אך לכאורה לפי זה תתעורר שאלה, שאם כן מהו זה שחידש רב חסדא שביובל הראשון לכולי עלמא זו מכירת הגוף? אך זה יתבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות מכירה (פרק כ"ג הל' ה'-ו'):

> המוכר גוף הקרקע לזמן קצוב הרי זה מכירה, ומשתמש הלוקח בגוף כחפצו ואוכל הפירות כל זמן המכירה ובסוף תחזור לבעליה. ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותיה? שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע, ולא יבנה ולא יהרוס. אבל הקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קניין עולם לעולם.

שמענו מדבריו שיתכן קניין הגוף גם כשהוא קנוי לזמן קצוב, שמכל מקום באותו זמן יש עליו תורת קניין הגוף, ומעתה לא קשה משום מה יתכן לקרוא שם קניין הגוף על הקרקע בזמן שהיובל נוהג, למרות שיאמר שהתורה קובעת שהמכירה היא רק עד היובל, שמכל מקום עד בא היובל זהו קניין מוחלט - קניין הגוף. וזהו הגדר של יובל ראשון, שהרי לא גרוע זה ממי שקנה לזמן קצוב את הקרקע בתור קניין הגוף.

ומעתה נראה ונבין את כוונת הרמב"ם בפירושו להבדל בין יובל ראשון לשני, (בשונה מפירוש רש"י), וזו לשונו בהלכות ביכורים (פ"ד הל' ז'):

> המוכר שדהו או שמכר אילנות וקרקען בזמן שהיובל נוהג הרי זה מביא וקורא ביובל ראשון בלבד, שעדיין לא סמכה דעתו של מוכר שתחזור לו הקרקע, אבל אם חזר ומכרה ביובל שני הרי זה מביא ואינו קורא, שהרי סמכה דעתו שאין לו אלא הפירות וקניין הפירות אינו כקניין הגוף.

הנה מצא לנכון להסביר מדוע ביובל ראשון זהו קניין הגוף, וכן מסביר את השוני בסמיכות דעתו של אותו מוכר עצמו. שאין זה תלוי בעובדא הכללית שמחזירים קרקעות ביובל, שכן הרי זה כשלעצמו אינו משפיע על היות הקרקע קנוי לו ללוקח, על כל פנים באותו זמן עד היובל, שיהיה זה קניין הגוף, שהרי קניין לשעה גם הוא יכול שיהיה קניין הגוף, ועל כן כל עוד לא סמכה דעת המוכר בזה עצמו, שיראה את המכירה לזמן, משום כך תתפרש כוונתו הוא, שאינו מוכר אלא הפירות. והרי הוא כאומר במפורש שמוכר שדהו לפירות. (ואולי זהו השקלא וטריא בירושלמי, שהובא במשנה למלך פ"י מהלכות שמיטה ויובל הל' א' שהובא לעיל, בעניין אם מותר לקונה לשנות פני הקרקע, עיין שם.) דזה יתכן רק במי שטוען שכוונתו היתה גלויה בשעת המכירה, שאכן זאת היתה כוונתו.

ז.

והנה בענין אחים שחלקו, מחזירים זה לזה ביובל, כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פרק י"א הל' כ'):

> האחים שחלקו כלקוחות הן ומחזירים זה לזה חלקו ביובל. לא תבטל חלוקתן מכמות שהיתה.

פירושו ודאי לא שיתחלפו בחלקיהן, ויכנס האחד בחלקו של השני חדא שאין מזה תועלת, שהרי מאחר שכל זה הוא משום דנקטינן אין ברירה, הרי ספק זה נופל לא רק בין האחרונים שחלקו ביניהם אלא זה נוגע לכל הדורות שלפניהם שהתחלקו, והספק נופל מאז חלוקה ראשונה שלאחר יהושע בן נון. ושנית, שמהי הערובה שעכשיו הגיע לו חלקו, שמא אדרבה החזיק בחלקו המגיע, ועכשיו הוא שהתחלף. (וכבר עמד בעיקר הדברים בפני יהושע, אך אין צורך לנימוקו מפני דין המוציא מחברו עליו הראיה, דאם כן הרי כלפי שמיא גליא ואיך יביא ביכורים?) אלא שמוכח דקאי בביטול כל חלוקות הקרקעות מאז ההתנחלות, ושיבתם למצב הקודם טרם החלוקה, ושוב חוזרים וזוכים מאותם קרקעות שהוחזקו בהם, וזה נראה פשוט.

