

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר ויקרא – פרשת בהר

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"ג – מהדורה שניה

(א) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה, בְּהַר סִינַי לֵאמֹר:

מתוך: דרש דרש יוסף - עמ' רא-רב

רצף הנושאים בפרשת בהר

בפרשת אחרי מות,

התורה מתארת ארץ רוויית קדושה שאיננה יכולה לשאת עבירות ושעוורת למי שרגיש לקדושתה¹²¹. פרשת בהר מפתחת תמה זו בדיון על מצוות השמיטה והיובל. ארץ ישראל מצויה תחת השגחתו הישירה של ה'. "ארץ אשר ה' א-להיך דרש אתה תמיד עיני ה' א-להיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה¹²²". מכיון שא"י היא בבעלותו הישירה של ה', אי אפשר למכור אותה לצמיתות.

ולכן, כאשר אנו מודאגים באשר ליכולת לשמור שמיטה, התורה מזכירה לנו שא"י איננה ארץ כשאר הארצות. היא תגיב לצרכי העם היהודי כשם שאדם בעל לב מגיב לצרכיו של אדם אהוב. ארץ ישראל היא בעלת אישיות חיונית, ויטאלית, המבדילה בינה לבין כל שאר הארצות.

התורה מציגה את עקרון אי מכירת קרקע לצמיתות בשני הקשרים שונים. הראשון מופיע בתחילת הפרשה, בביטוי "תשבו איש אל אחזתו" (שלפי רש"י מתייחס להשבת האדמה שנמכרה ע"י בעליה המקורי). השני הוא "והארץ לא תמכר לצמיתות". מדוע? משום שבאיסור למכור את הארץ לצמיתות ישנו היבט כפול. ראשית, האיסור חל על המוכר או על הקונה, או על שניהם, שלעולם לא ימכרו את הקרקע לצמיתות. זאת "חובת גברא", חובה המוטלת על האדם. שנית, האיסור חל גם על ארץ ישראל עצמה. זה איסור על ה"חפצא" של ארץ ישראל להימכר. זו גם הסיבה שלשון התורה בקטע הראשון היא, "תשבו איש אל אחזתו", ולא להיפך. יש פה כוונה להדגיש שהשיבה כוללת הרבה יותר מאשר תהליך פיננסי-משפטי. אסור ליהודי להתנהג בדרך המביעה זלזול, אף הקטן ביותר, כלפי ארץ ישראל. אסור ליהודי להשליך אותה בשום דרך ועליו לשוב ל"אחזתו". כחיוב דתי, עליו לשוב לארצו ולהתקשר אליה. בהמשך, התורה מתארת את התכונות האנושיות, "האישיות", של ארץ ישראל. לאחר מכן, היא קובעת את איסור מכירת הקרקע לצמיתות, בשל תכונותיה האנושיות. לעולם אין להפגין חוסר כבוד כלפי ארץ ישראל ע"י מכירתה לצמיתות.

121 ויקרא י"ח, כ"ח. כ"ו. 122 דברים י"א, י"ב.

(ב) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(ב) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו
אל הארץ אשר אני נתן לכם ושבתה הארץ שבת לה:

מתוך: נפש הרב - עמ' פב

הָאֲרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָכֶם

חלילה לומר כטענת הערבים (שהביא רש"י בתחילת פירושו לתורה) – שליסטים אתם, וחלילה לומר כן, כדבריהם, שפקע אף פעם הקנין של כלל ישראל מא"י, אלא ודאי מימות אברהם אבינו קנויה היתה א"י לעם ישראל משך כל הדורות, וזהו גוף הענין דשם א"י, שנשאר אף לאחר חורבן הבית הראשון, וכנ"ל, שנשארה הארץ בבעלותם של כלל ישראל.

ובקשר לזה אמר עוד רבנו, ז"ל, בשם אביו הגרמ"ס, ז"ל, פקפוק מחודש נגד היתר המכירה. דלא מצינו בתחילת תקופת הבית השני שהיתה חלוקת הארץ לשבטים וליחידים [כמו שהיתה בימי יהושע בן נון], ובפשוטו היה נראה, שבזמן חורבן הבית הראשון התבטלה הבעלות הפרטית של כל היחידים על בתיהם ועל שדותיהם בא"י, מכח דינא דכיבוש מלחמה, אך הבעלות הכללית של הציבור הישראלי לא התבטל, והיות שעוד לא התקיימה עוה"פ חלוקת הארץ, כל א"י כולה – היום – תחת בעלות-כללית זו של עם-ישראל כולו היא עומדת, וכל פרשת מקח וממכר הכתובה בתורה, רק מאפשרת ליחידים למכור את מה שקנוי להם, וכדכתיב – וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך וכוי. אבל לומר שכלל ישראל יוכל למכור את א"י, שהיא תחת הבעלות הכללית והציבורית הזאת, יש לדייק מדברי הרמב"ם¹⁵ שזהו דבר שא"א להיות, וממילא כל האידאה של היתר המכירה נפלה בבירא, ואין כאן על מה לדבר כלל וכלל.

15) רמב"ם ספר קנין

הלכות משלוחין ושוטפים

פרק ג הלכה ז:

ולא היתה למקנה קרקע מקנהו ארבע אמות מחלקו שבא"י ומקנה לו המעות על גבן. ודברים אלו דברים קלים הן עד מאוד ורעועים שזה מי יאמר שיש לו חלק בא"י ואפילו הוא ראוי אינו

ברשותו*.

*פירוש: שהבעלות הכללית על א"י הוא של עם ישראל.

ספחים

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין - עמ' לג-לה

דף ג. תוס' ד"ה אתרוג. בא"ד. ואלבא דרבי עקיבא סבר דספחים אסורין בשביעית מדאורייתא.

לפי רבי עקיבא ספחין אסורין מדאורייתא באכילה. ויש לעיין האם האיסור הזה הוא תוצאה מקדושת שביעית שחלה על כל הגידולים של שנת השמיטה, כלומר, דבשאר פירות קדושת שביעית גורמת איסור סחורה והפסד וכדומה, ולגבי ספחין אותה קדושה גורמת איסור אכילה. או דלמא איסור אכילת ספחין וקדושת פירות שביעית הם כי דינים שונים לגמרי. ונראה מסברא כצד הב', רקשה להבין היאך אותה חלות קדושת שביעית תגרום דינים שונים בספחין מבשאר דברים. ועוד יש לדייק דמהפסוק עצמו (ויקרא פרק כה פסוק ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' משמע דניתן לאכול קדושת שביעית. ותמה לומר שקדושת שביעית יוצרת איסור אכילה בספחין, דלכאורה הוא נגד משמעות הפסוק דמוכר אכילת פירות שביעית.⁽⁷⁵⁾

ועוד יש להוכיח דאיסור אכילת ספחין וקדושת פירות שביעית הם כי דינים בפני עצמן משיטת הר"י המובא בתוס' בפסחים (א: ד"ה כל הספחים). דהקשה הר"י דיש סתירה בין הסוגיא שם דמשמע דירקות הגדלין בשביעית אסורין באכילה, ובין המשנה בשביעית דמשמע שהם מותרין באכילה וז"ל מיהו הא קשיא לר"י דבשמעתא משמע לכ"ע דירקות הגדילין בשביעית אסורין באכילה ובמסכת שביעית משמע דשרו דתנן (פ"ט מ"ד) האומר לפועל הילך דינר זה ולקט לי בו ירק היום ובפרק בתרא דע"ז (דף סג.) מייית לה ותיורין ר"י דבשל ערב שביעית מיירי ומה שיש בהן דין שביעית לענין סחורה ושאר דינים לפי שנלקט בשביעית דבירק אולינן בתר לקיטה עכ"ל. כלומר, דלפי הר"י באמת ירקות שגדילין בשביעית אסורים באכילה כדמשמע בסוגיא בפסחים, וצריך לאוקים דין המשנה דהירקות מותרים באכילה בפירות שגדילין בשנה שישית ורק נלקטים בשביעית. דמכיון שהם גדלו בשישית אין להם איסור אכילת ספחין, אמנם

(75) רקשה לפי הרמב"ן (שכתב העשין מצוה ג') דיש מצוה מדאורייתא לאכול פירות שביעית.

מכיון שהלקיטה היתה בשנה השביעית יש להם קדושת שביעית, ולגבי הקדושה אולינן בתר הלקיטה. ויוצא דהר"י חילק בין קדושת השביעית שחלה על מה שנלקט בשנה שביעית לבין האיסור דספחין שחל רק על מה שגדל בתוך שנת השביעית עצמה.

אבל לכאורה יש להקשות על זה משום שיש סתירה בדברי התוס' שם. שלפני קושית ותירון הר"י, התוס' הביאו את דברי רבינו נסים שהקשה דלכאורה יש סתירה בשיטת רבי שמעון לגבי ספחין. דאיתא בפסחים (א:) וז"ל דתניא רבי שמעון אומר כל הספחים אסורין חוץ מספחיו כרוב, שאין כיוצא בהן בירק השדה, וחכמים אומרים כל הספחין אסורים עכ"ל. ואילו במשנה (שביעית פרק ט פסוק א) מובא דר"ש אומר להריא ההיפך, וז"ל ר' שמעון אומר כל הספחים מותרין חוץ מספחיו כרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה וחכ"א כל הספחין אסורין עכ"ל. ורבינו נסים פירש דיש לחלק בין המקוים, וז"ל ותיורין דהתם (המשנה בשביעית) מיירי כספחים שגדלו בששית בהיתר ונכנסו בשביעית ונשתהו עד לאחר הביעור ולכך שאר ספחים שרו דלא אתו לאיחלופי בהנהו שגדלו בשביעית דשל ערב שביעית גדולים ושל שביעית קטנים אבל של כרוב שגדילים הרבה בזמן מועט אין היכר בין הגדל בערב שביעית לגדל בשביעית עכ"ל. כלומר, דהאיסור ספחין חל רק על ירקות שגדלו בשביעית עצמה, והמשנה בשביעית דמתיר כל הספחין מיירי בירקות שגדלו בששית. והתוס' בסוגיין (קידושין ב: ד"ה אתרוג שהו) הביאו את שיטת רבינו נסים והוסיפו דלפי רבינו נסים לא רק שאין איסור ספחין בירקות שגדלו בששית אלא דגם אין להם קדושת שביעית, וז"ל ותיורין דבההיא דמס' שביעית דתני כל הספחים מותרין מיירי בספחים של ערב שביעית שנכנסו בשביעית דכיון שגדלו רובן בששית הם כשל ששית ומותרין אף לסחורה עכ"ל. ומבואר דלפי רבינו נסים קדושת שביעית והאיסור ספחין הן תלויות זה בזה, ולכן בגדלו בששית אין איסור ספחין וגם אין איסור סחורה. א"כ שיטת רבינו נסים סותרת את שיטת הר"י המובא בהמשך התוס' דחילק בין איסור ספחין

שחל ע"י גידול ובין קדושת שביעית דחלה ע"י לקיטה. וצ"ע על התוס' בפסחים שהביאו את שתי השיטות בלי להעיר שהן חלוקות.

ונראה לפרש דהתוס' בפסחים ס"ל כהתוס' ב"ה (ד"ה אחר גמר פרי) דבירקות לא אולינן בתר לקיטה ממש אלא בתר גמר הגידול, וז"ל אחר גמר פרי - אין זה אחר לקיטה דזמנין דנגמר לפני ר"ה ונלקט אחר ר"ה וכל ירק נמי הולכין בו אחר גמר פרי אלא דנקיט בכל דוכתי בתר לקיטה משום דלקיטה תכף לגמר פרי עכ"ל. והתוס' בפסחים ס"ל דאף קדושת שביעית חלה בגמר הגידול כמו התוס' ב"ה, ואילו האיסור דספחין חל ע"י הוריעה ורוב גידול.

ולפי זה יוצא שאין מחלוקת בין הר"י לבין רבינו נסים. דהר"י דחילק בין איסור ספחין לבין קדושת שביעית איירי בירקות שזריעתן ורוב גידולן היו בששית אבל גמר גידולן היה בשביעית. ולכן איסור ספחין דתלוי בזריעה ורוב הגידול לא חל על הירקות כי רוב גידולן היו בששית. אבל קדושת השביעית דתלוייה בגמר הגידול חלה על הירקות. ורבינו נסים איירי בירקות דכל גידולן היו בששית ורק לקיטתן היו בשביעית. ולכן אין להם איסור ספחין וגם לא חלה עליהן קדושת שביעית כי אפי' גמר גידולן היו בששית. ויש לדייק דרבינו נסים איירי בגזונא שכל גידול הירקות היו בששית ורק הלקיטה היתה בשביעית מלשונן, וז"ל דהתם מיירי בספחים שגדלו בששית בהיתר ונכנסו בשביעית ונשתהו עד לאחר הביעור עכ"ל. הלשון 'ונשתהו' משמע שכל הגידול היה בששית ורק נשאר מחוברין הוך השביעית.

אמנם נראה שהתוס' בסוגיין חולקים בזה על התוס' בפסחים. דהרי התוס' בסוגיין כתבו דירקות של ששית שהמשיכו לגדול בשביעית מותרין בסחורה מכיון דאולינן בתר רוב הגידול שהיה בששית. ולפי מה שביארנו, התוס' בפסחים סבורים דבמקרה כזה חלה קדושת שביעית על הירקות דהרי המיעוט האחרון דהגידול (גמר הפרי) היה בשביעית.

