

# אמונת עתיד

**"אמונת — זה סדר זרעים"**

(שבת לא ע"א)

**"שמאמין בחי העולמים וזרע"**

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)



גליון מס' 81

ניסן תשס"ט — סיון תשס"ט

מכון התורה והארץ \* כפר דרום — חבל עזה — אשקלון

**עורך:**

הרב גבריאל קדוש

**מערכת:**

הרב יהודה הלוי עמיחי

הרב יואל פרידמן

בהוצאת מכון התורה והארץ

רח' דוד ברגר אשקלון

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט

[www.toraland.org.il](http://www.toraland.org.il)

דוא"ל

[Mahon@inter.net.il](mailto:Mahon@inter.net.il)

דמי מנוי לשנה - חינם

הוצאות משלוח - 36 שקל לשנה

יוצא לאור בסיוע משרד המדע,  
התרבות והספורט - מינהל התרבות,  
המחלקה למכוני מחקר תורניים

©

כל הזכויות שמורות

ISSN 0793 D - 4262

**סדר ועימוד**

א"א 077-3535047

**דפוס האוזר בע"מ**

**גבעתיים**



תוכן

### מאמר מערכת

- 5 הגדתי היום לה' א-להיך כי באתי אל הארץ  
הרב גבריאל קדוש

### שבועות

- 9 חזרה התורה וניתנה להם בימי עזרא  
הרב יהודה זולדן
- 28 מצות ביכורים: מצות יחיד ומצות ציבור  
הרב יהודה הלוי עמיחי

### שביעית

- 36 חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין הרב יעקב אפשטיין
- 46 חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין - תגובה  
הרב יואל פרידמן

### מעשר עני

- 50 תגובה למאמר: העקרונות בנתינת מעשר עני  
הרב יעקב אפשטיין
- 58 העקרונות בנתינת מעשר עני - הבהרה לתגובה  
הרב ד"ר דרור פיקסלר





## רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ

**הרב יעקב אפשטיין**

ר"מ במכון לב - ירושלים

**הרב יהודה זולדן**

מכון התורה והארץ

**הרב יהודה הלוי עמיחי**

רב קהילת נוף סביון, גני תקוה  
ומרצה בבית הספר להנדסה אונ' בר-אילן

**הרב ד"ר דרור פיקסלר**

מכון התורה והארץ

**הרב יואל פרידמן**

מכון התורה והארץ, רב הישוב שומריה

**הרב גבריאל קדוש**





הרב גבריאל קדוש

## הגדתי היום לה' א-להיך כי באתי אל הארץ

בתחילת ביאתנו אל הארץ אנו מצויים לקיים את מצוות הבאת הביכורים:  
וְהָיָה כִּי תֵבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וַיְרַשְׁתָּהּ וַיִּשְׁבְּתָּ  
בָּהּ וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תֵּבֵיא מֵאֲרֶצְךָ אֲשֶׁר ה'  
אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנָא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ  
לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם (דברים כו, א-ב).

ודרשו חז"ל במסכת (קידושין לו ע"ב) שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה. מעיון בפרשנים נראה שהטעם העיקרי למצוות ביכורים הוא דווקא על הכניסה וההתיישבות בארץ ישראל ולא דווקא הודאה והכרת הטוב על היבול החקלאי<sup>1</sup>. וכך דברי הרמב"ן (דברים כו, ג):

הגדתי היום - בפרי הזה שהבאתי הגדתי והודיתי לשם א-להיך שהביאני לארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו, והנה השם מקיים דבריו, ואני מודה ומשבח לשמו.

1. "לפי שהאדם מעורר מחשבותיו ומצייר האמת בלבבו בכוח אמרי פיו, על כן: בהיטיב אליו השם ברוך הוא, ובברכו אותו ואת אדמתו לעשות פירות, וזכה להביאם לבית אלוהינו - ראוי לעורר בדברי פיו, ולחשוב: כי הכל הגיע אליו מאת אדון העולם. ויספר חסדיו יתברך

וכן בספר ישמח משה (תבא דף קכז ע"ב) מדגיש את העובדה שבהבאת הביכורים  
אנו מודים בעיקר על הזכות שירשנו את ארץ ישראל:  
והיינו ואמרת אליו הגדתי היום כו' באתי, ר"ל הרגשתי בטובת  
השי"ת במתנת ארץ.

ניתן לראות קשר מהותי זה בין הבאת הביכורים לארץ ישראל בדרשת חז"ל  
(כתובות קי) ל"דר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ -  
דומה כמי שאין לו אלוה". מבאר הזוהר על פי דרשת חז"ל הנ"ל ממס' כתובות, את  
שינוי הלשון במקרא ביכורים, במקום לומר "הגדתי היום לה' אלוקינו" נאמר  
"הגדתי היום לה' אלוקיך", ללמד שדווקא אלו הנכנסים לארץ, שיזכו במצוות  
הביכורים, הם אלו שראוי לומר עליהם ה' "אלוקיך", ומשה רבנו שלא נכנס לארץ לא  
יכל לצוות את העם בנוסח של "לה' אלוקינו":

אלא הכי תנינן כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל  
הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה... ומה דלא אמר אלקינו  
משום דהא משה לא זכה למיעאל לארעא ובגיני כך אלקיך ודאי בכל  
אתר משום דאינון הוו זמינין למיעאל תמן (יתרו דף עט ע"ב).

בזהירות הראויה נאמר שמהות עניין קריאת הביכורים בסגנון זה הוא לחבר את  
ישראל הנכנסים לארץ לאלוקותו של השי"ת, וזה נעשה באופן של "מקרא ביכורים".

נתבונן ונראה שבפרשת הבאת ביכורים ומצוות קריאת פרשת ביכורים חוזרת  
ונשנית המילה "באת", "באתי", "ויביאנו" ועוד ביטויים דומים. בסיום כל הקריאה

עלינו ועל כל עם ישראל בדרך כלל, על כן במקרא ביכורים מתחיל כעניין יעקב אבינו  
שחילצו השם מיד לבן, ועניין עבודת המצרים בנו, והצילנו השם מידם. ואחר השבח -  
מבקש מלפניו להתמיד הברכה עליו, ועל כן ציוונו השם על זה, כי חפץ חסד הוא". (ספר  
החינוך תר"נ)

אומר מביא הביכורים: "ועתה הנה הביאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'", כאומר שישנו קשר ישיר בין ישראל שכבר באו אל הארץ ונחלו אותה שאז מגיעים הם למדרגה הגבוהה של עמידה לפני ה'. אז הם ראויים להביא את הביכורים ולעמוד לפני הכהן, ולומר לו את כל המהלך הגדול של עם ישראל מארמי אובד אבי וירד מצרימה, דרך כל הקורות אותנו במדבר עד לכניסתנו לארץ. אך גם כניסתנו אינה סוף פסוק, לאחר הירושה והנחלה יש צורך לעמוד לפני ה'.

לעמידה לפני ה' במקדש יש תפקיד מיוחד, עמידה זו נועדה לגרום לאדם לחוש את תחושת הקשר שלו לעם ישראל בכך שהוא מספר את כל עברו, נועדה היא לקשור אותו לריבונו של עולם, לקשור אותו אל הקודש שמופיע במקדש, וכן לקשור אותו אל הארץ, ארץ ישראל "אל המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם". במצב מרומם זה מגיעים לשמחה הגדולה של: "שִׂמְחָתְךָ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתְּהָ וְהַלְלוּ וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ".

יש קשר ישיר בין הביאה שהביאנו הקב"ה אל הארץ "ויביאנו אל המקום הזה" לבין "ועתה הביאתי את ראשית פרי האדמה", החיבור לריבונו של עולם, לעם ישראל ולתורת הארץ, תורתה של ארץ ישראל, המתגלה בפירותיה של הארץ במצוות הביכורים הוא חיבור המביא לשלמות ולשמחה.

ב"ה בחגי חודש אייר, כהכנה לקראת מתן התורה, ציינו בהודייה לה' את יום העצמאות בבחינת "הגדת היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ", וציינו את יום ירושלים "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם". כהכנה לקראת מתן תורה בחג השבועות אשר נזכה בעז"ה ל"השתחוית לפני ה' אלהיך ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך", לתורה שלמה, תורת ארץ ישראל שכולה טוב "זזהב הארץ ההיא טוב" אין תורה כתורת ארץ ישראל.

פתחנו את העלון במאמרו המקיף של הרב יהודה זולדן בענין "חזרה התורה וניתנה להם בימי עזרא", על השלמת עזרא את מתן התורה שבעל פה. הרב יהודה עמיחי עוסק במצוות הביכורים בשאלה האם מדובר במצוות היחיד או מצוות הציבור. לאחר החיוב בערב פסח לבער פירות הקדושים בקדושת שביעית עוסק הרב אפשטיין

האם יש חובת ביעור בפירות של אוצר בית דין ותגובתו החולקת של הרב יואל פרידמן. מאמרו של הרב דרור פיקסלר בענין חובת מעשר עני בשדה ואמונת עתיד גליון 80 ממשיך להעסיק אותנו, ואנו מצרפים את תגובתו של הרב אפשטיין ואת הבהרתו של הרב פיקסלר.

נזכה כולנו לקבלת תורה מתוך שמחה  
מערכת אמונת עתיד







הרב יהודה זולדן

## חזרה התורה וניתנה להם בימי עזרא

א. בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה

הפרקים הראשונים של ספר עזרא (עזרא א-ו), עוסקים בעליה הראשונה ארצה מבבל, בהנהגתם של יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, וזרובבל בן שאלתיאל, במאבקים עם הגויים מסביב על בנין הבית, הפסקת הבנין, חידוש הרשיון, השלמת הבנין, חנוכתו וחיגת הפסח בו. עזרא לא נזכר בהם כלל. הוא מופיע רק עם עליתו ארצה (עזרא ז).

לפי דעה אחת בחז"ל, עזרא הוא הנביא מלאכי (מגילה טו ע"א), אחרון הנביאים. הוא הנביא שמסיים את נבואותיו, ואת ספר הנביאים בכללו, בצפייה לחידוש הנבואה בישראל: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא, לפני בא יום ה' הגדול והנורא" (מלאכי ג, כג).<sup>1</sup>

ימי עזרא הם שלב המעבר מהתורה שבכתב, לתורה שבעל פה. הוא נביא, וגם סופר - חכם. הוא השלב שאחרי הנביאים במסירת התורה שבכתב:

משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים

לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה (אבות א, א).

הרמב"ם האריך לפרט את סדר השתלשלות מסירת התורה, על בסיס המשנה באבות, וכך הוא כותב על שלב מסירת התורה מהנביאים לאנשי כנסת הגדולה:

1. ראה: מאורות הראיה, חנוכה, עמ' קכג, אור לנתיבתי, הרב צבי יהודה קוק עמ' פח.

וירמיה קיבל מצפניה ובית דינו. וברוך בן נריה קיבל מירמיה ובית דינו. ועזרא ובית דינו קיבלו מברוך בן נריה ובית דינו. בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל, והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים (רמב"ם הקדמה ליד החזקה).

בתקופה זו, בתחילת בית שני נחתמת התורה שבכתב, מסתלקת הנבואה מישראל, ומתחיל מהלך חדש במסירת התורה בישראל - התורה שבעל פה:

כי התחלת גילוי תורה שבעל פה היה מעת חתימת הנבואה וסילוק גילוי השכינה בישראל שלא היה בבית שני. ...בתחילה משה רבנו ע"ה הוא שקיבל תורה מסיני והוא הנהגת תורה שבכתב ממש. ואחר כך יהושע שהאציל משה רבנו ע"ה מהודו עליו והוא כמוצע בין משה רבנו ע"ה לשאר נביאים ואח"כ לזקנים והם שהאריכו ימים אחר יהושע והיו גם כן מדור המדבר תלמידיו של משה רבנו שהשיגו עדין הנהגת תורה שבכתב דמשה רבנו. ...ואחר כך לנביאים בהנהגת הנבואה ואח"כ לאנשי כנסת הגדולה בהנהגת תורה שבעל פה ומשם והלאה שייך הקבלה פה אל פה דדברים שבכתב אי אפשר לאומרם בעל פה, שאי אפשר להשיג האמיתות שבלב החכם אלא בקבלה מפה אל פה (הרב צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה, עמ' 160 - 161).

הנבואה הסתיימה, ובמקומה באה התורה שבעל פה:

ימי השכלול הלימודי הבא בסילוק רוח הקדש הוא צעד נסיגה לאחור, אף על פי שיש בו כמה מעלות טובות. וזהו יסוד הבית השני, שהיה מסולק שכינה ורוח הקדש וממולא באור תורה וחכמה (הראי"ה קוק, אגרות הראיה א עמ' דש).<sup>2</sup>

2. ראה: הרב ישעיהו ח' הדרי, "שני כהנים גדולים", הראי"ה - קובץ מאמרים במשנת מרן הראי"ה קוק, זצ"ל במלאות שלושים שנה להסתלקותו, (עורך: י' רפאל), ירושלים תשכ"ו, עמ' קסה, המשוה בין דברי הרב צדוק מלובלין, לדברי הראי"ה קוק.

עזרא יחד עם נביאים ואישי ציבור נוספים, מייסד מוסד חדש שנקרא "כנסת הגדולה". תפקידם ויעודם, מתבטא בדבריהם במשנה הבאה באבות:  
הם אמרו שלשה דברים: הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה (אבות א, ב).

הם עוסקים בהתקנת תקנות חדשות, גזרות - סייגים, ומפיצים תורה שבעל פה בין תלמידים - שומעים רבים. דינים, סייגות, ותלמידים רבים, זוהי תמצית פעילותם של אנשי כנסת הגדולה.

מעטים הם המקורות על תקופת אנשי כנסת הגדולה ופעילותם, אך מהמעט שיש, ניתן ללמוד על ההיקף והתחומים בהם הם עסקו. הם תקנו ברכות ותפלות קדושות והבדלות,<sup>3</sup> ותקנות נוספות,<sup>4</sup> גזרים גזרות,<sup>5</sup> והם חותמי המקרא וכותבי ספריו האחרונים.<sup>6</sup>

בתחילת בית שני מפסיקה הנבואה, אותו שפע עליון היורד ממרום, ומתחילה הנהגה שבאה מלמטה, מכוחו של הציבור ומנהיגיו. היא מקבלת את ביטוייה, בהתקנת תקנות גזרות וסיגים:

בית הראשון היה קדושת הסגולה גדולה מאד, שהיתה השכינה שורה בהם בגלוי. ובית שני היתה קדושת הסגולה קטנה לערך הבית הראשון, אבל היה בה קדושת המעשים גדולה, שבו היו אנשי כנסת הגדולה, ונתרבו כמה מצות דרבנן, שזהו הכל קדושת המעשים. אלא שקדושת הסגולה לא היתה כל כך גדולה כבבית ראשון (הרא"ה קוק, עין איה ברכות א עמ' 10).

קדושת המעשים אילו הם אותם תקנות גזרות והנהגות שאפיינו את התקופה שלאחר סיום הנבואה בישראל, תקופת אנשי כנסת הגדולה. עזרא עצמו מתקן תקנות רבות, ואחריו מוסיפים עוד אנשי כנסת הגדולה הבאים אחריו.

3. ברכות לג, א; יומא טז, ב; מגילה כה, א; רמב"ם הל' תפילה א, ד.
4. ירושלמי מגילה ד, א; בבא קמא פב, א; מגילה לא, ב.
5. רות רבה [וילנא] פרשה ד ד"ה ה; שכל טוב [בובר] בראשית פרק כב ד"ה ד"א ויעקב.
6. ירושלמי שקלים ה, א; בבא בתרא טו, א.

ב. עזרא מברר תלמודו לפני ברוך בן נריה

הנהגה זו של עזרא ואנשי כנסת הגדולה יונקת את כוחה מאחרוני הנביאים, מאלה שעוד נבאו בבית ראשון:

עזרא וסיעתו וחבורתו לא עלו באותה שעה. ולמה לא עלה באותה שעה? עזרא שהיה צריך לברר תלמודו לפני ברוך בן נריה. ויעלה ברוך בן נריה? אלא אמרי, ברוך בן נריה אדם גדול ושיש היה, ואפילו בגלקטיקא (=אלוניה) לא היה יכול להטען (שיר השירים רבה [וילנא] פרשה ה, א).

עזרא יכל לעלות כבר בעליה הראשונה עם זרובבל ויהושע, מיד עם הצהרת כורש, אך הוא לא עלה.

עזרא מתעכב בבבל, ואיננו עולה ארצה, על מנת לספוג ולקלוט עוד ועוד מתורתם - נבואתם של הדור הקודם. אחרים עולים, ובתוכם אף נביאים - חגי זכריה ומלאכי, המדריכים את עם ישראל בבנין הבית:

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית (זבחים סב, א).

