

הַפְּעוּנִי

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק בר ייער
של פועלי אגודת ישראל

בתוכן:

- 1 פגישת יעקב ועשיו / מרדכי סבתו
 - 9 בעיית פיקוח נפש והתנחלות / יהודה נחשוני
 - 17 פיקוח נפש ומצוות שבין אדם לחבירו / ד"ר א"ס אברהם
 - 26 „רבו מתוך כולו“ לדעת מהרי"ץ והרמ"א / איתמר ורהפטיג
 - 32 ברור בחשבון שנת השבע / רפאל בנימין פוזן
 - 51 הערות הרב ח"י דינקלס זצ"ל על חזון איש, שביעית (סוף)
 - 55 שתילה בחממה בשביעית (סוף) / הרב יעקב אריאל
 - 63 בענין מסייע עוברי עבירה בשביעית / הרב א"מ טובולסקי
- על ספרים ועל סופריהם
- 65 מסכת שביעית עם פ"י קב ונקי / י" עמנואל
 - 75 סוגיות בספרות ההלכה שע"י פרויקט השו"ת
- בשולי הגליון: הערה למכתב המלבי"ם; שיטת ערוך השלחן
בשביתת שדהו

במ"ד ירושלים טבת תש"מ • כרך כ"ג גליון ב, • המחיר — 30 ל"י
מנוי שנתי: בישראל — 100 ל"י בחוץ לארץ — 10 \$

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 288883

פגישת יעקב ועשיו

פגישת יעקב ועשיו אינה מסתיימת בפרשת וישלח. דבר זה גילו לנו חז"ל בדרשתם על הפסוק (לג, יד¹) „ואני אתנהלה לאטי... עד אשר אבא אל אדני שעירה“: „הרחיב לו הדרך... והוא לא הלך, ואימתי ילך, בימי המשיח, שנאמר: „ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו“ (לשון רש"י על הפסוק).

ראשיתה של הפגישה — בראשית הווצרותו של עם ישראל, וסופה — בימות המשיח. במילים אחרות: פגישת יעקב ועשיו נמשכת לאורך כל ההיסטוריה של עם ישראל. כלל גדול למדנו מרבותינו: „מעשה אבות סימן לבנים“. אין פגישת יעקב ועשיו פגישה בין שני אישים בלבד. זוהי פגישה בין שני עמים. ישנה כאן התמודדות בין ישראל לאדום, בין רומי לירושלים. בין שתי מחנות אלו מפרידה תהום עמוקה, כמעט בלתי ניתנת לגישור. וכבר אמרו חז"ל: „רומי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהם — אל תאמין, ישבו שתיהם — אל תאמין, חרבה זו וישבה זו — תאמין, שאין האחת מתמלאת אלא מחרבן חברתה“.

אולי משום כך נדחה סיום הפגישה לימות המשיח, לאותם ימים בהם יהיה ה' למלך על כל הארץ, לימים בהם יהיה ה' אחד ושמו אחד.

**

פגישת יעקב ועשיו — שתי פנים לה.

א. מצידו של יעקב. ב. מצידו של עשיו.

הכנות יעקב לפגישה מתוארות בפרק לב פסוקים ח—כב. פותח ב: „ויירא יעקב מאד“ ומסיים: „והוא לן בלילה ההוא במחנה“.

הפסוקים הראשונים של פרשת וישלח א—ז, „וישלח יעקב מלאכים... — וארבע מאות איש עמו“ מהווים מעין פתיחה, ובלשון ימינו „בדיקת כוונות“. תשובת המלאכים ליעקב ראויה לעיון מיוחד. „באנו אל אחיך אל עשיו וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו“ (פסוק ז). וכי מה תשובה היא זו ליעקב? יעקב שלח את המלאכים כדי לשמע את תגובת עשיו, ואת זה אין הוא שומע מהמלאכים. המלאכים מספרים לו על מעשי עשיו ולא על דברי עשיו וכך נשארת כוונתו של עשיו מעורפלת. אף התורה אינה עוזרת לנו לפיזור הערפל. אין התורה מספרת לנו דבר על קורות המלאכים בדרך, על פגישתם עם עשיו ועל תגובת עשיו. וכך נשארים אנו, יחד עם יעקב, בספק

1 בתנ"ך קורן חל חילוף בסימון הפסוקים. במאמר זה הלכנו ע"פ ההוצאות האחרות וע"פ הנדפס בחומשים.

לגבי כוונותיו של עשיו. ספק זה מוצא את ביטויו בדברי פרשנינו. אנו מוצאים בדברי המפרשים שתי עמדות מנוגדות לחלוטין בהסבר כוונותיו של עשיו. הראשונה רמוזה בדברי רש"י ומפורשת בדברי הרמב"ן. השניה — שיטתו של הרשב"ם.

רש"י: „באנו אל אחיך אל עשיו“ — „גוהג עמך כעשיו הרשע, עודנו בשנאתו“. דברים אלו מפורשים יותר בדברי הרמב"ן: „ויירא יעקב מאוד“ — „והנראה בעיני בענין הזה כי עשיו לא קבל השלוחים כהוגן ולא השגיח עליהם... אבל עברתו שמורה בלבן, ולעשות לו רעה בחיל הזה היה הולך“. מנגד — גישתו ההפוכה של הרשב"ם: „באנו אל אחיך אל עשיו — ומצאת הן בעיניך כאשר אמרת, וגם הנה הוא, מתוך ששמה בביאתך ובאהבתו אותך, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו לכבודך, זהו עיקר פשוטו!“ דרש הרשב"ם את המילה „גם“ לגזירה שווה: מה אתה באהבה, אף הוא באהבה. גישות מנוגדות אלו לא נוצרו אלא בעקבות תשובתם המעורפלת של המלאכים. אפשר שלגן, האמונים ומורגלים בדברי רש"י, יראו דברי הרשב"ם מחודשים, אולם מבחינת פשט המילים סובל הכתוב גם פירוש זה. נראה שעדות הכתובים נוטה יותר לשיטת רש"י ורמב"ן, שכן ארבע מאות איש דרושים יותר למלחמה מאשר לשלום. מ"מ גם כך נשאר קשה, מדוע לא הבהירה התורה את דברי עשיו במלים ברורות, ונתנה מקום לפירושים שונים. כן יש לשאול לדעת הרמב"ן ורש"י: אם עשיו התכוון למאבק מדוע לבסוף שינה את דעתו עד ל„וירץ עשיו לקראתו ויחבקתו“, ובאיזה רגע חל השינוי? (רש"י ורמב"ן עצמם עונים שהשתחוויות יעקב גרמו לכך).

כפי שאמרנו לעיל, הכונה יעקב מתוארות בפסוקים ח—כב.

ה. ויירא יעקב מאד וייצר לו ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן והבקר והגמלים לשני מחנות.

ט. ויאמר אם יבא עשיו אל המתנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה.

י. ויאמר יעקב אלקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך.

יא. קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות.

יב. הצילני נא מיד אחי מיד עשיו כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בני.

יג. ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרב.

יד. וילן שם בלילה ההוא ויקח מן הבא בידו מנחה לעשיו אחיו.

טו. עזים מאתים ותישים עשרים רחלים מאתים ואילים עשרים.

טז. גמלים מיניקות ובניהם שלשים פרות ארבעים ופרים עשרה אתונות עשרים ועירים עשרה.

יז. ויתן ביד עבדיו עדר עדר לבדו ויאמר אל עבדיו עברו לפני וריח תשימו בין עדר ובין עדר.

יח. ויצו את הראשון לאמר כי יפגשך עשיו אחי ושאלך לאמר למי אתה ואנה תלך ולמי אלה לפניך.

יט. ואמרת לעבדך ליעקב מנתה היא שלוחה לאדני לעשיו והנה גם הוא אחרינו.

כ. ויצו גם את השני גם את השלישי גם את כל ההולכים אחרי העדרים לאמר כדבר הזה תדברון אל עשיו במצאכם אתו.

כא. ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו כי אמר אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני.

כב. ותעבר המנחה על פניו והוא לן בלילה ההוא במחנה. הקורא פסוקים אלו בעיון, מרגיש קושי מיוחד בפס' יד: „וילן שם בלילה ההוא ויקח מן הבא בידו מנחה לעשיו אחיו“ א. מה מקום ללינה באמצע הכנותיו של יעקב? ב. כיצד אפשר לומר: „וילן... ויקח“? והלא אין אדם לוקח שום דבר מתוך שנתו, והיה לו לומר „ויקם ויקח“. [כדי לראות שאין דרך הפסוקים להשמיט את הקימה, אין צורך להרחיק ראייתנו. די להשפיל מבטנו לסוף הקטע (כב, כג), „והוא לן בלילה ההוא במחנה ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשיו“. הרי לנו קימה המפסיקה בין הלינה לבין הלקיחה]. ג. מה משמעות שתי הלינות שנעשו שתיהם ב„לילה ההוא“ הראשונה בפס' י"ד: „וילן שם בלילה ההוא“. השניה בפס' כ"ב „והוא לן בלילה ההוא במחנה“? אמרו רבותינו: יעקב אבינו התכוון לשלשה דברים: מלחמה, תפלה, דורון. מלחמה — ח"ט; תפלה — י"ג; דורון — יד-כב.

נראה לי שניתן לחלק את שלש ההכנות הללו לשתי קבוצות: א. מלחמה ותפילה. ב. דורון. הקשר בין המלחמה והתפילה מונח בלשון הפסוקים ורמוז בהקבלה הלשונית ביניהם.

התפילה	המלחמה
כי ירא אנכי אותו	ויירא יעקב מאד
ועתה הייתי לשני מחנות ²	ויחץ את העם... לשני מחנות
פן יבא זהכני	אם יבא עשיו אל המחנה האחת והכהו

נמצאת אומר, שהתפילה היא חלק מההכנות למלחמה, ובה מבקש יעקב שהכנתו למלחמה תצליח. הכנתה של המלחמה מתוארת, אם כן, בפסוקים ח

2 ראוי לשים לב להקבלה זו. יעקב רואה בעובדת היותו שני מחנות את חסד הקב"ה. אבל אנו יודעים שיעקב היה בעצם מחנה אחד, וחלוקתו לשנים לא באה אלא מחמת פחדו מעשיו. אעפ"כ רואה יעקב גם בפעולה זו את חסד ה', חסד זה מתבטא בכך שה' הרבה את מחנהו כך שיכול יעקב בעת צרה לחלקו לשנים. למדנו מיעקב, שאדם בעל אמונה צריך לראות גם בשעת משבר את נקודת האור.

— תחילת יד, פותחת ב„וירא יעקב מאד“ ומסיימת „וילן שם בלילה ההוא“.
אם נחפש בפסוקים אלו את „המילה המנחה“, אין ספק שנבחר במילה
„מחנה“. מילה זו חוזרת ארבע פעמים בפסוקים אלו, והיא מביעה את עיקר
הכנתו של יעקב בקטע זה. מילה זו היא המקשרת בין תחילת פרשתנו לסוף
פרשת ויצא. שם נאמר: „ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים ויאמר
יעקב כאשר ראם מחנה אלקים זה ויקרא שם המקום ההוא מחנים“ (לב ב—ג).
כבר שאלו המפרשים: אם ראה רק מחנה אחד, מדוע קרא למקום „מחניים“
בלשון רבים? ותירצו (רמב"ן, אב"ע ספורנו) „מחניים ע"ש שניים, אחד
שלו ואחד של המלאכים“.

הכנת יעקב בקטע זה מסתיימת כאמור בתחילת פסוק י"ד: „וילן שם
בלילה ההוא“. נראה לי שהמשך הפסוק: „ויקח מן הבא בידו מנחה לעשיו
אחיו“ איננו המשך של תחילת הפסוק. משפט זה פותח הכנה חדשה של יעקב
לפגישה — הכנת ה„דורון“ כלשון חז"ל. ענין ה„דורון“ מפורט בפסוקים
הבאים ומסתיים בפס' כב: „ותעבור המנחה על פניו והוא לן בלילה ההוא
במחנה“.

אף כאן איננו צריכים לטרוח כדי למצוא את המילה המנחה, ואין ספק
שהיא המילה „מנחה“. גם מילה זו חוזרת ארבע פעמים בפסוקים אלו, ואף
היא מביעה בצורה הטובה ביותר את עיקר הכנתו של יעקב בקטע זה. אף
הכנה זו מסתיימת בלינה „והוא לן בלילה ההוא במחנה“.

נראה לי שאין לראות הכנה זו של „המנחה“ כהמשך להכנה הקודמת
של ה„מחנה“, אלא כמקבילה לה. המשפט: „ויקח מן הבא בידו מנחה“
איננו המשך ל„וילן שם בלילה ההוא“, ומשום כך אין צורך בקימה. משפט
זה מקומו לאחר דברי המלאכים בפס' ז', בדיוק באותו מקום בו מתחילה
הכנת המחנה. מקום בו התחילה הכנת המחנה, שם מתחילה הכנת המנחה,
ומקום בו מסתיימת הכנת המחנה, שם גם מסתיימת הכנת המנחה.
וכך יש לתאר את הפרשה כולה:

וישובו המלאכים אל יעקב ... וארבע מאות איש עמו" (פסוק ז')



תגובה א': הכנת המחנה

תגובה ב': הכנת המנחה

וירא יעקב מאד וייצר לו

ויקח מן הבא בידו

ויחץ את העם... לשני מחנות

מנחה לעשיו אחיו

וילן שם בלילה ההוא

והוא לן בלילה ההוא במחנה

(פסוקים ח—יד)

(פסוקים יד—כב)

שתי ההכנות מסתיימות בלינה, ובאמת אין אלו שתי לינות שאירעו
שתיהן „בלילה ההוא“, כי אם לינה אחת שהיתה בלילה ההוא, ונכתבה פעמיים,
פעם אחת בסוף הכנת המחנה, ופעם אחת בסוף הכנת המנחה. ללמדך היכן

נגמרת כל הכנה, וללמדך ששתי ההכנות הללו — הכנות מקבילות הן. לא לחנם בחרה התורה להציג את שתי ההכנות במילים כמעט זהות: מחנה ומנחה. רצתה התורה להדגיש לנו את הכוונות המנוגדות של הכנות יעקב, ובחרה בשתי מילים דומות מבחינה המבנה ומנוגדות מבחינת משמעותן. מחנה — משמעו עימות והתנגשות. מנחה — משמעה השלמה ופיוס. לא ידע יעקב אבינו לאן פניו של עשיו מועדות, והתקין עצמו לשתי האפשרויות המנוגדות: עימות ופיוס. וזאת ע"י מחנה ומנחה.

„דמיון המילים“ מחנה — מנחה מוכח משני מקומות נוספים. א. מההקבלה בין שני חלקי פסוק כ"ב „ותעבר המנחה על פניו — והוא לן בלילה ההוא במחנה. ב. מדברי עשיו בפרק ל"ג פס' ח' „מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי?“ ותשובת יעקב: „למצא חן בעיני אדני... ולקחת מנחתי מידי“. אותו הדבר עצמו נראה לעשיו כמחנה וליעקב כמנחה. ללמדך שהכל תלוי בעמדתו של הרואה.



עד כאן ניתחנו את הכנת יעקב לפגישה. כאמור לעיל ישנו גם צד שני לפגישה — תגובת עשיו.

לכאורה נראה שתגובת עשיו כתובה רק בסוף הענין „וירץ עשיו לקראתו ויחבקהו“ (לג, ד). אולם כבר רש"י (בעקבות חז"ל) מקדים את תגובת עשיו לפרק ל"ב פס' כ"ה. „ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו“ לשון רש"י: „ויאבק איש עמו... פירשו חז"ל שהוא שרו של עשיו“.

נמצא לפי זה שתגובת עשיו „וירץ... ויחבקהו“ איננה אלא התגובה הסופית שלו, בעוד שבתחילה תגובתו היא: „ויאבק עמו“ (בעזרת שרו). לפני שנברר את היחס בין שתי תגובות אלו של עשיו, ננסה להוכיח. שפירושו של רש"י מכוון לפשוטו של מקרא³. מטרת יעקב בשילוח המנחה נאמרת בפסוק כ"א:

„כי אמר:

אכפרה פניו	במנחה הולכת לפני
ואחר כן אראה פניו	אולי ישא פני“.

צורת כתיבה זו מבליטה את המבנה המיוחד של דברי יעקב. למשפט זה שני חלקים, ולכל חלק שתי צלעות, כאשר כל צלע ראשונה מסתיימת במילה „פניו“, וכל צלע שניה — במילה „פני“. „פניו“ — הם פני עשיו, ו„פני“ — הם פני יעקב.

יעקב מתכוון לרגע בו יראו פניו את פני עשיו. כדי שראית פנים-אל-פנים זו תגמר בכי טוב צריך יעקב קודם לכפר פני עשיו במנחה ההולכת לפני יעקב. לאחר שעברה המנחה על פניו, ובעוד אנו מצפים לשמע על ראיית פני עשיו, מספרת לנו התורה על עניין שהוא לכאורה שונה לחלוטין: מאבק יעקב

3 הוכחה זו שמעתי מידי יוסי עופר.

עם אדם שזהותו אינה ברורה לנו. דומה שליעקב עצמו זהותו של האיש ברורה, שכן הוא אומר בסוף המאבק: „ויקרא שם המקום פניאל: כי ראיתי אלקים פנים אל פנים ותנצל גפשי” (לב, לא).

הנה כי כן, יעקב עצמו מגלה לנו שראית פני המלאך היא ראית הפנים לה ציפה, אלא שנתחלפה ראית פני עשיו בראית פני המלאך. מכח ראית פנים זו נקבע גם אופי ראית פני עשיו עצמו. וכך מתאר יעקב לעשיו את ראית פניו „כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקים ותרצני” (ל”ג, י) אין ראית „פני אלקים” זו אלא אותה ראייה קודמת „כי ראיתי אלקים פנים אל פנים”. במשפט זה מגלה לנו יעקב את היחס בין שתי ראיות פנים אלו. ראית פני עשיו וראית פני המלאך שני צדדים הם לאותה ראייה. שעת המבחן היא בראית פני המלאך, ועל פי תוצאות ראייה זו נקבע אופי ראית פני עשיו. על כרחך אתה אומר שמלאך זה אינו אלא „שרו של עשיו”.

כדי להבין את מהותו של המאבק בין יעקב והמלאך, יש צורך להזכר בסיבת גלותו של יעקב. יציאת יעקב מהארץ באה בעקבות לקיחת הברכות מעשיו ובעצת רבקה: כדברי הפסוק (כו, מב): „ותשלח ותקרא ליעקב בנה הקטן ותאמר אליו הנה עשיו אחיך מתנחם לך להרגך. ועתה בני שמע בקולי וקום ברח לך אל לבן אחי חרנה”. ענין לקיחת הברכות, ענין ארוך הוא ו„קובע ברכה לעצמו” ואין כאן המקום להאריך בו. נזכיר כאן רק נקודה אחת והיא: שהברכות היו אמנם מיועדות ליעקב. ההוכחה: אי בעית אימא קרא, ואי בעית אימא סברה. אי בעית אימא סברה: לא יתכן שרבקה אמנו תשיא ליעקב עצה חסרת אחריות. אם שולחת רבקה את יעקב בנה לגנב את דעתו של יצחק, ובכל זאת בטוחה בהצלחתו, אין ספק שנשענת היא על ידיעה ברורה שהברכות מגיעות ויגיעו ליעקב. וכך מפרש אונקלוס על הפסוק „עלי קללתך בני” — „לי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא אלין עלך”. אי בעית אימא קרא — מפורש בפסוק שאכן קבלה רבקה נבואה: „ויאמר ה' לה שני גויים בבטנך... ורב יעבד צעיר”. ממילא היו דברי יצחק „ואת אחיך תעבד” (כו, מ) חייבים להאמר לעשיו, ואלו „הוי גביר לאחיק” מוכרח היה להאמר ליעקב.

מדוע היה צריך יעקב ליטול את הברכות בעקבה בהופיעו בדמות עשיו? ענין זה הוא חלק מהנהגתו הנסתרת של הקב”ה, מפלאות תמים דעים. כך גזרה החכמה העליונה, כשם שגזרה על מלכות ישראל שתצא מזרע מואב. וכשם שגזרה שישראל יקבלו את מיטב הברכות מבלעם דווקא כאשר יבוא לקללם.

אולם לקיחת הברכות בצורה זו מלווה בגניבת דעתו של יצחק, וגרימת עגמת נפש לעשיו המוצאת ביטוייה בצעקה גדולה ומרה. צעקה זו עולה למעלה, מקטרגת על יעקב ותובעת את תיקונה. כדי לתקן דברים אלו הוצרך יעקב לגלות במשך עשרים שנה אצל לבן הארמי — רמאי, להתענות שם בעבודה מייגעת: „הייתי ביזם אכלגי חרב וקרח בלילה”, ולעמוד מרומה פעם אחר פעם ע”י לבן: „ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת. מונים”.

המרמה הגדולה ביותר: החלפת הצעירה בבכירה, רומזת למעשה לקיחת הברכות.⁴

לאחר שתמו עשרים שנות תיקון אלו בהם יעקב יושב בגלות ועשיו יושב בארץ, שומע יעקב את דברי הקב"ה: „שוב לארצך ולמולדתך ואהיה עמך“ (לא, ג). משמע: תוקן המעשה ונתפייסה צעקת עשיו. כעת, לפני כניסת יעקב לארץ, מחכה הוא לקבל „הודאת בעל דין“ שאכן נשלם מעשהו. ואמנם, רגע לפני חציית הירדן, נפגש יעקב למאבק אחרון עם שרו של עשיו. מאבק זה נמשך כל הלילה, ובו נשקלו זה מול זה — צעקת עשיו כנגד יסורי יעקב בגלותו. לא יכול היה שרו של עשיו להכריע את יעקב: „וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו“. יעקב, לאחר נצחונו באותו מאבק, עומד ודורש את המגיע לו — הודאת בעל דין: „לא אשלחך כי אם ברכתני“. פירש רש"י: „הודה לי על הברכות שברכני אבי ועשיו אחי מערער עליהם“. יעקב איננו מוכן להכנס לארץ בלא הודאה זו, ואמנם הוא מקבל אותה „לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל“ פירש רש"י: „לא יאמר שהברכות באו לך בעקבה ובמרמה“.

כניסת יעקב לארץ גוררת בהכרח את יציאת עשיו „וישב עשיו לדרכו שעירה“. שכן כך פירש רש"י על הפסוק „ויהי אך יצא יעקב... ועשיו אחיו בא“ (כו, ל) לשון רש"י: „זה יוצא וזה בא“. ואין שניהם יכולים לדור בכפיפה אחת. כל זמן שיעקב ישב בגלות — יכול היה עשיו לשבת בארץ. חזר יעקב לארץ — מוכרח עשיו לצאת הימנה.

כעת נוכל להבין מדוע השאירה התורה את כוונות עשיו מעורפלות. עשיו לא אמר לשליחים את כוונותיו, מפני שאף לו עצמו הן לא היו ברורות לגמרי. עשיו לא החליט סופית כיצד ינהג בפגישתו עם יעקב, מפני שדעתו קשורה היתה עם שרו היוצא למאבק עם יעקב, וגמירות דעתו של עשיו תלויה בתוצאות המאבק. לקיחת ארבע מאות האנשים ע"י עשיו ודאי נועדה מלכתחילה לצרכי מאבק כדברי רש"י ורמב"ן, אלא שהוא אינו יכול להחליט סופית בטרם יערך המאבק בין שרו לבין יעקב, ולכן גם אינו יכול לענות למלאכים. משום כך אין המלאכים יכולים לספר דבר ליעקב, מלבד עצם העובדה שעשיו בא ועמו ארבע מאות איש.

במשך כל אותו לילה שבו עשיו מתקרב ליעקב — נאבק יעקב עם המלאך. בסוף אותו לילה כאשר מגיע עשיו אל יעקב — נשלם מאבק יעקב והמלאך, ונכנע שרו של עשיו ליעקב. באותו רגע תש כוחו של עשיו וגמר בדעתו להשלים עם יעקב. או אז נהפכת מטרת בואם של ארבע מאות האנשים ממטרת מאבק למטרת שלום, כדברי הרשב"ם: „וארבע מאות איש עמו — לכבודך“, ואז נהפכת תגובת עשיו מ„ויאבק... עמו“ ל„וירץ עשיו לקראתו ויחבקו“. ההאבקות הפכה להחבקות.

4 ראה על זה בספר „עיונים בספר בראשית“ לגברת ד"ר נחמה ליבוביץ.

מפליא הדבר שאף כאן בחרה התורה להציג את שתי תגובות עשיו — הראשונה והאחרונה — בשתי מילים כמעט זהות: „ויאבק“ „ויחבק“. תחילה חשב עשיו להאבק, ולבסוף, לאחר כניעת שרו, החליט להחבק. אף מילים אלו דומות בכתיבתן ומנוגדות במשמען. האבקות משמעה עימות, והחבקות משמעה פיוס, — והן מתאימות להפליא להכנות יעקב: מחנה ומנחה. מחנה יעקב מול האבקות עשיו, ומנחת יעקב מול החבקות עשיו. עתה מתברר למפרע, שיעקב חייב היה להתכונן בשתי דרכים אלו, שהרי אף עשיו התכונן לשתייהן. אלולי מחנה יעקב לא יכול היה לגצח בהאבקות, ואלולי מנחת יעקב לא היתה נשלמת ההחבקות. כעת מתבררת עובדה תמוהה נוספת: במשך כל אותו הלילה בו נשלחה המנחה לעשיו איננו שומעים אף מילה על התייחסות עשיו למנחה. אין זאת אלא משום שבאותו לילה היתה דעתו של עשיו נתונה עדיין למאבק ולא למנחה. רק עם עלות השחר, כאשר נכנע שרו של עשיו ליעקב ומחליט עשיו לחבק ליעקב, נזכר הוא במנחה: „מי לך כל המנחה הזו אשר פגשתי“, עדיין נראית לו המנחה כמנחה, וצריך יעקב להעמידו על טעותו: „ולקחת מנחתי מידי“. אין זה מחנה אלא מנחה!



מענין שכל תאור זה של תגובות עשיו רמוז בפירוש רש"י. במילה אחת, כאילו בדרך אגב, רומז רש"י לכל הענין המתואר לעיל, על היחס בין תגובות עשיו. וכך פירש רש"י על הפסוק „ויאבק איש עמו" לשון רש"י: „מנחם פי' ויתעפר איש לשון עפר, שהיו מעלים אבק ברגליהם. ולי נראה שהוא לשון ויתקשר... שכן דרך שנים שמתעצמים להפיל איש את רעהו, שחובקו ואובקו בזרועותיו". דחה רש"י את פירוש מנחם למילה ויאבק מלשון אבק (פירוש הנתמך גם ע"י הרמב"ן) ובחר בפירוש „ויתקשר". כאשר בא רש"י להדגים מילה זו אמר „שחובקו ואובקו", ללמדך שהיא אביקה היא חביקה, ואין ביניהם אלא הכונה בלבד. פעולת ההאבקות היא פעולת ההחבקות, אלא שבשעת ההאבקות הכונה היא לדחות את השני, ובשעת ההחבקות — לקרב את השני.



ומעשה אבות סימן לבנים. אף אנו נדחינו מארצנו ע"י אדום, ושקענו בגלותנו כאלפיים שנה. היינו ביום אכלנו חרב וקרח בלילה, עד שנשמע לנו קול ה': שובו אל ארץ אבותיכם ולמולדתכם ואהיה עמכם. התחיל הלילה האחרון של ההאבקות האחרונה עם אדום. הצליח אותו רשע באותו לילה לנקע את ירכינו, ונקיעה זו כמעט ששברה את כל גופנו וכילתה את רוחנו. עם כל זאת נתקיים בנו „וירא כי לא יכול לו", וכבר עלה השחר.

עתיד אותו שחר שעלה ליהפך לזריחה שלמה, ועתידה פגישת יעקב ועשיו להגיע לסיזמה. „ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

בעיית פיקוח נפש והתנחלות

באחרונה שמענו פסקי דינים מאת גורמים הלכתיים ידועי-שם בשאלת החזרת שטחים לערבים, לפי תוכנית השלום של ראש הממשלה מר בגין. אינני סובר כי הקו-המנחה לפסיקה הלכתית בענין מסירת שטחי ארץ ישראל הוא אם שייך בכך דין פיקוח נפש, כמו שאברר להלן. אבל אני רוצה קודם להתייחס לוויכוח הנטוש מסביב לשאלה זו מבחינת „פיקוח נפש“, אח"כ אעמיד את השאלה באורה הנכון לדעתי.

קראתי את הבירורים של מחייבי ההחזרה לאויב משטחי ארץ ישראל, ושל השוללים. הבירורים נוקבים ומקיפים הלכות גדולות ונכבדות וספרות ראשונים ואחרונים.

אולם למרות האמת בבירורים שהם תורה והלכה, אני סובר כי העברת הבעיה כעת לפסיקה הלכתית, היא מוקדמת. האם שואלת הממשלה דעת תורה? האם היא מקבלת פסיקה הלכתית? לא הקואליציה ולא האופוזיציה אינן פונות אל גורמי הלכה לחוות דעתם, בענינים העומדים על הפרק. לשם מה, איפוא, חילוקי הדעות בין קובעי ההלכה ולהרבות פילוג?

אסור לנו לתת לחילוניים להשיג מטרה זו. אם נעמוד בפני עובדא, שהגורמים הקובעים ישאלו דעת תורה, והלוואי שנעמוד בפני מצב כזה, אז אין לכבוש את ההלכה, אלא יש לפרסמה ולאומרה. ואם אפילו יתברר, כי קיימים חילוקי דעות בפסיקה הרי אלו ואלו דברי אלוקים חיים. אבל בעו"ה אין המלכות החילונית מעוניינת בחוות דעת תורתית. היא מכריעה לפי שיקולים פוליטיים בלבד. מה מכריח איפוא, אותנו לחלוק בינינו לבין עצמנו, כשהכרעה אינה תלויה בנו כלל, ואילו כלי התקשורת רק עושים את תורתנו הקדושה, שתי תורות?

לדעתי השאלה העומדת לבירור היא, לא אם מותר או אסור להחזיר שטחים, אלא באיזה דרך מחמיר הסיכון, שיחול הדין של פיקוח נפש, על ידי החזרת, או אי החזרת שטחים? זו שאלה הטעונה בירור בטחוני ואיסטראטגי, לפני פסיקה הלכתית. דעת בעלי-בתים היא, כי כאשר האויב רחוק מביתך מאות מילין, הוא פחות מסוכן מאשר אם הוא קרוב לביתך. עוד זכור היטב המצב שגרם למלחמת ששת הימים, כשנאצר עמד עם חילו ליד גבולותנו והשמיע איומים שהטילו את הצבור ליאוש. כעת אנו עצמנו עושים להחזרת המצב לקדמותו, האם קיים אפילו ספק ספיקא בזירוז הסיכון ופיקוח-הנפש? האם מצרים בגבולותנו היא פחות מסוכנת מאשר מצרים ליד התעלה? האם ישראל בלי נפט מוגנת יותר, מאשר עם בארות הנפט ושדות-התעופה בסיני? האם יהודה ושומרון בריבונות ישראל מסוכנת יותר, מאשר אוטונומיה ערבית, שבין לילה תהיה אשפ"ית?

טוענים „היונים“, הלא תמורת הוויתורים ההם אנו מקבלים את ה„שלום“. אינני מאמין שישנם בתוכנו המאמינים ב„שלום“, אחרי שהחזרנו כבר את מחצית סיני, ושום דבר לא נשתנה משהיה. נביחתם של המצרים מתעצמת מיום ליום. הם מאיימים עלינו בשטפון של מליון מוסלמים על ירושלים. הם מאיימים באופציה צבאית, באם לא יוגשם ה„שלום“ כרצונם. הם נלחמים להקמת יישות פלישתנאית עצמאית ביהודה ושומרון. הם הציעו להקים ממשלת פלישתין גולה. הם מוקיעים אותנו בזירה הבינלאומית, ומגנים אותנו כמעט כל יום, בתואנה זו או אחרת. אין שום סימן לנורמליזציה, ולשיפור יחסים, מלבד כמה ביקורים של שריהם אצלנו, שאנו עורכים להם טכסים ממלכתיים, כשם שקיבלנו בצורה זו את סאדאת בעת הופעתו הראשונה בירושלים.

האם יש היום מי שחושב בישראל שזהו „השלום“, בגללו אנו צריכים להחזיר לסאדאת גם מה שישנו עוד בידנו, ולהקל עליו להתפייס עם אש"ף ועמי הסירוב, ולהוכיח להם, כי הוא שהשיג את סיכונה של ישראל, ללא תמורה כלשהי?

נתון בטחוני ואיסטראגי זה שנוצר אצלנו, הוא היפוכו של מושג „פיקוח-נפש“. הוא המוליד סיכון וודאי, שרק שומר ישראל ברוב רחמיו וחסדיו יכול להצילנו מפח יקוש.

האם עלינו המשימה ללחום בעד החזרת בארות הנפט, שדות התעופה, סינוי פיתחת רפיח, והפיכת יהודה ושומרון לישות פלישתנאית, שתסכן גם את ירושלים ומקום מקדשנו? יכול אני להבין עוד את התקוות ל„שלום“ שהיו בתחלתה של ההתפתחות, כשמר בגין בילבל את הדעת, אמר חצאי-אמיתויות לעם, והעמיד אותנו רק בפני החלטה עקרונית, אם מותר או אסור לוותר על שטחי ארץ-ישראל.

כיום רואים אפילו האופטימיסטים הגדולים ביותר, כי בגין הטעה את עצמו ואת הצבור, לצהול צהלת אבירים לנסיגה ותבוסה ח"ו. כיום נוכחים אנו לדעת, כי מדיניות-השלום של בגין הביאה אותנו למשעול, שאין דרך לנטות בו ימין או שמאל, ללא ריסוק אברים. העתונות כולה מלאה קינה ונהי על ההידרדרות המדינית והבטחונית, שאין לה תקדים בחיי המדינה. החזרת סיני היא כבר עובדא שאין מדברים עליה. מחצית סיני נמצאת כבר בידי מצרים, ואילו מחציתו השניה תהיה בידם כעבור זמן, אחרי כמה חניגאות שעוד נחוג, עם שירת ה„תקוה“. כיום עומדת על הסף מדינה פלישתנאית, שכל העולם מכיר בה עוד טרם היוולדה. ואף מעיז בקול רם לומר, שגם ירושלים תהיה שייכת לה.

