

נספחים

נספח א* – הסתכנות גשמית או רוחנית לצורך עליה לארץ-ישראל

כתב בשו"ת מעיל צדקה [סימן כו]: "וגם מגדולי המחברים שכתבו על זמן שהיו סכנות גדולות על הדרכים לא כתבו כ"א שלא לכוף אדם את אשתו אבל הרוצה בעצמו לנסוע אין מוחין בידו כי לבו שלם ובטוח בה' ששומר מצוה לא ידע דבר רע".

וז"ל "הגדול ממינסק", הגאון ר' ירוחם יהודה לייב פרלמן [ארץ-ישראל בספרות השו"ת ג, סא-סג]: "וגם החכמים לאחר התלמוד... לא חדלו לדרוש לה ולהשתדל לעלות אליה תמיד, וכמה קדושי עליון שמסרו נפשם עליה, כמו שמסופר על ריה"ל... ובימי חכמי צרפת רבותינו בעלי התוספות ז"ל והרמב"ן ז"ל... ועדת חכמים רבים ונכבדים התנדבו לעלות לארץ הקודש ויכוננו שם ישיבות מפוארות... ומני אז ינהרו אליה בכל דור ודור חכמים ושלמים צדיקים וחסידים לחונן עפרה ולקבוע בה מקומם, ואף כי בימים ההם כל הדרכים היו בחזקת סכנה, ופקידי הארץ משלו בעריצות ושרירות לב והיו נתונים לשמה ומשיסה וחייהם היו תלויים להם מנגד, בכל זאת לא חשכו מכל עמל ותלאה נפשם, למען הגיע אל מטרתם זו".

ועיין בדברי רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי [תרגום אבן תיבון, מהדורת ציפרוני, מאמר ה פיסקה כג]: "אבל הסכנה בים וביבשה אינה נכנסת באמרו: (דברים ו, טז) לא תנסו את ה' אלהיכם, אך סכנה שהוא מסוכן כמו מי שתהיה לו סחורה מקוה שירויח בה. ואילו היה מסוכן יותר מזה כפי תשוקתו וקוות הכפרה, היה הדין עמו בהכנסו בסכנות, אחרי אשר חשב עם נפשו והודה על מה שעבר מימיו, הסתפק בו והחזיק בשאר ימיו ברצון אלהיו ויכנס בסכנה, ואם יצילנו אלהיו ישבח ויודה, ואם ימיתו בעונותיו ירצה ויודה, ויאמין כי התכפר לו במיתתו רב עונותיו. ורואה אני זה יותר עצה טובה מאשר יסכנו נפשם במלחמות בעבור שיזכרו בגבורה, או בעבור שיקחו שכר גדול, ושיותר קלה היא הסכנה הזאת מאשר יכנסו במלחמת הרשות כדי לקבל שכר על המלחמה". הרי שריה"ל כתב שמצוות העלייה לארץ-ישראל מתירה להסתכן, לפחות כפי שנהוג להסתכן לצורך סחורה. עוד הוסיף ריה"ל, שמי שמתקן לעלות לארץ-ישראל, ובפרט לצורך כפרתו – מותר לו להסתכן לצורך העלייה, וכתב שסכנה זו פחותה

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ ושיבתה", פרק ב הערה 7

מהכניסה למלחמת הרשות¹. ונראה שדברי ריה"ל לא נוגעים למחלוקת הראשונים בשאלה האם מותר לאדם להיהרג ולא לעבור על מצוות שלא נאמר בהן "ייהרג ואל יעבור"², שכן ריה"ל מביא דוגמאות מצויות בהן מקובל להיכנס לחשש סכנה, ועיקר טענתו היא שכשם שמקובל להסתכן לצרכי הרשות – הוא הדין לצרכי מצווה.

ועיין שו"ת נודע ביהודה [מהדורא תניינא, יורה דעה סימן י]: "ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמר רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'". הרי מבואר בדבריו שהיתר או איסור סכנה משתנה מאדם לאדם, וכפי גודל תחושת הצורך וההכרח – כך גם ההיתר להיכנס לסכנות [ועיין חזו"א חו"מ ליקוטים יח סק"ב; אגרות משה חו"מ א, קד]. ומתאימים הדברים לדברי ריה"ל, שגם תלה את ההיתר להסתכן לצורך העלייה לארץ-ישראל בגודל התשוקה אליה. כלומר שמי שתשוקתו לעלות לארץ-ישראל גדולה – יש להרחיב עבורו את היתר ההסתכנות. ועיין במשך חכמה על פרשת נח [בראשית ט, ז] שהביא מספר דברים שהתורה לא אסרה מפני תשוקת האדם, ובכלל זה הביא שם את מצוות פריה ורביה. וביאר שהתורה לא חייבה נשים להיכנס לסכנת הלידה, ומאידך לא אסרה עליהן, אלא סמכה על תשוקתן ללדת, ע"ש [ועי' בדברי הג"ר יעקב אריאל שליט"א בספרו 'הלכה בימינו' עמוד 483 ושם בהערה 4]. ויש הרבה מה להאריך בשיטות הראשונים עד כמה רשאי הצדיק לסמוך על זכותו, ובפרט לצורך מצווה. ומצינו דרכים שונות בעניין זה. עיין במסכת תענית [כ, ב] שמשמע שלדעת רב מי שלא מסתפי ללכת במקום סכנה – אין בזה איסור [ועיין אגרות משה או"ח א, קכז], ואין כאן המקום להאריך בזה.

ועי' בתשב"ץ [ג, רפח]: "וחכמי ישראל היו מסכנים בעצמם לעבור נהרות כדי ליכנס לא"י והיו אומרים דוכתא דלא זכו לי' משה ואהרן מי יימר דזכינא לי'". וממה שסיים

¹ יש לציין שבתרגום הגר"י שילת שליט"א לכוזרי כתוב בסוף הפסקה "לקבל גמול על מלחמת מצוה".

ועי"ש בהערה 40

² עי' הלכות יסודי התורה ה, ד וכסף משנה שם, ובנימוקי יוסף על הרי"ף מסכת סנהדרין סוף פרק שמיני, ובשולחן ערוך יו"ד קנז, א ובש"ך והגר"א שם

ברעיון של "דוכתא דלא זכו ליה משה ואהרן" משמע שהוא מכוון לגמרא בסוף כתובות [ק"ב, א]: "רבי זירא כי הוה סליק לא"י, לא אשכח מברא למעבר, נקט במצרא וקעבר. אמר ליה ההוא צדוקי: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפזיזותייכו קיימיתו! אמר ליה: דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה, אנא מי יימר דזכינא לה!". אם כן מדברי הרשב"ץ על חכמי ישראל שהיו "מסכנים בעצמם לעבור נהרות", נראה שהבין שרבי זירא סיכן עצמו במה שעבר במצרא.. ועי' במה שהובא גם כן על רבי זירא בירושלמי שביעית [ד, ז]: "ר"ז עבר ירדנא במנוי". הרי שאותו נהר שעבר רבי זירא היה הירדן. ומצאתי ראיה לדברי רבנו במדרש הגדול [דברים ד, כב]: "כי סליק ר' חנינה, לא אשכח מעברא, נקטיה למצרא ועבר ואזיל, כי מטא ירדנא פסק מצרא הוה קא טבע. אמר ליה ההוא מינא עמא דקדמיה פומיה לאודניה, אכתי בפזיזותייכו קיימי. אמר ליה דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה, אנא מי יימר דזכינא לה". והנה צריך עיון אם המעשה של ר' חנינה הוא מעשה אחר מרבי זירא או שמא חילוף גירסאות יש כאן. ומכל מקום מלשון המדרש רואים שהייתה סכנת טביעה באותו מעבר בירדן.

ויש לציין את לשון הרשב"ש [סימן א, הובאה בקיצור בבית יוסף אבן העזר סימן עה] שכתב בעניין יכולת הכפייה לעלות לארץ-ישראל: "ואצל כל אדם ניכר ובפי הכל מוסכם, אחד תם ואחד חכם מחוכם, שכבר בא להם ת"ל כמה דברים ועניינים שאסור לעמוד במקום סכנה, כדאיתא בפ"ב דשבת ובמסכת תענית בפרקא דחסידי, וכל אדם בהא מידה, והתורה גם כן אמרה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ויצא לנו מזה שאסור לקלל את עצמו כדאיתא במסכת שבועות בפרק שבועת העדות, ומדאמרינן בפרק אין עומדים להתפלל מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בא הגמון אחד ונתן לו שלום, ולא השיבו כלום, שמר לו עד שהשלים תפלתו, אמר לו ריקא כתוב בתורתכם ונשמרתם מאד לנפשותיכם וגו'. א"כ כל דבר שיש בו סכנה מוזהר עליו מן התורה שלא לעשותו... ואם רז"ל לא הזכירו תנאי זה, שהתלמוד נתקן בפאת המזרח. וגם המחברים שלא הזכירוהו מחמת שנמשכו אחר התלמוד. ועוד שדבר זה הוא מחמת שא"צ לאמרו, שדבריהם ז"ל לא היו עם השוטים אלא עם החכמים, וכל בעל שכל מכיר שבמקום סכנה מצויה אסור לסכן בעצמו, ולא דברו ז"ל אלא באפשר, אבל בשאי אפשר ויש סכנה בדבר לא אמרוהו. והגע עצמך הרי שאז"ל שמעלין לארץ וכופין את שאינו רוצה, וכן אמר שמי שהוא מגליל ונשא אשה מיהודה שהוא מוציא אותה, וכי עלתה על דעת שיוציאנה במקום סכנה, לא תהיה כזאת בישראל, ואף בלהעלות לארץ כן. במקום סכנה כלם שוים ואינו מוציאה... וכמעט שאין להביא על

הדבר הזה ראייה, שהוא במושכל ראשון, שמשקול הדעת יוכל אדם להבין זה מעצמו שאין לך דבר שעומד בפני הסכנה". משמע מלשוננו שכל שאין כופה את אשתו בגלל הסכנה - אסור לו בעצמו להסתכן על מנת לעלות לארץ-ישראל. ולכאורה תשובה זו של הרשב"ש סותרת את דברי אביו הרשב"ץ שהזכרנו לעיל, לפיהם יש חכמים שסיכנו עצמם על מנת לעלות לארץ-ישראל, ומשמע שהרשב"ץ לא רואה במעשיהם פגם. כמו כן יש לציין בזה את תמיהת הג"ר רפאל בירדוגו זצ"ל על דברי הרשב"ש הנ"ל [שו"ת משפטים ישרים חלק ב סימן כג]: "וכפי דברי הרב ז"ל תיקשי לך קושיא עצומה איך העלימו עיניהם כל חכמי הדורות מלמחות בכל ההולכים לארץ-ישראל וגם כמה חכמים גדולים תמיד הולכים לשם ואדרכא אנו מחזיקים ידיהם באגרות בהלצות ומליצות ואם היה אסור כמ"ש הרב ז"ל שאסור לסכן בעצמו איך לא מיחה בשום הולך לארץ-ישראל וכל החכמים שהולכים איך לא חששו לעצמם מאיסור וקי"ל דחמירא סכנתא מאיסורא".

לאור הקושיות הנ"ל נראה ליישב, שלדעת הרשב"ש אין האדם מחויב להסתכן על מנת לעלות לארץ-ישראל, וכל שכן שאין לו זכות לכפות את אשתו להסתכן. ומכל מקום עדיין אין זה אומר שהוא חייב להימנע מלעלות לארץ, ואדרכא אם יעלה לארץ במסירות - ייחשב הדבר למעלה. וכן כתב הרשב"ש במפורש בתשובה אחרת [שו"ת הרשב"ש סימן ב]: "וכן אם יש לו מחיה בח"ל ובארץ לא ימצא ערך מחייתו, או לא יהיו לו נכסים לעלות ויצטרך לשאול מהבריות לא חייבתו תורה ולא חייבוהו חכמים שיעלה לארץ וישאל על הפתחים בהוצאה מרובה כזו, וכ"ש אם סכנות בדרכים. כל אלו הדברים או מקצתן מנעו הרבה גדולים שלא לעלות, ואף על פי שיש קצת שאין מביטין לזה אין ב"ד מצווין להפרישם". ובתשובה נוספת כתב [שו"ת הרשב"ש סימן ג]: "והעליה לא"י היא הכנת המצוה, לפי שהמצוה היא לדור בא"י שכתוב וישבתם בה כמ"ש הרמב"ן ז"ל בחדושי התורה שלו ובספר המצוות שחיבר... ואף להיות הדרכים בחזקת סכנה כתבתי אני שאין להכריח לאיש ולאשה לעלות לפי שלא דברו חז"ל במקום סכנה, וכל אחד בעצמו ישער אם רוצה לסכן עצמו יעלה ואם לאו יחדל. זהו בירורן של דברים בקצרה, שמענה ואתה דע לך". ונראה שטעם הדבר הוא כפי שכתב בשו"ת מעיל צדקה הנ"ל, שהכל כפי הביטחון של האדם. אם כן מצאנו שלהבדלים בענייני ביטחון בני אדם יש משמעות הלכתית, ואכמ"ל. ומצאתי כתוב בספר חידושי רבי שפטיה [מאת הג"ר שפטיה הלוי סגל, סימן קן]: "... חז"ל מזרזים אדם לדור בא"י אפילו במקום סכנה קצת ולסמוך על השגחת ה' הפרטית בא"י, ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה ולא לדור במקום הנחשב כבטוח בעיר שרובה יהודים,

ומסתמא הנכרים מתיראים מרוב התושבים להצר להם, משום שהמצוה לדור בא"י היא גם במקום סכנה קצת ולכן המצוה תגן עליו. וכך נהגו כל הדורות שבאו לא"י ועברו סיכונים שונים. וכך זכינו והוקמו כל היש בארץ הקדש, שלא התחשבו עם כל הפורעים הנכרים שארבו והפריעו לכל ישוב יהודי כידוע, ורק הודות לאומץ הלב הגענו ב"ה עד הלום. ומה נשגבים דברי בעלי התוס' באמרם (כתובות ק"י ע"ב ד"ה הוא אמר) שבזמן הזה דאיכא סכנת דרכים לא מחויבים לעלות ארצה ע"ש, משום דהסכנה בדרך בימיהם שהיו שודדי ימים וכיוצא מונעים, משום שהנסיעות אינם עצם קיום המצוה רק הכשר והכנה למצוה ובזה אין דין להסתכן". והיינו שמדקדק הגר"ש הלוי סגל, שהתוס' הדגישו בדבריהם רק את הסכנה שיש בדרך לארץ ישראל ולא את הסכנות שיש בארץ ישראל עצמה. וביאר שהדגשה זו באה להורות שחשש מסכנת דרכים מאפשר לדחות את העליה לארץ, הואיל והעליה היא רק הכשר מצווה, ואין בהכשר מצווה כדי להגן מסכנות, קודם הכניסה לארץ ישראל. אך לגבי חשש סכנה הקיים בתוך ארץ ישראל, אין בכוחו לדחות את מצוות הישיבה בארץ, ומותר להסתכן קצת בעבור ישיבת ארץ ישראל, שכן יש לאדם היושב בארץ הגנה מכח מעלתה הרוחנית, סגולתה ומצוות ישיבתה.

עוד יש לציין שדנו הפוסקים האם חשש מפני סכנות רוחניות בארץ-ישראל מהווה סיבה לא לעלות לארץ. והנה מצאנו בחז"ל [כתובות קי, ב] וברמב"ם [הלכות מלכים ה, יב]: "לעולם ידור אדם בארץ-ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז". וראה לשון הרמב"ם בהלכות דעות [ו, א]: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו', וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום, ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר מי יתנני במדבר מלון אורחים". הרי שהרמב"ם מכיר ויודע כי טבע האדם להיות מושפע מסביבתו,

ולכן מורה לאדם לעזוב סביבה שלילית ולתור אחר סביבה חיובית, ואם לא ימצא – יברח למקומות מבודדים. עם זאת, כאשר מדובר בארץ-ישראל לעומת חו"ל – מכריע הרמב"ם לשבת בארץ-ישראל, ואפילו בעיר שרובה גויים עובדי עבודת כוכבים, ולא לדור בחו"ל בעיר שרובה ישראל.

ועיין במור וקציעה בקונטרס "גדר יישוב ארץ-ישראל" [או"ח סימן שו], שהביא שם את טענת מהרי"ט [א, מז] שכתב מספר טעמים מדוע אין הבעל יכול לכוף על אשתו ללכת עמו לעיר עזה שבארץ-ישראל. ובסוף דבריו כתב: "ועוד דעזה לגבי מצרים כמו מכרך לעיר חשיב, דלא שכיח בהו כל מילי כמו במצרים ואין שם רופא ולא שאר דברים הצריכין דהוי כמו מעיר שרובה ישראל לעיר שרובה עכו"ם, כי היהודים אשר שם הם מיעוטא דמעוטא לגבי היהודים אשר במצרים, ועוד שאין שם תלמוד תורה שונין הלכות לא מאן דגמיר ולא מאן דסביר אפילו פותח ספר אין בה, והיאך יוציאה ממצרים שהוא מקום ריבון תלמידי חכמים ועיר גדולה של חכמים ושל סופרים, והנראה לעניות דעתי כתבתי בניחוץ גדול". מבואר ומודגש בדבריו שהיישוב היהודי בארץ-ישראל קטן יחסית ואף חלש תורנית, עד שאפילו "פותח ספר אין בה", לעומת מצרים שהיא "עיר גדולה של חכמים ושל סופרים". וכתב על זה המור וקציעה: "הרי בפירוש אמרו [כתובות קי, ב] לעולם ידור אדם בא"י ואפילו בעיר שרובה גוים, ולא ידור בח"ל אפילו בעיר שרובה ישראל, וסתם עיר שרובה ישראל, שגם היא מלאה חכמים וסופרים". והיינו שאפילו במקרה כזה, שאין מי שיודע לפתוח ספר בארץ-ישראל – יש להעדיף את ארץ-ישראל מאשר עיר של חכמים וסופרים בחו"ל.

יש לציין שהמהרי"ט באותה תשובה מאריך לטעון שאין מצוות יישוב ארץ-ישראל בעזה, ע"ש³. ממילא אי אפשר ללמדו מכאן שדעת מהרי"ט שיש להעדיף מוגרים במצרים, באווירה תורנית, מאשר באותם בארץ ישראל (היכן שמקיימים מצוות יישוב ארץ ישראל לשיטתו) ללא אווירה תורנית. כמו כן מהרי"ט לא כתב בתשובה זו שיש

³ ועיין לקמן נספח ב, שם עמדנו על שיטת מהרי"ט, הסובר שמצוות יישוב ארץ ישראל תלויה בקדושתה לעניין המצוות התלויות בה, ע"ש שהוא חולק בעניין זה על בעל הכפתור ופרח [פרק י]. כמו כן בנספח ב הבאנו בארוכה את לשונו של בעל המור וקציעה החולק על דעת המהרי"ט, ומרבה בראיות להוכיח שמצוות יישוב ארץ ישראל היא מצד עצמה ולא מצד המצוות התלויות בה, ע"ש. עוד יש לציין שהרדב"ז בתשובה [ח"ד סימן א'קה] חולק על עמדת המהרי"ט, וסובר שיש חיוב תרומות ומעשרות בעיר עזה, ע"ש. ועיין בדברי הג"ר יעקב אריאל שליט"א בשו"ת באהלה של תורה [ג, ב; ד, מב] שביירר את שיטות הפוסקים בעניין מעמדה של עזה, הן לגבי מצוות יישובה והן לגבי חיובה בתרומות ומעשרות.

חובה לעקור מעזה למצרים, אלא רק שאי אפשר לבעל לכופ את אשתו לעזוב את מצרים לטובת התיישובות בעזה.

והג"ר יואל טייטלבוים מסאטמר זצ"ל בספרו ויואל משה [מאמר 'ישוב ארץ-ישראל', אות קלג סעיף ג] כתב שיש להחמיר יותר בדירה בעיר שרובה מינים מאשר בדירה בעיר שרובה עכו"ם, ולכן אם יצטרך בארץ-ישראל לדור בעיר שרובה מינים – יש להעדיף להישאר בחו"ל: "במקום רשעים בוודאי אין לדור בא"י כמ"ש הרמב"ם בה' דיעות שעלול להיות נמשך אחרי האנשים שדר ביניהם וכמ"ש התה"ד סי' פ"ח שאם יש בא"י רשעים המבלבלים מתורה ומצוות יש למנוע מלישב שמה והכל מביאים דברי התה"ד האלו להלכה אף המפליגים מאוד במצוות ישוב א"י ואין שום חולק עליו בזה, ובפרט במקום שיש מינים שאני מינות דמשכי. וביארתי בפנים דממה שאמרו בגמ' לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה גוים, מלשון אפי' מבואר שזה דווקא ברובה גוים אבל ברובה מינים בוודאי דאין לדור בא"י". לעומת עמדה זו כתב הג"ר אליהו קלצקין זצ"ל בשו"ת דבר הלכה [א, לח]: "והנה ממ"ש שכופין אותה לעלות לא"י אפי' ממקום שרובו ישראל למקום שרובו עכו"ם נשמע דה"ה למקום שרובו צדוקים ומומרים... וכבר ביארתי בספרי... ושאין לבטל מעשיית מצוה בשביל שמחליט בדעתו שעשיית המצוה תסובב תוצאות רעות, ומכ"ש שאין למנוע הרבים מלעשות מצוה בשביל טענה כזו, וכאילו היה רשות להתחכם על מצות ה"ת". ועיין שם שהביא ראייה ממה שאמר ישעיהו בן אמוץ לחזקיה מלך יהודה "כי מת אתה ולא תחיה" [מלכים ב, כ, א], ובגמרא [ברכות י, א] מבואר שטעם הדבר הוא שחזקיה נענש על כך שלא עסק בפריה ורביה, הואיל וראה ברוח הקודש שיוולדו לו "בנין דלא מעלו". ומכאן למד הרב קלצקין שאין להתחכם על מצוות הקב"ה, ולקיימן גם כשיש חשש הנוגע לעניינים רוחניים. אמנם מסתבר שלא אמורים הדברים אלא במקרה של "חשש" בלבד, אך באופן שקרוב לוודאי שהאדם יתדרדר לחלוטין מבחינה רוחנית, מסתבר שעליו לדחות את העליה לארץ עד שיכשיר את עצמו להתנהג כראוי בארץ-ישראל. ועיין בדברי הרצי"ה קוק זצ"ל במאמרו "הכל מעלין לארץ-ישראל" [לנתיבות ישראל, הוצאת מאבני המקום חלק א עמ' שח-שי], שהביא את דברי הרב קלצקין בעניין זה. וזה לשון הנצי"ב מוולוז'ין זצ"ל בשו"ת משיב דבר [א, מד]: "ידע יהושע יצרא דע"ז ישלוט באה"ק וכדאיתא במדרש שה"ש עה"פ רחצתי את רגלי איככה אטנפם, שאמרו ישראל בדורו של עזרא שאינם רוצים לשוב לאה"ק משום שרחצתי את רגלי מיצרא דע"ז איככה אטנפם, שאותו מקום משיאנו לע"ז". אמנם מצאנו בכתבי הג"ר שמואל מוהליבר זצ"ל דברים חריפים בעניין חיוב העליה לארץ-ישראל,

מהם משמע שאפילו מי שבעקבות העליה לארץ-ישראל יתקלקל באופן קרוב לוודאי – עדיין עדיף שיעלה לארץ-ישראל ולא יישאר בחו"ל. וכך כתב במאמר "מטרת נסיעתי לארצנו הקדושה" [הובא בספר שיבת ציון לרב אברהם יעקב סלוצקי]: "וא"כ לפי הדברים הנ"ל כוונת ראשית דבריהם לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה עובדי גילולים – רוצה לומר ועל ידי זה פורק ממנו עול תורה ומצות, ואל ידור בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל – רוצה לומר, ועל ידי זה ישמור התורה והמצות בשלימות וז"ל הילקוט איכה... אמר הקב"ה הלואי יהיו בני עמי בארץ-ישראל אף על פי שמטמאין אותה". וראה מה שביאר בדבריו ראש ישיבת בית-אל, הרב זלמן ברוך מלמד שליט"א בספר לזמן הזה ליום העצמאות [עמ' 75]. אך אין לחדד שאלו דברים שקשה לשמוע, וכפי שמובא בשו"ת אבני נזר [יו"ד סימן תנז]: "אך בהא שכתב שהמצוה הוא רק להתיישב בתוך קיבוץ ישראל, זה פשוט וברור ולא ניתן לכתוב לרוב פשיטותו. כי היתכן שנחייב את איש לישוב בין הפראים או בדד במדבר או בחברת החטאים בנפשותם אשר זה הוא פתח לכל עון ולכל חטאת כידוע. ולא מצינו שמצות ישיבת א"י תדחה את כל התורה בכללה". ומכל מקום, מפשט לשון חז"ל עולה, שחובה על האדם לקיים את המצווה בכל אופן ועניין שיכול, גם אם אין לו יכולת להתיישב בין שומרי תורה מכל מקום יתיישב גם בעיר שהמצב הרוחני שבה בעייתי, ויתגבר על יצרו, וכמו שכתב הג"ר שאול ישראלי זצ"ל בספרו ארץ חמדה [ספר א, שער א סימן ח]: "ממה שאמרו 'הכל' מעלין לארץ ישראל... והכוונה אולי שזכות ישיבת ארץ ישראל תעמוד לו שלא יכשל בעצת רשעים, ויותר מזה מסוכנת הישיבה בחו"ל שאוירה טמא והיוצא לשם כאילו עובד ע"ז. בסיכום הדבר: מצות ארץ ישראל קיימת גם כשהברירה הניתנת היא בין עיר שכולה ישראל בחוץ לארץ לבין עיר שרובה עכו"ם בארץ ישראל, אולם יש להשתדל שלא לגור במקום שיש בו מקולקלים ולעבור לעיר שרובה כשרים".

וביחס למקור שציין הרבי מסאטמר זצ"ל מדברי תרומת הדשן, זה לשונו [תרומת הדשן ב, פסקים וכתבים סימן פח]: "דבודאי שבח גדול ומעלה יש לו לאדם הדר בא"י, וכ"ש בעיר הקדש לתועלת לעה"ב וגם לעה"ז. אמנם שמענו כמה פעמים שיש לשם בני ברית מערביים נחשבים לרשעים גמורים, מוסרים מפורסמים והם טורדים ומבלבלים האשכנזים שהם שומרי תורה. וגם כי המזונות דחוקים ומצומצמים לשם מאד והרווחים קשים, מי יוכל לעמוד בכל זה, מלבד גודל רשעת הישמעאלים אשר לשם. לכן כל איש ישער בעצמו בהשגת גופו וממנו, באיזה דרך יוכל לעמוד ביראת השם ובשמור מצותיו כי זה כל האדם". והנראה מלשונו שלא מדבר בחשש שאדם

יתקלקל וימשך אחר הרשעים הנמצאים בארץ-ישראל, שכן כל אדם מצווה לקיים את כל מצוות התורה ולהתגבר על יצרו "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך" [רמ"א אורח חיים א, א]. אלא המדובר הוא שיש סיבות אובייקטיביות שבגללן יכול להיות מצב שהאדם לא יוכל להתקיים בארץ-ישראל מבחינה פיזית, וממילא לא יוכל גם לעבוד את ה' כראוי. וגם אחר כל התיאורים והאתגרים הקשים שבעל תרומת הדשן מתאר בעניין יישוב ארץ-ישראל, הוא כותב שכל אדם "ישער בעצמו, בהשגת גופו וממונו" האם וכיצד הוא יכול להתמודד באתגרים אלו. ואף שהוא מתאר מצב שיש בארץ-ישראל יהודים רשעים המפריעים באופן מעשי ליהודים כשרים לקיים מצוות – הוא לא אמר שבגלל זה אסור לעלות לארץ-ישראל, ולא חשש שהאדם יימשך אחרי הרשעים. וכל זה הוא היפך דברי הג"ר יואל טייטלבוים מסאטמר זצ"ל.

וראה בבית הבחירה למאירי על כתובות [קיא, א]: "לעולם ידור אדם בארץ-ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ולא ידור בחוצה לארץ אף בעיר שרובה ישראל, שחוצה לארץ דירת קבע לגוים ולעובדי האלילים ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם... וכשם שאסור לצאת מארץ-ישראל לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות, שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ-ישראל, וכמו שאמרו כל הדר בבבל כאלו דר בארץ-ישראל, שכל מה שאמרו לא אמרו אלא מפני שסתם חוצה לארץ אין חכמה ויראת חטא מצויין בה לישראל לרוב הצרות ועול הגלויות שסובלים שם אלא אם כן על ידי עמל גדול וצער גלגול סבל הצרות והתיאש מהם לעבודת השם לשרידים אשר ה' קורא, וסתם ארץ-ישראל חכמה ויראת חטא מצויין בה עד שמתוכם משיגים כבוד בוראם וזוכים ליהנות מזיו השכינה, ועל זו אמרו אפילו שפחה שבארץ-ישראל מובטחת לה שהיא בת העולם הבא, ועל דרך מה שייעד הנביא באמרו וגם על העבדים ועל השפחות אשפוך רוחי". ולכאורה מפשט דבריו משמע שלא מפני מעלתה העצמית של ארץ-ישראל העדיפו את הדירה בארץ-ישראל על פני הדירה בחו"ל, אלא מפני שמן הסתם מצויות בארץ-ישראל החכמה ויראת החטא.

אך נראה שאי אפשר לפרש כן, שהרי הגמרא הביאה טעם לדבריה שכל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודה-זרה וכו' – ואם כן אי אפשר להפקיע לחלוטין את הערך הסגולי של ארץ-ישראל לעומת חו"ל. יתר על כן, בסוף דבריו הסביר המאירי ש"שפחה שבארץ-ישראל מובטחת לה שהיא בת העולם הבא", על בסיס הנבואה העתידית שהקב"ה ישפוך רוחו על העבדים והשפחות. ואם כן משמע שהערך הרוחני של ארץ-

ישראל כמקום תורה ויראת שמים הוא מצד ההשפעה העתידית או ארוכת הטווח שלה. וכן לשון המאירי "שחוצה לארץ דירת קבע לגויים ולעובדי האלילים" – המושג של דירת קבע פירושו שהם בני המקום, לעומת בני ישראל שאינם בני המקום. לכן השפעת האומות במקומם על ישראל היא משמעותית לטווח ארוך, הגם שמדובר בעיר שרובה ישראל. ולכן הדירה בחו"ל היא כעבודה-זרה שכן זהו מקומם הקבוע של האומות. וראה לשון המאירי על מסכת בבא קמא [פ, ב]: "מצוה על כל אדם מישראל לקבוע דירתו בארץ-ישראל ולישבה כפי כחו, לקח בית בארץ-ישראל כותבין עליו אונו על יד גוי אף בשבת משום ישוב ארץ-ישראל הקלו בשבות". ובמאירי לסנהדרין [ה, א]: "שבסוגיא של פסחים פ"ו א' משמע שבני בבל כפופים לבני ארץ-ישראל וודאי לענין הוראה כך הוא שאורא של ארץ-ישראל מחכים, אבל לענין ממשלה ונשיאות של בבל חשוב יותר". וראה לשון המאירי בחיבור התשובה [משיב נפש מאמר ב פרק יא]: "... כאמרם ז"ל מכל הארצות לא בחר הקדוש ברוך הוא אלא בארץ-ישראל... כמו שבאה הכונה לבחירת ארץ-ישראל להיותה מקום לחכמה, כמו שבארו רבים באמרו ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון, וכן באמרו גדול ה' ומהלל מאד בעיר אלינו הר קדשו, והוא הסבה להיות כל החכמים משתוקקים לחסות בצלה, והוא אמרם, למען תהיה תורת ה' בפיך, חביבה עלי כת קטנה שבארץ-ישראל מכל סנהדרי גדולה שבחוצה לארץ...".

ומכל מקום נראה שלדעת המאירי כל מקום בחו"ל שיש בו מרכז גדול של תורה [כפי שהיה בבבל בזמן חז"ל] – אסור לצאת ממנו לשאר ארצות, כמו שאסור לצאת מארץ-ישראל לשאר ארצות. וכן הוא בלשון הגמרא בכתובות [קיא, א] "אמר רב יהודה אמר שמואל: כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות". ופירש רש"י שם: "כך אסור לצאת מבבל – לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד". וכעין זה כתב החזון-איש באגרותיו [א, קעז] בעניין נסיעה מפולין לאמריקה בשנת תר"ץ: "אינני מסכים למסור נפש מישראל למדינה הזאת, כי ארץ מדינת פולין אשר הישיבות קבועות בה, והחסיד החפץ חיים שליט"א שוכן בה, ושאר גדולי התורה והיראה, דינה כא"י ושאר המדינות כחוץ לארץ".

