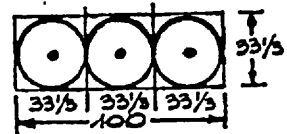
ובחזון איש (שם) מסתפק אם חו-	והנה אמרנו לעיל ששלשה אילנות
רשים בעיגול סביב כל אילן, או	לבי"ס שטח יניקתם שלשה עיגו-
לא הטריחוהו וחורשים את הרבוע	לים ששטח כל אחד מהם $833\frac{1}{3}$ א'
שמרבעים אותו סביב ג' עגולים	מות מרובעות, ויחד הם 2500 א'
אלה ² אף שהוא יותר מבית סאה	מות מרובעות, כלומר בית סאה.

שלם חורשים השטח שמגיע להם לפי יניקתם; וחישוב השטח הוא לפי מש"כ בס"ק ד', שנותנים לאילן מחוצה לו כמחצית המרחק שבין אילן לאילן. כלומר שאם יש ג' אילנות מקורבים חורשים עגולי יניקתם ע"י שנותנים להם הקוטר בשיעור שיש בין אילן לאילן, אף אם אין ג' העגולים תופסים שטח ב"ס; אלא שלדעתו אין דעת הר"ש והר"מ כתוי"ט (ס"ק ז'). ולדעתם לא התירו אלא כיש כאן ב"ס שלם, אבל כשיש ג' אילנות, או יותר, ולפי נטיעתם אינם מזויקים ב"ס שלם אין חורשים להם אלא צירכם ולא יותר. (ס"ק ד'). שוב העירני הרב הגאון ר' יונה מרצבך שליט"א, שכוננת החזו"א היא לפרש דעת התוי"ט במ"ד, שחורשין כל ב"ס ולא רק שטח יניקה, אם יש ג' אילנות שאינם סמוכים בפחות מד' אמות, ותמיד חורשים שטח ב"ס אם יש ג' אילנות, יהיו נטועים איך שיהיו, רק שלא יהיו מקורבים יותר מד' אמות. ולא עלה על דעתו לפרש דר"ג כמו שפרשו הגר"י קניבסקי שליט"א (במשנת יוסף מ"ג-מ"ד), שכ' שם שאפשר לייחס דברי ר"ג לכל הפרק, וכגון שג' אילנות תופסין יניקת כל הב"ס חוץ מג' אמות האחרונים והרביעי הסמוך לג' מתפשט יניקתו עוד ד' אמות, וע"י זה מתמלא כל הב"ס ביניקת האילנות. ומשו"ה כשהבקר עובר בכליו שראוי לחרישה סביבו מצטרף להשלים הב"ס. ואיתפריש לן דבריו, כשג' אילנות תופסין שטח 2500 אמה פחות שטח יניקה של אילן בקוטר ד' אמות — רבוע ד' על ד' הוא 16, דל $\frac{1}{4}$ לעיגול הרי הם 12 אמה מרובעות — שהן 12 אמה. אמנם דוגמתו אינו מובנת. שאם לא תפס שטח יניקה של ג' אמות אחרונים והרביעי בסמוך לג' היכן הוא סמוך. אם עומד אחרי שטח יניקה של הסמוך אליו, מי יימר דנותנים לו ד' אמות, אולי מחלקין השטח שביניהם; ואם עומד סמוך ד' אמות לאילן השלישי, הרי אין לו לשלישי עגול של ל"ג ושליש. ואין אפשרות להעמיד הדבר אלא אם כן יש ג' אילנות היונקים 2500 פחות 24. ושנים המרוחקים זה מזה ד' אמות שתופסים 24 אמות ומשלימים שיעור ב"ס. ואין אפשרות להעמיד אלא ב"5 אילנות לפחות, ולא הצלנו בזה דברי התוי"ט, שכ' דר"ג קאי אמשנה ב', ובמ"ב דן בג' אילנות דוקא; ואף לא דברי הרמב"ם — ללא הגהתו של החזו"א — שמיד אחרי דין של ג' אילנות בב"ס מביא הא דר"ג. ואף לולא דבריהם לא רצה בחזו"א לפרש כן, שהרי לא ברור כמה שטח יניקה עלינו ליתן לאילן הג' והד'. האם לג' כשיעור מחצית המרחק בין ב' לג' ואז יפגשו שיעורי היניקה של ב' וג', וכן של ג' וד' (היונק רק ד' אמות בעיגול לכל צד) ? או ליתן לג' כשיעור מחצית המרחק בין ג' לד', ואז לא יפגשו ב' וג' ביניקתם. ואם ניתן לד' ב' אמות גם הוא לא יפגוש את ג'. ואם ניתן לו יותר יכנס בשטח יניקה של ה'. והרי שכ' החזו"א (בס"ק ז'), שאם יש אילנות מקורבין ומרוחקין ספק הוא אם מחשבין להם לפי יניקת ט"ז אמה לכל רוח, וחישובו אינו ברור אצלו במקרה שכזה. וע' תוס' אג"ש במ"ה שפירש שצריכים להיות מפוררים בשוה בבית סאה, ודברי ר"ג לא קאי אלא אחרישה כל צרכן, ופי' כן בדברי הר"ב שבפחות מכדי שיהא הבקר עובר בכליו אין חורשין כלל והסתמך על רש"י. ואף שר' יהוסף אשכנזי ב, מלאכת שלמה" חלק על הר"ב בזה, ופירש שבפחות מכאן אין חורשין כל השדה, אלא צרכן, הרי גם הוא הבין בדברי הר"ב כמו שפירש בתוס' אג"ש. ולשונו של הר"ב הוא ממש לשונו של הר"ש. וכן פירש הרא"ש. ומתוך כך סייעתא לפי' מרן בעל חזון איש שדברי ר"ג אינם מתיחסים אלא אחרישה כל צרכן.

2 וע' במשנ"י ע' מ"ב שתמה על לשון חזו"א שכ' שלא הטריחוהו, וחורש בית סאה ברבוע" שהרי ברבוע אינו ב"ס אלא הרבה יותר. וברור, שכוננתו של החזו"א ש, חורש בית סאה" — של העגולים, ואותם חורש — ,ברבוע", ז"א שחורש המרובע שבו

ה אס ראוין לעשות אף יעלד עי - (שחיתר) רצ [שחיתר] עושין, כדמוכח לקמן (מ"ג) דמשער בחתנים. מנה היינו מאכ זח. צאיטלקי כך היי צדורו של משה, כדמשמע צפרק קמח דקדושין (י"ב ע"א) גבי פרוטה אחד מוי צאיסר האיטלקי. פחות מכאן נככר של ששים מנה. חין חורשין כל (ד) צית

והא לך צורת העיגולים ורבעום (כפי ששרטט אותם במשנת יוסף ע' מ"ב).



רמב"ם מאה דיגריין.
 לפיה"מ לרמב"ם כאן (מ"ב): 1
 מעה = 16 גרעיני שעורים; 1
 דיגר = 6 מעין = 96 ג"ש.
 לחווי"א (חו"מ ט"ז ל') 1 גרם = 20 ג"ש⁴.
 לפי זה 1 דיגר = 4,8 גרם.
 1 מנה = 100 דיגר = 9600 ג"ש
 = 480 גרם; 60 מנה = 576.000 ג"ש
 = 28800 גרם = 28,8 ק"ג⁵.
 לרש"י, (שמות כ"א ל"ב): 4 דיגריים הם, חצי אוקיא של קולוניא".
 (ע) אנציקל. תלמודית ערך דיגר ע' ת"ב). לפי זה 100 דיגריים הם 12,5 אוקיות של קולוניא. משקל אוקיא של קולוניא (לפי הרב מ"צ איונשטט ב, תלפיות" תש"י ע' 613/4, וע' אנצ. תלמ. שם ע' ת"ג הערה (104) הוא 29.2 גרם.
 משקל מנה = 100 דיגריים = 12,5 אוקיות קול' = 365 גרם.
 ככר של ששים מנה משקלו לפי זה הוא 21,9 ק"ג⁶.

ה. אף — כ"י: ואף. [שאינם] — ע"פ כ"י.
 ח. אחד מוי — כ"י: אחד משמנה. ע' בקדושין שם, אי פרוטה הוא אחד משהה או אחד משמנה באיסר האיטלקי.
 ו. מנה היינו מאה זוז — ע' פיה"מ לרמב"ם, „שהמנה משקל מאה דיגרין והדיגר שש מעין... וכל מעה מהן משקל שש עשרה גרגרי שעור רים". וכן פי פאה פ"ח מ"ה³. וע' בפירושו לב"ב פ"י מ"ב ולכריתות פ"ו מ"י ובחבורו ה' אישות פ"ו ה"ח, שכי שהזוז והדיגר אחד הוא. והזוז שכי הר"ש כאן מאה זוז וה-

נתונים העגולים. וכן כתב בפירוש בקשר לעשר נטיות (ס"ק ט' ד"ה ולפום) ש, ב"ס מתפרש בעיגולא ומטי ר"ן אמות לכל נטיעה, (כלומר עשרה עיגולים התופסים ר"ן אמות — המל"ד) ושטח המרובע של ב"ס זה הוא יותר מב"ס".
 3 ע' בתוס' אחרונים ע' מ"ו שהתקשה בפיה"מ בפאה שכי שם שהמעות הם, זוזים מזווי זמנא; אמנא מהמקור הערבי ומתרגומו של ר"י קאפח נראה שאין זה אלא שבוש המעתיק ולא הזכרו ברמב"ם „זוזים".
 4 אם נשער את המשקלות שלהם בשעורים שלנו. ע' בקשר לכך חזו"א קונטרס השעורים ס"ק ר'ו, „שיעורי ציון" לרא"ח נאה סי' י' ס"ק 12 ולהלן; ו, איפת צדק" לרי"י קניבסקי שליט"א ענף י'.
 5 וע' להלן בפיה"מ לרמב"ם מ"ד, שמחשב את המשקלות במשקלות זמנו ויסודם אף זה גרעין שעורים, וזמובן ששני החשובים תואמים.
 6 לחזו"א (שביעית י"ז ה'), אם נאמר שלוט רוסיא הוא לוס קיסר שביר"ד סי' ש"ה — יצא שש' מנה הם 8 רוטל בערך, כלומר 23.04 ק"ג. והנה ביר"ד ש"ה ט"ז ס"ק א' נזכר

סאה, אלא תחת האילן לחוד וחוצה לו כמלא אורה וסלו. הלוקט תאניס קרוי אורה, כמו גודר בתמרים וזוגר צענזים. [וסלו כל שנותן זו מה שלוקט]. ושאר השזכ חשוב שזכ הלכן ואין חורשין [אוחו] אלא עד הפסח.

ט. מכאן — כ"י: מכן. (ד) בית: ת' י. קנתי ע"פ כ"י ורע"ב; רא"ש: הבית. פחות מכאן. מכבר על ששים מנה — ע' מ"ג שכוונתו שכל אילן ואילן בפני עצמו עושה ככר של ששים מנה. והראב"ד (פ"ג ה"ד) פירש שעושים ככר של כ' מנה בין כולם יחד, וכן פירש הגר"א בשנות אליהו (ע' הסבר שיטתם חז"א סי' י"ז ס"ק ה' ו'). ובדעת הרמב"ם פירש החז"א (שם ס"ק ז') שאף הוא פירש כר"ש דלכל אילן בעיניו כיכר.

וסלו — כ"י ליתא. כמלא אורה וסלו — לפי ריב"מ"ק מסתברא ד- שיעור אורה וסלו כשיעור בוצר וסלו, ובוה נאמר בכלאים (יר' פ"ו ה"א) אמה בוצר ואמה סלו; ופי' החזון איש (י"ז ט"ו — וע' שיטות המפרשים ע' מ"ח ולהלן) ש, חוצה לו" פי' חוץ לענפים; וחורשין תחת הענפים וחוץ לענפים עוד שיעור שתי אמות סביבות הנוף, כך ש- קוטר החרישה הוא מעל ל-4 אמות. יא—יב. וסלו... שלוקט — הוספתי ע"פ כ"י ורע"ב. אותו — הוספתי ע"פ כ"י רא"ש, רע"ב, מלא"ש.

שיעור פדה"ב, ונאמר שם ששיעורו ה' לויט וקוינט במשקל של מדינות קיסר ולא במשקל של מדינות פולין. והוסיף כי זקוק של מדינות קיסר שהוא ט"ז לויט הם גדולים הרבה משל פולין. כך ש"א לויט וקוינט של קיסר הם זקוק במדינת פולין.

ובחז"א (שם) משער שלוט רוסיא הוא לויט קיסר שביו"ד ש"ה. וכן משער בחז"א חו"מ ט"ז כ"ג שלוט קיסר הוא „לוט שלנו“, כלומר לוט רוסיא. והנה משקלו של לוט רוסיא ידוע. פונט רוסיא הוא 32 לוט ומשקלו במשקל שלנו היום 409.51241 גרם. לפי זה לוט רוסיא הוא 32: 409.5 והוא 12.8 גרם. והנה אם נקח לפדה"ב 5 לוט רוסי' הם 64 גרם ואם נוסיף קוינט, כלומר $\frac{1}{4}$ לוט (ע' ביאורי הגר"א יו"ד ש"ה ס"ק ד' שקוינט הוא רביע והוא ע"פ „נחלת שבעה“ סי' י"ב ס"ק ל"א) הרי הם ס"ה 67,2 גרם. הוא שיעור קטן מדי לפדה"ב לפי שיעור שעורות שברמב"ם.

אמנם אם נחשוב את לוט רוסיא לזהה עם לוט פולין ונניח שכל זקוק יש בו ט"ז לוט וזקוק פולין הוא לפי זה $12.8 \times 16 = 204.8$ גרם. וכאמור בט"ז זקוק פולין הוא $11 \frac{1}{2}$ לוט קיסר, הרי שלוט קיסר הוא $11 : 204.8$, כלומר כ" 18.2 גרם. ואם נקח לפדה"ב שיעור ה' לויט וקוינט כלומר $5 \frac{1}{2} \times 18.2 = 100.1$ גרם בערך. והוא שיעור פדה"ב לפי משקל שעורות שלנו.

ואף החז"א חזר בו מזהו לוט קיסר עם לוט רוסיא. שאחרי שהגיע לכך שמשקל כ' שעורות הוא גרם אחד (עיי"ש בחו"מ ס"ק ל'), כתב שם, שלוט קיסר משקלו 18 גרם. והגיע לכך ע"פ מה שחשב משקל לוט קיסר ל-360 שעורות והם 18 גרם (אם יש בגרם 20 שעורות).

ולוט נחשב ל-360 שעורות ע"פ הגר"א שם. שהרי בט"ז כ' שה' לוט וקוינט $5 \frac{1}{2}$ הם 1920 שעורים. ואם נחלק 1920 ל- $5 \frac{1}{2}$ יצא לנו שלוט הוא כ" 360 שעורות זהקוינט הוא $91 \frac{1}{2}$ שעורות (ע' תמארת ישראל לשברעות פ"ו מ"ב). אמנם החז"א חישב את הלוט לפי מש"כ בגר"א שם (ע"פ „נחלת שבעה“ שם) ששיעור פדה"ב הוא 5 לוט ושליש ואם נחלק 1920 ל- $5 \frac{1}{2}$ יצא בדיוק 360. ש"ס שעורות ללוט.

ועיין בשיעורי תורה לרא"ח נאה וצ"ל (ירושלים ש"ז) ע' רפו ששיעור לוט קיסר הוא $17 \frac{6}{7}$ גרם.

וע' חזון איש שביעית (י"ז ה') שכתב שהשיעור של המשנה (ככר דבלה לאילן) הוא שיעור קטן, ואם הוא לשלשה אילנות הוא שיעור קטן ביותר, דכל שלא יצא מכלל אילן לגמרי חורשין בשבילו.

והנה לפי אסף גור: התאנה ע' 53 נאמד יבול התאנה בתקופת המנדט האנגלי בין 25 ל-50 ק"ג לעץ. ונאמר שם שבהשוואה ליבולים בארצות אחרות היבול בארץ הוא קטן. באלג'יריה היבול הממוצע לעץ הוא 60 ק"ג ובצרפת 100 ק"ג. גור מסביר זאת בכך, שבארץ התאנים מאז היו קטנות בגדלם והגו מסתמך על דברי ר' יהודה (כלים י"ז ז'): „הגדולה בארץ ישראל היא הבינונית שבמדינות“.