האם במציאות עגומה זו השאלה היא אם להחזיר או לא להחזיר שטחים? הלא כבר החזרנו, רובם של השטחים ללא שאילת חכם. הלא כבר הודענו לשובים יהודים שהתישבו בפיתחת רפיח לשמש חגורת הצלה, שהם חייבים לעזוב הונם וישוביהם ולמוסרם למצרים. ומה כבר לא עשינו ונעשה? ואילו במעשינו אלה לא רק שלא הצלנו את ישראל, אלא אדרבא החרפנו את בעיית אחיזתנו ביהודה, שומרון, ירושלים והגליל, ובכל מקום, בצורה מסוכנת ביותר.

שלום ומלחמה הם הגדרות ברורות, ואינם נוצרים בהבל פיהם של פוליטיקאים. מצב של קירוב אויבים לגבול ישראל, כשהם חוזרים ומדגישים כל יום, שקירוב זה הוא אמצעי להכריענו, הוא סיכון וודאי, שאינו מיטשטש על ידי שאנו מכנים זאת „שלום“. זו קביעה ברורה, גם לגבי שטחים, שאינם שייכים לישראל עפ"י התורה ומבחינה היסטורית. כל שכן אם מדובר בחלק של ארץ-ישראל התורתית וההיסטורית, שנוסף על כך היא גם ערוכה בטחונת וח"ו להיפך, לבטחונה וקיומה של מדינת ישראל. יש להוקיע בתדהמה את נסיונם של השמאלנים, לשוות אופי של „מיסטיקה ומשיחיות“ לתוכנית של הגנה מרחבית על שלימותה של ארץ-ישראל. רבונות ערבית בכל צורה שהיא על הבטן הרכה של ישראל גורמת, שבמכה אחת יכול ח"ו האויב להבקיע את הארץ ולהורסה, ומסכנת את קיומנו גם בחלק הנשאר בידנו. האם בגלל שצורך בטחוני חיוני זה מבוסס על ההכרח של שליטת ישראל גם בחבלים שהם שלנו על פי התורה וההיסטוריה הוא פסול, או מהווה „הזיה משיחית“? להוותנו נלכד ראש ממשלת ישראל במילכוד „שלום“. הוא שכח את דבוריו המפוצצים תמיד על „נחלת אבות“, וגם הסיח דעת מההכרח הבטחוני שבהחזקת שטחים אלה, אף שהשמאלנים מתביישים בהם, בהיותם „נחלת אבות“.

אינני בא להאשים את ראש הממשלה ב„בגידה“, אלא בשקיעה זמנית, מסיבות ידועות לו, שהפכה אסון. הכרזתו על שלום חד צדדי של החזרת סיני עד הגבול הבינלאומי והפיכת יהודה ושומרון לאוטונומיה ערבית, היתה טעות מבוססת על אשליה. אך כאן לא יכול היה כבר לחזור בו מטעותו כמו מהכרזתו הכלכלית. תיכף להכרזה נאחזו בה הקליפות, שכפו עליו ליישם את אשר אמר. סאדאת מחד גיסא וקארטר מאידך גיסא לחצו מכל צד ליישם את דבריו. הרבה התפתל כדי לצאת מהמלכודת שנאחז בה, אך הם דחפוהו לתוכה עמוק יותר ויותר וכבלו את ידיו בכבלי קאמפ־דייוויד. בטוחני כי הוא רואה ומכיר כיום את תוצאותיה העגומות של תוכניתו הבלתי מחושבת.

שוללי החזרת שטחים והמחייבים מבררים את ההלכה לפי ההנחה כי פיקוח נפש דוחה הכל, מלבד שלוש העברות הידועות. אפשר לומר על האוסרים ועל המתירים, כי מר אמר חדא, ומר אמר חדא ולא פליגי. „פיקוח נפש“ הוא יסוד אחד לשוללים וכן למחייבים. הפלוגתא היא, איפוא, לא בדין תורה, אלא בשאלה בטחונת סבוכה, אם ומתי ישנו יותר פיקוח נפש? יותר נכון, המתווכחים לא נכנסים לבירור המצב. המחייבים רק קובעים כי במקרה של „פיקוח נפש“ מותר להחזיר שטחים. אבל מי מוסמך לקבוע, אם המקרה הוא בגדר פיקוח נפש, ולאיזה צד? שאלה זו טעונה, בירורים יסודיים, בטחוניים ואיסטראטגיים. ואם ישנם ספקות, הרי לדינא גם „ספק פיקוח נפש“ גורם הוא, כפיקוח נפש וודאי. אלא ששוב אפשר לחלוק בעצם השאלה אם אפשר לברור ומי מוסמך לעשות את הבירור? ושוב אין ספק בדין נוסף, כי דין „פיקוח נפש“ חל אפילו במקרה שההצלה היא „לשעה קלה“ בלבד (עיין ש"ע סי' שכ"ט סעיף ד', ובמנחת חינוך סוף מוסך השבת ד"ה „והגה“).

הדין של סכנה, שמחללין עליה את השבת, היא אפילו כשקיים רק חשש של סכנה, או גם אם מחלתו אינה מסוכנת לפי שעה, אך יש לחשוש שתגבר ותסכן חייו (עיין ש"ע סי' שכ"ח סעיף י', ועיין בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ל"ב סימן ל"ב סעיף ח', ובמראי מקומות) אפילו אם הוא „יחיד נגד רבים". ודין נוסף הוא, כי כאשר קיים חשש כל שהוא של סכנה מיידית, אין צורך אפילו לשאול דעת רופא (עיין שמירת שבת כהלכתה סי' מ"ב פרק א', המצטט את חז"ל, כי „השואל באותה שעה הריהו שופך דמים").

ובכן האם יש כבר מקום לפסיקה ברורה בדבר זה? האם קבענו וודאי באיזה צד חל יותר דין פיקוח נפש, אם בהחזרת שטחים או בגסיגה? (ב) ספק בהימנותא של סאדאת ודאי קיים ועומד, והדין הוא כי פיקוח נפש שייך גם בפסק. ג) אפילו מומחה יחיד נגד רבים נאמן לקבוע את פיקוח הנפש, ובנידון דלפנינו לא רק יחידים מומחים קובעים זאת. ד) אפילו במקרה שאין פיקוח נפש „לשעה", אלא יש חשש, שמכך תתפתח סכנה הדין קיים ועומד. אבל כל ענינים אלה שייכים לתחום ההוראה וההלכה ואינני רואה עצמי מוסמך לחוות בכך דעה.

הבעיה היא התנחלות

אולם הבעיה העומדת לבירור הוא לא בעיית פיקוח-נפש, אלא בעיית ההתנחלות שלגביה קיים בהלכה קו-מנחה אחר לגמרי, שאני מתפלא שלא מזכירים אותו בוויכוח מסביב לענין החזרת שטחים. מצוות יישוב ארץ ישראל וכיבושה היא מצוה הנוהגת לפי הרמב"ן בכל הדורות.

מכיר אני דעתם של הגדולים, השוללים אותה בדורנו, והם הגאון"ק בעל מנחת-אלעזר ממונקאטש זצ"ל והגאון"ק מהר"י טייטלבוים זצ"ל, הסומכים על בעל מגילת-אסתר ורבנו חיים בתו"ס כתובות דף ק"י, שאין מצוות יישוב ארץ-ישראל נוהגת בזמננו. אולם היהדות החרדית המאורגנת הולכת בעקבות רבותיה, שנוקטים בשיטה אחרת, המעוגנת אף היא בראשונים ואחרונים. אלו ואלו דברי אלוקים חיים. אולם אני עומד על מילתא דתמיהה, לפי שיטתנו אנו. אם אתעלם ממנה לא נפתור בעיות, אלא יוולדו תהיות. יש לי שאלות הדורשות תשובות. ואני מקווה כי אזכה להן, מפיהם של בעלי תריסין, שדבריהם הם כדבר האורים.

אני רוצה לעורר שאלה בעצם משמעותה של מצוות „כיבוש ויישוב הארץ". לגבי שטחים כבושים שאינם מארץ ישראל אין שאלה, אלא יש לקבוע זהותם (יש מהפוסקים האומרים כי מחצית סיני היא בגבולות ההבטחה, ויש מהם האומרים — סיני כולו). בשטחים שאינם שייכים לארץ-ישראל אין ספק, בחלותו של דין פיקוח-נפש. אולם חלקי ארץ-ישראל לפי התורה אינם סתם „שטחים כבושים", אלא חלק מנחלת אבות. אני מתלבט ושואל: מצוות כיבוש ארץ-ישראל נוהגת בזמננו לפי ראשונים ואחרונים (להוציא דעתם הגדולה של הגדולים הנ"ל זצ"ל שהזכרתי למעלה). האם אפשר לקיים מצוות כיבוש הארץ ללא סיכון? מאז תקומת המדינה ועד היום עברו עלינו חמש מלחמות, מהן

מלחמת כיבוש (מלחמת השחרור), מהן מלחמת מנע (מלחמת סיני ב-1956, ומלחמת ששת הימים), ומהן מלחמת התגוננות. ואני תוהה ושואל, אם יש להתזיר חלקי ארץ-ישראל מטעם פיקוח-נפש, כיצד סיכנונו נפשותנו כדי לכובשם? במלחמת יום הכפורים פסקו גדולי הרבנים לאלה שבאו לשאול, כי חייבים להתגייס למלחמה בעיצומו של יום. מלחמה פירושה „סיכון נפשות“. ברור כי אם היינו מסכימים לוותר על כל ארץ-ישראל, היינו ודאי מצילים הרבה נפשות. תם אני ולא אבין, מה תוקף חילה של תל-אביב והשפלה לפי ההלכה, מאשר זה של חברון, ירושלים והמקומות הקדושים, מה השוני לגבי פיקוח נפש בין חלק זה למשנהו?

ובכלל, אם אנו אומרים כי דיני פיקוח-נפש מכריעים לגבי בעלותנו על ארץ-ישראל, אז כיצד אפשר לקיים את מצוות כיבוש הארץ? אמנם במלחמת דוד לא נפל איש. אבל במלחמת יהושע, החשמונאים, ובמלחמת-השחרור ושאר מלחמות נפלו בעו"ה חללים רבים. האם תיתכן מלחמה וכיבוש ללא שהאדם מכניס עצמו לסכנה? גם במצוות החרם תחרימם, שבעל החינוך, אומר בה שנוהגת גם בזמננו, „ובלבד שלא יסתכן בדבר“, מתמה בעל מנחת חינוך סימן תכ"ה ואומר: „נהי דכל המצוות גדחות מפני הסכנה, מכל מקום מצוה זו דהתורה ציוותה ללחום עליה, וידוע שהתורה לא תסמוך דעתה על הנס, וכמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים בשני הצדדים בעת מלחמה, אם כן, דחוייה סכנה במקום הזה, ומצוה להורגם „אף אם יסתכן“. בעל מנחת-חינוך השאיר הדבר ב„צריך עיון“.

אולם מצוות החרם תחרימם, אינה מצוות כיבוש-הארץ, לפי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות. מהי איפוא, הגדרתו של דין פיקוח-נפש לגבי מצוה זו, שמהותה היא „סכנה“?



הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, מצוה ד', אומר:

„נצטוונו לרשת הארץ אשר נתן לנו האל יתעלה לנו, ולאבותנו אברהם יצחק ויעקב, ולא נעזבנה ביד זולתנו מהאומות או לשממה. והוא שאמר להם: והורשתם את הארץ וישבתם בה, „כי לכם נתתי אותה והתנחלתם בה“.

הרמב"ן מוכיח מהתורה וחו"ל, כי מצוה זו נוהגת לדורות, הוא מצטט את דברי הספרי בקרא „לך רש“ — בזכות שתירש תשב. והוא מוסיף ואומר: „אל תשתבש ותאמר, כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת זו עממים, שנצטוו לאבדם וכו', אין הדבר כן, שאנו נצטוונו להרוג מן האומות בהילחמן אתנו, אם רצו להשלים בשלום, ונעזבן בתנאים ידועים, אבל הארץ לא ננית בידן, ולא ביד זולתנו מהאומות בדור מהדורות“.

הרמב"ן מאריך שם בהסבר, כי כל עניני ישוב ארץ ישראל נובעים מהמצוה „שנצטוונו לכבוש את ארץ ישראל בכל הדורות“. הוא אומר, כי

זוהי כוונת חז"ל (סוטה מ"ד) שמלחמת מצוה היא מלחמת יהושע לכיבוש. הרמב"ן חוזר על דבר זה בפירושו עה"ת פרשת מסעי בקרא, "והורשתם את הארץ וישבתם בה". אמנם רש"י ז"ל מפרש את הקרא אחרת מהרמב"ן, ומכך רצו להסיק, כי דעתו אחרת, אולם רש"י ז"ל במסכת גיטין בדין של כתיבת אונו בשבת, משום ישוב ארץ ישראל, אומר: "היינו לגרש עובדי כוכבים ולישב בה ישראל". וכן אומר רש"י ז"ל במסכת סנהדרין דף ב' "כל מלחמה קרי רשות, מלבד מלחמת יהושע לכיבוש".

הרמב"ם ז"ל לא מנה מצוות כיבוש הארץ במנין המצוות, בספר המצוות. הרמב"ן משיג עליו בגלל כך. אולם הרבה הלכות נמצאות ברמב"ם: "משום ישוב ארץ ישראל". הוא פוסק, למשל, בהלכות עבדים פ"ה ה"ט, כי עבד הרוצה לעלות כופין את רבו לעלות אתו, ודין זה — הוא אומר — נוהג גם בזמן הזה, וכן נפסק בשולחן ערוך סי' רס"ז.

ואמנם רבים מתלבטים, אם כן, למה לא הכניס הרמב"ם את מצוות ישוב הארץ במנין המצוות?

עוסק בתמיהה זו בעל אבני גזר מסוכצ'וב זצ"ל וכמה מגדולי האחרונים. אולם ה"חרדים" (מצוה ט"ו) ועוד ראשונים, ורוב רובם של האחרונים קובעים הלכה כרמב"ן ז"ל. ומי לנו גדול באחרונים ממרן בעל החזון איש שבמכתביו ח"א, מכתב קע"ה הוא כותב:

"מצוות ישוב ארץ ישראל הוכרעה על ידי הרמב"ם, הרמב"ן, ושאר פוסקים. וידוע עד כמה שאף החפץ-חיים לעלות".

אם כן דעתו הקדושה היא, כי דעת הרמב"ם והרמב"ן זהה. גם מרן הרא"ם מגור זצ"ל באוסף מכתביו ח"א כותב:

"כן הוא באמת לדעתי, אשר מצוות ישוב ארץ-ישראל שנצטוונו בתורתנו הקדושה אינה דבר התלוי בזמן רק באפשרות וביכולת".

אינני מתעלם מהדעה הנגדית, אותה מבררים באריכות הגאון"ק ממונקאטש זצ"ל והגאון"ק מסטמר זצ"ל, לפי הפוסקים כבעל מגילת-אסתר, ורבנו חיים מחכמי התוספות. אולם אלה שוללים גם את ההשתתפות בבחירות, ואינם מכירים במדינה ההילונית אף דה-פקטו. להולכים בדרך זו אין לי טענה.

אולם לשיטתנו, ההולכים בדרך רבותינו מאוה"ג, כי הלכה היא כרמב"ן, הרי אין לנקוט עמדה נוגדת בקשר לכיבוש של ארץ-ישראל. הרי הרמב"ן מזכיר לדוגמא את כיבוש יהושע, ופירושו מלחמה וסיכון-נפש. וזוהי מהותה של מצוות כיבוש הארץ.

וכן מצאתי גדול הדור רבי יעקב עמדין זצ"ל, האומר בספרו "מטפחת סופרים" (עמו ד עז) דברים מפליאים דלקמן:

"ידיעת עריכת מלחמה והנטיה אליה, תחבולות רבות וגדולות ורחבות נמצאות בחכמה, מחשבת חושב, ותועלת רבה מכל אלה, שזכר האויב חרבות לנצח, לחשוב אולי נהיה גם אנתנו נעזרים בהם לעלות ולכבוש את ארצנו מיד אויבינו. יבחר לנו את נחלתנו, את גאון יעקב אשר אהב סלה".

זיקתו של רבי יעקב עמדין זצ"ל לארץ ישראל ויישובה ידועה לכל מי שקרא את הקדמתו הנפלאה ל"סידור" שלו. שם הוא מצוה לבניו לעלות ארצה ישראל, והוא אומר שם שגלות ספרד וכל הרעות אשר פקדו את עמנו בגלויות קרה בגלל שמאסנו בארץ חמדה. בספרו מור וקציעה חלק א' עמוד ט"ז הוא מקדיש קונטרס מיוחד לחובת ישוב ארץ ישראל, ומסיק שם להלכה:

מצוות ישיבת א"י עתה מצות עשה של התורה וישיבתה כמ"ש הרמב"ן, גזירת מלך היא עלינו ואינה צריכה טעם, מה גם הטעם גלוי כי נחלת ה' היא אשר בחר לשכנו ולשבת בניו עליה, והגע בעצמך, כל העולה לה בומן הזה סתמו אין לו קרקע בארץ, ואין דעתו בשביל לקיים מצוות התלויות בארץ, האם בעבור זה בטלה מצוות ישיבת א"י עתה. חס לנו למימר הכי אלא וודאי לאו משום חובת קרקע גרידא, מצוות מלך היא עלינו ליישב ארצו, ששמו נקרא במיוחד עליה כי ה' אלוקי הארץ נקרא".

ועוד התייחסות רבה בספרו של רבי יעקב עמדין לארץ ישראל. אבל בציטטה שהבאתי לעיל הוא אומר שבעזרת תחבולות מלחמה שהומצאו אפשר לסכל את עצת טיטוס, כלומר על ידי כיבוש, פשוטו כמשמעו.

מלחמת מצוה ומלחמת רשות

חז"ל בסוטה דף ח' אומרים: „מלחמת יהושע לכיבוש דברי הכל מצוה וכו', כי פליגי „למעוטי עכו"ם דלא לייתי עליהו", הרמב"ם בפירוש המשניות אומר, כי מלחמת התגוננות היא לכ"ע מצוה, אלא הפלוגתא היא, אם להשמיד את העכו"ם במקומם, כלומר מלחמת-מנע, שלדעת רבנן היא מלחמת רשות.

הגדרתה של מלחמת מצוה לפי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ה' היא: (א) מלחמת שבעת עממין. (ב) מלחמת עמלק. (ג) עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. מלחמת רשות היא לפי הרמב"ם מלחמת בית דוד, „להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו".

הלחם-משנה סובר, כי לפי הרמב"ם, גם „למעוטי עכו"ם דלא לייתי עליהו", היא בכלל מלחמת בית דוד להרחבה. אולם החזון-איש הלכות מלכים מדייק איפכא, כיוון שהרמב"ם אומר, כי מלחמת רשות היא „מלחמת בית דוד להרחבה", משמע ד, „למעוטי עכו"ם דלא לייתי עליהו" הוה „מלחמת-מצוה". החזון איש משאיר בצ"ע למה השמיט הרמב"ם דין זה? (גם בעל ערוך השולחן בהלכות מלכים אומר, כי לפי הרמב"ם מלחמת מנע מהוה מלחמת מצוה).

הטוש"ע סי' שכ"ט סעיף ו' פוסק להלכה, כי עכו"ם שצרו על ערי ישראל בעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן מחללין את השבת (רש"י בעירובין דף מ"ה „שמא ילכדוה, ומשם תהא נוחה הארץ להיכבש"). בית יוסף מצטט את דברי ר' ישראל בכתביו סימן קנ"ו „דבומן הזה אפילו על עסקי ממון מחללים עליהם, ד,ידוע" הוא, שאם לא יניחם ישראל לשלול

ולבוז ממונו יהרגנו, והוה עסקי נפשות". הביטוי „ידוע" שולל כל אמינות בהבטחות הגויים, לא כמו שאנו מאמינים להם, עד כדי מסירת שטחי ארץ ישראל, תמורת הבטחות מילוליות. „והלכה בידוע שעשיו שונא ליעקב". בעל דרכי משה בטוש"ע הנ"ל אומר, כי אפילו לא „באו" האויבים, אלא „שומעים שרוצים לבוא", מחללין עליהם את השבת.

לפי כל הנאמר לעיל קשה להסיק מסקנא הלכותית, שעלינו לתת לאויב שטחי ארץ ישראל הנמצאים כבר בידינו, שמשם נוחה הארץ כולה להיכבש, על סמך שלום מילולי של האויב. ואין זה משנה אם הממשלה מאמינה לו. ההלכה אינה מאמינה לו. ואם כתוצאה מסירובנו לתת נחלתנו לזרים, פורצת ח"ו מלחמה, אז לפי דעת כולם מהווה זאת מלחמת מצוה, שהרמב"ם מצוות עשה קצ"א מחייב במפורש „לסכן את עצמם". וכן פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג הלכה ב', כי במלחמת מצוה אין צורך ברשות בית דין „אלא יוצא מעצמו בכל עת". גם בפרק ז' מהלכות מלכים סעיף ט"ו אומר הרמב"ם, כי מכיוון שנכנס לקשרי מלחמה: „ידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו". הרי שבמצוות כיבוש, שהיא לשיטת הרמב"ן מלחמת מצוה, מצוה להסתכן בה ממש.

איברא, יש מקום להגיד, כי לשם כיבוש יש צורך במלך ונביא. אולם דעת המבי"ט בקריית ספר פ"א תרומות היא, דהא דבעינן מלך ונביא הוא רק ב„כיבוש ראשון", אבל כיבוש מאוחר, כיוון שכבר נתקדשה ארץ-ישראל אף על פי שבטלה קדושתה כשגלו, מצטרף הכיבוש לקדושה ראשונה. וכן אומר המאירי במסכת גדה מ' ד"ה תרומה (עיין ברש"ש פ"ח עדויות מ"ו במ"ש הרמב"ם, שכיבוש עזרא הוה מטעם חזקה. לכן גם עתה כשקנה ישראל ברשיון המלך הוה דומיא דזמן עזרא).

הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בספרו משפט כהן סי' קמ"ד בהתייחסו למלחמת חשמונאים, אומר, כי בזמן שאין מלך, גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים, במקום מלך הם עומדים.

משמעותן של הלכות אלו ברורה. כיבוש הארץ יש לו הגדרה מיוחדת בהלכה, שלא רק שלא שייך בה פיקוח-נפש, אלא חייבים להסתכן בה. גם זהותם של חלקי ארץ ישראל בתורה ברורה וקבועה בתורה ובמפרשים. רבי יעקב עמדין בספרו מור וקציעה (עמוד ט"ז) אומר דברים דלקמן:

„ארץ סיחון, כל גלילות פלשת, וכל חוף הים הגדול, וכן הירדן בעבר המזרחי, מה שבין ים המלח וים כנרת. כל המרחב הזה דין ארץ ישראל יש לו, למצוות ישוב ארץ ישראל".

ובכן נשאלת השאלה: האם מותר להחזיר חלק ממרחב זה לגויים תמורת „שלום" מפוקפק ביותר, „שלום" המחזיר לערבים שליטה בחלקים גדולים בארץ ישראל?

ד"ר אברהם ס. אברהם

פיקוח נפש ומצוות שבין אדם לחבירו

הלכה ידועה שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש אלא עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים¹. אולם, לכאורה מצאנו דברים אחרים, בעיקר במצוות שבין אדם לחבירו שבהן יש מקום לדון אם מותר לאדם להציל את עצמו על חשבונן.

א. גזל

מובא בגמרא²: ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער... מאי קא מיבעיא ליה... רב הונא אמר, גדישים דשעורים דישראל הוו, דהוו מטמרי פלשתים בהו וקא מיבעיא ליה מהו להציל עצמו בממון חבירו. שלחו ליה, אסור להציל עצמו בממון חבירו, ע"כ. מהגמרא אנו רואים בפשטות שאפילו במצב של פיקוח נפש אסור לאדם להציל את עצמו בממון חבירו, וכן מפרש רש"י שם.

וכן מובא בגמרא³: ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה גונח בלבו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית, והביאו לו עז וקשרו לו בכרעי המטה והיה יונק ממנה משחרית לשחרית. לימים נכנסו חביריו לבקרו, כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם ואמרו, לסטים מזויין (רועה בשדות אחרים וגוזל את הרבים — רש"י) בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו? ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא אותו עון של אותה העז. ואף הוא בשעת מיתתו אמר, יודע אני שאין בי עון אלא עון אותה העז שעברתי על דברי חברי, ע"כ. ואומר כאן המאירי⁴: מהאי עובדא דחסיד אחד שמעינן דאף על פי שבמקום פיקוח נפש הותרו האיסורין להתרפאות בהן, דבר שנאסר מכת תקנה ומחשש פסידת אחרים, ראוי להחמיר בו ביותר⁵. וכן

1 כתובות יט ע"א.

2 ב"ק ס ע"ב.

3 ב"ק פא ע"א.

4 שם ומוכא גם בשיטה מקובצת.

5 וכותב על המאירי הזה הרב חיד"א בספרו פתח עינים על מס' תמורה טו ע"ב וז"ל, ובאמת שהוא דבר קשה להחמיר במקום פיקוח נפש בתקנת חכמים עכ"ל. וראה במאירי על שבת קמד ע"ב שכותב היניקה מודי הבהמה אסורה אפילו ביו"ט וכמקום צער וחולי אעפ"י שאין בו סכנה מותרת אפילו בשבת וכמ"ש במס' כתובות (ס ע"א) גונח יונק חלב בשבת מפרק כלאחר יד הוא שבמקום צערא לא גזור רבנן ר"ל צער חולי — מובא ביד דוד (שמעתי מידי הרב אברהם ויילר שליט"א); וכן הוכח במאירי על ביצה ב ע"א; וראה גם בקובץ שיעורים ח"א סימן פה.

כותב השירי קרבן על הירושלמי⁶: וקשה הא לא עשה אלא משום רפואה... ונראה דודאי לא היה עון גמור אלא ממידת חסידות ה"ל לפרוש מזה וכדאמר ר' עקיבא: מוטב שאמות מיתת עצמי ולא אעבור על דברי חברי⁷. והא דפירשו חכמים הימנו, נראה שלא ידעו שצריך לו לרפואה, עכ"ל. ובכן מצאנו שאסור להציל את עצמו בממון חבירו לשיטת רש"י או לפחות אין לעשות כן ממידת חסידות לשיטת המאירי. אולם האגרות משה⁸ דוחה את הפירוש המקובל על שיטת רש"י וכותב: ומה שסובר שרש"י סובר שאסור להציל עצמו בממון חבירו אף לפיקוח נפש, הוא דבר שאי אפשר לומר כלל... אלא ודאי שצריך לומר דהיה רק חשש רחוק לפיקוח נפש או שהיה בטוח אשר ד' יצילהו אם יחמיר. ולכן החמיר גם שלא לעבור על איסור גזל מאחר שהוא רק מטעם דיחוי. זהו מה שצריך לומר בכוונת רש"י אבל לא שנאמר בדבריו מה שלא ניתן להאמר, עכ"ל. וראה גם להלן בדברי המהר"ם שיק.

את דברי המאירי מנסה לתרץ השדי חמד⁹ בכותבו: וכיון שאינו אלא מידת חסידות, פשיטא דלכל אדם מותר וחייב נמי להציל עצמו בממון חבירו, וחי בהם אמר רחמנא, ועוד נלע"ד מדקדוק לשון הרב המאירי דבגזל ממש אין צריך להחמיר אפילו ממדת חסידות ורק בדבר שהוא מכח תקנתא דרבנן וכו' הוא דיש להחמיר ביותר דאל"כ הי"ל לומר בקיצור דשמע מינה במקום גזל לא נאמר יעבור ואל יהרג. ועוד, דאף אם נאמר דכונת הרב המאירי דגזל חמור משאר איסורים ולא ניתן לדחות מפני פיקוח נפש, מכל מקום אינו סותר דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים שפסקו שמותר להציל עצמו בממון חבירו על דעת לשלם אחרי כן, דהכא שאני דהוא דבר שלא ניתן לתשלומים דאין ידוע משדה של מי אכלה וכמה אכלה כדי שיוכל לשלם אחרי כן, וכיון דליתיה בתשלומים יש לומר דמשום הכי הוא דס"ל להרב המאירי דאסור.

קושיא גדולה שואל הראב"ד¹⁰ וז"ל: ובאמת וברור משלם שהרי אמרו נרדף ששיבר את הכלים לכל אדם חייב חוץ משל רודף, מאי טעמא שאין לו להציל עצמו בממון חבירו ואע"פ שהוא מסוכן לפי שאין האונס ההוא בא לו להציל עצמו בממון הכלים. וכן התועה בין הכרמים, הוא הטעה עצמו ולא בא האונס מבעל הכרם. ואם תאמר מאחר שמשלם, תנאי יהושע למה א"ל שלא היה רשאי לעשות שלא בפני הבעלים והתנה הוא שיהא מותר לפסג ולשלם, ומה שאמרו לו אסור לשרוף כדי להציל שלא בפני הבעלים היה. מיהו הא קשיא לי, וכי לא היה דוד אחרי יהושע ולא שמע התנאי שהתנה על התרעה

6 סוטה פ"ט ה"י: וכ"כ הבן איש חי בספרו בן יהודע על ב"ק פ ע"א שהחכמים חשבו זה עליו לעון מפני שהוא אדם חשוב, והרואין אותו יטעו לעשות כן בלא חולי.

7 עירובין כא ע"ב: וראה גם בשבת קלד ע"א ובפסחים נא ע"ב תוסד"ה אני.

8 יו"ד ח"א סימן ריד.

9 מערכת האלף סוף או"ק סז.

10 מובא בשיטה מקובצת ב"ק קיז ע"ב.

בין הכרמים ולא היה לו לדוד לשרוף הגדישים, ואם תאמר כי לא שמע דוד התנאים, אבל הם למה שלחו לו אסור אלא שהוא מלך, והלא מותר הוא ובתשלומין? ויש לומר כך שלחו לו, בלא תשלומין אסור אבל אתה מלך ומותר לך אפילו בלא תשלומין. הנה מן הכללות הללו אדם יכול להציל עצמו בממון חבירו בין בפניו ובין שלא בפניו והוא שישלם פסידתו... עכ"ל.

ומצאתי בשו"ת זכר שמחה¹¹ שכותב בעקבות קושיא זו: לכן נראה דגם כוונת רש"י דבעיית הש"ס אי מותר להציל עצמו בממון חבירו שלא על מנת לשלם דוקא, דכך יש לפרש לשון הש"ס, דמהו להציל עצמו בממון חבירו ממילא משמע שלא ע"מ לשלם, דאי בתשלומין לאו ממון חבירו מיקרי כי אם מכירה או הלואה, ואין כלל לפרש שלא ע"מ לשלם כיון דאמר ממון חבירו, לכן לא הוצרך הש"ס לפרש שלא ע"מ לשלם דממילא משתמע... ולא נחא להש"ס למינקט בלשון דיעבד, מי שהציל עצמו וכו', דזה היה מקום לטעות דבדיעבד דוקא השאלה משום דאיסורה עביד ועכ"פ עבר על איסור גנבה אבל לכתחלה ודאי אסור, קמ"ל הש"ס דלכתחלה השאלה דאין חילוק כלל בין לכתחלה לדיעבד וכו'.

אולם התוס'¹² מפרשים את שאילתו של דוד המלך אחרת מרש"י וז"ל: איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פיקוח נפש. וכן כותב הרא"ש¹³: אבל הא לא מיבעיא ליה אי שרי למיקלינהו להצלת ישראלים דמילתא דפשיטא היא דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא שלש עבירות, אלא הכי איבעיא להו, מהו למיקלינהו אדעתא דליפטר מתשלומין, ואמרו ליה אסור להציל עצמו בממון חבירו אדעתא דליפטר אלא יציל עצמו וישלם. וכן כותב הראב"ד¹⁴ והרמב"ן¹⁵. וכותב הים של שלמה¹⁶, שאדרבא מחוייב הוא להציל עצמו ואם לא עושה זאת, מתחייב בנפשו.

ונראה דלהרשב"א מותר אפילו ללא נתינת דמים, וכן הוא כותב¹⁷: מה שכתבתי נראה לי שהוא פשוט, וקרוב אני לומר שלא הייתי בכך צריך לכותבו מרוב פשיטותו שהרי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש אלא אותן ג' המנויות. הגע בעצמך מי שהיה במדבר ומת בצמא ומצא קיתון מים של חבירו, ימות ואל ישתה ואפילו על מנת לשלם? והיאך נקרא זה גזלן והבעלים חייבין ליתן לו חינם ולהחיותו, עד שהיה בן פטורה דורש¹⁸ בשנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים אם שותים, שניהם מתים ואם

11 סימן רלה.

12 ב"ק ס ע"ב ד"ה איבעיה ליה.

13 שם.

14 מוכא בשיטה מקובצת על ב"ק פא ע"ב ד"ה מפסג ועולה.

15 ב"ק במלחמות סוף פ"י ד"ה ועוד וברי הרי"ף.

16 ב"ק פ"ו סימן כז.

17 שו"ת הרשב"א ח"ד סימן יז.

18 ב"מ סב ע"א.