ובאגרת אחרת של החזון-איש, משנת תרע"ג, כתב [ג, סג]: "לא נכון לפניך לנסוע לאה"ק כי אין לעזוב בימינו את ארץ רוסיא אשר רוב בנין ישראל נחתים בארצה, ועיקר משכן התורה בארץ הזאת, ומצות חנייתה היא גדולה ממצות חנית אה"ק, ואך פה ראוי לאיש צעיר לעלות בתורה למעלה למשכיל. ובארץ-הקודש – ד' ישיב שבותה בקרוב במהרה בימינו, אמן – אין מקום מסוגל לזה כאשר יעיד הנסיון. ואולי גם תנאי

החיים הקשים שמה הוא סיבה לזה, וזה היה טעם הרבה גדולי הדורות שבחו"ל. וכמדומה שהארץ המהרי"ט בתשובה, כי חובה לדור בארץ ההיא ששיבות הקדושות בנויות בה אשר מהם תצא תורה וכו'. ובודאי ארץ רוסיה היא בבחינה הזאת שאף אם כבר הוא בא"י מותר לצאת לחו"ל, מי שהוא בעניין לימוד התורה ויצא לתכלית זה. ואני אומר לך בייחוד כי כל שלא התכונן לימודך על אופן ראוי ומשוכלל אין ראוי לפניך לעלות לארץ-הקודש ר"ל לעזוב את ארץ גלותינו. גם אפשר להרבות תורה בישראל פה משם, וכל אדם הוא מחוייב התקווה לזה".

ולא אכחד כי בראותי את מה שכתב רבנו החזון-איש, שמצוות חניית מקום שיש בו ישיבות גדולה ממצוות חניית ארץ-ישראל, רעדה אחזתני. שכן כפי שהצגנו קודם, בשעה שעושים שיקולים מעשיים, בשאלה פרטית ומעשית העומדת לפתחנו, יש מקום להעריך כיצד להדריך את השואל, ופעמים שההדרכה היא, לכל הפחות באופן זמני, להעדיף את הקדושה הגלויה של ריבוי תורה ויראת שמים שבחו"ל, לעומת הקדושה הסגולית שבארץ-ישראל, כל עוד שאין בה מרכז תורה משמעותי. אך קביעה עקרונית שמצוות החנייה במקום תורה בחו"ל גדולה ממצוות החנייה בארץ-ישראל – זוהי טענה מחודשת שלכאורה ממנה חז"ל באו לאפוקי, באומרים שיש להעדיף לדור בארץ-ישראל במקום שרובו עובדי עבודה-זרה לעומת לדור בחו"ל במקום שרובו ישראל.

והנה מלשון החזון-איש משמע שבתשובות מהרי"ט נקבע שיש חובה לדור בארץ שיש בה ריבוי ישיבות, גם אם בגלל זה יימנע האדם ממצוות יישוב ארץ-ישראל. ולא מצאתי תשובה בה כתב מהרי"ט דבר כזה. אמנם ציינו לעיל שבשו"ת מהרי"ט [א, מז] נפסק שאין הבעל יכול לכוף את אשתו לצאת ממצרים ולדור בעזה הואיל והקהילה היהודית בעזה היא קטנה ודלה מאד מבחינה תורנית, לעומת הקהילה היהודית במצרים שהיא עיר עם קילה יהודית מפותחת ומלאה חכמים וסופרים. ואם לתשובה זו של מהרי"ט כיוון החזון-איש – הרי שתשובתו בציודו, שכפי שכתבנו לעיל, לדעת מהרי"ט אין כלל מצוות יישוב ארץ ישראל בעזה, וכן בתשובה זו לא כתב מהרי"ט שיש חובה לעזוב את עזה ולדור במצרים, אלא שאין הבעל יכול לכוף על אשתו לצאת ממצרים ולדור בעזה.

וצריך עיון על האגרות הנ"ל של החזון-איש, ממה שכתב הוא עצמו באגרת אחרת [קובץ אגרות א, עה]: "מצב הארץ נפרז מרחוק כידוע, ואינו גרוע מהגלות בחו"ל חלילה, ומצות ארץ ישראל הוכרעה על-ידי הרמב"ם והרמב"ן ושאר פוסקים, וידוע

עד כמה שאף החפץ חיים זללה"ה לעלות⁴. ובספר פאר-הדור [חלק ב עמ' מב] מסופר: "באו אליו בחורי-ישיבה שעלו מן הגולה ללמוד תורה בארץ-ישראל, כשהם שואלים: מה דינם בנוגע לשמירת יום-טוב שני של גלויות, מאחר שדעתם לחזור? השיב להם החזון-איש מיניה וביה: וכי זוהי דעה בכלל? איזה יהודי יש בדעתו לחזור מן הארץ!".

וראה לשון רבינו אהרן הכהן מלוניל בסוף ספרו אורחות חיים, שכתב לאחר דיני אבלות בטומאה: "ואוירה של ארץ-ישראל מחכים וכל מי שיעור משנתו וישתדל לעלות לארץ-ישראל אסור למנענו. חובה גדולה הוא עושה אבל מי שיש בלבו יראת שמים הוא מסעדו ומשלים חפצו ותאותו ששכר מצוה מצוה וכל המעכבו אינו זוכה ומקבל פני שכינה".

⁴ וביחס לקביעת החזון-איש שיישוב ארץ ישראל בזמן הזה היא מצווה מהתורה, בין לרמב"ם ובין לרמב"ן, עיין בחזון-איש על שביעית [כד, א]: "אבל הדבר מוכרע בסברא שדין זה בכלל הרצון שתהי' הארץ מיושבת מישראל ולא יחנו בארץ עע"ז, וארץ ישראל היא גם בגלותנו, והרי אנו חייבים בשובה ולדור בה גם בגלותנו, וכמו שהארץ הר"מ פ"ה מה' מלכים, וכמש"כ הרדב"ז פ"ד מה' סנהדרין ה"ו...".

נספח ב* – תלות מצוות יישוב הארץ במצוותיה – שיטות המהרי"ט והכפתור ופרח

כתב בשו"ת מהרי"ט [ב, יו"ד כח]: "דעיקר הטעם משום קדושת ארץ-ישראל ומצות ישיבתה הוא אפי' בזמן הזה בחרבנה כמ"ש הרמב"ן ז"ל בפ' המצות מקרא דוירשתם אותה וישבתם בה ומייתי עובדא דספרי עד ששיבת א"י שקול' כנגד כל המצו' ואי משום קיום המצות התלויו' בה אשה מאי עבדתה במצות אלו שתהא כופה את האיש לעלות הרי אמרו בפ"ק דקידושין לענין כבוד אב ואם איש יש ספק בידו לעשות אשה אין ספק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה, וכ"ש לשאר מצות וכ"ש מצות התלויות בארץ, דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה ואיהו הוא דמחייב במצות התלויות בקרקע ולא היא ולמה תכוף את בעל' לעלות לא"י. ותו עבד מה שיך במצות התלויות בארץ דאמרי' לאיתויי עבד שברח מח"ל לארץ דאמרי' ליה זבניה הכא וזיל משום ישיבת ארץ-ישראל. ואמרי' נמי הכל מעלין לאיתויי עבדים ופרשו הרמב"ם ז"ל בפ' ח' מה' עבדי' בעבד כנעני שאמר לעלות לא"י שכופ' את רבו לעלות עמו וכן כתבו בשם הראב"ד ז"ל".

והנה מדבריו וראיותיו של מהרי"ט כאן, וכן בחידושו על כתובות שהבאנו בגוף המאמר ובהערות השוליים, מוכח שהוא פוסק כרמב"ן, שמצוות יישוב ארץ-ישראל היא מצד עצמה וקדושתה, ולא רק משום שיש בכך הכשר לקיום המצוות התלויות בארץ. אולם בתשובה אחרת, בה דן מהרי"ט על יכולת הכפייה של בעל את אשתו לעלות ממצרים לעזה, נראה לכאורה שלא כעמדה הנ"ל, וזה לשונו [שו"ת מהרי"ט א, מז]: "ומעתה אין בדבר ספק דכיון דאינה נחשבת ארץ-ישראל לענין המצות הנוהגת בה הרי היא כח"ל גמור' לכל הדברי' שהרי אורה טמא כדאמרי' בפ' מי שהוציאוהו מעשה בר' יוסי הכהן שהיה מטמא והולך אחר רבו לצידן והכי איתא בפ"י דשמחות וצידן ארץ-ישראל היא אלא שלא נתכבשה. וגדולה מזו אמר בפ"ק דגיטין עכו כארץ-ישראל לגיטין, לגיטין אין לעבדים לא. והכי אמרי' בירושלמי המוכר עבדו לעכו יצא לחירות ר' ישמעאל אמר אפי' מעכו לעכו משום דעכו יש בה א"י ויש בה ח"ל. אלמא כי היכי דקנסי' במוכר עבדו לח"ל שיצא לחירות הכי קנסי' ליה במוכרו למקו' שהוא מא"י אלא שלא נתכבשה כבוש שני. ואף על פי שהרב בעל כפתור ופרח כתב דלכל

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ וישיבתה", פרק ב הערה 15

מילי בר ממעשרו' ומצות אין הפרש בקדושת' בין מה שנתכבש ע"י עזרא למה שלא נתכבש, אף אם נודה לו לענין קבור' שכל מה שטרח וחתר להאריך הוא על זה לומר שיש לה מעלה לענין קבורה כמו א"י והוכיח ממה שהאבות בחרו בה לאחוז' קבר קוד' שנבחר' ונתכבש' והאריך זכרו לברכה בזה - מכל מקום לענין כפית עליה שאינה אלא בשביל המצות התלויות בה לא אמרי' אלא ארץ-ישראל המקודש' ומחויבת במצו' כמו שאמרו לענין המוכר עבדו".

הרי שבתשובה זו משמע שהוא סובר שכל עניין מצוות יישוב ארץ-ישראל הוא מחמת המצוות התלויות בארץ. ובזה הוא חולק על בעל הכפתור ופרח [פרק י] הטוען שמצוות יישוב הארץ אינה משום המצוות התלויות בה, וקיבל מהרי"ט את דבריו רק לגבי קבורה, אך לגבי דין כפייה תלה זאת במצוות התלויות בארץ. ואם כן דבריו כאן סותרים את דבריו במקורות האחרים, בהם דחה בתוקף את סברת רבנו חיים וצידד בשיטת הרמב"ן. ועוד קשה - מה יסביר לגבי ראיותיו מאשה ומעבד, שאינם שייכים במצוות התלויות בארץ, ואעפ"כ הם יכולים לכפות את הבעל והאדון לעלות לארץ-ישראל¹?

ונראה להסביר שאכן שיטת מהרי"ט היא שמצוות יישוב ארץ-ישראל היא מצד עצם הישיבה בה, ללא קשר לקיום המצוות התלויות בה, אלא שגבולות הארץ לעניין מצוות יישובה הם גבולות הארץ המקודשת לעניין מצוותיה. כלומר המצוות הן הסימן לקדושת הארץ ולא הסיבה לקדושתה. ואף שכתב "לענין כפית עליה שאינה אלא בשביל המצות התלויות בה", נראה שיש לדחוק מעט בלשונו ולהסביר שהמצוות התלויות בארץ מורות על קדושת הארץ עצמה.

לביאור זה ישנם שני רמזים בדבריו. האחד מחתימת התשובה הנ"ל, שם כתב "לא אמרי' אלא ארץ-ישראל המקודש' ומחויבת במצו' כמו שאמרו לענין המוכר עבדו", משמע מדבריו שמדבר על הארץ המקודשת מצד עצמה, אלא שקדושתה מתבטאת בכך שהיא ארץ המחויבת במצוות. רמז נוסף ניתן להביא מלשונו בחידושיו לכתובות שהבאנו בגוף המאמר, שם פסק במפורש כרמב"ן, וקבע ששייכות ארץ-ישראל היא מצווה עצמאית ולא תלויה בקיום המעשי של המצוות התלויות בארץ, ואף הדגיש שם "ואכתי בקדושתה קיימא". ועל פי דברינו כאן נראה שכוונתו שהארץ עודנה

¹ וע"ע שו"ת אבני נזר [יו"ד תנר אותיות לב-לז] שגם ניסה להתמודד עם הסתירה בדברי מהרי"ט.

בקדושתה לעניין המצוות התלויות בה, ובאותם הגבולות שחלות בהם המצוות התלויות בארץ – עדיין קיימת מצווה עצמית ועצמאית לשבת בארץ-ישראל.

מהרי"ט חולק על הכפתור ופרח, וסובר שמצוות יישוב ארץ-ישראל היא רק בגבולות שיש בהם קדושת המצוות, דהיינו קדושה שניה, ולכן הוציא את העיר עזה מכלל מצוות יישוב הארץ, לכל הפחות לעניין כפיית הבעל את אשתו. ועיין בשו"ת ישועות מלכו [יו"ד סז] שפסק להלכה כשיטת הכפתור ופרח, ובנוסף כתב שדברי מהרי"ט הנ"ל אמורים רק לעניין כפיית הבעל את אשתו, אך לא לשאר עניינים, וז"ל: "ונראה גם לדעת המוהרי"ט ז"ל דדוקא לכוף את אשתו שתסע ממדינתו לעזה וכיוצא בזה מכיבוש עולי מצרים זה כיון שאינו מחויב במצות יותר מסורי' אין כופין אותה שתצא בלא כתובה, אבל מ"מ מודה הוא דמצוה איכא... ולענין הלכה כבר כתב בס' כפתור ופרח שמצוה לדור גם בכיבוש עולי מצרים וכן בעבר הירדן, ואין ספק להרהר אחר דבריו, א"כ בזמה"ז ג"כ מצוה אם מזדמן לאדם לקנות מצוה לקנות, וכבר כתב בס' כפתור ופרח דשבות אמירה לעכו"ם מותר ג"כ במקומות שכבשו עולי מצרים ק"ו מסוריא... רק שאין לזוז מדברי הכפתור ופרח שגם המקומות שכבשו עולי מצרים מצוה גם בזמן הזה לדור בהם ואינו מטמא משום ארץ עממים".²

כמו כן עיין במורוקציעה בקונטרס "גדר מצוות יישוב ארץ-ישראל" [או"ח סימן שו] שחלק על מהרי"ט, וזה לשונו: "גם הדרך השני שזכר הרב עוד, לדחות עזה מכל קדושת א"י, ואמר שעם היות ההיא סגירתא בתחומי עזה, בא"י היתה עומדת. אינו להועיל לו, להוציא עיר עזה מקדושת הארץ בדברים הללו, במ"כ בכדי טרח בכך, מאן ספין מאן רקיע, להוציא ירושת א"י הראשונה החוצה קדושתה להפקיע. וכל מה שחלקו חכמים בין כבוש עולי מצרים, לכבוש עולי בבל, אינו אלא לענין חיוב מעשרות בלבד, וגם זה לא בהחלט, יש דברים בגו, כמ"ש לקמן בס"ד, לא לענין הפקעת קדושה וטהרה, ומצות ישוב ודירה וקבורה. ולא ראי זה כראי זה כאשר אבאר, ששני הענינים הללו אינם תלויים זה בזה. אלא יש לך ח"ל גמורה שחייבת במעשרות, וטמאה היא כשאר ארץ העמים, ויש חלק מא"י ממש לענין קדושה וטהרה וחיוב ישוב ודירה, ומחוקי מעשרות דרבנן פטורה, שחיובן מדבריהם תלוי בישוב ישראל, לא בקדושת ארץ מה שכתב עוד מכל מקום לענין כפיית עליה, שאינה אלא בשביל מצות

² ועיין עוד בתשובה הקודמת בשו"ת ישועות מלכו [יו"ד סו] שכתב כמסקנתו הנ"ל בקצרה. והובאו כל הדברים גם בספר אם הבנים שמחה [מכון פרי הארץ, ירושלים תשמ"ג, עמ' טז].

התלויות בה, לא אמרינן. עכ"ד. והמה נפלאו ממני, כי לא ידעתי היכן נזכר כך בשום מקום ולא נמצא כזאת אלא אצל מרע"ה שנתאוה לא"י מטעם זה, וכדאיתא ספ"ק דסוטה [יד, א], אך מצות ישוב א"י מ"ע של תורה היא וישבתם בה, כמ"ש רמב"ן, גזרת מלך היא עלינו ואינה צריכה טעם, מה גם הטעם גלוי, כי נחלת ה' היא אשר בחר לשכנו, ולשבת בניו עליה, לא להגלות מעל שולחנו, הדר בא"י יש לו אלוה, וכל הדר בח"ל דומה כמי שאין לו אלוה [כתובות קי, ב], על כן רצו עבדיו את אבניה וגו', העם היושב בה נשוא עון [ישעיה לג, כד]. אפילו שפחה בא"י יש לה חלק לעוה"ב [שם קיא, א], ואף על פי שאינה מקיימת מצות התלויות בה. הרי טעמו של הרב בטל. והגע בעצמך הלא כל העולה לה בזמן הזה, סתמו אין לו קרקע בארץ, ואין דעתו בשביל לקיים מצות התלויות בארץ, שא"א לו לקיימם שמה כמו בח"ל, האם בעבור זה בטלה מצות ישיבת הארץ עתה, חס ליה למר למימר הכי, ולהניא לב בני ישראל ממצוה זו החביבה לפניו ית' מאד ולא בכדי הפקיעו לאשה כתובתה בשבילה כשאינה רוצה לעלות. הא ע"כ לאו משום חובת קרקע גרידא דווקא, אלא ודאי לעולם מצות ישיבתה במקומה עומדת. מצות מלך היא עלינו ליישב ארצו, שמו נקרא עליה ביחוד, אין מלך בלא עם, וברב עם הדרת מלך, מה גם עתה שהיא שוממה מבלי בניה, החיוב יותר גדול הוא על המוצא עצמו יכול עליה לקיימה, מטעם הנ"ל. ועוד שכל שמירת תרי"ג מצות (אף אותן שנוהגות בח"ל) עיקר חיובן תלוי בה בעצם וראשונה, כנודע כי לעם עליה חל החיוב בכולן ביתר שאת ויתר עז, כי ה' אלהי הארץ נקרא, ותורתו משפט אלהי הארץ נקראת בכתוב [מלכים ב' יז, כו], וכן הדר בה יש לו אלוה כו' כנ"ל. ואחז"ל עוד [ע"ז ח, א], ישראל שבח"ל עובדי ע"ז בטהרה הם, ולחמם טמא בגוים, כתוב [יחזקאל ד, יג]. וגם חובת קרקע לא בטלה עוד היום, גם מעזה, גם מכל מקום של כבוש ראשון וכנז"ל באורך. ומאחר שבאנו למדה זו, א"צ להשיב יותר על מש"כ עוד הרב בזה".

נספח ג* – היחס בין הוראת שעה לעקירת מצווה לעולם

במסכת יבמות [צ, ב] מובא "אליו תשמעון – אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה שמע לו". וכן פסק הרמב"ם בהלכות יסודי התורה [ט, ג] וזה לשונו: "וכן אם יאמר לנו הנביא שנודע לנו שהוא נביא לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או על מצות הרבה בין קלות בין חמורות לפי שעה מצוה לשמוע לו, וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה כאלהו בהר הכרמל שמע לו חוץ מעבודת כוכבים, והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ וירושלים נבחרת לכך והמקריב בחוץ חייב כרת, ומפני שהוא נביא מצוה לשמוע לו וגם בזה נאמר אליו תשמעון, ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מ"ש בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום, היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל, ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם, ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו בחנק שהתורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם". וכן הביא בהקדמתו לפירוש המשנה.

ונחלקו רבותינו בשאלה במה נבדלת הוראת שעה, בה נביא יכול לבטל מצווה, ממצב "שהדבר נעקר לעולם", בו אין הנביא יכול לבטל מצווה, ואם יבוא ויטען בשם ה' לבטל מצווה – הרי הוא ככופר בנצחיות התורה, ועונשו מיתת בית דין בחנק. מדברי המגילת-אסתר נראה שנביא לא יכול לבטל מצווה אפילו כהוראת שעה, אם הדבר אורך זמן רב. והגאון רבי אברהם דנציג בספרו חכמת אדם [שער משפטי הארץ יא, ג] כתב להעיר על דברי המגילת-אסתר: "הרמב"ן חשב למ"ע מצות דירת ארץ-ישראל אף בזמן הזה. ואף שבעל מגילת-אסתר דחה דבריו מדברי ר' יוד' שאמר העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו'. לק"מ, חדא דלא קי"ל כר"י. ועוד דאפי' לר"י דוקא מבבל. ומה שהקשה דאיך יבטל נביא מ"ע מה"ת – לק"מ, דדוקא אם עוקר המצוה לגמרי אינו יכול אבל לבטל לפי שעה יכול לבטל. וגם זה לא אמר בבלה יבואו אלא עד כלות ע' שנה ואפי' לר"י אינו אלא עד ביאת הגואל". לפי החכמת אדם אפשר שנביא יעקור מצווה לשנים רבות ואף לדורות רבים כהוראת שעה, ובזה יש לדחות את ראיית המגילת-אסתר. ועיי' בדברי הרב ישראלי [ארץ חמדה שער א סימן ב] שסובר

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ ושיבתה", פרק ד הערה 8

בדעת הרמב"ן [בחידושו ליבמות ז, ב] שלמסקנת הסוגיה כל שהוא לזמן מרובה אינו בכלל הוראת שעה האפשרית על ידי נביא, ע"ש. ולעניות דעתי נראה שמהרמב"ן משמע שכל שאינו לדורות עולם הוא בכלל ההיתר של הוראת שעה. וכך משמע מדברי הרמב"ן בקידושין [עא, א], הדן בדברי רבי יוסי שם, שממזרים עתידים להיטהר לעתיד לבא, וזה לשונו: "וא"ת וכי מצות לא יבא תבטל, לא שתעקר, אלא נוהגת היא כל ימות המשיח, אלא הוראת שעה לממזרים שהיו בדורות שיכשרו". הרמב"ן הקשה כיצד הגמרא אומרת שממזרים עתידים להיטהר – והלא יש בכך ביטול של איסור תורה שלא יבוא ממזר בקהל ה'. ומשיב הרמב"ן שזו תהיה הוראת שעה לאותו הדור, ואם יוולדו ממזרים בדורות שלאחר מכן יחול עליהם דין התורה שאסור להם לבוא בקהל. והנה אם יהיו בעת ההיא ממזרים שיתורו לאורך חייהם, הרי שיש לפנינו הוראת שעה היוצרת היתר של ממזרים לשנים רבות, ולמרות זאת הרמב"ן לא רואה בזה בעיה, הואיל והאיסור יהיה תקף על הממזרים בדורות הבאים.

ובשאלה האם הוראת שעה של נביא יכולה להימשך זמן רב, עיין בתוספות על מסכת נידה [נ, א ד"ה כל הכשר] שכתב שלמרות שאין אשה יכולה לדון, מכל מקום "ודבורה היתה דנה ע"פ הדיבור". בפשטות כוונתו היא שההיתר שלה לדון היה על פי הוראת שעה, שמותרת על ידי נביא. אם כן מדובר בתקופה ארוכה בה דבורה דנה, בניגוד להלכה שאשה לא דנה, וזאת מכוח הוראת שעה של נביא. וראה לשון באר הגולה על חושן משפט [ז, ד]: "תוספות בב"ק דף ט"ו ע"א ודבורה לא היתה דנה אלא מלמדת להם א"נ על פי השכינה שאני (ואף על גב דלא בשמים הוא שאני הכא דהוראת שעה היתה)". וכן כתב רבי דוד פארדו על הספרי [שופטים סימן קנז], וכן האגרות משה [יו"ד ד, כו]. ובערוך לנר על אתר הביא לכך רמז מהפסוק "היא שופטה את ישראל בעת ההיא" [שופטים ד, ד], ומסביר שהפסוק מדגיש "בעת ההיא" להורות שזו הייתה הוראת שעה. ועיין שם ברש"י וז"ל: "בא"ד ודבורה היתה דנה ע"פ הדבור. ק"ל דלעבור על ד"ת אין רשות לנביא אלא לפי שעה ולמיגדר מלתא כדאיתא ביבמות (ז ב) ועי' ברמב"ם פ"ט מהל' יסה"ת ה"ג. ובר"פ שבועת העדות כתבו לפי שהיתה נביאה היו מקבלין אותה עליהם וכ"כ שם הרא"ש והר"ן". ונראה שהרש"ש מעדיף את התירוץ שמביא בשם הרא"ש והר"ן, שקיבלו אותה ישראל עליהם מרצונם ולא שדנה אותם בכפייה, הואיל ותירוץ זה של התוספות קשה בעיניו מהטעם הנ"ל. כלומר שאם מדובר בהוראת שעה, אי אפשר שהיא תימשך לאורך זמן וללא סיבה קצרת טווח שהותרה משום מיגדר מילתא. ועיין בשו"ת דברי יוסף [סימן יז], שתמה על הרש"ש מניין לו שדבורה לא התמנתה כהוראת שעה. והיינו שהבין שהרש"ש טען שחסרה

במינוי דבורה הוראת שעה, ולכן הקשה עליו. אך האמת היא כפי שכתבנו, שהרש"ש הבין שהייתה כאן הוראת שעה, אלא שלדעתו אי אפשר להגדיר זאת כשעה כי הדבר נמשך תקופה ארוכה. וכן הקשה במפורש הג"ר דוד שלוש זצ"ל בשו"ת חמדה גנוזה [ג, לג אות ה], וכתב לדחות דברי באר הגולה הנ"ל – "דהוראת שעה היא לשעה... ודבורה שפטה שנים רבות".

וע"ע בתוספות מסכת סוטה [לה, ב ד"ה לרבות] שתמה כיצד נשא יהושע את רחב, שהייתה משבעת העממין, ותרין "ושמא על פי הדיבור היה". ומשמע ממנו גם כן, שהיתר הוראת שעה של נביא הוא לימים רבים, לכל הפחות כימי שנותיו של אדם, ולא רק לשעה קצרה ביותר.

ונראה שאין להביא ראיות ממינוי דבורה לשופטת ומנישואי רחב ליהושע, כי שם לא התירו את האיסור, אלא התירו את האדם היחיד – במקרה של דבורה התירו אותה לשפוט, ובמקרה של רחב התירו לגיירה ולהכניסה לקהל. ממילא אפשר שבזה נעשה בזמן מסוים שינוי בגברא, אך לא בעצם האיסור, שלא התבטל. ואולם אם נמצא מקרים בהם האיסור הותר לזמן מרובה, ולא רק איש מסוים הותר, אזי יהיה אפשר להוכיח שיש הוראת שעה לזמן מרובה. ונראה גם לבאר את הסברה בחלוקה זו, שהרי איסור במהותו הוא לעולם, ואילו גברא במהותו הוא זמני, ואם כן היתר גברא בהכרח אינו שינוי התורה בקביעות, מה שאין כן היתר קבוע של איסור. כך גם ניתן לדחות את הראיה מהסברו של הרמב"ן [קידושין עא, א] לגבי היתר הממזרים לעתיד לבא, ע"ש.

הגמרא ביבמות [פו, ב] אומרת שעזרא קנס את הלויים שלא יקבלו מעשר ראשון ונתנו לכהנים. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מעשר [א, ד]: "ועזרא קנס את הלויים בזמנו שלא יתנו להן מעשר ראשון אלא ינתן לכהנים לפי שלא עלו עמו לירושלים". וכתב על זה הרדב"ז: "ותמיה לי נהי דמצי עזרא לקנוס הלויים שבאותו הדור לפי שלא עלו עמו אבל הדורות הבאים אחריהם היכי מצי למקנסניהו אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה ואפשר שעל פי הדיבור עשה". ומשמע מכאן שאפשר שתהיה הוראת שעה לזמן ארוך. ועיין הסבר הכסף משנה שם, שמה שכתב הרמב"ם שעזרא קנס את הלויים בזמנו, היינו רק לדורו. אמנם בכפתור ופרח [פרק כה] משמע שעזרא גזר מזמנו ואילך. ועיין בדברי מהר"י קורקוס על הרמב"ם שם, שהביא את שתי הדעות ואף את דברי הכפתור ופרח. וע"ע בערוך השולחן העתיד [מעשרות צב]. ומכל מקום ישנה כאן הוראת שעה לזמן מרובה. ועיין בזה עוד במנחת חינוך [מצווה שצה].

ועיין בדברי הרמב"ם בהלכות מגילה [ב, יח]: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם...". והשיג על כך הראב"ד שם: "כל ספרי הנביאים והכתובים עתידין ליבטל. א"א דבר הדיוטות הוא זה, כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרות אותה בצבור". נחלקו אפוא הרמב"ם והראב"ד בשאלה האם יאבדו ספרי הנביאים מקדושתם בימות המשיח אם לאו. וביאר הגאון הרב צבי שכטר שליט"א [בעקבי הצאן סימן כג], שדעת הרמב"ם היא שספרי הנביאים והכתובים נכתבו כהוראת שעה מפי נביא, ואף על פי שהם קיימים עד ימות המשיח, בינתיים קדושתם אינה אלא מכוח הוראת שעה כנ"ל. והוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות מעשר הנ"ל שאפשר שהוראת שעה תהיה יותר משעה קלה, ואפילו תימשך שנים רבות.

הגרי"א הרצוג זצ"ל [סיני כרך לב עמ' שכה] כתב כדבר פשוט שאין הוראת שעה של נביא יכולה לארוך שנים רבות, וזה לשונו: "כלל גדול הוא בידינו 'שאינ הנביא רשאי לחדש דבר מעתה'. חוץ מבתורת הוראת שעה וחוץ מעכו"ם. ולכאורה יש לחקור אם הנביא נאמן על שינויים במצוות התורה לזמן ידוע. אכן מן המשמעות בתלמוד סנהדרין צ, ב ברור שאין הוראת שעה אלא מקרה בודד, ולא לזמן של שנים. ואל תשיבני ממילואים שנמשכו במשך ימים, והם היו גם אחרי משה, שהכוונה במילואים היא שנאמר למשה מסיני שמילואים יוקרבו על פי הנביא שבאותו הדור". וע"פ המבואר לעיל אין זו מסקנה פשוטה.

נספח ד* – הטוענים שיישוב ארץ-ישראל היא מצווה כוללת מחמת המצוות התלויות בה

כתב הג"ר משה מלכה זצ"ל בשו"ת מקוה המים [ד, סה]: "הא ודאי ע"כ אתה צ"ל שגם להרמב"ם מצות ישיבת א"י היא אחת ממצות עשה, ואולי היא יותר גדולה ויותר מצויינת משאר כל המ"ע שבתורה, שכן היא כוללת את כל המצוות עשה ולא תעשה, ומשום כך לא באה בכלל החשבון עם שאר המצוות אחר שהיא מצווה כוללת. וכבר הניח ליסוד בהקדמתו לספר המצוות שורש ד' שאין ראוי למנות מצווה כוללת בכלל מ"ע. ולפי שעיקר מצות ישיבה בא"י אינה אלא בכדי לקיים את כל המצוות שתלויות בארץ והוא כבר מנה את כל המ"ע המשתיכות לארץ-ישראל תו אין מקום למנות הישיבה בפני עצמה, והרי זה דומה למה שאמרה התורה קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים, וכתב רבנו שם כאילו יאמר היה קדוש בעשותך כל מה שצויתך ונזהר מכל מה שהזהרתך ממנו, ולכן לא מנה מצווה זו בכלל המצוות כי היא כוללת את כל קיום המצוות, ה"ה לגבי ישיבת א"י הכתוב מצווה וירשתה וישבת בה הרי זה כאילו יאמר תשב בה בכדי שתקיים את כל המצוות התלויות בה, ולכן לא מנה אותה בכלל המצוות כיון שהיא כוללת את כולן. וכן אחז"ל סוטה י"ד ע"א דרש ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה רבנו ליכנס לארץ וכי לאכול מפריה ולשבוע מטובה הוא צריך אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימים אלא בארץ אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי הרי שעיקר ישיבת א"י אינה אלא בכדי לקיים המצוות התלויות בה. ומכיון שמנה הרמב"ם את אותן המצוות התלויות בישיבתה תו אינו צריך למנות את עצם הישיבה בתוכה. וז"ל הספרי דברים יב' כט' וישבת בארצם מכאן אמרו שקולה מצות ישיבת ארץ-ישראל כנגד כל המצוות שבתורה וכתב התורה תמימה שם שמצות ישיבת א"י היא היסוד והבסיס לקיום כל המצוות".

ולכאורה יש בדברי הרב מלכה זצ"ל ערבוב דברים. פעמים משמע מדבריו שישבת ארץ-ישראל כוללת את כל תרי"ג מצוות התורה, שכן כתב בתחילת דבריו "היא כוללת את כל המצוות עשה ולא תעשה", וכן בסוף דבריו בשם התורה תמימה "היא היסוד והבסיס לקיום כל המצוות". ומנגד הוא חזר והדגיש מספר פעמים שיישוב הארץ היא כוללת למצוות התלויות בה, ולכן כתב שהואיל וכבר מנה הרמב"ם "את כל המצוות

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ וישיבתה", פרק ו הערה 6

עשה המשתייכות לארץ – תו אין מקום למנות הישיבה בעצמה". ולכאורה יש כאן סתירה בדבריו, ובודאי אין זו פליטת קולמוס בלבד.