אך עזרא לא שותף בבנין הבית. הוא רואה חשיבות גדולה יותר, להשאר עדין בבבל, ולמצות עד תום את האפשרות ללמוד משרידי הדור שמלפני החורבן:

כי הנבואה התמידה עם אנשי בית שני ארבעים שנה, מהזקנים הנעזרים בכח השכינה שהיתה בבית ראשון, שהנבואה הנקנית נסתלקה בהסתלק השכינה, ולא היו מקוים לה אלא בעת מופלא ובעבור כח גדול, כמו אברהם ומשה והמשיח שאנחנו מקוים ואלהו והדומים להם, אשר הם בעצמם מעון לשכינה, ובהמצאם יקנו הנמצאים מדרגת הנבואה. ונשאר לעם בשוכם אל הבית חגי זכריה ועזרא וזולתם. ואחר הארבעים שנה היה המון החכמים הנקראים אנשי כנסת הגדולה, ולא יספרו מרוב, והם שעלו עם זרובבל סמכו קבלתם אל הנביאים, כאשר אמרו: ונביאים מסורה לאנשי כנסת הגדולה (ר' יהודה הלוי, כוזרי ג, סה).

"מהזקנים הנעזרים בכח השכינה שהיתה בבית ראשון" - המשכיות רצופה בין השכינה במדרגתה הנבואית שבבית ראשון, לזו המתחלת עתה בבית שני. ברוך בן נריה הוא מאחרוני בית ראשון, ועזרא מראשוני בית שני. ברוך האריך ימים, היה פעיל בימי החורבן, חי כל תקופת הגלות, וזכה לראות בשיבת עם ישראל לארצו. הוא היה זקן, שאף על אלוניקה לא ניתן להעלותו, כבא לומר שהמהלך הקודם מוצה, ומכוחו מתחיל מהלך חדש. רק משמת ברוך, עולה עזרא לארץ. בבירור תלמודו בפני ברוך, הוא מעמיק את הרצף ואת המשכיות שיש בין שתי התקופות. עזרא מבטא בכך רצף אחיד למרות השוני שבאופי לימוד התורה והדרכתה. בין בית ראשון לבית שני, בין הנביאים לאנשי כנסת הגדולה. בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה.

דברי חז"ל: "אמר רב ואיתימא רב שמואל בר מרתא: גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש, שכל זמן שברוך בן נריה קיים - לא הניחו עזרא ועלה" (מגילה טז, ב), לא באו לומר שישנה עדיפות מוחלטת ללימוד תורה, גם על חשבון בנין המקדש. מצות בנין המקדש היא חובה שמוטלת על כלל ישראל. דברי חז"ל אילו מבהירים שישנם מצבים בהם אדם מסוים איננו שותף עם הכלל, ועושה מעשה אחר. הדוגמא היא העדפתו של עזרא, במודע, להשאיר בבבל ולא להיות ממיסדי הבית, וזאת בשל רצונו לברר תלמודו מברוך בן נריה. טעמה של העדפה זו היא מאחר שעזרא מייעד את עצמו, ללמד את התורה להמון, להתחיל את המהלך של הרבצת התורה שבעל פה. "כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט" (עזרא ז, י). תורה שבעל פה כהמשך ישיר לתורה שבכתב.

ג. ברוך בן נריה ועזרא - סופרים, כהנים, נביאים

ברוך בן נריה היה נביא (מגילה יד, ב), ואף נחשב מבין הנביאים הראשונים (ירושלמי סוטה ט, יג). הוא אף ניבא בשנת שתיים לדריוש (מגילה טו, א), השנה בה חודש הרשיון לבנין בית שני (עזרא ד, כד).

ברוך היה גם כהן: "שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה, ואלו הן: נריה, ברוך, ושריה, מחסיה, ירמיה, חלקיה, חנמאל, ושלום" (מגילה יד, ב). מדברי המדרש ניתן ללמוד שהוא אולי שימש גם ככהן גדול:

מצינו ברחב הזונה על שהכניסה את המרגלים לביתה ומלטה אותם העלה עליה הקב"ה כאלו עמו עשתה ונתן לה שכרה, וכן הוא אומר (יהושע ב) ותקח האשה את שני האנשים ותצפנם, אין כתיב כאן אלא ותצפנו. ומה שכר נטלה? שנשאו מבנותיה לכהונה וילדו בנים שהיו עומדים ומשמשים ע"ג המזבח והיו נכנסין למקדש ומברכין את

ישראל בשם המפורש, ואלו הן: ברוך בן נריה, ושריה בן מחסיה, וירמיה בן חלקיה, וחנמאל בן שלום (במדבר רבה [וילנא] פרשה ח, ט) ברוך היה גם סופרו של ירמיהו הנביא (ירמיהו לו, ד; ח; מה, א). הוא היה מעין תורה שבעל פה, של ירמיהו. ירמיהו היה מנבא, וברוך היה כותב את הדברים על ספר, ואומר את הדברים בפני העם. "ויקרא ירמיהו את ברוך בן נריה ויכתב ברוך מפי ירמיהו את כל דברי ה' אשר דבר אליו על מגלת ספר" (ירמיהו לו, ד). "ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כתב על הספר בדיו" (שם יח). ברוך עצמו, משרידי נביאי בית ראשון היה גם הוא חלק משלב המעבר. הוא היה סופרו של הנביא, דורש בשמו, ונוהג בכך כהנהגת תורה שבעל פה. היה אף שלב שהוא התכונן לקבל נבואה ולא קיבל:

הדבר אשר דבר ירמיהו הנביא אל ברוך בן נריה בכתבו את הדברים האלה על ספר מפי ירמיהו בשנה הרבעית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה לאמר: כה אמר ה' אלקי ישראל עליך ברוך: אמרת אוי נא לי כי יסף ה' יגון על מכאבי יגעי באנחתי ומנוחה לא מצאתי: כה תאמר אליו כה אמר ה' הנה אשר בניתי אני הרס ואת אשר נטעתי אני נתש ואת כל הארץ היא: ואתה תבקש לך גדלות אל תבקש כי הנני מביא רעה על כל בשר נאם ה' ונתתי לך את נפשך לשלל על כל המקמות אשר תלך שם (ירמיהו מה, א-ה).

מה פשר הדברים שאומר ירמיהו לברוך? במדרש מוסבר:

אתה מוצא בברוך בן נריה שהיה מתרעם לפני המקום. "אמרת אוי נא לי כי יסף ה' יגון על מכאובי" (ירמיהו מה, ג). מה נשתיתי אני מכל תלמידי הנביאים. יהושע שמש משה ושרתה עליו רוח הקודש. אלישע שמש אליהו ושרתה עליו רוח הקודש. מה נשתיתי אני מכל תלמידי הנביאים. "יגעי באנחתי ומנוחה לא מצאתי" וגו' ואין מנוחה אלא נבואה שנאמר: "ותנח עליהם הרוח" (במדבר יא, כו). ואומר: "נחה רוח אליהו על אלישע" (מלכים ב, ב, טו). ואומר: "ונחה עליו רוח ה'" (ישעיה יא, ב). (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא בא פרשה א ד"ה לאמר).

הרמב"ם האריך להסביר שהוא אף הכין עצמו לנבואה ואע"פ כן נמנעה ממנו הנבואה:

הנה תדע זה מענין ברוך בן נריה שהוא הלך אחרי ירמיהו והכינו ולמדו, והיה מקוה להתנבא ונמנע, כמ"ש יגעי באנחתי ומנוחה לא

מצאתי, ונאמר לו ע"י ירמיה כה אמר ה' כה תאמר אליו, ואתה תבקש לך גדולות אל תבקש (מורה הנבוכים חלק שני פרק לב).

יתכן שהיו נביאים נוספים שהכינו עצמם לנבואה והיא נמנעה מהם. נראה שאצל ברוך בן נריה, סיבת הדבר היא היותו בשלב בו נמסרת התורה מהנביאים לאנשי כנסת הגדולה, ושלב מעבר זה מתבטא גם בהמנעות הנבואה לפרק זמן מסוים גם אצל מי שראוי לה. מסירת התורה היא מברוך לעזרא, ולכן שניהם נביאים וסופרים. **ברוך הוא נביא שמשמש גם כסופר, ועזרא הוא סופר ונחשב גם לנביא.**

ברוך בן נריה הוא אם כן: נביא, סופר וכהן. כך גם עזרא. הוא נביא כהן וסופר. הוא: "בן פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן הראש. הוא עזרא עלה מבבל והוא ספר מהיר בתורת משה" (עזרא ז, ה-ו). "עזרא הכהן הסופר" (נחמיה יב, כו). "אמר רבי אחא כתיב לעזרא הכהן הסופר מה תלמוד לומר סופר? אלא כשם שהיה סופר בדברי תורה, כך היה סופר בדברי חכמים" (ירושלמי שקלים ה, א). עזרא רואה עצמו כממשיך דרכם של הנביאים הראשונים, ובאופן מיוחד של ברוך בן נריה שהיה נביא בעצמו, אך נהג גם משהו מהנהגתה של תורה שבעל פה.

כתוב אחד אומר: "ויאמר עבד המלך הכושי". וכי עבד כושי היה? והלא ברוך בן נריה היה, אלא מה כושי זה גופו משונה מן הבריות כך ברוך בן נריה משונה בדרכיו ובמעשיו הטובים (פרקי דרבי אליעזר [היגר] פרק נב).

משונה במונח החיובי של המילה, מנהיג הנהגה חדשה לא רגילה. מוציא ומביא את דברי הנביא, סופרו של הנביא.

#### ד. עזרא ממשיכו של משה רבנו

עזרא סוגר את השלב האחרון במסירת התורה שבכתב מיום נתינתה "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" (אבות א, א). ממנו מתחילה תקופה חדשה - התורה שבעל פה. חז"ל הקבילו בין השלב הראשון לשלב האחרון. בין משה רבנו המקבל ראשון את התורה מידי הקב"ה, לבין עזרא האחרון לו נמסרה התורה שבכתב:

תניא, רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה. במשה הוא אומר: "ומשה עלה אל האלקים" (שמות יט, ג), בעזרא הוא אומר: "הוא עזרא עלה מבבל" (עזרא ז, ו). מה עלייה האמור כאן תורה - אף עלייה האמור להלן תורה (סנהדרין כב, א).

עזרא מוערך כמי שניתנה תורה על ידו. משה קבל תורה שבכתב ועזרא את התורה שבעל פה. "חזרה וניתנה להם בימי עזרא". משה עלה למרום לקבל את התורה האלוהית השמימית, ושב ולמדה כאן לכל ישראל. התורה שבכתב היא עליונה וגבוהה למעלה מכל הגיון ושכל, והיא ניתנת לנו מלמעלה למטה. משה קבל את התורה כולה, "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פיאה ב, ד), וכעת הגיעה השלב בו יש לחשוף את הדברים מלמטה. "יניקת תורה שבעל פה היא בגניזו מן השמים ובגילוי מהארץ" (הרא"ה קוק, אורות התורה, א, ג).<sup>7</sup> עזרא עולה מבבל לארץ על מנת לדרוש את התורה, מלמטה כלפי מעלה. הוא עולה ממקום בו תתברר אחר כך התורה שבעל פה - התלמוד בבלי.<sup>8</sup> מה עלייה האמור אצל משה תורה - תורה שבכתב, אף עלייה האמורה אצל עזרא תורה- תורה שבעל פה.

היחס בין משה לעזרא מתקשר לתקנת קריאה בתורה:

משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שני "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". עזרא התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה (ירושלמי מגילה ד, א).

בתלמוד בבלי מוצג הענין בצורה רחבה יותר:

עשרה תקנות תיקן עזרא: שקורין במנחה בשבת, וקורין בשני ובחמישי... שיהו קוראין במנחה בשבת משום יושבי קרנות. ושהו קוראין בשני ובחמישי, עזרא תיקן? והא מעיקרא הוה מיתקנא? דתניא: "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות טו, כב). דרשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים (ישעיהו נה, א), כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו

7. ראה: הרא"ה קוק, אורות התורה פרק א. דברים דומים: ר' צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה עמ' 157.

8. ראה: ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, ירושלים: מכון משמחי לב, תשנ"ט, קדושת השבת מאמר ז, עמ' פ: "כשנחרב בית המקדש חזרו למטעתן לבבל שמשם התחלת הנטיעה ושם נתייסד התלמוד בבלי סוד התורה שבעל פה במחשכים". ובשיחת מלאכי השרת דף מד ע"ב: "בבל היא אחוריים דארץ ישראל".



נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה! מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי, כנגד כהנים ליום וישראלים, אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי, כנגד עשרה בטלנין (בבא קמא פב, א).<sup>9</sup>

הרמב"ם מחבר בין האמור בבבלי לירושלמי, ורואה את תקנת הנביאים לקרא בתורה, כתקנה של משה רבנו:

משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים (רמב"ם הלכות תפילה יב, א).<sup>10</sup>

לפנינו מסורות שונות, מי ומתי תיקן לקרוא בתורה בימי שני וחמישי, וכפי הנראה ברור הוא שעזרא תיקן את סדר העולים, ושיש לקרוא עשרה פסוקים. מה פשר ההוספות של עזרא על תקנת משה? תקנת משה היא לקרוא את התורה. לקרוא על מנת לשמוע גם אם לא מבינים. וכך כתב הרב יוסף דב סולוביצ'יק:

כי הקריאה בתורה שבכתב מהווה מצוה בפני עצמה. ישנו קיום מיוחד של קריאה אע"פ שאין בה שום לימוד מפני שהקורא אינו מבין את התוכן. במצות הקהל אנו מוצאים כי התורה ציותה לקרוא את התורה בפני כל העדה, נשים טף וגרים נכללים בחיוב מצות הקהל, אע"פ שהרבה מהם אינם מבינים שום דבר. ... והדבר מובן מאילו כי

9. בירושלמי מגילה א, א ושם ד, א, משמע שעזרא הוא זה שתיקן קריאה בתורה בשני וחמישי. עמדו על כך כבר הראשונים. רבנו חננאל במגילה ד, ב, רשב"א תוס' רא"ש ומאירי במגילה ב, א, ובדברי הרא"ה קוק, בבירור הלכה מכת"י, מגילה עם הלכה ברורה עמ' ע. נראה שתקנת עזרא היא על שלושה קרואים ולא על עצם הקריאה. ראה עוד בספרי: מועדי יהודה וישראל, "מעמד הקהל וקריאתו בבית הכנסת", עמ' 175-178.

10. על דברי הרמב"ם כאן שמשו רבינו הוא זה שמתקן קריאת התורה בשבת, ראה: הרב יוסף דב סולוביצ'יק, "תקנת משה", שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק ב עמ' ריג – רל.

ביחס לתורה שבעל פה ליכא קיומא דקריאה כלל וכלל. מצות לימוד נאמרה בתורה שבעל פה וקיומה הוא רק ע"י הבנת הדברים... חובת הקריאה בתורה בשני וחמישי מבוססת על פעולת שימה בפיהם, לא על לימוד. משה שתיקן קריאת התורה רק כקריאה גרידא ולא נזקק ללימוד לא היה זקוק לשיעור י' פסוקים המחלק עניינים. עזרא שהכניס את יסוד הלימוד לחובת קריאת התורה בציבור באופן שיהא הציבור קורא ומבין לא היה יכול לצמצמה לג' פסוקים ותיקן קריאת עשרה ("קריאת התורה בשבת בשני וחמישי", שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק א עמ' קעו-קצז).

ה. עזרא מתרגם את התורה שבכתב

הגמ' בסנהדרין ממשיכה להשוות בין משה לעזרא:

במשה הוא אומר: "ואתי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים" (דברים ד, יד), בעזרא הוא אומר: "כי עזרא הכין לבבו לדרש את תורת ה' ולעשת וללמד בישראל חק ומשפט" (עזרא ז, י) (סנהדרין כב, א).