שותה אחד מהם מגיע לישוב, מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתת חברו, וע"כ לא פליג רבי עקיבא אלא משום דכתיב וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חברך. הא שלא במקום חיותו חייב, וא"כ איזה גזל יש כאן, עכ"ל. ויותר ברור אנו רואים את שיטתו על המובא בגמ' 19: ת"ד הרואה חברו תועה בין הכרמים מפסיג ויורד מפסיג ועולה עד שיעלה לעיר או לדרך וכן הוא שתועה בין הכרמים וכו', על זה כותב הרשב"א 20: הייתי אומר שכל תקנות אלו בלא נתינת דמים שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ ואלו בנתינת דמים ל"ל תקנת יהושע, בלא תקנה ומן הדין כן וכו'.¹⁹

ונראה שיש כאן לא רק מחלוקת הראשונים אלא גם מחלוקת אמוראים ואף מחלוקת תנאים. בגמרא מובא 21: א"ר חסדא קסבר רבי מאיר עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. א"ל רבא השתא אילו אתן לקמן לאמלוכי, אמרין להו זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וג"ע וש"ד בלבד. ומובא בשיטה מקובצת 22: ועוד כתב הרמב"ן ז"ל ואיכא דאמרי רב חסדא אמר קסבר רבי מאיר מדינא נמי יהרגו ואל יחתמו שקר לפי שנמצא בברייתא חיצונית, שלשה דברים אין עומדים בפני פיקוח נפש ואלו הן ע"ג וג"ע וש"ד, רבי מאיר אומר אף הגזל עכ"ל. וכן מובא בירושלמי 23: לא סוף דבר שאומר לו הרוג את איש פלוני, אלא אמר לו חמוס את חברי חייב למסור נפשו. ועיין שם בפני משה שכתב שאפשר דהירושלמי אויל בשיטת רבי מאיר 24.

הערוך לגר בתשובות בנין ציון דן באריכות 25 בשאילה זו ודוחה את דברי התוס' והרא"ש באומרו: והנה זדאי פירוש זה של התוס' והרא"ש דחוק מאד בלשן הגמרא, דלא הוי ליה למימר מהו להציל עצמו בממון חברו אלא הל"ל מי שהציל עצמו בממון חברו חייב לשלם או לא (וראה לעיל מה שכתבנו בשם הזכר שמחה). וכן גם פוסקים כשיטת רש"י השואל ומשיב 26 והדבר יהושע 27.

וממשיך הבנין ציון להביא ראיה לשיטתו, שיטת רש"י, מהגמרא ביזמא 28: רבי יהודה ורבי יוסי הוו קא אזלי באורחא, אחזיה בולמוס לרבי יהודה, קפחיה לרועה אכליה לריפתא, א"ל רבי יוסי קפחת את הרועה! כי מטו למטא,

19 ב"ק פא ע"ב.

20 מובא בשיטה מקובצת שם ד"ה מפסג ועולה.

21 כתובות יט ע"א; וראה בריטב"א שם יח ע"ב ד"ה ובתוספות.

22 שם.

23 ע"ז פ"ב ה"ב.

24 מובא במהר"ץ חיות על ב"ק ס ע"ב.

25 סימן קסז וקסח.

26 מהד"ק ח"ב סימן קעד.

27 ח"ג סימן כד.

28 פג ע"ב.

אחזיה בולמוס לרבי יוסי אהדרה בלגי וצעי. א"ל רבי יהודה אני קפחתי את הרועה ואתה קפחת את העיר כולה. שואל הבנין ציון, וקשיא מה תרעומת היה לרבי יוסי על רבי יהודה, הרי במה שאחזו בולמוס אונס היה ובמה שקפה לרועה מצוה קעביד להציל את נפשו... אולם י"ל דרבי יהודה ס"ל כת"ק דרבי מאיר אבל רבי יוסי ס"ל כרבי מאיר דאף הגזל עומד בפני פיקוח נפש, ולכן אמר לו קפחת את הרועה, ונקרא זה קפוח וגזילה דאסור היה לך לעשות כן. ולכן כשאחזו גם לרבי יוסי בולמוס והביאו לו בני העיר מעצמם, אמר רבי יהודה אם אני קפחתי את הרועה גם אתה קפחת את בני העיר, כלומר כמו שאצלך לא היה קפוח שמרצונם נתנו, כן גם אצלי לא יקרא קפוח אף שכפיתי אותו, שמן הדין היה לי לעשות כן. ולפי זה א"ש דפסק רש"י דאסור להציל עצמו בממון חבירו שהרי אמרינן²⁹ דרבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי, וכש"כ כשגם רבי מאיר מסייע לו, עכ"ל של הבנין ציון. וממילא הוא ממשך ולומד מזה³⁰ שכל שכן הוא דאסור להציל עצמו בקלון חבירו וממילא גם אסור לנתח את המת כדי להציל אפילו חולה מסוכן הנמצא לפנינו. וזה אפילו לשיטת התוס' והרא"ש, מכיון שכאן לא שייך שישלם לבסוף דאי אפשר לשלם למת את בזיונו.

ואמנם המהר"ם שיק³¹ חולק עליו וכותב שאף לדעת הברייתא חיצונית שהביא הרמב"ן, דרבי מאיר סובר דאף גזל לא הותר במקום פיקוח נפש, היינו כמ"ש הרא"ש והטור דצריך ליטול ע"מ לשלם דעל זה אינו פיקוח נפש. ואפילו רש"י שכתב שאסור, י"ל דרש"י כתב כן לרב הונא אבל בוודאי מודה רש"י דקי"ל כרבא בכתובות; או אפשר גם לומר דרש"י פירש כן לרב הונא אבל אנו לא ס"ל כן. וא"כ פשיטה שנוכל להתיר לגזול את המת משום פיקוח נפש דאחרינא³². וכן ראה בשו"ת מהרש"ם³³, שו"ת חתם סופר³⁴, שדי חמד³⁵ ותוספות יוהכ"פ³⁶, שכולם פוסקים כשיטת התוס' והרא"ש. והלכה פסוקה בשולחן ערוך³⁷: אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חבירו כדי להציל נפשו, צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם. וכן פוסקים הגר"א³⁸, הסמ"ע³⁹, הערוה"ש⁴⁰ והשו"ע הרב⁴¹.

29 עירובין מו ע"ב.

30 שו"ת בניו ציון סימן קסט.

31 יו"ד סימן שמו.

32 שם סימן שמה.

33 ת"ה סימן נד.

34 יו"ד סימן שיט ד"ה ולא עוד.

35 מערכת האלף או"ק סו.

36 יומא פב ע"ב ד"ה ואם אומרים.

37 חו"מ סימן שנט סע' ד.

38 שם ס"ק ד.

39 שם ס"ק י.

ב. הלבנת פנים

ידוע מה שאמרו חז"ל, שכל המלבין פני חבירו ברבים כאלו שופך דמים⁴². ושוב, אר"י משום רשב"י נוח לו לאדם שימסור (שיפיל) עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, מג"ל מתמר דכתיב היא מוצת⁴³. וכותב התוספות⁴⁴ ונראה האי דלא חשיב ליה בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פיקוח נפש, ע"א וג"ע וש"ד, משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות המפורשות, עכ"ל. ורבינו יונה⁴⁵ אחר שהביא דבשלש עבירות יש ג"כ אבק עבירה דיהרג ואל יעבור כגון להתרפאות מעצי אשירה לענין ע"ז או שתספר עמו לענין ג"ע, ממשיך וז"ל: והנה אבק הרציחה הלבנת פנים... אכן דמו אבק רציחה אל הרציחה וכמו שאמרו כי יהרג ולא ירצח ודומה לזה אמרו שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. ושואל הבנין ציון⁴⁶, ק"ל על הפוסקים ביו"ד סימן קנז שלא הזכירו רק אבק ע"ז להתרפאות בעצי אשירה וכן אבק ג"ע לספר עמה, ולא ג"כ אבק דש"ד, ואולי נרמז זה במה שכתב הרמ"א שם, וכל איסור ע"ז וג"ע וש"ד אע"פ שאין בו מיתה רק לאו בעלמא צריך ליהרג ולא יעבור עכ"ל הרמ"א, ולא נתבאר היאך משכחת לאו בעלמא אצל ש"ד, אבל לפי הנ"ל א"ש דמלבין פני חבירו הוא לאו דלא תשא עליו חטא⁴⁷, עכ"ל של הבנין ציון.

וממשיך הבנין ציון⁴⁸: על מה ששאלו אותו הא אין למדין מן המדרש, ומתרג' בשם הקול הרמ"ז על הירושלמי⁴⁹ דמה שאין למדין ממדרש היינו אם שיש בגמרא היפך המדרש, אבל כשאין בגמרא סתירה למה לא נלמוד מן המדרש? וכחילוק הזה גם כתב הפרי חדש בספרו מים חיים, וכן הביא בספר יד מלאכי בשם הרדב"ז וכה"ג ולחם יהודה, עכ"ל.

40 שם ס"ק ג.

41 ה"ל גזילה וגניבה ס"ע ב.

42 ב"מ נח ע"ב.

43 כתובות סז ע"ב; ברכות מג ע"ב, ועוד. וראה תוס' ב"מ נט ע"א ד"ה דכתיב.

44 סוטה י ע"ב ד"ה נוח.

45 שערי תשובה שער שלישי סימן קלז—קלט.

46 סימן קעב.

47 ראה רמב"ם ה"ל דעות פ"ו ה"ח.

48 סימן קעג.

49 פ"ב דפאה; וכן כותבים החיד"א במחזיק ברכה בקונטרס אחרון לסימן נא בשם רבינו תם, הפ"ת אהע"ז סימן קיט ס"ק ה, שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן קעח והשדי חמד מערכת האל"ף סימן צה. וראה גם בתוספות פסחים מ ע"ב ד"ה אבל, וברכות יח ע"א ד"ה למחר. ויש חולקים — תו"ט ברכות פ"ה מ"ד (וראה שם בתוס' רע"ק ובראשון לציון שחולקים עליו), ושו"ת נודע ביהודה מהד"ת יו"ד סימן קסא.

וראה בשו"ת יביע אומר⁵⁰ שכותב דמ"ש „נוח" לו לאדם וכו' הוא חיוב מן הדין. וכותב בעל השואל ומשיב⁵¹ וז"ל: דהרי בש"ד יהרג. ואל יעבור משום סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', ומכיון שהמלבין כשופך דמים, זו"ל כהורגו ושייך בו הסברא דמאי חזית דמא דידך וכו', ולכך יהרג ואל יעבור. ומה שאמרו נוח לו לאדם ולא אמרו שמחוייב לעשות כן משום דבאמת מה שהחמירו במלבין כאילו שופך דמים, אינו שופך דמים ממש, רק כאילו ש"ד ולכן לא אמרו דרך חיוב אלא דרך רשות דלא הוי כמאבד עצמו לדעת, ואף להרמב"ם שהחמיר על עצמו מתחייב בנפשו, המלבין דהוי כש"ד רשאי להחמיר על עצמו. וחולק עליו הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א, כמבואר לעיל, שאין זה רשות אלא חיוב ומביא גם הפרי חדש⁵² שכותב להלכה דברי התוספות בסוטה (המובאים לעיל) דלגבי הלבנת פנים, יהרג ואל יעבור.

והגרש"ז אויערבאך שליט"א כותב⁵³: והא דשרי שריפת ג' נפשות למנוע הלבנת פנים, היינו דכמו שמבואר באחרונים שאסור לאדם להציל עצמו ממיתה ע"י קטיעת אבר של חברו שלא ברשות, וגם יש ס"ד דאסור להציל עצמו בממון חברו, כמו"כ אסור להציל עצמו ע"י הלבנת פנים של אחרים שלא כדין... ולדעת הכפות תמרים⁵⁴ שסובר דשרי לקלקל אבר של חברו להציל עצמו ממיתה, נראה דה"ה נמי דשרי להלבין פנים כדי שלא יהרג. אבל כל זה דוקא כשהעכו"ם בפירוש אונסים אותו להלבין ואומרים שאם לאו יהרגוהו, אבל אם העכו"ם רוצים להרגו אלא שהוא עצמו מצא דרך של הצלה ע"י הלבנת פנים שלא כדין, אפשר דיהרג ואל ילבין, וכמו"ש דמוטב שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים. אולם, אין להעלות כלל על הדעת שיהא מותר להרוג את הרודף להלבין פני חברו כמו שמותר להרוג את הרודף אחר חברו להרגו. וכן נראה דאסור לעבור גם על שבות דרבנן כדי למנוע הלבנת פנים מעצמו או מאחרים, אע"ג שהוא גם מציל בכך את המלבין מעון חמור שאין לו חלק לעוה"ב — וראה שם נמוקיו.

ג. צער

קיים מחלוקת בין האחרונים אם חייב להציל נפש חברו כשקיים סכנת אבר אצלו, כגון שאומרים לו או יקצצו את אֶזְנוֹ או אבר אחר שאינו מת ממנו, או שיהרגו את ישראל חברו... יש אומרים שחייב למסור את עצמו⁵⁵

50 ח"ו יו"ד סימן יג אות יב.

51 דברי שואל על יו"ד סימן שמה סעי' ב.

52 מים חיים הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב.

53 מורידה, סימן תשל"א עמ' לו.

54 תוספות יוהכ"פ יומא פב ע"ב ד"ה ואם אומרים.

55 פסקי רקנטי סימן תע; אור שמח הל' רוצח פ"ז ה"ח; תוסי' יוהכ"פ יומא פב ע"ב ד"ה ואם אומרים.

ויש אומרים שאינו חייב אלא מידת חסידות היא למי שעושה כן⁵⁶.

אולם מה יהיה הדין במקום צער או חבלה ללא כל חשש לפיקוח נפש? המג"א⁵⁷ כותב שמשמע מהגמרא בשבת⁵⁸ שהוא מחויב לסבול צער כדי שלא יהרג חבירו בחנם. וכן כותב העמק שאלה⁵⁹ שודאי מחויב לקבל כל צער שבעולם להצלת נפש, כדאיתא בסנהדרין⁶⁰: מגין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר וכו' ועיין פרש"י ד"ה קמ"ל כו', אלא חזור על כל צדדין וכו' עכ"ל, וכן בזר זהב⁶¹. ומובא דברי הפוסקים הנ"ל באינצקלופדיה תלמודית⁶²: במקום צער לדברי הכל חייב בהצלת נפשות ואדם מחויב לסבול צער כדי שלא יהרג חבירו.

אמנם הגאון יעב"ץ⁶³ כותב שאינו צריך לסבול בשביל הצלת חבירו דנגידא קשי ממורא וכמו שאין רשאים למסרו ליסורין בעלילה אם אינו חייב אפילו הן גהרגין אם לא יתנוהו, ק"ו שאין אדם חייב למסור עצמו ביד גוים ליסורין בשביל הצלת חבירו. וכן הוא כותב⁶⁴: וכל היכא דיחדוהו בין שאותה שאלה היא שאלת הריגה או ליסורין ועונשין שאינן של מיתה או שאלת ממון לבד הכל אחד, אם חייב מוסרין וא"ל אין מוסרין. וכן כותב הט"ז⁶⁵ שאין חילוק בין מסירה למיתה או לשאר יסורין או אפילו לממון, דלענין יסורין פשיטא שהם גרועים ממיתה כדאמרינן באלו נערות⁶⁶, אלמלא נגדוהו לחנניא מישאל ועזריה הוה פלחו לצלמא, ויליף מזה דיסורים קשים ממיתה. וראה בחכמת שלמה⁶⁷ שדן אם מחויב להציל חבירו אם הווי לו בזיון או טרחה יתרה.

והנה כותב מרן⁶⁸: פסקו לה מזונות הראויים לה והרי היא מתאוה לאכול יותר או לאכול מאכלות אחרות, יש מי שאומר (הרמב"ם) שאין הבעל יכול לעכב מפני סכנת הולד שצער גופה קודם⁶⁹, ויש מי שאומר (הטור) שיכול לעכב⁷⁰. והט"ז⁷¹ והש"ך⁷² תמהים על הרמב"ם וכותבים שאם לולד ספק סכנה ולה אין סכנה רק צער מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד, ואם גם לה

56 שו"ת רדב"ז ח"ג סימן אלף נב (תרכז). וראה בנועם, כרך יז תשל"ד עמ' קס, ולב אברהם ח"ב פרק יח הערה 8.

57 או"ח סוף סימן קנו. 58 לג ע"ב.

59 פ' שלח סימן קכט אות ד. 60 עג ע"א.

61 לאו"ה כלל נח ד"ט.

62 כרך י ערך הצלת נפשות עמ' שנ.

63 מגדל עוז באבן בוהן פנה א אות פג.

64 שם אות עד. 65 יו"ד סימן קנו ס"ק ח.

66 כתובות לג ע"ב.

67 חו"מ סימן תכו סע' א.

68 אהע"ז סימן פ סע' יב — הראה לי מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א.

69 דעת הרמב"ם הלי אישות פכ"א הי"א.

70 דעת הטור שם. 71 שם ס"ק כב. 72 שם ס"ק טו.

סכנה לא ידעתי מי שחולק על זה דחייה קודמין בודאי⁷³. ומכיון שהכלל ידוע שכשמרן כותב י"א וי"א דעתו לפסוק כסברה השניה⁷⁴, אז ממילא גם לדעתו, חייב אדם לסבול צער כדי להציל את חברו מסכנה.

ד. הטיית דין

העיר לי העורך ר' יונה עמנואל נ"י שיש נושא נוסף והוא הטיית דין ע"י דיין מתוך פחד שאחד מבעלי הדין יהרוג אותו, ומקור הדין בספרי (דברים א, יז): לא תגורו מפני איש — שמא תאמר מתיירא אני מפני איש פלוני שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי... ת"ל לא תגורו מפני איש. והוסיף, שהתומים (סימן יב ס"ק ב) כותב, "ובזו איירי ספרי דאפילו יהרוג אין להסתלק והיינו שכבר נזקק לדין". והתומים מסיים שכן כתב השו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קמג) שאסור להסתלק מחמת פחד בשום אופן. אולם השבות יעקב כותב במפורש שכאשר יש סכנת נפשות ממש, מותר להסתלק מהדין⁷⁵, עכ"ד העורך שליט"א. וראה בב"י (חו"מ סימן יב) בשם תשובת הרשב"א ובדרכי משה וב"ח (שם) בשם תשובת מהרי"ו, וכן בפתחי תשובה (שם ס"ק א). וראה בתשובת הרב פאלאג'י (שו"ת חיים ביד סימן א) שגם פוסק כהשבות יעקב.

וממשיך ר"י עמנואל נ"י וכותב, שכל זה אם מותר לדין להסתלק מהדין. אך לא מצאתי אם מותר לדין לזכות את החייב כאשר זה מאיים עליו להורגו. נדמה לי שתפקידו של הדין לא להכנע כי המשפט לאלוקים אך לא מצאתי זאת במפורש. וקשה לי לקבל שיהיה מותר להטות את הדין אפילו כשיש סכנת נפשות ממש, שאם כן לית דין ולית דיין, עכ"ל. אולם מאי שנא לאו זה משאר לאוים שנדחים משום פקוח נפש. ולפי מה שכתבנו לעיל, מותר לאדם להציל את עצמו בממון חברו ובלבד שישלם לו.

והעירני הגרי"י נויבירט שליט"א לדברי רבינו יונה בשערי תשובה ח"ג סעיף לג: "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא. הוזהרנו בזה להאמין שלא יקרנו מזה מצד משפט הצדק כאשר לא נכיר בו פנים, כמו שארוז"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן. וזהו פי' כי המשפט לאלקים הוא, שלא יבואכם נזק בסבתו", עכ"ל. וצ"ע שהגמרא (פסחים ח, ב) מוסיפה, "היכא דשכיח היזיקא שאני" ואנו דנים בבעל דין בריון אשר אינו נרתע לבצע את איזמיו לדיין. וצ"ע.

73 וכן ראה שם בב"י.

74 כף החיים או"ח סימן יג ס"ק ז; וכ"כ השדי חמד כללי הפוסקים סימן יג ס"ק יד בשם הש"ך, כנסת הגדולה, אליהו רבה, נחפה בכסף, יד מלאכי, וברכי יוסף (או"ח סימן נח ס"ק ו וסימן קמ ס"ק ב). וראה בשו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סימן מב אות ב וח"מ סוף סימן ד.

75 וראה מהר"ם שיק על המצוות מצוה תט"ז וגליונות ברוך טעם על התומים כאן ובהערות הרב ברוך שמעון שניאורסאהן ס"ק ה אם הטיית דין בגדר ייהרג ואל יעבור.

איתמר ורהפטיג

„רובו מתוך כולו“ לדעת מהרי”ו והרמ”א

א

מצינו בשו”ת מהר”י-וייל סי’ יא תשובה, ששמשה בסיס להלכה של הרמ”א. הרקע העובדתי לתשובה מסופר בסי’ י הדין בקונה בית שהסתכסך עם המוכר אודות פתיחת פתח דרך הבית. ובסי’ יא נידונה שאלת סמכות הדיון בענין, וז”ל: „ומאי שאמר רבי משה (המוכר) שרבי שמשון (הקונה) מסרב לעשות פתח כיון שרבי וויבלין אינו לשם, וכתב רבי משה שרבי שמשון יברור אחר במקום ר’ וויבלין לשם, דינא קאמר... ושני המבוררים מחמת (כלומר, בענין) הפתח ישוה לדעת אחת בלי שלישי כדאמר פ”ב (פרק בתרא עב, א) דעבודה זרה, כדאמרי תלתא עד דאמרי תלתא, כדשיימי תלתא אפי’ תרי מגו תלתא, כדשיימי ארבע כדשיימי כולהו ארבע, ומכ”ש הכא כדאמר בי תרי, ומ”מ הב”ד ידקדקו למצוי הדין שלא יערימו שלא להשוות דעתם כדי לאפוקי ולגרוע זכות ר’ משה עכ”ל“.

המשיב מסתמך על הגמרא בע”ז הקובעת כי כאשר שני הצדדים לעיסקה מסכימים למסור הערכת נשוא העיסקה לבוררות, יש להבחין בלשון שבה נקטו. אם אמרו „כדאמרי תלתא“ הרי שיש צורך בהסכמת כולם, והוא הדין כשאמרו „כדשיימי ארבע“, אבל אם אמרו „כדשיימי תלתא“ הרי שדי בהכרעת רוב של תרי מגו תלתא כדרך הכרעה של ב”ד¹.

ב

השאלה שבדעתנו לברר היא, מה פשר הפיסקה שבתשובה: „ושני המבוררים מחמת הפתח ישוה לדעת אחת בלי שלישי“, ולשם מה נזקק המשיב לראיה מהסוגיה בע”ז?

מצינו שתי שיטות עיקריות בפתרון השאלה. האחת של המהר”א ששון והשניה של הרמ”א, אלא שזו האחרונה התלבטו בהבנתה נושאי-כלי של הרמ”א.

א. המהר”א-ששון בתשובותיו² מפרש כי הצדדים הסכימו שהענין יידון בשנים הנבררים על-ידם, אלא שנשאלת השאלה, מה יהא אם אין השנים מגיעים לידי הסכמה, הרשאים הם לצרף אליהם שלישי שיכריע? וע”כ — לדעתו — עונה המהרי”ו בשלילה. היות שהצדדים הסכימו על שנים ממילא התכוונו שהכרעה תפול ביניהם דוקא, ללא צרוף שלישי. לפ”ז יש לפרש כי

1 יש גורסים כי ההבחנה היא בין שהזכירו ב”ד („כדשיימי בי תלתא“) ובין שלא הזכירו ב”ד („כדאמרי תלתא“). ראה רי”ף ב”ב סוף פ”ז, רמב”ם הל’ מכירה פ”ח ה”ח ומ”מ שם.

2 תורת אמת סי’ לא.

הראיה מהסוגיה בע"ז אינה מהחריג של „כדשיימי תלתא" שלפיו די בהערכת רוב, אלא מהכלל המובא שם בסוגיה שם כי יש צורך בהכרעת כולם ולא די ברוב שנים מתוך שלשה או שלשה מתוך ארבעה, ולפיכך כל שכן כשמלכתחילה הסכימו על שנים, יש צורך שישוו לדעת אחת ולא יכריעו ע"פ שלישי.

סיוע לדעתו מוצא המהר"א-ששון במפתחות הספר³, שם מובא: „ראובן ושמעון שבררו שנים לדין ביניהם, צריכים השנים להשוות דעתם ואינם רשאים ליקח אליהם שלישי ע"כ". אלא שהמהר"א-ששון מעיר כי בלשון שבמפתחות „שבררו שנים לדין" אין הכונה לדין אלא לפשרה. זאת משום שבברירת שנים לדין יש צורך בהוספת שלישי ובהכרעת רב כמבואר בסנהדרין כג, א.

פירושו של המהר"א-ששון נותן משמעות לסיפא של תשובת המהרי"ו, „ומ"מ הב"ד ידקדקו למצוי הדין שלא יערימו שלא להשוות דעתם", מאחר שאם לא ישוו דעתם, אין רשות לצרף שלישי שיכריע.

ב. הרמ"א מפרש את דברי המהרי"ו בדרך שונה. בהגהותיו לשו"ע חו"מ סי' יג ס"א מובא: „ואם השנים הבוררים יכולים להשוות עצמן, י"א דאין צריך לברור השלישי"⁴. כלומר, לא שאין השנים רשאים לברור שלישי אלא שאינם צריכים לברורו.

דבריו של הרמ"א מעוררים קושי, מחד גיסא מפורש בתשובת המהרי"ו שהצדדים הסכימו על שנים („ומכ"ש הכא כדאמר בי תרי") וממילא ברור שאין צורך בשלישי, ומאידך גיסא כשהצדדים הסכימו על ג' או בסתם, אין ראיה מכאן לדבריו של הרמ"א שאין צורך בשלישי. ובלשונו של הט"ז שם: „והמעין שם יראה דלא דמי להכא דהתם אבי תרי נחית מעיקרא". יתר-על-כן, לפי שיטת הרמ"א אין להבין את הראיה שהביא המהרי"ו מהגמ' בע"ז.

ג

ר' יהושע פלק כהן (בעל הסמ"ע) בחבורו „הגהות דרישה ופרישה" על הטור שם מסביר: „ונראה בכוונתו (כונת המהרי"ו באמרו, „ומכ"ש הכא כדאמרי בי תרי"), כיון שאמר כל אחד בתחלה פלוני ידון לי, הרי דלא בקשו אלא ב' והו"ל כדאמרי בי תרי שנרצו אשנים (כצ"ל) וק"ל".

ובסמ"ע על השו"ע שם⁵ הוא מבאר את הטעם: „דדוקא בדיינים שדנין בע"כ של נתבע בעינן שיהא שלשה אבל בבוררים, מאחר שכל אחד מהם קבל אחד על עצמו ואמר זה ידון לי כנ"ל אם ישוו עצמן מה טוב...". כלומר, אין מדובר כאן כשהסכימו הצדדים על שנים דוקא, אלא מדובר כאן בסתם,

3 אין בידנו פרטים להאחו בהם כדי לקבוע מיהו מסדר המפתחות.

4 מקור הדברים הוא בתשובת המהרי"ו הנידונה כמצויין בסמ"ע שם, וכ"ה ברמ"א בדרכי משה על הטור סק"ה שם.

5 סק"ח.

היינו כי כל צד יברור לו אחד, ועל כך אמר המהרי"ו כי שני המבוררים אינם חייבים לצרף אליהם שלישי אלא רשאים לגמור הענין ביניהם.

האחרונים הרבו לפקפק בדין זה,⁶ שהרי בסנהדרין כג, א נאמר שזה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהם בוררים להם שלישי, ומשמע שהשלישי הוא לעיכובא⁷. יש מביניהם⁸ המצמצמים את דברי הרמ"א רק למקרה בו נבררו השנים לפשרה ולא לדין⁹. אך מלבד הקושי הענייני קיים קושי אחר באשר לראיה מהגמרא בעבודה זרה. הראיה מעבודה זרה היא מהחריג של „כדשיימי תלתא אפילו תרי מגו תלתא“, לפיכך יוצא שבמקום שהזכירו שלשה, ניתן להסתפק רק בהכרעת שנים מביניהם. אולם אין מכאן ראיה למקרה בו כל צד בורר לו אחד שגם בו ניתן להסתפק בהכרעת שנים ללא זמונו של שלישי.

ד

לבעל הלבוש כאן¹⁰ דרך אחרת בהבנת דברי המהרי"ו והרמ"א. לאחר שהוא מביא את דינו של הרמ"א הוא מסביר: "דשלישי למה להם ודאי יסכים עמהם ואם לא יסכים הרי יש כאן רוב".

מדברי בעל הלבוש משמע כי אף שהצדדים הסכימו על שלשה או על ב"ד, די בשנים מתוך השלשה, ועולה כאן ביתר תוקף שאלת הט"ו, שהרי בתשובת המהרי"ו נאמר שהסכימו על שנים („כדאמר בי תרי“), אם במפורש כהבנת המהר"א ששון ואם מסתמא כהבנת הסמ"ע, ולא מדובר כלל בשלשה.

מלבד הקושי שבהבנת התשובה לפי דברי בעל הלבוש, דוחה הסמ"ע הנ"ל את סברתו בתוקף, וז"ל: „ולא כמ"ש בעיר שושן (דלא עיין במהרי"ו וכתב טעם מלבד) ז"ל דשלישי למה להם... עכ"ל, וז"א (וזה אינו) דהא דאזלינן בתר הרוב היינו כשכבר נשאו ונתנו כולם בדבר ואמר הסכמת דעתו, משא"כ כאן דאיכא למימר „אילו היה השלישי עמהם היה אומר טעם וסברה והיו השנים מודים לו וק"ל“. כלומר, אין הולכים אחר הרוב אלא ברוב שבא מתוך משא ומתן עם כולם.

6 ראה תומים וערוה"ש כאן. בעל „דברי משפט“ (לר"ח אוירבך) כאן מפנה לחי' הר"ן לסנהדרין ה, ב שמביא דעה כי בהלכה זו נחלקו שמואל ור' אבהו, כשהראשון סובר כי בדיעבד דינם של השנים דין ובריפלוגתיה סובר שאין דינם דין.

7 ראה בפ"י ר"י מלוניל ובהערות המו"ל שם.

8 ע"י תומים הנ"ל וספר „עין משפט“ לר"י רבינוביץ כאן. (הובא בקובץ הפוסקים לחשן משפט, ניו-יורק, תשכ"ט, ח"א כאן). הט"ו על שו"ע על אתר מחלק בין מקרה שבו בררו סתם שאז יש צורך בשלשה לבין מקרה שבו סמכו על הבוררים שיכריעו בעצמם שאז אפשר להסתפק בשנים, וראה עוד באור הגר"א שם.

9 השוה לדברי המהר"א ששון הנ"ל.

10 עיר שושן אות א.

בדפוס ישן של שו"ת מהר"י וייל¹¹ יש נוסחה אחרת¹² בדבריו שמתיישבת עם פרושו של בעל הלבוש, וז"ל: „ומכ"ש הכא דאמר ב"ד אמרי בי תרי". לפי זה נראה שהצדדים הסכימו במפורש או בסתם על ב"ד, ובכל זאת די בשנים מגו תלתא. ואם כן צריך לומר כי כשהגמרא בעבודה זרה קובעת „כדשיימי תלתא אפי' תרי מגו תלתא", כוונתה כי די בשנים שידונו אף ללא זמונו של שלישי, ולפיכך אומר המהרי"ו „ומכ"ש הכא דאמר ב"ד" ולא הזכירו „שלשה" שדי בשנים, והטעם כדברי בעל הלבוש, „דשלישי למה להם...". כנראה שנוסח זה בשו"ת מהר"י וייל היה לפני בעל הלבוש, ולא בדה הדברים מלבנו.

ה

כאן עלינו לדון בקושי העניני שמעלה הסמ"ע. הסמ"ע טוען כי אין הולכים אחר הרוב אלא ברוב שבא מתוך משא ומתן עם כולם. עקרון זה ביחס להליכה אחר הרוב גידון רבות אצל הפוסקים וסוכם לאחרונה בפס"ד רבני¹³. אף בעניננו מצינוהו בדברי הריטב"א בסוגיין בע"ז, וכ"מ ברש"י שם, וז"ל הריטב"א: „כל מאי דאמרי' תרי מגו תלתא וכן כל מאי דאזלינן בתר רובא, דוקא כשהיה שם המיעוט ואמר דעתו וכדברירנא במסכת סנהדרין". לא זכינו לחידושי הריטב"א לסנהדרין, אך עקרון זה נשנה גם באחת התשובות המצויות בקובץ שו"ת הריטב"א¹⁴.

ולכאורה, לפי הנוסח הנ"ל בתשובת המהרי"ו, יוצא כי המהרי"ו, הרמ"א ובעל הלבוש חולקים על עקרון זה, שהרי לדבריהם די בשנים מתוך שלשה בלי נוכחות השלישי.

11 עותק זה נמצא באוסף מהלמן, בספריה הלאומית בירושלים. השער חסר, אין מפתחות, והמקטלגים רשמו בסימן שאלה, דפוס לובלין, קושטא, צפת, ר' אליעזר אשכנזי. זה הוא ענין לכשעצמו ודורש מחקר מיוחד שאין כאן מקומו. הודתי נתונה למר גדעון ליבזון ג"י שגלה לי קיומו של עותק זה. עותק נוסף מספר זה היה כנראה בספריה ר' אברהם מרצבכר במינכן. ר' קטלוג אהל אברהם עמ' 143.

12 בנוסח שלפנינו, בדפוס ובכת"י — דפוס ונציה שט, וממנו לדפוס ירושלים תשי"ט, בכת"י אוקספורד בודלי — 819'1, המצוי במכון לתצלומי כתב"יד שליד האוניברסיטה העברית ירושלים, הלשון היא: „ומכ"ש הכא דאמרי בי תרי" וחסר „דאמר ב"ד". ואפשר שיש כאן השמטה ע"י הדומות והנוסח הנכון צ"ל: „ומכ"ש הכא דאמרי ב"ד אמרי בי תרי".

13 פד"ר ז' 239—235.

14 מהדורת הרב קפאה, ירושלים, תשי"ט, סי' פה. יחוס תשובה זו לריטב"א מוטל בספק, מכיון שתשובה זו מופיעה גם בשו"ת הרשב"א ח"ב קד. ראה מה שכתב על כך הרב קפאה בהערה שם. ר' שמחה עמנואל הפנה תשומת לבי, כי ר' יהושע בועז בספרו שלטי הגבורים למסכת סנהדרין (דף ט. ברי"ף) מייחס תשובה זו לראב"ד, וצ"ע. ועיין גם בשו"ת הרשב"א ח"ג דש.