וחשבתי לבאר שכוונתו לומר שעל ידי מה שבארץ-ישראל אפשר לקיים את המצוות התלויות והשייכות אל הארץ, אם כן בארץ-ישראל מגיעים לשלמות קיום התורה בכללותה, שהרי רק בארץ-ישראל אפשר לקיים את כל התורה. ממילא כאשר מנה הרמב"ם את כל פרטי המצוות התלויות בארץ, שוב אין צורך למנות את יישוב הארץ בפני עצמה, שכן ישיבת הארץ היא הבסיס לכל אותן מצוות שעל ידן נשלמת התורה. כך עולה גם מלשון הגמרא בסוטה, המבארת שמשה רבנו נתאווה להיכנס לארץ-ישראל כיוון ש"הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ, אכנס לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי". הרי שלא נקטה הגמרא בלשון "הרבה מצוות נצטוו ישראל בארץ", אלא בסתם "נצטוו ישראל", ולכן אפשר לבאר שהכוונה על קיום התורה בשלמותה, שלכך נתאווה משה.

וכעין זה מצאתי בהקדמת ספר "עשר תעשר" לג"ר יוסף צבי הלוי זצ"ל [אב"ד ת"א-יפו, אשר שימש כרבה האשכנזי של ת"א-יפו בהעדרו של הראי"ה קוק מא"י בזמן מלחמת העולם הראשונה], וזה לשונו: "ואפילו רבנו הרמב"ם שלא מונה מצות ישיבת ארץ-ישראל בין מצוות התורה, לא מפני שסובר שישב הארץ בזמן הזה אינו מצוה כלל, דזה לא יתכן כלל... אלא ודאי דס"ל לרבנו דמצות ישיבת א"י היא לא מצוה יחידה כמו כל המצוות שבתורה אלא היא מצוה כללית שכוללת כל התורה כולה, דבגלל ישיבת א"י יכול לקיים כל התורה כולה והיא סיבה לקיום כל התורה כולה, הילכך לא נחשבת רק כמצוה פרטית כמו העשין שבתורה, הילכך אינה מן המניין, דכל סיבה נערכת כנגד התוצאות והמסובכות והתולדות מן הסיבה, הילכך אין למצות ישוב הארץ שם מצות עשה לבד, שהיא לא מצוה אחת לבד, אלא שהיא שקולה כמו שמקיימים כל מצוות התורה ויפה עשה רבנו הרמב"ם שלא מנה מצות ישוב הארץ למצות עשה לבד".

ועיין בשו"ת תולדות יעקב [חור"מ ח] לג"ר יעקב זאב כהנא, שכתב באמצע התשובה את קונטרס שבחי ארץ-ישראל, ובתוך דבריו ביאר את שיטת הרמב"ם בעניין מצוות יישוב הארץ, וזה לשונו: "ומה שלא מנה הרמב"ם במניין מצוותיו ישיבת א"י כבר כלל לנו בשרשים שלו שאין למנות הצוויין הכוללים התורה כולה. דהנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות שאינן בדבר מיוחד אבל יכללו מצות הרבה, כאלו יאמר עשה כל מה שצויתך לעשות וע' בשורש ד' שהאריך בדבר זה וע' בשורש ה' שכלל ג"כ כה"ג.

הלא מפורש יצא דגם לרמב"ם מצוה דאורייתא היא ישיבת הארץ. אכן לא מנה במצות עשה יען שהיא מצוה שכוללת הרבה מצות ביחד כמו שאמרו מ"מ צותה התורה לשבת בארץ כדי לקיים מצותי הרי המצוה הזאת של ישיבת א"י היא מצוה כזו אשר ע"י נעשות מצות הרבה ונקרא מטעם זה מצוה כוללת ומצוה כזו לא חשיב הרמב"ם במנין המצות שלו". והובאו דבריו בציץ אליעזר [ז, מח פרק יב], שצידד בעמדתו.

ונראה מדברי הרב כהנא שתכלית מצוות יישוב ארץ-ישראל היא לצורך קיום המצוות התלויות בארץ. ולכן מצוות יישוב הארץ היא מצווה כוללת, כי היא אינה אלא הכשר לצורך המצוות התלויות בארץ.

והנה יש להעיר על כך מספר הערות.

לכאורה בדברי הרב כהנא יש סתירה פנימית, שכן בהמשך דבריו הביא את הדרשה של רבי שמלאי בגמרא בסוטה [יד, א]: "מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י, וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך? אלא כך אמר משה: הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי...". וכתב על כך – "מוכח מזה אשר מ"ע דייקא לדור בה ולא הליכה. דאל"כ אין התחלה לדרשת ר' שמלאי, מפני מה נתאוה משה, דלמא משום הכי נתאוה, כדי לילך בה כדי שיקוים בו מצות ישיבת א"י. אע"כ צ"ל דבהליכה לא מקיים מצות ישיבה, ולדור בה א"א לו לבקש, כי ידע אשר מוכרח למות במדבר... שבקש מהקב"ה שיכניסו לא"י לע"ע לקיים מצוותיה, ואח"כ יחזור למדבר למות. לכך שייך שפיר הדרש של ר' שמלאי". לפי הסבר זה משה ביקש לקיים את המצוות התלויות בארץ על ידי שהייה זמנית בארץ, ולא ביקש לקיים את מצוות ישיבת הארץ, כיוון שידע שהוא מוכרח למות במדבר, ובהליכה בארץ-ישראל בלבד – לא מקיימים את מצוות הישיבה בארץ. או כן, מכאן עולה שלדעתו של הרב כהנא, שהישיבה בארץ וקיום המצוות התלויות בארץ הינם דברים נפרדים, והישיבה בארץ היא מצווה עצמאית.

ומאידך ציינו את הרב כהנא שכתב ש"צותה התורה לשבת בארץ כדי לקיים מצותיה", ומשמע מכך שישבת הארץ אינה מצווה בפני עצמה, אלא הכשר לקיום המצוות התלויות בארץ. יוצא לפי זה שאם יכול אדם לקיים את המצוות התלויות בארץ מבלי לשבת בה באופן קבוע – יצא ידי חובתו, שכן הוא יקיים בכך את התכלית שלשמה צריך לשבת בארץ. ולכאורה יש לפנינו סתירה.

ונראה ששיטת הרב כהנא היא, שמלבד מצוות ישיבת הקבע בארץ-ישראל, יש לארץ מעלה נוספת במה שעל ידה מתקיימות הרבה מצוות נוספות – ומחמת כן רצה משה רבנו לבוא לארץ-ישראל, ואפילו לתקופה זמנית. יוצא אם כן שמלבד היותה מצווה בפני עצמה, ישיבת ארץ-ישראל היא גם הכשר לשאר המצוות – ולכן הרמב"ם לא מנאה למצווה בפני עצמה, על אף שודאי יש לה גם ערך עצמאי.

הערה נוספת על גוף הטענה שאין הרמב"ם מונה מצווה שיש לה משמעות למצוות אחרות, שהרב כהנא הביא לה ראיה מהשורש הרביעי של הרמב"ם בספר המצוות. עיין בגוף המאמר, שם הערנו על דברי רבי חיים פלאג'י וההולכים בדרכו, שלכאורה מצווה כוללת בשיטת הרמב"ם היא מצווה המורה על קיום כל המצוות, ולא מצווה בעלת משמעות להרבה מצוות התלויות בה. עיי"ש. הערה זו נכונה גם לגבי דברי רבנו המחבר בעל התולדות יעקב.

אמנם יש לשים לב לכך שהרב כהנא מצטט את גוף לשון הרמב"ם בשורש הרביעי בגרסה שונה מהגרסאות המצויות לפנינו. הנוסח שלפנינו הוא "שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה. הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצוות כולם...", ומלשון זו משמע שדווקא "הציוויים הכוללים את התורה כולה" ואלו ש"יכללו המצוות כולם" – הם הנחשבים למצוות כוללות. לעומת זאת נוסח דברי הרמב"ם אותו מצטט התולדות יעקב הוא "שאין למנות הצוויין הכוללים התורה כולה. דהנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות שאינן בדבר מיוחד אבל יכללו מצוות הרבה...". לפי נוסח זה, מסיום דברי הרמב"ם, שכתב "דהנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות [...] יכללו מצוות הרבה", משמע שמצווה כוללת יכולה להיות מצווה שיש לה השפעה על הרבה מצוות, כמו מצוות יישוב ארץ-ישראל. אך כאמור לא נמצא לרבנו התולדות יעקב חבר בנוסח זה בשורש הרביעי לרמב"ם.

נספח ה* – הסעיפים של מצוות כוללות בשיטת הרמב"ם, והשוואה לשיטת הרמב"ן

ניתן להביא ראיה לביאור הרב גורן, שלשיטת הרמב"ם אין למנות במניין המצוות אף את סעיפי המצוות הכוללות, מלשון הרמב"ם בסוף השורש הרביעי מספר המצוות, שם כתב: "ומזה השרש גם כן אמרו [דברים י', טז] ומלתם את ערלת לבבכם. רוצה לומר שיקבל וישמע כל מה שקדם זכרו מן המצוות. וכן וערפכם לא תקשו עוד [שם]. רוצה לומר אל תקשה את לבך ותקבל כל מה שצויתך ולא תעבור עליו".

הרמב"ם מפרש שעניינה של מצוות "ומלתם את ערלת לבבכם" הוא לקבל ולשמוע את המצוות, והכוונה לקבלה בלב ולשמיעת המצוות, ולא לקיום המצוות. כמו כן מבאר הרמב"ם שהאיסור "וערפכם לא תקשו" עניינו להשתדל שלא להקשות את הלב ולקבל בשלמות את המצוות [אמנם הרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (ל"ת מט) מציין שהרמב"ם במו"נ (ג, לג) מביא פירוש אחר לפסוק זה, ולפיו ודאי יש כאן ציווי פרטי].

מבואר אפוא בדברי הרמב"ם שיש במצוות אלה עניין פרטי ומסוים, מעבר לעצם הציווי לשמור את המצוות – ועם זאת הרמב"ם מחשיבן למצוות כוללות. אם כן מצאנו בשורש הרביעי של הרמב"ם ראיה לכך שישנן מצוות אשר לפי ההגדרה הפשוטה אינן לגמרי כוללות, ולמרות זאת הן לא נמנות משום שהן שייכות ומעורות עם המצוות הכוללות.

ועיין עוד בספר המצוות [לא תעשה רלב] ביחס לאיסור "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך" [דברים טו, ז], שם מבאר הרמב"ם: "וזה אזהרה מלקנות מדת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי". ולכאורה מה בין מצוות "לא תאמץ את לבבך", שעניינה הכשרת הלב והנפש לקיום מצוות צדקה, לבין מצוות "וערפכם לא תקשו", שעניינה הכשרת הלב והנפש לקיום המצוות באופן כללי. אלא מכאן ראיה לכך שיש להבחין בין הכשר לכלל התורה והמצוות לבין הכשר למצווה אחת. הכשר לכלל המצוות הוא מצווה כוללת, למרות שבעצם מעשה הכשרת הלב והנפש לעבודת ה' ישנה הוראה מסוימת ופרטית.

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ ושיבתה", פרק ו הערה 16

לאור הדברים הללו לא רחוק לומר שגם תשובה, תלמוד התורה ויישוב הארץ הן מצוות שעניינן להשתייך לכלל התורה והמצוות, למרות שבכל אחת מהן ישנה גם תוספת ציווי פרטית. ומכל מקום כיוון שמטרת תוספת זו היא להדריכנו לשמירת התורה ומצוותיה בצורה שלמה, היא נחשבת לסעיף של מצווה כוללת, ולפיכך לשיטת הרמב"ם אין למנות מצוות אלו בתוך תרי"ג המצוות.

ועיין בדברי הרמב"ם בספר המצוות [עשין ה]: "והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר [שמות כג, כה] ועבדתם את יי' אלהיכם ואמר [דברים יג, ה] ואותו תעבדו ואמר [דברים ו, יג] ואותו תעבדו ואמר [דברים יא, יג] ולעבדו. ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי – הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפילה...". הרי מבואר בדבריו אלו שהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" היה אמור להיחשב למצווה כוללת, לולא היה כאן עניין פרטי מסוים, והוא מצוות התפילה.

והנה הרמב"ן בהשגותיו שם חלק על הרמב"ם וטען שמצוות התפילה היא רק מדרבנן ולא מהתורה, והביא לכך מספר ראיות. אלא שהוסיף הרמב"ן, שהגם שמצוות התפילה היא מדרבנן, מכל מקום אפשר שהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" מורה על מצווה מסוימת מהתורה. ומפני חשיבות דבריו נביאם כאן, וז"ל: "ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתינו לאל ית' בכל לבבנו כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה או על הספק אולי יש בהם תועלת. כענין ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך שהמצוה היא לאהוב את השם בכל לב ולב ושנסתכן באהבתו בנפשנו ובמוננו... והנה הם מצוות כוללות. אבל מפני שצוה אותנו בפסוק בכל לבבכם בעניין חדש להיות כל לבבנו מיוחד אליו יתעלה בענין עשיית המצות כאשר פירשתי יתכן שתבא המצוה הזאת בחשבון רמ"ח מצוות עשה. ומן הטעם הזה אצלו לא ימנו המצוות הכוללות מפני שכבר נמנו בפרטן וכמו שלא נמנה הכפל מצוה מן המצוות פעמיים שלש בפרט אלא אחת כן לא נמנה כפילן בכלל אלא לאחת. ואולם אם חדש בכפילן והוסיף בו עניין ראוי להמנות ימנו".

מדברי הרמב"ן למדנו שפשט הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" מורה לאדם להתמסר לעבודת ה', וממילא ראוי פסוק זה להיחשב כמצווה מתרי"ג מצוות. אלא שמעתה יש לשאול מדוע כתב הרמב"ם שרק בגלל דרשת חכמים שהפסוק מורה על מצוות התפילה, יצא הפסוק מגדר מצווה כוללת. כלומר מדוע הוא סובר שפשט הפסוק הוא

ציווי כולל, ולא כפירוש הפשוט של הרמב"ן, הסובר שפסוק זה מורה על מצווה לעבוד את ה' בכל לב?

מכאן ראייה שהרמב"ם סובר שמצווה כוללת אינה רק מצווה שמורה לקיים את המצוות, ובזה לא מוסיפה דבר על עצם המצוות הידועות מכבר, וממילא לא נמנית בפני עצמה, אלא שגם הוראה הבאה לעודד את האדם לקיים מצוות ולתת איכות מחודשת לקיום המצוות, אינה נמנית בפני עצמה, כמו מצווה כוללת.

ועיין עוד בספר מגילת אסתר בתשובותיו להשגות הרמב"ן על הרמב"ם בשכחת הלאוין [מצווה א ומצווה ב], שביאר בדעת הרמב"ם שאיסור השכחה את אמונת האלוהות וכן איסור שכחת מעמד הר־סיני הן מצוות הכוללות את כל התורה. וראה באיגרת תימן [מהדורת הרב שילת, עמ' קכז], שם כתב הרמב"ם שיש איסור לשכוח את מעמד הר־סיני וכן שיש מצווה לזכור אותו, ומכאן מוכח שלפי הרמב"ם יש מצוות שאינן נמנות בספר המצוות, הגם שהן מצוות ממש.

נספח ו* – עיון בשיטת הרמב"ם בעניין יציאה למלחמת מצווה בשבת

הכסף משנה על הרמב"ם בהלכות שבת [ב, כה] הפנה ללשון הירושלמי בשבת [א, ח], וז"ל: "אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות. אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב [יהושע ו, ג] כה תעשה ששת ימים. וכתיב [שם פס' ד] וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים. וכתיב [דברים כ, כ] עד רדתה אפילו בשבת". הרי שהירושלמי הביא שתי הלכות ושני מקורות. ההלכה הראשונה מלמדת שמותר להמשיך במלחמת הרשות אף בשבת, וההלכה השנייה מלמדת שמותר להתחיל במלחמת מצווה בשבת. המקור הראשון שהביא הירושלמי הוא הפסוק הנוגע לכיבוש יריחו, שאירע בשבת, וכמובן זו ראייה לכך שמותר להתחיל לפתוח במלחמת מצווה בשבת. לאחר מכן הביאו את הפסוק מספר דברים [כ, כ]: "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכתת מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה". בפשטות, פסוק זה נוגע לעניין מלחמת הרשות, ומלמד שאם התחילו במלחמה לפני שבת, מותר להמשיכה בשבת. וכן הסביר שם הפני משה, וזה לשונו: "אבל במלחמת חובה. כמו מלחמת ז' עממין אפילו בשבת מותר שכן מצינו וכו'". כלומר מדכתיב בהציווי כה תעשה ששת ימים וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים. וכתיב אח"כ ויסבו את העיר וגו' כה עשו ששת ימים ויהי ביום השביעי וישכימו וגו' והוה ליה למיכתב ויהי ממחרת ומדכתיב ביום השביעי ללמדנו שיום השביעי זה שבת היה. וכתיב עד רדתה אפילו בשבת. האי במלחמת הרשות כתיב אלא דה"ק ובמלחמת הרשות נמי אם התחילו מקודם אין מפסיקין דכתיב עד רדתה אפילו בשבת".

וזה לשון הטור [או"ח רמט]: "אין צריך במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אא"כ התחילו ג"י קודם השבת ואם התחילו אין מפסיקין אבל מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת". ובבית יוסף [שם] גם כן ציין לדברי הירושלמי הנ"ל ולא ציין שיש חולקים על דין זה. ונראה שזוהי גם כוונת הרמב"ם, שהביא את הפסוק "עד רדתה" מיד אחרי ההלכה הנוגעת להיתר להמשיך את מלחמת הרשות בשבת, ורק לאחר מכן כתב את ההיתר להילחם בשבת והביא את הראיה ממלחמת יריחו. וכן נראה שהכסף משנה, שציין לדברי הירושלמי הללו, הבין ברמב"ם.

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ ושיבתה", פרק ו הערה 40

אולם ממה שכתב הרמב"ם "ואין צריך לומר במלחמת מצוה", משמע שיש כאן קל וחומר, ודיו לבוא מן הדין להיות כנידון. וממילא יש ללמוד כי כשם שאין להתחיל מלחמת רשות אלא רק ג' ימים קודם השבת – הוא הדין למלחמת מצוה. עם זאת מהראיה של הרמב"ם ש"לא נכבשה יריחו אלא בשבת" מבואר שמתחילים מלחמת מצוה אפילו בשבת, שכן במלחמת יריחו אמנם הקיפו את העיר בימים שקודם השבת, אך הפלת החומה ותחילת המלחמה בפועל אירעו בשבת.

ועיין בלשון הרמב"ם בהלכות מלכים [ו, יא]: "צריך על עיירות של עכו"ם בשבת ועושים עמהם מלחמה בשבת, שנאמר עד רדתה ואפילו בשבת בין מלחמת מצוה בין מלחמת רשות". וכתב שם הכסף משנה: "... יש כאן טעות סופר וכן צריך להגיה כמו שכתב הוא עצמו ז"ל בספ"ב מהלכות שבת צריך על עיירות של עכו"ם שלשה ימים קודם לשבת ועושים עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת. ומה שכתב בין מלחמת מצוה בין מלחמת רשות. כתב שם ה"ה שכך מפורש בספרי".

מפשט לשון הרמב"ם נראה שהוא מדבר על עריכת מצור ומלחמה בשבת, ללא אזכור לג' ימים קודם השבת. אולם הכסף משנה סובר שנפלה בנוסח זה טעות סופר, ומוסיף מילים המשנות את משמעות דברי הרמב"ם, כך שהוא מדבר על עריכת מצור ומלחמה קודם השבת ועל ההיתר להמשיכם בשבת.

וע' ברדב"ז כאן שלא משנה את הגרסה ברמב"ם, ומסביר שעיקר דברי הרמב"ם באו ללמד שאפשר לערוך מצור ומלחמה אפילו בשבת – בתנאי שיתחילו ג' ימים קודם השבת [לפחות במלחמת הרשות], וכפי שביאר בהלכות שבת. ומכל מקום בהלכה זו שבהלכות מלכים בא הרמב"ם לומר שמותר להמשיך את המלחמה בעצם יום השבת.

וע' במשנה תורה לרמב"ם מהדורת פרנקל בשינויי נוסחאות על אתר, שציינו שבכתבי יד של דפוסים ישנים אכן הגרסה היא כמו שלפנינו, ולא כפי שהציע הכסף משנה.

גם הלחם משנה על הלכות שבת [ב, כה] ביאר שביום השבת עצמו מותר להתחיל במלחמת מצוה, ותוך כדי דבריו ביאר את דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות מלכים, וז"ל: "ואין צ"ל במלחמת מצוה. כלומר דשם אפי' בשבת עצמו מתחילין וכדקאמר בירושלמי, ובפ"ו מהל' מלכים שכתב צריך על עיירות בשבת היינו במלחמת מצוה דוקא, ומה שאמר בסוף דבריו בין במלחמת מצוה בין רשות – קאי אמאי דקאמר עד רדתה אפי' בשבת דאירי אפי' ברשות, אבל לעולם דברשות בעינן ג' ימים קודם וסמך

על מה שאמר כאן. ועם זה נתיישב מה שאמר כאן עם מ"ש שם ולא נצטרך לומר דט"ס יש שם כמ"ש הרב הגדול בעל כ"מ".

וכן כתב בספר צידה לדרך על פירוש רש"י לתורה [דברים כ, יט]: "ונראה לי דמהאי טעמא כתב הרמב"ם ז"ל (בפרק ו הי"א) וז"ל, צרין על עיירות גוים בשבת ועושים עמהם מלחמה בשבת, שנאמר עד רדתה ואפילו בשבת בין מלחמת מצוה בין מלחמת רשות, עכ"ל. וכתב עליו הרב הגדול בעל כסף משנה וז"ל, ואף על פי כן יש כאן ט"ס וכך צריך להגיה כמו שכתב הוא עצמו ז"ל בסוף פרק ב' דשבת (הכ"ה), צרין על עיירות של גוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת וכו', עכ"ל. ואני אומר אחר אלף מחילות כאן כבודו הגדול במקומו מונח אבל לא דק כי מה שכתב הרמב"ם כאן צרין על עיירות של גוים בשבת מיירי במלחמת מצוה דוקא, ומה שכתב בסוף דבריו בין במלחמת מצוה בין במלחמת רשות קאי אמאי דקאמר עד רדתה אפילו בשבת, דמיירי אפילו ברשות אבל לעולם דבמלחמת רשות בעינן שלשה ימים קודם שבת, סמך על מה שכתב כן בשני מקומות בפ"ב ובפ"ל דהלכות שבת, ועם זה נתיישב הכל ואין אנו צריכים לומר שיש כאן טעות סופר, כן נראה לי". וכן הוא באגלי טל [ביאורים טוחן אות ו], ובדברי תלמידו הג"ר אריה צבי פרומר הי"ד זצ"ל בשו"ת ארץ צבי א, פח.

אמנם בהגהות כנסת הגדולה על הטור [או"ח רמט, א] כתב שלפי הרמב"ם אין הבדל בין מלחמת מצוה למלחמת רשות לעניין זה, והדרשה שדורשים חכמים מהמילים "עד רדתה" נסובה על שניהם: "ולכן נראה לי דסבירא ליה להרמב"ם ז"ל דגמרא דידן לא מחלק בין מלחמת מצוה למלחמת רשות כדמחלקינן בירושלמי, ודאי דלא סבירא ליה הכי, וכגמ' דידן נקטינן. וצ"ל לדעתו דהירושלמי חולק עם גמרא שלנו בכבישת יריחו, דהירושלמי סובר דבשבת התחיל יהושע לצור על יריחו, ומאמר הכתוב [יהושע ו, טו]: 'ויהי ביום השביעי' שביעי להתחלת המלחמה קאמר. אבל הגמרא שלנו סובר דיום ראשון התחיל לצור, וביום השביעי שהוא יום שבת כבשה. וכן פירשו רש"י והרד"ק בפירוש הכתובים [שם], דיום השביעי יום שבת היה. ואפשר דכולהו מודו דיום השביעי דכתיב יום שבת היה, אלא שהירושלמי סובר דלצור על העיר לא מיקרי התחלה אלא דוקא יום שבת שנכנסו לעיר שהתחילו במלחמה, וכדפירש הרב מהר"ש יפה ז"ל בספר יפה מראה. וגמרא דידן סובר דלצור על העיר התחלה מיקרי ואין מפסיקין, ועושין מלחמה בשבת אפילו במלחמת הרשות, כדכתיב 'עד רדתה' ואפילו בשבת". והסכים עימו בשו"ת ציץ אליעזר [ג, ט]. ומצאתי כעין זה בחידושי ר"מ קאזיס על מסכת שבת סוף פרק ראשון, עיי"ש. ועיין בדברי הגאון רש"י זיין זצ"ל

בספרו "המועדים בהלכה" פרק שני, שהביא את המחלוקות והגרסאות השונות בסוגיה זו.

ועיין בדברי הרמב"ם בהלכות שבת [ל, יג]: "אין צריך על עיירות של גוים פחות משלשה ימים קודם השבת, כדי שתתישב דעת אנשי המלחמה עליהן ולא יהיו מבוהלים וטרודים בשבת, ומפני זה אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת כדי שתתישב דעתו עליו קודם השבת ולא יצטער יתר מדאי". מלשון הרמב"ם בהלכה זו, נראה שמצד עצם חילול השבת אין איסור לצאת למלחמה קודם השבת, ומה שהצריכו ג' ימים קודם השבת הוא על מנת להסיר הפחד מלבבם, ובוה יצמצמו את הפגיעה בעונג שבת. יוצא לפי זה שמצד חילול שבת על מלאכות האסורות, אין חובה להתחיל את המצור והמלחמה יותר מג' ימים קודם השבת.

ומעתה יש לדון האם מצד מלאכות שבת כנ"ל מותר להתחיל במלחמה בעצם יום השבת. לכאורה, ממעשה יהושע במלחמת יריחו נראה שמצד מלאכות שבת הדבר מותר, שהרי החל במעשה המלחמה בעצם יום השבת. בנוסף, אין לטעון שההיתר להילחם הוא מחמת פיקוח נפש הלוחמים, שהרי באותו השלב חומת העיר טרם נפלה והמלחמה לא החלה. אלא שנותר לנו לברר האם הדבר מותר אף במלחמת הרשות, או שמא ההיתר שייך רק למלחמת מצווה. ומכל מקום הרי לנו חידוש, לכל הפחות במלחמת מצווה, שמלאכות שבת נדחות לצורך כיבוש הארץ.

ודבר זה מסתבר, שהרי בשעת המלחמה אנו דוחים את פיקוח נפשו של היחיד לצרכי המלחמה, ואפילו לצורך מלחמת הרשות, כיוון שבעניינים הנוגעים לציבור אין מתחשבים בצרכי היחיד. לפיכך אחר שהתירו לנו לסכן את נפשו של הפרט, קל וחומר שתידחה השבת, שהרי פיקוח נפש דוחה שבת, וההיתר להיכנס למלחמה דוחה פיקוח נפש. ואם כן מסתבר מאוד שהמלחמה דוחה את השבת.

וידוע שנחלקו הפוסקים בראשית קום המדינה בעניין זה. הגר"ש גורן זצ"ל [משיב מלחמה א, צ-קט; תורת השבת והמועד עמ' 82-105] סבר שישנו היתר עצמאי למלחמה בשבת, ועל כן מותר גם לפתוח במלחמה בשבת. לעומתו הגר"ר משה צבי נריה זצ"ל [קונטרס מלחמות שבת] טען שההיתר הוא מדין פיקוח נפש, והדרשה שדרשו חכמים מהמילים "עד רדתה" באה להורות היתר להמשיך במלחמה שהתחילה קודם השבת. לשיטת הרב נריה ההיתר להילחם בשבת אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא חלק מההיתר לדחות שבת לצורך פיקוח נפש, והחידוש של התורה הוא שמלחמה

היא פיקוח נפש ושאינן לדקדק אחר שמירת שבת במצב מיוחד שכזה, שכן הוא עלול להוביל לסכנה. אמנם כל זאת אמור אחרי שכבר נכנסו לקשרי המלחמה. ומצאתי בלשון השפת אמת בחידושיו על מסכת שבת [יט, א] שכתב כדעת הרב גורן וז"ל: "ונראה דוודאי לא מיירי בדאיכא סכנה דא"כ למה לי קרא וע"כ צ"ל דמיירי היכי שידינו תקיפה אלא שע"י ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת".

ומכל מקום בגוף המאמר הסברנו את הדברים כפי העולה מפשט הירושלמי, מהסבר הכסף משנה על הרמב"ם בהלכות שבת, ומשיטת הלחם משנה, הצידה לדרך ועוד אחרונים הנוקטים שהדרשה "עד רדתה – ואפילו בשבת" נאמרה דווקא על מלחמת רשות, ואילו למלחמת מצווה לא נדרש מקור מהפסוק.

נספח ז* – עיון בשיטת הרוגצ'ובר במהות וגדר מצוות יישוב וכיבוש ארץ-ישראל

הגמרא בעירובין [מה, א] מלמדת שאם נכרים צרו על ישראל במטרה לפגוע בנפשות, מחללים את השבת על מנת להילחם בהם. מאידך אם הם באים על ענייני ממון בלבד ואינם מסכנים איש, אין היתר לחלל את השבת.

הכלל ההלכתי העומד ביסוד דברי הגמרא הוא שפיקוח נפש דוחה שבת ואילו הפסד ממון אינו דוחה שבת. עם זאת בהמשך הסוגיה הגמרא מציינת שישנו מקרה יוצא מן הכלל: "ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש – יוצאין עליהן בכלי זינן, ומחללין עליהן את השבת". בטעם החרגת עיר הסמוכה לספר כתב רש"י [שם, ד"ה לספר]: "עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם". מלשון רש"י משמע שההיתר לצאת ולהילחם בשבת בעיר הסמוכה לספר, הגם שאין סכנת נפשות מיידית, הוא מפני כיבוש הארץ. כך גם עולה מפירושו של רבינו יהונתן מלוניל [נדף יב, ב מדפי הרי"ף, ד"ה לספר] שכתב: "מרק"א בלע"ז שמבדלת גבול ארץ-ישראל לגבול העמים. יוצאין עליהם בכלי זינן. שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש מפניהם". בדברי ר"י מלוניל מפורש שדין ערי הספר חל בערי ארץ-ישראל בלבד. וכן ברש"י ביבמות [מח, ב, ד"ה לספר]: "מרק"א בלע"ז כרך המבדיל בין ארץ-ישראל לארץ העמים". ועיין במסכת סנהדרין [טז, ב], שם הגמרא אומרת שדין עיר הנידחת אינו חל בעיר הסמוכה לספר, מהטעם "שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ארץ-ישראל". וכן פסק הרמב"ם בהלכות עבודה-זרה [ד, ד].

אלא שמיד לאחר קביעת ההיתר המיוחד של עיר הסמוכה לספר, המיוחד לארץ-ישראל, מביאה הגמרא הנ"ל בעירובין הלכה נוספת: "אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא – נהרדעא". לפי זה יוצא שההיתר של עיר הסמוכה לספר אינו קשור בהכרח למצוות כיבוש הארץ, שכן אף נהרדעא שבבבל נחשבת כעיר הסמוכה לספר, ולפיכך אם יבואו עליה נכרים בשבת על עסקי תבן וקש, מותר וצריך לצאת עליהם בכלי מלחמה ולחלל את השבת. ומכאן

* הפניה ממערכה "ירושת הארץ ושיבתה", פרק ו הערה 47

שכל עיר ספר שיש בה אוכלוסיה יהודית, בין בארץ ובין בחו"ל, מחללים שבת להצלתה.

לפי זה קשה מדוע רש"י הסביר שההיתר בעיר ספר נובע מחשש שמא "תהא נוחה הארץ ליכבש" ולא כתב בפשטות שהסכנה היא משום פיקוח נפש, וממילא היה ברור מדוע אף נהרדעא כלולה בזה.