משה ועזרא מלמדים בישראל חק ומשפט - תורה שבכתב, "ללמד אתכם חקים ומשפטים" (דברים ד, יד), "וללמד בישראל חק ומשפט" (עזרא ז, י). אך עזרא גם דורש את התורה - תורה שבעל פה. "כי עזרא הכין לבבו לדרש את תורת ה'" (עזרא שם). דרישת התורה היא פרושה ותרגומה. עזרא הוא זה שמתרגם את התורה:

מניין לתרגום? רבי זעורא בשם רב חננאל: "ויקראו בספר תורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח). "ויקראו בספר תורת האלוקים" זה המקרא. "מפורש" זה תרגום. "ושום שכל" אילו הטעמים. "ויבינו במקרא" זה המסורת. ויש אומרי' אילו ההכרעים ויש אומרים אילו ראשי פסוקים (ירושלמי מגילה ד, א).<sup>11</sup>

11. דברים דומים בבבלי מגילה ג, א. ראה עוד: זוהר כרך ב (שמות) פרשת ויקהל דף רה ע"ב (מהדורת הסולם, עמ' עא אות ריז): "תנינן כתיב: (נחמיה ח) ויקראו בספר תורת האלהים

הפסוק המובא הוא מספר נחמיה, בו מסופר על עזרא המתרגם - מלמד את העם תורה. תרגום התורה ע"י עזרא, משמש אחר כך מקור ואמצעי, ממנו ניתן ללמד ולפרש לעם את התורה לדורות. תרגום התורה בעת הקריאה בתורה במשך כל ימות השנה, הוא פיתוח תקנה בה החל משה רבנו:

...מימות עזרא נהגו שיהא שם תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא

קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים (רמב"ם הלכות תפילה יב, י).

הרמב"ם הבין ששאלת הירושלמי: "מנין לתרגום?", אין הכונה רק לשאול מי תרגם את התורה, אלא ממתי החלו לתרגם את התורה. עזרא מוסיף על תקנת קריאת התורה של משה רבנו, את קריאת התורה במנחה בשבת, על אף שכבר קראו בתורה בשבת בבוקר, ואין בעיה מצד "שלא ישהו שלושה ימים ללא תורה". הוא עושה כן בשל יושבי הקרנות, אותם "יושבי חניות כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי תקון בגינייהו קריאה יתירה" (רש"י לבבא קמא פב, א), "כדי שלא יעמדו בטלים כל יום השבת" (ר' יהונתן מלוניל שם), "שלא יהיו משתכרים באותה שעה על הקרנות" (שיטה מקובצת שם).

עזרא מרחיב את תקנת הקריאה בתורה באיכות ובכמות. בפרשנות ובתרגום, ובפני קבוצות שלא היו שומעים את קריאת התורה וכך כתב בהמשך הדברים הרב סולביצ'יק:

במקביל לשיעור עשרה פסוקים ומאותה סיבה הוסיף עזרא תקנה שניה: תרגום. על פי תקנתו, אין להסתפק בקריאה לשם לימוד, אלא צריך ללמוד תורה שבעל פה בציבור, ומי שרוצה לצאת ידי קריאת התורה צריך לקרוא בתורה שבכתב לשם לימוד מבחינת וענתה השירה הזאת לפניו, וגם לפרש את הקריאה בחלות שם תושבע"פ. לכן תיקן עזרא שתי תקנות: תורה שבכתב בתורת לימוד, ושתהא תורה שבע"פ עצמה נלמדת ברבים ("קריאת התורה בשבת בשני וחמישי", שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק א עמ' קעו-קצז).

תרגום התורה בפני העם נעשה במעמד של קבלת תורה, שונה באופיו ממעמד קבלת התורה בהר סיני. מתן תורה בסיני היה בנוכחות כל העם העומדים תחת ההר

מפורש ושום שכל ויבינו במקרא. והא אוקמוה רזא דאינון פסוקי טעמי ומסורת וכל אינון דיוקין (נ"א: תקונין) ורזין עלאין כלא אתמסר למשה מסיני".

ושומעים את קול ה' מדבר עליהם. הם בבחינת מקבלים, לא פועלים דבר בעת קבלת התורה. המעמד של עזרא הוא אחר, ודומה יותר למעמד קבלת התורה בארץ ישראל, בהר גריזים ובהר עיבל. שם עומדים ששה שבטים על הר גריזים וששה שבטים על הר עיבל, הלויים מזהירים את העם, והעם עונה אמן. באופן דומה עושה עזרא כשהוא מכנס את כל הקהל - אנשים, נשים וכל מבין לשמוע, וקורא בפניהם את התורה (נחמיה ח). הוא לא רק קורא, אלא גם מפרש ומסביר: "והלויים מבינים את העם לתורה... ויקראו בספר בתורת האלוקים מפורש, ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ז-ח). עזרא מעמיד ששה אנשים מימינו וששה משמאלו: "ויעמוד אצלו מתתיה ושמע ועניה ואוריה וחלקיה ומעשיה על ימינו ומשמאלו פדיה ומישאל ומלכיה וחשם וחשבדנה זכריה משלם" (שם ד), והעם עונה אמן אחר הקריאה "ויענו כל העם אמן אמן במועל ידיהם" (שם ו). העם גם בוכה למשמע הקריאה בתורה, והלויים מהסים אותם ומסבירים להם שעליהם לשמוח "כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה... והלויים מחשים לכל העם לאמור הסו כי היום קדוש ואל תעצבו" (שם ט-יא). הבכי בעקבות שמיעת התורה מזכיר את המסופר על קריאת התורה בפני יאשיהו המלך ובעקבות הקריאה הוא קורע את בגדיו (דברי הימים ב לד, יט). במדרש הגדול נאמר שהפס' שנקרא בפניו היה: "ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם" (דברים כז, כו. ובמדרש שם). זהו פסוק מהתוכחה של פרשת כי תבוא, ויתכן שאף כאן, עזרא קרא בפני העם תוכחה זו, שהיא חלק מהקריאה במעמד קבלת התורה של ארץ ישראל.<sup>12</sup>

בימי משה רבנו נתנה תורה לעם ישראל בהר סיני, ונדרשה השלמה של קבלת תורה ארץ ישראלית. יהושע בן נון קיים מעמד זה בביאה הראשונה של עם ישראל לארץ, וכעת עושה כן עזרא בביאה השנייה.

משה רבנו חסרה לו כוחה וזכותה של ארץ ישראל. ולכן למרות כפיית העם תחת ההר, לא היה מושג הכלל שלם עד שעברו את הירדן. ואילו עזרא שפעל בארץ ישראל הביא את עניין הכלל

12. יתכן שמעמד זה והקריאה בו זהו הבסיס לאמור בחז"ל: "עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבתשנה תורה קודם ראש השנה" (מגילה לא, ב).

להשלמתו ע"י תורה מהגולה, שיבת ציון, סילוק עבודה זרה והעמדת משפטי התורה (הרא"ה קוק, שמועות ראייה פרשת בהר, תרפ"ט, עמ' 20).

#### 1. עזרא מוסיף נקודות לתורת משה

עזרא אף מוסיף נקודות מעל כמה מפסוקי התורה. כך מובא בפסקי התוס':  
שכתב עזרא התורה עשה נקודה. אמר: אם יאמר משה למה נקדת? אשיב: הלא לא מחקתי (פסקי תוס' מנחות סימן רלא).  
המקור הוא באבות דר' נתן, שם מובא גירסה אחרת ושלמה:  
כיוצא בו: הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנ"ו ולבני"נו ע'ד עולם (דברים כט, כח). נקוד על לנ"ו ולבני"נו ועל ע' שבעד. למה? אלא כך אמר עזרא: אם יבא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת כך, אומר אני לו כבר נקדתי עליהן ואם אומר לי יפה כתבת אעבור נקודה מעליהן (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק לד ד"ה עשר נקודות).  
נוסח אחר:

...ולמה נקוד על כל האותיות הללו? אלא כך אמר עזרא: אם יבוא אליהו ויאמר: למה כתבתה? אומר אני לו: כבר נקדתי עליהם. ואם יאמר לי: יפה כתבתה אותה, הריני מסלק נקודותיהן מעליהן (אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק לז ד"ה עשרה נקודות).

נראה שהגירסה הסבירה יותר היא של פסקי התוס'. עזרא הוא זה שמשיב למשה, שהרי משה הוא זה שכתב את התורה.<sup>13</sup>  
מה פשר הדו שיח שבין משה לעזרא? עזרא מנקד את הפסוק המדבר על הנסתרות והנגלות שבתורה. משה כתב את התורה בצורה גולמית, נסתרת, ועזרא חושף ומגלה את הנסתרות שבתורה. הנקודות שמעל הם צורות של פרשנות, של הדגשה. יש בתורה נגלה ונסתר. התורה שבכתב היא בבחינת נסתר, והתורה שבעל פה היא בבחינת נגלה. תשובת עזרא: לא מחקתי, באה לומר שאין לראות את יעודה של התורה שבעל פה כמחליפה את התורה, כמוחקת ומשנה, אלא ככזו

13. את גירסת פסקי התוס' הביא גם הט"ז בשו"ע יורה דעה ס' ערד ס"ק ז. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה יו"ד ג סימן קיד, וסימן קיז, טוען שגירסת פסקי התוס' טובה יותר.

שמעטרת בנקודות כתרים ותגים את הכתוב, כדרך של דרישה וכפרשנות לגלום ולכתוב בפנים.

ז. עזרא משנה את כתב תורת משה

עזרא המתרגם את התורה, איננו מוסר לעם את התורה ככתבה. הוא משנה את הכתב:

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות? - אמר רב חסדא: כותאי. מאי כתב עברית? - אמר רב חסדא: כתב ליבונאה (סנהדרין כא, ב).

ר' יוסי אומר... ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב, שנאמר: "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית" (עזרא ד, ז), וכתוב: "לא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא" (דניאל ה, ח), וכתוב: "וכתב את משנה התורה הזאת" (דברים יז, יח), כתב הראוי להשתנות. למה נקרא אשורית - שעלה עמהם מאשור.

תניא, רבי אומר: בתחלה בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להן לרועץ, כיון שחזרו בהן החזירו להם, שנאמר: "שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך" (זכריה ט, יב). למה נקרא שמה אשורית - שמאשרת בכתב.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר: "ווי העמודים" (שמות כז, י); מה עמודים לא נשתנו, אף וויים לא נשתנו. ואומר: "ואל היהודים ככתבם וכלשונם" (אסתר ת, ט), מה לשונם לא נשתנה, אף כתבם לא נשתנה (תוספתא סנהדרין ד, ה; סנהדרין כא, ב - כב, א).

בתלמוד ירושלמי נאמר:

תני, רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרה שתינתן תורה על ידו אלא

שקדמו דור משה. אף על פי שלא ניתנה התורה על ידיו, אף הוא ניתן כתב ולשון על ידו. וכתב הנשתוון כתוב ארמית ומתורגם ארמית ולא כהלין כתבא למיקרי מלמד שבו ביום ניתן וירושלמי מגילה א, ט.

מר זוטרא סובר שעזרא שינה את כתב התורה. כיצד עזרא יכול לשנות את הכתב בו ניתנה התורה למשה רבנו? השיב על כך הרב דוד בן זמרה:

אין דעתי מקבל וסובל שיהיה שום תנא או אמורא סובר שזה הכתב האשורי נתחדש לגמרי בימי עזרא. אלא כך הם הצעתן של דברים. כי עשרת הדברות הכתובים על הלוחות לכולי עלמא היו בכתב אשורית ובזה אין חולק כלל. והיינו דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. וזה הכתב לא היו מכירין בו אלא מלאכי השרת. ובזמן שקבל מרע"ה את הלוחות למדוהו האותיות וציון וסודותן, ומיד נתן את הלוחות בתוך הארון ולא יצאו משם ונגזז בימי ירמיהו הנביא ולא ראה אותם אדם. ואפילו תימא שראו אותם בזמן מתן תורה, לא היו יכולין להסתכל בהן, כי המכתב מכתב אלהים שאפי' בפני משה לא היו יכולין להסתכל. ואפשר שמרע"ה מסר ליחידי הדור כגון אהרן ואלעזר ובצלאל צורות האותיות וסוד ציון ומרוב קדושת הכתב לא נתן רשות למשה כשכתב י"ב ספרי תורות שיכתוב בכתב אשורי ונתנה להם בכתב עברי שהיו משתמשים בו שם ועבר והנמשכים אחריהם... וא"ת כיון שמרוב קדושתו לא ניתן רשות למרע"ה שיכתוב בו התורה ויתן לשבטים, היאך ניתן רשות לעזרא שיכתוב בו התורה. וי"ל חדא שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה וכיון שהיה עזרא ראוי שתנתן התורה על ידו הוצרך לשנות הכתב על ידו. ותו כיון שכתבו המלאך והגיד אותו דניאל כבר היו מכירין מקצת האותיות. ותו דכל עוד שלא נגזז הארון היה מגין על המקדש אבל בבית שני שכבר נגזז צוה שיכתבו ס"ת בכתב אשורית שיהיה להם במקום הלוחות והארון להגין על המקדש ואין מקדש מתכונן בלי שמות

הקדש כתובים כתקנן בכתב אשורית (שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תמב).<sup>14</sup> לפיו, כתב זה שנכתב ע"י עזרא, ניתן כבר למשה רבנו אלא שהוא היה גנוז עד ימי עזרא. מדוע דוקא בימי עזרא משתנה הכתב, ומה המשמעות הדבר? הראי"ה קוק הסביר בהרחבה רבה, את משמעות שינוי הכתב, ובעקבות כך את ההבדל שבין משה לעזרא בלימוד התורה לעם:

במשנה תורה נאמר: "הואיל משה באר את התורה הזאת" (דברים א, ה), ובעזרא נאמר: "ויקראו בספר תורת אלהים מפורש ושום שכל" (נחמיה ה, ח). השינוי הזה הוא שינוי מכוון, ע"פ הדברים העקריים שהיתה השעה צריכה להם בימי משה ובימי עזרא. כבר אמרו חז"ל "ראוי היה עזרא שתנתן על ידו תורה לישראל כו' ואע"פ שלא נתנה תורה ע"י נשתנה על ידו הכתב". שינוי הכתב היה דבר מסתעף מעבודת התורה בהצורה שהיתה צפויה לראשי אלפי ישראל, שמהם היו נביאים ובעלי הופעה אלקית ברוח הקודש, את אשר יפעל ישראל בימי מנוחתו השניה ימי בית שני, שהיו באמת רק ימים של כניסת כח כדי להתאזר לקראת המשא הגדול והארוך שהיה צריך לבא אחר כך סבל הגלות. הצורך לשנות את הכתב בתחילת בית שני נבע בשל הצורך להכין את עם ישראל לקראת הגלות הארוכה שתבוא לאחר חורבן בית שני:

פעולת ישראל ע"י התורה ביחש העמים לא היתה ניכרת בכל ימי הבית הראשון. כל כבוד התורה היה פנימה בבית ישראל. הכתב הקשה והמלופף העברי לא היה אפשר לו לשמור את התורה בטהרתה רק בהיות ישראל עם שוכן בטח בארצו ולא הורק מכלי אל כלי, אז היו יכולים בחירי הכהנים והלויים לעמוד על המשמר לכתב התורה להגיה ולשומרה מכל טעות. אותה השמירה

14. דברים נוספים בענין זה כתבו: הריטב"א במגילה ב, ב; הרב יוסף אלבו, ספר העיקרים ג, טז, שו"ת מהר"ם אלשקר סי' עד; מהר"ל, תפארת ישראל פרק סד; הרב ראובן מרגליות, מרגליות היס, לסנהדרין שם; הרב מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, חלק כד על תרגומי התורה; חלק כט על שינוי הכתב.



הטבעית משבושים שבאים ע"י כתב מדמיו אות לאות אחרת שהוא גורם טעויות שיוכלו בהמשך הזמן לאבד חלילה כל הונה של תורה לא היה עם הכתב העברי, והיה דבר זה להורות שהתורה עפ"י דרך שמירתה אז בבית ראשון, טרם שבאו אנשי כנה"ג וחכמי הדורות ועשו סיג ואזנים לתורה, היתה ראויה להשמר רק בעם יושב בארצו, שלא הוטל עליו טלטול גלות ופזור נורא, כאשר יעיד ע"ז הכתב, שהוא כתב שעלול להשתנות. ולוא היה הכתב הזה נוהג בישראל גם בגלות האומה הזאת, אז כבר עלו חלילה קמשונים רבים וכסו את פני התורה כולה ע"י החלופים של האותיות בצורתם מסופרים שונים, עד שבאו הדברים למעמד מסובך ומשונה מאד.

על כן בראשית ימי בית שני שידעו גדולי עמנו שלא היתה גאולה שאין אחריה גלות, החלו לבצר עמדת האומה הרוחנית ע"י מעמד תורת ד' שתהיה יכולה להשמר גם בגלות המבהיל העומד אז אחר כתלנו. ותהיה ראשית המעשה של השמירה לתורה, גם באבדן כל מרכז לאומה, בשינוי מכתב עברי המלופף לכתב אשורי המאושר ומבורר באותיותיו הברורות, שבו תהיה השמירה נכונה משבושים של אותיות דומות, גם באפס המרכז של הכהנים והלויים שומרי התורה גם עז מלכות. בכתב האשורי היתה התורה נכונה לצאת גם היא במדה בגלות עם ישראל.