באשר לרמ"א ולבעל הלבוש אפשר לישב דבריהם באופן שלא יחלקו על העקרון הנ"ל. בשו"ע חו"מ ס"ס יג' נפסק¹⁵: „אם ביררו להם עשרה אנשים שידונו להם, בין בדין בין בפשרה... ונסתלק א' מהם... ואינו אומר דעתו או שאומר איני יודע, אפי' הסכימו התשעה כולם לדעת אחת אינו כלום". בסי' יח ס"א שם אומר הרמ"א כי הרמב"ם חולק על הלכה זו ונראים לו דבריו של הרמב"ם, אלא שבסעיף ד' שם פוסק השו"ע: „ג' שישבו לדון וסילק א' מהם עצמו, אין השנים יכולים לגמור הדין". ומוסיף הרמ"א: „וה"ה אם נבררו מתחלה יותר מג' ונסתלק א' מהם וכמו שנתבאר לעיל ס"ס י"ג".

כדי שלא ימצא הרמ"א סותר את עצמו מחלק הסמ"ע¹⁶ בין מקרה שהדיין אומר „איני יודע" שאז טוען הרמ"א כי הרמב"ם חולק, שהרי הוא נוכח, לבין מקרה שהוא מסתלק, שאפשר שאילו נכח היה אומר טעם לדבריו והיו חבריו מודים לו, ואז אף הרמ"א מודה שאין גומרים הדין בלעדיו¹⁷.

יוצא איפוא, שכאשר המעוט אינו נוכח, מודים הרמ"א ובעל הלבוש כי אין הולכים אחר הרוב, וא"כ מדוע בנידון דידן די בתרי מגו תלתא, כשלא בררו כלל שלישי? הסבר לזה נמצא בספר „לבושי צדקה" לר' צדוק הכהן, מדבריו עולה כי לעולם אין הולכים אחר הרוב אלא ברוב שבא מתוך מו"מ עם כולם, אלא שהמקרה שלנו הוא חריג, כי מכיון שכל צד בורר לו אחד שיהפך בזכותו בכל כחו, אם כן אין זה סביר שהשלישי ימצא טעם חדש שלא עלה על דעתם, ואם יקרה שלא יסכים עמם הרי יש כאן רוב כדברי בעל הלבוש¹⁸.

15 על פי תשובת הרשב"א או הריטב"א הנ"ל, ראה הערה הקודמת.

16 סי' י"ח סק"א וכ"ה בלבוש שם ס"ס י"ג.

17 לכאורה אפשר היה להביא ראיה כי הרמ"א אינו מקבל חלוק זה. ב„חידושי הגהות" למהר"יח על הטור שם בסי' י"ח אות ה' מובא: „בשם תשובת הרשב"א דאפילו אם בררו עשרה לדון ביניהם דין או פשרה ומסתלק א' מהם, אין הנשארין יכולין לגמור את הדין ואין נראה כן מדברי הרמב"ם... כל זה העתקתי מהדרכי-משה כתיבת יד אשר לפני". מכאן משמע כי הרמ"א אינו מחלק בין נסתלק ל„איני יודע", וכבר נדחק בזה הסמ"ע ב„הגהות דרישה ופרישה" שם אות ו' ורצה לומר כי הרמ"א בשו"ע חזר בו, ע"ש. אולם האמת תורה דרכה כי בדרכי משה השלם, מכון ירושלים, תשל"ט שהוציא לאחרונה ר"ח רוזנטאל מבואר כי אמנם כ"ה הגירסה (כמו ב„חידושי הגהות") בכת"י אוקספורד בודלי 718, וכת"י זה הי' לפני הסמ"ע, אבל בכת"י אוקספורד בודלי 724 הנוסח שונה, ולאחר המלים „ומסתלק א' מהם" נוסף: „ואפילו התחילו כל הי' לדון וא' אומר איני יודע, אין הי' הנשארים יכולים...". ולפי' המשך דברי הדרכי-משה, „ואין נראה כן מדברי הרמב"ם וכי" מוסבים על „איני יודע", כחלוקו של הסמ"ע.

18 על שו"ע שם. טברה זו נמצאת גם בספר גאון-צבי (לר' משה צבי הליר), הובא בקובץ הפוסקים לחשן-משפט, ניו-יורק, תשכ"ט, ח"א כאן.

בהסברו של בעל „לבושי צדקה“ ניתן לישב את דברי הרמ"א ובעל הלבוש אולם לא את דברי המהרי"ו. כפי שראינו, המהרי"ו למד בדברי הגמ' בעבודה זרה, בניגוד לריטב"א, כי אף במקרה שהזכירו שלשה או ב"ד, ולא שכל אחד בירר לו אחד, די שידונו בשנים מתוך השלשה ללא זמון שלישי. לפי זה נראה שהמהרי"ו — להבנת הרמ"א — אינו מקבל את העקרון של רוב מתוך מו"מ עם כולם. אמנם בדין ממש שבא ע"י כפייה ללא ברירת הצדדים אולי יודה המהרי"ו שצריך השתתפות כולם¹⁹.

19 ראה לעיל הערה 6.

חנוכה — חנוך להודות על נסים

כל נס מביא התעוררות מחדש לעבודת הבורא וכן היה נוהג תמיד שהשי"ת עשה נסים לאבותינו להוסיף להם כח וכשכבר פעלו רצונו ית' בזה הנס, פי' שנתקרבו אליו כי כן הי' רצונו בזה, אז עשה להם שוב נסים אחרים וכן לעולם.

שפת אמת לחנוכה, שנת תרל"ו

ברור בחשבון שנת השבע

א.

מן הראוי לברר מהו המקור ממנו למדים אנו כי השמיטה המקובלת בידינו היא אכן שנת השבע מימות עולם. ומאחר שרבו הדעות בהלכה סבוכה זו, נציע בזה את סוגיות הגמרא ובאורי הראשונים עליהם מבוססים פסקי הטור והרמ"א הנוגעים לנדון.

הבעיה בקביעת שנת השמיטה בזמן הזה.

לכאורה אפשר בדרך החשבון לקבוע את המועד המדויק של השמיטה בימינו: שכן שנת יציאת מצרים נקבעת בגמ' (ע"ז ט' ע"א) כשנת ב' תמ"ח וזאת ניתן להוכיח מפסוקים בתורה. מכאן ששנת הכניסה לארץ היתה שנת ב' תפ"ח. י"ד שנה כבשו את הארץ וחלקוה ונמצא שבשנת ב' תק"ג התחילו למנות לשמיטה.

ומה שאין מונים משנת כבוש הארץ אלא רק לאחר י"ד שנים של כבוש וחלוק הוא ע"פ השנוי בתורת כהנים בהר ב':

„כי תבואו“ — יכול משבאו לעבר הירדן — ת"ל „אל הארץ“ ארץ המיוחדת... מנין אתה אומר כבשו אבל לא חלקו חלקו למשפחות ולא חלקו לבתי אבות חלקו לבתי אבות ואין כל אחד מכיר את חלקו, יכול יהיו חייבים בשמיטה — ת"ל „שדך“ שיהא כל אחד ואחד מכיר את שדהו... נמצאת אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה וכו' ל"ד שנה נתחייבו במעשרות והתחילו מונים לשמיטה. לעשרים ואחת עשו שמיטה לששים וארבע עשו יובל.

לפי זה היתה שנת ב' תק"ט השמיטה הראשונה. מדוע איפוא אי אפשר לחשב מתאריך זה ואילך את השמיטה ומדוע נפלו מחלוקת במנין?

התשובה היא כי יש שתי בעיות יסודיות המקשות על החשבון הפשוט.

א. מחלוקת רבנן ור' יהודה במנין שנות היובל: לדעת רבנן נחשבת שנת היובל בפני עצמה ומחזור השמיטה החדש מתחיל בשנה שאחרי היובל, כלומר שנת 50 יובל, 51 — ראשונה לשמיטה, 57 — שמיטה. בעוד שלר' יהודה „שנת היובל עולה לכאן ולכאן“, היינו שנת 50 היא גם יובל, אך גם ראשונה למחזור השמיטה הבא ונמצא ששנת 56 היא שמיטה.

בלשון אחר: לרבנן יש מ"ט שנים בין יובל ליובל ולרבי יהודה אין

בין יובל ליובל אלא מ"ח שנים בלבד¹ (ר"ה ט' ע"א נדרים ס"א ע"א, ערכין י"ב ע"ב) נמצא שבכל מאה שנים יש הפרש של שנתיים במנין השמיטה בין רבנן זר' יהודה. (לרבנן שנת 100 יובל, 101 ראשונה לשמיטה. 200 יובל 201 ראשונה לשמיטה. לר' יהודה 99 יובל (וגם ראשונה לשמיטה) 100 שניה לשמיטה 101 שלישית. 197 יובל (וראשונה לשמיטה) 200 רביעית לשמיטה 201 חמישית לשמיטה. ברור לפי"ז שבמקרה ונחלקים הפוסקים את הלכה כרבנן או כר' יהודה — נקבל בהכרח שני השבונות.

ב. אין יובל בשנות הגלות.

מהפסוק „וקראתם דרור בארץ לכל יושביה“ הנאמר ביובל, למדו בתורת כהנים (בהר י"ט), שאין יובל נוהג בזמן הגלות ואפילו גלו רק מקצתן או אפילו כל ישראל על אדמתם אך הם מעורבבין זה בזה:

„יושביה“ — בזמן שיושביה עליה ולא בזמן שגלו מתוכה. היו עליה אבל היו מעורבבין שבט יהודה בבנימין ושבט בנימין ביהודה יכול יהיה היובל נוהג ת"ל „יושביה“, „לכל יושביה“ — נמצאת אומר כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות“.

אמנם בריתא זו קובעת שרק דיני היובל אינם נוהגים בזמן הגלות כלומר אין יובל משמט עבדים וקרקעות, אך מכאן עדיין לא שמענו שגם אין מונים את היובל. אם אמנם ממשיכים להחזיק במנין היובל גם כשאין דיניו נוהגים — הרי שחשבון השמיטה אינו משתבש בשל כך. וכך אמנם אומרת הגמרא (ערכין ל"ב ע"ב) שלאחר שגלו עשרת השבטים ולא היו רב יושביה עליה, אעפ"כ „מנו יובלות לקדש שמיטין“ כלומר החזיקו במנין היובל למרות שלא נהגו דיניו ועשו כן כדי שלא ישתבש מנין השמיטות („דהא צריכין למנות שנת יובל כדי שיבואו השמיטין במקומן שלסוף ז' שמיטות היו מניחין שנת נ' שלא היו מונים אותה“, רש"י שם).

ברם למרות הגמרא הנ"ל יתבאר לקמן כי יש והגלות מבטלת לחלוטין את מנין היובל ואפילו את מנין השמיטה. ומכאן שאין אנו יכולים

1 כך נראית פשוט דעתו של ר' יהודה וכך פרשו רש"י ושאר ראשונים בבלי. אמנם בירושלמי קידושין פ"א ה"ב נראה שתופס אחרת בדעת רבי יהודה שכן נאמר שם „ברם למ"ד יובל עולה ממנין שני שבוע, פעמים שהוא בא באמצע שני שבוע“. ומבואר שדעתו היא דלר' יהודה מנין היובל נפרד ממנין השמיטה. וגם דעת רבי יהודה היא שבין יובל ליובל יש מ"ט שנים ונמצא שיובל תמיד בשנת 50, 100, 150 וכו', אך מכיון שהוא „עולה לכאן ולכאן“ נמצא שיובל ראשון הוא גם א' דשמיטה והיובל הבא (100) כ' דשמיטה וכו' והיינו שיובל בא באמצע שני שבוע, וראה באור שמח פ"י משמיטה ויובל המישב גם כמה סוגיות בבלי ע"פ שטה זו. וראה משך חכמה, ויקרא כה, ג.

להסתמך על תאריך יציאת מצרים כדי לקבוע לפיו את השמיטה בימינו ויש להתיחס לתאריכים מאוחרים יותר.

חורבן בית ראשון היה במוצאי שביעית.

הברייתא בערכין י"א ע"ב קובעת כי החורבן הראשון וגם החורבן השני ארעו במוצאי שביעית (—שנה ראשונה למחזור שמיטה):

„ת"ש: ר' יוסי אומר מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב. אמרו: כשחרב הבית בראשונה אותו היום תשעה באב היה ומוצאי שבת היה ומוצאי שביעית היה וכו' וכן בשניה“.

הגמרא שם י"ב ע"א דנה בקביעה שחורבן ראשון היה במוצאי שביעית. שכן מנבואתו של יחזקאל שמענו כי בשנה הארבע עשרה אחר החורבן ארע היובל ואם באמת חרב הבית במוצאי שביעית (בשנת ל"ו למנין היובל שהיא מוצאי שביעית) נמצא כי שנת היובל היתה בשנת החמש עשרה לחורבן? ומתוצאת הגמרא „ארבע עשרה שנה אחר שנת החורבן“, כלומר שנת החורבן אינה נחשבת. וא"כ היה חורבן ראשון בשנת ל"ו ליובל, היא מוצאי שביעית. (קביעה זו, שארבע עשרה שנה אחר החורבן ארע היובל — אינה נזכרת במפורש בכתוב אך היא נלמדת מהפסוק ביחזקאל מ' א':

„בעשרים וחמש שנה לגלותנו² בראש השנה בעשור לחודש בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר“.

ופרשו בגמרא: „איזוהי שנה שראש השנה שלה בעשור לחדש הוי אומר זה יובל“, פירש"י: יובל, ר"ה שלה ביום הכפורים דתוקעין בי"ד שופר ונפטרים עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן ואז נראית שהיא יובל).

גם החורבן השני היה במוצאי שביעית.

הברייתא דלעיל קובעת שגם החורבן השני היה במוצאי שביעית על כן מקשה הגמ' (שם י"ב עב):

„מכדי בית שני כמה קם — ארבע מאה ועשרים. ארבע מאה — תמניא יובלי, ארבע מאה — תרי שבוע פשו להו שית — הוה ליה בשיתא בשבוע?“.

כלומר: הבית השני עמד 420 שנה. 400 הראשונות הן שמונה יובלות (ושנת 400 היתה יובל) ושאר עשרים שנה שהם שתי שמיטות ושש שנים — „הוה ליה בשיתא בשבוע?“ כלומר נמצא ששנת ה-420 היתה בששית לשמיטה, והבית אמנם חרב בשנה שאחרי זה אך היא היתה שמיטה ולא מוצאי שביעית?³

2 היא גלות יהויכין שארעה אחת עשרה שנה לפני החורבן, ויחזקאל גלה בגלות זו כמבואר בתחילת ספרו.

3 רש"י ותוס' שם. ונקטו בפשטות שהבית השני עמד 420 שנה וחרב בשנה שאחרי זה

מתרצת הגמרא: „הא מגי ר' יהודה היא דאמר שנת חמישים עולה לכאן ולכאן, אייתי תמניא מחמניא יובלות והנך שית הוי ארביסר אישתכח דבמוצאי שביעית חרוב“.

כלומר הבריתא דלעיל האומרת שבמוצאי שביעית חרב הבית היא אליבא דר' יהודה, לדידו היה היובל השמיני בשנת 393 לבית שני (שהיתה גם ראשונה לשמיטה). נמצא שנשארו עוד 27 שנים עד כלות 420 שנה לבית וזו היתה שמיטה, נמצא ששנת תכ"א — שנת החורבן — היתה מוצאי שביעית.

מקשה הגמרא: אי ר' יהודה בראשונה לא משכחת לה, דתניא, שבעה עשר יובלות מנו ישראל משנכנסו לארץ ועד שיצאו. ואי אתה יכול לומר משעה שנכנסו מנו שאם אתה אומר כן נמצא בית חרב בתחילת יובל ואי אתה מוצא „בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר“ אלא צא מהם שבע שכבשו ושבע שחלקו ואתה מוצא בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר. ואי רבי יהודה אייתי שבסרי משבסרי יובלי שדי אתני — הוה ליה בתלתא בשבוע?״.

כלומר: אי אפשר לומר שהבריתא דלעיל היא אליבא דר' יהודה שהרי אותה בריתא קובעת כי גם החורבן הראשון היה במוצאי שביעית וזה לא מתאים לר' יהודה. ומדוע? שכן 850 שנה עברו מאז הכניסה לארץ ועד החורבן ואלה הם י"ז יובלות בדיוק. אך אי אפשר לומר שמנו מעת שנכנסו לארץ שא"כ נמצא כי החורבן היה ביובל עצמו ואילו מנבואת יחזקאל שמענו שהחורבן היה 14 שנה קודם היובל — וצריך ע"כ לומר שהתחילו למנות אחר י"ד שנה של כבוש וחלוק⁴ ונמצא ששנת 850 הריהי מוצאי שביעית. אך לפי

היינו בשנת תכ"א, משום שכן מוכח מתירוצי הגמ' לקמן. משא"כ לגבי בית ראשון שעמד 410 שנים, שהוא חרב בשנה ה'410.

פרט זה, שבית שני חרב בשנת תכ"א לדעת הגמ' בערכין, הוא בעל חשיבות מכרעת לחשבון השמיטה ולכל פסקי ההלכה בנדון כמתבאר לקמן.

4 במל"א ו' אי מבואר שהבית נבנה בשנת ה'480 ליציאת מצרים היינו שנת ה'440 לכבוש הארץ, ובית ראשון עצמו עמד 410 שנים ונמצא ש'850 שנה עברו מעת הכבוש ועד החורבן. ומתבאר מהגמ' דגן שחורבן ראשון היה בשנת 410 לבית כמש"כ בהערה הקודמת.

5 בריתא זו מגיעה ע"פ חשבון לאותה מסקנה שהתו"כ שהובא לעיל דורש מהפסוק, היינו שלא מנו שמיטין ויובלות בי"ד שנה של כבוש וחלוק. בעצם ההנחה ששבע שנים חלקו ושבע כבשו דנה הגמ' שם י"ג ע"א, „שבע שכבשו“ — מוכח ע"פ פסוקים ביהושע י"ד, „ושבע שחלקו מנלן? אי בעית אימא מדשבע כבשו שבע חלקו. ואי בעית אימא מדלא משכחת להו ארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר“. החזון איש, שביעית סוף סי' ג, תמה על התשובה הראשונה „מדשבע כבשו שבע נמי חלקו“: כגון זה צריך רב מה ענין כבוש לחלוק.

ר' יהודה, לו יהא שמנו מעת שנכנסו לארץ היה יוצא לחשבנו ששנת 834 היתה שנת היובל. וכיון שמנו רק אחר י"ד של כבוש וחלוק נמצא ששנת 848 היתה שנת היובל (וגם ראשונה לשמיטה) ונמצא ששנת החורבן — 850 — היא שלישית לשמיטה?

מתרצת הגמרא: „הנך שני דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיהו ואהדרינהו לא קא חשיב“.

פירוש: מעת שגלו עשרת השבטים ועד שחזרו בימי יאשיהו⁶ לא מנו יובל ולא מנו שמיטות⁷ ומשחזרו — התחילו מניין מחדש וזה היה ל"ו שנים קודם החורבן, נמצא שהבית חרב בשנת ל"ו למנין יובל שהיא מוצאי שביעית וגם הפסוק ביחוקאל — שי"ד שנים אחר החורבן היה היובל — נמצא מכוון, (רש"י שם בפירושו השני ותוס' ד"ה הנך).

אך בהמשך הסוגיא (שם יג ע"א) מעמיד רב אשי את החשבון של חורבן שני במוצאי שביעית גם כרבנן. שכן בקושיא סברה הגמרא שמיד עם בנין בית שני התחילו למנות מחדש ולפי"ו כלו 420 שנות הבנין ב„שיתא דשבוע“, אך רב אשי סובר שהתחילו במנין שמיטין ויובלות רק בשנה השביעית לבית שני שאז עלה עזרא. נמצא ששנת ת"כ לבית היתה שנת תי"ד למנין שמיטין ויובלות, והיא שמיטה אליבא דרבנן. והבית חרב בשנה שאחרי זה — תכ"א — וזהו מוצאי שביעית, וכך הוא בגמרא: „רב אשי אומר הנך שית שני עד דסליק עזרא ומקדיש לא קא חשיב להו“⁸.

6 מוכח בערכין ל"ג ע"א מפסוקים, שעשרת השבטים ירמיה החזירן ויאשיהו מלך עליהם.

7 ונדחק רש"י לפרש אמאי לא מנו שמיטין, דבשלמא יובל — אין כל יושביה עליה אך שמיטה אינה תלויה ביובל? ופירש שבשנים אלה „לא היה להם פנאי לחרש ולזרע ולא מנו שמיטין ויובלות“. וע"ז תמה בחזו"א שביעית ג' ל"ח — מה ענין שלא היה להם פנאי לחרוש ולזרע למנין שמיטין ויובלות? והנית בקושיא. ובתוס' י"ב ע"ב ד"ה הנך נראה שהסכימו עם רש"י ומצוה לישב.

8 בכל הסוגיא מוכח שהתחילו למנות מחדש אחר הגלות ומבואר שגלות בבל ביטלה את מנין השמיטה, וזה למרות שדין „יושביה עליה“ נאמר רק לגבי יובל. וכן מוכח שגלות עשרת השבטים עד שהחזירן ירמיה — בטלה לגמרי את המנין לדעת רבי יהודה, (ובזה חולקים עליו רבנן — תוס' שם י"ב ע"ב ד"ה הנך). ואף שגם בבית שני לא היו כל יושביה עליה ואעפ"כ מצינו לקמן ל"ב ע"ב ש„מנו יובלות לקדש שמיטין“ כלומר החזיקו במנין הקבוע — מחלקים תוס' (י"ג ע"א ד"ה הנך): בבית שני היו דרים בארץ ולכן אף שהיובל בטל — שמיטה מ"מ נוהגת ולכן החזיקו במנין. משא"כ בגלות בבל ששממה הארץ מיושביה לא החזיקו בשמיטה למעשה ולכן לא מנו שמיטה. ואמנם הקשו שגם בגלות יש צורך למנות משום שמיטת כספים והניחו בצ"ע. (מש"כ שבבית שני לא היו יושביה עליה ולפי"ו לא נהג יובל מהתורה אלא מדרבנן היא דעת רש"י גיטין ל"ו. ור"ת שם בתוס' חולק וסובר שגם בבית שני היה יובל מדאורייתא והיו יושביה עליה עיי"ש. ולכאורה נראה שתוס' בסוגיין חולק על

ולסכום: משני תרוצי הגמרא עולה שבית שני חרב בשנת תכ"א לבנינו
והיא היתה מוצאי שביעית.

ב.

חשבונו של רב הונא בריה דרב יהושע (ע"ז ט' ע"ב).

מהסוגיא הנ"ל בערכין יוצא שאפשר לחשב את שנת השמיטה בימינו
אם רק יודעים כמה זמן עבר מאז חורבן הבית: לפי רבי יהודה ששנת היובל
כלולה במנין השמיטות, יש לחלק את מספר השנים ב-7 (ואם המספר מתחלק ב-7
ללא שארית הרי זו שנת שמיטה ואם יש שארית נדע את השנה במחזור
השמיטה). ולפי רבנן, היתה שנת ת"כ לבית שני השנה התי"ד למנין שמיטה
ויובל כלומר שנת החורבן — תכ"א — היתה ט"ו ליובל) ולכאורה החשבון
פשוט.

ובאמת מצאנו בגמרא בע"ז ט' ע"ב את החשבון לדעת ר' יהודה. אלא
שיש שם שינוי חשוב: אין מחלקים את שנות החורבן ב-7 אלא יש להוסיף
1 (— שנה אחת למספר השנים) ואת התוצאה לחלק ב-7:

„אמר רב הונא בריה דרב יהושע האי מאן דלא ידע כמה שני
בשבוע הוא עומד ניטפי בשבועי ונשקל ממאה תרי ונשדי אפרטי
ונחשבינהו לפרטי בשבועי וידע כמה שני בשבוע“.

כלומר רב הונא פוסק כר' יהודה ולכן אמר כנ"ל שיש לחלק את מס'
השנים ב-7⁹ אך כאמור יש להוסיף 1 למספר השנים ורק אח"כ לחלק ב-7.
הקושי המתעורר בחשבון זה היא מדוע יש להוסיף 1 למנין שנות החורבן.
והרי אם שנת החורבן היתה במוצאי שביעית הרי ששנה א' לחורבן היא א'

התוס' בגיטין שכאן נקטו בפשיטות שלא היו כל יושביה עליה. ויש גפ"מ להלכה בזה.
ועי' תוס' לקמן ל"ב ע"ב ד"ה מנו ובבית הלוי ח"ג סימן א' סעיף ב' אות ט'.
9 במקום לומר חלק ב-7 מלמדנו רב הונא דרך פשוטה למצא אם מספר כלשהוא מתחלק
ב-7: אם מחלקים 100 ב-7 נשארים 2. מכאן שלכל מאה נשארים 2 (2) (100:7=14)
(4) 200:7=28, ולכן כך היא הדרך: א. „נשפי חז שתא“ — הוסף שנה לשנות החורבן
שבידך. ב. חשב „כללי ביובלי“ צרף כל יובלות למאה, ספור את המאות שבידך והכפל
ב-2 („נשקל ממאה תרי“). ג. הוסף את התוצאה לעשרות וליחידות שנשארו בידך („נשדי
אפרטי“). ד. חלק כל זה ב-7 („נחשבינהו לפרטי בשבועי ונדע“). למשל בשנת 1902
לחורבן הרי החשבון כך:

$$א. 1902 + 1 = 1903$$

$$ב. 1900 : 100 = 19 + 2 = 38$$

$$ג. 38 + 3 = 41$$

$$ד. 41 : 7 = 5 (6)$$

זוהי איפוא שנה ששית לשמיטה (ואכן (6) 1903 : 7 = 271 אף כאן השארית היא 6).

למחזור שמיטה, כלומר המנין לחורבן מקביל למנין שביעית ומדוע יש להוסיף שנה?

שיפוט רש"י רשב"ם והר"י ושטת רבינו תם בפאור רב הונא.

על הקושי הנ"ל עונה רש"י (שם ד"ה נטפי הדא שתא) שהואיל והחורבן ארע בחודש אב, היינו סמוך לסוף השנה ונמצא שרב השנה עדיין עמד הבית על תילו — אין מונים אותה כשנת החורבן אלא כשנה אחרונה לשנות הבית ושנת החורבן הראשונה היא השנה המתחילה בתשרי שאחרי כן והיא היתה שניה לשמיטה ולכן יש להוסיף שנה בחשבון (מאן דמני לשני חורבן לא מני להיא שתא בהדי שני חורבן אלא בהדי שני דקם ביתא הואיל ונפק ליה רובא דשתא בט' באב. הלכך מאן דבעי לממני שמיטה — לוספה לשנת חורבן על מנין דשני חורבן" — לשון רש"י).

ברם תוס' ((שם ד"ה ה"א)) מרבים להקשות על פירוש רש"י. עקר קושיתם היא שמדברי רש"י כאן יוצא שהשנה בה חרב הבית נחשבת עדיין על שנות הבנין, ומכיון שידוע שבית שני עמד ת"כ שנה, נמצא לפי רש"י ששנת ת"כ היתה שנת החורבן למעשה ומוצאי שביעית, ואילו בכל הסוגיא בערכין מוכח שהבית עמד ת"כ שנה וחרב בשנה שאחרי זה — תכ"א — וזו היתה מוצאי שביעית? ולא עוד אלא שרש"י עצמו פירש כך בערכין?

לפיכך מפרשים רשב"ם ותוספות ר' יהודה שהבית חרב בשנת תכ"א וזו היתה מוצאי שביעית, וזה כדברי רש"י בערכין ולדעתם „חור בו רש"י ממה שפירש כאן בפירושו מלשם בערכין". ומה שיש להוסיף שנה — הוא כדברי רש"י כאן — שמנין שנות החורבן מתחיל בשנה שאחרי החורבן — תכ"ב — והיא היתה שניה לשמיטה.

ברם גם על פירוש רשב"ם מקשים תוס':

א. לפי רשב"ם יוצא ששנת תכ"א בה חרב הבית נמנית עדין על שנות הבנין. ובגמרא נקוט בכל מקום שבית שני עמד ת"כ שנים בלבד, כלומר שנת תכ"א אינה נחשבת על שנות הבנין.

ב. בגמ' (שם ט ע"א וברש"י שם בשם סדר עולם) קשורים שני המספרים הבאים: 240 שנה עמד הבית ושנת קע"ב לחורבן היתה שנת ד' אלפים¹⁰ ולפי רשב"ם שהבית עמד תכ"א יוצא בהכרח ששנת ד' אלפים היא שנה קע"א לחורבן ולא קע"ב?

מכח קושיות אלה נראית לר"ת גירסא אחרת בגמ' בע"ז לפיה לא קשות הקושיות על הרשב"ם. ברם מבחינת העובדה מסכים גם הוא עם הרשב"ם:

10 על פי דברי הסדר עולם נוכל לקבוע שהבית חרב בשנת ג"א תתכ"ח והיינו שכתבו קע"ב אחר החורבן שלמו ד' אלפים. אך לרשב"ם ולר"ת חרב הבית בשנה שאחרי זה — ג"א תתכ"ט.

הבית חרב בשנת תכ"א לבנינו וזו היתה מוצאי שביעית, ולרש"י (בפירושו בע"ז) חרב הבית בשנת ת"כ והיא היתה מוצאי שביעית.

הלכה כר' יהודה לדעת רש"י רשב"ם ור"ת.

עצם העובדה שרב הונא בריה דרב יהושע מחשב את השמיטין בזמן הזה בשיטת ר' יהודה מתקבלת על דעת תוס' כראיה שהלכה כמוהו ולא כרבנון: „ופסק רבינו ברוך בספר התרומה הלכה כר' יהודה". תוס' מאריכים בראיות שכך הוא, ובנקודה זו — שהלכה כר' יהודה — מודים רש"י רשב"ם ור"ת. (וכן הרא"ש המובא לקמן, בעוד שהרמב"ם, מובא להלן, חולק וסובר שהלכה כרבנון).

חשבון השמיטה לרש"י ולרשב"ם.

מעשה באים תוס' חשבון:

לרש"י היתה שנת ה' ט"ו (בה נכתב תוס' זה) חמישית לשמיטה. כיצד? שהרי שנה זו היא שנת 1187 לחורבן (מכיון ששנת ד' אלפים היתה אליבא דרש"י שנת ה-172 לחורבן. הוסף את האלף החמישי כולו ועוד ט"ו ונמצא $1187 = 1015 + 172$).

ומעשה לפי חשבוננו של רב הונא נקבל:

$$א. 1187 + 1 = 1188$$

$$ב. 1100 : 100 = 11 \times 2 = 22$$

$$ג. 22 + 88 = 110$$

$$ד. 110 : 7 = 15 (5)$$

„הרי לפי זה שנת י"א לאלף הששי התחלת שמיטה לחזור". כלומר ה' י"א היתה ראשונה לשמיטה לרש"י וה' י" היתה איפוא שמיטה ולכן ה' ט"ו היא חמישית לשמיטה. ואילו לרשב"ם שנת ה' ט"ו היתה רביעית לשמיטה (שהרי לחשבוננו היא השנה ה-1186 לחורבן שכן מהחורבן ועד שנת ד' אלפים עברו לשטתו רק 171 שנים ולא 172 כרש"י).

וא"כ לרשב"ם היתה שנת י"א שמיטה. וכן לר"ת היתה שנת ה' י"א שמיטה. אם נמשיך חשבון זה עד ימינו נקבל שלרש"י שנת ה' תשל"ח היתה שמיטה וה' תשמ"ה תהיה שמיטה. ולרשב"ם — ה' תשל"ט היתה שמיטה וה' תשמ"ו תהיה שמיטה.

הרא"ש פוסק בדעת רש"י בע"ז ולא כרשב"ם.

הרא"ש (ע"ז פרק א' סי' ז') מסכם בקצרה את דעת רש"י ואת דעת רשב"ם, ומאחר שכתב את דבריו תשע שמיטות אחר דברי התוס' הנ"ל הוא מזכיר את השנים שבימיו:

„לרש"י תהיה שמיטה בשנת ה' ע"ג ולרשב"ם שנת ה' ע"ד".

ברם להלכה פוסק הוא כרש"י ומישב את קושיות תוס' עליו:

כאמור לעיל עקר הקושיא על רש"י היתה שכתב בע"ז כי הבית
חרב בשנת ת"כ ואילו בערכין משמע — ורש"י עצמו כתב כן —
כי ת"כ שנים הם שנות הבנין ואילו הבית חרב בשנת תכ"א.

ומישב הרא"ש: אמת היא כי בערכין נאמרו שני תרוצים המיישבים —
בין לר' יהודה ובין לרבנן — את „וכן בשניה" היינו שחורבן שני היה במוצאי
שביעית, לר' יהודה היה החשבון ששנת 393 לבית שני היתה יובל (וגם
ראשונה לשמיטה) וא"כ שנת ת"כ 27 שנים אחרי זה — היתה שמיטה. ולכן
צריך לומר שהחורבן היה בשנת תכ"א שהיא הרי מוצאי שביעית.

ורב אשי תרץ לרבנן: את שש השנים הראשונות לבנין לא מנו לשמיטין
ויובלות ונמצא ש-414 שנה הנשארות הן שמונה יובלות ושתי שמיטות ונמצא
ששנת ת"כ היתה שמיטה. גם כאן צריך איפוא להסיק שהחורבן היה בשנת
תכ"א שהיא מוצאי שביעית.

וכאן מחדש הרא"ש ז"ל:

במחלוקת רבנן ור' יהודה — הלכה כר' יהודה כמוכת בגמ' בע"ז וכמו
שהסכימו רש"י ותוס' אך בתרוצי הגמ' בערכין — הלכה כרב אשי. ולכן, אף
שרב אשי תירץ אליבא דרבנן אמר כן לרווחא דמילתא לישב גם את רבנן
אך תרוצו נאמר גם לר' יהודה, וא"כ גם ר' יהודה מודה ששש שנים ראשונות
לא מנו. נמצא שלדידו היה היובל השמיני בשנת 399 לבית (והיא גם ראשונה
לשמיטה) וא"כ 21 שנה אחרי זה היא שנת תכ' וזו היתה מוצאי שביעית
ולפיכך קבע רש"י בע"ז שהבית חרב בשנת ת"כ.