ד) ויקרא פרשת בהר פרק כה

(ח) וְסִפְרַתְּ לָךְ שִׁבְעַת שָׁבָת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים

וְהָיוּ לָךְ יָמֵי שִׁבְעַת שָׁבָת שָׁנִים תְּשַׁע וָאַרְבָּעִים שָׁנָה:

(ט) וְהֵעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבַעִי בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכַּפָּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אֲרָצְכֶם:

מתוך: ארץ הצבי - עמ' ט-יד

שיטת החוקני בדיני ספירה*

כתוב בתורה ריש פרשת בהר, וספרת לך שבע שבתות שנים, שבע שנים שבע פעמים וכו', והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש, ביום הכפורים העבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וכו'. וכתב הרמב"ן בפירושו על התורה לפי אמור (ויקרא כ"ט), ובת"כ וספרת לך, בב"ד, ולא ידעתי אם לומר שיהיו ב"ד הגדול חייבין לספור שנים ושבעות בראש כל שנה [כלומר, ספירה בפה], ולכרך עליהן, כמו שנעשה בספירת העומר; או לומר שיזהרו ב"ד במנין, ויקדשו שנת החמשים. ועיי' רמב"ם רפ"י מהל' שמיטה ויובל, מצות עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמשים, שנאמר, וספרת לך שבע שבתות שנים וגו', וקדשתם את שנת החמשים. ושתי מצוות אלו מסורין לב"ד הגדול בלבד. וכן דעת החוקני ר"פ בהר, [כדעת הרמב"ם, וכסברא הראשונה שברמב"ן הג"ל, דבעינן ספירה בפה כמנין השנים], ו"ל שם: וספרת לך שבע שבתות שנים, לפי שאין כאן אלא ספירה אחת, והיא בב"ד, אין צריך לברך. אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות, אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה, אחת לב"ד ואחת לציבור, צריך לברך. אלא רכונת החוקני סתומה בין כמה שכתב בנוגע לברכת המצוה, ובין כמה שכתב בנוגע לבי' הפרשיות של ספירת העומר.

והנראה לומר בביאור דבריו, דשינוי לשון בולט יש בין פרשת אמור לבין פי' ראה בנוגע למצות ספירת העומר, דכפי' ראה כתיב שבעה שבועות תספור לך — בלשון יחיד, ואילו בפ' אמור כתיב — וספרתם לכם, בלשון רבים, וההבדל ביניהם הוא, דמה שכתוב בלשון יחיד, לכל ישראל נאמר בתורת חיוב על הציבור, ולמעשה — החיוב מוטל על הבי"ד הגדול אשר הם הם העושים חמיד בעד² הציבור. משא"כ מה שנכתב בתורה בלי' רבים, מורה שהחיוב מוטל על כל יחיד ויחיד. ו"ל הספרי ס"פ ראה, שבעה שבועות תספור לך, בב"ד. ומנין לכל אחד ואחד, ת"ל וספרתם לכם, לכל אחד ואחד. הרי דלפי גירסת הספרי כמות שהיא, נאמרו בי' חיובים במצות ספה"ע, האי המוטל על ב"ד הגדול בלבד, והאחד — המוטל על כל יחיד ויחיד. והגר"א הגיה בלשון הספרי וגרס, יכול בב"ד, ת"ל וספרתם לכם, לכל אחד ואחד. כלומר, דאין זה אלא הוה אמינא לומר שתהא מצות ספה"ע מוטלת במיוחד על בי"ד הגדול, אבל למסקנת הברייתא בספרי, אין הדבר כן. ובביאור הו"א זה נראה לומר, דכמו שמצות קידוש החדש ועיבור השנה תלויה בב"ד הגדול, כמבואר בספה"מ"צ להרמב"ם (מ"ע קנ"ג), ועיי"ש בהשגות הרמב"ן. ה"נ הו"א דספה"ע תהא ג"כ מסורה לב"ד הגדול, דמבואר בגמ' ר"ה (ו): תני רב שמעיה,

עצרת פעמים ה', פעמים ו', פעמים ז', כלומר, דשבועות לא נקבע עפ"י היום בחדש, כשאר הימים הטובים, אלא נקבע עפ"י מנין הימים לספה"ע, שהוא חל ביום החמשים — לאחר גמר ספה"ע של מ"ט יום. וממילא הו"א, דמאחר שספה"ע פועלת לקבוע את היו"ט של שבועות, שאף מצוה זו תהי' חלק ממצות קביעות הלוח, שהוא ענין המסור לב"ד הגדול דוקא. קמ"ל הספרי שאין הדבר כן, וספירת העומר היא מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד.

אכן החוקני, כנראה, גרס בספרי כגרסא הישנה, [ודלא כמו שהגיה הגר"א], וס"ל דבי' הפרשיות, כי מצוות נפרדות הן. דפרשת ספה"ע שבס' ראה מורה על חובת הבי"ד, ופרשת ספה"ע שבס' אמור מלמדנו חובת היחיד. ומה שביארנו למעלה בתורת הוה"אמינא לפי נוסחת הגר"א, הוא למסקנא ולהלכה לפי גרסא זו, דיש ענין אחד של ספה"ע לספור להבא — בכדי לקבוע היו"ט של שבועות והיא כחלק ממצות קביעות הלוח, ואשר על כן מוטלת היא דוקא על הבי"ד הגדול, ומצוה זו אינה נגמרת ונשלמת עד שיגמרו הבי"ד לספור כל מ"ט הימים, ויקבע ע"י כן חג השבועות למחרתו. ועוד יש מצות ספה"ע המוטלת על כל יחיד ויחיד — שלא לתכלית קביעת היו"ט של שבועות, אלא סתם — לספור הימים שבין פסח לשבועות, והוא ענין ספירה לשעבר, שהיום יום אחד לעומר, ותו לא

* ליקוט משיעורי רבנו, בהוספת הערות [ורק ההערות 3,4,5], משיעורי רבנו (הם).

מיד, ובלילה השני לספור — שהיום ב' ימים, ובוה נשלמה ספירתו, ואינה בתורת ספירה ארוכה הנשלמת רק בקביעת עצרת¹.

והנה נראה לומר עוד בדעתו, דמה דבעינן שיספרו הב"ד את מנין השנים, שבע שנים שבע פעמים וכו', שהיא לא סתם מצות ספירה בעלמא, אלא שספירה זו היא הגורמת שיחול היובל, ושע"י ספירת הב"ד הוא דנקבעת קדושת שנת היובל. ודבר זה ביאר הגר"ח ז"ל, בשיטת הגאונים. דהנה מבואר בגמ' ערכין (לב:) חניא משגלו שבט ראובן ושבת גר וחצי שבט המנשה (בימי סנחריב, רש"י), בטלו יובלות, שנאמר, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה, ולא בזמן שגלו מקצתן. ואעפ"כ איתא שמה בגמ', א"ר נחמן בר יצחק, מנו יובלות לקדש שמיטין, דנחלקו ר' יהודה וחכמים אי שנת החמשים עולה לכאן ולכאן, או דשנת החמשים אינה מן המנין, ולדעת חכמים דר' יהודה [אשר כוותיהו קיי"ל], דשנת החמשים אינה מן המנין, דין זה נוהג לא רק בזמן שנוהגים דיני היובל, אלא אפילו בזמן שאין היובל נוהג, דמכ"מ שנת היובל אינה מן המנין, ונפק"מ לקביעות שנות השמיטה לאחר מכן. וס"ל להרמב"ם (פ"י משמיטה ויובל ה"ג וד'), דכמו שהיה דין זה נוהג בסוף תקופת בית ראשון, שמנו יובלות לקדש שמיטין, אע"פ שלא היו דיני היובל נוהגים, הוה"נ בוה"ז, שיש לנו לעשות כן,

למנות שנת היובל לעצמה, בכדי לקדש שמיטין שלאחר מכן. אלא שהוסיף הרמב"ם וכתב שם בה"ג, אבל כל הגאונים אמרו, שמשורת היא בידיהם איש מפי איש, שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חורבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמיטות בלבד — בלא יובל. וכן משחרב באחרונה, לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד . . . ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי ארץ ישראל . . . ועל זה אנו סומכין, וכפי החשבון הזה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים, שהקבלה והמעשה עמדים גדולים כהוראה, ובהן ראוי להתלות. ועיי"ש בהשגות הראב"ד, הגאונים שאמרו שאין מונין משנת החרבן אלא שבע [שבע], אולי ג"כ קודם חרבן, כי יש מפרשים דס"ל כר' יהודה, דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן . . . מ"מ אני איני סובר . . . כדבריהם וכו'. [וכמדומה שזהו המקום היחידי בכל היד החזקה, שהרמב"ם כתב לפסוק שלא כשיטתו הוא, אלא כדעת הגאונים; והראב"ד השיגו וכתב לפסוק בדוקא כשיטת הרמב"ם!]

ועפ"י פשוטו, תמוהה היא מאוד שיטת הגאונים, מאי שנא דבסוף תקופת בית ראשון, וכן במשך תקופת בית שני, היו מונין את שנת היובל לשנה בפני עצמה אע"פ שלא נהגו או מצוות היובל, ואילו לאחר חרבן, בין בשבעים שנה של גלות בבל, ובין בוה"ז, אין למנות שנת

היובל לשנה בפנ"ע. וביאר בזה הגר"ח בחיבורו על הרמב"ם, דלדעת הגאונים [אשר כוותיהו קיי"ל, וע"ז אנו סומכין, וכפי החשבון הזה אנו מורין] ענין ספירת שנות השמיטה שע"י ב"ד הגדול, איננה סתם מצות ספירה בעלמא, אלא ענינה — בכדי לקבוע ולקדש שנת היובל, דשם „שנת היובל“ אינו יכול לחול מאליו, אלא דוקא ע"י ספירת הב"ד הוא דנקבע. ואשר על כן הוא דנאמרה מצוה זו דוקא לב"ד הגדול, דלהם נמסרה מצות קביעות הלוח, [דהוא ענין הנוגע לכל הציבור כולו], וענין ספירת השנים הוא חלק מאותה המצוה. ומעתה ניחא שפיר דעת הגאונים, דאיה"נ די ש ענין למנות יובלות לקדש שמיטין, אפילו בזמן שאין מצוות היובל נוהגות, אבל מכ"מ זה רק אפשר להתקיים בזמן שיש שמה ב"ד הגדול הסופרים, שע"י ספירתם הוא דחייל השם „שנת היובל“ על שנת החמשים. אבל לאחר חרבן, דחסר או ספירה וקידוש ב"ד, עצם השנה לית בה דין יובל כלל, דאין השנה מתקדשת מאליה בקדושת היובל, אלא דוקא ע"י ספירת הב"ד הוא דחיילא קדושתה.

והיה נראה לומר, דבוה שוה דעת החוקוני עם דעת הגאונים, דענין ספירת שנות השמיטין ע"י ב"ד הגדול דומה הוא בזה למצות ספירת העומר המיוחדת המוטלת על הב"ד הגדול, דבשניהם ענין הספירה הוא להבא, בכדי להגיע לאיזו תכלית מיוחדת. שבספה"ע הב"ד מונים

בכדי להגיע לקידוש חג השבועות, ובספירת שנות השמיטין, ענין הספירה הוא בכדי להגיע לקדש את שנת החמשים שנה⁴ — וממילא יש לומר, דמן הראוי היה שלא לברך על מצוות ספירה אלו (של ב"ד הגדול), דאיתא בגמ' מנחות (מב:): דכל מצוה שעשייתה גמר מצוה... צריך לברך, וכל מצוה שעשייתה לאו גמר מצוה... אינו צריך לברך, ובשתי מצוות ספירה אלו, הרי עדיין ליכא „גמר מצוה“ עד גמר כל הענין, דליכא גמר קיום מצוה ספה"ע של ב"ד הגדול עד שיספרו ליל מ"ט ויקבעו את יום הנו"ן בתורת חג השבועות; וכן בספירות שנות השמיטה, ליכא „גמר מצוה“ עד שיגמרו לספור כל מ"ט השנים, ויקדשו את שנת החמשים שנה בקדושת שנת היובל. ולכן מן הראוי הי' שלא יברכו ב"ד הגדול על שתי ספירות הללו. אלא דכספה"ע, נוסף על מה שב"ד הגדול סופרים בתורת ב"ד, מוטלת עליהם גם מצוה הספירה הנהוגת בכל יחיד ויחיד, ועל אותה מצוה ספירה ודאי איכא ברכה, דהיא אינה ספירה להבא דנימא שאינה נשלמת ונגמרת אלא לבסוף בגמר תכליתה, דהיינו — בקידוש חג השבועות, אלא היא ספירה לשעבר, וכאמור למעלה, ובכל לילה ולילה נשלמת מצוה הספירה של אותו הלילה, ונמצא שכל אחד מחברי הבי"ד יש לו קיום כפול בספירתו, הא', בתורת חובת הבי"ד, והב', בתורת חובת כל יחיד מישראל, ומה שמברך על ספירתו

הוא משום לתא דספירת כל יחיד ויחיד. אבל על מצוה ספירת השנים, דאינו סופר אלא בתורת ב"ד, ואין אותה המצוה נגמרת או, איה"ג דאין מברכין, דכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוה, אין מברכין עליה. ונראה שלזה נתבון החוקני בדבריו הקצרים שהבאנו⁵.