ומעתה, מאחר שלפי הרמב"ם היות היובל כשלעצמו אינו מפקיע מהיות קניין הגוף בקרקע עד היובל, וכל עיקר אין זה אלא בגלל אי סמיכות הדעת שהקניין הוא קניין הגוף, זה שייך רק במוכר והקונה רגיל, שהקרקע חוזרת בפועל למוכר, שמהאי טעמא, כאמור, אין המוכר בדעה למכור השדה אלא לקניין פירות בלבד. מה שאין כן באחים שהקרקע נשארת ברשותו גם עד היובל, הרי אמנם הבעלות נפסקת עם הכרזת היובל, אך הן חוסר סמיכות דעת אין כאן, כיון שבפועל הוא נשאר בנחלתו. הרי קניין הגוף שיש לו עד היובל, אינו נפגע מזה.

ועל כן, הא דאמר רב יוסף שאלמלא שאמר רבי יוחנן קניין פירות כקניין הגוף דמי לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש, לא אמר זאת אלא טרם שנתקבלו דבריו של רב חסדא בחידושו - כאן יובל ראשון כאן ביובל שני, שחידש שיובל, למרות היותו מגביל את מצב המכירה רק להיותה קיימת מעיקרא רק עד היובל, אין זה פוגע בקניין הגוף של הלוקח עד בא היובל. הרי בחלוקת אחים, אין בכלל מקום הבחנה בין יובל ראשון לשני, שכל יורש נחלה קניין הגוף הוא שלו עד היובל, ואין מציאות היות יובל מפריעה לו לראות קניינו זה קניין הגוף, כיון שגם אחר היובל חוזר ומתנחל בה. ושפיר מצי, לפי מה דנקטינן, להביא ביכורים ולקרות כהלכה, כחידושו של רב חסדא, שבחלוקת אחים הכל כמו במצב של יובל ראשון.

סימן ק: בענין מועד הביעור בשביעית

א.

איתא בבריתא פסחים (נ"ג א'):

> ת"ר אוכלין בענבים עד שיכלו דליות שבאבל (שבאוכל), אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע. רבי אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב. כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע. אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני.

משמע כי זמן אכילה אחרון בשביעית נקבע לפי המקומות המאוחרים, לא רק לתמרים ולזיתים (וחרובין) כי אם גם לענבים ותאנים - ענבים עד שיכלו דליות שבאבל (או: שבאכל), גרוגרות עד שיכלו פגי בית היני, וגם זה לגבי כל שאר הארצות שבא״י, ולמרות שהללו המאוחרות אינן אלא באחת משלושת הארצות.

לעומת זאת המשנה בשביעית (פ״ט מ״ב, ג) מבארת:

> שלש ארצות לבעור, יהודה, ועבר הירדן, והגליל. ושלש שלש ארצות לכל אחת ואחת. ...ולמה אמרו שלש ארצות, שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת, עד שיכלה האחרון שבה... וכל הארצות, כאחת לזיתים ולתמרים.

יוצא, שעבור מינים שמחוץ לתמרים וזיתים, שאין החיה הניזונית מהם נודדת מארץ לארץ, לא מובן, איך ולמה מותר לאכול בכל שלשת הארצות לפי הפירות המאוחרים שאינם אלא באחת מהן. ובפרט, לפי הסבר החזו״א, שהרמב״ם (פ״ז הי״א) נוקט זמן אכילת התמרים לפי המאוחר ביותר - צוער, ולפי התאריך - עד הפורים, וזה בכדי לשמש דוגמא לזיתים, ענבים וגרוגרות, שבכולם יש להתחשב אחר המאוחר שבאחד משלושת הארצות, וזה לא יתכן אא״כ לכל המינים הללו החיה נודדת בכל שלושת הארצות ממקום שכלה למקום שטרם כלה.