ומ"מ נראה לפי שעה שהשמיטה המקובלת בידינו אינה מתאימה הן
לחשבון של רש"י והן לחשבון הרשב"ם.

ג.

שיטת הרמב"ם.

הרמב"ם פוסק כרבנן ולא כר' יהודה.

הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ז:

שנת יובל אינה עולה ממנין ימי השבוע אלא שנת ארבעים
ותשע שמיטה ושנת חמישים יובל ושנת חמישים ואחת תחילת
שש שנים של שבוע וכן בכל יובל ויובל.

מעתה נבוא לחשבון השמיטה של הרמב"ם:

שם פ"י ה"ב:

ומאימתי התחילו למנות מאחר ארבע עשרה שנה משנכנסו
לארץ שנאמר שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך עד
שיהיה כל אחד ואחד מכיר את ארצו. ושבע שנים עשו בכבוש
הארץ ושבע שנים בחילוק, נמצאת אומר בשנת שלש וחמש מאות

ואלפיים ליצירה מר"ה מאחר מולד אדם הראשון שהיא שנה שניה ליצירה התחילו למנות. ועשו שנת עשר וחמש מאות ואלפים ליצירה שהיא שנת אחת ועשרים משנכנסו לארץ שמיטה. ומנו שבע שמיטות וקדשו שנת החמישים שהיא שנת ארבע וששים משנכנסו לארץ.

שם ה' ג' :

שבעה עשר יובלים מנו ישראל משנכנסו לארץ ועד שיצאו. ושנה שיצאו בה שחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היתה ושנת שש ושלושים ביובל היתה. שארבע מאות ועשר שנים עמד בית ראשון. כיון שחרב הבית בטל מנין זה. משבטלה נשארה הארץ חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני. וארבע מאות ועשרים שנה עמד. ובשנה השביעית מבנינו עלה עזרא והיא הביאה השניה. ומשנה זו התחילו למנות מנין אחר. ועשו שנת י"ג לבנין בית שני שמיטה ומנו שבע שמיטות וקדשו שנת החמישים. אעפ"י שלא היה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות.

דבריו בהלכה ב' הם כדברי התו"כ בהר"ב' (שהובאו לעיל בתחילת הדברים) היינו, תחילת המנין היתה אחר י"ד של כבוש וחלוק. מש"כ, מר"ה מאחר מולד אדה"ר" — יתבאר לקמן¹¹. בהלכה ג' הלך הרמב"ם לשטתו שפסק כרבנן. (ומש"כ שבעה עשר יובלות מנו וכו' והרי לא נשלמו י"ז יובלות — באר הכס"מ שכוונתו דעכ"פ התחילו ביובל הי"ז ושייך לכן לומר י"ז יובלות מנו. וסרה בזה השגת הראב"ד עיי"ש). לגבי בית שני — פסק כרב אשי שלא מנו את שש השנים הראשונות. בהלכה ד' מוכח שדעת הרמב"ם היא שהבית חרב בשנת ת"כ לבנינו (כרש"י בע"ז) וששנה זו היתה שמיטה (וזה לא כרש"י שלדידו היתה ת"כ מוצאי שביעית). וזה לשונו :

שם ה' ד' :

נמצאת למד שהשנה שחרב בה הבית באחרונה שתחילתה מתשרי שאחר התורבן כשני חדשים, שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטים וליובלות, אותה השנה מוצאי שביעית היתה ושנת ט"ו מן היובל התשיעי היתה^{11א}.

11 כ"כ תבואר לקמן הסתירה הגלויה לעין, והיא : מאחר שהרמב"ם כתב שהתחילו למנות בשנת ב' תק"ג. הרי שהשמיטה הראשונה היתה בהכרח בשנת ב' תק"ט והיאך כתב הרמב"ם ששמיטה זו היתה בשנת ב' תק"י ? לקמן יבוארו הדברים.

11א ואין להקשות כיצד יתכן שרש"י והרמב"ם הסוברים שניהם שהתחילו למנות רק אחר שש שנים של הבית השני וסוברים שניהם שבתכ" חרב הבית — יחלקו ביניהם דלרש"י

ובאר הכסף משנה שם: מכיון שלדעת הרמב"ם חרב הבית בשנת ת"כ והיא עצמה היתה שמיטה כיצד יפרנס את הבריתא בערכין שהבית חרב במוצאי שביעית? על כך כתב הרמב"ם שמכיון ששנת החורבן הראשונה היתה מתשעה באב ת"כ ועד תשעה באב תכ"א, ומהם רק שני החדשים הראשונים היו עדיין בשמיטה ומתשרי כבר התחילה מוצאי שביעית — הרי צודקת הגמ' כשאומרת שהבית חרב במוצאי שביעית שכן שנת החורבן הראשונה היתה בעיקרה במוצאי שביעית¹².

מכאן עובר הרמב"ם לקביעת השבון השמיטה בימיו.

שם הל' ד:

ולפי חשבון זה, שנה זו שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחורבן שהיא שנת שמונים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות שהיא שנת שש ושלושים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה היא שנת שמיטה והיא שנת אחת ועשרים מן היובל.

והנה נתן הרמב"ם בשנה זו שלשה סימנים:

- א. שנת 1107 לחורבן.
- ב. שנת 1487 למנין שטרות¹³.
- ג. שנת 4936 ליצירה, היינו ד"א תתקל"ו.

אך מאחר שהרמב"ם סובר שהחורבן היה בשנת ת"כ לבית היינו שנת ג"א תתכ"ח (ע"י לעיל הע' 10) הריהו לכאורה סותר את מנינו, שכן אם נוסיף את 1107 שנות החורבן על שנת ג"א תתכ"ח, נגיע לשנת ד"א תתקל"ה ולא לשנת ד"א תתקל"ו ככתוב ברמב"ם?

בסתירה זו עמד הדרישה בחו"מ ס' ס"ז סק"ט ובאר שם באריכות שהרמב"ם משתמש בשני חשבונות שונים, האחד המבוסס על מולד בהר"ד והשני המתייחס למולד וי"ד, ומאחר שתרוץ זה הריהו — כדברי הדרישה —

ת"כ היתה מוצאי שביעית ולרמב"ם היא שמיטה, שכן הרמב"ם פוסק כרבנן ולכן שנת ת"כ שהיתה 414 שנה אחר תחילת המנין היא שמיטה (8 יובלות = 400 = 14 שתי שמיטות). אך רש"י פוסק כר' יהודה. וכפי שבאר הרא"ש — מודה רש"י שמנו רק אחר שש שנים. נמצא שיובל אחרון היה ב'399 לבית (וזה גם ראשונה לשמיטה), ונמצא ששנת ת"כ היא מוצאי שביעית (דרישה, תו"מ סי' ס"ז ס"ק ט').

12 לפי"ו יוצא ששנת החורבן א' היא א' לשביעית. וא"כ בחשבונו של רב הונא בריה דרב יהושע לא היה צריך להוסיף שנה על שנות החורבן (ר' לעיל). וע"כ כותב הכס"מ שהרמב"ם לא גרס „ונטפי שתא" (נוסיף שנה) בחשבונו של רב הונא.

13 הוא המנין הנכתב בשטרות בגולה, שמונים למלכי אומות, ותחילתו 380 שנה קודם החורבן. והיא השנה בה התבססה מלכות יון (רש"י ע"ז ט' ע"א ד"ה נשמיליה לספריה). ואמרו שם בגמ' (י' ע"א) בגולה אין מונים אלא למלכי יונים בלבד וכו' למאי הלכתא לשטרות.

„יתד שהכל תלוי בו“ ולקמן נראה שכל חידושו של הגר"א ז"ל בנוי על הבנת ענין זה — נבאר בקצרה את שני החשבונות.

ד.

מולד בהר"ד („מולד תוהו“) ומולד וי"ד.

בגמ' נחלקו תנאים: יום הששי בו נברא אדם הראשון, באיזה תאריך היה? ר' יהושע אומר באחד בניסן. ר' אליעזר אומר באחד בתשרי (ר"ה י"ע"ב). הלכה כר' אליעזר שהרי בתפילת ר"ה אנו אומרים: „זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון“ (שם כ"ז ע"א). לפי"ז היה יום ראשון של מעשה בראשית בכ"ה באלול.

ויש לשאול: מאחר שהשנים מתחילות באחד בתשרי, א"כ כשבוא למנות לבריאת העולם מאימתי מתחיל המנין, האם באחד בתשרי בו נברא אדה"ר או בשנה שלפני זה שבסופה, בכ"ה באלול נברא העולם?

למנין המתחיל עם בריאת אדה"ר קוראים חשבון וי"ד, מפני שמולד הלבנה באותו תשרי היה ביום ו' שעה י"ד (= וי"ד) וזהו מולד וי"ד, גם את המנין המתחיל שנה קודם לכן מציינים על פי מולד תשרי של אותה שנה. אלא ש„מולד“ זה הוא דמיוני שהרי אז עדיין לא נבראו המאורות ולכן קוראים לו גם „מולד תוהו“, אך על פי חשבון יוצא¹⁴ שאילו היו המאורות קיימים שנה קודם לכן היה „מולד תוהו“ חל ביום ב' ה' שעות ר"ד חלקים (= בהר"ד) ולכן קרוי מולד זה גם מולד בהר"ד. (עי' תוס' ר"ה ח' ע"א ד"ה ולתקופות).

ויצא מכאן ששנה א' לחשבון וי"ד היא שנה ב' לחשבון בהר"ד.

והנה המנין המקובל אצלנו מתחיל ממולד בהר"ד, ועל פי דרכנו אנו אומרים שאדה"ר נברא בר"ה של שנה ב' ליצירה (טור או"ח סי' תכ"ז). וכן, אם מכנים אנו את השנה בשם ה' תשל"ט — אנו מתיחסים למולד בהר"ד (אך לפי חשבון וי"ד היתה שנה זו קרויה ה' תשל"ח אלא שכאמור אנו מונים החל ממולד בהר"ד).

אך הגמ' בע"ז הקובעת שיציאת מצרים היתה בשנת ב' תמ"ח וכן הסדר עולם¹⁵ הקובע שקע"ב שנים אחר החורבן שלמו ד' אלפים שנה (ומובא ברש"י

14 החשבון הוא ע"פ ההפרש הקבוע שיש בין מולד תשרי אחד למולד תשרי הבא. וההפרש הוא ד' ימים ח' שעות ותתע"ו חלקי שעה (תת"ף חלקים — 1080 — הם שעה שלמה). לכן אם מולד תשרי של בריאת אדה"ר היה בו"ד, הרי שמולד תשרי שלפניו היה ד"ח תתע"ו קודם לכן, וזהו בהר"ד. וענינים אלה מבוארים בהרחבה ב„בשבילי דרקייע“ לבעל תפארת ישראל בפתיחה לסדר מועד.

15 אמנם לבעל המאור בע"ז שם גירסא אחרת בחשבון של רב הונא ודבריו נפלאים שמתיישבות הסוגיות בע"ז ובערכין כמין חומר, אך גירסתו מבוססת על ההנחה שסדר

ע"ז ט' ע"א) — מונים לחשבון וי"ד. (וגמצא לפי"ז שמה שכתבנו לעיל בהערה 10 שהחורבן היה בג"א תכ"ח זהו באמת רק לסדר עולם המונה ממולד וי"ד. אך בפינו קרויה שנה זו ג"א תתכ"ט. ולפי"ז לרש"י ולרמב"ם הסוברים שהבית חרב בשנת ת"כ — היה החורבן בג"א תתכ"ט למנינו ולרשב"ם ור"ת שהחורבן היה בשנת תכ"א — היתה זו שנת ג"א תת"ל למנינו).

על פי ההבחנה בין חשבון בהר"ד לחשבון וי"ד מישב הדרישה את הסתירה ברמב"ם.

בהלכות ב' וג' כשהרמב"ם מסכם את חשבון השמיטה — הלך בעקבות הגמ' ומנינו מתחיל ממולד וי"ד, כמוכח מלשונו בהל' ב':

„וגמצאת אומר שבשנת שלש וחמש מאות ואלפיים ליצירה (=שנת ב' תק"ג) מר"ה מאחר מולד אדה"ר שהיא שנה שניה ליצירה התחילו למנות“.

כלומר ר"ה שאחר בריאת אדה"ר הוא תחילת השנה השניה, וא"כ ר"ה בו גברא אדם — הוא תחילת השנה הראשונה וזהו חשבון וי"ד, ע"פ חשבון זה חרב הבית בג"א תתכ"ח (לדעת הרמב"ם שחרב בתכ' לבנינו), והשנה ה-1107 לחורבן היא אמנם ד"א תתקל"ה.

אך כשבא הרמב"ם לציין את השנה בה כתב את ההלכה השתמש בחשבון המקובל למנין השנים המתחיל במולד בהר"ד, ולחשבון זה היה החורבן בג"א תתכ"ט ולכן 1107 שנה אחרי זה היא שנת ד"א תתקל"ו¹⁶.

מאחר שעל ד"א תתקל"ו כותב הרמב"ם שהיא שמיטה ושנה אחת ועשרים מהיובל, נמצא לחשבון שנת ה' תשט"ו היתה יובל ה' תשס"ו תהיה יובל ותשכ"ב, תשכ"ס ותשל"ו הן שמיטות.

עולם מונה למנין בהר"ד, וכנראה היתה גרסתו בסדר עולם שונה מזו של רש"י, וראה באור דבריו באור שמח בפ"י מהל' שמיטה ויובל (ד"ה ודע) שמסביר את דברי הרז"ה כמסכימים לשיטת הגאונים המובאת ברמב"ם.

16 הדרישה כותב אחרי תרוצו זה שהכס"מ עם כל אריכותו בהסבר הרמב"ם לא הרגיש בקושי זה. ואמנם זה אינו דבב"י יו"ד של"א (המובא לקמן בדברינו) באר את ההבדל בין שיטות וי"ד ובהר"ד אלא שבאר את דבריו לגבי שטת רשב"ם ור"י, המתאימה בסוף החשבון לדברי הרמב"ם ובעצמו כתב כן גם בב"י חו"מ ס"ז דהרמב"ם כר"י, אמנם אמת הוא שבכס"מ הלכות אלה לא נזכר מזה דבר.

ועל הדרישה עצמו יש לתמוה שעסק בסתירת הלכה ב' להלכה ד' ברמב"ם, ולא הזכיר שבהלכה ב' עצמה סותר הרמב"ם את עצמו (לעיל הע' 11א)! אמנם דבריו מעלים ארוכה גם לקושינו: בשנת ב' תק"ג (למנין וי"ד) התחילו למנות. ועשו שמיטה בשנת ב' תק"י לחשבון בהר"ד שהיא שנת ב' תק"ט לחשבון וי"ד;

ה.

שיטת הגאונים.

חשבון הרמב"ם מבוסס על חישוב היובל גם לאחר החורבן, וזאת מאחר שהוא פוסק כרבנן ששנת היובל נמנית בנפרד מהשמיטות, וכן הוא פוסק בעקבות הגמ' שגם בבית שני אע"פ שלא נהג יובל מהתורה — עם כל זה החזיקו במנין היובל („מנו יובלות לקדש שמיטין“), ולפי"ז סובר הרמב"ם שגם בימינו ממשיכים לחשב את היובל.

ברם בהמשך מביא הרמב"ם את שיטת הגאונים השונה משיטתו, אך הוא מסכים שיש לנהוג למעשה לפי שיטתם, עיקר החדוש בשיטתם הוא שלמרות שגם הם פוסקים כרבנן דהיינו שהיובל נמנה בנפרד — הרי למעשה פסקו למנות יובל לאחר חורבן הבית השני (ודעת הכס"מ בבאור שיטתם הוא שגם בזמן הבית השני לא מנו יובל ור' לקמן הערה 17).

שם הלכה ה':

אבל כל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם איש מפי איש שלא מנו באותם השבעים שנה שבין חורבן ראשון ובנין בית שני אלא שמיטות בלבד בלא יובל¹⁷ וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמישים אלא שבע שבע בלבד מתחילת שנת החורבן וכן עולה בגמ' ע"ז חשבון זה שהיא קבלה.

ומכאן פוסק הרמב"ם הלכה כגאונים:

שם הלכה ו':

ושנת השמיטה ידועה ומפורסמת היא אצל הגאונים ואנשי א"י. וכולם לא מנו אלא לשני חורבן משליכין אותן שבע שבע. ולפי חשבון זה תהי שנת שבע ומאה ואלף לחורבן מוצאי שביעית ועל זה אנו סומכין. וכפי החשבון זה אנו מורים לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות.

הראב"ד משיג כאן על הרמב"ם:

„א"א הגאונים שאמרו שאין מונים משנת החורבן אלא שבע אולי ג"כ קודם החורבן כי יש מפרשים דסבירא להו כר' יהודה דאמר שנת חמישים עולה לכאן ולכאן וסומכים את דבריהם למה שאמרו בגמ' בע"ז ונשקל מכל מאה תרתי ונשדי אפרטי כי

17 פשטות הלשון מורה שגם לדעת הגאונים מנו יובלות בימי בית שני ורק בין חורבן ראשון לבנין הבית. וכן לאחר החורבן השני הפסיקו למנות, אמנס בכס"מ הל' ה' כתב בתחילת הדברים שגם בזמן בית שני לא מנו יובלות לדעת הגאונים והשיג עליו בדרישה בחו"מ סי' ס"ז סק"ט, וגם בבאור הגר"א בחו"מ שם הבין דלא בכס"מ והיינו שמנו יובלות בבית שני גם לגאונים וכן כתב בפאת השולחן סי' כ"ט ס"ק כ'.

אמרו אלו המפרשים לא יתכן לחשב אתר החורבן זכר לבנין חשבון אתר זולתי החשבון הראשון". (ועיי"ש בהמשך דבריו).

כלומר, הראב"ד סובר שמסורת הגאונים שאחר החורבן מונים שבע שבע, מורה שהם סוברים כר' יהודה ומסתבר איפוא כי כך מנו גם בימי בית ראשון ושני, ולכן אין הרמב"ם הפוסק כרבנן יכול להסתמך על הגאונים ההולכים בשטת ר' יהודה, וזה לא יתכן — סובר הראב"ד — שהגאונים סוברים כרבנן ונהגו כרבנן בזמן הבית ואחרי החורבן יחליפו שטתם לעשות כר' יהודה. ברם, הכסף משנה מבאר שסברת הגאונים היא שכל עוד נהג היובל בפועל מנו אותו בנפרד ורק משחרב הבית ולא נהג יובל עוד, התחילו לנהג כר' יהודה כי גם רבנן מודים לר' יהודה בזמן שאין יובל, וז"ל (שם הלכה ה'): לכך נראה לי שטעם הגאונים דסבירא להו דבזמן שהיובל נוהג עבדו כרבנן ואין היובל נכנס במנין השמטות שמאחר שקדושת היובל לחוד וקידוש השמיטה לחוד אינו בדין שיכנס היובל בכלל שני שבוע. אבל כשאין היובל נוהג כיון שאין קדושה נוהגת בשנת החמישים יותר מבשאר שנים דין הוא שיכנס היובל בכלל שני שבוע כיון שאין לו קדושה ולכך משחרב הבית בראשונה לא מנו אלא שבע שבע וכו' עיי"ש¹⁸.

נמצא איפוא שהרמב"ם פוסק כגאונים ששנת ד' תתקל"ו היתה מוצאי שביעית. ולחשבון זה עולה ששנת ה' תש"מ היא שמיטה, והוא הפסק המקובל בידינו למעשה.

עד כה העלינו שלשה חשבונות שונים בקביעת השמיטה: לרש"י בע"ז היתה שנת ה' י" שמיטה (ולפי"ז ה' תשל"ח היתה שמיטה), לרשב"ם היתה ה' י"א שמיטה ולפי"ז ה' תשל"ט היתה שמיטה ולרמב"ם ה' תשי"ז היא שמיטה.

מעתה יש להבין מדוע סומכים אנו על חשבון הרמב"ם דוקא ולא על רש"י או על רשב"ם.

חשבון רבנן סבוראי עולה בחשבון הרמב"ם.

כתב בהגהות מרדכי לגיטין סי' תנ"ט:

„ושמיטה — לפי בני א"י היתה שמיטה בשנת ל' ושמונה לפרט (= ה' ל"ח) לרש"י, ולר"ת בשנת ה' ל"ט.

זבסדר רבנן סבוראי יש שהיתה שמיטה בשנת ארבעת אלפים חמש מאות וששים וארבע לבריאת העולם”

18 בהמשך דבריו חוזר הכס"מ על דעתו שגם בזמן בית שני עצמו — שלא היה יובל מהתורה — לא מנו יובלות לדעת הגאונים. ועיי' משך חכמה פ' בהר שהראה מקור לסברת הכס"מ בברייתא דתו"כ. תירוצו אחר להשגת הראב"ד מובא בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם שם.

חשבון רבנן סבוראי מתאים לחשבון הרמב"ם¹⁹ ולפי"ז ה' תש"מ תהיה שמיטה.

דעת הטור.

לכאורה נראה שדעת הטור כרש"י, את הרמב"ם כלל אינו מזכיר ואלו במחלוקת שבין רש"י לר"י (היא שיטת רשב"ם ור"ת) הוא מכריע כרש"י, וזה לשונו:

טור חו"מ סי' ס"ז:

ובחשבון שנת השביעית איכא פלוגתא. לר"י היתה בשנת פ"ח ולרש"י בשנת פ"ט וכן עיקר.

והקושי בדבריו גלוי למעיין. שהרי לרש"י בעבודה זרה היתה שנת ה' י' שמיטה, וא"כ כשתוסיף שבעים ושבע שנה שהן י"א שמיטות — תהיה זו שנת פ"ז ולא שנת פ"ט? אלא שלב"ח ולבית יוסף היתה גירסא אחרת בטור המתאימה לחשבון, שכן גרסו:

„לר"י היתה בשנת פ"ח ולרש"י בשנת פ"ז“.

אך טעות הדפוסים חוזרת גם בטור יו"ד סי' של"א בקשר להפרשת תרו"מ בזמן הזה, וזה לשונו שם:

„הלכך הזורע בארץ ישראל חייב להפריש תרו"מ לפי סדר שנות השמיטה וכו' ושמיטה היא בשנת פ"ח לר"י ולרש"י בשנת פ"ט וכן עיקר“.

ועל כך כתב הב"ח (בחו"מ שם): „ביורה דעה כתוב בטעות (ששמיטה לרש"י היא בשנת פ"ט) וצריך להגיה שם כמש"כ כאן“.

וא"כ לדעת הב"ח הגירסא הנכונה היא זו שהיתה לפניו בטור חו"מ — „לרש"י בשנת פ"ז“ — ונמצא שהטור פוסק כרש"י.

אך הב"י ביו"ד שם מקבל את שתי הגירסאות כנכונות: בחו"מ שכתוב פ"ז לרש"י ופ"ח לר"י המנין הוא למונים ממולד וי"ד, ואילו ביו"ד שכתב לרש"י בשנת פ"ח ולר"י בשנת פ"ט הוא למולד בהר"ד. ומ"מ יש טעות ביו"ד שהחליף את השמות וצ"ל פ"ח לרש"י ופ"ט לר"י. ועוד, בחו"מ כתב

19 מכיון שלפסק הרמב"ם אליכא דהנאונים היתה שנת ד"א תתקליה שמיטה ומספר שנה זו מתחלק ב"ד (705=7:4935), וכך הרי ההלכה למעשה — ניתן ע"כ לקבוע שכל שנה אשר מספרה מתחלק ב"ד ללא שארית היא שמיטה. למשל ה' תשל"ג היא שמיטה כי 5733:7=819. וכן כתב באורים סי' ס"ז: „וכלל גדול לידע תמיד השמיטה בקצרה אם תודע כמה מנין לבריאות עולם השלך כל מאה ומאה וקח לך רק שנים מהם וצרפם למנין ז' והשליכם ז' ז' והנשאר הן שנת שמיטה“ וזה על דרך חשבוננו של רב הונא שנתבאר לעיל (הערה 9).

על שנת פ"ז שהיא עיקר ונמצא שפסק כרש"י וביו"ד כתב על שנת פ"ט שהיא עיקר ומשמע שפוסק כר"י.

ומסיק הב"י אחרי הביאו גם את פסק הרמב"ם ע"פ הגאונים ולשטת הגאונים היתה פ"ט שמיטה:

„והשתא לפי סברה אחרונה שתפס הרמב"ם עיקר, נמצא ששנת פ"ט היתה שמיטה וכן המנהג היום בא"י כי שנה זו היא שנת ה' רצ"ט נהגו שמיטה".

וכן כתב בדרכי משה בחו"מ שם סק"ג:

„ומעתה שר"י סובר כרמב"ם שבשנת פ"ט היתה שמיטה — עולים כל החשבונות כהוגן וכן הוא סברת רבנן סבוראי שהביא בהגמ"ר דגיטין דבשנת פ"ט היתה שמיטה".

העולה מכל הנ"ל:

א. לדעת הב"י והד"מ אין להגיה בטור יו"ד את מנין השנים (ולא כב"ח), ויש רק להגיה את השמות והגירסה היא — „דעת הר"י ששמיטה בפ"ט וכן עיקר".

ב. החשבון ביו"ד מתחיל ממולד בהר"ד — המקובל בידינו — ולפיכך אין סתירה בין יו"ד לחו"מ ששם המנין הוא לחשבון וי"ד²⁰.

ג. מכיון שגם לחשבון הרמב"ם ע"פ הגאונים היתה שמיטה בשנת פ"ט סומכים אנו בזה על הכתוב ביורה דעה „שמיטה בפ"ט וכן עיקר" ולא על הכתוב בתשן משפט „שמיטה בפ"ז וכן עיקר".

ד. מן האמור יוצא שהטור פוסק ביורה דעה כר"י שהיא שיטת הרמב"ם, ואין חוששים לדברי רש"י אע"פ שהרא"ש פסק כמותו שלדבריו שמיטה בשנת פ"ח (פ"ז, לחשבון וי"ד).

וכן פסק רמ"א להלכה בחו"מ סי' ס"ז ס"ק א':

„ובחשבון שנת השמיטה נפלה מתלוקת והעיקר ששנת ש"כ ושנת שכ"ז היתה שמיטה וא"כ יהיה שנת של"ד הבעל"ט שמיטה"²¹.

20 וגם התוס' בע"ז שכתבו לרש"י ה' י' שמיטה ולרשב"ם ה' י"א הוא למנין וי"ד ולמנינו הוא מאוחר בשנה, וכן הרא"ש בע"ז שכתב לרש"י שמיטה בשנת ה' ע"ג ולרשב"ם בשנת ה' ע"ד — כולם מנו לחשבון וי"ד. וכ"כ הדרישה במפורש.

21 מלשון זה ניתן לענ"ד להוכיח שרמ"א נפטר בשנת של"ג כמש"כ הט"ז באו"ח סי' תכ"ז בשם זקן מקראקא, ולא כמש"כ בסי' צמח רוד — מתלמידי הט"ז באו"ח סי' נפטר בשנת של"ב ומובא בשם הגדולים להיד"א, מערכת ספרים בספר בדק הבית (אות ל"א). שהרי הלשון „שנת של"ד הבעל"ט" מצינת שכתב כן שנה לפני זה. דאל"כ, היה לו לכתב השמיטה הבעל"ט תהיה בשנת של"ד והוא לא כתב כן אלא שנת של"ד הבעל"ט תהיה שמיטה. ולשון „הבעל"ט" מציין את הסמוך לבוא (כמו בברכת החודש: ר"ח... הבעל"ט). וכאן קאי על השנה הקרובה. מוכח שבשנת של"ג עדיין היה חי.

ו.

החידוש בשיטת רבינו הגר"א ז"ל.

עיקר חידושו של הבית יוסף הוא, ששנת פ"ח המוזכרת בטור חו"מ כשמיטה לדעת הר"י, נהשבת לפי מולד וי"ד, ולפי חשבונו המתחיל שנה קודם לכן — ממולד בהר"ד — זוהי שנת פ"ט ולכן חשבונות הר"י והרמב"ם מתאימים ויש לסמוך עליהם.

אך הגר"א ז"ל חולק על עצם ההסבר של הב"י בבאור מולד בהר"ד (הוא ההסבר שהבאנו לעיל שהחשבון שלנו מתחיל שנה קודם בריאת אדה"ר וכמו שנתבאר). לדעתו רק הרמב"ם סובר שבהר"ד מציין שנה קודם בריאת אדה"ר (וכן תוס' בר"ה ה' ע"א ד"ה לתקופות), אך שאר פוסקים סוברים שיש רק מנין אחד המתחיל בבריאת אדה"ר. אלא שאת מולד אדה"ר שהיה מולד וי"ד, קוראים גם מולד בהר"ד, ומדוע? מכיון שאמרו בגמ' שבשנת המבול לא שמשו המזלות²². ונמצא שלמרות שבמציאות נוספה שנה לשנות הבריאה, הרי שאעפ"כ היה מולד תשרי שאחר המבול בדיוק באותו זמן שהיה מולד תשרי שקודם המבול מכיון שלא שמשו המזלות. ומכיון שלפי חשבונות המולדות יש תמיד הפרש של ד"ח תתע"ו בין מולד תשרי אחד למולד תשרי חברו (עיין לעיל הערה 14), רואים אנו צורך החשבון וכאילו היו המזלות משמשים בשנת המבול, כלומר אנו קובעים שמולד תשרי שקודם המבול היה ד"ח תתע"ו לפני המולד שאחר המבול. וא"כ צריך להחליט כך גם על המולד שלפני פניו וכן הלאה לאחור עד מולד וי"ד בו נברא אדה"ר. ונמצא שמולד תשרי בו נברא אדה"ר, שהיה למעשה בוי"ד, רואים לענין חשבונות המולדות כאילו היה בהר"ד, אך אין בכך השפעה על מנין השנים שהוא מתחיל כאמור בבריאת אדה"ר ולא שנה קודם לכן.

היוצא מהנ"ל, שהגר"א מחזיק בגירסת הטור שלר"י שנת פ"ח היתה שמיטה ונמצא שר"י והרמב"ם חולקים ומכיון שלגר"א ז"ל ראיות חזקות מהגמ' שפירוש „בהר"ד" הוא כדבריו ולא כמש"כ הרמב"ם²³, ושכך היא דעת הראשונים²⁴ — לכן הוא קובע שהשמיטה האמיתית היא בשנת פ"ח ולא בפ"ט,

22 הגר"א ז"ל לא ציין מקור הגמ' ולא מצאתי כן בבבלי, אך נמצא כן בירושלמי פסחים פ"א ח"א „כמ"ד לא שמשו המזלות בימי המבול". ובב"ר פרשה כ"ה, ב': א"ר יוחנן לא שמשו המזלות כל אותן י"ב חדש א"ל ר' יונתן שמשו אלא שלא היה רישומן ניכר וע"י תורה תמימה בראשית ז' אית ו'.

23 לפירושו גם אין צורך לומר שמחשבים „ממולד תוהו“, מולד דמיוני שלא היה ולא נברא, וכן כתב: „ובזה ניחא מה שנתקשו כל המפרשים דל"ל למיחשב משנת תהו שלא היו מאורות כלל ודחקו משום אותן ה' ימים שקודם לאדם וכתבו הם עצמם שזה דוחק גדול דמאי נפ"מ מזה ליחשב מהיצירה“.

24 לעיל כשהסברנו בתחילה את מולד בהר"ד ומולד וי"ד כתבנו שהמקובל הוא למנות מבהר"ד שהיא שנה קודם וי"ד וצויין שם לטור או"ח סי' תכ"ז. וכתבנו כן ע"פ סברת

היינו בימינו השמיטה היא בה' תשל"ט ולא בה' תשמ"מ.
אלא שמסיים הגר"א ז"ל ש,,לצאת ידי ספק יכתב (פרובול) ער"ה של
שנת השמיטה של הרמב"ם".

(דברי הגר"א הנ"ל נדפסו שלא במקומם בבאור הגר"א לסי' ס"ז בחו"מ,
אלא בהשמטות מביאור הגר"א אשר נמצא בעה"ק, ומופיעים ברוב הדפוסים
בסוף שו"ע חו"מ. ועיין גם בנדפס במקומו בסי' ס"ז).

הכרעת מרן החזו"א דלא כגר"א.

למרות דברי הגר"א הנ"ל לא התקבלו דבריו למעשה, וכן כתב החזו"א
ז"ל (שביעית, סי' ג' ס"ק ל"ג) אחרי הזכירו את השיטות השונות:

„ולענין הלכה נקטינן כהר"מ וכהר"י (לדעתו הרמב"ם ור"י הם
בדעה אחת וכתרוץ הב"י). ושאר פוסקים, שהרי הרמב"ם כתב
כן בשם קבלת הגאונים ז"ל ואין אנו חוששים לדעת הרא"ש ז"ל
ע"פ פירש"י.

אמנם דעת הגר"א חו"מ סי' ס"ז דמניינו הוא מוי"ד... ומאד
החזיק הגר"א בשיטה זו עד שמצא להעיר להחמיר לחוש גם
לדעת הרמב"ם, ולדעת זו תרצ"ז שמיטה ולדעת הר"מ —
תרצ"ח²⁵ ומ"מ נראה כיון שנהגו כהר"מ אין לזוז מהמנהג וגם
תוס' ר"ה ח' כתבו דמנינן מבהר"ד.

ומכאן ששנת ה' תשמ"מ היא שנת השמיטה, „ויה"ר שנוכה במהרה
בימינו לקיים המצוה כתיקונה בשמיטת כספים ושביחת הארץ לה' " (לשון
הסמ"ע חו"מ ס"ז ס"ק ה').

ה ע ר ה : לא הובאו במאמר זה דברי שו"ת מהרלב"ח אשר האריך בחשבון השמיטה
בתשובה קמ"ג עקב המחלוקת שנפלה בימיו. גם הוא הסכים עם הרמב"ם
והביאו הב"י בחו"מ, אמנם בדרך חשבוננו יש קושיות רבות ועמד עליהם
בארוכה בדרישה סי' ס"ז.