הרמב"ם הביא להלכה את דברי הגמרא הנ"ל במשנה תורה [הלכות שבת ב, כג]: "גוים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין מחללין עליהן את השבת". וכתב הרוגצ'ובר בצפנת פענח [על הרמב"ם שם]: "ובעיר הסמוכה לספר כו'. זה לא מין גדר פ"נ רק משום כבוש כמו בהלכה כ"ה ומלחמת חובה מותר אף להתחיל בשבת כמבואר בירוש'... והא דאמר גם על נהרדעי כן ושם הוה חו"ל עי' ב"ק ד' פ"ג ע"א וד' פ' ועי' בר"ן פ"ג דשבת דגבי נזק דרבים הוה כל נזק כמו סכנה...". הרוגצ'ובר מסביר שבסוגיה בעירובין יש שני דינים. הדין הראשון נוגע לעיר ספר שבארץ-ישראל, שבה אפילו אם באו הנכרים על עסקי תבן וקש בלבד, יוצאים עליהם בכלי זין בשבת מפני מצוות כיבוש ארץ-ישראל. הרוגצ'ובר קושר הלכה זו לדברי הרמב"ם שלמלחמת מצווה יוצאים אפילו בשבת, כמבואר בירושלמי. לעומת זאת דברי הגמרא על נהרדעא, שאף היא נחשבת כעיר ספר, נאמרו מטעם פיקוח נפש. הרוגצ'ובר מביא בהקשר זה את דברי הר"ן שנוקא דרבים הוא כפיקוח נפש, טעם שנוהג בכל מקום. הוא מציין שבמספר מקומות מצאנו שבגלל האוכלוסיה היהודית הגדולה שהייתה בנהרדעא השוו אותה בכמה עניינים לעיר ספר שבארץ-ישראל. למשל, מובא במסכת בבא קמא [פג, א]: "תנו רבנן: לא יגדל אדם את הכלב - אלא אם כן קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: המגדל כלבים כמגדל חזירים. למאי נפקא מינה? למיקם עליה בארור. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: בבל כעיר הסמוכה לספר דמי, תרגמה: נהרדעא". וברש"י שם [ד"ה בבל]: "שם המדינה ועיר אחת שבה נקראת נהרדעא ואותה העיר סמוכה לספר ואשמועינן רב נחמן דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מארץ-ישראל". מדברי רש"י נראה שהיתר גידול כלבים בעיר הסמוכה לספר הוא מפני הצורך לשמור על כיבוש הארץ ולמנוע מנכרים לקחתה מיד ישראל, וכעין זה יישוב יהודי גדול כמו נהרדעא אף הוא טעון שמירה והגנה, כי מחמת גודלו יש לו יחס וקשר לענייני כלל-ישראל כמו ארץ-ישראל. לכן למסקנה

בארץ-ישראל מחללים שבת אפילו להצלת עיר קטנה שאין בה הרבה אוכלוסיה, כי היא הארץ המיועדת לכלל-ישראל ולכן יש לה שייכות לעצמיותם, ובחוץ לארץ מחללים שבת רק על עיר גדולה, לא מצד קדושת הארץ וחובת כיבושה אלא מצד פיקוח נפש הנוגע לציבור. וראה לשון ספר מעשה רקח על הרמב"ם [ב, כג] שהביא לשון רש"י הנ"ל, וכתב על זה: "שכוונתו דאף שאינה מארץ-ישראל כלומר שהוא חוצה לארץ ואינו ארצינו אלא ממלכות האומות אפי' הכי כיון שיש בהם ישוב קבוע וישראל הרבה שפיר דמי ועיין להרב תורת חיים שפירש כן אלא שהוא ז"ל נראה שלא הבין כן בדברי רש"י ז"ל והדבר מבואר שזו היא כוונתו כמ"ש".

ולשון הגמרא בעירובין היא "ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא – נהרדעא". הרי שהגמרא לא אומרת שבבל ונהרדעא הן ממש עיר הסמוכה לספר אלא "כעיר הסמוכה לספר דמיא". המילה "דמיא" מורה על כך שיש כאן רק דמיון הלכתי ולא אותו עניין ממש.

ולפי מה שביארנו, שלדעת הרמב"ם יישוב הארץ הוא דין מדיני פיקוח נפש עבור האומה, שכן קיומה ומציאותה תלויה בזיקתה לארץ-ישראל, יש דמיון בין דין עיר הסמוכה לספר שבארץ-ישראל לדין עיר הסמוכה לספר שבנהרדעא. שכן יש שני סוגים של פיקוח נפש. האחד הוא מצד כיבוש הארץ הנוגע לעצם קיומה של האומה, וזו ההלכה הנוגעת לעיר ספר שבארץ-ישראל. והשני הוא פיקוח נפש ציבורי, שהוא גדר מיוחד כאשר יש אוכלוסיה גדולה, ואז גם במקום כזה יש דינים מסוימים של עיר הסמוכה לספר.

אמנם בשו"ת צפנת פענח [מכת"י מהדורת תשכ"ה, סימן קה] פסק רבנו בניגוד לדבריו כאן, וכתב שאין לחלל שבת בשביל כיבוש ארץ-ישראל לבדה. ואף מה שפסק הרמב"ם ע"פ דברי הירושלמי שיהושע כבש את ארץ-ישראל בשבת, הוא רק היתר להמשיך את המלחמה כחלק מחשש פיקוח נפש שבתוך קשרי המלחמה, אך לא לעשות מלחמה לכתחילה: "דברי הירושלמי דאמר חובה אפילו בשבת להתחיל לא ר"ל כיבוש של יהושע דסוטה דף מ"ד ע"ב, רק ר"ל בעכו"ם שצרו על עיירות ישראל, וכן אמר שם חד בסוטה סוף פ"ח וזה כבר הביאה רבנו בפ"ב מהל' שבת הלכה כ"ג מהך דעירובין דף מ"ד ע"ב ודף מ"ה, ומחלק גבי רבים גם סתם מחללין שבת וגבי יחיד רק בוודאי. אך זה רק באחר, אבל ביחיד עצמו הנרדף מותר לחלל שבת אף סתם... אבל אחר אסור, רק אם יודע שרוצים להרגו וזה הך דרה"ש דף כ"ג ועירובין דף מ"ה ובתוספתא וכן מדייק רבנו, אבל מחמת דין של כבוש ארץ-ישראל בלבד ח"ו לדחות

שבת... וכן הנ"מ בין עיר הסמוכה לספר דערובין דף מ"ה ר"ל ג"כ זה הוא גדר מחתרת...". ומכאן טען בשו"ת בני בנים [ג, מה] שרבנו חזר בו ממה שכתב בצפנת פענח על הרמב"ם כנ"ל, וציין שתשובה זו של הצפנת פענח היא מאוחרת מדבריו על הרמב"ם, שכן התשובה נכתבה בשנת תר"צ. אמנם בשו"ת צפנת פענח החדשות [מהדורת תשע"ב, סימן צב] יש תשובה משנת תרצ"ג, שבה נשאל רבנו על גדר מצוות יישוב ארץ-ישראל בזמן הזה, והביא את דברי הירושלמי בשבת הנ"ל, וכתב: "באמת הירושלמי יליף דמצוות ישוב א"י הוה כיבוש ומקרא דעד רדתה אפי' בשבת...". והסיק שבזמן הזה יש מצוות יישוב הארץ גם מצד עצמה וגם מדין כיבוש, ע"ש. בנוסף, קשה מאוד לטעון שאין דעת הירושלמי כן, שהרי במעשה יריחו שהובא בירושלמי וכן ברמב"ם, לא נכנסו בקשרי המלחמה קודם השבת, ואם כן לא שייך בזה גדר חשש פיקוח נפש.

נספח ח* – הראשונים מהם משמע שלגר־תושב די בקבלת איסור עבודה־זרה

ל' רש"י על התורה פרשת בהר [ויקרא כה, לה]: "איזהו תושב, כל שקבל עליו שלא לעבוד עבודה־זרה, ואוכל נבלות", ובפרשת ראה [דברים יד, כא]: "לגר אשר בשעריך – גר־תושב שקבל עליו שלא לעבוד עבודה־זרה ואוכל נבלות". וכן בפירוש רש"י על התלמוד על מסכת ערכין [כט, א ד"ה אין]: "גר־תושב שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות". וכעין זה בבבא מציעא [עא, א ד"ה גר־תושב, וכן שם קיא, א ד"ה גר־תושב], ביבמות [מח, ב ד"ה גר־תושב] ובפסחים [כא, ב ד"ה להקדים].

והנה בגמרא בגיטין [נז, ב] ובסנהדרין [צו, ב] מובא ש"נעמן גר־תושב היה". ובפירוש רש"י על סנהדרין שם כתב: "גר־תושב – שלא קבל עליו שאר מצות, וקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים". והרחיב יותר בפירושו על גיטין [נז, ב]: "גר־תושב היה – שלא קיבל עליו שאר מצות אלא ע"ז שנאמר כי לא יעשה עוד עבדך וגו' (מ"ב ה)". הראיה שהביא רש"י היא מהפסוק בספר מלכים, בו כתוב שנעמן קיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה־זרה, ומשמע משם שקיבל על עצמו דווקא עבודה־זרה ולא יותר – ובכך נעשה "גר־תושב". וכן עולה מלשון היד רמ"ה בסנהדרין שם: "דת"ר נעמן גר־תושב היה שלא קיבל עליו אלא שלא לעבוד ע"ז בלבד שנאמר (מ"ב ה') לא יעשה עוד עבדך כו'". וזה לשון רבינו מנוח [ספר המנוחה הלכות חמץ ומצה ד, ב]: "וגר־תושב נקרא מי שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבלות ושאר איסורין, כמו שמצינו בנעמן שלא קבל עליו אלא שלא לעבוד ע"ז בלבד דכתיב כי לא יעשה עוד עבדך עולה או זבח לאלהים אחרים וגו'". ועיין בלשון רש"י על מסכת כריתות [ט, א]: "גר־תושב – שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים כגון נעמן". ואגב זה יש לציין לשון רבנו גרשום על מסכת כריתות שם [ט, א – הודפס על דף י, ב]: "גר־תושב – שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ולא קבל עליו שאר מצות". וכידוע רש"י הוא מתלמידי־תלמידיו של רבנו גרשום ופעמים רבות מביא את לשונו בפירוש התלמוד.

והנה ביחס לעצם הראיה מנעמן, מצאתי שהתייחס לזה בספר באר שבע על מסכת סנהדרין [צו, ב] וז"ל: "ת"ר נעמן גר־תושב היה. פירש רש"י (ד"ה גר־תושב, וכ"פ

* הפניה ממערכה "גר־תושב", פרק א הערה 7, וע"ע שם הערה 9

בגיטין נז, ב) שלא קבל עליו שאר מצות וקבל עליו שלא לעבוד עבודה-זרה... היאך שבק רש"י חכמים ופירש כרבי מאיר. ושמא יש לומר דרש"י סבר דדוקא לענין להחיותו הצריכו חכמים שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח, כדגרסינן עלה דההיא ברייתא שהבאתי (ע"ז סה, א) כי תניא ההיא להחיותו, כלומר לענין להחיותו בעינן גר חשוב גמור, אבל לענין שאר דינים שבכל התורה כולה סגי בשקבל עליו שלא לעבוד עבודה-זרה בלבד. כך נ"ל. וחזר על דבריו אות באות בספרו "צידה לדרך" על התורה פרשת בהר [ויקרא כה, לה]. לפי דבריו יוצא שלדעת רש"י יש לפחות שני סוגים של גר-תושב: האחד הוא גר-תושב שמצווים להחיותו, שלהלכה נקטינן שהוא מי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח. והשני הוא גר-תושב שהוא אינו עובד עבודה-זרה, ולגביו ישנן הלכות אחרות חוץ מלהחיותו, ואף חכמים מודים שהוא גר-תושב מהתורה לאותם עניינים חוץ מלהחיותו. ועיין בגיליון הש"ס לרעק"א על עבודה-זרה [סד, ב] שהפנה לדברי הבאר שבע הללו ונראה שמסכים עימו.

ובספר יד דוד על מסכת סנהדרין שם הביא את קושיית הבאר שבע ותירוצו, והציע על כך יישוב אחר, לפיו כל הברייתא שנעמן הוא גר-תושב היא רק לפי רבי מאיר אך לא לפי חכמים, וזה לשונו: "... ואפשר לומר כי מן הפסוק נראה שלא קיבל עליו רק שלא לעבוד ע"ז, שהרי אמר כי לא יעשה עוד עבדך עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם לה', ואם כן למה פרט דוקא זה, אלא שמע מינה שלא קיבל עליו רק זה שלא לעבוד ע"ז, ואפילו הכי קרי ליה גר-תושב, אם כן הך ברייתא אתיא בעל כרחנו כרבי מאיר דבקבלה שלא לעבוד ע"ז הוי גר-תושב, אבל לחכמים דסברי דבעי שיקבל עליו כל שבע מצות באמת לא היה נעמן גר-תושב כלל".

ומעניין לציין את המובא בספר תורת חיים על מסכת סנהדרין [קז, ב] שביאר את הוראתו של אלישע לנעמן לטבול שבע פעמים בירדן: "א"ל זיל טבול בירדן נעמן רשע היה ועבר על שבע מצות בני נח, לכך צוהו לטבול שבע פעמים שיחזור וישוב מחטאיו לה' כאשר יראה את הנס, וכן הוה דקיימא לן נעמן גר-תושב הוה, וגר-תושב היינו גר שאינו מקיים אלא שבע מצות בני נח".

ומלשון המהר"ל בספרו באר הגולה [הבאר השביעי] משמע שלהלכה רש"י סובר שגר-תושב הוא מי שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה-זרה בלבד, גם לענין להחיותו. וזה לשון המהר"ל שם: "... חלק השני, שאר בני אדם שאינם בכלל ישראל השייכים בתורת משה, ומכל מקום אינם יוצאים מן הראוי להפוך הקערה על פיה לעבוד זולת השם יתברך, אשר הוא הכל. ואינם עובדים רק הסבה הראשונה, אשר אליו הכל. כי

מה שאמרו בכל מקום גוי 'עובד עבודה־זרה', הכוונה שהוא עובד זולתו יתברך. שבלשון אשר אמרו 'עבודה־זרה', כללו כל אשר הוא זולתו יתברך נקרא 'עבודה־זרה', שהכל זר אצל השם יתברך. ולכך אין לומר גוי 'עובד אלילים', משמע דוקא עובד פסילים, והם אלילים. אבל עובד לחמה ולמזלות, שאין זה אלילים, לא היה בכלל זה. ולכך אמרו 'עובד עבודה־זרה', רוצה לומר כל דבר בעולם, אף חמה ולבנה ולמלאכים, הכל הוא זר אצל השם יתברך. וכאשר קבל עליו לעבוד הסבה הראשונה, נקרא 'גר־תושב', ודבר זה הוא נזכר בכמה מקומות בתורה, שאף שאין מקיים תורת משה, רק שאין עובד זולתו, נקרא 'גר־תושב' בתורה. כתיב (ויקרא כה, לה) "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", ופירש רש"י (שם) 'אף אם הוא גר או תושב. ואיזה גר־תושב, כל שקבל עליו שלא לעבוד עבודה־זרה ואוכל נבילות', עד כאן. ועוד בגמרא בפרק כל הבשר (חולין קיד ב) "לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" (דברים יד, כא), אחד גוי ואחד גר, בין בנתינה בין במכירה. רבי יהודה אומר, גר בנתינה, לגוי במכירה. מאי טעמא דרבי יהודה, דאי סלקא דעתך כדאמר רבי מאיר, לכתוב 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור לנכרי'. ורבי מאיר, ההוא להקדים נתינת גר למכירה דגוי. ורבי יהודה, ההוא לא אצטרך קרא, סברא הוא, זה אתה מצווה להחיותו, וזה אי אתה מצווה עליו להחיותו, עד כאן. ובפרק איזהו נשך בבבא מציעא (עא א) גר ותושב שקבל עליו שלא לעבוד עבודה־זרה ואוכל נבילות, עד כאן. ובפרק המקבל (ב"מ קיא א) גר־תושב יש בו משום (דברים כד, טו) "ביומו תתן שכרו", ואין בו משום (ויקרא יט, יג) "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר". ופירש רש"י (ב"מ שם) 'גר־תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודה־זרה, ואוכל נבילות וטריפות', עד כאן. הרי הכל אלו שיש להם חלק בפני עצמם, מי שקבל עליו שלא לעבוד זולת השם יתברך. כי אף אם אינם מקיימים המצות אשר נתן השם יתברך לישראל, רק שהוא אינו עובד זולתו יתברך, הוא בכלל 'גר־תושב'. רק שלא נקרא 'גר צדק' (קידושין כ א), שהוא מקיים כל מצות תורת משה, אבל 'גר־תושב' נקרא, כמו שבארנו למעלה. וחלק הזה יש בו דין מיוחד שמצווה עליו להחיותו, כמו שמבואר בפרק כל הבשר (חולין קיד ב) דקאמר סברא הוא דקדים נתינה דגר למכירה דגוי, שמצווים עליו להחיותו".

וכן משמע שדעת ספר החינוך [מצוה צד]: "שלא לשכן עובדי עבודה־זרה בארצנו, שנאמר [שמות כג, לג] לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי... מדיני המצוה, כגון מה שאמרו זכרונם לברכה שאילו רצו להניח עבודה־זרה, אף על פי שעבדוה מתחילתן, שמוותרין לשכון בארצנו, וזהו הנקרא גר־תושב, כלומר שהוא גר לענין שהותר לישב

בארצנו, כמו שאמרו זכרונם לברכה אי זהו גר-תושב, זה שקבל שלא לעבוד עבודה-זרה". ואכן המנחת חינוך שם תמה על מה שנראה מלשון החינוך שהכריע כשיטת רבי מאיר בניגוד לחכמים: "ומה שכתב שאלו רצו להניח ע"ז כו' איזהו גר-תושב שקבל שלא לעבוד ע"ז כתב שלא כהלכתא. דהיא פלוגתא דר"מ ורבנן בע"ז שם. ור"מ ס"ל כן, וחכמים ס"ל דאינו גר-תושב לכל התורה רק אם קיבל זי"ן מצות - דהלכה כחכמים. וכ"כ הר"מ כאן דעד שיקבל עליו זי"ן מצות אסור לישב בארצנו. וכן פסק הר"מ בה' מלכים ובפי"ד מהלכות איסורי ביאה".

ולעניות דעתי אין הכרח לדייק מלשון הראשונים הנ"ל שלדעתם ההלכה היא כשיטת רבי מאיר. שהרי במספר מקומות פסק הרמב"ם כשיטת חכמים, שגר-תושב צריך לקבל על עצמו את כל שבע מצוות בני נח - כפי שהבאנו בגוף המאמר וכפי שציין המנחת חינוך הנ"ל - ולמרות זאת מצאנו בספר המצוות לרמב"ם שבתאיור "גר-תושב" לא התייחס לכלל שבע מצוות בני נח אלא לעבודה-זרה בלבד, וזה לשונו [ספר המצוות, לא תעשה נא]: "והמצוה הנ"א היא שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו כדי שלא נלמד כפירתם, והוא אמרו ית' (משפטים כג לג) 'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי'. ואילו רצה הגוי לעמוד בארצנו אינו מותר לנו זה עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה-זרה ואז יהיה אפשר לו לשכון. וזה יקרא 'גר-תושב'. רוצים בזה שהוא גר לעניין שיהיה מותר לשכון בארץ לבד. וכן אמרו (ע"ז סד ב) אי זהו גר-תושב זה שקבל עליו שלא לעבוד עבודה-זרה. ואולם עובד עבודה-זרה לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר. ובבאור בא לנו הפירוש (שם כ א) 'לא תתן להם חנייה בקרקע'".

ועיין בשו"ת חמדה גנוזה לג"ר דוד שלוש זצ"ל [ח"ג סימן ז אות מו] שהתייחס לסתירה הנ"ל ברמב"ם, והציע ליישב שמדאורייתא על מנת להיחשב גר-תושב העיקר הוא קבלת איסור עבודה-זרה, ואילו חובת קבלת שאר מצוות בני נח היא רק מדרבנן. ולענ"ד הוא דוחק. ועיין ברש"י בעבודה-זרה [כ, א]: "לגר אשר בשעריך - גר-תושב שקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח ונבילה מותרת לו ואתה מצווה להחיותו, דכתיב בגר ותושב (ויקרא כה) וחי עמך". הרי שכאן רש"י הדגיש את קבלת שבע מצוות בני נח, ולא קבלת עבודה-זרה בלבד. ויש לצרף לזה את דברי רש"י שהבאנו בגוף המאמר בעניין ארונה.

לפיכך נראה שיש מקום לומר שמה שביארו הראשונים שגר-תושב הוא מי שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה-זרה בלבד, בא לאפוקי מקבלת שאר מצוות של ישראל, אך

לא מקבלת שבע מצוות בני נח. אלא שאיסור עבודה-זרה הוא "אב" לכל שבע מצוות בני נח, הכרוכות ומצטרפות יחד עימו. וראה לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה ניד, ז]: "אי זה הוא גר-תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצוות שנצטוו בני נח". הרי שבתחילת דבריו הרמב"ם הדגיש את קבלת איסור עבודה-זרה בפני עצמה, ואחר כך כתב "עם שאר מצוות שנצטוו בני נח" – ומכאן משמע שכל שבע מצוות בני נח הינן הרחבה והמשך לאיסור עבודה-זרה.

ויש להביא ראיה נוספת לכיוון זה מלשון התוספות על מסכת יבמות [מח, ב]. רש"י שם פירש: "גר-תושב – שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות, והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים". מרש"י עולה שבכלל איסור עבודה-זרה כלול גם כן לשמור שבת. התוספות על אתר הקשה על זה: "זה גר-תושב – פירש בקונטרס שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ומחלל שבת כעובד עבודת כוכבים, וקשה דאם כן נפיש להו משבע מצוות, ובמסכת ע"ז (דף סד:) משמע דבשבע מצוות שקבלו בני נח איקרי גר-תושב". והנה יש ללמוד מדברי התוספות הללו שני עניינים: העניין הראשון הוא שהתוספות סוברים שלהלכה אין גר-תושב אלא אם כן קיבל עליו שבע מצוות בני נח כשיטת חכמים, וכהכרעת הרמב"ם ורוב הראשונים. העניין השני הוא, שהתוספות מבינים שאף רש"י סובר כן, ולפיכך הם הקשו עליו, שאם כדבריו שגר-תושב צריך לשמור גם את השבת – נמצא שגר-תושב צריך לקיים שמונה מצוות ואין די בשבע מצוות בני נח. והנה ברש"י לא מוזכר שום דבר מעניין שבע מצוות בני נח, אלא רק שגר-תושב הוא "שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות", ולמרות זאת לא ראו בעלי התוספות מניעה להסביר בדעת רש"י שבמה שכתב "שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים" כלולות כל שבע מצוות בני נח.

[ואגב גררא, ביחס לקושיית התוספות על רש"י, שאם גר-תושב חייב גם בשמירת שבת יוצא שישנן שמונה מצוות בני נח ולא שבע – נראה ליישב על פי מה שהעלינו במערכה "גר-תושב" פרק א הערה 9. בדברינו שם ביארנו שבקבלת המצוות החלקית שלו, קונה גר-תושב קדושת ישראל חלקית ומסוימת, בדומה לגר-צדק שנכנס לגמרי לקדושת ישראל במה שמקבל את כל תרי"ג מצוות התורה. על פי ביאור זה, אפשר להסביר שכשם שישראל המחלל שבת הוא כעובד עבודה-זרה (חולין ה, א וע"ע רמב"ם הלכות שבת ל, טו), כך גר-תושב שקיבל על עצמו את איסור עבודה-זרה בדרגה של ישראל – מחויב גם כן בשמירת השבת. זאת בניגוד לאיסור עבודה-זרה של אומות העולם, שאינו כולל שמירת שבת, ואדרבה, אסור לגוי לשבות (סנהדרין נח,

ב). ומצאתי שבאופן זה ביאר את שיטת רש"י הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בפירושו "אמת וצדק" על מסכת גרים (פ"ג מ"א, צדק אות יג). וע"ע בדברי הגר"ר מאיר דן פלוצקי זצ"ל בספרו חמדת ישראל (ח"א קונטרס נר מצוה אות נט עמ' קטו) וכן בספר זכרון סופרים (חלק א עמ' תכג ואילך) שכתבו לחלק בין שמירת שבת של ישראל לשמירת שבת של גר-תושב במספר דרכים, ע"ש].

ועיין לשון הגר"ר שאול ישראלי זצ"ל בספר עמוד הימיני [יב, טו]: "ויותר מתקבל על הדעת לומר שרש"י נקט בלשונו שתי הדעות הקיצוניות האחת של ר"מ והשניה של האחרים שקיבל כל המצוות אלא שאוכל נבילות, כי בפשוטו זה תמוה, מכיון שכתב רש"י שגר-תושב היינו שקיבל רק מצות איסור ע"ז, מה היה לו להוסיף שאוכל נבילות, הרי רק מצוה אחת קיבל וממילא מובן שנבילות אוכל. או אולי יש לומר שנקט ע"ז לפי שהיא העיקרית, וכנ"ל בלשון הרמב"ם, ולא נכנס כאן למחלוקת לענין איזהו גר-תושב, עכ"פ בזה כולם מודים שקיבל לענין ע"ז". הרי שיש בדברי הגר"ש ישראלי שני יישובים שונים המשלימים זה את זה. ביחס לכל המקומות שכתב רש"י שגר-תושב הוא מי "שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות", העיר הרב ישראלי שלכאורה רש"י בא כאן לציין את שני הקצוות: מצד אחד הוא לא עובד עבודה-זרה ומצד שני הוא אוכל נבילות. אם כן משמע שרש"י כלל לא בא להכריע מיהו גר-תושב אלא רק לציין את הגבולות בהגדרת גר-תושב. עוד כתב הרב ישראלי מעין הטענה שהוזכרה לעיל, שיש לראות בעבודה-זרה בניין אב לכל שבע מצוות בני נח, ולפי טענה זו אפשר להסביר את כל המקומות שכתב רש"י שגר-תושב הוא מי שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה-זרה, ולא הזכיר מעניין שבע מצוות או מעניין היתר נבלה.

נספח ט* – היחס בין הציווי "לא ישבו בארצך" לציווי "לא תחיה כל נשמה"

נאמר בספר שמות [כג, לג] "לא ישבו בארצך" ומאידך בספר דברים [כ, טז] נאמר "לא תחיה כל נשמה". ולכאורה יש סתירה בין הדברים, שכן אם לא אמורה להישאר בארץ-ישראל כל נשמה משבעת העממין, מדוע יש צורך בציווי שלא לאפשר את ישיבתם בארצנו?

יש מהראשונים שהביאו מכאן ראיה שהמצווה "לא ישבו בארצך" מתייחסת לכל העמים, וניסו להביא ראיה לכך מהכתוב עצמו. ראה חזקוני [שמות פרק כג, כז]: "את אימתי כמו ששאלת תפול עליהם אימתה ופחד. כל העם אשר תבא בהם אפילו אינה משבעה עממים. וסופו מוכיח לא ישבו בארצך פן יחטיאו, ואילו בשבעה עממים כתיב לא תחיה כל נשמה". והיינו שקודם הפסוקים העוסקים בשבעת העממים נאמר [שמות כג, כז] "את אימתי אשלח לפניך והמתי את כל העם אשר תבא בהם ונתתי את כל איביך אליך ערף", ולאחר מכן נאמר "ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החי את הפנעני ואת החתי מלפניך", ובסוף הובא הציווי "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אתך לי". ומסביר החזקוני שהואיל ומוכרחים לומר ש"לא ישבו בארצך" הוא ציווי על כלל העמים, ולא רק על שבעת העמים – ממילא יש להסביר שמה שנאמר "והמתי את כל העם אשר תבא בהם" הכוונה לכל העמים, אפילו שאינם משבעת העממים. ואם כך שוב אין קושי כיצד הפסוק "לא ישבו בארצך" נסוב על כלל העמים, בעוד כל הפרשיה עוסקת בשבעת העממים – שכן תחילת הפרשיה נסובה על "כל העם אשר תבא בהם" ולא רק על שבעת העממים.

ויש לציין בזה את לשון המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי [שמות כג, לג]: "לא ישבו בארצך הרי זו אזהרה שלא יושבו גוי עובד ע"ז ביניהם. יכול על חנם ת"ל פן יחטיאו אותך לי, כבר הבטחתך חנה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם (תהלים לד ח) יחלצם מלחטוא היאך אניחם ביניכם פן יחטיאו אותך לי, הן מתכוונין להמרידכם בי ומה תעלה יש בידכם ואתם נוקשין בהן ומתחייבין לי כלייה, לכך אני מזהירך לא ישבו בארצך". הרי שמפשט לשון המכילתא נראה שהיא מבינה שהאיסור נסוב על כל עובדי עבודה-זרה באשר הם, ולא דווקא משבעת העממים.

* הפניה ממערכה "גר-תושב", פרק ב הערה 2

לעומת זאת, יש שפירשו שבכל זאת מדובר בשבעת העממין שבארץ-ישראל, ומצאו יישובים שונים מה היחס בין שני הציוויים "לא תחיה כל נשמה" ו"לא ישבו בארץך". ראה רמב"ן [דברים כח, יח]: "והנה התורה הזהירה (שמות כג, לג) לא ישבו בארץך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש, והיא אזהרה בעובדי כוכבים כי אם תכרות להם ולאליהיהם ברית ישבו בארץך ורבים מהם יפתוך לעבוד ע"ז, וכאן הוסיף לבאר שלא תחיה כל נשמה, כי אפילו היחיד הנשאר ביניכם לעבוד לך יזכיר לך עבודתם לאלהיהם, ואולי תפתה אתה לעשות כן לשם הנכבד ותחטא לפניו יתברך". והיינו שלפי הרמב"ן הציווי "לא תחיה כל נשמה" הוא השלמה לציווי בספר שמות "לא ישבו בארץך". ויש לציין שמהרמב"ן נראה ש"לא תחיה כל נשמה" נאמר רק בארץ-ישראל, ואין חובה לחפש ולחטט אחר שבעת העממין גם בחו"ל. ועיין ברמב"ן על פרשת מטות [במדבר לא, ו] שכתב "שלא ישאירו בהם שריד ופליט כנקמת עמלק או כנקמת שבעה עממים". ומלשון "נקמת" משמע שיש עניין עצמי להשמיד את שבעת העממין, וכשם שלגבי עמלק המלחמה היא לאו דווקא כשהם מצויים בארץ-ישראל – הוא הדין לגבי שבעת העממין. ושמה המלחמה היא אמנם רק בארץ-ישראל, אך אופי המלחמה שמחרימים גם את הנשים והטף – היא תוצר של "הנקמה". וכלשונו בפרשת שופטים [דברים כ, י]: "ובערי העמים האלה צוה להחרים גם הנשים והטף".

וראה ברש"י על מסכת גיטין [מה, א ד"ה לא] שביאר שהפסוק "לא ישבו בארץך" נאמר על שבעת העממין [וראה עוד ברש"י תהילים קו, לד]. והפני יהושע שם תמה, שאם כן מה היחס בין פסוק זה לבין "לא תחיה כל נשמה". ותירץ על-פי יסוד דברי התוספות [גיטין מו, א ד"ה כיון]: "דקרא דלא ישבו איירי כשלא קיבל, ונהי דמותר להחיותו כיון שהשלימו קודם הכיבוש אפ"ה אסור לקיימן בארץ-ישראל, וכשקיבל מותר אפילו לקיימן". והיינו שאם לא השלימו שבעת העממין עם ישראל קודם המלחמה הדין הוא ש"לא תחיה כל נשמה". ואם השלימו, אלא שלא קיבלו את איסור עבודה-זרה [ולכאורה הוא הדין לשאר מצוות בני נח] – אז אמנם אין דין של "לא תחיה" אלא רק "לא ישבו בארץך", כלומר אסור להניחם לגור בארץ-ישראל. וכן כתב בתורה תמימה [שמות כג הערה קסה]. וקרוך לזה נמצא בפירוש "פענח רזא": "לא ישבו בארץך וגו', ותימה הא מיירי כאן בז' עממין וא"כ למה אצטריך האי קרא הא כבר כתיב בהו לא תחיה כל נשמה, וי"ל דסד"א ההוא דוקא במלחמה קמ"ל". ועיין בפירוש "זיו משנה" על הרמב"ם שם: "ולענ"ד נראה דדברי רבינו מוכרחים, דאי בז' אומות הרי הם בלא תחיה כל נשמה". והוא כטענה שהבאנו לעיל בשם החזקוני.

נספח י* – שיטת המאירי והראי"ה קוק במעמד העמים הגדורים בדרכי הדתות

זה לשון הראי"ה באגרותיו [ח"א אגרת פט] "וחסידי אומות העולם, שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים ח, יא) שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם, הנה הגירסא האמיתית היא 'אלא מחכמיהם'. ודעתי נוטה, שכונת הרמב"ם היא שמעלת 'יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה ירודה מאד, אע"פ שהיא ג"כ טובה גדולה, אבל כיון שאפילו רשעים ועמי הארץ שבישראל זוכין לה היא לפי ערך המעלות הרוחניות מעלה ירודה, והרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, ע"כ סובר שהמדרגה של 'יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה של חסידי אומות העולם דוקא, שלא גברו במושכלות, כ"א קבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך ישרה, ע"י מה שקבלו שהמצות שלהם ניתנו כך ע"פ ד', אבל מי שע"י הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, וא"צ לומר שיש לו חלק לעולם הבא, כ"א הוא עומד במדרגה קדושה, שצריכה להתפרש במבטא יותר מלא מהלשון של 'יש לו חלק לעולם הבא'. וגם אם יהיו דברי הרמב"ם כפשטם, אין בהם זרות אם נאמר, כי מדת עוה"ב, שהוא מדבר עליה בספרו, היא אותה המדה המיוחדת, שהיתרון האלקי שיש לתורתנו הקדושה הוא מקנה למקיימיה, ויש מעלות אחרות שכל דבר טוב יכול להקנות אבל אין זה נקרא בשם עוה"ב, ובאותו היתרון הוא בא מכחה של תורה, ומסתגל למי שמקבלה בקדושת אמונתה, ואין זה שולל כלל מעלות אחרות מצויירות לכל פילוסופיה כדרכה".