ואין הדברים נראים. בפירוש נאמר בירושלמי כאן (הובא להלן בר"ש מ"ג), שהתאנים עושות הרבה ופירותיהן גסין. וגם השיעור שהוזכר במשנה אינו קטן שהרי המדובר כאן בדבלה, כלומר בתאנים מיובשות. והנה היחס במשקל בין תאנים טריות למיובשות הוא בדרך כלל 3—2½: 1. ואם השיעור של ככר דבלה הוא במשנתנו כ-22 ק"ג לרש"י, או כ-29 ק"ג לרמב"ם, הרי משקל היבול בתאנים טריות הוא פי 2½ עד 3, כלומר כיבולי הארצות הנותנות כיום יבול גדול, אם נחשוב ככר לאילן. ואף אם נפרש כראב"ד ככר לג' אילנות, הרי מדובר כאן ביבול המינימלי המתיר עוד חרישה והיו וודאי יבולים גדולים יותר.

ואמנם הגר"א הגיה בדברי ר' יהודה בכלים: „הקטנה בארץ ישראל היא הבינונית שבמדינות“. ואף כי דחה דבריו ב„סדרי טהרות“, אך עיין ב„מלאכת שלמה“ שהביא „ספרים דגרסי דהקטנה שבאר"י היא הבינונית שבמדינות“.

ולבדיזה התלמוד בעצמו יביא לידי מעשה- שינון ההלכות יחזקו בלבבות את חיובם בלב ומשמטה לשמטה יתוספו רבים, אשר בעו ד' בלבכם ירחיבו את גבול המצוה בכל הרחבתה ופרטיה, ובשמחת ישראל בעושו בהרהקדש העו והתעצמות אשר לעס"ד בעתיד יוסיפו את היכלת לקיומה הגמור והמשוכלל.

מרוח ד' החופץ על עמו וארצו תחל קדושת השמטה ותפארת זיו כבודה להתפשט על כל רוח ונפש, לכל עס"ד וביחוד ליושבים בצל קדש של ארץ חמדה, בענימת ידידות עז אהבתה.

הרב א. י. קוק זצ"ל: הקדמה ל"שבת הארץ"

אכילת פירות שביעית

"והיתה שבת הארץ לכם לאכלה"¹. מצאנו בחז"ל שמלה זאת "לאכלה" באה לרבות וגם באה למעט, ולומדים ממנה תלי תלים של הלכות, נביא כאן כמה דרשות, שהן הלכה ולמעשה.

(א) לאכלה: הבינו בדעת הרמב"ן² שקיימת מצוה לאכול פירות שביעית, והיא מצוה ככל שאר תרי"ג מצוות, אכילת קדשים, אכילת מצה בליל פסח, וכדו'. הביאו ראה לדבריו מגמרא ירושלמי³: "אין מחייבין אותו לאכול פת שעפשה", פת שעפשה אין חיוב לאכול, אבל פת שלא עפשה חייבים לאוכלה⁴. אך כאשר נעין בדברי הרמב"ן, אין זכר לדבר שיהא מצוה לאכול פירות שביעית, וכה דבריו: שאמרה תורה בפירות שביעית והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ודרשו לאכלה ולא לסחורה... והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה, עכ"ל, ז"א. על המסחר בפירות שביעית ישנו איסור (לאו הבא מכלל עשה), אבל אין חיוב על עצם האכילה. והראיה שהביאו מהירושלמי, כבר דחה אותה ה"מגלת אסתר"⁵, וכן גם מובא בחזון איש⁶: אין מחייבין אותו לאכול פת שעפשה, רוצה לומר, אין מחייבין אותו לחשבו למאכל אדם אלא רשאי להאכיל לבהמתו, ואין בו משום איבוד פירות שביעית⁷.

(ב) לאכלה — ולא לסחורה⁸, התורה לא התירה לסחור בפירות שביעית כדרך הסוחרים, לא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר בדרך של משא ומתן⁹.

(ג) לכם לאכלה — לכם לכל צרכיכם, לכם דומיא דלאכלה, דבר שהנאתו וביעורו שוה: מה לאכלה הנאתו וביעורו שוה, כלומר דבשעה שנתבער מן העולם באה לו הנאתו, שבשעת אכילה הרי נתבער הפרי מן העולם ואז גם הוא נהנה ממנו, אף לכם, לא הותרו פירות שביעית לכל צרכיכם, רק לדבר שהנאתו וביעורו שוה¹⁰. לדוגמא: נוסף לאכילה ושתייה, מותר גם לסוך בשמן של שביעית ולהדליק את הנר בשמן של שביעית, כי ההנאה באה בשעת ביעור השמן מן העולם¹¹, אבל אין מכבסין בפירות של שביעית, כי ההנאה באה רק אחר הביעור¹².

(ד) ועוד לומדים מכאן על איזה צמח ועל איזה חלק מהצמח חלה קדושת שביעית: מי שהנאתו וביעורו שוה: לא חלה קדושת שביעית אלא על דבר שעומד לכתחלה להנאה כזאת שבאה יחד עם הביעור, אבל דבר שהנאתו באה אחר ביעורו, אין קדושת שביעית חלה עליו כלל, יצאו עצים להסקה שהנאתן אחר ביעורן¹³. פירות שעומדים לאכילה, גם אם כוונתו היתה להשתמש בהם לדבר שאין הנאתו וביעורו שוה, בעל כורחו חלה קדושת שביעית, כיון משעת יצירתם חלה עליהם קדושת שביעית¹⁴. הסיאה והאזוב, שאינם מיוחדים רק למאכל אדם ולמאכל בהמה אלא

1 ויקרא כה. ו. 2 וכפי הבנת "מגילת אסתר" על ספר המצוות. מצוה ג שהוסיף הרמב"ן. 3 שביעית פ"ח ה"ב. 4 ע"ש "מגילת אסתר". 5 שם. 6 שביעית סי' יד ס"ק י. 7 ועיין להלן עמ' 42. 8 עבודה זרה ס"ב א. 9 בפרטי הדינים עיין רמב"ם הל' שמיטה יובל פ"ו. 10 סוכה מ א. ועיין רמב"ם שו"י פ"ה ה"א, ולפי דבריו מרבית כל ההנאות מפסוק אחר, וע"ש בכ"מ. 11 רמב"ם שם וה"ו. 12 שם ה"י ועיין להלן. 13 סוכה מ א. וע"ש דאפילו כוונתו לדבר שהנאתו וביעורו שוה ג"כ לא חלה קדושת שביעית, וע"ש בתוד"ה לקטן. 14 שם תוד"ה ועצים, ומחלוקת מה יהא הדין

גם לשאר הנאות אשר הנאתן וביעורן אינן שוהים¹⁵, לקטם לאכילה יש בהם משום קדושת שביעית, לקטם לעצים אין בהם משום קדושת שביעית¹⁶.

ולא רק אם הנאתו וביעורו שוה חלה קדושת שביעית, אלא גם, — ואולי יותר טוב להגיד: כל שכן, — אם הנאתו לפני ביעורו¹⁷, ולכן חלה קדושת שביעית על צמחים העומדים לריח, כמו וורדים ושושנים¹⁸. ועיין להלן פרק: קדושת שביעית של חומרי כביסה.

ה) לאכלה — ולא להפסד, פירות שביעית נתנו לנו לאכלם אבל לא להפסידם. ולכן לומדת הגמרא¹⁹: אסור לקוץ אילנות משיתחילו לעשות פירות, שהרי מפסיד האוכל, אך אם גדלו הפירות והגיעו לעונת המעשרות, — שבדוחק אפשר לאוכלם, — מותר לקוץ את האילנות²⁰. אין אוספין פירות שביעית כשהן בוסר²¹.

שאלת הקליפות

מה דין קליפת הפרי? השאלה מתחלקת לשתיים.

א. האם עצם הקילוף יש בו משום "לאכלה ולא להפסד"? הרי ישנו פרי שאפשר לאוכלו יחד עם הקליפה, ועל ידי שקולפים הפרי, הוא "מפסיד" את פירות שביעית. ב. ואם נאמר, שאין בו משום הפסד פירות שביעית, כיון שהתורה אינה מקפידה רק על הפסד החלק הזה של הפרי שרגילים תמיד לאוכלו, האם נשאתר על הקליפה קדושת שביעית או לא?

לכאורה אפשר להביא ראיה ממה שאין מחייבין את האדם לאכול קניבת ירק, את החלק העליון של הירק²²; הרי התורה אינה מקפידה רק על הפסד החלק הזה של הפרי שרגילים תמיד לאוכלו. אבל אין כל ראיה מכאן, כי אולי קניבת הירק היא בגדר קליפה שאינה ראויה כלל לאכילת אדם, והירושלמי²³ מביא דין זה של קניבת הירק אחרי הדין של פת שעפשה ולפני הדין של תבשיל שנתקלקלה צורתו; אם כן, גם קניבת הירק מדברת באינה ראויה לאכילת אדם. ואילו הספק שלנו הוא בקליפה אשר בזמן חבריה לפרי, טפילה היא לפרי ויש עליה שם של מאכל אדם, האם מותר לקולפה ועל ידי זה לא יאכל אותה, או אסור לקולפה.

והנה מצאנו, שהרמב"ם בהסבירו את ההנאות שמותר אדם ליהנות מפירות שביעית²⁴, חוזר פעמיים, שדין אכילת פירות שביעית כדין אכילת תרומה ומעשר שני²⁵; גם בנוגע לקדושת הקליפות משהו הרמב"ם את הדין של פירות שביעית לדין של תרומה²⁶, ואם כן יש לומר, שחלק זה של הפרי שחייב אדם לאכול מתרומה ומעשר שני, אותו חלק גם חייב לאכול מפירות שביעית, ולהיפך, מה שאדם אינו חייב לאכול בתרומה ומעשר שני, גם אינו חייב לאכול בשביעית.

אם שתלם מתחילה לצורך דבר שאין הנאתו וביעורו שוה, עיין במהרי"ט חלק א' סי' פג והפאה"ש סימן כה סע' ז חלק, ועיין להלן הערה 67 בשם התוספות. 15 עיין סוכה מ א תוד"ה לקטן. וגם לדעת הרמב"ם פרק ה' הל' י"א צריך לומר כן. 16 שם ושם. 17 עיין שביעית פ"ז מ"ו במשנה ראשונה. 18 שם במשנה, אלא דעדיין צ"ע. למה לא תחול קדושת שביעית על עצים שעומדים לעשות מהם כלים, שהרי האדם נהנה מהם לפני שמתקלקלים. 19 פסחים נב ב. 20 רמב"ם שו"י פ"ה ה"ז, ועיין בקונטרס ישועת הארץ בשם הגאון רש"י אויערבך שליט"א, דבזה"ו שבשיעור עונת המעשרות, ז. א. שליש ביטול, לא נאכלין הפירות לשום אדם אפשר דישתנה גם דין זה, ולחומר. 21 שם ברמב"ם ה"טו ו"טו. 22 פאת השלחן פרק כד סע' ג. 23 שביעית פ"ח ה"ב. 14 רמב"ם שו"י פ"ה. 25 שם ה"ב ו"ג. 26 שם הכ"א.

המשנה במס' תרומה²⁷ וכן ברמב"ם²⁸ מבואר: כדרך שמרקדין את הקמח בחולין, כך נוהג הכהן בתרומה, מרקד לאכול ומשליך את המורסן. הרי שרצה לעשות סולת מנופה בנפיות הרבה עד שיוציא קב או קביים מן הסאה, לא ישליך את השאר מפני שהוא ראוי לאכול, אלא יניחהו במקום מוצנע, עכ"ל.
והתורת הכהנים²⁹ מסביר את הטעם, "כי לחמו הוא"³⁰, "לחמו הוא" ולא "להם הוא" רק הראוי לו, שאם מפונק הוא ואינו אוכל את החטים כי אם סולת גמור, יכול לעשות כך לאוכלי תרומה, ואינו חושש להפסד תרומה³¹, יכול יהא חול (המורסן), תלמוד לומר "הוא", הרי הוא בקדושתו, עכ"ל.
הרי מבואר שאדם אוכל פירות שביעית כמנהגו באכילת פירות כל השנים ומותר יהא לקלוף פירות שביעית, אבל ודאי שקדושת שביעית חלה על הקליפות כל זמן שראויות למאכל אדם, ואסור לו לזרוק קליפות אלה, וחייב הוא להניחן בכלי עד שירקבו ויפסלו מאכילה³².

לפי דברינו דלעיל אפשר לסכם את הדינים היוצאים מכאן :

1. מותר לקלוף פירות שביעית, בין אם הקליפה כשלעצמה אינה ראויה לאכילת אדם ובין אם הקליפה ראויה לאכילה.
2. קליפה הראויה לאכילת אדם, אסור לתתה לבהמה, אלא מניחה בכלי עד שתירקב.
3. קליפה שאינה ראויה לאכילת אדם, אלא לאכילת בהמה, גם כן אסור להפסידה, ונותנים אותה למאכל הבהמה או מניחים אותה עד שתפסל מאכילת בהמה.
4. קליפה שאינה ראויה לא לאכילת אדם ולא לאכילת בהמה, וכן גרעינים שאינם ראויים לאכילה כל שהיא, כיון שעיקר הפרי ראוי למאכל אדם חלה קדושת שביעית עליהם; כן הוא דעת הכסף משנה³³. גם מתוך גירסת הגאון מוילנא בשנות אליהו³⁴ יוצא שכל שראויה הקליפה (או הגרעין) לשום שימוש בעולם, אפילו להסקה, חלה קדושת שביעית עליה³⁵. 'מקשה עליהם הרש"ש³⁶, וגם התו"א³⁷ כותב שדברי הכ"מ תמוהים מאד. לעומת זה הר"ש בשביעית³⁸ יש לו גירסא אחרת, והוא גורס: חזו להסקה וחזו לבהמה, ר"ל לא רק שקליפות אלה ראויות להסקה, אלא הן ראויות גם למאכל בהמה. וכן גם הרדב"ז על הרמב"ם³⁹ כותב שקליפות אלה ראויות לצביעה.
5. קליפה שבעצמה אינה ראויה למאכל אדם ובהמה, אלא שנשאר עליה דבוק קצת אוכל, וכמו כן גרעין, אשר הוא עצמו אי אפשר לאוכלו, אבל נשאר דבוק בו קצת אוכל, ורגיל הוא לזרוק גרעין כזה ולא למוצצו⁴⁰, וכן גרעין אשר נמצא בתוכו

27 פ"א מ"ה. 28 תרומות פ"א ה"ח. 29 ויקרא כב ז. 30 שם. 31 ע"ש בראב"ד.
32 עיין חזו"א סי' יד ס"ק י, שמסופק אי בעינן נפסל מאכילת בהמה או אפשר דבנפסל מאכילת אדם סגי, כל שאינן מיוחדים למאכל בהמה. 33 רמב"ם שו"י פ"ז הט"ו, וכן מביא התוס' יו"ט בשביעית פ"ז מ"ג בשם הכ"מ, אולם לעצם דברי הכ"מ, י"ל דודאי אין כוונת הכ"מ פשוטו כמשמעו, דא"כ יסתור דברי הרמב"ם שו"י פ"ה הכ"א, אבל אכמ"ל.
34 שביעית פ"ז מ"ג. 35 ע"ש בתפא"י ס"ק כט. 36 שביעית פ"ז מ"ג.
37 שביעית סי' יג ס"ק יא. 38 שביעית פ"ז מ"ג. 39 רמב"ם שו"י פ"ז הט"ו. 40 עיין

גרעין קטן שראוי לאכילה⁴¹, נוהג בהם כדרך שהוא נוהג בחולין, ואין עליהם קדושת שביעית⁴².

6. אינו חייב להקפיד על שיירי המאכל הנשארים על הצלחת, אלא אוכל כדרך שעושה בשאר השנים⁴³.