הב"י, אמנם לפי באור הגר"א אין דעת הטור כן לחשב בהר"ד ווי"ד כשתי שנים
נפרדות ובאמת לשון הטור שם מתאימה מאד לבאור הגר"א, עיי"ש.

25 בשו"ת בית הלוי (ח"ג סימן א' ס"ק ס' אות ד') כתב שיש שסברו לומר שמכיון
ששמיטה בזה"ו הוא מדרבנן ומכיון שנפלה מחלוקת בקביעת שנת השמיטה — הרי
שדנים בזה ספק דרבנן להקל ופטורים מלשמור שניהם, ומאד התרעם עליהם והפריך
דבריהם מכל וכל.

הערות הרב ח"י דינקלס זצ"ל

על ס' חזון איש שביעית

ערך הרב קלמן כהנא

[ס ו ף]

יד. בסי' כ"א ס"ק ט"ז דן החזו"א בתפוזים היוצאים משישית (תרצ"ז) לשביעית (תרצ"ח) לאפשר להקל בהם וליזול בתר חנטה, דגם באתרוג אזלינן לענין שביעית בתר חנטה, ומקיל דחנטה היינו סמדר או בוסר. והעיר על כך הגר"ח"ד: עיין מה שכתב לעיל דף כ"ט. וכוונתו כנראה למה שכתב באות ג, עיי"ש.

טו. בסדר שביעית (מהדורא קמא סוס"י כ"א, לפנינו סי' כ"ו) ד"ה פרי העץ הכריע דביעור שביעית הוא שמפקיר הפירות שברשותו בזמן הביעור. והעיר הגר"ח"ד: עיין מה שציינתי לעיל דף כ"ט. על ד"ה אבל אורז. וכוונתו למה שכתב באות ד' ועיי"ש.

טז. בסדר שביעית (שם) ד"ה עבר הבעלים ולא הפקיר כרמו נאסרו הפירות לכל אדם. העיר הגר"ח"ד: עיין מה שציינתי לעיל דף ל: בד"ה ואתרוגים. וכוונתו למה שכתב באות י' עיי"ש.

יז. בסדר שביעית (שם): מן האמור גלמד, דחבר הבא לקנות פירות אילן בשביעית, כגון ענבים, צריך שידע שאין הענבים משל הכרם המשומר ביד ישראל באיסור, ואם נתברר לו שלקטן המוכר מכרם המופקר, או שלקחן מכרם של נכרי המשומר, מותר, ואם יש לו ספק שכבר כלו הענבים בשדה, וכבר הגיע זמן הביעור, צריך שיברר אם קיים בהם המוכר מצות ביעור. ואף אם נתברר לו שהן המותרים, עדיין צריך לדעת אם אין המוכר עובר איסור סחורה, שאם לקחן בתחילה לאכילה ובהזדמנות מוכר מעט אין בזה איסור סחורה, אבל אם לקח הרבה וקבע על סחורתן אסור, ואסור ליקח ממנו.

העיר על כך הגר"ח"ד: — טעות גמורה היא, שהרי משנה מפורשת בפ"ה במס' שביעית מ"ג אין מוכרים פירות שביעית לא במדה ולא במשקל ולא במנין וכו', ופשיטא דמיירי בפירות שביעית שליקטן לאכילה וניתותרות, שמתרים במכירה בכדי ליקח בדמיהן אוכלים אחרים, ואעפ"כ לא התירו למזכרן אלא שלא במידה ולא במשקל ובכל ענין של סחורה, ולא הילקו במס' ע"ז דף ס"ב ע"א בין פועל שהביא בשכר פירות למעט לחמירין שהביאו פירות הרבה ולמכור, אלא לענין דמי שביעית, שקנסו את החמירין, ועשו את שכרן כדין דמי שביעית, אבל לא קנסו את הפועל ששכרו מעט, ואע"פ שעבר עבירה בזה שהוא נוטל שכר לקיטה והבאה בפירות שביעית, דהו"ל כפוחר בפירות שביעית, כדמוכח ממתני' דמע"ש פ"ה מ"ה עיי"ש.

וכנראה הבין, שמרן אמר דאם לקח בתחילה לאכילה ובהזדמנות מוכר מעט דאין בזה איסור סחורה, שכוונתו לומר, שמעתה אין איסור סחורה, ומותר למכור בדרך סחורה במידה וכו' וזה אינו. דמרן אמר רק דבזה אין איסור סחורה, ובלוקה הרבה יש איסור סחורה, ואין כאן כלל התייחסות לדרך המכירה.

יח. בסדר שביעית (שם): בא ליקח פרי אדמה צריך שידע שאין בהן איסור ספיחין, והן מותרים בשלשה דרכים. א', מחו"ל וכו'.

והעיר על כך הריח"ד: אין סחורה מותרת בפירות חו"ל אלא בזמן שהן ניכרין במראיתן שאינן משל א"י, רמב"ם פ"ו מהל' שמיטה הל' ה'.

יעויין חו"א סי' י"ד ס"ק י"ב, שדקדק מלשון הרמב"ם והירוש', דאין איסור סחורה בפירות חו"ל, ואסרו רק למכור במידה במשקל ובמנין, כמובא ברמב"ם. ועי"ש עוד דאין איסור זה אלא כשנכנסו במקרים בודדים, ורוב הפירות הנמכרים הן מאותן הקדושין בקדושת שביעית, אבל אם רוב השוק של חו"ל, הוי כניכרין. וניכרין מספיק שיהיו ניכרין לבקי ורגיל בשל הארץ ובשל חו"ל, אף אם אינם ניכרין לרוב בני העיר.

יט. בסדר שביעית (שם): ירקות שנזרעו קודם ר"ה וצמחו קודם ר"ה אין בהן איסור ספיחים.

יעויין חו"א סי' ט' ס"ק י"ז ד"ה ירק, שלרמב"ם הולכים בירק אחר לקיטה הן לענין קדו"ש הן לענין ספיחים. ולר"ש וחבריו אף שהולכים בירק בתר לקיטה לענין קדו"ש, אין איסור ספיחים באלה שצמחו קודם ר"ה. והכריע שם כר"ש.

ועל זה העיר הגר"ח"ד: — הרמב"ם בפ"ד מהל' שמיטה ויזבל הל' י"ב פסק להדיא דירקות כשעת לקיטתן לענין איסור ספיחים, וכבר הסכימו הראשונים, וקתוה הפוסקים האחרונים שאין לפסוק הלכה בא"י נגד הרמב"ם בשום אופן, מטעם שהיה מרא דארעא דישראל, עין כ"מ פ"א מהלכות תרומות. על השגה זו יש תשובה בדברי מרן בסי' כ"ג ס"ק ה' באריכות. והעתקנו הדברים במסכת שביעית — חקר ועיון עמ' תרל"ג.

כ. בסדר שביעית (שם): החנוונים שומרי התורה... אי (כלומר אם) אפשר להם להמציא פירות וירקות מחו"ל יזכו לעצמם ויזכו את הרבים.

העיר על זה הגר"ח"ד: אישתמיטתיה הא דתניא בירושלמי שביעית פ"ח הל' ב' פירות חו"ל שנכנסו לארץ לא יהו נמכרים לא במידה וכו' וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' שמיטה הל' ו'.

יעויין מה שהערנו באות י"ח.

כא. בסי' כ"ב ס"ק א' ד"ה נראה, כתב: דלא מצינו שגזרו בעצין שאינו נקוב לענין שביעית וכו' [וברדב"ז בפי' להר"ם פ"א מהל' שמיטה ה"ג מבואר דאינו נקוב אסור מדרבנן אבל אין לנו מקור לזה בגמ'].

והעיר על זה הגר"ח"ד: — במסכת שביעית פ"ד הלכה ד' קתני סתם ואין בודקים את הזרעים בעציץ וכו'. ולא חילק בין נקוב לשאינו נקוב, ומדקתני נמי התם ושורין אותן בשביעית למוצאי שביעית משמע להדיא דאירי בעציץ שאינו נקוב דבנקוב א"א לשרות, וכל כה"ע לא שרי אלא למוצאי שביעית, ולא לשביעית עצמה, וכן שמעתי שבתשובת מהר"י בין דקדק כן.

הנה מדקתני התם שורין אותן בשביעית למוצ"ש בחר מאי דתני אין בודקין את הזרעים בשביעית לא משמע כלל דהאי שורין הכוונה בעציץ; בודקין לחוד ושורין לחוד; ומן הסתם לא היו שורין דוקא בעציץ, אלא בכל כלי שנודמן, וזורעין היו דוקא בעציץ. ועי' חזו"א סי' כ' ס"ק ה' (מהוספות שביעית שבסוף פרה) שדן באיזה עציץ איירי, ומסקנתו דאפשר דאירי בעציץ נקוב, ואין בודקין בעפר והוא הדין דחיובא איכא — בזמן ששמיטה מדאורייתא עיי"ש.

כב. שם בסוף ס"ק א' כתב: וגדר בית ודאי א"צ בית שחייב במזוזה, והדעה נוטה דהעיקר תלוי בכסוי ואולי צריך מחיצות י"ט ג"כ.

נ"ב: ואסור להסיר התקרה מעל הזרעים בשביעית דהוי תולדת זורע. ועוד שאם מסיר התקרה נמצא דעביד איסורא למפרע, דהוי זורע ע"מ להסיר, וזו היא זריעה גמורה. ואם הוסר באינפ כל למה שגדל אסור משום ספיהון, דלא עדיף מעלו מאליהן בשביעית, וקרושין בקרו"ש.

פיסקא זו הנה תוספת שהוסיף מרן זללה"ה בכ"י בשולי חזון איש שביעית מהדורא קמא — והועתקה בכתב יד לגליון ספרי חזו"א שביעית מהדורת תרצ"ו לפני הפצתן והיא נמצאת גם בספר שתחת ידי מהדורת תרצ"ו (ואנו הדפסנוה אותה כאן בדיוק כלשון ההוספה בכ"י שלפנינו).

פיסקא זו הודפסה אחרי כן בהוספות שביעית (סוף פרה) ס"ק י"ז, ובמהדורות מאוחרות יותר הודפסה בסי' כ"ב סוף ס"ק א', בתוספת קצת. ובחינם ייחסו אותה לגר"ח"ד.

כג. בסי' כ"ב ס"ק ב' דן בירק הנזרע קודם ר"ה ונלקט בר"ה שאין בו משום איסור ספיהון לדעת הר"ש (עין לעיל אות י"ט), וכתב שאף כרוב וכיו"ב שיוצאין עלין חדשים ג"כ מותרים משום ספיהון ובסוף אותו דיבור כתב: והדבר מוכח דמל' הרמב"ן משמע דבצמחו בשישית סגי להתיר ספיהים, והלא כל הקלחים מוציאין עלין, ונמצא דהעלים גדלו כולם בשביעית, ואפ"ה אין בהם משום ספיהים.

נ"ב: וגדולה מזו מבואר בר"ש פ"ה מ"ג בלוח שוטה דכיון דעיקרו מששית אף הגדל בשביעית אין בו משום ספיהון, ואפשר דעיקר לוח השוטה משקין אותו בשביעית בשביל שלא ימות, וכן כל כיו"ב מן העיקרין המתקיימין.

גם קטע זה נוסף בגליון המהדורא הראשונה בכ"י והנו מפרי עטו של מרן זללה"ה, ונמצא בחזו"א שביעית מהדורא קמא שבידי. ונדפס במהדורות המאוחרות מתוך הוספות שביעית (שבסוף פרה) ס"ק י"ח.

כד. בס"י כ"ב ס"ק ב' כתוב: תפוז של שישית הנכנסים לשביעית דאזלינן בתר חנטה מותרין לקוטפן בשביעית בלי שום שינוי וכו'.
 על זה כתב הגר"ח"ד: — דבר זה פותר למה שבי' לעיל דף כ"ט. ד"ה מותר ובדף כא: ד"ה תפוז.
 ע' לעיל אות ב' ו-ג'.

כה. בס"י כ"ב ס"ק ד' ד"ה ירושלמי תענית כתוב: ולא מצינו שעולשין אין בהן משום ספיחים.

והעיר על זה הגר"ח"ד: — מצינו בפירוש בירושלמי שביעית פ"ו ה"ד דעולשין מותרין משום ספיחים, ולכך קאמר התם ר' יוסי ב"ר חנינא עולשים חשובים הם בשביעית למא טומאת אוכלים עד שלא התיר ר' להביא ירק מחו"ל. וע"י כפי' הר"ש סירליאו ז"ל במסכת שביעית דף קמ. ד"ה ומשני, שכתב דמשו"ה לא חשיב עולשין במתני' דהפיגם וכו' בהדי ירקות שדה שהן מותרים משום ספיחים, מפני שהתיר ר' להביא ירק מחו"ל ואין עולשין מקבלים טומאה שאין להן הורת דין אוכלין כלל.

ויש להעיר: בחזו"א שם דן ביר' תענית פ"ג ה"א רבי בעי מישרי שמיטתא סלק רבי פנחס בן יאיר לגביה אמר ליה מה עיבוריא עבדין, אמר ליה עולשין יפות, ומה עיבוריא עבדין, אמר ליה עולשין יפות. ידע רבי דלית הוא מסכמא עימיה (רבי רצה להתיר שמיטה, עלה רפב"י אצלו, א"ל רבי מה תבואות עושות, א"ל עולשין יפות. ידע רבי שאין הוא מסכים עמו) ומפרשו מרן זללה"ה שרצה רבי להתיר עבודה בשביעית, (ושנת רעב היתה) ורפב"י לא הסכים להתיר זריעה ומודה שמתירים ספיחים בשנת רעב. וכן משמע מדאמר לו עולשין יפות ולא מצאנו שעולשין אין בהם משום ספיחין, אלא דבשנת רעב יש להתיר. ע"כ פירושו של מרן זללה"ה.

והנה הא דהביא הגר"ח"ד מיר' שביעית פ"ו ה"ד דעולשין אין בהם משום ספיחין, מדובר בעולשי שדה וכדפירש הרא"פ ב' מיני עולשין הן עולשי גינה ועולשי שדה, ובשאר שנים דשכיחי עולשי גינה עולשי שדה לא חשיבי אוכל ואין מטמאין טומאת אוכלין, אבל בשביעית דלא שכיח עולשי גינה אלא עולשי שדה חשיבי אוכל ומטמאין טומאת אוכלין. ואמר ר' יוסי בר' חנינא שכך הוא עד שלא התיר רבי להביא ירק מחו"ל, אבל משהתיר רבי להביא ירק מחו"ל, היא שביעית היא שאר שני שבוע. ומרן פירש ההיא דתענית בעולשי גינה ולא מצאנו בהם היתר ספיחים ומאי דמוכח משביעית פ"ו ה"ד הוא דעולשי שדה אין בהם איסור ספיחים.

הרב יעקב אריאל

שתילה בחממה בשביעית

(המשך)

ג. אמירה לנכרי בשביעית

א. בבבא מציעא צ, א איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פי פרתי ודוש בה, מי אמרינן אמירה לגוי שבות הגי מילי לענין שבת דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא, או דילמא לא שנא.

ובתוספות (ד"ה אבל) הקשו דבשביעית וחול המועד אסורה אמירה לנכרי אעפ"י שאינם באיסור סקילה. ותרצו דהתם משום דשבת ויום טוב חדא מילתא היא. לפי גירסא זו צריכים לומר שגם שביעית ושבת חדא מילתא היא, משום שהשביעית נקראת גם כן שבת (וכן משמע מהמיחוס לרש"י מועד קטן ג, א ד"ה תולדות שגדר תולדות בשביעית היא כמו בשבת, כל שהיה במשכן נקרא אב וכל שלא היה במשכן נקרא תולדה). אך המהרש"ל גורס שבת דוקא ולא שביעית ולדעתו התוספות לא הקשו כלל משביעית, משום שלדעתם אמירה לגוי בשביעית אסורה מהתורה, שנאמר ושבתה הארץ, ומבחינתה של הארץ אין נפקא מינה אם הזורע הוא ישראל או נכרי.

והנה ב"שבת הארץ" למרן הגרא"י קוק זצ"ל דן בפסק הרמב"ם (הל' שמיטה פרק ח, הלכה ח) שמחזיקין ידי נכרים בשביעית בדברים בלבד, כגון שרואהו חורש או זורע, אומר לו תתחזק או תצליח. מקור הלכה זו בירושלמי (פ"ד ה"ג) בפירוש דברי המשנה „מחזיקין ידי נכרים“, דחד אמר: חרוש בה טבאות ואנא נסב לה מנך בתר שמיטתא [חרוש בה היטב ואני קונה אותה ממך אחרי שמיטה], וחד אמר: איישר [תתחזק או תצליח]. לכאורה בזה נחלקו שתי הדעות: הדעה הראשונה המתירה לעודד את הנכרי לחרוש היטב, סוברת שהמצוה היא על האדם שלא יחרוש ולנכרי אין איסור כלל ולכן מותר לעודד את הנכרי שיחרוש היטב, ואילו הדעה השנייה אוסרת לעודד את הנכרי לחרוש היטב ומתירה רק לומר לו דברי חיזוק סתמיים ונימוסיים, משום שהמצוה על הקרקע שלא תיעבד ולכן יש חובה למנוע את עיבודה אפילו ע"י נכרי, וכהמהרש"ל.

הרמב"ם שפסק כדעה השנייה סובר כהמהרש"ל (שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' א).

אך הרב קוק דחה ראייה זו, שאם כן היה אסור אפילו לומר איישר ואדרבה היה צריך למנוע את הגוי מהחרישה בכלל, אם הדבר בידו. ועל כן אין איסור מהתורה באמירה לנכרי ורק משום הרחקה יתירה אסרו לומר לו חרוש בה טבאות. [ובמקום אחר, שבת הארץ, קונטרס אחרון אות ב' כתב לפרש ששתי הדעות נחלקו בשאלה אם יש קנין לנכרי להפקיע משביעית. הדעה הראשונה סוברת שיש קנין לנכרי ולכן מותר לו לחרוש היטב והדעה השנייה סוברת

שאין קנין לנכרי והקרקע בקדושתה עומדת, ולכן אסור לומר לנכרי לחרוש בשביעית].

ב. לכאורה אין ראייה מהרמב"ם הנ"ל לדעת המהרש"ל האוסר אמירה לנכרי בשביעית מהתורה. יתכן שכל האיסור הוא רק דרבנן וכמו שפסק הרמב"ם בכמה מקומות שאמירה לגוי אסורה דרבנן גם באיסורי לאוין (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ג לענין סירוס והל' שכירות פי"ג ה"ג לענין חסימה ועיי"ש במ"מ). לפי זה אפשר לומר ששתי הדעות בירושלמי נחלקו בבעית הבבלי בבבא מציעא צ, א הנ"ל. הדעה הראשונה סוברת שמותר לומר לנכרי באיסורי לאוין והדעה השניה אוסרת לומר לנכרי באיסורי לאוין. הרמב"ם פסק כדעה השניה והלך לשיטתו שאמירה לגוי אסורה גם באיסורי לאוין, אלא שזו איסור דרבנן בלבד.

אך מסתבר לומר שיש לחלק בין אמירה לגוי שיעשה איסור לישראל לבין אמירה לגוי שיעשה לעצמו, אע"פ שלאחר מכן תצמח מכך תועלת לישראל, וכמו שכתבו התוספות (בבא מציעא צ, א ד"ה חסום). סברה זו מוכרחים לומר גם בדעת הרמב"ם שפסק בהלכות כלאים (פרק א הלכה ג) שמותר לומר לגוי לזרוע לו כלאים. הראב"ד השיג עליו מהסוגיא הנ"ל בבבא מציעא, והכסף משנה בשם הר"י קורקוס והרדב"ז תרצו שלא התיר הרמב"ם אלא כשהגוי זורע בשדהו, אע"פ שיש בה תועלת לישראל, וכן כתב הגר"א (יו"ד סי' רצ"ז ס"ק ז'). הרדב"ז דימה אמירה לגוי לזרוע כלאים בשדהו לצורך ישראל לחרוש בה טבאות ואנא נסב לה מנך. אך לכאורה קשה, אם כן מדוע בשביעית לא פסק הרמב"ם כדעה זו אלא כדעה האחרת ומה ההבדל בין שביעית לכלאים? אלא על כרחך חמורה שביעית מכלאים בכך שבשביעית המצוה על הקרקע ובכלאים המצוה על האדם. צדק איפוא הגר"א קוק וצ"ל, שהדעה הראשונה המתירה לומר לגוי חרוש בה טבאות סוברת שבביעית שוה לכלאים, שהאיסור הוא רק על האדם ואמירה לגוי לעשות בשלו מותרת, ולדעה השניה האיסור הוא על הקרקע ואמירה לגוי לעשות בשלו אסורה, והרמב"ם פסק כדעה השניה שהאיסור על הקרקע.

ג. ועדיין צריך עיון מדוע מותר לומר אפילו איישר; אם האיסור על הקרקע שלא תיעבד היה צריך למנוע את הגוי מהחרישה בכלל, ואף אם אינו יכול למנוע, מדוע מותר לומר לו איישר?

והמסתבר הוא עפ"י מה שהעירו המפרשים שזה דבר פשוט וברור שאפילו למ"ד שהאיסור בשביעית הוא על הקרקע, אין אנו מצווים למנוע מהקרקע כל פעילות, כגון למונעה מהצמחת עשבים שוטים וכדו'. אדרבה, הספיחין הרי מותרים, לפי ההלכה, מהתורה. ההלכה אינה דורשת למנוע מהקרקע שתיעבד ע"י גוי, דמאי שנא גוי מרוח המפיצה זרעים בשדות? ההלכה אוסרת שהקרקע תיזרע בגרמתו של ישראל ולכן אמירה לגוי חמורה בשביעית יותר מבאיסורים אחרים [מצינו סברה זו שאמירה לאחר דינה כגרמא, בכמה מקומות, בקצוה"ח סי' רצ"ב, א' בשם המהרי"ט, שו"ת אבני מילואים סו"ס כ"ה, אמרי משה סי' ל"ג, נ"ט, ביאור הגר"א חו"מ סו"ס שמ"ח, עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראל]

בעמ' קס"ג ואילך]. ובוזה מובן החילוק שבין איישר לבין חרוש בה טבאות. באמירת איישר אינו גורם לכך שהאדמה תיעבד יותר ואין כאן אלא דברי נימוס גרידא. אך באומר חרוש בה טבאות ואנא נסב לה מנך, הריהו גורם לכך שהגוי יחרוש את שדהו טוב יותר כדי שיוכל למוכרה אח"כ לישראל, ואם כן בדיבור זה גרם הישראל לעיבוד טוב יותר של הקרקע וזה אסור אפילו בקרקע של גוי.

ד. מיהו יש לחלק בין גרמא הנעשית ע"י הישראלי עצמו לבין גרמא כזו הנעשית באמצעות נכרי. בגרמא הנעשית ע"י הישראלי, הקרקע נעבדת ע"י ישראל, אמנם לא באופן ישיר אלא בגרמא, ולזה נתכונה התורה באומרה ששביעית אסורה גם מצד הגברא (בחריש ובקציר תשבות, שדך לא תזרע) וגם מצד החפצא (ושבתה הארץ, שבת שבתון יהיה לארץ), כי רק בגרמא מתבטא השילוב של מעשה הגברא והתוצאה בחפצא (ועיין שבת הארץ, קונטרס אחרון אות א'). אך באמירה לנכרי, הקרקע נזרעה ע"י נכרי ולא ע"י ישראל וגוי אדעתא דנפשיה קעביד (גטין כ"ג, א); אי אפשר ליחס את הזריעה בקרקע לישראל ולכן אין כאן איסור דרבנן. אולם איסור זה אינו אלא כשיש השפעה לאמירתו של הישראלי על פעולת הנכרי, כגון בחרוש בה טבאות. אך כשאין כל השפעה לאמירתו של הישראלי על פעולת הנכרי, אין כל איסור בעובדה שהקרקע נחרשת ע"י גוי, שהרי האיסור על הקרקע אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא קיים רק כאשר הישראלי הוא הגורם הישר לעיבוד הקרקע ולכן מותר לומר לגוי איישר (עיין שבת הארץ שם).

וכאן יש להעיר על מה שנוהגים להתיר ספיחין שגדלו בקרקע של גוי בהסתמך על הרמב"ם (פרק ד הלכה כ"ט); שכל זה רק כשהגוי זורע מעצמו ללא כל המרצה מצד ישראל. אך אם הגוי זורע יותר בגלל המרצה מישראל, הרי זה כאומר חרוש בה טבאות וזה אסור והספיחין אף הם אולי אסורים. לפי זה ההתקשרות המוקדמת בין צרכנים יהודיים עם יצרנים ערביים לשם אספקת תוצרת חקלאית בשביעית, אם היא גורמת לכך שהיצרנים הערביים ייצרו יותר, יתכן שאינה פוטר את בעית הספיחין. אך אולי לא גזרו על ספיחין אלא במקום שיש חשש של זריעה האסורה מהתורה, אך במקום שהחשש הוא רק המרצת נכרים שאינה אסורה אלא דרבנן לא גזרו על ספיחין. אך מכל מקום ההתקשרות המוקדמת יתכן שאסורה מטעם חרוש בה טבאות וצ"ע.

ה. התכרעה למעשה בשאלה זו של אמירה לנכרי בשביעית הוכרעה לקולא ע"י הפוסקים כפי שכתב הגרא"י קוק זצ"ל ב"אגרות ראיה" (חלק א' אגרת רפ"ט) שאמירה לגוי בשביעית אינה אסורה אלא מדרבנן. ועפ"ז התיר כנראה מהרי"ל דסקין (בדיני שביעית שבשו"ת מהרי"ל דסקין סי' כ"ז והובא בספר בצאת השנה) מספר מלאכות נחוצות בשביעית כגון גטיעת עצי אקליפטוס ע"י נכרי לשם ייבוש הביצות (שם ס' כ"ד), אע"פ שהותרה כנראה משום חולי, אולם אילו היתה אסורה מהתורה לא היה מקום להתיר, אפילו במקום

חולי. וכן גיזום „חזירים“ (שם סי' ד') ושירוש עשבים שוטים ע"י חרישה (שם סי' י"ב).

וכן התיר הגרנ"ה הלוי עפ"י הוראותיהם של המרי"ל דיסקין והגר"ש סלנט (ב„צאת השנה“ שם) זמירה, הרכבה, נטיעות מילואים והעברת שתילים ע"י נכרי למי שמכר את קרקעו לגוי, מתוך הנחה כנראה שאמירה לגוי אינה אסורה בשביעית מהתורה אלא מדרבנן ולכן יש להתירה למי שמכר את קרקעו לגוי.

סיבה נוספת להקל באמירה לנכרי בזמן הזה יש לדעת האומרים שבאיסור דרבנן מותרת אמירה לנכרי, כגון במלאכה בערב פסח אחר חצות (עי' שו"ע או"ח סי' תס"ח ס"א שתי דעות בענין, אך הגר"א כתב שם שרק באיסור שעיקרו דרבנן, כגון ערב פסח, יש מתירים אמירה לנכרי, אך לא באיסור שעיקרו מהתורה).

לפי כל האמור יש להתיר שתילת גושים ע"י נכרים בחממות.

ד. מכירה על תנאי

לרווחא דמילתא חשבתי שיש מקום למכור את החממות לגוי על-תנאי, שאם ההלכה כה, חזון איש" שזריעה בבית אסורה, תחול המכירה לגוי, ואם ההלכה כ„פאת השולחן“ שזריעה בבית מותרת, לא תחול המכירה. במכירה כזו תיתכן רק תועלת, בלי נזק, ואפילו האוסרים מכירת קרקעות לנכרי משום „לא תחנם“, יתירו במכירה מסוג זה, כפי שיבואר.

א. המוכר על-תנאי, התלוי במחלוקת הפוסקים שאין לה הכרע, נחשב מצד אחד כמוכר ויש לקונה בעלות בכוח על הקרקע, אם ההלכה כה, חזון איש", ומאידך נחשב המוכר כמוחזק בקרקע מספק ואי אפשר להוציאה מידו ולכן אינו עובר על „לא-תחנם“, שהרי סוף סוף אין כאן חניה לגוי בארץ ישראל בפועל, ואעפ"כ נחשבת המכירה כמכירה מועילה לענין ההפקעה.

בגטין מ"ז א' ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות, טבל וחולין מעורבין זה בזה. משמע מכאן שאע"פ שחלקו של הגוי אינו מבורר כיון שיש לו חלק בקרקע, יש לו קנין בחלק זה להפקיע מתרו"מ למאן דאמר יש קנין לגוי בא"י. ומשמע שאפילו בשדה שאינה עומדת לחלוקה, שאין בה ט' קבין, גם כן יש קנין לגוי להפקיע, אע"פ שחלק זה לא יתברר לעולם. מיהו אין מכאן ראיה לנידון, ששם סו"ס יש לו חלק מבורר בפירות ואילו בנידון דידן אין לו שום חלק ממשי, לא בקרקע ולא בפירות, שאם יבוא לתבוע את חלקו, נאמר לו, הבא ראיה שהלכה כהחזו"א וטול את חלקך.

בגטין מ"ב ב' איבעיא להו מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא, קנין כספו אמר רחמנא והאי לאו קנין כספו, או דילמא כיון דמחוסר גט שחרור, קנין כספו קרינן ביה? תא שמע כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה הרי אלו אוכלין בתרומה. ומוכה מכאן שמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, שהרי אחד מהם עבד לחברו, אולם בפועל אין אחד מהם יכול לשעבד את חברו ועליהם לתת גט זה לזה. ובכל זאת אוכל כל אחד מהם בתרומה, ממה

נפשך, או מדין כהן ממש או מדין עבד כהן. הגמרא דוחה ראייה זו ואומרת שאם יבוא אליהו ויאמר דחד מינייהו. עבד, מקרי קנין כספו להאכילו בתרומה, אע"פ שבפועל אין אחד מהם יכול לשעבד את חברו, מדין המוציא מחברו עליו הראייה, כיון שבכוח דין עבד יש לו, נחשב לקנין כספו של הכהן ואוכל בתרומה. מצינו, איפוא, שלדין קנין כספו בתרומה אין צורך בבעלות ממשית בפועל, אלא דיינו בבעלות בכוח שרק אליהו יכול לקובעה. אם כן הוא הדין בנדוננו, אם יבוא אליהו ויאמר מי מהם הבעלים, כאשר יקבע הלכה כפאה"ש או החזו"א, אע"פ שבפועל אין הגוי יכול לממש את בעלותו כרגע, יש לקנינו בכוח דין קנין גמור להפקיע משביעית.

מיהו יש לדחות ראייה זו ששם ממנ"פ אחד מהם עבד לחברו, רק איננו יודעים מיהו, יש כאן בעלות גמורה בתערובת ולכן נחשב העבד לקנין כספו, משא"כ בנידון שיש ספק בעצם הבעלות מי הבעלים, הישראל או הגוי ומספק אי אפשר להוציא מידי הישראל ואם כן אין לגוי בעלות כלל.

ב. ויש להביא ראייה מבבא בתרא פ"א א' שהקונה שני אילנות בתוך שדה חברו מביא ביכורים ואינו קורא והטעם מבואר בגמרא משום שספוקי מספקא לן אם קנה קרקע או לא. ואע"פ שהמוציא מחברו עליו הראייה והקרקע בחוקת המוכר עומדת, לא נפטר הקונה מהבאת ביכורים, משום שאולי קמי שמיא גליא שהקרקע שלו וקרויה „אדמתך" לחייבה בביכורים. למדנו מכאן שכדי לחייב את האדמה בביכורים אין צורך בבעלות בפועל אלא דיינו בבעלות כלפי שמיא. ויש לומר שהוא הדין לפטור קרקע משביעית, דהיינו בבעלות של גוי כלפי שמיא.

ובספר המאיר לעולם (ח"א סי' י"ד) הקשה מסוגיות אלו בגטין ובבא בתרא על הסוגיה בבבא מציעא ו' ב', שמסוגיות הג"ל מוכח שאם כלפי שמיא גליא מיהו הבעלים הוא נחשב לבעלים גם אם בפועל אינו יכול לממש את בעלותו, ואילו מסוגית תקפו כהן (בבא מציעא ו' ב') מוכח להיפך, שהגמרא הוכיחה מהספקות נכנסים לדיר להתעשר שתקפו כהן מוציאין מידו, שאם נאמר שתקפו כהן אין מוציאין מידו, כלומר שיש לכהן צד זכות בבכור, נמצא זה פוטר עצמו בממונו של כהן. משמע שאם נאמר תקפו כהן מוציאין מידו, מובן מדוע הספקות נכנסים לדיר להתעשר ואינו נחשב לפוטר עצמו בממונו של כהן, אע"פ שכלפי שמיא גליא שאולי בכור זה הוא ממונו של כהן. מכאן מוכח שרק מי שמוחזק בממון בפועל נחשב לבעלים ולא מי שמספק יש לו דין בעלים, אך אין לו בעלות בפועל ממש.

והמאיר לעולם" תירץ שבגטין מ"ב, ב' בכהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה, אחד מהם ודאי עבד והשני ודאי כהן, אלא שאיננו יודעים מיהו וזה אינו דומה לספק בכור שהספק הוא ספיקא דדינא ולכן אם קמי שמיא גליא שהקונה שני אילנות קנה, הרי זה מביא ביכורים אע"פ שכרגע אינו בעלים בפועל. אך בבא מציעא ו' ב' בספק בכור הספק הוא במציאות ולכן אע"פ שקמי שמיא גליא, שאולי הוא בכור, אם תקפו כהן מוציאין מידו, שהאי אין לו שום צד בעלות בבכור והישראל המוחזק בבכור, הוא בעליו הבלעדיים

ויכול לפטור את ממונו בבכור זה. לפי זה גם בג"ד הספק הוא ספיקא דדינא, אם ההלכה כהחזו"א או כפאה"ש ודמי לקוני שני אילנות שקמי שמיא גליא, אולי הגוי קנה ומפקיע מידי שביעית.