ולכאורה, מוכרח לומר איפוא, שבזמן הברייתא נשתנה הרכב חיות השדה מזמן המשנה. ובזמן הברייתא נתברר לחז״ל שהחיות הניזונות מענבים ותאנים אף הן נודדות מארץ לארץ משלושת הארצות שבא״י. וע״כ ניתן להתחשב עם המאוחרות שבאחת הארצות בזמן אכילה גם לאלה המינים שלא נמנו במשנה.

ב.

אלא שעדיין קשה לפי״ז דבאותה ברייתא נקבע זמן האכילה (והביעור) לפי המקומות המאוחרים, ובברייתא השניה שם (ללשנא קמא שם דחד שיעורא הוא) לפי זמני השנה, לא רק לזיתים ותמרים כנזכר במשנה, אלא גם לענבים ולגרוגרות, ענבים שיכלו דליות שבאבל (או: שבאכל), גרוגרות שיכלו פגי בית היני, והרי מקומות אלה אינן אלא באחת משלושה (או- מתשעה) הארצות המנויות לביעור, מבלי שיהיה להן מקבילות בשאר הארצות, וא״כ עדיין תימא, מאחר שבפירות אלה אין החיות נודדות מארץ לארץ, וממילא זמן הביעור של אלה האחרונות, אינו אלא כלפי אותה ארץ, ואיך ולמה נקבע הדבר באופן כללי, לפי המאוחרות הללו וצ״ע.

ג.

מה שנלע״ד הוא, שבעצם צריך בירור, הא מילתא שנראה בפשטות, שזמן הביעור הוא לכל הפירות הזמן שכלה לחיה מן השדה, כדרשת חז״ל, שעליה מסתמך כל דין הביעור: ״ויתרם תאכל חית השדה - כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית״ (פסחים נ״ד, ב׳). אולם הן פירות שבעיקרן מאכל אדם, מן הדין שאסור להאכילם לבהמות (רמב״ם פ״ה, ה׳). וגם אם הלכה הבהמה מאליה, אין אמנם חיוב לגרשה (רמב״ם שם), אבל משמע שמ״מ אין איסור לגרשה (עי׳ תוס׳ ר״ה ט׳ א׳, ד״ה וקציר). ויוצא מזה שעכ״פ צריכים הם להיות מנוצלים למאכל אדם. וא״כ אינו מובן מאי האי שיעור שנקבע ״כלה לחיה מן השדה״ מאחר שאין כלל ענין להניחם למאכל חית השדה.

ד.

ע״כ נראה כד נדייק לשון חכמים - כלה לחיה מן השדה, כלה לבהמתך מן הבית, שהמדובר אינו במה שמיועד למאכל אדם, אלא בדברים שמיועדים בעיקרם למאכל בהמה, אם כי אולי ראויים הן גם, במדה מוגבלת, למאכל אדם (כגון - שעורים וכיו״ב). ואילו פירות שאסור להאכיל מהם בידים לבהמה, אין לקבע בהם זמן ביעור לפי מה שכלה לחיה מן השדה, מאחר שאינם מיועדים כלל למאכל החיה. אכן ברמב״ם (פ״ה א׳) שינה הלשון: ״... חייב לבער אותו המין מן הבית.״ [יתכן שהרמב״ם לשיטתו. כיון שלדעתו הביעור פירושו השמדה מוחלטת: ״בשעת ביעור שורף באש או משליך לים המלח״ (שם ה״ב). ע״כ לשיטתו לא קשה כלל לשון כלה לבהמתך מן הבית, כי בא להשמיענו שמזמן הביעור, לא זו בלבד שלאכילת אדם נאסר כי גם יש בו איהי״נ, וע״כ גם לבהמתך אסור לתתו. אך לא כן לשיטות החולקות, וכדנקטינן כוותייהו, שאין ביעור אלא חזרה למצב של הפקר, אך איי״ב איהי״נ, הלשון קשה, שהיה לו לומר בסתם - כלה מן הבית, שהרי חובת ההפקר אינו שונה, ואין הבדל בין הבהמה לשל האדם]. וכדמות ראיה לזה מה שנאמר בברייתא ראשונה הנ״ל לענין זיתים: ״כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע״. כלומר, שבכה״ג אין העני מטריח עצמו לאוספם, ע״כ ה״ז בגדר כלה. אך אם הקובע הוא גם בזה כלה לחיה מן השדה, מה ענין עני לכאן, אלא כנ״ל שזיתים אינם מיועדים למאכל חיות, אלא למאכל אדם, על כן הזמן נקבע לפי דרכן של הבריות.