שינוי הכתב הוא גם סימן לכל התקנות והסייגות שנתקנו במהלך בית שני, ובמיוחד בתחילתו בתקופת אנשי כנסת הגדולה. וכך ממשיך להסביר הראי"ה קוק: והכנת הגלות החלה כמו בערך הכתב, גם בערך דרכי התורה בשמירתה. לצורך שמירת התורה בגלות העתידה באו הסייגים התקנות והגזירות. הם הם שעמדו לישראל להיות לעם עולם לה' אלהי ישראל, אשר קבלה עליה האומה באהבה רבה, "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך" אלא שאם תחילת היותם של התקנות והגזירות היתה מפני הכרח הגלות, שמירת האומה לבל תטבע בים התלאות הנוראות שהיו עתידים לבוא עליה, הנה כל השלמה ושכלול אנושי בא מראש ע"י ההכרח, גם ח"י החברה וכל

התקונים המדיניים באים ע"י חזוק יד ההכרח. אמנם אחרי שההכרח מוציאם לאור אז יכיר האדם כמה מאושר הוא ע"י שקנה לו קנינים טובים ונעלים כאלה ולא יעזבם, לא רק מפני ההכרח כ"א מפני הטוב והנועם שמוצא בחיים המשוכללים. כן היא תוכן ההכרה הכוללת את האומה בכללה בדבר תושבע"פ וגזירות ותקנות חכמים להגדיל תורה ולהאדירה.<sup>15</sup>

הסיבה שחוללה את ההרחבה הזאת היתה צורך שמירת התורה בשטף ים זועף של הגלות העתידה, אבל כשכבר הורגלה האומה בדרכי קודש הנפלאים ההם במעשים טהורים וקדושים ומנהגים טובים שנתוספו לה ע"י תקנת חכמי המסורה, באי בסוד ה', כבר התפשטה עליהם כח האהבה הנצחת עד שקבעו להם מקום מבוצר באומה לעד לעולם. כי בהכרה פנימית תדע עד כמה מועילים לה אלה ההדרכות המתקנות והקדושות להעלותה למרומי האושר של המוסר האמתי וקרבת ד' שהוא כל חיי רוחה וששון ישעה וחפצה. לבד הגזירות והתקנות יש גם בדרכי הדרישה שני ענינים חלוקים זה מזה שכל אחת התגברה כפי המצב הראוי לאומה מצדה ומעמדה ההוא והעתיד.

על כן מימות משה ועד עזרא כ"ז שלא נשתנה הכתב וכ"ז שלא הונח בטבע התורה ההכנה להגנה של גלות וטלטלה, היה מתגבר בתורה דרך הבאור, הדרישה הבנויה ע"י ערכי הכללים שהם דומים לדרישת כל רעיון לא רק מצד עצמו, כי אם מצד הרעיונות שמטבעו להוליד עפ"י דרך ישרה. כן דרישת התורה שעפ"י הכללים אין הפרטים נולדים ומסתעפים זה מזה, כ"א כולם יחד

15. דברים דומים כתב הראי"ה קוק, עין איה ברכות ב עמ' 413: "בית שני שהיה בעיקרו הכנה אל העתיד הארוך של הגלות והפיזור כבר פסקה הנבואה, כדי שיהיו הכוחות הרוחניות באומה שהתעסקו באור נעם הנבואה, עסוקים במקומה בעומק פרטי ההלכות להגביל דרכי התורה באופן מדויק מאד, כדי שיוכל עם ה' להתקיים גם במרחקים ע"י הצטיינותו היתירה בריבוי הדקדוקים".

יוצאים הם מהכללים הראשיים יסודי ועקרי התורה וסדרי טעמיה הגדולים "הואיל משה באר את התורה". "עלי באר ענו לה". אמנם עזרא שכבר ראה ראשית לו להכין הגנה לתורה גם לימי הגלות הארוכה הבאה, הוא ראה כי ההרחקה הגדולה שעפ"י דרך הבאור, שהוא יוצא מתכונת המאמר הפתוח, תוכל לבוא לפי מעוט הלבבות של הדורות ודלדול האומה במניעת מרכזת וכחותיה הרוחניים והגשמיים לידי הפרת התורה. על כן התחיל להנהיג ביותר את דרך הפרוש, "מפורש ושום שכל" לדון בכל דבר עפ"י פרטיו ולדון את הפרטים אלו מאלו מבלי צורך ההעמקה ביסודי כללי עמקי טעמי תורה על כן מאז אבדה חכמת חכמינו, נשאר ביותר דרך הפרוש על חלקי התורה המעשיים (הראי"ה קוק, מאמרי הראיה עמ' 209 - 211; הנ"ל, הקדמה לעין איה, ברכות א עמ' טו- יז).

שינוי הכתב אף היא פרשנות לתורה שבכתב, ומכאן נסללת הדרך לפיתוח וללימוד התורה שבעל פה, לדרשנות ועמקות, לסברה ועיון, התקנת תקנות וגזירת גזירות. כל אילו היו כבר ממתן תורה, וכעת הם מתממשים ויוצאים אל הפועל. ההתחדשות בתורה שבעל פה נראית כדבר שנצרך בשל הגלות הארוכה, אך היא נצרכת ונדרשת לא רק בשל הגלות, אלא כדרך להבנה מעמיקה ורחבה של התורה שבכתב. "עזרא, שנשתנה הכתב על ידו, שאחד הטעמים הוא גם לקרב על ידי זה את דורו להבנת התורה ולימודה" (הראי"ה קוק, אגרות הראיה ב עמ' רכו).

ר' יוחנן ור' יהודה ב"ר שמעון, ר' יוחנן אמר: כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה - תורה שבכתב ותורה שבעל פה, כרתי אתך ברית" (שמות רבה [וילנא] פרשה מז ד"ה ג).

## סיכום

עזרא נמצא ראוי לקבל את התורה שבכתב, אלא שיש סדרי קדימות. התורה שבכתב ניתנת קודם, ורק אח"כ התורה שבעל פה. עזרא מתחיל מהלך חדש במסירת התורה לאומה - תורה שבעל פה. הוא יונק את כוחו מאחרון הנביאים ששרד מסוף חורבן בית ראשון עד תחילת בית שני - ברוך בן נריה, וסוגר בכך מעגל שהתחיל עם קבלת התורה ע"י משה רבנו בהר סיני. עזרא מתרגם את התורה, מנקדה, משנה את כתבה, מתקן תקנות, ובכך מאפיין, מעצב ומנחיל לעם את התורה שבעל פה.



הרב יהודה הלוי עמיחי

## מצות ביכורים: מצות יחיד ומצות ציבור

א. זריזות במצוה עדיפה על הידור

המשנה (ביכורים פ"ג מ"ב) מתארת את מעמד הבאת הביכורים. סדר הבאת הביכורים החל עוד בדרך בעיירות בטרם בוא מביאי הביכורים לירושלים, וכך אומרת המשנה:

וכל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד.

למדנו שההתכנסות להבאת ביכורים היא חלק מהמצוה, וכפי שהרע"ב כתב: "ולא היו מביאים ביכוריהם כל אחד בפני עצמו משום דברוב עם הדרת מלך". למרות שלאדם היו כבר ביכורים בשלים והיה יכול להעלותם לירושלים, היה עליו להמתין עד שעת המעמד כדי שיעלו כולם כאחד ברוב עם. מכאן מוכח שהבאת הביכורים ברוב עם עדיפה מאשר דין של זריזין מקדימין למצוות. בשו"ת מלבושי יו"ט (יו"ד סי' כה פלפולים סי' ב) הקשה על כך מדברי המשנה (ראש השנה לב ע"ב):

העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה - השני מתקיע, ובשעת הלל - הראשון מקרא את ההלל.

ומבארת הגמרא:

מאי שנא שני (בתפילת מוסף) מתקיע - משום דברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך! אלא: מאי שנא הלל דבראשון (תפילת שחרית) - משום דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון, משום דזריזין מקדימין למצות! - אמר רבי יוחנן: בשעת השמד שנו.

מגמרא זו ניתן להוכיח שישנה עדיפות לזריזות על פני "רוב עם", שהרי הגמרא אומרת שהיו תוקעים בשחרית מדין זריזין אלא שנדחה למוסף רק בגלל הגזרה. וקשה מדוע בביכורים היו מחכים לכל העיירות שבמעמד, הרי כל אחד היה צריך להזדרז ולהביא את ביכוריו מיד?!

ב. אימתי הידור עדיף על זריזות

בניגוד לעמדה הטוענת שזריזות קודמת להידור של ברוב עם, אנו מוצאים שפעמים שמהים את המצוות על מנת לעשותן בהידור גדול יותר, כפי שנפסק בשו"ע וסי' תכו סעי' ב:.

אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים.

מכאן אנו רואים שהידור מצוה גורם לדחייתה עד מוצאי שבת. כמקור לכך ניתן ללמוד את הדין מדברי הגמרא (יבמות לט ע"א) שכאשר האח הקטן (לא קטן בגיל, אלא שאיננו גדול הבית) נמצא לפנינו, והבכור נמצא במדינת הים, אין אנו משהין את היבום עד שיבוא האח ממדינת הים. ומכאן שאם אין הבכור במדינת הים אלא בעיר אחרת מחזרים אחריו שיבוא וייבם. מפני שהמצוה לכתחילה מוטלת עליו.

לפי הסבר זה גם לעניין ביכורים אנו צריכים לחכות עד שיהא רוב עם, וכפי שלמדנו במשנה לעניין ביכורים. אלא שאם כן הרי זה כנגד הדין של תקיעת שופר בבוקר, שבו למדנו שהזריזות חשובה יותר מהידור רוב העם.

נראה שאין לדמות בין ההידורים. יש הידור שהמצוה גופה מהודרת יותר, ויש הידור שאין עצם המצוה מהודרת יותר אלא רוב העם נותן חשיבות לקיום המצוה. כתב בשד"ח (מערכת הפ"ה כלל לט), כשם שלעניין יבום כאשר האח הגדול נמצא בעיר אחרת אנו ממתנינים לו ליבום מכיון שעיקר המצוה באח הגדול, למרות שהאח הקטן כאן, ממתנינים לאח הגדול ולא מזדרזים, כן גם הבגדים הנאים במוצאי שבת משנים במהות מצות קידוש לבנה שנעשית באופן מכובד יותר. אבל הידור בעשיה ברוב עם של מצות יחידים אין לדחות בגללו את עשיית המצוה, שהרי היא תיעשה באותו אופן כמו ביחידים ולכן הזריזות חשובה יותר.

חוזרת איפוא השאלה: מדוע בביכורים דחו את הבאת הביכורים משום "ברוב עם" ולא הזדרזו להביאם לירושלים?

ג. מצות ביכורים

נראה שיש לחלק בין שתי משמעויות ל'ברוב עם'. יש 'ברוב עם' שהוא עשיית יחידים באותו זמן אבל אין בכך נתינת ערך מיוחד לעצם העשייה יחדיו. וישנה עשיית מצוה ע"י יחידים באותו זמן שהיא נותנת למצוה ערך כמצות ציבור, אע"פ שכל יחיד עושה אותה בפני עצמו.

דוגמא לכך מקרבן פסח שכל אחד היה חייב בקרבן פסח, אולם המצוה נעשית בציבור, שהרי הפסח נשחט בכנופיא, ושלש כיתות היו בשחיטת הפסח ואין כת פחות משלשים בני אדם (הל' קרבן פסח פ"א ה"י), כמו"כ קרבן פסח דוחה את הטומאה וקרב אף בשבת, מכאן שזו מצות היחיד אבל היא נעשית רק בציבור. אף לעניין מצות ביכורים צריך לברר האם דרך עשייתה ביחיד או בציבור.

הרמב"ם (ביכורים פ"ד הט"ז) כתב:

כיצד מעלין את הבכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו

של מעמד כדי שלא יעלו יחידים שנאמר ברב עם הדרת מלך.

מדברי הרמב"ם אנו לומדים שהתקנה היתה שלא יעלו יחידים אלא רבים. יסוד

זה מופיע בתוספתא (פ"ב ה"ח):

לא היו עולין יחידים יחידים אלא פלכים פלכים.

הירושלמי (ביכורים פ"ג מ"ג) כותב על הבאת הביכורים כאשר השור הולך

לפניהם:

ר"ז בעי (אמר<sup>1</sup>) יחיד שנתעצל ולא בא מביא גדי וקרניו מצופות

כסף.

רבי זעירא לומד שהחובה היא להביא ביכורים בציבור אלא שהמתעצל צריך

לשנות בסדר ההבאה ומביא גדי שקרניו מכסף, מכאן שאין הבאת היחיד והצבור

שוים.<sup>2</sup>

העולה מדברינו אלו שיש מצוה ציבורית בהבאת הביכורים (אלא שאם התעצל

ולא הביא עם הציבור הרי שהיה צריך להביא בפני עצמו). וכן כתב הגר"י פערלא (רס"ג

1. גי' הגר"א על פי שנות אליהו. וכן הכריע להלכה הרשב"א (ח"א סי' רצא).

2. הרמב"ם השמיט דין הבאת הגדי מכיוון שהבין שזאת היא שאלה בירושלמי ולא קביעה הלכתית, או שמא הדבר נתון לרצון האדם, ירצה יביא שור ירצה יביא גדי.

מ"ע פד) שמצות ביכורים היא מצוה ששייכת לחובות הציבור, אלא שגם כל יחיד ויחיד יכול להביאם.

עוד ראיה שמצות ביכורים היא מצוה ציבורית יש להביא מדברי התוס' (פסחים לח ע"ב ד"ה נאכלים) שהקשה: הרי לביכורים יש זמן קבוע, וא"כ היו צריכים להיות קרבים בנוב וגבעון שהיו במות ציבור וקרבו עליהן רק חובות ציבור. והסביר התוס' שביכורים לא מוגדרים כקרבן שזמנו קבוע, ולכן למרות שהם קרבן ציבור כקרבן פסח, כיון שאין להם זמן קבוע לא קרבו בנוב ובגבעון אלא רק בירושלים. התוספות השווה בין ביכורים לקרבן פסח, ששניהם נחשבים כקרבת ציבור ועיין הגר"י פרלא מ"ע פד ד"ה ומעתה).

העולה מן הדברים שמצות ביכורים היא מצות יחיד המתקיימת דוקא בציבור, ולכן ההידור של ברוב עם דוחה את מצות הזריזות של היחידים.<sup>3</sup>

#### ד. כבוד הציבור

המשנה (ביכורים פ"ג מ"ג) אומרת:

וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפניהם ושואלין בשלומם.

והגמרא (קידושין לג ע"א) דנה בעמידת בעלי אומניות:

מה קימה שאין בה חסרון כיס, אף הידור שאין בו חסרון כיס; מכאן אמרו: אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם. ולא? והתנן: כל בעלי אומניות עומדים מפניהם ושואלים בשלומם, ואומרים להם: אחינו, אנשי מקום פלוני, בואכם לשלום! א"ר יוחנן: מפניהם עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים. אמר רבי יוסי בר אבין: בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי מפניהם עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים.

הבבלי מסביר שלמרות שאין חובת קימה והידור כשיש הפסד כספי, אולם חביבה מצוה בשעתה, ולכן עומדים בפני מביאי ביכורים.

3. עיין שו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סוף סימן יח).

הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) מבאר:

ולא כן תני תקום והדרת מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בה חסרון כיס? שנייא היא הכא שהוא אחת לקיצים<sup>4</sup>, רבי יוסי בי ר' בון בשם ר' חונא בר חייא בוא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוות, שמפני זקן אין עומדין ומפני עושי מצוות עומדין. א"ר יוסי בי ר' בון אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינון קיימין לון אלא מן קומי אילין דגמלים ליה חסד.

דברי הירושלמי הם כתרוצו של רבי יוסי בר אבין בבבלי שחביבים עושי מצוות בשעתם שצריך לעמוד בפניהם, והירושלמי הגביל זאת רק לפעם אחת בשנה<sup>5</sup>. וכן הסביר ר' יוסי את העמידה בפני הנפטר שאין עומדים בגללו אלא בגלל נושאי המת שהם גומלי חסדים. והרע"ב (ביכורים שם) הוסיף שמשום כך אנו עומדים בפני מביאי התינוק לברית המילה.

הרמב"ם בפירוש המשנה (ביכורים פ"ג מ"ג) כתב:

**וחייבו אותן כאן לעמוד מפני שהם רבים, וכבוד הציבור שאני.**

הרמב"ם שינה מלשון הבבלי והירושלמי והביא נימוק של כבוד הציבור. נראה שלפי הסברו של הרמב"ם אין צורך לעמוד בפני מביא ביכורים פרטי, ואילו לפי הגמרא (בבלי וירושלמי) שחביבה מצוה בשעתה נראה שצריך לעמוד בפני כל מביא ביכורים<sup>6</sup>. אלא שיש לבאר מדוע הרמב"ם שינה מהנימוקים המופיעים בבבלי ובירושלמי?