(3) ועפ"י גרסת החוקני בספרי, נראה לבאר דברי הגמ' החמשה והסתומים שבמס' מנחות (סו.), אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי... אמר מני יומי ולא מני שבועי, אמר, זכר למקדש הוא. ובפשוטו יפלא, דאפילו נימא הכי, דספירת העומר בזה"ו הוא רק מדרבנן, מכ"מ מ"ט לא מנה גם הימים וגם השבועות, ובר"ה סוף פסחים יש בזה ביאור, ואכ"מ. ועפ"י דברי החוקני הנ"ל הי' נראה לבאר דברי הגמ' באופן מחדש ומיוחד, דנוסף על השינוי שהוכרנו בין לשונות הפסוקים שבפרשת אמור ושכפ' ראה בענין ספה"ע [דכפ' אמור כתובה המצוה בלשון רבים, ואילו בפ' ראה — בל' יחיד], יש גם שינוי אחר, דכפ' אמור נזכרה מצוה ספירת הימים, חספרו חמשים יום, ואילו בפ' ראה נזכרה מצוה ספירת השבועות, שכעה שבועות חספר לך, ואביי צירף הימים הנמצאים בשתי הפרשיות יחד וחדש, דב' חלקים הם למצוה זו, דמצוה למימני יומי וגם מצוה למימני שבועי. אכן לדעת החוקני הנ"ל, דבאמת ב' מצוות נפרדות הן. י"ל דהמצוה האחת המוטלת על כל יחיד ויחיד היא — המצוה למימני יומי, והמצוה השניה — המוטלת במיוחד על הבי"ד, דהיינו הספירה הפועלת לקביעת היו"ט דשבועות, היא

המצוה למימני שבועי, ומה"ט ניחא נמי מאי דנקרא החג בתורה בשם „חג השבועות“, ואינו נקרא „חג החמשים“ [כמו שכינהו הנוצרים בשם פענטיקאסט, דהיינו — חג החמשים], דספירת השבועות שע"י הבי"ד היא הקובעת את היו"ט, ולא ספירת הימים שע"י כל יחיד ויחיד, ועל כן נקרא היו"ט הזה „חג השבועות“, מפני שנקבע ע"י ספירת השבועות, וכמשנ"ת.

ומעתה י"ל דה"ט דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר — זכר למקדש, כלומר, שיש לנו לספור בזה"ו — כל יחיד ויחיד, כמו שהיו היחידים סופרים בזמן המקדש, ובזמן המקדש נופא לא היו היחידים סופרים אלא הימים ולא השבועות, דספירת השבועות אינה מצוה אלא על הבי"ד, וכדדייקי קראי, כנ"ל, וממילא, לא יהיה בזה משום זכר למקדש אם נספור אנו — בתורת יחידים — בזה"ו גם את השבועות, שהרי אף בזמן הבית נופא לא היו היחידים סופרים כן.

הערות

4) ואין להקשות לפי"ו, דכמו שבוה"ו לא מינן יובלות לקדש שמיטין מפני שחסרה לנו ספירת ביי"ד, וכחבר הגר"ח בדעת הגאונים, ה"ג ה"ל למיטר דלא יהי לנו יו"ט של שבועות, מאחר שאין לנו ביי"ד הסופר והקובע ע"י ספירתם את חג העצרת. והיא פליאה עצומה על כל דברינו. אכן ע"י ילקוט שמעוני (לפי ראה) על הפסוק ועשית חג שבועות לדי אלקיך, מכלל שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, יכול אם יש לך קציר אתה עושה יו"ט, ואם לאו, אי אתה עושה יו"ט, ת"ל ועשית חג שבועות לדי אלקיך, בין שיש לך קציר ובין שאין לך קציר אתה עושה יום טוב. ואולי י"ל דנכלל בדרשה זו, שכין שיש שמה ביי"ד הגדול הסופר את השבועות, ובין שאין שם ביי"ד הסופר שבועות, מכ"מ אתה עושה יום טוב.

ובתוספת ביאור אמר רבנו בזה עפ"י המבואר בקונטרסו בענייני קדוש החדש, בביאור כונת הרמב"ם בספר המצוות, שכתב שבני ישראל הדרים בארץ ישראל הם המקדשים את החדשים בזה"ו, ובפשוטו חמוהים דכריו טובא, וכמו שהקשה שמה הרמב"ן בהשנותיו, דהלא ליכא שמה בא"י בזה"ו ביי"ד המקדש את החדשים, והסביר בזה רבנו, שעיקר הדין הוא שענין קדוש החדש וקביעת הלוח נמסר לכלל ישראל, ובזמן שהי' שמה ביי"ד הגדול, סידרו הם את הענין בתורת בא"י של כלל ישראל, ובזמן שאין שמה ביי"ד הגדול, ס"ל להרמב"ם שחזרה המצוה לכלל ישראל, ועיקרו של כלל ישראל היינו בני ישראל הדרים בארץ ישראל. [ע"י פיהמ"ש להרמב"ם ס"ד דבכורות על המשנה השוחט הבכור], והי"ג י"ל במצות ספה"ע, דענין ספה"ע שהיא לחבלית קביעת חג השבועות, בעיקרה הי' צ"ל מסורה לכלל ישראל

ולציבור כולו, ואשר על כן — בזמן שהי' שמה ביי"ד הגדול, עשו הם דבר זה בתורת בא"י של הציבור, ובוה"ו, דליכא ביי"ד הגדול, י"ל דחזרה מצות ספירה דלהבא להציבור, ומכא ספירת הציבור (שהיא חחת ספירת ביי"ד הגדול) הוא דנקבע היו"ט של שבועות בזה"ו, ולפי"ו יוצא, שספירת השבועות בזה"ו יהיה דאורייתא, [בכדי לקבוע שבועות, וכנ"ל], אפילו לפי המבואר בגמ' מנחות הג"ל דספירת הימים בזה"ו אך דרבנן. [והוא ההיפך הנגמר משיטת רבנו ירוחם המפורסמת, דבוה"ו ספירת הימים הוא דאורייתא וספירת השבועות היא אך דרבנן.] והי"ט דרבנן דבי רב אשי דמנו יומי ומנו שבועי, ולא ס"ל כטעמי דאמימר, וכמו שהסברנו דכריו למעלה בטרו"ד, דאמימר ס"ל דיו"ט שבועות נקבע בזה"ו מאליו — בלי שום ספירה כלל, ורבנן דבי רב אשי ס"ל דאף בזה"ו בעינן ספירת שבועות לקבוע היו"ט, דבזמן שאין שמה ביי"ד הגדול, חזרה מצות ספירת השבועות לכלל ישראל כולו.

5) ועפ"י הדברים האלה יש להסביר מה שכתבו התוס' מגילה (כ:) ד"ה כל הלילה, בשם הבה"ג, דהיכא דאינשי לברך בלילה, ימנה למחר בלא ברכה, ועי"ש ברש"י, ששאר הראשונים הביאו משמו של בה"ג שימנה ביום בברכה, ועפ"י פשוטו חמוהה שיטה זו שכתבו התוס' בשם בה"ג, דלכאורה היא פשרה בין שתי שיטות, דבגמ' מנחות (סו.) מבואר דבעינן שתהי' הספירה בלילה, והיות שנחלקו הראשונים אם דבר זה — דבעינן שיספור בלילה — מעכב אף בדעבר, או שזה רק לכתחילה, להכי קיי"ל שסופר ביום בלא ברכה, דשמא אין שמה מצוה במה שסופר ביום, וספק ברכות להקל. אבל לא מסתבר

שיעשה הכה"ג כבר הכרעה כזו מתורת ספק, ולפי המהלך הנ"ל בשיטת החוקוני אולי יש להסביר דבר זה שהביאו התוס' בשם בה"ג, שאיננו בתורת הכרעה ופשרה לפסק הלכה, אלא דהכי קאמר, דענין ספירה בלילה ילפינן בגמ' מנחות מקרא דתמימות, דאימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב, ולפי"ו יש להמשיך ולומר, דהך קרא דתמימות כתיב בפי אמור בקשר למצות כל יחיד ויחיד, ולגבי מצוה זו, איה"ג דספירה בלילה מעכבת, ואם לא ספר בלילה אינו סופר ביום כלל, אכן בפי ראה, לגבי מצות ביי"ד הגדול לספור להבא בכדי לקבוע את חג השבועות, לא כתיב בקרא תמימות, ושפיר י"ל דמכא הך פרשה שפיר דמי לספור אף ביום, אלא דמכא חיוב הספירה שלהבא ליכא כלל ברכה, וכמו שביארנו בדעת החוקוני, דלגבי ספירה זו דלהבא היא כמצוה שעשייתה לאו גמר מצותה. והי"ט דבה"ג (שהביאו התוס' כמגילה), דהיכא דאינשי לברך בלילה, שימנה למחר בלא ברכה, דמחוייב עדיין לברך בתורת ספירת השבועות דלהבא, ולא בתורת ספירת הימים דלשעבר, ועל מצות הספירה דלהבא אין לברך בכלל, אפילו היה סופר בלילה.

(ה) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(ט) והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש
ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם:

מתוך: הררי קדם חלק א [מהדורה א] - עמ' לב

שופר של יובל ור"ה

של הקול, ולפיכך השומע יולא י"ח בשמיטה, אבל אילו המלוא היה תקיעה לא היה יכול ללאת ע"י אחר דאין שומע כעונה שיך אילו המלוא היתה תקיעה, דהוי כמו נטילת לולב ואכילת מלה דלא שיך זהו שומע כעונה, וכן בשופר של ר"ה אילו המלוא היתה התקיעה זו לא היה יכול ללאת ע"י אחר, עיין בתשו' הרמב"ם שכתב כן, וכן בל' הרמב"ם צפ"א מהל' שופר הל' ג' "שאין המלוא אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו ילא", הרי דאם היתה המלוא תקיעה היה לריך להגביהו ולתקוע בו, אבל ציובל דקוצר הרמב"ם דהחיוצ הוא המעשה תקיעה בשופר אשר ע"כ כל יחיד ויחיד חייב לתקוע.

ונפ"מ דציובל התוקע בשופר הגזול לא ילא כי לא שיך עוד טעם הרמב"ם צפ"א הל' ג, לפי שהמלוא היא בשמיעת הקול ואין בקול דין גזל, דהא ציובל המלוא היא בתקיעה גופא והו"ל מלוא הבאה בעצירה.

כתב הרמב"ם פ"י משמיטה ויובל הלכה י וז"ל, "מ"ע לתקוע בשופר צעירי לתשרי צנת היובל וכו' וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע". והנה צביאור אריכות לשון הרמב"ם "וכל יחיד ויחיד", נראה דכונתו לומר דכל יחיד ויחיד חייב בתקיעות צנת היובל, ואי אפשר ללאת י"ח על ידי שמיטה מאחר, אלא ע"י שיתקע בעלמו.

וטעמא דמילתא הוא דציובל המלוא אינה שמיעת קול שופר, אלא תקיעת שופר דוקא כמוש"כ "ומ"ע לתקוע בשופר צי' בתשרי", וכן צריש הלכות שמו"י כ' "מלוא י"צ, לתקוע בשופר צי' לתשרי כדי ללאת העבדים חפשי", הרי דהמלוא היא התקיעה בדוקא, וכיון דציובל המלוא היא תקיעה, הרמב"ם הולך לשיטתו דרק צראש השנה דהמלוא היא שמיטה יכול ללאת ע"י אחר בשמיעתו, לפי שכל המלוא היא שמיטה והתוקע אינו אלא עושה החפלא

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין - עמ' שלא-שלב

יסוד הדין דעבד יוצא ביובל

קידושין דף טו :

לפי דחיית הגמ', הכרייתא הזכירה יציאה דיובל בתוך שש ויציאה דיובל בעבד נרצע כשני דברים שונים, ומשמע מזה דהם ב' דינים חלוקים ביסודם. ונראה לבאר דכשיובל פוגע באמצע שש, או יציאה לחירות חלה כהגבלה בזמן העבדות מלכתחילה, כלומר דהעבד נמכר רק עד זמן היובל ולכן הוא ממילא יוצא ביובל כי כלה זמן העבדות. ואילו רציעה מחילה חלות עבדות לעולם ממש, אלא דיובל חל כמפקיע של העבדות.

ובנוגע לנידון זה האם עבד יוצא ביובל מכיון דכלה זמן המכירה או דהיובל חל כמפקיע דהעבדות, י"ל דיש נ"מ לגבי הדין דברח ופגע בו היובל. דלפי הרמב"ם נחלקו בזה הבבלי והירושלמי. דמבואר בגמ' לקמן (טז-יז.) דעבד שברח תוך שש חייב להשלים את הזמן אצל אדונו, ונחלקו הראשונים האם גם בפגע בו יובל חייב להשלים. והרמב"ם (פרק ב מהלכות עבדים הל"ד) פסק על פי הבנתו בגמ' לקמן דכשפגע בו יובל העבד אינו חייב להשלים את הזמן, וי"ל אחד המוכר עצמו או שמכרוהו ב"ד וברח חייב להשלים שש, ואם פגע בו יובל יוצא לחירות עכ"ל. ומבואר בזה דחלוק הדין דיציאה בשש מהדין דיציאה ביובל. אבל הכס"מ הביא את הירושלמי דחולק על זה ונקט דאפי' כשפגע בו יובל העבד חייב להשלים את הזמן אצל האדון כמו יציאה דשש.

ונראה לבאר דלפי הרמב"ם נחלקו הבבלי והירושלמי בגדר הדין דיציאה ביובל. דהירושלמי נקט דכמו דעבד עברי בעלמא נמכר לזמן עד שש שנים, כמ"כ יובל באמצע העבדות גורם שהמכירה לכתחילה חלה לזמן מוגבל דהיינו עד היובל. וא"כ כמו דביציאה דשש העבד חייב להשלים את הזמן לאחר שש דהרי סוף סוף הוא חייב לשרת לאדונו לשש שנים, הו"ה דהעבד חייב לשרת לאדון למשך השנים עד היובל ולכן כשברח לפני היובל הוא חייב להשלים את הזמן אפי' לאחר היובל. ומאידך הבבלי נקט דיובל מהווה חלות דין מפקיע דמבטל את העבדות, וא"כ יובל גורם לשחרור גמור ואין העבד חייב להשלים את הזמן. ורק ביציאה דשש יש דין דהעבד שברח חייב להשלים את הזמן דהרי הוא חייב לשרת לאדון לשש שנים ולא השלים את הזמן.