ה.

וכן נראה גם מסדר הביעור בתוספתא שהובאה בתוס׳ (פסחים נ״ב ב׳ ד״ה מתבערים): ״ומוציא ומניח על פתח הבית ואומר אחינו בית ישראל מי שצריך ליטול יטול וחוזר ומכניסם לתוך ביתו״. הרי שלא נזכר כלל חיוב להניחם לחיות שיבואו ויאכלו (אמנם בתוס׳ שם ״הן אדם, הן חיה״, אך י״ל דזה אמור במאכל חיה ובהמה), ואם כנים אנחנו בזה, כי אז יתיישב הא דנקבע זמן אחיד בברייתא שבפסחים, גם לענבים וגרוגרות, שכן פירות אלה מיועדים אך ורק למאכל אדם, על כן אין בהם הגבלת הארצות שלא נאמרה אלא לגבי פירות הנאכלים גם ע״י חיה ובהמה, שבזה יש להתחשב עם דרכן של החיות שקשורות למקומן.

ו.

והמשנה (שביעית ט׳, ב׳) שקבעה הארצות לביעור, הרי היא באלה שהנם גם מאכל בהמה וחיה, על כן לא מצאה לנכון להזכיר ענבים וגרוגרות, שאינן מאכל בהמה.

ז.

ואם כי יש לשאול לפי״ז, דא״כ למה הוזכרו זיתים ותמרים? אבל בזה י״ל שבהללו שייך גם הנימוק (שהוא נימוק נוסף) גם לפי ההתחשבות עם מאכל חיה, שבזיתים י״ל דמחמת מרירותם (בהיותן בצורתן הטבעית) אין חיה אוכלת מהן. ותמרים מחמת גובה הדקלים (עיין ב״ב ל״ג ב׳) אין חיה יכולה לאכול מהן, פרט לעוף השמים שכנראה גם הם בכלל חיה לענין זה (עיין שביעית פ״ט ד׳) וכן הרי אינן מוגבלות לארץ מסויימת כחית הארץ, על כן בא זכרם במשנה, אף שגם הן היה ניתן לקבע להם תאריך אחיד לכל הארצות, מאותו נימוק שישנו בענבים וגרוגרות.

ח.

בהא דאמרינן בברייתא (פסחים נ״ג א׳) אוכלים בענבים עד הפסח וכו׳. וע״ז תמה כל רואה שאנן סהדי שמראשית החורף כבר כלו, ואין ענבים בגפן, ואיך יתכן קביעת זמן כל כך מאוחר. וודאי אין לומר שנשתנו הטבעים, שא״כ א״א היה לקבוע זמן, וכן הרמב״ם הרי העתיק הזמן למעשה.

ט.

ע״כ נראה כוונת הדברים, שהזמן נקבע לפי אפשרות קיום הפרי בשדה, **אילולא** שהיו נלקטים ונבצרים ע״י אדם וע״י חיות השדה, דמה שאנו רואים שהפרי כבר אינו מצוי בשדות ובכרמים, הר״ז מפני שקדמו בני האדם וגם החיות (במידה שניתן להם) ואספו הכל. אך הזמן שקבעו חכמים הוא ששיערו שבאופן טבעי, מבלי שיגע מישהו בהם היו יכולים להחזיק מעמד עד הזמנים שקבעו.

י.