נראה שהרמב"ם התקשה בדברי הבבלי שנאמרו שני תירוצים על שאלת העמידה בפני מביאי הביכורים, וז"ל:

א"ר יוחנן: מפניהם עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים. אמר רבי יוסי בר אבין: בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי מפניהם עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים.

4. פעם אחת בשנה בקיץ מביאים ביכורים, ואילו בפני זקנים יצטרכו תמיד לעמוד.
5. נראה שר' יוסי בר אבין המופיע בבבלי הוא ר' יוסי בי ר' בון המופיע בירושלמי.
6. עיין משנה ראשונה (ביכורים פ"ג מ"ג) שהקשה כן על הרמב"ם, וכן הקשה בשושנים לדוד הובא בתוספות אנשי שם.



במה נחלקו ר' יוחנן ור' יוסי? נראה שהרמב"ם למד שהויכוח בין ר' יוחנן ור' יוסי בר אבין הוא בשאלה האם העמידה בפני מביאי הביכורים היא בגלל שזו מצוה ציבורית או מצות יחיד. ר' יוחנן הבין שהעמידה היא בגלל כבוד הציבור ולכן עומדים מפניהם, ואין עומדים בפני תלמידי חכמים שכל אחד כבודו בפני עצמו. לעומת זאת ר' יוסי בר אבין למד שהבאת הביכורים היא מצות היחיד ועומדים בפני עושי מצוה, ולכן חזר ואמר מפניהם עומדים שהרי הם עושי מצוות. הרמב"ם הכריע כהסברו של ר' יוחנן שחובת העמידה היא בגלל שזו מצוה ציבורית שהרי קי"ל כדעת ר' יוחנן, ועוד שהרי אנו יודעים שתלמיד חכם עדיף מעושי מצוה, כי נר מצוה ותורה אור, וא"כ היה צריך לעמוד בפני תלמידי חכמים<sup>7</sup>, על כן קיבל הרמב"ם את הסברו של ר' יוחנן שהאומנים עומדים בפני מביאי הביכורים – מצד עצמם ללא נימוק של עושי מצוה, אלא שהם קהל וכבוד הציבור.

המשנה ראשונה (קידושין פ"א משנה ב-ג) הקשה מדוע אין אנו צריכים לעמוד גם בפני עולי גולים ומביאי מעשר שני? אולם לפי דברי הרמב"ם הדברים מיושבים שהרי מצות ביכורים היא מצוה ציבורית ואילו עליה לרגל ומעשר שני אלו מצוות היחיד, והחיוב לעמוד הוא רק בפני העוסקים במצוות ציבוריות ולא במצוה פרטית.

ה. מספר המביאים

המשנה (ביכורים פ"ג מ"ג) אומרת:

לפי כבוד הנכנסים היו יוצאין.

שואל הירושלמי:

וכי יש קטון וגדול בירושלם? אלא כיני מתניתין באוכלוסין לפי רוב

נכנסין היו יוצאין.

אנו למדים שמצות הביכורים עניינה לא רק הציבור אלא כמות הציבור, ככל שגדלה כמותו כן גדלה חשיבות המצוה. מדברים אלו אנו רואים שהבאת ביכורים היא מצוה ציבורית, למרות שהחיוב הוא על כל פרט ופרט. ומכאן שישנה הקבלה לקרבן פסח שהוא מצוה על היחיד הנעשית בציבור. בכך אנו פותחים וסוגרים את

7. הפני יהושע (קידושין לג ע"א ד"ה אמר ר' יוסי) כתב לבאר את החילוק בין תלמיד חכם לעושי מצוה, שמא תלמידי החכמים לא עוסקים כעת בתורה, ואין חובה לעמוד בפניהם, ותשובתו צ"ע.

התקופה שבין פסח לעצרת במצוות שהן שתיהן מצוות יחיד הנעשות בציבור כאחד (עיין מועדי הראי"ה עמ' צחר בשם ספר בית אהרן).

#### ה. הבטחת הארץ והבטחת הפירות

היות מצות הביכורים מחד מצוה פרטית על כל אדם להביא את ביכוריו, ומאידך ציבורית אפשר לראות בקריאה שקורא מביא הביכורים, כמבואר (דברים כו ג- יא):

(ג) ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לד' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ד' לאבתינו לתת לנו: (ד) ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ד' אלהיך: (ה) וענית ואמרת לפני ד' אלהיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב: (ו) וירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבדה קשה: (ז) ונצעק אל ד' אלהי אבתינו וישמע ד' את קלנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו: (ח) ויוצאנו ד' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאתות ובמפתים: (ט) ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש: (י) ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ד' והנחתו לפני ד' אלהיך והשתחית לפני ד' אלהיך: (יא) ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ד' אלהיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך:

ארץ ישראל מופיעה בפסוקים פעמיים, בפעם הראשונה (פסוק ג) כאשר ההבטחה שנתת לאבותינו. ובפעם השנייה (פסוק ט) ויתן לנו... ארץ זבת חלב ודבש. שהיא הובטחה לבני ישראל בצאתם ממצרים. (שמות ג, ח) "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסים".

שתי משמעויות יש כאן ארץ ההבטחה וארץ שמניבה פירות מתוקים וטובים, וכן המביא ביכורים צריך להביא מהפירות המתוקים והטובים ביותר, לא מהתמרים

שבהרים ולא מהפירות הכחושים אלא מהפירות הטובים ביותר. בפנינו שתי הודאות  
האחת הודאה על הארץ והשנייה הודאה על הפירות הטובים שגידלה הארץ השנה.  
נראה שההודאה על הארץ היא ההודאה הציבורית שקבלנו את ארץ ישראל,  
וההודאה על הפירות הטובים היא ההודאה הפרטית של האדם.





הרב יעקב אפשטיין

## חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין

### שאלה

אדם שקנה פירות מאוצר בית דין, בימינו, כאשר פירות שביעית משווקים דרך אוצר בית דין ומחירם נקבע לפי הוצאות המגדל והוצאות ההובלה והאריזה, האם מחוייב בהגיע זמן הביעור להפקיר את הפירות, ואח"כ לזכות בהם?

א. דיני הביעור בפירות שביעית

חיוב ביעור נלמד מהפסוק בספר ויקרא (כה, ז): "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל". ולמדו בפסחים (נב ע"ב, וכן בתענית ו ע"ב, נדה נא ע"ב, ובירושלמי שביעית פ"ט ה"ב וספרא בהר א, א): "כל זמן שחיה אוכלת מן השדה - האכל לבהמה שבבית. כלה לחיה אשר בשדה - כלה לבהמתך מן הבית". במהות הביעור נחלקו הראשונים: הרמב"ם (הל' שמיטו"י פ"ז ה"ג) פסק שהוא שריפה ואילו הראב"ד (ועל אתר) פסק שהוא מורכב בהתחלה מהפקר ולבסוף משריפה. והרמב"ן (ויקרא כה, ז; דבריו יובאו להלן) והר"ש (שביעית פ"ט) כתבו שהוא הפקר ולא שריפה.

במשנה שביעית (פ"ט מ"ח) נאמר:

מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד ועניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור.

ופרש הרע"ב:

מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד - מאנשי ביתו, ואח"כ

מחלק לשכניו ולקרוביו ומידעיו, ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל מי שצריך ליטול יטול. והלכה כר' יוסי שאף עשירים אוכלים אחר הביעור. בימינו הן מחמת שביעית מדרבנן והן מכיון שרבים הפוסקים הסוברים שביעור הוא הפקר - בשעת הביעור אנו מפקירים את הפירות ולא שורפים. השאלה היא איד משתלב אוצר בית דין בתוך סדר לקיטת פירות שביעית וסדר הביעור.

## ב. אוצר בית דין

בתוספתא שביעית (פ"ח הל' א ו-ב) מבואר לגבי אוצר בית דין:

(א): בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן לו מהן מזון שלש סעודות והשאר מכניסין אותו לאוצר שבעיר הגיע זמן תאנים שלוחי בית דין שוכרין פועלין עודרין אותן ועושין אותן דבילה וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר. הגיע זמן ענבים שלוחי בית דין שוכרין פועלין בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר הגיע זמן זתים שלוחי בית דין שוכרין פועלין ומוסקין אותן ועוטנין אותן בית הבד וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו הגיע שעת הביעור עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר: אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, ר' שמעון אומר: עשירים אוכלין מן האוצר אחר הביעור.

(ב): מי שיש לו פירות לחלק מחלקן לעניים, מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו ומוציא ומניח על ביתו ואומר: אחינו בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבא ויטול חוזר ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו.

התוספתא מציירת שני מצבים של לקיטת פירות שביעית, הראשון של לקיטה ע"י שלוחי אוצר בית דין וחלוקה לכל משפחה כדי צורכה לשבוע, ובהגיע זמן הביעור אין שום פעולה נוספת ורק נחלקו התנאים מי יכול ליטול מהאוצר **לאחר שעת** הביעור. בברייתא השניה המדובר במי שיש לו פירות שלא הגיעו אליו דרך

האוצר והגיע שעת הביעור, והוא מחלקם לשכניו קרוביו ומיודעיו ומפקירם וזוכה בהם בעצמו.

לא צויין בברייתא מהו הביעור בפועל. אולם עולה במפורש שאין הנוטלים מן האוצר צריכים להפקיר את הפרי שקבלו באוצר.

ג. הביעור באוצר בית דין

פרש הרמב"ן (ויקרא כה, ז):

...והכילוי הזה לא פירש הרב מהו. וענינו, שיכלה הפירות אחר זמן מביתו להפקירן, והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום. ואין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה (סוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם, כענין בערתי הקדש מן הבית (דברים כו יג). וכן שנינו (שביעית פ"ט מ"ח) העניים אוכלין אחר הביעור אבל לא העשירים דברי ר' יהודה, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. ופירוש עניים כל שלקטו הפירות משדות של אחרים מן ההפקר, ועשירים בעלי השדות עצמן שלקטו אותן מן השדות שלהם בהפקרם, ורבי יהודה אסרן להם מדבריהם מפני חשד, ורבי יוסי מתיר והלכה כדבריו. בתחילת פירושו מבאר הרמב"ן שהביעור הוא הפקר ולא כילוי מן העולם. ומבאר את המשנה בשביעית שלר' יוסי העשירים הם בעלי השדות שלקטו משדותיהם המופקרות בשביעית מותרים לאכול מפירותיהם לאחר הביעור ולא אסרום מדרבנן.

ממשיך הרמב"ן ומביא את שתי הברייתות מהתוספתא ומסכם: "ולמדנו מפורש שאין ביעור אלא לבער הפירות מרשותו ולהפקירם". ומוסיף בהסבר הברייתות:

ועשו להם תקנות מדבריהם, בראשונה היו בית דין עושין אוצר בכל עיר ועיר, מתחילת יציאת הפירות היו נוטלין אותם מיד מביאייהן ומכניסין אותן לאוצר, וכשיבא זמן לקיטת כל אותו המין כגון שבא זמן של קיץ ועת הבציר הגיע, ב"ד שוכרים פועלים ובוצרין ומוסקין ולוקטים כל אותו המין ודורכים ומוסקין בגת ובבית הבד כדרך שאר השנים, ונותנים לאוצר שלהן, ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית

**דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבוערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן. וכל זו התקנה והטורח של ב"ד, מפני חשד שלא יבאו לעכבם או לעשות מהם סחורה.**

נראה מן הרמב"ן שהבין את הקטיף והעיבוד ע"י בית דין כקיום מצוות: "והשביעית תשמטנה ונטשתה". שכן אף לסוברים שביעור מן התורה אין הוא איסור, אלא כלול במצוות עשה של הפקר פירות שביעית. וכאשר כלה לחיה מן השדה צריך לבערו מן הבית. ועל בית דין בלקיטתו בשביעית אין את ההגבלות של היחיד בכמות הנטילה מההפקר ובדרך עיבודם מפני שהוא יד כל הציבור ואין לך הפקר גדול מזה. ולכן אף שחילק את הפירות ליד הציבור הפירות נשארו פטורים מביעור. וממשיך הרמב"ן:

וכשאינן אוצר בעיר ולא בית דין, והפירות ביד המלקט אותם מן ההפקר, הוא צריך לבערם מן הבית בשעת הביעור, ומפקירם על פתח ביתו ואוכלין והולכין לעולם. וזו היא שביעית שאוסרת במינה במשהו לביעור כמו שמוזכר במסכת נדרים (נח א), מפני שיש לה היתר בביעור מביתו.

הרמב"ן מבאר שבניגוד להכנסה לאוצר אשר מבערת את פירות השביעית מן הבית, ולכן אין צורך בביעור נוסף – הביעור הוא במקום שאין אוצר, ולכן בהגיע זמן הביעור עליו לחלקם למיודעיו ולהפקירם. ומוסיף הרמב"ן:

אבל אם עכבם בביתו אחר הביעור כדי לאכלן, אסורין הם באכילה לגמרי, וזו היא שביעית שאוסרת בנותן טעם לאחר הביעור שאין לה מתירין. ואפשר שהאיסור הזה מדבריהם הוא. ואולי אפילו הביעור כולו חומר מדברי סופרים, והבריייתות השנויות בתורת כהנים בענין הביעור אסמכתא מדרבנן.

עולה מן הרמב"ן ששני 'מסלולים' לאכילת פירות שביעית בהיתר: האחת ע"י אוצר בית דין שאין בה ביעור והאחת הלקיטה הפרטית המצריכה ביעור והפקר. ודברי הרמב"ן הובאו בקצרה בכס"מ (הל' שמו"י פ"ז ה"ג).

נ"ל בביאור הבנת הרמב"ן בענין ביעור שהרמב"ן מבין את הביעור כלוז הפנימי של המצווה של הפקר פירות שביעית. ההפקר עניינו השוואת נגישות הפירות לכל. אוצר בית דין יוצר מצב זה לא בדרך

פרטנית אלא בדרך ציבורית, ומבער את הנטילה הפרטית. (ולכן אוצר בית דין נטל אף מן המקדימים להביא קודם ההבשלה הכללית). בתקנה זו בית דין הקדימו את הביעור והכניסו את הביעור כחלק מתוך ההפקר של פירות שמיטה לכל ע"י אוצר בית דין. וא"כ אוצר בית דין אינו אמצעי טכני להשוואת הכמויות הנאכלות בין העניים לעשירים, אלא שמירה על ההפקר והקדמת הביעור. ולכן הביעור אינו נצרך כפעולה מאוחרת המשלימה את ההפקר הראשוני של 'ונטשתה'. ביעור פירות שביעית אינו סיום ההפקר והפסקתו, אלא הוא עצם ההפקר, ואם לפניו ההשוואה של עשיר ועני היתה חלקית וכל אחד יכל לקחת כמות גדולה, הרי לאחר הביעור כ"א מקבל מזון ג' סעודות וכו'. בשינוי המצב מנטילה פרטית לחלוקה דרך האוצר בית דין קרבו את הביעור ויצרו מיד מצב של אחר הביעור. ולכן פירות שעברו מהאוצר ליד מקבליהן אינם צריכים ביעור נוסף.

ומצאתי סיוע להסתכלות זו בדברי העיטור (הל' ביעור חמץ) שכתב: "ומסתברא ביעור לשון ביערתי הקודש מן הבית, ומלשון ביעור שביעית שמבערו לאוצר". ופירושו בביעור הוא שכנסו לאוצר ולא ששרפו או הפקירו. משמע שהביעור בשביעית הוא מטרת ההפקר ולא סיומו.

ד. מלאכות בפירות שהותרו באוצר בית דין

הרש"ס (ור' שביעית פ"ט) השיג על הרמב"ן שפירות שביעית אסור ללקט ולהפיק מהם שמן ויין כדרך הקוצרים והבוצרים. והחזו"א (שביעית יא, ז) דחה את דבריו וכתב:

ולאו קושיא היא כלל שכבר פי' הרמב"ן דהוא מדרבנן וקרא אסמכתא, ועיקרו שלא יבוא לידי שימור ואין האזהרה אלא על הבעלים או מי שזכה מן ההפקר, אבל שלוחי ב"ד שעושין בשל הפקר לטובת הצבור שרי.

וסיים:

ואנו אין לנו אלא דברי הראשונים ז"ל דאיירי בשל שביעית וכשהן ביד ב"ד מותר לדרכן בגת ופטורין מן הביעור.



מבואר מהחזו"א שהבין שבפירות הנקטפים ע"י בית דין לא חלים חיובי הפקר הרגילים של קטיף ממועט ועיבוד בשינוי ופטורים לגמרי מביעור<sup>1</sup>.