וי"ל דהבבלי אויל לשיטתו בזה דיובל הוי חלות דין מפקיע ולא חלות הגבלה בזמן מלכתחילה. דמבואר בשו"ט לעיל (ד.) דיש הו"א דאע"פ דסתם עבד עברי דכהן אינו אוכל בתרומה מ"מ עבד נרצע דכהן אוכל בתרומה, וי"ל דתניא תושב זה קנוי קנין עולם (רש"י - עבד עברי הנרצע ביד כהן), שכיר זה קנוי קנין שנים (רש"י - שלא הניע לו עדיין שש שנים), יאמר תושב ולא יאמר שכיר ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כ"ש, אילו כן הייתי אומר תושב זה קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם אוכל, בא שכיר ולימד על תושב, שאע"פ שקנוי קנין עולם אינו אוכל עכ"ל. ולכאורה ההו"א הוה קצת צ"ב, דהרי מאי שנא עבד

שש מעבד נרצע בנוגע לאכילת תרומה. אלא דמשמע מזה דהגמ' הניחה דב' סוגי העבד חלוקים ביסודם כנ"ל. דעבד שש הוי לכתחילה עבד רק לשש שנים בלבד והיציאה בסוף שש הוי ממילא, אבל עבד נרצע בעצם הוי עבד לעולם אלא דיובל חל כמפקיע, ולכן יש הו"א דעבד דהוי "קנין עולם" ממש מותר לאכול בתרומת אדונו ובעינן גזה"כ מיוחדת לאוסרו בתרומה. **ונראה** דהחקירה הזאת בגדר דעבד נרצע והיציאה ביובל תלויה כבי' הפירושים במכילתא לפסוק "ועבדו לעולם" דעבד נרצע. דהנה כו"ע מודו דהוא עובד רק עד היובל, אמנם נחלקו התנאים בפירוש המלה "לעולם", וי"ל ועבדו לעולם, עד היובל, שהיה בדין ומה אם הכסף שיפה כחו וקונה הכל אינו קונה אלא שש, רציעה שאינה קונה אלא עבדים אינו דין שלא תקנה אלא שש, הא מה ת"ל ועבדו לעולם עד היובל, או ועבדו לעולם כמשמעו, ת"ל (ויקרא פרק כה פסוק י) ושבתם איש אל אחוזתו, רבי אומר בא וראה שאין העולם אלא חמשים שנה, שנא' ועבדו לעולם (שם פסוק ט) עד היובל עכ"ל. ומשמע מדברי הת"ק דפירוש המלה "לעולם" הוי לעולם ממש, אלא דיש לימוד להגביל את העבדות עד היובל. אבל רבי נקט דהמלה "לעולם" פירושה עד היובל. ונראה לבאר דנחלקו בתקירה הנ"ל, דלפי הת"ק עבד נרצע הוי עבד לעולם ממש וכפירוש הפשוט דהפסוק, אלא דיש לימוד דיובל בא ומפקיע את העבדות. אבל לפי רבי, הפירוש הפשוט דהפסוק הוא דעבד נרצע הוי עבד רק עד היובל, כלומר דהוי מכירה לזמן.

ז) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(י) וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרוך
בארץ לכל יושביה יובל הוא תהיה לכם ושבתם
איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשובו:

מתוך: בשם אומרם - עמ' לו-לז

הרמב"ם כותב (הלכות שמיטה ויובל פרק י"ב הלכה ט"ו): "מה ביאתן בימי יהושע, מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר. אף ביאתם בימי עזרא, מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר". בהנהגה אמינה היינו אומרים כי לפי הרמב"ם נהגו יובלות בתקופת עזרא, אבל בהנהגה שבסוף הדף כתוב: "רוצה לומר מנו יובלות לקדש שמיטין. כן מסיק שם בגמרא דף ל"ב ע"ב". כלומר: לא נהגו יובלות במלואם בתקופת עזרא. וב"ספר המצוות" (מצות עשה קל"ז) כתב הרמב"ם בפירושו: "ואמר כי יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה, יובל זה אינו נוהג אלא ובתנאי שיהא כל שבט ושבט יושב במקומו, כלומר: בחלק שלו בארץ ישראל ולא יהיו מעורבין זה בזה". ציטוט זה מחוקק את המסקנה כי אכן בתקופת עזרא, לא היו נוהגים יובלות. דעת הרמב"ן - מוזכרת בחידושי הרמב"ן למסכת גיטין (דף ל"ז ע"א). הרמב"ן מתייחס לפסוקים שדנו בהם התוס', דוחה את מסקנתו של רבינו תם, וסובר כי ישראל - בתקופת עזרא - שמרו יובלות, אבל זה היה מדרבנן. הוא מצטט את הפסוקים: "ויעבירו קול ביהודה וירושלים לכל בני הגולה להקבץ ירושלים" (עזרא י' ז'), וכן: "ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין ירושלים..." (שם, פסוק ט"ו). כותב על כך הרמב"ן: "הרבה מפרשים, מהם, ומדברי-הימים מפרשים, כל החוזרים ומשבט יהודה ובנימין היו, ועוד שהרי הרבה כרכים כבשום עולי ירושלים, ולא כבשום עולי בבל, ונתיישבו במקצתה של ארץ ישראל במה שרצו, ולא נחלקו השבטים". כלומר: לא היתה חלוקת הארץ, וישבו שם רק השבטים: יהודה ובנימין, ולכן לא נחשב כי "כל יושביה" היו עליה. יוצא מזה, שבתקופת עזרא שמרו יובלות רק מדרבנן.

לפי דעת הרמב"ם והרמב"ן, בתקופת עזרא, הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל, היה מבוסס על קשר פיסי שישראל התיישבו בארץ. ומההתיישבות הזו, יצאה החזקה שאינה דורשת לשמור בצורה מלאה את המצוות התלויות בארץ.

נסיים בדברי הרב האומר: בתקופת ימי המשיח תהיה חלוקה של הארץ לשבטיות, כפי שמצאנו בתקופת יהושע, כמו שמוזכר בספר יחזקאל (מ"ז י"ד): "ונחלתם אותה איש כאחיו אשר נשאתי את ידי לתתה לאבותיכם ונפלה הארץ הזאת לכם בנחלה".

האם היתה שמירת היובל בימי הבית השני?

השאלה מבוססת על העובדה, שהיובל נוהג רק כשהארץ מיושבת בכל יושביה, כמו שנאמר (ויקרא כ"ה י'): "וקראתם דרוך בארץ בכל יושביה". מפרשת הגמרא (ערכין ל"ב ע"ב): "בזמן שכל יושביה עליה, לא בזמן שגלו מקצתן". ממשכנה הגמרא (שם): "יכול היו עליה [על ארץ ישראל], והן מעורבין שבט בנימין ביהודה, ושבט יהודה בבנימין, יהיה יובל נוהג תלמוד לומר: לכל יושביה, בזמן שיושביה כתקונן, ולא בזמן שהן מעורבין". יוצא מזה, שהיתה תקופה שהשבטים היו מעורבים, והיות והתיישבו בצורה רצופה אז היה לכל אחד מהשבט חוקה בארץ בכללותה.

ישנן שלוש דעות:

א) בזמן הבית השני שמרו על היובל מדאורייתא.

ב) מדרבנן.

ג) מכח המנהג

אנו מוצאים כי שלושה מהפוסקים הראשונים עוסקים במחלוקת הזאת: רבינו תם, הרמב"ם והרמב"ן. רבינו תם סובר, כי בתקופת עזרא היובלות נהגו מדאורייתא. לפי דעת הרמב"ן היובלות נהגו מדרבנן, ואילו הרמב"ם סובר, כי לא נהגו יובלות בתקופת עזרא. דעת רבינו תם מוזכרת בדברי התוספות במסכת ערכין (ל"א ע"ב בדי"ה התקין), שכתבו: "ומיהו מכל שבט ושבט חזרו מקצתן, והיו שפיר כמו כל יושביה עליה". כלומר: אם התיישבו כל השבטים בארץ אפילו אם היו רק מיעוט, דהיינו נציגים מכל שבט, נחשב הדבר "שכל יושביה עליה", כי כל השבטים התיישבו שם. התוס' מתכוונים לפסוק האומר: "וקדשתם את שנת החמשים שנה, וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם..." (ויקרא כ"ה י'). על-סמך הפסוק הזה, אנו רואים כי מצות יובל נוהגת רק אם "כל יושביה" נמצאים בארץ ישראל. התוס' מסבירים, כי כוונת הביטוי "לכל יושביה", שבארץ נמצא מיעוט מכל שבט ושבט. בגלל זה, בתקופת עזרא - שהתיישבו בארץ מיעוט של כל שבט ושבט - נהג היובל מן התורה.

ט) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(יז) ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך כי אני ה' אלהיכם:

מתוך: פרקים במחשבת הרב – חלק א- עמ' קעד-קעה

הפחד והיראה מנוגדים זה לזה

היראה והאהבה משולבות זו בזו. נאמר: "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו, ה) ונאמר: "ויראת מאלהיך" (ויקרא כה, יז). יתכן מאד לאהוב אדם וגם לירוא ממנו ואין בכך כל סתירה. מצות עשה לירוא מפני האב והאם כנאמר: "איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג) ובוודאי שאין הללו שונאי בנם ובתם. כשאומרים "יראה" אין מתכוונים כלל לרמוז, שיש חשש כלשהו שמא האדם שיראים ממנו יזיק או יגרום רע. היראה מציינת מצב שבו מבין האדם, שאם יעשה דברים מסוימים יגרום רעה לעצמו. היראה קשורה עם כבוד: "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב); כנגד: איש אביו ואמו תיראו" – היינו: יראת הכבוד.

לעומת זאת הפחד משולב וקשור בשנאה ותיעוב.

יתירה מזו: פחד ויראה אינם יכולים לדור במדור אחד. אם האדם שרוי בפחד משמע, שאין בכוחו להכיל את מידת היראה. הפחד – פירושו התנהגות בלתי הגיונית, איבוד הכישרון של הנמקה הגיונית ושל ניתוח; ולהיפך – מקום שיש יראה שם אין לפחד שום שליטה.

היהדות לא רצתה להטיל פחדים על האובד או לנטוע בקרבם תחושת הפחד. היהדות דרשה שהאובד יהא ירא אלהים ושישתחרר בזכות יראתו מהגאווה הנואלת, מהריקנות ומהאכזריות האנושית, ויעלה למדרגה של "וכבוד והדר תעטרנהו" (תהלים ח, ו). היהדות אומרת לו לאובד שיהנה משמחת החיים, תוך שעליו לזכור: "וגילו ברעדה".

יש לאדם ברירה לבחור באחת מאלו: יכול הוא לבחור בחיי פחד ואימה נצחיים ולבקש שתקוים רק הרישא של התפילה: "ובכן תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראתי", ויטל הוא לבחור בחיים שיש בהם הבנה ושכל טוב, ולבקש שתקוים בהם אף הסיפא של התפילה: "וייראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". הברירה היא בין פחד ואימת סרק לבין יראה יוצרת ובונה.

היהודים בחרו ביראה. יעקב אבינו לא היה חס ושלום פחדן. נאמר בו: "ויירא יעקב מאד ויצר לו" (בראשית לב, ז) – אך לא פחד. מעולם לא נכנס יעקב לאווירה של היסטריה אלא ידע בבירור מפני מה ומי עליו לירוא ולמען מה עליו להאבק במסירות נפש. כמורא אחד היה שרוי כל חייו – ביראת אלקים, ובדאגה כיצד להנחיל מתוכה את מורשת התורה הנצחית לדורות הבאים ולהגשימה לעתיד, ורצון עז להגשים את החזונות הקדושים מסיני עד ימות המשיח.

ת) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(יד) וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד
עמיתך אל תונו איש את אחיו:

מתוך: פרקים במחשבת הרב – חלק א - עמ' מו-מז

שנינו ביומא סו ע"א: "אין מקדישין ... בזמן הזה" – כלומר בזמן הזה כשבית המקדש חרב ואין מה לחזק בדקו אין מקדישין לכתחילה נכסים לשם בדק הבית מחשש תקלה, שמא ייהנה מהם המקדיש וימעל בהקדש. ומה תקנתו אם הקדיש! הנה אומר שמואל בערכין כט ע"א: "הקדש שוה מנה, שחיללו על שוה פרוטה – מחולל" – כלומר מותר לו לכתחילה לפדות את הקדש דמים זה בשוה פרוטה ויצא לחולין ויותר בהטאה ולא יבוא לידי מעילה. וכך פוסק הרמב"ם בהלכות ערכין ח, י: "יותר לפדות הקדשים בזמן הזה ואפילו בפרוטה ומשליך לים המלח". הרי שהפדיון אינו חייב להיות בשוויו של ההקדש הנפדה. יתכן לזכות ב"מציאה" אצל רבש"ע ולפדות אצלו בפרוטה אחת חפץ של הקדש השווה מנה או אלפי אלפים דינרי זהב. הפרוטה היא הקרבן, והכופר הוא הפדיון. הגע בעצמך, הלא נאמר בתורה: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו" (ויקרא כה, יד) – וכיצד תעז ו"תונה" את הקב"ה כביכול, את עצמך, את רעיתך וילדיך ואת העולם כולו, ותפדה הקדש יקר בשווה פרוטה?! המשנה משיבה ואומרת: אין אונאה להקדשות (בבא מציעא נו ע"א). רבש"ע כביכול מרשה ש"יונו" אותו. תמורת קרבן של פרוטה אחת וכופר דל הוא נותן רשות ליהנות מן "הארץ ומלואה תבל ויושבי בה". ה' מלך העולם דורש מן האדם כופר נפש בסכום לא יותר מפרוטה אחת. ולא – הרי הוא מועל בקדשים.

י) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(כג) והארץ לא תמכר לצמתת פי לי הארץ
פי גרים ותושבים אתם עמדי:

מתוך: חזון ומנהיגות - עמ' קל-קלא

'אדון הכול'

היהדות רואה את ערכיו וכישוריו המוגבלים של האדם

כיחסיים, ומונעת מחויבות בלתי מותנית כלפיהם. היהדות מחזיקה בהבנה כי הבריאה כשלעצמה איננה אוטונומית מבחינה אונטית. הקב"ה איננו רק הבורא והמושל בעולם במובן הפיזיודינמי, אשר רצונו קובע את הסדירות המתמטית של התהליכים הקוסמיים בכל שלביהם, אלא גם אדון הכול במישור המשפטי. ה' הוא הבעלים של יצירתו כולה, של מרחבי היקום הסרי הגבולות, החל בכדור הארץ הזעיר וכלה בשוליו החיצוניים של הקוסמוס. "לה' הארץ ומלואה תבל וישבי בה" (תהילים כד, א). מעמדו של האדם הוא כמעמדו של השוכר, האריס: "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג).

זה הוא הרעיון של השבת. התורה תובעת הימנעות זמנית מכל שגרת יומו של האדם כדי שנוכל להתנער מן ההשפעה המהפנטת שמשרים עלינו נכסינו החומריים ולעמוד לנוכח האמת שאנחנו בסך הכול מנהלים את אחוזתו של מישהו אחר, לא את זו שלנו. שב"ת עניינו קטיעת הרצף, נסיגה – האדם מסתלק מדבר שמעולם לא היה שייך לו, מן האשליה וחזון התעתועים שהעולם הוא שלו.

האדם איננו בעלים על עצמו. כישרונותי, יכולותיי וכישורי כולם אינם שייכים לי; הם הוענקו לי בחסד. אם יבין האדם תפישת עולם זו, אזי הוא עשוי באמת להגיע לגדולה ולעמוד לפני הקב"ה. אם ינסה לגזול כוח לא לו, למעול בנכסים חומריים ובעושר הרוחני השייכים לא־להים, אזי יאבד את גדולתו, יצטמק שיעור קומתו והוא יעשה לשטן־אליל, לועג והרסני.

יא) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(כג) והארץ לא תמכר לצמתת פי לי הארץ
פי גרים ותושבים אתם עמדי:

מתוך: פרקים במחשבת הרב - עמ' מב

"כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג).

הביטוי "לי" עיקרו בלאו המשתמע ממנו כלומר: לא שלך.

הרכוש אינו קניינו של שום אדם.

יש שהיהודי בעל ידיעות רבות, למדן, בעל מחשבות, מדען, דרשן ומטיף בחסד משלה את עצמו וכסבור, שהחכמה והכשרונות הם שלו ממש, שהרי עמל הרבה ולילות לא ישן כדי לסגל לעצמו את המעלות והמידות האמורות – והנה בא הפייטן ואומר לו: "הדעה והדיבור לחי עולמים", ובא הנביא ומזהיר ואומר; "אל יתהלל חכם בחכמתו" (ירמיה ט, כב) ובאו אנשי כנסת הגדולה והתקינו לומר את התפילה: "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה".

יב) ויקרא פרישת בהר פרק כה
(כג) והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ
כי גרים ותושבים אתם עמדי:

מתוך: איש על העדה - עמ' שו-שח

כשהוא מוצא את עצמו כמצב של שירות ושעבוד טרנסצנדנטליים לגבוה. האֱלֹהִים אינו תובע לעצמו רק את מעשיו של האדם ואת הישגיו החיצוניים, אלא גם את עצם הווייתו – את אישיותו על כל הסתעפויותיה – ליבו, מחשבתו, רצונו וכל כיוצא באלה. הכול שייך לאֱלֹהִים. הכול נברא על ידי הכול פעל למענהו והכול מוקדש לו. מוסד העבדות, אשר חולל על ידי תביעתו היהירה של האדם לשליטה על בני מינו, הוא שבוטל בידי האֱלֹהִים עם יציאתם של בני ישראל מממלכתו של פרעה, אך האדם מעולם לא זכה לצאת לחופשי משעבודו לאֱלֹהִים. כל עוד צלם האֱלֹהִים, אשר הוטבע בידי הבורא בתוך תוכה של האישיות האנושית, קובע את מודעותו העצמית של האדם ומכתיב את פעילותו, מצב זה עומד בתוקפו. לעולם לא תתקיים יציאה מעין יציאת מצרים מממלכתו של האֱלֹהִים, אלא אם כן ינופץ קיומו של האדם לחלוטין. "כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד. לא תרדה בו בפרך ויראת מאֱלֹהֶיךָ" (ויקרא כה, מכ-מג). יראת אֱלֹהִים היא מתד גיסא התחושה אשר צריכה להביאנו לעמדה של צניעות ולשכנע אותנו באבסורד שכתביעת האדם לשלוט על אחרים, ומאידך גיסא היא ההכרה החודרת בתלותנו הגמורה באֱלֹהִים וכחיותנו שייכים לו לחלוטין. "הנה כעיני עבדים אל יד ארוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה, כן עינינו אל ה' אֱלֹהֵינו עד שיחנגר" (תהילים קכג, ב).

מעמדו של האדם בעולם הוא כמעמדו של שומר אשר לפיקוחו נמסרו מעשי ידיו של האֱלֹהִים למשמרת בעלת ערך רב. הוא שולט בעולם מטעם אודנו והוא מייצג אותו. עם זאת, אל לו לנסות ולתפוס בכוח זכויות־יתר שאינן שלו. כל מה שעומד לרשותו של האדם הופקר בידו למשמרת בידי האֱלֹהִים – הבעלים האמיתי של כל ההוויה. כל מה שהאדם זוכה בו ונהנה ממנו, כל מה שהוא דבק בו בחזקה, איננו שלו אלא של האֱלֹהִים. כאשר אנו פוגים בתחינה אל האֱלֹהִים כאל מלך העולם, השופע הוד נשגב ורוממות, אנו מודים מעצם כך גם בשלטונו המוחלט על היקום. העולם כולו שייך לתפארת ורוממותו. התנ"ך גרוש בהתייחסויות לרעיון של "אדון עולם". בויקרא אנו מוצאים את הפסוק הבא (כה, כג): "והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי". בספר תהילים מזהיר המשורר (כד, א): "לה' הארץ ומלואה, תכל וישבי בה".

זכות הבעלות של האֱלֹהִים מתעלה אל מעבר לגבולות עולם החפצים הגשמי ומשתרעת גם אל תוך תחומו של הקיום האנושי. האדם איננו הבעלים של עצמו. הוא – כיצור אנושי המורכב מגוף, מגנף ומנשמה – שייך לאֱלֹהִים. האדם נברא בצלמו ובדמותו של האֱלֹהִים ובשל מתת ייחודי זה הוא מחוייב לבוראו בלא כל תנאי. בחירתו ושאר רוחו מופגנים בבירור

יג) ויקרא פרשת בהר פרק כה
 (כה) כי ימוך אחיך ומכר מאחזתו ובא גאלו הקרב אליו
 וגאל את ממכר אחיו:
 (לה) וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך:
 (לט) וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבד בו עבדת עבד.

מתוך: חזון ומנהיגות - עמ' קמה

'אָח' ו'רַע'

כל עוד האדם מודע לקיומם של אחרים, הוא מוגדר כרע, מכר או שכן. אך ברגע שבו הוא מתחיל להפנים את עצם קיומו של האחר – לא רק להכיר אותו אלא גם לחוש בקיומו, לחוות את שמחותיו ואת תסכוליו, את כאביו או תקוותיו – אזי הוא הופך מרע לאח. זו דרגה גבוהה יותר של קיום-יחד, של קשר הרדי וחברות.

כשמדברת התורה על הצדקה היא משתמשת בדרך קבע במונח "אח" ולא ב"רע":
 "כי ימוך אחיך" (ויקרא כה, פסוקים כה, לה, לט); "כי יהיה כך אביון מאחד אחיך" (דברים טו, ז).

מאידך גיסא, כשהתורה עוסקת בחוק האזרחי – האיסור לפגוע באדם אחר – היא עושה שימוש במונח "רע": "לא תחמד בית רעך" (שמות כ, יד); "לא תסיג גבול רעך" (דברים יט, יד). העובדה שהוא שכני מטילה עליי חובה. עליי לכבד את רכושו ואת זכויותיו; אסור לי להזיק לו או לפגוע בו. אבל אין בכך כדי לזכות אותו בתמיכתי – לחלוק עימו את צרותיו ולסייע לו בעת הצורך. לכגון כך, הקשר עם הרע הוא רפה ואינו חזק דיו; אתה חייב בקשר חזק ממנו – הקשר עם האח!

הרמב"ם מדגיש יסוד זה של אחווה בקשר למצוות הצדקה: "וכל ישראל והנלווה עליהם כאחים הם שנאמר 'בנים אתם לה' אֱלֹהֵיכֶם' (דברים יד, א), ואם לא ירחם האח על האח מי ירחם עליו?" (הלכות מתנות עניים י, ב). האדם חייב לסייע לחסר המזל ולהשתתף בצרותיו ובכאבו. הצדקה, מן הצד ההלכתי, איננה כוללת רק הושטת סיוע חומרי. גם נטילת חלק בחוויות וגילוי אהדה וחמלה.

יד) ויקרא פרשת בהר פרק כה
 (לה) וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו
 גר ותושב וחי עמך:

מתוך: עמודו של עולם - עמ' קה-קו

עקרון החסד מחייב אספקה לא רק של עניינים שבחומר אלא גם של נכסי רוח. התורה מצווה ואומרת: "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה). מצווה זו איננה עוסקת רק בעוני כלכלי אלא גם במחסור רוחני. כשם שחובה עלינו להאכיל את הרעב ולהלביש את העני, כך שומה עלינו ללמד את האדם הבור, לסלק רעות קדומות ואמונות תפלות, ולהאיר את עיני ההולכים בחשכה. ההוראה היא מעשה של חסד רב.

"וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו" (ויקרא כה, לה)
ורש"י מוסיף: "אל תניחהו שירד
ויפול ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד". לשקם אדם
אחרי שכבר התמוטט הוא דבר קשה ביותר.

זהו בדיוק מה שתמיד נדרשנו לעשות בתולדותינו: לסרב להיכנע
ולהשלים בעמדתנו מול חורבנות טוטאליים, ובמקום זה תמיד לבנות
עולמות חדשים, כמעשי הקבי"ה ממש⁵ אף מדינת ישראל עצמה הוקמה
מאפרה של השואה. תחיית מרכזי התורה בישראל ובארה"ב אחרי
חורבנם במזרח אירופה היתה פעולה של בריאה חדשה. על הפסוק "וזרח
השמש ובא השמש" (קהלת א, ה) אומר המדרש: "עד שלא השקיע שמשו
של (יישוב) [זה], הזריח שמשו [של זה]" (קהלת רבתי א, י). חכמינו הבינו,
שהעיקרון של בריאה מחודשת יפה לא רק לפרט, אלא גם לגבי עולמות
ויישובים של העם היהודי.

הגמרא ביבמות (סב ע"ב) מספרת לנו, שהעולם כולו נראה שומם לאחר
שניספו עשרים וארבעת אלף תלמידיו של רבי עקיבא בקרב או במגיפה,
בימים המעטים שבין פסח לבין ל"ג בעומר. כל המרץ, המשמעת,
ההתחייבות, הידע וההשקפה, אשר רבי עקיבא נטע בליבותיהם של
התלמידים האלה במשך שנים רבות, אבדו בתקופה קצרה זו. מעין זעזוע
טוטאלי שיתק את היהדות כולה עקב אבדנם של כוחות אינטלקטואליים
ורוחניים עצומים אלה. היה זה מצב של תוהו ובוהו. למרות שרבי עקיבא
היה אז כבר איש זקן, אומרת המסורת, הוא שיקם ובנה את היהדות
מחדש והחזיר עטרת התורה ליושנה. איננו יודעים בדיוק כיצד הוא עשה
זאת, אבל העובדה שאנו עוד היום לומדים את תורתו מעידה, שהוא הלך
בדרכי ה'.

ואכן זה הדבר שהתורה דורשת מן האדם: לפעול, ליצור, ובמקום שיש
צורך – ליצור מחדש, כפי שעשה בורא העולם.

5 אמר רבי יהודה ברי סימון: "יהי ערבי אין כתיב כאן, אלא "יהי ערבי", מכאן שהיה
סדר זמנים קודם לכן, אמר אבהו: מלמד שהיה הקדוש ברוך הוא בורא שלמות
ומחריבן עד שכרא את אלו.

; שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא... וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא
נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמש עד שבא רבי עקיבא אצל רבותנו שבדרום ושנאה
להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמעון, והם הם העמידו תורה
איתה שעה (יבמות סב ע"ב).