והנה בסוגיא דהתם הקשו מהזמנים שנקבעו בברייתא הראשונה שזה לפי המקומות המתאחרים, לברייתא השניה שקבעה זמנים לפי לוח השנה. ותירצו בתירוץ בתרא ״הא קתני בהדיא, אם יש מאוחרות מהן אוכלים עליהם״, ובחזו״א סי׳ ט״ו (ס״ק ה׳-ו׳) כתב וז״ל: ״יש לעיין, הא ע״כ כל שיעורא הוא בסתמא דאי חזינן דכלו או חזינן דלא כלו, דייקינן כפי שחזינן, א״כ מאי משני, אכתי הא הך דעד הפסח ועד העצרת בסתמא, והך דעד שיכלו לדליות שבאבל נמי בסתמא, ואי הך דעד הפסח מאוחר קשיא אהדדי. ונראה דלתי׳ קמא דאידי ואידי חד שיעורא, אייריי כולהו בדלא חזינן, אבל אי חזינן דלא כלו אוכלים בענבים אחר הפסח והזיתים אחר העצרת, אבל לתי׳ בתרא הך דיכלו דליות של אוכל הן **קודם** הפסח, ואי איכא מאוחרים אוכלין עד הפסח, **אבל אחר הפסח אין אוכלים לעולם** דודאי כלו ונבלו, ואף אי חזינן דאיכא, מחזיקנן להו שכבר אבדו טעמן, וכמו שכלו דמו, א״נ לא פלוג חכמים, ולא התירו לאכול אחר הפסח בענבים ואחר עצרת בזיתים״, עכ״ל.

י״א.

אך ביאור זה בתי׳ בתרא קשה לענ״ד, חדא דנימוק זה ״שכבר אבדו טעמן״ לא נזכר לא בגמרא ולא בראשונים, וכן הרי הוא ניתן לטעימה ולהבחנה. וכן טעמא ״דלא פליג״ קשה, דהא איכא לחומרא לענין ״דלא התירו לאכול״, אך הרי גם קולא איכא מזה, לשיטה דביעור היינו כילוי, דיתכן דעובר באיסור ד׳ולא להפסד׳ כשמכלם באותה שעה, וכן לשיטה דביעור היינו הפקר, ומשהפקיר ניתן לחזור ולזכות בו, והרי יתכן שעוד ראוי הפרי דאכתי לא הגיע זמן הביעור, והפקר דלפני הזמן אין עליו חובת ביעור.

י״ב.

ונ״ל דביעור זה שקבעה התורה (או לשיטה שזה מדרבנן) אינו יום מסויים שאין להקדימו ואף לא לאחרו, והוא קבוע לפי התאריך **האחרון** של המקום **המאוחר** שבאותה הארץ, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואין גם לחייב את כל אחד ללכת ולבדוק שמא יש מקום מאוחר יותר. אלא הדבר נקבע לפי **רוב הפרי**, וכל שעפי״ר פירות אלה אינם מצויים (ולפי האמור לעיל, שאינם מצויים אילו היו נשארים במצבם הטבעי) אז כבר ניתן לבערם, אעפי״י שגם ידוע שבאי אלה מן המקומות עדיין מצוי מהפרי, וללישנא בתרא הנ״ל, קבעו חכמים לענבים בפסח, היינו דעפי״ר זהו הזמן שכלים הענבים בכרם, ומאז ניתן לבערם, ומשהפקירם באותה שעה, שוב רשאי לחזור ולהכניסם לביתו, אלא שמאחר ויש גם במקומות מסויימים (כגון באבל, או גם אם יש מאוחרות שידוע עליהם) שעדיין קיימים ענבים **רשאי**, שלא לקיים בהם עדיין הביעור ומותר לאכול מבלי ביעור על סמך המקומות המאוחרים. פירוש הדברים שיש זמן של **התחלת** זמן הביעור, ויש זמן **לסיומו**, באופן שהרוצה יוכל להקדים, והרוצה יאחר, ולא נאסר הפרי, למרות שברוב המקומות כבר אינם מצויים בשדה, וזהו לתי׳ בתרא שזמן הפסח (לענבים) הוא זמן **התחלת** הביעור, וזמן הגמר לפי מה שישנם מאוחרים.

י״ג.