בתחילה כותב הרב קוק שהוא נוטה לפרש שלדעת הרמב"ם גוי שעושה את הדברים משכלו ומדעתו, ולא מחמת אמונה בתורת משה רבינו – הוא עדיף, וכל שכן שיש לו חלק לעולם הבא. לפי פרשנות זו יוצא, שמי שעושה את הדברים על פי הכרע הדעת הוא גם כן גר־תושב! ואם כן ניתן ליישב מדוע התעלם הרב קוק בתשובה סא במשפט כהן מדברי הרמב"ם, שמהם למד החזון־איש שגם לשיטת הראב"ד בכדי להתיר בזמן הזה "לא ישבו בארצך" ו"לא תחנם" צריך שדעותיו של הגוי יהיו ישרות ויאמין

* הפניה ממערכה "גר־תושב", פרק ד הערה 16

בתורת משה. שכן, מדברי הרב באגרת הנ"ל רואים שלפי הבנתו בשיטת הרמב"ם, אדרבה יש עדיפות שיעשה הגוי את הדברים מהכרע הדעת.

ולכאורה היה נראה לדחות יישוב זה בשתי דרכים: ראשית, כפי שמובא באגרת, מודה הרב שפשוטן של דברי הרמב"ם אינם כך, ואם כן רחוק לטעון שהרב סמך בתשובה במשפט כהן על הפרשנות הייחודית שלו ברמב"ם. שנית, הרב בתשובה אינו מדבר על אומה המקיימת את שבע המצוות מצד הכרע הדעת – אלא מצד ההסכמה והנימוס החברתי. ממילא אין להשוות מציאות שכזו לגוי שהתגבר בשכלו והסיק את ערך שבע המצוות. לפיכך אין אפשרות להקיש בין ההצעה של הרב קוק בתחילת האגרת לבין תוכן התשובה במשפט כהן.

אלא שיש מקום לומר שהרב חיבר את חידושו עם דעת המאירי שהביא באותה אגרת, בעניין השבת אבדה לגוי בימינו: "שהעיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחברו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם". והיינו שלמרות שהגמרא אומרת [סנהדרין עו, ב] שאסור להשיב אבדה לגוי – טוען הרב שעל פי שיטת המאירי יש להחזיר לו את האבדה, שכן כל העמים הגדורים בנימוסים הגונים הם "כגרים תושבים בכל חיובי אדם". ואכן ראה מאירי על מסכת סנהדרין [עו, ב]: "עובדי האלילים וכיוצא בהם מבעלי האמונות הקדומות, אף על פי שהוזהרנו בגזילתם ובגניבתם ובכל מיני רמאות הבאים מצדנו, אין אנו מצווים בחזרת אבדתם כלל במקום שאין שם חלול השם וכבר בארנו דבר זה בב"ק". הרי שמדויק בלשון המאירי שאיסור השבת אבדה לגויים נאמר רק לגבי "עובדי אלילים וכיוצא בהן מבעלי האמונות הקדומות".

אמנם יש לציין שהרב קוק לא מדבר באגרתו על קיום שבע מצוות בני נח, אלא על "נימוסים הגונים בין אדם לחברו", ועליהם כתב שהם "כגרים תושבים בכל חיובי אדם". והנראה בזה, שהרב קוק מבין במאירי שגויים שיש להם תיקונים חברתיים מסוימים בינם לבין עצמם – אנו צריכים להתנהל עימם באופן שוויוני. דהיינו, מחדש הרב שיש מושג של "גרים תושבים" לעניינים שבין אדם לחברו, ואין צורך שיקבלו על עצמם את כל שבע מצוות בני נח, ורק באותו התחום בו הם מתוקנים – אנו מתנהגים עימם בצורה שוויונית. חידוש זה של הרב לא מצאנוהו במאירי, שכן מפשט לשון המאירי נראה שאותם העמים הגדורים בנימוסי הדתות שומרים את כלל שבע מצוות בני נח. ראה בדברי המאירי בפרק רביעי של בבא קמא [לו, ב]: "שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור מדין רעהו, ושל נכרי שנגח של ישראל בין תם בין

מועד משלם נזק שלם מתוך שאין חסים על ממון זולתם קונסין אותם שלא ירגילו עצמם להזיק, ולפי מה שנאמר בגמרא דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח שלא קיימום עמד והתיר ממונם כל שעה שהדין מחייבם בכך, הא כל ששבע מצות בידם דינם אצלנו כדינו אצלם ואין נושאים פנים בדין לעצמנו, ומעתה אין צריך לומר שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים".

ושמא הרב שאב את דבריו מלשון חידושי המאירי על מסכת בבא קמא פרק עשירי [קיג, א] בעניין גזל הגוי: "היה המוכס מעובדי האלילים הקדומים שאינם גדורים בדרכי הדתות והברית ממנו את המכס, הואיל ואין כאן גזל גמור ולא חלול השם אין מקפידין על כך... ומ"מ באותם הגדורים בדרכי הדתות לא נאמר כן אלא אם באו לפנינו לדין אין מעבירין להם את הדרך כמלא מחט, אלא יקוב הדין את ההר אם לו אם לשכנגדו". הרי שכאן לא הזכיר המאירי את שמירת שבע המצוות, ולכן הבין הרב שהיותם "גדורים בנימוסין" – היינו בעניינים שבין אדם לחברו.

ועיין בלשון הרב קוק באגרת אחרת [חלק ד אגרת א'סד]: "וגוף הענין שאומה שלמה אינה צריכה בית דין, ראיתי כהאי גוונא גבי דין גר-תושב לאומות שבזה"ז, כמדומה שזוהי דעת המאירי שאין צריכה בית דין, ומיושב בזה השגת הראב"ד בה' ע"ז (פ"י ה"ו) שכתב בענין נכרים שבזה"ז שאין גר-תושב מהם כי-אם בזמן שהיובל נוהג". מלשון זו משמע שהרב קוק מבין שגם לענין גר-תושב מלא – אומה שלמה אינה צריכה בית דין. אלא שלפי זה יקשה כיצד יסתדרו הדברים עם דברי הרמב"ם שצריך שיקבל הגוי את הדברים מצד תורת משה. ולכאורה מכאן יש בסיס לומר – על פי אגרת פט שהזכרנו לעיל – שסובר הרב שקיום מצוות על ידי גוי חכם הוא לא פחות טוב מקבלה של בית דין. ומכאן נראה שקבלה של אומה שלמה נחשבת לא פחות מהסכמה של "חכמיהם", ואין צורך בקבלה מצד תורת משה. יש לציין שמצאנו קרוב לסברה זו בעוד מקורות, עיין במאסף תורני "ישורון" חלק ד [עמוד תרס ואילך].

אלא שעדיין קשה מאוד לטעון שסובר המאירי שמעמד של העמים המתוקנים בנימוסי הדתות הוא מעמד "גר-תושב" במובן המלא, שכן בכל המקומות שהתייחס המאירי לאומות הגדורות בנימוסי הדתות, הוא לא כתב במפורש שיש לאומות אלה איזה מעמד של "גר-תושב". ועוד, שלגבי "לא תחנם" הבאנו בגוף המאמר את דברי המאירי שהתיר לתת מתנת חנם לגויים מאותם עמים הגדורים בנימוסי הדתות, וברור

מדבריו שלא תלה זאת מצד דין גר-תושב. והגם שהזכיר קודם לכן את ההיתר לגר-תושב – בנוגע לאותם עמים הוא הביא טעמים אחרים, ע"ש.

לכן מסתבר יותר לומר שדעת המאירי היא שיש להתייחס לאותן אומות בצורה שוויונית בכל הנושאים האנושיים והחברתיים בלבד – לא מצד דיני "גר-תושב" אלא מצד הסברה הישרה.

ולגוף סברת המאירי, ראה שו"ת חתם סופר [קובץ תשובות סימן צ] ששלל סברה זו: "התם בבבא קמא [קי"ג ע"א] בספר אסיפת זקנים הפסק בשם הרב המאירי מצוה למוחק, כי לא יצא מפה קדשו". ובשו"ת מהרש"ם [ה, מא] כתב: "ואף שדעת מאירי הובא באסיפת זקנים ב"ק קי"ג דבעכו"ם הגדורים בדרכי דתות לא שייך דין זה, הנה מדברי כל הפוסקים לא נראה כן וע' בש"ך יו"ד קנ"ח בעכו"ם שאינו מקיים ז' מצוות וכו' וכבר נודע מד' רמב"ם פ"ח ממלכים דבעינן שיקבל ז' מצוות מפני ציווי מרע"ה ולא מהכרע הדעת וא"כ רוב עכו"ם שבזה"ז אינם בגדר זה".

נספח יא* – שיטות הפוסקים בגדר תלמיד חכם שפטור מהשתתפות בהוצאות השמירה

זה לשון ספר חסידים [סימן א'ט]: "אמר ריש לקיש רבנן לא בעי נטירותא ודוקא אותם שלומדים יומם ולילה ואין להם עסק אחר אבל אם לומד ועוסק בדרך ארץ הרי הוא כאחרים ויסייע לכל עולים שמטילין על הקהל". ואפשר שלזה כיוון הרדב"ז. ומצאתי שהגאון ר' דוד שפרבר זצ"ל [הרב מבראשוב], מגדולי רבני רומניה, מחבר שו"ת אפרקסתא דעניא] בהערותיו על ספר חסידים [הוצאת מוסד הרב קוק, בסוף הספר עמ' מה] ציין על דברי ספר חסידים הנ"ל "עי' רדב"ז ח"ב סי' תשנ"ב, ובשטמ"ק... בשם הרמ"ך והגאונים". ואף שלא צוין שם לאיזה מקום בשיטה מקובצת הוא מכון, נראה לי שכוונתו למה שכתוב בשיטה מקובצת על בבא מציעא [קח, א] בזה הלשון: "ומיהו לאו כל צורבא מרבנן פטרינן מהנך מילי ודדמי להו אלא צורבא מרבנן דלא עסיק במידי אחרינא אלא באורייתא וכיון דתורתו אומנותו אף על פי שמתפרנס ממנה בשכר בטלתו ממלאכות אחרות אפילו הכי פטרינן ליה מהנך מילי ומדדמי להו וקרא כתיב מגדה בלו וגו'. וכן כתבו הגאונים דלאו כל צורבא מרבנן פטרינן אלא הנך בלחוד. הרמ"ך". ומשמע מציוניו של הגאון ר' דוד שפרבר זצ"ל, שכוונתו לומר שמה שכתב הרדב"ז שספק אם יש בדור מי שהגיע לדרגת "רבנן לא צריכי נטירותא" היינו מצד ההתמדה בתלמוד התורה יומם ולילה. וראה לשון המאירי על מסכת בבא בתרא [ח, א]: "כתבו גדולי הפוסקים דוקא בתלמיד חכם שאינו מתעסק בצרכי העולם כלל ותורתו אומנותו לגמרי אבל שאר תלמידי חכמים שמצרפין עניני העולם עם למודם אינם בכלל זה והדברים נראין".

ומצאתי עוד בשיטה מקובצת על בבא בתרא [ח, א]: "מצאתי בשם הרמב"ן ז"ל החכמים הלומדים עם התלמידים בשכר אין מן הדין לפוטרם מן המס כיון דבשכר הם לומדים. עד כאן משטה לא נודעה למי". ונראה מכאן שסגולת השמירה המרוממת את הלומדים למדרגת "רבנן לא צריכי נטירותא", היינו דווקא רבנן שלא נוטלים שכר [אפילו בטלה], אלא שקועים בתורה על ידי פרישה מדרכי העולם. ושיטה זו שונה במקצת מדברי השיטה מקובצת במסכת בבא מציעא בשם הרמ"ך.

* הפניה ממערכה "השתתפות תלמידי חכמים במלחמות ישראל", פרק א הערה 13, וע"ע שם הערה 24

ועוד יש לציין בזה את דברי הרמב"ם בספרו מורה נבוכים [ג, נא] שכתב שהדבקים בידיעת ה' באופן קבוע – לא תקרב אליהם רעה. ואפשר שלזה כיוון הרדב"ז הנ"ל. וז"ל הרמב"ם שם: "ומפני זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם מן הנביאים או מן החסידים השלמים, לא מצאהו הרע ההוא רק בעת השכחה ההיא, ולפי ארך השכחה ההיא או פחיתות הענין אשר התעסק בו, יהיה עוצם הרעה. ואחר שהענין כן כבר סר הספק הגדול אשר הביא הפילוסופים, לשלול השגחת השם מכל איש ואיש מבני אדם, ולהשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בעלי חיים, והיתה ראיתם על זה מצוא החסידים והטובים רעות גדולות, והתבאר הסוד בזה, ואפילו לפי דעתם, ותהיה השגחת הש"י מתמדת במי שהגיע לו השפע ההוא המזומן לכל מי שישתדל להגיע אליו, ועם הפנות מחשבת האדם והשיגו הש"י בדרכים האמתיות ושמחתו במה שהשיג, אי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מן ממיני הרעות, כי הוא עם השם והשם עמו, אבל בהסיב מחשבתו מהשם, אשר הוא אז נבדל מהשם, השם נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו... אבל מי שאלהיו בקרבו לא יגע בו רע כל עקר, אמר הש"י אל תירא כי אתך אני ואל תשתע כי אני אלהיך, ואמר כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטוף, כי כל מי שהביא עצמו עד ששפע עליו השכל ההוא, תדבר בו ההשגחה וימנעו ממנו הרעות כלם, אמר ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם, ואמר הסכן נא עמו ושלם, יאמר פנה אליו ותשלם מכל רע... והגיע מספור השמירה מצער בני אדם, שאמר שאתה אילו יקרה שתעבור במלחמת חרב פושטת ואתה על דרכך עד שיהרגו אלף הרוגים משמאלך ועשרת אלפים מימינך, לא יגע בך רע בשום פנים, אלא שתראה ותביט משפט השם ושלומתו לרשעים ההם שנהרגו ואתה בשלום, והוא אמרו יפול מצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגש, רק בעיניך תביט ושלומת רשעים תראה, וסמך לו מה שסמך מן ההגנה והמחסה. ואח"כ נתן טעם לזאת השמירה הגדולה, ואמר כי הסבה בזאת השמירה הגדולה באיש הזה, כי בי חשק ואפלטתו אשגבהו כי ידע שמי, וכבר בארנו בפרקים הקודמים שענין ידיעת השם היא השגתו, וכאלו אמר זאת השמירה באיש הזה היא בעבור שידעני וחשק בי אח"כ".

אמנם הרא"ש [בבא בתרא א, כו] ובעקבותיו הטור והשולחן ערוך [יו"ד רמג, ב] פסקו שכל שקובע כל עתותיו לתורה ותורתו אומנותו, אף שמפנה מעט זמן להתפרנס על ידי אומנות או משא ומתן, רק כדי חייו ולא להתעשר – הוא בכלל "רבנן לא צריכי נטירותא", ע"ש. והרמ"א על אתר כתב שצריך שיהא "מוחזק לתלמיד חכם בדורו שיודע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים, ותורתו אומנותו כדרך שנתבאר". הרמ"א פוסק אפוא כדעת מרן שתלמיד

חכם שעוסק במשא ומתן מועט כדי חייו הרי הוא בכלל רבנן לעניין פטור מתשלומי הנטירות, ועם זאת הוא מוסיף קריטריונים משמעותיים לגבי הדרגה התורנית הנדרשת כדי להיחשב לתלמיד חכם לעניין זה.

שיטה שלישית מובאת בתשובת מהרי"ט [ב, חו"מ נט]: "... לענין פטור המסים אין הדבר תלוי בחכם בעל הורא' ולא במי שהוא פרנס על הצבו' אלא כל תלמי' ותיק שקורא ושונה ומשמש ת"ח ויש לו לב להשכיל ולדרוש ולחקור ולבו על למודו ומתישב בתלמודו אסור ליקח ממנו שום מס ופרעון משא מלך ושרים... אבל תלמידים שממצים את מדותם לפני חכמים וקובעים ישיבה בכל יום ועיקר עסק' בתלמוד ובפוסקים אעפ"י שעדיין לא הגיעו לגדר חכמים ולא מורי הוראות פטורים... הרי שכל התלמידי' לומדי התורה הואיל ועסוקים במלאכת שמים דומיא דהנך דפלחי בית אלהא ואין צ"ל ותיקין הדנים לפני חכמים ונושאים ונותני' במלחמתה של תורה ומכתתים עצמם לדברי תורה סוף שנושאים מדברותיו של מקום ואמרו כי מיץ אף יוציא דם זוכה ומבחין בין דם לדם ומיץ אפים יוציא ריב זוכה ומבחין בין ריב לריב". וע"ע בזה בשו"ת שבט הלוי [ט, דש אות יז].

אמנם חלק מהמקורות שהבאנו הזכירו פטור ממיסים בפרט, ולא הזכירו פטור מתשלומי הנטירות. לכן נראה שגם אם הרדב"ז יסכים שלעניין מיסים אפשר להקל בהגדרת תלמיד חכם, שכן ביחס למס מהמלכות אמרו חכמים שהפורענות באה לעולם בגלל עמי הארץ, הרי שלגבי נטירות מסכנות – זכותם ומעלתם האישית של תלמידי החכמים היא השומרת אותם מהסכנה. וממילא ביחס לדרגה זו בהחלט יש להסתפק יותר מי ראוי להיכלל באותה דרגה.

וכן יש להסתפק בלשון השולחן ערוך, שחיבר לכאורה את שני סוגי הפטורים: "אבל דבר שהוא צריך לשמירת העיר, כגון חומות העיר ומגדלותיה, ושכר השומרים, לא היו חייבין לתת להם כלום, שאין צריכין שמירה, שתורתן שמירתם. ולכן היו פטורים מכל מיני מסים...", ובסוף דבריו כתב כשיטת הטור והרא"ש, שתלמיד חכם לעניין זה הוא גם מי שמתעסק חלק קטן מזמנו בענייני פרנסה, כדי חייו ולא על מנת להתעשר. ואם כן משמע מלשון מרן השולחן ערוך שאין הפרש בין גדר תלמיד חכם לעניין פטור ממיסים לגדר תלמיד חכם לעניין פטור מתשלומי השמירה. ובגוף המאמר, בביאור שיטת החזון-איש, תתבאר יותר שיטת השולחן ערוך בעניין זה.

עוד יש להעיר שנחלקו הפוסקים אם יש דיני תלמיד חכם בדורנו לעניינים שונים.

מובא בתלמוד הירושלמי [ב"ק ח, ו] שהמבייש תלמיד חכם צריך לתת לו "ליטרא דדהבא". וכתבו הפוסקים שאין לנו תלמיד חכם בדורנו שיכול לתבוע סכום כזה על ביושו [רמ"א יו"ד רמג, ז]. ויש שכתבו שבימינו אין דין תלמיד חכם גם לעניין פטור מתשלומי השמירה. וז"ל הרמ"א [יו"ד רמג, ב]: "ואף על גב דאין בדורינו עכשיו חכם לענין שיתנו לו ליטרא דדהבא אם מביישו, מ"מ לענין לפטור ממס מקילין להם בזה... ומ"מ יש מקומות שנהגו לפטור ת"ח ממס, ויש מקומות שנהגו שלא לפטור". ועיין בלבוש שביאר את הדעה השניה: "ויש מקומות שלא נהגו לפטור אותן שמדמין אותו לליטרא דדהבא דקי"ל שאין בדורינו". ואפשר שהרדב"ז שלפנינו מסתפק בנקודה זו. ועיין ערוך השולחן [יו"ד רמג, ד-ה] שסובר שגם לדעה השניה ברמ"א, היינו דווקא באופן שהתלמיד חכם בעל אומנות או משא ומתן ומתעסק בהם מעט כדי חייו, אך מי שכל-כולו מוקדש ללימוד תורה ואינו עוסק בשום עניין אחר – אף לדעה השניה שברמ"א הוא פטור מהשתתפות בהוצאות השמירה.

נספח יב* – שיטת החתם סופר בשאלה האם יש ביזיון לתלמיד חכם להשתתף במלחמה

בעניין הסברה שהשתתפות תלמידי חכמים במלחמות היא גדולה ותפארת להם – יש להעיר על מקור נוסף בתשובות החתם סופר [חלק ו' ליקוטים סימן כט]: "וע"ד עם בני ישראל הנלקחים לצבא המלחמה למלכיות השתיקה יפה מדבורינו בזה וגדולי ישראל ע"כ יעלימו עין והניחו להם להממונים מקהל לעשות כראות עיניהם לפי הזמן ועת לחשו' ומ"מ אומר כי גוף ענין דינא דמלכותא להטיל מס על כל עמו להעמיד מהם אנשים לצבא מלחמתו וזה הוא מחק מלכותו ודינו דין וממילא מוטל אקרקפתא דכל מי שראוי לצאת ושאיין לו אשה ובני' כפי נימוס וחק מלכותו אך לא אבחרים לומדי תורה שאפי' לא פטרום המלכות בפירוש מ"מ מדין תורה פטורים דאמרי' בפ"ק דב"ב ח' ע"א הכל לכרי' פתיא אפי' רבנן וה"מ דלא נפקי באוכלא אבל נפקי באוכלא רבנן לאו בני מיפק באוכלא נינהו ומכ"ש שהמלכות יר"ה פטרום..."

החתם סופר מביא כאן את דברי הגמרא, שכבר הוזכרו לעיל, לפיהם תלמידי חכמים לא יוצאים באוכלא, דהיינו שאינם יוצאים לעבודת חפירה וכיוצא בזה עם ההמון, משום שבכך הם מתבזים בפני עמי הארץ. מכוח גמרא זו טוען החתם סופר שיש לפטור תלמידי חכמים מלהתגייס לצבא, שכן הפעילות הצבאית דורשת פעולות שיש בהן ביזיון.

ועיין בשו"ת שבט הלוי [ט, דש] שכתב על פי דברי החת"ס הללו: "עיין בחי' ח"ס בבא בתרא שם שכ' שמזה הביא לפטור לתלמידים מגזירת המלכות להעמיד אנשים לצבא צבא המלחמה דרבנן לא בני מיפק באוכלא נינהו יע"ש"ה עוד מה שחי' בזה. ויראה לענ"ד אף על גב דלא כל התלמידים בגיל הזה הם בגדר ת"ח ע"פ שנתבאר שיעורו לקמן ס"ה ובעיקר בשו"ע ופוסקים יו"ד ריש סי' רמ"ג, מכ"מ לענין זה שלא לזלזל בלומדי תורה מספיק אם לומדים תורה בלבד".

ולעניות דעתי יש לחלק בין מלחמות ישראל, שהן לכבוד ולתפארת לאומה המבססת את מלכותה בארצה, לבין הליכה למלחמות של עמים אחרים המגייסים חיילים יהודים בכפייה. במלחמה שהיא חלק מהשעבוד של היהודים למלכות זרה, אכן

* הפניה ממערכה "השתתפות תלמידי חכמים במלחמות ישראל", פרק א הערה 55

מתבזים תלמידי חכמים המשתתפים בה. אולם במלחמה שיש בה מצווה, וכל שכן מצווה שעניינה הרמת קרן ישראל, אדרבה – אין בדבר ביזיון, וזהו היופי האמיתי. וכן מצאנו בתלמוד בשבת [ק"ט, א] ובקידושין [מא, א], שהאמוראים היו עוסקים בהכנות שבת בגופם, ואפילו בדברים שנראים כביזיון "כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא". וכן הגמרא בכתובות [דף יז, א] מספרת שרב שמואל ב"ר יצחק היה מזלזל בכבודו ורוקד לפני הכלה, וזכה בפטירתו לעמודא דנורא. והנה בשו"ת חוות יאיר [סימן רה] הקשה על כך דזקן ואינו לפי כבודו פטור [ב"מ ל, ב], ולפי דעת הרא"ש בב"מ אסור לו לזלזל בכבוד התורה, ואם כן כיצד האמוראים כאן זלזלו בכבודם. ועוד הקשה החוות יאיר שם ממעשים שבכל יום: "האמנם קשה על שאיבת מים דרך ר"ה לרבנים ות"ח למצות מצוה הא ה"ל בזיון כמ"ש לחוטבי עצים ושואבי מים... ומ"מ שאיבת מים הנהוג קשה וכן גדולי הדור אינם נמנעים מלהתחבר בחבורו קברנים ומיטפלין בחפירה וכל צרכיו. וא"כ לפי מ"ש לדעת הרא"ש לא נכון להווא צורבא מרבנן לעשות כן". ובסופו של דבר כתב החוות יאיר ליישב: "רק ד"ל ה"ה בנדון דידן דכ"ע ידעין דאין לו שכר בעמלו ושהוא עושה לש"ש ואין בו שום נדנד חשד למה נאסור לו וכך נ"ל דשרי ומצוה רבה עביד... ודברי הרא"ש אינם רק בדבר מצוה שהוא בין אדם לחברו דפטרה תורה לזקן ות"ח ואינו לפי כבודו ככלל שארז"ל כל שהיה מטפל באבידה שלו וטוען ופורק בשלו ה"נ בשל חברו דלא ציוות' תורה רק ואהבת לרעך כמוך שהוא טעם בכל מצות שבכה"ג. ואם ירצה להחמיר נעשה כמבזה תורתו ליטפל בממון עצמו שאין ראוי לבזות עלי' דג"כ אסור... שמקור מצוה זו אינה רק ממונא. משא"כ במצות שבין ישראל למקום ב"ה כ"ש מצוה שהזמן גורם הן על כל ישראל הן המפורסם לפי שעה ליחיד בציבור אין בו משום ביזוי כבוד זקנה ותורה וכל הנוהג קלות בעצמו לצורך גבוה ומצות ה' אף שאינה מצות עשה ממש רק ג"ח שילפינן מוהלכת בדרכיו ה"ז משובח ותע"ב". והיינו שלמסקנת החוות יאיר כל שניכר שהוא מצווה שנוגעת לכבוד המקום ולא עניין ממוני פרטי – אין בדבר ביזיון. והובאו דבריו בביאור הלכה [סימן רנ, א]. ועיין בקובץ שיעורים על כתובות [אות מז] שכתב לחלק בין מצווה שבין אדם לחברו ובין מצווה שבין אדם למקום, והיינו שבמצוות הנוגעות לכבוד הקב"ה לא שייך חשש פגיעה בכבוד התורה. לכן מדויקת ההשוואה של החתם סופר בין יציאה באוכלוזה לחפירת בארות וכדומה לבין יציאה בצבא המלך הגוי, שהרי שניהם עניינים אנושיים, שלא ניכר בהם אידיאל רוחני, ובהחלט יש לחוש לביזיון תלמידי חכמים. לעומת זאת בצבא ישראל, ובפרט בהגנה על ציבור, הנחשב לענייני שמים [שבת קנ, א] "חפצי שמים מותרים" וכללו בזה חז"ל צרכי ציבור, ע"ש], ובפרט בענייני כלל-ישראל וארץ-ישראל, שכבודם הוא כבוד ה' וביזיונם הוא חילול

ה' – ודאי שאין בזה שום ביזיון, ואדרבה זהו כבודם. וכפי שכותב השולחן ערוך [או"ח רנ, א] שאפילו תלמידי חכמים יטרחו בגופם לכבוד שבת "כי זה הוא כבודו שמכבד השבת".

ונראה להביא ראיה נחמדה לזה דווקא מדברי החתם סופר עצמו. בחידושו על מסכת סוכה דין החתם סופר בבעייתיות של אתרוג שעובר מיד ליד בין בני הקהילה, ובעקבות כך נולדים בו סימנים שהופכים את מראהו למנומר, ולכאורה על ידי זה האתרוג כבר אינו "הדר" ונפסל. וביישוב המנהג כתב החתם סופר [חידושים על מסכת סוכה לו, א]: "נ"ל דרוב פעמים ע"י משמוש היד ורוב הנענועים נולדו בו נימורים נימורים וגם נקלף קצת מקומות מהעור העליון הקליפה החיצונה ונעשה מקומות כמנומר ומי יודע אם הוא ממראה האתרוג... וא"א שיהיה כל פעם מראה אתרוג באותו הכתמים והבהרות שנולדו מזיעת הידים. נ"ל דהוה הדר כיון שבאו ע"י מצותו זהו הודו והדרו. וקצת ראי' לזה מפסחים ס"ה ע"ב שבח הוא לזרעו של אהרן שילכו עד ארכבוותיהם בדם ע"ש. ובודאי בעלמא כיוצא בזה הוה הקרבהו נא לפחתך. והכא זהו הדרו וה"נ דכוותי', כנלע"ד, דרוב פעמים בחולו של מועד כבר נעשה כעין מנומר ממשמוש היד ומ"מ כשר". והרי יש ללמוד מכאן שחיילים הנלחמים למען עם-ישראל וארץ-ישראל [לא מחמת החובה האזרחית, שהוא עניין של בין אדם לחברו, אלא מצד אוקמי שכינתא מעפרא, וכבוד המקום המתגלה בכבוד ישראל וארץ-ישראל] והם מלוכלכים בבובץ ואבק דרכים וכו' – זהו כבודם ותפארתם, ואף תלמידי חכמים יתכבדו בזה, והם כאתרוג המנומר מרוב משמוש היד, שזהו הודו והדרו.

ועוד ראיתי להעיר על מה שכתב הג"ר יעקב אריאל בשו"ת באהלה של תורה [א, צו], שיש פעולות מסוימות בשמירה על יישוב שיש בהן משום ביזיון לתלמיד חכם, וזה לשונו: "אלא שיש לחלק בין המקרים: 'כריא פתיא' היא חפירת באר, ויש בה טירחה קשה ומלוכלכת בעפר ובבובץ, שאין תלמידי חכמים רגילים לה, והיא ביזיון עבורם. ואכן מבואר ברמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ו ה"י) שהבעיה בכריא פתיא אינה מצד הטירחה וביטול הזמן אלא מצד ההתבזות בפני עמי הארץ. ומכאן שאילו היתה אפשרות לבצע את החפירה בצינעא, היו גם תלמידי החכמים חייבים בה. וא"כ חיוב זה המוטל על עמי הארץ אינו מצד גמילות חסד שבגופו כלפי תלמידי חכמים, ואף לא מצד החזקת התורה בישראל, אלא מכוח האיסור לבזות תלמידי חכמים. לעומת זאת, שמירה, אין בה טירחה וביזיון אלא נשיאת נשק, שגם תלמידי חכמים יכולים לעשותה. וא"כ אין לפוטרים מתורנות שמירה... אך נראה שיש מקום לחלק בין צורות

שונות של שמירה: שמירה בשער של יישוב, שיש בה פתיחה ידנית של השער לכל מי שנכנס ויוצא יש בה ביזיון מסוים, מפני שזהו כמין שירות לכל אחד מהנכנסים. לעומת זאת, נסיעה בג'יפ ביטחון או איוש של עמדת שמירה אחרת, אין בה ביזיון, ואין מניעה שגם תלמיד-חכם יבצע אותה".

ולקוצר דעתי לא הבנתי מה ביזיון יש בפתיחת שער, ומדוע ראה בזה "שימוש" במובן של עבדות? ובפרט שעיקר תפקידו של השומר בכניסה ליישוב הוא למנוע הגעה של אנשים בלתי רצויים ומסוכנים, ויותר קל לו לעשות זאת כאשר השער סגור במרבית הזמן, ורק כאשר מגיע תושב הוא פותח בעבורו. אך אין תפקידו "לשמש" את התושבים.

נספח יג* – עיון בדברי המרדכי בעניין השתתפות כהנים במלחמות

עיון בדברי המרדכי בעניין השתתפות כהנים במלחמות

המרדכי במסכת גיטין [פ"ז רמז תלב] דן בכהן שהיה חולה ונתן לאשתו גט על תנאי שאם ימות תהא מגורשת, ולבסוף קם מחוליו. ונשאלה השאלה האם למרות שהתנאי לא התקיים והאשה אינה גרושה, שמא היא אסורה על בעלה הכהן מדרבנן מחמת "ריח הגט". בסוף דבריו כותב המרדכי: "אמנם אין להביא ראיה מכל היוצא למלחמת בית דוד כו' דהא גם כהנים היו עמהם ולכל הפחות צריך להיות עמהם כהן אחד הקורא מי האיש הירא ורך הלבב. דא"כ מה שאל התלמוד פ"ק דקדושין (כא, ב) כהן מהו ביפת תואר תיפוק ליה דכהן היה במלחמה דגם כהן משוח היה במלחמה. אלא ודאי לא קאי עליה דשמא היה חוזר לביתו ולא היה נכנס בעורכי המלחמה גם בנדון זה לא תפשוט...".

בדברי המרדכי הללו ישנם שלושה חלקים: הטענה, הטענה הנגדית והמסקנה.