טו) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(לה) וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו
גר ותושב נחי עמך:

מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א - עמ' כב-כד

טז) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(לה) וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו
גר ותושב וחי עמך:

מתוך: חמש דרשות - עמ' צא-צה

רש"י, כנראה, צועד צעד נוסף. לדעתו, לא הייתה כריתת הברית הראשונה ארעית, שבטלה עם מתן תורה בסיני. כריתת הברית, כהבטחת הארץ, נצחית היא. גם כיום מקודש היהודי בשתי קדושות: א) קדושת כריתת הברית של האבות – "והייתי להם לא-להים" (בראשית שם); ב) קדושת ברית סיני – "והייתם לי מגלה מכל העמים... ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ה-ו). נמצא, לדעת רש"י, יהודי הדר בארץ ישראל חתום בשתי קדושות: קדושת אברהם וקדושת סיני, ואילו הדר בחוץ לארץ מוכרח להסתפק בקדושת סיני בלבד מאחר שקדושת אברהם, הקשורה קשר הדוק עם קדושת הארץ, חסרה לו. דעתו של רש"י היא שחז"ל לא רחו את עצם הרעיון של "כל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה", מפני שקדושת אברהם נפקעת בחוץ לארץ. הם רק לא קשרו זאת עם הפסוק בויקרא, המתייחס לברית סיני האוניברסלית. אולם בנוגע לפסוק בלך-לך נשאר הרעיון אמת ויציב מפני שהמדובר שם כברית אבות. משום כך הביא רש"י את לשון חז"ל בפרשת לך-לך ללא תיקונים, בעת שכפרשת בהר, הדנה כברית סיני, הכניס רש"י את התיקון כי יהודי בחוץ לארץ יכול להיכשל בעבודה זרה.

ואמנם, בנוגע למצוות הקשורות עם ארץ ישראל יש לנו שתי קבוצות: (1) מצוות התלויות בארץ – חובות קרקע, שאינן נוהגות בחוץ לארץ; (2) הלכות שאין להן שייכות לחובות קרקע, ולמרות זה קשורות הן עם ארץ ישראל. למשל: עגלה ערופה, סמיכת חכמים, קידוש החדש ועיבוד השנה. הרמב"ם פוסק כי בנוגע למצוות התלויות בארץ נוהגת קדושת ארץ-ישראל שמדאורייתא רק במקומות שכבשו עולי בבל, מכיוון שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא

מסכת כתובות (קי ע"ב) : "תנו רבנן: לעולם ידור אדם בארץ ישראל, אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחו"ל, אפילו בעיר שרובה ישראל. שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה, שנאמר: 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לא-להים' (ויקרא כה, לח). וכל שאינו דר בארץ ישראל אין לו א-לוה? אלא לומר לך, כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים, שכן ברוד הוא אומר: 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים' (שמואל א כו, יט)". המסקנה היא, שאת הפסוק: "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לא-להים" אין לפרש במובנו המילולי, כי "הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה", אלא במובן סמלי, ש"הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים" ("ישראל שכחוצה לארץ עובדי עבודת כוכבים כטהרה" – עבודה זרה ח ע"א), לפי הפסוק: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים" וכו'. נציין, רש"י בחומש כפ' לך-לך, על הפסוק: "ונתתי לך ולזרעך אתרריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזות עולם והייתי להם לא-להים" (בראשית יז, ח), אומר: "אבל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה". נשאלת השאלה: הלא כברייתא נדחה הפירוש המילולי של הפסוק בויקרא, למה הביא אותו רש"י על הפסוק בלך-לך?

ועוד משהו תמוה: בפרשת בהר (ויקרא כה, לח), על הפסוק המובא כברייתא: "להיות לכם לא-להים", מצטט רש"י תורת כהנים: "שכל הדר בארץ ישראל אני לו לא-להים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". בויקרא הוא מוסר את לשון הברייתא לפי המסקנה, בעוד שבלך-לך הוא מעתיק את הלשון באורח מילולי בלי התיקון שלאחר כך.

קידושה לעתיד לבוא. ואשר למצוות האחרות, כגון עגלה ערופה או סמיכה, נהגות הן אף במקומות שכבשו עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי כבל, אף על פי שבטלה קדושה ראשונה. (עיין רמב"ם פ"י מהלכות רוצח ושמירת הגפוש, הלכה א'; פ"ד מהלכות סנהדרין, הלכה ו': "וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה").

תירוץ לזה שמעתי פעם מאבי ז"ל, כי סמיכה ועגלה ערופה וקידוש החדש אינם תלויים בקדושת הארץ – כי הרי אין להם שייכות לחובת קרקע – אלא בשם ארץ ישראל. אמנם, אנו אומרים כי קדושה ראשונה קידושה לשעתה ולא קידושה לעתיד לבוא, אבל במה דברים אמורים, בנוגע לקדושת הארץ ולא בשם ארץ ישראל, שאינו בטל לעולם. ממילא נהגים שלושת הדברים האלה בכל המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים.

אני רוצה להתקדם עוד צעד הלאה. שייכותן של מצוות התלויות בארץ לארץ ישראל וקדושת הארץ – אנו מבינים, מפני שהן חובת קרקע והגידולים צריכים להיות גידולי קרקע מקודשת. אולם עגלה ערופה, סמיכה וקידוש החדש, שאין להם שום זיקה לקדושת הקרקע של ארץ ישראל וקשורים הם רק עם שם ארץ ישראל, מושתתים על היסוד שהסברנו בדרשתנו, כי ליהודי חוץ לארץ חסרה הקדושה של כרית אבות. ההלכה של ארץ ישראל בנוגע לשלושה העניינים הללו אין לה קשר עם קרקע ארץ ישראל, אלא עם הגברא הדר בארץ ישראל. הקשר בין קדושת ישראל וארץ ישראל אינו תלוי בקדושת ארץ ישראל, אלא בשם ארץ ישראל.

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין - עמ' רפז-רפח

צדקה וחסד

יש לעיין

ביחס בין מצות צדקה לשאר מצוות דגמילות חסד. דייל רצדקה ושאר גמ"ח הו שני דינים שונים דהרי יש לחלק בין מצות חסד בנופו לבין מצות חסד בממונו, אינ י"ל ריש רק מצוה א' כללית של חסד וכוללת בה ב' סוגי חסד, דהיינו בנופו ובממונו. ונראה לדייק מלשון הרמב"ם כצד הב' דמצות צדקה היא חלק של מצות חסד יותר כללית, מדריגות בעדקה וז"ל שמנה מעלות יש בעדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שוהמות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאלו, ועל זה נאמר והחזקת בו גר והושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך עכ"ל. ומבאר ברמב"ם דמי דממציא מלאכה לעני מקיים מצות צדקה אע"פ דלא נתן לו ממון. ורואים מזה דגמ"ח וצדקה מהוות אותה מצוה.

והיסוד הוה גם עולה מהא דהרמב"ם (פרק ז מהלכות מתנות עניים ה"א) הביא את הפסוק וחי אחיך עמך (ויקרא פרק כה פסוק לו) כמקור למצוות צדקה, וז"ל מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ירך לו ונאמר והחזקת בו גר והושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך עכ"ל. ובגמ' (בי"ב סב.) הפסוק וחי אחיך עמך מהוה המקור לחיוב השבת רבית קצוצה, וז"ל אמר רבי אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדינין וכר אמר רב נחמן בר יצחק מאי טעמא רבי אלעזר דאמר קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי עכ"ל. ולכאורה חיוב השבת רבית קצוצה אינה מצות צדקה לעני אלא גמ"ח בעלמא. (562) ומהא דהרמב"ם הביא את הפסוק הוה כמקור למצוות צדקה ביחד עם הפסוק ד"פתוח תפתח את ירך לוי", מוכח דס"ל להרמב"ם דצדקה וגמ"ח מהווים חלות דין אחד.

(563) ועיין ברמב"ן בהשנותיו לספר המצוות (שבתת העשין מצוה יז) דנקט דהפסוק וחי אחיך עמך מהוה המקור למצות עשה נפירת של החזרת רבית.

ומהגמ' בסוכה (י"ט) יש לדייק כמו שיטת הרמב"ם דמצות צדקה קשורה לגמ"ח כללית אבל גם יש משמעות משם דמצות צדקה הו חלות דין נפרד. דאיתא בגמ', וז"ל ואמר רבי אלעזר גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה וכו' ואמר רבי אלעזר אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה שנאמר זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד. תנו רבנן בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, צדקה בממונו גמילות חסדים בין בנופו בין בממונו, צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים, צדקה לחיים גמילות חסדים בין לחיים בין למתים עכ"ל. מהמיטרא הראשון של רבי אלעזר ונס מהברייתא ששמע דגמ"ח וצדקה הוה ב' דינים שונים ולכן אפשר לומר דאחד גדול מהשני. (563) אבל המיטרא השני דרבי אלעזר משמע דהו דין אחד דהרי הוה נקט דשכר הצדקה תלוי בחסד וטירחא שבו כמו שביאר רש"י (שם ד"ה אלא לפי) וז"ל אלא לפי גמילות חסדים שבה - הנתינה היא הצדקה והטורח הוה החסד, כגון מוליכה לביתו או טורח שתעלה לו להרכבה, כגון נותן לו פת אפויה או כגד ללבוש, או מעות בעת שהחבואה מצויה, שלא יוציא מעותיו לאיבוד, שנותן לכו ודעתו לטובתו של עני עכ"ל. ולכאורה אם צדקה וגמ"ח הוה ב' מצות נפרדות קשה להבין למה השכר דצדקה תלוי בעד כמה טרח בנופו כדי לתת את הצדקה ולא בכמות הצדקה עצמה, ומוזה דהגמ' תולה השכר דנתינת צדקה במדריגת הטירחא שבנופו משמע דצדקה וגמ"ח בנופו הוה חלק דאותה מצוה כללית. אבל אולי יש לדחות ולבאר את דברי רבי אלעזר באופן אחר מרש"י, דהיינו דכוונת הרבנים דאין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה הוה דאם אחר נותן צדקה ובאותו זמן מצער את העני ברגשותיו אזי הנותן לא יקבל שכר דצדקה. (564) אבל באמת, השכר דמצות צדקה תלוי בהכמות הנתינה ולא בטירחת הגוף.

(563) עי"ש בשפת אמת (ד"ה צדקה בממונו) דנס דייק מלשון הגמ' דצדקה רק הוה מנתינת ממון ולא כחסד אחר. (564) וכן משמע מדברי הרמב"ם (פרק י מהלכות מתנות עניים ה"ד) דאין שכר למצות צדקה אם תוך כדי הנתינה הוה מצער את העני וז"ל כל הנותן צדקה לעני כספר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים אבר זמורה והפסידה עכ"ל.

יח) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(מו) והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה
לעלם בהם תעבדו ובאחיקם בני ישראל איש
באחיו לא תרדה בו בפרך: ס

מתוך: מפניני הרב - עמ' שצז

פרשת בהר: והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וכו' (כ"ה, מ"ו).
ועיין גמי קידושין (כב:) שמכאן דרשו רז"ל שעבד כנעני הוקש לקרקע.
ועיי"ש עוד (ז.) דלדעת רש"י אף בני חורין ג"כ הוקשו לקרקעות, ולא
רק עבדים כנענים. ובביאור ענין זה היה נ"ל על דרך הדרש, דהרבה
בני אדם נוהגים בעצמם כאילו היו נכסי דניידי, ונוהגים בחייהם כדברי
הגמי (עירובין נד.) דהאי עלמא לבי הלולא דמיא, חטוף ואכול חטוף
ואישתי. ואין כן השקפת היהדות, דבני אדם צריכים להיות קבועים
כקרקעות וכנכסי דלא ניידי, וכלישנא דקרא (סוף פרשת שופטים) כי
האדם עץ השדה, [ועיין מזה בספר האדם ועולמו, עמוד מ'], שכל עץ
יש לו שרשים המחברים אותו לקרקע, וגם נוף המוציא פירות. ודרך
השורשים יונק העץ את מימיו ומזונותיו הנצרכים לחיותו. ודרך הנוף
שואף העץ את אוירו – שג"כ נצרך לחיותו, ואשר לפיכך דנו בגמי
(מכות יב.) בעץ ששורשיו במקום אחד ונופו נוטה למקום אחר, אם
לומר שהכל הולך אחר הנוף, או אולי לומר להיפך, דשדי נופו בתר
עיקרו (עיין גמי שבת ד:), שהרי גם השורשים וגם הנוף שניהם נצרכים
להמשך חיותו של העץ. ועל דרך הדרש נ"ל שכן הוא הדבר בבני אדם
ג"כ, שכל אדם צריך לחיות גם בעבר וגם בעתיד, והמאמר הידוע –
העבר אין והעתיד עדיין וההווה כהרף עין, וממילא – דאגה מנין, איננו
נכון דכל אדם צריך להתקשר ולהשתייך עם אבותיו (מן העבר),
ואף לדאוג בעד העתיד – בעד בניו ובני בניו ובעד כלל ישראל
שבעתיד, שיהיה המשך וקיום בעד היהדות, כי שורשי האדם המה
אבותיו ואבות אבותיו, והנוף שלו, המוציא פירות, הם הם הדורות
הבאים שבעתיד.

יט) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(מו) והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת ארצה
לעלם בהם תעבדו ובאחיכם בני ישראל איש
באחיו לא תרדה בו בפרך: ס

מתוך: בשם אומרם - עמ' כו-כט

לבניכם אחריכם (ויקרא כ"ה מ"ו), אותם בחוקה ולא אחד בחוקה. רואים
מזה, שעבד ואמה כעננים, משעבדים אותם, ומעבירים אותם בירושה - דרך
חוקה "לבניכם אחריכם". כמו שמצאנו שמשמשים במושג "חוקה" לבני נחלה,
כך משתמשים בו לבני ירושה.