וללישנא קמא דאידי ואידי חדא שיעורא, הפירוש הוא ששתי הברייתות נותנות את הזמן לפי **סיום** זמן הביעור, ואילו התחלת הזמן י״ל שהוא לפי רוב המקומות, ולא נקבע זמנן, ויש לבדוק לפי מה שהוא, או שהתחלת זמן הביעור, הוא בכל מקום לפי מה שמשערים אותו. בכל אופן, גם ל״ק מידי שזמנים אלה שנקבעו אינם אלא **לקולא**, דמצינן למיזל בתר המאוחרים, אבל ודאי שניתן לקיים דין ביעור, גם לפני כן לפי״מ שמשערים שברוב המקומות כבר כלו מן השדה, שכן אפושי פלוגתא לא מפשינן, וע״כ כשם שללישנא בתרא יש שני זמנים להתחלת זמן הביעור ולסיומו, כן הוא ללישנא קמא, ודו״ק.

י״ד.

עוד י״ל לפי״מ שנתבאר לעיל, שפירות המיוחדים ומיועדים בפועל רק למאכל אדם, כגון ענבים, שזמן הביעור שלהם הוא לא לפי מה שמצויים בשדה להיות אלא כל עוד הדבר ראוי להחזיק מעמד ע״י איכסון בבית או במחסנים, שבזה

www.eretzhemdah.org

אעפ״י שאין ענבים בכרמים, מ״מ שיערו חכמים שהם ראויים להחזיק ולהתקיים אם יוחזקו במקומות איכסון עד הפסח. ע״כ קבעו חכמים זמנם עד הפסח. וזה נלע״ד נכון מאד, כי כנ״ל מין זה שמיועד למאכל אדם, אינו תלוי בארצות ואף לא בזמן המאוחר ביותר שבאותה ארץ לקיום בשדה ובכרם, אלא הוא אחיד לכל המקומות ולפי מה שראוי להחזיק מעמד אחרי שנבצר ונכנס למקומות הנאותים לשמירתם, ואלה הם הזמנים שקבעו בהם חכמים לביערם ודו״ק.

סימן קא : לשאלת איסור קציר בתבואת נכרים בשביעית

א.

כמעט כל גאוני הדור שעבר שסמכו להתיר ע״י המכירה לנכרי גם עשיית מלאכות ע״י ישראל, ציינו שההיתר הוא רק בנוגע למלאכות דרבנן, אבל בשום פנים לא המלאכות דאורייתא, שהן זריעה, זמירה, קצירה ובצירה (וחרישה). ומרן הרב זצ״ל בתשובותיו כותב:

> הנה מה שאומרים בשמי שהתרתי לעשות כל המלאכות ע״י ישראל, זהו ללא אמת ונגד המפורסם, שהרי ביארתי במכתב הנספח להרשאה מפורש, שארבעת המלאכות האסורות מה״ת יעשו ע״י נכרים, ולא יצאה מן הכלל להיות נזקקת לשאלת חכם, אלא חרישה. (משפט כהן סי׳ ס״ז).

מלואים להוראה זו כתב שם בהמשך דבריו וז״ל:

> העיקר נ״ל שאם נחזיק שהמכירה היא מועלת אז ודאי קי״ל שהפירות של נכרים הם, ואין בהם משום שביעית, וממילא אין איסור קצירה ובצירה כלל, רק החשש הוא שמא אין קנין הנכרי מועיל ואז באמת המכירה בטלה, שהיא כמקח טעות, שלא באה כי אם בשביל הפקעת האיסור, א״כ שוב וכו׳.

ביאור דבריו, שרצה לומר שאם היתה זו מכירה ברורה אז אפילו לדעת **המתנגדים** לעצם ההיתר וסוברים שקנין הנכרי **אינו** מועיל לענין הפקעה מוחלטת בכדי להתיר כל העבודות, מ״מ גם לדעתם **הקצירה והבצירה** מותרות, שהרי לדעת כולם יש לו קנין בפירות לענין שאינם הפקר ואין בהם קדושה לענין איסור סחורה וביעור, כמפורש במחלוקת הידועה של הב״י והמבי״ט והמוהרי״ט, ולמד מכאן שהוא הדין לאיסור הקצירה שהוא ג״כ תלוי בקדושת הפרי וחיוב הפקרתו. (והאריך בדבר בכיוון זה הרב ש. ז. אוירבך (שליט״א) [זצ״ל] בס׳ מעדני ארץ). אלא שמ״מ קיים פסקם של הגאונים שאסרו כל ד׳ המלאכות ואף קצירה ובצירה בכלל, מחמת החשש שהמכירה בכלל לא קיימת אם ננקוט לדינא שאין הקנין מועיל להיתר שאר המלאכות, שהוא מקח טעות וכנ״ל בדבריו.