וכן נראה מדברי הר"ש משאנץ בפירושו לשביעית (פ"ט מ"ח):

דתני בתוספתא (שם) בראשונה היו שלוחי בית דין חוזרים על פתחי עיירות... ומכניסים אותן לאוצר שבעיר ומחלק מהן בערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו, הגיע שעת הביעור עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור ר"ש אומר עשירים אוכלים מן האוצר אחר הביעור.

מבואר מדבריו שמפרש את מחלוקת התנאים **לאחר זמן הביעור** ומחלוקתם למי בית דין מחלקים לאחר הביעור. אבל בית דין אין מבערים ואין מפקירים את הפירות שתחת ידם אף בהגיע זמן הביעור.

ה. שמירת פירות שביעית ע"י בית דין

וכך נראה משו"ת הרשב"ש (סי' רנח) שנשאל לגבי ארץ ישראל שהגויים יכולים להיכנס וליטול פירות שביעית כיון שהם הפקר וא"א לשמור עליהם, והשיב:

ולענין שאלתכם, נראה שיש תקנה בדבר **שב"ד יעמידו שומרים בגנות ופרדסים** שלא יכנסו גוים והם ילקטו הפירות, ובעל הבית ג"כ ילקט מכללם אם רצה, או הב"ד יתנו לו מזון ג' סעודות בכל יום, והשאר יחלקוהו לעניים, וכדתניא בתוספתא הביאה רבינו שמשון ז"ל בפירושו לסדר זרעים בפ"ט דמסכת שביעית, והתוספות בפרק מקום שנהגו, וא"ז הרמב"ן ז"ל בחדושי התורה שלו, בראשונה היו שלוחי ב"ד... כל זה שנוי בתוספתא. נראה ממנה **ששלוחי ב"ד יכולין ללקוט בשביל עניים, והוא הדין**

1. ונלענ"ד שלא ניתן לפרש בחזו"א שרק כשהם ביד בית דין פטורים מביעור ולאחר שחולקו לאנשים והגיע הביעור חייבים בביעור, ראשית זה לא עולה מדבריו וגם יש בכך היפוך הבנת הרמב"ן שהבין שקטיף ביד בית דין הוא כהפקר והשוואת העני והעשיר ולכן אי"צ לביעור ומותר שימור ובוצר כדרך הבוצרים.

## לשמור לפי שב"ד הם יד עניים כדאיתא בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה.

מבואר מדבריו שאין איסור שימור על פירות העתידים לבוא לאוצר בית דין. ומוסיף הרשב"ש דברים על דרך ההפקר במקום שאין בית דין: וגם במה שהכניס בעל הבית בתוך ביתו צריך לבערו בשעת הביעור כל מין ומין כפי זמנו הראוי לו, כמו שזכרו בפרק מקום שנהגו, המתיראים שמא יגזלוהו העניים כשמפקירים יכולים להפקירו בשעה שלא יהיו שם גוים או בלילה בעת שלא יראו גוים, כדאיתא בירושלמי דשביעית (ט, ד) דאמרינן התם ר' יצחק בר רדיפא אתא שאיל לבי ר' יאשיה ואמר ליה חמי לך תלתא רחמין ואבקרא קומיהון קפודקאי דצפורין שאלין לר' אמי בגין דלית לאלין עמא רחים ולא שאיל שלם איך צורבאי איעבד אמר ליה כד תחמון רגליא צללא תהוון מפקי לה לשוקא ומבקרין ליה וחזרין וזכין ביה. ופירש רבינו שמשון ז"ל, שיש בני אדם כשמפקירין בפניהם פירות שביעית קופצין וזוכין בכל ואין בעלים יכולים לכנוס לביתם, ולכך הורה ר' יאשיה לר' יצחק שיראה ג' מאוהביו ויפקיר בפניהם ולא בפני כל אדם, פירוש קפודקאי דצפורי הם בני אדם קפדנין, דמתוך קפדנותם אין להם אוהב ולא שואל בשלומם, והורה להם ר' אמי כשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואח"כ יזכו, ע"כ פירושו. ואבקרא כמו ואפקרא. והא דבעינן שלשה משום דהפקר בשלשה, כדאיתא במסכת נדרים פרק אין בין ובפ"ק דסנהדרין כדי שיהיה אחד זוכה ושנים עדים.

עולה מן הדברים שפרי שבא ליד אוצר בית דין בין אם הוא ביד האוצר או שיצא ממנו ליד המקבלים אין לבער אותו ולהפקירו. פרי זה בעצם כניסתו ליד בית דין הם זכו עבור הכלל מפני שהם כיד עניים. פרי זה מותר לאוספו כדרך הבודאים, וכן לגבי עיבודו יכול לעשות בכמויות גדולות (חזו"א עפ"י הרמב"ן), וכן מותר לבית דין לשומרו (רשב"ש).

לעומת זאת פרי שלקטוהו אסור ללקוט כדרך המלקטים ואף לעבדו בכמויות גדולות ואף אסור לשומרו ובהגיע זמן הביעור צריך להפקירו, ואם הוא צריך אותו לאכילתו יכול לזכות בו או ע"י הפקרה לפני אוהביו או ע"י הפקרה בזמן שאין אנשים בשוק.

## ו. אוצר בית דין בעלות פרטית או ציבורית

וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' צב, ח):

אבל מצא (=הכותב אליו) ברמב"ן, דחילק בין מי שליטת מן ההפקר, דלא פטור מביעור, ובין אוצר ב"ד, דפטור מביעור לכ"ע, אף דהר"ש סירלאיין חולק על הרמב"ן אף בזה, אבל בירושלמי (בסופ"ט דשביעית) משמע דפטור, ועיי"ש בפני משה.

הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' נא, יז) הסתפק בשאלת מה שהיה ביד האוצר וחולק לאנשים האם חייב בביעור וכתב:

אך אעפ"כ מסופקני דאולי יש מקום לומר דמה שבית דין מחלק לכל אחד ואחד כפי צרכו דאפי' מה שמחלקים הרבה זמן לפני הביעור מ"מ אפשר דהרי זה חשיב כמזון של ג' סעודות שמחלקים סמוך לזמן הביעור לשכניו וקרוביו ולעניים, דאף שהם זוכים בזה לעצמם ואין זה הפקר, אפי"ה הם פטורים מביעור, וה"נ גם בחלוקת בית דין כיון שזה ניתן ע"י בית דין למאכל ולא לעכב לזמן מרובה אפשר דפטור.

ונלענ"ד שסבר שאוצר בית דין הוא כבעלות פרטית ולכן פירות שהיו ביד בית דין צריך לבערם. אולם מדברי הרמב"ן לא משמע הכי. שכתב: "ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן". הרמב"ן מבין את המצאותם ביד בית דין כביעור מן הבית ולכן עניים ועשירים מותרים לאוכלם לאחר זמן הביעור. ועי' בשו"ת מנחת שלמה (תניינא, סי' קכג ד"ה וגם נלענ"ד) שחזר בו מחלק מהבנותיו באוצר בית דין.

## ז. פירות שנקנו מאוצר בית דין אינם צריכים ביעור

בספר 'התורה והארץ' (ח"ח) כתב הרב יואל פרידמן (עמ' 148-138) מאמר להוכיח שפירות שיצאו מיד האוצר וחולקו לאנשים והגיע זמן הביעור חייב כל אחד לבער ולהפקיר, ורק אם שהו באוצר בזמן הביעור נפטרו מהביעור. אין לסברתו ראיה ברורה מדברי התוספתא, והרמב"ן כתב להיפך שכיון ששלוחי בית דין הם המטפלים בפירות הם פטורים לגמרי מביעור מכיון שהשוו בהם עשיר ועני. ולפי הסברנו לעיל (אות ג) במהות אוצר בית דין לפי הרמב"ן נראה שאין הדברים נכונים.

בדברי לעיל זכיתי לכוון לדברי הראשל"צ, הרה"ר לישראל הרב שלמה עמאר הי"ו בספרו כרם שלמה (דיני שביעית סי' ו' אות' ה, ו). והביא ראיה מדברי המשנת יוסף על שביעית (פ"ט מ"ח ד"ה גם המנהג, עמ' פז) שכתב:  
 וכהיום לא מזדמן לכל אחד לקיים מצות ביעור, לפי שכמעט כל הפירות הן ברשות אוצר בית דין ומה שבאוצר בית דין הרי הוא כמבוער כהרמב"ן ז"ל הנ"ל.

יש להוסיף כי בהכרעה זו שפירות אוצר בית דין אינם צריכים הפקר יש תיקון לכמה בעיות הנוצרות מהפקר זה.

ראשית, חנויות גדולות שברשותם כמויות גדולות מאד של יין ומיץ ענבים של אוצר בית דין מה יעשו בערב פסח, וכי יוציאו משטחי ארגזים לרחובות ויפקירום, וכי אף אחד לא יטלם? וכן לגבי יקבים וכד', הרי הם רק מוכרים כשלוחי בית דין וא"כ מדוע תהא עליהם חובת הפקר?

ועוד, רוב הציבור אינו מבין שההפקר של הקונים מאוצר בית דין הוא לצאת י"ח המצוה אבל בכוונתם לזכות בהם שוב, ורבים מאלה שאינם מבינים נוטלים לעצמם כמויות גדולות. והרי המפקיר שילם עבורם, ואם היה יודע שהוא קונה עבור פלוני שנטל ארגז לא היה קונה<sup>2</sup>, ובכך מחריבים פרנסתם של המגדלים שלא ימצאו קונים ליין שביעית. והמגדלים שעמלו והוציאו מכספם עבור הציבור כשלוחי ציבור לא יקבלו את השקעתם.

ועוד אף אם הקונה הפקיר יין של אוצר בית דין הרי את הבקבוקים והאריזה הוא קנה בכסף מלא ואינו צריך להפקיר, וכי כיצד הזוכים זוכים בכליו של מפקיר, ואם נאמר שחייב להפקיר אף את הבקבוקים - זו מניין? מאידך הפקרה בכליו של מפקיר אינה הפקרה. כיון שלא הוציאם מרשותו.

2. ועי' במאמרו של הרב מאיר בראלי ב'המעין' (ניסן תשס"ט) שהביא מקורות הלכתיים שיש בזכיה בהפקר מעין זה - מעין גזל. והביא מספר 'אורחות רבינו' ועל הגר"י קנייבסקי זצ"ל 'הסטייפלר' שכעס מאד על הזוכים מהפקר של ביעור שביעית. וכן עי' מחנה אפרים הל' זכיה מהפקר (סוף סימן ב).

### מסקנה

נלענ"ד שבימינו שאנו סומכים על שיטת הרמב"ן, הר"ש והרשב"ש, והאחרונים:  
החזו"א, המנח"י, משנת יוסף וכרם שלמה אין צריכים להפקיר מה שבאוצר בית  
דין או שנקנה מיד אוצר בית דין.





הרב יואל פרידמן

## חיוב הפקר בפירות מאוצר בית דין - תגובה

הרב יעקב אפשטיין 'חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין' מחדש שכאשר פירות היו ברשות אוצר בית דין פטורים מן הביעור בין אם האדם הפרטי לקח את הפירות לפני זמן הביעור ובין אם לקח אותם לאחריו; ובזה הוא משיג על מאמרנו 'ביעור פירות של אוצר בית דין' ס' התורה והארץ ח עמ' 138-148. בתגובתנו זו נשיב ב'קצירת האומר' והרוצה לעיין יעיין שם.

לאחר העיון במאמרו לא מצאנו ולו ראייה אחת שמפורש בה שפטור מן הביעור אפילו במקרה שהאדם הפרטי לקח את הפירות לפני שהגיע שעת הביעור, ולענ"ד בכל המקורות שהוא מביא מדובר שהפירות נמצאים ברשות אוצר בית דין או שהאדם הפרטי לקח את הפירות מאוצר בית דין לאחר שכבר הגיע זמן הביעור.<sup>1</sup> והסברה מבוארת ופשוטה, כדברי הרמב"ן ויקרא כה, ז: שכאשר הפירות הם ברשות אוצר בית דין 'הרי הם כמבוערים מן הבית', והרי הם מופקרים ועומדים ושייכים לכל, בהיות אוצר בית הדין נציגו של הציבור. אך ברור שאם האדם הפרטי לקח את הפירות לפני שעת הביעור, מה בכך שהם עברו דרך אוצר בית דין, הלא ברגע חיוב הביעור הם אינם מופקרים, ולכן הם חייבים. 'ראיותיו' של הרב אפשטיין נובעים רק מן הפרשנות שהוא מייחס למקורות הנ"ל אך בעיקר מנקודת המוצא שלו בהבנת מצוות הביעור. לדעתו חובת הביעור אינה חובת הפקר מיוחדת

1. כך גם בדברי האחרונים שהרב אפשטיין מביא: שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' צב אות ה; וכן משנת יוסף פ"ט מ"ח (ח"ד עמ' פז).

אלא היא חלק ממצוות ההפקר הראשונה, ולכן לדעתו כאשר הפירות עברו דרך אוצר בית דין, אזי כאילו כבר נתקיימה חובת הביעור, והנוטל מאוצר בית דין פטור מן הביעור גם אם הוא לקח את הפירות לפני שהגיעה שעת הביעור. וז"ל הרב אפשטיין:

ולכן הביעור אינו נצרך כפעולה מאוחרת המשלימה את ההפקר הראשוני של 'ונטשתה'. ביעור פירות שביעית אינו סיום הההפקר והפסקתו, אלא הוא עצם ההפקר, ואם לפניו ההשוואה של עשיר ועני היתה חלקית וכל אחד יכל לקחת כמות גדולה, הרי לאחר הביעור כ"א מקבל מזון ג' סעודות וכו'. בשינוי המצב מנטילה פרטית לחלוקה דרך האוצר בית דין קרבו את הביעור ויצרו מיד מצב של אחר הביעור. ולכן פירות שעברו מהאוצר ליד מקבליהן אינם צריכים ביעור נוסף.

וכבר קדמו בסברה זו הגרי"פ פערלא, ספר המצוות לרס"ג ח"א עמ' רסו-רסז, אם כי לא את המסקנה שהוציא הרב אפשטיין, ובזה מבאר הגרי"פ דעת רס"ג שלא מנה את מצוות הביעור כמצוות עשה עצמאית.

אך לענ"ד הסברה שאין הבדל עקרוני בין ההפקר הראשון של 'והשביעית תשמטנה ונטשת' להפקר של הביעור צ"ע; ובכפליים מוקשית היא המסקנה שהסיק ממנה הרב אפשטיין.

ראשית אם חובת הביעור אינה חובת הפקר מיוחדת מדוע נאסרו הפירות דווקא לאחר שהגיע זמן הביעור? הרי להרבה ראשונים אין איסור שמור, ואעפ"כ ברור שאם לא ביער הפירות אסורים (שביעית פ"ז מ"ז ור"ש שם). ובנוסף, חובת ההפקר הראשונית היא רק על בעל השדה ואילו חובת ההפקר של הביעור היא חובה על כל אדם שיש לו פירות שביעית. ועוד להרבה ראשונים לא מנו את חובת ההפקר כמצוות עשה, שכן היא אפקעתה דמלכא (ב"מ לט ע"א, קו ע"א) ואילו חובת ההפקר בביעור היא מוטלת על הגברא אם מדאורייתא ואם מדרבנן. ואלו הסוברים שהיא חובה מדאורייתא למדו זאת מן הפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' – '...כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית'.<sup>2</sup>

2. ספרא ויקרא כה, ז; פסחים נב ע"ב; תענית ו ע"ב.

שנית, אם לא מתחדשת שום חובה מיוחדת בעת הביעור, מדוע רק כאשר הפירות עוברים דרך אוצר בית דין הם נפטרים מן הביעור כי 'קרבו את הביעור ויצרו מיד מצב של אחר הביעור'. לפי שיטתו של הרב אפשטיין כל אדם פרטי שלקח פירות שביעית היה צריך להיות פטור מן הביעור, שכן החקלאי הפקיר את פירותיו והאדם הפרטי לקח מן המופקר בדיוק כהפקר אוצר בית הדין!?

הרב אפשטיין מצטט את דברי הרמב"ן אך מדגיש רק את הרישא של דבריו, אך מן הסיפא נראה ההפך מדבריו:

**ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן.**

ומכאן שרק אם לקח את הפירות מידי אוצר בית דין לאחר הביעור אז מותר לאוכלן, אך אם לקח אותם לפני הביעור חייב בביעור. ואף מן הרישא אין להוכיח כלום, שכן הרמב"ן מבאר שפירות שמכונסים ונמצאים ברשות אוצר בית דין אינם צריכים ביעור, אך מניין שלאחר שיצאו מרשות אוצר בית דין אינם צריכים ביעור?