שואל הרב: מדברי הירושלמי אנו מבינים, כי בימי יהושע היה כיבוש וחילוק.
האם בימי עזרא היה גם כן חוקה וחילוק, או שהיתה רק חוקה הנפקא מינה
בדבר זה - אם היה גם חילוק בימי עזרא, אז ישנו קשר בין חלקי הארץ
לשבטים, ואם אין חילוק, אז אין קשר כזה. לדוגמא: בימינו, אם נאמר שישנו
חילוק, אז יכול אדם לטעון - אם הוא יודע שמוצאו משבט דן או נפתלי -
שהאדמה הזאת שלו כי זה שייך לשבט שלו. עונה הרב: ישנו קשר בין כיבוש
לחילוק, כמו שכתוב (במדבר כ"ו נ"ג): "אלה תחלק הארץ בנחלה", אבל אין
קשר בין חוקה לחילוק, כמו שנאמר (נחמיה י"א ג'): "ואלה ראשי המדינה אשר
ישבו בירושלים ובערי יהודה, ישבו איש באחוזתו בעריהם". כלומר: בני ישראל
- כולל מיעוט של כל שבט ושבת - התיישבו בימי עזרא בירושלים וסביבתה,
ולא חזרו לנחלתם.

עדות לעובדה הזו, שבזמן עזרא, רק מיעוט מכל שבט חזר לנחלתו, אנו מוצאים
בדברי התוספות במסכת ערכין (לי"א ע"ב ב"ה התקין). שכתבו: "ואף על גב
דכל ישראל לא חזרו בימי עזרא, כדכתיב (נחמיה ז' ס"ו) 'כל הקהל כאחד ארבע
רבוא אלפיים שלש מאות ושישים, ומיהו מכל שבט ושבת חזרו מקצתם'.
כלומר: נציגים של שנים-עשר השבטים ישבו מסביב לירושלים. התוספות
מתייחסים לשאלת הגמרא: האם היוכל נהג בתקופת הבית השני? השאלה
מבוססת על העובדה, שהיוכל נהג רק כשהארץ מיושבת בכל יושביה, כמו
שנאמר (ויקרא כ"ה י'): "ויקראתם דרוך בארץ בכל יושביה". מפרשת הגמרא
(ערכין ל"ב ע"ב): "בזמן שכל יושביה עליה, לא בזמן שגלו מקצתן". עדות נוספת
למעורבותם של השבטים זה בזה, בתקופת עזרא, אנו רואים בהמשך דברי
הגמרא (שם): "יכול היו עליה (על ארץ ישראל), והן מעורבין שבט בנימין
ביהודה, ושבט יהודה בבנימין, יהיה יוכל נהגו תלמוד לומר 'לכל יושביה', בזמן
שיושביה בתקונן ולא בזמן שהן מעורבין". יוצא מזה, שהיתה תקופה שהשבטים
היו מעורבים, והיות והתיישבו בצורה רצופה אז היה לכל אחד מהשבט חוקה
בארץ. זוהי כוונת הרמב"ם שכתב, כי ירושת עזרא היתה "דרך חוקה".

ממשיך הרב ואומר: בתקופת ימי המשיח תהיה חלוקה של הארץ לשבטיה, כפי
שמצאנו בתקופת יהושע, כמו שמוזכר בספר יחזקאל (מ"ו י"ד): "ונחלתם אותה
איש כאחיו אשר נשאתי את ידי לתתה לאבותיכם ונפלה הארץ הזאת לכם

ירושת הארץ

ישנם שני סוגים של ירושת הארץ: א) ירושה הנובעת מכיבוש
יהושע. ב) ירושת הארץ ע"י עזרא. בנוגע לכיבוש יהושע, כותב הרמב"ם (הלכות
תרומות, א' ב'): "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשן מלך
ישראל או נביא מדעת רוב ישראל... וממני זה חלק יהושע ובית דין כל ארץ
ישראל לשבטים, אף על פי שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד, כשיעלה כל
שבט ושבט ויכבוש חלקו". יוצא מזה, שבכל מה שקשור לכיבוש יהושע, צריכים
כיבוש וחלוקה, כמו שהזכרנו לעיל שכיבוש וחלוקה מאפשר מיטי שופטים. על
ירושת עזרא, כותב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה ט"ז): "זכיון
שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכיבוש אלא בחוקה, שהחזיקו בה". נמצא
שכיבוש יהושע, היה "כיבוש רבים", ואילו כיבוש עזרא, הוא כיבוש של חזקה.
נאמר בתלמוד ירושלמי, במס' קידושין (פרק א' הלכה ח'): "הקיש ביאתן בימי
עזרא לביאתן בימי יהושע. מה ביאתן בימי יהושע פטורים היו ונתחייבו
(במצוות התלויות בארץ, כי במשך ארבע עשרה שנה של כיבוש וחלוקה היו
פטורים מהמצוות הללו), אף ביאתן בימי עזרא פטורים היו ונתחייבו. במה
נתחייבו? רבי יוסי בר רבי חנינה אמר: מדבר תורה נתחייבו, הדא הוא דכתיב:
והביאך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה. הקיש ירושתך (ירושת עזרא)
לירושת אבותיך (ירושת יהושע), מה ירושת אבותיך מדבר תורה, אף ירושתך
מדבר תורה. והטיבך והרבך מאבותיך, פטורים היו ונתחייבו, ואתם פטורים
הייתם ונתחייבתם... אבותיך לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה, שבע
שכיבוש ושבע שחילקו, אבל אתם, ראשון ראשון קונה ומתחייב". למדנו מזה
שירושת עזרא היתה, מה שהתלמוד ירושלמי קורא "ראשון ראשון קונה
ומתחייב", ומה שהרמב"ם קורא "חוקה".

יוצא מדברי הירושלמי, שכמה דברים היו טובים יותר אצל עזרא מאשר אצל
יהושע, ואחד מהם - ישראל בימי יהושע התחייבו במצוות התלויות בארץ, רק
לאחר 14 שנה של כיבוש וחלוקה, ואילו בימי עזרא התחייבו במצוות הללו מיד,
ובכל מקום שישבו, היו חייבים במצוות. כנראה, שזוהי כוונת הרמב"ם שכתב,
כי ירושת עזרא היתה דרך חוקה. מסיף הרב: ענין החוקה, אנו לומדים מכיבוש
הארץ, כמו שמוזכר במסכת קידושין (ט"ז ע"א): "אמר קרא והתנחלתם אותם

כאשר נאמר "לשבטיך" (בפסוק שופטים ושוטרים תתן לך...לשבטיך), הכוונה שישנו קשר הדוק בין חלוקת הארץ לשבטים, לבין מצוות ישוב הארץ. ובעצם, זהו הרקע לשאלה אם היובלות נהגו גם בתקופת עזרא בבית שני, כי אמרנו שבתקופת עזרא לא היתה חלוקה. אנו מוצאים כי שלושה מחפוסקים הראשונים עוסקים במחלוקת הזאת: רבינו תם, הרמב"ם והרמב"ן. רבינו תם סובר כי בתקופת עזרא, היובלות נהגו מדאורייתא. לפי דעת הרמב"ן, היובלות נהגו מדרבנן, ואילו הרמב"ם סובר כי לא נהגו יובלות בתקופת עזרא.

דעת רבינו תם, מוזכרת בדברי התוספות במסכת ערכין (ל"א ע"ב בד"ה התקין), שכתבו: "ומיהו מכל שבת ושבת חזרו מקצתן, והיו שפיר כמו כל יושביה עליה". כלומר: אם התיישבו כל השבטים בארץ, אפילו אם היו רק מיעוט, דהיינו נציגים מכל שבת, נחשב הדבר "שכל יושביה עליה" כי כל השבטים התיישבו שם. התוס' מתכוונים לפסוק האומר (ויקרא כ"ה י'): "וקדשתם את שנת החמישים שנה, וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם...". על-סמך הפסוק הזה, אנו רואים כי מצות יובל נוהגת רק אם "יכל יושביה" נמצאים בארץ ישראל התוסי מסבירים כי כוונת הביטוי "לכל יושביה", שבארץ נמצא מיעוט מכל שבת ושבת. בגלל זה, בתקופת עזרא - שהתיישבו בארץ מיעוט של כל שבת ושבת - נהג היובל מן התורה.

הרמב"ם כותב (הלכות שמיטה ויובל פרק י"ב הלכה ט"ו): "מה ביאתן בימי יהושע, מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר. אף ביאתם בימי עזרא, מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר". ובהערה כתוב: "רוצה לומר מנו יובלות לקדש שמיטין. כן מסיק שם בגמרא דף ל"ב ע"ב. וב"מספר המצוות" (מצות עשה קל"ו) כתב הרמב"ם בפירושו: "ואמר כי יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה, יובל זה אינו נוהג אלא בארץ, ובתנאי שיהא כל שבת ושבת יושב במקומו, כלומר: בחלק שלו בארץ ישראל, ולא יהיו מעורבין זה בזה". המסקנא מהדברים הללו, כי בתקופת עזרא לא היו נוהגים יובלות.

דעת הרמב"ן - מוזכרת בחידושי הרמב"ן למסכת נגיין (דף ל"ו ע"א). הרמב"ן מתייחס לפסוקים שדנו בהם התוס', דוחה את מסקנתו של רבינו תם, וסובר כי ישראל - בתקופת עזרא - שמרו יובלות, אבל זה היה מדרבנן. הוא מצטט את הפסוקים: "ויעבירו קול ביהודה וירושלים לכל בני הגולה לחקבץ ירושלים" (עזרא ז' ז'), וכן: "ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין ירושלים..." (שם, מסוק ט"ז). כותב על כך הרמב"ן: "הרבה מפרשים, מהם, ומדברי-הימים מפרשים, כל החוזרים ומשבט יהודה ובנימין היו, ועד שהרי הרבה כרכים כבשום עולי

ירושלים, ולא כבשום עולי בבל ונתיישבו במקצתה של ארץ ישראל, במה שרצו, ולא נחלקו השבטים". כלומר: לא היתה חלוקת הארץ, וישבו שם רק השבטים; יהודה ובנימין, ולכן לא נחשב כי "יכל יושביה" היו עליה. יוצא מכל זה, שבתקופת עזרא שמרו יובלות רק מדרבנן.

לפי דעת הרמב"ם והרמב"ן בתקופת עזרא, הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל, היה מבוסס על קשר פיסי, שישראל התיישבו בארץ. ומההתיישבות הזו, יצאה החזקה שאינה דורשת שמירה מלאה את המצוות התלויות בארץ. אגב, אומר הרב, במסכת קידושין (דף ט"ו ע"א) הגמרא מנסה להביא ראיה לדין "קנין דרך חזקה" מישוב ארץ ישראל, מהפסוק "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם" (ויקרא כ"ה).

(כ) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(מו) והתנחלתם אתם לבניכם אחרים לרשת ארצה
לעולם בהם תעבדו ובאחיכם בני ישראל איש
באחיו לא תרדה בו בפרך: ס

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת ברכות - עמ' תקז-תקח

גמ'. וז"ל מעשה רבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה וכו' והיכי עביד הכי והאמר ר' יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה וכו' לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני עכ"ל. צ"ע קצת מאי קא פריך הגמ' "מצוה הבאה בעבירה היא", והר"י בעידנא דמקיים המצוה לא עבר בעבירה. ועוד קשה לפי מה שנתבאר (לעיל בשיעורים בדף מה. ד"ה אכל טבל) דלשיטת הרמב"ם דין מצוה הבאה בעבירה חל רק היכא דאיכא חפצא של עבירה, ולפיכך הפסול של מצוה הבאה בעבירה חל רק בגזול המהווה חפצא של עבירה, ואמאי ס"ד כאן דהוי מצוה הבאה בעבירה.

ונראה להוכיח מהכא כשיטת הר"י (שמוכח בתוס' ב"ק דף סו. ד"ה אמר) דס"ל דאם קנה הגולן את הגזילה בקניני יאוש ונעשה החפץ שלו ליכא חסרון דמצוה הבאה בעבירה, והקשו עליו בתוס' מהא דאמרין שאם גזל סאה חיטין טחנה לשה אפאה והפריש ממנה חלה שאין זה מברך אלא מנאץ. משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה ואע"ג דקנה הגזילה בשינוי. ותירץ הר"י וז"ל לענין ברכה להזכיר שם שמים עליו ראוי להחמיר יותר עכ"ל. ובביאור דבריו יש לומר דהר"י סובר דחל דין מסוים דמצוה הבאה בעבירה בברכות, שאע"פ שקנה הגולן את הגזילה עדיין יש איסור לברך ולהזכיר שם שמים עליו. דהלכה

מסוימת חלה בהלכות ברכות שאם הברכה נתקיימה ע"י עבירה חל בה פסול מצוה הבאה בעבירה. ואע"פ שכבר קנה הגזילה לפני שבירך מ"מ חל פסול מצוה הבאה בעבירה דאי אפשר לקיים מצות ברכה ע"י עבירה. ולפי"ז מיושב היטב סוגיין דתפלה שוה לברכות וחל דין מצוה וברכה הבאה בעבירה אם המצוה דתפלה בציבור נתקיימה ע"י שעבר עבירה ואע"פ דליכא עבירה בשעת קיום המצוה, ומשום הכי הקשה הגמ' דלהוי מצוה הבאה בעבירה.