ג. אמנם קושיתו של ה"מאיר לעולם" מסוגית תקפו כהן אינה מוכרחת. אפשר לומר שהיא הנותנת, שאם תקפו כהן אין מוציאין מידו, סימן הוא שיש לכהן בעליו עליו ולכן אין הישראל יכול לפטור את ממונו בספק בכור, ואם תקפו כהן מוציאין מידו, סימן הוא שבספק כזה אין לכהן שום צד בעלות. הטעם לתלות זו שבין זכות התפיסה לבין דין הבעלות הוא כמו שכתב בקונטרס הספקות (כלל א' אות ו') בשם אחיו ר' חיים, שחקר אם חזקת ממון היא חזקה המכרעת מצד הדין בלבד, או שהיא חזקה המבררת מצד הסברה, ובזאת תלויה שאלת התפיסה. אם תקפו כהן מוציאין מידו, סימן הוא שחזקת הממון של המרא-קמא הישראל היא חזקה המבררת באופן ודאי והכהן אינו אלא גולן ולכן מוציאין מידו ומשום כך יכול הישראל לפטור את ממונו בבכור כזה. ואם תקפו כהן אין מוציאין מידו, סימן הוא שחזקת המרא-קמא הישראל היתה רק חזקה המכרעת מצד הדין, אולם הספק עדיין במקומו עומד ולכן מועילה תפיסת הכהן ונמצא שאין לישראל בעלות ודאית על הבכור ואינו יכול לפטור בו את ממונו.

לפי הגדרה זו כשתקפו כהן מוציאין מידו משום חזקת המרא-קמא היתה חזקה המבררת, אין אפילו ספק כלפי שמיא והבכור אינו בכור כלל ולכן הישראל יכול לפטור ממונו בבכור. אך במקום שיש ספק כלפי שמיא, יש לבעל הספק צד בעלות מכוח הספק. לפי זה יש לומר שאמנם זקוקים אנו להבחנתו של ה"מאיר לעולם" בין ספק במציאות לבין ספק בדין, אך ממבט אחר. בספק במציאות חזקת המרא-קמא היא חזקה המבררת, אך בספק בדין חזקת מרא-קמא אינה יכולה להיות חזקה המבררת. וכי משום שהמרא-קמא החזיק בממון הוכרע הדין? (וכמו שכתב ב"קונטרס הספקות" כלל ד' אות ד'). ומכיון שחזקת המרא-קמא בספיקא דדינא אינה חזקה המבררת, אין בעלותו של המרא-קמא בעלות מוחלטת ודאית, וכלפי שמאי גליא שאולי הקונה שני אילנות קנה קרקע ולכן מביא ביכורים.

זאע"פ שאין תפיסה בקרקע, בספיקא דדינא מועילה תפיסה (עי' דיני תפיסה לבעל הנתיבות ח"מ סי' כ"ה אות כ"ב) ולכן הקונה שני אילנות מביא ביכורים. והוא הדין לגוי שקנה מספק בספקא דדינא, אם יתפוס תועיל תפיסתו, שיכול לטעון קים לי כהחזו"א, ולכן יש לו בעלות כדי להפקיע מידי שביעית.

ד. ובשערי-יושר (שער ה' פרק ח') תירץ את הקושיות הנ"ל, מעבד וכהן ושני אילנות על סוגית תקפו כהן, בחילוק בין דין ביכורים ודין תרומה לבין דין מעשר. במעשר צריכים אנו לבעלות בפועל ואילו באכילת תרומה והבאת ביכורים די לנו בבעלות בכוח [ואפשר להביא ראיה לדבריו שהתרומה לא צריכה לקנין ממש ממה שאשת כהן אוכלת בתרומה משום קנין כספו, ואמנם האשה גקנית גם בכסף, אך אינה קנויה לבעלה קנין ממוני כעבד. ועי'

שו"ת אבני מילואים סי' י"ז שאפילו העבד אינו אוכל בתרומה מצד קנין הממוני לבעליו, אלא מצד קנינו האיסורי והוכיח זה מאשת כהן, יעו"ש]. ובביכורים הביא ראייה שאין צורך בקנין בפועל, שאפילו קנין הגוף בלי קנין פירות מחייב בביכורים מגטין מ"ז א' שהמוכר שדהו לגוי לוקח ומביא ביכורים, למ"ד אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, ואע"פ שהגוי קנה את השדה לחפור בה בורות, שיחין ומערות. לפי זה הקנין הממוני הוא כולו של הגוי ורק הקנין האיסורי הוא של הישראל ובכל זאת הישראל חייב בביכורים. ועל דרך זו יש לומר גם למ"ד יש קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשר, אע"פ שאין לו קנין ממשי בגוף הקרקע לחפור בה בורות שיחין ומערות, ומוכח מכאן שאם יש לגוי קנין כל שהוא בקרקע, אע"פ שאינו בפועל ממש אלא רק כלפי שמיא, יש בכוחו של קנין זה להפקיע מידי שביעית.

ה. והגר"ח מבריסק (בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם, הל' תרומות פרק א', הלכה י') פירש את דעת ר' אלעזר (גטין מ"ז א') הסובר שיש קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשר, שאמנם אין לגוי קנין ממוני בגוף הקרקע אלא רק בפירותיה, דיינו בקנין פירות זה כדי להפקיע את הקדושה מהפירות ולכן הפרי פטור ממעשר. אך לרבה, הסובר שאין קנין לגוי בא"י להפקיע ממעשר, אע"פ שיש לגוי קנין ממוני בגוף הקרקע, אין קנין זה מועיל להפקיע את הקרקע מקדושתה. לפי פירושו זה אין מקום להוכחתנו שקנין קמי שמאי גליא יכול להפקיע את הארמה מדיני שביעית, למ"ד יש קנין, ויתכן שצריכים אנו קנין בפועל ממש, אלא שבקנין פירות סגי.

בספר השמיטה להגרי"מ טיקוצינסקי (עמ' פ"ה—פ"ו) פירש את דעת ר' אלעזר, הסובר שיש קנין לגוי בא"י להפקיע ממעשר, אע"פ שאין לו קנין בקרקע לחפור בה בורות, שיחין ומערות, שקדושת הארץ תלויה בישיבת ישראל עליה כבעלים גמורים. ברגע שאין ישראל יושבים בארץ כבעלים גמורים, כגון כשמכרו את הקרקע לגוי, פקעה קדושתה, אע"פ שאין הקנין מועיל לענין ממון, לחפור בה בורות, שיחין ומערות, מפני שארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו (ידועה תשובת רב נחשון גאון בענין בעלות ישראל על ארץ ישראל). מפירוש זה יוצא שאע"פ שאין לגוי קנין ממוני בקרקע, מועיל מעשה הקנין שעשה ישראל להפקיע את הארץ מקדושתה.

ולעצם הקושיה מביכורים על תקפו כהן, יעוין ב, אור שמח" (הל' ביכורים פרק ב' הל' י"ג) שהאילנות לכשעצמם נחשבים לאדמה, אלא שזכות היניקה מהקרקע מטפילה את הקרקע אליהם להביא ולקרוא, ובספק אם קנה את הקרקע אין הספק אלא בטפילת הקרקע לאילנות, אך לא בעצם חיוב ההבאה מהאילנות עצמם, הנחשבים אף הם לאדמה. (יעו"ש"ה וב, עינים למשפט" בבא בתרא פ"א, ב' למו"ד הגר"י אריאלי זצ"ל) ולפי פירושה אין להביא כלל ראייה מביכורים לעניננו.

אך לפירושה של ה, מאיר לעולם", ה, שער יושר" והגרי"מ טיקוצינסקי יש מקום לצרף לפחות לסניף את האפשרות של מכירה על תנאי, שלפיה יש לגוי בעלות בקרקע החממה רק כלפי שמיא, אולם לא בפועל ממש, ואין כאן

איסור „לא תחנם“, שהרי סוף־סוף אין לו חניה ממש בקרקע. וליתר הידור מוצע לא למכור לישמעאלי, שיש בו חשש איסור „לא תחנם“, אלא לגוי העומד להתגייר גירות צדק אמיתית ומוכן להשהות את גיורו עד אחרי שנת השמיטה (גרים כאלה ידועים ומוכרים בארץ), שמעמדו דומה ביותר לגר תושב וכל מה שחסר לו הוא רק בית דין שיקבלו, שאינו נוהג בזמן הזה. אולם סוגיה זו צריכה דיון נפרד ואין כאן מקומה. ובפרט יש לסמוך על דרך זו באזורים מסופקים, כגון רצועת עזה.

מסקנה

- א. השתילה בחממה מותרת לחלק מהפוסקים ואסורה לחלק אחר.
- ב. גם האוסרים השתילה בחממה, יתכן שיתירו השתילה בגושים.
- ג. ליתר הידור יש להתיר את השתילה בגושים רק ע"י נכרים.
- ד. ולהידור נוסף אפשר למכור את החממה לגוי על תנאי.
- ה. יש להעדיף גוי העומד להתגייר גיור אמיתי על ישמעאלי.
- ו. יש לדרך זו עדיפות מסוימת על קניית ירקות מערבים.



אף כי בעונותי כי רבו לא זכיתי להגיע להוראה מצאתי לנכון להציע בשולי המאמר: לא מצאתי בהוראות מרן בעל חזון איש זללה"ה הוראה לעשות דבר זה או אחר בשביעית ע"י גוי ואף כי לא מצאתי אינה ראייה, הרי כאן בא דבר זה ללמד שחזאי אין זו דרך הוראה שכיחה. ומה עוד שגם אינני זוכר כל הוראה בעל פה שניתנה לי לעשות ע"י גוי. ומעיד כך גם ידי"ע מכובדי הגרב"צ קליין שליט"א מרא דאתרא דיסודות.

והדברים נראים לי ברורים. מחלוקת הראשונים היא (ע' שבת הארץ פ"א בקונטרס אחרון, תורת הארץ ריש פ"ו, חזון איש שביעית י"ז כ"ה, מעדני ארץ שביעית י"ג, דברי הגאון ר' אליעזר שך שליט"א בקונטרס קדושת הארץ) אם אדם מצוה על שביתת שדהו בשביעית ועבודת גוי בשדה ישראל אסורה מן התורה. ובכך ההסתמכות על עבודת גוי בשביעית הנה מפוקפקת, שהרי יש מהראשונים האוסרים אותה מן התורה. וזה הבדל יסודי שבין הסתמכות על מלאכת גוי בשבת, שבה אין מלאכת גוי אסורה אלא משום שבות ומדרבנן (חוץ משביתת בהמתו).

ואם כי הסתמך מרן זללה"ה על מחלוקת ראשונים, אי גוי מצוה מן התורה על הרכבה ומתוך כך נטה להתיר הרכבת סוגים שונים של פרי הדר זה בזה ע"י גוי, מתוך שחשב את סוגי פרי הדר כספק מינו ויש כאן ספק ספיקא. אבל אין להשחת דא לדא. ואחרי הכל יכול אני להבין שרוצים „ליתר הידור“ לעשות פעולה מסוימת ע"י גוי, שהרי יש ראשונים הסוברים שאין במלאכת גוי איסור מן התורה.

אבל „יתר הידור“ שע"י מכירת קרקע לגוי לא אוכל להבין. אנו נכנסים ע"י זה לאיסור לא תחנם, שהינו איסור דאורייתא גם בזמן הזה. וכבר כתב הנצי"ב במשיב דבר, קונטרס השמיטה: וראיתי לגאון א' שכתב וליתר שאת יכולים למכור לישמעאל המכירו... ובאמת הה"ג הנ"ל ברח מהזאב ופגע בו ארי, כי רוצים להמלט מאיסור שביעית בזמן הזה דרבנן לרוב הפוסקים, ופגע באיסור מכירת קרקע לעו"ג בארץ ישראל שהוא איסור דאורייתא לכולי עלמא.

קלמן כהנא

בענין מסייע עוברי עבירה בשביעית

באתי להעיר בקצרה מש"כ בגליון האחרון (חשרי תש"מ) בענין מסייע לעוברי עבירה בשביעית. ר' יונה עמנואל נ"י שאל למה אסור לפרוט מעות לבעה"ב שאומר בפירוש שצריך המעות עבור פועליו שעבדו בשביעית באיסור, הלוא מדובר בפועלים שעבדו כבר ולמה יהי אסור לעזור לבעה"ב לקיים מ"ע ביומו תתן שכרו, האם זה נדחה לפני האיסור של מסייע עוברי עבירה, עכ"ד. וראה שם תשובת הגר"י ליברמן שליט"א.

נראה לומר בפשיטות שמצות עשה של ביומו תתן שכרו הוא על בעה"ב ולא על האדם שיש לו לפרוט מעות, אלא שאם יפרוט יסייע לבעה"ב לקיים מ"ע ביומו תתן שכרו, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך שהרי מסייע עוברי עבירה ובודאי שב ואל תעשה עדיף בזה.

אבל נראה לומר שבכלל אין מצוה כאן של ביומו תתן שכרו, שבסוף מאמר הג"ל של הגר"י ליברמן שליט"א כתב דיש לעיין בשוכר פועל למלאכה אסורה כגון לחלל שבת או לקצץ אילנות טובות או להזיק ולגזול אם בי"ד נזקקים לזה לחייבו לשלם לפועל שכרו, עכ"ד.

עיין בשו"ת מערכי לב מהגר"ל צירלסאהן ז"ל חלק חו"מ סי' קי"ג בנדון שאלה שנשכר לחבירו בשביל ענין עבירה שעשה השליח, האם יכול לתבוע את שכירותו מהמשלח, ע"ש שכתב לחלק שבאם נשכר לעשות העבירה שלא תצויר בלי עבריינות כמו בישול בשבת, דאסור לכתחילה הוצאת השכר אל הפועל, הן מצד המשלח והן מצד השליח, אבל באופן שעבודת האיסור יכולה להעשות מצד עצמותה גם בלא עבריינות או לא אוסרים לכתחילה את ההגאה מהמעשה הרע. לדוגמא זונה התובעת מאחד מה שגדר לה באתננה כיון דגוף הענין של התמכרותה להנטען הי' אפשר בהיתר ע"י טבילה לגידתה כשיחדה לו הפעם בתור פילגש כדעת הראב"ד וסיעתו שהובאה ברמ"א אהע"ז ריש סימן כ"ו, יכולה להוציא אפילו בדינם את שכרה בעד עבריינותה, או במוכר או קונה קנין בשבת מעשיו קימים מטעם דעצמות העובדא של השתמשות הלוקח בחפץ היתה יכולה להיות בלי עבריינות דהיינו בלי הקנאה ובלי הוצאה מרשות לרשות עיי"ש.

לפי דברי המערכי לב בשכר פועלים בשביעית אסורה לכתחילה הוצאת השכר אל הפועל הן מצד המשלח והן מצד השליח, וא"כ אין מקום כלל לקושי למה יהא אסור לעזור לבעל הבית לקיים מ"ע ביומו תתן שכרו, שאף בעה"ב או הפועל אסור לתת ולקחת שכר בעד העבריינות.

בראשית המאמר הג"ל העיר בדברי הרמב"ם בפיה"מ שביעית פ"ה מ"ו שכ' ומפני זה אסור לעזור לעוברי עבירה, ולא יתקנו להם כלים, אלא ראוי לקלקל להם והגר"י ליברמן שליט"א רוצה לומר שראוי לקלקל להם בבצוע זממם עיי"ש.

לענ"ד יתכן לפרש כפשוטו לקלקל להם הכלים לעוברי עבירה כמו שמצינו
בכמה מקומות בש"ס. לדוגמא בברכות כ' ע"א ברב אדא בר אהבה חזייה
לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא (בגד אדום שהוא פריצות —
מסורת הש"ס בשם הערוך), סבר דבת ישראל היא קב קרעי' מיגה וכו'. וכן
במס' מדות פ"א משנה ב' באיש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר
וכל משמר שאינו עומד וא"ל איש הר הבית שלום עליך ניכר שהי' ישן חובטו
במקלו ורשות היתה לו לשרוף את כפותו.

ה ו פ י ע

מסכת שביעית

ח ק ד ז ע י ז ון

ספר שני

א. המשנה	ב. תלמוד ירושלמי
עם שינויי נוסחאות	נוסחת הר"ש סיריליאן
פירוש ר' יצחק בן מלכי צדק	עם מסורת הש"ס
פירוש הר"ש	פירוש ר' שלמה סיריליאן
בצירוף ביאורים	לירושלמי

פרקים ו עד י

סודר ונערך ע"י

הרב קלמן כהנא

הוצאת המכון לחקר החקלאות על פי התורה

ירושלים תשל"ט

על ספרים ועל סופריהם

יונה עמנואל

תלמוד ירושלמי, מסכת שביעית עם פירוש קב ונקי

תלמוד ירושלמי, מסכת שביעית עם פירוש קב ונקי, כולל תלמוד ירושלמי ע"פ דפוסים ראשונים עם פירוש קצר. עם שער ציון, מסקנת השמועה ועוד הערות ובירורים בסוף הספר. חילופי נוסחאות וקונטרס „ארץ ישראל לגבולותיה“. מאת יהודה לוי ואריה כרמל. הוצאת פלדהיים, ירושלים תשל"ט.

א

ארץ ישראל היתה בעו"ה למרכז של תורה. יש בה ישיבות מסוגים שונים, ישיבות ליטאיות וחסידיות, ישיבות על טהרת הקודש וישיבות עם לימודי חול או עם „הסדר“. אף קמו כוללים בערים רבות בארץ ישראל. אלפים רבים, כן ירבו, לומדים תורה. מכל קצווי תבל נוהרים צעירי ישראל ללמוד תורה בארץ ישראל, קבוצי ארץ ישראל עם קבוצי חוץ לארץ, יחד לומדים ומתפלפלים, מתעמקים ומסבירים.

כמו כן מתאספים אלפי יהודים כל יום לפנות ערב בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לשיעורי תורה, אחד המרבה ואחד הממעיט.

לא רק בישיבות ובכוללים לומדים תורה בהתמדה. בשנים האחרונות אנו עדים לתופעה משמחת. באופן ספונטני, ללא ארגון, הצליחו חרדים לדבר ה', אשר עול פרנסתם על צוארם, להגיע להגשמת החזון הנכסף של עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי. חיים בתוכנו יחידי סגולה שדואגים לפרנסת בני ביתם בצורה מכובדת, ויחד עם זה מצאו את האפשרות להקדיש רוב שעות היום ללימוד התורה, הן לימוד עצמי והן לימוד תורה לאחרים. זאת תופעה חיובית ביותר, אשר אף היא אחת הצורות של חיי תורה בארץ ישראל. בני תורה אלה מגשימים אידיאל זה ע"י לימוד תורה בקבוצות קטנות במקומות מפורזים בבתי כנסיות ובבתים פרטיים. לימוד תורה כזה אינו כפוף למסגרת מסוימת וביכולתם ללמוד לפי גטיותיהם האישיות וזה מגביר את ההתפתחות הלימודית לפי הכוחות הנפשיים הטמונים בכל אחד ואחד.

כעת זכינו לפירות הראשונים של לימוד תורה עצמאי כזה. לקראת שנת השמיטה תש"מ הופיע ספר מיוחד במינו, הן מבחינת התוכן, הן מבחינת המחברים הנכבדים. פרופסור יהודה לוי והרב אריה כרמל שייכים לקבוצה עילאית של „עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי“. זה שנים רבות לומדים שני

תלמידי חכמים אלה בצוותא. בשנת השמיטה הקודמת למדו מסכת שביעית עם תלמוד ירושלמי והרגישו בתסרון של פירוש קצר וברור לתלמוד ירושלמי. אחרי שלמדו מסכת שביעית עם מפרשים, החליטו לגשת לעבודה הקשה של כתיבת פירוש לירושלמי, מסכת שביעית. משימה חשובה נטלו על עצמם. יום יום ישבו שני תלמידי חכמים אלה, למדו ושוב למדו, עברו על פירושים רבים, התעמקו בפירושי ראשונים ואחרונים, הר"ש, הרש"ס, פני משה, פאת השולחן, חזון איש, אמונת יוסף, משנת יוסף ועוד.



דיני שביעית כוללים הלכות רבות, איסורי מלאכות, הוספת שביעית, איסור ספיחים, קדושת שביעית, ביעור, שמיטת כספים, פרוזבול ועוד. בסוף הספר הוסיפו המחברים מפתח ענינים עם מאות ערכים. כמו כן מובאת בעמ' שיד רשימה על „ענינים מיוחדים שנדונו בהערות“. כל זה הזפך את הספר לחיבור שימושי, רב תועלת ללומדי מסכת שביעית. בסגנונם הברור והקצר הצליחו המחברים לתת פירוש תמציתי לירושלמי ואף להביא לפני הלומד יסודות כלליים של הלכות רבות שבמסכת שביעית. המחברים מראים שליטה יסודית בהלכות מסובכות. דיוניהם מבוססים על דברי הראשונים והאחרונים. המחברים עיינו ודקדקו בכל פרט, אך נמנעו מפלפולים. כל כוונתם היתה ללמוד וללמד את כל המסכתא. וכך הגיעו לסוד הצמצום, סוד כמס ללומדי תורה לשמה, אשר רק יחידי סגולה זוכים בו. כמובן יש מקום להערות ואף לביקורת, אך יש להדגיש שיותר קל לכתוב עשרות עמודים של ביקורת מלכתוב עמוד אחד של ביאורים קצרים על מסכת שביעית, אחת המסכתות הקשות של תלמוד ירושלמי. להלן מובאות הערות אחדות, אך אין בהן לגרוע בערך הרב שבספר חשוב זה. רק לתלמידי חכמים מעטים יש כוח היצירה והרצון להשתמש במתנה אלוקית זו. בטוחני שישנם עוד לומדי תורה שאף הם מחוננים בתכונות אלו, אך טרם נתנה להם את האפשרות לפתח את היצירה התורתית בהתאם לכוחות הטמונים בהם. מבחינה זו, אפשר להגיד על הפירוש „קב ונקי“ ועל ההערות החשובות שבחלק השני של הספר — כזה ראה וקדש. ועוד נקודת אור בפירוש חשוב זה על מסכת שביעית. המחברים נגשו ללימוד התורה בתקוה שיגיעו לדרגת „ללמוד וללמד“, שלימוד התורה יהיה לתועלת הרבים. ובכן זכו לכך בזכות כוונותיהם הרצויות בלימוד התורה¹.

גדולי תורה, ביניהם גדולי הדור, נתנו הסכמות למהדורה זו של תלמוד ירושלמי, שביעית עם פירוש קב ונקי. אכן זכינו לדבר חשוב ונחוץ עבור לומדי התורה. המחברים לא כונו לעשות חיבור „במקום“ המפרשים המקובלים לירושלמי. גם תלמיד חכם נתקל בקשיים להבין את הסוגיה בירושלמי. הפירוש

1 ראה מאמרו של פרופ' יהודה לוי „מצות תלמוד תורה, מהותה ותכליתה“, המעין ניסן תשל"ט, ושם עמ' 17 „עיקר מצות תלמוד תורה הוא ללמד לאחרים ועל מנת לעשות“, אך ראה הערת הרב שלמה ברויאר נ"י המעין תשרי תשמ"מ, עמ' 76.

„קב ונקי“ בא להכניס את הלומד בצורה קלה להבנת הירושלמי. אחרי הבנת ראשונה זו, אפשר להתעמק במפרשים השונים ולהבין יותר טוב את השיטות השונות בהבנת הירושלמי.

ב.

המחברים פרופ' יהודה לוי והרב אריה כרמל הגדירו בהקדמתם את מטרת הספר ודרכם בחיבור. על העורכים היה גם להתמודד בבעיה מיוחדת של הירושלמי, קביעת הנוסחא. כאן זקוקים להעזה דקדושה, אך המחברים לא נרתעו גם מזה. בדרך כלל הלכו ע"פ נוסחת הרב שלמה סיריליאו שהוציא הרב דינקלס זצ"ל ובעיקר ע"פ כתב היד שבמהדורת הרב קלמן כהנא שליט"א. בקביעת הנוסחה הנכונה הצליחו המחברים להחזיר עטרה ליזשנה. בפרק ז, הלכה ב, מקשה הירושלמי ממה שנאמר „ברישא דפירקא“. המפרשים מתקשים בכוונת הירושלמי, שהרי הקושיה איננה מראש הפרק אלא מתחילת המשנה. הגר"א מחק מלת „דפירקא“, ואילו מפרשים אחרים ניסו להסביר שאכן הקושיה ממה שנאמר בתחילת הפרק. בפירוש „קב ונקי“ (עמ' קו) מפרשים „ברישא דפירקא“ — כלומר בתחילת הענין, כמו „על כל פירקא איתאמרת“ (שביעית ה, ד) שפירושו „כל הענין“ ולא „כל הפרק“. ב„הערות“ בסוף הספר, עמ' רפא מובאים התסברים השונים ובסוף הוסבר שלפי פירוש זה „ברישא דפירקא“ — בתחילת הענין אפשר לפרש ע"פ הגר"א שאכן הקושיה מתחילת המשנה, אך בלי צורך במחיקת „דפירקא“, כמו שהציע הגר"א. — זו מרגלית קטנה בין הפירושים הרבים שנתחדשו בבית מדרשם של עורכי פירוש „קב ונקי“. מרגלית קטנה, שהרי בספר ישנם פירושים רבים, חדתי ועתיקי שכולם חוברו יחדיו להסביר בצורה קלה את הירושלמי.

ג.

כאשר כותבים פירוש על הירושלמי, אין לדלג על פירוש למשנה עצמה. ב„קב ונקי“ נתנה תשומת לב מיוחדת לפירוש קצר ומובן למשנה לפעמים בחרו המחברים בין הפירושים השונים. בסוף פרק שני אומרת המשנה „ומרביצין בעפר לבן“. הפירוש המקובל של „עפר לבן“ הוא „שדה לבן“, כלומר שדה תבואה או ירקות. ב„קב ונקי“ מפרשים „קרקע תיחוח ולח“ ומסתמכים על פירוש רבי שלמה סיריליאו בשם רמב"ש. ב„הערות“ בסוף הספר עמ' רמט מובא הסבר על העדפת פירוש הרש"ס על פירושי הריב"מ"ץ, ר"ש, ורע"ב. כמדומני שהיה מן הראוי לפרש בפנים הספר ע"פ הפירוש המקובל, ואילו ב„הערות“ היה ניתן לציין לפירוש הרש"ס, תוך ציון שפירוש זה נראה יותר. אגב, שם בעמ' רנ מובא „פירוש הרש"ס בשם „רמב"ס“ וזה טעות דפוס וצ"ל „בשם רמב"ש“.

פירוש יפה מובא בפירוש המשנה פרק ז, משנה ב (עמ' קג) „אבל לעלין יש ביעור מפני שנושרין מאביהן“. מה פירוש „מאביהן“? מדברי הרמב"ם משמע שהשורש „אב“ וכלשון הרמב"ם „כיחס האב אל הבן“. ב„הערות“ עמ'

רפ מובאה תוספת דקדוקית יפה: „ולולא דבריו הק' היה אולי אפשר לומר שכאן הקרי הוא „מאביהן“ (האל"ף עם חיריק), כמו תאנים שצמקו באיביהן (חולין קכז:). ... והוא לשון המקרא עודנו באבו (איוב ח, יב), באבי הנחל (שה"ש ג, יא)“. לפי זה כוונת „נשרו מאביהן“ — שנשרו ממקום חיבור צמיחתם. פירוש מקורי הראוי לאומרם. חבל שהעורכים לא חפשו סמוכין לפירושם זה.

קיימת ספרות שלמה על נוסחאות המשנה. עולה על כולם „משנה זרעים“ עם שינויי נוסחאות מכתבי-יד בעריכת הרב ניסן זק"ש ז"ל, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ה. בקשר לקריאת המלה „מאביהן“, מובא שם (חלק ב' עמ' סג) הנוסחה המקובלת „מאביהן“, אך גם הנוסחה „מאביהן“, ושם בהערה 66 שישנו כתב יד תימני עם ניקוד חיריק תחת האל"ף. כנראה ששתי הנוסחאות „מאביהן“ או „מאביהן“ יש להן על מה לסמוך. ואולי זאת נקודה שמחברי „קב ונקי“ לא עמדו עליה. ישנה דהך אחת ללכת לפי הפירוש והנוסחה המקובלים. לפעמים עומדים לפני הצורך לסטות מהמקובל. במקרה כזה יש לבדוק ולחקור היטב אם יש מקור לכך. אגב, במקום אחר, עמוד רעה, השתמשו העורכים ב„משנה זרעים“ הנ"ל כדי להכריע בנוסחה הנכונה.

ברכה מיוחדת קובע הקונטרס בסוף הספר „ארץ ישראל לגבולותיה“, פרי עבודתו של הרב אריה כרמל. חמש מפות מופיעות כאן: א' ארץ עולי בבל ועולי מצרים, ב' מפה נוספת בנושא זה, ג' „כל שהחזיקו עולי בבל“, ד' „שלוש ארצות לביעור“, ה' „מבית חורון ועד הים“. אמנם חקרו בזה רבים, ובין אלה יש להזכיר את הרב יוסף ליברמן שליט"א בעבודתו בכרך שני של „משנת שביעית — משנת יוסף“ (עמ' קיא—קלה, נדפס בחלקו גם ב„כרם ציון השלם — אוצר שביעית“, עמ' רסז — רפד). אך אין בית מדרש בלא חידוש. הרב כרמל התרכז בעיקר בזיהוי המקומות והאזורים הנזכרים בספרי, תוספתא וירושלמי. בשנים האחרונות נתגלתה כתובת חשובה על רצפת בית הכנסת בסביבת בית שאן. הרב כרמל השתמש גם בשמות הערים המוזכרות בכתובת בית שאן. גם בפירוש „קב ונקי“ בפנים הספר יש עיונים חשובים בהבנת דברי הירושלמי בפרק שישי, בזיהוי גבולות ארץ ישראל.

כאן הגענו לנקודת המפתח של ספר זה. העורכים לא דלגו על שום נושא. ישנם בירורים הלכתיים כאלה שתלמידי חכמים מובהקים לא יחבישו בהם. ישנם בירורים בהבדלי השיטות השונות של גדולי מפרשי הירושלמי, הערות וקושיות על פירושים, דיוקים בלשון הירושלמי, וכן ישנה תשומת לב לזיהוי ירקות ואילנות שונים המובאים במסכתא זו. וכאמור עיונים גיאוגרפיים שאף הם חלק בלתי נפרד מהבנה נכונה במסכת שביעית.

בענין השטח של גבול עולי בבל, מובא בהערות עמ' רסו „לאו דוקא בדורו של עזרא אלא כל מה שהוסיפו בימי בית שני, כגון מה שנכבש ונתיישב ע"י מלכי החשמונאים והורדוס, נתקדש בקדושת ארץ ישראל“. כמקור מובא ספר מור וקציעה או"ח סי' ש"ו לרבי יעקב עמדתן. יש להעיר

שכך מובא כבר ב„כסף משנה“, הלכות שמיטה פרק ד, הלכה כז שבשטח עולי בבל נחשב גם הכיבוש של ינאי המלך שכבש ששים עיר ומכאן שלא מתחשבים רק בשטחים שקידש עזרא בשעתו. מאידך ישנם חולקים בזה, עיין ספר תבואת הארץ לר' יוסף שוורץ, אך השיבו על דבריו, עיין ספר מעדני ארץ למור הרב ש"ז אויערבך שליט"א על הל' תרומות, פרק א, הלכה ז, אות ד. וראה משנת יוסף, ח"ב עמ' קכה הסבר לשיטת תבואת הארץ. בנקודה כגון זו, מה נקרא כיבוש עולי בבל, היה רצוי להביא מראי מקומות קצרים לעיון נוסף לכל מי שמעונין בכך.

ד.

בדרך כלל מובא בפירוש קב ונקי פירוש קצר, מלוקט מאחד ממפרשי הירושלמי, ואילו במדור „הערות“ שבסוף הספר ישנם הערות ובירורים נוספים. בריש פרק רביעי מבוארים במשנה שתי תקנות חז"ל כדי למנוע תיקון השדות במסווה של ליקוט עצים ועשבים מתוך השדה, כאשר המטרה האמיתית אינה השימוש בעצים ועשבים, אלא תיקון השדה². המשנה מציינת שתי תקנות חז"ל, בהתחלה התירו רק ללקוט הגס מתוך שדהו, ואחר כך התירו ללקוט רק מתוך שדה חברו שלא בטובה ואילו הירושלמי מביא תקנה שלישית שמותר להביא רק מן הקרוב ומן המצוי. על זה הוסיף רבי זעירא „ראשונה ראשונה מתקיימת“. ב„קב ונקי“ מובא הפירוש המקובל על דברי רבי זעירא, שרק שתי התקנות הראשונות נתקיימו, אבל התקנה השלישית לא נתקיימה וכדברי בעל חזון איש „שלא פשטה בכל ישראל ולא קבלוה“. במדור „הערות“ מובא עוד פירוש של ה„ניר“ והעורכים אף הציעו פירוש חדש: „ולולי דמסתפינן היינו מפרשים כפשוטיה, שיחד עם הגזרה האחרונה הראשונות עדיין בתוקפן,

2 וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פרק א, הלכה טו) שאין מלקטים עצים, אבנים ועשבים מתוך שדהו „שלא יתכוין לנקות הארץ“ וכן שם „משרבו עוברי עבירה שמתכווין לנקות... אסרו ליטול אדם משדהו“ וכו'. מכאן משמע שאסור לנקות גינת נוי בשמיטה, במיוחד כאשר כל הכונה לנקות את הגינה. מאידך רגילים בזמנינו לנקות את הגינה מכל מיני עשבים, ניירות ואבנים מיותרים. נוטים היום להתיר ניקוי הכרחי בגינת נוי, אך מתלבטים ביסוד ההיתר. ראה ספר השמיטה, ח"א פרק ה, סעיף ד; כרם ציון השלם, הלכות פסוקות, פרק ה, הערה ט', הלכות שביעית, פרק א, הערה קי וכן ב„דפי הלכה להתישבות החקלאית“, חוברת טיפול בגינות נוי בשמיטה, עמ' 9 ועמ' 20 הערה 5.