הרב אפשטיין מסתייע גם מדברי החזון איש והגרש"ז אויערבאד, אך לא נראה כן בדבריהם.

מדברי החזון איש (ס' יא ס"ק ז ד"ה ואם) נראה שסיבת הפטור היא מפני שכאשר הפירות הם ברשות אוצר בית דין הרי הם כהפקר, שכן החזו"א מדמה את הפירות במחובר לפירות שנמצאים ברשות אוצר בית דין, והמכנה המשותף הוא שבשניהם הם הפקר, ולכן אין בהם חובת ביעור. וז"ל החזו"א שם:

**אם הגיע זמן הביעור ויש לו לבעה"ב פירות במחובר... לדעת הרמב"ן אין בהן דין ביעור כיון שהן הפקר שכל זמן שהן מחובר רחמנא אפקרינהו, וכמש"כ רמב"ן דבזמן שנטלין ב"ד לאוצר א"צ ביעור יותר...**

וכ"כ הגרש"ז אויערבאד (מנחת שלמה ח"א ס' נא ס"ק יז):

ביעור פירות שביעית שהיו ברשות אוצר ב"ד לפני זמן הביעור לכאורה נראה דמה שהי' ברשות האוצר ב"ד לפני זמן הביעור אינו יכול לפטור את הפירות מחובת ביעור לכשיגיע הזמן, שהרי



**אפי' הי' הפקר גמור כל הזמן, מ"מ הזוכה בהם לעצמו לפני זמן  
הביעור שפיר חייל עליו אח"כ חובת ביעור ואם כן מהיכ"ת  
נימא דמה שהפירות היו באוצר בי"ד עדיף טפי מהפקר ממש.**

הרב אפשטיין גם מציין שהגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה תניינא ח"ג ס' קכג אות  
י) 'חזר בו מחלק מהבנותיו באוצר בית דין, ואמנם הגרש"ז א באמת מבאר שחובת  
הביעור היא המשך של ההפקר הראשון 'ומחזיר אותם בכך לאותו ההפקר שהיו  
קודם במחובר, ואעפ"כ הוא אינו מסיק כרב אפשטיין שאם הפירות הגיעו לידיים  
פרטיות מאוצר בית דין – הם פטורים מן הביעור:

**רק העיקר הוא לדעת שצריכים שוב פעם להפקיר ולזכות אח"כ  
כזוכה מן ההפקר, ולפי"ז פירות שנשארו הפקר במחובר או נלקחו  
לאוצר בי"ד ולא זכה בהם שום איש רק נשארו כך עד לאחר  
שכלה לחיה מן השדה, שפיר יכולים לזכות בהם עד עולם...**

היחיד שכתב כדבריו הוא הראשון לציון הרה"ג משה שלמה עמאר שליט"א,<sup>3</sup>  
ואף הוא כתב להקל וסינף את סברתו למה שכתב בס' חרדים (שער מצוות התלויות  
בארץ, פרק הביעור) שאם היה אנוס או שוגג ולא ביער אין הפירות אסורים. לכן  
נראה למעשה שפירות שנמצאים ברשות אוצר בית דין או שאדם פרטי לקח  
מאוצר בית דין לאחר הביעור – הפירות פטורים מן הביעור, **אך אם אדם לקח את  
הפירות מאוצר בית דין לפני הביעור – חייב בביעור.**<sup>4</sup> אם היה אנוס, שגג או שכח  
שהגיע זמן הביעור ולא ביער, אפשר להקל, ואז יפקיר כשנזכר והפירות מותרים.



3. ועי' במה שכתבנו במאמרנו הנ"ל עמ' 145 הערה 10.  
4. וכן נפסק בחוברת שמיטה לצרכן תשמ"ז, עמ' 72 והערה 8; ובס' קטיף שביעית עמ' 304  
הערה 10; ובס' משפטי ארץ, שביעית, עמ' 217 סעי' ח והערה 26; וכן פסק גם הגר"ן קרליץ,  
חוט השני ח"ב עמ' שנא.



הרב יעקב אפשטיין

## תגובה למאמר: העקרונות בנתינת מעשר עני

בגליון 80 של אמונת עתיד פרסם הרב ד"ר דרור פיקסלר מאמר בענין מעשר עני ובו הוא מברר ש"לא מצאנו באף מקום את השיעור שבעל השדה צריך לתת מעשר עני", ועל כן הוא מסיק: "חז"ל לא קבעו שיעור הפרשה למתנה הניתנת לעני בשדה מצד בעל השדה אלא רק שיעור לקיחה עבור כל עני". ולכן אם מגיעים עניים לשדה הם נוטלים מן הפירות (וזה קרוי 'מעשר עני') בשכר סיועם לבעל הבית ואם אין עניים בעל הבית מביא את המעשר ומחלקו בביתו. נראה לענ"ד שהרב פיקסלר טעה בהבנת המציאות הגורמת לחלות חיוב מעשר עני, וכפי שנבאר להלן שגה אף בדבר הלכה. א. מספר מתנות העניים אינו שווה ממין למין. פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ז):

נמצאת למד שארבע מתנות לעניים בכרם, הפרט והעוללות והפאה והשכחה, ושלוש מתנות בתבואה הלקט והשכחה והפאה, ושתיים באילנות השכחה והפאה.

בכל מתנה המגדיר אותה כמתנה הוא דבר אחר. בפאה הקובע הוא הנחת בעל הבית. בשכחה שכחתו של בעל הבית או של פועליו. בלקט ובפרט המגדיר הוא הנופל בשעת קציר ובציר, ובעוללות צורת גידול האשכולות. כאשר העני מגיע לשדה הוא אינו קובע מה ינתן לו, המתנה מוגדרת לפניו, ולכן העני נוטלן בעל כרחו של בעל הבית. וכפסיקת הרמב"ם בהלכה הבאה (עפ"י תוספתא פאה פ"ב ה"ג):

כל מתנות עניים אלו אין בהן טובת הנייה לבעלים, אלא העניים באין ונוטלין אותן על כרחן של בעלים, ואפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו.

הבעלים אינם מחליטים איזה עני יקח ואינו קובע לעני כמה יקח וזה נתון לרצונו של העני. שונה הדבר לגבי מעשר עני שכל זמן שלא הוברר אלו פירות הם מעשר עני, והמגדיר אותם הוא רק בעל הבית – המפריש ולא העני, וא"כ מה יקח העני? וכמה יקח? הרי לא נקבע מקומם ולא הוגדר אלו מהפירות הם מעשר עני.

ב. לרוב הראשונים מן התורה חייבים בתרו"מ רק דגן תירוש ויצהר<sup>1</sup>. דגן אין מפרישים אפילו תרומה גדולה שהיא הראשונה בסדר ההפרשה ממנו אלא לאחר הבאה לגורן, ולאחר קצירה ועימור, דישה זריה וברירה והעמדת כרי. ורק אח"כ מפרישים ממנו תרומה גדולה. וה"ה לגבי יין ושמן (=תירוש ויצהר) התרומה ניתנת לאחר שהיין יינתן בגת והשמן יסחט מן הזיתים, ולא בפירות הגולמיים – ענבים וזיתים. וא"כ לפי הנחתו של הרב פיקסלר ייקח מעשר עני בשיבולים ובענבים וזיתים שנקטפו! והרי הפרשת מעשר עני היא הרבה יותר מאוחרת, וכי אלו תרומות ומעשרות מצינו שניתנים בשדה? ומצינו מעשר ראשון שהקדימו בשבלים שפטור מתרומה גדולה וחייב בשאר מתנות (ירושלמי תרומות פ"ב ה"א), אבל מה הקשר בין זה למעשר עני. והרי זה מקרה יוצא מן הכלל לגמרי, ואיך ניתן ללמוד ממנו לגבי מעשר עני. ומעשר ראשון הנלקח בשבלים חייב בתרומת מעשר – וכי גם מעשר עני, שעפ"י הדין פטור מתרומות ומעשרות יתחייב, לשיטת הרב פיקסלר, בתרומת מעשר ובמעשר ראשון? וכי היכן שמענו על כך?

ולכן באופן מעשי, לפני העיבוד הראשוני עוד לא התחילה כל מערכת הפרשת וניתנת המתנות ואין העני יכול ליטול בשדה כלום בתורת מעשר עני.

ג. הרב פיקסלר הביא את תוס' בחולין (קלא ע"א ד"ה מעשר עני) וכדי להבהיר את הדברים נביאו בשנית:

מעשר עני המתחלק בתוך הבית - דוקא נקט המתחלק בתוך הבית, דשני דיני מעשר הם אחד מתחלק תוך הבית ואחד מתחלק בתוך הגרנות כדמשמע בפ"ב דנדרים (דף פד:). ואותו המתחלק תוך הגרנות אין לבעלים בו טובת הנאה אלא באותו המתחלק בתוך הבית ובספרי

1. הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א) כתב שמן התורה אוכל ונשמר וגדולו מן הארץ חייב בתרו"מ מן התורה, אבל רוב הראשונים לא הסכימו עמו. עי' רמב"ן (דברים יד, ב). ועי' בכס"מ שערמב"ן סברו רש"י וראב"ד. וכ"כ תוס' (ר"ה יב ע"א ד"ה תנא) ועוד ראשונים. ובכל הש"ס מעשר ירק מדרבנן. וישנה דעת היראים והסמ"ג שבמעשר שני חייבים כל הפירות מן התורה.

מפרש להו מקראי כתוב אחד אומר מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך והנחת אלמא צריך להניחו בגורן ובאין עניים ונוטלין אותו וכתוב אחד אומר כי תכלה לעשר וגו' ונתת ללוי וגו' אלמא בתוך הבית מחלקו מדכתיב והנחת, הא כיצד עד הפסח שהוא זמן גשמים ואם מניחו בחוץ נפסד מחלקו בתוך ביתו וזה מעשר עני המתחלק בתוך הבית מכאן ואילך שהוא ימי הקיץ מניחו בחוץ בגרנות ועניים באים ונוטלין אותו.

פירוש דברי תוס' הוא שההתבואה עוברת מסלול כפול: מהשדות לגורן, מן הגורן - בימות הגשמים לבית ושם בעה"ב מחלקם. ומהבית - בימות החמה לגורן ושם העניים נוטלים בעל כרחו של בעה"ב. וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א, והריטב"א בחולין<sup>2</sup>.

מכאן קושיה נוספת לדברי הרב פיקסלר שכן לפי תוס', מעשר עני מתחלק בבית לפני שהוא נלקח ע"י עניים בגרנות, וודאי שאינו נלקח בשדות.

הרשב"א, התוס' רי"ד, המאירי והר"ן (כולם בנדרים פד ע"ב) פרשו הפוך מהתוס' (ופירושם מתאים לאקלים בא"י) שעד ימות החורף משאירים את המעשר עני בגרנות ובאים העניים ונוטלים, היינו כל הקיץ מאחר הקציר ועד לחג הסוכות שמתחילה עונת הגשמים. ובעונת הגשמים מביא את הנשאר לביתו ומחלקו לעני שרוצה ליתן לו ונמנע מלתת למי שאינו רוצה ליתן לו<sup>3</sup>. הרשב"א והר"ן הביאו אף את דברי התוס' שאצלו מסלול התבואה הפוך וקודם ניתן בבית ורק אח"כ מוצא בשנית לגרנות.

ד. בראש הדברים הבאנו דברי הרב פיקסלר: "לא מצאנו באף מקום את השיעור שבעל השדה צריך לתת מעשר עני". וכבר השיב על דבריו הרב יואל פרידמן ש"מעשר" כשמו, ולא יעלה על הדעת שחז"ל קראו זאת מעשר והכוונה לכמות שאינה מוגבלת לא למעלה ולא למטה. והרי לא הובא מעשר עני בין דברים שאין להם שיעור בראש מסכת פאה, ואף בסוגיה בירושלמי לא הוזכר שהמשנה השמיטת. אבל הדברים מפורשים ברמב"ם (הל מתנות עניים פ"ז ה"ד): "אבל בשלישית ובששית

2. צ"ע כיצד פירושם יתקיים מבחינה מעשית בא"י שכן קצירת תבואה אסורה לפני העומר ובפסח מתחילים ימות החמה. ולגבי הראשונים שלא הזכירו גורן ניתן לפרש שהמדובר בין ושמן וצ"ע.

3. ואם נטל העני ללא דעת בעלים או נגד רצונם - מוציאין מידו - תוס' וחולין קלא ע"א ד"ה יש בו.

מן השבוע אחר שמפרישים מעשר ראשון **מפריש מן השאר מעשר אחר** ונותנו לעניים והוא הנקרא מעשר עני". והרמב"ם בתוך דבריו הקיש מעשר עני למעשר שני הניתן בשאר השנים שאין נותנים מעשר עני, וכי אף מעשר שני אינו בגודל עשירית!! וכן בכפתור ופרח (פרק מג) כתב:

מעשר עני בשנתו והוא ודאי טבל צריך לקרוא לו שם ולהפרישו... הרי שלמעשר עני של ודאי צריך לקרוא לו שם וצריך להפרישו, וא"כ איך ניתן לומר ששיעורו לא כתוב ושאינו צריכים להפרישו אלא העני נוטלו בעל כרחם של בעלים ובכל שיעור!!  
אלא ודאי כלל חובות הנתנה של מעשר עני הוא בשיעור עשירית מהיבול לאחר תרומות ומעשר שכבר הפריש.

ה. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"ז) כתב:

בעל השדה שעברו עליו עניים והיה לו שם מעשר עני, **נותן** לכל עני שיעבור עליו מן המעשר כדי שבעו שנאמר ואכלו בשערך ושבעו. ובהלכה יב כתב הרמב"ם:

במה דברים אמורים שאינו נותן לעני אלא כדי שבעו **בשדה**, אבל אם היה המעשר בבית מחלקו לכל העניים אפילו כזית כזית, שאינו מצווה ליתן כדי שבעו אלא בשדה, שהרי אינו מוצא שם ליקח שנאמר ואכלו בשערך ושבעו.

עולה מן הרמב"ם שבנתנה בשדה צריך לתת כדי שובעו ובנתנה בבית אפילו כזית. **השדה היא הגורן** שכן לפני כן אינו יכול לתת. ושם אינו יכול לבחור מי המקבל, ואינו יכול להחליט כמה יקבל אלא צריך לתת לכל הפחות כדי שובעו, אמנם הרמב"ם מדגיש שאם בעה"ב נמצא שם הוא הנותן ולא הם באים ונוטלים. בבית - בעל השדה מחליט מי המקבל ואינו חייב לתת לו כמות מסוימת אלא אפילו כזית. והדברים מפורשים בתוספות רי"ד (נדרים פד ע"ב):

וכך הי' עושה כשהי' עסוק בגורן כל הקיץ של שנה שלישית ומירח תבואתו בשדה ובאים העניים שם מחלק להם כדתנן בשלהי מס' פאה אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטים כו' ושם אין טובת הנאה שלכל העני שהי' בא שם הי' נותן וכשכלתה שנת השלישית ונכנסה הרביעית ואסף תבואתו לביתו אם נשאר לו מעשרות שלא נתן לגורן נותנו בביתו לכל מי שהוא רוצה עד ערב הפסח וביו"ט הראשון של פסח היא הוידי' ביערתי הקודש מן הבית וגו' וכיון שהכניס מעשרותיו

לביתו הוא רשאי ליתן לכל מי שהוא רוצה ועל אותן יש לו בהן טובת הנאה.

נמצא שהתורה החלישה את כוחו של המפריש מעשר עני – בגורן, והשאירה אותו כבשאר תרומות והמעשרות בבית. אבל לא נתנה כח לעני לקבוע מהו המעשר משאר הפירות ומה כמותו.

על הגורן נאמר את שפוסק הרמב"ם בהלכה ט:

היה לו דבר מועט והעניים מרובין ואין בו כדי ליתן לכל אחד ואחד כשיעור נותן לפניהם והן מחלקין ביניהם.

היינו למנוע מהעניים ליטול אינו יכול, אבל אינו צריך לתת יותר משיעור המעשר שהפריש ואם אין לו שיעור שביעה לכל אחד ביחס לכמות הבאים ליטול – מניח בפני העניים והם חולקים.

ו. כוונת הרמב"ם במילה 'שדה' בהלכה יב (שהובאה לעיל) היא לגורן. הגרנות היו בשדות לשם הקלת הטיפול בתבואה. וכמה ראיות לכך:

(1) על הפסוק (ויקרא כה, כב): "וזרעתם את השנה השמינת ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעת עד בוא תבואתה תאכלו ישן". מפרש רש"י: "עד השנה התשיעת - עד חג הסוכות של תשיעת, שהיא עת בוא תבואתה של שמינית לתוך הבית, שכל ימות הקיץ היו בשדה בגרנות, ובתשרי הוא עת האסיף לבית".