7. מותר ליתן לתינוק פירות שביעית, אף על פי שהתינוק יפרר וישאיר מ־האוכל⁴⁴.

שאלת סחיטת הפירות וריסוקם

חמורה היא שאלת סחיטת פירות וריסוקם. גם כאן היסוד „לאכלה—ולא להפסד“. הפסד לא נקרא רק מה שמפסידים פירות שביעית ומקלקלים אותם, אלא יתר על כן מביא הרמב"ם⁴⁵: לא ישנה פירות מברייתן... דבר שדרכו להאכל חי לא יאכלנו מבושל, ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי; ז. א. אסור לנו לשנות פירות שביעית מצורת האכילה המיוחדת להם. ולכן⁴⁶ פירות המיוחדים למאכל אדם אין מאכילין אותם לבהמה חיה ולעופות, והחזו"א⁴⁷ אוסר מטעם זה לאכול פת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם, דכיון שראויה לבהמה אסורה בהפסד.

הנהגה נשאלת השאלה, הרי דין שביעית כדין תרומה ומע"ש כמבואר לעיל, ואילו הרמב"ם בה' תרומות⁴⁸ ובה' מעשר שני⁴⁹ מביא: אין עושים תמרים דבש ולא תפוחים יין... וכן שאר כל הפירות אין משנים אותם מברייתן בתרומה (ובמעשר שני), חוץ מזיתים וענבים בלבד. והמשנה בתרומות⁵⁰ מוסיפה: אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא היוצא מן הזיתים והענבים בלבד, ושאר מי פירות הם זיעה בעלמא⁵¹. יוצא איפוא שיהיה אסור לסחוט תפוחי זהב בשנה השביעית, לעשות מהם מיץ, כי יעבור על "לאכלה ולא להפסד".

הערוך השלחן⁵² עומד על הספק אם מותר לתת שעורים בשכר בשביעית וכן לעשות מדגן יי"ש משום דאין לך שינוי מברייתן כזה, או דילמא כיון שדרך העולם בכך, הוה כירק שדרכו לאכול מבושל שמותר לבשלו, והערוה"ש מסיק, דכיון שדרך העולם בכך, ואי אפשר לעשות שכר ויי"ש באופן אחר, מותר, וכמו זיתים וענבים שעושים מהם שמן ויין ומשנים אותם מברייתם מפני שדרכן בכך, אע"פ שהרבה נאכלין כמות שהן, והכא נמי לענין שכר (וע"ש שהוא מקשה, כי הרי למדנו שפירות אחרים (חוץ מזיתים וענבים) אסור לסוחטם, וי"ל מפני שאין דרך העולם להוציא מהם משקין אבל שכר ויי"ש הרי כל העולם עושים כך⁵³).

החזו"א⁵⁴ גם הוא עומד על ספק זה וסובר שאם סוחטים תפוז ומערים כל האוכל של התפוז לתוך הכוס ואינו נשאר בקליפה רק הפסולת, הדעת נוטה שדינו כדין ריסוק פירות, הנזכר באורח חיים⁵⁵, אשר על אף ריסוקו מברכים עליו בורא

רמב"ם הלכות תרומות פ"א הי"א. 41 עיין ספר השמיטה לרי"מ טוקצינסקי דף לג בשם ר"ח ברלין זצ"ל. 42 עיין תרומות פ"א מ"ו וז'. 43 והראיה מתרומות פ"א מ"ו וז'. 44 רידב"ז פרק ה ה"ה. 45 רמב"ם שו"י פ"ה ה"ג. 46 שם ה"ה. 47 שביעית סי' יד ס"ק י. 48 פ"א ה"ב. 49 פ"ט ה"ג. 50 פ"א מ"ג. 51 פסחים כד ב. 52 הלכות שו"י סי' כד סע' ט. 53 ויל"ע מה יסבור לגבי סחיטת שאר פירות בשבת, אי אית ביה נמי חיובא כיון שדרך העולם בכך, וכשטת רש"י בשבת. 54 שביעית סי' כה ס"ק לב. 55 סי' רב סע' ז וע"ש ברמ"א.

פרי העץ, כיון שמממשות הפרי קיים⁵⁶, וגם כאן לענין שביעית מותר לעשות כן, ולפי דברי החזו"א האלה יש לומר שמותר לעשות גם רסק עגבניות ואין בו משום הפסד פירות שביעית.

אבל אם סוחטים הפרי לבדו, בלי בשר הפרי, דינו לגבי שביעית תלוי במחלוקת הרא"ש והרשב"א בברכות. הרא"ש⁵⁷ סובר שהדין שאין סופגים — משום איסור ערלה — על משקין היוצאים משאר פירות (חוץ מזיתים וענבים) הוא דוקא ביוצאים ע"י מליחה וסחיטה, אבל היוצאין ע"י בישול היינו טעם כעיקר שאסור מן התורה. לפי הרא"ש אין במרכיז על מיץ תפוזים כי אם שהכל נהיה בדברו, וכן נפסק בשו"ע⁵⁸, ולפי דבריו לא חלה קדושת שביעית מדאורייתא על מיץ תפוזים (אבל ודאי שמדרבנן חלה קדושת שביעית), ואסור לסחוט תפוזים למיץ.

לעומת זה הרשב"א⁵⁹ סובר שאין חילוק בין משקין היוצאין ע"י בישול או סחיטה, אלא החילוק הוא בין עומדים לכך או לא, וכל שעומדים הפירות להיסחוט, המשקין היוצאין נחשבים לעיקר הפרי, לספוג עליהם משום ערלה, לברך עליהם בורא פרי העץ, ולפי דבריו חלה קדושת שביעית ויהא מותר לסחוטם בשביעית.

מסקנת החזו"א, שאפילו נאמר כשטת הרא"ש, אפשר שהוא מודה לרשב"א, כיון שעיקר דרכם של תפוזים לסחיטה, אך מסיים שמדברי המ"ב⁶⁰ לא משמע כן. הרב צ"פ פרנק זצ"ל בתשובותיו על הטורי"ם שואל: אתרוג של שביעית מהו למצוה? והוא כותב שדבר זה משנה מפורשת⁶² ומביא קושיתו של בעל תורה תמימה⁶³: הרי למדנו⁶⁴ שאתרוג של תרומה טהורה לא יטול, וחולקים רב אמי ורב אסי בטעם הדבר, חד אמר מפני שמכשירה (לקבל טומאה) וחד אמר מפני שמפסידה. ומסביר רש"י, הקליפה החיצונה נמאסת במשמוש הידים ואסור להפסיד תרומה, ואם כן, מקשה בעל תורה תמימה, איך יוצאין באתרוג של שביעית אחרי שמפסידים אותו, וכמו שאסור באתרוג של תרומה, והרי בהפסד הקליפה מתקלקל כל הפרי שלא יהא ראוי עוד לאכילה⁶⁵.

הרב פרנק זצ"ל הביא כמה תירוצים שם, ומוכיח מתשובות המהרי"ט⁶⁶ דכל שנטע מתחילה שלא לאכילה מותר לו לאבדו ואין בו האיסור של לאכלה ולא להפסד. ולכן מסיק: ואם כן אתרוג זה שנטעו למצוה, הרי נטעו מתחילה על דעת זו שהקליפה תהא נפסדת ולא תאכל, ומה לי אם חושב את כל הפרי או מקצתה, כל שלא חשב לאוכלו, אין אני קורא בו "לאכילה ולא להפסד", וסתם אתרוג למצותו הוא נטוע, עכ"ל. אם נאמר כדברי הרב פרנק⁶⁷, י"ל שגם מותר לסחוט תפוזים ואשכוליות כי הרי בשעת נטיעתם יודעים שחלק ניכר מן הפרי עומד לסחוט ממנו למיץ. סברא זו יקל עלינו גם כן לגבי האיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ⁶⁸, אבל אין כאן המקום להאריך⁶⁹.

56 ע"ש במ"ב ס"ק מב. 57 ברכות פ"ו סי' יב וי"ח. 58 או"ח סי' רב סע' ח וע"ש במ"ב ס"ק מז ובשעה"צ ס"ק נד. 59 ברכות לח א ד"ה דבש של תמרים. 60 סי' רה ס"ק יד. 61 הר צבי, או"ח סי' תרמ"ח. 62 סוכה לט א. 63 ויקרא כה הערה כא. 64 סוכה לה ב. 65 ע"ש בהר צבי שמביא ראיה על כך מגמרא שבת קח ב. 66 ח"א סי' פג. 67 ואפשר לדייק כך מסוכה מ א תוד"ה

קדושת שביעית של חומרי כביסה

לבסוף נעיין עוד בשאלת קדושת שביעית ושמושם של מיני כביסה מחומרים שגדלו בשנת השמיטה. כפי שכבר הבאנו לעיל (ס"ק ד), חלה קדושת שביעית רק על דבר שהנאתו וביעורו שוה.

עומדים למולנו דברי הירושלמי⁷⁰: מיני כביסות מהו שיהא עליהם קדושת שביעית? נשמענה מן הדא: הירענין והבורית יש להם קדושת שביעית. והרמב"ם⁷¹ מביא הלכה זו: מיני כבוסים כגון בורית ואהל — קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן. אבל הרמב"ם מביא באותה הלכה גם את דברי הבבלי⁷²: אבל אין מכבסין בפירות שביעית... שנאמר... לכם לאכלה... ולא לכביסה (שאין הנאתו וביעורו שוה).

עומד על סתירה זו הכסף משנה על המקום, ולפי דעתו, אמנם סובר הרמב"ם את הכלל של הנאתו וביעורו שוה, אבל זה רק לגבי הדין איך מותר להשתמש בפירות שביעית: אין היתר להשתמש בפירות שביעית אלא לצורך דבר שהנאתו וביעורו שוה, ולא לכביסה, שאין הנאתו וביעורו שוה. אבל לגבי הדין, על מה חלה קדושת שביעית ועל מה לא חלה קדושת שביעית, הרמב"ם יסבור שאפילו דבר שאין השימוש שלו הנאתו וביעורו שוה, גם כן חלה קדושת שביעית, ואכן כך שטת רש"י אליבא דרבי יוסי⁷³.

קשה על זה, כי הלא רבנן חולקים על רבי יוסי, ולפי הכלל — הלכה כרבים. ועוד, לפי דעת הכסף משנה למה לא תחול גם קדושת שביעית על עצים להסקה, כי הצד השווה שבשניהם, עצי הסקה ומיני כבוסים הוא שהנאתן באה רק אחרי ביעורן, והרי גם הרמב"ם מביא בכמה מקומות שעל עצים לא חלה קדושת שביעית⁷⁴.

הר"י קורקוס⁷⁵ מסביר את דברי הרמב"ם באופן אחר, ולפי דבריו נשאר הכלל, שלא חלה קדושת שביעית אלא אם כן הנאתו וביעורו שוה. וכה דבריו: דעת רבינו (הרמב"ם) שהנאתו אינה הליבישה דוקא, אלא הליבון והשרייה. ויין משעה שהשליכו הפשתים או הבגדים מתקלקל והנאתו אלא עד ג' או ד' ימים שיהיה שרוי או עד שיהיו הבגדים מכובסים. ומעתה בורית ואהל הנאתו וביעורו שוה, כי בעת שמתבער הבורית והאהל הבגד מתכבס והוא דומיא דלאכלה, עכ"ל. כוונת דבריו: יין אם מכבסים בו, הנאתו באה אחר ביעורו, ולכן אסור לכבס ביין; בורית ואהל הנאתו באה עם ביעורו ולכן חלה עליהן קדושת שביעית.

החזו"א⁷⁶ אף הוא עמד על ההבדל בין מיני כבוסים לבין עצים להסקה: מיני כבוסים מתבערים דרך הנאתן אלא שלא נגמרה עדיין הנאתן עד שתיגמר הכביסה (ולא דומה ליין שאסור לכבס בו, כיון שכולו עומד רק להנאה כזאת שבאה יחד עם ביעורו), אבל עצי הסקה אין ההסקה רק הכשר ההנאה ולא נקרא שימוש לענין שביעית.

ועצים: "ומשעת יצירתו חלה קדושה עליהו ותו לא מהני לאפקועי למשרה ולכבוסה", משמע שאם בשעת יצירתו חשב למשרה ולכבוסה, שפיר מהני מחשבה. 68 עיין רמב"ם שו"י פ"ה ה"ג. 69 עיין שבת הארץ ק"א סימן כג וקונטרס ישועת הארץ סי' יג הערה יב. 70 שביעית פ"ז ה"א. 71 רמב"ם שו"י פ"ה ה"י. 72 סוכה מ א. 73 שם ד"ה ה"ג עצים דהסקה, וע"ש בתוספות. 74 עיין רמב"ם שו"י פ"ז ה"ג. 75 רמב"ם שו"י פ"ה ה"י. 76 שביעית סי' יג ס"ק ו ד"ה יכירושלמי.

הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל *

ב"ה יום ב' פרשת דברים תשכ"ה.

מכתבו עם שמועת האבל קבלתי, את בקשתו לכתוב מאמר על הגאון הנפטר לא אוכל למלא, השמועה היתה נוראה. תוגה קודרת לוחצת את לבי ואבל כבד ממלא את כל נפשי. תמונת אישיותו הגדולה נצמדה בתוך תוכי ובהסתלקותו נשארתי רצוף ושובר לגמרי.

דומני כי עם כל פרסומו הרב בעולם הרוחני עוד אינם יודעים את מהותו ואת מדתו. הלך מאתנו גאון דורנו וצדיקו של עולמנו. הוא הי' הרכבה נפלאה שבנפלאות של גאונות תורנית ומוסרית זכה וטהורה אצילה. הוא הי' תלמידו של אביו הגדול מן הסבא מסלאבודקה זצ"ל וירש ממנו את הכח הפלאי להסתיר מעיני הבריות את עשרו הנפשי והויתו הפנימית. לא רק גאון תלמודי מקורי גדול הי' כאשר יעידון ספריו הגדולים דברי אליעזר, שני חלקים, שהם מצטיינים במחשבה מעמיקה וסקירה מפליאה במקצועות הש"ס והפוסקים, אלא הי' גם גאון במחשבה המוסרית, כאשר יעידון פעליו הגדולים בהרבצת תורה, בהאדרתה ובהרחבתה.

אומרים ומתארים אותו כגדול מרביצי התורה שבדור. זו היא אמת לאמתה. באמת הי' יותר מזה. הוא עשה שלא תשכח תורה מישראל: מכספו נתן לכל מוסדות התורה שהתקיימו ושעתידים היו להתקיים. תמך בעין נדיבה ברבנים וגאונים שבהם ראה מעוז ומבטח להרבצת תורה. בעדינותו המוסרית כבש את לבו של כל אדם הקרב אליו. לא רק מרביץ תורה, אלא גם אוהב תורה, ולא רק אוהב תורה אלא גם אוהב לומדי תורה בכל לבו ונפשו ומאודו. אהבת תורה זו היתה המעין שממנו ינק את חיותו. הוא הי' המצפון המוסרי בעולם התורני. אשרינו שזכינו להנות מאורו במשך עשרות בשנים, ועכשו שקעה השמש בצהריים, העולם חשך בעדנו, מי יביא לנו חליפתו ומי יתן לנו תמורתו.

יש לנו רק טפה זעירה של נחמה: ספריו הגדולים, ישיבתו הגדולה, אשר בזכותו לא תפסק לעולם, חתנו הגאון שליט"א ובניו ונכדיו הגדולים יקיימו משאת נפש אביהם הגדול: מירושלים עיר הקודש תצא תורת ישיבת מיר על כל העולם, וזכר נשמתו הגדולה של שריד הגאונים האחרונים יזרח גם בדורות הבאים.

המתאבל אבל יחיד עם כל משפחתו האבלה והמצפה עמהם לנחמה בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

חיואל יעקב זויינברג

* שורות אלו נכתבו עם קבלת הבשורה המרה על הסתלקותו של זקן ראשי הישיבות, הגרא"י פינקל זצ"ל, ראש ישיבת מיר.