הטענה: המרדכי אומר שאפשר להביא ראיה לנידונו מדברי הגמרא ש"כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו" [שבת נו, א], ופירש רש"י שם שמדובר בגט על תנאי. והנה אם נאמר שגט כזה גורם ל"ריח הגט", הפוסל את האשה לבעלה הכהן – ודאי שהכהנים היוצאים למלחמה לא היו נותנים גט כזה, שכן אם היו שבים מהמלחמה בריאים ושלמים, לא יכלו לחזור לנשותיהם. מכאן מוכח שגט על תנאי לא אוסר אשה על בעלה הכהן מחמת "ריח הגט". המרדכי כותב שחזן ממה שיש להניח שמה שכתבה הגמרא "כל היוצא למלחמת בית דוד" כולל גם כהנים, עוד יש להוסיף שבמלחמות ישראל היה לפחות כהן אחד, שהרי התורה מצווה להעמיד כהן משוח מלחמה [דברים כ, ב].

הטענה הנגדית: המרדכי אומר שהכהנים לא יצאו למלחמה כשאר כל ישראל, ואפילו לא כהן משוח מלחמה, שאם כן לא ברור מה ספק הגמרא [קידושין כא, ב] לגבי היתר אשת יפת תואר לכהן. שהרי אם הכהן יוצא למערכות המלחמה – מדוע ייאסר עליו לבוא על אשת יפת תואר.

* הפניה ממערכה "השתתפות תלמידי חכמים במלחמות ישראל", פרק ב הערה 26

המסקנה: לבסוף המרדכי מכריע שכהן משוח מלחמה היה חוזר לביתו, ולא נכנס לתוך מערכות המלחמה ממש. ממילא מסתבר שהוא לא היה נותן גט על תנאי לאשתו, ואם כך אי אפשר להביא ראיה מסוגיה זו לעניין חשש "ריח הגט" בגט על תנאי.

והנה רבנו החיד"א [ברכי יוסף אבן העזר סימן ו ס"ק ו] התקשה בסוף דבריו של המרדכי. שכן אם המרדכי בא לומר שכהנים לא היו נכנסים בקשרי המלחמה, ואף כהן משוח מלחמה היה חוזר לביתו, כיצד הוא מסביר את ספק הגמרא ביחס להיתר כהן באשת יפת תואר, הלא אין היתר זה אמור אלא בתוך קשרי המלחמה. ומתרץ החיד"א: "אבל כונת המרדכי דאינו מוכרח ללכת הכהן, ומשום הכי בעי כהן מהו ביפ"ת, מאחר דיתכן דכהן לא ירד בתוך המלחמה, וכיון דסגי מדינא דלא ליזיל כהן, אינו מוכרח דכי שרי רחמנא יפ"ת הוא גם לכהן, וא"כ אי אזול כהני תיבעי לן אי שרי ביפ"ת. וכיוצא הוא הנהו דאמרי פרט לאלמנה לכ"ג גרושה וחליצה וכו', בהולכים מדנפשיה, אף שאינם מוכרחים. וא"כ גם הא דאמרינן כל היוצא למלחמה בית דוד וכו', יש מקום לומר דאין כהנים בכלל, מאחר דמשכחת לה דלא ליזיל כהן כלל. כן נראה לכאורה בכונת דברי המרדכי. ועדיין צריך ישוב".

על פי רבנו החיד"א, דעת המרדכי היא שכהנים אינם חייבים לצאת למלחמה, אך מותר להם להתנדב אם ירצו. ממילא אי אפשר להביא ראיה שאין "ריח הגט" לכהן שנתן לאשתו גט על תנאי מן היוצאים למלחמת בית דוד שהיו נותנים גט לנשותיהם, שכן אפשר שאין הכהנים בכלל זה, כיוון שלא היו חלק ממערך המלחמה הקבוע בצבא דוד. אמנם אפשר שהיו כהנים שיצאו למלחמות מרצונם, ולגביהם התעורר הספק האם כהן מותר באשת יפת תואר. כמו כן באופן זה ניתן להסביר את המשנה שממנה עולה שכהן שארס אשה המותרת לו הוא מחזורי המלחמה, והיינו שמדובר בכהן שבא להתנדב מרצונו.

ויש להעיר בעניין זה, שכן בגמרא [קידושין כא, ב] מבואר שהצד שכהן אסור באשת יפת תואר הוא מחמת קדושתו, שריבתה בו התורה מצוות יתירות, או מחמת שלא יכול לקיים בה "והבאתה אל תוך ביתך" [דברים כא, י], הואיל וכהן אסור בגיורת. ולא מצאנו בגמרא סברה שהוואיל וכהנים לא צוו להיכנס למלחמה, שמא לא הותרה להם אשת יפת תואר. ולכאורה אם באמת כהנים היו פטורים מהשתתפות במלחמה – מדוע הגמרא לא העלתה סברה זו?

ואכן מצאנו שהגרי"א הרצוג זצ"ל התלבט בשאלה האם המתנדבים למלחמה כלולים גם כן בהיתר אשת יפת תואר [משואה ליצחק ח"א עמ' 250-252]. וע"ע בסוף ספר

משפט הצבא בישראל [עמ' קסא ואילך], שהביא את הערות הג"ר אהרן יעקב קלפפיש זצ"ל, שדן בנקודה זו.

וביאר הג"ר יוסף בן דוד אלקלעי בספרו אמר יוסף, בחלק החידושים על הרמב"ם [הלכות מלכים ומלחמותיהם ז, ד], שדברי המרדכי לא אמורים בכל המלחמות אלא במלחמת רשות בלבד, וזה לשונו: "והנה בהכרח צ"ל בעד המרדכי ז"ל דס"ל דדוקא במלחמת הרשות לא היו כהנים, במלחמת מצוה ודאי דנוהגים היו במלחמה, דהרי כללא כ"ל הש"ס דבמלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, ומשמע דגם כהנים בכלל מדלא אפקינהו, וסברא הוא דכיון דהוי מלחמת מצוה – מאין ימצא לכהנים מקום פטור, וכי כהנים לאו בני מיעבד מצוה נינהו אלא ודאי דצריכין לצאת למלחמה להלחם, אבל מלחמת רשות אם רוצים לחזור לביתם רשאים, וא"כ אין עליהם מוטל להיות מעורכי המלחמה כן נ"ל דעת המרדכי".

ודבריו מדוקדקים מאוד, שכן אמרו במסכת שבת [נו, א]: "כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו". וצריך עיון, מדוע נקטו דווקא "מלחמת בית דוד", הלא קודם מלחמות בית דוד היו מלחמות יהושע ומלחמות השופטים? אלא נראה שמדובר דווקא במלחמת הרשות, שכן מובא בגמרא בסוטה [מד, ב]: "אמר רבא מלחמות יהושע לכבש דברי הכל חובה מלחמות בית דוד לרווחה דברי הכל רשות". וזה הטעם שהיו נותנים גט על תנאי דווקא במלחמות בית דוד, הואיל ולא היו מובטחים בניצחון, שכן מדובר במלחמה שבאה לרווחת בני האדם ולא רק לכבוד שמים – ועל כן גדל החשש בקרב הלוחמים שמא יהיו נשותיהם עגונות והוצרכו לתת לשם כך גט על תנאי. וכן כתב הרמב"ן [דברים כ, ד] – "ועל כן צעק יהושע בנפול מהם בעי כשלשים וששה איש (יהושע ז, ז-ט), כי במלחמת מצוה שלו לא היה ראוי שיפול משערת ראשם ארצה, כי לה' המלחמה". הרי שדווקא במלחמות מצווה יש יותר סיעתא דשמיא ומסוגלות לנצח, והחשש קטן, לעומת מלחמות הרשות. וכן מצאתי במפורש בשו"ת שואל ומשיב [מהדורה תליתאה ג, לו]: "והנה ע"ד קושיית הבית יעקב סי' פ' האמור מראש אמרתי בשנת תרכ"ג בלמדי במסכת שבת בדף נ"ה דקדקתי על הא דאמרו כל היוצא למלחמת בית דוד ולמה נקרא מלחמת ב"ד והרי שם ה' בעוד שאול קיים וגם אז לא ה' כן שהרי ואת ערובתם תקח ה' בתוך המלחמה וא"כ למה קראו מלחמת בית דוד. ואמרתי דהנה באמת קשה למה ה' נותנין גט כל היוצא והלא שומר מצוה לא ידע דבר רע... וא"כ למה כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות והלא מלחמת ד' נלחם. אך נראה דהרי אמרו בסוטה שם דמלחמת בית דוד נקרא

מלחמת רשות לכך הי' כותב גט כריתות"¹. ואם כן, כל דברי המרדכי שניסה להביא ראיה לעניין ריח הגט ממה שנתנו במלחמות בית דוד גט על תנאי, ועל זה כתב המרדכי שהכהנים לא היו יוצאים למלחמה – זהו דווקא במלחמה שהיה בה גט על תנאי, היינו דווקא במלחמת רשות, אך במלחמת מצווה "הכל יוצאים", ואפילו כהנים.

ועוד יש להעיר שמצאנו בשו"ת בנימין זאב [סימן קב] שחולק במפורש על המרדכי וסובר שהכהנים היו נכנסים לקשרי המלחמה, ולמד זאת ממש מאותה הסוגיה שהזכיר המרדכי, וז"ל: "דכל היוצא במלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו פירוש ע"ת

¹ כתב הג"ר יעקב אריאל שליט"א בשו"ת באהלה של תורה [ה, ז]: "לגופו של עניין איני יודע מדוע לא מונעים מראש את חשש העגינות של נשות החיילים ע"י הרשאות מראש, כמנהג מחנות ישראל מקדמת דנא, שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות היה כותב לאשתו. ואכן במלחמת העולם השנייה הנהיגה הרבנות הראשית חתימה של החיילים על הרשאה לבי"ד לתת גט לעגונה כעבור זמן מסוים. טופס רשמי כזה הוכן גם לחיילי צה"ל אולם לא משתמשים בו, בטענה שהדבר עלול לגרום לנפילת מוראל (ר' תחומין כז). ולא זכיתי להבין מאי שנא טופס זה מטפסים אחרים המזכירים לחייל את החשש לנפילה בקרב, כגון חתימה על טופס העברת המשכורת האחרונה לידי קרוב משפחה מסוים. ובעבר נהגו להטביע טביעת אצבעות מכל חייל שהתייצב למילואים, והכל ידעו מה משמעותה של טביעת אצבעות זו. אין לסמוך על הנס שכל העגונות תותרנה, אלא יש להציע לפחות לחיילים המעוניינים בכך (ויש כאלו!) לחתום על טופס הרשאה כנ"ל". וע"ע בדברי הגר"י אריאל שליט"א שהובאו בשו"ת חבל נחלתו [ט, כד]. ובשו"ת מבשן אשיב [סימן סה] מובא שידדי הג"ר יהושע ון דייק שאל את הגאון ר' אשר וייס שליט"א, מדוע בימינו אין מורים לחיילים היוצאים למלחמה לתת גט-כריתות לנשותיהם, וכפי שהיה המנהג בימי דוד. והגר"א וייס הציע לומר מספר טעמים בזה, ע"ש. ואילו על פי דברי השואל ומשיב הנ"ל התשובה ברורה, שכן כל עניין גט-כריתות הוא דווקא במלחמת רשות ולא במלחמת מצווה, ובימינו שמלחמות ההגנה וההתקפה הן בגדר מלחמת מצווה – אין הכי נמי שאין לכתוב גט-כריתות, אלא להתמלא בביטחון ששומר מצוות ה' לא ידע דבר רע, ובפרט לנלחם מלחמות ה' לגאולת עמו וארצו. ועיין לשון שו"ת הרמב"ם [תלט] שכתב שמלחמות בית דוד שהיו כותבים בהן גט-כריתות היינו מלחמות שהיו "על פי בית דין", ובפשטות משמע שהכוונה למלחמות רשות, שכן אמרו במשנה [סנהדרין ב, א] שאין מוציאים למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחת, וכן הוא ברמב"ם [הלכות סנהדרין ה, א], ומשמע שלמלחמת מצווה אין צורך בבית דין. וע"ע שו"ת ציץ אליעזר [יא, ז; טו, נז]. ועי' בדברי הג"ר שמואל טוביה שטרן זצ"ל במאמרו "שירות לאומי לנשים", הו"ד בהתורה והמדינה [קובץ ז-ח עמ' מט], שכתב בעניין זה חידושים גדולים הקרובים לדברינו, ע"ש. ולגבי שאלת הגר"י אריאל, מאי שנא הרשאה לגט כריתות מכל שאר הטפסים שעליהם חותם החייל וכן טביעת האצבע וכד' – נראה בפשטות לחלק בין הדברים, שכן מה שהחייל מראש חותם על טפסים וכן נותן טביעת אצבע וכד' – הם לאו דווקא לפני מלחמת מצווה, אלא כוללת את כל הסיכונים שהחייל נדרש להיכנס אליהם, בפעולות צבאיות וזטרות, אימונים וכד', שלא כולם כלולים בהגדרה של מלחמת מצווה ממש.

שאם ימות במלחמה תהא מגורשת והתם ע"כ צ"ל דהיה שם כהן דהא כהן משוח מלחמה היה עמהם שקורא אליהם בלשון הקדש שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה וכהן מדבר ושוטר משמיע כדאיתא בסוטה פרק משוח מלחמה. ואי אפשר לומר דאחר שהיה קורא הכהן הפסוק לישראל היה חוזר לביתו ולא היה נכנס לעורכי מלחמה דהא הארון יוצא עמהם במלחמה כדכתיב כי ה' אלהיכם ההולך עמכם ופירש"י בפרשת שופטים ההולך עמכם זה מחנה הארון וה' וכל כינוייו עומדים בארון כדפירש"י בסוטה פרק משוח מלחמה, והארון הכהנים היו נושאים אותו, ובודאי כשהיה חוזר ההוא כהן היה מחזיר את אשתו ומקיימה, ואי איתא דחיישינן מתנאו איך היה מחזירה ההוא כהן – הא גרושה היתה אם היה מת במלחמה, אלא ע"כ צ"ל מדהיה מחזירה הוא וכל א' מישראל דהא בא בתוך הזמן ולא נגמר התנאי בטל הגט מאליו וחוזר ומקיימה, ולא פסלה מן הכהונה".

וביחס לכהן משוח מלחמה בפרט, מצאנו בדברי הראשונים שהוא היה ממנהיגי המלחמה. עיין בסוגיה במסכת נזיר [מז, ב], שם הגמרא אומרת שכהן משיח קודם להחיות משום "דתלו ביה רבים". ופירש רש"י שם "דעביד מלחמה בשביל רבים". ובתוספות שם [ד"ה משוח מלחמה]: "משוח מלחמה עדיף דחיי למלחמה שנתמנה לכך לצאת עם העם למלחמה ותלו ביה רבים". ובתוספות הרא"ש על מסכת הוריות [יג, א ד"ה איבעיא]: "דפשיטא ליה דלהחיותו משוח מלחמה קודם לפי שהוא ראש ערכי המלחמה וחיי ישראל תלוין בו". ולשון הנצי"ב במרומי שדה [הורית יג, א]: "ובאמת בשעת מלחמה משוח מלחמה קודם להחיותו, שזה נוגע לפקו"נ הכלל". וכעין זה בערוך השולחן העתיד בהלכות מלכים [עו, א]: "כתב הרמב"ם ריש פ"ז, אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנין כהן לדבר אל העם בשעת מלחמה, ומושחין אותו בשמן המשחה וזהו הנקרא משוח מלחמה עכ"ל. משמע מלשונו דעיקר ההתמנות הוא כדי שידבר אל העם בשעת המלחמה, ודבר תימא הוא דכפי הנראה עיקר משיחתו להנהיג המלחמה והכי משמע להדיא בספ"ז דיומא וברש"י שם, ואולי כוונתו ג"כ כעין זה שמושחין אותו לדבר אל העם ואח"כ ילך וינהיג המלחמה, והן אמת דשרי צבאות לא היו כהנים כמבואר מיואב בן צרויה ואחיו ואבנר, אבל ראש המנהיג היה המשוח מלחמה, שהרי דרשו שם וכל ישראל אתו זה משוח מלחמה שעמו היו כל ישראל ובודאי היה אצל הארון שהוליכו במלחמה וכמו שמצינו בבני עלי שהיו אצל הארון, ולכן נלע"ד כמ"ש, וכן כתב בקצרה בהלכות כלי המקדש [כג, יח]: "משוח מלחמה דעיקרו הוא הידיעה בטכסיסי המלחמה ובזה צריך חכמה גדולה".

נספח יד* – שיטת המהר"ל בשאלה האם ראוי לקחת תלמידי חכמים למלחמה

כתב המהר"ל בגבורות ה' [פרק ט]: "שנראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בת"ח ולקחם למלחמה מיראתו, ואלו לקח הראוי למלחמה אין זה חטא שאין סומכין על הנס, אבל לקח ת"ח מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח". מלשון זו משמע שלדעת המהר"ל אין ראוי לקחת תלמיד חכם למלחמה.

אמנם במקום אחר כתב [דרך חיים ו, א]: "ואמר ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, מפני שר"ל כי בכל מה שישאלו לו נהנין ממנו, ואלו אמר ונמצא בו עצה ותושיה היה אפשר לומר כי ימצא עצה ותושיה לעצמו כי יותר יש עצה לאדם אשר צריך לעצמו, ולכך אמר ונהנין ממנו עצה ותושיה כי כל אשר צריך לעצה נהנה ממנו עצה, כי לא שייך למוד אצל גבורה ופירוש גבורה ר"ל כי דבריו מחזיקים את האדם ונותנין לאדם גבורה וכח כאשר ישמע דבריו, ואם לא כן קשיא איך נהנין ממנו גבורה ואצל זה לא שייך לומר לשון למוד רק נהנים. ויש לפרש מה שאמר שנהנים ממנו גבורה היינו גבורה ממש, כי הש"י עם מי שעוסק בתורה ומתגבר על הכל כמו ונהנין ממנו עצה שהשם יתברך עם עצתו, וכן ונהנין ממנו גבורה כי הש"י עמו עד שמתגבר על אויביו וכמו אברהם שלכך נטל עמו ת"ח שנאמר וירק את חניכיו ילידי ביתו כדאיתא בנדרים (ל"ב, א') ונענש ע"ז על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים וזה נכון".

מצד אחד כתב המהר"ל שתלמידי חכמים מועילים למלחמה, ומנגד כתב שאברהם אבינו נענש על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. ובביאור חטא האנגריא של אברהם, הלא כתב המהר"ל בגבורות כנ"ל, שהחטא הוא מחמת שלקח את מי שאינו ראוי להילקח. ואם כן הוא תרתי דסתרי – האם ת"ח ראויים להילקח למלחמה משום שהקב"ה נותן להם גבורה ממש, או שמא אין ראוי לקחתם מפני שאינם ראויים למלחמה?

ונראה לומר בזה, שתלמידי חכמים באופיים הם אנשים רוחניים ולא מעשיים. לא מדובר כאן על אנשים המקיימים מצוות תלמוד תורה, אלא על תלמידי חכמים

* הפניה ממערכה "השתתפות תלמידי חכמים במלחמות ישראל", פרק ג הערה 42

שעיסוקם בערכים כלליים ולא בעולם המעשי של המלחמה. הגבורה של תלמידי חכמים היא מכוח הצד הרוחני-הכללי שלהם. וממילא הם מחזקים את המלחמה בעצם נוכחותם, בגבורה הרוחנית שלהם, אך מצד כשרונם המעשי אינם מוכשרים למלחמה המעשית.

והנה כאשר ישנו צורך מעשי שתלמידי חכמים יצאו למלחמה, אז אדרבה הם מוציאים אל הפועל את גבורתם הרוחנית הכללית בסיעתא דשמיא, אך בדרך כלל הם ראויים יותר למלא את תפקידם כאנשי רוח. וכך מצאנו במסכת מועד קטן [טז, ב], שהגמרא אומרת ש"עדינו העצני" הוא אחד מכינוייו של דוד המלך: "הוא עדינו העצני - כשהיה יושב ועוסק בתורה - היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ. על שמונה מאות חלל בפעם אחת - שהיה זורק חץ ומפיל שמונה מאות חלל בפעם אחת, והיה מתאנח על מאתים". ועיין שם במהרש"א בשם הערוך: "עדינו העצני כו' היה מעדן עצמו כתולעת כו' עי' פרש"י בספר שמואל עדינו כשהיה עוסק בתורה כורך ומקשר עצמו כתולעת כמו מעדנות כימה כו' ע"ש ובערוך פי' כשהיה עוסק בתורה היה מעדן עצמו עד שיתרכך בשרו כתולעת שתהא דעתו מיושבת עליו וכשהיה יוצא למלחמה היה מתקשה כעץ, כל מדה עושה בשעת הצורך עכ"ל". ובפירוש רבנו שלמה בן היתום על מועד קטן [שם] כתב: "עדינו מעדן, כופף עצמו שזה הוא עידון התולעת נכווצת ונקמצת, וכן מצינו בדבריו ואנכי תולעת ולא איש [תהלים כ"ב], העצני, בשעה שהוא יוצא למלחמה וכו', כלומר בכל עת היה עושה כראוי ולומד שלא תאמר מפני רוב חלישות ותשוות כח היה כתולעת אלא לפי שאין דברי תורה נמצאין בגסי הרוח, כדדרשין בספרי לא בשמים היא וגו' [עי' עירובין נ"ה ע"א], אלא גיבור גדול היה, בעת הלימוד כתולעת, ובמלחמה גיבור גדול כדמפריש לקמיה". ועי' לשון הרצי"ה קוק זצ"ל במאמר "לדוד רזיאל" [לנתיבות ישראל חלק ב עמ' עו, הוצאת מאבני המקום ה'תשע"ט]: "בשעה שהיה (דוד) יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת וכשהיה יוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ (מועד קטן טז ע"ב). סגולה דוידית מיוחדת: עדינות בשעה שעוסק בתורה - וקשיחות בשעה שיוצא למלחמה. כפילות-אחידות היא זו של האישיות השלמה. שני צדדים אלה אינם מנגדים וסותרים זה את זה, אלא תואמים ושייכים משלימים ומשכללים זה את זה. מתוך עדינותה של ההתעסקות בתורה מופיעה התקיפות המלחמתית כשהיא מצווה ודרושה, - והרי היא גם נמשכת לתוכה וגם מוכיחה למפרע על גבורת-האצילות והוד התקיפות אשר ביסודה".

וראה דברי הג"ר אפרים מלונטשיץ זצ"ל, בביאורו כלי יקר על התורה [במדבר ב, ג]: "יהודה יששכר זבולון ראשונה יסעו, כי מהם תצא תורה. על כן נאמר כפל קדמה מזרחה להורות כי מהם תצא אור התורה כי ביהודה נאמר (בראשית מט, י) לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, אלו ראשי גלויות ונשיאי ארץ-ישראל (סנהדרין ה. עיין שם), ואין מחוקק אלא תורה שנאמר במשה (דברים לג, כא) כי שם חלקת מחוקק ספון, וכתוב (משלי לא, ה) פן ישתה וישכח מחוקק. והחונים עליו מטה יששכר שנאמר בו (דברי הימים – א, יב לב) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים. מטה זבולון שנאמר בו (שופטים ה, יד) ומזבולון מושכים בשבט סופר. ועוד שיהיה מחזיק ידי יששכר ועל כן לא אמר ועליו מטה זבולון, כי לא רצה לעשותו טפל למטה יששכר להורות שהלומדה והמחזיק בלומדיה שקולים המה. ונאמר בהם ראשונה יסעו, כי להם משפט הראשית במלחמה כי מלחמתן של ישראל אינן בחרב וחנית כי אם צריכין להיות חמושים מזוינים בחמשה חומשי תורה שנחלקו לשבעה ספרים דהיינו מזוינים, והיא כלולה במספר עשרים ושבע אותיות כמספר ראשי תיבות של יהודה יששכר זבולון לומר לך שזכות התורה מסייעת במלחמה והם ראש דגל המורה על הנצחון".

כאשר אברהם אבינו היה ירא יתר על המידה, הוא העריך שיש צורך מעשי בתלמידי חכמים, וגבורתם הרוחנית צריכה להתגלות גם במלחמה המעשית. אך הואיל והדבר נבע מיראה מופרזת הוא נחשב כפגם באמונה, ביחס למעלתו הגבוהה של אברהם. וממילא יצא שהוא נהג בצורה לא נכונה והכריח את החכמים להיות שותפים מעשיים במלחמה בשעה שהדבר לא היה נצרך, וזה היה חטאו.

ועיין בלשון מהר"ל בחידושי אגדות [נדרים לב, א]: "ועוד יש לך לדעת כי ראוי הוא שיהיה השכל נבדל מן הגשמי ואין ראוי שיהיה כאן התנגדות מן השכל, וכאשר אברהם אבינו עשה אנגריא בת"ח שיהיה לוחמים עם הד' מלכים אין ראוי לפי הסדר, ולפיכך היה התנגדות ג"כ מן המצרים אל בניו, אף כי לפי הראוי ראוי שיהיה לבניו מדריגת השכל כאשר יש להם מעלה נבדלת, כיון שעשה אנגריא שיהיה מתנגדים ויהיו לוחמים עם הד' מלכים היה לבניו ג"כ דבר זה שהיו המצרים משעבדים בבניו ובאמת כי דבר זה מה שעשה אנגריא בת"ח היה מה שהוא בלבד ואין זה דבר של שלמות, ואל"כ לא היה צריך לכל זה, לכך היה צריך לעשות אנגריא בת"ח ואם לא היה זה לא היה צריך לעשות אנגריא רק היה מושל עליהם בלא אנגריא, עכשיו היה צריך לעשות אנגריא בהם והיה עושה האנגריא עם ת"ח, ולפיכך גם המצרים היו מתנגדים לבניו". גם כאן מדגיש המהר"ל שהחטא היה קל, ולפי דרגתו של אברהם "אין דבר זה של

שלימות", ועיקרו היה שהוא הפך את קומת השכל של תלמידי החכמים ל"מתנגד" ו"נלחם", מה שאינו תואם את מדרגת השכל שלהם.

ועוד בעניין אי-ההתאמה שבין תלמידי חכמים למלחמה, עי' מהר"ל בחידושי אגדות לסנהדרין [כ, ב] שמסביר את ההבדל בין תפקיד המלך לפי השקפת עמי הארץ לבין תפקיד המלך לפי השקפת תלמידי החכמים, וזה לשונו: "אבל עמי הארץ וכו'. פי' כי עמי הארץ שהם בלא חכמת התורה [שאלו מלך למלחמה] בלבד, כדרך הגוים שהמלך הוא בשביל המלחמה, ואין המלך תחלתו לדבר שהוא טוב. כי אין המלחמה דבר טוב בעצמו כי השלום הוא הנבחר, אבל המלך הוא לשפוט ולסדר את העם שהוא דבר טוב בעצמו. ותדע להבין כי עמי הארץ שהם הולכים בדרכי הגוים לשאול להם מלך לעשות מלחמה שלהם, כי הם בעלי כח גשמי. וכמו שיש באדם כחות אשר הם כח גופני והוא גם כן מלך מושל על הגוף וכח הזה שהוא כח דוחה את המתנגד לכך שאלו ג"כ מלך מנהיג עושה מלחמה כי הוא ענין אחד הכח שהוא מולך על הגוף וכח המולך על העם. כי דבר זה התבאר במקומות הרבה, כי העינים של אדם הם כמו זקני עדה, כדכתיב ואם מעיני העדה והם הזקנים, והנפש הוא המלך. ועמי הארץ שהם הכל גוף מצד שלהם לעשות מלחמה כמו הנפש המוטבע בגוף. אבל החכמים מלך שלהם לשפוט ולסדר העם, כמו השכל באדם שהוא מלך והשכל מסדר את הכל והוא שופט את הכל. ולכך הזקנים שהם קרובים אל השכל היו מבקשים מלך לשפוט אותם ולסדר אותם, כי הזקנים קרובים אל השכל כאשר ידוע, וכל אלו דברים יש לך להבין מאוד מאוד כי רמזו דברים יקרים בענין זה ואין להאריך". ועי' במערכה "השתתפות תלמידי חכמים במלחמות ישראל" פרק ג ושם בהערה 16.

וז"ל הג"ר אליהו דסלר זצ"ל בביאור דברי הגמרא בנדרים על האנגרייא שעשה אברהם אבינו בתלמידיו [הגדה של פסח במשנתו של הרב דסלר עמ' קטו-קטז]: "כן כאן אף שהוריקם בתורה כפירוש רש"י וכפירוש ראשון שבר"ן מכל מקום נחשב כחטא וברור שאין זה אלא בבחינת הצל כי באמת צאתו למלחמה היתה בכוונה גמורה לשם שמים לשם מצות הצלת נפשות וגם היה נצרך לקחת את בני ביתו וכמש"כ בפ"י הרא"ש שם שזירזם למלחמה בזכות התורה והיינו שע"י זכות תורתם ניצחו, וא"כ היה מוכרח לקחתם כי אין ראוי שירבה לסמוך על הנס וללכת בלעדם כשיודע שנצרך לזכותם. אלא כי אפשר שנתלוותה לחיוב הצלת נפשות גם נקודה קטנה מאד של הרגשת קירבת אחים כעין צל של מחשבה שחניכיו מוכרחים לעזור משום שלוט בן אחיו נתון בסכנה, ונקודה דקה זו היא שכינו חז"ל בעומק משפטם שעשה אנגריא או שהוריקן בזהב כיון שנכללה בה בחינה דקה של שלא לשמה, דהיינו שימוש באחרים

לצורך ענין עצמו. ובאמת אילו התעלה אברהם אבינו עוד למעלה ממדרגתו הענקית להשתלם גם בדקות זו עד כדי שלא תורגש הבחינה הפרטית כלל בשום פינה מתהום מעמקי הלב - אזי לא היה צריך לזכותם, כי בזכות זו בעצמה היה מנצח. ונמצא לפי"ז שהיה לפניו דרך שלא יצטרך לעשות בהם אנגריא, וכיון שהיה חסר אצל אברהם לימוד גבוה זה סובר הר"ן שיש בה גם בחינת הריקן מן התורה, כי בחינה נוספת זו של תורת הרוחניות חסרה להם, ואברהם אבינו ע"ה הוא אחראי לזה, כי גם על זיכוכ צל דק כזה הוא אחראי על פי משפטם הבוחן והמעמיק של חכמינו ז"ל".

נספח טו* – שיטת שולחן ערוך הרב בגדרי מצוות תלמוד תורה

ז"ל שולחן ערוך הרב [תלמוד תורה ג, א]: "וכל מי שדעתו וכח זכרונו יפה שיוכל ללמוד ולזכור כל התורה שבעל פה כולה הרי זה לא ישא אשה עד שילמוד תחלה תורה שבעל פה כולה שהן כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה שהן פירוש כל התרי"ג מצוות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים ואח"כ ישא אשה ויעסוק אח"כ כפי הפנאי שלו בעיון ופלפול כל ימיו כפי כחו. שאם ישא אשה תחלה יהיו רחיים בצוארו טרדת פרנסת אשתו ובניו ולא יוכל לעסוק בתורה כראוי כל כך ללמוד ולזכור כל ההלכות בטעמיהן שהן פירוש התרי"ג מצוות ועיקר התורה שבעל פה. ולכן נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורביה, אף שהיא גדולה מכל המצוות... ולא אמרו שמבטלין ומפסיקין מתלמוד תורה כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים כמו שיתבאר אלא להפסיק לפי שעה וזמן מה שאין בו אלא ביטול מצוות העסק ולימוד התורה תמיד אבל לא ביטול מצוות ידיעת התורה באר היטב בפירושה שהן ההלכות כולן בטעמיהן בדרך קצרה".

וב"קונטרס אחרון" [הלכות תלמוד תורה שם] התייחס הרש"ז מלאדי ישירות לדברי הרמב"ם והתייחס גם לשיטת בן עזאי: "והטעם פירש שם הרמב"ם תחלה שהעוסק במצוה פטור כו'. ואף שמבטלין תלמוד תורה למצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, כדאיתא במ"ק דף ט'... היינו להפסיק לפי שעה וזמן מה ואח"כ חוזר לתלמודו, אבל לא להיות רחיים בצוארו שהוא ביטול תמידי עולמית, ויוכל לבא לידי שכחה לשכוח דברי תורה הרבה כשלא יהיה לו פנאי לחזור על תלמודו כראוי. ואין ידיעת התורה נדחית מפני מצוה זו דפרו ורבו אף שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, כמו שאינה נדחית בתחלת לימודו של אדם שאמרו ילמוד תורה ואח"כ ישא, ובטל ממצוה זו שנים רבות מאד אחר כ"ף [= גיל עשרים], כל זמן שלומד תורה ע"ש ברמב"ם, וע"כ הטעם משום ידיעת התורה עדיפא ממעשה, דאי משום שיוכל לקיימה אח"כ אטו מי ידע כמה חיי, וא"כ הוא הדין אחר שלמד, אם ישכח תלמודו, דדומה לאשה שיולדת וקוברת. והיינו טעמא דבן עזאי להרמב"ם שלא נשא לעולם משום דלעולם יש לחוש לשכחה כל זמן שאינו עוסק בתלמוד תורה, כמ"ש בהלכות תלמוד תורה עד יום מותו שכל זמן שאינו לומד שוכח ע"ש".