אמנם עדיין מחוסר ביאור בתירוץ הגמ' דמצוה דרבים שאני. ונראה לפרש דהאיסור של המשחרר עבדו אינו אלא איסור בנוגע לאדון המשחרר ולא לציבור המתפלל, ולכן הציבור יוצא ידי חובת תפלה בציבור. וי"ל לפי"ז דאף ר"א יצא ידי מצות תפלה מדין תפלת הציבור דהיא חלות תפלה עבור כל הציבור, ומכיון שר"א היה בכלל הציבור ממילא יצא ידי חובתו להתפלל מחמת חלות קיום תפלת הציבור, ולא חל כלפיו הפסול של מצוה הבאה בעבירה, משום דר"א יצא ע"י הקיום דהציבור והציבור לא חטא.

ולפי"ז יש ליישב את קושיית התוס' (ד"ה מצוה דרבים) שהקשו על שיטת הבה"ג דס"ל דמי שמת לו מת כיו"ט אחרון נוהג בו אבילות דאין אבילות דאורייתא נדחה מפני יו"ט אחרון שהוא מדרבנן, דבסוגיין חזינן דתפלה דרבנן דוחה איסור דאורייתא

דלעולם בהם תעבדו. ולפי דברינו י"ל דאין להוכיח מסוגיין דתפלה דרבנן דוחה איסור דאורייתא של המשחרר עבדו, דמסקינן בסוגיין דאין במעשה דר"א פסול מצוה הבאה בעבירה משום שיוצא חובת התפלה ע"י דין תפלת הציבור, ובתפלה הציבור אין פסול דמצוה הבאה בעבירה חל משום דהציבור לא קא עביד העבירה, דלציבור אין איסור של המשחרר עבדו.

ועוד י"ל דאין כוונת הגמ' לומר דמשום מצוה דרבים שאני דחינן לאיסור עשה דלעולם בהם תעבדו, אלא דבמקום מצוה דרבים לא חל כלל האיסור לשחרר עבדים. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ט מהל' עבדים ה"ו) "וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני, וכל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו וכו' ומותר לשחררו לדבר מצוה, אפילו מצוה של דבריהם כגון שלא היו שם עשרה בבית הכנסת. הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה". וממה שכתב הרמב"ם "ומותר לשחררו לדבר מצוה וכו'", משמע דלא חל האיסור לשחרר עבדו במקום מצוה דרבים, ואין ההיתר חל מדין דחייה, אלא דליכא איסור כלל, כי האיסור לשחרר עבדו חל בשיחרור דעלמא אך לשם מצוה מותר לשחררו. ואין להוכיח מסוגיין דמצוה דרבנן דוחה איסור דאורייתא, ומיושבת קושיית התוס'.

כא) ויקרא פרשת בהר פרק כה
(נה) **כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הֵם**
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א- עמ' מד-מה

שאת הנפש גילתה היהדות כלפי הגאווה בכל צורותיה, כנאמר במלך :
"לבלתי רום לבבו מאחיו" (דברים יז, כ); וכן התנגדותה המוצהרת לעבדות, כמאמרו של רבן יוחנן בן זכאי: **אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה),** ולא עבדים לעבדים, והלך זה (העבד העברי) וקנה אדון לעצמו – **תירצע (קידושין כב ע"ב);** וכן מה שהתורה מקפידה ומתייחסת בכל חומר הדין כלפי הפוגע בבריות ובכבודם ומצערם, ובייחוד כשהם מדלת העם, כנאמר: **"כל יתום ואלמנה לא תענון" (שמות כב, כב)** וכמאמרם **"כל המלבין פני חבירו רבים אין לו חלק לעולם הבא" (אבות ג, טו);** וכן המוסר האנושי כולו – **כל אלו מתחייבים ונובעים מאדנות ה' בעולם,** ונאמר: **"אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעשרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל: השכל וידע אותי כי אני ה'..." (ירמיה ט, כב-כג).**

כב) ויקרא פרשת בהר פרק כו

(א) לא תעשו לכם אילים ופסל ומצבה לא תקימו לכם ואבן משכית לא תהנו בארצכם להשתחוות עליה כי אני ה' אלקיכם:

מתוך: מסורה - חוברת ג - עמ' מב-מד

בענין אבן משכית

הר"ם כתב פ"ו מהל' עבדיו ה"ז-ח', וד"ל, וכן אבן משכית האמורה בתורה, אעפ"י שהוא משתחוה עליה לשם, לוקה שנאמר ואבן משכית לא תהנו בארצכם להשתחוה עליה, מפני שהי' דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפניו להשתחוה עליה, לפיכך אין עושין כן לה'. ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן, ונמצא כולו מוטל עליה, שזו היא השתחוויה האמורה בתורה. כד"א בשאר הארצות (נ"א המקומות), אבל במקדש, מותר להשתחוה על האבנים שני בארצכם, בארצכם אי אתם משתחוים על האבנים, אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש, ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות אבנים או מיני קש וחכך להכדיל בין פניהם ובין האבנים... כל המשתחוה לדי' על האבנים המפוצלות בלא פישוט ידיו אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות, אבל לעכורים, אחד השתחוויה בפז"ר או בלא פז"ר, משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל, עכ"ל. רצ"ע, למה לאיסור עבדיו חייב אפילו בלא פז"ר, ונסקל מיד משיכבוש פניו בקרקע, ובאיסור דאבן משכית אינו לוקה עד שישתחוה בפז"ר.

והנה יש להסתפק בהא דאסור אבן משכית בשאר מקומות ומותר במקדש, אי הוי סתם חילוק מקומות, דבנבולין אסור ובמקדש מותר; או דלמא הוא איסור הנהג ככל המקומות, אלא דבמקדש דיש קיום השתחואה לה', הקיום דמקדש מפיקע האיסור דאבן משכית. והנה בירושלמי יזמא איתא (פ"ג-ה"ז) שהקרוכים היו מפלין על פניהם והרחוקים היו אומרים בשכמל"ו. ועריך לברר מי הם הקרוכים, ועיין בספר שני שעירי (וכ"ה במתור), שהעומדים בעזרה היו משתחוים, כי רק הם נתחייבו בהשתחוויה עם אמידה בשכמל"ו, אבל העומדים חרץ לעזרה לא נתחייבו בהשתחוויה אלא רק באמידה בשכמל"ו, דקיום השתחוויה ישנו רק בעזרה, וכמוש"כ בפ' ביכורים והשתחוויה לפני ד' אלוקין, [ועי' אליהו רבא למשניות ביכורים, דמהכא הוא דילפינן שכל הנכנס לעזרה יש לו להשתחוות.] ויל"ע אם מותר להשתחוה על אבן משכית בהר הבית, דאם אסור בשאר מקומות ומותר במקדש וחילוק מקומות נשנית כאן, או נראה לומר דמותר אבן משכית גם בהר הבית, דגם הר הבית שפיר מקרי "מקדש", ולא ארצכם, דבכלל מצות ומקדשי חידאו הוא, אך אי נימא דבעינן לקיום מצות השתחוויה במקדש בכדי להתיר איסור זה, או רק יהי' מותר בעזרה, שדוקא בה יש קיום השתחוויה, ועיין בבי' הגירסאות שבר"ם שהבאנו לעיל, כד"א בשאר

הארצות, או כד"א בשאר מקומות, (אבל במקדש מותר). ואולי י"ל שבעיית הר הבית תלוייה בשתי הגרסאות. ועוד נפק"מ בזה יהי' לענין אם מותר להשתחוה במקדש ע"ג אבן משכית כפני אדם שאינו נעבד, דבעלמא אין בזה איסור השתחוויה כדאי' בסנהדרין (סא:): דאם הוי הלכה של חילוק מקומות, דבנבולין אסור ובמקדש מותר, אז יהיה מותר להשתחוה לאדם במקדש על גבי אבן משכית. אבל אי בעינן דוקא לקיום השתחוויה בכדי להתיר הך איסורא, או בעינן דוקא שישתחוה לה'. ובספרי הרמב"ם שלנו איתא, וד"ל, אבל במקדש מותר להשתחוה על האבנים שני בארצכם, בארצכם אי אתם משתחוים, עיי"ש. אבל ברמב"ם כ"י תימני איתא "אבל במקדש מותר להשתחוה לה' על אבנים" ע"כ, דרק קיום השתחוויה מותר אבן משכית. (ועיין בס' עבודת המלך שם מש"כ בשם רבינו.)

ועיין ברש"י עה"ת (ויקרא כ"ז) ד"ה להשתחוה עליה, וד"ל, אפי' לשמים, לפי שהשתחואה בפז"ר היא, ואסרה תורה לעשות כן חוץ מן המקדש, עכ"ל. הרי שרש"י הביא כאן כ' דינים: אחד, דהאיסור נהג רק בפז"ר, ועוד, שמתור במקדש. וצריך להבין איזו שייכות יש בין כ' הדינים הללו שרש"י צרפס יחד, ומהו הפשט ברש"י במש"כ "ואפילו לשמים לפי שהשתחואה בפז"ר".

ונראה דהנה איתא כמגילה (כב:) ת"ר קידה על אפים, כריעה על ברכים, השתחוויה זו פז"ר, ובר"ם פ"ה מהל' תפלה הי"ג משנה אה סדר הגמ', ומכ"כ כריעה קודם קידה, וס"ל כנראה דכריעה היא הפחות משלשתן. [אבל לרש"י קידה היא הפחות שבהם.] ועיין שם שכי' וד"ל, כריעה האמורה בכ"מ על ברכים, קידה על אפים, השתחוויה זה פז"ר, עד שנמצא מוטל על פניו ארצה. כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה, ויש מי שהוא עושה השתחוויה. ואסור לעשות השתחוויה אלא במקדש. והנה לפי פרש"י בגמרא קידה היא דבר קשה מאד לעשות, וכמו שעשו בשמחת בית השואבה, אבל מהרמב"ם שכתב שכן המנהג לעשות קידה לתחנון משמע, שמה שאנו עושין שכוספין אה הראש כלפי הקרקע, זהו קידה, שהרי כתב כ' מנהגים בתחנון - או קידה או השתחוויה ואנחנו עושים קידה ולא השתחוויה משום חשש אבן משכית [ולוי דאיטלע בשעה שעשה קידה, משום שעשה כקצה האתרוג].

והנה המקור של השתחוויה נלמד בגמ' מגילה (כב:) השתחואה זו פז"ר שנאמר, הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה. ועיין ברמב"ם פ"ב מהל' מלכים, כבוד גדול נהגין כמלך. ובהלכה ה' שמה, ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה. ועל כן יוסף שחלם שימלוך, הלם ג"כ שישתחוה לפניו, כי

השתחואה הוא הכבוד הגדול של המלך. ומעתה מוכן נמי דכבית המקדש שמצוותי בהשתחוויה, וכדכתיב והשתחווית לפני ד' אלוקיך, צריך לעשות ההשתחוויה הכי גדולה והכבוד הכי גדול, והוא בקי"ו ממלך בשר ודם, ומשו"ה קידה וכריעה במקדש לא שיה כלום, דבעינן דוקא פי"ד ארצה. דמצות כבוד המלך וכבוד ד' מחייבים בהשתחואה הכי-גדולה, וכן בהזכרת השם הדין דהבו גדול לאלוקינו מחייב בשבח הכי-גדול, ומשו"ה כחל' תפלה לגבי תחנון, מחייב בהשתחוויה הכי גדולה (אי לאו חששא דאבן משכית) שהרי בשעת תפילתו עומד הוא לפני ד'. ולפי המנהג האחד שהזכיר הרמב"ם, נוהגים למעשה בתחנון - להשתחוות בפיר"ר - דלחייב כבוד המלך ומצות השתחואה לדי' בעינן להשתחואה היותר גדולה. ומה שפסק הרמב"ם דלענין עבדיו חייב אפילו כלי פיר"ר, דגם זה מיקרי השתחואה, וכדי לעבוד אא"סור השתחוו' לא בעינן שיעשה הכבוד הכי גדול, אלא כל שהוא עכ"פ מעשה השתחואה במקצת מחייבי במיתה.

[והמקור לזה בנמי סנהדרין (סה). דדרשינן לגבי שבת - אחת, שמעון, מאחת, שם משמעון... דעבודה זרה נמי... מאחת מהנה, אחת (שעשה עבודה שלימה), זביחה, מאחת, סימן אחר, (ופרש"י, דאשכחן ליה הכשר גבי חטאת העוף בפנים.) הרי דילפינן מדרשא דלגבי עבדיו חייב אפילו על מקצת עבודה, ולא בעינן דוקא עבודה שלמה. וה"נ לגבי השתחוו', ולא בעינן בדוקא להשתחוו' שלמה לחייב, ואפילו על קידה, שהיא קיום במקצת של השתחוו', נמי איכא חיובא.]

ומעתה נראה להוסיף עוד דהאיסור השתחוו' של אבן משכית לא חל אלא על מה שהוא קיום השתחוו' במקדש, וכמוש"כ התורה לא תתנו בארצכם, דהאיסור חל רק על מה שהוא קיום השתחוויה במקדש, דוהו מה שנאסר לעשות חוץ למקדש, ולא אסרה תורה כל השתחואות על אבן משכית אלא דוקא מה שהוא קיום השתחואה במקדש, שאסור לעשות מה שעושה במקדש חוץ למקדש. ונראה דוהו גם כן כוונת רש"י במה שכתב בייקרא להשתחוות עליה אפילו לשמים, לפי שהשתחואה בפיר"ר, ואסרה התורה לעשות כן חוץ למקדש, דרש"י הביא כאן ב' דינים, האחד, שאסור רק בפיר"ר, והבי', דאסור חוץ למקדש, דב' הלכות הללו תלויין אהדרי', דאסור לעשות ההשתחואה (בפיר"ר) שהיא קיום במקדש - חוץ למקדש.