ד"ר שלמה אהרמן זצ"ל *

שלמה אהרמן היה מן הסתם היחיד מבין חברי הנהלת אגודת-ישראל, אשר הצהיר אמונים ללא סייג לרעיון ה"אגודים" שלי. למרבה המזל הוא עדיין לא הפך דמות היסטורית לגבי דידי, ולכן לא אוכל בשום אופן לתפוש כלפי ידיד-נעורים זה עמדה מרוחקת. ובכתבי שורות אלה, לא יקל עלי לשמור על כובד הראש, שכן מעלה אני לפני עיני את הבעת פניו בשעה שיעלה על דעתו שאכן אני מתעסק בו כאן. ואף-על-פי-כן מן הדין שאעשה כן, אם כי תוך התאפקות ניכרת. אין לתאר את תולדות התפתחותה של האגודה, ואף לא תולדותי אני, בלעדיו. ושמא יבוא הזמן והאגודה תעריך דבר זה אל גכון, כשם שלגבי דידי כבר הערכתי זאת זה מכבר. —

חלק ניכר מזמן לימודי בישיבה ביליתי בצוותא אתו. זמן מה אף למדנו ביחד. מעולם התפארתי בפניו כי ממני ראה ולמד את הגישה הנכונה לחידושי ה"מהרש"א, ובשכר זה הקפדתי עליו לעתים לכבדני כדרך שתלמיד עושה ל"רבו המובהק". תמיד היה דוחה שתי יומרות אלה בצחוק ובוז. לאמתו של דבר היה מהיר תפישה יותר ממני, בעוד שלי היתה אולי נטיה חזקה יותר ליסודיות שיטתית. ביגוד זה הגיע לעתים עד כדי תגרות ידים ממש, והריני מבקש ממנו מחילה וסליחה על כך לאחר מעשה, במידה ואני הייתי הצד התוקפני — הנחה שחוששני שיש לה רגלים. אשמה זו, לכל הפחות, הייתי רוצה להסיר מעלי על כל פנים. אין לי ספק אף לרגע שיתן לי סליחה ומחילה. אך אפשר שיחשוב זאת למותר שאני מבקש מחילה ממנו לפני קהל ועדה, בעוד שהענין קרה שלא לפני עדים. אולם זאת לדעת: כאשר אני „מתעלה במעלות המוסר“, שוב אין אני יודע גבולות. עד כאן ענין התגרה. מכל מקום, ל"רבו המובהק" האמתי (הכוונה לרבה של פרנקפורט, ר' ש"ז ברייער זצ"ל — המתרגם) הקדיש שלמה אהרמן מעולם הכרת טובה ונאמנות ואי-הבה, וזאת במידה מופתית ממש. אף במעשה הוכיח זאת תמיד, בלכתו תדיר בדרך עקרונותיו של רבו, ובקבעו עתים לתורה ללא הרף. יש לו בקיאות גדולה בתלמוד. בכוח כשרונו הטבעי הצליח לעצב את עקרונות רבו בצורות מלאות חסד ורחמים, מבלי להצר בכך את תוכנם במידה כלשהי. —

מעולם לא למדנו ביחד באוניברסיטה, ואפשר שזה היה למזלנו, שכן אינני יודע איזה עלילות היינו פועלים שם ביחד. — הוא נמנה בין מיסדי האגודה של אקאדמאים יהודים דתיים (V.J.A.) במינכן ושל איגוד האקאדמאים היהודים הדתיים (B.J.A.) בגרמניה.

לאשתו, אשר תמיד עמדה לימינו, נועד התפקיד הקשה להפוך אותו, ולו רק במידת מה, ל"בעל-בית" ראוי לשמו. לפי דעתי ביצעה תפקיד זה בהצלחה טובה יחסית. —

אין דבר טוב משותפות חיי הנעורים. וביסודו של דבר אין אדם מכיר אלא

* פרק מתוך האוטוביוגרפיה "דרכי" (כת"י) לד"ר יצחק ברויאר זצ"ל.

את מי שכבר הכירו בנעוריו. אך אין ספק שקשרי עם שלמה אהרמן יש בהם גם משום שותפות-תכונות טבעית. מכאן, יתכן, שרעיונותי, כפי שפיתחתי אותם בזה אחר זה בהדרגה, לא נראו בעיניו מן הסתם מעולם כחידוש. יותר קרוב לודאי שהתרשם פעם אחר פעם, כאילו הבעתי, בצורה קולעת פחות או יותר, רק דברים שהוא חשב או הרגיש אותם כבר מקודם, בחברתי או אף בלעדי. לפיכך, בניגוד גמור לר' פנחס כהן, לא היתה לו מעולם תחושה לגבי התכונה המהפכנית כביכול, של האגודים שלי, היינו הלאומיות שלי, אשר תבעה את כניסתה הפעילה של האומה לתוך ההיסטוריה תוך שמירה מלאה על אופייה המטא-היסטורי.

ר' פנחס כהן הגה והרגיש תוך גישה היסטורית של ממש. היה זה היסוד הרוחני-הנפשי של ידידותנו. אולם הוא לא הסכין להתקדם מעבר להעלאת הניגודים ה-בולטים בין תולדות זמנו לבין תולדות המאות שעברו. אפשר לבטא זאת בצורת פאראדוקס: ההווה שימש לו מנוף להבנה מעמיקה יותר של העבר. בעקשנות סירב להבין את ההווה, פרי העבר, מתוך התיחסות אל עתידנו הלאומי, שעליו נתבשרנו מפי נביאי ישראל.

שלמה אהרמן אינו הוגה, בסופו של דבר, תוך גישה היסטורית כלל ועיקר. איש זה, המלא פיקחות וחרירות, נחון בכוח בלתי-אמצעי לחלוטין של תחושת ההווה. במהירות הבזק הוא תופש את צרכיו, ואלה מעוררים בעוצמה רבה את פעילותו הרבה. דבר שאצלי היה מסקנתה של אידיאולוגיה, אשר הגעתי אליה תוך לבטים פנימיים ובהסתייעות מתחום ההיסטוריה והמשפטים, — דבר זה נבע אצלו, כנראה, לפחות בשלב ההיולי, מחוש בריא הפונה בעיקר לעולם המעשה. רק משום שתביעותיה של האידיאולוגיה שלי דומות בכל לתביעותיו של השכל הבריא שלו, מצהיר הוא אמונים גם לאידיאולוגיה שלי, ויתירה מזו: הוא מוצא בה ממש את ביטויים הלשוני של הגיונותיו והרגשותיו הוא. לא היה בכוחו של ניגוד זה לפגום ביחסי אליו אף במשהו; אדרבה — איש-מציאות זה הביא לנפשי, באופן הנעים ביותר, השלמה ואישור. לעומת זה, בינו ובין ר' פנחס כהן הורגש בהכרח תמיד השוני שבין גישת ההתבוננות ההיסטורית, המגיעה עד כדי מצב-רוח של שכיב-מרע המקריא את צוואתו — מכאן, ובין הדחף לפעולה ולמעש, המביא לידי העזה — מאידך; וזאת למרות השתדלותם הכנה להגיע לידי הבנה הדדית.

ברם, את חוויתו האישית העתיק אהרמן ללא היסוס אל כלל האגודה, בעוד שאני נהגתי אחרת. סבור הייתי שמן ההכרח לנסות ולשתף את המוני עם התורה בתהליך הנפשי אשר מצא את השלכתו באידיאולוגיה שלי. סבור הייתי שהמעשה ההיסטורי-העולמי של "העמדת האומה והארץ במצב של כוננות הדדית" לא יצליח מבלי לעצב מחדש את דמותם הרוחנית-הנפשית של ההמונים בהתאם לעידן ה-אמנציפציה הלאומית, ולא יושגו הקרבנות העצומים שהיו דרושים להצלחת המעשה הזה. ואילו אהרמן התחיל בפשטות בעבודה המעשית, בלכתו אחרי חוקיותו הפנימית של מכלול טבעו. מצפה היה שהחוש הבריא שלו יתגלה ויתגבר בהדרגה גם אצל ההמונים, ושהמפעל, שהתחיל בו בכוח העזתו, יושלם גם ללא אותו מעוף, אשר סוף-סוף אינו יכול לעלות אלא מתוך חוון היסטורי.

ובכן — הקים את "המרכז הארצישראלי" (Palestina-Zentrale der Agudas Jisroel) ובו מצא מפלט כל מי שבתוך שורות האגודה דבק באורח "חד-

צדדי" בעבודה למען ארץ־ישראל. במרכז זה הוציא אהרמן את כל כוח העשייה הכביר שלו ואת כל האופטימיות המבורכת שלו. בכך הסתכן בסיכון העצום של הקוניונקטורה, מעין שגעון החידוש החולף, שהוא תמיד הכוח המניע את ההמון שלא נתפש ברעיון תפישה נפשית־פנימית. לפיכך סבר וקיבל שהאגודה הרשמית, לאמתו של דבר, נתנה למרכז הארצי־ישראלי רק לפעול את פעולותיו, בעוד שהיא עצמה נהנתה מפירות מפעלו במשך פרק זמן ניכר. כך ניהל תעמולה עצומה תוך חילוף כשרונותיו הבלתי־רגילים, בעוד שהמונים חשו מדי פעם בפעם שלמרות הכל יחסה של האגודה לארץ ישראל סבל, לכל הפחות, — מחוסר בהירות. בסופו של דבר אנוס היה לדרבן עד בוש את האופטימיות שלו, המבורכת כשלעצמה, בכדי לאפשר המשכת פעולתו. סוף מעשה: הוא הפך — שעיר לעזאזל להנהלה העליונה של אגודת־ישראל, הנהלה שלא הכירה את גודל אחריותה הגורלית בקנה־המידה של ההיסטוריה. והוא — סבל — והתענה — ושתק. —

יבוא הזמן וההיסטוריה של האגודה תשפוט את שלמה אהרמן משפט צדק.

לא רק בהפשטת בגדי קודש לבגדי חול של הכהן הגדול ביום הכפורים זרוש קדוש ידים ורגלים; גם ההפשטה האחרונה של בגדי קודש לבגדי חול דורשת קדוש ידים ורגלים בכלי שרת. כך נתנה צורה של עבודה גם לאותה הפשטה אחרונה של בגדי קודש המאפשרת לחזור לחיים היום־יומיים בבגדי חול: "קדושה בתרא כי פשיט בגדי קדש ולביש בגדי חול" (יומא לב ע"א). יש לראות כאן את רעיון הסיים של היום הגדול הזה: התוצאה האמיתית של העבודה במקדש יש למצוא אחר כך בהגשמה הרצויה בחיים מחוץ למקדש ע"פ הרוח ששאבנו בבית המקדש. מה שהושג בבגדי קודש מחכה לתרגומו במעשים בבגדי חול.

פירוש הרב ש. רי. הירש לויקרא טו, ד

מסכת שביעית - משנת יוסף

מסכת שביעית והחונים עליה :

- (א) פירוש הרא"ש השלם, מוגה ומנופה ומסודר מחדש (נדפס בפעם הראשונה היחידה בשם "פי שנים" בשנת תצ"ה) ;
- (ב) שטות המפרשים — תמצית השיטות העולות מפירושי המפרשים במשנה, ברמב"ם ובסוגיות הש"ס.
- (ג) תוספות אחרונים — שיטה מקובצת מספרי הראשונים והאחרונים ב"פירוש וביאור המשנה.
- (ד) משנת יוסף — חידושים וביאורים במשנה ומפרשיה ובסוגיות המסתעפות. כל אלה מאת הרב יוסף ליברמן, ירושלים. חלק א' (פרקים א—ג), חלק ב' (ד—ז), חלק ג' עומד להופיע א"ה בקרוב.

את מהות הספרים אין צורך להציג בהרחבה, לאחר שציטטנו את תורף השער שלהם. פירושו של התוכן העשיר הוא שאם נאמר שלגבי ספר זה כי "עדיין לא בא כבושם הזה" — לא תהא בכך פראזה מליצות בלבד, אלא הגדרה קולעת וממצה. כי עלינו להתבונן במאי קא עסקינן : משניות של מסכת שביעית, אשר סוגיות גמרא — אין עליה, ראשונים מפרשים — מועטים ביותר, ועל אחת כמה וכמה שמפרשים אחרונים, ממצים ומקיפים על משניות אלו — אין ; הן מפני שגמרא וראשונים אין במקום והן בגלל התקופה הארוכה שעברה על מצות שביעית. בה היא לא נהגה כלל מבחינה מעשית אם כי לא מבחינה הלכתית. ואף עתה כאשר גבורי כח עושי דברו, ישובים חרדיים ובראשם קבוץ חפץ חיים, החזירו עטרה ליושנה ובמסירות נפש הנהיגו מחדש את קיומה של מצות השמיטה — עדיין מועט, יחסית, הלימוד והעיון במסכת שביעית. למרות שתודעת מצות השמיטה כבר חדרה לחוגים דתיים רחבים המקפידים על קיומה, הרי אין הם מרבים ללמוד ולהתעמק במצוותיה ובפרטיה, וכל התנהגותם מבוססת על פסקי דינים קצרים וברורים על האסור והותר. ברם, מדוע תהא מצוה זו שונה מרעותיה אשר בדיניה מתעמקים רבים מישראל די בכל אתר ואתר ? יש לתלות את הקולר בקושי בלימוד מסכת שביעית עקב חסרונם של מפרשים ראשונים ואחרונים השופעים אור עליה כדוגמת המסכתות האחרות.

לכן אפרוין נמטיה לאחד מיקרי קרתא דשופריא, מחכמי ירושלים, הרב יוסף ליברמן שהוציא מתחת ידו דבר מתוקן לזיכוי הרבים שיוכלו בעטיו להתמסר ללימוד מסכת שביעית. המחבר שליט"א עשה עבודה נאה ונפלאה, מיוחדת במינה, בספחו את המקומות השונים בש"ס הנוגעים לפרקי המסכתא, על מפרשיהם השונים ; ראשונים ואחרונים — אל המסכת שלפנינו תוך בירורם וליבונם של הדברים מתוך סדר נאות ומתקבל, וכדברי שר התורה הגאב"ד מצ'בין שליט"א בדברי הסכתמו : "מובטחני כי יברכו על ספרו ברכת הנהנין".

חשיבות גדולה נודעת לליקוט הנפלא ב"שיטות המפרשים" — השיטות השונות בין הראשונים והאחרונים בפירוש המשנה, וב"תוספות אחרונים" — לקט חשוב של דיוני האחרונים על דברי המשנה ועל דברי גדולי המפרשים בפירושיהם למשנה.