(2) הרמב"ן ורבינו בחיי (במדבר כ, יט) כתבו: "במסלה נעלה - הנה מתחלה היו אומרים לבא בערים, רק ישתמרו שלא יכנסו בשדה ובכרם כדרך מחנות עם רב ששוללים את הגרנות ונכנסים בכרמים".

(3) בספרי (דברים פסקא קה): "מנין שאדם מעשר את שאוכל תלמוד לומר עשר תעשר יכול אע"פ שלא נגמרה מלאכתו בשדה תלמוד לומר (במדבר יח, כז) **כדגן מן הגרן והרי הוא בשדה**".

(4) ברש"י (ד"ה ח ע"א): "מעשר דגן סמוך לגמרו עישורו - ראש השנה למעשרות תשרי, דהכי תני ליה לקמן (ד"ה יב, א) בברייתא, ותשרי סמוך לגמרו הוא, דכל ימות החמה מניחם ליבש בגרנות שבשדות".

(5) בחידושי הרמב"ן (ב"מ פח ע"ב): "אבל דגן בגורן תלייה רחמנא ואין גורן אלא בשדות ולא בבית הילכך אין תלויים בבית כלל דהא כתיב מגרנך ומיקבך אלמא משעת גורן חייבין במעשר וזהו בשדה".  
וכן מתפרש הרמב"ם, ואין לחלק בדבריו בין שדה לגורן.

ז. המשנה במסכת מעשר שני (פ"ה מי"א) אומרת: "ככל מצותך אשר צויתני האם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות". וכן הדין אף לגבי מקדים מעשר עני למעשר ראשון שאינו יכול להתודות. (כנלענ"ד ולא מצאתי מפורש).

וכן הדין שאם הקדים מעשר עני לתרומות ומעשרות עובר בלאו. כך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג הכ"ג): "כשמפרישין תרומה ומעשר מפרישין אותן על הסדר, כיצד מפריש בכורים תחילה לכל, ואח"כ תרומה גדולה, ואח"כ מעשר ראשון, ואח"כ מעשר שני או מעשר עני, והמקדים שני לראשון, או מעשר לתרומה, או תרומה לבכורים, **אע"פ שעבר על לא תעשה מה שעשה עשוי**, ומניין שהוא בלא תעשה שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, לא תאחר דבר שראוי להקדימו ואין לוקין על לאו זה". וכ"פ הש"ך (יו"ד סי' שלא ס"ק נג). ובגבורת ארי (יומא ט ע"א) כתב: "והכא נמי האי מעשר עני הואיל ומדינא מעשר ראשון קדמו כמו התם דתרומה גדולה קודמת למעשר ראשון **אם הקדים מעשר עני למעשר ראשון בכרי חייב במעשר ראשון** דכל זמן שלא הפרישו **עדיין עומד בטיבולו** כמו התם ולא הועיל כלום בהפרשת מעשר עני אם אינו מוציא מעשר ראשון המחויב למעשר עני זה".

ועל' במנחת שלמה (מהדו"ת סי' קד) שדן האם מעשר עני שהקדימו בשיבולין חייב בתרומה גדולה.

היינו אסור ליטול מעשר עני ללא הוצאת כל המתנות הקודמות לו. ועני שנטל **אוכל טבל**, פרט לכך שעובר בלאו.

ח. מצאתי דעה שקרובה במקצת לדברים שהציג הרב ד"ר דרור פיקסלר ולא בשם מעשר עני).

פועל הותר באכילת פירות בשעת לקיטת פירותיו של בעה"ב, ללא הפרשת תרו"מ – כחלק מזכויותיו ממצות התורה.

חכמים במשנה בבבא מציעא (צב ע"א) מתירים לפועלים העובדים בקטיף פירות אצל בעה"ב, לאכול קישות אפילו בדינר, כותבת אפילו בדינר – "אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו". איסי בן יהודה באר זאת בביאת כל אדם. היינו **שכל אחד** יכול להיכנס וליטול מפירותיו של בעה"ב. רב הקשה על כך: "לא שבק איסי חיי לכל בריה".

על כך מבארת הגמרא:

אמר רב אשי: אמריתה לשמעתיא קמיה דרב כהנא **דלמא בעושיין בסעודתם, דעבדו ואכלו?** - אמר לי: אפילו הכי, ניחא ליה לאיניש לאוגר אגורי וניקטפיה לפרדיסיה, ולא ניתו כולי עלמא ואכלו ליה.

היינו רב כהנא הסביר את איסי שהוא מסביר את מצות התורה לא כהיתר כללי, אלא שמוותר להיכנס לשדהו של בעה"ב ולקטוף את פירותיו **כסיוע לקטיף ובשכר זאת לאכול פירות** בשעת קטיף, ודעת חכמים במשנה כאיסי ומדברים בעושים באכילתם, הבאים אף כנגד רצונו של בעה"ב (תוס' ד"ה איבעית) מכח מצות התורה, ויכולים לאכול הרבה ולעשות מעט. ורב כהנא הסביר לרב אשי את תמיהת רב, שאפילו כך נוח לבעה"ב לשכור פועלים שיאכלו בזמן עבודתם, מאשר שכל מי שרוצה לאכול פירות יבוא ויסייע במעט בקטיף.

ופרש המאירי:

כבר ביארנו שלא הותרה אכילה אלא לשכיר, אבל שאר בני אדם הבאים במקרה **אסור להם, ואפילו היו מסייעים במלאכה מאליהם.** ומ"מ אם שאלם הוא לכך כל שכן שהם מותרים.

והרא"ש (ב"מ פ"ז ס"י יב) הסיק:

ולמאי דפרישית דהלכה כחכמים א"כ הלכה נמי כהך דאיסי. ונראה לפרש דתנא קמא אית ליה הך דאיסי דכי היכי דשרי לאכול יותר על שכרו הכי נמי **מיקל ומתיר לאכול לעושיין בסעודתן.** ופועל משמע כל מי שרוצה לפעול אפילו בסעודתו. ור' אלעזר אומר: לא יאכל פועל יותר על שכרו, וכ"ש אם אין נותנין לו שכר דלא יאכל כלום. וחכמים מתירין שיאכל פועל יותר על שכרו **אבל אם אינו נוטל שכר לא יאכל דלית לן דאיסי.** ורב אשי נמי לא קאמר אלא ודלמא בעושיין בסעודתן וקבל מה שאמר ליה רב כהנא אפי' הכי ניחא ליה לאיניש וכו'.

עולה מדבריו שחכמים במשנה אינם מקבלים את דעת איסי ולשיטתם לא הותר לסתם אדם לבוא ולאכול בשכר שמסייע לבעל השדה.

וכ"פ הטור (ח"מ ס"י שלז): "איסי בן יהודה אומר הרוצה לעשות מלאכה בשדה ובכרם חבירו כדי שיאכל יכול לעשות ואוכל **ואין הלכה כמותו.**" וכן בשו"ע השמיט את דעת איסי. וא"כ אסור מדין תורה לאדם לבוא מעצמו ולקטוף פירות בעה"ב ולאכול פירות בשעת מלאכה בשכרו (ואם עשה כן הרי הוא גזלן).

אולם נראה שלכו"ע אם שכרו בעה"ב על דעת ששכרו היא אכילתו בלבד – מותר, ואוכל **ללא הפרשת תרו"מ** (שלא גרע משאר פועלים האוכלים בשעת גמר מלאכה).

ובכך יתפרשו דברי הר"ף (ברכות ט ע"ב) עפ"י הבבלי (ברכות טז ע"א) וירושלמי

(ברכות פ"ב ה"ה):

ת"ר הפועלין שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן ומברכין לפניו ולאחריה שתי ברכות כיצד ברכה ראשונה



כתקנה שניה פותח ברכת הארץ וכולל לבונה ירושלים בברכת הארץ וחותר בברכת הארץ בד"א כשעושין בשכרן, אבל בעושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מסב עמהם מברכין כתקן ארבע. ואע"פ שהמדובר לאו דוקא בשעת קטיף או גמר מלאכה, בכ"ז המושג של פועלים העושים בסעודתם קיים להלכה ולמעשה. וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' קי"ב):

הפועלים שעושין מלאכה אצל בע"ה, אם אינו נותן להם שכר חוץ מסעודתן, מתפללין י"ח, אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם; ואם נותן להם שכר, מתפללין הבינונו. והאידינא, אין דרך להקפיד בכך, ומסתמא אדעתא דהכי משכירין אותם שיתפללו י"ח. מצאנו מושג של פועלים אשר שכרם הוא סעודתם, ומושג זה קיים אף בשעת קטיף פירות, אולם בניגוד לדעת איסי בן יהודה – פועלים אלו יורדים רק אם בעה"ב שכרם לכך ולא מרצונם ובניגוד לדעתו. באשר לסברא שחשב הרב פיקסלר לחדש, פשוט שאם היה מושג הלכתי של לקיטת עניים ואכילה בשכרם בגדר מעשר עני, או בגדר צדקה כלשהיא – הגמרא והראשונים היו מזכירים זאת. ומשתיקתם הברורה, ומכך שאף דעת איסי שהיא הקרובה לדעה זאת לא נפסקה להלכה – ניתן ללמוד שאין שום הלכה המתירה זאת. הרב פיקסלר כתב:

נראה כי הרעיון בבסיס מתנה זו, כמו בשאר המתנות הניתנות בשדה, שהעני יוצא מביתו ומגיע לשדה. הוא עוזר לבעל השדה בניקוי השדה (לקט ושכחה), לוקח את הענבים שאינם ראויים לייב ובשכר עבודתו גם לוקח את המעשר עני המגיע לו.

דבריו אלה שהם העולים כמסקנה למעשה ממאמרו – אינם נכונים. מעשר עני אינו ניתן בשדה אלא לאחר גמר מלאכה (כרי) ואינו ניתן בשעת איסוף הפירות. אין הוא ניתן בשכר עבודה אלא בזכות שהתורה זיכתה לו. אם הוא היה ניתן, כפשוט דברי הרב פיקסלר – כשכר עבודה – הוא היה חייב בתרומות ומעשרות ככל שכר שכיר, ואם היה נאכל בטרם נתינת תרו"מ הרי היה אוכל טבל! ולכן צריך להדגיש בצורה ברורה שאסור לפועל המלקט מתנות עניים בשדה בעה"ב ליטול פירות יותר מאותן מתנות עניים שהתורה זיכתה לו, ואפילו הוא עני ומסייע לבעל הבית. ואם נטל פירות לביתו שאינם כלולים במתנות עניים ואינם מדין אכילתו בשעת מלאכה כשכירו של בעה"ב ולא הותנה עליהם בשכרו – פירות אלו הם טבלים והם גזל בידו וחייבים בתרומות ומעשרות.



הרב ד"ר דרור פיקסלר

## העקרונות בנתינת מעשר עני הבהרה לתגובה

בעקבות תגובתו של הרב יעקב אפשטיין, ביקשתי את חוות דעתו של מו"ר הרה"ג נחום אליעזר רבינוביץ ראש ישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים בשאלת היחס בין מעשר עני שניתן בשדה לזה שמתחלק בבית. כבוד הרב ענה לי שבדרך העיון דברי אפשריים, אך הלכה למעשה לא מצאנו פוסק שכתב כדברי. בעקבות כך אני מבקש לחזור בי ממסקנתי ההלכתית בחוברת הקודמת, ולהשאיר את דברי שם כדרך אפשרית לעיון בסוגיא אך לא לפסק ההלכה.<sup>1</sup>

לפיכך אני מקבל את מסקנתו ההלכתית של הרב אפשטיין, ותשובתי הקצרה (ועל פי סעיפי תגובתו) היא רק לעיון ולא הלכה למעשה.

א. עיקר השגתו של הרב אפשטיין היא שלא ניתן לתת מעשר עני קודם להפרשת שאר תרומות ומעשרות. בנקודה עקרונית זו אני חולק (עיונית בלבד כאמור), וכל מגמת מאמרי הייתה לטעון שיש סוג אחר של מעשר עני, או בלשון מדויקת יותר, מתנה נוספת הניתנת לעניים בשנים ג' ו-ו' שאינה נגררת אחרי תרומות ומעשרות אלא אחרי מתנות עניים שבשדה. לפיכך התשובות לשאלותיו של הרב אפשטיין הן: "מה יקח העני?" - בעל השדה חייב להפריש מתנה לכל עני שבשדה בשיעור של כדי שביעה ולהניח אותה במקום ידוע ומוסכם. "כמה יקח?" - כל עני ייקח כדי שביעה.

1. בדרך כלל אינני רואה חלוקה בין עיון להלכה, אך כפי שהארכתי להסביר במאמר "דרכים בפסיקת הלכה", המעיין מה, ד (תשס"ה) עמ' 50-62, אם מגיעים למסקנה הלכתית שאין לה סימוכים בפוסקים שבדורות הקודמים לא ניתן להורות כך למעשה, ע"ש.

ב. על פי הבנתי המתנה הניתנת לעני בשדה היא קודמת לכל התרומות והמעשרות ופטורה מהם מפני שהיא שקולה ללקט שכחה ופאה. מתנה זו שייכת דווקא קודם לעיבוד הפירות ועוד קודם לחיוב תרומות ומעשרות, ולכן כל שאלתו של הרב אפשטיין כלל לא מתחילה.

ג. כל מה שהביא הרב אפשטיין מהרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, התוס' רי"ד, המאירי והר"ן מבוסס על ההסבר שמעשר עני שמחולק בשדה הוא רק אחרי הפרשת תרומות ומעשרות. מכיוון שהם ראו את הקושי ושאינו מנסה לענות עליו) כיצד מגיע היבול חזרה לשדה, הרי כל זמן שהוא שם כלל אינו חייב בתרומות ומעשרות. התשובה שאני מנסה לתת מהווה תחליף להסבר שלהם: אין צורך להביא לבית או להתחייב בגורן על מנת לתת מתנה לעניים בשדה.

ד. ביחס לשיעור המתנה כבר התייחסתי בתגובתי הקודמת (חוברת 80). לא טענתי שאין שיעור למתנה המחולקת בשדה, ואדרבה ציינתי את שיעורה כפי שהגדירו חז"ל בצורה מדויקת במשנה פאה ה, ה.

ה. בסעיף זה ניכר בברור הקושי שיש לרב אפשטיין. הקביעה (המודגשת על ידו) ש: **"השדה היא הגורן"** קשה, מוזרה ואינה נכונה. היכן שמענו שמה שניתן בשדה הכוונה מה שניתן בגורן? אדרבא חז"ל הבחינו (למשל בחיוב שכחה) בין מה שנשכח בשדה לבין מה שבדרכו לגורן או נשכח בגורן. בהסבר שלי הדברים מיושבים בצורה טובה - כל עוד נשאר בשדה (לפני שהלך לגורן או לבית ולפני שנתחייב בתרומות ומעשרות) הרי זה מתנת עניים ולא מעשר.

למעשה על פי גישתו של הרב אפשטיין אין כלל מעשר עני בשדה עבור חיטה, ענבים וזיתים. בכלל יקשה מאוד למצוא אפשרות של חיוב בתרומות ומעשרות בשדה, והרי למעשה בגישה זו בטלה תורת מעשר עני שבשדה (פרט להסבר שאחרי שהיה בבית חזר לשדה - מציאות שלא הייתה מוכרת בעבר ובוודאי שלא קיימת היום).

ו. לאור תשובתי עד כאן אני חוזר על דברי (כאמור לעיון בלבד ולא למעשה):

נראה כי הרעיון בבסיס מתנה זו, כמו בשאר המתנות הניתנות בשדה, שהעני יוצא מביתו ומגיע לשדה. הוא עוזר לבעל השדה בניקוי השדה (לקט ושכחה), לוקח את הענבים שאינם ראויים ליין ובשכר עבודתו גם לוקח את המעשר עני המגיע לו".

קביעתו של הרב אפשטיין "דבריו אלה שהם העולים למעשה ממאמרו" הינם בדרגתו של בוחן כליות ולב, ומצער לראות שהרב אפשטיין מעמיד את עצמו במקום זה. יעידו עלי דברי בתחילת המאמר ודברים רבים נוספים שכתבתי שכל מטרתו "להסביר את מיקומו של מעשר עני ביחס לשאר מתנות העניים וביחס

למעשרות האחרים. נברר את שיעור נתינת מעשר עני ומתי בעל השדה יכול לקבוע מי יקבל את המעשר ומתי אין לו טובת הנאה וכל עני יכול לקחת, ועל פי העקרונות הייחודים של מעשר זה נענה על כמה שאלות מציאותיות בדורנו ביחס למעשר עני". הרי מדובר ברצון כן ואמיתי ללמוד תורה ולברר את אמיתה של ההלכה, ואין מקום למשפט המיותר הזה שיצא מעטו של הרב אפשטיין.