* הפניה ממערכה "השתתפות תלמידי חכמים במלחמות ישראל", פרק ד הערה 57

שיטת הרש"ז מלאדי היא שתלמוד תורה מתחלק לשני חלקים: ידיעת התורה ועסק התורה. ידיעת התורה כוללת לשיטתו את ידיעת כל ההלכות המעשיות, וכל לימוד שעניינו להגיע לידיעה זו או לא לשכוח אותה – הוא בכלל מצוות ידיעת התורה. לעומת זאת עסק התורה הוא עיון בתורה, שמצוותו יומם ולילה, בין למי שהשלים את ידיעת התורה הלכה למעשה, ובין למי שלא מוכשר או לא מכוון לקיום מצוות "ידיעת התורה".

לאור חלוקה זו מסביר שולחן ערוך הרב את ההיתר לדחות את מצוות פריה ורביה בגלל מצוות תלמוד תורה. והיינו שההיתר הוא לא בשביל מצוות "עסק התורה", אלא לצורך "ידיעת התורה". כלומר שרק מצוות "עסק התורה" נדחת משום מצווה שאינה יכולה להתקיים על ידי אחרים, אך מצוות "ידיעת התורה" דוחה מצוות שיכולות לגרום רפיון בהגעה לתכליתה. לפיכך לשיטתו, הרמב"ם סובר ש"ידיעת התורה" מתירה לדחות פריה ורביה באופן זמני, ולמי שחושש שמא ישכח דבר מלימודו, כמו בן עזאי, יש אפילו אפשרות להתבטל לגמרי מפריה ורביה.

והנה יש להעיר על שיטת שולחן ערוך הרב בזה מספר הערות.

הערה ראשונה – גם שולחן ערוך הרב עצמו לא התיר לבטל מצוות שאינן יכולות להיעשות על ידי אחרים, אלא אם הדבר יגרום לאדם להתבטל לגמרי ממצוות ידיעת התורה. אמנם במקרה שמדובר בהפסקות זמניות שלא מבטלות לגמרי את קיום מצוות ידיעת התורה, יש להעדיף לקיים את המצווה. וזה לשונו בקונטרס אחרון [תלמוד תורה א, א]: "ולא גרעה מצוה זו ללמד לבנו משאר מצות שאי אפשר לעשותן ע"י אחרים שצריך להפסיק לימודו אף אם עדיין לא למד כל התורה כולה. ולא דמי ללישא אשה שיהיו רחיים בצוארו ולא יוכל לעולם לפרקן מעל צוארו, משא"כ בלימוד לבנו כשילמדנו כל מה שלמד לעצמו אזי יוכל אח"כ לגמור כל התורה לעצמו, וגם לבנו, ואם לא ילמדנו עכשיו היא מצוה עוברת ופסידא דלא הדר מה שבנו מבטל עכשיו אף אם ילמדנו אח"כ כמ"ש התוס'. והוא הדין והוא הטעם לבן בנו".

הרי שהרש"ז מלאדי חילק בין נשיאת אשה, הכוללת עול כבד שנמשך לאורך ימים ושנים, ובאופן זה לעולם לא יגיע האדם לקיום מצוות ידיעת התורה, לבין הפסקה זמנית שלא מונעת את קיום מצוות ידיעת התורה בהמשך הזמן, שבמצב כזה עדיף לקיים את המצווה המוטלת על גופו.

הערה שניה – מי שלא יכול או לא מתכנן להגיע לידי ידיעת התורה, גם אם הוא לומד תורה ועוסק בה, אינו בכלל ההיתר להימנע ממצווה היכולה להתקיים על ידי אחרים. הרש"ז מלאדי מתייחס לאפשרויות אלו במספר מקומות, הן בספר שולחן ערוך הרב והן בספרים אחרים. לדוגמא, ביחס שבין התעוררות לדביקות בה' לתלמוד תורה כותב הרש"ז מלאדי בתשובה [שו"ת אדמו"ר הזקן סימן נב]: "וממוצא דבר נשמע, דכשם שיש חילוק גדול וחומר החיוב בענין העסק בתורה במצות ידיעת התורה מבמדות הגיון, כך עד"ז יתפרש דברי האריז"ל, דהנה מ"ש האריז"ל שמצות הדבקות גדול מלימוד התורה זהו נגד קיום מצות והגית בו, אבל ודאי חובה להגיע למצות ידיעת התורה ולא יפטר ממצוה זו על ידי ההתבודדות והדבקות, רק אם כבר יודע כל התורה, או שאי אפשר לו כלל להגיע לידיעת התורה כגון מי שאין דעתו יפה כו' רק לקיום מצות הגיון, על זה כתב האריז"ל דהדבקות גדול יותר כו'".

אמנם בהלכות תלמוד תורה [ב, ט] כתב הרש"ז מלאדי, שגם מי שלא מתיימר לדעת את כל התורה, מכל מקום חובה עליו לדעת לכל הפחות את ההלכות המעשיות הנצרכות לחיי היום-יום: "אדם כזה מאחר שאינו יכול ללמוד דברי תורה הרבה מאד צריך שיהיה כל לימודו בלימוד המביא לידי מעשה שהן הלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן לקיים המצות כהלכתן וליזהר מלהיכשל באיסורים חס ושלום והם דברים שאי אפשר לישאל תמיד לחכם המורה שבעיר או שלא יהיה יודע לישאל ולהסתפק כלל אם לא ילמדם תחלה דהיינו רוב אורח חיים כמעט כולו ומיעוט יורה דעה ומעט באבן העזר וחושן משפט כל הלכה ברורה בטעמה מהתלמוד ומפרשיו כמו הרא"ש או הב"י לפחות ולחזור עליהן לעולם".

נספח טז – מו"מ עם הרה"ג אורי רדמן, מראשי כולל רצון יהודה פתח־תקוה

מכתב למחבר מאת הרה"ג אורי רדמן שליט"א

בס"ד אייר תשפ"ד

לכבוד הרב בנימין טבדי, שלום וברכה.

ראשית אני מלא ההערכה על עבודתך הגדולה והמקיפה. עיינתי בדבריך בעניין גר־תושב, ובאמת, דנת מכל הצדדים וצידי הצדדים של הנושא. מאוד נהנתי לקרוא את הדברים, לחשוב עליהם ולדון בהם.

א. בנוגע לדבריך שם בפרק ב' – שיטת הראב"ד.

יש בדבריך חידוש גדול (גדול מאוד, שלהבנתך הוא מדויק בדברי הנצי"ב והחזו"א). לפי הבנתך מרן הכסף משנה סבר שגם לשיטת הראב"ד אין גר־תושב בזמן הזה, והתירו רק ישיבת גוי שאינו עובד ע"ז. טענה זו צריכה בירור הן מתוקף קושייתך עצמה – שהרי הראב"ד עצמו בהלכות איסורי ביאה אמר אחרת, והן גם מתוך הבנת דברי הכס"מ עצמם.

והן אמת שראיתי שגם בשו"ת דברי יציב (חו"מ סימן א אות ג) כתב כדבריך, וז"ל: "ועכ"פ [לפי דברי הכס"מ] לא פליגי הרמב"ם והראב"ד לעיקרא דמילתא". אך הוא עצמו הקשה מדברי הראב"ד בהל' איסורי ביאה שסותר את דבריו והביא שגם המגיד משנה הבין שזו מחלוקת (כדבריך במאמר).

ונראה לי ליישב את הסתירה, לכאורה, בדברי הראב"ד על פי הכסף משנה, בכך שהראב"ד טוען זאת לשיטת הרמב"ם. וכך לכאורה צריך לומר בדברי הכסף משנה [הסוגריים, זה הוספה שלי, כמובן]:

"כתב הראב"ד אבל שלא בזמן היובל וכו'. א"א איני משוה לו בישיבת הארץ עכ"ל. טעמו לומר שאע"פ [שלשיטתו – שיטת הרמב"ם] שאין מקבלין גר־תושב בזמן שאין היובל נוהג, אם קבל שבע מצות למה ימנעו אותו מישיבת הארץ, הא ליכא למיחש ביה פן יחטיאו? [ועל זה מתרץ הכס"מ] ולדעת רבינו נראה לומר דאין ה"נ שאם מעצמו קיבל עליו שבע מצות שאין מונעין אותו מישיבת הארץ". לפי זה אין הבנה בשיטת הראב"ד שהוא מודה לרמב"ם.

אך גם אם נאמר שדברי הכסף משנה הם כפשוטן, מכל מקום ברור שעיקר שיטת הראב"ד הם דבריו שנכתבו בהלכות איסורי ביאה, ששם הרחיב והסביר בפירוט רב את שיטתו. ולכן לא ברור לי איך ייתכן להבנתך לומר שהאחרונים (נצי"ב וחזו"א) התעלמו מהמקור המרכזי שבו הראב"ד מפרט את שיטתו ונתפסו למקום שבו הוא אומר את דבריו בצורה עמומה. ויתירה מכך בדבריהם הם השוו בין הלכות עבודה-זרה להלכות איסורי ביאה, ולא ציינו לסתירה המתבקשת. וכל דבריהם (המחודשים מאוד שלדעת הראב"ד מותרת רק ישיבת הארץ) נאמרו בשטף הדיון כפי שיבואר להלן.

ב. שיטת הנצי"ב.

בפרק ד' בתחילת הבנת שיטת הנצי"ב אתה כותב כנ"ל ששיטתו כהבנתך בכסף משנה. הדברים קשים. דיונו של הנצי"ב הוא לגבי דין 'לא תחונם' האם הוא שייך בגר-תושב בזמן הזה, מתוך הנחה שהישמעאלים בזמן הזה דינם כגרי תושב (דעה שהוזכרה בפוסקים). לדעת הנצי"ב דין 'לא תחונם' שייך בזמן הזה גם בגרי תושב. וכדבריו (משיב דבר ח"ב סימן נו):

"והתניא איזהו גר-תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים א"כ מאי מהני דלא פלח, ומשני כי תניא ההיא להחיותו, הרי להדיא להחיותו שזה ענין דאורייתא הנוגע לגר-תושב צריך דוקא גר-תושב שקבלהו וזה אינו רק בזמן שהיה היובל נוהג, וכ"כ הרמב"ם (פ"י מה' ע"ג ופי"ד מהל' איסורי ביאה) דגר-תושב שמותר להושיבו בא"י אין מקבלין אלא בזמן שהיובל נוהג, והראב"ד דפליג הוא רק על ישיבת הארץ כמש"כ שם בהשגות א"א איננו משהו לו בישיבת הארץ והתם הטעם דכתיב פן יחטיאו אותך לי וכיון דקיבל עליו מצות מותר לישב אבל לא תחנם ליתן מתנה או למכור קרקע לעו"ג דאסור ורק לגר-תושב שרי זה לא מהני מה שקיבל עליו מעצמו כדאמרינן בש"ס דאין מצווין להחיותו והראב"ד גופיה בהשגות (פי"ד מא"ב) כתב אבל אין אנו מצווין להחיותו א"כ מהסתם הוא בכלל דלא תחנם דכיון דאין אנו מצווין להחיותו ה"ה כעו"ג".

דיון הנצי"ב הוא בהקבלה שבין דין לא תחונם לדין היתר ישיבת הארץ. ועל כך כותב הנצי"ב שגם הראב"ד הסבור שמותרת ישיבת הארץ (כדבריו בהלכות עבודה-זרה) סבור שיש איסור 'לא תחונם', כפי שמשמע ממנו בהלכות איסורי ביאה. מתוך תוכן דבריו ברור שהנצי"ב לא ראה סתירה בין המקורות השונים בדברי הראב"ד. והוא רק מיקד את דבריו ביחס שבין 'לא תחונם' להיתר ישיבה בארץ. וכל מטרתו הייתה לשלול אפשרות מכירת קרקעות בזמן הזה לכל השיטות.

ג. מחלוקת רמב"ם ראב"ד

נראה לי שהניסיון לטעון שקיימת שיטת ראב"ד אחרת מדבריו בהלכות איסורי ביאה, מתעלם משורש מחלקתם העקרונית של הרמב"ם והראב"ד. בספרי 'זרע אמוניך' עמ' 271-273 ניסתי להסביר את מחלוקת רמב"ם וראב"ד כמחלוקת עקרונית במעמדו של 'גר-תושב' וביחס שלנו כלפיו. "האם ישראל מעניקים לו טובות וזכויות (=ראב"ד) או שאיסור הענקת זכויות כלפי גוי אינם חלים אצל גר-תושב (=רמב"ם)".

כלומר, לשיטת הרמב"ם אין דין חיובי כלפי גר-תושב חוץ מדין להחיותו. ולפי זה בימינו שאין דין גר-תושב לדעת הרמב"ם דינו ככל גויי הארץ (ולדעת הכס"מ מותר לאפשר לו לשבת בארצנו, ולהבנתי זה מגדרי חסיד אומות העולם). לדעת הראב"ד בימינו "הלכות שישאל מחויב כלפי הגר-תושב בקום-ועשה כמו המצווה להחיותו אינן נוהגות בזמן הזה, והלכות הנובעות מכך שאין מתייחסים אליו כגוי גמור, מצוות אלו נוהגות בזמן הזה". כפי שמוסבר שם מחלוקת הראשונים נובעת מהבנת הגמרא בגיטין מה,א והיחס שבינה לבין דברי הספרי.

הנצי"ב סבר שדין 'לא תחונם' לא שייך בגר-תושב בגלל המצווה להחיותו, ולכן בזמן הזה דין זה קיים לכו"ע (לראב"ד ולרמב"ם). ומה שמותר כלפיו הוא רק לאפשר לו ישיבה בארץ. לעומת זאת שיטת מרן הרב קוק ואחרים שדין קלא תחונם אינו שייך בגר-תושב וזה נובע מההלכה המאפשרת לו ישיבה בארץ, ולשיטתם דין זה שייך גם בזמן הזה, בהנחה שהישמעאלים הם גרי תושב. ראה על כך זרע אמוניך עמ' 277-278.

לענ"ד במקום שיש להסביר את שיטות הראשונים על פי תוכן דבריהם או דקדוק בנוסח טקסטואלי שלהם. נראה לי לעדיף את ההסבר על פי תוכן דבריהם. וק"ו שכלל זה שייך בדברי האחרונים.

לסיום, רוצה לסיים מעין הפתיחה, כאמור אני מלא הערכה והתפעלות מהיקף הדיון שלך ומעוצמת ההתעמקות והבהירות שבדבריך.

בברכה,

אורי רדמן

תשובת המחבר להנ"ל

בס"ד י"ט סיון תשפ"ד

לכבוד הרה"ג אורי רדמן שליט"א, שלום וברכה.

ראשית כל אני מודה לכת"ר שעבר על הדברים, והוסיף דברי הערכה ועידוד.

בנוגע לתוכן ההערה בדבר שיטת הכס"מ בדעת הראב"ד.

ביחס לגוף ההצעה שכת"ר מציע בהכנת הדברים, ששיטת הראב"ד היא שבזמן הזה, שעדיין אין היובל נוהג, גוי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח, אנו מצווים להמנע מלתת לו דברים שמגיעים לגר-תושב מלא בקום ועשה, ומאידך אנו מצווים לאפשר לו דברים שמגיעים לגר-תושב בשב ואל תעשה. ולכן, יש לאפשר לו לשבת בארץ-ישראל, ומאידך אנו מנועים מלהחיותו וכן אנו מנועים מלתת לו מתנות חנם או חניה בקרקע בארץ-ישראל.

לענ"ד אין הסברה זו נכונה, לכה"פ בשיטת הנצי"ב. שכן ז"ל הנצי"ב במשיב דבר [ב, נז]: "וכ"כ הרמב"ם (פ"י מהלכות עבודה-זרה ופי"ד מהלכות איסורי ביאה) דגר-תושב שמותר להושיבו בא"י אין מקבלין אלא בזמן שהיובל נוהג, והראב"ד דפליג הוא רק על ישיבת הארץ כמו שכתב שם בהשגות 'א"א איננו משה לו בישיבת הארץ' - והתם הטעם דכתיב 'פן יחטיאו אותך לי', וכיון דקיבל עליו מצות מותר לישוב, אבל לא תחנם ליתן מתנה או למכור קרקע לעו"ג דאסור ורק לגר-תושב שרי זה לא מהני מה שקיבל עליו מעצמו...".

הרי שמפורש שהנצי"ב הסביר שדעת הראב"ד שהדבר היחיד שמותר לנו לאפשר לגוי השומר מעצמו שבע מצוות בני נח הוא ישיבת הארץ, ובזה בלבד הוא חולק על הרמב"ם [והכסף משנה סובר למסקנה שהרמב"ם מודה לו, ואם כן לשיטתו אין ביניהם כלל מחלוקת].

כך גם עולה מדברי החזו"א [ב"ק י, טז], שכתב במפורש, של פי הגמרא במסכת מכות שגר-תושב שהרג את חברו בשוגג גולה ולא נהרג, ואף על פי כן כתב החזו"א-יש שלדעת הראב"ד בזמן שאין היובל נוהג, גוי השומר שבע מצוות שהרג חברו בשוגג - נהרג ואינו גולה.

ביחס לשאלה כיצד ניתן ליישב בין דברי הראב"ד בהלכות איסורי ביאה לדבריו בהלכות עבודה-זרה [ע"פ פירוש הכסף משנה], כבר הערתי על כך בגוף המאמר על גר-תושב פרק ב הערה 8, ותורף הדברים שם, שהואיל ואי אפשר לנו לקבלו לעניין להחיותו, ממילא נמנעת מאיתנו האפשרות לקבלו לשום עניין, ורק לגבי יישוב הארץ יש לבחון אם באופן מעשי הוא שומר שבע מצוות או לא.

והנה בביאור שיטת הראב"ד כתב כת"ר: "לדעת הראב"ד בימינו הלכות שישראל מחויב כלפי הגר-תושב בקום-ועשה כמו המצווה להחיותו אינן נוהגות בזמן הזה, והלכות הנובעות מכך שאין מתייחסים אליו כגוי גמור, מצוות אלו נוהגות בזמן הזה".

לעניות דעתי, לפי פירוש המגיד משנה בשיטת הראב"ד, והוא הדין עוד אחרונים שלא קבלו את עמדת הכסף משנה [לכה"פ כפשוטה], ההסבר של כת"ר הוא קשה.

שכן מפשט לשון הראב"ד משמע שהסיבה שאין אנו מצווים "להחיות" גר-תושב בזמן הזה הוא מחמת שאין לנו יכולת כלכלית להחזיק גר-תושב בזמן שאין היובל נוהג, כך שכל מה שלא-קשור לעניין החזקתו הכלכלית – דיני גר-תושב קיימים [למעט דברים הקשורים לקדושת הארץ, כמו מגורים בעיר, או עבר עברי התלוי ביובל], ובכלל זה גם דברים שהם בקום ועשה, כגון "ביומו תתן שכרו" [עי' רמב"ם שכירות יא, א] ועוד.

בנקודה זו אני חוזר לפסק שעולה מהחזו"א, שגם לפי הראב"ד – גוי השומר ז' מצוות בזמן שאין היובל נוהג, שהרג את חברו בשוגג – נהרג ואינו גולה. לכאורה לפי שיטת המגיד משנה, שלראב"ד יש גר-תושב בימינו חוץ מלעניין להחיותו – מדוע נהרג ואינו גולה? ודוחק לומר שהחזו"א סבר שבגלות נאמר "וחי" [דברים ד, מה] שמכאן הולידו מספר הלכות שצריך "להחיותו", והואיל ולפי הראב"ד בזמן הזה אין אנו מצווים "להחיות" גר-תושב אז ממילא אין בזמן הזה עיקר מקלט. שהרי אין לזה שום רמז בחזו"א, ועוד שבעניין עיר מקלט לא מדובר שם ב"להחיותו" במובן הכלכלי, ואין לזה שום קשר עם היובל.

אני שב ומודה לרב שליט"א על ההתייחסות לדברי, ובעז"ה מיניה ומיניה תסתיים שמעתתא.

בברכה ובהוקרה רבה

בנימין טבדי

נספח יז – הערות מאת הגאון בעל ה"אורחותיך למדני"

לכבוד הרה"ג בנימין טבדי שליט"א

א. מע' ראשונה פרק ו – שמירה על גבולות שכבר כבושים תחת יד ישראל היא מלחמת מצוה

(א) כתב הרמב"ם הל' מלכים פ"ה הל"א, "אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה. ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים. ומלחמת עמלק. ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרכות בגדולתו ושמעו".

כתב כת"ר :

הרמב"ם מונה כאן שלושה סוגים של מלחמות מצווה. הסוג השלישי הוא "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם". הרמב"ם לא מפרט מה בדיוק נכלל בכלל הזה, אך מדבריו במקומות שונים יש ראיות לכך שגם מלחמת שמירה על היות ארץ-ישראל כבושה תחת יד עם ישראל היא בכלל הסוג השלישי.

הראיה הראשונה היא מפירוש המשניות לרמב"ם על מסכת סוטה. המשנה מביאה מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה לגבי הגדרת מלחמת רשות, מלחמת חובה ומלחמת מצווה. הגמרא מלמדת במה יהיה הבדל בין הדעות השונות:

עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו, מר קרי לה מצוה, ומר קרי רשות.

לדעת רבי יהודה מלחמה שמטרתה החלשת האויב כדי למנוע ממנו להתחזק ולתקוף בעתיד היא מלחמת מצווה, ואילו לדעת חכמים היא רק מלחמת רשות.

וכך מפרש זאת הרמב"ם בפירוש המשניות שם: אין מחלוקת ביניהם שמלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק חובה. ואין מחלוקת ביניהם שמלחמת שאר הארצות של שאר האומות רשות. לא נחלקו אלא במלחמת אומות הנלחמים בהם כדי להחלישם שלא ילחמו בישראל ולא יתנפלו על ארצם, תנא קמא קורא את זה רשות. ור' יהודה קורא למלחמה זו מצוה. הרי שהרמב"ם ביאר שלדעת רבי יהודה לא רק מלחמת מנע מחשש סכנת נפשות היא מלחמת מצווה, אלא גם מלחמת מנע מחשש התנפלות של גויים על

ארץ-ישראל.

אמנם חכמים חולקים על רבי יהודה בנקודה זו, אך לא נחלקו אלא על מניעה מראש מחשש שהגויים יתחילו במלחמה, אבל במקום סכנת נפשות או סכנה לשלמות הארץ – אף לשיטתם המלחמה מוגדרת כמלחמת מצווה.

לאור דברים אלה מסתבר מאוד שמלחמת המצווה שהזכיר הרמב"ם בהלכות מלכים והגדיר אותה במילים "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", כוללת הן מלחמה הבאה להגן מפני סכנת נפשות והן מלחמה על שלמות הארץ.

בדגש על המילים "בא עליהם", והיינו שלא מדובר במקרה שבו נחלקו רבי יהודה וחכמים. רבי יהודה וחכמים נחלקו במקום שבו יש חשש שבעתיד יבואו הגויים לצור על ישראל, ואילו הרמב"ם מדבר על "יד צר שבא עליהם", כלומר שידוע שהוא בא. ע"כ דברי כת"ר.

הערה:

(ב) ילפינן מפירוש כת"ר שהרמב"ם פסק כהחכמים ודלא כרבי יהודה. אלא אף החכמים מודים שכשיש סכנה עכשיו מפני יד צר שבא עליהם, אז יש דין מלחמת מצווה, אבל לדעתם אם המלחמה היא רק מפני חשש לעתיד כמ"ש הרמב"ם בפירוש משניות "שלא ילחמו" לשון העתיד, אז החכמים סברו שאין זה מלחמת מצווה, ודלא כרבי יהודה.

ולפי זה יש להבין תירוץ הלחם משנה שם, וז"ל "קשה למה לא כתב רבינו דהא דלמעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו הוי רשות כרבנן דאמרי למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו דהוי רשות, ולא כתב אלא שנלחם עם שאר העם להרחיב גבול ישראל דהיינו מלחמת בית דוד לרווחא דאמרו בגמרא דהכל מודים בה, וחלוקה דפלוגתא לא הוזכרו בדבריו כלל. וי"ל דהוזכרה במה שאמר 'ולהרבות בגדולתו ושמעו', דהכוונה שיראו ממנו ולא יבאו עליו והיינו למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו". ע"ש.

הרי שזה כחכמים שסברו שמלחמה כדי למנוע סכנה לעתיד היא רק רשות, דהיינו "ולא יבאו" לשון העתיד.

וכן ראיתי למהר"ש אלגאזי ז"ל בגופי הלכות על הרמב"ם הנ"ל, שכתב "אמנם מה שיש לתמוה בדברי רבינו שאין קרא לעזרת ישראל מיד צר מצווה והא רבנן קרו ליה

רשות ולא מצוה והיכי מזכי שטרא לבי תרי, למלחמת עמלק קרי מצוה כרבנן ולעזרת ישראל מיד צר קרי מצוה כר' יהודה, דלרבנן לא קרי אלא רשות ולא מצוה והעוסק בה חייב מצוה. ועוד דנפיק חורבא דלרבנן כל שקורא אותה מלחמת מצוה יוצא אפי' חתן מחדרו ובעזרת ישראל מיד צר לכו"ע חוזרין מעורכי המלחמה. ועוד שרבינו עצמו כתב בפ' המשנה היפך זה וז"ל ואמנם מחלקותם בהריגת ההורגים אותם ולהחלישם עד שלא יהרגו ישראל ולא ילחמו תנא קמא קורא לזה רשות, ואחר שכאן מנה מלחמת עמלק מצוה כת"ק איך קרא מלחמת אויבים מצוה והא רבנן קרו ליה רשות דכפי זה עוסק בה חייב באחרת. וכבר חשבתי לומר דאיכא תרי גווני עזרת ישראל מיד צר, ההיא דגמרא דקרו רבנן רשות מיירי דלא באו עדיין אלא שהם מתפחדים שמא יבואו הגוים וזה שאמרו דלא ליתו גוים עליהו, אבל עדיין לא באו, והא קרו רבנן רשות, אבל אם באו כבר להלחם קרו רבנן מצוה ובהא מיירי הרמב"ם ז"ל שכן כתב בעזרת גוים שבאו עליהם שכבר באו. ע"ש. הרי זה כחילוק הלח"מ הנ"ל וכחילוק כת"ר.

אלא מיד אחר כך הקשה הגופי הלכות על פירוש זה, וז"ל "וזה דוחק דהא איכא תרתי חלוקות בעזרת גוים ואיכא חלוקא דכולי עלמא מודו דאינו רשות, אמאי משתמיט רבא מלהזכירה ונדי לחלוקת לרווחא". ע"ש. דהיינו כמ"ש בסוטה מד: "אמר רבא מלחמות יהושע לכבש דברי הכל חובה מלחמות בית דוד לרווחה דברי הכל רשות, כי פליגי למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עליהו מר קרי לה מצוה ומר קרי רשות, נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה".

וגם ראיתי בלחם יהודה שם, שהקשה על פירוש הלחם משנה, וז"ל "ואחר המחילה ריבוי הגדולה לחוד שהיא משום כבוד המלך שיהיה שמעו הולך בכל המדינות, והך דלא (דליתו) [ליתו] עליהו לחוד שהיא משום חשש יראה והוי הרחקת הנזק. אלא י"ל דמדלא כתב רבינו גבי מלחמת מצוה אלא מלחמת ז' עממין ועמלק ועזרה מצר משמע דכל זולת זה הוי רשות, וגבי רשות דלא נקטו אלא להרחיב הגבול ולהרבות הגדולה, לרבנות דאפי' בכהאי גוונא מותר להלחם". ע"ש.

נראה שכוונתו לומר "דלא ליתי עליהו" אינו בכלל מ"ש הרמב"ם "ואי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם". וא"כ צריך לחלק בין "צר שבא עליהם" ובין "דלא ליתי עליהו", ולכן עדיין צ"ל כחילוק הלח"מ בין עכשיו ובין לעתיד. אלא הלחם יהודה רק סבר שאין לדקדק כן ממ"ש הרמב"ם בסוף "נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו", ודלא כמ"ש הלח"מ.

שוב ראיתי בפרי האדמה על הרמב"ם שם, שהביא מ"ש הלח"מ והגופי הלכות הנ"ל, והסכים לתירוצם ומיישב קושית הגופי הלכות מדברי רבא, וז"ל "... הנראה לענ"ד בכונת הלח"מ והמעיל שמואל הוא שהם ז"ל הבינו בדברי רבינו כמ"ש הרב גופי הלכות לדרך דוחק והוא דאיכא תרתי דלא ליתו גוים וכו', דמ"ש בש"ס למעוטי גוים היינו שלא באו, אמנם כוונתו להמעיטם כדי שלא יתגברו על ישראל וכו', ובזה איפליגו רבנן ור' יהודה שכן משמע לשון דלא ליתו גוים וכו' וגם במ"ש מלחמת דוד לרווחה וכו' כנראה דוקא לרווחה הא למעטם דלא ליתו עלייהו, מחלוקת, וכן פי' רע"ב ז"ל בפ"ח דסוטה ומר זקני מהרר"י חגיז ז"ל בס' עץ החיים [שם], א"כ נראה ודאי דדוקא בההיא דלא ליתו איפליגו אבל בגוים שבאו עליהם הו"ל חובה, ואין להקשות כמ"ש הגופי הלכות [בלשונות הרמב"ם] דא"כ הי"ל (לרבה) [לרבא] להזכיר וכו' כי לענ"ד זה לא קשה כלל, שהרי אדרבא מדדייק דלא ליתו גוים עלייהו נראה דוקא דלא ליתו אבל אם באו הוי חובה להצילם לישראל דומיא דמלחמת עמלק ואפשר דהוי מכ"ש, ולא קשה דא"כ אמאי נקט הש"ס מלחמת יהושע דלכבוש חובה דברי הכל וכו' דלפ"ז הי"ל לומר לעזרת ישראל מיד צר שבאו עליהם דברי הכל חובה, דזה לא קשיא שהרי היה לו להזכיר ג"כ מלחמת עמלק אלא ודאי דנקט ההיא וה"ה הנך שהרי מדיוקא דלא ליתו וכו' נפקא הא מלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר חובה ג"כ, וא"כ אפשר דמ"ש רבינו ז"ל להרבות גדולתו ושמעו הוא כלול ג"כ למעטם דלא יתגברו וכו'". ע"ש שאר לשונו, וגם מה שהשיג על פירוש הכנה"ג בכל זה.

מ"מ ראיתי בשו"ת מקום שמואל ס"ח, שיש לו פירוש אחר בזה, דהיינו שמ"ש הרמב"ם "מיד צר שבא עליהם" זה כולל אף "דלא ליתי עלייהו", ואל תאמר שא"כ הרמב"ם פסק כרבי יהודה ודלא כחכמים, שזה אינו, שאף לדעת החכמים שסברו "דלא ליתי עלייהו" הוא רשות, מ"מ עדיין "רשות" זו היא מצוה. וז"ל "דלהכי נקראים מלחמות אלו רשות, להיותם דוקא ע"פ רשות בית דין של ע"א... אבל מ"מ המה מלחמות מצוה לענין זה שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת". ע"ש שאר לשונו שהוא האריך בכל זה, ועיין גם שם קושיות על הכנה"ג.

ב. מע' שניה פרק ב – לא ישבו בארצך

(ג) כת"ר הביא המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בדין זה. ולכן כתב הרמב"ם הל' ע"ז פ"י הל"ו, "בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה".

וכתב הראב"ד שם, "ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו. א"א זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם והפסוק שהוא מביא בז' אומות הוא ואפילו לדבריו ישיבה כתיב בהו ולא העברה".

ותירץ הכסף משנה שם, "ורבינו משמע ליה דכיון דטעמא משום פן יחטיאו אותך לי אפילו בישיבת עראי או בעובר ממקום למקום איכא למיחש להכי, הילכך על כרחך לומר דישיבה דכתיבא בהו אפילו כל דהו קאסר ומשבע אומות ילפינן לשאר עובדי כוכבים דהא בהו נמי שייך פן יחטיאו". ע"ש.

הערה:

(ד) כתוב בשמואל ב' פ"ה כא, "ויעזבו שם את עצביהם וישאם דוד ואנשיו". אלא גם כתוב בד"ה א' פ"ד יב, "ויעזבו שם את אלהיהם ויאמר דוד וישרפו באש". הרי במקום אחד כתוב "וישאם" ובמקום אחר כתוב "וישרפו". וכדי ליישב סתירה זו כתוב בע"ז מד. "דרב הונא רמי כתיב ויאמר דוד וישרפו באש וכתיב וישאם, לא קשיא כאן קודם שבא איתי הגיתי כאן לאחר שבא איתי הגיתי, דכתיב ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב, ומי שרי איסורי הנאה נינהו, אמר רב נחמן איתי הגיתי בא וביטלה".

ופירש"י שם, "קראי אהדדי - וישרפו משמע אסור בהנאה, וישאם משמע נהנה מהם. קודם שבא איתי - וביטלה אמר דוד לשרפם. ובא איתי וביטלה - והדר וישאם דוד, איתי הגיתי עובד כוכבים היה. עטרת מלכם - בבני עמון קאי ועבודת כוכבים שלהם מלכם שמה על שם מלוכה כדכתיב (מ"א יא) ולמולך שקוץ בני עמון, והאי עטרת מלכם בעבודת כוכבים קאמר".