פירוש הראש שביעית פרק ד' (פ"ד) שיטות המפרשים נט

כמה יתא בוית הרמ"ה מהר"י נמלכ"ז הר"ש הראש הרע"ב
 הר"ש והפ"מ פ"י לזשאר שי עטע קאי ומשום קאי ליסור
 קניית חילנות (כמחשבת נביק לא): דפריך אר"ב דלחר דיקלא
 דטעין קנא אסור למקני' מית דמתיתין עיישא, אכל לגני
 שביעית זיין שיעור כמה שיעור
 האילנות, וכי"כ הע"ס (נצרכות לה),
 וכי"כ מהרמ"ם שעתיק קך נזא
 דרובע הקך רק נה"ל מלכ"ס (פ"ו
 הית) לגני קניית חילנות ולא נה"ל
 שמו"י לגני שביעית. — אך הנרי"א
 צנטי"א כתב דקאי דלעיל דלחר

כותח לקוצצו. ואין כלן משום הפסד הפרי שכבר רלוי
 לאכילה. ומשום קולן חילנות עובים לכה אם כוא מעולה
 נדמים כדלמתיין כסוף המובל [ביק לא]: כמה יהא
 בוית ולא יקוצצו. משום קולן חילנות עובים כדכתיב
 [נדמים כי יע"ן] כי ממנו האכל
 ואילו זה הכרות: רובע הקב.
 וכה דלמתיין כוא דיקלא דטעין
 קנא אסור למקני"ס נפי המובל
 [ש"ס] משני שני זית חשבי:
 צ"ו נ"א: כמה יתא כשת נ"ק נ"א ע"ג: רובע.
 מה"ל מלכ"ס פ"ו ה"ט:

בויתים הישער חשינו וחר רובע וניאר הפל"ה"ס (ו' סק"יז) דלשיטת הנרי"א יש קולא דכשאי"ן סן שיהיה רובע זיתים
 אין חיסור קניית שביעית, וכן בשאר חילנות אם חיים עובים קב או לה"שית, לפי חשיטתם, אין חיסור לקולא
 בשביעית, רק דנשאר שנים כאלה טעין כשישירו מותר לקוטף אף אם אינו מעולה נדמים, ובשביעית רק כגס מעולה
 נדמים טופק על לא טעין קנא מותר, אכל אי טעין קנא לא מהני בשביעית מעולה נדמים וככתיב אסור עיישיה, וכן
 דעת

תוספות אחרונים

כמה יהא בוית. כתב הר"ב לאו אשביעית קאי אלא שיהא
 אסור לקוצצו משום קוצץ חילנות טובים ונפ"מ בשבטת
 המפרשים ד"ה כמה יתא בוית. שאם אינו קוצה רובע אינו נקרא
 אילן כאלל ובותר לקוצצו.
 מש"כ הר"ב דלאו אשביעית קאי, דאילו בשביעית אף בשופן
 פחות אסור לקוצצו. הוא לשני הפעמים שהזכיר הר"ב
 לעיל, דמשום הפסד פשיטא דאסור גם כמותה, וגם פשוט גול
 הרבים אסור, הוא חצי שיעור אסור עיין חר"ם (רי"ש סי' נ"ג),
 אבל בשאר שני שבוע דאסור כסום ואותר לא תכרות מותר באינו
 טעון רובע [אף שאינו מעולה דבטיב לעצמן] משום ואין כדאי
 הכרתה ושיפוח בו, וכמו אם פקולה בדמים לעצם ודותר.
 [וכרוך יהודא]
 [האי בבא דכמה יתא בוית לאו אשביעית קאי ואפי"ה תניא האבן,
 צ"ל דאידי אריי בקצינת האילן תניי האב. (ב"ב ז"ו)]
 לטענתו אין דין זה שיהיה שביעית כולל, ולמה שז"א כ"א, אלא
 כיון דלגני הוא תני הולבנת ושביעית דכל אילן שאב
 לענות המעשרות מותר לקוצצו, אשר צ"ו קשה קשיית התוס'
 (ברכות לו) וא כ"כאיה אסור לקוצצו משום בל תשחית. והחרי"ן
 הוא דיש אפמי"ה דשרי בגין דין קנא וכדכתיב, לכן המפנה
 כצנעה

הפך והן כל בעלים. ואפי"ה דשביעית נהגת בכל סאכל בהמה,
 מ"מ קודם סמרו לא קשיי מדין סאכל בהמה, שאינו מיוחד
 לבהמה אלא לגולל ונפ"מ בירו (פ"ד ה"ו) הגבין של שביעית אין
 שולקין אותן ופי' הגבין כחומר סאכל בהמה. המלכ"ס.
 (שם, י"ט סב"א)
 וכל האילן כיון שבא לעונתו"ם מותר לקוצצו. אפי"ה
 שאם לא קצץ האילן היו הטרות ראוין להתבל יותר,
 אפי"ה לא מהסתיין ליה כמפסדי טרות שביעית, דהא אם ירצה
 לתלוש הטרות כדי לאחר שבאו לעונתו"ם רשאי. ואית א"כ
 הר"ל נפי לתירי לקצוץ את התמנה לאחר שהוריתו פני הגבין
 משהביא בוטר שלה מ"ס זכר, שהרי מותרין כל הני במלישה
 (לעיל מ"ו ח' ט"א) וי"ל דכ"י שלא הניחו הטרות לעונתו"ם
 אכתי רמיא אנוטא דאילן קודמת שביעית כדי לקוש מירוחו
 תוספת קודשה הפריץ להן בשיעור עונתו"ם, וכשהניחו לעונתו"ם
 נאכלין אשלו צ"י כבישה ושליקה ואשלו בבית, משא"כ קודם
 עונתו"ם, וכ"ן שיש לו לאילן דין קודשת שביעית לשום דבר הרי
 הוא אסור בקצצה. וכן פירש הרמ"ם (הל' שמו"י פ"ה ה"ו)
 הטעם שמתיר לקצץ אילן שביעית מירוחו לעונתו"ם שהרי הוציא
 מירוחו ובשל דין שביעית פטנו. (אסנות יוסף)

משנת יוסף

בחרה וגפן כוא שלישי לארץ קמח (עיין ברכות מא:),
 ואפי"ה דלמ"ם הראש' בביק (לא): דגפן שיכורו בכל
 שהוא לחיסור קול"ס, ואפי"ה לכאורה השיב מית וכו"ל
 להנא לשמר צי"ה, ה"ס לאו משום השיבוהי שיכורו כ"ש
 אלא משום דקודתיו אי"ס משו"ב לגבין כלל כמי"ש
 ה"ש"ש (כדלמ"הו) צקו"ט קול"ס האילנות אות ד').
 [וה"ס דלמתיין (בבבבדרין כו), יטול לומר למקל ביה
 הדד חני לר"ך, מ"מ הנאה זו לא שוב יותר מ"ש פירות].
 ויש לי מקום עיון צח"ס (ברכות לה) שהקשו אמהתיין
 דגלא צנטי"א נמי חתוק ליה דאסור משום לא
 תשחית, והר"ל דלא טעין קנא אי"ז ומשולל נדמים
 לקרות, דלא לא שייך לא תשחית ומיכ"ה משום שביעית
 אי"כ טיי"ש, ולדברי הראש' כ"ל דנפמי"ה שז"ך בכל
 שהוא ח"ל לחרך דלא טעין כשיכורו, דכה רק כשאינו
 טעון כלוס מותר לקוצצו משום לא תשחית, וכהנ"ל י"ב
 סימן הגפנים משיגריטו, הרי דנפ"ן עוב"ה פ"י כסקיקן,
 וכל דעוב"ה כל שהוא כרי אסור משום לא תשחית, ואסור
 גס

לקול"ס, ולא משום הפסד הפירות, אלא האיסור כוא על
 האילן עמו, ואפי"ה שפיר בעינן גם בשביעית שיעשון רוב
 הקב זיתים, וכה"כ קנא המי"ס, דנשאינו טעין כשיכורו
 בשאר השנים אינו נחשב אילן פרי [כמ"ש הרמ"ז המי"ס
 צנטי"א ד"ה כמה יתא בוית], אלא כוא כהקך שמתיר לקול"ס.
 אלא דכ"ז עדין לא זכינו להבין דברי הנרי"א ז"ל, דהרי
 כוא פירש דטעמא דמתיתין משום דלאכלה אחר
 רחמנא ולא להפסד, והפ"מ מפרש דזיתים משינוי כיו"ו
 רובע הקב, ואמאי ה"ה גם כמותה הרי כוא מפסדי
 פירות שביעית, וזיתים משינוי היינו צ"כ כמבואר ב"ש"ב
 (ברכות לו) ופסחים גג). דומיא דגפנים משיגריטו, ושפיר
 אית צי"ה משום לאכלה ולא להפסד אף כמותה מרובע,
 ופי' יאיר טיי"ו.

לב) כמה יהא בוית

כתב הר"ש ומש"ה תנא בוית משום דהשיב ליה כ"י
 ובר פ"ט, וגם צ"י מיני"ס בוית כוא רחשן לארץ

מסכת שביעית — משנת יוסף (סוף פרק ד')

נשתדל במסגרת מאמר זה לסקור בקצרה כמה נושאים בהם דן המחבר בספריו,

כדוגמה מסוימת לכל מהותו של הספר, צורתו ואפיו.

אחד הדברים הראשונים הנידונים בספר שלפנינו, הוא ענין תוספת שביעית; האם מותר לעבוד את האדמה עד כניסת יום טוב של ראש השנה השביעית ממש או שיש להפסיק מעט קודם. נושא זה קשור לפרק הראשון של המסכתא. אמנם איסור מלאכת קרקע שלושים יום קודם לשביעית אינו נוהג בזמן הזה, כי דין זה נובע, למסקנת הגמרא, מהלכה למשה' מסיני שנאמרה רק לזמן שביית המקדש קיים. ואף את "איסור שני פרקים" מדרבנן, — שדה לבן מפסח ושדה אילן מעצרת, — ביטלו רבן גמליאל ובית דינו¹. אבל בכל זאת יש מקום לדון אם כיום נוהג בשביעית הדין הכללי של תוספת השייך בימים ובחגים שישנה בהם קדושה; שבת ויום טוב שלדעת רבים מן הפוסקים חייבים בה בתוספת וכן להלכה בשולחן ערוך אורח חיים סי' רס"א ס"ב, ולדברי ה"מגן אברהם" (שם), החיוב מן התורה (דלא כהרמב"ם דס"ל דאף מדרבנן אין חיוב של תוספת שבת ויו"ט ביום כפור, וכבר האריכו ה"מפרשים בביאור מקור טעמו).

הרב המחבר ב"שיטות המפרשים" (עמ' כט — לא) ו"תוספות אחרונים" (עמ' לב—לד) מביא את השיטות השונות בנידון. התוספות במועד קטן ד' סוברים דודאי שייך דין תוספת לגבי מצות שביעית, ואף שמובא שרבן גמליאל ובית דינו התירו לחרוש עד ראש השנה, בכל זאת פורתא צריך להוסיף אלא דההוא פורתא לא קא חשיב. לעומת זאת דעת התוספות בראש השנה ט' שכוונת רבן גמליאל היא באמת עד ראש השנה ממש, אלא דר"ג לית ליה לא תוספת שבת ויו"ט ולא תוספת שביעית, וכן דעת הריטב"א במועד קטן שם.

בנקודה זו מובאים דברי השו"ת חמדת שלמה באו"ח והמצפה איתן במועד קטן שם, המסבירים מדוע מסיקים התוספות במועד קטן תוספת שייכת גם בשביעית כמו שבת; הלא מצד תוספת יו"ט של יום א' דראש השנה, חייבים בתוספת, אף אם לא נאמר שלגמל דין תוספת של שביעית מזה של שבת ויו"ט. בספרים הנ"ל מתרצים שמצד יום טוב אסורה מלאכת מחשבת דוקא אבל לא כך בשביעית, ולכן ביו"ט מותרת מלאכה שאין צריכה לגופה [אליבא דרבי שמעון — מן התורה] מטעם דלא הוי מלאכת מחשבת — כדברי התוס' במועד קטן י"ג — וה"ה לגבי מקלקל דבשבת מותר מן התורה כיון דבעינן מלאכת מחשבת כדמוכח בחגיגה, אבל בשביעית יהא אסור בכל אופן כיון דלא בעינן בה מלאכת מחשבת. לפי זה ישנה נפקא מינה גדולה אם יש חיוב בתוספת רק מטעם תוספת יו"ט — שהרי או מלאכה שא"צ לגופה ומקלקל מותר מה"ת — לבין אם יש חיוב של תוספת שביעית לכשעצמה².

1 על היתר זה של ר"ג ובית דינו נהפרכו שני מאמרים מקיפים ב"המעין" כרך ה', גליונות ב' וד'.

2 ראה ברש"י שבת לא: דס"ל כן מדכתב דלרבי יהודה חייב במלאכה שא"צ לגופה דמכין דצריך לדבר אחר, הוי צריכה לגופה, משמע דטעמו של רבי שמעון דפוטר משום דליה מלאכת מחשבת. אבל מתוס' ב"ק ל"ה לא משמע הכי, דכתבו בחד תירוץ דאף דבמקלקל בחבורה לר"ש דפטור, לא בעינן מלאכת מחשבת. בכ"ז צריכה לגופה בעינן, משמע דהא דמלאכה דא"צ לגופה פטור אינו מטעם מלאכת מחשבת. עכ"פ אף לשיטה זו, עצם החילוק בין שביעית לשבת נכון הוא, דהא דבעינן צריכה לגופה, משום דצריך להיות

לעומת זה מובאת שיטת המהרי"ל דביום טוב של ר"ה אין דין תוספת [וברור כי לפי"ז תתישב תמיהת החמדת שלמה והמצפה איתן הנ"ל]. בעל שו"ת "שואל ומשיב" הסביר דבריו שהטעם הוא דאין רצון הקב"ה שיתחיל הדין עוד טרם ראש השנה (אבל בעל "שואל ומשיב" אינו סובר כמהרי"ל, והמחבר דגן רוצה לישב דאף המהרי"ל אין כוונתו דאין כלל דין תוספת יו"ט בראש השנה אלא דר"ל דלא יוסיף בעוד היום גדול, פ"י מפלג המנחה כבכל שבת ויו"ט).

בענין שיעור התוספת בשבת — ולפי שיעור זה יהא בשביעית גם בזמן הזה לסוברים דאף בה נוהג תוספת — מביא המחבר בשם הרא"ש ביומא ובברכות, וכן תוספות בבבלי, דלא נתברר שיעורו, ואף שאין שיעורו בכל דהו, בכל זאת הוא מעט, כלומר, כמה רגעים קודם בין השמשות.

וכאן יש להעיר על המובאה בנידון זה. לאחר ציון השיטות הנ"ל, מוסיף המחבר (שיטות המפרשים עמ' ל) "אך המשנה ברורה (בסי' רס"א סקכ"ב) כתב בשם החיי אדם דשיעור תוספת ביחד עם בין השמשות עולה כמעט חצי שעה [לפי"ז התוספת היא כרבע שעה לפני השקיעה] — זו תוספת המחבר דגן ואינו לשון המשנה ברורה] והמשנה ברורה (בס"ק כ"ג) מסיק דמי שמחמיר על עצמו ופורש ממלאכה חצי שעה או עכ"פ שליש שעה קודם השקיעה אשרי לו דהוא יוצא בזה ידי שיטת כל ה"ראשונים".

ובזה לא דק פורחא. דבכתבו אף המשנה ברורה כתב וכו', משמע דכוונתו לומר שהמ"ב סובר ע"פ דברי החיי אדם ששיעור תוספת אינו שיעור של כמה רגעים כדברי הראשונים הנ"ל אלא כרבע שעה, וזה אינו דשפתי המ"ב ברור מללו דהוא הולך בשיטת הראשונים הנ"ל, דהוא עצמו כתב שם "ולא סגי בהוספה כ"ש אלא שצריך קצת יותר", ז.א. ממש כדברי הראשונים. כוונת המשנה ברורה דמאתר דדין תוספת הוא בזמן שהוא ודאי יום, א"כ מכיון ששיטת היראים היא שבעת השקיעה [השקיעה שלנו שהשמש מתכסית מעינינו שהיא שקיעה ראשונה לשיטת ר"ת] הוא ודאי לילה, וזמן בין השמשות הוא קודם השקיעה, וישנן גם שיטות שמיל הוא כ"ד רגעים ולפי זה ג' רבעי מיל (שהוא שיעור בין השמשות) הוא י"ח רגעים; הרי כדי לצאת דין תוספת שהוא כמה רגעים בלבד, אליבא דכל השיטות הללו, רצוי להפסיק במלאכת חצי שעה או עכ"פ שליש שעה קודם השקיעה (כך מתבאר מדברי המ"ב עצמו ושער הציון שם), למרות שעיקר שיעור התוספת הוא כמה רגעים בלבד.

לעומת זה מובא ב"שיטות המפרשים" (עמ' כט) בשם הר"ש סירליאו דבשביעית צריך להוסיף יום אחד, ולא סגי בכמה רגעים, והמחבר מוסיף "ויש לעיין מלשון הר"ש סירליאו לקמן פ"ב מ"ו שכתב דלא שרי גמליאל אלא לחרוש עד שעה אחת קמי שביעית, עכ"ל". כלומר, שם כתב שעה אחת ולא יום אחד. ונלע"ד לישב הסתירה בלשון זה; שיעור תוספת שבת ויו"ט וכן תוספת שביעית לסוברים דנוהגת [לא דין תוספת ל' יום מהלמ"ס בזמן הבית] לא נאמר בתורה במפורש. לא עצם השיעור ולא הזמן ממתי יכול אדם לקבל על עצמו קדושת שבת ויו"ט. וצריך לומר דזה נמסר

דומה למשכן. בכוונת המלאכה וצרכה, וכ"ז שייך רק במלאכת שבת ולא בשביעית שאינה נלמדת מן המשכן. וכדי שלא יסתרו התוס' במו"ק ובב"ק ודאפושי פלוגתא לא מפשיגין. י"ל דגם כוונת התוס' במו"ק לאו דוקא למלאכת מחשבת אלא דצריך שיהא דומיא דמלאכת המשכן, כשם דבעינן מלאכת מחשבת דומיא דמשכן, ודוחק מעט.