ויש להעיר שהר"ש שביעית, ריש פרק ד כתב „כשמלקטין אותן מתוך השדה מיתקן לזריעה“ וכן פרשו הרא"ש, הרש"ס והר"ב. לפי דבריהם עיקר ההקפדה בניקוי שיש בו משום הכנה לזריעה, כרמב"ם לא הובא טעם זה, אך לא מוזכר שיש כאן מחלוקת בין הרמב"ם והר"ש ולכן יש לומר שגם הרמב"ם מודה שהאיסור משום הכנה לזריעה. אולי אפשר לומר שכל האיסור רק בשטח הראוי לזריעה ובשדה כזה יש איסור לנקותו משום הכנה לזריעה. גינת נוי הזרועה והנטועה כבר אינה עומדת לזריעה ואולי לא

דהיי דכשהוא מלקט מן הקרוב ומן המצוי צריך ללקט הגס הגס ומתוך חברו שלא בטובה דוקא". פירוש זה מתקבל על הדעת. מקור לפירוש זה מצאתי ב"חזון נחום" על משנה זו בשם פירוש להם משנה לרבינו משה פ"ן מפוזנא, פירוש יקר המציאות על מסכת שביעית, מובא ב"כרם ציון השלם" שביעית דף ז, א—ב, ע"ש. גם במקומות אחרים הציעו העורכים פירוש חדש בירושלמי ולומדי התורה ימצאו כאן כר נרחב להזק או לסתור פירושים חדשים ומקוריים, שהרי כך דרכה של תורה.

במדור "הערות" מובאים בירורים חשובים שיש בהם תועלת לכל מי שלומד מסכת שביעית. בעמ' רפח — רצא נתנו העורכים בירור תמציתי על דין "משומר ונעבד". הראשונים דנו בזה בכמה מקומות וקיימות כאן שיטות שונות, רבותיו של רש"י, רש"י, תוספות, ראב"ד ועוד. רמב"ם לא הזכיר את איסור אכילת פירות משומרים וכמה אחרונים ראו בזה הוכחה לשיטת רש"י (יבמות קכב, א) שכתב במפורש שאין איסור כזה. עורכי קב ונקי ביררו את השיטות ואף דנו במקורות לשיטות השונות. מקור האוסרים ב"תורת כהנים" ויקרא כה, ו: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה — מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן המשומר". מעניין הדבר שרש"י הביא דברי התורה כהנים בפירושו לתורה, אך מאידך בפירושו לש"ס, יבמות קכב, א, תמה רש"י על רבותיו שהסבירו ע"פ איסור שמור את הגמרא שם³. עורכי קב ונקי לא ציינו את הסתירה בין פירוש רש"י לתורה לתמיהתו על רבותיו ביבמות. עמדו על

גזרו חז"ל על שדה או גינת נוי שאינם עומדים כעת לזריעה. לפי הסבר זה אין בעיה בניקוי רוב גינות נוי שהם מלאים עם פרחים ושיחים ואינם מיועדים כעת לזריעה. [ואולי מותר לנקות את כל הגינה, כולל המקומות שאין בהם פרחים ושיחים, ראה מהר"י קורקוס ה"י שמו"י, פרק ב, ה"י י" ד"ה ואם].

3 רבינו תם טוען נגד רש"י גם מדברי הספרא הנ"ל "מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן המשומר". הרמב"ן (יבמות קכב, א), רשב"א (שם), ריטב"א (סוכה לט, ב) ועוד דוחים דברי רבינו תם ומסתמכים על פירש"י על הפסוק וענבי גזירך לא תבצור (שם) ופירש"י "שהפרשת והנזרת אותם מבני אדם ולא הפקרת אותם, לא תבצור אותם כדרך הבצירה אלא נהוג בהם הפקר". ומכאן הוכיחו הראשונים הנ"ל שלפי רש"י אין איסור אכילה על פירות שמורים אלא הכתוב בא ליתן לאו על המשמר כרמו ובוצרו ואינו מפקירו. לא הבינותי למה לא העירו שרש"י ציטט בפירושו לתורה שם גם את התו"כ הנ"ל "אי אתה אוכל מן המשומר". רק אחרונים הקשו מפירש"י זה על שיטתו בפירושו לגמרא. בדקתי בשני כתבי יד עתיקים של פירש"י לתורה (שנכתבו בסוף המאה השלוש עשרה) וגם שם מובאים דברי התו"כ בפירוש רש"י לתורה. וכנראה סוברים הראשונים הנ"ל כמו שפירש רבי אליהו מורחי שגם כאן כוונת רש"י שיש להפקיר את הפירות השמורים, אך לא חל איסור שמור על הפירות. אך צריך עיון למה הראשונים הנ"ל לא העירו על פירש"י זה, כאשר העירו על פירש"י על הפסוק הקודם. וראה ישועת משה על שביעית, סי' יג.

זה ב, כפות תמרים" סוכה לט, ב (ד"ה כתבו התוס') וב, ערוך לנר" יבמות קכב, א (ד"ה בתוספ'). וראה מהר"ם פסחים נא, ב.

ה.

חידוש נועז מדי מובא בעמזד הראשון של מדור „הערות" (עמ' רלה) בקשר למקור של תוספת שביעית בזמן המקדש. לפי רבי עקיבא לומדים דין זה מהפסוק „בחריש ובקציר תשבות" ואילו לפי רבי ישמעאל המקור בהלכה למשה מסיני. לפי עורכי קב ונקי היה אפשר לומר שכוונת רבי יצחק במו"ק ג, ב, „לר" ישמעאל הלכתא" הכוונה לדרבנן. והעורכים הוסיפו „ואל תתמה, כי מצאנו לשון „הלכה למשה מסיני" והכוונה תקנה קדומה מאד וברורה כהלכה למשה מסיני... ולפ"ז הא דאמר ר' יצחק „הילכתא שלשים יום ואתו הני תקון מפסח ומעצרת" פירוש „הילכתא" היינו תקנת הקדמונים, והני" היינו בית שמאי וב"ה. וכן כתב פאת השלחן ריש שביעית סוף סק"א: דגם רש"י ס"ל [כהרמב"ם] דהללמ"מ הוא מדרבנן]. עד כאן לשון ההסבר ב, קב ונקי"

כל הקטע הזה מיותר וחבל על דמשתכחין. ביהדות הנאמנה קיימת רגישות מוצדקת להגדרות פושרות, כגון „הלכה קדומה" לגבי הלכות שמקורן בסיני. אמנם ישנה דעה בגמרא (מו"ק ג, א) שאיסור תוספת שביעית מקורו בתקנת רבנן, ראה יד חזק לרבי יוסף דוד וינצהיים, שביעית פ"א משנה א (עמ' קנו) וכנראה גם בירושלמי מובאה דעה כזו (ראה כרם ציון השלם, אוצר השביעית עמ' ח-ט), אך גם בספרים אלה לא פקפקו בכוונתו הברורה של רבי ישמעאל שזוהי הלכה למשה מסיני. גם עורכי קב ונקי לא כווננו לערער על הפירוש המקובל של „הלכה למשה מסיני" ורק הציעו שב„הלכתא" לא הכוונה ל„הלכה למשה מסיני", אך הסגנון לא ברור כל צורכו.

תמוהה ההוכחה מ„פאת השלחן". בעל פאה"ש דן בשאלת ה„מים חיים" שהקשה על הרמב"ם איך יתכן שחרישה בשביעית לפי הרמב"ם אסורה רק דרבנן (ישנם פירושים שונים בשיטת הרמב"ם באיסור חרישה — י. ע.), ואילו חרישה בתוספת שביעית (שלושים יום לפני שביעית) אסורה ע"פ הלכה למשה מסיני. על זה השיב בעל פאה"ש שהרמב"ם הלך לפי שיטתו שלהלכה למשה מסיני יש הגדרה של „דברי סופרים" ולכן גם לאיסור חרישה בתוספת שביעית דין דרבנן, אף שמקורו בהלכה למשה מסיני. בעל פאה"ש הוסיף שזוהי גם כוונת רש"י ע"ז ג, ב שהגדיר איסור תוספת שביעית כאיסור דרבנן, כלומר זוהי הלכה למשה מסיני, אך יש להגדירה כדרבנן (וכן ב„מצפה איתן" ראש השנה ב, א).⁴ לא עלה על דעת בעל פאת השלחן לומר שכוונת רש"י

4 אולי אפשר לפרש את שיטת רש"י ע"ז ג, ב שתוספת שביעית דרבנן (וכן כתב המאירי ריש מסכת ראש השנה) ע"פ שיטת הנצי"ב שישנן הלכות למשה מסיני אחדות שכוונתן שכאשר לעתיד לבוא יגורו חז"ל גזרות, בכל זאת יש להשאיר ההיתר הקודם במקרים מסוימים, כגון „אם יגורו על הקריאה לאור הנר לא יגורו על החזן ותינוקות"

ל"תקנה קדומה מאד וברורה כהלכה למשה מסיני". יש להצטער על פליטת סופרים כזו. תמוה במיוחד שעורכי קב ונקי הכניסו דוקא פירוש זה בירחון "מוריה", אלול תשל"ט (עמ' עג ואילך) כדי להראות לקוראי "מוריה" שאין בית מדרש בלי חידוש" (שם בהערה 1). אין מקום ל"חידוש" כזה, לא בספר החשוב "קב ונקי" ולא ב"מוריה", שהוא כתב עת תורני מעולה.

בירור יפה מובא בקשר לחיוב עקירת ספיחים בשביעית. חז"ל גזרו על אכילת ספיחים (ויש אומרים גם על הנאה). לא ברור אם יש חיוב לעקור את הספיחין. במשנה מוזכר כבר "אסור לקיימן" (פרק ב, משנה ז). ה"חזון איש" (סי' ט"ט ק"ד) כתב שמצוה לעקור כל הספיחים וכן מובא בספרי הלכות שביעית המיוסדים ע"פ פסקי החזון איש. מאידך העירו ב"קב ונקי" (הערות עמ' רמח) שחיוב זה לא מוזכר ב"סדר שביעית" שהחזון איש כתב. העורכים דנים אם יש מקור לחיוב עקירה או שכוונת המשנה לחיוב ביעור בזמן הביעור, בלי חיוב עקירה בזמן צמיחת הספיחים.

ג.

בהקשר לזמן הביעור של יין וענבים מובאה ברייתא במס' פסחים נג, א "אוכלין בענבים עד הפסח". בירושלמי פרק ז, הלכה א נאמר דין זה עם שינוי קטן "ביין עד הפסח". העורכים מציעים פירוש חדש: "ולכאורה תמוה, איך נשארים ענבים בכרם כ"כ הרבה זמן ולא נתקלקלו במשך החורף. ואולי רמז לנו הירושלמי כאן בלשונו "ביין עד הפסח וכו'" דדי שנשאר יין ביקב

(העמק שאלה, קל"ז ס"ק ב וראה שם אסמכתות לשיטה זו וראה חקר ועיון להרב קלמן כהנא שליט"א ח"א, עמ' טז). לפי זה אפשר לומר שגם רש"י והמאירי סוברים שההלכה למשה מסיני של היתר עשר נטיעות נאמרה בסיני עבור הזמן שחז"ל יגזרו על תוספת שביעית ואז יש להשאיר היתר חרישה לנטיעות עד ראש השנה. לכן יש לומר שתוספת שביעית דרבנן, אף שיש כאן גם הלכה למשה מסיני. כעין זה כתב הרב רפאל יצחק רייכמן שליט"א בקונטרס קדושת שביעית, חלק ה' עמ' קלו. אך מדברי התוספות מועד קטן ג, ב (ד"ה הלכה למשה מסיני) משמע שהם לא סוברים כך וז"ל: "הלכה למשה מסיני. מהכא איכא לדקדק מדרשא רחמנא ילדה מכלל דזקינה אסורה, הרי על ידי הלכה למשה מסיני נאסרה תוספת שביעית, אבל להתירא לחוד לילדה לא אצטריך דמהיכא תיתי לאסור", כלומר ההיתר של עשר נטיעות מוכיח שיש איסור של הלכה למשה מסיני על כל תוספת שביעית. לפי התוספות אין להפריד בין ההיתר של עשר נטיעות לבין האיסור של תוספת שביעית שהרי שני הדינים נאמרו כהלכה למשה מסיני. וראה ר"שי סוכה לה, א (ד"ה עשר נטיעות) שתוספת שביעית מן התורה היתר עשר נטיעות הלכה למשה מסיני וראה שם רש"י והערוך לנר. וראה רמב"ם הלכות שמו"י פרק ג, הלכה א והלכה ה שתוספת שביעית וגם עשר נטיעות הן הלכות למשה מסיני, כמו שיסת התוספות הנ"ל. וראה ריטב"א מועד קטן ג, ב ד"ה הני הלכתא נינהו (ושם הערה 222 במהדורת הרב צבי הירשמן, הוצאת מוסד הרב קוק).

ושמן בבית הבד כדי שנאכל עליהם ענבים וזיתים". כוונת הדברים שיש כאן רמז שמתחשבים גם ביין ביקב ובשמן בבית הבד ולכן קבעו את זמן הביעור כ"כ מאוחר. פירוש מחודש כזה מובא בלשון „אולי רמז" בהערות בסוף הספר (עמ' רעט). תמוה הדבר שהעורכים הסתמכו על „אולי רמז" זה שבסוף הספר וכתבו בפנים הספר (עמ' קמג) בלשון החלטי „מותר להסתפק ביין־שביעית שבבית עד הפסח של מוצאי שביעית, שאז כלה היין שביקבים שבשדה". לא מן הנכון לכתוב בפנים הספר בלשון ודאי פירוש מחודש שמובא בהערות שבסוף הספר בלשון „אולי רמז". וגם על הפירוש עצמו יש לדון, שהרי קביעת זמן הביעור תלויה באפשרותן של בהמה וחיה למצוא עוד פירות בודדים בשדה, עיין פסחים נב, ב (ושם רש"י ד"ה אוכלין על של בין הכיפין) ולא שמענו על קביעת זמן הביעור בעקבות אפשרות של שתיית יין ע"י בהמה (!) ביקבים בודדים בשדה.

בעמ' קמח"ט מובא הגדר של סוחרי שביעית. הדרגה החמורה ביותר מי שהיה יושב ובטל ממלאכתו כל השנים, אך בשנת השמיטה „התחיל מפשיט ידו ונושא ונותן בפירות עבירה". כך בירושלמי, פרק ז, הלכה א שהוסיף „אם יש עמו מלאכה אחרת כשר ואם לאו פסול. אבל אם היה יושב ועוסק במלאכתו כל שני שבוע, כיון שבאת שביעית התחיל מפשיט ידיו ונושא ונותן בפירות עבירה, אף על פי שאין עמו מלאכה אחרת, כשר". כלומר, אם האדם עובד כל השנים, אף שמתעסק בשמיטה אך ורק בפירות שביעית, אין הוא נקרא סוחר שביעית. ב„קב ונקי" מובא פירוש הר"ש סיריליאו על „אף על פי שאין עמו מלאכה אחרת" — שאינו רוצה לישב בטל, כלומר ברצונו להרויח כסף (לשון רש"ס בלשונו — הוא „שלא להיות בטלן"). ב„קב ונקי" מקדימים לזה פירוש מחודש „כי לא על מנת להרויח הוא עושה, אלא מתוך אהבת מלאכה (אבות א, י)". כותב השורות אינו חשוד שאין לו הוקרה לדברי שמעיה „אהב את המלאכה" ואף ידוע לו פירוש מהר"ל שהכוונה שיש לאהוב ממש את המלאכה ושההבת המלאכה מביאה לאהבת השם. אך מה בין אהבת המלאכה לסוחר שביעית זה שמנסה את מזלו במסחר בפירות שביעית. חז"ל אמרו שאדם כזה, העובד כל השנים עבודות שונות, אין לכנותו כ„סוחר שביעית"; אך אין לומר על ברנש זה, שמעשיו המגוונים בשביעית נובעים „מתוך אהבת המלאכה" ואף לציין לדברי שמעיה במסכת אבות. ב„קב ונקי" מובאים פירושים מקובלים ואף הסברים חדשים, אך היה מן הראוי למעט בפירושים מחודשים שאינם בדוקים כל צרכם.

הערות אלו לא באו למעט אלא לרבות. בפירוש „קב ונקי" על הירושלמי ימצא המעיין פירוש קצר ומלוטש ואילו בניאורים ובהערות ניתנת האפשרות להבין את הבעיות הרבות הטמונות בעיון מעמיק בירושלמי. למחברים הנכבדים מגיעה הוקרה רבה על מאמץ תורני זה שיש בו העזה דקדושה.

ולבסוף עוד ציון לשבח להוצאת ספרים פלדהיים ולמנהל החרוץ ר' יעקב פלדהיים נ"י שהוציא את הספר בהידור ובצורה יפה.

נתקבל במערכת

פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, המקור הערבי עם תרגום ע"פ כתב-יד לנינגרד עם ביאורים, מקורות והערות מאת הרב ד"ר אהרן גרינבאום. בעיקר על פרשיות וישלח, וישב, מקץ, ויגש ויחי עם ליקוטים לפרשיות אחרות. הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ט.

מסכת שביעית, חקר ועיון, כולל נוסח המשנה, פירוש ר' יצחק בן מלכי צדק, פירוש ר' שמשון משאנץ בצירוף ביאורים והערות, תלמוד ירושלמי עם פירוש ר' שלמה סידיליאו לירושלמי. מסכת שביעית, חלק שני, פרקים ו עד י. מאת הרב קלמן כהנא. הוצאת המכון לחקר החקלאות, ירושלים תשל"ט.

תורת החטאת מאת רבינו משה איסרלש ע"פ דפוסים הראשונים, עם תורת האשם, פירוש על ס' תורת החטאת, מיוחס לרבינו יום טוב ליפמן הלוי העלה, בעל תוספות יום טוב. ע"פ כתב יד. ירושלים תשל"ז.

זכרונות מאת רבינו יעקב רחנהיים, מייסד ונשיא אגודת ישראל. זכרונות נעורים, ההכנות לקראת הקמת אגודת ישראל, ועדת קטוביץ, הצהרת בלפור, הכנות לכנסיה הגדולה הראשונה. מהדורה שניה מורחבת. הוצאת נצח, בני ברק, תשל"ט.

מצוות הארץ, קיצור דיני המצוות התלויות בארץ ע"פ פסקי בעל חזון איש בצירוף דינים ומנהגים מיוחדים לארץ ישראל. מאת הרב קלמן כהנא. מהדורה שלישית מורחבת. הוצאת מרכז החקלאות ע"פ התורה. תשל"ט.

שלהבתיה חמישה עשר פרקי הדרכה לתוך עולם התורה, עניני אמונה, קיום מצוות ועבודת עליה. מאת הרב שלמה וולבה. ירושלים תשל"ט.

טהרת בת ישראל הלכות גדה, ערך וסדר הרב קלמן כהנא. מהדורה שמינית מתוקנת בתוספת קיצור הלכות ייחוד. הוצאת ספרים פלדהיים ירושלים תשל"ט.

קדושים תהיו הלכות והליכות בחברה ובתנועות נוער, מאת שמואל כ"ץ. מהדורה חדשה מורחבת ומתוקנת עם תוספות רבות, בתוספת מכתבי תשובה מרבני דורנו. ירושלים תש"מ.

דקדוקי תורה ביאורים וחידושים המיוסדים על אדני הדיוק והדקדוק בלשון התורה, מלוקט מספרי רבותינו על ידי יעקב ק' דייניץ. בני ברק תש"מ.

מרפא לשון קובץ חידושי תורה ובירורי הלכה בעניני שמירת הלשון. יו"ל ע"י ועד למען שמירת הלשון. חוברת א', אלול תשל"ט.

סוגיות בספרות ההלכה (שו"ת)

סוגיות בספרות ההלכה, לימוד הסוגיות יחד עם שו"תים.
חברות עור לשיבות תיכונות. יו"ל ע"י פרויקט השו"ת,
אוניברסיטת בר אילן, רמת גן.

כל מורה משתדל לנצל את שעות ההוראה בצורה היעילה ביותר כדי להעביר לתלמידיו את הלימוד בצורה טובה. המורה לגמרא, הר"מ, משתדל שבעתיים לפתח את הבנתם של תלמידיו בתלמוד, להכניס אותם בבעיה המרכזית של הסוגיה ולעורר חשק להמשיך בלימוד הגמרא.

למעשה נתקל המורה—הר"מ בקשיים רבים, במיוחד כאשר חלק מהתלמידים אינם מתלהבים משיעורי הגמרא. בעיה זו קיימת בתלמודי תורה ובישיבות קטנות, אך בעיה זו חמורה במיוחד בישיבות תיכונות, אשר חלק מהתלמידים עוד אינם רואים בלימוד התורה את „כי הם חיינו ואורך ימינו“. שאלת „מה יצא לי מזה“ מהדהדת לא פעם בראשו של התלמיד. הר"מ אמנם הכין שיעור טוב, מסביר דיוק נפלא ברש"י, אף הביא תירוץ יפה על קושיות התוספות, הביא חידוש מה„קצות החושן“, אך בסוף השיעור מרגיש הר"מ שחלק מהתלמידים לא השתתפו בשיעור והר"מ מאוכזב שלא הצליח „לכבוש“ את התלמידים.

על מדוכה זו יושבים ר"מים רבים. ישנם ר"מים המשלימים עם מצב זה ואילו אחרים מקוים שמשך הזמן ההצלחה תאיר להם פנים. ר"מים לא מעטים מתנחמים בתקוה שחלק נכבד של התלמידים ילכו אחר כך לישיבות גדולות ושם יקבלו התלמידים „טעם“ של לימוד גמרא.

בשנים האחרונות נעשה ניסיון מקורי להתמודד עם בעיה זו. ר"מים אחדים שאלו את עצמם אם האשמה תלויה בתלמידים או אולי ישנן בעיות אובייקטיביות בלימוד הש"ס שיש להתמודד איתן. אולי לפעמים הלימוד מנותק מהמציאות ולכן יש למצוא דרך להראות לתלמידים איך גדולי ישראל מצאו בתוך הסוגיה „היבשה“ פתרונות לבעיות מעשיות שהתעוררו בכל שטחי החיים. במלים אחרות: אלפי שאלות מעשיות ומענינות הנדונות בספרי השאלות והתשובות של גדולי ישראל מצאו את פתרונם בגמרא. אם כך, רצוי לקשור את לימוד הסוגיה עם עיון בדברי השו"תים. הלימוד המקובל מתרכז בהבנה נכונה בפירושי הש"ס השונים, בלי עיון מיחד בפסק ההלכה ובודאי בלי תשומת לב לחומר העשיר והמגוון של שאלות ותשובות מעשיות שמצאו את פתרונן בעיון בסוגיה, עיון מעמיק שיש בו לפעמים חידוש מפתיע או מסקנה מחודשת.

וכך נוצרו חברות עור בעריכת ר"מים מנוסים בשיתוף פעולה עם מומחים בפרוייקט השו"ת באוניברסיטת בר-אילן. כוח הדחף יצא כנראה דוקא

מפרוייקט השו"ת, שראשיהם ראו את החומר העשיר שברשותם ולכן הציעו לראשי החינוך התורני להעזר בעזרת השו"תים הרבים הדנים כמעט בכל סוגיה שבש"ס.

החברות הראשונות יצאו לפני שנים אחדות. החוברת הראשונה דנה בסוגית „כהן קורא ראשון“, גטין נט; החוברת השניה דנה על זכות הפועל לשביתה, בבא מציעא י, עה, ואחרי פרסומים נוספים הופיעו כעת שתי חוברות, כל אחת כמעט מאה עמודים. בתשרי תשל"ט הופיע „סוגיות בספרות ההלכה (שו"ת)“ על פרק ראשון של בבא קמא, ובמנחם אב תשל"ט חוברת על פרק ראשון ושני של מסכת ביצה.

עורכי חוברות לא הסתפקו באיסוף חומר מתוך ספרי השאלות והתשובות. הסברים ושאלות לתלמידים משולבים בתוך החוברת ואילו בסוף החוברת מובאים צילומים רבים משו"תים וספרי הלכה הקשורים בחומר הנדון בשו"תים. עם הופעת שתי חוברות אלו על בבא קמא וביצה עברו העורכים את שלבי הניסוי והצליחו לתת לר"מים ולתלמידיהם חומר תורני לימודי רב-החשיבות שיש לנצל בצורה יעילה.

הרעיון היסודי שבחברות אלו אינו חדש. ב„גליון מהרש"א“ של רבי שלמה איגר, בנו של הגרעק"א וכן בחידושי מהר"ץ חיות מובאים מראי מקומות רבים לספרי שאלות ותשובות הדנים בדברי הסוגיה. כמו כן ציין בעל קרבן נתנאל על הרא"ש שו"תים רבים. אך בחוברות שיצאו עכשיו לאור ע"י פרוייקט השו"ת הפך הדבר לשיטה מסודרת, עם ציטוט השו"ת ואף צילום מתוך השו"ת. כדי להתאים את החומר למסגרת הלימוד בישיבה, הוסיפו העורכים שאלות לתלמידים ואף נתנו לפעמים שאלות על מקרים דומים, בליווי מקורות נוספים בספרי ההלכה, שבהם ימצאו התלמידים את הפתרון ההלכתי.

בחוברת האחרונה, על מסכת ביצה הכניסו העורכים חידוש. כל נושא מתחיל עם סיפור, כמו בעמ' 14 על משפחה מברית המועצות שהגיעה בערב סוכות למושב, אך בסוכות הוברר ששכחו לקטוף ערבות לד' מינים. פועל ערבי הביא ערבות ונשאלה השאלה אם מותר להשתמש בערבות שגוי חתך עבור יהודי ביזם טוב. יש להטיל ספק בכך אם תלמיד ישיבה או תלמיד תיכון-דתי מעוניין בסיפור מתוק מסוג זה. כך גם לגבי הסיפור על נחמן ה„חברה-מן“ שהביא בקבוקי משקה קר ונשאלה השאלה אם מותר להוריד את הפותחן שמונח באופן קבוע על המזורה החשמלית. נדמה לי שיש לבדוק היטב, אם תלמידים בגילאי חמש עשרה — שש עשרה מעונינים בסיפורים כאלה. יתכן שהם מוותרים על הקדמות כאלו. אולם בכתות הנמוכות רצוי להכניס את התלמידים לבעיה ההלכתית ע"י הקדמה בצורת סיפור.

ראשי הפרוייקט השו"ת פנו לכמה ר"מים והתברר שאכן קיימת התענינות לחוברות אלו. מאידך עומד כל ר"מ לפני לחץ של חוסר זמן ואולי לא ימצא את הזמן לעבור עם התלמידים על החומר היפה המוגש לו בחוברות אלו. בודאי אי אפשר ללמוד חוברות אלו על חשבון שיעור הגמרא ונדמה לי

שר"מים לא מעטים יפחדו לקבל על עצמם את השימוש בחוברות מפרוייקט השו"ת מחוסר זמן. ואולי יש צורך להוסיף שעות אחדות לשיעורי הגמרא כדי לאפשר לעבור על החומר החדש בצורה יעילה. אם הר"מ ישכיל להכניס את תלמידיו לעולם ההלכה והשו"תים, יתכן שאפשר להעביר שעות אחדות של לימוד הלכה עבור הלימוד בשו"תים. אין ספק שרצוי לפתוח את התחום הענק של ספרי שו"תים לפני התלמידים ובחברות האלו הדבר בהישג יד של כל ר"מ. כאן מובאת ההלכה בצורה חיה ומעניינת לפני התלמידים ובלימוד כזה לא רק לימוד הגמרא יצא נשכר, אלא גם לימוד ההלכה.

בסוף כל חוברת מוגש מדור ביוגרפי וביבליוגרפי, נתונים כרונולוגיים על מחברי השו"תים המובאים בחוברת. חלק מהתלמידים בודאי ישמחו על תוספת זו ואילו אחרים מתעניינים פחות ברקע ההיסטורי על המחבר, מקום כהונתו ותקופתו וחיבוריו וכו'. בכל אופן יש כאן תוספת לימודית על תלדות גדולי ישראל וגם זה יוסיף ידע תורני.

ובכן, נסיון רציני להגדיל תורה ולהוסיף אהבת תורה ללומדיה.

י. ע.

ואחר כן באו לדביר ביתך

ואחר כך באו לדביר ביתך, פירוש שמיד חזרו בני ישראל כראוי דכתיב עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו ורק בגלות איננו יכולים לפתוח הפה להלל ולהודות לפניו ית' ע"י שכפותין באחרא, ומיד שיצאנו לחירות יש לפתוח הפה בהלל והודאה. ולכן עשו חכמי הדור עיקר הזכרון בגרות להראות זאת כי עיקר השמחה מהגאולה ע"י שזכינו לחזור להסתופף בבית אלקינו.

שפת אמת, חנוכה תרמ"א

הערה למכתב המלבי"ם ובאיסור נגיעה

בגליון האחרון, תשרי תש"מ, עמוד 53 שורה ו' לא ידע המעתיק לפענח המלה שבין „יתברך" ל„אמן" במכתב הגאון מלבי"ם זצ"ל. ופשוט שכצ"ל: „יתברך באלקי אמן", מלשון הכתוב בישעיה ס"ה ט"ז. כן שם שורה י"א „מי יתן ישועת (?) ואמצא הפסיקתא, צריך להיות לנכון: „מי יתן ידעתי ואמצא הפסיקתא", והוא מלשון הכתוב באיוב כ"ג ג'. ועין צדיק תבחן בעצם כי"ק של המלבי"ם בעמוד 52, ותמצא שכן הוא האמת.

לענין מאמרו של ד"ר אברהם-סופר בעמוד 61 שהביא דברי הש"ך ביו"ד סוס"י קצ"ה דגם להרמב"ם אין איסור דאורייתא אלא כשעושה דרך תאוה וחיבה ולא דרך רפואה, יש לציין לרבנו יונה באגרת התשובה סימן י"ט זז"ל ואסור ליגע באשת איש בידיה ופניה וכו' מן התורה וכו', וכן היא הלכה ברורה שהקריבה הזאת היא הנגיעה בידיה או בפניה או בכל אבר מאבריה „כדי ליהנות מן המגע". ע"כ. וזה סייעתא גדולה להש"ך ודעימיה. ואפשר שאם ראה מרן הב"י דברי רבנו יונה הנ"ל גם הוא היה מסכים להיתר.

הרב מאיר מאזוז

בני ברק

שיטת ערוך השלח בשביתת שדהו

רבים דנו בשאלה אם מצות שמיטה חלה רק על האדם, כלומר שרק הוא מחויב לשבות, או שהאדם גם מצווה על שביתת שדהו, כמו שהוא מצווה על שביתת בהמתו בשבת. יש סוברים שזאת מחלוקת הראשונים. דנו בזה בתוספות רי"ד עבודה זרה טו ע"ב, מהרש"ל בבא מציעא צ ע"א, מנחת חינוך מצוה שכט, שבת הארץ קונטרס אחרון סי' א, ציץ הקודש ח"א סי' טו, תורת הארץ ח"א פרק ו', חזון איש שביעית יז, כה ועוד. בזמננו ממשיכים הדיונים, ראה הלכות שביעית סי' א ביאור הלכה, שביעית כהלכתה עמ' נו, שו"ת משנת יוסף סי' מא—מב, ישועת משה על שביעית סי' יא—יב ועוד.

מן הראוי להעיר לדברי בעל ערוך השלח העתיד בנידון. ספרו על דיני זרעים נדפס לפני יותר מארבעים שנה, בשנת תרח"ץ. לא ראיתי שציינו את דבריו, המובאים דרך אגב בדיני ליקוט עצים, הלכות שמיטה ויובל סי' יט, הלכה יט, ולכן לא זכו כנראה לתשומת לב הראויה. וזה לשונו: ונראה דכל מה שאסור בשביעית, אפילו ע"י עכו"ם אסור ומן התורה ולא דמי לשבת דאמירה לעכו"ם שבות, דלא דמי דבשבת מלאכה נאסרה ולא שביתת שדה, משא"כ בשביעית ששביתת שדה היא המצוה, אם כן מה לי על ידו או ע"י עכו"ם, סוף סוף עובר על שביתת הארץ, עכ"ל.

יש כאן סייעתא לשיטת המנחת חינוך ודעימיה.

ה. נוי

ב"ה

הופיע

ספר

קדושים תהיו

הלכות והליכות בחברה ובתנועות נוער, הלכות צניעות, רקודים, החנהגות בחחונות ובמסיבות, עיקרי דיני יחוד, חיוב בנות ונשים במצוות ועוד נושאים רבים

מאת

שמואל בייק

מהדורה חדשה מורחבת עם תשובות מרבני הורנו

המחיר: כריכה רכה. —95 ל"י, כריכה קשה. —120 ל"י
(חוץ מדמי משלוח)

אפשר להשיג בחנויות ספרים או לפי הכתובת:

שמואל בייק, ישיבת מרכז הרב, ת. ד. 5010, ירושלים

בס"ד

הופיע

מרפא לשון

קובץ חידו"ת ובירורי הלכה בעניני שמירת הלשון

חוברת א' / אלול תשל"ט

שפתי ישנים, חידושי תורה, חידושי אגדה,
הערות בספר הפץ חיים, מדור ההלכה ועוד.

המו"ל: מרפא לשון, ת. ד. 6086, ירושלים

ב"ה

אל קוראינו, ה' עמכם.

בעקבות העליה הגדולה במחירי ההדפסה, הנייר ודמי משלוח, אנו נאלצים להעלות את מחיר המינוי לשנת תש"מ ל-100 ל"י. (מחיר המינוי בחו"ל נשאר \$ 10—)

המחיר הזה נכנס לתוקפו בר"ח טבת ש. ז. העלאת המחיר אינה חלה על המינויים ששלמו דמי מינוי לפני ר"ח טבת.

מערכת המעין

רח' צפניה 26
ירושלים

המשתתפים בגליון זה:

מרדכי סבתו, אלון שבות, ד"נ הרי חברון
יהודה נחשוני, רח' רבי טרפון 18, בני ברק
ד"ר אברהם ס. אברהם, רח' בית וגן 86, ירושלים
איתמר ורהפטיג, אלון שבות, ד"נ הרי חברון
רפאל בנימין פוזן, כפר אליהו, גדרה.
הרב יעקב אריאל, כפר מימון, ד"נ הנגב
הרב מנחם א' טובולסקי, רח' בן זכאי 26, בני ברק
יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

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

דפוס „בהר"ן", רח' סלונים 13 ירושלים