ויש לדקדק שמ"ש לגבי איתי הגיתי שהוא ביטל "עצביהם", זה בפ"ה של שמואל ב', וזמן רב אחר זה בפ"יב ל, כתוב "ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב ואבן יקרה ותהי על ראש דוד ושלל העיר הוציא הרבה מאד". ובגמ' הנ"ל כתוב "אמר רב נחמן איתי הגיתי בא וביטלה". ולכן משמע שאיתי הגיתי שהיה עכו"ם כמ"ש רש"י הנ"ל, היה דר בארץ ישראל אצל דוד המלך זמן רב. ולכן איך סבר הרמב"ם שיש איסור לעכו"ם לישוב בא"י אפילו דרך עראי?

וכן צ"ל שאיתי הגיתי היה עכו"ם והוא לא קיבל עליו ז' מצוות בני נח כל אותו זמן שהוא היה אצל דוד המלך, שהרי כתב הרמב"ם הל' ע"ז פ"ח הל"ט, "ועובד כוכבים

שבטל עבודת כוכבים בין שלו בין של עובדי כוכבים אחרים בעל כרחו אע"פ שאנסו ישראל על כך הרי זו בטילה. ובלבד שיהא העובד כוכבים המבטל עובד עבודת כוכבים. אבל מי שאינו עובד עבודת כוכבים אין ביטולו ביטול". ע"ש.

ולכן מוכרח לומר שאיתי הגתי היה עכו"ם כל אותו זמן שהוא היה אצל דוד המלך, ולכן משום זה הוא היה יכול לבטל "עטרת מלכם". א"כ מצינו שהוא מותר לעכו"ם לישב בא"י זמן רב, ודלא כמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

וכן הקשה רבי שלום עמר ז"ל בשו"ת חיים שאל ח"ב ס"מ סוף אות ז, וז"ל "שמעתי מהרב הכולל במהר"ר שלום עמר זלה"ה כי לעיל פ"ח פסק בדין ט' שהגוי המבטל ע"ז צריך שיהיה הוא עובד ע"ז, והרי איתי הגתי ביטל עצבי פלשתים בתחלת מלכות דוד הע"ה בירושלים כמ"ש בע"ז דף מ"ד, ואחר זה כמו עשרים שנה ביטל עטרת מלכם כמ"ש בע"ז, ואין הניחו לישב איתי בגיותו כל זה הזמן בירושלים...". ע"ש. הרי נראה שאיתי הגתי היה עובד ע"ז כמו עשרים שנה בירושלים, ודלא כמ"ש הרמב"ם שהוא אסור לעובד ע"ז לישב בא"י אפילו דרך עראי.

וראיתי לחיד"א ז"ל בחיים שאל שם שתירץ, וז"ל "והאמת שהיא חקירה ראויה... ואפשר לומר דאיתי בא לפי שהיה אוהב לדוד המלך ע"ה כשהיה אצל אכיש. ולכן אחר המלחמה הראשונה בתחילת מלכות דוד המלך ע"ה בירושלים, נראה למחנה דוד המלך ע"ה וביטל העצבים וחזר לעירו גת עד שובו להתגייר, ובבואו ביטל ע"ז מלכום דעמון ואח"כ נתגייר, והיינו דקאמרו בש"ס גבי מלכום בא איתי כו' אלמא דלא הוה התם ודו"ק". ע"ש. (וכן הוא בפתח עינים בגמ' ע"ז שם).

משמע ממ"ש "נראה למחנה" שדוד המלך לא קרא איתי הגתי לבוא מגת, אלא איתי מעצמו בא למחנה דוד המלך, ואחר שהוא ביטל העצבים הוא חזר לביתו עד שהוא בא להתגייר אחר כמו עשרים שנה, וקודם הגיור הוא ביטל הע"ז של עטרת מלכם.

ולפי פירוש זה נראה שמ"ש הרמב"ם הנ"ל "בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו", שעדיין א"צ לגרש העכו"ם מיד, אלא מותר לו לתקן איזה דבר בעד ישראל קודם שהוא חוזר, דהיינו כגון ביטול ע"ז.

וגם נראה לפי פירוש זה שמותר לעובד ע"ז לישב בא"י דרך עראי אם כוונתו להתגייר אחר כך.

ה) אלא יש להעיר על פירוש החיד"א ז"ל הנ"ל, שכשמרד אבשלום כנגד דוד המלך, זה היה בפ"טו של שמואל ב', דהיינו זמן רב אחר שאיתי הגתי בא להתגייר בפ"יב שם. וכתוב בפ"טו יט, "ויאמר המלך אל אתי הגתי למה תלך גם אתה אתנו שוב ושוב עם המלך כי נכרי אתה וגם גלה אתה למקומך". ע"ש. ולכאורה נראה מלשון "נכרי" שאיתי הגתי היה עדיין גוי, ולכן איך כתב החיד"א ז"ל שבפ"יב הוא בא להתגייר?

וכן נראה להקשות, שהרי כתוב בדברים פ"ד כא "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי". הרי שגר לחוד ונכרי לחוד. ופירש"י שם "לגר אשר בשעריך – גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבלות (ראה ע"ז סד ב)". ופירש הרלב"ג שם, "והתורה צותה אותנו במקומות רבים לאהוב את הגר, ולזה הקדים היותה לגר בנתינה למכירתה לנכרי. והנה לא רצה השם יתעלה שתתן אותה לנכרי לפי שהוא עובד עבודה זרה, ולזה לא רצה שנהנה אותו שנתן לו מתנת חנם". ע"ש. הרי שיש לחלק בין לשון גר ולשון נכרי, ופירוש נכרי הוא מי "שהוא עובד ע"ז". ולכן אף י"ל הכי לגבי איתי הגתי בזמן שמרד אבשלום שעדיין הוא היה "נכרי" ועובד ע"ז, ולכן אמר דוד המלך "כי נכרי אתה", ודלא כמ"ש החיד"א ז"ל.

אלא אין כאן קושיא שאף לגבי רות כתוב במגילת רות פ"ב י, "ותפל על פניה ותשתחו ארצה ותאמר אליו מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה". הרי אף שרות כבר נתגיירה כמ"ש בזהר חדש רות לב ב, "ח"ו שנשאה מחלון והיא גויה, אלא כשנשאה נתגיירה ובחזקת אימת בעלה [עליה] עמדה [היא] וערפה בענין זה. כיון שמתו בעליהן, ערפה חזרה לסורחנה ורות עמדה בטעמה", מ"מ עדיין רות נקראת "נכריה". וכן י"ל לגבי איתי הגתי שדוד המלך קרא לו "נכרי" אף שהוא כבר נתגייר, וכמ"ש החיד"א ז"ל.

ו) וראיתי לרבי יצחק פלאגי ז"ל ביפה התלמוד בע"ז שם, שהקשה על הפתח עינים הנ"ל, וז"ל "ואנכי לא ידעתי מדוע לא העירו מארונה שהיה בארץ ישראל בתוככי ירושלים עכו"ם כמ"ש ריב"ה ז"ל ברמזיו על התורה פ' בהר ע"ש שנראה הפך פסק הרמב"ם ז"ל וק"ל".

וזה כמ"ש הבעל הטורים בפ' בהר פ"כה יד, "קנה. ג' דין ותרי גבי דוד לא כי קנה אקנה בכסף מלא. כי קנו אקנה מאותך במחיר כשקנה הגורן מארונה דאע"ג דדרשינן או קנה מיד עמיתך שתקנה מיד ישראל ולא מיד עכו"ם אעפ"כ קנה דוד הגורן מארונה כיון שלא היה יכול לקנות מישראל". ע"ש.

ואין כאן קושיא, שכתב הרד"ק שמואל ב' פ"כד כג, "ארונה המלך - מלך היבוסי היושב בירושלם היה, כי אף בימי דוד היה היבוסי בירושלם, כמו שנשאר שם משכשוה בני יהודה, כמו שכתוב וישב היבוסי את בני יהודה בירושלם עד היום הזה (יהושע טו, סג), והיו שם למס עובד, והיו להם בתים שדות וכרמים על ידי המס שהיו עובדים לבני יהודה ובני בנימן, וזה השדה והגרן היה לארונה היבוסי, ורצה לתתם לדוד, ולא רצה לקבל כי אם במחיר. ואף אחר שכבש דוד את המצודה, הניחם לשבת בעיר ירושלם, אותם שהיו יושבים בעיר מתחילה למס עובד, והיו שם עד שבנה שלמה את הבית. וזה היבוסי לא היה משבע אומות, אלא מפלשתים מזרע אבימלך, כמו שפירשנו בספר יהושע (שם), והיה מותר להניחם לשבת בארץ, כיון שקבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה ושאר מצוות שהוזהרו עליהם בני נח".

וזה כמ"ש הרלב"ג שם פסוק יח, וז"ל "וידמה שארונה היבוסי נתגייר ולזה נשאר בירושלם עם ישראל, ואולם קראו 'מלך' (להלן כג), לפי שכבר היה מלך על היבוסי, שהיה שם קודם שלקחו אותו ישראל מהם". ע"ש. ויש לפרש שהוא היה גר תשוב כמ"ש הרד"ק.

הרי שארונה היה גר תושב, והוא בכלל מ"ש הרמב"ם הנ"ל "אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח". אלא כיון שארונה לא היה גר צדק אלא גר תושב אז שפיר י"ל שלגבי דיני קנין הוא עדיין כגוי, וזה כמ"ש בעל הטורים הנ"ל "קנה מיד עמיתך שתקנה מיד ישראל ולא מיד עכו"ם".

ואולו אף י"ל שמלכת שבא היתה גר תושב כשהיא באה לפי שעה לבקר שלמה המלך, שכתוב במלכים א' פ"י ט, "יהי ה' אלקיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כסא ישראל באהבת ה' את ישראל לעלם וישימך למלך לעשות משפט וצדקה". משמע שאף היא האמינה בה' ולא עבדה ע"ז.

ז) ועוד י"ל להסביר דעת הרמב"ם, והוא מ"ש רבי זאב וואלף טורבאוויץ ז"ל בזיו משנה על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "בהשגות א"א זאת לא מצאתי וכו' והפסוק בז' אומות הוא, ואפי' לפי דבריו ישיבה כתיב בהו ולא העברה עכ"ל. ולענ"ד נראה דדברי רבינו מוכרחים דאי בז' אומות הרי הם בלא תחיה כל נשמה, וגם אי לשיבת קבע הרי כבר כתיב לא תכרת להם ולא להיהם ברית, אלא על כרחך לשיבת עראי והאיך אפשר לשיבת עראי אם לא כשעובר ממקום למקום, דאי בדר שם הרי הוא ישיבת קבע, לכן דברי רבינו מוכרחים, ובודאי הוא ג"כ מאמר חז"ל באיזה מקום, ולא ראינו אינו

ראיה". ע"ש.

ח) וגם ראיתי לרה"ג משה שטרנבוך שליט"א בספרו דעת ומחשבה, שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "והמפרשים לא הביאו המקור לאסור עכו"ם לעבור בארץ, אבל מפורש כן במדרש הגדול פרשת משפטים שאסור גם לעבור ע"ש".

וכן ראיתי לרבי אדוניו הכהן קראוס ז"ל בספרו אדני יד החזקה, על הרמב"ם הנ"ל שגם כן כתב "מקור דברי הרמב"ם הוא במדרש הגדול שמות פ' משפטים "לא ישבו בארץ, זו אזהרה שלא יושבו גוי עובד עכו"ם ביניהם, ואפילו לעבור בארץ ישראל אין מניחין אותו עד שיקבל עליו ז' מצות שנצטוו בני נח, והוא הנקרא גר תושב עיי"ש (חיי הרמב"ם - הרב מימון)". ע"ש.

ג. מע' שניה פרק ג - האם לדעת המאירי האיסור של לא נתן להם חנייה בקרקע שייך במי שאינו עובד ע"ז אף שהוא אינו גר תושב

ט) כתב המאירי ע"ז כ. "כבר ידעת כמה החמירה תורה להרחיק עובדי האלילים מארצנו ומגבולנו ומבינותינו. ובכמה מקומות האריכה להזהירנו להתרחק ממעשיהם. מכאן אמרו לא תחנם לא תתן להם חן, ר"ל לשבח ענינם ומעשיהם ואפילו יפי צורתם ותבניתם, וכן דרשו מכאן שלא נתן להם חנייה בקרקע כדי שלא להתמיד ישיבתם בינותינו. וכן דרשו ממנו שלא ליתן להם מתנת חנם שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר-תושב, והוא בן נח הגמור לקיים שבע מצות, כמו שאמרה תורה "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי". ומ"מ פירשו בתוספתא דוקא לגוי שאין מכירו או שהיה עובר ממקום למקום - אבל אם היה שכנו או חברו מותר, שהוא כמוכרן לו. הא כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי וכבר אמרו "שולח אדם ירך לנכרי".

ופירש כת"ר:

המאירי עוסק באיסור מתנת חנם. להלן נראה שיש מגדולי הפוסקים שחילקו בין שני האיסורים הללו, הגם ששניהם נלמדו מאותו פסוק - "לא תחנם". להבחנה זו משמעות מיוחדת לאור שתי הערות יסודיות שיש לדקדק בלשון המאירי.

הערה ראשונה נוגעת ללשונו המיוחדת של המאירי בתוך דבריו: "וכן דרשו ממנו שלא ליתן להם מתנת חנם שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר-תושב, והוא בן נח הגמור לקיים שבע מצות". מדברים אלו משמע שעיקר האיסור של נתינת

מתנת חנם לעובדי כוכבים אינו מצד עצמו אלא מצד מה שעל ידי זה ממעטים אנו ומחסרים את מה שאמור לקבל גר-תושב. לאור זאת יש מקום לומר שיש להבדיל בין זמן שיש אפשרות לקבל גר-תושב לזמן שאין אפשרות. והיינו שבזמן שאפשר לקבל גר-תושב, ומן הסתם ישנם גרי תושב בתוכנו – אפשר להבין שקיים איסור מתנת חנם למי שאינו גר-תושב, כיוון שבזה אנו מונעים ממי שהוא כן גר-תושב לקבל את מה שהתורה ייעדה לו. מאידך בזמן שאין היובל נוהג ואי אפשר לקבל גר-תושב – יש היגיון רב לומר, שגם אם אסור לתת מתנת חנם לעובד כוכבים מצד חובת ההרחקה ממנו – הרי שמי שאינו עובד כוכבים, וראוי היה להיות גר-תושב – ניתן יהיה לתת לו מתנות חנם. שכן מצד עצמו אין סיבה לאסור, ומצד הטעם שיש בכך גזל של מי שהוא כן "גר-תושב" – הלא בזמן שאין היובל נוהג אין בכך גזל כלפי אף אחד.

לאור הערה זו אפשר בהחלט להבין שיש הבדל בין מתנת חנם לחניה בקרקע. שכן איסור נתינת חניה בקרקע למי שאינו גר-תושב הוא ודאי אינו נוגע לחשש גזל ממי שהוא כן גר-תושב – וממילא יכול להיות שהיתר המאירי בעניין מתנת חנם לא יהיה תקף לעניין חניה בקרקע... ע"כ דברי כת"ר.

(י) ולענ"ד הוא אינו פשוט שהמאירי מחלק בין דין מתנת חנם ודין חנייה בקרקע, שיי"ל לדעתו שבשניהם אין איסור לגבי "כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות".

ולכן כתב המאירי הנ"ל "ובכמה מקומות האריכה להזהירנו להתרחק ממעשיהם. מכאן אמרו לא תחנם לא תתן להם חן, ר"ל לשבח ענינם ומעשיהם ואפילו יפי צורתם ותבניתם, וכן דרשו מכאן שלא נתן להם חנייה בקרקע כדי שלא להתמיד ישיבתם בינותינו".

משמע שכל טעם איסור חנייה בקרקע הוא כדי להתרחק ממעשי הרעים של הגוים. אלא א"כ יש סברה לומר שאין זה שייך ב"האומות הגדורות בדרכי הדתות".

וכן נראה ממ"ש הכסף משנה הל' ע"ז פ"י הל"ו, לדעת הראב"ד "שאע"פ שאין מקבלין גר תושב בזמן שאין היובל נוהג אם קבל שבע מצות למה ימנעו אותו משיבת הארץ הא ליכא למיחש ביה פן יחטיאו. ולדעת רבינו נראה לומר דאין ה"נ שאם מעצמו קיבל עליו שבע מצות שאין מונעין אותו משיבת הארץ". ע"ש.

הרי בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הראב"ד, אין לחוש ל"פן יחטיאו" בגוי שנוהג בז'

מצוות ב"נ אף כשהוא אינו גר תושב ממש. ומשמע שאף שהישראל רואה שגוי זה אוכל מאכלים אסורים ואינו שומר שבת וכו', עדיין אין לחוש לשמא הישראל ג"כ יעשה כן. וא"כ אף י"ל לגבי "האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות", שאין לחוש ל"פן יחטיאו", וא"צ "להזהירנו להתרחק ממעשיהם" כמ"ש המאירי הנ"ל.

(מ"מ יש להעיר על הכ"מ הנ"ל ממ"ש הרמב"ם הל' עירובין פ"ב הל"ט, "ישראל הדר עם העובד כוכבים ומזלות או עם גר תושב בחצר... ואם היו שני ישראלים או יתר ועובד כוכבים ומזלות שכן עמהן הרי זה אוסר עליהם. ודבר זה גזירה שלא ישכינו עובד כוכבים ומזלות עמהן שלא ילמדו ממעשיו". וכתב הרב המגיד שם, "ודין גר תושב שהוא בזה כעכו"ם מבואר בירושלמי". ע"ש. הרי כאן נראה שיש לחוש בגר תושב "פן יחטיאו". ולכן איך כתב הכ"מ הנ"ל "ליכא למיחש ביה פן יחטיאו". ויש לפלפל.)

(יא) אלא יש להעיר על המאירי, שאם הטעם לדינים אלו הוא מפני "להזהירנו להתרחק ממעשיהם", אז למה הוא הביא טעם אחר לגבי דין מתנת חנם, וכתב שהוא מפני "שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר תושב".

ונראה שסבר המאירי שזה דין מיוחד וא"א לומר לגבי דין זה שהטעם הוא מפני "להתרחק ממעשיהם" ושלא ללמוד מהם דרכים רעים. וזה מפני שלפי התוספתא מותר ליתן מתנה לחבר גוי או לשוכן גוי כמ"ש המאירי "אבל אם היה שכנו או חברו מותר". וזה אינו מובן, דאדרבה אם הגוי הוא חבירו או שכנו אז יש יותר חשש שהישראל ילמד ממנו, משא"כ בגוי שהישראל אינו מכיר כלל, שהישראל אינו נמצא תמיד אצל הגוי שהוא אינו מכיר ויש פחות חשש שמא הישראל ילמד ממעשה הגוי. ולכן צריך טעם אחר כדי לפרש הטעם של איסור מתנה לגוי. ולכן כתב המאירי שהוא כדי "שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר תושב".

וטעם זה כמ"ש הרלב"ג דברים פ"ד כא הנ"ל, "והתורה צותה אותנו במקומות רבים לאהוב את הגר, ולזה הקדים היותה לגר בנתינה למכירתה לנכרי. והנה לא רצה השם יתעלה שתתן אותה לנכרי לפי שהוא עובד עבודה זרה, ולזה לא רצה שנהנה אותו שנתן לו מתנת חנם". ע"ש.

(יב) ולכן כשכתב המאירי בסוף "הא כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי, וכבר אמרו שולח אדם ירך

לנכריי". נראה שכוונתו לומר שפשוט לגבי חנייה בקרקע שהוא מותר שכיון שאין לחוש שהישראל ילמד מעשים רעים מגוים אלו כמו שנראה ממ"ש הכסף משנה הנ"ל, אלא אף שלגבי הטעם של לא תגזול מגר תושב, הייתי אומר שעדיין שייך טעם זה ב"האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות", שהרי עדיין הם אינם חשובים כל כך כגר תושב שהוא קיבל בפירוש ז' מצוות בני נח, ולכן הו"א שעדיין שייך חשש גזילה בזה. מ"מ כדי לאפוקי מסברה זו, המאירי הביא ראיה שזה אינו, שהרי "שולח אדם ירך לנכריי", משמע שנכרי זה הוא רק בכלל ב"האומות הגדורות בדרכי הדתות" ואינו בכלל גר תושב ועדיין הוא מותר ליתן לו מתנה.

ולכן משום זה המאירי הביא דין "האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות" לגבי מתנת חנם לגוי, דהיינו שהוא חידוש לגבי מתנת חנם, אבל הוא פשוט לגבי חנייה בקרקע שאין חשש בגוים אלו כיון ד"ליכא למיחש ביה פן יחטיאו" כמ"ש הכ"מ הנ"ל. ולפי פירוש זה מצינו שאף המאירי מודה שלא שייך איסור חנייה בקרקע ב"האומות הגדורות בדרכי הדתות".

יג) מ"מ יש להעיר על מ"ש הב"י ח"מ ס'רמט, וז"ל "ומ"ש רבינו אסור ליתן מתנת חנם לעובד כוכבים לאו לאפוקי ישמעאל אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו ז' מצוות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו". שלפי מה שהוא כתב בכסף משנה הנ"ל "שאע"פ שאין מקבלין גר תושב בזמן שאין היובל נוהג אם קבל שבע מצוות למה ימנעו אותו משיבת הארץ הא ליכא למיחש ביה פן יחטיאו", הלא אף הישמעאלים הם כאילו הם קבלו ז' מצוות ב"נ, ולכן אף בהם י"ל ד"ליכא למיחש ביה פן יחטיאו" כמ"ש הכ"מ הנ"ל.

וכן נראה כוונת הב"ח שם שכתב "כתב ב"י לאו לאפוקי גר תושב דהיינו שקבל עליו ז' מצוות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו עכ"ל. ולפי דבריו קשה למה לו לרבינו לכתוב לעצ"ג ולתת מכשול שיבינו למעט ישמעאלים". ע"ש.

ואולי י"ל שכיון שיש ספק בדעת מרן בין מה שהוא כתב בכסף משנה ובין מה שהוא כתב בב"י, אז יש לאזיל בתר מה שהוא פשוט לב"ח, שאין ספק מוציא מידי ודאי. ולכן שפיר הוא מ"ש המזבח אדמה יו"ד הל' יין נסך דף יב' ע"ב שבזמנו נהגו למכור בתים לישמעאלים בא"י כיון שהם אינם בכלל עע"ז ע"ש. משמע שהוא סבר כמו שפירשתי לעיל בדעת המאירי. וכן הוא במשפט כהן ס'מח, שכתב, "והעיקר הוא טעמא דלא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע, ובזה י"ל דישמעאלים אינם עע"ז,

ודינם כג"ת...". ע"ש.

ד. מע' שלישי פ"ב האם הלויים יוצאים למלחמה, ומה דין ת"ח

(יד) כתב הרמב"ם בהל' שמיטה פ"ג הל"ב- יג, "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן. אלא הם חיל השם שנאמר ברך י"י חילו. והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך. ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני י"י לשרתו ולעובדו...". ע"ש.

ולכאורה נראה מזה שלויים (ובכללם כהנים) ומי שעובד ה' כל היום, דהיינו ת"ח שלומד כל היום, הם פטורים מלצאת לכל מלחמה.

וכתב כת"ר על הרמב"ם הנ"ל, "מכח השוואה זו היו פוסקים גדולים וחשובים שסברו שתלמידי חכמים פטורים מהשתתפות במלחמות ישראל, בדיוק כמו שבט לוי ש"לא עורכין מלחמה כשאר ישראל". גם גדולי תורה שראו בעין יפה ועודדו את הקמתה והתפתחותה של מדינת ישראל, וראו חשיבות בהקמת צבא יהודי חזק בארץ-ישראל, הסיקו מתוך דברי הרמב"ם הללו שתלמידי חכמים הממיתים עצמם באוהלה של תורה הרי הם כשבט לוי ש"לא עורכין מלחמה כשאר ישראל", בין מלחמת רשות ובין מלחמת מצווה".

הערה:

טו) כתוב במדבר פ"י לג, "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית יהוה נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה". ופירש"י שם, "זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות מונחים ומקדים לפניהם דרך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייה". וכן הוא ברד"ק שמואל א' פ"ד ד, "וארון זה הוא ארון שבו שברי לוחות, והוא היה יוצא עמהם למלחמה, והוא שנאמר עליו וארון ברית ה' נוסע לפניהם". ע"ש.

ולכן משמע שכשהארון הברית יצא עמהם למלחמה שאף הכהנים והלויים יוצאים עמהם כדי לשאת את הארון (האריכו המפרשים לבאר אם הכהנים או הלויים נשאו ארון הברית, עיין ספר המצות מ"ע לד, החזקוני דברים פ"לא ט, הרד"ק יהושע פ"ג ג,

ועוד). ולכן מצינו שאין לומר לגבי הכהנים והלויים כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל". ולכאורה הייתי אומר שהוא היה יותר טוב לכהנים ולויים לישב בבית המדרש כדי ללמוד תורה בשעת המלחמה כדי שזכות לימוד תורה שלהם תעזור לנצח במלחמה. אלא זה אינו, שהוא יותר טוב לכהנים או הלויים לצאת למלחמה עם הארון, אף שיש ביטול תורה בזה, כדי שבזכות הארון ישראל ינצח במלחמה.

ובשלמא שבזה"ז אין לנו ארון הברית, מ"מ אולי י"ל שהוא נכון לכהנים ולויים ות"ח לצאת למלחמה עם ספר תורה במקום הארון, כדי שזכות הס"ת וזכות הלומדים את התורה יעזרו לנצח במלחמה. וגם י"ל שאם הכהנים והלויים והת"ח נלחמים בצה"ל אף בלי ס"ת, אז אף זכותם יכולה לעזור לנצח במלחמה כדמצינו בארון הברית. ואין לומר שהוא יותר טוב אם הם יושבים בבית המדרש בשעת מלחמה כדי שזכות התורה שלהם תעזור לנצח במלחמה, שהרי לא מצינו זה לגבי ארון הברית, שהרי הכהנים או הלויים יצאו למלחמה ג"כ עם הארון.

וכן נראה לומר, שכתוב בפר' מטות פ"לא ג-ו, "וידבר משה אל העם לאמר החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת יהוה במדין. אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו לצבא. וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה שנים עשר אלף חלוצי צבא. וישלח אתם משה אלף למטה לצבא אתם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וכלי הקדש וחצצרות התרועה בידו".

ופירש"י שם, "אנשים – צדיקים, וכן (שמות טז) בחר לנו אנשים, וכן (דברים א') אנשים חכמים וידועים". הרי שאף צדיקים וחכמים צריכים לצאת למלחמה.

וגם פירש"י שם, "לכל מטות ישראל – (ספרי) לרבות שבט לוי". הרי אף משבט לוי יצאו למלחמה, שאף שבט לוי בכלל י"ב שבטים.

וכן כתב הרא"ם במזרחי שם, וז"ל "שלא תאמר כיון שאין לשבט לוי חלק ונחלה בארץ לא יהיו בכלל הלוחמים קמ"ל... שאפרים ומנשה לא נקראו שבטים רק לנחלת הארץ בלבד... ופה שלא היה רק לנקמת ה' בלבד אינם נקראים אלא שבט אחד". ע"ש. הרי שאף משבט לוי צריך לצאת למלחמה.

וכתב הגור אריה שם, "...משום זכותם ג"כ שאלו האלפים כולם צדיקים וכשרים היו, ולפיכך ציום שילכו ג"כ מן שבט לוי שבזכות כל השבטים ינצחו המלחמה, וכן

משמעות המקרא... ע"ש.

הרי שאין לומר ששבט לוי צריכים לישב בבית המדרש בשעת מלחמה כדי שזכות לימוד תורה שלהם תעזור לנצח במלחמה, שזה אינו, אלא אדרבה הם עצמם צריכים לצאת למלחמה כדי שזכותם תעזור לנצח במלחמה.

ולכן איך כתב הרמב"ם הנ"ל "לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל"?

יז) ונראה שצריך לחלק בזה בין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות, שבמלחמת מצוה הכל יוצאים למלחמה ואף החתן מחופתו, משא"כ במלחמת רשות שאין לחתן או הכהנים והלויים או הת"ח לצאת למלחמה. ומה דמצינו שהכהנים או הלויים יצאו למלחמה עם ארון הברית, צ"ל שזה היה רק במלחמת מצוה, משא"כ במלחמת רשות. וכן נראה לחלק, שכתב הרמב"ם בהל' שמיטה הנ"ל "לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל". וגם כתב הרמב"ם הל' מלכים פ"ז הל"ד, "..." במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה במלחמת הרשות. אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה". ע"ש. הרי בשני מקומות אלו כתב הרמב"ם "עורכי מלחמה", ולכן משמע שכמו שבהל' מלכים הוא דיבר לגבי מלחמת רשות, ה"ה שכן כוונתו בהל' שמיטה הנ"ל.

יח) וכן נראה לומר לפי מ"ש רבי יוסף אלקלעי ז"ל באמר יוסף, על הרמב"ם הל' מלכים הנ"ל, וז"ל "כתב המרדכי ז"ל סוף פ' מי שאחזו וז"ל נשאל להרב יצחק אם כהן יכול לגרש אשתו על תנאי וכו' ויכול להחזירה או לא וכו', ואין להביא ראיה מכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו דהא ג' כהנים היו עמהם ולכל הפחות צריך להיות עמהם כהן אחד דקורא מי האיש הירא וכו', דא"כ מה שאל הש"ס בקידושין בפ"ק כהן מהו ביפת תואר, תיפוק ליה דכהן היה במלחמה אלא ודאי לא קאי עליה דשמא היה חוזר לביתו ולא היה נכנס לעורכי המלחמה גם בנדון זה לא תפשוט עכ"ל. הנה בהכרח צ"ל בעד המרדכי ז"ל דס"ל דדוקא במלחמת הרשות לא היו כהנים, במלחמת מצוה ודאי דנוהגים היו במלחמה דהרי כלל כ"ל הש"ס דבמלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, ומשמע דגם כהנים בכלל מדלא אפקינהו, וסברא הוא דכיון דהוי מלחמת מצוה מאין ימצא לכהנים מקום פטור, וכי כהנים לאו בני מיעבד מצוה נינהו, אלא ודאי דצריכין לצאת למלחמה

להלחם, אבל מלחמת רשות אם רוצים לחזור לביתם רשאים וא"כ אין עליהם מוטל להיות מעורכי המלחמה כן נ"ל דעת המרדכי". ע"ש¹.

ולכן י"ל שכמו שהכהנים יצאו למלחמה, אף שהם היו ת"ח כמ"ש בפר' שופטים פ"ז ט, "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט". ופירש הרלב"ג שם, "לפי שנאמר בהם יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל (דברים לג י), אמר תחלה הכהנים הלויים, כי מהם ראוי לבחור לסנהדרי גדולה אם יש בהם ראויים לזה". ע"ש. וכן הוא בספר מלאכי, "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה, יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבקות הוא". ולכן ה"ה שכל ת"ח צריך לצאת למלחמת מצוה. וזה כדמצינו במלחמת מדין הנ"ל שאף שבט לוי יצאו למלחמה אף שכתב הרמב"ם הנ"ל שהם "להורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים", ואף "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה". והטעם שהם צריכים לצאת למלחמה הוא כמ"ש הגור אריה הנ"ל "משום זכותם"². ועיין עוד בזה בארחותיך למדני ח"ו ס"קנד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

¹ דברי בעל האמר יוסף הוזכרו פעמיים בחיבור זה, עיין במערכה השלישית פרק ב הערה 44, וכן בנספח יג, שם הבאנו עוד סימוכים וחזוקים לשיטתו.

² שיטת המהר"ל בגור אריה הנ"ל הובאה בחיבור זה, עיין במערכה השלישית פרק ב, וע"ע שם בהערה 40, וכן בנספח יד שם הרחבנו בשיטת המהר"ל ביחס שבין תפקידים הרוחני של תלמידי חכמים לעומת השתדלותם המעשית במלחמה.

נר ה' נשמת אדם

לעילוי נשמת

האי גברא רבה ויקירא, רודף צדקה וחסד

שעל שמו ולזכרו התייסד בית מדרש "לשמה" ברעננה

מישאל בן זאב יהודה הלוי הורוביץ ז"ל

נלב"ע ביום ט"ז אלול תשכ"א

יהי רצון שזכות לימוד התורה, הרבצת התורה וזיכוי הרבים תעמוד
לזכותו, ה' הוא נחלתו, ותהא נשמתו צרורה בצרור החיים, אמן

זיכרון בהיכל ה'

מצבת זיכרון

לאישה הכבודה

שרה דבורה בת שמואל הורוביץ ז"ל

נלב"ע ביום כ"ח אדר א' תשנ"ז

תהא נשמתה צרורה בצרור החיים, אמן