לתכמים שהם יקבעו את השיעורים, ולפי קביעתם יהא לזה דין תורה³. הם קבעו שבשבת וי"ט אפשר לקבל התוספת מפלג המנחה, וכי השיעור המינימלי שחייבים לקבל על עצמם הוא כמה רגעים בלבד⁴. והנה, מספר מלאכות שבת הוא ל"ט ועוסקים בחלק מהן עד כניסת השבת, ואם מפסיקים מפלג המנחה, ואפילו כמה דקות לפני השקיעה, נראה וניכר שמוסיף לכבוד שבת. אבל לא כך בשביעית שרק מלאכת קרקע אסור, ומפלג המנחה כבר אין עושים מלאכה מצד ערב יום טוב [אף דוה רק מדרבנן⁵, אבל עכ"פ פורשים ממלאכה] ולכן אם יקבעו חכמים תוספת היא מפלג המנחה, לא תהא ניכרת התוספת, לכן קבעו דהשיעור הוא יום אחד, כלומר, שבערב שביעית לא יעבדו כלל ובוזה תהא ניכרת התוספת, דכיון שכבר מפסיקים זמן רב מוקדם מבכל יום, אם יקדימו עוד כמה רגעים, לא יהא ניכר שהתוספת בגלל שביעית, ולכן קבעו תוספת של יום אחד. לפי הסבר זה אין סתירה בדברי הר"ש סירליאו, דב"שעה אחת" ו"יום אחד" לדבר אחד נתכוין, דדין תוספת הוא שעה אחת, כלומר זמן מסוים לפני העיקר, שבו תהא ניכרת התוספת. ולכן בשביעית קבעו דהשעה אחת, פ"י דזמן זה, הוא יום אחד, דהרי בפחות משיעור זה לא ניכר התוספת⁶.

אגב, על דברי הרש"ס הללו מביא המחבר דנן את דברי קוני' ישועת הארץ (כרם ציון, חלק ד) המסביר כיצד הוכיח הרש"ס את דינו תוספת הוא יום אחד מדברי התוס' במו"ק ד' הנ"ל אף דשם כתוב פורתא, ותו לא, אלא דהכרחו הוא מצד הקושיא הנ"ל (מובא בשם החמדת שלמה והמצפה איתן לעיל) הרי קיימת תוספת מטעם יו"ט של ר"ה, וצ"ל דמצד ר"ה סגי ליה בכל שהוא, פ"י במעט, בעוד שמצד שביעית צריך יום אחד, ולזה כוונת התוס' "פורתא" שכוונת ר"ג דמותר לחרוש עד ר"ה, זה מלבד היום אחד, כלומר של ערב ר"ה.

אחרי כן אומר מחברנו סברה חדשה — להלכה ולא למעשה — באמרו שכך מובא ב"כרם ציון" (חלק י"ב), דהשאלה אם שייך תוספת בשביעית — כמו בשבת — זה רק להוה אמינא במו"ק דהטעם שר"ג התיר לחרוש עד ר"ה זה מטעם שנלמד משבת, אבל למסקנא שם שזה הללמ"ס לזמן הבית בלבד, א"כ בזה"ו אין דין תוספת כלל

3 ומצינו כהאי גוונא בכמה מקומות; ראה במו"ק י"א. ברש"י ותוס' שם לגבי מלאכת חוה"מ. בקידושין י"א. ברש"י ותוס' שם לגבי שבועת הדיינין שתי כסף, בריטב"א יבמות פ"ח לגבי ע"א במיתה דנאמן מה"ת, ע"ש.

4 המקבל עליו שבת מפלג המנחה, אי כל הזמן הוי דין שבת מדאורייתא. י"ל דאף בכה"ג רק פורתא הוא מה"ת והשאר רק מדרבנן. דכן פירש ה"מחצית השקל" ב"מגן אברהם" סי' רנ"ג סי' כ"ו ובסי' רס"ז סק"א, והביא שם דהר"י בברכות פ"ד כתב זאת בדרך אפשר בשם הר"י מאורלינש, הביאם גם ה"דעת תורה" לגאון מברעזאן סי' רס"א ס"ב. ראה באו"ח סי' רנ"א ורנ"ו במג"א ובמחה"ש שם ממתי אסור לעשות מלאכה בע"ש; מנחה גדולה או קטנה, ואם איכא חילוק בין פרקמטיא לעבודה בשדה דבוה מקדימים לבטל כבר בתקיעה ראשונה.

6 ודוחק לומר טעמו של הקוני' ישועת הארץ שהביא מתברנו "וטעמו נראה משום דבציר מימא לא מיקרי תוספת לגבי שנה". כי באם לגבי שבת צריך שעה ורבע (מפלג המנחה) א"כ מדוע לגבי שנה די יום אחד. אדרבה, מצינו ב"דרבי משה" טור או"ח סי' רס"א סק"א (וכן ב"דעת תורה" או"ח סי' רס"א בשם הירושלמי) שצריך בשבת להוסיף ב' שעות כמו תוספת שביעית דהוי שלושים יום חלק י"ב בשנה" (לפי ההלמ"ס בזמן הבית). הרי דנלמד שיעור התוספות לפי היחס [ומה שכ' ב' שעות עיין בסי' רס"א במג"א סק"ט ובמחה"ש שם שאין זה סותר לשעור תוספת שבת מפלג המנחה].

וכן פסק הרמב"ם שלא הביא דין תוספת פורתא של שביעית בזה"ו (תוספות אחרונים, עמ' לד).

והנה בחידוש זה יש לדון. אמנם המרדכי בפ"ב דמגילה פסק דתוספת שבת הוא רק מדרבנן ולא מה"ת כיון דבזה"ו אין תוספת בשביעית; כלומר, שהוא ס"ל דדין תוספת שבת נלמד משביעית, וכיום אין כלל תוספת בשביעית, משמע דאף פורתא לא. אבל איתא בתוס' ר"ה ט' דלמ"ד שמיטה בזה"ו מה"ת י"ל דקראי דר"ע בחריש ובקציר לגבי תוספת צריכים לזה"ו דאין הלכתא; משמע דאף למסקנה דאיכא הללמ"ס לגבי תוספת ל' יום יש דין תוספת מה"ת, לפחות פורתא. ונוסף לזה, הרי זה רק אם נאמר שבשבת ויו"ט אין דין תוספת, אבל לדידן דפסקינן דיש תוספת שבת מה"ת, מדוע לא גילף שביעית משבת. וכי הא דילפינן שביעית משבת או לא תליא בה"א ובמסקנה במו"ק? דיחוי הגמרא המביא לידי התירוץ של הלכתא, היא מסיבה אחרת, עיי"ש, ולא מפני שאי אפשר ללמד שביעית משבת. ומהרמב"ם אין ראייה שהרי הוא פסק גם בשבת שאין דין תוספת אף מדרבנן, א"כ ה"ה בשביעית דלא. אך לדידן, אין כל הכרח לזה דאין דין תוספת פורתא בשביעית מה"ת למ"ד שביעית בזה"ו מה"ת, או מדרבנן לסוברים דשביעית בזה"ו דרבנן. [ההלכה של ל' יום קודם ר"ה שנאמרה לזמן הבית, היתה הלכה נוספת לתוספת פורתא של שביעית שלא בזמן הבית (באופן שלכו"ע נוהג מה"ת כגון שרוב יושביה עליה)].

ובמקום אחר המשיך המחבר דנן לברר השיטות בנוגע לתוספת שביעית שלאחר שביעית ד"ל דבזה כו"ע יודו דגם בזה"ו איכא דין תוספת, וכדרכו הברורה הביא גם בזה את מכלול השיטות הסובכות ענין זה. וכן במחלוקת הראשונים אם דין תוספת הנלמד מ"בחריש ובקציר" קאי רק על חרישה וקצירה, או גם שאר המלאכות, וישוּב קושיות האחרונים בנוגע לזה, כגון: לסוברים דלא כל מלאכות שביעית נאסרו, כיצד לומד ר"ע מזה דין תוספת שבת על כל המלאכות, דלמא רק על חרישה וקצירה קאי, והביא שם סברות האחרונים לחלק בין שבת לשביעית אף שנלמדים זה מזה.

בפ"ב מ"ו מביא המחבר ב"תוספות אחרונים" (עמ' קלז-קלח) את השאלה אם ב"שביעית חייבים גם על הקליטה באדמה מלבד הזריעה. הוא מביא את דברי ה"מנחת חנוך" בנידון שזריעה בשביעית ובשבת חייבים תיכף כאשר מנפץ את הזרע ע"ג הקרקע אף דהוי כמונח בכדא דזה מיקרי זורע (משא"כ מבשל דלא מיקרי כן עד שנתבשל) דרק לגבי כלאים אמרינן דהפירות נאסרים רק בהשרשה. ואם יקח את הזרע, אחרי שזרעו באדמה לפני שנקלט בה, יהא חייב בשביעית ובשבת. אלא שב"שביעית יהא חייב גם על עצם הקליטה, ואם יתרו בו אחר הזריעה, פעם נוספת, שיטול את הזרע, והוא ישאירו באדמה, יעבור ב' איסורים על הזריעה ועל הקליטה, משא"כ בשבת דיהא חייב רק על הזריעה. והחילוק — אומר המנ"ח — שבשבת מותר לעשות מלאכה מבעוד יום, שתגמר בשבת, משא"כ בשביעית, כי בשבת אין אסור שהמלאכה תעשה אלא שהאדם לא יעשה בשבת את פעולת האסור; משא"כ בשביעית שביטת שדהו הרי זה כשביטת בהמתו, דאף שאינו עושה מלאכה, הוא מצווה שבהמתו לא תעשה מלאכה, וכן בשביעית, דמלבד דרמיא עליו לאו דלא תזרע, הוא חייב לראות ששדהו תשבות (לדעת כמה פוסקים), ואם הזרע נקלט בשביעית, הרי הוא עובר על עשה של "ושבתה הארץ".

(ובמקום אחר כתב המנ"ח עפ"י סברה זו דאמירה לעכו"ם בשביעית, הוא איסור

תורה, מצד העשה של "ושבתה הארץ", דטוף סוף הארץ אינה שובתה. דבר זה מובא גם בספר שלפנינו (עמ' לג), בתוך דברי המקדש דוד, המישב את הקושיא שציטטנו מקודם, בענין תוספת, דלמה לי חיוב תוספת שביעית (בדברי החוס' במו"ק), תיפוק ליה מצד תוספת יו"ט של ר"ה, ותירץ דנ"מ לגבי אמירה לעכו"ם באותה שעה דאי מטעם שביעית הוי איסור תורה, משא"כ מטעם יו"ט אין על זה איסור תורה כלל ז).

על ראית המנ"ח דעל קליטה חייבים מהא דתנן אין נוטעין ערב שביעית וכו' ואם נטע יעקור (פרק במשנה ו), אומר מחברנו דאולי יש לדחות די"ל דהעקירה היא מטעם דמונין, "דכיוון דישאל מונין לשביעית חייב לעקור בשביעית אפילו שוגג", ע"ש.

עפ"ד המנ"ח הנ"ל אומר ה"משנת יוסף" (עמ' קמ) הסבר במחלוקת רש"י ור"ת אם יש איסור בנקלט בתוספת שביעית (דבר דומה מביא גם בשם ה"מקדש דוד"). די"ל דעשה "ושבתה הארץ" איתא רק בשביעית עצמה ולא בתוספת שביעית, לרבי עקיבא דגלמד מ"בחריש ובקציר תשבות", משמע דהאסור רק עליו, דהוא חייב לשבות, ואף לרבי ישמעאל דישנה הללמ"ס יש לומר דההלכה נאמרה רק אחיוב דגברא. וא"כ נ"מ בזה תהא לגבי איסור קליטה בתוספת שביעית דכל אסורו מצד "ושבתה הארץ", דאי נימא דבתוספת שביעית ליכא עשה זה, לא יהא בה איסור קליטה. ובוה פליגי רש"י ור"ת.⁸

כן דן המחבר ב"תוספות אחרונים" (עמ' קמו—קמו) בנטע בשביעית, אם אסורים הפירות משום "לא תאכל כל תועבה", כמו בזרע בשביעית, שהרי הנטיעה נעשתה באסור, ודמיא לכלאי הכרם דאילולא הפסוק "פן תקדש המלאה" הוי אסרינן הפירות מ"לא תאכל כל תועבה", ולא דמיא לחורש בשור וחמור דהפירות מותרים כיון דלא אוכל החרישה עצמה אלא הבא ממנה (חולין קט"ו), משא"כ כאן שכל גידולם ויניקתם מעץ שנטוע באיסור, או דילמא דוקא בזריעה זו שנעשה איסור בגרעיניהם, אסורים הירקות, ודמיא לבשר וחלב דבהם נעשה האיסור, וה"ה בכלאי הכרם שהאילן כל שעה עומד באיסור; משא"כ בשביעית, שכל השאלה לאחר שנות ערלה, א"כ פשה לה יניקת האיסור. ומביא הסבר ה"כתב סופר" בתוס' דאיסור "לא תאכל כל תועבה" שייך רק בניכר טעם התועבה בפירות, ולכן במבשל בשבת זה לא שייך, והוא הדין בנוטע בשביעית דל"ש איסור זה לפי סברה זו.

7 ראה בחת"ס או"ח סי' פ"ד דהביא בשם ה"בית מאיר" דאף בכה"ג שנאמר יש שליח לדבר עבירה הרי בשלחו את השליח לחלל שבת, יפטר המשלם שהתורה רצתה שהאדם ינזח והרי הוא נח אף שהפעולה מתייחסת אליו.

8 לכאורה י"ל דכ"ו רק לגבי תוספת ל' יום (בזמן הבית מהלמ"ס) דלגבה יש לדון אם דינה כשביעית ממש או דרק חל בה חיוב אגברא, אבל בזה"ו דליכא תוספת ל' יום, יש לומר דתוספת שביעית כתוספת שבת, והרי בה יתכן שיוגה דוקא העשה של ו"שבתה הארץ, ויהיו חייבים על קליטה דכיון דגלמד משבת, והרי בתוספת שבת מצווים על עשה של "תשבות" (ולא לאו וחיוב חטאת) [ראה במ"ב או"ח רס"א], א"כ ה"ה בשביעית, דבתוספת חייבים רק על ד"ושבתה", אף בזמן הבית, אך י"ל דלסוברים דבתוספת אין חיוב על קליטה, בכל זאת כל סמוך לר"ה (ולר"ש סיריליאו כל ערב ר"ה, ראה לעיל) כאשר חל החיוב הכללי של תוספת, יהא חייב על קליטה [ואולי בזמן שנוהג תוספת ל' יום אין הדין הכללי של תוספת. ויש לדון בזה ואכמ"ל].

בכרך ב' תופסת מקום נרחב המשנה הראשונה בפרק ו': שלש ארצות לשביעית, כל שהחזיקו עולי בבל בארץ ישראל ועד כזיב, לא נאכל ולא נעבד. וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, נאכל אבל לא נעבד, מן הנהר ומאמנה לפנים נאכל ונעבד.

כדרכו של המחבר, מובאות כאן כל השיטות וההסברים בענין לפיהם מוסברים חילוקי הדינים; קדושה ראשונה של עולי מצרים שבאה ע"י כיבוש, בוטלה ע"י כיבוש נבוכדנצר, בעוד שקדושה שניה שבאה ע"י חזקה אינה בטלה ע"י כיבוש, על כן לא בטלה ע"י הכיבוש בעת חורבן בית שני, וכתוצאה מזה חילוקי הדינים במשנה הנ"ל (ראה שם בארוכה הסברים חשובים וברורים).