ובס׳ מעדני ארץ (סי׳ ב׳ בהערה) העיר בזה וז״ל:

> אך מה שכתב שהחשש הוא שמא אין קנין הנכרי מועיל ואז באמת המכירה בטילה, איני מבין יפה כונתו, דא״כ הרי עובר הישראל באיסור תורה בזה שאינו מפקיר ואינו מבערם בזמן הבעור וגם עושה בהם סחורה וכדומה שאף הם באיסור תורה נינהו. וע״כ שגאוני הדור הקודם סמכו בזה על דעת מרן הב״י והפאה״ש ועוד שכתבו דהכי היא סוגיין דעלמא שלא לנהוג כלל שום קדושת שביעית בפירות הנכרים, וא״כ אף שלענין היתר העבודה ספק גדול הוא אם גם לענין זה יש קנין לנכרי וכו׳, מ״מ לענין קצירה ובצירה הרי נתברר שאיסורם תלוי רק בקדושת הפירות אשר בזה לא פקפקו כלל הגאונים שהתירו וסמכו על ההיתר גם לענין דאורייתא.

ב.

והנ״ל בביאור כונת דברי מרן זצ״ל בהקדם למה שנבאר דעתו במחלוקת הב״י והמבי״ט הנ״ל, שדעת הב״י שאין כלל קדושה בפירות הנכרי לענין שביעית.

דבריו מובאים במבוא לשבת הארץ בויכוחו עם הגאון הרידב״ז (עמ׳ נ׳), שהרידב״ז רצה להכריע נגד הב״י על פי מה שרוצה להוכיח שהפקר שמיטה הוא אפקעתא דמלכא ואינו תלוי בהפקרת הבעלים. וכ׳ עליו מרן הרב ז״ל וז״ל:

> באמת מחלוקתם של הב״י והמהרי״ט בעיקר הדין אם נוהגת קדושת שביעית בשל נכרים אינה תלויה כלל בסברא זו, שהרי אפי׳ אם אין פטור המעשרות תלוי בהפקר הבעלים, מ״מ אפשר להיות שקדושת שביעית אינה בשל נכרים מצד עצמה, מפני שיש קנין לגוי להפקיע בזמן הזה וממילא אינם פירות שביעית כלל.

ודבריו לכאורה תמוהים מאד שסברא זו ששביעית בזה״ז יש קנין, היא עפ״י סה״ת והגר״א, מובאת בס׳ פאה״ש בענין זה, אבל לא הוזכרה כלל בדברי הב״י בשום מקום. ודבריו בתשובתו למבי״ט מתבססים לענין הסברא דיש קנין לנכרי על פי מה שפי׳ שיטת הרמב״ם לענין המחלוקת אם יש או אין קנין, הוא רק בנוגע לעצם הקרקע אבל לא לענין הפירות כל זמן שהקרקע תחת ידו. ולענין שביעית בזמן הזה דעת הב״י שהרמב״ם פוסק ששביעית בזה״ז **מן התורה**, כמפורש בדבריו בכ״מ בפ״ד הכ״ה ובפרק ט׳ מהל׳ שמיטה.

אכן דבריו הנ״ל חוזרים גם בקצת שינוי לשון בגוף הספר (פ״ד הכ״ט) ומשם נראה שנוכל לעמוד יותר על כונתו וז״ל:

> וי״א (הכ״מ) שהפירות מותרים הם לגמרי, ואין נוהג בהם קדושת שביעית כלל, משום שבזמן הזה ששביעית מדרבנן היא, סומכים אנו על מי שסובר שיש קנין לנכרי לפחות כל זמן שהוא תחת ידו.

הרי שהשכיל להרכיב את שני הנמוקים יחד גם הסברא שבזה״ז שביעית מדרבנן, וגם הטעם שלגבי הפירות יש מקום לומר שיש לו קנין. והנראה שלמד כן בדעת הכ״מ, ובזה רמז לפרש דברי הכ״מ שנראים שסותרים לכאורה זא״ז.