לשם הבנת הדברים על בורים, כולל הגבולות המוזכרים במשנה, מהותם צורתם וכדומה, צירף המחבר קונטרס מיוחד בשם "ביאור גבולות הארץ", ובו ביאור נרחב על גבולות הארץ שהובטחו ע"י הקב"ה לישראל, לפי השיטות השונות בענין, המובאות בספרי המפרשים היסודיים. לזה מצורפים כל פרטי הדברים אודות כבוש עולי מצרים, בבל וכו'. ואחרון אחרון חביב: צורפה כאן מפה מרהיבת עין, של ארץ ישראל — מעשה ידי המחבר דנן — ובה הגבולות המדויקים של השיטות השונות והכיבושים השונים, כשההבדלים ברורים ובולטים לעין.

במשנה הסמוכה: עושים בתלוש בסוריה, מקיף המחבר את ענין סוריה שהיא כבוש יחיד; השיטות השונות בהגדרת כיבוש יחיד והסברן. א) מפני שחיברה דוד — את סוריה — לקדושת א"י, שלא עפ"י הדיבור. ב) שהיה בלא ששים ריבוא. ג) שכבשה דוד לצרכו. ד) מפני שדוד כבשה לפני שכבש את כל ארץ ישראל. הסבר נאה ב- מחלוקת התוספות והרמב"ם בנידון, גיתן ב"משנת יוסף" (עמ' קמב); דלהרמב"ם דוקא כל ישראל ברשות ב"ד הגדול יכולים להוסיף על א"י לאחר שכבשו את כולה במסגרת גבולות התורה, בעוד שלתוספות הרי במקרה כזה אף יחיד הכובש שעל אדמה מחוץ לגבולות הארץ, יכול לצרפו לקדושת א"י. מחלוקתם מוסברת בשאלה אי תנאי הכיבוש (כל ישראל, ב"ד ומלך וכו') הם תנאים בכיבוש דרך כך מועיל הכיבוש, או שהם תנאים במלחמה, וא"כ אף שהם לא היו כסדר הראוי, הועיל הכיבוש.

**

אלה היו דוגמאות חלקיות, מפה ושם, כדי להדגים את ההיקף והצורה של ה- ספרים שלפנינו ואת התרומה החשובה שהם תורמים להבנה המעמיקה והחודרת של סוגיות "שביעית" כשהן נלמדות בעזרתם של ההוספות והחידושים העוטרים את מסכת שביעית שלפנינו.

ברכתנו כי המחבר יוכה בקרוב להוציא בעזה"י את הכרך השלישי והאחרון של מסכת שביעית, כדי שתהא בידי לומדי "שביעית" ומקימייה יצירה שלימה.

הגאון החסיד מוילנא לר' בצלאל לנדוי

הגאון החסיד מוילנא: זה ספר תולדות רבינו אליהו זצ"ל הוא הגר"א, דרך חייו ופעלו לדורו ולדורות, מאת בצלאל לנדוי, הוצאת "אושא" ירושלים, תשכה.

כן גם תואר חסיד זכה בהיותו "החסיד האמיתי", וכפי שר' חיים מוולאזין מספר על עוצם חסידותו של רבו, "שהיה מוכן לעשות ולקיים בוריוות נפלאה וקדושה יתירה, כל החומרות ומילי דחסידות הנזכרים בדבריהם הקדושים, בכל פרטיהם ודקדוקיהם וכוונותיהם אין להעריך", ור' ישראל משקלוב מציין שהגר"א "היה נכון למסירות נפש על דקדוק אחד מרבותינו התנאים והאמוראים".

ספרי תולדותיו

אם בחייו הוכר כ"הגאון החסיד", לאחר פטירתו, שתלמידיו הגדולים החלו לגלות קצת מגדולתו, על אחת כמה וכמה. עם פטירתו של הגאון שקדו תלמידיו ותלמידי תלמידיו להנציח את גדולת רבם הגדול שכמותו לא קם בעולם התורה מזה דורי דורות, ענק רוח שזיכה את דורו ב"קומתו הרוחנית. בראשונה גילו מקצת מן גדולתו של רבם הגאון והחסיד, בה סכמותיהם והקדמותיהם לכתביו וכתבי תלמידי שראו אור משך עשרות בשנים סמוך לפטירתו. המפורסם שבהם הוא הקדמתו של ר' חיים מוולאזין על "ספרא דצניעור" תא", שר' ישראל משקלוב מציין עליו "שהעמיק הרחיב לספר קצות דרכי רבינו הגדול והקדוש, ושם הראנו את אשו ה" גדולה היוקדת בלבנו, יקד כיקוד אש, ב" להבת יראת רוממות גדולת רבו הגדול והקדוש", ור' ישראל מדגיש ש"לספר שבחי רבנו הידועים היה צריך ספר חשוב בפני עצמו".

רבי חיים מוולאזין, כשדיבר מרבו הגדול הגר"א כותב: "לבי יהגה אימה מדי דברי בו", ולכן מובן מאליו שאין זה תפקיד קל כלל, להעריך "דרך חייו ופעלו של ה"גר"א לדורו ולדורות". ועל אחת כמה שאין זה מן הדברים הקלים לכן דורנו.

"הגאון"

"אחד היה האדם הגדול, אשר כמוהו לא נהיתה כמה וכמה דורות שלפניו", כך מגדיר ר' חיים את רבו, ואכן עוד בחייו הוכר מעמדו המיוחד של הגאון, שזכה לתואר שלא זכו בו מאז שפסקה הגאונות בישראל, שאם יאמר אדם סתם "הגאון" בהא הידועה, מיד יבינו שעל רבינו אליהו מוילנא הכוונה.

התואר "גאון" הפך לשם עצמי משמו, ובין אם נוקבים בשמו הפרטי מצמידים אליו את התואר, "הגאון רבינו אליהו", או בקיצור "הגר"א", ובין שמכנים אותו אגב עירו מצרפים התואר אליו "הגאון מוילנא".

"החסיד"

נוסף לתואר גאון שזכה בו, מאות בשנים לאחר שפסקה הגאונות בישראל, זכה גם בתואר "חסיד", ואין זה תואר קל כפי שנדמה בימינו. כי כשם שאת התואר גאון קיבל הודות להיותו באמת "גאון התורה",

* כל הציטטות מהגר"א ותלמידיו שבמאמר זה לקוחים מהספר "הגאון החסיד מוילנא", ושם ימצא הקורא מקום מוצאם.

מקיף כזה, שימסור לנו בצורה חמציתית ומדויקת על פי מקורות נאמנים מתולדות חייו והילוכו בקודש, השפעתו העצומה על בני דורו והבאים אחריו, דרך לימודו וכו' וכו' של הגר"א. בעשרים ושלושה פרקים מלאים וגדושים תוכן, הצליח המחבר להעביר לפנינו את צלם דמות תבניתו של האדם הגדול בענקים, למן שחר טל ילדותו ועד אחרית ימיו עלי אדמות. כשכל דבר ודיבור מצויין בהערות והארות מתאימות, המגלות את היסודות והמקורות עליהן בנה את בנינו השלם.

היקפו של הספר

מי שיעיין בספר, ולו ברפרוף קל בלבד, יווכח לדעת על החומר הרב האגור בתוך ספר זה, על מאות ספרים, ידועים ובלתי ידועים, מתלמידיו ותלמידי תלמידיו של הגר"א, ששקד עליהם החוקר והסופר הרדי ר"ב לנדוי, והעלה מהם פנינים יקרים על הנהגותיו, הליכותיו ולימודו. אפשר לומר שהמחבר הקיף רוב רובו של החומר הנמצא על הגר"א, בין ממה שנכתב בו מיוחד עליו, ובין מה שנמצא מפוזר בתוך ספרים המזכירים את הליכותיו רק דרך אגב, ובין מה שדגנו עליו בשבועונים וירחונים וכדומה. וברור שגם אלו הקרובים לתורת הגר"א, וגם אלו שנתכיבות ספרים רבים ידועים להם, גם הם יפתעו מדברים רבים ובלתי ידועים שיתגלו להם בספר מקיף זה.

אולם לא זה בלבד הוא ייחודו של הספר שלפנינו, המחבר השכיל לתת לפני הקורא לא רק ספר סיפורים, אלא "דרך חיים", כלומר: דרך אל החיים, דרך ה"מלמד איך לחיות עלי אדמות. בלשון קלה, צחה ומבוארת, ובשפע של חן מתאר לפנינו הסופר, איך יכול לשמש "הגאון" כדוגמא וכסמל להוכחת יכולתו של האדם, ילוד אשה ובן תמותה, לעלות ולהתעלות עד

משאלתו זו של ר' ישראל משקלוב נחמלאה במלואה. ר' יהושע העשיל לוי נכדו של ר' חיים מוולאז'ין העלה על הכתב לפי הצעת ר' דוד לוריא (הרד"ל) את המסורות המוסמכות שהגיעו לאזניו על הנהגות הגר"א, וכנסם יחד בספרו "עליות אליהו". מני אז הובאו תולדות הגר"א בכמה וכמה ספרי תולדה, אף תורה גמו לשפות זרות. נוסף לזה נכתבו מאמרים למאות בנושא זה, וכך נוצרה ספרות ענפה ומסועפת סביב אישיות של ענק זה מ"גדולי הדורות. מובן מאליו שבין הסיפורים למאות ולאפסים שמתהלכים סביב אישיותו של הגר"א, ובין האימרות המבריקות ש"מיחסים אליו נמצא חלק לא מבוטל ש"נכונותם מוטלת בספק.

האמת ניתנת להאמר, כאשר הגיע לידינו הספר החדש על הגר"א בשם "הגאון הר"סיד מוויילנא", מיד נוצר אצלנו כעין "משפט קדום" נגד הספר, בחושבנו, הרי אחרי הספרות שנוצרה כבר סביב אישיותו של הגאון, מה ניתן עוד להוסיף, ומה גם נוכח הפסולת המרובה, הסיפורים הדימי-יוניים שהשתזרו סביב ענק רוח זה, כמעט מהנמנע לקלוף את הבודוי ולחשוף את האמת, ונוסף להחוש הביקורתי החריף הדרוש לליבון וברור האמת מהשקר, עוד גם זאת נחוצה מחשבה מעמיקה להבין ו"לדעת להבדיל את הטפל הרב הנטפל ל"מעשי הגר"א השונים, ולהוציא את ה"עיקר.

אולם עלינו לציין שדוקא "משפט קדום" שלילי זה, הוא הוא שהגדיל את התרשמו תנו והתפעלותנו העמוקה מספרו המקיף של הסופר הדגול, החוקר התורני ר' בצלאל לנדוי שהתפרסם כבר בשערי תורה וב"ציבור הרחב במאמריו החשובים והמוצ"לחים בנושאים תורניים. לא רק שלא נתאמתו חששות השוא שנוצרו בקרבנו, אלא נתחוויר לנו שהיה צורך רב בספר

כתיבי היד של הצדיק הירושלמי הישיש ר' אריה לוי מירושלם, שבו מצא העתק כתב יד נאמן של הספר "מעשה רב" מ- מנהגי הגר"א, ובתוכו שינויים רבים וחס- שובים מעל פני "מעשה רב" הנדפס, וכן ספר יקר ערך הנקרא בשם "ספר הליקון- טים" שמחברו ר' מרדכי הלוי עפשטיין ערכו וסידרו עוד בחיי הגר"א. ר"ב לגדוי מיטיב להשתמש במקורות החדשים האלו, כדי להבהיר ענינים סתומים בהנהגות ה- גר"א.

ידועותיו המופלגות של המחבר עמדו לו שהצליח לדלות מהמון ספרים רבים חומר למכביר על מנהגי הגר"א ולהכניסם לתוך הספר בצורה מסודרת. ברכה מיוחדת קובעים לעצמם בשטח זה הפרקים "מעמודי ההוראה" ו"גדולה תפלה". כן עלה בידי המחבר לתמצת מקורות רבים על מנהגי הגר"א, ולהראות איך מקורם מושרש עמוק עמוק ביס התלמודים, הראשונים וספרי הווהר. מטבע הדברים שהסברים כאלו מ- טובכים המה, אולם כאן התגלה כושרו של המחבר גם בניסוח וסידור, וכן נמסרים הדברים בצורה מסודרת, ובשפה קלה ו- מובנת, עד שגם תלמידים שאין לשון ה- תלמוד שגורה ביותר בפיהם יכלו להבינם ולרדת לעומקם של הדברים.

★

כבר אמר החכם אין שלמות באדם, וכמו כן אין שלמות בפעלו. גם בספר זה ישנם כמה פגמים אסטטיים שבלעדיהם היה ה- ספר שימושי יותר. יש להתפלא על המחבר שלא תחם תחום ברור בין החומר המובא בהערות לבין החומר המובא בפנים ה- ספר.

ולא עוד אלא שהרבה פעמים בולט עירוב תחומים משוע. דברים שהיו מש- תלבים יפה בתוך הטקסט בפנים הספר,

לדרגה העליונה ביותר. שלב אחר שלב הוא מתאר איך הגר"א עלה ונתעלה, הוא נותן להבין שגם הגר"א לא נולד עם תורתו בלבו ולא מן ההפקר זכה בה. ולמרות כשרונותיו המופלגים והמזהירים לא הגיע למעמדו שהגיע אלא לאחר שנים רבות של למוד תורה בהתמדה עד אין קץ, וב- שקידה עד אין סייג. במסירות גפש נמש זכה למה שזכה. מיום היותו בן שלש עשרה לא הסתכל מארבע אמותיו החוצה, ולא זו בלבד, אלא עד כדי כך צימצם את כל ישותו ללימוד התורה, שמחרדתו אולי יבלבלוהו לרגע משקידתו בתורה, הגיף את כל תריסי ביחו, והיה לומד אף ביום לאור הנר.

לפי מסורה אחת המסופרת בספר, ישן הגר"א ארבעה שעות ביממה. והסתמך על רמו שמצא בפסוק "ישנתי או יניח לי" (איוב ג, יג) שלא דרוש כלל להאדם שישן יותר למנוחת גופו מייגיעת היום. וכה ביאר את הפסוק: "ישנתי א"ז", שאם האדם ישן שמונה שעות, כמנין א"ז, ינוח ויירגע לארבעים שעות, כמנין ל"י. אך לעומת מסורה זאת מעיד תלמידו הגדול ר' חיים "שכמעט ולא טעם טעם שינה מיום עמדו על דעתו הקדושה, עד אשר ניתנה לו התורה במתנה, ושתי כליותיו נעשו כשתי מעיינות נובעים ממקור ה- חכמה, והיו מתגברים והולכים מיום ליום ומשעה לשעה". כך, ורק כך, אחרי התנ- הגות כזו, אחרי מסירות לשקידת התורה כזאת, זוכים לקבל את התורה כמתנה, להתרומם אל על, ולהיות ל"הגאון" בהא הידיעה.

מלבד החומר הרב שהמחבר אסף ממ- קורות פזורים על פני מאות ספרים נדפסים, הוסיף המחבר חומר חשוב ובלתי נודע מכתבי יד שלא היו לעיני קודמיו. חלק מכתבי היד מצא בגנוזי הספריות, וחלק — ולדעתנו הוא החשוב והעיקרי — בגנוזי

ניתנות ההערות בשולי העמודים כנהוג. וביחוד הדברים מורגשים בספר הנוכחי שחלק חשוב מהטקסט הפנימי נמצא בהערות, ולא רק ציוני מקורות כנהוג בשאר ספרים.

לשלמות הספר היה מן הראוי שהמחבר ימסור ביד הקורא מפתח שלם ומקיף, כי מפתח הפרקים הנמצא בראש הספר אינו אומר הרבה לקורא על מהות הפרקים ותוכנם. כן היתה תועלת רבה, לו עדכן המחבר מפתח על האישים והספרים הרבים המוזכרים בספר; מפתחות אלו מלבד שהיו להם ערך רב בפני עצמם, היה בהם גם עזר לקורא שעבר על הספר ודברים רבים שהתפעל מהם בעת הקריאה נזכרים לו, ואינו יודע איפה מקומם בספר. בוודאי יזכה הספר בזמן קצר למהדורה חדשה, וראוי שהמחבר יתן לב להערות אלו.

בעמ' שג מציין המחבר שרבנו חיים מוולאזין כתב את הקדמתו ל"שנות אליהו" על משניות זרעים ביום ה' אב תקנ"ט אבל לא הובאה אז לדפוס שנגמר בט"ו אב ש.ז. יש להעיר שבהקדמה שבמשניות הוצאת ווילנא נרשם שר' חיים סיים את הקדמתו ביום ה' אב תקנ"ט — ולא ביום ה' אב תקנ"ט — ולכן לא היתה אפשרות להכניס את ההקדמת ר' חיים בדפוס ה' ראשון של שנות אליהו.

**

אין בהערותינו אלו להאפיל, ולו במקצת, על האור הרב הגנוז בתוך הספר הנפלא הזה, שכל מעיין יתפעל מהעיבוד ומהחומר הרב והמקיף שמתוך רקעו נשקפת לפנינו תמונתו המזהירה, ודמותו הרוחנית, המלאה הוד וקדושה; של ענק הדורות "הגאון החסיד מוילנא".

ובאמת שם מקומם, מובאים בתוך ההערות ללא כל סיבה סבירה: לסוג זה אפשר לזהות רובם המכריע של ההערות. כן נמצאו בספר ציטוטים מקוצרים מדי — כמובן בהוספת הקווים המראים שכאן דילג המחבר — אולם הם מכבידים על הבנת הדברים. המחבר חשש כנראה שהחומר יתנפח לרב ממדים, ולכן הכניס חלק ניכר מהחומר לתוך ההערות הבאות באותיות זעירות וקיצר ככל האפשר גם בטקסט הפנימי. לדעתנו לא היה הספר מתנפח ליותר מכדי שלישי, והקוראים בוודאי היו מכירים טובה למחבר, לו היה מכניס כל מה שיש לו קשר ישיר למסכת חייו של הגאון בפנים הספר, גם אם על ידי זה היה הספר גדול יותר ממכותו הנוכחית.

כן תמוהה גישתו של המחבר שבתר בסדר בלתי מקובל וגם מכביד. הוא מציב ציונים מספריים על יד כל ציטטה שרוצה לציין מקור עליה, או במקום שהמחבר חליט להביא פרטים נוספים להטקסט הפנימי בתוך הערות. אולם המקורות וההערות עצמן לא העמיד בשולי העמוד כנהוג, אלא בסוף כל פרק. כבר נהג כן המחבר בספרו הקודם "רבי אלימלך מליזענסק", וגם שם נתקל בביקורת על זה, וכעת חזר על שגיאתו. קשה לרדת לסוף דעתו של המחבר בזה, כי אם היה ככוונתו להציע את הטקסט כמות שהוא, ולא להפריע לקריאתו השוטפת של הקורא, לא היה לו להציב ציונים מספריים בפנים הספר, אלא בסוף. ושם במקום שיבואו הערות, היה לו לציין המקום שאליהם הם שייכים, בלי לצייןם בפנים, כי זה שהקורא נתקל במספר באמצע קריאתו כבר יש בו די כדי לעצור בעד קריאתו השוטפת, ולא עוד אלא שמסקרן אותו, וכשהוא רוצה להשקיט סקרנותו הוא מוכרח לנדוד לחפש בסוף הפרק, דבר המפסיקו ומנתקו מהמשך הדברים הרבה יותר מאילו היו

פתרון מעימתי לגמרא סוכה דף ב'

סוכה דף ב' ע"א :

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. מנה"מ: ר' זירא אמר מהכא: וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות.

ושם ע"ב:

כמאן אזלא הא דא"ר הונא אמר רב: מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות. על ארבע אמות, אבל יש בה יותר מד"א אפילו למעלה מכ' אמה כשרה; כמאן כר' זירא דאמר משום צל הוא, וכיון דרויחא איכא צל סוכה.

הנה דברי ר' זירא, „עד כ' אמה אדם יושב בצל סוכה“ וכו' לכאורה קשים מאוד, כי הלא ההבדל אם אדם יושב בצל סוכה או בצל דפנות אינו תלוי רק בגובה הדפנות אלא גם בכמה גורמים אחרים. הלא אורך הצל בשעת חצות היום אינו כארכו בשעה אחרת, וגם אם אנו מתחשבים בצל הכי קצר בשעת חצות היום, הנה אורך הצל בתקופת תשרי בימי חג הסוכות אינו כאורכו בתקופה אחרת; ותלוי גם כן במקום מסויים שאנו מודדים בו, כי כל מה שאנו מתרחקים מן קו המשווה לצד צפון או לצד דרום, הצל יותר ארוך.

עשיתי חשבון כמה אורך הצל של דופן גבוהה עשרים אמה בזמנים שונים ובמקומות שונים, חשבון שאפשר לעשות בקלות ע"פ כללים פשוטים יסודיים של אסטרונומיה. הרחוב הגיאוגרפי של ירושלים הוא $31^{\circ} 40'$, ולכן עולה החמה בתקופת תמוז ברקיע עד $23^{\circ} + 31^{\circ} 40' - 90^{\circ} = 81^{\circ} 20'$, וצל הדופן של כ' אמה יהיה 3,05 אמה, דהיינו שלוש אמות בקירוב (לפי הכלל פורתא לא דק).

ואם נניח לפי הגמרא המצוטטת לעיל כי ר' זירא מסכים לר' הונא אמר רב ששיעור של סוכה קטנה הוא ארבע אמות על ארבע אמות (מקום שכיבת האדם, שהרי גובהו של אדם הוא ג' אמות, ובפשוט ידים ורגלים ארבע אמות), נמצא כי בסוכה קטנה כזו ביום הכי ארוך בשנה, דהיינו בתקופת תמוז, נשאר בצד אחד של הסוכה פס ברוחב של אמה אחת שאין שם צל דפנות אלא רק צל סוכה, כך שלכל הפחות שעה אחת בשנה, מוכרח אדם — שמקומו כידוע אמה על אמה — לישוב שם בצל סוכה ולא בצל דפנות.

אם החשבון הזה באמת הוא יסודו של טעמו של ר' זירא, מוכרחים אנו לומר שאצל סוכה יותר גבוהה מכ' אמה אין אנו צריכים לדקדק כפי שרמזו התוספות דף ב' ע"ב ד"ה יש, — וכפי שביאר ביותר אריכות התשב"ץ ח"א סימן קכ"ו — שהיחס בין גובה לרוחב הסוכה לא יהיה יותר מאחד לחמש, אלא שתמיד יהיה מקום של אמה על אמה ברצפה שגם בימי תקופת תמוז אינו מתכסה בצל דפנות. והמעניין בדבר ששיעורי מצוה לפי מציאות ארץ ישראל הם נמדדים ואינם משתנים בחו"ל, אף שמוצאת החשבון תהיה שם אחרת (והשווה לזה שיטתו הידועה של הרמב"ן, שעיקר טעמי המצוות בא"י אמורים).

הערות לעיון

בענין כניסת נשי כהנים לביה"ח לפני לידתן כשנמצאים שם אברי משל מת ר"ל ביו"ד ס' שעא בש"ך ס"ק א מובאים דברי הרוקח: אשת כהן שמעוברת מותרת להיכנס באוהל המת דספק ספיקא הוא שמא נפל הוא או שמא נקבה הוא, עכ"ל. והפתחי תשובה על המקום ס"ק א בשם הרדב"ן מוסיף להסביר דברי הרוקח האלה: האמת יורה דרכו דהרוקח איירי באשה שקרבו ימיה ללדת ורוצה ללדת שם (באוהל המת), אפילו הכי מותר מטעם ספק ספיקא... עכ"ל.

הפמ"ג (א"א ס"ק ב) מקשה באו"ח ס' שמג על דברי הרוקח, שהרי רוב נשים יולדות וולד של קיימא, וא"כ איך אפשר להקל מטעם ספק ספיקא כגון זה. בשו"ת חתם סופר יו"ד ס"י שנד מתרץ בתירוץ אחד: כוונת הרוקח היא, דסמוך מיעוטא דנפל למחצה דנקיבות, והוי ליה זכרים בני קיימא מיעוטא, עכ"ל.

על פי הדברים הנזכרים מותר לאשת כהן להיכנס לבית חולים על מנת ללדת שם, גם אם נמצאים שם איברים של מת ר"ל. אבל נבאר שלא בכל מקרה יהא מותר ליולדת אשת כהן להיכנס לאוהל המת על מנת ללדת שם.

הגמרא ביבמות קיד א בקשר לפסוק אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם (ויקרא כא א) מביאה, "להזהר גדולים על הקטנים", שלא יטמא אותם בידיים, וכן מבואר ברמב"ם (ה' אבל פ"ג ה"ב) ובשו"ע יו"ד (ס' שעג סע' א), ואיסור זה הוא על כהנים או ישראלים גדולים שאסור לטמאות בידיים את הכהן הקטן (ערה"ש שם). ובשו"ע או"ח ס' שמג במ"ב ס"ק ד כתוב שאיסור זה חל על כל אדם (ולא רק על הגוים) וגם כלפי כהן תינוק שאינו בר הבנה כלל.

טומאת המת מדין תורה שכהן מזהר עליה, היא כל שנמצא הכהן באוהל אחד יחד עם המת. אם ישנה חציצה בתוך אוהל המת שמפרידה בין הכהן לבין המת, מותר להן לשבת שם. לפיכך אם המת, נמצא בחדר אחד יכול הכהן לשבת בחדר אחר כשכותל מפסיק ביניהם ולא יהיה חלל טפח ביניהם (יו"ד ס' שעג סע' א). הרמ"א על המקום מוסיף ואומר, כל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. ומצינו שם מחלוקת הש"ך והט"ז בנוגע לדלת אשר מפרידה בין הכהן הנמצא בפנים החדר לבין המת השוכב מחוץ לחדר. הט"ז (ס"ק ג וס"ק י) רוצה לומר, שדלת (כמו שלנו) אשר צירים של ברזל מעמידים אותה אינה חוצצת בפני הטומאה, כי הברזל עצמו הוא דבר שמקבל טומאה, והרי לפי דברי הרמ"א הג"ל, דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. הש"ך (ס"ק ב וס"ק טו ובנקוה"כ) חולק, כיון שכלי ברזל מחוברים לקרקע הרי הם כקרקע ואינם מקבלים טומאה.

לפי הכלל שבידנו אם חולקים הט"ז והש"ך, הלכה כהש"ך, וכן גם פוסק החכמת אדם כלל קנט ס"ו והערוך השלחן ועוד אחרונים אחרים. אם נאמר כהש"ך, יוצא גם חומרא; האשה היולדת נכנסת בהיתר לבית החולים על מנת ללדת שם, והנה, אחרי שהתינוק נולד ונתברר שהוא בן זכר, אם נמצא ונשאר באוהל המת מותר, ואין בו איסור, וכמבואר ביו"ד ס' שעג בבה"ט ס"ק א, דכל שצריך לאמו אינו צריך להוציא מאוהל המת. אבל ידוע, שהאשה היולדת יולדת בחדר לידה, אשר הדלת סגורה ואם כן אין כאן כל טומאה לכהן, וכמבואר לעיל. אם אחרי הלידה יפתחו את הדלת, הרי הטומאה נכנסת לחדר, ומאכילים את הקטן טומאה בידיים, וכן כשמכניסים את התינוק הנולד לחדר תינוקות והדלת סגורה, כל פעם שפותחים את הדלת מטמאים אותו ולפי מה שנזכר לעיל איסור זה חל על כל אדם שמוזהר מלהאכילו איסור בידיים וכל פעם שפותחים את הדלת נחשב כאילו נותנים לקטן הנולד כזית בפיו. הלכה פסוקה היא: כהן שהוא גדול אשר נמצא בחדר סגור ולפני החדר נמצא מת, לוקה כל פעם שמוזהרים אותו מלפתוח את הדלת והוא פותחה, כמבואר ברמב"ם (ה' אבל פ"ג ה"ד).

נמצא, שצריך עיון גדול לאלה הנשים, נשי כהנים, אשר נכנסות ללדת לבית חולים אם נמצאים שם איברים של מת, ר"ל, וה' ישמרנו משגגה.

בענין איסור יחוד

ידוע, כי איסור יחוד הוא מן התורה, ולמדוהו חז"ל מן הפסוק (סנהדרין כא ב). אבל קיים הבדל בין יחוד עם העריות שהוא מן התורה לבין יחוד עם אשה פנויה — לפני תקנת הרמב"ן שבטל טבילתה משום ואמרא דאתאי לידי קולא (שו"ת הריב"ש סי' תכה) — שדוד ובית דינו גזרו עליו כשאירע מעשה אמנון ותמר (שם בסנהדרין, רמב"ם ה' אי"ב פכ"ב ה"ג).

דיני יחוד ידועים ומפורסמים, ואין כאן מקום להאריך, אמנם עם הזמן גם המציאות משתנה, וכך קורה שאדם אינו חושב ונכשל באיסור יחוד.

ההלכה אומרת: בית שפתוח לרשות הרבים אין חשש לאיסור יחוד (אה"ע סי' כ"ב סעי' ט) ומחלוקת בין הפוסקים מהי ההגדרה של ה"פתח פתוח", אם פירושו פתוח פשוט כמשמעו, אבל אם סגור ולא נעול יש בו משום איסור יחוד, וכדעת הרע"א והבית-מאיר (עיין אה"ע שם בפ"ת ס"ק ח), או פירושו שלא נעל במנעול אף שהדלת סגורה, וכפי פשטות הבנת דברי הרשב"א בתשובותיו (אלף רגא), רבנו יונה בספר היראה, שו"ת בנין ציון (ח"א סי' קלח) וכהבנת החזון איש (אה"ע סי' מה ס"ק א), וכן נוהגים בדרך כלל להקל.

והנה משתמשים בשנים האחרונות במין מנעול בטחון אשר מבחוץ אי אפשר לפתחו כי אם על ידי מפתח ואילו מבפנים פותחים את מנעול הבטחון בידיה, ולפעמים אינה קיימת האפשרות לעצור את הנצרת של המנעול מבפנים שיהיה אפשר להיכנס מבחוץ בלי מפתח.

התוצאה היא שאנשים אשר מרכיבים מעין מנעול זה, לא יתכן שלא ישלחו הם עצמם ויכשילו אחרים באיסור חמור של יחוד, ה' ישמרנו.

יהושע נויבירט

ידוע ידע כי חוק השמיטה הוא המוחלט, והנסיון הכלכלי הוא היחסי, ועל כן ידאג כל ששת שנות המעשה לשנות השמיטה, כמו שידאג כל ששת ימי המעשה ליום השבת, ויהיה חוק השמיטה החוק היסודי של כל הכלכלה הלאומית של עם התורה המשמיע תמיד על כל ששת שנות המעשה, כמו שהשבת משפיעה תמיד על ששת ימי המעשה. תהיה כל הכלכלה היהודית כלכלה שמיטתית ואז — אז — אם הרצון הבהמי והרצון השכלי עשו את כל מה שעליהם לעשות בקבלם עליהם את חוק השמיטה כחוק ולא יעבור — אזי הבטיח הבורא ב"ה לרצון החזוני את אותה הברכה אשר הוא ב"ה נתן גם ליום השבת.

תקדשו אתם את ששת שנות המעשה בברכת השמיטה!

ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל: נחליאל עמ' רמב

הופיע ספר

יינה של תורה לימים נוראים

אוסף פירושים, אמרות, דרושים, עיונים ורמזי חכמה

על תפלות ימים נוראים

ונוסף עליהם

הלכות ימים נוראים

אוסף הלכות שכיחות מספרי רבותינו האחרונים

שלא הובאו בשלחן ערוך ובמשנה ברורה

הוצאת מערכת אור התורה — ירושלים תשכ"ה

קורא יקר הי"ו

בשנה שעברה הצלחנו להכפיל את מספר המנויים.

נא תעזור לנו גם להבא ע"י תשלום המנוי לשנת תשכ"ו

בהקדם. זה יחסוך לנו עבודות משרדיות.

מערכת המעין

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

דפוס התחיה בע"מ, ירושלים